

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

فردوسی بخش مهمی از زندگی خود را در راه «سامان» دادن به داستانهای اساطیری و اخبار پراکنده تاریخی آمیخته به افسانه [۷۰:۱] گذرانده و همه دارایی و سرمایه‌اش را در این راه خرج کرده است. آیا مراد وی چنان که خود او در بند مربوط به ایات بازمانده از دقیقی به تصریح گفته و دقیقی را پیش کسوت خود دانسته است [۱۳۶۲]، فقط به نظم — یا به گفته خود او به «پیوند» — در آوردن داستانهای منثور بوده و هیچ معنا و مفهومی از کلیت کار خود در نظر نداشته است؟

برخی از پژوهشگران در بحث از ماهیت کار فردوسی به «تدبیر زیرکانه» او برای پیوند زدن زمان اساطیری با زمان تاریخی، به نحوی که بیان اسطوره‌ها در قالب حماسه «تا اندازه زیادی بر مبنای موازین عقلی و تجربی» استوار شود و «پندارهای اساطیری

* این مقاله صورت مشروح خطابه‌ای است که در کنفرانس بین‌المللی «سیری در فرهنگ ایران در اسلام» در دانشگاه U.C.L.A. با همکاری بنیاد کیان در ۱۶ ژانویه ۱۹۹۳ قراوت شده است.

◊ عدد سمت راست در داخل [] نماینده شماره یادداشت یا منبع ذکر شده در پایان گفتار است، و عدد یا اعداد سمت چپ نماینده صفحه یا صفحات. هر جا تأکیدی بر مطلب از من باشد تصریح خواهم کرد. برای یکدست بودن منبع، ایات شاهنامه را تاگزیر از چاپ مسکو آورده‌ام.

دیرین» آرایشی «تاریخی» یابند اشاره کرده‌اند [۱: ۷۰-۷۱]؛ و بعضی دیگر گفته‌اند شاهنامه «مجموعه منسجمی» از اساطیر باستانی و روایات تاریخی‌ست که «در اجزاء پیام مشخصی ندارد ولی در نهایت تمام شاهنامه تبدیل به پیامی کلی می‌شود». [۳: ۵۴ و ۵۵] اما جز برخی از پژوهشگران خارجی که بر مفاهیم کلی سامان‌دهنده‌ای چون «روح قومی» و «روح ملی» حاکم بر شاهنامه تأکید کرده‌اند، کمتر پژوهشگری به این فکر افتاده است که بیند وحدت و انسجام کلی شاهنامه از دیدگاه نظری (= تئوریک) در چیست و مضمون معرفتی گفتار (= discours) فردوسی، صرف‌نظر از جنبه‌های داستانی و شاعرانه آن، چه بوده است.

اگر در سخنان فردوسی در آغاز کتاب دقیق شویم خواهیم دید که منظور وی از سرودن شاهنامه ساختن پایگاهی در زیر شاخ سرو سایه افکن دانش است، دانشی که چگونگی داشتن گیتی، یعنی راه و رسم کشورداری را که خود فردوسی از آن با تعبیر «جهانداری» یاد می‌کند نشان دهد. تأمل در ترتیب و توالی داستانها و ارتباط آنها با یکدیگر و به‌طور کلی ساخت معنایی تمامیت کار فردوسی نیز تأکید کننده همین منظور است [۴]. بنا بر این، می‌توان گفت فردوسی از آن رو اسطوره را به تاریخ راه داده و تاریخ را به بنیانهای اسطوره‌ای پیوند زده است که بگوید شهریاری، یعنی به زبان امروزی دولت، در روح ملی ما از چه مایه‌هایی برخاسته، در چه محورهایی سامان یافته و از چه راههایی به انحطاط کشیده شده است. او برای این منظور از همه مایه‌های تناقض‌دار و تراژدی‌ساز، چون تضاد منافع عمومی با اغراض شخصی یا گروهی، تضاد ارزشهای فردی با آرمانهای جمعی، کشاکش و تعارض شریعت و دولت، عقل و ایمان، قانون و عاطفه و مانند اینها، در کار خود بهره گرفته و انواع و اقسام این تعارضها و کشاکشها را برای بیان گوهر شهریاری یا دولت و تعیین جایگاه درست هر یک از عناصر و اجزاء آن در لابلای داستانها و پرده‌های نمایش کلی شاهنامه پیش کشیده است. یکی از مهمترین این داستانها در بیان سرگذشت شهریاری و الزامهای آن داستان رستم و اسفندیار است. در این داستان می‌بینیم که مقدمات تباه شدن دستگاه شهریاری چگونه فراهم می‌شود؛ جهان پهلوان کمر بسته در خدمت شهریاری چگونه با آگاهی به نتیجه شوم کردار خود ناگزیر به وظیفه خویش عمل می‌کند هر چند می‌داند که انجام این وظیفه نقطه آغاز پایان کار اوست؛ شاهزاده - پهلوان قدرت طلب چگونه با دستاویز قرار دادن فرمان شاه - که خود به نادرستی آن اذعان دارد - در کامل کردن مقدمات نابودی خویش و دیگر ایرانیان می‌کوشد؛ در یک کلام، در داستان رستم و اسفندیار می‌بینیم که خارج

ران*

داستانهای
دارایی و
بند مربوط
سه است
هایی منشور

«او برای
حماسه» تا
اساطیری
در اسلام» در

و عدد یا اعداد
یکدست بودن

شدن شریعت از نقش خویش و الگو شدن آن برای کشورداری چگونه به فرایندی می‌انجامد که حاصل آن نادیده گرفتن شایستگیها و بایستگیها با استناد به اقتدار مطلق یعنی خودکامگی است. فردوسی، در این بخش از شاهنامه نشان می‌دهد که خروج از دایرة زمان و مکان در امر جهانداری، یعنی نادیده گرفتن واقعیت و استناد به عالم مثال — که در این جا همان الگوی پندارین «دین پادشاهی» است — چه فاجعه‌ای به بار می‌آورد و چگونه سبب می‌شود که جهاندار، به جای جهانداری، «فرزند» و «دوده خویش و پیوند» را به کشتن دهد.

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

اسفندیار و پدرش گشتاسب، در قیاس با دیگر پهلوانان و شاهان در شاهنامه، شخصیتهایی استثنائی اند. گشتاسب پسر لهراسب است، و لهراسب کسی است که بنا به دستور و وصیت کیخسرو پادشاه شده است. کیخسرو، پیش از ترک تاج و تخت و ناپدید شدن از چشم همراهان در کوه، طی فرمانی رستم را «در جهان پیشرو / جهاندار بیدار و سالار و گو» می‌خواند و کشور نيمروز را بدو می‌بخشد [۶: ۴۰۳]. اما، پادشاهی ایران زمین را به لهراسب می‌دهد [ایضاً: ۴۰۶]. همه بزرگان در شگفت می‌مانند که این چگونه اتحایی است و چرا باید به پادشاهی لهراسب تن درداد. زال از بین انجمن به پا می‌خیزد و طی گفتار اعتراض آمیزی می‌گوید که لهراسب در آغاز کار خویش «فرومایه‌ای با یک اسب» بود که کسی نژاد و هنری از او ندیده است. دیگر ایرانیان نیز با وی همصدا می‌شوند و کیخسرو در پاسخ آنان بر «شرم و دین و خرد» لهراسب و مبارزه‌ای که با جادوان خواهد کرد و کوششهایی که در «پدید آوردن راه یزدان پاک» از خود نشان خواهد داد سخن می‌گوید و دوباره از زال و دیگران می‌خواهد که پادشاهی لهراسب را بپذیرند [ایضاً: ۴۰۷]. زال و دیگر معترضان هم قانع می‌شوند و به پادشاهی لهراسب گردن می‌نهند.

پس، به پادشاهی رسیدن لهراسب بیشتر برای این بوده است که کیخسرو او را مردی خردمند و دین‌گستر شناخته است نه به دلیل کاردانیها و پهلوانیهایش در راه

کشور، چنان که در مورد اغلب شهریاران نامدار دیده‌ایم. در عمل نیز لهراسب به دینداری علاقه‌مندتر است تا به کشورداری؛ در برابر اصرار گشتاسب و فشار ارجاسب، زریب را به چاره‌جویی به روم می‌فرستد و زریب تخت و تاج را پیش از رسیدن گشتاسب از روم به ایران از سوی پدر به وی می‌بخشد و بعد از آمدن گشتاسب به ایران نیز لهراسب با دست خود تاج بر سر گشتاسب می‌نهد و خود به بلخ گزین می‌رود تا خدمتگزار و پاسدار آتشکده نوبهار باشد [۲: ۶۰ تا ۶۶].

در کار گشتاسب نیز به‌همین‌گونه وجوه استثنائی در قیاس با دیگر شهریاران برمی‌خوریم. نکتهٔ نخست خودخواهی وی و رنجیده شدنش از ستایشهایی است که پدر او از زریب برادرش می‌کند، زیرا به گفتهٔ فردوسی «گشتاسب را سر پر از باد بود / وزان کار لهراسب ناشاد بود». این خودخواهی به‌حدی است که گشتاسب هم‌وردی جز رستم در زمانه برای خودش نمی‌شناسد، و آشکارا از پدر می‌خواهد که تاج و تخت را به‌نام او کند، یعنی به اصطلاح رسماً اعلام دارد که گشتاسب جانشین وی خواهد شد. اما لهراسب در برابر این تقاضای وی را با «بیدادگر شهریار»ی مقایسه می‌کند که در برابر باغ بهار به گیاه هرزه‌ای می‌ماند «که چون آب بیند به نیرو شود / همه باغ از او پرز آهو شود» [۲: ۹ تا ۱۱]. بعد از این داوری است که گشتاسب از پدر می‌رنجد، و از پیش او نخست به کابل و هند و بار دیگر به سوی روم می‌رود. نکتهٔ مهم دیگر در باب گشتاسب این است که همهٔ دلاوریهای او تا آن‌جا که خود فردوسی گویندهٔ آن است در روم و پیش از رسیدن به پادشاهی در ایران بوده. پس از رسیدن گشتاسب به پادشاهی ایران، زندگانی وی — که بیشتر آن را از زبان دقیقی در شاهنامه می‌خوانیم — چیزی جز یاری رساندن به زرتشت و گستراندن دین او نیست که پهلوانیهایش را اسفندیار و دیگران می‌کنند نه او. نخستین نتیجهٔ دین‌گستری او — به کار گرفتن امکانات جهانداری در امر شریعت‌گستری — نیز برانگیخته شدن ارجاسب، خاقان چین، به جنگ با ایرانیان است. با آن که ارجاسب نخست پیشنهاد آشتی جویانه‌ای به گشتاسب می‌دهد و می‌گوید اگر از پافشاری بر آیین زرتشت دست برداری «زمین کشانی و ترکان چین / تو را باشد این همچو ایران زمین»، و گرنه با تو جنگ خواهیم کرد، گشتاسب به پشتگرمی رجزخوانیهای زریب و اسفندیار راه جنگ را بر می‌گزیند. سومین نکتهٔ مهم خودکامگی گشتاسب است. این خودکامگی به‌حدی است که جاماسب، وزیر دانای او، جرأت نمی‌کند پیش از امان گرفتن از وی نسبت به جان خویش پیشگوییهایش را در باب حوادث ناگواری که در روز جنگ پیش خواهد آمد برای گشتاسب بگوید. بعد از

