

شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران

مرتضی ثاقب فر

**FERDOWSI'S SHAHNAMEH
AND
PHILOSOPHY OF HISTORY OF IRAN**

MORTEZA SAGHEBFAR





نشر قطره

شاهنامه فردوسی
فلسفه تاریخ ایران

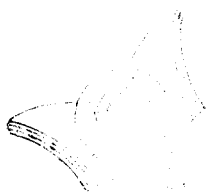
مرتضی ثاقب فر



۱۰۰/۱ ف ا

۳۴/۱۱

۱/۱۵۵



شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران

مرتضی ثاقب‌فر

انتشارات قطره — انتشارات معین

تهران، ۱۳۷۷



خیابان انقلاب، خیابان فروردین،
پلاک ۱۱۹، طبقه دوم
تلفن ۶۴۰۵۹۹۲، ۶۴۱۴۲۳۰



نشر قطره
خیابان انقلاب، ابتدای وصال شیرازی،
پلاک ۹، طبقه همکف
تلفن ۶۴۶۶۳۹۴-۶۴۶۰۵۹۷

نائب فر، مرتضی
شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران
چاپ اول: ۱۳۷۷
حروف نگار: علی اکبر حکم آبادی
لیتوگرافی: صدف
چاپ: مهارت
صحافی: معین
شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه
حق چاپ محفوظ است.

شابک ۹۶۴-۵۶۴۳-۴۳-۰
ISBN 964-5643-43-0

قیمت: ۲۵۰۰ تومان

فهرست

یادآوری و سپاسنامه	۷
دیباچه نظری	۹
۱. آگاهی و خودآگاهی در تاریخ	۹
۲. فلسفه تاریخ	۱۷
۳. آگاهی و خودآگاهی حماسی	۲۲
فصل یکم. خودآگاهی ایرانی و پیدایش شاهنامه	۳۹
۱. پیشینه خودآگاهی تاریخی در ایران	۳۹
۲. پیشینه خودآگاهی حماسی در ایران	۴۵
۳. خودآگاهی تاریخی ایرانی در درون شاهنامه	۵۱
۴. خودآگاهی ایرانی پس از اسلام	۵۷
۵. پیدایی حماسه‌ها	۷۲
۶. فردوسی و زمانه او	۷۶
۷. مآخذ فردوسی و درستکاری فرزانه توس	۸۴
۸. نظم شاهنامه، گامی خودآگاه	۸۷
۹. روانی پرمایه و والا	۸۹
فصل دوم. شالوده‌های فرهنگی شاهنامه	۹۵
۱. اسطوره‌ها	۹۶
۲. دین یا فلسفه زرتشت	۱۰۶
۱-۲. خدا و آفرینش	۱۱۳
الف) آفرینش جهان مینوی	۱۲۶

- ب) آفرینش گیتی یا جهان مادی ۱۲۹
- ج) امشاسپندان ۱۲۹
- ۲-۲. پیوند میان آدمی و خداوند ۱۳۷
- الف) اندیشه و گفتار و کردار ۱۳۷
- ب) فروهرها و آفرینش گیتی ۱۳۹
- ۲-۳. گیتی و آدمی ۱۴۴
- فصل سوم. فلسفه شاهنامه، یا داستان تحقق مینوهای فرهنگی ایران ۱۵۳
۱. خدا و آفرینش ۱۵۵
۲. پیوند میان آدمی و خداوند ۱۶۲
- ۲-۱. پیوندی با همکوشی یا به هراس؟ ۱۶۲
- ۲-۲. نبرد نیکی و بدی و همپستی یزدان ۱۶۵
۳. گیتی یا زندگی این جهانی ۱۹۴
- ۳-۱. گیتی در آئینه «کردار» قهرمانان شاهنامه ۱۹۵
- ۳-۲. گیتی در آئینه «گفتار» فردوسی ۲۰۲
- فصل چهارم. جستارهای بنیادی گاهانی در شاهنامه ۲۲۳
۱. منش نیک ۲۲۴
- ۱-۱. خرد ۲۲۵
- ۱-۲. یزدان پرستی و دین داری ۲۲۸
- ۱-۳. اندیشه و گفتار و کردار نیک ۲۲۸
- ۱-۴. دانش ۲۳۰
- ۱-۵. کوشش ۲۳۲
- ۱-۶. آبادگری ۲۳۵
- ۱-۷. امید و شادمانی ۲۳۹
- ۱-۸. توانگری ۲۴۱
۲. بهترین راستی ۲۴۳
- ۲-۱. راستی برابر با سامان هستی: دین ۲۴۴
- ۲-۲. راستی برابر سامان اجتماعی: دولت ۲۴۵

۲۴۷ (آ) اخلاق فردی
۲۴۸ (ب) فروتنی و آز
۲۵۱ (پ) خویشکاری ناب: فرّ
۲۵۶ (ت) خویشکاری فردی
۲۵۸ (ث) رده‌های اجتماعی و خویشکاری رده‌ای
۲۷۱ ۳. شهرسازی آرمانی
۲۷۲ ۳-۱. خاستگاه و چیستی شهرسازی
۲۷۹ ۳-۲. جایگاه و نقش شاه
۲۸۱ ۳-۳. خویشکاریهای شاه
۲۹۰ ۳-۴. شاه نیک، شاه بد
۲۹۴ ۳-۵. چند نمونه
۲۹۴ الف) شاهان نیک
۳۰۸ ب) شاهان بد
۳۱۵ فصل پنجم. ریشه‌های شکست
۳۲۲ ۱. کژرویه‌های دینی
۳۳۳ ۲. رخنه اندیشه‌های دینی دیگر
۳۴۷ فصل ششم. بهره سخن: کدام فلسفه تاریخ؟
۳۵۰ الف) فلسفه تاریخ اوستایی
۳۵۲ ب) فلسفه تاریخ ایرجی
۳۵۹ یادداشتها
۴۰۹ کتابنامه

یاد آوری و سپاسنامه

از هنگامی که در سالهای ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۰ نخستین مقالاتم درباره شاهنامه فردوسی در مجله جهان نو آن روزگار به چاپ رسید، پیوسته در این آرزو بودم که پژوهشی کلی نگرتر درباره شاهنامه انجام دهم و پرسشهایی را که خواندن چندین باره آن در ذهنم ایجاد کرده بود پاسخ گویم. پیامد این آرزو، کوششی بیست و چند ساله در بررسی خاستگاههای اجتماعی و فرهنگی شاهنامه و بویژه مطالعه تاریخ، فرهنگ و دین باستانی ایران بود که حاصل آن سرانجام دفتر ناچیزی شد که در پیش رو دارید.

کار نوشتن این دفتر در دیماه ۱۳۶۴ یعنی حدود ۱۳ سال پیش به پایان رسید، اما انتشار آن بنابه دلایلی که یادآوری آنها جایشان در این دفتر نیست، همواره به تعویق می افتاد تا آنکه با پیگیری و همیاری دوست ارجمند جناب آقای رضا کاکایی پرونده این دفتر گشوده به پایان رسید و همچنین از دوست جوان و پرکوشم آقای علی اکبر حکم آبادی سپاسگزارم که کار دشوار حروفچینی آن را انجام دادند. در اینجا لازم می بینم سپاس خود را به هر دوی این دوستان پیشکش کنم.

مرتضی ثاقب فر
تهران - تیر ۱۳۷۷

به نام خداوند جان و خرد

دیباچه نظری

۱. آگاهی و خود آگاهی در تاریخ

حماسه ملی هنری است استثنایی، و هنری نیست که همانند سایر هنرها چون شعر، موسیقی، قصه، نمایش، معماری، مجسمه سازی و ... همواره در درازای تاریخ وجود داشته و یا اکنون و چه بسا در آینده نیز به آسانی پدیدار شود. حماسه ملی محتوایی عمیقاً سیاسی - فرهنگی دارد که تنها هنگام کوشش قوم برای تشکیل یک ملت و یا هنگام آسیب دیدن و تجزیه شدید روح و مظاهر ملی پدیدار می شود تا به شکل گیری و یا تشکیل مجدد ارگانیزم واحدی به نام جامعه ملی یاری رساند.

ما در این دیباچه می خواهیم نشان دهیم که هر حماسه ملی والاترین جلوه خود آگاهی تاریخی و بنابراین، گونه ای فلسفه تاریخ یک ملت است. پیداست که برای اثبات این مدعا، نخست باید مفهومیهای خود آگاهی تاریخی، فلسفه تاریخ و حماسه باز شکافته شوند و سپس پیوند میان آنها از نظر منطقی استوار گردد، یعنی نشان داده شود که حماسه ملی جلوه ای از خود آگاهی تاریخی، خود آگاهی تاریخی گونه ای فلسفه تاریخ، و بنابراین حماسه ملی برابر با گونه ای فلسفه تاریخ است.

بزرگترین اندیشمندی که درباره آگاهی و خود آگاهی تاریخی سخن گفته، گئورگ ویلهلم فردریش هگل، فرزانه بزرگ آلمانی است.

به اندیشه هگل، جهان ساخته و پرداخته و میدان کنش و کوشش روح یا «مینوی ناب» (*idée absolue*) است. کوشش روح برای ساختن جهان، و به سخن دیگر برای تحقق خویش در جهان، چهره و درونه ای خردمندانه دارد و یا به زبان دانشمندان، با داده ها یا قانونهایی علمی انجام می گیرد.^۱ حقیقت فرمانروایی خرد بر جهان را، دانش چیرگی قانونهای علمی گوید و دین مشیت یا خواست و خرد خداوندی می نامد^۲ که در هر حال، در

فلسفه هگل معنای هر دوی آنها یکی است: «گردش منظومه خورشیدی بنابر قانونهایی ثابت انجام می‌گیرد. این قانونها همان خرد یا دلیل^۳ این گردش است. لیک نه خورشید و نه سیاره‌هایی که بنابه این قانونهای عمومی به دور آن می‌گردند، از وجود (چنین خردی) آگاه نیستند.»^۴ از سوی دیگر، «مشیت خدایی خردی است با نیرویی بیکران که به یاری آن غایات خویش، یعنی غایت مطلق و خردمندانه چیره بر جهان را تحقق می‌بخشد و خرد اندیشه‌ای است که خود خویشتن را در کمال آزادی تعیین می‌کند.»^۵

و اما تجلی این خرد در تاریخ آدمی، یعنی بخش خودآگاه روح، چیست؟ جلوه این خرد در تاریخ آدمی، همان روح جهانی است. و یا به سخن دیگر، روح جهانی برای تحقق خویش در گیتی، فرمانبردار قانونی است که به آن خرد گوئیم.^۶

و جلوه متحقق این روح، همان آگاهی است که خود را همچون موضوع خویش در برابر خود می‌نهد و می‌شناسد. بدین سان، اندیشه اندیشه را می‌اندیشد و به خودآگاهی می‌رسد. «روح کلی، اساساً به عنوان آگاهی انسانی وجود دارد.»^۷

آگاهی، گوهری پویا و کوشاست که البته نیرو و کرانه کوشایی آن در فردهای گوناگون - چه این فرد یک آدم باشد یا یک قوم - فرق می‌کند. آگاهی پیوسته در جنبش و جوشش است تا خود را در جهان مادی متحقق سازد، یعنی از گوهر آگاهی به گوهر مادی تبدیل شود. و تا چنین نکند، تا تمام درونه خویش را در جهان مادی خالی نسازد و خود یکسره مادی نگردد، از پای نمی‌نشیند.^۸ در واقع، آنچه در جامعه انسانی و تاریخ آدمی وجود دارد - از نهادهای اجتماعی و فرهنگی گرفته تا نهادهای سیاسی، از خانواده گرفته تا دین و دولت - همان تحقق روح یا آگاهی مادی شده است. لیک، آشکارترین تجلی روح در گستره تاریخ، همانا روح قومی است.^۹

بدین گونه، هر قوم یا ملتی، روحی ویژه دارد که پرتوی از آن روح کلی است. اما این پرتو به همه یکسان تنابیده است و هر قوم به فراخور گنجایشها و شایستگیهای مینوی خود، از این روح جهانی برخوردار است. همان گونه که گنجایشها و تواناییهای یکایک آدمیان برابر نیست، اقوام نیز یکسان از این روح برخوردار نشده‌اند. هر قومی را زمانی است فراخور شایستگی خود تا به روح خود، یعنی به آگاهیهای خویش، تحقق بخشد. و تاریخ، سرگذشت جنبش و فرگشت (= تکامل) روح جهانی است که هر زمان از آن قومی می‌شود و هنگامی که آن قوم به تمام غایات مینوی خویش، به کلیه آگاهیهای خویش تحقق بخشید، هنگامی که معنا آنچه را که داشت یکسره در ماده خالی کرد و خود تهی شد، آنگاه نوبت قومی دیگر،

قومی برتر است تا روح جهانی را از آن خویش سازد و آن را تکامل بخشد.

و اما اینکه این روح ویژه و این آگاهی قومی چیست؟

«آگاهی هر قوم، آگاهی آن از هستی خویش است ... روح می خواهد جهانی معنوی و مطابق با مفهوم راستین خویش بیافریند و حقیقت خود را به کمال رساند و واقعیت بخشد و دین و دولت را به شیوه‌ای پدید آورد که با مفهوم راستینش مطابق و بلکه عین حقیقت و مثال خودش باشد.»^{۱۰}

ولیک این مینه [= مفهوم]^{۱۱} راستین چیست؟ مینه راستین، همان مجموع دستگاه مینوی قوم است. مجموع فرهنگ و آگاهی قوم است. ساخت بسامان و هماهنگ و به هم پیوسته دستگاه مینوهای قوم، یعنی اندیشه‌های افسانه‌ای (= اسطوره‌ای mythologique) یا دینی، اندیشه‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی هر قوم است که تا آن قوم به هر یک از آنها تحقق نبخشد، تا نهادهای افسانه‌ای یا دینی، نهادهای اجتماعی و فرهنگی و سیاسی متناسب با آن مینوها (و در واقع مینه‌ها یا مفاهیم) را به وجود نیاورد، یعنی آن مینوها را یکسره مادی نسازد، به غایات خویش دست نیافته است. تنها در این هنگام، یعنی مادی شدن کامل مینوها و آگاهیهای هر قوم، است که آن قوم به هدفهای مینوی خویش می‌رسد و احساس خرسندی و آرامش می‌کند و در عین حال به سراشیبی مرگ و نابودی فرو می‌لغزد. چرا که دیگر مینوهایی برای تحقق ندارد. بنابراین، قدرت هر قوم به نیروی فرهنگی آن قوم، یعنی به گنجایش و شایستگی مینه‌های آن قوم بستگی دارد. هر اندازه مینه‌های یک قوم نیرومندتر و به راستی یا حقیقت مینوهای روح جهانی نزدیکتر باشند، استوارتر و دیرپاترند.

«وجه امتیاز روح هر قوم از اقوام دیگر، تصورات آن قوم از خویشتن و نیز سطحی بودن یا عمیق بودن درک آن از روح است.

نظام اخلاقی هر قوم، آگاهی آن قوم از خویشتن است؛ (یعنی) مفهومی است که روح (قومی) از خود دارد. پس آنچه در تاریخ تحقق می‌یابد، تصور روح است. آگاهی هر قوم وابسته به شناختی است که روح از خویشتن دارد.»^{۱۲}

هگل هر روح قومی را، چنان که گفتیم، مرحله‌ای می‌داند از فراگردی (= Processus) کلی که روح جهانی با پیمودن آن به شناخت آزادانه خود دست می‌یابد. و هر روح قومی نیز اصلی ویژه خویش دارد که در واقع مجموع دستگاه مینوی قوم و بنابراین هدفهای مینوی آن قوم است.

«در به هم پیوستگی قومی آنچه اهمیت دارد فقط خود به هم پیوستگی نیست،

بلکه آنچه مهم است اصلی است که در بن تعینات به هم پیوسته فرهنگ یک قوم قرار دارد. یا به سخن دیگر، روح ویژه‌ای است که همه جنبه‌ها [ی زندگی قومی] به آن سرشته است. این اصل، خودآگاهی قومی است که نیروی مؤثر در سرنوشت ملتهاست»^{۱۳}

«چون اصل هر قوم از اصل قوم دیگر تفاوت دارد، اقوام خود به‌طور طبیعی از یکدیگر متفاوتند. هر قوم اصلی ویژه خود دارد و برای تحقق آن همچون غایت خود می‌کوشد، و چون به این غایت برسد، دیگری کاری در این جهان ندارد.»^{۱۴}

بدین گونه، از یک سو اصل هر قوم همان خودآگاهی قومی است، و از سوی دیگر هر قوم با تحقق کامل این اصل، یعنی با رسیدن به غایات خویش، رسالتش را در فراگرد فرگشت روح به پایان رسانده است و روی به تباهی می‌گذارد.

«انحطاط یک قوم به صورتهای گوناگون رخ می‌دهد. گاه تباهی از درون سر می‌زند ... چنین وضعی معمولاً با تهاجم بیگانه‌ای همراه است که آن قوم را از حاکمیت و در نتیجه از هستی محروم می‌گرداند. ولی تهاجم بیگانه، تنها امری ظاهری است. هیچ نیرویی نمی‌تواند از بیرون یا درون بر روح یک قوم چیره شود، مگر آنکه روح آن قوم خود از پیش مرده باشد.»^{۱۵}

بدین گونه، به نظر هگل هنگامی که هر قوم سراسر غایات خود، یعنی آگاهیها و مینوهای خویش را تحقق بخشید، دیگر کاری در این جهان ندارد و روی به تباهی می‌گذارد و جای به قومی برتر می‌سپارد که دارای آگاهیها و مینوی برتری است و بر او چیره شده است.^{۱۶} و دیگر راه بازگشتی نیز برای قوم شکست خورده وجود ندارد چرا که «یک قوم نمی‌تواند (در یک زمان) از چند مرحله پیاپی در تاریخ جهانی بگذرد و نیز نمی‌تواند بیش از یک بار (بر تاریخ جهانی) اثر گذارد.»^{۱۷} و بیشترین بختی که می‌تواند در تاریخ داشته باشد این است که: «پایدار بماند، ولی در آن حال تنها در حاشیه تاریخ جهانی زیست کند.»^{۱۸}

این نویسنده بر آن نیست که در اینجا به سنجش فلسفه هگل و خرده‌گیری بر آن بپردازد. تنها در اینجا یادآوری می‌شود که: اعتقاد به حرکت جغرافیاوار روح جهانی در پهنه تاریخ، دین مسیح را کاملترین دین انگاشتن و جامعه پروس سده‌های هجده و نوزده را پایان تکامل جامعه انسانی پنداشتن، باورهای او درباره بردگی و خاستگاه بردگی و نیز گزارشهای وی درباره دین مزده‌یستا و بسیاری پرسشهای بنیادی دیگر در دستگاه فلسفی هگل، حتی در همان چارچوب فکری فلسفه خود او قابل رد یا خرده‌گیری است. لیک آنچه در اینجا

ناگزیرم از آن یاد کنم، همین پندار او درباره «مرگ روح قومی» است. البته این عقیده که «هر قوم وقتی تمام غایات مینوی خود را تحقق بخشید، روی به تباهی و شکست می‌گذارد»، به خودی خود نادرست نیست. لیک در صورتی می‌توانیم در این باوره داوری استواری کنیم که از یکسو غایت تاریخ و از سوی دیگر غایت هر قوم را بدرستی بازشناخته باشیم. و می‌دانیم که به رغم ادعای هر فیلسوف در این زمینه - حتی اگر کسی چون هگل سرآمد فیلسوفان جهان باشد - این شناخت نه تنها کار ساده‌ای نیست، بلکه بنیادیت‌ترین مسئله دینا و فلسفه به شمار می‌رود. پس بی‌گمان چه بسا در تاریخ پیش می‌آید که قومی تمام غایات مینوی خود را تحقق نبخشیده باشد و گرفتار شکستی بزرگ و تاریخی شود. و پرسش اینجاست که آیا می‌توان گفت چنین قومی برای همیشه از صفحه تاریخ زدوده شده است؟ در جای خویش، دوباره به این پرسش باز خواهیم گشت.

در دستگاه فلسفی هگل که از سه پایه‌های گوناگون و فراوان ساخته شده است، فراگرد «آگاهی - مادی شدن آگاهی - و سپس خودآگاهی»، نه تنها در جنبشهای پیوسته و همیشگی جزئی آگاهی موجود است، بلکه به‌طور کلی در سه پایه بزرگ: ۱- آگاهی ناب [یا آگاهی آهنجیده‌ای که منطقاً و نه در زمان بر جهان مادی یا گیتی مقدم است = منطق]، ۲- طبیعت مادی یا گیتی، و ۳- خودآگاهی یا روح مطلق، نیز جریان دارد. بنابراین، از آنجایی که تاریخ پهنه تحقق روح و از این‌رو میدان آفرینش آگاهی و خودآگاهی است، پس تاریخ‌نویسی، یعنی گذاردن رویدادهای گذشته یا آگاهیهای مادی شده در برابر خویش، یکی از مهمترین جلوه‌های خودآگاهی آدمی است. هگل در واپسین یا والاترین پایه از سه پایه خویش، یعنی در مرحله خودآگاهی روح، هنر و دین و فلسفه تاریخ را قرار می‌دهد. بدین سان، هم هنر و هم دین و هم فلسفه تاریخ، نمودی از خودآگاهی کلی روح هستند. در تاریخ، روح پیوسته می‌کوشد تا خود را، یعنی آگاهی را، متحقق سازد. و آنگاه در تاریخ‌نویسی (و بویژه تاریخ‌نویسی اندیشیده و فلسفی)، روح، آگاهی متحقق یا چهره‌مند شده خویش را همچون ماده، یعنی آگاهی تحقق یافته، در برابر خود می‌نهد و آن را می‌شناسد، یعنی به خودآگاهی می‌رسد. بدین گونه، فراگرد پیوسته آگاهی و خودآگاهی هر قوم، همان فلسفه تاریخ آن قوم است، همان گونه که در پهنه گسترده‌تر جهانی، فراگرد آگاهی و خودآگاهی آدمی، همان فلسفه تاریخ آدمی است.

و اما درباره حماسه، هگل از یک سو آن را در پایه خودآگاهی قرار می‌دهد چون آن را

بخشی از هنر می‌شمارد، اما از سوی دیگر هنگام بحث درباره تاریخ‌نویسی، افسانه‌ها [mythes] و نیز حماسه را از جستار خودآگاهی تاریخ بیرون می‌داند و به خواری بر آنها می‌نگرد.

«ما باید تاریخ را آن چنان که هست بنگریم ... و روا نداریم که تاریخ‌نویسان حرفه‌ای ما را گمراه کنند ... (چنان که مثلاً) تاریخ‌نویسان رومی، گزارشهای خود را بر بنیاد حماسه رومی نوشته‌اند.»^{۱۹}

«من افسانه‌ها و روایتها [= traditions]^{۲۰} و سرودهای عامیانه و بویژه اشعار را بیرون از حیطه تاریخ دست اول می‌دانم. زیرا اینها را روشهای آشفته (وقایع نگاری) و درخور اقوامی می‌شمارم که آگاهی آنها هنوز آشفته است ... نه اقوام دارای آگاهی آشفته و نه تاریخ آشفته آنها، هیچ یک را نمی‌توان موضوع تاریخ فلسفی جهان قرار داد. زیرا هدف این گونه تاریخ، شناخت مثال در تاریخ و دریافتن روح اقوامی است که از آیین یا اصل خویش آگاه شده و می‌دانند که چه هستند و چه می‌کنند.»^{۲۱}

«تمدنی مانند تمدن سه هزار ساله هند که هنوز تاریخ خاص خود را ننوشته است، از هیچ گونه پیشرفت راستین برخوردار نیست.»^{۲۲}

«زمینه یک واقعیت دیده شده یا قابل دیدن، بنیان بسیار استوارتری برای ما ایجاد می‌کند تا زمین سست این افسانه‌ها و اشعار که مصالح (و یا دستمایه) تاریخی اقوامی را تشکیل می‌دهند که هنوز به فردیت استواری نرسیده‌اند.»^{۲۳}

و البته اگر می‌پذیرفتم که از یک سویگانه راه ممکن که خودآگاهی تاریخی برای تجلی خویش در پیش دارد، همان تاریخ‌نویسی و بر بنیاد آن پدید آمدن فلسفه تاریخ است، و از سوی دیگر برآستی تاریخ‌نویسان همه می‌توانستند تاریخ را بی‌کم و کاست و بدون ریختن واقعتهای تاریخی در درون قالبهای کنونی ذهنی خویش بنویسند، آنگاه هیچ گمانی در استواری دیدگاه هگل نبود. لیک آیا همان گونه که «آگاهی» برای تحقق خویش راههای پرشمار و گوناگونی می‌یابد و همچون سیلابی خروشان از هر نشیبی برای سرریز شدن سود می‌جوید، «خودآگاهی» و بویژه خودآگاهی فلسفی نیز چهره‌ها و جلوه‌های بسیار گوناگون ندارد و برای شناخت خویشتن، تنها از درون آئینه یکتای «فلسفه تاریخ» به خویش می‌نگرد، یا آئینه‌های دیگری - هر چند کدر به پندار هگل - برای باز نگریستن به خویش می‌یابد؟ به این پرسش نیز باز خواهیم گشت.

به هر روی، گذشته از جستارهای فلسفی پیچیده‌تر اندیشه هگل که این نویسنده

نمی‌خواهد با طرح آنها خوانندگان، بویژه ناآشنایان به فلسفه او را، خسته کند و جایش نیز اینجا نیست، چکیده اندیشه هگل درباره روح جهانی و روح قومی و فراگرد آگاهی و خودآگاهی^{۲۴} می‌تواند چنین باشد:

خردی خدایی که در عین حال قانون علمی نیز هست (همچون قانونهای طبیعی مانند گردش منظومه خورشیدی)، بر جهان و از این رو بر تاریخ جهانی، فرمانروا است.

۲. تجلی مشخص یا پیکرمند [= Concret] این خرد در تاریخ جهانی، همان روح جهانی است که هر بار به چهره روح یک قوم ویژه پدیدار می‌شود.

۳. هر قوم به فراخور نیرو و شایستگی مینه‌ها [یا مینوهای] خویش، پرتوی از روح جهانی را در خود دارد و تا متحقق ساختن آنها از پای نمی‌نشیند.

۴. جلوه متحقق روح قومی، آگاهیهای هر قوم است که به سیمای نهادهای گوناگون اجتماعی، فرهنگی، دینی و سیاسی درمی‌آید و بدین سان، تحقق مادی می‌یابد.

۵. آگاهی با بر نهادن خویش و برابر نهادن این چهره‌های گوناگون مادی شده خود در برابر خویش، به خودآگاهی می‌رسد و خودآگاهی در عین حال اصل ویژه هر قوم است که روح پیوسته در تکاپوست که بدان تحقق بخشد.

یکی از مهمترین جلوه‌های خودآگاهی، تاریخ‌نویسی است. تاریخ‌نویس راستگوی ساده، همچون آگاهی روح جهانی است که تاریخ را، به عنوان آگاهی تحقق یافته در برابر خود می‌نهد و به خودآگاهی ساده دست می‌یابد. و لیک فیلسوف تاریخ، آگاهیهای (و برآستی خودآگاهیهای) همه تاریخ‌نویسان راستگو را برابر خود می‌نهد و با بررسی اندیشیده آنها، به خودآگاهی والاتری، یعنی فلسفه تاریخ، دست می‌یابد.

بدین سان، خودآگاهی هر قوم برابر فلسفه تاریخ آن قوم است، همچنان که خودآگاهی جهانی برابر با فلسفه تاریخ جهان است.

۶. لیک در این میان، نه تاریخ‌نویس راستگو و نه فیلسوف تاریخ را، با افسانه‌ها و حماسه‌ها کاری نیست، چرا که «نه اقوام دارای آگاهی آشفته و نه تاریخ آشفته آنها، هیچ یک را نمی‌توان موضوع تاریخ فلسفی جهان قرار داد».

۷. از سوی دیگر، هر قوم هنگامی که همه غایات خود، یعنی آگاهیهای خویش، را تحقق بخشید، دیگر کاری در این جهان ندارد و روی به تباهی می‌گذارد و جای به قومی برتر می‌سپارد که دارای آگاهیهای برتری است.

روی هم رفته، چنین پیداست که هگل، حماسه را از یک سو در شمار خودآگاهی قوم

برمی‌شمارد، و از سوی دیگر بهای چندانی به آن نمی‌دهد. من تنها در اینجا پرسشهای زیر را، بر بنیاد آنچه تاکنون از هگل نقل کردم، پیش می‌نهم تا پس از نگاهی به برداشتهای کلی دیگران درباره حماسه، عقاید او را در این زمینه اندکی بیشتر بکاوم:

اگر بنابر دستگاه فلسفی هگل، حماسه جزو هنرهاست و هنر در سه پایه بزرگ هگلی، در شمار والاترین خودآگاهیهاست، چگونه می‌توان هنگام بررسی خودآگاهی تاریخی، حماسه را یکباره بی‌ارج دانست؟

اگر به گفته خود او، این درست است که «وجه امتیاز روح هر قوم از اقوام دیگر، تصورات آن قوم از خویشتن است»، آیا افسانه‌ها و حماسه‌ها از تصورات هر قوم از خویشتن خویش، چیزی به ما نمی‌گویند؟ و آیا حماسه براستی چیزی جز تصور هر قوم از خویشتن خویش است؟

اگر این درست است که «روح قومی، تنها انگیزه همه کنشها و آرزوهای یک قوم است و... دین و دانش و هنر و سرنوشت و سرگذشت هر قوم، مظاهری از تکامل آنند»، آیا حماسه خود چیزی جز بازتاب روح قومی و آرزوهای قوم و دین و دانش و هنر و سرگذشت [تاریخ] قوم است؟

اگر «تاریخنویس باید افراد و ملت‌ها را آزاد گذارد تا آنچه می‌خواهند و آنچه را گمان می‌کنند که می‌خواهند، خود باز گویند»^{۲۵}، آیا در حماسه‌ها و افسانه‌ها، آرزوهای قوم و گمان ایشان درباره خویش به بهترین جلوه تجلی نمی‌کند؟

و بویژه اگر این درست است که «روح رویدادها چون به کمال پرورش یافته باشد از خودآگاه می‌شود، یک جنبه اساسی زندگی و کار [در چنین جامعه‌ای]، آگاهی آن از غایات و منافع و نیز اصول خویش است - و ویژگی دیگر، روش آن در توجیه رفتار خویش در برابر دیگران و طرز تأثیرش بر روش تصور آنان برای انگیختن اراده ایشان است»^{۲۶}، آیا حماسه ملی، گونه‌ای دیگر از «آگاهی جامعه به غایات و منافع و اصول خویش» نیست، و بویژه «روش آن [این نیست] که رفتار خویش را توجیه کند و برای برانگیختن اراده [یکایک افراد جامعه] بر روش تصور آنان تأثیر گذارد»؟

و سرانجام، آیا اگر قومی پیش از آنکه سراسر غایات مینوی خویش را تحقق بخشیده باشد، یعنی هنگامی که هنوز دارای ورزه و نیروی درونی مینوی نیرومندی است، در برابر یورش بیگانه گرفتار شکستی بزرگ و تاریخی شود و این شکست بویژه از سوی قوم یا اقوامی که مینوهای فروتر و پس‌مانده‌تر از او دارند بر او وارد آمده باشد، آنگاه باز باید اقوام

پیروز را دارای «اصلی برتر» پنداشت و قوم شکست خورده را برای همیشه از تاریخ بیرون نهاد؟

به این پرسشها نیز باز خواهیم گشت.

اما در اینجا، پیش از آنکه به «حماسه» پردازیم، نگاهی کلی به مفهوم «فلسفه تاریخ» می‌اندازیم.

۲. فلسفه تاریخ

«فلسفه تاریخ چیزی نیست جز بررسی اندیشه‌گرانه تاریخ.»^{۲۷}

در برابر این دو پرسش بنیادی که فلسفه تاریخ چیست و کارکرد آن کدام است، هگل فلسفه تاریخ را والاترین پایه خودآگاهی می‌داند و کارکرد آن را نیز، با این پیش‌فرض بنیادی که «خردی بر جهان فرمانرواست»، کشف منطق یا خرد تاریخ می‌شمارد. لیک این اندیشه که منطق یا خردی بر جهان و تاریخ جهان فرمانرواست، تنها ویژه هگل نیست بلکه از آن همه پیامبران و نیز اندیشمندانی است که فلسفه‌ای برای تاریخ جهان می‌شناسند، چه این را آشکارا گفته باشند و چه پوشیده. به گفته درست هگل، اینکه دینها می‌گویند خواست و خرد خداوندی یا «مشیتی الهی» بر جهان فرمانرواست، یعنی جهان بازیچه پیشامدها و یا علت‌های تصادفی بیرون از خویش نیست، با همان اصلی که هگل یاد می‌کند، همساز است. حال، اینکه هر دینی خردی را بر جهان فرمانروا بداند که دین دیگری آن را عین بی‌خردی بپندارد و خود «مینوی خرد» (و یا به گفته هگل «صورت معقول») را به گونه‌ای دیگر گزارش کند، پرسشی دیگر است که اکنون موضوع گفتار ما نیست. این حقیقت درباره فیلسوفان مادی تاریخ نیز راست است، گرچه خود آن را نپذیرند و آن «خرد» را علتی مادی بنامند. باز به گفته هگل، هنگامی که او خردی را بر جهان فرمانروا می‌داند، در واقع به قانونهای طبیعی مانند جنبش منظومه خورشیدی و جز آن نیز می‌نگرد، با این جدایی که سپهر یا گیتی خود به وجود چنین خردی آگاه نیست. جدایی دیدگاه فیلسوفان مادی با هگل و یا دینهای جهان، تا آن حد است که هر یک چیستی و چگونگی این خرد را به گونه‌ای ویژه گزارش می‌کنند. از دین باستانی ایران گرفته تا فیلسوفان یونان کهن، از اوگوستینوس قدیس گرفته تا فیلسوفان مادی سده هجده که به روشنگران نامدار شده‌اند و به پندار خود در پیکار با نفوذ خداشناسی در فلسفه تاریخ، اندیشه علّیت را وارد فلسفه تاریخ کرده‌اند، از هگل گرفته تا

کارل مارکس، همگی جويا و گزارشگر «منطقی» برای جنبش تاریخ و فراگرد آن بوده‌اند. از این‌رو، به جز تحصیل‌گرایان (= بوزیتویست‌های) باختر زمین که برای حرکت تاریخ خرد و منطقی نمی‌شناسند و آن را جز به تصادف و نمی‌بندند، سراسر فیلسوفان تاریخ در این اندیشه که خرد یا علت یا علتهایی ویژه بر جهان فرمانرواست، با یکدیگر همسازند. اما آنچه اکنون از دیدگاه ما مهم است، واقعیت بی‌چون تأثیر اندیشه فلسفی تاریخ بر حرکت واقعی آن است، جدا از اینکه خود هوادار چه فلسفه تاریخ و یا کدام دینی باشیم. بدین گونه، آنچه مورد نظر ماست، تأثیر بی‌گمان اندیشه فلسفی تاریخ، یعنی آگاهی - چه این آگاهی درست باشد یا چیزی جز دژ آگاهی نباشد - بر جنبش تاریخ و بنابراین، بر تمام نهادهای اجتماعی است.

حتی مارکس که بنیاد فلسفه او بر تقدم ماده بر آگاهی استوار است، از این واقعیت نتوانسته است یکسره بگریزد و در نوشته‌های روزگار جوانی خویش، و بویژه کتابهای بینوایی فلسفه و مینوشناسی آلمانی بارها به اهمیت آگاهی طبقه‌ای در شکل‌گیری و حتی بودش طبقه (این نهاد گرامی خویش) اشاره می‌کند. از آنجایی که ما در جایی دیگر در این باره با درازی بیشتری بحث کرده‌ایم و جای دوباره‌گویی آن نیز اینجا نیست، سخن را به درازا نمی‌کشانیم. تنها یادآور می‌شویم که او در کتاب بینوایی فلسفه می‌نویسد:

«از میان سراسر ابزارهای تولید، طبقه [اجتماعی] خود بزرگترین نیروی تولیدی است.»^{۲۸}

معنای این سخن آن است که هر طبقه پس از شناختن خویش و پس از آگاهی یافتن به نقش خویش (که از دید ما درست یا نادرست بودن این آگاهی در اینجا اهمیت درجه دومی دارد)، از هر نیروی تولیدی دیگری نیرومندتر می‌شود. او در جای دیگری از همین کتاب، با وامگیری از واژه‌شناسی هگلی می‌نویسد:

«طبقه کارگر طبقه‌ای در خویش^{۲۹} است نه برای خویش^{۳۰}، این توده‌ها در جریان نبرد [طبقه‌ای] ... یگانه و همبسته می‌شوند و به چهره طبقه‌ای برای خویش درمی‌آیند.»^{۳۱}

کسانی که با فلسفه هگل آشنایی دارند، می‌دانند که در واژه‌شناسی او - با اندکی چشم‌پوشی - «در خویش» به معنای بالقوه یا «به توان»، و «برای خویش» به معنای بالفعل یا «به کنش» است. بدین گونه، آشکار می‌شود که طبقه‌ها پیش از آگاهی طبقه‌ای و پیش از پیکار طبقه‌ای، یعنی پیش از همبستگی طبقه‌ای، هستی در خویش یا «بالقوه» ای دارند و تنها پس از

یافتن آگاهی و در جریان همبستگی و نبرد یگانه است که به طبقه‌ای برای خویش یا «بالفعل» دگرسان می‌شوند و هستی واقعی و کنش‌مندی می‌یابند.

بدین شمار، از دیدگاه مارکس، یک طبقه هنگامی براستی ساخته می‌شود که هموندان آن افزون بر دارا بودن سودهای اقتصادی یگانه و داشتن نقشی یگانه در تولید، دارای همبستگی طبقه‌ای نیز باشند، و همبستگی طبقه‌ای بدون داشتن «آگاهی طبقه‌ای» شدنی نیست، که این آگاهی در فلسفه مارکس، البته همان جهان‌بینی طبقه‌ای کمونیستی است.

مارکس همچنین در مینوشناسی آلمانی می‌نویسد:

«فردهای تک تک و گوناگون، آنگاه طبقه‌ای را می‌سازند که آهنگ یگانه ایشان نبرد یگانه‌ای با طبقه دیگر باشد، وگرنه آنها فردهایی هستند که پیوسته به علت همچشمیهای فردی گونه‌گون، در کشمکش با یکدیگر خواهند بود.»^{۳۲}

و باز همچنین به نظر او، طبقه بدون آگاهی، یعنی طبقه بالقوه، دستخوش «با خود بیگانگی» [aliénation] است، حال آنکه طبقه «بالفعل» یا آگاهی یافته، توانسته است این با خودبیگانگی را از خویش بزدايد.

بدین سان، بی‌آنکه البته بخواهیم بگوییم که اندیشه مارکس تا آنجا پیش رفته است که بر تقدم آگاهی بر هستی مادی گواهی دهد، لیک این را تا اندازه‌ای دریافته است که یک نهاد اجتماعی مانند طبقه، پیش از آگاه شدن به هستی خویش، چیزی آشفته و ناپیوسته و بی‌جان [= غیرارگانیک] است که اجزا و افراد آن پراکنده و ناپیوسته‌اند. و البته وقتی یک اندام یا ارگان دارای اجزایی پراکنده و ناپیوسته باشد، دیگر نه تنها ارگان نیست، بلکه خاویه‌ای (chaos) است از هم پاشیده و آشفته و بی‌کیستی [= هویت]. این واقعیت درباره نهاد‌های دیگر اجتماعی مانند دین، دولت، خانواده و جز آن نیز به راست می‌آید. یعنی آشکار است که هیچ دینی بدون آگاهی دینی، هیچ دولتی بدون آگاهی به هستی خویش به عنوان دولت، و هیچ خانواده‌ای بدون آگاهی کلی اعضای آن به چیستی و کارکرد نهاد خانواده - یعنی اینکه هر یک از اعضا نقش خود و جایگاه خویش را در خانواده بدانند و برای خانواده مینو یا مینه یا مفهومی در ذهن داشته باشد -، نمی‌تواند بودش براستی عینی داشته باشد.

نتیجه سخن آنکه، هر آگاهی و اندیشه‌ای - جدا از درست یا نادرست بودن آن - تعیین‌کننده و راستابخش شکل و درونه و چیستی و کیستی موضوع خویش است. هر قوم یا ملتی چیزی نیست جز آنکه خود از خویش‌ن در انگاره خویش دارد و جز الگویی که

می‌کوشد تا به آن دست یابد. و این الگو را در هر زمان، افسانه‌ها، دینها، فلسفه‌ها و به‌طور کلی جهان‌بینیهای آن قوم تعیین می‌کنند.

گفتیم که هر فلسفه تاریخی جویای علت و منطقی ویژه برای تاریخ است تا جنبش تاریخ را از طریق آن تبیین یا گزارش کند. یکی این علت یا انگیزه را درخواست خداوندی می‌بیند، یکی در کوشایی خرد ناب و آهنجیده و دیگری در ارضای تمایلات مادی (و به قول مخالفان در خشنودی شکم) و آن دیگری در انگیزه‌های جنسی با نام روانکاوی (و به قول مخالفان در ارضای زیر شکم) و ... اما قدر مشترک همه آنها، باور به وجود منطقی خردمندانه در پس رویدادهای تصادفی است و اینکه به هر حال تاریخ در پس رخدادهای بظاهر پراکنده و آشفته خویش، غایتی دارد و به فرجامی ویژه می‌انجامد.

بدین گونه، هر فرهنگی با جهان‌بینی ویژه خویش (شکل گرفته از افسانه‌ها، دینها، فلسفه‌ها و یا جهان‌بینیهای امروزی)، در واقع دانسته و ندانسته فلسفه تاریخی دارد که از دریچه آن نه تنها به جهان کنونی و آینده، بلکه حتی به تاریخ گذشته خود می‌نگرد. هر فرهنگی طرخی برای جهان می‌انگارد و می‌نگارد که در این طرح، گذشته و اکنون و آینده را می‌گنجاند. پس برآستی هر فرهنگ، تاریخ گذشته خویش را از همین دریچه می‌نگرد و از این‌رو، در تاریخ‌نویسی، آن بیسویی ناب‌پنداری که حتی هگل آرزوی آن را دارد، جز پندار چیز دیگری نیست. ادوارد هالت کار می‌گوید:

اگر نسبت به آینده آگاهی نداشته باشیم، تاریخ هم نداریم. ملتها و همچنین ملتهای بالقوه‌ای که در امپراتوری هابسبورگ قرن هجدهم گرد آمده بودند، از آن‌رو توده‌های غیرتاریخی نامیده می‌شدند که از آینده‌شان آگاهی نداشتند؛ ولی همین که این توده‌ها به دست یافتن آرزوهایی برای آینده خود آغاز نمودند، تاریخ گذشته‌شان را هم کشف یا اختراع کردند.^{۳۳}

و این سخن کوچکی نیست. وقتی حقیقتی را طرح نمی‌افکنی تا همچون دورنمای امیدبخش خویش بدان بنگری، هیچ واقعیتی را نیز در نمی‌یابی؛ وقتی سنجیداری برای بازشناختن حق یا راست از ناراست نداری، واقعیت را نیز در هیچ دستگاه پیوندگر و یگانه‌ای نمی‌توانی بریزی تا آن را باز شناسی؛ وقتی مینویی در برابر خویش نداری، مینه‌ای هم نمی‌توانی بسازی؛ و هنگامی که آرمانی نداری، واقعیت کنونی نیز از چنگ چیره‌جویانه‌ات می‌گریزد. انسان با فلسفه تاریخ دارای تاریخ می‌شود، همان گونه که با تاریخ

دارای فلسفه تاریخ. این یک پیوند دوسویه میان عین و ذهن است. چنان که به زبان دانشمندان امروزی، اگر هنگام پژوهش پدیده‌ای، انگارش [= hypothèse] یا زیر نهاد یا فرضیه‌ای از پیش نداشته باشیم، به نگرش [= Théory] یا نظریه‌ای دست نمی‌یابیم و نمی‌توانیم نتیجه پژوهش خویش را در چارچوبی همگون و هماهنگ و بسامان بریزیم و از آن طرحی کلی بیرون بکشیم، و آگاهیهای ما در کرانه «داده‌هایی» پراکنده و ناهمگون و بی‌پیوند متوقف خواهند ماند.

بدین شمار، فلسفه تاریخ جز جوش طرحی منطقی و خردمندانه برای جهان چیزی نیست. همان گونه که اسطوره یا افسانه، همان جهان‌بینی و طرح منطقی فرهنگهای کهن و آغازین برای تبیین رویدادهای گیتی و زندگی اجتماعی آنهاست و دین مرحله‌ای پیشرفته‌تر از این تبیین به شمار می‌رود، حماسه نیز همچون فلسفه تاریخ اقوام است که به جای تدوین شدن از سوی یک فیلسوف، برآستی از سوی تمام جامعه، به شکل روایتها و افسانه‌ها، آئینه تمام نمای همان طرح منطقی نمایش و تبیین تاریخ گذشته قوم و سکوی پرشی برای چیرگی بر واقعیت تلخ موجود و دست یافتن به مینوهای قوم در آینده است. اگر به معنای ساده این جمله هگل که: «فلسفه تاریخ چیزی نیست جز بررسی اندیشه‌گرانه تاریخ»، بنگریم، درمی‌یابیم که اگر در فلسفه تاریخ این فیلسوف است که همچون ذهن اندیشه‌گر جامعه و همچون نماینده سراسر جامعه می‌خواهد درباره تاریخ اندیشه‌گرانه بیندیشد و قانونها یا خرد عام آن را برآهنجد، در حماسه ملی، این کل جامعه است که افسانه‌ها، باورها، مینوهای دینی و اجتماعی و سیاسی خود را در قالب روایات و داستانها می‌ریزد و با زبانی حماسی آنها را تکرار می‌کند تا بدین وسیله آنها را دریابد، فلسفه یا علت کردارهای گذشته خویش را بازشناسد، از آنها نیرو بگیرد، تا بتواند آینده خویش را برسازد. افسانه و دین، اندیشه‌های مینوی و ایزدی و جهان‌شناسی یک قوم است، و حماسه نگرشی نازنده و بالنده و گزافه‌آمیز به گذشته قوم و مینوهای آن و رنجهای قوم برای تحقق آن مینوهاست. حماسه می‌خواهد منطق و علت تاریخ پیشین قوم را بیابد، بیان کند و چونان طرح و برنامه‌ای برای تاریخ آینده قوم، آن را پیش نهد. اسطوره و دین دستمایه‌های حماسه را فراهم می‌سازند و حماسه ملی، تحقق آنها و بویژه یادآور چگونگی تحقق آنهاست. اما همه سخن درباره حماسه این نیست. پس حماسه چیست؟

بایسته است که چیستی حماسه را دقیقتر بررسییم.

۳. آگاهی و خود آگاهی حماسی

«حَمَس» در زبان تازی به معنای سختی و شدت در کار است^{۳۴}، و واژه «حماسه» در عربی کم‌کم معنای شجاعت را نیز یافته است، چرا که «مرد شجاع نیز هنگام نبرد، در عین شدت و درشتی با دشمن برابری می‌کند»^{۳۵} در زبان فارسی نیز آن را گاه به دلیری‌نامه و گاه به پهلوانی‌نامه نوشته‌اند که هیچ یک نادرست نیست.

در زبانهای اروپایی این واژه [= epic - epopée - epopée] از ریشه یونانی و مرکب از epos به معنای چکامه رزمی و Poiein به معنای «کردن» است.

دکتر صفا، پژوهنده حماسه‌سرایی در ایران، حماسه را در معنای عام آن نوعی از اشعار وصفی می‌داند که «مبتنی بر توصیف اعمال پهلوانی و مردانگیها و افتخارات و بزرگیهای قومی یا فردی باشد، به نحوی که شامل مظاهر مختلف زندگی آنان گردد.» و درباره موضوع حماسه گوید:

«موضوع سخن در اینجا امر جلیل و مهمی است که سراسر افراد ملتی در اعصار مختلف در آن دخیل و ذی‌نفع باشند (مانند مشکلات و حوایج مهم ملی از قبیل مسئله تشکیل ملیت و تحصیل استقلال و دفاع از دشمنان اصلی و امثال اینها) ... منظومه حماسی کامل آن است که در عین توصیف پهلوانیها و مردانگیهای قوم، نماینده عقاید و آراء و تمدن او نیز باشد و این خاصیت در تمام منظومه‌های حماسی مهم جهان موجود است ... کارهایی که در قرون متواتر و اعصار متوالی [در تاریخ یک ملت] صورت گرفته است، به تدریج فواصل زمانی و مکانی خود را از دست می‌دهد و با یکدیگر مربوط می‌شود و مانند سلسله علل و معالیل به شکل وقایع منظم و مرتبی درمی‌آید و این داستانها که در آغاز کار مختصر است، بتدریج بر اثر نقل ناقلان و روایت راویان و شاخ و برگهایی که هر یک بر آن می‌فزایند، تفصیل بیشتری می‌یابد و آرمانهای ملی و مقاصد قوم در آنها بیشتر متجلی می‌شود»^{۳۶}

آنچه گذشت، اندیشه‌های یک پژوهنده ارجمند ایرانی بود که جدا از هر گونه جهان‌بینی ویژه‌ای، با پیش‌رو داشتن حماسه بزرگی مانند شاهنامه همچون میراث فرهنگی خویش و به عنوان یک داده عینی، حقایق مهمی را دریافته است.

پیش از آنکه به بررسی دیدگاه دو اندیشمند بزرگ باختر یعنی ارسطو و هگل بپردازیم، نگاهی به دانشنامه لاروس بزرگ و نیز لاروس قرن بیستم می‌اندازیم، چرا که معمولاً در دانشنامه‌ها، کوشش بر آن است تا چکیده باورهای دانشی یک جامعه عرضه شود.

لاروس قرن بیستم، حماسه را داستان منظومی می‌داند از:

رویدادهای قهرمانی که اغلب با شگفتی همراه هستند و از نیروهای عادی سرشت انسانی فرا می‌گذرند. عنصر دیگر حماسه، خارق عادت بودن آن است که البته نمی‌توان این ویژگی را همچون ابزار یا ماشین ساده‌ای آزادانه در اختیار قهرمان حماسه نهاد، زیرا خارق‌العادگی باید پیش از هر چیز در دل قهرمان اصلی منظومه وجود داشته باشد، باید بیانگر مفهوم ویژه‌ای از زندگی، سرنوشت، دین و میهن‌ارائه دهد که خود شاعر به آن باور داشته باشد. گذشته از آن، حماسه را نباید با تاریخ اشتباه کرد، چرا که موضوع تاریخ حقیقت است، حال آنکه حماسه از پندار و تخیل لذت می‌برد.^{۳۷}

دانشنامه لاروس بزرگ نیز، گذشته از تکیه بر ویژگی رویدادهای شگفت و خارق عادت در حماسه، می‌افزاید:

«حماسه بیشتر یادبود یک رویداد قهرمانی است که به افسانه تبدیل شده است و به شایسته‌ترین شکل ادبی که توانایی بیشتری برای مجذوب ساختن نیروی تخیل ملت را داشته باشد عرضه می‌شود، و از این‌رو، بی‌گمان کهنترین شکل ادبی نیز هست»^{۳۸}

درباره گونه‌های حماسه، دکتر صفا به‌طور کلی حماسه‌ها را به دو دسته طبیعی و ملی از یکسو و مصنوعی و ساختگی از سوی دیگر، تقسیم می‌کند که گونه نخست:

«عبارت است از نتایج افکار و قرایح و علائق و عواطف یک ملت که در طی قرون و اعصار تنها برای بیان وجوه عظمت و نبوغ قوم به وجود آمده و مشحون است به ذکر جنگها و پهلوانیها و جانفشانیها و فداکاریها و در عین حال مملو است از آثار تمدن و مظاهر روح و فکر مردم یک کشور در قرون معینی از ادوار حیاتی ایشان...» ولی در دسته دوم: «سروکار شاعر با داستانهای پهلوانی مدون و معینی نیست، بلکه خود به ابداع و ابتکار می‌پردازد و داستانی را از پیش خود به وجود می‌آورد»^{۳۹}

که به نظر دکتر صفا، این هر دو گونه حماسه، هم می‌توانند افسانه (= اسطوره) و فلسفه و دین را همچون موضوع در برابر خود داشته باشند و هم تاریخ را. آنگاه نویسنده در توضیح تفاوت حماسه اسطوره‌ای و حماسه تاریخی می‌افزاید:

[در مقایسه با حماسه تاریخی] «حماسه اساطیری در زمان و مکان محدود نیست زیرا هرچه صراحت زمان و مکان بیشتر باشد، صراحت و روشنی وقایع بیشتر است

و در نتیجه وقایع داستانی و اساطیری به تاریخ نزدیکتر می‌شود و ارزش حماسی منظومه بیشتر از میان می‌رود ... هرچه از جنبه اساطیری و ابهام روایات کاسته شود و وقایع تاریخی و واقعی و معین و صریح بیشتر در حماسه راه یابد، از ارزش حماسی روایات کاسته می‌گردد و بر ارزش تاریخی آن افزوده می‌شود. شاهنامه فردوسی دارای این هر دو جنبه است ... و در بعضی موارد مبدل به روایات تاریخی صریح می‌گردد و بدین ترتیب ارزش حماسی آن از میان می‌رود ...»^{۴۰}

اما اندیشه امروز اروپایی می‌گوید:

«با این همه امروزه کسی به وجود حماسه‌های ملی [طبیعی] و خودبه‌خودی و ابتدایی - به هر شکلی باشد - باور ندارد. تمام حماسه‌هایی که از باستانی‌ترین دوران تاکنون به ما رسیده‌اند، حتی اگر شکل روایت زبانی را نیز می‌داشته‌اند، باز دارای یک تدوین ادبی بوده‌اند که از کاری شخصی و آگاهانه و استعدادهایی فردی سرچشمه گرفته بوده است. با این همه، حماسه جنبه‌ای جمعی [= collectif] در خود دارد و قهرمان حماسه همواره به فراخور آرمان [= idéal] دوره خویش نمودار و معرف شور و سودای جمعی انسانی است. سرچشمه شگفتی و خارق عادت بودن حماسه نیز همین شور و انگیزشی است که قهرمان آن را تا حد مافوق طبیعی فرا می‌برد. کارهای اعجاب‌انگیز، به هیچ روی آرایه‌هایی لزوماً ساختگی نیستند، بلکه در گوهر تخیل حماسی - تخیلی که به اسطوره جمعی زندگی می‌بخشد - وجود دارند.»^{۴۱}

مارکس‌گرایان افزون بر حماسه ملی به حماسه طبقه‌ای نیز باور دارند و از این لحاظ، بویژه نمایشنامه‌های بر تولد برشت الگوی استدلال آنهاست. اما خود مارکس درباره حماسه طبقه‌ای اشاره‌ای ندارد و درباره حماسه ملی نیز ژرفتر از هواداران خود سخن می‌گوید. قبلاً به نظر او درباره حماسه یونانیان که چگونه در شگفت بود که: «هنوز حس زیبایی‌شناسی ما را برمی‌انگیزد» اشاره کردیم. وی در همان جا می‌افزاید:

«چرا نباید کودکی تاریخی بشر در شکوفاترین دوره کمال او، به مثابه مرحله‌ای که هرگز باز نمی‌گردد زیبایی سرمدی برای او داشته باشد؟ ... زیبایی هنرشان برای ما، با رشد نیافتگی جامعه‌ای که آن هنر را پدید آورد تناقضی ندارد. این هنر، برعکس، بیشتر نتیجه همان شرایط اجتماعی است و از همان ناپختگی اجتماعی جدا نیست،

چرا که فقط در همان شرایط می توانست پیدا شود و دیگر هم تکرار شدن نیست.^{۴۲} مارکس در اینجا از جمله به دو نکته ای اشاره می کند که مورد توجه ماست: یکی عناصر عام هنر که برغم خاستگاههای اجتماعی زمانی - مکانی خویش در هر حال لذت بخش و افسون برانگیزند؛ و دوم آنکه حماسه ملی بازگشتی نیست.

با این همه، این بررسی گرچه با حماسه ملی کار دارد و نه با حماسه دیگری، اما اصولاً حماسه واقعی را نیز همان حماسه ملی می داند نه حماسه فردی (مانند میان اعراب) و یا حماسه طبقه ای (به پندار مارکس گرایان)، زیرا طبقه - حتی با داشتن آگاهی طبقاتی - یک ارگانیزم کامل مانند جامعه به شمار نمی رود و نمی تواند به شمار رود و بنابراین کارکرد حماسه در آن اثری دیرپای بر حیات کل ارگانیزم ندارد و همانند حماسه فردی پدیده ای گذراست.

ارسطو و هگل هر دو برای بررسی حماسه، اثر بزرگ هومر یعنی ایلیاد و اودیسه را در برابر خود دارند و از این رو طبیعی است اگر کرانه های این اثر، افق دید و داوری آنها را با همه بزرگی کرانمند سازد.

به نظر ارسطو، سرشت هنری انسان که آفریدگار شعر است، از دو سرچشمه اصلی مایه می گیرد. نخست اندیشه نازش و بالش به کردار نیاکان و بزرگی و عظمت روح است که بنیاد شعرهای حماسی و پهلوانی را می سازد، و دوم گرایش به خرده گیری و عیب جویی است که از آن، نکوهشنامه یا هجو زائیده می شود. حماسه بنیاد و زمینه آفرینش سوگنامه (= تراژدی) است و از شعرهای نکوهشی یا هجونامه ها نیز، آثار خنده انگیز یا کمدی به وجود می آید. بدین گونه، ارسطو برای حماسه جایگاهی بلند قائل است و آن را «تقلیدی به وسیله وزن، از احوال و اطوار مردمان بزرگ و جدی»^{۴۳} می شمارد، در حالی که کمدی را «تقلیدی از اطوار و اخلاق زشت ... که موجب ریشخند می شود»^{۴۴} می داند. و معتقد است سوگنامه که خود زاده حماسه است، مردم را «از آنچه در واقع هستند برتر و بالاتر نشان می دهد»، حال آنکه «کمدی مردم را فروتر و پست تر از آنچه براستی هستند، تصویر می کند».^{۴۵}

درباره وجود رویدادهای شگفت و خارق عادت در حماسه، ارسطو - مانند بسیاری موردهای دیگر - خرده گیریهای افلاطون بر هومر و رخدادهای بظاهر نابخردانه در حماسه او را، نمی پذیرد و اعتقاد دارد که: «محک و معیار ارزش و سنجش در شعر و سیاست، و یا در شعر و سایر فنون، یکی نیست».^{۴۶}

بنابراین، نه تنها خود به این گونه شگفتیها خرده‌ای نمی‌گیرد، بلکه رویدادهای نشدنی شدنی‌نما را بر امور شدنی ولی نشدنی‌نما، برتر می‌شمارد:

«در تراژدی، باید امور عجیب و خارق‌العاده را البته وارد کرد، اما در شعر حماسی حتی ممکن است تا به امور غیرمعقول هم که خود از مهمترین مصادر امور خارق‌العاده است، رفت ... امور خارق‌العاده البته موجب لذت و قبول خاطر است و گواه صدق این دعوی آن است که تمام خلق وقتی که می‌خواهند واقعه‌ای را نقل و روایت کنند، از پیش خود بدان چیزی درمی‌افزایند تا سبب لذت و قبول خاطر گردد... باید امر محالی را که وقوع آن محتمل به نظر می‌رسد، بر امر ممکن که باور کردنی به نظر نمی‌آید، ترجیح داد.»^{۴۷}

بدین گونه، ارسطو که - چنان که دیدیم - خاستگاه اصلی حماسه را در اندیشه نازش قوم به کردار نیاکان خود و بزرگی و عظمت روح آدمی می‌داند، گوهر حماسه را نیز در باورداشتهای عامه مردم می‌جوید:

«می‌توان گفت، آنچه شاعر [حماسه‌سرا] گفته است، عبارت است از رأی و اعتقادی که بین عامه شایع و رایج است، چنان که این سخن را در مورد قصه‌ها و افسانه‌هایی که درباره خدایان سروده شده است می‌توان گفت ... در واقع شاعران، قصه‌ها و افسانه‌ها را طوری سروده‌اند که به قول گزنفون، موافق است با رأی و اعتقادی که بین عامه شایع و رایج است.»^{۴۸}

اما پرآوازه‌ترین و آوابرانگیزترین نظر ارسطو در این جستار، برتری نهادن شعر حتی بر تاریخ است که آن را فلسفی‌تر از تاریخ و یا به سخن دیگر، بیشتر از تاریخ به فلسفه نزدیک می‌داند. شیوه استدلال او نیز نخست بر دو دلیل ساده ولی استوار متکی است. یکی اینکه شعر و بویژه حماسه، با کلیات و امور کلی سروکار دارد، حال آنکه تاریخ به جزئیات می‌پردازد. دیگر اینکه در حماسه، یگانگی کلی رویدادها و پیوند میان آنها بنابه ضرورت وجود دارد، حال آنکه تاریخ از چنین یگانگی و پیوندی بی‌بهره است.

[در حماسه، یعنی] «در آن گونه تقلید و محاكاة که به وسیله شعر و به شیوه نقل و روایت انجام می‌پذیرد»^{۴۹}، واجب است که درست مانند تراژدی، مضمون افسانه به‌طوری تألیف شود که دارای جنبه تمثیلی [= نمایشی (dramatique)] باشد، یعنی که فقط متضمن عمل و کرداری واحد و کامل و تام باشد و همچنین دارای بدایتی و واسطه‌ای و نهایتی هم باشد تا نظیر موجودی زنده و جاندار حالتی و لذتی را که

مخصوص آن است بتواند به انسان بدهد و این امر البته واضح است و تألیف و ترتیب اجزاء و عناصر نباید در آن مانند تاریخ باشد که در آن مراعات وحدت فعل نمی‌شود، بلکه فقط به زمان واحد نظر دارد. یعنی نظرش بر تمام حوادثی است که در طول این زمان [واحد] برای یک نفر یا یک عده روی داده است و این حوادث البته به یکدیگر جز به طور تصادف ارتباطی ندارند.^{۵۰}

بدین گونه، ارسطو با بازشناخت یگانگی از سویی و آغاز و پایانی به هم پیوسته، و یا غایتی برای حماسه، از سوی دیگر، گویی فقط یک گام مانده است که حماسه را چیزی همانند فلسفه بداند.

و اما هنگامی که این فیلسوف آشکارا از فلسفی‌تر بودن شعر در سنجش با تاریخ و برتری آن سخن می‌گوید و دلیل خود را نیز درست بر آرمانی بودن شعر و واقعی بودن تاریخ می‌نهد، آنگاه تیزبینی این آبرمرد تاریخ اندیشه، آدمی را به کرنش وامی‌دارد.

«کار عمده و عمل خاص شاعر آن نیست که امور را آن چنان که در واقع روی داده است نقل و بیان کند، بلکه کار او این است که امور را به آن نهج که ممکن است اتفاق افتاده باشد نقل و روایت کند. اما امور، بعضی به حسب احتمال ممکن هستند و بعضی دیگر به حسب ضرورت. در واقع تفاوت بین مورخ و شاعر در این نیست که یکی روایت خود را در قالب شعر درآورده است و آن دیگر در قالب نثر، زیرا ممکن هست که تاریخ هرودوت به رشته نظم درآید ولیکن با این همه، آن کتاب همچنان تاریخ خواهد بود، خواه نظم باشد و خواه نثر. لیکن تفاوت [بین مورخ و شاعر] در این است که یکی سخن از آن گونه حوادث می‌گوید که در واقع روی داده است، و آن دیگر سخنش در باب حوادث و وقایعی است که ممکن است روی بدهد. از این روست که شعر، فلسفی‌تر از تاریخ و مقامش بالاتر از آن است. زیرا شعر بیشتر حکایت از امر کلی می‌کند، در صورتی که تاریخ از امر جزئی حکایت دارد.»^{۵۱}

و اما هگل:

چنان که پیشتر گفته شد، هنرها و از جمله حماسه، در پایه آخر سه پایه بزرگ هگل، و به سخن دیگر، در همنهاد کلی فلسفه او قرار دارد که همان خودآگاهی یا روح مطلق است، یعنی پایه یا دمی (= moment) که روح به خودآگاهی دست می‌یابد. در این مرحله موضوع روح خود اوست و آگاهی، خود را در برابر خویش دارد و بدین گونه، اندیشه اندیشه را می‌اندیشد. به دیگر سخن، روح در این مرحله پی می‌برد که آنچه همچون عین در برابر او

قرار دارد، چیزی جز خودش نیست و بنابراین آگاه می‌شود که خود مطلق است. در شناختها یا پایه‌های دیگر، آگاهی چیزهای بجز روح را برمی‌رسید: یا به طبیعت می‌پرداخت و یا به روح تحقق یافته و مادی شده، یعنی جامعه. لیک در هنر (همانند دین و فلسفه) آگاهی به بررسی آگاهی می‌پردازد. برای نمونه: هنگامی که انسان جامعه را بررسی می‌کند، گرچه نهادهای اجتماعی همان آگاهیهای انسانی عینیت یافته هستند، اما چون یکسره عینی شده‌اند، در برابر ذهن قرار دارند و چستی دیگری یافته‌اند و در نتیجه به نظر هگل، روح آدمی در اینجا آزادی‌اش کاستی دارد و ناقص است. لیک روح هنگام بررسی و شناخت خویش، «جز خودی»‌اش از میان می‌رود و به آزادی مطلق دست می‌یابد.

بدین سان، هنر از یک سو خودآگاهی است، و از سوی دیگر در این والاترین سه پایه، گونه‌ای خودآگاهی پست‌تر از دین و فلسفه به شمار می‌رود. گرچه در مورد برخی از قوما با دین و فلسفه انباز می‌شود و همچون کلیدی است که راز فهم، فرزانی و دین را می‌گشاید.^{۵۲} در کتاب پدیده‌شناسی روح، هگل، هنر را جزو «دین زیبایی» قرار می‌دهد که خود به سه بخش: هنر مجرد، هنر زنده یا جاندار، و هنر مینوی یا روحانی تقسیم می‌شود. آنگاه، هنر مینوی خود دارای سه پایه: حماسه، تراژدی، و کمدی است.^{۵۳}

اما در کتاب زیبایی‌شناسی، بیشتر و دقیقتر به جزئیات پرداخته است و هنر را به‌طور کلی سه پایه یا سه مرحله: نمادین [= symbolique]، کلاسیک و رومانتیک می‌داند که رومانتیک هم نهاد دو پایه پیشین و از این رو برتر از آنها و خود هم‌کردی [= ترکیبی] از هنرهای چون نقاشی، موسیقی و شعر است. بدین ترتیب، شعر و حماسه در شمار والاترین هنرها به شمارند. در هنر نمادین، ماده بر روح مسلط است (مانند هنر هندیان و شرقیان باستانی)، در هنر کلاسیک، ماده و روح یا صورت و معنا با یکدیگر همسازی کامل دارند و بنابراین روح و ماده به یگانگی دست یافته‌اند (مانند پیکرتراشی یونانیان باستان)، و در هنر رومانتیک، روح بر ماده چیره می‌شود و می‌خواهد از کالبد تنگ مادی خود برهد. با این حال، این هر سه پایه، بیانگر تکاپویی برای دستیابی به آرمان و فراتر رفتن از آن به شمار می‌روند.^{۵۴}

بی‌آنکه بخواهم خواننده را با خود به فضای پیچیده اندیشه‌های هگل بکشانم، ناچارم برای استوار داشتن اینکه چگونه نمونه هومری حماسه، اندیشه ویژه هگل را در این زمینه کرانمند می‌سازد و گذشته از آن، پافشاری فیلسوف نیز برای توجیه سه پایه‌های خویش، چگونه بر این کرانمندی می‌افزاید، اندکی از برخورد او را با شعر حماسی گزارش کنم.

هگل در پدیده‌شناسی روح، در فصل هنر زنده [یا جاندار]، پس از گزارش اینکه چگونه

روح قومی به مرحله‌ای می‌رسد که خود را از دیگران باز می‌شناسد و جدا می‌سازد و به فردیت خویش پی می‌برد، در فصل بعدی یعنی فصل «هنر مینوی [یا روحانی]»^{۵۵} می‌گوید: «روحهای قومی با آگاهی یافتن به صورت ذات [= essence] خود به عنوان یک جانور ویژه، گردهم می‌آیند و باهم یگانه می‌گردند. بدین گونه، قریحه‌های زیبای ملی ویژه، در پرستشگاه [= Panthéon] یگانه‌ای [یعنی به صورت ملتی واحد] گرد می‌آیند که عنصر بنیادی و منزلگاه آن، زبان است. در موجودیت روح یک قوم، ادراک محض خویشتن خویش به عنوان انسان کلی، شکل زیر را دارد: این روح با روحهای دیگر - که همراه با آنها سرشت یک ملت را می‌سازد - به منظور ایجاد یک نهاد مشترک پیوند برقرار می‌کند و در کنار آنها، قومی یگانه و بنابراین آسمانی^{۵۶} یگانه [= دستگاه ایزدان] به وجود می‌آورد. با این همه، کلیتی که روح با آن به هستی [= اینجا بودگی] *être-là* خود دست می‌یابد، فقط نخستین کلیتی است که از فردیت حیات اخلاقی ناشی می‌شود. این کلیت هنوز به بیواسطگی خود غلبه نکرده است و از این قومهای [گوناگون]، هنوز دولتی واحد تشکیل نداده است. خصلت اخلاقی روح موجود یک قوم، جزئاً بر اعتماد بی‌میانجی هستیهایی متکی است که نسبت به تمامیت قوم خود منفرد هستند، و نیز جزئاً بر مشارکت بی‌میانجی همگان - جدا از دگرسانی طبقه‌ای - در برابر تصمیمها و کارهای حکومت، تکیه دارد. در این یگانگی که در آغاز نظامی دائمی و پایدار نیست، بلکه به خاطر اقدامی مشترک ایجاد شده است - این آزادی مشارکت فردی و همگانی موقتاً کنار نهاده می‌شود. پس این نخستین جماعت، بیشتر گردهمایی فردهاست تا چیرگی اندیشه آهنجیده‌ای که باید مشارکت هستیهای خود آگاه را به سوی اراده و عمل همگانی جلب کند.»^{۵۷}

بدین سان، فیلسوف که جز قومهای پراکنده در جزیره‌های پرشماره یونانی، و نیز جز ایلید و اودیسه را به عنوان حماسه این قوما در برابر خود ندارد، زمینه بایسته فلسفی را فراهم می‌سازد تا به ما نشان دهد که نبردهای ایلید، براستی جز یگانگی قومهای پراکنده یونانی، انگیزه درونی دیگری نداشته‌اند.^{۵۸}

آنگاه هگل، فصل «جهان اخلاقی حماسه» را آغاز می‌کند و می‌نویسد:

«گرد آمدن روحهای قومی، دور به هم پیوسته‌ای از صور به وجود می‌آورد که از این پس، هم سرشت کامل جهان اخلاقی و هم مجموع [این جهان] را دربر می‌گیرد. این [روحهای قومی] نیز خود را بیشتر زیر فرمانروایی خداوند می‌یابند تا زیر چیرگی

او. آنها گوه‌رهای کلی همان ذات خودآگاهی - آن چنان که هست و خود خویشتن را می‌سازد - هستند. اما ذات خودآگاهی، گردآورنده نیرو است و دستکم در آغاز، کانون جذب این ذاتهای کلی است که نخست چنین می‌نماید کنشهای آنها فقط تصادفاً وابسته به هم است.^{۵۹} درست به دلیل بازگشت ذات خدایی به درون خودآگاهی است که خودآگاهی، کانون این نیروهای ایزدی شده است.^{۶۰}

و سپس هگل، در گزارش نقش شاعر حماسه‌سرا، اندکی بعد می‌افزاید:

شاعر حماسه‌سرا [= aède]^{۶۱}، موجودی واقعی و یکتاست که حضور دارد و همچون آفریدگار جهان [حماسه]، آن را می‌آفریند و [در اثر خود] حمل می‌کند. سخن‌پردازی پرلاف و گزاف او، نیروی به خواب رفته طبیعت [آدمی] نیست، بلکه یادآوری [= Mnemosyne] است، بیداری آگاهی است، درون‌شدگی و به خود فرورفتگی [روانی] از طریق خاطره ذاتی است که قبلاً بی‌میانجی بود.

شاعر حماسه‌سرا، [همچون عضوی است از یک] اندام [= organe] که در درونه [اثر] خود ناپدید می‌شود. آنچه [در اینجا] مهم است نه خود او، بلکه شعر او، و سرود کلی اوست.^{۶۲} در واقع چیزی که در اینجا وجود دارد، [گونه‌ای] قیاس منطقی است که در آن، حد نهایی کلیت، یعنی جهان ایزدان، به میانجی جزئیت، با فرد یعنی شاعر پیوند یافته است. حد اوسط [این قیاس] قوم است [در وجود] قهرمانان خود که مانند شاعر، فردهایی [انسانی] هستند که [در اثر او] فقط تجسم یافته‌اند، و بنابراین در عین حال فراسوی آزاد کلیت [قیاس]، یعنی ایزدان، کلی هستند.^{۶۳}

در اینجا، از خواننده می‌خواهیم که این اشاره مهم هگل در اینکه حماسه را «یادآوری و بیداری آگاهی» می‌خواند، از یاد نبرد. در جای خود به این پرسش نیز بازخواهیم گشت.

به هر روی هگل می‌افزاید:

«شاعر حماسه‌سرا که در بیرون از خود قرار گرفته است، در اثر خویش ناپدید می‌شود. دو کرانه نهایی [قیاس] باید دوباره به محتوا بپیوندند. یک سو ضرورت است [یعنی ضرورت ناشی از اراده ایزدان] که باید خود را با این محتوا بیاکند، و در سوی دیگر [قیاس]، زبان شاعر است که باید با این محتوا مشارکت کند.»^{۶۴}

استیس انگلیسی نیز در زمینه نظر هگل درباره شعر حماسی، می‌نویسد:

«اصل در شعر حماسی، عینیت است. شاعر در این شیوه به کناری می‌نشیند و جهان‌بینی اشخاص و رویدادها را برای ما توصیف می‌کند. وی در اینجا فقط

داستانسرا است و از او توقع می‌رود که شائبه عقاید و نظریاتش را در شعر خود راه ندهد. بی‌گمان در اینجا شاعر همچنان آفریننده شعر است، ولی آنچه باید پدیدار شود، فرآورده کار شاعر است نه خود شاعر.^{۶۵}

این برداشت استیسی درباره عینیت شعر حماسی از دیدگاه هگل و نوع پیوند شاعر با شعر خویش بسیار درست است و چنانکه در پانوش شماره ۶۲ اشاره شد، به نظر ارسطو نیز بسیار نزدیک است، و به استواری استدلال ما (چنانکه خواهد آمد) می‌افزاید. استیسی چنین ادامه می‌دهد:

«شعر حماسی باید کارهای جزئی افرادی معین را شرح دهد. ولی این کارها باید بر روی زمینه‌ای انجام گیرند که تمامی زندگی قوم یا عصر خاصی را بر ما روشن کند. دو منظومه ایلید و اودیسه، آئینه تمام‌نمای زندگی یونانیان باستان است. بدین سبب لازم است که آفریدگان شاعر در عین آنکه افرادی زنده و حقیقی با ویژگیهای رنگارنگ روحی‌اند، تا اندازه‌ای دارای خصال کلی باشند. باید عصاره روح یک قوم در منش قهرمان حماسه جمع آید تا او را نماینده روزگار و دیار خود گردانند ... چون حماسه اشخاص را از دیدگاه عینی محض وصف می‌کند، چگونگی هر عملی به همان اندازه پدید آورده کیفیات خارجی است که حاصل خصال ویژه خود آن اشخاص ... همه بخشهای [حماسه] باید در پرتو عنصر معنوی واحدی مانند روح یگانه قهرمان حماسه یا مقصود واحدی که همه کارهای بازیگران در راه آن انجام می‌گیرد، با یکدیگر کل واحدی را تشکیل دهند.»^{۶۶}

بدین قرار، از آنجایی که رویدادهای حماسه «تمامی زندگی قوم یا عصر خاصی را بر ما روشن می‌کند»، و «عصاره روح یک قوم در منش قهرمان حماسه جمع می‌آید تا او را نماینده روزگار و دیار خود گردانند»، و نیز همه بخشهای حماسه در راه هدفی یگانه، کل به هم پیوسته و یگانه‌ای را می‌سازند، حماسه همچون یک اثر هنری که از تاریخ به فلسفه نزدیکتر است، سخت به فلسفه تاریخ نزدیک می‌شود. با این حال خواهیم دید که برخی جداییهای - چه بسا گرانبهایی - نیز با آن دارد.

استیسی در جایی دیگر، درباره پیوند شعر و نثر و تاریخ و حماسه از دیدگاه هگل می‌گوید:

«شعر موضوع خود را تحت مقولات بی‌پایان صورت معقول، یعنی مقولات زندگی و انداموارگی [= organisme] و جز آن فرض می‌کند، ولی نثر موضوع خود

را تحت مقولات پایان پذیر فهم مانند علت و معلول، یعنی مقولاتی که بر وابستگی و ناآزادی دلالت دارند، به تصور درمی آورد. تاریخ اگرچه می تواند دارای معنا و مفهومی واحد انگاشته شود، شعر نیست، زیرا رویدادها را از روی همین وابستگی اوضاع و احوال و آثار و مؤثرات و جز آن شرح می کند.^{۶۷}

این برداشت استیسی از نظر هگل نیز، به گمان من درست است، زیرا هگل - چنان که پیش از این گفته شد - شعر را در مجموع دستگاه فلسفی خود در مرتبه خودآگاهی روح مطلق قرار می دهد، حال آنکه تاریخ، به بررسی روح مادی شده و تحقق یافته، یعنی رویدادهای سیاسی واقعی جامعه می پردازد.

بدین گونه، می بینیم که در این زمینه نیز، هگل مانند ارسطو، شعر را از تاریخ به فلسفه نزدیکتر می داند.

از آنچه تاکنون گفته شد، می توان برآیندهای بنیادی زیر را بیرون کشید:

۱. اثر حماسی پیش از هر چیز یک اثر هنری است. از این رو، تعریف و کارکرد هنر هرچه باشد، جنبه احساسی و عاطفی و شور و آرمانخواهی در هنر بیشتر و نیرومندتر از دیگر جنبه های آگاهی آدمی است.

۲. حماسه چون هنر است، از گونه های والای خودآگاهی است.

۳. منظومه حماسی، دلیری نامه ای است که گرچه پشت بر گذشته دارد، اما براستی از آرمانهای جمعی جامعه سخن می گوید. بنابراین، در برداشتی که همگان بر سر آن سازش دارند، زندگی فرد نمی تواند و نباید موضوع حماسه قرار گیرد، و اگر چنین شد (مانند آنچه گاه در میان تازیان به حماسه شهرت دارد) آن دیگر حماسه نیست، بلکه رجزخوانی فردی است. افزون بر این، هنگامی که از آرمان جمعی سخن می گوئیم، جامعه را به عنوان اندامی زنده در نظر می گیریم و طبقه - حتی با وجود آگاهی طبقه ای - نمی تواند یک اندام زنده با دستگاههای حیاتی یا نهادهای ویژه خویش باشد و بدین سان، حماسه طبقاتی نیز معنا ندارد.

۴. همچنین، حماسه چه از گونه افسانه ای [= اسطوره ای]، دینی و پهلوانی باشد و چه از گونه تاریخی آشکار، به هر حال بازتابنده هدفها و آرمانهای قوم است، چرا که افسانه و دین نیز، جز بیانگر جهان بینیهای مینوی و گیتوی هر قوم چیز دیگری نیستند.

۵. همچنین، حماسه راستین - چه سراینده آن پیدا نباشد و آن را به درست یا نادرست میوه روایت های ملی که طی سالهای دراز انباشته شده است بدانند (مانند مهابهاراتا)، و چه در

فرجام فرد ویژه‌ای چون هومر یا فردوسی این روایات را گرد آورد و بسراید - به هر روی آن گونه حماسه‌ای است که آرزوها، آرمانها و هدفهای قوم را در خود نهفته داشته باشد و آشکار است که اگر جز این باشد، هیچ‌گاه همچون یک حماسه ملی پذیرای جامعه نخواهد افتاد.

۶. با این همه، حماسه از حیات پیشین قوم سخن دارد و بنیاد سخن آن چه بر واقعیت استوار باشد و چه بر پندار، به هر حال گزارشی است از رویدادهای پیشین. این رویدادها، خواه داستانگوی افسانه‌های دینی باشند یا تاریخی، و خواه پنداری باشند یا واقعی، سرشار از پیکارها، رنجها، پیروزیها و شکستها هستند و قوم آنها را سرگذشت نیاکان خویش می‌پندارد. پس حماسه گونه‌ای تاریخ است، لیک تاریخی که ظاهراً در راستگویانه‌ترین سیمای خود، گزافه‌گویانه می‌نماید، و در پندارترین چهره خویش، پندار ناب.

۷. گفتیم حماسه گونه‌ای تاریخ است، اما تاریخ ساده نیست بلکه تاریخی آرمانی است. زیرا تاریخ می‌خواهد با رویدادهای واقعی (آنچه که بدرستی روی داده است) سروکار داشته باشد، حال آنکه حماسه به رویدادهای حقیقی و آرمانی (آنچه که حق است و برآستی می‌بایست روی می‌داده و قوم آرزوی روی دادن آن را داشته و دارد) می‌پردازد، و درست از همین رو بر تاریخ برتری دارد. به گمان ارسطو نیز چون حماسه «با کلیات سروکار دارد و یگانگی کلی رویدادها و پیوند میان آنها بنابه ضرورت وجود دارد، حال آنکه تاریخ از چنین یگانگی و پیوندی بی‌بهره است» و حماسه «بیشتر حکایت از امر کلی می‌کند، در صورتی که تاریخ از امر جزئی حکایت دارد، پس حماسه فلسفی‌تر از تاریخ و مقامش بالاتر از آن است.»

۸. از آنجایی که حماسه میوه آرمان و پندار جمعی است، پس گزافه و شگفتی نیز ناگزیر در آن راه دارد، و این به باور ارسطو، نه تنها کاستی و آهوی آن نیست، بلکه جزء بایسته آن است. و به عقیده هگل نیز: «سخن‌پردازی لافزنانه شاعر حماسه‌سرا، چیزی جز یادآوری و بیداری آگاهی نیست.»

۹. از آنجایی که حماسه «تمامی زندگی قوم یا عصر خاصی را بر ما روشن می‌کند ... [و] آئینه تمام نمای زندگی قوم» است، و «قهرمانان آن دارای خصال کلی‌اند و عصاره روح یک قوم در منش قهرمان حماسه جمع می‌آید تا او را نماینده روزگار و دیار خود گردانند.» و «همه بخشهای حماسه در پرتو عنصر معنوی واحدی مانند روح یگانه قهرمان حماسه یا مقصود واحدی ... با یکدیگر کل یگانه‌ای را تشکیل می‌دهند؛ و از آنجایی که «روح قومی،

تنها انگیزه همه کنشها و آرزوهای یک قوم است»؛ و از آنجایی که «وجه امتیاز هر قوم از اقوام دیگر، تصورات قوم از خویشتن است؛ پس حماسه «گونه‌ای آگاهی جامعه به غایات و منافع و اصول خویش» است که می‌خواهد «رفتار [گذشته] خویش را توجیه کند تا اراده یکایک افراد جامعه را برانگیزد و بر شیوه تصور آنان از خویش تأثیر گذارد.»

۱۰. بنابراین از این دیدگاه نیز حماسه از تاریخ برتر است و یگانگی و کلیتی دارد که تاریخ از آن بی‌بهره است، در حالی که فلسفه تاریخ از آن بهره‌مند است. و بدین ترتیب، حماسه و فلسفه تاریخ در اینجا سخت به هم نزدیک می‌شوند. هر دو از گذشته سخن می‌گویند، پس گونه‌ای تاریخنند، و هر دو از یگانگی و کلیت بهره دارند، پس گونه‌ای فلسفه‌اند.

۱۱. بدین شمار، هم حماسه و هم فلسفه تاریخ می‌کوشند که از دیدگاهی کلی و به هم پیوسته و یگانه و منسجم به تاریخ بنگرند. در این میان، چنین می‌نماید که فلسفه تاریخ می‌کوشد تا نگرشی اندیشیده و خردمندانه داشته باشد، لیک حماسه جز از دیدگاه آشکار آرمان و جز با شور و شیدایی و احساس، به گذشته و حال و آینده قوم نمی‌نگرد.

۱۲. اما آیا فلسفه تاریخ خود یکسره واقعیات را فراچنگ خویش دارد و حماسه آن را سراسر از دست وانهاده است؟

راست آن است که تاریخ‌نویس فلسفه‌گریز و بظاهر واقع‌گرای نیز نمی‌تواند به واقعیات بنگرد بدون آنکه آنها را از پرویزن قالبهای از پیش پرداخته ذهنی خود بگذراند، و اگر ما چون بنتو کروچه [B. Croce] نگوئیم که تاریخ گذشته همان «تاریخ معاصر» است^{۶۸}، دستکم ناچاریم با Edward Hallett Carr همداستان باشیم که: «تاریخ در درجه اول عبارت از مشاهده گذشته از دریچه چشم حال و در پرتو مسائل کنونی است.»^{۶۹} پس اگر حال تاریخ‌نویس ساده چنین است، فیلسوف تاریخ که خود به وجود یک فلسفه، یعنی دستگاهی بسامان و در چیره در ذهن خود اقرار دارد و می‌خواهد جهان را با آن دستگاه هماهنگ سازد، در حالی که مدعی است هماهنگی جهان همساز با هماهنگی دستگاه فلسفی او است، چگونه می‌تواند مطمئن باشد که واقعیات را یکسره فرامشت خود دارد و «خرد فرمانروای جهان» را دریافته است؟

۱۳. بدین گونه، نه فیلسوف تاریخ واقعیات را بدون بیختن آنها از غربال قالبهای از پیش پرداخته ذهن خود می‌بیند، و نه حماسه‌سرا می‌خواهد و می‌تواند که یکسره از عینیت دور بماند و ذهنیت خود را بر واقعیات تحمیل کند.

۱۴. پس چرا حماسه پدیدار می‌شود؟ اگر حماسه و فلسفه تاریخ تا این اندازه به هم

نزدیکند، روح جهانی که می‌تواند (به گفته هگل) اندیشیده به خویش بنگرد و جنبش خردمندانه خویش را خردمندانه بشناسد، چه نیازی به خودآگاهی حماسی دارد؟ چرا روح به جای مینش و اندیشه آرام و خردمندانه، این چنین به تب و تاب می‌افتد و به شور و شیفتگی و رنج و شادیهای مستانه دچار می‌شود؟

۱۵. همان گونه که روح فرد، هنگام روبه‌رو شدن با شکستی نابهنگام و یا ناکامیابی بزرگ پیش‌بینی نشده‌ای، دستخوش آشفتگی و پریشانی می‌شود، استواری به خویش یا در اصطلاح، «اعتماد به نفس» خود را از دست می‌دهد، به پندار می‌افتد که شاید از بنیاد چیزی و کسی نبوده است، هدفهای نادرستی داشته، منش نیرومندی نداشته و روی هم رفته فردی ناشایست بوده است، و از این‌رو، هر دم همچون روانی پریشان و از هم گسیخته و چند پاره، تصمیمی متفاوت و متناقض می‌گیرد و بدین گونه، بر درستی تمام «ارزشهای» پیشین و مینوها، هدفها، آرزوها و آرمانهای گذشته خود تردید می‌کند، و در نتیجه روان او یگانگی درونی خویش را از دست می‌دهد و چند پاره می‌شود و حتی چه بسا چیستی و کیستی [= هویت] خود را از یاد می‌برد؛ به همین سان، روح جمعی و روح قومی نیز در برابر شکستها و ناکامیهای بزرگ، به چندپارگی و پریشانی دچار می‌شوند و ناسازگاریهای درونی جامعه افزایش می‌یابد. اگر برآستی هر قوم به علت کرانمند بودن و ناتوانی روح خویش، شایسته چنین شکستی باشد، طبعاً و بناگزی شکست را می‌پذیرد، فرهنگ چیره را پذیرا می‌شود، در آن تحلیل می‌رود و در نتیجه، زمان او در تاریخ جهانی به سر می‌رسد و به تب و تاب چندانی نیز فرو نمی‌افتد که اگر افتد نیز جنبش و پیچش او، جز آخرین جنبشهای کالبدی رو به مرگ و روانی رو به گریز، نیست. اما به واریون آن، اگر روح قومی نیرومند باشد و شکست را پذیرا نشود، سالمترین و طبیعی‌ترین واکنش او در برابر چند پارگی آغازین خود، کوشش برای یافتن یگانگی پیشین خویش است. در اینکه دوباره کیستی یا هویتش را باز جوید، باور به ارزشهایش را در خود زنده کند، پریشانی و پراکندگی مینوها یا اعتقادات را از میان بردارد و در نتیجه یگانگی درونی‌اش را بازیابد، تا شکل تحقق مادی آن، یعنی یگانگی سیاسی خود را نیز در قالب فرمانروایی متمرکز ملی و یگانه‌ای دوباره به دست آورد.

بدین گونه، روح دستخوش ناآرامی و بی‌قراری می‌شود و از همه ابزارها برای بازیافتن یگانگی درونی خویش سود می‌جوید، که یکی از مهمترین این ابزارها، آفرینش حماسه ملی است.

۱۶. بدین سان، راز این شور و سودا و ناآرامی روح در همان بیدادی است که گاه بر روح قومی می‌رود و هگل نیز خود کمابیش آن را پذیراست:

«لیکن آرمانهای دیگری نیز در جهان می‌توان یافت، آرمانهایی که از خرد و نیکی و راستی و برتری فضیلت‌های بشری برمی‌خیزند. اینها آرمانهایی هستند که به حق شایستگی برآوردن دارند و چون برآورده نشوند، همگان می‌پذیرند که بیدادی در کارهای جهان رفته است. شاعرانی چون «شیللر» اندوهشان را از برنیامدن چنین آرمانهایی، به شیوه پرشور و آرنگ باز گفته‌اند.»^{۷۰}

آری درست است. هر شکست برای هر قوم - حتی اگر سده‌ها به دیر انجامد - لزوماً به معنای رسیدن قوم به غایات خویش و بنابراین پوسیدگی درونی او و در نتیجه شکست او به دست بیگانگان نیست. نبردها و شکستها و پیروزیها، رویدادهای هر روزه تاریخند. هیچ قومی در تاریخ یافت نمی‌شود که نه یکبار بلکه بارها مزه شکست جنگی را نچشیده باشد. اما در این میان چه بسا اقوامی که با یکبار شکست برای همیشه از پهنه روزگار پاک می‌شوند و جز نام از آنها چیزی بر جای نمی‌ماند، و چه بسا قومهایی که بزرگترین یورشهای تاریخ را از سر گذرانده‌اند و همچنان پا بر جایند.

حماسه تجلی آن روح خودآگاه قومی است که خود باور ندارد به تمام غایات مینوی خویش دست یافته است و مینوهایش را یکسره در ماده خالی کرده است و از این رو با شیدایی و شور و شیفتگی می‌خواهد رنجها و پیکارهای گذشته خویش برای تحقق مینوهایش را به یاد آورد تا بتواند دوباره بپا خیزد و رستاخیز کند و «جهانی مینوی و همساز با مینه‌ها یا مینوهای راستین خویش بیافریند و حقیقت خود را به کمال رساند و واقعیت بخشد.» حماسه از آن قومی است که به شکست باور ندارد، به «مرگ روح خویش» باور ندارد و فرمانروایی «اصل قوم پیروز» را بر «اصل قوم خویش» همچون اصلی برتر نمی‌پذیرد.

اگر این درست باشد که هر قوم - حتی اگر والاترین مینوها و غایات را داشته باشد - تنها یکبار باید در صحنه گیتی پدید آید و سپس برای همیشه یا نابود شود و یا کناره‌نشین گردد، آنگاه برای پروس گرامی هگل نیز، پس از این همه شکستهای بزرگ، دیگر بختی در تاریخ نمانده است. اما می‌دانیم که چنین نیست و این گونه داوری یک سویه است. همان گونه که روانهای مردمان والا منش را نمی‌توان به پذیرش شکست واداشت و آنها را به تباهی کشانید، روحهای اقوام والا و برتر را نیز نمی‌توان با یک بار و حتی چند بار شکست تاریخی،

برای همیشه از گستره تاریخ راند.

بدین سان، روح هنگامی که می‌بیند بیدادی بر او رفته است و کوبه‌ای سخت ولی ناروا از سوی روحی پست‌تر - و یا به گمان او پست‌تر - بر او وارد آمده است، به تکاپو و تلاش می‌افتد تا دوباره سر از خاکستر خویش بردارد، رستاخیز کند، نیرو و پایداری تازه بیافریند و حق خود را از گیتی بازستاند، و حماسه مهمترین ابزار است برای این رستاخیز روحی، برانگیختن روح قومی و افزایش پایداری فرهنگی. حماسه می‌خواهد روح قومی را «بیدار» کند و تواناییها و نبردهای پیشین او را «به یادش آورد». با اندیشه و خرد و استدلال به گذشته خویش نگریستن و فلسفه تاریخ خویش را دریافتن و به جامعه بازتاباندن، ابزار و روش نیکویی است، اما ابزار سنگینی است که همیشه به موقع کارگر نمی‌افتد. هنر راستین، ابزار مؤثری است که می‌تواند همه جامعه و سراسر روح قومی را برانگیزد و احساسها و اندیشه‌هایی را انتقال دهد که دانش و فلسفه از عهده آن بر نمی‌آیند.

بدین سان، در نگاه نخست، حماسه ملی زاده شکست بر روحهای نیرومند است. روحی که، چه درست و چه در پندار، خود را نیرومند و برتر از اقوام دیگر می‌شمارد، به آسانی تن به شکست نمی‌دهد.

یونانیان باستان، نه هیچ‌گاه در تشکیل یک دولت نیرومند و متمرکز کامیاب شدند، نه برآستی توانستند در برابر همسایگان نیرومندشان پایداری کنند، و نه اصولاً برای شاهنشاهی پهناور هخامنشی اهمیتی داشتند. اما این مهم نبود. آنچه مهم بود این بود که آنها خود از خویشتن انگاره‌ای والا در ذهن داشتند. یونانیان همواره خود را برتر از دیگران و دیگران را بربر می‌پنداشتند. همین پندار مهمترین انگیزه برای رشد فرهنگی یونان و آفرینش آن چنان آثار دانشی و فلسفی و هنری گشت و بنابراین، بخش مهمی از این پندار، دستکم در قلمرو فلسفه و هنر به واقعیت تبدیل شد.

بنابراین حماسه میوه رنج شکستی است که بر ارواح نیرومند وارد آمده است و همچون ابزاری نیرومند برای جبران این شکست به میدان می‌آید و از این رو کارکرد آن، برانگیختن روح قومی و رستاخیز قوم است.

۱۷. با این همه، گرچه انگیزه آغازین پدید آمدن حماسه ملی، بیداری روح و رستاخیز قوم است، اما چه بسا حماسه‌های والایی همانند شاهنامه فردوسی که در عمل می‌کوشند از این هدف نیز فراتر روند، یعنی از هدف اولیه والا ولی کرانمند خویش، به کرانه‌ای دیگر، یعنی کشف فلسفه تاریخ قوم خود دست یابند. اندازه کامیابی فردوسی در دستیابی به این

هدف، پرسشی است که باید در پایان این دفتر به آن پاسخ گفت.

۱۸. گفتیم که حماسه میوه رنج شکست بر روح نیرومند قوم است. اما آیا فلسفه میوه چیست؟ فلسفه آیا خود میوه رنج و شکست نیست؟ و فلسفه تاریخ خود ابزاری برای استواری بخشیدن به روح شکست خورده قوم و یا تجهیز آن برای رستاخیزی نوین به شمار نمی‌رود؟

هگل در پیشگفتار کتاب تاریخ فلسفه (و نه فلسفه تاریخ) می‌گوید:

«فلسفه با ویرانی جهان واقعی آغاز می‌گردد .. در نزد همه قومها، فلسفه هنگامی پدیدار می‌شود که زندگی اجتماعی دیگر خوشنودکننده نیست و مردم دیگر بدان دلبستگی ندارند ... در این حال، روح در خود فرو می‌رود، به تأمل می‌پردازد، به اندیشه خویش نظم و سامان می‌بخشد و بدین گونه، یک جهان آرمانی می‌آفریند که در برابر جهان واقعی قرار دارد.»

و نیز:

«هنگامی که زندگی در یونان از میان رفت، آنگاه فلسفه یونان زاده شد. آتن هنگامی مرکز فلسفی یونان شد که زندگی سیاسی‌اش ویران گردید. و فلسفه در رُم به هنگام فرمانروایی امپراتوران [یعنی نابودی جمهوری] پدیدار شد. زمانی که زندگی سیاسی نابود شده بود ... فلسفه در درون واقعیت بدبختی این جهان، ابزاری است برای آرام کردن و تسلا بخشیدن. فلسفه گریزی است به درون آرمان آزاد، به درون شاهنشاهی آزاد اندیشه. دقیقاً از آن روی که روان که خرسندی خود را در جهان واقعی نمی‌یابد، به سوی خویش بازمی‌گردد. ما روی هم رفته، این همراهی و همزادی انقلابهای سیاسی را با پیدایش فلسفه [در همه جا] می‌بینیم، بی‌آنکه بخواهیم یکی را انگیزه و دیگری را انگیخته آن یک بدانیم.»^{۷۱}

بدین سان، می‌بینیم که فاصله میان چیستی، کارکرد، هدف و انگیزه‌های فلسفه تاریخ از یک سو، و حماسه ملی از سوی دیگر، تا چه اندازه ناچیز است.

اما اینکه فردوسی تا چه اندازه توانسته است این فاصله را از میان بردارد و به فلسفه تاریخ ایران دست یابد، جستاری است که اکنون به بررسی آن می‌پردازیم.

خود آگاهی ایرانی و پیدایش شاهنامه

۱. پیشینه خود آگاهی تاریخی در ایران

همواره، چه در باختر و چه در خاور، هنگامی که سخن از تاریخ‌نویسی به میان می‌آید، همگان همسخن‌اند که پدر تاریخ‌نویسی در جهان هرودوت است و پایه تاریخ‌نویسی را نیز در گیتی، یونانیان با هرودوت، توکودیدوس، پلوتارخس، گزنفون و... گذارده‌اند. البته این گفته خود به خود نادرست نیست. نه تنها در روزگار باستان در ایران تاریخ‌نویسانی با روش یونانیان وجود نداشته‌اند، بلکه در هیچ یک از فرمانرواییهای بزرگ آن روز، همانند چین و مصر و یا فرمانرواییهای کوچکتر مانند سومر و آشور و جز آن، تاریخ‌نویسی به شیوه یونان رواج نداشته است. ما در اینجا نمی‌خواهیم لگام قلم را رها کنیم و به گونه‌ای دقیق پای به این گفتگو گذاریم، نه از آن رو که این گفتگو را بی‌اهمیت می‌دانیم و یا گرایشی به آن نداریم، بلکه به عکس از آن رو که این جستار را برای خویش و نیز دانش جامعه‌شناسی بسیار مهم و پرکشش می‌دانیم و بیم داریم که از موضوع خود که گفتگو درباره شاهنامه فردوسی است، دور بیفتیم. بنابراین، بحث در این باره را به جای فراخور آن می‌سپاریم.

در اینجا تنها یاد می‌کنیم که در ایران باستان، تاریخ‌نویسی به گونه‌ای دیگر بود.

هگل تاریخ‌نویسی را بر سه گونه می‌شناسد: نخست تاریخ‌نویسی اصیل (= originale) یا دست اول. دوم تاریخ‌نویسی اندیشیده و سوم تاریخ فلسفی^۱. او تاریخ اصیل یا دست اول را تاریخی می‌داند که بدون هیچ‌گونه دستبرد از سوی نویسنده و به چهره رویدادنگاری ناب و راستگویانه باشد، یعنی رویدادهای تاریخی با گذر از پرویزن ذهن نویسنده دگرگون نشده باشند، و از این رو، سازماندهی اصیلی باشند برای تاریخ اندیشیده و تاریخ فلسفی. از دیدگاه هگل، روشن است که این گونه تاریخ‌نویسی هنگامی شدنی است که ذهن نویسنده با عین رویدادها یکی باشد، یعنی نویسنده خود در درون رویدادها زیسته باشد و مهمتر از آن، خود در شمار رهبران نظامی و سیاسی آفریننده این رویدادها باشد^۲. فیلسوف آلمانی تا

آنجا پیش می‌رود که این گونه تاریخ‌نویسی را «گزارش» می‌خواند.^۳ لیک با این همه، هنگامی که هگل می‌خواهد نمونه‌هایی از این گونه تاریخ‌نویسان را یاد کند، از هرودوت و توکودیدس و یا گزنفون (و با اشاره به کتاب *Anabasis* یا «بازگشت ده هزار تن» او) نام می‌برد.^۴

ما اگر برای تاریخ‌نویسی دست اول این سنجیدار هگل را به کار گیریم - که می‌گیریم - بروشنی می‌بینیم که تاریخ‌نویسی ایرانی بسیار بیشتر با برداشت هگل سازگار است تا تاریخ‌نویسی یونانی. اگر از این واقعیت بگذریم که چه بسا به راست و ناراست، کسی چون پلوتارخ، هرودوت یعنی پدر تاریخ را، «افسانه پرداز» و «داستان ساز» می‌نامد و کتابی ویژه «درباره غرض‌ورزی» او می‌نویسد^۵، و از این نیز بگذریم که هرودوت برآستی بارها در تاریخ خویش به داستان‌پردازی و افسانه‌سازی دست می‌یازد (مانند گزارش لشکرکشی خشایارشا به یونان و بسا جاهای دیگر) و نیز کمابیش همه جا گفته‌های دیگران را بازگو می‌کند، یعنی اینکه خود نه تنها از آفرینندگان این تاریخ نبوده است بلکه در درون آن نیز نزیسته است، بلکه بپنداریم که راویان او نیز همگی راستگو بوده‌اند، باز می‌بینیم که تاریخ‌نویسی ایرانی به الگوی هگل سخت نزدیکتر و چه بسا با آن یکسره یکسان است. حتی کسی مانند دیاکونف پژوهنده شوروی تاریخ ماد که بنابر مینوشناسی خود پیوسته در کوشش است که رویدادها را - گاه بزور - با دستگاه مینوی یا جهان‌شناسی ویژه خویش سازگار کند، هنگامی که همه منابع یونانی و ایرانی و نایرانی را برای پژوهش خود بررسی می‌کند، سرانجام به این نتیجه می‌رسد که در درجه اول منابع ایرانی، یعنی همان سنگنبشته‌ها و «منابع خط میخی از جمله مأخذ دیگر موثق‌تر هستند»^۶

به هر روی، راست آن است که تاریخ‌نویسی در ایران تا جایی که همگان گواهی می‌دهند، به شکل گزارش روزانه و عینی رویدادها، در سالنامه‌های رسمی دولتی، فهرستهای شاهنشاهی، بایگانیهای اسناد و سنگنبشته‌ها در دوران هخامنشی، و سرانجام در زمان ساسانیان افزون بر اینها، به شکل تاریخ‌نویسی نوتر یعنی خداینامکها (یا شاهنامه‌ها که به معنای نامه و تاریخ شاهان است) وجود داشته است. برآستی مأخذ سراسر تاریخهایی که در دوران اسلامی از سوی ایرانیان (طبری، ابن اثیر و...) و نایرانیان نوشته شد، همین خداینامکها و ترجمه آنها به زبان عربی بود. دکتر صفا در حماسه‌سرایی در ایران می‌نویسد:

«نگارش تاریخ در ایران از روزگاران قدیم سابقه داشته و گذشته از بعضی روایات یونانی از مأخذ دیگر نیز در این باب اطلاع مبسوط به ما رسیده است. از آن جمله

برخی از اشارات کتب مقدس انبیاء و بنی اسرائیل حکایت می‌کند که در عهد شاهان ماد و پارس، وقایع کشوری و درباری نگاشته و ضبط می‌شده و از مجموع آنها تواریخی پدید آمده است که هنگام حاجت از آن استفاده می‌توانستند کرد. این تواریخ حکم سالنامه‌هایی را داشت که وقایع به ترتیب سال و ماه و روز در آنها ثبت شود.^۷

این سخنان سراسر راست است، و در کتابهای عزرا و استر آشکارا سخن از «کتاب تواریخ»، «کتاب تذکره تواریخ ایام» و «کتاب تواریخ ایام پادشاهان مادی و فارس» می‌رود.^۸ ثئودور نولدکه نویسنده حماسه ملی ایران، هنگام داوری درباره تاریخنویسی در دوره ساسانیان، بر دقت فراوان این گونه «دفترهای رسمی وقایع» گواهی می‌دهد.^۹ و استاریکف روسی نیز در شاهنامه و فردوسی، گذشته از پذیرش نظر صفا و نولدکه درباره تاریخنویسی زمان ماد و هخامنشی، درباره دوره ساسانی با گواه آوردن از نوشته آگائاس، می‌افزاید که وی نه تنها از بایگانی تیسفون و ثبت رسمی رویدادهای سیاسی «سخن گفته است، [بلکه] درباره مجموعه مدون ثبت وقایع هم که مربوط به زمان اسلاف ساسانیان بوده است، ذکر و یادآوری کرده است».^{۱۰}

و دکتر صفا ضمن یادآوری نوشته‌های نولدکه و دیگران، نتیجه می‌گیرد که: «در عصر ساسانیان نگارش تاریخ به معنای کامل قدیمی خود معمول بوده است».^{۱۱} و بویژه، گذشته از آنکه پدید آمدن شاهنامه که خود از روی این مآخذ دوره ساسانی و یا مآخذ متکی به آنها (مانند شاهنامه ابومنصوری) منظوم شده است، دلیل آشکار و بی‌چونی بر وجود این تاریخهاست، می‌توانیم از درون شاهنامه نیز از نمونه‌ای یاد کنیم که نمودار وجود چنین تاریخهایی است.

هنگامی که خسرو پرویز پدر خویش هرمزد را در کاخش بازداشت می‌کند، هرمزد خواستار می‌شود که دستکم برای درمان تنهایی‌اش، کسی را بفرستند تا برای او تاریخ بخواند:

اگر آنک داننده مرد کهن که از شهر یاران گزارد سخن
نوشته یکی دفتر آرد مرا بدان، درد و سختی سر آرد مرا^{۱۲} (۱۳:۹)

چنان که گفته شد، هگل دو شیوه دیگر نیز برای خودآگاهی تاریخی می‌شناسد که همانا تاریخ اندیشیده و فلسفه تاریخ است. مفهوم فلسفه تاریخ را تا اندازه‌ای در دیباچه کتاب

شناختیم. تاریخ اندیشیده (= l'histoire réfléchie) نیز که به گفته هگل در واقع همان تاریخ‌نویسی به طور عام است^{۱۳}، همان گونه تاریخ‌نویسی است که برخی می‌پندارند رویدادهای واقعی را در آن بازسازی می‌کنند، حال آنکه برآستی اندیشه کنونی خویش و زمانه خویش را بر تاریخ بار می‌کنند که البته اگر این کار را آگاهانه و اندیشیده و با روش انجام دهند تا وحدتی میان رویدادهای پراکنده برقرار سازند خوبه خود کار نادرستی نیست، بلکه هگل آن را پله‌ای برتر از تاریخ‌نویسی ساده و دست اول می‌داند.

اما آنچه گفتنی است این است که خودآگاهی روح تنها به این سه روش کرانمند نمی‌شود، بلکه روح برای شناخت خود و باز نگریستن به خویش، از راههای بسیار و ترندهای^{۱۴} بیشمار سود می‌جوید. از دو نمونه یاد می‌کنم:

کتاب کوروش‌نامه یا «پرورش کوروش» (= Kurou Paideia)^{۱۵} نوشته گزنفون یونانی، ظاهراً «تاریخ» است. اما برآستی نه یکسره تاریخ است و نه فلسفه تاریخ، بلکه تاریخی فلسفی است. به زبانی دیگر، گونه‌ای داستان تاریخی است که در آن، نویسنده آشکارا رویدادهای راستین تاریخ را با اندیشه‌ها و مینوهای خویش از یک شاه آرمانی درهم آمیخته است. در این کتاب، نویسنده که در کشمکشهای سیاسی و اندیشه‌ای میان جزیره‌های گوناگون یونان هوادار آیین کشورداری اسپارت است و در پندار خویش آیین شهریاری ایرانی را نوع برتر و والاتر همان فرمانروایی اسپارت می‌داند، از این فرصت که برآستی همراه با کوروش کوچک بوده و در کنار او جنگیده است سود می‌جوید تا نگاره‌ای آرمانی از یک شاه آرمانی بنگارد. آیا این گونه‌ای خودآگاهی روح یونانی نیست؟ بی‌گمان هست. با این همه، آن را نمی‌توان در چارچوب بخشبندی هگل قرار داد و حتی در بخشبندیهای خردتر او مانند «تاریخ اندیشیده کرداری» و جز آن نیز جای نمی‌گیرد. در عین حال، این اثر نه یک کتاب شعری یا هنر است، نه کتاب دینی و نه فلسفه تاریخ که بتوان آن را به طور کلی نیز در دستگاه هگلی، درون جستار پسین «خودآگاهی» قرارش داد. این سخن ما به این معنا نیست که هگل این گونه خودآگاهیها را یکسره به دست فراموشی سپرده است، بلکه چنان که درباره حماسه دیدیم، آنها را خوار و بی‌ارج می‌دارد.

نمونه دیگر خودآگاهی تاریخی روح، کتاب نامه تنسر به گشنسب است. این نامه که به گمان ویراستار آن در زمان خسرو انوشیروان نوشته شده است^{۱۶}، به «تنسر» نامی که گویا هیربدان هیربد زمان اردشیر بابکان و مأمور گردآوری تکه‌های اوستا و گزارش کردن آنها بوده است، نسبت داده می‌شود. مجتبی مینوی، نویسنده آن را همان برزویه پزشک

می‌داند^{۱۷}، چنان‌که برخی از پژوهندگان نیز بزرگمهر را همان برزویه می‌پندارند. به هر روی، آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد، تجلی خودآگاهی ملی در این اثر است. تنسر (یا هر نویسنده‌ای) که در این نامه پدافندگر آیین کشورداری اردشیر در یگانه گردانیدن سیاسی ایران است، با پاسخ به خرده‌گیریهای گشنسب - فرمانروای تبرستان و دیلم و گیلان - بر سیاست اردشیر، براستی جهان‌بینی و مینوشناسی تازه ایران در آن دوره را بازگو می‌کند. این نامه سرشار است از روحیه خودآگاهی ملی و پافشاری در استوار داشتن آن. تکه زیر، هم بخشی از آگاهی قوم ایرانی را که خود و سرزمین خود را برتر از دیگران می‌داند به نیکی می‌نمایاند، و هم نشان می‌دهد که چگونه تنسر، همچون نماینده خودآگاهی ایرانی، به این آگاهی می‌نگرد و می‌کوشد تا برای استوار داشتن آنچه خود به سود ایران و یگانگی آن می‌داند، استنتاجهای دلخواه را بیرون کشد.

تنسر در اینجا، ایران را به سر و ناف و کوهان و شکم کره زمین تشبیه می‌کند و با دلایلی که می‌آورد، می‌خواهد اثبات کند که ایران بهتری جای زمین و ایرانیان بهترین و برترین مردمان روی زمینند.

«اما ناف آن است که میان زمینهای دیگر، زمین ماست. و مردم ما اکرم خلایق و اعزّ. و سواری ترک و زیرکی هند و خوبکاری و صناعت روم، ایزد تبارک ملکه، مجموع در مردمان ما آفرید، زیادت از آنکه علی الانفراد ایشان راست و از آداب دین و خدمت پادشاهان، آنچه ما را داد، ایشان را محروم گردانید. و صورت و الوان و مویهای ما بر اوسط آفرید. نه سواد غالب و نه صفرت و نه شقرت، و مویهای محاسن و سرما، نه جعد به افراط زنگیانه و نه فرخال ترکانه. اما کوهان آن است که با کوچکی زمین ما با دیگر زمینها، منابع و خصب معیشت بیشتر دارد. اما شکم برای آن گفتند زمین ما را که هرچه در این سه دیگر اجزای زمین باشد با زمین ما آورند و تمتع ما را باشد از اطعمه و ادویه عطرها، همچنان که طعام و شراب به شکم شود و علمهای جمله روی زمین ما را روزی گردانید، و هرگز پادشاهان ما به قتل و غارت و غدر و بی‌دینی منسوب نبودند... و هزار مرد از ما لشگری، پیش خصم که بیست هزار بودند نشد، الا که مظفر و منصور برآمدند از آنکه بادی [= آغازگر] نبودند در ظلم و حرب و قتل. و شنیده باشی افراسیاب ترک با سیاوش غدر کرد. در دوست موطن اصحاب ما را با او مصاف افتاد. به جمله ظفر یافتند... پس امروز شهنشاه... تا کینه دارا باز نخواهد از اسکندریان... نخواهد آرمد، و برایشان التزام خراج فرماید، چنان

که همیشه به پادشاهان ما دارند از زمین قبط و سوریه که در زمین عبرانیون غلبه کرده بودند به عهد قدیم. چون بختنصر آنجا شد و ایشان را قهر کرد، برای آنکه هوایی بد و آبی ناموافق و بیماریه‌های مزمن بود، از مردم ما کسی را آنجا نگذاشت و آن ناصیت را به روم سپرد و به خراج قناعت کرد و تا عهد کسری انوشیروان بر این قرار بماند و...»^{۱۸}

چنان که می‌بینیم، خودآگاهی ایرانی در اینجا، خود و سرزمین خویش را چه از نگر چهر بیرونی و چه از دیدگاه منشهای درونی، برتر از مردمان و سرزمینهای دیگر می‌شناسد، شاهان خود را ستمگر و آغازگر جنگ نمی‌داند، رزمندگان خویش را همواره پیروز و دلاور می‌پندارد، به تاریخ گذشته و انگیزه نبردهای خویش می‌نگرد و خود را هوادار راستی و دادگری می‌بیند و از یورشهای بیدادگرانه افراسیاب و اسکندر یاد می‌کند. این روحیه‌ای است که پیوسته در سراسر شاهنامه فردوسی نیز چیره و گسترده است. آنگاه همین آگاهی که خود را برتر از دیگران می‌انگارد و این برتری را نیز همواره به یاد خویش می‌آورد، باور دارد که در درون خویش برای حفظ یگانگی و پیوستگی جامعه ایرانی همچون یک کالبد یگانه، هر کس باید همانند هموندی از یک اندام کلی، وظیفه و خویشکاری خویش را به انجام رساند، و مدعی است که همیشه نیز چنین بوده است و مردمان و طبقه‌های اجتماعی، خویشکاری و فرمانبرداری خود را داشته‌اند. این خودآگاهی، برای استوار داشتن دلیل خویش، حتی از واژه‌ها یاری می‌گیرد و باور دارد همان قومی که از دیگران برتر است، در درون خویش نمونه‌ای از فرمانبرداری و وظیفه‌شناسی و فروتنی است، و این از نام او نیز پیداست:

«و هیچ خلّت و خصلت از فضل و کرم، عظیم‌تر از آن نداریم که همیشه در خدمت شاهان خضوع و خشوع و ذلّ نمودیم، و فرمانبرداری و طاعت و اخلاص و وفا گزیدیم. کار ما بدین خصلت استقامت گرفت و برگردن و سر اقالیم بدین برآمدیم، و از این است که ما را خاضعین^{۱۹} نام نهادند در دین و کتب، با دیگر مناقبی که ما راست بهترین نامها و دوست‌ترین در اولین و آخرین ما. این بود تا چنان شدیم که حقیقت گشت ما را [که] این نام مذکر و واعظ ماست، و عزّ و مکرمت، و فخر و مرتبت، بدین نام بر ما باقیست و ذلّ و مهانت و هلاک در تکبر و تعزز و تجبر، و اولین و آخرین ما را بر این اندیشه و نیت بوده‌اند و هرگز از شاهان جز خیر و نیکویی ندیدند...»^{۲۰}

و نیز افزاید:

«... زمین چهار قسمت دارد ... و جزو چهارم این زمین که منسوب است به پارس و لقب بلاد الخاضعین^{۲۱} ... و این جزو چهارم، برگزیده زمین است.»^{۲۲}

۲. پیشینه خودآگاهی حماسی در ایران

تاریخ هیچ قومی از پیکار خالی نیست، لیک هر پیکاری از دلیری بر نمی خیزد. دلیری راستین، افزون بر نیروی تن و بالاتر از آن، خواهان روانی دلاور است. و روان دلاور، از باوری به بر حق بودن خویش یا ایزدی بودن راه خویش سرچشمه می گیرد.

تیره های آریایی و بویژه ایرانی، از دیرباز درباره سپهر پیرامون خویش و نیروهای دست اندرکار و آفریننده آن، از بنیاد نگرشی حماسی و رزم بینانه داشته اند. و از این رو، نقش آدمی در گیتی را نیز نقشی رزمجویانه و دلاورانه می انگاشته اند. این نگرش از باوری به دو گروه نیروهای نیک و بد سرچشمه می گرفته است که سرنوشت گیتی و آدمی را رقم می زده اند و در این میان، نقش آدمی همانا پیکار با نیروهای بد و زیان بخش برای زندگی، در کنار نیروهای نیک و سودمند بوده است.

چیستی این نیروها و افسانه نبردهای میان ایشان از دیدگاه آریاییان، داستان بس گیرایی است که چگونگی آن را با خواندن ریگ و دای هندی و بویژه یشت های ایرانی می توان دریافت و نیز بررسی هایی که ذبیح الله صفا و محمد معین در کتابهای حماسه سرایی در ایران و مزده یسنا و ادب پارسی انجام داده اند و همچنین کتاب پژوهشی در اساطیر ایران مهرداد بهار، می تواند برای خواننده سودمند باشد.^{۲۳}

آریاییان از دیرباز دو سرچشمه نیک و بد برای رویدادهای گیتی می شناخته اند. به گفته ژرژ دومزیل خاورشناس فرانسوی، باور داشت به وجود نیروهای دوگانه و یا دوگانه باوری (dualisme)، از ویژگیهای شیوه اندیشه ایرانی است.^{۲۴}

چه آن دورانی که آریاییان و ایرانیان به نیروهای سپهر باور می داشتند و آنها را تا جایگاه خدایی فراز می بردند، چه سپس هنگامی که زودتر از همه اقوام گیتی به مینه های [= مفاهیم] آهنجیده دست یافتند و به پرستش ایزدان گوناگون پرداختند و از چندگانه پرستی به دوگانه پرستی رسیدند، و چه زمانی که - نزدیک به چهار هزار سال پیش - زرتشت آن دوگانه پرستی خرافی را به یک یکتا پرستی پیچیده و فلسفی که رنگی ظاهری از دوگانه انگاری در آن وجود

داشت دگرسان ساخت، به هر حال آنچه در همه این دوره‌های دیرباز بر جای ماند، همان باوری به پیکار با نیروهای بد و زیان‌بخش بود.

در آن دوران پس دوری که یخبندانهای نزدیکیهای قطب شمال، و روح پرتلاش و بهجوی بخشی از تیره‌های آریایی، آنها را به سوی سرزمینهای نیمروز راند، همواره جنبش و کوشش و پیکار با نیروهای هراسناک و زیانمند سپهر، جزء جدایی‌ناپذیر زندگانی ایشان بود. جوش آفتاب زندگی آفرین و آتش گرمابخش، چه بسا نخستین انگیزه این تیره‌ها در پرستش و نیایش مهر و آذرگشت. آنگاه، خجستگی گله‌های فراوان شیرده و گاوان ورز و چراگاههای بارور، و سپس آسمان پرستاره و باران‌زای و زمین پربرکت و روزی‌بخش نیز، به پرستش آسمان و زمین و آب و ماه و دیگر نیروها و عناصر سودمند و زندگی‌زای سپهر انجامید، همچنان که دانش اخترشناسی را در میان ایشان بنیاد نهاد.

تیره‌هایی که جز پیکار و پایداری چیزی نمی‌شناختند، بخشی از نیروهای سپهر را سودمند و نیک، و بخشی دیگر را زیانمند و بد یافتند و بر بنیاد زندگانی پر پیکار خویش، الگویی از نبردهای میان نیروهای آسمانی پرداختند.

وارونه (= vāruna) نمودار آسمان سترگ، آفریننده سامان گیتی و نگاهبان آن بود که خورشید یا مهر (= میترا) را همچون چشم خویش و یاور نزدیک خویش، در کنار خود داشت. مهر، این سامان را رهبری و پاسداری می‌کرد. او ایزد پیمانها، دارنده چراگاههای گسترده و پشتیبان راست کرداران یعنی کسانی بود که سامان گیتی را به دیده می‌گرفتند و زندگانی خود را بر بنیاد آن سامان می‌دادند. مهر، با پیمان‌شکنان سنگدل بود و با نیکوکاران و فرمانبرداران، مهربان.

ایزد آگنی (Agni) که سپس نامش به ādri و آذر دگرسان می‌شود، ایزد آتش بود که چهره آذرخش داشت و آوای تندر. این ایزد، پسر وارونه، همکار مهر، و دوست و یاور آدمی به شمار می‌رفت.

ایزد نیرومند دیگر، ایندره (= Indra) فرمانروای آسمان بود که همراه با یار همیشگی خود باد (= vāyu)، برای رهایی گله‌های شیرده و بارانهای زندگی‌بخش که در بند ابرهای سیاه و سهمگین بودند، به پیکار این ابرها می‌شتافت و نیروهای هستی‌بخش را رهایی می‌بخشید و بدین سان به یآوری آدمیان می‌پرداخت.

در برابر این نیروهای نیک، نیروهای زیانمند و بدکاری چون ابرهای در بند کننده باران (= Vritra) و آهی یا اژی (= Ahi = اژدها) که تندر سیاه توفانزا بود، قرار داشتند.

پیکار اصلی و همیشگی ایندره و باد، با همین وریتره واژی بود که همواره نیز با پیروزی نیروهای نیک به پایان می‌رسید، همچنان که همیشه روشنایی روز بر تیرگی شب چیرگی می‌یافت. این پیکار که بنابر الگوی زندگی زمینی تیره‌های سلحشور آریایی ساخته و چهر گرفته بود، پیوسته با دیدگانی حماسی نگریسته و با زبانی دلیری جوی سروده می‌شد. جنگ‌افزار و جوشن ایندره، ارا به جنگی او و اسبهای تیز تک خاکستری و گلگونی که همان ابرهای تندرو و باران‌زا بودند، و بادهای تندی که سپاه او را می‌ساختند و یورش او بر دژ زندانگاه بارانها، با نیزه آتشی که جز آذرخش آسمانی با تندی غرنده نبود، همگی انگاره‌ای حماسی بودند که روحیه ساده و دلاور آریاییان نخستین، که به گیتی و زندگی جز از دیدگاه نبردی سخت و سرفرازانه نمی‌نگریستند، می‌نگارید.

روی هم رفته، در این دستگاه اسطوره‌ای، نیروهای نیک مایه نیکبختی و نیروهای بد زاینده تیره‌بختی آدمیانند. روزهای نیک و نورافشان، فصلهای معتدل و خوش آب و هوا، فراوانی، تندرستی، زیبایی و راستی و ... نمودار نیروهای نیک؛ و تاریکی، شب، زمستان سخت، خشکسالی، بیماری، زشتی و دروغ و ... نمودار نیروهای بد به شمار می‌روند. این نیروها پیوسته در نبرد هستند و آدمی با آفرین (= دعای) به نیروهای نیک با واژه‌هایی مقدس (= manthra) و نبرد برای زندگانی بهتر و آسوده‌تر و تندرست‌تر و ... به آنها یاری می‌رساند تا در پیکار با نیروهای بد کامیاب شوند.

آنچه سپس به چهره‌ای پیراسته‌تر در «یشتها» بر جای ماند و امروزه در مجموعه اوستا در دسترس ماست، چیزی نیست جز داستان همان باوریه‌های پیشین که با زبانی سخت حماسی و دلاورانه سروده شده‌اند. سراسر یشتها داستان و ستایش همین پیکارها و دلیریهاست که بویژه از مهریشت و زامیاد یشت و تیریشت می‌توان نام برد.

تیر یا تیشتر (= Tištra)، ستاره باران‌سازی است که گزارش نبردهای او با ستارگان و دیگر نیروهای سپهر که جلوگیری ریزش بارانهای زندگی‌بخش هستند، و نیایش و ستایش این نبردها، در تیریشت آمده است. برای نمونه:

«تشت ستاره را یومند فرمند را می ستایم، کسی که بر پریها غلبه کند، کسی که پریها را درهم شکنند، وقتی آنها به شکل ستارگان دنباله‌دار (= ذوذنَب) در میان زمین و آسمان پرتاب شوند به نزدیک دریای فراخکرت نیرومند خوش منظر ژرف که آبش سطح وسیعی را فرا گرفته است. او براستی به صورت اسب مقدسی (به سوی دریا) آید. او از آب امواج برانگیزاند و باد چُست وزیدن آغاز کند.»^{۲۵}

و مهر در یشتها دارنده دشتهای فراخ، به نبرد دروغگویان و پیمان شکنان می شتابد، به راستان اسبهای تیزرو می بخشد، دشتهای پهن دارد، زبان آوری که دارای هزار گوش است و خوش اندامی که هزار چشم دارد، بلند بالایی که در بالای برج پهن ایستاده و زورمندی است که بی خواب همواره پاسبان است^{۲۶}.

و زامیادیشست یا کیانیشت، که به گفته پورداد «قدیمترین قصیده رزمی ایران است»^{۲۷}، سراسر داستان فرکیانی و گسستن او از شهر یاران بد و پیوستن او به شهر یاران نیک است. و روی هم رفته به گزارش نبردهای دلیرانه مینوی نیک یا هستی ساز (= سپند مینو) با مینوی بد و نیستی ساز می پردازد.

این سنت دلیری نگرانه و دلاور پرورانه، نه تنها در سراسر داستانهای شاهنامه فردوسی به نیرومندی جلوه یافته است، بلکه رویدادهای ساده و همیشگی سپهر نیز، همچون دوران کهن، با چنان زبان حماسی بازگو می شوند که این پرسش را برای خواننده پیش می آورند که آیا روان و زبان حماسی آریاییان کهن، راستا راست بر شاعر حماسه سرای سده چهارم هجری کارگر نبوده است؟

این نویسنده هرگز توان بررسی شاهنامه را از دیدگاه هنری در خود نیافته است، و از این رو، این دفتر نیز چنین پژوهشی را وظیفه خویش نمی داند. با این همه، از یک نمونه بیان حماسی یک رویداد طبیعی که بر آمدن و فرو نشستن خورشید است یاد می کنم و می گذرم. فردوسی در سراسر شاهنامه، تا جایی که من شمرده ام، حدود ۱۶۹ بار از برآمدن آفتاب یاد می کند که تنها ۱۶ بار آن، یعنی کمتر از ۱۰ درصد، تکراری است. بنابراین، این هنرمند بيمانند به ۱۵۳ گونه گوناگون برآمدن خورشید را توصیف می کند که همگی آنها زبانی سخت زیبا و حماسی دارند، چنان که گویی نبرد روز و شب و یا مهر و اهریمن را باز می گویند.

چند نمونه می آورم:

چو زد بر سر کوه بر، تیغ شید	چو یاقوت شد روی گیتی سنپید (۱۵۷:۱)
چو آن جامه سوده بفکند شب	سنپیده بخندید و بگشاد لب (۲۰۷:۱)
چو خورشید تابان ز چرخ بلند	همی خواست افکند رخشان کمند (۱۷۶:۲)
چو خورشید از چرخ گردنده سر	برآورد برسان زرین سپر (۹۹:۳)
چو خورشید تیغ از میان برکشید	شب تیره گشت از جهان ناپدید (۱۲:۴)
چو خورشید برزد ز گردون درفش	دم شب شد از خنجر او بنفش (۷۵:۴)

پدید آمد آن خنجر تابناک به کردار یاقوت شد روی خاک (۲۵۸:۴)
 دگر روز چون آسمان گشت زرد برآهیخت خورشید تیغ نبرد (۲۳:۷)
 به شبگیر خورشید خنجر کشید شب تیره از بیم شد ناپدید (۴۷:۷)
 سنبیده چو بر زد ز بالا درفش چو کافور شد روی چرخ بنفش^{۲۸} (۶۲:۷)

ژرژ دومزیل درباره دین مزدایی پیش از زرتشت می‌گوید:

«تعالیم مذهب مزدایی دارای جنبه کاملاً اخلاقی بوده و در عین حال با تصورات اساطیری پیوند ناگسستنی دارد. منظره‌ای که خدایان به زندگی و سرنوشت می‌بخشند، صورت پیکار و مبارزه دارد ... مزدائیزم در لفاف مبهمات و مجردات پوشیده نیست، بلکه با تصاویر زنده و روشنی در لحنهای حماسی سرودها بیان می‌شود. در اینجا بحث بر سر دوران قهرمانانه‌ای است که کفر و شرک در آن بر دنیا فرمان می‌رانند. ضمن مدح خدایان، دلبستگی به زندگی جنگجویان، ایده‌آل عصر محسوب می‌شود. آتش جنگ در میان قبایل زبانه می‌کشد و صفوف تازه‌ای به میدان می‌آید. «میترا» با قهرمانی بی‌نظیری نبردها را رهبری می‌کند. نیروهای دشمن را درهم شکسته، سر از تن آنان جدا می‌کند و پادشاهان را درهم می‌کوبد.»^{۲۹}

و دکتر معین می‌افزاید:

«بدیهی است آریاییان مانند پیروان همه ادیان معتقد به ادعیه و فدیّه بوده‌اند، ولی در این اعمال، روحی مخصوص نشان می‌دادند. ابراز ذلت و فروتنی را در برابر الهه روا نمی‌دانستند. آریایی مستمندانه استمداد و طلب یاری نمی‌کرد، بلکه خود در حدودی معین به خدایان خویش مساعدت می‌نمود. آریایی تصور می‌کرد که در کشمکش خدایان نیک با اهریمنان، انسان نیز باید شرکت و همکاری کند. در نظر او، سرودها، سپاسگزاریه‌ها و نیایشهای انسان سبب تهییج و تشجیع خدایان می‌شود ... خدایان، دوستانه دعوت دوستان خود را می‌پذیرند.»^{۳۰}

و سپس بدرستی می‌گوید:

«در برابر این قوای نیک و سودمند، قوای زیان‌بخش طبیعت کمتر است. آریاییان آنها را در اشکال اهریمنان و ارواح مضر در نظر خود مجسم می‌کردند. آنان از این ارواح متنفر بودند، آنها را لعنت می‌کردند و هیچ وقت درصدد برنمی‌آمدند که رضایت خاطرشان را فراهم [کنند] و به واسطه قربانیها، اوراد و عبادتهای مختلف،

غضب ایشان را به رحمت مبدل سازند (اما البته قربانی و فدیة برای خدایان و ارواح نیک معمول بوده است). و همین خود یکی از مهمترین وجوه اختلاف اساسی معتقدات اقوام آریایی با اقوام ترک و مغول است، چه مطابق عقیده اینان باید قوای مضر را به وسیله عبادت و قربانیها ارضا کرد. باید مرحمت و دفع مضرّت آنان را خرید و با ایشان ساخت. اما آریاییان عقیده داشتند باید با ایشان جنگید و بر آنان غلبه کرد و نخستین وظیفه قوای سودمند طبیعت یاری کردن انسان است در این مبارزه:

کار روشنایی مبارزه با تاریکی، و وظیفه باد و رعد جمع کردن ابرهایی [است] که اهریمنان خشکی متفرق می سازند و نیز جهانندن برق و ریختن باران است. همین مختصر اشاره به معتقدات آریاییان، احساسات شرافتمندانه آنان را نسبت به خدایان خود ثابت می نماید که ایشان در روابط و مناسبات خود با معبودان خویش قایل به ترس و تملق نبوده اند، بلکه فقط به ستایش و درخواست یاری و سپاسگزاری می پرداختند، یعنی رابطه آنان با الهه، مبتنی بر اعتماد و صمیمیت بوده است.^{۳۱}

بدین گونه، آشکارا پیداست که در ایران، باوری به بایستگی نبرد میان نیکی و بدی، همراه با چیرگی روحیه ای حماسی، به کهن ترین دورانهای باستانی و به پیش از پیدایش زرتشت می پیوندد. اما کهنترین حماسه ملی ایران، همچون نامه ای یگانه و به هم پیوسته، براستی همان اوستاست که خود خاستگاه راستین شاهنامه فردوسی است، و به جای خود درباره آن سخن خواهیم گفت.

از نمونه حماسه های پیش از دوران ساسانیان، یکی یادگار زیران است که تقریباً همه پژوهندگان آن را از دوره اشکانی می دانند. این دوره ای است که ایران به علت یورش اسکندر، یگانگی سیاسی خود را تا زمانی از دست می دهد و از این رو حماسه سرایی بایستگی تازه ای می یابد و اوج می گیرد. بسیاری از پژوهندگان، بخش بزرگی از داستانهای گيو و گودرز و بیژن و ... را مربوط به پیکارهای فرمانروایان محلی ایران با دشمنان بیگانه در این دوران می دانند که چون اکنون در گستره سخن ما نیست از آن درمی گذریم. و نیز گفته شده است که خاستگاه بنیادی بخش پهلوانی شاهنامه، بویژه بخش کیانیان، حماسه های همین دوره هستند که در زمان ساسانیان تدوین و منظم شده اند و سپس در اختیار

حماسه سرای بزرگ ایران قرار گرفته‌اند. هزار بیتی را که دقیقی درباره شاهی گشتاسب و پیدایش زرتشت می‌سراید، شاید بتوان گفت که برآستی ترجمه واژه به واژه یادگار زیران است. ما تکه‌ای از این حماسه را باز می‌گوییم تا خواننده آگاه دریابد که این اثر تا چه اندازه از زبان و نیز روحیه‌ای حماسی برخوردار است.

«پس همه مردم به درگاه ویشتاب شاه به سپاهی آمدند، تومپک زدند و نای نواختند و در شیپورها بانگ کردند. کاروانی پدید آوردند. پیلانان بر پیل رفتند و شتربانان با شتر و گردونه‌داران با گردونه. شمشیرها بسیار بود، کیشها پر از تیر، و بس زره روشن، بس زره چهار کرد. کاروان ایران چندان بود که بانگشان بر آسمان و پای به دوزخ می‌شد. گذرگاهها بیریدند، آبها بیاشفتند. ایدون که تا یک ماه آب خوردن نمی‌شایست، به روز روشنی نبود، مرغ نشیم نمی‌دید، و چنان بود که بر سر اسبان و بر تیغ نیزکان و بر ستیغ کوه، شب از روز پیدا نبود...»^{۳۲}

جهانگیر تاوادیا، دانشمند پارسی، هنگام بحث درباره معنا و بارواژه «پهلوی» و «پهلوان»، در تأیید این نظر که تخمه و هسته اصلی و درونی حماسه ملی ایران در زمان اشکانیان بسته شده است، می‌نویسد:

«درست همان گونه که «پارس» و «پارسی» و نظایر آن به مناسبت فرمانروایی هخامنشیان و ساسانیان، که از این سرزمین برخاسته بودند، برای «ایران» و «ایرانی» به کار می‌رفت، همان گونه هم «پهلوی» به معنای «ایرانی» به مناسبت فرمانروایی اشکانیان به کار می‌رفت، چه اینان از «پهلو» برخاسته بودند و از آنجا به کشورگشایی پرداختند. این خود نیز یکی از دلایلی است که می‌رساند حماسه ملی ایران در زمان این فرمانروایان پدید آمد، نه پس از آنها در روزگار ساسانیان.»^{۳۳}

۳. خودآگاهی تاریخی ایرانی در درون شاهنامه

چنان که پیشتر گفتیم، گذشته از آنکه پدید آمدن شاهنامه و انگیزه‌های پیدایی آن، خود مهمترین نشانه خودآگاهی ایرانی است، ما در درون شاهنامه، یعنی در داستانش و رویدادهای تاریخی نیز، جلوه آشکاری از خودآگاهی را جای به جای و همیشه و در سراسر آن باز می‌یابیم. خودآگاهی ایرانی به چهره‌های گوناگون و همه جا در کار است و پدیدار می‌شود: باوری سخت به مینوهای دینی خویش، اعتقاد به نبرد نیکی و بدی و راستی و

دروغ، ایمان به حقانیت خویش و رسالت خود از سوی خداوند برای پیکار با بدی، اتکای به یزدان، گروش به نظام دادگرانه سیاسی خویش، نقش شاه، دولت، پهلوانان، سپاه و مردمان ساده، پیشه‌وران و صنعتگران و کشاورزان، همگی اینها جلوه‌های گوناگون خودآگاهی ایرانی هستند که در جای خود، یعنی هنگام گفتگو درباره فلسفه شاهنامه از آنها سخن خواهیم گفت. بنابراین تنها در اینجا از یکی از نمودهای این خودآگاهی، یعنی «خودآگاهی تاریخی» یاد می‌کنیم.

شاید بتوان گفت که در شاهنامه فردوسی، هیچ پیشامد بزرگ و حتی کوچک سیاسی نیست که پیش آید و همراه با خویش، آگاهی و خودآگاهی ایرانی را بیدار نسازد. با هر رویداد، خودآگاهی ایرانی به خویش و تاریخ خویش و کردار نیاکان خویش می‌نگرد، راستی و حقانیت خویش و ناراستی دشمن را به یاد می‌آورد، به خود و به دشمن باز می‌گوید، از خداوند در نبرد با «بدی» یاری می‌خواهد و آنگاه سرسختانه و با اطمینان به پیروزی، به پیکار با آن اندیشه‌ها و کردارهایی که خود «اهریمنانه» و «بد» می‌انگارد، برمی‌خیزد. برخی نامه‌ها یا گفتارهایی که میان ایرانیان و دشمنان آنها و یا میان خود ایرانیان بازگو می‌شود، برآستی تاریخچه کوچک و فشرده‌ای است از رویدادهایی که گواه بدی و ناراستی همیشگی دشمن و نیکی و راستی ایرانیان است. این بازنگری به تاریخ و به گذشته، کمابیش در سراسر شاهنامه موج می‌زند و ما تنها از چند نمونه آن یاد می‌کنیم، تا سپس در جای خود، به گفتگوی بیشتری در این زمینه بپردازیم.

پشنگ شاه توران و پدر افراسیاب، با نیرومند شدن ایرانیان ناگهان به ترفند نیکومنشی می‌نماید و نامه‌ای آشتی‌جویانه به کیقباد سردودمان کیانیان می‌نویسد. کیقباد پاسخ می‌دهد:

چنین داد پاسخ که دانی درست	که از ما نبند پیشدستی نخست
ز تو اندر آمد نخستین ستم	که شاهی چو ایرج شد از تخم کم
بدین روزگار اندر، افراسیاب	بیامد به تیزی و بگذشت آب
شنیدی که با شاه نوزر چه کرد	دل دام و دد شد پر از داغ و درد
ز کینه به اغویرث پر خرد	نه آن کرد کز مردمی در خورد
ز کردار بد گر پشیمان شوید	به نوی ز سر باز پیمان شوید (۷:۲)

در نبرد سپاه ایران به فرماندهی طوس با تورانیان، هنگامی که ایرانیان در کوه هماون به محاصره می‌افتند، گیو در پاسخ نگرانی طوس می‌گوید:

بدو گفت گیو، ای سپهدار شاه چه بودت که اندیشه کردی تباه؟
 از اندیشه ما، سخن دیگرست تو را کردگار جهان یا ورست
 بسی تخم نیکی پراکنده‌ایم جهان آفرین را پرستنده‌ایم (۱۶۷:۴)

در جنگ دوازده رخ که گودرز فرمانده سپاه ایران است، گیو را نزد پیران، فرمانده بزرگ تورانیان، می‌فرستد و پیام می‌دهد که:

همه شهر توران بدی را میان بیستند با نامدار کیان
 فریدون فرخ که با داغ و درد ز گیتی بشد دیده پر آب زرد
 پر از درد ایران، پر از داغ شاه که با سوگ ایرج نتابید ماه (۹۵:۵)

اما مهم‌تر و دقیق‌تر از آن، نامه والا منشانه و دندان‌شکنی است که گودرز در پاسخ پیران می‌نویسد و پس از بر شمردن نیرنگها و پیمان‌شکنیها و ناراستیهای خود پیران، می‌افزاید:

بدی خود بدان تخمه، در گوهرست به بد کردن، آن تخمه اندر خورست
 شنیدی که بر ایرج نیکبخت چه آمد ز تور از پی تاج و تخت؟
 چو از تور و سلم اندر آمد زمین سراسر بگسترد بیداد و کین؟
 فریدون که از درد دل روز و شب گشادی به نفرین ایشان دو لب؟
 به افراسیاب آمد آن مهر بد از آن نامداران اندک خرد
 ز سر با منوچهر، نوکین نهاد همیدون ابانوزر و کیقباد
 به کاوس کی کرد خود آنچه کرد برآورد از ایران آباد، گرد
 از آن پس به خون سیاوش باز^{۳۴} فکند این چنین کینه نو دراز
 نیامد بدان که تو را داد یاد که او بی‌گناه جان شیرین بداد؟
 چه مایه بزرگان که از تخت و گاه از ایران شدند اندرین کین، تباه ...
 من اکنون بدین خوب گفتار تو اگر باز کردم ز پیکار تو
 به هنگام پرسش، ز من گردگار بپرسد از این گردش روزگار
 که سالاری و گنج و مردانگی تو را دادم و زور و فرزانیگی
 به کین سیاوش کمر بر میان نبستی چرا پیش ایرانیان؟ ...
 ز پاسخ به پیش جهان آفرین چه گویم چرا بازگشتم ز کین؟
 ز کار سیاوش چهارم سخن که افکندی ای پیر سالار بن
 که گفتی ز بهر تنی گشته خاک نشاید ستد زنده را جان پاک

تو بشناس کین زشت کردارها بدل پر ز هر گونه آزارها
 که با شهر ایران شما کرده‌اید چه مایه کیان را بیازده‌اید
 چه پیمان شکستن، چه کین ساختن همیشه به سوی بدی تاختن
 چو یاد آورم، چون کنم آشتی که نیکی سراسر بدی کاشتی؟
 (۱۵۵:۵ تا ۱۵۸)

و یا پس از پیروزیهای کیخسرو بر افراسیاب و گریز شاه توران، کاوس در پاسخ نامه کیخسرو می‌نویسد:

بدی [= افراسیاب] را که گیتی همی تنگ داشت جهان را پر از غارت و جنگ داشت
 ز دست تو آواره شد در جهان نگویند نامش جز اندر نهان
 همه ساله تا بود خونریز بود به بد نامی و زشتی، آویز بود ...
 برادر کش و بد تن و شاه کش بداندیش و بدراه و آشفته هش ...
 اگر داور دادگر یک خدای همی بود خواهد تو را رهنمای
 که گیتی بشویی ز رنج بدان ز گفتار و کردار نابخردان
 به داد جهان آفرین شاد باش جهان را یکی تازه بنیاد باش
 (۳۴۲:۵)

چنان که می‌بینیم، حافظه اجتماعی ایرانی پیوسته بدیههای دشمن و رسالت خویش را به یاد می‌آورد، نیرو می‌گیرد، و به نبرد بدی می‌شتابد تا داد و قانون ایزدی دوباره بر جهان فرمانروا گردد و در این راه نیز پشت بر یاری و رهنمایی خداوند دارد. این روحیه نه تنها بر بخش پیشدادی - کیانی شاهنامه، که بر بخش ساسانی آن نیز چیره است، و نه تنها برای توجیه خویش در برابر بیگانگان، بلکه با هدف پندآموزی جامعه ایران نیز به کار می‌رود. بهرام گور پس از نشستن بر تخت، به بزرگان ایران می‌گوید:

جهان را ز هر گونه دارید یاد ز کردار شاهان بیداد و داد (۴۰۸:۷)

در پادشاهی خسرو انوشیروان، پس از سرکوبی هیتالیان (= هپتالیان = هونها) و به جای خود نشاندن خاقان چین، ایرانیان مرزنشین به ستایش شاه برمی‌خیزند و باز به یادآوری تاریخ می‌پردازند و چکیده‌ای از روابط گذشته سیاسی میان ایران و توران را باز می‌گویند:

بخارا و خوارزم و آموی وزم بسی یاد داریم با درد و غم
 ز بیداد و ز رنج افراسیاب کسی را بند جای آرام و خواب

چو کیخسرو آمد برستم از اوی جهانی بر آسود از گفت و گوی
 از آن پس چو ارجاسب شد زورمند شد این مرزها پر ز درد و گزند
 از ایران چو گشتاسب آمد به جنگ ندید ایچ ارجاسب جای درنگ
 برآسود گیتی ز کردار اوی که هرگز مبادا فلک یار اوی
 از آن پس چو نرسی سپهدار شد همه شهرها پر ز تیمار شد
 چو شاپور اورمزد بگرفت جای ندانست نرسی سرش را ز پای
 جهان سوی داد آمد و ایمنی ز بد بسته شد دست آهرمنی
 چو خاقان جهان بستد از یزدگرد به بد تیزدستی، برآورد گرد
 بیامد جهاندار بهرام‌گور ازو گشت خاقان پر از درد و شور
 شد از داد او شهرها چون بهشت پراکنده شد کار ناخوب و زشت
 به هنگام پیروز چون خوشنواز (=شاه‌هونها) جهان کرد پر درد و گرم و گداز
 مبادا فعانیش فرزند اوی مه خویشان، مه تخت و مه اورندوی
 جهاندار کسری کنون مرز ما بپذرفت و پرمایه شد ارز ما
 بماناد تا جاودان این براوی جهان سربه سر چون تن و چون سراوی
 که از وی زمین داد بیند کنون نبینیم رنج و نریزیم خون
 (۱۸۵:۸ تا ۱۸۷)

و یا در زمان هرمزد پسر انوشیروان که بهرام چوبینه می‌خواهد با دوازده هزار مرد به نبرد
 ساوه شاه که از توران به ایران یورش آورده است برود، شاه از او می‌پرسد تو چگونه و چرا
 می‌خواهی تنها با دوازده هزار مرد به جنگ او بروی که چهارصد هزار سپاه دارد؟ بهرام در
 پاسخ از تاریخ و نبردهای رستم یاد می‌کند و می‌گوید: «گزین کرد رستم ده و دو هزار ...
 بیاورد کاوس کی راز بند ... به کین سیاوش ده و دو هزار ... همان نیز پرمایه اسفندیار، بیاورد
 جنگی ده و دو هزار» (۳۴۲: ۸)

و همین بهرام چوبین، هنگامی که پای در راه آز و فزونخواهی افزون بر آنچه حق جایگاه
 طبقه‌ای اوست می‌گذارد و پیمان‌شکنانه و برخلاف آیینها خواستار تخت ایران می‌شود و بر
 شاه می‌شورد، خواهر خردمندش او را به پرهیز و بیم از تاریخ می‌خواند، فشرده‌ای از تاریخ
 ایران را بر او برمی‌شمارد تا نشان دهد که آرزوی او در گرفتن تخت شهریاری، خام و خائنانه
 و ناسازست. گردیده دلیر به بهرام می‌گوید:

نه نیکوست این دانش و رای تو به کزی خرامد همی پای تو

بسی بُد که بیکار بُد تخت شاه نکرد اندرو هیچ کهنتر نگاه
جهان را به مردی نگه داشتند یکی چشم بر تخت نگماشتند ...
نه بیگانه زیبای افسر بود سزای بزرگی به گوهر بود

و آنگاه نخست از کیکاوس نمونه می آورد که با همه کزاندیشی و بی خردی، هنگامی که در ساری و هاماوران گرفتار شد، در ایران هیچ کس آهنگ تخت او نکرد:

چو گفتند با رستم ایرانیان که هستی تو زیبای تخت کیان
یکی بانگ بر زد بهر آن کس که گفت که با دخمه تنگ باشید جفت
مرا تخت زر باید و بسته شاه؟ مباد این گمان و مباد این کلاه (۴۱۳:۸)

و سپس از کشته شدن پیروز نمونه می آورد و اینکه همه بزرگان ایران خواستند «سوفزای» پهلوان رهاننده کشور را بر تخت نشانند و لیک او نپذیرفت «و به ایرانیان گفت کین ناسزاست، بزرگی و تاج از پی پادشاست.» و یا وقتی پای قباد در بند بود و باز بزرگان خواستند «ز مهر» را به پادشاهی بردارند، او نپذیرفت و گفت: «کس از بندگان تاج هرگز نجست، و گر چند بودی نژادش درست». و سپس در پایان می افزاید:

مکن آز را بر خرد پادشا که دانا نخواند تو را پارسا
مده کارکرد نیاکان به باد مبادا که پند من آیدت یاد (۴۱۵:۸)

همچنین، هنگامی که بهرام چوبینه از تاریخ نمی آموزد و خسرو پرویز را به روم می گریزند تا خود بر جای او نشینند، بزرگان ایران و بویژه «خزروان سالار»، باز فشرده ای از تاریخ ایران از ضحاک به این سو را بر او برمی شمارد، همه ناسزایان تخت جوی آزمند را نام می برد و فرجام ناخوش آنان را به بهرام باز می گوید تا شاید او را از این کار بی خردانه باز دارد:

ز ضحاک تازی نخست اندر آی که بیدادگر بود و ناپاک رای ...
دگر آنک بد گوهر افراسیاب ز توران بدان گونه بگذاشت آب ...
سه دیگر، سکندر که آمد ز روم به ایران و ویران شد این مرز و بوم ...
چهارم، چو ناپاک دل خوشنواز که کم کرد زین بوم و بر، نام و ناز (۶۰:۹)

و باوری به حقانیت و راستی راه خویش و دادگرانه بودن نبردهای خویش نیز، نه تنها در اندیشه شاهان و پهلوانان ایران در سراسر بخش پیشدادی - کیانی شاهنامه موج می زند، بلکه

نمونه‌های آن در دوره ساسانی نیز اندک نیست.

