

فردوسی و هویت ملی ایرانیان

دکتر چنگیز مولایی

استاد گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، ایران

چکیده:

در میان آثار فاخر فارسی، درون‌مایه هیچ اثری به اندازه شاهنامه فردوسی با موضوع «ملیت ایرانی» و «هویت ملی ایرانیان» گره نخورده است. عناصر و نمادهای ملی نظیر «سرزمین» با مرزهای مشخص جغرافیایی (خواه اساطیری یا واقعی)، آداب و رسوم و سنن، تاریخ، زبان ملی مشترک و بالاخره جایگاه مردم و دین و دولت، جای‌جای در این اثر سترگ و بی‌همتا تظاهر یافته است و به همین لحاظ شاهنامه را به حق «سند هویت ملی ایرانیان» دانسته‌اند. اما این که دوام و بقای «ملیت ایرانی» تا چه اندازه مدیون حکیم طوس و شاهنامه اوست، پرسشی است که گرچه در وهله نخست پاسخ بدان دشوار می‌نماید، لیکن به نظر می‌رسد با مرور اجمالی تکوین پدیده‌هایی که به شکل‌گیری «ملیت ایرانی» در جهان باستان و به تبع آن تدوین و تنظیم افسانه‌ها و روایت‌هایی انجامید که به طریق تاریخ‌روایی در باب تکوین ملیت و مظاهر مختلف فرهنگی ایرانیان بازگو شده‌اند، بتوان پاسخی مناسب برای آن ارائه کرد.

کلیدواژه‌ها: فردوسی، شاهنامه، تاریخ‌روایی، هویت ملی.

تاریخ ارسال: ۱۴۰۰/۰۴/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۱

E-mail: cmowlaee@yahoo.com.au

ارجاع به این مقاله: مولایی، چنگیز، (۱۴۰۰)، فردوسی و هویت ملی ایرانیان، زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز). 10.22034/PERLIT.2021.38301.2729

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تعلق خاطر و دل‌بستگی عمیق ما ایرانیان به *شاهنامه* فردوسی دلایل مختلف دارد؛ از جمله این دلایل و شاید مهم‌ترین آن‌ها، این است که *شاهنامه* در عین حال که به‌عنوان عالی‌ترین و فاخرترین نمونه شعر فارسی با زبان فارسی عجین شده و گاه به‌حق در بین قاطبه ایرانیان، عامل و ضامن بقای آن تلقی شده است، سند هویت ملی ماست. سرتاسر این اثر سترگ، سرود مهر ایران است؛ تجلی و تظاهر عرق و احساسات ملی، وطن‌پرستی، مردی و مردانگی، ارزش‌های والای اخلاقی، صداقت و وفای به عهد ایرانیان به‌عنوان ملتی واحد و یگانه در تقابل با اقوام مهاجم و پیمان‌شکن است. تعالیم متعالی *شاهنامه* در باب حُب وطن، ضرورت دفاع از ارزش‌های ملی، حراست و پاس‌داری از هر آنچه ایران و ایرانی را هویت بخشیده، چنان ریشه در ناخودآگاه جمعی ایرانیان دارد که زندگی و حیات ایرانی فقط در محدوده این ارزش‌ها معنی و مفهوم پیدا می‌کند:

چو ایران نباشد تن من مباد بر این بوم و بر، زنده یک تن مباد^۱

روشن است و در واقع تردیدی نیست که تجلی چنین احساسات و شور میهنی در حماسه ملی ما، مرهون وجود کشوری به نام ایران و ملتی واحد و یگانه به نام «ملت ایرانی» است که علی‌رغم این که مشکل از اقوام و تیره‌های مختلفی است که به‌السنه و گویش‌های مختلف تکلم می‌کنند، به خاطر یگانگی در فرهنگ و ملیت، جملگی خود را ایرانی می‌دانند و زبان فارسی را که در طول تاریخ پرفرازونشیب ایران‌زمین، با فرهنگ و ملیت ایرانی گره خورده و حتی تظاهر عینی آن به شمار آمده است، نه به‌عنوان زبانی متعلق به قوم یا تیره‌ای خاص، بلکه به‌عنوان زبان ملی و مشترک خود برگزیده‌اند. این زبان اساساً متعلق به قوم خاصی نیست، بلکه گواهی‌های تاریخی و قراین مسلم زبان‌شناختی، دال بر این است که همه اقوام ساکن در پهنه و گستره ایران بزرگ، از ایالات شرقی یعنی خراسان و مرو و هرات و سغد و بلخ و خوارزم گرفته تا ایالات شمال و شمال غربی یعنی طبرستان و دیلمان و گیلان و آذربایجان و کردستان و ایالات مرکزی و جنوب غربی، جملگی در تکوین زبان فارسی و تبدیل آن به یک زبان ملی مشترک سهمی بزرگ و انکارناپذیر دارند. بنابراین آنچه در گفتار حاضر به‌اختصار تمام، مطرح خواهد شد، عبارت است از مرور اجمالی تکوین پدیده‌هایی که به شکل‌گیری «ملیت ایرانی» در جهان باستان و به‌تبع آن، تدوین و تنظیم افسانه‌ها و روایت‌هایی انجامید که به طریق تاریخ‌روایی در باب تکوین ملیت، تمدن، سنن، آداب و رسوم و دیگر مظاهر فرهنگی ملت ایران، بازگو شده‌اند و تاروپود حماسه ملی ایران را آن‌چنان که در *شاهنامه*

