

## فردوسی، ناصر خسرو و اسماعیلیه

حمیدرضا اردستانی رستمی\*

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دزفول، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۲۸

### چکیده

پژوهندگان شاهنامه پیش از این اغلب به تشیع فردوسی، از گونهٔ زیدی و دوازده امامی و اسماعیلی اشاره کرده‌اند. نگارنده نیز نظرِ اخیر را به حقیقت نزدیک‌تر می‌بیند زیرا ۱- میان اسماعیلیان و دهقانان ایران دوست، پیوندهای بسیار نزدیک وجود داشته است و اهل تسنن پیوسته اسماعیلیه را به داشتن باورهای کهن ایرانی متهم می‌کردند؛ ۲- فردوسی مانند ناصر خسرو اسماعیلی و اسماعیلیان، هم‌راهی تشبیه و تنزیه را در شناخت خداوند سودمند می‌داند؛ ۳- در مصراعی از دیباچه، خداوند «نگارندهٔ بر شده گوهر» دانسته می‌شود که بر بنیان سخنان ناصر خسرو اسماعیلی، می‌توان «بر شده» را جوهر (در مقابل عَرَض) عقل و نفس کلی پنداشت که مایهٔ همهٔ آفرینش است؛ ۴- فردوسی چون ناصر خسرو، بر بنیان حکمت اسماعیلی، دیگران را به ژرف‌نگری در کلام خداوند فرامی‌خواند که دست‌آورد آن می‌تواند دریافتِ بطنِ سخن خداوند باشد؛ ۵- وصف روند آفرینش در دیباچه، بدان‌چه اسماعیلیان و ناصر خسرو معتقدند، نزدیک است؛ ۶- فردوسی چون ناصر خسرو اسماعیلی، از خداوند تنزیل (ناطق) سخن می‌گوید که خداوند تأویل (وصی) باید رمز سخنان او را بگشاید؛ ۷- فردوسی هم‌چون ناصر خسرو در ستایش خاندان پیامبر، از تعبیر «اهل بیت» استفاده می‌کند و برخلاف بسیاری از مورخان و جغرافی‌دانان سنی‌مذهب که چون از شهر توس سخن می‌گویند، یادی هم از امام رضا (ع) می‌کنند، اشاره‌ای به این امام نمی‌کند که در نزدیکی او مدفون است. اگر چنین می‌کرد، دلیلی بر دوازده امامی بودن او می‌شد.

### کلیدواژه‌ها

اسماعیلیه، اهل بیت، بر شده گوهر، تشبیه و تنزیه، ژرف‌نگری، ملی‌گرایی، وصی.

\* H\_ardestani\_r@yahoo.com



## مقدمه

بیش‌تر کسانی که دربارهٔ فردوسی سخن گفته‌اند، در بحث از مذهبِ فردوسی، به شیعه بودن او اشاره کرده‌اند، (نظامی‌عروسی، ۱۳۷۵: ۸۰؛ سمرقندی، ۱۳۸۲: ۵۲؛ هدایت، بی‌تا: ۲۲۴؛ نولدکه، ۱۳۸۴: ۱۱۴؛ رضازاده‌شفق، ۱۳۶۲: ۱۹۷؛ صفا، ۱۳۷۱: ۴۷۹/۱؛ مجتبایی، ۱۳۶۲: ۶۰۷؛ ریاحی، ۱۳۸۹: ۲۳۲؛ کزازی، ۱۳۷۹: ۲۰۸/۱؛ دوست‌خواه، ۱۳۸۴: ۲۴؛ حمیدیان، ۱۳۸۷: ۹۲؛ خالقی‌مطلق، ۱۳۹۰: ۱۴۳؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۷؛ مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۵۲؛ شاپورشه‌بازی، ۱۳۹۰: ۸۰؛ رستگارفسائی، ۱۳۸۱: ۲۰۳) اما در این میان، هستند پژوهش‌گرانی که نوع تشیع فردوسی را نیز بررسی کرده و او را وابسته به یکی از فرقه‌های شیعی دانسته‌اند؛ چنان‌که محمد محیط‌طباطبایی، فردوسی را شیعه زیدی معرفی می‌کند و می‌نویسد: «فردوسی مرد مسلمانی است؛ پیرو محمد (ص) و علی (ع). یاران و صحابهٔ رسول را پاک و متقی می‌داند و خلفای راشدین را می‌ستاید ... و علی (ع) را از همهٔ صحابهٔ پیغمبر برتر می‌داند، ولی با وجود این، از وصف ابوبکر و عمر و عثمان<sup>۱</sup> به خلافت روی‌گردان نیست ... کسی که بر اصول عقاید فرقهٔ اسلامی و مقالات ایشان وقوف کامل داشته باشد، چنین مسلمانی را قطعاً از فرقهٔ زیدیه، از دستهٔ شیعه می‌داند ... زید بن علی بن الحسین ... اعتقاد داشت که امامت مفضول با بودن افضل جایز است و می‌گفت که علی بن ابی‌طالب (ع)، مهتر یاران رسول است، اما خلافت را برای مصلحتی که مسلمین در نظر داشتند و قاعده‌ای که برای خاموش کردن آتش فتنه رعایت کردند، به ابوبکر واگذار نمودند تا دل‌ها که از ضربت شمشیر علی (ع) در جنگ‌های بدر و اُحد خونین بود، آرامش یابد و جایز می‌دانست که افضل در احکام به مفضول که پیشوای مسلمانان است، مراجعه کند. پس معلوم شد که عقیدهٔ فردوسی به زیدیه از شعبه‌های شیعه، نزدیک‌تر از هر مذهب و راه دیگری است.» (محیط‌طباطبایی، ۱۳۶۹: ۸۰-۸۱)

بنابر دیدگاه برخی شاهنامه‌شناسان، بیت‌هایی که در دیباچهٔ برخی نسخه‌های شاهنامه در ستایش ابوبکر، عمر و عثمان ذکر شده است و محیط‌طباطبایی مبنای استدلال خود را بر آن ابیات می‌نهد، الحاقی است.<sup>۲</sup> (دوست‌خواه، ۱۳۸۰: ۱۱۳-۱۱۸؛ همو، ۱۳۸۴: ۵۵؛ خالقی‌مطلق، ۱۳۸۸: ۱۳۷-۱۴۲؛ کزازی، ۱۳۷۹: ۲۰۸/۱؛ زریاب‌خویی، ۱۳۸۹: ۲۷؛ نولدکه، ۱۳۸۴: ۱۱۰، ۱۱۳) پس بدین‌سان، نظر ایشان درست نمی‌نماید. البته خود او نیز بعدها در صحت این ابیات دچار تردید شد. (محیط‌طباطبایی، ۱۳۶۹: ۱۰۹) به جز محیط‌طباطبایی، پژوهش‌گر پاکستانی، محمودخان شیرانی (۱۳۶۹: ۱۸۱-۱۸۳)

نیز با استناد به همین ابیات، فردوسی را از جمله زیدیه و یا سنی مذهب می‌انگارد، اما او به گفته جلال خالقی مطلق (۱۳۸۵: ۱۸) همان‌گونه که در جستاری درباره هجونه نوشته است، بیش‌تر در پی اعاده آبروی محمود غزنوی است و در مقاله‌ای نیز که درباره مذهب فردوسی می‌نویسد، هدفش دفاع از تسنن است تا بیان حقیقت.

جدا از آن‌چه آمد، دیدگاه‌هایی دیگر هم درباره مذهب فردوسی هست. در این میان احمد مهدوی دامغانی، فردوسی را شیعه دوازده امامی می‌پندارد و معتقد است که تأکید بر واژه وصی، در ابیاتی که در وصف امام نخست شیعیان در دیباچه آمده است، دلیلی قطعی بر دوازده امامی بودن فردوسی است: «از همان زمان معاویه، از حضرت امیرالمؤمنین علی، علیه السلام، با کلمه وصی تعبیر می‌کردند، زیرا لفظ وصی به معنایی که شیعه از آن اراده می‌کند، به اصطلاح منطقیان، تنها لفظ جامع و مانعی است که معرف شیعه و جمعی مبانی اعتقادی اوست.» (مهدوی دامغانی، ۱۳۷۲ الف: ۹-۱۱؛ همو، ۱۳۷۲ ب: ۴۱-۴۲) ناگفته نماند که عطاالله مهاجرانی (۱۳۸۲: ۱۷۳-۱۷۵) هم چون مهدوی دامغانی (۱۳۷۲ الف: ۱۰؛ همو، ۱۳۷۲ ب: ۴۶-۴۷) اصطلاح «رافضی» را که از گذشته به فردوسی نسبت داده‌اند (نظامی عروضی، ۱۳۷۵: ۷۸، ۸۳) دلیلی بر دوازده امامی بودن او می‌داند و بر این باور است که رافضی در روزگار فردوسی، یک‌سره به امامیه گفته می‌شده است. این سخن مهدوی دامغانی و مهاجرانی درست نمی‌نماید. روافض، آن‌گونه که از تاریخ شیعه برمی‌آید، به کسانی گفته می‌شده است که شیخین را در جای‌گاه خلفای پیامبر اسلام رد کردند. (حلبی، ۱۳۷۶: ۱۱۵) چنان‌که پیش‌تر آمد، از میان شیعیان، تنها پیروان زید بن علی بودند که خلافت امام مفضول را با وجود امام فاضل پذیرفتند. به دیگر سخن، زید بن علی و پیروان اویند که از شیخین تبراً نجستند و مطابق با سخن محمد بن عبدالکریم شهرستانی (۲۰۰۳: ۳۷/۱، ۱۷۳) اساساً روافض به شیعیانی گفته شد که زید بن علی را وانهادند؛ بدین دلیل که او برخلاف شیوه پدران خویش در تولد و تبراً عمل کرد. پس رافضی همه گروه‌های شیعی، اعم از امامیه و اسماعیلیان را دربرگرفت که وجود امامی فاضل و پیروی از او را واجب دیدند و رهبری شیخین را نپذیرفتند. بر این بنیان، نمی‌توان ویژگی رفاض را مختص امامیه دانست. با خواندن دیوان ناصر خسرو می‌بینیم که به گفته خود ناصر خسرو اسماعیلی، دشمنانش او را رافضی خوانده‌اند:

رافضی گشتم و گمراه نام  
(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۳۶۴)

گر به دین مشغول گشتم لاجرم

رافضی و قرمطی<sup>۳</sup> و معتزلی<sup>۴</sup>  
ناصبی‌یی نیست جای تنگ‌دلی  
(همان، ۲۸۷)

نام نهی اهل علم و حکمت را  
رافضیم سوی تو و تو سوی من



جز رافضی نگوید کاین رافضی ست این هین  
وندر نماز باشد تا صبح بامدادین  
زیرا که اهل سنت نکند نماز چندین  
کو خود سخن نگوید جز با وقار و تمکین  
کرد این حدیث ما را خواجه امام تلقین  
(همان، ۲۳۷، ۱۱۴، ۵۵، ۵۱)

گر مشکلی بپرسی زو گویدت که این را  
چون گویش که حجت از نیم شب نخسبد  
گوید درست کردی کو رافضی ست بی شک  
گر گویش که با او بنشین و علم بشنو  
گوید سخن نباید از رافضی شنودن

بیت‌های پیش گفته ناصر خسرو بخوبی نشان می‌دهد که لفظ رافضی در روزگار نزدیک به فردوسی، مختص به شیعیان دوازده امامی نبوده است و اسماعیلیان را نیز رافضی خطاب می‌کردند. بنابراین نمی‌توان این لفظ را دلیلی بر دوازده امامی بودن فردوسی دانست؛ آن‌گونه که مهدوی دامغانی و مهاجرانی پنداشته‌اند. در این جا، این نکته را باید افزود که خالقی مطلق (۱۳۸۵: ۱۸-۱۹؛ همو، ۲۰۰۱: ۱۸/۱-۱۹) نیز فردوسی را دوازده امامی می‌داند.

پژوهنده دیگر عباس زریاب‌خویی است که درباره تشیع فردوسی سخن می‌گوید و او را متأثر از حکمت اسماعیلی می‌داند. او 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 نفس کلی می‌کنند و آن را اساس آفرینش می‌شمارند؛ همان‌گونه که شاعر حماسه‌سرا در آغازین بیت شاهنامه بدان عنایت دارد و در چند جای از دیباجه، درباره آن سخن می‌گوید.<sup>۵</sup> (زریاب‌خویی، ۱۳۸۹: ۲۱) محمدامین ریاحی (۱۳۸۹: ۲۳۴) نیز معتقد است که دیباجه شاهنامه تا پیش از ارائه به محمود، بر بنیان حکمت 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 اندیشه شاه غزنوی و مردمان آن زمانه نباشد. بدین سان، ریاحی نیز چون زریاب‌خویی، فردوسی را اسماعیلی می‌پندارد و افزون بر این دو، کاظم برگ‌نیسی (۱۳۸۶: ۱۲/۱) هم فردوسی را متأثر از حکمت اسماعیلی می‌یابد. خالقی مطلق (۲۰۰۱: ۴/۱) نیز با آن که بر امامیه بودن فردوسی تأکید دارد، برخی بیت‌های دیباجه (۸-۱۲/۱ فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/۱) را مانده به آرای اسماعیلی می‌داند که «توحید مطلق را نه تنها در دور کردن زمان و مکان و ماهیت و حد و وجود (زمان و جای و چیزی و اندازه و بود) از آفریدگار می‌دانستند، بلکه هیچ‌گونه صفتی به او نسبت نمی‌دادند.» او سپس برای تأیید سخن خود به مقاله نخست کتاب کشف‌المحجوب، نوشته ابویعقوب سجستانی اسماعیلی استناد می‌کند.

