

مفهوم تاریخ در منظومه فردوسی

نوشته: جمی. فی. فونگرون بام
ترجمه: وهاب ولی

يك دورهٔ خلاق ادبی تنها زمانی که به انسجام خود نزدیک می‌شود یا زمانی که به پایان رسیده است، می‌تواند نمایندهٔ ادبی تجسم معتبر روح، خواستها و مفسر زمان خود باشد. ایلیداد و اودیسه با درخشش تمدنی که به عنوان تمدن هومری شناخته شد، همگام نبودند، بلکه در پی آن آمدند. ویرژیل*، سرود مأموریت رم را درست زمانی می‌سراید که با ممداد این مأموریت به انجام رسیده است، درحالی که به باور ما رم درحال ورود به مرحلهٔ رکود و فروپاشی است. کامه اوس**، لوسیاد*** را فقط چندسالی پیش از آنکه پرتغالی‌ها جنگ برای مستملکات خود را ببازند به پایان آورد. فردوسی زمانی کار خود را آغازید که شکوه دوران سامانیان درحال رنگ باختن بود، و زمانی که آن را به پایان رساند، مضمون آن تقریباً برای مدتی بیشتر از يك نسل، به صورت خاطره‌ای وجود داشت. با این وجود، شاهنامه متعلق به عصر سامانیان

*.Virgil. ** . Camôes. *** . Lusiad.

است. شاهنامه رویاهای این دوره مجسم و روح آن را جاودانی کرد، بی آنکه هرگز بیتی را نثار تجلیل از کارهای آن دوره بکند، یعنی اتفاقات و حوادثی را که در آن دوره روی داد، تحلیل کند.

فردوسی زبانی را که عصر سامانی به وجود آورده بود کمال و اعتبار بخشید. دوره سامانی سلیقه‌ای متین و معتدل در بیان ادبی به وجود آورده بود، سلیقه‌ای خشک اما دلپذیر، علاقه‌مند حرکت اما به دور از ابتذال، هنرمندانه اما غیر تصنعی. دوره سامانی همچنین علاقه به گذشته ملی را، در سراسر شمال و شرق ایران، رشد و تعمیم داده بود. به بیان دیگر این دوره علاقه به گذشته ملی را، که همیشه و همواره وجود داشت، از طریق تشویق دربار، حلقه‌های ایرانیان باسواد اسلام آورده، احترام و اعتبار بخشید. عصر سامانیان که در پی سودجویی سیاسی از زنده کردن خاطره تاریخی دستاوردهای دوران پیش از عرب دوره ساسانی و پیشتر از آن بود، به انگیزه‌های پنهان و منفعل ملی واقعیت بخشید، بدین معنی که با نمایاندن خویشی با عصر طلایی ایران، نیازی برای زنده کردن گذشته ملی جهت شکوه بخشیدن به حال، ایجاد کرد، و این تداوم تاریخ ملی می‌بایست از طریق تداوم سلسله‌های فرمانروایان مشروع، از نخستین فرمانروا تا فرمانروایان گمنام و یامتزلزل معاصر، مجسم شود.

عصر سامانیان نیازمند بیانیه‌ای کوتاه و قابل درک درباره گذشته بود بیانیه‌ای کامل ولی نه لزوماً به لحاظ دانش تاریخی، بلکه تا حدی که ملت می‌خواست و یا نیاز داشت که گذشته ملی را به یاد آورد. موفقیت فردوسی در پاسخگویی به این نیاز زمان، در درجه اول ناشی از مهارت او در جمع آوری و گزینش وقایع تاریخی بود. روشن است که درک ماهرانه او از ارتباط این وقایع به نیاز آن دوره با داوری ارزشی معاصرش همگام بود. تردیدهایی که در برداشت او از تاریخ وجود دارد، می‌توانسته است به پذیرش همه‌گیر کار او کمک کرده باشد. بویژه از این رو که فردوسی از نظر ارزشی با نسل خود همگام با باورهای آنان مغرور بود. فردوسی شخص بالنسبه مطلق بود، اما شاعر دانشمندی نبود. در مقایسه با آثار حماسی که پس از شاهنامه آمدند، سبک ادبی او ساده، واژه‌هایش محدود، ایماژهایش

مشخص و بیانش مستقیم است. ولی همچنانکه به باور یونانیان، پیروان هومر، - چه به علت بی‌اهمیت بودن نسبی مطالبی که برای جبران کمبودهای بیان او به وجود آوردند، و چه از نظر کوششهای گاه نیرومند و گاه دردآور، اما همیشه هوشمندانه‌ای که یونانیان ملأً نَقَطی برای تکمیل سبک او کردند - هرگز نتوانستند با او برابری کنند. به همین ترتیب در کار خود بی‌رقیب می‌ماند، و این علی‌رغم کوششهای افرادی چون اسدی جوان، برای تکمیل دوره‌ی یکی از داستانهای قهرمانی که در شاهنامه به آن بی‌توجهی شده بود، و یا نظامی که تصویر او از اسکندر شاید جالبتر از تصویری باشد که فردوسی در شاهنامه به دست می‌دهد، اما نظامی دیگر توجهی به داستانسرایی به شیوه‌ی فرده‌سی ندارد، و عمداً نظم خود را پیچیده می‌کند.