فرزانه طوس تجلی یافته است، تشکیل می‌دهند؛ و بالاخره در صورت امکان ارائه پاسخی به این پرسش که دوام و بقای ملیت ایرانی و به تبع آن زبان فارسی تا چه اندازه مدیون حکیم طوس است؟ از شواهد و گواهی‌های اوستایی چنین بر می‌آید که بر ساختار و تشکیلات اجتماعی ایرانیان باستان، علاوه بر تقسیم‌بندی افقی که جامعه را به سه طبقه روحانیان (-āθravan)، ارتشتاران (-raθaēštar) و کشاورزان (-vāstrya- fšuyant) تقسیم می‌کرد (نک. یشت ۱۳ بندهای ۸۸-۸۹؛ یشت ۱۹ بند ۸؛ یسن ۱۹ بند ۱۷) و در واقع پیشینه هندواروپایی داشت (نک. Benveniste 1938: passim 117-138, idem 1932: 1932)، یک نوع تقسیم‌بندی عمودی نیز حاکم بود که بر خلاف تقسیم‌بندی افقی، کاملاً بنیاد سیاسی داشت و جایگاه فرد را در ارتباط با واحدهای بزرگ‌تر اجتماعی تعیین می‌کرد. مطابق این تقسیم‌بندی جامعه از چهار واحد اجتماعی تشکیل می‌شد که عبارت بودند از: -nmāna / dāmāna «خانه» (در برخی متون، مثلاً یشت ۱۳ بند ۶۶ به جای آن -nāfa آمده است)، -vis «خاندان»، -zantu «قبیله» و -dahyu «ایالت، سرزمین» (نک. یشت ۵ بند ۶؛ یشت ۱۰ بندهای ۱۷-۱۸؛ یسن ۹ بند ۲۸؛ ونیداد ۸ بند ۱۰۳). در این تقسیم‌بندی به لحاظ ماهیت سیاسی که داشت، نقش اساسی و محوری از آن خاندان بود که در رأس آن -vispati «رئیس یا بزرگ خاندان» قرار داشت و در واقع «خانه» صورت کوچک آن و «قبیله» صورت کلان آن به شمار می‌آمد. بدین معنی که از اجتماع چند خانواده که قرابت در نسب عامل یگانگی افراد آن‌هاست، خاندان پدید می‌آید و پیوند چند خاندان، واحد بزرگ‌تر «قبیله» را شکل می‌دهد که عامل پیوستگی و یگانگی در آن صرفاً هم‌خونی افراد قبیله است، و بالاخره با ازدیاد و تکثر مردمان قبیله و سکونت آنان در محدوده جغرافیایی معین و در مرزهایی مشخص که مطابق سنتی دیرینه، مردمان قبیله یا نام قومی خود را بدان می‌دهند و یا نام آن سرزمین را به‌عنوان نام قومی خود برمی‌گزینند، مفهوم «قوم» یا «ایالت» شکل می‌گیرد که در ایرانی باستان -dahyu نامیده می‌شود (نک. Reichelt 1911: 99; Herzfeld 1947: I/110-130).

اصطلاح اخیر، چنان‌که معادل آن، یعنی -dasyu در هندی باستان نشان می‌دهد، در اصل به معنی «مردم» بوده است و این معنی در مواردی در اوستا و فارسی باستان نیز حفظ شده است (مولایی ۱۳۹۹: ۲۴۷-۲۴۹؛ Lecoq 1997: 162; Schmitt 2014: 706; Bartholomae 1904: 136-137)؛ اما شایان ذکر است که در هندی باستان -dasyu با این‌که هندیان آریایی آن را در مفهوم تحوّل یافته «دیو، دشمن ایزدان؛ بیگانه، مرد وحشی و ناپاک» (Mayrhofer, 1963:)

II/28-29) در باره سکنة بومی هند، به کار برده‌اند، مطلقاً مفهوم سیاسی ندارد؛ این در حالی است که -dahyu در فارسی باستان در معنی «ایالت» که بخشی از دولت هخامنشی بوده و یا در معنی گسترده‌تر «کشور» که بر کل شاهنشاهی اطلاق می‌شد؛ همواره مفهوم «سیاسی» داشته و در شرق ایران نیز بنا بر گواهی اوستا -dahyu واحد اجتماعی مستقلی است که در تعریف سرزمین با مرزهای مشخص و نیز مردم ساکن در آن سرزمین به کار رفته است. بدین ترتیب با پیدایش اصطلاح -dahyu و کاربرد آن در نظام اجتماعی سیاسی ایرانیان باستان، نخستین ارتباط بین «مردم» و «سرزمین محل سکونت آنان» به وجود آمد و طرح اولیه‌ای از مفهوم «میهن» و «مردم» در اذهان شکل گرفت و به تبع آن از مجموع «ایالات» و «اقوام» (dahyunām) مفهوم «ملت ایران» و «کشور ایران» (airyanām dahyunām) پدید آمد.