بر بنیان سخنانی که گفته شد، می‌توان دست کم فردوسی را متأثر از حکمت اسماعیلیه پنداشت. نگارنده جستار پیش رو نیز پس از بیان تاریخچه‌ای درباره اسماعیلیه به ارائه دلایل خود در این باره می‌پردازد.

اسماعیلیه در تاریخ اسلام به کسانی گفته می‌شود که به امامت اسماعیل، فرزند بزرگ امام جعفر صادق (ع) باور داشتند که امام ششم او را در مقام جانشین خود برمی‌گزیند، اما پیش از امام، در سال ۱۴۵ هـ. ق. درمی‌گذرد. پس از این واقعه، ایشان فرزند دیگر خود، امام موسی کاظم (ع) را به امامت انتخاب می‌کند که برادر ناتنی اسماعیل است و بیست و پنج سال کوچک‌تر از اوست. می‌باید یاد شود که گویا روش اسماعیل با پدرش، امام جعفر (ع) در روی‌کرد به خلافت عباسی متفاوت بوده است. امام پس از شکست‌های متعدد شیعه، بر بنیان عدم درگیری سیاسی و شورش علیه حکومت وقت (چنان‌که حاضر به تأیید قیام محمد بن عبدالله نفس زکیه، از نوادگان امام حسن (ع) نشد و بدان‌ها نپیوست و دستور داد که شیعیان به هیچ یک از گروه‌های مسلح فعال نپیوندند. امام نه تنها از رفتار انقلابی فرزندش خشنود نبوده، بلکه این امر، موجبات نگرانی و خشم ایشان را نیز فراهم کرده است/مدرّسی طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۶، ۱۱۲؛ دفتری، ۱۳۸۸: ۴۶، ۴۸؛ همو، ۱۳۸۹: ۲۴؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۱۲) به تشیع استواری بخشید. او با قرار دادن مفهوم امامت بر بنیان اصول دوگانه و در پیوند با هم؛ یعنی نصّ و علم و تأکید بر تقیه، شیوه‌ای دیگر در پیش گرفت، اما اسماعیل برخلاف امام صادق (ع)، با محافل سیاسی ضد عباسی در پیوند بوده و دست کم در توطئه‌ای نافرجام، علیه خلیفه شرکت داشته است که این روحیه انقلابی‌گری، می‌توانسته از روابط او با خطابه، پیروان ابوالخطاب اسدی<sup>۶</sup> برخاسته که از نخستین غلات بوده است. ابوالخطاب و پیروانش در سال ۱۳۸ هـ. ق. در مسجد کوفه گردآمدند و قصد شورش داشتند که والی شهر، آنان را قتل عام کرد. با کشته شدن ابوالخطاب، برخی از پیروان او گرد اسماعیل برآمدند که از سیاست انقلابی ابوالخطاب پشتیبانی می‌کرد. (دفتری، ۱۳۸۸: ۴۹-۵۰) پس از آن اسماعیل وفات یافت و با وجود این که امام جعفر (ع)، امام موسی کاظم (ع) را در مقام جانشین خود معرفی کرد، این گروه هم‌چنان به امامت اسماعیل پای فشردند که به اسماعیلیه شهرت یافتند. پیروان اسماعیل پس از رحلت امام جعفر (ع) در سال ۱۴۸ هـ. ق. که تشیع امامیه را استقرار و استحکام بخشید، از دیگر شیعیان، مانند کیسانیه<sup>۷</sup>، غلات<sup>۸</sup>، امامیه و زیدیه جدا شدند و محمد، پسر اسماعیل را امام شمردند و سلسله هفت امامی را بنیان نهادند که با علی بن ابی‌طالب (ع) آغاز می‌شود و به محمد بن اسماعیل، در مقام قائم منتظر پایان می‌پذیرد. (همو، ۱۳۸۹: ۶۲، ۲۴۲؛ شهرستانی، ۲۰۰۳: ۲۰۹/۱-۲۱۰) اسماعیلیان حدود یک قرن پس از اسماعیل، به گونه‌ای پنهانی و با روشی نظام‌مند، برای پدیداری جنبشی سازمان یافته و گسترده کوشیدند. آنان جنبش سری دینی سیاسی با اهداف انقلابی، برای برانداختن عباسیان که به غصب



حقوق مشروع علویان متهم بودند و به حکومت نشانند امامی اسماعیلی، برای رهبری امت اسلام سازمان دادند که این جنبش را اسماعیلیان، «دعوت» یا «الدعوة الهادیه» خواندند. (همان، ۲۴۳؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۱۱؛ حلبی، ۱۳۸۰: ۱۰۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۴۰) اسماعیلیه داعیان مختلفی به سراسر جهان اسلام گسیل کردند و کامیابی نخستین خود را با تشکیل دولت فاطمی در سال ۲۹۷ ه. ق، در شمال آفریقا بدست آوردند که اغلب در تاریخ اسماعیلیه، از دوره حکومتی فاطمیان، تعبیر به «عصر طلایی» می‌شود. (دفتری، ۱۳۸۹: ۲۴۷)

پس از این، دلایل و شواهدی ارائه می‌شود که بر بنیان آن، می‌توان فردوسی را متأثر از اسماعیلیانی دانست که در آن زمان همه جهان اسلام را متأثر از خود ساخته بودند؛ چنان که می‌بینیم بسیاری از شیعیان دوازده امامی در عراق و خراسان نیز به مذهب اسماعیلی می‌پیوندند. (مدرّسی طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۸۳-۱۸۷) نگارنده برای آن که این تأثیرپذیری ملموس تر شود، ناصر خسرو اسماعیلی، شاعر قرن پنجم را که نزدیک به فردوسی می‌زید، در مقام نماینده اسماعیلیان برمی‌گزیند و اندیشه فردوسی را با باورهای او می‌سنجد.

## بحث و بررسی

### ۱- فردوسی، ناصر خسرو و ملی‌گرایی

آن چنان که از تاریخ برمی‌آید، اعراب که ایرانیان را موالی (بندگان) می‌خواندند، (بهار، ۱۳۸۲: ۲/۲؛ ممتحن، ۱۳۸۵: ۱۳۱) پس از ایجاد حکومت بنی‌امیه، بیش از گذشته ایرانیان را خوار شمردند. (صفا، ۱۳۷۱: ۱۹/۱) بنابراین، ایرانیان که خود را دارای فرهنگ و تمدن درخشان هزاران ساله می‌دیدند؛ اگرچه پیش از این نیز برای استقلال خود از سلطه اعراب کوشیده بودند، (ریاحی، ۱۳۸۹: ۳۲-۳۸) بنای مخالفت جدی خود را با بنی‌امیه نهادند که تعصبات شدید عربی داشت. در این دوره، نخست شاعران تازی گوی ایرانی‌نژاد در اشعار خویش، مفاخره بر عرب را آغاز کردند که می‌توان از این میان به خاندان «یسار نسایی» اشاره کرد؛ خاندانی که در دوره بنی‌امیه، از این مفاخرات شهرت بسیار یافت. (ممتحن، ۱۳۸۵: ۱۵۶) افزون بر این ایرانی‌ستایی‌ها، ایرانیان متوجه مخالفان جدی بنی‌امیه؛ یعنی خاندان رسالت و اهل بیت رسول شدند که طرف بغض بنی‌امیه بودند. از این‌رو، حس هم‌دردی با آنان سبب شد به سوی خاندان پیامبر کشیده شوند که هر دو از بنی‌امیه آزار می‌دیدند. نیاز است اشاره شود که تا پیش

از قیام مختار ثقفی و کین‌کشی او از کُشندگانِ امام حسین (ع)، پیروانِ مذهبِ تشیعِ عموماً از اعراب بودند، اما پس از شورشِ وی، موالیِ غیرعرب که در زیر ستمِ بنی‌امیه خُرد شده بودند، به جنبشِ او پیوستند و خود را «شیعة‌المهدی» نامیدند. (دفتری، ۱۳۸۸: ۴۰-۴۱) بنابراین می‌بینیم که مذهبِ شیعه، پناه‌گاهی مناسب برای ایرانیان می‌شود؛ چنان‌که شاعرِ ملی، فردوسی (۱۳۸۶: ۱۰/۱-۱۱) خود را در *شاهنامه* خاکِ پایِ حیدر و اهل بیتِ معرّقی می‌کند و به تشیعِ خود می‌بالد.

اما نوعِ تشیعِ فردوسی چیست؟ آیا ممکن است او را اسماعیلی دانست؟ یعنی فرقهٔ شیعی که در آن عصر بسیاری از بزرگان را متأثر از خود کرده بود.

ایرانیانِ ملی‌گرا که دلِ خوشی نسبت به اعراب نداشتند و در پی استقلال ایران بودند، پشتیبانِ اسماعیلیانی شدند که از علویان حمایت می‌کردند و با خلفایِ عباسی درافتاده بودند. (به گونه‌ای که مستنصر، هشتمین خلیفهٔ فاطمی مصر، خلیفهٔ عباسی را به دستِ ارسلان بساسیری از بغداد راند/همدانی، ۱۳۸۸: ۵۴؛ دفتری، ۱۳۸۹: ۹۰) اسماعیلیه بر آن بودند که حکومتِ عباسیان را برافکنند و امامی اسماعیلی را جانشینِ آنان سازند که این امر می‌توانست برای ایران، استقلال از عرب را به هم‌راه داشته باشد. بنابراین، این‌که فردوسی نیز به این گروه علاقه‌مند بوده و از آن‌ها متأثر شده است، نامعمول جلوه نمی‌کند. خاورشناسی روسی نیز به این نکته اشاره می‌کند که در عصر فردوسی، میان اسماعیلیان و دهقانان که فردوسی از آن طبقه بوده است، پیوند است. او بنابر روایت برخی متون تاریخی می‌نویسد: هنگامی که فاطمیان سفیری به غزنه اعزام می‌دارند، او طی سفرِ خود، تبلیغاتی گسترده در معرّقی مذهبِ اسماعیلی به راه می‌اندازد و گویا نظر و پشتیبانی دهقانان را برای یآوری و حمایتِ فاطمیانِ اسماعیلی جلب می‌کند (یعقوبفسکی، ۱۳۹۰: ۹۴؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۲۶۱؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۳۹۴) که البته می‌دانیم دهقانان، در واقع پاس‌دارانِ فرهنگِ ایران بودند؛ چنان‌که ابومنصور محمد بن عبدالرزاق که فردوسی او را پهلوانِ دهقان‌نژاد می‌خواند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۲/۱) و او نیز مانند فردوسی، مذهبِ شیعه دارد (بابویه قمی، ۱۳۶۳: ۲۸۵/۲؛ نظام‌الملک، ۱۳۸۳: ۳۰۰) به وزیرِ خویش، ابومنصورالمعمری فرمان می‌دهد «تا خداوندانِ کتب را از دهقانان و فرزاندگان و جهان‌دیدگان از شهرها بیاورد» تا *شاهنامه*ٔ منثور را گرد کنند که دربردارندهٔ روایات و اساطیر ایرانی است (قزوینی، ۱۳۶۲: ۱۶۴) و پس از آن نیز خود فردوسی در مقامِ دهقان‌نژاد، این روایت‌ها را بنظم می‌کشد تا پاس‌بانِ فرهنگِ درخشانِ ایرانِ کهن باشد.