امان گرفتن نیز گشتاسب، با آن که از کشته شدن زریر و بسیاری دیگر از نام‌آوران ایران در نبرد با ارجاسب آگاه می‌شود، به جای چاره جویی در جهت رسیدن به سازشی — هر چند موقت — با ارجاسب و برگرداندن خطر وی از ایران، راه چاره‌ای به جاماسب پیشنهاد می‌کند که در واقع در حکم محروم کردن سپاه ایران از بهترین سرداران و جنگاوران و آن‌گاه فرستادنش بدون برخورداری از فرماندهان لایق به جنگ دشمن است [۲: ۹۳ تا ۹۵]. این پیشنهاد، که جاماسب آن را نمی‌پذیرد، نشان می‌دهد که گشتاسب در دشواریها و در برخورد با بحرانیهای شهریاری از کاردانی و تدبیر درست بی‌بهره است. اما مهمترین خوی بد گشتاسب قدرت دوستی ییکران اوست که سبب می‌شود وی حتی بر فرزند خود اسفندیار نیز بدگمان شود: به اغوای گرزم، بدون توجه به خدمات اسفندیار، دستور می‌دهد که او را با غل و زنجیرهای گران در دژ گنبدان به بند کشند، و آزادش نمی‌کند مگر از سر ناچاری و برای دفع دومین حمله ارجاسب. چون خطر ارجاسب می‌گذرد، قدرت دوستی گشتاسب باز مانع از آن است که وی به وعده‌های مکررش با اسفندیار عمل کند و تاج و تخت را به او بسپرد: موضوع دریند بودن خواهران اسفندیار را بهانه می‌کند و او را به هفت‌خانی می‌فرستد که سرانجامش معلوم نیست. و چون اسفندیار از هفت‌خان نیز پیروز بر می‌گردد، گشتاسب با علم به این که اسفندیار در جنگ با رستم به دست او کشته خواهد شد [۲: ۲۱۹-۲۲۰] او را به جنگ رستم می‌فرستد. چنین است گشتاسب: بیدادگر مرد سر پر از بادی که فقط در غربت لاف دلیری زده است، و در تخت شاهی جز پیمان شکنی، بدگمانی و خودکامگی هنری از او نمی‌بینیم؛ پادشاهی که از فرط قدرت پرستی فرزند خود و دیگر ایرانیان را آگاهانه به کام مرگ می‌فرستد و کاری می‌کند که جز ویرانی ایران و تباهی روزگار ایرانیان نتیجه‌ای از آن به بار نمی‌آید.

و اما اسفندیار. در باب شخصیت او من در گفتاری با عنوان «تراژدی چشم اسفندیار» [۷] در جای دیگری سخن گفته‌ام. در این جا می‌گویم صورت کاملتر شده‌ای از آن سخن را به اختصار بازگویم.

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

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

وگر ایچ قاب اندر آرد به‌چهر به‌یزدان که بر پای دارد سپهر:

که بی کام او تاج بر سر نهم همه کشور ایرانیان را دهم

[۲۱۸:۲]

دومین ویژگی شخصیت اسفندیار که نتیجه همان صفت نخست است، خود فریبی و توهم‌زدگی اوست: او بارها از پدرش پیمان شکنی دیده اما به دلیل علاقه باطنی‌اش به دست یافتن بر تاج و تخت برای آخرین بار به وعده گشتاسب و سوسه می‌شود. ولی چون می‌داند که پذیرفتن فرمان گشتاسب برای نبرد با رستم و سوسه‌ای بیش نیست چرا که به نیت گشتاسب آگاه است و یقین دارد که منظور او خلاص شدن از شر اسفندیار است نه چاره کردن کار داستان سام و فرزند او رستم [۲۲۶:۲]، برای توجیه رفتار خویش در چشم خود و در چشم مادر که وی را از رفتن به جنگ رستم برحذر می‌دارد، علاقه‌مندی‌اش را به پدر و به اجرای فرمانهای او پیش می‌کشد و مکرر بدان استناد می‌کند و به روی خود نمی‌آورد که چون در دژ گنبدان اسیر بود هنگامی که جاماسب پیش او می‌آید و گرفتاریهای گشتاسب و خواهرانش را به وی می‌گوید و از او می‌خواهد که برای نجات آنان بشتابد خود او رُک و راست به جاماسب گفته بود که خواهش پدر و گرفتاریهای او و خواهرانش از نظر وی اهمیتی ندارد و او حاضر نیست به خاطر آنان با دشمن روبرو شود، و فقط هنگامی دیگ غیرت او، به اصطلاح، به جوش می‌آید که شنید برادرش فرشیدورد در جنگ با نیروهای ارجاسب زخمی شده است. این جا بود که آهنگر را فراخواند تا بندهایش را بگسلد و چون این کار اندکی به درازا کشید بر آهنگر خشم گرفت و به نیروی تن خود بندهای آهنین را گسست تا هرچه زودتر همراه جاماسب به پیش پدر رود [۱۴۸:۲ تا ۱۵۲]؛ و نیز به روی خودش نمی‌آورد که خود او در پیش مادرش به یزدان سوگند خورده که حتی بدون رضایت پدر تاج شاهی را از او خواهد گرفت و بر سر خواهد نهاد. باری، برای اندازه‌گیری میزان خودفریبی و توهم‌زدگی اسفندیار مثالی بهتر از داوریه‌ای او در موقعیتهای متفاوت نسبت به رستم و احوال او نمی‌توان یافت. در

پنجم

اوران

ازشی

اسب

ران و

است

تاسب

ن بهره

ود وی

فدمات

شند، و

خطر

ندهای

واهران

ست. و

دیوار در

رستم

ت لاف

ری از او

گاهانه به

ایرانیان

نی چشم

ت کاملتر

تشنگی

رهمری

ندانتند که

سد که در

ان در این

ابتدای داستان، در برابر فرمان گشتاسب که به سیستان برو و دست رستم را ببند و او را با زال و دیگر نام‌آوران آن دیار به پیشگاه من بیار، اسفندیار بر می‌آشوبد و می‌گوید دیگر از اندازه و راه و رسم کهن دور شده‌ای؛ مرا به جنگ کسی می‌فرستی که:

ز گاه منوچهر تا کیقباد دل شهریاران بدو بود شاد
نکوکارتر زو به‌ایران کسی نبوده‌ست کاورد نیکی بسی
[۲۲۵:۲]

اسفندیار در پیش مادرش کتابون نیز همین داوری را درباره رستم دارد: چون وصف نیکیها و دلیریهای رستم را از مادرش می‌شنود می‌گوید:

هنان است رستم که دانی‌هی هنرهاش چون زند خوانی‌هی
نکوکارتر زو به ایران کسی نیایی وگر چند پویی بسی
اما باز خود را می‌فریبد و فرمان پدر را بهانه می‌کند و می‌گوید:
چگونه کشم سر ز فرمان شاه چگونه گذارم چنین پیشگاه
[۲۲۸:۲]

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

مهمترین توهم اسفندیار نسبت به خود و نسبت به رستم در این است که گمان می‌برد روین‌تی او را چاره‌ای نیست و کسی نمی‌تواند از راز آن آگاه باشد؛ و نیز گمان می‌برد که رستم با همه دلیری و آزادگی کسی‌ست که بپذیرد بند بر دست و پای او نهند و به خواری اسارت در برابر دیگری تن دردهد. اسفندیار هنگامی از این توهمها رها می‌شود که بد حادثه پیش آمده و کار از کار گذشته است: پس از کور شدن به تیر گز پرتاب شده از کمان رستم است که می‌گوید:

به‌مردی مرا پور دستان نکشت ننگ کن بدین گز که دارم به مشت
بدین چوب شد روزگارم به‌سر ز سیمرخ و از رستم چاره‌گر
فسونها و نیرنگها زال ساخت که اروند و بند جهان او شناخت
[۳۰۸-۳۰۷:۲]

توهم اسفندیار — و شاید هم شیفتگی‌اش به اجرای بی چون و چرای فرمان شاه که گفته است رستم را دست بسته، یعنی زنده، به درگاه او ببرند — به حدی‌ست که در پایان نخستین روز نبرد، چون رستم خسته و فرسوده از وی می‌خواهد که شب در رسیده است،

بهتر است نبرد را به روز دیگر بگذاریم، اسفندیار با آن که از «چاره دانی و نیرنگ و رای» رستم بدگمان است، خود را می فریبد و به رستم زینهار می دهد. اما، روز بعد، پس از کور شدن به تیر رستم، می نالد و او را «رستم چاره گر» می نامد.