هنگامی که خسرو پرویز از قیصر روم برای دفع فتنه بهرام چوبین یاری می‌خواهد و در آغاز با سستیها و بهانه‌جوییهای او روبه‌رو می‌شود و اینکه گویا ایرانیان با جنگها و یورشهای خویش به روم آسیب رسانده‌اند، خسرو پیام می‌دهد که بهتر است به تاریخ بنگرد تا ببیند که آیا در این جنگها، گناهکار و آغازگر رومیان بوده‌اند یا ایرانیان؟

نکه کن کنون تا نیاکان ما گزیده جهاندار و پاکان ما
به بیداد کردند جنگ، اربه داد نگر تا ز پیران که دارد به یاد
سزد گر بپرسی ز دانای روم که این بد ز زاغ آمدست ار ز بوم (۸۲:۹)

و چنان که دیدیم، این خودآگاهی در نامه تنسر به گشنسب نیز موج می‌زد آنجا که گفت: «هرگز پادشاهان ما به کشتار و چپاول و پیمان‌شکنی و بی‌دینی منسوب نبودند ... و هزار مرد از ما لشکری پیش هیچ دشمن که بیست هزار بودند نشدند مگر آنکه پیروز برآمدند، از آنکه آغازگر نبودند در ستم و جنگ و کشتار.» و این پافشاری در اثبات دادگری ایرانی و آغازگری جنگ از سوی بیگانگان، چنان است که حتی بر سینه سنگنبشته‌ها نیز نقش می‌بندد. شاپور اول در سنگنبشته «کعبه زرتشت» تاریخ را گواه می‌گیرد که:

«... قیصر گوردیانوس لشگری از تمام قلمرو روم و کشور ژرمن و گوت گرد آورد و علیه ما و آشور در شاهنشاهی ایران یورش آورد. قیصر گوردیانوس کشته و سپاه روم نابود شد و رومیها فیلیپ را قیصر کردند ... سپس قیصر فیلیپ به سوی ما آمد تا با ما پیشنهاد آشتی و سازش کند ... و برای رهایی خود با جگذار ما گردید ... سپس قیصر دوباره دروغ گفت و به ارمنستان ستم کرد و ما به خاک امپراتوری روم یورش بردیم و...»^{۳۵}

۴. خودآگاهی ایرانی پس از اسلام

یورشهای بزرگ تاریخ، پرآوازه‌تر از آن هستند که ناآشنای کسی باشند. یورشهای ویرانگر اسکندر مقدونی به سراسر کشورهای بزرگ و کوچک روزگار خویش، یورشهای گسترش‌جویانه امپراتوری روم به سراسر اروپا و شمال آفریقا و آسیای باختری، حمله‌های وحشیانه هونها به ایران و روم بویژه به رهبری آتिला، هجوم نظامی - دینی تاریخساز و دگرگون‌کننده مسلمانان به فرمانرواییهای بزرگ روزگار که از مرزهای هند تا جنوب فرانسه

دامنه آن گسترده شد، یورشهای پی‌درپی اقوام ترک، حمله‌های مرگبار مغولان و تاتاران به رهبری چنگیز و تیمور، و سرانجام در سده نوزدهم و بیستم، یورش استعمار کهنه و نو و یورش دیرپای نظامی - مسلکی کمونیزم به سراسر جهان، همگی یورشهایی هستند که چه بسا بساط امپراتوریهای بزرگی را برچیدند و امپراتوریهای تازه‌ای را بنیاد نهادند. اگر بوده‌اند ملت‌ها و قوم‌هایی که طی تاریخ درگذر چندین یا یکی از این یورشها قرار گرفته‌اند، کشور ایران به تحقیق یگانه کشوری است که در مقام یک فرمانروایی بزرگ، به تنهایی کوبه همگی این یورشها را بر دوش خویش احساس کرده است و هنوز هم می‌کند. با این همه، روح قوم ایرانی در هیچ یک از این یورشها به اندازه هنگام حمله مسلمانان دستخوش دگرگونی نشده و خودآگاهی و آگاهی این ملت، این چنین در همه زمینه‌های گوناگون نظامی، سیاسی، دینی و فرهنگی، چه در جهت نابنده و منفی و مقاوم و پیکار جو، و چه در راستای هاینده و خواهنده و پذیرنده، به جنبش در نیامده است.

چهارصد سالی که از نابودی دودمان ساسانیان تا پیدایش حماسه فردوسی به دیر می‌انجامد و موضوع گفتگوی ماست، سرشار است از جنبشها، پایداریها، حماسه‌ها و استقلال خواهیها به یک سو، و نیز پذیرشها و باوریه‌ها و حتی تعصب ورزیدن در اعتقاد و ایمان نوین به دیگر سو، و سرانجام پیدایش آزاداندیشی و چنان گسترشی ژرف در فلسفه و دانشها و هنرها که شاید تنها دوره نوزایی اروپا و نیز سده‌های هفده تا نوزده آن دیار را، از نگر رشد اندیشه و دانش، بتوان با آن سنجید. آن چنان که می‌توان این دوران را برآستی دوره زرین اندیشه و هنر در تاریخ ایران دانست. از این رو، اگر ما نیز همراه با یکی از فرزندان این سرزمین، فردوسی را «فرزند دوران آفرینش» بخوانیم، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. کوتاهترین و ژرفترین نوشته‌ای که این نویسنده در میان کتابها و نوشته‌های فراوان خواننده است، گفتاری است از «ارسلان پوریا» که در کمتر از ده صفحه، نه تنها فشرده‌ای از حال و روز زمانه فردوسی را پیش چشم خواننده می‌گسترد، بلکه به گزارشی تیزبینانه از درونه شاهنامه می‌پردازد:

«... در همان زمان که ابوریحان بیرونی در هندوستان سرگرم بررسی دانش و فلسفه هند بود و بر پایه ژرفترین بینش فلسفی کتاب «تحقیق ماللهند» خود را می‌آفرید، ابن سینا نیز بررسی خود را از سراسر فلسفه و دانش یونان به انجام رسانده بود و «شفا» آفریده می‌شد، و کمی پیش از این دو، فردوسی همچون بالاترین بررس فرهنگ و فلسفه ایران باستان، داد آموختنی را پرداخته بود. بدین سان، اندیشمندان

ایرانی چندین نسل تشنگی آموختن را با دست یافتن به سراسر بازمانده دانش بشر سیراب کردند، تا آنجا که این منش افسانه شد و به حدیثها پیوست که «اگر هر آینه دانش در ستارگان باشد، فارسیها بدان دست می‌یابند».

لیک هرگز نباید پنداشت که ارزش اندیشه ایرانی سده چهارم تنها در بررسی و یادگیری دانش گذشته بشری بوده است. اگر چنین بود، آنگاه آنان را تنها فراگیرندگان خوبی می‌شناختیم، در حالی که آنان آفرینندگان شگرفی نیز بوده‌اند... آفرینندگی ایشان هنگامی آشکار می‌شود که می‌بینیم در همه زمینه‌ها، از فلسفه و ریاضیات و نجوم گرفته تا پزشکی و روان‌شناسی و شیمی و بسیاری از رشته‌های دیگر، با راه‌یابیها و افزوده‌های خویش، دانش بشری را فرسنگها به پیش برده‌اند. برجسته‌ترین نمونه آفریننده ایرانی آن دوران را می‌توان در گوهر فردوسی باز شناخت. با فردوسی، کوشش نسلهای پیاپی ایرانی برای شناختن و زنده کردن فرهنگ و ادبیات و فلسفه ایران باستان به انجام رسید. این کوشش برای آن بود که از فراموش شدن گنجینه‌ای شگرف جلوگیری و رنگهای اندیشه و هنر پیشین را که در تاریکی از نظرها دور می‌شد روشن گردانند. فردوسی چکیده گرانبهاترین اندیشه ایران باستان را برای ما نگاه داشت و آن را از نابودی رها ساخت. لیکن هنر شگرف وی در آن بود که توانست در جریان شناسایی گذشته اثری نو بیافریند. آن چنان نو که هیچ گذشته‌ای همانند آن را به یاد نداشت، و آن چنان برومند که ادبیات ایران باستان در برابر آن کودکی نارسیده می‌نمود.^{۳۶}

دو سده نخست را شاید بتوان بیشتر دوره جنبشهای پایداری دینی - نظامی نامید و گرچه همه این جنبشها در ظاهر به شکست انجامیدند، اما براستی شالوده پیدایی دولتهای مستقل ایرانی سده‌های سوم تا پنجم را پی ریختند.^{۳۷}

شورشهای خوارج در خوزستان و پارس به سال ۳۸ هجری، شورش «زنبیل» خارجی در سیستان در سال ۶۶، شوش موالی در خراسان به سال ۱۱۷، قیام شیعیان در میان درورد و فروگشودن کوفه به سال ۱۲۷، شورش «به آفرید» در نیشابور در سال ۱۲۹، خیزش بزرگ ابومسلم خراسانی در سال ۱۳۰ که به نابودی دودمان اموی و روی کار آمدن دودمان دلمخواه ایرانیها یعنی عباسیان انجامید، شورش «سنباد» در سال ۱۳۷ به کین ابومسلم^{۳۸}، شورش ایرانی میهن دوستی با نام ساختگی «اسحاق ترک» در ماوراء النهر به سال ۱۳۷، خیزش «شیبانی» خارجی در سال ۱۳۷ باز به کین ابومسلم، جنبش «ابوعبدالله کرام سیستانی» در

نیشابور، شورش «العجلی» خارجی در ری، جنبش شیعیان مرو در سال ۱۴۰، شورشهای خرمدینان به رهبری «خداش» در خراسان، خیزش «راوندیه»، شورش «البرم» در نزدیکی هرات به سال ۱۶۰، شورشهای نیرومند تبرستان از جمله خیزش «وندیداد هرمز پسر قارن» در سال ۱۵۸، قیام «سپید جامگان»^{۳۹} به پیشوایی هشام پسر حکیم معروف به «مقنع» از سال ۱۵۹ تا ۱۶۶، شورش حمزه پسر آذرک در سیستان و خراسان به سال ۱۸۰ که به پیدایش افسانه‌ها و داستانها و «حمزه‌نامه»ها انجامید، خیزش بزرگ «بابک خرم‌دین» در آذربایجان که بیش از ۲۲ سال از سالهای آغازین سده سوم را از آن خود ساخت و بنابه گزارشهای گوناگون حدود یک میلیون مسلمان در نبرد با او از میان رفتند، و سرانجام شورش «مازیار» پسر قارن در تبرستان از ۲۲۲ تا ۲۲۴، در شمار مهمترین این جنبشها هستند.

همگی این جنبشها، جدا از هدفهای گوناگون خویش، در یک صفت ویژه هم‌انبازند و آن دشمنی با دستگاه خلیفه‌گری بغداد و در بیشتر موارد، چیرگی تازیان بر ایران است. این پیکارها سرانجام در سده‌های سوم تا پنجم به پیدایی فرمانرواییهای مستقل طاهریان در خراسان (۲۰۵-۲۵۹ هجری)، صفاریان در سیستان (۲۴۵-۲۹۰) و سامانیان در خراسان بزرگ آن روزی (۲۶۱-۳۸۹) و خاندانهای بویه و زیار در گیلان و تبرستان و مرکز ایران انجامید و همزمان با آن، رشد دانش و فلسفه و اندیشه و هنر به اوجی رسید که نه تنها در تاریخ ایران، بلکه در تاریخ جهان پیشینه نداشت و حتی یونانیان چنین دوران زرینی نداشته بودند. ایرانیان نه تنها در دانش و فلسفه، فرهنگ اسلامی را به اوج رساندند، بلکه از پایه‌گذاران شعر و سخن عربی و سامان‌دهندگان صرف و نحو زبان تازی گشتند. شمار این بزرگان در رشته‌های گوناگون چنان فراوان است که تنها فهرست کردن آن، خود به کتابی نیاز دارد و ما تنها از پرآوازه‌ترینها نام می‌بریم:

در شعر عربی، بشاربن برد تخارستانی، ابونواس اهوازی و عباس مروی در سده دوم از همه نام‌آورترند.

در نثر از روزه پسر داؤویه ملقب به عبدالله بن مقفع، از خاندان نوبختی، از خاندان بنو الجراح، از حسن بن سهل، از علی تمیمی و فرزندان خالد و از محمد بن عباس خوارزمی (خواهرزاده محمد بن جریر طبری) می‌توان نام برد. و خود طبری نیز با «تاریخ» و «تفسیر» خود، داد نثر عربی را به نیکویی بداد.

در صرف و نحو عربی و بسامان گرداندن آن، ابواسحاق ابراهیم بن محمد زجاج، و ابوحفص سغدی در سده اول، سیبویه در سده دوم و ابوعلی حسن بن احمد فارسی و

ابوالحسن علی سرخسی بهرامی و ابن فارس رازی در سده چهارم، از جمله بزرگانی هستند که نامشان بیش از همه برده شده است.

در پزشکی، خاندان بختی شوع از سده دوم تا چهارم، یوحنا پسر ماسویه و علی بن ربن طبری و محمد بن ذکریای رازی در سده سوم و بوعلی سینا و ابوسهل مسیحی گرگانی، از استادانی هستند که همواره مایه فخر اسلام و ایران و جهان بوده‌اند.

اخترشناسی و ریاضیات در سده‌های دوم و سوم، با محمد بن موسی خوارزمی، ابراهیم فزاری و پسرش محمد، موسی بن شاکر و پسرانش محمد و احمد و حسن که به بنی موسی مشهورند، با محمد بن موسی خوارزمی که برخی او را همان محمد پسر موسی بن شاکر می‌دانند، با ابو معشر بلخی، ابو حنیفه دینوری، ابو عبدالله محمد بن موسی ماهانی و ابوالعباس فضل بن حاتم نیریزی، در جهان به جایگاهی بلند رسید، و در سده‌های چهارم و پنجم با دانشمندان بزرگی چون ابو جعفر محمد خازن خراسانی مشهور به الخازن، ابوالفضل هروی، ابو جعفر محمد بن ایوب طبری الحاسب، عبدالرحمن صوفی، ابو حامد احمد صانحانی، ابوالوفای بوزجانی قهستانی، ابو محمود حامد بن خضر خجندی، کوشیار گیلانی، ابو سهل کوهی (بیژن پسر رستم کوهی از مردم تبرستان)، ابوالجود محمد بن لیث، ابو نصر عراق گیلانی استاد ابوریحان، ابو سعید سگزی (سیستانی)، ابوالحسن اهوازی، ابوبکر محمد کرجی (از مردم کرج)، و بالاخره با ابوریحان بیرونی به پایگاهی رسید که تا آن زمان اندیشه علمی جهانی نرسیده بود.^{۴۰}

در تاریخ و جغرافیا نامدارانی چون ابن قتیبه، دینوری و ابن فقیه همدانی را در سده سوم داریم و کسانی مانند ابن خردادبه، حمزه اصفهانی، محمد بن جریر طبری، بلعمی، گردیزی و سرانجام بیهقی را در سده‌های چهارم و پنجم می‌شناسیم.

در فلسفه، بزرگانی چون فارابی که پس از ارسطو نام معلم ثانی به او دادند، و ابن سینا و ایرانشهری و محمد بن ذکریای رازی و ناصر خسرو قبادیانی در سده‌های چهارم و پنجم هجری، پرآوازه‌تر از آن هستند که نیازی به یادآوری بیشتر باشد.

در کلام، در سده‌های دوم و سوم هجری نامدارانی چون احمد بن حنبل از مردم مرو و ابوحنیفه نعمان بن ثابت پیدا شدند که هر یک بنیانگذار مذهبی در دین اسلام گشتند و پیروان ایشان از شاخه‌های نیرومند تسنن به شمار رفتند، و سپس در سده‌های پنجم و ششم ابوالفتح شهرستانی و امام محمد غزالی از اهل طوس و هم شهری فردوسی، به پایگاهی رسیدند که درباره غزالی گفته شد هر آینه می‌توانست به پیامبری گزیده شود.

در فقه و تفسیر، ایرانیان به پایگاهی رسیدند که اگر از شیخ الطائفه طوسی بگذریم، از هفت تن مفسر بزرگ طول تاریخ اسلام و پذیرای کلیه مسلمین، پنج تن ایرانی‌اند و دو تن دیگر مصری. در سده چهارم محمد بن جریر طبری با تفسیر قرآن و ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری خوارزمی با الکشاف عن حقایق التنزیل، و در سده‌های پنجم تا هشتم از ابواسحق احمد بن محمد نیشابوری ثعالبی با کتاب الکشف و البیان فی تفسیر قرآن، عبدالله بن عمر بیضاوی فارسی با انوار التنزیل و اسرار التأویل و از امام فخر رازی با کتاب تفسیر الکبیر یا مفاتیح الغیب می‌توان نام برد.

بزرگترین علمای علم حدیث همگی ایرانی‌اند و متعلق به سده سوم هجری، که از این شمارند: ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری از مردم بخارا با کتاب الصحيح، مسلم بن حجاج نیشابوری با کتاب الصحيح، ابن ماجه قزوینی با کتاب سنن، ابو داود سجستانی با کتاب سنن، محمد ترمذی با الجامع الکبیر و نسائی با کتاب سنن. و پس از آنها در سده چهارم از محمد بن یعقوب کلینی و ابن بابویه قمی و فرزند او شیخ صدوق می‌توان یاد کرد.

درباره زایش و رشد شعر پارسی در این دوران، که بویژه با بزرگانی چون رودکی و ابو شکور بلخی و ابوالمؤید بلخی و کسایی و دقیقی و عنصری و عسجدی و فرخی و منوچهری استواری می‌یابد و با فردوسی طوسی به اوج می‌رسد، جای سخنی نیست و دیوان سروده‌های این بزرگواران در دسترس هر ایرانی است و فشرده زندگینامه و اندیشه ایشان در هر کتاب ادبی آمده است.

و نیز می‌دانیم که بزرگان یا پایه‌گذاران جنبشهای دینی و فکری این دوره، همچون تشیع، اسماعیلی، قرمطی، زیدی، کرامی، باطنی، معتزلی، و سپس اخوان الصفا که هر یک به شیوه‌ای و از راستایی، آنچه را که به نام دوران زرین فرهنگ اسلامی نامدار شده است بارور و سیراب کرده‌اند، همگی ایرانی بوده‌اند.

براستی کدام ایرانی درس خوانده ساده است که از پیکارهای دینی و سیاسی شیعیان چیزی نخوانده و ندانسته باشد، و درباره خیزشهای اسماعیلیان و چکامه‌های سنگین ناصر خسرو یا دهشت‌آفرینیهای سهمگین حسن صباح، خروج پی‌دربی خوارج، کشتارهای گروهی قرمطیان و یا درگیریها و بگومگوهای فلسفی - دینی میان «قدریه» و «جبریه» و سپس «معتزله» و «اشاعره» دستکم چیزی نشنیده باشد.

در سده‌های دوم و سوم، درگیری اندیشه‌ای میان «قدریه» (که به نیروی کام و آزادی آدمی در کردارهای خویش باور داشتند و خداوند را نمی‌توانستند آفریدگار بدیها بدانند) و

«جبریه» (که به اصل تقدیر خداوندی تکیه می‌کردند)، و اوج گرفتن این نبرد فکری تا آنجا که مخالفان «قدریه» ایشان را به زرتشی‌گری و مجوس بودن متهم می‌کردند، و سپس پیگیری این درگیری به چهره بحثهای دیرباز و سخت میان «معتزله»^{۴۱} یا خردباوران که تا مدت‌ها از پشتیبانی مأمون برخوردار بودند از سویی، و اشعریان به دیگر سو، از نظر دینی و سیاسی بسیار پرمعنا و اندیشه برانگیز است.

آزاد فکری چند گاهه دوران مأمون عباسی که به کشمکشهای فلسفی - دینی جان تازه‌ای بخشید و پژوهنده را به یاد زمان خسرو اول انوشیروان می‌اندازد، و سپس سیل جنبش ترجمه نوشته‌های پهلوی ایرانی و آثار فلسفی یونانی به زبان عربی، و آنگاه جنبش و کوشش گروه اخوان الصفا، پدیده‌هایی نیستند که از دیدگاه جامعه‌شناسی بتوان به سادگی از کنارشان گذشت.

جنبش اخوان الصفا^{۴۲}، خود پدیده شگفتی است برای آن روزگار. این گروه که نام خود را آشکار نمی‌ساختند، دانشنامه نویسانی بودند که تقریباً همه منابع، شمار کتابهای آنان را دستکم حدود ۵۱ رساله می‌دانند که همه زمینه‌های دانش آن روزی، از ریاضی و طبیعی و اخترشناسی گرفته تا مسائل اجتماعی و عقلی و فلسفه و الهیات را دربر می‌گرفت. جلال‌همایی می‌نویسد:

«پاره‌ای از مقالات به حدی پخته و استوار به قلم آمده که بعد از حدود هزار سال، اکنون هم مورد قبول و پسند علماست و حدود و فکر و اطلاعات بشری پس از ده قرن واری و کنجاوی، هنوز به جایی افزوتتر از آنها نرسیده است. از روی این گونه‌ها نمونه‌ها، می‌توان به دست آورد که مسلمین به مدت دو سه قرن تا چه پایه در معارف بشری پیشرفت کرده بودند.

مؤلفان رسائل نام خود را آشکار نمی‌ساختند، اما در نشر افکار و عقاید خویش سعی بودند و مقالات آنها به مدت حدود یک قرن در سراسر بلاد و ممالک اسلامی انتشار یافت و فکرها را به خود متوجه و در مجامع علمی و دینی گفتگوها برپا ساخت. کسانی که با فلسفه سروکار داشتند، مخصوصاً معتزلیها، در نشر این رسائل همت گماشتند و هر کجا می‌رفتند، پنهانی نسختی را همراه می‌بردند یا به رازداری سپرده به بلاد دور دست می‌فرستادند.»^{۴۳}

علی اکبر دهخدا در فرهنگ خویش، زیر «اخوان الصفا» به نقل از مؤلف کشف اصطلاحات الفنون می‌نویسد:

«اخوان صفا، یاران و برادران روشن. یعنی جماعتی که از مقتضیات کدورت بشری رسته باشند و به اوصاف و کمالات روحانی آراسته.»

و سپس می افزاید:

در بین کتب مؤلفه قرن دهم میلادی، کتاب معروف اخوان الصفاست که در فنون مختلف نگاشته شده و مؤلفین آن خواسته اند بین ادله عقلیه و عقاید دینی موافقت دهند و فلسفه که مقصود آنان موافقت دادن با عقاید دینی است، فلسفه مخلوطی است به صورت فلسفه ارسطو و در معنی فلسفه افلاطون و این تألیف در بصره در قرن دهم میلادی تألیف شده به نام «تحفه اخوان الصفا».

بدین گونه، جدا از این گفتگو که آیا آنها براستی به کرانه ای از دانش رسیده بودند که «هنوز فکر آدمی پس از ده قرن به جایی افزونتر از آن نرسیده است» و یا آنکه در برابر غولان اندیشه و هنر آن روزگار همچون بیرونی و رازی و ابن سینا و فردوسی و دیگران، ایشان چیزی جز دریایی پهناور و لیک بی ژرفا نبوده اند، به هر روی آنچه بی گمان است، وجود جنبشی بزرگ است در میان اندیشه گران آن زمان ایران که می خواسته اند دانش و فلسفه را به میان مردم ببرند و بویژه - چنان که همه نویسندگان در این باره همسانند - می خواسته اند «بین ادله عقلیه و عقاید دینی موافقت دهند». به سخن بهتر، به یاری فرهنگ ایرانی و فلسفه یونانی، رنگی و آرایشی نوین به اسلام ببخشند و آنچه بظاهر برای خرد و فرهنگ ایرانی توجیه ناپذیر می نمود، به پندار خویش، پذیرا و خردمندانه اش گردانند. و این کوششی است که نه با آنها آغاز شد - و چنان که دیدیم معتزله و حتی اسماعیله بر آنها پیشگامی داشتند - و نه با ایشان به پایان رسید و هنوز هم - شگفتا! - دنبال می شود.

سخن کوتاه می کنیم و پرسش بنیادی خویش را پیش می نهم، که انگیزه این همه شور و هنگامه، این همه جنبش و کوشش و درگیرهای سیاسی و فلسفی، و این همه اوجگیری در دین و دانش و هنر از کجاست؟ چه شده است؟ چگونه است که جامعه ایرانی ناگهان طی دو سه سده به چنین بالستی بمانند می رسد؟

تا دویست سال پیوسته می جنگد، لیک پراکنده و بی هدف و ناپیوسته، با این حال سرانجام پیروز، چنان که بند بندگی خلیفه های دمشق و بغداد را پاره می کند و دودمانهای خودی را جای بیگانه می نشاند، اما باز پراکنده و ناپیوسته و حتی دشمن یکدیگر و در نبرد همیشگی باهم. دیگر خلیفه جز نام چیزی نیست، لیک یگانگی درونی هم به تحقق نپیوسته است. از هر گوشه ای سری و سرداری برمی خیزد، گاه به نام میهن و نیاکان، و گاه به نام دین.

یاران ابومسلم او را به پایه پیامبری و خدایی می‌رسانند و چه خیزشها که به خونخواهی او روی می‌دهد. چند تنی نیز به نام خرم‌دینی و مزدکی، چند تایی با ادعای پیامبری و یکی هم با داو خدایی! و دیگران به نام فرقه‌های نوپیدای اسلامی. و هنگامی که تب این گونه خیزشها اندکی فرو می‌نشیند، با نام دانش و فلسفه به خرده‌گیری از آیین نوین برمی‌خیزند. به یک روی برای توجیه این پذیرش خویش از هر ابزاری و از هر اندیشه و فلسفه خودی و بیگانه یاری می‌جوید؛ و به دیگر، رنجه‌ها و شادیهایش را در هنر به اوج می‌رساند، و نیز به عرفان و تصوفی نوین چنگ می‌زند.

اگر به همکاری با فرمانروایان از راه رسیده تن می‌دهد، تا آنجا پیش می‌رود که در راهشان به دلیری شمشیر می‌زند و همچون سرداری بی‌همتا خون هم‌میهنان پیکارجوی خویش را می‌ریزد، به تازیان آیین کشورداری می‌آموزد و حتی در جایگاه وزیری ایشان به جایشان فرمان می‌راند. زبان خودی را خوار می‌شمارد و در زبان و شعر عربی چنان چیرگی می‌یابد که هیچ عربی به آن کرانه نمی‌رسد. اگر با جنبش میهن‌پرستی و شعوبی مردمان میهن خویش روبه‌رو می‌شود، خود دست شعویان عرب را از پشت می‌بندد و در پیکار قلمی و خوار شمردن ویژگیهای نژاد خویش گوی سبقت از تازیان می‌ستاند. و یا چنان که دیدیم، در علوم اسلامی چون فقه و حدیث و کلام و تفسیر قرآن هیچ عرب و ناعربی را همپایه خود نمی‌شناسد.

و اگر تن به همکاری نمی‌دهد، در بالش و نازش به نژاد و نیاکان خود تا جایی پیش می‌رود که در قالب جنبش شعوبیگری، حتی نشست و برخاست و خورد و خوراک و پوشاک و شیوه زیست و چه بسا رنگ رخسار و ترکیب چهره تازیان را به ریشخند می‌گیرد، و کار به جایی می‌رسد که نه تنها ایرانیان، که ترکان نیز هنگامی که می‌خواهند بر فرمانروایی خود بر ایران مهر پذیرش بکوبند، ادعا می‌کنند که نژاد از خسروان ساسانی دارند! صفاریان تبار خود را به ساسانیان می‌رسانند^{۴۴}، و سامانیان به بهرام چوبین و از او به منوچهر نواده فریدون^{۴۵}. احمد بن سهل از امیران بزرگ دوره سامانی خود را از بازماندگان یزدگرد پسر شهریار می‌داند^{۴۶} و ابو منصور محمد بن عبدالرزاق سپهسالار خراسان (تدوین‌گر مهمترین شاهنامه به نثر که سپس مأخذ اصلی فردوسی در سرودن شاهنامه است) خود را از تخمه سپهبدان ایران می‌شمارد و تبار خویش را به گویو پسر گودرز و از او به منوچهر و فریدون و جمشید می‌رساند^{۴۷}. وزیر او ابو منصور المعمری نیز پیرو او در این راه است. پسران بویه ماهی‌گیر چون به پادشاهی می‌رسند، به ساختن تبارنامه‌ای برای خود ناگزیر می‌شوند و نژاد

خویش را به بهرام گور پیوند می دهند^{۴۸}، فرمانروایان و سپهبدان تبرستان پیشینه خویش را به قباد پدر نوشیروان می رسانند^{۴۹}، و خاندان زیار نیز مانند دیگر شاهان و امیران یاد شده، در رسانیدن تبار خویش به بزرگان پیشین ایران، پای می فشرند^{۵۰}.

ابن قتیبه دینوری، ایرانی عرب گرای ضد شعوبی، در کتاب العرب می نویسد:

«شگفتا هر که را از عجم می بینی، افتخار به تاج و تخت کسری و جاه و جلال پرویز می کند و خود را منتسب به آنان می شمارد. آیا عجمان همگی از اولاد پرویزند؟ اینها همه شاهزاده اند؟ چه شد که همگی شاهزاده و از نسل مرزیه [= مرزبانان!] و اساوره [= اسواران!] شدند؟ اگر اینها همه شاهزاده و بزرگوارند، پس اوساط و اراذل عجم کجا رفته اند؟»^{۵۱}

متوکل اصفهانی (از ندیمان متوکل خلیفه عباسی در سده سوم) شاعر ایرانی عرب زبان و شعوبی ضد عرب سرسخت، در اشعار خود به سختی بر تازیان می تازد و آنها را خوار می شمارد. از جمله در شعری که با این مطلع: «انا ابن الاکارم من نسل جم» آغاز می شود، گوید:

«من زاده بزرگان از دودمان جم و وارث تخت و تاج عجمم. من زنده کننده آنانم که عزتشان از دست رفته و روزگار کهن آثارشان را محو کرده است. من آشکارا کینه خواه آنان هستم. اگر همه کس از حق آنان بگذرد، من نخواهم گذشت. درفش کاویان با من است که بدان بر همه عالم سروری توانم کرد. بگو به بنی هاشم تا همگی پیش از پشیمانی، بر خلع خود بشتابند. زور و نیزه و شمشیر ما بود که شما را به دولت رسانید...» (و آنگاه این بیت را می گوید):

نعودوا الی ار حنکم بالحجاز لا کل الضباب و رعی الغنم

یعنی: برگردید به سرزمین حجاز که موطن اصلی شماست و به همان کار قدیم خودتان یعنی گوسفندچرانی و سوسمارخواری پردازید.^{۵۲}

و ابن حزم اسپانیایی در سده پنجم هجری در کتاب ملل و نحل خود می گوید:

«ایرانیان در وسعت مملکت و استیلای بر جمیع اقوام و امم و بزرگی قدر خویش به مرتبه ای بودند که خویشان را آزادگان و نژادگان می نامیدند و مردم دیگر را بندگان خویش می خواندند و چون دولت آنان به دست عرب زایل شد، از آنجا که عرب را کم قدرترین امم می شمردند، کار بر ایشان بسیار سخت آمد و درد و رنج و اندوهشان

دو چندان شد که می‌بایست. از این سبب بارها سر بر داشتند که مگر به جنگ و جدال خویشان را از جنگ اسلام رهایی بخشند»^{۵۳}

اگر فردوسی هنگام گزارش شکست ایرانیان به دست مسلمانان، جای جای و از زبان بزرگان ایران به تازیان می‌تازد و به خواری‌شان می‌کوشد، چیزی نیست که تنها از خود ساخته و بافته باشد، بلکه برآستی اندیشه‌ها و باورها و رنجهای همه شعوبیان ایرانی و کینه و دشمنی‌شان را با تازیانی که به ایران یورش آورده‌اند بازگو می‌کند.

از نامه پرآوازه رستم فرخزاد سپهسالار ایران در نبرد با مسلمانان، همگی کسانی که درباره احساسهای ضد تازی شاهنامه گزارش نوشته‌اند، کمابیش یاد کرده‌اند. از دیدگاه گفتار کنونی ما، این اهمیتی ندارد که برآستی چنین نامه‌ای وجود داشته است یا نداشته و سپس از سوی شعوبیان ساخته شده است، و یا اینکه اگر ساختگی است، خود فردوسی سازنده آن بوده است یا گردآورندگان شاهنامه ابو منصور و جز آن^{۵۴}... آنچه اهمیت دارد این است که بخش مهمی از جامعه آن روز ایران چنین احساسی داشته و چنین اندیشه‌ای را می‌پذیرفته و باور می‌داشته است.

در شاهنامه، رستم فرخزاد نامه‌ای اندوهبار از میدان نبرد برای برادرش می‌فرستد و شوربختی ایرانیان را بازگو و پیش‌بینی می‌کند. او در آغاز، دین اسلام را کیش آهرمنی می‌خواند:

چو میروی طبری و چون ارمنی به جنگاند با کیش آهرمنی

و سپس می‌افزاید:

همه پیش یزدان نیایش کنید شب تیره او را ستایش کنید...

چو با تخت منبر برابر کنند همه نام، بوبکر و عمر کنند (۹: ۳۱۵)

و آنگاه گزارشی دراز و پر سوز و پر خشم از آنچه بر ایرانیان خواهد رفت می‌آید که در بسیاری جاها سخت به پیش‌گوییهای یکی از یشت‌های آسیب‌دیده اوستا به نام «بهمن یشت» می‌ماند. در آنچه امروز به نام «زند و هومن یسن»، همچون تفسیر یازند «بهمن یشت» بر جای مانده است و بی‌گمان پی‌درپی و در درازای زمان دچار دستبردهای گوناگون نیز گشته است، هنگامی که زرتشت از اهورامزدا درباره «نشانه‌های دهمین صد سال» روزگار پس از خود می‌پرسد، با پاسخها و پیش‌گوییهای هراسناکی روبه‌رو می‌شود که نشان از سرنگونی بخت ایرانیان دارد.

رستم فرخزاد، که به گفته طبری نیز دستی در ستاره‌شناسی دارد^{۵۵}، از جمله در پیشگوییهای خود می‌گوید که گروهی از ایشان سیاه می‌پوشند، رخ آنها چون قار است و دیده‌شان همچون خون و به جای بره سوسمار می‌خورند و نیز:

ز پیمان بکردند و ز راستی	گرامی شود کژی و کاستی...
کشاورز جنگی شود بی‌هنر	نژاد و هنر کمتر آید به بر
رباید همی این از آن، آن ازین	ز نفرین ندانند باز آفرین...
بد اندیش گردد پدر بر پسر	پسر بر پدر همچنین چاره‌گر
از ایران و ز ترک و ز تازیان	نژادی پدید آید اندر میان
نه دهقان، نه ترک و نه تازی بود	سخنها به کردار بازی بود
گریزند از رادی و راستی	نبیند ازیشان جز از کاستی
نه دولت دهدشان ز بن تاج و گاه	نه دینشان به یزدان نماینده راه
همه گنجها زیر دامن نهند	بمیرند و کوشش به دشمن دهند...
چنان فاش گردد غم و رنج و شور	که شادی به هنگام بهرام گور...
پدر با پسر کین سیم آورد	خورش کشک و پوشش گلیم. آورد
زیان کسان از پس سود خویش	بجویند و دین اندر آرند پیش

(۳۱۵:۹ تا ۳۱۹)

و نیز در جای دیگر از زبان یزدگرد، چهره سعد و قاص فرمانده مسلمانان را «زاغ پیسه» (۳۳۸:۹) می‌خواند و در جاهای دیگر از آنها به نام اهرمن چهره (۳۴۰:۹)، زاغ سار (۳۴۱:۹)، زاغ سر و سیه زاغ (۳۴۷:۹) یاد می‌کند.

همچنین در ویژگی فرمانروایی تازیان و نیز چهره ایشان، از زبان یزدگرد گوید:

شود خوار هر کس که هست ارجمند	فرومایه را بخت گردد بلند
پراکنده گردد بدی در جهان	گزند آشکارا و خوبی نهان
به هر کشوری در، ستمکاره‌ای	پدید آید و زشت پتیاره‌ای

نشان شب تیره آمد پدید همی روشنایی خواهد پرید (۳۴۱:۹)

و آنگاه در تفسیر «بهمن یشت»^{۵۶}، از زبان اهورامزدا در پاسخ زرتشت می‌خوانیم که: «در آن پست‌ترین هنگام، یکصد گونه و یکهزار گونه و ده هزار گونه، دیوان ژولیده موی از تخمه خشم برسند. آن بدتخمان از کسته خوراسان به ایرانشهر بریزند،

افراشته درفش باشند و زین سیاه دارند و موی ژولیده بر پشت دارند و از نژاد پست‌ترین بندگان و... باشند...

آنگاه بس چیزها را سوزند و آلائند، و خانه از خانه‌داران، ده از دهگانان، آبادی و بزرگی و دهگانی و راستی در دین و پیمان و زنهار و شادی و همگی آفرینش من اورمزد که دارم و این دین ویژه مزدیسنان ... همه به نیستی رسد، و زنگیان و آوارگان پیدا آیند...

این ده‌های ایران را که من اورمزد آفریدم به فرمانروایی بیدادانه برکنند. آن دیوان ژولیده موی فریفتار باشند ... و بدترین دین دارند. ایشان را پایداری در گفتار و پیمان و راستی و آیین نیست و زنهار ندارند و به گفته خود استوار نباشند ... اندر آن هنگام، ای سپیتامان زرتشت! همه مردم فریفتار (بدخواه یکدیگر) باشند ... و آزم و دلبستگی و روان دوستی از جهان بشود. مهر پدر از پسر و برادر از برادر برود...

در خداوندی بدایشان، همه چیز به نیستی و آوارگی و سبکی و آلودگی رسد... و خداوندی و پادشاهی به بندگان انیران رسد، چون خیونان (= هونها)، ترک ... و کوهیاران و چینیان و کابلیان و سغدیان و ارومیان و خیونان سپید سرخوش به ده‌های ایران من فرمانروا باشند، فرمان و کامه ایشان به جهان روا باشد...

آنان چنان فرمانروایی بدکنند که مرد اشوی (= پرهیزگار) نیک و مگسی را کشتن، به چشم ایشان هر دو یکی باشد ... و چشم (آزمند) شان از خواسته پر نشود، و خواسته جهان گرد کنند و زیر زمین نهان کنند. و بسا نابکارها چون غلام بارگی و نزدیکی با زنان بی‌نماز کنند و هواپرستی و کارهای نکوهیده بسیار ورزند...

و سه دیگر، چون هزاره تو به سر آید، ای سپیتامان زرتشت! چون آن ترکان و تازیان و ارومیان هر سه به یکجا رسند (گویند که در دشت نهاوند باشد)، همه مردمان ده‌های ایران که من اورمزد آفریدم، از جایگاه خویش به پذیرشوارگر برسند...

چنان که می‌بینیم، این یک متن دینی است که سده‌ها پیش از هجوم مسلمانان نوشته شده است، اشاره به رویدادهای هزاره نخست زرتشت دارد^{۵۷} و یورش این دشمنان را از خاور و ناحیه خراسان می‌داند و چه بسا که اگر از واژه «تازیان» نام برده است، منظورش ریشه واژه تاخت و تاز و تاراج بوده است^{۵۸}. اما ایرانیان، همان گونه که بزرگترین محدثان اسلام گشتند و چه بسا حدیثهای فراوانی برای توجیه دین تازه و سازگار کردن آن با باورهای کهن خویش و

نیز توجیه فرهنگ باستانی خویش ساختند، در اینجا نیز دست برده‌اند و کوشیده‌اند یورش تازیان و سپس مغولان و ... را در چارچوب این پیشگویی دینی بگنجانند. و چرا؟ پیداست که این، واکنش طبیعی همان کوبه بزرگ است.

و باید دوباره یادآوری کرد که این احساس ضد تازی تنها ویژه زرتشتیان نیست و فردوسی مسلمان شیعه، با آن همه امانت در نقل بی‌کم و کاست مآخذ خود، هنگامی که احساسهای فردی خویش را بازگو می‌کند، از چیرگی این روحیه ضد تازی نمی‌تواند بگریزد چراکه، چنان‌که باز هم خواهیم دید، اصولاً علت بنیادین پدید آمدن حماسه شاهنامه چیزی جز هجوم اعراب و پیامدهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی آن نیست.

هنگام حمله اعراب مسلمان در زمان یزدگرد، فردوسی از زبان خویش می‌گوید:

که بخت عجم از عرب تیره شد همه فرّ ساسانیان خیره شد
 پر آمد جهان را ز شاهان قفیز نهان گشت زرّ و برآمد پیشیز
 همان زشت، خوب و همی خوب، زشت نبد راه دوزخ پدید از بهشت
 دگرگونه شد چرخ کردان سپهر از آزادگان پاک ببرید مهر (۹: ۳۹۳)

و زمانی که از پاسخ سعد و قاص سردار عرب به نامه رستم فرخزاد یاد می‌کند و می‌خواهد دین اسلام را گزارش کند، خواننده در می‌ماند که لحن فردوسی ریشخند آمیز است یا به سادگی می‌خواهد دین تازه را توضیح دهد، بویژه اگر فضای سالهای پایانی عمر فردوسی و دربار متعصب سلطان محمود غزنوی را به یاد داشته باشیم:

ز جَنّی سخن گفت و ز آدمی ز گفتار پیغمبر هاشمی
 ز توحید و قرآن و وعدو وعید ز تأیید وز رسمهای جدید
 ز قطران وز آتش و زمهریر ز فردوس وز حور وز جوی شیر
 ز کافور منشور و ماءِ معین درفت بهشت و می و انگلین (۹: ۳۲۴)

بدین سان، آشکار است که جامعه ایران در تب تند و شگفتی می‌سوزد. این تب، تنها تب سوزان احساسهای شعوبی و ضد عرب نیست، بلکه مهمتر از آن، چنان‌که دیدیم، تب دانش و اندیشه و هنر نیز هست. و ایرانیان تنها با روحیه ضد تازی خود به اوج دلاوری و دانش و هنر نمی‌رسند، بلکه بخش دیگری از آنان نیز، با عرب دوستی و یا اسلامخواهی خویش، در دلاوری و هنر و دانش و ... گوی برتری از همه نو مسلمانان سراسر جهان اسلام می‌ریابند.

چرا چنین می‌شود؟

چنین می‌نماید که این واقعیت، همان اندیشه هگل را به راست می‌دارد که: «فلسفه با ویرانی جهان واقعی آغاز می‌گردد... و در نزد همه قومها، فلسفه هنگامی پدیدار می‌شود که زندگی اجتماعی دیگر خوشنودکننده نیست... در این حال روح در خود فرو می‌رود... به اندیشه خویش سامان می‌بخشد و بدین گونه، یک جهان آرمانی می‌آفریند که در برابر جهان واقعی قرار دارد... فلسفه‌گریزی است به درون آرمان آزاد، به درون شاهنشاهی آزاد اندیشه. دقیقاً از آن روی که روان که خرسندی خود را در جهان واقعی نمی‌یابد، به سوی خویش بازمی‌گردد.» (۱ یادداشت شماره ۷۱ دیباچه نظری)

یعنی باید انگیزه راستین رشد اندیشه و دانش و فلسفه و هنر و... را بویژه در سده‌های سوم تا پنجم هجری، برخاسته از کوبه‌های سخت نظامی و فکری دانست که بر جامعه ایرانی کوبیده شده است؟ سخن هگل چندان دور از راستی نمی‌نماید، لیک همه راستی را نیز باز نمی‌گوید. این درست است که روان هنگامی که خرسندی خویش را در واقعیت نیابد، به سوی خویش، به سوی آرمان و شاهنشاهی آزاد اندیشه باز می‌گردد. اما هم‌هنگام، این بدان معناست که پرسشهای تازه‌ای در برابر روان جامعه قرار گرفته است که اندیشه پیشین دیگر توان پاسخگویی به آنها را ندارد و باید از نو بیندیشد. با این همه، هر جامعه‌ای که با کوبه‌های کوبنده روبه‌رو می‌شود، لزوماً پرسشهای تازه‌ای را پیش نمی‌نهد و بنابراین پاسخهای نوینی را نمی‌یابد. این، تنها گنجایشهای فرهنگی جامعه است که از یک سو بود و نبود پرسشها، و از سوی دیگر توانایی و بُرد درونی آنها را تعیین می‌کند. کم نبوده‌اند جامعه‌هایی که طی تاریخ مزه کوبه‌های بزرگ و ویرانگر را چشیده‌اند، اما همه آنها پرسشهایی چون پرسشهای جامعه یونان در سده‌های چهارم و پنجم پیش از زایش و پرسشهایی چون پرسشهای دوران زرین فرهنگ ایران در سده‌های چهارم و پنجم هجری را پیش ننهاده‌اند، و بنابراین روشن است که پاسخی نیز برای آنها نجسته‌اند. اگر، از دیدگاهی دیگر، کوبه‌های ویرانگر را باران رحمت الهی برای رویش و رشد اندیشه آدمی بدانیم، در این گمانی نیست که:

باران که در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ لاله روید و در شوره‌زار خس

اسلام، چه همچون اندیشه‌ای نوین و تکان‌دهنده و چه در چهره جنگی خویش همچون نیرویی کوبنده، تنها ایران را میدان تازش خود ساخت، بلکه پهنه چیرگی آن از کرانه‌های رود سند در خاور تا مرزهای کشور فرانسه در باختر، گسترده شد. لیک این تنها ایران بود که

به چنین تاب و تبی فرو افتاد و گلزار اندیشه آدمی را این گونه بارورتر ساخت. از سوی دیگر، چه بسا کوبه‌هایی که اندیشه‌ساز و آگاهی آفرینند و به وارون آنها، کوبه‌هایی که یا اندیشه‌کش و یا آفریننده دژ آگاهی‌اند. و این از سویی به اندازه نیروی آن کوبه‌ها و از سویی دیگر، به چستی درونی آنها بستگی دارد. اگر نیروی کوبه‌ای از اندازه گذشت، آنگاه اندیشه‌کش می‌گردد و دژ آگاهی می‌آفریند. اینجاست که جامعه یا نابود می‌شود و یا در مغاکی از آگاهیهای بد و بی‌امید و ناراست و نادرست فرو می‌لغزد. چنین است حال ایران، هنگامی که با یورش ددمنشان تاتار روبه‌رو می‌شود. اما در سده‌های دوم تا پنجم هجری هنوز چنین نیست و هنوز به رهایی ایران امید هست. اما امید به کدام رهایی؟ تنها رهایی سیاسی؟ به این گفتگو، دوباره در جای خود باز خواهیم گشت.

۵. پیدایی حماسه‌ها

در دیاچه این دفتر، شرایط و ویژگیهای چندی را برای پدید آمدن حماسه ملی برشمردیم. گفتیم اگر قومی گرفتار یک شکست جنگی بزرگ شود اما روح قومی چنان نیرومند باشد که نخواهد این شکست را بپذیرد، و یا اگر دچار پراکندگی بسیار باشد و بخواهد به یگانگی دست یابد، آنگاه حماسه، با یادآوری گذشته و بالش و نازش به کردار و کوششهای نیاکان، همچون ابزاری برای دستیابی به یگانگی قومی یا بازیابی آن و نیز بازیافتن استواری به خویش، پای به میدان می‌نهد.

روان قومی با شکستی بزرگ و ناپهنگام، بویژه از سوی قومی که او را پست‌تر از خود می‌پندارد، گذشته از خشم، طبعاً گرفتار پریشانی و آشفتگی می‌شود و این شکست هرچه بزرگتر و دیرپاتر و دربند‌کشاننده‌تر باشد، آشفتگی روح قومی نیز بیشتر خواهد بود، استواری به خویش را از دست می‌دهد، به درستی ارزشها، هدفها، مینوها و آرمانهای پیشین خود شک می‌کند و بدین گونه، یگانگی درونی آن از میان می‌رود. طبیعی‌ترین واکنش یک روح قومی نیرومند، تلاش برای بازیابی ارزشهای خود و استواری به خویش است و اینکه دستکم به خویش ثابت کند که هیچ‌گاه زبون و ناتوان و پس مانده و فرومایه نبوده است.

یونانیان، با حماسه ایلیاد و اودیسه به کوشش مینوی برای دست یافتن به یگانگی قومی خویش برخاستند و به هر روی، پس از زمانی به این کار کامیاب شدند. آنها همچنین، هنگامی که با یورش شاهنشاهی ایران روبه‌رو شدند، برای نیرو بخشیدن به روح خویش و

رهایی یافتن از پراکندگی تیره‌ها و دولت - شهرهای گوناگون خویش که پیوسته در نبرد با یکدیگر بودند، به آفرینش حماسه‌های کوچکتر، و مهمتر از آن، به آفرینش اندیشه‌ها و فلسفه‌های بزرگتر دست یازیدند و دانشمندان و فرزنانگان و نیز تاریخ‌نویسانی پدید آوردند که می‌کوشیدند با خودآگاهی تاریخی بر پایداری قوم خویش بیفزایند. اما شهریار ایران، آن نیروی یورشگری نبود که فرهنگ و مجموع دستگاه مینوی آنها را آماج یورشهای خویش سازد و به این کار نیز باور نداشت. شاهنشاهی ایران، به گفته هگل آن فروغی بود که همچون خورشید بر همه ملتها و قومهای زیر دست خویش به یکسان می‌تابید و بر همه به یکسان برکت و بهروزی ارزانی می‌کرد. آن یگانگی والایی بود که «تنها از آن روبر افراد (یعنی ملل گوناگون) فرمان می‌راند که ایشان را برانگیزد تا خود نیرومند شوند و راه تکامل در پیش گیرند و فردیت خویش را استوار کنند. این روشنائی هیچ گونه فرقی (میان هستیا) نمی‌گذارد»^{۵۹}. این شاهنشاهی، نه تنها زبان، آیینها و دین خود را بر قومهای شکست خورده تحمیل نمی‌کرد و به این کار نیز باور نداشت، بلکه حتی در پی آن نبود که نظام سیاسی خویش را نیز به آنها بپذیراند.

بدین شمار، هنگامی که شکست یک قوم از کرانه‌های یک شکست سخت جنگی فراتر می‌رود و سراسر باورها و آرمانها و ارزشهای مینوی قوم و به سخن دیگر، فرهنگ قوم و دین قوم مورد تهدید و یورش قرار می‌گیرد، روشن است که پریشانی روان قومی نیز سخت‌تر خواهد بود. آنگاه، نه روح قومی برای بازیافتن باورهای کهن و یا ساختن باورهای مینوی تازه می‌تواند تنها به یک حماسه ملی ساده بسنده کند و بنابراین به فلسفه و دانش و هنر و همه ابزارهای اندیشه‌ای دیگر نیز برای بازیافتن چیستی و کیستی مادی و مینوی خویش دست می‌یازد، و نه اینکه یک حماسه ملی ساده براستی توان آن را دارد که به تنهایی چنین کار سترگی را از پیش پای بردارد.

آن شور و شیدایی، آن تب و تاب و آن جوش و خروشی که جامعه ایران را طی چهار سده تا پیدایش حماسه ملی دربر می‌گیرد و به آن پیکارهای نظامی - دینی و آن اوج بیماند در رشد دانش و فلسفه و هنر می‌انجامد، گذشته از جنبه‌های نیکوی خویش، در عین حال نمایانگر روح تب کرده و ناآرام قوم ایرانی است؛ نمایانگر آن است که جامعه با یورش عاملی بیرونی روبه‌رو شده است که زندگانی طبیعی او را تهدید می‌کند، و از این‌رو طبیعی‌ترین واکنش ارگانیزم نیز تب کردن است. درست است که این تب نشانه پایداری ارگانیزم در برابر یورش نیروی بیرونی و بنابراین، نشان نیرومندی ارگانیزم است، اما همهنگام هشداردهنده

آن است که اگر خطر این یورش و نیروی آن از اندازه بگذرد، ارگانیزم را نابود خواهد ساخت.

بدین گونه، وظیفه حماسه ملی در ایران، دیگر از کرانه یادآوری ساده گذشته و نازش به پیکارهای نیاکان و آماده کردن جامعه برای پیکار با نیروهای یورشگر فرا می‌گذرد و می‌باید یگانگی روانی قوم را نیز دوباره برقرار سازد. حماسه ناچار است نشان دهد که نه تنها دلیرهای نیاکان او از دشمنان، از انیرانیان بسی فزونی‌تر بوده است، بلکه باید ثابت کند که مجموع دستگاه مینوی، ارزشهای اجتماعی و هدفها و آرمانهای قوم او نیز برتر از دشمن بوده است و این کار را نیز آگاهانه انجام دهد. و این کار، در میان همه جنبشهای گوناگون سیاسی و فلسفی که تاکنون پدید آمده بود، چه بسا پدیده تازه‌ای بود.

هر موجود زنده، همچون یک ارگانیزم، برای زیستن نیاز به یگانگی انداموار اندامهای تشکیل‌دهنده خود دارد، و در آدمی و آنچه به آدمی بستگی دارد، همچون ارگانیزمی آگاه، عامل لزوم یگانگی روان به یگانگی تن افزوده می‌شود و چه بسا اهمیتش از آن نیز فراتر می‌رود. هیچ ارگانیزم انسانی، چه فرد و چه جامعه، بدون یگانگی و همبستگی روانی، بدون وحدت و انسجام ذهنی، نمی‌تواند زیست.

فرد یا جامعه، بدون ذهنی بسامان، بدون جهان‌بینی و دستگاه مینوی یگانه در ذهن خویش، بدون یگانگی بخشیدن به پراکندگیهای ذهنی خویش، بدون ارزشهای یگانه و بی‌تناقض، بدون آرمان و هدف، و سخن کوتاه، بدون دستگاه مینوی و دینی یگانه و نیرومند و بدون ایدئولوژی، براستی توان زندگی ندارد.^{۶۰} نبود یگانگی ایدئولوژیک، بزرگترین دشمن هر ارگانیزم انسانی است. بی‌گمان رهایی سیاسی شرط بایسته رهایی یک جامعه است، لیک شرط بسنده آن نیست.

ایران، یکی دو سده پس از یورش اسکندر مقدونی، کمابیش به رهایی سیاسی دست می‌یابد، اما تنها هنگامی دوباره تبدیل به یک نیروی یگانه و جامعه یگانه با کیستی (= هویت) یگانه می‌گردد که دارای جسم و روحی یگانه می‌شود، یعنی یگانگی سیاسی را همراه با یگانگی ایدئولوژیک خود باز می‌یابد، یعنی دارای هم فرمانروایی و هم دینی یگانه می‌گردد. زیرا فرمانروایی یگانه، چیزی نیست که تنها با چیرگی سرداری بر سردار دیگر یا خانی و امیری بر خانها و امیران دیگر شدنی باشد، و اگر نیز چنین شود، جز پدیده‌ای گذرا و ناپایدار نخواهد بود و جز جامعه‌ای سست بنیاد پدید نخواهد آورد. فرمانروایی یگانه، جز زمانی که جامعه براستی دارای روانی یگانه و منسجم گردد شدنی نیست، چرا که

فرمانروایی، خود جز تحقق روان جامعه، یعنی مینوها و آرمان آن جامعه چیز دیگری نیست. و مینوها و آرمان جامعه نیز تنها می‌تواند در یک جهان‌بینی یگانه، یعنی دینی یگانه، گرد آید و جلوه نماید. چنان که اگر پیروزی اردشیر بابکان بر اردوان اشکانی، با این آگاهی همراه نبود که یگانگی سیاسی کشور را با یگانگی دینی، یعنی یگانگی ایدئولوژیک، همراه سازد، آنگاه چه بسا میوه تلاشهای او جز پیروزیهای چندگانه و زودگذر نمی‌گشت.

گذشته از گواهیهای فراوان که در جای خود خواهد آمد، در اینجا یاد می‌کنیم که بیهوده نبود اگر اردشیر در بستر مرگ به شاپور از جمله اندرز می‌داد که:

نه بی‌تخت شاه‌یست دینی به پای نه بی‌دین بود شهریاری به جای
 دو دیباست یک دردگر بافته برآورده پیش خرد تافته
 نه از پادشا بی‌نیاز است دین نه بی‌دین بود شاه را آفرین
 چنین پاسبانان یکدیگرند تو گویی که در زیر یک چادرند
 نه آن زین، نه این زان بود بی‌نیاز دو انباز دیدیمشان نیک‌ساز (۱۸۷: ۷)

بدین‌گونه، دین خود همان مجموع دستگاه مینوی جامعه، یعنی مجموع بسامان و در چیده مینوها و آرمانهای قوم است که جامعه در تکاپوی تحقق آنها در چهره یک فرمانروایی یگانه و مادی کردن آنهاست.

اما آیا این سخن ما بدان معناست که حماسه می‌توانست و یا می‌خواست آن یگانگی دینی را که جامعه ایران تشنه آن بود فراهم کند و یا دینی نوین بر بنیاد ارزشهای مینوی کهن ایران پدید آورد؟ هرگز. نقش و کارکرد و خویشکاری حماسه، چنان که پیش از این دیدیم، نه می‌توانست و نه می‌بایست از کرانه‌های ویژه‌ای که بر شمردیم فراتر رود. خواسته و نگریسته ما آن است که تنها نشان دهیم جامعه ایران، گذشته و فراتر از نیاز به یگانگی سیاسی، با پرسشهای بنیادتری روبه‌رو بود که هیچ یک از آن پیکارهای نظامی و اندیشه‌ای پیشین هنوز در پاسخ گفتن به آنها کامیاب نشده بودند.

اگر جنبشهای پراکنده ابرو مسلم‌ها و بابک‌ها و مازیارها با همه دلاوریها، و اگر دودمانهای صفاری و سامانی و زیار و بویه با همه نیرومندی لشگری، نتوانسته بودند یگانگی سیاسی ایران را به او باز بخشند و چه بسا در کشمکشهای سخت با یکدیگر بودند، نه از آن‌رو بود که یگانگی سیاسی ایران و پیروزی آن را بر دشمنان نمی‌خواستند و یا از بایستگی آن یکسره ناآگاه بودند، و یا به پندار اقتصادگرایان و ماده‌باوران، از آن روی بود که فتوئالهای خودسر و

جداخواهی بودند که هر یک به تنهایی به دلیلهای اقتصادی در پی سود طبقه‌ای خویش می‌کوشیدند^{۶۱}، بلکه چیزی در درون ارزشها، آیینها و باورهای اجتماعی و دینی ایران شکسته و نابود شده بود که به هم پیوستن این جنبشها و یگانگی آنها را ناشدنی می‌ساخت. چه روی داده بود؟

اگر رخدادهای چهار سده پیشین نشان داده بودند که بازگشت به دین کهن کاری است نشدنی و یا دستکم دشوار؛ و اگر این درست بود که آفرینش دین تازه‌ای برای ایرانیان نه کاری خُرد بود که از هر مدعی ساده‌دل و بی‌مایه‌ای برآید و این را نیز آزمایش آن چهارصد سال و پیدایش مدعیان پر شماره پیامبری ثابت کرده بود؛ و نیز اگر حتی گزارش دانشمندانه‌ای از علل شکست دین مزده‌یسا که بتواند به پر کردن جای خالی آن در ایران کمکی کند، هنوز پژوهشی زودرس بود که در پهنه توان دانش آن روزی آدمی قرار نداشت؛ در برابر، امکان گردآوری و زنده کردن تاریخ باستانی ایران کاری شدنی بود که خودآگاهی تاریخی را بیدار می‌ساخت و می‌توانست از درون رویدادهای پیشین و نیز باورهای ایرانیان درباره آن رویدادها، مجموع ارزشهایی را زنده کند و چه بسا با تکیه بر آن ارزشها، امکان یگانگی سیاسی کشور نیز فراهم شود. اما اینکه در آن روزگار آیا وجود چنین تاریخی و یا حتی حماسه‌ای که بر پایه آن سروده شود و به میان انبوه مردم راه یابد، می‌توانست جای تهی یک دین استوار و یگانه را پر کند و بر پایه مینوهای آن، یگانگی فرمانروایی را نه به گونه‌ای گذرا و چندگانه، بلکه به استواری (تا اندازه‌ای همانند دوره صفویه) تحقق بخشد، پرسش دیگری است که در جای خود به آن خواهیم پرداخت. لیک آنچه در آن گمانی نیست، آن است که بویژه در سده چهارم، جنبش نوینی در زمینه تاریخ‌نویسی و گردآوری داستانها و تاریخهای پراکنده ایران باستان آغاز می‌شود که نامدارترین و آگاهانه‌ترین آنها، کتاب تاریخ شاهان یا شاهنامه معروف به ابومنصوری است، و سپس شاید بتوان از کتاب ثعالبی به نام غرر اخبار ملوک الفرس ... نام برد.

۶. فردوسی و زمانه او

الف) شرایط فرهنگی و سیاسی

درباره شرایط روحی جامعه ایران در چهار سده پیش از فردوسی پیش از این سخن گفتیم و درباره اوضاع روزگار در زمان شاعر و آستانه پیدایی حماسه ملی، چه بسا دیگران بسیار

بیشتر و بهتر از ما سخن گفته‌اند و جای دوباره‌گویی نیست.

با این همه به کوتاهی یاد می‌کنیم که در آغاز سرودن شاهنامه، یعنی حدود سالهای دهه ۶۰ سده چهارم، چهار فرمانروایی ایرانی نیرومند ولی بدون ایدئولوژی و پراکنده و دشمن یکدیگر، بر ایران فرمان می‌راندند و پیوسته نیز با یکدیگر در کشمکش بودند. در خراسان و ماوراءالنهر سامانیان فرمانروایی داشتند که خود را از فرزندان بهرام چوبین می‌شمردند. بخش باختری و جنوبی و مرکزی ایران در دست خاندان بویه بود که خلیفه بغداد را دست‌نشانده خود ساخته بودند. تبرستان و رویان و گیلان زیر چیرگی خاندان زیار بودند. خاندانی با میهن‌پرستی بسیار و آرزومند بازگرداندن شکوه شاهنشاهی ایران، چنان که نیای ایشان مرد‌آویز چنین خواسته بود. گذشته از اینها، فرمانروایی کوچک صفاریان نیز هنوز در بخش باختری سیستان بر جای بود. همه این فرمانرواییها، با همه دشمنی با دستگاه خلیفه‌گری بغداد و با همه ایرانخواهی خویش، باز آرم خلیفه را نگاه می‌داشتند، سکه به نام او می‌زدند و پذیرای اسلام در فرقه‌های گوناگون آن بودند. چنان که برای نمونه، بویه‌یان با آنکه پدربزرگشان همچنان زرتشتی مانده بود، خود به مذهب تشیع زیدی رو کرده بودند.

بدین گونه، می‌بینیم که از رنج چیرگی تازیان بر ایران بظاهر کاسته شده است و چه بسا دیگر نشانی نیست. قبیله‌های گوناگون عرب که طی چهارصد سال به ایران کوچیده و از زمان ابومسلم به بعد از ایران رانده نشده و در گوشه و کنار کشور و بویژه در شهرهای بزرگ نشیمن گزیده‌اند، با ایرانیان در آمیخته‌اند و گرچه از بازگشت دین کهن و نیروی زرتشتیان به هیچ روی سخنی نمی‌تواند در میان باشد، با این حال، در برخی بخشهای مرکزی و باختری ایران و بویژه فارس و کرمان و یزد، زرتشتیان دوباره نیرویی یافته‌اند، چنان که هنگام چیرگی بویه‌یان در فارس، آشکارا به پشت‌گرمی پشتیبانی ایشان، بر مسلمانان چیرگی می‌فروشد.^{۶۲}

روی هم رفته می‌توان گفت که اکنون چیرگی آشکار عرب دیگر پرسش سوزان روز نیست و رنجهای سیاسی و اقتصادی برخاسته از آن و زخم خواریهایی که بیدرنگ از یورش یک دشمن بیگانه بر مردم سرزمینی پدید می‌آید، اکنون تا اندازه‌ای بهبود یافته است. حال نه تنها سخنی از چیرگی تازیان در میان نیست، که چه بسا وارونه آن است. نه تنها ایرانیان از یوغ بندگی اعراب رها شده‌اند، که خلیفه بغداد را نیز دست‌نشانده خود ساخته‌اند. چنان که تازیان و تازی‌دوستان هنگامی که پای به سرزمین ایران می‌نهند از این واژگونه شدن حال و روز خویش می‌نالند و زبان به شکوه می‌کشایند.^{۶۳}

اما این سخن بدان معنا نیست که ایران همراه با رهایی سیاسی از جنگ اعراب، توانسته

است از برآیندها و پیامدهای دینی و به طور کلی فرهنگی یورش آنان نیز رهایی یابد و خرده ریزهای فرهنگی دو سده جنگ و رنج و خواری را بروید و از سرزمین خود بیرون ریزد. درست به عکس، اکنون فرهنگ و دین اسلام جای خود را به نیکی باز کرده است و فرجام دو سده پیکار نظامی - سیاسی و شاید سه سده نبرد اندیشه‌ای، به پیدایی مذهبها و فرقه‌های گوناگونی انجامیده است که هر یک به شیوه‌ای خود را به اسلام می‌چسبانند، اما براستی بیشتر آنها از آمیزه اندیشه‌ها و آیینهای کهن ایران با باورهای اسلامی ساخته شده‌اند. حتی میهن دوست پرشور و هنرمند والامنش و پاک باخته‌ای چون فردوسی طوسی، شیعی وفادار و دلیری است که نه تنها از ستایش آیینهای کهن ایران، بلکه از نازش به باورداشتهای شیعی خود، آن هم در آن چیرگی ترکان حنفی غزنوی و تیرگی تعصب دستگاه ایشان، باکی به خود راه نمی‌دهد.

بدین گونه، با همه جداکشیها و بسیارکشیها، و با پذیرش ساده این حقیقت که ایرانیان از آمیزه آیینهای باستانی خویش با باورداشتهای اسلامی، مذهب نویی ساخته‌اند و اکنون سرگرم پالایش و ویرایش - و چه بسا آرایش - آن هستند، با این حال، این راستی برجاست که سراسر ایران بیش از پیش پذیرای دین اسلام - در چهره‌ها و گزارشها و برداشتهای گوناگون آن - گشته است و بویژه روستاها که تا آن زمان کمابیش از رخنه اسلام برکنار مانده بودند، در صد ساله ۲۳۶ تا ۳۳۹، دستخوش موج اسلام گروی می‌شوند. چنان که خاورشناس انگلیسی - آمریکایی ریچارد فرای، شاید با اندکی ساده‌گرایی (!؟) در شناخت انگیزه فردوسی می‌نویسد:

«روستاها آن چنان به اسلام رو کردند که فردوسی و دیگر ادیبان یا روشنفکران، برای نجات پاره‌هایی از داستانهای کهن و فرهنگ باستانی که بسیاری از آن تباه و ناپدید گشته بود، دست به کار زدند.»^{۶۴}

ما در اینجا نیازی نمی‌بینیم که بر نظریه‌ای که انگیزه پدید آمدن چنین حماسه بیمانندی را تنها در «نجات پاره‌ای از داستانهای کهن می‌داند و برای خالی نبودن عریضه، اصطلاح کلی «فرهنگ باستانی» را هم به آن می‌چسبانند، پاسخی گوئیم، زیرا سراسر دفتر ما خود چیزی جز «پاسخ» نیست.

از سوی دیگر، خطر دهشتناکتری نیز ایران را تهدید می‌کند و آن، یورش و رخنه قومهای خاوری مرزهای کشور، بویژه ترکان است. در گذشته، این اقوام گوناگون که مهمترین آنان هونان و ترکان بودند، پیوسته جانشین هم می‌شدند و یکدیگر را می‌دریدند و درهم

می شکستند و پیش می آمدند، اما همواره با دژ استوار ایران روبه‌رو می شدند و ناچار راه خود را به سوی کرانه‌های شمالی دریای مازندران کج می کردند. شاهنشاهی ایران نه تنها در برابر این یورشها، سد شکست‌ناپذیر تمدنی بزرگ و نیرومند برای دفاع از هستی خویش بود، بلکه سراسر تمدنهای خرد و کلان باختر خویش، بویژه یونان و روم و اروپا را نیز پاسداری می کرد. اما اکنون وضع یکسره دگرسان شده بود.

شاید واژه «دهشتناکتر» با برداشت پیشین ماکه یورش دینی و فرهنگی را بسیار کوبنده‌تر و خطرناکتر از یورشهای نظامی می دانستیم، متناقض بنماید. اما از آن رو اکنون این خطر را دهشتناکتر می شماریم که ایران آن روزگار سخت در برابر این گونه یورشها آسیب‌پذیر شده بود. و دلیل این آسیب‌پذیری نیز آن بود که ایران با پذیرش کوبه دینی از سوی باختر و آشفته‌گیهای روانی و فرهنگی برخاسته از آن که پیش از این بر شمردیم، نه تنها یگانگی سیاسی خود را از دست داده بود، بلکه چشم‌انداز روشنی از امکان بازیابی آن را نیز، دستکم بزودی و پیش از بازیافتن یگانگی دینی و «ایدئولوژیک» خود، در پیش رو نداشت. افزون بر آن، دین تازه نه تنها از آن روی که الف) یگانگی سیاسی ایران را از او باز گرفته بود و ب) آن را دچار آشفته‌گی ایدئولوژیک ساخته بود، راه را برای یورش این یورشگران باز می کرد، بلکه در گوهر خود دینی بود جهانی و ضدگرایشهای ملی که ترک و تازی و ایرانی و... را همسان و برابر می خواند و به نام «حکومت اسلامی» راه را برای رسیدن هر نژاد و تیره و فرهنگی به فرمانروایی هموار می کرد و هیچ مانعی برای فرمانروایی فروتران نیز نمی شناخت.

و بازی دردناک تاریخ برای ایران آن بود که درست هنگامی که در آستانه باز یافتن خود و کوشش برای دستیابی به دینی نو و سازگار با آیینهای کهن خویش بود و از این رو احتمالاً می رفت که از این راستا، یگانگی راستین سیاسی خویش را نیز بازیابد، با این یورشها روبه‌رو شد و همه آنچه را که اندیشمندان ایران طی چهار سده رشته بودند، پنبه گشت.

در اینجا این پرسش پیش می آید که آیا پافشاری امیر ابو منصور محمد بن عبدالرزاق در گردآوری تاریخ کهن ایران، تاریخی که افزون بر تازیان، بویژه لبه تیزش را به سوی ترکان نشانه می رفت، در واقع گذشته از انگیزه‌ای که چهارصد سال ایرانیان را علیه تازیان به جنبشهای جنگی - فرهنگی کشانده بود، پیش‌بینانه، انگیزه ایجاد پایداری در برابر یورش ترکان را نیز در خود نداشت؟ و نیز اینکه بویژه فردوسی افزون بر شاهنامه ابو منصور، تمام حماسه‌ها و تاریخهای ضد ترک دیگر را نیز بر شاهنامه خود افزود، دلیلش آن نبود که خود

شاهد رشد ترکان و چیرگی آنان بر ایران بود؟

ابومنصور محمد از بزرگزادگان توس بود و خود را از تخمه سپهبدان ایران می دانست و حدود سال ۳۳۵ از سوی ابوعلی احمد بن محمد بن جغانی، به فرمانروایی توس گمارده شده بود. و این ابوعلی خود از سوی سامانیان سپهسالار خراسان بود که در همین دهه بر سامانیان شورید و فرمانروای توس نیز به او پیوست. ابوعلی پس از شوریدن بر سامانیان او را به سپهسالاری خراسان گماشت. لیک ابومنصور از سپاه سامانی شکست خورد و چندی گریزان بود تا آنکه دوباره سر به فرمان سامانیان نهاد و در سال ۳۴۹، از سوی عبدالملک بن نوح سامانی (۳۴۳-۳۵۰) به سپهسالاری خراسان برگزیده شد. اما پس از چند ماه برکنار شد و جای به الپتکین ترک سپرد. گردیزی در زین الاخبار درباره او گوید:

«و بسیار نیکویی کرد با رعیت، و عدل بگسترد، و سیاستی نیکو نهاد، و رسمهای خوب آورد و همیشه با اهل علم نشست، و از آن زشتیها که پیش از آن از وی (= سپهسالار پیشین خراسان) رفته بود که مردمان ... رنجها دیده بودند همه را استمالت کرد و آن خوی زشت را بنهاد و رسمهای بد را برانداخت ... رسمهای نیکو نهاد و به مظالم نشست و حکم میان خصمان خود کرد و انصاف رعایا از یکدیگر بستند. و ابومنصور مردی پاکیزه بود و رسم دان و نیکو عشرت و اندرو فعلهای نیکو فراوان بود ... و مردی بود با فرّ و خویشکام بود و با هنر و بزرگ منش بود اندر کامروایی و با دستگاهی تمام از پادشاهی و ساز مهتران و اندیشه بلند داشت و نژادی بزرگ داشت به گوهر و از تخم اسپهبدان ایران بود.»^{۶۵}

بدین گونه، آیا دور است که چنین مردی با چنان دستگاه و پیشینه و پیکارهایی، و با آنچه خود به دیده گواه آن بود، خطر چیرگی ترکان را «پیش‌بینی» کند؟ و اگر انگارش ما درباره «پیش‌بینی» فرمانروای توس درست باشد، آنگاه با نگرش به تلاش فرهنگی بحق او، شورش وی را نیز توجیه‌پذیر خواهیم یافت. گرچه به هر روی، پیش‌بینی‌اش درست از آب درآمد و نه تنها خود جای به کسی چون الپتکین سپرد، و نیز سامانیان جای به ترکان غزنوی دادند، بلکه حدود هزار سال سراسر ایران پهنه تاخت و تاز ترکان و تاتاران شد و فرمانروایی آنان را پذیرفت.

بدین سان، با تلاشی که داریم تا از سخن بنیادی خود دور نیفتیم، فشرده می‌کنیم که: در این روزگار، بخش مهمی از جامعه ایرانی می‌خواهد آگاهانه با گردآوری و حتی از نو نویسی تاریخ میهن خویش، برتری ارزشهای اجتماعی و دستگاه مینوی آن را به اثبات رساند و این

کاری است که با تدوین آگاهانه تاریخها و خداینامه‌ها (که در واقع چیزی جز «تاریخ» از دیدگاه ایرانی نیستند) انجام می‌گیرد. بنابراین، همان گونه که سده‌های سوم و چهارم، سده‌های حماسه‌سراییهای پراکنده‌اند، سده چهارم دوران تاریخ‌نویسی و شاهنامه‌نویسی هم هست. اینها هیچ یک نه لزوماً حماسه‌اند و نه به قصد حماسه‌سرایی نوشته شده‌اند، بلکه راستا راست و بی‌پرده، جلوه‌گاه خودآگاهی تاریخی شدید ایرانی هستند.

ب) شرایط اقتصادی

چنان که در دیباچه کتاب اشاره کردیم، ما به تأثیر برتر آنچه «زیرساخت اقتصادی» نامیده شده است بر «روساخت فکری و فرهنگی» اعتقادی نداریم، بلکه اصولاً «ساخت اقتصادی» را تنها یکی از ساختهای فرعی متعدد تشکیل‌دهنده «ساخت کلی اجتماعی» می‌دانیم که نه برتر از سایر ساختها، بلکه در کنار آنها تأثیرات ویژه خود را دارد که البته قابل بررسی و با پیشرفت روشهای علمی - نرم‌افزاری و سخت‌افزاری - حتی قابل محاسبه است. در پیشرفته‌ترین ارگانیسم زیستی مانند تن آدمی، دستگاه گوارش در ادامه حیات ارگانیسم، در کنار سایر دستگاهها یا اندامها، نه نقش برتری دارد و نه فروتری. حیات ارگانیسم را تنها خوراک و دستگاه گوارش تضمین نمی‌کند، بلکه کمترین خلل در هر یک از اندامهای دیگر دستگاههای عصبی، گردش خون، تنفس، مکانیسم ایمنی و مقاومت و ... نیز بیدرنگ می‌تواند به مرگ موجود بینجامد. با این همه در ارگانیسم اجتماعی که به دلیل وجود عامل جدیدی به نام آگاهی از پیشرفته‌ترین ارگانیسمها نیز پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر است، نقش دستگاه گوارش اجتماعی [= نهاد اقتصادی] به مراتب از ارگانیسمهای زیستی پیشرفته نیز کمتر است و در آن حدی هم که وجود دارد، شدیداً متأثر از عوامل اجتماعی - فرهنگی است. بحث فنی‌تر در این زمینه، به دلیل اهمیت آن، نیاز به دفتری جداگانه دارد که در آینده بدان خواهیم پرداخت. با این همه - به همان دلیلی که در پیشگفتار ذکر شد - بی‌مناسبت نمی‌بینیم که به اوضاع اقتصادی و یا به سخن دقیقتر «ساخت اقتصادی» زمان فردوسی و چگونگی تأثیر یا عدم تأثیر آن بر پیدایش حماسه اشاره‌ای گذرا داشته باشیم.

هنگامی که سخن از «اوضاع اقتصادی» به میان می‌آید، با واژه‌هایی مبهم روبه‌رو هستیم. آیا منظور وضع بد یا خوب اقتصادی مانند کشت خوب یا بد، خشکسالی یا نیکسالی، افزایش یا کاهش و بخشش مالیاتها، فشار شدید مالی و جز آن است، یا منظور «ساخت اقتصادی» به معنای مارکس‌باورانه آن است: یعنی تغییراتی در نیروهای مولد و مناسبات

تولیدی که به تغییر در نظام اقتصادی جامعه انجامیده و یا در حال انجامیدن باشد؟ پیداست که هر کسی بیدرنگ این را درمی یابد که یک یا چند سال وضع خوب یا بد اقتصادی در یک جامعه نمی تواند - مستقیم یا نامستقیم - حماسه آفرین یا حماسه گش باشد. اما هنگامی که به معنای مارکس گرایانه آن می اندیشیم، به دلیل مدعای این مسلک در علمی بودن، طبعاً باید با آن جدیتر برخورد کنیم. پرسش اساسی این است که در زمان فردوسی و یا پیرامون زمان او، چه تغییرات بنیادی در نیروهای مولد و مناسبات تولیدی جامعه رخ داده بود که بتواند مایه پیدایش حماسه ها و بویژه شاهنامه فردوسی گردد؟ و آیا چنین تغییری، به فرض رویدادن، می توانسته است لزوماً علت پیدایی چنین اثر هنری باشد؟

پیش از این در دیباچه کتاب دیدیم که مارکس با مسئله هنر و تأثیر زیرساخت اقتصادی و روابط طبقاتی بر پیدایش آن، چگونه با احتیاط بسیار برخورد کرده است و حتی آشکارا از «ناموزونی این رابطه» سخن گفته و نیز افزوده است که «شکوفایی هنر در دوره های معین، به هیچ روی با تحول عمومی جامعه و نیز پایه مادی که با اصطلاح استخوانبندی آن است، تناسبی ندارد ... [و بنابراین] هماهنگ نیست». حتی هواداران مهم مارکس مانند لنین، پلخانوف و ارنست فیشر نیز جز در مورد دوران سرمایه داری، به تأثیر زیرساخت اقتصادی بر هنر، آنهم به طور غیرمستقیم، اشاره نکرده اند. بدین گونه تکلیف ما با مارکس و مارکس گرایان بزرگ، یعنی نسخه های اصلی، روشن است و دشواری در پیش نداریم. اما دریغ هنگامی که با نسخه های جعلی و کالای بدلی وطنی روبه رو می شویم همواره به دلیل بی مایگی و ناآشنایی جدی با دانش، خطر گمراهی و تقلب تهدیدمان می کند. در مقاله ای دیگر خواهیم دید که یک مارکس گرای شرمزده ایرانی از بزرگترین منتقد هنری مارکس گرای یعنی دیوردی لوکاچ فراتر می رود و بر او خرده می گیرد که چرا به زیرساخت مادی جامعه در ایجاد رومان تاریخی عنایتی نداشته و همچنان روشی هگلی داشته است.

در زمینه کنونی نیز، یک مارکس گرای ایرانی دیگر - که از ایشان نیز نامی نمی برم - می خواهد نشان دهد که شاهنامه فردوسی و قهرمان او رستم، مظهر مستقیم گرایشهای فتودالی بر ضد روحیه بورژوایی اعراب بوده اند!

تحلیل نویسنده مورد نظر ما اساساً مبتنی بر این اندیشه است که نظام اقتصادی پیش از اسلام در ایران کشاورزی و روساخت سیاسی آن فتودالی بوده است، حال آنکه اعراب به شهرسازی و نظام بورژوایی، بویژه از طریق بازرگانی برده، گرایش داشته اند. اما این برداشت با وجود جنبه های درستی که در خود دارد، به طور کلی نادرست است. یعنی، اینکه نظام

اقتصادی دوران ساسانی اصولاً مبتنی بر کشاورزی بوده است درست است، اما روستا ساخت سیاسی آن نه فتودالی بلکه دیوانسالاری بسیار پیشرفته‌ای مبتنی بر حکومت مرکزی مقتدر و نیروی برتر شهریار نسبت به سایر طبقات بوده است. این حقیقت راحتی مارکس نیز به نیکی دریافته است و هنگامیکه نظریه «وجه تولید آسیایی» خود را در برابر شیوه‌های دیگر تولید باستانی، فتودالی و سرمایه‌داری قرار می‌دهد (۲) یادداشت شماره ۳۵۰ آشکارا تیزهوشی علمی خویش را، برغم مطالعه ظاهرآوندک دریا، شرق، به نمایش می‌گذارد. ما در صفحات بعد هنگام بحث درباره «خویشکاری شاه» در این باره سخن خواهیم گفت.

از سوی دیگر، این نکته نیز که اعراب به کشاورزی گرایش نداشتند و اصولاً دارای فرهنگی نیز در این زمینه نبوده‌اند بلکه شغل اصلی‌شان برده‌فروشی بوده است، از راستی دور نیست. اما اینکه گسترش چندی و چونی شهرها در ایران پس از اسلام را نتیجه این روحیه اعراب بدانیم و ایرانیان کشاورز را در برابر تازیان «متمدن» - به گفته نویسنده یعنی «شهرنشین» - قرار دهیم، به شوخی می‌ماند. ما در صفحات پسین خواهیم دید که فرهنگ ایران پیش از اسلام تا چه حد برای شهرسازی اهمیت قائل بوده و آن را امری مقدس می‌شمرده است و شاهان ایران تا چه اندازه در این میان نقش بنیادی داشته‌اند، و نیز اینکه پس از یورش تازیان تا چه میزان این شهرها از میان رفته‌اند. گذشته از آن، نظام کشاورزی - و حتی به پندار نویسنده گیریم فتودالی - را پس‌مانده‌تر از نظام بادیه‌نشینان برده‌فروش دانستن و بر آن نام «بورژوازی» نهادن! گمان می‌کنم بویژه از دیدگاه مارکسیستی نیز حیرت‌آور و چه بسا خنده‌انگیز بنماید.

با این همه اگر تمام خرده‌گیریهای یاد شده را کنار بگذاریم (یعنی اینکه: الف) اصولاً ایران با همان تحلیل مارکس‌گرایی نیز دارای وجه تولید ویژه خود مبتنی بر قدرت شهریار بوده است و نه فتودالها؛ ب) دوره بردگی و برده‌فروشی بنابر تحلیل مارکس‌گرایی، پیش از دوره فتودالی و از این رو پس‌مانده‌تر از آن است نه پس از آن و پیشروتر از آن؛ ج) شهرسازی و شهرنشینی در برابر بادیه‌نشینی تازیان یک پدیده ایرانی است نه عربی؛ د) حتی نظریه مارکسیستی هنر نیز تأثیر مستقیم زیرساخت اقتصادی بر روستا ساخت هنری را نمی‌پذیرد و نظریه نویسنده را درست بپذیریم، باز هیچ ارتباطی میان پیدایش حماسه‌ها و بویژه شاهنامه فردوسی با آن زیرساخت اقتصادی مفروض نمی‌یابیم. زیرا حماسه‌ها درست هنگامی پدیدار می‌شوند که سلطه سیاسی اعراب از ایران برچیده شده است و سالهاست - چنان که مشاهده کردیم - دودمانهای نیرومند ایرانی فرمانروا هستند و حتی خلفای بغداد را

دست‌نشانده خود ساخته‌اند. چه رسد به تازیان و برده‌فروشان ساکن ایران را. برای پرهیز از درازی سخن، از بحث بیشتر در این باره چشم می‌پوشیم و آن را به دفتر دیگری وا می‌گذاریم.

۷. مآخذ فردوسی و درستکاری فرزانه توس

تئودور نولدکه خاورشناس و پژوهنده آلمانی، به نقل از مقدمه بایسنغری می‌نویسد: «در سال ۳۴۶ هجری امیر ابومنصور عبدالرزاق که در آن زمان فرمانروای توس بود، دستور خویش ابومنصور العمری را بفرمود تا شاهنامه‌ای [به نثر] تدوین کند. این امر به دست چهار نفری که در زیر اسم آنها برده می‌شود، انجام گرفت: ۱- ساح پسر خراسان از اهل هرات، ۲- یزدان‌داد پسر شاپور از سیستان، ۳- ماهوی خورشید پسر بهرام از نیشابور و ۴- شادان پسر برزین از توس. هیچ یک از این اسمها مسلمانی نیست. بی‌شک هر چهار نفر زرتشتی بوده‌اند. تنها آنها می‌توانستند کتابهای پهلوی را که می‌بایستی از آنها استفاده کرد بخوانند...»^{۶۶}

و بنابه پذیرش همه پژوهندگان و نیز گواهیهای خود سراینده، فردوس گذشته از آنکه شاهنامه ابومنصوری را بنیان کار خویش قرار داده است، همچنین برای تکمیل کار خویش و احتمالاً تدوین بخشهایی مانند داستان بیژن و گرازان، اکوان دیو، سوگنامه سهراب، هفتخوان رستم و دیگر رزمهای او، نه تنها از کتابهای دیگری چون «اخبار رستم» و اسکندرنامه‌های گوناگون و ... سود برده است^{۶۷}، بلکه از آگاهان و دانایان زنده نیز داستانها شنیده و یا از کتابهای ایشان بهره‌ها جسته است.

برای نمونه، در آغاز داستان رستم و شغاد درباره آزادسرو، یکی از دانایان، گوید:

یکی پیر بد نامش آزادسرو	که با احمد سهل بودی به مرو
دلی پر ز دانش، سری پر سخن	زبان پر ز گفتارهای کهن
کجا نامه خسروان داشتی	تن و پیکر پهلوان داشتی (۶: ۳۲۲)

و یا در جایی دیگر:

یکی پیر بد پهلوانی سخن	به گفتار و کردار گشته کهن
چنین گوید از دفتر پهلوان	که پرسید موبد ز نوشیروان ^{۶۸} (۸: ۲۸۰)

و نیز در آغاز پادشاهی هرمز پسر انوشیروان گوید:

یکی پیر بد مرزبان هری پسندیده و دیده از هر دری
جهان‌دیده‌ای نام او بود ماخ^{۶۹} سخن‌دان و با فرّ و با یال و شاخ
بپرسیدمش تا چه داری به یاد ز هرمز که بنشست بر تخت یاد (۸: ۳۱۶)

به هر روی، آنچه در اینجا بویژه یادکردنی است، آن است که:

(آ) گردآوری و یکدست کردن سراسر تاریخ ایران باستان از سوی امیر ابومنصر کاری بوده است آگاهانه و با همان هدفهایی که پیش از این برشمردیم.

(ب) از آنجایی که اکنون از شاهنامه ابومنصوری و یا تکه‌هایی از آن که برای بررسی ما سودمند باشد، چیزی برجای نمانده است، بنابراین اگر حتی چهار ایرانی دانشمند همگی زرتشتی می‌بوده‌اند، و همانند دقیقی - یا فراتر از او - کوشش آگاهانه‌ای در زنده کردن باورهای دینی و یژه مزده‌یسن می‌داشته‌اند، باز بی‌گمان است که فردوسی با همه درستکاری در نقل داستانها و تاریخها، هنگامی که خود در مسائل اجتماعی، دینی و یا فلسفی به داوری می‌نشیند، باورداشتهای خود را در کرانه آن باورها کرانمند نمی‌سازد و چیزی را بازگو می‌کند که - درست یا نادرست - براساسی جامعه آن روزی ایران آمادگی بیشتری برای پذیرفتنش از خود نشان می‌داده است.

(پ) از این‌رو، انگیزه گسترش سریع و فزاینده و شگفتی‌انگیز شاهنامه فردوسی در میان جرگه اندیشه‌ورزان ایرانی و نیز بویژه انبوه مردم ساده و بالاگرفتن آوازه آن، و در برابر، از میان رفتن شاهنامه ابومنصوری، تنها منظوم بودن و یا نیروی هنری حیرت‌انگیز نهفته در آن نمی‌توانسته باشد، بلکه گذشته از اینها، درونه اندیشه‌ای آن با حال و روز جامعه ایرانی در آن روزگار سازگاری بسیار بیشتری داشته است. ما در جای خود به این جستار باز خواهیم گشت.

در امانت و دقت فردوسی در بازگویی رویدادها و گفتارهایی که در مآخذ او بوده است، گذشته از گواهی‌هایی که خود دیده و داشته‌ام، هیچ پژوهنده‌ای را نیز ندیده‌ام که کمترین گمانی در این باره داشته باشد. فهرستوار چند نمونه یاد می‌کنم و می‌گذرم.

۱. بی‌گرافه می‌توانم بگویم که پندهای بزرگمهر و یا گفتارهای خسرو اول در شاهنامه، در بسیاری جاها واژه به واژه با اندرزنامه‌های پهلوی گوناگونی^{۷۰} که من سنجیده‌ام، همساز

هستند، و هنگامی که فردوسی خود در پایان پندنامه بزرگمهر می‌گوید

سپاس از خداوند خورشید و ماه که رستم ز بوذرجمهر وز شاه (۸: ۲۰۶)

آشکارا نشان می‌دهد که در منظوم کردن بی‌کم‌وکاست آن گفتارها، چه رنجی برده است.

۲. نمونه‌ای دیگر از اشاره خود فردوسی به امانت خویش، در پایان پیکار رستم با کاموس کشانی و خاقان چین است که گوید:

سر آوردم این رزم کاموس نیز درازست و کم نیست زویک پیشیز
گر از داستان یک سخن کم بدی روان مرا جای ماتم بدی (۴: ۳۰۰)

و یا:

از این نامه شهریاران نماند هر آن چیز کز دفتر آن را نخواند (۹: ۳۸)

۳. در جلد سوم کتاب دینکرد، آنچه درباره اندرزهای آذربد مارسپندان، اندرزهای خسرو اول به ایرانیان، ده اندرز جمشید و ده اندرز ضحاک و... آمده است، شگفتانه برابر با شاهنامه است.^{۷۱}

۴. خطاهای جغرافیایی در شاهنامه اندک نیست، و این نشان می‌دهد که فردوسی از چند نوشته گوناگون سود جسته و درستکارانه در این خطاها دستی نبرده است.

۵. خطاهای تاریخی آشکار در شاهنامه (برای نمونه، یاد کردن از اوستا و زند در بخش پیشدادی - کیانی، یعنی پیش از پیدایش زرتشت و جز آن ...) (۶. دو دیدگاه آشکارا متناقض درباره اسکندر. از یک سو، دیدگاهی که او را ایرانی زاده و از این رو پادشاه قانونی ایران و آخرین شاه کیانی، مهربان، درویش و صوفی منش، نیک، دادگر، دانا و ... می‌داند^{۷۲}، و از سوی دیگر دیدگاه درست‌تری که با واقعیت اندیشه ایرانی سازگاری بیشتری دارد و او را گجسته، بدگمان، فرومایه، خونریز و بیدادگر می‌خواند.^{۷۳}

۷. نمونه‌های دیگری از آنچه در شاهنامه فردوسی آمده و از سوی تاریخ‌نویسان دیگر نیز تأیید شده بسیار است: «وی شو» مورخ چینی هم‌روزگار ساسانیان، داستان پنهان داشتن نام ولیعهد و نوشتن نام او را در سندی و نگه داشتن آن را در گنجینه شاهی می‌پذیرد و نیز کتاب تجارب‌الامم^{۷۴} تاریخ بلعمی آیین تاج‌گذاری بر سر شاهان از سوی موبدان را گزارش می‌کند^{۷۵}، و نیز عشق شاهان ساسانی به آبادانی و شهرسازی و سدسازیها و پل‌سازیهای آنها را که بارها در شاهنامه یادآوری شده است، در همه کتابهایی که درباره تاریخ ساسانیان

نوشته شده‌اند باز می‌یابیم^{۷۶}، و یا آنچه در کتاب عیون الاخبار تألیف ابن قتیبه^{۷۷} و یا در تاریخ طبری^{۷۸} درباره داستان بهرام گور و پرورش او توسط منذر امیر عرب نقل شده است، عیناً برابر با داستانی است که در شاهنامه وجود دارد، و نمونه‌های بس بسیار دیگر ...

۸. می‌توان به استواری گفت که همه پژوهندگان دیگر نیز، چون: تئودور نولدکه، استاریکف، ذبیح‌الله صفا، محمد معین، صادق هدایت، محیط طباطبایی و... در درستکاری فردوسی و امانت او در بازگویی بی‌کم و کاست آنچه خوانده و شنیده است، هم‌باور و بی‌گمانند.^{۷۹}

۸. نظم شاهنامه، گامی خود آگاه

با به دیده داشتن همه آنچه که درباره چهار سده پیش از فردوسی، زمانه فردوسی و بیداری خودآگاهی قومی در ایران گفتیم، جای شگفت خواهد بود اگر سرودن شاهنامه را از سوی او، گامی خودآگاه برای دستیابی به همه هدفهایی که پیش از این برشمردیم، ندانیم. همچنان که، شگفتی‌انگیز خواهد بود اگر هیچ اشاره‌گویایی از سوی شاعر درباره هدفهای والایش برای سرودن این حماسه، باز نیابیم.

لیک شاعر، جای به جای گرچه به فشرده‌گی و کوتاهی، از این هدفها یاد می‌کند که در زمینه خودآگاهی دینی و تاریخی، با نگرش به آنچه تاکنون بر ایرانیان رفته است^{۸۰}، چه رسالتی بر عهده اوست؛ در پهنه زبان، با در آمیختن سرسختانه زبان تازی و پیشروی احتمال زبان ترکی، چه آینده‌ای در انتظار ایران است و خویشکاری او چیست؛ و در استادی هنری و نیروی اندیشه، چه کاخ بلندی باید بسازد که از گزند زمانه آسیب نبیند.

بدین سان، هنگامی که در وصف شاهنامه خویش می‌گوید:

بدین نامه شهریاران پیش	بزرگان و جنگی سواران پیش
همه رزم و بزم است و رای و سخن	گذشته بسی روزگار کهن
همان دانش و دین و پرهیز و رای	همان رهنمونی به دیگر سرای (۳۲۳:۶)

نشان می‌دهد که تا چه اندازه از اهمیت دانش و دین و تاریخ باستانی نهفته در حماسه خویش آگاه است. و این را نیز می‌داند که:

کهن گشته این داستانها، ز من همی نوشود، بر سر انجمن (۶:۳)

و خواسته او این است که:

زمان خواهم از کردگار جهان که چندی بماند دلم شادمان
که این داستانها و چندین سخن گذشته برو سال و گشته کهن
ز هنگام کی شاه تا یزدگرد ز لفظ من آمد، پراکنده گرد
به پیوندم و باغ بی‌خو کنم سخنهای شاهنشهان نو کنم (۳۰۴:۸)

و این «نو کردن داستانهای کهن» و «نیاز به نو کردن تاریخ شاهان»، به انگیزه «بی‌خو کردن باغ» است. اما چیست آن علف هرزی که باغ ایران را از دیدگاه فردوسی «پر خو» کرده است؟ بی‌گمان بیداد ویران‌ساز و یا «ویرانی» برخاسته از «بیداد»ی است که ظاهراً از دیدگاه شاعر در دوران شاهان دادگر پیشین وجود نداشته است. چرا که آشکارا می‌گوید:

چون زان نامداران جهان شد تهی تو تاج فزونی چرا بر نهی؟
نباشی بدین گفته همداستان یکی شو بخوان نامه باستان
کزیشان جهان یکسر آباد بود بدانکه که اندر جهان داد بود (۱۰۵:۳)

پس شاعر بخوبی می‌داند که در این زمینه چه می‌خواهد و چه می‌گیرد. همچنان که با گفتن اینکه:

بسی رنج بردم در این سال سی عجم زنده کردم بدین پارسی

برای ما روشن می‌سازد که از نقش سترگ خود در زنده کردن ایران و ایرانی با زنده کردن زبان پارسی، به نیکی آگاه است.

و باز زمانی که سروده‌های زیر را می‌سراید، آگاهی خود را یک بار دیگر در انگیزه زنده کردن تاریخ و فرهنگ و زبان ایران، به ما گوشزد می‌کند:

به تاریخ شاهان نیاز آدمم به پیش اختر دیر ساز آدمم (۳۸۱:۹)
کهن گشته این نامه باستان ز گفتار و کردار آن راستان
همی نو کنم نامه‌ای زین سخن ز گفتار بیدار مرد کهن
همی نو کنم نامه‌ای زین نشان کجا یادگار است زین سرکشان...
بمردند از روزگار دراز به گفتار من زنده گشتند باز (۲۱۰:۹)

و یا وقتی والامنشانه می‌نازد که:

بناهای آباد گردد خراب ز باران و از تابش آفتاب

پی افکندم از نظم کاخی بلند که از باد و باران نیابد گزند (۵: ۲۳۸)
بروشنی می داند که کاخ بلندش را دیگر هیچ گزندی توان آسیب ندارد، حتی اگر از بد
زمانه، یگانه «ناشر» او کسی چون محمود غزنوی باشد.

و با سرایش سرود زیر، در عین اینکه شعر بزرگ «ضد مرگ» خویش را می سراید، نه تنها
خشم خویش را بر زندگانی کوتاه، زمانه پر رنج و اندیشمندان اندیشه فروش آشکار
می سازد، بلکه یکبار دیگر آگاهی خود بر جاودانگی اثر خویش را به یاد ما می آورد:

نگه کن که این نامه تا جاودان درفشی شود بر سر بخردان (۹: ۳۹۹)
چو این نامور نامه آید به بن ز من روی کشور شود پر سخن
از آن پس نمیرم که من زنده ام که تخم سخن را پراکنده ام
هر آن کس که دارد هشورای و دین پس از مرگ بر من کند آفرین
(۹: ۲۳۰ و ۳۸۲)

و سرانجام، گهگاه و نه چندان کم، بزرگی و والایی هنر خویش را به زیبایی به خواننده
ایرانی گوشزد می کند:

چوپیکار کی خسرو آمد پدید نباید ز من جادویها شنید
بدین داستان، دُرِ بیارم همی به سنگ اندرون، لاله کارم همی (۵: ۲۳۹)

۹. روانی پرمایه و والا

چنین مردی، با چنان آگاهی و چنان نیروی بی همتای هنری که باز گواهی خواهم بود،
طبیعی است اگر اندیشه فروش نباشد، از سراسر خوشیهای مادی چشم بپوشد و شادی
مینوی را بسنده بداند، زندگی را به رنج بگذراند و سراسر آن را به رایگان به پای اثر گرانقدر
خود بریزد.

من نمی خواهم در اینجا مرثیه ای برای چنین بزرگمردی بسرایم، چه نه من سوگ سرایی
را خوش دارم و نه از این مویه های ناتوان ستای، گردی آلوده گر بر دامن والای او می نشیند.
مردانی چون فردوسی برتر از آنند که رنجهای مردم ساده و فروتر بتواند پای آهنینشان را
سست گرداند و از این رو، وضع روحی شاعر و دردها و دلهره ها و نگرانیهای او و پیکارهایش
با ناسازگارهای روزگار و تنگدستی و بینوایی و ستم دشمنان و بی وفایی دوستان و همانند
آن ... چیزی نیست که در دلبستگی قلم ما باشد. چرا که با هگل همداستانیم که تاریخ راستین

را با زندگانی خصوصی مردان بزرگ و رنجها و حتی ناتوانیهای آنها کاری نیست.
«روانهای پرمایه تنها آنانند که از روح قوم خویش آگاه شده‌اند و توانسته‌اند خود را با آن هماهنگ سازند. اینان بزرگمردان ملت خویشند...»

مردان تاریخی، این خوشبختی را داشته‌اند که غایتی را که نمودار یک مرحله از پیشرفت روح کلی بوده است به تحقق رسانده‌اند. ولی اگر این مردان به عنوان افرادی (ساده) جدا از گوهر کلی خود نگریسته شوند، از آنچه در عرف عام شادی نام دارد، بهره نداشته‌اند. اینان نخواسته‌اند به شادی برسند، بلکه فقط جوای غایت خویش بوده‌اند، و پس از کوششی دشوار به آن دست یافته‌اند...

روان‌شناسان خوش دارند تا نکته‌های جزئی مربوط به زندگی مردان بزرگ را همچون زندگی افراد عادی بررسی کنند. آدمی زندگی را به خورد و نوش می‌گذراند و دوستان و آشنایانی دارد و دچار احساسات و خشم زودگذر می‌شود. مردان بزرگ نیز از این حکم مستثنی نیستند... ضرب‌المثل معروفی می‌گوید که هیچ اربابی در نظر پیشخدمتش قهرمان نمی‌تواند باشد، و من افزوده‌ام... که اگر چنین است، سببش آن نیست که ارباب، قهرمان نیست، بلکه از آن روست که پیشخدمت، پیشخدمت است... آن شخصیت‌های تاریخی که به دست این پیشخدمت‌های روان‌شناس در کتابهای تاریخ تر و خشک می‌شوند، زشت و ناهنجار از کار درمی‌آیند.^{۸۱}

از این رو، بر من مباد اگر بخواهم نقش آن «پیشخدمت‌های روان‌شناس» را بازی کنم. پس، تنها از دلاوری این ایرانی که زندگی‌اش خود دلیری نامه‌ای بود به سترگی شاهنامه‌اش، یادی گذرا می‌کنم و می‌گذرم.

دیدیم که فردوسی هنگامی شاهنامه‌اش را آغاز می‌کند که گرچه «زمانه‌سرای» پر از جنگ است و به جویندگان، جهان‌تنگ^{۸۲}، و گرچه خراسان و توس همانند همه جای ایران میدان تاخت و تاز و کشمکش همیشگی حریفان و مدعیان است، اما هنوز سامانیان نیرویی دارند، ترکان چیرگی نیافته‌اند، فردوسی خود شکوه و ثروتی دارد^{۸۳}، جوان است و در توس از پشتیبانی دوستان و میهن‌پرستان بی‌بهره نیست.^{۸۴} لیک بزودی، نه تنها زمانه «جای سختی و بلا و نشستگاه اژدهای تیز چنگ»^{۸۵} می‌شود، بلکه جوانی فردوسی نیز به پیری همراه با تنگدستی می‌گراید، آن چنان که گاه به گوشت و نانی و هیزم گرم‌آبایی نیز نیازمند است.

فردوسی با منش والای خویش، درست هنگامی از پهلوانی و بخشنده‌گی ایرانیان داد سخن می‌دهد یا سرود شادمانی داستان فرمانروایی دل‌انگیز بهرام گور را می‌سراید که خود،

آن دهقان آزاده و بی نیاز، با تنگدستی و نیازی سخت دست به گریبان است.

در آغاز فرمانروایی بهرام گور گوید:

نماندم نمک سود و هیزم، نه جو	نه چیزی پدیدست تا جو درو
بدین تیرگی روز و بیم خراج	زمین گشته از برف چون کوه عاج
همه کارها را سر اندر نشیب	مگر دست گیرد حسین قتیب
کنون داستانی بگویم شگفت	کزان برتر، اندازه نتوان گرفت (۳۰۳:۷)

چنان که در پایان کتاب نیز، یعنی هنگام سرآیدن مرگ یزدگرد شهریار، می گوید:

مرا دخل و خرج ار برابر بدی	زمانه مرا چون برادر بدی
تگرگ آمد امسال برسان مرگ	مرا مرگ بهتر بدی از تگرگ
در هیزم و گندم و گوسفند	ببست این برآورده چرخ بلند (۳۶۹:۹)

و یا در حالی که در حسرت باده ای و گوسفندی ناچیز و درمی به اندازه پشیز در رنج

است، بی رشکی تنگ چشمانه، با والامنشی می سراید:

هوا پر خروش و زمین پر ز جوش	خنک آنک دل شاد دارد به نوش
درم دارد و نقل و نان و نیید	سر گوسفندی تواند برید
مرا نیست این، خرم آن را که هست	ببخشای بر مردم تنگدست

و آنگاه رنج بینوایی و درد پیری به جایی می رسد که:

پر از برف شد کوهسار سیاه	همی لشکر از شاه ببند گناه
دو تا گشت آن سرو نازان به باغ	همان تیره گشت آن گرامی چراغ
الا ای بر آورده چرخ بلند	چه داری به پیری مرا مستمند
چون بودم جوان، برترم داشتی	به پیری مرا خوار بگذاشتی (۱۱۱:۷)
ز پیری خم آورد بالای راست	هم از نرگسان روشنائی بکاست
دو گوش و دو پای من آهو گرفت	تهیدستی و سال، نیرو گرفت
چنین سال بگذاشتم شصت و پنج	به درویشی از زندگانی و رنج

با این همه، چنین آبرمردی که در زمانه ای پر جنگ و بی امید، و با زندگانی تنگدستانه، سرود پیکار شادمانه ایرانیان را با بدیها می سراید، ناچار است در غم «ناشری» چون محمود غزنوی باشد که خود جز دشمن ارزشهای درونی شاهنامه کسی دیگر نیست و چه بسا که در

سراسر شاهنامه، لبه تیز تیغ سخن را به سوی خویش یافته است. و این در حالی است که دست به قلمان دیگر در دربار محمود و جانشینانش، از مکتبی شاهانه برخوردارند و در برابر ستایش آن ترک و نکوهش همه ارزشهای ارجمند میهن خویش، پیوسته ستاننده صله‌های شاهانه‌اند. آری درست همان هنگام که فردوسی با جابه‌جایی قدرتها، چندی شاهنامه‌گراقدرش را نهان می‌کند و سرانجام ناچار می‌شود پس از «خودسانسوری» آن را به دربار محمود بفرستد تا هم آن را از نابودی رهایی بخشد و هم خود را از تنگدستی، کسی چون عنصری در مدح محمود، آیینهای کهن ایران و جشن سده را به ریشخند می‌گیرد و زرتشتیان را گبرکان می‌خواند:

تو مرد دینی و این رسم، رسم گبران است روا نداری بر رسم گبرکان رفتن
جهانیان به رسوم تو تهنیت گویند تو را به رسم کیان، تهنیت نکویم من
نه آتش است سده، بلکه آتش آتش توست که یک زبانه به تازی زند یکی به ختن^{۸۶}

و فرّخی، مداحی دیگر، در مدح مسعود و محمد پسران محمود، شاهان و پهلوانان ایران باستان را از کمترین بندگان سلطان ترک نیز پست‌تر می‌شمارد:

گرد آمده بر درگاه او از پی خدمت صد شاه چو کیخسرو و صد شیر چو رستم
و یا:

کمتر حاجب تو را، چو جم و چو کسری کمتر چاکر تو را، چو گبو و چو بیژن

آری، اگر ابومنصور محمد حاکم توس به فردوسی اندرز داده بود که ناچاری حماسه‌ات را به شاهان سپاری، اما این شاهان، دیگر آن شاهان ایرانی و ایران دوست نیستند، بلکه کسانی چون محمود و جانشینان او با آن گرایشهای ضد ایرانی خویشند و شاعر به رغم شکیبایی بسیار و خاموشی دیربازی که تاب آن بر دل آسان نیست و نهان کردن کتاب:

بپیوستم این نامه باستان پسندیده از دفتر راستان
همی این سخن بر دل آسان نبود جز از خامشی هیچ درمان نبود
همی داشتم، تا کی آید پدید جوادى که جودش نخواهد کلید (۵: ۲۳۷)

و یا:

همی گفتم این نامه را چندگاه نهان بد ز خورشید و کیوان و ماه (۸: ۲۷۵)

باز خود را ناگزیر می‌بیند که آن «جواد پر جود» را در وجود کسی چون محمود بجوید. اما تنگ مایگان و ضد ایرانیان، همین را نیز بر نمی‌تابند و گرچه پنهانی از نسخه‌های کتاب او به

رایگان رونویس می‌کنند تا سود خویش بجویند، لیک خود او را کمترین بهره‌ای نیست و باید با دستی کوتاه، نظاره‌گر تاراجگرانی باشد که گویی فردوسی چون مزدور ایشان، شاهنامه را برای بهره‌برداری آنان سروده است:

دو ده سال و پنج اندرین شد مرا همه عمر، رنج اندرین شد مرا
 بزرگان و با دانش آزادگان نیشتنند یکسر همه رایگان
 نشسته نظاره من از دورشان تو گفتی بدم پیش مزدورشان
 جز احسنت ازیشان نبد بهره‌ام بگفت اندر احسنت‌شان زهره‌ام (۹: ۳۸۱)

و تازه این گروه از خوبترانند که دستکم آفرینی بر او می‌فرستند، حال می‌گذریم از آن استخوان جویانی که به خاطر استخوانی پرمایه‌تر، پیوسته ناسزا ارمغانش می‌کنند و در دربار محمود به دسیسه علیه او می‌پردازند. و برآستی اگر راد مردانی چون علی دیلمی در توس و یا حسین قتیب نبودند، چه بسا که این آبرمرد می‌بایست از گرسنگی بمیرد تا به دریوزگی در شهرها و بیابانها کشانده نشود.

شالوده‌های فرهنگی شاهنامه

اگر این راست است که هر حماسه ملی گونه‌ای خودآگاهی قومی است، یادآور و بازگوی اندیشه‌ها و مینوهای یک قوم و کوشش او برای تحقق آنهاست، پس بناگزیربازتابنده زایش، شکل‌گیری و فرگشت یا تکامل آن اندیشه‌ها و مینوها نیز هست، و به سخن دیگر، باید فراگرد تاریخی مجموع جهان‌شناسی هر قوم را درگذر سده‌های دیرباز تاریخ نشان دهد.

جهان‌شناسی قوم ایرانی، مانند هر قوم دیگری، از جایی آغازین آغاز به زایش و رشد کرده است که همگان آن را دستگاه افسانه‌شناسی یا «میتولوژی» می‌نامند. در این گذار، به مرحله‌ای پیشرفته‌تر رسیده، یعنی به مینه‌ها یا مفاهیم مجردتری دست یافته که همانا پیدایی «دین» بوده است که طبعاً همه جامعه‌ها خود به این پله نرسیده‌اند و به «شناخت دینی» دست نیافته‌اند. چنان که، آنچه امروز «ایدئولوژی» نامیده می‌شود نیز، براستی جز شکل نوین و فرگشته‌تر مجموع دستگاه جهان‌شناسی قومها و ملتها (و چه بسا دژ آگاهی طبقه‌ها)، چیز دیگر نیست.

به گمان ما، کاری را که امروز «فلسفه تاریخ» برای شکل‌گیری ایدئولوژیها انجام می‌دهد، همان است که در گذشته، اسطوره برای دین، و سپس حماسه ملی، بویژه با شکل آگاهانه آن، برای تشکیل یا «بازسازی» جهان‌بینی ملی انجام می‌داده است. به سخن دیگر، اگر فلسفه تاریخ ابزاری است برای ساخته شدن ایدئولوژیها، حماسه آگاهانه ملی نیز، ابزاری بوده است برای ساخت یا بازسازی جهان‌بینی ملی.

اسطوره، دین و حماسه، سه پایه یک کل در روح یک قوم هستند و آن کل، چیزی جز فلسفه تاریخ آن قوم نیست. ژرفای فرهنگ جامعه براستی بر این سه پایه قرار دارد. در طیفی وسیع‌تر و پهنه‌ای گسترده‌تر، اینها سه پایه و سه پله گوناگون آگاهی تاریخی قومی هستند که در حماسه‌ای ملی از نوع شاهنامه، به خود آگاهی می‌انجامند. این سه، صور گوناگون آگاهی جامعه، مینوشناسی او، و سرانجام تحقق آن مینوها به شمار می‌روند. اگر اسطوره را شکل

آغازین آگاهی دینی یا جهان‌شناسی یک جامعه بگیریم، حماسه ملی، کوششهای آن جامعه را برای تحقق آگاهی و مینوهای خویش نشان می‌دهد، یعنی به خودآگاهی می‌رسد. شاید بتوان گفت، اسطوره با دین همان اندازه فاصله دارد، که حماسه ملی با فلسفه تاریخ. بدین‌سان، ما درگذر خود به سوی دریافت درونه و ژرفای شاهنامه، ناگزیریم از گذرگاه اسطوره و دین نیز بگذریم. براستی شرط نخستین و پرهیزناپذیر دریافت درونه اندیشه‌ای شاهنامه فردوسی، آگاهی از اسطوره‌های کهن ایران و نیز بررسی و شناخت فلسفه و دین زرتشت است. از اسطوره‌ها آغاز می‌کنیم.

۱. اسطوره‌ها

اسطوره چیست؟ اسطوره چیزی جز دین ابتدایی جامعه‌های ابتدایی نیست. ما در اینجا نمی‌خواهیم به پنه گفتگو درباره چیستی اسطوره‌کشانده شویم و از کرانه سخن دور افیم. حتی نمی‌خواهیم بر سر اسطوره‌های آریایی و ایرانی زیاد درنگ کنیم، زیرا از آنجایی که جامعه ایران باستان، بزودی گام در پله بالاتر و والاتری نهاده و به دینی ایزدی و بسیار پیشرفته دست یافته است که توانسته در عین حالی که بسیاری از آن اسطوره‌ها را در خود جای می‌دهد، آنها را بیالاید و با اندیشه‌های نوین خویش سازگار سازد و آویزه‌های سازگار نشدنی و پالوده نگشتنی آنها را دور بریزد، پس ما نیازی کمتر به بررسی اسطوره‌ها و نیازی بیشتر به شناخت دین باستانی ایران احساس می‌کنیم.

با این همه، یادی‌گذرا از مفهوم اسطوره به طور کلی و چارچوبهای بنیادی افسانه‌های ایران بویژه، سودمند خواهد بود.

بررسی و شناخت اسطوره‌های باستانی با سنجیدارهای امروزی دانش، هنگامی درست خواهد بود که بتوانیم تا جایی که امکان دارد خود را در چارچوب دستگاه فکری و منطق مردمانی که به آنها باور داشته‌اند قرار دهیم. و این برداشتی است که بیشتر مردم‌شناسان و اسطوره‌شناسان، از جمله لوی استروس و میرچالیا‌ده نیز آن را پذیرفته‌اند.^{۸۷} و گر نه گفتن اینکه: «اسطوره، یک رابطه موهوم را بخطایک رابطه واقعی پنداشتن^{۸۸} است، و یا: «مفهوم متداول اسطوره، نوعی رؤیاست، رؤیای مردمان ساده‌دل^{۸۹}» هیچ گونه گرهی را نمی‌گشاید. دانشنامه جامعه‌شناسی که در فرانسه زیر نظر ژان کازونوف تدوین شده است، در زیر

واژه mythe می‌نویسد:

«اسطوره‌ها، داستانهای درباره موجودات فوق طبیعی هستند. تفاوت آنها با داستانهای ساده، در این است که مردم به آنها باور دارند. اسطوره‌ها در دینهای قومهای باستانی و در بت‌پرستیهای عهد عتیق وجود دارند. تاریخ‌نویسان، فیلسوفان، مردم‌شناسان، قوم‌شناسان، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان، کوشیده‌اند تا به تفسیر اسطوره‌ها، یعنی تاریخهای موهوم و تخیلی بپردازند و آنها را خواه به عنوان بیان و تجلی کشمکشها و برخوردهای ناآگاه، و خواه همچون نمادهایی از پدیده‌های طبیعی، و خواه به عنوان فرافکنی (= Projection) ساختها و غیره، و تبیین کنند. از سوی دیگر، برخی اندیشمندان مانند ژرژ سورل، از واژه اسطوره در معنای دیگری سود جسته‌اند و با تکیه بر فراخوانیهای به عمل اجتماعی (مانند اسطوره اعتصاب عمومی)، اسطوره را با ایدئولوژی و اوتوبی مقایسه کرده‌اند. در جامعه‌های امروزی به پیروی از سورل، اغلب واژه «اسطوره» را برای جنبه‌هایی از آگاهی جمعی که مبتنی بر واقعیت عینی باشد، به کار می‌برند.»^{۹۰}

اما دریافت اینکه: اسطوره گونه‌ای ساختمان اندیشه‌ای است که منطقی درونی درباره یک مشکل، یک تاریخ یا یک وضع اجتماعی، پدید می‌آورد و این ساختمان باید منطقی و به هم پیوسته و منسجم باشد، و یا به گفته لوی - استروس فرانسوی: «موضوع اسطوره این است که الگویی منطقی برای حل تناقضات زندگی روزانه ارائه دهد»^{۹۱}، به حقیقت نزدیکتر می‌نماید.

و گفتن اینکه: پیوستگی منطقی درونی و سازگاری با واقعیت، دو الزام بنیادی اسطوره هستند که در مورد «ایدئولوژی» هم صدق می‌کنند، گام بلندتری به سوی شناخت اسطوره و دریافت همسانی آن با ایدئولوژی است. به سخن دیگر، همان گونه که کامیابی ایدئولوژی بسته به این است که از یک سو نیاز ذهنی مردمان را به سامانی منطقی برآورده سازد، و از سوی دیگر ابزاری است که به یاری آن می‌توان چگونگی رفتار و چیرگی بر زندگی اجتماعی روزانه را آموخت^{۹۲}، کارکرد اسطوره نیز جز این نمی‌توانسته باشد.

زیگموند فروید هنگام بحث درباره «جان پرستی» (= animisme) - که آن را جزء جدایی‌ناپذیر اسطوره می‌پندارد - می‌نویسد:

«آنی میسم، یک اسلوب ادراک و تفکر است. اسلوبی که تنها این یا آن پدیده خاص را توضیح نمی‌دهد، بلکه امکان می‌دهد که دنیا به صورت یک مجموعه بزرگ و بر یک پایه معین در نظر گرفته شود. برحسب عقیده مصنفان، بشریت در طول

زمان، متعاقباً سه اسلوب ادراکی - سه دریافت متفاوت - از جهان داشته است: دریافت مبتنی بر تأثیر ارواح یعنی آنی میسم یا دریافت اساطیری، دریافت مذهبی و دریافت علمی. از سه اسلوب فوق، شاید آنی میسم از همه منطقی تر و جامعتر باشد. اسلوبی که ذات و کنه جهان را توضیح می دهد، بی آنکه مطلبی را مبهم باقی گذارد.^{۹۳} این گفته میرچالایاده که: «[ساخت اسطوره] همیشه متضمن روایت یک «خلقت» است، یعنی می گوید چگونه چیزی پدید آمده، موجود شده و هستی خود را آغاز کرده است» و «مهمترین کارکرد آن عبارت است از کشف و آفتابی کردن سر مشقهای نمونه وار همه آیینها و فعالیتهای معنی دار آدمی: از تغذیه و زناشویی گرفته تا کار و تربیت و هنر و فرزاندگی»^{۹۴}، به گمان من نادرست نیست. اما برانیسلاو مالینوفسکی برداشتی دقیقتر و فشرده تر از کارکرد اسطوره را ارائه می کند، هنگامی که می گوید:

«اسطوره ... روایتی است که واقعیتی اصیل را زنده می کند و بر آورنده نیاز عمیق دینی است، و با گرایشهای اخلاقی، الزامات و احکام اجتماعی و حتی مطالبات عملی مطابقت دارد و جوابگوی آنهاست. در تمدنهای بدوی، اسطوره کار لازمی را انجام می دهد: معتقدات را بیان می دارد، اعتلا می بخشد و مدون می سازد؛ حافظ اصول اخلاقی است و آنها را حاکم می سازد؛ اثربخشی مراسم و تشریفات آیینی را تضمین و تأمین می کند؛ و قواعد و مقررات عملی را که به کار آدمی می آید، عرضه می دارد. بنابراین، اسطوره یک عنصر اساسی تمدن انسانی است، به هیچ وجه افسانه سازی و قصه پردازی بیهوده نیست، بلکه بر عکس واقعیتی زنده است که علی الدوام به آن رجوع می کنند و از آن استعانت می جویند...»^{۹۵}

با همه اینها، و جدا از اینکه اسطوره در زمان پیدایش خود چه ساخت و چه کارکردهایی داشته است - که اکنون مورد بحث ما نیست - در زمانی که شاهنامه فردوسی تدوین می شود، نه مردم ایران و نه فردوسی، هیچ یک از این دیدگاه به اسطوره های پیشین خویش نمی نگرند و اسطوره ها نیز چنین کارکردی ندارند.

فردوسی خود به هنگامی که در آغاز داستان اکوان دیو می گوید:

جهان پر شگفت است چون بنگری	ندارد کسی آلت داوری
که جانت شگفت است و تن هم شگفت	نخست از خود اندازه باید گرفت
دگر آنک این کرد گردان سپهر	همی نو نمایند هر روز مهر
نباشی به این گفته (= داستان اکوان دیو) همداستان	که دهقان همی گوید از باستان؟

خردمند کاین داستان بشنود به دانش گراید، به دین نگرود
ولیکن چو معنیش یادآوری شود رام و کوتاه کند داوری (۳۰۲:۴)

و نیز در پایان همین داستان، همچون دانشمندی که بیم دارد او را از خرافاتیان پندارند، می‌افزاید:

تو مر دیو را مردم بدشناس کسی کاو ندارد زیزدان سپاس
هر آن کاو گذشت از ره مردمی ز دیوان شمر، مشمر از آدمی
خرد گر بر این گفته‌ها نگرود مگر نیک مغزش همی بشنود
گر آن پهلونی بود زورمند به بازو ستبر و به بالا بلند
گوان خوان و اکوان دیوش مخوان که بر پهلوانی بگردد زبان (۳۱۰:۴)

و بالاتر از آن، هنگامی که در سر آغاز شاهنامه، درباره سراسر شاهکار خود چنین داوری می‌کند که:

تو این را دروغ و فسانه مدان به رنگ فسون و بهانه مدان
ازو هرچه اندر خورد با خرد دگر بر ره رمز و معنی برد (۲۱:۱)

خواننده تیزبین با شگفتی در می‌یابد که فردوسی هم‌تراز یک جامعه‌شناس، یک مردم‌شناس، حتی یک زبان‌شناس (به گوان خوان و اکوان دیوش مخوان...)، و بویژه یک اسطوره‌شناس بزرگ امروزی، می‌خواهد مفاهیم درونی اسطوره‌ها و افسانه‌ها را به بشناساند و نه رویه دیداری آنها را.

بدین گونه، به آسانی دیده می‌شود که برآستی خودآگاهی قومی ایرانی، این افسانه‌ها را در زمان فردوسی به شکل تاریخ در می‌آورد، آگاهانه از اسطوره‌ای بودن و راستاهای افسانه‌ای مافوق طبیعی آن یاد می‌کند، و از آن تنها همچون تاریخ قهرمانیهای ملی و برای بیان هدف آن قهرمانیها و درونه آن اندیشه‌ها سود می‌جوید. آماج بنیادین در اینجا، زنده کردن آرمانهای جامعه و شناخت و بیان فلسفه تاریخ قوم است. گرشاسب و سام و کیخسرو و...، اگر هم روزگاری جنبه‌ای دینی، اسطوره‌ای می‌داشته‌اند، برای فردوسی و مردم ایران در زمان او، تاریخ مجسم و متحقی هستند که به زبان نمادین و رمزی (به اصطلاح خود فردوسی) بیان شده‌اند و یادآور قهرمانیها و پیکارهای آرمانی قوم ایرانی به شمار می‌روند و از این رو، دقیقاً خودآگاهی قوم ایرانی هستند، درست همانند بخش تاریخی شاهنامه. شاید یگانه جدایی آنها با بخش تاریخی، آن است که نیروی پندار و آرمانخواهی در آنها، آزادانه‌تر

و بلند پروازتر و از همین رو، زیباتر و پرمعناتر و حقیقی تر و یا حقیقت جوتر است. بدین سان، از یک سو افسانه‌های درونی شاهنامه، بنابر برداشت اسطوره شناسان امروزی، «گوهر اسطوره‌ای» خود را از دست داده است. اما از سوی دیگر، برخلاف برداشت ایشان که می‌گویند «حال این دیگر چیزی جز ادبیات نیست»^{۹۶}، بسیار برتر از ادبیات گام می‌نهد و تبدیل به یک خودآگاهی تاریخی، و حتی از آن نیز فراتر، بدل به «فلسفه تاریخ» می‌گردد. بنابراین، اینکه افسانه‌های ایرانی در زاد [= ذات] خود و هنگام پیدایی چه معنایی داشته‌اند (که البته گوهر معنای آنها نیز مخالف باورهای پسین نیست و این را خواهیم دید) اهمیتی ندارد، بلکه مهم این است که در سده چهارم هجری، مردم ایران چه برداشتی از آنها و چه پنداری درباره آنها داشته‌اند و حماسه‌سرا در همبافت کردن و یگانه گردانی همه آنها با دین باستانی ایران و سپس با باورهای اسلامی، تا چه اندازه کامیاب بوده است. و نیز آیا از بنیاد چنین کاری را می‌توان «کامیابی» او دانست؟

استاریکف روسی می‌گوید:

«شاهنامه با وجود اینکه اثری شاعرانه است، ... اساساً تنظیم مجموعه تاریخی و تاریخ منظوم ایران است. تصورات تاریخی معاصران فردوسی در این منظومه انعکاس یافته است. نسلهای بعدی هم ... تا نیمه سده یازدهم، اصولاً تاریخ ایران را همین طور تصور و در نظر مجسم می‌کرده‌اند.»^{۹۷}

و نولدکه آلمانی شاید سخن دقیقتری می‌گوید که:

«یک نوع وحدت شکل مخصوصی در تمام منظومه موجود است و آن عبارت است از تاریخ شاهنشاهی ایران از ابتدا تا اضمحلال آن، به طوری که ملت ایران آن را تصور کرده است.»^{۹۸}

بدین شمار، ما تا اینجا دیدگاهی کلی درباره اسطوره و جایگاه آن در شاهنامه فردوسی یافتیم. اما برآستی، این اسطوره‌ها، گذشته از پوسته دیداری خود، چه هسته درونی و چه گوهری در خود نهفته دارند که سازگاری آنها را با دین زرتشت و سپس شاید با باورداشتهای پسین ایرانیان شدنی می‌سازد؟

چنان که پیشتر گفتیم، از دیدگاه ما، اسطوره در گوهر خود همان دین در چهره نوزادی خویش است. بنابراین، همان گونه که به باور ما باید گوهر دین را در برخورد آن با «چیستی خدا»، «چگونگی و هدف آفرینش» و «پیوند میان خداوند و آدمی از سویی، و آدمی با گیتی از سوی دیگر»، شناخت، درباره شناسایی گوهر اسطوره نیز همین باور را داریم.

قوم ایرانی دارای توانگرترین و استوارترین مجموعه اسطوره‌هاست و ما بر آن نیستیم که به بررسی و حتی بازگویی آنها در این دفتر پردازیم. کاملترین اثری که در این زمینه در دسترس همگان قرار گرفته و بویژه متکی بر «بندهشن» است، کتاب *اساطیر ایران* (و در ویرایش تازه‌اش به نام *پژوهشی در اساطیر ایران*) نوشته مهرداد بهار است که خوانندگان علاقه‌مند می‌توانند از آن بهره گیرند.

همین بندهشن که مترجم برگردانی ارزشمند از آن ارمغان خواننده می‌سازد، کمتر از صد سال پیش از آغاز سرایش شاهنامه فردوسی تدوین شده است، و چنان که پیش از این یاد کردیم، خود یکی از جلوه‌های کوشش ایرانیان برای زنده کردن و دفاع از باورهای باستانی خویش است، گرچه کتابهایی از این دست، و حتی نوشته‌های جدی‌تر و فلسفی‌تری چون دینکرد، سرشار از چنان خرافه‌هایی هستند که نه تنها در آن دوره، بلکه حتی در دوران ساسانیان دین زرتشت را سخت به واپس می‌رانید و به نشیب شکست می‌کشانید. به گمان من، این نوشته‌ها دفاع دین‌داران و میهن‌دوستان نیکویی است که دریغ! گوهر اصلی دین خویش را از یاد برده و از دست هشته بودند و به واکنشی شتابزده و خرافه‌آلود دست یازیدند. به هر روی، نیکبختانه مترجم خود باور دارد که:

«می‌توان مطمئن بود که این افسانه پردازها و اسطوره‌ها ربطی به باورهای ژرف و اساسی گاهانی ندارد. آیین گاهانی، آیین یکتاپرستی بود که به خدایان متعدد ایمان نداشت و به رفتارهای جادوگرانه و اعتقادات خرافی پشت کرده بود. در حالی که اساطیر بعدی مزدیسنی، معرف بازگشتی است عامیانه به همان عقاید و خرافه‌های پیش از عصر گاهان.»^{۹۹}

با این همه، اگر پوسته خرافی این اسطوره‌ها را کنار بزنیم و به هسته درونی آنها بنگریم، درباره خدا و آفرینش و انسان و گیتی، چه می‌یابیم؟ افسانه دینی مزدهیستا، در بندهشن می‌گوید:

در آغاز هرمزد و اهریمن، جدا از یکدیگر، یکی بر فراز آسمان با نیکی و آگاهی و دانش کامل، در زمانی بیکرانه و در روشنی بی‌پایان، بود و دیگری در زیر زمین با بی‌دانشی و جهل مرکب و گرایش به ویرانگری و بدی در تاریکی بی‌پایان به سر می‌برد.

هرمزد به یاری آگاهی ناب خود دانست که اهریمن هست و می‌خواهد به رشک بر جهان بتازد، آن را فروگیرد و ویران سازد و به نیستی کشاند. بنابراین، هرمزد برای پیکار با اهریمن، جهان مینوی سرشار از همه نیکوییها را آفرید. این جهان مینوی نیکوها، تا سه هزار سال

بدون آگاهی اهریمن پایدار بود. لیک پس از این مدت، او از جایگاه خود که فروترین تاریکیها بود به مرز دیدار جهان روشنائی آمد. بنابه گوهر ویرانگر و رشک خود، تاب دیدن نیافت و برای ویران ساختن جهان نیکی یورش برد، اما به تندی شکست خورد و به تاریکجای خود بازگشت تا دوباره پیکار با هرمزد را بسجد. این بود که دیوان را آفرید و در برابر هر آفریده نیکوی هرمزد، یک آفریده بد آفرید. در برابر هستی نیستی، در برابر راستی دروغ، در برابر آشتی جنگ، در برابر دوستی دشمنی، در برابر فروتنی نخوت، در برابر نیک گمانی بدگمانی، در برابر تندرستی بیماری و جز آن ... آنگاه هرمز با آن آگاهی ناب خود دانست که باید زمانی «کرانمند» برای کارزار با اهریمن تعیین کند، چون اگر چنین نکند، دوران آمیختگی بدی و نیکی و تهدید نیکوییهای او از سوی بدیهای اهریمن، جاودانه خواهد بود. پس هرمز به اهریمن گفت که «زمان تعیین کن تا کارزار را بدین پیمان به نه هزار سال فراز افکنیم». زیرا دانست که بدین زمان کردن، اهریمن را از کار بیفکند. آنگاه اهریمن، به سبب نادیدن فرجام کار، بدان پیمان همداستان شد. هرمز این را نیز به «همه آگاهی» خود دانست که در این نه هزار سال، سه هزار سال همه کام هرمزد رود، سه هزار سال در آمیختگی، کام هرمزد و اهریمن هر دو رود، و بدان فرجامین نبرد، اهریمن را از کار توان انداختن و پتیارگی را از آفرینش بازداشتن ...

اسطوره آنگاه دو مرحله آفرینش را گزارش می‌کند که نخست آفرینش مینوی و سپس آفرینش مادی یا گیتی است. در اینجا عین جمله‌ها را نقل می‌کنم:

«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. نخستین آفرینشی را که خودی [= وجود] بخشید، نیکو روشی بود. آن مینو که چون آفرینش را اندیشید، بدان تن خویش را نیکو بکرد، زیرا خدایی او از آفرینش بود. هرمزد به روشن بینی دید که اهریمن از پتیارگی [= دشمنی] نگردد، آن پتیارگی جز به آفرینش از کار نیفتد. آفرینش را جز به زمان گسترش نباشد. اما اگر زمان را بیافریند، آفرینش اهریمن نیز رواج یابد. او بناچار، برای از کار افکندن اهریمن، زمان را فراز آفرید ...

... هرمزد چون امشاسپندان را آفرید، به ایشان بیکرانه شد. شش سروری که برای گیتی می‌بایست، فراز آفرید تا سپس، به تن پسین [= روز رستاخیز]، بدی را از آن به ناپیدایی برند. او آفرینش مینوی را به مینوی نگهدارد و آفرینش مادی را نیز نخست به مینوی آفرید و سپس به صورت مادی آفرید...

... چون اهریمن به گنجی از کار بیفتاد ... سه هزار سال به گنجی فرو ماند. در آن از کار افتادگی اهریمن، هرمز آفریدگان را به صورت مادی آفرید. از روشنی بیکران آتش، از آتش باد، از باد آب، از آب زمین و همه وجود مادی جهان را فراز آفرید...

... او نخست آسمان را آفرید برای باز داشتن اهریمن و دیوان، باشد که آن را آغازین خوانند. دیگر، آب را آفرید برای از میان بردن دیو تشنگی، سدیگر، زمین همه مادی را آفرید. چهارم گیاه را آفرید برای یاری گوسپند سودمند. پنجم گوسفند را برای یاری مرد پرهیزگار آفرید. ششم مرد پرهیزگار را آفرید برای از میان بردن و از کار افکندن اهریمن و همه دیوان ...

... او به یاری آسمان شادی را آفرید. بدان روی برای او شادی را فراز آفرید که اکنون که آمیختگی است، آفریدگان به شادی در ایستند ...

... او همه امشاسپندان را به همکاری در نبرد آفریدگان چنان گمارد و ایستاند که چون اهریمن آمد، هر کس آن دشمن خویش را به نبرد فراز گیرد که فرمان تازه‌ای در نباید ... و جز آن ...»^{۱۰۰}

از دیدگاه آنچه برای گفتار ما سودمند است، اسطوره زروانی درباره خدا و هدف آفرینش و رابطه میان انسان و خدا و وظیفه آدمی در گیتی، یگانه جدایی مهمی که با افسانه پیشین دارد، آن است که زمان یا زروان را نه آفریده هرمزد بلکه فراتر و آفریننده هرمزد و اهریمن می‌داند که مهرداد بهار آن را چنین فشرده کرده است:

«پیش از آنکه چیزی وجود داشته باشد، تنها زروان وجود داشت. زروان یک هزار سال به قربانی ایستاد تا مگر او را پسری که نامش هرمزد خواهد بود، زاده شود؛ پسری که آسمان و زمین و آنچه در او است باید بیافریند. پس از آن یک هزار سال، به اندیشه‌ای شک آلوده افتاد که آیا این همه قربانی را سودی در بر بوده است و آیا مرا پسری، هرمزد نام، خواهد آمد یا بیهوده کوشیده‌ام؟ و هنگامی که او بدین اندیشه بود، هرمز و اهریمن به زهدان وی - یا زهدان همسر وی [؟] - پدید آمدند. هرمزد از خواست او به داشتن فرزند، و اهریمن از شک او ...»^{۱۰۱}

چنان که گفتیم، اگر پوسته خرافی این افسانه‌ها را بشکافیم، به گوهر درونی و اندیشه‌ای که در پس این خرافه‌ها نهفته است دست می‌یابیم. هیچ دینی نیست که از این خرافه‌ها خالی باشد، و اینها - جدا از برخی انحرافها و کژاندیشیها - به هر حال بیان عامیانه و توده فهم همان

اندیشه‌های ژرف دینی به شمار می‌روند.

پس، در چارچوب، آنچه ما گوهر اسطوره یا دین تلقی می‌کنیم، گوهر این اسطوره‌ها چیست و از آنچه به گونه‌ای فشرده گفته شد، چه بر آینده‌ایی می‌توان بیرون کشید؟

۱. چه در اسطوره مزده‌پسنا و چه در افسانه زروانی، خاستگاه نیکی و بدی از یکدیگر جداست و هر یک نیروی چیره‌گر خود را دارد. با این همه در افسانه نخست، رد پای دو گانه باوری [= dualisme] آشکارا پیداست، حال آنکه در افسانه زروانی، نیروی یگانه‌ای فراتر از هر رمز و اهریمن به نام «زمان بیکرانه» وجود دارد و بنابراین نشانه یکتاپرستی در آن به چشم می‌خورد. گذشته از این جدایی، کمابیش در بقیه زمینه‌های بنیادی، هر دو افسانه دیدگاه‌های یکسانی دارند.

۲. در هر دو افسانه، خداوند خواستار نیکی و آفرینش و فرمانروایی جاودانه نیکی بر جهان است.

۳. هم اهورامزدا و هم زمان بیکرانه، «همه آگاه» و دانای نابد، اما هیچ یک قادر مطلق نیستند، بلکه قدرت آنها «بالقوه» است. هرمزد «پیش از آفرینش، اصلاً خدای نبود»، و زروان در اثر تردیدی که درباره نیروی نیکی و زایش نیکی در خویشتن کرد، بدی یا اهریمن را در درون خود باردار شد و زایید.

۴. گرچه در هر دو افسانه، خداوند خواهان جاودانه ساختن نیکی است، لیک چیرگی و جاودانگی نیکی هنگامی تحقق خواهد یافت که طی زمانی کرانمند توانسته باشد با بدی پیکار کند و بر آن پیروز شود.

۵. پس، هم انگیزه زروان در زایش هرمزد، و هم انگیزه هرمزد در آفرینش جهان - چه به حال مینوی و چه به چهره گیتوی و مادی - همانا پیکار با اهریمن و بدی، و جاودانه کردن نیکی است.

۶. پس آفرینش جهان و گیتی، از بنیاد با هدف پیکار با بدی و جاودانه کردن نیکی انجام می‌شود.

۷. در این پیکار و برای فعلیت یافتن «قدرت بالقوه» خداوند، سراسر گیتی متحقق مادی - از آسمان و زمین و هر چه در آن است تا گیاهان و جانوران - ابزارهای خداوند برای تحقق خواست او هستند.

۸. کنش آفرینش نیکیها از سوی هرمزد، روند سه‌گانه زیر را دارد: الف) به چهره مینوی، ب) به چهره فروهرها، ج) به چهره پیکرمنند مادی

۹. کنش آفرینش بدیها نیز از سوی اهریمن روند سه گانه همانندی را دنبال می‌کند: الف) به چهره مینوی، ب) به چهره دیوها، ج) به چهره پیکرمند مادی
۱۰. بنابراین سراسر پدیده‌های نیکوی جهان در چهره دوّم خود دارای «فره‌وشی» [= fravaši] و سراسر پدیده‌های پلید جهان در چهره دوّم آفرینش خویش دارای «دیو» هستند. یعنی همچنان که نیکه‌ها و بدیها در زمین در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند، در آسمان نیز فروهرها و دیوها در برابر یکدیگر می‌ستیزند، همان گونه که در جهان برین، یعنی جهان مینوی، مینوهای نیک و بد برابر هم قرار دارند.^{۱۰۲}
۱۱. در این میان تنها آدمیزاد است که از این قانون برکنار است، زیرا برترین جلوه خدایی است و به دلیل داشتن شعور یا آگاهی، حق - و یا به سخن درست‌تر توانایی - گزینش میان نیکی و بدی را دارد.^{۱۰۳} بنابراین، آدمی از پیش نه دارای فره‌وشی است و نه دارای دیو، بلکه تنها پس از گزینش راه ایزدی یا اهریمنی است که دارای فره‌وشی یا دیو می‌شود. هر انسانی با کمترین کردار نیک خویش به فروهر بالقوه خود نیرو می‌بخشد و دیو اهریمنی را در درون خویش ناتوان می‌سازد و یا از میان می‌برد.
۱۲. سراسر جهان و گیتی را فروهرهای نیک و بویژه فروهرهای انسانی می‌گردانند، حتی آرامش آسمان را و جنبش خورشید را و حرکت ستارگان را^{۱۰۴} و ... حال آنکه خاستگاه مرگ و نیستی چیزها و پدیده‌ها و سراسر پلیدیهای گیتی، دیوان یا سپاهیان اهریمن هستند.
۱۳. بنابراین می‌بینیم که نقش آدمی در یاری به خداوند تا چه اندازه بنیادین است.
۱۴. از اینجا آشکار می‌شود که چه افسانه زروانی را بنیاد دآوری بگیریم و چه افسانه‌های زرتشتی را، به هر روی، از آنجایی که اهورامزدا باید به کمک انسان با اهریمن نبرد کند و پس از زمان کرانمند و ویژه‌ای او را شکست دهد، او خدای قادر مطلق و توانای ناب نیست و به سخن درست‌تر، توانایی مطلق او «بالقوه» یا «به توان» است نه «بالفعل» یا «به کنش».
۱۵. از این رو، قدرت بالقوه خداوند تنها با یاری آدمی است که فعلیت و تحقق می‌یابد و نیستی و بدی و زشتی برای همیشه در جهان نابود می‌شود.
۱۶. پس، وسیله تحقق قدرت خداوند در گیتی، همانا انسان است.
۱۷. و از آنجایی که انسان برترین آفریده خداوند و مهمترین پاره هستی اوست، در واقع یگانه ابزار خدایی پروردگار و پیروزی نیکی است و آفرینش او نه از روی بی‌منطقی و هوس خداوند انجام گرفته است و نه از روی تصادف.
۱۸. والایش، نیرومندی و تعالی انسان و خدا، باهم و در کنار یکدیگر انجام می‌شود و

بنابراین، توانایی آدمی همان توانایی خداوند و نیرومندی خداوند همان نیرومندی انسان است.

