

## نقد و تحلیل کتاب نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی، خمسۀ نظامی و منطق‌الطیر

مهدی دشتی\*

### چکیده

این نوشتار، با هدف بررسی و نقد کتاب *نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی، خمسۀ نظامی و منطق‌الطیر*، نوشته حمیرا زمردی، استادیار دانشگاه تهران، فراهم آمده است. حاصل این بررسی این است که اولاً، مبنای کار نویسنده در این کتاب، پذیرش بی‌علت و غیرعلمی نظریه‌ای است که از جانب برخی غربیان، در باب ادیان و اساطیر و ارتباطشان با یکدیگر و نحوه پیدایی‌شان ابراز شده است. ثانیاً، روش کار نویسنده مبتنی بر روش علمی و پژوهشی نیست؛ زیرا در سراسر کتاب در هر بخش، نخست مطالبی از اساطیر ملل گوناگون آورده می‌شود و آن‌گاه، با تقطیع ابیاتی از شاهنامه یا آثار نظامی و عطار چنین القا می‌کند که متون نام‌برده نیز متأثر از همان اساطیر و درواقع، مبین آن‌هاست. ثالثاً، بی‌توجهی نویسنده به فردوسی، نظامی و عطار از حیث اعتقاد آگاهانه و راسخ ایشان به اسلام و تجلی فرهنگ اسلامی است که در جای‌جای آثارشان به چشم می‌خورد و بینونی تام با اساطیر و نظریات به‌اصطلاح اسطوره‌شناسان دارد. در نتیجه، حاصل کار نویسنده تلاشی است برای مشابه جلوه‌دادن متون سترگ ادب کلاسیک فارسی با دیدگاه‌های ایدئولوژیک اسطوره‌شناسان غربی و این‌که این‌ها چیزی نیست جز همان اساطیر الاولین.

\* عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی Me.dashti@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۵

کلیدواژه ها : اساطیر، ادیان، اسلام، فردوسی، نظامی و عطار.

## ۱. مقدمه

هر آن کس که در هفت کشورزمین      بگردد ز راه و بتابد ز دین  
همه نزد من سربه سر کافرنند      وز آهرمن بدکش بدترنند

(فردوسی، ۱۹۶۶: ۱/۱۳۶)

از روزی که تئودور نولدکه آلمانی (۱۸۳۶-۱۹۳۰) فردوسی را زرتشت گرا خواند (نولدکه، ۱۳۵۷: ۷۳)، جریانی در غرب و پس از چندی در داخل کشور آغاز شد که همه همش، نه فقط شاهنامه، بلکه زیر سؤال بردن همه آثار سترگ ادب کلاسیک فارسی بود؛ از این حیث که این آثار به جای این که بر پایه فرهنگ اسلامی شکل گرفته باشد، بر پایه اساطیر و عقاید پیش از اسلام و ثنویت زروانی و زردشتی گری بوده و تجلی گاه آن هاست؛ چنان که محمد معین رساله دکتری خود را بر همین مبنا و با راهنمایی پوردادود نوشت و آن را «مزدیسنا و تأثیر آن در ادب پارسی» نام نهاد و در لغت نامه بزرگ فارسی هم نوشت که فردوسی به اندیشه های زرتشتی و دین بهی نظر تحسین دارد (دهخدا، ۱۳۸۶: ۱۷۰۶۱).

البته محققانی در برابر این جریان غیرعلمی، که هدفش اسلام زدایی و تحریف متون ادب پارسی بود، به پا خاستند و با نوشتن کتب و مقالاتی ارزش مند، آن را به گوشه انزوا راندند؛ از جمله شهید مطهری در خدمات متقابل اسلام و ایران، بدیع الزمان فروزانفر در سخن و سخنوران، احمد ترجمانی زاده در مقاله «خدانشناسی در شاهنامه فردوسی»، محمود مهدوی دامغانی در مقاله «جلوه های دینی در شاهنامه» و همچنین، در مجموعه مقالات «حاصل اوقات محمد محیط طباطبایی در فردوسی و شاهنامه»، علی ابوالحسنی (منذر) در بوسه بر خاک پی حیدر، منتصب مجابی در تأثیر قرآن و حدیث بر شاهنامه فردوسی، محمود امیرسالار در جستارهایی چند در شاهنامه شناسی، سیدحسن امین در مقاله «مذهب فردوسی و ادیان در شاهنامه» و ...، اما باز مشاهده می شود که هرازگاهی اثری با همین سمت و سو نوشته و عرضه می شود. در این میان، ادیان و اساطیر نیز که درباره شاهنامه، آثار نظامی و منطق الطیر عطار نوشته شده است، ظاهراً با همین دیدگاه، آن ها را با روش مغالطه و تقطیع بررسی کرده است و به خواننده چنین القا می کند که همه این آثار، از اساطیر و ادیان پیش از اسلام نشئت گرفته و اصلاً تجلی گاه آن هاست.

این کتاب (مبنای نوشتار ما)، که در ۱۳۸۲ ش روانه بازار شده و در ۱۳۸۸ به چاپ دوم

رسیده است، شامل یک مقدمه و چهار بهره به شرح ذیل است:

۱. آفرینش، ۲. موجودات، قدرت‌ها، و تأثیرهای فراطبیعی، ۳. تطبیقات داستانی، ۴. نگرش اجتماعی اسطوره.

بیش‌ترین حجم کتاب به دو بهره نخستین اختصاص دارد، که در مجموع ۴۷۳ صفحه از ۵۴۷ صفحه کتاب را تشکیل می‌دهد. همان‌طور که مشاهده می‌شود، در این کتاب، برای آفریننده و یگانگی او، بهره یا بخشی در نظر گرفته نشده است؛ چراکه نویسنده به نقل از اسطوره‌شناسان غربی معتقد است:

اسطوره می‌گوید که در سایه اعمال برجسته موجودات فوق‌طبیعی، واقعیتی چون کیهان، گیاهی خاص، کرداری پهلوانی، تمدنی جدید و... به وجود آمده است؛ از این‌رو، همیشه دربردارنده روایت یک خلقت است (زمردی، ۱۳۸۸: یازده).

روشن است که معنای فوق، هیچ شاهدی در متون ادب فارسی مذکور ندارد و در همه این متون، بر یگانگی خالق هستی و آفرینش همه چیز از سوی وی، تصریح شده است:

از آغاز باید که دانی درست	سر مایه گوه‌ران از نخست
که یزدان ز ناچیز چیز آفرید	بدان تا توانایی آرد پدید

(فردوسی، ۱۹۶۶: ۱۴-۱۸)

ای همه هستی ز تو پیدا شده	خاک ضعیف از تو توانا شده
زیرنشین عَلمَت کائنات	ما به تو قائم چو تو قائم به ذات
خاک به فرمان تو دارد سکون	قُبّه خضرا تو کنی بی‌ستون
جز تو فلک را خَم چوگان که داد	دیگِ جسد را نمک جان که داد

(نظامی، ۱۳۷۶: ۵۷، ۳۸)

آفرین، جان آفرین پاک را	آن‌که جان بخشید و ایمان خاک را
عرش را بر آب بنیاد او نهاد	خاکیان را عمر بر باد او نهاد
آسمان را در زبردستی بداشت	خاک را در غایت پستی بداشت
کرد در شش روز هفت انجم پدید	وز دو حرف آورد نه طارم پدید

(عطار، ۱۳۶۵: ۱)

