

## نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه

مقدمه فردوسی بر شاهنامه در توحید خدا و ستایش خرد و آفرینش جهان و افلاک، عناصر چهارگانه و موالید سه‌گانه (جماد و نبات و حیوان) است. در اصل خداینامه چنین مقدمه‌ای نبوده است. جهان‌بینی خداینامه از اوستا گرفته شده بود و، بنا به گفته حمزه اصفهانی در تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، هنگامی که ابن المقفع خداینامه را از پهلوی به عربی ترجمه می‌کرد این قسمت را، که مبنی بر جهان‌بینی زردشتی بود، ترجمه نکرد، زیرا آن را با عقاید مسلمانان سازگار نمی‌دید. علاوه بر آن، خود مردی منطقی و خردگرا بود و با اساطیر میانه‌ای نداشت.

فردوسی در مقدمه شاهنامه نوعی جهان‌بینی عرضه کرده است که با عقاید مسلمانان اهل سنت و حدیث و حتی اشاعره و معتزله سازگار نیست و داستان آفرینش آسمانها و زمین و انسان، بدانگونه که در قرآن مجید و احادیث تفسیرکننده آن آمده است، در این مقدمه دیده نمی‌شود. برعکس، این جهان‌بینی بیشتر با عقاید حکمای اسماعیلی مطابقت دارد که در کتب حکمت اسماعیلی مانند *راحة العقل* و *منابیع و زاد المسافرین* آمده و اصل آن مأخوذ از افکار فلوطین، و نوافلاطونیان است. البته، عقیده رسمی اکثریت مسلمانان آن عصر این

---

\* استاد تاریخ ایران و اسلام و ادب فارسی و عربی، محقق نامدار و مؤلف بزم آورد و شرح مشکلات دیوان حافظ

نبود و پیروان آن در خراسان و ماوراءالنهر تحت تعقیب بودند و مبلغان آن در خفا به تبلیغ می پرداختند و بسیاری از آنها گرفتار شده و به قتل رسیده اند.

بنا بر این، مقدمه مذکور پسند خاطر ناسخان و کاتبان شاهنامه، نبوده است که بیشتر به دین رسمی زمان خود بوده اند. از این جهت در آن دست برده، جای ابیات را تغییر داده، ابیاتی بر آن افزوده و چه بسا ابیاتی هم از آن حذف کرده اند. این معنی با مقایسه مقدمه فردوسی در نسخ مختلف شاهنامه معلوم می شود که آشفتنگی و اختلاف نسخ و تغییر و تبدیل در آن از دیگر جاهای شاهنامه بیشتر است. تغییر و تبدیلهای در متن شاهنامه بیشتر برای تطبیق با لهجهها و گویش های بومی و یا برای انطباق و تحولات زمانی زبان بوده است، اما تغییر و تحریف مقدمه برای سازگاری با عقاید مذهبی و کلامی صورت گرفته است.

برای نشان دادن تغییر و تحریف هایی که در مقدمه صورت گرفته به شاهنامه چاپ آقای خالقی، که آخرین چاپ انتقادی از این منظومه است، رجوع می کنیم. بنا به این چاپ، مقدمه فردوسی بر شاهنامه از آغاز تا فصل «گفتار اندر فراهم آمدن شاهنامه» صد و هفت بیت است که خود به چند فصل یا عنوان تقسیم می شود:

۱. آغاز کتاب (که در چاپ خالقی عنوان ندارد)؛ ۲. «گفتار اندر ستایش خرد»؛ ۳. «گفتار اندر وصف آفرینش عالم»؛ ۴. «گفتار اندر آفرینش مردم»؛ ۵. «گفتار اندر آفرینش آفتاب و ماه»؛ ۶. گفتار اندر ستایش پیغمبر.