۲. دین یا فلسفه زرتشت

گفتیم شرط نخست و پرهیزناپذیر برای دریافت درونه اندیشه‌ای شاهنامه فردوسی، بی‌گفتگو بررسی و شناخت فلسفه زرتشت و دین مزده‌یسن است. از این فراتر می‌رویم: نه تنها برای دریافت درونه شاهنامه، بلکه برای دریافت درست فرهنگ این سرزمین، از بررسی و شناسایی دین باستانی ایران‌گزیری نیست، همچنان که شناخت فرهنگ هیچ جامعه‌ای و قومی شدنی نیست مگر آنکه دین آن جامعه - و اگر دینی ندارد، افسانه‌های جهان شناسی آن - و به طور کلی دستگاه مینوی و جهان شناسی جامعه بدرستی بررسی و شناسایی شود.

بیشتر گفته بودیم که وجود عینی هر جامعه (در برگیرنده سراسر نهادهای اجتماعی و سیاسی و دینی و فرهنگی)، جز تحقق مادی دستگاه مینوی و جهان‌شناسی آن جامعه، یعنی دین آن جامعه، چیز دیگری نیست. پس شگفت نیست اگر باور داشته باشیم که برای شناخت فرهنگ ایران، و در اینجا برای شناخت درونه شاهنامه، باید پیش از هرچیز فلسفه زرتشت و دین مزده‌یسن را بشناسیم.

اما این بررسی، چنان مهین و سترگ و گیراست، و بویژه از دیدگاه این نویسنده که آن را کلید شناخت سراسر فرهنگ ایران می‌داند، از چنان اهمیتی برخوردار است که کمترین نزدیکی به آن خواستار یک بررسی دراز و ژرف و همه‌سویه است. و این کاری است که در خویشکاری کرانمند این دفتر نمی‌گنجد. لیک چاره چیست؟ چشم‌پوشی از آن از دیدگاه این پژوهنده، برابر با چشم‌پوشی از بررسی جدی و ژرف شاهنامه است، و نزدیکی سراسری و آسان‌انگارانه به آن نیز خطرگمراهی پژوهنده و خواننده، یعنی بیهودگی سراسر این دفتر، را در بردارد. پس این نویسنده باری سخت سنگین بردوش خویش دارد و وظیفه‌ای دشوار در برابر خویش، تا همراه با فشرده کردن داوریه‌های خود، به شتابزدگی و آسانخواهی نگراید. به امید یاری خداوند و اینکه فشرده‌گی سختم بر پیچیدگی آن، و پیچیدگی فلسفه زرتشت، نینجامد آغاز می‌کنم.

کمتر دینی در جهان وجود دارد که به اندازه دین و آموزشهای زرتشت، درباره آن تا این اندازه داوربهای دگرسان و حتی متناقض شده باشد. بیشتر پژوهندگان، علت این تناقض و دگرسانی دیدگاهها را کهن بودن این دین دانسته‌اند و این سخنی راست است. اما من علت دیگری نیز بر آن می‌افزایم و آن: پیچیده بودن و یا به زبان بهتر، فلسفی بودن این دین است که دریافت آن را برای مردمان باستانی دشوار می‌ساخته است. و اگر کهنسالی بسیار و از میان رفتن بخشهای فراوانی از آن را نیز بر این عامل بیفزایم^{۱۰۵}، آنگاه درمی‌یابیم که چرا دریافت بی‌گفتگو و بی‌کشمکش آن، در زمان کنونی نیز برای پژوهندگان چنین دشوار می‌نماید. و نباید پنداشت که این دشواری تنها پس از یورش مسلمانان و سپسین آن پیش آمده است، بلکه در سالهای پایانی فرمانروایی اشکانیان و آغاز پادشاهی دودمان ساسانی نیز، هنگامی که خواسته‌اند نوشته‌ها و نسخه‌های پراکنده اوستا را گردآوری کنند و نسخه‌ای اصیل و یکدست و پذیرای همه موبدان فراهم آورند، با همین دشواری به طور جدی روبه‌رو بوده‌اند^{۱۰۶}، و چه بسا کژی‌هایی که از این رهگذر پدید آمده است.

گفتنی است که بویژه در سده کنونی، این اختلاف عقیده دیگر در چارچوب گزارشهای گوناگون از درونه اوستا و یا یک بنی یا دو بنی بودن مزدیسنا (= monisme یا dualisme) کرانمند نمی‌شود، بلکه به گفتگوها و کشمکشهای فراوان در زمینه زمان زایش زرتشت، جایگاه زایش او و «ایرانویج»ی که از آن درگاهان نام برده می‌شود نیز، کشیده است.

به هر روی، به جز برداشتهای گونه‌گون و گاه متضاد از چیستی دین زردشت، مهمترین زمینه‌های گفتگو برانگیز دیگر در دوران کنونی، همان زمان و جایگاه زایش زرتشت و نیز ماهیت دین مزدیسنا از نظر باوری به یک نیرو و یا دو نیروی آفریننده جهان و به سخن دیگر، یگانه‌پرست یا دوگانه انگار بودن این دین است.

درباره زمان زرتشت، به طور کلی دو دیدگاه بنیادی وجود دارد. دیدگاه نخست، همان سنت زرتشتی است که زمان زایش و دعوت زرتشت را سده ششم پیش از زایش مسیح می‌داند. افزودن بر زرتشتیان، پژوهندگانی چون: هیلدگاردلوی و سیدحسن تقی‌زاده، هرتسفلد، جکسون، هنینگ، دوشن‌گیمن، گایگر، بیلی و کنت‌هاخواه این دیدگاه هستند^{۱۰۷}. دیدگاه دوم، با استناد به درونه اوستا و بویژه گاهان و نیز بنابه دلیلهای تاریخی، زبان‌شناسی، گاهشماری و ... زمان زرتشت را میان سده دهم تا هجدهم پیش از میلاد قرار می‌دهد. مهمترین هواخواهان این دیدگاه که این نویسنده خود (به جز در مورد تیلک هندی) از نوشته‌هایشان سود برده است، اینان هستند: ابراهیم‌پور داود، صادق هدایت، ذبیح بهروز،

محمد مقدم، ارسلان پوریا، فتح‌الله مجتبیایی از ایرانیان و نیبرگ سوئدی، تی. بارو زبان‌شناس، استاریکف روسی، اورانسکی زبان‌شناس روسی و تیلک هندی^{۱۰۸}.

من خود در دفتر چاپ نشده‌ام به نام آگاهی آریایی (سال ۱۳۶۰)، هواخواه دیدگاه دوم بوده‌ام و اکنون نیز هستم. از آنجایی که این دفتر را جای گفتگوی درازی در این باره نمی‌دانم، تنها فهرستوار اشاره می‌کنم که:

۱. زبان‌شناسی تطبیقی نوین، زبان‌گاہان راحتی از وداها نیز کهنتر می‌داند و بنابراین باور مانویان را که زمان زرتشت را میان ۲۰۰۰ تا ۱۵۰۰ پیش از میلاد قرار می‌دهند، درست‌تر می‌انگارد.

۲. مانویان که در زمان مانی هیچ سود دینی و سیاسی در دستبرد به تاریخ زایش زرتشت نداشته‌اند^{۱۰۹}، زایش مانی را در هزاره دوازدهم، یعنی هزاره سوم پس از زرتشت می‌دانند^{۱۱۰}.
۳. کمابیش همه نویسندگان و تاریخ‌نویسان یونانی در سده پنجم پیش از میلاد و پس از آن، یعنی هنگامی که، اگر سنت زرتشتی را بپذیریم، تنها ۱۰۰ تا ۱۵۰ سال با ظهور زرتشت فاصله داشته‌اند، زمان زایش او را پنج تا شش هزار سال پیشتر از خود می‌دانند، و گرچه این زمان نادرست و افسانه‌ای می‌نماید، اما فاصله یکی دو سده زمانی نیست که توانسته باشد آنها را به چنین خطا و افسانه‌پردازی بیندازد^{۱۱۱}.

۴. ذبیح بهروز در تقویم و تاریخ در ایران می‌گوید: «یکی اینکه زبان اوستا نمی‌تواند از آن قرون [= چهارم تا هفتم پیش از میلاد] باشد، و دیگر اینکه حساب نوبه‌های کیبسه که اشکالی سخت‌تر از اولی است، با چنین فرضی درست در نخواهد آمد^{۱۱۲}».

۵. اشاره‌های آشکاری که در خود اوستا و بویژه وندیداد درباره آب و هوای زادگاه (و محل دعوت) زرتشت وجود دارد و از ده ماه سرما در سال و دو ماه تابستان یاد می‌کند که آن دو ماه نیز باز همه جا و همه چیز سرد است، پژوهنده را، مانند تیلک هندی، به یاد قطب و یا دستکم نواحی سیبری می‌اندازد. و چنین جایی نمی‌تواند نزدیک ایران کنونی باشد که در سده‌های هفتم و ششم پیش از میلاد فرمانروایی مادها را داشته است در سده پنجم، شاهنشاهی کوروش بزرگ را.

در اینجا به گفتگو درباره جایگاه زرتشت می‌رسیم.

در این زمینه نیز فهرست درازی از باورداشتهای گوناگون و متضاد وجود دارد که باز دو دیدگاه از همه مهم‌ترند و ما به یاد کردن برخی نامها بسنده می‌کنیم.

دیدگاه اول، جایگاه زرتشت را در ایران باختری و بویژه آذربایجان و پیرامون آن

می‌داند. مهمترین هواخواهان آن، تا جایی که من دیده‌ام، به جز سنت زرتشتی و پژوهندگان پیشین مانند ابوریحان بیرونی^{۱۱۳}، اینانند: پور داود، اشپیگل آلمانی، هرتسفلد آلمانی، ماکوولسکی روسی، و هارولد کنت آمریکایی^{۱۱۴}.

دیدگاه دوم، جایگاه زایش او را در خاور ایران و نواحی بلخ و خوارزم قرار می‌دهد. برخی از هواخواهان این نظر عبارتند از: هنینگ، دومزیل، نیبرگ، دومناش، گایگر، تی‌یل، یوستی، آندره آس، جکسون، غفوراف، آلتهایم، ترور، استرووه، تالستوف، بنونیست، اورانسکی، بیلی، سعید نفیسی و ارسلان پوریا^{۱۱۵}. این نویسنده نیز با آنکه خود در این باره پژوهش ویژه‌ای نکرده، هواخواه همین دیدگاه است.

اگر از پرسشهای دیگری چون نوشته یا نانوشته بودن اوستا - دستکم تا زمان ساسانیان!! - آیین قربانی، مصرف هئوما، آیین خاکسپاری مردگان و ... که گفتگو درباره آنها را وظیفه این دفتر نمی‌دانیم بگذریم، سومین پرسش مهم و کشمکش برانگیز، مسئله یکتاپرست یا دوگانه‌گرا بودن خود زرتشت از یک سو، و آنچه سپس به نام دین مزده‌یسنآ آوازه یافته و تاکنون استوار شده، از سوی دیگر است. ما از آنرو اندیشه‌های زرتشت را از باورداشتهای دین او جدا می‌سازیم که همراه با پاره‌ای از ایران‌شناسان^{۱۱۶} باور داریم که اندیشه‌های پیامبر ایران، طی سده‌ها بنابه علل اجتماعی و سیاسی و مهمتر از همه، به علت پیچیدگی و کهنگی شکل (= زبان) و سنگینی مینه‌ها یا مفاهیم درونی آن^{۱۱۷} (= محتوا)، دچار دگرسانی و بسا حتی گرفتار دگردیسی شده است که به جای خود به این جستار باز خواهیم گشت.

به هر روی، اختلاف نظر در این زمینه در میان اوستاشناسان، با توجه به اهمیت موضوع و کهن بودن تاریخ این داوریه‌های چندگانه، چندان شگفت نیست. اگر کمابیش همه تاریخ‌نویسان اسلامی، دین زرتشتی و مانوی و زروانی را درهم آمیخته و زرتشت را نیز دوگانه‌پرست خوانده باشند^{۱۱۸}، شگفت نیست که در سده نوزده، هگل فیلسوف آلمانی که مأخذ او تنها ترجمه ابتدایی آنکتیل دو پرون فرانسوی بوده است نیز، دین زرتشت را با اسطوره‌های زروانی یگانه‌پندارد و در هم آمیزد^{۱۱۹}.

اما در میان اوستاشناسان و یا پژوهندگان سده‌های اخیر نیز، این دگرسانی دآوری همچنان پابرجاست که گاه از غرض ولی بیشتر از دشواری مسئله سرچشمه می‌گیرد. به هر حال، گروهی او را یگانه‌پرست می‌دانند^{۱۲۰}، گروهی بر دوگانه‌پرستی استوار او پای می‌فشرند^{۱۲۱}، گروه دیگری گرچه دوگانه‌پرستی او را می‌پذیرند اما آن را «دوگانه پرستی

اخلاقی» می‌نامند^{۱۲۲}، و سرانجام شماری دیگر، او را یکتاپرست، اما «یکتاپرست ناقص» می‌خوانند^{۱۲۳}.

از همه آنچه تاکنون گفته شد، شاید بتوان به برآیندهای زیر دست یافت:

آ) دین و فلسفه زرتشت، به رغم استواری و سادگی ظاهری آن، از آن اندازه پیچیدگی اندیشه برخوردار بوده است که نه تنها طی هزاران سال، که حتی با پژوهشهای بظاهر ژرف اخیر نیز، همچنان در پرسشهای بنیادی خویش، در پس پرده‌ای مه‌آلود از گمانها و پندارهای گوناگون، نهفته بماند.

ب) کوبه‌های دردناکی که طی تاریخی دراز بر آن وارد آمده است، نه تنها به رشد این گونه داوریه‌های متضاد و یا واکنشهای شتابزده و نادرست از سوی گروندگان به آن یاری کرده است، بلکه چه بسا بارها - یکبار دستکم در زمان ساسانیان و یکبار پس از یورش مسلمانان - آگاهانه و عمدتاً دچار دستکاری و تفسیرهای دلخواهانه شده است.

پ) همین سرنوشت را در سده‌های اخیر نیز داشته است و پژوهندگان بیگانه (که جز مسیحیان اروپایی، بسیاری از آنها نیز یهودی نژاد هستند)، به دلایل گوناگونی که بحث درباره آنها افسوس در گنجایش این دفتر نیست، به بیراهه رفته‌اند.

با این همه، ژرفا و نیروی فلسفه و دین زرتشت چنان است که هر پژوهنده‌ای را با هر گونه دستگاه اندیشه‌ای و به رغم دژ آگاهی و بدآهنگی نیز، ناچار به پذیرش آن می‌سازد که پهنه‌ای فراخ و نیز پرفراز و فرود و بسیار دشوار در پیش رو دارد. و این خود البته دریافت اندکی نیست. راست آن است که پوینده راه پژوهش آیین زرتشت، افزون بر دانشهای امروزی در این زمینه، باید از ژرفای فرهنگ این سرزمین آگاه باشد، یعنی با این فرهنگ و درون آن زیسته باشد تا بتواند کیش زرتشت را در «کلیت» خویش دریابد. جز آن، یا به لغزشگاه تحصیل‌گرایی (پوزیتیویسم) خواهد لغزید و یا کارش به یاوه‌گویی خواهد کشید. با دریافت روح فلسفه زرتشت در یگانگی و همبافتگی کلی آن، یک پژوهنده ایرانی سرشار از شور و عشق، چه بسا به آسانی و تندی معنای واژه‌ای یا بندی از سرودی را دریابد که دهها پژوهشگر بیگانه سالها رنج کشیده و دریافته‌اند.

اینکه کار پژوهشگران آیین زرتشت، یا به آنجا کشیده است که او را تا پایه سیاستمداری پیوسته دسیسه‌کار پایین بیاورند (هرتسفلد) و یا دستگاهی جادوگرانه و شمنی در پندار برایش بسازند (نیبرگ) و یا مانند هنینگ که خطاهای ایشان را دریافته است، به چنان سنگلاخی از پژوهش خشک و پوزیتیویستی گرفتار آیند که با همه ادعای گزاف و شگفت

اینکه: «بدون خواندن متون پهلوی، و بدون دانستن شیوه استفاده از قطعات پیچیده و بغرنج مانوی در آثار فارسی میانه و پارتی و سغدی و ختنی^{۱۲۴}» نمی‌توان به تحقیق در آیین زرتشتی پرداخت، خود حتی نتوانند به یک حقیقت جدی از آیین زرتشت دست یابند، همگی نشانه آشکار بر ژرفا و نیروی فلسفه زرتشت است، و اینکه تنها یک ایرانی می‌تواند و باید به این ژرفا راه یابد و رخنه کند. اگر برای دریافت و بازتاب فرهنگ ایران باستان، احاطه بر همه علوم که گویا یکجا در نزد آقای هنینگ جمع است بایسته و بسنده بود، هیچ گاه شاهنامه فردوسی آفریده نمی‌شد، چرا که فردوسی حتی پهلوی را هم درست نمی‌دانست! برای رخنه به ژرفای فلسفه زرتشت، نمی‌توان «زبان‌شناس» بود و حتی «زبان‌شناس ایرانی» بود ولی زبان فارسی ندانست، نمی‌توان ایران‌شناس بود و ایرانی نبود. چنان که نمی‌توان تنها با زاده شدن در ایران خود را ایرانی دانست، لیک با فرهنگ و اندیشه بیگانه - و گاه با «بخشنامه» بیگانه - زیست و اندیشید. برای شناخت ایران، شور و عشقی فردوسی‌وار باید داشت که هر کسی را نشاید، و هم‌آوا با علی اکبر دهخدا که او نیز همانند فردوسی «بسی رنج برد در آن سال سی»، حتی در دمه‌های واپسین زندگی، از زبان سخنسرای شیراز سرود که:

درد عشقی کشیده‌ام که مپرس زهر هجری چشیده‌ام که مپرس

به هر روی، قدرت و عمق فلسفه زرتشت چنان است که ایران‌شناس فرانسوی - یهودی جیمز دارمستتر از خود می‌پرسد:

«چگونه می‌توان پذیرفت مردی که [یعنی زرتشت] حداقل شش قرن پیش از میلاد می‌زیسته است^{۱۲۵} و از یونان هم دور بوده است [؟!]

، بتواند با زبانی فلسفی و به کار بردن مفاهیم مجردی که یادآور زبان گنوستیکها و نوافلاطونیان است، اندیشه‌های خود را درباره خدا و جهان بیان کند؟ پس، این گفتارهایی که به او نسبت می‌دهند، باید جعلی باشد و هفت یا هشت قرن پس از دوره‌ای که به او نسبت می‌دهند نوشته شده باشد.»^{۱۲۶}

اینکه در این سخنان تا چه اندازه ناآگاهی، خودپرستی و تعصب نژادی نهفته است، ما چیزی نمی‌گوییم و تنها اشاره می‌کنیم که این آقای دارمستتر در شمار کسانی است که در همه آثارش کوشیده است اثبات کند که زرتشت بیشتر نظریه‌هایش (و البته آنهایی که ایشان گلچین کرده‌اند) را از روی تورات نسخه‌برداری کرده است. به هر حال، دوشن گیمن پاسخ کوتاهی به او می‌دهد و می‌گوید:

«این تر دارمستتر مخالف دلایل زبان‌شناسی است و هیچ کس را نتوانسته است متقاعد کند»^{۱۲۷}

و سپس می‌افزاید:

«این تنگنای نسبتاً همه‌گیر [یعنی تنگنای اینکه زرتشت را باید فیلسوف بزرگی دانست یا نه؟!]^{۱۲۸} بازتاب خود را در اندیشه بانو سیمون پترومان نیز یافته است که نویسنده دو رساله درباره «دوبنی» است. او می‌نویسد: «من نمی‌دانم چرا دانشمندان با چنین وحشتی پرهیز دارند که زرتشت را همچون یک فیلسوف بشناسند... با این همه، اگر یک دین انتزاعی و فلسفی در جهان وجود داشته باشد، همانا دین زرتشت است.»^{۱۲۸}

و دوشن‌گیمن، خود در همان کتاب روح ایران (ص ۲۴) گفته خانم پترومان را تأیید می‌کند و دین زرتشت را «کهن‌ترین فلسفه‌ای که توان پنداشت» می‌خواند.

به هر روی ما بیش از این در این گفتگو پیش نمی‌رویم زیرا با همه گیرایی جایش اینجا نیست، و آنچه گفتیم تنها برای آن بود تا نشان دهیم که از یک سو تا چه اندازه اندیشه‌های زرتشت، کهن، پیچیده و گفتگو برانگیزند، و از سوی دیگر از چه ژرفای فلسفی نیرومندی برخوردارند.

بنابراین، برای کوتاه کردن سخن، ناچاریم به گونه‌ای فشرده گزارش و برداشت خود را از دین یا فلسفه زرتشت پیش نهیم و بحث دراز و همه سویه را در این زمینه، به جای فراخور خود واگذاریم.

برای روشن ساختن روش خود، می‌گوییم که:

(آ) ما در شناخت هر دین، بررسی گوهر آن را بایسته می‌دانیم نه آداب و آیینهایی که سپس بر آن افزوده شده است و یا مناسک و شعائری که همانند آن در هر دین دیگری کم یا بیش وجود دارد و از کارکردهای ناگزیر هر دستگاه یا ساخت دینی است.

(ب) برای شناخت گوهر هر دین هم، باید چهار پرسش بنیادی زیر را پیش نهاد و پاسخ داد: ۱. چیستی خدا در آن دین، ۲. فلسفه آفرینش، ۳. پیوند میان آدمی و خداوند، و ۴. نقش آدمی در گیتی.

بدین گونه، به نگر ما، گوهر راستین هر دین بستگی به پاسخهایی دارد که به پرسشهای زیر می‌دهد: خدا چیست؟ چرا جهان و انسان را آفریده است؟ و رابطه میان آدمی و خداوند از یک سو و آدمی با گیتی از سوی دیگر چگونه است؟

برای پرهیز از دوباره کاری، چکیده‌ای از آنچه را که در کتاب آگاهی آریایی (دفتر نخست) درباره فلسفه زرتشت نوشته‌ام، در اینجا می‌آورم.

۲-۱. خدا و آفرینش

در این زمینه، فشرده‌ای از آنچه سپس با تکیه بر «گاهان» می‌خواهم اثبات کنم، چنین است: زرتشت در فلسفه خویش، خداوند را در آغاز اندیشه‌ای ناب و آهنجیده می‌انگارد که دو اندیشه یا «مینوی» نیکی و بدی که آنها را مینوی پاک یا «هستی ساز» (= سپند مینو) و مینوی پلید یا «نیستی ساز» (= انگره مینو) می‌نامد، به گونه‌ای همزاد در این اندیشه، پدیدار یا متحقق شده‌اند. بنابراین، زرتشت نیز مانند افسانه‌های آریایی زروانی به این باور دارد که از آغاز جهان، دو مینوی نیک و بد با یکدیگر همزاد بوده‌اند. لیک به جای «زمان بیکرانه»، جستار «اندیشه ناب» را برمی‌نهد، که شباهت آن با آنچه بعدها هگل *idée absolue* می‌نامد حیرت‌انگیز است.

پس از پدیدار شدن دو مینوی پاک و پلید، یعنی نخستین مرحله تحقق آن اندیشه آهنجیده آغازین، این دو مینو متحقق‌تر و چهره‌مندتر می‌گردند و به چهره هستی و نیستی ناب تجلی می‌کنند. این، دقیقه یا پله‌ای است متحقق‌تر از اندیشه بی‌چهره و نامتعیین نخستین. «هستی» بنابه گوهر خویش خواستار بودن و ماندن یعنی «هست بودن» است و بنابراین، با «نیستی» جدایی بنیادی و گوهری دارد و می‌خواهد با آن پیکار کند تا خود جاودانه شود و «نیستی» را نابود گرداند. از این‌رو، «هستی ناب» که همان نیکی یا اهورامزداست، تنها از راه تحقق و تجسم خویش، یعنی چهره‌مند شدن و آفرینش است که می‌تواند بر «نیستی» پیروز شود. از اینجا است که خرد خداوندی که همان «خواست» یا «چرایی کردار» او نیز هست، تصمیم به آفرینش، یعنی تحقق خویش، یعنی تحقق «هستی» می‌گیرد. و اگر بخواهیم واژه نارسای «تصمیم» را به کار نگیریم و از واژه‌ای فلسفی‌تریاری جوییم، باید بگوییم که «هستی ناب» بناگزیرو ناچار به سوی تحقق خویش رانده می‌شود.

پس پله بعدی، مرحله آفرینش است. لیک هنوز نه آفرینش جهان مادی، بلکه آفرینش جهان مینوی. در این پله، «هستی» گامی دیگر به سوی تحقق و چهره‌مند شدن خویش برمی‌دارد. این مرحله، کاملتر از پیش است و به رسایی یا کمال (= خرداد) نزدیکتر است، اما هنوز در پایگاه «اندیشه» قرار دارد. این جهان از پیش انگاشته آرمانی و کامل که در آن همه چیزها به گونه‌ای رسا و با پیوندی بسامان با یکدیگر، «اندیشیده» شده است، همان جهان

مینوی است. جهان مینوی، یعنی جهان مینوها یا جهان «مثالی» سراسر چیزهای اندیشیده شده. مینوها، براستی «مثالها» یا نمونه‌های برین یا «حقایق» سراسر چیزها و نمودهای گیتی هستند.

پله پسین، آفرینش جهان مادی یا گیتی است که همه چیزها و پدیده‌های از پیش اندیشیده مینوی، تحقق مادی می‌یابند و گیتی آفریده می‌شود. فرگشت و تکامل گیتی نیز به آفرینش آدمی می‌انجامد که دارای «روان» یعنی توان «آگاهی» است.

لیک «هستی» پیوسته نشسته در گذرگاه «نیستی» و یا روبه‌رو با تهدید «نیستی» است. پس در گیتی یا جهان مادی، چیزی را بقا و جاودانگی نیست و همه چیز پیوسته بودش (= وجود) می‌یابد و سپس نابود می‌گردد. هستی، خود را در چهره سراسر چیزها و پدیده‌های مادی و بویژه در بودش «آدمی»، متجلی و متحقق می‌سازد. اما هم چیزهای گیتی و هم تن آدمی، هر دو نیست شوند هستند. «هستی» با تکامل و فرگشت خویش است که می‌تواند به «نیستی» پیروز شود و هدف آفرینش را که همان «جاودانگی و بيمرگی» (= امرداد) است، به انجام رساند.

بدین شمار، از همه این گفتگو درباره چیستی خدا به این برآیند می‌رسیم که در فلسفه زرتشت، مینوهای نیک و بد همزادند و هم‌نگامانه در اندیشه خداوند پدیدار شده‌اند و بنابراین، خدا خود خاستگاه نیکی و بدی است.

حال برای اثبات آنچه گفته شد به «گاهان» می‌نگریم.

زرتشت در یسنا ۳۰، بند ۳ می‌گوید:

«در آغاز، آن دو مینوی همزاد، با نیکترین پندار و گفتار و کردار، و بدترین پندار و گفتار و کردار، در اندیشه پدیدار شدند. در میان این دو، نیک‌اندیشان درست برگزیدند نه بد اندیشان.»^{۱۲۹}

برای آنکه گمان نرود در برگرداندن واژه «اندیشه» دستبرد آگاهانه یا ناآگاه رخ داده است، می‌گوییم که به نگر ما روانشاد ابراهیم پور داود با درستی بسیار آن را ترجمه کرده و واژه اوستایی آن «خوفن [X'afma] می‌باشد که در گذشته به معنای جهان تصور و پندار و اندیشه بوده و امروزه تبدیل به واژه «خواب» شده است با همان معنایی که از آن در می‌یابیم. آشکار است که این دگرگونی معنا در درازای زمان رویداده و خواست پیامبر فیلسوف از این واژه هرگز نمی‌توانسته «خواب یا رؤیا» بوده باشد. نیبرگ سوئدی همین برداشت نادرست از این واژه را یکی از دستاویزهای بنیادی دستگاه سست اندیشه خویش قرار داده و آن را به

«خواب و برادرش»!!^{۱۳۰} برگردانده است تا سپس بتواند به معنای «عالم خلسه و شهود شَمَنی» گزارش کند. دکتر محمد مقدم نیز این واژه را به «سرود» و «گفت» گزارش کرده است^{۱۳۱} که درست نیست.

پس باید پرسید: این دو مینو در «اندیشه یا انگار» چه کسی پدیدار شده‌اند؟ دکتر مقدم در گزارش این بند می‌نویسد:

«در این بند، وخشور [زرتشت] از دو بن پیشین خوب و بد که از برجسته‌ترین نکته‌های آموزش اوست سخن می‌گوید. این دوگانگی زرتشتی به آغاز آفرینش برنمی‌گردد. در دین زرتشت روشن است که بدی از خداوند جان و خرد نیست. جفت خوبی و بدی در جهان هست نمی‌شود مگر زمانی که هستی مینش‌کننده آزادکامی که توانایی گزینش دارد پدید می‌آید. بن خوب و بن بد «مینو» است که «نیروی مینش» یا «جناننده مینش» است. پس دوگانگی زرتشتی، دوگانگی مینشی است نه دو خدایی».^{۱۳۲}

این نگرش، بسی تیزنگرانه و ژرف است که تواند بود من نیز همچون نگرشی جدا سر از فلسفه زرتشت‌گراینده آن باشم، لیک گزارش درست اندیشه زرتشت نیست. این نگرش دو بخش دارد که بخشی از آن همخوان با فلسفه پیامبر و بنابراین گزارشی است درست از اندیشه او، و بخشی دیگر ناهمساز با فلسفه او و بنابراین گزارشی است نادرست.

نیمه درست آن بخش دوم آن است: آری آشکار است که بن خوب و بد، «مینو» و جهان مینوی است، زیرا چه مینو و چه جهان مینوی، پیشین هستند برگیتی یا جهان مادی. این را، هم افسانه می‌گوید و هم زرتشت بدان باور دارد. این نیز درست است که دوگانگی دین زرتشتی از هستی دو خدای جداگانه برنمی‌خیزد، بلکه از هستی دو مینش یا دو اندیشه جداگانه در یک خدا سرچشمه می‌گیرد.

لیک بخش نخست گزارش ایشان که می‌پندارد: «دوگانگی زرتشتی به آغاز آفرینش باز نمی‌گردد و در دین زرتشت بدی از خداوند سرچشمه نمی‌گیرد»، درست نیست. چگونه؟ زیرا می‌گوید: «جفت خوبی و بدی در جهان هست نمی‌شود مگر زمانی که هستی مینش‌کننده آزادکامی که توانایی گزینش دارد پدید می‌آید.» و منظور از این «هستی مینش‌کننده آزادکام» کیست؟ پیداست که خواسته نویسنده، آدمیزاد است. این گزارش می‌خواهد بگوید که بدی و خوبی با پدیدار شدن آدمی پدیدار شده‌اند و به آغاز آفرینش باز نمی‌گردند و بنابراین به خدا نیز بستگی ندارند.

چنین گزارشی، از دیدگاه فلسفه کانت که نه تنها خاستگاه نیکی و بدی، که از آن فراتر، خاستگاه سامان جهان را نیز ذهن آدمی و جستارهای پیش ساخته ذهنی او می‌داند، البته پاسخ و گزارشی است درست. اما یگانه کاستی بزرگ آن این است که به هیچ روی چنین چیزی از گفته زرتشت دریافت نمی‌شود. زیرا از یک سو زرتشت آشکارا از «اندیشه» به گونه‌ای آهنجیده سخن می‌گوید نه اندیشه آدمی. و از سوی دیگر، سخن او به پیش از آفرینش گیتی و آدمی، یعنی به جهان مینوی نظر دارد. بنابراین روشن است که این «هستی اندیشنده»، آدمیزاد نیست بلکه یک نیرو یا هستی پیچیده و گزارش‌ناپذیری است که جز «خدا یا اهورامزدا» نمی‌تواند باشد. چرا که اگر بینگاریم این اندیشه‌گر همان انسان یعنی «هستی مینش‌کننده آزادکام» است، آنگاه چگونه می‌توان میان آفرینش آدمی با آفرینش گیتی و با آفرینش جهان مینوی، چه از نگر منطقی و چه از لحاظ زمانی، مرز جداکننده‌ای کشید؟ به هر روی، پافشاری در اینکه خداوند نمی‌تواند خاستگاه بدی باشد، اندیشه‌ای نیکو، درست و آریایی است، اما بنابر اینکه چه گزارشی از اندیشه زرتشت داشته باشیم، طبعاً دیدگاه‌ها دگرسان خواهند بود. بررسی کنیم:

پس پرسش نخستین هنوز برجاست: آن دو مینوی نیک و بد در اندیشه چه کسی یا چه چیز (اگر «چیز» اندیشه‌گری وجود داشته باشد) پدیدار شدند؟ پاسخ جز این نمی‌تواند باشد که: «در اندیشه خدا».

این نیز شدنی است که کسی به خدا باور نداشته باشد و به خواسته خویش گزارشی از سخن زرتشت بتراشد. لیک آن گزارش هر اندازه هم فلسفی و باریک بینانه و زیبا باشد، به هر حال از آن زرتشت نیست، زیرا وی پیامبری بوده است که به خدا و اهورامزدا باور می‌داشته است. بنابراین، گزارش ما هنگامی درست و وفادارانه است که در چارچوب دستگاه اندیشه‌ای زرتشت انجام گیرد نه جز آن.

بدین سان، آنچه در نگاه نخست و بروشنی از این سرود دریافت می‌شود، آن است که از پیش از آغاز آفرینش گیتی و حتی آفرینش جهان مینوی، تخمه نیکی و بدی همچون دو گوهر و دو مینوی همشکم و یا به سخن دیگر همچون دو اندیشه پیوسته و همزاد با یکدیگر، در اندیشه خداوندی پدیدار شده‌اند. لیک در این مرحله، نیکی و بدی هنوز در نابترین حال آهنجیده خویش هستند و نه تنها در جهان مادی، و نیز نه تنها در جهان مینوی، بلکه حتی در اندیشه خداوند نیز چهره و پیکره و تعین و تحقیقی ذهنی که دستکم نام آنها چیزی فراتر از «دو مینوی نیکی و بدی» باشد، نیافته‌اند.

لیک پیامبر در بند بعدی سرود، سخن خود را چنین دنبال می‌کند:
 «و آنگاه که این دو مینو به هم رسیدند، نخست هستی و نیستی را بنیان نهادند، و
 چنین باشد در پایان هستی: زندگی بدتر که پیروان دروغ را خواهد بود، و جایگاه بهتر
 که پیروان راستی را (خواهد بود).»^{۱۳۳}

در اینجا نیز، برگردان پور داود از واژه‌های اوستایی «گیه» [= gaya] به معنای اصلی
 «زیندگی» یا زیستن و نیز «اجیاتی» [ajyāti] به معنای اصلی «نازیندگی» یا «نازیستن» به
 «هستی و نیستی»، سراسر درست است و معنا و بار فلسفی آن دو واژه جز این نمی‌تواند
 باشد^{۱۳۴}. از این رو پافشاری دیگران بر سر به کار بردن واژه‌های «زیستن و نازیستن» و همانند
 آن، در اینجا تنها مایه گمراهی است^{۱۳۵}.

به هر روی، این سرود نیز چه از نظر دینی و چه از دیدگاه فلسفی، شاهکار اندیشه بشری
 و دنباله منطقی سرود پیش است. گزارش آشکار این سخنان چنین می‌تواند باشد که:
 هنگامی که دو مینو و یا دو اندیشه ناب و بی‌تعین نیک و بد در روان اهورامزدا - اگر بتوانیم
 واژه روان را به کار گیریم - پدیدار شدند، بنابه سرشت اندیشه بودن خویش، نمی‌توانستند
 در آهنجیده‌ترین حال بر جای بمانند و می‌بایست بیدرنگ چهره‌ای پیکرمند یا عینی و
 متحقق پیدا کنند: «این یا آن چیز ... نیک است». بنابراین ساده‌ترین و آغازین‌ترین جلوه
 اندیشه نیک، «بودن» آن است، بودنی ناب و میان‌تهی و همچنین باز آهنجیده، لیک یک گام
 از اندیشه آهنجیده پیشین، یعنی مینوی ناب نیکی پیشرفته‌تر. اما در برابر آن، ساده‌ترین و
 آغازین‌ترین جلوه اندیشه بد، یا ضد اندیشه نیک، «نبودن» است: «این یا آن چیز ... نیک
 نیست»

اما دگرسانی و جدایی میان از یک سو: «این چیز نیک است» یا «الف، الف است» و از
 سوی دیگر «آن چیز بد نیست» یا «الف، جز الف نیست» و به عکس ... یعنی «این چیز بد
 است» و «آن چیز نیک نیست» کدام است؟ هیچ. نایکسانی و یکسانی به یک اندازه حقیقی
 هستند، و دو چیز نایکسان، همسان هستند و: «الف، جز الف است».

در اینجا است که هستی و نیستی آهنجیده و میان‌تهی، اگر فارغ از درونه و یا آویزه‌ها و
 اعراض بیرونی باشند و تنها به گونه‌ای آهنجیده نگریسته شوند، با یکدیگر جدایی ندارند و
 به یکدیگر تبدیل‌پذیر هستند. این همان چیزی است که از راهی دیگر نیز می‌توانیم به آن
 برسیم و هگل نیز از راه سومی به آن رسیده است.

از سوی دیگر، هنگامی که می‌گوییم دو مینوی خوب و بد در اندیشه خدا پدیدار شدند،

این دو مینو برآستی هیچ چیز نیستند. نه خویند و نه بدنند. زیرا یکسره میان تهی و بی چهره و بی درونه هستند. پس، از بنیاد «چیزی» نیستند. آشکار است که این «هیچ چیز نبودن»، تنها یک جستار یا لحظه منطقی در ذهن شناسنده و اندیشنده‌ای چون من است که این سخنان را می‌اندیشم و می‌نویسم و نیز نیوشایی است که آنها را می‌شنود و می‌اندیشد، حال آنکه برآستی پدیدار شدن دو مینوی نیک و بد، و نخستین جلوه و تحقق آنها یعنی تجلی‌شان به «هستی و نیستی»، همهنگام و همزمان انجام می‌گیرد و این ذهن آهنجیده‌گر شناسنده است که راستاها و «بوده»های یگانه هستی را به گونه‌ای ساختگی برمی‌آهنجد و از هم جدا می‌سازد و به لحظه‌ها و دقایق بخش می‌کند تا آنها را بهتر بشناسد.

از سوی دیگر، اندیشیدن، اندیشنده‌ای را بایسته است و اندیشنده‌ای نمی‌تواند باشد و هستی داشته باشد و لیک نیندیشد. بنابراین تا اینجا، هستی یافتن خدا - در آن بیکرانگی و بی‌پایانی ناب و در آن زمان بی‌زمانی بظاهر نادریافتنی - برابر است با اندیشیدن بیدرنگ او. و از نگر فلسفه زرتشت، اندیشیدن بیدرنگ اهورامزدا برابر است با پدیدار شدن بیدرنگ دو اندیشه متضاد آهنجیده یا دو مینوی نیک و بد در روان او. و پدیدار شدن دو مینوی نیک و بد برابر است با چهره‌مند شدن مینوی یا تحقق ذهنی بیدرنگ هر یک از ایشان، و این تحقق، در آغازین‌ترین و ساده‌ترین و میان‌تهی‌ترین چهره خویش، جز هستی ناب و نیستی ناب نمی‌تواند باشد.

چنان‌که می‌بینیم - اگر برداشت ما و آهنجش ذهنی ما از فلسفه زرتشت نادرست نباشد - این اندیشه یک پیامبر یا فیلسوف نابغه ایرانی را در چهار هزار سال پیش، بسختی می‌توانیم از پیشرفته‌ترین اندیشه‌های فلسفی جهان کنونی جدا کنیم و باز شناسیم.

هگل نیز هنگامی که می‌خواهد در دستگاه جستارهای فلسفی خویش، جستار نخستین را کشف کند (جستاری که از دیدگاه «دلیل یا خرد» (= *raison*) و رشته پیاپی اندیشه‌ای و منطقی، پیش از جستارهای دیگر و بر آنها مقدم باشد)، بناگزی به انگار «هستی ناب» می‌رسد. زیرا در انگار (= تصور) آهنجیده خویش، هر چیز و هر نمود و هر انگاری را می‌توانیم از سراسر آویزه‌ها یا اعراض آن جدا سازیم، مگر مینه «هست بودن» آن را. بنابراین از دیدگاه هگل نیز، «هستی» جستار نخستین است. اما آن «هستی» میان‌تهی که یکسره آهنجیده باشد و هیچ گونه چهره و درونه‌ای نداشته باشد، برآستی چیزی جز «نیستی» نیست. و حال که هستی همان نیستی و نیستی همان هستی است، این بدان معناست که این دو مینه به یکدیگر گذرپذیر و تبدیل شدنی هستند و این اندیشه‌گذار نیز در منطق هگل،

مینۀ سَوَم یا جستار «شدن» و «گردیدن» را پدید می‌آورد. و بدین گونه منطق دیالکتیک هگل از همین جا آغاز و به «مثال مطلق» یا «مینوی مینوان» یا «مینوی ناب» - که در دین زرتشت برابر با «اهورامزدا» که همان مینوی ناب و «توانایی به کنش» یا فعلیت یافته است - پایان می‌گیرد.

بدین سان در فلسفه زرتشت نیز، هستی و نیستی نخستین جستار را می‌سازند. لیک همان گونه که گفته شد، هگل جستار «شدن» را از گذار هستی به نیستی و نیستی به هستی بیرون می‌کشد و شیوه او نیز نه سود جستن از «رابطه علی» یا بستگی میان انگیزه و انگیزه، بلکه روش «استنتاج منطقی» است. یعنی این را ناشی از «دلیلی» می‌داند که «خردمندان» نیز هست چرا که در زبان او، دلیل و خرد (= *raison*) دارای معنا و خاستگاهی یگانه هستند و او هم این واژه را جای به جای با یکی از این دو معنا به کار می‌برد.

زرتشت نیز با زبان فلسفی - دینی خویش، جستار «شدن» یا «گردیدن» یا آغاز جنبش و آفرینش را استوار بر تصمیم و آهنگ خداوند و به سخن درست‌تر «خواست و خرد» اهورامزدا می‌داند که در زبان اوستایی نیز، «خواست» و «خرد» معنایی یگانه می‌یابند. زیرا واژه «خرتهو» (= *Xrathwa*) در زبان باستانی ایران، هم به معنای خواست و اراده و کام خداوندی و هم به معنای خرد ایزدی است (۱) یادداشتهای شماره ۲ و ۳.

بنابراین نباید چنین پنداشت که چنین «خواستی» از سوی اهورامزدا، خودکامانه و دلبخواه است و یکسره و از بنیاد با آنچه هگل «استنتاج منطقی» می‌نامد جدایی فراوان دارد. چنین نیست. این خواست نیز، برآیند منطقی و ناگزیر «خرد یا دلیل» اهورایی است. چرا که «هستی» بنابه گوهر خویش خواستار چهره‌مند شدن کامل، یعنی «کمال و رسایی» (= خرداد) و «جاودانگی» (= امرداد) است، و سرودهایی که پس از این به جای خویش خواهیم آورد، گواه این سخن هستند.

لیک این خواست و خرد اهورایی چگونه به کار می‌افتد؟ بدین سان که «شدن» یا آفرینش، به گونه‌ای پوشیده یا «به توان» در هستی وجود دارد. زیرا هستی «مستلزم «شدن» یا «گردیدن» است و هستی بدون «شدن» شدنی نیست. پس «شدن» شرطی است که هستی بدان وابسته است و می‌دانیم که هر شرطی لزوماً مقدم بر مشروط خویش است. پس «شدن» منطقاً مقدم بر «هستی» است. هستی براستی «شدن» را از پیش مفروض می‌دارد و «شدن» بنیاد هستی است، زیرا اگر «شدن» نباشد هستی هم نیست. بدین گونه، گرچه «شدن» یا آفرینش و جنبش، فرجام این سه پایه و استدلال ماست، اما براستی پیش درآمد و بنیاد و

آغاز آن نیز هست.

از سوی دیگر، یک «هستی» آنگاه و در آن هنگام خجسته می‌تواند براستی «باشد» و «هست باشد» و نبودن و نباشد و نیستی در آن راه نیابد، که به رسایی و جاودانگی دست یافته باشد. پس این رسایی یا کمال است که «جاودانگی» را در پی دارد، و به وارون آن، این «کاستی» و نارسایی و نقصان است که پدیدآورنده پیری و فرسودگی و سپس «نیستی» می‌شود.

بنابراین، این درست است که در گام نخست، دو مینوی هستی و نیستی باهم و همزاد با یکدیگر در «اندیشه» اهورامزدا پدیدار می‌شوند. این درست است که پدیدار شدن «هستی»، پیدایی «نیستی» را بایسته می‌سازد و پیدایی «نیستی» پدیدار شدن «هستی» را. لیک «هستی»، یا «اهورا»، بنابه سرشت خود هست شونده و هست کننده است، یعنی گرایش به آفرینش دارد. درست‌تر بگویم، اصلاً هستی خود «گوهر آفرینش» است و از بنیاد، خود آفرینش است، گرچه در درون خویش تخمه و جفت نیستی را داشته باشد. حال آنکه «نیستی» ضد آفرینش و نابودگر است و اصلاً خود «گوهر نابودی» است، گرچه بدون هستی وجودش یکسره پوچ و بی‌معنا باشد.

اما پرسشی که در اینجا پیش می‌آید، آن است که آیا در دیالکتیک زرتشت، همانند دیالکتیک گروان امروزی باختر و یا اندیشمندان چین و هند باستان، تأکید بر هستی است یا بر نیستی، تأکید بر گسستگی و تضاد است یا همبستگی و مهر؟ اگر به منطق آفرینش فلسفه زرتشت از دیدگاه آنچه ما آن را «دیالکتیک اهورایی» یا «دیالکتیک هستی‌گرای» می‌نامیم بنگریم، بناچار باید گفت که بودش «تضاد» خود دلیل بودش کاستی در هستی است که می‌باید سپری و فراسپری (= aufheben) گردد. این اندیشه البته از اندیشه «دیالکتیک اهریمنی» یا «دیالکتیک نیستی‌گرای» جداست. چرا که گروهی از دیالکتیک باوران باختر زمین و نیز اندیشمندان باستانی چین و هند، در فراگرد دیالکتیک پیوسته بنیاد جنبش و کنش و زندگی را بر چیرگی تضاد و ستیز می‌نهند و بنابراین گرایش به یگانگی و همبستگی را که گوهر هستی را می‌سازد، پدیده‌ای کناری و دوّمی، و گرایش به ستیز و گسستگی را پدیده‌ای بنیادی و نخستین می‌انگارند. در منطق اهورایی، چنان که از آموزش زرتشت بروشنی هویداست، اهورامزدا برای ستیز با «نیستی» و پلیدی و گسستگی، روی به آفرینش می‌نهد و بنابراین از بنیاد، گیتی و آدمی با این آهنگ آفریده می‌شوند تا نیستی و بدی یا اهریمن را از میان بردارند. می‌دانیم گواهی اسطوره دینی و همچنین فلسفه زرتشت بر این است که مقصد

آفرینش، پیکار با اهریمن یا نیستی است. آفرینش بنابه گوهر خویش، «هست کننده»، یگانه سازنده و همبسته‌گر است. چیزی آفریده نمی‌شود مگر آنکه پراکندگی و گسستگی میان اجزای ویژه‌ای، به یگانگی و پیوستگی آلی و زنده، یا به زبان اروپاییان «ارگانیک» بدل گردد. بنابراین، آفرینش بنابه سرشت خویش «هستی‌ساز» است و ضد آفرینش بناگزیر «نیست کننده» است. بدین گونه، آشکارا دیده می‌شود که پافشاری یک سویه بر تضاد از سوی «دیالکتیک اهریمنی»، یعنی از سوی کسانی که بر راستای منفی دیالکتیک تکیه می‌کنند، نادیده گرفتن پیوند دوسویه میان هستی و نیستی، همبستگی و گسستگی، یگانگی و چندگانگی و ستیزه و آشتی است. گذشته از آنکه به وارون اندیشه ایشان، در این پیوند دوسویه و بایسته، آنچه بنیادتر و مهم‌تر و چیره‌تر و تعیین‌کننده است و در درازای زمان نیز به چشم می‌خورد، همانا یگانگی جاندار و زنده [= ارگانیک] و همبستگی و هستی‌گرایی است نه پراکندگی و گسیختگی و نیستی‌گرایی. از بنیاد باید گفت چهره‌گیتی نمایشی است از چیرگی یگانگی، زیرا هر «چیز» و نمودی که در گیتی بودش دارد، جلوه رسا و بی‌چون همبستگی و یگانگی است. بنابراین، در این میان آنچه کناری [= فرعی] و دومی و گذراست همانا تضاد و ستیزه و کارکنهای نیست‌کننده است، و آنچه بنیادی و نخستین و پایاست همانا همبستگی و یگانگی است. پس، گوهر و سرشت هر آفریننده و هر آفرینشی - چه خدا و چه آدمی و چه گیتی - یگانگی است نه چندگانگی. پس خدا نمی‌تواند خواستار نیستی باشد، و بنابه گوهر خویش خواستار هستی، و از این رو بناگزیر آفریننده است و خواهند نیکی و راستی و زیبایی، که معنای همه آنها «هستی» و سامان هستی و آیین زندگی است.

بدین شمار، «هستی ناب و آهنجیده» آغازین، ناچار به آفرینش است، نه گراینده خودکامه‌ای که بتواند میان آفریدن و نیافریدن دلخواهانه برگزیند. پس هستی، ناگزیر به تحقق کامل خویش یعنی بیرون شدن از آهنجیدگی ناب و گذر کردن به چهره‌مندی ناب است. لیک با سنجیدار «زمان انسانی» (که در برابر «زمان خدایی» چون هیچ است)، میان آهنجیدگی ناب و چهره‌مندی ناب راه درازی در پیش است. هستی تنها با چهره‌مندی و تعیین ناب، یعنی با کمال و رسایی و نابود کردن نارسایی و کاستی درونی خویش است که می‌تواند به جاودانگی دست یابد یعنی بر «نیستی» چیره گردد و آن را از میان بردارد. از این رو، تحقق یا چهره‌مندی هستی، یا به سخن دیگر «آفرینش»، راه ناگزیر و بی‌برگشت و گوهرین هستی آغازین و آهنجیده است. و به هستی کامل و رسا و بی‌کاستی نیز جز با چهره‌مند شدن،

به راستی پیوستن و متحقق گشتن نمی‌توان رسید. هستی تا یکسره مادی نشود، تا یکسره از آهنجیدگی ناب به پیکرمندی ناب گذر نکند، به کمال دست نمی‌یابد. کمال هستی، تحقق مادی کامل آن است. و آنگاه که هستی به رسایی راستین و کمال واقعی دست یافت، جاودانه خواهد شد و نیستی را نابود خواهد کرد. با نابودی همیشگی نیستی، آنگاه هستی را هم دیگر نمی‌توان «هستی» نامید، چرا که چیستی آن دگرگون شده و چیز دیگری شده است. هستی جاودانه شده است. و این همان «گرزمان» یا عرش اعلی یا بهشت برین در فلسفه زرتشت است. این همان فلسفه آفرینش و فلسفه تاریخی است که می‌توان از آموزشهای زرتشت بیرون کشید.

بدین شمار، اندیشه آغازین خداوند چون یکسره آهنجیده است، نارسا و ناکامل است، پس همزاد با نیستی است و نیستی را نیز بناگزیر در گوهر خویش نهفته دارد. لیک هستی با نخستین کوشش ناگزیر و گوهرین و بایسته خویش به سوی تعین یعنی به سوی آفرینش، گامی آغازین و برجسته به سوی رسایی برمی‌دارد. در این مرحله باز خداوند «هستی» را، یعنی خویشتن را، کامل «می‌اندیشد». و این جهان از پیش انگاشته آرمانی و کامل، همان «جهان مینوی» است. پس مینوها، همانا «حقایق» یا «راستیها» یا «مثالها» و نمونه‌های کامل سراسر چیزها و نمودهای جهان هستند و از همین روست که در مرحله واپسین و پس از آفرینش گیتی، یعنی جهان مادی، جنبش سراسر چیزها و نمودها، همچنان که جنبش روان و آگاهی و اندیشه، همه به سوی کمال، یعنی به سوی مینوهای خویش است. تنها در این حال است که هستی کامل و رسا می‌شود و نیروی «به توان» خداوندی، فعلیت و تحقق راستین می‌یابد.

مرحله بعدی آفرینش، تحقق بخشیدن به این اندیشه کامل، یعنی چهره بخشی به این جهان مینوهاست. این مرحله نیز، همچون مرحله پیش، سرنوشت ناگزیر و «خرد» بایسته هستی است. پس «خواست و خرد» خداوند، گیتی یا جهان مادی را می‌آفریند تا ستیزه و نبرد خود بر ضد «نیستی» درونی خویش را رساتر گرداند و به تحقق نزدیکتر کند. لیک او می‌داند که هستی جاودانه، جز با ستیز با نیستی و با نابودی آن شدنی نیست. خداوند در درون خویش خواستار تحقق بخشیدن به هستی ازلی و جاوید است و در توان خویش نیز نیروی چنین کاری را دارد. اما این نیرو تنها «به توان» یعنی بالقوه در او است، یعنی روزگاری (در مقیاس زندگی انسانی دراز و در مقیاس کیهانی بس کوتاه) سرانجام تحقق کامل خواهد یافت، حال آنکه این نیرو «به کنش» یا بالفعل هنوز در او نیست که نیستی را نابود کند و

هستی را جاودانه سازد. چنین کاری را تنها با چهره‌مند ساختن خویش، از کاستی خویش کاستن، و به کمال خویش - از طریق تحقق پی‌درپی - افزون است که می‌تواند به انجام رساند. یعنی این هدف والا و ورجاوند، تنها با آفرینش گیتی و آفرینش آدمی و به جنبش درآوردن زندگی، یعنی با «شدن» شدنی است. یعنی با همان چیزی که پیوسته در سراسر تاریخ و گیتی گواه آن هستیم: دگرگونی جاودانه هستی به نیستی و نیستی به هستی در چهره‌های گونه‌گون و بی‌پایان آن، و به سخن درست‌تر، ادامه هستی در چهره‌های گوناگون دگرگون شونده و تکامل‌یابنده خویش.

چنان که می‌بینیم، زرتشت «هستی ناب و آهنجیده» را نخستین جستار می‌داند، نیستی را در برابر آن می‌نهد، و از این برنهادن نخستین و برابر نهاد پسین، بناگزی به هم نهاد سوّم یعنی «شدن» و «گردیدن» یا جنبش و زندگی می‌رسد.

لیک در اینجا پرسش بنیادی دیگری پیش نهاده می‌شود: آن خدایی که بیرون و بی‌بهره از هر گونه چهره و پیکره و تعین، در جهانی انگارشی و نادر یافتنی «هستی» دارد، و این هستی ناچهره‌مند و نامتعین او نیز پیش از هر گونه آفرینش تنها «هست» بودن است، این خدا چگونه چیزی است؟ آیا ما می‌توانیم شناسه‌ای (= تعریفی) از آن به دست دهیم و کرانه‌ای از بیکرانگی و مرزی از بی‌مرزی و اندازه‌ای از بی‌اندازگی او را بنگریم و بنگاریم و بینگاریم؟

زرتشت گوید: «در آغاز، آن دو مینوی همزاد نیک و بد، در اندیشه پدیدار شدند». لیک، هم این «اندیشه» میان‌تهی و ناب است، و هم «اندیشنده» بی‌چهره و نامتعین و فارغ از هر گونه عارضه و آویزه است. پس آیا نمی‌توان پنداشت که در اینجا، آن «اندیشه ناب» با آن «اندیشنده ناب و بی‌شکل و نامتعین» هر دو یکی هستند؟ به سخن دیگر، همان دو جستار آغازین هستی و نیستی - که دیدیم در حال آغازین و آهنجیده خویش باهم فرقی ندارند و به یکدیگر گذر پذیرند - خود عین خدا می‌باشند. یعنی خدا در آغازین‌ترین و آهنجیده‌ترین جلوه خویش، بیرون از هر گونه آفرینش پسین، فارغ از هر گونه چهره و تحقق بیرونی، که تنها به حال اندیشه ناب و اندیشنده ناب هستی دارد، هیچ چیز نیست جز «هستی ناب» یعنی جز «نیستی ناب»، و بنابراین بناگزی چیزی نیست جز «شدن» و «گردیدن» جاودانه.

این «شدن» مینوی، که هم‌هنگام فراگیرنده و یگانه‌گرداننده هستی و نیستی و فراگیرنده اندیشه و اندیشنده ناب مینوی است، جز مینوی مینوان و «مینوی خرد» راستین و یا به واژه‌ای دیگر جز «آگاهی ناب» چیز دیگری نمی‌تواند باشد.

به هر روی، آنچه در نگاه نخست از سخن زرتشت دریافت می‌شود، این است که از نگر او خدای آغازین برابر است با همان نخستین جستار هگلی، یعنی هستی ناب و میان‌تهی و آهنجیده که فارغ از هر گونه عرض و چهره و آویزه است. (شایسته یادآوری است که واژه «اهور» (ahrua) یا «خداوند» خود به معنای «هستی‌بخش» است، زیرا از «اهو» به معنای «هستی» و از ماده «اه» ریشه «هستن» است)^{۱۳۶}. همچنین گفتنی است که قوم بنی اسرائیل نیز، در نخستین شناختها و نامگذاریهای خویش از خداوند، وی را «یهوه» یا «آنچه که هست» نامیده است). بنابراین، در آموزش زرتشت، چه از نگرگاه دینی و چه از دیدگاه فلسفی، خداوند در آغاز همان یگانه‌ای است که اندیشه و اندیشیده و اندیشنده ناب و بی‌چهره نخستین را در خود وحدت بخشیده و هستی بی‌تعین مطلق است که بالقوه خداوند همه توان است نه بالفعل. توانایی او، در آن چیزی است که در او نهفته، یا به واژگانی هگلی، «در خود» (= en soi) است و در آن چیزی است که می‌تواند «شد» و بناگزییر «خواهد شد». لیک فعلیت یافتن این خدا، با شدن یا گردیدن، یعنی به جنبش در آمدن هستی، یعنی با آفرینش، شدنی است.

بدین گونه آشکار می‌شود که انگیزه «شدن»، یا به سخن دیگر انگیزه بنیادی جنبش جهان یا آفرینش، همانا برابر نهاده شدن نیستی در برابر هستی، و یا پیکار میان هستی و نیستی است. اما البته در آغاز، این ستیزه و این تضاد تنها در اندیشه خداوند و سپس در جهان مینوی انجام می‌گیرد، و بنابراین پیداست که بنیاد نیک و بد نه در گیتی یعنی در جهان مادی بلکه در همان جهان مینوی است. نیکی و بدی برآستی در جهان چهره‌مند و پیکر‌مند نمی‌شود مگر زمانی که روان اندیشنده آدمی که با آزادکامی توانایی گزینش دارد، هستی یافته و پدید آمده باشد.

لیک پیش از آن، جستارهای تازه دیگری هنوز بایسته است که زرتشت پیش می‌نهد:

«از این دو مینو، انگره مینو رفتار بدتر را برگزید و سپند مینو راستی را برگزید...»^{۱۳۷}

در این بنداز سرود، مفاهیم یا جستارهای تازه «انگره مینو» (= angra-mainyū) و «سپند مینو» (= spəntā-mainyū)، و «راستی یا سامان هستی» (= asha = آش)، و «برگزیدن» یا «گرویدن» (= وَر)، پیش نهاده می‌شود.

واژه «سپند» یا «سپنت» را بیشتر به مقدس و پاک برگردانده‌اند که به گمان من یکسره نادرست نیست و بعدها نیز برآستی همین بار معنایی را یافته است، اما در اینجا با دیدگاه نیبرگ سوئدی همسازی بیشتری دارم که آن را صفتی می‌داند آراسته به نیرویی تُخشا و

کوشا و سازنده و زندگی‌افزا که در پهلوی نیز «افرونیک» شده است به معنای نیروی کامل روینده و گستراننده. بنابراین برگردان آن را به «سازنده» یا «هستی‌بخش» درست‌تر می‌دانم، همچنان که درباره واژه ضد آن یعنی «انگره» نیز به دیدگاه همان پژوهشگر باور دارم که در این صفت نیز گونه‌ای تخشایی و پویایی و کوشندگی بودش دارد، لیک در راستای ناینده و منفی آن، یعنی در راستای تباهی و ویرانگری، بنابراین، برای «انگره» نیز برگردان «تباه‌گر» و «نیست‌کننده» یا ویرانگر را بیشتر می‌پسندم^{۱۳۸}. بدین گونه، سرود چنین خواهد شد:

«از این دو مینو، مینوی ویران‌ساز (= انگره مینو) رفتار بدتر را برگزید و مینوی هستی‌بخش (= سپند مینو) راستی را (برگزید)»

از این پس، زرتشت این دو مینو را همچون دو جستار جداگانه نامگذاری می‌کند. لیک این نامگذاری نیز خودکامانه و دلخواهانه نیست.

والاثرین ویژگی اهورامزدا «خواست و خرد» اوست که هر دو از یک ریشه هستند - و چنان که پیشتر گفته شد - از یک خاستگاه راستین سرچشمه می‌گیرند. زرتشت در «پسنا ۳۱ بند ۷» می‌گوید اهورامزدا سامان هستی (= آش) را به میانجی خرد خویش آفریده است^{۱۳۹}. پژوهندگان بیگانه نیز استوار کرده‌اند که این واژه (به هندی = Kratu) در سراسر سرزمین هند و ایران، معنای یک شکوفایی نیرو و یک کارمایه آگاهانه و خواست هوشمندانه ایزدی است^{۱۴۰}.

بنابراین، از آنجا که خرد مزدایی والاثرین خرد و بهترین نمونه خرد ممکن و خردی است آرمانی - همچون صفتهای دیگر خداوند - پس خرد مزدایی همان «مینوی خرد» است. از این رو به باور من، واژه سپند مینو یا «مینوی زندگی‌بخش» یا «اندیشه هستی‌بخش»، همان مینوی خرد یا والاثرین خرد در جهان یا «آگاهی ناب» است.

همچنان که خرد بزرگترین و ارجمندترین و والاثرین ویژگی و جلوه روان است، در هستی خداوند نیز، خرد به چهره مینوی آن جز «سپند مینو» یعنی مینوی مینوان یا رد و سرور مینوها، یا «مینوی مقدس» چیز دیگری نمی‌تواند باشد. این جستار در فلسفه زرتشت همان است که بیش از هر جستار دیگری به آنچه در فلسفه هگل، «صورت معقول» (= Begriff = Notion) نامیده می‌شود نزدیک است، بی آنکه البته بخواهم ابلهانه داوکار باشم که این جستار در نزد زرتشت و هگل همواره و همه جا به یک معنا به کار برده شده است. با این همه، به گمان من باید در زبان پارسی جستار «Begriff» فلسفه هگل، به همان «مینوی خرد» برگردانده شود.

از آنجا که «سپند مینو» در بسیاری از جاهای «گاهان» پیوسته در کنار نام اهورامزدا و یا گاه به جای نام او یاد شده است، و از آنجایی که «انگره مینو» یا «خرد تباه گر» که همان اهریمن باشد در برابر «سپند مینو» قرار دارد^{۱۴۱}، بعدها در بخشهای دیگر اوستای جوان این خطا پیش آمد که اهریمن یا «انگره مینو» در برابر اهورامزدا قرار دارند، همان گونه که در بسیاری زمینه‌های دیگر نیز بنادانی بازگشتی دوباره به افسانه‌های کهن انجام گرفته بود. حال آنکه «انگره مینو» که مینوی ویران‌گر یا «دژ آگاهی ناب» است، در برابر «آگاهی ناب» یا «خرد هستی‌بخش» قرار دارد. گواه این سخن، «هفتن یشت بزرگ» است که از نگر زمانی و زبان‌شناسی چنین پژوهیده‌اند که کهنترین بخش اوستای جوان است، یعنی به دوران «گاهان» یا اوستای کهن از همه نزدیکتر است. در این یشت^{۱۴۲}، درباره پیوند میان اهورامزدا با سپند مینو به این جمله برخورد می‌کنیم: «و به میانجی خرد هستی بخش»، و این روشن می‌سازد که «سپند مینو» یا «خرد آفریننده»، نه خود اهورامزدا بلکه صفت اوست و البته طبیعی نیز همین است.

همچنین، سپند مینو در «یسنا ۴۷ بند ۳» فرزند اهورا خوانده شده است: «تویی پدر پاک این سپند مینو»^{۱۴۳}. نیز در همان جا بند ۵، باز آشکارا سپند مینو را همچون صفتی از خدا جدا کرده است: «و تو از این سپند مینو، ای مزدا اهورا، به راستی پرست هر آنچه بهتر است پیمان دادی»^{۱۴۴}. در فروردین یشت بند ۲۸ در این باره آمده است:

«مزدا آنها (= فروهرها) را به یاری خواند برای نگهداری آسمان و آب و زمین و گیاهان که در آن هنگامی که مینوی پاک (= سپند مینو = خرد ناب) آسمان را برافراشت و ... آب و زمین و ستور و گیاه را پدید آورد ...»^{۱۴۵}

بدین سان، حتی در یشتها، بازهم اهورامزدا نیرویی است جدا سر و مستقل از «سپند مینو» که آن را همچون «والا ترین خرد» یا خرد و آگاهی ناب در خویشتن خویش دارد. همچنین سرود بالا، چنان که پیداست، بدان معناست که اهورامزدا حتی هنگامی که جهان را با خرد ناب خویش و «اراده مطلق» خود می‌آفرید، از فروهرها یعنی روانهای هنوز به گیتی نیامده نیکان یاری گرفت.

الف) آفرینش جهان مینوی

با این همه، سراسر آنچه تاکنون گذشت در روان و اندیشه خداوند بود. از این پس، اهورامزدا می‌خواهد برای پیکار با «انگره مینو» یا اندیشه بد، به کار آفرینش بپردازد و پیش از این

دیدیم که او را منطقاً از این کارگزیری نیست چرا که آفرینش، گوهر خرد و آگاهی و هستی است.

بنابراین خداوند جهان را می‌آفریند، لیک به حال «مینوی».

خداوند که نخست «هستی ناب» و بی‌چهره و یکسره آهنجیده بود، اکنون جهان را با همه سامان آن و با همه اجزای خرد و کلان آن «می‌اندیشد». این «اندیشه» آفرینش، و یا این آفرینش در اندیشه، همان نخستین مرحله آفرینش یعنی «آفرینش مینوی» یا آفریدن مینوهاست.

خداوند هر چیز و هر پدیده را، به نیکوترین چهره ممکن و آرمانی می‌اندیشد. این نیکوترینها، این والاترین نمونه‌های هر چیز، مینوهای آن چیزها هستند. همان چیزی که افلاطون صدها سال پس از زرتشت و احتمالاً پس از آشنایی با فلسفه زرتشت، «مثال» یا «ایدوس» نامید و همان چیزی را که هگل نیز در دهها سده بعد «ایده» خواند. پس، این نخستین پله یا مرحله آفرینش است.

در این مرحله، خداوند نه تنها مینوی چیزها و پدیده‌ها را می‌اندیشد و در روان خویش می‌آفریند، بلکه میان آنها پیوندی یگانه و بسامان نیز برقرار می‌سازد. همان پیوندی که سامان هستی را می‌سازد و در زبان زرتشت «آش» یا «راستی» نامیده می‌شود. راستی - که در ظاهر دارای معنایی دوگانه و در حقیقت دارای معنایی یگانه است و پس از این نیز درباره‌اش سخن خواهیم گفت - در اینجا به معنای سامان یا نظام هستی است، و دروغ آن چیزی است که بر ضد سامان هستی باشد. این را زرتشت آشکارا در سرود بعدی می‌سراید:

«ای اهورامزدا، تو همانی که از آغاز با فروغ اندیشه‌ات سامان هستی (= آش) را اندیشیدی و با خرد خویش آفریدگار سامان آفرینش (= آش) گشتی که بهترین منش

(= بهمن) را دارا است و با نیروی مینوی‌ات، ای مزدا، آن را برمی‌افزای»^{۱۴۶}

بدین گونه است که اهورامزدا به کار آفرینش می‌پردازد. اما او با خرد همه آگاه خویش و از پدیدار شدن نخستین گوهر و تخمه پلیدی که در آغاز در اندیشه خود وی پدیدار گشته است، نیک می‌داند که گوهر پلیدی و گرایش به نیستی، یعنی «انگهر مینو»، در کار آفرینش فتنه و آشوب خواهد کرد. راست آن است که اهورامزدا از راستای ناینده و نیست‌گرای درونی خویش آگاه است و از این نیز آگاه است که از آن رو «نیستی» هست که «هستی» هنوز کامل و رسا نیست، و بنابراین زمانی «نیستی» نیست خواهد شد که هستی به کمال (= خرداد) و پس به بیمرگی و جاودانگی (= امرداد) دست یابد. و از این رو از همان آغاز،

آگاهانه به پیکار با آن، یعنی به نبرد با پاره‌ای از وجود خویش، برخاسته است که برجسته‌ترین جلوه این پیکار درونی نیز آفرینش جهان است. اما نیروی نیست‌کننده اهریمنی، پیوسته هستیها را بدل به نیستی می‌سازد. گرچه این کار او برغم پیوستگی، گذراست، و آنچه ماندنی است و چهره پیروز و چیره دارد همانا «هستی» است، با این حال اهورامزدا خواستار شکست همیشگی نیستی و جاودانه کردن هستی است. چراکه از بنیاد، هدف آفرینش نیز جز این نیست. سراسر آفرینش گیتی و آدمی با همین خواست و خرد انجام گرفته است. لیک جاودانه کردن هستی، به زمان و به پیکار میان هستی و نیستی یا نیکی و بدی نیاز دارد. هستی در چهره خام میان‌تهی و آهنجیده خویش نمی‌تواند جاودانه گردد. هستی باید به رسایی فرجامین و کمال واپسین دست یابد تا بتواند نیستی را نابود و خود را جاودانه گرداند. و این نیز شدنی نیست مگر با چهره‌مند شدن و تحقق گام به گام هستی. هر اندازه هستی از چهره میان‌تهی آغازین و آهنجیده خویش دور شود و در راه مادی کردن خویش بکوشد، خود را به کمال و رسایی ناب نزدیکتر ساخته است. خود را به مینوی ناب، به مینوی خرد که در روان خداوند بودش دارد نزدیکتر می‌سازد، تا خویش را سرانجام با آن یگانه گرداند.

گذر هستی میان‌تهی آغازین (که براستی از نیستی جدایی نداشت) به «سپند مینو»، و گذر نیستی میان‌تهی آغازین (که براستی از هستی جدایی نداشت) به «انگره مینو»، این همانا نخستین مرحله گذار از آهنجیدگی و میان‌تهی بودن ناب به «چیز» بودن است. در این مرحله، با ساخته شدن مینه‌های سپند مینو و انگره مینو، مرزی گذرناپذیر میان این دو کشیده می‌شود و هریک چیستی و کیستی جداگانه خود را می‌یابد:

«ایدون سخن می‌دارم از آن دو مینو در آغاز زندگی. از آن دو، آن مینوی هستی‌بخش (= سپند مینو) چنین گفت به مینوی نیستی‌بخش (= انگره مینو): از مادو، نه منش، نه آموزش، نه خرد، نه کیش، نه گفتار، نه کردار، نه دین و نه روان، هیچ یک باهم در سازش نیستند.»^{۱۴۷}

به همین‌سان، گذر یافتن دو مینوی آفریننده و میراننده از هستی ناب به آفرینش جهان مینوی نیز، مرحله والاتری است از چهره‌مند شدن و تحقق اندیشه خدایی و جدایی بیشتر از آهنجیدگی ناب نخستین. در این مرحله، جهان یکسره با سامان خویش و خُرد و کلانهای خویش، هستی یافته است، لیک به چهره مینوی یعنی تنها در اندیشه خداوند، بنابراین هنوز بودش (= وجود) نیافته و مادی و پیکرمند و گیتوی (بر وزن مینوی) نشده است.

افسانه دینی می‌گوید: در این مرحله نیز «مینوی پلید یا نیست‌کننده» سپاه خویش را می‌آراید و او نیز جهان مینوی پلید را می‌آفریند. در برابر هر آفریده نیک، او آفریده‌ای پلید بر ضد آن پدید می‌آورد. اما این زبان افسانه است، نه زبان نیرومند فلسفی زرتشت.

ب) آفرینش گیتی یا جهان مادی

راست آن است تا هنگامی که هستی به کمال دست نیافته است، نمی‌تواند نیستی را از میان بردارد و به جاودانگی دست یابد. پس مرحله پسین آفرینش فرا می‌رسد و گیتی آفریده می‌شود. در درون گیتی نیز آدمی (همچون برجسته‌ترین نشانه خداوند و همچون پرتویرین هستی خداوند) آفریده می‌شود تا هدف اهورامزدا، یا به سخن دیگر تا هدف خویش، یعنی تحقق کامل هستی را به انجام رساند و از این راه خویشتن، و بنابراین هستی، و بنابراین اهورامزدا را، به رسایی و کمال (= خرداد) و از این روی به جاودانگی (= امرداد) رساند و بدین گونه به جهان مینوی تحقق بخشد، جهان مینوی را یکسره متعین و مادی، و جهان مادی را یکسره همانند و سازگار با جهان راستین مینوی، یعنی همساز با الگوی خدایی نخستین خویش سازد. با این کار، جدایی میان جهان مادی و جهان مینوی از میان بر خواهد خاست و گیتی و مینوی یگانه خواهند گشت. این را، چنان که پس از این خواهیم دید، پیامبر آشکارا در «یسنا ۳۳ بند ۱۳» می‌گوید.

جهان مینوی تنها به دست آدمی و به یاری خداوند، یا به عکس به دست خداوند و به یاری آدمی، و یا درست‌تر از آن، با همکاری دو سوبه خدا و انسان و یگانگی آن دو است که می‌تواند گام به گام و در درازای زمان تحقق یابد و مادی گردد.

ج) امشاسپندان

به هر روی، اهورامزدا برای آفرینش گیتی و فراز بردن آن به سوی کمال و جاودانگی، همان‌گونه که برای آفرینش خُردترین چیزهای مادی مینوهای آنها را از پیش در جهان مینوی می‌اندیشد و می‌سازد، به همان سان برای سامان بخشیدن به جهان، اداره آن، فرمانروایی بر آن، ادامه زیست آن و سرانجام برای کمال یا بندگی و جاودانه ساختن جهان نیز والاترین مینوهای مینوی خویش را می‌آفریند. ما یکی از این مینوهای برین را به نام «آش» یا «مینوی سامان هستی» یا «راستی»، پیش از این یاد کردیم. این مینوهای برین را بعدها و پس از زرتشت، «جاودانگان هستی‌بخش» یا «امشاسپندان» نام نهادند.

شش امشاسپند، همانا شش مینو یا جستار برین و بنیادی دین و فلسفه زرتشت هستند که به پهنه روان کلی یا مینوی مینوان که همان خداوند است، می پیوندند^{۱۴۸}. گیتی و مینو، یا جهان مادی و معنوی (= روان)، هر دو بر بنیاد و الگوی آنها ساخته شده‌اند و بنابراین نقش این مینوها، چه در پهنه روان بالقوه یعنی گیتی و چه در عرصه روان متحقق یعنی آدمی، به راست می‌آید و دارای خویشکاری و نقش دوگانه‌ای - و برآستی یگانه‌ای - هستند.

در گاهان، خود زرتشت بیشتر از نقش این مینوها در روان متحقق، یعنی انسان در جامعه انسانی، یاد می‌کند و زبان و منطقی فلسفی دارد. اما اوستای جواتر به نقش آنها در سپهر نیز می‌پردازد، و زبان و منطقی اسطوره‌ای به کار می‌برد که اکنون ما را با آن کاری نیست.

در گاهان از «امشاسپندان» سخنی نیست. این واژه آمیغی (= ترکیبی) است از پیشوند «آ» که ناینده و نفی‌کننده است و امروز در پارسی «بی» یا «بدون» گوئیم و نیز «مِش» به معنای مرگ و نیز «سپند» به معنای هستی‌بخش و یا مقدس. بنابراین بر روی هم، «امشاسپند» معنای «جاودان آفریننده» را دارد. با این حال، چنان که پیشتر نیز یاد شد، از واژه «امشاسپند» برای نخستین بار در «هفتن یشت بزرگ» یعنی صدها سال پس از زرتشت نامی به میان می‌آید^{۱۴۹} و سپس صدها سال دیگر می‌گذرد تا گویا در زمان ساسانیان، یکسره معنایی خرافی می‌یابد و عامه مردم آنها را فرشتگان یا ایزدانی می‌پندارند. با این همه، گذشته از گاهان، باز در متنه‌ای دینی جواتر و اسطوره‌ای نیز، به گواهیه‌های بسیار برخورد می‌کنیم که از امشاسپندان برداشتی اندیشمندانه و دانشی و خرافه‌گریزانه داشته‌اند. بررسی می‌کنیم:

۱. بهمن (= Vohu - manah) به معنای منش نیک یا بهترین منش و منشی است که گونه‌ای کوشندگی و هدف و آهنگی را در خود نهفته دارد. منشی است تخشا و انگیزاننده و اثرگذار که معنای تیز نگرانه‌تر آن به گمان من، «اندیشه نیک کوش» یا «کوشنده به سوی نیکی» است. در برابر و ضد آن، «اکه مَنه» یا «اکمن» به معنای «بدترین منش کوشنده» قرار دارد.

در فلسفه زرتشت، بهمن برابر با «مثال» و «ایده» یا مینوی منش خوب کوش است. هر مز به دلیل داشتن «وهومنه» بوده است که جهان را آفریده است و بنابراین بهمن فرزند هر مز و نخستین و والاترین آفریده مینوی خداوند به شمار می‌رود. منش نیک، چنان که از نامش آشکار است، انگیزه هر اندیشه و گفتار و کردار نیکی می‌تواند باشد و از این رو، داشتن پرتوی از این مینوی والا، بنیاد رستگاری آدمی و نزدیکی به خداوند است. زرتشت گوید:

«همانا در منش خویش به تو اندیشیدم ای مزدا، که تویی نخستین و تویی پسین، و

پدر منش نیک (= بهمن) - آنگاه که تو را به چشمان دریافتم - که تویی دادار (= قانونگذار) راستین سامان هستی (= آش)، که تویی داور کردارهای جهان.^{۱۵۰}
 راه بهشت از گذرگاه «منش نیک» و سرمشق یافتن از «سامان هستی» (= راستی) می‌گذرد:

«ای اهورا، آن راه منش نیک که به من گفתי، آن راه خوب ساخته شده سامان آفرینش (= راستی) که دینها (= وجدانها = روانهای گزینشگر) از آن خواهند خرامید به سوی پاداشی که بر نیک‌اندیشان پیمان داده شده ...»^{۱۵۱}
 کرداری که بر بنیاد منش نیک انجام شده باشد، پاداش این جهانی و آن جهانی خواهد داشت. و در سر این کارها، به دیده گرفتن سامان هستی در درون جامعه و در درون خویشتن است. یعنی از یک سو کوشش برای آبادانی گیتی، و از سوی دیگر خویشکاری یا وظیفه‌شناسی. و از آنجا که در زمان زرتشت، تیره ایرانی نخستین تیره از قوم آریایی و چه بسا نخستین تیره انسانی است که پای به تمدن و فرهنگ کشاورزی نهاده است و بیابانگردی و تاراج را سخت می‌نکوهد، پس طبیعی است که سنجیدار کردار نیک و معنای آبادانی همان کشت و برز باشد:

«آری ای مزدا، این پاداش آرزو شده را از کنش منش نیک در زندگی جهانی به آنان ارزانی خواهی داشت که همسایه چارپای باروراند. چه آن در آیین نیک شماس است ای اهورا، آن آیین بخردی که از (راه) راستی (= آش) به برزیگران گشایش‌دهنده است.»^{۱۵۲}

بدین‌سان، آشکار می‌شود که کنش منش نیک و راستی، همانا آبادانی گیتی است نه بندگی بی‌چون و بی‌دلیل و کورانۀ از اهورامزدا.

۲. اردبیهشت (= آش و هیشتا = aša - Vahišta) مینوی سامان هستی و نظام آفرینش است که معنای بهترین راستی یا بهترین سامان هستی را دارد و بنابراین در زندگی اجتماعی معنای روش درست زیستن را به خود می‌گیرد. چنان‌که گفته شد، راستی در فلسفه زرتشت معنایی بسیار گسترده و ژرف دارد و یکی از برجسته‌ترین جستارهای فلسفی اوست. راستی تنها به معنای راست گفتن یا راست اندیشیدن و کردار درست داشتن نیست، گرچه در حیات اخلاقی و اجتماعی این معناها را نیز در بر دارد. معنای تیزتر «آش»، همان سامان و آیین هستی و نظام عالم است.^{۱۵۳} پس راستی از آن روی نیک است که سامان ایزدی جهان است، و دروغ از آن روی زشت و پلید است که بر ضد این سامان است و می‌خواهد آن را ویران و تباه

کند. هنگامی که اهورامزدا می‌گوید:

«وقتی که من با بهترین «آش»، فضای روشن درخشان و منزلهای خورشید سان

بیافریدم»^{۱۵۴}

پیداست که معنای «آش» همان سامان و نظام آفرینش است. نیز:

«در هنگامی که خورشید بتابد ... این فرّ را آنان در روی زمین اهورا بخش کنند

برای افزودن به جهان راستی، برای افزودن به هستی راستی.»^{۱۵۵}

در اینجا نیز روشن است که سخن از فرّ خورشیدی تنها برای افزایش راستگویی یا کاهش دروغ به معنای ساده روزانه آن نیست، بلکه سخن از هستی راستی و سامان و آیین هستی است.

همچنین در «سروش یشت» آمده است که سروش نگهبان «راستی» است، یعنی نگهبان نظام هستی:

«کسی (= سروش) که از آن زمان که از آن دو مینو، آن مینوی آفریننده (= سپند

مینو) و آن مینوی میراننده (= انگره مینو) آفرینش خوب و بد پدید آوردند، به خواب

نرفته و آنچه را که از آن سامان هستی (= آش) است، پاسبانی نموده ...»^{۱۵۶}

مهمترین نیایش و نماز ایرانیان نیز، در ستایش راستی و سامان آفرینش است که به نام

نماز «آشم و هو ...» نامدار است و چنین آغاز می‌شود:

«راستی بهترین نعمت و هم مایه نیکبختی است. نیکبختی از آن کسی است که

خواستار بهترین راستی (= اردیبهشت) است.»^{۱۵۷}

بدین شمار، اردیبهشت یا «آش وهیشتا» به معنای بهترین راستی است که از «نیروی خرد

هرمزد» زاییده شده است، نگهبان مرغزارها و چمن‌زارها، یاور خداوند در آفرینش گیاهان،

زیباترین امشاسپند، دشمن دیو خشم، دیو دروغ، از میان برنده بیماری، مرگ و جانوران

زیانکار و ... بسیاری کارهای دیگر است که سپس به او نسبت داده شده است. لیک گذشته

از همه اینها، اردیبهشت در کنار بهمن (= منش نیک)، آگاهی دهنده به انسان است تا آدمی

بتواند با آموزش از وی، یعنی همساز کردن زندگانی خویش بر بنیاد سامان هستی و نظام

آفرینش، یعنی با خویشکاری و وظیفه‌شناسی که همانا راستی پرستی است، زندگی خویش

را خرم گرداند. افزون بر این، درباره پیوند میان بهمن و اردیبهشت باید گفت که «آش»، بهمن

را همچون نیروی سامان‌یاب و سامان‌بخشی که رهاننده و پشتیبان زندگی است نشان می‌دهد.

لیک چرا دروغ در فلسفه زرتشت و دین مزده‌یسن چنین نکوهیده شده و از بدترین دیوها

به شمار رفته است؟ زیرا «راستی» که در گیتی به معنای سامان هستی و نظام آفرینش است، در روان متحقق یعنی زندگی اخلاقی و اجتماعی آدمی نیز چنین نقشی را دارد. یا به سخن دیگر، راستی در هر دو عرصه، غایتی کلی و بخردانه و نگهدارنده دو جهان است. لیک آدمی، همچون فرد، در پی هدفهای جزئی و شخصی خویش است. این هدفها، اگر در راستای غایت کلی جامعه و سامان هستی آن نباشند و در برابر آن بر نهاده شوند یعنی با آن در تضاد افتند، اهریمنی هستند و از این رو دروغ خوانده می‌شوند. بنابراین در دین مزده‌یسناء، خویشکاری یا وظیفه‌شناسی، که هم سازگار با سامان اجتماعی و هم همساز با سامان آفرینش است، همان راستی است، در برابر آن، دروغ نه تنها به همان معنای همگانی و شناخته شده خود، بلکه به معنای فدا کردن سامان جامعه همچون غایت کلی در راه منافع جزئی و فردی، است. پس نشناختن یا به دیده نگرفتن خویشکاری خویش در جامعه، همانا پیروی از دروغ و آشفتن سامان اجتماعی و کمک به نیستی یعنی یاری به اهریمن است. بیهوده نیست که در گاهان، همواره نیکان پاینام جاودانی «اش ون» (= asavan) یا «گرونده به راستی» را به دست می‌آورند، یعنی کسانی که سامان زندگی فردی‌شان از سوی «آش» تعیین می‌شود و همساز با آن است.

۳. خرداد (= هئورواتات = Haurvatāt) هم در واژه و هم بر راستی معنای کمال و رسایی و تمامیت را دارد، و بنابراین چه در گیتی و چه در روان، «مینوی کمال و رسایی» است. این مینو بر فراز فروردین یا فروشی‌ها، که همان روان مردم پرهیزکار هستند، به تکامل روان آدمی یاری می‌کند و همچون الگویی است برای آدمیان.

۴. امرداد (= amaretāt) در واژه از دو جزء «آ» یعنی «بی» و «مرتات» یعنی «مرگ» هم‌کرد شده است و بر روی هم معنای «جاودانگی» و بيمرگی را دارد. امرداد در فلسفه زرتشت از صفات مینوی خداوند و از مینوهایی است که آدمی باید بکوشد تا با تحقق هستی و کمال خویش و هستی، آن را به دست آورد، همان گونه که در چند سرود پیشین گواه آن بوده‌ایم و در سرودهای پسین نیز خواهیم دید. بنابراین، این مینو از مینوهای مهین و هدف آفرینش است.

در اینجا یاد کردنی است که دو مینوی خرداد و امرداد در گاهان بیشتر در کنار یکدیگر یاد می‌شوند و از واژه‌ها، و بهتر بگویم، مینه‌ها و مینوهای ناگسستنی می‌نمایند. زرتشت خود در «یسنا ۳۳ بند ۹» از خرداد و امرداد با صفات «دو یاران راستی افزا» و آنانی که «روانشان یگانه» است یاد می‌کند^{۱۵۸}. این نیز بسیار طبیعی و آشکار است زیرا کمال و

جاودانگی، چنان که پیشتر یاد کردم، در فلسفه زرتشت در برگیرنده و بایسته یکدیگرند و یکی بدون دیگری شدنی نیست.

۵. شهریور (= Xšaθra. Vairya) به معنای بهترین شهریاری یا شهریاری آرمانی است که پیداست می توان آن را همانند مینوهای دیگر «مینوی شهریاری» دانست که برآستی شاهنشاهی آرمانی نیز معنایی جز آن ندارد.

درگاهان، مینوی شهریاری همان شاهنشاهی آسمانی اهورامزدا است که آدمیان باید بکوشند، همانند صفات دیگر ایزدی، زندگی خویش را بر بنیاد آن مینوی ایزدی سامان بخشند و بنابراین، آیین کشورداری در ایران نیز - چنان که خواهیم دید - یگانه الگویی به طور طبیعی و بر بنیاد دین و نیز به گواهی تاریخ و سنگنبشته ها، همانا شهریور یا شهریاری آرمانی ایزدی بوده است با همه ویژگیهایی که پس از این یاد خواهیم کرد. بنابراین، همان گونه که بناگیزر در دینهای دیگر، شهریاری آسمانی یا نیروی خداوندی انگاره و نگاره ای (= تصور و تصویری) بوده است از فرمانروایی زمینی آنها و همچنین به وارون آن، فرمانروایی زمینی ایشان الگویی جز دستگاه ایزدی آنها نمی توانسته داشته باشد، در ایران این هر دو نهاد - نهاد دینی و آسمانی از یک سو و نهاد شاهنشاهی زمینی از سوی دیگر - نسخه و الگویی از هم، آینه ای از یکدیگر و نمونه ای پیوسته اثرپذیر از یکدیگر بوده اند. از این رو، شهریور به معنای بهترین و نیکترین فرمانروایی دو جهان است.

۶. سپندارمذ (= آرمایتی = armaiti) که آن را زمین یا «مادر زمین» معنا کرده اند و به پارسی کنونی «اسفند» گویند. این مینو، مینوی زمین است. از آنجایی که چه در دینهای کهن آریایی و چه در دین زرتشت، زندگی زمینی و گیتی پدیده ای نیک و ایزدی است، زمین نیز جلوه گاه رادی و بخشندگی خداوندی است و به مردمان و دیگر آفریدگان مایه زیست می بخشد. خویشکاری (= وظیفه) او پرورش سراسر آفریدگان است و از آن روی که زندگی بخش است، نماد فروتنی و پارسایی و بخشندگی و فداکاری نیز هست، چرا که هر بدی را که به او کنند، بدون واکنش سخت و با خرسندی و نیکویی پاسخ دهد.

بدین گونه، امشاسپندان والترین مینوهای ایزدی هستند برای آفرینش، سامان بخشی، سر رشته داری، فرمانروایی، کمال بخشی و جاودان گردانی گیتی و جهان. و پاینام «فرشته» یا «ایزدان» و دیگر خرافه ها، بازمانده باورهای کهن آریایی است که سپس با فلسفه زرتشت درآمیخته و خاستگاه این آمیزش نیز ذهن ساده و نافرمانی عامه مردم برای آسانتر دریافتن آموزشهای پیچیده زرتشت بوده است. و البته همیشه نیز در این ساده کردن ناکامیاب نبوده و

همواره نیز لزوماً به کژروی گرفتار نیامده‌اند. اگر در این دفتر جایش بود، ما بویژه باوریه‌ای اسطوره‌ای درباره امشاسپندان را نیز در کنار اندیشه‌های فلسفی زرتشت بیان می‌کردیم تا نشان دهیم که این باورداشتها نیز، برغم آنکه از سوی زرتشت پذیرفته نشده بوده‌اند و دارای چهره خرافی بسیار هستند، لیک در گوهر و هسته خویش همان معانی ژرف فلسفی زرتشت را با زبانی خرافی و عامیانه و توده فهم بیان کرده‌اند.

در هرمزد یشت، اهورامزدا، امشاسپندان را به زبان خویش از آفریدگان خود می‌داند^{۱۵۹}، و در گاهان، امشاسپندان بروشنی نماینده کردارهای آرمانی و پاداشهای آسمانی آنها هستند که آدمی تنها با سرمشق قرار دادن آنها، یاوری آنها و با امید به دستیابی به آنهاست که می‌تواند به رستگاری این جهانی و آن جهانی برسد:

«ایدون شما را ستایش‌کنان نیایش همی‌کنم ای اهورامزدا، نیز ای راستی (= اردیبهشت = نظام عالم)، ای منش نیک (= بهمن) و ای شهریار مینوی (= شهریور)، تا اینکه [همچون] نماینده کردارهای آرزو شده رادمردان (= نیکوکاران)، پیروان را در راه گرزمان (= بهشت) راهنمایی کنید.»^{۱۶۰}

و یا در «پسنا ۳۴ بند ۱» آشکارا پیداست که امشاسپندان از بهترین صفات خداوندی و بهترین مینوهای جهان هستند:

«ای مزدا، کردار و گفتار و نیایشی که تو از آنها جاودانگی (= امرداد) و سامان راستین زندگی (= اردیبهشت) و کمال و رسایی (= خرداد) ارزانی خواهی داشت، از تو می‌خواهیم که بیش از پیش از آنها به ما بخشی.»^{۱۶۱}

جای هیچ گونه گفتگو نیست که برخلاف گزارش پاره‌ای خاورشناسان، امشاسپندان نمی‌توانند به گواهی آشکار خود زرتشت در گاهان، به معنای فرشتگان یا ایزدانی در کنار ایزد یکتا باشند، و پیداست که پیامبر از خدا نمی‌خواهد که به او «فرشته» ارزانی کند. همچنین، زرتشت در گاهان به مزدا گوید:

«و دو نیروی کمال و جاودانگی (= خرداد و امرداد) تو، همچون خورش مینوی هستند که در پرتو منش و اندیشه نیک (= بهمن) و بهترین راستی (= اردیبهشت) و پارسایی (= سپندارمذ)، استواری و نیرو برافرازند. ای مزدا، این چنین است که تو پیکارگر آنچه را که بدخواه توست پیروز می‌گردانی.»^{۱۶۲}

و لیک براستی «شاه سخن» زرتشت درباره مفهوم راستین امشاسپند و نقش این مینوهای والا را در رستگاری آدمی، در نیایش زیرین می‌توان یافت که شاید بتوان گفت از یک دیدگاه،

فشرده و چکیده دین و فلسفه ایران باستان است.

«مزدا اهورا به پاداش به ما کمال (= خرداد) و جاودانگی (= امرداد) و توانایی ایزدی (= شهریور) و پارسایی (= سپندارمذ) خواهد بخشید، اگر مادر برابر مینوی خرد (= سپندمینو) و سامان هستی (= اردیبهشت)، نیک پندار و نیک گفتار و نیک کردار باشیم.»^{۱۶۳}

چنان که می‌بینیم، در این نیایش ژرف و کوتاه از همه این مینوها و نقش آنان در آفرینش سخن رفته است. آدمی اگر بتواند «مینه‌ها» و جستارهای خویش را بدرستی به این «مینوها» نزدیک گرداند و در هر دوره تاریخی در زندگی و فرهنگ خویش مینه‌هایی فرگشته‌تر و پیشرفته‌تر و نزدیک‌تر به این مینوها بسازد و آن مینه‌ها را به کردار کشد یعنی چهره‌مند و متحقق سازد، آنگاه به کمال و جاودانگی نزدیک‌تر خواهد شد. و آیا این همان راهی نیست که تاکنون آدمی پیموده است؟ این چند جمله، براستی فشرده فلسفه و دین زرتشت و چکیده فلسفه تاریخ و فلسفه آفرینش از دیدگاه او است.

گفتنی است که همچنین در اینجا روشن می‌شود که از دیدگاه زرتشت، بهشت نوید داده شده راستین همان نیرومندی و کمال و جاودانگی برای آدمی است، نه چنان که اسطوره‌های خرافی آریایی - پیش و پس از زرتشت - می‌پندارند: طبقات هفتگانه آسمان و جز آن ... که جای سخنش اینجا نیست.

آنچه را تاکنون گفتیم، می‌توانیم چنین فشرده کنیم که زرتشت:

الف) چون تنها به اصل چندگانگی باور ندارد، در شمار ماده باوران باستانی نیست.

ب) چون تنها بر اصل یگانگی هستی و آن هم به گونه‌ای آهنجیده و مبهم باور ندارد، پس ایده‌آلیست یا مینو باور آهنجیده کیش و یا عارف ناینده نیز نیست.

ج) و چون هستی و نیستی و چندگانگی و یگانگی را از هم جدا نمی‌داند، بلکه خاستگاهشان را یگانه می‌پندارد که سپس از هم جدا شده و در حال پیکارند تا یگانگی یابند، پس دوگانه انگار یا دو نبی هم نیست.

د) بهره گفتار آنکه: در فلسفه زرتشت، واقعیت نه در یگانگی کامل و نه در جدایی و اختلاف و چندگانگی کامل، بلکه فراگرد و همگردی (= سنتز) است از این دو، زیرا «شدن» یا «گردیدن» یا جنبش و آفرینش، یگانگی و چندگانگی را در هم می‌آمیزد که این همان دوران آمیختگی در اصطلاح زرتشتی یعنی گیتی یا جهان مادی، یعنی واقعیت پویاست که باید به «حقیقت» یا جهان مینوی فرجام یابد. جهانی که در آن تضاد میان هستی و نیستی یکسره از

میان برخاسته و «هستی»، پیروزی جاودانه یافته باشد. زرتشت خود درباره آرزوی فراسپری شدن (برابر واژه *aufheben* هگل) این تضاد در جهان مینوی آینده، آشکارا در گاهان می‌گوید:

«تو ای دورنگر، برای نگهداری من، چیزهای «نادوگانه و یگانه»^{۱۶۴} شهریارِ مینوی خویش را همچون پاداش منش نیک به من ارزانی دار»^{۱۶۵}

بدین گونه، یکبار دیگر روشن می‌شود که بهشت همان جهان کامل و جاودانه و بدون تضاد و یگانه‌ای است که پیامبر آرزومند آن است.

۲-۲. پیوند میان آدمی و خداوند

ما تاکنون روند تحقق هستی و پریش آفرینش را تا هستی یافتن جهان مینوی دنبال کردیم. روی هم رفته، در دستگاه فلسفی زرتشت، سه پله یا مرحله بزرگ و بنیادی در تجلی و تحقق روان برای کمال یابندگی (= خرداد) و جاودانگی (= امرداد) هستی به چشم می‌خورد که هر یک از این سه پایه‌ها را نیز می‌توان به سه مرحله دیگر بخش کرد. اگر بخواهیم این سه پایه‌ها را در نمایی ساده و کلی نشان دهیم، به گونه زیر خواهند بود:

۱. آفرینش مینوی: الف) هستی یا نیستی ناب و آهنجیده، ب) سپند مینو و انگره مینو، ج) آفریدگان به حال مینوی

۲. آفرینش گیتی یا جهان مادی: الف) آفریدگان به حال مینوی، ب) آفریدگان به حال فروهرها، ج) آفریدگان به چهره پیکرمند مادی

۳. تحقق روان: الف) گیتی یا طبیعت مادی، ب) پیدایش آدمی (روان)، ج) تکامل روان در روند تحقق آن.

این پله‌ها هر یک به پله‌هایی خُردتر بخش‌پذیرند و درباره روند پیدایش و بالش و دگرگونی هر یک از آنها گفتارهای درازی بایسته است که در این دفتر نمی‌گنجد. لیک در اینجا برای بررسی پیوند میان آدمی و اهورامزدا، بناگزیر به پله دوم یعنی آفرینش جهان مادی می‌رسیم.

الف) اندیشه و گفتار و کردار

پیش از پرداختن به موضوع «آفرینش گیتی»، نکته دیگری که شاید یاد کردنش در اینجا بایسته باشد این است که یکی از روشن‌ترین و آشکارترین جلوه سه پایه‌های زرتشتی، همان

شعار و آموزش همیشگی دین او یعنی: اندیشه نیک، سخن نیک و کردار نیک است. این سه پایه در همه جا به چشم می‌خورد و خود به تنهایی نمایش تحقق آفرینش است. اندیشه نیک برابر است با آهنجیده‌ترین حال پیدایش یک «چیز» یا «پدیده» همچون اندیشه ناب. گفتار یا سخن نیک، نخستین پله چهره‌مند شدن و تحقق، و دوری نسبی آن از حال آهنجیدگی ناب نخستین است. اندیشه هنگامی که به جامه گفتار یا نوشتار (که چهره دیگری از گفتار است) در آید، اندکی از توان موجود در اندیشه را فعلیت داده و گرچه یکسره مادی نشده است، لیک به یک نیروی مادی دگرگون گشته است. چرا که نه تنها پیوند یافتن با آدمیان دیگر به میانجی گفتار و نوشتار، خود گونه‌ای تحقق مادی - اما کاستمند - آن اندیشه است، بلکه پذیرش آن چه از سوی یک کس و چه بویژه از سوی شمار بسیاری از مردم، آن اندیشه را به یک نیروی مادی که سخت‌گیرانده تحقق خویش است، دگرساز می‌سازد. حال اگر این گفتار چه در سطح یک انسان به کردار در آید و یا چه در سطح یک جامعه و یا قوم، با پراکنده گشتن میان جامعه و پذیرش آن از سوی مردم بدل به یک نیروی مادی گردد و آنگاه به کردار کشد، در این حال یکسره مادی شده به یک ابزار مادی یا یک نهاد یا جنبش و یا کنش اجتماعی دگرگون گشته است. در این مرحله است که اندیشه سراسر «توان» خویش را در درون یک پیکر مادی یا نهاد اجتماعی «کنش» بخشیده و فعلیت داده است.

بدین شمار، پژوهش این سه پایه می‌تواند به سان زیر باشد:

۱. اندیشه: که ناب است و میان تهی و یکسره آهنجیده
 ۲. گفتار (نوشتار): که چهره‌مندی یا تحقق ناکامل اندیشه است. پس، از آهنجش کامل آن می‌کاهد و بدین گونه گامی بلندتر به سوی تحقق برمی‌دارد.
 ۳. کردار: که چهره‌مندی یا تعین کامل اندیشه و میوه فرگشت اندیشه و گفتار است. کردار به گونه‌ای رسا، از اندیشه آهنجیده و گفتار نیمه آهنجیده پیشین متحقق‌تر است و یکسره مادی شده است. از آنجایی که اندیشه با کردار یعنی با مادی شدن، خود همچون اندیشه دیگر هستی ندارد و بودش پیکرمند و کالبدی مادی یافته است، پس کردار هم میوه نفی و هم برآیند اثبات و یگانگی اندیشه و گفتار است.
- این سه پایه، یکی از چهره‌های بنیادی و گوهری دیالکتیک زرتشت است و بنیان سراسر هستی آدمی است و تاریخ انسان را که همان تاریخ و روند جنبش آگاهی در گیتی است، نشان می‌دهد.

ب) فروهرها و آفرینش گیتی

در اینجا برای بررسی پیوند میان آدمی و اهورامزدا، ناگزیر به پله دوم یعنی آفرینش گیتی یا جهان مادی می‌رسیم. در پیوند با این جستار، باید از فروشی‌ها (= Fravaši) یاد کنیم. پیش از این یاد کردیم که از واژه «فروشی» یا «فروهر»، در گاهان که کهن‌ترین بخش اوستا و سروده خود زرتشت است نشانه‌ای نمی‌بینیم. همان گونه که از واژه «امشاسپند» نیز نشانه‌ای نبود. زرتشت مانند هر فیلسوف بلند پایه‌ای و، شگفتا، گاه برتر از هر فرزانه‌ای، کوشیده است که بدون فرمول‌سازی و خرافه‌پردازی فلسفی یا دینی، مینه‌ها و «جستارهای» فلسفی خویش را بیان کند و براستی در قالب زیباترین سرودها بسراید. چنان که دیدیم، همه جا در گاهان از بهمن و اردیبهشت و خرداد ... همچون جستارهای اندیشه‌ای و فلسفی نام برده می‌شود، نه همچون ارواح یا فرشتگان یا موجوداتی شگفتی‌انگیز، آن چنان که در بسیاری از دینها سخن به میان می‌آید. لیک زرتشت همانند سراسر فیلسوفان خدایی و همچون آغازگر و سرآمد همه آنها، به روان و جاودانگی آن باور دارد و فلسفه دینی او نیز از بنیاد بر این شالوده ساخته شده است. بنابراین، گو اینکه باور داشت به فروهرها در اوستای جواتر و بویژه در «یشتها» چهره انکارناپذیر و متعصبانه خرافی به خود می‌گیرد، اما بنیان این اندیشه در خودگاهان نیز هست، گرچه با زبان و منطقی فلسفی بازگو می‌شود، چنان که درباره امشاسپندان نیز دیدیم. از این رو، باوری ژرف زرتشت به روان و جاودانگی آن و هستی روانهای نیک و بد است که وی را پیوسته به یادآوری یاری روان آدمیان به اهورامزدا در کار آفرینش و فرگشت (= تکامل) آفرینش وا می‌دارد. همین روانهای پاک و نیکوکار هستند که سپس در «هفتن یشت بزرگ»، و پس از آن با روشنی و درازی بیشتر در «یشتها»، به نام فروهرهای نیکان یا «فروشی‌ها» از آنها یاد می‌شود. به همین سان است درباره روانهای ناپاکان که همچون سپاهیان اهریمن و یاری‌کنندگان به او، به نام «دیوها» خوانده می‌شوند.

پاره‌ای از پژوهندگان، معنای «فروشی» و «مینو» را با یکدیگر درآمیخته‌اند و حتی «ایده» افلاطونی و هگلی را برابر «فروهرها» پنداشته‌اند، حال آنکه چنین نیست. فروهرها تنها روان پاکان و نیکوکاران هستند و تنها پس از آفرینش گیتی و پیدایش آدمی تُخشا و کوشا و فعال می‌شوند و در کار آفرینش به یاری اهورامزدا می‌پردازند، و پیش از آفرینش، تنها بالقوه در اندیشه اهورامزدا وجود داشته‌اند. برابر آنها «دیوان» هستند که روانهای اهریمنی و پلیدند و در کار آفرینش و فرگشت آن و سامان هستی به فتنه و تباہکاری می‌پردازند. آن جستاری که می‌توان «ایده» افلاطونی و هگلی را نزدیک به آن دانست، همان «مینو» است. زیرا مینو هم

می تواند نیک باشد و هم پلید (سپند مینو و انگره مینو). زیرا مینوها هستند که الگوی بنیادین و اندیشیده هر «چیز» و هر «پدیده‌ای» هستند، چه بدترینها و چه بهترینها.

بنابر دین مزده‌یسنّا، چهره مادی چیزها نابود شدنی و دگرگون‌پذیر به چهره‌های نوین هستند، لیک روان یا فروشی‌های آنها جاودانه و بیمرگند و هم اینانند که در فراگرد آفرینش و پویش فرگشت آن، یاور خداوند به شمار می‌روند.

در اوستای جوان، حتی اهورامزدا دارای فروهر است:

«به یاری بخوان ای زرتشت، فروهر مرا که اهورا هستم»^{۱۶۶} یا: «در میان همه این

فروهرهای جاودانه، اینک فروهر اهورامزدا را می‌ستایم ...»^{۱۶۷}

می‌بینیم که بدین‌سان، حتی مزدا نیز مانند آدمیان و سراسر آفریدگان خویش دارای فروهر است. روشن است که فروهر اهورامزدا می‌بایست والاترین و برترین فروهرها باشد و اگر آدمیان با فروهرهای نیک خویش یاوران خداوند و نگهبانان آفرینش‌اند، فروهر اهورامزدا خود با آفرینش جهان و پدیدار ساختن نیکی و پیروز گردانیدن آن، برجسته‌ترین نقش را در شکست اهریمن بر دوش دارد.

لیک فروهر اهورامزدا کدام است و تجلی آن در چیست؟

چنان که گفتیم، در سه پایه اندیشه و گفتار و کردار، سخن یا گفتار دومین مرحله یا دقیقه تحقق اندیشه است. به همین گونه، در سه پایه آفرینش‌گیتی نیز، هم فروهر اهورامزدا و هم فروهر آدمیان، در دومین مرحله آفرینش‌گیتی قرار دارند و فروهر اهورایی همان والاترین مینوهای آفریده او یا سخن مقدس (= manthra) او است که سپس «امشاسپندان» نام گرفتند.

«که روانِ سپیدِ روشنِ درخشانِ آن (= فروهر اهورامزدا)، سخن مقدس و

هستی‌بخش (= منتر سپنت) است و ترکیب‌هایی که او پذیرد زیباترین ترکیب‌های

امشاسپندان است، بزرگترین ترکیب‌های امشاسپندان است.»^{۱۶۸}

بنابراین، جای‌گمانی نمی‌ماند که روان مزدا همان فروهر او است و این نیز خود برابر است با سخن یا کلام پاک و هستی‌بخش که همان مرحله دوم اندیشه نیک یعنی «گفتار» باشد و امشاسپندان جز زیباترین ترکیب‌ها یا همکردهای فروهر اهورامزدا چیزی نیستند، از این رو، امشاسپندان جزئی از همان روان پاک و زندگی آفرین (= سپنت) خداوند می‌باشند.

همان گونه که اهورامزدا با بخشی از روان خویش، یعنی با سخن خویش، یعنی با برترین مینوهای خویش، جهان را می‌آفریند و برای تحقق هدف آفرینش بهترین الگوها را در برابر

آدمی می‌نهد و بدین‌سان برای فرگشت و کمال و جاودانگی و زیست خرم و شادمان به او یاری می‌رساند، به همان‌سان نیز آدمی با اندیشه و سخن و کنش نیکوی خویش، فروهرهای بالقوه و پاک خود را نیرومند می‌سازد و فعلیت می‌بخشد تا به خداوند یاری رسانند. به سخن دیگر، آدمی از طریق کردار نیک و پس به میانجی فروهرهای خویش است که یاور خداوند در کار اداره جهان و فرگشت آفرینش است.

بنابر فروردین یشت، نه تنها این جهان یا سراسر گیتی، بلکه آن جهان نیز دارای فروهر است:

«آن فروهر دادگری (= رشن) راست‌ترینها و آن (فروهر) مهر دارای دشتهای فراخ را و آن (فروهر) سخن مقدس را و آن (فروهر) آسمان را و آن (فروهر) آب را و آن (فروهر) زمین را و آن (فروهر) کیومرث را و آن (فروهر) دو جهان مقدس را ... می‌ستاییم»^{۱۶۹}

در سراسر فروردین یشت، که برآستی خود به معنای «ستایش فروهرها» است، اهورامزدا به ستایش فروهرهای پاکان می‌پردازد. خداوند در این یشت، فروهرهای پاکان و نیک‌کرداران را به یاری می‌خواند و سراسر نیروی خویش را در نگهداری و نگهبانی از جهان، فروتنانه از برکت یاری ایشان می‌داند. پور داود درباره فروردین یشت می‌گوید:

«در این یشت از فروهرهای نخستین پیشوایان دین و نخستین رزمیان و نخستین کشاورزان و خانواده و قبیله و ده و ناحیه و کشور، خواه آریایی خواه بیگانه، یاد می‌شود ... نظام عالم به دست فروهرها سپرده شده است. آنچه بوده و هست و خواهد بود، بی‌نیاز از پاسبانی این فرشتگان (؟) نیست»^{۱۷۰}

و این سخن او درست است و ما از آن روگواهی او را یاد کردیم، تا خود را از گواه‌آوری سراسر فروردین یشت بی‌نیاز گردانیم.

بدین شمار، در دین زرتشت، پیوند میان آدمی و خداوند نه تنها همچون بستگی میان برده و برده‌دار و بنده و خدایگان نیست، بلکه پیوندی است بر بنیاد همکاری و همگامی انسان و خدا برای کمال بخشیدن و تحقق آفرینش. در این دین، انسان یاور خداست نه بنده خدا.

«اهورامزدا به اسپیتمان زرتشت گفت: اینک تو را برآستی از زور و نیرو و فرّ و یاری و پشتیبانی فروهرهای توانای پیروزمند پاکان آگاه سازم که چگونه فروهرهای

توانای پاکان به یاری من آمدند و چگونه مرا یاری نمودند.»^{۱۷۱}

و می‌افزاید:

«اگر فروهرهای توانای پاکان مرا یاری نمی‌کردند، هر آینه از برای من در در اینجا بهترین جنس جانوران و آدمی باقی نمی‌ماند، دروغ نیرو می‌گرفت، دروغ فرمانروا می‌شد، جهان مادی از آن دروغ می‌گردید.»^{۱۷۲}

این فروهرها حتی پیش از آفرینش گیتی و جهان مادی یعنی آفرینش انسان، و حتی پیش از آفرینش جهان مینوی، در کار پیکار میان نیک و بد و سپند مینو و انگره مینو، نقش داشته و در کنار سپند مینو با مینوی ویرانگر جنگیده‌اند.

«زیرا که آن فروهرهای نیک توانای پاک مقدسین در میان آفریده‌های دو مینو، تَخْشَاترین (= کوشاترین) هستند که پیش از آن در آنجا با هیجان قیام نمودند، هنگامی که دو مینو (= مینوی هستی زاو مینوی مرگ‌زا) به کار آفرینش پرداختند.»^{۱۷۳}

و این از یک سو نشانه باور داشت به جاودانگی روان و بودش روانهای نیک است، حتی پیش از آنکه چهره جسمانی و پیکر مادی پذیرند - که البته از دیدگاه منطق فلسفه زرتشت پذیرفتنی است - و از سوی دیگر نشانه باور داشت ژرف دین مزده‌سنا به گوهر و سرشت نیکوی آدمی است و اینکه به انسان و کردار او خوشبینانه باور دارد. اهورامزدا، حتی پیش از آفرینش مادی انسان، او را در جهان مینوی نیک می‌آفریند و حتی پیش از آن، او را در اندیشه خویش نیکو و زیبا «می‌اندیشد و می‌انگارد» و پیوسته نیز حتی هنگامی که دیو اهریمنی به دورن او راه یابد، آرزومند رستگاری و رهایی او است.

فروهرها در کار آغاز آفرینش نیز یاور اهورامزدایند:

«آنان (= فروهرها)، دشمنیهای اهریمن نابکار را در هم شکستند، چنان که آبها را از جنبش و گیاهان را از بالش نتوانست بازداشت. بیدرنگ آبهای نیرومند ... اهورامزدا به جریان درآمد و گیاهان بالیدن آغاز نمود»^{۱۷۴}

بدین‌سان، می‌بینیم که روان آدمیان به چهره فروهرها، هم پیش از آفرینش و هم در روند آفرینش، در کنار اهورامزدا و یاور او هستند. بدین‌شمار، فروهرها به مینوی نیکی در نگهداری سامان هستی‌یاری می‌رسانند تا مینوی پلید و ویرانگر ناتوان شود و از میان برود، و بازتاب این نبرد در جهان اندیشه و جهان مینوی، کردار آدمیان در گیتی است که مایه نیرومندتر شدن فروهرهای نیک و یاوری آنها به مینوی نیکی یعنی «سپند مینو» است. پس آشکارا پیداست که آدمی همچون پرتوی از خدا، همچون برترین آفریده خدا، و همچون

والا ترین نشانه خداوند در روی زمین، گاه به چنان پایگاهی می‌رسد که باز شناختن وی از خود پروردگار دشوار می‌شود. آدمی در دین مزده‌ی سنا چنان جایگاه والایی می‌یابد که گاه هنگامی که می‌خواهد همچون پرنده رهرو حقیقت و پروازگر کوه قاف که گویا جایگاه «سیمرغ - خدای» است به وصل پروردگار برسد و به او پیوندد، در پایان کار ناگهان در می‌یابد که آن «سیمرغ - خدای» جز خودش، جز خودشان، جز «سی مرغ» بازمانده در طلب حقیقت و راستی نیست. در اینجا است که پیدا می‌شود چگونه دین مزده‌ی سنا و اندیشه باستانی ایران، عرفان اهورایی، «یزدان شناخت» هستی‌بخش و مثبت و وکوشنده و سازنده‌ای را بنیاد می‌گذارد.

به هر روی، چنین است جایگاه بلند انسان در دین یا فلسفه زرتشت، دینی که انسان را بزرگ می‌دارد و خانه بینوایان را بهترین لانه دیوان دروغ و ناتوانی می‌شناسد.

روان آدمیان نیکوکار است که سراسر گیتی را به جنبش درمی‌آورد:

«فروهرهای نیک توانای پاک مقدسین را می‌ستایم که به آبهای مزدا آفریده راه زیبا بنمودند (آن آبهایی که) پیش از آن، پس از آفریده شدن دیر زمانی به جای خود آرام مانده جاری نبودند.»^{۱۷۵}

این دین در هزاران سال پیش می‌گوید انسان گیتی را به جنبش درمی‌آورد. اکنون می‌توان دیده‌گشود و تیز نگریست که انسان در گیتی چه کرده و دانش او چه‌ها به بار آورده است. روان آدمیان نیکوکار است که جهان بی‌جنبش مینوی را به جنبش درمی‌آورد و باغها را می‌رویاند:

«... که به گیاهان فرآورنده (= محصول بخش)، باغهای زیبا بنمودند که پیش از آن، پس از آفریده شدن دیر زمانی به جای خود آرام مانده نمی‌بالیدند.»^{۱۷۶}

روان آدمیان نیکوکار است که خورشید و ماه و ستارگان را به جنبش و می‌دارد:

«که به ستارگان و به ماه و خورشید و فروغ بی‌پایان، راههای پاک بنمودند که پیش از آن دیر زمانی به جاهای خود آرام مانده نمی‌جنبیدند، به واسطه ستیزگی دیوها، به واسطه یورش دیوها»^{۱۷۷}

انسان یاور خداست:

«این به نیک اندیش و نیز به کسی که در منش خویش به آن آگاه گردیده آشکار است که چنین انسانی سامان هستی (= آتش) را و شهریاری نیک ایزدی را با گفتار و کردار خود پاسبانی کند و اوست، ای اهورامزدا، که شایسته‌ترین یاور تو

خواهد بود.^{۱۷۸}

انسان دوست خداست:

«مзда اهورا نیروی خداوندی کامل خویش و انبازی (= شرکت) پایدار با کمال و جاودانگی و سامان زندگی و نیرومندی ایزدی و منش نیک (= خرداد و امرداد و آس و شهرپور و بهمن) را به کسی بخشد که در اندیشه و کردار دوست اوست»^{۱۷۹}

انسان شایسته‌ترین یاور خدا، انسان دوست خدا، انسان پرفروغترین پرتو خدا و گاه انسان خودِ خداست، نه موجود زیون و شور بخت و خاکسار و سرگردان و درمانده و بنده و برده و فرمانبردار برخی فرهنگهای دیگر.

آنچه در پایان این جستار یادآوری‌اش بایسته است، این است که همچون در جستارهای دیگر، درباره نقش آدمی در یآوری به اهورامزدا و پیوند میان خدا و انسان، آنجاهایی که از اوستای جواتر یعنی «یشتها» نمونه می‌آوردیم، با واژه فروهرها و با برداشتهایی دینواره‌تر و زبانی افسانه‌ای‌تر روبه‌رو بودیم، و در جاهایی که از «یسنا»ها یعنی گاهان و سخنان خود زرتشت گواه می‌آوردیم، به زبانی منطقی‌تر و فلسفی‌تر برخورد می‌کردیم. لیک به هر روی، گوهر اندیشه‌ها آن چنان از یکدیگر جدا نبودند که یکی را ناقض و ناینده دیگری سازند.

بنابراین، در پایان گفتار درباره «فروهر»ها باید این برآیند را یاد کنیم که به هر حال داستان فروهرها، بیان دینی، عامه فهم و مبتذل شده اندیشه ژرف فلسفی زرتشت درباره مینوها و جهان‌شناسی است، گرچه لزوماً ناینده آن نیست.

۲-۳. گیتی و آدمی

در گفتارهای پیشین و نیز هنگام گفتگو درباره فلسفه آفرینش زرتشت، دیدیم که نخست هستی ناب، سپس مینوی هستی‌ساز یا اندیشه آفریننده (= سپند مینو)، آنگاه آفرینش مینوی جهان، و پس از آن آفرینش گیتی و آدمی، همگی پله‌هایی از روند تکاملی و فرگردنده‌ای هستند برای تحقق هستی، برای چهرگیری و فعلیت یافتن «توان» خداوند و برای پیروزی بر «نیستی» و شکست اهریمن یا «مینوی نیستی‌ساز»، تا هستی به کمال و جاودانگی دست یابد، خدا و انسان، و گیتی و مینو، یگانه گردند و «توان» خدایی به «کنش» رسد.

نقش آدمی همچون نماد و نماینده و پرتو-و یا به زبان هگلی، «دیگر»- خداوند در روی زمین، کمال بخشیدن به گیتی و بنابراین به خویشستن (و روان) است و این نیز جز با آبادانی

گیتی شدنی نیست. از این روی، هیچ چیز طبیعی‌تر و پذیرفتنی‌تر از این نیست که در دینی که چنین فلسفه‌ای درباره آفرینش و هدف آفرینش و پیوند میان خدا و انسان و پیوند میان گیتی و آدمی دارد، زندگی این جهانی و آبادانی جهان، نیکو و ستوده و حتی در شمار برجسته‌ترین آموزشهای دینی باشد. و در دین زرتشت چنین است.

دین مزده‌یسنّا به شهریاری شکوهمند و فره‌مند آسمانی باور دارد. شاهنشاهی که نیروی او برخاسته از آفریدگان اوست و آفریدگانی که نیرو و نیکبختی آنها از شهریار آسمانی‌شان سرچشمه می‌گیرد. این شهریاری، یک سویه و جبارانه و قهارانه نیست و بریاری آفریدگان خویش تکیه دارد، چنان‌که پیشتر دیدیم. بنابراین، به وارون بسیاری از دینهای گیتی، زندگی این جهانی نه تنها «گناه» و یا میوه «گناه نخستین» آدم نیست، نه تنها زشت و دست شستنی یا جایگاه فریب و آزمایشها و سرای سپنجی که برای فریب آدمیان آفریده شده باشد نیست، نه تنها جایگاه ریاضت و سختی کشیدنهای مرتاضانه نیست و نه تنها برای رسیدن به نیکبختی آن جهانی نباید این جهان را خوار داشت، نباید آن را پست انگاشت و از زیباییها و نیکوییها و شادیهای آن چشم پوشید، بلکه گیتی جایگاه کوشش و خرّمی و شادی، جایگاه آبادانی برای تحقق آفرینش خداوندی، و جایگاه رامش و نیکبختی است.^{۱۸۰}

در فلسفه زرتشت، زندگانی نیک و آَرین (= شریف) است. جهان و آنچه در آن است پاک و ورجاوند است و در همین جهان است که باید با زشتیها جنگید و آنها را نابود ساخت. فرّ ایزدی و فرّکیانی از مینه‌های برجسته دین مزده‌یسنّا هستند. واژه «فرّ» را برخی از پژوهندگان به شکوه و فروغ بزرگی و سترگی، برخی به «آگاهی برین» و پاره‌ای نیز به «خویشکاری» گزارش کرده‌اند و مادر برگهای آینده آن را خواهیم پژوهید. لیک بر روی هم، آنچه بنیادی است آن است که شهریاری ایزدی و بر پایه آن شهریاری زمینی، شکوهمند و فره‌مند و زیبا و دوستدار آدمیان و شادی و خرّمی آنهاست. خوشی و رامش برای آدمیان موهبتی ایزدی است و هرگز نباید خود را از آنها بی‌بهره ساخت.

در دین مزده‌یسنّا، فقر و بدبختی از کرده‌های اهریمنی است، و توانگری و رفاه و آسایش مادی همچون ارجمندترین مینوهای ایزدی (= آَرَت یا اشی)^{۱۸۱} ستوده شده‌اند. خانه‌ای که بینواتر است، دیو دروغ و دزدی و بدکرداری آسانتر در آن راه می‌یابد. این دین، بی‌آنکه دشمن بینوایان باشد، دشمن بینوایی است و دستگیری از بینوایان را سفارش می‌کند:

«سروش پاک را می‌ستاییم ... کسی که از برای مرد بینوا و از برای زن بینوا پس از فرو

نخستن خورشید خانه‌ای استوار بنا کند ... می‌ستاییم».^{۱۸۲}

آنچه نکوهیده است، ستایش بینوا و بینوایی و برانگیختن به کاهلی و بیکارگی است. همچنین، به وارون دینهایی که در آنها مرگ ستوده شده است، در مزده یسنا مرگ و نیستی کرده اهریمنی است و باید با آن به پیکار برخاست. از همین رو بود که ایرانیان باستان از خاکسپاری کالبد بیجان مرده در درون زمین خودداری می کردند و باور داشتند که با ورود دیو مرگ، این کالبد آلوده شده است و پس زمین و آب را نیز آلوده خواهد ساخت.

بدین گونه، در مزده یسنا به آرزوی پاداش پسین اخروی نه تنها نباید از نعمتهای دنیایی چشم پوشید، بلکه درست به وارون آن، آبادی گیتی و سود بردن از نیکبختی دنیایی است که راه نیکبختی مینوی را هموار می سازد و چنان که پیش از این نیز دیدیم، این باور با فلسفه زرتشت سازگار است. پس پریشانی و زبونی این جهانی، سرمایه آبرو و منزلت آن جهانی نخواهد شد. در روز واپسین، کسی پاداش بیشتر خواهد داشت که از پرتو کوشش خویش زمین را آبادتر و مردمان را شادمانتر ساخته باشد. بهشت در گرو کردار نیک آدمیان است، و در مزده یسنا کار نیک یعنی آبادی جهان و خویشکاری. آن کس که از پرتو کار و کوشش خویش مایه خوشی و نیکبختی خود و دیگران را فراهم کند، در این جهان نیکبخت و در آن جهان جایگاهش در مینو خواهد بود. بنابراین، بناگزی می باید دستورهای دینی مزده یسنا برای زندگی در این جهان، بر کار و آبادگری و خویشکاری استوار باشد و چنین نیز هست. زرتشت در دورانی پدیدار می شود که تیره های ایرانی زودتر از تیره های دیگر زندگی چادر نشینی و بیابانگردی را رها کرده و به تمدن بزرگ کشاورزی روی می آورند.

هر قوم بر بنیاد خمیرمایه ذهنی و فرهنگی خویش، مینه های ویژه خویش را از سپهر پیرامون خویش می سازد و بر بنیاد این مینه ها، زندگی خویش را سامانی نوین می بخشد و بدین گونه، خود و سپهر پیرامون خود را دگرگون می سازد. چه بسا قومهایی که هرگز به دورانی پیشرفته تر گام نمی نهند، چرا که مایه فرهنگی و روان قومی ایشان دارای چنان ورزه و کارمایه ای (= انرژی) نیست که گیتی را بهتر بشناسد و به زندگی اجتماعی خویش سامان تازه ای بخشد. گام نهادن نژادهای گوناگون آدمی به تمدن کشاورزی، از بزرگترین پیشرفتهای دگرگونیهای بشری است که گزارش آن را باید نزد تاریخ نویسان و جامعه شناسان راستین یافت. چه بسا اقوامی که به دلیل شرایط نیکوی سرزمینی همچون زندگی در کنار رودهای بزرگ بارخیز و زمینهای بارور، به زندگی کشاورزی روی آورده اند، لیک به دلیل کارمایه درونی ناتوان فرهنگی نتوانسته اند مینه ها و جهان بینیهای متناسب با این شیوه زندگی و تولید را در روان و فرهنگ خویش بیافرینند. در پیرامون رود نیل و دریای ریز آن، و در پیرامون دو رود

بزرگ بارور دجله و فرات در بخش «میان دورود» (= بین‌النهرین)، به همان علت جغرافیایی که یاد کردیم، احتمالاً صدها سال پیش از ایران - و ایرانویج نخستین - زندگی کشاورزی آغاز شده و بناچار برخی فنهای وابسته به آن پیشرفت کرده بود. به سخن دیگر، آنها بناگزی به پاره‌ای از «تکنیکهای» کشاورزی دست یافته بودند. لیک آنان هیچ گاه به دریافت «نظری» چنین زندگی نرسیدند. این دو سرزمین هیچ‌گاه جایگاه فرهنگ و فلسفه و دین و دولتی که همساز با چنین زندگی باشد نگشتند. در زندگی اجتماعی همچنان دد منش و برده‌پرور و کشنده و خونریز، در زندگی سیاسی همچنان دارای دولتهای ناپایدار و بی‌فرهنگ و غارتگر و چپاول پیشه و فرهنگ سوز که پیوسته یکدیگر را از میان می‌بردند و جانشین هم می‌شدند، و در زندگی دینی همچنان جانورپرست و توت‌م‌کیش و بت‌پرست و همانند آن ... باقی ماندند. لیک قوم ایرانی نخستین قومی است در گیتی که با پدیدار شدن کوچکترین نشانه‌های زندگی نوین، توانست به بر ساختن چنان مینه‌های والایی دست یابد که آهنجیدگی و گستره و جهانگیری آن از فراز تمدن کشاورزی نیز بسی فزاینده‌تر رفت.

لیک چنان که بیان شد، فلسفه زرتشت گذشته از مینه‌های جهانی آهنجیده و کلی خویش، همه‌نگام دینی بود برای زندگی روزانه، برای آموزش مردم به زندگانی کشاورزی و آباد داشتن گیتی و باز داشتن آنان از زندگی شبانی و چادرنشینی و تاراجگری و دستبرد زدن به یکدیگر.

بدین سان، دین زرتشت دینی بود در راستای برانگیختن مردم به کشاورزی و بازداشتن آنها از غارتگری و نیز باورداشتهای نادرست کهن، با خدایان گوناگون، با قربانیهای گوناگون و با خرافه‌های گوناگون. زرتشت در آموزشهای فراوان خویش در گاهان، آدمیان را به کشت و برز فرا می‌خواند:

«منم آن پیشوا که از آیین راستی راه درست بیاموختم. اینک از مینوی هستی بخش (= سپند مینو) خواستار آموختن برزگیری هستم تا با منش پاک آن را به کار گیرم...»^{۱۸۳}

زرتشت در آموزش خویش، از نگهداری گاو همچون سودمندترین جانور برای کشاورزی ستایش می‌کند و قربانی ساختن آن را می‌نکوهد:

«از آن تو بود مینوی زمین (= سپندارمذ)، نیز از آن تو بود مینوی جانوران سودمند (= گئوش تشا)، آنگاه که تو، ای مزداهورا، با خرد مینویات به او (= جانور سودمند = روان گاو) راه آزاد دادی که به کشاورز گراید یا به ناکشاورز.

پس او از میان این دو، کشاورز گله‌پرور را داور درست کردار خویش برگزید، آن پاسبان منش نیک را. ای مزدا، ناکشاورز هر چند کوشد از پیام نیک بهره نیابد.»^{۱۸۴}

زرتشت هیچ زمان بایسته‌ای را برای بیان دشمنی خویش با آیین قربانی جانوران سودمند از دست نمی‌دهد و پیوسته این آیین آریاییان کهن را می‌نکوهد:

«چه آنان بر آن شدند که دروغ‌پرست را یاری کنند و گفته شده که چارپا از برای کشتن است...»^{۱۸۵}

چنان‌که پیش از این نیز یاد کردیم، مینه «راستی» تنها به معنای راست گفتن نیست بلکه معنای گسترده «سامان هستی و نظام آفرینش» را دربر دارد. بنابراین دروغ‌پرست یا دروغ‌بوند که در برابر راستی پرست قرار دارد، نمادی است از اهریمن و کردارهای اهریمنی که برخلاف سامان هستی رفتار می‌کند و از این‌رو در بسیاری جاها نیز از دیو دروغ نام برده می‌شود. در اینجا چون زرتشت برانگیزنده مردم به کشاورزی است و کشاورزی را در راستای آبادانی جهان و خرمی گیتی و زندگانی می‌داند، پس بناگزی «گاو» که مهمترین سودمندترین ابزار کشت و کار است، نباید بیهوده کشته شود و باید با این آیین پس مانده پیکار کرد:

«در این هنگامی که دیوهای «ویامبور» و مردمان دیویسان (در برابر و ضد مزده‌یسان) پشت گاو را خم کنند و کمرش را درهم شکنند و اندامهایش را دراز کنند... آن هنگامی که دیوهای ویامبور و مردمان دیویسان گوشها را می‌پیچانند و چشمهای گاو را بیرون می‌آورند...»^{۱۸۶} و یا:

مینوی جانوران سودمند (= روان گاو = گائو شورون) به شما گله کرد که از برای چه کسی مرا آفریدید و چه کسی مرا ساخت؟ خشم و ستم و سنگدلی و درشتی و زور مرا به ستوه آورد. مرا جز از شما نگهبان دیگری نیست. ایدون نیکی کشاورز به من ارزانی دارید.»^{۱۸۷}

و نیز:

«چه آنان، با گفتارشان مردم را از بهترین کردار روگردان کنند، کسانی که زندگی چارپا را با خروش شادمانی تباه سازند، به آنان مزدا نفرین گوید...»^{۱۸۸}

و نیز:

«چگونه چارپایان را به دست خشم می‌دهند، همچنان کوی (= kavi) که همیشه آن را به ناله درمی‌آورد. نمی‌پرورند آن را از روی دین راستین از برای گشایش

بخشیدن به کشت و ورز»^{۱۸۹}

و یا نفرینی که پیامبر بر تاراجگران بیابانگرد که به کشاورزان یورش می‌بردند، می‌فرستد: «این را می‌پرسم ای اهورا، چه چیز است سزای کسی که از برای دروغ‌پرست شهریار می‌فراهم کند، از برای آن بدکنشی که مایه زندگی خویش نیابد جز به آزار چهارپایان و کارگران کشاورز راست کردار؟»^{۱۹۰}

وزرتشت آشکارا می‌گوید که کشاورزی و آبادانی گیتی و کوشش هر انسان در راه راستی و سامان هستی که در اینجا به همان معنای آباد کردن و کشت کردن زمینه‌است، می‌تواند آدمی را به خداوند نزدیکتر گرداند:

«این را می‌پرسم، ای مزدا اهورا، آیا آن «نیک آگاهی» که از برای فزودن به نیروی خانواده یا روستا یا کشور از روی راستی کوشاست، مانند تو خواهد گردید؟ او کی چنین خواهد شد و به کدام کردار؟»^{۱۹۱}

بنابراین، اگر آباد کردن گیتی می‌تواند پایگاه آدمی را آن چنان فراز کند که او را همانند آفریدگار گرداند، پس باید با دروغ‌اندان و کسانی که گیتی را از آبادانی باز می‌دارند و به کشتار و ویرانی کشتزارها و خانه‌ها می‌پردازند پیکار کرد، پس باید بیابانگردان پس‌مانده را از خود راند، باید کشاورزان از خویش دفاع کنند که این پدافندی است نه تنها از جان و خانه و خواسته و سرزمین خویش، بلکه از جهان‌بینی و دین خویش نیز:

«اوست (= آموزگار بد) که گفتار را تباه سازد، کسی که از چارپا و خورشید به زشتی یاد کند، ... و کسی که خردمند را پیرو دروغ شمارد و کسی که کشتزار را بیابان کند، و کسی که تبرزین بر روی پیرو راستی کشد.»^{۱۹۲}

پس:

«مبادا کسی از شما به گفتار و آموزش دروغ‌پرست گوش دهد، چه او به خانواده و روستا و کشور ویرانی و تباهی دهد، پس با جنگ‌افزار آنان را برانید.»^{۱۹۳}

و این تنها جایی است که وزرتشت سخن از جنگ و جنگ‌افزار می‌راند، آن هم نه برای یورش به دیگران، بلکه برای پدافند از یک زندگی آرام کشاورزی و متمدن در برابر ددمنشان پس‌مانده غارتگر بیابانگرد. حال آنکه دین مزده‌ی سنا دشمن جنگ و آوازه‌گر آشتی و آرامش است:

«من ایمان دارم به دین مزده‌ی سنا که جنگ را براندازد و جنگ‌افزار را نابود سازد... دین مقدسی که در میان همه دین‌هایی که هست و خواهد بود، بزرگترین و بهترین و

زیباترین است. آن دین اهورایی زرتشتی. همه چیزهای نیک را به اهورامزدا سزاوار می‌دانم. این است ایمان به دین مزده‌یسنّا.»^{۱۹۴}

و یا:

«می‌ستایم سروش پاک .. را، کسی که اهورامزدای پاک او را درهم شکننده دیو خشم، سلاح خونین دارنده، قرار داد. صلح و پیروزی را ما می‌ستایم که جنگ و ستیزه را درهم شکند.»^{۱۹۵}

چنین است نگرش دین مزده‌یسنّا درباره گیتی و زندگی، و این است پیوند میان آدمی با گیتی. جهان و هرچه در آن است، زیبا و دوست‌داشتنی و ستودنی است. زندگی در برابر چشم آدمی، سرایی زندانگونه و سیاه و دوزخی هولناک و کالایی دروغین و فریبنده نیست. گیتی فراخنایی روشن و بهشتی خرم و دل‌انگیز است. بهشتی است که به دست آدمی بر روی زمین ساخته می‌شود و هم اوست که در برابر زشتکاری و بداندیشی و ویرانگری و تبهکاری اهریمن پاسدار آن است. گیتی میدان تکاپو و جنبش پاک‌دلان و روشن‌بنیان و راستی‌پرستان است، نه بهشت کافران و دوزخ پارسایان و گروندگان.

در مزده‌یسنّا، هر کس که از میدان فراخ زندگی گوشه گیرد و از لذتها و رنجها و فراز و فرودهای آن برکنار بماند، در ویرانی جهان همدست شده و به یاری اهریمن سیاهکار برخاسته است. هر آنچه با درویشی و در یوزگی و سوگ و مرگ و ماتم پیوند دارد، اهریمنانه و نارواست و مزداپرست راستین جز به زندگی کوشنده و توانگرانه و غرور آفرین و بزرگی جویانه و سربلند و شادمان تن در نمی‌دهد. انسان مزدایی بزرگی جوی است و بزرگی جویانه می‌اندیشد. انسان مزدایی نیکوکار است و نیکوکاری جز کوشش در آبادانی جهان نیست.

سرود فشرده و بسیار زیبای زیر، با چکیدگی از هدف آفرینش و چیستی گیتی و انسان و چگونگی بهشت و دوزخ راستین سخن می‌گوید. سخنی که تا گیتی برپاست از ژرفا و زیبایی آن نخواهد کاست:

«فرّی که از آن اهورامزداست، با آن اهورامزدا آفریدگان را پدید ساخت: بسیار و خوب، بسیار و زیبا، بسیار و دلکش، بسیار و کارآمد، بسیار و درخشان ... تا که آنان (= سوشیانت و یارانش = انسانهای فرگشته‌تر و رهاننده آینده) گیتی را نو سازند، یک گیتی پیرنشدنی، نمردنی، نگندیدنی، نپوسیدنی، جاودان زنده، جاودان بالنده و کامروا...»^{۱۹۶}

- شاید بتوانیم آنچه را که درباره فلسفه و دین زرتشت تاکنون گفتیم، چنین فشرده کنیم:
۱. دو مینوی هستی و نیستی و نیکی و بدی، در اندیشه یک خداوند یگانه باهم همزادند.
 ۲. «شدن» یا آفرینش، بالقوه در «هستی» وجود دارد. هستی یا «اهورا» بنابه سرشت خویش هست شونده و هست‌کننده است، یعنی گرایش به آفرینش دارد و حتی «ناچار» به آفرینش است تا جنبه نیست‌کننده درونی خویش را از میان بردارد و هستی را جاودانه کند.
 ۳. هستی تنها با تعین و تحقق خویش و سپس کمال (= خرداد) خود و نابود کردن کاستی و نیروهای ویرانگر درونی خویش است که می‌تواند به جاودانگی (امرداد) دست یابد.
 ۴. پس انگیزه آفرینش همانا وجود نیستی، کارکرد آفرینش همانا پیکار با نیستی و هدف و فرجام آفرینش از میان بردن نیستی و جاودانه کردن هستی است.
 ۵. بدین ترتیب، خداوند به عنوان نیروی هست‌کننده، با آنکه گراینده به هستی، و نیز آگاه به پیروزی فرجامین خویش بر نیستی و راههای این پیروزی است، با این حال «قادر مطلق» نیست بلکه قدرت او بالقوه است که طی فرایند آفرینش و بتدریج فعلیت می‌یابد.
 ۶. خداوند برای تحقق این امر، نخست همه «چیزها» را «می‌اندیشد»، یعنی مینوی چیزها را در جهانی «مینوی» می‌آفریند، سپس به تحقق مادی آنها، یعنی آفرینش گیتی می‌پردازد. زیرا هستی در حال میان‌تهی و مجرد خویش نمی‌تواند جاودانه شود و این کار تنها با تحقق و مادی شدن گام به گام آن شدنی است.
 ۷. بنابراین، گیتی و هرچه در آن است ابزار خداوندند برای تحقق خواست و خرد او، یعنی تکامل بخشیدن به هستی و جاودانه گردانیدن آن.
 ۸. اما مهمترین یاور خداوند در این راه مقدس، انسان آزادکامی است که می‌تواند به علت آگاهی‌اش، همچون پرتو برین خداوند و نماد و نماینده او در روی زمین، آزادانه میان هستی و نیستی و نیکی و بدی «گزينش» کند.
 ۹. پس بنیاد و انگیزه نیکوکاری و یا پرهیزگاری انسان، نه برای «اظهار بندگی» به خداوند و خوشایند او، بلکه به ضرورت برای یآوری به او در پیکار با اهریمن و پیروزی بر آن است.
 ۱۰. اما این یآوری دوسویه است. یعنی خداوند نیز یاور و راهنمای انسان در پیکار جاودانه و مقدس اوست. خداوند برای راهنمایی انسان در همه زمینه‌ها، نمونه‌هایی برتر یا «مینو»هایی آفریده است که آدمی آنها را «الگو»ی رفتار و زندگی خویش می‌سازد تا خود و جهان را نیکبخت و پیروز گرداند. مهمترین این مینوها «امشاسپندان» هستند.

۱۱. پس قدرت «بالقوه» خداوند، تنها به یاری و با نیکوکاری انسان است که می‌تواند «فعلیت» یابد. و بدین گونه، ابزار اصلی تحقق خواست و قدرت خداوند در گیتی، همانا انسان است.

۱۲. بنابراین، از آنجایی که هم گیتی و هرچه در آن است و هم زندگانی انسان در گیتی، همگی با هدف پیکار با اهریمن و نیستی و جاودانه کردن خود و هستی آفریده شده‌اند، نه تنها این جهان و زندگانی این جهانی بد و زشت نیست، بلکه تنها از طریق نیک زیستن در این جهان و تکامل بخشیدن به این جهان است که می‌توان تضاد میان گیتی و مینو، یا این جهان و آن جهان را از میان برداشت، به آنها یگانگی بخشید و به سخن ساده‌تر، بهشت را ساخت.

۱۳. اما جلوه متحقق و پیکرمند (= concrete) نیکی و نیکوکاری در گیتی چیست؟ معنای نیکی از یک سو «راستی» و از سوی دیگر «آبادگری» است. راستی، یعنی در زندگی اجتماعی و سیاسی و فردی خویش، نظام آفرینش و سامان هستی (= آس) را مانند الگویی پیش چشم داشتن و مانند آن رفتار کردن است. پس مثلاً وظیفه‌شناسی در زندگی اجتماعی، همان اندازه کرداری «دروغ» تلقی می‌شود که «دروغگویی» معمولی در رفتار اخلاقی و فردی. و یا کار نکردن و یآوری نکردن به «آبادانی» و پیشرفت جهان، چون مخالف سامان هستی و نظم گیتی است، همان اندازه از راستی به دور است که ویران کردن جهان و یآوری به اهریمن.

۱۴. پس پیکار با بدی لزوماً به معنای «جنگ» نیست و مفهوم «جنگ» تنها در دفاع از خویش در برابر یورشهای اهریمنی اهریمنان محدود می‌شود. بلکه مهمترین میدان پیکار با اهریمن، عرصه زندگی و آباد کردن و پیش بردن و تکامل بخشیدن به هستی و گیتی است.

چنان که می‌بینیم، براستی میان آنچه زرتشت با زبانی فلسفی و ژرف باز می‌گوید، با آنچه در گوهر اسطوره‌ها و به زبان خرافاتی وجود دارد، جدایی چندان ژرفی نیست.

فلسفه شاهنامه، یا داستان تحقق مینوهای فرهنگی ایران

اکنون به سخن اصلی خویش رسیده‌ایم. تاکنون کوشیدیم تا نگاره‌های کلی از مینوهای فرهنگی باستانی ایران بنگاریم. اکنون می‌خواهیم چگونگی تحقق این مینوها و بیان آن را از دیدگاه شاهنامه فردوسی بررسی کنیم. شاهنامه، داستان و تاریخ تلاش قوم ایرانی برای تحقق مینوهای خویش و اندازه کامیابیها و ناکامیهای او از زبان سخنسرای توس است.