باور این است که فقط از آغاز سده‌ی نوزدهم به بعد است که تاریخنگاری به خود این حق را داده است که هر موضوعی را که می‌خواهد برای مطالعه و بررسی برگزیند.^۱ پیشتر، مورخان غربی - و نیز می‌توان اضافه کرد مورخان شرقی - موضوع مورد بررسی را در زمان خویش، و یا در مقاطع زمانی، که به تصور آنها هنوز زنده بود، می‌یافتند. این مقاطع زمانی می‌توانست در گذشته باشد، و تا آغاز آفرینش به عقب برگردد، و این مسئله مشکلی برای مورخ ایجاد نمی‌کرد. چون واقعیت این است که عنوان مورد بررسی نه به خاطر موضوع آن، بلکه به این علت که جزء جدایی‌ناپذیری از آگاهی معاصرین مورخ را تشکیل می‌داد، انتخاب می‌شد.

بنابراین شاهنامه خاطرات و بازخوانیهای گذشته را به طریقی که در خود آگاهی وجود دارد، درهم می‌آمیزد.^۲ به احتمال قوی این باورد درست است که فردوسی آنچه را که به عنوان خاطره‌ی جمعی زمان خود شناخته بود، در شاهنامه شاخ و برگ داد و تعدیل کرد. این باور نیز درست است که فردوسی آن را سازمان داد و قوام بخشید. با اینهمه بدون تردید فردوسی هرگز بیان خود را تنها معطوف به گذشته نمی‌کند. او از گفتگو درباره‌ی زمان معاصر که به علت نزدیکی از نظر عاطفی مؤثر است، باز نمی‌ماند. از زمانی که زمانه‌ی غدار اولین و دومین سلسله‌های سلطنتی را از دید پنهان کرد، سالیان بسیار می‌گذرد. با وجود این شاهان و قهرمانان باستانی همچنان در ذهن اتباع اخلاف آنان زنده‌اند، به صورت تمثیل و یا به گونه‌ی مردمی که

مسائل و واکنش‌هایشان به متأخرین تعلق دارد، و اشتباهات تاریخی اتفاقی فردوسی در شاهنامه رشته‌ای را که زنده و مرده را به هم وصل می‌کند، به گونه‌ای تنگتر به هم اتصال می‌بخشد.

فردوسی برداشت کم و بیش رسمی تاریخ را، که محصول کتاب خداینامه یا کتاب فرمانروایان سامانیان بود، با برداشتهای دیگر از منابع دیگر آن دوره درهم می‌آمیزد. بجز کتاب امرای سگستان، که مسعودی (متوفی ۹۵۹م) در مروج الذهب^۳ از آن نام می‌برد و ترجمه (مفقود شده) آن مورد استفاده ابن مقفع (متوفی ۷۵۹م)، بوده است، و نیز گزارش طبری (متوفی ۹۲۳م) درباره تاریخ سلسله‌های پارسی^۴، فردوسی می‌توانست به بیشتر از چند تکنگاری پهلوی، آن گونه که ما امروزه آنها را می‌خوانیم، درباره شخصیتها و ادوار گذشته ایرانی متکی باشد. فردوسی منابع خود را با فرو رفتن در ژرفای اقیانوس داستانهای قهرمانی باستانی و افسانه‌ها، داستانهای عشقی مردمی، که به مجموعه‌های معتبر تاریخی راه‌نیافته بودند، تکمیل کرد. شاید برای هدفی که او در پیش داشت، ماهیت منابع کم اهمیت‌تر از وسعت و تنوع آن بود. فردوسی توانست سنتهای سیستانی (سگستانی) و زابلی را در جریان اصلی سنت ایرانی ترکیب کند. ترکیبی که تاریخنگاران و داستان‌پردازان دوره ساسانیان نتوانسته بودند به دست دهند، البته اگر بپذیریم که آنان اصلاً چنین هدفی را دنبال می‌کردند^۵. فردوسی به بیان داستان خود، اجازه داد که در حیطه‌ای وسیع از کابل تا سگستان (سجستان)، تا مراکز اصلی تمدن پارسی، و از آنجا تا دریای خزر در مازندران، و دوباره از طریق شمال و از فراز آموی [آمودریا]، به دشتهای توران، جولان کند.

بدین ترتیب او توانست مجموعه‌ی بالنسبه همگونی از خاطره‌های اصلی این منطقه وسیع را، که معاصرینش حاضر نبودند به عنوان سرزمین ایران پذیرا باشند، درهم آمیخته، و متحد کند. درست است که می‌توان خطوط حد فاصل [مرزهای] سنتهای گوناگونی را که در شاهنامه به هم آمیخته شده‌اند، اکثراً به سادگی تشخیص داد، لیکن امکان دارد که خطوط تمایز بین این سنن برای معاصرین وی زیاد قابل تشخیص نبوده باشد. به هر تقدیر، فردوسی توانست که مرزهای ایرانی بزرگتر

راترسیم کند - در مقایسه با کلیات سیاسی که طی بیشتر از سه قرن پیش از او، در این سرزمین وجود داشت - و آنها را بر اساس يك گذشته مشترك بنیادگذارد و تحکیم کند. شاهنامه به هر ایرانی اجازه داد در گذشته هر بخشی از کشورش، به مثابه يك تملك شخصی، شريك باشد. شاهنامه، این امکان را به وجود آورد که آگاهی به میهن دوستی رو کند، و به آسانی زمینه‌ای برای درهم آمیختن احساسات و وفاداریهای محلی باشد.

