[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]

[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

مقالهٔ علمی ـ پژوهشی

خوانشی هگلی از فلسفهٔ تاریخ اساطیری ایران در *شاهنامهٔ* فردوسی با تأکید بر گفتار "خدایگان و بنده"

چیمن فتحی*
رامین محرمی**
بیژن ظهیری‌ناو***
شهریار گیتی****

چکیده

شاهنامهٔ فردوسی، حماسهٔ منظوم اساطیری ایران، بر مدار ستیز نیروهای عینیت‌یافتهٔ ناساز عالم، یعنی ایران و انیران و نبرد شخصیت‌ها و قهرمانان آن، می‌گردد؛ زیرا از دیدگاهی فلسفی، طرح هستیِ تاریخ اساطیری ایران هم اساساً بر مبنای همآویزی دوگانه‌های ناساز افکنده شده است. یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌های فلسفی به تاریخ، نگرش فریدریش هگل، فیلسوف تاریخ‌گرای آلمانی، است. در این نگرش، ماهیت و هدف تاریخ، همان ماهیت انسان است و ماهیت انسان، رسیدن به خودآگاهی و آزادی است و این آزادی تنها به‌نحوِ تدریجی و دیالکتیکی تحقق‌پذیر است؛ ازاین‌رو، در فلسفهٔ هگل، جنگ وسیله‌ای برای پیش‌بُرد دیالکتیک تاریخ به‌شمار می‌آید و ایجاد پیکار میان شخصیت‌های انسانی، به‌مثابهٔ خدایگان و بنده، اساس رسیدن به خودآگاهی معرفی شده است. نبرد بین انسان‌ها در *شاهنامهٔ فردوسی* هم گفتار «خدایگان و بنده» در فلسفهٔ هگل را به ذهن متبادر می‌کند. در بخش اساطیری *شاهنامه*، دست‌یابی به خودآگاهی و تحقق آن در تاریخ اساطیری ایران، تنها از راه نبرد دو سوی مخالف، به‌مثابهٔ خدایگان و بنده، در نبردهای بین جمشید و ضحاک، ضحاک و کاوه (و آن‌گاه فریدون)، فرزندان فریدون، شهادت ایرج و کین‌خواهیِ (دادباوری) او به‌وسیلهٔ منوچهر روی می‌دهد. این جستار، با رویکردی تحلیلی‌ـتوصیفی به تحلیل فلسفهٔ تاریخ *شاهنامهٔ فردوسی*، با تأکید بر گفتار «خدایگان و بنده» پرداخته و به این نتیجه رسیده است که در این حماسهٔ اساطیری، همهٔ ستیزگی‌ها هر بار به گونه‌ای آمیختگیِ وحدت‌بخش نائل می‌آیند که هم‌تراز لحظه‌های سنتز یا هم‌نهاد دیالکتیکی هگلی و در حقیقت، اسبابِ فراگرد تاریخی و راه رسیدن به خودآگاهی و آزادی از رهگذری دیالکتیکی است و این همان امکان خوانش فلسفهٔ تاریخ اساطیری ایران در *شاهنامهٔ فردوسی* برپایهٔ فلسفهٔ تاریخ هگلی است.

کلیدواژه‌ها: فلسفهٔ تاریخ اساطیری ایران، *شاهنامهٔ* فردوسی، فلسفهٔ تاریخ هگل، خدایگان و بنده.

*دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی chiman_fathi@yahoo.com
**دانشیار دانشگاه محقق اردبیلی moharami@uma.ac.ir
***دانشیار دانشگاه محقق اردبیلی zahirinav@yahoo.com
****استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه محقق اردبیلی sh_giti@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۲۵ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۲۰

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

۱. مقدمه

اساساً، تاریخ ایران، همچون اسطورهٔ آفرینش ایرانی، بر محور کنش و برهم‌کنش نیروهای دوگانهٔ عالم استوار است و با کشمکش و نبرد، هستی می‌پذیرد. هستی "تاریخ اساطیری" به روایت فردوسی، خالق حماسهٔ منظوم اساطیری ایران، صرف‌نظر از هر هدف و غایتی، از رهگذری دیالکتیکی می‌گذرد تا خود را در تحقق خودآگاهی و آزادی به ظهور برساند. اصولاً، باور دوگانه‌انگارِ جهان‌بینی اسطوره‌ای، نخست به‌صورت کهن‌الگوهای دوگانهٔ متقابل در ناخودآگاه ایرانی رسوخ کرده و سپس در حماسهٔ حکیم فردوسی، به‌صورت نبرد و تقابل میان دو سرزمین ایران و توران، به عرصهٔ خودآگاهی رسیده است (ستاری و حقیقی، ۱۳۹۳: ۱۱۵).

در فلسفهٔ هگل هم، جنگ وسیله‌ای برای پیش‌بُرد دیالکتیک تاریخ به‌شمار می‌آید (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۲۱۷) و ایجاد پیکار میان شخصیت‌های انسانی، اساس رسیدن به خودآگاهی معرفی شده است (هگل، ۱۳۵۸: ۴۳). به نظر می‌رسد رابطهٔ خدایگان و بنده نخستین مرحلهٔ سیر تاریخی اندیشه و زندگی اجتماعی بشر و مقدمهٔ رسیدن انسان به خودآگاهی و عقل باشد.

در *شاهنامه*، نبرد بین انسان‌ها، گفتار «خدایگان و بنده» در فلسفهٔ هگل را به ذهن متبادر می‌کند که به‌مثابهٔ تظاهر یکی از جریان‌های دیالکتیکی در "فلسفهٔ تاریخ" هگل، تحقق تدریجی خودآگاهی و آزادی را در سیر تحول و تکامل گونه‌ای تاریخ فلسفی نشان می‌دهد.

با توجه به آنچه گفته شد، مسئلهٔ اصلی این پژوهش، ازیک‌سو، تناقضی است که ظاهراً در دو اصطلاح "تاریخ اساطیری" دربارهٔ *شاهنامه* و "فلسفهٔ تاریخ" در نظام اندیشگی هگل به‌چشم می‌خورد و از سوی دیگر، امکان یا امتناع قیاس "فلسفهٔ تاریخ" هگل و "تاریخ اساطیری" *شاهنامهٔ* فردوسی است؛ زیرا از طرفی، بخش بزرگی از حماسهٔ ملی ایران اصولاً نه تاریخ بلکه اسطوره است، اسطوره‌ای که شاید هیچ‌گاه تاریخی‌بودن آن اثبات نشود. از سوی دیگر، نظریهٔ هگل در نگاه نخست کاملاً تاریخی به‌نظر می‌رسد. ازاین‌رو، تلاش ما در این مقاله، رفع این تناقض‌ها و بررسی این امکان است. موارد ذیل می‌تواند به رفع این تناقض کمک کند:

۱. آشنایی با مفهوم "زمان" و کیفیت آن در فلسفهٔ هگل و حماسهٔ اساطیری *شاهنامه*؛ ۲. تشریح موضع و موضوع "فلسفهٔ تاریخ" در مقابل دیگر شیوه‌های تاریخ‌نگاری و مقایسهٔ آن با موضع و هدف بینش اساطیری و ۳. تبیین پیوستگی و آمیختگی ماهیتِ (و نه بخش‌های) اسطوره و تاریخ و حماسه که در بخش مبانی نظری به تفصیل بدان‌ها پرداخته شده است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

بدیهی است گفتار «خدایگان و بنده» در فلسفهٔ هگل، روشن‌ترین راهی است که از آن می‌توان به‌گونه‌ای عینی به امکان قیاس "فلسفهٔ تاریخ هگل" و "تاریخ اساطیری" *شاهنامه* یا به‌تعبیر دیگر، به امکان خوانشی هگلی از فلسفهٔ تاریخ اساطیری ایران در *شاهنامهٔ* فردوسی رسید.

۱. ۱. پرسش‌های پژوهش

الف) اگر *شاهنامهٔ* فردوسی نوعی فلسفهٔ تاریخ است، تکوین فلسفی تاریخ اساطیری آن چگونه و با چه مشخصه‌هایی از فلسفهٔ تاریخ هگل مطابقت دارد؟

ب) تضاد و نبرد در *شاهنامهٔ* فردوسی، چگونه با استناد به گذار دیالکتیکی «خدایگان و بنده»، به هستی تاریخ اساطیری ایران معنا می‌بخشد؟

۱. ۲. پیشینهٔ پژوهش

ثاقب‌فر در کتاب *شاهنامهٔ فردوسی و فلسفهٔ تاریخ ایران*، در «دیباچهٔ نظری» و طی شش فصل تلاش کرده است زمینهٔ تفسیری بر جهان‌بینی *شاهنامهٔ* فردوسی را بر پایهٔ شناخت فلسفهٔ تاریخ ایران برای مخاطب فراهم کند. نویسنده در بخش دیباچه سعی دارد این مدعا را اثبات کند که: «حماسهٔ ملی برابر با گونه‌ای فلسفهٔ تاریخ است». او برای اثبات این مدعا، نخست، به شرح مفاهیم بنیادین در فلسفهٔ تاریخ هگل مانند "روح"، "خرد" (عقلانیت)، "آگاهی" و "خودآگاهی" می‌پردازد و سپس ادعای هگل را دربارهٔ اینکه حماسه‌ها «فلسفهٔ تاریخ نیستند»، با بهره‌گیری از آرای ارسطو و نیز گفته‌های خود هگل مبنی بر هنربودن حماسه و قرارگرفتن آن در پایهٔ خودآگاهی رد می‌کند و به‌این‌ترتیب ثابت می‌کند که حماسهٔ ملی ایران هم گونه‌ای فلسفهٔ تاریخ است. میزان بهرهٔ نویسندهٔ کتاب از مفاهیم و دیدگاه‌های فلسفی هگل، تطبیق کلی مراحل چهارگانهٔ آفرینش اسطوره‌ای- اوستایی (و نه *شاهنامه*‌ای) با مفاهیم "شدن" و "گردیدن" هگلی در فصل «شالوده‌های فرهنگی *شاهنامه*» است. علاوه‌برآن، نویسنده در دیگر فصل‌های کتاب طی چند نقل و اشارهٔ کلی به تحلیل چند نمونهٔ معدود مانند مبحث «یگانگی در جهان ایرانی» (ص۲۵۸) و مبحث «دین و دولت» (ص۲۷۲) پرداخته است.