همین پیوند شیعیانِ اسماعیلی و دهقانان و علاقه‌مندی آنان به فرهنگِ ایرانی موجب می‌شود تا اهلِ تسنن، آنان را با القابی چون مجوس (معرّب واژهٔ -magu در



فارسی باستان و mowbed در پهلوی، به معنی مغ / Kent, 1953: 201) و زندیق (از zand پهلوی به معنی توضیح و تأویل، به علاوه ig صفت فاعلی ساز، به معنی تفسیرکننده / Mackenzie, 1971: 98) خطاب کنند؛ چنان که صاحب «الفرق بین الفریق» به این دو صفت اسماعیلیه؛ یعنی مجوسی و تأویل گری (زندیکی) که درباره مانویان نیز بکار می رود (دینوری، ۱۳۹۰: ۷۳؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۸۶؛ یعقوبی، ۱۳۸۷ الف: ۱/۱۹۵؛ ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۲۰؛ مجمل التواریخ والقصص، ۱۳۸۳: ۶۵؛ بلعمی، ۱۳۸۵: ۶۲۹) اشاره می کند و می نویسد: کسانی که دین باطنی (اسماعیلی) را بنیان نهاده اند، فرزندان مجوسانند و آنان متمایل به دین گذشتگان خود هستند و از ترس سیوف مسلمانان، اعتقاد درونی خود را آشکار نمی کنند و آیات قرآن و سنن نبی اکرم (ص) را موافق و مناسب با مذهب خود تأویل می کنند. (بغدادی، ۱۹۹۸: ۱۰۵)

عظاملک نیز درباره اسماعیلیان سخنانی دارد که در آن تأیید سخن بغدادی دیده می شود: «در ابتدای ملت اسلام، بعد از ایام خلفای راشدین... در میان اسلام، جماعتی پیدا شدند که ضمائر ایشان را با دین اسلام الفتی نبود و عصبیت مجوس در دل های 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) هم چنین، در سخن او آمده است که خلیفه القادریالله گواهی بر مجوس و زندقه بودن اسماعیلیان و خلفای فاطمی می نویسد و آنان را ثنوی (باورمند به دو بن اورمزد و اهریمن در دین زردشتی) می خواند. (همان، ۱۷۴/۳-۱۷۷)

مطهر بن طاهر نیز اسماعیلیه را هم چون مانویان می پندارد و می نویسد: «به روزگار شاپور بود که مانی زندیق ظهور کرد و آن نخستین بار بود که زندقه در زمین آشکار شد؛ جز این که نام های آن مختلف است و امروز روز، علم باطن و باطنیت خوانده می شود.» (مقدسی، ۱۳۸۶: ۵۴/۱)

امام محمد غزالی، دیگر دشمن اسماعیلیان نیز در کتاب «المستظهری» که در آن به نقد اسماعیلیان می پردازد، به ایرانیانی اشاره می کند که در کنار هفت گروه دیگر به اسماعیلیان پیوسته اند. او معتقد است این دسته از ایرانیان، اسلام را غاصب دولت خود می دانند و می خواهند انتقام نیاکانشان را بگیرند. (متها، ۱۳۹۱: ۶۳)

مسعودی (۱۳۸۷: ۱/۱ ده) نیز کتابی به نام «خزائن الدین و سرالعالمین» دارد که در آن به اندیشه های کلامی اسماعیلیان، مانویان و مزدکیان می پردازد که آشکار است پیوند این گروه ها در نظر او، سبب پرداختن در کتابی بدان ها شده است.



اگرچه ناصر خسرو در مقابل این سخنان که اسماعیلیه را دل‌بسته باورهای کهن ایرانی معرفی می‌کند، بیان می‌دارد: «تو را که گفت که ما شیعت اهل زَناریم؛» (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۷۰) همو که پیوسته بر شیعه بودن خویش می‌بالد، هیچ‌گاه نژاد آزاده (ایرانی) خود را از یاد نمی‌برد و می‌گوید: «تن پاک فرزندِ آزادگانم» (همان، ۴۴۶) و دیوان او به گفته خالقی مطلق (۱۳۸۶: ۲۲۰-۲۲۱) پُر است از بیت‌هایی که آشکار می‌کند این شاعر اسماعیلی با اسطوره‌های کهن ایرانی، بخوبی آشنایی داشته است؛ چنان که جایی مردم را نکوهش می‌کند که چرا خلیفه عبّاسی (ضحاک تازی) را بر امام اسماعیلی (فریدون) ترجیح می‌دهند:

سوی تو ضحاک بد هنر ز طمع بهتر تر و عادل تر از فریدون شد  
(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۷۹)

و همو سخنانی را از زردشت، با استناد به *اوستا* و تفسیرهای آن نقل می‌کند: گردن از بار طمع، لاغر و باریک این نبشته است ز داشت سخن‌دان در زند (همان، ۴۰۳)

و همه آثار خود را به فارسی می‌نگارد. ناصر خسرو «می‌کوشید تا سبک و زبان خود را تا جایی که می‌توانست به فارسی سره برساند. همه این‌ها باید به گونه‌ای سنجیده و حساب شده انجام شده باشد؛» یعنی باید پذیرفت «که اسماعیلیان به فارسی بیش از زبان‌های دیگر دل‌بستگی داشتند؛» (افنان، ۱۳۸۷: ۱۲۳-۱۲۴) همان‌گونه که خواجه نصیرالدین توسی نیز تا «زمانی که هنوز اسماعیلی بود به فارسی نسبتاً سره‌ای می‌نوشت... [اما] وقتی به مذهب تشیع [امامیه] درآمد، همه آن‌ها را ترک کرد و با عزمی راسخ به اصطلاحات عربی پناه بُرد.» (همان، ۱۲۸) پس آشکارا می‌بینیم، «جهان‌بینی اسماعیلیه، ریشه در اندیشه‌های کهن ایرانی دارد» (ریاحی، ۱۳۸۲: ۷۷) و گویا «به سبب همین قصد ملی، دعوت باطنیه در ایران قرن سوم و چهارم بسیار رواج» می‌یابد. (صفا، ۱۳۷۱: ۲۵۳/۱) بنابراین، اگر شاعر حماسه‌سرا و میهن‌دوست ما نیز به جمع باطنیان پیوسته باشد، جای شگفتی نیست، بلکه در آن عصر طبیعی هم می‌نموده است.

از آن‌چه گذشت، بخوبی آشکار می‌شود که در عصر فردوسی و ناصر خسرو مفهوم ملیت ایرانی و شیعه اسماعیلی و مخالفت با خلفای عبّاسی و دست‌نشانندگان آنان، به هم گره می‌خورد و یکی بی‌دیگری، پنداری معنا نمی‌یابد؛<sup>۹</sup> چنان‌که در پس از همان بیت‌های پیش‌نوشته که ناصر خسرو در آن خود را فرزند آزادگان پاک‌تن می‌خواند، بی‌درنگ بر پیمان معروف روز غدیر و باور به امامت علی بن ابی‌طالب (ع) و دشمنی با دشمنان علی (ع) اشاره می‌کند. (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۴۴۶)

اما پرسشی به جا می‌ماند و آن این‌که چرا باید تنها اسماعیلیان را در مقابل خلفای عباسی دید؟ مگر دیگر گروه‌های شیعه، دید خوبی به عباسیان داشتند؟ البته آشکار است همهٔ شیعیان از عباسیان بیزار بودند که در آزار امامان شیعه می‌کوشیدند، اما آن‌گونه که پیش‌تر نیز آمد، از دورهٔ امام جعفر (ع)، روش امامان در برابر خلفا، روش انقلابی نبود و آنان می‌کوشیدند که با عهده‌دار شدن کارهای علمی و فرهنگی، مذهب شیعه را گسترش دهند؛ برخلاف اسماعیل که معتقد به شیوهٔ انقلابی بود و از همین روی با گروه‌های نظامی چون خطابیه علیه خلیفگان بغداد می‌شورید. البته با وفات او پیش از امام جعفر (ع) و به امامت رسیدن امام موسی کاظم (ع)، همان روش علمی فرهنگی ادامه یافت و او از همهٔ فعالیت‌های سیاسی کناره گرفت و این سنت را جانشینان او نیز حفظ کردند، (دفتری، ۱۳۸۹: ۲۶) اما آنان که هم‌چنان به امامت اسماعیل و سپس پسرش، محمد معتقد بودند، شیوهٔ انقلابی را علیه خلیفگان و دست‌نشاندهان آنان از یاد نبردند.

بسیار شنیده‌ایم که اگر محمود شاهنامه را نپذیرفت، از آن‌روی بوده که فردوسی مذهب شیعه داشته است. (نظامی عروضی، ۱۳۷۵: ۷۸-۷۹؛ صفا، ۱۳۷۱: ۴۷۹/۱) در مقابل، کسانی معتقدند که محمود مشکلی با شیعیان نداشته است، زیرا او به شاعران شیعی چون غضایری رازی و کسایی مروزی صلوات فراوان می‌بخشد و دو دختر خود را به حکام آل زبار؛ یعنی منوچهر، پسر قابوس و برادرزادهٔ او، کیکاووس، پسر اسکندر به زنی می‌دهد که مذهب شیعه داشتند. (ریاحی، ۱۳۸۲: ۹۱؛ امیدسالار، ۱۳۸۱: ۲۶۴؛ بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۱۷؛ عنصرالمعالی، ۱۳۸۳: ۵، ۲۷۲) گذشته از این پیوندها که نزدیکی محمود را به شیعیان می‌رساند، در رفتار برخی از نزدیکان سلطان غزنوی، نیکویی‌هایی در حق شیعیان می‌بینیم؛ چنان‌که در تاریخ گزیده می‌خوانیم که حاکم منصوب از سوی محمود بر نیشابور، سوری بن معتز، مشهدی را برای امام رضا (ع) در توس عمارت می‌کند. (مستوفی، ۱۳۸۷: ۲۰۵) بیهقی سنی مذهب نیز که در دربار غزنویان متعصب بوده و سمت دبیری داشته است، آشکارا از رفتن به زیارت آرام‌گاه امام رضا (ع) سخن می‌گوید (بیهقی، ۱۳۸۳: ۵۰۸) که اگر این امر خلاف خواست دربار غزنوی می‌بود، قطعاً آن را انجام نمی‌داد و در تاریخش، سخنی از آن نمی‌گفت. بر این بنیان می‌توان چنین پنداشت که محمود با شیعیان دوازده امامی از راه لطف رفتار می‌کرده است که در آن دوره روشی ملایم با عباسیان در پیش داشتند و بیش‌تر محافظه‌کار بودند تا انقلابی، (باسورث، ۱۳۸۵: ۱۹۶) لیکن پنداری با اسماعیلیان نهایت دشمنی را در پیش گرفته است. از این‌روی، اگر بپذیریم که فردوسی مذهب اسماعیلی داشته است،

دیگر علت پذیرفته نشدن شاهنامه در دربار محمود (به واسطه دیباچه‌اش که در بردارنده اعتقادات اسماعیلی است) درک‌شدنی خواهد بود. البته شاید این پرسش نیز پیش آید که اگر محمود در اسماعیلی بودن فردوسی مطمئن بوده، چرا او را نکشته است؟ مگر نه این که او می‌گفت: «من از بهر عباسیان انگشت در کرده‌ام در همه جهان و قرمطی می‌جویم.» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۹۳) در پاسخ باید گفت: «اسماعیلیان الزاماً در تقیه مجرب و استاد بودند.» (باسورث، ۱۳۸۵: ۲۰۰) بنابراین دور نمی‌نماید که فردوسی، نوع تشیع خود را بر مخالفان می‌پوشاند تا جانش به سلامت ماند، ولی آن‌چه در دیباچه آمده، نشان دهنده اندیشه‌های اسماعیلی اوست که «با اسلام سنتی و شیعه امامیه و شیعه زیدیه سازگار نیست» و همین مقدمه «سبب شده است تا فردوسی مورد پسند دستگاه درباری سلطان محمود غزنوی قرار نگیرد و یکی از مشایخ توس، از پذیرش جنازه او در گورستان مسلمانان جلوگیری کند، زیرا اسلام، اهل شیعه زیدی و امامی را کافر و خارج از دین نمی‌شناسند، اما اسماعیلیه را ملاحظه و کافر می‌شمارند.» (زریاب‌خویی، ۱۳۸۹: ۲۸)

باری، شاید دلیل مذکری که پس از مرگ فردوسی، جنازه او را به گورستان مسلمانان راه نمی‌دهد و رافضی بودن وی را بهانه می‌کند (نظامی‌عروسی، ۱۳۷۵: ۸۳؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۶۶) آن هم در شهری که بیش‌تر مردمان آن شیعه هستند (شاپورشهبازی، ۱۳۹۰: ۸۱؛ نولدکه، ۱۳۸۴: ۱۱۲؛ محیط‌طباطبایی، ۱۳۶۹: ۸۵، ۱۲۷) مذهب اسماعیلی فردوسی باشد که آمیخته به میهن‌دوستی است.

