

«دینِ خُرم» در سخنِ فردوسی و پیوندِ آن با کیشِ اسماعیلیِ شاعر

حمیدرضا اردستانی رستمی*

دانش‌یارِ گروهِ زبان و ادبیاتِ فارسی، واحدِ دزفول، دانش‌گاه آزادِ اسلامی، دزفول، ایران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۳/۷

چکیده

دربارهٔ ترکیبِ «دینِ خُرم» در مصراع‌ی از دیباچهٔ داستانِ سیاوخشِ شاهنامه، سخن بسیار گفته‌اند. نگارنده نیز در جستارِ پیشِ رو، تعبیر و تأویلِ خویش را از این سخن بازگفته است. به باورِ نویسندهٔ این جستار، با توجه به این‌که فردوسی از اسماعیلیان بوده است و بیش‌تر این گروه باطنی در ایران، پیش از مسلمان شدن، بر باورِ خُرم‌دینی بودند و خُرم‌دینان در پی استقلالِ ایران از تازیان برآمدند، فردوسی نیز در بیتِ موردِ نظر، خود را شیفتهٔ عمل‌کردِ سیاسی و فرهنگیِ این گروه و پی‌روی‌کنندهٔ راهِ آنان می‌داند که در پی متابعت از ایشان در ایران‌دوستی، شاهنامه را سروده است تا این درختِ برومند، بارِ خود را بر همهٔ ایرانیان بپراکند و آنان را بهره‌مند سازد. گذشته از این، در دیباچهٔ داستانِ سیاوخش، فردوسی از موبدی سخن می‌گوید که این موبد، همه را به سخن‌گویی، خردمندی، نکو‌خویی، نرم‌گویی، توجه به دست‌آوردِ کردار و جهانِ دیگر سفارش می‌کند. با توجه به متنی که از شخصی اسماعیلی‌مذهب (که پیش از آن خُرم‌دین بوده) به جا مانده است و تطبیقِ آن با کلامِ موبد در شعرِ فردوسی، این موبد نیز باید شخصیتی خُرم‌دینی بوده باشد. برخی اندیشه‌های مانوی نیز در سخنِ موبد هست که آن نیز پیوندِ او را با اندیشه‌های خُرم‌دینی نشان می‌دهد؛ زیرا ریشهٔ اندیشه‌های خُرم‌دینی در کیشِ مزدکیان بوده است و آنان نیز در باورهای مذهبی، با مانویان پیوند داشته‌اند؛ پس با توجه به مذهبِ اسماعیلیِ فردوسی و پیوندِ اسماعیلیه با خُرم‌دینان و همین‌طور وجودِ سخنانِ موبد با درون‌مایه‌های خُرم‌دینی، می‌توان بر آن شد که ماندن بر دینِ خُرم در سخنِ فردوسی، احتمالاً تأییدِ برخی باورهای دینی خُرم‌دینان (آن‌چه متناسب با عقایدِ اسماعیلیه بوده است) و به ویژه پی‌روی از روی‌کردِ فرهنگیِ آنان است که به سرآییدن شاهنامه انجامیده است.

کلیدواژه‌ها: فردوسی، اسماعیلیه، دینِ خُرم، موبد، مانویت.

مقدمه

در دیباجه داستان سیاوخش، مطابق با شاهنامه ویراسته جلال خالقی مطلق، شاهد

این هجده بیت هستیم:

کنون ای سخن گوی بیدارمغز	یکی داستانی بیارای نغز
سخن چون برابر شود با خرد	روان سراینده رامش برد
کسی را که اندیشه ناخوش بود	بدان ناخوشی رای او گش بود
همی خویش تن را چلیپا کند	به پیش خردمند رسوا کند
و لیکن نبیند کس آهوی خویش	تو را روشن آید همه خوی خویش
اگر داد باید که آید به جای	بیارای و زان پس به دانا نمای
چو دانا پسندد، پسندیده شد	به جوی تو در آب چون دیده شد
به گفتار دانا کنون بازگرد	نگر تا چه گوید سراینده مرد
کهن گشته این داستانها ز بن	همی نو شود روزگار کهن
اگر زندگانی بود دیرپاز	برین دین خرم بمانم دراز
یکی میوه داری بماند ز من	که بارد همی بار او بر چمن
از آن پس که پیمود پنجاه و هشت	به سر بر فراوان شگفتی گذشت
همی از کم تر نگردد به سال	همی روز جوید به تقویم و فال
چه گفت اندر این موبد پیش رو	که هرگز نگردد کهن گشته نو
تو چندانک مانی سخن گوی باش	خردمند باش و نکو خوی باش
چو رفتی سر و کار با ایزدست	اگر نیک باشدت جای ار بدست
نگر تا چه کاری همان بدروی	سخن هر چه گویی همان بشنوی
دُرستی ز کس نشنود نرم گوی	به جز نیگوی در زمانه مجوی

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲/ ۲۰۱-۲۰۲)

پژوهندگان شاهنامه و شاهنامه شناسان، پیش از این درباره این بیت:

اگر زندگانی بود دیرپاز برین دین خرم بمانم دراز

و ترکیب دین خرم در آن بسیار سخن گفته اند و آرایبی نسبتاً متفاوت درباره آن ارائه داده اند که پس از این بدانها اشاره می شود. نگارنده نیز در جستار پیش رو، می کوشد تعبیر خود را از این بیت و ترکیب دین خرم در آن به دست دهد؛ تعبیر و تأویلی که با دیدگاه های فکری و مذهبی فردوسی در پیوند و برخاسته از اندیشه های باستانی و شیعی وی است.



۱- دینِ خرم در بیتِ فردوسی و دیدگاهِ گذشتگان دربارهٔ آن

نخست بنگریم بدان چه پژوهندگان، پیش از این دربارهٔ این بیت و ترکیبِ دینِ خرم در آن آورده‌اند:

۱-۱- عبدالحسین نوشین «دین» را در بیتِ یادشده، بر بنیابِ نسخهٔ لندن (۶۷۵ هـ ق) «وین» خوانده است. او در *واژه‌نامهک*، ضمنِ بازگفتِ این نکته که این واژه در نسخهٔ قاهره «دین» و بی‌گمانِ مصحفِ «وین» است و در نسخهٔ لنینگراد «دَیر» آمده است، «دین» را تصحیفِ «وین» می‌داند و «دَیر» [۱] را از آن‌جا که در *شاهنامه* به معنی «گیتی» به کار نرفته است، نادرست می‌شمرد و می‌نویسد که «من در *شاهنامه* چاپِ مسکو وین را در متن قرار دادم». از دیدِ نوشین، «وین» به معنیِ «رز» است و رز کنایه است از «باغ» و باغ هم کنایه است از «گیتی»؛ پس پارهٔ دومِ بیت را این‌گونه معنی می‌کند: «اگر در این تاکستان یا باغِ خرم، زمانی دراز بمانم» (نوشین، ۱۳۸۶: ۴۵۹-۴۶۰).

۲-۱- محمد دبیرسیاقی نیز دیدگاهِ نوشین را می‌پذیرد و بیت را این‌گونه معنی می‌کند: «اگر عُمرم طولانی باشد و در این وین، باغ، سرابستان، مدتی طولانی در رفاه و خرمی زیست کنم، میوه‌داری، درختِ پُر ثمری از من باقی خواهد ماند که بار و ثمر و میوهٔ آن بر چمن پراکنده خواهد گشت؛ منظومه‌ای خواهیم سرود که سودِ معنویِ آن به همه کس و در همه جا برسد» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۹: ۹۴).

۳-۱- بهمن سرکاراتی دیدگاهِ نوشین را نمی‌پذیرد و در این باره می‌نویسد: «یادآوری این‌که واژهٔ دَیر به صورتِ کنایه از گیتی در *شاهنامه* به کار نرفته است، به جای خود نکتهٔ به‌جایی است؛ ولی عنوان کردنِ این نکته به صورتِ دلیلی برای اختیارِ وین به جایِ دَیر در این مورد نابه‌جا است؛ چون اولاً واژهٔ وین نیز در *شاهنامه* در این مفهوم به کار نرفته است؛ ثانیاً هر گاه کاربردِ دَیر را به عنوانِ کنایه از جهان، به علتِ این‌که چنین کاربردی در *شاهنامه* سابقه ندارد، در این بیت نامناسب و ناروا بدانیم، باید بپذیریم که استعمالِ وینِ خرم (باغِ خرم) به صورتِ کنایه از جهان نامناسب‌تر است» (سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۲۲۷).

سرکاراتی در ادامه توضیح می‌دهد که وین در فرهنگ‌های فارسی به معنایِ رنگ و انگور سیاه آمده است و هیچ‌کدام از دو معنی، برای وین در بیتِ فردوسی مناسب نیست و از همین روی، نوشین تصرف در معنی لغت کرده و وین را در معنیِ تاکستان گرفته است. [۲] سرکاراتی در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که واژهٔ وین در هیچ‌یک از واژه‌نامه‌های کهن به کار نرفته و یک لغتِ مهجورِ عربی است که در پس از قرنِ یازدهم هجری وارد فرهنگ‌های فارسی شده و واژه‌نویسانِ ایرانی نتوانسته‌اند برای آن حتی یک

گواه از ادب فارسی بیابند (همان: ۲۲۸-۲۲۹). میرجلال‌الدین کزازی نیز همین سخن را می‌آورد و می‌نویسد که «واژه وین هرگز در چنین معنایی به کار برده نشده است و حتی در معنی انگور سیاه نیز که معنای قاموسی آن است، واژه‌ای است ناشناخته و بی‌کاربرد» (کزازی، ۱۳۸۲: ۱۷۷/۳). کزازی معتقد است از میان واژه‌های دین و وین و دیر، مطمئناً «دین» برازنده‌تر و سازگارتر با متن است (همان: ۱۷۷/۳). بیفزاییم که ابوالفضل خطیبی (و پیش از او علی رواقی، ۱۳۸۳: ۲۸) هم به طور کامل نظرِ نوشین و دبیرسیاقی را در کاربرد وین به جای دین نادرست می‌خوانند؛ «چه ضبط وین برخلاف آن‌چه نوشین ابراز داشته، نه در نسخه لندن مورخ ۶۷۵ دیده می‌شود و نه در هیچ نسخه دیگری از شاهنامه؛ بنابراین، تصحیح مزبور را باید از گونه تصحیح قیاسی محسوب کرد که در مورد این بیت وجهی ندارد؛ زیرا ضبط دین در کهن‌ترین نسخه‌ها و اکثریت آن‌ها آمده و با این ضبط، بیت مورد نظر بی‌معنی نیست که مصحح ناچار شود به تصحیح قیاسی روی آورد» (خطیبی، ۱۳۸۷: ۱۳۰). سرکاراتی نیز پس از نقد سخن نوشین، واژه «دین» را در مصراع می‌پذیرد و آن را «در معنی راه و رسم و روش و شیوه» می‌پندارد. او پس از آوردن گواهی‌هایی از شاهنامه که در آن «آیین» و «دین» به معنی «راه و رسم» است، می‌نویسد: «در بیت یادشده نیز اگر دین را در مفهوم شیوه و راه و روش بگیریم و دین خرم را به تعبیری سنتِ مرضیه بینگاریم، معنی بیت چنین خواهد شد: اگر زندگی طولانی باشد و من بر این شیوه خرم و روش فرخنده‌ای که در پیش گرفته‌ام (یعنی سرودن شاهنامه) بپایم و دراز بمانم، یکی میوه‌داری بماند ز من...» (سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۲۳۴-۲۳۵). البته کزازی کاربرد «دین» را در این معنا، «یک‌سره سنجیده و بی‌چند و چون» نمی‌داند. او می‌نویسد: «آنان که با شاهنامه آشنا نیستند، می‌دانند که همواره بیم و پروای استاد در نافرجام ماندن شاهنامه، کوتاهی زندگانی و فراز آمدن ناگهانی مرگ است، نه کمی و کاستی در شور و شرار وی در سرودن این نامه نامور که هرگز دمی در وی فرو نمی‌نشیند و پیوسته او را بی‌تاب و ناآرام می‌دارد و به تلاش و تکاپوی برمی‌انگیزد؛ پس چرا تنها در این بیت، می‌باید چنین نگرانی و پروایی را در دل راه داده باشد؟ بر پایه این نکته روان‌شناختی و بافتار معنایی بیت، لخت دوم دنباله‌ای است بر لخت نخستین و آن را نیرو می‌بخشد و استوار می‌گرداند. از دیگر روی، تا آن‌جا که من می‌دانم، خرم چونان ویژگی دین به کار برده نشده است» (کزازی، ۱۳۸۲: ۱۷۶/۳). دبیرسیاقی نیز بر سخن سرکاراتی خُرده می‌گیرد و تعبیر او را نمی‌پذیرد و می‌نویسد: «معنایی که برای ترکیب