و پس از همین آگاهی دیررس بعد از وقوع فاجعه است که به رستم می گوید:

که از تو ندیدم بد روزگار
 زمانه چنین بود و بود آنچ بود سخن هرچه گویم بیاید شنود
 بهانه تو بودی پدر بد زمان نه رستم، نه سیمرخ و تیر و کمان
 شاید مهمترین مورد مثال برای نشان دادن خودفریبی و حتی دروغگویی اسفندیار
 سخنان وی در لحظه پذیرفتن فرمان گشتاسب باشد. در این لحظه می گوید:

تو را باد این تخت و تاج و کیان مرا گوشه‌ای بس بود زین جهان
 ولیکن تو را من یکی بندهام به فرمان و رایت سرافکنده‌ام
 پدرش به وی سفارش می کند که لشکری از سواران گزیده باخود بردارد. ولی
 اسفندیار در پاسخ می گوید که لشکر نیاید مرا خود به کار. در پاسخ مادرش نیز همین
 سخن را تکرار می کند که:

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

اما بیدرنگ پس از این سخنها می بینیم که به واقع لشکری در کار است و چنین
 نیست که اسفندیار فقط با فرزند و چند تن خویش و پیوند راهی سیستان شده باشد:
 به شبگیر هنگام بانگ خروس ز درگاه برخاست آوای کوس
 چو پیلی به اسب اندر آورد پای بیارزد چون باد لشکر ز جای
 [۲۲۹:۲]

و با پس از رسیدن به کنار رود هیرمند می شنویم که:
 بر آیین بیستند پرده سرای بزرگان لشکر گرفتند جای
 شرعی بزد زود و بنهاد تخت بر آن تخت بر شد گو نیکبخت
 [۲۳۰:۲]

تا برسیم به جایی که رستم از در آشتی جویی و مصلحت اندیشی به وی می گوید:
 چو آیی به ایوان من با سپاه هم ایدر بیاشی به شادی دو ماه
 بر آساید از رنج مرد و ستور دل دشمنان گردد از رشک کور...
 چو خواهی که لشکر به ایران بری به نزدیک شاه دلیران بری

گشایم در گنجهای کهن که ایدر فکندم به شمیر بن
[۲۴۲:۲] [تاکید از ماست]

پس لشکری با وی همراه بوده و او حتی می‌دانسته است که وظیفه این لشکر، بنا به خواست گشتاسب، کندن و سوختن آبادیهای سیستان است. زیرا، هنگام مرگ، در لحظه‌ای که وصایایش را به رستم می‌گوید به این موضوع اعتراف می‌کند:

مرا گفت رو سیستان را بسوز
بکوشید تا لشکر و تاج و گنج
بدو ماند و من بمانم بهرنج
[۳۱۰:۲]

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

نباید که این خانه ویران شود کنام پلنگان و شیران شود [۱۰]
اما، این «خودکامه جنگی» به گفته فردوسی، با وجود این آگاهی، به‌تأثیر همان خواهش دزونی بنیاد برافکن، یعنی تشنگی دستیابی به قدرت، است که این راه را به رغم اندرزا و کوتاه آمدنهای رستم، تا به آخر ادامه می‌دهد و تنها در لحظه مرگ است که با افسوس و دروغ می‌پذیرد که فرمانبرداری‌اش نسبت به گشتاسب در واقع چیزی جز پذیرش ستم نبوده است:

بگفت این و بر زد یکی تیز دم
که بر من ز گشتاسب آمد ستم
[۳۱۲:۲]

و اما آخرین نکته در باب اسفندیار که مسکوت گذاشتن آن در واقع مسکوت گذاشتن مهمترین وجه شخصیت اسفندیار خواهد بود: اسفندیار شمیر زن راه دین و برگزیده خود زرتشت است. وجه نخست این نکته را در شاهنامه می‌بینیم. خود اسفندیار می‌گوید: «نخستین کمر بستم از بهر دین / تپی کردم از بت پرستان زمین.» در واقع، با آن که گشتاسب نخستین پادشاهی بوده که دین زرتشت را پذیرفته است اما همه فداکارها در این راه چه در داستان رستم و اسفندیار و چه در منابع دینی زرتشت به

اسفندیار نسبت داده می شود. وجه دوم قضیه، یعنی برگزیدگی به دست زرتشت و روین تن شدن به برکت وجود او در شاهنامه نیست. در خود شاهنامه فقط اشاره ای آن هم از زبان رستم و سیمرغ و زال به روین تنی اسفندیار می بینیم. ولی در داستانها و ادبیات دینی زرتشتیان موضوع به تفصیل آمده است [۷۴:۱۱]. شاید همین موضوع و اعتقاد راسخ اسفندیار بر این که آسیبی به وی نخواهد رسید چرا که زرتشت پیامبر او را روین تن کرده است منشأ اعتقاد کورکورانه وی به درستی راهی باشد که به فرمان پدر در پیش گرفته است. به سخن دیگر، در کنه روان اسفندیار در واقع چنین می نموده که وی مأمور خداست تا آنچه به بیان امروزی فرمان تاریخ خوانده می شود به دست او تحقق یابد. پیهوده نیست که در بیشتر تعبیرهای معاصر از اسفندیار به برداشتی قهرمانانه از وی برمی خوریم. اسفندیاری که در نیم قرن اخیر به قلم پژوهشگران ایرانی به ما معرفی شده گویی دلاور پاکبازی است که برای فرارسیدن فرسکرد سوشیانت، یا تحقق بهشت موعود در روی زمین، شمشیر می زند [۱۲]. به همین دلیل اغلب مولفان معاصر کوشیده اند تا محملی برای توجیه کردار رستم در کشتن اسفندیار بیابند. در حالی که محملی در کار نیست: در داستان رستم و اسفندیار، همان طور که یکی از شاهنامه شناسان تیزبین ما، آقای دکتر مهدی قریب، اخیراً به درستی عنوان کرده است مرز میان حقیقت و باطل کاملاً مشخص است [۱۴۶:۱۳] و اسفندیار پیشاپیش صف باطل قرار دارد نه در اردوی حق.

خلاصه کنیم: اسفندیار شخصیتی است که اسفندیاری وی، یعنی روین تنی اش، در نااسفندیاری او، یعنی در ناپینایی چشمان به ظاهر گشوده ولی به واقع آسیب پذیر اوست، پهلوان جوان به داندگی پیری که عطش درونی اش برای دستیابی به قدرت چنان اعتقاد توهم آلودی در وی ایجاد می کند که جز به زخم کشنده فاجعه درمان شدنی نیست، توهمی که در شتاب خود برای رسیدن به جهانداری نابود کننده دستگاه جهانداری است.

از تحلیل تفصیلی شخصیت رستم در داستان رستم و اسفندیار به دلیل نداشتن فرصت کافی می گذرم و تنها به یادآوری چند نکته مهم که برای مقایسه بعدی ما ارزنده اند اکتفا می کنم.

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

بنجم
بنا به
در
بارویی
به بار
شد. با
رستم
افزایی
از
[۱۱]
ر همان
ا به رغم
ت که با
زی جز
رستم
[۳]
مسکوت
دین و
سفندیار
در واقع
اما همه
رتشت به

چه آزاردم او نه من بندهام یکی بنده آفرینندهام
[۲۰۲:۱۴]

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

ندیده‌ست کس بند بر پای من نه بگرفت شیر زبان جای من
[۲۴۲:۲]

یا:

ز من هرج خواهی تو فرمان کنم به‌دیدار تو رامش جان کنم
مگر بند کز بند عاری بود شکستی بود زشت کاری بود
نیند مرا زنده با بند کس که روشن روانم بر این است و بس
ز تو پیش بودند گندآوران نکردند پایم به بند گران
[۱۴۹:۲]

یا:

که گوید برو دست رستم ببند؟ ببندد مرا دست چرخ بلند
[۲۶۲:۲]

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

چو پاداش آن رنج بند آیدم که از شاه ایران گزند آیدم
همان به که گیتی نیند کسی چو ببندد بدو در نماند بسی
[۲۴۱:۲]

به همین دلیل به اسفندیار نصیحت می‌کند و می‌گوید:

تو آن کن که از پادشاهان سزااست مگرد از پی آنک آن نارواست
[۲۴۲:۲]

سومین نکته مهم کمک سیمرغ به زال و رستم در برابر اسفندیار و گشتاسب است. زال از سیمرغ چاره می‌جوید و آن مرغ که در شاهنامه نماد کاردانی، فرزاندگی و مشیت‌خدایی است [۱۵] رستم را با خود به کنار دریای چین می‌برد؛ بریدن چوب گز و چگونگی ساختن پیکانی کشنده از آن را به رستم می‌آموزد و به وی می‌گوید پیش از آن

که این تیر را به کار بگیری یک بار دیگر بکوش و حجت را بروی تمام کن:

بدو گفت اکنون چو اسفندیار بیاید بجوید ز تو کارزار
 تو خواهش کن و لابه و راستی مکوب ایچ گونه در کاستی
 مگر بازگردد به شیرین سخن به یسار آیدش روزگار کهن
 که تو چند گه بودی اندر جهان به رنج و به سختی ز بهر مهان
 چو پوزش کنی چند نپذیردت هنی از فرومایگان گیردت
 به زه کن کمان را و این چوب گز بدین گونه پرورده در آب رز
 ابر چشم او راست کن هر دو دست چنانچون بود مردم گزیرست
 زمانه برد راست آن را به چشم بدان گه که باشد دلت پر ز خشم
 [۲۹۹:۲]

می گوید اگر کوتاه آمدن‌ها و لابه‌های تو را نشانه ضعف تو گرفت و چشم بصیرتش باز نشد تیر را به چشم او نشانه بگیر، زمانه آن را یکر است به چشم وی خواهد برد. یعنی چه؟ یعنی زمانه، یعنی تقدیر یا آن چیزی که برآیند پیروزی تاریخ است، رضایت نمی‌دهد که مزدی چون رستم در برابر بلندپروازیهایی «خودکامه جنگی» کور دل و مغروری چون اسفندیار در نبرد سرشکسته شود، بلکه، برعکس، تضاد موجود در میانه را با مرگ اسفندیار حل خواهد کرد.