## ۲- فردوسی، ناصر خسرو و همراهی تشبیه و تنزیه

بشر پیوسته با دو گونه پندار درباره خداوند روبه‌رو بوده است: یکی دیدگاهی که آفریده و آفریننده را هم‌سان می‌پندارد و ویژگی‌های انسانی به خداوند نسبت می‌دهد که دارندگان این اعتقاد به «مشبّه» یا «مجسمه» شهرت می‌یابند و گروه دوم کسانی هستند که به هیچ‌روی صفات بشری را برای خداوند متصور نیستند و او را منزّه از هرگونه ویژگی انسانی می‌پندارند که این دسته را به دلیل باور به تعطیلی صفات باری، «معطله» یا «اهل تنزیه» می‌نامند. (جرجانی، ۲۰۰۴: ۶۰؛ ولادوست، ۱۳۸۷: ۳۴۱/۱۵؛ قشیری، ۱۳۸۵: ۷۷۶؛ اشعری، ۲۰۰۳: ۳۳) جدا از این دو گروه، می‌باید به گروهی دیگر اشاره کرد که از این دو راه اعتقاد صرف به تشبیه یا تنزیه، راهی میانه برمی‌گزینند. به دیگر سخن، هیچ یک از این دو را در شناخت پروردگار کارا نمی‌دانند، بلکه ترکیبی از تشبیه و تنزیه را طریق معرفت به یزدان می‌انگارند. از جمله معتقدان به این باور

اسماعیلیان هستند. ابویعقوب سجستانی، از بزرگان اسماعیلی می‌گوید که در راه شناخت یزدان، دو نفی بایسته است: نفی نخست، دور کردن آخذ از نشان آفریده‌هاست؛ یعنی این‌که گفته شود خداوند آفریننده ندارد و از حد، صفات، زمان و مکان مبراست؛ توحید مجرد. اما نفی دوم، باور به آفرینندگی آفریدگار باشد تا فراخواندن به هست‌کننده معطل نماند. با این نفی دوم یا درست کردن آفریدگار، در واقع بیان می‌شود که خداوند نه چیز است و نه ناچیز، نه محدود نه نامحدود، نه موصوف و نه ناموصوف، نه در مکان و نه در نامکان، نه در زمان و نه در نازمان و نه هست و نه ناهست. بنابراین، انسان با این دو نفی از تشبیه و تنزیه (تعطیل) بیرون می‌آید: «پس درست شد که مجرد کردن آفریدگار درست نشود، مگر به دور کردن آنک برابر این دور کردن‌ها افتد چون دور کردن نخستین تا از تشبیه خارج شویم و دور کردن آخرین تا از تعطیل دور باشیم.» (سجستانی، ۱۳۵۸: ۱۴/۱ به نقل از شایگان، ۱۳۷۳: ۱۷۹)

بدین‌سان، درمی‌یابیم که از دید اسماعیلیه، جمع میان تشبیه و تنزیه راهی است که به شناخت حق منتهی می‌شود. ناصر خسرو نیز با استناد به سخن امام صادق (ع) (از ایشان پرسیدند که حق تعطیل است یا تشبیه؟ ایشان فرمودند: «منزلة بین المنزلة.» / دینوری، ۱۹۶۳: ۳۱/۱-۳۲) به درستی این نظریه اشاره می‌کند. او در بیتی آورده است:

حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست      پاک و پاکیزه ز تعطیل و تشبیه چو سیم  
(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۳۵۶)

با دقت در دیباچه شاهنامه، درمی‌یابیم که فردوسی نیز در شناخت خداوند به چنین دیدگاهی معتقد است. او از یک سوی خدای را دارنده نام و در دیگر سوی صاحب جای می‌خواند: «خداوند نام و خداوند جای.» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/۱) خداوند در این مصراع معادل و مترادف «دارنده و صاحب» است، (کزازی، ۱۳۷۹: ۱۷۰/۱) اما نام و جای چه معنایی ممکن است دربرداشته باشند؟ به گمان نگارنده، نام را می‌توان معادل تنزیه و جای را هم‌معنای تشبیه پنداشت. به گفتاری ساده‌تر، یزدان را کسی دانست که گاهی تنها از او نامی بر پهنه هستی و زبان بندگانش جاری است، در نهایت تنزیه از هرگونه صفتی و تشبیهی و گاهی دارنده مکان یا گیتی انگاشت؛ مکانی که جای‌گاه آفریده‌های اوست و این آفریده‌ها، مظاهر و یا دقیق‌تر، نشان‌دهنده صفات او هستند. پس بر این بنیان، می‌توان مثلاً مؤمن را مظهر صفت هادی او و کافر را نشانه صفت مضل او دانست و بدین‌سان، مظاهر رنگارنگ او را در گیتی دید و بر پایه این آفریده‌های گونه‌گون، از او سخن گفت که بی‌گمان هرچه گفته شود، رنگ تشبیه خواهد داشت. آن نام «بودی» است یک‌سره منزّه که نمی‌توان آن را وصف کرد و موجودات گیتی که آن «بود» دارنده آن‌هاست، جز «نمود» و مظاهر آن «بود» نیستند. آن «بود» که تنها نامی از

آن در میان است، ذات یزدان است که او را منزّه از هر وصف و تعریفی می‌یابیم که این محلّ تنزیه است، اما چون این «بود» به «نمود» (آشکارگی در گیتی) می‌رسد، نشانه‌های خود را نمایان می‌سازد. این نشانه‌ها ایزاری می‌شود تا با آن وصفی از او به دست داده شود و این جای‌گاه تشبیه است، زیرا هرچه بگوییم او را به چیزی مانند کرده‌ایم.

بنا بر این سخن، بود بی‌نمود شناخت‌پذیر نیست و البته آن نموده‌ها نیز بازگوکننده ذات حقیقی یزدان نخواهد بود و از همین‌روی فردوسی (۱۳۸۶: ۳/۱) می‌گوید: «ستودن نداند کس او را چو هست.» اما برای دستیابی به اندک معرفت به خداوند و یا وصفی از او، ناگزیر از آنیم که به تجلیات وی در جای سرک بکشیم و نظر افکنیم؛ اگرچه «مطلوب نبود اندر جای.» (سنایی، ۱۳۷۷: ۶۸) چون آن جان‌جان بی‌وجود آن جای شناسایی‌پذیر نیست، ناچار باید از آن یاری جست. اگر خداوند در جایی تصوّر نشود یا به چیزی تشبیه نگردد، معرفت بدو کاملاً سلب می‌شود. بنابراین آدمی چاره‌ای ندارد جز آن که ذات باری را به شکل و هیأتی در ذهن به تصویر کشد که خواه ناخواه به دام تشبیه و تجسیم می‌افتد. از همین‌روی ابن‌سینا (۱۳۸۵: ۲۴۸) موجود را دو قسم می‌داند: قسمی که به حسّ درمی‌آید و دیگر آن که چنین نیست. او معتقد است: آن‌چه از حسّ به دور باشد، با بررسی کردن محسوسات موجود، دست‌رس‌پذیر می‌شود. او می‌گوید: چیزی محسوس نخواهد شد مگر که دارای مکان، مقدار، کیفیت و وضع باشد و هیچ‌چیز را نمی‌توان به قوه حسّ یا خیال دریافت، مگر با این اوصاف. بنابراین اگر بر آن باشیم که نامحسوس را دریابیم و وصف کنیم، چاره‌ای جز بررسی محسوس و قرار دادن آن در مکان و ... نداریم. فردوسی نیز از همین‌روی اگرچه در مصراع‌های خداوند را در تنزیه مطلق وصف می‌کند، در مصراع دیگر ناچار به تشبیه می‌شود:

ز نام و نشان و گمان برتر است      نگارنده برشده گوه‌ر است  
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/۱)

او با دیدگاهی صرفاً تنزیه‌ی در مصراع نخست، معتقد است: پندار انسان از ذات خداوند (نام) حتّاً بدون در نظر گرفتن صفات (نشان)، باز به گونه‌ای برخاسته از اوهام انسانی است. بنابراین خداوند و رای هر گمانی است که آدمی از نام و نشان (ذات و صفات) او دارد. همین سخن، دیگر بار در بیت ششم دیباچه تکرار می‌شود. فردوسی می‌گوید که آفریدگار از آن‌چه انسان درباره نام و جای (ذات و صفات) او می‌اندیشد، برتر و فراتر است و به هیچ‌روی با حقیقت وجود خداوند مطابقت ندارد:

نه اندیشه یابد بدو نیز راه      که او برتر از نام و از جای‌گاه  
(همان، ۳/۱)

اما این باور به تنزیه صرف، در مصراع دوم بیت پنجم درهم می‌شکند. فردوسی در این مصراع، خداوند را نقاشی می‌پندارد که برشده گوهر (خرد و جان ← بنگرید بخش بعدی) را نقش زده است. به دیگر سخن، نگارنده به معنای نقش‌بند (منصوری، ۱۳۸۴: ۴۳۹؛ تبریزی، ۱۳۵۷: ذیل نگاشتن؛ نوشین، ۱۳۸۶: ۴۳۹) استعاره‌ای مصرّحه از پروردگار شده است. بدین‌سان، در مصراع نخست، تنزیه و در مصراع دوم تشبیه وجود دارد و به گونه‌ای جمع میان تنزیه و تشبیه دیده می‌شود. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت اگرچه فردوسی می‌کوشد تا مبلغ تنزیه سره باشد، عملاً در وصف پروردگار، چنین امری شدنی نیست و او هم به تشبیه می‌رسد.<sup>۱۰</sup>

### ۳- فردوسی، ناصر خسرو و برشده گوهر

در دیباجة شاهنامه، این بیت را می‌بینیم:

ز نام و نشان و گمان برتر است      نگارنده برشده گوهر است  
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳/۱)

که مفسران شاهنامه درباره آن اظهار نظرهایی متفاوت داشته‌اند و البته همگی درست می‌نمایند. خالقی مطلق (۲۰۰۱: ۱/۱) محمد دبیرسیاقی (شاهنامه، ۱۳۸۸: ۱/۱) محمدجعفر یاحقی (۱۳۸۷: ۱) عزیزالله جوینی (شاهنامه، ۱۳۸۹: ۶۵/۱) همگی بر آنند که «برشده گوهر» در بیت، تعبیری از آسمان است. در میان پژوهندگان، احمدعلی رجایی بخارایی (۱۳۵۶: ۳۱) برشده گوهر را انسان و تعبیری دیگر از اشرف مخلوقات می‌پندارد. میرجلال‌الدین کزازی (۱۳۷۹: ۱۷۳/۱) بر آن می‌رود که برشده گوهر، گوهر و ذات خداوندی است؛ گوهری والا که هیچ‌کس را بدان دست‌رسی نیست. «بر پایه این گزارش، گوهر به نگارنده بازمی‌گردد و از آن جدا نیست و استاد با سخن گفتن از برین گوهری خداوند، گفته خویش را در لخت نخستین بیت که در آن خداوند را برتر از آن دانسته است که در نام و نشان و گمان بگنجد، استوار داشته است.» البته او نیز معتقد است که برشده گوهر، کنایه‌ای ایما از آسمان است. سجاد آیدنلو (۱۳۸۲: ۴۲؛ ۱۳۹۰: ۶۷۹) هم بر این اعتقاد است که بر پایه این بیت از گرشاسب‌نامه: «چنین دان که جان برترین گوهر است/ نه زین گیتی از گیتی دیگر است» برشده گوهر تعبیری از «جان» است که با آغازین بیت دیباجة مطابقت می‌یابد که در آن ایزد، خداوند جان خوانده می‌شود.

اما نگارنده معتقد است می‌توان از برشده گوهر، تعبیری دیگر داشت و آن «جان و خرد» است که در نخستین بیت شاهنامه، یزدان دارنده آن شمرده می‌شود. از مقولاتی که ما را یاری می‌دهد تا درباره برشده گوهر در مصراع فردوسی سخن گوئیم و آن را تعبیری از جان و خرد پنداریم، استناد به سخنانی است که ناصر خسرو آن را بیان می‌کند و در آن، عقل و نفس را ورای آسمان می‌پندارد.

ناصر خسرو در آثارش بسیار از زمان سخن می‌راند. او زمان را نزد فلاسفه «عدد حرکات فلک» می‌داند و معتقد است «زمان مدتی است که به حرکت فلک شمرده و پیموده می‌شود.» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۹۰) بنابراین، زمان را می‌توان مجازاً (به علاقه سببیت: زمان را که مسبب است بگویند و از آن سبب را بخواهند که همان آسمان است. / کزازی، ۱۳۸۱: ۱۴۶) آسمان پنداشت که حکیم قبادیان عقل و نفس را برتر از آن می‌شمرد: «آن خطاب که عقل را با نفس است، زمان لازم نیاید، از بهر آنکه زمان حرکت است، از فعل نفس پدید آمده است و نفس و عقل برتر از زمانند.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۲۱۹) و در اثر دیگر خود آورده است: «و بیاید دانستن که چنان که محسوسات به زیر زمان [آسمان] است، معقولات از زمان برتر است.» (همو، ۱۳۸۵: ۱۱۷) پس زمان که حرکت آسمان است، تحت عقل و نفس کلی قرار می‌گیرد. ناصر خسرو این مفهوم را به شعر، به تکرار بازمی‌گوید:

خرد و جان سخن‌گوی که از طاعت و علم      پریانند بر این گنبد پیروزه‌پزند  
(همو، ۱۳۷۸: ۶۴)

بالای هفت چرخ مدور دو گوهرند      کز نور هر دو عالم و آدم منورند...  
ناصر غلام و چاکر آن کس که این بگفت      جان و خرد رونده بر این چرخ اخضرند  
(همان، ۲۴۲)

بر پایه نگرش اسماعیلی، جان و خرد در پیوند با هم است و یکی بی‌دیگری معنا نمی‌یابد و آفرینش پدیدار نمی‌شود. هم‌چنین، خرد و جان در فرایند آفرینش، چنان که پس از این نیز خواهیم دید، بر بالای آسمان‌ها قرار دارد. پس بر بنیان دیدگاه اسماعیلیان «برشده‌گوهر»، تعبیری شاعرانه حکمی (حکمت اسماعیلیه) از خرد و جان است؛ جان و خردی که در نخست بیت شاهنامه از آن یاد شده است.