دینِ خُرم بیان شده است، یعنی سنتِ مرضیه و اصولاً صفتِ خُرم با موصوفِ دین در معنی راه و روش و شیوه، سازگاری ندارد و هم آن چه فردوسی در آن بیت و بیتِ بعد می‌خواهد بگوید متناسب نیست. کارِ فردوسی در نظمِ شاهنامه، روش و راه و آیین و شیوه نیست، سنت هم نیست؛ اقدامی است ناشی از تصمیمِ قاطع و نیتِ عالی و انسانی او» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۹: ۹۳-۹۴).

۴-۱- جلال خالقی مطلق نیز واژه «دین» را دارای اصالت انگاشته است. او این گونه معنی‌بی از بیت به دست می‌دهد: «بر این آیین و روشِ خُرم که دارم، عمری دراز کنم؛ به سخنِ دیگر: اگر عمری باشد و دل شادی!» (خالقی مطلق، ۱۳۸۰/۲۰۰۱: ۱/۵۶۳).

۵-۱- علی رواقی نیز دینِ خُرمی را در بیت، به معنی «نشاط و شادی» می‌داند و این گونه معنی‌بی از سخنِ فردوسی ارائه می‌دهد: «اگر زندگانیِ دیرپاز و بلند باشد و بر این شیوه و هنجار با شادی و نشاط و خُرمی و آسودگی [که هم‌اکنون دارم] پای‌دار بمانم، درختی برومند [که شاهنامه باشد] از من بر جای خواهد ماند که بارِ آن درخت بر باغ و بوستانِ فخر می‌فروشد و نازش می‌کند» (رواقی، ۱۳۸۳: ۲۵).

۶-۱- در میان پژوهندگان شاهنامه، عزیزالله جوینی از آن جا که ترکیب «دینِ خُرم» یادآور کیشِ خُرم‌دینان است، دین را به «ویر»، به معنای «پاد، خاطره و سرگذشت» تصحیح کرده است تا فردوسی را بری از باور به این فرقه بداند. او معنی بیت را این گونه آورده است: «اگر زندگانی طولانی شود، من با این خاطره و تذکار، همواره سال‌های دراز شادمان خواهم بود» (جوینی، ۱۳۸۹: ۴/۱۴۶).

۷-۱- ابوالفضل خطیبی نیز با توجه به نسخه پُرآوازه سعدلو، به جای بیتِ پیش‌گفته فردوسی، این ضبطِ جالبِ توجه را پیش‌نهاد می‌کند:

اگر زندگانی بُود دیرباز
بَدین خُرمی بر بمانم دراز

او در توضیح می‌نویسد: «در این جا، بدین خُرمی مرکب است از حرفِ اضافه پد به علاوه صفتِ اشاره این به علاوه خُرمی» و چنین معنی‌بی از بیت به دست می‌دهد: «با خُرمی زمانی دراز بپایم» (خطیبی، ۱۳۸۷: ۱۳۴-۱۳۵).

۸-۱- در پایان نیز باید از پژوهنده‌ای یاد کرد که همانندِ نوشین و دبیرسیاقی، «دین» را «وین» خوانده است؛ اما با تفاوتِ معنایی. از دید او «وین» می‌تواند «بین» باشد؛ زیرا واج‌های «و» و «ب» در زبانِ فارسی، به هم دگرگون می‌شوند؛ پس می‌توان «وینِ خُرم» را «بین (دید) خُرم» به معنی «نیک‌بین/خوش‌بین» پنداشت و بر آن بود که

فردوسی بر بنیادِ ضرورتِ رعایتِ وزنِ شعر، دو واژهٔ خُرْم و وین را جابه‌جا کرده است. به گمانِ این پژوهنده، معنیِ بیتِ این‌گونه خواهد شد: «اگر زندگانی به درازا بکشد و من خوش‌بین/امیدوار باشم که چنین شود، یکی میوه‌داری بماند ز من/... و به گونه‌ای دیگر (جابه‌جا و با ساختاری نزدیک به سرایشِ فردوسی و چنین بخوانیم: اگر بر این وین خُرْم بمانم دراز که مرا زندگانی بُود دیرباز): اگر من بر این خوش‌بینی/امیدواری بمانم (بپایم، بمانم دراز) که سال‌های زندگانی من به درازا بکشد، درختِ پُرباری از من برای همیشه به جای خواهد ماند که بار و میوهٔ آن بر همهٔ آن‌چه پدید آمده و می‌آید، سر است و نازان و آن دیگرها در برابرِ بار و کارِ من (شاهنامه) به کوتاهی چمن خواهند بود» (پیش‌روی، ۱۳۹۵: ۲۳-۲۵).

نگارنده در جستارِ پیشِ رو، آن‌گونه که کزازی اشاره کرده و دیگرانی چون رواقی و جوینی نیز ترکیبِ دینِ خُرْم را در پیوند با خُرْم‌دینان انگاشته‌اند، بر آن است که ترکیبِ دینِ خُرْم احتمالاً به باورهای باطنی اسماعیلی فردوسی برمی‌گردد که پیوندی بسیار نزدیک با خُرْم‌دینان داشته است.

کزازی در این باره می‌نویسد: «تا آن‌جا که من می‌دانم، خُرْم چونان ویژگیِ دین به کار برده نشده است. تنها دینی که در فرهنگِ ایرانی و زبانِ پارسیِ خُرْم است، دینِ پی‌روانِ بابک است که سُرخ‌جامگان یا خُرْمیان نامیده می‌شده‌اند. واژهٔ خُرْم نیز در نامِ این دین، خُرْم‌دینی، ویژگیِ دین نیست و نامی است تاریخی که بر این دین نهاده شده است. خُرْم نام بانویِ مزدک بوده است که خُرْم‌دینان خویش‌تن را بدو باز می‌خوانده‌اند» (کزازی، ۱۳۸۲: ۱۷۶/۳).

از سخنِ کزازی برمی‌آید که ایشان میانِ ترکیبِ دینِ خُرْم در بیتِ فردوسی و خُرْم‌دینان پیوند می‌بیند.

رواقی نیز در بحث از دینِ خُرْم در شاهنامه، به این نکته اشاره می‌کند که پس از دیدنِ این ترکیب، بی‌درنگ بابکِ خُرْم‌دین و خُرْم‌دینان در ذهنش نقش بسته است و بر آن شده که باید میانِ خُرْم‌دین یا دینِ خُرْم با هنجارِ فکریِ این مردمان پیوند باشد. او با پژوهش در متن‌هایی که از این فرقه یاد کرده‌اند و از وجهِ تسمیةٔ خُرْم‌دینان، به این نتیجه رسیده است که معنیِ نامِ آنان به دور از شادی و نشاط نیست و این همان تعبیری بوده که رواقی از «دینِ خُرْم» در بیتِ فردوسی داشته است (رواقی، ۱۳۸۳: ۲۹).



جوینی هم به گونه‌ای میان دینِ خرم در سخنِ فردوسی و خرم‌دینان پیوند می‌بیند و چنان‌که پیش‌تر گفته شد، برای تَبَرُّة او از این پیوند، واژه دین را به ویر تصحیح می‌کند؛ اما به هر صورت او نیز به این پیوند اشاره کرده است. او در این باره می‌نویسد: «پیش از این در جلد سوم نوشتیم که مذهبِ فردوسی اسماعیلی است؛ پس نمی‌شود دینِ خرم را که دنباله مذهبِ مزدکیان بوده، در روزگارِ قباد پدَرِ انوشیروان پیدا شده است آن هم در آذربادگان، بپذیرد... . اگر فردوسی به دینِ خرم‌دینان که دنباله آیینِ مزدکیان است، می‌بود؛ پس نباید از مزدک دوری بجوید و بگوید: نگویند بخت را زنده بر دار کرد/سرِ مردِ بی‌دین [۳] نگویند سار کرد/از آن پس بگشستش به بارانِ تیر/تو گر باهشی راهِ مزدک مگیر» (جوینی، ۱۳۸۹: ۴/۱۴۶).

آن‌گونه که منابع تاریخی به ما می‌گویند، برخلاف سخنِ جوینی، میان اسماعیلیانِ باطنی و خرم‌دینان پیوندهایی بسیار نزدیک بوده است و آنان چه از نظر سیاسی و نظامی و چه از دید اندیشه و باور، مناسبات و همانندی‌هایی بی‌شمار داشته‌اند که بدان خواهیم پرداخت؛ اما پیش از هر چیز باید درباره اسماعیلیان و خرم‌دینان سخن گوئیم.