فردوسی مصمم بود که احساس یگانگی ایران بزرگ را از طریق تحقق یگانگی گذشته تاریخی ایران بازآفریند. از این رو، بی توجهی او به منابع موجود شایان توجه ویژه است. بسادگی روشن است که فردوسی از این سه سنت ادبی که در زمان او زنده بود و یاد در اسناد مکتوبی که در دسترس او قرار داشت و منعکس بود، از سنت ملی، نه ملی گرایانه - که شکل نهایی خود را در دوره سامانیان یافته بود - پیروی می کند. چنین به نظر می رسد که سنت مردمی، که فردوسی از آن بسیار وام گرفت، دست کم از نظر ماهوی، با مفهوم ملی تاریخ همگام بوده باشد. فردوسی رشته سوم یعنی سنت مغان [کاهنان] را که در دوره اشکانی کمال یافته بود، تا حد زیادی کنار گذاشت. در قسمتهایی از شاهنامه رد پای سنت مغان مشهود است، مانند «داستان داریوش». این سنت به گونه‌ای ناهمگون در کنار سنت ملی نمودار می شود، و می توان فرض کرد که توازی دو سنت ناهمگون در داستان کار فردوسی نیست، بلکه ناشی از منابعی است که به کار برده است.

فردوسی جای قابل ملاحظه‌ای به شاهان اساطیری اختصاص می دهد. در واقع فردوسی شاهنامه را با داستان آفرینش جهان آغاز می کند. لیکن اشاره‌ای به آموخته‌های زرتشتی و ماقبل زرتشت درباره منشأ زمین و انسان نمی کند، و به بیان مختصر، دید متعارف اسلامی را در باب آفرینش پذیرفته است. ولی البته، سنت ملی، که فردوسی در شاهنامه به کار می گیرد، از مفاهیم فلسفی که از سنت مغان نشأت می گرفت، جدا نبود و همگام با آن عمل می کرد. ساسانیان بویژه در آخرین روزگارشان به بینشی کاملاً مذهبی گرایش نشان دادند. دو سنت - زرتشتی و اسلامی - از نقطه نظر تاکید و نیز به لحاظ ارزیابی وقایع و عملکرد فرمانروایان

متفاوت، نمایندهٔ دو دورهٔ مختلف از تحول تفکر مذهبی می باشند، و سنت ملی نیز نشان عشق رمانتیک به گذشته را دارد، که در دو سدهٔ استقلال ایرانی، قویتر شده بود.^۶

فردوسی دوگانگی بنیادی* را که در بیان منابع مورد استنادش نفوذ کرده است، از میان نمی برد. فردوسی، بدون آنکه به بحث مذهبی دربارهٔ اختلاف بنیادین میان «دوگانه‌گرایی زرتشتی» و «اسلام یگانه‌گرا» بپردازد و یا بخواهد که دربارهٔ یکایک اصول مذهب باستانی ایرانیان به طور جداگانه سخن پردازی کند، اجازه می دهد که وقایع اسطوره‌ای اهمیت خود را از نقطهٔ نظر جدال دوگانه‌گرایانهٔ بین خوب و بد، اهورامزدا و اهریمن، حفظ کنند.^۷ در کل فردوسی به این خوشنود است که چهره‌هایی از مذهب باستانی ایرانیان را که ممکن است برای خوانندهٔ مسلمان توهین آمیز باشد، کم اهمیت و ناچیز جلوه دهد. اوسعی می کند این تاثیر را بر خواننده نگذارد که زرتشتیان آتش می پرستیدند و ازدواج با محارم، ازدواج خواهر و برادر را، امری ناچیز و حاشیه‌ای جلوه می دهد.

زرتشت‌گرایی، بدان گونه که در بندهشن آمده است، به جهان عمری دوازده هزارساله می دهد. جهان در سه هزارسال نخستین زندگی‌ش، مورد توجه اصل اهریمنی نبود. اهریمن بعد از برخورد ابتدایی با اهورامزدا، به یک دورهٔ نه هزارساله نبرد با اهورامزدا راضی می شود. در ثلث نخستین این دورهٔ نه هزارساله نبرد با اهورامزدا، اهریمن دست بالا دارد. در ثلث دوم ارادهٔ اهریمن و اهورامزدا درهم آمیخته است. در حالی که در ثلث سوم ناتوان شده است.^۸ در این مفهوم جهانی، تاریخ به منزلهٔ چهارچوب تاریخ انسان که در حیطه‌ای وسیعتر از شرکت فعال انسان در همسویی بایکی از دو خصم جاودانی، معنی می پذیرد، و در دورهٔ تسلط عرب نیز فعال باقی می ماند. فصل سی و سوم بندهشن، از مصائبی که در طی چندین هزاره بر ایران شهر وارد آمد، سخن می گوید. سه هزارهٔ نخستین - در این متن تنها به شش هزار سال اشاره دارد - تاریخ انسان را از تهاجم نخستین روح اهریمنی براو تا پدیدار شدن زرتشت در برمی گیرد. هزارهٔ چهارم شاهد پدیدار شدن مذهب

* دوگانگی میان سنتهای زرتشتی و اسلامی (م).

ناب، سلطنت اسکندر، دوره فرمانروایان محلی (ملوك الطوائفی)، حکومت ساسانیان و فتح اعراب است. روزی درآینده، روزی پس از سالی کوتاه تسلط بیزانس بر ایران، پارس یزدانی يك بار دیگر سربرخاورد افراشت. هزاره پنجم آغاز و پس از آن هزاره، ششم با پدیدار شدن سوشیانت ناجی، جهان را به انسجام خواهد آورد.^۹

فردوسی این مفهوم جهانی تاریخ را بدون سروصدا، کنار گذاشت. شاید درست تر باشد اگر بگوییم که آن را دنیایی (غیر مذهبی) کرد. نبرد خوب و بد برای فردوسی واقعی است، لیکن بعنوان يك مسلمان دواصل نيك یا اهورامزدارا بالله، الله یگانه، الله خالق، یکی می گیرد و مقام اهریمن را در دیو یا ابلیس قرآنی منزل می دهد.