درخور یادآوری است که ناصر خسرو در نظم و نثر خود، در هنگام سخن گفتن از عقل و نفس، آن‌ها را با لفظ گوهر (جوهر) همراه کرده است: «جوهر عقل و نفس که مبدعاتند، نه از چیزیند و نه اندر چیزیند» (همو، ۱۳۸۵: ۳۷۱) یا در بیتی، درباره عقل و نفس می‌گوید:

پروردگان دایه قدسند در قدم      گوهر نیند، اگر چه در اوصاف گوهرند  
(همو، ۱۳۷۸: ۲۴۳)

گویا ناصر خسرو گوهر (جوهر) را در معنای فلسفی آن در نظر داشته است. جوهر آن چیزی است که «به ذات خویش قائم است و اعداد را اندر ذات خویش پذیرنده است و بدان از جوهریت که آن قائم به ذات است، نیوفتاده است و وجود او به ذات اوست، نه به دیگری.» (همو، ۱۳۸۵: ۳۰؛ جرجانی، ۲۰۰۴: ۷۱) در مصراع فردوسی:

«نگارندهٔ برشده گوهر است» می‌توان «گوهر» را در همین معنای در مقابلِ عَرَض در نظر گرفت و «برشده» را (بر بنیانِ سخنانِ ناصر خسرو که از «جوهرِ عقل و نفس» سخن می‌گوید و آن‌ها را به گونه‌ای یگانه و تنیده درهم می‌پندارد، زیرا نفسِ کلی از عقلِ کلی سرچشمه می‌گیرد و پدیدار می‌شود) خرد و جان پنداشت که بر فرازِ آسمان و دیگر کائنات قرار گرفته است: «بالای هفت چرخِ مدوّر دو گوهرند»، «جان و خرد رونده بر این چرخِ اخضرند». بنا بر این نکته‌ها می‌توان چنین گزارشی از مصراعِ فردوسی بدست داد: یزدان، آفرینندهٔ جوهرِ عقلِ کلی و نفسِ کلی (خرد و جان) است که به ذاتِ خویش قائم است و «پروردگانِ دایهٔ قدسند درِ قَدَم».

#### ۴- فردوسی، ناصر خسرو و ژرف‌نگری (باطن‌گرایی)

اگر به سخنانی بازگردیم که پیش‌تر از بغدادی و جوینی و مقدسی دربارهٔ اسماعیلیه بیان شد، درمی‌یابیم که کلیدواژهٔ سخنِ آنان «باطنیت» است و این‌که اسماعیلیه برای ظاهرِ شریعت، بطنی معتقدند که باید به علمِ باطن، آن را از کلامِ خداوند دریافت. به سخنی دیگر، از آن‌روی که اسماعیلیان برای هر ظاهری، باطنی و برای هر تنزیلی، تأویلی (تفسیرِ باطنی؛ فرایندِ استنتاجِ باطن از ظاهر/دفتری، ۱۳۸۹: ۲۴۴؛ همو، ۱۳۸۸: ۳۰۰؛ همدانی، ۱۳۸۸: ۵؛ کربن، ۱۳۹۱: ۳۶۴/۱؛ جرجانی، ۲۰۰۴: ۴۶؛ هانسبرگر، ۱۳۹۰: ۱۰۸-۱۱۴) می‌پنداشتند، آن‌گونه که شهرستانی (۲۰۰۳: ۲۱۰/۱) می‌گوید، پرآوازه‌ترین لقبِ آنان «باطنی» شده است. اسماعیلیان باور داشتند «که کتاب‌هایِ منزل، از جمله به خصوص قرآن و احکامی که در آن‌ها درج شده است، دارای یک معنایِ ظاهری و لفظی است که می‌باید میان آن و معانیِ درونی یا واقعیتِ روحانیِ حقیقی؛ یعنی حقیقتِ نهفته در باطن تمایز گذاشت.» (دفتری، ۱۳۸۹: ۲۴۴)

بر بنیان این سخنان، روشن می‌شود که نزد اسماعیلیه چه اهمیتی برای ژرفایِ دین وجود داشته است. پس از آن‌جا که برای آنان بطنِ دین مهمّ می‌نموده، ناصر خسرو نیز ضمن توضیح دربارهٔ ظاهر و باطن، قرآن و شریعت را بدون تأویل بی‌مقدار می‌شمارد و می‌نویسد: «و دلیل بر اثباتِ باطنِ کتاب و شریعت آن آریم، گوییم هیچ ظاهری نیست، آلا که پای‌داری او به باطن اوست ... و پابندگی هر ظاهری به باطن اوست؛ چنان‌که پابندگی عالم، به جملگی مردم است... و دیگر آن‌که، کتاب‌ها و شریعت چون دو جسد است و معنی و تأویل مر آن جسدها را چون دو روح است و هم‌چنان‌که جسد، بی‌روح خوار باشد و کتاب و شریعت را هم بی‌تأویل و معنی مقدار نیست...» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ ب: ۶۲-۶۶)



پس آشکار است که در میان اسماعیلیان، توجه به معنی باطنی کلام خداوند چه اهمیتی دارد و اصلاً بدون دریافت معنی درونی فرمان خداوند، دین معنا نمی‌یابد. در دیباجه شاهنامه پس از آن که فردوسی از ناکارآمدی عقل و نفس جزئی انسان در شناخت خداوند سخن می‌گوید و ما را بدین راه می‌نماید که گفتار بیهوده را به کنار نهیم و به هستی خداوند مقرر باشیم، با این بیت روبه‌رو می‌شویم:

پرسـتنده باشـی و جوینـده راه      به ژرفی به فرمانش کردن نگاه  
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۴/۱)

شاعر در مصراع نخست، دیگران را به کمر بستن در انجام فرمان‌های خداوند و یافتن راه درست فرامی‌خواند که گویا در مصراع دوم، چگونگی یافتن راه راست را توضیح داده است که همان با دقت نگرستن به قرآن است. برآستی چرا باید در کلام خداوند ژرف‌نگری داشت؟ آیا مقصود فردوسی از ژرف‌نگری، دقت در بطن و لب سخن خداوند نیست؟ آیا ژرف‌نگری به دریافت مغز سخن خداوند نمی‌انجامد؟ پس می‌توان چنین انگاشت که نزد فردوسی نیز چون ناصر خسرو اسماعیلی و اسماعیلیان، دریافتن بطن و معنی درونی فرمان‌های خداوند اهمیت دارد و همین نکته می‌تواند دلیلی دیگر بر اندیشه‌های اسماعیلی حماسه‌سرای ملی باشد. البته باید دقت داشت پی بردن به معنای پوشیده، در گرو پیوند به وصی است؛ آن وصی که به گفته ناصر خسرو (۱۳۷۸: ۳۱۴) گشاینده قفل علم است و می‌توان از راه متصل شدن بدو، بطن دین را دریافت؛ چنان که حکیم قبادیان از پیوند یافتن با علی (ع) و بهره‌مندی از نور علم او، بدین ویژگی دست یافته است. (همان، ۷۴)

## ۵- فردوسی، ناصر خسرو و روند آفرینش

یکی از موضوعاتی که در هر کیش و باور بدان پرداخته می‌شود، بحث آفرینش و بنیان آن است. در منابع مکتوب اسماعیلی نیز در این باره بحث‌هایی شده است. اسماعیلیان در یک طرح کلی، آفرینش را دست‌آورد عقل کلی، نفس کلی، جسم مطلق (افلاک)، نبات، حیوان و انسان می‌دانند:

خرد دان اولین موجود، زان پس نفس و جسم، آن‌گه      نبات و گونه حیوان و آن‌گه جانورگویا  
(همان، ۲)

مطابق با این بیت، بنیان و اساس آفرینش عقل است: «علت عالم به آغاز، عقل بوده است و دیگر علت‌ها همه فرود این علت است.» (همو، ۱۳۸۵: ۱۹۳؛ گزیده رسائل /خوان/الصفاء، ۱۳۸۰: ۲۰۶) پس نخست آفرینش، خرد است و از آن، عوامل دیگر آفرینش ظهور می‌یابد: «نخستین معلول، عقل بود که قوت علت خویش بی‌میانجی به تمامی

پذیرفت و نفس از کلمه به میانجی عقل پدید آمد... و عقل را جز به نفس پدید آمدن نیست و فعلِ نفس جز به جسد پیدا نشود. پس این سه مرتبت، به یکدیگر پیوسته است که پیدا شدنِ فعلِ نفس از راهِ جسد است و پیدا شدنِ اثرِ عقل بر نفس است و عقل را با جسد پیوستگی نیست بی میانجی نفس.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۸۹-۹۰)

بر پایهٔ این سخنان، وجودِ عقل و نفس، بدون دیگری اهمّیت و خویش‌کاری ندارد و این دو مقوله در کنار هم معنا می‌یابد و هستی را رقم می‌زند. پس از این، آسمان‌ها (جسد) و ستارگان به میانجی نفسِ کلی شکل می‌گیرد که خود از عقلِ کلّ نشأت گرفته است. سپس فرزندانِ سه‌گانه (نبات، حیوان و انسان) هستی می‌یابد. (همان، ۱۰۵؛ شبان‌کاره‌ای، ۳۸۱: ۳۵-۳۶)

در حاشیه به این نکته نیز باید اشاره کرد که باور به این فرایندِ آفرینش نزد اسماعیلیان، از افکارِ فلسفی فلوطین اخذ شده است. فلوطین برای نخست‌بار توانست پیوندِ خداوند با گیتی و ترتیبِ آفرینش را از یزدان تا ماده به صورتِ منسجم بیان کند. (مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۷۰، ۴۴؛ فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۶۱/۲-۶۷۶)

اکنون برای نمایان کردنِ بینشِ اسماعیلی فردوسی، یا بهتر بگوییم، تأثیرپذیری فردوسی (۱۳۸۶: ۳/۱) از حکمتِ آنان در زمینهٔ بنیان و فرایندِ آفرینش، باید به دیباچهٔ *شاهنامه* بنگریم. فردوسی در همان آغازین ابیات، از معلولِ نخست، خرد (عقلِ کلی)، جان (نفسِ کلی)، سپس گردانِ سپهر سخن می‌گوید که بخشی از روندِ آفرینش را از نگاه اسماعیلیان آشکار می‌کند. شاید از آن‌جا که سخن از خداوند است و بحثِ شناختِ او، فردوسی از گیاه و حیوان چشم می‌پوشد و به انسان می‌پردازد که خرد و جانِ جزئی دارد؛ چنان‌که در «گفتار اندر ستایش خرد» نیز همین روال را تصویر می‌کند؛ مجموعه‌ای از عقلِ کلی، نفسِ کلی و حواسِ انسانی که ابزارِ عقل و نفس جزئی است:

نخست آفرینش خرد را شناس	نگهبان جان است و آن سه پاس
سه پاس تو چشم است و گوش و زبان	کزین سه بود نیک و بد، بی‌گمان

(همان، ۵/۱)

اما پس از این ابیات، فردوسی در آن‌جا که از «آفرینشِ عالم» سخن می‌گوید، فرایندِ آفرینش را بر مبنای بینشِ اسماعیلی نقش می‌زند:

از آغاز یابد که دانی دُرُست	سرِ مایهٔ گوه‌ران از نخست
که یزدان ز ناچیز، چیز آفرید	بدان تا توانایی آمد پدید

(همان، ۵/۱)

شاعر سرِ مایهٔ گوه‌ران را به گونه‌ای ناپیدا عقلِ کلّ می‌داند، زیرا مقصود از «ناچیز، چیز آفریدن» همان ابداعِ عقلِ کلّ است؛ آن‌گونه که حکیمِ اسماعیلی می‌گوید:

«مُبدعِ که او عقل است، چیزی پدید آورده نه از چیزی.» در ادامه، او نخستین چیز پدید شده را همان نفسِ کلی می‌داند: «و مخلوقِ اول، نفسِ کلّ است که او نخستین چیزی است پدید آمده.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۲۸۶) بنابراین، «چیز» آفریده شده در مصراعِ نخستِ فردوسی، همان نفسِ کلی است و «ناچیز» عقلِ کلی. البته زیرباخویبی (۱۳۸۹: ۲۶) «توانایی» در مصراعِ دوم را نفسِ کلی تصور می‌کند که صانعِ جهانِ مادی است، اما با توجه به سخنانِ ناصر خسرو «چیز» همان نفسِ کلّ است که آفرینش را پدید می‌آورد.