۲- اسماعیلیان

اسماعیلیه در تاریخ اسلام به کسانی گفته می‌شود که به امامتِ اسماعیل، فرزندِ بزرگِ امام جعفر صادق (ع) باور داشتند که امام او را در مقامِ جانشینِ خود برمی‌گزیند؛ اما پیش از امام، در سال ۱۴۵ هـ ق درمی‌گذرد (البته بنا بر روایتی هم باده‌نوشی او سبب برکناری او از مقامِ جانشینی در امامت می‌شود/حلی، ۱۳۸۰: ۱۰۸). پس از این واقعه، ایشان فرزندِ دیگرِ خود، موسی کاظم (ع) را به امامت انتخاب می‌کند که برادرِ ناتنیِ اسماعیل است و بیست و پنج سال کوچک‌تر از او است. البته پس از آن که اسماعیل وفات می‌یابد (یا چنان‌که نقل شد، به واسطه باده‌نوشی از امامت برکنار می‌شود) و با وجود این که امام جعفر (ع)، موسی کاظم (ع) را در مقامِ جانشینِ خود معرفی می‌کند، گروهی که بعدها به اسماعیلیه آوازه می‌یابند، هم‌چنان به امامتِ اسماعیل پای می‌فشارند. پی‌روانِ اسماعیل پس از رحلتِ امام جعفر (ع) در سال ۱۴۸ هـ ق که تشیعِ امامیه را استقرار و استحکام می‌بخشد، از دیگر شیعیان، مانند کیسانیه، غلات، امامیه و زیدیه جدا می‌شوند و محمد، پسرِ اسماعیل، را امام می‌شمرند و سلسله هفت امامی را بنیان می‌نهند که با علی بن ابی‌طالب (ع) آغاز می‌شود و پس از او امامت به حسن بن علی (ع) می‌رسد که امامِ مُستودع (کسی که امامت نزد او به ودیعه نهاده شده و حق واگذاری آن را به فرزندانش ندارد) است و باید امامت را به امامِ مستقرّ (حسین بن علی) برساند و سلسله امامت در

فرزندان او (علی بن حسین، محمد باقر، جعفر صادق، اسماعیل) ادامه می‌یابد، تا این که به محمد بن اسماعیل، در مقام قائم مُنْتَظَر پایان می‌پذیرد (دفتری، ۱۳۸۹: ۶۲، ۲۴۲؛ همو، ۱۳۸۶: ۵۱-۵۴؛ شهرستانی، ۲۰۰۳: ۱/ ۲۰۹-۲۱۰). اسماعیلیان حدود یک قرن پس از اسماعیل، به گونه‌ای پنهانی و با روشی نظام‌مند، برای پدیداری جنبشی سازمان‌یافته و گسترده می‌کوشند. آنان جنبش سَری دینی - سیاسی با اهداف انقلابی، برای برانداختن عباسیان که به غصبِ حقوق مشروع علویان متهم بودند و به حکومت نشانند امامی اسماعیلی، برای رَهَبَری اَمّت اسلام سازمان می‌دهند که این جنبش را اسماعیلیان، «دعوت» یا «الدّعوه الهادیّه» می‌خوانند (دفتری، ۱۳۸۹: ۲۴۳؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۱۱؛ حلبی، ۱۳۸۰: ۱۰۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۴۰؛ مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۴۹-۱۵۰). اسماعیلیّه داعیانی مختلف به سراسر جهان اسلام گسیل می‌کنند و کام‌یابی نخستین خود را با تشکیل دولت فاطمی در سال ۲۹۷ هـ ق، در شمال آفریقا به دست می‌آورند که اغلب در تاریخ اسماعیلیّه، از دوره حکومتی فاطمیان، به‌حقّ به «عصر طلایی» تعبیر می‌شود (دفتری، ۱۳۸۹: ۲۴۷)؛ زیرا «حکومت دینی اسماعیلی که فاطمیان مستقر کردند، کسب علم را تشویق و ترویج می‌کرد و به نحوی درصددِ عقلانی ساختن مفاهیم و مقولات دینی بود» (حلبی، ۱۳۸۰: ۱۱۴-۱۱۵). نیز باید بیفزاییم که «ائمّه اسماعیلیّه به غایت بر خلاق مهربان بودند» (کی‌خسرو اسفندیار، ۱۳۶۲: ۱/ ۲۵۸).

۳- خرم‌دینان

کار آسانی نخواهد بود اگر بخواهیم از گروهی سخن گوئیم که در طول تاریخ دشمنانی بسیار داشته‌اند و صرفاً کسانی از آنان نوشته‌اند که با ایشان دشمن بوده‌اند. نگاهی به کتاب‌های گوناگون تاریخی، این نکته را به خوبی نشان می‌دهد. مطهر بن طاهر مقدسی درباره سرکرده خرم‌دینان، بابک، این‌گونه سخن می‌گوید: «گویند وی زنازاده بود و مادرش زنی یک‌چشم و تهی‌دست بود از قریه‌های آذربایجان. مردی از نَبَطِ سواد به نام عبدالله شیفته او شد و از وی آبستن گردید و آن مرد گشته شد و بابک در شکم مادرش بود تا او را بزاد و به دشواری پرورش داد تا به مرحله کوشش رسید. جوانی مستعد شد و اهل ده‌کده‌اش او را در برابر پرداخت خوراک و پوشاک به کار شَبانی گماشتند. گویند یک روز که مادرش غذای او را بُرد و بابک در زیر دیواری خفته بود، دید که موی بر اندام او راست شده و از سر هر موی، قطره‌ای خون می‌چکد. مادرش گفت: این فرزند من اهمّیت بسیار خواهد یافت. در آن کوهستان‌ها گروهی از خرمیان بودند که دو سرکرده داشتند: یکی به نام جاویدان و دیگری به نام عمران و این دو تن با یک‌دیگر در نزاع بودند. یک بار



که جاویدان کاری داشت و به ده‌کده بابک گذر کرد، او را دید و چالاکی و هوش او را دریافت و از مادرش او را به مزد گرفت و به نزد خویش بُرد. گویند هم‌سر جاویدان دل‌بسته بابک شد و رازهای شوهرش را با او در میان نهاد و بابک را از گنجینه‌ها و دفینه‌های شوهر آگاه ساخت. چندی نگذشت که میان جاویدان و عمران جنگی درگرفت و جاویدان زخمی برداشت و درگذشت و هم‌سر جاویدان چنان نمود که وی بابک را به جانشینی خویش برگزیده است و روان وی به پیکر بابک انتقال یافته است... قوم جاویدان پی‌رو او شدند و گواهی آن زن را تصدیق کردند» (مقدسی، ۱۳۸۶: ۱/ ۹۷۴-۹۷۵) و بدین‌سان بابک، بزرگ آن گروه شد. آن‌گونه که برخی یاد کرده‌اند، ریشه اندیشه‌های بابک و خرم‌دینان را باید در اندیشه‌های مزدک جست [۴] که در دوره ساسانی، جنبشی بزرگ را سازمان‌دهی کرد و البته انوشیروان او و یارانش را سرکوب کرد: «پس بابک خرم‌دین به جانب آذربایگان برخاست و کارش سخت عظیم بزرگ شد و اصل ایشان از روزگار قباد بود، از مزدک بن بامدادان، موبد موبدان قباد... چون نوشروان ایشان را بکشت، پس مزدک را زنی بود نام او خرمه بنت فاده، به روستای ری افتاد و مردم را دعوت کرد به دین مزدک و از آن پس خرمه‌دین خواندندشان و مزدکی به جای رها کردند و به عهد هارون الرشید قوت گرفتند و در این وقت بابک مهتر ایشان شد و کارش روزگاری بماند» (مجمَل التواریخ و القصص، ۱۳۸۳: ۳۵۳-۳۵۴).

شورش بابک و خرم‌دینان (که برخاسته از روستایی از اردبیل به نام خرم بودند و خرمیه منسوب بدان جا [۵] / تعلیقات هاشم رضی بر ابوالمعالی، ۱۳۴۲: ۴۵۰؛ یاقوت حموی، ۱۳۷۹ ق: ۱۲/ ۳۶۲) در آغاز قرن سوم هجری، «در واقع نهضتی بود ملی علیه اعراب فاتح» (تعلیقات هاشم رضی بر ابوالمعالی، ۱۳۴۲: ۴۴۵) که سرانجام آن را معتصم عباسی به دست افشین سرکوب کرد (گردیزی، ۱۳۸۴: ۱۳۶-۱۳۹؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۳۱۶-۳۱۹؛ مسعودی، ۱۳۸۹: ۳۳۶). شورش‌هایی همانند قیام سنباد، استادسیس، المقتن و آخرین آن، همین شورش نظامی خرم‌دینان، اگرچه از دید نظامی تأثیری در جامعه ایران نداشت، از نظر اجتماعی باعث شد روح قومی در ایرانیان مغلوب تازیان، زنده بماند و همین زنده ماندن روح قوم ایرانی سبب شد که سپس‌تر، حکومت‌های نیمه‌مستقل و مستقل ایرانی شکل بگیرد (قاضی مرادی، ۱۳۹۳: ۶۷).

مورخان و ملل و نحل‌نویسان دوره اسلامی، چهره‌ای نامطلوب و ضد اخلاقی از خرم‌دینان نشان داده‌اند؛ به گونه‌ای که حتی تعبیری نادرست از نام خرم‌دینی (که منسوب است به روستای خرم اردبیل) به دست داده‌اند و آن‌ها را به اباحتیان (کسانی که

همهٔ حرام‌های دین را مباح می‌دانند) منسوب کرده‌اند؛ چنان‌که ابوالمعالی دربارهٔ آنان می‌نویسد: «خُرّم‌دینان آن گروه‌اند که تن‌آسانی و خُرّمی اختیار کرده‌اند و از هر مذهبی آن گرفته‌اند که ایشان را خوش‌تر آید» (ابوالمعالی، ۱۳۴۲: ۲۲) یا شهرستانی می‌گوید که «ایشان قائل به حلال و حرام نیستند» (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۲۶۲ / ۱) یا خواجه نظام‌الملک می‌نویسد: «قاعدهٔ مذهب خُرّمیه آن است که رنج از تن‌های خویش برداشته‌اند و آن‌چه از کارهای دین مسلمانان است چون قیام کردن و نماز گزاردن و گرفتن روزه و کردن حجّ و اجتهاد کردن با دشمنان خدای عزوجلّ و سرشستن از جنابت و حرام داشتنِ خُمَر و به جای آوردن زُهد و پرهیز و هر چه فریضه است از آن دور بودن و جوینده نیستند هیچ شریعت دینی و گرفتن راهِ ملتِ مصطفوی» (نظام‌الملک توسی، ۱۳۸۳: ۳۱۹).

چنین می‌نماید که برخلاف سخنان دشمنان بعضاً ارادت‌مندِ خُلفایِ عباسی که از آنان یاد شد، خُرّم‌دینان در پی بزرگی ایران و بازگشتِ استقلالِ ایران بودند. «خُرّمیان نمایندهٔ احساس‌های ملی ایرانیان و در پی آن بودند تا ... فرمان‌روایی مستقلّ ایرانیان را دوباره برپا سازند» (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۹)؛ از همین روی، «برخی دهقانان یا اشرافِ زمین‌دار [که فردوسی نیز از همین طبقه است] از آن‌ها حمایت می‌کردند» (قاضی مرادی، ۱۳۹۳: ۶۵)؛ چنان‌که همین دهقانان، حمایت‌کنندهٔ اسماعیلیان نیز بودند؛ به گونه‌ای که وقتی یکی از داعیان اسماعیلی، از مصر راهی خراسان می‌شود، نظر و حمایت و یاری بسیاری از دهقانان را فراهم می‌سازد (یعقوبفسکی، ۱۳۹۰: ۹۴؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۲۶۱؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۳۹۴).

۴- پیوند خُرّم‌دینان و اسماعیلیان در ایران دوستی

شاید از همین نقطه بتوان میان فردوسی دهقان‌نَسب و خُرّم‌دینان پیوندی دید و ترکیبِ «دینِ خُرّم» در سخن فردوسی را در آغازِ داستانِ سیاوخش، باور به همین خُرّم‌دینانِ ایران‌دوست یا بهتر و دقیق‌تر بگوییم، پی‌روی او از روش آنان در دوست‌داری فرهنگِ ملی ایران و ضدّیت با حکومتِ عباسی و دست‌نشانده‌های آن‌ها در ایران دانست که همین تبعیّت، او را به سرودنِ شاهنامه و آرزویِ ادامهٔ این کار، آن‌گونه که از محتوای آن بیت‌ها برمی‌آید، فرا می‌خواند.