سرانجام، به آخرین نکته مهم می‌رسیم: سیمرغ راز سپهر را هم به رستم می‌گوید: که هر کس که او خون اسفندیار بریزد ورا بشکرد روزگار همان نیز تا زنده باشد ز رنج رهایی نیابد نمادش گنج بدین گیتی‌اش شوربختی بود وگر بگذرد رنج و سختی بود
 [۲۹۷:۲-۲۰۸]

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

به نظر من برای کردار رستم دو دلیل مهم می‌توان آورد. نخست، پابندی برگشت ناپذیر او به اصل آزادی و آزادگی‌ست که پیش از این هم به آن اشاره کردم. رستم به سیمرغ می‌گوید:

بدو گفت رستم گراورا ز بند نبودی، دل من نگشتی نژد
 مرا کشتن آسانتر آید ز تنگ وگر بازمانم به جایی ز جنگ

[۲۹۶:۲-۲۹۷]

جهان پهلوانی که کمر بسته خدمت شهرداری بوده و همه عمر خود را در این راه گذاشته است نمی‌تواند بپذیرد — و در الگوی شهرداری دلخواه فردوسی نیابت بتواند بپذیرد — که پاداش فداکاریهای او نهادن بند بر دست و پای وی باشد. زیرا در این صورت «جهان پهلوانی» دیگر موضوعیت و پایگاه خود را از دست می‌دهد و همه نظام شهرداری در اراده خود کامه پادشاه خلاصه خواهد شد.

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

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

[۳۱۷:۲]

این آگاهی در پشوتن و امثال او — و در ما که امروز خواننده داستانهای شاهنامه ایم — چگونه می‌توانست ایجاد شود اگر رستم تسلیم عواطف انسانی‌اش می‌شد و نمی‌کوشید تا به وظیفه پهلوانی‌اش عمل کند؟ رستم گویا احساسی پیش‌رس از این داورِ بعد از وقوع فاجعه در جان خود داشته و می‌دانسته است که کشته شدن اسفندیار به دست او در حقیقت رمز محکومیت جاودانه خود کامگی و گرایش به اقتدار مطلق در امر شهرداری است.

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

سهروردی، در رساله عقل سترخ حکایت سالکی را می‌گوید که در طلب‌رهایی رو به صحرا می‌نهد. در آن جا به پیری بر می‌خورد و از او می‌پرسد از «عجایبها در جهان، چه دیده است. پیر در جواب او از هفت چیز نام می‌برد: کوه قاف، گوهر شب‌فروز، درخت طوبی، دوازده کارگاه، زره داودی، تیغ بلارک، و چشمه زندگانی. سپس به شرح یک یک این عجایب می‌پردازد. چون به درخت طوبی می‌رسد می‌گوید:

تأملی در تغییر سه‌روزدی از سرانجام نبرد اسفندیار با رستم در ...

۳۳۷

«درخت طوبی درختی عظیم است. هر کس که بهشتی بود چون به بهشت رود آن درخت را در بهشت بیند. و در میان این یازده کوه [یعنی رشته کوه‌های قاف] که شرح دادیم کوهی ست، و در آن کوه است....» سالک می‌پرسد آیا این درخت میوه‌ای هم دارد؟ پیر می‌گوید: «هر میوه‌ای که تو در جهان می‌بینی بر آن درخت باشد و این میوه‌ها که پیش توست همه از ثمره اوست. اگر نه آن درخت بودی، هرگز پیش تو نه میوه بودی و نه درخت و نه ریاحین و نه نبات.» سالک می‌پرسد میوه و درخت و ریاحینی که پیش ماست با آن درخت چه نسبتی دارد؟ و پیر در جواب می‌گوید: «سیمرغ آشیانه بر سر طوبی دارد. بامداد سیمرغ از آشیانه خود به در آید و بر بر زمین باز گستراند، از اثر پر او میوه بر درخت پیدا شود و نبات بر زمین» [۲۳۲:۱۶].

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

«... چون زال از مادر در وجود آمد رنگ موی و رنگ روی سپید داشت. پدرش سام بفرمود که وی را به صحرا اندازند. و مادرش نیز عظیم از وضع حمل وی رنجیده بود. چون بدید که پسر کربه لقاقت هم بدان رضایت داد. زال را به صحرا انداختند. فصل زمستان بود و سرما؛ کس را گمان نبود که یک زمان زنده ماند. چون روزی چند بر این برآمد، مادرش از آسیب فارغ گشت. شفقت فرزندش در دل آمد. گفت یک باری به صحرا شوم و حال فرزند بیستم. چون به صحرا شد فرزند را دید زنده و سیمرغ وی را زیر پر گرفته. چون نظرش بر مادر افتاد تبسمی بکرد. مادر وی را در بر گرفت و شیر داد. خواست که سوی خانه آورد. باز گفت تا معلوم نشود که حال زال چگونه بوده است که این چند روز زنده ماند سوی خانه نشوم. زال را به همان مقام زیر پر سیمرغ فروهشت و او بدان نزدیکی خود را پنهان کرد. چون شب درآمد و سیمرغ از آن صحرا منهزم شد، آهویی بر سر زال آمد و پستان در دهان زال نهاد. چون زال شیر بخورد خود را بر سر زال بخوابانید چنان که زال را هیچ آسیب نرسید. مادرش برخاست و آهورا از پسر دور کرد و پسر را سوی خانه آورد....» سالک می‌پرسد راز این قضیه

چه بوده؟ پیر می‌گوید:

«من این حال از سیمرغ پرسیدم. سیمرغ گفت زال در نظر طوبی [۱۷] به دنیا آمد، ما نگذاشتیم که هلاک شود. آهو بره را به دست صیاد باز دادیم و شفقت زال در دل او [یعنی در دل مادرش: آهو] نهادیم [۱۸] تا شب وی را پرورش می‌کرد و شیر می‌داد و به روز خود منش زیر پر می‌داشتم [۲۳۲:۱۶ - ۲۳۳].»

آن‌گاه سالک از حال رستم و اسفندیار می‌پرسد: پیر در جواب می‌گوید:

«... چنان بود که رستم از اسفندیار عاجز آمد و از خستگی سوی خانه رفت. پدرش زال پیش سیمرغ تضرعها کرد؛ و در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند، هر دیده که در آن آینه نگردد خیره شود. زال جوشنی از آهن بساخت چنان که جمله مصقول بود و در رستم پوشانید؛ و خودی مصقول بر سرش نهاد و آینه‌های مصقول بر اسبش بست. آن‌گاه رستم را از برابر سیمرغ در میدان فرستاد. اسفندیار را لازم بود در پیش رستم آمدن. چون نزدیک رسید پرتو سیمرغ بر جوشن و آینه افتاد. از جوشن و آینه عکس بر دیده اسفندیار آمد. چشمش خیره شد. هیچ نمی‌دید. توهم کرد و پنداشت که زخمی به هر دو چشم رسید زیرا که دگر آن ندیده بود [۱۹]. از اسب در افتاد و به دست رستم هلاک شد. پنداری آن دو پاره گز که حکایت کنند دو پر سیمرغ بسود [۲۳۳:۱۶ - ۲۳۴].»

به آسانی می‌توان دید که شرح سهروردی از داستان زال و اسفندیار با آنچه در شاهنامه فردوسی آمده است تفاوت‌های اساسی دارد. پیش از آن که بینیم چرا سهروردی داستان را به این صورت درآورده است بهتر است موارد تفاوت شرح او با روایت شاهنامه را به دقت بررسی کنیم.

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

در شاهنامه کدامند.

هیچ یک از عناصر داستان زال به نحوی که سهروردی در تغییر خود آورده است با روایت شاهنامه سازگار نیست: در شاهنامه می گوید به دستور سام کودک نوزاد را دور از بوم و بروی به جایی در کوهستان بردند که سیمرغ در آن جا خانه داشت [۱۴۰:۱۳۹:۲۰] نه چنان که سهروردی گفته است به صحرا. در شاهنامه از رفتن مادر زال پس از چند روز به جست و جوی فرزند و دیدن صحنه هایی که در تغییر سهروردی آمده است اثر و خبری نیست. آنچه هست این است که سیمرغ به عنوان شکار کودک را بر می گیرد و به لانه اش می برد تا غذای بچه هایش بشود. اما به مشیت خداوندی، مهر کودک در دل او و دو بچه اش می افتد:

ببخشود یزدان نیکی دهش کجا بودنی داشت اندر بوش
نگه کرد سیمرغ با بیچگان بر آن خرد خون از دو دیده چکان
شگفتی بر او بر فگنند مهر بمانند خیره بدان خوبچهر
[۱۴۱:۲۰]

سهروردی می گوید مادر زال پس از چند روز بچه را به خانه برگردانده در حالی که در روایت شاهنامه زال در همان کنام سیمرغ بالیده و بزرگ شده است چندان که آوازه یال و کوبال او در همه جا پیچیده و به گوش سام رسیده است. سام پس از خوابنا شدن و پشیمانی آوردن از کردار خویش به دنبال فرزندش به سوی سیمرغ می رود. سیمرغ از بلندی می نگرد و می گوید:

پدر سام یل پهلوان جهان سرافرازترت کس میان مہان
به این کوه فرزند جوی آمده است تو را نزد او آبروی آمده است
روا باشد اکنون که بردارمت بی آزار نزدیک او آرمت
[۱۴۲:۲۰]

زال می گوید: «نشیم تو رخشنده گاه من است / دو پر تو فر کلاه من است». اما به گفته سیمرغ تن در می دهد و راهی می شود که به پیش پدر برگردد و سیمرغ به او می گوید:

ابا خویشن بر یکی پر من خجسته بود سایه فر من
گرت هیچ سختی به روی آورند وراز نیک و بد گفت و گوی آورند
بر آتش بر افگن یکی پر من بینی هم اندر زمان فر من
که در زیر پرت پیورده ام ابا بیچگان بر آورده ام

همان‌گه بیایم چو ابر سیاه بی آزارت آرم بدین جایگاه

[۱۴۵:۲۰]

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

و اما داستان مربوط به سرانجام اسفندیار در نبرد با رستم در تعبیر سهروردی نیز مانند روایت شاهنامه، از سیمرغ به عنوان جادوگر اصلی برای ساختن کار اسفندیار نام برده می‌شود ولی در تعبیر سهروردی قضیه بردن رستم به کنار دریای چین، آموختن نحوه ساختن پیکان دوشاخه از چوب گز که روز بعد رستم با آن دو چشم اسفندیار را کور می‌کند جای خود را به تعبیری داده که طی آن سیمرغ فعال نیست، زال فعال است. زال از خاصیتی که به گفته سهروردی در سیمرغ بوده بهره می‌گیرد؛ رستم و رخس او را سراپا پوشیده از آینه و فلز صاف و صیقل‌یافته به نبرد اسفندیار می‌فرستد. در تمام این ماجرا سیمرغ دخالتی ندارد و حتی گویی به نحوی ابزار دست زال است: سیمرغ را می‌بینیم که روز حادثه فقط حضوری غیر فعال دارد تا پرتو او در جوشنهای رستم بتابد و دو شعاع خیره کننده از آن به دو چشم اسفندیار برسد و او را کور کند یا توهم کوری در وی پدید آورد چندان که از اسب بیفتد و به دست رستم هلاک شود. سهروردی حتی نمی‌گوید که زال این کارها را به دستور سیمرغ و به راهنمایی وی انجام داده است. برعکس، با گفتن این که «در سیمرغ آن خاصیت است که اگر آینه‌ای یا مثل آن برابر سیمرغ بدارند هر دیده که در آن نگردد خیره شود» و آن‌گاه پرداختن به کاری که زال در ساختن جوشن برای رستم انجام داده است گویی می‌خواهد بگوید سیمرغ دخالتی نداشت، و زال از

