

فرهنگ سیاسی «شاهنامه»:

اندیشهٔ سیاسی فیلسوف/پادشاه در سلطنت خسرو انوشیروان

تقدیم به محمود امیدسالار

۱ - متون نظم و نثر ادبیات فارسی بطور قطع و در مقام اعلیٰ محل تجلی شور و شوق و ذوق و سلیقهٔ هنری و جمال‌سنجی شاعران و نویسندگان ایرانی بوده است. قدر مسلم آن است که این متون در وهلهٔ اول محل ارجاع و تنظیم تاریخ عمومی ادبیات فارسی است.^۱ در این خصوص مطالعات عدیده‌ای علاوه بر بازسازی تاریخ تطوّر نظم و نثر^۲ و لغات و ترکیبات^۳ به برخی اشارات کلی نیز در باب مسائل^۴ زیباشناسی، فنون بلاغت، معانی و بیان و بطور اعم آنچه را صاحب چهارمقاله «ماهیت دبیری و کیفیت دبیر کامل» و یا «ماهیت علم شعر و صلاحیت شاعر» یاد کرده پرداخته است.^۴ علاوه بر این اگر گهگاه این متون نظم و نثر حاوی برخی اشارات تاریخی بوده از آنها جهت تنظیم تاریخ مدون ایران نیز استفاده شده است.^۵ در سالهای اخیر نیز برخی اشخاص آشنا با این قبیل متون به بعضی جوانب آموزشی و نکته‌یابیهای ظریف فرهنگی و تاریخی پرداخته‌اند. از جملهٔ این نوع مطالعات می‌توان از سلسله مقالات دکتر غلامحسین یوسفی در دو جلد کتاب دیداری با اهل قلم یاد کرد.^۶ در مقدمهٔ خود بر این کتاب دکتر یوسفی خاطر نشان ساخته است که:

پژوهشهایی که دربارهٔ جنبه‌های گوناگون ادبیات فارسی تاکنون صورت گرفته... و کوشش محققان در نقد و تصحیح برخی از آثار ادبی... سبب شده که صورت نسبتاً درستی از آنها در اختیار داشته باشیم. اما باید انصاف داد که هنوز برای شناخت و ارزیابی ادبیات فارسی تا سرمنزل مقصود راهی دراز در پیش داریم. سعی بسیاری از ادیبان و پژوهندگان ما به

مباحث تاریخی، لغوی، دستوری، نسخه‌شناسی و تحقیق در متون بیشتر مصروف شده است تا به نفس ادبیات، یعنی به جوهر و روح ادب و نقد آثار ادبی کمتر پرداخته‌ایم.^۷

۲- با آن که این نظر سلیم را دکتر یوسفی مقدمه بحث مفصل خود در «نقد و داوری» این متون قرار داده است، و با آن که علاوه بر ایشان اساتید دیگری نظیر دکتر عبدالحسین زرین کوب^۸ نیز گهگاه به مقدماتی بر نقد ادبی پرداخته‌اند، بطور کلی دو مبحث بسیار مهم که در واقع در سالهای اخیر بیشتر مورد توجه نظریه‌پردازان علوم انسانی بوده کمتر و بلکه بندرت در حق متون پایه ادبیات فارسی جاری بوده است. این دو مبحث یکی بازسازی «تاریخ فرهنگ سیاسی ایران» و دیگری بازسازی «نظریه‌های نقد ادبی» در تاریخ ادبیات فارسی بوده است. در مورد نظریه‌های نقد ادبی کلاسیک فارسی که ما هنوز در ابتدایی‌ترین مراحل آشنایی با منابع آن هستیم نباید به قضاوت‌های سطحی و عجولانه پرداخت. بازسازی تاریخ نقد کلاسیک ادبی هنوز احتیاج مبرم به حفاری عمیق از دل متون و حلاجی ظریف از انبوه اندیشه‌ها دارد. با آن که بیش از ۶۰ سال پیش استاد فقید مرحوم عباس اقبال در مقدمه ممتع خویش بر حدائق السحرفی دقایق الشعر رشیدالدین وطواط بحث جامعی پیرامون برخی متون پایه نقد ادبی (بخصوص در زمینه شعر) کرده و نظریه‌پردازان را متوجه اهمیت آنها کرده بود تا امروز هیچ‌گونه پیشرفت قابل ملاحظه‌ای حتی در جهت تهیه یک تاریخ تشریحی از این مقوله بعمل نیامده است.^۹ اما بحث بازسازی «تاریخ فرهنگ سیاسی ایران» از مقوله نظریه‌های کلاسیک نقد ادبی هم مهجورتر بوده است و بجز برخی اشارات پراکنده و مختصر و بیرویه در بعضی مقلدات ویراستاران متون کلاسیک متأسفانه تاکنون هیچ مطالعه دقیق و مشروح و مبسوطی در این زمینه صورت نگرفته است.

بازسازی تاریخ فرهنگ سیاسی

۳- شناخت تاریخ یک ملت مشروط و منوط به دو دسته مقدمات بدیهی و غیر قابل اجتناب است. در درجه اول استنباط دقیق و مستند وقایع تاریخی آن چنان که بر اساس نقش روی سنگ‌نوشته‌ها و یا صور مسکوکات و یا بطون دفاتر و یا افواه رجال مسجل است حائز کمال اهمیت است. بدون شناخت دقیق و مستند این حوادث بازسازی و استنباط مقرون به واقع تاریخ یک ملت غیر قابل تصور است. اما در عین حال دریافت پیچیدگی‌ها و پستی و بلندیهای تاریخ تأویلی یک ملت محدود به شناخت تشریحی این قبیل حوادث عینی و ملموس نمی‌تواند بود.^{۱۰} فرهنگ سیاسی این ملت، یعنی آن دسته مفروضات و

مقدمات ذهنی عملکرد سیاسی که مختص این مردم است، نیز در کنار این وقایع تاریخی راهنما و گره‌گشای ما در شناخت تحلیلی و تأویلی تاریخ می‌تواند بود. مجموعه این دسته مفروضات و مقدمات ذهنی را که باختصار «فرهنگ سیاسی» می‌نامیم باید محل گذار بدیهی‌ترین نشانه‌های عقیدتی، روانی و سمبلیک یک ملت دانست به تجارب ملموس و ماندگار تاریخی. یعنی چنان است که گویی تا حوادث عینی و ملموس تاریخی از صافی عقاید و آداب و رسوم فرهنگ سیاسی یک ملت به شعور خودآگاه فردی و عمومی منتقل نشود دریافت و مفهوم درست و ماندگاری از آنها نمی‌توان داشت.

۴ - منظور از فرهنگ سیاسی آن دسته مفروضات و مقدمات ذهنی عملکرد سیاسی است که آگاهانه یا ناآگاهانه، عمدتاً یا سهواً، عیناً یا فرضاً محل گذار بدیهی‌ترین، ابتدایی‌ترین و نیز در عین حال دیرپای‌ترین نشانه‌های عقیدتی، روانی و سمبلیک یک ملت است به تجارب ملموس و ماندگار تاریخی آنان.^{۱۱} در این استنباط از «فرهنگ سیاسی» فرض بر آن است که شکل‌گیری تجارب جمعی یک قوم همان قدر در گرو حوادث و واقعیات تاریخی است که مشروط و منوط بر مفروضات و مقدماتی که قدرت نفوذ و دامنه عملکرد آنها (در عمیقترین لایه‌های شعور ناخودآگاه جمعی و یسار در سطحی‌ترین رویه‌های شعور خودآگاه فردی)^{۱۲} منشعب از اعتقادات موروثی و قومی است. بعنوان چند مثال موقعیت و مرجعیت یک رهبر سیاسی یا حرمت و نفوذ کلمه یک عالم روحانی یا محبت آمیخته به ترس و احترام یک پدر خانواده یا اهمیت یک کتاب (مثلاً قرآن یا مثنوی) یا قدرت القاء یک سمبل (مثلاً رنگ سفید یا سیاه، قرمز یا سبز)، که در دوری از ادوار تاریخی یک ملت محل اعتبار مشخص و معین بوده است، همان قدر در گرو تواناییها و ممکنات ذات وجودی آنان است که مرهون و محکوم تصویری عمومی و موروثی از حقانیت آنان در وجدانیات و شعور عمومی آدمیانی که ناقل این قبیل تصورات در بستر تاریخند.^{۱۳} تداوم این قبیل اسطوره‌ها و قدرت القاء این دسته انگاره‌ها و پرسشواره‌های عمومی در ادوار مختلفه تاریخ حتی تا عصر حاضر جائز کمال اهمیت و مؤید حضور مستمر آنها در اندیشه و شعور جمعی یک ملت است.^{۱۴}

۵ - منظور از «تاریخ فرهنگ سیاسی» بازسازی دقیق ادوار و تطورات تدریجی این قبیل مفروضات و مقدمات و مفاهیم بسیط و مرکب است که در گذار و گردش یک قوم بر بستر تاریخ عمیقاً موثر بوده است.^{۱۵} قدر مسلم آن است که مفروضات ذاتی یک فرهنگ هویتی منسجم و مبری از دستخوش تاریخ ندارد. بدیهی است که عمیقترین

اعتقادات و استوارترین مقدسات یک فرهنگ در مکالمه و گهگاه حتی مشاجره‌ای مستمر و غیر قابل اجتناب است با ترفندها و کشمکشهای طاق و جفتی که پیر سالخورد روزگاران تاریخ در آستین داشته و دارد.^{۱۶} نتیجه این کشمکشها و بگومگوهای بین پرسشواره‌های ذاتی یک فرهنگ و تجارب عینی و تاریخی تغییرات ماهوی و دامنه‌داری است که جز از طریق شناخت آنان چگونگی تداوم یک ملت در یک مدت زمان طولانی و یا حرمت مستدام یک فرهنگ در میان یک ملت میسر نخواهد بود.