عناوین و القابی که در اوستا در معنی «امیر، فرمانروا و شاه» به کار رفته است، از جمله -daiṇhupatay- «دهبد، فرمانروای سرزمین / ایالت»؛ -sātar- «امیر»؛ -xšaya- «شاه» و -kavi- «کی، لقب سلسله‌ای از شهریاران ایران شرقی» (قس. هندی باستان: -kavī- «حکیم، دانا، سراینده سرود ستایش» نک. مولایی ۱۳۹۸: ۱۷۵-۱۷۶)، به‌ظاهر حاکی از تعدد واحدهای سیاسی و حکومت‌های قومی و قبیله‌ای است، اما اکتشافات باستان‌شناسی در شرق ایران، به‌ویژه در نواحی بلخ و سغد و خوارزم و نیز گواهی برخی از مورخان یونانی، نظیر آنچه هرودوت (کتاب ۳ بند ۱۱۷، برای متن و ترجمه نک. Godley 1957: II/142-145)، ظاهراً به نقل از هکاتئوس، در باب دولت خوارزمیان در دره اکس (Akes) یا هری‌رود و تسلط آنان بر هیرکانیان و پارتیان و زرنگیان سیستان و رُحج آورده است، نشان می‌دهد که احتمالاً هم‌زمان با تأسیس دولت ماد در قرن هشتم ق.م، در شرق ایران نیز، پیرامون مرو و هرات، دولتی بزرگ وجود داشت که به‌احتمال قوی بنیان‌گذار آن خوارزمیان بودند (مارکوارت ۱۳۶۸: ۹-۱۲؛ Henning 1951: 42)؛ این دولت که شاید در اصل کنفدراسیونی از حکومت‌های محلی بوده، تیره‌های مختلف ایرانی را تحت یک حکومت واحد سیاسی و به‌عنوان ملتی واحد متحد کرده بود. در متون اوستایی در مواردی حتی با اصطلاحاتی مواجه می‌شویم که ما را با نحوه اداره ایالات وابسته به این شاهنشاهی بزرگ متحد، آشنا می‌کند؛ یکی از این اصطلاحات مهم -fratematāt- است و آن انجمن یا گروهی متشکل از مقامات عالی رتبه کشور بوده است که هر یک از اعضای آن -fratēma- خوانده می‌شد. اعضای این انجمن در اصل نمایندگان ایالات وابسته به شاهنشاهی بودند که از سوی ایالت خود به شورای مرکزی یعنی

fratēmatāt- «شورای بزرگان کشور» اعزام می‌شدند و یکی از وظایف این شورا «نظارت بر قدرت دهیوبدان / فرمانروایان» بوده است (نک. Gershevitch 1959: 296-299). مردمان قبایل مختلف چنین دولتی، به اقرب احتمال از پیوستگی قومی و نژادی، میراث مشترک فرهنگی و دینی و خویشاوندی زبان خود آگاه بودند، با مفهوم وحدت ملی آشنایی داشتند و جملگی برای تشخیص ملی و تمایز خود از بیگانگان، خویشان را Ariya می‌نامیدند. چنان‌که در غرب ایران نیز پادشاهان هخامنشی در کتیبه‌های خود، به هنگام ذکر نام و نسب و دودمانشان، خود را Ariya «ایرانی» و ariyaciça «ایرانی تبار» می‌نامیدند (مثلاً نک. کتیبه داریوش در نقش رستم [DNA] سطر ۸-۱۵) و به گواهی هرودوت (کتاب ۷ بند ۶۲، برای متن و ترجمه نک. Godley 1957: III/376-377) مادها نیز خود را از همین تیره می‌دانستند. واژه ariya که نام سرزمین ما ایران بازمانده حالت اضافی جمع آن، یعنی ariyanām (> فارسی میانه: ērān > فارسی نو: «ایران») است، اصل هندوایرانی دارد. معادل آن در زبان اوستایی به صورت aīrya- و در هندی باستان به صورت ārya- (قس ودایی: ariyá- «سرور، میهمان‌دوست»، ārya- «میزبان، صاحب‌خانه»؛ نک. Mayrhofer 1956: I/52, 79) به کار رفته است. احتمال داده‌اند که واژه ariya- به لحاظ اشتقاق با لغت ودایی ari- به معنی «بیگانه، میهمان» ارتباط داشته باشد (نک. مولایی ۱۳۹۹: ۱۰۹؛ Schmitt 2014: 136)؛ لیکن به نظر می‌رسد واژه در اصل به معنی «خویشاوند» بوده، سپس تحوّل معنایی یافته و در معنی «نجیب، شریف و آزاده» به کار رفته است (نک. Benveniste 1969: 370-373) و جالب این‌که ایرانیان پس از هزاران سال معنی و مفهوم دیرین لغوی این لفظ را فراموش نکرده‌اند، چنان‌که در حماسه ملی ایران و نیز در نوشته‌های مورخان اسلامی، گاه به جای «ایران» «ایرانیان» از الفاظ «آزاده» و «آزادگان» و یا «احرار» استفاده شده است؛ مثلاً در شاهد زیر از شاهنامه فردوسی «آزادگان» در تقابل با «ترکان (= تورانیان)» به کار رفته و قطعاً از آن «ایرانیان» اراده شده است:

تہمتن چو بشنید و نامہ بخواند	بخندید از آن کار و خیرہ بماند
کہ مانندہی سام گرد از مہان	سوارۃ پدید آمد اندر جہان
از آزادگان این نباشد شگفت	ز ترکان چنین یاد نتوان گرفت

(فردوسی ۱۳۸۶: ۱۴۳/۲، ب ۳۱۳-)

در *اوستا*، تمامی سرزمین‌هایی که ایرانیان در آن‌جا استقرار یافته بودند، *airyanāṃ* *dahyunāṃ* نامیده شده است؛ چنان‌که مثلاً در مهریشت بند ۴، مهر به‌عنوان ایزدی که به «سرزمین‌های ایرانی» اقامت‌گاه‌های آسوده و پررامش و نیکو می‌بخشد، ستوده شده است؛ گذشته از این در فقراتی از متون اوستایی، تمامی ایالات و سرزمین‌هایی که مسکن اقوام ایرانی بوده، یک‌جا «میهن و اقامتگاه ایرانیان» (*airyō.šayana-*) نامیده شده است. در یشت ۱۰ بند ۱۳-۱۴ توصیف بسیار زیبایی از این میهن عرضه شده است:

12) *miθrəm vouru.gaoyaoitīm yazamaide ...*

13) *yō paairyō mainyavō yazatō tarō harāṃ āsnaoiti paurva.naēmāt aməšahe hū yaṭ aurvaṭ.aspahe, yō paopiryō zaranyō.pīsō srīrā barəšnava gərəwnāiti adāt vīspəm ādidāiti airyō.šayanəm səvištō*