در پیوند اسماعیلیه و خُرّم‌دینان، از نکته‌ای باید سخن گفت و آن، این‌که پس از سرکوب خُرّم‌دینان، بسیاری از آنان به مرور مسلمان شدند. در همین باره حسن قاضی مرادی می‌گوید: «البته بیش‌تر این مسلمان‌شدگان، پی‌رو شیعهٔ اسماعیلیه بودند. اینان که از امکان بقا برخوردار شدند، توانستند در برخی از مکتوباتِ خودشان اشاره‌هایی به



معتقدات خرم‌دینان داشته باشند» (قاضی مرادی، ۱۳۹۳: ۶۶-۶۷). خرم‌دینان با اسماعیلی شدن (که مطابق با سخن صاحب‌التقص این داعیان اسماعیلی نهایتاً «راه خرم‌دینی» را آشکار می‌کردند/ قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۳۱۲)، «هم‌چنان ضدیت خود را با دست‌گاه خلافت عباسی و شریعت رسمی آن حفظ کردند و ادامه دادند» (قاضی مرادی، ۱۳۹۳: ۶۶-۶۷) که البته گزارش پیوند این ایران‌دوستان را علیه خلافت عباسی، در سخن نظام‌الملک می‌توان خواند (نظام‌الملک توسی، ۱۳۸۳: ۲۷۹-۲۸۰). واقعیت امر آن است که «گشته شدن بابک، لطمه بزرگی به حیات و قدرت خرم‌دینان وارد ساخت؛ اما این قوم پس از این واقعه، یک باره از میان نرفتند و اقلأ تا آخر قرن چهارم، در مواضع خود کر و فر داشته‌اند؛ ولی به مرور به سبب شدت تعصب دینی و غلبه اسلام، به مسلمانی تشبیه کرده‌اند و کم‌کم در میان ایشان، مستهلک شده‌اند و امتیاز دینی خود را از دست داده‌اند و دسته‌هایی از ایشان به دین اسماعیلیان درآمده‌اند» (صدیقی، ۱۳۷۲: ۳۲۱).

اسماعیلی شدن خرم‌دینان سبب می‌شود تا مورخان و ملل و نحل‌نویسان، پیوسته خرم‌دینان و اسماعیلیان باطنی و البته مزدکیان را هم‌سان بدانند؛ چنان‌که ابوالمعالی در بیان‌لادیان، از قرمطیان یا همان باطنیان اسماعیلی و خرم‌دینان در یک فصل یاد می‌کند و آنان را در یک ردیف قرار می‌دهد (ابوالمعالی، ۱۳۴۲: ۲۲). خواجه نظام‌الملک نیز آنان را دارای یک بنیاد می‌داند. او می‌نویسد: «به هر وقتی که خرم‌دینان خروج کرده‌اند، باطنیان با ایشان یکی شوند و به تن و مال، ایشان را قوت دهند که اصل مذهب هر دو در دین و در فساد و معنی یکی است» (نظام‌الملک توسی، ۱۳۸۳: ۳۱۲). او به طور مشخص از این یاری سخن می‌گوید: «پس در سال دویست و دوازده، در ایام مأمون خرم‌دینان خروج کردند از ناحیت سپاهان و پریدن و کاپله و کره و باطنیان با ایشان پیوستند و فسادها کردند و به آذربایگان شدند و به بابک پیوستند» (همان: ۳۱۳). از همین جا است که نظام‌الملک پس از برشمردن بی‌دینی‌های خرمیه که پیش‌تر از آن یاد شد، این جمله را آورده است: «معلوم گشت که اصل مذهب مزدک و خرم‌دینان و باطنیان، هر سه یکی است و پیوسته آن خواهند تا اسلام را چون بگیرند» (همان: ۳۲۰). سمعانی بی‌هیچ تفاوتی میان خرم‌دینان و اسماعیلیان، در توصیف «خرمی» می‌نویسد: «این نسبت به طایفه‌ای از باطنیان است که ایشان را خرم‌دینی می‌خوانند» (سمعانی، ۱۹۱۲: ۱۹۵-۱۹۶). شهرستانی نیز به این نکته اشاره کرده است که در عراق، اسماعیلیه را باطنی و قرمطی و مزدکی (که خرم‌دینان ادامه اندیشه آنان بوده‌اند) می‌نامند (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۲۱۱/۱). این سخنان، ما را بر یک

نکته مطمئن می‌سازد و آن این‌که اسماعیلیان دست‌کم در مخالفت با عباسیان، جانشینان راستین خرم‌دینان بودند.

با توجه بدان‌چه گذشت، گمانی به جا نمی‌ماند که اگر به اسماعیلیان ایران دوست نیز چون خرم‌دینان، اتهامات گوناگون وارد کرده‌اند، این نکته از آن‌جا برخاسته است که این گروه شیعی، برای ملتیت ایرانی خود ارزشی فراوان در نظر داشتند و می‌کوشیدند فرهنگ ایرانی را حفظ کنند. ایران‌دوستی اسماعیلیان را دشمنان آنان به آشکار دریافته‌اند. امام محمد غزالی، دشمن اسماعیلیان در کتاب فضائح الباطنیة و فضائل المستظهریة که در آن به نقد اسماعیلیان می‌پردازد، به ایرانیانی اشاره می‌کند که در کنار هفت گروه دیگر به اسماعیلیان پیوسته‌اند. او معتقد است این دسته از ایرانیان، اسلام را غاصب دولت خود می‌دانند و می‌خواهند انتقام نیاکان‌شان را بگیرند (متها، ۱۳۹۱: ۶۳؛ الغزالی، ۱۹۶۴: ۳۳). عظاملک جوینی نیز درباره اسماعیلیان سخنانی دارد که در آن تأیید سخن غزالی را می‌بینیم: «در ابتدای ملت اسلام، بعد از ایام خلفای راشدین... در میان اسلام، جماعتی پیدا شدند که ضمایر ایشان را با دین اسلام آلفتی نبود و عصبیت مجوس در دل‌های این طایفه رسوخی داشت، از جهت تشکیک و تضلیل. در میان خلائق سخنی انداختند که ظاهر شریعت را باطنی هست» (جوینی، ۱۳۸۲: ۱۴۲/۳-۱۴۳).

جدا از ایران‌دوستی خرم‌دینان و اسماعیلیان و علاقه شدید آنان به فرهنگ ایران، این دو گروه چنان هم‌سانی‌هایی دارند که پژوهنده‌ای بزرگ چون مهرداد بهار، بر این باور است که برای شناخت باورهای مزدکیان و خرم‌دینان، می‌توان به نوشته‌های باطنیان مراجعه کرد. او از تأثیر عمده آشکار خرم‌دینان بر شکل گرفتن آرای باطنی سخن می‌گوید (بهار، ۱۳۸۴: ۱۰۰-۱۰۱). آلفرد مادلونگ نیز از متنی اسماعیلی یاد می‌کند که آن بر بنیاد اندیشه‌های خرم‌دینی فراهم آمده است (قاضی مرادی، ۱۳۹۳: ۶۶).

پس از این در تحلیل دیباچه داستان سیاوخش، از این پیوندها و هم‌سانی‌ها سخن خواهیم گفت. پیش از آن، باید از اسماعیلی بودن فردوسی اطمینان نسبی بیابیم تا بتوانیم درباره ترکیب دین خرم در بیت او و پیوندش با خرم‌دینان سخن گوئیم.

۵- فردوسی اسماعیلی مذهب

پیش از این پژوهندگانی چون عباس زریاب خوبی به وابستگی فردوسی به مذهب اسماعیلیان اشاره کرده‌اند. زریاب خوبی یکی از مهم‌ترین دلایلی که درباره اسماعیلی بودن فردوسی نقل می‌کند، توجه او به مقوله خرد و جان است که شیعیان اسماعیلی از



آن تعبیر به عقل و نفسِ کلی می‌کنند و آن را اساسِ آفرینش می‌شمارند؛ همان‌گونه که شاعرِ حماسه‌سرا در آغازین بیتِ شاهنامه بدان عنایت دارد و در چند جای از دیباچه، دربارهٔ آن سخن می‌گوید (زریاب خوبی، ۱۳۸۹: ۲۱). محمدامین ریاحی نیز معتقد است که دیباچهٔ شاهنامه تا پیش از ارائه به محمود، بر بنیانِ حکمتِ اسماعیلی گرد آمده است؛ اما وقتی فردوسی بر آن می‌شود که شاهنامه را به محمود غزنوی تقدیم کند، آن را به ریختی درمی‌آورد که در تضاد با اندیشهٔ شاه غزنوی و مردمانِ آن زمانه نباشد (ریاحی، ۱۳۸۹: ۲۳۴)؛ بدین‌سان، ریاحی نیز چون زریاب خوبی، فردوسی را اسماعیلی‌مذهب می‌پندارد و افزون بر این دو، کاظم برگ‌نیسی هم فردوسی را از حکمتِ اسماعیلی متأثر می‌یابد (برگ‌نیسی، ۱۳۸۶: ۱۲/۱). جلال خالقی مطلق نیز با آن که بر امامیه بودنِ فردوسی تأکید دارد، برخی بیت‌های دیباچه (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/۱) را به آرایِ اسماعیلی مانده می‌داند که «توحیدِ مطلق را نه تنها در دور کردنِ زمان و مکان و ماهیت و حد و وجود (زمان و جای و چیزی و اندازه و بود) از آفریدگار می‌دانستند؛ بل که هیچ‌گونه صفتی به او نسبت نمی‌دادند». او سپس برای تأیید سخنِ خود به مقالتِ نخستِ کتابِ کشف‌المحجوب، نوشتهٔ ابویعقوبِ سجستانیِ اسماعیلی استناد می‌کند (خالقی مطلق، ۱۳۸۰/۲۰۰۱: ۴/۱).