فردوسی پس از دو بیتِ پیش‌گفته، از چهار عنصر و نقشی سخن می‌گوید که در آفرینش دارد و پس از آن به آفرینشِ افلاک و گیاه و جانور اشاره می‌کند؛ آن‌گونه که در بینش اسماعیلی دربارهٔ روالِ آفرینش می‌بینیم:

چو این چار گوهر به جای آمدند	ز بهر سپنجی سراسر می آمدند ...
پدید آمد این گنبد تیزرو	شگفتی نمایندۀ نوبه نو ...
گیارست با چند گونه درخت	به زیر اندر آمد سرانشان ز بخت ...
از آن پس، چو جنبه آمد پدید	همه رُستنی زیر خویش آورید ...
کزین بگذری مردم آمد پدید	شد این بندها را سراسر کلید

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۶-۷)

در این جا باید بیان داشت که به عقیدهٔ زیرباخویبی (۱۳۸۹: ۲۵) اگر عناصر چهارگانه پیش از افلاک در ابیاتِ فردوسی ذکر شده است، بدان دلیل است که کاتبان و ناسخانِ شاهنامه، در پی آن بودند که باورِ فردوسی را در این باره با اعتقاداتِ اهل ظاهر و سنت سازگار کنند. بر همین بنیان، ابیات را پیش و پس یا بیت‌هایی را حذف کرده‌اند، و گرنه باید آفرینشِ آسمان (گنبد تیزرو) پیش از عناصرِ چهارگانه می‌آمد. به این نکته باید دقت داشت که وقتی محدود بن آدم سنایی (۱۳۷۷: ۳۰۵) از گفتهٔ حکیمان، ترتیب آفرینش را بیان می‌کند، نخست از آفرینش سپهر و سپس چهار ارکان به وسیلهٔ عقل و نفسِ کلّ سخن می‌گوید که گفتهٔ زیرباخویبی را تأیید می‌کند.

## ۶- فردوسی، ناصر خسرو و باور به بایستگی وجودِ وصی

در بخش چهارم این جستار دیدیم که از دید اسماعیلیه، دست‌یابی به بطنِ کلامِ مُنزل که آورندهٔ آن پیامبر است، اهمّیتِ ویژه دارد، اما باید توجه داشت که در نظرگاه این گروه، دریافتِ بطن و فهمِ معنی از تنزیل از عهدهٔ شخصی خاصّ برمی‌آید. به سخنی دقیق‌تر و روشن‌تر، اسماعیلیان بر بنیان «نظریهٔ دوری معتقد بودند که تاریخ دینی بشر از هفت دور پیامبر با دیرش‌های مختلف تشکیل می‌شود که هر دور با آمدنِ ناطق یا پیامبری که برای ابلاغِ پیامِ الهی می‌آید، شروع می‌شود و این پیام از جنبهٔ ظاهری،

متضمن یک قانون دینی؛ یعنی شریعت است. پیامبران یا ناطقان شش دور اول تاریخ بشر، عبارت بودند از آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (ص). این ناطقان، جنبه‌های بیرونی یا ظاهر هر پیام را همراه با آیین‌های عبادی و اوامر و نواهی ابلاغ می‌کردند، بی‌آن‌که جزییات معنای درونی یا باطنی آن را توضیح دهند. برای این منظور؛ یعنی توضیح و روشن ساختن معنای باطنی پیام پیامبر، به دنبال هر ناطق، یک وصی که صامت هم خوانده می‌شد و بعدها اساس نیز خوانده شد، می‌آمد که حقایق نهفته در بُعد باطنی پیام را فقط به عده‌ای از گزیدگان و خاصان می‌گفت. اوصیای شش‌گانه ادوار تاریخ بشر عبارتند از شیث، سام، اسماعیل، هارون، شمعون الصفا و علی بن ابی‌طالب (ع). در هر دوری به دنبال هر وصی به نوبه خود هفت امام می‌آمد که مضمّم (جمعش اتماء) نیز خوانده می‌شد و پاس‌دار و حافظ معنای حقیقی کتاب مُنزَل الاهی و شرایع آن، هم از جنبه ظاهری و هم از جنبه باطنی آن‌ها بود. (دفتری، ۱۳۸۸: ۷۵؛ همو، ۱۳۸۹: ۲۵، ۶۱، ۲۴۶، ۲۵۱؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۶۳-۱۶۴؛ هاجسن، ۱۳۸۳: ۱۱؛ کربن، ۱۳۹۱: ۵۲۹/۱؛ متها، ۱۳۹۱: ۶۷-۶۸)

بر بنیان این سخنان، وصی جانشین بلاواسطه پیامبر است و خویش‌کاری او بیان و توضیح کلام ناطق است. پس دور اسلام که با محمد (ص) آغاز می‌شود و وحی اسلامی؛ یعنی تنزیل را ابلاغ می‌کند، به وسیله علی (ع)؛ وصی (صامت / اساس) پیامبر توضیح داده می‌شود:

از خداوند، پیامبر، به کبیر و به صغیر	به یکی لفظ رسانید، بلی، جمله کتاب
ور چه هردو پیسآودش دبیر و نه دبیر	لیکن از نامه همه مغز به خواننده رسد
با بصرهای پر از نور بماندند ضریر	جز که حیدر، همگان از خط مسطور خدا
(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۲۲۰)	

ناصرخسرو (۱۳۷۸: ۳۷۹) در جایی از دیوان، بر بنیان سخن پیامبر که می‌فرماید: «أنا مدينة العلم و علیّ بابها فمن أراد العلم فليأت الباب» (محقق، ۱۳۷۴: ۵۰) پیامبر را شهر علم و علی (ع) را دروازه شایسته این شهر و در دیگر جای، کلید رمز و مثل‌های تنزیل را درون خانه پیامبر و علی (ع) را در آن خانه مبارک می‌داند که بی‌او، راهی به درون شارستان دانش نخواهد بود. وی بر آن است که هر کس پیروی از تنزیل (ناطق) را بی‌توجه به تأویل (وصی) پیش گیرد، او در دستیابی به حقیقت در راه دین، به مانند کسی است که از چشم راست بی‌بهره است که اهمیتی بیش‌تر نسبت به چشم چپ دارد (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۳۴) و روشن است که چنین کس به بطن و معنای حقیقی دین راه نمی‌یابد.

بر بنیان این سخنان آشکار می‌شود که وصی، نزد اسماعیلیان جای‌گاهی بس والا دارد و چه بسا مهم‌تر از ناطق می‌نماید. همین کلیدی بودن این واژه نزد ناصر خسرو اسماعیلی سبب شده است که افزون بر تأویل‌گری علی (ع) که پیش‌تر اشاره شد، به وصی بودن او نیز بسیار اشاره کند:

ز پیغمبر ما وصی حیدر است      چنین زین قبیل شیعت حیدریم  
(همان، ۵۰۵، ۱۳۹، ۲۱۹، ۵۳۷)

از آن‌چه گذشت، آشکارا می‌بینیم که ناصر خسرو اسماعیلی از وجود محمد (ص) ناطق سخن می‌گوید که دارنده تنزیل است و علی (ع) که وصی اوست، وظیفه تأویل و بازیابی معنای درونی آن را برعهده دارد. اکنون به سخنان فردوسی در دیباجه بازگردیم و نگاهی به این ابیات افکنیم:

سرا ندر نیاری به دام بلا...	چو خواهی که یابی ز هر بدرها
دل از تیرگی‌ها بدین آب شوی	به گفتار پیغمبرت راه جوی
خداوند امر و خداوند نهی	چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی
درست این سخن، گفت پیغمبر است.	که من شارسنم علی‌ام در است
تو گویی دو گوشم بر آواز اوست	گواهی دهم کاین سخن راز اوست
برانگیخته موج از او تنبذ باد	حکیم این جهان را چو دریا نهاد
همه بادبان‌ها برافراخته	چو هفتاد کشتی برو ساخته
بیاراسته هم چو چشم خروس	یکی پهن کشتی به سان عروس
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۰/۱-۱۱)	

با کمی تأمل در این ابیات درمی‌یابیم که فردوسی، همانند ناصر خسرو اسماعیلی، در وصف چگونگی رسیدن به رستگاری، نخست از دل سپردن به خداوند تنزیل (از واژگان کلیدی اسماعیلیه) و خداوند وحی (ناطق) سخن می‌گوید، سپس از این سخن پیامبر یاد می‌کند که خود شهرستان دانش و علی (ع) در آن است و بر آن نیز تأکید می‌ورزد تا خاطر نشان کند، بنابر گفته خود پیامبر، راه‌یابی به خانه دانش از در آن شدنی است که همان وصی است و این اهمیت وصی، در تکرار واژه دیده می‌شود. البته، فردوسی هم‌چون ناصر خسرو از سفینه نجات نیز سخن می‌گوید که همان وصی است و بر پیروی از او پای می‌فشارد.

بر بنیان آن‌چه آمد، باید افزود که خلاف آن‌چه مهدوی دامغانی می‌گوید، واژه وصی از واژگان ویژه و کلیدی اسماعیلیان است و ممکن نیست کاربرد آن را منحصر به شیعیان دوازده امامی دانست.



## ۷- فردوسی، ناصر خسرو و اهل بیت

چنان که در سطرهای پیش‌نوشته آمد، فردوسی پیامبر اسلام (ص) و امام علی (ع) و اهل بیت را می‌ستاید و راه‌نمایی جستن از آنان را سبب رستگاری انسان از طوفان‌های دریای دنیا می‌انگارد. آن چه در این میان مبهم می‌نماید، ترکیب «اهل بیت» است و این پرسش (با توجه به نظر متفاوت فرقه‌های شیعی دربارهٔ اهل بیت) پیش می‌آید که وقتی فردوسی از اهل بیت سخن می‌گوید، مقصود او چه کسانی است؟ روشن است پاسخ به این پرسش می‌تواند گونهٔ تشیع شاعر حماسه‌سرا را آشکار کند. برای یافتن پاسخ بایسته است پرسشی دیگر مطرح شود و آن این که برآستی چرا فردوسی شیعه‌مذهب، اشاره‌ای به امام هشتم (ع) نمی‌کند که یکی از اهل بیت نزد شیعیان دوازده امامی است؛ امامی که در نزدیکی او مدفون است؛ درحالی که ابوالفضل بیهقی سنی‌مذهب و مستقر در دربار غزنویان، از زیارت آرام‌گاه امام رضا (ع) یاد می‌کند. همو از شخصیتی به نام بوالحسن عراقی سخن می‌گوید که مردی بدخو و باریک‌گیر بوده است. بنا به گفتهٔ بیهقی (۱۳۸۳: ۵۰۸) این مرد وصیت می‌کند که پس از مرگ، تابوتش را به «مشهد علی بن موسی الرضا (ع)» ببرند و آن جا دفنش کنند. حال این پرسش را نباید مطرح کرد که چرا شاعر ما که به گفتهٔ برخی پژوهندگان، از شیعیان دوازده امامی است، هیچ یادی از امام رضا (ع) نمی‌کند؟ درحالی که سنی‌مذهبان، اشاره به زیارت آرام‌گاهش دارند و حتا خواستار آن هستند که در پس از مرگ، در آن جا دفن شوند؟ این نکته نیز افزودنی است هر یک از جغرافی‌دانان که از شهر توس سخن گفته‌اند، یکی از مسائل چشم‌گیر در سخن آنان یادکرد از مقبرهٔ امام علی بن موسی الرضا (ع) بوده است. (مقدسی، ۱۳۸۵: ۴۶۸؛ استخری، ۱۳۴۷: ۲۰۵؛ یعقوبی، ۱۳۸۷: ب: ۴۴) پس چرا فردوسی شیعه‌مذهب از این ویژگی منحصربه‌فرد شهر توس یادی نمی‌کند. یا او نیز که این همه بر تشیع خود پا می‌فشارد، بر آن نیست که در کنار مرقد امام رضا (ع) دفن شود؟

بنظر می‌رسد وقتی شاعر سخن از اهل بیت می‌گوید، مقصود او همهٔ فرزندان و اعقاب علی (ع) و فاطمه (س) است که امام رضا (ع) را نیز دربرمی‌گیرد، اما باید توجه داشت «شیعیان به زودی بر سر این که چه کسی از اهل بیت شمرده می‌شود، در میان خود اختلاف نظر پیدا کردند و این امر منجر به تفرقه و تقسیماتی جبران‌ناپذیر در میان آنان شد. این تنها بعد از قیام عباسیان بود که اهل بیت در تعریف، تنها علی (ع) و حضرت فاطمه (س) و تعدادی از اولاد و اعقاب آن‌ها را شامل می‌شد.» (دفتری، ۱۳۸۸: ۳۷؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۲) بنابراین آشکار است که فرقه‌های مختلف شیعی، نظری یک‌سان

دربارهٔ اهل بیت نداشتند و بر این بنیان، ممکن نیست محدودهٔ اهل بیت را از نظر فردوسی با توجه به دیباچهٔ *شاهنامه* معین کرد، اما بنظر می‌رسد که شیوهٔ فردوسی در ستایش اهل بیت بسیار همانند ناصر خسرو اسماعیلی است؛ به این معنی که ناصر نیز از عنوان‌های کلی هم‌چون «اهل بیت»، «آل مصطفی» و «اولاد مصطفی» دربارهٔ خاندان رسالت بهره می‌برد:

بجوی امام همای از اهل بیت رسول  
که خویشنتت چنو می‌همام باید کرد  
(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۵۹، ۱۵۷، ۴۳۴)

اکنون با توجه به این که هر دو شاعر از عنوان «اهل بیت» و یا شبیه بدان استفاده کرده‌اند، شاید بتوان بر آن بود که نزد هر دو، محدوده و مفهوم اهل بیت هم‌سان است و آن، نگرشی برخاسته از اندیشه‌های اسماعیلی است.