آشنایش با سیمرغ و از آگاهی‌اش به خاصیتی که در پرتو وجود او بوده استفاده کرده و فرزندش را بر اسفندیار چیره گردانیده است. این تعبیر اساساً با روایت فردوسی مغایر و حتی متضاد آن است. در روایت فردوسی دخالت زال تنها در این خلاصه می‌شود که با آتش زدن پر سیمرغ او را بخواهد و مشکل را با او در میان بگذارد. از آن پس دیگر دو قهرمان اصلی کار سیمرغ و رستم‌اند. سیمرغ همه چیز را به رستم می‌آموزد، حتی راز سپهر را؛ می‌گوید اگر او را بکشی روزگار خودت هم به سر خواهد رسید. ولی مهم این است که با این وجود، به رستم می‌گوید یک بار دیگر با وی اتمام حجت کن. اگر لایه و عذرخواهی و کوتاه آمدن تو را نشانه ضعف گرفت آن گاه درنگ نکن، تیر گزرا بر کمان بنه، و هر دو دست را در راستای دو چشم اسفندیار بگیر، و تیر را زها کن، زمانه آن را بکراست به چشمان اسفندیار خواهد برد. یعنی این که در منطق سیمرغ که وجود آن چنان که خود سهروردی شرح داده، در واقع معادل مشیت الهی است [۲۱] حق با رستم بوده و اسفندیار در صف باطل قرار داشته است؛ اثبات حق و شکست باطل در گرو این بوده است که رستم از جان و نام خویش بگذرد و اسفندیار را به تیر تقدیر از پا در بیاورد. اگر به تحلیل‌های گذشته در باب مضمون حقانیت رستم و معنایی که اسفندیار از حقانیت خود در دل می‌پرورانده است برگردیم، خواهیم دید که تعارض حق و باطلی که در این جا از آن سخن می‌گوییم در حقیقت چیزی نبود جز تعارض خرد سیاسی و آیین شهریاری که رستم رمز آن است. [۲۲] با پندار مذهبی که در وجود اسفندیار خلاصه می‌شد. کمک سیمرغ به رستم نشان می‌دهد که در روایت شاهنامه حقانیت - صرف نظر از بهایی که می‌بایستی برای این کار پرداخت می‌شد و در عمل نیز پرداخت شده است - از آن خرد سیاسی بوده و جان رستم و نام نیک او خوبهای جاودانه ارجمند این حقانیت. در تعارض منطق جهانداری و منطق شریعت، سیمرغ را در کنار رستم می‌بینیم که به اثبات حقانیت تاریخی منطق جهانداری کمک کرده است.

برخی از پژوهشگران شاهنامه برداشتی به کلی مخالف آن چه من بیان کردم دارند و معتقدند که شیخ اشراق در روایت خود از ماجرای رستم و اسفندیار، حق را به رستم داده است. منظور من آقای محمد علی اسلامی ندوشن است. ایشان در کتاب خود داستان داستانها - که صرف نظر از پاره‌ای گریزهای باب طبع زمانه‌اش، یکی از هوشمندانه‌ترین برخوردها با کلیت معنایی شاهنامه در بین پژوهشگران ایرانی است - بحثی درباره سیمرغ دارند و به درستی می‌نویسند که تعبیر سهروردی از سیمرغ مبین «جلوه حق بودن» سیمرغ است. آقای اسلامی ندوشن به دنبال این نظر، همان بخش از

رساله عقلِ سرخ درباره سرانجام رویارویی رستم و اسفندیار را که ما به طور کامل آوردیم در کتاب خود در حاشیه آورده و پس از آن چنین نتیجه گرفته‌اند: [شیخ اشراق در تأویل خود از ماجرای رستم و اسفندیار حق به رستم داده است، چه او را از پشتیبانی «تجلی حق» (به صورت درخشش تن سیمرغ) برخوردار داشته است] [۱۵۱:۲۳].

اما این استنباط درست نیست زیرا چنان که خودشان به درستی نوشته‌اند روایت شاهنامه بیانگر این است که: «سیمرغ برای جنگ نهایی با اسفندیار یک سلسله دستورهای دقیق به رستم می‌دهد: این چوب را به آتش راست کن، پیکان و پر بر آن بنشان، پیکانش را در آب رز پیروان، و چون با او روبرو شدی نخست لابه کن، و چون پذیرفت دو دست را محاذی چشم او گیر، و، چنانچون بود مردم گز پرست، رها کن. زمانه آن را به چشم او خواهد برد. این دستورها در ذکر جزئیات یادآور دستور برای شکافتن پهلوی رودابه است، و نیز مانند آن در جو مذهبی حکیمانه‌ای جریان می‌یابد» - [۱۵۵:۲۳ - ۱۵۶]. در حالی که در تعبیر یا تأویل سهروردی به ترقیبی که نشان دادیم، نه از «دستورهای دقیق» سیمرغ به زال خبری هست، نه از دخالت او «در ذکر جزئیات»؛ حتی اشاره‌ای به این که زال این کارها را به راهنمایی سیمرغ کرده است هم نیست. در تعبیر سهروردی، سیمرغ به هیچ‌وجه دخالت فعال ندارد و حضور او گویی حضور منفعلی است در صحنه تا پرتو او، به حیلۀ زال، بر جوشنهای رستم بتابد و چشم اسفندیار را خیره کند. سهروردی اگر می‌خواست حق را به رستم بدهد نیازی به تغییر دادن جریان حکایت نداشت و کافی بود همان روایتی را که در شاهنامه آمده و در آن حق به روشنی به رستم داده شده است نقل کند. سهروردی در واقع می‌خواهد بگوید که زال صحنه‌ای آراست تا به خیال خود فرزندش رستم را بر اسفندیار چیره کند. اما از آن جا که «زال در نظر طویی به دنیا آمد»، پس اندیشه‌ای که در خاطر او گذشته است وسیله‌ای شده است برای یک رویداد اهورایی: با حیلۀ او اسفندیار به تیر گز رستم کشته نمی‌شود، بلکه در پرتو وجود سیمرغ در حالت خلسه از جهان می‌رود تا رستگار گردد. پس سهروردی به نحوی که در تفسیر برخی از پژوهشگران می‌بینیم کوشیده است این معنا را القا کند که سیمرغ به اسفندیار نزدیکتر بوده و، در واقع، حتی به وی یاری رسانده است تا قهرمانانه از این جهان برود. منظوم تفسیر هانری کربن از برداشتهای سهروردی از داستان رستم و اسفندیار است.

سهروردی در رساله صغیر سیمرغ می‌گوید:

«هر آن هدهدی که در فصل بهار به ترک آشیان خود بگوید و به منقار

خود پر و بال خود برکند و قصد کوه قاف کند سایه کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سال ... و این هزار سال در تقویم اهل حقیقت یک صبحدم است از مشرق لاهوت اعظم. در این مدت، سیمرغی شود که صغیر او خفتگان را بیدار کند ...» [۳۱۴:۱۶-۳۱۵].

کربن با بهره‌گیری از این اشاره و با توجه به دیگر رمزهایی که در رساله عقل سرخ می‌توان دید در تأویل سهروردی در رساله عقل سرخ دو مایه اصلی تشخیص می‌دهد: مایه نوافلاطونی هبوط روان از عالم بالا و افتادنش در کالبد خاکی، و مایه «فرشته نگهبان»، فرشته‌ای که روان در عالم بالا با او بوده و در سقوط خویش به عالم خاکی از او جدا شده است. بازپیوستن روان به فرشته خویش هنگامی دست می‌دهد که روان از غربت غربی‌اش درآید و چونان هدهدی که از او یاد کردیم در طلب دیدار فرشته خویش به راه افتد و سرانجام سیمرغ شود [۲۳۵:۲۴]. به عقیده کربن در این دیدگاه است که نظر [Doctrine=] به حکایت یا تمثیل [Récit=] تبدیل می‌شود و حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی. او می‌گوید این تمامی طرحی بوده که شیخ اشراق در طول عمر خود در سر می‌پرورانیده است [ایضاً]. کربن داستانهای زال و اسفندیار را رمزهای بیان این دو مایه می‌داند: زال [۲۵] رمز مایه سقوط روان و اسفندیار، «قهرمان دین زرتشتی» [۲۳۵:۲۴] رمز مایه عروج روان و رسیدنش به رهایی‌ست [۲۳۶:۲۴]. کربن می‌گوید:

«... از زاویه دیدی که سهروردی می‌نگرد، درست است که سیمرغ از یاری رساندن به زال بازناستاده، اما بهره‌مندی زال و پسرش رستم از کمک سیمرغ شاید امری ظاهری‌ست. در واقع، معنای حقیقی کلمه آن کس که از یاری سیمرغ بهره‌مند شده، کسی غیر از زال و رستم، یعنی اسفندیار جوان است که زندگانی‌اش، پس از نبردی قهرمانانه در دیداری شکوه‌منسب [Suprême Vision] با سیمرغ که خود سیمرغ به دستیاری زال در تمسید آن کوشیده، پایان می‌یابد...»؛ اسفندیار به ظاهر نابود شده اما در معنای عرفانی کلمه از قید زندگانی این جهانی رسته تا «به جهان حقیقی پیوندد» [= "périr" au monde vrai] برخلاف آنچه در دید ظاهر می‌بینیم، سیمرغ نمی‌گذارد [تاکید از ماست] اسفندیار نابود شود [= périr]. در حقیقت، آن کس که نابود می‌شود رستم است. معنای تأویل سهروردی از داستان رستم و اسفندیار شاهنامه به نظر ما چیزی جز ایمن نیست» [۲۴۱:۲۴-۲۴۲].