ما آهنگ آن نداریم که نشان دهیم سراسر مینه‌ها و جستارهای گاهانی در شاهنامه نیز وجود دارد، چون چنین نیست و بنابراین چنین کاری نیز از سوی ما شدنی نیست، افزون بر آنکه دین مزده‌یسنای خود طی سده‌ها دگرگون شده و چه بسا در بسیاری جستارهای بنیادی (همچون چیستی خدا) دچار کژاندیشی گشته بود.

با این همه، شاهنامه اثری است که از نظر شناخت درست درونه و ژرفای فرهنگ ایران باستان، بسا از کتابهای دینی پهلوی که در همان زمان نوشته می‌شدند، فراتر رفت و چه در میدان «نظر» و چه در پهنه «عمل»، توانست بخشی از روح واقعی فرهنگ ایران را بنمایاند.

گذشته از نبوغ بیمانند خود فردوسی، عاملهایی چون زادگاه او - که برخوردارگاه مهمترین رویدادهای سیاسی آن دوران و زایش اندیشه‌های نوین شده بود -، زمانه پرآشوب و اندیشه‌ساز او، دوری او از تعصب دینی ویژه که دیدگاهش را از کرانه تنگ پاره‌ای خشم و کینه‌های اندیشه‌گش فرازتر می‌برد و توانایی از بالا نگرستن به رویدادها و اندیشه‌ها را به او می‌بخشید، آماده شدن یا بودن مآخذ بسنده نوشتاری و گفتاری درباره تاریخ ایران، و بالاتر از همه اینها، خواست شدید قوم ایرانی (که جلوه‌های آن در رویدادهای پیاپی و پرشور سیاسی، در پیکارهای والای اندیشه‌ای، در پیدایش پیاپی تاریخها و حماسه‌های ملی، و در حسرت روزگاران گذشته‌ای که بیش از بیش در نقالیه‌ها و حماسه‌خوانیهای گوسانها (= Gōsān) و خنیاگران خراسان^{۱۹۷} باز می‌تابید و پیش از فردوسی، دیگران و بویژه دقیقی را به حماسه‌سرایی کشانده بود)، همگی رشته کارکنهای (= عوامل) مهمی بودند که گرد آمدند

و نبوغ سخنسرای توس را به میوه نشانند و شاهنامه او را همچون گلزاری بهشتی به دامان قوم ایرانی افشانند.

شاهنامه فردوسی درباره چیستی خدا، همچون کتابهای دینی پهلوی آن روزی، خود را در پیچش بحثهای کلامی گیر نمی‌اندازد و گرچه از سردرگمی مصون نمی‌ماند (و این را خواهیم دید)، باز از همه آن کتابها، اندیشه‌اش به اندیشه‌های گاهانی نزدیکتر است. شاهنامه فردوسی، بظاهر «نظریه» ویژه‌ای درباره رابطه میان انسان و خدا عرضه نمی‌کند، اما در هر کردار پهلوانان و شاهانش، اتکای به یزدان برای پیشبرد نیکی، و بنابراین تحقق نیکی بر روی زمین، «عملاً» آشکار است.

شاهنامه فردوسی پیوسته از مرگ می‌نالند و می‌شکوهند و مرگ و تباهی بزرگان و قهرمانان، او را سخت افسرده و آزرده می‌سازد و چه بسا به دشنامگویی به سرنوشت و گذرا بودن عمر آدمی و ... وامی‌دارد. اما این نفرت جاودانه از مرگ، نه تنها دلیل بدبینی او نیست، بلکه عشق او را به زندگی و یزازی او را از اهریمن نیستی و مرگ که اندیشه بنیادی گاهانی است، نشان می‌دهد.

شاهنامه فردوسی، جای به جای گیتی را سرای سپنج، سرای فریب، چرخ ناپایدار، تیره‌گوی، باد و دم، و گوژپشت و ... می‌نامد، لیک بیان این راستی، نه خود او را که سی سال با تنگدستی و خواری از کار شبانه‌روزی دست نمی‌کشد، دل‌سرد می‌کند و نه رنج پیکارها و سختی راهها، قهرمانانش را از پای می‌اندازد.

شاهنامه فردوسی، به چرایی فلسفی یا دینی لزوم نبرد نیکی و بدی اشاره ندارد، و چه بسا گهگاه پای استدلالیان و فیلسوفان را چوبین می‌داند، اما سراسر حماسه سرشار است از نبردهایی که انگیزه آنها از دیدگاه حماسه‌سرا و مردم ایران آغازگری دشمنی از سوی اهریمن بدی و پایداری جانانه از سوی اهورای نیکی برای جاودانه کردن شکست اهریمن و پیروزی اهورامزدا بوده است.

شاهنامه فردوسی، سرود شادمانی قوم دلاوری است که در سراسر تاریخ خود جز رنج و پیکار همیشگی بهره‌ای نداشته است، ولیک این سرنوشت را نه با ناله و مویه که با شادی برخاسته از روانهای پرمایه پذیرفته است. به گفته شیرین ارسلان پوریا: «در این حماسه‌ها مرگ خوار می‌گردد و پهلوانانی که مرگ و زندگی خویش را در چنگ سرنوشت می‌دانند، به پیکار همان سرنوشت به میدان می‌آیند. دلیری ایشان شادی‌افزا و مرگشان آرامشی سنگین است که گویی به سرنوشتی که به پیشباز آن می‌شتافته‌اند، پیوسته‌اند. بر روی هم، محیط

داستان شادی نامه است.^{۱۹۸} چه زیبا و حیرت‌انگیز است این شادی نامه که در برابر ژرفای آن، سرود شادمانی شیللر و سمفونی نهم بتهوون رنج کشیده، رنگ می‌بازد. اما آیا همه این گفته‌ها، داوهای گزاف و بی‌پایه‌اند یا واقعیاتی استوار؟ بررسی می‌کنیم. پیش از آغاز سخن، گفتنی است که به علت امانت فردوسی در بازگویی مآخذ خویش تا حد وسواس، داوری درست درباره اندیشه‌های خود او، بیشتر از روی سروده‌های آغازین و پایانی داستانها که شاعر از اندوه و یا حکمت خویش سخن می‌گوید - و البته اگر الحاقی نبودن آنها بی‌گمان باشد - شدنی است.

۱. خدا و آفرینش

خداوند در اوستای جواتر و بویژه در یشتها، گذشته از مفهوم ژرف دینی و فلسفی خود در گاهان - که از آن یاد کردیم - از نامهای فراوانی برخوردار است که تا اندازه‌ای بازتابنده چیستی اوست. در اوستا، به جز نامهای اصلی: «هورامزدا» (به معنای دانای هستی بخش یا خداوند جان و خرد - که این پاینام را فردوسی به کار می‌برد) و نیز «ایزد» (به معنای ستودنی و شایسته ستایش)، هر مزدیشت از حدود ۵۵ نام خداوند یاد می‌کند.^{۱۹۹} مهمترین این نامها عبارتند از: دانا، داناترین، خرد، خردمند، شناسنده، بهترین شناسنده - توانا، نیرومند، زورمندترین، شکست‌ناپذیر، پیروزگر - آفریدگار، آفریننده، آفریننده کل - دادگر، بهترین داور، شهریار دادگر - بهترین راستی - رایومند (= مدبر) - پیشوا - دورین، بسیار بینا - پاکترین - فرهمندترین - نگهبان همه، پشتیبان، پاسبان، نگهدار - پرورنده - جوای شهریاری نیکی - درمان‌بخش - چاره‌بخش‌ترین - کسی که نفریبد و کسی که فریفته نشود... و یا در دو سسی روزه، از خداوند به نامهای «مینوی افزونی بخش»، «دادار افزونی بخش» و «هرمزد افزونی بخش» یاد می‌شود.^{۲۰۰}

در شاهنامه فردوسی نیز، جای به جای، خداوند با صفتهای زیر نام برده شده است:

۱. دانا و دانایی آفرین (مانند: خداوند دانایی - خداوند جان و خرد - فزاینده دانش - روان را به دانش نماینده راه)؛ ۲. قادر (مانند: توانا - یزدان پیروزگر - پیروز و فرمانروا - فزاینده فرّ و زور - خداوند پیروز و به روزگار - خداوند پیروزی و برتری)؛ ۳. آفریدگار دو جهان و کیهان و هرچه در آن است (مانند: جهان آفرین - جهاندار - خداوند کیوان و گردان سپهر - خداوند ماه و ناهید و مهر - خداوند هور - سپهر آفرین - آفریننده روزگار - خداوند چرخ گردان - کیهان

خدیدو - آفریننده ماه و تیر - آفریننده سپهر و ستاره؛ ۴. قانونگذار هستی و نظام آن (مانند: دادار - دادار کیهان - دادارهور - خداوند داد - خداوند راستی - فزاینده راستی - گسترنده راستی)؛ ۵. نگهبان و پاسدار قانون خویش (مانند: دادگر - داور دادگر - جهاندار بیدار و بیننده)؛ ۶. خالق نیکی (مانند: آفریننده نیکویی - نیکی دهش - نیکی فزای - بر نیکویی رهنمای - جاوید نیکی شناس - خداوند نیکی ده رهنمای)؛ ۷. خداوند شادی و دوستی (مانند: آن کسی که روان را به شادی بشست) - آن کسی که «جهان از نژندی بشست» - خداوند مهر - مهر آفرین - زبنده نخواهد به جز داد و مهر)؛ ۸. یاری دهنده پادشاهی زمینی (مانند: خداوند دیهیم شاهنشهی)؛ و نیز نامهای دیگری چون: خداوند نام و جای - روزی ده رهنمای - یزدان پاک - کردگار بخشنده - گزاینده کژی و کاستی - گریزنده کژی و کاستی - پروردگار - خداوند فرهی - خداوند پیل و مور - خداوند رای - خداوند افزونی و کمتری - بخت آفرین - جاننده - چهره آرای و...

چنان که دیده می شود، پس از گذشت چهار سده از ورود مفاهیم تازه ای از خداوند به درون فرهنگ ایرانی، از صفاتی همچون: قهار، جبار، مکار، خیرالماکرین، ذواتنقام، منتقم، غدار، متکبر، متان، شدیدالعقاب و ... در شاهنامه اثری نیست. و همچنین، برخلاف وفاداران به کیش باستانی که شتابزده و اندوهگین به دفاع در برابر مفاهیم تازه برمی خیزند و در این راه به افراط و چه بسا کژاندیشی بیشتری از آنچه دین زرتشت در زمان ساسانیان دچارش شده بود، می لغزند و با توجه به فرهنگ ایرانی که به دشواری می توانست خداوند را خالق بدی بداند، به دوگانه گرایی و ثنویت استوار پیش از زرتشت بازگشت می کنند و پناه می برند و بدون نام بردن آشکار از مخاطبان خویش، آنها را زیر تازیانه دشنامهای سخت می گیرند و حتی اهریمن خطابشان می کنند^{۲۰۱}، فردوسی همچون بیشترین بخش ایرانیان، برداشت بنیادی تازه از چیستی خداوند را می پذیرد که اتفاقاً به برداشت باستانی گاهانی نزدیکتر است.

فردوسی نه تنها در همه جای شاهنامه آشکارا یکتاپرست است، بلکه نتیجه منطقی آن، یعنی اینکه نیکی و بدی هر دو از سوی خداوند است را نیز می پذیرد. اما از سوی دیگر به ناتوانی خود و ایرانیان آن روزی در فرو گشودن این پرسش که چگونه خداوند می تواند بدخواه بشر باشد و در عین حال آفریننده بدی باشد، اعتراف می کند.

در آغاز داستان اکوان دیو گوید:

همه دانش ما به بیچارگیست به بیچارگان بر، ببايد گریست

تو خستوشو آن را که هست و یکیست روان و خرد را جزین راه نیست
ایا فلسفه‌دان بسیار گوی نپویم به راهی که گویی بی‌پوی
تو را هرچ بر چشم سر بگذرد نگنجد همی در دلت با خرد
تو گر سخته‌ای، شو سخن سخته گوی نیاید به بن هرگز این گفت و گوی
به یک دم زدن رستی از جان و تن همی بس بزرگ آیدت خویشتن ...
نخست از جهان آفرین یاد کن پرستش برین یاد بنیاد کن
کزویست گردون گردان به پای هم اویست بر نیک و بد رهنمای
(۳۰۱:۴)

و نیک و بد و هستی و نیستی را زیر فرمان خداوند و از سوی او می‌داند. از زبان منوچهر
پس از کشتن تور و سلم گوید:

همه نیک و بد زیر فرمان اوست همه دردها زیر درمان اوست (۲۶۴:۱)
و یا:

از اویست نیک و بد و هست و نیست همه بندگانیم و ایزد یکی است (۲۰۱:۱)
و یا:

خداوند بهرام و کیوان ماه خداوند نیک و بد و فرّ و جاه (۶۴:۳)
و یا از زبان گیو:

جهاندار دارنده خوب و زشت مرا گر نمودی سراسر بهشت (۲۰۷:۳)
و یا از زبان کیخسرو در نامه به گودرز:

نخست آفرین کرد بر کردگار کزو دید نیک و بد روزگار (۱۴۱:۵)
و در نامه‌ای به کیکاوس:

همه با توانایی او یکیست خداوند هست و خداوند نیست (۳۳۸:۵)
و یا از زبان اسفندیار:

بد و نیک هر دو ز یزدان بود لب مرد باید که خندان بود (۲۳۰:۶)
یا در نامه داریوش سوم به اسکندر:

نخست آفرین کرد بر کردگار کزو دید نیک و بد روزگار (۳۹۶:۶)

شاه ایران هنگام مرگ به اسکندر می‌گوید:

بد و نیک هر دو ز یزدان شناس و زودار تا زنده باشی سپاس
که چرخ و زمین و زمان آفرید توانایی و ناتوان آفرید (۴۰۱:۶)

و این اندیشه در بخش تاریخی ساسانیان نیز دنبال می‌شود. بهرام شاپور اندرز می‌دهد که:

ز نیک و بدیها به یزدان گرای چو خواهی که نیکیت ماند به جای
اگر زوشناسی همه خوب و زشت بیابی به پاداش، خرم بهشت (۲۶۲:۷)
و یا از زبان بهرام گور:

خداوند هست و خداوند نیست همه چیز جفتست و ایزد یکیست (۴۱۲:۷)
و یا نوشیروان گوید:

سپاس از جهاندار پروردگار کزویست نیک و بد روزگار (۲۸۴:۸)
و یا از زبان یزدگرد:

همی گفتم ای کردگار سپهر
بد و نیک یکسر به فرمان توست که هر دو جهان تا بود، آن توست (۳۹۶:۹)

و پیداست که این «اصلاح» مینو شناختی (= ایدئولوژیک) نه چندان کوچک، یا از سوی خود فردوسی است و یا از سوی تدوین‌گران برخی مآخذ او در سده‌های پس از اسلام. تئودور نولدکه نیز مانند بسیاری دیگر از پژوهندگان، این نکته را دریافته است و می‌نویسد:

«[فردوسی] ثنویت مزده‌یسنار را رد می‌کند: خدا آفریدگار خوبی و بدی و هستی و نیستی است.»^{۲۰۲}

با همه اینها، آنچه گفتیم بدان معنی نیست که فردوسی به ژرفای برداشتهای گاهانی از خداوند پی برده است و با تکیه بر این آگاهی است که خداوند را آفریدگار هست و نیست و نیک و بد می‌شناسد. آنچه درست‌تر می‌نماید، آن است که فردوسی بازتابنده اندیشه تازه‌ای است که از آمیزش آن دسته از باورهای کهن و نو که باهم آمیزش‌پذیر می‌نموده‌اند پدید آمده است و آن مذهب تشیع است. گذشته از بیهای الحاقی و نیز شعرهایی که سخن‌سرای توس با امانت بسیار از زبان قهرمانان خود نقل می‌کند و در مآخذ او بی‌گمان وجود داشته

است، اندیشه‌های فراوان دیگری که معمولاً در آغاز و پایان داستانها از اندیشه خود شاعر می‌تراود، شیعی بودن او را مسلم می‌دارد و در این باره نظر محیط طباطبایی (به جز موارد استناد به ابیاتی که الحاقی بودن آنها اکنون دیگر آشکار شده است) نادرست نیست.^{۲۰۳} همچنان که - بنابه اشاره پیشین ما - شعوبی بودن او نیز بی‌گمان است.^{۲۰۴}

برای مثال، اعتقاد فردوسی به مطلق بودن قدرت خداوند و بویژه الهام او از اصطلاح «کن فیکون» قرآن کریم، آشکارا از چند نمونه زیر پیداست. و این چیزی است که تنها در باورهای متناقض مزده‌یسنای مؤخر پدید آمده است^{۲۰۵} و در برداشتهای گاهانی دیده نمی‌شود.

نمونه نخست، هنگامی است که فردوسی در گفتگویی زیبا با سپهر، به شکوه‌ای دردناک از روزگار و سرنوشت آدمی می‌پردازد. سپهر به او پاسخ می‌دهد که چرا دانشمندی چون تو باید از من بنالد، حال آنکه من نیز فرمانبردار خداوندی هستم که از من برتر است و او نیرویی است که:

چو گوید بباش، آنچه خواهد بُدست کسی کو جزین داند، آن بیه‌دست (۱۱۱:۷)

من، خود در اینکه این شعر بازتابنده اندیشه خود فردوسی است، هیچ‌گونه گمانی ندارم. نمونه دیگر، پاسخی است که انوشیروان به موبد می‌دهد:

بد و نیک ازو دان کش انباز نیست به کاریش فرجام و آغاز نیست
چو گوید ببایش، آنچه گوید بُدست همو بود تا بود و تا هست، هست (۳۸۸:۸)

نیازی نیست بگوییم که مفاهیم «لا شریک له» و «کن فیکون» در این ابیات بروشنی دیده می‌شود.

اما آشکارتر از دو نمونه بالا، ابیات زیر از بخش «اسکندر» است که اگر این بخش را الحاقی هم بدانیم، به هر حال دو نمونه پیشین، صحت وجود اندیشه قرآنی «کن فیکون» را در شاهنامه به اثبات می‌رساند.

اسکندر در نامه‌ای به موبدان ایران، از خداوند چنین یاد می‌کند:

بران دادگر کو جهان آفرید پس از آشکارا، نهان آفرید
دو گیتی پدید آمد از کاف و نون چرا نی به فرمان اودر، نه چون (۴۰۵:۶)

با این همه، فردوسی در کرانه این اندیشه که خدای یکتا آفریدگار نیکی و بدی و هستی و نیستی است، بر جای نمی‌ماند و از آن فراتر می‌رود: فرزاندگی و حکمت خداوند بالاتر از آن

است که با سنجیدارهای معمولی انسانی سنجیده شود و تا سطح مهری به این و کینی به آن کاهش یابد. فرستاده خسرو پرویز نزد خاقان چین، در وصف خداوند گوید:

توانا و دانا و دارنده اوست سپهر و زمین را نگارنده اوست
به چرخ اندرون آفتاب آفرید شب و روز و آرام و خواب آفرید
توانایی او راست، ما بنده‌ایم همه راستی‌هاش گوینده‌ایم
یکی را دهد تاج و تخت بلند یکی را کند بنده و مستمند
نه با اینش مهر و نه با آتش کین نداند کس این، جز جهان آفرین (۱۵۷:۹)

و اگر فردوسی جایی دیگر از زبان خویش این اندیشه را باز نمی‌گفت، با توجه به امانت او، می‌توانستیم آن را به مآخذش نسبت دهیم - گرچه از دیدگاه ما چندان تفاوتی ندارد و به هر روی هر اندیشه‌ای در این حماسه، بازتاب اندیشه ایرانیان سده چهارم هجری است - اما شاعر خود یکبار دیگر در اندوه کشته شدن یزدگرد شهریار به دست ماهوی شاه کش آسیابان، این شعر را تکرار می‌کند:

چنین بود تا بود و این تازه نیست که کار زمانه بر اندازه نیست
یکی را برآرد به چرخ بلند یکی را کند خوار و زار و نژند
نه پیوند با آن، نه با اینش کین که دانست راز جهان آفرین؟ (۳۶۰:۹)

اما درباره آفرینش، فردوسی سخنان ژرفتری می‌گوید که دوباره اندیشه او را سخت به باورهای گاهانی نزدیک می‌کند.

پیش از بیان چگونگی و هدف آفرینش، سرود «ستایش خرد» است که گویی در جهان بی‌همتاست. خردگرایی شاعر و اینکه او یگانه سنجیدار هر سنجشی را در زندگانی، «خرد» می‌شمارد، از آغاز کتاب تکلیف خواننده را با او روشن می‌سازد.

خرد بهتر از هرچه ایزد بداد ستایش خرد را به از راه داد
خرد رهنمای و خرد دلگشای خرد دست گیرد به هر دو سرای
ازو شادمانی و زویت غمیست و زویت فزونی و زویت کمیست
نخست آفرینش خرد را شناس نگهبان جانست و آن سه پاس (۱۳:۱)

شناخت خرد همچون نخستین آفریده و آن را سنجیدار همه چیز دانستن و شادی و غم آدمی و فزونی و کمی او را برخاسته از آن انگاشتن، اندیشه‌هایی هستند هم گاهانی و هم

مزده یسنایی. و آنگاه آنچه سپس همچون فلسفه آفرینش پیش نهاده می شود، باز خواننده را - گرچه پرواگرانه - به درون ژرفای دین باستانی ایران می کشاند.
فردوسی در آغاز گفتار «اندر آفرینش گیتی» می گوید:
که یزدان ز ناچیز چیز آفرید بدان تا توانایی آرد پدید (۱۴:۱)

و این سخن گرچه بسیار پرمعناست، اما مفهوم آنچه را که در گزارش گاهان گفتیم دربر ندارد: خداوند برای نمودن و نشان دادن قدرت و توان خود، به آفرینش می پردازد. این اندیشه ای است کمابیش اسلامی. اما اگر کار واژه «پدید آوردن» را «فعلیت بخشیدن» معنا کنیم، آنگاه اندیشه این گفتار، «گاهانی» خواهد شد، یعنی اینکه: خداوند برای کنش بخشیدن و فعلیت دادن به نیروی بالقوه خویش، به آفرینش پرداخته است. من گمان می کنم برداشت فردوسی از آفرینش، باید معنای نخستین باشد.

سپس فردوسی پس از گزارشی از چگونگی آفرینش گیتی و پدید آمدن چهار عنصر (آتش و آب و باد و خاک) که آمیزه ای است از باورهای اسطوره ای و اعتقادات جاری زمان خود او، به گزارش «آفرینش مردم» می پردازد.

این گزارش نیز آمیزه ای است از پندارهای مه آلود پیشین و قصص و احادیث پسین، مانند:

چو زین بگذری مردم آمد پدید شد این بندها را سراسر کلید ...
پذیرنده هوش و رای و خرد مر او را دد و دام فرمان برد ...
تو را از دو گیتی برآورده اند به چندین میانجی بیورده اند
نخستین فطرت، پسین شمار تویی، خویشتن را به بازی مدار (۱۶:۱)

چنان که پیداست - و تا حدی طبیعی است - فردوسی نه از گزارش گاهانی درباره هدف آفرینش آگاهی دارد، نه افسانه های مزده یسنایی بند هشن و همانندان آن را می پذیرد، و نه باورهای تازه برایش خرسندکننده است. می خواهد دستگاه اندیشه ای تازه ای بیرون بکشد، اما نمی تواند. و این پایه ای است برای سرگشتگیهای پسین او که سپس در سراسر کتاب خواهیم دید و خود آشکارا به آن اقرار دارد.

با این همه، ذهن نیرومند شاعر در پله این سرگشتگی از جنبش نمی ایستد و به پله بالاتری فراز می رود. همان نتیجه ای را می گیرد که هر فرزانه راستین پس از بی پاسخ ماندن پرسشهایش باید بگیرد: حال که از هدف این آفرینش و جنبش چیزی نمی دانیم، در «نفس جنبش» گمانی نداریم. پس دستکم این را می توانیم از حرکت سپهر و گیتی بیاموزیم که دمی

از جنبش و کوشش و تلاش باز نیایستیم. و این نتیجه گیری بزرگی است. بی پاسخ ماندن پرسش، فرزانه توس را، همانند برخی اندیشمندان و فرزندگان بعدی ایران، به نومیدی و بی حرکتی نمی کشاند، بلکه او را به کوشش فرا می خواند:

چو خواهی که یابی ز هر بد رها سر اندر نیاری به دام بلا^{۲۰۶}
نگه کن بدین گنبد تیز گرد که درمان ازویست و زویست درد
نه گشت زمانه بفرسایدش نه آن رنج و تیمار بگزایدش
نه از جنبش آرام گیرد همی نه چون ما تباهی پذیرد همی
ازو دان فزونی، ازو هم شمار بدو نیک نزدیک او آشکار (۱۷:۱)

هم سرگشتگی و هم این نتیجه گیری، در سراسر شاهنامه و جای به جای وجود دارد و نظر ما را تأیید می کند، چنان که خواهیم دید.

۲. پیوند میان آدمی و خداوند

۲-۱. پیوندی با همکوشی یا به هراس؟

پیش از این، چه در اسطوره های باستانی، چه در دین مزده یسنا و چه در اندیشه زرتشت در گاهان، دیدیم که رابطه میان خداوند با آدمی، تنها یک بستگی یک سویه، بستگی میان خدا و بنده، میان فرمانروا و فرمانبردار نیست، بلکه رابطه ای است دوسویه میان خداوند و نماینده و جانشین او در روی زمین یعنی انسان. و اساساً هدف آفرینش، که پیکار با نیستی و اهریمن و جاودانه گرداندن هستی و نیکی است، تنها با یآوری آدمی شدنی است. بدین سان، انسان از خدا «نمی ترسد» یا او را «عبادت و بندگی» نمی کند، بلکه به «یزش» و نیایش و ستایش او می پردازد. از همین روست که از «بیم رسانی» از سوی خداوند نیز اثری نیست و پیامبر او نیز پاینام «منذر» یا «بیم رسان» نمی گیرد.

در گاهان، بهشت و دوزخ جستارهایی معنوی هستند و پاداش مینو و بادافره دوزخ تنها در روان آدمی و در درون اوست. همین واژه «مینو» که سپس معنای «بهشت» یافته است و دیدیم که معنای اصلی آن جهانی است والا و آرمانی در اندیشه خداوند که باید بتدریج تحقق پذیرد، خود نشان می دهد که منظور از بهشت جایی خوش آب و هوا و همانند آن نیست، بلکه مقوله ای است معنوی. پیش از این دیدیم که هدف آفرینش، کمال (= خرداد) و جاودانگی (= امرداد) هستی و نیکی است تا با یگانگی گیتی و مینو یا ماده و معنا، تضاد میان

آن دو نابود شود و جهان مادی یکسره مینوی، و جهان مینوی یکسره تحقق مادی یابد. در گاهان چندین سرود در تأیید این نظریه است که بهشت و دوزخ تنها جستارهایی درونی و روانی هستند:

«... در جاودانگی، روان پیرو راستی همیشه کامروا و روان دروغ‌پرست در رنج خواهد بود و این را مزدا اهورا در کشور مینوی (= بهشت) و شهر یاری آرمانی و مینوی خویش (= شهریور) بیافریند.»^{۲۰۷}

در اسطوره‌های دینی و نیز در اوستای جواتر، باز بهشت به روان آدمی باز می‌گردد و انسان باید از روان گناهکار و یا پرهیزگار خود در هراس و یا خوشنود باشد و هیچ جا سخنی از هراس از خداوند در میان نیست. یگانه جدایی مهم میان اوستای جواتر با گاهان، در آن است که در این زمینه بازگشتی دوباره به اسطوره‌ها و زبان خرافی و توده فهم انجام می‌گیرد و پنداشته می‌شود که دین (یا وجدان درونی آدمی)، پس از مرگ در سر پل چینود (= پل سراط) همچون دختری بسیار زیبا (اگر نیکوکار بوده باشد) و یا به چهره زنی زشت‌روی و پتیاره (اگر بدکار و گنهکار بوده باشد) در برابر انسان پدیدار می‌شود و به او در گذر از پل و رسیدن به مینوی جاودانی یاری می‌رساند و یا او را به ژرفنای دوزخ می‌افکند.^{۲۰۸}

با این حال و با همه این کژاندیشیها، باز در بسیاری از جاهای کتاب مینوی خرد، سخن از پاداش یا کیفر روانی آدمی در روز واپسین در میان است، نه پاداش یا بادافره تنی او:

«از من، مینوی خرد، تعلیم خواه تا تو را به سوی خشنودی ایزدان و نیکان، و در گیتی به نگاهداری تن، و در مینو به رستگاری روان راهنما باشم...»

«و برای مرد کینه‌ور، عقوبت روان گرانتر است از دیگر بدکارانی که در دوزخ‌اند...»

«و روان بدکاران علاوه بر اینکه آنان را عقوبت است، دیدار با دیوان و درو جان نیز چنان به نظرشان می‌آید که در جهان (دیدار) مردم تندرست یا بیمار سخت...»

«آن مرد شجاعتر است که بادروج (= دیو) خویش بتواند ستیزه کند... و آمار (= حساب) در مورد روان بدکاران سخت‌تر است.»^{۲۰۹}

بدین گونه، چه بر اندیشه گاهانی زرتشت بنگریم که جای هراس از چیرگی راستای بد روان انسانی بر راستای نیکوی او در میان است، و چه بر اسطوره‌ها و اوستای جواتر تکیه کنیم که بر هراس از رفتار زشت آدمی در دوران زندگانی‌اش تکیه دارد، به هر روی برای ترس از اهورامزدا که پیوسته خواستار بهروزی آدمی و یاری رساندن به او و یاری گرفتن از او

در پیکار با اهریمن است، جایی نمی ماند.

اما در شاهنامه فردوسی، در این زمینه نیز کمابیش مانند همه جای کتاب، هنگامی که مسئله «نظر» و اندیشه مطرح است، اعتقادات اسلامی بر باورهای زرتشتی چیرگی دارد و زمانی که پای کردار به میان می آید، بی اختیار و «عملاً» فضای حماسه القاگر اندیشه های باستانی می شود.

در شاهنامه، جای به جای بر «هراس» از خداوند و «بیم و باک» از او تأکید می شود و حتی تا آنجا پیش می رود که خداوند را «راهنمای انسان به نیکی یا بدی» می شناسد که اندیشه ای است یکسره اسلامی: ۲۱۰

کسی را که خواهد برآرد بلند یکی را کند سوگوار و نژند (۴۵:۳)
و نیز از زبان خسرو انوشیروان گوید:

به فرمان اویست گیتی به پای	همویست بر نیک و بد رهنمای
کسی را که خواهد، کند ارجمند	ز پستی بر آرد به چرخ بلند
اگر مانده اندر بد روزگار	چو نیکی نخواهد بدو کردگار
به هر نیکی از وی شناسم سپاس	و گر بد کنم زو دل اندر هراس (۱۷۷:۸)

و البته در اینجا فردوسی مسئله «جبر و اختیار» و اینکه اگر ارجمندی یا پستی انسان ناشی از راهنمایی خداوند و خواست اوست، پس گناه و هراس آدمی چه پایه می تواند داشته باشد را، بی پاسخ می گذارد.
و نیز خود گوید:

بترس از خدا و میازار کس ره رستگاری همین است و بس (۲۰۲:۳)

همچنین، در جایی دیگر از زبان بهرام گور گفته می شود:

بدو هستم امید و هم زو هراس وزو دارم از نیکوییها سپاس (۳۰۴:۷)

و یا از زبان انوشیروان: «مرا بیم و باک از جهان داورست...» (۸: ۱۰۰)، و یا از زبان خسرو پرویز:

نشاید کزین کم کنیم، ار فزون	که زرتشت گوید به زند اندرون
که هر کس که برگردد از دین پاک	ز یزدان ندارد به دل بیم و باک (۳۴:۹)

که می دانیم در «گاهان» چنین چیزی نیست، مگر آنکه در زندهای نادرست از آن در زمان

ساسانیان پدیدار شده باشد، که این نویسنده به آن برخورد کرده است.

و یا باز از زبان خسرو و پرویز در پاسخ پیام قیصر روم:

سر نامه گفت آفرین مهان بران باد کو باد (؟) دارد جهان
بد و نیک بیند ز یزدان پاک وزو دارد اندر جهان بیم و باک (۲۰۶:۹)

و اگر باز بخواهیم بر درستکاری فردوسی در بازگویی مآخذ خویش پای فشاریم^{۲۱}، و کاستیها و افزونیها را به مآخذ احتمالی دیگری که اکنون در اختیار هیچ کس نیست نسبت دهیم، آنگاه این آشفته اندیشی درباه بنیادهای دین زرتشت به زمان ساسانیان و دگرگونیهای دینی آن دوره باز می‌گردد - که برآستی در بسیاری موارد چنین است - و بحث درباره آن را به جای خویش می‌سپاریم.

اما آنچه مهم است، این است که حماسه در عمل، در بیشتر رویدادهای خویش در بخش کیانی - پیشدادی و حتی بخش تاریخی ساسانیان، پیرو فضای اندیشه‌ای و کرداری دین و فرهنگ باستانی می‌شود. پدیده‌ای که در همه زمینه‌های دیگر شاهنامه نیز چیرگی دارد. نمونه‌آوری در این زمینه، ما را به گفتگو درباره نبرد نیکی و بدی در سراسر شاهنامه و اتکای ایرانیان به خداوند در این نبرد جاودانه می‌کشد که خود روشنگر یکی از راستاهای مهم پیوند میان آدمی و خداوند است.

۲-۲. نبرد نیکی و بدی و همپستی یزدان

هر کس یک بار شاهنامه را حتی بدون تیزنگری ویژه‌ای بخواند، به آسانی نکته‌های بنیادی زیر را درمی‌یابد:

۱. شاهنامه، بویژه بخش پیشدادی - کیانی آن، برآستی جلوه‌گر تاریخ آریاییان و حتی از دیدگاهی، داوگر (= مدعی) بازگویی تاریخ بشریت است.

۲. سراسر شاهنامه، بنابه گوهر حماسی خود، سرشار از نبردهای دلیرانه است.

۳. انگیزه این نبردها، کمابیش به وارون همه حماسه‌های دیگر جهانی، دلیرها و بر منشی‌های فردی و یا پیکار بر سر مال و خواسته زن و همانند آن نیست، بلکه اندیشه بنیادی پیکار نیکی و بدی و بایستگی آن است.

۴. کمابیش در سراسر این نبردها، آغازگر دشمنی و بدی و پیکار، نخست اهریمن و سپس نمایندگان زمینی او هستند.

۵. ایرانیان سوی ستم‌دیده و نیک این نبرد هستند و خویشکاری ایزدی خویش می‌دانند که تا شکست فرجامین اهریمن با او پیکار کنند.

۶. پس خویشکاری پیکار با اهریمن و دستیاران او، تنها به پدافند از هستی و خواسته و میهن کرانمند نمی‌شود، بلکه افزون بر آن، یک خویشکاری ایزدی است که آگاهانه انجام می‌گیرد.

۷. بنابراین، یاری خواهی و یاری جویی از خداوند، جزء جدایی‌ناپذیر همه این پیکارهاست و نیایش به درگاه او که مبادا در بازساخت خویشکاری خویش به خطار رفته باشند و نبردشان نبردی به حق و ایزدی نباشد، پیوسته بازگو می‌شود.

۸. هر جا از ایرانیان، و نماد سیاسی آنها یعنی شاه ایران، گناهی بزرگ سر می‌زند که با خواست و رهنمودهای ایزدی ناسازگار است، فرّ و فروغ و همپشتی ایزدی از آنها می‌گسلد، از اهریمن شکست می‌خورند و چه بسا سالها در بند چیرگی او می‌مانند. به هر روی، برای بازجست آنچه در این باره گفته شد، ناچاریم نگاهی گذرا از این دیدگاه به سراسر شاهنامه بیفکنیم.

گفتیم که شاهنامه، تاریخ قوم آریایی ایران و حتی تاریخ آدمی از آغاز آفرینش است و از این دیدگاه سخت به عهد عتیق می‌ماند.

شاید در اینجا گفتنی باشد که ما در بررسی خود، با ریشه‌شناسی اسطوره‌ای یا تاریخی رویدادها و رویدادسازان کاری نداریم، بلکه شاهنامه را - آن چنان که هست - همچون آگاهی و خودآگاهی جامعه سده چهارم هجری ایران، می‌پژوهیم. و اینک شاهنامه:

الف) کیومرث

کیومرث، نخستین آفریده، نخستین آدم و نخستین شاه است. و این واژه «شاه» در اینجا کنایه‌ای است از آغاز فرمانروایی انسان بر گیتی:

کیومرث شد بر جهان کدخدای نخستین به کوه اندرون ساخت جای (۲۸:۱)

سی سال با پیروزی فرمانرواست و ساخت جامه و خورش و پرورش و رام کردن برخی از جانوران از اوست. سیامک پسر اوست. اما - درست همسان اسطوره دین باستانی - اهریمن بر نیکیبختی و پیروزی او رشک می‌برد و یورش می‌آغازد:

به گیتی نبودش کسی دشمن مگر بد کنش ریمن آهرمنا

به رشک اندر آهرمن بد سگان همی رای زد تا ببالید یال (۲۹:۱)
 اهریمن نیز فرزندی دارد که بخت و پایگاه سیامک - فرزند کیومرث - جهان را بر او سیاه کرده است. پس:

سپه کرد و نزدیک او راه جست همی تخت و دیهیم کی شاه جست (همان)
 و کیومرث هنوز از اینکه نیروی دیگری جز او، نیروی بدی، نیز درگیتی وجود دارد ناآگاه است.

کیومرث زین خود کی آگاه بود که تخت مهی را جز او شاه بود (همان)
 سروش ایزدی سیامک را از دسیسه اهریمن آگاه می‌کند و او نیز پیکار را می‌بسیجد، اما به دست فرزند اهریمن کشته می‌شود. این نخستین نبرد زمینی انسان و دیو، یا نمایندگان اهورا و اهریمن است. با آگاهی از مرگ فرزند، کیومرث سوگوار می‌شود، اما:

در ود آوریدش خجسته سروش کزین بیش مخروش و باز آرهوش
 سپه ساز و برکش به فرمان من برآور یکی گرد از آن انجمن
 از آن بد کنش دیو، روی زمین بهرداز و پردخته کن دل ز کین
 کی نامور سر سوی آسمان برآورد و بدخواست بر بد گمان
 بر آن برترین نام یزدانش را بخواند و بپالود مژگانش را
 و زان پس به کین سیامک شتافت شب و روز، آرام و خفتن نیافت (۳۱:۱)

چنان که می‌بینیم، از همان آغاز، خاستگاه پدید آمدن رویدادها و سرنوشت پسین آدمی، نبرد میان نیکی و بدی است. فردوسی بی آنکه به بازگویی «نظری» افسانه‌های دینی درباره آفرینش نخستین انسان یا «آدم» نیاز ببیند، نخستین رویداد زندگانی آدمی را با رشک و یورش اهریمن بدی بر او می‌آغازد، و بنابراین از همین جاست که نبرد جاودانه نیکی و بدی در گیتی آغاز می‌شود. بدین گونه، پادشاهی کیومرث (یا نخستین آدم اسطوره‌ای اوستا) فصل نمادین آغاز زندگی بشر نخستین و غارنشین است که با فلسفه تاریخ آدمی و تاریخ ایران بنابر اسطوره‌ها و نیز دین زرتشت، برابری می‌کند.

فرزند سیامک، هوشنگ است. کیومرث راز یورش اهریمن را بر فرزند زاده خویش می‌گشاید و او را به نبرد با اهریمن می‌خواند. میوه نبرد، پیروزی نیکی و شکست بدی است و پادشاهی نیکبختانه هوشنگ بر گیتی.

پس در این نخستین پیکار میان آدمی از یک سو و فرزند و فرزندزادگان اهریمن از سوی دیگر که نماد و نمایندگان او در روی زمین هستند، خداوند به یاری آدمی می‌شتابد و او را در نبرد با اهریمن زادگان دلگرم و سپس پیروز می‌سازد.

ب) هوشنگ

هوشنگ وظیفه خود را در روی زمین، تحقق هدفهای ایزدی، یعنی داد و آبادگری می‌داند که این درست برابر است با برداشتهای گاهانی از رسالت انسان:

چو بنشست بر جایگاه مهی چنین گفت بر تخت شاهنشهی
که بر هفت کشور منم پادشا جهاندار پیروز و فرمانروا
به فرمان یزدان پیروزگر به داد و دهش تنگ بستم کمر
وزان پس جهان یکسر آباد کرد همه روی گیتی پر از داد کرد (۳۳:۱)

و به یاد داشته باشیم که معنای واژه «داد» تنها «عدالت» به مفهوم آنچه امروز درمی‌یابیم نیست، بلکه داد همان «قانون ایزدی» است که «راستی» یا سامان هستی نیز جزئی از آن و یا گاه خود آن است. چنان که «دادار» یا «قانونگذار» نیز مهمترین نام خداوند به شمار می‌رود. داد و آبادانی، جستارهایی هستند که همواره چون ترجیع‌بندی جاودانه در سخنان همه شاهان ایران، حتی آنان که خردمند نیستند و چه بسا گمراه می‌شوند، همچون آیینی دگرگون ناشدنی، تکرار می‌شوند.

هوشنگ یا بنده آتش است و آن را ارمغانی ایزدی برای نیکبختی انسان می‌داند (۳۴:۱)

ج) طهمورث

طهمورث فرزند هوشنگ است و پاینام «دیوبند» دارد، چرا که او یگانه رسالت خویش را نبرد با بدی و با دیوان می‌شناسد:

جهان از بدیها بشویم به رای پس آنکه کنم درگهی گرد پای
ز هر جای کوتاه کنم دست دیو که من بود خواهم جهان را خدیو
هر آن چیز کاندز جهان سودمند کنم آشکارا گشایم ز بند (۳۶:۱)

هرچه به سود آدمی و زندگی نیکبخت اوست، به زیان دیو و کوتاهیگر دست اوست. و از همین روست که طهمورث آدمی را پیش می‌برد و رشتن و بافتن پشم برای پوشش و رام

کردن جانورانی بیشتر را به او می‌آموزد.

طهمورث وزیری «شهرسب» نام نیز دارد که پرهیزگاری بزرگ است و آیین نماز و روزه را بنیاد می‌گذارد (۱: ۳۷) و «همه راه نیکی نمودی به شاه» (همان). و این، آغاز پیدایی مفهوم «وزیر» است، همچون سگالشگر نیکوی شاه و راهنمای او به سوی نیکی.

دیوان تاب پیروزی نیکی را ندارند، دوباره انجمن می‌شوند و یورش می‌برند، اما طهمورث برمی‌آشوبد و بازارشان می‌شکند و بزودی دو بهره از ایشان را به بند می‌کشد و آنها نیز در برابر زینهار جان خویش، به آدمی نوشتن می‌آموزند. برآیند این همه نیکویی و پیروزی آن است که:

چنان شاه پالوده گشت از بدی که تابید ازو فره ایزدی (۱: ۳۷)

د) جمشید و ضحاک

فرزند طهمورث، جمشید است. او بزرگترین، نیرومندترین و نامدارترین پادشاه پیشدادی است. جهان سراسر رهی او می‌شود، زمانه از داوری می‌آساید، دیو و مرغ و پری به فرمان او درمی‌آیند و آبروی جهان با او می‌افزاید. جمشید فره ایزدی دارد و «هم شهریاری و هم موبدی» (۱: ۳۹) از آن اوست، و دین و دولت در او یگانه می‌شود. او نیزگیتی و آدمی را با گامهایی بلندتر به پیش می‌راند: نرم کردن آهن، ساختن جنگ‌افزار و خود وزره و جوشن، پیشبرد ریسندگی و بافندگی، دوخت و دوز، جدا کردن پیشه‌ها و رده‌های اجتماعی از یکدیگر (آتورپانان یا روحانیان، جنگاوران، کشاورزان، و پیشه‌وران، و اینکه هر یک باید جایگاه و خویشکاری خویش بشناسد (که تا هر کس اندازه خویش را / ببیند بداند کم و بیش را. «۱: ۴۱»)، درآمیختن خشت و گل و دیوارگری، ساختمان و گرمابه‌سازی، سود جستن از بویهای خوش، پزشکی و درمان، کشتی‌سازی، و سرانجام در خدمت گرفتن دیوان برای پرواز به آسمان، همگی از مهمترین نوآوریهای او هستند و نماد افزون خواهی و پیشرفت فراوان آدمی در چیرگی بر گیتی و شکست اهریمن به شمار می‌روند.

اما بزرگترین، زیباترین، دردناکترین و نمادین‌ترین رویداد پادشاهی دیریازاو (یا فرمانروایی آدمی بر گیتی) گمراهی اوست در پی این همه پیروزی و درست به علت همین پیروزیها. او از یاد می‌برد که این همه پیشرفت، وظیفه خدایی انسان است و به یاری و برای یاری به خداوند انجام می‌گیرد، نه جز آن.

چنین تا برآمد بر این روزگار ندیدند جز خوبی از کردگار...

یکایک به تخت مهی بنگرید به گیتی جز از خویشتن را ندید
منی کرد آن شاه یزدان شناس ز یزدان بیچید و شد ناسپاس

و بر همه بانگ برمی دارد که:

هنر در جهان از من آمد پدید چو من نامور تخت شاهی ندید
جهان را به خوبی من آراستم چنان است گیتی کجا خواستم
خور و خواب و آرامتان از من است همان کوشش و کامتان از من است

و در نتیجه:

چو این گفته شد، فر یزدان ازوی بگشت و جهان شد پر از گفتگوی
منی چون بیپوست با کردگار شکست اندر آورد و برگشت کار...
به جمشید بر، تیره گون گشت روز همی کاست آن فرّ گیتی فروز (۴۲:۱)

این رویداد، بزرگی جویی آدمی را نکوهش نمی کند، بلکه نکوهشگر پندار بزرگی جویی او بدون همپشتی یزدان و خویشکاری ایزدی آدمی است.

مهمترین میوه را از این گمراهی آدمیزاد، اهریمن برمی چیند و به چهره ضحاک، هزار سال بر انسان چیره می شود تا نیروهای اهورایی را بشکند و بدی و نیستی را به جای نیکی و هستی بنشانند و نسل انسان را، همچون بنیادیترین ابزار خداوند در جاودانه کردن نیکی و هستی، از گیتی براندازد. ابلیس به ضحاک می گوید که به ماران سردوش خویش که از جای بوسه او روییده اند:

به جز مغز مودم مده شان خورش مگر خود بمیرند از این پرورش
نگر تا که ابلیس از این گفت و گوی چه کرد و چه خواست اندرین جستجوی
مگر تا یکی چاره سازد نهان که پردخته گردد ز مردم جهان (۴۸:۱)

پادشاهی ضحاک، یا پیروزی راستای بد و اهریمنی وجود آدمی بر راستای نیک و اهورایی آن که در اثر ناسپاسی انسان به خداوند و یاریها و نیکوییهای او پدید آمده است، نماد پدیده ای است که پیوسته در زندگانی آدمی بوده و تکرار شده است. زمانه ای که انسان از گیتی و همه نیکوییهای که به دست خویش و به یاری پروردگار و به منظور تحقق خواست و خرد او ساخته است، در راه هدفهای اهریمنی سود می جوید: «کردار فرزندگان نهان می گردد، کام دیوانگان پراکنده می شود، جادویی به ارجمندی می رسد، هنر به خواری

می‌افتد، راستی نهان می‌شود و گزند و دروغ چیرگی آشکار می‌یابند» (۵۱: ۱)
لیک همان گونه که به هنگام چیرگی نیکی، بدی در درون آن در جوشش و کوشش است تا ببالد و بند بگسلد و بر نیکی پیروز شود، هنگام چیرگی بدی نیز، تخمه نیکی هنوز پابرجا و در تلاش شکست بدی است.

پس فریدون، نماد نیکی، از مادر می‌زاید و به رغم کوششهای ضحاک برای یافتن و از میان بردن او، می‌بald و رشد می‌کند و سپس نیز به فرمانروایی هزارساله بدی پایان می‌بخشد.

ه) فریدون

فریدون فرزند آبتین، یکی از قربانیان ستم ضحاک، است و بهانه خیزش او نیز کینه‌جویی مرگ پدر است. پس بدی، بناگزیر و بنابه گوهر خویش و به ضد گوهر خویش، پرورنده تخم نیکی در درون خویش است.

آنکه نخست بر ضحاک می‌شورد، کاوه است: نماد انبوه مردم ستم‌دیده. اما خیزش کاوه به پیروزی نخواهد رسید مگر به رهبری فریدون که نژاد ازکیان دارد، یعنی دارای «فرکیانی» است که فرّی است از سوی خداوند.

هنگامی که فریدون نژاد و تبار خویش را از مادر می‌پرسد، فرانک پاسخ می‌دهد که آبتین:

ز تخم کیان بود و بیدار بود خردمند و گرد و بی‌آزار بود
ز تهمورث گرد بودش نژاد پدر بر پدر بر، همی داشت یاد (۶۰: ۱)

با شکست بدی و به بند کشاندن، و نه مرگ، آن، نیکی بر سراسر جهان دوباره چیرگی می‌یابد و آدمی به راه ایزدی باز می‌گردد:

زمانه بی‌اندوه گشت از بدی گرفتند هر کس ره ایزدی (۷۹: ۱)

و ایرانیان پیروزی او را جز پدیده‌ای ایزدی نمی‌دانند که برای چیره ساختن دوباره «داد» و «نیکی» رخ داده است:

که ای شاه پیروز یزدان‌شناس ستایش مر او را و زویت سپاس...
تو را باد پیروزی از آسمان مبادا به جز داد و نیکی، گمان (۸۱: ۱)

و فریدون نیز جز پیشبرد داد و آبادانی - دو جلوه همیشگی خواست و خرد خداوند در

روی زمین - وظیفه‌ای برای خود نمی‌شناسد:

هر آن چیز کز راه بیداد دید هر آن بوم و برکان نه آباد دید
به نیکی ببست از همه دست بد چنانک از ره هوشیاران سزد
بیاراست گیتی به سان بهشت به جای گیا، سرو گلبن بکشت (همان)

فریدون سه فرزند دارد با سه منش گوناگون - شاید نمادی از سه منش و یا سه گروه بنیادی آدمی: سلم، پسر بزرگتر، که اندیشمند و لیک فریبکار است؛ تور، فرزند میانی، که تندخو و اندکی نادان و لیک دلاور است؛ و ایرج، کهنترین پسر، که نیکی و دلاوری و هوشمندی را در خود گردآورده است. وجود این سه پسر، با این سه منش دگرسان و رویدادهایی که می‌آفرینند و واکنشهایی که در برابر زندگی و رخدادها و پدیده‌های آن از خود نشان می‌دهند، براستی فلسفه تاریخ آدمی را از دیدگاه فرهنگ ایرانی رقم می‌زند. حتی نامگذاری این سه، پس از آزمایشی که پدر از ایشان می‌کند و منشهایشان را می‌شناسد، انجام می‌گیرد.

شاه پس از انجام آزمایش، خود به فرزندان می‌گوید:

چنین گفت کان اژدهای دژم کجا خواست گیتی بسوزد به دم
پدر بد که جست از شما مردمی چو بشناخت، برگشت با خرّمی
کنون نامتان ساختستیم نغز چنان چون ببايد به پاکیزه مغز
تویی مهترین، سلم نام تو باد به گیتی پراکنده کام تو باد
که جستی سلامت ز چنگ نهنگ به گاه گریزش نکردی درنگ
دلاور که ننديشد از پیل و شیر تو دیوانه خوانش، مخوانش دلیر
میانه کز آغاز تنّدی نمود از آن پس مر او را دلیری فزود
و را تور خوانیم شیر و دلیر کجا ژنده پیلش نیارد به زیر...
دگر کهنترین مرد با سنگ و چنگ که هم با شتابست و هم با درنگ
ز خاک وز آتش میانه گزید چنانک از ره هوشیاران سزید
دلیر و جوان و هشیوار بود به گیتی جز او را نباید ستود
کنون ایرج اندر خورد نام تو در مهتری باد فرجام تو...
زن سلم را کرد نام آرزوی زن تور را ماه آزاده خوی
زن ایرج نیک پی را سهی کجا بد به خوبی سهلیش رهی (۲۵۷:۱)

بنابراین، چه بسا پژوهش در واژه‌شناسی نامهای سلم و تور و ایرج و نیز همسران ایشان، هم پژوهندگان را در زبان‌شناسی یاری دهد و هم به شناخت درونه نمادهای اسطوره‌ای ایرانیان و شیوه داوری ایشان درباره همزادان و ناهمزادانشان، یاری رساند.^{۲۱۲}

به هر روی، فریدون بر بنیاد شناخته‌های خود از فرزندان خویش، جهان را به سه بخش می‌کند و هر یک را به یکی از ایشان می‌بخشد: روم و باختر را به سلم، ترک و چین را به تور و ایران و دشت نیزه‌وران را به ایرج.

اما خوی حیل‌گر سلم که «آرزوی افزون خواهی را همسر خویش کرده است، و نادانی و تندخویی تور که پناهگاه نیکویی برای رخنه اهریمن است، این بخشبندی را نمی‌پذیرد. با سالخورده شدن فریدون، «دل سلم ز جای می‌جنبد و غرقه به آس می‌شود» (۱: ۹۱) و به تحریک برادر می‌پردازد و «سرتوری مغز را پر باد» می‌کند. و هر دو از پدر می‌خواهند که ایرج را از خود براند و ایران را نیز به ایشان بخشد. اما فریدون آن دو را «دو ناپاک بیهوده و دو اهریمن مغز پالوده» می‌خواند که «شرم و بیم از خدای ندارند» و «آزشان به تخت خرد چیره شده و دیوانبازشان گشته است» (۱: ۹۷) و به ایشان هشدار می‌دهد که:

کسی کاو برادر فروشد به خاک سزد گر نخوانندش از آب پاک
جهان چون شما دید و بیند بسی نخواهد شدن رام با هر کسی (۹۷:۱)

و از ایرج می‌خواهد که پیکار با بدی را بسیجد و به دفاع از نیکی و راستی برخیزد و خردمندانه می‌گوید:

تو گر پیش شمشیر مهرآوری سرت گردد آشفته از داوری...
تو گر چاشت را دست یازی به جام و گرنه خورند ای پسر بر تو شام (۹۸:۱)

اما همچنان که آدمی در قالب منش جمشید، برای نخستین بار از سر غرور به خداوند ناسپاس می‌شود و خویشکاری خویش را در روی زمین از یاد می‌برد و مزه آن را نیز به چهره فرمانروایی هزار ساله بدی بر خویشتن، می‌چشد؛ و همچنان که برای نخستین بار افزونخواهی و نادانی و خشم در قالب منشهای تور و سلم، راه بر بدی می‌گشاید و بر سپاه اهریمن نیرو می‌افزایند؛ اینک منش پیکارگریز و آشتی جوی و ساده‌نگر آدمی در قالب نیکدلی چون ایرج رخ می‌نماید و بیدرتنگ نیز میوه خود را به بار می‌نشانند.

همان گونه که خودستایی جمشید و افزونخواهی سلم و تور، ناسپاسی به خداوند و فراموشی خویشکاری آدمی در گیتی است، پیکارگریزی و کناره‌جویی و صوفی منشی ایرج

نیز چنین است.

ایرج مدعی است از آنجایی که «جهان چون باد بر ما بگذرد، مرد خردمند نباید غم خورد»، و از آنجایی که فرجام همه مرگ است، نباید بیهوده به پیکار بر سر جاه پرداخت و درخت کینه کشت:

چوبستر ز خاک است و بالین ز خشت درختی چرا باید امروز کشت
که هر چند چرخ از برش بگذرد تنش خون خورد، بار کین آورد (۹۸:۱)

و چنان از خویشکاری خویش در جایگاه یک شهریار، ناآگاه است که گویی ایران و ایرانیان و جهان و جهانیان دارایی خصوصی او هستند که از آنها چشم پوشد و به دیگران - آن هم به آزمندان و بدکرداران - ببخشد.

لیک ایرج که نمی خواهد درختی بکارد که بارش کینه و پیکار جاودانه باشد، همین پیکار گریزی و گردن نهادن به خواسته بدکاران، خود پیکارساز و کینه آفرین می شود و نهالی می نشاند که سراسر تاریخ ایران را سرشار از پیکار و کینه می سازد.

ایرج خود را دست بسته تسلیم برادران بدخواه می کند و آنگاه «خنجر آبگون» تور «سرایای او را چادر خون می کشد».

با این همه، به منشی که ایرانیان از ایرج ساخته اند، از دیدگاه دیگری نیز می توان نگریست که چه بسا درست تر باشد. چنان که گفتیم، در پیوند میان نام ایرج با واژه «ایران» و «آریا» هیچ گمانی نیست. اما اگر معنای ایرانی و آریایی را برخاسته از نام مینوی «آرمائیتی» یا سپندارمذ بدانیم که نمودار فروتنی و فرمانبرداری است، و در این زمینه با گزارش تنسر که ایران را «بلاد الخاضعین» می نامد (ص ۴۳ و یادداشت شماره ۱۹ و ۲۱ بخش دوم) همساز باشیم، آنگاه این برداشت که ایرانیان از یک سو همسایگان و برادران نژادی خود را حيله گر و هوشمند و یا دلیر و تندخو و سلحشور ارزیابی می کنند و از سوی دیگر، خود را در عین دلیری و خردمندی، فروتن و ستمکش و آشتی جوی می دانند، سخت درخور تیز نگری است و نمایانده فلسفه ای که ایرانیان برای تاریخ خویش قائلند و خود را پیوسته در درازای تاریخ، بر حق و آماج یورش بیداد دشمنان و بیگانگان دیده اند و مکلف به پدافند از نیکی و از میان بردن ستم. و نیز چه بسا این، یک خودآگاهی ژرف تاریخی و هشدار می باشد به خویشتن، که تازمانی که ایرانیان روحیه ای چنین ایرج وار دارند، از آشوبهای اهریمنی نتوانند گریخت.

به هر روی، چنان که می‌بینیم، این بار نیز - از دیدگاه فرهنگ «گاهانی» - آغاز یورش از اهریمن است که آرامش و نیکبختی آدمی را بر نمی‌تابد و با سلاح آژ و خشم به درون منشهای ناتوان سلم و تور رخنه می‌کند، از منش آشتی جوی ایرج سود می‌جوید و جهان را دوباره به آشوب می‌کشد. و این، آغاز پیکار همیشگی میان ایران و توران است: نماد نبرد جاودانه میان نیروهای نیک و بد آدمی.

از این پس، هسته اصلی رویدادهای سراسر بخش افسانه‌ای حماسه، پیکار میان ایران و توران است که همواره آغازگر و کینه‌ساز و تجاوزگر و بدکار، تورانیان هستند، و پدافندگر و نیکوکار و مدافع راستی، ایرانیان. اصل این است: تورانیان بدند و ایرانیان خوبند. حال اگر «به تصادف» نیروهایی نیک در سوی توران و نیروهایی بد در سوی ایران وجود داشته باشند، نه آن، چیستی آن را نیکو می‌گرداند، و نه این، چیستی این را بد. کسانی چون پیران (سردار افراسیاب) و فرزندان او چندان بد نیستند و حتی کسی چون اغریث، برادر افراسیاب، خوب هم هست. اما اینان نمی‌توانند چیستی اردوی بدی را دگرگون سازند، بلکه خود قربانی می‌شوند. در این سو نیز، کسانی چون توس و کاوس چندان خردمند و خوب نیستند و چه بساگاه، راستای بد منش ایشان بر راستای نیکوی آن چیره می‌شود و حادثه ساز می‌گردد. با این همه، اینان نیز نمی‌توانند چیستی اردوی نیکی را دگرگون سازند، بلکه خود، خواسته و ناخواسته، در خدمت نیکی قرار می‌گیرند و حتی رفته رفته نیک می‌شوند.

از دیدگاه ایرانیان، در شاهنامه - همچون اوستا و اسطوره - نبرد میان نیکی و بدی مقدر و محتوم است. از همین روست که غرایب بسیار و شگفتیهای فراوان رخ می‌نماید.

به هر حال، نبرد میان اهورا و اهریمن در زمانی کرانمند باید به انجام و فرجام رسد و آدمیان ابزاری هستند برای پیروزی نیکی و جاودانه شدن هستی و شکست بدی و نیستی. در این میان، روانهای ناتوان و ناسپاس در خدمت بدی قرار می‌گیرند و روانهای پرمایه و نیرومند کمر به خدمت نیکی می‌بندند. پس، روانهای توانا و ناتوان و آنچه سپس بر آنها می‌گذرد، بهانه‌ای هستند در دست سرنوشتی که فقط برای ارواح افسرده دردناک می‌نماید و چه بسا ناله و شکوه سر می‌دهند.

آبتین باید به دست ضحاک تباه گردد تا فریدون زاده شود و نیکی را پیروز گرداند. زال باید سپید مو شود تا سام او را از خود براند و سیمرغ او را بیروړاند و سپس به زادن رستم یاری رساند. حتی اسب رستم تنها به خاطر اوست که به جهان می‌آید و چوپانان بی‌اختیار و نادانسته او را «رخش رستم» نام می‌دهند. سودابه باید زشتخویی کند و کاوس بی‌خردی، تا

سیاوش به توران گریزد و کیخسرو رهایی بخش زاده شود و پیروزی نیکی را به فرجام رساند^{۲۱۳}، و جز آن...

به هر حال، آنچه اهمیت دارد آن است که در همه نبردهای ایران و توران، آگاهی به بدی دشمن و نیکی خویش و اتکای به یزدان در این پیکار، در میان ایرانیان پیوسته برجاست و بازگو می شود.

پس از مرگ ایرج، منوچهر کین نیا می ستاند و سلم و تور را به خواری از میان برمی دارد و یکبار دیگر، داد نیکی از بدی ستانده می شود.

هنگام تاجگذاری، سخن منوچهر چیزی جز شعار همه شاهان ایران نیست:

چو دیهیم شاهی به سر بر نهاد	جهان را سراسر همه مژده داد
به داد و به آیین و مردانگی	به نیکی و پاکی و فرزانی...
همم دین و هم فره ایزدیست	همم بخت نیکی و هم بخردیست...
بدان را ز بد، دست کوتاه کنم	زمین را به کین، رنگ دیبه کنم...
ابا این هنرها یکی بنده ام	جهان آفرین را پرستنده ام...
هر آن کس که در هفت کشور زمین	بگردد ز راه و بتابد ز دین...
همه نزد من سر به سر کافرنند	وز آهرمن بد کنش بدترند (۱۳۵:۱)

پس از منوچهر، نوبه شاهی به نوذر می رسد که شهریار خوب نیست و آیینهای نیکوی پدر را زیر پا می گذارد.

چو او رسمهای پدر در نوشت	ابا موبدان و روان تیز گشت
همی مردمی نزد او خوار شد	دلش برده گنج و دینار شد
کدیور یکایک سپاهی شدند	دلیران سزاوار شاهی شدند
بترسید بیداد گر شهریار (۶:۲)

با بزرگان تندخو و با مردم ستمکار و بیدادگر است و دل جز در گرو دینار ندارد. از همین روست که سامان جامعه به هم می ریزد، طبقه های اجتماعی اندازه و خویشکاری خویش نمی شناسند: کشاورز سپاهی می شود و دلیران به آرزوی شهریار می افتند. با این همه، باز آغازگر یورش و دشمنی تورانیانند که با آگاهی از ناتوانی ایران و بی خردی شاه، جنگ را می بسیجند.

پس آنکه ز مرگ منوچهر شاه بشد آگاهی تا به توران سپاه

ز نا رفتن کار نوذر همان یکایک بگفتند با بدگمان
چو بشنید سالار ترکان پشنگ چنان خواست کاید به ایران به جنگ (۱۰:۲)

بادافره منش پست نوذر، مرگ او و شکست ایران است، و خرد و نیکخواهی اغریث
- پسر پشنگ و برادر افراسیاب - نیز نه تنها سودی نمی بخشد، بلکه برادر خونخوار جان او را
نیز تباه می کند.

پس از نوذر، بزرگان ایران و بویژه زال (پدر رستم)، شاهی پسران او - توس و گسته - را
بر نمی تابند، چرا که آنان فرزندان نوذر بی خردند و:

به کردار کشتیست کار سپاه همش باد و هم بادبان، تخت شاه
نزیب بریشان همی تاج و تخت ببايد یکی شاه بیدار بخت (۴۳:۲)

و پس از جستجو، «زو» پسر تهماسب را به شاهی برمی دارند. شاهی زو تهماسب گرچه
نیکو است، اما سخت کوتاه است و از پنج سال نمی گذرد.

سپه را ز کار بدی باز داشت که با پاک یزدان یکی راز داشت
گرفتن نیارست و بستن کسی وزان پس ندیدند کشتن بسی (۴۴:۲)

اما تورانیان دست از بدی و جنگ افروزی نمی کشند تا آنکه تنگسالی بزرگی بر هر دو
کشور چیره می شود که آن را همگان بادافره آسمانی می دانند و بناچار دست از نبرد
می شویند و پیمان آشتی می بندند، گرچه بیدرنگ پس از مرگ زودرس زو تهماسب و هنگام
شاهی «گرشاسب»، پیمان خود می شکنند.

در همان نخستین روزهای پادشاهی گرشاسب:

به ترکان خبر شد که «زو» درگذشت بر آن سان که بُد، تخت بیکار گشت
بیامد به خوار ری افراسیاب ببخشید گیتی و بگذاشت آب (۴۷:۲)

و آنگاه در این میان، زو تهماسب نیز ناگهان درمی گذرد. ایرانیان از زال یاری می خواهند.
او از یک سو به نبرد با افراسیاب می شتابد، و از سوی دیگر رستم را (که اکنون جوانی تهمتن
و پیل زور است) به البرز کوه می فرستد تا کیقباد را بیاورد و به تخت شاهی نشاند. این
نخستین مأموریت بزرگ رستم است.

ایران بی شاه - یا تن بی سر، چنان که خواهیم دید - اگر حتی پهلوانان و بزرگانی چون زال و
رستم ... داشته باشد، هرگز نتواند بر دشمن پیروز شد.

کیقباد به شاهی می‌نشیند و بیدرنگ همراه با رستم به نبرد با افراسیاب تجاوزگر می‌شتابد. این نخستین جنگ رستم است که هنگامه‌ای بزرگ در میدان برپا می‌کند و هراسی سخت بر دل اهریمنان می‌افکند و سرانجام افراسیاب را نیز به چنگ می‌آورد، اما ناآزمودگی او دشمن را رهایی می‌بخشد: دوال کمر افراسیاب که به چنگ رستم است پاره می‌شود و شاه توران می‌گریزد. به هر روی، پیروزی با ایرانیان است و این بار نیز سپاه اهریمن شکست می‌خورد و بادافره بدی را می‌چشد. این همان نبرد بزرگی است که به گفته فردوسی «ز گرد سواران در آن پهن داشت / زمین شد شش و آسمان گشت هشت» (۲: ۶۶)

و(کیکاوس

دوران پادشاهی کیکاوس فرزند قیقباد، سراسر به نبردهای گوناگون و پر شمار میان ایران و توران و نیز جنگها و رویدادهای کوچکز دیگری می‌گذرد که ستاره تابان همه آنها رستم زال است.

کاوس شاه خردمندی نیست، اما نیکدل است و بیخردیهای او با خرد و دلاوری بزرگانی چون گودرز و زال و بویژه رستم جبران می‌شود. براستی بیخردی و حتی گاه بدی کاوس را، خرد و نیکی و دلاوری ایزدی رستم می‌پوشاند. کیکاوس همواره حادثه آفرین است و رخنه‌سازی برای رخنه نیروهای اهریمنی. و رستم دلاوری آیین خواه است که پیوسته کاوس و ایران را رهایی می‌بخشد و دشمنان را واپس می‌راند، لیک هیچ‌گاه به برکندن تخم بدی و شکست فرجامین اهریمن کامیاب نمی‌شود، چرا که این رسالتی الهی است که تنها به رهبری و به دست کیخسرو باید انجام گیرد.

به هر روی، اردوگاه اهریمن هر گاه ضعفی در اردوگاه نیکی می‌بیند و رخنه‌ای از خطا و بیخردی می‌یابد، یورش را می‌آغازد.

پس از درین شدن کاوس در هاماوران، افراسیاب بیدرنگ از فرصت سود می‌جوید و به ایران می‌تازد و:

سپاه اندر ایران پراکنده شد زن و مرد و کودک همه بنده شد
همه در گرفتند ز ایران پناه به ایرانیان گشت گیتی سیاه (۲: ۱۳۸)

هنگامی که سهراب فرزند دلاور رستم، ناآگاه از درونه ژرف پیکارهای نیکی و بدی و چیستی دو نظامی که از بنیاد دگرسانند، به هوای خام جوانی و نیرومندی خویش می‌خواهد

با از میان بردن شاهان ایران و توران، این دو کشور را یگانه سازد و از این رو نخست به ایران می‌تازد - آن هم با یاری گرفتن از افراسیاب! - تنها آیین خواهی، هشیاری و از خودگذشتگی رستم است که ایران را رهایی می‌بخشد. رستم از جان فرزند می‌گذرد، اما سپاه نیکی را ترک نمی‌گوید، گرچه شاهی بد و بیخرد بر آن فرمانروا باشد.

در یورش سهراب به ایران، گرچه محور سوگنامه بر جوانی و دلاوری و خامی سهراب و هشیاری و آیین خواهی و فداکاری رستم می‌چرخد، و اینکه رستم تا آنجا پیش می‌رود که آگاهانه خود را به فرزند نمی‌شناساند و او را از میان برمی‌دارد، با این حال نقش همیشگی تورانیان در یورش به ایران و تلاش برای شکست اردوگاه نیکی، همچنان برجاست.

آگاه شدن افراسیاب از وجود سهراب و آهنگ او، برابر است با:

چو افراسیاب آن سخنها شنود	خوش آمدش، خندید و شادی نمود
ز لشکر کزید از دلاور سران	کسی کو گراید به کرز کران
ده و دو هزار از دلیران گرد	چوهومان و مر بارمان را سپرد
به گردان لشکر سپهدار گفت	که این راز باید که ماند نهفت...
پدر را نباید که داند پسر	که بندد دل و جان به مهر پدر
مگر کان دلاور گوسالخورد	شود کشته بر دست این شیرمرد
از آن پس، بسازید سهراب را	ببندید یک شب بر او خواب را (۱۸۰:۲)

در داستان سیاوش و رویدادهای جان‌گذاری که میان او و زن پدر تردامنش روی می‌دهد، باز این تورانیان هستند که در نیرو و استواری و خرد شهریار ایران رخنه‌ای می‌یابند و به گمان دلمشغولی کاوس به مهر سودابه، به این سرزمین یورش می‌آورند.

به مهر اندرون بود شاه جهان	که بشنید گفتار کارآگاهان
که افراسیاب آمد و صد هزار	کزیده ز ترکان شمرده سوار
سوی شهر ایران نهادست روی	وزو گشت کشور پراز گفت و گوی
دل شاه کاوس از آن تنگ شد	که از بزم رایش سوی جنگ شد (۳۹:۳)

و هنگامی که سیاوش نیروهای اهریمنی توران را شکست می‌دهد، لیک خود از بیخردی و پیمان شکنی پدر بیزار می‌شود و بخطا به اردوگاه اهریمن پناه می‌برد، باز این تورانیانند که در غالب منش کسی چون گرسیوز، آن همه دلاوری و زیبایی و نیکویی را برنمی‌تابند و بنابه گوهر اهریمنانه خویش بر آن رشک می‌برند و کمر به مرگ سیاوش بی‌گناه می‌بندند و

سرانجام نیز سر او را چون گوسفندی از تن جدا می‌کنند و بدین سان کینه‌ای نو و دهشتناک می‌آفرینند:

دل و مغز گرسیوز آمد به جوش دگرگونه‌تر شد به آیین و هوش
به دل گفت: «سالی چنین بگذرد سیاوش کسی را به کسی نشمرد
همش پادشاهیست، هم تاج و گاه همش گنج و هم دانش و هم سپاه»
نهان دل خویش پیدا نکرد همی بود پیچان و رخساره زرد (۱۱۹:۳)

و کشتن سیاوش چنان کار اهریمنانه‌ای است که حتی ییلسم سردار تورانی و برادر پیران، دوزخ را بهتر از سرزمین توران می‌داند:

که دوزخ به از بوم افراسیاب نباید بدین کشور آرام و خواب (۱۵۴:۳)
و پیران آشکارا به افراسیاب می‌گوید که دیو بر او چیره شده است:

چرا بر دلت چیره شد رای دیو ببرد از رخت شرم کیهان خدیو؟ (۱۵۷:۳)
واکنش بیدرنگ ایرانیان آشکار است: رستم، آن سالار گیتی فروز، از نیمروز می‌خروشد و نخست به درگاه کاوس می‌رود و شاه را به سختی می‌نکوهد:

تو را مهر سودابه و بدخوی ز سر برگرفت افسر خسروی
کنون آشکارا ببینی همی که بر موج دریا نشینی همی
از اندیشه خُرد و شاه سترگ بیامد به مابر، زیانی بزرگ (۱۷۱:۳)

و آنگاه به سوی سودابه می‌رود و:

به خنجر به دو نیم کردش به راه نجیبید بر جای، کاوس شاه (۱۷۲:۳)

و سپس با دوازده هزار سپاهی به توران می‌تازد، لشگر افراسیاب را به سختی درهم می‌شکند و سراسر آن سرزمین را فرو می‌گیرد و خود «تاروزگاری دراز» بر تخت افراسیاب می‌نشیند. اما در این میان، رستم به وارون آنچه سپس کیخسرو خواهد کرد، چه بسا از بسیاری خشم و کینه و اندوه، به بیداد نیز دست می‌یازد و به کشتار مردم و تاراج و سوختن می‌پردازد. و شاید درست از همین رو، باز هم به شاه‌گریزان ترک دست نمی‌یابد و نمی‌تواند تخم بدی را - دستکم برای مدتی - از زمین برکند.

رسالت بزرگ نبرد فرجامین با بدی و به پایان رساندن مرحله‌ای مهم از پیکار میان نیکی و بدی، تنها با کیخسرو فرزند سیاوش است.

(ز) کیخسرو

کیخسرو به هشیاری و با کمک گیو از توران می‌گریزد و در ایران به تخت شاهی می‌نشیند، تنها به این آهنگ که کین پدر باز ستاند و افراسیاب را همچون نیرومندترین نماد بدی نابود سازد. در نبردهای گوناگونی که بیدرنگ با پادشاهی او آغاز می‌شود، با همه دلاوریهای رستم و دیگر بزرگان ایران، تنها رهبری و حضور او در میدان نبرد است که کار افراسیاب را به فرجام می‌رساند.

کیخسرو به نیکی آگاه است که:

چو بر تخت بر، زنده افراسیاب بماند، جهان گردد از وی خراب (۲۶۶:۵)

پس از پایان گرفتن مرحله نخست پیکار میان نیکی و بدی که اوج آن دلاوریهای افسانه‌ای رستم و رهبری پیامبرگونه کیخسرو است، دوره پادشاهی گشتاسب آغاز می‌شود که همراه است با پیدایی زرتشت و رسالتی نوین برای ایرانیان جهت پراکندن دین بهی در جهان. این رشته نبردها نیز با جنگهای اسفندیار با دشمنان ایران و پیروزیهای او به فرجام می‌رسد. در این دوره نیز، تورانیان در اردوگاه اهریمن قرار دارند و پذیرای دین بهی نمی‌شوند. دقیقی شاعر، جای به جای از گوهر بد تورانیان و هدفها و گوهر نیکوی ایرانیان یاد می‌کند. درباره گشتاسب می‌گوید:

گزیتش بدادند شاهان همه نشستش دل نیک خواهان همه
مگر شاه ارجاسب توران خدای که دیوان بُد ندی به پیشش به پای (۶۷:۶)

و یا در وصف دو پیام‌آور شاه توران افزاید:

یکی نام او بیدرفش بزرگ کوی پیر و جادو ستنه سترگ
دگر جادویی نام او نامخواست که هرگز دلش جز تباهی نخواست (۷۳:۶)

و یا در توصیف برادران ارجاسب گوید:

برادر بُد او را دو آهرمنان یکی کهرم و دیگری اندمان (۸۴:۶)

و به هر روی، ارجاسب شاه توران، همچون نماد بدی و نماینده اهریمن، کوشش دارد تا گشتاسب را از راه نیکی و دین بهی باز دارد و به او وعده و هشدار می‌دهد که:

چو نامه بخوانی سر و تن بشوی فریبده (= زرتشت) را نیز منمای روی

مرآن بند (= کستی) را از میان باز کن به شادی می روشن آغاز کن
 گر ایدونک بپذیری از من تو پند ز ترکان تو را نیز ناید گزند
 زمین کشانی و ترکان چین تو را باشد این، همچو ایران زمین
 به تو بخشم این بیکران گنجها که آورده‌ام گرد با رنجها...
 و ایدونک نپذیری این پند من ببینی گران آهین بند من (۷۵:۶)

و براستی باز این تورانیان هستند که آغازگر بدی و بیدادند و چون شاه گشتاسب پایتخت (= بلخ) را وا می‌نهد و به سیستان می‌رود، به آنجا می‌تازند، سهراب (= پدر شاه) را می‌کشند، همه موبدان و احتمالاً خود زرتشت را نیز از میان برمی‌دارند، غارت و سوختن می‌کنند، دختران و زنان را به اسیری می‌برند و آتش آتشکده‌ها را خاموش می‌گردانند (۶: ۱۴۰ و بعد).

ح) بخش تاریخی

در بخش تاریخی شاهنامه یعنی در دوران ساسانیان نیز، باور به نبرد میان نیکی و بدی و اینکه دشمنان ایران پیوسته آغازگر دشمنی‌اند و ایرانیان بر حق‌اند و در اردوگاه نیکی قرار دارند، همچنان وجود دارد و پیوسته تکرار می‌شود، گرچه کرانه واقعیتهای تاریخی، آنها را از بهنه گسترده و دل‌انگیز پندار جدا می‌کند و کرانمندشان می‌سازد.
 به چند نمونه بسنده می‌کنم.

در داستان جنگ اردشیر بابکان با کرم، همانند داستان اکوان دیو که اهریمن به کالبد یک گورخر می‌رود، ایرانیان باور دارند که:

همان کرم کز مغز آهرمنست جهان آفریننده را دشمنست
 همی کرم خوانی به چرم اندرون یکی دیو جنگیست ریزنده خون (۱۴۹:۷)

هنگامی که شاپور پسر اردشیر به تخت می‌نشیند و آهنگ یورش به جایی را ندارد، زیرا یگانگی حکومت مرکزی دوباره در ایران برقرار شده است، دشمنان بیگانه آغازگر جنگ و خودسری‌اند چون به گمان می‌افتند که:

وزان پس پراکنده شد آگهی که بیکار شد تخت شاهنشهی
 بمرد اردشیر آن خردمند شاه به شاپور بسپرد گنج و سپاه
 خروشی برآمد ز هر مرز و بوم ز قیدافه برداشتند باژ روم

چو آگاهی آمد به شاپور شاه بیاراست کوس و درفش و سپاه (۱۹۶:۷)

و یا هنگام کودکی شاپور دؤم، باز این بیگانگان هستند که به اندیشه یورش به ایران می‌افتند و می‌کنند آنچه نباید کرد:

ز غسانیان، طایر شیردل که دادی فلک را به شمشیر، دل
سپاهی ز رومی و از قادسی ز بحرین و از کُرد و ز پارسی
بیامد به پیرامن تیسفون سپاهی ز اندازه بیش اندرون
به تاراج داد آن همه بوم و بر کرا بود با او پی و پا و پر (۲۲۰:۷)

و یا انگیزه نبرد شاپور دؤم با قیصر روم چنین است که:
شاه ایران بر آن می‌شود که پنهانی و به تنهایی برای جهانگردی و دیدار کشور روم به آنجا برود و با آنکه اخترشناسان به او هشدار می‌دهند که رنج بزرگی در پیش است، پاسخ می‌گوید: «که دادار باشد ز هر بد نگاه» (۲۲۷:۷) و به وارون اسکندر مقدونی که با سپاهی گران گرد جهان می‌افتد و باج می‌خواهد اما داو جهانگردی!! سر می‌دهد، شاپور براستی، به تنهایی و در جامه یک بازرگان رهسپار روم می‌شود. او را می‌شناسند و بندش می‌کنند و قیصر فرمان می‌دهد که در چرم خرش بدوزند، و آنگاه که ایران را از شهریار تهی می‌بیند، یورش می‌آغازد و بی‌دلیل دست به غارت و کشتار می‌بازد.

چو قیصر به نزدیک ایران رسید سپه یک به یک تیغ کین برکشید
به ایران، زن و مرد و کودک نماند همان چیز بسیار و اندک نماند...
از ایران بی‌اندازه ترسا شدند همه مرز، پیش سکوبا شدند (۲۲۹:۷)

تا آنکه شاپور به یاری کنیزکی، چرم را می‌درد و به ایران می‌گریزد و با دیدن او ایرانیان جان می‌گیرند و به رهبری او یگانه می‌شوند و سپاه قیصر را می‌شکنند و خودش را اسیر می‌کنند. شاپور آنگاه به همه بزرگان گیتی پیام می‌دهد که:

همو (= خداوند) آفریننده روزگار به نیکی همو باشد آموزگار
چو قیصر که فرمان یزدان بهشت به ایران به جز تخم زشتی نکشت
به زاری همی بند ساید کنون چون جان را نبودش خرد رهنمون
ز گیتی به جز نام زشتی نبرد (۲۴۱:۷)

و خود به قیصر در بند می‌گوید:

بدو گفت شاه، ای سراسر بدی که ترسایی و دشمن ایزدی
ندانی تو گفتن سخن جز دروغ دروغ آتشی بد بود بی‌فروغ...
چو بازارگانان به بزم آمدم نه با کوس و لشکر به رزم آمدم (۲۴۱:۷)

و قیصر ناگزیر می‌پذیرد که:

ز من بخت، شاه‌ها خرد دور کرد روانم بر دیو، مزدور کرد (همان)

و کیفر گنه‌کار از جمله این است که «ایران را آباد کند»:

از ایران هر آنجا که ویران شدست
سراسر بر آری به دینار خویش بیایی مکافات کردار خویش
دگر هرج از ایران بریدی درخت
بکاری و دیوارها برگنی ز دلها مگر خشم کمتر کنی (۲۴۳:۷)

و رومیان نیز می‌پذیرند که:

همی گفت هر کس که این بد که کرد مگر قیصر، آن ناجوانمرد مرد (۲۴۴:۷)

چنان که می‌بینیم، کمابیش در سراسر شاهنامه، و بویژه بخش پیشدادی - کیانی آن که جنبه افسانه‌ای‌اش می‌چربد و از همین رو اندیشه جامعه با پهنه فراختری برای بیان باورهای خود سروکار دارد، همه جا انگیزه اصلی نبردها، پیکار نیکی با بدی است و آغازگر بدیها و دشمنی‌ها، براستی بیگانگان هستند نه ایرانیان.

اما آنچه در این میان اهمیت دارد، آن است که از یک سو ایرانیان به نیکویی خویش و رسالت خود در پیکار با بدی آگاه هستند و همه جا پشت بر یاری یزدان دارند، و از سوی دیگر دشمنان ایران نیز اغلب به کردار بد و اهریمنی خویش آگاهی دارند و خود را در حمایت اهریمن می‌دانند و از هیچ گونه جادویی و فریب دریغ ندارند.

بدین گونه، پیداست که به باور ایرانیان، پیکار ایشان با دشمنان، تنها انگیزه بحق کینه‌جویی یا دفاع ندارد، بلکه افزون بر آن و مهم‌تر از آن، وظیفه‌ای است الهی که باید به انجام رسد. و از آنجایی که این، نبردی است میان نیکی و بدی و راستی و ناراستی، پس چه پیروز و چه شکست خورده، به هر روی جایگاه کشتگان ایرانی جز بهشت مینوی نخواهد

بود. این را یکبار کیخسرو، آن شاه پیامبر سان، آشکارا می‌گوید:

به کین پدر بست خواهم میان بگردانم این بد ز ایرانیان
اگر همگان رای جنگ آورید بکوشید و رسم پلنگ آورید...
هر آن خون که آید به کین ریخته گنهکار او باشد آویخته
دگر کشته گردد کسی زین سپاه بهشت بلندش بود جایگاه (۱۶:۴)

بدین سان، گذشته از آنکه در شاهنامه هر نامه‌ای که بزرگی به بزرگی می‌نویسد نخست با آفرین کردگار و سپاس و ستایش او آغاز می‌شود، در سراسر نبردهایی که پیش از این یاد کردیم، همه جا اتکای به یزدان و آگاهی به نیکی خویش و بدی دشمن، آشکارا به چشم می‌خورد. از مهمترین نمونه‌ها یاد می‌کنم:

کیخسرو در همان آغاز پادشاهی خویش، یگانه رسالتش را از میان بردن افراسیاب می‌داند و درباره آرزوی پیروزی بر او به درگاه یزدان چنین نیایش می‌کند:

تو دانی که سالار توران سپاه نه پرهیز دارد، نه شرم گناه...
تو دانی که او را بدی گوه‌رست همان بد نژادست و افسونگرست (۱۵:۴)

و آنگاه پس از آگاه شدن از پیروزی ایران در جنگ بزرگ هماون، از گروه دور می‌شود و دست به نیایش برمی‌دارد:

عنان را بپیچید و آمد به راه ز سر برگرفت آن کیانی کلاه
فرود آمد و پیش یزدان به خاک بغلتید و گفت ای جهاندار پاک
ستمکاره‌ای کرد بر من ستم مرا بی‌پدر کرد با درد و غم
تو از درد و سختی رهانیدی‌ام همی تاج را پروراندی‌ام
زمین و زمان پیش من بنده شد جهانی ز گنج من آکنده شد
سپاس از تو دارم، نه از انجمن یکی جان رستم تو مستان ز من (۲۶۶:۴)

پس از جنگ دوازده رخ، هنگامی که پسر گودرز خبر پیروزی بیژن را بر هومان و نستیهن برای شاه می‌آورد و نیز پیام یاریخواهانه گودرز را، کیخسرو باز به نیایش می‌نشیند:

به شبگیر خسرو سر و تن بشست به پیش جهانداور آمد نخست
بپوشید نو جامه بندگی دو دیده چو ابری به بارندگی
دو تایی شده پشت و بنهاد سر همی آفرین خواند بر دادگر
ازو خواست پیروزی و فرهی بدو جست دیهیم و تخت مهی

به یزدان بنالید ز افراسیاب به درد از دو دیده فرو ریخت آب (۱۴۱:۵)

و در نامه‌ای به گودرز، درباره نبردش با پیران، چنین به او دل می‌دهد:

به بیداد بر نیست این کار تو بسندست یزدان نگهدار تو
تو زور و دلیری ز یزدان شناس ازو دار تا زنده باشی سپاس (۱۴۳:۵)

و هنگامی که پس از پیروزی به سپاه توران زینهار می‌دهد:

چو بشنید گفتار ایشان به درد ببخشودشان شاه آزادمرد...
سپهبد سوی آسمان کرد سر که ای دادگر داور چاره‌گر
همان لشکرست این که سر پر ز کین همی خاک جستند ز ایران زمین
چنین کردشان ایزد دادگر نه رای و نه دانش، نه پای و نه پر
بدو دست یازم که او یار بس ز گیتی نخواهیم فریاد رس (۲۳۰:۵)

و در نبرد بزرگ فرجامین خویش با افراسیاب، چون همیشه از سپاه دور می‌شود و به نیایش می‌پردازد:

بمالید رخ را بر آن تیره خاک چنین گفت کای داور داد و پاک
تو دانی کز و من ستم دیده‌ام بسی روز بد را پسندیده‌ام
مکافات کن بد کنش را به خون تو باشی ستمدیده را رهنمون (۲۷۹:۵)

و نیز پس از شکست و گریز افراسیاب:

چو بشنید خسرو، دوان شد به خاک نیایش‌کنان پیش یزدان پاک
همی گفت کای روشن کردگار جهاندار و بیدار و پروردگار
تو دادی مرا فرّ و دیهیم و زور تو کردی دل و چشم بدخواه، کور

و از سپاه ایران نیز می‌خواهد که:

چو پیروزگر، دادمان فرهی بزرگی و دیهیم شاهنشهی
ز گیتی ستایش مر او را کنید شب آید نیایش مر او را کنید (۲۸۵:۵)

و هنگامی که افراسیاب دوباره سپاه گرد می‌کند و در دشت گلزاریون با کیخسرو رویه‌رو می‌شود که به کشته شدن انبوهی فراوان از دو سو می‌انجامد، دل شاه ایران از مرگ بیهوده مردمان ساده لشگر به درد می‌آید و با تردید از خدا می‌خواهد که اگر بر حق نیست، او را

پیروز نگرداند:

بیامد به یکسو ز پشت سپاه به پیش خداوند شد داخواه
 که ای برتر از دانش پارسا جهاندار و بر هر کسی پادشا
 اگر نیستم من ستم یافته چون آهن به کوره درون، تافته
 نخواهم که پیروز باشم به جنگ نه بر دادگر بر، کنم جای تنگ
 بگفت این و بر خاک مالید روی جهان پر شد از ناله زار اوی
 همانکه برآمد یکی باد سخت که بشکست شاداب شاخ درخت
 همی خاک برداشت از رزمگاه بزد بر رخ شاه توران سپاه (۲۹۳:۵)

و سرانجام پس از گریز و پناه گرفتن افراسیاب در «بهشت گنگ»، کیخسرو به رستم می‌گوید:

که با ما جهاندار یزدان چه کرد ز خوبی و پیروزی اندر نبرد
 بدی را کجا نام بد بر بدی به تندی و کژی و نابخردی
 گریزان شد از دست ما بر حصار برین سان بر آسود از روزگار...
 برین گر ندارم ز یزدان سپاس مبادا که شب زنده باشم سه پاس
 کزویست پیروزی و دستگاه هم او آفریننده هور و ماه (۳۰۰:۵)

و همه جا سخت ایمان دارد که تنها آن کس که پشت به یزدان دارد و از فرّ ایزدی بهره‌مند است می‌تواند بر افراسیاب، همچون مظهر اهریمن بر روی زمین، پیروز شود:

کسی را که یزدان ندادست فرّ نباشدش با چنگ او پای و پر...
 کراپشت گرمی به یزدان بود همیشه دل و بخت، خندان بود (۲۶۸:۵)

و این تنها کیخسرو نیست که جای به جای به نیایش می‌نشیند و از خداوند یاری می‌خواهد، بلکه بزرگان و سرداران ایران نیز چنینند. از جمله، رستم پیروزیهای ایران در جنگ هماون را کار خدا می‌داند و به بزرگان ایران می‌گوید:

ز یزدان بود زور، ما خود که ایم؟ بدین تیره خاک اندرون، برچه‌ایم؟
 ببايد کشیدن گمان از بدی ره ایزدی باید و بخردی (۲۳۱:۴)

و در جنگ بزرگ هماون که توس از احتمال پیروزی دشمن نگران است و می‌گوید:

اگر لشکر ما پذیره شوند سواران بدخواه چیره شوند

همه دست یکسر به یزدان زنیم منی از تن خویشان بکنیم (۱۳۴:۴)

گودرز با ایمانی سخت به او خرده می‌گیرد که:

بدو گفت گودرز، کای پهلوان چرا تیره کردی تو روشن روان...
که دادار نیکی دهش یارماست دل و تیغ و اخترش، سالار ماست (۱۳۵:۴)

و یا بیژن نیز در جنگ دوازده رخ، پس از نبردی دیرنده با هومان که پیکار ظاهراً به بن‌بست رسیده است، نیایش می‌کند که:

به یزدان چنین گفت کای کردگار تو دانی نهان من و آشکار
اگر داد بینی همی جنگ ما بر این کینه جستن بر، آهنگ ما
ز من مگسل امروز توش مرا نگه دار بیدار هوش مرا

و پس از پیروزی خویش، شگفت‌زده می‌افزاید:

شگفت آمدش سخت و برگشت ازوی سوی کردگار جهان کرد روی
که ای برتر از جایگاه و زمان ز جان سخنگوی و روش روان
تویی تو، که جز تو جهاندار نیست خرد را بدین کار، پیکار نیست (۱۳۰:۵)

و از این نمونه‌ها، در بخش پیشدادی - کیانی شاهنامه بسیار است^{۲۱۴}، گرچه نمونه‌های همانند آن در بخش تاریخی و دوران ساسانی نیز چندان کم نیست. روشن‌ترین و مهمترین نمونه این آگاهی را، شاید در این سخن خسرو انوشیروان (در پندهای معروف به توقیعات) بیابیم که در پاسخ موبدی که علت یورشهای پی‌درپی رومیان را به ایران از شاه می‌پرسد، می‌گوید:

چنین داد پاسخ: که آن دشمنی به طبعست و پرخاش آهرمنی (۲۷۱:۸)

و بجاست اگر بیفزاییم که این همپشتی به یزدان تنها در گفتار و روان ایرانیان نیست، بلکه یاری خداوند به ایشان جلوه‌های بیرونی هم دارد: هر بار که نبردهای نیکی و بدی به بن‌بست می‌رسد خشکسالی پیش می‌آید^{۲۱۵}، گاه توفانی به سود ایرانیان درمی‌گیرد و چشم دشمنان ایشان را تیره و تار می‌سازد^{۲۱۶}، سیمرغ بارها به یاری زال و رستم می‌شتابد، کردارهای کیخسرو همه پیامبرگونه و معجزه‌وار است^{۲۱۷}، فریدون به تن خویش از اروندرود می‌گذرد (۶۷: ۱) و سیاوش از آتش پردود (۳۶: ۳)، فرّ اردشیر بابکان به چهره میشی در پس او روان است (۱۲۷: ۷)، فرخ سروش در جنگ میان خسرو پرویز و بهرام چوبینه به

یاری شاه می‌شتابد (۹: ۱۲۱) و جز آن ... و اینکه در پایان، سرانجام زاهد و پرهیزکاری به نام «هوم» که به تنهایی در کوه نشیمن دارد، پناهگاه افراسیاب را می‌یابد و بیدرنگ بند به پایش می‌نهد، و یا برای بار دوم همین «هوم» است که او را از دریا بیرون می‌کشد و بند می‌کند و به کیخسرو می‌سپاردش و سپس خود ناپدید می‌گردد، جز نشانه نمادین یاوری ایزد نتواند بود (۵: ۳۷۴).

در بخشهای دیگر شاهنامه نیز، نمونه‌های بسیاری از یاری خواستن از خداوند و یا جلوه‌هایی از یاوریهای خداوند را می‌بینیم. افزون بر نیایشهای گشتاسب هنگام نبردها و یا هنگام تاجگذاری (۶: ۳۱ و ۶: ۶۷)، از دوره ساسانیان به چند نمونه زیر اشاره می‌کنم: اردشیر بابکان پس از پیروزی بر دشمنان و ایجاد فرمانروایی یگانه در ایران، این چنین از خداوند یاری می‌خواهد:

دل شاه ز اندیشه آزاد شد سوی آذر رام خُزاد شد
نیایش بسی کرد پیش خدای که باشدش بر نیکویی رهنمای
به هر کار پیروزگر داردش درخت بزرگی به بر داردش (۷: ۱۳۳)

خسرو انوشیروان، بنابر آیین شاهان ایران، هنگام یورش به روم از خداوند یاری می‌خواهد که او را از راستی برنگرداند:

چو نزدیکتر شد، نیایش گرفت جهان آفرین را ستایش گرفت
ازو خواست پیروزی و دستگاه نمودن دلش را سوی داد راه (۸: ۸۲)

و این نبردی است که فردوسی نیز حق را به انوشیروان می‌دهد: «همی از پی راستی جست جنگ» (۸: ۸۱)

و یا بهران چوپینه، هنگامی که هنوز گمراه نشده است، در نبرد خویش علیه ساوه شاه، دشمن تجاوزگر به ایران:

بغطید در پیش یزدان به خاک همی گفت کای داور داد و پاک
کرین جنگ بیداد بینی همی ز من ساوه را برگزینی همی
دلم را به رزم اندر، آرام ده به ایرانیان بر، ورا کام ده
اگر من ز بهر تو کوشم همی به رزم اندرون، سرفروشم همی
مرا و سپاه مرا شاد کن وزین جنگ ما، گیتی آباد کن (۸: ۳۶۴)

و هنگام شورش و گمراهی بهرام چوبینه، خسرو پرویز چنین نیایش می‌کند:
 گرایدونک این پادشاهی مراست پرستنده و ایمن داد و راست
 تو پیروز گردان سپاه مرا به بنده مده تاج و گاه مرا (۲۵:۹)
 و یا در جایی دیگر:

همی گفت کای داور داد و پاک سر دشمنان اندر آور به خاک
 تو دانی که بر داد نالم همی همه راه نیکی سگالم همی
 تو میپسند بیداد بیدادگر (۱۰۵:۹)

افزون بر اتکای به خداوند، جستار دیگری که باید از آن یاد کرد، آگاهی ایرانیان به نیکی خویش و نیز آگاهی دشمنان ایشان به بدی خویش است. درباره آگاهی ایرانیان به نیکی خود و بدی دشمن، ما برای فشرده کردن سخن از دو پاسخ استواری که یکبار گودرز به نامه پیران و یکبار کیخسرو به نامه افراسیاب می‌فرستند، یاد می‌کنیم که هم نمایشگر آگاهی ایرانی به راه نیکوی خویش و کردار بد دشمن است و هم چکیده‌ای است بسیار ساده و زیبا از گذر رویدادها. پاسخ دراز و زیبای گودرز را فشرده می‌کنیم که می‌گوید:

دلت با زبان هیچ همسایه نیست	روان تو را از خرد مایه نیست
به هر جای چربی به کار آوری	چنین تو سخن پر نگار آوری
کسی را که از بن نباشد خرد	گمان بر تو بر مهربانی برد
چو شوره زمینی که از دور آب	نماید چو تابد بر او آفتاب
ولیکن نه گاه فریبست و بند	که هنگام گرزست و تیغ و کمند...
دلت با زبان آشنایی نداشت	بدان که که این گفته بر دل گماشت
اگر داد بودی به دلت اندرون	تو را پیشدستی نبودى به خون...
ولیکن سرشت بد و خوی بد	تو را نگذراند به راه خرد
بدی خود بدان تخمه در گوه‌رست	به بد کردن آن تخمه اندر خورست
شنیدی که بر ایرج نیکبخت	چه آمد ز تو از پی تاج و تخت؟
چو از تور و سلم اندر آمد زمین	سراسر بگسترد بیداد و کین
فریدون که از درد دل روز و شب	گشادی به نفرین ایشان دو لب

به افراسیاب آمد آن مهر بد از آن نامداران اندک خرد
 ز سر با منوچهر نوکین نهاد همیدون ابانوزر و کیقیاد
 به کاوس کی کرد خود آنچ کرد برآورد از ایران آباد گرد
 از آن پس به کین سیاوش باز فکند این چنین کینه نو دراز...
 نگر تا ز کردار بدگوه‌رت چه آرد جهان آفرین بر سرت
 زمانه ز بد دامن اندر کشید مکافات بد را بد آید پدید ...
 (۱۵۸-۱۵۴:۵)

و کیخسرو در نبرد فرجامین با افراسیاب، در پاسخ پیام فریبکارانه او می‌نویسد:

چنین بود فرمان یزدان که من سرافراز گردم به هر انجمن
 گزند و بلای تو از من بگاشت که با من زمانه یکی راز داشت
 از آن پس که گشتم ز مادر جدا چنان چون بود بچه بینوا
 به پیش شبانان فرستادی‌ام به پروار شیران نر دادی‌ام
 مرا دایه و پیشکاره، شبان نه آرام روز و نه خواب شبان
 چنین بود تا روز من برگذشت مرا اندر آورد پیران ز دشت
 به پیش تو آورد و کردی نگاه که هستم سزاوار تخت و کلاه؟
 بسان سیاوش سرم را ز تن ببری و تن هم نیابد کفن
 زبان مرا پاک یزدان ببست همان خیره ماندم به جای نشست
 مرا بی‌دل و بی‌خرد یافتی به کردار بد، تیز نشتافتی
 سیاوش نگه کن که از راستی چه کرد و چه دید از بد و کاستی
 ز گیتی بیامد تو را برگزید چنان کز ره نامداران سزید
 ز بهر تو پرداخت آیین و گاه بیامد ز گیتی تو را خواند شاه
 وفا جست و بگذاشت آن انجمن بدان تا نخوانیش پیمان شکن
 چو دیدی بر و گردگاه ورا بزرگی و گردی و راه ورا
 بجنبیدت آن گوهر بد ز جای بیفکندی آن پاک دل را ز پای
 سر تاجداری چنان ارجمند بریدی بسان سر گوسفند
 ز گاه منوچهر تا این زمان نبود مگر بد تن و بد گمان
 ز تور اندر آمد زیان از نخست کجا با پدر، دست بد را بشست
 پسر بر پسر بگذرد همچنین نه راه بزرگی نه آیین دین

ز دی گردن نوزر نامدار پدر شاه وز تخمه شهریار
 برادرت اغریث نیکخوی کجا نیکنامی بدش آرزوی
 بکشتی و تا بوده‌ای، بد تنی نه از آدم، از تخم آهرمنی
 کسی گر بدیهات گیرد شمار فزون آید از گردش روزگار
 نهالی به دوزخ فرستاده‌ای نکویی که از مردمان زاده‌ای
 اگر آنک گفتی که دیو پلید دل ورای من سوی زشتی کشید
 همین گفت ضحاک و هم جمشید چو شدشان دل از نیکویی ناامید
 که ما را دل ابلیس بی‌راه کرد ز هر نیکویی دست کوتاه کرد
 نه برگشت ازیشان بد روزگار ز بد گوهر و گفت آموزگار
 کسی کو بتابد سر از راستی گزیند همی کژی و کاستی
 به جنگ پشن نیز چندان سپاه که پیران بکشت اندر آوردگاه
 زمین گل شد از خون گودرزیان نجویی جز از رنج و راه زیان
 کنون آمدی با هزاران هزار ز ترکان سوار از در کارزار
 به آموی لشکر کشیدی به جنگ وزیشان به پیش من آمد پشنگ
 فرستادی‌اش تا ببرد سرم از آن پس تو ویران کنی کشورم
 جهاندار یزدان مرا یار گشت سر بخت دشمن نگونسار گشت
 مرا گویی اکنون که از تخت تو دلفروز و شادانم از بخت تو
 نگه کن که تا چون بود باورم چو کردارهای تو یاد آورم
 ازین پس مرا جز به شمشیر تیز نباشد سخن با تو تا رستخیز
 بکوشم به نیروی گنج و سپاه به نیک اختر و گردش هور و ماه
 همان پیش یزدان بباشم به پای نخواهم به گیتی جز او رهنمای
 مگر کز بدان پاک گردد جهان به داد و دهش من ببندم میان
 بد اندیش را از میان برکنم سر بدنشان را بی‌افسر کنم

(۳۱۰-۳۰۸۵)

بدین سان، می‌بینیم که ایرانیان چگونه به نیکی خویش و بدی دشمن و نیز همپشتی یزدان، آگاهی و ایمان دارند.

به همین گونه، تورانیان نیز از بدی خویش آگاهند و اغلب از فریب و جادو و دیگر کردارهای اهریمنی یاری می‌گیرند و هیچ‌گاه از همپشتی یزدان سخن نمی‌گویند، مگر آنکه

آهنگ فریب ایرانیان را داشته باشند.

هنگامی که کیخسرو بهشت گنگ را محاصره می‌کند، افراسیاب در پیامی از سر هراس و فریب - که بخشی از پاسخ به آن را از سوی کیخسرو دیدیم - گربه پرهیزگار می‌شود، کشتن سیاوش را می‌نکوهد و میوه فریب اهریمن می‌داند و سپس با استدلالی بیخردانه، یزدان را یاور خود می‌داند:

شگفتی تر از کار دیو نژند	که هرگز نخواهد به ما جز گزند
که بر دست من پور کاوس شاه	سیاوش رد، کشته شده بیگناه...
نه من کشتم او را، که ناپاک دیو	ببرد از دلم ترس کیهان خدیو
زمانه ورابد، بهانه مرا	به چنگ اندرون بد فسانه مرا...
مرا دانش ایزدی هست و فرّ	همان یاورم ایزد دادگر
چو تنگ اندر آید بد روزگار	نخواهد دلم پند آموزگار
به فرمان یزدان به هنگام خواب	شوم چون ستاره بر آفتاب
به دریای کیماک بر بگذرم	سپارم تو را لشکر و کشورم (۳۰۴:۵)

و بدین گونه نیروی اهریمنی و جادویی خویش را از آن خداوند می‌داند و از یاری او سخن می‌گوید. اما کیخسرو به شیوایی و استواری پاسخش را می‌دهد که:

دوم آنک گفتی ز یزدان سپاس	که بینم همی پور، یزدان شناس...
تورا چندخواهی، سخن چرب هست	به دل نیستی پاک و یزدان پرست
کسی کاو به دانش توانگر بود	ز گفتار، کردار بهتر بود
فریدون فرّخ ستاره نگشت	نه از خاک تیره همی برگذشت
تو گویی که من بر شوم بر سپهر	بشستی برین گونه از شرم چهر
دلت جادویی را چو سرمایه گشت	سخن بر زبانت چو پیرایه گشت
زبان پر ز گفتار و دل پر دروغ	بر مرد دانا نگیرد فروغ (۳۰۷:۵)

و یا پیران می‌گوید:

چو مردم نماند، آزمودیم دیو چنین جنگ و پیکار و چندین غریو (۲۹۵:۴)

و اشاره پیران به هنگامی است که از «با زور»، بزرگترین جادوگر تورانی، یاری خواسته است تا به ستیغ کوه رود و بر سر ایرانیان برف و سرما فرود آورد که او نیز چنین می‌کند (۱۳۷:۴).

گذشته از آن، تورانیان چند بار از بدیهای خویش آشکارا یاد می‌کنند، که ما تنها به دو نمونه زیر بسنده می‌کنیم.
یکبار افراسیاب گوید:

بسا نامداران که بر دست من	تبه شد به جنگ، اندرین انجمن
بسی شارسرستان گشت بیمارستان	بسی بوستان نیز شد خارستان
بسا باغ کان رزمگاه من است	به هر سو نشان سپاه من است
ز بیدادی شهریار جهان	همه نیکوی باشد اندر نهان (۵۲:۳)

و جایی دیگر، گرسیوز برای فریب سیاوش، زبان براستی می‌آراید و از بدیهای تورانیان یاد می‌کند:

نخستین ز تور ایدر آمد بدی	که برخاست زو فره ایزدی
شنیدی که با ایرج کم سخن	به آغاز کینه چه افکند بن
و زان جایگاه تا به افراسیاب	شدست آتش ایران و، توران چو آب...
سپهدار ترکان از آن بترست	کنون گاو پیسه به چرم اندرست
ندانی تو خوی بدش بی‌گمان	بمان تا بیابد بدی رازمان
نخستین ز اغریث اندازه‌گیر	که بردست او کشته شد خیره خیره
برادر بد از کالبد هم ز پشت	چنان پر خرد بی‌گناه را بکشت
از آن پس بسی نامور بی‌گناه	شدستند بر دست او بر، تپاه (۱۳۲:۳)

۳. گیتی یا زندگی این جهانی

در فلسفه زرتشت دیدیم که زندگی این جهانی و آباد کردن گیتی، نیکو و ستوده است و اساساً آفرینش انسان و گیتی و زندگی آدمی در این جهان، ابزاری است برای تحقق خواست خداوند. و این خواست نیز، چیزی جز جاودانه کردن هستی و از میان بردن نیستی نیست. این جهان نه جایگاه فریب و سرای فریبکار سپنجی است و نه زندگانی در آن گناه است. گیتی را نباید خوار داشت و پست انگاشت و از زیباییها و شادیهای آن چشم پوشید، بلکه باید برای تحقق آفرینش خداوندی به آبادانی آن پرداخت. پس گیتی جایگاه کوشش و خرمی و رامش و نیکبختی آدمی است. در همین گیتی است که می‌توان و باید با زشتیها جنگید و آنها را نابود ساخت و به خواست ایزدی تحقق بخشید. در روز واپسین، آن کس

پاداش بیشتری خواهد یافت که از پرتو کوشش خویش دیو ویرانی را نابود، زمین را آبادتر و مردمان را شادمانتر ساخته باشد. بدین گونه، گیتی نه سرایی زندانگونه و سیاه، بلکه فراختایی روشن و پهنه پیکار آدمی است برای ساختن جهانی نیکوتر و نزدیکتر به مینو. و این آدمی است که در گیتی، پاسدار داد و راستی و آبادانی ایزدی در برابر بیداد و زشتکاری و بد اندیشی و ویرانگری اهریمنی است.

چنان که پیش از این یاد شد، برداشت مزده یسنا از گیتی و هدف آفرینش در بندهای ۱۰ و ۱۱ زامیادیش، به نیکی چنین فشرده شده است که: اهورامزدا آفریدگان خود را، «بسیار و خوب، بسیار و زیبا، بسیار و دلکش، بسیار و کارآمد و...» آفرید تا روزی در پی پیکارهای دیرنده، سرانجام انسانهای فرگشته تر آینده: «گیتی را نو سازند، یک گیتی پیرنشدنی، نمردنی، نگندیدنی، نهوسیدنی، جاودان زنده، جاودان بالنده و کامروا...»

اما برداشتهای شاهنامه فردوسی در این زمینه نیز، همانند زمینه های دیگر که پیش از این دیدیم، در «کردار» و «گرفتار» به دو گونه ناهمسان است. در کردار، نه تنها سراسر زندگی پهلوانان شاهنامه و اساساً همه ایرانیان را، پیکار با بدی و کوشش در راه آبادگری و نیکی و شادمانی تشکیل می دهد، بلکه زندگانی خود فردوسی نیز «عملاً» جز این نیست. مردی که در سراسر زندگانی خویش به کوششی سخت و توان فرسا در راه هدفی والا دست می یازد و نه تنگدستی و مرگ عزیزان و نه فشار دشمنان و رشک و رشک ورزان و نه خوارگردانیهای پست گوهران، هیچ یک او را از پای نمی اندازند. لیک، هنگامی که فردوسی خود در جهان اندیشه به داوری تاریخ می نشیند، گرفتار همان دلهره ها و نگرانیها و چه بسا دزدکیها و آزردهایی می گردد که بیشتر نگرندگان به تاریخ دچار آن می شوند، خاصه اگر برای «فلسفه تاریخ» - یا درست تر: «فلسفه ایزدی تاریخ» - نگرشی یگانه و همبافت نداشته باشند و درباره خواست و خرد خداوندی گرفتار سرگشتگی باشند: چیزی که فردوسی خود بارها به آن اعتراف دارد.

۳-۱. گیتی در آئینه «کردار» قهرمانان شاهنامه

پیش از این دیدیم که سراسر نبردهای شاهنامه و بویژه پیشدادی - کیانی، به انگیزه آگاهانه پیکار با بدی انجام می گیرد و همه ایرانیان به رهبری و پیشوایی شاهان و پهلوانان خود، هیچ هدفی جز پیکار با اهریمن و نماینده های زمینی او ندارند و اگر پاکدلان پیکارگریزی نیز چون ایرج و سیاوش پدید می آیند، همان پیکارگریزی و گوشه گرایی ایشان خود بر کینه ها و

پیکارها می‌افزاید و براستی اهریمن بدکار به دستاویز و بهانه خوی ایشان و از همان راه است که می‌تواند بیابد و بر نیکی بتازد و از این راه جنگها و کینه‌های تازه‌ای بیافریند. بدین گونه، سراسر پیکارهای شاهنامه، خود «در کردار» نافی و ناینده هر گونه گیتی‌گریزی و عرفان اهریمنی است.

درباره ایرج و سیاوش، هم در این دفتر و هم سالها پیش سخن گفته‌ایم^{۲۱۸}، و اینک تنها به کوتاهی از کردارهای رستم، این نمونه مردم آرمانی شاهنامه، یاد می‌کنیم.

پدیده پهلوانی چون رستم، چه از نگر تبار و چگونگی زایش و ویژگیهای اخلاقی و منش و خوی او، چه از نگر نیروی شگفتی‌انگیزش، و چه از دیدگاه یکایک کردارهایش و نقشی که در پیکار با بدی و پاسداری از نیکی و ایران دارد، بسی پرمعناست.

سالها پیش، رستم را برترین آفریده فردوسی، نمونه آرمانی شاهنامه و یگانه نماینده و نماد توده‌های ایرانی دانسته‌ام که به خامه هنرمندانه فردوسی، در قالب یک مرد تجسم یافته است^{۲۱۹}. اکنون نیز گمانی جز این ندارم و تنها می‌افزایم که خواسته من از به کار بردن واژه «توده‌ها»، معنایی که امروزه رواج دارد و توده‌ها را در برابر دستگاه فرمانروای جامعه یا طبقه‌ای را در برابر طبقه دیگر می‌گذارد نیست، بلکه کل جامعه و همه طبقات است که به رهبری پیشوایان و فرمانروایان خویش به پیکار با اهریمن و نمادهای او می‌پردازد. پس از این دوباره به این پرسش بازخواهم گشت.

به هر روی، تبار رستم از سوی زال به سام و گرشاسب می‌رسد، و از سوی مادر به ضحاک تازی.

زال در شاهنامه خود نمودار خرد و دانش است:

چنان گشت زال از بس آموختن تو گفتی ستاره‌ست از افروختن

به رای و به دانش به جایی رسید که چون خویشتن در جهان کس ندید (۱۵۴:۱)

سپیدی سر و موی و سراسر تن زال (که چه بسا نمادی از پیری و خردمندی جاودانه باشد)؛ اینکه در دامن سیمرغ پرورش می‌یابد (شاهینی که در اسطوره ایرانی، حامل فرّ است و هستی‌بخش و درمانگر و نیز نشانه دانایی است و بر درخت طوبی آشیان دارد)^{۲۲۰}، و همواره یاری و خجستگی فرّ او را پشتیبان خویش می‌داند (بدو مال از آن پس یکی پَر من / خجسته بود سایه فرّ من - ۲۳۸:۱)؛ و نیز اینکه همواره و حتی پس از مرگ رستم، زنده و

هوشیار است و گاه آشکار هنگام گزینش شاهان ایران (رانش نوذر از تخت، گزینش کیقباد، گزینش لهراسب، و...) و گاه در پس پرده، رویدادها را با خرد خود می‌گرداند و یا بر آنها اثر می‌گذارد؛ هیچ یک نمی‌توانند بی‌معنا و تصادفی باشند. و این خرد، چه از راه میراث خونی و چه از طریق پرورش و سگالش بیرونی، همواره در اختیار رستم است.

نیای رستم، همچنین از طریق زال به سام و گرشاسب می‌رسد، و گرشاسب در اوستا دارای فرّ دلیری است.^{۲۲۱} و همچنان که در اوستا از رستم نشانی نیست، در شاهنامه نیز گرشاسب در سایه‌ای بس کمرنگ است و چه بسا گرشاسب اوستا، جای خود را در شاهنامه به رستم داده است، و از همین رو، تبار رستم را به گرشاسب می‌رسانند که او را جانشین و یا خود گرشاسب بنمایانند و دارنده فرّ دلآوری.^{۲۲۲}

نیای مادری رستم نیز ضحاک دیو است که مهین‌ترین نماینده اهریمن در گیتی است، هیچ گاه نمرده است و نمی‌میرد، بلکه به دست فریدون در دماوند به بند کشیده شده است. پس دیوی است اهریمنی که بخشی از هستی آدمی را تشکیل می‌دهد و با گمراهی انسان (مانند جمشید) می‌تواند دوباره بیالد و از بند بگسلد و قرن‌ها بر راستای نیکوی هستی انسان چیره شود. این نیروی اهریمنی خفته در درون توده‌های آدمی، در هنگامه نبرد نیکی با بدی، در درون منش رستم مهار می‌شود و گرچه گاه در آستانه از بند گسستن قرار می‌گیرد، لیک همواره در بند است، و از این رو، مردم ایران (= رستم) یکسره در خدمت نیکی قرار دارند.^{۲۲۳}

و اما نیروی او چنان است که «هم آورد او بر زمین پیل نیست» (۲: ۲۱۷)؛ در نوزادی ده دایه به او شیر داده‌اند (۱: ۲۴۱)؛ «تنش زور دارد به صد زورمند / سرش برترست از درخت بلند» (۲: ۲۱۷)؛ دو پایش به خاک اندر است و سرش به ابر؛ «به بالای او بر زمین مرد نیست» (۴: ۱۹۸)؛ افراسیاب که سرش به ابر می‌ساید و بلندایش به هشتاد رَش می‌رسد، خود خستوان است که در برابر او پشه‌ای بیش نیست، چنان که رستم با یک دست او را بلند می‌کند و یا ناگزیر می‌شود برای ربودن تاج او خم شود؛ «به سان نهنگ دژم می‌افروزد و گویی زمین را به دم می‌سوزد»؛ سرش تاب «کوبه سیصد هزار کوپال» دارد و گویی «از آهن و روی و سنگ» ساخته شده است؛ نه دیو و نه نر ازدها از کفش رهایی نمی‌یابند و در نبرد می‌تواند تا دو میل آن سوتر نیزه خویش را به آماج نشانند (۱: ۲۳۷)؛ یک تنه از صد هزار دشمن نمی‌هراسد (۲: ۱۶۰)؛ «ز تیغش خورشید بریان می‌شود» و «ز گرزش ناهید گریان» (۴: ۱۵۷)؛ هنگامی که تیر به کمان می‌گذارد «خروش از خم چاچی برمی‌خیزد» و سرنوشت

به زبان می آید و قضا و قدر «گیروده» می گویند؛ فلک او را می ستاید و ماه به او آفرین می بارد (۴: ۱۹۷)؛ جنگ افزارش را هیچ پهلوانی نمی تواند از جای برکند و هنگامی که هفت دلاور بی همتا تخته سنگی را نتوانند جنبانند، او یکتنه آن را برمی کند و چنان به بیشه چین می افکند که زمین به لرزه می افتد (۵: ۷۱)، دست دشمن را چنان می فشارد که ناخنهای او می ریزد و می میرد (۱: ۱۱۴)؛ و سنگینی اش چنان است که سنگ در زیر پایش خرد می شود (۲: ۲۵۵). خوراکش هر بار نره گور یا چند گوسپند است و «باب زن» آن چه بسا درختی بلند که در دست او به اندازه پر مرغی نیز وزن ندارد (۲: ۱۷۱). بهمن اسفندیار به اندازه یک دهم او نیز نمی تواند خوراک بخورد (۶: ۲۳۹) و باده نوشی اش گاه چنان است که «به می با وی ابلیس را پای نیست» (۲: ۱۶۱)

و چنین مردی که فرّ دلیری دارد و پس در دلاوری بی همتاست، در برترین منشهای اخلاقی نیز یگانه است: آیین خواه و بسیار خویشکار و وظیفه شناس است، چنان که حتی از جان فرزند دلاور و جوان خود نیز می گذرد (داستان سهراب)، حتی اگر همه ایرانیان نیز از او بخواهند چشم به تخت شاهی نمی دوزد. یزدان پرست است و همواره پشت به یاری او دارد (۴: ۲۵۶-۲۶۰) و بویژه هنگامی که ایران در خطر است، همانند کیخسرو دست به نیایش برمی دارد. نیایشهای حتی بسا رنگ نیایشهای کیخسرو را می گیرد، چنان که در نبرد با پولادوند دیو، به خداوند می گوید که اگر «جنگ من داد نیست» روا دارم که به دست پولادوند کشته شوم و لیک اگر افراسیاب بیدادگر است، «تو مستان ز من دست و زور و هنر» چرا که «گر من شوم کشته بر دست اوی / به ایران نماند یکی جنگجوی - نه مرد کشاورز و نه پیشه ور / نه خاک و نه کشور نه بوم و نه بر» (۴: ۲۹۱). رستم خسرو پرست است و همچنان که گوش به فرمان «شاه خوب دارد، در برابر «شاه بد» نیز می ایستد، گرچه به هر روی خویشکاری و جایگاه خویش را از یاد نمی برد و از فرمان شاه سر نمی پیچد. و خرد او چنان است که فردوسی درباه اش می گوید: «شگفتی به گیتی ز رستم بس است... - خردمند و بینادل و مرد سنگ - ... خردمندی و دانش و سنگ از اوست...» (۴: ۱۱۶). و این خرد تا جایی است که همواره در نبردها، پیروزی ایران را بر غرور خویش برتر می شمارد و در برابر دشمن اهریمن خو، از ترند نیز باکی ندارد. برای پاسداری جان شاه خطاکار و کودک خوبی چون کاوس، از تخت شاهی کشورهای بیگانه نیز می گذرد (۲: ۱۴۲) و خردمند بزرگی چون گودرز نیز در بن بستهای چاره ناپذیر، از او چاره و سگالش می خواهد (۵: ۳۸۵). و با این همه، از اندوه درونی تهی نیست، گرچه غم او نه سوگی چون فرودستان ناتوان، که اندوه

سنگین مردی والامنش و برتر است که سراسر زندگی اش به پیکار در راه نیکی گذشته است. چنان که در خوان چهارم سفر مازندران، هنگامی که چشمش به آب و گیاه و سرزمین دلکشی می افتد، طنبوری برمی گیرد و می سراید:

که آواره و بدنشان رستم است	که از روز شادیش بهره غم است
همه جای جنگ است میدان اوی	بیابان و کوه است بستان اوی
همه جنگ با شیر و نر اژدهاست	کجا اژدها از کفش نارهاست
می و جام و بو یا گل و میگسار	نکردست بخشش و را کردگار (۹۸:۲)

و خود درباره خویش گوید:

به ایران به کین من کمر بسته ام	به آرام یک روز ننشسته ام
بیابان و تاریکی و دیو و شیر	چه جادو، چه از اژدهای دلیر
همان رزم توران و مازندران	شب تیره و گرزهای گران
هم از تشنگی، هم ز راه دراز	گزیدن در رنج بر جای ناز
چنین درد و سختی بسی دیده ام	که روزی ز شادی نپرسیده ام (۱۵۸:۴)

آنچه رستم برای ایران می کند، چیزی نیست که تنها به گفتار برآید. همین بس که پیش از زادنش، اخترشناسان درباره اش می گویند:

کمر بسته شهر یاران بود	به ایران پناه سواران بود (۲۱۸:۱)
جهان زیر پای اندر آرد به تیغ	نهد تخت شاه از بر پشت میغ
ببرد پی بد سگالان ز خاک	به روی زمین بر نماند مغاک
به خواب اندر آرد سر دردمند	ببندد در جنگ و راه گزند
بدو باشد ایرانیان را امید (۱۸۱:۱)

و شهریار پیامر - فیلسوفی چون کیخسرو، به او می گوید:

تویی پروراننده تاج و تخت	فروغ از تو گیرد جهاندار بخت...
تو کندی دل و مغز دیو سپید	زمانه به مهر تو دارد امید...
تو تا بر نهادی به مردی کلاه	نکرد ایچ دشمن به ایران نگاه (۱۵۷:۴)

آورنده کیقباد به ایران و به تخت نشانده او، همآورد و شکننده همیشگی افراسیاب، رهایی بخش کیکاوس شاه ایران بارها و بارها، گذرنده از جان خویش و کشنده فرزند در راه

میهن، پیکارگر جاودانه با جادوان و دیوان و اهریمنان در راه کشور، همه اینها جز رستم کسی نیست. و هم اوست که هم‌اورد بزرگی چون اسفندیار درباره‌اش می‌گوید:

نکوکارتر زو به ایران کسی نبودست کاورد نیکی بسی (۲۲۵:۶)

نکوکارتر زو به ایران کسی نیابی و گر چند پویی بسی (۲۲۸:۶)

و این رستم براستی کیست؟

زندگانی رستم در سراسر بخش پیشدادی - کیانی شاهنامه و جلوه‌های گوناگون منش او، ما را و می‌دارد که از تکیه بیش از اندازه بر تنها یکی از این جلوه‌ها و آهنگش آن از «حقیقت کلی» چهره رستم پرهیزیم و او را در همگانگی و رسایی و تمامیت منشش بشناسیم. رستم تنها مرد برتر و پهلوان آرمانی شاهنامه نیست. او چه بسا «انسان کلی و آرمانی» شاهنامه است. نماینده جامعه آرمانی ایران است، نماینده همه مردم ایران آن چنان که باید باشند. «انسان کلی»، نه این یا آن فرد جزئی. همه مردم ایران در کلیت آرمانی‌شان و دریگانگی‌شان است که می‌توانند پهلوان نبرد با سپهر پیرامون، نبرد با اهریمن و دیوان و بدیها و دشواریها و ناکامیها و رنجها باشند. منش رستم، گرد آمده همه منشهای مردم عادی و لیک آرمانی شاهنامه است. اینکه نیرویش از یک فرد فرا می‌گذرد شگفت نیست، چرا که او نه یک فرد، بلکه جمع افراد و نیروی کل جامعه ایران است. اینکه او یا گرشاسب در اوستا و افسانه چه بوده‌اند اهمیتی ندارد، آنچه مهم است آن است که جامعه سده چهارم هجری ایران و فردوسی، از او و دیگر قهرمانان شاهنامه چه برداشتی دارند. دیدیم که فردوسی خود، آگاهانه و در همان آغاز کتاب آشکارا گوید:

تو این را دروغ و فسانه مدان به رنگ فسون و بهان مدان

ازو هرچه اندر خورد با خرد دگر بر ره رمز و معنی برد (۲۱:۱)

بدین گونه، منش رستم همچون خیزاب خروشانی است که فراز می‌رود و فرود می‌آید و رفته رفته، سراسر بخش داستانی شاهنامه را فرا می‌گیرد. اما نه بسان موجی که با گسترش خود، آسودگی و به فرجام، نبود خویش را به همراه آورد، بلکه همانند آب کوه‌های است که زمان به زمان فزونی می‌گیرد و گاه از بسیاری شکوه و سترگی خویش، راه دیده را بر منشهای دیگر برمی‌بندد. رستم همچون بهمنی است که پیکارها و برخوردها نه تنها او را نمی‌فرساید، بلکه هر دم بر فرهت و نیروی او می‌افزاید و همانند صخره‌های فراز البرز، سینه بر سینه افلاک می‌ساید. رستم دلاوری است که بنیاد حماسه ملی بر دلیری برترین او و

همانندان کمترین او، استوار شده است، و الگوی زیست خود را، چنان که فردوسی در آغاز کتاب می‌گوید، از گنبد تیز گرد می‌گیرد که:

نه گشت زمانه بفرسایدش نه آن رنج و تیمار بگزایدش
نه از جنبش آرام گیرد همی نه چون ما تباهی پذیرد همی (۱۷:۱)

پس اگر گاه به فراخور حال سخنی می‌گوید که چه بسا بوی «عرفانی نیستی گرای» می‌بوید، نباید آن گفته را آهنجید و از کلیت منش و کردار او جدا کرد و به داوری پرداخت. اگر رستم یکی دو بار گیتی را «سراسر فریب و بند» می‌خواند، با نگرستن به پیش و پس گفتار او و انگیزه سخنش می‌توان دریافت که نه برداشت و نه کردار او گیتی‌گریزانه نیست. چنان که با کشته شدن هفتاد فرزند گودرز در نبرد هماون و اندوه و زاری پهلوان پیر، رستم او را چنین دل‌داری می‌دهد:

بدو گفت رستم که دل شاددار ز غمهای گیتی سر آزادار
که گیتی سراسر فریب است و بند که سودمندی و گاهی گزند...
همی رفت باید، کزین چاره نیست مرا نیز از مرگ، پتیاره نیست (۱۸۶:۴)

و یا اگر هنگام نیایش به درگاه خداوند، جمله: «روان مرا برگشاید ز بند» را می‌گوید که سخت به اندیشه‌های صوفی مآبانه می‌ماند، انگیزه این نیایش و گوهر کردار او خود نایبده و نافی هر گونه زندگانی صوفی منشانه است، چرا که در نبرد با پولادوند دیو است و از یزدان یاری می‌خواهد که:

که ای برتر از گردش روزگار جهاندار و بینا و پروردگار
کرین گردش جنگ من داد نیست روانم بدان گیتی آباد نیست
روا دارم از دست پولادوند روان مرا برگشاید ز بند
ور افراسیابست بیدادگر تو مستان ز من دست و زور و هنر (۲۹۱:۴)

و از این رو، ما می‌توانیم گمان کنیم که این گونه واژگانی، یا میوه روحیه فردوسی و مردم سده چهارم هجری است که بی‌اختیار در دهان رستم گذارده می‌شود و یا - با احتمالی ناچیزتر - به فراخور ضرورت قافیه است.

رستم پیکار جوی شادمان و نستوهی است که دمی دلسرد نمی‌شود، از خویشکاری خویش سر نمی‌پیچد، و جاودانه در اندیشه پیروزی نیکی و از میان برداشتن بدی است. و این رستم، نمونه والای منش و کردار سراسر قهرمانان شاهنامه و مردم ایران است.

اما چنان که پیش از این گفته شد، هنگامی که فردوسی می‌خواهد «از زبان خود» سخن بگوید، باز هم به رغم منش والا و پیکارجو و پایدار و آرمانخواه خویش، گویشی دیگر می‌یابد که بناگزیب باید درونه و ژرفا و آشکار و نهان آن را بر رسید.

۲-۳. گیتی در آئینه «گفتار» فردوسی

پیش از آنکه به شناخت اندیشه‌های فردوسی بپردازیم، یادآور می‌شویم که در بررسی خویش خواهیم کوشید بیشتر آنچه را که گمان می‌بریم از خود فردوسی است، تحلیل کنیم، نه آنچه را که تنها قهرمانانش بنابه بایستگیهای زمانی و مکانی ویژه می‌گویند.

فردوسی معمولاً و از همان آغاز پادشاهی کیومرث تا پایان کتاب و کشته شدن یزدگرد شهریار، همه جا و بویژه پس از مرگ هر تاجدار و بزرگی به سوگ می‌نشیند و به بیان داوری خود درباره زندگی و گیتی و روزگار و گاه وظایف آدمی در این جهان، می‌پردازد، گویی بنابه آیینی دیرینه، «مکلف» است که در پی هر رویداد سختی یا مرگ نازنینی، و حتی چه بسا مرگ انسان زشتکاری، اندرزی گوید و راه داوری پوید. و ما از همین گفتارهاست که بیشتر سود جسته‌ایم.

بررسی می‌کنیم:

فردوسی در سراسر کتاب، نامهای گوناگونی به گیتی می‌دهد که برخی براستی فقط نام هستند، برخی پاینام (= لقب) و بویژه برخی دیگر دشنام. از نامهای دیگر گیتی، می‌توان بسادگی از جهان، روزگار، زمانه، زمین و سپهر یاد کرد. پاینامهایی که خواسته شاعر از به کار بردن آنها تنها توصیف گیتی است، چنینند: مرکز ماه، پرگار (همی نام کوشم که ماند نه ننگ / بدین مرکز ماه و پرگار تنگ. «مقدمه شاهی اسکندر»)، سرای، سرای سپنجی، سرای کهن، چراغ پیر، گردنده دهر، چرخ روان، دور زمان، گنبد تیز گرد، ایدر، رهگذر، چرخ بلند، چرخ گردان، چرخ پیر و جز آن... اما جای به جای، پاینامهایی نیز به کار می‌برد که براستی جنبه دشنام و چه بسا گلایه و شکوه دارند، مانند: کیهان ناپاک رای، کیهان ناپایدار، چرخ ناپایدار، چرخ مست، خاک خونخوار، سرای گزند، سرای فریب، سرای درشت، سرای فسوس، پرفریب، گوژپشت، تیره خاک، خاک نژند، بازیگر، تیره گوی، باد و دم، افسانه، فسوس و باد، سرای جفا، زمان دروگر، گنده پیر و همانند آن.

۱. از دیدگاه فردوسی، گیتی سرای سپنج و گذرگاهی ناپایدار است:

دلم سیر شد زین سرای سپنج خدایا مرا زود برهان ز رنج (۵۰:۱)

اگر صد بمانی وگر بیست و پنج ببايست رفتن ز جای سپنج
هر آن چیز کاید همی در شمار سزد گر نخوانی ورا پایدار (۷:۸)

۲. جهانی سراسر فسوس و باد است که مرد خردمند نباید بدان شاد باشد، حال آنکه این شعر را در سوگ مرگ فریدون می‌گوید که عمر درازی را به پیکار و پیروزی در راه هدف ایزدی گذرانده است و طبعاً باید با شادمانی سر بر زمین گذارد و نه به زاری و بویژه خواری:
در دخمه بستند بر شهریار شد آن ارجمند از جهان زار و خوار
جهانا سراسر فسوسی و باد به تو نیست مرد خردمند شاد (۱۳۴:۱)

۳. و در سوگ مرگ کیومرث و انوشیروان که هر دو از دیدگاه شاهنامه، شاهانی کامیابند و وظایف خود را در روی زمین بدرستی انجام داده و پیروز شده‌اند و با کامیابی درمی‌گذرند، جهان را افسانه‌ای سراسر فریب می‌خواند:

جهان سر به سر چون فسانه‌ست و بس نماند بد و نیک بر هیچ کس (۳۲:۱)
زمانه چو او را ز شاهی ببرد همان تاج، دیگر کسی را سپرد
چنان دادن که یکسر فریبست و بس بلندی و پستی نماند به کس (۱۵۶:۸)

۴. جهان گنده‌پیر کهنی است که به کسی مهر ندارد و رازش را نیز بر کسی نمی‌گشاید، و درست هنگامی که چشم نیکی از او داری و می‌پنداری پیروزی کرده است، باید در بیم گزند باشی:

چنین است کردار این گنده‌پیر ستاند ز فرزند، پستان شیر (۱۶۸:۳)
نیپوست خواهد جهان با تو مهر نه نیز آشکارا نمایدت چهر (۳۵:۱)
مهر خود به مهر زمانه گمان نه نیکو بود راستی در گمان (۱۰۵:۱)
تو گرباهشی، مشمر او را به دوست کجا دست یابد، بدرت پوست (۲۰۶:۷)
چه جویی ز کردار او رنگ و بوی بخواهد ربودن چو بنمود روی
بدانگه بود بیم رنج و گزند که گردون گردان بر آرد بلند (۱۰۲:۸)
چنین است رسمی جهان جهان همی راز خویش از تو دارد نهان (۱۵۴:۷)

۵. گیتی، بد مهر و بد گوهر و بد کردار بی‌شرمی است که آغاز و انجامی جز رنج ندارد:
جهانا چه بد مهر و بد گوهری که خود پرورانی و خود بشکری (۲۵۲:۱)
جهان را ز کردار بد شرم نیست کسی را برش آب و آزم نیست (۸۴:۵)

چه جویی همی زین سرای سپنج کز آغاز رنجست و فرجام رنج (۳۳۷:۶)
و این سوگِ سخت و دشنامهای تند، در اندوه پایان زندگی کسانی چون فریدون و رستم است.

۶. کیهان، ناپاک رای است:

چنین است کیهان ناپاک رای به هر باد خیره، بجنبد ز جای (۱۳۶:۲)
۷. گیتی بازیگر مست و ترفندگر و فریبکاری است که نه راز مهرش پیداست و نه رمز بی‌مهری‌اش. نه دادش را می‌توان شناخت و نه بیدادش را:

همی پروراندت با شهد و نوش جز آواز نرمت نیاید بگوش
پس آنکه چه گویی که گسترده مهر نخواهد نمودن به بد نیز چهر
بدو شاد باشی و نازی بدوی همان راز دل را گشایی بدوی
یکی نفز بازی برون آورد به دلت اندرون، درد و خون آورد (۵۰:۱)

و این اندوه سخت، در سوگ پادشاهی چون جمشید است که هرچه از یزدان خواست یافت، و بر همه جهان و نیک و بد آن چیره شد، لیک به جای سپاس، منی آورد و خدا را از یاد برد.

به بازیگری ماند این چرخ مست که بازی برآرد به هفتاد دست (۶۴:۴)
چنین است کردار گردان سپهر نه نامهربانیش پیدا نه مهر (۳۶۸:۸)
اگر مرگ دادست، بیداد چیست ز داد این همه بانگ و فریاد چیست؟ (۱۶۹:۲)
ز باد اندر آرد، برد سوی دم نه دادست پیدا، نه پیدا ستم (۱۱۰:۷)

و در اندوه مرگ ایرج، به گیتی می‌گوید:

نهانی ندانم تو را دوست کیست بدین آشکارت ببايد گریست (۱۰۴:۱)

۸. گیتی سرای جفاکاری است که نباید چشم وفا از آن داشت و گاه آدمی را به فراز می‌کشد و گاه به فرود، گه سوگ دارد گه سرور، گاه زهر دارد و گاه نوش و همان به که گوئیم دشمن انسان است:

چنین است رسم سرای جفا نباید کزو چشم داری وفا (۲۵۳:۹)
گهی زو فراز آید و گه نشیب گهی شادمانی و گاهی نهیب (۲۴۰:۷)
چنین است آیین گردنده دهر گهی نوش بار آورد، گاه زهر (۴۹:۹)

چنان دان که گیتی تو را دشمن است زمین بستر و گور پیراهن است (۳۷۹:۵)

۹. گویی جهان به آدمی که پرورده اوست کینه دارد و انسان را نه پرورده خویش، بلکه برده و داغدیده خود می‌پندارد و اصلاً معلوم نیست از این برده داغدیده خود چه می‌خواهد:

همه کار گردنده چرخ این بود ز پرورده خویش پر کین بود (۳۰۸:۹)
جهانا چه خواهی ز پروردگان؟ چه پروردگان؟ داغ دل بردگان
(۳۵۱:۶ و ۱۸۱:۳)

۱۰. و آدمی در بند سرنوشتی کور است که از پیش مقدر شده و از آن گریزی نیست:
نیشته به سر بر، دگرگونه بود ز فرمان نه کاهد، نه خواهد فزود (۲۱۴:۲)
زمانه نیشته دگرگونه داشت چنان کو گذارد، ببیاید گذاشت (۲۱۶:۲)
از افزار چون کژ گردد سپهر نه تندى به کار آید از بن، نه مهر (۴۰:۴)

۱۱. و پایان این همه رنج نیز، مرگی هراسناک و ناگزیر است که یگانه سود آن این است که دستکم هراس از مرگ دیگر در آن وجود ندارد:

رها نیست از چنگ و منقار مرگ	پی پشه و مور با پیل و کرک
زمین گر گشاده کند راز خویش	بپیماید آغاز و انجام خویش
کنارش پر از تاجداران بود	برش پر ز خون سواران بود
پر از مرد دانا بود دامنش	پر از خوب رخ، جیب پیراهنش (۹۹:۸)
بیابان و آن مرد با تیز داس	تر و خشک را، زو دل اندر هراس
تر و خشک یکسان همی بدروید	اگر لابه سازی، سخن نشنود
دروگر زمان است و ما چون گیا	همانش نبیره، همانش نیا
به پیر و جوان، یک به یک ننگرد	شکاری که پیش آیدش بشکرد
جهان را چنین است ساز و نهاد	که جز مرگ را کس ز مادر نژاد
ازین در درآید، و زان بگذرد	زمانه بر او دم همی بشمرد...
نشانی نداریم از آن رفتگان	که بیدار و شادند اگر خفتگان
بدان گیتی از چندشان برگ نیست	همان به که آویزش مرگ نیست
کسی را ندیدم به مرگ آرزوی	نه بی‌راه و از مردم نیکخوی
چه دینی، چه اهریمن بت‌پرست	ز مرگند بر سر نهاده دو دست (۳۰۳:۸)

۱۲. و انسانی که به جهان آمدنش به بادی است و رفتنش به دمی، نه فرجام خویش را می‌داند و نه داد را از بیداد باز می‌شناسد و نه رازی از جهان درمی‌یابد و تنها همچون گنجشکی اسیر چنگال آز است و سپس نیز «خاک است بالین اوی»، آیا بهتر نبود که از بنیاد به گیتی نمی‌آمد و زاده نمی‌شد و این همه رنج نمی‌کشید؟

ز باد آمدی، رفت خواهی به گرد	چه دانی که با تو چه خواهند کرد (۸۶:۴)
ز باد آمده، باز گردد به دم	یکی داد خواندش و دیگر ستم (۱۹:۸)
به بند درازیم و در چنگ آز	ندانیم باز آشکارا ز راز (۸۶:۴)
ندانم سرانجام و فرجام چیست	برین رفتن، اکنون ببايد گریست (۱۲۶:۶)
ببايد به کوری و ناکام زیست	برین زندگانی ببايد گریست
سرانجام خاک است بالین اوی	دریغ آن دل ورای و آیین اوی (۶۴:۴)
چه جوییم زین گنبد تیز گرد	که هرگز نیاساید از کارکرد
یکی را همی تاج شاهی دهد	یکی را به دریا به ماهی دهد
یکی را برهنه سر و پای و لخت	نه آرام و خواب و نه جای نهفت
یکی را دهد توشه شهد و شیر	بپوشد به دیبا و خز و حریر
سرانجام، هر دو به خاک اندرند	به تارک به دام هلاک اندرند
اگر خود نزادی خردمند مرد	ندیدی ز گیتی چنین گرم و سرد
ندیدی جهان از بنه، به بدی	اگر که بدی مرد، اگر مه بدی (۱۱:۹)
چه گفت آن سخنگوی مرد دلیر	چو از گردش روز برگشت سیر
که باری نزادی مرا مادرم	نگشتی سپهر بلند از سرم (۳۱۱:۹)
اگر چرخ گردان کشد زین تو	سرانجام خشتست بالین تو
اگر عمر باشد هزار و دویست	به جز خاک تیره تو را جای نیست (۲۶۱:۲)

و آنچه در این سرودها در سراسر شاهنامه آشکارا پیداست و پیوسته نیز همچون ترجیع‌بندی پایان‌ناپذیر تکرار می‌شود، نه هراس بلکه نفرتی سخت و بیکرانه از مرگ است، و باگوشی که گویی خیام در سراسر عمر تنها شاهنامه را در برابر خویش داشته است.

بیگمان بیزاری بی‌پایان از مرگ، اندیشه‌ای است یکسره «گاهانی»، چرا که مرگ و نیستی کرده‌ای اهریمنی است. لیک بیزاری از زندگانی و گیتی که گهگاه - و نه همیشه - و از سر خشم و اندوه - و نه از روی منطق - بر زبان فردوسی جاری می‌شود، اندیشه‌ای است سراسر

ضد گاهانی. به این پرسش دوباره باز خواهیم گشت.

با این حال، داوری فردوسی درباره گیتی و زندگانی به همین جا پایان نمی پذیرد و اینجا و آنجا، پرسشها و تردیدها در درون او سر بر می کشند و خواننده احساس می کند که او درمانده است این همه را از سوی خداوند بدانند و یا به گردش روزگار و زمانه ای که مستقل از اراده خداوند عمل می کند، نسبت دهد. و اگر این همه از سوی خداوند است، آیا او به گروهی کین دارد و به گروهی دیگر مهر؟ براستی سرگشتگی فردوسی در داوری، تاکی به دیر می انجامد و به کجا می کشد و سرانجام در پاسخ به پرسشهای خود کامیاب است یا ناکامیاب؟ و در پایان، چه راهی در پیش پای آدمی می گذارد؟ بررسی خود را دنبال می کنیم.

۱۳. خداوند یا گردش زمانه؟

در این زمینه، فردوسی گفتگوی بسیار زیبایی با سپهر و زمانه دارد که بازگویی اش، چه از نظر اهمیت درونی و چه از دیدگاه استواری و زیبایی آن، بایسته است:

الا ای برآورده چرخ بلند	چه داری به پیری مرا مستمند
چو بودم جوان، در برم داشتی	به پیری چرا خوار بگذاشتی؟
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 ببند 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 نپرورده ای	چو پرورده بودی، نیازرده ای
هر آنکه که زین تیرگی بگذرم	بگویم جفای تو با داورم
بنالم ز تو پیش یزدان پاک	خروشان به سر بر، پراکنده خاک
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 هرچه گفתי، مرا راه نیست	خور و ماه، زین دانش آگاه نیست
از آن خواه راحت که راه آفرید	شب و روز و خورشید و ماه آفرید
یکی آنکه هستیش را راز نیست	به کاریش فرجام و آغاز نیست

چو گوید بباش، آنچه خواهد بُدست کسی کو جز این داند، آن بیه‌دست
 من از داد، چون تو یکی بنده‌ام پرستنده آفریننده‌ام
 نگردم همی جز به فرمان اوی نیارم گذشتن ز پیمان اوی
 به یزدان گرای و به یزدان پناه بر اندازه، زو هرچ باید بخواه
 جز او را مخوان کردگار سپهر فروزنده ماه و ناهید و مهر
 (۱۱۲:۷-۱۱۱:۷)

چنان که می‌بینیم، گرچه فردوسی در جایی دیگر، گردش روزگار را مستقل از خواست خداوند گرفته و حتی به آن ناسزا گفته است:

اگر چرخ را، هست ازین آگهی همانا که گشتست مغزش تهی
 چنان دان کزین گردش آگاه نیست که چون و چرا سوی او راه نیست (۲۴۵:۲)

با این حال، چه آنجا که آن را «بی‌خرد» و «تاریک اندیش» می‌خواند (وفا و خرد نیست نزدیک تو...) و چه اینجا که آن را «تهی مغز» می‌نامد، در پایان به نتیجه‌ای جز این نمی‌رسد که قدرت بالفعل و متعال (چو گوید بباش...) همان خداوند است و گردش روزگار و زمانه، خود جز در اختیار یزدان نیست. آنچه فرمانرواست همان داد یا قانون خداوندی است، و اگر خواسته‌های ما «بر اندازه» و خردمندانه باشند، برآوردنی هستند.