۶ - در بازسازی «تاریخ فرهنگ سیاسی» جز از طریق کنگاش و مذاقه در بطن متون پایه‌ای که طی قرون و اعصار متضمن هویت فرهنگی یک ملت و نیز موجب تمایز آنان از دیگران بوده است به گنه و چند و چون صور و اسباب آن فرهنگ نمی‌توان دست یافت. در این میان متونی که حوزه عملکرد و اعتباری عام داشته است البته بیشتر قابل توجه خواهد بود. اگر متنی از متون مختلفه ادبی یا فلسفی یا اخلاقی حاوی ظریفترین دقایق بوده ولی فاقد اقبالی عام و همه‌شمول باشد از آن متن در بازسازی «تاریخ فرهنگ سیاسی» نمی‌توان بهره برد. اکنون که بحکم حاکم طبیعت و تاریخ ما از دسترسی و احاطه بر ادوار پیشین قاصریم، حتی المقدور می‌باید در جستجوی متونی باشیم که صرف حفاظت تاریخ خود رمزی و نشانه‌ای بر عمومیت نسبی اقبال و اهمیت آنان بوده است. مآلاً این عمومیت محدود به طبقات و گروههای معینی از جوامع می‌تواند بود. اما ترجمه و تبیین آنها از و به فرهنگ شفاهی عامه خود دلیل مسلّی است بر حوزه عملکردی خارج از دایره تنگ تدوین و تعبیر منشیان و کاتبان و دبیران و شاعران و اربابان دین و دولتی که حامیان و مستمعین دست اول آنان بوده‌اند.

۷ - بازسازی تاریخی هر فرهنگ سیاسی جز از طریق مراجعه به متون متقدم و متأخری که جلوه‌گاه این فرهنگ بوده است میسر نیست. در میان این متون فرهنگ‌ساز رساله‌های کلامی، فلسفی، عرفانی، اخلاقی و یا حتی فقهی البته حائز کمال اهمیت است. اما به دلیل ریشه داشتن و شاخه دواندن در فرهنگ پربرکت شفاهی و عامه شاید هیچ‌یک از این قبیل متون باندازه متون ادبی در بازسازی تاریخ فرهنگ سیاسی مفید به فایده نباشد. متون ادبی متقدم و متأخر درجه‌های کوچک و بزرگی است رو به باغ بزرگ نیمه‌آباد نیمه‌مخروبه‌ای که ما باختصار فرهنگ عمومی ایران می‌نامیم.

۸ - مآلاً بازسازی «تاریخ فرهنگ سیاسی ایران» را باید از ادوار مختلفه قبل از اسلام و از قدیمترین ایام آغازید. کس چه می‌داند در نهفت و نه‌توی خلوت شعور فردی و عمومی ایرانیان چه اسطوره‌ها و انگاره‌های دیرپایی از کدامین عصر گمگشته در پستوی

تاریخ پنهان مانده است و اما در عین حال با دستهایی ظریف و مرموز و انگشتانی بلند و نحیف پر صداترین تارهای وجود آنان را بزخمه می زند؟ انسان تاریخی، چه ایرانی چه غیر ایرانی، موجود مجرد مجزایی نیست. او در عین حرکت حاوی و حامل قرن‌ها تجارب و تصورات تاریک و روشن قوم خویش است. نگارستانی متحرک. موزه‌ای برپا از مرموزترین عتیقه‌های تاریخ. مملو از تصاویر واضح و موهوم. در آینه مکدر تاریخ به هویت معاصر خود می‌نگرد اما با چشمانی که تاروپود و اعصاب آن از زنگاب هیبت حوادث بهم جوش خورده است. گذشته این انسان و فرهنگ قومی او الفبای دستور و زبانی است که هر صفحه و کتابی از حال و آینده او هم بدین دستور و زبان رقم خواهد خورد.

۹ - هم از این روست که تأمل بر منابع عتیقه مختلفی از سنگنوشته‌های عهد هخامنشی گرفته تا متون پهلوی ما را متوجه عمیقترین و ماندگارترین لایه‌های ذهنی و عینی فرهنگ جاری سیاسی خواهد کرد. تاریخ قبل از اسلام ایران خود واجد هویتی کاملاً متفاوت است با آنچه بعد از حمله اعراب واقعیت یافت. استنباط مفردات و درک صریح ترکیب عناصر وجودی فرهنگ سیاسی قبل از اسلام ایران در صدر دستور کار بازسازی عمومی این فرهنگ قرار دارد. نه تنها شناخت این فرهنگ عتیق واجد اهمیتی ذاتی برای استنباط چگونگی تاریخ قبل از اسلام ایران است بلکه حتی از آن هم مهمتر همین دسته از مفروضات و معتقدات است که مآلاً بعد از شیوع اسلام در ایران متوجه دنباله تاریخ دیرپای ایران می‌گردد.^{۱۷}

اهمیت «شاهنامه» در تاریخ فرهنگ سیاسی ایران

- ۱۰ - از اهم منابع بازسازی تاریخ فرهنگ سیاسی ایران متون ادبی و یکی از مهمترین این متون شاهنامه فردوسی است.^{۱۸}
- ۱۱ - شاهنامه فردوسی از مهمترین متون پایه مدون در قرن چهارم هجری است. با آن که مفردات اسطوره‌ای، مفاد تاریخی و نیز سوابق ترکیب شاهنامه‌ها به ادوار دورتری در تاریخ ایران برمی‌گردد،^{۱۹} تدوین شاهنامه فردوسی را در قرن چهارم فی حد ذاته باید اتفاق فرهنگی منحصر بفردی دانست که هم بدین شکل و محتوی و نیز با ملحقات و اضافات در تاریخ فرهنگ و ادب فارسی حضور مستمر داشته و موجب تأثیرات متعددی بوده است.
- ۱۲ - در میان متون مختلفه ادبی کمتر کتابی است که باندازه شاهنامه فردوسی از بدو تدوین چنین مورد عنایت خاص و عام ایرانیان بوده باشد. تعدد نسخ خطی، وفور

مینیا توره‌های مُلهم از داستانهای شاهنامه، و نیز حضور مستمر و عملکرد وسیع نقالی در فرهنگ عامه خود دلایل موجهی است بر استقبال کم نظیر و بلکه بی نظیری که عموم ایرانیان از فقیر و غنی، عالم و عامی، محکوم و حاکم، مظلوم و ظالم از این باصطلاح «قباله هویت ملی» خویش کرده و می‌کنند. بنابراین شاهنامه فردوسی را بدون هیچ گونه تردید و یا دغدغه خاطری می‌توان از اهتم متون پایه‌ای دانست که بدیهی‌ترین و نیز در عین حال دیرپای‌ترین عناصر فرهنگ سیاسی ایران را در دل پرخاطره خود نگاهداشته و از دستبرد دزد حيله گر زمان مصون و محفوظ داشته است.

۱۳ - ابوالقاسم فردوسی شاعر حماسه‌سرای ملی ایران در حدود سال ۳۳۰ هجری بدینیا آمده از حدود چهل سالگی بمدت نزدیک سی و پنج سال به نظم شاهنامه پرداخته در حدود ۴۱۰ هجری آخرین ابیات حماسه بزرگ خود را برشته تحریر در آورده و مدتی بعد از آن تاریخ نیز دارفانی را وداع گفته است.^{۲۰} بدین ترتیب تخیلات شاعرانه، میراث‌های اسطوره‌ای، اشارات تاریخی، و نیز انگیزه‌های ملی و فرهنگی و سیاسی فردوسی را می‌باید محدود به اواسط تا اواخر قرن چهارم هجری و حضور مستمر شاهنامه او را در فرهنگ ادبی و سیاسی ایران از اوائل قرن پنجم به بعد دانست.

نظریه «فیلسوف/پادشاه»

۱۴ - در تاریخ اندیشه‌های سیاسی یکی از مهمترین نظریه‌های اساسی مقوله «فیلسوف/پادشاه» است که ظاهراً برای اولین بار توسط افلاطون در کتاب جمهور مورد بحث قرار گرفته است.^{۲۱} در این رساله افلاطون قائل به این حقیقت بود که مادام که پادشاه به حلیه خرد آراسته نگردد و یا خردمند زمام امور مملکت را بدست نگیرد امیدی به رستگاری بشر و تشخیص مدینه فاضله نیست.^{۲۲} افلاطون همچنین معترف به این واقعیت بود که تجمع این دو فضیلت یعنی خرد عملی و عمل خردمندانه در شخص واحدی، (فیلسوف یا پادشاه) پدیده‌ای بس دشوار و بلکه غیرممکن است.^{۲۳} بعد از افلاطون اندیشه سیاسی «فیلسوف/پادشاه» یکی از مقولات قابل بحث در فلسفه سیاسی بوده است. از جمله دیگر فیلسوفانی که به این مقوله سیاسی عنایت داشته‌اند از مارکوس تولیوس سیسرو (۱۰۶-۴۳ ق.م.) می‌توان نام برد.^{۲۴} همین اندیشه سیاسی است که از طریق فارابی وارد فلسفه اسلامی می‌شود، با این تفاوت که فیلسوف مسلمان اندیشه «فیلسوف/پادشاه» را به واحد فکری پیامبر/قانونگذار تغییر ماهوی می‌دهد.^{۲۵}

۱۵ - مسأله اساسی ما در این مقاله این است که آیا در تاریخ فرهنگ سیاسی ایران

که از قبل از اسلام و حتی از قبل از نفوذ احتمالی اندیشه‌های یونانی سرچشمه گرفته است اندیشه «فیلسوف/ پادشاه» بنحوی وجود داشته است یا خیر.

مقوله «فیلسوف/ پادشاه» در «شاهنامه»

۱۶ - یکی از بهترین قسمتهای شاهنامه که در آن ماهیت مرجعیت پادشاه بتفصیل مورد اشاره است دوران پادشاهی انوشیروان است.^{۲۶} دوران پادشاهی انوشیروان را از جهت مقوله «فیلسوف/ پادشاه» به چهار دوره متناوب می‌توان تقسیم کرد: (۱) انوشیروان خردمند عادل بر منند پادشاهی، (۲) انوشیروان عادل با حضور بوزرجمهر حکیم، (۳) انوشیروان در غیاب بوزرجمهر، و (۴) مجدداً انوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم. هریک از این ادوار بطور جداگانه و هرچهار دوره بر روی هم قابل تأمل است.

۱ - انوشیروان خردمند عادل

۱۷ - مهمترین خصیصه انوشیروان چه در شاهنامه چه در متون دیگر همانا دادگری

اوست:

ز شاهان که با تخت و افسر بوندند به گنج و به لشکر توانگر بوندند

نبد دادگرتتر ز نوشیروان که جاوید بادا روانش جوان^{۲۷}

خرد و داد جزء ذات وجودی و عبارتی وجه تسمیه انوشیروان است:

ز بس خوبی و داد آیین اوی وز آن نامور دانش و دین اوی

ورا نام کردند نوشین روان که چهرش جوان بود و دولت جوان^{۲۸}

به داد و دادگتری است که انوشیروان شهره جهان می‌گردد:

نشست از بر تخت نوشین روان به دل شاد و خرم به دولت جوان

خروشی بد آمد ز درگاه شاه که هرکس که جوید سوی داد راه

بیاید به درگاه نوشین روان خجسته دل افروز شاه جهان

جهاتی به درگاه بنهاد روی هر آن کس که بُد در جهان دادجوی^{۲۹}

۱۸ - اما دادگری تنها خصیصه انوشیروان نیست.. مهمترین خصلتی که انوشیروان و

مرجعیت پادشاهی او را توجیه می‌کند، خصلتی که در اندیشه‌های فلسفه سیاسی یونان در

مقوله «فیلسوف/ پادشاه» افلاطون آمده است، خردمندی اوست. صفحات شاهنامه در

عصر انوشیروان مملو از اشارات عدیده به خردمندی و خردپروری و خردسنجی این پادشاه

است. در اولین ابیات شاهنامه در این قسمت بلافاصله بعد از به تخت نشستن انوشیروان

سخن از خردمندی و سخن سنجی اوست:

چو کسری نشست از بر تاج عاج به سر بر نهاد آن دل افروز تاج
بزرگان گیتی شدند انجمن چو بنشست سالار با رایزن
سر نامداران زبان سرگشاد ز دادار نیکی دهش کرد یاد^{۲۰}
در اولین مجلس معارفه پادشاه با اولیاء و خاصگان، این انوشیروان است که به روایت فردوسی منبع و مأخذ سخنهای نغز و حکیمانه است:

اگر پادشا را بود پیشه داد شود بیگمان هر کس از داد شاد
از امروز کاری به فردا ممان که داند که فردا چه گردد زمان
چو تیره شود بر دل مرد رشک یکی دردمندی بود بی پزشک
دل مرد بیکار و بسیار گوی ندارد بنزد کسان آبروی^{۲۱}

۱۹ - قابل توجه است که با آن که بعضی از این پندها ماهیه به راه و روش و چگونگی پادشاهی ارتباط مستقیم دارد (نظیر ترغیب به داد گستری جهت تداوم مرجعیت قدرت)، بعض دیگر از مقولات اندرزهای عمومی دیگر است (نظیر بر حذر داشتن از بیکارگی و رشک و تنبلی). بدین ترتیب دامنه نفوذ و ماهیت وجودی خرد نوشیروانی خارج از مقولات محدود سیاسی است و کلیت یک زندگی فرهیخته و مبتنی بر اخلاقیات را دربرمی گیرد. بنابراین دامنه «فلسفه» انوشیروان محدود به «فلسفه سیاسی» نبوده و کلیتی فراتر از خرد عملی را در بر می گیرد.

۲۰ - خود انوشیروان نیز روش پادشاهی خویش را آمیزه‌ای از «داد و خرد» توأمان

می داند:

که ما تاجداران بسی دیده‌ایم به داد و خرد راه بگزیده‌ایم^{۲۲}
فردوسی نیز از انوشیروان نه فقط به «عدل» که به «فرزانگی» نیز یاد می کند:
ز شاهان که با تخت و افسر بُدند به گنج و به لشکر توانگر بُدند
نبرد داد گتر ز نوشیروان که جاوید بادا روانش جوان
نه زو پر هنر تر به مردانگی به تخت و به دیهیم و فرزانگی^{۲۳}
و یا در موضع دیگری هنگامی که انوشیروان گرد پادشاهی خویش می گردد فردوسی

می فرماید:

خردمند کسری چنان کرد رای کز آن مرز لختی بجنبید ز جای
بگردد یکی گیرد حرّم جهان گشاده کند کارهای نهان^{۲۴}
ماهیت خردمندی انوشیروان به نوعی علم لذتی نیز نزدیک است چنان که فردوسی برای رویای شاهانه اهمیتی فوق العاده قائل است:

نگر خواب را بیهده نشمری یکی بهره دانش ز پیغمبری
 بویژه که شاه جهان بیندش روان درخشنده بگزیندش^{۳۵}
 خردمندی انوشیروان همچین خاصیتی است ذاتی و علی رغم دولت جوان او:
 شبی خفته بُد شاه نوشین روان خرد پیر و بیدار و دولت جوان^{۳۶}

۲ - انوشیروان عادل با حضور بوزرجمهر حکیم

۲۱ - مسأله خردمندی انوشیروان و عقل و درایت او به مرحله جدیدی می رسد هنگامی که وی خوابی می بیند و خود و دیگران از تعبیر آن عاجزند. این امر مقدمه ورود بوزرجمهر به حیات انوشیروان است. بوزرجمهر نیز هنگامی که «آزاد سرو» وی را در مرو می یابد خود کودک مکتبی بوده است که علی رغم صغر سن از عهده تعبیر خواب انوشیروان بر می آید. فردوسی از انوشیروان با عبارت «خرد پیر و بیدار و دولت جوان»^{۳۷} و از بوزرجمهر با عبارت «یکی کودک مهتر اندر برش/ پژوهنده زند و استا سرش»^{۳۸} یاد می کند. بنابراین در مورد انوشیروان و بوزرجمهر عدل و خردمندی آنان را باید توأمان و علی رغم صغر سن و نیز مآلاً ناشی از هوش و ذکاوتی ذاتی و خارق العاده دانست: موهبتی که ناشی از قره ایزدی است. عدل و خرد توأمان انوشیروان و بوزرجمهر در عین صغر سن و از محل قره ایزدی این دو نوجوان فرهیخته را در فرهنگ اسطوره پذیر و اسطوره ساز شاهنامه باید دو خصلت مشترک نمادین در دو موجود مشترک نمادین شناخت. این مهم بزودی سر نخ گره گشایی در حل مسأله «فیلسوف/ پادشاه» و چگونگی آن در رابطه نمادین انوشیروان/ بوزرجمهر بدست خواهد داد.

۲۲ - اگر منشأ فیض خرد خسروانی موجود در انوشیروان و بوزرجمهر را قره ایزدی بدانیم، همچنان که شیخ اشراق در «پرتونامه»^{۳۹} و نیز ثعالبی در غرر اخبار ملوک فرس^{۴۰} می گویند ماهیت این عنایت الهی در مورد پادشاهان با دیگر موارد تفاوت عینی دارد. در این مورد قول شهاب الدین یحیی سهروردی در رساله «پرتونامه» بسیار جالب توجه است که:

و هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نور الانوار مداومت نماید، چنان که گفتیم، او را «خوه کیانی» بدهند، و «قر نورانی» بیخشند، و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بها بیوشاند، و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلی نصرت رسد، و سخن او در عالم علوی مسوع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد. والله اعلم بالصواب.^{۴۱}

تلفیق حکمت و عدالت از منشأ فیض الهی نه تنها موجب مرجعیتی فلسفی که مشروعیتی سیاسی را نیز در بر دارد تا جایی که حکومت بر چنین «فیلسوف/ پادشاهی»

ذاتی طبیعت هستی می‌شود.

۲۳- اما بعد از آشنایی ابتدایی انوشیروان با بوزرجمهر، فردوسی ناقل این خبر عجیب و جالب توجه است که این دو مجموعاً هفت بار، هر بار به فاصله یک یا دو هفته، جلسات مناظره و بحث برپا می‌داشته‌اند که طی آنها معمولاً انوشیروان با چنین عبارتی شروع می‌کند که:

چنین گفت کسری به بوزرجمهر که از چادر شرم بگشای چهر^{۴۲}
ویا:

نهادند سر سوی بوزرجمهر که کسری همی زو برافروخت چهر^{۴۳}
ویا:

به بوزرجمهر آن زمان شاه گفت که رخشنده گوهر برآر از نهفت^{۴۴}
ویا:

به بوزرجمهر آن زمان شاه گفت که گوهر چرا باید اندر نهفت^{۴۵}

۲۴- در طی این جلسات هفتگانه بوزرجمهر رازهای پادشاهی و سروری و نیز عدل و داد و آدمیت را برای پادشاه جوان بازگویی کند. اما تکرار تمثیل چادر از چهره برگرفتن و یا گوهر از نهفت بیرون آوردن از جانب کسری انوشیروان در باره بوزرجمهر حکیم خود گویی رمزی و نشانه‌ای است که به نوای آن «من»ی دیگر از وجود کسری بمنصه ظهور می‌رسد. چادر از چهره خرد برگرفتن بوزرجمهر چونان چادر از چهره بوزرجمهر برگرفتن انوشیروان است از اندرون خود. خرد در بوزرجمهر چنان است که بسوزرجمهر در انوشیروان. به عبارت دیگر در مقابله با مآله‌ای که خرد ناب می‌طلبد، انوشیروان «فیلسوف/پادشاه» از بوزرجمهر پنهان در وجود خود پرده برمی‌گیرد. بدین ترتیب شاید بوزرجمهر را بتوان تشخص عینی ذات وجودی خرد در ماهیت «فیلسوف/پادشاهی» انوشیروان دانست. این مدعا محتاج تأمل بیشتری است.

۲۵- تکرار رقم هفت در نقل فردوسی از این خبر می‌تواند خود حاکی از آداب و ترتیبی اسطوره‌ای و ناخودآگاه باشد که طی آن عملکرد مشخصی از دامنه وسیع افسانه‌پردازی ایرانی بمنصه ظهور درآمده است. اهمیت نمادین عدد هفت نزد اقوام ایرانی و بسیاری از ملل و نحل دیگر نقطه توجه را باید بلافاصله معطوف به عملکرد حادثه‌ای فراتاریخی و در زمره امور ایجازی و اشارتی گرداند.^{۴۶} در این مورد بخصوص تکرار رقم هفت از جانب فردوسی و منابع شفاهی و کتبی او می‌تواند مبین موجز یکی از دو پدیده توأمان زیر باشد: یا تلفیق سمبلیک دو شخصیت انوشیروان و بوزرجمهر در یک شخصیت

واحد، و یا تفریق همچنان سمبلیک شخصیت انوشیروان به دو عنصر کامل و متکامل عدل و خردمندی. هم این ادعا نیز محتاج قدری تأمل بیشتر است.

۲۶ - تکرار عدد هفت و یا هر عدد سمبلیک دیگری باید ما را بلافاصله متوجه شروع و جریان یک عملکرد اسطوره‌ای در تخیل شاعرانه فردوسی و یا در ضمیر ناخودآگاه عمومی ناقلان و نقالان شاهنامه بنماید. به هنگام شروع این عملکرد اسطوره‌ای انوشیروان پادشاه عادل خردمندی است. وی به عدل و خرد مشهور است و به همین دو خصیصه به حکومت مشغول. وی را تا این مرحله نه پادشاهی فقط عادل و نه شهرباری فقط خردمند که سلطانی عادل و خردمند توأمان می‌یابیم. سبب عینی ورود بوزرجمهر به مدار خودآگاهی انوشیروان خوابی است که شهریار عادل خردمند دیده ولی از عهدۀ تعبیر آن عاجز است. یعنی نقطه ختم خرد انوشیروانی نقطه بدو خرد بوزرجمهری است. یا به تعبیری دیگر افول خرد در انوشیروان مترادف طلوع خرد در بوزرجمهر است. در نقطه همین ملاقات در مرز بین تاریخ و افسانه، حقیقت و مجاز، است که بذر تولد یک عنصر پایدار در فرهنگ سیاسی ایران کاشته می‌شود. خرد انوشیروان که تا این لحظه داستان او به تأیید مکرر فردوسی رسیده است در ذات وجودی او مستتر است. اما از گذار خواب انوشیروان اندیشه خردمندی او به مدار تجلی و ترتیب دیگرگونه‌ای می‌افتد.

۲۷ - برای وقوف بر ماهیت و چگونگی این مدار رابطه بین انوشیروان و بوزرجمهر را در بعد اسطوره‌ای آتش می‌توان به دو صورت ملاحظه کرد. یا بوزرجمهر «من دیگر» (alter ego) انوشیروان است که بمصداق «بر زبان بود مرا آنچه تو را در دل بود» زبان گویای خرد انوشیروانی می‌گردد. (از این پدیده بعنوان تفریق شخصیت انوشیروان به دو عنصر عدل و خردمندی می‌توان یاد نمود) و یا از پس نشتهای سمبلیک هفتگانه، انوشیروان عادل متضمن و دربرگیرنده بوزرجمهر حکیم می‌گردد. به چشم او می‌بیند، به گوش او می‌شنود. به عدل خود داد می‌کند ولی مآلاً به خرد او می‌اندیشد (از این پدیده بعنوان تلفیق دو خصیصه عدل و خردمندی در شخصیت واحد انوشیروان/ بوزرجمهر می‌توان یاد نمود).

۲۸ - در هر دو حال، یعنی چه انوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم را یک روح در دو قالب و یا دو روح توأمان و لازم و ملزوم در یک قالب بدانیم، در فرهنگ سیاسی ایرانی پدیده «فیلسوف/ پادشاه» را به رأی العین و بسنحوی عینی در عمیقترین لایه‌های اسطوره‌ای می‌توان ملاحظه کرد. قدر مسلم آن است که از گذر خواب خسروانه در داستان انوشیروان ما به مرز محدودیت فرهیختگی کسری رسیده‌ایم و ضرورت حضور

ثانوی بوزرجمهر را دریافته‌ایم. اما اگر شق اول این فرضیه را بپذیریم، یعنی یک روح در دو قالب بودن انوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم را، مکالمات بین این دو در واقع برخورد دو عینیت مجزای مستقل ولی در عین حال لازم و ملزوم عدالت و خردمندی است. اگر شق دوم را بپذیریم، یعنی دو روح کامل و مکمل توأمان در یک قالب بودن را (وجود توأمان انوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم در جسم یکی از آنها)، مکالمات بین این دو در واقع برخورد بین دو «من» متفاوت و در عین حال متکامل یکدیگر است در ذات واحد وجودی کسری انوشیروان عادل (و یا بوزرجمهر حکیم - که مآلاً فرقی نمی‌کند. یکی به خرد خسروانی و دودیکر به عدل عالمانه منتهی می‌گردد). شقوق اول و دوم این نظریه در اصل قضیه یعنی تبلور ذهنی دو ماهیت عدالت و خردمندی (یا پادشاهی و فلسفه) در یک وجود واحد و یا دو وجود منفرد ولی متصل فرقی نمی‌گذارد. ولی قدر مسلم آن است که اگر انوشیروان و بوزرجمهر را دو موجود مجزا، دو تجسم عینی عدل و خرد در کنار هم، و نه تو در توی هم، فرض کنیم در فرهنگ سیاسی ایرانی به عنصر متعادلتری از توازن و تعادل دست یافته‌ایم. زیرا در این صورت عدالت مظهري و خرد محل تجلی دیگری یافته است. ولی اگر وجود این دو عنصر را توأمان در یک فرد فرض کنیم طبیعتاً عقل و عدالت را به تفکیک ولی توأمان در تجسم واحدی از مشروعیت اعلی سیاسی به ودیعه نهاده‌ایم. شق اول دو اریکه قدرت را در رأس هرم سیاسی می‌نشانند. شق دوم اتکاء شخص اول مملکت را به عدل و خرد توأمان بدیهی فرض کرده به اریکه‌ای واحد معتقد است.

۲۹ - آنچه در متن داستان انوشیروان مؤید این نظریه وجود توأمان انوشیروان عادل/ بوزرجمهر حکیم است تعدد و تکرار تأیید انوشیروان عادل از خرد بوزرجمهر حکیم و تعدد و تکرار تأیید بوزرجمهر حکیم از پادشاهی انوشیروان عادل است. در پایان بزم اول انوشیروان و بوزرجمهر، پادشاه عادل مسحور خردمندی مرد خردمند است:

جهاندار کسری در او خیره ماند سراقراز روزی دهان را بخواند
بفرمود تا نام او سر کنند بدان‌گه که آغاز دفتر کنند^{۴۷}

در این جا بسیار قابل توجه است که پادشاهی امر به آغاز دفتر به نام دستور خویش می‌کند. این فرمان، بسیار عجیب می‌نماید مگر آن که رابطه بین این دو موجود اسطوره‌ای سوای رابطه مفروض تاریخی آنان در حدود پادشاهی و دستوری و چیزی در مقوله رابطه دو «من» موجود در یک وجدان و هویت واحد باشد. فقط در چنین صورتی است که آغاز دفتر به نام حکیم بوزرجمهر مقارن و مشابه و اصولاً همان آغاز دفتر به نام کسری انوشیروان عادل است. به عبارت دیگر با مرجعیت سیاسی بخشیدن به مقام بوزرجمهر،

که در آغاز دفتر به نام او مستتر است، انوشیروان در واقع خرد او را در عدالت خود تحلیل می‌کند. ولی در عین حال قدر مسلم آن است که ماحصل این رودر روی بین انوشیروان و بوزرجمهر مرجعیت و مشروعیت دو عنصر، و نیز دو تجلی، توأمان عدالت و خردمندی در رأس هرم فرهنگ سیاسی ایرانی است.

۳۰ - تقریب دو شخصیت انوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم از جهت حکمت به عدالت نیز جاری است. اگر چه بوزرجمهر پادشاه را علی‌الاصول در پایه بلندتری می‌نشانند ولی مع‌هذا بین او و خود رابطه‌ای لازم و ملزوم قائل است:

زبان باز بگشاد مرد جوان که پاکیزه دل بود و روشن روان
چنین گفت کز خسرو دادگر نپیچید باید به اندیشه سر
که او چو شبان است و ما گوسفند و گر ما زمین او سپهر بلند^{۴۸}
و یا در موضع دیگری می‌گوید:

به شادیش باید که باشیم شاد - چو داد زمانه بخوایم داد^{۴۹}

۳۱ - تداخل دو سویه کسری انوشیروان و بوزرجمهر حکیم همچون دو سمبل اعلی عدالت و خردمندی در دومین مرحله روابط اسطوره‌ای آنها مقوله «فیلسوف/ پادشاه» را در اندیشه سیاسی شاهنامه به مدار عمیقتر و استوارتری می‌برد. در این مدار ثانوی حضور دو گونه عدالت و خرد در دو سمبل انسانواره انوشیروان و بوزرجمهر مرجعیت اعلی سیاسی را مشروط و منوط به وجود توأمان و لازم و ملزوم این دو گوهر می‌کند.

۳ - انوشیروان در غیاب بوزرجمهر

۳۲ - بعد از تداوم حضور توأمان انوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم در بدو حکومت کسری، مقوله «فیلسوف/ پادشاه» وارد مرحله جدیدی می‌شود هنگامی که دستور خردمند به فرمان پادشاه به زندان می‌افتد. مرحله سوم این رابطه شاهد جدایی موقتی عدل و سیاست انوشیروانی از خرد و صدارت بوزرجمهری است. بوزرجمهر در اوج صدارت و خردمندی است که مورد قهر انوشیروان قرار می‌گیرد، در پرتو خرد بوزرجمهر، انوشیروان به پیروزی گرد جهان می‌گردد. و بار دیگر بر اوج همین پیروزی است که بوزرجمهر شهریار را به پند و اندرز و خیرخواهی دعا گوست:

یکی آفرین کرد بر شهریار که دل شد بکردار خرم بهار
چنین گفت کای داور تازه روی که بر تو نیابد سخن عیبجوی
خجسته شهنشاه پیروزگر جهاندار با دانش و با گهره

هم در این هنگام است که بوزرجمهر به ساختن نرد، شطرنج هندوان را پاسخ گوست.

شگفتی هندوان از خود بوزرجمهر است که آنان را وادار به اطاعت از انوشیروان می‌کند:
 ابا باژ یک ساله از پیشگاه فرستاد یکسر به درگاه شاه^{۵۱}
 اما از پس اتفاقی عجیب و خوردن مهره‌های بازوبند انوشیروان توسط مرغی و شک
 شاه بر کج دستی دستور بوزرجمهر را زندانی سفاقت شاهانه می‌کند:

بفرمود تا روی سندان کنند به داننده بر کاخ زندان کنند
 بدان کاخ بنشست بوزرجمهر بدید آن پرآژنگ چهر سپهر^{۵۲}

۴- حضور مجدد انوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم در کنار هم

۳۳- چهارمین و آخرین مرحله رابطه عدل و خرد بین انوشیروان و بوزرجمهر حضور
 مجدد مشترک آنهاست در کنار هم.

چگونگی این گردهمایی قابل تأمل است. قیصر روم جعبه‌ای مهر و موم شده جهت
 انوشیروان می‌فرستد و پیغام که اگر در جعبه را باز نکرده، کسری از محتوی آن سفیر را
 مطلع کند روم همچنان با جگزار پادشاه خواهد ماند. انوشیروان از سفیر یک هفته مهلت
 می‌خواهد.

از آن پس بدان داستان خیره ماند بزرگان و فرزنانگان را بخواند^{۵۳}
 ولی برای بار دوم در طول سلطنت کسری باز هم او و فرزنانگانش به یک بن بست عقلی
 می‌رسند.

زدانش سراسر به یکسر شدند به نادانی خویش خستوشدند^{۵۴}
 همین بن بست عقلی است که بار دیگر حضور بوزرجمهر را ضروری می‌کند و موجب
 آزادی او را از بند فراهم:

چو گشتند از آن انجمن ناتوان غمی شد دل شاه نوشین روان

همی گفت کاین راز گردان سپهر بیابد به اندیشه بوزرجمهر^{۵۵}

انوشیروان پیغام جهت بوزرجمهر می‌فرستد و او را از ماقع مطلع می‌کند و اعتراف که:

به دل گفتم این راز پوشیده چهر نسیند مگر جان بوزرجمهر^{۵۶}

۳۴- شاید عجیبترین و در عین حال گویاترین چرخش داستان انوشیروان و بوزرجمهر
 در این مرحله دوم است که وزیر خردمند برای بار دوم به حضور پادشاه عادل می‌رود. به
 روایت فردوسی بوزرجمهر را پس از خلاصی از بند، کور می‌یابند. به خروج از زندان
 بوزرجمهر:

به آب خرد چشم دل را بشست زدانشگان استواری بجست

بدو گفت بازار من خیره گشت چو چشم در این رنجهای تیره گشت^{۵۷}

در راه دیدار مجدد با انوشیروان بوزرجمهر کورچشم روشن روان تفرالی می کند از گذر سه زن که بر سر راه او می گذرند و به همین تفرال در حضور پادشاه محتوی درج را نادیده بیان می کند:

سپاس از خداوند خورشید و ماه روان را به دانش نماینده راه
بداند همه آشکارا و راز به دانش مرا آرزو بی نیاز
سه دُراست رخشان به درج اندرون غلافش بود ز آن که گفتم فزون
یکی سفته و دیگری نیم سفت یکی آن که آهن ندیده ست جفت^{۵۸}

همین حادثه موجب عزت و نزدیکی مجدد بوزرجمهر اکنون کور و روشن روان نزد کسری انوشیروان می شود.

۳۵ - از پس این تجانس مجدد بین انوشیروان و بوزرجمهر به تکرار و دفعات تا انتهای سلطنت کسری موارد خردمندی او بظهور می رسد. در پنجاهای انوشیروان به پسر خود هرمز،^{۵۹} در پرستشهای موبد از نوشین روان،^{۶۰} در نامه نوشتن کسری به پسر قیصر،^{۶۱} در گفتار وی اندر ولیعهد کردن پسر خود هرمز،^{۶۲} و بالاخره در عهد نوشتن پادشاه پسر خود را هرمز،^{۶۳} اندیشه توأمان «فیلوف / پادشاه» مجال نمود مختلفی می یابد.

انوشیروان در متون دیگر

۳۶ - مسألة خردمندی انوشیروان اما در متون متقدم و متأخر بعد از شاهنامه نیز به دفعات مذکور افتاده است. از جمله در باب هشتم قابوس نامه که «دریاد کردن پنجاهای نوشین روان» است می خوانیم: «این است سخنها و پنجاهای نوشروان عادل، چون بخوانی ای پسر این لفظها را خوار مدار که از این سخنها [هم] بوی حکمت آید و هم بوی مُلک زیرا که هم سخنان ملکان است و هم سخن حکیمان؛ جمله معلوم خویش کن و... الخ.»^{۶۴} و یا در یکی از نسخ نصیحة الملوک غزالی آمده است که: «فانظروا فی هذا الملک العادل الذی من عدله افتخر التبی صلی الله علیه وسلم بتولده فی زمان دولته و ولایته، فقال: ولدت فی زمن الملک العادل کسری انوشروان. وانما سماه ملکاً لعدله. و قالت الحكماء ان الدین بالملک و الملک بالجند و الجند بالمال و المال بعمارة البلاد و عمارة البلاد بالعدل فی العباد.»^{۶۵} در متون ادب عرب نیز بوفور اقوال حکیمانه به انوشیروان نسبت داده شده است. اما وسیعترین دامنه نفوذ خرد خسروانی را باید در «حکمة الاشراق» شیخ اشراق شهاب الدین یحیی مهروردی و شارحین متقدم و متأخر او جستجو کرد. جالب توجه است که مهروردی از پادشاهانی چون کیومرث و طهمورث و

فریدون و کیخسرو و یا حتی از زردشت و بوزرجمهر (!) با عناوینی نظیر «الملوک الافاضل» و یا «الانبياء الامائل» یاد می‌کند.^{۶۶}

۳۷ - مطلب قابل توجه دیگر آن است که نه در شاهنامه و نه در متون متقدم و متأخر دیگر انتساب اقوال حکیمانه محدود و مقید به انوشیروان نیست و بعضی دیگر پادشاهان بتأویب صاحب آراء متشابهی شناسانده شده‌اند.^{۶۷}

برخی نتیجه‌گیریهای مقدماتی

۳۸ - پس بطور خلاصه در ذات وجودی کسری انوشیروان عادل بطور اخص و نیز در کیفیت توأمان انوشیروان و بوزرجمهر آن‌چنان که در داستان انوشیروان شاهنامه فردوسی آمده است ما اندیشه ایرانی «فیلسوف/پادشاه» (شهریار فرهیخته) را به رأی العیسن می‌بینیم. این اندیشه که بطور قطع ریشه‌های عتیقه عمیقتری دارد در شاهنامه فردوسی و نه فقط در داستان انوشیروان تجلی و حضور قابل توجهی دارد. قاعده پس از شکل‌گیری این اندیشه در شاهنامه و منابع کتبی و شفاهی آن است که شخصیت اسطوره‌ای انوشیروان در فرهنگ سیاسی ایران سمبل دو خصیصه عدالت و خردمندی می‌شود.

۳۹ - اما توجه به چهار دوره‌ای که در دوران سلطنت کسری انوشیروان قابل ملاحظه است مسأله حساس‌تری را در رابطه عدل و خرد (و یا پادشاه و دستور) در واحد وجودی «فیلسوف/پادشاه» روشن می‌کند. در وجود اولیه (قبل از پیدایش بوزرجمهر) انوشیروان دو مقوله توأمان عدل و خرد به یکجا جمع است و از این رو مرجعیت واحد او هم از جانب عدالت و هم از سوی خردمندی ذاتی پادشاه مشروعیت دارد. پس از پیدایش بوزرجمهر در واحد حاکم «فیلسوف/پادشاه» عنصر عدالت تجسمی مجزا و عنصر خردمندی نیز تجسمی مجزا می‌یابد. در مرحله دوم دو سمبل اعلی قدرت بر اریکه مرجعیت غایی نظام تکیه می‌زند. در این مرحله چه وجود توأمان کسری انوشیروان عادل و بوزرجمهر حکیم را دو روح در یک قالب و یا یک روح در دو قالب فرض کنیم مآلاً در انظار عموم و تا جایی که مربوط به عملکرد اجتماعی این واحد فرهنگ سیاسی می‌شود دو سمبل مجزا ولی کامل و مکمل یکدیگر در رأس هرم مرجعیت قرار دارند. اما توازن موقت این رابطه همچنان به سود انوشیروان (و یا بطور دقیقتر به سود عدالت) بر علیه بوزرجمهر (و یا بطور دقیقتر بر علیه خردمندی) استوار است. چه به فرصتی کوتاه و به صرف بهانه‌ای انوشیروان عادل بوزرجمهر حکیم را به زندان قهر و فراموشی می‌سپارد. اما در مرحله سوم یعنی مرحله غیبت بوزرجمهر انوشیروان صرف عدالت و فاقد خردمندی است. حکومت عدل بی خرد

انوشیروان در مرحله سوم باز تا جایی ادامه دارد که به مسأله جدیدی برمی خورد (جعبه ای که از فرهنگ آمده و محتوای آن مورد سؤال است) که از حل آن عاجز است. این خود مقدمه ای است که بار دیگر بوزرجمهر حکیم (این بار کور چشم ولی بینادلت) وارد معادله توازن آفرین عدل و خرد در واحد اندیشه سیاسی «فیلسوف/پادشاه» گردد.

۴۰ - از دل این چهار دوره در سلطنت کسری انوشیروان دو قطب نوسان بین عدالت و خردمندی در اندیشه ایرانی «فیلسوف/پادشاه» شکل می گیرد. برمدارین این دو قطب است که تاریخ و عملکرد فرهنگ سیاسی ایران یکی از اساسی ترین مفاهیم وجودی خویش را تعریف و تثبیت کرده است. نه صرف عدالت نه مطلق خردمندی، نه سیاست محض و نه بسیط عقل، هیچ یک بتهایی حرکت قومی را بر بستر تاریخ میسر ن ساخته است. آمیزه ای از عدالت و خرد، برادرانی توأمان چون انوشیروان و بوزرجمهر، همواره با هم همچنان که از هم جدا، سرنوشت سیاسی یک قوم را رقم می زند.

۴۱ - اگر صحت نسبی این فرضیه «فیلسوف / پادشاه» را بدین صورت مقدماتی پذیریم، و اگر ادامه این استدلال در بقیه شاهنامه نیز معتبر و جاری باشد، در کم و کیف این اندیشه ما یکی از اصولی ترین مفاهیم فرهنگ سیاسی ایران را بدست آورده ایم. با محک این اندیشه و تصور آن در طول و عرض تاریخ مسائل قدیم و جدید عدیده ای در مقولات فرهنگ سیاسی محل نقد و تفسیر و موضع ارزیابی معتبری در ذات وجودی تجارب قومی می یابد. از جمله این مقولات است مسأله مشروعیت و مرجعیت سیاسی، حدود اختیارات و مسؤولیتهای مقام اعلی رهبری، ماهیت و وجود سازمان بندی نهادهای اجتماعی، رابطه بین اخلاق و حکومت، رابطه بین روشنفکران و طبقه حاکم، و بسیاری از مسائل جاری و قدیم در فرهنگ سیاسی ایران بطور اعم.

۴۲ - همچنین اگر مقوله «فیلسوف / پادشاه»، را بصورتی چنین نمادین در شاهنامه (و از طریق شاهنامه در قدیمترین انگیزه های قومی ایرانیان) قابل ملاحظه بدانیم باز نمودهای تاریخی آن، چه در ادوار قبل و بعد از اسلام و چه در قرون معاصر بنحو بارزی قابل ارزیابی است. چرا که از پس این مقوله روابط پادشاهان و موبدان در ایران قبل از اسلام، روابط حکام و علما در بعد از اسلام، و حتی روابط اربابان قدرت و روشنفکران در جهان معاصر هریک بنحوی و اشارتی خود بازگویی تقابل رودرروی انوشیروان و بوزرجمهر (و یا عدالت و خرد و یا سیاست و درایت) است در بطن شاهنامه. ولی پرداختن به این جوانب گسترده مقوله «فیلسوف/پادشاه» چه در متن شاهنامه چه در عملکرد تاریخی آن فرصت و تأمل دیگری را ایجاب می کند.^{۶۸}

تعلیقات:

۵. بعد از قراءت اول و دوم این مقاله در دو کنگره پی‌درپی فردوسی در لوس‌انجلس (۴-۵ اسفند ۱۳۶۸) و واشنگتن (۱۱ اسفند ۱۳۶۸) از راهنمایهای اساتید ارجمند دکتر ذبیح‌الله صفا، دکتر جلال خالقی مطلق، دکتر شاپور شهبازی و نیز دکتر حسین ضیائی سود فراوان برده‌ام. بازنویسی مقاله برای چاپ در ایران‌شناسی مآلاً از این راهنمایها بهره‌وفانی برده است. همچنین نشأت فکر این رساله و چند و چون پرداختن آن مدیون راهنمایها و تذکرات مفصل دوست فاضلم دکتر محمود امیدسالار بوده است. تقدیم این مقاله به محضر پربرکت عزیزش ادای دینی است از سر ذوق و شوق همدلی با وجود نادر و نازنین او. علی‌رغم این دیون اگر خطا و لغزشی بر مقاله همچنان جاری است عصمت علمی این بزرگواران یکباره از آن میراست.

۱. این البته بدان معنی نیست که در بازسازی تاریخ ادبیات فارسی از دل این متون تصورات و استباطهای مختلفی از «تاریخ» و «متن» نمی‌توان داشت. بعنوان مثال می‌توان به هر دو تاریخی از ادبیات فارسی مراجعه کرد تا فرق نگرشهای مختلف را بازشناخت. در این مورد مقایسه تاریخ ادبیات در ایران دکتر صفا با تاریخ ادبیات یان ریکا بسیار جالب توجه است.

۲. بعد از گذشت سالها هنوز سبک شناسی محمد تقی بهار بهترین مطالعه تطوّر نثر فارسی است. ر.ک. محمد تقی بهار، سبک شناسی: با تاریخ تطوّر نثر فارسی، (تهران: امیر کبیر، ۱۳۳۱) ۳ جلد.

۳. در این مورد ر.ک. به دقیقترین مطالعه موجود درباره تاریخ تحوّل زبان فارسی، دکتر پرویز نائل خانلری، تاریخ زبان فارسی. (تهران: نشر نو، ۱۳۶۶). ۳ جلد.

۴. ر.ک. علی النظمی المروّضی التمرقندی، کلمات چهارمقاله، با تصحیح و مقدمه محمدبن عبدالوهاب قزوینی (تهران: انتشارات اشراقی، ۱۳۲۷) صص ۱۲ و ۲۶.

۵. برای بحثی مقدماتی درباره استفاده از متون ادبی در بازسازی تاریخ اندیشه‌های سیاسی ر.ک.

Ann K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. XVI.

۶. ر.ک. دکتر غلامحسین یوسفی، دیداری با اهل قلم (مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۵). ۲ جلد.

۷. همان مرجع. صص ده.

۸. ر.ک. عبدالحمین زرین کوب، نقد ادبی (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۱). ۲ جلد.

۹. از این قاعده باید مستثنی کرد مقاله راهگشای دکتر زرین کوب را «تاریخچه نقدالشعر در ایران» در یادداشتها و اندیشه‌ها (تهران، ۲۵۳۶) صص ۱۰۶-۹۴؛ و نیز دو مقاله مستع نصرالله پورجوادی را، «نقد فلسفی شعر از نظر عطار و عوفی» (معارف، دوره چهارم، شماره ۳، آذر-اسفند ۱۳۶۶) صص ۴۰۵-۴۲۰، و «شعر حکمت: نسبت شعر و شرع از نظر عطار» (معارف، دوره پنجم، شماره ۲، مرداد-آبان ۱۳۶۷) صص ۱۷۱-۲۲۴. همچنین قابل توجه است کتاب J.T.P. De Bruijn, *On Piety and Poetry* (Leiden: E.J. Brill, 1983).

برای نقد جامعی بر این کتاب ر.ک. به مقاله دکتر حشمت مؤید در ایران‌شناسی (سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۶۸) صص ۱۶۰-۱۷۰.

۱۰. پرداختن به تاریخ‌نگاری تأویلی ایران بی‌مراجعه به منابع عدیده تنوریک در شعب مختلف علوم انسانی امکان‌پذیر نیست. و لازمه این مهم وسواس و دقت است در به کارگیری مضامین تنوریک و تلفیق و تلاقی آن با منابع اولیه تاریخ تشریحی ایران.

۱۱. برای بحث جامعی پیرامون اهمیت اسطوره‌ها و سمبل‌ها در شکل‌گیری فرهنگ ر.ک.

Ivan Strenski, *Four Theories of myth in Twentieth-Century History*. (Iowa City: University of Iowa Press, 1987).

۱۲ - برای تفاوت بین شعور فردی و جمعی (آگاه و ناآگاه) ر.ک.:

Carl G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Collected works, Vol. 9.i. paragraphs, 87-110; re-printed in Joseph Campbell (ed), *The Portable Jung* (London: Penguin Books, 1971), pp. 59-69.

۱۳ - برجسته ترین نظریه پردازی که به عوالم تأویلی انسانها به هنگام شرکت آنان در تاریخ توجه داشته است ماکس ویرجامه شناس آلمانی است. برای جامعترین کتاب او که خاستگاه تئوریک دیگر کتب اوست ر.ک.
Max Weber, *Wirtschaft Und Gesellschaft*. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1980).

۱۴ - از جمله معدود علمای علوم اجتماعی معاصر که بدین قبیله مقولات در پرداختن به مسائل جاری ایران توجه دارند مردمشناس آمریکایی مایکل فیشر است. ر.ک.

Michael M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. (Cambridge: Harvard University Press, 1980).

۱۵ - از جمله نویسندگان ایرانی که به اهمیت اسطوره ها در بازسازی تاریخ فرهنگ سیاسی توجه داشت مرحوم محمد علی فروغی (ذکاءالملک) بود. این عبارت عبرت آموز فروغی حائز کمال اهمیت است که «همه اقوام و ملل متدین میادی تاریخشان مجهول و آمیخته به افسانه است... و این قفره اگر در نظر مورخ محقق مایه تأسف باشد از جهت تأثیرات اجتماعی و نتایجی که بر آن مترتب می شود بی ضرر بلکه سودمند است، چه هر قومی برای این که میان افراد و دسته های مختلف او اتفاق و اتحاد و همدردی و تعاون موجود باشد جهت جامعه و وجه اشتراک لازم دارد و بهترین جهت جامعه در میان اقوام و ملل اشتراک در یادگارهای گذشته است اگرچه آن یادگارها حقیقت و واقعیت نداشته باشد. چه شرط اصلی آن است که مردم به حقیقت آنها معتقد باشند، و ایرانیان همواره معتقد بوده اند که پادشاهانی عظیم الشان مانند جمشید و فریدون و کیقباد و کیخسرو داشته و مردانی نامی مانند کاوه و قارن و گیو و گودرز و رستم و اسفندیار میان ایشان بوده که جان و مال و عرض و ناموس اجدادشان را در مقابل دشمنان مشترک مانند ضحاک و افراسیاب و غیره محافظت نموده اند، و به عبارت دیگر هر جماعتی که کاوه و رستم و گیو و بیژن و ایرج و منوچهر و کیخسرو و کیقباد و امثال آنان را از خود می دانستند ایرانی محسوب بودند و این جهت جامعه رشته اتصال و مایه اتحاد قومیت و ملیت ایشان بوده است.» ر.ک. منتخب شاهنامه، باهتمام محمد علی فروغی و حبیب یغمایی، (تهران: چاپخانه بانک ملی، ۱۳۲۱). ص ص بیست و نه و سی).

۱۶ - برای بحث جامعی پیرامون این منطق جدلی بعنوان یکی از خاستگاههای تئوریک علوم اجتماعی ر.ک. به

قسمت دوم کتاب زیر:
Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (Boston: Beacon Press, 1960), pp. 251-322.

۱۷ - یکی از بهترین کتبی که این قبیل پیگیریهای مداوم را از فرهنگ پیش از اسلام به فرهنگ اسلامی ایران مورد بررسی قرار داده است مزدینا و ادب فارسی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۸) زنده یاد دکتر محمد معین است در دو جلد. کتاب هنری کرین با مشخصات زیر نیز شاخه مشخصی از این پیگیری را دنبال کرده است:

Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. (Princeton: Princeton University Press, 1977).

۱۸ - به مقدمه کامل ذکاءالملک فروغی بر منتخب شاهنامه چاپ ایشان و حبیب یغمایی با مشخصات مندرج در

تعلیقه شماره ۱۵ رجوع کنید.

۱۹ - در این مورد ر.ک. به تئودور نولدکه، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی (تهران: مرکز نشر سپهر، ۲۵۳۷)؛ و نیز بحث مشغ دکتر ذبیح الله صفا در حماسه سراسی در ایران (تهران: امیرکبیر، ۱۳۲۱)، ص ص

۱۶۰-۳۴۲.

۲۰ - برای بحث جامعی پیرامون حوادث زندگی و تاریخ تولد و وفات فردوسی مراجعه کنید به تاریخ ادبیات در ایران (تهران: ابن سینا، ۱۳۳۸) دکتر ذبیح الله صفا، جلد اول: ص ص ۴۵۸-۵۲۱. جالب توجه است که طبق

محاسبات دکتر شاپور شهبازی تاریخ دقیق تولد فردوسی برابر است با روز جمعه ستم ژانویه ۹۴۰ میلادی. ر.ک. به مقاله خود ایشان در همین شماره ایران‌شناسی.

۲۱ - مهمترین قسمتهای کتاب جمهور افلاطون که طی آنها پیرامون مسأله «فیلسوف/ پادشاه» بحث شده، عبارت است از: 517^c، 501^{b-c}، 485^a، 539^e، 521^b، 520^{a-d}، 500^d، 499^{b-c}.
برای بحث جامعی درباره فلسفه سیاسی افلاطون ر.ک.

Leo Straus, "Plato" in Leo Straus and Joseph Crapsey (eds), *History of Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), pp. 33-89.

۲۲ - جمهور، افلاطون، 499^{b-c}

۲۳ - همان مرجع، 485^a

۲۴ - برای بحث جامعی پیرامون افکار سیرور ر.ک.

James E. Holton, "Marcus Tullius Cicero," in Leo Straus et. al. (ed), *History of Political Philosophy*, op. cit., pp. 155-175.

۲۵ - برای بررسی وسیعی از افکار سیاسی فارابی ر.ک.

Ralph Lerner & Muhsin Mahdi (eds), *Medieval Political Philosophy* (Ithaca, Cornell University Press, 1963), pp. 22-94.

۲۶ - طبق پیشنهاد دکتر جلال خالقی مطلق متن داستان پادشاهی کسری انوشیروان مورد استاد این مقاله نسخه تصحیح زول مول است، شاهنامه فردوسی (تهران: کتابهای جیبی، ۱۳۵۳) جلد ششم، ص ۸۱-۲۷۲. شاهنامه تصحیح دکتر خالقی هنوز به داستان انوشیروان نرسیده است.

۲۷ - همان مرجع، ص ۸۸

۲۸ - همان مرجع، ص ۷۹

۲۹ - همان مرجع، ص ۹۱

۳۰ - همان مرجع، ص ۸۱

۳۱ - همان مرجع، ص ۸۱

۳۲ - همان مرجع، ص ۸۲

۳۳ - همان مرجع، ص ۸۸

۳۴ - همان مرجع، ص ۹۲

۳۵ - همان مرجع، ص ۱۲۲

۳۶ - همان مرجع، ص ۱۲۲

۳۷ - همان مرجع، ص ۱۲۲

۳۸ - همان مرجع، ص ۱۲۳

۳۹ - شیخ شهید شهاب الدین یحیی سهروردی، «پرتو نامه» در مجموعه مصتفات شیخ اشراق، جلد ستم، بتصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر (تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۱۳۵۶) ص ۸۱.

۴۰ - عبدالملک بن محمد ثعالبی، غرر اخبار ملوک القوس و سیرهم (پاریس، ۱۹۰۰، تهران، ۱۹۶۳) ص ۸-۷.

۴۱ - «پرتو نامه»، سهروردی، ص ۸۱.

۴۲ - شاهنامه فردوسی، ص ۱۳۴.

۴۳ - همان مرجع، ص ۱۳۰.

۴۴ - همان مرجع، ص ۱۳۷.

- ۴۵ - همان مرجع ، ص ۱۴۲ .
- ۴۶ - برای تحلیل جامعی پیرامون عدد «هفت» ر.ک. به مطالعه تفصیلی دکتر محمد معین، تحلیل هفت پیکر نظامی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸). دکتر جلال خالقی مطلق نظر مرا متوجه این موضوع مهم کردند که هفت جلسه معارفه انوشیروان و بزرجمهر مقارن و مشابه سبلیک هفت خان رستم است. این تشابه سبلیک محتاج تأمل است.
- ۴۷ - شاهنامه فردوسی، ص ۱۲۹ .
- ۴۸ - همان مرجع ، ص ۱۲۹ .
- ۴۹ - همان مرجع ، ص ۱۲۹ .
- ۵۰ - همان مرجع ، ص ۱۹۳ .
- ۵۱ - همان مرجع ، ص ۲۰۰ .
- ۵۲ - همان مرجع ، ص ۲۰۱ .
- ۵۳ - همان مرجع ، ص ۲۳۳ .
- ۵۴ - همان مرجع ، ص ۲۳۳ .
- ۵۵ - همان مرجع ، صفحه ۲۳۳ .
- ۵۶ - همان مرجع ، ص ۲۳۳ .
- ۵۷ - همان مرجع ، ص ۲۳۴ .
- ۵۸ - همان مرجع ، ص ۲۳۵ .
- ۵۹ - همان مرجع ، ص ۲۴۴ .
- ۶۰ - همان مرجع ، ص ۲۴۶ .
- ۶۱ - همان مرجع ، ص ۲۵۵ .
- ۶۲ - همان مرجع ، ص ۲۶۳ .
- ۶۳ - همان مرجع ، ص ۲۶۹ .
- ۶۴ - عنصر الممالی کیکاووس بن اسکندر بن قاپوس بن وشمگیر بن زیار، قاپوس نامه، باهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۴۵)، ص ۵۵ .
- ۶۵ - امام محمد بن محمد بن محمد غزالی طوسی، نصیحة الملوك، با تصحیح مجدد و حواشی و تعلیقات و مقدمه تازه به خاتمه استاد جلال الدین همایی (تهران: انتشارات بابک، ۱۳۵۰)، ص ص ۸۹-۹۰، قسمتی از باورقی شماره ۲ که از صفحه ۸۴ شروع می شود.
- ۶۶ - مأخذ «قواعد و ضوابط اشراق» را نیز سهروردی «راه و روش حکما و دانایان سرزمین پارس» می داند. بزرجمهر از جمله این دانایان است که سهروردی بنام می شناسد. ر.ک. حکمة الاشراق (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱) ص ۱۹ .
- ۶۷ - بقول دکتر جلال خالقی مطلق مقوله «خرد» همچون رنگ سرخی از آغاز شاهنامه شروع می شود و در سرتاسر متن ادامه دارد.
- ۶۸ - مآلاً ردیابی مقوله «فیلسوف / پادشاه» در تاریخ فرهنگ سیاسی ایران نه فقط از فردوسی به بعد و در تاریخ اسلامی ایران که از قبل از فردوسی و در تاریخ ایران قبل از اسلام نیز باید مورد توجه قرار گیرد تا حداقل تاریخ تشریحی کاملی از این مقوله بدست آید.