در نتیجه، در همین گام نخست، اسطوره و دیدگاه اسطوره‌شناسان در برابر صریح متون ادب فارسی رنگ می‌بازند و سخنان نویسنده مبنی بر آن‌که منشأ ادب فارسی، اساطیر است و ادب فارسی تجلیگاه آن (صفحه ۹۰) متزلزل می‌شود. در این میان، خاطر نشان می‌کنیم که پژوهشگران واقع‌بین و حقیقت‌یاب معاصر در ضمن بحث از اساطیر، به یگانگی خالق در اسلام و تجلی آن در شاهنامه توجه کرده‌اند و در نوشته‌های خویش، فصلی را بدان اختصاص داده‌اند (میرفخرایی، ۱۳۶۶: ۱۴۱؛ واحد دوست، ۱۳۷۹: ۱۳۱). روشن است که این توجه شاعران بزرگ ادب پارسی به توحید و یگانگی خالق، حاصل مسلمانان آن‌ها و تأثر آگاهانه‌شان از قرآن کریم است که اصلی‌ترین پیامش «توحید» است؛ این نکته به قدری آشکار است که ژول مول و نولدکه نیز بدان اعتراف کرده‌اند (نولدکه، ۱۳۵۷: ۷۸؛ مول، ۱۳۶۹: جلد دیباچه، ۹۲)، اما نویسنده حقیقت مذکور را نادیده گرفته، باز به تأسی از برخی اسطوره‌شناسان و به نقل از ایشان چنین می‌نویسد:

خویشکاری اسطوره نیز از یک سو در بردارنده حدسیات و فرضیه‌های یک ذهن ساده و بدوی است که هنوز با اصل توحید آشنایی ندارد و باید به پرسش‌های ابتدایی و اولیه‌ای چون تصور خالق و خلقت جهان، نخستین انسان و زندگی پس از مرگ پاسخ دهد (زمردی، ۱۳۸۸: دوازده).

و از یاد می‌برد که بنا به اسلام، اصل توحید در فطرت و ساخت و آفرینش هر انسان است: (روم: ۳۰؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۱۴/۲) و به فرمایش امیرالمؤمنین، هنگامی که انسان‌ها بر اثر پیروی از هوای نفس و شیاطین، از این اصل و معرفت الهی دوری گزیدند، برای خداوند شریکان و همتایان در نظر گرفتند و به تعدد اله روی آوردند و پیامبران پیوسته آمدند تا بار دیگر ایشان را به این اصل تذکار دهند و عقل‌های دفن‌شده در وجودشان را زنده کنند و آیات قدرت و حقانیت حق و یگانگی او را برایشان بنمایانند (صبحی صالح، بی تا: ۴۳).

با این حال، نویسنده بی‌اعتنا به متن، بر پیروی از نظریات غربیان پای می‌فشرد و این بار از آگوست کنت، فیلسوف فرانسوی قرن نوزدهم، شاهد می‌آورد که او مراحل سیر تحول فکری بشر را به ترتیب، در این سه مرحله می‌بیند:

۱. مرحله ربانی یا تئولوژیک که مبنایش تخیل است و حاصلش ستاره‌پرستی و چندگانه‌پرستی، ۲. مرحله فلسفی یا متافیزیکی که مبنایش تعقل است و از نظر او، هم عصر است با عصر فلاسفه یونان و ادیان توحیدی، ۳. مرحله علمی یا تحقیقی که در این مرحله،

انسان پدیده‌های طبیعت را با یک‌دیگر مقابله و توجیه کرد و کم‌کم بر قوای طبیعت تسلط پیدا نمود و این مرحله، با ظهور پروتستان و نقد مذهب کاتولیک آغاز شد و این آخرین مرحله تفکر انسانی است (زمردی، ۱۳۸۸: سیزده).

و از این حرف بی‌دلیل و ادعای خیالی آگوست کنت، که حتی میرچا الیاده نیز آن را قبول ندارد (الیاده، ۱۳۷۲: ۱۸) و بارها هم نقد علمی شده است (طباطبایی، بی‌تا: ج ۵). چنین نتیجه می‌گیرد که مرحله ربانی یا دینی سیر افکار بشری، اولین پیوند مذهب با اسطوره به‌شمار می‌رود و احساس قدسی در اسطوره مؤید این امر است (زمردی، ۱۳۸۸: سیزده).

البته نویسنده به آگوست کنت قناعت نمی‌کند و با آوردن آرای غربیانی دیگر، همچون ماکس مولر، ماکس وبر و میرچا الیاده، بر این معنا پای می‌فشارد که اولاً، میان اساطیر و مذهب، پیوند و نزدیکی وجود دارد. ثانیاً، این هر دو، ناشی از ترس یا خیال یا جالب‌ترین تجلی طبیعت انسانی است (همان: چهارده).

البته شنیدن این حرف‌ها از آگوست کنت و دیگر غربیان مادی‌گرا جای تعجب ندارد؛ چراکه آن‌ها در محیطی رشد کرده‌اند که دین چیزی جز مسیحیت و یهودیت تحریف‌شده نبود که از جانب احبار و رهبان بر مردم تحمیل و تبلیغ می‌شد و موجب جهل و عقب‌ماندگی هزارساله ایشان شده بود؛ لذا در تعمیمی بی‌دلیل و در شرایطی دین‌ستیزانه، به‌طور کلی دین و اعتقاد به خدا را ناشی از جهل و نادانی و خیالات بشری و ترس و در یک کلام، پدیده و تجربه‌ای انسانی قلمداد کردند و روی به مادی‌گری آوردند و اعتقاد به خدا را منسوخ اعلام کردند (مطهری، ۱۳۵۷)، اما وجود همین مطالب در این کتاب، جای شگفتی دارد؛ چنان‌که نویسنده به‌صراحت چنین می‌نویسد:

شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و منطق‌الطیر عطار سه متن کهن اساطیری! - حماسی... با این دیدگاه (یعنی دیدگاه غربیان یادشده) در این پژوهش، مورد ملاحظه قرار گرفته‌اند؛ زیرا عناصر اساطیری و دینی بی‌شماری به طرز خودآگاه یا ناخودآگاه! در این منظومه‌ها راه یافته و با رنگ اسلامی صیقل یافته است! فردوسی عناصر بی‌شماری از آئین مهری، زروانی، زردتشتی، مانوی و... را در شاهنامه دخالت داده است، اما به سبب مسلمان و موحذب‌بودنش! باورداشت‌های معمول زمان خود را در نظر داشته است؛ زیرا منبع اصلی شاهنامه به‌واسطه خدای نامک است که در عصر ساسانیان تدوین شده بود (زمردی، ۱۳۸۸: هجده).

در این جا، تذکار چند نکته ضرورت دارد؛ نخست این اعتقاد که منبع اصلی شاهنامه،

خدا می‌نامک است دیگر اعتباری ندارد (دشتی، ۱۳۸۰: ۱۸۱-۱۸۲؛ بهار، ۱۳۷۶: ۱۴).

دوم این‌که نویسنده به ما نمی‌گوید چرا دیدگاه یادشده را صحیح دانسته و باور کرده و مبنای کار قرار داده است؟ مضاف بر آن، متوجه تناقضات مندرج در کلام خود هم نیست؛ زیرا از یک‌سو عناصر اساطیری مندرج در منظومه‌های یادشده، خاصه شاهنامه، را بی‌شمار دانسته و از سوی دیگر، می‌گوید چون فردوسی مسلمان و موحد بوده است باورداشت‌های معمول زمان خود را در نظر داشته است!

تناقضات ادامه می‌یابد و نویسنده در عین ادعای خلط عناصر اسلامی و زرتشتی و زروانی در سخن فردوسی و نظامی و عطار، می‌گوید که کاربرد آگاهانه یا ناخودآگاه این عناصر در ادبیات ما، نشانه اعتقاد و باورهای ژرف سخن‌سرایان ما نیست! و باز در عین آن‌که تصریح دارد عطار سهم کم‌تری در مقایسه با فردوسی و نظامی در برداشت از عناصر اساطیری دارد، اما می‌گوید منظومه منطق‌الطیر او از ساخت اسطوره‌میتراپی برخوردار است (زمردی، ۱۳۸۸: نوزده).