با این همه، هنوز سرگشتگی پابرجاست. زیرا از سویی دادش را از بیداد باز نمی‌شناسیم: ز باد اندر آرد، برد سوی دم نه دادست پیدا نه پیدا ستم (۱۱۰:۷)
 و اگر هم بشناسیم، تاب آن را نداریم:

از این کوشش و پرسشش رای نیست که با داد او بنده را پای نیست (۲۸۶:۵)

و سنجیداری نیز برای داوری درست در دست ما نیست:

زمانه ز ما نیست چون بنگری ندارد کسی آلت داوری (۳۱۱:۹)

و حال که دریافت درست و فهم مشیت الهی ناممکن می‌نماید:

چپ و راست هر سو بتابم همی سروپای گیتی نیابم همی
 یکی بد کند، نیک پیش آیدش جهان بنده و بخت، خویش آیدش
 یکی جز به نیکی جهان نسپرد همی از نژندی فرو پژمرد (۱۵۳:۳)
 چو سر جویی‌اش، پای یابی نخست وگر پای جویی سرش پیش توسست (۲۲۱:۵)

جز خاموشی و داوری نکردن و بندگی کردن چاره‌ای نیست:

به پرگار تنگ و میان دو گوی چه گویم جز از خامشی نیست روی (۳۱۱:۹)
دل از نور ایمان گر آکنده‌ای تو را خامشی به که تو بنده‌ای (۱۶۹:۲)
چو گزیدن به اندیشه زیر آوری ز هستی مکن پرسش و داوری (۲۰۳:۳)

و همان به که راز جهان را نجویم و به جای آن بر هنرهای (= فضایل) خویش بیفزاییم،
چرا که دریافت راز جهان میوه‌ای جز درد ندارد:

که بهر تو اینست زین تیره گوی هنرجوی و راز جهان را مجوی
که گر بازیابی بیچی به درد پژوهش مکن گرد رازش مگرد (۲۶۱:۷)

و البته هیچ پیدا نیست که چرا باید لزوماً راز جهان چیزی درد آور باشد، و اگر راز جهان
جستنی و دریافتنی نیست، فردوسی چگونه درد آور بودن آن را می‌داند؟ مگر آنکه از پیش
آن را محکوم ساخته باشد.

در این میان، نه دلیل آوریهای فلسفی راه به جایی می‌برد:

ایا فلسفه‌دان بسیار گوی نهویم به راهی که گویی بپوی (۳۱۲:۴)
و یا:

اگر خود نداند همی کین و داد مرا فیلسوف ایچ پاسخ نداد (۳۶۸:۹)

و نه آموزشهای کلی دینی می‌تواند راهگشای آدمی باشد:

و گر گفت دینی، همه بسته گفت بماند همی پاسخ اندر نهفت (۳۶۸:۹)

و تنها باید همچون بنده‌ای مؤمن پذیرفت که آگاهی بر راز کردار ایزدی کار آدمیان نیست
و آنچه از سوی خداوند بر ما می‌رود همانا «داد» است نه بیداد. و از این رو، نباید دست به
شکوه و زاری برداشت:

اگر مرگ دادست، بیداد چیست ز داد این همه بانگ و فریاد چیست؟...

چنان دان که دادست و بیداد نیست چو داد آمدش، جای فریاد نیست...

دل از نور ایمان گر آکنده‌ای تو را خامشی به که تو بنده‌ای

برین کار یزدان تو را راز نیست اگر جانت با دیو انباز نیست (۱۶۹:۲)

و نسبت کینه‌ورزی یا مهر نیز به او یهوده است. در اینجا اندیشه فردوسی به اوج تازه‌ای

می‌رسد و پاسخ می‌دهد که گرچه:

یکی را برآرد به چرخ بلند یکی را کند خوار و زار و نژند

اما براستی

نه پیوند با آن، نه با اینش کین که دانست راز جهان آفرین؟

اما اگر زندگانی و گیتی چنین است، وظیفه انسان چیست؟ در چنین جهانی و در برابر چنین جهانی، چه باید کرد و چگونه باید زیست؟
از آنجایی که همین زندگانی پر رنج نیز زودگذر و ناپایدار است و پایانی هم جز مرگ ندارد، از آنجایی که راز آن را در نمی‌یابیم و دادش را از بیداد باز نمی‌شناسیم و او نیز رازش را بر ما نمی‌گشاید:

۱۴. باید دل به جهان نبندیم و دل از مهر آن بگسلیم:

چو دشمنش گیری، نمایند مهر	و گر دوست خوانی، نبینیش چهر
یکی پند گویم تو را من درست	دل از مهر گیتی ببایدت شست (۱۰۵:۱)
چرا مهر باید همی بر جهان	چو باید خرامید با همهران (۲۴۵:۲)
الا ای خریدار مغز سخن	دلت برگسل زین سرای کهن (۱۸۵:۷)
چنین است رسم سرای فریب	فرازش بلند و نشیبش نشیب
چه بندی دل اندر سرای فسوس	که هزمان به گوش آید آوای کوس
خروشی برآید که بر بند رخت	نبینی به جز دخمه گور، تخت (۳۵۱:۹)

۱۵. و گرچه از مرگ و کوتاهی و ناپایداری زندگانی پیوسته شکوه داریم، نباید خواستار زندگی دراز باشیم.

چه باید همه زندگانی دراز چو گیتی نخواهد کشادنت راز؟ (۵۰:۱)

۱۶. و نیز باید افزونجوی و آزمند و گیتی خواه نباشیم، چرا که همه تلخی زندگی از بیشی

جویی و آز خواهی است:

بخور آنچه داری و بیشی مجوی	که از آن کاهد همی آبروی (۸۷:۵)
چه پیچی همی خیره در بند آن	چو دانی که ایدر نمائی دراز؟
گذر جوی و چندین، جهان را مجوی	گلش زهر دارد، به سیری مجوی (۱۰۹:۸)

فزونی نجوید تن آسان شود
جهان چون برو (=فریدون) برنماند ای پسر
ایا دانشی مرد بسیار هوش
چو بستی کمر بر در راه آز
پرستنده آز و جویای کین
چنین بود تا بود و این بود روز
عنان بزرگی هر آنکو بجست
اگر خود کشد، گر کشندش به درد
چراکه:

همه تلخی از بهر بیشی بود
مبادا که با آز خویشی بود (۲۳۲:۲)
۱۷. در پی آزار مردم و کینه جویی نگردیم:

پرستنده آز و جویای کین
سرمایه مرد سنگ و خرد
بترسد دل سنگ و آهن ز مرگ
بی آزاری و مردمی بایدت
اگر گنج داری و گر گرم و رنج
بی آزاری و راستی برگزین
به گیتی ز کس نشنود آفرین
ز گیتی بی آزاری اندر خورد (۸۷:۵)
هم ایدر تو را ساختن نیست برگ
گذشته چو خواهی که نگزایدت (۴۵۳:۷)
نمانی همی در سرای سپنج
چو خواهی که یابی به داد آفرین (۲۸۳:۹)

۱۸. بکوشیم تا در این جهان رنج نکشیم:

چنین است رسم سرای سپنج
چنین است کردار گردنده دهر
چه بندی دل اندر سرای سپنج
نمانی درو جاودانه، مرنج (۳۷۹:۵)
گهی نوش یابیم ازو، گاه زهر
چو دانی که ایدر نمانی، مرنج (۲۰۴:۶)

۱۹. بلکه زندگانی را با نیکی سپری کنیم:

بیا تا جهان را به بد نسپریم
نباشد همی نیک و بد پایدار
چنین است کیهان ناپایدار
بیا تا همه دست نیکی بریم
به کوشش همه دست نیکی بریم
همان به که نیکی بود یادگار (۲۵۱:۱)
تو در روی به جز تخم نیکی مکار
جهان جهان را به بد نسپریم (۱۹۲:۷)

تو تا زنده‌ای سوی نیکی گرای
مگر کام یابی به دیگر سرای (۳۳۸:۶)
بخور هرچه برزی و بد را مکوش
به مرد خردمند بسپار گوش (۳۴۳:۶)
ز بد تا توانی سگالش مکن
از این مرد داننده بشنو سخن
چو گفتار و کردار نیکو کنی
به گیتی روان را بی‌آهو کنی (۲۵۳:۹)

۲۰. و با راستی:

نماند برین خاک، جاوید کس
تو را توشه از راستی باد و بس (۱۶:۸)
در دانش و آنگی راستی
گرین دو نیابی، روان کاستی (۸۶:۵)
بی‌آزاری و راستی برگزین
چو خواهی که یابی به داد، آفرین (۲۸۳:۹)

۲۱. و با خوشی و شادمانی:

نشاط و طرب جوی و سستی مکن
کزافه میرداز مغز سخن (۱۰۹:۸)
از اندیشه دل را مدار ایچ تنگ
که دوری تو از روزگار درنگ (۲۵۵:۸)
بیاری خوان و بیمای جام
ز تیمار گیتی مبر هیچ فام (۳۱۱:۹)
اگر دل توان داشتن شادمان
به شادی چرا نگذرانی زمان (۲۴۹:۳)
هر آن کس که در بیم و اندوه زیست
بر آن زندگی، زار باید گریست (۲۸۷:۸)

۲۲. و با خوشنامی

نباشد جهان بر کسی پایدار
همه نام نیکو بود یادگار (۱۱۴:۷)
اگر ماند ایدر ز تو نام زشت
بدانجا نیابی تو خرم بهشت (۱۱۱:۷)
بکوشیم بر نیکنامی به تن
کزین، نام یابیم بر انجمن (۱۹۲:۷)

۲۳. و با جوانمردی و مردمی

همه نیکویی باید و مردمی
جوانمردی و خوردن و خرمی (۱۱۰:۷)
گاهی زو فراز آید و گه نشیب
گاهی شادمانی و گاهی تهیب
بی‌آزاری و مردمی بهتر است
کرا کردگار جهان یاورست (۲۴۰:۷)
بی‌آزاری و مردمی بایدت
گذشته چو خواهی که نگزایدت (۴۵۳:۷)
هر آن کو گذشت از ره مردمی
ز دیوان شمر، مشمرش آدمی
جوانمردی از کارها پیشه کن
همه نیکویی را در اندیشه کن (۲۵۳:۹)

۲۴. و با دادگری:

نکوهیده‌تر شاه، ضحاک بود	که بیدادگر بود و ناپاک بود (۱۱۴:۷)
فریدون فرخ فرشته نبود	ز مشک و ز عنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت آن نیکویی	تو داد و دهش کن، فریدون تویی (۲۵۲:۱)
ستایش نبرد آنک بیداد بود	به گنج و به تخت مهی شاد بود (۱۱۵:۷)

۲۵. و اگر گیتی با تو نمی‌سازد، تو با او بساز:

چنین است رسم جهان جهان	همی راز خویش از تو دارد نهان
نسازد، تو ناچار با او بساز	که روزی نشیب است و روزی فراز (۱۵۴:۷)

۲۶. و به جای افزونخواهی و آز، به خوراک و پوشاک و بخشش بسنده کن:

سه چیزت ببايد کزان چاره نیست	وزو برسرت نیز پیغاره نیست
خوری، گر بیوشی و گر گستری	سزد گر به دیگر سخن ننگری
چون زین سه گذشتی، همه رنج و آز	چه در آز پیچی، چه اندر نیاز (۸۶:۵)
چنین است کردار گردنده دهر	نگه کن کزو چند یابی تو بهر
بخور هرچه داری، به فردا مپای	که فردا مگر دیگر آیدش رای
ستاند ز تو، دیگری را دهد	جهان خوانی‌اش، بی‌گمان برجهد
بخور هرچ داری، فزونی بده	تو رنجیده‌ای، بهر دشمن منه
هر آنکه که روز تو اندر گذشت	نهاده، همه باد گردد به دشت (۳۱۰:۹)

۲۷. و باده شادی‌انگیز نوش و برای امروز زندگی کن:

که روزی فرازست و روزی نشیب	گهی شاد دارد، گهی با نهیب
همان به که با جام مانیم روز	همی بگذرانیم روزی به روز (۱۲۳:۴)
سرانجام با خاک باشیم جفت	دو رخ را به چادر بباید نهفت
خنک آنک جامی بگیرد به دست	خورد یاد شاهان یزدان پرست
چو جام نبیدش دمامد شود	بخسپد بدانکه که خرم شود (۱۹۲:۷)
چنین بود تا بود چرخ بلند	به انده چه داری دلت را نژند؟
چه گویی، چه جویی، چه شاید بدن؟	برین، داستانی نشاید زدن
روانت گر از آز فرتوت نیست	نشست تو جز تنگ تابوت نیست
اگر مرگ دارد چنین طبع گرگ	پس، از می یکی جام خواهم بزرگ (۲۰۹:۷)

۲۸. وگو اینکه رنج زندگانی می خواهد شادی مان را بازستاند:

اگر بودن این است، شادی چراست شد از مرگ، درویش با شاه راست (۳۴۳:۶)

۲۹. لیک باید از سویی غم نخورد و شاد بود، و از سوی دیگر از گردش دائمی دهر گردنده پند آموخت و پیوسته در کوشش بود و سستی و کاهلی نکرد:

چه بیمست اگر بیم اندوه نیست	به گیتی جز اندوه نستوه نیست (۲۸۷:۸)
به بیشی نهادست مردم دو چشم	ز کمی بود دل پر از درد و خشم
نه آن ماند ای مرد دانا، نه این	ز گیتی همه شادمانی گزین (۲۴۰:۸)
نشاط و طرب جوی و سستی مکن	کزافه مپرداز مغز سخن (۱۰۹:۸)

چراکه:

که جز جنبش و گردش اندر جهان نبینم همی آشکار و نهان (۸۳:۷)

و مهمتر از آن:

چو خواهی که یابی ز هر بدرها	سر اندر نیاری به دام بلا
نگه کن بدین گنبد تیز گرد	که درمان ازویست و زویست درد
نه گشت زمانه بفرسایدش	نه آن رنج و تیمار بگزایدش
نه از جنبش آرام گیرد همی	نه چون ما تباهی پذیرد همی (۱۷:۱)

و این، شعار و شاه سخن و راه حل بنیادین فردوسی و شاهنامه است.

۳۰. و سرانجام: اکنون که درمی یابیم باید پیوسته در کوششی خستگی ناپذیر باشیم، این تلاش باید در راستای نیکی باشد. زندگانی، حتی با بدیهای خود نیز، به ما اندرز نیکی می دهد:

به نیکی در آن کوش چون بگذری	سرانجام نیکی بر خود بری (۱۶۹:۲)
گر آیدونک بد بینی از روزگار	به نیکی همو باشد آموزگار (۱۶۰:۳)

۳۱. افزون بر آن، با کوشش پیوسته و کردار نیکو، راه امید بر رستگاری آن جهانی نیز گشوده می شود:

بترس از خدا و میازار کس	ره رستگاری همین است و بس (۲۰۲:۳)
نهادن چه باید، به خوردن نشین	بر امید گنج جهان آفرین (۱۶۸:۳)

تو تا زنده‌ای سوی نیکی گرای مگر کام یابی به دیگر سرای (۳۳۸:۶)

اما همه سخن و داوری فردوسی، در این کرانه کرانمند نمی‌ماند و از آن فراتر می‌رود. هنگامی که حماسه‌سرای ایران پرسش آز و افزونخواهی را پیش می‌نهد، براستی تراژدی بنیادی زندگانی آدمیزاد را (که امیدواریم در جای خود به آن پردازیم) پیش نهاده است. فردوسی هم‌هنگام با اینکه آز و افزونخواهی را می‌نکوهد، ناگزیری آن را برای زندگانی و پیشرفت آدمی می‌پذیرد. ما افزون بر اینکه تخمه این تضاد و آغاز جلوه آن را در فلسفه مرگ کیخسرو می‌بینیم و از زبان او می‌شنویم، فردوسی خود نیز از بازگویی آن نمی‌پرهیزد و این نشان می‌دهد که حلقه اصلی این تضاد را در سرشت آدمی و زندگانی او یافته و دریافت کرده است.

ما سالها پیش، در گفتار «مرگ کیخسرو»، دیدیم که انگیزه اصلی کردار پیروزمندترین و محبوبترین شاه ایران در رها کردن پادشاهی و چه بسا خویشتن‌کشی، چیزی جز گیر افتادن او در بن بست آز و نیرومندی از یک سو، و یا قناعت و خرسندی از سوی دیگر، نیست. براستی نیز اگر آدمی می‌خواست یکباره از هر گونه آز و بیش‌ی جویی دوری جوید، می‌بایست تاکنون همچنان غارنشین و جانور خوی باقی بماند. این راستی را، کیخسرو نیز به نیکی درمی‌یابد و با آنکه خود از بیم خودپسندی و متیّت برخاسته از نیرومندی، دست از تخت پادشاهی می‌شوید، در پاسخ زال به خرده‌گیری او از افزونخواهیهای کیکاوس می‌گوید:

چنان دان که اندر فزونی منش نساژند بر پادشا سرزنش (۳۹۶:۵)

جامعه آدمی اگر بخواهد بر پا بماند و پیوسته نیز ببالد تا خواسته ایزدی را تحقق بخشد، باید گیتی را پیش راند و فرگشته‌تر کند و آباداتر سازد. و این کار، جز با افزونخواهی و بیش‌ی جویی شدنی نیست. از سوی دیگر، سراسر شاهنامه آکنده است از پندهایی که آدمی را از آز و افزونخواهی هشدار می‌دهد و به قناعت و خرسندی می‌خواند، گرچه هم‌هنگام، داد و آبادان‌سازی گیتی را از سوی شاهان، و بنابراین بیش‌ی جویی آنان را می‌ستاید. او آشکارا در آغاز نبرد دوازده رخ می‌گوید:

چو بستی کمتر بر در راه آز شود کار گیتیت یکسر دراز
به یک روی، جستن بلندی سزااست اگر در میان دم اژدهاست
و دیگر، که گیتی ندارد درنگ سرای سپنجی چه پهن و چه سنگ (۸۶:۵)

بدین گونه، پیداست که او به این بن بست و تضاد بزرگ زندگانی بشری پی برده است. اما پاسخ فرجامین او چیست؟ آیا باید یکسره از بیشی جویی چشم پوشید و ره خرسندی پوید و یا باید به آز و فزونخواهی دست یازید؟ پاسخ او چه بسا بسنده نیست، لیک به اندازه‌ای بسنده، بزرگ و خرسندکننده است:

به آموختن گر ببندی میان به دانش شوی بر سپهر روان
نداری سپهر روان را به چیز برآری ز خورشید وز نه قفیز (۳۹۱:۹)

و در پاسخی که سپهر به شاعر داد نیز دیدیم که می‌گفت:
تو از من به هر باره‌ای برتری روان را به دانش همی پروری

اگر برای کل جامعه بشری (در جلوه کردار شاهان) بیشی جویی و فزونخواهی نیک و ناگزیر است، و اگر برای فرد (همچون جزئی از آن کل یگانه) آز و افزونجویی ناپسند، پس فرد باید بکوشد که غریزه فزونخواهی خویش را در کرانه آموزش و دانش و آگاهی کرانمند سازد، که از این راه، بر سپهر نیز می‌توان چیره شد. و چه افزونخواهی از این بالاتر؟ بنابراین، اگر آز جاه و مال و خواسته نانیکوست، آز آگاهی و دانش پسندیده و خوب است. ۲۲۴
با این همه، چنان که پیش از این یاد شد، فردوسی خود می‌پذیرد که دریافت این گونه پرسشها و پاسخگویی به آنها آسان نیست و کلید رازش را کسی در دست ندارد. او در پی همان سرودی که پرسش تضاد را در داستان دوازده رخ پیش می‌نهد (= به یک روی، جستن بلندی سزاست ...) می‌افزاید:

یکی ژرف دریاست بن ناپدید در گنج رازش ندارد کلید (۸۷:۵)

برای دریافت بهتر دیدگاه فردوسی درباره گیتی و نقش آدمی در آن، می‌توانیم آنچه را که تاکنون بر شمردیم، چنین فشرده کنیم:

گیتی سرایی سپنج و ناپایدار است. سراسر فسوس و باد، سرای فریب و افسانه‌ای فریبده است. گوژپشت و گنده پیر کهنی است که نه به کسی مهر دارد و نه بر کسی رازش را می‌گشاید. بد مهر و بد گوهر و بد کردار و ناپاک رایی است که درست هنگامی که پندار پیروزی و چشم نیکی از او داری، به تو گزند می‌رساند و آغاز و انجامی جز رنج ندارد. چرخ روان و بازیگر مست و فریب کاری است که نه مهرش بر کسی پیداست و نه بی‌مهری‌اش، نه دادش پیداست و نه بیدادش، سرای جفاکاری است که چشم وفا از آن نمی‌توان داشت. گهی

نوش دارد و گهی زهر، گاه آدمی را به فراز می‌کشد و گاه به نشیب، گهی بلند می‌دارد و گهی پست، گاه سوگ دارد و گاه سرور، چنان که گویی دشمن آدمی است گویی به آدمی کینه می‌ورزد و انسان را نه پرورده خویش، بلکه برده داغدیده خود می‌پندارد که تازه پیدا نیست از این برده داغدیده نیز چه می‌خواهد. از این رو، آدمی را در چنگال سرنوشتی ناپیدا و از پیش نوشته شده به بند کشیده است که گریز و گزیری از آن نیست. و سرانجام نیز بالین آدمی خشت است و مرگی هراسناک، گرچه مردگان دستکم این نیکبختی را دارند که دیگر در هراس از مرگ نیستند و آدمی به این پندار می‌افتد که کاش هرگز زاده نمی‌شد و این همه رنج نمی‌کشید.

پس چه باید کرد و چگونه باید زیست؟

نخست این پرسش پیش نهاده می‌شود که آیا این همه، از سوی خداوند است و یا زمانه گردشی خودکامه و جدا سر از خواست و خرد خدایی دارد؟ پاسخ این است که توانای بی‌چون خداوند است و از این رو، هر آنچه برگیتی و آدمی می‌رود جز داد نیست و این ما هستیم که چون از یک سو سنجیدار درستی برای بازشناخت داد از بیداد نداریم، و از سوی دیگر تاب داد و قانون خدایی نیز در توان ما نیست، آن را گاه بیداد می‌بینیم و می‌پنداریم. از آن گذشته، نسبت مهر و کین نیز به خداوند، یاوه‌گویی و ژاژخواهی است و راست آن است که او نه به کسی کینه دارد و نه به کسی مهر می‌ورزد. پس همان به که خاموش بمانیم و به جای داوری و یا اندوه و زاری، به کردار و کوشش درست بپردازیم. این کردار و تلاش چگونه باید باشد؟

اینکه دل به گیتی نبندیم و مهر از آن بگسلیم و گرچه از مرگ در هراسیم، زندگانی بسیار دراز نخواهیم و در پی افزون‌جویی و گیتی خواهی و آز و آزار مردم و کینه‌جویی از دیگران و رنج بردن در گیتی نباشیم، بلکه زندگانی را با پند از گردش نفرسودنی روزگار، با کوشش در راه نیکی، راستی، خوشی، شادمانی، خوشنامی، جوانمردی و مردی، و دادگری سپری کنیم. اگر او با ما نسازد، ما با او بسازیم و به جای افزون‌خواهی و آزمندی نیز به خوردن و پوشیدن و بخشیدن به دیگران بسنده کنیم. و گرچه افزون‌خواهی برای جامعه و شاهان ناپسند نیست، ما افزون‌خواهی خویش را به آرزو دانش خواهی کرانمند سازیم. باده شادی آفرین نوشیم و برای امروز زندگی کنیم و مانند خود زندگی، آرام بگیریم و از کوشش در راه نیکی و دانش باز نیایستیم، چه بسا در این جهان نیکنام و در آن جهان رستگار شویم.

بدین گونه، آیا می‌توان فرزانه‌ای را که از سویی تاریخ را با همه زیر و بمها و فراز و

فرودهایش در پیش رو دارد، و از سویی دیگر خود در سده‌ای از آشوبهای سیاسی و اندیشه‌ای می‌زید و گواه خونریزیهای بی‌پایان داخلی میان امیران و مدعیان فرمانروایی، گواه چند پارگی ایران و از دست شدن زبان و آیینهای کهن و یورش و چیرگی ترکان بر کشور است، تنها از آن روی که گیتی را سرای فریب و فسوس و ربا می‌خواند. و به دل نبستن به آن هشدار می‌دهد و از مرگ نیز پیوسته بیزار است و همه‌نگام، آدمی را به کار و کوشش و پیکار و دانشجویی و چیرگی بر سپهر و نیکی و مردمی و شادی سپارش می‌کند، و نه تنها سراسر زندگی قهرمانانش، بلکه سراپای زندگانی خودش سرشار از پیکار و امید و تلاش است، آیا براستی می‌توان چنین فرزانه را بدین به گیتی و زندگانی خواند و او را گیتی ستیز و پیکارگریز نامید؟

از آن گذشته - و این نکته‌ای بسیار مهم است - سراسر آنچه در گفتارهای خود فردوسی بظاهر گیتی‌گریزی و یا سرگشتی و تضاد در داوریه‌ها می‌نماید، بدرستی و بی‌کم و کاست، نه تنها در سخنرانیهای بسیاری از شاهان ساسانی و بویژه پندهای بزرگمهر وجود دارد، بلکه در آثار زرتشتی پدید آمده در دوران پس از اسلام تا زمان فردوسی نیز، آشکارا به چشم می‌خورد.^{۲۲۵} سنجش میان آنچه در شاهنامه از گفتارهای اردشیر، در خطبه‌های نوشیروان و در پندهای بزرگمهر وجود دارد با آنچه از زبان پهلوی از این آثار در دست است (و ما پیش از این یاد کردیم)، نشان می‌دهد که فردوسی، دستکم در خطوط اساسی، راستگویی و درست کرداری و امانت را به دیده گرفته است. در این گونه خطبه‌ها و اندرزنامه‌ها، همچنان که مینه‌ها و جستارهای «گاهانی» چون یکتاپرستی، راستی، نیکی، دادگری، خویشکاری، شاهدوستی، میهن‌پرستی، پندار و گفتار و کردار نیک، پاکدامنی، بخشندگی، بردباری، خویشنداری، نیک‌اندیشی، درست پیمانی، بایستگی پیکار با بدی، کوشایی، تلاش در راه آبادگری، شادی، دوراندیشی، خرد و دانایی، فروتنی، نیکخویی و... ستوده شده و مینه‌های متضاد با آنها نکوهیده دانسته شده‌اند، اندرزهای ناسازگار با آموزشهای گاهانی نیز اندک نیستند. در پندهای بزرگمهر نیز، از یک سو برتری جویی و افزون‌منشی نکوهیده شده است.^{۲۲۶} و از سوی دیگر راههای بزرگی و افزونی را به ما نشان می‌دهد^{۲۲۷}، آرزو و آرمانخواهی را نیکو و میوه دانایی می‌داند و بذر پیشرفت و دستیابی به جاه و دستگاه می‌شمارد^{۲۲۸}، و نیز ستوده‌ترین چیز را در جهان «شاه نیرومندی» می‌شناسد که دادگر و نیک گفتار و نیک کردار باشد.^{۲۲۹} و کیست که نداند نیرومندی شاه، جز از راه فرونخواهی و پیکار با دشمنان و همالان شدنی نیست؟ بزرگمهر نیز سرنوشت را فرمانروای زندگانی آدمی می‌داند

و می‌گوید «ز بخشش نیابی به کوشش گذر» (۸: ۱۲۱)، و از سوی دیگر بهترین کار را کوشش در کار می‌شناسد.^{۲۳۰} و هم اوست که «خرسند را کسی می‌داند که به گیتی مهر و دل نبندد» (۸: ۲۰۰)، و نیز هم اوست که گیتی را «فسانه و باد» می‌خواند (۸: ۱۹۹)، و از سوی دیگر می‌گوید آن کس که «بهره تن را به تن ندهد و در بر آرزوها و خوشیهای گیتی ببندد، فرومایه و ناسپاس به خداوند است»^{۲۳۱} و جز آن...

در مینوی خرد نیز، گذشته از بسیاری کژیهای آن نسبت به اندیشه‌های بنیادی گاهان، درباره گذرا و ناپایدار بودن گیتی و مرگ روان و بیم دوزخ تأکید می‌شود^{۲۳۲} و کسی را شایسته‌تر می‌داند که گیتی را رها کند و مینو را بگیرد^{۲۳۳} و چون مرگ سرانجام فرا خواهد رسید به زندگی نباید تکیه کرد.^{۲۳۴} و آنگاه هم‌هنگام سپارش می‌شود که «برای زندگی هر کس، شادی و خوشی گیتی لازم است».^{۲۳۵} در این کتاب با شگفتی می‌خوانیم که: در تحمل، کسی پسندیده‌تر است که بدی و آفتی را که از اهریمن و دیوان بر او رسد به خوشنودی و از روی میل به گردن پذیرد^{۲۳۶}، آن کس به بهشت می‌رود که «کین و دشمنی را از اندیشه دور دارد و با کسی دشمنی نکند»^{۲۳۷}، و از آن مهم‌تر آنکه، باید با هر کس دوست بود و با هیچ کس دشمن نبود.^{۲۳۸} و در پندهای آذربید مارسپندان است که: «به بدان بدی مکنید، چه بدی او، خود از کردار خویش (بدو) رسد».^{۲۳۹} و این گفته، به نقل از بزرگترین موبد آن دینی است که بنیادش بر ستیز با بدی و بدان گذارده شده است. و از این دست نمونه‌ها بسیار است.

ما در اینجا نمی‌خواهیم به گفتگو درباره کژی‌ها و کژگراییهای دینی در زمان ساسانیان و نیز پس از اسلام پردازیم و این مهم را به گفتار جداگانه‌ای می‌سپاریم. تنها خواسته ما آن است نشان دهیم که آنچه در گفتار و اندیشه فردوسی، گیتی‌گریزی و بدبینی و یا گاه تضاد و سرگشتگی در داوری می‌نماید، نه تنها اندیشه چیره مردمان سده چهارم هجری ایران را تشکیل می‌دهد، بلکه در همه نوشته‌های پهلوی دوران پایانی ساسانیان و روزگار خود فردوسی نیز فراوان است.

اگر آنچه را که فردوسی می‌گوید و می‌اندیشد، بدبینی به زندگی و بیزاری از آن است، پس اندیشه‌های نیستی‌گرای مانوی، هندی، بودا باوری و حتی مسیحی چيستند که چه در زمان ساسانیان و چه پس از سده چهارم هجری به ایران یورش آوردند، و برآستی تصوف پسین ایران را که با یورش مغولان و تاتاران اوجی تازه می‌گیرد، چه می‌توان نامید؟

بدین گونه، من نمی‌توانم همانند نولدکه آلمانی^{۲۴۰} برداشت فردوسی را نسبت به گیتی و زندگی بدبینانه بشمارم، بلکه آن را نگرشی آزوده بینانه و اندوه‌بار به تاریخ می‌دانم. هگل در

این باره سخت به نیکویی داد سخن داده، چنان که گویی شاهنامه را در برابر خویش داشته است:

«چون درباره این نمایش این نیروهای عاطفی (= عواطفی که در بند سودهای خصوصی خود بوده اند) در تاریخ و فرجام زیانبار آنها بیندیشیم و از بیخردیهایی که نه همان با عواطف، بلکه با نیکخواهی و آرمانهای شایسته نیز همراه است آگاه شویم، چون بدیها و تیره دلیها و نیز انحطاط شکوفاترین امپراتوریا را در تاریخ بینیم و از سیه روزیهای بیشمار آدمیزادگان اندوهگین شویم، ناگزیر سرانجام بر گذرایی همه چیزهای جهان دریغ می خوریم. و چون همه این ویرانیا نه همان کار طبیعت بلکه فراز آورده خواست انسانی است، اندوه ما خصلت اخلاقی به خود می گیرد، زیرا چنین چشم اندازی، روح نیکی را، اگر چنین روحی در ما باشد، می شوراند، اگر بی گزافه گویی خطیبانه فقط بکوشیم تا ناکامیهای را که بر گرانمایه ترین نهادهای زندگی قومی و سیاسی و نیز بر خداوندان فضیلت و پاکدامنی گذشته است درست گزارش کنیم، باز تصویری سخت هراس انگیز در برابر خود می یابیم. اندوهی که (از دیدن این نارواییها) به دل می نشیند، چندان جانکاه و گران است که هیچ چیز نمی تواند آن را فرو نشاند. برای آنکه تاب چنین اندوهی را بیاوریم یا خود را از چنگ آن برهانیم، به خود می گوئیم: فرمان سرنوشت چنین بوده است و از آن گریزی نیست...»^{۲۴۱}

«... همه جا (در تاریخ) هنگامه و کشاکش درگیر است که ما را پای بند خود می کند و همین که یک چیز ناپدید می شود، چیز دیگری جای آن را می گیرد. رویه منفی این اندیشه دگرگونی، ما را در اندوه فرو می برد. از دانستن اینکه آن همه شکوه و زیبایی زندگی، در تاریخ ناگزیر از میان می رود و از دانستن اینکه در میان ویرانه فضیلت گام برمی داریم، افسرده می شویم. تاریخ، پراج ترین و زیباترین چیزها را از ما می گیرد: عواطف بشری (همچون خشم و کین) آنها را تباه می کند، (همه چیز) گذراست. هر جهان دیده ای این افسردگی را چشیده است. کیست که ویرانه های کارتاژ و پالمیر و تخت جمشید و روم را ببیند و درباره ناپایداریهای امپراتوریا و انسانها نیندیشد و سوگ زندگی شکوهمند و پرمایه گذشته به دلش راه نیابد؟... ولی مقوله دگرگونی، دارای جنبه دیگری نیز هست و آن اینکه از مرگ، زندگی تازه ای سر بر می آورد. این

اندیشه است که شرقیان (پیش از دیگران) دریافته‌اند و شاید بزرگترین اندیشه‌ای است که از ذهنشان تراویده و بی‌گمان برترین آیین مابعدالطبیعی ایشان است.^{۲۴۲} و براستی، این اندیشه که همواره از مرگ، زندگی تازه‌ای سر برمی‌آورد، در سراسر شاهنامه، چه در کردار و چه در گفتار، موج می‌زند.

جستارهای بنیادی گاهانی در شاهنامه

در گفتار درباره فلسفه زرتشت دیدیم که شش امشاسپند یا شش مینو و الگوی مینوی، از سوی اهورامزدا برای آفرینش گیتی و فراز بردن آن به سوی کمال و جاودانگی پیش نهاده شده‌اند. این مینوها، از جستارهای بنیادی «گاهان» هستند و همه اندیشه‌ها و کردارهایی که خواست و خرد ایزدی را برای سامان‌بخشی به گیتی، اداره نیکوی آن، فرمانروایی بر آن، کمال یا بندگی آن، و به فرجام، جاودانگی گیتی و پیوستن آن را به مینو تحقق خواهند بخشید، دربر می‌گیرند.

از این شش جستار، از دو مینوی کمال (= خرداد) و جاودانگی (= امرداد)، تا جایی که من جسته‌ام تنها یکبار در شاهنامه سخن رفته است، آن هم هنگامی است که فردوسی از همه امشاسپندان با چیره زبانی یاد می‌کند. علت آن، از یک سو دگرگونی‌هایی است که در زمان ساسانیان در برداشتهای گاهانی رخ داده و اکنون جای سخن درباره آن نیست، و از سوی دیگر دگرگونی‌هایی است که پس از ورود دین اسلام به ایران، چه در اندیشه ایرانیان و چه حتی باز در برداشتهای دینی زرتشتیان پیش آمده است.

یاد کردن از امشاسپندان در شاهنامه، هنگامی است که رستم در پیشگاه کیخسرو او را چنین می‌ستاید:

چو هرمزد بادت بدین پایگاه	چو بهمن نگهبان فرخ کلاه
همه ساله اردیبهشت هژیر	نگهبان تو با هش و رای پیر
چو شهریورت باد پیروزگر	به نام بزرگی قر و هنر
سفندارمند پاسبان تو باد	خرد، جان روشن روان تو باد
چو خردادت از یاوران بر دهداد	ز امرداد باش از بروبوم شاد (۵۳:۵)

لیک از چهار جستار بنیادی: منش نیک، راستی، شهریاری آرمانی، و پارسایی و فروتنی

(= سپندارمذ)، همچون ته نشستی جدانشدنی در ژرفای فرهنگ ایرانی، در سراسر شاهنامه پیوسته یاد می‌شود. در بخش پهلوانی پیشدادی-کیانی شاهنامه، که میدان پرگشایی آرمانها فراختر و اندیشه ایرانیان در بازتاباندن مینوهای فرهنگی خویش آزادتر بوده است، طبعاً و چون همیشه - چنان که پیشتر نیز بارها دیدیم - زمینه کرداری و «عملی» تحقق این مینوها در منش قهرمانان و بافت رویدادها بازتر و آشکارتر است، و در بخش ساسانیان، این مینوها بیشتر به قالب خطبه‌های شاهان و بویژه پند نامه‌ها در آمده‌اند. در اندرزها و بویژه پند نامه‌های بزرگمهر، این اندیشه‌ها پراکنده‌تر و گاه درکنار اندیشه‌های متضاد با خویش پیش نهاده می‌شوند و چه بسا به بیهوده‌گویی نیز می‌انجامد که از دید ما، بررسی سنجشگرانه این پند نامه‌ها بسیار اهمیت دارد. اما چون شکافتن ژرف آنها ما را ناگزیر به بررسی جامعه ساسانی و دگرگونی‌هایی که در دین زرتشت رخ داده است خواهد کشاند و از هدف خود در این دفتر دور خواهد کرد، اکنون از آن چشم می‌پوشیم و آن را به جای و گاه فراخور خویش می‌سپاریم.

اینک خواهیم کوشید که تنها از چهار جستار پیشین یاد کنیم.

۱. منش نیک

ما از منش نیک یا بهمن، روی هم رفته در قالب واژه «نیکی» یاد می‌کنیم و خواسته ما گفتگو درباره همه صفتها، اندیشه‌ها و کردارهای بنیادی نیکویی است که به‌طور کلی می‌توانند از روی الگوی ایزدی «بهمن»، منش یا خوی نیک را در آدمی پدید آورند.

در گاهان دیدیم که مینوی بهمن، که معنای آن منش نیک کوش است یعنی گونه‌ای تئوخسایی و تلاش به سوی نیکی را در خود نهان دارد، مینویی است که اهورامزدا خود نیز دارای آن است و نخستین و برترین آفریده خداوند به شمار می‌رود. راه بهشت از گذرگاه «منش نیک» می‌گذرد. ضد منش نیک یا بهمن، منش بد یا «اکمن» است.

تا جایی که من پژوهیده و دریافته‌ام، بنیادترین صفتها، اندیشه‌ها و کردارهایی که بر روی هم منش نیک آدمی را می‌سازند، عبارتند از: خرد، یزدان‌پرستی و دین‌داری، اندیشه و گفتار و کردار نیک، دانش، کوشش، آبادگری، امید و شادمانی و توانگری و جز آن...

۱-۱. خرد

در آغاز این دفتر دیدیم که از دیدگاه هگل، خرد همان داد یا قانون خدایی است که جهان را می‌گرداند و همه‌نگام به معنای خرد آدمی، همچون پرتوی از آن خرد خدایی، به کار می‌رود. در گاهان که سروده خود زرتشت است و در مزده‌یسنای پسین نیز، خرد هم به معنای خواست و خرد ایزدی و هم به معنای خرد آدمی است. برای نمونه، در گاهان، واژه خرد در یسناهای ۲۸ (بند ۱)، ۳۱ (بند ۷)، ۳۲ (بند ۴)، ۴۶ (بند ۱۸) و ۴۸ (بند ۴)، جای به جای به معنای خرد یا خواست ایزدی و خرد مینوی و دانش خدایی و همانند آن به کار رفته است و در یسناهای ۳۲ (بندهای ۹ و ۱۴) و ۴۸ (بند ۱۰)، به معنای خرد آدمی است.^{۲۴۳}

در مزده‌یسنای پسین، این دو گونه خرد دو نام جداگانه: خرد غریزی (= Asn xrat) و خرد اکتسابی یعنی آموختنی و آموزاندنی (= گوشان سرود خرد gōšān srut xrat) می‌گیرند^{۲۴۴} که خرد اولی ویژه ذات خداوند و دومی از آن آدمیزاد است. برای نمونه، در مینوی خرد آمده است که:

«از همه نیکیهایی که به مردمان می‌رسد خرد بهتر است، زیرا که گیتی را به (نیروی) خرد می‌توان اداره کرد. و مینو را هم به نیروی خرد می‌توان از آن خود کرد. این نیز پیداست که اورمزد این آفریدگان را در گیتی به خرد غریزی آفریده است و اداره گیتی و مینو به خرد است.»^{۲۴۵}

و نیز در ستایش خرد و گزارش نقش آن در آفرینش، می‌افزاید:

«پرسید دانا از مینوی خرد که چرا بند دانش و کاردانی مینو و گیتی، هر دو به تو پیوسته است؟ مینوی خرد پاسخ داد که به این علت که از نخست، من که «خرد غریزی» هستم، از مینوها و گیتی‌ها با اورمزد بودم. و آفریدگار اورمزد، ایزدان آفریده در مینو و گیتی و دیگر آفریدگان را به نیرو و قدرت و دانایی و کاردانی خرد غریزی آفرید و خلق کرد و نگاه می‌دارد و اداره می‌کند. و در سر فرشگرد، اهریمن و فرزندان او را به نیروی خرد بیشتر می‌توان نابود کرد و از میان برد. و سوشیانس با کیخسرو و آنان که رستاخیز و تن پسین کنند، به سبب نیرو و یاری خرد (این کار را) بهتر می‌توانند انجام دهند. دانش و کاردانی گیتی و فرهنگ و آموزش در هر پیشه و همه ترتیبات امور مردم روزگار، به خرد باشد. و روان پارسایان به سبب نیرو و نگاهبانی خرد بیشتر، به رهایی از دوزخ می‌رسند، و به بهشت و گرزمان می‌آیند. و مردمان گیتی، زندگی خوب و شادی و نیکنامی و همه نیکیه‌ها را به نیروی خرد

می‌توانند خواست.»^{۲۴۶}

اما در شاهنامه فردوسی، کمابیش در همه جا برداشت و دریافت شاعر از «خرد»، همان خرد (نظری و عملی) آدمی است.

برخی پژوهندگان، «خداوند جان و خرد» که فردوسی شاهنامه خویش را به نام او آغاز می‌کند، برگردان پارسی «اهورامزدا» دانسته‌اند، حال آنکه به نظر ما برگردان درست نام اوستایی خداوند، «دانای هستی بخش» است. سروده‌های پسین فردوسی درباره خداوند و نیز در ستایش خرد، نشان می‌دهد که برداشت او از این اصطلاح، نه خداوند دارنده جان و خرد، بلکه خداوند آفریننده جان و خرد است.

به هر روی، هر جا فردوسی از «خرد» یاد می‌کند، خواسته او «خرد آدمی» است، نه خرد خدایی. حال از این گفتگو درمی‌گذریم که بسی فیلسوفانه این خرد را نیز کرانمند و «سخته» (۱: ۱۲) می‌داند که کرانه آن به ابزارهای حسی چون چشم و گوش و زبان (۱: ۱۴) کرانمند می‌شود و از این دیدگاه - و البته تنها از این دیدگاه - دستگاه کلی فلسفه کانت در سنجش خرد ناب آدمی، بسیار به او نزدیک می‌نماید، و از آنجایی که آقای احمد علی رجایی در این باره سخنی داشته‌اند^{۲۴۷}، ما از بازگویی می‌پرهیزیم و درمی‌گذریم.

پر دو مناش پژوهنده فرانسوی مترجم دینکرد، بدرستی دریافته است که: «خرد (در دین مزده یسنا در برابر varan (= شهوت و هوا و هوس)، بنیاد هر گونه معرفت و اساس همه فضیلت‌هاست.»^{۲۴۸}

در بخش پیشدادی - کیانی شاهنامه، گرچه عملاً بسیاری از شاهان و بزرگان ایران خردمندند و کسانی چون کیخسرو و رستم و زال و گودرز نمودار خرد به شمار می‌روند، با این حال از این همه غوغای خرد و اندرز درباره آن خبری نیست، حال آنکه در بخش ساسانیان، سخن از خرد بسیار می‌شنویم. گویی پای اخلاق و اندرز آنجا بیشتر به میان کشیده می‌شود که کردار پس نشسته باشد و آنگاهی بانک بلندتر می‌شود که شنوایی گوشها کمتر شده باشد.

در پندهای بزرگمهر، خرد در سر بهترین نیکوییها، بهترین صفتها، بهترین فرهنگها، ابزار پیکار با دیو و اهریمن، راه پالودگی جان و تن، و آرامش بخش زندگی دانسته شده است.^{۲۴۹} در نزد شاهان تاریخی ایران و سخنرانیهای ایشان، گاه «خرد» کمابیش برابر با دانایی، گاه همسان با مدارا، و گاه همتای با داد و دهش خوانده می‌شود.^{۲۵۰}

یکی از بهترین گزارشها درباره خرد، که آن را سرور همه نیکوییها می‌داند و می‌گوید تنها

با خرد یعنی با «آگاهی» می‌توان نیک بود، سخنان بهرام‌گور است:

فزون از خرد نیست اندر جهان	فروزنده کهتران و مهان
همان کس که او شاد شد از خرد	جهان را به کردار بد نسپرد
پشیمان نشد هر که نیکی گزید	که به آب دانش نیارد مزید
رهاند خرد مرد را از بلا	مبادا کسی در بلا مبتلا
نخستین نشان خرد آن بود	که از بد همه ساله ترسان بود
بداند تن خویش را در نهان	به چشم خرد جست راز جهان
خرد افسر شهریاران بود	همان زیور نامداران بود
بداند بد و نیک، مرد خرد	بکوشد به داد و بیچد ز بد (۴۱۲:۷)

و در معنای خرد و برداشتهای گوناگون از آن، موبد ایرانی در پیشگاه بهرام‌گور در یک نبرد فلسفی زیبا میان ایران و روم، هنگامی که فیلسوف فرستاده قیصر از جمله می‌پرسد:

چه چیز آنک نامش فراوان بود مر او را به هر جای فرمان بود؟

پاسخ می‌گوید که:

دگر آنک بسیار نامش بود	رونده به هر جای کامش بود
خرد دارد ای پیر، بسیار نام	رساند خرد پادشا را به کام
یکی مهر خوانند و دیگر وفا	خرد دور شد، درد ماند و جفا
زبان‌آوری، راستی خواندش	بلند اختری، زیرکی داندش
گاهی بردبار و گهی رازدار	که باشد سخن نزد او پایدار
پراکنده این است نام خرد	از اندازه‌ها نام او بگذرد
تو چیزی میدان کز خرد برترست	خرد بر همه نیکوییها سرست (۴۰۵-۴۰۴:۷)

و فردوسی که خود فرزند دوران «خردباوری»^{۲۵۱} در ایران است، داد خرد را بدرستی می‌دهد و چنان که گفتیم، کتاب خود را با نام «خداوند جان و خرد» و با «ستایش خرد» آغاز می‌کند. او خرد را «بهتر از هرچه ایزد بداد»، «رهنما و دلگشای»، و «دست گیر هر دو سرای» می‌داند. «شادی و اندوه و فزونی و کمی» را از خرد می‌داند و خرد را «چشم جان»، «آفرینش نخستین» و نگهبان حواس اصلی یعنی چشم و گوش و زبان می‌شمارد، و سرانجام سفارش می‌کند که:

همیشه خرد را تو دستور دار بدو، جانت از ناسزا دور دار (۱۴-۱۳:۷)
 ضد خرد، برابر خرد بد، دژ خردی، بدآهنگی^{۲۵۲} و بویژه هوا و هوس است.

۱-۲. یزدان پرستی و دین داری

چنان که پیش از این نیز دیدیم، سراسر شاهنامه چه در پهنه کردار و چه در میدان سخن، سرشار است از ستایش یزدان، یزدان پرستی و دین داری و یاریخواهی از خداوند. در کردار نیکو، سخن اصلی این است:

کسی کو بود پاک و یزدان پرست نیازد به کردار بد هیچ دست (۱۵۳:۸)

۱-۳. اندیشه و گفتار و کردار نیک

می دانیم که اندیشه و گفتار و کردار نیک، شعار اصلی دین مزدهیسناس است و ما در بحث فلسفه زرتشت نشان دادیم که این سه واژه از سه پایه های بنیادی دین زرتشت به شمار می روند و جلوه آشکار تحقق نیکی هستند. نیکی، از هنگام زایش در اندیشه انسان تا تحقق کامل مادی خویش، به بایستگی این سه پله را فرا می سپرد. اندیشه نیک، نابترین و آهنجیده ترین جلوه نیکی است. گفتار یا نوشتار نیک، همانا چهره مندی یا تحقق ناکامل آن است. و کردار نیک، چهره مندی یا تعین کامل اندیشه و سخن نیک است. این سه پایه، برآستی در فلسفه زرتشت بنیان سراسر هستی آدمی است و تاریخ یا فراگرد جنبش آگاهی را در گیتی نشان می دهد. در شاهنامه فردوسی، به طور مشخص شاید این سه بیت را بتوان فشرده ای از سفارش به اندیشه و گفتار و کردار نیک و هشدار به دوری از اندیشه و گفتار و کردار بد دانست:

هر آن کس که اندیشه بد کند به فرجام بد با تن خود کند
 رخ مرد را تیره دارد دروغ بلندیش هرگز نکیرد فروغ
 کسی کو بود پاک و یزدان پرست نیازد به کردار بد هیچ دست.^{۲۵۳}

اما روی هم رفته، سفارش به نیک اندیشی و نیک گویی و نیک کرداری، جای به جای و جداگانه انجام می گیرد و یا در قالب پندهایی که معنای درونی آنها جز اندیشه و گفتار و کردار نیک نیست. بخشی از پندهای اردشیر بابکان از این شمار است:

هر آن کس که داند که دادار هست نباشد مگر پاک و یزدان پرست
 دگر آنک دانش مگیرید خوار اگر زیر دستت و گر شهریار

که این دو بیت را شاید بتوان نیک‌اندیشی دانست. و می‌افزاید:

سه دیگر بدانی که هرگز سخن نکرده بر مرد دانا کهن

که این گفتار نیک است. و آنگاه چنین دنبال می‌کند:

چهارم چنان دان که بیم گناه فزون باشد از بند و زندان شاه

به پنجم سخن، مردم زشتگوی نگیرد به نزد کسان آبروی

بگویم یکی تازه اندرز نیز کجا برتر از دیده و جان و چیز

خنک آنک آباد دارد جهان بود آشکاری او چون نهان

اگر آنک دارند آواز نرم خرد دارد و شرم و گفتار گرم (۱۸۲:۷)

که سفارش به یزدان پرستی و دین‌داری، خوش‌زبانی، کوشش در راه آبادانی گیتی، راستی در گفتار، آواز نرم و شرم و گفتار گرم را می‌توان از جمله کردارهای نیکو دانست.

اما معمولاً، تأکید بیشتر بر گفتار و کردار نیک است، گویی آنچه اهمیت دارد همانا گفتار و کردار نیکو است که جلوه متحقق‌اندیشه نیک است. یعنی اگر کسی این دورا داشت، آشکار است که نخستین را نیز داشته است، چه گفتار و کردار نیک بدون اندیشه نیک شدنی نیست. بهرام اورمزد ساسانی، از جمله اندرزهای خود می‌گوید:

ز گفتار نیکو و کردار زشت ستایش نیابی نه خرم بهشت (۲۰۸:۷)

یعنی گفتار نیکویی که تعین نداشته و یا تحقیقی وارون خود را داشته باشد، بیهوده و بدفرجام است.

در این زمینه، بزرگمهر سخن نیکویی دارد که آشکار این دیدگاه را نشان می‌دهد که کردار تحقیق گفتار است:

به گفتار خوب ار هنر (=فضیلت) خواستی به کردار پیدا کند راستی (۱۲۷:۸)

که روشن است در اینجا «به راستی پیوستن»، به همان معنای «تحقق» است برای گفتار خوب.

بزرگمهر در جایی دیگر، کردار بد را دشمن روان و خرد می‌شمارد (۸: ۱۹۹) و در همان پندنامه پرآوازه خویش که متن پهلوی آن نیز در دست است^{۲۵۴}، یگانه سفارش بزرگ خود را در زندگانی، گفتار و کردار نیک می‌داند:

ز گیتی دو چیز است جاوید و بس لکر هرچ باشد نماند به کس

سخن گفتن نغز و کردار نیک نکردد کهن تا جهانست ریک (۱۹۴:۸)

روی هم رفته، می‌توان تمام جستار «نیکی» را در همین سه پایه اندیشه و گفتار و کردار نیک گنجانند. و چه بسا به علت پیوند تنگاتنگی که مفهوما و برآیندهای کرداری‌شان با یکدیگر دارند، جدا کردن و آهنجیدن آنها از هم، نادرست بنماید. چنان که دانش با خرد؛ کوشایی و آبادگری و میانه‌گزینی و فروتنی و دهش و خویشکاری ... با کردار نیک؛ داد با آبادانی و دهش و... همگی با یکدیگر پیوندی نابردنی دارند. با این همه، ما برای شناخت بیشتر این مینه‌ها (= مفهوما)، ناگزیر از چنین آهنجشی هستیم و در جهان واقعی نیز چنین جدایی وجود دارد، گرچه بسیاری از مینه‌ها همگی در قالب یک جستار بگنجانند. پس دنبال می‌کنیم.

۱-۴. دانش

دانش نیز از جمله صفت‌هایی است که، نه به تنهایی بلکه همراه با خرد، به زایش و بالش و بودش نیکی در آدمی یاری می‌رساند. پیش از این در گفتگوی از «خرد»، دیدیم که خردگاه و نه همیشه، کمایش برابر با دانایی و دانش دانسته شد. با این همه، دانش جستاری جدا از خرد است که بسا همیشه نتواند همراه با خرد باشد.

نامدارترین سخن فردوسی در این باره، همان سروده پرآوازه آغاز کتاب است که دانش را خاستگاه توانایی و نیرومندی می‌داند:

توانا بود هر که دانا بود ز دانش دل پیر برنا بود (۱۳:۱)

و یا پس از ستایش خرد می‌افزاید:

به گفتار دانندگان راه جوی به گیتی بیوی و به هر کس بگوی
ز هر دانشی چون سخن بشنوی ز آموختن یک زمان نغنوی
چو دیدار یابی به شاخ سخن بدانی که دانش نیاید به بن (۱۴:۱)

و نیز در بخش: «گیتی در آئینه گفتار فردوسی» یاد کردیم که به باور او، آدمی با دانش است که حتی بر سپهر چیره می‌شود (به آموختن گر بیندی میان / به دانش شوی بر سپهر روان) و نیز سپهر خود می‌پذیرد که آدمی به یاری دانش از هر باره بر او برتری دارد (تواز من به هر باره‌ای برتری / روان را به دانش همی پروری)

چنان که پیشتر گفتیم، پاینام خداوند (= مزدا)، همه‌نگام به معنای «دانا» است و فردوسی

نیز بارها از خداوند با نام «دانا» یاد می‌کند:

در بخشش و دادن آمد پدید ببخشید دانا چنان چون سزید (۱۵:۱)
چو دانا توانا بد و دادگر از ایرا نکرد ایچ پنهان هنر (۱۶:۱)

و از دانش در کنار دین، همچون رهاننده و رستگار سازنده آدمی یاد می‌کند:

تو را دانش و دین رهاند درست در رستگاری بیایدت جست (۱۸:۱)

و بدین گونه، همچنان که در اوستا هم دیدیم، دانش در شاهنامه و فرهنگ ایرانی - به وارون اندیشه تورات که دانش و «معرفت نیک و بد» را درختی ممنوعه برای آدمی و مایه رانده شدن وی از بهشت می‌داند^{۲۵۵} - موجب نیکبختی این جهانی و رستگاری آن جهانی است.

به هر روی در سراسر شاهنامه، جای به جای دانش ارج نهاده می‌شود و آموزش آن از ارجی نخستین و والا برخوردار است.

اردشیر بابکان (درست به سان کورش هخامنشی) در پندهای خود می‌خواهد که:

دگر آنک دانش مگیرید خوار اگر زیر دستست و گر شهریار...
زمانی میاسای ز آموختن اگر جان همی خواهی افروختن
چو فرزند باشد به فرهنگ دار زمانه ز بازی بر او تنگ دار
(۱۸۲:۷ و ۱۸۳)

و هم اوست که همچون زمان هخامنشیان، برای کودکان در هر کوی دبستانی می‌سازد و دانش‌آموزی را رواج می‌دهد:

همان کودکان را به فرهنگیان سپردی چو بودی ورا هنگ آن
به هر برزنی در، دبستان بدی همان جای آتش‌پرستان بدی (۱۷۹:۷)

موبد موبدان دربار خسرو انوشیروان، در پاسخ شاه که: «آنچه دین یزدان و تخت شاهی را نیرومند می‌کند چیست؟»، از هشت کردار و صفت نام می‌برد (دادشاه - راستی - دهش و گشاده دستی - بخشایش - سخن نیکو - مهر به زیردستان و مردم، تشنگی دانش - و خرد) که هفتمین آنها، عطش آموزش و دانش است:

به هفتم سخن، هر که دانا بود زبانش به گفتن توانا بود
نگردد دلش سیر ز آموختن از اندیشگان مغز را سوختن (۱۳۶:۸)

بزرگمهر، دانش را بالاترین افزونی می‌داند و ابزار درخور و شایسته بیشی و بلندی:
 دگر گفت: کان چیز کافزون‌تر است کدامست و بیشی که را درخورست؟
 چنین گفت: کان کس که داننده‌تر به نیکی کرا دانش آید به بر (۱۲۱:۸)
 و از شانزده صفت ستوده و بایسته یک شاه خوب، دو تای آن: «ارج نهادن به دانشمندان»
 و نیز «آگاهی خود شاه از دانشها» است:
 بدانکه شود تاج خسرو بلند که دانا بود نزد او ارجمند...
 چو دارد ز هر دانشی آگهی بماند جهاندار با فرهی (۱۳۳:۸)

۱-۵. کوشش

همچنان که سستی و بیکارگی پدیدآورنده منش بد است و نکوهیده شده است، در سراسر شاهنامه، چه در کردار و چه در گفتار، تلاش و سخت‌کوشی آدمی به چشم می‌خورد و ستوده می‌شود.

پیش از این، هنگام گفتگو از باورهای فردوسی درباره گیتی و زندگانی، دیدگاه او را درباره کوشش در زندگانی بررسیدیم، و نیز بویژه در بخش پیشدادی-کیانی، دیدیم که همه کردار قهرمانان کوشش و امید است و حتی با آنکه کمابیش همه جا پیش از رویدادن رویدادی، نشانه‌ها و خوابها و خوابگزاریه‌ها، آوای سرنوشت چیره بر آدمی را آگاهی می‌دهند، باز انسان به نبرد با سرنوشت می‌شتابد و دمی از کوشش باز نمی‌ایستد. بدین‌گونه، آگاهی از سرنوشت، هیچ‌گاه پای کوششگر آدمیان را سست نمی‌گرداند و همین کوشایی است که پیوسته قهرمانان شاهنامه را به اوج می‌کشد، پیروز می‌کند و والایش می‌بخشد، و حتی شکست یا مرگشان نیز گرچه اندوهی سنگین و مردانه می‌آفریند، لیک فرزندانشان را از کوشش باز نمی‌دارد و این فراگرد پیوسته دنبال می‌شود. بنابراین، «پیش آگاهی» از سرنوشت و یا باوری به آن، نه تنها قهرمانان شاهنامه را نومید نمی‌سازد، بلکه چه بسا آنها را به کوشش بیشتر برمی‌انگیزد. دو نمونه می‌آورم و می‌گذرم:

گودرز هنگام نبرد با تورانیان، در پاسخ به نومیدی و پای سستی سپهدار توس می‌گوید:

بدو گفت گودرز: اگر کردگار بگرداند از ما بد روزگار
 به بیشی و کمی نباشد سخن دل و مغز ایرانیان بد مکن
 اگر بد بود بخشش آسمان به پرهیز و بیشی، نکرد زمان

تو لشکر بیارای و از بودنی روان را مکن هیچ بخشودنی (۱۳۵:۴)

و پیش‌بینی دردناک جاماسب - که اخترشناس است و از نخستین گروندگان به دین زرتشت و نیز وزیر گشتاسب - درباره آنچه بزودی روی خواهد داد و به کشته شدن زیر پسر گشتاسب و «گرامی» پسر خود او خواهد انجامید، و نیز درباره پیروزی فرجامین ایرانیان به رهبری اسفندیار بر تورانیان، گرچه دل شاه و خود پیشگو را سخت به درد می‌آورد، با این همه بر آن می‌شوند تا بکوشند و به رغم مرگ زودرس فرزندان خویش، خواست ایزدی را تحقق بخشند.

جاماسب در برابر اندوه گران گشتاسب، به او می‌گوید:

که داد خدایست وزین چاره نیست خداوند گیتی ستمکاره نیست
ز اندوه خوردن نباشدت سود کجا بودنی بود و شد کار بود
مکن دلت را بیشتر زین نژند به داد خدای جهان کن بسند (۹۵:۶)

و ما پیش از این نشان دادیم که سراسر شاهنامه، داستان پیکار جاودانه آدمی با بدیهای درونی و بیرونی است که زاده اهریمن دانسته می‌شوند. و افزون بر آنچه درباره نبرد همیشگی ایرانیان با بدی گفتیم، اکنون می‌پرسیم که درباره پیوند سرنوشت با نقش ایرانیان در پیکار با بدی، چه سخنی رساتر و روشن‌تر از این گفته لهراسب به زال و رستم است؟

چنین گفت کز داور راستی شما را مبدا کم و کاستی
که یزدان شما را بدان آفرید که روی بدیها شود ناپدید (۴۱۷:۵)

در گفتار نیز، همه جای شاهنامه و بویژه بخش تاریخی آن که سرشار از اندرزهاست، آکنده از سفارش به سخت‌کوشی و پرهیز از سستی و بی‌کارگی و نومیدی است. در بخش تاریخی نیز، با آنکه اردشیر بابکان از نقش سرنوشت و بخشش ازلی یاد می‌کند و اندرز می‌دهد که:

یکی آنک از بخشش دادگر به آز و به کوشش نیابی گذر (۱۸۲:۷)

با این حال سراسر زندگی همین شاه، سرشار از کوشش در راهی است که پیامد آن را همه می‌دانند و آن به چنگ آوردن پادشاهی ایران، برپایی یک فرمانروایی یگانه و نیرومند برای کشور و پایه‌گذاری دودمانی است که تا سده‌ها همچون سدی رخنه‌ناپذیر در برابر یورشهای دشمنان ایستادگی می‌کند.

بزرگمهر نیز گرچه می‌گوید: «ز بخشش نیابی به کوشش گذر» (۸: ۱۲۱)، خود می‌پذیرد که برای برتری و بزرگی، افزون بر بخت و سرنوشت، کوشش و پیکار نیز بایسته است^{۲۵۶} و سرنوشت و کوشش آدمی، همچون جان و تن، در بستگی جاودانه با یکدیگرند:

از آن پس بپرسید کسری از وی که ای نامور مرد فرهنگ جوی
بزرگی به کوشش بود گربه بخت که یابد جهاندار ازو تاج و تخت؟
چنین داد پاسخ که: بخت و هنر چنانند چون جفت با یکدیگر
چنان چون تن و جان که یارند و جفت تنومند پیدا و جان در نهفت (۸: ۱۹۹)

همین بزرگمهر، هنگامی که از «بهترین کارها» یاد می‌کند، از شش صفت نام می‌برد که دو تای آن «کوشش در کار» و «داشتن امید» است: «به کوشی تو در کارها تا توان ... فروهشته کین، برگرفته امید...» (۸: ۲۰۶). و هنگامی که از «بهترین نیکیها» از او می‌پرسند، «کوشش» یکی از آنهاست (۸: ۱۲۲)، و یا زمانی که از پنج هنر مرد برتر برای دستیابی به برتری و بزرگی یاد می‌کند، یکی از آنها «کوشش همراه با نیروی تن» است:

هر آن کس که جوید همی برتری هنرها بباید بدین داوری...
به پنجم، اگر زورمندی بود به تن کوشش آری بلندی بود (۸: ۱۲۸)

در سخنرانیهای شاهان نیز، همه جا سستی و بیکارگی نکوهش شده است و مردمان به تلاش فراخوانده شده‌اند.

اردشیر بابکان که از اهمیت سرنوشت در برابر کوشش سخن می‌گفت، خود سه عامل را لِرزانده تخت شاهی می‌داند: بیدادگری شهریار، ارج نهادن به بیکارگان و بی‌سودان، و مال اندوزی و گنج آکنی (۸: ۱۸۷)

اورمزد پسر شاپور یکم، هنگام تاجگذاری هشدار می‌دهد که:

دگر هرک دارد ز هر کار تنگ بود زندگانی و روزیش .تنگ (۷: ۲۰۱)

بهرام اورمزد اندرز می‌دهد که بیکارگی، نه تنها مردم، که شاه را نیز به تباهی می‌کشاند:

سپاهی و دهقان و بیکار شاه چنان دان که هر سه ندارند راه
به خواب اندرست آنک بیکار بود پشیمان شود پس چو بیدار بود (۷: ۲۰۸)

بهرام بهرام، مردم را به کوشش به اندازه برای زندگانی بهتر فرا می‌خواند و خرسندی

زیاده از اندازه را نیز موجب تن آسانی می‌شمارد. هیچ کس برای بینوای کاهل ارجی نمی‌شناسد.

اگر نیستت چیز، لختی بورز که بی‌چیز کس را، ندارند ارز
چو خشنود باشی تن آسان شوی وگر آز ورزی، هراسان شوی (۲۱۱:۷)

نرسی بهرام، بیکارگی و کارگری را میوه بداندیشی و بددلی می‌داند:
هر آن کس که بگریزد از کار کرد ازو دور شد نام و تنگ و نبرد
همان کاهلی مردم، از بد دلیست هم‌آواز آن بد دلی، کاهلیست (۲۱۴:۷)

و اورمزد نیز پس از او، چه بسا بر همین درد جامعه آن روز انگشت می‌گذارد:
هراسان بود مردم سست کار که او را نباشد کسی دوست دار
و گر سستی آرد به کار اندرون نخواند ورا رای زن، رهنمون
گر از کاهلان یار خواهی به کار نباشی جهانجوی و مردم شمار (۲۱۶:۷)

و خسرو انوشیروان در پندهای آغاز شهریاری‌اش گوید:
هر آنکه که در کار سستی کنی همه رای ناتندرستی کنی
دل مرد بیکار و بسیار گوی ندارد به نزد کسان آبروی (۵۴:۸)

و جای دیگر می‌افزاید:

چو بیکار باشی، مشو رامشی نه کارست بیکاری، ارباهشی
ز هر کار کردن تو را تنگ نیست اگر چند با بوی و با رنگ نیست
به نیکی به هر کار کوشا بود همیشه به دانش نیوشا بود (۲۹۱:۸)

۶-۱. آبادگری

مین «آبادگری» از یک سو جزئی از مینه‌های «دین‌داری» و «کردار نیک» است و با مینه «کوشایی» پیوند نزدیک دارد، و از سوی دیگر به مینه‌های «دانش» و «داد» می‌پیوندد.

چنان‌که در فلسفه زرتشت بررسیدیم، نقش آدمی همچون نماینده و پرتو خداوند در زمین، کمال‌بخشی به خویش و به گیتی است، و این نیز با کوشش و دانش و میوه آن یعنی آبادانی گیتی شدن است. کوشش و دانش مینه‌هایی میان‌تهی نیستند و تحقق آنها در اندروای تهی و تنها همچون یک «تکلیف دینی» ناآگاهانه و اظهار بندگی به خداوند انجام

نمی‌گیرد، بلکه دانش جان و کوشش تن، باید در راه کمال بخشیدن به خویش و به گیتی به کار روند. گیتی جایگاه کوشش و خرمی و شادی، جایگاه آبادانی برای تحقق آفرینش خداوندی، و جایگاه رامش و نیکبختی است. در روز واپسین، کسی پاداش بیشتر خواهد یافت که از پرتو کوشش و دانش خویش، زمین را آبادتر و مردمان را شادمانتر ساخته باشد. دیدیم که در زمان زرتشت و نیز حتی تا دوران فردوسی، آبادانی گیتی بیشتر از راستای کشاورزی شدنی بود و زرتشت در گاهان (یسنا ۳۱. بند ۱۶) آشکارا می‌گفت که کشاورزی و آبادانی گیتی و کوشش آدمی در راه راستی (یعنی سامان هستی)، می‌تواند آدمی را به خداوند نزدیکتر گرداند. دیدیم که جستار بنیادی دین زرتشت، نیکی و نیکوکاری است، و نیکوکاری نیز در معنای گسترده خویش، چیزی نیست مگر مجموعه کوششهایی که به آبادانی و پیشرفت گیتی بینجامد و آن را به کمال (= خرداد) و جاودانگی (= امرداد) رساند. و سرانجام دیدیم که هدف اهورامزدا از آفرینش، تحقق مینوهای خویش در گیتی و یگانه گرداندن گیتی و مینو از طریق «نوساختن گیتی، یک گیتی پیرنشدنی، نمردنی، نگندیدنی، نپوسیدنی، جاودان زنده، جاودان بالنده و کامروا» بود (زامیاد یشت. بند ۱۱). در سراسر شاهنامه فردوسی، چه در زمینه کردار و چه در آئینه گفتار، این مینه اوستایی به نیکی بازتاب یافته است.

آبادانی، نه تنها وظیفه فردی انسان، بلکه هدف کلی جامعه برپژه به رهبری شاه است که تا کرانه یک وظیفه دینی فرامی‌رود.^{۲۵۷} از این رو براستی از آغاز تا پایان شاهنامه، همه شاهان نیک کردار به آبادانی و داد ستوده شده‌اند. درباره هوشنگ گوید:

کز آباد کردن، جهان شاد کرد جهانی به نیکی ازو یاد کرد (۳۴:۱)

جمشید که همه کارش آبادانی گیتی و پیشبرد آن به سوی کمال است، چنان می‌شود که:

زمانه برآسود از داوری به فرمان او دیو و مرغ و پری (۳۹:۱)

و ضحاک که نمودار کردار و شهریار اهریمنی است، گیتی و مردمان را تباه و ویران می‌سازد:

ندانست جز کژی آموختن جز از کشتن و غارت و سوختن (۵۱:۱)

و فریدون:

هر آن چیز کز راه بیداد دید هر آن بوم و بر کان نه آباد دید
به نیکی ببست از همه دست بد چنانک از ره هوشیاران سزد

بیاراست گیتی به سان بهشت به جای گیا، سرو گلبن بگشت (۸۱:۱)

و این داستان، همچنان با ویرانگری بدان و آبادگری خوبان دنبال می‌شود و آبادانی نیز همواره با داد شاء شدنی و همراه است. درباره کیخسرو، شاه - فیلسوف و یا شاه - پیامبری که می‌تواند در مرحله‌ای بزرگ از تاریخ ایران ریشه بدی را برکند، چنین آمده است:

همه بوم ایران سراسر بگشت به آباد و ویرانی اندر گذشت
هر آن بوم و بر کان نه آباد بود تبه بود و ویران ز بیداد بود
درم داد و آباد کردش ز گنج ز داد و ز بخشش نیامدش رنج (۱۲:۴)

و یا فردوسی درباره همای چهر زاد می‌گوید:

به رای و به داد از پدر برگزشت همی گیتی از دادش آباد گشت (۳۵۴:۶)

داریوش (= داراب) درباره خورش می‌گوید:

زمانه ز داد من آباد باد دل زیر دستان ما شاد باد (۳۷۴:۶)

در بخش تاریخی نیز، بهترین شهریاران آنانند که با داد جهان را آباد می‌سازند، و مهم‌ترین نمونه آنها اردشیر و بهرام‌گور و خسرو انوشیروانند.^{۲۵۸}

اردشیر شاهی است:

که بنوشت بیدادی اردوان ز داد وی آبادتر شد جهان (۱۵۶:۷)

و فردوسی درباره او گوید:

اگر کشور آباد داری به داد بمانی تو آباد وز داد شاد (۱۷۴:۷)

ز دادش جهان یکسر آباد کرد دل زبردستان خود شاد کرد (۱۷۹:۷)

منادی گر بهرام‌گور گوید:

وزین پس بر آن کس کنید آفرین که از داد آباد دارد زمین (۳۰۹:۷)

و بهرام براستی چنان می‌کند و کشور را غرق در شادی و رامش و داد می‌سازد که خواننده می‌پندارد چه بسا هم او شهریار آرمانی فردوسی است.

و پادشاهی نوشیروان پرآوازه‌تر از آن است که درباره‌اش بسیار بگوییم و تنها در زمینه آبادانی یاد می‌کنیم که:

همه روی گیتی پر از داد کرد به هر جای ویرانی آباد کرد (۵۸:۸)

و داوری فردوسی درباره شهریاری او این است که:

اگر دادگر باشدی شهریار بماند به گیتی بسی پایدار
که جاوید هر کس کنند آفرین بران شاه کآباد دارد زمین
ز شاهان که با تخت و افسر بدند به گنج و به لشکر توانگر بدند
نبد دادگتر ز نوشین روان که بادا همیشه روانش جوان (۶۲:۸)

در دوران ساسانیان، پیوسته مهمترین کار شاه، شهرسازی و آباد کردن کشور است و گاه در برابر نیکبختی، به نشانه سپاس از خداوند شهری می‌سازند. درباره اردشیر پیش از این دیدیم (یادداشت شماره ۲۵۷) و شاپور نیز پس از سرکوب دشمنان ایران، به همان انگیزه شهر شاپورگرد را می‌سازد و شهری را در سیستان و نیز پل شوشتر را:

یکی شارستان نام شاپور گرد برآورد و پرداخت در روز ارد...
یکی رود بد پهن در شوشتر که ماهی نکردی بر او گذر
برانوش را گفت گر هندسی پلی ساز آنجا چنان چون رسی (۱۹۸:۷)

و شهرسازی و پل‌سازی و کاروانسراسازی شاهان ایران چنان است که اگر حتی کسی از آموزشهای گاهان و مزده‌یسنای آگاهی نداشته باشد، می‌پندارد با آیینی سریچی ناپذیر در این باره روبه‌رو است. در سراسر شاهنامه سخن این است که: «یکی شارستانی برآرند زود» (۷۳:۸)، «یکی شهر فرمود نوشیروان...» (۸: ۹۱)، «یکی شارستان کرد به آیین روم» (۸: ۱۵۵)، «ز روم ز هند آنک استاد بود... ز ایران وز کشور نیمروز... همه گرد کرد اندر آن شارستان... چو از شهر یکسر پرداختند / به گرد اندرش روستا ساختند» (۸: ۱۵۵) و... و حتی پیروز که در شاهنامه چهره شهریار نیکویی ندارد، هنگامی که کشور از خشکسالی می‌رهد، شهرهای «پیروزکام» (شاید فیروزآباد کنونی)^{۲۵۹} و «بادان پیروز» را می‌سازد:

چو پیروز از آن روز تنگی برست بر آرام بر تخت شاهی نشست
یکی شارستان کرد پیروز کام بفرمود کو را نهادند نام
دگر کرد بادان پیروز نام خنیده به هر جایش آرام و کام
چو این بومها یکسر آباد کرد دل مردم پر خرد شاد کرد (۱۱:۸)

به آسانی می‌توان در شاهنامه، نام بیش از ۴۰ شهر را شماره کرد که اکنون نیز پس از گذشت سده‌ها هنوز برپایند و شمار شهرهای بزرگی را که در آنها سکه زده می‌شده است،

بیش از ۱۱۵ شهر نوشته‌اند^{۲۶۰}، و در این باره بهترین مأخذی که به زبان پهلوی وجود دارد، رساله شهرستانهای ایران است با برگردانهای انگلیسی و فرانسوی آن.^{۲۶۱} در سخنرانیها و اندرزهای گونه‌گون نیز به شهرسازی و آبادانی بسیار سفارش شده است که من به چند نمونه بس می‌کنم. اردشیر بابکان گوید:

خنک آنک آباد دارد جهان بود آشکارای او چون نهان (۱۸۲:۷)

انوشیروان هنگام مرگ شانزده اندرز به فرزندش هرمز می‌دهد که یکی از آنها سفارش به آبادانی ناشی از داد است:

جهان را چو آباد داری به داد بود تخت آباد و دهر از تو شاد (۳۱۲:۸)

و بزرگمهر در پاسخ به پرسشهای شهریار که: شهر برآستی آباد کدام است و بهره آدمی از آن چیست؟ می‌گوید:

چنین داد پاسخ که آباد جای ز داد جهاندار باشد به پای (۲۰۰:۸)

۷-۱. امید و شادمانی

از بررسی گاهان دریافته‌ایم که شادی و امید نیز، دو جزء جدایی‌ناپذیر دین و فلسفه زرتشت هستند. و این نیز آشکاراست. اگر این راست است که گیتی جایگاه تحقق خواست و خرد ایزدی و پیروزی بر اهریمن نیستی است و اگر از بنیاد، آفرینش گیتی و آدمی به انگیزه پیشرفت و کمال آنان و بنابراین شکست و نابودی اهریمن نیستی انجام گرفته است، اگر گیتی میدان و جولانگاه کوشش و پیکار با اهریمن و نمادها و نشانه‌های اوست، پس این کوشش و نبرد جز با امید و شادمانی شدنی نتواند بود.

در بخش پهلوانی و داستانی شاهنامه دیدیم که زندگانی قهرمانان «در کردار»، جز با کوشش و امید شادمانه نمی‌گذرد، و هر چند اندیشه‌هایی که در زمان ساسانیان پرورده شدند و سپس رویدادهای زمانه تا چهار سده پس از اسلام نیز آنها را بالاندند و بیشتر پروراندند، گهگاه «در گفتار» ایشان به چشم می‌خورد، لیک این اندیشه‌ها همچون وصله‌هایی ناجور و یا اندوههای گذرای هستند که - مانند اندوه رستم در خوان چهارم که یاد کردیم - دیری نمی‌بایند و به ژرفای روان و بن منش آدمیزادگان و کردار ایشان اثری نمی‌گذارند. اندوه سنگینی دلاورانی هستند که گاه آدمی از سر خستگی، آهی از اندوه برکشیده‌اند و سپس باز به میدان پیکار جاودانه زندگی بازگشته‌اند. این اندوه، آنان را از آنچه

نیک و از آنچه «خویشکاری» خویش در روی زمین می دانند، باز نمی دارد و آنها همچنان به همپشتی یزدان، نبرد ایزدی خود را پی می گیرند. جوانی و بیباکی بیژن، دلاوری پرواگرانه گیو، کوششهای خردمندانه گودرز، زندگانی بی همتا و کردارهای غول آسا و شگفتی انگیز رستم، و حتی کردار و گفتار شاه - فیلسوف بیمانندی چون کیخسرو، و نوشخواریهای شادمانه همه ایشان، همگی در همان راستاست و نیازی به بازگویی شان نیست.

در دوران تاریخی ساسانیان که با رخنه اندیشه های ویرانگر از خاور و باختر ایران، پای «کردار» اندکی سستی گرفته است و پای پند و گفتار استوارتر گشته، نه کردار یکسره همانند گذشته است و نه «گفتار» سراپا آن چیزی است که براستی می بایست بود. و چه بسا از همین روست که اندرز و گفتار نقشی مهین تر یافته است و پیوسته به امید - و نه لزوماً همواره به شادمانی - سفارش می شود. با این همه، نه در نیافتن برخی از اندیشه های گاهانی و کشمکش همیشگی بر سر چیستی راستین آنها، نه پیدایی اندیشه های ویرانگر مانی که خود انگيخته همان کشمکشها و پراکنده اندیشیهاست، نه رخنه باورهای زهرآلود مسیحی و بودایی، و سرانجام نه نابسامانیهای اقتصادی و اجتماعی و پیدایی کسانی چون مزدک بامدادان که خود میوه عوامل نخستینند، هیچ یک نمی توانند یکسره روح ضد گیتی و ضد زندگی و اندوه و سستی را جانشین فرهنگ پیشین سازند، گرچه شکافهای شکننده ای در آن باز می کنند و می کنند آنچه می کنند. و همین شکافهاست که در اندیشه های بزرگمهر به جلوه برخی پندهای ناروشن و یا دستکم «پادپند» آنچه خود گفته است، نمودار می شوند.^{۲۶۲}

بزرگمهر، «امیدواری» را یکی از شش بهترین صفت می شمارد (۸: ۲۰۶) و نیز یکی از شش ابزار پیکار با دیوان و اهریمنان می داند (۸: ۱۹۷) و کسی را «نگهبان بر خویشتن» می خواند که با افزایش شکست و شوربختی، پایش سستی نگیرد و نومید نشود (۸: ۱۲۲) و کوشایی و دانش پذیری را نشانه «امیدواری» می شمارد (۸: ۲۰۰)، گرچه همهنگام، یکی از سه نشانه «بهترین خرد» را «گسستن امید از نادیدنیها» و نیامده ها می داند (۸: ۱۲۴).

اما این «حکیم»، درباره شادی و لذت سخنی نمی گوید جز آنکه وقتی از او می پرسند «چه کسی رامش و شادی دارد»، پاسخش آن است که: آن کسی که ثروت و امنیت دارد!

چنین داد پاسخ که هر کو ز بیم بود ایمن و باشدش زرّ و سیم (۸: ۲۰۱)

به جز بهرام گور، یگانه پادشاهی که دیده ام سخنی از «شادی» می گوید، بهرام بهرام

(= بهرام دوّم ۲۷۵-۲۹۲ میلادی) است:

چو شادی بکاهی، بکاهد روان خرد گردد اندر میان ناتوان (۲۱۱:۷)

اما پادشاهی بهرام پنجم یا بهرام گور، داستانی دیگر دارد و شاهنشهی او در شاهنامه فردوسی، همچون یک سمفونی شادی در برابر خواننده پیش نهاده می شود.

او حتی خداوند را بیشتر با صفت «آن کس که روان را به شادی بشست» و یا «از نژندی بشست» نام می برد:

سر نامه کرد آفرین از نخست بر آن کوروان را به شادی بشست (۳۹۷:۷)

و در آغاز شهریاری خویش سخترانی آیینی او بیشتر به یک «اعلامیه شادی» یا «اندرزنامه شادی» می ماند و سزای اندوه را «چاه ودار» می داند! (۳۹۸:۷):

بدانید کز داد، جز نیکویی نیاید نکوبد در بدخویی

هر آن کس که از کار داران ما سرافراز و جنگی سواران ما

بنالد، نبیند به جز چاه ودار وگر کشته بر خاک افکنده خوار

بکوشید تا رنجا کم کنید دل غمگنان شاد و بی غم کنید (۳۹۸:۷)

و فردوسی روزگار شهریاری او را دورانی می داند که شادی فزون می شود و اندوه می کاهد (۳۱۰:۷)، زمانه پر از رامش و داد می شود (همان)، جهانی به رامش روی می نهند و دل مرد پیر ز شادی جوان می گردد (۴۰۰:۷).

با این همه، فلسفه این شاه شاد (یا آنچه به نام اندیشه های او نوشته شده است) نیز از شادی، بیشتر رامش و لذت ساده و توده فهم را درمی یابد تا شادمانی ژرف درونی مردمان. کوشنده در راه آرمانی نیک را، و او نیز بارها گیتی را سرای فریب و باد و دم و سرای سپنج می نامد، گرچه دوران پادشاهی او برآستی سرشار از داد و فراوانی و نیکویی است.

۸-۱. توانگری

پیش از این در بررسی دین مزده یسنا دیدیم که بینوایی و بی چیزی از کرده های اهریمنی و میوه کاهلی و سستی به شمار می رود، و توانگری و بهروزی و آسایش این جهانی همچون ارجمندترین مینوهای ایزدی (= arti یا aši) ستوده شده اند. خانه ای که بینواتر باشد، دیو دروغ و دزدی و بدکرداری آسانتر در آن راه می یابد. بدین گونه، مزده یسنا دشمن بینوایی، لیک سفارشگر یاری به بینوایان است و «کسی را که برای بینوایان خانه ای استوار بنا کند» و

به آنها یاری رساند، «می ستاید» (یسنا ۵۷- بندهای ۹ و ۱۰). جای به جای نیز دیده ایم که در مزده یسنا، هر آنچه با درویشی و در یوزگی و سوگ و مرگ و ماتم پیوند دارد نارواست و مزدپرست راستین جز به زندگی کوشنده و توانگرانه و غرورآفرین و سربلند و شادمان تن نمی دهد.

بدین سان، از سویی کوشش در راه آبادانی گیتی و آسایش گیتی ستوده شده، و از سوی دیگر آزوری و یا یاری نکردن به تنگدستان و بینوایان نکوهیده شده است.

شاهنامه فردوسی نیز چنین است. شاهنامه در هیچ جا، نه در بخش پهلوانی و نه در بخش تاریخی، بی چیزی و فقر را نمی ستاید و آن را سرمایه و آبروی آن جهانی نمی شمارد و دلیل پرهیزگاری نمی داند، گرچه در همه جا آزمندی و تشنگی بی اندازه برای ثروت اندوزی، نکوهیده می شود.

بهرام دوم به مردم اندرز می دهد که:

اگر نیستت چیز، سختی بورز	که بی چیز کس را ندارند ارز
مروت نیابد کرا چیز نیست	همان جاه نزد کسش نیز نیست
چو خشنود باشی، تن آسان شوی	و گر آز ورزی، هراسان شوی...
ز کار زمانه، میانه گزین	چو خواهی که یابی به داد، آفرین (۲۱۱:۷)

چنان که آشکارا پیداست، هم قناعت و خرسندی که به تن آسانی می انجامد، و هم آزمندی که مایه هراس و بی قراری درونی می شود، نکوهش شده اند و «میانه گزینی» برابر با داد، که به باور من در اینجا به معنای «قانون هستی» است، دانسته شده است.

بزرگمهر در این زمینه اندیشه بلندی دارد و با روان شناسی ژرفی داوری می کند. او خاستگاه خویها و منشهای گوناگون را، آرزوها و هدفهای گوناگون آدمی می داند:

دل هر کسی بنده آرزوست و زو، هر یکی را دگرگونه خوست (۱۱۷:۸)

و همین خواستن و آرزو کردن را خاستگاه پیشرفت و پیروزی و بهروزی و دستگاه این جهانی می شمارد:

کسی نیست بی آرزو در جهان اگر آشکارست و گر در نهان
همان آرزو را پدیدست راه که پیدا کند مرد را دستگاه (۱۳۹:۸)

روزگار و زندگی خوش آدمی را میوه ایمنی و بی نیازی ناشی از داد زمانه می خواند:

کدامست خوشتر مرا روزگار ازین بر شده چرخ ناپایدار؟

سخنگوی پاسخ چنین داد باز که هر کس که گشت ایمن و بی‌نیاز
 به خوبی زمانه و را داد داد سزد گر نگیری جز از داد یاد (۱۲۴:۸)

و می‌پذیرد که بزرگترین آرزوهای آدمی، «بی‌نیازی» است (۸: ۲۰۲) و او نیز مستمند
 درویش را به سختی می‌نکوهد و زشت و ناسودمند می‌خواند که نه گیتی را دارد و نه مینورا:
 بدو گفت کاندر جهان مستمند کدامست بد روز و ناسودمند؟
 چنین داد پاسخ که درویش زشت که نه کام یابد، نه خرم بهشت (۲۰۰:۸)

با این حال، بزرگمهر ابزار مهار (= کنترل) فرد را خوب می‌شناسد و از این‌رو پیوسته
 آزمندی را می‌نکوهد. او هشدار می‌دهد که ثروت، هم می‌تواند آدمی را گرامی کند و هم
 پست و خوار سازد:

چنین داد پاسخ که مردم به چیز گرامیست وز چیز خوارست نیز (۱۲۶:۸)

و آشکار است که این «خواری» از آز برمی‌خیزد، آنگاه که ثروت، آدمی را «بنده» خویش
 ساخته باشد. بنابراین، توانگر راستین کسی است که خرسند (= قانع) باشد، و بینوا و پر رنج
 راستین کسی که بندی آز گردد (۸: ۱۲۶)

صفت‌های دیگری که در شاهنامه، چه در «کردار» و چه در «گفتار» ستوده شده‌اند و ما
 برای پرهیز از درازی سخن تنها به نام بردنشان بسنده می‌کنیم، چنینند: نیروی تن و
 تندرستی، وفاداری، آیین‌خواهی و آیین‌داری، نیک‌خویی، نیکنامی، خوشتن‌داری،
 بخشندگی و جز آن... و اما به‌طور کلی، دستور اخلاقی‌ای که چند بار تکرار می‌شود و
 خواننده را به یاد «عهد جدید»^{۲۶۳} و یا حکم اخلاقی کلی پرآوازه اما نوثل کانت^{۲۶۴} می‌اندازد،
 این است که: «آنچه بر خود نمی‌پسندی بر دیگران مپسند.»

یزدگرد بهرام گوید:

هر آن چیز کانت نیاید پسند دل دوست و دشمن بر آن بر، مپند (۶:۸)

و بزرگمهر تکرار می‌کند:

هر آن چیز کانت نیاید پسند تن دوست و دشمن در آن بر، مپند (۱۲۳:۸)

۲. بهترین راستی

جستار «راستی» در فرهنگ ایران باستان، و از این‌رو در دو جلوه بزرگ مینوی آن یعنی اوستا

و شاهنامه، چنان جایگاه بلندی دارد و آن چنان در هر «جای» و «گاهی» بازگو می شود که بررسی آن و شناخت تیز و ژرف معنای آن، درخور هرگونه ژرف نگری است. چرا اوستا و شاهنامه این همه بر «راستی» پای می فشردند و چرا این جستار از چنان جایگاهی برخوردار است که حتی در سنگنبشته ها (گیریم - که نمی گیریم - برای آوازه گری و سخن آرایي) پیوسته از راستی یاد می شود و داریوش «دیو دروغ» را همپایه «دیو خشکسالی» و چه بسا بدتر از آن می داند و در دل سنگها این نیایش خویش را به درگاه اهورامزدا حک می کند که:

«داریوش شاه گوید ... این کشور را اهورامزدا از لشگر دشمن و بدسالی (= قحطی) و دروغ نگهبان باشد ... این کشور گرفتار سپاه دشمن و بدسالی و دروغ مباد.»^{۲۶۵}

فروردین یشت، پیکر مینوی یا فروهر اهورامزدا را دارای بهترین راستی و روان او را کلام مقدس یا سخن هستی ساز (= منتر سپته) می داند^{۲۶۶}، حال آنکه فیثاغورس یونانی، پیکر اهورامزدای ایرانیان را از نور و روان او را «راستی» می پندارد.^{۲۶۷}

۲-۱. راستی برابر با سامان هستی: دین

چنان که پیش از این گفتیم، «بهترین راستی» یا «آش و هیشته» در گاهان، یکی از شش مینوی بنیادی دین زرتشت است و معنای آن نظام گیتی و سامان هستی است. هنگامی که اهورامزدا می گوید: «من با بهترین راستی (= آش)، فضای روشن درخشان و منزلهای خورشید سان بیافریدم» (اردیبهشت یشت . بند۱)، و یا زردتشت در گاهان می گوید: «ای اهورا تو همانی که از آغاز با فروغ اندیشه ات، آش را اندیشیدی و با خرد خویش آفریدگار آش گشتی...» (هات ۳۱- بند ۷)، پیداست که منظور از «آش» یا راستی، نه راستگویی بلکه سامان و نظام هستی و آفرینش است. ما در این باره در گفتار درباره «امشاسپندان» از نمونه های بیشتری از گاهان یاد کرده ایم و از نمونه آوری افزوتر درمی گذریم.^{۲۶۸} تنها می افزاییم که بسیاری از پژوهندگان نیز این حقیقت را دریافته اند.

نیبرگ سوئدی جای به جای از «آش» به معنای «نظم راست، نظم جهانی، نظم زندگانی اجتماعی و دینی، روش درست طبیعت، زندگی مرتب و منظم موجودات طبیعی، پرورش درست چاربا» و جز آن یاد می کند.^{۲۶۹}

و لنگانگ کناوت آلمانی نیز نظر نیبرگ را می پذیرد و «راستی» را برابر «نظام و جهان یزدانی» می نامد و آن را همچون نیبرگ با واژه هندی «رت» (= rata) و فارسی باستان «ارته»

(arta =) برابر می‌داند و می‌افزاید که پلو تاریخ نیز واژه arta را برابر «واژه aletheia معنی می‌کند که تقریباً هم معنای واژه عربی «حق» است که لقب خداوند نیز هست»^{۲۷۰}.

دوشن گیمن فرانسوی نیز داد و راستی را برابر قانون کیهانی می‌داند.^{۲۷۱} و سرانجام دکتر معین نیز از «اش» به عنوان «نظم جهانی» و «قانون ایزدی» یاد می‌کند.^{۲۷۲}

در شاهنامه فردوسی، نماینده خسرو پرویز شاه ایران، در یک گفتگوی هوشمندانه دینی - فلسفی با قیصر روم، سخنی می‌گوید که همین یک نمونه برای شناخت اهمیت جایگاه «راستی» در دین مزدهیسناسنده است:

جز از راستی هرک جوید ز دین برو باد نفرین بی‌آفرین (۹۸:۹)

اما، چنان که بارها یاد کرده‌ایم، نظم آسمانی و زمینی الگوی یکدیگرند و در بستگی تنگاتنگ باهم هستند، چرا که نهادهای اجتماعی و سیاسی زمینی، چیزی جز تحقق مادی مینوهای آسمانی و مینوهای دینی یک قوم نیستند. از این رو، «راستی» نیز همانند مینوهای دیگر، تحقق اجتماعی و اخلاقی و سیاسی زمینی نیز دارد و جز این هم نباید باشد.

شاهنامه فردوسی، همه راستاهای معنای «راستی» را درمی‌یابد و دربر می‌گیرد. این جنبه‌ها در پیوند جدانشدنی با یکدیگرند و دریافت درست آنها در درون یک دستگاه اندیشه‌ای کلی و همبافت (= منسجم) شدنی است.

۲-۲. راستی برابر سامان اجتماعی: دولت

جستار «دولت» یا تحقق مادی و زمینی شهریاری آسمانی، در فرهنگ ایران باستان به پهنه «خشوه» یا «شهریاری آرمانی» ایرانیان می‌پیوندد و از این رو، ما در جای خود درباره آن سخن خواهیم گفت. لیک پیش از آن، باید مینه «راستی» را در جامعه و همسازی آن را با سازمان اجتماعی بررسییم.

پافشاری و چه بسا درازگویی ما درباره این راستای «راستی»، از آن روست که پژوهندگان دیگر در این باره کمتر سخن گفته‌اند، حال آنکه در این پهنه است که مینه «راستی» جلوه زمینی و تحقق مادی و گیتی و جایگاه مهین خویش را به ما می‌نمایاند.

شاهنامه فردوسی در جاهای گوناگون، از مینه «راستی» آشکارا همچون سامان اجتماعی نام می‌برد که ما به چند نمونه بسنده می‌کنیم:

کیقباد در آغاز پادشاهی می‌گوید:

چنین گفت با نامور مهتران که گیتی مرا از کران تا کران
اگر پیل با پشه کین آورد همه رخنه در داد و دین آورد
نخواهم به گیتی جز از راستی که خشم خدا آورد کاستی (۷۳:۲)

پیداست که در اینجا، تجاوز پیل به پشه، یا توانا به ناتوان، همانا رخنه در «داد» و قانون خداوندی - که چیزی جز «راستی» نیست - به شمار می‌رود. وظیفه شاه، همچون خدای زمین و دادگر و دادبان و راهبر و نگهدارنده سامان اجتماعی، جلوگیری از این «بیداد» و پاسداری از «راستی» است.

و یا هنگامی که فردوسی به نکوهش سخن و خشمناک کردار «ماهون شبان‌زاده»، کشنده یزدگرد شهریار، می‌پردازد، می‌گوید او «راستی» را زیر پا نهاده است. روشن است که معنای راستی در اینجا سامان سیاسی و اجتماعی است و کشتن شاه، همچون بزرگترین گناه بر ضد سامان جامعه، به پهنه «دروغ» یا دشمنی با این راستی می‌پیوندد که همانا درهم ریختن این سامان و زیر پا گذاشتن قانونهای آن است.

بد اندیشگان را همه برکشید بدان سان که از گوهر او سزید
بدان را به هر جای سالار کرد خردمند را سرنگون سار کرد
چو زیر اندر آمد سر راستی پدید آمد از هر سوی کاستی (۳۷۲:۹)

و یا فرمانبرداری از شاه، همانا «راستی» یعنی به دیده گرفتن سامان اجتماعی، و سرپیچی از او برابر با «کاستی» و دروغ است.

چون شاه از تو خشنود شد، راستیست وزو سر بیچی، در کاستیست (۳۱۸:۸)

و برای شاه نیز، دادگری و نگرهانی از داد و سامان اجتماعی، برابر با راستی است. خسرو انوشیروان درباره پادشاه دادگر گوید:

اگر دادگر، چند بی‌کس بود ورا پاسبان، راستی بس بود (۲۷۰:۸)

ما در این باره، هنگام گفتگو درباره مفهوم «خشزه» یا شهریاری آرمانی، بیشتر سخن خواهیم گفت.

چنان که می‌بینیم، «راستی» پهنه فراخی را دربر می‌گیرد. چرا که اگر این درست است که راستی برابر با «سامان هستی» است، و نیز اگر این درست است که «سامان اجتماعی» نمونه‌ای است زمینی از آن مینو یا الگوی بزرگ خویش که همان نظام شکوهمندگیتی است،

پس هر گونه کردار درست دینی، اخلاقی و اجتماعی، به پهنه راستی می پیوندد و درون آن جای می گیرد. بدین گونه، «نیکي» که خود جستار بزرگ دین مزده یسناست، در پیوند با «راستی» است و نیکوکاری جز به دیده گرفتن «راستی» نیست. بیهوده نیست که در اوستا، نیکوکار پاینام «آش وَن» (= ašavan) یعنی «گرونده به راستی» یا راستکردار را به دست می آورد.

نیبرگ هوشمندانه این نکته را دریافته است و با یاد کردن سرودی از گاهان، آنجا که می سرايد: «مزدا اهورای پاک با راستی اندیشيد» (هات ۵۱، بند ۱۶)، بدرستی گزارش می کند که: یعنی خداوند به یاری «آش» (= راستی) توانست «مَن» یا «اندیشه» را پدید آورد، و می افزاید که رفتار مردم نیک نیز همواره به دست «آش» منظم می شود و سامان می گیرد و از همین رو، نیکان عنوان جاودانی «آش وَن» را به دست می آورند، یعنی کسانی که زندگی شان از سوی «آش» تعیین می شود.^{۲۷۳}

با این همه، برای دریافت پهنه گستره راستی، تنها نباید به این نمونه هایی که آشکارا از واژه «راستی» یاد می کنند، بسنده کرد. اگر این درست است که راستی برابر با سامان هستی و بویژه در اینجا برابر با سامان اجتماعی است، بنابراین ویژگیهای بنیادی اخلاق فردی اجتماعی و یا هر گونه جستاری که در بستگی و همسازی نزدیک با «سامان اجتماعی» و پاسداری از آن قرار می گیرد، خود به خود جزئی از جستار «راستی» خواهد بود.

ما در اینجا، راستاهای گوناگون اخلاقی و اجتماعی مفهوم «راستی» را از هم جدا می کنیم تا سپس بتوانیم آنها را در هماهنگی و همگانگی (= کلیت) خویش به هم بیوندیم و بهتر بشناسیم.

۲) اخلاق فردی

دریافت «راستی» همچون «راستگویی» ساده در پیوندهای فردی، یعنی جای دادن آن در دستگاه اخلاق فردی و جدا کردنش از «اخلاق اجتماعی»، خود ساده نگری و در نیافتن مکانیزم «اخلاق» در سامان جامعه است.

با این حال، جای بحث درباره چیستی «اخلاق» و اینکه چه پهنه گسترده ای را دربر می گیرد و چه نقشی - همچون یکی از مهمترین ابزارهای «ارگانیزمی» به نام جامعه - در زنده نگهداشتن سامان ارگانیزم اجتماعی و یاری به آن برای دستیابی به هدفهای مینوی و مادی خویش دارد، در این دفتر نیست. تنها می گویم که از این دیدگاه، راستی به همان معنای

روشن «راستگویی» است و نمونه‌های آن در شاهنامه فردوسی آن چنان فراوان است و همه پژوهندگان از آن یاد کرده‌اند و شناخته همگان است که ما نیازی به بازگویی آن نمی‌بینیم. لیک این کار بدان معنا نیست که ما اهمیت کمتری برای آن می‌شناسیم، بلکه یادآور می‌شویم که همین مینه ساده «راستگویی» اگر در پیوندهای فردی و اجتماعی مردم به دیده گرفته شود - و اگر در این باره ژرف بیندیشیم - براستی جامعه آرمانی و بهشت زمینی تحقق می‌پذیرد.

(ب) فروتنی و آاز

مینوی سپندارمذ یا سپنت آرمائیتی را در اوستا، مینوی فروتنی و پارسایی دانسته‌اند که در جهان مینوی نمودار مهر و بردباری اهورامزدا و در گیتی فرشته نگاهبان زمین است. پورداود می‌نویسد:

«سپندارمذ موظف است که همواره زمین را خرم و آباد و پاک و بارور نگهدارد. هر که به کشت و کار پردازد و خاکی را آباد کند، خوشنودی سپندارمذ را فراهم کرده است. کلید خوشنودی و آسایش در روی زمین، سپرده به دست اوست. مانند خود زمین، این فرشته شکبیا و بردبار است. بخصوص مظهر وفا و اطاعت و صلح و سازش است ... دیو ناخوشنودی و خیره‌سری «ترومائیتی» (= Taromaiti)، همستار یا رقیب و دشمن بزرگ سپندارمذ محسوب است.»^{۲۷۴}

همچنین پورداود در گزارشی تیزتر از معنای ترومائیتی می‌گوید: «اول به معنای غرور و تکبر و خودپرستی می‌باشد، دوم به معنای غول نخوت و غرور است. آن را در پهلوی «ترمنش» گویند.»^{۲۷۵}

چنان که می‌بینیم، از یک سو درباره سپندارمذ بر ویژگی‌هایی چون فروتنی، وفاداری، فرمانبرداری، سازگاری، و درباره ترومائیتی بر صفتهای ناخرسندی (= آاز) و خیره‌سری و غرور و نخوت و برتر منشی تکیه می‌شود؛ و از سوی دیگر نقش زمینی سپندارمذ، خرم و آباد و بارور نگه داشتن گیتی است و خود او نیز همچون «زمین» شکبیا و بردبار دانسته می‌شود.

پیوند دو سویه میان آسمان و زمین، دین و دولت، و سامان هستی و سامان اجتماعی در اینجا به نیکی پیداست. همان گونه که در بستگی با خداوند و در برابر او باید فروتن و فرمانبردار و همه‌نگام دوستار و یاری‌دهنده او بود، در برابر دستگاه شهریاری، دولت، جامعه و نماد آن یعنی شاه نیز، باید وفاداری و فرمانبرداری و در عین حال یاری‌دهندگی

پیشه کرد.

گذشته از آن، برترمنشی، فزونخواهی و اندازه خویش ندانستن نکوهیده، و میانه‌روی و خرسندی و فرمانروایی بر خویشتن، پسندیده است.

پیش از این، هنگام گفتگو درباره باورهای خود فردوسی درباره آز و افزونخواهی، دیدیم که او از یک سو همانند اوستا و نیز شاهان و بزرگان ایران، بیشی‌جویی و آز را می‌نکوهد، و از سوی دیگر ناگزیری آن را برای زندگانی و پیشرفت آدمی می‌پذیرد. بویژه، فزونخواهی برای شاهان ناپسند نیست، مگر آنکه بخواهند پای از «اندازه» بیرون نهند. همچنان که توانگری و آسایش مادی و کوشش برای مردمان جامعه نیز ستوده است، مگر آنکه بخواهند اندازه نگاه ندارند، سدها و باروهای طبقه‌ای را که سامان‌بخش جامعه است بشکنند و آن سامان را آشفته و پریشان سازند.

دیدیم که شاه - پیامبری همچون کیخسرو که خود تخت شاهی را وا می‌نهاد تا گرفتار خیره‌سری و «منی» نشود، اقرار داشت که:

چو بستی کمر بر در راه آز شود کار گیتیت یکسر دراز
به یک روی، جستن بلندی سزاست اگر در میان دم ازدهاست (۸۶:۵)

اما آنچه از به آن نه تنها نکوهیده نیست که پسندیده نیز هست، آز به دانش و آموزش است. دیدیم که فردوسی می‌گفت اگر به دانش پردازی، سپهر را نیز به چیزی نخواهی گرفت و بر آن چیره خواهی شد. همان‌گونه که بزرگمهر نیز گوید:

سپاس از خداوند خورشید و ماه روان را به دانش نماینده راه
ندارند جز او آشکارا و راز به دانش مرا آز و او بی‌نیاز (۲۶۵:۸)

پس آشکار است که دستور بنیادی برای همه کس، اندازه نگهداشتن است: شاه در پایگاه خود، و مردم نیز هر یک در رده‌های خویش و جایگاههای خویش. بیش از این، همانا آز است و نکوهش‌پذیر که سامان جامعه را درهم خواهد ریخت.

بیهوده نیست که گذشته از بزرگمهر و فردوسی بویژه همواره شاهان در سخنرانیهای آغاز پادشاهی خود، آز و فزونخواهی را می‌نکوهند و بر خرسندی و نیز اندازه نگاهداشتن سفارش می‌کنند. اردشیر بابکان درباره آز و خرسندی گوید:

یکی آنک از بخشش دادگر به آز و به کوشش نیابی گذر
توانگر شود هرک خرسند گشت گل نوبهارش برومند گشت

و درباره اندازه نگهداری و حدّ خود را شناختن در جامعه، می‌افزاید:

نیچی به کاری که کار تو نیست نقازی بدان، کو شکار تو نیست (۱۸۲:۷)

چنان که مینوی خرد نیز توانگری راستین را در خرد، خرسندی، تندرستی، ایمنی و بخت نیکوکاری، نیکنامی، دینداری و سرانجام ثروت مشروع می‌داند.^{۲۷۶}

شاپور پسر اردشیر، هنگام تاجگذاری گوید:

توانگر شود هرک خشنود گشت دل آرزو خانه دود کشت
کرا آرزو بیش، تیمار بیش بکوش و نیوش و منه آرز پیش (۱۹۶:۷)

و خسرو انوشیروان اندرز می‌دهد که:

خرمند و ز خوردنی بی‌نیاز فزونی بر این رنج و در دست آرز (۵۴:۸)

صفت‌هایی چون وظیفه‌شناسی یا خویشکاری فردی و نیز خویشکاری رده‌ای (= طبقه‌ای)، آیینها و سدهای طبقه‌ای را به دیده گرفتن و آرز فراتر از آن رفتن را در خویشتن کشتن و به ماندن در چارچوبهای آن خرسند بودن، همگی ویژگیهای اخلاقی و اجتماعی‌ای هستند که پیوندی نزدیک با مینه‌های آرمائیتی و ترومائیتی می‌یابند و بزودی در جای خود از آنها سخن خواهیم گفت. از همین روست که تنسروزر اردشیر بابکان، آن چنان درباره حفظ رده‌های اجتماعی و فرمانبرداری از شاه داد سخن می‌دهد و حتی زیرکانه آن را به جستار «آرمائیتی» و «آریا» می‌پیوندد.

او آشکارا می‌گفت که نام «ایرانی» به معنای فروتن است و همه شکوه و بزرگی به دلیل همین صفت ایشان در فرمانبرداری و وفاداری است و ما در آغاز گفتار خود از آن یاد کردیم. تنسروزر همچنین هنگامی که می‌خواهد از طبقه‌ای و فردی را بنکوهد، در برابر خرده‌گیری گشنسب که گفته بود: «مردم را شهنشاه از فراخی معیشت و توسع در انفاق منع می‌فرماید»، پاسخ می‌دهد که چنین نیست و هدف شاهنشاه آسایش و بهزیستی همه طبقات است، اما:

«اگر آدمیزاده را بگذارند که در فرمان هوا و مراد خود باشد، هوا و مراد را نهایت و غایت پدید نیست. چیزهایی را پیش گیرند که مال ایشان بدان وفا نکند و زود درویش شوند و حاجتمند گردند. و چون رعیت درویش شد، خزانه پادشاه خالی ماند و مقاتل (= ارتش) نفقه نیابد، ملک از دست شود و...»^{۲۷۷}

ولفگانگ کناوت آلمانی، مینه‌های آرز و فزونخواهی را با واژه Hybris یونانی برابر

می‌گیرد^{۲۷۸} که البته کاملاً چنین نیست، زیرا به پذیرش خود او «هیبریس بنابه باور یونانیان باستان، بر ترس از حسد خدایان مبتنی است». اما هنگامی که می‌گوید: «بعدها در این هیبریس یک نوع ارتکاب خطا و سهو بر ضد نظم جهانی خدایان دیده شد»، تا اندازه‌ای به مفهوم راستین آرمانیتی نزدیک می‌شود، گرچه: میان ماه من تا ماه گردون / تفاوت از زمین تا آسمان است. آن نظام (؟!) پر از رشک و خشم و کشمکش و آشفتگی میان خدایان کجا و این سامان...؟

بدین سان، خرسندی و پرهیز از آز، از یک سو مایه نیکبختی آن جهانی و مینوی و آسایش و آرامش روانی و اخلاقی فردی است، و از سوی دیگر پاسدار سامان اجتماعی و بنابراین یاری‌دهنده به «خرمی و آبادانی و باروری زمین» و پیشرفت آدمی.

پ) خویشکاری ناب: فرّ

شاید مایه شگفتی باشد که من از جستار «فر» در اینجا و در پیوند با «راستی» سخن بگویم. اما از آنجایی که گمانم بر آن است که به گزارش درست دینکرد، فرّ پیوندی تنگاتنگ با مینه «خویشکاری» دارد و خویشکاری نیز در واپسین و ارسى به هر روی به پهنه «راستی» می‌پیوندد، گفتار درباره آن را در اینجا شایسته می‌بینم.

واژه فرّ که ریشه اوستایی آن خوارنه (= Xvarena) یا خوارنو (= X'areno) است و در پهلوی خواره (= X'arreh) و در فارسی خره و خوره و سپس فرّ و فرّه شده است، هم معنایی ژرف دارد و هم گسترده و پرشماره. چه در اوستا، چه در نوشته‌های دینی پهلوی، و چه در سراسر شاهنامه، پیوسته از فرّ و اهمیت و نقش آن سخن رفته است و از این رو، کمابیش همه پژوهندگان اوستا و بویژه شاهنامه، درباره معانی و مصداقهای آن سخن گفته‌اند. بجز پورداود، گسترده‌ترین پژوهشی را که من دیده‌ام (یا به یاد دارم و از آن یادداشت برداشته‌ام)، بررسی دکتر معین است در *مزده‌یستا و ادب پارسی*. با این همه، حتی او نیز از گزارش مهم دینکرد در این زمینه، یادی نکرده و یا چه بسا ژرفای آن را در نیافته است.

از آنجایی که ریشه اوستایی فرّ به خوار و خور باز می‌گردد و آریاییان پیش از زرتشت خورشید را همچون یکی از بزرگترین خدایان می‌پرستیده‌اند، پیداست که فرّ در گذشته بسیار دور با خورشید و نور خدایی بستگی نزدیکی داشته است.^{۲۷۹} اما آنچه اهمیت دارد، آن است که سپس ایرانیان چه برداشتی از آن داشته و چه نقشی به آن سپرده‌اند و چیهستی و گوهر آن را چه می‌دانسته‌اند. کمابیش همه پژوهندگان و فیلسوفان، در اینکه فرّ گونه‌ای

«فروغ ایزدی»، «پرتو خدایی»، «نور الهی»، «نور ساطع از نور الانوار»، «زیبایی و تأیید خدایی» و جز آن ... است، همسخن هستند.^{۲۸۰}

در شاهنامه بارها از فرّ ایزدی و فرّ کیانی یا مطلق «فرّ» یاد می‌شود که همه معناهای پیش گفته را دربر دارد. یکبار نیز فردوسی از فرّ همچون «بخت» یاد می‌کند که براستی به معنای عامیانه لیک تا اندازه‌ای ژرف آن، بسیار نزدیک است.

هنگام گریز اردشیر بابکان از نزد اردوان اشکانی، بره‌ای به دنبال او روان می‌شود و رهایش نمی‌کند. اردوان که در پس او می‌تازد، شگفت زده در این باره می‌پرسد:

به دستور گفت آن زمان اردوان که این غرم، باری چرا شد روان
چنین داد پاسخ که آن فرّ اوست به شاهی و نیک اخترى پُر اوست (۱۲۸:۷)

و هنگامی که در راه به مردی می‌رسند و از او نشانه اردشیر می‌جویند، مرد پاسخ می‌دهد:

چنین گفت با اردوان کدخدای کز ایدر مگر باز گردی به جای
سپه سازی و ساز جنگ آوری که اکنون دگرگونه شد داوری
که بختش پس پشت او برنشست ازین تاختن، باد ماند به دست (۱۲۹:۷)

می‌دانیم که چه در اوستا و چه در شاهنامه، فرّ «چیزی» است که به گفته پوردادود: «بر هر که بتابد از همگان برتری» یابد، و گرچه بویژه از «فرّ کیانی» یاد می‌شود، اما فرّ ایزدی تنها شاهان را دربر نمی‌گیرد، بلکه گاه به چهره «فرّ دلیری»، دلاوری مانند گرشاسب یا رستم را بر همگان برتری می‌بخشد^{۲۸۱}، و یا همچون «فرّ دانایی» از آن دانشمندی بزرگ می‌شود^{۲۸۲}، و یا همچون نور معرفت و آگاهی برین و «فرّ پارسایی»، کسی چون زرتشت را به پایگاه پیامبری می‌رساند و او را «فرهمندترین موجودات»^{۲۸۳} می‌سازد، و حتی «ارت» یا مینوی توانگری و آسایش مادی، همچون «فرّی» از آن توانگران می‌شود، یعنی توانگری و ثروت به خانه کسی روی می‌کند که دارای «فرّ ویژه آن» باشد.^{۲۸۴}

در اوستا از فرّ دیگری نیز نام برده می‌شود که آن «فرّ آریایی» (= Airyanem X'arenā) است و منظور از آن، فر ویژه ایرانیان (= eran x'arrah)^{۲۸۵} است. این فرّ برای ایرانیان یا نایرانیان و نیز بدکاران، دست نیافتنی و ناگرفتنی (= ax'areta)^{۲۸۶} است و در اوستا نیز پیوسته ستوده و نیایش می‌شود.^{۲۸۷}

پوردادود معتقد است که اندیشه «فر» از دین مزده‌یسنا به دین یهود راه یافته است:

«شخینا (= Šexina) در دین یهود، فروغ و تسلط مخصوص خدایی است که ممکن است انسان هم دارای آن گردد. چنان که یعقوب دارای شخینا بود، ولی از فرقت پسرش بی صبری کرد، ناله و فغان بسیار نمود و راضی به تقدیر ننماید. از این رو، شخینا از او جدا شد ولی دوباره به او پیوست. این داستان سامی به خوبی یادآور سرگذشت جمشید است. همچنین، در مقابل فرکیانی، شخینای بنی اسرائیل درست شده است.»^{۲۸۸}

چه در شاهنامه و چه در اوستا، هنگامی که شاهی نیک باشد، یعنی همه خویشکاری خویش را همچون راهبر زمینی زمینیان انجام دهد، آنگاه فرکیانی از او خواهد بود، و اگر چنین نباشد، یا فرّ به او نخواهد پیوست و یا از او خواهد گسست. هنگامی که تهمورس در شکست دیوان و همه نیروهای اهریمنی کامیاب می شود، شاهنامه درباره اش می گوید:

چنان شاه پالوده گشت از بدی که تابید ازو فره ایزدی (۳۷:۱)

جمشید چنان شاهی بود که به گزارش درست پورداود: «در اوستا هیچ شاهنشاهی به نیرو و شکوه جمشید تعریف نشده است: هفت کشور زمین در فرمان اوست، همه مردمان و دیوان و جادوان و پریان و کاووها و کرپانها از او شکست می خورند.»^{۲۸۹} و در اوستا آمده است که:

«در هنگام پادشاهی او نه سرما بود و نه گرما، نه پیری بود و نه مرگ، و نه رشک دیو آفریده دیو (این چنین بود) پیش از اینکه او دروغ گوید، پیش از اینکه او به سخن نادرست دروغ ببردازد. پس از آنکه او به سخن نادرست دروغ پرداخت، فرّ از او آشکارا به پیکر مرغی بیرون شتافت...»^{۲۹۰}

و شاهنامه درباره پادشاهی جمشید می گوید:

چنین سال سیصد همی رفت کار	ندیدند مرگ اندر آن روزگار
ز رنج و ز بدشان نبود آگهی	میان بسته دیوان، به سان رهی
به فرمان مردم نهاده دو گوش	ز رامش جهان پر ز آوای نوش
چنین تا بر آمد برین روزگار	ندیدند جز خوبی از کردگار
جهان سر به سر گشت او را رهی	نشسته جهاندار با فرهی (۴۲:۱)

لیک در آن دم که جمشید خود را این چنین پیروز و فرمانروا می بیند و به خداوند ناسپاس

می شود و منی می کند، فرّ از او می گسلد و به دست اهریمن کشته می شود و میوه آن، فرمانروایی هزار ساله ضحاک اهریمن بر آدمیان است:

یکایک به تخت مهی بنگرید به گیتی جز از خویشتن را ندید
 منی کرد آن شاه یزدان شناس ز یزدان بیچید و شد ناسپاس...
 چو این گفته شد، فر یزدان ازوی بگشت و جهان شد پر از گفت گوی
 (۴۳-۴۲:۱)

کیخسرو نیز به یاری همین فرّ ایزدی و فرّ کیانی است که افراسیاب را از میان برمی دارد، و هنگامی که آهنگ و انهادن تخت شاهی را دارد، زال به او هشدار می دهد که مبادا با این کردار بد، فرّ ایزدی از تو نیز بگسلد:

پشیمانی آرد تو را زین سخن بر اندیش و فرمان دیوان مکن
 و گر نیز جویی چنین کار دیو ببُرد ز تو فرّ کیهان خدیو (۳۹۴:۵)

فردوسی در بسیاری جاها، فرّ را برابر با اورند و شکوه و همانند آن می آورد. چنان که برای نمونه، رستم به اسفندیار می گوید:

من از بهر این فرّ و اورند تو بجویم همی رای و پیوند تو (۲۵۳:۶)

و یا در جایی دیگر:

بدان فرّ و اورند شاه اردشیر شده شادمان مرد برنا و پیر (۱۵۶:۷)

لیک برآستی، برابرهایی چون شوکت و حشمت و عظمت و اورند و جلال و... چیزی نیستند جز گزارش و توصیف بزرگی و شکوهمندی فرّ، بویژه «فرّ کیانی» که از آن شهریار است و مایه شکوه شاهی می شود و به وارون پندار بسیار کسان، معنای فرّ را نمی رسانند.^{۲۹۱} به گمان من، ژرفترین و تیز نگرانه ترین گزارش را از معنای «فرّ»، کتاب دینکرد به دست می دهد که آن را برابر «خویشکاری ویژه» هر آفریده یا هر چیز می داند. از این رو، چه بسا گاه بشود آن را «کارکرد» (یا به گفته اروپاییان (Function-Fonction) هر «چیز» نیز به شمار آورد. پیداست که هر چیز یا پدیده و نیز هر آدمیزادی که خویشکاری و «کارکرد ویژه» خود را انجام ندهد، گوهر وجودی خود را از دست می هلد و بنابراین از میان خواهد رفت و «فرّ» از او خواهد گسست. دینکرد می گوید:

«آفریدگار آفریدگان را برای کنش آفرید. آفریدگان (کنشگران) و کارگران آفریدگار هستند، و بهترین کارگری و کنشگری به برکت فرّ، همانا وظیفه و خویشکاری

(= xvēškarīh) ویژه آنهاست. خویشکاری ویژه، همانا گرایش کامل به فرّ است. خویشکاری، کنش آفریدگار را تحقق می‌بخشد. کنش آفریدگار، برای برآوردن کام (= اراده) خویش انجام می‌شود. هنگامی که آفریدگان با انجان ندادن وظیفه ویژه خود، به خیره‌سری و تر منشی پردازند (= tarmēnstar bavend)، فرّ به پس می‌افتد، کنش آفریدگار انجام نمی‌گیرد، و کام او آزار می‌بیند (= از حق خویش محروم می‌شود).^{۲۹۲}

اما روشن‌تر از آنچه گفته شد، گفتار دینکرد «اندر گوهر، ماده و تجلی فرّ» است. دینکرد درباره گوهر فرّ می‌گوید:

«آفریدگار، گیتی را برای کنش آفرید. و بر هر آفریده، کنش ویژه او را پدیدار ساخت. این کنش که در فراگرد (= ravākih) هر آفریده بودش دارد، همانا فرّ آن آفریده است.»^{۲۹۳}

بدین گونه در گیتی، ناخویشکاری هر شیئی یا پدیده، گوهر هستی آن را بازمی‌ستاند و آن را به نیستی می‌کشاند. همچنان که در جامعه آدمی، هر نهاد اجتماعی و یا هر فرد که وظیفه خویش نشناسد، کار خویش نکند و به «ناخویشکاری» پردازد، گوهر وجودی خود را نفی کرده است و این آغاز تباهی آن است. و درست در همین جاست که معنای «فرّ» به جستار «راستی» می‌پیوندد. اگر «راستی» همانا سامان هستی و نظام آفرینش و نیز برابر با نظام اجتماعی است، فرّ، همچون خویشکاری هر موجود، پاسدار و نگهدارنده این سامان به شمار می‌رود و از بنیاد، خود جزئی از این سامان است. آنچه در نیایشهای دو «سی روزه» آمده است نیز، این برداشت دینکرد در باره فرّ را به راست می‌دارد.

در نیایش روز سیزدهم (سی روزه کوچک) که از آن ستاره تشر (= تیر) است، می‌آید: «ستاره تشر را یومند فرهمند ... را یومندی‌اش رادی، و فرهمندی‌اش خویشکاری است.»^{۲۹۴}

و در پایان نیایش روز بیست و پنجم سی روزه کوچک گفته می‌شود: «اگر گرفت (= ناگرفتنی) فرّ هر مز داد. مهست فرّ به خانه مغان ایرانی که به (یاری او)، خویشکاری و تخشاک (= کوشایی) به خویش شاید کردن.»^{۲۹۵} و اما درباره اینکه چگونه می‌توان فرّ را نگهداشت و یا آن را به تباهی کشاند و چگونه باید از آن پاسداری کرد نیز، گفتار دینکرد به اندازه‌ای بسنده رساست.

«آنچه فرّ را بهتر حفظ می‌کند، اندیشه کامل درباره بخشنده فرّ است و خدمتی کوشنده در راه آن و نهادن ورزه (= انرژی) خویش در انجام وظیفه. و آنچه فرّ را بیشتر از میان می‌برد، ناسپاسی به بخشنده فرّ و فراموشی خدمت به او و انجام ندادن وظیفه است.»^{۲۹۶}

و بویژه آنچه باور ما را درباره پیوند مینه «فر» با «راستی» به راست می‌دارد و نشان می‌دهد که ما گزارشی دلخواهانه از این پیوند پیش نهاده‌ایم، این گفته دینکرد است که: «آنچه بدین گونه فرّ را نابود می‌کند، همانا دیو دروغ است.»^{۲۹۷}

دینکرد همچنین درباره زندگی و مرگ فرّ و بستگی آن با خرد و شهوت، می‌افزاید: «زندگی فرّ برخاسته از فرزاندگی خرد است، و مرگ آن از خودخواهی شهوت. با نزدیکی، دوستی، گفتگو و همسخنی با انسان خردمند و فرزانه، فرّ می‌افزاید. همسخنی با بد دین و بدکار و گنه‌کار نادان و خوار، از فرّ می‌کاهد. نشانه آمدن فرّ - که کار روان سروش است - کنشی نیک اندیشانه است که از آموزش خرد برمی‌خیزد، و نشانه ناپدید شدن فرّ - که کار روان خشم است - کنشی بد اندیشانه است که با شهوت شعله‌ور شده است.»^{۲۹۸}

کتاب مینوی خرد نیز، همانند دیگر نوشته‌های دینی پهلوی، انجام وظیفه را برابر با راستی و دشمنی با اهریمن می‌داند^{۲۹۹} و برترین چیز می‌شمارد.^{۳۰۰} بدین شمار، اگر فرّ همان خویشکاری و کار خویش کردن است و بر راستی می‌توان آن را «مینوی خویشکاری» نامید، پس پیداست که در پهنه جامعه، خویشکاری برابر با «راستی» و همان حفظ سامان اجتماعی است. این سخن، ما را به گفتگو درباره خویشکاری فردی می‌کشاند.

ت) خویشکاری فردی

دامنه خویشکاریهای فردی بسیار گسترده است، اما بجز خویشکاری دینی، وظایف فرد بویژه در سه نهاد بنیادی دیگر جامعه، یعنی خانواده، طبقه و دولت، اهمیت فراوانی می‌یابد. جلوه بنیادی خویشکاری در همه گونه‌های گوناگون آن، فرمانبرداری و شناخت اندازه خویش است و در شاهنامه فردوسی درباره همه این گونه‌ها، نمونه‌های فراوانی به چشم می‌خورد.

آشکار است که خویشکاری خانوادگی، در جایگاه نخست، چهره فرمانبرداری فرزندان

از پدر و مادر و بویژه فرمانبری از پدر و آزمون‌گذاری به مادر را دارد. اما به‌طور کلی، انجام وظیفه پدر در برابر خانواده و نیز فرمانبرداری خانواده از او همچون سرور و رهبر خانواده، آن چنان در یک جامعه آیینی، پذیرفته شده و بیگمان است که تأکید کمتری - دستکم به چهره آشکار - درباره آن به چشم می‌خورد. با این همه، نمونه بیژن، همچون نمونه فرمانبرداری فرزندان پدر و کهنتر از مهتر و بویژه همچون نمونه «جوانی» و شورها و شتابها و بیتابیها و دلیریهای آن؛ و نیز نمونه سیاوش و ایرج با منشهای ویژه‌شان و رفتار فرمانبردارانه از پدران؛ و همچنین گیو، همچون نمونه «پدر» در شاهنامه، با همه دلهره‌ها و نگرانیها در برابر دلیریها و بیباکیهای فرزندان، بر همه کسانی که شاهنامه را خوانده و یا پژوهیده‌اند، بسی آشکار است.

به‌طور کلی در سراسر شاهنامه، شعار اصلی: «که را به که، و مه را به مه داشتن» است که در پایگانی^{۳۰۱} (= سلسله مراتب) اجتماعی همه جا به چشم می‌خورد و در همه جا باید به دیده گرفته شود.

درباره خویشکاری رده‌ای یا «طبقاتی»، هم اکنون سخن خواهیم گفت. درباره خویشکاری در برابر دولت یا «شهریار»، فقط یاد می‌کنیم که مهمترین جلوه آن نیز فرمانبرداری است و گزارش دقیقتر آن را به بخش «شهریاری آرمانی» می‌سپاریم. فرمانبرداری از شاه و وفاداری به او، همچون نماد دولت و همچون نماد زمینی اهورا مزدا، مهمترین جلوه خویشکاری اجتماعی و سیاسی برای هموندان جامعه، و جزئی از جستار «راستی» است. بزرگمهر می‌گوید:

چنین گفت کز خسرو دادگر نیچید باید به اندیشه سر
کجا چون شبانست، ما گوسفند و گر ما زمین، او سپهر بلند
نشاید گذشتن ز پیمان اوی نه پیچیدن از رای و فرمان اوی
به شادیش باید که باشیم شاد چو داد زمانه بخواهیم داد (۱۲۰:۸)

با این همه، داوری درباره دادگری شاه، با همه «مردم» و همه «رده‌ها» نیست و از خویشکاری ایشان بیرون است. در جایگاه نخست، این خداوند است که اگر شاه بیدادگر بود، یعنی از خویشکاری خویش سرپیچید، فره را از او می‌گسلد و پایه تختش را لرزان می‌کند. و در جایگاه دوم، این بزرگانند که با داوری درباره بیداد شاه، اگر نیرویی در خور

داشته باشند (همانند زال که از پادشاهی نوذر جلوگیری می‌کند) او را از تخت به زیر می‌کشند، و اگر نه، آنگاه جامعه دچار آشوب و آشفتگی و از هم پاشیدگی خواهد شد که نمونه‌های آن در شاهنامه اندک نیست که سپس خواهیم دید.

ث) رده‌های اجتماعی و خویشکاری رده‌ای

اگر این راست است که بنابر دین مزده‌یسنّا، هستی سامانی دارد که «اش» یا راستی خوانده می‌شود، و اگر این راست است که این سامان خردمندانه است، یعنی با خواست و خرد خداوند و بنابر دادها یا قانونهایی آفریده شده است، هدفی دارد و پیوسته به سوی آن هدف فرا می‌گردد، پس جامعه آدمی که خود مهین‌ترین و شکوهمندترین آفریده اهورامزداست نیز باید همساز با مینو و الگوی آسمانی خویش، نظام و سامانی داشته باشد. یعنی اگر سراسر جهان نظامی دارد، پس این نظام باید با جامعه انسانی نیز به راست بیاید و به دست «تصادف» و پیشامدهای خودبه‌خودی سپرده نشود.

یکی از مهمترین جلوه‌های این نظم، خود را در وجود و نقش رده‌های اجتماعی می‌نمایاند. انگار و پندار ایرانی چنین است که تشکیل این رده‌ها و پیوند میان آنها را، نباید به دست پیشامدهای خودبه‌خودی سپرد تا نیروی تنی و یا اندازه دارایی گروهی، مایه چیرگی و ستم ایشان بر گروههای دیگر شود. آدمیان با یکدیگر برابر نیستند و درست همین نابرابری است که اگر به حال خود رها شود و فراتر از نیروی مردم و رده‌ها نیروی دیگری نباشد، بناچار به چیرگی و ستم برخی از ایشان بر برخی دیگر خواهد انجامید. از همین روست که از آغاز، در اندیشه و فرهنگ ایرانی، مینه «آزادی» برابر با بی «دادی» و آشفتگی که به چیرگی زورمندان بینجامد، نیست. بلکه به گفته هگل:

«در جهان ایرانی، یگانگی ناب و والایی را می‌یابیم که هستیهای خاصی را که جزء ذات آنند (یعنی فردا و ملتها)، به حال خود می‌گذارد - همچون روشنائی که تنها نشان می‌دهد که اجسام به خودی خود چه هستند - این یگانگی تنها از آن رو بر افراد فرمان می‌راند که ایشان را برانگیزد تا خود نیرومند شوند و راه تکامل در پیش گیرند و فردیت خویش را استوار کنند.»^{۳۰۲}

بدین گونه در ایران و در «پندار» ایرانی، به وارون جاهای دیگر، این رده‌ها نیستند که خود شکل می‌گیرند و کسی را از میان خویش به فرمانروایی بر دیگران می‌گمارند، بلکه این شاه است که همچون نیروی فراتر و جدا سر از رده‌ها، بر جامعه فرمان می‌راند، رده‌ها را شکل

می‌دهد، برکردار آنها «اندازه» می‌نهد، بنابه فراخور زمانه و آنچه را که خود «داد» می‌پندارد، گاه رده‌ای را برمی‌کشد و گاه آن را ناتوان می‌سازد و چه بسا از میان برمی‌دارد. بنابر اوستا و شاهنامه فردوسی، نخستین پادشاهی که رده‌های اجتماعی را از هم جدا می‌سازد و خویشکاری هر یک را تعیین می‌کند و نامی درخور به آنها می‌بخشد، جمشید است: او مردم را به چهار گروه: رهبران دینی، ارتشیان، کشاورزان، و پیشه‌وران تقسیم می‌کند:

۱. گروهی که آتورپان خوانی‌اش به رسم پرستندگان دانی‌اش جدا کردشان از میان گروه پرستنده را جایکه کرد کوه بدان تا پرستش بود کارشان نوان پیش روشن جهاندارشان
۲. صفی بر دگر دست بنشانند همی نام نیساریان خواندند کجا شیر مردان جنگ آوردند فروزنده لشکر و کشورند کزیشان بود تخت شاهی به جای وزیشان بود نام مردی به پای
۳. بسودی سه دیگر کره را شناس بکارند و ورزند و خود بدروند کجا نیست از کس بریشان سپاس به گاه خورش سرزنش نشنوند تن آزاد و آباد گیتی به روی بر آسود از داور و گفتگوی چه گفت آن سخنگوی آزاده مرد که آزاده را کاهلی بنده کرد
۴. چهارم که خوانند اهنو خوشی همان دست ورزان ابا سرکشی کجا کارشان همگان پیشه بود روانشان همیشه پر اندیشه بود (۴۰:۱)

در گاهان از سه رده پیشوای دینی (= airyaman)، سپاهی (= X̥aetu) و برزیگر (Vərəzəna) نام برده شده است که در اوستای جواتر (= یسنا) و سپس در زندهای پهلوی، تبدیل به همان چهار گروهی می‌شوند که فردوسی از آنها نام می‌برد: ۱. آتوربان یا آذربان، ۲. آرتشتار، ۳. واستریوش یا برزگر (Vāstryōš) و ۴. هویی تیش (Huitiš) یا پیشه‌ور که سپس ظاهراً هوتوخش شده است و فردوسی «اهنوخوشی» می‌گوید.^{۳۰۳}

اما در فرهنگ ایران باستان، هر رده اجتماعی «خویشکاری» ویژه خویش را دارد و با انجام درست این خویشکاری، ارزش و آزرمی برابر با دیگر رده‌ها می‌یابد. تفاوت طبقه‌ها، تنها در تفاوت «خویشکاری» ایشان است و هر طبقه همچون اندامی از یک کالبد یگانه، باید «کار خویش» کند بی آنکه آن کار را خوار شمارد و پست‌تر بداند. در شاهنامه نمونه‌های

بسیار هست که جامعه با تن آدمی سنجیده شده که در آن، شاه همچون سر و رده‌های گوناگون همچون اندامهای گوناگونند، و ما به جای خود خواهیم دید.

در بند ۳ «آفرین زرتشت برگشتاسب» آمده است:

«بکند که از تن و پیکرت ده پسر آیند: سه تن از آنان چون آتور بانان، و سه تن چون ارتشتاران، و سه تن چون کشاورزان شوند، و دهمی از آن پسران، همانند جاماسب (= وزیر دانای گشتاسب) گردد.»^{۳۰۴}

و این، آفرینی (= دعایی) کوچک نیست که بتوان به تندی از آن گذشت. این آفرین، متعلق به دورانی است که تنها همین سه طبقه در ایران وجود داشته‌اند، که چه بسا به حدود چهار هزار سال پیش باز می‌گردد. این، دعای پیامبری است باستانی برای شاهی که همواره پشتیبان او و دین او بوده است. چنان که می‌بینیم، آرزو می‌کند که سه پسر شاه جنگجو شوند، سه پسر موبد و سه پسر دیگر به کار کشاورزی پردازند. این، دلیل روشنی است که در اندیشه ایرانی، تفاوت طبقه‌ای مفهومی خوارگرانه ندارد، بلکه وجود هر طبقه، همچون اندامی بایسته برای یک کالبد یگانه، برای زنده ماندن و رشد و بالش ارگانیزی به نام جامعه ضروری است.

پیش از این دیدیم که در دینکرد، فرّ به معنای «خویشکاری» است و هر «چیز» و پدیده در گیتی، فرّی و ویژه خویش دارد که همان «خویشکاری» اوست. در مینوی خرد آمده است:

«پرسید دانا از مینوی خرد که وظیفه هر یک از (طبقات) روحانیون و نظامیان و دهقانان چیست؟ مینوی خرد پاسخ داد که وظیفه روحانیان، دین را خوب نگاه داشتن و پرستش ایزدان را خوب و با دقت کردن و فتوی و حکم و آیین و رسم را همچنان که از بهدین پاک مزدیسنان آشکار است (دوست داشتن) و مردمان را از کار خوب و نیکی آگاهانیدن و راه به سوی بهشت و بیم و پرهیز از دوزخ را نشان دادن است.

وظیفه نظامیان، دشمن زدن و شهر و بوم خویش را ایمن و آسوده داشتن است. وظیفه کشاورزان، کشاورزی و آبادانی کردن و تا حد امکان جهان را راحتی بخشیدن و آبادان داشتن است.»^{۳۰۵}

چنان که دیده می‌شود، هر رده خویشکاری آزمگین خویش را دارد و نیز کار کشاورزی، یک خویشکاری ایزدی است که نمی‌توانسته است خوار شمرده شود و از این رو، تنها بر دوش بردگان و خوارشدگان بار گردد.

با این همه، همان گونه که هر فرد باید میانه‌روی پیشه کند، از آز دوری جوید و به

خویشکاری خویش بپردازد تا از فرّ ایزدی برخوردار شود، رده‌ها نیز باید چنین کنند و از آز و افزونخواهی و نافرمانی بپرهیزند. آز فردی برابر با آرزوی فرا رفتن از کرانه‌های طبقه خویش، و آز طبقه‌ای برابر با آرزوی طبقه به چیرگی بر طبقه فرمانرواست. به هر روی، آنچه اهمیت دارد، آن است که هر گروه اندازه و سامان خویش را بشناسد تا کار کالبد جامعه دچار پریشانی نشود.

فردوسی در همان آغاز شاهنامه، در ستایش شهریاری کیومرث گوید:

برنجید پس هر کسی نان خویش بورزید و بشناخت سامان خویش (۳۵:۱)

و هنگامی که جمشید مردم را به چهار گروهی که گفتیم بخش می‌کند، فردوسی می‌افزاید:

از این (= طبقات) هر یکی را یکی پایگاه سزاوار بگزید و بنمود راه
که تا هر کس اندازه خویش را ببیند، بداند کم و بیش را (۴۱:۱)

اردشیر بابکان در آغاز پادشاهی خود، هنگامی که از پنج اندیشه که زندگانی را شاد و دین را تازه می‌گردانند نام می‌برد، اندیشه پنجم همان نگاه داشتن «اندازه خویش» است:

نیچی به کاری که کار تو نیست نتازی بدان، کو شکار تو نیست (۱۸۲:۷)

و زمانی که بهرام چوبینه به آذ تخت پادشاهی، ایران را به آشوب می‌کشد، خسروکار او را «بیداد» می‌خواند و پیام می‌دهد که:

ایا مرد بدبخت و بیدادگر به نابودنیا گمانی مبر
که خرچنگ را نیست پر عقاب نپزد عقاب از بر آفتاب (۲۶:۹)

و خواهر دلاور بهرام چوبین به او هشدار و پند می‌دهد که:

مکن رای ویرانی شهر خویش ز گیتی چو برداشتی بهر خویش
برین بر، یکی داستان زد کسی کجا بهره بودش ز دانش بسی
که خرسد که خواهد ز گاووان سروی به یکباره گم کرد گوش و بروی
نکوهش مخواه از جهان سر به سر نبود از تبارت کسی تاجور (۳۷:۹)

هر رده یک «رد» یا رئیسی دارد که راستا راست با دستگاه شهریاری در پیوند است و از یک سو همچون نماینده آن رده نزد دولت، و از سوی دیگر در جایگاه پیشوای آن رده، کارهای طبقه را رهبری می‌کند و پیش می‌برد. بنابه گفته تنسر هیربد هیربدان دربار اردشیر،

این نظام در زمان آن پادشاه استواری بیشتری می‌یابد و یا بنیانگذاری می‌شود:

«(شهنشاه) بر هر یکی (= هر طبقه‌ای) رئیسی بر پای کرد، و بعد رئیس عارضها تا ایشان را شمرده دارد، و بعد او مفتشی امین تا تفتیش دغل ایشان کند، و معلمی دیگر تا از کودکی باز هر یک را به حرفت و عمل او تعلیم دهد، و به تصرف معیشت خود فرو آراند، و معلمان و قضات و سندنه را، که به تذکیر و تدریس مشغولند، مرتب گردانیده، و همچنین معلم اساوره را فرمود تا به شهرها و رستاقها ابتناء قتال به سلاحشوری و انواع آداب آن مشغول دارد، تا جملگی (اهل) ممالک به کار خود شروع کنند.»^{۳۰۶}

و اردشیر به آیندگان و همه طبقه‌ها اندرز می‌دهد که بر هر صنفی و گروهی، هرچه هم خوار باشد، خردمندی را به ردی برگزینند تا کارها به نیکویی پیش رود:

«و شاه فرمود که: «عهد من با آیندگان آن است که که خدم و مصالح خود به عقلا سپارند، اگرچه کارهای حقیر باشد، و اگر همه جاروب داری اما (= یا) راه را آب زدن باشد، عاقلترین آن طایفه را فرمایند که نفع با عقل است...»^{۳۰۷}

در بخش پیشدادی - کیانی یا پهلوانی شاهنامه که پیش از دیده‌ایم بیشتر جایگاه «کردار» است تا «گفتار»، از استواری جایگاه طبقه‌ای و دشواری جابه‌جایی طبقاتی کمتر «سخن» به میان می‌آید و به جای آن، درباره دوران ساسانیان آگاهیهای بیشتری داده شده است. این آگاهیها هم در شاهنامه وجود دارد، و هم بویژه نامه تنسردر این زمینه راهنمای بزرگی است. با این همه برای نمونه، سرگذشت کاوه آهنگر از یک سو، و اشاره‌های گوناگون درباره زمانهای آشوب و درهم‌آمیزی طبقه‌ها از سویی دیگر، می‌تواند نگاره‌ای روشن از آن دوران برای ما بنگارد.

هنگامی که می‌بینیم کسی چون کاوه که آهنگر یعنی پیشه‌وری بیش نیست، از پیشبند چرمین خود پرچمی می‌سازد و بر ضحاک می‌شورد و سپس خاندان و فرزندان او (قارن و گودرز و گیو و ...) در شمار بزرگان ایران جای می‌گیرند، پیداست که می‌توان با نشان دادن شایستگی به بزرگی دست یافت و سدها و کرانه‌های طبقه‌ای را درهم شکست.

از سوی دیگر، نمونه کاوه و همانندان او، می‌تواند «استثنایی» باشد که با شایسته‌نمایی فراوان شدنی شده است. «قاعده»، همانا پاسداری از جایگاه رده‌ای و استواری رخنه‌ناپذیر سد و بندهای طبقه‌ای است. اینکه مردی بخت و هنر را یکجا گرد آورد و از فرّ و دانش و دلیری بهره داشته باشد و بتواند بندهای طبقه‌ای را بگسلد، البته شدنی است، لیک

همیشگی نتواند بود و از این رو نمی‌تواند مایه درهم آمیزی «خویشکاری» طبقه‌ها و آشفتگی جامعه شود.

با شکست جمشید از ضحاک و پیروزی هزار ساله اهریمن بر ایران، نخستین پدیده‌ای که پدید می‌آید، آشوب طبقه‌ای و حتی درهم ریختگی مفاهیم و واژگونی ارزشهاست. در دوره‌ای که بد دینی بهدینی و بهدینی بد دینی دانسته می‌شود، و در دورانی که راستی برابر دروغ و دروغ برابر راستی پنداشته می‌شود و کام دیوانگان بر کردار فرزنانگان فرمان می‌راند، آشکار است که ارزشهای رده‌ای نیز کرانه‌ها و مرزهای خویش را از دست می‌دهند.