14) *yahmya sāstārō aurva paoiriṣ irā rāzayente, yahmya garayō bərəzantō pouru.vāstrāṅhō āfəntō θātairō gave +frādayən, yahmya jafra varayō urvāpāṅhō hištənte, yahmya āpō nāvayā pərəθwiš xšaodəṅha θwaxšənte ... mourum hārōyūm gaomča suxδəm x^vāirizəməča*

(۱۲) «مهر فراخ‌چراگاه را می‌ستاییم... (۱۳) که (به‌عنوان) نخستین ایزد مینوی، پیشاپیش خورشید نامیرای تیزاسب، به سراسر (کوه) هرا فرا می‌رسد، (آن) که نخست ستیغ‌های زیبا و زرنگار را می‌گیرد و از آن‌جا آن تواناترین (ایزد)، همه میهن ایرانیان را می‌نگرد؛ (۱۴) آن‌جا که شهریاران دلیر بسی لشکرها می‌آرایند، آن‌جا که کوهساران بلند پرچراگاه پر آب، برای چهارپایان علوفه فراهم می‌کنند، آن‌جا که دریاهاى ژرف با امواج خروشان گسترده اند (تحت اللفظ: می‌ایستند)، آن‌جا که آب‌های پهن قابل کشتیرانی، با خیزاب به‌سوی... مرو هرات، آبادی سغد و خوارزم می‌شتابند.»

به‌هرحال، همه قراین مذکور حکایت از این دارد که ایرانیان از مفهوم «میهن» و «ملیت» خود به یک برداشت ذهنی روشنی دست یافته و تشخیص نژادی خود را به یک واقعیت عینی تبدیل کرده بودند؛ چنان‌که تظاهر و بازتاب آن را در زندگی اجتماعی خود در قالب ارزش‌هایی چون وطن پرستی، دلاوری و شجاعت جنگی و پابندی به نام و ننگ؛ غرور ملی و فداکاری و از جان گذشتگی متجلی ساختند و در پی حفظ و ابقا و پاس‌داری از آن، احساس ملّی خود را به حیطة تجربیات مذهبی نیز بردند و تقدیس کردند و در انجمن ایزدان مزدیسنا برای ملّیت و میهن خود ایزدی خاص موسوم به *dahyuma-* در نظر گرفتند که به قول گری (Gray, 1929: 142) می‌توان آن را نوعی ایزد

ملّی (nation-god) محسوب داشت. نیز در پی تقویت همین احساس ملّی است که به یک نیروی جادویی فراکیهانی، موسوم به فرّه (x^varənah-) اعتقاد پیدا کردند که در متون اوستایی با دو نوع از آن مواجه می‌شویم و جالب این که هر دو نوع به گونه‌ای در شاهنامه فردوسی انعکاس یافته است: یکی «فر کیانی» (kavaēm x^varənō) که همان «فرّ یا فرّه شاهی» است. این فرّه فقط متعلّق به شهریاران ایران است و سلطنت آنان را مشروعیت می‌دهد؛ دیگری «فرّه ایرانی» (airyanəm x^varənō) است؛ این فرّه محافظ ملّت ایران و سرزمین آنان از تهاجم اغیار و آفات و بلایا و تضمین کننده خیر و رفاه و آبادانی کشور ایران و سرافرازی و فره‌مندی مردمان ایرانی است. هر دو نوع فرّ بنا به گواهی اوستا برای بیگانگان و انیرانیان دست‌نایافتنی است؛ چنان‌که به گواهی زامیادیش (بندهای ۵۶-۶۴) افراسیاب تور سخت کوشید تا آن را به دست آورد، اما طرفی برنست. قرآینی در دست است که نشان می‌دهد ایرانیان غربی نیز به این نیروی جادویی باور داشتند؛ از جمله این قرآین می‌توان به اسامی خاص پارسی و مادی اشاره کرد که در منابع یونانی آمده است؛ نظیر Ἀριοφάρνης (در باره این شخصیت نک. Usti 1895: 25) که صورت یونانی نام خاص Ariya.farnah* به معنی «برخوردار از فرّه ایرانی» یا «آریافر» است و احتمالاً اصل مادی دارد. انتخاب صورت شاهین زرّین شهر گشوده‌ای، به‌عنوان نشان درفش ایرانیان در دوره هخامنشیان که در گزارش گزنفون (Xenophon 1972: 98) آمده است، گواه دیگری بر این مدعاست.

یکی از مهم‌ترین عواملی که در تحکیم مبانی «ملّیت ایرانی» و تحریک عرق ملّی و تقویت احساسات میهنی ایرانیان نقش داشت، پیدایش و تکوین سنت‌های حماسی در ایران باستان است که کهن‌ترین نمونه‌های آن را در یشت‌های اوستا مشاهده می‌کنیم. این روایات از همان آغاز خود جنبه ملّی داشتند؛ گرچه در محافل دینی زردشتیان برخی از این روایات صبغه دینی یافته بودند. از سوی دیگر می‌دانیم که در پردازش نهایی این روایات در ساختاری منسجم و یک‌دست، تفکر و برداشت ثنوی آیین زردشتی که کلّ هستی را حاصل تقابل و رویارویی دو بن قدیم خیر و شر و سرتاسر گیتی را عرصه کارزار این دو مینو می‌دانست، بی‌تأثیر نبوده است (نک. سرکاراتی ۱۳۷۸: ۹۵-۱۱۲). در واقع با الهام از این طرز تفکر است که ایرانیان تضاد گیهانی را در عالم حماسه نیز به زمینه‌های افکار سیاسی خود بردند و از این‌جا مفاهیمی چون «ایرانی» (Ariya-) و «انیرانی / غیرایرانی؛ بیگانه» (anairya-) شکل گرفت و عالم حماسه نیز میدان کارزار ایران و توران گردید و همان سرنوشتی که مطابق با جهان‌بینی ایرانیان، برای فرجام نبرد خیر و شرّ در نظر گرفته شده بود، در عالم حماسه