باید به این نکته نیز دقت داشت که اگر فردوسی یادی از امام رضا (ع) در دیباچه می‌کرد، این به مفهوم پذیرش مذهب شیعهٔ دوازده امامی بود، زیرا همهٔ پیروان امام رضا (ع)، امامت چهار امام پس از او را نیز پذیرفتند. (دفتری، ۱۳۸۹: ۲۶؛ مدرّسی طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۸-۱۳۴) پس ممکن است که اگر او یادی از این امام نمی‌کند؛ امامی که در شهر او مدفون است، این برخاسته از مذهب اسماعیلی او باشد.

### نتیجه‌گیری

از آن چه گذشت، این نکته حاصل می‌شود که به احتمال نزدیک به یقین فردوسی اسماعیلی‌مذهب بوده است. دلایلی که ما را بدین نظر راه نمود، از این قرار است: آن‌چنان که از اشارات مورخان برمی‌آید، میان دهقانان میهن‌دوست و اسماعیلیان پیوندهایی بسیار نزدیک وجود داشته است و می‌بینیم که ناصر خسرو اسماعیلی نیز هم‌چون فردوسی به ملت ایرانی توجهی آشکار دارد، به گونه‌ای که همهٔ آثار او به فارسی نگاشته می‌شود. فردوسی در دیباچه از خداوند نام و خداوند جای سخن می‌گوید. «نام» اشاره به خداوندی است که تنها نامی از آن در میان است، بی‌هیچ صفتی که این نشانِ تنزیه است و «جای» اشاره به جهان است که اسماء و مظاهر یزدان در آن بظهور می‌رسد و بوسیلهٔ آن‌ها خداوند وصف‌پذیر می‌شود که این محلّ تشبیه است و این دو در کنار هم سبب شناخت خداوند می‌شود. این اعتقاد اسماعیلیان نیز هست. وصف ساختار آفرینش در دیباچه نیز سازگار با حکمت اسماعیلی است. فردوسی در مصرع‌ی آورده است که خداوند «نگارندهٔ برشده‌گوهر است.» می‌توان «برشده‌گوهر» را جوهر عقل و نفس کلی پنداشت. مطابق آن‌چه ناصر خسرو، بر بنیان حکمت اسماعیلی می‌گوید، اساس آفرینش، عقل و نفس کلی است که هیچ یک بی‌دیگری 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) دانسته می‌شود و آن دو، بالای هفت چرخِ مدور سیر می‌کند و از آن تعبیر به جوهرِ عقل و نفس می‌شود که گویی یکی پنداشته می‌شود، زیرا نفس هم از عقل پدیدار می‌شود. دیگر این که فردوسی بر دریافتِ معنایِ درونی، هم‌چون اسماعیلیّه 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 وصیّ (علی) گذشت و اوست که معنایِ درونی سخن ناطق را می‌داند و می‌تواند به دیگران بیاموزد. پس فردوسی همانندِ ناصر خسرو بر وصیّ بودنِ علی (ع) تأکید دارد. شیوهٔ فردوسی در ستایش اهل بیت نیز بسیار همانند به ناصر خسرو است و او نیز در مدحِ ائمه از تعبیر کَلّی اهل بیت استفاده می‌کند. فردوسی شیعه‌مذهب از امام هشتم شیعیانِ دوازده امامی یاد نمی‌کند؛ برخلافِ مورخان و جغرافی‌دانانِ سنی‌مذهب که هر جا از شهر توس یاد کرده‌اند، نام امام رضا (ع) را نیز آورده‌اند. این امر می‌تواند برخاسته از گرایش‌های اسماعیلی فردوسی باشد، زیرا کسانی که امامتِ امام رضا (ع) را می‌پذیرفتند، به امامتِ چهار امامِ بعدی نیز اعتقاد داشتند و دوازده امامی پنداشته می‌شدند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. زریاب‌خویی (۱۳۸۹: ۲۷) در نقدِ دیدگاه محیط‌طباطبایی چنین می‌نویسد: «بعضی‌ها خواسته‌اند شیعی بودنِ فردوسی را با ستایش از خلفای سه‌گانه چنین سازگار کنند که فردوسی را شیعهٔ زیدی بدانند، اما فراموش کرده‌اند که طوایف و فرقی مختلف زیدی، فقط ابوبکر و عمر را قبول داشته‌اند؛ نه عثمان را. بنابراین، ستایش عثمان از یک شیعهٔ زیدی درست نیست.»
۲. البته برخی پژوهندگان این بیت‌ها را الحاقی و جعلی نمی‌شمرند و بر این باورند که شیعیانی معتدل چون فردوسی در آن دوره، در عین دوست‌داری اهل بیت، یاران پیامبر را به نیکی یاد می‌کردند و نزد آنان، دشنام و لعن خلفا، آن‌گونه که در دورهٔ صفویه به جلو دیده می‌شود، رواج نداشته است. (مجتبایی، ۱۳۶۲: ۶۰۷-۶۰۸؛ مهاجرانی، ۱۳۸۲: ۱۷۲-۱۷۳) از این نکته گذشته، این گروه معتقدند که فردوسی در هنگام تقدیم شاهنامه به محمود، این چند بیت را سروده و برای دفع خطر و ضرر در دیباچه گنجانده است. (همان، ۶۰۷؛ ریاحی، ۱۳۸۲: ۵۴؛ مهدوی‌دامغانی، ۱۳۷۲ الف: ۱۲؛ همو، ۱۳۷۲ ب: ۴۳) البته خالقی‌مطلق (۲۰۰۱: ۱۸/۱) به هیچ‌روی نظر ایشان را نمی‌پذیرد و معتقد است «فردوسی مانند ناصر خسرو در اعتقادات خود



صراحت بیان داشته و علت اصلی مخالفت محمود با او را نیز در صراحت بیان او ... در حقانیت مذهب تشیع و ابطال مذاهب دیگر اسلامی و بی‌اعتنایی به مذهب سلطان» می‌داند.

۳. قرمطی، نام اسماعیلیان عراق بوده است که آنان را باطنیه و مزدکیه نیز می‌گفتند. (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۲۱۱/۱) گویا قرمطیان در قرن سوم از شاخه اصلی دعوت فاطمی گسیختند. آنان در دوره‌ای حجرالاسود را دزدیدند و این امر سبب شد که پس از استقرار فرمانروایی فاطمیان در مصر، رشته اقداماتی نظامی علیه آنان در بحرین انجام شود. (هانسبرگر، ۱۳۹۰: ۲۸۰)

۴. معتزله به پیروان واصل بن عطاء (درگذشت ۱۳۱ ه.ق) شاگرد حسن بصری (درگذشت ۱۱۰ ه.ق) گفته می‌شود که با استاد خود درباره صاحبان گناه کبیره اختلاف نظر یافت و بر آن شد که کننده گناهان کبیره، نه مؤمن است و نه کافر، بلکه فاسق است؛ درحالی که حسن بصری صاحب گناه کبیره را مؤمنی می‌خواند که به نفاق افتاده است. اهم باورهای معتزلی بدین شرح است: آنان بر این باورند که خاستگاه کردار خیر خداست و اعمال شرّ، انسان؛ قرآن محدث است نه قدیم؛ خداوند در روز حشر نیز دیده نخواهد شد؛ چه رسد در جهان؛ اعجاز قرآن در صرفه است؛ یعنی خداوند ذهن‌ها را از آوردن همانند آن منصرف کرده است. (حلبی، ۱۳۷۶: ۳۷، ۷۲-۸۶؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۱۷-۲۱۸؛ شبلی‌نعمانی، ۱۳۸۶: ۱۶۱-۱۶۲؛ ابن‌رشد اندلسی، ۱۹۹۸: ۱۴-۲۴؛ اندلسی ظاهری، بی تا: ۱۱۲/۱)

۵. به این نکته باید اشاره کرد که زریاب‌خویی (۱۳۸۹: ۱۹-۲۱) بیت‌های ۶۷ تا ۸۹ دیباچه را به دلیل ناسازگاری با آرای اسماعیلیان و سستی و نابه‌جایی این بیت‌ها الحاقی می‌پندارد. به نظر خالقی مطلق (۲۰۰۱: ۱۶/۱) زریاب‌خویی بر بنیان اسماعیلی مذهب بودن فردوسی، معیارهای تصحیح را نادیده گرفته است؛ درحالی که این بیت‌ها از آن فردوسی است و فقط جابه‌جایی‌هایی در این قسمت دیده می‌شود. به نظر نگارنده، این بیت‌ها نیز نشانه‌هایی از عقاید اسماعیلی را با خود دارد. زریاب‌خویی (۱۳۸۹: ۲۰) می‌گوید: «حکمت اسماعیلی افلاک را تباهی ناپذیر می‌داند؛ همان‌گونه که در بیت: نه گشت زمانه بفرسایدش... در شاهنامه آمده است؛ ولی بدی و نیکی را از او نمی‌داند.» با توجه به سخن ناصر خسرو (۱۳۷۸: ۴) که قبه گردنده را مادری بدمهر می‌خواند؛ مادری که از فرزندان خود کین‌کشی می‌کند، می‌توان بر این نظر رفت که شرّ نیز به گنبد گردنده در سخن ناصر خسرو اسماعیلی منسوب شده است. هم‌چنین زریاب‌خویی در الحاقی بودن این بیت: «ز یاقوت سرخ است چرخ کبود/ نه از آب و باد و نه از گرد و دود» می‌گوید: این بیت از لحاظ معنی سست و نامعقول است؛ چرخ کبود اگر از یاقوت سرخ است، چرا کبود است؟ نگارنده در جستاری یاقوت سرخ را بر پایه شواهدی از/وستا و

متن‌های پهلوی «آتش» پنداشته است که با خرد پیوند دارد و آتش از آن خرد پدیدار شده است و جان نیز حاصل آتش است. بنابراین، چه یاقوت سرخ را آتش و چه خرد و جان بینداریم، با باورهای اسماعیلی نیز سازگار است. زیرا در روند آفرینش اسماعیلی، عقل و نفس کلی سازنده آسمان است و از سوی دیگر، ناصر خسرو (۱۳۸۵: ۱۶۲) در کتاب «زادالمسافرین» جنس آسمان را آشکارا از آتش گفته و در دیوان از آن تعبیر به «صحرای آذرگون» کرده است. (همو، ۱۳۷۸: ۲) بنابراین نمی‌توان بیت فردوسی را بی‌معنی و سست پنداشت: آسمان هم‌چون چرخ کبود از آتش یا عقل و نفس کلی ساخته شده است. گفتنی است مصراع دوم بیت نیز در ردّ دیدگاه‌های اهل سنت درباره آفرینش آسمان است. (اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۳ الف: ۷۵-۱۰۱؛ همو، ۱۳۹۳ ب: ۱-۲۳)

۶. ابی‌الخطّاب محمد بن ابی‌زینب اسدی که خود را منسوب به امام صادق (ع) کرد و چون امام به غلوّ کردن او در حقّ خود آگاه شد، از یاران خود خواست که از وی اعلام بیزاری کنند. (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۱/۱۹۷)

۷. کیسان غلام علی بن ابی‌طالب (ع) بود و او یارانش در این نظر اجماع دارند که دین، طاعتِ مردی امام است. برخی از ایشان نیز به ترک شریعت پس از رسیدن به امام باور دارند. (همان، ۱۶۴/۱)

۸. غلات گروهی هستند که درباره امامان به اندازه‌ای غلوّ کردند که آنان را از حدود مخلوقات بیرون بردند و درباره آنان حکم به خدایی کردند. (همان، ۱۹۲/۱؛ دفتری، ۱۳۸۸: ۳۰۲)

۹. پیوند تشیع و ایران‌گرایی در آن دوران را آن‌گاه درک می‌کنیم که می‌بینیم «البیرونی، معاصر فردوسی که شاعر نبوده و یک عالمِ تندفکر و با نگرشی است، خود را کاملاً ایرانی می‌داند، عرب‌ها را دوست ندارد، اما تمایل به تشیع دارد.» (نولدکه، ۱۳۸۴: ۱۱۳)

۱۰. با توجه بدان‌چه در این بخش در هم‌راهی تنزیه و تشبیه گفته شد، بیت دوم و سوم دیباجه که در این باره به آن استناد شد، دقیقاً آرای اسماعیلی را ارائه می‌دهد. بنابراین، نظر زریاب‌خویی (۱۳۸۹: ۲۲) درست نمی‌نماید که این دو بیت را به دلیل قائل شدن صفات برای خداوند، مغایر با باورهای اسماعیلی و به تبع آن الحاقی می‌شمارد.