فردوسی در مواردی متعدّد از شباب، یا شباب دوباره جهان سخن می گوید. اما چنین رستاخیزی در کار او، به تسلسل وقایع آسمانی وابسته نیست، بلکه به تغییر حکومتها یا خیزش فرمانروایان جدید بستگی دارد. در بیان فردوسی هرگونه رابطه زمانی با فراگردکیهانی (آسمانی) ناپدید شده است. شباب دوباره فردوسی ناشی از فرارسیدن تدریجی پیروزی نیکی بر پلیدی نیست، بلکه از این روست که فرمانروایی نمونه برخاسته و به حکومت پلیدی پایان می دهد. فرمانروای نیکو آغازگر دوران نوینی خواهد بود. دوران نوینی از پیشرفت اجتماعی و اداری، و خود او به انسانی خردمند تبدیل و راهنمای روحانی مردم خویش خواهد شد.^{۱۰}

زرتشت گرایی بر آخرین دوره شکوهمند تاریخ ایران مسلط بود. اگرچه برای فردوسی بالیدن به مذهب نیاکان از بالیدن به گذشته ملی جدایی ناپذیر بود، لیکن به عنوان يك مسلمان، می بایست خود را از مذهب ملی نیاکان جدا کند، از کشمکشهای روانی و عملی ناشی از وفاداری به مذاهب مختلف دوری جوید. چون معاصرین فردوسی هرگز به او تهمت آتش پرستی نزدند، احتمال دارد که همزیستی میان دو غرور متضادّ چندان عادی بود که بدنامی در پی نداشت.

مفهومی که سنت ملی بر آن استوار بود، از نظر يك مسلمان قابل دفاع تر بود. در این مفهوم، شکوه گذشته بدون توجه به اعتقادات و گرایشهای مذهبی فرمانروای

وقت، استوار ایستاده بود. کشمکش و تنش عاطفی پدیدار شد که اعراب، سربازان جانشین پیغمبر اسلام (ص) حاکمیت مشروع ایران را به نام دین نوین شکست دادند. فردوسی بعنوان يك ایرانی به طور درمان ناپذیری از شکست ساسانیان به دست اعراب تحقیر شد. ولی بعنوان يك مسلمان، فردوسی می بایست مغرور از واقعه‌ای باشد که برای او و مردم او، ایمان حقیقی را به ارمغان آورده بود. بدین جهت سنت ملی انسجام غم انگیزی پیدا کرد. در سراسر سده سامانی و رستاخیز ملی که طی آن صورت گرفت، مذهب بیگانه در حال عقب راندن مذهب بومی بود. ولی خیلی زود معلوم شد که آنچه که احتمالاً برای معاصرین نشانه رشد زندگی مزدایی در آن دوره بوده است، صرفاً اهمیتی محلی و گروهی داشته است.

جنبش انشعابی ابن ابی زکریا الطمّامی، مدت کوتاهی بعد از آغازش در سال ۹۳۱ میلادی از هم پاشید. به همین ترتیب اقدامات و کوششهای عظیم بنیادگرایی زرتشتی برای تدوین میراث زرتشتی که منجر به گردآوری دینکرت در قرن دهم* در بغداد شد، و به نوبه خود به چیزی جز تحکیم نااستوار مذهب زرتشت منجر نشد که قادر نبود که از اضمحلال فزاینده جامعه مجوس جلوگیری کند^{۱۲}. افزون بر این، شرایط مذهبی چندان تثبیت نشده بود که فردوسی را ناگزیر کند که هویت دوگانه‌ای را که لازمه بازگشت بدون قید و شرط به گذشته ملی بود، به خود بگیرد. این دوگانگی در شخصیت فردوسی تداوم دارد، و مابخشهای زیبایی از شاهنامه را، همچون سرود غم انگیز بارید برای خسرو پرویز^{۱۳}، و نامه پیشگو گونه رستم فرخزاد به گاه شکست قطعی خود به دست اعراب برای برادرش نوشته که سقوط ایران را همان گونه پیش بینی می کند، مدیون این دوگانگی در شخصیت فردوسی هستیم^{۱۴}. پس از بیان قتل آخرین پادشاه (ساسانی) و توصیف مجازات قاتل او، فردوسی داستان خود را با سخنانی که شاید بیش از حد معمول خشک و بی روح است، به پایان می رساند^{۱۵}:

کنون زین سپس دور عمر بود چودین آورد تخت منبر بود

چهار صد سال سپری شده است، و اکنون در زمان فردوسی دوره سرکوب به

* تألیف این کتاب در اواخر قرن نهم میلادی به پایان رسیده است (م).

پایان خود نزدیک می شود. ولی آیا دوره سرکوب واقعاً در حال به پایان آمدن است، در حالی که فرمانروایی ترك بر بیشتر ایران تسلط دارد؟ مفهوم اسلامی تاریخ، در تبیین زندگی انسان به منزله فراگردی با دوره محدود، با مفهوم زرتشتی تاریخ هماهنگی داشت. پیدایی اسلام نقطه اوج يك سلسله وقایع بود، و اکنون دنیا می بایست در آینده نسبتاً نزدیکی با دوری نهایی روبرو شود. در مفهوم اسلامی تاریخ، كل يك دوره که به زندگی انسان در تاریخ اختصاص داده می شد به توسط نکتترين مذهبی مشخص نشده بود، و چون چنین دوره ای بدون اشاره به وقایع کیهانی (آسمانی)، گردش ستارگان که در زمانهای مشخص به وقوع می پیوستند، معین شده بود، تفاوت های زمانی مشکلی ایجاد نمی کرد. ولی البته اسلام هرگونه نظریه مبنی بر احیای گذشته در تاریخ را بدون چون و چرا رد می کرد، و به جای آن نظریه دیگر، گرچه مشابه، از تسلسل تاریخی می گذاشت.