نگارندهٔ جستارِ پیش‌رو نیز در دو مقاله به مذهبِ فردوسی پرداخته و او را اسماعیلی دانسته است. او در نخستین مقاله به این نتیجه رسیده است که به احتمالِ نزدیک به یقین، فردوسیِ اسماعیلی‌مذهب بوده است. دلایلی که او را بدین نظر راه می‌نماید، از این قرار است: آن‌چنان‌که از اشاراتِ مورخان برمی‌آید، میان دهقانانِ میهن‌دوست و اسماعیلیانِ پیوندهایی بسیار نزدیک بوده است و می‌بینیم که ناصر خسرو اسماعیلی نیز هم‌چون فردوسی به ملتِ ایرانی توجّهی آشکار دارد؛ به گونه‌ای که او همهٔ آثارش را به فارسی می‌نویسد. فردوسی در دیباچه از خداوندِ نام و خداوندِ جای سخن می‌گوید. «نام» اشاره به خداوندی است که تنها نامی از آن در میان است، بدون هیچ صفتی که این نشانِ تنزیه است و «جای» اشاره به جهان است که اسما و مظاهرِ یزدان در آن به ظهور می‌رسد و به وسیلهٔ آن خداوند وصف‌پذیر می‌شود که این محلّ تشبیه است و این دو در کنار هم سببِ شناختِ خداوند می‌شود. این اعتقادِ اسماعیلیان نیز هست. وصفِ ساختارِ آفرینش در دیباچه نیز سازگار با حکمتِ اسماعیلی است. فردوسی در مصرعی آورده است که خداوند «نگارندهٔ برشده‌گوهر است». می‌توان «برشده‌گوهر» را جوهرِ عقل و نفسِ کلی پنداشت. مطابقِ آن‌چه ناصر خسرو، بر بنیانِ حکمتِ اسماعیلی می‌گوید، اساسِ آفرینش، عقل و نفسِ کلی است که هیچ‌یک بدون دیگری مایهٔ آفرینش نخواهد شد؛

گویا گوهری یگانه است که از آن‌ها جسد (آسمان)، نبات، حیوان و انسان شکل می‌گیرد. در سخنِ ناصر خسرو، عقل و نفس (خرد و جان) برتر از زمان (آسمان) است و آن دو، بالای هفت چرخِ مدور سیر می‌کند و ناصر خسرو از آن به جوهرِ عقل و نفس تعبیر می‌کند که گویی یکی پنداشته می‌شود؛ زیرا نفس هم از عقل پدیدار می‌شود. دیگر این که فردوسی بر دریافتِ معنایِ درونی، هم‌چون اسماعیلیه تأکید دارد: «به ژرفی به فرمانش کردن نگاه». هم‌چنین، فردوسی چون ناصر خسرو از خداوندِ تنزیل و وحی (ناطق) سخن می‌گوید که او منبع و شهرستانِ علم است و برای دست‌یابی به این شهرستان، باید از درِ آن، یعنی وصی (علی) گذشت و او است که معنایِ درونیِ سخنِ ناطق را می‌داند و می‌تواند به دیگران بیاموزد؛ پس فردوسی همانند ناصر خسرو بر وصی بودنِ علی (ع) تأکید دارد. شیوهٔ فردوسی در ستایشِ اهلِ بیت (ع) نیز بسیار همانند به ناصر خسرو است و او نیز در مدحِ ائمه از تعبیرِ کلیِ اهلِ بیت استفاده می‌کند. فردوسی شیعه‌مذهب از امام هشتم شیعیان دوازده امامی یاد نمی‌کند؛ برخلاف مورخان و جغرافی‌دانان سنی‌مذهب که هر جا از شهرِ توس یاد کرده‌اند، نامِ امامِ رضا (ع) را نیز آورده‌اند. این امر می‌تواند برخاسته از گرایش‌های اسماعیلیِ فردوسی باشد؛ زیرا کسانی که امامتِ امامِ هشتم شیعیان، امامِ رضا (ع)، را می‌پذیرفتند، به امامتِ چهار امامِ بعدی نیز اعتقاد می‌یافتند و دوازده امامی پنداشته می‌شدند (اردستانی رستمی، ۱۳۹۴: ۶۷-۹۸).

دست‌آوردِ مقالهٔ دوم نگارنده نیز چنین است: فردوسی میان ستایشِ یزدان و پیام‌بر، با ستایش از خرد فاصله انداخته است. این کردهٔ فردوسی که برخلافِ روش معمولِ متن‌هایِ دیگرِ ادبِ فارسی است، برخاسته از اندیشهٔ اسماعیلیِ او است. اسماعیلیان از دو حجتِ سخن می‌گویند: حجتِ عقل و حجتی که پیام‌بر است و آنان حجتِ بالقوهٔ عقل را در وجودِ آدمی، بر حجتِ پیام‌بر مقدم می‌دانند و معتقدند انسان به واسطهٔ همین حجتِ خرد است که باید در روزِ شمارِ پاسخ‌گوییِ اعمالش باشد؛ از همین روی، فردوسی می‌گوید: «نخستینت: فکرتِ پسینت: شمار» و پیش از ستایشِ پیام‌بر، عاملِ نخستِ رستگاری را می‌ستاید. البته پیام‌بر هم در رستگاریِ انسان تأثیرگذار است؛ به شرطِ آن که مغزِ سخنِ آنان دریافت شود. برای درکِ بطنِ سخنِ پیام‌بر، باید ژرف‌نگری در کلامِ خداوند داشت؛ زیرا سخنانِ پیام‌بر یا همان تنزیل، رمز و مثل است و باید از این نردبان‌پایهٔ تنزیل، به دانایی، دانشِ دین یا همان تأویل دست یافت که البته دست‌یابی به دانایی یا همان تأویل، در پناهِ امام یا وصیِ پیام‌بر شدنی است. فردوسی نیز در دیباچه از رمز و مثل بودنِ



داستان‌هایش سخن می‌گوید و آنچه او در این باره بیان کرده، دقیقاً همانند سخنان اسماعیلیان، از جمله ناصر خسرو است. نیز او به ژرف‌نگری یا همان درکِ باطنِ سخن تنزیلِ باور دارد و معتقد است که این «دانشِ دین (دست‌یابی به بطنِ کلامِ خداوند)» یا همان «دانایی» انسان را توانا می‌سازد و به رستگاری می‌رساند و البته «در» این رستگاری، امام یا وصیِ پیام‌بر است (همو، ۱۳۹۷: ۱۹-۴۴).

۶- موبدِ پیش‌رو در دیباچهٔ داستانِ سیاوخش: «خرم‌دینیِ اسماعیلی»

بنا بر آنچه بازگفتیم، می‌توان به اطمینانِ نسبی رسید که فردوسی، مذهبِ اسماعیلیان دارد و چنان‌که گفتیم، اسماعیلیه با خرم‌دینان پیوندهایی بسیار نزدیک داشته‌اند؛ پس این سخن می‌تواند پذیرفتنی باشد که آن‌گاه که فردوسی از «دینِ خرم» سخن می‌گوید، گویا روشِ سیاسی و فرهنگیِ خرم‌دینان را در نظر دارد؛ زیرا او خودِ اسماعیلی است و اسماعیلیان باطنی ایرانی، خود برآمده از خرم‌دینان بوده‌اند و چه در نگاه‌شان به حکومتِ غاصبِ عباسی و ایران‌دوستی‌شان و چه در برخی اندیشه‌های مذهبی‌شان، پیوندی نزدیک به خرم‌دینان داشته‌اند. به این نکته هم پیش‌تر اشاره کردیم که دهقانان و زمین‌داران نیز پیوسته در زمانِ شورش و جنبشِ خرم‌دینان در قرن سوم (که البته تا پایانِ قرن چهارم، یعنی زمانِ زندگی فردوسی، دارای نفوذ و کَر و فر بودند)، از آنان حمایت می‌کردند. روشن است که باید فردوسی دهقان نیز از این گروه و کوششِ آنان برای استقلالِ ایران خشنود بوده باشد و مقصودِ او از این‌که بگوید: «بر این دینِ خرم بمانم دراز» بازگفتِ ایران‌دوستیِ خرم‌دینان و تأییدِ روشِ آنان برای حفظِ فرهنگِ ایران و رهاییِ ایران از دستِ غاصبانِ تازی و پی‌رویِ خودش از این گروه باشد؛ نه این‌که بخواهد از دینِ خود سخن بگوید که اساساً ساخت و بافتِ بیت‌ها دربارهٔ سرایشِ شاهنامه و امید به ادامهٔ این کار است؛ در واقع این‌جا فردوسی عمل کردِ سیاسی و فرهنگیِ خرمیه را پیش چشم دارد (که در پیوند با شاهنامه‌سرایی او است) نه باورهای دینی آنان را.

البته باید به این نکته نیز اشاره کنیم که اگر برخی از پژوهندگان فردوسی را مبراً از خرم‌دینان دانسته‌اند، از آن روی بوده است که در تاریخ‌ها، آنان را به انواعِ فسق و فجور متهم کرده‌اند؛ چنان‌که دربارهٔ اسماعیلی‌ها نیز چنین اتهاماتی مطرح بوده است و گردِ آنان افسانه‌هایی سیاه، منقوش کرده بودند و «اساساً به صورتِ مَلْجَدانیِ فاقدِ اخلاقِ جلوه داده می‌شدند که قادر به هر جنایتی و ارتکابِ هر قتلِ بی‌معنا و منطقی بودند که ره‌برانِ بداندیشِ آن‌ها می‌خواستند» (دفتری، ۱۳۸۹: ۱۸۹)؛ در حالی که باید بدانیم قلم در دستِ دشمن بوده است و این دشمنان، هر آن‌چه آنان (خرم‌دینان و اسماعیلیان) و

اندیشه‌هاشان را بی‌اعتبار می‌ساخته است، علیه‌شان تبلیغ می‌کردند. از این گذشته، در میان اسماعیلیان نیز مانند هر کیش دیگر، گروه‌هایی بودند که خشونت و خون‌ریزی می‌ورزیدند و البته روشن است نمی‌توان کردار آنان را به همه اسماعیلی‌ها نسبت داد.

در ادامه می‌کوشیم با تحلیل بیت‌های دیباچه داستان سیاوخش (پنج بیت پایانی که در آن سخنان موبدی پیش‌رو آمده است)، پیوند فردوسی را با اندیشه‌های اسماعیلی و در پی آن خرم‌دینی آشکار سازیم و دین خرم را در سخن فردوسی، همان شیوه خرم‌دینان بدانیم؛ خرم‌دینانی که در پی استقلال ایران، اگرچه کوشش‌های نظامی‌شان به جایی نرسید و در زمان اوج قدرت خلفای عباسی سرکوب شدند؛ اما راه استقلال ایران را باز کردند و گویا تحرکات نظامی آنان عاملی در پدیداری تحرکات دینی، به ویژه تشیع شد. فردوسی هم چون خرم‌دینان، می‌خواهد برای حفظ فرهنگ ایرانی بکوشد؛ پس راه را در سرودن شاهنامه می‌داند و در واقع باید شاهنامه، این درخت پر بار، را برآیند خرم‌دینی او بدانیم که بارش بر سر چمن (ایران) می‌بارد و آن را زنده نگه می‌دارد؛ اما اکنون بررسی بیت‌ها.

در بیت‌هایی که در آغاز جستار از دیباچه داستان سیاوخش آوردیم، در پنج بیت پایانی، سخنانی از موبدی پیش‌رو (راه‌بر) آورده شده است. به نظر می‌رسد که این موبد، از بزرگان خرم‌دینان «اسماعیلی‌شده» است. فراموش نکنیم اگر این خرم‌دین «موبد» گفته شده، از آن روی است که پایه فکری خرم‌دینان را کیش مزدکی ساخته است و خود مزدک، موبدموبدان دربار قباد ساسانی بوده است. از این گذشته، در آن روزگار اشاره مستقیم به خرم‌دینان، جرمی بزرگ شمرده می‌شده است؛ پس طبیعی است که فردوسی از اشاره آشکار بدو دوری کند و از او با نام عام موبد یاد کند. البته شاید برای خواننده نکته‌سنج این موضوع پیش آید که اگر نام بردن از خرم‌دینان را گناه می‌پنداشتند و توانی سنگین داشته است، چرا در چهار بیت، پیش از این بیت‌ها، فردوسی از ترکیب دین خرم استفاده کرده و گفته است که بر آن خواهد پایید؟ در پاسخ باید گفت چنان‌که از محتوای سخن فردوسی در آن بیت برمی‌آید، او درباره سرایش شاهنامه و امیدواری به ادامه این کار سخن می‌گوید؛ بنابراین، سخن از دین خرم در این بافت، راه‌گریز از مهلکه نکته‌گیران را باز می‌گذاشته است.