درنهایت، نویسنده منابع کار خود را متون زرتشتی و پهلوی قبل و بعد از اسلام می‌شمرد و تصریح می‌کند که از منابع کلیدی دوره اسلامی به جهت دخالت مستقیم عناصر فکری این دوره، بهره نبرده است! (همان).

به‌راستی دلیل نوشتن این مطالب چیست؟ چرا نویسنده از منابع کلیدی دوره اسلامی، که جز قرآن کریم و متون حدیثی نمی‌تواند باشد، بهره نبرده است؟ دخالت مستقیم عناصر فکری این دوره، چه معنایی دارد؟ آیا علت این طفره‌رفتن‌ها، جز آن است که هرکس با متن شاهنامه و خمسه نظامی و منطق‌الطیر عطار آشنا باشد، آن‌ها را مشحون از اصول و عقاید و ارزش‌ها و فرهنگ اسلامی می‌بیند؛ به‌نحوی که دیگر جایی برای ادعاهای نویسنده و متبعانش نمی‌ماند. باوجود این، نویسنده آگاهانه از این امر سر باز می‌زند و چنان‌که پس از این خواهد آمد، با مغالطه‌ای آشکار و تقطیع ابیات این بزرگان، سعی در تحریف معنوی سروده‌هایشان می‌کند تا ادعای خویش را حق جلوه دهد.

## ۲. پژوهش یا مغالطه و تحریف

نخستین بهره از کتاب، عنوان «آفرینش» دارد که با نگرشی تحلیلی! در باب آسمان و زمین آغاز می‌شود.

نویسنده با روشی که در همه ابواب کتاب دنبال می‌کند، نخست، مقدمه‌ای برگرفته از نظریات غربیان و عمدتاً میرچا ییاده و اساطیر ملل گوناگون می‌آورد؛ آن‌گاه با تقطیع ایباتی از شاهنامه و آثار نظامی و عطار، به خواننده چنین القا می‌کند که متون نامبرده نیز متأثر از همان اساطیر و در واقع، مبین آن‌هاست. در این باب نیز سخن را با این نقل قول از ییاده آغاز می‌کند: «در تاریخ ادیان، وصلت آسمان و زمین به عنوان نخستین ازدواج مقدس، که خدایان از آن پیروی می‌کنند، ستوده شده است» (همان: ۵).

کدام ادیان؟ الهی یا ساختگی؟ و در کجای اسلام، که دین فردوسی و نظامی و عطار است، و نیز آثارشان چنین مطلبی وجود دارد؟ از این گذشته، وقتی به متن مترجم کتاب ییاده، که نویسنده هم از همان بهره برده است، مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که اولاً، تعبیر «تاریخ ادیان» را ندارد. ثانیاً، بحث او مربوط است به اساطیر یونان. ثالثاً، ییاده تصریح می‌کند که جفت خدایان آسمان و زمین، که هسیود (Hesiod) از آن یاد کرده است، از جمله ترجیع‌بندهای اساطیر عالم است (ییاده، ۱۳۷۲: ۲۳۷-۲۳۸). فقط در مصر، چون تصادفاً! واژه آسمان در دستور زبان آن دیار مؤنث است، الهه Nut معرف آسمان و خدای نرینه، Gebb، نمودار زمین است (همان: ۲۳۹) و تازه این از نظر او، گذار از خدای خالق به خدای باروری است (همان: ۱۳۵).

چنان‌که مشاهده می‌شود، حتی ییاده مادی‌گرا نیز به اولویت و اصالت خدای خالق در مقابل خدای باروری اذعان دارد و اساطیر را در این باره، به علت مسائل معیشتی و اقتصادی، حاصل استحاله باور نخستین می‌داند.

نویسنده در ادامه می‌نویسد که بنا به اساطیر هندی، آسمان از پای غول اولیه و زمین از سر آن به وجود آمده است (زمردی، ۱۳۸۸: ۵) و از یاد می‌برد که بحث بر سر وصلت آسمان و زمین بود؛ آن هم در تاریخ ادیان. سپس به روایات مزدیسنی می‌پردازد که طی آن، آسمان نخستین مخلوق هر مزد است و زمین، سومین آفریده او (همان) که باز ربطی به ادعایی که در آغاز شده است ندارد و بی‌توجه ادامه می‌دهد که در تورات نیز از آفرینش آسمان و زمین به منزله نخستین خلقت خداوند در شش روز، یاد شده است (همان). این مطالب نیز مغایر با اساطیر و نظر نویسنده است؛ چراکه بدین معنا تصریح دارد که بنا به ادیان، خالق در کار است که از آفرینش او، آسمان و زمین و همه چیز به وجود آمده است و نه از وصلت آسمان و زمین (میرفخرایی، ۱۳۶۶: ۱۴۱؛ واحد دوست، ۱۳۷۹: ۱۳۱).

در نهایت، نویسنده باز به ظاهر، سخنی از ییاده می‌آورد؛ بدین شرح که مطابق ادعیه و

متون ادبی! خدای آسمان، پدر و زمین، مادر نامیده شده است و در رمزپردازی‌های جنسی آفرینش کیهانی، آسمان زمین را در آغوش می‌گیرد و با باران باردار می‌کند و از قول او چنین نتیجه می‌گیرد که در جوامع کشاورزی، گذار از خدای خالق به خدایان باروری! نمودار شده است؛ زیرا آسمان و زمین در آفرینش فعال‌اند (زمردی، ۱۳۸۸: ۵-۶). شایان ذکر است نویسنده تعبیر «خدای باروری» را به «خدایان باروری» تغییر داده است تا با مدعای وی هماهنگ شود.

گذشته از این، وقتی به متن مترجم کتاب الیاده مراجعه می‌کنیم، با این نکات روبه‌رو می‌شویم که اولاً، مراد وی از ادعیه و متون ادبی، که در آن‌ها خدای آسمان اغلب پدر نامیده شده است، ادعیه و متون ادبی رایج در میان مغولان است (الیاده، ۱۳۷۲: ۷۶). ثانیاً، او تصریح دارد که پدیده عمومی جایگزینی ذات اعظم سماوی با خدای جو بارورکننده و زایاننده، مربوط است به امتداد خط هند-مدیترانه (همان: ۱۳۵). ثالثاً، رمزپردازی جنسی آفرینش کیهان، که آسمان زمین را در آغوش می‌گیرد و با باران باردار می‌کند، مربوط است به اساطیر ژرمنی و سرزمین آلمان (همان: ۱۹۳).

با دقت در این نقل قول‌ها، آشکار می‌شود که نویسنده با تقطیع و چسباندن بخش‌های گوناگون سخن الیاده، سعی در عمومی جلوه‌دادن این اساطیر به همه عالم و متون ادبی، از جمله متون ادب فارسی دارد و صراحتاً می‌نویسد که این اندیشه، در متون ادبی ما بازتاب داشته و از آسمان و زمین تحت عنوان پدر یا آبای چرخ و مادر یا امهات یاد شده است (زمردی، ۱۳۸۸: ۶) و از یاد می‌برد که اولاً، در متون ادب فارسی، هرگز و هرگز آسمان یا زمین جنبه خالقیت نداشته‌اند. ثانیاً، مراد از آبای علوی و امهات سفلی، که در همه‌جا به صورت جمع آمده است، نه آسمان، که هفت سیاره شناور در هفت آسمان است و از زمین هم، چهار عنصر آب و باد و خاک و آتش و عنوان پدری و مادری برای این مخلوقات هم، که در بعضی آثار ادبی ما آمده است، کنایه از تأثیر و تأثری است که میان ایشان به قدرت حق، رخ می‌دهد و موجب پیدایی موالید ثلاثه (جماد و نبات و حیوان) می‌شود و تازه به همین مقدار هم اثری از این فکر در شاهنامه، که بیش از همه متهم به تأثر از اساطیر و تجلی آن‌هاست، دیده نمی‌شود.