مفهوم مذهب و دولت به منزله «دوخواهر» که فردوسی آن را در چارچوب سنت ساسانیان^{۱۶} نضج داد، پیشتر از او، جزء جدایی ناپذیر از نظریات سیاسی اسلامی شده بود. این مفهوم رابطه مذهب و دولت که در سراسر قرون وسطی همچنان نفوذ خود را در نظریات سیاسی اسلامی حفظ کرد، اغلب مستقیماً مبتنی بر منابع ایرانی است.^{۱۷} علیرغم چنین همبستگیهایی، مفهوم اسلامی تاریخ با تأکیدی که بر بی مقدار داشتن ادوار تاریخی پیش از اسلام داشت، با عرب گرایی ضمن تحقیر صریح حقیقت ناملموس، با هر دو مفهومی که در سنت ایرانی شکل گرفته بودند، ذاتاً ناسازگار بود. امکان دارد که فردوسی امیدوار بود که این تضاد با استقرار يك امپراتوری اسلامی / ایرانی حل شود. ولی تازمانی که چنین امیدی به واقعیت تبدیل نشده بود، تضاد دردناک بین ارزشهای ذاتی دو سنت (ایرانی و اسلامی) قابل حل نبود. شاید بتوان عمل گرایی (واقع گرایی) یأس آلود (بی روح و جامد) ابوبکر قومی، یکی از معاصرین پیرتر فردوسی، که نامش گویای نیاکان ایرانی اوست - کسی که معتقد بود که هر دوره تاریخی باید صرفاً بر اساس ثروت مادی آن ارزیابی شود^{۱۸} - را به احساس ناتوانی ناامیدانه از امکان حل تضاد بین دو سنت به هر

وسیله‌ای جز رد کردن هر دو آنها، نسبت داد.

تضاد غیرقابل حل مفاهیم تاریخ و درواقع توازی تقریباً ناشیانه دو مفهوم درنظم شاهنامه، از ویژگی‌های واقعیات زمان فردوسی است. احساس ملی ایرانی می‌بایست هم گذشته‌زرتشتی و هم حال اسلامی را به عنوان انگیزه‌های مؤثر دربرگیرد و درک کند. اگر این تضاد در زمان سامانیان به گونه‌یک عامل سیاسی عمل می‌کرد - که زیاد مسلم نیست - در عصر غزنویان دیگر جایی نداشت. چندپاره‌گی برخوردار و روشنفکر ایرانی به شرایط تاریخی اش، در زمانی که شرایط مسلط ملت، او را از صحنه قدرت حذف کرده بود^{۱۹}، قابل تحمل بود.

جهت‌گیری نسبتاً منفعل فردوسی در برابر سنتهای متضاد، لزوماً در میان معاصرین ایرانی او همه‌گیر نبود. بلعمی وزیر سامانیان، که در سال ۹۶۳ م. می‌نوشت، در هماهنگ کردن دو سنت ایرانی و اسلامی از فردوسی بسیار موفق‌تر است، شیوه او این است که نامنامه (لیست) شاهان ایرانی و نامنامه پیامبران قرآنی یا انجیلی را از نظر زمانی متقارن و همزمان بکند. بلعمی در تعیین کل دوره مانایی جهان، از منابع متضادی نقل قول می‌کند، بی آنکه خود را به آنها متعهد کند.

در بخشی که بلعمی به هنگام ترجمه و تلخیص متن طبری بر آن می‌افزاید، آغاز جهان با مفاهیم نجومی بیان و از این‌رو زمان ماوراءالطبیعی قطعاً به زمان تاریخی تبدیل می‌شود^{۲۰}. بنابراین می‌توان تحول آنچه را که قرار بود به صورت جناحهای ایرانی و عربی امپراتوری اسلامی درآید در ادوار معین آن نشان داد.

«اخوان الصفا»^{۲۱} خط فکری‌ای را ثبت می‌کند، که مطابق آن دنیا می‌بایست روز ۱۹ نوامبر ۱۰۴۷ به آخر بیاید^{۲۲}. خط فکری‌ای که بر توازی تغییرات آسمانی (ستارگان) و تغییرات سیاسی بر روی زمین بنا شده است^{۲۳}. ایدئولوژی اسماعیلی در این دوره نیز بر نقش دوگانه آسمانی و تاریخی امام اصرار دارد، البته بدون آنکه دوره مشخصی برای مانایی جهان تعیین کند. در چنین مفهومی، تاریخ، یادست‌کم بخشی از آن از طریق از پیش تصور شده، تعیین می‌شود^{۲۴}...