## فهرست منابع

- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۹۰). دفتر خسروان، تهران: سخن.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۸۲). ملاحظاتى در باب یادداشت‌های شاهنامه، نامه ایران باستان، سال سوم، شماره دوم، صص ۳۹-۷۱.
- ابن بلخی. (۱۳۸۵). فارس‌نامه، تصحیح گای لیستراج و رینولد نیکلسون، تهران: اساطیر.
- ابن رشد اندلسی، ابوالولید. (۱۹۹۸). الكشف عن المنهاج الادله فى عقائد الملّه، مع مدخل و مقدمه تحلیلیه و شروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجبّارى، بیروت: مرکز دراسات الوحده المرتبیه.
- ابن سینا، ابوعلى حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵). اشارات و تنبیّهات، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- اردستانی‌رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۳ الف). روزگار نخست (جستارهایی پیرامون دیباچه شاهنامه)، تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
- اردستانی‌رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۳ ب). «یاقوت سرخ: خرد، آتش میانجی و جان»، مطالعات ایرانی، دانش‌گاه شهید باهنر کرمان، سال سیزدهم، شماره بیست و پنجم، صص ۲۳-۱.
- استخری، ابواسحاق ابراهیم. (۱۳۴۷). مسالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، زیر نظر احسان یارشاطر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (۲۰۰۳). الابانه عن اصول الدیانه، بیروت: الهلال.
- افنان، سهیل محسن. (۱۳۸۷). پیدایش اصطلاحات فلسفی در عربی و فارسی، ترجمه محمد فیروز کوهی، تهران: حکمت.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۸۱). جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- اندلسی ظاهری، ابن حزم. (بی‌تا). الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، تحقیق یوسف البقاعی، بیروت: التراث العربی.
- بابویه قمی، محمد بن علی بن الحسین. (۱۳۶۳). عیون الاخبار الرضا، به تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، قم: رضا مشهدی.
- باسورث، کلیفورد ادموند. (۱۳۸۵). تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- بغدادی، طاهر بن محمد. (۱۹۹۸). الفرق بین الفرق، بیروت: الشامیه.
- بلعمی، ابوعلى محمد. (۱۳۸۵). تاریخ بلعمی، تصحیح محمدتقی بهار، تهران: زوآر.

- بهار، محمدتقی. (۱۳۸۲). **بهار و ادب فارسی**، به کوشش محمد گلبن، با مقدمهٔ غلام حسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۸۳). **تاریخ بیهقی**، تصحیح علی اکبر فیاض، به اهتمام محمدجعفر یاحقی، مشهد: دانش گاه فردوسی مشهد.
- تبریزی، محمدحسین. (۱۳۵۷). **برهان قاطع**، به اهتمام محمد معین، تهران: امیرکبیر.
- جرجانی، السیدالشریف. (۲۰۰۴). **معجم التّعريفات**، تحقیق محمد المنشاوی، قاهره: الفضیلة.
- جوینی، عطاملک. (۱۳۸۲). **تاریخ جهان گشای**، تصحیح محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۳). **آشنایی با علوم قرآنی**، تهران: اساطیر.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۰). **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام**، تهران: اساطیر.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۶). **تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام**، تهران: اساطیر.
- حمیدیان، سعید. (۱۳۸۷). **درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی**، تهران: ناهید.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۶). **سخن‌های دیرینه**، به کوشش علی دهباشی، تهران: افکار.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۹۰). «**فردوسی**»، **فردوسی و شاهنامه‌سرایی**، تهران: فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی، صص ۱۲۴-۱۵۵.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۸). **گل رنج‌های کهن**، به کوشش علی دهباشی، تهران: ثالث.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۵). «**نگاهی تازه به زندگی‌نامهٔ فردوسی**»، **نامهٔ ایران باستان**، سال ششم، شمارهٔ ۲۰۱، صص ۳-۲۵.
- خالقی مطلق، جلال. (۲۰۰۱). **یادداشت‌های شاهنامه**، نیویورک: بنیاد میراث ایران.
- دفتری، فرهاد. (۱۳۸۹). **اسماعیلیه و ایران**، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- 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.
- دوست‌خواه، جلیل. (۱۳۸۰). **حماسهٔ ایرانی یادمانی از فراسوی هزاره‌ها**، تهران: آگاه.
- دوست‌خواه، جلیل. (۱۳۸۴). **شناخت‌نامهٔ فردوسی و شاهنامه**، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- دینوری، ابن‌قتیبه. (۱۹۳۶). **عیون الاخبار**، قاهره: المصریّه.
- دینوری، ابوحنیفه. (۱۳۹۰). **اخبار الطوال**، ترجمهٔ محمود مهدوی‌دامغانی، تهران: نی.
- رجایی‌بخارایی، احمدعلی. (۱۳۵۶). «**سخن فردوسی دربارهٔ فلسفهٔ اولی پیش از کانت**»، **شاهنامهٔ فردوسی حماسهٔ جهانی**، تهران: سروش. صص ۱۵-۳۲.

- رستگارفسای، منصور. (۱۳۸۱). فردوسی و هویت‌شناسی ایران، تهران: طرح نو.
- رضازاده شفق، صادق. (۱۳۶۲). «فردوسی از لحاظ دینی»، هزارهٔ فردوسی، تهران: دنیای کتاب، صص ۱۹۵-۲۰۰.
- ریاحی، محمّدامین. (۱۳۸۲). سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ریاحی، محمّدامین. (۱۳۸۹). فردوسی، تهران: طرح نو.
- زریاب‌خویی، عباس. (۱۳۸۹). «نگاهی تازه به مقدمهٔ شاهنامه»، تن پهلوان و روان خردمند، به کوشش شاهرخ مسکوب، تهران: طرح نو. صص ۱۷-۲۸.
- سمرقندی، دولت‌شاه. (۱۳۸۲). تذکرة الشعراء، تصحیح ادوارد براون، تهران: اساطیر.
- سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۷۷). حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، به تصحیح تقی مدرّس‌رضوی، تهران: دانش‌گاه تهران.
- شاپور شهبازی، علی‌رضا. (۱۳۹۰). زندگی‌نامهٔ تحلیلی فردوسی، ترجمهٔ هایده مشایخ، تهران: هرمس.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۳). هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران: فرزانه روز.
- شبان‌کاره‌ای، محمّد بن علی. (۱۳۸۱). مجمع‌الانساب، تصحیح میرهاشم محدّث، تهران: امیرکبیر.
- شبلی نعمانی، محمّد. (۱۳۸۶). تاریخ علم کلام، ترجمهٔ سیّد محمّد تقی فخرداعی گیلانی، تهران: اساطیر.
- شهرستانی، محمّد بن عبدالکریم. (۲۰۰۳). الملل و النحل، قدّم له و علّق حواشیه صلاح‌الدین الهواری، بیروت: الهلال.
- شیرانی، حافظ محمودخان. (۱۳۶۹). در شناخت فردوسی، ترجمهٔ شاهد چوهدری، تهران: علمی و فرهنگی.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۱). تاریخ ادبیات در ایران، تهران: فردوس.
- عنصرالمعالی، قابوس بن وشمگیر. (۱۳۸۳). قابوس‌نامه، به اهتمام و تصحیح غلام‌حسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). شاهنامه، به کوشش سیّد محمّد دبیرسیاقی، تهران: قطره.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق و هم‌کاران (محمود امیدسالار ج ۶ و ابوالفضل خطیبی ج ۷)، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). شاهنامه، تصحیح و توضیح عزیزالله جوینی، تهران: دانش‌گاه تهران.

- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه، تصحیح و توضیح واژه‌ها و معنای ابیات از کاظم برگ‌نسی، تهران: فکر روز.
- فلوطین. (۱۳۸۹). دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- قزوینی، محمد. (۱۳۶۲). «مقدمه قدیم شاهنامه»، هزاره فردوسی، تهران: دنیای کتاب، صص ۱۵۱-۱۷۶.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۵). رساله قشیریّه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدرکات بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کرین، هانری. (۱۳۹۱). چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۱). بیان، تهران: مرکز.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۹). نامه باستان، تهران: سمت.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی. (۱۳۸۴). زین الاخبار، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- زبیده رسائل اخوان الصفا. (۱۳۸۰). ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر.
- متها، فاروق. (۱۳۹۱). غزالی و اسماعیلیان (مشاجر بر سر عقل و مرجعیت در اسلام سده‌های میانه)، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- مجتبیای، فتح‌الله. (۱۳۶۲). «چند نکته دیگر درباره شاهنامه»، آینده، سال نهم، شماره ۸ و ۹، صص ۶۰۲-۶۱۲.
- مجمل التّواریخ والقصص. (۱۳۸۳). تصحیح محمدتقی بهار، تهران: دنیای کتاب.
- محقق، مهدی. (۱۳۷۴). تحلیل اشعار ناصر خسرو، تهران: دانش‌گاه تهران.
- محیط طباطبایی، محمد. (۱۳۶۹). فردوسی و شاهنامه، تهران: امیرکبیر.
- مدرّسی طباطبایی، سید حسین. (۱۳۸۷). مکتب در فرایند تکامل (نظری بر تطوّر مبانی فکری تشیّع در سه قرن نخستین)، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: کویر.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۸۷). تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران: امیرکبیر.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۷). مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد. (۱۳۸۵). احسن التّقااسیم، ترجمه علی نقی منزوی، تهران: کوشش.
- مقدسی، طاهر بن مطهر. (۱۳۸۶). آفرینش و تاریخ، مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- ممتحن، حسین علی. (۱۳۸۵). نهضت شعوبیّه، تهران: علمی و فرهنگی.

- منصورى، يدالله. (۱۳۸۴). *بررسی ریشه‌شناختی فعل‌های پهلوی*، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- مهاجرانی، سید عطاءالله. (۱۳۸۲). *حماسه فردوسی*، تهران: اطلاعات.
- مهدوی دامغانی، احمد. (۱۳۷۲ الف). «مذهب فردوسی»، *گل چرخ*، سال دوم. شماره ۸ و ۹، صص ۴-۱۶.
- مهدوی دامغانی، احمد. (۱۳۷۲ ب). «مذهب فردوسی»، *ایران‌شناسی*، شماره ۱۷، صص ۲۰-۵۳.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۶۳). *جامع الحکمتین*، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران: طهوری.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۸۴ الف). *خوان‌الخوان*، تصحیح و تحشیته ع. قویم، تهران: اساطیر.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۷۸). *دیوان*، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانش‌گاه تهران.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۸۵). *زادالمسافرین*، تصحیح محمد بذل‌الرحمن، تهران: اساطیر.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۸۴ ب). *وجه دین*، تهران: اساطیر.
- نظام‌الملک، حسن بن علی. (۱۳۸۳). *سیاست‌نامه*، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی.
- نظامی عروضی، احمد بن عمر. (۱۳۷۵). *چهار مقاله*، تصحیح محمد قزوینی، شرح و توضیح محمد معین، تهران: جامی.
- نوشین، عبدالحسین. (۱۳۸۶). *واژه‌نامهک*، تهران: معین.
- نولدکه، تئودور. (۱۳۸۴). *حماسه ملی ایران*، ترجمه بزرگ علوی. با مقدمه سعید نفیسی، تهران: نگاه.
- ولادوست، بیتا. (۱۳۸۷). «تشیبه و تنزیه»، *دایره‌المعارف اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. صص ۳۴۱-۳۵۳.
- هاجسن، مارشال گ. س. (۱۳۸۳). *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: علمی و فرهنگی.
- هانسبرگر، آلیس سی. (۱۳۹۰). *ناصر خسرو لعل بدخشان (تصویری از شاعر، جهان‌گرد و فیلسوف ایرانی)*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- هدایت، رضاقلی‌خان. (بی‌تا). *تذکره ریاض‌العارفین*، به اهتمام ملا عبدالحسین و ملا محمود خونساری، تهران: کتاب‌فروشی وصال.



- همدانی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله. (۱۳۸۸). **جامع التواریخ**، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرس، تهران: علمی و فرهنگی.
- یعقوبفسکی، آ. یو. (۱۳۹۰). «محمود غزنوی، خاست‌گاه و ماهیت حکومت غزنویان»، **فردوسی از نگاه خاورشناسان روسیه**، ترجمه نازلی اصغرزاده، تهران: شباهنگ. صص ۹۷-۵۷.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۷). **بهین‌نامه باستان**، تهران: به نشر.
- یعقوبی، احمد بن یعقوب. (۱۳۸۷ الف). **تاریخ یعقوبی**، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- یعقوبی، احمد بن یعقوب. (۱۳۸۷ ب). **البلدان**، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- Kent, R. J. (1953). **Old Persian**, New York: American Oriental Society.
- Mackenzie, D. N. A. (1971). **Concise Pahlavi Dictionary**, London: Oxford.