اکنون برای بررسی بیشتر، پنج بیت پایانی را دوباره در این جا می‌آوریم:

چه گفت اندر این موبد پیش‌رو که هرگز نگردد کهن‌گشته نو
تو چندانک مانی، سخن‌گوی باش خردمند باش و نکوخی باش



چو رفتی سر و کار با ایزدست اگر نیک باشدت جای ار بدست
نگر تا چه کاری، همان بدروی سخن هر چه گویی همان بشنوی
دُرستی ز کس نشنود نرم‌گوی به جز نیکوی در زمانه مجوی

موبد در این بیت‌ها سفارش کرده است به: سخن‌گویی، خردمندی، نکوخواهی و یادکرد از جهانی دیگر و همین‌طور این‌که هر کاری که انجام دهی، نتیجه آن را درخواهی یافت. نیز در بیت پایانی به نرم‌گویی سفارش می‌کند که البته این ویژگی از نکوخواهی برمی‌خیزد که در بیت دوم بدان توصیه شده است؛ بنابراین، از دید موبد گویا نرم‌خواهی و نرم‌گویی بسیار مهم می‌نموده است که بر آن تأکید می‌کند.

پیش از این، از متنی سخن گفتیم که متعلق است به یکی از اخلاف اسماعیلی خرم‌دینان که آلفرد مادلونگ آن را تحلیل کرده است، بدین شرح: «اینان بر آن بودند که هیچ‌کس نباید به جانوران و گیاهان آزار رساند؛ چنان‌که میخی را هم نباید در زمین فرو کرد مبادا که زمین را درد فرو گیرد. نباید دو زن داشت؛ زیرا به هر دو آزار خواهد رسید. طلاق هم‌سر و خرید برده نیز روا نیست. در واقع پنج گناه وجود دارد... که مرتکب آن‌ها از دوزخ رهایی نخواهد یافت: خون‌ریزی به ناحق، داشتن دو زن در یک زمان، برقرار کردن رابطه با مخالف مذهبی و به دست و زبان کسی را آزدن. پی‌روان فرقه، بازگشت به سرای دیگر و رستاخیز و روی‌دادهای پس از آن را در پرتو نظریه خود درباره تناسخ، تفسیر می‌کردند؛ بدین‌سان می‌گفتند که بهشت مشتمل است بر تولدی دوباره به شکل آدمی‌زاد. هر چند بهشت گیلهانی (گرودمان) در آسمان است... این توصیفی که از مذهب آن‌ها شده با بیش‌تر آگاهی‌هایی که درباره خرم‌دینان در سایر مآخذ آمده، مطابقت دارد و با در نظر گرفتن علوهای جدلی، شاید به کمال معرف آن است» (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۳۱؛ قاضی مرادی، ۱۳۹۳: ۶۶).

با مطابقت سطحی آن‌چه مادلونگ درباره اندیشه‌ها و باورهای خرم‌دینان آورده است با آن‌چه موبد در بیت‌های شاهنامه توصیه می‌کند، به آسانی می‌توان نزدیکی و همانندی هر دو را دریافت: (۱) آزار نرساندن به هیچ‌کس و هیچ چیز (دو زن نداشتن چون موجب آزار هر دو می‌شود، برده نداشتن چون سبب آزار می‌گردد، حتی حیوان و گیاه را نباید آزدن یا همان نرم‌گویی و نکوخواهی در سخن موبد؛ (۲) در نظر داشتن جهان دیگر.

همین اندیشه را در باورهای مزدکیان (مزدکیانی که اندیشه خرم‌دینان را نشأت گرفته از آنان می‌دانند) به تأکید می‌بینیم: «باید از خون‌ریزی خودداری کرد... باید آرای دینی دیگران را تحمل کرد تا آن‌جا که به اساس اعتقاد صدمه‌ای وارد نیاید. محبت و

میهمان‌نوازی و وظیفه همه است. لذت بُردن بدون زیان رساندن به دیگران آزاد است» (بهار، ۱۳۸۴: ۱۰۰)؛ در یک سخن، «از نظر اخلاقی، پی‌روان این دین طرفدار صلح و آشتی و دادگری بودند و بر آن بودند که باید علل بدبختی بشر را که تبعیضات اجتماعی است، از میان برداشت» (همان: ۱۰۲).

یک نکته دیگر در سخنان موبد پیش‌رو در شعر فردوسی هست و آن این‌که: «نگر تا چه کاری، همان پدروی». این سخن موبد، بازگفت نکته‌ای است که در آن می‌توان نشان از باور مانویان ببینیم. بیفزاییم که مزدکیان (کسانی که خرم‌دینان از آنان برخاسته‌اند) در باورهای مذهبی خود، مانوی بودند [۶] و زیر تأثیر اندیشه‌های گنوسی آنان قرار داشتند (همان: ۹۶). مانویان بر این باور بودند که بر جهان نظم چیره است و امکان ندارد که از خوبی بدی و از بدی خوبی برخیزد؛ از همین روی، در متن‌های مانوی به کسانی تاخته شده است که هُرمزُد و اهریمن را برادر می‌شمردند: «و گویند که هُرمزُد و اهریمن برادرند و بنا بر این سخن، به ویرانی رسند. نیرنگ و سرزنش گویند به هُرمزُد که او را ماهمی دیو، کشور را روشن کردن آموخت. تگه‌تگه و تاراج کنند آفریدگان هُرمزُد و اهریمن را و دشمن هر دوان تخمه بودند» (Boyce, 1975: 175؛ نیولی، ۱۳۷۳: ۱۲۸).

آن ویرانی که در متن بالا از آن سخن گفته شده است، در واقع همان دوری‌گزیدن از نظم یا به تعبیر فیلسوفان، قانون علیت است که ارسطو آن را وضع کرده است؛ به این معنی که برخی ممکنات را به برخی دیگر برمی‌گردانند و یکی از آن‌ها را صادر از دیگری می‌پندارند. آن‌چنان‌که فلاسفه بیان داشته‌اند، نادیده گرفتن اسباب و علل به نفعی خرد می‌رسد (اندلسی، ۱۳۸۴: ۴۴۱). ابن‌رشد اندلسی در همین باره گفته است که اگر برای هر یک از موجودات، فعل خاص و طبیعت ویژه وجود نداشته باشد، آن موجود، اسم و ماهیت هم نخواهد داشت و در آن صورت، همه چیز یک شیء خواهد بود؛ بنابراین، واحد، واحد نخواهد بود و هرگاه طبیعت واحد انکار شود، طبیعت موجود انکار گردد و چون طبیعت موجود انکار شود، عدم لازم خواهد آمد (همان: ۴۴۰)؛ از همین روی، فیلسوفان برای هر چیزی، طبع و سرشت خاص آن را می‌پذیرند و فصل ذاتی آن می‌پندارند که از آن جداشدنی نیست. اکنون سخن این است: اگر بدی اهریمن ذاتی نباشد و هُرمزُد نیز به نادانی و پس‌دانشی و ناتوانی دچار باشد؛ به گونه‌ای که اهریمن‌زاده‌ای (ماهمی دیو) روشن کردن جهان را بدو بیاموزد و بدین‌سان، ذاتاً و فطرتاً نیکی نورزد و فعلی ویژه در ذات او نهادینه نشده باشد، جهانی پدیدار نخواهد شد و باور به دو برادر و مینوی هم‌زاد، یعنی: باور به



برآمیختن خوبی و بدی به هم و تهی کردن ذاتِ آن دو از هر ویژگیِ روشن و نفیِ قانونِ علیّت که عدم را لازم خواهد آمد؛ بنابراین، باید دست‌آوردِ نیکی، نیکی و حاصلِ بدی، بدی باشد؛ بدین روی در آثارِ مانوی، درست جمله‌ای همانند بیتِ فردوسی را می‌بینیم: «برادرانِ من! روزان و شبان در انجامِ کرده‌هایِ نیکِ سُستِ مَبُویَد؛ چه هر آن‌چه انسان بکارَد، همان بَدَرُود» (زبورِ مانوی، ۱۳۸۸: ۹۳).

دربارهٔ «سخن‌گویی» نیز که موبدِ پیش‌رو بدان توصیه می‌کند، باید بگوییم که «سخن‌گوی بودن» هم در شاهنامه، زیربنایی مانوی دارد. «سخن‌گویی» صفتی است که فردوسی در شاهنامه (به جز مواردی که آن را دربارهٔ انسانِ زیاده‌گو به کار می‌برد) به کسانی ناشناخته نسبت می‌دهد و آن را با ویژگی‌هایِ نیکِ دیگر چون بیدارمغز، بینادل، روشن‌دل و ... هم‌راه می‌کند. تصویری که فردوسی از سخن‌گویِ مردِ شاهنامه ارائه می‌دهد، تصویری است از انسانی ناشناخته؛ اما کامل. وجودِ مردی مینوگوهر و ناشناخته در ادبیاتِ مانوی پیشینه دارد. می‌توان بر آن شد که بارِ معنایی واژهٔ ترکیبی سخن‌گوی را در معنایِ انسان کامل، واژهٔ wāxš (روح) از ریشهٔ -vak (سخن گفتن) می‌کشیده است؛ چنان‌که در متنی مانوی به فارسی میانه، انسانی مینوگوهر با واژهٔ wāxš و به ریختی ناآشکار و روح‌وار نشان داده می‌شود که صرفاً سخنِ او قابلِ شنیدن است. با توجهِ بدین پیشینه، شاید بتوان مقصود از سخن‌گوی را در شاهنامه، متأثر از اندیشه‌هایِ مانوی، انسانی مینوگوهر و کمال‌یافته دانست که هیأتی ناشناخته دارد؛ اما راه‌نمایندهٔ دیگران است (اردستانی رستمی، ۱۳۹۵: ۱-۲۱).

بنا بر آن چه آمد، اگرچه واژهٔ wāxš در فارسی دری حضوری مستقیم ندارد، معنا و مفهومِ آن در دو واژهٔ «جان و سخن» نمود یافته است. ناصرخسرو اسماعیلی، هم‌مذهبِ فردوسی، در برخی بیت‌هایِ دیوانِ خود، چنان وصفی از «سخن» به دست می‌دهد که گویا می‌توان واژهٔ «جان» را جانشینِ آن ساخت و آن دو مقوله را یکی پنداشت:

زنده به سخن باید گشتنت ازیراک	مُرده به سخن زنده همی کرد مسیحا
پیدا به سخن باید ماندن که نمانده است	در عالم کس بی‌سخن پیدا، پیدا

(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۵)

انسان بی‌سخن نقشِ دیوار (بی‌جان) است:

سَخُنُ پدید کند کز من و تو مردم کیست

کی بی‌سخن، من و تو هر دو نقشِ دیواریم

(همان: ۷۰)

شاعر و متکلم قبادیان در کتاب *زاد/المسافرین* نیز «گفتار» (سخن) را به روح تشبیه می‌کند و می‌نویسد: «به مثل قول روحانی است... قول مر کتابت را به مثل روح است مر جسد را» (همو، ۱۳۸۵: ۸).