در میان مورخان عمده معاصر، فردوسی تنها کسی است که به نظر می‌رسد که اصلاً نمی‌تواند هیچ‌گونه نظریه کلی تاریخی را از رویدادهایی که چنان استادانه

بیان می کند، استنتاج و استخراج کند. نظریه تاریخ ویژه این عصر، نظریه یونانی است که به تاریخ یا «معلم زندگی»^{۲۴} - به گفته سیسرو^{۲۵} - بیشتر به منزله مجموعه ای از تمثیل می نگریست. ابن مسکویه دست کم تظاهر می کند که به خاطر ارزش قیاسی آن به تاریخ می پردازد. او کتاب خود را تجارب الامم مینامد، با این فرض که ممکن است نسل حاضر از تجارب گذشته درس بگیرد و بیاموزد. توحیدی [ابوحیان] (متوفی ۱۰۲۳ م) انگیزه قیاسی مشابهی در علاقه خود به تاریخ نشان می دهد^{۲۵}، و سنت چنین گرایشی به تاریخ به تاج الدین سُبکی^{۲۶} (متوفی ۱۳۷۰ م)، و ابن خلدون (متوفی ۱۴۰۶ م) در اواخر قرون وسطی ختم می شود. به نظر نمی رسد که فردوسی چنین نظریه ای را پذیرفته باشد. نظریات او در مورد رویدادهایی که بیان میکند، محدود به ملاحظاتی غم انگیز درباره گریزناپذیر بودن تغییر است. این ملاحظات را نباید به حس تراژیک زندگی منتسب کرد و اعتلا بخشید و از حدود واقعیشان خارج کرد. مسایلی چون تضاد و کشمکش بین منطق درونی رویدادهای تاریخی و اجبار فرد برای تحقق ارزشهای حاکم بر زندگی فردی، و یا برخورد بین قوانین عینی و وجدان شخصی به برخورد بین اختیار و جبر، که ذاتی تراژدی هستند، قرابتی با کار فردوسی ندارند^{۲۷}. وقتی که فردوسی سخن از تغییر می گوید، سخن او معمولاً متضمن این احساس است که تغییر روبه بدی است، گذرا بودن عظمت ارزش، عظمت را قابل شوال می کند. امکان دارد جاه طلبی و دستاوردهای انسان موجب غرور شده، شهرت بار آورد. ولی مکر زمان و یا بنا به آنچه که در قرآن آمده است، ریب الزمان، موفقیت انسان را عبث جلوه می دهد، و سرنوشت همواره بر آن است که بیهودگی ذاتی دستاوردهای انسان را نشان دهد. دستاوردهایی که عظمتی را که شاعر درباره آن می سراید، به وجود می آورد.

همچنان که مجموعه ای از منابع تاریخی «اسناد و مدارک تاریخی»، عمر مفید و طولانی تری از تفسیرهایی دارد که از آن منابع می شود، تفسیرهایی که بیشتر برای زمان خود مفسر مهم خواهد بود، به همین ترتیب تصویر غیر منسجمی که فردوسی از گذشته ملت خود ارائه می دهد، سودمندی منابع واقعی تاریخی را دارد. درحالی که

•• Cicero. به معنی معلم زندگی (م) Teacher of life = Magistra Vitae.

ارائه کامل و منسجمی از گذشته می توانست با گذشت زمان تبدیل به موضوع تحقیق و یا شاید پرورش فکر و لذت زیباشناسی گردد. حتی زمانی که نیروی سازنده شاعر در حال ضعیف شدن است، واقعیت‌های تاریخی نفوذ خود را حفظ می کنند. سطحی ترین مقایسه‌ها میان شاهنامه و آثار ویرزیل و بویژه کامه‌اوس، بی درنگ غیبت يك دیدگاه (نظر) همگون و منسجم از گذشته ملی را درکار فردوسی نشان می دهد. البته به غیر از نظری که ذاتی تسلسل وقایع تاریخی یا ظهور و سقوط خاندانهای سلطنتی است. این کمبود که هم فلسفی است و هم هنری، به روشنی به هدف فردوسی کمک می کند. یعنی تقویت و تحکیم آگاهی ملی ایرانی با ایجاد تاریخی مشترك برای تمامی ایران که می تواند مبنای غرور جمعی ایرانی باشد. حتی زمانی که شرایط موجود چنین غروری را توجیه نمی کند. این غرور ایرانی، غروری است دوگانه با غرور رهبری سیاسی که زمانی دارا بود، و غرور برتری فرهنگی که هنوز حفظ کرده و با پذیرش دین الهی اسلام اصالت بخشیده شده بود. فردوسی جمع کل تجارب جمعی مردم خویش را برای آنها بجا گذاشت و بدین ترتیب به یکایک نسلهای بعدی اجازه داد که معنی خاص خود را در گذشته جستجو کنند. فردوسی هیچ گونه تفسیر کاملی از میراث ملی به دست نمی دهد و نه به سنت خاص تعبیر و تفسیر تاریخی به قیمت حذف سنتهای دیگر، برتری و اولویت می دهد. زیبایی درخشان بیانی که فردوسی برای ارائه قهرمانان گذشته در شاهنامه به کار می گیرد، آنها را تا به امروز در اذهان ایرانیان زنده نگاه داشته است. ایران زمان فردوسی، احساس نمی کرد که مأموریت تاریخی ویژه‌ای دارد. بنابراین خواستار تفسیر مشخص و منحصر به فردی از خود در گذشته تاریخی خود نبود. هنگامی که ایران این مأموریت تاریخی را در زمان صفویه بازیافت، موجودیت اسلامی آن، از بطن گذشته چندین صد ساله آن رشد کرده بود، و چنین احساس می شد که می تواند به نوبه خود با گذشته دور اما غیر اسلامی آن درهم آمیزد، و امروزه ملت‌گرایی نوین ایرانی از این تفسیر تاریخی گذشته خویش که فردوسی آن را هنرمندانه، نه فلسفی، تصویر کرد، سودمی جوید. اگرچه ملت‌گرایی نوین مدعی ارائه خواستهای ملی به شیوه متشکل‌تر و علمی‌تر است.