فردوسی در دیباچه شاهنامه، که گویای اعتقاد و بینش و انگیزه‌اش از این سرایش و منابع کار وی است، آفرینش همه‌چیز، از عناصر اربعه تا آسمان و بروج دوازده‌گانه و هفت کدخدا یا سیاره و پیدایش جماد و نبات و حیوان و مردم و خورشید و ماه را،



حاصل قدرت حق و خالقیت یگانه وی دانسته است (فردوسی، ۱۹۶۶: ۱/ ۱۴-۱۸).  
و اما ببینیم نویسنده برای اثبات مدعای خود، چه ابیاتی را به منزله شاهد مثال آورده  
است؛ اولین بیت از هفت پیکر نظامی است:

این چو آبای چرخ باد به جود      و آن شده ختم امهات وجود  
بیت مذکور در ضمن ابیاتی است که نظامی در مدح و دعای علاءالدین کرب ارسلان  
سروده است و در این بیت، دعا می کند که علاءالدین از حیث وجود، مانند آبای چرخ است  
و همسرش نیز خاتم امهات وجود؛ کنایه از این که دیگر نظیر چنین مادری در عرصه وجود  
نخواهد آمد. این کاربرد بیانی از آبای علوی و امهات سفلی، چه ربطی با ادعای نویسنده و  
آن چه در مقدمه آورده است دارد؟  
بیت بعدی باز از نظامی است:

از آن مختلف رنگ شد روزگار      که دارد پدر هفت و مادر چهار  
بیت یادشده در *اقبالنامه* یا به تعبیری، *خردنامه* نظامی آمده است؛ در ضمن حکایتی از  
زبان فیلسوفی رومی که ارشمیدس نام دارد و یونانی است و دل در گرو خفت و خیز با  
کنیزکی چینی بسته تا آن حد که از درس و بحث بازمانده است. استاد از باب نصیحت به  
این شاگرد می گوید:

به چندین کنیزان وحشی نژاد	مده خرمن عمر خود را به باد
یکی جفت تنها تو را بس بود	که بسیار کس مرد بی کس بود
از آن مختلف رنگ شد روزگار	که دارد پدر هفت و مادر چهار
چو یک رنگ خواهی که باشد پسر	چو دل باش یک مادر و یک پدر

(نظامی، ۱۳۷۶: ۵۹)

روشن است که بیت در مقام کاربردی بیانی است؛ یعنی روزگار چون هفت پدر و چهار  
مادر دارد، از این روی، هر روزی به رنگی است؛ تو هم اگر می خواهی فرزندت یک رنگ و  
یک دل باشد، او را از یک پدر و مادر بگذار؛ زیرا از کنیزان گوناگون، فرزندان متفاوت و  
رنگارنگ و ده دله پدید آیند.

و اما شاهد سوم نویسنده از *شاهنامه* است:

بزد نای رویین و بر بست کوس      همی آسمان بر زمین داد بوس

نویسنده از مصرع دوم بیت مذکور، چنین برداشت کرده است که مسئله همان کشتش‌های جنسی میان آسمان و زمین و ادعاهای یادشده است. حال ببینیم متن چه می‌گوید؛ این بیت مربوط است به داستان سیاوش و جنگ سپاه ایران با توران در جهت کینه‌کشی سیاوش از افراسیاب و کشته‌شدن سرخه به‌دست لشکر ایران که موجب می‌شود افراسیاب ضمن مویه بر سرخه، لشکر را برای جنگ با ایرانیان تحریض کند:

چنین گفت با لشکر افراسیاب      که ما را برآمد سر از خورد و خواب  
همه کینه را چشم روشن کنید      نهالی ز خفتان و جوشن کنید

بر اثر سخنان افراسیاب، لشکر توران به حرکت درمی‌آید و از عظمت آن و صدای مهیب نای رویین و طبل‌های جنگی، آسمان با همه عظمتش در مقابل چنین لشکری زمین ادب بوسه داده، اظهار کوچکی می‌کند:

چو برخاست آوای کوس از درش      بچنیید بر بارگه لشکرش  
بزد نای رویین و بر بست کوس      همی آسمان بر زمین داد بوس

این است حاصل ادعای نویسنده و مغالطه‌ای که متن آن را برنمی‌تابد و با آن ستیز معنایی دارد. نویسنده حتی از درک کنایه مشهور و متداول در زبان و ادب فارسی، یعنی بر زمین بوسه‌دادن، به معنای ادای احترام و کوچکی، بازمانده و بدان اشاره‌ای نکرده است. متأسفانه این روش، بر سراسر کتاب حاکم است و نویسنده برای آن‌که این مغالطات، بهتر در جان مخاطب نشیند، از ایراد هرگونه توضیحی در باب ابیات شاهد، از حیث آن‌که در ارتباط با چه موضوعی است و از زبان چه کسی و در چه زمان و مکانی ایراد شده است، شانه خالی می‌کند و با تقطیع ابیات، آن‌ها را مطابق ادعای خویش جلوه می‌دهد. البته نویسنده برای رد نقدهای احتمالی، گاه می‌پذیرد که اشاره به این افسانه‌ها، کاربرد بیانی دارد، اما خط اصلی همان است که گفتیم و بررسی همه موارد آن، در این مختصر نمی‌گنجد؛ لذا به ذکر نمونه‌هایی چند بسنده کرده، این بحث را به پایان می‌بریم.

### ۳. نمونه‌هایی از مغالطات

۱. در بخش آسمان، می‌نویسد: «در تاریخ ادیان! آسمان ... سرشار از ارزش‌های اساطیری مذهبی و حوزه اقتدار الهی است و به اقتضای ارتفاع بی‌نهایت خود، اقامت‌گاه خدایان! و جایگاه آیین‌های صعود است.»

سپس از مغولان شاهد می‌آورد: «خدای اعظم خود را تنگری (Tengri) به معنای آسمان می‌نامند و در تورات هم جایگاه خداوند، آسمان است» (زمردی، ۱۳۸۸: ۱۱).

منبع اصلی نویسنده، کتاب میرچا الیاده است که ظاهراً از دید نویسنده، وحی منزل است و عین حقیقت و عملاً یا سهواً از یاد می‌برد که الیاده در حوزه کار و تحقیق خویش، اسلام را قرار نداده است و در سراسر اثر خود، به منابع اسلامی رجوع مستقیم ندارد. بی‌شک، اگر این محقق مادی‌گرا، اسلام را خوانده بود و این آیات قرآنی را شنیده بود که «هو معکم اینما کنتم» (حدید: ۴) یا «فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره: ۱۱۵) یا «نحن اقرب الیه من حبل الورد» (ق: ۱۶) و یا «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱)، هرگز استنتاجات خود را به اسلام تسری نمی‌داد و این سخنان را به فردوسی و نظامی و عطار، که شاعرانی مسلمان و معتقدند، نسبت نمی‌داد و دفاتر شعرشان را از این آرایش‌ها پاک می‌دانست.