در این تقسیم بندی گفتار پنجم «اندر آفرینش آفتاب و ماه»، در موضع منطقی و ترتیب طبیعی قرار ندارد و اگر از فردوسی باشد جای آن پس از «گفتار در آفرینش عالم» و پیش از «گفتار اندر آفرینش مردم است»، زیرا مسلم است که آفرینش انسان پس از آفرینش آفتاب و ماه است، چه به عقیده حکمای قدیم و چه بر حسب دانش جدید. و نمی توانیم در حق فردوسی این گمان خطا را داشته باشیم که او آفرینش انسان را پیش از خلق آفتاب و ماه می دانسته است و، بنابراین، این فصل باید الحاقی باشد. دلیل دیگر هم بر الحاقی بودن این قسمت داریم و آن اینکه فصل قبلی، یعنی «گفتار اندر آفرینش مردم»، منطقاً باید با این دو بیت پایان یابد:

۶۵ ترا از دو گیتی برآورده اند  
 ۶۶ نخستینت فکرت پسینت شمار  
 به چندین میانجی به پرورده اند  
 تو مر خویشتن را به بازی مدار  
 اما پس از این دو بیت این بیت آمده است:

۶۷ شنیدم ز دانا دگرگون از این  
 و پس از دو بیت خارج از موضوع، این ابیات:  
 ۷۰ نگه کن بدین گنبد تیزگرد  
 ۷۱ نه گشت زمانه بفرسایدش  
 چه دانسیم راز جهان آفرین  
 که درمان ازویست و زویست درد  
 نه آن رنج و تیمار بگزایدش

۷۲ نه از جنبش آرام گیرد همی      نه چون ما تباهی پذیرد همی  
 ۷۳ ازو دان فزونی وزو هم نهار      بد و نیک نزدیک او آشکار  
 ۷۴ ز یاقوت سرخ است چرخ کبود      نه از آب و باران نه از گرد و دود  
 ۷۵ به چندین فروغ و به چندین چراغ      بیاراسته چون به نوروز باغ

بیت «شنیدم ز دانا دگرگونه زین / چه دانیم راز جهان آفرین،» بهترین گواه است که این بیت و ابیات بعدی را کس دیگری به گفتار فردوسی افزوده است. اگر رأی فردوسی در باب آفرینش جهان همان باشد که در ابیات قبلی گفته است، این بیت چه معنی می تواند داشته باشد؟ در ابیات قبلی در ستایش خرد، فردوسی سرنوشت انسان را وابسته به پیروی یا گسستگی از خرد می داند و می گوید:

۱۹ ازو شادمانی و زویت غمیست      وزویت فزونی و هم زو کمیست  
 ۲۰ ازویی به هردو سرای ارجمند      گسسته خرد پای دارد به بند

ولی در این ابیات همه چیز به «گنبد تیزگرد» منسوب می شود.  
 پیداست که آن ابیات افزوده همان کسی است که گفته است: «شنیدم ز دانا دگرگونه زین...»

حکمت اسماعیلی متصرف در اعمال انسان را خرد یا عقل کلی می داند که به دستیاری نفس کلی و عقول جزئی، که انسان است، سرنوشت انسان را تعیین می کند و افلاک و کواکب را آلات نفس کلی در پرورش طبیعی عناصر و موالید می شمارد. اشعار ناصرخسرو در این باره معروف است که می گوید:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را      برون کن ز سر باد و خیره سوری را  
 بری دان ز افعال چرخ برین را      نشاید نکوهش ز دانش بری را  
 چو تو خود کنی اختر خویش را بد      مدار از فلک چشم نیک اختری را

البته، حکمت اسماعیلی افلاک را تباهی ناپذیر می داند، همان گونه که در بیت «نه گشت زمانه بفرسایدش...» در شاهنامه آمده است. ولی بدی و نیکی را از او نمی داند، بلکه خیر و شر را در پیروی یا گسستگی از خرد می داند و ناصرخسرو باز در این باره گفته است:

هیچ دگرگون نشد جهان جهان      سیرت خلق جهان دگرگون شد  
 ای فلک زودگرد، وای بر آن      کوبه تو، ای فتنه جوی، مفتون شد  
 هرکه به شمع خرد ندید رهت      پیش تو مدهوش گشت و شمعون شد

و چنانکه فردوسی هم در «ستایش خرد» گفته است:

کسی کو خرد را ندارد به پیش دلش گردد از کردهی خویش ریش  
 دلیل دیگر آنکه، در این ابیات الحاقی این بیت را می بینیم: «ز یاقوت سرخ است چرخ کبود / نه از آب و باد و نه از گرد و دود»، که از لحاظ معنی سست و نامعقول است. «چرخ کبود» اگر از یاقوت سرخ است، پس چرا «کبود» است؟ و اگر یاقوت از جنس یکی از عناصر

چهارگانه است، یعنی خاک، پس چرا در مصراع دوم می گوید که «چرخ کبود» از «گرد»، یعنی خاک، و «دود» یعنی آتش نیست؟

«گفتار اندر آفرینش آفتاب و ماه به این دلیل نیز نمی تواند از فردوسی باشد که در آن آفتاب در مقابل «شب» قرار گرفته است که سخنی حکیمانه نیست؛ زیرا آنچه در مقابل شب است روز است نه آفتاب، علاوه بر این، این ابیات نه در آفرینش آفتاب و ماه بلکه در وصف آفتاب و ماه است:

۷۶ روان اندران گوهرِ دلفروز کزو روشنایی گرفتست روز

۷۷ که هر بامدادی چو زَرین سپر ز مشرق برآرد فروزنده سر...

و در وصف ماه می گوید: «چراغست مر تیره شب را بسیج / به بد تاتوانی تو هرگز میبچ»، که بیتی است از لحاظ معنی سست و گسسته؛ زیرا میان مصراع اول و دوم آن رابطه ای منطقی وجود ندارد و شایسته شاعری توانا چون فردوسی نیست. و در بیت بعدی می گوید: چو سی روز گردش به پیمایدا / دوروز و دوشب روی نمایدا، «که باز از لحاظ معنی درست نیست، زیرا ضمیر-«ش» در «گردش» در ابیات قبلی مرجعی ندارد و آن ابیات در وصف خورشید است و ماه، به عقیده گیهان شناسان قدیم و جدید، گرد خورشید «نمی پیماید» بلکه گرد زمین می پیماید و در ابیات پیشین سخنی از زمین نیست. آنگاه می گوید: چون سی روز گرد آفتاب با زمین پیمود، دوروز و دوشب روی نشان نمی دهد، که باز درست نیست، زیرا این دوروز و دوشب، که ماه در محاق است، جزو سی روز گردش ماه است نه پس از آن سی روز. بنابراین، تمام ابیات وصف آفتاب و ماه الحاقی است، یعنی در حقیقت از بیت ۶۷ تا بیت ۸۹ از شاهنامه آقای خالقی که با «شنیدم ز دانا دگرگون ازین» آغاز می شود.

اکنون برمی گردیم به ابیات آغاز شاهنامه. نخستین بیت چنین است:

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

«جان و خرد» یا عقل کلی و نفس کلی در حکمت اسماعیلی مهمترین مقام ها را دارند و این مأخوذ از حکمت نوافلاطونی است. بنابراین فلسفه، عقل علت العلل است و نخستین معلول آن نفس کلی است (ناصرخسرو نفس کلی را نیز ابداعی می داند). در این باب تعبیرات و اصطلاحات در کتب حکمت اسماعیلی مختلف است، ولی اصل مطلب همان است که گفتیم. بالاتر از این دو، یعنی عقل و نفس کلی، خدای واحد است که ازو هیچ نشانی در دست نیست. جز آنکه «مُبدع» (نه علت عقل اول است).