بنا بر آنچه گذشت، آشکارا می‌بینیم که پیوندهای باوری فراوانی میان اندیشه‌های اسماعیلیان و خرم‌دینان و مانویان گنوسی وجود داشته است و ایرانیان با گزینش مذهب شیعه، پل ارتباطی میان اندیشه‌های پیش از اسلام و پس از آن فراهم ساخته بودند. [۷] در پیوند و همانندی‌های اسماعیلیان و مانویان گنوسی (مانویانی که بنیاد اندیشه‌های مزدکی و خرم‌دینی [۸] را ساختند)، می‌توان به باور شریر بودن جهان و تن در نظر هر دو گروه اشاره کرد. فراموش نکنیم که هر دو گروه در کتاب‌های تاریخی دوره اسلامی به «زندگی» آوازه داشته‌اند و گویا این نام از آن جا برخاسته است که آنان به تأویل متن مقدس و دریافت بطن آن متن‌ها (برای مانویان و مزدکیان متن *اوستا* و برای اسماعیلیان قرآن) می‌کوشیده‌اند که به هیچ روی به مذاق اهل ظاهر خوش نمی‌آمده است. واژه «zand» در زبان پهلوی به معنای «توضیح و تفسیر» است (MacKenzie, 1971: 98) و پسوند «īg» صفت فاعلی‌ساز است که بنا بر این سخن، معنای واژه «تفسیر/تأویل‌کننده» خواهد شد. این لقب سپس‌تر در معنای ملحد و مرتد به کار می‌رود و معنایی دشنام‌گونه می‌گیرد و به هر بدعت‌گذاری (البته از دید اهل ظاهر) خطاب می‌شود (Daryaei, 2008: 19؛ دریایی، ۱۳۹۸: ۸۱-۸۲).

از باورهای همانند دیگر اسماعیلیان و مانویان این است که هر دو «خرد» را سبب آفرینش می‌دانند، هر دو برای تبلیغ اندیشه خویش، هیأت‌های تبلیغی به جاهای گوناگون (هر دو مذهب، جهان را دوازده بخش کرده بودند و هر پاره مبلغی داشت) می‌فرستادند، هر دو گروه می‌کوشیدند مبلغان مذهبی، به زبان مردمی که در آن جا تبلیغ کیش خود می‌کنند، کاملاً چیره باشند و به سنت‌های پیشین مردم آن جا به احترام بنگرند و در هر دو کیش، سلسله‌مراتب پی‌روان را می‌بینیم. از این هم‌سانی‌ها گذشته، در متن‌های متعلق به هر دو گروه، تشبیهات و استعارات همانند آشکار است. برای نمونه، همانندی «جهان» به «دریا» یا تشبیه «روح» به «مروارید» [۹] که این تشبیه را در سخن فردوسی اسماعیلی مذهب هم می‌بینیم: «حکیم این جهان را چو دریا نهاد» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۰/۱). در سخن موبد شاهنامه توجه به خردمندی و خردمند بودن، برجسته است. عنایت به خرد، از دیگر ویژگی‌هایی است که جز در سخن فردوسی، در کلام ناصر خسرو [۱۰] و



مانویان [۱۱] نیز ارج بسیار دارد و این نکته هم می‌تواند برخاسته از سرچشمهٔ یک‌سان هر سه باشد.

از آن‌چه از پیشِ رو گذشت، دیدیم که فردوسی، در جایی که از ماندن بر دینِ خُرم سخن می‌گوید، به سخنانِ موبدی هم استناد می‌کند که آن سخنان، همه در تطبیق با باورهایِ خُرم‌دینان و اسماعیلیان (و منشأ اندیشه‌هایِ آنان) است و این نکته، ما را بیش‌تر بر آن می‌دارد که فردوسی هم از همان خُرم‌دینانِ اسماعیلی‌شده بوده است. به نظر می‌رسد، او بر آن بوده است به گونه‌ای پوشیده، با اشاره به این موبد و آوردنِ ترکیبِ دینِ خُرم در آن بیت‌ها، باورهایِ فرهنگی و سیاسیِ خود را نمایان کند.

نتیجه‌گیری

با توجه به این‌که فردوسی از اسماعیلیان بوده است و بیش‌تر این گروه باطنی در ایران، پیش از مسلمان شدن، بر باورِ خُرم‌دینی بودند و خُرم‌دینان در پی استقلالِ ایران از تازیان برآمدند، فردوسی نیز در بیتِ موردِ نظر، خود را شیفتهٔ این گروه و پی‌روی‌کنندهٔ راهِ آنان می‌داند که در پی متابعت از ایشان در ایران‌دوستی، شاهنامه را سروده است تا این درختِ برومند، بارِ خود را بر همهٔ ایرانیان بپراکند و آنان را بهره‌مند سازد. پس این دو بیت را:

اگر زندگانی بُود دیرباز
 برین دینِ خُرم بمانم دراز
 یکی میوه‌داری بماند ز من
 که بارِ دهمی بارِ او بر چمن
 با در نظر داشتنِ آن‌چه دربارهٔ اسماعیلی بودنِ فردوسی گفتیم (اسماعیلیان ایرانی که پیش‌تر، اغلب خُرم‌دین بودند)، این‌گونه معنی می‌کنیم: اگر زندگانی من به درازا کشد، (عُمُرِ باشد)، بر این خُرم‌دینی (شیوهٔ زندگیِ آنان که همان حفظِ فرهنگِ ایران است) برای همیشه خواهم ماند. در این صورت (در صورتِ پی‌روی از ایران‌دوستیِ آنان)، درختِ بارآورِ شاهنامه از من به جا خواهد ماند که بارِ آن بهرهٔ ایرانیان خواهد شد.

در پایان باز بر این نکته تأکید می‌شود که اگر ترکیبِ دینِ خُرم در بیتِ فردوسی را در پیوند با دینِ پُرآوازهٔ خُرم‌دینی گرفتیم، به معنای این نیست که فردوسی خود را در اعتقاداتِ دینی، دقیقاً از خُرم‌دینان می‌داند و معرفی می‌کند (اساساً در این بیت‌ها سخن از دین و باورهایِ دینی نیست. شاعر دربارهٔ سرایشِ شاهنامه و امید به تداومِ این سرایش سخن می‌گوید). به نظر می‌رسد که شاعر، ضمنِ تأییدِ عمل‌کردِ سیاسی و فرهنگیِ خُرم‌دینان، می‌خواهد کارِ خود را در ادامهٔ همین روند و تابعِ کوشش‌هایِ سیاسی و فرهنگیِ آنان بشناساند. نباید فراموش کنیم که فردوسی مطابق با آن‌چه در دیباچهٔ

شاهنامه آورده است، مسلمان است و شیعه اسماعیلی؛ بنابراین، اشاره به خرم‌دینی در بیت یادشده، نه تأیید تمام باورهای دینی آنان (اگرچه در بسیاری از باورها مطابق با اسماعیلیان باشند)؛ بل که صرفاً پذیرش کنش‌های فرهنگی و سیاسی آن‌ها در حفظ استقلال و فرهنگ ملی ایرانی است. پس به هیچ روی نباید ترکیب خرم‌دین در بیت او را پذیرش باورهای دینی آنان دانست؛ زیرا خواننده نکته‌سنج می‌تواند بر نگارنده خرده بگیرد که اگر فردوسی را اسماعیلی‌مذهب می‌داند، از چه روی دین خرم در بیت شاعر را به همان معنای باور خرم‌دینان (که فردوسی هم‌چنان می‌خواهد بر آن بپاید و بماند)، تلقی می‌کند؟ باید دوباره به تکرار تأکید کرد که با توجه به این که زمینه بیت‌ها راجع به سرایش شاهنامه و آرزوی پیوستگی این عمل است، اشاره به ترکیب دین خرم را می‌توانیم در پیوند با پذیرش عمل‌کرد فرهنگی و سیاسی خرم‌دینان بیندازیم و شاعر از این منظر می‌خواهد بر دین خرم بپاید؛ نه از منظر دینی.

پی‌نوشت‌ها

۱. درباره این که چه گونه «وین» به «دیر» دگرگون شده، آورده‌اند که: «ابتدا نسخه‌نویسان معنی کلمه را نمی‌دانسته‌اند و او را به دال بدل کرده‌اند، مانند نسخه قاهره؛ سپس شاید در برخی نسخه‌ها دین با نون کشیده بوده است و نسخه‌نویسان آن را ذیر خوانده‌اند و به جای واژه اصیل وین گذاشته‌اند». در این باره بنگرید: (نوشین، ۱۳۸۶: ۴۶۰).
۲. دبیرسیاقی در پاسخ سرکاراتی نخست دو بیت را معنی می‌کند و سپس می‌نویسد: «بدیهی است درختی که بارش بر چمن و اطراف بتواند پراکنده شود، در فضای بسته و محدود و غیر گشاده نمی‌تواند باشد؛ زیرا بارش بر چمنی که در اطرافش نیست، نمی‌تواند پراکنده شود. جای درخت بارآور در درختستان و باغستان و سرابستان و باغ است. درخت بارآور فردوسی هم باید از درخت‌زار و باغ باشد و میوه و ثمرش بر چمن‌زار پیرامونش و فضایی از بستان باید پراکنده گردد. پس وین که به توسع باغ معنی شده است، متناسب‌ترین کلمه در مصراع دوم بیت اول با مفاد بیت دوم است به جای دیر و به خصوص به جای دین. خاصه که این کلمه با کلمات ون و بن و نیز بین به معنی درخت که ریشه ایرانی دارند، بی‌ارتباط نیست. از درخت به ذکر جز و اراده گل می‌توان به درختستان و باغستان و باغ منتقل شد». بنگرید: (دبیرسیاقی، ۱۳۷۹: ۹۴).
۳. این نکته را در نظر داشته باشیم که اگر فردوسی از مزدک با عنوان بی‌دین یاد می‌کند، او به امانت‌داری در منابع خود پای‌بند بوده است و نمی‌توان این سخن را نظر شخصی فردوسی دانست. از این گذشته، در برخی بیت‌هایی که در شاهنامه، درباره مزدک آمده است، ستایش او را می‌بینیم؛ به گونه‌ای که او با ویژگی‌هایی چون سخن‌گویی، با دانش، نیک‌نام و دانش‌پژوه وصف شده است و همین ویژگی‌های منسوب بدو در شاهنامه، سبب شده که شاهنامه‌شناسی پُرآوازه،