به‌نظر می‌رسد هدف نویسندهٔ کتاب بیشتر نوعی تحلیل تطبیقی جهان‌بینی اوستایی با جهان‌بینی حماسی *شاهنامهٔ* فردوسی است تا تطبیق فلسفهٔ *شاهنامه* بر نوع خاصی از فلسفهٔ تاریخ. البته، نویسنده در هیچ جایی از کتاب چنین ادعایی نداشته است. مسکوب در کتاب‌های *ارمغان مور* (۱۳۹۶) و *سوگ سیاوش* (۱۳۸۶)، بدون اشاره به بهره‌گیری از فلسفه‌ای خاص، به

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

نوعی تحلیل فلسفی تاریخ حماسی در *شاهنامهٔ* فردوسی پرداخته است. زند در مقاله‌ای به بررسی دلایل، اهداف، انگیزه‌ها و کارایی تاریخ‌نگارانهٔ فردوسی در *شاهنامه* پرداخته است (۱۳۹۲: ۷۷-۹۹).

۲. مبانی نظری

۲. ۱. زمان

در *شاهنامهٔ* فردوسی، از آغاز دوران اسطوره‌ای تا آغاز دورهٔ تاریخی، هستی و تداوم آن بر پایهٔ نگرش فلسفی به "زمان" استوار است. در تفکر اساطیری و پیشامدرن، زمان به‌هیچ‌وجه جنبهٔ کمّی ندارد، بلکه به‌تمامی کیفی است؛ بدین‌معنی که در اقلیم اساطیری، «زمان گرایش خطی یا افقی ندارد، بلکه حرکتی است دایره‌ای و مفهومی است دورانی» (مختاری، ۱۳۷۹: ۱۵۶). در اقلیم حماسه نیز، همچون اساطیر، زمان متجانس و با عدد سنجش‌پذیر نیست، بلکه عامل و موضوعی برای تبیین گسیختگی‌های دوره‌ای، گذار از حالتی به حالت دیگر و از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر است. این زمان اصطلاحاً "زمان مقدس" نام گرفته است (همان، ۱۵۷). نزد هگل نیز، مفهوم تحول تاریخ ـو تداوم هستیـ با توجه به مفهوم دیالکتیک و پیدایش هم‌نهاد (سنتز) معنا می‌یابد و اگر در طول زمان تنها نهاد (تز) و برابرنهاد (آنتی‌تز) به مقابله و معارضه با یکدیگر بپردازند و از کشمکش آنها هم‌نهادی (سنتزی) پدید نیاید، آن زمان فاقد تاریخ است و تحول تاریخ معنایی ندارد (صادقی، ۱۳۸۸: ۱۳۱). هگل با نفی تصور واقع‌گرایانه از جهان و به تبع آن زمان، می‌کوشد تا زمان را از صرف پیوستار فرضی خطی اثبات‌گرایانه خارج کند و جایگاهی محوری در ذات حقیقت برای آن قائل شود. در نتیجه، به‌نظر می‌رسد زمان نزد هگل، دیگر نه زمانی صرفاً خطی و مستقل از سوژه، بلکه زمانی است خطی‌ـدورانی یا به‌تعبیر دقیق‌تر، مارپیچ[1] و مبتنی بر مفهوم و ذهنی (سوبژکتیو) است (اردبیلی و آزادی، ۱۳۹۳: ۵۵-۵۶).

۲. ۲. فلسفهٔ تاریخ هگل

"فلسفهٔ تاریخ" عنوانی است که بر دو نوع پژوهش متفاوت اما مرتبط اطلاق می‌شود: فلسفهٔ نظری تاریخ و فلسفهٔ انتقادی تاریخ. فلسفهٔ نظری تاریخ، علم به تحولات و تکامل جامعه‌ها، از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر و قوانین حاکم بر مسیر و جهت تحولات و تکامل‌ها است. به‌سخن دیگر، فلسفهٔ نظری تاریخ به علل ارتقای انسان و جامعه‌ها از دوره‌ای به دوره‌ای و از نظامی به نظام دیگر می‌پردازد (کریمی، ۱۳۶۱: ۱۵-۱۴). فیلسوف تاریخ در فلسفهٔ نظری تاریخ، درصدد فهم معنا و هدف تاریخ، محرک و سازوکار حرکت تاریخ، و آغاز و انجام تاریخ است. نگاه فلسفی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

به تاریخ از دیرباز آغاز شده، اما با هگل به اوج رسیده است. او در کتاب *دروسی راجع به فلسفهٔ تاریخ*، شیوه‌های برخورد با تاریخ را به سه صورت طبیعی (دست اول)، تأملی (اندیشه‌گرانه) و فلسفی (تأملی) تقسیم می‌کند و خود، شیوهٔ سوم را برمی‌گزیند؛ زیرا او دریافت صحیح حوادث تاریخی را بدون تفکر فلسفی مقدور نمی‌داند (مجتهدی، ۱۳۸۹: ۹۴-۹۷).

۲. ۲. ۱. موضوع و هدف فلسفهٔ تاریخ هگل

در "فلسفهٔ تاریخ"، ظاهراً، بین روش فلسفه و روش تاریخ تناقض وجود دارد؛ زیرا در روش فلسفه، اندیشه فعال است، اما روش تاریخ تجربی است؛ بنابراین، اصطلاح "فلسفهٔ تاریخ" از درون متناقض به‌نظر می‌رسد. اکنون، پرسش این است که این تناقض را چگونه می‌توان حل کرد.

از سویی، به‌نظر می‌رسد آنچه این تعارض را به‌روشنی نشان می‌دهد، هدف و موضوع فلسفهٔ تاریخ هگل است. هگل مورخ نیست. موضوع فلسفهٔ تاریخ او دیگر صرفاً حوادثی نیست که تاریخ‌نگارِ اندیشمند یا مشاهده‌کنندهٔ بیرونی توصیف می‌کند، بلکه خودآگاهی یک ملت یا به‌عبارت دقیق‌تر، دیالکتیکی است که از طریق آن، ملت به خودآگاهی می‌رسد؛ چراکه موضوع تاریخ فلسفی عبارت است از «روح آن ملت‌هایی که به اصول ذاتی خود آگاهی یافته‌اند و واقف گشته‌اند به اینکه چه هستند و اعمالشان بر چه چیزی دلالت می‌کند» (بیزر، ۱۹۹۳: ۲۸۵). از این نظر، باید توجه داشت نظریه‌ای که هگل دربارهٔ تاریخ بیان می‌کند، به‌هیچ‌وجه مستقل از مجموعهٔ نظام فکری و دستگاه فلسفی او نیست (مجتهدی، ۱۳۸۹: ۱۰۲)؛ زیرا نظام فکری و فلسفی او شامل مباحثی همچون منطق و الگوی دیالکتیکی، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ هنر، جنگ، خدایگان و بنده، اخلاق، دولت، صیرورت، تمامیت و یگانگی و... است که جملگی در سیری تاریخی و برای تحقق تدریجی آگاهی، خودآگاهی، آزادی روح و غایت‌مندی معنا می‌یابند. پیداست که هگل فلسفهٔ تاریخ را صرفاً خلاصه‌ای تاریخی نمی‌پندارد که رئوس مطالب را در بردارد، چراکه او از وقایع تاریخی چونان مادهٔ خام استفاده می‌کند و می‌خواهد از آنها فراتر رود (سینگر، ۱۳۷۹: ۴۰). در نگاه هگل به تاریخ، که نگاهی کاملاً فلسفی است، پیشرفت آگاهی و حرکت ذهن و رسیدن به خودآگاهی مسئلهٔ اساسی است که نهایتاً حاکمیت عقل در کائنات را نشان می‌دهد (پلامناتز، ۱۳۶۷: ۵۲). حاکمیت عقل به‌معنای جریان‌داشتن یک قانون کلی و ضروری در تاریخ است که همهٔ حوادث تاریخی و اعمال و افکار افراد و اقوام تحت تأثیر آن قرار دارد. تبیین مسیر کلی تاریخ طبق الگویی خاص، قوانین بنیادین حاکم بر سیر تاریخ غایت‌مندی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

و ارزش‌محوری و تبیین معنادار تاریخ، با نگاه فلسفی به تاریخ امکان‌پذیر است. این تعیین و تبیین در گذار تحقق آگاهی و آزادی روح در سیر تاریخ صورت می‌پذیرد و این آزادی تحقق نمی‌یابد، مگر به‌شکل تدریجی و دیالکتیکی (مجتهدی، ۱۳۸۹: ۹۸).

از سوی دیگر، این دیدگاه هگل، که تاریخ صرفاً شماری از واقعیت‌ها نیست که در طول زمان رخ داده‌اند، از منظری دیگر هم تحلیل‌پذیر است: او شکافی را که دکارت و پیروانش میان سوژه (ذهنیت) و اُبژه (عینیت بیرونی) پُرناشدنی می‌انگاشتند باور نداشت؛ چراکه از دید هگل، «آنچه که در طول تاریخ با عنوان واقعیت و رویدادهای تاریخی شناخته می‌شود، چیزی جز این‌همانی اندیشهٔ بشری با واقعیت‌های بیرونی نیست» (صادقی، ۱۳۸۸: ۱۳۲) و شناخت وقایع عینی تاریخی، جدای از ذهن، ممکن نیست؛ زیرا اگر عملکرد ذهن نبود، آن واقعیت‌های بیرونی نیز وجود نمی‌داشتند (همان، ۱۳۴).

زندگی انسان حماسی هم در مجموع حماسه تکمیل می‌شود و هر پهلوان یا شخصیت بخشی از آن فرآیند تکاملی را نمایان می‌سازد (مختاری، ۱۳۶۸: ۱۳۷). با این مقدمه، می‌توان به نسبت فلسفهٔ تاریخ و ژانر حماسهٔ اساطیری راه بُرد.