اینک ببینیم شاهد مثال نویسنده چیست؟ نویسنده صراحتاً می‌نویسد که در متون ادبی مورد بحث نیز، آسمان جایگاه خداوند قلمداد شده است! (زمردی، ۱۳۸۸: ۱۱) و بعد، این شاهد مثال را می‌آورد:

همه سر نهاده سوی آسمان      سوی کردگار مکان و زمان

نویسنده اگر به مصراع دوم بیت مذکور اندک توجهی می‌کرد، معنای صحیح آن برایش روشن می‌شد. در مصراع دوم، تعبیر «کردگار مکان و زمان» آمده است؛ یعنی آفریدگار مکان و زمان و کسی که آفریدگار مکان و زمان است، محاط بر آن است و نه محیط در آن، تا بخشی از مکان، که آسمان است، جایگاه او باشد. بنابراین، توجه به آسمان، که در مصراع نخست آمده است، به معنای جایگاه خداوند نیست؛ بلکه کنایه از علو معنوی کردگار است. برای هرکس که با اسلام و مسلمانی آشناست، این معنا اظهر من الشمس است که در وقت دعا، مسلمانان دست‌ها را به سوی آسمان بالا می‌برند و هرگز در مخیله هیچ مسلمانی چنین معنایی نیست که چون خداوند در آسمان است، پس دست‌ها را به سوی آن بالا می‌برند. در این بیت هم، وصف ایرانیانی آمده است که از رزم تورانیان به ستوه آمده‌اند و دست به دعا برداشته‌اند تا خداوند، رستم را برساند و آن‌ها را برهاند:

همه سر نهاده سوی آسمان      سوی کردگار مکان و زمان

که ای‌در بیاید گو پیلتن      به نیروی یزدان و فرمان من

(فردوسی، ۱۹۶۶: ۱۵۷/۴)

و این نمونه‌ای خوب از موارد بسیاری است که فردوسی، حکیمانه فرهنگ اسلامی را در ظرف داستان‌های کهن ریخته و اشاعه داده است.

۲. نویسنده در ادامه، سوگند به آسمان و خورشید و ماه، که در ادبیات ما منعکس شده است، را هم نشانه تقدیس آسمان در باورهای کهن می‌داند (زمردی، ۱۳۸۸: ۱۱) و آن‌گاه ابیات ذیل را شاهد مثال می‌آورد:

بدان برترین نام یزدان پاک      به رخشنده خورشید و بر تیره خاک  
به تخت و کلاه و به ناهید و ماه      که من بد نکردم شما را نگاه

(فردوسی، ۱۹۶۶: ۱/۹۶)

به هفت اورنگ روشن خورد سوگند      به روشن نامه گیتی خداوند

(نظامی، ۱۳۷۶: ۱۲۱)

باید خدای را سپاس گزارد که نویسنده در پی تفسیر قرآن نیست، چون آن را هم مشحون از قسم‌های خداوند به آسمان و زمین و خورشید و ماه و ستارگان و ... می‌دید (شمس: ۱-۷)، لابد باز فریاد برمی‌آورد که «ان هذا الا اساطیر الاولین» (انعام: ۲۵؛ انفال: ۳۱؛ مؤمن: ۸۳؛ فرقان: ۵). در حالی که در تمامی این قسم‌ها، چه مقسم‌علیه مادی باشد، مانند آسمان و زمین و خورشید و چه معنوی، مانند خود قرآن کریم (یس: ۲)، در جهت بیان شأن و عظمت مخلوق مورد قسم است؛ هم به اعتبار آن که آیه و نشانه خالق خود است و هم به اعتبار انتفاعی که دیگر مخلوقات از آن می‌برند (طوسی، بی‌تا: ۱۰/۳۵۶) و در پی آن، قسم به کسی خورده می‌شود که این مخلوق را آفریده و بدو ضیاء (در باب شمس) گستردگی (در باب زمین) یا آیندگی پس از خورشید (در باب قمر) یا حجت بر پیامبری پیامبر اکرم (ص) (در باب قرآن کریم) داده است (نظامی، ۱۳۷۶: ۳۵۸).

فردوسی و نظامی و عطار هم، که با قرآن و اسلام به‌خوبی آشنایند، بر همین مبنا در آثار خویش، قسم‌ها را سامان داده‌اند و برای سپهر و چرخ و ستاره و ... به‌خودی‌خود، اعتباری قائل نیستند؛ چنان‌که فردوسی در نقد کاوس، که بر اثر وسوسه دیو چنان می‌پندارد که می‌تواند سالار چرخ باشد، می‌گوید:

دل شاه از دیو بیراه شد      روانش ز اندیشه کوتاه شد  
گمانش چنان شد که گردان سپهر      به گیتی مر او را نموده است چهر  
ندانست کین چرخ را مایه نیست      ستاره فراوان و یزد یکی است

همه زیر فرمانش بیچاره‌اند      که با سوزش و جنگ و پتیاره‌اند  
جهان‌آفرین بی‌نیازست از این      ز بهر تو باید سپهر و زمین

(فردوسی، ۱۹۶۶: ۱۵۲/۲)

و اما ابیات مورد استشهاد نویسنده بدین‌قرار است: دو بیت اول در شاهنامه از زبان فریدون است خطاب به رسول سلم و تور که بر پدر و برادر شوریده‌اند و بر سهم خود معترض‌اند. در این جا، فریدون با قسم به برترین نام یزدان پاک، که بر اعتقاد توحیدی وی و اصالت یزدان و آن‌گاه به همه آیات بزرگ حق چون خورشید و زمین و ماهید و ماه تصریح دارد، مؤکداً می‌گوید که من بر شما ستم نکردم و بعد چگونگی این بخشش را شرح می‌دهد که با مشورت و رایزنی انجمنی از بخردان و موبدان و ستاره‌شناسان یزدان‌شناس انجام گرفته است:

یکی انجمن کردم از بخردان      ستاره‌شناسان و هم موبدان  
همه ترس یزدان بد اندر میان      همه راستی خواستم در جهان

(همان: ۹۶/۱)

حال، آیا قسم‌های مندرج در این ابیات با فرهنگ اسلامی و قرآنی یا با ادعاهای نویسنده سازگار است؟

شاهد مثال بعدی، از خسرو و شیرین نظامی است:

به هفت اورنگ روشن خورد سوگند      به روشن نامه گیتی خداوند

این بیت از زبان شیرین است خطاب به مهین بانو که نصایح او را در باب ارتباط مشروع با خسرو می‌پذیرد و قسم یاد می‌کند به هفت آسمان و کتاب خداوند گیتی که جز از طریق حلال و مشروع، تسلیم خسرو نشود:

که گر خون گریم از عشق جمالش      نخواهم شد مگر جفت حلالش

چنان‌که دیده می‌شود، سوگند به کتاب آسمانی و تعهد به ارتباط مشروع و حلال، هر دو، قرینه بر آن است که سوگند به هفت اورنگ در سروده نظامی، متأثر از فرهنگ قرآنی است و همان‌گونه که پیش از این گذشت، حتی خود حضرت حق هم به آیات مادی خود، همچون آسمان و زمین و ماه و خورشید و ستارگان و هم به آیات معنوی خویش، که در

رأسشان کتاب آسمانی است، قسم یاد کرده است (یس: ۲).  
۳. نویسنده به تبعیت از الیاده، باز نکته نغز دیگری آشکار می‌کند و آن این است: «نخستین جذبه در ادیان، به معنی پرواز روح به آسمان یا سفر به اطراف زمین است. علاوه بر آن، همه رؤیت‌های باطنی و حالات وجد و خلسه عرفانی، متضمن صعود بر آسمان‌اند» (زمردی، ۱۳۸۸: ۱۱-۱۲، نیز ۱۵ که معراج پیامبر اکرم (ص) نیز به منزله مثالی برای ادعای یادشده، آورده شده است).

هرکس اندک‌آشنایی با اسلام و عرفان اصطلاحی داشته باشد، می‌داند که این حرف‌ها نسبتی با آن دو و آثار سترگ ادب فارسی، که متأثر از آن‌اند، ندارد؛ چراکه اولاً در اسلام، اسراء و معراج پیامبر (ص) جسمانی بود، نه روحانی صرف و برای حضرت ابراهیم نیز به همین ترتیب بوده است؛ چنان‌که قرآن کریم بدان تصریح فرموده است (اسراء: ۱؛ نجم: ۱-۱۸؛ انعام: ۷۵). ثانیاً، این‌ها به اراده حق بود و نه جذبه او و هدف از آن هم، رؤیت آیات رب بوده است، نه خود رب (اسراء: ۱؛ نجم: ۱۸). ثالثاً، مراد از آسمان و بالا در عرفان اصطلاحی، مکان مادی نیست؛ چنان‌که مولوی صراحتاً سرود:

ما ز بالا مییم و بالا می‌رویم      ما ز دریا مییم و دریا می‌رویم  
ما از آن‌جا و از این‌جا نیستیم      ما ز بی‌جا مییم و بی‌جا می‌رویم

(مولوی، ۱۳۳۶-۱۳۴۲: غزل ۱۶۷۴)

و اما در این‌جا، بد نیست برای اطلاع خوانندگان نکته‌ای هم از میرچا الیاده نقل کنیم؛ کسی که نویسنده در همه‌جا بر سخن او تکیه دارد. الیاده، که با اسلام آشنایی ندارد و نهایتاً معلوماتش در این زمینه برمی‌گردد به برخی از هم‌فکران غربی‌اش که در باب اسلام حرف‌هایی زده‌اند. در باب معراج پیامبر اکرم (ص) حرفی بس خنده‌دار نقل می‌کند که گویای عمق شناخت ایشان از اسلام است و جالب است که نویسنده هم خلاصه‌ای از آن را آورده است (زمردی، ۱۳۶۶: ۱۵). الیاده می‌گوید:

در روایات اسلامی، محمد [ص] نردبانی می‌بیند که از معبد اورشلیم («مرکز» علی الاطلاق) به آسمان می‌رسد و در راست و چپش، فرشتگان جای دارند و ارواح صالحین از آن به سوی خدا بالا می‌روند (← Asin palacio, Escatologia musulmana, 70 الیاده، ۱۳۷۲: ۱۱۲).

این اشتباه عجیب از آن جا رخ داده است که این محققان غربی! معراج را به جای معنای اصطلاحی در یکی از معانی لغوی آن، که نردبام است، فهمیده‌اند و از آن، چنین داستانی بر ساخته‌اند؛ در حالی که بنا به صریح روایات خاصه و عامه، اسراء یا معراج پیامبر اکرم (ص) بر مرکبی به نام براق بوده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۸ / ۳۶۴)؛ لذا داستان الیاده، خیالی و جعلی است و ربطی به روایات اسلامی ندارد و برخی از شاعران ما، از جمله نظامی نیز که در *مخزن الاسرار*، داستان معراج را به نظم آورده است، به مرکب پیامبر، که براق نام داشته، تصریح کرده است (نظامی، ۱۳۷۶: ۱۴-۱۹).

جالب این جاست که نویسنده در صفحه ۱۵، هم خلاصه حرف الیاده و هم سخن نظامی را، که با هم در تضاد آشکارند، آورده است و بی‌اعتنا به این تضاد، گذشته است. همچنین، نویسنده به دنبال مقدمه یادشده، داستان سفر کیکاوس به آسمان را، که در *شاهنامه* هم آمده است، دستمایه این معنا قرار داده است که او قصد پادشاهی آسمان را داشته و اندیشه پیکار با خداوند، که لابد در آسمان بوده است، را کرده است و حاصل این جنگ با خداوند، سقوط از آسمان بر زمین بود و اگر نبود، و تقدیر بر زاده شدن سیاوش از او بود، حتماً خداوند او را می‌کشت (زمردی، ۱۳۸۸: ۱۵). سپس ابیاتی از *شاهنامه* آورده است تا شاهد مثال مدعی باشد.

اینک باز به متن اصلی رجوع می‌کنیم تا حقیقت حال را از زبان فردوسی بازجویم:  
دیوی از جانب ابلیس به سراغ کاوس می‌آید تا او را گمراه کند و از بندگی یزدان دورش کند و موجبات تباهی شکوه و فرّش را فراهم سازد:

بگرداندش سر ز یزدان پاک فشانند بر آن فر زبانش خاک  
دمدمه‌های این دیو شعله‌آز را در وجود کاووس برمی‌افروزد و گمان می‌کند که دنیا بدو روی کرده است و از یاد می‌برد که این آسمان و ستاره‌ها، به‌خودی‌خود ارزشی ندارند و اصل، ایزد یگانه و یکتاست که این همه در زیر فرمان اویند و جهان‌آفرین از آن‌ها بی‌نیاز است و آن کس که به این‌ها نیازمند است اوست و نه حق:

گمانش چنان شد که گردان سپهر	به گیتی مر او را نمودست چهر
ندانست کین چرخ را مایه نیست	ستاره فراوان و ایزد یکی است
همه زیر فرمانش بیچاره‌اند	که با سوزش و جنگ و پتیاره‌اند

جهان‌آفرین بی‌نیازست از این ز بهر تو باید سپهر و زمین

بنابر این ابیات، آسمان نه جای خداوند است و نه قداستی دارد و نه ایزد یکتا بدان نیازی دارد. این‌ها همه خلق شده‌اند برای انسان و رفع نیازهای او؛ چنان‌که قرآن کریم هم فرمود: «و سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ» (نحل: ۱۲). مشکل کاووس نیز جنگ با خداوند نبود؛ بلکه شعله‌ور شدن آرزو و حرص در او بود:

بریدند بسیار و ماندند باز چنین باشد آن کس که گیردش آرز

(فردوسی، ۱۹۶۶: ۱۵۳/۲)

فردوسی نیز صراحتاً می‌گوید که دلیل این کار (به آسمان پرواز کردن) برای پروردان روشن است؛ هرچند که برخی، دلایل دیگری همچون رسیدن به ملک یا جنگ با خداوند را ذکر کرده‌اند که این‌ها البته قول پروردان نیست؛ آن‌ها راز این مطلب را در چیزی دیگر می‌دانند:

شنیدم که کاوس شد بر فلک همی رفت تا بر رسد بر ملک  
دگر گفت از آن رفت بر آسمان که تا جنگ سازد به تیر و کمان  
نه هر گونه‌ای هست آواز این نداند به‌جز پرخرد راز این

۴. نویسنده مدعی است که هفت وادی عطار در *منطق‌الطیر* و نیز *هفت پیکر نظامی*، به‌ترتیب مطابق است با هفت طبقه آسمان و نمادی است از اسطوره هم‌سانی با خدایان برای تصرف و تسخیر آسمان!

متن صراحتاً خلاف ادعا را می‌گوید؛ چنان‌که در *منطق‌الطیر*، منظور از هفت وادی، وادی‌های معنوی است و نه مادی و اگر ظاهری مادی دارد، همچون دریا و کوه و بیابان (عطار، ۱۳۶۵: ۲۳۰)، از باب رمز و نماد و تقریب با ذهن و کاربردهای بیانی است. ضمن آن‌که حتی در این شکل ظاهری نیز جزئی از آسمان نیست و دست آخر هم سیمرخ، که هدف این دیدار و این سفر بوده است، اولاً واحد است و نه متعدد و ثانیاً، بدیشان می‌گوید:

این همه وادی که از پس کرده‌اید وین همه مردی که هرکس کرده‌اید  
جمله در افعال مایی رفته‌اید وادی ذات صفت را خفته‌اید

(همان: ۲۳۶)

در *هفت پیکر* نیز ساختن هفت گنبد به رنگ هفت سیاره و در آن جای دادن مهرویی از



یکی از هفت کشور، همه از برای عشرت‌طلبی و شهوت‌پرستی و خوش‌باشی است (نظامی، ۱۳۷۶: ۱۴۶).

درنهایت، نظامی تصریح می‌کند که این‌همه حصارهای هفت گنبد، موجب دوام و بقای بهرام نشد. کنایه از آن‌که این‌ها همه بیهوده بود و درنتیجه، نظامی خود را از این ملک دنیوی فانی و ناپایدار تحذیر می‌دهد (همان).