- برخلاف عزیزالله جوینی، این‌گونه بنویسد: «فردوسی برعکس کسانی چون خواجه نظام‌الملک، با نظری مساعد از مزدک نام می‌برد». بنگرید: (ریاحی، ۱۳۸۹: ۲۴۱-۲۴۲).
۴. دربارهٔ مزدک و مزدکیان بنگرید: (کلیم، ۱۳۷۱؛ همو، ۱۳۸۶). دربارهٔ این که اندیشه‌های خرم‌دینی ریشه در باورهای مزدکی دارد، بنگرید: (صدیقی، ۱۳۷۲: ۲۴۳؛ مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۸). نیز بنگرید: (ابن‌جوزی، ۱۳۶۸: ۶۲).
۵. بایسته است یادآور شویم که غلام‌حسین صدیقی این سخن را نمی‌پذیرد و می‌گوید ما حتی نام اردبیل را در متن‌های جغرافیایی کهن نمی‌بینیم، چه برسد به نام «خرم» به عنوان روستایی در اردبیل. او در توجیه نام خرم آورده است: «اگر خرم را در خرم‌دینیه، نام محل بگیریم، معنی آن می‌شود: کسانی که دین روستای خرم را داشته‌اند». بنگرید: (صدیقی، ۱۳۷۲: ۲۴۰-۲۴۱).
۶. به این نکته باید توجه داشته باشیم که جنبش مزدک، جنبشی است اجتماعی؛ اما مزدکیان در مباحث دینی، پی‌رو مانی و مانویت بوده‌اند. بنگرید: (ابوالقاسمی، ۱۳۸۶: ۴۹؛ مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۹).
۷. در این باره بنگرید: (اردستانی رستمی، ۱۳۹۶: ۹۰-۹۲).
۸. به این نکته باید توجه داشته باشیم که گویا پیوسته، جنبش‌های اجتماعی برابرخواهانه از نوع اندیشه‌های کمونیستی یا شبه کمونیستی، از دل تفکر عرفانی (گنوسی) درآمد است. اگر به کمونیسم روسی بنگریم، آن‌گونه که بردیایف می‌نویسد، درمی‌یابیم که ثروت‌ستیزی مسیحیت و دزد خواندن مالکان و دشمنی با مالکیت خصوصی، سبب پدیداری اندیشه‌های کمونیستی شد. در این باره بنگرید: (بردیایف، ۱۳۶۰: ۲۸۱-۳۲۶). در میان مانویان نیز این ثروت‌ستیزی و اصلاً شرارت‌باری همه پیکره آن‌چه را با جهان مادی در پیوند است، به آشکار می‌توانیم ببینیم: «همه آن‌چه هست به شر آمیخته [اعم از] زمان‌مند و کرانه‌مند و گذرا» یا: «ریمنی و مدفوع او [اهریمن] جاری است بر جهان». بنگرید: (Boyce, 1975: 88, 99). همین اندیشه و دیدگاه به جهان است که جنبش مزدکی را در زمان قباد ساسانی پی می‌ریزد. در این دوره مزدک (که دیدگاه‌های عرفانی مانوی دارد و گویا از بوندوس که در روم به سر می‌برده و مانوی بوده، بسیار تأثیر پذیرفته بوده است) ظهور می‌کند و پادشاه را راضی می‌سازد تا اموال اشراف را به سود فقرا در میان آنان تقسیم کند. بردیایف به خوبی پیوند اندیشه کمونیستی را با باورهای مانوی توضیح داده است. بنگرید: (بردیایف، ۱۳۶۰: ۳۱۸).
۹. در این باره بنگرید: (اردستانی رستمی، ۱۳۹۱).
۱۰. حکیم قبادیان معتقد است که جان را به نیروی خرد و طاعت می‌توان از گناه پاک کرد. بنگرید: (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۶).
۱۱. در مانویت نیز انسان‌های بزرگ همانند مانی «خردآیین» گفته شده‌اند. بنگرید: (زبور مانوی، ۱۳۸۸: ۷۱-۷۲).

فهرست منابع

- ابن جوزی، ابوالفرج. (۱۳۶۸). *تلبیس ابلیس*، ترجمه علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: نشر دانش‌گاهی.
- ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۶۸). *دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان*، تهران: طهوری.
- ابوالمعالی، محمد الزاهد. (۱۳۴۲). *بیان‌الادیان*، به کوشش هاشم رضی، تهران: چاپ‌خانه سپهر.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۱). «نفس سخن‌گوی در اندیشه مانوی و ناصر خسرو اسماعیلی»، *ششمین همایش ملی پژوهش‌های ادبی*، دانش‌گاه شهید بهشتی.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۴). «فردوسی، ناصر خسرو و اسماعیلیه»، *پژوهش‌نامه ادب حماسی*، سال یازدهم، شماره نوزدهم، بهار و تابستان، صص ۶۷-۹۸.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۵). «سخن‌گوی مرد شاهنامه و پیشینه مانوی - زروانی آن»، *کهن‌نامه ادب پارسی*، سال هفتم، شماره دوم، تابستان، صص ۱-۲۱.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۶). «نفس کمال‌یافته در متن‌های دینی ایرانی (اوستا، متن‌های پهلوی زردشتی، متن‌های مانوی و فارسی دری)»، *پژوهش‌های ادیانی*، سال پنجم، شماره دهم، صص ۸۳-۹۵.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۷). «شش نکته در دیباچه شاهنامه»، *میا‌سای ز آموختن یک زمان (مجموعه مقالات همایش ملی شاهنامه و تعلیم و تربیت)*، به کوشش سید علی کرامتی مقدم، با نظارت محمدجعفر یاحقی، مشهد: مؤسسه فرهنگی، هنری و انتشاراتی ضریح آفتاب، صص ۱۹-۴۴.
- اندلسی، ابن‌رشد. (۱۳۸۴). *تهافت‌التهافت*، ترجمه و توضیح علی‌اصغر حلبی، تهران: جامی.
- اوتاکر، کلیما. (۱۳۸۶). *تاریخچه مکتب مزدک*، ترجمه جهان‌گیر فکری ارشاد، تهران: توس.



- اوتاکر، کلیما. (۱۳۸۶). تاریخ جنبشِ مزدکیان، ترجمهٔ جهان‌گیر فکری ارشاد، تهران: توس.
- بردیایف، نیکلای. (۱۳۶۰). منابعِ کمونیسمِ روسی و مفهومِ آن، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران: ایران‌زمین.
- برگ‌نیسی، کاظم (تصحیح و توضیح). (۱۳۸۶). شاهنامه، تهران: فکر روز.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). ادیانِ آسیایی، تهران: چشمه.
- پریش‌روی، عباس. (۱۳۹۵). از گمانِ خویش هر کس یارِ فردوسی (جستاری چند دربارهٔ فردوسی و شاهنامه)، تهران: کتاب پنجره.
- جوینی، عزیزالله (تصحیح و توضیح). (۱۳۸۹). شاهنامه، تهران: دانش‌گاه تهران.
- جوینی، عطاملک. (۱۳۸۲). تاریخ جهان‌گشای، تصحیح محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب.
- حلبی، علی‌اصغر. (۱۳۷۶). تاریخ علمِ کلام در ایران و جهانِ اسلام، تهران: اساطیر.
- حلبی، علی‌اصغر. (۱۳۸۰). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، تهران: اساطیر.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۰/۲۰۰۱). یادداشت‌های شاهنامه، زیر نظر احسان یارشاطر، نیویورک: بنیاد میراث ایران.
- خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۸۷). «دینِ خرمی بر بمانم دراز»، آفتابی در میان سایه‌ای (جشن‌نامهٔ استاد دکتر بهمن سرکاراتی)، به کوشش علی‌رضا مظفری و سجاد آیدنلو، تهران: قطره، صص ۱۲۹-۱۳۷.
- دریایی، ایرج. (۱۳۸۹). «از مانی تا مزدک (برخی آرا دربارهٔ زندگی در فارسی میانه)»، تاریخ و فرهنگ ایران باستان، ترجمهٔ حمیدرضا اردستانی رستمی، سال سوم، شمارهٔ سوم، صص ۸۱-۹۰.
- دفتری، فرهاد. (۱۳۸۶). تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- دفتری، فرهاد. (۱۳۸۸). مختصری در تاریخ اسماعیلیه، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- دفتری، فرهاد. (۱۳۸۹). اسماعیلیه و ایران، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.

- دبیرسیاقی، سید محمد. (۱۳۷۹). «وین، دیر، دین»، نامه فرهنگستان، دوره چهارم، شماره سوم، پیاپی پانزدهم، صص ۸۸-۹۵.
- رواقی، علی. (۱۳۸۳). «باز هم شاهنامه را چه‌گونه باید خواند؟»، نامه انجمن، سال چهارم، شماره اول، پیاپی سیزدهم، صص ۴-۵۳.
- ریاحی، محمدمامین. (۱۳۸۹). فردوسی، تهران: طرح نو.
- زریاب خویی، عباس. (۱۳۸۹). «نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه»، تن پهلوان و روان خردمند، به کوشش شاهرخ مس‌کوب، تهران: طرح نو، صص ۱۷-۲۸.
- زبور مانوی. (۱۳۸۸). ترجمه از قبطنی به انگلیسی: چارلز رابرت سسیل (با هم‌کاری هوگو ایبشر) و ترجمه از انگلیسی: ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره.
- سرکراتی، بهمن. (۱۳۹۳). سایه‌های شکارشده (گزیده مقالات فارسی)، تهران: طهوری.
- سمعانی، عبدالکریم. (۱۹۱۲). الانساب، لیدن.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۲۰۰۳). الملل و النحل، قدم له و علی حواشیه صلاح‌الدین الهواری، بیروت: الهلال.
- صدیقی، غلام‌حسین. (۱۳۷۲). جنبش‌های دینی در قرن‌های دوم و سوم هجری، تهران: پاژنگ.
- الغزالی، ابوحامد. (۱۹۶۴). الفضائح الباطنیة و فضائل المستظهریة، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، الكويت حوتی: الثقافیه.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق و هم‌کاران (محمود امیدسالار ج ۶ و ابوالفضل خطیبی ج ۷)، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- قاضی مرادی، حسن. (۱۳۹۳). نگاهی اجمالی به عصر زرین فرهنگ ایران، تهران: آمه.
- قزوینی رازی، نصیرالدین ابوالرشید عبدالجلیل. (۱۳۵۸). التقتض (بعض مثالب النواصب فی تقض بعض فضائح الروافض)، به تصحیح میرجلال‌الدین محدث، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۲). نامه باستان، تهران: سمت.



- کی خسرو اسفندیار. (۱۳۶۲). دبستانِ مذاهب، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: طهوری.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی. (۱۳۸۴). زین‌الآخبار، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مادلونگ، آلفرد. (۱۳۸۱). فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سرتی، تهران: اساطیر.
- متها، فاروق. (۱۳۹۱). غزالی و اسماعیلیان (مشاجره بر سر عقل و مرجعیت در اسلام سده‌های میانه)، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- مجمل‌التواریخ و القصص. (۱۳۸۳). تصحیح محمدتقی بهار، تهران: دنیای کتاب.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۸۷). تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۹). التنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- مقدسی، طاهر بن مطهر. (۱۳۸۶). آفرینش و تاریخ، مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۷۸). دیوان، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانش‌گاه تهران.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۸۵). زادالمسافرین، تصحیح محمد بذل‌الرحمن، تهران: اساطیر.
- نظام‌الملک توسی، حسن بن علی. (۱۳۸۳). سیاست‌نامه، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی.
- نوشین، عبدالحسین. (۱۳۸۶). واژه‌نامک (فرهنگ واژه‌های دشوار شاهنامه)، تهران: معین.
- نیولی، گراردو. (۱۳۷۳). «آیین مانی»، آیین گنوسی و مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: فکر روز، صص ۱۱۹-۱۵۹.
- یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابو عبدالله. (۱۳۷۹ ق). معجم البلدان، بیروت: صادر.
- یعقوبفسکی، آ. یو. (۱۳۹۰). «محمود غزنوی، خاستگاه و ماهیت حکومت غزنویان»، فردوسی از نگاه خاورشناسان روسیه، ترجمه نازلی اصغرزاده، تهران: شباهنگ، صص ۵۷-۹۷.

- Boyce, M. (1975). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica vol 9, Leiden: ed Téhéran Liège.
- Daryae, Touraj. (2008). "From Manī to Mazdak (Some Observations on Middle Persian Zandīg)", *Papers in Honour of Professor B. Gharib*, ed Zohreh Zarshenas & Vida Naddaf, Tehran: Tahuri, pp 19-32.
- MacKenzie, D. N. (1971). *Concise Pahlavi Dictionary*, London: Oxford.