حکمت اسماعیلی، خداوند را حتی بری از نام می داند. محمدبن علی بن حسن صوری — یکی از داعیان اسماعیلی که گویا در اواخر قرن پنجم هجری در یکی از قلعه های اسماعیلیان در شام وفات یافته است — در «أرجوزه» خود می گوید:

فکلما یجری علی اللسان من سائر الافکار و الادیان

و سائر الاسماء والصفات للمُبَدَعِ الأوَّلِ لِأَلِدَاتٍ  
یعنی همه نامها و نشانها که از افکار و ادیان بر زبان جاری می‌گردد برای مُبَدَعِ نخستین یا  
آفرینش نخستین است - که همان عقل باشد - نه برای ذات خداوند.  
و فردوسی هم در بیت چهارم می‌گوید:

ز نام و نشان و گمان برتر است نگارنده بر شده گوهر است  
پس اینکه در بیت اول می‌گوید، «به نام خداوند جان و خرد»، مقصود نام اصطلاحی  
نیست، بلکه تعبیری است از آنچه به احترام و ستایش در آغاز هر کاری بر زبان می‌رانند و  
«بسم الله» نیز از این قبیل است. به دلیل همین بیت که می‌گوید، «ز نام و نشان و گمان برتر  
است» و به دلیل مصراع دوم از بیت نخستین که می‌گوید «کزین برتر اندیشه برنگذرد»، ابیات  
دوم و سوم الحاقی به نظر می‌رسند:

خداوند نام و خداوند جای خداوند روزی ده و رهنمای  
خداوند کیوان و گردان سپهر فروزنده ماه و ناهید و مهر  
زیرا در آنها برای خداوند «صفات» قائل شده است که خلاف حکمت اسماعیلی است و آن  
«صفات» برای خداوند نام و نشان قائل است که با مضمون بیت چهارم سازگار نیست. در  
بیت ششم و هفتم نیز می‌گوید:

نه اندیشه یابد بدو نیز راه که او برتر از نام و از جایگاه  
سخن هرچه زین گوهران بگذرد نیابد بدو راه جان و خرد  
این دو بیت بیانگر توحید مطلق تنزیهی اسماعیلی است و هرگونه صفت و نام را از خداوند  
نفی می‌کند، و اینکه می‌گوید، «سخن هرچه زین گوهران بگذرد» بدان معنی است که سخن  
انسان نماینده اندیشه اوست و اندیشه انسان، که مبنی بر تصورات او است، بر پایه موجودات  
این جهان و «گوهران» و جواهر آن است و هر چه به جز ماده و عناصر مادی باشد در ذهن و  
تصور نمی‌آید، اگرچه ذهن وجود آن را به استدلال بپذیرد. پس، جان و خرد انسان بر پایه  
موجودات ذهنی و تصورات خود نمی‌تواند به خدا راه یابد و او را بستاند. و به همین دلیل در  
ابیات بعدی می‌گوید:

۸ خرد گر سخن برگزیند همی همان را ستاید که بیند همی  
۹ خرد را و جان را همی سنجد او در اندیشه سخته کی گنجد او  
۱۱ بدین آلت رای و جان زبان ستود آفریننده را کی توان؟  
حاصل آنکه، سخن مولود حواس و محسوسات است و چون خداوند به حس در نمی‌آید  
و قابل رؤیت نیست، پس نمی‌توان با سخن او را وصف کرد. حتی حواس باطنی، که آلات  
«رای و جان» است از درک او ناتوان است. اندیشه «سخته» و پیموده حاصل «خرد و جان»  
است و سخته و پیموده و یا ابداع او است. و بنا بر این خدا، از حوصله سخته‌های او، که

جان و خرد باشند، بیرون است.