هرچند جزئیات روایت سهروردی، که ما کل آن را از رساله عقل شرح آوردیم، برداشت کربن را تأیید نمی‌کند - زیرا در آنجا سیمرغ را به هیچ شکلی فعال نمی‌بینیم، سیمرغ کاری نمی‌کند تا بشود گفت «می‌گذارد» یا «نمی‌گذارد» - با این همه باید گفت، روایتی که سهروردی از سرانجام اسفندیار آورده، یعنی فعال نبودن سیمرغ و برگرداندن همه کارها به زال و خدعه جنگی او، معنایی جز آنچه کربن استنباط کرده است نمی‌تواند داشته باشد. آندری یوگنیویچ برتلس، فیلولوگ روسی، به هانری کربن ایراد گرفته است که چرا رساله عقل شرح و بندی از رساله الواح عمادی را «تفسیر قسمتهای مخصوص شاهنامه فردوسی» [۲۶] دانسته است. ایراد اصلی را در واقع باید به سهروردی گرفت. این اوست که برخلاف نص صریح روایت حماسی و آنچه فردوسی در شاهنامه آورده است، می‌خواسته به هر قیمتی که هست اسفندیار را در معرکه نبرد با رستم پیروز و سرافراز کند. در تأویل سهروردی می‌بینیم که اسفندیار حتی کور نشده، بلکه توهم کور شدن داشته است، چشمان او از پرتو وجود سیمرغ چنان خیره شده است که او دیگر چیزی را نمی‌دیده: اسفندیار در نوعی حالت خلسه [= extase] از این جهان رفته است.

این تنها کربن نیست که از قول سهروردی می‌گوید اسفندیار به ظاهر مرده ولی در باطن همیشه زنده است، در تاریخ نیز با کوششی مشابه و همجهت با همین معنا روبرو هستیم. سیمرغ به رستم گفته بود که هر که خون اسفندیار را بریزد شکار زمانه خواهد شد: در این جهان شوربخت و در آن جهان گرفتار رنج و سختی خواهد بود. در تاریخ رسمی و واقعی ایران، تاریخی که فرهنگ مسلط زمانه [= شریعت مستقر] پشتیبان آن بوده، هم همین اتفاق روی داده است: در پیش از اسلام، در متون مذهبی و دینی کمتر نشانی از زال و رستم می‌بینیم و هرچه دلاوری‌ست به اسفندیار و خاندان او نسبت داده شده است؛ در دوران بعد از اسلام نیز، - جز استثنای ماندگار فردوسی - در عالم مذهب و عرفان و تصوف چه می‌بینیم؟ گرایشی روز افزون برای فرعی کردن آن بخش از شاهنامه که رستم قهرمان آن است و تأکید بر جنبه‌هایی چون داستان کیخسرو و ترک پادشاهی از جانب او، یعنی برگرداندن معنای عینی شاهنامه و تبدیل کردن آن به کتابی در خور تصوف و خانقاه [۲۷] که کار سهروردی نمونه بارز آن است، چرا سهروردی چنین بر خوردی با شاهنامه داشته، و به گفته کربن حماسه پهلوانی را به حماسه عرفانی تبدیل کرده است؟ بهتر است عجله این پرسش را فرو بگذاریم [۲۸] و بیشتر به این مسأله پردازیم که تأویل سهروردی از داستان رستم و اسفندیار و نیز از ماجراهای مربوط

به کیخسرو چه راهی را در اندیشه و سیاست در تاریخ ایران گشوده است؟ فرض من بر این است که تأثیر کار سهروردی را شاید بتوان در یک عبارت خلاصه کرد: کمک به بستن راه رشد گفتاری [=discours] که فردوسی در شاهنامه آغازگر آن بود، یعنی گفتاری با مضمون اساساً لاتیک در اندیشه سیاسی و خرد جهاننداری، و کوشش برای «توریزه» کردن گفتاری اساساً صرفیانه - مذهبی که آزادی و رستگاری بشر را در رها شدن وی از مشغله این جهان می‌بیند، گفتاری که برترین سلطنت را سلطنت بازیزد می‌داند

[۲۵۹:۱۶]، و بالاترین نمونه فرمانروایی را فرمانروایی کسی که

«فکر دائم دارد در آیات جبروت، و مشتاق شود به عالم روشن، و لطیف شود به عشق نورانی و متصف شود به نیکبختی و به خیر و کرم و عدل، به افق اعلیٰ برود و بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد، و صیتی عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت‌تر پدید آید مر او را. و چون روشن شود به نور حق، و قوی گردد به تأیید حق از جمله حزب خدا شود...» [۱۸۵:۱۶].

آیا بر زمینه مساعد همین طرز نگرش به امر سیاسی و کشورداری نبود که سلوک الملوک نوبسان بعدی توانستند آشکارا ممنوعیت آموزش فلسفه را تجویز کنند و شیخ الاسلام را مکلف بدانند که

«... اصلاً نگذارد که کسی به درس و افاده آن مشغول گردد که جمیع فسادات که در اسلام ناشی شده منشأ آن اشتها علوم فلاسفه است»؟ [۶۷:۲۹].

مجال کم اجازه نمی‌دهد تا به مراحل تحول این گونه گفتار اساساً مذهبی در امر سیاست در ایران بعد از سهروردی بپردازیم؛ این کار مطالعه بیشتر و فرصت طولانی‌تر می‌طلبد. همین‌قدر اشاره می‌کنیم که مخالفت با تفکر غیر مذهبی و استفاده از قالب شریعت برای بیان اندیشه‌های سیاسی - که پیش از سهروردی در کارهای کسانی چون غزالی، و در جنبش اسماعیلیه و فدائیان الموت آغاز شده بود - بعد از سهروردی قدرت بیشتری گرفت و حتی به قرن بیستم رسید. یکی دو اشاره کوتاه شاید به فهم مطلب در این زمینه بیشتر کمک کند، و ما سخن خود را با همین اشاره‌های کوتاه پایان می‌دهیم. سهروردی در ۵۸۷ قمری که معادل ۱۱۹۱ میلادی است به دستور سلطان صلاح الدین ایوبی و بنا به فرمانی که این پادشاه مسلمان خطاب به فرزند خود ملک ظاهر شاه نوشت، به نحوی که جزئیات آن روشن نیست در حلب به قتل رسیده است [۱۲:۱۶] و این تاریخ

پنجم

دیم،

فعال

- با

نبودن

تنبیط

هانری

را

را در

اسی و

ر را در

ار حتی

ن خیره

از [ext]

ولی در

نا روبرو

نه خواهد

در تاریخ

تیبیان آن

ینی کمتر

سبت داده

عالم مذهب

بخش از

رو و ترک

، به کتابی

ا سهروردی

اسه عرفانی

بشتر به این

اهای مربوط

مصادف بود با گرماگرم آغاز سومین دور جنگهای صلیبی و آمدن رینچارد اول پادشاه انگلیس و فیلیپ آگوست پادشاه فرانسه به بیت‌المقدس و محاصره عکا [۶۵:۲۰] یعنی مصادف بود با آغاز هجوم اروپاییان به عالم اسلام و دست‌اندازی به مستملکات غربی مهمترین کانون قدرت آن، یعنی ایران؛ هجومی که طی آن، مهاجمان اروپایی از همدستی و همکاری گروهی که شریعت و سلطه مذهبی را دستاویز قدرت سیاسی خود قرار داده بود، یعنی فدائیان اسماعیلی، بهره‌مند بودند [۲۱]. کیست که بخواهد از فتوای علمای مذهبی حلب و دستور سلطان ایوبی در باب کشتن سهروردی به جرم بیان عقایدی مخالف با فرهنگ سیاسی حاکم دفاع کند؟ اما، نگرانی سلطان مسلمان متعصبی چون صلاح الدین را در برابر دعاوی جوان ۳۶ ساله‌ای که از یک‌سو، نمونه پادشاه دارای نیروی قهر و غلبه و مؤید به تأییدات الهی را در «بزرگان ملوک پارسیان» [۱۸۵:۱۶] می‌دید، و از سوی دیگر در موقعیتی خطیر که شاید از لحظات تعیین کننده و تاریخساز در امر شهریاری بود که در آن تمدنی با تمدن دیگر رویارو شده بود، سفر به کوه قاف و جست‌وجوی چشمه زندگانی را تبلیغ می‌کرد، هم به سختی می‌توان نادیده گرفت. باری، زندگی سهروردی اگرچه در ۵۸۷ هجری در حلب به پایان رسید اما مرگ او، پایان کار گفتاری که او یکی از مدافعان بسیار با نفوذ آن به شمار می‌رفت نبود. بزرگترین وجه مشخص این گفتار به نحوی که در رساله‌های فارسی سهروردی و تمثیلهای عرفانی او می‌بینیم، توسل به عالم مثال و نیاز حتمی به برکات انفاس فرشته شخصی است که اگر ایمانت به وی به حد کافی نیرومند باشد می‌توانی به تنهایی قدم در راه نبی و آفاق عالم و قللهای قاف را به یک چشم برهم زدن درنوردی. [۲۲] آری، گفتاری با این خصوصیت با مرگ سهروردی نه تنها نمرد بلکه تازه آغاز به رشد و بالیدن کرد. برشماری همه مراحل تاریخی رشد این گفتار را، چنان که گفتیم در این جا فرو می‌گذاریم و به زمانه خودمان برمی‌گردیم: در نظر بگیریم که ماهی سیاه کوچولوی صمد بهرنگی، همان که می‌خواست ببیند «آخر جویبار کجاست» به تنهایی راه افتاد و رفت تا به جایی که با خنجرش در حلقوم ماهیخوار فرو رفت و او را از جنب و جوش انداخت ولی از خودش هم دیگر خبری نشد، همان که از بین همه ماهیها که در خواب خوش بودند «ماهی سرخ کوچولوی» را چنان به فکر واداشت که «شب تاصبح همه‌اش در فکر دریا بود» [۲۳]، همان: ماهی سیاهی کوچولوی که گرچه قصه‌اش برای بچه‌ها نوشته شده بود، اما «در لابلای آن سرگذشت دیگر و درس دیگری... برای بزرگترها» [۲۴] بود، آری، در نظر بگیریم که این ماهی سیاه کوچولو در واقع بازسازی شده قرن بیستمی همان ماهی

قصه «غربت الغریبه» سهروردی است که «از گذرگاهی راه خویش در دریا پیش گرفت» و آن گاه رو به سالک کرد و گفت: «این است آنچه می‌خواستی، و این کوه همان طور سیناست» [۲۹۲:۳۵-۲۹۳] آیا به این نتیجه نمی‌رسیم که سهروردی بیش از آن معاصر ماست که فکر کنیم در سال ۵۸۷ هجری در حلب به قتل رسیده باشد؟ «حزب خدا» بی‌کی‌وی از آن در عالم ملکوت نام می‌برد امروز با عنوان «حزب‌الله» در عالم ملکوتی و حاضر است و بر ما حکومت می‌کند. خوب یا بد؟ نسلهای آینده داوری خواهند کرد.