موضوعات بررسی های تاریخی، خود را تنها از طریق زمینه ای که در آن قرار داده شده، و مطالعه می شود، ظاهر می سازد. فردوسی با گسترش بی ضابطه زمینه های موضوع مورد بررسی خود، یعنی سنت هایی که زمینه های بازآفرینی گذشته ایران در شاهنامه است به آن غنای تصویری ویژه ای می دهد. کامه اوس و ویرزیل در ارائه معنی و مفهوم قابل درک و منسجمی از تاریخ ملت هایشان، مفهومی که حال را کمال و تحقق گذشته می انگارد، از فردوسی برترند. اما فردوسی بهتر از آنها چندگانگی تفسیر و تبیین فراگرد تاریخی را در کار خود حفظ کرد، چندگانگی ای که به هر دوره ای اجازه می دهد که گذشته ملی با یافتن خویش در آن، زنده نگاه دارد.

* * پی نوشتها و مآخذ:

۱. ← به کار
E. Schwartz, *Geschichtschreibung und Geschichte bei den Hellenen Die Antike*, XII (1928), 14-30.
که در *Gesammelte Schriften I* (Berlin 1928) تجدید چاپ شد.
67-87.on.p, 14(67)
۲. سابقه این برمی گردد به زام پشت (یشت ۱۹)، از اوستا (۸۷ - ۲۱). در آنجا لیست مفصلی از فرمانروایان و قهرمانان اسطوره ای ارائه شده است. ←
۳. مروج الذهب: به اهتمام باریبه دومینار Barbier de Meynard و پایه و دوکورتیه Pavet de Courteille (پاریس ۱۸۶۱-۷۷)، ۲، ۱۱۸.
۴. دوا این خصوص ← آرتور کریستن سن، کیانیان، ۱۹۳۱، ص ۱۴۳.
۵. دوباره سغدی از اپیزودهای داستان رستم (سیستانی) هنوز موجودند، این دوباره به وسیله ی. بنونیست E. Benveniste ترجمه شده و در مجموعه زیر با عنوان:
Textes Sogdians (Paris, 1948), pp. 134-36 (no 13. I II) آمده است. در صفحه ۱۳۴، بنونیست، این دوباره سغدی را به نبرد رستم با دیومازندان ربط می دهد. اما شاهنامه بیان کاملاً متفاوتی از وقایع در بردارد، ریشه های داستانهای سغدی نامعلوم است و به همین ترتیب رابطه شکل و فورم آن با شکل و فورم شاهنامه.
۶. سنت مَغی (مذهبی/زرتشتی)، از اینکه هخامنشیان مذهب زرتشت را نپذیرفتند، مشوش بود. در مورد همبستگیهای زرتشتی هخامنشیان، من با عقیده منفی می. بنونیست در کتاب دین ایرانی بر اساس متون اصلی یونانی (پاریس ۱۹۲۹، صفحات ۴۹-۳۴) موافقم. بویژه برای نیبرگ Nyberg (همان منبع ص ۳۷۴-۳۵۵). امکان دارد که بیگانگی فردوسی از سنت مَغی (مذهبی) در تصویری که او از دو وزیر یا دستور داریوش به دست می دهد، منعکس باشد، دو وزیری که بعداً قاتلین داریوش شدند، به عنوان موبد توصیف شده اند (شاهنامه،

ششم ۱۸۰۰، ابیات C/ ۱۶- ۳۱۵، ۱۲۸۰). ما وسیله‌ای در دست نداریم که بتوانیم صحت مسأله راکه آبا اشاره فردوسی در اینجا، نشان‌دهنده تضاد واقعی بین روحانیت زرتشتی و فرمانروایان هخامنشی است یا نه، بررسی کنیم. اگرچه چنین فرضی زیاد محتمل نیست.

۷. برای مثال ← شاهنامه چاپ تهران، ۳۶-۱۹۳۴/۱۵-۱۳۱۳، بخش يك، ۳۳، ابیات ۸۷-۱۸۶، ترجمه آ. جی، وئی، دلیلیو. وارنر A.G. and E.W. Warner (لندن ۲۵ - ۱۸۰۵). جایی که فردوسی به عمل دیو(ابلیس) در رویانیدن مار از شانه‌های ضحاک اشاره می‌کند:

مگر نره دیو اندرین جست و جو چه جست و چه دید اندرین گفتگو
مگر تا یکی چاره سازد نهان که پرداخته ماند ز مردم جهان

8.A. Christensen, *Les types du premier home et du premier roi dans l'histoire des Iraniens*. I (Stochholm, 1917), p. 15; also: Christensen; *Les gestes des rais dans traditions de L'Iran antique* (Paris, 1938), pp. 24-27.

سه‌هزار سال نخستین که واقعاً دوره قبل از آفرینش جهان رامشخص می‌کند، از اضافات زرتشت‌گرایی بريك طرح اصلاً زروانی است. در این مورد ← به بنویست: «دین ایرانی، صفحات ۱۴۰-۱۰۶، در تفسیر نیبرگ (همان مأخذ، ص ۲۱). کائنات ابتدا به صورت menök (= مینو، مینوی)، یا واقعیت ناملموس یا حالت کمال، و به مدت سه‌هزار سال در این حالت باقی ماند تا اینکه به وسیله خداوندگار به حالت واقعیت ملموس درآمد.

۹. ← به کریستین سن. کیانیان صفحات ۶۴-۶۱.
۱۰. در مورد بحث درباره شاه ← به کارنامه، ص ۷۵.
۱۱. ← بیرونی فهرست، ترجمه و ویراستاری از زاخائو (Sachau)، لایبزیگ ۱۸۷۸، ص ۲۱۳، ترجمه لندن ۱۸۷۹، ص ۱۹۶.