برای نبرد ایران و توران رقم خورد. روشن است که تقابل این دو مفهوم در تفکر ایرانیان با آنچه درباره خودی و بیگانه مثلاً در میان یونانیان رایج بود، تفاوت اساسی داشت. چون تفاوتی که یونانیان میان «هلن‌ها» و «بربرها» قایل بودند، صرفاً تفاوت زبانی بود؛ در حالی که در تفکرات ایرانیان این تقابل و تمایز که در وهله نخست، جنبه ملی و حماسی داشت، با باورها و اعتقادات مذهبی مردم به خیر و شر بیامیخت و نهایتاً مفاهیمی چون «بیگانه» و «بیگانه»، «دوست و دشمن» از آن پدید آمد. اهمیت یگانگی و اتحاد سرزمین‌های ایرانی برای ایرانیان به اندازه‌ای بود که در روایات حماسی خود، شکل‌گیری این یگانگی را به کیخسرو، یکی از شهرياران اساطیری خود نسبت دادند و این امر از عناوین و القابی روشن می‌شود که در متون اوستایی به او داده شده است، چنان که در آبان‌یشت (بند ۴۹) او را با اوصافی چون «یل کشورهای ایرانی» (arša airyanam dahyunam)، «متحدکننده شهریاری» (xšaθrāi hankərəmō)، توصیف کرده‌اند. و این همان شهریاری متحد و یک‌پارچه متشکل از اقوام و مردمان مختلف ایرانی است که تعدادی از محققان (نک: Herzfeld 1947: 700-699 II) بر پایه برخی از قراین تاریخی و زبان‌شناختی احتمال داده‌اند که در دوره هخامنشیان Ariyanām xšačam* (مادی: Ariyanām xšaθram*) «مُلک ایران»، یا «ایران‌شهر» خوانده می‌شد (برای رأی مخالف با این نظر نک: Gnoli 1989: 1-27)؛ چنان که گونه تحول‌یافته این اصطلاح به صورت Ērān šahr در دوره اشکانیان و ساسانیان و به صورت «ایران‌شهر» در دوره اسلامی برای اشاره به «کشور ایران» به کار می‌رفت. شایان ذکر است که در دوره اشکانیان و ساسانیان لفظ Ērān به تنهایی نیز مفید معنی «سرزمین ایران، یا «کشور ایران» بود و بر همین اساس، اردشیر بابکان در کتیبه‌هایش خود را šāhān šāh Ērān «شاهنشاه ایران» و دیگر پادشاهان ساسانی از شاپور اول به بعد خویشان را šāhān šāh Ērān ud Anērān «شاهنشاه ایران و انیران» می‌خواندند. نام «ایران» در دوره اسلامی در مواردی حتی بسیاری از مفاهیم کهن اساطیری را نیز تداعی کرده و در بین شعرای پارسی مفاهیمی زیبا و بدیع خلق کرده است. به عنوان نمونه باور مربوط به تقسیم ارض مسکون به هفت اقلیم و قرار گرفتن خونیرث (اوستایی: x^vaniraθa)، همان ناکجاآبادی که ایران و یج زادبوم اساطیری ایرانیان در آن قرار داشت، در میان و مرکز این اقالیم، از طریق ناخودآگاه جمعی به دوره اسلامی رسیده و به زیبایی تمام در ابیات زیر از نظامی گنجوی انعکاس یافته است:

نیست گوینده زین قیاس خجل

همه عالم تن است و ایران دل

چون که ایران دل زمین باشد دل ز تن به بود یقین باشد

(نظامی، هفت پیکر، ص ۳۱)

بنابراین دوام نام ایران و پایداری مردمان ایرانی در طول تاریخ پرفرازونشیب، خود رمزی است از اصالت احساس ملی و استواری مبانی ملیت ایرانی.

با توجه به مطالبی که معروض افتاد، تصور می‌کنم، پاسخ پرسشی که در سرآغاز این گفتار طرح شد، روشن شده باشد و آن پرسش این بود که دوام و بقای ملیت ایرانی و به تبع آن زبان فارسی تا چه اندازه وابسته به وجود حکیم طوس بوده است؟ تردیدی نیست، و البته به قطع و یقین می‌توان گفت که شاعر ملی ما بیش از هر شاعر و سخنور دیگری در تحکیم مبانی وحدت ملی و تقویت زبان فارسی نقش داشته است. بی‌گمان خود او بیش از هر شخص دیگری آگاه از رسالت خطیری بود که بر عهده داشت؛ به همین لحاظ هستی خود را صرف احیای فرهنگ کهن ایرانی و نظم تاریخ روایی ایران کرد، بیت معروف:

بسی رنج بردم در این سال سی عجم زنده کردم بدین پارسی^۴

اغراق شاعرانه نیست، بلکه واقعیتی انکارناپذیر است. از این لحاظ است که بدون تعارف به فردوسی و اثر گرانسنگ او که حاوی فرهنگ و سنن، داستان‌های ملی و زبان ملی ماست، عشق می‌ورزیم و گرامی‌اش می‌داریم و این عشق و علاقه مادام که ایران و فرهنگ ایرانی پابرجاست، دوام خواهد داشت؛ اما این تعلق خاطر و وابستگی عاطفی و روانی ما به خالق شاهنامه، در مواردی به افراط گراییده و استنتاجات نادرستی به بار آورده است؛ چنان که برخی از پژوهشگران با استناد به قولی منسوب به محمدحسین هیکل، نویسنده مصری که به ظاهر گفته است: «ما مصری‌ها عرب شدیم، چون فردوسی نداشتیم» بر آن هستند که اگر فردوسی نبود، ما ایرانیان نیز یک‌سره هویت ملی و زبان ملی خود را از دست می‌دادیم و به سرنوشت مصری‌ها گرفتار می‌شدیم؛ مع‌هذا به نظر می‌رسد قضیه ما و مصریان دو مقوله کاملاً متفاوت از هم باشد. چون بر خلاف مصری‌ها، ما ایرانیان قرن‌ها قبل از آن که فردوسی به دنیا آید، چنان که به شرح آمد، دارای یک هویت ملی و یک سنت داستانی ملی بودیم که شکل نهایی آن در *خدای‌نامه* پهلوی، کتابی که احتمالاً در اواخر ساسانیان تدوین شده، و به تبع آن در آثار تاریخی فارسی و عربی دوره اسلامی، از جمله، *سنی ملوک‌الارض و الانبیای حمزه اصفهانی*، *تاریخ طبری*، *غررالسیر* ثعالبی و به ویژه *شاهنامه ابومنصوری* که منبع اصلی فردوسی در گزارش خود بوده، انعکاس یافته است. این داستان‌ها گرچه در مواردی با باورهای

مذهبی ایرانیان پیش از اسلام امتزاج یافته بود، اما اساساً مذهبی نبود، و کاملاً جنبه ملی داشت. پس از سقوط دولت ساسانی و تشرف تدریجی ایرانیان به دین اسلام، چون این داستان‌ها و روایات ملی، تناقضی با دیانت جدید ایرانیان نداشت، در میان مردم باقی ماندند و نتیجه این شد که ما مسلمان شدیم، اما به واسطه فرهنگ و سنن دیرینه و داستان‌ها و روایاتی که هویت ملی ما را تضمین می‌کرد، ایرانی باقی ماندیم. در غیر این صورت، قرن‌ها پیش از حمله اعراب به ایران، یعنی پس از برافتادن شاهنشاهی هخامنشی و تسلط یونانیان و به تبع آن روی کار آمدن سلسله سلوکیان در ایران، می‌بایست تغییر هویت می‌دادیم. فرمان‌روایی سلوکیان در ایران نزدیک به یک صد سال دوام آورد؛ در طول این مدت طولانی، فرهنگ و زبان یونانی در ایران رواج یافت، حتی برخی از پادشاهان اشکانی نظیر مهرداد اول خود را «دوست‌دار یونان» (philhellene) می‌نامیدند. به گزارش پلوتارک (نک. دیاکونف ۱۳۵۱: ۱۱۶) اُرد، پادشاه اشکانی، هنگامی که در ارمنستان، میهمان آرتاوازد، پادشاه ارمنستان بود، مشغول تماشای نمایش باکانت‌ها (Baccae/ Bacchantes) اثر اورپید یونانی بود. با همه این اوصاف، روح ایرانی و فرهنگ ایرانیان نه تنها در برابر تهاجم سیاسی و فرهنگی بیگانگان دوام آورد که سرافرازتر از گذشته بالید و شکوفا گردید؛ دلیل این امر جز این نمی‌تواند بود که ایرانیان بدون تردید به نوعی خودآگاهی ملی دست یافته بودند که دوام و بقای آنان را تضمین می‌کرد. اما در مصر که جزء امپراطوری روم شرقی بود، این سنت داستانی غیرمذهبی وجود نداشت. هویت قومی مصریان، چنان‌که امیدسالار (۱۳۹۵: ۱۱-۱۲) نشان داده است، به شدت با هویت مذهبی آنان گره خورده بود. اغلب مصریان پیش از تشرف به دین اسلام، پیرو یکی از فرق مسیحی معروف به «مونوفیزیته» (Monophysitism) بودند که در اصول عقاید با فرقه ارتودوکس که مذهب امپراطوران بیزانسی آن‌ها بود، اختلاف داشتند. به همین جهت، همین که دیانت مصریان عوض شد و آنان اسلام آوردند، هویتشان نیز تغییر یافت و به تدریج از مسیحیان پیرو مذهب مونوفیزیته به اعراب مسلمان آن سامان مبدل گشتند. این امر در مورد اعراب آسیای غربی و شمال آفریقا (شاید به استثنای بربرها) نیز صادق است؛ زیرا در تمام آن مناطق چون هویت ریشه در مذهب داشت، با تغییر مذهب هویت قومی و فرهنگی نابود شد و همه این اقوام سرانجام عرب شدند. به نظر می‌رسد چنین حکمی در باره ارتباط فردوسی و زبان فارسی نیز مصداق داشته باشد. اصولاً زبان یک پدیده اجتماعی است که دوام و بقا و یا فنای آن به شرایط و علل پیچیده‌ای بستگی دارد که بسیار فراتر از تأثیر و نقش شخصی واحد بر تاریخ آن است. در این جا فرصت و مجال آن نیست تا به سرگذشت زبان فارسی و