نهان گشت کردار فرزنانگان پراکنده شد کام دیوانگان
هنر خوار شد، جادویی ارجمند نهان راستی، آشکارا گزند
شده بر بدی دست دیوان دراز به نیکی نرفتی سخن جز به راز (۵۱:۱)

اما با پیروزی فریدون بر ضحاک، نخستین پیامی که بیدرنگ شاه به مردم می‌دهد آن است که:

سپاهی نباید که با پیشه‌ور به یک روی جویند هر دو هنر
یکی کار ورز و یکی گرز دار سزاوار هر کس پدیدست کار
چو این کار آن جوید، آن کار این پر آشوب گردد سراسر زمین (۷۶:۱)

و در چارچوب باورهای زرتشتی، این براستی سخنی ژرف و بزرگ است. و در دوران نوذر پسر منوچهر، که کشور آشفته می‌شود و چنان شاه ناشایستی است که زال رشته شاهی را از خاندان او می‌گسلد و شهریاری را به کیقباد می‌سپارد، مهمترین نشانه‌ای که فردوسی از «پادشاهی بد» او برمی‌شمارد، در هم آمیختن خویشکاریهای طبقه‌ای است:

کدیور یکایک سپاهی شدند دلیران سزاوار شاهی شدند
چو از روی کشور برآمد خروش جهانی سراسر برآمد به جوش (۶:۲)

بدین سان، استوار داشتن مرزهای طبقه‌ای، به آهنگ پاسداری از سامان جامعه‌ای که می‌کوشد تا نمونه‌ای زمینی از سامان جهان مینوی و سراسر هستی باشد، اندیشه بنیادی کشورداری در ایران کهن است و می‌تواند شالوده بررسی جامعه‌شناسی ایران باستان قرار گیرد. از این رو، یکی از نشانه‌های «دادگری» شاه و پاسداری او از «داد»، همین است که با هر کس و هر رده به اندازه جایگاهی که دارد رفتار کند، ارج هر یک را به جای خویش بشناسد و

«مهان را به مه و کهان را به که» دارد. و این شعاری است که پیوسته در اندرزه‌های شاهان به بزرگان و فرزندان خویش و در پنندهای بزرگان به شاهان، بازگو می‌شود.

داریوش سوم هنگام مرگ، این پاسداری را جزئی از دین‌داری و راستی می‌خواند و از اسکندر می‌خواهد که از این آیین سر نیچد:

کند تازه آیین لهراسبی بماند کیی دین گشتاسبی
مهان را به مه دارد و که به که بود دین فروزنده و روزبه (۴۰۲:۶)

پیروز شهریار ساسانی، در آغاز شاهی از خداوند زندگانی دراز می‌خواهد تا:

که که را به که دارم و مه به مه فراوان خرد باشدم روزبه (۹:۸)

و بزرگمهر در نزد انوشیروان، از شمار ویژگیهای یک شاه نیک، یکی را نیز همین می‌داند: سخنگوی و روشن‌دل و داد ده کهان را به که دارد و مه به مه (۱۳۳:۸)

و انوشیروان این اندیشه را تا آنجا پیش می‌برد که شکار شاهین از سوی باز را نیز ناروا می‌داند و باز را درخور کيفر، تا این کار نمونه‌ای نشود برای فزون‌جویی آدمیان:

دگر گفت: باز تو ای شهریار عقابی گرفتست روز شکار
چنین گفت: کو را بکوید پشت که با مهتر خود چرا شد درشت
بیاویز پایش ز دار بلند بدان تا بدو باز گردد گزند
که از کهتران نیز در کارزار فزونی نجویند با شهریار (۲۶۹:۸)

و داستان کفشگر و انوشیروان، چه بسا نمونه خوبی باشد از آن اندیشه رخنه‌ناپذیری باروهای طبقه‌ای. انوشیروان هنگام نبرد در مرز ایران و روم، گرفتار دست‌تنگی می‌شود. راه دراز است و به خزانه شاهی دسترسی بیدرنگ نیست. بزرگمهر پیشنهاد می‌کند که از بازرگانان و دهقانان محلی وام بخواهند و شاه نیز می‌پذیرد. چنین می‌کنند. بازرگانی کفشگر، داوخواه پرداخت وامی کلان (چهار میلیون درم) می‌شود:

چنین گفت کای پر خرد مایه‌دار چهل من درم هرمنی صد هزار
بدو کفشگر گفت: من این دهم سپاسی ز گنجور بر سر نهم

اما در برابر، خواهش می‌کند شاه اجازه می‌دهد که فرزندش را به فرهنگیان سپارد تا بتواند به جایگاه دبیری فراز رود:

که اندر زمانه مرا کودکیست که بازار او بر دلم خوار نیست

بگویی مگر شهریار جهان مرا شاد گرداند اندر نهان
که او را سپارد به فرهنگیان که دارد سر مایه و هنگ آن

شاه از اینکه در پهنه شهریاری او کفشگری می‌زید که چنین سرمایه‌ای دارد، بسی شادمان می‌شود:

چنین گفت زان پس که یزدان سپاس مبادم مگر پاک و یزدان شناس
که در پادشاهی، یکی موزه دوز برین گونه شادست و گیتی‌فروز
که چندین درم ساخته باشدش مبادا که بیداد بخراشدش

لیک خواسته کفشگر را نمی‌پذیرد و از دریافت وام چشم می‌پوشد و به بزرگمهر می‌گوید:

بدو گفت شاه ای خردمند مرد چرا دیو چشم تو را تیره کرد
برو همچنان باز گردان شتر مبادا کزو سیم خواهیم و دُر
چو بازارگان بچه گردد دبیر هنرمند و با دانش و یادگیر
چو فرزند ما برنشیند به تخت دبیری ببایدش پیروز بخت
هنر باید از مرد موزه فروش بدین کار، دیگر تو با من مکوش
به دست خردمند و مرد نژاد نمائد بجز حسرت و سرد باد
شود پیش او خوار مردم‌شناس چو پاسخ دهد زو پذیرد سپاس
بمابر، پس از مرگ نفرین بود چو آیین این روزگار این بود
نخواهیم روزی جز از گنج و داد درم زو مخواه و مکن هیچ یاد
(۲۹۹-۲۹۷۸)

چنان که می‌بینیم، اهمیت حفظ نژادگی یا اصالت خانوادگی و طبقه‌ای، فراتر از نیاز سخت شاه است و آیین روزگار آن است که فرزند بازارگان یا پیشه‌ور نباید به دبیری به دربار شاه راه یابد. این آیین، با سیاست اردشیر بابکان استواری می‌یابد و در زمان انوشیروان بر استواری‌اش می‌افزاید.

تسار آشکارا سیاست طبقاتی اردشیر را مایه «قوام عالم و نظام کار عالمیان» می‌داند و آن را ستون نگهدارنده دولت و دین می‌شمارد:

«تا بدانی که آنچه شهنشاه فرمود از مشغول گردانیدن مردمان به کارهای خویش و بازداشتن از کارهای دیگران، قوام عالم و نظام کار عالمیان است... که در روزگار مستقبل، اوتاد ملک و دین هر آینه بدین محکمتر خواهد شد، و هر چه عقوبت بیشتر

کند تا این اعضاء هر یک با مرکز خود روند، محمّدت بیشتر یابد...»^{۳۰۸}

افزون بر این، بنابر آیین اردشیر، بر کردار بزرگان و طبقه‌های فرادست نیز کرانه نهاده شده بود، چنان که برای نمونه، حق زناشویی با طبقه‌های فرودست را نداشتند و بیش از آنچه برایشان روا دانسته شده بود نمی‌توانستند مال و خواسته خود را خرج کنند و یا زمینهایشان را به طبقه‌های فرودست بفروشند و حتی جامه‌ای چون آنان پوشند و آرایشی چون ایشان داشته باشند.

تسّر در پاسخ خرده‌گیری گشنسب که این سیاست را مایه کرانمندی آزادی بزرگان و نابودی آنان می‌شمارد، می‌گوید:

«نبشتی که: «و بیوتات و درجات (= رده‌بندی نژادگان و اصیل زادگان) همچون ارکان و اوتاد و قواعد و اسطوانات است، هر وقتی که بنیاد زایل شود خانه متداعی و خراب گردد و به هم درآید.» بدانند که فساد بیوتات و درجات دو نوع است. یکی آنکه خانه را هدم کنند و درجه به غیر (حق) وضع روا دارند، یا آنکه روزگار خود بی‌سعی دیگری عزّ و بها و جلالت قدر ایشان باز گیرد، و اعقاب ناخلف در میان افتند، اخلاق اجلاف را شعار سازند و شیوه تکرّم فرو گذارند، و وقار ایشان پیش عامّه برود چون مهنه به کسب مال مشغول شود، و از اذخار فخر باز ایستند و مصاهره (= زناشویی) با فرومایه و نه کفو (= همتای) خویش کنند. از آن توالد و تناسل، فرومایگان پدید آیند که به تهجین مراتب (= پست گردانیدن جایگاه طبقه‌ای) ادا کنند. شهنشاه باری ترفیع و تشریف مراتب ایشان، آن فرمود که از هیچ آفریده نشنیدیم و آن آن است که: میان اهل درجات و عامّه، تمیزی ظاهر و عام بادید (= پدید) آورد به مرکب و لباس و سرای و بستان و زن و خدمتکار. بعد از آن، میان ارباب درجات هم تفاوت نهاد به مدخل و مشرب و مجلس و موقف و جامه و حلیه و ابنیه، بر قدر درجات هر یک، تا خانهای خویش نگهدارند و حظّ و محل فراخور خود بشناسند، چنان که هیچ عامی با ایشان مشارکت نکند در اسباب تعیّش، و نسب و مناکحه محظور باشد از جانبین... و گفت... من بازداشتم از آنکه هیچ مردم‌زاده (= بزرگ‌زاده) زن عامه خواهد، تا نسب محصور ماند، و هر که خواهد، میراث بر آن حرام کردم و حکم کردم تا عامّه، مستغّل و املاک بزرگ‌زادگان نخرند. و در این معنی مبالغت روا داشت تا هر یک را درجه و مرتبه معین ماند، و به کتابها و دیوانها مدون گردانند.»^{۳۰۹}

و خود تنسر می‌پذیرد که تا آن زمان، هیچ گاه سیاست «نگهداشت مراتب» تا این اندازه سخت و استوار نبوده است و بیشتر از این هم، ناپنداشتنی است:

«پس شهنشاه در احتیاط نگهداشت مراتب به جایی رسید که ورای آن مزید صورت نپندد... و گفت: «... باید که هیچ چیز را چنان نگه ندارند که مراتب مردم را»^{۳۱۰} و فردوسی، خود این آیین را بسی خردمندانه می‌شمارد و دستمایه آموزش آیندگان می‌داند، گرچه از بسیاری از سخت‌گیریهایی که در نامه تنسر می‌بینیم در شاهنامه اثری نیست، که یا در مآخذ فردوسی نبوده و یا خود از بازگویی شان چشم پوشیده است.

کنون از خردمندی اردشیر سخن بشنو و یک به یک یادگیر
بکوشید و آیین نیکو نهاد بگسترد بر هر سویی مهر و داد (۱۷۲:۷)

و این آیین همچنان استوار است تا زمان یورش مسلمانان به ایران. به گفته طبری، یکی از دلیلهایی که رستم فرخزاد در پاسخ خود به زهرة بن حویه، طلیعه‌دار سپاه اسلام، برای نپذیرفتن دین اسلام پیش می‌نهد، این است که:

«اما پارسیان از هنگام شاهی اردشیر، نگذاشته‌اند کسی از مردم زیون (= فرودست) از کار خود برون شود و می‌گفته‌اند که اگر از کار خویش برون شوند، از حد خویش تجاوز کنند و با اشراف خویش دشمنی کنند»^{۳۱۱}

و البته از این داستان و از این برهان‌آوری، در شاهنامه نشانی نیست. برآستی، اندیشه نگهداشت جایگاه طبقه‌ای، کرانه خویش دانستن و از آن بر نگذشتن، چنان در دوران ساسانی نیرومند می‌شود که وقتی بازرگانی میزبان خسرو پرویز می‌شود و نادانسته از اینکه میزبان شاه است، می‌خواهد آب و آبدستانی و جامی باده به دست شاه دهد، خُراد برزین (از بزرگان ایران و سگالشگر شاه) نمی‌تواند چنین بی‌آزمی را برتابد:

چونان خورده شد، مرد مهمان‌پرست	بیامد گرفت آبدستان به دست
چو از دور خُراد برزین بدید	ز جایی که بُد، پیش خسرو دوید
ز بازارگان بستد آن آب گرم	بدان تا ندارد جهاندار شرم
پس آن مرد بازارگان پر شتاب	می‌آورد برسان روشن کلاب
دگر باره خُراد برزین ز راه	ازو بستد آن جام و شد نزد شاه (۷۰:۹)

اردشیر بابکان در وصیت‌نامه‌اش به آیندگان سفارش می‌کند که پس از من، کوشش هر یک از شما در نگه داشت جایگاه طبقه‌ای مردمان و بررسی آمیزش ایشان با یکدیگر، نباید کمتر

از کوششی باشد که اگر شاهی تان در خطر افتاد، در راه نگهداری تخت خود انجام می‌دهید: «زیرا که منتقل شدن مردم از مراتب خویش، سبب سرعت انتقال شاهی از پادشاه است، خواه به خلع خواه به کشتن. بنابراین، نباید از هیچ چیز چندان ترس داشته باشیم که از سری که دُم گشته و یا دُمی که سرگشته، یا فرومایه‌ای که بالنده و نازنده شده است. زیرا که از گرویدن مردم از حالی به حالی دیگر، نتیجه آن می‌شود که هر کس چیزهایی که نه درخور او و برتر از پایه و منزلت اوست می‌جوید و چون به آنچه جست برسد، چیزهای برتر از آن می‌بیند و آرزوی آن می‌کند و در طلب آن قدم می‌گذارد و معلوم است که در میان عامه، کسانی هستند که به پادشاهان نزدیکتر از دیگرانند. و انتقال مردم از حالات خویش باعث می‌شود که آنها که در پایگاه تالی شاهند، طمع در شاهی می‌بندند و آنان که از پس ایشانند، هوس مقام ایشان می‌کنند. و این، مایه بر باد شدن پادشاهی است.»^{۳۱۲}

و چه بسا از همین‌روست که خسرو پرویز دریا به بهرام چوین شورشگر، افسوس می‌خورد که چرا ابزار مهتری را به یک کهتر سپرده است:

چنین گفت خسرو که آن داستان که داننده یاد آرد از باستان
که هرگز به نادان و بی‌راه و خُرد سلیح بزرگی نباید سپرد
که چون بازخواهی، نیاید به دست که دارنده زان چیز گشتست مست (۹: ۳۱)

با این همه، باروهای طبقه‌ای در ایران، به شکست‌ناپذیری و رخنه‌ناپذیری باروی «کاست»‌های هندوستان نبود و با هنرنمایی و فضیلت و شایستگی می‌شد شکافی در آن پدید آورد و فراز رفت.

تنس با همه دلیل‌آوریهایش درباره «نگهداشت مراتب»، باز می‌گوید:
«(و شاهنشاه) هر یک از سران اعضاء اربعه را فرمود که: «اگر در یکی از ابناء مهنه (= پیشه‌وران) اثر رشد و خیر یابند، و مأمون باشند بر دین، یا صاحب یَطْش و قوت و شجاعت، (یا) با فضل و حفظ و فطنت و شایستگی، بر ما عرض دارند تا حکم آن فرماییم.»^{۳۱۳}

و پس از برشماردن رده‌های چهارگانه جامعه، می‌افزاید:
«و آدمی زاده بر این چهار عضو، در روزگار صلاح باشد مادام. البته یکی به یکی نقل نکنند الا آنکه در جبلت یکی از ما، اهلیتی شایع یابند و آن را بر شهنشاه

عرض کنند. بعد تجربت موبدان و هرابده و طول مشاهدات، تا اگر مستحق داند به غیر طایفه الحاق فرمایند.»^{۳۱۴}

و این، آشکارا نشان می‌دهد که جابه‌جایی طبقاتی امری امکان‌پذیر بوده است، گرچه به دشواری و با آزمونهای سخت.

فردوسی نیز، هنگامی که درباره آیین اردشیر سخن می‌گوید و آن را می‌ستاید، این امکان را تأیید می‌کند.

فرستاد بر هر سویی رهنمون	به درگاه چون خواست لشکر فزون
نماند که بالا کند بی‌هنر	که تا هر کسی را که دارد پسر
به گرز و کمان و به تیر و خدنگ (۱۷۲:۷)	سواری بیاموزد و رسم جنگ

و این جوان سپس به دربار می‌آمد و در دفتر آمار ارتش نامش نوشته می‌شد. آنگاه پس از آزمایش در میدان جنگ، اگر شایسته بود جایگاهی فراتر می‌یافت و اگر نه می‌بایست از سلحشوری و فزونخواهی چشم‌پوشد.

ز گنج آنچ پر مایه‌تر خواستی	هنرمند را خلعت آراستی
نبستی میان جنگ را بیشتر (۱۷۳:۷)	چو کردی نگاه اندر آن بی‌هنر

و یا اگر شاه در کسی گنجایش و هوش رای زنی می‌دید، او را برمی‌کشید و به دربار می‌آورد:

برافراختندی سرش ز انجمن (همان)	ازیشان کسی را که بد رای زن
--------------------------------	----------------------------

و نیز اگر کسی کمترین مایه نویسندگی داشت، او را به جایگاه دبیری فرا می‌کشید و گرامی می‌داشت:

به دیوانش کارآگهان داشتی	به بی‌دانشی کار نگذاشتی
بلاغت نگه داشتندی و خط	کسی کو بدی چیره بر یک نقط
چو برداشتی آن سخن رهنمون	شهنشاه کردیش روزی فزون
کسی را که کمتر بدی خط و ویر	نرفتی به دیوان شاه اردشیر
سوی کارداران شدندی به کار	قلم‌زن بماندی بر شهریار (۱۷۴:۷)

و حتی روا می‌داشت که جوانان اگر دانشی بیشتر داشته باشند، بر جای پیران نشینند. سیاستی که در جامعه آیینی آن روزگار، خود آیین شکنی به شمار می‌آمد:

جوانان دانا و دانش‌پذیر	سزد گر نشینند بر جای پیر (۱۷۵:۷)
-------------------------	----------------------------------

بنابراین، چنان که پیشتر گفتیم، اگر این گمان درست باشد که نامه تنسر را احتمالاً در زمان خسرو انوشیروان نوشته و سپس به دوران اردشیر بابکان باز بسته‌اند، می‌توان افزون بر آشفته‌گیها و چند شاهیه‌های دوران اشکانیان و چند پاره بودن کشور و نایگانگی فرمانروایی در ایران که وجود چنین نامه‌ای را پذیرفتنی می‌نماید، به رویدادهای مهم سیاسی زمان قباد پدر نوشیروان اشاره کرد که رخنه در دین و دولت پدید آورده بود و پخته‌ترین و زهرآلودترین میوه آن، پیدایش مزدک بامدادان بود.

تنسر در گزارش رویدادهای آن دوران و توجیه آیین اردشیر می‌گوید:

«چون بر این روزگار طمع ظاهر شد، ادب از ما برخاست. نزدیکتر به ما دشمن شد، و آنکه تبع ما بود متبوعی در سرگرفت و آنکه خادم بود مخدومی. عامه، همچون دیو که از بند بگشایند، کارها فرو گذاشتند و به شهرها دزدی و فتنه و عیاری و شغل‌های بد پراکنده شد، تا بدان رسید که بندگان بر خداوندان دلیر شده‌اند و زنان بر شوهران فرمانفرمای»^{۳۱۵}

و این احتمالاً نه گزارش رویدادهای زمان اردوان، که شرح رخدادهایی است که از پی شورش مزدک و پیوستن قباد به او رخ داده‌اند (البته اگر پذیرفته باشیم که این نامه در زمان خسرو اول نوشته شده باشد).

و هم او، باز در توجیه علت دشواری و جابجایی طبقاتی می‌افزاید:

«لیکن چون مردم در روزگار فساد، و سلطانی که صلاح عالم را ضابط نبود افتادند، به چیزهایی طمع بستند که حق ایشان نبود، آداب ضایع کردند و سنت فرو گذاشته و رای رها کرده، و به اقتحام سر در راهها نهاده که پایان آن پیدا نبود. تغلب (= زور) آشکارا شده یکی بر دیگری حمله می‌برد، بر تفاوت و مراتب و آرای ایشان، تا عیش و دین بر جمله تمام گشت و آدمی صورتان، دیو صفت و دد سیرت شدند. حجاب حفاظ و ادب مرتفع شد. قومی پدید آمدند، نه متحلی به شرف و هنر و عمل، و نه ضیاع موروث، و نه غم حسب و نسب، و نه حرفت و صفت، فارغ از همه اندیشه، خالی از هر پیشه، مستعد برای غمّازی و شریری و انهاء تکاذیب و افتراء. و از آن تمییش ساخته و به جمال حال رسیده و مال یافته. شاهنشاه، به عقل محض و فیض فضل، این اعضاء را که از هم شده بودند، باهم اعاده فرموده و همه را با مقرر و مفصل خویش برد، و به مرتبه فرو داشت و از آن منع کرد که یکی از ایشان به غیر صنعتی که خدای جلّ و جلاله برای آن آفریده باشد، مشغول شود...»^{۳۱۶}

و همه این پافشاریها در توجیه سیاست اردشیر (یا انوشیروان؟)، و اصلاً وجود یا جعل «نامه تنسر به گشنسب»، خود بهترین دلیل است که چنین فشارهایی و در پیش گرفتن چنین سیاستی، مستلزم دلیل آوریهایی بوده است و شکستن و شکاف در بندهای طبقه‌ای چندان دشوار نیز نبوده است.

از همین روست که ژرژ دومزیل، خاورشناس فرانسوی، نیز می‌پذیرد که:
 «در سراسر تاریخ ایران باستان، هرگز به پدیده‌ای نظیر تقسیم طبقات اجتماعی در هند، به کاستهای مختلف برنمی‌خوریم. تقسیم اجتماع به طبقات مختلف در ایران، بیشتر جنبه نظری و غیر عملی داشته است.»^{۳۱۷}

۳. شهریاری آرمانی

در اینجا به مهین‌ترین مینوی دین زرتشت رسیده‌ایم که هم غایت آفرینش است و هم الگویی برای رسیدن به این غایت، به میانجی کوشش در راه تحقق‌گیتی آن.
 پیش از این، هنگام گفتگو درباره امشاسپندان، دیدیم که جستار «خشزّه وئیره» (Xšaθra vairya =) گاهانی که در پارسی امروز «شهریور» خوانده می‌شود، هم به معنای «بهشت» یعنی شهریاری ایزدی است، و هم مینو و الگویی است خدایی برای فرمانروایی زمینی و پادشاهی در گیتی.^{۳۱۸} دیدیم که همه مینوهای بنیادی آفریده اهورامزدا در دین مزده‌یسننا برآستی الگوهایی هستند در برابر آدمیان برای زندگی این جهانی، تا آنان از روی این مینوها زندگانی گیتی خود را سامان بخشند و بیالند و بگسترند و گیتی را همسان مینو سازند و به فرجام، ناهمسانی مینو و گیتی از میانه برخیزد و این دو یگانه گردند و «بهشت» تحقق پذیرد.

اینکه در اوستای جوانتر، شهریور گاه به معنای فلز به کار برده شده است^{۳۱۹} و نگهبانی فلزها و بویژه آهن بر عهده اوست^{۳۲۰}، نمی‌تواند یکسره بی‌معنا و خرافی باشد و چه بسا نمایاننده «نیروی» شهریاری است. چنان که فردوسی، هنگام گزارش «امشاسپندان»، از شهریور همچون نشانه نیرو و پیروزی یاد می‌کند:

چو شهریورت باد پیروزگر به نام بزرگی و فز و هنر (۵۳:۵)

پیداست که اگر شاهکار بزرگ خداوند همان آفرینش جهان و اداره بخردانه و دادگرانه آن برای رسیدن به غایتی ویژه است، و اگر جهان جز بر پایه خرد و منش نیک و بهترین سامان

(= راستی) و به یاری بهترین دادها (= قانونها) آفریده نشده است، پس شهریاری زمینی نیز باید بکوشد تا خردمندانه، دادگرانه، استوار بر راستی و سامانی درست باشد و این نیز غایتی داشته باشد در همان راستای غایت ایزدی. و غایت ایزدی چیست؟ فرگشت یا تکامل (= خرداد) پیوسته و همیشگی گیتی برای دستیابی به جاودانگی مینوی (= امرداد) و بنابراین دستیابی به شهریاری ایزدی (= بهشت = شهریور).

یکبار دیگر این سرود پر معنای گاهانی را بازگو می‌کنیم:

«مزد اهورا به ما خرداد (= کمال) و امرداد (= جاودانگی) و شهریور (= شهریاری ایزدی) و سپندارمذ (= پارسایی) خواهد بخشید، اگر در برابر سپند مینو (= مینوی خرد) و اردیبهشت (= بهترین سامان هستی)، نیک پندار و نیک گفتار و نیک کردار باشیم.»^{۳۲۱}

و غایت شهریاری زمینی چه می‌تواند باشد تا به آن مقصود الهی یاری رساند و آن را تحقق بخشد؟ کمال و فرگشت گام به گام آدمی با آباد کردن گیتی و به یآوری مینوهای چون منش نیک و راستی و... که پیشتر یاد کردیم. و این، شدنی نیست مگر آنکه زمین سامانی چون آسمان و گیتی نظامی همسان مینو داشته باشد.

پیدا است که اگر سرپای کیهان و بودش سراسر باشندگان گیتی از جاندار و بی جان، پیرو دادها و سامانی است، پس مهین‌ترین آفریده پروردگار یعنی «جامعه انسانی»، همچون پیچیده‌ترین کالبد و اندام (= ارگانیزم) جاندار که آفریده شده است نیز، باید پیرو دادها و سامانی باشد که بهترین الگو و مینو نیز برای ساختن آن در اختیار آدمی نهاد شده است: صفات خود اهورامزدا در پایگاه آفریدگار و دادار و سر رشته‌دار جهان از یک سو؛ و آفریدگان او یعنی کیهان و سراسر جهان هستی از سوی دیگر، این نمونه و مینو و الگو را به پیروان دین مزده‌ی سنا عرضه می‌دارند.

همچون همه مینوهای ایزدی که ضد آنها را اهریمن آفریده است (مانند اندیشه بد یا اکمن akamanah در برابر بهمن و جز آن...)، در برابر این مینو نیز، مینوی اهریمنی سئوره (= sarva یا saurva) قرار دارد که دیو یا نماد فرمانروایی و پادشاهی بد، بی سامانی و آشوبگری و مستی است.^{۳۲۲}

۳-۱. خاستگاه و چیستی شهریاری

بدین سان، شهریاری در فرهنگ ایران باستان، جستاری است دینی و پیوندی ناگسستنی با

دین دارد. بزرگمهر به انوشیروان می‌گوید:

پرستیدن شهریار زمین نجوید خردمند جز راه دین (۱۴۳:۸)

و خسرو پرویز، نهاد پادشاهی را آفریده «داد» یا قانون ایزدی می‌داند و به بهرام شورشگر می‌گوید:

جهاندار، شاهی ز داد آفرید دگر از هنر وز نژاد آفرید
بدان کس دهد، کو سزاوارتر خرد دارتر، هم بی‌آزارتر (۲۸:۹)

مینوی خرد در پاسخ پرسنده می‌گوید:

«آفریدگار اورمزد، برای حمایت آفریدگان، شهریاری نیک را آفرید»^{۳۲۳} بدین گونه، شهریاری نیک آفریده اهورامزداست و دین‌داران و پارسایان در پناه اویند و بالنده و نازنده به او:

کسی را که یزدان کند پادشا بنازد بدو مردم پارسا (۳۱۷:۸)

یاد کردنی است که اندیشه رسالت ایزدی شاهان، به هیچ روی میوه پندار حماسی ایرانیان در شاهنامه فردوسی نیست. این اندیشه نه تنها در خود آگاهی نسبت به بوده‌های تاریخی و در نوشته‌ها و سنگنبشته‌های بازمانده از شاهان باستانی آشکارا به چشم می‌خورد^{۳۲۴}، بلکه دشمنان و هم‌وردان آن روزگار ایرانیان، یعنی یونانیان نیز همواره راستی آن را پذیرفته‌اند و بزرگترین اندیشمندان و فرزاندانشان، شهریاری ایران را الگویی برای یک فرمانروایی آرمانی دانسته‌اند^{۳۲۵} که در گستره گفتگوی کنونی مانیت و از آن درمی‌گذریم.^{۳۲۶} به گمان من، این دریافت جامعه‌شناسی ایرانی از پیوند میان دین و شهریاری یا «ایدئولوژی و دولت»، تا کرانه برداشت فلسفی - جامعه‌شناسی هگلی فراز می‌رود و تا جایی که من جستهم، این نخستین فرمانروایی بر روی زمین است که بستگی میان «جهان‌بینی» و تشکیل دولت را دریافت و آشکارا بیان کرده است.

هگل می‌گوید: «دولت بر پایه دین استوار است»، همان گونه که بدرستی باور دارد که دولت، خود تحقق‌گیتوی و مادی دین است. «هم او می‌افزاید:

«چون گوئیم که دولت بر پایه دین استوار است و از آن ریشه می‌گیرد، مقصود ما این است که دولت از دین برخاسته است و تا ابد نیز هستی خود را از دین خواهد گرفت و هر دولت خاص از دین خاص به وجود آمده است... ولی رابطه میان دین و دولت را نباید چنین تأویل کرد که دین (پس از تأسیس جامعه سیاسی به عنوان

عنصری مکمل) بر دولت افزوده می شود، بلکه معنی این رابطه چنان که پیشتر گفتیم، آن است که هر دولت از پیش از دینی معین به وجود آمده است و دین و دولت از اصلی مشترک برخاسته اند و اگر کشوری زندگی سیاسی و هنری و علمی دارد، این همه را از برکت دین دارد.»^{۳۲۷}

و آیا هنگامی که تنسر می گوید: «چه دین و ملک هر دو به یک شکم زادند... هرگز از یکدیگر جدا نشوند، و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو، یک مزاج دارد»^{۳۲۸}، و یا هنگامی که اردشیر بابکان در شاهنامه، دین و دولت را «دو دیبای یک در دگر بافته» که در پیشگاه «خرد تافته» شده اند، و نیز «دو انباز و دو برادر» می خواند و دین را «مغز داد» می نامد، براستی همین اندیشه را بازگو نمی کنند؟

نه بی تخت شاهبست دینی به پای	نه بی دین بود شهریاری به جای
دو دیباست یک در دگر بافته	برآورده پیش خرد، تافته
نه از پادشا بی نیازست دین	نه بی دین بود، شاه را آفرین
چنین پاسبانان یکدیگرند	تو گویی که در زیر یک چادرند
نه آن زین، نه این زان بود بی نیاز	دو انباز دیدیمشان نیک ساز...
چه گفت آن سخنگوی با آفرین	که چون بنگری، مغز دادست دین (۱۸۷:۷)

و اینکه: «نه بی دین بود شهریاری به جای»، سخنی سخت بزرگ است. و اگر در زمان انوشیروان، موبدی - چه بسا چاپلوسانه - می گوید:

که بی دین، جهان به که بی پادشا خردمند باشد برین بر، گوا

خواسته او «دین مطلق» نیست بلکه دین مزده یسناست، چرا که شاه نیز در پاسخش می گوید:

جهاندار، بی دین جهان را ندید	مگر هر کسی دین دیگر گزید
یکی بت پرست و یکی پاک دین	یکی گفت نفرین به از آفرین
ز گفتار ویران نگرند جهان	بگو آنچه رایت بود در نهان (۲۷۵:۸)

با این همه، این «مدارای مأمون وار» نسبت به خاستگاه دینی یا ایدئولوژیک دولت، بر دستگاه ساسانیان همان کوبه ای را می کوبد که بر دستگاه عباسیان کوبید.

راستای دیگر ایزدی بودن شهریاری در ایران باستان، اندیشه بنیادی یا جستار «فرکیانی» است.

پیش از این دیدیم که فرّ، فروغی است ایزدی و پرتوی است خدایی که همچون خویشکاری یا کارکرد هر «چیز» یا «پدیدار»، از سوی خداوند به آن بخشیده می‌شود. به گفته دینکرد: «آفریدگار، گیتی را برای کنش آفرید و بر هر آفریده کنش ویژه او را پدیدار ساخت. این کنش که در فراگرد هر آفریده بودش دارد، همانا فرّ آن آفریده است.» پس بنابر باور ایرانیان باستان، فرکیانی فروغی است یزدانی که از سوی خداوند به شاهان ایران، همچون خویشکاری ایشان در فرمانروایی بر زمین و روایی نیکی، بخشیده شده است.

با این همه، گرچه این فرّ از شاهان بد می‌گسلد، لیک به هر انسان نیکی نمی‌پیوندد. تنها خوب بودن بسنده نیست، بلکه باید نژاد از شاهان داشت که خود تبار خویش را به نخستین شاه و نخستین آدم روی زمین می‌رسانند. از همین روست که کاوه‌ها و رستم‌ها کامیاب نمی‌شوند مگر در رکاب فریدون‌ها و کیخسروها و هیچ‌گاه نیز داو خواه پادشاهی نیستند.

بدین گونه، ایزدی بودن خاستگاه شهریاری، به دومین جستار، یعنی «نژاد» شهریاران می‌پیوندد که در میان نژاد آدمیان، برتر و نیکوتر از همه است. در زبان پهلوی، واژه شهزادگی و نژادگی (= واسپوهرکائی) معانی یکسان دارند و به جای مینه‌های «نیکی» و «کمال» نیز به کار می‌روند.^{۳۲۹} دینکرد می‌گوید:

«تخمه همه آدمیان از کیومرث است. (امّا) تخمه شاهان از تخمه نژاده و نیک (= xvaspuhrakān) کیومرث است. از آغاز آفرینش آدمی، تخمه کیومرث میان چهار پسر (= zahak) او تقسیم شد: هوشنگ، انگات، ایانگات و تاج (= Angāt, Ayanāt و Tāj). از هوشنگ، نژاده‌ترین و نیکترین تخمه، ایرج است که نیای ایرانیان است. از ایرج، نیکترین و نژاده‌ترین تخمه، توسط یزت نریوسنگ، به منوچهر نواده او رسیده و شاه ایران شد. و به وسیله همان یزت نریوسنگ، از تخمه منوچهر به گونه‌ای معجزه‌آسا (= varzkartih) کیقباد پدید آمد که هم اونیای کیانیان است. از همین روست که پادشاهی تا دیر پای (= dērpātāy) خواهد یازید از همین چهار پسر. و حتی اگر این پادشاهی برای زمانی کوتاه از دست آنان بیرون رود، باز در یکی از این چهار رشته شهریاری، بنیاد نهاده خواهد شد. شهریاری کیانیان، همچون شهریاری منوچهر و هوشنگ، به سانی نابردنی به فرشکرت می‌پیوندد. با نزدیکی

(فرشکرت)، این سه تخمه شهریاری که درهم تحلیل رفته‌اند، در شهریاری بر همان هفت کشور کیخسرو، به اوج (یا استواری = *bāristānihast*) می‌رسند.^{۳۳۰}

از این رو، تنها شاهانی در ایران از سوی بزرگان و مردم به «شاهی» پذیرفته می‌شوند که از نژاد شاهان باشند و تخمه خود را پشتاپشت و در درازای زمان به ایرج برسانند. بنابر همین باور و آیین باستانی، چنین پنداشته می‌شد که تا زمان یزدگرد شهریار، آخرین پادشاه ساسانی، این زنجیره هیچ‌گاه یکسره نگسسته و هرگاه نیز از سوی «غاصبی» بریده شده است، چند گاهه بوده و بزودی به حلقه پیشین خود پیوند خورده است.

به همین دلیل است که گئوماتای مغ خود را به دروغ بردیا می‌خواند تا تخت شاهی را «غصب» کند؛ فریدون باید نژاد از جمشید داشته باشد تا بتواند بر ضحاک چیره شود^{۳۳۱}؛ زال رستم را به جستجوی مردی می‌فرستد تا از تخم کیان باشد و بتواند جای نوذر را بگیرد^{۳۳۲}؛ زال پادشاهی لهراسب را نمی‌پذیرد مگر آنکه از تبار او اطمینان یابد^{۳۳۳}؛ اسکندر فرزند دارا دانسته می‌شود تا چیرگی سلوکیان بر ایران توجیه آیینی - تاریخی یابد^{۳۳۴}؛ اردشیر بابکان تبار خویش را به اسفندیار (= هخامنشیان فرضی) می‌رساند^{۳۳۵}؛ گردیه جاهخواهی برادرش بهرام چوبین را برای دستیابی به اورنگ شاهی می‌نکوهد^{۳۳۶}؛ فرزند فرآیین، غاصب تخت ساسانیان، به پدر می‌گوید چون ما از تخمه شاهان نیستیم شهریاری‌مان دیری نخواهد پایید^{۳۳۷}؛ و سرانجام، چنان که پیش از این دیدیم، همه دودمانهای مدعی شاهی زمان فردوسی چون صفاریان، زیاریان، سامانیان، پسران بویه و یا برخی امیران ایشان، و حتی غزنویان، تبار خویش را به شاهان پیشین ایران و از طریق ایشان به فریدون و جمشید می‌رسانند.

بدین گونه، پادشاهی کی‌نژادان ایرانی، شالوده‌ای عمیقاً دینی دارد و جزئی از راستی و «داد» جهانی است که جز آن، «بیداد» دانسته می‌شود. چنان که هنگامی که فرستاده قیصر روم باج و گزیت آن کشور را به ایران می‌آورد، پس از بر شمردن برتریها و پیروزیهای پیشین ایرانیان، می‌افزاید:

روا رو چنین تا به مرز خزر	ز ارمنیه تا در باختر
ز هیتال و ترک و سمرقند و چاچ	بزرگان با فرّ و اورند و تاج
همه کهتران شما بوده‌اند	برین بندگی بر، گوا بوده‌اند
که شاهان ز تخم فریدون بدند	دگر، یکسر از داد بیرون بدند (۲۰۴:۹)

و یا بهرام آذرهمان از بزرگان ایران، در دشمنی خویش با پادشاهی هرمز انوشیروان، از نژاد مادر او (که دختر خاقان چین است) یاد می‌کند:

که این ترکزاده سزاوار نیست به شاهی کس او را خریدار نیست
که خاقان نژادست و بدگوهرست به بالا دیدار چون مادرست (۳۲۶:۸)

و خود همی سخن را دلیرانه به هرمز می‌گوید:

بدو گفت بهرام کای ترکزاد به خون ریختن تا نباشی تو شاد
تو خاقان نژادی، نه از کیقباد که کسری تو را تاج بر سر نهاد (۳۲۸:۸)

و نیز می‌دانیم اگر بهرام چوبین بر شاهان ایران (هرمز و خسرو پرویز) می‌شورد، از تبار تراشی (راست یا ناراست) برای خویش چاره‌ای ندارد و خود را به اشکانیان و حتی به کیانیان می‌بندد:

«بزرگی من از پارس آم به ری (= پایتخت اشکانیان) ... من از تخمه نامور آرشم ... نبیره جهانجوی گرگین منم ... (۳۲:۹)

از پژوهندگان بیگانه، تا جایی که من به یاد داشته و یادداشت کرده‌ام، نولدکه و استاریکف نیز اهمیت فرّ کیانی و نژاد شاهان را در شاهنامه و تاریخ ایران دریافته‌اند. استاریکف روسی می‌گوید:

«تمام منظومه فردوسی، به عنوان تاریخ پادشاهان ساخته شده است که یکی پس از دیگری به توارث در تخت سلطنت ایران جانشین یکدیگر می‌شده‌اند - از کیومرث افسانه‌ای تا یزدگرد سوم ساسانی تاریخی.»^{۳۳۸}
و نولدکه آلمانی تأیید می‌کند که:

«طرفداری جدی از شاهی موروئی، که برای دوره فردوسی هیچ معنا و اهمیتی نداشت (!) و در زمان ساسانیان اساس عقیده عموم بود، در سراسر منظومه تأکید شده است. کسی که از خانواده شاهی نیست، یعنی دارای «فره شاهی» نیست، به هیچ وجه نمی‌تواند شاه بشود.»^{۳۳۹}

بدین گونه، خاستگاه شهریاری، همان دین و الگوهای الهی آن است. پس چیستی آن نیز باید ایزدی باشد.

پیداست که این «ایزدی بودن»، در چیستی همه دولتها و فرمانرواییهای باستانی نهفته

بوده است، چرا که آنچه امروز «ایدئولوژی» یا بدرستی «مینوشناسی» و با اندکی ساده‌انگاری «جهان‌بینی» گفته می‌شود، همان برگردان مینه «دین» در جهان باستان است. اما آنچه بویژه گفتنی است - و به گمان ما نکته بزرگ جامعه‌شناسی آن نیز در همین جاست - آن است که از آنجایی که چیستی هر یک از این دینها به سانی دیگر است، چیستی دولتهای آنها نیز با یکدیگر همسان نیست. گرچه ما امروزه همه این گونه‌های گوناگون فرمانروایی را به زبان فارسی بر می‌گردانیم و بنادرستی «پادشاهی» می‌نامیم، اما برآستی چیستی این «پادشاهیها» یکسره از هم جداست. همچنان که کشورهای بسیاری در جهان امروز نام «جمهوری» دارند، لیک چیستی این «جمهوریها» از بنیاد با یکدیگر فرق دارد و برآستی، اندازه پیشرفت و یا پس‌ماندگی فرهنگی هر یک از آن جامعه‌هاست که «درونه» و «چیستی» هر جمهوری را تعیین می‌کند، در جهان کهن نیز، به رغم رویه و چهره همسان «پادشاهی» در همه کشورها، درونه و چیستی آنها بستگی راستارآستی به دستگاه دینی هر یک از ایشان داشته است.

اگر این درست است که به گفته هگل، «هر کس به جهان خردمندانه بنگرد، جهان نیز به چشم او خردمندانه خواهد نمود»، و اگر این درست است که جهان همچون آئینه‌ای است که هر گونه به آن بنگری به تو خواهد نگریست و به دیده تو خواهد نمود، پس فرمانرواییهای آسمانی و زمینی در هر فرهنگ، دو رویه یک واقعیت یگانه هستند. اگر فرمانروایی زمینی، تحقق مادی دین و مفاهیمی است که هر دین از فرمانروایی آسمانی دارد، پس نباید در جامعه‌ای که به پراکندگی و پرشمارگی خدایان گوناگون باور دارد، جویای یک فرمانروایی یگانه و نیرومند شد، زیرا نمی‌توان در جامعه‌ای که الگوی آسمانی او خداوند زورگو و ستمگر و نافرزان و یا نیروی مطلق است، در پی فرمانروایی دادگری برآمد که خودکامگی را بنکوهد و به یاری مردم خود در فرمانروایی خویش ارجی گذارد، زیرا این نیز نایافتنی است. و به وارون اینها، اگر جامعه‌ای به خدایی باور داشته باشد که خدایی او تنها به یاورى آدمیان شدنی است و پیرو بیچون دادی است که خود بنیاد نهاده است و در چنین جامعه‌ای شاهی خودکامه و بیدادگر پدیدار گردد، آنگاه باید شگفت زده شد و در جستجوی کژیها و کاستیهایی برآمد که در باورهای دینی آن جامعه پدیدار شده است.

پس چیستی شهریارى در ایران، بنابه گوهر خود «مردم‌یاورانه» است، همان گونه که چیستی شهریارى ایزدی یا خدایی خداوند نیز جز این نیست و بر یاورى مردم یا انسان استوار است.

۳-۲. جایگاه و نقش شاه

در بررسی دین مزده‌یستا دیدیم که آدمی چنان جایگاه والایی دارد که اهورامزدا جهان را به یاری فروهرهای انسانهای خوب می‌آفریند و می‌گرداند. در فروردین یشت بارها از یآوری فروهرهای نیکان به اهورامزدا یاد می‌شود، به گونه‌ای که این فروهرها: «دشمنیهای اهریمن نابکار را درهم می‌شکنند تا آبها را از جنبش و گیاهان را از بالش نتواند بازداشت ... بیدرنگ آبهای نیرومند... اهورامزدا به جریان درمی‌آید. و گیاهان بالیدن می‌آغازند»^{۳۴۰}. اهورامزدا تنها به کمک آدمیان است که به فرجام بر اهریمن نیستی و بدی چیره خواهد شد و از بنیاد، فلسفه آفرینش آدمی نیز همین است. به هر روی، انسان همچون پرتوی از خداوند و برترین آفریده او، چنان پایگاهی می‌یابد که بازشناختن وی از خود پروردگار گاه دشوار می‌نماید. در گزارش فلسفی دین مزده‌یستا، که کتاب دینکرد بویژه نقش مهمی در آن دارد، انسان برترین آفریده خداوند است و ویژگیهایی را که هر یک از آفریده‌های دیگرگیتی جداگانه در خود دارند، او همه را یکجا از آن خود کرده است. بدین گونه، آدمی کاملترین آفریده خدا و پرتو زمینی و مادی او دانسته می‌شود.

اما جایگاه شاه از این هم فراتر می‌رود و نسبت او به مردمان، همانند نسبت مردمان به سراسر آفریده‌های گیتی است. یعنی همان گونه که انسان مجموعه‌ای از همه ویژگیهای آفریدگان دیگر است، هر شاه گردآورنده همه ویژگیهای یکایک آدمیان در خویشتن است. دینکرد می‌گوید:

«آفریدگار آدمی را چنان آفریده است که همه ویژگیها و راستاهای (= جنبه‌های) همه آفریدگان دیگر، در او یکجا گرد آمده است. و آدمی، شکل (= xdesak) گیتی (= gētikieh یا مادی) اورمزد است. و نیروی ویژگیهای همه آدمیان، در یک شاه نیک یگانه، در شاه کشورها، گرد آمده است.»^{۳۴۱}

جامعه‌شناسی شاهنامه نیز، جامعه را با تن آدمی می‌سنجد که در آن، شاه همچون سر، و طبقه‌های اجتماعی همچون اندامهای گوناگون هستند. و این بخش بویژه اهمیت بسیاری دارد، زیرا گزارشگر سراسر فلسفه و برداشتهای ایران کهن از جایگاه و نقش شاه از یک سو، و رده‌ها و افراد جامعه از سوی دیگر است.

شاپور دوم هنگام اندرز به جانشین خود، در توصیف پادشاه بدگوید:

دل و مغز مردم دو شاه تنند دگر آلت تن، سپاه تنند
چو مغز و دل مردم آلوده گشت به نومیدی از رای پالوده گشت

بدان تن، سراسیمه گردد روان سپه چون زید شاه بی پهلوان؟
 چو روشن نباشد، بپراکند تن بی روان را به خاک افکند
 چنین همچو شد، شاه بیدادگر جهان زو شودزود زیر و زبر
 بدو بر، پس از مرگ نفرین بود همان نام او شاه بی دین بود (۲۵۴:۷)

و فردوسی در آن هنگامه پر آشوب پایان کار ساسانیان، که جامعه ایران در بهر در پی شاهی فرهمند است و هر چه می جوید کمتر می یابد و طی دو سال حدود ۱۲ شاه بر تخت می نشینند و سرنگون می شوند، می سراید:

چگونه بود زندگی در برش تنی را کزو دور باشد سرش؟ (۳۸۸:۹)

و از این آشکارتر، هنگامی است که بزرگان ایران به شهریاری فرزندان نوذر (توس و گسته) که شاهی ناشایست بوده است تن نمی دهند و جویای شاهی شایسته هستند، و پهلوان بزرگ ایران می گوید:

شهی باید اکنون ز تخم کیان به تخت کیی بر، کمر بر میان
 شهی کو به اورنگ دارد ز می که بی سر نباشد تن آدمی (۵۶:۲)

و یا زمانی که بزرگان ایران، پس از یک سخنرانی دراز سرشار از خودآگاهی تاریخی، در ستایش پادشاهی خسرو انوشیروان می گویند:

بماند تا جاودان این براوی جهان سربه سر چون تن و چون سراوی (۱۸۷:۸)

و برای آنکه نپنداریم این گونه جامعه شناسی تنها برداشت فردوسی است، نمونه ای هم از نامه تنسریاد می کنیم، آنگاه که گوید:

«بداند که مردم در دین چهار اعضا اند، و در بسیار جای در کتب دین، بی جدال و تفسیر و خلاف و اقاویل، مکتوب و مبین است که آن را اعضای اربعه می گویند و سر آن اعضا، پادشاه است...»^{۳۴۲}

بنابراین، هنگامی که فردوسی باور دارد که تنی اگر دو سر داشته باشد، زنده نخواهد ماند و می سراید:

خرمند گوید که در یک سرای چو فرمان دو گردد، نماند به جای (۲۲۵:۸)

بی گمان همین اندیشه را باز می تابد.

چنان که می بینیم، جامعه شناسی ایران باستان، جامعه را همچون تنی می داند که

هموندان و طبقه‌های آن همچون اندامها هستند و شاه همچون سر. بنابراین، همان گونه که در گفتار مربوط به خویشکاری رده‌ها دیدیم، این طبقه‌های اجتماعی نیستند که شاه را همچون نماینده سودهای طبقه‌ای ویژه خویش برمی‌گزینند و به خدمت خود می‌گیرند، بلکه این شاه است که همانند نیروی برتر و فراتر از طبقه‌های ویژه، بر فراز آنها جای دارد، می‌تواند و باید بر سودهای طبقه‌های و آژ ایشان کرانه نهد، و در نقش یک نیروی هماهنگ‌کننده، میان سودهای جزئی با سود کلی که همان جامعه است، همسنگی (=تعادل) برقرار سازد. همان گونه که در تن، اگر اندامی و یا حتی یاخته‌ای از خویشکاری خویش سر بیچد تن را بیمار می‌سازد و از این رو، یا باید آن اندام درمان شود و یا در راه غایت کلی - که همان ادامه حیات ارگانیسم است - از میان برود و نابود گردد چرا که اگر جز این شد، سراسر تن را نابود خواهد ساخت، به همان سان در جامعه نیز، این شاه است که همچون فرمانده و نیروی برتر، این حق را دارد که به درمان عضو بیمار پردازد و یا آن را از میان بردارد.

در این حال، شهریار خویشکاری سنگینی بر دوش دارد که به یک رو نگهبانی و نگهداری از جامعه، و به روی دیگر، رهبری آن به سوی غایت خویش یعنی رشد و بالش است. چنان که دیدیم، ژرفا و درونه و چیستی و چگونگی این رشد و بالش را نیز، مجموعه دستگاه مینوی جامعه یعنی دین، تعیین کرده است. مزده‌یستا، از یک سو خواهان خوشی و شادی و آسایش انجمن، و از سوی دیگر خواهان رهبری آن به سوی پیشرفت و آبادانی هرچه بیشتر است. در اینجا است که خویشکاری شاه نقشی بنیادی می‌یابد.

۳-۳. خویشکاریهای شاه

همان گونه که مزده‌یستا مینوهای بایسته‌ای چون نیکی و راستی و دادگری و ... را در اندازه‌ای کرانمندتر برای هدایت زندگانی فردی در برابر فرد بر نهاده است، همین مینوها و همه ویژگیهای نیک در اندازه‌ای فراختر و گسترده‌تر در برابر شاه قرار دارند. غایت بنیادی، همانا نیکی و پیکار با بدی است و ابزارهای بایسته برای دستیابی به آن نیز، راستی و دادگری هستند.

خسرو انوشیروان گوید:

«من این دانم که از پیش هرمزد خدای پیامدم، و برای ستوهیدن (دیو) دروغ اینجایم، و باز پیش هرمزد خدای باید شدن. از من اشیوی (= راستی) باز خواهند و

خویشکاری دانایان...» ۳۴۳

پیش از این دیدیم که «راستی» در زندگانی خصوصی تنها به راستگویی کرانمند نمی‌شود، بلکه نگهداری از سامان هستی و الگو قرار دادن آن، یعنی خویشکاری و خودداری از آز را نیز دربر می‌گیرد. در زندگی اجتماعی نیز، کرانه نهادن به آزه‌ای طبقه‌ای، انجام خویشکاریهای اجتماعی و وفاداری به فرادستان و در فراز آنها شاه و فرمانبرداری از ایشان، جزئی از «بهترین راستی» و حفظ نظام هستی است.

دادگری شاه نیز پهنه‌ای فراخ دارد. دادگذاری نیکو و نیز نگهداری از دادهای سودمند، هم به معنای حفظ راستی یعنی سامان اجتماعی است، و هم گویای خویشکاری شاه در نقش هماهنگ‌کننده او میان سودهای طبقه‌ای و فردی است. اینکه شاه همچون نگهداری باید هشیار باشد تا زورمندی به ناروا بر ناتوانی ستم نکند، اینکه شاه باید کشور را از دشمن نگاه دارد، اینکه باید کرانه طبقه‌ای را نگهدارند، «که را به که دارد و مه را به مه»، دهشمندی شاه و اینکه باید به نیازمندان و ارزانیان (= مستحقان) در جای خود یاری رساند تا از سویی اقتصاد جامعه دچار پریشانی نشود و از سوی دیگر «عدالت اجتماعی» پایمال نگردد و بسیاری خویشکاریهای دیگر...، همگی جزئی از جستار «داد» و دادگری هستند.

هیچ جایی از شاهنامه نیست که به فراخور حال، فردوسی و یا یکی از قهرمانان او، دادگری شاهی را نستایند و یا به نکوهش بیداد پردازند.

در بزمگاه کیخسرو بزرگ، گفته می‌شود:

که هر کس که در شاهی او داد داد	شود در دو گیتی ز کردار شاد
همان شاه بیدادگر در جهان	نکوهیده باشد به نزد مهان
به گیتی بماند ازو نام بد	همان پیش یزدان سرانجام بد
کسی را که پیشه به جز داد نیست	چنو در دو گیتی دگر شاد نیست (۲۴:۴)

و یا انوشیروان می‌گوید:

چنین گفت نوشین روان قباد	که چون شاه را دل ببیچد ز داد
کند چرخ منشور او را سیاه	ستاره نخواهد و را نیز شاه
ستم، نامه عزل شاهان بود	چو درد دل بیگناهان بود (۱۱۴:۷)

و آنگاه، اگر بدین گونه جامعه از «داد»های نیکو و از شهریاری دادگر بهره داشت، راه او به سوی پیشرفت و آبادانی گشوده است. از همین روست که در شاهنامه، همواره از واژه

«آبادانی»، همچون جزئی جدایی ناپذیر در کنار واژه «داد» یاد می شود و ما در گفتار خویش در زمینه «آبادگری»، به بسندگی درباره آن سخن گفتیم. دینکرد می گوید:

«بنابه آموزش دین، همچنان که خویشکاری شاه آن است تا فرمانروایی و چیرگی انیرانیان و دشمنان و گجستگان را از کشور دور دارد، باید مردمان شهریاری خویش را نیز از بینوایی، نگرانی، نیاز، بیماری و کاستیهای تنی (= نقص عضو) برهاند.»^{۳۴۴}

بدین شمار، نقش شاه چنان مهین و جایگاه او چنان بلند است که خودبه خود از هر گونه سودهای کرانمند طبقه ای فرا می گذرد و دستگاه دیوانسالاری سترگی پدید می آید که در آن، طبقات به عنوان عواملی اثرگذار، نقشی بیرنگ دارند. نه تنها بررسی تاریخ دوران ساسانیان، بلکه حتی پژوهش در نقش «دولت - شاه» در دوران پس از اسلام نیز، به ما می نمایاند که سر رشته داری همه کارهای بزرگ اجتماعی (گزیت ستانی و سامان آن، بخشش زمین یا بازگرفتن آن، جابجایی مکانی تیره ها، شهرسازی، پل سازی، سدسازی، کاریزکشی، و نقش دولت در نظام آبیاری و...) از سوی شاه، هیچ جایی برای نبردهای رده ای و یا رشد طبقه ای ویژه باقی نمی گذارد. طبقه ها همچون ابزاری هستند در دست یک شاه خوب یا بد که آنها را به سود یا زیان جامعه بکارگیرد، فراز برد و یا فروکشاند و حتی نابود کند. به گفته ژرژ دومزیل، ایران شناس فرانسوی، در دوران ساسانی «در چارچوبه سنن باستانی، گاهی به تغییرات جزئی ولی قابل توجهی از قبیل حذف پاره ای از گروه های طبقاتی و ظهور گروه های طبقاتی نوینی برمی خوریم.»^{۳۴۵} نمونه این گروه های نوین، کارکنان تازه دولت و دبیران هستند که اردشیر بابکان آنها را فراز می کشد و ارجمند می سازد، چنان که طبقه نوین نیرومندی را پدید می آورند:

کسی را که کمتر بدی خط و ویر	نرفتی به دیوان شاه اردشیر
سوی کارداران شدندی به کار	قلم زن بماندی بر شهریار
شناسنده بُد شهریار اردشیر	چو دیدی به درگاه مرد دبیر
نویسنده گفتی که گنج آکنید	هم از رای او رنج بپراکنید
بدو باشد آباد شهر و سپاه	همان زبردستان فریاد خواه
دبیران چو پیوند جان منند	همه پادشا بر نهان منند (۱۷۴:۷)

و ثعالبی درباره دوران ساسانی می نویسد که کشاورزان از طبقه سوّم خارج و جای خود را به کارمندان دولت داده اند. همهنگام، جنگاوران به رده نخست آمده اند و روحانیان و

پزشکان به طبقه دَوَم رانده شده‌اند.^{۳۴۶}

رفتار اردشیر بابکان با طبقه‌های گوناگون و بزرگان کشور که بخشی از آن را در گفتار «خویشکاری رده‌ای» دیدیم، خود به اندازه‌ای بسنده نمایانگر نقش برتر و هماهنگ‌کننده شاه در برابر طبقه‌هاست. شاهنشاه، همچون شاه همه شاهانی که در استانهای گوناگون کشور فرمان می‌رانند و در زمان اردشیر هنوز پاینام «شاهی» دارند، حتی به این شاهان کوچک اجازه نمی‌دهد که همانند طبقات دیگر اجتماعی، جایگاه والای خویش را برای فرزندان‌شان به میراث گذارند تا مبادا برای نیروی این دیوانسالاری بزرگ خطری بیافرینند و به گفته تنسر:

«پادشاهی به میراث نمی‌دهیم چنان که دیگر مراتب دادیم. و پادشاهزادگان جمله به درگاه به نوبت ملازم باشند، و ایشان را مرتبه نسزد که اگر مرتبه جویی کنند، به منازعت و جدال و قیل و قال افتند، حشمت ایشان بشود و به چشمها حقیر گردند...»^{۳۴۷}

و یا اینکه گشنسب بر کشورداری اردشیر خرده می‌گیرد که او «مال توانگران و تجار باز گرفت»^{۳۴۸}، خود نمایانگر نیروی بی‌انباز این شهریاری با دیوانسالاری پیشرفته آن است. گذشته از تاریخها، شاهنامه خود گواه روشنی است بر آنچه گفته شد. دو نمونه اردشیر بابکان و خسرو انوشیروان را یاد می‌کنیم. تنسر درباره اردشیر می‌گوید:

«... به مدت چهارده سال به حیل و قوت و کنایت بدینجا رسانیده، در جمله بیابانها آبها روان گردانید و شهرها بنیاد نهاد و رستاقها پدید کرد، چندان که در چهار هزار سال (!) پیش ازو نبود. و معمار و ساکنان پدید آورد، و راهها پیدا فرمود و سنتها فرو نهاد از اکل و شرب و لباس سفر و مقام و به هیچ چیز دست نبرد تا جهانیان به کفایت او واثق بودند...»^{۳۴۹}

و شاهنامه فردوسی از فراکشیدن دانایان و جنگیان و دبیران، پدید آوردن یک سازمان امنیتی نیرومند، دادن مسکن به بی‌چیزان، یاری به سرمایه‌داران و رشکسته، کمک به تهی‌دستان و دادن سرمایه به آنها، ایجاد دبستانها، آبادانی ویرانیها، ابزار کار و چارپای بخشیدن به دهقانان تنگدست، تنظیم مالیاتها و ... یاد می‌کند:

به هر سو فرستاد پس موبدان بی‌آزار و بیدار دل بخردان
که تا هر سویی شهرها ساختند بدین نیز گنجی بپرداختند

بدان تا کسی را که بی‌خانه بود نبودش نوا، بخت بیگانه بود
همان تا فراوان شود زیردست خورش ساخت با جایگاه نشست...
فراوان سخن در نهان داشتی به هر جای کارآگاهان داشتی
چو بی‌مایه گشتی یکی مایه‌دار از آن آگهی یافتی شهریار
چو بایست، برساختی کار اوی نمادی چنان تیره بازار اوی...
تهی‌دست را مایه دادی بسی بدو شاد کردی دل هر کسی
همان کودکان را به فرهنگیان سپردی چو بودی وراهنگ آن
به هر برزنی در، دبستان بدی همان جای آتش‌پرستان بدی...
فرستاده بودی به گرد جهان خردمند و بیدار کارآگاهان
به جایی که بودی زمینی خراب و گرتنگ بودی به رود اندر، آب
خراج اندر آن بوم برداشتی زمین کسان خار نگذاشتی
گرایدونک دهقان بدی تنگ دست سوی نیستی گشته کارش ز هست
بدادی ز گنج آلت و چارپای نمادی که پایش برفتی ز جای (۱۷۸:۸)

و شاه خود درباره اندازه مالیاتها گوید:

کنون هرچ خواهیم کردن ز داد بکوشیم وز داد باشیم شاد
ز ده یک مرا چند بر شهرهاست که دهقان و موبد بر آن برگواست
چو باید، شما را ببخشم همه همان ده یک و بوم و باژ و رمه (۱۸۱:۷)

و فردوسی در پایان چنین داوری می‌کند که:

چو او در جهان شهریاری نبود پس از مرگ او، یادگاری نبود
منم ویژه زنده کن نام اوی مبادا جز از نیکی انجام اوی...
ز دانا سخن بشنو ای شهریار جهان را برین گونه آباد دار (۱۷۹:۷)

و این کارهای شاهی است که خود را میراث بر دورانی پرآشوب و نابسامان می‌بیند. درباره انوشیروان که پس از قباد و آشوبهای برخاسته از غوغای مزدکیان به پادشاهی می‌رسد نیز همین گونه است:

انوشیروان نخست در آغاز پادشاهی، بنابر آیین از برنامه‌های خود یاد می‌کند که بنیاد آن، همانا افزایش نقش دولت مرکزی و خود شاه است:

بزرگان که شاهان پیشین بدند از این کار، بر دیگر آیین بدند
بد و نیک با کارداران بدی جهان پیش اسب سواران بدی

اما اکنون:

چو بیدار دل کارداران من به دیوان موبد شدند انجمن
پدید آید از گفت یک تن دروغ از آن پس نکیرد بر ما فروغ
کنم زنده بردار جایی که هست اگر سرفرازست و گر زیر دست (۶۱:۸)

آنگاه شاه به استان بندی تازه کشور می پردازد (۵۶: ۸)، اندازه و نظام مالیاتی (=گزیت ستانی) را دگرگون می سازد و می گوید مالیاتی که در گذشته ۳۰ تا ۲۵ درصد بوده و قباد آن را به ۱۰ درصد رسانیده است، من آن را به یک درم می رسانم (۵۷: ۸)، مالیات درختان انگور و خرما شش درم و برای زیتون و گردو میوه های دیگر یک درم تعیین می شود (همان)، کسی که ثروتی داشته اما زمین دار نبوده است، می بایست میان ۴ تا ۱۰ درم در سال مالیات بدهد (همان)، زمان پرداختها هر چهار ماه یکبار باشد (۵۸: ۸)، فهرست دریافتها در ۳ دفتر یا ۳ برگ نوشته و در دیوان نگهداری شود که یکی نزد خزانه دار (= گنجور)، یکی نزد کارداران هر استان و یک برگ نزد هر حسابدار بماند. کارآگاهان خود را به سراسر کشور می فرستد (همان). فرمان می دهد تا بر کشتزارهایی که گرفتار ملخ یا بادهای زیانمند و یا خشکسالی شده اند مالیاتی تعلقی نگیرد و از سوی دولت به زیانکاران کمک شود (۶۰: ۸)، زمینهای مرده آباد گردد (همان)، اگر کشاورزی بی بهره از زمین یا بذر و یا چارپای است از خزانه شاهی در اختیار او بگذارند (۵۷: ۸) و... و می دانیم که این گونه کارها تنها ویژه دوران ساسانی نیست، بلکه هخامنشیان نیز به گواهی یونانیان و سنگنبشته های موجود، به فراخور زمان خویش از چنین روشهایی برای کشورداری پیروی می کرده اند.

گذشته از دآوری ارزشی درباره نیک یا بد بودن چنین کارهایی، آنچه بی گمان است، وجود همان دستگاه دیوان سالاری سترگی است که پیش از این یاد کردیم و نمودار آشکار نقش فراتر شاه - دولت نسبت به طبقه هاست. و این چیزی است که کارل مارکس نیز با همه شناخت ناچیزی که از تاریخ این کشور داشته است، از دیدگاه ماده باورانه خویش آن را دریافته و «وحدت برتر که شخص جبار (یا سلطان مستبد) به عنوان پدر واحدهای جماعتی متعدد مظهر مجسم آن است» نامیده، و بر بنیان همین اندیشه ویتفوگل آلمانی نیز از نظام آبیاری در آسیا و نقش آن در آنچه خود «خودکامگی آسیایی» می نامد، گزارشی

پرداخته است.^{۳۵۰}

در سترگی این دیوانسالاری همین بس که محمدبن جریر طبری در تاریخ خود، شمار دیوانیان زمان هرمز پسر انوشیروان را هفتاد هزار نفر یاد می‌کند.^{۳۵۱} و درست از همین روست که دومزیل آشکارا می‌گوید:

«تغییر مقام و منزلت طبقات (از سوی شاه) در دوره ساسانیان مسلم است، و این امر خود نمودار خاطره یکی از نخستین و نیرومندترین بوروکراسیهای تاریخ جهانی است.»^{۳۵۲}

بدین سان، با چنین جایگاه بلند و چنین نقشی نیرومند که به شاه سپرده شده است، چه پایندانی (تضمینی) وجود دارد که شاه از راستی و داد به کژی نگراید و از نیروی بی‌انبار خویش، به بدی سود نجوید؟ جز دین، هیچ. جز دستگاه مینوشناسی یا «ایدئولوژی» که شالوده هر حکومتی را از -از بد و نیک - می‌سازد، هیچ پایندان استوار دیگری وجود ندارد و نباید هم داشته باشد. تنها مجموعه آموزشهای دینی و گوهر اخلاقی دین، و بویژه دستگاه یزدان‌شناسی آن، یعنی انگاره‌ای که هر دین از «خدا» دارد، می‌تواند یک الگو برای هر فرمانروا فراهم آورد و همسانی با آن الگو را از او بخواهد. هر دستگاه فرمانروایی که از الگوی «ایدئولوژیک» خود روی برتابد و به کژی گراید، خواه ناخواه محکوم به نابودی است. این راستی، همان گونه که درباره فرمانرواییهای خودکامه با دستگاه مینوشناسی پدیدآورنده ایشان، و درباره فرمانرواییهای «دمکراسی» با دستگاه مینوشناسی پدیدآورنده ایشان و نیز درباره نظامهای سوسیالیستی امروز با دستگاه «ایدئولوژیک» ایشان، به راست می‌آید، درباره دستگاه شهریاری ایرانی نیز درست است.

بنابراین، این مکانیزم اجتماعی، یعنی این دستگاه اخلاقی ویژه، همان گونه که خواهان انجام خویشکاری و وفاداری و فرمانبرداری از سوی مردم ورده‌هاست، از شاه نیز انجام خویشکاریهای ویژه او و وفاداری و فرمانبرداری از اهورامزدا و دین را می‌خواهد. درست از همین روست که از یک سو شاه‌پرستی و فرمانبرداری از شاه، یک خویشکاری دینی دانسته می‌شود، و از سوی دیگر شاه‌بیدادگر و ناراست و ناسپاس به خداوند، فرّه ایزدی و کیانی خود را از دست خواهد داد.

بزرگمهر درباره راستای دینی پرستش شاه گوید:

پرستیدن شهریار زمین نجوید خردمند جز راه دین
نباید به فرمان شاهان درنگ نباید که باشد دل شاه تنگ

هر آن کس که بر پادشاه دشمن است روانش پرستار آهرمن است (۱۴۳:۸)

و در نبرد میان رستم و اسفندیار، بارها اسفندیار بر خویشتکاری دینی تأکید می‌کند و نافرمانبرداری از شاه را، برغم آنکه بدرستی فرمان او باور ندارد، یک گناه دینی می‌شمارد:

و گر سر بییچم ز فرمان شاه بدان گیتی^{۳۵۳} آتش بود جایگاه (۲۴۹:۶)

و یا:

چنین داد پاسخ ورا نامدار که گر من بییچم سر از شهریار
بدین گیتی اندر، نکوهش بود همان پیش یزدان، پژوهرش بود
دو گیتی به رستم نخواهم فروخت کسی چشم دین را به سوزن ندوخت (۲۵۱:۶)

و نیز در پاسخ رستم گوید:

چنین گفت کز مردم پاک دین همانا نزید که گوید چنین...
همی خوب داری چنین راه را خرد را و آزدن شاه را؟
همه رنج و تیمار ما باد گشت همان دین زرتشت، بیداد گشت
که گوید که: «هر کوز فرمان شاه بییچد، به دوزخ بود جایگاه» (۲۷۳:۶)

اینکه انگیزه اسفندیار و چیستی و چونی بن بست او چه بوده است و رستم بر سر چه دوراهی قرار داشته است، خود سخنی دیگر است که به هر روی، این واقعیت سخت را دگرگون نمی‌سازد که دین و آیین، هر دو خواستار فرمانبرداری از شاه هستند. به گفته دریغ‌انگیز زال به کیکاوسی که همه جا بیخردی می‌کند:

بدو گفت شاهی و ما بنده‌ایم به دلسوزگی با تو گوینده‌ایم
اگر داد فرمان دهی گر ستم به رای تو باید زدن گام و دم (۸۳:۲)

و آشکار است که مردی چون رستم نیز بر گناه نافرمانبری از شاه و یا شاه‌کشی آگاه است، چنان که خود همواره نمونه فرمانبرداری از شاه بوده و در این راه حتی از جان فرزند نیز گذشته است. از این رو، یکی از راستاهای مهم سوگنامه رستم و اسفندیار، آگاهی هر دو پهلوان، هم به بن‌بستهای خویش و هم به بن‌بستهای هم‌آورد خویش است. و از این روست که رستم می‌گوید:

که گر من دهم دست بند ورا و گر سرفرازم گزند ورا
دو کارست هر دو به نفرین و بد گزاینده رسمی، نو آیین و بد...

وگر کشته آید به دشت نبرد شود نزد شاهان مرا روی زرد
 که او شهریاری جوان را بکشت بدان کاو، سخن گفت با او درشت
 برین بر، پس از مرگ نفرین بود همان نام من نیز بی‌دین بود (۲۶۷:۶)

اینکه نه سام و نه رستم هیچ یک در اوج گرانیگی و نیرومندی خویش پیشنهاد شاهی ایران را نمی‌پذیرند، درست به دلیل همین آیین و همین باور دینی است:

بدیشان چنین گفت سام سوار که این کی پسندد ز من کردگار
 که چون نودری از نژاد کیان به تخت کیی‌بر، کمر بر میان
 به شاهی مرا تاج باید بسود؟ محال است و این کس نیارد شتود...
 بدین گیتی اندر، بود خشم شاه به بر گشتن، آتش بود جایگاه (۹:۲)

و گرچه شهریاران در اندرزه‌های خود پیوسته مردم را به فرمانبرداری از شاه می‌خوانند و اردشیر می‌گوید:

دلت بسته داری به پیمان اوی روان را نیچی ز فرمان اوی (۱۸۳:۷)
 همان زیردستی که فرمان شاه به رنج و به کوشش ندارد نگاه
 بود زندگانش با درد و رنج نگردد کهن در سرای سپنج (۱۸۴:۷)

و بهرام دوم می‌افزاید:

شما هرک دارید دانش بزرگ مباحشید با شهریاران سترگ (۲۲۰:۷)

و یا بهرام‌گور به هندیان می‌گوید:

هر آن کس که پیچد سر از شاه خویش به برخاستن، گم کند راه خویش (۴۲۲:۷)

و یا انوشیروان، بیدادگری از سوی مردم را برابر با سرپیچی از شاه می‌خواند:

چو بیداد جوید یکی زیر دست نباشد خردمند و خسرو پرست (۵۵:۸)

اما همچنین، همین شاهان در همان سخنرانیها و پندهای خویش، پیوسته از خویشکاریهای گوناگون شهریاران یاد می‌کنند که مهمترین آن راستی و داد و آبادگری است که پیش از این درباره آنها سخن گفته‌ایم. خویشکاریهای دیگری که همواره شاهان برای خویش می‌شمارند بسیارند و ما تنها به نامی از آنها بسنده می‌کنیم: یزدان‌پرستی و دین‌داری (۷: ۱۸۲ / ۷: ۲۰۸ / ۷: ۲۵۴ / ۷: ۲۵۵ / ۸: ۵۵)، نواختن پارسایان و

دین‌داران (۷: ۲۰۷ / ۷: ۲۵۴)، نیک‌اندیشی و نیک‌گفتاری و نیک‌کرداری (۷: ۲۰۴ / ۷: ۱۸۲ / ۷: ۲۰۲ / ۷: ۲۰۸)، خرد (۷: ۲۵۴)، توجه به خردمندان (۷: ۲۰۲)، داشتن وزیر خوب (۸: ۵۵)، توجه به جهان‌دیدگان (۷: ۲۰۰)، کوشایی (۷: ۲۰۸ / ۸: ۲۹۱)، پیکار با بدی (۷: ۲۰۴)، نگهداری کشور از دشمن (۷: ۲۵۴)، پیشدستی بر دشمن (۸: ۵۴)، موقع‌شناسی (۸: ۵۴)، ایجاد امنیت (۹: ۱۲ / ۷: ۲۱۴)، یاری به زیردستان و ارزانیان (۷: ۲۰۴)، بخشودگی (۷: ۲۵۴ / ۸: ۳۰)، بخشندگی و دهش (۸: ۹)، بردباری به اندازه (۷: ۲۰۴ / ۸: ۹)، مهربانی (۷: ۲۵۴ / ۷: ۲۰۲)، مردمی (۸: ۵۵ / ۹: ۱۲)، دربارگاه خویش گشاده داشتن (۸: ۳۰)، گشاده‌دستی به لشکر (۷: ۲۵۵)، توجه به آموزش و پرورش (۷: ۲۵۴)، راندن سخن‌چینان (۷: ۲۰۳)، دوری از هوی (۷: ۲۶۲)، فراموشی کینه (۷: ۲۰۳ / ۸: ۳۰)، پناه‌گنج (۷: ۲۰۷)، دوری از آز (۷: ۲۰۴ / ۷: ۲۰۳ / ۹: ۱۲)، پناه‌کهان و فرّ‌مهان (۷: ۲۰۰) و...

۳-۴. شاه نیک، شاه بد

بنابر آنچه گذشت، شاه نیک (= هوخشتره = hu.xšaθra) ^{۳۵۴} شاهی است که به همه آن خویشکاریهایی که برشمردیم رفتار کند، و شاه بد (= دُش خستره = dušə.xšaθra) ^{۳۵۵} شهریاری است که وارونه آنها را انجام دهد.

دینکرد شاهان نیک را به سه دسته بخش می‌کند: شاهان بسیار بزرگ و گرانقدر، شاهان میانمایه، و شاهان خُرد یا کاستمند. شاه بسیار کامل (= mass = گرانقدر)، شاهی است که کمال او از گوهرها و مایگان (= mātigān) ویژه خود او سرچشمه گرفته باشد و همکردی (= synthèse = hangartikih) باشد از کوشش خویش، فرّ خویش، خرد خویش و هنر (= فضیلت) خویش. یعنی اینکه خود چیره بر افزارهای (= afzārih) خویش باشد.

شاه میانمایه یا نیمه کامل شاهی است که برابره، هم بزرگی (= mass) از آن اوست و هم او از آن بزرگی است. کسی است که هم فرمان می‌راند و هم بر او فرمان رانده می‌شود. شاه خُرد یا شاهی که کمترین بزرگی را دارد، شاهی است که گوهرهای بزرگی نه از خود او بلکه از کس دیگری مایه گرفته باشد که در خرد و هنر بزرگ است و تنها همچون افزاری در اختیار شاه قرار دارد. ^{۳۵۶}

همین کتاب، در جایی دیگر می‌گوید که نیک کامی (= nēv kamih) شاه برای هر دوره زاینده دانایی و همداستانی (در جامعه)، و بدکامی او آفریدگار نادانی و ناهمداستانی است.

هنگامی که شاه منش خود را بهبودی بخشید و دینش نیک باشد، آدمیان با منشی نیک و دین بهی، رستگاری و شور و دلگرمی می‌یابند و اگر شاه آلوده منش و بد دین (= dēnduših) باشد، منش مردمان تباه و دین آنها بد می‌شود و کار به تیره‌روزی و سرنگونی می‌انجامد. با دهش شاه، مردمان نیز گرم دهش (= دهش کوش = dašne taftakih) می‌شوند و در نتیجه جهان شکوفا می‌گردد، و با زفتی (= panih) شاه، مردمان نیز بخشندگی و می‌نهند و در نتیجه جهان به تنگی و کاستی می‌افتد. با شادی و نیکخویی شاه (= rām šahih)، شادی در جهان می‌افزاید و با بد آهنگی و تندخویی او (= beš mēnišnih)، رنج و آزار در جهان چیره می‌شود و آفریدگان کاستی می‌گیرند. در آسمان، ابرها و مه و بارانهای زهرآلود (= viš vārān) پدیدار می‌شود و کنش بغان از نیرویش می‌کاهد.^{۳۵۷}

این گفته، سخت هماهنگ است با یکی از داستانهایی که در زمان بهرام گور رخ می‌دهد. بهرام در یکی از گردشها و بازدیدهای خود از زندگی مردم، با ناسپاسی و دروغ و گزافه‌پردازی آنها روبه‌رو می‌شود و تصمیم می‌گیرد تا چند ماه با درشتی رفتار کند تا مردم جدایی میان داد را از بیداد بازشناسند:

چنین گفت پس شاه یزدان شناس که از دادگر، کس ندارد سپاس
درشتی کنم زین سخن، ماه چند که پیدا شود داد و مهر از گزند (۳۸۲:۷)

بیدرنگ فردای آن روز، گاو آن زنی که ناسپاسی کرده بود از شیر دادن باز می‌ایستد و زن هوشمند علت را درمی‌یابد:

چنین گفت با شوی کای کدخدای دل شاه گیتی، دگر شد به رای
ستمکاره شد شهریار جهان دلش دوش پیچان شد اندر نهان
بدو گفت شوی: از چه گویی همی به فال بد اندر، چه جویی همی؟
چنین گفت زن: کای کرانمایه شوی مرا بیهده نیست این گفت و کوی
چو بیدادگر شد جهاندار شاه ز گردون نقابد ببایست ماه
به پستانها در، شود شیر خشک نبوید به نافه درون نیز مشک
زنا و ربا، آشکارا شود دل نرم، چون سنگ خارا شود
شود خایه در زیر مرغان تباه هر آنکه که بیدادگر گشت شاه (۳۸۳:۷)

اما دینکرد، گفتار بسیار گویاتری درباره شهریاری نیک و بد دارد که نخست از پادشاهی خوب و سپس از پادشاهی بد یاد می‌کند. ما برای روشن‌تر ساختن، این دوگونه شاهی را در

برابر هم نهاده‌ایم:

«زمینه (= ostām)^{۳۵۸} شهریاری (نیک)، دانایی و راستی است. زمینه شهریاری بد، نادانی، دروغ و بدکاری است.

زمان (شهریاری نیک) زمان ایزدان است، زمان (شهریاری بد) زمان دیوان است. تجلی (شهریاری نیک)، گستردگی (= vistartakih) قانون در جهان است و گسترش رفاه و کامرانی و آسایش (= xvarih) که از آن سرچشمه می‌گیرد. تجلی (شهریاری بد)، آلودگی جهان است با بیدادی، بینوایی، تنگدستی و ویرانی (= avērānih) است که از آن برمی‌خیزد.

دانایی و راستی و نیکی، دانایان و راستان و دیگر مردمان نیک را می‌افرازند. نادانی و دروغ و بدکاری، نادانان و دروغگویان و بدکاران را می‌افرازند. (در شهریاری نیک) بزرگی از آن کسانی است که برای بزرگی می‌کوشند، و خُردی از آن کسانی که برای خُردی می‌کوشند. (در شهریاری بد) بزرگی از آن کسانی است که برای خُردی کوشیده‌اند، و خُردی از آن کسانی است که برای بزرگی کوشیده‌اند.

در شهریاری نیک، برای همه مردمان، بزرگی و فراخی و آسایش و نیکی، از شاهی به دست می‌آید که پادشاهی او از روی الگوی (= بنابر آموزش) سپند مینو ساخته شده باشد. (در شهریاری بد) برای همه مردمان، تنگدستی (= tangih)، دشواری و بدکاری از شاه خودکامه ستمگری به دست می‌آید که پادشاهی او از روی الگوی (= آموزش) انگره مینو (اهریمن) ساخته شده باشد.

اصل و بنیاد (= bun) پادشاهی نیک، مشارکت (= baxšišn) در پادشاهی اهورامزداست. اصل و بنیاد پادشاهی بد، مشارکت در پادشاهی اهریمن است...»^{۳۵۹} چنان که می‌بینیم، افزون بر زمان و زمینه و جلوه شهریاری نیک و بد که دینکرد بر شمرده است، آنچه اهمیت دارد این است که شهریاری ایزدی آشکارا الگوی شهریاری نیک زمینی دانسته می‌شود و بنیاد شهریاری نیک نیز بر پادشاهی اهورامزدا قرار می‌گیرد.

کتاب مینوی خرد نیز، فرمانروایی نیک را برابر با فرمانروایی ایزدان و امشاسپندان، و فرمانروایی بد را برابر با حکومت اهریمن و دیوان می‌خواند. همچنین، حکومتی را نیک می‌داند که بر داد و آیین درست، آبادگری و دور کردن ستم از درویشان استوار باشد، و حکومت بد، بر بیداد و بدآیینی و ستم و بدکاری و گیتی‌پرستی و آزرگذاری به بدان.^{۳۶۰}

در شاهنامه فردوسی، بر یزدان پرستی، دادگری و بویژه خونریز نبودن شاه نیک تأکید می‌شود، و شاه بد شاهی است که بیدادگر، بیخرد، خودکامه، ستمگر و بدخوی باشد، و بیداد شاه به «آشوب جهان» و برهم ریختن سامان جامعه می‌انجامد.

درباره شاهی نیک زوطهااسب گوید:

به داد و به خوبی جهان تازه کرد

سپه را ز کار بدی باز داشت که با پاک یزدان یکی راز داشت
گرفتن نیارست و بستن کسی وزان پس ندیدند کشتن بسی (۴۴:۲)

و یا:

چو خونریز گردد سر سرفراز به تخت کیان بر نماند دراز (۳۶۶:۵)
سپهد که با فرّ یزدان بود همه خشم او بند و زندان بود
چو خونریز گردد، بماند نژد مکافات یابد ز چرخ بلند (۳۷۵:۵)
چنین گفت موبد به بهرام تیز که خون سر بیگناهان مریز
چو خواهی که تاج تومانده به جای مبادی جز آهسته و پاک رای (همان)

شاه خوب، شاهی است که دلیر، بخشنده، دور از بدی، خردمند، هشیار و آزر در برابر دشمن، آگاه از حال و روز کشور و دادگر باشد (۸: ۲۲۱). خسرو اول ویژگیهای یک شاه خوب را چنین برمی‌شمارد: خداپرست و پارسا، کسی که مردم از آزار او در هراس نباشند، نیکان به او امید و بدان از او بیمناک باشند، سپاه را با گنج خویش به نیکی بیاراید، با خردمندان رای زند، و بد و نیک کشور را از دشمن پنهان نگاه دارد (۸: ۲۹۸).

شاه بد، بیدادگری است که جهان از کردار او ویران می‌گردد و بیخردی است که فره ایزدی از او می‌گسلد:

ز بیدادی نوذر تاجور که بر خیره گم کرد راه پدر
جهان گشت ویران ز کردار اوی غنوده شد آن بخت بیدار اوی
بگردید همی از ره بخردی ازو دور شد فره ایزدی (۸:۲)

و یا بیداد، به آشوب جهان می‌انجامد و سامان طبقات را درهم می‌ریزد:

برین برنیامد بسی روزگار که بیدادگر شد سر شهریار
ز گیتی برآمد به هر جای غو جهان را کهن شد سر از شاه نو...
کدیور یکایک سپاهی شدند دلیران سزاوار شاهی شدند (۶:۲)

بزرگمهر، ستوده‌ترین چیز جهان را شاه نیرومندی می‌داند که دادگر و نیک گفتار و نیک کردار باشد (۸: ۱۹۹) و بهترین شاه را شاهی می‌خواند که دادگر و خردمند و دارای رای و شرم و هنر باشد (۸: ۲۰۳). و به باور درباریان خسرو انوشیروان، آنچه دین یزدان و تخت شاهی را نیرومند می‌کند: دادشاه، راستی، بخشش، بخشایش، سخن نیک، مهر به زبردستان، عشق به آموختن و خرد است (۸: ۱۳۵)

چنان‌که می‌بینیم، گوهر شاهی نیک همانا دادگری، دانایی، راستی و نیکی است، و گوهر شاهی بد از بیداد و نادانی و دروغ و بدکاری سرشته شده است.

۳-۵. چند نمونه

شاهان بسیار نیک شاهنامه که با سنجیدار دینکرد «کمال آنها از گوهرها و عناصر ویژه خود ایشان سرچشمه گرفته است» (پیشین)، اندک نیستند. اما بزرگترین آنها را شاید بتوان کیخسرو کیانی، اردشیر بابکان، بهرام‌گور و بویژه خسرو انوشیروان دانست.

از نمونه شاهان بد شاهنامه، در بخش کیانیان از کیکاوس و در بخش تاریخی بویژه از یزدگرد ملقب به «بزه‌کار»، پیروز (نیای انوشیروان)، هرمزد پسر انوشیروان، خسرو پرویز و شاهان پسین‌تر او، یعنی شیرویه و فرآیین می‌توان نام برد، گرچه دارای داراب (داریوش سوم) را نیز نباید از یاد برد.

الف) شاهان نیک

از کیخسرو و اردشیر بابکان پیش از این سخن گفته‌ایم و اکنون از دو نمونه تاریخی بهرام پنجم و خسرو قبادان یاد می‌کنیم.

بهرام‌گور شاید دوست داشتنی‌ترین شاه برای فردوسی و ایرانیان بوده است، و اگر نولدکه آلمانی او را «پهلوان محبوب و افسانه‌آمیز منظومه» و خسرو اول را «کمال مطلوب دانش شاهی» در بخش تاریخی شاهنامه می‌شمارد^{۳۶۱}، چندان به خطا نمی‌رود.

داستان پادشاهی بهرام‌گور در شاهنامه، براساسی یک «شادی‌نامه» و چه بسا یک «رامش‌نامه» است. گویی سمفونی دل‌انگیز شادی است. او یگانه شاهی است در بخش تاریخی شاهنامه که هاله‌ای از افسانه‌ها و داستانهای خرد و بزرگ، گردش را فرا گرفته است. از این دیدگاه، حتی خسرو اول به پای او نمی‌رسد. از آشوبهای ایران و رویداد پرشور به جنگ آوردن تاج شاهی از میان دو شیر گرفته، تا داستانهایی همانند ماهیار گوهر فروش،

فرشید ورد خسیس، ابراهیم جهود و لنیک آبکش، تحریم باده گساری و سپس لغو آن (داستان کفشگر سست کمر)، بهرام و دختر آسیابان، شکارهای شادمانه همیشگی و... و بویژه داستان «دموکراسی ناکام» که ما در جایی دیگر بازگو کرده ایم، همگی رخدادهایی شیرین و سخت آموزنده هستند. چه راست و چه ناراست، بودش این همه داستانها درباره بهرام، خود گواه آن است که سپستر به شاهی دوست داشتنی - و نه البته نمونه ای آرمانی - تبدیل شده است.

از همان آغاز پادشاهی که بنابه آیین به سخنرانی می پردازد و از برنامه های خود یاد می کند، گذشته از تکیه بر یزدان پرستی، دین داری، دوری از آز و گنج نیاگندن، دوری از ستمکاری و به دسترنج دیگران دست نیازیدن، کوشش، نیکخویی، امنیت و بویژه داد و راستی؛ نخستین سخنی که در نشست بزرگان کشور می گوید و همواره نیز از آن یاد می کند، شادی و رامش است و پرهیز از اندوه:

به یزدان گراییم و رامش کنیم بتازیم و دل زین جهان برکنیم (۳۰۵:۷)

او حتی خدا را هم بیشتر با صفت «شادی بخش» می شناسد و می ستاید:

سر نامه کرد آفرین از نخست بر آن کو روان را به شادی بشست (۳۹۷:۷)

شعار شاهی او: «مباد اندوه و شادی باد چیره» است و ناله و گلایه و نومییدی بیهوده، حتی کیفر مرگ دارد! در یک «اعلامیه شادی» می گوید:

بدانید کز داد جز نیکویی نیاید نکوبد در بدخویی
هر آن کس که از کارداران ما سرافراز و جنگی سواران ما
بنالد، نبیند بجز چاه و دار و گر کشته بر خاک افکنده خوار
بکوشید تا رنجا کم کنید دل غمگنان شاد و بی غم کنید
که گیتی فراوان نماند به کس بی آزاری و داد جویید و بس (۳۹۸:۷)

فلسفه بهرام، فلسفه خوشی و کامرانی و رامش جویی از زندگی و دم را گذرانیدن است، چرا که به پندار او گیتی جز سربایی سپنج نیست. او روزی در بزمگاهی، از شاهان پیشین، از فریدون تا نوذر و کیقباد و... یاد می کند و می گوید:

که این را منش بود و آن را نبود یکی را نکوهش، دگر را ستود (۳۳۸:۷)

و ما هم یکایک همه بگذریم و سزاوار آن است که جهان را به بد نسپریم و دل به گنج و

دینار گذشتگان نیز نبندیم. بنابراین:

نبندم دل اندر سرای سپنج ننازم به تاج و نیازم به گنج
چو روزی به شادی همی بگذرد خردمند مردم چرا غم خورد (همان)

آنگاه:

بفرمود تا تخت شاهنشهی به باغ بهار اندر آرد رهی
به فرمان ببرند پیروزه تخت نهادند زیر گلغشان درخت
می و جام بردند و رامشگران به پالیز رفتند با مهتران
چنین گفت با رای زن شهریار که خرم به مردم بود روزگار
به دخمه درون بس که تنها شویم اگر چند با برز و بالا شویم
همه بستر و مرگ دیوانها به پای آورد کاخ و ایوانها
ز شاه وز درویش هر کو بمرد ابا خویشان نام نیکی ببرد
ز گیتی ستایش به ما بر، بس است که گنج و درم بهر دیگر کس است
بی آزاری و راستی بایدت چو خواهی که این خرده نگزایدت (۳۶۶:۷)

چنان که دیده می شود همسانی فراوانی است میان دیدگاه بهرام با دیدگاه فردوسی: چون گیتی ناپایدار است، پس نیکی پیشه کن و دست از کوشش نیز بر مکش. بدین گونه ناپایداری جهان از نظر بهرام، مایه سستی نباید باشد. این است که او در جایگاه یک شاه، به خویشکاریهای خویش آگاه است و با یک آگاهی تاریخی به شاهان دادگر و بیدادگر پیشین می نگرد و نیکبختی و بدبختی جامعه را وابسته به وجود یک پادشاه نیک یا بد می داند:

سر نیکوییها و دست بدی در دانش و کوشش بخردی
همه پاک در گردن پادشاست که پیدا شود زو همه کز و راست (۴۰۸:۷)

و بنابراین:

شما همچنین چادر راستی بپوشید، شسته دل از کاستی...
همه دست پاکی و نیکی بریم جهان را به کردار بد نشمریم (۴۰۹:۷)

و سپس به یزدان سوگند می خورد که اگر یکی از کاردارانش به حتی مشتی از خاک مردم دست دراز کند تنش را به آتش بسوزد، و اگر راهزنی پلاس درویشی بدزدد او «به تاوانش

دیبا فرستد ز گنج، و «اگر گوسفندی از رمه برمد» او «یکی اسب پرمایه تاوان دهد»، و اگر سواری در کارزار با دشمن کشته یا خسته شود او یک سال هزینه خانواده او را بپردازد. سپس فرمانهایی می دهد که همگی راستاراست سازگار با دین مزده یسنا هستند: جز هیربد «به آب و آتش میازید دست»، «خون گاوان ورز را مریزید» که ابزار کشت است، و گاو زهی (= باردار) را مکشید، «از اندیشه دیو باشید دور» اما «که جنگ دشمن، مجوید سور»، به سستی و آسان انگاری نپردازید، همگی دست به شادی بردارید و بویژه جوانان را از شادی نپرهیزانید (۷: ۴۱۰).

از آنجایی که «ستاره شمر» به بهرام گفته بود که بیش از ۶۰ سال نخواهد زیست، او زندگانی خود را به سه دوره ۲۰ ساله تقسیم می کند: ۲۰ سال به شادی بپردازد، «دگریست، از داد و بخشش جهان را آبادان سازد»، و «سوم بیست، بر پیش یزدان به پای» باشد و به نیایش و پارسایی بپردازد.

و چنین می کند. بیست سال نخست را هنوز شاه نیست و جز شادی و شکار و آموزش و پرورش کاری ندارد. سپس در بیست سالگی به کوشش خویش بر تخت می نشیند و دشمنان و هموردان و بدخواهان را از میدان به در می کند و آنگاه با نیرومندی به پادشاهی می پردازد. هدف اساسی او، آبادگری برخاسته از دادگری برای کشور، و شادی و آسایش و فراخی و امنیت برای مردمان است.

نخستین پرسشی که ایرانیان با نگرانی از او دارند، درباره داد و راستی است.

به شاهنشهی در، چه پیش آوری چو گیری بلندی و کند آوری؟
چه پیش آری از داد و از راستی کز آن کم شود کزی و کاستی؟

و او پاسخ می دهد:

جهان یکسر آباد دارم به داد شما یکسر آباد باشید و شاد (۷: ۲۹۷)

و در همه این هدفها نیز کامیاب می شود.

داد و امنیت زمانه او چنان است که اگر «گوهر و زر و دیبا و خز» برکوی ریخته باشد، مردم باید همچون خاشاک ناچیز به آنها بنگرند، و گرنه کیفری سخت خواهند دید. ماهیار، گوهر فروش توانگر که بسی زر و گوهر در گوشه ای دور افتاده انبار کرده است، خود اقرار دارد که:

اگر نیستی داد بهرامشاه مرا او را کجا ماندی دستگاه؟ (۷: ۳۴۸)

و بدین سان، دادگری شاه ریشه هر بدی را سست می‌گرداند:

به عنوانش بر، نام بهرام کرد که دادش سر هر بدی رام کرد (۴۱۳:۷)

بهرام، همچنان که خود زندگی را به کامرانی و خوشی می‌گذرانند، به همان اندازه بخشنده و گشاده دست و بلند نظر نیز هست. وقتی «گنج جمشید» در زمان او پیدا می‌شود، شاه از پذیرفتنش تن می‌زند و می‌گوید «هر آن گنج کان جز به شمشیر و داد / فراز آید، آن پادشاهی مباد» (۳۳۷:۷) و همه گنج را به آتشکده می‌بخشد. و نیز آنچه را از زر و گوهر که پس از شکست دادن خاقان چین به دست می‌آورد، به آتشکده شیز ارمغان می‌کند. ^{۳۶۲} بهرام به آسانی و پی‌درپی خراجها را می‌بخشد و حتی به خجستگی پیروزی بر خاقان چین، برای هفت سال ^{۳۶۳} از شاهان بیگانه نیز خراج نمی‌گیرد (۳۹۸:۷). گذشته از آن، در همان آغاز پادشاهی، هنگامی که دیوانیان آمار می‌کنند و می‌بینند ۹۳ میلیون درم برای مدت ۲۳ سال در خزانه موجود هست، او فرمان می‌دهد تا دفترهای مالیات را آتش بزنند و از مردم خراج نستانند (۳۰۹:۷). کارآگاهانش را به سراسر کشور می‌فرستد تا همه کسانی را که پدرش رانده و یا در بند کرده بود، آزاد کنند و به آنها زر و ابزار کار بدهند (همان). فشرده سخن اینکه، سراسر دوران پادشاهی او سرشار از شادی و کامرانی است. به گفته فردوسی:

بدانکه که شد پادشاهیش راست	فزون گشت شادی و انده بکاست (۳۱۰:۷)
جهانی به رامش نهادند روی	پراواز می‌خواره شد شهر و کوی
چنان بد که از بید و گل افسری	ز دیدار او خواستندی کری
یکی شاخ نرگس به تای درم	خریدی، کسی زان نگشتی دژم
ز شادی جوان شد دل مرد پیر	به چشمه درون، آبها گشت شیر
جهانجوی کرد از جهاندار یاد	که یکسر جهان دید زانگونه شاد (۴۰۰:۷)

با این همه، این شاه تنها نخجیر جوی و شادیخواه نیست، و گرچه از جنگ و کشتار بیزار می‌جوید، اما به همان اندازه برای دفاع از کشور آماده و آزر و هشیار است.

وقتی خاقان چین به پندار اینکه بهرام «به بازی همی بگذراند جهان» به ایران یورش می‌آورد، او مردانه و پنهان با چند صد مرد به خاقان شیخون می‌زند و سپاه او را تارومار می‌کند و برای سالهای دراز مرزهای خاوری کشور را ایمنی می‌بخشد (۳۹۶-۳۸۶:۷). یا خود به تن خویش و پنهانی به هند می‌رود و دلاورهای می‌کند و با هشیاری بسیار، بخشی از خاک آن کشور را به ایران می‌پیوندد و باج و خراج می‌ستانند. با این حال، چون از جنگ بیزار

است، برتر آن می‌داند که اگر دشمن آماده باشد، با او به نبرد فلسفی نیز پردازد. یکبار در سفر هندوستان چنین می‌کند و پیشنهاد «نبرد دانشی» می‌دهد:

مرا شاه من گفت: کو را بگوی که گر بخردی راه کژی مجوی
ز درگه دو دانا پدیدار کن زبان‌آور و کامران بر سخن
گر ایدونک ایشان به رای و خرد یکی بر یکی زانِ ما، بگذرد
مرا نیز با مرز تو کار نیست که نزدیک بخرد سخن خوار نیست
وگر نه... گزین کن ز هندوستان صد سوار که با یک تن از ما کند کارزار
نخواهیم ما باژ از مرز تو چو پیدا شود مردی و ارز تو (۴۱۷:۷)

و یا هنگامی که قیصر روم آهنگ یورش به ایران را دارد ولیک و اکنشی پرشتاب از بهرام نمی‌بیند، شرمند می‌شود و برای آبروی خود، فیلسوفی به دربار ایران می‌فرستد. فرزندگان ایران پاسخ پرسشهای او را می‌دهند، اما این فیلسوف خود در پاسخ درمی‌ماند و روم خراج را همچون گذشته می‌پذیرد (۴۰۲-۴۰۴:۷)

اما این شاه، به همان اندازه که دلیر و گشاده دست و دهش کار است، هزینه آفرین و پر ریخت و پاش نیز هست. در حالی که به گفته روزبه وزیر، باج سالانه روم تنها می‌تواند از پس هزینه شبستان نهصد و چند زنی او برآید (۳۴۹:۷)، او همه مالیاتها را می‌بخشد تا مردم به خوشی و کامرانی زندگی کنند. پیداست که نه آن ریخت و پاشها بجاست و نه این خراج بخشیدنها، بلکه مردم را نیز سست و تن‌پرور و گستاخ می‌کند. و چنین نیز می‌شود. از دیدگاه جامعه‌شناسی بسی شایان توجه است که شاید هیچ شاهی در شاهنامه به اندازه بهرام نیک‌خوی و با مردم مهربان نبوده است، و هیچ شاهی نیز به اندازه او مزه شورشها، گستاخها و ناسپاسیهای مردم را نچشیده است.

نخستین کوبه‌ای که بی‌گناه از مردم دریافت می‌کند، در آغاز جوانی خویش است که چون پدرش را بزه‌کار می‌دانسته‌اند او را به شاهی نمی‌پذیرند. پس ناچار می‌شود خود به بازوی خویش تاج را از میان شیران برباید. مردم به پوزش برمی‌خیزند و او:

ببخشید اگر چندشان بد گناه که با کوهر و دادگر بود شاه (۳۰۷:۷)

بار دیگر هنگامی است که خاقان چین (و براستی شاه هونها) به ایران یورش می‌آورد. بهرام خویشتندار می‌ماند، اما در نهان به این اندیشه است که بی‌کمترین خونریزی از ایرانیان، دشمن را از پای درآورد. از این‌رو ظاهراً به آهنگ شکار، با چند صد مرد راهی آذربایجان

می شود تا بر دشمن شبیخون آورد. اما ایرانیان نخست به درشت گویی به شاه می پردازند. که در اندیشه کشور نیست.

بگفتند با شاه چندی درشت که بخت فروزانت بنمود پشت
سر رزمجویان به رزم اندرست تو را دل به بازی و بزم اندرست (۳۸۶:۷)

و سپس زشتکاری را، از هراس جان و خواسته، به خاقان «نامه ای بنده وار» (۳۸۹: ۷) می فرستند و زینهار می خواهند و کشور را به او پیشکش می کنند! و هنگامی که بهرام پشت دشمن را می شکند و خاقان را می کشد و با گنج فراوان و پیروزی باز می گردد، ایرانیان به پوزش برمی خیزند: «به پوزش به نزدیک موبد شدند...» (۳۹۵: ۷)، و شاه باز پوزششان را می پذیرد.

دگر بار، هنگامی است که میهمان زنی روستایی می شود و او از گذر سواران بهرام از روستای خویش می نالد و ناسپاسی می کند. شاه از اینکه به رغم آن همه بخششهای خویش و امنیت و ثروتی که برای مردم فراهم ساخته با چنین ناسپاسی روبه رو شده است، می رنجد و می اندیشد:

چنین گفت پس شاه یزدان شناس که از دادگر، کس ندارد سپاس (۳۸۳:۷)

میوه این رنجش شاه، خشک شدن شیر در پستان گاو آن زن است که پیش از این یاد کردیم، و آگاهی زن به گناه خویش و پشیمانی بهرام از دل آزرده گی خود:

به یزدان چنین گفت کای کردگار توانا و داننده روزگار
اگر تاب گیرد دل من ز داد ازین پس مرا تخت شاهی مباد (۳۸۴:۷)

دگر بار، هوس تنگدستان است که می خواهند «بساط عیش» و خوان رامشی همچون توانگران و فرادستان داشته باشند و دست به «ناله از بد روزگار» برمی دارند. کارآگاهان بهرام گزارش می دهند:

که آباد بینیم روی زمین	به هر جای پیوسته شد آفرین
مگر مرد درویش، کز شهریار	بنالد همی از بد روزگار
که چون می گسارد توانا همی	به سر بر ز گل دارد افسر همی؟
به آواز رامشگران می خورند	چو ما مردمان را به کس نشمرند؟
تهی دست، بی رود و گل می خورد	توانگر همانا ندارد خرد (۴۵۱:۷)

بهرام می‌خندد و فرمان می‌دهد از هندوستان لوریان (= لولیان، کولیان) را به ایران کوچ دهند تا به رایگان، مردم تهیدست را رامش بخشند. و آنگاه به همه کولیان گاو و بذر می‌دهد تا بیکار نمانند و به کشت و ورز پردازند. اما این گریزندگان از کار و کوشش، همه را یک ساله می‌خورند و دوباره ولگردی می‌آغازند. نتیجه این می‌شود که به گرد جهان به آوارگی می‌افتند و به دزدی می‌پردازند (= افسانه آوارگی کولیان):

کنون لوری از پاک گفتار اوی همی گردد اندر جهان چاره‌جوی
سگ و کبک بفزود از گفت شاه شب و روز پویان به دزدی به راه (۴۵۲:۷)

و سرانجام، درخت آن گشادبازها و خراج بخشیدنهای فراوان از یک سو، و به اندیشه فردا نبودن از سوی دیگر (چودی رفت و فردا نیامد هنوز / نباشیم ز اندیشه امروز کوز - ۴۴۸:۷) به بار می‌نشیند و مردم هر روز بیکاره‌تر، پرتوقع‌تر، و ناسپاستر می‌شوند. تا جایی که از مردم هر دم می‌افزاید و از بیکاری و ناسپاسی به پیکار و کشمکش با یکدیگر برمی‌خیزند و حتی دست از کشت و کار و کوشش نیز می‌کشند، و شاه چاره‌ای نمی‌بیند جز آنکه خراج ستانی را دوباره سامان بخشد و آغاز کند:

بفرمود پس تا خراج جهان	نخواهند نیز از کهان و مهان
به هر شهر مردی پدیدار کرد	سر خفته از خواب بیدار کرد
بدان تا بجویند بیکار نیز	بیاید ز بیکار افکار نیز ^{۳۶۴}
ز گنج آنچ بایستشان خوردنی	ز پوشیدنی گر ز گستردنی
بدین پر خرد موبدان داد و گفت	که نیک و بد از من نباید نهفت
میان سخنها میانجی بوید	نخواهند چیزی، کرانجی بوید
مرا از بد و بدتر آگه کنید	ز بدها گمانیم کوتاه کنید
پراکنده شد موبد اندر جهان	نماند ایچ نیک و بد اندر نهان
بران پر خرد کارها بسته شد	ز هر کشوری نامه پیوسته شد
که از داد و بیکاری و خواسته	خرد شد به مغز اندرون کاسته
ز بس جنگ و خون ریختن در جهان	جوانان ندارند ارج مهان
دل آکنده گردد جوان را به چیز	نبیند هم از شاه و موبد به نیز
بدین گونه چون نامه پیوسته شد	ز خون ریختن، شاه دل خسته شد
به هر کشوری کارداری گزید	پر از داد و دانش چنان چون سزید

هم از گنج بد پوشش و خوردشان ز پوشیدنی باز گسترده‌شان
 که شش ماه دیوان بیاراستی وزان زیردستان درم خواستی
 نهادی بر آن سیم نام خراج به دیوان ستاننده با فرّ و تاج
 به شش ماه بستد به شش باز داد نبودی ستاننده زان سیم شاد
 بدان چاره تا مرد بیکار، خون نریزد، نباشد به بد رهنمون
 وزان پس نوشتند کارآگاهان که از داد وز ایمنی در جهان
 که هر کش درم بد، خراجش نبود به سرش اندرون، داورها فزود
 ز پُزی به کُزی نهادند روی پر از رنج گشتند و پرخاشخوی (۴۴۸:۷)

و بهرام برای این گروه از مردم نیز دستور کیفر و چاره‌جویی می‌دهد، اما باز کارآگاهان می‌نویسند:

نوشتند پاسخ که از داد شاه نکردد کسی گرد آیین و راه
 بشد رای و اندیشه کشت و ورز به هر کشوری راست، بیکار مرز
 پراکنده بینیم گاوآن کار گیارست از دشت وز کشتزار (۴۴۹:۷)

که باز بهرام چاره‌جوییهای بایسته را انجام می‌دهد و بیکاران و سرکشان و گستاخان و ناسپاسان را به کار می‌کشد و درمان می‌کند. اما به هر روی، بهرام با همه نیکبها و نیکخویها و دلیریهایش، و با همه اینکه ظاهراً فلسفه‌اش سخت با دیدگاه فردوسی همخوانی دارد، شاه آرمانی نیست، بلکه تنها شاه بسیار نیکب است. چرا که اگر هر شاه دیگری این دلیرها و نیکخویها را نداشت اما این سیاست اقتصادی و سیاسی «بگذارد بگذرد» را در پیش می‌گرفت، بیگمان کشور جز ویرانی راه دیگری نمی‌سپرد.

خسرو انوشیروان را شاه آرمانی بخش تاریخی شاهنامه گفته‌اند و این سخن پر بیراه نیست. فردوسی حدود ۴۵۰۰ بیت را ویژه ۴۸ سال پادشاهی خسرو قبادان کرده است و این بیشترین شمار بیت‌هایی است که او درباره یک پادشاه سروده است.

انوشیروان پس از یک دوره آشوب و دشواری و تکانهای سخت سیاسی به پادشاهی می‌رسد و نخستین آماج او نیز فرونشاندن آشوبها و سامان بخشیدن به کارها و برنهادن انضباطی آهنین بر کشور است. و این درباره همه شاهانی که پس از یک دوران از هم‌گسیختگی و خطرناک در ایران تاج بر سر می‌نهند به راست می‌آید. شهریارانی که در

فضای تباهگر شبستاتها پرورش نیافته‌اند، بلکه در میدان رویدادهای سخت و مردمساز پرورده و آبدیده شده‌اند. چه در شاهنامه و چه در تاریخ راستین، همه جا کمابیش چنین است. کوروش هخامنشی، داریوش (که پس از شورش گئوماتای مغ که به دروغ خود را بردیا می‌نامید، به پادشاهی می‌رسد)، اردشیر ساسانی، بهرام پنجم، انوشیروان و ... در تاریخ ایران از این دست هستند. و در شاهنامه، همه شاهان و حتی مردان بسیار بزرگ چنین سرنوشتی دارند و همواره گرد دوران کودکی و زندگانی آنها را هاله‌ای از افسانه‌های کمابیش همسان فرا گرفته است. کیومرث و نبردهای او با دیوان، فریدون و کودکی‌اش و پیکارهایش با ضحاک، زال و پروردنش در آشیانه سیمرغ، رستم و زادنش به یاری سیمرغ، کیخسرو و داستان پرورش پنهانی‌اش به دست گاو و شبانان، دارا (داریوش) فرزند همای و وانهادنش در آب، اردشیر بابکان با پیکارهای سخت گوناگونش، شاهپور اول و پرورش و پنهان زیستنش، بهرام گور با داستان بیرون کردنش از ایران و پرورشش به دست تازیان، انوشیروان با آشوبهای برخاسته از شورش مزدکیان و ... کمابیش یا دوران کودکی بسیار سخت و خطرناکی داشته‌اند و یا به دشواری و به یاری همت و دلآوری خویش و پرورش و انضباطی آهنین به شهریاری رسیده‌اند.

نخستین کار انوشیروان، فرو نشاندن آشوب مزدکیان و کشتار ایشان است که بنابر آنچه در شاهنامه و تاریخ طبری آمده است، نه تنها پایه‌های دین را سست گردانیده بودند که سامان اقتصادی و اجتماعی جامعه را نیز درهم آشفته بودند.^{۳۶۵} خسرو هنگامی که هنوز شاه نبود و شاهی آینده‌اش را مزدکیان بر نمی‌تافتند (مزدک به قباد گفته بود: «چنان دان که کسری نه بر دین ماست / ز دین سرکشیدن و راکی سزاست» - ۸: ۴۶)، در نشستی در پیشگاه شاه، به مزدک بامدادان می‌گوید:

یکی دین نو ساختی پر زیان	نهادی زن و خواسته در میان
چه داند پسر کش که باشد پدر	پدر همچنین چون شناسد پسر؟
چو مردم ^{۳۶۶} برابر بود در جهان	نباشند پیدا کهان از مهان
که باشد که جوید در کهتری	چگونه توان یافتن مهتری؟
کسی کو مُرد، جای و چیزش کراست	که شد کارجو بنده، با شاه راست؟
جهان زین سخن پاک ویران شود	نباید که این بد به ایران شود
همه کدخدایند و مزدور کیست	همه گنج دارند و گنجور کیست؟
ز دین‌آوران این سخن کس نگفت	تو دیوانگی داشتی در نهفت (۴۸: ۸)

به هر روی، فردوسی می‌گوید:

از آن پس بکشتش به باران تیر تو گر باهشی راه مزدک مگیر^{۳۶۷} (۴۹:۸)

درباره نوآوریها و نیز نوسازیهای اقتصادی و اجتماعی انوشیروان، و نیز سخنرانیها و اندرزهای او، و همچنین پندهای بزرگمهر، پیش از این جای به جای سخن گفته‌ایم. داستانهای دادگری انوشیروان، داستان خیزش نوشزاد فرزند او و مسیحی شدنش، داستان سرنوشت بزرگمهر، داستان مهبود و زروان و مرد جهود، داستان در نهادن شطرنج و طلخند و گو، و نیز داستان کليلة و دمنه، در شمار مهمترین رویدادها و داستانهای دوران پادشاهی او در شاهنامه هستند که گفتگوی درباره آنها در گستره این دفتر نمی‌گنجد. در اینجا تنها از این یاد می‌کنیم که انوشیروان بیشتر از راه سیاسی و نیرو نمایی و کمتر از راه جنگ، همه دشمنان بیرونی ایران (ترکها، هونها، خزران، رومیان، تازیان، حبشیان و...) را سر جایشان می‌نشاند و شاهنشاهی ساسانیان را گسترشی بسیار می‌بخشد. او در همه کارهای بزرگ با بزرگان سگالش می‌کند، گرچه در بیشتر زمانها برداشت و روش خود او درست‌تر از آنهاست: یک نمونه هنگام تازش به روم در پاسخ به پیمان‌شکنی ایشان است:

سه روز اندر آن بود با رای زن چه با پهلوانان لشکر شکن (۸۱:۸)

و نمونه دیگر، هنگام لشگرکشی به سوی خاقان چین است. هنگامی که خاقان به نبرد با هونها می‌پردازد، دیدگاه شاه این است که پیروزی هیچ یک از آنها به سود ایران نیست و ایران باید مرزهای خود را استواری بخشد و آذیر بماند و بویژه شاه باور دارد که اگر خاقان پیروز شود، به ایران یورش خواهد آورد. اما بزرگان ایران نظر او را نمی‌پذیرند (۸: ۱۶۲). با این همه، شاه پندار ایشان را برخاسته از تن‌پروری می‌داند و به سوی مرز لشگر می‌کشد و به فرجام نیز آشکار می‌شود که دیدگاه او درست بوده است:

همی گفت خاقان سپاه مرا زمین برنتابد کلاه . مرا

از ایدر سپه سوی ایران کشیم وز ایران به دشت دلیران کشیم (۸: ۱۶۵)

اما با آگاهی از هشیاری شاه ایران، «بیچید خاقان چو آگاه شد» (همان) و سرانجام می‌پذیرد که دخترش را به همسری انوشیروان بدهد و با او سازش کند و سپاهش را از مرزها پس بکشد. گفته خود فردوسی این است که:

یکایک همی خواندند آفرین ز هر جای بر شهریار زمین

همه دست برداشته بآسمان که ای کردگار مکان و زمان
 تو این داد بر شاه کسری بدار بگردان ز جانش بد روزگار
 که از فرّ و اورند او در جهان بدی دور گشت آشکار و نهان...
 بدین سان بود فرّ و برز کیان به نخجیر آهنگ شیرزیان
 که نام وی و اختر شاه بود که هم تخت و هم بخت همراه بود (۱۸۵:۸)

بدین گونه، هشیاری و آوازه نیروی شاه و «فرّ و اورند او» و «نام و اختر» اوست که بدون خونریزی، خطر ترکان (= چینیان) را از ایران دور می‌سازد. و باز به گفته فردوسی:
 که از وی زمین داد بیند کنون نبینیم رنج و نریزیم خون
 از آن پس ز هیتال و ترک و ختن به گلزیون بر شدند انجمن...
 چنان رای دیدند یکسر سپاه که آیند با هدیه نزدیک شاه (۱۸۷:۸)

انوشیروان، همچنان همانند کوروش هخامنشی و کیخسرو کیانی، و نیز شاهان بزرگ دیگری چون اردشیر ساسانی، پیش از هر جنگی دست نیاش به یزدان برمی‌دارد و راه خود را ایزدی می‌شمارد و نیز پیوسته به سپاه خود هشدار می‌دهد که هنگام گذر، به مال و خواسته مردم زیانی نرسانند.

خروشید کای بی‌کرانه سپاه چنینست فرمان بیدار شاه
 که گر جز به داد و به مهر و خرد کسی سوی خاک سیه بنگرد
 بر آن تیره خاکش بریزند خون چو آید ز فرمان یزدان برون
 به بانگ منادی نشد شاه رام به روز سپید و شب تیره فام
 همی کرد لشکر بگشتی به راه همی داشتی نیک و بد را نگاه (۸۴:۸)

فردوسی، همچنین درباره حال و روز اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی دوران انوشیروان می‌گوید:

۱. وضع اقتصادی (کشاورزی - گسترش بازرگانی و داد و ستد درونی و بیرونی - افزایش جمعیت)

جهان دید یکسر پر از کشتمند درو دشت پر گاو و پر گوسفند (۱۸۹:۸)
 گلابست کویی هوا را سرشک بر آسوده از رنج، مرد و پزشک
 بیارید بر گل، به هنگام نم ندب کشتورزی ز باران دژم
 جهان گشت پر سبزه و چارپای درو دشت گل بود و بام و سرای

همه رودها همچو دریا شده
 به پالیز، گلبن ثریا شده (۱۹۲:۸)
 بیاراست بر هر سویی کشتزار
 زمین برومند و هم میوه‌دار
 ازین هر یکی را یکی کار داد
 چو تنها بد، از کارگر یار داد
 یکی پیشه کار و دگر کشت و رز
 یکی آنک پیمود فرسنگ و مرز
 چه بازارگان و چه یزدان پرست
 یکی سرفراز و دگر زیردست
 جز از داد و آباد کردن جهان
 نبودش به دل آشکار و نهان (۱۵۵:۸)
 بییوست نامه به هر کشوری
 به هر نامداری و هر مهتری
 ز بازارگانان ترک و ز چین
 ز سقلاب و هر کشوری همچنین
 ز بس نافه مشک و چینی پرند
 از آرایش روم و ز بوی هند
 شد ایران به کردار خرم بهشت
 همه خاک عنبر شد و زر خشت
 جهانی به ایران نهادند روی
 بر آسود از رنج و ز گفت‌وگوی
 ز بازارگانان هر مرز و بوم
 ز ترک و ز چین و ز سقلاب و روم
 ستایش گرفتند بر رهنمای
 زمینی که آباد هرگز نبود
 نگه کرد کسری برومند یافت
 فزایش گرفت از گیا، چار پای (۱۹۱:۸)
 خیمه سر از بار، شاخ درخت
 برو بر ندیدند کشت و درود
 به هر خانه‌ای چند فرزند یافت
 به فر جهاندار بیدار بخت (۱۸۹:۸)

۲. وضع اجتماعی و سیاسی (یاری به نیازمندان - دادگری و دادگستری - امنیت - صلح)

چو خورشید گیتی بیاراستی
 خروشی ز درگاه برخاستی
 که ای زیر دستان شاه جهان
 مدارید یک تن بد اندر نهان
 هر آن کس که از کار دیده‌ست رنج
 نیابد به اندازه رنج، گنج
 بگویند یکسر به سالار بار
 کز آن کس کند مزد او خواستار
 و گر فامخواهی بیاید ز راه
 درم خواهد از مرد بی‌دستگاه
 نباید که یابد تهیدست رنج
 که گنجور نامش بتوزد ز گنج
 کسی کو کند در زن کس نگاه
 چو خصمش بیاید به درگاه شاه
 درم خواهد از مرد بی‌دستگاه
 نبیند مگر چاه و دار بلند
 که با دار تیرست و با چاه، بند
 و گر اسب یابند جایی یله
 که دهقان به در برکند زان گله
 بریزند خونس بر آن کشتمند
 برد گوشت، آن کس که یابد گزند

پیاده بماند سوارش ز اسب
عرض بسترد نام دیوان اوی
بدان شاد شد شهریار بزرگ
به فز جهاندار کسری، سپهر
به شهری کجا برگزشتی سپاه
نجستی کسی از کسی نان و آب
ندانست کس غارت و تاختن
کسی کو به ره بر، درم ریختی
ز دیبا و دینار بر خشک و آب
بخفتند در دشت خرد و بزرگ
بیاسود گردن ز بند زره
ز کوپال و خنجر بیاسود دوش

به پوزش رود نزد آذر گشسب
به پای اندر آرند ایوان اوی (۱۹۲:۸)
که از میش کوتاه کند چنگ گرگ
دگرگونه تر شد به کین و به مهر
نیازرد زان کشتمندی به راه
به ره بر، بیاراستی جای خواب (۱۸۹:۸)
دگر دست سوی بدی آختن
از آن خواسته، دزد بگریختی
به رخشنده روز و به هنگام خواب (۱۹۱:۸)
به آبشخور آمد همی میش و گرگ
ز جوشن گشادند گردان گره
جز آواز رامش نیامد به گوش (۱۵۴:۸)

۳. والایش دانش و فرهنگ

به ایران زبانها بیاموختند
هر آن کس که از دانش آگاه بود
رد و موبد و بخردان ارجمند

روانها به دانش برافروختند
ز گویندگان بر در شاه بود
بداندیش ترسان ز بیم گزند (۱۹۲:۸)

و داوری خود فردوسی درباره پادشاهی انوشیروان این است که:

ز شاهان که با تخت و افسر بدند
نبد دادگتر ز نوشیروان
جهان شد به کردار خرم بهشت
در و دشت و پالیز شد چون چراغ
جهان چون بهشتی شد آراسته
نشستند شاهان ز آویختن
جهان پر شد از فره ایزدی

به گنج و به لشکر توانگر بدند
که بادا همیشه روانش جوان (۶۲:۸)
ز باران هوا بر زمین لاله کشت
چو خورشید شد باغ و چون ماه راغ (۶۸:۸)
ز داد و ز خوبی پر از خواسته
به هر جای بیداد و خون ریختن
ببستند گفتی دو دست بدی (۱۹۱:۸)

محمدبن جریر طبری در گزارش پادشاهی خسرو قبادان می نویسد:

«کسری انوشیروان مدبر و دانا و خردمند و دلیر و رؤف و دوراندیش و رحیم بود... و بگفت تا پلهای خراب دهکده های ویران بهتر از آنچه بوده اصلاح کنند. به

چابکسواران پرداخت و به تنگدستانشان مرکوب و لوازم داد و مقرری تعیین کرد و آتشکده‌ها را گماشتگان نهاد و راهها را امن کرد و در آن بناها و دژها نهاد، و در برگزیدن حاکمان و عاملان و ولایتداران دقت کرد و برگزیدگان را به بهترین وجهی بنواخت. به سیرت و مکاتیب اردشیر پرداخت و از آن سرمشق گرفت...

انوشیروان پیوسته مظفر و فیروز بود و همه اقوام مهابت وی را به دل داشتند و فرستادگانشان از ترک و چین و خزر و امثال آن به در وی حاضر بودند و عالمان را گرامی می‌داشت.^{۳۶۸}

و فردوسی همچنین در ستایش انوشیروان، شهریاری او را در چند جا همچون خورشید می‌داند که بر خشک و تر به یکسان می‌تابد و از هیچ کس روشنایی را دریغ نمی‌دارد. و این سخت به تشبیهی می‌ماند که هگل از پادشاهی هخامنشیان می‌کند («روشنایی هیچ گونه فرقی میان هستیها نمی‌گذارد: بر پارسا و گناهکار و بلند و پست یکسان می‌تابد و بر همه یک اندازه برکت و بهروزی ارزانی می‌کند») که ما پیش از این از آن یاد کردیم:

جهاندار کسری چو خورشید بود	جهان را ازو بیم و امید بود
به کردار خورشید بد رای شاه	که بر ترّ و خشکی بتابد ز راه ^{۳۶۹}
ندارد ز کس روشنایی دریغ	چو بگذارد از چرخ گردنده میغ
همش خاک و هم ریگ و هم رنگ و بوی	همش در خوشاب و هم آب و جوی
شهنشاه را مایه این بود و فرّ	جهان را همی داشت در زیر پَرّ (۸۵:۸)

ب) شاهان بد

کیکائوس را به دشواری می‌توان در شمار «بدان» آورد، بلکه اگر بخش‌بندی دینکرد را بپذیریم، در شمار شاهان خُردمنش است، شاهانی که کمترین بزرگی را دارند، و هرچه دارند نیز از بزرگی وزیری یا پهلوانی بلندپایه مایه گرفته است، کیکائوس بیش از آنکه «بد» باشد، بی‌خرد است. او اغلب فریب «دیوان» هوا و هوس و فزونخواهی و جاه‌جویی را می‌خورد.

یکبار دیو هوس به چهره پرده‌داری درمی‌آید و او را به سفر مازندران برمی‌انگیزد (۷۷:۲) و همه ایرانیان و رستم به آن دردسره‌ای بزرگ دچار می‌شوند؛ گاه هوس دلیری‌نمایی می‌کند و به وارون اندرز بزرگان ایران به هاماوران و... یورش می‌برد و دربند می‌شود؛ و گاه به دسیسه دیوان، آهنگ پرواز می‌کند (۲: ۱۵۱). با این همه، او شاهی

است که زال آشکارا می‌تواند «خودکامه» اش بنامد (۲: ۸۰)، رستم می‌تواند دشنامش گوید (۲: ۲۰۰)، و حتی گودرز بر او زبان بگشاید که: «بیمارستان، تو را جای زیباتر از شارستان» (۲: ۱۵۴). و آموزنده آن است که همواره نیز کیکاوس خرده‌گیریهای آنها را می‌پذیرد، پوزش می‌خواهد، روزها به نیایش خداوند و بخشش خواهی از او می‌پردازد، نیکی می‌کند و کشور را دوباره به راه ایزدی باز می‌گرداند، چنان که «جهانی یکسره پر از داد می‌شود...» (۲: ۱۵۰)، «ز خوبی و از داد او، روزگار بد به خواب می‌رود» (۲: ۱۵۱)، و «جهان از داد چون دیبا می‌گردد» (۲: ۱۵۶)

نمونه دیگری از شاهان بد در شاهنامه، دارای داراب یا داریوش سوّم هخامنشی است. اندیشه ایرانی، برای گزارش شکست این شاه به دست اسکندر، تنها می‌تواند از بیدادگری، خودکامگی، آز، برترمنشی و خودپسندی او یاد کند. برنامه پادشاهی دارا، از همان آغاز آشکارا چنین است:

کسی کو ز فرمان من بگذرد	سرش را همی تن به سر نشمرد
و گر هیچ تاب اندر آرد به دل	به شمشیر باشم و را دلگسل
جز از ما هر آن کس که دارند گنج	نخواهم کسی شاد دل، ما به رنج
نخواهم که باشد مرا رهنمای	منم رهنمای و منم دلکشای (۶: ۳۸۱)

بعید می‌نماید (و در تاریخها نیز دربار داریوش سوّم چنین نوشته نشده است) که شهریار ایرانی در آغاز پادشاهی خود، چنین بروشنی و به وارون همه آیینها، خود را این چنین «بد» بنماید. با این همه، چنان که گفتیم، این زیباترین «توجیه جامعه‌شناسانه» ذهن ایرانی از پیروزی دردناک اسکندر مقدونی بر ایرانیان است.^{۳۷۰}

یزدگرد پدر بهرام‌گور، از نخستین شاهان ساسانی است که از او به بدی و با پاینام «بزه‌گر» یاد شده است. گرچه در شاهنامه فردوسی هیچ مورد مشخصی از بدیهای او به چشم نمی‌خورد و شدنی است که بیزاری او از موبدان و کوتاه کردن دست ایشان مایه این همه دشمنی با او و بد نامی‌ایش شده باشد، اما آنچه اهمیت دارد همان نگاره‌ای است که ذهن ایرانی از یک شاه بد می‌نگارد. گفتنی است که دشمنیهای بزرگان ایران با یزدگرد و مخالفت ایشان با پادشاهی فرزند او بهرام، ایران را به سوی پراکندگی می‌راند که خود نمونه نیکی

است از گستاخیهای بیش از اندازه درباریان و مردم که هم آنان و اینان و هم سراسر ایران، مزه این زیاده‌رویها را می‌چشند. کشور به آشوب می‌کشد و در آستانه پرتگاه قرار می‌گیرد و تنها دلیریهای بهرام است که ایران را رهایی می‌بخشد.

به هر روی، داوری شاهنامه آن است که در آغاز شاهی یزدگرد:

چو شد بر جهان پادشاهیش راست بزرگی فزون کرد و مهرش بکاست
خردمند نزدیک او خوار گشت همه رسم شاهیش بیکار گشت
سترده شد از جان او مهر و داد به هیچ آرزو نیز پاسخ نداد
کسی را نبد نزد او پایگاه به ژرفی مکافات کردی گناه (۲۶۵:۷)

و یکی از دبیران بزرگ دربار، درباره‌اش می‌گوید:

جهاندارمان تا جهان آفرید کسی زین نشان شهریاری ندید
که جز کشتن و خواری و درد ورنج بیاگندن از چیز درویش، گنج
ازین شاه ناپاکتر کس ندید نه از نامداران پیشین شنید
نخواهیم بر تخت زین تخمه کس ز خاکش به یزدان پناهیم و بس (۲۸۵:۷)

پیروز یزدگرد ساسانی نیز نمونه پیمان‌شکنی، بیدادگری، تندخویی و ستیزه‌جویی است. او پس از مرگ پدر، پادشاهی برادرش هرمزد را که «خردمندی و داد و شایستگی و آهستگی» (۷: ۸) دارد بر نمی‌تابد، بر او می‌شورد و از هیتالیان (= هونها) برای چیرگی بر برادر یاری می‌خواهد به آن شرط که پیمانهای پیشین آنها را با پدرش به دیده بگیرد. اما پس از آنکه تخت شاهی را به دست می‌آورد، بیهوده و بی‌خردانه پیمان‌شکنی می‌کند و با آنها به جنگ می‌پردازد و «سپه را سوی جنگ ترکان می‌کشد» (۸: ۱۲) و هنگامی که «خوشنواز» شاه هونها می‌شنود که پیروز «همی بشکند عهده بهرام‌گور / بدان تازه شد کشتن و جنگ و شور» (۸: ۱۲) نامه‌ای به او می‌نویسد که:

نه این بود عهد نیاکان تو گزیده جهاندار و پاکان تو
چو پیمان آزادگان بشکنی نشان بزرگی به خاک افکنی (۱۳: ۸)

اما پیروز گوش نیوشایی ندارد و جنگ آغاز می‌شود. خوشنواز پیمان نامه را بر سر نیزه می‌کند و به شاه ایران پیام می‌فرستد که:

مرا آفرین بر تو نفرین بود همان نام تو شاه بی‌دین بود
نه یزدان پسندد نه یزدان پرست

که بیداد جوید کسی در جهان بییچد سر از عهد شاهنشهان (۱۴:۸)

پیروز شکست می‌خورد و در دام می‌افتد و همه بزرگان ایران بجز قباد و موبدی به نام
اردشیر کشته می‌شوند. داوری فردوسی این است:

نباید که باشد جهانجوی زُفت دل زفت با خاک تیره‌ست جفت (۱۶:۸)

به گفته انوشیروان، شاهی که دین و آیین و شرم ندارد، از پلنگ بدتر است:

پلنگی به از شهریاری چنین که نه شرم دارد، نه آیین، نه دین (۶۲:۸)

و پادشاه بیدادگر، جهان را پر از رنج و تباهی می‌سازد:

چو بیدادگر پادشاهی کند جهان پر ز گرم و تباهی کند (۲۲۱:۸)

هرمزد پسر انوشیروان، یکی دیگر از نمونه‌های شاهان بد ایران است. او با آنکه در آغاز
شاهی‌اش می‌پذیرد که بیداد شاه، جهان را به آشوب می‌کشانند:

به شهری که بیداد شد پادشا ندارد خردمند بودن روا

ز بیدادگر شاه باید گریز کزو خیزد اندر جهان رستخیز (۳۰۸:۸)

اما خود با به دست گرفتن فرمانروایی، بیدرنگ:

برآشفت و خوی بد آورد پیش به یکسو شد از راه آیین و کیش (۳۱۹:۸)

و تمام بزرگان و نزدیکان پدرش را می‌کشد.

صفات که بزرگان ایران و فردوسی به او نسبت می‌دهند: «ناجوانمردی بی‌فرهی»
(۳۲۰:۸)، «بدخویی» (همان)، «کسی که دلش با اندیشه بد جفت شده» (۸: ۳۲۱)،
«بداندیش مرد» (۸: ۳۲۳) و «خونریز و ناسازگار» است. «بدی» این شاه مایه آن می‌شود که
بزودی ساوه شاه تورانی از یک سو، قیصر روم و شاه خزران از سویی دیگر، و حتی تیره‌های
تازی، همگی همزمان به ایران بتازند و او ناچار شود که از پهلوان نامداری چون «بهرام
چوبین» یاری بخواهد که او نیز پس از چیرگی بر تورانیان، خود بر شاه می‌شورد و داوخواه
شهریاری می‌شود.

هنگامی که هرمزد بدکاری آغاز می‌کند، موبد موبدان به او چنین پیام می‌دهد:

بدو گفت رو پیش هر مزد گوی بدین داوری نزد داور شویم
 که بخت به برگشتن آورد روی به جایی که هر دو برابر شویم
 ازین پس تو ایمن مشو از بدی که پاداش پیش آیدی ایزدی
 توپدرود باش ای بداندیش مرد بد آید به رویت ز بد کار کرد (۳۲۳:۸)

و فردوسی او را چنین توصیف می‌کند:
 جهاندار خونریز و ناسازگار نکرد ایچ یاد از بد روزگار
 میان تنگ خون ریختن را ببست به بهرام آذرمان آخت دست (۳۲۳:۸)

و یا:

ز خوی بد آید همه بدتری نگر تا سوی خوی بد ننگری (۳۲۸:۸)

پادشاهی خسرو پرویز، اوج نیرومندی ساسانیان و نیز آغازگر فرو افتادن ایشان است. فردوسی در گزارش چگونگی آرایش آیینهای بیرونی دربار و آرایش درونی آن و تباهی سترگ و شگفت چیره بر شهر یاری او می‌نویسد:

به نوروژ چون برنشستی به تخت به نزدیک او موبد نیک‌بخت
 فروتر ز موبد، مهان را بدی بزرگان و روزی دهان را بدی
 به زیر مهان جای بازاریان بیاراستندی همه کاریان
 فرومایه‌تر، جای درویش بود کجا خوردش از کوشش خویش برد
 فروتر، بریده بسی دست و پای بسی کشته افکنده در زیر جای
 ز ایوان از آن پس خروش آمدی کز آوازه‌ها، دل به جوش آمدی
 که ای زبردستان شاه جهان مباشید تیره‌دل و بدگمان
 هر آن کس که او سوی بالا نگاه کند، گردد اندیشه او تباه
 ز تخت کیان دورتر بنگرید هر آن کس که کهنتر بود بشمرید
 وزان پس تن کشتگان را به راه کزان بگذری کرد باید نگاه
 وزان پس گنهکار و گر بی‌گناه نماندی کسی نیز در بند شاه (۲۳۴:۹)

و این همان شاهی است که، چنان که پیش از این یاد کردیم، گرفتار چنان پرمنشی و باد ساری بود که اگر بازرگانی نادانسته میزبان او می‌شد و می‌خواست خود آب و آبدستانی به دست او دهد، ننگش می‌آمد و برمی‌افروخت.

برآیند بیدرنگ کردار هرمزد و خسرو پرویز، نخست شورش بهرام چوبین است که چه بسا برای نخستین بار آزرَم پادشاهی ساسانیان را می‌زداید و گرچه شکست می‌خورد، راه را برای شورشهای سرداران دیگری چون شهر براز (= وراز = گراز) آماده می‌کند، و سپس شاهان بد و بدتری دیگری که از پس یکدیگر می‌آیند و به هم درمی‌آویزند و یا به دست بزرگان از میان می‌روند، و بدین گونه، سر تخت ساسانیان واژگون می‌شود.

داوری شاهنامه درباره پادشاهی خسرو پرویز این است:

چو آن دادگر شاه، بیداد گشت ز بیدادی کهتران شاد گشت
بیامد فرخ‌زاد آرمگان دژم روی با زیردستان ژکان
ز هر کس همی خواسته بستدی همی این بر آن، آن برین برزدی
به نفرین شد آن آفرینهای پیش که چون گرگ بیدادگر گشت میش (۲۳۸:۹)

و با افزودنی این ستمها، مردم دسته دسته کوچ می‌کنند و «از ایران سوی شهر دشمن» می‌شوند.

یکی بی‌هنر بود نامش گراز کزو یافتی خواب و آرام و ناز
که بودی همیشه نگهبان روم یکی دیو سر بود، بیداد و شوم
چو شد شاه باداد، بیدادگر از ایران، نخست او، بی‌بیچید سر
دگر زاد فرخ که نامی بدی به نزدیک خسرو گرامی بدی
نیارست کس رفت نزدیک شاه همه زاد فرخ بدی بار خواه
شهنشاه را چون پرآمد قفیز دل زاد فرخ تبه گشت نیز
یکی گشت با سالخورده گراز ز کشور به کشور بی‌یوست راز (۲۳۹:۹)

چنان که می‌بینیم، شاهنامه ستم «فرخ‌زاد آرمگان» به مردم، خیانت سردار و مرزدار ایران «شهر براز»، و خودسری «زاد فرخ» وزیر دربار و سالار بار، و فرجامی که این خیانتها به بار می‌آورد، همه را میوه بیدادگری و بی‌خردی خود شاه می‌داند.

به هر روی، این سرداران دسیسه می‌کنند و قیصر روم را فرا می‌خوانند که برای فرو گرفتن ایران یورش آورد و خود نیز به کاخ شاه یورش می‌برند و او را دستگیر می‌کنند و شیرویه را به تخت می‌نشانند. فردوسی درباره خسرو پرویز سخن بزرگ دیگری نیز می‌گوید:

نژند آن زمان شد که بیداد شد به بیدادگر بندگان شاد شد (۲۴۵:۹)

و شیرویه خونخوار که بیش از هفت ماه پادشاهی نمی‌کند و فردوسی تاجش را «تاج آز» می‌نامد (چو شیروی بنشست بر تخت ناز / به سر بر نهاد آن کیی تاج آز - ۹: ۲۵۴)، نخستین کاری که می‌کند، کشتن پدر در بند و همه فرزندان او و برادران خویش است. و خسرو پرویز، تنها هنگامی از خواب دیرینه به هوش می‌آید که مأموران فرزندش برای کشتن او آمده‌اند، و آنگاه پیش‌بینی می‌کند که:

بخواهد شدن بخت زین دودمان نماند درین تخمه، کس شادمان
سوی ناسزایان شود تاج و تخت تبه گردد این خسروانی درخت
نماند بزرگی به فرزند من نه بر دوده و خویش و پیوند من (۹: ۲۶۰)

و آنگاه نقشی بس گویا از دربار و جامعه‌ای که خود ساخته است برای فرزند خیانت‌پیشه می‌نگارد که براستی نگاره‌ای روشن است از حال و روز آن روزگار دربار ساسانی:

همین پر گناهان که پیش تواند نه تیماردار و نه خویش تواند
ز من هرچ گویند زین پس، همان شوند این گُره بر تو بر، بدگمان
همه بنده سیم و زرند و بس کسی را نباشند فریاد رس (۹: ۲۶۶)
همان پر گزندان که نزد تواند که تیره شبان اورمزد تواند
همی داد خواهند تخت به باد بدان تا نباشی به گیتی تو شاد (۹: ۲۶۹)

و چه سودی از این سخنان، در حالی که به گفته پیشین فردوسی، خود خسرو پرویز:
نژد آن زمان شد که بیداد شد به بیدادگر بندگان شاد شد

فرجام این پوسیدگی درونی دودمان ساسانی را همگان می‌دانند که سرنگونی تند آهنگ آن به دست تازیان است و نیازی به بازگویی ندارد. براستی چه می‌توانست بکند خسرو پرویز در حالی که همه ایرانیان با او و پادشاهی او دشمن شده بودند؟ زاد فرخ هنگام دستگیری شاه به او می‌گوید گیریم که تو پایداری کنی و هزار نفر را بکشی، اما همه ایرانیان را که نتوانی کشت:

بر آن نه که کشتی تو جنگی هزار سرانجام سیر آبی از کارزار
همه شهر ایران تو را دشمنند به پیکار تو یک دل و یک تنند (۹: ۲۵۲)

و چه می‌توانستند کرد شاهان پسین او، که نه تنها همه ایرانیان دشمن ایشان، که خود دشمن یکدیگر بودند و هر یک بیش از چند ماهی بر تخت نایستند.
و چرا چنین شد؟

ریشه‌های شکست

پاسخ به این پرسش وظیفه این دفتر نیست و به پهنه جامعه‌شناسی جامعه ساسانی (و بویژه بررسی پیوند چند سویه نهادهای دین و دولت و اقتصاد آن جامعه) می‌پیوند که باید در دفتر یا دفترهای دیگری بررسی شود. با این حال نویسنده بنا بر ضرورتی که به خاطر دریافت بهتر فصل پایانی نتیجه‌گیری این دفتر احساس می‌کند، خود را ناگزیر می‌بیند نگاهی، گرچه گذرا، به این پرسش بیفکند. بنابراین چه بسا نویسنده خود این بررسی را هنوز برای خویش شتابزده و کاستمند می‌داند. خواننده در خواهد یافت که بنیاد نگرش نویسنده بر همان پیوند میان دین و شهریاری (و یا ایدئولوژی و دولت) استوار است که خود به آن باور دارد و در جای جای این دفتر از آن یاد کرده است.

کم نبوده‌اند پژوهندگانی که خواسته‌اند این «چرایی» شکست ایران به دست تازیان را بجویند و پاسخهایی راست و ناراست نیز داده‌اند. بیشتر ایشان بیگانه بوده‌اند و برخی نیز ایرانی. اما به گمان ما همه اینها به علل گوناگون - از ناآشنایی با آنچه ما روش درست جامعه‌شناسی می‌دانیم و ناآشنایی با فرهنگ ایران و یا کژاندیشی «ایدئولوژیک» گرفته تا سودای دشمنی با ایران و یا به عکس شور ایرانخواهی و بیزاری از تازیان که چشمانشان را فرو بسته است - نتوانسته‌اند در میان واقعتهای پراکنده و گوناگون وحدتی برقرار سازند و حلقه اصلی زنجیر و عامل مسلط و تعیین‌کننده را بیابند. ما اکنون از هیچ یک از ایشان نامی نمی‌بریم زیرا چنین نامبردنی مستلزم اشاره به یکایک نظریات و بررسی جزئی‌تر آنها و متعلق به دفتر دیگری است.

معمولاً بیشتر نویسندگان از یک رشته «علل» اقتصادی، سیاسی، نظامی، اجتماعی و نیز طبیعی یاد می‌کنند که از لزوماً همگی نادرست نیست، اما هیچ‌گاه پرسیده نمی‌شود که خود این علل بظاهر مستقیم ناتوانی دولت ساسانی از کجا سرچشمه گرفته‌اند و آیا استوار به

خویش بوده‌اند و یا انگیزه یا انگیزه‌های بنیادینتری در پس آنها نهفته بوده است. از جمله مهمترین انگیزه‌ها و عللی که دیگران یاد کرده‌اند می‌توان به سرفصلهای عمده زیر اشاره کرد:

الف) اقتصادی

- اصلاحات انوشیروان و تبدیل اشراف نظامی (متعلق به خاندانهای نامدار) به زمین‌داران یا فئودالهای؟! بزرگ و در نتیجه به گردنگشانی مدعی تاج و تخت.
- فشار مالی (ناشی از جنگ، سیاست نادرست اقتصادی، فساد و ...) بر مردم به رغم نصف شدن خراج در زمان خسرو پرویز و گنجهای هنگفتی که او با در هم شکستن امپراتوری بیزانس و تاراج گنجهای آن با خود آورده بود.

ب) سیاسی

- ناتوانی دولت مرکزی و در نتیجه کودتاهای پی‌درپی، چنان‌که طی حدود ۴ سال نزدیک به ۱۲ نفر بر تخت شاهی می‌نشینند.
- کشتار مردم (مثلاً سی هزار تن از سوی هرمزد) و گسترش بیدادگری و کشتار خاندان شاهی به دست خودشان (مثلاً کشتار ۱۶ یا ۱۷ نفر از برادران و برادرزادگان شیرویه به دست او).
- جنگهای داخلی و نافرمانی فرماندهان بزرگ که از شورش بهرام چوبین آغاز می‌شود و با شورش شهربراز، شاهین، رستم فرخزاد و ... ادامه می‌یابد.
- آزدن خاندان بنی‌لخم در حیره که مرزداران وفادار ایران در برابر یورش تازیان شمرده می‌شدند.

ج) نظامی

جنگهای طولانی ایران با امپراتوری بیزانس که از سویی به ناتوانی هر دو امپراتوری در برابر مسلمانان انجامید و با شکست رومیان از اعراب راه ایران به روی تازیان باز شد و از سویی در درون ایران به از هم پاشیدگی حکومت، ناخرسندی مردم از آن، و در نتیجه ناپایداری آنها در برابر یورشگران افزود.

(د) دینی

مخالفت و دشمنی متقابل میان شاهان جانشین انوشیروان و موبدان زرتشتی، چنان که مثلاً هرمزد ۱۰۷ موبد را کشت که در میانشان بزرگانی چون موبدان موبد، وزیران و رایزنان انوشیروان، برزمهر، ایزدگشنسب، آذرمهان و ... قرار داشتند.

(ه) طبیعی

طغیان رودهای دجله و فرات و همه‌گیری بیماری طاعون، خشکسالی و همانند آن. البته هیچ یک از نویسندگان بدرستی وزن یکسانی برای همه این عوامل قائل نشده‌اند و برخی را از برخی دیگر مهمتر دانسته‌اند. با این همه، چنان که مشاهده شد، در زمینه اقتصادی نه پدیده جابه‌جایی جدی طبقاتی یا تغییر در نیروهای مولد، مناسبات تولیدی و زیر ساخت اقتصادی (و یا حتی طلعه این تغییر) مطرح بوده است، نه مثلاً در زمینه دینی به دگرگونی‌هایی در اندیشه دینی و یا سستی گرفتن برخی باورها اشاره‌ای رفته است، و نظایر آن. به هر روی به گمان ما همه این عوامل جز معلول‌هایی نبوده‌اند، و پرسش مربوط به علت اصلی را همچنان برای ما بی‌پاسخ می‌گذارند.