۵. نویسنده در ارتباط با این ادعا که کوه و غار محل اتصال و تلاقی زمین و آسمان به‌شمار می‌روند، نتیجه می‌گیرد: «لذا در تاریخ ادیان، همواره محل پرستش و قداست تصور شده‌اند» و بعد اضافه می‌کند که همچنین، مطابق روایات اسلامی، حضرت محمد (ص) در غار حرا به پیامبری مبعوث شد (زمردی، ۱۳۸۸: ۱۵).

نویسنده به ما نمی‌گوید که این روایات اسلامی در کجاست و منبع مورد استناد او چیست؟ مختصراً بگوییم که این حرف نادرست است؛ زیرا بر مبنای کلام امیرالمؤمنین، این شاهد صدق، پیامبر از وقتی که فطیم (از شیر گرفته شده بود) بود، پیامبر بود و با بزرگ‌ترین فرشته حق در ارتباطی هر روزه؛ لذا آن‌چه در غار حرا روی داد، آغاز پیامبری نبود؛ بلکه آغاز نزول وحی قرآنی بر حضرت (ص) و آغاز رسالت ایشان بود؛ یعنی تا آن روز، پیامبر به‌شخصه، اسلام را از طریق فرشته وحی دریافت می‌کرد و عامل بود و اکنون موظف شد که آن را به دیگران ابلاغ کند و آیات قرآنی را، که هم متضمن اسلام و هم دلیل اثبات پیامبری‌شان بود، بر مردم بازگوید (صبحی صالح، بی‌تا: ۴۶).

نزول وحی قرآنی هم، از حیث مکان، مختص به غار و کوه نبود و در طی ۲۳ سال در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون، چه صحرا و چه کوه، در شهر و بیابان و چه در سفر و چه در حضر، به ایشان می‌رسید؛ چنان‌که امیرالمؤمنین از آن خبر داده‌اند (عسکری، ۱۴۱۵: ۹۶-۹۷).

نویسنده در ادامه با تکرار این تعبیر ادعایی «در تاریخ ادیان»، که هیچ مستندی ندارد جز کتاب الیاده و هیچ ربطی ندارد با اسلام حق، می‌گوید که کوه همواره محل پرستش و قداست تصور شده است و برای شاهد مثال، دو بیت ذیل را از شاهنامه می‌آورد:

یکی مرد نیک اندر آن روزگار	ز تخم فریادون آموزگار
پرستش‌گهش کوه بودی همه	ز شادی شادی دور و دور از رمه

(زمردی، ۱۳۸۸: ۱۵-۱۶)

و اما وقتی به متن مراجعه می‌کنیم، حقیقت جالبی آشکار می‌شود و آن این است که

درست پیش از ابیات یادشده، موضوع هنگ افراسیاب طرح شده است؛ یعنی مأمن و پناه‌گاه افراسیاب، این موجود مخلوق اهریمن (کریستین‌سن، ۱۳۶۸: ۱۲۹) که نامش در یشتها با صفت سزاوار مرگ و در دینکرد با صفت جادو همراه است و در شاهنامه، به هنگام غلبه بر ایران، دیو خشکی و بی‌آبی شده است، باران را از ایران سلب می‌کند (یاحق، ۱۳۶۹: ۹۶-۹۷).

حال جایگاه و مأمن چنین موجودی که روزگار پادشاهی‌اش از دوران‌های کامروایی اهریمن است (همان: ۹۷) در غاری است بر نوک کوهی (فردوسی، ۱۹۶۶: ۵/ ۳۶۵-۳۶۶). سپس «هوم» مطرح می‌شود که مردیست پرستار (بنده) و با فر و برز کیان که پرستش گاهش کوه است. از تقارن این دو، به‌خوبی آشکار می‌شود که در شاهنامه، کوه به‌خودی‌خود، قداستی ندارد؛ چنان‌که می‌تواند هم محل سکناى افراسیاب اهریمنی باشد و هم هوم اهورایی؛ همان‌گونه که در قرآن کریم نیز کوه، هم مأمن فرزند ناخلف نوح است (هود: ۴۲ به بعد) و هم محل تجلی نوری مخلوق بر موسی (ع) (اعراف: ۱۴۳؛ دشتی، ۱۳۸۴: ۱۸۹).

۶. نویسنده می‌گوید که از نمادهای دیگری که زمین را به آسمان می‌پیوندد، درخت کیهانی است که نمایش‌گر عالم و مبین موقعیت بشر در جهان است (زمردی، ۱۳۸۸: ۱۷). آن‌گاه در بخش یادداشت‌های این بخش (ش ۳۴)، باز از قول میرچا الیاده می‌نویسد که شاخه‌های این درخت، در زمین و ریشه‌هایش در آسمان است! و نویسنده اضافه می‌کند که در قرآن کریم نیز از این درخت با عنوان «طوبی» یاد شده است و توصیف درخت کیهانی در قرآن نیز آمده است که شاخه‌هایش در آسمان و ریشه‌اش در زمین است و آیه ۲۴ از سوره ابراهیم را شاهد می‌آورد (همان: ۳۶).

در پاسخ به این ادعا، گفتنی است اولاً، بنا به سخن الیاده، چون ریشه‌های این درخت در آسمان است و شاخه‌هایش در زمین، پس این درخت برخلاف ادعای نویسنده، آسمان را به زمین می‌پیوندد، نه زمین را به آسمان. ثانیاً، درباره درخت طوبی، که در قرآن کریم از آن یاد شده است (رعد: ۲۹)، وقتی به متن آیه مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که آیه در مقام بشارت اخروی به کسانی است که ایمان آورده و عمل صالح کرده‌اند؛ لذا بدیشان طوبی و حسن‌مآب در آخرت وعده داده شده است. در روایات متعددی هم که در منابع اسلامی در ذیل این آیه آمده است، همگی حکایت از آن دارد که طوبی نام درختی است در

بهشت که اصل آن، در خانه بهشتی پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین است و فرع و شاخه‌هایش در تمامی خانه‌های مؤمنین و مؤمناتی است که در بهشت قرار دارند (الحویزی، ۱۳۸۳: ۵۰۲/۲-۵۰۶).

همچنین، در آیه ۲۴ سوره ابراهیم، خداوند برای کلمه طیبه مثال زده است که مانند درخت پاکیزه‌ای است که ریشه در زمین دارد و شاخه در بالا؛ کنایه از این‌که در نهایت استواری و پایداری و حقانیت است و در مقابل، شجره خبیثه است و مثال زده شده است برای کلمه خبیثه که ریشه‌اش عمقی ندارد؛ لذا هیچ قرار و پایداری‌ای برای او نیست و زودگذر و باطل است (ابراهیم: ۲۴-۲۶). حال این کجا و مدعای نویسنده کجا؟

۷. نویسنده در بخشی با عنوان مقدرات آسمانی و اخترینی و ستاره‌شماری می‌نویسد: «اعتقاد به تأثیر نیروی افلاک و نیروی بخت در ادبیات فارسی، به طریق کاوش در احوال ستارگان، طالع‌بینی و یافتن راز سپهر متجلی شده است» (زمردی، ۱۳۸۸: ۲۰). آن‌گاه با ذکر شواهدی از اساطیر چینی و آیین زروانی و زردشتی و ... تصریح می‌کند که تأثیر این عقاید در ادبیات ما نمایان است. سپس به ذکر ابیاتی از شاهنامه می‌پردازد که دقیقاً برمبنای همان روش مغالطه و تقطیع و تحمیل است.