۲۲ دسامبر ۱۹۹۲، پاریس

منابع و یادداشتها:

۱. شاهنامه شناسی، ۱، بنیاد شاهنامه فردوسی، تهران، ۱۳۵۷.
۲. شاهنامه، انستیتیوی ملل آسیا، ج ۶، مسکو، ۱۹۶۷.
۳. منوچهر مرتضوی، فردوسی و شاهنامه، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹.
۴. باقر پرهام، «مبانی و کارکردهای شهریار در شاهنامه اهمیت آنها در سنجش خرد سیاسی در ایران» ایران نامه، سال دهم، شماره اول، زمستان ۱۳۷۰؛ کلک، شماره ۲۲، تهران، دی‌ماه ۱۳۷۰.
۵. در تعبیری که من از داستان رستم و اسفندیار بر پایه آیات شاهنامه ارائه می‌دهم شخصیت اسفندیار شخصیتی به کلی منفی است. خود فردوسی نیز با به کار بردن تعبیر «خودکامه جنگی» درباره اسفندیار بر منفی بودن شخصیت او گواهی داده است. آنچه من در این جا می‌گویم دنباله بحثی است که نخستین بار از سوی من در گفتاری در ۲۳ نوامبر ۱۹۹۰ در برابر جمعی از ایرانیان که به دعوت فرهنگسرای نیماي ایالت شیکاگو در سالن «ایترناشال هاوز» دانشگاه شیکاگو گرد آمده بودند، ایراد شد و چند ماه بعد از آن در جزوه‌ای با عنوان تراژدی چشم اسفندیار: نگاهی انتقادی به کارنامه روشنفکران در تاریخ معاصر ایران چاپ و منتشر گردید. تعبیر منفی من از شخصیت اسفندیار با تعبیر جاری در باب او به کلی در تضاد است. لزومی به برشماری گفتارهای مربوط به شخصیت مثبت اسفندیار نیست؛ بیشتر فرهیختگان ایرانی با این گونه گفتارها و با خطوط مثبت چهره اسفندیار در آنها آشنا هستند. تنها استثنا در این میانه گفتار آقای دکتر مهدی قریب در آیین بزرگداشتی است که در تاریخ ۱۲ تا ۱۴ دی ماه ۱۳۶۹ در اصفهان برگزار شده است. این گفتار در ۱۳۷۰ خورشیدی در کتابی با عنوان یادنامه آیین بزرگداشت آغاز دومین هزاره سرایش شاهنامه توسط نشر فیروز - نشر زنده‌رود در اصفهان منتشر شده است. من مقاله آقای دکتر قریب را به هنگام تهیه گفتار حاضر، یعنی در تاریخ ۱۷ دسامبر ۱۹۹۲، در پاریس خواندم و دیدم میان آنچه من در باب داستان رستم و اسفندیار می‌گویم و آنچه دکتر قریب در مقاله خودشان گفته‌اند تا حدود زیادی سنجیت برداشت وجود دارد بی آن که هر دوی ما از دیدگاه واحدی حرکت کرده باشیم. آقای قریب از دید نقد ادبی و کاوش در مفهوم تراژدی به این نتیجه رسیده‌اند که داستان رستم و اسفندیار تراژدی نیست، «نیردی است که خط تمیز حقیقت و باطل در آن کاملاً مشخص و معین است». و به دنبال این مطلب اسفندیار را به درستی «مردی کور دل و شیفته قدرت و پادشاهی» می‌نامد که «آلت دست پادشاهی تبهکار و ستم پیشه» است [یادنامه:، ص ۱۴۶]. من دیدگاهی را دنبال می‌کنم که خطوط عمده‌اش را در سینار ۱۴ آوریل ۱۹۹۱ در پاریس عنوان کرده‌ام. شاهنامه فقط منظوم شده روایات منتشر مربوط به تاریخ اساطیری -

پهلوانی یا دوره‌ای از تاریخ واقعی ایران نیست؛ فردوسی با سامان دادن به این روایات از آنها پایه‌ای ساخته است برای پرداختن به مبحثی که می‌توان آن را به بیان امروزی نوعی سنجش خرد سیاسی [Critique de la raison Politique] دانست. به عبارت دیگر، دیدگاه من، در پیش رو داشتن یک قالب تئوریک واحد در شاهنامه و سنجش دیگر مسائل و قضا یا در داخل این قالب است. حرف من این است که در الگوی شهریارِ مورد بحث در شاهنامه، شریعت و دولت جدا از هم و در کنار هم بوده‌اند. آن جا که شریعت در کار دولت دخالت کرده یا به کلی جای آن را گرفته است - یا برعکس - شهریارِ رو به انحطاط نهاده و به صورت خودکامگی در قالب «دین پادشاهی» یا تحت عنوان «دین پادشاهی» درآمده است. به نظر من؛ سلطنت گشتاسب نمونه بارز این گونه «دین پادشاهی» است، و این با آنچه آقای قریب در مقاله خود آورده و پادشاهی گشتاسب را «نظمی نو که پایه‌های اصلی آن بر دین و پادشاهی استوار است» نامیده، به کلی فرق دارد.

۶ شاهنامه، انتیتوی ملل خاور، ج ۵، مسکو، ۱۹۶۷.

۷ - باقر پرهام، قرازی چشم اسفندیار: نگاهی انتقادی به کارنامه روشنفکران در تاریخ معاصر ایران، انتشارات فرهنگرای نیما، شیراز، ۱۹۹۱.

۸ - در این مورد به تحلیلی مفصل بر پایه گواهیهای شاهنامه نیاز داریم که فرصت پرداختن به آن در این جا نیست. فشرده‌ای از این گونه تحلیل در گفتار پیشین من، که مشخصات آن در زیرنویس ۴ ذکر شد، آمده است.

۹ - در منابع ادبیات پهلوی نیز در باب نتیجه رومارویی رستم و اسفندیار به همین سان دآوری شده است. در بخش هیجدهم بندش آمده است «در همان هزاره، چون شاهی به بهمن اسفندیاران رسید (ایران‌شهر) ویران شد. ایرانیان به دست خود نابود شدند. از تخمه شاهی کس نماند که شاهی کند...»: فرنیغ دادگی، بندش، مهرداد بهار، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۴.

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

باید گفت حق با مهرداد بهار است. زیرا بندش از موارد نادر اندک آثار بازمانده از دوره پیش از اسلام است که نام رستم در آن آمده و حتی از کارهای وی به نیکی یاد شده است، در حالی که از اسفندیار در آن فقط نام برده شده است. در بخش هیجدهم، تحت عنوان [در باره گزند (ی که) هزاره هزاره به ایران‌شهر آمد] می‌نویسد: افراسیاب «... ایران‌شهر را ویران کرد و ییافت، تا رستم از سیستان (سیاه) آراست و هاماورانیان را گرفت. کاوس و دیگر ایرانیان را از بند گشود. با افراسیاب، به اوله رودبار، که سپاهان خوانند، کارزار کرد. از آن جای (وی را) شکست داد. بس کارزار دیگر با (وی) کرد تا (وی را) بسبوخت، به ترکستان افکند، ایران‌شهر را از نو آبادان کرد» همان، ص ۱۴.

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

۱۱ - نزدشت بهرام بزدو، زراتشت نامه، به کوشش محمد دبیر سیانی، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۲۸، ص

۷۴.

۱۲ - یکی از این کارها در نیم قرن گذشت، مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، نوشته شاهرخ مسکوب است. در آن

جا از «اندیشه و مذهبی تازه» که «روح اسفندیار را تسخیر کرده است»، از «ایمان به دگرگونی جهان» که «تمام نیروی اندیشه وی [= اسفندیار] را فرا گرفته»، و از «درختی ... که شیره حیاتی آن ایمان است...» سخن می‌رود: تجدید چاپ پاریس، خرداد ماه ۱۳۶۹، ص ۳۱ - ۳۲.

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

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

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

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

ولی، اولاً، مگر این اسفندیار همان اسفندیاری نیست که نزد مادرش سوگند خورد که چنانچه پدر پادشاهی را به او ندهد آن را به زور از او خواهد گرفت؟ به قول آقای اسلامی ندوشن «اگر فرمان و اراده پادشاه مقدس است پس چرا در این مورد بشود آن را زیر پا نهاد؟ از تخت به زیر افکندن او گناهی بیشتر است یا اجرا نکردن دستوری از دستورها پیش را؟» (همان، ص ۱۳۵). ثانیاً، مدارای اسفندیار با رستم در پایان نخستین روز نبرد، اگر از سر ساده دلی او در منطق قدرت نباشد - که بی‌گمان هست - تاگزیر باید آن را به گفته آقای دکتر خالقی مطلق به علاقه‌مندی «سپاهیگرانه» اسفندیار به اجرای دقیق فرمان شاه نسبت داد؛ مگر نه این است که گشتاسب رستم را دست بسته، یعنی که زنده ولی اسیر، به درگاه خود خواسته است؟ پس مدارای اسفندیار با رستم، حتی از دیدگاه منطقی که خود آقای خالقی مطلق عنوان می‌کند، یک خصلت پهلوانانه و نوعی اخلاق جوانمردانه نیست، بلکه همچنان نشانه تعبّد و تبعیت کورکورانه اوست. از همه مهمتر، نقش مهم سیمرغ در پایان ماجرا در تحلیل آقای دکتر خالقی چه می‌شود؟

پنجم
است
Critic
نخست
نهاد،
آن را
تحت
و این
دشمنی
نشرات
این جا
ست.
ران شد.
مهرداد
ش همان
محتوای
لام است
برده شده
افراسیاب
و دیگر
(شکست
د» همان،
به صورت
ختر است
۱۳۳۸، ص
ست. در آن

چرا سیمرغ دستور کشتن اسفندیار را داده است؟

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

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

۱۴ - شاهنامه، انستیتی ملی آسیا، ج ۲، مسکو، ۱۹۶۶.