۱۲. برای توضیحات بیشتر در مورد هر دو واقعه ← به نیبرگ Nyberg همان مأخذ، ص ۱۴۰۳، ۳۵.
۱۳. شاهنامه، فصل نهم ابیات ۳۳-۲۹۳۰، به اهتمام ترنرماکان (Turner Macan)، کلکته ۱۸۲۹، ابیات ۲۹۴۱-۴۲، نسخه وارنر، ۹، ۳۰-۲۹.

۱۴. شاهنامه، نهم، ابیات C/ ۷۱-۲۹۶۵، ۲۰۶۲-۶۵، نسخه وارنر، ص ۷۴-۷۸.
۱۵. شاهنامه، نهم، ۳۰۱۶، ابیات ۸۳۳-۲۰۹۵، نسخه وارنر، نهم، ۱۲۱.
۱۶. همانجا.

۱۷. ← به منابع زیر:

ابن قتیبه، عیون‌الخبار، چاپ قاهره، ۱۳۴۳-۴۹، یا ۳۰ - ۱۹۲۵، ص ۱، ۱۳۰، ترجمه جی. هورویتز (G. Horovitz) در *Islamic Culture* شماره ۴، سال ۱۹۳۰. *مروج الذهب*، ۲، ص ۱۶۲. ابومنصور ثعالی، غرر اخبار ملوک فرس، به ترجمه و اهتمام ه. زوتنبرگ H. Zotenberg، پاریس ۱۹۰۰، ص ۴۸۳.

ابومنصور ثعالی، ادیب و مورخ و زبان‌شناس معروف پیش از ۱۰۲۱ م. می‌نوشت ← مجله تاریخ ادبیات عرب به زبان آلمانی، شماره ۱، ص ۳۴۲، و همان مجله ضمیمه ۱، ۸۲-۵۸۱، به تصحیح، ف. روزنتال F. Rosenthal، ۸۲-۱۸۱.

۱۸. ← توحیدی (ابوحیان)، مقابسات، چاپ قاهره ۱۹۲۹/۱۳۴۷، صفحات ۱۴۴-۱۴۳.

۱۹. ← به ارزیابی نولدکه Noldeke، از نیروی احساس ملی ایران در زمان محمود غزنوی:

W. Geiger & E. Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie* (Strassburg, 1896-1904) II, 154.

و به نظر عتی، اقدام فضل ابن احمد (برکنار شده از وزارت در ۱۱-۱۰۱۰ م) وزیر محمود غزنوی که زبان فارسی را زبان دیوان دولتی کرد، بربریت بود. جانشین او، حسن میمندی، زبان عربی را دوباره رواج داده، مستقر می کند، ← (همانجا، ص ۱۵۴، یادداشت ۳).

۲۰. ترجمه از نسخه فارسی بلعمی، به وسیله زوتنبرگ (پاریس، ۷۴-۱۸۶۷)، مثلاً ← به ص ۱۰۰ به بعد در بخش يك.

۲۱. ← اخوان الصفا، چاپ بمبئی، ۶-۱۳۰۵، بخش چهارم، ص ۱۹۴.

۲۲. ← به مقاله پ، کازانوا (P. Casanova) در مجله آسیایی ۱۹۱۵، صفحات ۱۷ تا ۱۷، بویژه صفحات ۶ و ۷.

۲۳. توحیدی، در رساله فی العلوم، در اثر Kisâlatani (قسطلانی؟)، قسطنطنیه، ۱۸۸۶/۱۳۰۱، ص ۲۹۷. از انتظار برای پایان زودتری سخن می گوید، پایانی که در حلقه های صوفیان مورد باور است. اما نمی توان گفت که آیا صوفیان مورد نظر ایرانی بودند.

۲۴. ← دلیو. ایوانف W. Ivanov و سنت اسماعیلی در مورد ظهور فاطمیان:

W. Ivanov, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, چاپ لندن، ۱۹۴۲، صفحات ۲۳۲،

۲۴۴، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۹۶-۲۹۷.

۲۵. کتاب الامتاع و الموائسه (قاهره ۴۴-۱۹۳۹) سوم، ص ۱۵۰.

درواقع این ابن سعدان (که از سال ۴/۹۸۳ تا ۶/۹۸۵، وزارت داشت) است که نظریه قیاسی آموزنده بودن گذشته برای آینده را برای ابوحنیفان توحیدی توضیح می دهد.

۲۶. طبقات الشافعیه، قاهره، ۴-۱۳۲۳، ص ۱۸۴.

۲۷. برای بحث درباره نظریات مختلف در خصوص، ماهیت تراژدی ←

A. Weber, *Das Tragische und die Geschichte*, Hamburg, 1942. بویژه صفحات ۴۰ تا ۴۴.

بالاخص تحلیل ماکس شلر Max Scheler مفید به نظر می آید. به نظر او تراژدی قوام هستی در بردارد، و به همین سبب روند علیت و تحقق ارزشی، خود را در تضاد غیر قابل حل خواهد یافت ← به

E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* (Bern, 1948) p. 175.

کورتیوس در اثر خود این نظر را بیان می دارد که حماسه های قهرمانی باستانی و نظریات تراژیک درباره هستی فقط خاص یونانیان است، همچنین در آثار بعدی ایرانیان، آلمانی ها، کلت ها و نیز فرانسویان در دوره صلیبیون، وقتی که آگاهی ملی در آنها موجود بود.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی