

بررسی جایگاه دین در اندیشه سیاسی شاهنامه فردوسی

دکتر الهیار خلعتبری^۱

بهنام پاشنا^۲

چکیده

در این مقاله جایگاه دین در اندیشه سیاسی شاهنامه مورد بررسی قرار گرفته و بدین منظور به مطالعه تطبیقی میان شاهنامه و ترجمه برخی آثار سیاسی برجای مانده از دوره باستانی ایران پرداخته شده است. سپس تداوم این موضوع در برخی از رساله‌های سیاسی مهم دوره اسلامی مورد پژوهش قرار گرفته و نتیجه گرفته شده که اندیشه سیاسی شاهنامه مبتنی بر نظریه پادشاهی آرمانی و برگرفته از فلسفه دین زرتشت بوده و لذا بنا بر مبانی نظریه پادشاهی آرمانی، توأمان بودن دین و سیاست اجتناب‌ناپذیر می‌باشد. به همین دلیل، برخورد حکومت با بدعت‌های دینی ضرورت می‌یابد، زیرا هرآنچه سبب سستی ارکان دین شود، خود به خود مبانی عقیدتی (ایدئولوژیکی) حکومت را سست می‌کند، و بدین ترتیب بقای حکومت را به خطر خواهد افکند.

واژه‌های کلیدی: پادشاهی آرمانی، شاهنامه فردوسی، داد، فره ایزدی، اشه، خشتره وئیریه، مزدیسنا.

۱. استاد دانشگاه شهید بهشتی

۲. کارشناس ارشد رشته تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرری

مقدمه

آثار ادبی از منابع مهم در مطالعه اندیشه سیاسی در تاریخ میانه ایران به شمار می‌روند، و *شاهنامه فردوسی* در این میان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. *شاهنامه*، به ویژه از لحاظ انتقال فرهنگ ایران باستان به دوره اسلامی، اثر مهمی به شمار می‌رود، و لذا، از دیدگاه مطالعه تداوم فرهنگی ایران زمین، که بازپرداخت اندیشه سیاسی دوران باستانی ایران (اندیشه ایران‌شهری) در این کتاب را می‌توان یکی از مهم‌ترین عوامل آن برشمرد، دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای است. هدف این مقاله روشن ساختن جایگاه دین در اندیشه سیاسی *شاهنامه* بوده، و بدین منظور، به مطالعه تطبیقی میان *شاهنامه* و برخی آثار بر جای مانده از دوره باستانی ایران پرداخته شده است. این آثار عبارت‌اند از: کتیبه‌های پادشاهان هخامنشی، آثار مربوط به دوره ساسانی، مانند *نامه تنسر*، *عهد اردشیر*، *کارنامه انوشیروان*، و منابع پهلوی، مانند *بندهش* و *دینکرد*. همچنین، تداوم مفاهیم سیاسی مرتبط با این موضوع در برخی از رساله‌های سیاسی دوره اسلامی، از جمله *نصیحه الملوک غزالی* و *سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک*، نیز مورد بررسی قرار گرفته است. البته، آثار ادبی از این حیث کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. به همین ترتیب، آثاری که مستقیماً به اندیشه سیاسی در *شاهنامه* پرداخته باشند، انگشت شمارند، که در این میان می‌توان به کتاب *با نگاه فردوسی: مبانی نقد خرد سیاسی در ایران*، نوشته باقر پرهام اشاره نمود. به علاوه، دو مقاله «از جمشید تا فریدون، داستان فراز و فرود قدرت» و «فرهنگ سیاسی شاهنامه: اندیشه سیاسی فیلسوف- پادشاه در سلطنت خسرو انوشیروان»، به ترتیب از حجت‌الله اصیل و حمید دباشی، حاوی اشارات سودمندی در این باره می‌باشند. به غیر از این آثار، پژوهش‌های دیگری نیز صورت گرفته که در آنها اندیشه سیاسی *شاهنامه* به طور اخص مورد توجه نبوده، ولی به مناسبت موضوع اشاراتی به *شاهنامه* نیز شده است؛ از جمله کتاب‌های: *خواجه نظام‌الملک* نوشته جواد طباطبایی، *مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی* نوشته محمد رضایی‌راد، *آرمان شهریاری ایران باستان از کسنفن تا فردوسی* نوشته ولفگانگ کناوت.

نظریه پادشاهی آرمانی

کهن‌ترین منبعی که در میان نوشتارهای باستانی ایران در آن به نظریه پادشاهی آرمانی اشاره شده، *اوستا* است. اندیشه‌های اصلاحی زرتشت را می‌توان منشأ این نظریه به شمار آورد. اصطلاح *خشتره* و *وئیریه* (*xšaera vairya*) که در فارسی شهریور خوانده می‌شود، در اندیشه زرتشت یکی از امشاسپندان و یکی از صفات *اهورا* مزداست. *خشتره* در زبان *اوستایی* هم به معنی شهر است و هم به معنی پادشاهی و سلطنت. *وئیریه* صفت و به معنای آرزو شده، *دلخواه* و *آرمانی* است. بنابراین، ترکیب *خشتره وئیریه* به معنای پادشاهی آرمانی یا کشور آرزو شده (مدینه فاضله) می‌باشد (رضی، ۱۳۸۱: ۲/۷۹۵). *بدهش* در این باره می‌نویسد: «سالاری را بن همه از شهریور است که گزارش آن شهریار به کامه است.» (دادگی، ۱۳۸۰: ۱۱۲). پادشاهی آرمانی از آن *اهورا* مزدا خدای یگانه، و کشور آرزو شده نیز همان کشور جاودانی *اهورامزدا*، یعنی *بهشت برین*، است (پورداد، ۱۳۷۷: ۹۳). اما *خشتره وئیریه* در گیتی نماد سلطنتی است که مطابق میل و آرزو باشد و اراده آفریدگار را مستقر کند (آموزگار، ۱۳۸۴: ۱۷)، و اراده آفریدگار چیزی نیست جز تحقق *اشه* (*aša*) یا قانون راستی، چنان که بنا بر گات‌ها خواست *اهورا* مزدا و *اشه* یکی است (مهر، ۱۳۸۴: ۶۰ و ۶۱). همچنین، در گات‌ها مزدا پدر *اشه* خوانده شده است (اوستا، ۱۳۸۴: ۶۳). واژه «*اشه*» *صد و هشتاد مرتبه* در گات‌ها تکرار شده است (پورداد، ۱۳۸۴: ۱۰۱). برابر *اشه* در زبان سنسکریت رته (*ṛta*)، و در فارسی باستان *ارته* (*arta*) می‌باشد (کناوت، ۱۳۵۵: ۱۷۲).

بنابراین، خویش‌کاری اساسی پادشاه آرمانی این است که اراده خدا، یعنی *اشه* یا قانون راستی، را در گیتی تحقق بخشد. لقب *هوشنگ* در *اوستا*، *پرداته* (*para dāta*) گویای همین خویش‌کاری پادشاه است. «پر» به معنای پیش و مقدم، و «داته» برابر قانون و داد است. پس معنای «*پرداته*» به طور کلی برابر است با «*نخستین کسی که قانون می‌آورد*». این واژه در زبان فارسی به صورت «*پیشداد*» تغییر یافته و نام

نخستین پادشاهان اساطیری ایران به شمار رفته است (آموزگار، ۱۳۸۴: ۵۱). به همین مناسبت، مهم‌ترین خویش‌کاری پادشاه آرمانی در *شاهنامه* نیز دادگری است؛ پادشاه دادگری که برای تحقق اشته، یعنی پیروزی نهایی راستی بر دروغ، تلاش می‌کند (داته اوستایی، دات (dāt) پهلوی، داد فارسی، برابر با واژه قانون می‌باشند، قانون خداوند هم اشته یا قانون راستی است، پس دادگری برابر با اجرای قانون اشته است). مبدأ چنین نگرشی را می‌توان در اصول جهان‌بینی مزدیسنا جستجو نمود که مطابق آن، جهان عرصهٔ پیکار دائمی نیکی و بدی، یا به عبارتی، پیکار نیروی راستی و دروغ، است.

زرتشت در گات‌ها از این اصل به روشنی سخن می‌گوید: «در آغاز آن دو مینوی همزاد، در اندیشه و گفتار و کردار، یکی نیک و دیگری بد، با یکدیگر سخن گفتند. از آن رو، نیک آگاهان راست را برگزینند، نه دژآگاهان. آن‌گاه، دو مینو به هم رسیدند، نخست زندگی و نازندگی را بنیاد نهادند، و چنین باشد به پایان هستی: بهترین منش پیروان اشته را، و بدترین زندگی هواداران دروغ را، خواهد بود. از آن دو مینو، هواخواه دروغ به بدترین رفتار گروید، و سپندترین مینو - که آسمان جاودانه را پوشانده است - و آنان که به آزادکامی و درست‌کاری، مزدا اهوره را خشنود می‌کنند، اشته را برگزیدند. دیوگزیان نیز از آن دو مینو، راست را برگزیدند، چه، بدان هنگام که پرسان بودند، فریب بدان‌سان در ایشان راه یافت که به بدترین منش گرویدند. آن‌گاه، به سوی خشم شتافتند تا زندگی مردمان را تباه سازند.» (اوستا، ۱۳۸۴: ۱۵۱۴).

سپس، بر همین اساس، از دوگونه فرمانروایی پیروان دروغ (dregvant) و پیروان راستی (ašavan) سخن به میان آورده (طباطبایی، خواجه نظام‌الملک: ۱۴۸) و از پیروان خویش می‌خواهد تنها به گفتار کسی گوش فرا دهند که به اشته می‌اندیشد. همچنین، بردوری از رهبر فریفتار، که خانمان و روستا و سرزمین را به ویرانی می‌کشاند، تأکید می‌ورزد (اوستا، ۱۳۸۴: ۲۱). بر همین مبنا، سفارش بر دادگری و راستی، همواره در خطابه‌ها، وصایا و نامه‌های پادشاهان در *شاهنامه* آمده است:

- اردشیر بابکان پس از تاجگذاری، شیوه فرمانروایی خویش را بازگو می‌کند و گنج خود را «داد» می‌خواند:

چو تاج بزرگی به سر بر نهاد چنین کرد بر تخت پیروزه یاد
 که اندر جهان داد گنج منست جهان زنده از بخت و رنج منست
 (فردوسی، ۱۳۸۶: ۶/۱۹۳)

همچنین، پادشاهی را که به دادگری دست نیازد، سزاوار تاج شاهی نمی‌داند:

نیازد به داد، او جهاندار نیست برو تاج شاهی سزاوار نیست
 سیه کرد منشور شاهنشاهی از آن پس نباشد ورا فرهی
 چنان دان که بیدادگر شهریار بود شیر درتده در مرغزار
 (همان: ۲۲۷ و ۶/۲۲۸)

- مهم‌ترین ویژگی انوشیروان، به عنوان آرمانی‌ترین پادشاه سیاست‌نامه‌ها، دادگری وی است، که فردوسی را به ستایش او و می‌دارد (همان: ۱۰۰ و ۷/۱۰۱).

آن چنان که گفته شد، راه ایزدی، راه راستی و مبارزه با دروج و برابر با دادگری است: (ثاقب‌فر، ۱۳۷۷: ۲۸۲).

طهمورث هنگامی که بر تخت می‌نشیند، می‌گوید:

چنین گفت کامروز تخت و کلاه مرا زبید و، تاج و گنج و سپاه
 جهان از بدی‌ها بشویم به رای پس آنکه کنم در یکی گرد پای
 ز هر جای کوتاه کنم دست دیو که من بود خواهم جهان را خدیو
 (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/۳۵)

گفتار بزرگمهر:

همه راستی باید آراستن ز کژی دل خویش پیراستن
 ز شاه جهاندار جز راستی نزبید، که دیو آورد کاستی
 (همان: ۷/۲۰۳)

بررسی کتیبه بیستون نشان می‌دهد که هخامنشیان نیز از چنین دیدگاهی در زمینه کشورداری بهره گرفته‌اند: «داریوش شاه می‌گوید: این است کشورهایی که نافرمان شدند، دروغ آنها را نافرمان کرد که اینها به مردم دروغ گفتند. پس از آن اهورامزدا آنها را به دست من داد. داریوش شاه می‌گوید: تو که از این پس شاه خواهی بود، خود را قویاً از دروغ بپایی. اگر چنان فکر کنی که کشور من در امان باشد، فردی که دروغزن باشد، او را سخت کیفر بده. داریوش شاه گوید: از آن جهت اهورامزدا مرا یاری کرد و خدایان دیگری که هستند، که بی‌وفا نبودم، دروغگو نبودم، دراز دست نبودم، نه من، نه دودمانم، موافق حق رفتار کردم. داریوش شاه گوید: تو که از این پس شاه خواهی بود مردی که دروغگو باشد، یا آنکه دراز دست باشد، دوست آنها مباش، به سختی آنها را کیفر بده.» (شارپ، ۱۳۸۲: ۶۷ و ۷۰ و ۷۱).

بدون تردید، منظور داریوش از «حق» همان «اشه» اوستایی است. در آثار دوره ساسانی هم چنین مضامینی مشاهده می‌شود. در اندرز نامه پهلوی خسرو قبادان، از قول وی (انوشیروان) آمده است: «من این دانم که از پیش هرمزد، خدای بیامدم، و برای ستوهیدن (دیو) دروغ اینجایم، و باز پیش هرمزد خدای باید شدن. از من اشویی (راستی) باز خواهند و...» (جاماسب آسانا، ۱۳۸۲: ۷۶؛ ثاقب‌فر، ۱۳۷۷: ۲۸۱ و ۲۸۲)؛ همچنین، انوشیروان در کارنامه، راستی را به عنوان نزدیک‌ترین خویشاوند خود معرفی می‌کند (مسکویه رازی، ۱۳۶۹: ۱/۱۸۰). به همین ترتیب، خواجه نظام‌الملک، غزالی و عنصرالمعالی در آثار خود داد (و گاه برابر عربی آن، عدل) را به عنوان مهم‌ترین خویش‌کاری پادشاه مطرح می‌کنند: «شناختن قدر نعمت ایزد تعالی، پادشاهان را نگاه داشت رضای اوست عزاسمه، و رضای حق سبحانه اندر احسانی باشد که با خلق کرده شود و عدلی که میان ایشان گسترده آید. چون دعای خلق به نیکویی پیوسته گردد، آن ملک پایدار بود و هر روز به زیادت باشد و آن ملک از دولت و روزگار خود برخوردار بود و بدین جهان نام نیکو، و بدان جهان رستگاری یابد و حسابش آسان‌تر بود، که بزرگان گفته‌اند: الملک یبقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم، معنی آن است که

ملک با کفر بیاید و با ظلم نیاید.» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۸۰: ۶). همچنین، غزالی می‌گوید: «و سزاوارترین کس به جاه و پادشاهی آن است که دل او جایگاه عدل است.» (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۵۰).

گفتار *قابوسنامه* نیز به قرار زیر است: «بیداد پسند مباش و همه کارها و سخن‌ها را به چشم داد بین و به گوش داد شنو تا در همه کاری حق و باطل بتوانی دیدن. پادشاه که چشم داد و خردمندگی گشاده ندارد، طریق حق و باطل بروی گشاده نگردهد. بیداد را در دل خویش راه مده که خانه ملکان دادگر دیر بماند و قدیمی گردد، و خانه بیدادگران زود پست شود، زیرا که داد آبادانی بود، و بیداد ویرانی؛ پس، چون آبادانی دیرتر شاید کرد، دیرتر بماند، و ویرانی چون زودتر توان کرد، زود نیست گردد، و حکیمان گفته‌اند: چشمه عمارت و خرمی عالم، پادشاه دادگراست و چشمه ویرانی و خرابی و دژمی عالم، پادشاه بیدادگراست.» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۵: ۲۲۷ و ۲۳۳).

با توجه به توضیحاتی که درباره خویش‌کاری بنیادین پادشاه در گیتی، مبنی بر تحقق اراده خداوند (قانون اشته)، داده شد، روشن است چنین پادشاهی می‌بایست برگزیده خداوند باشد تا بتواند قانون او را به اجرا در آورد. بدین ترتیب، پادشاه، در اندیشه ایران شهری برگزیده خداوند است و در نتیجه، تأییدات الهی را پشت سرخویش دارد. این تأیید الهی در *اوستا*، «کوئتم خوارنو» (kavaēnem) یا فرّ کیانی خوانده می‌شود. سهروردی درباره فرّ می‌گوید: «نوری است که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی روشن گردد، در لغت پارسیان خرّه گویند و آنچه خاص ملوک باشد، آن را کیان خرّه گویند.» (سهروردی، ۱۳۸۴: ۳/۱۸۶). «و هر که حکمت بداند و برسیاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، او را خرّه کیانی بدهند و فرّ نورانی ببخشند و بارقی الهی در کسوت هیبت و بها بیوشانند و رئیس طبیعی عالم را، داد را از عالم اعلیٰ نصرت رسد، سخن او در عالم علوی مسموع باشد و

خواب و الهام او به کمال رسد و الله اعلم بالصواب.» (همان: ۸۱). به همین دلیل در شاهنامه آمده است:

چنان دان که شاهی و پیغامبری دو گوهر بود در یک انگشتری
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۸/۴۵۸)

دین و نظریه پادشاهی آرمانی

با توجه به توضیحاتی که درباره ریشه‌های اندیشه پادشاهی آرمانی داده شد، روشن است که این اندیشه اساساً از باورهای دینی و جهان‌بینی مزدیسنا مایه گرفته است؛ و بنابراین، پیوندی ژرف با مفاهیم دینی دارد. به عبارت دیگر، این مفاهیم دینی هستند که مبانی عقیدتی (ایدئولوژیکی) پادشاهی آرمانی را فراهم می‌آورند. به همین دلیل، در اندیشه ایران‌شهری، ملک و دین به اصطلاح توأمان خوانده می‌شوند. اردشیر در عهد خود به فرزندش شاپور می‌گوید:

چو بر دین کند شهریار آفرین برادر شود شهریاری و دین
نه بی‌تخت شاهی‌ست دینی به پای نه بی‌دین بود شهریاری به جای
دوبن تاره، یک در دگر بافته برآورده پیش خرد یافته
نه از پادشا بی‌نیازست دین نه بی‌دین بود شاه را آفرین
چنین پاسبانان یکدیگرند تو گویی که در زیر یک چادرند
نه آن زین، نه این زآن بود بی‌نیاز دو انباز دیدیم‌شان نیک ساز
چو باشد خداوند رای و خرد دو گیتی همی مرد دینی برد
چو دین را بود پادشا پاسبان تو این هر دو را جز برادر مخوان
(همان: ۲۳۱ و ۲۳۲/۶)

انوشیروان رابطه دین و شهریاری را، در پاسخ به پرسش موبدی در این باره، این

گونه بیان می‌دارد:

پرسید موبد که شاه زمین سخن راند از پادشاهی و دین:
که بی دین جهان به که بی پادشا خردمند باشد برین بر گوا

چنین داد پاسخ که گفتم همین شنید این سخن مردم پاک دین
جهاندار بی‌دین جهان را ندید مگر هر کسی دین دیگر گزید
یکی بت پرست و یکی پاک دین یکی گفت نفرین به از آفرین
ز گفتار ویران نگردد جهان بگو آنچه رایت بود در نهان
هر آنکه که شد تخت بی پادشا خردمندی و دین نیارد بها
(همان: ۷/۴۰۲)

در عهد اردشیر درباره توأمان بودن دین و ملک، آمده است: «بدانید که پادشاهی و دین، دو برادر همزادند که پایداری هر یک جز به آن دیگری نباشد. زیرا دین شالوده پادشاهی است، و تاکنون پادشاهی پاسدار دین بوده است. پادشاهی را از شالوده، و دین را از پاسدار گریزی نباشد. زیرا آنچه را نه پاسدار است تباہ شود، و آنچه را نه پایه، ویران گردد.» (مسکویه رازی، ۱۳۶۹: ۱/۱۱۶). چنین دیدگاهی در نامه تنسر نیز دیده می‌شود: «و عجب مدار از حرص و رغبت من به صلاح دنیا برای استقامت قواعد احکام دین، چه دین و ملک هر دو به یک شکم زادند دوسیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد» (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۵۳).

کتاب پهلوی دینکرد، که در قرن سوم هجری به نگارش در آمده، هم چنین اندیشه‌ای را منعکس می‌کند: «از بنیاد، هستش شهریاری استوار بر دین و دین به شهریاری است. در این جستار از آموزه‌های دین بهی برمی‌آید حتی آنانی که کیشی ناسازگار با دین بهی دارند، در این نکته ایشان نیز همداستان‌اند که: شهریاری آنان نیز از سامان دین، و دینشان از شهریاری سامان می‌یابد.» (آذرفرنبغ، ۱۳۸۱: ۹۹).

ابن مقفع اندیشمند بزرگ ایرانی در کتاب *ادب الکبیر و ادب الصغیر* خود، که یکی از نخستین نمایندگان اندیشه سیاسی ایران شهری در دوره اسلامی به شمار می‌رود، از سه نوع سلطنت یاد می‌کند، اما بهترین نوع آن را سلطنت براساس دین می‌داند (ابن مقفع، ۱۳۷۵: ۳۱ و ۳۲). مرتضی ثاقب‌فر نیز اندیشه پیوند دین و شهریاری ایرانی را با برداشت فلسفی - جامعه شناختی هگل مورد مقایسه قرار می‌دهد و تشابه بین آن

دو را متذکر می‌شود، چرا که هگل می‌گوید: «دولت بر پایه دین استوار است.» و نیز باور دارد که دولت، تحقق گیتوی و مادی دین است (ثاقب‌فر، ۱۳۷۷: ۲۷۳).

پادشاهی آرمانی و مقابله با بدعت‌های دینی

در نظام‌هایی که دین و دولت به هم پیوسته‌اند، و دولت بر مبنای عقاید دینی استوار شده، هر جریانی که به نوعی موجبات سستی ارکان دین را فراهم آورد، خود به خود پایه‌ها و مبانی مشروعیت آن حکومت را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد و بقای حکومت را به خطر خواهد افکند. بنابراین، چنین حکومت‌هایی برای حفظ قدرت خویش ناگزیر از اعمال نظارت سیاسی بر جریان‌های دینی مخالف می‌باشند؛ چرا که قوام اجتماع به دین درست است، و انتظام امور اجتماع انسانی جز به دین درست نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۹۷).

بنابر گفتار دینکرد، بد دینی به نوعی بیداد به شمار می‌رود، بنابراین می‌بایست با آن مبارزه نمود: «برابر اندازش فرزندانگان بد دینی در خود نا آراستگی (بی‌نظمی) نهفته دارد و نیز برابر سنجه این شیوه از دادگری بد دینی نابود است. همان‌گونه که برابر اندازش دین بهی آرایه‌مندی (نظم) تنها در دادگری که با هم از یک تخمه‌اند، دیده می‌شود، به سبب یکی بودن تخمه‌های اینان (نظم و دادگری) با خرد خدادادی است که هر سه از اورمزدند.» (آذرفرینغ، ۱۳۸۱: ۹۳).

در *شاهنامه*، ظهور مانی به عنوان یکی از بدعت‌های دینی، در دوره پادشاهی شاپور ذوالاکتاف [در اصل شاپور اول] مطرح می‌گردد و در نهایت، وی پس از مناظره با موبدان محکوم و کشته می‌شود:

ز چین نزد شاپور شد بار خواست	به پیغامبری شاه را یار خواست
سخن گفت مرد گشاده زبان	جهاندار شد زان سخن بد گمان
سرش تیره شد، موبدان را بخواند	ز مانی فراوان سخن‌ها براند
بفرمود تا موبد آمدش پیش	سخن گفت با او از اندازه بیش
فرو ماند مانی میان سخن	ز گفتار موبد ز دین کهن

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۳۴ و ۳۳۵/۶)

زمانی بر آشفست پس شهریار
 بفرمود پس تاش برداشتند
 چنین گفت کین مرد صورت پرست
 چو آشوب ارمیده گیتی بدوست
 همان خامش آگنده باید به کاه
 بیاویزنید از در شارسرستان
 برو تنگ شد گردش روزگار
 به خواری ز درگاه بگذاشتند
 ننگجد همی در سرای نشست
 باید کشیدش سراپای پوست
 بدان تا نجوید کس این پایگاه
 وگر پیش دیوان و بیمارستان
 (همان: ۳۳۶ و ۳۳۷/۶)

بدعت دینی دیگری که در *شاهنامه* مطرح شده، ظهور مزدک است. بنا بر گفتار *شاهنامه*، مزدک در روزگار قباد به مقام دستوری رسید. در پی خشکسالی و روی آوردن مردم به درگاه قباد، مزدک وی را راضی نمود تا توانگر و بینوا درخواستی و مال شریک هم باشند. دانشی مردان گرد هم آمدند و پس از رای زنی، بدین نتیجه رسیدند که مزدک در پی برانداختن دین است. بنابراین، کسری انوشروان به عنوان نماینده دانشی مردان، قباد را از این مسئله آگاه نمود؛ مناظره‌ای بین مزدک و موبد درگرفت. قباد از آیین او روی برتافت، و کسری انوشه‌روان به قتل عام مزدکیان دست یازید. خطر رواج دین مزدکی در گفتار موبد به مزدک، این گونه در *شاهنامه* شرح داده شده است:

چنین گفت موبد به پیش گروه
 یکی دین نو ساختی پر زیان
 چه داند پسرک‌ش که باشد پدر؟!
 چو مردم برابر بود در جهان
 که باشد که جوید در کهتری؟!
 چگونه توان ساختن مهتری؟!
 چو شد کارگر بنده با شاه راست
 کسی کو مرد، جای و چیزش که راست؟!
 جهان زین سخن پاک ویران شود
 نباید که این بد به ایران شود
 (همان: ۷/۷۸)

بندهش ظهور مزدک را به صورتی مشابه با *شاهنامه* بیان می‌دارد: «در شاهی قباد، مزدک بامدادان به پیدایی آمد، آیین مزدکی نهاد، قباد را فریفت و گمراه کرد که زن

و فرزند و خواسته به همی و انبازی باید داشت، و فرمود دین مزدیسنان از کار بردارند، تا انوشیروان، خسرو قبادان، به برنایی آمد، مزدک را کشت، دین مزدیسنان را سامان بخشید.» (دادگی، ۱۳۸۰: ۱۴۱). در *کارنامه انوشیروان* هم مطالبی نقل شده که در آنها بر لزوم مبارزه با بد دینی تأکید شده است. احتمالاً منظور نظر انوشیروان در *کارنامه* همان مزدکیان بوده‌اند (مسکویه رازی، ۱۳۶۹: ۱۷۱ و ۱۷۲).

با توجه به آنچه تاکنون مطرح شد، مشخص می‌شود که عمل بدعت‌گزاران برخلاف داد خداوندی است و بنابراین به پهنه بیداد و دروغ می‌پیوندد. چنان‌که در «اردیبهشت یشت» اشموغ (دیو بدعت) دشمن اشه (داد خداوندی) خوانده شده است. به همین دلیل، در اندیشه ایرانی، پس از مرگ نیز پادافره سختی در انتظار این بدعت‌گزاران خواهد بود. *ارداویراف نامه* فرجام آنان را این چنین توصیف می‌کند: «و دیدم بسیار مردم که سر و ریششان تراشیده، گونه زرد و همه تن پوسیده و خرفستران (جانوران موذی) روی آنان راه می‌رفتند و پرسیدم که: اینها که و کدام هستند؟ سروش اهلو و آذر ایزد گفتند: اینها روان آن مردمانی هستند که در گیتی اشموغ و فریفتار بودند و مردمان را نابود می‌کردند و آنها را از قانون نیکی به قانون بدی می‌آوردند و بسیار کیش و باور نادرست در جهان رواج دارند» (*ارداویراف نامه*، ۱۳۸۶: ۷۵).

نصیحه الملوک و سیاست نامه، که در بسیاری موارد تأثیر اندیشه ایرانی شهری در آنها مشهود است، در مورد تعقیب بددینان نیز گزارش‌هایی هماهنگ با منابع باستانی و *شاهنامه* ارائه می‌دهند. غزالی می‌نویسد: «ونیکوترین چیزی که پادشاه را بیاورد، دین درست است، زیرا دین و پادشاهی چون دو برادرند از یک شکم مادر آمده، باید تیمار دارنده هم در کار دین بود و گزارنده فرایض به دقت خویش، و از هوا و بدعت و شبهت‌ها و ناشایست و آنچه در شریعت نقصان آورد دور باشد، و اگر بشنود که اندر ولایت او کسی متهم و بد دین است، بیاوردش و تهدید نمایدش تا توجه کند یا عقوبت کند یا نفی کندش از ولایت خویش تا مملکت او پاکیزه بود از اهل هوا و

بدعت.» (غزالی، ۱۳۶۱: ۱۰۶). خواجه نظام‌الملک چهار فصل از *سیاست‌نامه* خویش را به بحث بدعت‌های دینی اختصاص داده است، و در فصل چهل و چهارم تحت عنوان «اندر باز نمودن احوال بدمذهبان و مزدک و مزدکیان» توضیح می‌دهد که: «به همه روزگار خارجیان بوده‌اند که از روزگار آدم (ع) تا اکنون خروج‌ها کرده‌اند، در هر کشوری که در جهان است بر پادشاهان و پیغمبران هیچ گروهی شوم‌تر و بد فعل‌تر از این قوم نیستند که از پس دیوارها بدی این مملکت می‌سگالند و فساد دین می‌جویند.» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۸۰: ۲۳۵) و سپس مزدک را به عنوان نخستین مبتدع در جهان معرفی می‌کند: «نخستین کسی که اندر جهان مذهب معطله آورد مردی بود که اندر زمین عجم پدید آمد، او را مزدک بامدادان نام بود و او را موبد موبدان گفتند، به روزگار ملک قباد که پدر نوشیروان بود خواست که کیش گبران به زیان آورد.» (همان: ۲۳۷).

جایگاه دین مردان در اندیشه سیاسی شاهنامه

هنگامی که مبانی اندیشه‌ای حکومت ریشه در مفاهیم دینی داشته و در نتیجه دین و سیاست با هم توأمان باشند، زمینه برای حضور اصحاب دین در عرصه سیاست فراهم می‌آید. تاریخ ایران در دوره ساسانی خود گواهی بر این مدعاست. اما در طرح آرمایی که فردوسی از شهریاری ارائه می‌دهد، توأمان بودن دین و شهریاری، هیچ‌گاه به معنای دخالت اصحاب دین (موبدان) در مسائل سیاسی و اداری کشور نیست. شاید به همین خاطر است که از کرتیر، موبد با نفوذ اوایل دوره ساسانی که موجبات قتل مانی را نیز فراهم آورد، در *شاهنامه* یاد نشده، و اصلاً ظهور مانی به جای دوره شاپور اول در دوران شاپور ذوالاکتاف شرح داده شده است. نولدکه نیز اشاره می‌کند که از قدرت موبدان، که در دوره ساسانیان بسیار زیاد بوده است، در *شاهنامه* بسیار کاسته شده است (نولدکه، ۱۳۸۴: ۱۴۲). اردشیر، در عهد خود نسبت به خطر قدرت دین مردان هشدار می‌دهد: «شاه نباید بپذیرد که مغان و هیربدان و

نیایشگران به کار دین از وی سزاوارتر، یا دل‌بسته‌تر باشند، و برای دین بیشتر از او در خشم شوند. نیز نسزد که هیربدان را در دین و آیین خویش سر خود گذارد؛ چه، بیرون ماندن هیربدان یا دیگران از فرمان شاهان، از کاستی شاهان است، و رخنه‌ای است که مردم هم از راه آن، در اندیشه آسیب زدن به شاه و جانشینان برآیند.» (مسکویه رازی، ۱۳۶۹: ۱۱۸). همچنین می‌گوید: «دین پایه کشور است و شهریاری ستون آن، و دارنده پایه، از دارنده ستون در چیره شدن بر همه کاهها تواناتر است» (همان: ۱۱۶ و ۱۱۷). آنچه اردشیر در عهد خویش از آن به عنوان خطری بالقوه یاد می‌کند، سرانجام یکی از عوامل مؤثر در سقوط سلسله دیرسال ساسانیان گشت.

دین و اعمال سلطه سیاسی

یکی از مسائل مهمی که *شاهنامه* درباره اهمیت دین در بحث کشورداری بیان می‌کند، نقش اساسی دین در برخورد با قدرت‌های سیاسی بیگانه است. با توجه به رابطه تنگاتنگ دین و سیاست، دین به راحتی می‌تواند به عنوان ابزاری برای اعمال سلطه سیاسی یا دخالت در امور سیاسی یک کشور مورد استفاده قرار گیرد. بنابراین، اشتراک دینی با رقبای سیاسی بیگانه، یکی از خطرات جدی تلقی می‌شود؛ چنان که بعدها مسیحیت به ابزاری برای استعمارگران اروپایی تبدیل شد. *شاهنامه* این مطلب را در قالب داستان نوشزاد و انوشیروان بیان می‌دارد. نوشزاد فرزند انوشیروان از همسر مسیحی وی بود که به دین مسیح گروید. روزی خبر درگذشت انوشیروان را به نوشزاد دادند، در نتیجه:

چو بشنید فرزند کسری که تخت	بپرداخت از آن خسروانی درخت
در کاخ بگشاد فرزند شاه	برو انجمن شد ز هر سو سپاه
کسی کو ز بند خرد جسته بود	به زندان نوشین روان بسته بود
ز زندان‌ها بندها برگرفت	همه شهر از و دست بر سرگرفت
به شهر اندرون هرک ترسا بدند	اگر جاثلیق ار سکوبا بدند
بسی انجمن کرد برخویشتن	سواران گردنکش تیغ زن

فراز آمدندش تنی سی هزار
 یکی نامه بنبشت نزدیک خویش
 همه بر گندشاپور مهتر توی
 همه شهر ازو پر گنهکار شد
 همه نیزه دار از در کارزار
 ز قیصر چن آیین تاریک خویش
 هم آواز و هم کیش قیصر توی
 سر بخت برگشته بیدار شد
 (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱۴۸ و ۱۴۹/۷)

انوشیروان در قبال عمل نوشزاد، رام برزین را به نبرد با او فرستاد؛ یکی از زره‌داران سپاه به نام پیروز لب به نکوهش نوشزاد گشود و عمل او را بیداد خواند:

خروشید کای نامور نوش زاد
 بگشتی ز دین گیو مرتی
 مسیح فریبنده خود کشته شد
 ز دین آواران دین آن کس مجوی
 اگر فر یزدان بر و تافتی
 پدردت آن جهاندار آزاد مرد
 تو با او کنون جنگ سازی همی؟!
 سرت را که پیچید چونین ز داد؟
 همه از راه هوشنگ و طهمورتی
 چن از دین یزدان سرش گشته شد
 کجا کار خود را ندانست روی
 جهود اندرو راه کی یافتی؟!
 شنیدی که با روم و قیصر چه کرد؟!
 سرت باسماں بر فرازی همی؟!
 (همان: ۱۵۹/۷)

فرجام بیدادگری نوشزاد همانا مرگ او در نبرد بود.

آنچه فردوسی در این باره بیان داشته، با وضعیت ایران پس از اسلام کاملاً مطابقت دارد. چراکه سیاست‌های خلافت عباسی یکی از عوامل تأثیرگذار در امور ایران و یکی از مهم‌ترین عوامل بی‌ثباتی سیاسی در این کشور بود. گرچه قدرت سیاسی دستگاه خلافت روز به روز تحلیل می‌رفت، اما خلفا با استفاده از سلطه معنوی خویش و اشتراک دینی با حاکمان ایران، به راحتی در امور سیاسی کشور دخالت می‌کردند و از تفرقه‌افکنی میان ایرانیان به سود خود بهره می‌گرفتند. یعقوب لیث به همین صورت مغلوب خلافت گشت، و امیر اسماعیل سامانی و عمرو لیث صفاری نیز با خدعه دستگاه خلافت به نبرد با هم پرداختند. به همین ترتیب بود که هر بیگانه‌ای، مانند ترکان غزنوی یا ترکان قراخانی، با تظاهر به مسلمانی و با تأیید خلیفه عباسی، به آسانی در

ایران به حکومت می‌رسیدند. در واقع، یکی از علل موفقیت قراخانیان در برابر سامانیان، مسلمانی آنان بود، چه، علما نبرد مردم با آنان را به عنوان گروهی مسلمان، مجاز نمی‌دانستند. البته، فردوسی نمی‌توانست در آن زمان راهی برای رهایی از این مسئله پیشنهاد کند؛ زمانی که بیشتر مردم ایران بر مذهب سنت بودند، و دست کم، پانصد سال زمان لازم بود تا شاه اسماعیل صفوی با رسمی نمودن تشیع، ولو به ضرب شمشیر خویش، موجبات استقلال سیاسی ایران را، پس از گذشت نهصد سال از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی، فراهم آورد.

نتیجه‌گیری

آن چنان که گفته شد، هدف این مقاله بررسی جایگاه دین در *شاهنامه* فردوسی بوده است. بر اساس بررسی انجام شده می‌توان یافته‌های پژوهش را این‌گونه خلاصه نمود: دین و سیاست در اندیشه سیاسی *شاهنامه* توأمان خوانده می‌شود، زیرا سامانه حکومتی که فردوسی در *شاهنامه* به ارائه ابعاد گوناگون آن پرداخته، نظام پادشاهی آرمانی است، که خود ریشه در فلسفه دین زرتشت دارد. پادشاهی آرمانی در دین زرتشت، «خشتره وئیریه» خوانده شده، که به معنای مدینه فاضله نیز به کار رفته است. خشتره وئیریه از آن اهورامزدا، و پادشاهی آرمانی در گیتی الگویی از آن برای تحقق قانون یا داد خداوندی (اشه اوستایی)، یعنی کمک به پیروزی خیر بر شر (راستی بر دروغ)، بر اساس آرمان غایی مزدیسناست. بنابراین، از آنجا که مبانی عقیدتی (ایدئولوژیک) حکومت پادشاهی آرمانی برگرفته از فلسفه دین زرتشت است، از این رو، توأمان بودن دین و سیاست اجتناب‌ناپذیرند. به همین سبب، یکی از مسائل ضروری برای حکومت پادشاهی آرمانی، برخورد با بدعت‌های دینی است، چرا که سستی ارکان دین، برابر با سستی مبانی عقیدتی (ایدئولوژیک) حکومت، و سرانجام، مایه تباهی آن خواهد بود.

کتابنامه

۱. آموزگار، ژاله. ۱۳۸۴، *تاریخ اساطیری ایران*، تهران، سمت.
۲. ابن مقفع، عبدالله. ۱۳۷۵، *ادب الکبیر و ادب الصغیر*، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، نشر بلخ.
۳. *ارداویراف نامه*، ۱۳۸۶، به کوشش فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
۴. *اوستا*، ۱۳۸۴، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، مروارید.
۵. پورداد، ابراهیم. ۱۳۸۴، *گات‌ها*، تهران، اساطیر.
۶. _____، ۱۳۷۷، *یشت‌ها*، تهران، ج ۱ و ۲.
۷. ثاقب‌فر، مرتضی. ۱۳۷۷، *شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران*، تهران، قطره و معین.
۸. جاماسب آسانا، جاماسب جی دستور منوچهر جی. ۱۳۸۲، *متن‌های پهلوی*، پژوهش سعید عریان، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور.
۹. دادگی، فرنیخ. ۱۳۸۰، *بندهش*، ترجمه مهرداد بهار، تهران، توس.
۱۰. رضی، هاشم. ۱۳۸۱، *دانشنامه ایران باستان*، تهران، سخن، ج ۲.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تحشیه سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. شارپ، رلف نارمن. ۱۳۸۲، *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*، تهران، پازینه.
۱۳. طباطبایی، جواد. ۱۳۸۵، *خواجه نظام‌الملک طوسی، گفتار در تداوم فرهنگی ایران*، تبریز، ستوده.
۱۴. _____، ۱۳۸۵، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویر.
۱۵. عنصرالمعالی، کیکاوس بن اسکندر. ۱۳۸۵، *قابوس‌نامه*، به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۶. غزالی، محمد. ۱۳۶۱، *نصیحه‌الملوک*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، بابک.
۱۷. فرخزادان، آذرفرنیخ. ۱۳۸۱، *کتاب سوم دینکرد*، ترجمه فریدون فضیلت، تهران، فرهنگ دهخدا، دفتر یکم.

۱۸. فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۶، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، ۸ ج.
۱۹. کناوت، ولفگانگ. ۱۳۵۵، *آرمان شهریاری ایران باستان از کسنفن تا فردوسی*، ترجمه سیف الدین نجم آبادی، تهران، اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر.
۲۰. مسکویه رازی، ابوعلی. ۱۳۶۹، *تجارب الامم*، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، سروش، ج ۱.
۲۱. مهر، فرهنگ. ۱۳۸۴، *دیدنی نواز دینی کهن (فلسفه زرتشت)*، تهران، جامی.
۲۲. مینوی، مجتبی. ۱۳۵۴، *نامه تنسره به گشنسب*، تهران، خوارزمی.
۲۳. نظام الملک طوسی، حسن بن علی بن اسحاق. ۱۳۸۰، *سیاست نامه*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، اساطیر.
۲۴. نولدکه، تئودور. ۱۳۸۴، *حماسه ملی ایران*، ترجمه بزرگ علوی، تهران، نگاه.