۲. ۳. نقش اساطیر در تحول تاریخ: قیاس "فلسفهٔ تاریخ" هگل و "تاریخ اساطیری" *شاهنامه*

تعریف هگل از تاریخ یا تبیین موضوع فلسفهٔ تاریخ او، به‌روشنی اشتراک ماهیتی آن را با فلسفهٔ تاریخ اساطیری ایران در *شاهنامهٔ* فردوسی نشان می‌دهد؛ زیرا، همان‌طور که گفته شد، نه فلسفهٔ تاریخ هگل تاریخ صرف است و نه *شاهنامهٔ* فردوسی اسطورهٔ ناب. نباید از نظر دور داشت که *شاهنامه* نه منبع اساطیر بلکه حماسه‌ای اساطیری است. اساساً، بینش اساطیر ایران تاریخی است و در *شاهنامهٔ* فردوسی هم اسطوره و تاریخ و حماسه در هم تنیده‌اند (مسکوب، ۱۳۹۶: ۱۱۴-۱۱۳). بی‌تردید، منظور از این درهم‌تنیدگی، گونه‌ای آمیزش ماهیتی و نه ساختاری (مربوط به عنوان‌بندی قراردادی بخش‌های *شاهنامه*) است. برای اثبات این درهم‌تنیدگی، که خود، سبب اثبات تأثیر و کارکرد همیشگی اساطیر در جریان پیشرفت و تطور تاریخ اساطیری ایران (در *شاهنامه*) تا رسیدن به غایت هستی است، یعنی پیروزی مطلق نیکی بر بدی در پایان جهان (تاریخ)، به‌مثابهٔ دست‌یابی به خودآگاهی و آزادی غایی در فلسفهٔ تاریخ هگل، باید گفت اولاً، تاریخ و همهٔ رویدادهای تاریخی، میان دو اسطورهٔ "آفرینش" و "پایان جهان" قرار می‌گیرد (باستید، ۱۳۷۰: ۵۴) و تاریخ، بدون نقطهٔ آغاز و پایان، بی‌معناست؛ چنان‌که دربارهٔ *شاهنامه* هم صادق است؛ ثانیاً، آنچه شاعر حماسه‌سرا از آن تاریخ مدون

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

می‌سازد، همان روایت‌های شفاهی و اسطوره‌ای است (صفا، ۱۳۶۹: ۱۱) که در گذر زمان دگردیسی پذیرفته‌اند و در تاریخ زمانمند زیسته‌اند (مختاری، ۱۳۶۸: ۲۱). به‌علاوه، این روایت‌های اسطوره‌ای تا پایان جهان هم، پایا و چونان «سرمشق و الگویی جبری، برای همهٔ اعمال آدمی و برای همهٔ موقعیت‌های آینده و حال، چه طبیعی و چه تاریخی، مورد استناد قرار می‌گیرند» (باستید، ۱۳۷۰: ۵۸) و همچنان در پهنهٔ زمان گسترده خواهند بود؛ ازاین‌رو، در جریان پیش‌بُرد تاریخ جهان نقشی انکارناپذیر دارند؛ بنابراین، اسطوره یک عنصر اساسی تمدن انسانی و واقعیتی زنده و قابل ارجاع برای انسان تاریخی است (الیاده، ۱۳۶۲: ۲۸)؛ ثالثاً، بنیاد اساطیری تاریخ ایران در *شاهنامهٔ* فردوسی، آن را با توجه به اوضاع فرهنگی و سیاسی و اجتماعی و... پذیرای خوانش‌ها و تأویل‌های متعدد کرده است؛ چراکه حماسه ازیک‌سو دربردارندهٔ پاره‌ای عناصر اساطیری است و از سوی دیگر به تاریخ می‌پیوندد (فلاح و بالو، ۱۳۹۳: ۲۲۳). اسطوره این ظرفیت را دارد که امتزاجی میان تجربهٔ امروزین و دیرین جامعهٔ انسانی برقرار کند و گسترهٔ معنایی وسیعی را با توجه به تحلیل و قرائن تاریخی، فلسفی، مردم‌شناسی و... رقم بزند (همان، ۲۲۵)؛ چنان‌که خود شاعر می‌گوید:

تو این را دروغ و فسانه مـدان — به‌یکسان روشن زمانه مدان
از او هرچـه اندر خورد بـا خرد — دگـــر بـر ره رمـــز معنی برد

(فردوسی، ۱۳۸۸/۱: ۱۲)

همهٔ موارد بالا، گویای همراهی عینیتِ حماسی و ذهنیتِ اسطوره‌ای به‌ویژه در *شاهنامهٔ* فردوسی است. همچنان‌که در فلسفهٔ تاریخ هگل، هیچ عینیتی بدون ذهنیت قابل درک و پذیرش نیست.

از سوی دیگر، به‌باور هایدن وایت، شخصیت پُست‌مدرن تاریخی، مورخان رویدادهای تاریخی را در قالب چهار ژانر ادبی بیان می‌کنند که یکی از آنها حماسه است (عباسی و عظیمی یان‌چشمه، ۱۳۹۵: ۱۹). در *شاهنامهٔ* فردوسی نیز، رسالت و خویش‌کاری فردوسی فراتر از تاریخ‌نویسی صرف بوده، اما فاقد آن و به دور از آن نیست. او تاریخ را فراگیر و در همهٔ شاخه‌هایش، چون فرهنگ، ادیان، ملت‌ها، اخلاق، هنرها، زبان، جنگ‌ها، شهریاری و...، دیده و بیان کرده است (زند، ۱۳۹۲: ۷۸-۷۹)؛ پس، *شاهنامه* نه تاریخی و نه غیرتاریخی است. اصولاً، جایگاه حماسه در گستره‌ای میان اسطوره و تاریخ است که اندیشه و روح و آرمان اجتماع انسانی را بهتر از آن‌دو می‌نمایاند. اسطوره پیشینهٔ ذهنی نمودهای حماسی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

است که اکنون، در ساحت حماسه، به معرفت عقلانی نزدیک‌تر شده است و این خود حاصل تاریخی‌شدن جهان‌بینی اساطیری است (مختاری، ۱۳۶۸: ۱۵).

۲. ٤. تضاد به‌مثابهٔ کنش تاریخ‌ساز

از دید هگل، تضاد ریشهٔ هر نوع حرکت و هر نوع جلوهٔ حیاتی است؛ هر چیز فقط تا آنجا که تضادی در خود نهفته دارد، قادر به حرکت، فعالیت و آشکارساختن گرایش‌ها و انگیزه‌های درونی خویش است (دونت، ۱۳۸۱: ۱۱۵). حرکت بیرونی و محسوس، هستی متعینِ بی‌واسطهٔ تضاد است. حرکت را نباید چنان معنا کرد که گویی چیزی در لحظهٔ معینی در اینجا، و در لحظه‌ای بعد در جای دیگری قرار دارد؛ حرکت یعنی [بودنِ] هم‌زمانِ [چیزی در] اینجا و جای دیگر؛ یعنی آنکه چیزی در آنِ واحد هست و نیست. بنابراین، حرکت، خودِ تضاد، و در واقع، هستی متعین آن است؛ پس، هر چیزی فقط تا آنجا زنده است که تضادی دربردارد و نیروی دربرداشتن و تحمل آن را داراست. اما هنگامی که موجودی قادر نیست از تعین مثبت خویش به تعین منفی گذر کند و یکی را در دیگری حفظ کند، به‌عبارت دیگر، هنگامی که نمی‌تواند تضاد درونی خود را تحمل کند، وحدتی پویا و زنده نیست، اساس و محتوایی ندارد و دربرابر تضاد [درونی] خود از پای درمی‌آید (همان، ۱۱۷ و ۱۱۶).

نه‌تنها انگیزه‌های پدیدآمدن *شاهنامهٔ* فردوسی، خود، مهم‌ترین نشانهٔ خودآگاهی ایرانی است، بلکه در درون آن، یعنی در بیشتر داستان‌ها و رویدادهای تاریخی آن نیز جلوه‌های متعدد خودآگاهی را بازمی‌یابیم (ثاقب‌فر، ۱۳۸۷: ۵۱) که هر یک به‌شیوه‌ای خاص بر یکی از مفاهیم یا مباحث فلسفهٔ گستردهٔ هگل تطبیق‌پذیر است.

از سویی، هگل در گفتار «کارکرد جنگ» بر ضرورت و عقلانیت جنگ تأکید می‌ورزد و آن را وسیله‌ای برای پیش‌بُرد دیالکتیک تاریخ می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۲۱۷) و ایجاد پیکار میان شخصیت‌های انسانی را اساس رسیدن به خودآگاهی معرفی می‌کند (هگل، ۱۳۵۸: ۴۳). از سوی دیگر، ایرانیان از دیرباز دربارهٔ جهان پیرامون خود، نیروهای آفرینندهٔ آن و سیر تکامل و تعالی تاریخ نگرشی حماسی داشته‌اند و برداشت دوگانه‌انگار و باور دوآلیستی در جهان‌بینی اسطوره‌ای ایرانی، که در قالب کهن‌الگوهای دوگانه و متقابل در ناخودآگاه جمعی یا قومی آن رسوخ کرده، در حماسهٔ ملی‌ـاساطیری ایران، *شاهنامهٔ* فردوسی، به‌صورت نبرد و تقابل میان دو سرزمین ایران و توران، به عرصهٔ خودآگاهی رسیده است (ستاری و حقیقی، ۱۳۹۳: ۱۱۵)؛ یعنی، همان‌گونه که در اسطورهٔ آفرینش ایرانی هدف نهایی همهٔ تلاش‌ها و کنش‌ها پیروزی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

اهورامزدا و پالایش آفرینش اهورایی از نیروهای اهریمنی است، در *شاهنامه* هم همهٔ کردارها و کنش‌های حماسی برای پیروزی ایران بر انیران و رسیدن به آزادی و رستگاری و تعالی روح انسانی است. در واقع، موضوع، هدف، اندیشه، عقلانیت و قانون کلی حاکم بر حماسهٔ ملی ایران، باور به ضرورت پیروزی نیکی بر بدی در پایان جهان (تاریخ هستی) در گذار نبرد این دو رانهٔ ناساز است که با اقتباس از اسطورهٔ آفرینش، در قالب ستیزهای پی‌درپی میان ایران و انیران نمود یافته است. شالوده‌های اسطوره‌ای‌ـاوستایی *شاهنامه*، خِرَدگرایی و اعتدال‌مداری شیعی فردوسی و ماهیت پویا و پیش‌روندهٔ حماسه، در کنار هم، سبب شده است که همهٔ ستیزگی‌ها هر بار به گونه‌ای آمیختگی وحدت‌بخش نائل آید که هم‌تراز لحظه‌های سنتز یا هم‌نهاد دیالکتیکی هگلی و در حقیقت، اسباب فراگرد تاریخی است؛ چراکه اساساً «جنگ نقشی ″تاریخ‌ساز″ دارد» (مسکوب، ۱۳۹۶: ۱۲۸).