نقشی که به‌عنوان زبان ملی و مشترک همه ایرانیان در ادوار مختلف تاریخی داشته است، پردازیم. فقط به ذکر این نکته بسنده می‌شود که این زبان مشترک در دوره اسلامی سال‌ها پیش از تولد فردوسی قابلیت ادبی خود را کسب کرده بود و اشعار روان و فصیح برجای مانده از پیشاهنگان شعر فارسی، شعری نظیر رودکی، شهید بلخی، دقیقی و دیگران گواه این مدعاست. در حقیقت هنگامی که فردوسی به نظم شاهنامه همت گماشت، این زبان به حدی از تکامل و پختگی رسیده بود که ظرفیت کلام شاعر ملی ما را پیدا کرده بود. در واقع فردوسی به کمک این زبان غنی و پخته توانست از قابلیت‌های آن استفاده کند و نبوغ شاعرانه خود را در قالب شاهنامه عرضه کند. بنابر این تصور می‌کنم که ما نیز اگر فردوسی را نداشتیم با توجه به خودآگاهی ملی که بدان دست یافته بودیم و زبان ملی مشترکی که داشتیم، همچنان ایرانی باقی می‌ماندیم، بدون آن که آسیبی هویت ملی ما را تهدید کند، اما بی‌شک افتخار داشتن بزرگ‌ترین منظومه حماسی ملی جهان را نداشتیم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشت:

۱. این بیت به این صورت از فردوسی نیست و برای نخستین بار همراه با پنج بیت دیگری که برگرفته از شاهنامه هستند، با عنوان «یا مرگ یا وطن؟» در مجله آئینه (ج ۳، ش ۴ ص ۱۸۲) به نام فردوسی چاپ شده است:

هنر نزد ایرانیان است و بس	ندارند شیر ژیان را به کس
همه یکدلانند و یزدان شناس	به گیتی ندارند در دل هراس
چو ایران نباشد تن من مباد	بر این بوم و بر زنده یک تن مباد
همه سر به سر تن به کشتن دهیم	از آن به که کشور به دشمن دهیم
چنین گفت موبد که مردن به نام	به از زنده، دشمن بر او شاد کام
اگر گشت خواهد همی روزگار	چه نیکوتر از مرگ در کارزار

از این ابیات، دو بیت نخست مربوط به دوره پادشاهی بهرام گور است و در متن ویراسته خالقی مطلق (فردوسی ۱۳۸۶: ۵۸۵/۶ بیت های ۲۲۳۳-۲۲۳۴) به صورت زیر ضبط شده اند:

هنر نیز ز ایرانیان است و بس	ندارند کرگ ژیان را به کس
همه یکدلانند و یزدان شناس	به نیکی ندارند از اختر سپاس

بیت چهارم مربوط به داستان کاموس کشانی است که در متن ویراسته خالقی مطلق به همین صورت، فقط با ضبط «گیتی» به جای «کشور» دیده می شود (همان، ۲۶۲/۳ بیت ۲۵۵۱)؛ بیت آخر در داستان گشتاسپ و ارجاسب آمده است (همان، ۱۳۶/۵ بیت ۶۴۳). بیت پنجم و مصراع اول بیت دوم (البته با تغییراتی) مربوط به داستان رستم و سهراب است، آن جا که هجیر از دادن نشانی رستم به سهراب پرهیز می کند، اندیشناک از این که مباد از جانب سهراب به جهان پهلوان گزندی رسد، می خوانیم:

چنین گفت موبد که مردن به نام	به از زنده دشمن بدو شاد کام
اگر من شوم کشته بر دست اوی	نگردد سیه روز چون آب جوی
چو گودرز و هفتاد پور گزین	همه پهلوانان با آفرین
نباشد به ایران، تن من مباد	چنین دارم از موبد پاک یاد
که چون برکنند از چمن بیخ سرو	سزد گر گیا را نبوید تذرو

(همان، ۱۶۵/۲-۱۶۶ بیت های ۵۹۶-۶۰۰)

مصراع اول بیت چهارم از این ابیات، ظاهراً نخست به «نباشد چو ایران، تن من مباد» تغییر یافته و با افزودن مصراعی کاملاً متناسب با مضمون و محتوای آن، بیت معروف «چو ایران نباشد تن من مباد/ بر این بوم و بر زنده یک تن مباد» ساخته شده است. درباره تاریخچه و روند شکل گیری این بیت و سراینده آن که احتمالاً حبیب الله نویخت بوده است، نک. خطیبی ۱۳۹۳: ۱۹۵-۲۰۷. خطیبی (همان: ۱۹۹، ۲۰۷) به نقل از

مرحوم ملک الشعراى بهار اظهار کرده است قدیم‌ترین چاپی از شاهنامه که مصراع مورد بحث را به صورت «نباشد چو ایران، تن من مباد» دارد، چاپ ترنر مکن (ماکان) در ۱۸۱۱ میلادی در هند است و این ضبط از طریق چاپ مکن به شاهنامه اولیا سمیع و شاهنامه امیر بهادر و چاپ علی اکبر علمی راه یافته است. لازم به ذکر است در نسخه چاپی شاهنامه به اهتمام ترنر مکان (طبع کلکته ۱۹۲۹) که نگارنده در اختیار دارد، مصراع دقیقاً به همان صورتی که در متن ویراسته خالقی مطلق دیده می‌شود، یعنی «نباشد به ایران، تن من مباد» ضبط شده است (فردوسی ۱۹۲۹: ۳۵۲/۱) و ضرورتاً برای مضبوط شاهنامه اولیا سمیع و شاهنامه امیر بهادر و علی اکبر علمی باید منشأ دیگری جستجو کرد.

۲. درباره واژه āfontō که در این جا به «پُر آب» برگردانده شد (نک. مولایی ۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۴۱).

۳. برای ترجمه عبارت نک. Bailey 1971: XXXI-II؛ گر شوپچ (Gershevitch 1959: 81)

عبارت را چنین ترجمه میکند: «آن جا که کوهساران بلند... (پرستاران) مشفق برای گاوان فراهم میکنند».