بارها و بدرستی گفته‌اند که آنچه آدمی را از دیگر جانداران گیتی جدا و برتر می‌سازد، همانا نیروی آگاهی و اندیشه اوست. پس این سخن تازه‌ای نیست و حتی ماده‌باوران نیز به آن باور دارند. نیروی آگاهی، به آدمی ویژگی‌ای می‌بخشد که نه تنها گستره نیروهای روانی و تنی او را بسی فراختر از آنچه توان پنداشت می‌سازد، بلکه دامنه نیازهای او را نیز از کرانه نیازهای تنی فرا می‌کشاند و نیازهای روانی را برتر از آنها می‌نشانند.

آماج هر جاننداری زیستن و پیکار در راه آن است. لیک آماج آدمی، افزون بر زیستن، بهزیستن است. و کرانه بهزیستن و حتی زیستن او را نیز نه نیازهای تنی، که نیازهای روانی او تعیین می‌کند. و کرانه نیازهای روانی به بیکرانگی ذهن و روان آدمی است. اگر بر فراختای ذهن آدمی بتوان کرانه‌ای نهاد، بر نیازهای او نیز می‌توان. بنابراین، نیاز مقوله‌ای است ذهنی که مرزهای گذرپذیر آن را از یک سو جایگاه فرد در جامعه، و از سوی دیگر اندازه پیشرفت فرهنگی و اقتصادی هر جامعه در هر دوران، کرانه می‌نهد.

از این رو، اگر این درست است که آماج آدمی نه تنها زیستن که بهزیستن است، و اگر این درست است که در هر جامعه و هر دوران، شناسه یا «تعریفی» ویژه از بهزیستی وجود دارد

که آدمی در تکاپوی رسیدن به آن است، شناخت معنای «بهزیستی» و راههای دستیابی به آن، از یک دیدگاه، همان مجموع دستگاه مینوشناسی یا «ایدئولوژی» و یا دین هر فرد یا جامعه را تشکیل می‌دهد. به سخن دیگر، هیچ آدمیزاد و هیچ گروه آدمیزاده‌ای، بدون دستگاه مینوشناسی، بدون هدف و بدون آرمان نتواند زیست و این مهمترین ویژگی است که او را از جانداران و از ارگانیسمهای دیگر جدا می‌کند.

آشکار است که داشتن هدف یا آرمان یا دستگاه مینوشناسی، در ارگانیسم انسانی به معنای داشتن «ایمان» به درستی آن است. بدون ایمان، نه فرد و نه جامعه، حتی یک گام به سوی هدفی نمی‌تواند برداشت، چرا که از بنیاد به آن هدف «باور» ندارند. فرد یا جامعه بی‌هدفیابی آرمان یا بی‌ایدئولوژی یا بی‌دین، زیستی جانوری خواهد یافت، و از آنجایی که آدمی جانور نیست تا نیازهایش به نیازهای تنی کرانمند شود، پس از هم فرو خواهد پاشید. در آن دوره‌های دشوار و بحرانی زندگی که فرد یا جامعه در دستیابی به آرمانهای خود شکست می‌خورد و یا باور به درستی آنها را از دست می‌دهد، مکانیزمهای دفاعی روان ناگاه و ناآگاه به کاری می‌افتند که یا به آرمانی تازه و به ایمانی نوین دست یابد و یا با نگهداشتن ایمان پیشین، برای شکست خود «توجیهی» بتراشد تا روان از گسیختگی و پریشانی خویش که به فروپاشی تن نیز خواهد انجامید، جلوگیری کند.

بدین سان، همان‌گونه که فرد چه بسا بسیاری از سختیهای تنی و مادی و مالی را آسانتر تاب می‌آورد و از سر می‌گذراند تا روان‌پریشی و سرگشتگی و بی‌آرمانی و بی‌ایمانی را، و همان‌گونه که به خویش استواری و ایستادگی فرد در برابر دشواریها، تنها با ایمان به خویشتن و درستی راه خویش شدنی است، جامعه آدمی نیز چندان از این ویژگی دور نیست. اصطلاح جاری «در هر حال روحیه را نباید از دست داد» نشان می‌دهد که عقل سلیم و خرد مشترک جامعه چه بسا بهتر از برخی جامعه‌شناسان حقایق را درمی‌یابد.

از سوی دیگر، «ایمان ایدئولوژیک» با همه سرشت نیروبخش و سودمند خود، دو چشم اسفندیار یا دو مرگجای بنیادی دارد. اولی از ماهیت دوگانه آن برمی‌خیزد، و دومی از چگونگی محتوا یا متعلق آن.

الف) سرشت دوگانه ایمان مینوشناختی

هر دستگاه مینوشناسی به‌طور طبیعی و بنابه‌گوهر مینوشناختی خود چونان یک شمشیر سحرآمیز دو دم است: به عنوان یک دستگاه اندیشگی در چیده و همبافت از پراکندگی ذهن

جلو می‌گیرد و به آن یگانگی می‌بخشد و این، جنبه مثبت آن است. اما درست به دلیل همان در چیدگی و همبافتی استوار خود و همان نیازی که ذهن به وحدت دارد، این دستگاه فکری چونان سدّی نیرومند در برابر اندیشه‌های تازه و بویژه دستگاههای اندیشگی نوین و یا مخالف، از خود مقاومت و سرسختی نشان می‌دهد. این مقاومت تا هنگامی که ارگانیزم جامعه با پرسشهای حیاتی نوین روبه‌رو نشده باشد که دستگاه مینوشناختی‌اش قادر به پاسخگویی به آنها نباشد، کار خود را بخوبی انجام می‌دهد. لیک از دمی که فشار واقعیت‌های عینی از مرز معینی بگذرد، آنگاه این جنبه پایداری‌کننده و مثبت تبدیل به حجابی فکری برای ندیدن یا نادیده گرفتن واقعیات می‌گردد و ارگانیزم را همراه با دستگاه مینوشناختی خویش رو به شکست می‌کشانند، مگر آنکه جامعه بسرعت دستگاه مینوشناختی ناکارآمد و کهنه را به دور افکند و برای فروگشودن پرسشهای نوین به دستگاه فکری نوینی روی بیاورد تا از فروپاشی خود جلوگیری کند.

(ب) ایمان به شکست

چنان که در بالا دیدیم، هر دستگاه مینوشناختی به طور طبیعی همانند یک شمشیر دولبه عمل می‌کند که یک لبه آن به سوی دشمن و لبه دیگر آن به سوی خویشان است. اما حال، موردی را انگار کنید که حتی جنبه مثبت و وحدت‌بخش و هستی‌ساز دستگاه مینوشناختی نیز بنابه گوهر خویش و چگونگی آموزه‌های خویش، پراکنده‌گرا، نیستی‌ساز، مرگخواه یا شکست‌گرای باشد. در این حالت چونان تیغی دولبه می‌شود که هر دو لبه آن به سوی خویشان است. دین‌هایی چون دین مانی و دین بودا که نیستی‌گرای هستند و گیتی را یکسره نفی می‌کنند و گاه - چون مانی - آشکار مبلغ نابودی جهان می‌شوند، در درجه نخست فرمان مرگ خود و جامعه‌ای را که به آنها باور دارد صادر کرده‌اند.

در واقع هرگونه اعتقاد و ایمانی، از این خصوصیت دوگانه پیش‌برندگی و جلوگیرندگی که در بالا اشاره شد برخوردار است. اما افزون بر آن، در صورتی که شالوده آن «ایمان» از بنیاد بر نیستی‌گرایی نهاده شده باشد، آنگاه حتی از ویژگی پیش‌برندگی نیز برخوردار نیست.

ایمان به سرنوشت - چه در مورد فرد و چه در مورد جامعه - و بویژه اعتقاد به «آگاهی از آن»، نمونه روشنی در این زمینه است. همان قدر که یک پیشگویی نیک - برغم واهی بودن آن - می‌تواند نیروبخش و بنابراین برآستی پیروزی‌آفرین و نیکساز گردد، یک پیشگویی شوم مانند باورهای هزاره‌ای - باز برغم نادرست بودن آن - می‌تواند کاهنده نیرو، شکست‌آفرین و

ویرانگر باشد. ما به این بیماری کشنده که دین زرتشت به آن مبتلا شده بود، بارها برخورد و اشاره خواهیم کرد.

پس از این مقدمه نظری، اکنون می‌گوییم در شناخت علل از هم فروپاشی جامعه‌ها یا نظام‌های سیاسی ویژه و جز آن ... نه تنها جنگ زدن به علت‌های پراکنده و خرد که گاه برآستی جز معلولها نیستند راه به جایی نمی‌گشاید، بلکه دست یازیدن به علل اقتصادی نیز راهگشا نخواهد بود. چه بسا افرادی که موقعیت اقتصادی و طبقه‌ای، یا جامعه‌هایی که ساخت اقتصادی کاملاً همسانی داشته و دارند، لیک دارای ساخت ذهنی و روانی و فرهنگی ناهمسانی هستند. چه بسا فردها یا جامعه‌هایی در حال و روز اقتصادی همسان، واکنشهای ناهمسانی از خود نشان می‌دهند که به همان ساخت ذهنی و روانی و فرهنگی هریک از آنها بستگی دارد. چه بسا فردها یا جامعه‌هایی که اگر به درستی راه خود - درست یا نادرست - «ایمان» داشته باشند، در برابر دشواریها و تکانهای سخت اقتصادی به آسانی تاب می‌آورند، حال آنکه فردها یا جامعه‌های دیگر تاب نمی‌آورند و از هم می‌پاشند.

بدین‌گونه، در بیان علل از هم فروپاشی جامعه ساسانی، گفتن اینکه این یا آن جنگ، این یا آن بیدادگری، این یا آن شورش درونی، این یا آن دشواری اقتصادی، و یا طغیان این رود و خشکسالی آن سرزمین و ... دست به دست هم داده‌اند و دودمان ساسانی را به شکست کشانیده‌اند، جز ساده‌نگری و پرداختن به معلولها چیز دیگری نیست. همان‌گونه که تکیه بر پیکارهای طبقه‌ای و جابه‌جایی رده‌ها نیز تنها پرداختن به انگیزه‌هاست نه انگیزه‌ها. مگر نه آن است که در همین جامعه ساسانی، از آغاز، کمایش هم جنگ وجود داشته است، هم شکستهای کوچک و بزرگ، هم بیداد، هم شورشهای درونی، هم جابه‌جایی رده‌ای، هم خشکسالی و هم ...؟ چنان که در همه جامعه‌ها کمایش چنین بوده است و اکنون نیز چنین است. آیا هر جامعه‌ای که با این رویدادها و دشواریها روبه‌رو شود، از هم فرو می‌پاشد؟ پیداست که نه. پاسخ آن است که تا هنگامی که جامعه، هریک از اینها و همه اینها را پدیده‌هایی ناگوهری و گذرا می‌پندارد و آنها را ناشی از نادرستی کلی راه و آرمان خویش نمی‌داند، این دشواریها نیز تاب‌آوردنی و از سرگذراندنی هستند. لیک از آن دم که جامعه، این رویدادها را نه پدیده‌ای گذرا و برخاسته از بی‌خردی این یا آن دولت و این یا آن فرمانروا، بلکه سرچشمه گرفته از راه و آیینی نادرست بیندارد و در آرمانها، مینوشناسی و هدفهای خود تردید کند، آنگاه در خطر فرو افتادن قرار می‌گیرد. همان‌گونه که فردی

خردمند، تا هنگامی که شکستهای خود را نه از نادرستی راه و هدف خویش، بلکه برخاسته از روشهای نادرست و خطاهای خود می‌داند، می‌کوشد تا روشها و کردارش را بهبود بخشد تا به هدفهایش دست یابد. اما از آن دمی که در درستی بنیاد هدفها و آرمانهای خویش تردید کند، بحران روانی او آغاز می‌شود و پای بر لغزشگاه مرگ می‌گذارد.

از این رو، هر دستگاه فرمانروایی نیز، از آن دمی که شالوده‌های مینوشناختی آن سستی می‌گیرند، پایه‌های چیرگی‌اش آغاز به لرزیدن می‌کنند. اما همه مطلب این نیست. شکست بویژه از آن لحظه‌ای اجتناب‌ناپذیر می‌شود که دستگاه فرمانروایی - یا جامعه - خود به شکست خویش باور کند یا ایمان آورد - و یا بدتر - از صدها سال قبل ایمان داشته باشد.

در این حال، چنان که پیشتر گفته شد، ایمان به تیغ دولبه‌ای بدل می‌شود که هر دولبه آن به سوی دارنده‌اش باز می‌گردد. هنگامی که به درستی راه و آرمان خویش و بویژه «پیروزی» خویش باور داریم، این باور به سود ما و به زیان دشواریها و دشمنان عمل می‌کند، و هنگامی که از پیش به شکست خود باور داشته باشیم، لبه تیز این باور به سوی خود ما بر می‌گردد. در مورد جامعه ساسانی، این ایمان به شکست چه بود؟ همان اعتقادات هزاره‌ای بود که شکست جامعه ساسانی و دین زرتشت را در پیرامون پایان هزاره نخست زایش زرتشت (که البته خود جز تاریخی موهوم و ساختگی نبود) پیش‌بینی می‌کرد و ناگزیر می‌انگاشت و ما در جای خود از آن یاد خواهیم کرد.

بدین شمار، ما انگیزه بنیادی شکست جامعه ساسانی را از یک سو در ناباوریهای دینی جامعه و بنابراین در بی‌ایمانی آن نسبت به دستگاه فرمانروایی و آیینهای آن که تحقق زمینی آیینهای دینی بوده‌اند جستجو می‌کنیم، و از سوی دیگر ناشی از ایمان به باورهای خرافی هزاره‌ای می‌دانیم که نابودی دین بهی را مقدر می‌پنداشت.

ناباوریهای دینی دوران پایانی فرمانروایی دودمان ساسانی، دارای دو انگیزه درونی و بیرونی است. انگیزه درونی از کژرویهای دینی، و یا به سخن درست‌تر، از دگرگونیهای بنیادینی سرچشمه می‌گیرد که در برداشت و گزارش اندیشه‌های زرتشت رخ داده و از میان آن دین «نو زرتشتی» زاییده شده است؛ و انگیزه بیرونی، رخنه اندیشه‌های دینی بیگانه است که از خاور و باختر به درون جامعه ایران راه می‌یابند.

انگیزه دوم به اعتبار انگیزه نخست اهمیت می‌یابد. یعنی این وجود شکافهای ناشی از تناقضهای اندیشه‌ای در درون است که راه را برای رخنه در این شکافها از بیرون هموار می‌سازد، چنان که شکافها بدل به گسستگیهای کامل می‌شوند.

چنان که گفتیم، ما فهرستوار یادی از این انگیزه‌ها می‌کنیم و می‌گذریم تا در دفتری دیگر، اگر زمان آن را داشتیم، به بررسی تیزنگرانه‌تر آن بپردازیم.

۱. کژرویه‌های دینی

کمابیش همه کسانی که به بررسی مزده‌ی سنا پرداخته‌اند، می‌پذیرند که دین زرتشت در دوران ساسانی از خاستگاه خود بسیار دور شده است و نه تنها همچون همه دین‌ها به خرافه آلوده گشته، بلکه چه بسا در اصل‌های بنیادی خود نیز به آشفتگی گرفتار آمده است.^{۳۷۱}

پس از دوران دیرپای اشکانی و در آغاز دوره ساسانی و روایی زبان پهلوی، زبان کهن گاهانی دیگر نه تنها برای مردم که برای موبدان نیز دریافتنی نبوده است.^{۳۷۲} پورداود در پیشگفتار گاهان می‌گوید: «گزارندگان اوستا در روزگار ساسانیان، معنای یک دسته از واژه‌های اوستا را که دیگر در ایران زمین رایج نبوده، دریافته‌اند.»^{۳۷۳} و از بنیاد باید گفت، چنان که آگاهان می‌دانند، پدید آمدن پدیده‌ای به نام «زند» یا گزارش (= تفسیر) اوستا، انگیزه‌اش همین در نیافتن زبان گاهانی بوده است. همان نویسنده در جای جای همان کتاب، بارها یادآور می‌شود که گزارش پهلوی گاهان بنیاد درستی نداشته است و از این‌رو ترجمه‌هایی که سپس نیز از روی آن گزارش انجام شده‌اند، درست نبوده و نیستند.^{۳۷۴} و راست هم آن است که ما امروز به یاری پیشرفت اوستاشناسی و دانش زبان‌شناسی، اوستا را بهتر از زمان ساسانیان درمی‌یابیم. به این عامل دگرگونی زبان، باید آسیبهایی را که با یورش اسکندر به ایران بر نسخه‌های گاهان وارد آمد و به از میان رفتن بخش‌های بسیاری از آن انجامید، نیز افزود. ما در صفحه‌های پیشین، چه در متن و چه در حاشیه، با یاد کردن نوشته‌های دینکرد و نامه تنسر و آثار الباقیه، در این باره سخن گفته‌ایم.^{۳۷۵}

درباره اینکه برآستی در دوران ساسانی تا چه اندازه گاهان را در می‌یافته‌اند، تنسر سخن بس‌گویایی دارد که سخت شایان تیزنگری است:

«می‌دانی که اسکندر کتاب دین ما دوازده هزار پوست (گاو) بسوخت به اصطخر، سه یکی از آن در دل‌ها مانده بود، و آن نیز جمله قصص و احادیث و شرایع و احکام ندانستند، تا آن قصص و احادیث نیز از فساد مردم روزگار و ذهاب ملک، و حرص بر بدعت و تمویهات و طمع فخر، از یاد خلائق چنان فروشد که از صدق آن الفی نماند.»^{۳۷۶}

اردشیر بابکان، پس از استواری فرمانروایی یگانه ایران، نخستین و مهمترین گامی که بر می‌دارد، گردآوری نوشته‌های پراکنده اوستاست. دینکرد می‌گوید:

«شاهنشاه اردشیر بابکان آمد و شهریاری را دوباره بنیاد نهاد و فرمان داد این نوشته‌ها را از هر جا که بود گرد آورند. تنسر دانای کهن، دادگر، که هیربد هیربدان بود، آن را در مجموعه‌ای گرد آورد...»^{۳۷۷}

و اردشیر خود در دل کوهها کنده است که: «آیین زرتشت از میان رفته بود، من که شاهم آن را زنده کردم.»^{۳۷۸}

اما کار به این آسانی به پایان نمی‌رسد، و گزارشها و برداشتهای گوناگونی که میوه پراکندگی اوستا و در نیافتن نوشته‌های آن هستند، کار را به کشمکشهایی سخت تا زمان شاپور دوم (۳۱۰-۳۷۹ زایش مسیح) پسر هرمز می‌کشانند، چنان که بلندپایه‌ترین موبد زمان او ناچار می‌شود برای اثبات درستی متنی را که تنسر گرد آورده بود، به آزمایش آیینی سختی تن در دهد و فلز گداخته بر سینه خویش ریزد.

دکتر معین می‌نویسد:

«به واسطه اختلافاتی که در معنی برخی از جزوه‌های اوستا ایجاد شده بود، به فرمان وی (= شاپور) پیشوای نامبردار روحانی، آذربد پورمهر اسپند، اوستا را مرور و اشتباهات موبدان را در مورد معانی و گزارش آیات رفع کرد و آنگاه مندرجات کتاب مقدس را مسجل گردانید از قوانین کشور شمردند.»^{۳۷۹}

و کریستن سن نیز در کتاب ایران در زمان ساسانیان می‌افزاید:

«... اما مجادلات و اختلافات مذهبی به پایان نرسیده و شاپور دوم برای ختم این گفتگوها، مجمعی به ریاست آذر بذی مهرسپندان که موبد بزرگ بود، تشکیل داد. این انجمن متن صحیح و قطعی اوستا را تصحیح کرد و آن را به بیست و یک نسک یا کتاب تقسیم نمود... بنابر سنت، آذربد برای اثبات اینکه اوستای مذکور به این صورت نص صحیح است، خود را به معرض امتحان آتش درآورده، رخصت داد تا فلز گداخته بر سینه او ریزند.»^{۳۸۰}

و بجاست اگر در اینجا یادآوری کنیم که ظاهراً در زمان اسکندر و جانشینان او که نسخه‌های گاهان را از میان برده بودند، برخی از آن به یونانی و پاره‌ای نیز به هندی برگردانده شده بود، و شاپور دانشمندانی را به هند و یونان می‌فرستد تا هر اندازه از نوشته‌های اخترشناسی، جغرافیایی، پزشکی و فلسفی اوستا که به آن زبانها ترجمه شده

بوده است، بیابند و گردآورند و به بخشهای تدوین شده اوستا بيفزایند. گفتنی است، همان‌گونه که ما امروز برای دریافت درست اندیشه‌های زرتشت و دین او، بررسی «گاهان» را شایسته‌تر می‌دانیم، در زمان قباد پدر انوشیروان نیز، مزدکیان ضمن تلاشی که برای استوار گردانیدن نگرشهای خود می‌کردند، تکیه بر «اصالت گاهان» را دستاویزی برای کوبیدن موبدان ساخته بودند. در آغاز کتاب سوّم دینکرد، ده پرسش ده مزدکی از هیربد آمده است که آشکارا نشان می‌دهد مزدکیان تنها گاهان را سخن خداوند و ارج‌گذار دنی می‌دانند و باقی اوستا را نمی‌پذیرند، پرسش نهم چنین است:

«مزدکی دیگر پرسید: «از آنجایی که سخنان مقدس خداوند (= manθra) گاه در گفتارهای «؟>، گاه در گفته‌های «فراشوتر» و جاماسب، گاه گفته‌های «هووو» و «سن»، و گاه در گفتارهای کسانی است که پیش از زرتشت و پس از «سن» بوده‌اند، در آنچه که از سوی هرمزد به زرتشت گفته شده نیز هست، بنابراین ما تنها «گاهان» را همچون سخنان هرمزد به زرتشت می‌دانیم و (معتقدیم) که بقیه را زرتشت و پیروان او از گوهر گیتی ساخته‌اند و گفته‌هایی هستند آشفته و تباه گشته (= Vaštakiḥ).^{۳۸۱}

به هر روی، بجز کژیها و خرافه‌هایی که، همچون همه دینها و ایدئولوژیهای گیتی، پس از زرتشت در دین او راه یافته است و چه بسا شالوده ویران کن نبوده و تا اندازه‌ای چشم‌پوشیدنی باشند (مانند دگرسانی مفهوم مینوها به امشاسپندان و خورشگان، نیایش ایزدان گوناگونی که زرتشت آنها را از جایگاه خدایی به زیر کشیده بود مانند مهر و ناهید و بهرام و تیشتر و... و یا خرافه‌های اسطوره‌ای مربوط به بهشت و دوزخ و آفرینش و جز آن)، به گمان ما کژیهای دیگری نیز هستند که به هیچ روی چشم‌پوشیدنی نیستند و بنیاد دین را سست و چه بسا ویران می‌کرده‌اند. مهمترین این کژیها، پاسخ درست به پرسش یکتاپرستی یا دوگانه‌پرستی است.

هیننگ درباره این کژیها می‌گوید:

«یکی از مسائل مهمی که هر پژوهنده آیین زرتشتی به آن بر می‌خورد، مسئله رابطه متقابل انواع گونه‌گون عقاید مذهبی است که در آیین زرتشتی گرد هم آمده است و به هم پیوسته است. غرض از آیین زرتشتی در اینجا، شکل متأخر، این آیین است.»^{۳۸۲}

سپس نویسنده به برشمردن این موارد می‌پردازد و از پرسشهایی چون: ۱. اهورامزدا یا خدای یگانه، ۲. اهریمن یا ضد خدا، ۳. نبرد اهورامزدا و اهریمن، ۴. مسئله امشاسپندان، ۵.

پرستش ایزدان گوناگون، و ۶. آیین مغان و چندگانه پرستی آغازین پیش از زرتشت، یاد می‌کند و سپس می‌افزاید:

«ولی روشن است که میان چندگانه پرستی بدوی و آیینی که زرتشت مظهرش بود، شکاف عظیمی نهفته است. در واقع در این نکته همگان متفقند - زرتشت در سروده‌هایش بر چندگانه پرستان سخت حمله می‌کند، آن هم به شیوه‌ای که شکی در این میان باقی نمی‌گذارد. با این همه در آیین زرتشتی، چندگانه پرستی با آیین خود زرتشت یکسره به نحوی جدایی‌ناپذیر درهم آمیخته است... چگونه این دو آیین ناسازگار در تألیفی هماهنگ به هم پیوستند، آن هم با چنان صلابتی که تا زمان ما نیز پایدار مانده‌اند؟ در واقع یکی از مهمترین وظایف محققان آیین زرتشتی، یافتن پاسخی مناسب و رضایت‌بخش برای این پرسش است.»^{۳۸۳}

پردومناش نیز معتقد است که:

«آیین زرتشتی که از قرن‌ها پیش اشاعه یافته بود، در دوره ساسانیان، به دست موبدان با قشر نوینی پوشیده شد ... مجوسان ... قربانی هاووما را که هیچ گونه رابطه‌ای با رفرم زرتشت نداشت، رایج ساختند ... تجدید حیات آیین هند و اروپایی قدیم و پرستش مهر و آمیختگی عجیب این آیین با مذهب زرتشت، با این دوره از تاریخ مقارن است.»^{۳۸۴}

به هر شمار، بی‌گمان سرگردانی و پراکنده اندیشی درباره گزینش میان یگانه‌گروی و دوگانه‌گروی وجود داشته است. در گزیده/اندروز پوریوتکیشان (= نخستین دین‌داران) که به زرتشت پسر آذربد مارسپندان (همان موبد بزرگ زمان شاپور) منسوب است، آمده است:

«هر مردم که به داد (= سن) پانزده ساله رسد، پس او را این چند چیز بیاید دانستن که: کیم؟ و خویش کیم؟ ... خویش هر مزدم یا اهریمن؟ خویش یزدانم یا دیوان؟... مردم یا دیو؟... بن آغاز یک یا دو؟ و...»

و پاسخ این است که:

«و نیز به این بی‌گمان بودن که بن آغاز (= buništak) دو است: یکی آفریننده و یکی نابودکننده.»^{۳۸۵}

پس از چیرگی اسلام در ایران، آیین مزده‌یسنّا آشکارا پس می‌نشیند و تنها به پدافند بسنده می‌کند و بیشتر بر یکتا پرستی پای می‌فشرد. بازتابی از این واقعیت در شاهنامه فردوسی هنگام گفتگو میان مانی و موبدان وجود دارد و نشانگر موضع یکتا پرستانه

تدوین‌کنندگان زرتشتی شاهنامه ابومنصوری و یا مأخذ دیگر فردوسی است.

موبد به مانی می‌گوید:

بدو گفت کای مرد صورت‌پرست	به یزدان چرا آختی خیره‌دست؟
کسی کو بلند آسمان آفرید	بدو در، مکان و زمان آفرید
همه کرده کردگارست و بس	جزو کرد نتواند این کرده، کس
به برهان صورت چرا بگروی	همی پند دین‌آوران نشنوی؟
همه جفت و همتا، و یزدان یکیست	جز از بندگی کردنت رای نیست ...
اگر اهرمن جفت یزدان بدی	شب تیره چون روز خندان بدی
همه ساله بودی شب و روز راست	به گردش، فزونی نبودی نه کاست
نکنجد جهان آفرین در گمان	که او برترست از زمان و مکان
سخنهای دیوانگانست و بس	بدین بر، نباشد تو را یار کس (۲۵۱:۷)

با این همه در این دوره نیز، یادگویی و پراکنده اندیشی همچنان چیره است. چنان که در گفتگوی میان آذرفرنبغ با «گجستک ابالیش»^{۳۸۶} در پیشگاه مأمون عباسی، این موبد بزرگ زرتشتی آشکارا اعتقاد به «دو بنیاد بیکران» را می‌پذیرد:

«هفتمین بار پرسید که: علت گُستی بستن چه باشد؟ ... موبد گفت که ... ما چنین گوئیم که: چنان که به دو بنیاد بیکران معتقدیم، این در تن خود ما هویدا است چون...»^{۳۸۷}

مورد یاد کردنی دیگر، «پیکار با بدی» است. پیش از این دیدیم که پیکار با بدی از جستارهای بنیادی دین زرتشت است و هر کس حتی با نگاهی گذرا به مزده‌یسنای این را به آسانی درمی‌یابد. بنیاد نبردهای بخش پیشدادی و کیانی شاهنامه نیز بر همین باور استوار است. اما در آثار دینی دوران پایانی ساسانی یا دوران پس از اسلام، با شگفتی به اندیشه‌ای در این زمینه برمی‌خوریم که آشکارا رنگ و انگ مسیحی و بودایی دارد و یکسره از مزده‌یسنای زرتشت به دور است.

در اندرزه‌های منسوب به آذربید مارسپندان - همان هیربد بزرگ شاپور دوم - هنگام مرگ آمده است:

«به بدان بدی مکنید، چه بدی او، خود از کردار خویش بدو رسد.»^{۳۸۸}

و کتاب مینوی خرد، نوزده نیکی برمی‌شمارد که یکی از آنها «دشمنی نکردن» با دیگران است.^{۳۸۹} لیک اگر به همین بسنده می‌کرد، چه بسا اندیشه‌ای بود همخوان با آموزشهای زرتشت، حال آنکه می‌افزاید:

«آنچه که در مورد هر کسی سزاوار است به کار برده شود، آشتی و دوستی است. و آنچه در مورد هیچ کس نباید به کار برده شود، کین و دشمنی است.»^{۳۹۰}

و براستی دینی که هدف آن نبرد با بدان و از میان بردن بدی است و از بنیاد، فلسفه آفرینش آدمی را پیکار با بدی و یاری به خداوند در این پیکار می‌داند، چگونه می‌تواند باور داشته باشد که با هر کس می‌بایست دوست بود و با هیچ کس دشمنی نورزید؟ چگونه می‌توان چنین اندیشه‌ای را که آمیزه‌ای است از باورداشتهای زروانی و عیسوی و بودایی، با اندیشه بنیادی دین زرتشت سازگار نمود؟

جستار دیگر، برخورد مزده‌یسنای دوران ساسانی با گیتی و زندگی در آن است. پیش از این، هنگام گفتگو درباره «گیتی در آئینه گفتار فردوسی»، دیدیم که اندیشه ناپایداری زندگی در گیتی و بویژه رها کردن گیتی نه از فردوسی بلکه برخاسته از اندیشه‌های زرتشتی دوران پایانی ساسانی و پس از آن است.

مزده‌یسنای دوران ساسانی، از یک سو اندیشه‌های زهرآگین مانی را می‌نکوهد، و از سوی دیگر در مینوی خرد، جای به جای همانند برخی از آن اندیشه‌ها خودنمایی می‌کنند.

در کتاب سوّم دینکرد، در فصل «دوازده اندرز مانی گجسته در برابر ده اندرز آتورپات مارسپندان» در شماره ۸ آمده است:

«در برابر اندرز آتورپات مارسپندان، احیاگر راستی، که باید به خاطر ایزدان بر چیزهای گیتی افزود، مانی گجسته پند داد که دوست داشتن گیتی گناه است و آن کس که آن را آفریده است، بدکار بوده است.»^{۳۹۱}

و گرچه کتاب مینوی خرد تا آن اندازه زندیق نمی‌شود که آفریدگار گیتی را «بدکار» بنامد، لیک اینجا و آنجا به ما پند می‌دهد که «به هیچ نیکی گیتی نباید تکیه کرد»، «بسیار گیتی آرای نباید بود»، «به زندگی تکیه مکن» و «کسی شایسته‌تر است که گیتی را رها کند و مینو را بگیرد.»^{۳۹۲}

اما مهم‌تر از این، شیوه زندگی و باورداشتهای تنسر، یعنی همان کسی است که اوستا را

گرد آورده و شایسته باز شناختن گوهر از خرمهره شناخته شده است. مجتبی مینوی می نویسد:

«تنسرافلاطونی مذهب بود و شاهی را از پدرش به میراث یافته بود، لیک به ترک آن گفته و گوشه نشینی اختیار کرده بود.»^{۳۹۳}

و این مرد افلاطونی مذهب و گوشه نشین، کسی است که پنجاه سال ریاضت کشیده و همسری نگرفته است و گیتی را زندان و آدمی را زندانی آن می داند و این همه را نیز گواهی بر عدل خویش و پرهیزش از فساد می پندارد. حال آنکه این کردارها و باورداشتها، برآستی هیچ یک نه کمترین سازگاری با دین و فلسفه زرتشت دارند^{۳۹۴}، و نه حتی با فلسفه و شیوه زندگانی افلاطون یونانی. به گفته خود تنسر:

«از عقلا و جهلا و اوساط و اوياش پوشیده نیست که پنجاه سال است تا نفس اماره خویش را برین داشتم به ریاضتها که از لذت نکاح و مباشرت و اکتساب اموال و معاشرت امتناع نمود، و نه در دل کرده ام و نه خواهان آنکه هرگز ارادت نمایم، و چون محبوسی و مسجون در دنیا می باشم، تا خلاق عدل من بدانند، و بدانچه برای صلاح معاش و فلاح معاد و پرهیز از فساد از من طلبند و...»^{۳۹۵}

و آیا نمی توان پرسید کسی که گیتی را زندان آدمی می پندارد، چگونه می تواند شایایی گردآوری نوشته های اوستا و باز شناخت درست از نادرست را داشته باشد؟ و آیا برآستی باورهای زهرآگین مانوی، زمین باروری برای رشد خویش نداشته اند؟ دینکرد می گوید:

«در برابر اندرز آتورپات، احیاگر راستی، که باید زن ستاند از درون خانواده خویش، مانی گجسته موعظه کرد که زن ستاندن حتی بیرون از خانواده خود، برای ایجاد پیوند و خویشی و آوردن فرزندان، گناهی است برای برگزیدگان نیک.»^{۳۹۶}

و آیا میان این «برگزیدگان نیک» مانی با آن تنسرگردآورنده اوستا، هیچ گونه همسانی وجود ندارد؟

جستار دیگر، اندیشه هایی است که به نام «زروان باروری» (= Zurwanisme) آوازه یافته اند. ما پیش از این هنگام گفتار درباره «اسطوره ها»، نشان دادیم که چه در افسانه های دینی مزدهیسن و چه در اسطوره زروانی، گوهر دین دگرگون نشده بلکه چهره ای خرافی یافته است.

در افسانه زروانی، نیروی آهنین و یگانه ای به نام زمان بیکرانه (= زروان اکرانه) وجود

دارد که اهورامزدا و اهریمن از درون آن پدید آمده‌اند، و بنابراین، نه تنها از دیدگاه دینی - با اندکی چشم‌پوشی - همچنان نشانه یکتاپرستی در آن به چشم می‌خورد، بلکه از دیدگاه دانشهای امروزی نیز نگرشی است درخور بررسی تیزنگرانه.

بدین سان، افسانه زروانی خودبه‌خود کوبه‌ای ویرانگر بر گوهر دین نیست و خرافه‌ای است همانند خرافه‌های دیگر. لیک هنگامی که باوری به «خدایی زمان»، به باوری به دست تقدیر و نیروی سرنوشت بینجامد و بویژه تا آنجا پیش رود که نیروی کوشش آدمی را با نیروی سرنوشتی از پیش نوشته شده برابر بینگارد و یا حتی کمتر از آن بدانند، آنگاه کوبه‌ای ویرانگر بر باورهای زرتشتی وارد آمده است. ما پیش از این دیدیم که رگه‌هایی از این کژاندیشی حتی در اندیشه بزرگمهر به چشم می‌خورد، اما نشانه‌های آن در مینوی خرد بیش از هر جای دیگر است، چنان که بسیاری کسان را به این انگار کشانیده است که نویسنده آن دین زروانی داشته است.

به هر روی، چه همراه با این کسان باورهای زروانی را دینی جداگانه پنداریم، و یا همچون جهانگیر تاوادیا - پژوهشگر هندی پارسی نژاد - بخواهیم آن را با فرضیه نمود (= Aspekt - theorie) حل کنیم^{۳۹۷}، هیچ‌گونه گمانی نیست که نویسنده مینوی خرد به اسطوره‌های زروانی باور می‌داشته است^{۳۹۸}، و بویژه - چیزی که اهمیت دارد - چیرگی بخت و سرنوشت را بر کوشش آدمی پذیرا می‌بوده است. و این چیزی است که به گمان ماکژروی از آموزشهای زرتشت است. گفته‌هایی همانند این که:

«نیکی و آراستگی و ثروت و قدرت و هنر و شایستگی، به کام و کردار مردمان نیست، بلکه به تقدیر سپهر کام ایزدان است.»^{۳۹۹}

و یا:

«پرسید دانا از مینوی خرد که به خرد و دانایی با تقدیر می‌توان ستیزه کرد یا نه؟ مینوی خرد پاسخ داد که حتی با نیرو و زورمندی خرد و دانایی هم با تقدیر نمی‌توان ستیز کرد...»^{۴۰۰}

آشکارا نمایانگر آن اندیشه‌هایی هستند که به هر روی - درست یا نادرست - با گوهر آموزشهای زرتشت در گاهان هیچ‌گونه همگونی ندارد، مگر در مورد اعتقادات هزاره‌ای که جداگانه به آن خواهیم پرداخت.

آنچه را در آموزشهای زرتشت می‌توان به «سرنوشت» گزارش کرد، چیزی نیست جز تقدیر فرجامین پیروزی اهورامزدا و هستی بر اهریمن و نیستی، نه سرنوشتی گریزناپذیر که

در هر دم و هر رویداد کوچکی ناگزیر بر خرد و دانش و کوشش آدمی چیره باشد. چرا که اگر جز این باشد، آنگاه نقش آدمی در انجام کردارهای نیکی که می باید در نبرد با اهریمن به اهورامزدا یاری رساند، یکسره بیهوده می شود.

در شاهنامه فردوسی، سخنانی پیشگویانه به اردشیر بابکان نسبت داده می شود که سخت در خور ژرف اندیشی است.

اردشیر در آستانه مرگ به فرزندش می گوید:

برین بگذرد سالیان پانصد	بزرگی شما را به پایان رسد
بیچند سر از عهد، فرزند تو	هم آن کس که باشد ز پیوند تو
زرای وز دانش به یکسو شوند	همان پند دانندگان نشنوند
بگردند یکسر ز عهد و وفا	به بیداد یازند و جور و جفا
جهان تنگ دارند بر زیردست	برایشان شود خوار، یزدان پرست
بپوشد پیراهن بدتنی	بیالاید با کیش آهرمنی
گشاده شود هرچ ما بسته ایم	بیالاید آن دین که ما شسته ایم
تبه گردد این پند و اندرز من	به ویرانی آرد رخ این مرز من (۱۹۱:۷)

هیچ گونه گمانی نیست که این پیشگویی نه تنها درباره دوران اسلامی که درباره سالهای دردناک پایانی دوران ساسانی نیز هست و معنای آشکار آن این است که دین آلوده خواهد شد و شاهان نیز به بیدادگری خواهند گرایید. این برآستی دیدگاه خرده گیرانه آن گروه از بزرگان و موبدان زرتشتی سده چهارم هجری است که در گردآوری «شاهنامه ابومنصوری» و یا منابع دیگر فردوسی دست داشته اند. و چه بسا همان دستهایی آن را نوشته اند که به پیشگوییهای «بهمن یشت» معتقد بوده اند و یا در دستبردهای پس از اسلام در آن دست داشته اند.

و گفتنی است که پس از فراگیری اسلام در ایران، اندازه ناتوانی و پس نشینیهای برخی از ایرانیان و بویژه زرتشتیان تا آنجا پیش می رود که نه تنها ریشه نژادی شاهان باستانی خویش را به سامیان وامی بندند^{۴۰۱} و بدین گونه شالوده آگاهی ملی و تاریخی خویش را ویران می سازند، بلکه گاه خود زرتشت را با حضرت ابراهیم و یا دیگر پیامبران بنی اسرائیل یکی می شمارند.^{۴۰۲} آرتور کریستن سن دانمارکی می گوید:

«در صدر اسلام زرتشتیان برای افزودن نیروی کیش خویش، زرتشت و ابراهیم

رایکی شمرده‌اند.»^{۴۰۳}

دکتر معین معتقد است که:

«موبدان کوشش داشتند مؤسس دین خود را با پیامبران مورد قبول مسلمانان و نصارا و یهود تطبیق کنند تا هم اهل کتاب شمرده شوند و هم کمتر مورد طعن قرار گیرند.»^{۴۰۴}

و بد نیست اگر از دیدگاه استاریکف روسی نیز یاد کنیم که می‌گوید:

«در سده های ۷ و ۸ میلادی ... لیکن آیین زرتشت که اصلاح گردیده و چنین به نظر می‌رسد که از داخل استحکام و قوت هم یافته بود، در مقابل فشار و هجوم پیروزمندانه اسلام و مقدم بر همه در شهرهای بزرگ، عقب‌نشینی می‌کرد.»^{۴۰۵}

و سرانجام واپسین جستار که در ارتباط نزدیک با جستار پیشین است، باورهای هزاره‌ای دین «نوزرتشتی» است که به هنگام رویارویی با اعراب به شکل «ایمان به شکست» جلوه می‌کند و کوبه پایانی و قطعی را به دودمان ساسانی و دین مزده‌پسنا می‌کوبد.

باورهای هزاره‌ای هم در اسطوره زرتشتی، هم در افسانه زروانی و هم در دین نوزرتشتی وجود دارد، گرچه من در خود «گاهان» یعنی اندیشه‌های راستین زرتشت، اثری از آن نیافته‌ام.

باور به شکست یا پیروزی اگر تنها از طریق اختربینی نیز ایجاد شده بود می‌توانست شکست‌زای یا پیروزی آفرین باشد، حال آنکه اگر به اختربینی ساده، باورداشتهای عمیق هزاره‌ای دینی را نیز بیفزاییم، به یقین می‌توان گفت که برآستی مؤمنان خود با چنین اعتقادی سرنوشت خویش را از پیش رقم زده بودند.

هم فردوسی و هم تاریخ‌نویسان بزرگ چون طبری، از «ستاره شمر» و «منجم» بودن رستم فرخزاد سپهسالار سپاه ایران در جنگ قادسیه، بارها یاد کرده‌اند.

فردوسی در آغاز همان نامه پرآوازه‌ای که از رستم فرخزاد در هنگامه رزم ایرانیان با اعراب نقل می‌کند، از جمله می‌نویسد:

بدانست رستم شمار سپهر	ستاره شمر بود و با داد و مهر ...
بیاورد صلاب و اختر گرفت	ز روز بلا دست بر سر گرفت
یکی نامه سوی برادر به درد	نوشت و سخنها همه یاد کرد

و آنگاه از زبان وی می‌افزاید:

ز بهرام و زهره‌ست ما را گزند شاید گذشتن ز چرخ بلند
همان تیر و کیوان برابر شدست عطارد به برج دو پیکر شدست
همه بودنیها ببینم همی وزان خامشی برگزینم همی ...
کزین پس شکست آید از تازیان ستاره نکردد مگر بر زیان (۳۱۴:۹)

و سپس بسیاری از پیش‌بینیهای «بهمن یشت» را در واقع تکرار می‌کند. و طبری در گزارش جنگ قادسیه^{۴۰۶}، جای به جای و به نقل از راویان گوناگون از تفأل‌های رستم، خوابهای بد او و در نتیجه از سستیهای او در جنگ یاد می‌کند. چنان‌که بارها روحیه‌سران سپاه را با اخترگوییها و خوابهای پریشان خود پریشانتر می‌سازد و حتی گاه کار به خشم و کشمکش میان او و سران سپاه ایران می‌انجامد؛ و نه تنها پیش از شکست بارها تقاضای آشتی از اعرابی را دارد که پیوسته خوارشان می‌دارد، بلکه حتی حاضر به پذیرش ظاهری دین آنها می‌شود به شرط آنکه از جنگ چشم‌پوشند، که اما با مخالفت ایرانیان روبه‌رو می‌شود. طبری حتی از تفأل بد شاه ۲۱ ساله ایران نیز یاد می‌کند. هنگامی که نمایندگان تازی نزد یزدگرد می‌آیند:

او از نعمان که سر فرستادگان بود پرسید: «این روپوش تو چه نام دارد؟» گفت «بُرد». شاه این را به فال بد گرفت و گفت: «بُرد جهان». رنگ پارسیان دگرگون شد که این برای آنها سخت بود. آنگاه [به ترجمان] گفت: «درباره پاپوششان از آنها پرس». ترجمان گفت: «این پاپوشها را چه می‌نامید؟» نعمان گفت «نعال». و او همچنان فال بدزد و گفت: «ناله، ناله، در سرزمین ما». آنگاه پرسید: «این چیست که به دست دارید؟» گفت «سوط» [نام تازیانه] که به پارسی به معنای سوختن است. گفت «پارس را سوزانیدند، خدایشان بسوزاند». برای پارسیان فال بد می‌زد و آنها از گفتار وی غمین می‌شدند»^{۴۰۷}

گرچه طبری این داستان را از راویان عرب نقل می‌کند که سودی و انگیزه‌ای برای دروغ‌گویی در این زمینه نداشته‌اند، اما تواند بود که این داستان درست نباشد. با این حال در اصل قضیه به هیچ روی تفاوتی نمی‌کند و هیچ راوی و تاریخ‌نگار ایرانی و عرب نیست که از فال بد زدن، خوابها، و روحیه درهم شکسته ایرانیان ۱۲۰ هزار نفری در برابر تازیانی که شاید یک دهم آنها بودند، سخن نگفته باشد.

از سوی دیگر، بنابه سنت نو زرتشتی که تاریخ زایش زرتشت را حدود سده هفتم پیش از زایش مسیح قرار می‌دهد، سالهای یورش مسلمانان کمابیش برابر است با سده‌های آغازین هزاره دوم زایش زرتشت که به معنای آغاز مقدر شکست ایران و تباهی دین مزده‌یسانست. بهترین و آشکارترین جلوه استوار این اعتقاد دینی، پیشگوییهای زند و هومن یسن یا «بهمن یشت» است که جزئی از یشتها یعنی «اوستای جوان» شمرده می‌شود. در واقع این جزء از یشتها شامل یک رشته رویدادهایی است درباره آینده دین زرتشت و کشور ایران که اهورامزدا رویدادن آنها را از پیش بر زرتشت آشکار می‌کند. بنابراین پیش‌بینی، در پایان هزاره زرتشت ایران دچار یورش دیوان ژولیده موی خواهد شد که دین بهی را بر خواهند افکند و ایران را فرو خواهند گرفت، زنان و کودکان را به بردگی خواهند برد و روستاها را خواهند سوزاند، شادی و همه آفرینش اورمزد و آتش بهرام به نیستی رسد، و آزر و دلبستگی در روان دوستی و مهر از جهان رخت خواهد بست. مهر پدر از پسر و برادر از برادر خواهد گسست و...^{۴۰۸} بدین گونه پیداست که ایرانیان با چه دلواپسی دردناکی می‌بایست چشم به رسیدن چنین روزگار دردناک مقدری دوخته بوده باشند. و بی‌گمان این بیشتر پای سپاه نیرومند ایران را سست می‌گردانید تا اخترگوییهای کسانی چون رستم فرخزاد، چنان که می‌بایست سربازان ایران را به یکدیگر زنجیر کنند تا از هنگامه نبرد نگریزند. و در مقابل اینان با چنین روحیه‌ای، مسلمانان از چنان ایمانی برخوردار بودند که گزارش آن را بروشنی می‌توان در تاریخ طبری باز یافت و این اعتقاد فراتر از هرگونه آز احتمالی تاراج و کسب ثروت بیکران ایرانیان می‌توانست در پیروزی مسلمانان کارساز باشد. بنابراین، جز آنچه پیش آمد چه انتظاری می‌شد داشت، هنگامی که چنین ایمانی خدشه‌ناپذیر به پیروزی، در برابر چنان اعتقاد دهشت‌انگیز به شکست محتوم قرار گرفت. براستی اگر هیچ یک از دلایلی که پیش از این به عنوان انگیزه‌های شکست بر شمردیم و باز برخواهیم شمرد وجود نمی‌داشت، همین یک دلیل خود برای شکست کافی بود.

۲. رخنه اندیشه‌های دینی دیگر

ما نمی‌خواهیم در این باره سخن را به درازا بکشانیم، چون می‌پنداریم که بر آنچه دیگران به نیکی پژوهیده و گفته‌اند، اکنون چیز تازه‌ای نداریم که بیفزاییم. کمابیش همه کسانی که درباره جامعه ساسانی پژوهش کرده‌اند، به رخنه اندیشه‌های مسیحی از باختر و بودایی از

خاور و نیز روایی دینهای ماندایی یا صابئی و یهود، و نیز جنبشهای مانوی و مزدکی اشاره کرده‌اند.^{۴۰۹}

آشکار است که همچون هر پدیده اجتماعی و تاریخی، رویدادهای سیاسی و دینی دوران ساسانیان را نمی‌توان یکسره جدا از رویدادهای تاریخی پیش از آن، یعنی دوران اشکانیان و بسا هخامنشیان بررسی کرد. لیک ما در کرانه گنجایش این دفتر، یاد کوتاهی می‌کنیم و در می‌گذریم.

دین زرتشت همانند دین یهود یک دین قومی است، چرا که باز همچون دین یهود، به برابری قومها و آدمیان باور ندارد و از این رو، از یک سو بودش دینهای دیگر را در کنار خود به آسانی تاب می‌آورد و از سوی دیگر خواهان فراگیری خود، در میان همه اقوام و ملل نیست. و این درست به وارون دینهای مسیح و اسلام است که همه آدمیان و قومها را برابر می‌پندارند و از این رو، پیام خود را نیز جهانی می‌دانند.

بازتاب این اندیشه زرتشتی در آیین کشورداری، به یک رو مدارای دینی آن در برابر دینهای گوناگون پهنه فرمانروایی خویش است، و به دیگر، مدارای آگاهانه آن در برابر نظامهای گوناگون سیاسی ملتهایی است که در زیر فرمان دارد. ما پیش از این از دیدگاه هگل درباره شاهنشاهی هخامنشیان و اینکه بنابه گوهر دینی خویش، همچون آفتابی، بر همه ملتهای زیر دست به یکسان می‌تابید، یاد کرده‌ایم. اما افزودنی است که این مدارای دینی و سیاسی، برخاسته از این اندیشه هم بود که هر قومی را فرمانروایی و دینی ویژه است، و بهترین دین از آن بهترین اقوام و برگزیدگان است.

این مدارای دینی - سیاسی، در زمان اشکانیان نیز دنبال شد و چه بسا در دوران ساسانیان نیز ادامه می‌یافت اگر یورشهای دینی - سیاسی ملتهای همسایه، هستی جامعه ایرانی را به خطر نمی‌انداخت.

کردار هوشمندانه هخامنشیان در زمینه دینی و سیاسی بدانجا انجامید که نه تنها فرمانروایی ایشان سراسر آسیای باختری و یونان و آفریقای شمالی را در بر گرفت، بلکه اندیشه‌های دینی - فلسفی ایرانی می‌رفت که سراسر یونان و روم و سپس اروپا را فروگشاید و برای همیشه از آن خود سازد.

دو نمونه یاد می‌کنیم که از مهین‌ترین جلوه‌های این فروگشایی هستند. نمونه نخست تأثیر ژرف اندیشه‌های ایرانی بر یونانیان است، و نمونه دوم، فراگیری شگفتی‌انگیز دین مهر است که از چین تا مرزهای کشور فرانسه را در هم نوردید و زیر نفوذ گرفت.

درباره هر دو نمونه، بویژه در چند دهه گذشته، پژوهشهای تازه‌ای از سوی ایرانیان^{۴۱۱} و گاه نایرانیان انجام گرفته است و داوری یک سویه چندین سده‌ای نویسندگان باختر زمین و پافشاری ایشان در انکار هرگونه تأثیر اندیشه ایرانی بر یونان و نیز گسترده‌ی دین مهر را، در دریایی از تردید و بدگمانی فرو برده است. هر پژوهنده‌ای، اگر مغرض نباشد، بی‌اختیار از خود می‌پرسد که چگونه است که درست دوران چیرگی ایرانیان بر جزیره‌های پراکنده‌ای که امروز یونان خوانده می‌شود، برابر است با آغاز رشد اندیشه فلسفی و دانشی در یونان (از طالس ملطی گرفته تا فیثاغورس و هراکلیتوس و زنون و آناگساگوراس و دمکریتوس و افلاطون و دیگران)، حال آنکه یورش کوتاه مدت اسکندر به ایران به از میان رفتن همه نسخه‌های اوستا می‌انجامد و همه آگاهیهای اخترشناسی و جغرافیایی و پزشکی و فلسفی درون اوستا و یاکتابهای دیگری که از آنها آگاهی نداریم به زبان یونانی ترجمه می‌شوند و از ایران بیرون برده می‌شوند، چنان که شاپور دوم ناچار است به ترجمه و گردآوری دوباره آنها فرمان دهد؟^{۴۱۲}

پژوهنده می‌تواند از خود بپرسد: این همه همسانی میان «نظریه مُثُل» افلاطون با «مینو»های زرتشت از کجاست و چرا شاگردان افلاطون خود زمان زرتشت را به پنج تا شش هزار سال پیش از استاد خویش واپس می‌برند و تأثیر زرتشت را بر افلاطون می‌پذیرند؟^{۴۱۳} و اگر چنین تأثیری یکسره دروغ است، چگونه است که شاهنشاهی آرمانی کسانی چون گزنفون و حتی افلاطون نیز، شهریار ایرانیان است؟^{۴۱۴} چرا پلینیوس، تاریخ‌نویس سده نخست میلادی می‌نویسد که فیثاغورس و دمکریتوس و آمپدکلس و افلاطون برای آموختن آیین مغان سفر دور کردند؟^{۴۱۵} افسانه برخورد فیثاغورس با زرتشت که به دست خود اروپاییان پرداخته شده است، از کجا سرچشمه می‌گیرد و علت این افسانه‌پردازی چیست؟^{۴۱۶} چرا یونانیان مغان ایرانی را دارای دانشی سحرآمیز می‌دانسته‌اند، چنان که امروز واژه جادو (= magie) در زبانهای اروپایی برگرفته شده از واژه مغ (= māgos) ایرانی است؟ داستان انجیل متی که سه مغ ایرانی پیامبری عیسی بن مریم را پیشگویی کرده‌اند به چه انگیزه‌ای ساخته شده و آنها را دارای چه نیرویی می‌دانسته‌اند که خواسته‌اند بر پیامبری حضرت عیسی بدین گونه مهر تأیید بکوبند؟^{۴۱۷} اگر این درست است - که هست - که زرتشت بزرگترین اخترشناس زمان خود بوده است^{۴۱۸}، و اگر گواهی خود یونانیان بر شور و دل‌بستگی فیلسوفانشان برای شناخت آموزشهای زرتشت و مغان ایرانی دروغ نیست - که نیست - پس چگونه است که همه نویسندگان چند سده اخیر باختر زمین، از رخنه دانشهای ریاضی و

اخترشناسی به یونان نام می‌برند و هر کشور همسایه یونان را خاستگاه این رخنه می‌دانند جز ایران را که سالها با یونانیان رابطه داشته و بر آنها فرمان رانده است و به جای آنکه همانند همه تمدنهای آن روزی فرهنگ‌سوز باشد، فرهنگ‌ساز بوده است؟ حال آنکه در سده نخست میلادی، والریوس ماکسیموس نویسنده رومی گواهی می‌دهد که: «فیثاغورس به ایران رفت و به تعلیمات مغان پرداخت و از آنان گردش اختران و سیر ستارگان و نیرو و خصایص طبیعی آنها را آموخت.»^{۴۱۸}

شمار این پرسشها بسیار است و گنجایش این دفتر اندک. به هر روی، بی‌گمانی تأثیر شگفت و تعیین‌کننده اندیشه‌ها و دانش ایرانی بر یونان، داستانی است که اکنون بر سر هر بازاری هست و تلاشهای چندین سده‌ای اروپاییان برای پوشاندن این راستی نیز راه به جایی نبرده است، گرچه شدنی است که به خودشان رامش و آرامش بخشیده باشد.

درباره دین مهر و گسترش آن در سراسر اروپا تا پیش از نیرو گرفتن مسیحیت نیز، داستان به همین گونه است.

استاد محمد مقدم می‌نویسد:

«قرنها بود که گمان می‌کردند دین مهر، که آن را یک آیین رازآمیز می‌خواندند، از آیینهای بغ یا ایزدمهر باستانی که در میان ایرانیان و مردم خویشاوند پرستیده می‌شد سرچشمه گرفته است. چون دین مهر سراسر امپراتوری روم باستانی را فراگرفته بود و بازمانده‌ها و یادمانهای آن هر سال در سراسر اروپا از یک سو و در آسیا بویژه شرق ایران در قلمرو پادشاهی کوشان پیدا می‌شد و این جنبش فراگیر از سده نهم شاهنشاهی (سده سوم پیش از میلاد) آغاز شده بود، پژوهندگان در پی یافتن انگیزه پیدایش ناگهانی این جنبش جهانی بودند، و برای نامگذاری آن عنوانهایی مانند «کیش مهری سکایی مادی شده» یا «کیش مهری اخیر» پیشنهاد و به کار برده می‌شد، تا این زمان که ذبیح بهروز در کتاب تقویم و تاریخ در ایران... نشان داد که این «کیش مهری اخیر» که پانصد سال دین رسمی شاهنشاهی اشکانی و امپراتوری روم بوده، با شخص تاریخی مهر آغاز شده است. چون آیینها و رسمها و باورهای این دین جهانی در همه دینهایی که پس از آن آمده‌اند، بویژه در مسیحیت، باز مانده است، و حتی در کارهای هنری و ساختمانی پرستشگاهی از آن پیروی شده است، کلیسای مسیحی در غرب و دین نوزرتشتی ساسانی در شرق و دینهای دیگری که زیر نفوذ دین مهر

بودند و بیشتر تاریخ‌نویسان و پژوهندگان شرقی و غربی، همیشه تا آنجا که می‌توانستند در پوشاندن حقیقت دین مهر و نابود کردن یادگارهای آن فروگذار نکردند.^{۴۱۹}

ما چیز دیگری نداریم که به این گفتار بیفزاییم. تنها یک گواهی دیگر از «هانری شارل پوئش» فرانسوی می‌آوریم که یکی از همان پژوهندگان فراوانی است که «مهرتاریخی» واقعی را با «ایزد مهر» ایرانیان درهم می‌آمیزد. نویسنده پس از نقل همسانی آیینهای مهری با دین مسحیت و برخی از اندیشه‌های دین مهر، می‌نویسد:

«مهرپرست از نظر اخلاقی در انضباط سختی نظیر انضباط سربازی به سر می‌برد. مرد مبتدی در مذهب میتراپی خود را جلوه‌گاه حق دانسته و اوامر آن را از جان و دل پذیره می‌گردید. مهر پرست مرد مبارز و پاکدامن و جسور و پاکدل و از آلودگیها برکنار و به عهد خویش وفادار بود. او دشمن دروغ و تزویر بود و در برابر شر بخوبی ایستادگی می‌کرد. در نظریه تمایلات گمراه کننده، پلیدیها و اعمال خلاف اخلاق و بی‌عدالتی، مظاهر حمله شر به شمار می‌رفت. اخلاق پرهیزکارانه مهرپرستان، عظمت و شکوه بی‌نظیری به آیین میتراپی می‌بخشید. پاکی و پاکیزگی که ایده‌آل ایرانیان بود، در مهرپرستی با ریاضت و انضباط آهنین مورد علاقه رومیان در هم آمیخته بود.»

نویسنده سپس از گروه امپراتوران روم چون کاراکالا، نرون، و دیوکلسین به آیین مهر و گسترش شگفت این دین در سراسر امپراتوری (شبه جزیره بالکان، سراسر کرانه‌های رود رن تا شمال شهر کلن در آلمان، مجارستان، اتریش، جنوب اسکاتلند، سرزمین گل یا فرانسه امروزی، شبه جزیره ایبری و ...) یاد می‌کند و می‌نویسد:

«در قرن سوم میلادی، آیین مزبور به حد اعلای ترقی رسید ... شباهت آداب و رسوم (میان دین مهر و دین مسیح) به حدی بود که حتی نخستین مروجین مسیحی، از آن دچار بهت و شگفتی می‌شدند. با این تفصیل آیا حق نداریم تصور کنیم که مهر پرستی در صورت مساعد بودن اوضاع و احوال، شایسته جانشینی مسیحیت بود؟^{۴۲۰} گفته ارنست رنان نویسنده و فیلسوف فرانسوی در این زمینه سخت پرآوازه است که:

«اگر رشد مسیحیت در نتیجه بیماری درمان ناپذیری متوقف می‌شد، مهرپرستی آیین سراسر جهان می‌گشت.»^{۴۲۱}

بدین گونه، با آنچه که تاکنون درباره رخنه اندیشه‌های ایرانی در یونان و نیز گسترش دین

مهر دانستیم، آیا نقش یونانیان و بویژه ارسطو، در برانگیختن اسکندر به یورش به ایران، و یا صدها سال پس از آن، نقش ایشان در ایجاد و گسترش دین مسیح، نمی‌تواند پرسش برانگیز باشد؟

به هر روی، پیدایی مسیحیت که از یونان سرچشمه می‌گیرد و رشد آن در سراسر قلمرو امپراتوری روم از یک سو، و پیدایی دین «نوزرتشتی» در دوران ساسانیان از سوی دیگر، آیین مهر را یکسره در چنان بوته فراموشی می‌اندازد و در ابری از ابهام فرو می‌پیچاند که گویی خاموشی درباره آن، هم از سوی مسیحیان اروپا و هم موبدان ایرانی، کرداری است آگاهانه.

بدین‌سان، چه بسا پافشاری ایرانیان در رسمی و سراسری کردن دین زرتشت در آغاز دوره ساسانی، واکنشی است هم در برابر گسترش دین مهر در دوره اشکانی، و هم بویژه در برابر یورش مسیحیت به ایران که به وارون دین زرتشتی خود را پیام‌آور دینی جهانی می‌داند و دمی از تلاش برای گسترش خویش باز نمی‌ایستد. آیا پس از یورش اسکندر، یورش مسیحیت را نمی‌توان دومین پاسخ یونانیان در برابر گسترش نفوذ دینی و سیاسی ایرانیان دانست؟

فشرده سخن آنکه، در سراسر دوران ساسانی، یعنی از همان آغاز تا زمان خسرو پرویز، ایران در زیر فشار بودایی گروی از یک سو، و بویژه مسیحیت از سوی دیگر، قرار دارد. گاه در برابر این فشار می‌ایستد و حتی به خشن‌کرداری و درشتی دست می‌یازد که نمونه آن دوران شاپور یکم و بهرام دوم با سختگیریهای «کرتیر» هیربد هیربدان^{۴۲۲}، و نیز دوران شاپور دوم و بهرام پنجم است؛ و گاه که خطر کمتری احساس می‌کند و یا پادشاهی عیسوی دوست بر آن فرمان می‌راند، حال و روز مسیحیان بهبود می‌یابد و باز به آوازه‌گری و رخنه خود می‌افزایند. نمونه‌هایی از این گونه دوره‌ها، زمان شاپور سوم و بهرام چهارم است و بویژه زمان یزدگرد، همان پادشاهی که از سوی موبدان ایرانی پانام «بزه‌کار» می‌گیرد و از سوی عیسویان «شاه یزدگرد نیکوکار، عیسوی رحیم و مقدس‌ترین پادشاهان»^{۴۲۳} خوانده می‌شود! به این فهرست باید نام هرمزد چهارم فرزند انوشیروان را نیز افزود.

روی هم رفته، کار رخنه مسیحیان به جایی می‌کشد که نه تنها تیرداد اول پادشاه ارمنستان - که جزئی از ایران بود - عیسوی می‌شود و سراسر مردم ارمنستان را نیز به این آیین می‌خواند^{۴۲۴}، بلکه کسانی چون «پیرگشنسب» برادرزاده شاپور دوم و یکی از موبدان بزرگ دوران یزدگرد دوم نیز به دین عیسی می‌گروند^{۴۲۵} و حتی نوشزاد (= انوشک‌زاد) پسر

انوشیروان که از مادری مسیحی است، به دین عیسی می‌پیوندد و گزارش خیزش او و کشته شدنش در شاهنامه نیز آمده است. فردوسی درباره نوشزاد گوید:

چو دوزخ بدانست و راه بهشت عزیر و مسیح و ره زرد هشت
نیامد همی زند و استش درست دو رخ را به آب مسیحا بشست
ز دین پدر کیش مادر گرفت زمانه بدو مانده اندر شکفت
چنان تنگدل گشته زو شهریار که از گل نیامد جز از خاربار (۹۶:۸)

و این فرزند، هنگامی که پدرش در بازگشت از روم بیمار می‌شود و زمانی در اردن درنگ می‌کند، در پایتخت سر به شورش برمی‌دارد:

چو بشنید فرزند کسری که تخت بپردخت زان خسروانی درخت
در کاخ بگشاد فرزند شاه برو انجمن شد فراوان سپاه
کسی کو ز بند خرد جسته بود به زندان نوشین روان بسته بود
ز زندانها بندها برگرفت همه شهر از و دست بر سرگرفت
به شهر اندرون هرک ترسا بدند اگر جاثلیق ار سکوبا بدند
بسی انجمن کرد بر خویشتن سواران گردنگش و تیغ‌زن
فراز آمدندش تنی سی‌هزار همه نیزه داران خنجرگزار (۹۸:۸)

و این البته رویداد کوچکی نیست که بتوان به سادگی از کنار آن گذشت، چرا که به نیکی نشان می‌دهد رخنه مسیحیت در ایران تنها به توده مردم فرودست کرانمند نشده است، بلکه بزرگان و شاهزادگان و نیز درس‌خواندگان کشور را - با توجه به اینکه هر کس از هر رده‌ای توان این کار را نداشت - در بر می‌گرفته است. همین که ایرانیان به جایگاه‌های بالای دینی مسیحی دست یافته بودند، خود نمایانگر این واقعیت است. از نمونه این ایرانیان، فرهاد سرپرست دیر مارمتی در موصل است (سده چهارم زایش)، و مارابای اوّل (آغاز سده ششم) و نیز بولس پارسی (= Paulus Persa) سرپرست حوزه دینی نصیبین. همچنین از مدارس دینی نامدار آن زمان نیز، یکی مدرسه‌ای بوده است که به فرمان فیروز شهریار ساسانی (سده پنجم) و به دست «بارسوما» اسقف ایرانی به همراهی «نرسی» اسقف دیگر ایرانی در میانه سده پنجم در نصیبین ساخته شده بود. شمار طلبه‌های آن مدرسه را تا ۸۰۰ تن نوشته‌اند و همچنین می‌توان از دبستان بزرگ «رها» (در جنوب خاوری ترکیه کنونی) در سده چهارم نام برد که چون بیشتر شاگردان آن ایرانی بوده‌اند که سپس در کلیساهای ایران به

کار می‌پرداختند، «دبستان ایرانیان» نامیده می‌شده است.^{۴۲۶}

ژان پردومناش می‌نویسد: «بین مذاهب متنوعه ایران ساسانی، هیچ مذهبی واجد اهمیت مسیحیت نیست.» و می‌افزاید: «برخی از صاحب منصبان که به هیچ وجه در وطن پرستی آنها جای تردید نبود، به آیین مسیحیت گرویده بودند.»^{۴۲۷}

با این همه گذشته از آنکه مسیحیان (بویژه پس از آنکه کنستانتین امپراتور روم شرقی رسماً آیین مسیح را پذیرفت) به کوششهای خود افزودند و حتی بارها به آتش زدن آتشکده‌ها پرداختند، از نظر سیاسی نیز برای ایران خطرآفرین شدند، زیرا به هر حال همکیش رومیان و دشمن دین زرتشت به شمار می‌رفتند. و این یکی از عللی گشت که در هنگام کشمکشهای فرقه‌ای در میان مسیحیان، ایران به پشتیبانی از نسطوریان پردازد که گرفتار دشمنی اسقفان و امپراتور بیزانس شده بودند.

نویسنده‌ای که از آن یاد کردیم، در مقدمه ترجمه خود از دینکرد می‌نویسد:

«در فرمانروایی ساسانیان، مسیحیت به پیشرفت زیادی در درون شاهنشاهی

دست یافته بود، حتی در میان ایرانیان و موبدان برجسته.»^{۴۲۸}

گفتنی است با آنکه در زمان خسرو پرویز، مناسبات سیاسی ایران و روم بسیار بد بود که به جنگهای ۲۴ ساله میان دو کشور و پیروزیهای شگفتی‌انگیز خسرو و آوردن چلیپای مسیح از بیت المقدس به ایران انجامید، و با آنکه فرمان ویژه او همه زرتشتیان را از مسیحی شدن باز می‌داشت^{۴۲۹}، باز دربار شاه ایران آکنده بود از مسیحیانی که هریک از جایگاه و نیروی فراوانی بهره داشتند: یکی از مهمترین همسران شاه (مریم دختر قیصر روم) مسیحی بود، شیرین همسر دیگر او از نصارا بود، واستریوشان سالار خسرو پرویز و همه کاره دربار او به نام «یزدین» عیسوی بود، و «درستبد» یا سرپرست پزشکان دربار شاه به نام «گابریل» نیز دین عیسی داشت.

افزون بر آن، بحثهای دینی در رده‌های بالا میان ایرانیان و مسیحیان، خود نمایانگر اهمیت رخنه اندیشه مسیحی در ایران است. از نامه مهر نرسی موبد موبدان و بزرگ فرمازار یزدگرد پیش از این یاد کردیم. در شاهنامه نیز از این گفتگوها فراوان است که بویژه یکی در داستان خیزش نوشزاد می‌آید و دیگری به هنگام سفر خراد برزین، فرستاده خسرو پرویز، به روم. خراد برزین به قیصر روم می‌گوید:

همان گفت و گوی شما نیست راست برین بر، روان مسیحا گواست

نبینی که عیسی مریم چه گفت بدانکه که بگشاد راز از نهفت؟
 که پیراهنت‌گر ستاند کسی میاویز با او به تنندی بسی
 و گر بر زند کف به رخسار تو شود تیره زان زخم، دیدار تو
 مزن همچنان، تا بماندت نام خردمند را نام بهتر ز کام ...
 بدین سر، بدی را به بد مشمرید بی‌آزار از این تیرگی بگذرید
 شما را هوا بر خرد شاه گشت دل از آرز بسیار بیراه گشت
 که ایوانهاتان به کیوان رسید شماری که شد گنجتان را کلید ...
 همی چشمه گردد بیابان ز خون مسیحا نبود اندرین رهنمون
 یکی بی‌نوا مرد درویش بود که نانش ز رنج تن خویش بود ...
 تو گویی که فرزند یزدان بُد اوی بران‌دار برگشته، خندان بُد اوی
 بخندد برین بر، خردمند مرد تو گر بخردی گرد این فن مگرد
 که هست او (=خدا) ز فرزند و زن بی‌نیاز به نزدیک او آشکارست راز
 (۹۷:۹ تا ۹۷:۹)

و یا هنگامی که قیصر روم خواستار باز پس گرفتن چلیپای مسیح از ایرانیان است، خسرو پرویز پاسخی سخت و ریشخندآمیز به او می‌دهد و می‌گوید:

دگر کت ز دار مسیحا سخن به یاد آمد از روزگار کهن
 هر آن دین که باشد به چوبی به پای بدان دین نباشد خرد رهنمای
 چو پور پدر رفت سوی پدر تو اندوه این چوب پوده مخور (۹۷:۹ تا ۹۷:۹)

و در پایان، از مسیحی شدن نعمان سوّم، واپسین شاه خاندان بنی لخم یاد می‌کنیم که از سوی شاهان ایران در حیره فرمانروایی داشتند و دستگیری بی‌خردانه او و نیز درگیری ایرانیان با ایشان، کوبه فرجامین را بر پایه‌های تخت ساسانیان کوبید، و دروازه اصلی ایران را به روی تازیان، بی‌دروازه‌بان گذاشت.

رشد و رخنه بودایی گروی نیز گرچه به اندازه مسیحیت نبود، لیک اهمیت ویژه خویش را داشت. دومناش می‌نویسد:

«در نواحی شرقی ایران، مذهب بودایی شروع به توسعه و نفوذ نموده، معابد پرشکوه آن که سر بر آسمان می‌افراشت، در آن نواحی بنا شد. حفريات افغانستان، مدارک و شواهد زیادی در این زمینه به دست داده است.»^{۴۳۰}

مهمترین این پرستشگاهها، معبد پرآوازه نوبهار (= نوویهار) بلخ بود، و چنان که می‌دانیم خانواده برمکی که به وزیری هارون‌الرشید رسیدند، پیش از اسلام آوردن از متولیان این پرستشگاه بوده‌اند.

درباره اهمیت رخنه بوداگروی، همین بس که «پیروز» برادر شاپور یکم که شاه کوشان یا استاندار استان خراسان بود، در سکه‌ای که از او به دست آمده است، هم به ستایش خدای «بودا» می‌پردازد و هم خود را پرستنده مزدا می‌خواند. و به گفته کریستن سن، چه بسا این نشانه مانوی بودن پیروز بوده باشد.^{۴۳۱}

بنابر یادداشت‌های «هیان - تسانگ» (Hiang - Tsang) جهانگرد چینی در سده هفتم زایش مسیح، در ایران دوران ساسانی شمار فراوانی پرستشگاه بودایی و دینهای دیگر هندی بر پا بوده است.^{۴۳۲}

پیدایش مانی و مزدک و بویژه گرویدن آغازین شاهزادگان و شاهان ایران به ایشان (شاپور یکم، دو برادر او مهر شاه و پیروز، قباد پدر نوشیروان و...) نشانه اهمیت و گسترده‌گی این دو جنبش داخلی از یک سو، و پراکندگی اندیشه‌ای و ناتوانی دین «نوزرتشتی» در حل تضادهای درونی خویش و پاسخ به پرسشهای اندیشه‌ای آن روز ایرانیان در برابر یورش اندیشه‌های تازه، از سوی دیگر است.

اندیشه‌های مانی، با همه اثرپذیری آن از برخی باورهای باستانی ایران تا پیش از پیدایش زرتشت، چنان وارونه آموزشهای زرتشت است که پژوهنده از خود می‌پرسد چگونه شاپور یکم چنان گرایشی به او نشان می‌دهد که مانی کتاب شاپورگان خویش را به نام او می‌کند و به او ارمغان می‌سازد؟

دینکرد در فصل «دوازده اندرز مانی گجسته در برابر ده اندرز آتورپات مارسپندان»، از برخی از این اندیشه‌ها چنین یاد می‌کند: ۱- روان آدمی کنام (= gristak) کینه و دروغان دیگر است، ۲- آدمی نباید کار کند و باید همه منابع خوراک و زندگی را در این جهان نابود سازد، ۳- هیچ خانه‌ای نباید ساخته شود، ۴- هیچ کس نباید زن ستاند و فرزند آورد، ۵- هر گونه دادگاه و داد و داوری را باید برانداخت، ۶- باید کشاورزی را از میان برد، ۷- بنیادگیتی پوست است، ۸- دوست داشتن گیتی گناه است و آفریننده آن بدکار بوده است، ۹- سخن از مینوی نیک یاوه است و هیچ گونه امید رهایی و نیکبختی در آن نیست، ۱۰- تن آدمی خود دروغ است، ۱۱- ایزدان نه ساکن تن آدمی بلکه زندانی آن هستند، و ۱۲- جهان هرگز آراینده

و کمالی نخواهد داشت، بلکه با آتشی که تا جاودان آن را می‌سوزاند، نابود خواهد شد.^{۴۳۳} بدین گونه، آیا نمی‌توان پرسید که چگونه یک شاه، در جایگاه یک فرمانروا، و بویژه یک شاه ایرانی همچون نماد زمینی اهورامزدا، می‌تواند به این اندیشه‌ها آزادی بخشد و یا روی خوش به آنها نشان دهد؟

این پدیده چنان پرسش برانگیز است که گیرشمن فرانسوی مانند نیبرگ سوئدی^{۴۳۴}، به این پندار می‌رسد که شدنی بوده است که دین مانی به جای دین زرتشت، مذهب رسمی کشور شود. گیرشمن می‌نویسد:

«آیا شاپور اول، در حالی که نیکخواهی خود را نسبت به مانی ابراز کرد و او را در وعظ و تبلیغ و گردآوردن پیروان آزاد گذاشت، در صدد بود که روزی مانویت را دین کشور خود قرار دهد؟ ... در حالی که آیین معمول در استخر (= آیین زرتشتی) حتی از عهده دفاع خود در مقابل پیشرفت ادیان بزرگ، مخصوصاً مسیحیت بر نمی‌آمد، دین مانی شاید می‌توانست توقعات او را برآورد. خلاصه از زمان شاپور اول، عکس‌العملی شدید از جانب روحانیان مزدایی، مخصوصاً مغان شمال... ایجاد گردید. این عکس‌العمل را می‌توان چنین تعبیر کرد: مزدپرستی بین بودایی از یک سو و مسیحیت از سوی دیگر محصور شده بود.»^{۴۳۵}

و اگر از گزافه‌پنداری این دو خاورشناس بگذریم، به هر روی راست آن است که ایران در آن زمان در یک بحران تب‌آلوده اندیشه‌ای به سر می‌برده است که می‌توانسته به رستگاری، به دوزخ بی‌ایمانی و یا به برزخ سازش و آمیزش باورهای سازش‌ناپذیر بینجامد. درست به سان ۴ سده نخست هجری...

حاصل سخن آنکه، ناتوانی دین نو زرتشتی در دریافت درست و بی‌کم و کاست اندیشه‌های زرتشت و کژاندیشیهای پدید آمده بویژه در پرسشهای بنیادی دینی، از یک سو به شکافهای ناشی از خیزشهای درونی و ناباوریه‌های دینی در درون جامعه می‌انجامد، و از سوی دیگر راه را برای رخنه اندیشه‌های دینی بیگانه از این شکافها به درون جامعه ایران هموار می‌سازد.

لیک آیا خواسته ما این است که بگوییم رخنه هر اندیشه بیگانه و تازه‌ای برای زندگی هر جامعه خطرناک است و آن را از هم فرو خواهد پاشاند؟ هرگز. جامعه، مانند هر کالبد زنده، در پیوند با جهان بیرون از خویش، همواره دادوستدی بایسته و زندگی‌بخش دارد. اما ارگانیزم یا کالبد، در این داد و ستد دست به گزینش می‌زند. آنچه را که همساز با خود و

سودمند بداند می‌پذیرد و آنچه را که مرگزای و خطر آفرین پندارد از خویش دور می‌کند و می‌راند. تنها در این میانه، اگر عنصری بیگانه و ناهم‌ساز با ساخت و کارکردهای بنیادی ارگانیزم و بنابراین زیانمند برای زندگی آن، توانست به درون راه یابد، بر جای بماند و رشد کند، آنگاه زندگی ارگانیزم را به خطر خواهد افکند.

به سخن دیگر، هنگامی که ارگانیزمی توان کشتش و گوارش عناصر بیرونی را در درون خود از دست بدهد و ناتوان شود، آنگاه آنچه می‌توانست برای او نیروبخش و زندگی‌ساز باشد، توانفرسای و بیماری آفرین و مرگزای می‌گردد.

مینوهایی همانند راستی، فرّیا خویشکاری، دادگری و... که روزگاری بنیاد مینوی جامعه ایران را می‌ساختند، در درازنای زمان به جستارهایی بی‌دروغ و میان‌تهی و شعارگونه دگرسان می‌گردند، که دیگر نه فرادستان و نه فرودستان، نه شهریاران و نه شهروندان، نه فرماندهان و نه فرمانبران، هیچ یک به آنها باور ندارند. و این نه آغاز سرنگونی، که خود سرنگونی است.

اگر در دوره‌های پیشدادی و کیانی شاهنامه، شاهانی چون نوذر و کیکاوس، ناشایست و بد و بی‌خرد هستند، جامعه می‌تواند به آسانی آنها را از خویش براند و یا پیوسته (مانند مورد کیکاوس) بازسازی و بهسازی‌شان کند، چون ارگانیزم به بنیادهای اندیشه‌ای خویش وفادار است و هنوز به آنها باور دارد. درست از همین‌روست که هم شاهان داد را از بیداد باز می‌شناسند و خطای خویش را می‌پذیرند (مانند پوزشخواهیهای پی‌درپی و همیشگی کیکاوس) و هم بزرگان و یا هموندان جامعه به بنیادهای مینوی وفادار می‌مانند. چنان‌که کاوه و سام و رستم، با همه نیرومندی خویش، نه هیچ‌گاه خود خواهان تخت شهریارانند چرا که به خویشکاری و جایگاه خویش در جامعه آگاهی و باور دارند، و نه هیچ‌گاه هیچ پیشنهاد افسون‌کننده‌ای را در این باره می‌پذیرند. اما در سالهای پسین جامعه ساسانی، نه شاه همیشه به زرفی به مینوهای سازنده جامعه باور دارد، نه بزرگان و نه انبوه مردم. به زبان دیگر، جامعه ارزشهای بنیادی و ساختاری خود را گم کرده و به آنها ناباور شده است و از این‌رو، هم ساخت ارگانیزم و هم کارکردهای آن آشفته می‌شوند.

در اینجا سخن بر سر درستی یا نادرستی این ارزشها نیست. اکنون سخن این نیست که وزغ برتر است یا بوزینه و یا آدمیزاده. هر یک آفریده خداوندند و ساخت و کارکردهایی ویژه خویش دارند. سخن این است که هر یک از ایشان اگر به ساخت خویش و کارکردهای آن وفادار نماند و یا نتواند بماند، دیگر نه وزغ است، نه بوزینه و نه آدمیزاد. و آنگاه، یا راه

دگردیسی در برابر اوست و یا راه مرگ.

اینکه فردوسی، بیدادگری خسرو پرویز و شاهان پسین او را مایه از کار فروماندگی آنان و سرنگونی‌شان می‌داند و می‌گوید: «نژند آن زمان شد که بیداد شد»، پر بی‌راه نیست. اما اینکه چرا نه یک شاه بلکه شاهانی بی‌پای همراه با همه بزرگان به بیداد دست می‌یازند و به چنان کشتاری از یکدیگر می‌پردازند، پدیده‌ای نه گذرا بلکه پاینده و نمایاننده پدیدار شدن یک بیماری مرگ‌آور در سراسر جامعه است، که جز بی‌ایمانی به ارزشهای پیشین نیست.

اما اینکه جامعه ایران در برابر این شکست پرهیزناپذیر چه واکنشی از خود نشان می‌دهد، پرسشی است که تاکنون در جای جای این دفتر به گونه‌ای پراکنده به آن پاسخ گفته‌ایم و اکنون می‌کوشیم تا این پاسخهای پراکنده را در این گفتار پایانی گرد آوریم، فشرده کنیم و یگانه گردانیم و نتیجه‌ای از آن بگیریم و پاسخ این پرسش بنیادی خویش را بیابیم که به هر حال فلسفه تاریخی که شاهنامه فردوسی در برابر جامعه ایران پیش می‌نهد، چیست.

بهره سخن: کدام فلسفه تاریخ؟

پیش از این دیدیم که فلسفه تاریخ - که به نظر هگل والاترین پایه خودآگاهی قومی است - چیزی جز بررسی اندیشه‌گرانه تاریخ نیست؟ پژوهشی که می‌خواهد در پس رویدادهای پراکنده و گونه‌گون تاریخ، نظم منطقی و هماهنگ و یگانه بیابد. با بررسی آرای فیلسوفان بزرگ بویژه ارسطو و هگل نیز نشان دادیم که یک حماسه ملی مانند شاهنامه از آنجایی که از سرگذشت قوم سخن می‌گوید نوعی تاریخ است، اما از سوی دیگر چون بازتابنده هدفها و آرمانهای جمعی جامعه است از تاریخ فراتر می‌رود و به فلسفه تاریخ نزدیک می‌شود، زیرا باور داشتیم که فلسفه تاریخ به معنای دقیق آن نیز به هر روی فراتر از یک تاریخ ساده می‌کوشد تا گذشته را از دریچه چشم اکنون و حتی آینده، یعنی آرزوها و آرمانهای فیلسوف تاریخ بنگرد. بدین گونه، فلسفه تاریخ و حماسه ملی - بویژه از نوعی که فردوسی پرورانده است - بیش از همیشه به یکدیگر نزدیک می‌شوند.

با این همه به هر حال فرق است میان فلسفه تاریخ که به دست فیلسوفی تدوین می‌شود که هدف خود را آشکارا یافتن منطقی و خردی برای تاریخ اعلام می‌کند، با حماسه ملی که در مقام هنر آشکارا چنین داعیه‌ای ندارد، اما ناچار است در پس خود چنین هدفی را نهفته داشته باشد. زیرا اگر چنین نکند، چه چیز دیگری برای گفتن و چه پیام دیگری برای رساندن خواهد داشت؟ در پس بازگویی شیداگون و دلاورمنشانه رنجها و پیکارهای گذشته برای تحقق مینوها و آرمانهای خویش، جز بیان یک دستگاه اندیشه‌ای منطقی و هماهنگ از مجموعه‌ای از هدفها و آرزوها، چه چیزی می‌تواند وجود داشته باشد؟ امروزه چه بسا برخی از جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان تیزنگر، این ویژگی را برای اسطوره‌ها و دینها نیز یافته‌اند. بدین گونه، درونۀ هر یک از تجلیات و پدیده‌های فکری اجتماعی همواره همگون ولی با شکلهای گونه‌گون از یک سو و با کارکردهای مختلف از سوی دیگر پدیدار می‌شود. و البته کارکرد حماسه ملی، چنان که دیدیم، در بازگویی و بازیابی فلسفه تاریخ و

فرهنگ قومی خویش، چیزی بجز دانش و سوای فلسفه تاریخ است، همان گونه که زبان و چارچوب بیانی آن نیز تفاوت دارد. بدین سان همه جا در تحلیل نهایی آنچه در کار است آرمانها و مینوهای جمعی است، اما به هر حال هر لحظه این بت عیار به شکلی جلوه می‌کند. انواع دانشها و دینها و اسطوره‌ها و هنرها نیز چیزی جز تجلی آرمانهای بشری نیستند، گرچه هر یک قلمرو و کارکردهای ویژه خود را دارند و هر یک شکل مشخصی هستند برای پاسخگویی به این نیاز کلی، اما در شرایط و حال و روزی معین و قلمروی خاص.

از این رو، از آنجا که شاهنامه فردوسی یک حماسه ملی است و نه فلسفه تاریخ، پس هیچ جا از فلسفه تاریخ ویژه‌ای آشکارا سخن نمی‌گوید و نباید بگوید. این ما هستیم که چنین فلسفه‌ای را باید در درونش بشناسیم و آنگاه به بیرون کشیدن و آشکارسازی آن بپردازیم. پیش از این دیدیم که فردوسی در نقل و بازگویی داستانهای پیشین همه جا در ستکاری و امانت را به دیده گرفته است، با این همه همه جا نیز شاهنامه نه تنها انگ و نشانه روح شاعر و هنر او را بر خود دارد، بلکه مهمتر از آن، مهر و نشانه روح زمانه و روزگار وی را بر خود نشانده است. زمانه‌ای که پس از چهار سده پیکار و شور و جنبشهای تب‌آلود می‌خواهد با یادآوری گذشته، اکنون و آینده را بسازد؛ همچنان که با بردن ناآگاهانه اکنون به درون گذشته، در واقع گذشته را از پرویزن اکنون عبور می‌دهد و در قالب اکنون می‌ریزد و با عینک حال می‌بیند. اما جامعه سده چهارم ایران چه خواهشها و نیازهایی دارد؟ چرا می‌خواهد گذشته را به گفته هگل «به یاد آورد»؟ چرا می‌خواهد قهرمانی بسازد که باز به گفته هگل عصاره روح قوم باشد تا «او را نماینده روزگار و دیار خود گردانند»؟ چرا می‌خواهد «رفتار گذشته خویش را توجیه کند تا اراده یکایک افراد جامعه را برانگیزد و بر شیوه تصور آنان از خویش تأثیر گذارد»؟ چه دشواری پیش آمده است که جامعه چنین نیازی را حس می‌کند؟ و مگر افراد جامعه دچار چه وضعی شده‌اند که باید تصور آنان از خویش را دگرگون ساخت؟ دشواریها هیچ گاه پایان یافتنی نیستند و هر جامعه در هر دوره از تاریخ خود پیوسته در کار پیکار با این دشواریها و پاسخگویی به پرسشها و فروگشودن گره‌های درهم پیچیده است. اما همیشه حماسه پدیدار نمی‌شود، جامعه همواره به گذشته نمی‌نگرد تا آن را به یاد آورد و بر بنیاد آن اکنون و آینده‌ای نوین بسازد.

پاسخ به این پرسشها چه بسا چندان دشوار نباشد و برخی کسان پاسخهایی گاه درست به آن داده‌اند، و ما در دیباچه این دفتر به گشادگی درباره آنها سخن گفتیم. اینکه جامعه می‌خواهد یگانگی فکری خود را بازباید به معنای آشکار آن است که این

یگانگی را از دست داده است؛ اینکه می‌خواهد هویتش را بازشناسد یعنی کیستی خود را از یاد برده است؛ اینکه می‌خواهد باور به ارزشهایش را در خود زنده کند، معنایش آن است که باور به این ارزشها یا دیگر وجود ندارد و یا بسیار سستی گرفته است، و ارزشهایی نوین با درد و رنج فراوان در زهدان جامعه در حال شکل‌گیری و زاییده شدن هستند. و این همه از آن روست که جامعه تنها با یک شکست جنگی ساده روبه‌رو نشده است. یک شکست جنگی هرگز نمی‌تواند لزوماً یگانگی، هویت و کیستی، ارزشها، و مجموعه دستگاه مینوشناسی جامعه را دستخوش تزلزل و چه بسا ویرانی سازد تا برای بازایی و بازسازی آنها نیاز به آفرینش حماسه ملی باشد. این به معنای آن است که جامعه نه تنها دچار شکستی جنگی، بلکه گرفتار شکست در ارزشها و تردید در باورهای خود شده است. و این نیز جدا از اینکه معلول ناتوانی دستگاه مینوی پیشین و توانایی دستگاه مینوی جدید باشد یا نباشد، در عین حال به معنای آن است که جامعه نمی‌خواهد و یا نمی‌تواند دستگاه مینوشناختی نوین را درست بپذیرد، چرا که لابد از یک سو این دستگاه در تضاد با دستگاه پیشین قرار دارد، و از سوی دیگر جامعه هنوز به برخی مینوهای پیشین باور دارد و به برخی مینوهای نوین باور ندارد. یعنی نه می‌تواند گذشته را یکسره به دور ریزد و نه قادر است اکنون را درست بپذیرد، زیرا اگر می‌توانست دیگر به وجود حماسه چه بسا نیازی نبود. در اینجاست که نقش حماسه تنها به یادآوری مینوهای پیشین کرانمند نمی‌شود، بلکه ناچار است هم‌کرد یا همنهاد یا سنتزی نو بسازد، ناچار است در جریان شناسایی و یادآوری گذشته، ترکیبی نو بیافریند.

لیک از آنجا که حماسه حماسه است، نه کارکرد فلسفه تاریخ را دارد و نه خویشکاری دینی نوین را و داوکار هیچ کدام هم نیست، پس بیان این ترکیب نوین و این فلسفه تازه همواره به زبان هنری و به شکل‌های گوناگون بیان می‌شود که توده مردم باید خود آن را دریابند و رفته رفته در روح خود هضم کنند و حماسه‌شناس نیز باید آن را از درون چندگانگی و نهفتگی بیرون کشد و آن را آشکار سازد.

چنان که در سراسر کتاب دیدیم، کردار قهرمانان فردوسی بویژه در بخش اسطوره‌ای - حماسی، با گفتار و اندرزهای خود فردوسی و حتی آنچه او وفادارانه به نقل از اندرزگویان در بخش تاریخی یاد می‌کند، چندان دقیقاً همخوان و همساز نیستند و حتی گاه راستاهایی وارون یکدیگر می‌یابند.

با این حال از سراسر کردارها و گفتارها و رویدادها و درکنار اقیانوس اندیشه‌های بزرگ، به‌طور کلی می‌توان دو اندیشه بنیادی یا به سخن درست‌تر دو فلسفه تاریخ مهین را بیرون کشید و برآهنجید: الف) فلسفه تاریخ اوستایی؛ و ب) آنچه من فلسفه تاریخ ایرجی می‌نامم.

الف) فلسفه تاریخ اوستایی

درباره دین و فلسفه زرتشت قبلاً کمابیش به بسندگی سخن گفتیم و تنها می‌افزاییم که سراسر دستگاه اندیشه‌ای اصلی گاهان و حتی تمام اوستا در واقع به یک معنا فلسفه تاریخ آن دین نیز به شمار می‌رود؛ یعنی مجموع دستگاه منطقی آن درباره چگونگی و چرایی آفرینش آدمی، هدف انسان در گیتی، نگرش وی نسبت به زندگی و گیتی و سرنوشت آدمی و آینده وی، و سرانجام تکالیفی که در برابر خدا و هستی و زندگی و نیروهای پلید و خویشتن خویش بر عهده دارد. و نیز دیدیم که در این فلسفه تاریخ و درکنار نقطه قوت بزرگ آن که همانا وظیفه پیکار با نیروهای اهریمنی است، یک نقطه ضعف بزرگ نیز وجود دارد که گرچه از «گاهان» و خود زرتشت نیست، اما به هر حال طی سده‌های دراز جزئی از باورهای دینی مزده‌یسن را تشکیل داده است. این نقطه ضعف بزرگ - که البته بر حسب اینکه تاریخ به نظر آن دین در چه مرحله‌ای از فرایند خود قرار داشته باشد می‌تواند به نقطه قوتی نیز تبدیل شود - همانا باورهای هزاره‌ای دین مزده‌یسن است.

فشرده اینکه در این فلسفه، هدف آفرینش انسان همانا یاری رساندن او به اهورامزدا در پیکار با اهریمن است تا تخم نیستی و بدی از گیتی برافند و هستی و نیکی به جاودانگی رسد. پس وظیفه انسان در گیتی مبارزه با پلیدی و تمام مظاهر آن از طریق نیکی است، و معنای نیکی نیز در نهایت چیزی جز کار شادمانه و همراه با راستی (یعنی وظیفه‌شناسی) و یاری به آبادانی جهان نیست. این آبادانی، جهان را پیش می‌برد و خودبه‌خود مخالف خواست اهریمن است که گرایش به نیستی و ویرانگری و نابودی هستی و گیتی دارد. تنها با وجود انسان و به یاری پیکار دائمی او با بدی، چه به صورت جنگ و چه به چهره کار آبادگرانه و شادمانه و نیکوکارانه، است که هستی می‌تواند بیابد و قدرت بالقوه خداوند فعلیت یابد. بنابراین از آنجایی که هم گیتی و هرچه در آن است و هم زندگانی انسان در گیتی همگی با هدف پیکار با اهریمن نیستی‌گرای و جاودانه کردن هستی آفریده شده‌اند، نه تنها

این جهان و زندگانی در آن بد و زشت نیست، بلکه تنها از طریق نیک زیستن در این جهان و تکامل بخشیدن به آن است که سرانجام تضاد میان گیتی و مینو، میان جهان مادی و معنوی، از میان برمی خیزد و گیتی و مینو یگانه می شوند و به سخن دیگر، بهشت پدیدار می گردد. بدین ترتیب بنابر مزده یسنا، جهان و نیکیهای آن زیبا و دوست داشتنی و ستودنی اند، و از این رو زندگانی نه سرایی زندانگونه و سیاه بلکه فراختایی روشن و خرم و دل انگیز است که پیکار با اهریمن بدی، هم وظیفه و هدف انسان و هم چه بسا انگیزه شادمانی و خوشی اوست.

آیا چنین محتوای فکری و عملی، چه در جنبه مثبت و زندگی بخش و تکامل گرای آن و چه در راستای خرافی و مرگزای اعتقادات هزاره ای، بی کم و کاست در شاهنامه وجود دارد؟ در راستای مثبت، دیدیم که جز در مورد ایرج و سیاوش، «کردار» همه قهرمانان شاهنامه و همه مردم ایران جز این نیست و بهترین نماد و نمودار این شیوه اندیشه و کردار همانا رستم یگانه قهرمان آرمانی فردوسی و مردم ایران است. دیدیم که سراسر نبردهای شاهنامه حتی بخش تاریخی و اما بویژه بخش پیشدادی - کیانی، به انگیزه آگاهانه پیکار با بدی انجام می گیرد و بنابراین، سراسر پیکارهای شاهنامه خود «در کردار» نافی هر گونه گیتی گریزی است. رستم چونان نماد همه جامعه ایران، همچون بهمنی است که پیکارها و برخوردها و رنجها نه تنها او را نمی فرساید، بلکه هر دم بر شکوه و فرهت و نیروی او می افزاید و او را پیشتر می راند. و همین رستم نیز هنگامی که سخت خسته و حتی نومید می نماید، به جای ناله و گلایه، لختی می آساید و چنگ برمی گیرد و به نوشخواری و سرودخوانی می پردازد که البته همین درنگ و بی خبری کوتاه نیز وی را در معرض خطر یورش دشمن بدکار قرار می دهد.

بنابراین شاهنامه فردوسی درباره جنبه مثبت فلسفه تاریخ مزده یسنا برخوردار است «عملاً» پذیرنده دارد، و درباره جنبه منفی آن نیز یکسره خاموش و از این رو ناپذیرنده است. فردوسی البته «نظریه» ویژه ای درباره پیوند میان انسان و خدا ارائه نمی دهد و درباره یاری انسان به خداوند نیز سخنی ندارد، اما در هر کردار پهلوانان و شاهانش اتکای آدمی به یزدان برای پیشبرد نیکی - که اندیشه ای است در عین حال اسلامی - عملاً و گاه نظراً آشکار است. فردوسی پیوسته از مرگ می نالد و می شکوهد و مرگ و تباهی بزرگان و قهرمانان و دودمانهای شکوهمند او را سخت افسرده و آزرده می سازد و چه بسا به دشنامگویی به سرنوشت وامی دارد. پیداست که این نفرت جاودانه از مرگ را نمی توان لزوماً ناشی از

بدینی به زندگانی دانست، بلکه به عکس می‌تواند سرچشمه در عشق به زندگی و بیزاری از اهریمن مرگ و نیستی داشته باشد که اندیشه‌ای اصولاً گاهانی است.

فردوسی جای به جای گیتی را سرای سپنج، سرای فریب، چرخ ناپایدار، تیره‌گویی، بادودم و گوزپشت و... می‌خواند. لیک دارا بودن و بیان این اندیشه نه هیچ گاه قهرمانانش را از پای می‌افکند و نه حتی خود او را که عملاً سی سال با تنگدستی و رنج از کار آفریننده شبانه‌روزی دست نمی‌کشد، دلسرد می‌سازد.

شاهنامه به چرایی فلسفی یا دینی لزوم نبرد نیکی و بدی اشاره‌ای ندارد (که اکنون علت آن را خواهیم دید) و حتی گهگاه پای استدلالیان را نیز در این باره چوبین می‌داند، اما سراسر حماسه سرشار است از نبردهایی که انگیزه آنها از دیدگاه حماسه‌سرا و مردم ایران، آغازگری دشمنی از سوی اهریمن بدی و پایداری جانانه از سوی بهدیتان و نیکمردان برای جاودانه کردن شکست اهریمن و پیروزی اهورامزدا بوده است.

بدین گونه شاهنامه چونان سرود شادمانی قوم دلاوری می‌شود که در سراسر تاریخ خود جز رنج و پیکار همیشگی بهره‌ای نداشته است، که گرچه این سرنوشت را نه با ناله و مویه بلکه با شادی برخاسته از روانهای پرمایه پذیرفته است، اما هیچ جا سخن از سرنوشتی محتوم که سرانجام به پیروزی اهوراییان بر سپاه اهریمن بینجامد و شهریار اهورایی را برای همیشه برگیتی چیره سازد وجود ندارد.

بدین سان مشاهده می‌شود که اندیشه فردوسی - چونان نماینده اندیشه مردم سده چهارم ایران و حتی نماینده اندیشه‌ای که از اواسط سلطنت دودمان ساسانی رفته رفته پرورده می‌شد و شکل می‌گرفت و با ورود اسلام و سپس مکاتب گوناگون تشیع شکل بارزتر و پرداخته‌تری به خود گرفت - در دستگاه فلسفه تاریخ اوستایی دست به گزینش می‌زند: برخی از جنبه‌های آن را می‌پذیرد و برخی دیگر را نمی‌پذیرد.

بنابراین گرچه عملاً بسیاری از اندیشه‌های بنیادی فلسفه تاریخ مزده‌یسنای در همه جای شاهنامه موج می‌زند، اما به گمان ما فلسفه تاریخ چیره بر آن را تشکیل نمی‌دهد.

ب) فلسفه تاریخ ایرجی

در کنار فلسفه تاریخ اوستایی در شاهنامه فلسفه تاریخ دیگری نیز با چهره‌ای - دستکم در عرصه نظری - آشکارتر وجود دارد که ما آن را «ایرجی» نامیده‌ایم. برآستی این فریدون است

که با بخش‌بندی جهان میان پسران خود بر بنیاد منش آن‌ها، طرح تازه‌ای از فلسفه تاریخ پیش می‌نهد و این ایرج و سرشت او و واکنش او در برابر رویدادها و بدکرداریهای برادران نژادی خویش است که سرنوشت پسین جامعه ایرانی را رقم می‌زند، انگیزه اصلی سراسر پیکارهای بعدی انیرانیان و انیرانیان می‌شود و الگوی زندگی ایرج و عقاید او سرچشمه اصلی تمام باورهای جهان‌گريزانه، شهادت‌طلبانه و صوفی‌منشانه‌ای می‌گردد که جای به جای از اندرزهای درون شاهنامه سر بر می‌کشد و نگرشی تازه نسبت به جهان در برابر فلسفه اوستایی مطرح می‌سازد. وجود دو گونه فلسفه یا نگرش به تاریخ در شاهنامه فردوسی، در واقع تجلی آشکار وجود دوگانگی و شقاق و شکافی در اندیشه ایرانی است. شکافی که چه بسا فردوسی کوشیده است - در کنار اکثر اندیشمندان ایرانی طی بیش از ۱۴۰۰ سال - آن را از میان بردارد تا شاید وحدتی نوین و استوار پدید آورد.

با آنکه هم در اوستایی که اکنون در دست داریم و هم در ریگ و دای هندیان، از فریدون و خاندان او نام برده شده (مثلاً یشت‌های ۵، ۱۵، ۱۷، ۱۹ و ۲۳) و پیداست که سرگذشت این شاه و پدران و فرزندان او بسیار کهن بوده و به دورانی بازمی‌گردد که قومهای ایرانی و هندی هنوز از یکدیگر جدا نشده بودند، اما از تقسیم جهان میان سه پسر فریدون و نیز برخورد‌های میان ایشان که به مرگ اوج و رویدادهای پسین آن می‌انجامد، در این دو کتاب کهن آریایی نشانه‌ای دیده نمی‌شود. با این حال، ظاهراً بنابر آنچه در کتاب هشتم دینکرد آمده، در «چهرداد نسک» که یکی از نسکهای گمشده اوستاست، اشاره‌ای به تقسیم کشورهای فریدون میان سه پسرش وجود داشته است. مأخذ این آگاهی، تا جایی که این نویسنده می‌داند، کتاب بندهشن و بویژه فصل ۳۳ آن است که حتی از کشته شدن ایرج به دست برادرانش نیز یاد می‌کند. و این بندهشن، چنان که می‌دانیم، خود کتابی است که پس از اسلام و در دهه‌های پایانی سده سوم هجری یعنی فقط حدود یک قرن قبل از سرایش شاهنامه تدوین شده، و بی‌گمان دارای همان افزودگیها و کاستیهایی است که همه کتابهای زرتشتی این دوره از آن برکنار نمانده‌اند و ما یک مورد آن را در اشاره به زند و هومن یسن یا تفسیر بهمن یشت دیدیم که پس از اسلام چه دستبردهای آگاهانه‌ای به خاطر هدفهای بحق سیاسی و دینی در آن انجام گرفته است.

بدین گونه جدا از اینکه اشاره به تقسیم جهان میان پسران از اندیشه‌های کهن آریایی بوده (۱- کتاب چهارم هرودوت درباره سکاه) و یا در زمان اشکانیان ساخته و پرورده شده باشد، به هر روی تأکید و توجه خاص بر داستان کشته شدن ایرج به دست برادران و

کین خواهی منوچهر از تورانیان و رومیان و یا حتی مرگ سیاوش و کین خواهی پسین رستم و کیخسرو، از جمله اندیشه‌هایی است که دستکم گرایش و گزینش و سپس پرورش آن از اواخر دوره ساسانیان آغاز می‌شود، در سده‌های آغازین هجری شکلی ملموس‌تر و مؤکدتر می‌یابد و پرورش آن به دست فردوسی به اوجی نوین می‌رسد، چنان که در عرصه «نظری» شاهنامه، به سرچشمه اصلی تمام کینه‌جوییها و نبردهای طولانی میان ایرانیان و تورانیان تبدیل می‌گردد.

بنابراین از دیدگاه بحث جامعه‌شناسی کنونی ما، چرایی این گزینش و پرورش آن از سوی اندیشمندان سده چهارم هجری از جمله فردوسی، اهمیت بیشتری دارد تا چگونگی و یا تاریخ دقیق راه یافتن این افسانه‌ها به درون جامعه ایرانی. موضوع اخیر، با وجود اهمیت درخور خویش، مبحثی است که طبعاً از گستره وظیفه این کتاب بیرون بوده است.

اما در ژرفای گزینش ایرج برای پادشاهی ایران و داستان کشته شدن وی - و سپس سیاوش - چه چیزی وجود داشت که آن را مقبول طبع جدید ایرانیان می‌ساخت؟ چرا با آنکه قهرمانان فردوسی عملاً و در همه جا پیکارجوی با بدیها و رزمنده نستوه پلیدیها هستند، فردوسی خود در گفتار و جا و بیجا و گاه و بیگاه، اندیشه‌ها و اندرزهایی را پیش می‌نهد که یکسره با «فلسفه اوستایی» تباین دارند؟ و چه هستند این اندیشه‌ها و اندرزها؟ اندیشه جهان‌گریزی، بیزاری از جاه و گاه و جنگ و خونریزی، دفاع مظلومانه و چه بسا منفعل از راستی، و سرانجام شهادت خواهی. اندیشه‌ای که یکبار دیگر در گفتار و کردار سیاوش و میوه‌های آن بروز می‌کند و بارها و بارها در جای جای شاهنامه و به گونه‌های گوناگون تکرار می‌شود. اندیشه‌ای که در آیین‌های سوگ سیاوش در بسیاری از جاهای ایران حتی تا زمان فردوسی پایدار می‌ماند، و اندیشه‌ای که - چنان که دیگران نیز بدرستی یاد کرده‌اند - در گزارش و برداشت ایرانیان شیعی از شهادت اهل بیت پیامبر اسلام و بویژه امام سوّم (ص) آشکارترین جلوه‌های دینی خود را نمودار می‌سازد. و چنین اندیشه‌ای مطلقاً در هیچ جای اوستا جایی ندارد.

در داستان فریدون و پسرانش، براستی «فلسفه تاریخ» نوینی از دیدگاه ایرانیان پیش‌نهاد می‌شود. کمتر می‌توان تردید کرد که تقسیم جهان میان سه فرزند پس از آزمایش و شناسایی منش آنها و بر بنیاد منش ایشان، نمادی از برادری آدمیان و در عین حال تفاوت منشها و در واقع فرهنگهای ایشان نباشد. سلم دارای فرهنگی منطقی و مادی به معنای یونانی و غربی، نیرنگ‌باز و حسابگر و جاه‌خواه و آزمند است. تور یا تورچ - که سپس ایرانیان نام «ترک» را

ناشی از آن پنداشته‌اند - فرهنگی عشیره‌ای، تاراجگر، ساده‌دلانه، تندخویانه، جنگجو و دلاور دارد که اما از هر گونه درنگ و آهستگی و خرد و تأمل و عرفان شرقی و منطق و زیرکی و حسابگری غربی برکنار است. و ایرج، که ایران نام خود را برگرفته ازوی می‌انگارد، هم نیکخواه است و هم دلاور و در عین حال از دیدگاه شاهنامه هوشمند و اندیشه‌ورز نیز هست. اما آیا کردار او در برابر دو برادر آزمند براستی نمودار خردمندی و داشتن اندیشه‌ای منطقی است یا از منشی صوفیانه و روحیه‌ای آزرده‌بینانه نسبت به تاریخ و به جهان و پلیدیهای آن سرچشمه می‌گیرد؟ و چرا جامعه ایرانی اواخر دوره ساسانی بویژه از زمان خسرو انوشیروان و سپس تا زمان شاهنامه و حتی امروز پذیرای چنین منش و فرهنگی است؟ فرهنگی که هم در کیش معروف به زروانی، هم در ادبیات متأخر زرتشتی، هم در شاهنامه، و هم در اکثر شاعران ایرانی متصوف و غیرمتصوف بازتاب آشکار و مسلط خود را نمودار ساخته و پیوسته نیز می‌سازد.

در بند ۲-۲ از فصل سوم دیدیم که فریدون خود در برابر آزمندی و افزونخواهی دو فرزند ایستادگی می‌کند و آنها را «دو ناپاک بیهوده و دو اهریمن مغز پالوده» می‌خواند که «شرم و بیم از خدای ندارند و ... آزشان بر خردشان چیره شده و دیو انبازشان گشته است»، و از ایرج می‌خواهد که در برابرشان پایداری کند، پیکار با بدی را بسیجد و به دفاع از نیکی و راستی برخیزد. اندیشه‌ای که سراپا «گاهانی» و اوستایی است. اما ایرج سرشتی آشتی جوی و نیکدل و چهره‌ای ستمدیده و شهادت طلب دارد. یعنی کمابیش همان تصویری که ایرانی سده چهارم از ایران و از خویشتن در ذهن می‌نگارد. او آشکارا می‌گوید از آنجایی که جهان چون باد بر ما می‌گذرد و ناپایدار است مرد خردمند نباید در غم پیکار باشد و چون فرجام همه آدمیان مرگ است نباید بیهوده به مبارزه بر سر جاه و گاه پرداخت و درخت کینه کاشت. و می‌دانیم که فرجام این پیکارگریزی و آشتی جویی، گستاختن شدن دشمن و چیرگی او بر ایرج است و ایرجی که نمی‌خواهد درختی بکارد که بارش کینه و پیکار باشد، با این تسلیم خویش به بدکاران اهریمن نهاد، خود تا جاودان پیکارساز و کینه‌آفرین می‌شود و نهالی می‌نشاند که سراسر تاریخ ایران را سرشار از پیکار و کینه‌جویی می‌سازد. کرداری که از سوی سیاوش نیز تکرار می‌شود و به پای نهال جنگ و کینه‌جویی خونابه تازه‌ای می‌ریزد و آن را بارورتر می‌کند.

بهر روی و بویژه ایرانی سده چهارم پس از آن شکستها و رنجهای فراوان و مشاهده طلیعه یورش تازه ترکان از یک سو، و پذیرش و پرورش یک دستگاه فکری جدید که ترکیبی

است از عقاید مجموعه دینها و فلسفه‌های وارداتی به جای دین و فلسفه اوستایی از سوی دیگر، شاید بیش از هر زمان دیگر آماده فهم و لمس و پذیرش واکنش ایرج گونه در برابر تاریخ و ستمهای آن شده است.

چنان که در آغاز بند ۴ فصل یکم اشاره کردیم، ایران در درازای تاریخ پرتلاطم خود در شمار معدود کشورهایی در جهان است که به تنهایی بار سنگین بزرگترین و پرآوازه‌ترین یورشهای جهانی را بر تن و روح خود تجربه کرده است. نه سپاهیان اسکندر و لژیون‌های رومی و جنگجویان هون و جهادگران عرب، نه یورشهای موج‌وار و پشتاپشت و دائمی ترکان و مغولان و تاتاران، و سرانجام نه در سده نوزدهم دسیسه‌های استعمار کهن و در سده بیستم یورش نظامی - سیاسی - اقتصادی - مسلکی - فرهنگی استعمار نوین چه به چهره غربی و راست آن و چه از گونه شرقی و چپ، هیچ یک ایران و ایرانیان را بی نصیب نگذاشته‌اند. نگاهی گذرا به تاریخ بروشنی به یادمان می‌آورد که هر یک از این یورشها چه بسا توانسته است تمدنها و فرهنگها و قومهایی را یکسره از صفحات تاریخ بروید و از میان ببرد. برای چنین جامعه‌ای بویژه اگر در پس‌زمینه ذهن اجتماعی و فرهنگی و دینی خود ته‌مانده‌ای از عقاید زروانی، هزاره‌ای و جبری داشته باشد و چاشنی مانوی‌گری، بوداکیشی و تصوف را نیز بر آن بیفزاید، چندان شگفت نیست اگر هنگامی که در سده چهارم آغاز یورش ترکان را نیز احساس می‌کند و گواه پنبه شدن ثمره تمام آن رشته‌هایی می‌شود که طی چهار سده در زمینه‌های فرهنگی و علمی و دینی ریسیده است، بی‌اختیار تمایلات فلسفه تاریخ ایرجی در او نیروگیرد و روحیه‌ای پذیرنده‌تر برای آن بیابد.

هنگامی که جامعه‌ای احساس می‌کند توان جسمانی خود را برای مقابله با نیروهای دشمن بیرونی از کف داده است، مهمترین و بزرگترین و تعیین‌کننده‌ترین و فرجامین سلاح او برای دفاع از موجودیت مادی و معنوی خویش توسل به نیروهای روانی خویشتن و پرورش توجیهی نوین به منظور ادامه حیات است.

در واقع همان عقاید زروانی - هزاره‌ای که پای رستم فرخ‌زاد را در نبرد با اعراب سست کردند و کار را به جایی رساندند که دلیرترین سربازان جهان را می‌بایست با زنجیر به هم ببندند تا نگیرند، پس از چند سده پیکار جنگی و علمی و فرهنگی، ایرانیان را نیز آماده پذیرش و توجیه سرنوشت ایرج‌وار خویش ساختند.

اما آیا فردوسی با پرورش و گسترش داستان ایرج و پیامدهای آن، مهر تأیید بر رفتار وی می‌کوبد و یا از آن درس عبرتی می‌سازد که نباید ایرج‌گون اندیشید و عمل کرد تا گرفتار

تسلط اهریمن و خونریزیهای دائمی و ناگزیر پس از آن نشد. پندهای همیشگی فردوسی درباره ناپایداری جهان و جز آن، تا حدی نشان می‌دهند که فردوسی همچنان گرایشهای شدید شیعی دارد از تمایلات ایرجی نیز برکنار نیست. اما چنان که دیدیم، زندگانی سراسر حماسه خود او و فهرمانانش و ستایشهایی که از آنها می‌کند نمایانگر آن است که خود نیز از تأثیر عمیق فرهنگ و فلسفه اوستایی بر منش و کردار خویش بی‌بهره نمانده است. راستی هرچه باشد، در این گمانی نیست که جامعه آن روز ایران با حال و روزی که توصیف کردیم، آمادگی بیشتری برای پذیرش فلسفه ایرجی دارد تا اوستایی، و یورش ترکان و مغولان و تاتاران و در پی آنان رشد حیرت‌انگیز تصوف در ایران نیز مؤید این نظریه است. و بدین سان است که دوگانگی روحی درونی جامعه ایرانی با شاهنامه فردوسی نیز به پایان نمی‌رسد و حتی تا امروز ادامه می‌یابد، گرچه این شاهنامه است که بخش مهمی از این دوگانگی نهفته را بر روح ایرانیان آشکار می‌سازد و بسیاری از آنچه را که به قلمرو ناخودآگاه ذهن ایرانی رانده شده بود به عرصه خودآگاهی او باز می‌گرداند.

پرسش نوین این است که آیا اکنون و طی دهه‌های اخیر، یکبار دیگر ایران پس از هزار سال در معرض گزینش دوباره‌ای میان فلسفه اوستایی و فلسفه ایرجی قرار نگرفته است؟

یادداشتها

یادداشت‌های دیباچه

۱. هگل. عقل در تاریخ. ص ۳۱ (و نیز ← P.22 Hegel. Leçons sur la philosophie de l'histoire). از این پس ماگاه بنابه ضرورت به مأخذ فرانسوی نیز ارجاع می‌دهیم و از آن با نام «فلسفه تاریخ» یاد می‌کنیم.

۲ و ۳. به آلمانی و فرانسه و انگلیسی به ترتیب برابر با Vernunft، Raison و Reason و به پارسی باستان «خرتهو» (= Xrathwa)، به معنای هم «خواست» و هم «خرد» خداوندی است (← پورداود، یادداشت‌های گائها، ص ۴ و نیز نیبرگ. دینهای ایران باستان. ص ۱۰۳ و ۱۲۳)

۴ و ۵. هگل. عقل در تاریخ. ص ۴۰-۴۲

۶. همان ص ۳۳

۷. همان ص ۱۲۴

۸. همان ص ۶۲

۹. همان ص ۶۶ و ۷۲

۱۰. همان ص ۶۹

۱۱. من در بیشتر جاها واژه «مینه» را - که از ریشه mēn پهلوی و man اوستایی و به معنای «اندیشه» است - به جای «مفهوم» (= Conception) و واژه «مینو» را - که از همان ریشه است - به جای «مثال» [= idée] به کار می‌برم. واژه «مینه» در برابر مفهوم، بر ساخته آقای ارسلان پوریاست.

جستار جدایی یا فرق مینه با مینو، نیاز به گفتگوی درازتر و دقیقتری دارد که جایش اینجا نیست. تنها به این اشاره بسنده می‌کنم که به نگر من (در دفتر چاپ نشده‌ای به نام «آگاهی آریایی»)، هر قوم همواره مینه‌های خود را مینوها می‌پندارد، یعنی مفاهیم‌گذاری را که اعتباری موقتی دارند، حقیقت و مثال کامل می‌انگارد و می‌کوشد تا به آنها تحقق بخشد. اما روح جهانی با تحقق بخشیدن به این مینه‌ها با واسطه هر قوم، درمی‌یابد که اینها مینه‌هایی بیش نبوده‌اند و باز مینه‌های پیشرفته‌تر که به حقیقت، یعنی به مینوها، نزدیک‌ترند پیش می‌نهد و آنها را مینوها می‌پندارد و جز آن ... بدین‌گونه، فراگرد دائمی آگاهی - خودآگاهی - آگاهی نوین (که دوباره بدل به

آگاهی برای خودآگاهی تازه‌ای می‌شود) همچنان ادامه می‌یابد.
بنابراین، پافشاری من برای سود جستن از واژه «مینه»، نه تنها یک دلبستگی زبانی و گرایش به پارسی نویسی، بلکه افزون بر آن، یک نیاز فلسفی نیز هست، زیرا نزدیکی واژه‌های مینه و مینو، برای بیان هدف من در نشان دادن خطای دائمی و زیبای ذهن، که تاریخ و فراگرد آگاهی را تشکیل می‌دهد، بسیار رساتر است.

۱۲. عقل در تاریخ. ص ۶۷

۱۳. همان. ص ۱۳۳

۱۴. همان. ص ۷۲

۱۵. همان. ص ۷۸-۷۹

۱۶. همان. ص ۷۷

۱۷. همان. ص ۲۰۱

۱۸. همان. ص ۷۷

۱۹. همان. ص ۳۴

۲۰. در نسخه فرانسوی فلسفه تاریخ ترجمه «ژیلن»، به جای mythes یا افسانه‌ها، Legendes است و سخنی نیز از traditions نیست.

۲۱. عقل در تاریخ ص ۵

۲۲. عقل در تاریخ. همان جا. (این تکه در فلسفه تاریخ نیست).

۲۳. فلسفه تاریخ. ص ۱۷. (این تکه در عقل در تاریخ نیست).

۲۴. برای آگاهی بیشتر به عقاید هگل درباره «آگاهی و خودآگاهی»، بنگرید به کتاب «پدیدارشناسی روح» (← کتابنامه) و به مباحث زیر:

درباره «آگاهی» ← ج ۱. ص ۸۰-۱۴۱

درباره «گذر از آگاهی به خودآگاهی» ← ج ۱. ص ۱۳۹-۱۴۱

درباره «خودآگاهی» ← ج ۱. ص ۱۴۴-۱۹۲

درباره «وحدت دیالکتیک آگاهی و خودآگاهی در خرد» ← ج ۱. ص ۱۹۷

درباره «خرد همچون آگاهی» ← ج ۱. ص ۲۰۴

درباره «خرد همچون خودآگاهی» ← ج ۱. ص ۲۸۸

و نیز ← استیس. فلسفه هگل. ص ۴۶۸-۴۹۹

و یا ← هگل. خدایگان و بنده (بخشی از کتاب «پدیدارشناسی روح») ص ۳۸-۷۷

۲۵. عقل در تاریخ. ص ۸

۲۶. همان. ص ۷

۲۷. عقل در تاریخ. ص ۲۷

28. K. Marx. Misère de la philosophie. éd. Costes. P.135
29. an sich - en soi - in itself
30. für sich - pour soi - for itself
31. Marx. Ibid. P.134.
۳۲. برای آگاهی بیشتر به نظریه‌های مارکس درباره آگاهی طبقه‌ای، گذشته از دو کتاب یاد شده، می‌توانید بنگرید به کتاب بسیار سودمند لوکاک: Georg Lukacs. Histoire et conscience de classe. trad. de l'allemande par K.Axelos et J.Bois. éd. Minuit. Paris: 1977. P. 97-107
- و نیز: ← ژرژگوریچ. مطالعاتی درباره طبقات اجتماعی. صص ۳۶-۶۷
- همچنین توجه به تز اول مارکس درباره فویر باخ، قابل تأمل است. (← انگلس. لودویگ فویر باخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان. ص ۹۵)
۳۳. ای. اچ. کار. جامعه نو. ص ۸
۳۴. قاضی‌خان بدر محمد دهار. دستورالاحوان
۳۵. ذبیح‌الله صفا. حماسه‌سرایی در ایران. ص ۱۶
۳۶. همان. صص ۴ و ۹
37. Larousse de XX^e Siècle. Paris: 1930
38. Grand Larousse encyclopédique. Paris: 1961
۳۹. صفا پیشین. ص ۵-۷
۴۰. همان. ص ۱۱-۱۲
41. Grand Larousse. Ibid
۴۲. کارل مارکس. گروندریسه - مبانی نقد اقتصاد سیاسی، ص ۳۹
۴۳. ارسطو. فن شعر. ص ۳۵
۴۴. همان. ص ۳۴
۴۵. همان. ص ۲۶
۴۶. همان. ص ۱۰۹
۴۷. همان. صص ۱۰۵-۱۰۶
۴۸. همان. ص ۱۱۱
۴۹. درباره خرده‌گیری هگل از برداشت «هنر همچون تقلید» ارسطو، بنگرید به: «مقدمه بر زیباشناسی». ص ۸۴-۹۰
۵۰. ارسطو. پیشین. ص ۹۹
۵۱. همان. ص ۴۷. بند ۹. سهیل افنان در تأیید پرآوازی این نظر ارسطو، تکه‌ای را از «دیده‌رو»

(= Diderot) نقل می‌کند که برگردان پارسی آن چنین است: «ای ریچاردسون! به جرئت می‌گویم که راست‌ترین تاریخ‌آکنده از دروغ است، حال آنکه داستان تو سرشار از راستی است. تاریخ، نگاره‌ای از چند فرد می‌نگارد، در حالی که تو نوع [کلی] انسانی را نقش می‌کنی ... این تویی که هرگز دروغ نمی‌گویی ...» (← ارسطو. نامه ارسطاطالیس درباره هنر شعر. ص ۱۸۰)

۵۲. هگل. مقدمه بر زیباشناسی. ص ۳۶

53. Hegel. La Phénoménologie de l'esprit. Tom II. P. 223-257

۵۴. هگل. مقدمه بر زیباشناسی. ص ۱۳۳-۱۵۲. و نیز ← استیس. فلسفه هگل. صص ۶۱۷-۶۷۳
۵۵. مترجم فرانسوی (Jean Hyppolite) توضیح می‌دهد که: «هنر مینوی، میانجی میان نخستین قلمرو مجرد (هنر مجرد) و دومین قلمرو مشخص (هنر زنده) است. او عنصر الهی را در عنصر تجسم و درزبانی که توسط روح ایجاد شده است، نشان می‌دهد. بنابراین، نشان‌دهنده رابطه زنده میان خدا و انسان در درون یگانگی آن دو است.»

۵۶. یادداشت مترجم فرانسوی: «این نماد مشترک همان (شهر) «تروا» است. و بدین گونه، هنگامی که این یگانگی به شکلی زنده و نه همچون دولتی انتزاعی تحقق یافت، این نهاد بدل به نهاد همه اقوام گوناگون یونان می‌شود.»

57. Hegel. Ibid. P. 241

۵۸. حال آنکه می‌دانیم این نبردها در واقع بر سرگریز یک زن (هلن) با دلداده خود (پاریس) و خیانت به شوی آغاز می‌شود و نیز به علت خشم آخیلوس، بزرگترین پهلوان سپاه یونان، که بر آگاممنون شاه خود بر سر ريوه شدن زنی برده از سرپرده خویش خشم گرفته است و سپاه خود را تنها می‌گذارد، در همان آغاز به شکست محاصره‌کنندگان شهر تروا می‌انجامد. من در گفتاری دیگر که به سنجش دو حماسه ایران و یونان خواهم پرداخت، دوباره دقیقتر به این مسئله باز خواهم گشت.

۵۹. توضیح مترجم فرانسوی: «عنصر ایزدی، عنصر گوهری کردار انسانی، یعنی رجزخوانیها و گزافه‌گوییهای قهرمانان است. بر عکس، این کردار انسانی [یا] ذات خودآگاهی است که کنش ایزدی را ممکن می‌سازد. این [در واقع گونه‌ای] تفسیر جهان هومری است که هگل می‌خواهد در اینجا عرضه کند، یا به گفته R. Kroner (← از کانت تا هگل. ج ۲. ص ۴۰۸) گونه‌ای پدیده‌شناسی حماسه هومر است.»

60. Hegel. Ibid. P. 242-243.

۶۱. توضیح مترجم فرانسوی: «هگل در درسهای زیبایی‌شناسی خود خواهد گفت که شعر همچون ابزار بیان هنری، مقدم بر نثر بوده است.»

۶۲. مثلاً نخستین سرود ایلید، بدین‌گونه آغاز می‌شود: «ای الهه شعر، خشم آخیلوس فرزند پله را بسرای ...» (← ایلید. سرود نخست. ص ۴۳). منظور هگل این است که شاعر در اینجا، خود را از

شعر خویش جدا می‌کند و آن را به الهه نسبت می‌دهد. برداشت هگل در این زمینه، به نظر ارسطو نزدیک است که می‌گوید: «در بین اوصاف و مناقب متعددی که هومر را مستحق مدح و ثنا کرده است، این مزیت هم مخصوص اوست که از همه شعرا تنها کسی که می‌داند شاعر در طی منظومه خویش تا چه حدودی حق دارد مداخله شخصی بکند، هومر است. در حقیقت شاعر از پیش خود باید خیلی کم سخن بگوید، زیرا اگر جز این باشد، شاعر دیگر تقلید و محاکاتی به عمل نیاورده است.» (← ارسطو فن شعر. ص ۱۰۴)

63. Hegel. Ibid. P. 243

توضیح اینکه، هگل بدین‌گونه حماسه را قیاسی گسترده می‌داند. در منطق هگل در مقوله قیاس (= Syllogisme)، مفرد یا فرد از راه جزئی یا به سبب جزئی، با کلی یکی می‌شود. بنابراین، جزئی کرانه میانگین است که دو کرانه آغاز و پایان قیاس، یعنی فرد و کلی را از هم جدا می‌کند. کلی (یا بزرگتر) قلمروش از همه پهناورتر است و در عین حال جزئی (یا کرانه میانگین) را در خود دارد. جزئی یا کرانه میانگین نیز فرد (یا کوچکتر) را در خود دارد. در مثال بالا که هگل از حماسه یاد می‌کند، یک سوی قیاس، عناصر ذاتی یعنی ایزدان المپ در شعر هومر هستند، و سوی دیگر قیاس خود شاعر (هومر) است که کارش تنها حمل این جهان در اثر هنری خویش است. در میان این دو کرانه، جهان قهرمانان قرار دارد که انسانهایی مانند شاعر هستند، اما در حدی متعالیتر. در نگاه نخست، شاعر فقط شکل ناب فردیت است. با این همه، همین فردیت انسانوار خودآگاهی است که در پس این قیاس، حقیقت دارد. برای توضیح بیشتر، می‌افزایم که اگر شکل کلی قیاسی را در منطق هگل چنین بگیریم که: «جزئی، کلی است - فرد، جزئی است. - پس فرد، کلی است»، آن گاه با توجه به اینکه در مثال بالا: «کلی = ایزدان، کرانه میانگین یا جزئی = قوم با قهرمانان حماسه، و فرد = شاعر»، قیاس هگل به شکل زیر خواهد بود:

روح قومی، روحی ایزدی است

این شاعر، بیانگر روح قومی است

پس این شاعر، بیانگر روح ایزدی است.

در منطق هگل، قیاس مانند هر مقوله دیگری، یکی از معارفها یا مظاهر هستی مطلق، یعنی خداوند است. چنان که مقوله خدا یا مطلق، خود گونه‌ای «قیاس» است. خدا در حال مجرد همان مینو [idée]ی منطقی است، در حالت جزئی و پراکندگی همان سپهر یا طبیعت یا گیتی است که آنگاه در فردیت روح مشخص، یعنی یگانگی مینو و گیتی، دوباره با خویش یگانه می‌شود.

64. Ibid. P. 246

۶۵. استیس. فلسفه هگل. ص ۶۶۷

۶۶. همان. ص ۶۶۷-۶۶۹

۶۷. همان. ص ۶۶۶

۶۸. ای. اچ. کار. تاریخ چیست. ص ۳۰
۶۹. همان و همان جا. «کار» در کتاب دیگر خود به نام جامعه نوگفتار دقیقتری در این زمینه دارد. او هشیارانه دریافته است که آگاهیهای کنونی و جهان‌بینی آدمی، بر دانش تاریخ‌نویسی او که ادعای بی‌یکسوئی دارد چیره است و انسان همواره از دریچه اکنون به گذشته می‌نگرد. می‌گوید: «مظنون‌ترین تاریخ‌نویس کسی است که با های و هوی اظهار بی‌طرفی می‌کند.» و نیز: «واقعیات تاریخ همزمان با تشخیص ما از جریان تاریخ و به عنوان بخش ذاتی آن پدید می‌آیند. این واقعیات، پیش از تشخیص ما نمی‌توانند به عنوان هستیهای مستقل وجود داشته باشند.» و نیز: «طرح تاریخ در ذات فی‌نفسه وقایع وجود ندارد، بلکه این طرح به وسیله آگاهی و تجربه تاریخ‌نویس، بر وقایع تحمیل می‌شود.» (→ ادوارد هالت کار. جامعه نو. ص ۹۷، ۱۵ و ۱۷).
۷۰. هگل. عقل در تاریخ. ص ۸۴

71. Hegel. Histoire de la philosophie. PP. 136, 137, 318

به نقل از:

Hegel. Philosophie de l'histoire (Textes choisis). Paris, PUF: 1975, P. 143-145

یادداشتهای متن

۱. هگل. عقل در تاریخ. ص ۴
۲. همان. ص ۹
۳. همان و همان جا
۴. همان. ص ۴
۵. دیاکونوف. تاریخ ماد. ص ۲۶
۶. همان. ص ۶۱
۷. صفا. حماسه‌سرایی در ایران. ص ۵۹
۸. کتاب عزرا. باب ۴: ۱۲-۱۶ و کتاب استر بابهای ۶: ۱ و ۱۰: ۱
۹. نولدکه. حماسه ملی ایران. ص ۳۵
۱۰. استاریکف. فردوسی و شاهنامه. ص ۲۱
۱۱. صفا. پیشین. ص ۵۹
۱۲. از این پس، چون بنیاد کار ما بررسی شاهنامه فردوسی است و طبعاً مورد مراجعه فراوان و دائمی خواهد بود و مأخذ ما نیز شاهنامه چاپ شوروی است (→ کتابنامه)، برای آسانی کار، مأخذ را در زیر همان اشعار و در داخل متن خواهیم داد. برای نمونه، نشانه (۹: ۱۳) یعنی جلد نهم صفحه ۱۳

۱۳. عقل در تاریخ. ص ۱۰
۱۴. این نیز خود گونه‌ای وامگیری این نویسنده از واژه‌شناسی هگلی است. هگل کردار خرد کلی در سود جستن از سودهای جزئی (= افراد) برای تحقق خویش را «نیرنگ خرد» (artifice de la raison) می‌نامد (→ فلسفه تاریخ ص ۳۷. و عقل در تاریخ ص ۱۱۵). نیچه نیز از نیرنگها و ترفندهای روح سخن می‌گوید: «روح با این کار از گوناگونیا و نیرنگ‌بازیهای نقابهای خویش و همچنین از احساس ایمنی خویش در پس آنها لذت می‌برد: بی‌گمان، همین ترفندهای عیارانه او است که او را به از همه در امان می‌دارد و نهان می‌دارد. (→ نیچه. فراسوی نیک و بد. ص ۲۰۵) ۱۵. این کتاب با نام سیرت کورش کبیر، توسط ع. وحید مازندرانی به پارسی برگردانده شده است. (→ کتابنامه) و نیز با نام کوروشنامه که من مطالعه نکرده‌ام.
۱۶. زیرا در آن، آشکارا از انوشیروان نام برده شده است. (→ نامه تنسر. دیباچه ناشر. ص ۱۵-۱۸ و نیز: ۹۲ و ۲۱۲)
۱۷. مجتبی مینوی. نامه تنسر به گشنسب. ص ۲۰
۱۸. همان. ص ۹۰-۹۱
۱۹. اشاره تنسر به واژه‌های «آریا» و «ایرانی» است. او ظاهراً از واژه «آرمائیتی» یا «سپندارمذ» که در اوستا مینوی فروتنی و فرمانبرداری است، این برداشت را کرده است.
۲۰. نامه تنسر. ص ۷۴
۲۱. دارمستتر (= Darmesteter) این اصطلاح را به «بوم آریان» برگردانده و گزارش کرده است. (→ نامه تنسر. ملحقات. ص ۲۰۶)
۲۲. همان. ص ۸۹
۲۳. همچنین، بررسی زیبای آقای ارسلان پوریا در کتاب چاپ نشده دیباچه‌ای بر فلسفه تاریخ ایران می‌توانست برای خوانندگان بسیار خواندنی باشد.
۲۴. دو مزیل و دیگران. تاریخ تمدن ایران. ص ۸۸
۲۵. پورداود. یشتها. ج ۱. ص ۳۴۳
۲۶. همان. ص ۴۳۵ و ۴۳۷
۲۷. همان. ج ۲. ص ۳۱۶
۲۸. و این هم چند نمونه دیگر:
- | | |
|----------------------------|------------------------------------|
| چو شب دامن روز اندر کشید | درفش خور آمد ز بالا پدید (۷: ۲۴۰) |
| چو پیراهن شب بدزید روز | پدید آمد آن شمع گیتی فروز (۷: ۴۳۹) |
| چو برزد سنان آفتاب بلند | شب تیره گشت از درفشش نژد (۸: ۴۱۸) |
| چو گردون بپوشید گلگونه روی | به کافور شب را بپوشید موی (۸: ۴۳۵) |
| چو از خنجر روز بگریخت شب | همی تاخت سوزان دل و خشک لب (۹: ۱۸) |

- چو خورشید خنجر کشید از نیام پدید آمد آن مُطرف زردفام (۵۶:۹)
 چو روشن شد آن چادر مشک رنگ سپیده بدو اندر آویخت چنگ (۶۴:۹)
 چو پیدا شد آن فرّ خورشید زرد بیچید زلف شب لاجورد (۱۴۹:۹)
۲۹. دو مزیل و دیگران. پیشین. ص ۸۹
 ۳۰. محمد معین. مزده یسنا و ادب پارسی. ص ۴۹
 ۳۱. همان. ص ۳۶
 ۳۲. صفا. پیشین. ص ۱۲۵. نیز بنگرید به: ملک الشعرای بهار. ترجمه چند متن پهلوی. ص ۶۲ و همچنین ترجمه تازه تر مهرداد بهار در پژوهشی در اساطیر ایران. ص ۲۱۶
 ۳۳. ج. تاوادیا. زبان و ادبیات پهلوی. ص ۶
 ۳۴. در نسخه چاپ مسکو آمده است: «از آن پس به کین سیاوش باز...»
 ۳۵. علی سامی. تمدن ساسانی. ص ۴۸
 ۳۶. ارسلان پوریا. «ناهید را بستای» و «فردوسی فرزند دوران آفرینش». ص ۴۶-۴۸
 ۳۷. در زمینه جنبشهای نظامی، سیاسی، فرهنگی و دینی ایرانیان در چهار سده نخست هجری، این نویسنده، جز از کتابهایی که جای جای در یادداشتها از آنها یاد کرده است و خواهد آمد، به طور کلی از کتابهای زیر نیز سوده برده است و خواننده برای مطالعه بیشتر باید به اینها و مآخذ ایشان رجوع کند.
- (۱) سعید نفیسی. تاریخ خاندان طاهری. اقبال. تهران: ۱۳۳۵
 (۲) _____ . ماه نخشب. امیرکبیر. تهران: ۱۳۴۷
 (۳) _____ . بابک خرمدین دلاور آذربایجان. فروغی. تهران: ۱۳۴۸
 (۴) ذبیح الله صفا. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. امیرکبیر. تهران: ۲۵۳۶
 (۵) _____ . احوال و آثار ابوریحان بیرونی. وزارت فرهنگ و هنر. تهران: ۱۳۵۲
 (۶) نظام الملک. سیرالملوک. به کوشش هیوبرت دارک. ترجمه و نشر کتاب: ۱۳۴۰
 (۷) برتولد اشپولر. تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی. ترجمه جواد فلاطوری. ترجمه و نشر کتاب: ۱۳۴۹
 (۸) پطروشفسکی. اسلام در ایران. ترجمه کریم کشاورز. پیام. تهران: ۱۳۵۰
 (۹) صادق هدایت. مازیار. جاویدان. تهران: ۲۵۳۶
 (۱۰) ریچارد فرای. عصر زرین فرهنگ ایران. ترجمه مسعود رجب نیا. سروش. تهران: ۱۳۵۸
 (۱۱) ابوالقاسم قربانی. ریاضی دانان ایرانی از خوارزمی تا ابن سینا. مدرسه عالی دختران. تهران: ۱۳۵۰
۳۸. طبری نام سنباد را «فیروز اسپهبد» می گوید و او را مجوس می خواند: «سنباد مجوسی ای بود...»

وقتی قیام کرد بر نیشابور و قومس وری تسلط یافت، و نام فیروز اسپهبد داشت.» (← تاریخ طبری. ج ۱۱. ص ۴۷۱۵)

۳۹. طبری تاریخ آغاز شورش سپید جامگان را سال ۱۶۱ و تاریخ مرگ مقنع را ۱۶۳ گوید (← تاریخ طبری. ج ۱۲. ص ص ۵۱۰۱ و ۵۱۱۱) و نرشخی در تاریخ بخارا، سال مرگ او را ۱۶۷ هجری می‌داند (ص ۹۰). مقنع داعیه خدایی داشت.

۴۰. بهترین کتاب موجود در این زمینه در زبان فارسی، کتاب آقای «ابوالقاسم قربانی» است (← یادداشت ۳۷ و کتابنامه)

۴۱. ژان دومناش در مقدمه بر ترجمه خویش از جلد سوم از کتاب «دینکرد»، فرقه معتزله را به صورتی، ادامه سنت تفکر مزدایی می‌داند، زیرا آنها معتقد به «دادگری» یا عدل خداوندی بودند و نمی‌پذیرفتند که خداوند بتواند خالق بدی باشد:

J.de Menasce. Le troisième livre du DĒNKART. Paris: 1973.P.14

ما از این پس، از این مأخذ با نشانه «DĒNKART III» یاد خواهیم کرد.

۴۲. درباره گروه «اخوان الصفا»، بنگرید به فرهنگ دهخدا که بیشترین بخش آن به نقل از غزالی نامه

جلال همایی (ص ۸۲-۸۶) است و مأخذ دیگر ایشان. همچنین ←

- ادوارد براون. تاریخ ادبی ایران. ج ۱. ترجمه علی پاشا صالح. ص ۵۳۳

- سید حسین نصر. اخوان الصفا (نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت)

- ذبیح‌الله صفا. تاریخ ادبیات ایران. ج ۱. ص ۳۱۹-۳۲۷

۴۳. جلال همایی. غزالی نامه. ص ۸۴

۴۴. تاریخ سیستان. ص ۲۰۰

۴۵. زین‌الاحبار گردیزی، ص ۱۴۵. تاریخ بخارای نرشخی، ص ۸۱-۸۲ و آثار الباقیه بیرونی ص ۶۳.

۴۶. گردیزی. زین‌الاحبار. پیشین. ص ۱۵۱

۴۷. آثار الباقیه. پیشین. ص ۶۱.

۴۸. همان و همان جا

۴۹. همان ص ۶۳

۵۰. صفا. حماسه‌سرایی در ایران. ص ۱۵۳ و مأخذ دیگر ایشان که من ندیده‌ام.

۵۱. جلال همایی. شعوبیه. ص ۸۴

۵۲. همان. ص ۱۲۲ (و نیز ← ذ. صفا. «شعوبیت فردوسی». در فردوسی نامه مهرش ۵ و ۶ ص ۶۱۹)

۵۳. مجتبی مینوی. نامه تنسر. حواشی و توضیحات. ص ۲۰۸

۵۴. از جمله ← محیط طباطبایی. «عقیده دینی فردوسی». در فردوسی نامه مهر. پیشین.

ص. ۶۴۰-۶۷۲

۵۵. تاریخ طبری. ج چهارم. ص ۱۶۵۷ و نیز در جلد پنجم.

۵۶. «زند و هومن یسن» به معنای تفسیر بهمن یشت است. بهمن یشت در واقع به پیشگویی آینده ایران و دین زرتشت و فراز و فرودهای آن می‌پردازد تا وقتی که رهایی بخش جهان یا «موعود» زرتشتی «ظهور» کند و گیتی را رهایی بخشد. اندکی از نوشته‌های این «زند» در اوستا و بسیاری از آن در کتاب نهم دینکرد و بندهشن بزرگ آمده است. صادق هدایت گمان دارد که چون نام شاهان پس از خسرو انوشیروان در آن برده نشده است، اصل این تفسیر در سالهای پایانی پادشاهی خسرو اول از اوستا برگردانده شده باشد (← صادق هدایت. زند و هومن یسن. ص ۱۳)، اما دور نیست که پس از یورش اعراب و یا مغولان، تکه‌های بر آن افزوده شده باشد. هدایت می‌نویسد: «چون در این کتاب به دقت نظر شود، دیده خواهد شد که مندرجات آن منتخبات و یا دستچینی از نسکهای گوناگونی است که بعدها در آن تصرفات زیادی شده و هر تفسیرکننده‌ای این متن را به سلیقه و با وقایع زمان خود تطبیق داده و تعبیر کرده است.» (← هدایت. پیشین. ص ۱۲) آنچه را که ما در داخل متن از زند و هومن یسن نقل می‌کنیم، برگردان و ویرایش صادق هدایت است از متن پهلوی و ص ص ۳۸ تا ۵۲.

۵۷. چنان که پس از این در گفتاری دیگر خواهیم دید، زایش زرتشت بنابر نوشته‌های آشکار درون اوستا و نیز پژوهشهای تاریخی، زبان‌شناسی و گاهشماری (← بهروز. تقویم و تاریخ در ایران)، دستکم حدود ۱۸ سده پیش از زایش عیسی پسر مریم بوده است. یعنی حمله مسلمانان به ایران در هزاره سوم زایش زرتشت انجام گرفته است. اما در دوره ساسانیان تاریخ زایش وی را به سده ششم پیش از زایش عیسی جلو آورده‌اند و بدین گونه، شگفتا که تاریخ یورش مسلمانان به ایران که در آغاز سده هفتم میلادی انجام می‌گیرد، کمابیش برابر می‌شود با سده‌های نخستین هزاره دوم زایش ساختگی زرتشت.

۵۸. صادق هدایت. پیشین. ص ۴۶ زیرنویس شماره ۴.

۵۹. هگل. عقل در تاریخ. ص ۳۰۱-۳۰۲؛ فلسفه تاریخ ص ۱۳۳

۶۰. امیل دورکیم، بزرگترین جامعه‌شناس جهان، که همواره در همه آثارش دین و آرمان را عامل شکل‌گیری و بقای جامعه می‌داند، در صفحه ۶۰۶ کتاب شکلهای آغازین زندگی دینی می‌گوید: «جامعه بدون آفرینش آرمان، توان آفرینش خویش را ندارد.» (← H.Desrouche. Sociologies (Religieuses. P. 61-62)

۶۱. در زمینه برداشتهای مادی درباره حال و روز اقتصادی ایران در سده چهارم، از جمله بنگرید به:

(۱) میخاییل زند. نور و ظلمت در تاریخ ادبیات ایران. پیام.