۲. ۵. رابطهٔ «خدایگان و بنده» به‌مثابهٔ خودآگاهی تاریخی

«خدایگان و بنده» یکی از گفتارهای کلیدی در فلسفهٔ هگل است که جنبه‌ای دیگر از خودآگاهی در تاریخ را آشکار می‌سازد. خودآگاهی‌های جدا از هم، نخست، به‌صورت بیگانگان با هم دیدار می‌کنند؛ سپس، در تضاد با هم قرار می‌گیرند؛ سرانجام، یکی بر دیگری چیره می‌شود که پدیده‌ای بنیادین در جریان گسترش خود است. دیالکتیک خدایگانی و بندگی ما را به بازشناسی وحدتِ خودآگاهی‌ها رهنمون خواهد شد (هگل، ۱۳۹۷: ۲۴۲). به‌نظر می‌رسد رابطهٔ خدایگان و بنده نخستین مرحلهٔ سیر تاریخی اندیشه و زندگی اجتماعی بشر و مقدمهٔ رسیدن انسان به خودآگاهی و عقل است؛ زیرا ″من″ فقط به‌شرطی می‌توانم از خویشتن آگاهی پیدا کنم که از چیز دیگری که خودم نیست آگاه باشم. به‌عبارت دیگر، خودآگاهی طالب خودآگاهی دیگری است، همچنان‌که هر شخصی به آینه‌ای نیازمند است تا خود را در آن ببیند؛ زیرا برای اینکه کسی از خود به‌مثابهٔ موجودی ″خودآگاه″ آگاهی داشته باشد، لازم است تا موجود خودآگاه دیگری را مشاهده کند. به‌تعبیر دیگر، خودآگاهی فقط در تعامل یا کنش و واکنش اجتماعی است که به شکوفایی می‌رسد و پرورش می‌یابد نه در انزوا (سینگر، ۱۳۷۹: ۱۱۶-۱۱۷). از نظر هگل، ″نخستین″ انسانی که نخستین‌بار به انسان دیگر برمی‌خورد، خویشتن را انسان می‌پندارد و از انسان‌بودن خود ″اطمینان ذهنی″ پیدا می‌کند، ولی برای اینکه این اطمینان ذهنی و تصور به مرتبهٔ علم برسد، باید تصویری را که از خویشتن در ذهن دارد بر دیگران تحمیل کند. به‌عبارت دیگر،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

باید جهان موجود را، که در آن قدر و اعتبارش شناخته‌شده نیست، به جهانی مبدل کند که قدر و اعتبارش شناخته شده است. به این دگرگونی، "کنش" یا "فعالیت" می‌گویند. این کنش زمانی آغاز می‌شود که انسان بخواهد خود را بر نخستین فردی که با او روبه‌رو می‌شود تحمیل کند، اما این فرد دوم نیز به‌اقتضای انسانیتش به‌همین‌سان رفتار می‌کند و در نتیجه، نخستین کنش آدمی، که نخستین فعالیت موجد انسانیت نیز هست، به‌صورت پیکاری جانانه میان دو موجودی است که دعوی انسانیت دارند: پیکاری به‌دلیل آزرم و آبرو و به این دلیل که ارج آدمی از سوی حریفش شناخته شود (هگل، ۱۳۵۸: ۴۲-۴۳).

۳. بحث و بررسی

۳. ۱. ستیز ناسازها در *شاهنامه*، موتور تطور تاریخی

بنیاد بینش اساطیری ایران بر مقارنه و برابری دوگانه‌ای نهاده شده است که گذرگاه «تاریخی-حماسی» ایران، *شاهنامهٔ* فردوسی، تجلی‌گاه این رویارویی دوگانه است. بزرگ‌ترین نشانهٔ این ناسازگاری دشمنی دیرپای ایران و توران است. اصولاً، تاریخ ایران، همچون اسطورهٔ آفرینش ایرانی، حماسی است؛ زیرا با کشمکش و ستیز و نبرد هستی می‌پذیرد. به‌تعبیر بهتر، این بینش و منش دوگانه به ساختار داستان‌ها و روند تاریخ راه می‌یابد و آنها را به سرمنزل آخر می‌راند (مسکوب، ۱۳۹۶: ۱۲۳-۱۲۵). همچنان‌که به‌نظر هگل، «تاریخ صرفاً صحنهٔ ستیز است و آنجایی که جنگ درنمی‌گیرد، گویی در حاشیهٔ تاریخ باقی می‌ماند» (مجتهدی، ۱۳۸۹: ۱۰۳). در بینش اساطیری ایران، آزادی (خواست آدمی) و ضرورت (سرنوشت مقدر آدمی) همچون مرگ و زندگی و اهریمن و اهورا، جفت جدایی‌ناپذیرند. بازتاب این دریافت را در *شاهنامه* هم می‌توان دید. آنجا هم نیروهای دوگانهٔ به‌ظاهر متناقض هر دو با هم و درهم‌اند (مسکوب، ۱۳۹۶: ۱۲۲). در دیدگاه مزدیسنا نیز، تقدیر و کوشش باید با هم و با هماهنگی هم‌دیگر، به‌منزلهٔ روح و جسم، عمل کنند. بخت و کنش هر دو مانند تن و جان است، چنان‌که تن، جدا از جان، کالبدی است بی‌کار، و جان، جدا از تن، بادی است ناگرفتار. چون با هم آمیخته شود، نیرومند و بزرگ و سودمند گردد (زنر، ۱۳۷۵: ۳۸۸). اصولاً، جایگاه خرد در فلسفهٔ هگل و حماسهٔ ملی ایران در تجلی همین "یگانگی در دوگانگی" است که آشکار می‌شود؛ زیرا از نظر هگل، "خرد" در تقابل با "فهم"، وجه عالی‌تری از اندیشه است که تمام این تمایزها را دوباره به حرکت درمی‌آورد و ما را به وحدتی همه‌جانبه می‌رساند (تیلور، ۱۳۷۹: ۳۲). در اساطیر ایران هم، به‌طورکلی، از سویی،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

مسئلهٔ اصلی سرشت دوگانهٔ خلقت است و *شاهنامه* نیز «به‌عنوان تجلی‌گاه باورهای اساطیری ایرانیان، مبتنی بر تئوری اضداد و دوبُنی بودن آفرینش است» و تقابل اضداد در هستی را به تصویر کشیده است (محرمی و ممی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۲۸). از سوی دیگر، «در اثر برخورد و هماویزی این دو بودهٔ ناساز است که طرح هستی افکنده شده و آفرینش صورت پذیرفته است...» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۹۶). به‌عبارت دیگر، همچنان‌که در اساطیر ایرانی اهورامزدا و اهریمن، به‌مثابهٔ دو قطب خیر و شرّ عالم هستی در ستیزی همیشگی به‌سر می‌برند و در عمل، حضور یکی بدون دیگری غیر ممکن است، در *شاهنامه* نیز، هر جا که نیروهای خیر و روشنی حضور دارند، نیروهای شرّ و تاریکی هم جلوه می‌نمایند و به ستیز با آنان مشغول‌اند (فتحی و محرمی، ۱۳۹۴: ۱۰۹).

به‌گمان هگل، از میان نیروهای متضاد تاریخ، رابطهٔ دو عنصر خدایگان و بنده، نخستین سیر تاریخی اندیشه و زندگی اجتماعی بشر است که با تحول آن ذهن بشر به‌سوی خودآگاهی و خرد پیش می‌رود و حضور توأم این دو نیروی متضاد و اتحاد آن دو است که همچنان در سیر تاریخ، آزادی و خودآگاهی را برای انسان به ارمغان می‌آورد. اینجا نیز حضور یکی بدون دیگری ممکن نیست؛ چراکه از سویی، بنده با دگرگون‌کردن و تربیت‌کردن خویش، چیزها و جهان را دگرگون می‌کند و در حقیقت به‌سبب کار، موجودی فوق طبیعی و آگاه از واقعیت خویش می‌شود؛ یعنی، بنده با کارکردن، روح «مجسم» و ″جهان″ تاریخی و تاریخ ″عینیت‌یافته″ می‌شود (هگل، ۱۳۵۸: ۶۷-۶۹). از سوی دیگر، ازآنجاکه هیچ بنده‌ای بی‌ارباب نیست، ارباب حلّال جریان یا فرآیند تاریخی ″آدمی‌زاد″ است (همان، ۶۹). پس، در حقیقت، فرآیند تمامیت یا نمایان‌شدگی تاریخ بدون هر یک از طرفین و عامل‌های دوگانهٔ خدایگان و بنده عملاً غیرممکن است. همچنان‌که صرف‌نظر از ارزش‌گذاری‌های معمول و برتری‌دادن نیکی (ایران) بر بدی (توران)، «دشمنی دراز این دو کشور مانند بذر و باران، خاک حماسهٔ ما را به بار آورده است» (مسکوب، ۱۳۸۶: ۶۶) و تاریخ آن را به پیش رانده است.