۴. این بیت در دست‌نویس‌های معتبر شاهنامه نیامده و خالقی مطلق آن را به عنوان بیت الحاقی به حاشیه منتقل کرده است (فردوسی ۱۳۸۶: ۴۸۷/۸ ح. ش. ۱۱)؛ اما چنان‌که زنده یاد استاد ریاحی هم یاد آور شده است (ریاحی ۱۳۸۲: ۳۲) در اصالت این بیت نباید تردید کرد. گذشته از این که این بیت مضبوط دست‌نویس‌های ک (مورخ ۷۵۲)، ق^۲ (دارالکتب قاهره، مورخ ۷۹۶)، ل^۳ (لندن، مورخ ۸۴۱)، پ (پاریس، مورخ ۸۴۴)، و (واتیکان، مورخ ۸۴۸)، لن^۲ (لنینگراد، مورخ ۸۴۹) و ب (برلین، مورخ ۸۹۴) است، محتوای آن در ترجمه‌بنداری نیز آمده است: «او کم تعب تحملت، و کم غصص تجرعت حتى تسنى لى نظم هذا الكتاب فى مده ثلاثين سنه» (نک. البنداری ۱۹۷۰: ۲۷۶). بنابراین در دست‌نویس مورد استفاده بنداری نیز یقیناً این بیت بوده است. علاوه بر موارد مذکور، مضمون و محتوای بیت با تاریخ ختم تحریر دوم شاهنامه در سال ۱۴۰۰ منطبق می‌افتد و باز چنان‌که استاد ریاحی به حق تذکر داده است «هیچ کاتبی نفعی در سرودن بیته متضمن تاریخ‌های ختم کتاب، یا اشاره به سن و سال شاعر نمی‌توانست داشته باشد» (نک. ریاحی، همان: ۳۵).

منابع:

- ۱) امیدسالار، محمود. (۱۳۹۵)، «ملاحظات دربارۀ شاهنامه و تاریخ زبان فارسی»، *ایران‌شهر امروز*، سال اول، شماره دوم، تیر - مرداد ۱۳۹۵، ص ۹-۲۴.
- ۲) البنداری، الفتح بن علی. (۱۹۷۰)، *ال شاهنامه*، تصحیح و تعلیق عبدالوهاب عزام، تهران: طبع افست.
- ۳) خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۹۳)، «سرگذشت یک شعر: چو ایران نباشد تن من مباد»، *دانش و آزادگی*، *ارجمانه استاد دکتر محمدرضا راشد محصل*، به درخواست و اشراف دکتر محمدجعفر یاحقی، دکتر سلمان ساکت، دکتر آرش اکبری مفاخر، تهران: انتشارات سخن، ص ۱۹۷-۲۰۸.
- ۴) دیاکونف، م. م. (۱۳۵۱)، *اشکانیان*، ترجمۀ کریم کشاورز، تهران: انتشارات پیام.
- ۵) ریاحی، محمدامین. (۱۳۸۲)، *سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۶) سرکاراتی، بهمن. (۱۳۷۸)، *سایه‌های شنکارشده*، تهران: نشر قطره.
- ۷) فردوسی، ابوالقاسم. (۱۸۲۹)، *شاهنامه*، به سعی و اهتمام ترنر مکان، کلکته.
- ۸) فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶)، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- ۹) مارکوارت، یوزف. (۱۳۶۸)، *وهرود و ارننگ*، ترجمۀ داود منشی‌زاده، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
- ۱۰) مولایی، چنگیز. (۱۳۸۲)، *بررسی فروردین‌یشت*، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- ۱۱) (۱۳۹۸)، *آبان‌یشت*، تهران: انتشارات آوای خاور.
- ۱۲) (۱۳۹۹)، *فرهنگ زبان فارسی باستان*، تهران: انتشارات آوای خاور.
- ۱۳) نظامی، الیاس بن یوسف. (بی‌نا)، *هفت‌پیکر*، به اهتمام حسن وحید دستگردی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- 14) Bailey, H. W. (1971), *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford.
- 15) Bartholomae, Ch. (1904), *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg.
- 16) Benveniste, E. (1932), *Les Classes Sociales dans la Tradition Avestique*, *JA*, 221, pp.117-138.
- 17) (1938), *Les Mages dans l'ancien Iran*, Paris.
- 18) (1969), *Le vocabulaire des institutions Indo-européenes*, I, Paris.
- 19) Gershevitch, I. (1959), *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.
- 20) Gnoli, G. (1989), *The Idia of Iran*, Roma.
- 21) Godley, A. O. (1921, 1922), *Herodotus*, with an English Translation, Vol. 1Vol. 2, 1921 (rep. 1957); Vol. 3, 1922 (rep. 1957, London).

- 22) Gray, L. H. (1929): *The Foundations of the Iranian Religions*, Bombay.
- 23) *Herodotus*, see Godley.
- 24) Henning. W. B. (1951), *Zoroaster Politician or Witch-Doctor?* Oxford.
- 25) Herzfeld, E. (1947): *Zoroaster and his World*, 2vols, Princeton.
- 26) Lecoq, P. (1997): *Les inscriptions de la Perse Achéménide*, Gallimard.
- 27) Mayrhofer, M. (1959, 1963), *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, vols. 1-2, Hidelberg.
- 28) Reichelt, H. (1911), *Avesta Reader*, Strassburg.
- 29) Schmitt, R. (2014), *Wörterbuch der altpersischen Königsinschriften*, wiesbaden.
- 30) Usti, F. (1895), *Iranisches Namenbuch*, Marburg, (rep. Heildesheim 1963).
- 31) Xenophon (1972), *The Persian Expedition*, translated by R. Warnar, Penguin Books Ltd.