بیت دوازدهم چنین است:

به هستیش باید که خستو شوی ز گفتار بیکار یکسو شوی.  
احتمال می‌دهم که در مصراع دوم بجای «بیکار» «پیکار» باشد. و مقصود از آن جدل و مناظره متکلمان است. یعنی درباره خدا تنها باید به هستی او معترف شد و خود را از مجادلات و پیکارهای اهل کلام دور نگاهداشت.

در اینجا باید گفت که حکمت اسماعیلی، به پیروی از فلسفه نوافلاطونی، خداوند را بالاتر از هستی و وجود می‌داند و او را «پیداکننده» هستی می‌شمارد. اعتراف به هستی به این معنی نیست که خداوند «وجود» و «هستی» است، بلکه به این معنی است که نمی‌توان خدا را انکار کرد. و به همین جهت است که در بیت پانزدهم می‌گوید: «از این پرده برتر سخن گاه نیست/ ز هستی مر اندیشه را راه نیست»، که ظاهراً معنی آن چنین است که اندیشه از هستی، که معلول اوست و شامل موجودات همه عالم بجز خداست، نمی‌تواند بالاتر رود. «هست» خواندن خداوند شریک قرار دادن اوست در این صفت با موجودات و این مخالف توحید است.

بیت چهاردهم «توانا بود هر که دانا بود/ ز دانش دل پیر برنا بود» نیز با ابیات پیشین و پسین خود رابطه‌ای ندارد و جای آن پس از ابیات ۳۰ و ۳۱ است:

به دانش ز دانندگان راه جوی به گیتی بیوی و به هرکس بگوی  
ز هر دانشی چون سخن بشنوی ز آموختن يك زمان نغروی  
ابیات ۱۶ تا ۲۵ که در ستایش «خرد» است، در واقع، در وصف و ستایش خرد یا عقل جزیی است که در انسان است و مایه رستگاری اوست:

۱۷ خرد بهتر از هرچه ایزد داد ستایش خرد را به از راه داد  
۱۸ خرد رهنمای و خرد دلگشای خرد دست گیرد به هر دو سرای...

اما ابیات ۲۶ تا ۲۹ —

نخست آفرینش خرد را شناس نگاهبان جان است و آن سه پاس  
سه پاس تو چشم است و گوش و زبان کزین سه بود نیک و بد بی‌گمان  
خرد را و جان را که داند ستود وگر من ستایم که یارد شنود —  
باز در وصف عقل کلی است که نخستین آفریده است و، بنا به حکمت نوافلاطونی، خالق و نگاهبان نفس کلی است و از این راه بر سه پاس و سه نگاهبان انسان حاکم و فرمانرواست. یعنی، عقول جزئی که در انسان است به مدد نفس و جان فیض از عقل کلی می‌گیرد. در حکمت اسماعیلی حسّ شنوایی و بینایی در انسان اشرف حواس است و مخصوص بودن انسان به نطق و گویایی نیز اعتقاد همه فیلسوفان است.

ابیات ۲۴ و ۲۵، که در وصف آفرینش عالم است، کاملاً مطابق با حکمت اسماعیلی است که عقل را مُبدع یا آفریده نخستین می داند. و این آفرینش را «ابداع» می خواند که به معنی آفرینش از عدم و لاشیء است و با این بیان خداوند را علت و عقل را معلول نمی داند، زیرا علت از معلول جدا نتواند بود و همچنانکه معلول بی علت نیست، علت هم بی معلول نیست و از این رو علت دانستن خدا منافات با بی نیازی و توحید مطلق تنزیهی دارد.

از این رو می گوید که «یزدان ز ناچیز چیز آفرید» و این که در مصراع دوم می گوید: «بدان تا توانایی آمد پدید»، همان توجیه ابداع یا آفرینش چیز از ناچیز است. زیرا در این صورت است که توانایی مطلق و بی چون و چرای او ظاهر می شود و گر نه پدید آمدن اضطراری معلول از علت دلیل توانایی علت نتواند بود. پدید آمدن توانایی را به ظهور نفس کلی از عقل کلی نیز می توان تعبیر کرد. زیرا، به عقیده اسماعیلیان، مُدبّر و صانع این عالم نفس کلی است و عناصر و افلاک و موالید همه از او به وجود آمده اند.