۳. ۲. ضحاک و جمشید

با توجه به آنچه گفته شد، در سنجش با *شاهنامهٔ* فردوسی، می‌توان گفت نخستین کنش جدی و معنادار آدمی دربرابر آدمی در *شاهنامه*، پیکار میان ضحاک و جمشید است. ضحاک، پس از برآشفتگی سامان ایران‌زمین، به‌فکر از میان برداشتن جمشید و حکومت بر ایران می‌افتد. او که جمشید را شکست‌خورده، بندهٔ غریزهٔ غرور و فرّه ازدست‌داده می‌بیند،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

در اندیشهٔ بندگی او، رو به‌سوی تخت‌گاه او می‌نهد تا او را تباه کند و خود، ارباب و پادشاه ایران شود. فردوسی دربارهٔ شکست جمشید و تسلیم‌شدنش به ضحاک می‌گوید:

برو تیره شد فرّهِ ایزدی بکژّی گرایید و نـابخردی...
چو جمشید را بخت شد کُندرو به تنگ اندر آمد سپهـدار نو
برفت و بدو داد تخت و کلاه بـزرگی و دیهیم و گنج و سپاه

(فردوسی، ۱۳۸۸/۱: ۵۱)

هگل معتقد است که اِشکال و تراژدی رابطه و نسبت ارباب و بنده این است که ارباب خودش را ارباب می‌داند و بنده نیز او را ارباب می‌داند و به‌همین‌دلیل نیز ارج ارباب شناخته می‌شود و ارباب‌بودنش تحقق می‌یابد (هگل، ۱۳۵۸: ۵۴-۵۷). از سویی دیگر، «او (بنده) ازآن‌رو بندهٔ ارباب شده که در آغاز به‌سبب هم‌بستگی با طبیعت و پیروی از قوانین آن به‌وسیلهٔ پذیرش غریزهٔ حفظ جان، بندهٔ طبیعت شده بود» (همان، ۶۴). همچنان‌که جمشید، نخست، ادعای خدایی می‌کند و به‌تعبیر دیگر، تسلیم و بندهٔ طبیعت یا غریزهٔ غرور می‌شود و سپس، هنگام مواجهه با ضحاک، از بیم جان، همهٔ هستی شاهی‌اش را به او وامی‌گذارد و خود پا به گریز می‌نهد:

چو صد سالش اندر جهان کس ندیـد برو نام شاهی و او ناپـــدیـــد

(فردوسی، ۱۳۸۸/۱: ۵۱)

بدین‌ترتیب، با بندگی جمشید، ارباب‌بودن ضحاک محقق می‌شود، اما، بنا به ماهیت تاریخ اساطیری ایران، سرانجامِ این ارباب‌بودن نیز پذیرش بندگی دیگری است. این‌بار، ضحاک نیز مثل جمشید، تسلیم و بندهٔ غریزهٔ خود می‌شود و به‌گفتهٔ هگل، با «پذیرش غریزهٔ حفظ جان»، به‌وسوسهٔ ابلیس، که در صورت خوالیگر بر او آشکار می‌شود، یا طبیعت نفسانی خویش، برای دست‌یابی به ″راه درمان″ و رهایی از آزار مارهای رسته بر شانه‌اش، هر شب دو مرد جوان را قربانی می‌کند تا پس از کشتن آنها مغز سرشان را خوراک مارها سازد؛ بدین‌ترتیب، راه برای بندگی ضحاک نیز هموار می‌شود.

۳. ۳. کاوهٔ آهنگر و فریدون در برابر ضحاک

پس از بیداد بسیار بر مردم، اکنون فردی انسانی لازم است تا به‌گفتهٔ هگل، با ″کنش″ و ″فعالیت″ خود دربرابر او، جهان موجود را، که در آن قدر و اعتبارش شناخته‌شده نیست، به جهانی دیگر مبدل کند که آنجا قدر و اعتبارش شناخته شود (هگل، ۱۳۵۸: ۴۳). اینجاست که فردی به نام کاوهٔ آهنگر این ″کنش″ یا به‌عبارت بهتر ″پیکار″ را آغاز می‌کند. قیام کاوه در

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

شاهنامه، یکی از مهم‌ترین نقطه‌های عطف تاریخ ایران است؛ گویی، شورش و کنش کاوه در تاریخ حماسی ما همان‌جاست که به‌گفتهٔ هگل، عقل آزاد می‌شود و تاریخ حقیقی را همان‌جا باید یافت؛ زیرا آنجاست که انسان‌ها به اندیشیدن دربارهٔ خود می‌آغازند و اراده و عمل با خودآگاهی هم‌جوش می‌شود (راوچ، ۱۳۸۲: ۸۳). البته، جنبهٔ جدی‌تر یا واقعی‌تر آن در نبرد "فریدون" تداوم می‌یابد. کاوه، چونان بنده‌ای پیشه‌ور، پیش‌بند چرمی خود را که تکه‌چرم ساده‌ای بود و در هنگام کار بر خود می‌بست، به‌مثابهٔ یک نماد ـشاید نماد کنش، کردار و خویش‌کاری‌ـ به نخستین درفش خویش‌کاری فرّهمند ایرانی تبدیل کرد. به‌نظر می‌رسد این نماد، به‌تنهایی، نقش برجستهٔ کنش و خویش‌کاری را در پیش‌بُرد تاریخ اساطیری ایران نشان می‌دهد، به‌ویژه آنکه «جهان بی‌زمان سمبل‌ها و میراث کهن آنها در اغلب داستان‌های *شاهنامه* محتویات ضمیر ناخودآگاه را به مرحلهٔ آگاهی می‌رسانند» (علامی و شکیبی‌ممتاز، ۱۳۹۳: ۱۵۶-۱۵۷):

چو کاوه برون شد ز درگاه شاه — برو انجمن گشت بازارگـــاه
همی بـرخروشید و فریاد خوانـد — جهان را سراسر سـوی داد خواند
ازآن چرم کاهنگـران پشتِ پای — بپـوشنـد هنـگام زخم دَرای
همان کـاوه آن بر سر نیزه کرد — همانـگه ز بازار بـــرخاست گَـرد

(فردوسی، ۱۳۸۸: ۱/ ۶۹)

شورش کاوه برضد ضحاک نشان می‌دهد که با نشان‌دادن شایستگی می‌توان به بزرگی دست یافت و کرانه‌های طبقاتی را در هم شکست (ثاقب‌فر، ۱۳۸۷: ۲۶۲). همچنان‌که از دیدگاه هگل، بنده با دگرگون‌کردن جهان به‌وسیلهٔ کار خویش، خویشتن و جهانش را دگرگون می‌کند و موقعیت عینی تازه‌ای می‌آفریند که به او امکان می‌دهد تا با نبرد رهایی‌بخش ارج و منزلت خویش را موقعیت که پیش از این از ترس مرگ از آن روی برتافته بود، بازشناساند (هگل، ۱۳۵۸: ۷۶-۷۷). کاوه نیز درخواست ضحاک را برای گواهی‌دادن بر راستی و درستی او، بدون «اندیشیدن» (ترس) از «پادشاه» (ارباب) رد می‌کند:

نباشم بـــدین محضر اندر گُوا — نه هرگز براندیشم از پـــادشا

(فردوسی، ۱/۱۳۸۸: ۶۸)

و به‌این‌ترتیب، کاوهٔ آهنگر ثابت می‌کند که: اولاً در واپسین مرحله، کار بنده نه خواست خدایگان، که خواست خود بنده است و سرانجام، در جایی دیگر که خدایگان ناکام می‌گردند، بنده کامیاب خواهد شد و آگاهی بنده که در ابتدا وابسته و چاکرانه بود در فرجام

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

کار آزادکام و مستقل خواهد شد (هگل، ۱۳۵۸: ۷۶-۷۷). هفده پسر کاوه از آغاز، قربانی ضحاک و خوراک مارهای دوش او شده بودند، ولی وقتی نوبت به پسر هجدهم او رسید، اعتراض‌کنان به دربار ضحاک روی آورد (آموزگار، ۱۳۸۳: ۵۷) و قیام عظیمی را علیه ضحاک رهبری کرد. ثانیاً، این آزادی زمانی به‌طور کامل محقق می‌شود که خواست فردی و جزئی جنبه‌ای کلی بیابد. هگل زمانی که از اقوام و فرهنگ آنها سخن می‌گوید، همهٔ آنها را آزاد نمی‌داند؛ چون معتقد است آگاه نیستند و از قیدوبند خواسته‌های فردی آزاد نشده‌اند و هنوز خواست جزئی آنها با خواست کلی منطبق نیست (هگل، ۱۳۳۶: ۲۷۱ و ۳۰۱-۳۰۴). در این داستان هم، هر چند انگیزهٔ کاوه از قیام علیه ضحاک در لحظهٔ نخست ظاهراً نجات و رهایی پسرش از تباهی دربرابر خواست ضحاک است:

مگر کز شمار تـو آید پدیـــد — که نوبت ز گیتی به من چون رَسید
که مارانت را مغز فـرزند مـن — هـمـی‌داد بایـد ز هـــر انجـمن
(فردوسی، ۱/۱۳۸۸: ۶۸)

در حقیقت، این خواستِ جزئی و فردی، سرانجام بر خواست کلی ستم‌ستیزی ملت ایران منطبق می‌شود و همه را با او همراه می‌کند. همه در ایران برای نیل به آزادی و رستگاری، که برپاداشتن حکومت نیکی است، در براندازی حکومت بدی هم‌صدا و هم‌کنش می‌شوند:

همی رفت پیش اندرون مرد گُرد — سپاهی برو انجمن شد نه خُرد
(فردوسی، ۱/۱۳۸۸: ۶۹)

به روایت *شاهنامه*، این کام‌یابی و آگاهی و آزادی در روزگار فریدون است که عینیت و تجسّم می‌یابد:

فریدون چو شد بر جهان کامگار — ندانست جز خویشتن شهریار...
زمانه بی‌اندوه گشت از بدی — گرفتند هر کس ره بخردی...
بیاراست گیـتی بســان بهشت — به‌جای گیـا سرو گلبن بکشت
(فردوسی، ۱/۱۳۸۸: ۸۹-۹۲)

همان‌طور که پیشتر گفتیم، پس از کاوه، این نبرد فریدون است که تداوم‌بخش قیام کاوه می‌شود. در واقع، صورت کامل، عینی و کنش‌مندانهٔ شورش کاوه را در پیکار جانانهٔ فریدون با ضحاک می‌بینیم. حتی، شاید بتوان بیان شاعرانهٔ فردوسی از تکمیل و آراستن پیش‌بند پوستین کاوه، به‌مثابهٔ نخستین درفش ایرانی، به‌دست فریدون و نام‌گذاری او بر آن را هم نشان‌دهندهٔ همین تکامل و تعالی کنش و کردار کاوه در کردار فریدون دانست. در واقع، این

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

پرچم نماد قیام بردگان علیه حاکمان است که فریدون هم با انتخاب آن به‌منزلهٔ درفش، رهبری قیام بردگان را می‌پذیرد و با پذیرش و انتخاب این درفشِ به‌ظاهر بی‌مقدار، ولی پرمعنا، بر این مسئله که این قیام، قیام بردگان علیه خدایگان است، صحه می‌نهد:

چُن آن پوست بـر نیزه بر دید کَی — به نیکی یکی اختر افگنـد پَی
بیاراست آن را به دیبای روم — ز گوهر برو پیکر و زرّ و بوم...
فروهشت ازو سرخ و زرد و بنفش — همی خواندش کاویانی درَفش

(فردوسی، ۱/۱۳۸۸: ۷۰ و ۶۹)

شاید بتوان گفت آنچه این داستان *شاهنامه* را بیش از هر چیز به آموزهٔ «خدایگان و بندهٔ» هگل نزدیک می‌سازد، پایان کار ضحاک است. هنگامی که فریدون سرانجام با ضحاک روبه‌رو می‌شود، قصد کشتن او می‌کند و گرز گاوسر را بر سر او می‌کوبد، اما ناگهان پیک ایزدی او را از کشتن ضحاک بازمی‌دارد؛ بنابراین، فریدون با بندی از چرم شیر دست و پای او را می‌بندد و به‌جای کشتن او، در غاری در دماوند زندانی‌اش می‌کند. سپس، خود بر تخت می‌نشیند و داد و دهش می‌کند (فردوسی، ۱/۱۳۸۸: ۸۵-۸۴). همچنان‌که به‌نظر هگل، نبرد برای ارج‌شناسی، تنها با مرگ یکی از دو حریف، یا مرگ هردو در یک زمان پایان می‌یابد، اما اگر هر دو حریف در نبرد کشته شوند، "آگاهی" یک‌سره نابود می‌شود و اگر هم یکی از دو حریف زنده بماند و دیگری کشته شود، دیگر ممکن نیست ارجش به نظر مغلوب برسد؛ زیرا مغلوب مُرده و پیروزیِ غالب را نمی‌شناسد. پس، مرد پیکارجو از کشتن حریف خود هیچ طرفی نمی‌بندد، به‌همین‌دلیل باید حریف خود را به‌شیوهٔ جدی نابود کند؛ یعنی باید زندگی و آگاهی او را برایش باقی بگذارد و فقط استقلال او را از میان ببرد و او را بندهٔ خود کند (هگل، ۱۳۵۸: ۴۷-۵۰). بدین‌ترتیب، در این سیر دورانی، این‌بار ضحاک در جایگاه بندگی قرار می‌گیرد و این پندار را به ذهن متبادر می‌کند که خواست خداوند (هرمزد) بر این قرار گرفته که «ضحاک، به‌جای آن‌همه بیداد و ستم، جاودانه دربند باشد تا بدین‌صورت با مرگ، از رنجی که می‌باید کفارهٔ گناهانش باشد، به‌راحتی خلاصی نیابد (طاووسی، ۱۳۶۱: ۵۰۳-۵۰۴). ضحاک که اکنون در زندان به‌سر می‌بَرَد، اسیر فریدون و بندهٔ اوست، اما ازآنجاکه زندگی و آگاهی او باقی است، بنا به حاکمیت عقلانیت و حرکت دیالکتیکی سیر تاریخ عالم، «در پایان جهان از بند رها می‌شود و به نابودی جهان دست

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

می‌گشاید تا سرانجام، گرشاسپ پهلوان او را از میان بردارد» (آموزگار، ۱۳۸۳: ۵۶) و تاریخ اساطیری ایران را به پیروزی مطلق نیکی برساند.

۳. ٤. رواقی‌گری ایرج دربرابر برادران (فلسفهٔ تاریخ ایرجی)[۲]

فریدون با شورش و ستیز علیه ضحاک و به‌بندکشیدن او و بازگرداندن فرّهی و فرهمندی به جهان آفرینش، جهان را به وزارشن (ویچارشن) می‌رساند. اما این ویچارشن می‌تواند بندهشنی برای دورهٔ بعد باشد (ستاری و حقیقی، ۱۳۹۳: ۱۱۵). گویی این ویچارشن یکی از دقیقه هم‌نهادهای بی‌پایان در منطق دیالکتیک هگلی است که خود، آغازکنندهٔ دوره یا چرخهٔ دیالکتیکی دیگری است. فرضیهٔ "دیالکتیک هگلی" بر بنیاد نهاد (تز)، برابرنهاد (آنتی‌تز) و هم‌نهاد (سنتز) است. در فلسفهٔ تاریخ هگل همهٔ تحولات تاریخ سه خصلت پایه دارند و هر تحول تاریخ نیرویی ضد خود به‌وجود می‌آورد که با آن در معارضه خواهد بود. چنان‌که بندهشنِ پس از کردار و کنش ویچارشنی فریدون، آغاز ستیزگی و آمیزگی (گومیچشن) میان فرزندان اوست. شهریاری فریدون، اگرچه با داد و آسایش همراه است، عمل او برای تقسیم فرمانروایی جهان میان فرزندانش، بار دیگر نیروهای دوگانهٔ عالم را در برابر هم می‌نهد. بر طبق نظر هگل، این مسئله را می‌توان به مشیت خیر، خرد و خدا نسبت داد؛ چراکه «تاریخ جهان چیزی جز مشیت او نیست» (تیلور، ۱۳۷۹: ۱۸۲) و فریدون با وجود آگاهی و فرهمندی، از بد حوادث در امان نماند و بنا به بازی روزگار، فرزندان او اولین نمایندگان شر در تاریخ اساطیری-حماسی ایران شدند (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۹۴: ۱۵۵)؛ سلم و تور به‌سبب حسادت و آز قصد نبرد با برادرشان ایرج و کشتن او می‌کنند و ایرج، پادشاه ایران‌زمین، به‌جای نبرد با آن‌دو -که نمایندهٔ پلیدی و تجلی قطب شرّند- به‌سبب داشتن روحیه‌ای جهان‌گریز و منشی به‌اصطلاح صوفیانه، «با جنگ هم‌داستان نیست» و با فریدون و برادرانش «عارفانه از ناپایداری و بی‌اعتباری دنیا سخن می‌گوید» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۹۴: ۱۴۷) و دنیاگریزی خود را این‌گونه برایشان بیان می‌کند:

من ایران نخواهم، نه خاور، نه چین، نه شاهی، نه گسترده روی زمین...
مرا با شما نیست ننگ و نبرد دلت خود نباید به من رنجه کرد
(فردوسی، ۱/۱۳۸۸: ۱۲۰)

بنابراین، اینجا دیگر دوگانگی به ستیز و پیکار مستقیم و جانانهٔ دوگانه‌ها یا ناسازها منجر نمی‌شود. ایرج با شیوهٔ برخورد جاه‌ستیزانه، مظلومانه و منفعلانه‌اش دربرابر نیروهای مقابل

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

خود و سرانجام، با شهادت‌طلبی، گویی در جهان حماسه وقفه‌ای در پیشرفت سیر تسلسلی تاریخ نبردجوی آن ایجاد می‌کند؛ زیرا «شهادت نوعی حماسهٔ منفی است، [...] آرزو یا ارادهٔ بالقوهٔ مریدان که زاده نمی‌شود و جسمیت عمل نمی‌یابد، به مرادی کامل به مردی آرمانی منتقل می‌شود» (مسکوب، ۱۳۸۶: ۹۳). به‌عبارت دیگر، در فلسفهٔ تاریخِ ایرجی، خودآگاهی و ارادهٔ آزاد بنده، فقط صورتی ذهنی و درونی دارد که در پایان به‌جای پیوستن به عالم عینی و یافتن تحقق بیرونی، به دنیاگریزی و صلح‌طلبی در مقابل نیروهای متخاصم می‌انجامد و گونه‌ای روحیهٔ ″رواقی‌گری″ و یأس فلسفی را به‌نمایش می‌گذارد که هگل آن را ″آگاهی اندوه‌بار″ می‌خواند؛ چراکه از نظر او، دیالکتیک خدایگان و بنده به یاری کار بنده به ″آزادی″ می‌انجامد، اما فقط آزادی ذهنی و گسسته از دنیای عینی (دونت، ۱۳۸۱: ۴۴). اگرچه ″بنده″، مقولهٔ دوم دیالکتیک هگل یعنی ″نفی″ است و ″نفی″ همیشه پیش‌برنده و عامل اصلی ایجاد امر سوم است، اما خودآگاهیِ حاصل از تعارض اولیهٔ خدایگان و بنده، همیشه به‌شیوه‌ای دیالکتیکی رفع نمی‌شود (هگل، ۱۹۷۷: ۱۳۸). به‌تعبیر دیگر، با اینکه تقابل بنده و خدایگان، به آگاهی بنده از حیات درونی خود و تحقق نوعی آزادی درونی در نزد او منجر می‌شود، چون این آزادی هنوز واقعی نیست و بنده می‌داند که هنوز تابع خارج از خود است و تحقق خارجی این آزادی درونی ممکن نیست، به یک فرد ″رواقی″ مبدل می‌شود. رواقی سعی می‌کند جهان خارج را نفی کند تا به آرامش دست یابد. این نفی جهان خارج او را به مرحلهٔ شکاکیت می‌رساند تا این‌بار، با استقلال محض فکری، جهان خارج را یک‌سره انکار کند. سرانجام، ″شکاک″ در حرکت روانی و نفسانی و حتی اخلاقی خود کم‌کم به موضعی می‌رسد که هگل آن را ″شعور اندوه‌بار″ یا ″آگاهی نامسعود″ می‌نامد؛ زیرا شکاکیت، از هر نوعی که باشد، یأس و حرمان به‌همراه دارد و به یأس فلسفی می‌انجامد (مجتهدی، ۱۳۸۹: ۶۵ـ۶۷). به‌طورکلی، از دید رواقی، اولاً، برای کسی که در مبارزه با بیدادگری محکوم به شکست است، راه عاقلانه همان بی‌اعتنایی و لاقیدی است (دورانت، ۱۳۹۵: ۹۳). ایرج نیز که خود را در برابر سپهر بیدادگر محکوم به شکست می‌بیند، دل‌زدگی خود را از دنیا و بی‌اعتنایی به آن را این‌گونه بیان می‌کند:

سپهر بلند ار کشد زین تو — سرانجام خشت است بالین تو
مرا تخت ایران اگر بود زیر — کنون گشتم از تاج و از تخت سیر

(فردوسی، ۱۳۸۸: ۱۲۰/۱)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

ثانیاً، در دیدگاه رواقی، آرامش خاطر در این نیست که کارهای ما مطابق آمال و آرزوهایمان باشد، بلکه در این است که سطح آمال همواره پایین‌تر از سطح افعال باشد. به‌عبارت دیگر، از دید رواقی، «اگر به آنچه داری قانع نیستی با داشتن همهٔ جهان باز بدبخت خواهی بود» (دورانت، ۱۳۹۵: ۹۳). ایرج در این معنا به برادرانش می‌گوید:

بدو گفت کای مهتر کام‌جــوی اگر کام دل خواهی آرام جوی...
جز از کهتری نیست آیین من مبــاد آز و گردن‌کشی دین من
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۱/ ۱۲۰)

پیشتر گفتیم که تحقق و جسمیت‌بخشیدن به اراده و خواست فرد شهید در گذار دیالکتیکی تاریخ، به مردی آرمانی واگذار می‌شود. مرگ آگاهانهٔ ایرج نخستین شیوهٔ شهادت در *شاهنامهٔ فردوسی* است که سبب می‌شود پس از او، انسان حماسی، که موضوع اصلی حماسه است، برای بار نخست ارادهٔ دادباور خود را در کنشی دادگرانه فعلیت بخشد. او در این راه با هستیِ جز خود به کشاکش می‌پردازد تا آزادی و آگاهی ذهنی خود را تجسم بخشد (مسکوب، ۱۳۸۶: ۱۰۲). خودآگاهی فریدون که در ″داد و دهشِ″ او به فعلیت می‌رسد[۳] و نیز آزادی و ارادهٔ درونی ایرج، در فرزندزادهٔ او، منوچهر، تداوم می‌یابد تا او با کردار حماسی خود، که در راستای کین‌خواهی و دادباوری است، آن را محقق سازد و همچنان‌که «فلسفهٔ راستین تاریخ، به‌گفتهٔ هگل، ″دادباوری″ است» (تیلور، ۱۳۷۹: ۱۸۲)، به فلسفهٔ تاریخ ایران معنایی عینی بخشد.

> زاده‌شدن منوچهر، نَفَس تازه‌ای در ایران می‌دمد[...]. دیگر فکر کین‌خواهی ایرج به‌عمل خواهد پیوست؛ عقده‌ای بر دل ایران است که گشوده خواهد شد و ایرانیان دین خود را ادا خواهند کرد و غرور خود را باز خواهند یافت؛ روح ایرج نیز آرام خواهدگرفت؛ زیرا تا زمانی‌که کین او بازگرفته نشده، اعتقاد بر این است که روانش در انتظار عذاب‌ناکی به‌سر می‌برد (اسلامی ندوشن، ۱۳۹۴: ۱۵۰).

در جهان‌بینی فردوسی، ″داد″، به‌منزلهٔ زیربنای سعادت و بهروزی اجتماعات بشری و مهم‌ترین وسیلهٔ دفاعی فرزند آدم از هر پلیدی و تباهی معرفی شده است و «اصولاً اندیشهٔ ظلم‌ستیزی و عدالت‌خواهی فردوسی، که رکن اساسی بینش و جهان‌بینی سیاسی‌ـ دینی او را تشکیل می‌دهد، ترکیبی است از عناصر اعتقادی آیین مزدایی و اساطیر زردشتی با معتقدات کهن قوم ایرانی و عمدتاً از اصل اعتقادی عدل، که از ارکان مذهب تشیع که کیش فردوسی است، نشئت می‌گیرد» (رزمجو، ۱۳۷۴: ۲۶۳ و ۲۹۸).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

نتیجه‌گیری

نگاه فلسفی به تاریخ، گرچه از دیرباز آغاز شده، در فلسفهٔ هگل، فیلسوف تاریخ‌گرا و البته آرمان‌گرای آلمانی، به اوج رسیده است. هگل مورخ نیست؛ ازاین‌رو، موضوع فلسفهٔ تاریخ او تنها حوادث عینی تاریخی نیست، بلکه پیشرفت آگاهی و حرکت ذهن و رسیدن به خودآگاهی در سیر تاریخ است که حاکمیت عقل و جریان یک قانون کلی و ضروری یا یک الگوی خاص در تاریخ را نشان می‌دهد، جریانی که همهٔ حوادث تاریخی و اعمال و افکار افراد و اقوام و غایت‌مندی تاریخ جهان تحت تأثیر آن قرار دارد. اصل این‌همانی عینیت و ذهنیت در فلسفهٔ تاریخ هگل گویای همین موضوع است؛ حتی، مراحلی که هگل برای سیر تکاملی عقل یا روح قائل است، پیش و بیش از اینکه مقاطع زمانی خاصی را در نظر داشته باشد، مراحل بلوغ خِرَد انسانی را نشان می‌دهد. البته، این تکامل تنها به‌صورت تدریجی و به‌شیوه‌ای دیالکتیکی مقدور است. به‌نظر هگل، "جنگ" در سیر تاریخ، اصولاً، وسیلهٔ پیش‌بُرد دیالکتیک تاریخ و پیکار میان شخصیت‌های انسانی برای رسیدن به خودآگاهی است. به‌گمان هگل، از میان نیروهای متضاد تاریخ جهان، رابطهٔ دو عنصر خدایگان و بنده، نخستین سیر تاریخی اندیشه و زندگی اجتماعی بشر است که با تحول آن ذهن بشر به‌سوی خودآگاهی و خرد پیش می‌رود و اصولاً حضور توأم این دو نیروی متضاد و پیوند دیالکتیک آن دو است که همچنان در سیر تاریخ، آزادی و خودآگاهی را برای انسان به ارمغان می‌آورد و اصولاً حضور یکی بدون دیگری ممکن نیست.

تعریف هگل از تاریخ یا تبیین موضوع فلسفهٔ تاریخ او، به‌روشنی اشتراک ماهیتی آن را با فلسفهٔ تاریخ اساطیری ایران در *شاهنامهٔ* فردوسی نشان می‌دهد. *شاهنامهٔ* فردوسی حماسه‌ای اساطیری است که در آن اسطوره و حماسه و تاریخ با هم پیوندی ماهیتی یافته‌اند. مواردی را می‌توان ذکر کرد که به روشن‌ترین صورت ممکن، نشان می‌دهند که اسطوره، پیشینهٔ ذهنی نمودهای حماسی است که اکنون، در ساحت حماسه، به معرفت عقلانی نزدیک‌تر شده است و این خود حاصل تاریخی‌شدن جهان‌بینی اساطیری است؛ همچون نگاه فلسفی هگل به تاریخ که در آن هیچ عینیتی جدای از ذهنیت ماهیت نمی‌یابد. مهم‌ترین این موارد عبارت‌اند از:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

۱. تدوین شاعرانهٔ تاریخ ملی ایران در *شاهنامه*، که حاصل دگردیسی روایات اساطیری و مبین پایایی آنها در طول تاریخ بشر، چونان الگویی جبری برای همهٔ اعمال و موقعیت‌های آدمی در همهٔ زمان‌هاست؛

۲. تأویل عناصر اساطیری *شاهنامه*، که امتزاجی میان تجربهٔ امروزین و دیرین جامعهٔ انسانی را ممکن می‌سازد؛

۳. بیان فراگیر و همه‌جانبهٔ حکیم فردوسی که شامل همهٔ شاخه‌های تاریخ، همچون فرهنگ، دین، ملت، اخلاق، هنر، زبان و...، است.

این همان امکان خوانش تاریخ اساطیری ایران در این حماسهٔ ملی، بر پایهٔ فلسفهٔ تاریخ هگلی است. علاوه‌براین، نبرد بین انسان‌ها در *شاهنامهٔ* فردوسی، گفتار «خدایگان و بنده» در فلسفهٔ هگل را به ذهن متبادر می‌کند. در بینش اساطیری ایران هم همواره نیروهای دوگانهٔ به‌ظاهر متناقض، با هم و درهم‌اند و در اثر برخورد و هماویزی این دو بودهٔ ناساز است که طرح هستی افکنده شده و آفرینش صورت گرفته است.