(۲) مرتضی راوندی. تاریخ اجتماعی ایران. امیرکبیر.

(۳) تاریخهایی که منابع شوروی درباره این دوران و نیز همه طول تاریخ ایران نوشته‌اند

از جمله: پیکولوسکایا و دیگران، تاریخ ایران از دوران باستان تا سده هجدهم. ج ۱. ترجمه

کریم کشاورز، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی.

(۴) و نیز جُنگی به نام «زمان» به زبان فرانسه که در پاریس منتشر شده است و بویژه مقاله آقای «علی مظاهری»:

A. Mazahéri. L'Iran de Ferdovsi et le héros culturel Rustam. "zamān". No 1. Paris: 1979. P. 4-20.

۶۲. البته این حال و روز بسیار گذراست و صوفیان فارس بویژه به پیشوایی ابواسحاق کازرونی (مرگ در ۴۲۶ هجری) عرصه را چنان بر زرتشتیان تنگ می‌کنند که براستی می‌توان گفت با پایان یافتن سده چهارم هجری، موج کوچهای پی‌درپی زرتشتیان ایران به هند نیز فزونی می‌گیرد. (← پورداود. ایرانشاه. و نیز: ریچارد فرای. عصر زرین فرهنگ ایران. ص ۱۶۱)

۶۳. جلال همایی گوید: «پیشرفتهای شعوبیه در قرن سوم هجری طرفداران عرب را سخت به وحشت انداخت و در آثار شعری ضد شعوبیه در این عصر غالباً آثار تألم و تحسر بر احوال عرب و عربیت دیده می‌شود... احمد بن حسین متنبی کوفی (۳۵۴-۳۰۳) از شعرای بزرگ قرن چهارم هجری بعد از آنکه سفری به ایران کرد و (شعب بوان) را در سرزمین فارس بدید، تا حدی بر ضعف عنصر عرب و مهجور ماندن زبان عربی آگاهی یافت... [با اندوه و دریغ] بر حال عرب و زبان عربی گوید: و انما الناس بالملوک و ما - تفلح عرب ملوکها عجم ... یعنی مردمان بسته به پادشاهانند، عربی که پادشاهش از عجمان باشد رستگاری نخواهد داشت. و یا درباره وضع شعب بوان (در ایالت فارس) [شعری دارد به مضمون زیر:] «منازل شعب بوان در میان منازل دنیا از پاکیزگی و خوبی مانند فصل بهار است در میان فصول سال، اما جوان عرب (یعنی خود شاعر) در این منازل جایی و آشنایی ندارد و از هر جهت غریب و بیگانه است.» (← همایی. شعوبیه. ص ۱۲۵-۱۲۶).

۶۴. ریچارد فرای. عصر زرین فرهنگ ایران. ص ۱۵۷

۶۵. گردیزی. زین‌الخبار. ص ۱۶۲

۶۶. نولدکه. حماسه ملی ایران. ص ۴۰

۶۷. در این زمینه بنگرید به:

(۱) نولدکه. حماسه ملی ایران. ص ۲۰-۸۶

(۲) صفا. حماسه‌سرایی در ایران. ص ۲۰۴-۲۰۶

(۳) استاریکف. فردوسی و شاهنامه. ص ۳۹، ۷۵، ۲۲۷ و ۲۲۸

(۴) میخاییل زند. نور و ظلمت در ادبیات ایران. ص ۶۹

(۵) بهار. فردوسی‌نامه مهر. ش ۵ و ۶. ص ۴۸۱ و...

(۶) محمد معین. مزده‌ی سنا و ادب پارسی. ج ۲

۶۸. از سروده‌های بالا چنین برداشت می‌شود که فردوسی خود پهلوی را دستکم در حد گفتگو می‌دانسته است. لیک ملک الشعرای بهار به نیکی نشان می‌دهد که فردوسی پهلوی نمی‌دانسته و

از واژه پهلوی و پهلوانی برداشتهای دیگر و گوناگونی داشته است (← بهار. فردوسی نامه مهر. پیشین. مقاله «خط و زبان پهلوی». ص ۴۸۱)

۶۹. و این «ماخ» چه بسا همان «ساح» باشد که نولدکه از او یاد می کند.

۷۰. ماهیار نوابی (پند نامه های پهلوی)، فرهاد آبادانی (اندرزنامه بزرگمهر حکیم)، اقبال یغمایی (دانایی بزرگ بزرگمهر)، ملک الشعرای بهار (ترجمه چند متن پهلوی)، و نیز:

A. Christensen. La légende du Sage Buzurjmihr.

برای کتابشناسی دقیقتر، بنگرید به کتابنامه.

۷۱. DĒNKART III. پیشین: «ده اندرز آتورپات مارسپندان» فصل ۱۹۹ ص ۲۰۸ - «ده اندرز خسرو انوشیروان پسر قباد به ایرانیان» فصل ۲۰۱ ص ۲۱۰ - «اندرزهای جمشید» فصل ۲۸۷ ص ۲۸۱ - «اندرزهای ضحاک» فصل ۲۸۸ ص ۲۸۳ و...

۷۲. در آن بخش از شاهنامه که ویژه پادشاهی اسکندر است، این جهانگیر، پادشاهی نیک اما جاهجوی نشان داده شده است. اسکندر که برادر ناتنی داریوش سوم (= دارای داراب) خوانده می شود و بنابراین از سوی مادر ایرانی است، در آغاز پادشاهی به شیوه شاهان ایرانی سخنرانی می کند و سخنان سخت دادگرانه ای نیز می گوید: «هر کس از فقیر و غنی می تواند در هر زمان حتی در نیمه شب به درگاه او بار یابد و دادخواهی کند (۷: ۶) - تا پنج سال باج کشورهای دیگر را می بخشد جز آن کسانی را که در برابر او نافرمانی کنند (همان) - و قول می دهد که هرچه از جهانگیریهایش به دست آورد به درویشان و بینوایان بخشد! و... فردوسی او را در اینجا دادگر می خواند (همان) و در پایان می گوید: «همه روی گیتی پر از داد شد / به هر جای ویرانی آباد شد» (۷: ۱۲) و یا در جای دیگر در ستایش از سیاست او گوید: «چو دانا بود بر زمین شهریار / چنین آورد دانش شاه، بار» (۷: ۱۱۶).

همچنین، در اندرزهای اسکندر! پس از پیروزی و یا سخنرانیهایش، همه جا او را مردی صوفی منش و درویش مسلک و دنیاگیز می نمایند. برای نمونه، پس از پیروزی برفور هندی، وقتی کسی دیگر را به جای او می نشانند، اندرزش می دهد که: «بیخش و بخور هرچه آید فراز / بدین تاج و تخت سپنجی مناز» (۷: ۴۰).

نیز، نولدکه گوید: «در اثر تبدیل مادر اسکندر به یک شاهزاده خانم ایرانی، متقرض کننده کشور باستانی ایران، نیمه ایرانی شده و از این لحاظ ایرانیان به نظر رثوتری به او نگریسته اند، به طوری که توانسته است در صف با افتخار شاهان با شکوه و جلال ایران داخل شود... در فصل بزرگی که از زمان اسکندر اقتباس شده، اسکندر پهلوانی خداشناس و طرف توجه شاعر قلمداد شده، در صورتی که روایات اصیل ملی از اسکندر فقط همین اندازه می دانند که او دارا را کشته و کشور ایران را ویران کرده و در نتیجه او را در ردیف ضحاک و افراسیاب به شمار می بردند» (← نولدکه. پیشین ص ص ۴۴ و ۹۸)

۷۳. نخستین داوری از این دست در شاهنامه، با پادشاهی ساسانیان آغاز می‌شود و سپس تا پایان حماسه ملی، جای به جای، ادامه می‌یابد. اردشیر بابکان درباره اسکندر گوید:

کسی نیست زین نامدار انجمن ز فرزانه و مردم رای زن
که نشنید کاسکندر بد گمان چه کرد از فرومایگی در جهان
نیاکان ما را یکایک بکشت به بیدادی آورد گیتی به مشقت (۷: ۱۳۰)

و یا در جای دیگر گفته می‌شود:

سکندر که آمد برین روزگار بکشت آنک بد در جهان شهریار
برفتند وزیشان به جز نام زشت نماند و نیابند خرم بهشت (۷: ۱۴۸)

ذبیح‌الله صفا کتاب «اخبار اسکندر» را مهمترین مأخذ فردوسی در گزارش پادشاهی اسکندر و بنابراین علت اصلی این داوریه‌های متناقض می‌داند: «این کتاب از افسانه‌های یونانی و مطالب آن مأخوذ از روایات سپاهیان اسکندر است... که از مجموع آنها داستانی پدید آمد که نویسنده‌ای در حدود قرن سوم میلادی در مصر آن را گرد آورده به یونانی نگاشت و به یکی از مورخان معاصر اسکندر موسوم به «کالیستنس» نسبت داد [و از همین رو، این مرد به «کالیستنس دروغین» آوازه یافت - ث]. این کتاب علی‌الظاهر به زبان پهلوی ترجمه شد و سپس گویا مطالب آن به وسیله سریانیان با بعضی اضافات به ادبیات عربی راه جست و با روایات منسوب به ذوالقرنین آمیخته شد و از تازیان به همه مسلمانان و از آن جمله ایرانیان رسید. سرگذشت‌های اسکندر به زبان فارسی، به نام اسکندرنامه یا اخبار اسکندر مشهور بود.» (صفا، پیشین. ص ۸۹-۹۰ و مأخذ نویسنده از جمله مجمل‌التواریخ ص ۵۰۶-۵۰۷ و همچنین: پورداود. فرهنگ ایران باستان. ص ۱۶۸-۱۷۲)

ژول مول در «مقدمه شاهنامه» و نولدکه در حماسه ملی ایران کمابیش همین نظر را دارند. از دیدگاه ما، دلایل بسیار - جدا از اینکه اصولاً این بخش شاهنامه اصیل یا الحاقی باشد - می‌تواند درباره نیک‌نگری برخی از ایرانیان به اسکندر وجود داشته باشد که چون در زمینه گفتار کنونی ما نیست از آن چشم می‌پوشیم و تنها یادآور می‌شویم که این سه عامل را نباید کوچک شمرد:

(آ) در آمیختن نام ذوالقرنین با اسکندر پس از ظهور اسلام. طبری هنگامی که از آغاز تاریخ‌گذاری در اسلام در زمان عمر سخن می‌گوید، می‌نویسد: «بعضی‌ها گفتند به تاریخ روم بنویسید، گفته شد که آنها از روزگار ذوالقرنین می‌نوشتند و این درازست...» (تاریخ. ص ۹۲۳ ج ۳)

(ب) گرایش درونی برخی ایرانیان به ایرانی دانستن اسکندر، چون برنمی‌تافته‌اند چنین جهانگیر بزرگی را که بر آنها چیره شده بود، نایرانی بدانند.

(پ) از آنجایی که بنابر تاریخ ساختگی زمان ساسانیان و نیز شاهنامه فردوسی، از زمان

گشتاسب یعنی زایش زرتشت تا یورش اسکندر فقط حدود ۲۹۰ سال می‌گذرد! پس هزاره زرتشت هنوز فرا نرسیده بود است و بنابراین اسکندر نمی‌توانسته است آن آفت و پتیاره بزرگی باشد که بنابر اسطوره دینی، پس از هر هزار سال ایران را درهم می‌کوبد و ویران می‌کند. با این همه، نظر ذبیح بهروز (← تقویم و تاریخ در ایران. ص ۸۹) که بخش پادشاهی اسکندر را در شاهنامه (و بویژه با زبان سست آن) به کلی الحاقی می‌داند و اسکندر مقدونی را از شخص دیگری که گویا «اس کنتار» نامی از خاندان اشکانی و از فرزندان «دارا»ی هخامنشی بوده، جدا می‌کند، چه بسا درست باشد و نتوان آن را یکسره باطل انگاشت. افزون بر آن، دلیلهای زیر می‌توانند به راست دارنده دیدگاه «بهروز» باشند:

آ) زبان بسیار سست و متفاوتی که در ابیات بخش اسکندر به کار رفته است.
 ب) بی‌گمانی در اینکه مأخذ احتمالی نقل فردوسی، نه آن چهار منبع معروف زرتشتی و کتاب شاهنامه ابومنصوری، بلکه کتاب یا کتابهایی نظیر «اخبار اسکندر» است.
 پ) چرا فردوسی که خود از تاریخ دودمان بزرگ اشکانی اظهار ناآگاهی می‌کند، باید حاضر شود داستانی به این بیهودگی و سرشار از تناقض و تمجید از اسکندر را با زبانی چنین سست در کتاب خود بیاورد؟ با توجه به اینکه روح آگاه فردوسی و اعتقاد او به رسالت ملی در همه جای شاهنامه آشکار است.

ت) اینکه الحاقگران، این اسکندر را با ذوالقرنین کتاب آسمانی مسلمانان درآمیخته و آهنگ پاکیزه‌گردانی او را داشته‌اند.

۷۴. ص ۴ ش ۵ مجله کاوه. به نقل از: علی سامی. تمدن ساسانی. ج ۲. ص ۱۳-۲.
 ۷۵. تاریخ بلعمی. ص ۹۳۶. تهران: ۱۳۴۱
 ۷۶. از جمله: تاریخ طبری جلد ۲- کریستن سن. ایران در زمان ساسانیان - علی سامی. تمدن ساسانی. جلد ۲.

۷۷. به نقل از: علی سامی. تمدن ساسانی. ج ۱. ص ۱۲۹
 ۷۸. طبری. تاریخ. ج ۲. ص ۶۱۳-۶۲۰
 ۷۹. نولدکه گوید: «مطابقت [شاهنامه] مخصوصاً در قسمت ساسانیان، کلام به کلام است» (حماسه ملی ایران. ص ۳۷) «مطالب عمده [کتاب «غرر...» ابومنصور ثعالبی] حتی گاهی کلام به کلام با شاهنامه مطابقت می‌کند...» (همان. ص ۸۳)

صفا گوید: «امانت فردوسی در نقل سخنان به نحوی که در نسخه‌های اساسی وجود داشت» (حماسه‌سرایی در ایران. ص ۱۹۲) و پس از ذکر همسانیهای جمله به جمله از سنجش شاهنامه با کتاب ثعالبی نتیجه می‌گیرد که: «این وجوه شباهت که نه تنها در حکایات و داستانها بلکه در ترکیب جمل و عبارات متعدد نیز وجود دارد، ثابت می‌کند که این هر دو کتاب دارای مأخذ واحدی بوده‌اند... فردوسی عین مطالب مأخذ خود را در اغلب و نزدیک به تمام موارد نقل

کرده...» (همان. ص ۱۰۵-۱۰۷) و نیز معتقد است که فردوسی داستانهایی مانند بیژن و منیژه و نیز شخصیت رستم را از منابع دیگری افزوده، اما از خود نساخته است (همان ص ۱۰۸ و ۲۰۲) استاریکف روسی گوید: «فردوسی عالماً عامداً خود را تابع مطالب و مدارک کرده و... فقط خویشان را به نظم درآورنده می‌داند... محل تردید نیست که فردوسی اصولاً نسبت به منابع خود وفادار بوده، آنها را رعایت و حفظ کرده و...» (شاهنامه و فردوسی. ص ۲۰۷)

صادق هدایت گوید: «... ضمناً به این نکته برمی‌خوریم که تا چه اندازه فردوسی در اصالت ترجمه منابع خود کوشش و دقت به کار برده است (مانند ترجمه‌های تحت‌اللفظی و استعمال لغات پهلوی) (کارنامه اردشیر پاپکان، وزند و هومن یسن. ص ۱۶۲)

رحیم‌زاده صفوی در مقاله «قوانین اساسی ایران در عهد ساسانیان» گوید: «این بنده در حدود مطالعات ناچیز خود چنین دریافته‌ام که تقریباً ۹۹ درصد مطالب شاهنامه عبارت از مدارک و کتب و رساله‌هایی به نام خداپادشاهان یا کارنامه‌های پادشاهان و پهلوانان است که میانه مردم ایران مشهور بوده و... به دست استاد افتاده و بدون تغییر و تحریف متن منشور، آنها را منظوم گردانیده است. از این جمله است رساله‌هایی مانند «آیین اردشیر» و «عهد اردشیر»...» (فردوسی‌نامه مهر. پیشین. ص ۵۱۳)

و بالاخره، محیط طباطبایی در مقاله «عقیده دینی فردوسی» در فردوسی‌نامه مهر (ص ۴۳۵-۶۴۰) به تفصیل درباره دقت و امانت فردوس بحث می‌کند.

۸۰. بیرونی در آثار الباقیه گواهی می‌دهد که: «و چون قتیبه بن مسلم در دفعه دوم خوارزم را گرفت و اهل آن مرتد شده بودند... و ولایت از دودمان اکاسره (= خسروان) بیرون رفت و تاریخ ایشان به هجری منتقل شد... هر کس را که خط خوارزمی می‌دانست از دم شمشیر گذرانید و آنان را که از اخبار خوارزمیان آگاه بودند و این اخبار و اطلاعات رامیان خود تدریس می‌کردند، ایشان را نیز به دسته پیشین ملحق ساخت. بدین سبب، اخبار خوارزم طوری پوشیده ماند که پس از اسلام نمی‌شود آنها را دانست... و علت اینکه ما از این اخبار بی‌خبر مانده‌ایم این است که قتیبه بن مسلم باهلی، نویسندگان و هیربدان خوارزم را از دم شمشیر گذرانید و آنچه مکتوبات از کتاب و دفتر داشتند همه را طعمه آتش کرد و از آن وقت خوارزمیان امی و بیسواد ماندند و تنها اعتماد ایشان در نیازمندیهای تاریخ به نیروی حافظه است و چون زمان طولانی شد، مورد اختلاف خود را فراموش کردند و آنچه را که همگی بر آن بودند، در خاطرها بماند.» (آثار الباقیه. ص ۵۷ و ۷۵)

و عمق فاجعه در این است که درست در روزگار فردوسی، یکی از بزرگترین روشنفکران جامعه و دانشمندان زمانه، یعنی همین ابوریحان، عقیده دارد که سلطه عرب تا ابد بر ایران باقی خواهد ماند و دین اسلام را با چیرگی اعراب یکی می‌داند و زبان تازی را نیز بر فارسی برتر می‌شمارد: «و پیغمبر ما مردم را از قیام قیامت ترسانیده و گفته است دین او بر همه دینها چیره

می‌شود و حکومت عرب تا صبح روز واپسین متصل خواهد ماند» (همان. ص ۳۰۵) و اکبر دانا سرشت مترجم کتاب بدرستی توضیح می‌دهد که: «از اینجا دانسته می‌شود که مردم ایران مانند مسلمانان دیگر عقیده داشته‌اند خلافت در عرب همواره باقی خواهد ماند و باور نمی‌کردند روزی این دستگاه برچیده شود. ولی نسبت این سخن به پیغمبر قطعاً اشتباه است و گویا از ناحیه خلفا این مطلب تراوش کرده و بقای اسلام غیر از بقای حکومت و سلطنت عرب است و...» (همان و همان جا).

۸۱. هگل. عقل در تاریخ. صص ۶۷، ۱۰۹ و ۱۱۳

۸۲. در آغاز شاهنامه گوید: «زمانه سرایی پر از جنگ بود / به جویندگان بر، جهان تنگ بود» (۲۳: ۱)

۸۳. به گواهی نظامی عروضی در «چهار مقاله» که تنها حدود ۱۵۰ سال پس از فردوسی از توس دیدن کرده است: «استاد ابوالقاسم فردوسی از دهاقین طوس بود، از دیهی که آن را باژ خوانند... فردوسی در آن دیه شوکتی تمام داشت، چنان که به دخل آن ضیاع، از امثال خود بی‌نیاز بود...» (چهار مقاله. تصحیح محمد قزوینی. حکایت نهم از مقاله دوم)

۸۴. در همان آغاز کتاب می‌افزاید: «به شهرم یکی مهربان دوست بود / تو گفתי که با من به یک پوست بود» (۲۳: ۱). و شمار این دوستان، تا چند سال هنوز اندک نیست. اما دریغ که زندگانی کوتاه است و سراییدن شاهنامه رنجی سی ساله می‌خواهد و از این رو، بزودی دیگر از این دوستان و پشتیبانان کسی بر جای نمی‌ماند.

۸۵. گوید:

دریغ است ایران که ویران شود	کنام پلنگان و شیران شود
همه جای جنگی سواران بدی	نشستنگه شهریاران بدی
کنون جای سختی و جای بلاست	نشستنگه تیز چنگ اژدهاست

۸۶. دیوان عنصری. تصحیح دبیر سیاقی. ص ۲۶۰

۸۷. نک: مقدمه لوی استروس بر: Marcel Mauss. Sociologie et anthropologie. Pxxviii و

میرچالیا، چشم‌اندازهای اسطوره. ص ۹

۸۸. این گفته از «تایلور» مردم‌شناس انگلیسی است (زیگموند فروید. توتم و تابو. ص ۱۰۹)

۸۹. هانری مندراس و ژرژ گورویچ. مبانی جامعه‌شناسی. ص ۲۹۸

90. J. Cazeneuve. La sociologie et les sciences de la société. Paris: 1975. P. 344

۹۱. به نقل از: هانری مندراس. پیشین. ص ۲۹۹

۹۲. همان. ص ۳۰۱

۹۳. فروید. توتم و تابو. ص ۱۰۷

۹۴. میرچالیا. پیشین. ص ۱۴ و ۱۷

95. B. Malinowski. Magic, science and religion. New York: 1955. PP.101-108.

به نقل از پیشین ص ۲۸

۹۶. میرچالیاده. پیشین. ص ۱۳.

۹۷. استاریکف. فردوسی و شاهنامه. ص ۱۳۸

۹۸. نولدکه. حماسه ملی ایران. ص ۹۳

۹۹. مهرداد بهار. پژوهشی در اساطیر ایران. ص هشت.

۱۰۰. مهرداد بهار. پیشین. ص ص ۴-۱، ۶-۷، ۱۳-۱۴، ۴۰، ۱۲۸-۱۳۲.

۱۰۱. همان. ص ۱۲۱

۱۰۲. همان. ص ص ۴۴، ۴۶، ۷۳، ۸۲، ۱۱۷ و...

۱۰۳. همان. ص ۱۳۸. اشاره به گناه نخستین مشی و مشیانه و گزینش آنها میان راستی و دروغ.

همچنین درباره اسطوره مشی و مشیانه (یا آدم و حوای ایرانی) بنگرید:

(۱) مینوی خرد. پرسش ۷ ص ۲۱-۲۴. پرسش ۵۶ ص ۷۲-۷۶ و نیز ملحقات

(۲) DĒNKART III. فصلهای ۱۲، ۳۵، ۸۰، ۱۴۳، ۲۰۹، ۳۱۲

(۳) صفا حماسه سرایی در ایران. ص ۴۰۲-۴۰۳ و مآخذ ایشان

۱۰۴. این را پس از این، در نقش فروشی ها در «فروردین یشت» که خود بازتابنده اسطوره های زرتشتی است و «اوستای جوان» به شمار می رود که شکلی خرافی به خود گرفته است، خواهیم دید.

۱۰۵. سنت زرتشتی و نیز روانشاد پورداود، معتقدند که «اوستایی که امروز در دست داریم، ۱ اوستایی

است که در روزگار ساسانیان در دست داشته اند (۲ پورداود. گائاهها. ص ۲۸) و گفته می شود که

آن نیز خود ۱ یا ۲ اوستای زمان هخامنشی و پیش از یورش اسکندر بوده است. در نامه تنسر

آمده است که آنچه از اوستا پس از هجوم اسندر باقی مانده «سه یکی از آن در دلها مانده بود»

(۳ نامه تنسر. ص ص ۶ و ۵۶). ابوریحان گوید: «اوستا را در خزانه دارای دارا پادشاه ایران

نسخه ای بود طلاکاری شده که در دوازده جلد گاو نوشته شده بود و چون اسکندر آتشکده

فارس را ویران کرد، این نسخه را نیز بسوزانید... و به اندازه سه خمس آن به کلی از دست رفت

و در اصل سی نسک بود و باقیمانده آن ... به اندازه ۱۲ نسک است.» (۴ بیرونی. آثار الباقیه.

ص ۳۰۱)

۱۰۶. درباره نتایج نابودی نسخه های اوستا و کهنگی زبان آن در زمان ساسانیان که به کشمکشهای

فراوان میان موبدان و نیزکزیهای بسیار در دین انجامید، باید در جای دیگری سخن گفت. تنها

در اینجا از کردار آذرباد مهراسپند یاد می کنیم که برای زدودن هرگونه گمانی در درستی

نسخه هایی که در آغاز دوره ساسانیان (شاپور هرمزان) دوباره گردآوری شده بود، پذیرفت که نه

من روی گداخته (یا مس گداخته ۵ آثار الباقیه) بر سینه اش ریزند تا «اگر نسوخت

راستکرداری اش ثابت شود و پیروان و مخالفان دست از کجروی بردارند.» در این زمینه

بنگرید به:

- (۱) کتابهای چهارم و نهم دینکرد و «روایات داراب هرمزد» ج ۱. ص ۵۰ به نقل از: پورداود. خرده اوستا. ص ۳۲-۳۴
- (۲) پورداود. ویسپرد. ص ۱۵۹
- (۳) بیرونی. آثار الباقیه. ص ۳۰۱
- شاید بی جا نباشد اگر از این نکته مهم یاد کنیم که مزدکیان در دوره ساسانی، از میان همه بخشهای اوستا، تنها «گاهان» را می پذیرفته اند. (← پردومناش، DĒNKART III. پیشین. فصل ۷. ص ۳۳)
۱۰۷. از جمله در مآخذ زیر:
 - (۱) سنت زرتشتی یکسره مبتنی بر آثار دینی پهلوی زمان ساسانیان است و چه بسا متأثر از دستبرد که در آن زمان به تاریخ زده شده است (← بهروز. تقویم و تاریخ در ایران). به هر روی، عمده ترین این منابع عبارتند از: ارداویرافنامه آغاز فصل اول، زادسپرم فصل ۲۳ بند ۱۲، بندهشن فصل ۳۴ بندهای ۷ و ۸.
 - (۲) هیلدگارد لوی [lewy] (به نقل از: هنینگ. زرتشت سیاستمدار یا جادوگر. ص ۶۹ و مآخذ آن)
 - (۳) سید حسن تقی زاده در مقاله های «تاریخ زرتشت» و «زمان زرتشت» ← مقالات تقی زاده، زیر نظر ایرج افشار. ج نهم. ص ص ۱۵-۲۷ و ۴۹-۵۵
 - (۴) هرتسفلد در زرتشت و جهان او
 - (۵) ویلیامز جکسون در زرتشت پیامبر ایران باستان (به نقل از: بهروز. پیشین. ص ۱۲۵)
 - (۶) هنینگ. پیشین. ص ۶۸-۷۸
 - (۷) دوشن گیمن. زرتشت و جهان غرب
 - (۸) ویلهلم گایگر (← عصر اوستا. ترجمه مجید رضی. ص ۶۲-۵۰ و ۷۸-۹۷)
 - (9) H. Bailey. Opera Mimora. Vol I. Shiraz: 1981. P. 245
 - (10) R. Kent. Olde Persian. New Haven: 1953. P. 6
۱۰۸. بنگرید به:
 - (۱) پورداود. یسنا. ج ۱. ص ۱۱۰ (زمان زرتشت را حدود ۱۰۸۰ پیش از زایش مسیح می داند)
 - (۲) هدایت. زند و هومن یسن. ص ۱۶ (کهن تر از هزار سال پیش از زایش)
 - (۳) بهروز. تقویم و تاریخ در ایران. ص ۱۳۹ (سال ۱۷۶۷ پیش از زایش)
 - (۴) محمد مقدم. سرود بنیاد دین زرتشت. ص ۸ (همان تاریخ بهروز را می پذیرد) و نیز: ← سیف الدین نجم آبادی. «استاد دکتر محمد مقدم». مجله دانشکده ادبیات. جشن نامه استاد محمد مقدم. ص ۳
 - (۵) ارسلان پوریا در اثر چاپ نشده: دیباچه ای بر فلسفه تاریخ ایران (از راهی دیگر همان نظر

بهروز را می‌پذیرد)

(۶) فتح‌الله مجتبایی. پیشگفتار بر کتاب هنینگ (زرتشت سیاستمدار یا جادوگر). (بین ۲۰۰۰

تا ۱۵۰۰ پیش از زایش مسیح)

(۷) نیبرگ. دینهای ایران باستان. ص ۵۰ (سرودهای گاهانی را همزمان باریگ ودای هندی

می‌داند)

(8) T. Borrow. *The sanskrit language*. London: 1973. P.4

(۹) استاریکف. فردوسی و شاهنامه. ص ۱۳ (با تردید زمان زایش را تا هزار پیش از

میلاد واپس می‌برد)

(۱۰) سعید نفیسی. سرچشمه تصوف در ایران. ص ۸ (با قاطعیت ولی بدون ذکر دلیل

زمان زرتشت را سده هشتم پیش از میلاد می‌داند.)

(۱۱) اورانسکی. مقدمه فقه اللغة ایرانی. ص ۶۸ (تدوین اوستا را به نیمه اول هزاره دوم

پیش از میلاد واپس می‌برد)

(۱۲) درباره نظر تیلک، نک. ج. پ. مالوری. در سه گفتار درباره آریایان. ص ۴۱-۴۲

اما در این میان، دیدگاه خود فردوسی و نیز نرشخی در تاریخ بخارا، گرچه هر دو از

پژوهندگان پیشینند، یادکردنی است.

با آنکه خواسته هیچ یک از آنها ذکر زمان زایش زرتشت نیست بلکه به‌طور کلی تاریخ

افسانه‌ها را یاد می‌کنند، لیک به تاریخی می‌نگرند که به هر حال درخور ژرف‌نگری است.

فردوسی از سه هزار و نرشخی از چهار هزار سال پیش سخن می‌راند. فردوسی گوید:

یکی نامه دیدم پر از داستان سخنهای آن بر منش راستان

فسانه کهن بود و منثور بود طبایع ز پیوند او دور بود

نبردی به پیوند او کس گمان پر اندیشه گشت این دل شادمان

گذشته بر او سالیان دو هزار گرایدون که برتر نیاید شمار...

و نرشخی گوید: «و اهل بخارا را بر کشتن سیاوش سرودهای عجیب است و مطربان آن

سرودها را کین سیاوش گویند. و محمد بن جعفر گوید که از این تاریخ سه هزار سال است»

(← تاریخ بخارا. ص ۲۴ و ۳۳)

۱۰۹. بیرونی در آثار الباقیه (ص ۱۶۱) گوید: «مانی از کسانی است که دروغ را حرام می‌داند و به تاریخ

ساختن هم نیازی نداشته.»

۱۱۰. ذبیح بهروز. تقویم و تاریخ در ایران. ص ۱۳۰

۱۱۱. امیل بنونیست. دین ایرانی بر پایه متنهای مهم یونانی. و نیز ← پورداد. یسنا. ج ۱.

ص ۷۵-۱۰۷

۱۱۲. ذبیح بهروز. پیشین. ص ۱۳۰

۱۱۳. بیرونی. آثار الباقیه. ص ۵۴۳
۱۱۴. نک. (۱) سنت زرتشتی (بند هشتن فصل ۲۹ بند ۱۲. به نقل از: یسنا. ج ۱. ص ۳۹، و یا: مهرداد بهار. پژوهشی در اساطیر ایران. ص ۱۹۷)
- (۲) پورداد (ب) گاتاها. زیرنویس ص ۲۰ - یشتها. ج ۱. ص ۵۰۷ و ج ۲ زیرنویس ص ۸۵ و یسنا ج ۱ ص ۴۷)
- (۳) فردریش اشپیگل و کتاب او ص ۶۸۲ به نقل از: دیاکونف. تاریخ ماد. ص ۴۹
- (۴) هرتسفلد و ماکوولسکی (ب) دیاکونف. تاریخ ماد. ص ۹۲)
- (5) R. Kent. *Old Persian* (Ibid). P.6
۱۱۵. نک. (۱) هنینگ. زرتشت، سیاستمدار یا جادوگر. ص ۷۷-۷۵
- (۲) ژرژ دو مزیل. تاریخ تمدن ایران. ص ۹۱-۹۵
- (۳) نیبرگ. دینهای ایران باستان. ص ۵۲-۵۴
- (۴) پردومناش. تاریخ تمدن ایران. ص ۹۶-۹۹
- (۵) برای Yusti, Tiele, Geiger و Andreas بنگرید به: پورداد. یسنا. ج ۱. ص ۴۱-۴۲
- (۶) برای جکسون، غفوراف، Strouve, Trever, Altheim و تالستوف، بنگرید به: دیاکونف. تاریخ ماد. ص ۹۲.
- (۷) اورانسکی. مقدمه فقه‌اللفه ایرانی. ص ۶۸
- (۸) بنونیست. دین ایرانی بر پایه متنهای مهم یونانی. ص ۱۱۲
- (9) H. Bailey. *Opera Minora* (Ibid.) P.245
- (۱۰) ارسلان پوریا. پیشین
- (۱۱) سعید نفیسی. سرچشمه تصوف در ایران. ص ۱۰
۱۱۶. بنگرید به:
- ژرژ دو مزیل. تاریخ تمدن ایران. ص ۹۲-۹۴
- معین. مزدیسنا و ادب پارسی. ص ۱۰۴-۱۰۵
- هنینگ. زرتشت، سیاستمدار یا جادوگر. ص ۳۴-۳۵
- گیرشمن. ایران از آغاز تا اسلام. ص ۳۷۸
- دومناش. تاریخ تمدن ایران. ص ۱۴۹، ۱۵۰ و ۱۹۶ ... و دیگران.
۱۱۷. استاد محمد مقدم در این باره سخن خوشی دارد: «دریافت و پذیرش دین مینوی زرتشت که بنیادش بر رای و خواست و میهنش در دل هر مرد و زن بود، برای جهان آن روز سخت بود و هنوز هم برای جهان ما دشوار است.» (ب) سرود بنیاد دین زرتشت. ایران کوده شماره ۱۲. ص ۱۵)

۱۱۸. از جمله بنگرید به:

- (۱) محمد ابوالمعالی. بیان الادیان (در سده پنجم هجری). ص ۱۶-۱۸
- (۲) مؤلف تفسیر نیشابوری در تفسیر آیه «ان الذین آمنوا والذین هادوا...» (سوره حج - ۱۷) درباره مجوس گوید: «لان الله عندهم اثنان» (= خدا در نزد ایشان دو است)
- (۳) مؤلف درالنظیم. چاپ تهران. ص ۱۸۲
- (۴) تبصرة العوام. چاپ عباس اقبال. ص ۱۳-۱۴ و ۳۶۴
- (۵) شیخ شبستری. گلشن راز. شرح لاهیجی. ص ۲۹۵ (چنان کان گبر یزدان و اهرمن گفت / همین نادان احمق ما و من گفت)
- (۶) ناصر خسرو. دیوان. ص ۳۸۰ (سوی تو نوید گر فرستادند / بر دست زمانه ز آفرینش دو - یکی سوی دوزخت همی خواند / یکی سوی عز و نعمت مینو)
۱۱۹. هگل. فلسفه تاریخ ص ۱۳۷-۱۴۰. عقل در تاریخ ص ۳۰۸
۱۲۰. کسانی که به یکتاپرستی زرتشت باور دارند، عبارتند از:
- (۱) موبدان زرتشتی سده‌های اخیر (از جمله ← موبد فیروز آذرگشسب. مقدمه برگاتها یا سرودهای زرتشت ج ۱ و نیز مجله چیستا ش ۳. آبان ۱۳۶۰. ص ۲۵۴-۲۶۰)
- (۲) پوردادود. یشتها. ج ۱. ص ۱۴ و ۳۶-۳۸
- (۳) محمد معین. مزدیسنا و ادب پارسی. ج ۱. ص ۱۰۴-۱۰۵ و ۲۵۸-۲۵۹
- (۴) مارتین هاوگ (← محمد معین. پیشین. ص ۲۶۱)
- (۵) دوشن گیمن، (۶) توماس هاید، (۷) ولتر، (۸) آنکتیل دوپرون، (۹) دارمستتر،
- (۱۰) مولتون، (۱۱) بارتولومه (← دوشن گیمن. زرتشت و جهان غرب. ص ۱۷، ۳۵، ۳۸، ۳۴، ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۵۴)

۱۲۱. از جمله:

- (۱) *DĒNKART III* ترجمه پردومناش. فصل ۱۱۹. ص ۱۲۰ و نیز دینکرد ۹ فصل ۳.
- (۲) آبه فوشه، (۳) جان ویلسون (← دوشن گیمن. زرتشت و جهان غرب. ص ۱۵، ۳۴، ۳۹، ۴۴ و ...)
- (۴) آتاکار کلیما پژوهنده چکسلواکیایی (← مقاله «دوگانه‌پرستی در ایران پیش از اسلام» در مجله «جهان‌نو». ترجمه ح. بهرامی. تابستان ۱۳۴۹. ص ۳۲.
- (۵) سعید نفیسی. سرچشمه تصوف در ایران. ص ۶
- (۶) امیل بنونیست. دین ایرانی بر پایه متنهای مهم یونانی. ص ۱۱ و ۱۷
۱۲۲. نک (۱) دومناش. تاریخ تمدن ایران. ص ۱۹۶ و ۲۶۹-۲۷۰. (نویسنده ثنویت خود زرتشت را «اخلاقی» می‌داند ولی ثنویت دین بعدی مزده یسنا را «کامل» می‌گوید)
- (۲) هنینگ. زرتشت، سیاستمدار یا جادوگر. ص ۷۹-۸۰

۱۲۳. نک (۱) کرسین سن. ایران در زمان ساسانیان. ص ۵۰

(۲) گیرشمن. ایران از آغاز تا اسلام. ص ۱۷۹

(۳) نیبرگ. دینهای ایران باستان ص ص ۲۱ و ۱۰۲-۱۱۰ و ... (نویسنده در گزارش

سرودهای بنیادین گاهان بویژه یسن ۳۰-۴۵، زرتشت را یکتاپرست ناقص و یا

دوگانه پرست کامل نمی خواند، بلکه گزارش جداگانه و جالب دیگری دارد که درخور

بحث جداگانه است.

۱۲۴. هنینگ. زرتشت، سیاستمدار یا جادوگر. ص ۲۷

۱۲۵. که البته اگر قرار بود ایشان بناچار بپذیرند که زایش زرتشت ۱۸ سده پیش از مسیح بوده است، آن

گاه معلوم نیست چه دآوری می کردند.

۱۲۶. به نقل از:

Duchesne - Guillemin. *L'âme del'Iran*. P. 16-17

۱۲۷. همان و همان جا

۱۲۸. اشاره است به:

Simin Pètrement. *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Marichéens; et le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*. Paris: 1946

۱۲۹. پورداود گائاه. ص ۸۰ (گفتنی است که ما هیچ جا در ترجمه های استاد پورداود دست نبرده ایم،

مگر آنکه گاه اصل اوستایی واژه ای را نوشته باشیم - مانند همین سرود که پورداود به جای واژه

اصلی «مینو»، واژه گوهر را به کار برده است. روی هم رفته کوشیده ایم که همه جا به اصل

ترجمه او وفادار بمانیم زیرا آن را بهترین ترجمه یافته ایم.

۱۳۰. نیبرگ. دینهای ایران باستان. ص ۱۰۲ و ۱۰۶

۱۳۱. محمد مقدم. سرود بنیاد دین زرتشت. ص ۱۶

۱۳۲. همان و همان جا

۱۳۳. یسنا ۳۰. بند ۴ (پورداود. گائاه. ص ۸۰)

۱۳۴. پورداود. یادداشتهای گائاه. ص ۷۹

۱۳۵. از جمله نیبرگ. پیشین. ص ۱۰۲ و نیز: محمد مقدم پیشین. ص ۱۷

۱۳۶. محمد مقدم. پیشین. ص ۱۴ و نیز: پورداود. یادداشتهای گائاه. ص ص ۶، ۸۸، ۱۱۱ و نیز:

نیبرگ. پیشین. ص ۲۶۸ و نیز: مری بویس در فهرست واژه های مانوی و پارتی زیر «اه» و

«هرمزد»:

Mary Boyce. *A word - list of Manichaeon* ... pp. 9, 17

۱۳۷. یسنا ۳۰. بند ۵ (پورداود. گائاه. ص ۸۰)

۱۳۸. نیبرگ. پیشین. ص ۹۳-۹۴

۱۳۹. پورداود. گائاه. ص ۹۰
۱۴۰. نیبرگ. پیشین. ص ۱۳۹ وزیر نویس شماره ۱ ص ۴۵۳
۱۴۱. بنگرید به یسنا ۴۵- بند ۲ (← گائاه. ص ۱۵۰)
۱۴۲. کرده ۲. یسنا ۳۶. بند ۱ (← پورداود. یشتها. ج ۱. ص ۱۱۷)
۱۴۳. گائاه. ص ۱۷۰
۱۴۴. همان. ص ۱۷۲
۱۴۵. پورداود. یشتها. ج ۲. ص ۶۶
۱۴۶. یسنا ۳۱. بند ۷ (← گائاه. ص ۹۰)
۱۴۷. یسنا ۴۵. بند ۲ (← گائاه. ص ۱۵۰)
۱۴۸. برخلاف خرافه پسین دینی که امشاسپندان را «فرشتگان» می نامد و می داند و حتی پورداود نیز با همین نام از آنها یاد می کند، برخی پژوهندگان به گوهر آهنجیده این مینوها پی برده و آنها را همچون «شش جوهر مجرد» دانسته اند. برای نمونه:
- گایگر «شش مفهوم مجرد اخلاقی» می گوید (← معین. مزدیسنا و ادب پارسی. ج ۱. ص ۲۳۹)، ژرژ دو مزیل «شش جوهر مجرد و جلوه جمال پروردگار» (← تاریخ تمدن ایران. مقاله «رفرم زرتشت». ص ۹۲)، هنینگ «تجلیات گوناگون خداوند» می داند (← زرتشت، سیاستمدار یا جادوگر. ص ۳۴)، محمد معین «شش جوهر مجرد که در عین حال مظاهر خدای واحدند» می خواند (← مزده یسنا و ... ج ۱. ص ۱۰۴) و حتی پورداود با آنکه آنها را «فرشتگان» می نامد، به «جنبه تجرد امشاسپندان» اشاره می کند (← یشتها. ج ۲. ص ۱۸۰) نیبرگ نیز آنها را «بخشهای گوناگون یا جنبه های گوناگون یک مجموعه و کل» (= اهورامزدا) می گوید، یا «مفاهیم کاملاً مجرد» و یا «آگاهیهای جمعی جامعه» (← دینهای ایران باستان. ص. ۲۸۰ و ۳۹۴).
۱۴۹. پورداود. یشتها. ج ۱. ص ۱۱۱ و ۵۸۳
۱۵۰. یسنا ۳۱. بند ۸ (← گائاه. ص ۹۰)
۱۵۱. یسنا ۳۴. بند ۱۳ (همان. ص ۱۲۴)
۱۵۲. یسنا ۳۴. بند ۱۴ (همان. ص ۱۲۶)
۱۵۳. همچنین، برای اینکه نشان دهم که گواهیهای درون اوستا درباره معنای درست «اش» چنان بسیار و آشکار است که تقریباً همه پژوهندگان آن را پذیرفته اند، از خواننده می خواهم که به مأخذ زیر نگاه کند:
- (۱) نیبرگ. دینهای ایران باستان. ص ص ۹۸-۹۹، ۱۰۱، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۲۷۸ و ...
- (۲) دومناش. تاریخ تمدن ایران. ص ۹۶ (گوید: رته Rata یا آش، فرشته دادگری و موکل

نظم آسمانی و اخلاقی است ...)

(۳) دو مزیل. تاریخ تمدن ایران. ص ۷۸ (گوید: پرستش پروردگار در عین حال احترام به

نظم عمومی جهان و خود اهورامزداست.)

(4) T.R.Sethna. *The Teachings of Zarathushtra*. 1978. P. 128

(نویسنده گوید: برای «اش و هیسته» ترجمه‌های متعددی کرده‌اند از جمله: بهترین راستی،

بهترین پاکی، قانون خدایی، حقیقت و غیره ... اما قانون درست‌تر است.)

(5) Duchesne - Guillemin et autres: *L'âme de l'Iran*. Paris: 1951. P. 30

(نویسنده گوید: اش و هیسته یا arta که همان نظم یا راستی یا دادگری است، در مجموعه

صفات الهی جایگاه بس بلندی دارد. این یک قانون (= داد) آرمانی، یک طرح خدایی، و نیز

هنجار و سنجیداری است برای هر گونه کردار انسانی (= راست‌گویی و راست‌کرداری).

(۶) پورداد. یسناج ۱. ص ۱۰۱ (استاد پس از گزارشی بلند و استوار درباره تأثیر زرتشت

بر فیثاغورس، به نقل از Porphyrios فیلسوف سده سوم میلادی رومی و متولد سوریه

از کتابش به نام تاریخ فلسفه، می‌نویسد: «فیثاغورس پیش از همه چیز به راست بودن

توصیه نمود و از اینکه فقط آدمی به واسطه راستی ممکن است مانند خداوند گردد،

زیرا - چنان که او از مغها آموخته بود - خداوند، که آنان هر مزد می‌نامند، پیکری است

به سان فروغ و روانی است چون راستی.»)

(۷) محمد معین. مزدیسنا و ادب پارسی. ص ۳۸ و ۳۹ (نویسنده درباره وارونه که از

خدایان کهن آریایی است و نیز خاستگاه جستار پسین «اهورا» در دین زرتشت،

می‌نویسد: «وارونه ایجادکننده و حافظ نظم و سعادت دنیاست و انحراف از این

قوانین، گناه و نخستین مرحله هر نوع کژی و کاستی است ... بزرگترین تقصیر در نظر

او دروغ است ... وارونه - میتره، میتره - وارونه مانند همد و هیچ یک بر دیگری تقدم

ندارد. این هر دو دارای یک فکر می‌باشند و متفقاً نظام عالم و قانون راستی را حفظ

می‌کنند.» با این حال، دکتر معین درست متوجه ظرافت و اهمیت این معنا نیست.

چنانکه سرود زیر - از وندیداد، فرگرد ۱۱، بند ۱ - را:

"Ahura Mazda, mainyu Spēnishta dāta gaēthnām, astvaitinām, ashāum".

چنین ترجمه می‌کند: «خدای دانا، مینوی پاکتر، آفریدگار جهان مادی، مقدس». حال آنکه

برگردان درست آن این است: «خدای دانا، مینوی هستی‌ساز، قانونگذار گیتی (یا جهان مادی) و

آفریدگار راستی (یا سامان هستی).

(۸) مینوی خرد. ص ۱۷ («پرسید دانا از مینوی خرد که رادی بهتر است یا راستی؟ ...

مینوی خرد پاسخ داد که برای روان، رادی، و برای همه جهان، راستی ...»

۱۵۴. اردیبهشت یشت. بند ۱ (← یشته. ج ۱. ص ۱۳۹)

۱۵۵. خورشید یشت. بند ۱ (← همان. ص ۳۱۱)
۱۵۶. سروش یشت. بند ۱۲ (← همان. ص ۵۳۱)
۱۵۷. پورداود. خرده اوستا. ص ۵۵
۱۵۸. پورداود. گائاهها. ص ۱۱۴
۱۵۹. هرمزد یشت. بند ۲۵ (← یشتهها. ج ۱. ص ۶۲)
۱۶۰. یسنا ۵۰. بند ۴ (← گائاهها. ص ۱۹۲)
۱۶۱. گائاهها. ص ۱۱۸
۱۶۲. یسنا ۳۴. بند ۱۱ (← گائاهها. ص ۱۲۴)
۱۶۳. یسنا ۴۷. بند ۱ (گائاهها. ص ۱۷۰ و نیز: یشتهها. ج ۱. ص ۷۳)
۱۶۴. پورداود واژه «a-bifra = را» «چیزهای بی مانند» ترجمه کرده است که به گمان من «چیزهای نادوگانه و یگانه» که برگردان نیبرگ است (← دینهای ایران باستان. ص ۱۴۴) درست تر می نماید.
۱۶۵. یسنا ۳۳. بند ۱۳ (← گائاهها. ص ۱۱۶)
۱۶۶. وی دیوداد. فرگرد ۱۹. بند ۱۴
۱۶۷. فروردین یشت. بند ۸۰ (← یشتهها. ج ۲. ص ۷۷)
۱۶۸. فروردین یشت. بند ۸۱ (← همان)
۱۶۹. فروردین یشت. بند ۸۶ (← همان. ص ۷۸)
۱۷۰. یشتهها. ج ۱. ص ۶۰۱. پورداود در فصل فروهرها از ص ۵۸۱ تا ۶۰۲، بحث جامعی در باره فروهرها دارد.
۱۷۱. فروردین یشت. بند ۱ (← یشتهها. ج ۲. ص ۶۰)
۱۷۲. همان. بند ۱۲ (همان ص ۶۲)
۱۷۳. همان. بند ۷۶ (همان ص ۷۶)
۱۷۴. همان. بند ۷۸ (همان جا)
۱۷۵. همان. بند ۵۳ (همان ص ۷۲)
۱۷۶. همان. بند ۵۵ (همان ص ۷۲)
۱۷۷. همان. بند ۵۷ (همان جا)
۱۷۸. یسنا ۳۱. بند ۲۲ (← گائاهها. ص ۹۸)
۱۷۹. همان. بند ۲۱ (← همان. ص ۹۶)
۱۸۰. در ستایشهای سی روزه که در دین زرتشت جزو آیینهای دینی است، ستایش ایزدram در روز بیست یکم ماه، ستایش «اهریشونگ» در روز بیست و پنجم و نیز ستایش «اشتاد» در روز بیست و ششم، بهترین نمودار ستایش زندگی و نیکیها و خوشیهای آن از سوی این دین است.

(← ستایش سی روزه کوچک و سی روزه بزرگ. ترجمه آذرمیدخت دهدشتی. صص ۲۰۵، ۲۱۹ و ۲۲۱)

۱۸۱. اما مظاهری (← مأخذ ۹ مقاله‌نامه) نمی‌دانم بر اساس چه مأخذی این عقیده جالب را طرح می‌کند که ریشه واژه‌های ارد و ارت، به معنای زمین حاصلخیز و نیز earth در انگلیسی و Erde در آلمانی و ارض در عربی و حتی «ارث» یکی هستند.

۱۸۲. یسنا ۵۷. بندهای ۹ و ۱۰ (← پورداد. یسنا. ج ۲. ص ۵۹)

۱۸۳. یسنا ۳۳. بند ۶ (← گائاهها. ص ۱۱۲)

۱۸۴. یسنا ۳۱. بندهای ۹ و ۱۰ (← همان. ص ۹۰)

۱۸۵. یسنا ۳۲. بند ۱۴ (← همان. ص ۱۰۶)

۱۸۶. بهرام یشت. بند ۵۶ (← یشتها. ج ۲. ص ۱۳۱)

۱۸۷. یسنا ۲۹. بند ۱ (← گائاهها. ص ۷۰)

۱۸۸. یسنا ۳۲. بند ۱۲ (← همان. ص ۱۰۶)

۱۸۹. یسنا ۴۴. بند ۲۰ (← همان. ص ۱۴۸)

۱۹۰. یسنا ۳۱. بند ۱۵ (← همان. ص ۹۴)

۱۹۱. یسنا ۳۱. بند ۱۶ (← همان جا)

۱۹۲. یسنا ۳۲. بند ۱۰ (← همان. ص ۱۰۴)

۱۹۳. یسنا ۳۱. بند ۱۸ (← همان. ص ۹۴)

۱۹۴. یسنا ۱۲. بند ۹ (← یسنا ج ۱. ص ۱۸۸)

۱۹۵. سروش یشت هادخت. بند ۱۵ (← یشتها. ج ۱. ص ۵۳۳)

۱۹۶. زامیاد یشت. بندهای ۱۰ و ۱۱ (← یشتها. ج ۲. ص ۳۳۲)

۱۹۷. مهرداد بهار. پژوهشی در اساطیر ایران. ص ۱۵۱. یادداشت شماره ۱ (و مأخذ ایشان: بانو

(Mary Boyce)

۱۹۸. ارسلان پوریا. فردوسی فرزند دوران آفرینش. ص ۵۱

۱۹۹. یشتها. ج ۱. ص ۴۹-۶۷

۲۰۰. آذرمیدخت دهدشتی. سی روزه بزرگ و سی روزه کوچک. صص ۱۳۳، ۱۵۳ و ۱۷۹

۲۰۱. بنگرید به کتاب سوم دینکرد ترجمه دومناش فصل ۲۰۸ ص ۲۱۹ و مقدمه کتاب ص ۱۳

۲۰۲. نولدکه. حماسه ملی ایران. ص ۷۴. اما نه نولدکه و نه دیگر پژوهندگان در نمی‌یابند که فردوسی

در واقع ثنویت انحرافی بعدی مزده یسنا را رد کرده است نه یکتاپرستی گاهانی را. چرا که هیچ

یک از ایشان، این انحراف و علل آن را دریافته و پژوهشی در آن نکرده است.

۲۰۳. محیط طباطبایی. فردوسی‌نامه مهر. مقاله «عقیده دینی فردوسی». ص ۶۲۵-۶۷۲

۲۰۴. از جمله ← ذبیح‌الله صفا. فردوسی‌نامه مهر. مقاله «شعوبیت فردوسی» ص ۶۱۹-۶۲۳

۲۰۵. دینکرد اهورامزدا «همه توان» (= *visp^xatuvān) می‌نامد (← DENKART III فصل ۱۲۰. ص ۱۲۲)

۲۰۶. من در اینجا نظر ویراستار کتاب را که ۳ بیت: «ز گفتار پیغمبر راستگوی...» تا پایان، از نسخه‌های خطی خود را الحاقی می‌داند، می‌پذیرم.

۲۰۷. یسنا ۴۵. بند ۷ (← گائاهها. ص ۱۵۴)

۲۰۸. در این باره، در اوستای جواناتر بنگرید به:

(۱) پوردادود. یشتها. ج ۲. ص ۱۵۹-۱۶۵ و هادخت نسک. ص ۱۶۷-۱۷۱

(۲) وندیداد. فرگرد ۱۹. بندهای ۲۷-۳۰

و در زمینه اسطوره‌ها بنگرید به:

(۱) بندهشن. ص ۱۹۹-۲۰۵ (به نقل از: مهرداد بهار. پژوهش در اساطیر ایران.

ص ۲۸۸-۲۹۱)

(۲) مینوی خرد

(۳) دینکرد، و جاهای دیگر

۲۰۹. مینوی خرد. ص ص ۵، ۳۷، ۵۸، ۵۹

۲۱۰. نمونه‌های این اندیشه در قرآن بسیار است. از جمله: «من یشالله یضلله و من یشا یجعلہ علی

صراطٍ مستقیم» (← انعام: ۳۹) و یا (← ابراهیم: ۴، مدثر: ۳۱، نحل: ۳۷، اسراء: ۹۷ و ...)

۲۱۱. در اینجا از یاد کردن این حقیقت ناگزیرم که در متنهای پهلوی «پندهای بزرگمهر» که ترجمه آنها در

شاهنامه فردوسی آمده است، واژه‌ای برابر «بیم و پاک» یا «هراس» از خداوند نیافته‌ام:

(۱) در آغاز داستان بوذرجمهر، هنگامی که موبدان از او آزمایش می‌کنند، می‌پرسند:

سزای ستایش دگر گفت کیست اگر بر نکوهیده باید گریست؟

و بزرگمهر پاسخ می‌دهد:

چنین گفت کانکو به یزدان پاک فزون دارد امید و هم بیم و پاک (۸: ۱۲۴)

متن پهلوی گفتار بالا در دست نیست.

(۲) اما در «یادگار بزرگمهر» که بنابه روایت پهلوی و نیز شاهنامه، بوذرجمهر آن را بنابر

شاهنامه نزد «گنجور» - و بنابر متن پهلوی در «گنج شایگان» - نهاده بود، در بند ۲۱

ترجمه متن پهلوی آمده است: «فرومایگی آنکه بهر تن از تن و بهر روان از روان باز

دارد» (← پند نامه‌های پهلوی از مجموعه مقالات ماهیار نوابی. ص ۳۰۷) و آقای

نوابی برابر این بند را اشعار زیر می‌دانند:

ازین بگذری، سفلہ آن را شناس که از پاک یزدان ندارد هراس

دریغ آیدش بهره تن زتن شود زآرزوها، ببندد دهن

همه بهر جانش که دانش بود نه داند، نه از دانشی بشنود (همان. ص ۳۲۳)

اما در نسخه من (ویرایش شوروی)، واژه «هراس» به «سپاس» اصلاح شده است (ج ۸، ص ۱۹۵) و به گمان من همین باید درست باشد. زیرا فرومایه آن کسی است که «سپاس» ندارد، نه آنکه «هراس» ندارد. بنابراین، ضبط نسخه بروخیم مأخذ آقای ماهیار نوابی درست نیست، گذشته از آنکه اگر درست هم بود، چنین چیزی در اصل پهلوی وجود ندارد.

واژه هراس در شاهنامه در جای دیگری از همین گفتار بزرگمهر به کار رفته است که باز در متن پهلوی دیده نمی‌شود، اما در همه نسخه‌های ضبط شده از شاهنامه موجود است. پس احتمالاً دستبرد است از سوی خود فردوسی و یا مأخذ نویسان او. در متن اصلی پهلوی در بند ۱۶۵ تا ۱۶۷ آمده است: «که پشیمانتر؟ خودخواهی که به فرجام کار آید، روان‌شناس دروند شهوتران افسرده و آنکه برای ناسپاسان سودمندانه کوشش کند. که سرزنش را سزاوارتر؟ آنکه به او که نیکی آتش بیند، ناسپاس بود» (ماهیار نوابی. همان ص ۳۱۵-۳۱۶). چنان که می‌بینیم، سخنی از «هراس» در میان نیست. نوابی ابیات زیر را برابر متن پهلوی دانسته است:

بپرسید و گفتش که بر گوی راست که تا از گذشته پشیمان کراست؟
چنین داد پاسخ که آن تیره ترک که بر سر نهد پادشا روز مرگ
پشیمان شود، دل کند پر هراس که جانش به یزدان بود ناسپاس

(نوابی ص ۳۳۰ - شاهنامه جلد ۸، ص ۳۰۲)

چنان که دیده می‌شود، در این مورد هم، چه بسا فردوسی واژه «هراس» را بنابه ضرورت قافیه و بی‌توجه به اهمیت معنا، افزوده است.

۲۱۲. برای نمونه، آیا واژه «سلم» که فرمانروای بخش باختری گیتی می‌شود، از «سوه» (= Sava) که در بندهشن و ویسپرد، نام سرزمین «باختر» است، نیامده است؟ فرگرد هشتم بندهشن هنگامی که از شش پاره کره زمین نام می‌برد، می‌گوید: «پاره‌ای که به گُست خوروران است، کشور «سوه» است» (به نقل از: ویسپرد، ص ۱۱۲). و نیز در خود ویسپرد بارها از «سوه» یاد می‌شود (ص ۴۷ و ۵۱). بستگی نام ایرج با ایران روشن است و نیازی به گفتگو ندارد، و پیوند معنای ایران با «آرمائیتی» به معنای وفاداری و پارسایی و فروتنی، درخور تیزنگری است. نام همسر سلم که «آرزوی» است را شاید بتواند به بلندپروازی و آزمندی تیره اروپایی آریایی از دیدگاه ایرانیان گزارش کرد. نام همسر تور که «آزاده خوی» است را شاید بتوان به دلیر آزاده‌ای گزارش کرد که به فرجام کار نمی‌اندیشد و تنها «دلیر» است. و همسر ایرج که «سهی» نامگذاری می‌شود، چه بسا با «برترین راستی» که خودبه‌خود بلند و برتر از دیگران است بی‌پیوند نباشد و بویژه، اینکه ستاره سهیل رهنمای او به نیکی است، چندان بی‌معنا نمی‌نماید.

فریدون همچنین اخترشناسان را می‌خواهد که از آینده پسرانش آگاهی کنند، که ستاره هر فرزندی در اینجا دیگر آشکارا نمایاننده روحیه اوست. ستاره سلم مشتری و طالع او کمان است: «سبب مشتری بود و طالع کمان» (۱: ۲۵۸). این در طالع‌بینی آریایی برابر است با برج

کمان (= قوس) که ستاره چیره بر آن مشتری یا ژوپتر است و زاییده گان این برج، مردمانی خم‌پذیر، سازگار، هوشمند، تشنه و آرزومند و خوش‌بین و شاد دانسته می‌شوند. ستاره تور، شیر یا اسد است: «اگر طالع تور فرخنده، شیر / خداوند خورشید، سعد دلیر» (۱: ۲۵۸). اخترشناسان این مردمان را دلیر و بیباک و برمنش و ثابت قدم و مقتدر و خودنما می‌دانند. و بر سرنوشت ایرج، ستاره ماه چیرگی دارد که متعلق به برج سرطان یا خرچنگ است و اخترشناسان آنها را مردمانی بسیار احساساتی، زود رنج، شرمگین، گوشه‌گیر و دلبسته خانواده و دودمان می‌گویند.

۲۱۳. در مینوی خرد آمده است که: «پرسید دانا از مینوی خرد که چرا مردمی که در زمان کیومرث و هوشنگ پیشداد، فرمانروایان و حکمرانان بودند تا زمان گشتاسب چنین کامکار بودند و از نیکی بیشتر بهره یافتند و حال آنکه بیشتر کسانی بودند که نسبت به ایزدان ناسپاس بودند...؟ مینوی خرد پاسخ داد... که از کاوس این سود بود که سیاوش از تن او آفریده شد و بسیار اعمال دیگر از وی سر زد، و از سیاوش این سودها بود مانند زادن کیخسرو و ساختن کنگدز.» (= مینوی خرد. پرسش ۲۶. بندهای ۱ تا ۵ و ۵۴ تا ۵۸. صص ۴۱ و ۴۵) و همچنین در شاهنامه: نکردش تباه (= کاوس را) از شگفتی جهان همی بودنی داشت اندر نهان

سیاوش زو خواست کاید پدید ببايست لختی چمید و چرید (۲: ۱۵۴)
۲۱۴. از جمله = شاهنامه ج ۵. صص ۳۱۳، ۳۲۳، ۳۳۳، ۳۵۹، ۳۶۴ و ۳۷۵. و نیز داستان مرگ کیخسرو، همان از ص ۳۷۹ به بعد.

۲۱۵. مانند زمان زو ته‌ماسب (۲: ۴۴) و یا در داستان سیاوش (۳: ۱۹۸ و ۱۹۹)

۲۱۶. از جمله = ۳۳۲: ۵ و یا ۱۳۴: ۷

۲۱۷. مانند نبرد یک تنه گیو با هزار تورانی هنگام رهایی دادن کیخسرو از توران (۳: ۲۱۹) و معجزه گذر کیخسرو از جیحون پر آب (۳: ۲۲۸) و یا فرو گشودن دژ بهمن توسط او با نامه پیامبر گونه‌ای که به سوی دژ پرتاب می‌کند (۳: ۲۴۵)

۲۱۸. بنگرید به مقاله «مرگ کیخسرو» در مجله جهان نو سال ۱۳۵۰

۲۱۹. بنگرید به مقاله «سوگنامه رستم و سهراب» در مجله جهان نو سال ۱۳۴۸

۲۲۰. سیمرغ یا مرغ «وارغن» (= vāreghan)، در اوستا شاهینی است که فرّ به شکل او از جمشید جدا می‌شود و به سه بهره تقسیم می‌گردد (= زامیاد یشت. بندهای ۳۴ تا ۳۸. یشتها ج ۲. ص ۳۳۶). در بند ۱۷ رشن یشت (= یشتها ج ۱. ص ۵۷۳) آمده است که این سیمرغ بر درختی که همه داروهای گیتی از آن است و تخمهای همه گیاهان در آن است و در میان دریای فراخکرت واقع است، آشیان دارد.

سیمرغ در عین حال کنایه‌ای از حکمت و دانایی نیز هست (← یشتها. ج ۱. ص ۵۷۵). در مینوی خرد (ص ۸۲) آمده است که: «آشیان سیمرغ، درخت دورکننده غم بسیار تخمه است و هرگاه از آن برخیزد، هزار شاخه از آن درخت بروید و چون بنشیند، هزار شاخه از آن بشکند و تخم از آن پراکنده شود.» در بندهشن (ص ۱۵۰) و زاد سپرم (فصل سوّم بندهای ۳۹ و ۴۰) نیز در این باره سخن گفته شده است.

در نزد هندوان و قوم Nakhi از تبار تبتی نیز، این اعتقاد وجود دارد که با افسونی به نام «گارودا» که «کلام بالدار است و مظهر الفاظ مرموز و سحرآمیز و دها، و شکل پرنده‌ای نیمه عقاب نیمه انسان دارد» (← الیاده. چشم‌انداز اسطوره. ص ۳۶)، می‌توان همه بیماریها را درمان کرد.

و سرانجام، شهاب‌الدین یحیی سهروردی در «رساله عقل سرخ» گوید: «... پس پیر را گفتم درخت طوبی چه چیز است ... و آن را هیچ میوه بود؟ گفت هر میوه‌ای که تو در جهان بینی بر آن درخت باشد ... سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد. بامداد سیمرغ از آشیانه خود به درآید و پر بر زمین بازگستراند. از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین» (← مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق. ص ۲۳۲).

۲۲۱. گرشاسب نیای رستم است و در اوستا (آبان یشت. بند ۳۷) او نیز همچون رستم از زابلستان دانسته می‌شود. همان گونه که برخی از شاهان و بزرگان ایران در اوستا و شاهنامه دارای فرّ ایزدی یا فرّ کیانی و ... هستند، خانواده رستم نیز «فرّ دلیری» دارد، زیرا این فرّ از آن گرشاسب شده است. در اوستا آمده است: «پس از آنکه او (= جمشید) به سخن نادرست دروغ پرداخت، فرّ از او آشکارا به پیکر مرغی بیرون شتافت ... نخستین بار فرّ بگسست، آن فرّ جمشید ... به پیکر مرغ وارغن بیرون شتافت. این فرّ را مهر دارنده چراگاههای فراخ برگرفت ... دومین بار فرّ بگسست، آن فرّ جمشید ... به پیکر مرغ وارغن بیرون شتافت. این فرّ را ... فریدون برگرفت ... سومین بار فرّ بگسست، آن فر جمشید ... به پیکر مرغ وارغن ... این فرّ را گرشاسب دلیر برگرفت زیرا که او از پرتو رشادت مردانه، در میان مردمان زورمند، زورمندترین بود.» (← زامیاد یشت. بندهای ۳۴ تا ۳۹. یشتها. ج ۲. ص ۳۳۶-۳۳۷)

۲۲۲. بررسی معنای «فرّ» چه در اوستا و چه در شاهنامه، اهمیت بسیار دارد و در همین کتاب در جای خود به آن خواهیم پرداخت.

۲۲۳. در این باره، تئودور نولدکه نیز اشاره کوتاهی دارد (← حماسه ملی ایران. ص ۳)

۲۲۴. در اینجا، اندیشه فردوسی بسیار به فلسفه فرزانه بزرگ ایران، محمدبن زکریای رازی، نزدیک و

حتی همانند می‌شود که حدود یک سده پیش از او در «طب روحانی» و سپس در «سیرت فلسفی» به نیکی و فشرده‌گی بیان شده است (ع مه‌دی محقق. فیلسوف ری. ص ۱۷۰-۱۷۹ و ۲۱۵-۲۲۶). چنان که ستایش او از خرد نیز، دقیقاً همسان اندیشه رازی در آغاز کتاب «طب روحانی» است (ع همان. ص ۱۶۶-۱۷۰). چنان که پیش از این گفته شد، در مژده یسنا نیز «هوئ» (varan =) در برابر «خرد» قرار دارد و مینه متضاد آن است (ع یادداشت شماره ۲۴۸ یا دینکرد ص ۱۲) همان گونه که رازی در «طب روحانی» هوئ را در برابر خرد قرار می‌دهد و به بحثی دراز و شیرین درباره آن می‌پردازد.

به هر روی گفتنی است که همین تکیه بنیادی رازی بر خرد و گذاردن هوئ در برابر آن، از یک سو او را به اتهام مجوس بودن دچار می‌کند، و از سوی دیگر شیعیان، اسماعیلیان و حتی سنیان را - که مقام وحی و امامت را برتر از عقل می‌شمردند - در برابر او و هم‌اندیشان او چون ابن راوندی، ابوالعلاء معری و دیگران قرار می‌دهد. در این زمینه، چه بسا بتوان دریافت که چگونه رای بسیاری از فردوسی پژوهان که برخی سروده‌های منسوب به وی را در ستایش پیامبر و در عین حال عمر و ابوبکر و خاندان علی (آن هم بیدرنگ پس از ستایش او از خرد)، الحاقی و یا غیراصیل می‌دانند، ممکن است از این راه نیز - در کنار دلایلهای استوار دیگر - قابل اثبات باشد.

۲۲۵. از جمله در مینوی خرد آمده است: «به هیچ نیکی گیتی تکیه مکن، چه نیکی گیتی همچون ابری است که در روز بهاری آید که به هیچ کوه باز نپاید. بسیار گیتی آرای مباحش، چه مرد گیتی آرای تباه کننده مینو باشد» (ص ۱۱)

۲۲۶. از جمله:

در برتری راه آهرمنست که مرد پرستنده را دشمن است...
سخن نشنو از مرد افزون منش که با جان روشن بود بد کنش (۸: ۱۹۵)
۲۲۷. بزرگی و افزونی و راستی، با بخشش و دانش و رسم و داد و نژاد به دست می‌آید، که البته اگر همراه با خوشخویی نباشد، کاستی می‌گیرد:

اگر بخشش و دانش و رسم داد خردمند گرد آورد با نژاد
بزرگی و افزونی و راستی همی گیرد از خوی بد کاستی (۸: ۱۹۹)
۲۲۸. از جمله گوید:

کسی نیست بی‌آرزو در جهان اگر آشکارست و گر در نهان
همان آرزو را پدیدست راه که پیدا کند مرد را دستگاه (۸: ۱۳۹)

و چه کسی بر هر آرزو توانا تر است؟

چنین گفت کان کس که دانای تر است به هر آرزویر، توانا تر است (۸: ۱۹۵)

۲۲۹. گوید:

دگر پرسشی برگشاد از نهفت به دانا ستوده کدامست گفت؟

چنین داد پاسخ که شاهی که تخت بیاراید و زود یابد ز بخت

۲۳۰. گوید:

بدو گفت کسری که کرده چه به چه ناکرده از شاه و زمرد مه؟...

به پاسخ چنین گفت:

دگر آنک بیدار داری روان بکوشی تو در کارها تا توان (۸: ۲۰۵-۲۰۶)

۲۳۱. گوید:

کزین بگذری، سقله آن را شناس که از پاک یزدان ندارد سپاس

دریغ آیدش بهره تن ز تن شود ز آرزوها ببندد دهن (۸: ۱۹۵)

۲۳۲. مینوی خرد. بند ۱۷. ص ۳۵

۲۳۳. همان. بند ۳۸. ص ۵۶

۲۳۴. همان. بند ۱. ص ۱۲

۲۳۵. همان. بند ۱۸. ص ۳۵

۲۳۶. همان. بند ۳۸. ص ۵۶

۲۳۷. همان. بند ۳۶. ص ۵۳

۲۳۸. همان. بند ۳۸. ص ۵۶

۲۳۹. ماهیار نوابی. «واژه‌ای چند از آذرید مار سپندان». نشریه دانشکده ادبیات تبریز. سال ۱۳. شماره

بهار (← کتابنامه)

۲۴۰. نولدکه حماسه ملی ایران. ص ۱۲۴

۲۴۱. هگل. فلسفه تاریخ. ص ۲۴. و عقل در تاریخ. ص ۸۸ و ۸۹

۲۴۲. همان. عقل در تاریخ. ص ۳۸

۲۴۳. پورداد. گائاه‌ها. ص ص ۶۲، ۹۰، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۷۸ و پورداد. یادداشتهای

گائاه‌ها. ص ص ۴، ۱۰۹، ۱۴۸، ۱۵۷، ۱۶۵ و ...

۲۴۴. سی روزه کوچک. ترجمه آذرمیدخت دهدشتی. بند ۲. ص ۱۲

۲۴۵. مینوی خرد. بند ۴۶ تا ۵۰. مقدمه نویسنده ص ۴.

۲۴۶. همان. پرسش ۵۶. از بند ۱ تا ۷. ص ۷۲.

۲۴۷. مقاله «سخن فردوسی درباره فلسفه اولی پیش از کانت» در مجموعه سخنرانیهای دومین جشن طوس. سال ۲۵۳۵. ص ۱۵-۲۳.

۲۴۸. *DĒNKART III* ص ۱۲.

۲۴۹. (۱) خرد در سر بهترین نیکوییها:

بدو گفت زین ده کدامست شاه سوی نیکوییها نماینده راه
چنین داد پاسخ که راه خرد ز هر دانشی بی‌گمان بگذرد (۸: ۱۹۸)
(۲) خرد در سر بهترین صفتها:

بپرسید پس موبد تیز مغز که اندر جهان چیست کردار نغز
کجا مرد را روشنایی دهد ز رنج زمانه رهایی دهد
چنین داد پاسخ که هر کو خرد بیاید ز هر دو جهان برخورد
و اگر خرد نبود، دانش. اگر دانش نبود، نیروی تن. و اگر آن هم نبود، مرگ (۸: ۱۳۰)
(۳) بهترین فرهنگ آدمی:

و زان پس ز دانا بپرسید مه که فرهنگ مردم کدامست به
چنین داد پاسخ که دانش بهست خردمند خود بر جهان بر، مهست
که چنان که می‌بینیم، در اینجا خرد و دانش یکی دانسته شده‌اند.

(۴) ابزار پیکار با دیو و اهریمن:

به بنده چه دادست کیهان خدیو که از کار کوتاه کند دست دیو؟
چنین داد پاسخ که دست خرد ز کردار آهرمان بگذرد
ز شمشیر دیوان، خرد جوشنست دل و جان داننده زو روشن است (۸: ۱۹۷)

(۵) راه پالودگی جان و تن

بدو گفت جان را زدودن به چیست هنرهای تن را ستودن به چیست؟
بگویم کنون گفتها سر به سر اگر یادگیری همه در به در
خرد مرد را خلعت ایزدبست ز اندیشه دورست و دور از بدبست (۸: ۱۹۹)

(۶) آرامش‌بخش زندگانی

بپرسید دیگر که در زیستن چه سازی که کمتر بود رنج تن؟
چنین داد پاسخ که گر با خرد دلش بر دبارست، رامش برد (۸: ۱۲۲)

۲۵۰.

تو کردار خوب از توانا شناس خرد نیز نزدیک دانا شناس (۷: ۲۱۴)
مدارا خرد را برابر بود خرد بر سر دانش افسر بود (۸: ۶)

ستون خرد داد و بخشایش است در بخشش او را چو آرایش است (۸: ۹)
 ۲۵۱. rationalisme این پسوند «باوری» را و امдар آقای داریوش آشوری در ترجمه‌های نیکویش هستم
 که به گمان من بر پسوندهای پیشنهادی دیگر برای "isme" برتری دارد.

۲۵۲. یسنا ۴۸ بند ۱۰ (← پورداود. گائاه‌ها. و یادداشتهای گائاه‌ها. ص ۳۱۷)
 ۲۵۳. من خود این سروده‌ها را از شاهنامه یادداشت نکرده‌ام و از کتاب مزده یسنا و ادب پارسی دکتر
 معین (ج ۲. ص ۱۲۹) نقل می‌کنم که خود ایشان نیز از کاظم‌زاده ایرانشهر (یادنامه دینشاه
 ایرانی. ص ۶۸) نقل کرده است.

۲۵۴. در متن پهلوی در اینجا چنین است: «تنها پارسایی مردم، آن جهانی (= فرشکردی) است. کنش
 نیک از هیچ کس ربودن نتوان.» (بند ۳). و بدین گونه از «گفتار نیک» سخنی نیست و به جای آن
 در بندهای ۹ و ۱۰ آمده است: «کدام داد یزدان و کدام داد دیوان؟ داد یزدان بهی و داد دیوان
 بدی». فردوسی این بند را به درستی ترجمه می‌کند:

بپرسیدش از کژی و راه دیو ز راه جهاندار کیهان خدیو
 بدو گفت فرمان یزدان بهیست که اندر دو گیتی ازو فرهیست (۸: ۱۹۴)
 اما هنگامی که بندهای ۱۱ و ۱۲ به دنبال آن می‌آید: «چه بهی و چه بدی؟ بهی پندار نیک
 و گفتار نیک و کردار نیک، و بدی پندار بد و گفتار بد و کردار بد» (← ماهیار نوابی. یادگار
 بزرگمهر. از مجموعه پندهای پهلوی. ص ۳۰۶. و نیز: فرهاد آبادانی اندرزنامه بزرگمهر حکیم.
 ص ۳. و نیز: A.Christensen. Extraits du "Livre des conseils" de Buzarjmihr. P.116) دیگر
 فردوسی این دو بند را تا بند ۱۵ که به آن بستگی می‌یابد، رها می‌سازد و ترجمه نمی‌کند.
 چنان که می‌بینیم، در سخنان بزرگمهر آشکارا از اندیشه و گفتار و کردار نیک و بد سخن هست،
 اما در شاهنامه تنها از گفتار و کردار نیک، و آن هم با اندکی جابه‌جایی، سخن می‌رود.

۲۵۵. تورات می‌گوید: «و خداوند خدا آدم را امر فرموده گفت از همه درختان باغ بی ممانعت بخور، اما
 از درخت معرفت نیک و بد زنه‌ار نخوری، زیرا روزی که از آن خوردی هر آینه خواهی مرد...
 مار به زن گفت هر آینه نخواهید مرد. بلکه خدا می‌داند در روزی که از آن بخورید چشمان شما
 باز شود و مانند خدا عارف نیک و بد خواهید بود... و خداوند خدا گفت همانا انسان مثل یکی
 از ما شده است که عارف نیک و بد گردیده، اینک مبادا دست خود را دراز کند و از درخت
 حیات نیز گرفته بخورد و تا به ابد زنده ماند. پس خداوند خدا او را از باغ عدن بیرون کرد...»
 (سفر پیدایش. ۲: ۱۶-۱۸، ۳: ۴-۶، و ۳: ۲۲-۲۳)

۲۵۶. تنسر نیز گوید: «و به حقیقت بدان که هر که طلب فرو گذارد و تکیه بر قضا و قدر کند، خویشتن
 خوار داشته باشد. و هر که همگی در تکاپوی و طلب باشد و تکذیب قضا و قدر کند، جاهل و
 مغرور بود. عاقل را میان طلب و قدر پیش باید گرفت و نه به یکی قانع...» (نامه تنسر.
 ص ۹۴). و کتاب مینوی خرد، با همه چیرگی اندیشه زروانی و باوری به چیرگی سرنوشت بر

زندگانی آدمی (چنان که باور دارد: «هر نیکی و بدی که به مردمان و نیز به آفریدگان دیگر می‌رسد، از هفتان (= هفت سیاره) و دوازدهان (= دوازده برج) می‌رسد.» ص ۲۳ - و یا در جایی دیگر می‌گوید: «از برای ننگ (= آبرو) گناه ممکن، چه نیکی و آراستگی و ثروت و قدرت و هنر و شایستگی، به کام و کردار مردمان نیست، بلکه به تقدیر سپهر و کام یزدان است. «ص ۷) به ناچار می‌پذیرد که: «ولی آنچه مقدر شده است، با کوشش زودتر می‌رسد.» (مینوی خرد. ص ۳۸)

۲۵۷. در شاهنامه آمده است که اردشیر بابکان پس از آنکه فرزندش شاپور را که می‌پنداشت به دستور او از میان رفته است باز می‌یابد، به عنوان سپاسگزاری از خداوند شهر جندی شاپور را به نام او می‌سازد. در این باره در کارنامه اردشیر پاپکان آمده است: «اردشیر، چونش شاپور فرزند خویش دید، به روی افتاد، و اندر اورمزد خدای، امشاسپندان و فرّکیان و آذرانشاه (= لقب آتش بهرام) پیروزگر، بسیار سپاس انگارد و گفت که: «آن به من رسید که به هیچ خدای (= شاه) و دهب (= فرمانروا) که پیش از هزاره سوشیانس و رستاخیز و تن پسین بودند نرسیده است، که فرزندم ایدون نیکو از مردگان باز رسید.» وش همان جا شهرستانی، که «ولاش شاپور» (در شاهنامه جندی شاپور) خوانند، فرمود کردن و ده آتش بهرام آنجا نشاست ... و بسیار کار و کرفه (= ثواب) فرمود را بینیدن (= انجام دادن).» (صادق هدایت. کارنامه اردشیر پاپکان. ص ۱۹۳)

نیز کتاب مینوی خرد درباره شادترین و ناشادترین زمین می‌گوید: «پرسید دانا از مینوی خرد که کدام زمین شادتر است؟ مینوی خرد پاسخ داد که آن زمین شادتر است که مرد پارسای راست گفتار در آن اقامت کند. دَوم (زمینی) که خانه آتَشها (= آتشکده‌ها) را در آن سازند و سَوم آنجا که گاوان و گوسفندان در آن خوابند. چهارم زمین کشت نشده و ناآبادان هنگامی که آن را باز به کشت و آبادانی آورند. پنجم (زمینی) که لانه حیوانات موزی را از آن بکنند. ششم (زمینی) ... که نشست نیکان در آن باشد. هفتم وقتی (زمین) ویرانی را آبادان کنند.» و اینکه ناشادترین زمین کدام است، پاسخ می‌دهد: «... هشتم وقتی که از ملکیت نیکان به ملکیت بدان برسد. نهم وقتی که (زمین) آبادانی را ویران کنند...» (مینوی خرد. ص ۱۸-۱۹)

۲۵۸. اندیشه پیوند داد با آبادانی، پیوسته در ادبیات و جامعه‌شناسی ایران بازگو می‌شود. از یک نمونه یاد می‌کنم که اندرز امیر عنصرالمعالی به فرزند خویش است: «پس بیدادی در دل راه مده که خانه ملکان دادگر بماند و قدیم گردد و خانه بیدادگران زود نیست شود، از بهر آنکه داد آبادانی بود و بیداد ویرانی.» (قابوسنامه. باب ۴۱. ص ۱۸۵)

۲۵۹. امّا «فیروزآباد کنونی را در قدیم اردشیر خوره و شهر گور (= شهر جور) می‌نامیده‌اند... و نام کنونی اش برحسب گفته مقدسی مورخ قرن چهارم هجری، چون خوشایند امیر عضدالدوله دیلمی نبود که بگویند: «ملک به گور رفت»، یعنی به شهر گور رفت، به فیروزآباد تبدیل

- گردید.» (علی سامی. تمدن ساسانی. ج ۲. ص ۲۲۲)
 ۲۶۰. همان ج ۱. ص ۲۰۵. برای نمونه، شاپور اول شهر پیشاپور (کازرون کنونی)، نیشابور در خراسان و گندی شاپور (?) را ساخته، هرمز اول رامهرز را، قباد گنجه را و... (همان. ج ۲)
 ۲۶۱. برگردان انگلیسی آن از مارکوارت است:

Marqwart. *A catalogue of the provincial capitals of Eranshahr*. ed. by G. Messina.

Roma: 1931

و برگردان فرانسوی آن از ادگار بلوشه:

E. Blochet. *Liste géographique des villes de L'Iran*.

من خود این کتابها را ندیده‌ام و از: صفا. حماسه‌سرایی در ایران. ص ۵۰، نقل کردم.
 ۲۶۲. و یا هر کسی که به نام او نوشته است، چه برزویه پزشک باشد، چه ابن مقفع، و چه گمنامی دیگر. به هر روی آنچه بی‌گمان است، این اندیشه‌ها تا مرز اندیشه یک مانوی تباهاگر پیش نمی‌روند.

۲۶۳. «لهذا آنچه خواهید که مردم به شما کنند، شما نیز بدیشان همچنان کنید.» (انجیل متی، ۷: ۱۲)
 ۲۶۴. «همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که دستور عمل تو برای همه کس و همه وقت و همه جا، قاعده کلی باشد.» (فروغی. سیر حکمت در اروپا. جیبی. ج ۲. ص ۲۴۶)

۲۶۵. در سنگنبشته تخت جمشید. مانند این سنگنبشته‌ها فراوان است که تنها از آن شاهان و یا دوره هخامنشی نیست. «کرتیر» موبد موبدان دربار شاپور ساسانی، در سنگنبشته خود در «کعبه زرتشت»، در همان سطر نخست خود را «راستگو و درست کردار» می‌شناساند و «مهر نرسی وزرگ فرمازار» در سنگنبشته تنگاب فیروزآباد که به یاد بود پلی که به هزینه او ساخته است، آرزو می‌کند که «به یاری اهورامزدا، ناراستی و فریب در آنجا نباشد» (علی سامی. تمدن ساسانی. صص ۵۵ و ۶۸)

۲۶۶. بندهای ۸۰ و ۸۱ (پورداد. یشتها. ج ۲)

۲۶۷. «فروریوس (حدود ۲۳۳-۳۰۴ میلادی) گوید: بیش از همه، وی (= فیثاغورس) راستگویی را می‌آموخت، زیرا همین به تنهایی می‌تواند انسان را شبیه خدایان کند. چه جسم خدا - چنان که او از مغانی که خدا را اورمزد می‌نامند آموخته بود - مانند روشنایی است، ولی جان او مانند راستی است.» (به نقل از: ولفگانگ کناوت. آرمان شهریاری ایرن باستان. ص ۱۷۳)

۲۶۸. نیز بنگرید به یسنا ۲۴. بندهای ۶ و ۷ (پورداد. یسنا ج ۱. ص ۲۲۳)

۲۶۹. نیبرگ. دینهای ایران باستان. صص ۱۰۱، ۱۲۲، ۱۳۲ و بعد

۲۷۰. کناوت. آرمان شهریاری ایران باستان. ص ۱۷۲

271. Duchesne-Guillemin. (et les autres...). *L'âme de l'Iran*. P. 32

۲۷۲. معین. مزده یسنا و ادب پارسی. ج ۲. ص ۱۱

۲۷۳. نیرگ. پیشین. ص ۱۳۱

۲۷۴. یشتها. ج ۱. ص ۹۴

۲۷۵. همان. ص ۱۴۳

۲۷۶. مینوی خرد. ص ۵۰

۲۷۷. نامه تنسر. ص ۷۰

۲۷۸. ولنگانگ کناوت. پیشین. ص ۱۹۳

۲۷۹. پورداود. یشتها. ج ۲. ص ۳۱۴

۲۸۰. پورداود گوید: فرّ فروغی است ایزدی. به دل هر که بتابد از همگنان برتری یابد. از پرتو این فروغ است که کسی به پادشاهی رسد، برازنده تاج و تخت گردد و آسایش گستر و دادگر شود و همواره کامیاب و پیروزمند باشد. همچنین از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی آراسته شود و از سوی خداوند از برای رهنمایی مردمان برانگیخته گردد و به مقام پیغمبری رسد و شایسته الهام ایزدی شود. به عبارت دیگر، آنکه مؤید به تأیید ازلی است، خواه پادشاه و خواه پارسا و خواه نیرومند و هنرپیشه، دارای فرّ ایزدی است. (یشتها. ج ۲. ص ۳۱۴ و بعد)

استاریکف گوید: «فرّ فقط درخشندگی، افتخار، عظمت، تظاهر مجلل مقام شاهی، شکوه و جلال و امثال آن نیست، بلکه موهبتی است که از مقام علوی (خداوند) اعطا شده و مانند هاله‌ای شخص منتخب را مشخص می‌نماید.» (فردوسی و شاهنامه. ص ۲۴۵)

دکتر محمد معین از فرّ همچون «تأیید الهی» و برابر یکی از معانی «سلطان» در قرآن یاد می‌کند (مزده یسنا و ادب پارسی. ص ۴۱۵)

میخاییل زند گوید: «فرّ کنایتی است از لطف پروردگار در اعطای قدرت سلطنت» (نور و ظلمت در ادبیات پارسی. ص ۲۱)

اسدی طوسی در لغت فرس آرد: «فرّ زیبایی و تأیید بود.»

سهروردی در «پرتونامه» گوید: «و هر که حکمت بدانند و بر سپاس و تقدیس نور الانوار مداومت نمایند، چنان که گفتیم، او را «خره کیانی» بدهند و «فر نورانی» ببخشند، و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند، و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد...» (مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق. ص ۸۱)

و نیز هم او را در لوح چهارم «الواح عمادی» افزایش: «ونوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی روشن گردد، در لغت پارسیان «خره» گویند و آنچه ملوک خاص باشد آن را «کیان خره» گویند. و از جمله آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند خداوند «نیرنگ» ملک افریدون...» (همان. ص ۱۸۶ و بعد)

مؤلف غرر سیرالملوک فرایزدی را به «شعاع السعادة الالهية» تعبیر آورده... (به نقل از

معین. پیشین. ص ۴۱۵)

ابن خلف تبریزی در برهان قاطع در معنای خره گوید: «نوریست از الله تعالی که فایز می شود بر خلق و بدان نور خلائق ریاست بعضی بر بعضی کنند و بعضی به وسیله آن نور قادر شوند بر صفتها و حرفتها و از این نور آنچه خاص باشد به پادشاهان بزرگ و عادل فایز گردد و آن را «کیا خره گویند.» (← به تصحیح محمد معین. زیر «خره» و «خوره» ص ص ۷۴۲ و ۷۹۰). ۲۸۱. درباره اینکه چگونه فرّ جمشید به سه پاره بخش شد و بخشی از آن به چهره فرّ دلیری از آن گرشاسب نیای رستم گشت، بنگرید به زیرنویس شماره ۲۲۱ و یا زامیاد یشت بندهای ۳۴ تا ۳۹.

۲۸۲. خسرو انوشیروان در شاهنامه گوید: «چنین داد پاسخ که دانا به فرّ / بگيرد جهان سر به سر زیر پر» (۲۸۱: ۸)

۲۸۳. بنگرید به فروردین یشت. بند ۱۵۲ (← یشتها. ج ۲. ص ۱۱۰)

۲۸۴. زامیاد یشت. بند ۵۴ (← یشتها. پیشین. ص ۳۴۱)

۲۸۵. همان. کرده ۸. بند ۵۶ و بعد

۲۸۶. سی روزه بزرگ. بند ۲۵. ص ۱۰۱. و در اشتاد یشت آمده است: «اهورامزدا گفت به سپتیمان زرتشت: من بیافریدم فرّ ایرانی از ستور برخوردار، پر رمه، پر ثروت، پر فرّ را که خرد خوب فراهم شده و دارایی خوب فراهم شده بخشد، درهم شکننده آرز، درهم شکننده دشمن است.» (بند ۱. یشتها. ج ۲. ص ۲۰۴)

۲۸۷. زامیاد یشت. کرده ۸. بند ۵۶ و بعد

۲۸۸. پورداود. یشتها. ج ۱. ص ۵۱۲

۲۸۹. همان. ج ۲. ص ۳۱۷

۲۹۰. زامیاد یشت. بندهای ۳۳ و بعد (← یشتها. ج ۲. ص ۳۳۶)

۲۹۱. حتی جامعه‌شناسان ساده‌نگر آمریکایی، با آنکه طبعاً معنای ژرف «فر» را در ایران در نمی‌یابند، لیک این را دریافته‌اند - و البته به یاری اندیشه ماکس وبر جامعه‌شناس بزرگ آلمانی (← اقتصاد و جامعه = *Economie et société*. Plon. Paris: 1971) - که فرّ به معنای شکوه و جلال و جز آن... نیست. بارنزوبکر درباره «فر رهبری» در جامعه‌های «نانویسا و سلاوه» (۱۹) کهن می‌نویسند: «در اجتماعات ساده، گذشته از حکومت پیران، نوع دیگری از حکومت نیز دیده می‌شود. می‌دانیم که اقوام سنت‌گرای ساده، به رهبران خود با حرمت و اعجاب می‌نگرند و به ایشان نیروهای مرموز نسبت می‌دهند. از دیدگاه آنان، رهبری اجتماعی (= Social leadership) کاری ساده و متعارف نیست. کسی امکان رهبری می‌یابد که از تفضل الهی یا فرّ ایزدی (= Charisma) برخوردار باشد. مردم در شخص رهبر فره‌مند یا فره‌مند، موجودی مقدس یا قهرمان می‌بینند و با خلوص تمام به قوانینی که به وساطت او نازل یا به میل او وضع

می‌شود، می‌نگرند.» (بارنز و بکر. تاریخ اندیشه اجتماعی. ترجمه و اقتباس جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی. ج ۱. ص ۳۸-۴۱). گفتنی است که همین واژه Charisma، خود از فرّ و خوره برگرفته شده است و این، جایگاه «فرّ» در میان ایرانیان و تأثیر آن را بر اروپاییان نشان می‌دهد.

۲۹۲. DĒNKART III فصل ۳۵۹. ص ۳۲۵.

۲۹۳. همان. فصل ۳۵۶. ص ۳۲۳.

۲۹۴. آذرمیدخت دهدشتی. سی روزه کوچک، سی روزه بزرگ. ۱۳ سخ. ص ۶۷.

۲۹۵. پیشین. ۲۵ سخ. ص ۹۹.

۲۹۶. DĒNKART III فصل ۳۵۵. ص ۳۲۳.

۲۹۷. همان. فصل ۳۶۰. ص ۳۲۵.

۲۹۸. همان. فصل ۳۶۶. ص ۳۳۰. درباره فرّ در کتاب سَوم دینکرد، همچنین بنگرید به فصلهای ۱۵۵، ۲۸۳، ۳۰۹ و ۳۳۴.

۲۹۹. «و برای بازداشتن متجاوز بدکار (= اهریمن) از خویشتن، انجام وظیفه (= خویشکاری) بهتر است.» (= مینوی خرد. ص ۹)

۳۰۰. «ولی خویشکاری و نگاهداری زبان، برتر از هر چیزی است.» (همان. ص ۱۰)

۳۰۱. واژه «پایگانی» را نیز در برابر Hierarchy - Hiérarchie، وامدار برگردان نیکوی داریوش آشوری از «فراسوی نیک و بد» نیچه هستم.

۳۰۲. هگل. عقل در تاریخ. ص ۳۰۱

۳۰۳. درباره نام درست این رده‌ها، پیشینه اوستایی آنها و اینکه چه خطاهایی به هنگام نسخه برداری از شاهنامه پیش آمده و به تحریف این واژه‌ها کشیده است، بنگرید بویژه به:

(۱) پوردادود. گاثاها. هات ۴۹. بند ۷. ص ۱۸۴

(۲) ———. یادداشت‌های گاثاها. ص ۳۲۶

(۳) ———. یسنا. ج ۱. ص ۲۱۱ (ها ۱۹. بند ۱۷)

(۴) ———. یشتها. ج ۲. ص ۳۳۱ (زامیادیشنت. بند ۸)

(۵) محمد معین. مزده یسنا و ادب پارسی. ج ۲. ص ۱۲۹-۱۳۳

(۶) عبدالحسین نوشین. سخنی چند درباره شاهنامه. ص ۱۰-۱۴

۳۰۴. پوردادود. ویسپرد. ص ۷۷

۳۰۵. مینوی خرد. پرسش ۳۰. ص ۴۸

۳۰۶. نامه تنسر. ص ۶۰

۳۰۷. همان. ص ۶۶

۳۰۸. همان. ص ۶۰

۳۰۹. همان. ص ۶۵-۶۴
۳۱۰. همان. ص ۶۶
۳۱۱. تاریخ طبری. ج ۵. ص ۱۶۹۰
۳۱۲. نامه تنسر. حواشی. ص ۱۴۵
۳۱۳. همان. ص ۵۹
۳۱۴. همان. ص ۵۷
۳۱۵. همان. ص ۵۹
۳۱۶. همان. ص ۵۷
۳۱۷. ژرژ دو مزیل. تاریخ تمدن ایران. ص ۵۵
۳۱۸. دینکرد درباره این مینو می‌گوید: «شش واژه‌گویای مارسپندان شهرپور (= خشزّه وئیریه) هستند: (۱) خشزّه یعنی «شاه»، (۲) وئیریه یعنی «دین»، (۳) آیوخ شوسترا یعنی «جنگ‌افزار»، (۴) مارژدیکایی یعنی «بخشایش»، (۵) ثرایو یعنی «گنج» (= ثروت)، (۶) دِرگو یعنی «ارتش» (= گُند = جند = gund). پیداست هنگامی که شهرپاری دادگرانه باشد، اینها ابزارهای راهنمایی آن هستند، چنان که راهنمایی شهریار با این شش واقعیت همساز می‌شود، یعنی با: شاه، دین، بخشایش، جنگ‌افزار، گنج و ارتش. همان‌گونه که آشکارا، اگر یکی از اینها نباشد یا با دیگران هماهنگی نداشته باشد، شهرپاری ناستوار (= amōst) و ناتوان (= nayrikānik) می‌شود.» (= DĒNKART III، صفحه ۱۳۸). واژه «خشزّه» از ریشه «xshi» اوستایی به معنای توانستن و یارستن و توانایی داشتن و فرمان راندن و دست یافتن و پادشاهی کردن است. از همین بنیاد است «شایستن» (= خشایستن) در فارسی و نیز «شناختنی» (= xshnā) و شهر. افتادن «خ» اوستایی در سر واژه‌های فارسی بسیار است (= پورداود. یادداشت‌های گائها. ص ۸ و ۱۶۸)
۳۱۹. وندیداد. فرگرد ۹. بند ۱۰
۳۲۰. در سیروزه کوچک آمده است: «خدایی به کام (شهرپور) مینوی آیوخ شوست (= فلز = آهن گذاخته) و ...» (= آذر ددهشتی. سی روز کوچک، سی روز، بزرگ. ۴. سخ. ص ۲۶)
۳۲۱. یسنا ۴۷. بند ۱
۳۲۲. پورداود. یشتها. ج ۱. ص ۹۳
۳۲۳. مینوی خرد. ص ۲۹
۳۲۴. در سراسر سنگنبشته‌هایی که از شاهان هخامنشی و ساسانی در بابل، تخت جمشید، بهستان، طاق بستان، پایکولی، کعبه زرتشت، غار حاجی‌آباد و جاهای دیگر بازمانده است، همواره پادشاهان خود را فرستاده یزدان و از نژاد پاک آسمانی و زاده اهورامزدا خوانده‌اند و شهرپاری خویش را از سوی یزدان دانسته‌اند (از جمله بنگرید به: علی سامی. تمدن ساسانی. ج ۱. ص ۷۲-۲۳ و: پورداود. فرهنگ ایران باستان. ص ۱۰۹ و ۱۱۷)

۳۲۵. گواهیهای هرودت، گزنفون، پلوتارخ، کورتیوس و دیگران در این باره فراوان است و بویژه نوشته‌های گزنفون (کوروشنامه - آناباسیس) و افلاتون (جمهور - آلکیبیادس - مهمانی) که پادشاهی ایرانی را الگوی آرمانی خویش قرار می‌دهند، شایان تیزنگری. افزون بر کتابهایی که یاد کردیم، درباره افلاتون همچنین (← استفان پانوسی. تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون).

۳۲۶. در این زمینه، کتاب ارزنده ولنگانگ کناوت به نام آرمان شهریاری ایران باستان (← کتابنامه) برای مطالعه علاقمندان بسیار سودمند تواند بود.

۳۲۷. هگل. عقل در تاریخ. ص ۱۴۱-۱۴۳

۳۲۸. نامه تنسر. ص ۵۳

۳۲۹. بهرام فره‌وشی. فرهنگ پهلوی

۳۳۰. DENKART III. فصل ۲۸۲. ص ۲۷۸

۳۳۱. مادر فریدون درباره نژاد او به فرزند می‌گوید که پدرت: «ز تخم کیان بود و بیدار بود / خردمند و

گرد و بی‌آزار بود - ز تهمورس گرد بودش نژاد / پدر بر پدر بر، همی داشت یاد» (۱: ۶۰)

۳۳۲. زال می‌گوید: «شهی باید اکنون ز تخم کیان / به تخت کیبی بر، کمر بر میان - ز تخم فریدون یل

کیقباد / که با فرّ و برزست و با رای و داد» (۲: ۵۶)

۳۳۳. زال در آغاز، پذیرش پادشاهی لهراسب را بیداد می‌خواند: «سر بخت آن کس پر از خاک باد /

روان و را خاک تریاک باد - که لهراسب را شاه خواند به داد / ز بیداد هرگز نگیریم یاد - نژادش

ندانم، ندیدم هنر / از این گونه نشنیده‌ام تاجور» (۵: ۴۰۶)، و تنها هنگامی که از کیخسرو

می‌شنود که: «نبیره جهاندار هوشنگ هست / خردمند و بینادل و پاک دست»، آن‌گاه می‌پذیرد.

۳۳۴. بنابر شاهنامه، پدر اسکندر داریوش بزرگ (= دارا) و مادرش ناهید، دختر فیلیپ قیصر روم است

که چون زنی گنده دهان بوده است به روم پس فرستاده می‌شود و اسکندر را می‌زاید، اما فیلیپ

این راز را نهان می‌کند: «نیارود کس نام دارا به بر / سکندر پسر بود و قیصر پدر» (۶: ۳۷۹)

۳۳۵. «چو دارا به رزم اندرون کشته شد / همه دوده را روز برگشته شد - پسر بد مراو را یکی شادکام /

خردمند و جنگی و ساسان به نام» (۷: ۱۱۶)

۳۳۶. گردیه به بهرام می‌گوید: «نه بیگانه زیبای افسر بود / سزای بزرگی به گوهر بود - چو خواهی که

شاهی کنی بی‌نژاد / همه دوده را داد خواهی به باد» (۸: ۴۱۳ و ۴۱۴)

۳۳۷. «نهانی بدو گفت مهتر پسر / که اکنون به گیتی تویی تاجور - مباحش ایمن و گنج را چاره کن /

جهانبان شدی، کار یکباره کن - چو از تخمه شهریاران کسی / بیاید، نمائی تو ایدر بسی»

(۹: ۳۰۰)

۳۳۸. استاریکف. فردوسی و شاهنامه. ص ۱۳۳

۳۳۹. نولدکه. حماسه ملی ایران. ص ۱۰۰

۳۴۰. فروردین یشت. بند ۷۸
۳۴۱. *DĒNKART III* فصل ۳۲۶. ص ۳۰۵
۳۴۲. نامه تنسر. ص ۵۷
۳۴۳. ماهیار نوابی. «اندرز خسرو قبادان». نشریه دانشکده ادبیات تبریز. شماره زمستان. سال یازدهم. ص ۵۰۲
۳۴۴. *DĒNKART III* ص ۵۷
۳۴۵. دومزیل، هانری ماسه و دیگران. تاریخ تمدن ایران. ص ۵۷
۳۴۶. به نقل از پیشین. ص ۵۷
۳۴۷. نامه تنسر. ص ۵۴
۳۴۸. همان. ص ۷۲
۳۴۹. همان. ص ۹۳
۳۵۰. گرچه این نگرش (= ثوری) مارکس در برخی از آثار او مانند نقد اقتصاد سیاسی، و سرمایه (جلد سوم) جای به جای دیده می شود، اما پرداخت آن بویژه در کتاب نظام اقتصادی پیش از سرمایه داری (= Formation Economique Pré-Capitaliste) انجام می گیرد. او در ۱۸۵۳ می نویسد: «شرایط اقلیمی و خواص ارضی، بویژه وجود بیابانهای وسیعی که از صحرای آفریقا شروع می شود و از عربستان و ایران و هندوستان و تاتارستان تا نواحی کوهستانی آسیا ادامه دارد، سیستم آبیاری مصنوعی به کمک کانالها و تأسیسات آبیاری را، اساس کشاورزی شرق قرار داده است ... این احتیاج اولیه بهره برداری دستجمعی و با صرفه ... جبراً به دخالت حکومت متمرکز نیازمند بود.» (۱) کارل مارکس. گروندریسه: مبانی نقد اقتصاد سیاسی. ج ۱. ص ۴۶۸-۴۷۵ و نیز: ی. وارگا. «وجه تولید آسیایی». در مجله جهان نو. شماره ۳. سال ۱۳۴۸. همچنین انگلس می نویسد: «هرکس می دانست که این همه حکومتهای مستبدی که در ایران و هندوستان (!؟) طلوع و افول کرده اند، بیش از هر چیز مجری کل آبیاری وادیهای بوده اند که در آنجا بدون آنها هیچ گونه زراعتی میسر نبوده است» (۲) فردریش انگلس. آنتی دورینگ. ترجمه؟ تهران. بی نا. بی تا. ص ۱۷۵. خواننده علاقمند برای مطالعه بیشتر دراین زمینه، افزون بر کتابهای یاد شده در بالا، می تواند در زبان فارسی و فرنگی به مآخذ زیر رجوع کند:
۱. تی. بی. با تومور. جامعه شناسی. ترجمه سید حسین منصور و سید حسن حسینی کلجاهی. ص ۱۲۸-۱۳۲

2. Karl Marx. "The British Rule in India". *New York Daily Tribune*. June 25, 1853.

3. Karl Marx et F. Engels - *Lettres* (18 Mai, 2 Juin, 6 Juillet, et 14 Juin 1853)

4. George Lichtheim. "Marx and the Asiatic Mode of Production" in: *St Anthony's*

studies. No. 14. London: 1964. PP 151-171.

5. G. R. Madan. *Western sociologists on Indian society*: Marx, Spencer, Weber, Durkheim, Pareto. Editor John Rex. I.L.S. London: 1979. 410 P.

6. Anne Bailey and Joseph Llobera. *The Asiatic Mode of Production*. Editor Adam Kuper. R.K.P. London: 1981, 325 P.

و نیز درباره استبداد آسیایی:

7. Karl Wittfogel. *Oriental Despotisme*. New Havem.: 1957

۳۵۱. طبری. تاریخ الرسل و الملوك. ج ۲. ص ۷۲۶

۳۵۲. دو مزیل. تاریخ تمدن ایران. ص ۵۷

۳۵۳. در اینجا و بسیاری جاهای دیگر، فردوسی واژه «گیتی» را نابجا به کار می‌برد. گیتی فقط به معنای «جهان مادی» است و جهان مینوی را نمی‌توان «گیتی» خواند. ظاهراً در زمان فردوسی، این تمایز «علمی - دینی» دیگر در زبان مردم از میان رفته بوده است.

۳۵۴. پوردادود. گائاه. یسناها ۴۸. بند ۵. و نیز: یادداشت‌های گائاه. ص ۳۱۰

۳۵۵. همان. یسناها ۴۸. بند ۱۰. و نیز: یادداشت‌های گائاه. ص ۳۱۷

۳۵۶. DĒNKART III. فصل ۳۷. ص ۵۱

۳۵۷. همان. فصل ۳۲۶. ص ۳۰۵

۳۵۸. پردومناش در ترجمه دینکرد به فرانسه، ostām را به domaine (= قلمرو) برگردانده است، لیک ما بنابر مفهوم متن و نیز «فرهنگ پهلوی» دکتر فره‌وشی، «زمینه» را برتر دانستیم.

۳۵۹. DĒNKART III. فصل ۹۶. ص ۱۰۱

۳۶۰. مینوی خرد. ص ۳۰

۳۶۱. نولدکه. پیشین. ص ۹۱

۳۶۲. تاریخ طبری. ج ۲. ص ۶۲۳

۳۶۳. طبری این مدت را سه سال می‌گوید (← پیشین. همان جا)

۳۶۴. نسخه شوروی این بیت را چنین آورده است: «بدان تا نجویند پیکار نیز/ نیاید ز پیکار افگار نیز» (ج ۷. ص ۴۴۸). بیت (۲۵۰۲) که به گمان من درست نیست و در بیت ۲۵۰۹ نیز، «پیکاری» باید «پیکاری» خوانده شود.

۳۶۵. طبری گوید: «و چون شاهی کسری استقرار گرفت، آیین مرد منافقی از اهل فسا را که زراشت پسر خرگان نام داشت از میان برداشت که وی بدعتی در دین مجوس آورده» بود و مردم پیرو بدعت او شده بودند و مردی از اهل مذریه به نام مزدک پسر بامداد مردم را بدعت وی می‌خواند و از جمله چیزها که به مردم می‌گفت و رواج می‌داد و بدان ترغیب می‌کرد، مساوات در مال وزن بود. می‌گفت: «این کاری است نکو که خدا خوش دارد و بر آن ثواب نیک می‌دهد

و اگر این کارها جزو دین نبود، جزو روشهای پسندیده بود». و فرومایگان را بر ضد بزرگان تشویق کرد و به نزد وی سقله با شریف درآمیخت و راه غصب برای غاصب و راه ستم برای ستمگر باز شد و بدکاران فرصت امتناع هوس یافتند و به زنانی دست یافتند که هرگز در آنها طمع نمی توانستند بست و مردم به بلیه‌ای عظیم افتادند که کس نظیر آن نشنیده بود و کسری مردم را از پیروی زراتشت پسر خرگان و مزدک پسر بامداد بازداشت و بدعت آنها را از میان برداشت و از آن جماعت که بر این روش ثبات ورزیدند و به منع کسری اعتنا نکردند، بسیار بکشت و مانیان را از میان برداشت و آیین مجوس را که هنوز هم پارسیان پیرو آنند، استوار کرد. (← تاریخ، ج ۲، ص ۶۴۶)

۳۶۶. با آنکه دردو نسخه از چهار نسخه خطی مورد استناد شاهنامه چاپ شوروی، همین «برابر» ضبط شده است (نسخه لنینگراد با نشانه I، نسخه خطی انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم شوروی با نشانه IV) و در برگردان عربی شاهنامه (ترجمه پرآوازه بنداری اصفهانی) نیز «و اذا اختلط الناس ...» آمده است، و با توجه به متن و نیز باورهای منسوب به مزدک همین «برابر» درست تر می نماید، اما ویراستار شوروی - چه بسا به دلایل ایدئولوژیک! - خودسرانه واژه بی معنا و نادرست «سراسر» را برتر شمرده است. اصولاً این جلد هشتم که عبدالحسین نوشین بر ویرایش آن نظارتی نداشته است، بسیار پر غلط تر از نسخه‌های دیگر می نماید که جای گفتگو در این باره اینجا نیست.

۳۶۷. ایران شناس شوروی آکادمیسین «غفور اوف» که در سال ۱۳۵۱ «ریاست انستیتو خاورشناسی مسکو» را به عهده داشت، در سفری که در زمستان همان سال برای پخش جوایز فردوسی به ایران می کند، در مصاحبه‌ای که روزنامه کیهان (۲۶ دیماه ۱۳۵۱) با او انجام می دهد، ضمن آنکه یادی از نوشته‌های من نیز می شود، درباره مزدک به مصاحبه کننده می گوید: «می دانید نتیجه پژوهشهای ما در مورد مزدکیسم و فردوسی چیست؟ فردوسی مزدک را دوست دارد. و او را، اگر نه چندان واضح و آشکار، قبول می کند». به نظر من همین گفته فردوسی که: «تو گر باهشی راه مزدک مگیر»، می تواند پاسخ گویایی به ایشان درباره داوری فردوسی باشد.

۳۶۸. تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۴۸-۶۵۰

۳۶۹. تشبیه شاه به آفتاب، در جامعه شناسی ایران و ادبیات پارسی روایی بسیار دارد. از جمله امیر عنصرالمعالی به فرزندش می گوید: «... از بهر آنکه پادشاه چون آفتاب است، نشاید که بر یکی بتابد و بر دیگری نه». (← قابوسنامه، باب ۴۱، ص ۱۸۵)

۳۷۰. طبری نیز گوید: «او جوانی مغرور و سخت سر و کینه توز و جبار بود» (← تاریخ، ج ۲، ص ۴۸۸)

۳۷۱. ژرژ دو مزیل می نویسد: «براستی که افکار و تعالیم زرتشت بسیار پیشرو و شجاعانه بوده است. ولی پس از درگذشت وی، آنچه امروز به نام آیین زرتشتی نامیده می شود، به سرنوشت ادیان و مذاهب دیگر گرفتار آمد... نوعی از شرک جای توحید را گرفت و ملائکه مقربین با خدای

بزرگ کوس همطرازی زدند. ذبح قربانی با مراسم شگفت‌آوری پای به عرصه نهاد و اخلاقیات جای خود را به بررسی امور وجدان باز گذاشت.» (← تاریخ تمدن ایران. مقاله: رفوم زرتشت. صص ۹۳ و ۹۴) و دیدگاه رومن گیرشمن این است که: «این (آیین مغان پارس که اردشیر بابکان به عنوان مذهب رسمی قرار داد) همان آیینی که به نظر می‌رسید با تحول دین زرتشتی مرتبط باشد نیست، بلکه بیشتر همان صورت آیین قدیم مزدایی را که تقریباً لایتغیر مانده داشته است، همان آیینی که اردشیر دوم در آن پرستش ناهید (= آناهیتا) را - که مخصوصاً مرتبط با آتش پرستی بود و تصویری از الوهیت به شمار می‌آمد - داخل کرد.» (← ایران از آغاز تا اسلام. ص ۳۷۸). و پردومناش می‌گوید: «در زمان ساسانیان ثنویت اخلاقی گاتهای زرتشت گسترش یافته و به صورت ثنویت محکمی که کائنات را به نیک و بد تقسیم می‌کند در آمده و مسئله اختلاف و تضاد اهورامزدا با انگره مینو، به صورت صریح و واضح‌تری بیان شده است.» (← تاریخ تمدن ایران. مقاله «مذهب زرتشت مذهب رسمی ایران». ص ۱۹۶). و نیز استاد محمد مقدم می‌گوید: «دین زرتشت آن چنان که در گاهان یا سرودهای خود زرتشت باقی مانده است ... طولی نکشید که با اندیشه‌ها و باورها و رسم و آیینهای باستانی آمیخته شد و ایزدان کهن ایرانی به دین بازگشتند و سرودهای باستانی آنها به اوستا راه یافت. این دین آمیخته، در زمان اشکانیان زیر نفوذ دین مهر رفت و سپس در زمان ساسانیان با دین مانی و فکرای زروانی (دهری) و دبستانهای فکری دیگر درهم آمیخت که اثر آنها را در نوشته‌های دینی پهلوی زمان ساسانیان می‌بینیم، و این گردهم‌آوری را دین «نو - زرتشتی» می‌خوانیم.» (← جستار درباره مهر و ناهید. ص ۵۹) همچنین بنگرید به: معین. مزده یسنا و ادب پارسی.

ج ۱. صص ۱۶۷ و ۱۹۸.

۳۷۲. دکتر معین به نقل از مؤلف بیان‌الادیان می‌نویسد: «مغان گویند ما را پسغامبری بوده است زرتشت نام که این شرایع آورده است، و سه کتاب آورد که آن را زند و پازند و اویستا خوانند (!) و در آن کتابها الفاظی است نامفهوم، لیکن گروهی از ایشان آن را تفسیر و تأویل نهاده‌اند.» و خود بدرستی می‌افزاید: «چون زبان اوستایی حتی در اواخر زمان هخامنشی متروک مانده بود و در عصر ساسانی حتی موبدان نیز از فهم مطالب کتاب مقدس، آن سان که باید، عاجز بودند. چنان که گزارش پهلوی که در عصر ساسانی نوشته‌اند پر از اشتباه است.» (← معین. پیشین. ص ۲۲۰)

۳۷۳. پورداود. گائاه. ص ۱۸

۳۷۴. همان. از جمله صص ۴۲ و ۴۳

۳۷۵. نک. یادداشتهای شماره ۱۰۵ و ۱۰۶ همین دفتر

۳۷۶. نامه تنسر ص ۵۶

۳۷۷. DĒNKARI III ص ۳۷۹

۳۷۸. سنگنبشته «نقش رجب». به نقل از: علی سامی. تمدن ساسانی. ج ۱. ص ۲۲۴
۳۷۹. محمد معین. پیشین. ص ۱۱
۳۸۰. همان. ص. ۱۸۰
۳۸۱. *DĒNKART III* فصل ۷. ص ۳۳
۳۸۲. هنینگ. زرتشت، سیاستمدار یا جادوگر. ص ۳۴
۳۸۳. همان. ص ۳۵
۳۸۴. ژان دومناش. تاریخ تمدن ایران. مقاله «نظر اجمالی به مذاهب». ص ۱۴۹
۳۸۵. ماهیار نوابی. گزیده اندرز پوریوتکیشان. نشریه دانشکده ادبیات تبریز. سال دوازدهم. ص ۵۳۸-۵۴۰
۳۸۶. به معنای: ابله یا آبالا یا عبدالله یا ابلیس ملعون (ع) محمد جواد مشکور. گفتاری درباره دینکرد. ص ۱۹ و نیز ع صادق هدایت. شکنند گمانیک و یچار
۳۸۷. صادق هدایت. گجسته ابالیس. ص ۱۰-۱۱
۳۸۸. ماهیار نوابی. واژه‌ای چند از آذرید مارسپندان. نشریه دانشکده ادبیات تبریز. سال سیزدهم. ص ۵۶۵
۳۸۹. مینوی خرد ص ۵۳
۳۹۰. همان. ص ۵۶
۳۹۱. *DĒNKART III* فصل ۲۰۰. ص ۲۰۹
۳۹۲. مینوی خرد. ص ص ۱۱، ۱۲ و ۵۶
۳۹۳. نامه تنسر. ص ۵
۳۹۴. این کژاندیشی در بهمن یشت هم رخنه کرده است: «زرتشت گفت ... درویشی بی چیز و بی چاره دیدم که روانش فربه و به بهشت بود، مرا خوش آیند نمود» (ع صادق هدایت. زند و هومن یسن. ص ۳۵) و هدایت بدرستی در زیرنویس توضیح می‌دهد که: «این عقیده خیلی دور از اصول دین زرتشت است. زیرا یک نفر زرتشتی نه به وسیله ریاضت و نه گذشت از نعمتهای دنیا به بهشت می‌رود، بلکه برعکس به وسیله زندگی فراخ ولی بی‌آلایش و برخوردار از نعمتهای دنیا که به سود آفرینش نیک باشد به بهشت خواهد رفت.
۳۹۵. نامه تنسر. ص ۵۰
۳۹۶. *DĒNKART III* فصل ۳۰۰. ص ۲۰۹
۳۹۷. تاوادی می‌گوید: «مثلاً این جمله که: «هرمزد این آفرینش را از روشنی خویش و به آفرین (=برکت یا دعای) زروان بیکران آفرید ...»، به یاری فرضیه نمود که به موجب آن خداوند با نموده‌های خود: زمان، مکان و دین (=دانایی)، از ازل وجود دارد (بندهشن آ ۱۰۳) و به میانجی آنها کار می‌کند، درست مانند آنچه که درگاهان با نموده‌های دیگر است، به آسانی می‌توان این

موضوع را درک کرد. در مورد «زروانی» نباید در جستجوی «دین رسمی دیگری» بود ... به هر صورت، نکته غیرزرتشتی در این کتاب نمی‌توان یافت.» (← تاوادیا. زبان و ادبیات پهلوی. ص ۱۲۹). که البته اگر خواسته و نگریسته ما از «دین زرتشتی»، آن رشته از باوریهایی باشد که در زمان ساسانیان چیره بوده است، سخن ایشان نادرست نیست.

۳۹۸. مینوی خرد. ص ۲۲

۳۹۹. همان. ص ۷

۴۰۰. همان. ص ۳۹

۴۰۱. تاریخ طبری. ج ۱ و ۲. ص ص ۲۸۸ و ۴۸۴

۴۰۲. در این باره که گاه زرتشت با «شیث» (= Seth) تورات، گاه با ابراهیم خلیل الله، یا با «عزیر» (= Esra) شاگرد «ارمیای نبی»، یا با «الیشع» (= Elisa) و یا با «ایوب» (= Job) یکی دانسته شده است، بنگرید به پژوهش گسترده دکتر معین در مزد یسنا و ادب پارسی ص ۱۱۵ تا ۱۴۶ و مآخذ فراوان ایشان.

۴۰۳. کریستن سن. سلطنت قباد و ظهور مزدک. ترجمه نصرالله فلسفی واحد بیرشک. ص ۶۰

۴۰۴. محمد معین. پیشین. ص ۱۱۷

۴۰۵. استاریکف. فردوسی و شاهنامه. ص ۲۹

۴۰۶. تاریخ طبری. جلد های ۴ و ۵. ص ص ۱۶۲۹ تا ۱۷۳۸

۴۰۷. همان. ص ۱۶۵۳

۴۰۸. صادق هدایت. زند و هومن یسن. ص ص ۳۸-۴۶ و بعد

۴۰۹. کتابها یا گفتارهایی که من خود دیده و از آنها سود جستهم، چنین اند:

(۱). طبری. تاریخ. ج ۲. ص ص ۵۹۶، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۶۷-۶۷۲، ۷۲۵ و ۷۳۳

(۲). کریستن سن. ایران در زمان ساسانیان. کمابیش سراسر کتاب

(۳). گیرشمن. ایران از آغاز تا اسلام. ص ۳۷۸-۳۸۴

(۴). علی سامی. تمدن ساسانی. ج ۱. ص ۱۰۸، ۲۲۴-۲۸۷

(۵). کولسینکف. ایران در آستانه یورش تازیان. ص ۱۰۳ تا ۱۰۶، ۱۷۴-۱۸۱

(۶). نیبرگ. دینهای ایران باستان. ص ۳۲۸-۴۲۹

(۷). هانری شارل پوئش. تاریخ تمدن ایران. ص ص ۱۸۷-۱۹۳، ۲۴۲-۲۵۸

(۸). پردومناش. تاریخ تمدن ایران. ص ص ۱۴۹-۱۵۳، ۲۳۷-۲۴۱

(۹). هانری ماسه. تاریخ تمدن ایران. ص ص ۲۵۹-۲۶۳

۴۱۰. از جمله بنگرید به: ذبیح بهروز. تقویم و تاریخ در ایران. / محمد مقدم. جستار درباره مهر و ناهید /

امیر مهدی بدیع، یونانیان و بربرها. / پورداد. یشتها. ج ۱.

۴۱۱. کریستن سن. ایران در زمان ساسانیان. ص ۷۴-۷۵ / محمد معین. پیشین. ج ۱. ص ۱۸۰ / علی

- سامی. تمدن ساسانی. ج ۱. ص ۱۳۲
۴۱۲. پورداود. یسنا. ج ۱. ص ۹۱
۴۱۳. افلاطون: کتابهای آلفیادیس، جمهور و ... / گزنفون: کتابهای کورشنامه و آناباسیس.
۴۱۴. پورداود. یسنا. ج ۱. ص ۱۰۰
۴۱۵. سیاحتنامه فیثاغورس در ایران. ترجمه یوسف اعتصامی. دنیای کتاب. تهران: ۱۳۶۳
۴۱۶. انجیل متی. باب دوم: ۳-۱
۴۱۷. ذبیح بهروز. پیشین. ص ۱۳۹
۴۱۸. پورداود. پیشین. ص ۱۰۰
۴۱۹. محمد مقدم. پیشین. پیشگفتار. ص هفت.
۴۲۰. هانری شارل پوئش. تاریخ تمدن ایران. ص ۱۵۴-۱۶۶
421. Marcel Simon. "Mithra rival du Christ". *Acta Iranica*. V.5. *Etudes Mithriaques*. P.457
- و نیز: شارل پوئش. پیشین. ص ۱۶۴. همچنین «کری ولف» می نویسد: «مسیحیت ناگزیر گردید با مذهب مهرپرستی که بدو در ایران ظهور کرده و سپس در بسیاری از مناطق امپراتوری وسیع روم یافته بود، رقابت و مبارزه بسیار سختی داشته باشد.» (= درباره مفهوم انجیلها. ص ۱۰۸)
۴۲۲. کرتیر (= Kartir) در سنگنبشته کعبه زرتشت گوید: «... و دین ایزدان برقرار داشتم و آتشگاهها بر سر پای کردم ... بساط کفر و زندقه را بر چیدم و کسانی را که از دین مزدا و آیین ایزدان فرمان نمی بردند، کیفر دادم تا راه راستی و نیکی در پیش گرفتند و ...» (= علی سامی. تمدن ساسانی. ص ۵۷)
۴۲۳. علی سامی. پیشین. ص ۲۴۱
۴۲۴. در این باره نامه خرده گیرانه مهر نرسی که در رد آیین مسیحیت نوشته است، بسیار شایان تیزنگری است. او می نویسد: «این عقیده نصارا خطاست که گویند خیرات و شرور عالم از یک فاعل است و خدا غیور و حسود است و برای یک دانه انجیر که از درختی کنده شده مرگ را آفرید و نوع بشر را گرفتار موت نمود ... از جمله تناقض گویی مسیحیان اینکه رؤسای روحانی آنان گویند خوردن گوشت گناه نیست، ولی خودشان از خوردن آن امتناع می کنند و گویند زن گرفتن مباح است، اما خود از نظر کردن به زنان احتراز می کنند. گویند جمع آورنده اموال گناهکار است و در مدح فقر راه مبالغه می پیمایند، مصائب روزگار را دوست دارند و از رفاه و نعمت گریزانند. از توانگری متنفرند و نام و افتخار را هیچ و ناچیز می دانند ... مرگ را می ستایند و حیات را تحقیر می نمایند. پیدا شدن اطفال را عیب می شمارند و ...» (کریستن سن. تاریخ ساسانیان. ص ۴۱۴. به نقل از علی سامی. ص ۲۴۵)
۴۲۵. علی سامی. پیشین. ج ۱. ص ۲۱۵ و ۲۱۸

۴۲۶. ذبیح‌الله صفا. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. ص ۱۸-۲۱
۴۲۷. پردومناش. تاریخ تمدن ایران. مقاله «مسیحیت در دوران ساسانی». ص ۲۳۸-۲۳۹
۴۲۸. *DĒNKART III*. ص ۸
۴۲۹. «پرویز فرمانی برای نصاری نوشت و اجازه داد کلیساها بنیاد کنند و بجز گبران، هر که خواهد به دین آنها درآید.» (← طبری. تاریخ. ج ۲. ص ۷۳۳)
۴۳۰. پردومناش. تاریخ تمدن ایران. ص ۱۵۱
۴۳۱. کریستن سن. ایران در زمان ساسانیان. ص ۱۲۸
۴۳۲. هانری شارل پوئش. تاریخ تمدن ایران. ص ۱۸۸
۴۳۳. *DĒNKART III* فصل ۲۰۰. ص ۲۰۹
۴۳۴. نیبرگ. دینهای ایران باستان. بخش ۸. ص ۴۱۰-۴۱۴
۴۳۵. گیرشمن. ایران از آغاز تا اسلام. ص ۳۸۱

کتابنامه

۱. ابن خلف تبریزی. برهان قاطع. به تصحیح محمد معین. ابن سینا. تهران: ۱۳۴۲
۲. آذرگشسب، موبد فیروز. گات‌ها، سرودهای زرتشت. فروهر. تهران: ۱۳۵۱
۳. ارسطو. فن شعر. ترجمه عبدالحسین زرین‌کوب. ترجمه و نشر کتاب. تهران: ۱۳۴۳
۴. ارسطو. نامه ارسطاطالیس درباره هنر شعر. ترجمه سهیل افنان (از یونانی). Luzac. لندن: ۱۹۴۳
۵. استاریکف، آ.آ. فردوسی و شاهنامه. ترجمه رضا آذرخشی. سازمان کتابهای جیبی. تهران: ۱۳۴۶
۶. استیس، و.ت. فلسفه هگل. ترجمه حمید عنایت. جیبی - فرانکلین. تهران: ۱۳۴۷
۷. اشیگل و گایگر و دیگران. عصر اوستا. ترجمه مجید رضی. آسیا. تهران: ۱۳۴۳
۸. افلاطون. جمهور. ترجمه فواد روحانی. ترجمه و نشر کتاب. تهران: ۱۳۳۵
۹. الیاده، میرچا. چشم‌اندازهای اسطوره. ترجمه جلال ستاری. توس. تهران: ۱۳۶۲
۱۰. اندرزنامه بزرگمهر حکیم. ترجمه فرهاد آبادانی. دانشگاه اصفهان. اصفهان: ۱۳۵۰
۱۱. انگلس، فردریش، آنتی دورینگ. مترجم؟ تهران. بی‌نا. بی‌تا
۱۲. ———. لودویگ فوئر باخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان. ترجمه پروین بابایی. کتابهای جیبی. تهران: ۱۳۵۷
۱۳. اورانسکی، ای. ام. مقدمه فقه‌اللغه ایرانی. ترجمه کریم کشاورز. پیام. تهران: ۱۳۵۸
۱۴. براون، ادوارد. تاریخ ادبی ایران. ترجمه علی پاشا صالح.
۱۵. بنونیست، امیل. دین ایرانی بر پایه متنهای مهم یونانی. ترجمه بهمن سرکاراتی. بنیاد فرهنگ ایران. تهران: ۱۳۵۴
۱۶. بهار، محمد تقی. ترجمه چند متن پهلوی. به کوشش محمد گلبن. سپهر. تهران: ۱۳۴۷
۱۷. بهار، مهرداد. پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست). توس. تهران: ۱۳۶۲
۱۸. بهروز، ذبیح. تقویم و تاریخ در ایران. (ایران کوده شماره ۱۵) انجمن ایران‌ویج. تهران: ۱۳۳۱
۱۹. بیرونی. آثارالباقیه. ترجمه اکبر دانا سرشت. امیرکبیر. تهران: ۱۳۶۳

۲۰. پانوسی، استفان. تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون. انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.

تهران: ۲۵۳۶

۲۱. پورداد، ابراهیم. گائها. دانشگاه تهران. تهران: ۱۳۵۴

۲۲. _____ . یادداشتهای گائها. دانشگاه تهران. تهران: ۲۵۳۶

۲۳. _____ . یسنا. ۲ جلد. دانشگاه تهران. تهران: ۲۵۳۶

۲۴. _____ . خرده اوستا. انجمن زرتشتیان ایران. بمبئی: بی تا

۲۵. _____ . یشتها. ۲ جلد. طهوری. تهران: ۱۳۴۷

۲۶. _____ . ویسپرد. به کوشش بهرام فره‌وشی. دانشگاه تهران. تهران: ۲۵۳۷

۲۷. _____ . فرهنگ ایران باستان. دانشگاه تهران. تهران: ۲۵۳۵

۲۸. پوریا، ارسلان. دیباچه‌ای بر فلسفه تاریخ ایران (اثر چاپ نشده). سال پایان تألیف: ۱۳۵۶

۲۹. _____ . «ناهید رابستای» و «فردوسی فرزند دوران آفرینش». توکا. تهران: ۱۳۵۷

۳۰. تاوادیا، جهانگیر. زبان و ادبیات پهلوی. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. دانشگاه تهران. تهران:

۲۵۳۵

۳۱. تورات و انجیل (کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید). انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل.

سال ۱۹۸۰

۳۲. ثاقب‌فر، مرتضی. آگاهی‌آرایی (اثر چاپ نشده). سال پایان تألیف: ۱۳۶۰

۳۳. دبیر سیاقی، محمد. فهرست الفبایی لغات و ترکیبات فارسی «السامی فی الاسامی». بنیاد

فرهنگ ایران. تهران: ۱۳۵۴

۳۴. دوشن‌گیمن، ژ. زرتشت و جهان غرب. ترجمه مسعود رجب‌نیا. انجمن فرهنگ ایران باستان.

تهران: ۱۳۵۰

۳۵. دو مزیل، ژرژ - دومناش، پ. ژ. و دیگران. تاریخ تمدن ایران. ترجمه جواد محیی. گوتمبرگ.

تهران: ۱۳۳۶

۳۶. دهخدا، علی‌اکبر. لغت‌نامه. تهران: ۱۳۲۸

۳۷. دهدشتی، آذرمیدخت. سی روزه کوچک، سی روزه بزرگ. فروهر. تهران: ۱۳۶۳

۳۸. دیاکونف، م. ۱. تاریخ ماد. ترجمه کریم کشاورز. ترجمه و نشر کتاب. تهران: ۱۳۴۵

۳۹. رضی، هاشم. زروان در قلمرو دین و اساطیر. فروهر. تهران: ۱۳۵۹

۴۰. زند، میخائیل. نور و ظلمت در تاریخ ادبیات ایران. ترجمه ح. اسدپور پیرانفر. پیام. تهران: ۱۳۵۱

۴۱. زیاری، کیکاووس بن و شمگیر. قابوس‌نامه. زیر نظر علی حصوری. طهوری. تهران: ۱۳۴۳

۴۲. سامی، علی. تمدن ساسانی. ۲ جلد. شیراز: ۱۳۴۲

۴۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (شیخ اشراق). مجموعه آثار فارسی. تصحیح و تحشیه از سید

- حسین نصر و هانری کوربن. انستیتوی فرانسوی پژوهشهای علمی در ایران. تهران: ۱۳۴۸
۴۴. صفا، ذبیح‌الله. حماسه‌سرایی در ایران. امیرکبیر. تهران: ۱۳۵۲
۴۵. صفا، ذبیح‌الله. تاریخ ادبیات ایران.
۴۶. صفوی، حسن. پهلوان‌نامه گیل‌گمش. امیرکبیر. تهران: ۲۵۳۶
۴۷. طبری، محمدبن جریر. تاریخ الرسل و الملوک (معروف به تاریخ طبری). ۱۵ جلد. ترجمه ابوالقاسم پاینده. اساطیر. تهران: ۱۳۶۲
۴۸. فرای، ریچارد. عصر زرین فرهنگ ایران. ترجمه مسعود رجب‌نیا. سروش. تهران: ۱۳۵۸
۴۹. فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه. آکادمی علوم اتحاد شوروی. ۹ جلد. مسکو: ۱۹۶۷-۱۹۷۱
۵۰. فره‌وشی. بهرام. فرهنگ پهلوی. دانشگاه تهران. تهران: ۱۳۵۲
۵۱. فروید، زیگموند. توت‌م و تابو. ترجمه محمد علی خنجی. طهوری. تهران: ۱۳۵۱
۵۲. قاضی‌خان بدر، محمد دهار. دستورالاحوان. به تصحیح سعید نجفی اسداللهی. ۲ جلد. بنیاد فرهنگ ایران. تهران: ۱۳۴۹
۵۳. کار، ای.اچ. تاریخ چیست؟ ترجمه حسن کامشاد. خوارزمی. تهران: ۱۳۴۹
۵۴. ———. جامعه نو. ترجمه محسن ثلاثی. امیرکبیر. تهران: ۱۳۵۴
۵۵. کریستن سن، آرتور. ایران در زمان ساسانیان. ترجمه غلامرضا رشید یاسمی. تهران: ۱۳۳۲
۵۶. ———. کیانیان. ترجمه ذبیح‌الله صفا. ترجمه و نشر کتاب. تهران: ۲۵۳۵
۵۷. کریستن سن، آرتور، و اقبال، عباس. شعر و موسیقی در ایران. هنر و فرهنگ. تهران: ۱۳۶۳
۵۸. کناوت، ولفگانگ. آرمان شهریاری ایران باستان از گزنفون تا فردوسی. ترجمه سیف‌الله نجم‌آبادی. وزارت فرهنگ و هنر. تهران: ۲۵۳۵
۵۹. کولسینکف، آ.ای. ایران در آستانه یورش تازیان. ترجمه محمد رفیق یحیایی. آگاه. تهران: ۲۵۳۵
۶۰. گردیزی. زین‌الخبار. تصحیح عبدالحی حبیبی. بنیاد فرهنگ ایران. تهران: ۱۳۴۷
۶۱. گزنفون. سیرت کورش کبیر. ترجمه ع. وحید مازندرانی. جیبی. تهران: ۱۳۵۰
۶۲. گورویچ، ژرژ. مطالعاتی درباره طبقات اجتماعی. ترجمه باقر پرهام. جیبی. تهران: ۱۳۵۸
۶۳. گیرشمن، رومان. ایران از آغاز تا اسلام. ترجمه محمد معین. ترجمه و نشر کتاب. تهران: ۲۵۳۵
۶۴. مارکس، کارل. گروندریسه مبانی نقد اقتصاد سیاسی. ج ۱. ترجمه باقر پرهام و احمد تدین. آگاه. تهران: ۱۳۶۳
۶۵. مالوری. ج. پ، و دیگران. سه گفتار درباره آریاییان. ترجمه مسعود رجب‌نیا. انجمن فرهنگ ایران باستان. تهران: ۱۳۵۳
۶۶. مشکور، محمد جواد. گفتاری درباره دینکرد. بی‌نا. تهران: ۱۳۲۵
۶۷. معین، محمد. مزدیسنا و ادب پارسی. ۲ جلد. دانشگاه تهران. تهران: ۲۵۳۵ و ۱۳۶۳

۶۸. مقدم، محمد. سرود بنیاد دین زرتشت. (ایران کوده شماره ۱۲). تهران: ۱۳۳۰
۶۹. _____ . جستار درباره مهر و ناهید (دفتر نخست. مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها. تهران:

۲۵۳۷

۷۰. مندراس، هانری و گروویچ، ژرژ. مبانی جامعه‌شناسی. ترجمه باقر پرهام. امیرکبیر. تهران. ۱۳۵۰
۷۱. موله. ماریان. ایران باستان. ترجمه ژاله آموزگار. دانشگاه تهران. تهران: ۲۵۳۶
۷۲. مهرین، مهرداد. اشاوهیشتا یا پیام زرتشت. فروهر. تهران: ۱۳۶۲
۷۳. میرسپاسی، علیرضا. گنجینه واژه‌های پهلوی، چهارصد واژه فرزانی. (اثر چاپ نشده). سال تألیف: ۱۳۵۷

۷۴. مینوی خرد. ترجمه احمد تفضلی. بنیاد فرهنگ ایران. تهران: ۱۳۵۴
۷۵. مینوی، مجتبی. نامه تنسر به گشنسب. خوارزمی. تهران: ۱۳۵۴
۷۶. ناصر خسرو. دیوان اشعار. تصحیح حاج سید نصرالله تقوی. به کوشش مهدی سهیلی. کتابفروشی تأیید. اصفهان: ۱۳۳۹

۷۷. نرشخی، ابوبکر. تاریخ بخارا. تصحیح و تحشیه مدرس رضوی. توس. تهران: ۱۳۶۳
۷۸. نظامی عروضی. چهار مقاله. از روی تصحیح محمد قزوینی. فراهانی. تهران: ۱۳۴۵
۷۹. نفیسی، سعید. سرچشمه تصوف در ایران. فروغی. تهران: ۱۳۴۳
۸۰. نوابی، ماهیار. پندنامه‌های پهلوی. دانشکده ادبیات تبریز (نشریه). سال یازدهم تا سیزدهم.
۸۱. نوشین، عبدالحسین. واژه نامک. بنیاد فرهنگ ایران. تهران: بی تا
۸۲. _____ . سخنی چند درباره شاهنامه. انتشارات دانش. مسکو: ۱۹۷۰
۸۳. نولدکه، ثودور. حماسه ملی ایران. ترجمه بزرگ علوی. سپهر. تهران: ۱۳۵۱
۸۴. نیبرگ، هنریک ساموئل. دینهای ایران باستان. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها. تهران: ۱۳۵۹

۸۵. هدایت، صادق. زند و هومن یسنا و کارنامه اردشیر پاپکان. جاویدان. تهران: ۲۵۳۷
۸۶. _____ . گجسته ابالیش. تهران: ۱۳۱۸

۸۷. هرودت. تواریخ. ترجمه و حواشی از ع. وحید مازندرانی فرهنگستان ادب و هنر ایران. تهران: بی تا

۸۸. هگل، گ.و. عقل در تاریخ. ترجمه حمید عنایت. دانشگاه صنعتی آریامهر (شریف). تهران: ۲۵۳۶

۸۹. _____ . خدا یگان و بنده (بخشی از کتاب پدیده‌شناسی روح). ترجمه حمید عنایت. خوارزمی. تهران: ۱۳۵۸

۹۰. _____ . مقدمه بر زیباشناسی. ترجمه محمود عبادیان. آوازه تهران: ۱۳۶۳

۹۱. همایی، جلال. شعوبیه. به اهتمام منوچهر قدسی. کتابفروشی صائب. اصفهان: ۱۳۶۳
۹۲. _____ . غزالی نامه. کتاب فروشی فروغی. چاپ دوم، تهران، ۲۵۳۶
۹۳. هنینگ، و.ب. زرتشت، سیاستمدار یا جادوگر. ترجمه کامران فانی. مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها - سروش. تهران: ۱۳۵۸
۹۴. یغمایی، اقبال. دانای بزرگ بزرگمهر. بی.جا. بی.تا.
95. Bailey, H.W. Opera Minora (Articles on Iranian studies). IIV. Forozangah. shiraz: 1981.
96. Bibliothèque Pahlavi. Acta Iranica. *Etudes Mithriaques*. Téhéran: 1978
97. Borrow, T. *The Sanskrit Language*. London: 1973
98. Boyce, Mary: Acta Iranica (A word-list of Manichaen Middle persian and Parthian). Bib. Pahlavi. Téhéran-Liège: 1977
99. Cazeneuve, J. *La sociologie et les sciences de la société*. Retz-C.E.P.L. Paris: 1975
100. Christensen, Arthur. *La légende du sage Buzurjmihr*. Acta orientalia. VIII
101. DĒNKART (3^e livre). traduit du Pahlavi Par J.de Menasce. Librairie C.Klincksieck. Paris: 1973
102. Desrouche, Henri. Sociologies religieuses. P.U.F. Paris: 1968
103. Duchesne-Guillemin, M.J. et les autres. *L'âme de l'Iran*. Albin. Michel. Paris: 1951
104. Grand Larousse, encyclopédique. Paris: 1961
105. Hegel, G.W.F. *La phénoménologie de l'esprit*. trad. Jean Hyppolite (II tomes). Montaigne. Paris: 1975
106. _____ . Philosophie de l'histoire (textes choisis). P.U.F. Paris: 1975.
107. _____ . *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. trad. J. Gibelin. Librairie philosophique. J. VRIN Paris: 1963
108. Larousse du Xx^e Siècle. Paris: 1930
109. Larousse étymologique (Nouveau dictionnaire étymologique et historique). Paris: 1971
110. Lukacs, Georg. *Histoire et conscience de classe*. éd. Minuit. Paris: 1977
111. Marx, Karl. *Misère de la philosophie*. éd. Costes. Paris: 1956.
112. Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. P.U.F. Paris: 1985
113. Mémorial Jean de Menasce. Edité par Ph. Gignoux et A. Tafazzoli. Fondation culturelle Irannène. Téhéran: 1974
114. Sethna, T.R. The teachings of zarathustra. karachi: 1978.

مقاله نامه

۱. آذرگشسب، فیروز (موبد). «مبارزه با چند خدایی و دوگانگی در کیش زرتشت». چیستا. سال اول، شماره ۳ (آبان ۱۳۶۰). ص ۲۵۴-۲۶۰
۲. بهاره محمد تقی. «خط و زبان پهلوی». فردوسی نامه مهر. شماره ۵ و ۶ (مهر و آبان ۱۳۱۳). ص ۶۱۹-۶۲۳
۳. حقدان، رحمت. «دین زرتشت در اوستا». جهان نو. تهران: ۱۳۵۰. ص ۵-ه و
۴. رجائی، احمد علی. «سخن فردوسی درباره فلسفه اولی پیش از کانت». شاهنامه فردوسی، حماسه جهانی. مجموعه سخنرانیهای دومین جشن طوس (۲۵۳۵). سروش. تهران: ۲۵۳۶. ص ۱۵-۳۲
۵. صفا، ذبیح الله. «شعوبیت فردوسی». فردوسی نامه مهر. پیشین. ص ۶۱۹-۶۲۳
۶. صفوی، رحیم زاده. «قوانین اساسی ایران در عهد ساسانیان». فردوسی نامه مهر. پیشین. ص ۵۱۳
۷. طباطبایی، محیط. «عقیده دینی فردوسی». فردوسی نامه مهر. پیشین. ص ۶۳۵-۶۷۲
۸. کارکلیما، آتا. «دوگانه پرستی در ایران پیش از اسلام». ترجمه ح بهرامی. جهان نو. تابستان ۱۳۴۹. ص ۳۲
9. Mazahéri, Aly. "L'Iran de Ferdovsi et le héros culturel Rustam". *Zamān*. No 1. Paris: 1979. P. 4-20
۱۰. نجم آبادی، سیف الدین. «استاد دکتر محمد مقدم». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی. (جشن نامه استاد محمد مقدم). تهران: زمستان ۲۵۳۵. ص ۱-۱۴
۱۱. وارگا، ی. «وجه تولید آسیایی». ترجمه حسن ایلخانی. جهان نو. شماره ۳ (سال ۱۳۴۸). ص ۶۶-۸۲
۱۲. یمینی، عبدالعظیم. «درباره شاهنامه فردوسی». جهان نو. سال ۱۳۵۱. ص ۵۵