در این قسمت بحث از آفرینش عالم باز تغییراتی روی داده است. زیرا از بیت ۳۶ تا ۴۱ در بیان پدید آمدن عناصر چهارگانه و تعیین مکان های طبیعی این عناصر است:

وزو مایه گوهر آمد چهار برآورده بی رنج و بی روزگار  
یکی آتش برشده تابناک میان باد و آب از بر تیره خاك  
گهرها يك اندر دگر ساختند دگرگونه گردن برافراختند  
اما پس از این ابیات، ابیات دیگر در پدید آمدن افلاک و ستارگان دیده می شود:

پدید آمد این گنبد تیزرو شگفتی نماینده نو به نو  
فلک ها يك اندر دگر بسته شد بجنبید چون کار پیوسته شد  
معلوم است که آفرینش افلاک و ستارگان - که بنا به حکمت قدیم از جسمی بسیط هستند که از نوع عناصر و بسایط چهارگانه نیست - پیش از آفرینش آب و آتش و خاک و باد است و طبیعی است که باید ذکر آن پس از ذکر عناصر چهارگانه باشد. این تغییر و جابجایی چرا صورت گرفته است؟

به احتمال زیاد فردوسی پس از ذکر آفرینش «چیز از ناچیز»، که همان ابداع عقل است، به ذکر آفرینش نفس کلی پرداخته و او را صانع عالم مادی خوانده بوده است. پس از آن به آفرینش جسم مطلق و افلاک و از آن پس به بیان آفرینش عناصر چهارگانه پرداخته است. عقیده اسلام سنتی، که داستان آفرینش جهان را همان می داند که در قرآن مجید آمده است، با ترتیب فوق سازگار نیست. بعضی از حکمای خردگرا آیات مربوط به آفرینش را همان گونه تأویل کرده اند که اشاره کردیم. ولی کاتبان و ناسخان شاهنامه، که می خواسته اند عقیده فردوسی را با عقیده اهل ظاهر و اهل سنت موافق کنند، در این قسمت از شاهنامه نیز دست برده و ابیات را پس و پیش کرده و شاید هم ابیاتی را حذف کرده اند. شاهد این

دستکاری توالی دو بیت ۳۵ و ۳۶ است:

که یزدان ز ناچیز چیز آفرید بدان تا توانایی آمد پدید  
 وزو مایه گوهر آمد چهار برآورده بی رنج و بی روزگار  
 گذشته از اینکه مصراع دوم بیت دوم، که آفرینش را «بی روزگار» یعنی در خارج از زمانه  
 می‌داند، و با عقیده سنتی آفرینش آسمانها و زمین در شش روز (فی سته ایام) موافق نیست،  
 باید پرسید که کلمه «وزو» در آغاز بیت دوم اشاره به چیست؟ یعنی مایه گوهر یا عناصر  
 چهارگانه، بنابراین بیت، از چه بوده است؟ در بیت ماقبل آن کلمه‌ای وجود ندارد که «او» را  
 به آن بتوان ربط داد مگر آنکه گفته شود «او» اشاره به «چیز» است و در این صورت این پرسش  
 پیش می‌آید که این «چیز» چه بوده است؟ چنانکه گفتیم، فردوسی نخستین آفرینش را خرد  
 می‌داند: «نخست-آفرینش خرد را شناس.» پس این «چیز» باید «خرد» یا عقل باشد- که بنا  
 به قول اسماعیلیات ابداعی بوده و مسوق به «چیز» دیگری نیست. - اما در این جهان بینی،  
 از خرد «جان» یا نفس حاصل شده است و نفس کلی افلاک را آفریده و بعد عناصر دیگر را.  
 پس، ناچار باید گفت که میان دو بیت ابیاتی از قلم انداخته شده که مربوط به خلق نفس  
 کلی و افلاک است. اگر «توانایی» را در مصراع دوم نفس کلی بدانیم، که به عقیده فلوطین  
 و اسماعیلیات «صانع» عالم است، جای ابیات ۴۲ تا ۴۵ باید بلافاصله پس از بیت ۳۵  
 («که یزدان ز ناچیز چیز آفرید...») باشد:

۴۲ پدید آمد این گنبد تیزرو شگفتی نماینده نو به نو  
 ۴۳ درو ده و دو برج آمد پدید بخشید داننده چونان سزید  
 ۴۴ ابر ده و دو هفت شد کدخدای گرفتند هر یک سزاوار جای  
 ۴۵ فلک‌ها یک اندر دگر بسته شد بجنبید چون کار پیوسته شد

بیت ۴۶، که پس از این بیت است، چنین است: «چو دریا و چون دشت و چون کوه و  
 راغ/زمین شد به کردار روشن چراغ»، که با بیت پیشین رابطه‌ای ندارد و باید به دنبال بیت  
 ۴۰ باشد که می‌گوید: «گهرها یک اندر دگر ساختند/دگرگونه گردن برافراختند»، یعنی این  
 گوهرها با یکدیگر ترکیب شدند و دریا و دشت و جز آن پدید آمدند.

این گفتار وصف آفرینش عالم به خلق جانور پایان می‌یابد و بیت آخر آن (بیت ۵۶)، که  
 در وصف جانور است، چنین آمده است: «نداند بد و نیک فرجام کار/نخواهد از او بندگی  
 کردگار»، ولی به دنبال این بیت دو بیت دیگر آمده است که ربطی با آن ندارد و احتمالاً الحاقی  
 است یا مربوط به جای دیگر (ابیات ۵۸ و ۵۹):

چو دانا توانا بُد و دادگر ازیرا نکرد ایچ پنهان هنر  
 چنین است فرجام کار جهان نداند کسی آشکار و نهان  
 بعد از این دو بیت «گفتار اندر آفرینش مردم» است که با بیت ۶۰ شروع می‌شود:  
 کزین بگذری مردم آمد پدید شد این بندها را سراسر کلید



معلوم است که «کزین بگذری» اشاره به حیوان یا جانور است. یعنی، چون از جانور بگذری آفرینش و پیدا شدن مردم یا انسان است و، بنابراین، چنانکه گفته شد، ابیات ۵۸ و ۵۹ الحاقی هستند.

ابیات ۶۵ و ۶۶ چنین است:

ترا از دو گیتی برآورده‌اند به چندین میانجی به پرورده‌اند  
 نخستینت فکرت پسینت شمار تویی خویشتن را به بازی مدار  
 این مطلب که انسان از جهت شمار آخرین موجود عالم ولی از جهت فکر اولین است، در حکمت اسماعیلی پذیرفته شده است و اصطلاح «میانجی» نیز برای موجودات پیش از انسان در زادالمسافرین ناصرخسرو دیده می‌شود (ص ۳۰۴، چاپ برلین).

در فصل ستایش پیغمبر چهار بیت درباره خلفای راشدین الحاق شده است و الحاقی بودن آن در بررسی متن بسیار واضح است، زیرا ابیات ۹۲ تا ۹۶ چنین است:

۹۲ چو خواهی که یابی ز هر بدرها سر اندر نیاری به دام بلا  
 ۹۳ بوی در دو گیتی ز بد رستگار نکوکار گردی به هردو سرای  
 ۹۴ به گفتار پیغمبرت راه جوی دل از تیرگی‌ها بدین آب شوی  
 ۹۵ چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی خداوند امر و خداوند نهی  
 ۹۶ که من شارسانم (شهرعلم) علیم دراست درست این سخن قول پیغمبر است

بیت ۹۶ به نحو منطقی دنبال بیت ۹۵ است و اشاره به حدیث معروف «انا مدینه العلم و علی بابها» است اما یکی از کاتبان، که اهل سنت بوده، نخواسته است این قسمت از شاهنامه بی ستایش خلفای سه‌گانه باشد و چهار بیت به میان این دو بیت افزوده است که ناسازگار بودن آن با قبل و بعد آشکار است.

بعضی‌ها خواسته‌اند شیعی بودن فردوسی را با ستایش از خلفای سه‌گانه چنین سازگار کنند که فردوسی را شیعه زیدی بدانند، اما فراموش کرده‌اند که طوایف و فرق مختلف زیدی فقط ابوبکر و عمر را قبول داشته‌اند نه عثمان را. و بنابراین، ستایش عثمان از يك شیعه زیدی درست نیست و، چنانکه گفتیم، هر چهار بیت بی گمان الحاقی است.

بیت ۹۹ چنین است:

چو هفتاد کشتی بر او ساخته همه بادبانها برافراخته  
 این بیت، با ابیات ۱۰۰ و ۱۰۱، اشاره است به حدیث معروف از حضرت رسول که «امت من بزودی به هفتاد و دو (یا هفتاد و سه) گروه تقسیم خواهد شد که یکی از آنها رستگار خواهد بود و بقیه گمراه و هلاک خواهند شد». اما، چنانکه می‌بینیم، در متن چاپ آقای خالقی، و نیز در چاپهای دیگر، «چو هفتاد کشتی» است. کلمه «چو» در آغاز بیت بی معنی می‌نماید و در یکی از نسخه‌های خطی مُستند آقای خالقی (نسخه ل<sup>۱</sup>) «دو هفتاد کشتی» است. اگر عدد

کوچکتر پس از عدد بزرگتر با حرف عطف ذکر شود دلیل جمع است (مانند هفتاد و دو) و اگر پیش از آن و بدون حرف عطف درآید دلیل ضرب است (مانند دو هفتاد که به معنی ۱۴۰ است).

ظاهراً «دو هفتاد» در این بیت درست‌تر است و فردوسی حرف عطف میان «دو» و «هفتاد» را برای رعایت وزن شعر انداخته است. با این ترتیب، مطابقت شعر فردوسی با حدیث مذکور درست می‌شود.

نتیجه آنکه، جهان‌بینی فردوسی، بنا بر این مقدمه، همان جهان‌بینی اسماعیلی است که در کتب معتبر اسماعیلی، با اندک اختلاف، به تفصیل مذکور است و با عقاید اسلام سنتی و شیعه امامیه و شیعه زیدیه سازگار نیست.

همین مقدمه در صورت اصلی آن — که متأسفانه در دست نیست — چه‌بسا سبب شده است تا فردوسی مورد پسند دستگاه درباری سلطان محمود غزنوی قرار نگیرد و یکی از مشایخ طوس از پذیرفتن جنازه او در گورستان مسلمانان جلوگیری کند. زیرا اسلام اهل سنت شیعه زیدی و امامی را کافر و خارج از دین نمی‌شناسد، اما اسماعیلیه را «ملاحده» و کافر می‌شمارد.

فردوسی پیش از آنکه اسماعیلی باشد ملی گراست، که سنت دهقانان آن زمان، مانند عبدالرزاق طوسی و ماخ مرزبان هرات و امیرک منصور و دیگران، بوده است، همراه با خشم و تنفر شدید از دستگاه خلافت عباسی همچنانکه اسماعیلیه نیز بدترین دشمنان خلافت عباسی بوده‌اند. ملی‌گرایی و شعوبیت فردوسی سبب تنفر او از خلافت عباسی شده است و او را در صف دیگر دشمنان این دستگاه یعنی اسماعیلیه قرار داده است.