در *شاهنامه*، نخستین کنش جدی و معنادار آدمی دربرابر آدمی، پیکار میان ضحاک و جمشید است که در آن، با بندگی جمشید در برابر طبیعت نفسانی و غریزهٔ غرور، غریزهٔ حفظ جان و پذیرش ارباب‌بودن ارباب و بنده‌بودن خود، به‌اربابی‌رسیدن ضحاک محقق می‌شود. اما، بنا به ماهیت تاریخ اساطیری ایران، سرانجامِ این اربابی نیز پذیرش بندگی‌ای دیگر است که به‌سبب بیداد ضحاک در راه حفظ جانش در او شکل می‌گیرد؛ زیرا او این‌بار با قیام کاوهٔ آهنگر و تداوم آن در نبرد جانانهٔ فریدون روبه‌رو می‌شود و بدین‌ترتیب، تاریخ اساطیری ایران، در سنجش با تحقق و فعلیت خودآگاهی بنده دربرابر خدایگان، اندک‌اندک به مرحلهٔ خودآگاهی حماسی از رهگذار نقاط عطف، چرخش‌های تاریخ‌ساز و دقیقه‌ها و لحظه‌های ایجاد هم‌نهادهای پیش‌برندهٔ تاریخی فرزندانش، راه حرکت دیالکتیکی تاریخ را در پرتو ایجاد نیروهای متقابل "ایران" و "توران" بیش از پیش هموار می‌کند. سپس، در نخستین برخورد این دو قطب متقابل، یعنی ایرج و برادرانش، شهادت ایرج، به گونه‌ای خودآگاهی تاریخی می‌انجامد که از رهگذر فلسفهٔ تاریخ ایرجی، بر حکومت "عقلانیت" در قالب حکومت "نیکی" و "دادباوریِ" هگلی در قالب "کین‌خواهیِ" حماسی صحه می‌نهد. این خودآگاهی، در روایت فردوسی، در جنگ منوچهر به کین‌خواهی ایرج تحقق می‌یابد که فلسفهٔ تاریخ ایران را با جلوه‌ای دیگر از تضاد آزادی‌بخش به ما می‌شناساند. بنابراین،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

همان‌گونه که قصد هگل در فلسفهٔ تاریخ، شناساندن سیر حرکت و نشان‌دادن غایت آن و تبیین معناداریِ سیر تاریخ است، معنای سیر تاریخ اساطیری ایران هم در *شاهنامهٔ* فردوسی، تداوم هستی از رهگذر تسلسلِ تناوبِ چرخه‌های اسطوره‌ای بندهشن و گومیچشن و سرانجام نقطهٔ غایی آن، ویچارشن پایانی و پیروزی داد و نیکی بر بیداد و بدی در گذار نبردی دیالکتیکی است.

پی‌نوشت

1. Spiral

۲. اصطلاح «فلسفهٔ تاریخ ایرجی»، اصطلاحی است که نویسندهٔ کتاب *شاهنامهٔ فردوسی و فلسفهٔ تاریخ ایران* در برابر اصطلاح «فلسفهٔ تاریخ اوستایی» قرار داده است و معنی کلی آن، حالتی همچون دنیاگریزی و بیزاری از جامطلبی و ستیزه‌جویی است (ر.ک. ثاقب‌فر، ۱۳۸۷: ۳۴۷- ۳۵۷).

۳. از نظر نویسندهٔ کتاب *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه*، صرف‌نظر از مشیت آسمانی، فردوسی کوشش و قابلیت فریدون را در رسیدن به پادشاهی مؤثر می‌شمرد و جنبهٔ ذاتی و ارادی را در زندگی او از یاد نمی‌برد (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۹۴: ۱۵۰).

فریدون فرّخ فـرشته نبود — ز مشک و ز عنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت آن نیکویی — تو داد و دهش کن فریدون تویی

منابع

آموزگار، ژاله (۱۳۸۳) *تاریخ اساطیری ایران*. چاپ ششم. تهران: سمت.

اردبیلی، محمد و علیرضا آزادی (۱۳۹۳) «هگل، هایدگر و مسئلهٔ زمان». *پژوهش‌های فلسفی* دانشگاه تبریز. شمارهٔ ۱۴: ۴۹-۶۹.

اسلامی‌ندوشن، محمدعلی (۱۳۹۴) *زندگی و مرگ پهلوانان در شاهنامه*. چاپ دهم. تهران: شرکت سهامی انتشار.

الیاده، میرچا (۱۳۶۲) *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمهٔ جلال ستاری. تهران: توس.

باستید، روژ (۱۳۷۰) *دانش اساطیر*. ترجمهٔ جلال ستاری. تهران: توس.

پلامناتز، جان (۱۳۶۷) *شرح و نقدی بر فلسفهٔ سیاسی- اجتماعی هگل*. ترجمهٔ حسین بشیریه. تهران: نی.

تیلور، چارلز (۱۳۷۹) *هگل و جامعهٔ مدرن*. ترجمهٔ منوچهر حقیقی‌راد. تهران: مرکز.

ثاقب‌فر، مرتضی (۱۳۸۷) *شاهنامهٔ فردوسی و فلسفهٔ تاریخ ایران*. چاپ دوم. تهران: قطره.

دورانت، ویل (۱۳۹۵) *تاریخ فلسفه*. ترجمهٔ عباس زریاب خویی. چاپ بیست‌وپنجم. تهران: علمی و فرهنگی.

دونت، ژاک (۱۳۸۱) *درآمدی بر هگل*. ترجمهٔ محمدجعفر پوینده. چاپ دوم. تهران: چشمه.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]
[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

راوچ، لیو (۱۳۸۲) *فلسفه هگل*. ترجمهٔ عبدالعلی دستغیب. آبادان: پرسش.

رزمجو، حسین (۱۳۷۴) «عدالت‌جویی و ظلم‌ستیزی فردوسی». در: *نمیرم از این پس که من زنده‌ام، مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ جهانی بزرگداشت فردوسی (هزارهٔ تدوین شاهنامه)*. به‌کوشش غلامرضا ستوده: ۲۹۸-۲۶۳.

زند، زاگرس (۱۳۹۲) «سبک تاریخ‌نویسی شاهنامهٔ فردوسی». *پژوهشنامهٔ ادب حماسی*. سال نهم. شمارهٔ ۱۵: ۷۷-۹۹.

زنر، آر.سی (۱۳۷۵) *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*. ترجمهٔ تیمور قادری. چاپ دوم. تهران: فکر روز.

ستاری، رضا و مرضیه حقیقی (۱۳۹۳) «نقد کهن‌الگویی ریشه‌های دوگانه‌انگاری اسطوره‌ای در *شاهنامهٔ* فردوسی». *متن‌شناسی ادب فارسی*. دورهٔ جدید. سال ششم. شمارهٔ اول (پیاپی۲۱): ۱۱۱-۱۳۰.

سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵) *سایه‌های شکارشده*. چاپ دوم. تهران: طهوری.

سینگر، پیتر (۱۳۷۹) *هگل*. ترجمهٔ عزت‌الـله فولادوند. تهران: طرح نو.

صادقی، علی (۱۳۸۸) *آزادی و تاریخ تأملاتی در دیالکتیک هگل*. چاپ سوم. تهران: پرستش.

صفا، ذبیح‌الـله (۱۳۶۹) *حماسه‌سرایی در ایران*. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.

طاووسی، محمود (۱۳۶۱) «نکته‌ای از داستان فریدون». *آینده*. سال هشتم. شمارهٔ ۸: ۵۰۵-۵۰۲.

عباسی، حبیب‌الـله و الهه عظیمی یان‌چشمه (۱۳۹۵) «مغلطهٔ تأثیر عاطفی در بازنمایی تاریخ (نگرشی انتقادی بر تاریخ‌نگاری شهاب‌الدین نسوی در سیرت جلال‌الدین و نفثه‌المصدور». *متن‌پژوهی ادبی*. سال بیستم. شمارهٔ ۶۷: ۷-۳۵.

علامی، ذوالفقار و نسرین شکیبی‌ممتاز (۱۳۹۳) «نشان‌وارگی درفش‌های شاهان و پهلوانان در شاهنامه». *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*. سال بیست‌ودوم. شمارهٔ ۷۷: ۱۵۵-۱۸۶.

فتحی، چیمن و رامین محرمی (۱۳۹۴) *هم‌سویی حماسه‌ها: ایمان ترجمه* (بررسی تطبیقی شاهنامهٔ فردوسی و بهشت‌گمشدهٔ جان میلتون). سقز: گوتار.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۸) *شاهنامه*. تصحیح جلال‌خالقی‌مطلق. جلد اول. چاپ دوم. تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

فلاح، غلامعلی و فرزاد بالو (۱۳۹۳) «از مخاطب راوی تا مخاطب روایت (با تأملی در روایت‌های داستانی شاهنامه). *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*. سال بیست و دوم. شمارهٔ ۷۷: ۲۱۳-۲۳۶.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۲) *تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه*. ترجمهٔ داریوش آشوری. جلد هفتم. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

کریمی، حسین (۱۳۶۱) *فلسفهٔ تاریخ*. تهران: جهاد دانشگاهی.

مجتهدی، کریم (۱۳۸۹) *دربارهٔ هگل و فلسفهٔ او*. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1398.27.86.8.1]

[DOI: 10.29252/jpll.27.86.103]

محرمی، رامین و رقیه ممی‌زاده (۱۳۹۰) «تقابل نمادهای خیر و شر در دورهٔ اساطیری شاهنامه»، *متن‌پژوهی ادبی*. شمارهٔ ۴۹: ۱۲۷-۱۴۳.

مختاری، محمد (۱۳۶۸) *حماسه در رمز و راز ملی*. تهران: قطره.

ـــــــ (۱۳۷۹) *اسطورهٔ زال* (تبلور تضاد و وحدت در حماسهٔ ملی). چاپ دوم. تهران: توس.

مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۶) *سوگ سیاوش*. چاپ هفتم. تهران: خوارزمی.

ـــــــ (۱۳۹۶) *ارمغان مور*. چاپ ششم. تهران: نی.

هگل، گئورک ویلهلم فریدریش (۱۳۳۶) *عقل در تاریخ*. ترجمهٔ حمید عنایت. تهران: دانشگاه صنعتی‌شریف.

ـــــــ (۱۳۵۸) *خدایگان و بنده (با تفسیر الکساندر کوژو)*. ترجمه و پیشگفتار حمید عنایت. تهران: خوارزمی.

ـــــــ (۱۳۹۷) *پدیدارشناسی جان*. ترجمهٔ باقر پرهام. چاپ پنجم. تهران: کندوکاو.

Ed. By.Beiser, Fredrick. C (1993) *The cambridge Companion to Hegel*,Cambridge University Press.

Hegel. (1977) *Phenomenology of Spirit*, by V Miller, Oxford and Newyork, Oxford university press.