۱۵ - بعضی از پژوهشگران از دو گونه سیمرغ در شاهنامه سخن می‌گویند: سیمرغ مقدس و ایزدی، و سیمرغ جادویی و اهریمنی: محمد مختاری، «دوگانگی سیمرغ در شاهنامه»، شاهنامه شناسی، ج ۱، تهران، ۱۳۵۷، ص ۲۲۵ تا ۳۵۵. طرحی که مؤلف مقاله دوگانگی سیمرغ پیش کشیده است تا حدود زیادی مبتنی بر عناصر ساده انگارانه است. پذیرش این طرح نیازمند تأمل بیشتری است. اما در این جا فرصت و مجال پرداختن به این بحث را که گفتاری جداگانه می‌طلبند نداریم.

۱۶ - مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد سوم، سید حسین نصر، هانری کربن، انجمن شاهنشاهی فلسفه، تهران، ۲۵۳۵ (= ۱۳۵۵).

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

۱۷ - هانری کربن در ترجمه فرانسوی خود جمله «زال در نظر طوبی به دنیا آمد» را به صورت زیر برگردانده

است:

Zal est venu au monde terrestre sous le regard de Tubâ: Archange empourpre,
Fayard, Paris, 1976, 1976, p.208

اگر چنین باشد، جمله فارسی را باید به صورت «زال در نظر طوبی به دنیا آمد» خواند. شاید هم در اصل «زال در نظر طوبی به دنیا آمده» بوده باشد، ولی آیا درست‌تر این نیست که بگوییم «زال در نظر (= چهره، ینش) طوبی (= پاکیزه، نیکو) به دنیا آمد»؟ به ویژه که فردوسی درباره او می‌گوید: به چهره چنان بود تا بنده شید [شاهنامه، مسکو، ج ۱، ص ۱۳۸ نیت ۵۰]. اگر چنین باشد باید گفت برداشت کربن درست نیست.

۱۸ - «در دل او» باید «در دل آهر» باشد که در یکی از نسخه بدل‌های مصحح فارسی (= آقای دکتر نصر) هم

آمده است. کربن مطلب را درست استنباط و ترجمه کرده است. ایضاً، ص ۲۰۸.

۱۹ - جمله «دگر آن ندیده بود» در متن فارسی به صورت «دگران ندیده بود» آمده است که درست به نظر

نمی‌رسد. زیرا «دگران» یا باید به معنای «دیگران» و «دگرها» باشد که جمله بی‌معنا خواهد بود، یا باید معنایی خاص داشته باشد که در فرهنگنامه‌ها چیزی نیافتیم. هانری کربن جمله را در نیافته و آن را به صورت زیر ترجمه کرده است: Il avait entrevu deux points acérés: این برگردان درست نیست زیرا در متن فارسی و

نسخه بدلهایی که مصحح متن فارسی در حاشیه آورده است چیزی معادل آن نمی‌توان یافت.

۲۰- شاهنامه، انستیتوی ملل آسیا، ج ۱، مسکو، ۱۹۶۶.

۲۱- سهروردی در رساله‌ها و نوشته‌های خود بارها به سیمرخ پرداخته و در باب وی داد سخن داده است. برای نشان دادن این که سیمرخ در ینش سهروردی، به رغم اعتقادی که او به تکثر و تعدد سیمرخها دارد می‌گوید: «هر زمان سیمرخ از درخت طوبی به زمین آید و این که در زمین بود منعدم شود...» [عقل سرخ، مجموعه معنفات فارسی، ص ۲۴۳] در مجموع نمادی از اراده همیشه و همه جا دست اندر کار الهی ست، هیچ مثالی روشتر از آنچه سهروردی در رساله صغیر سیمرخ آورده است نیست:

«... این سیمرخ پرواز کند بی جنبش، و ببرد بی پر، و نزدیک شود بی قطع اماکن. و همه نقشها از اوست. و او خود رنگ ندارد؛ و در مشرق است آشیان او، و مغرب از او خالی نیست. همه بدو مشغولند و او از همه فارغ، همه از او پر و او از همه تهی. و همه علوم از صغیر این سیمرخ است و از او استخراج کرده‌اند و سازهای عجیب مثل ارغنون و غیر آن، از صدا و رنات او بیرون آورده‌اند» (۳۱۵:۱۶).

۲۲- در بخش اساطیری - پهلوانی شاهنامه، رستم به راستی رمز خرد سیاسی و آیین شهریار است. برای شناختن شخصیت رستم بر پایه گواهیهایی شاهنامه نک: جلال مثنی، «رستم، قهرمان حماسه ملی ایران»، در فردوسی و شاهنامه (مجموعه ۳۶ گفتار)، علی دهباشی، انتشارات مدبر، تهران، ۱۳۷۰، ص ۴۵۸ تا ۴۸۳.

۲۳- محمد علی اسلامی ندوشن، داستان داستانها، رستم و اسفندیار، چاپ دوم، انتشارات توس، تهران، ۱۳۳۶.

(= ۱۳۵۶).

H. Corbin, *En Islam Iranien*, II, Gallimard, Paris, 1971, ۲۴

۲۵- کُربن، در مورد زال به سنت روایات «اوستایی، فردوسی و مولفان دوره اسلامی» اشاره می‌کند [۲۳۶:۲۴]. در مورد اوستا نظر وی درست نیست زیرا در هیچ جای اوستا از زال نامی برده نشده است. جلیل دوستخواه، اوستا، کهنترین سرودهای ایرانیان، انتشارات مروارید، دو جلد، تهران، ۱۳۷۰.

۲۶- تا آن جا که من می‌دانم - و دانسته‌های من البته محدود است - صرف نظر از هانری کُربن، تنها کسی که پیش از این به تفاوت تأویل سهروردی با روایت فردوسی توجهی کرده است فیلولوگ روسی اندری یوگینویچ برتلس است. وی در خطابه‌ای با عنوان «تحقیق و تتبع راجع به تعیین حد معنی مجاز در شاهنامه فردوسی» [گویا این خطابه در یکی از جشنواره‌های طوس یا جلسات بزرگداشت فردوسی ایراد شده باشد؛ آقای علی دهباشی آن را همراه با ۳۵ گفتار دیگر در کتابی منتشر کرده است: فردوسی و شاهنامه، به کوشش علی دهباشی، انتشارات مدبر، تهران، ص ۸۱ تا ۸۹] به برداشتی که هانری کُربن از سخنان سهروردی در باب کیخسرو و داستان رستم و اسفندیار در رساله‌های الواح عمادی و عقل سرخ کرده ایراد می‌گیرد و معتقد است که هانری کُربن در تفسیر خود از روایت فردوسی از «حد معنی مجاز» تجاوز کرده است. منظور ایشان از «حد معنی مجاز» گویا همان چیزی باشد که آقای برتلس از مفهوم Projective reading جامعه‌شناس امریکایی، اسکاری (R. Escarpi) استنباط کرده است [دهباشی: ص ۸۲]. برتلس گرچه در آن خطابه روایت سهروردی را کاملاً ضد روایت فردوسی دانسته اما بحث او بیشتر درباره روش کار کُربن است و به برداشت سهروردی توجه خاصی ندارد.

۲۷- برای برشماری مفید و فشرده‌ای از برخی از این گونه برداشتها نک: محمد علی امیر معزی، «نکاتی چند درباره تمایز عرفانی شاهنامه»، ایران نامه، سال دهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۰، ص ۷۶ تا ۸۲.

۲۸- دوشن - گیمن می‌گوید: «بعد از تسلط اسلام بر ایران، سوشیانت یا نوشدن و تجدید حیات جهان که

زرتشتیان در انتظارش بودند برای آنان مترادف احیای استقلال سیاسی شد. در این چشم انداز نجات دهنده [Le sauveur] اساساً می‌بایست رهاننده [le libérateur] باشد. نک: Jacques Duchesne - Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, P.U.F. Paris, 1962, P353.

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

۲۹ - فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، سلوک الملوک، به تصحیح و با مقدمه محمد علی موحد، خوارزمی،

تهران، ۱۳۶۲، ص ۹۸.

۳۰ - استانی لین پول، طبقات سلاطین اسلام، ترجمه عباس اقبال، چاپ دوم، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۲.

۳۱ - برای یک شرح مفید و جاندار از این حوادث نک:

Amin Maalouf, *les Croisades, Vues par les arabes*
Ed. J.C. Lattes, Paris, 1983

۳۲ - به همین اعتبار، برخی از پژوهشگران که در آیین سیاسی فلسفه اشراق بحث کرده‌اند مبنای مشروعیت حکومت از دیدگاه این فلسفه را به درستی در ارتباط سیاست مدینه با عالم غیب دیده و گفته‌اند: «از دیدگاه حکمت اشراق، حکومت هنگامی دارای اعتبار است که سیاست مدینه در ارتباط با عالم غیب باشد و با تغییرات مدام عالم محسوس سروکار پیدا نکند»؛ «حکومت در این نظام تنها هنگامی دارای مشروعیت است که حاکم «حاکم بامرالله» باشد.» حسین ضیاتی، «سهروردی و سیاست، بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفه اشراق»، ایران نامه، سال نهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۰.

۳۳ - ماهی سیاه کوچولو، نوشته بهرنگ، نقاشی از فرشید مثقالی، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان،

چاپ اول، مرداد ماه ۱۳۴۷.

۳۴ - منوچهر هزارخانی، «جهان بینی ماهی سیاه کوچولو»، آرش، دوره دوم، شماره پنجم، آذرماه ۱۳۴۷.

۳۵ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، هانری کربن، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، تهران، دی‌ماه

۲۵۳۵ (= ۱۳۵۵).