باز وقتی به متن مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که موضوع ابیات مورد بحث، مربوط است به دوره پادشاهی منوچهر که بسیار مقدم است بر پیدایی زردشت و تحریفات زروانی. همچنین، در ابیاتی پیش از آن از قول سام، پدر زال، در محضر منوچهر، بدین معنا تصریح می‌شود که فلک و ستاره خود کاره‌ای نیست و آن‌که اصل است و مقدر و مدبر، آفریننده بی‌نیاز است که فلک جز به فرمان او نمی‌گردد:

ابا داور راست گفتم به‌راز	که ای آفریننده بی‌نیاز
رسیده به هر جای برهان تو	نگردد فلک جز به فرمان تو
یکی بنده‌ام با تنی پرگناه	به پیش خداوند خورشید و ماه
امیدم به بخشایش توست بس	به چیزی دگر نیستم دسترس

(فردوسی، ۱۹۶۶: ۱/۱۴۹)

۸. نویسنده در صفحه ۲۲، بی‌اعتنا به متن و قرائن متنی، باز ابیاتی را درخصوص سعد یا نحس بودن سیارات و تأثیرش در سرنوشت آدمیان شاهد مثال می‌آورد؛ از جمله:

که خرطوم او از هوا برترست ز گردون مر او را زحل یاور است

وقتی به متن مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که موضوع ابیات پادشاهی اسکندر است و مواجهه او با هندوان که در سپاهشان فیلان جنگی وجود دارد و این، معضلی شده است برای اسکندر و سپاهش. پس، از هندوستان کارآگاهانی به نزدیک اسکندر می‌آیند و او را با فیل و نحوه مبارزه با او آشنا می‌کنند و ایشان (هندوان) در بیان باور و اعتقاد خود می‌گویند که فیل را ستاره زحل یاور است (همان: ۷/ ۳۵-۳۶).

باوجود این، شکست می‌خورند و سردارشان فوراً به دست اسکندر کشته می‌شود و جالب این‌جاست که اسکندر پس از این پیروزی، از هند به حجاز و زیارت کعبه می‌رود تا از یزدان سپاس‌گزاری کند.

بنابراین، داستان مذکور بیان‌گر پیروزی بیش‌توحیدی است بر افکار و اساطیر برساخته خیال و وهم آدمیان و اصولاً با آمدن اسلام، خط بطلانی بر همه این اساطیر و اباطیل و ادیان ساخته ذهن بشر کشیده شد که حتی نویسنده مدعی ما هم بدین‌نکته اعتراف می‌کند که شاعران متشرعی چون نظامی و عطار نیز خورشیدپرستی، ستاره‌بینی و بیش‌فلک‌گرایانه را مردود و معلول بی‌خردی دانسته‌اند (زمردی، ۱۳۸۸: ۲۲).

منتهی نویسنده در این اعتراف، فردوسی را از قلم می‌اندازد و بیان او به‌گونه‌ای است که انگار فردوسی در مقایسه با نظامی و عطار، متشرع محسوب نمی‌شود و تصریحات فردوسی در دیباجة شاهنامه را از یاد می‌برد که فرمود:

تو را دانش دین رهاند درست	ره رستگاری بایدت جست
به گفتار پیغمبرت راه جوی	دل از تیرگی‌ها بدین آب شوی
منم بنده اهل بیت نبی	ستاینده خاک پای وصی
برین زادم و هم بر این بگذرم	چنان دان که خاک پی حیدرم

که حتی نولدکه و ژول مول را هم واداشت تا بدین حقیقت اعتراف کنند (میرفخرایی، ۱۳۶۶: ۱۴۱؛ واحد دوست، ۱۳۷۹: ۱۳۱) و از یاد برده است کوشش این بزرگ‌مرد را در سامان‌دادن کتابش بر مبنای دو پیام اصلی اسلام، یعنی خرد و داد (انفال: ۲۲؛ حدید: ۲۵) که شاهنامه را به حماسه بدل ساخته است و در مقایسه با دیگر ادیان، در ضمن داستانی، بر اسلام به‌منزله دین پاک، پاک از اساطیر و برساخته‌های بشری، پای فشرده است و می‌گوید:

یکی دین دهقان آتش‌پرست که بی‌باژ برسم نگیرد به دست

دگر دین موسی که خوانی جهود      که گوید جز این را نشاید ستود  
چهارم ز تازی یکی دین پاک      سر هوشمندان برآرد ز خاک

(مول، ۱۳۶۹: ۶۰ / ۵)

#### ۴. نتیجه گیری

با توجه به آن چه ارائه شد، می توان چنین نتیجه گرفت که برای فهم صحیح متون ادب فارسی که از جمله ویژگی های آن، پیوند وثیق با مباحث معارف اسلامی و توحیدی است، باید بیش از هر چیز، به خود متن و قرینه های درون متنی پایبند بود و در پذیرش نظریه هایی که عمدتاً از سوی برخی نظریه پردازان غربی ارائه شده است، چنان چه با متن هم خوانی ندارد و بعضاً شاید با آن ستیز معنایی هم داشته باشد، از قبیل نمونه هایی که ذکر شد، با احتیاط کامل روبه رو شد تا حاصل کار اعتبار علمی قابل قبولی داشته باشد.

#### منابع

قرآن کریم.

- ابوالحسنی (منذر)، علی (۱۳۷۸). *بوسه بر خاک بی حیدر*، تهران: عبرت.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۲). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶). *جستاری چند در فرهنگ ایران زمین*، تهران: فکر روز.
- الحویزی، عبد علی بن جمعه (۱۳۸۳ ق)، *تفسیر نورالتقلین*، قم: افست علمیه.
- دشتی، مهدی (۱۳۸۰). *ادبیات ملل مسلمان*، تهران: کنگره.
- دشتی، مهدی (۱۳۸۴). *توحید در ادب فارسی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲). *لغت نامه*، تهران: دانشگاه تهران.
- زمردی، حمیرا (۱۳۸۸). *نقد تطبیقی ادیان و اساطیر...*، تهران: زوار.
- صبحی صالح (بی تا). *نهج البلاغه*، بیروت: دار الاسوه للطباعة و النشر.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
- الطوسی، محمد بن الحسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عسکری، سیدمرتضی (۱۴۱۵). *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، تهران: المجمع العلمی الاسلامی.
- عطار، فریدالدین (۱۳۶۵). *منطق الطیر*، تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار، فریدالدین (۱۳۵۶). *مصیبت نامه*، تهران: زوار.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۹۶۶). *شاهنامه*، چاپ مسکو.

- کریستین سن، آرتور (۱۳۶۸). *کیانیان*، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران: علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محیط طباطبایی، محمد (۱۳۶۹). *فردوسی و شاهنامه*، تهران: امیرکبیر.
- مطهری، شهید مرتضی (۱۳۵۷). *علل گرایش به مادیگری*، قم: صدرا.
- معین، محمد (۱۳۴۸). *مزدیسنا و تأثیر آن در ادب پارسی*، تهران: دانشگاه تهران.
- منتصبی مجابی، حسن (۱۳۸۳). *تأثیر قرآن و حدیث در شاهنامه فردوسی*، کرمانشاه: طاق بستان.
- مول، ژول (۱۳۶۹). *شاهنامه فردوسی*، تهران: کتاب‌های جیبی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۳۶-۱۳۴۲). *دیوان شمس تبریزی*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: دانشگاه تهران.
- میرفخرایی، مهشید (۱۳۶۶). *آفرینش در ادیان*، تهران: علمی و فرهنگی.
- الیاس بن یوسف، نظامی (۱۳۷۶). *حمسه*، تصحیح وحید دستجردی، تهران: قطره.
- نولدکه، تئودور (۱۳۵۷). *حماسه ملی ایران*، ترجمه بزرگ علوی، تهران: سپهر.
- واحددوست، مهوش (۱۳۷۹). *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی*، تهران: سروش.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۶۹). *فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی*، تهران: سروش.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی