

مبانی و کارکردهای شهریاری در شاهنامه



و اهمیت آنها در سنجش خرد سیاسی در ایران

موضوع این گفتار^۱ «مبانی و کارکردهای شهریاری در شاهنامه و اهمیت آنها در سنجش خرد سیاسی در ایران» است. به عبارت دیگر، اگر شاهنامه را کتابی در بیان شکل گرفتن شهریاری به معنای نظام کشورداری آیا به تعبیر خود شاهنامه جهانداوی از خلال سرگذشت‌هایی شاهان و پهلوانان بگیریم، و خود این سرگذشت‌ها را مواد و مصالحی اسطوره‌ای - تاریخی برای تدوین مبانی آنتروپولوژی یا انسان‌شناسی سیاسی در ایران بشمریم، می‌خواهیم ببینیم آیا می‌توان از مطالعه انتقادی شاهنامه عناصری مفید برای شناخت خرد سیاسی در ایران و کارکرد آن در شرایط کنونی بیرون کشید؟

*

در نگاه نخست، به نظر می‌رسد شاهنامه کتابی است که در آن سرگذشت‌های شاهان و پهلوانان به صورت داستان‌های اسطوره‌ای و تاریخی در قالب شعر و به زبان فارسی بیان شده است، آنهم در روزگاری که زبان فارسی، زیر تأثیر سیاسی و فرهنگی بیگانه، در خطر نابودی قرار گرفته بود. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که مهمترین عوامل اقبال و توجه همیشگی مردم ایران به شاهنامه^۲ و مهمترین دلایل اهمیت آن همین عناصر داستانی، شعری و زبانی‌اند. اما بحث‌ها و پژوهش‌هایی که به تقریب از یکصد و پنجاه سال پیش تاکنون در باره شاهنامه و اهمیت آن در داخل و خارج ایران صورت گرفته است نشان می‌دهد که مسأله به همین جا ختم نمی‌شود^۳. منظور من البته این نیست که جنبه‌های داستانی، نمایشی و دراماتیک، یا جوانب

شعری و زبانی شاهنامه، در بیان اهمیت این کتاب قابل اعتنا نیستند یا نباید به شاهنامه از این جنبه‌ها نگریست. منظور من فقط طرح پرسشی است که ذهن ژول مول، مترجم فرانسوی شاهنامه را به خود مشغول داشته بود و او برای آن پاسخی داد که امروز می‌تواند راهنمایی برای پرداختن به وجهی از اهمیت شاهنامه باشد که من می‌خواهم بر آن تأکید کنم. مول، در پاسخ این پرسش که چرا شاهنامه در جان مردم ایران ریشه دوانیده و از حیثیت و اعتبار ملی و جهانی برخوردار شده است می‌گوید: «آنجا که سراینده از روح ملی راستین به شور آمده باشد دستاوردش به زودی همگانی می‌شود و به جای ترانه‌هایی که خود از آن سرچشمه گرفته است بر سر زبان‌ها می‌افتد.»^۴ اکنون می‌خواهیم بدانیم این روح ملی با ساخت معنایی کلیت شاهنامه چه ارتباطی دارد؟ چه حکمتی در کار شاهنامه هست که سبب شده مضامین این کتاب تا این حد با روح ملی مردم ایران بیامیزد؟

*

پی بردن به مضمون اصلی شاهنامه و منظور فردوسی از سرودن آن به تأویل و تفسیر نیازی ندارد. خود فردوسی در آغاز کتاب این معنا را به روشنی بیان کرده است. در «گفتار اندر فراهم آوردن شاهنامه» نخست تأکید می‌کند که منظورش از به نظم درآوردن شاهنامه ساختن پایگاهی است در زیر شاخ سرو سابه‌افکن دانش^۵. آنگاه می‌گوید که «پژوهنده روزگار نخست موبدان» سالخورده را فرا خواند و:

پرسیدشان از کیان جهان و زان نامداران و فرخ مهان
 که: گیتی به آغاز چون داشتند که ایدون به ما خوار بگذاشتند؟
 می‌بینیم تنها هدفی که برای شنیدن داستان‌ها و گرد آوردن آنها یاد می‌کند چگونگی داشتن گیتی، یعنی راه و رسم جهانداری یا کشورداری است. این تعبیر از آن پس در قالب صفاتی چون جهاندار و جهانجوی بارها و بارها در شاهنامه تکرار می‌شود. ساخت معنایی کلیت شاهنامه نیز بیانگر چیزی جز این نیست: از داستان گیومرت به بعد، روند گسترش کتاب همانا روند برآمدن جامعه مدنی خودفرمان و شکل گرفتن هنر کشورداری است که هر گاه به گوهر خود به درستی عمل نکند کشور و تخت و کلاه با هم و یکباره تباہ می‌شود. این روند مرحله‌ای دارد.

مرحله نخست آن، به نظر من، از پادشاهی گیومرت تا پادشاهی فریدون و برگزیده شدن منوچهر به دست او برای ادامه شهریاری در سنت فریدونی و روشن شدن نقش جهان‌پهلوان در کار کشورداری است. در این مرحله، شاهد رها شدن جامعه از سیطره طبیعت، آغاز روال تمدن و فرهنگ، تأسیس کشوری به نام ایران و برپا شدن دستگاه شهریاری هستیم که در آن شخص پادشاه، به شرط آنکه به سنت فریدونی، یا به گفته شاهنامه «به راه فریدون فرخ» رود^۶،

بی گفت و گو در حکم رمز یا نماد وحدت دهنده شهریاری است، و در کنار او، کار دفاع از موجودیت کشور و پاسداری از آن در برابر بیگانگان یا آزمندان داخلی وظیفه جهان پهلوانان است که گرچه به فرمان شاه عمل می کنند اما چنان که خواهیم دید نوکر او نیستند. از گیومرت تا پایان روزگار فریدون و پادشاهی منوچهر، مضمون شهریاری چنان شکل می گیرد که مبنای و کارکردهای آن را می توان به خوبی برشمرد:

۱) شهریاری امری در تقابل بدسگالی اهریمن است. هر جا که شهریاری به خطر افتد و اختلالی در آن ایجاد می شود انگشت اهرمن و ابلیس را در کار می بینیم. مانند داستان سیامک در عهد گیومرت، یا داستان ضحاک و همدست شدن او با ابلیس برای سر به نیست کردن پدرش مرداس در عهد جمشید و فراهم شدن زمینه تسلط هزارساله بیداد و نامردمی بر ایران، یا داستان بی راه شدن کاووس از وسوسه های دیو و آسمان پیمانی وی و خواری هائی که دید، و...

۲) شهریاری کاری است که مبنای ایزدی دارد. شاید به همین دلیل فردوسی از «فره ایزدی» نام می برد و گاه شهریاری را مترادف با «ره ایزدی» می گیرد. گوهر این «مبنای ایزدی» نیز چیزی جز ایمان داشتن به قدرت بی همتای ایزد یکتا و عمل کردن بر قانون مردمی یعنی انسانیت، و راستی و داد در جهان نیست. شهریار بنده خداست^۷ نه، معاذالله، همسر او یا چیزی در حد او در روی زمین. اگر کسی گستاخی کند و مبنای ایزدی شهریاری را دستاویزی برای خداوند گاری در روی زمین بیندارد، یا به بهانه قدرتی که در دست اوست خود را در حد خدا بداند، دیگر گوهر شهریاری از او دور شده است. فره ایزدی از وی می گریزد و او به سرنوشت جمشید و ضحاک و خواری های کاووس دچار خواهد شد^۸.

۳) کار شهریاری اگر چه مبنای ایزدی دارد اما از کار شریعتداری جداست. شریعت و دولت در کنار یکدیگرند نه معاند هم یا آمیخته به هم. جمشید، با وجود آن که، از لحاظ گستراندن تمدن و فرهنگ و سازمان دادن به جامعه، نمونه یک شهریار خوب در شاهنامه است، به دلیل برهم زدن اساس جدائی کار شهریاری از امر شریعتداری و یکی کردن «شهریاری و موبدی» در وجود خود^۹ به فرجامی شوم و عبرت آموز می رسد که حکمتی نمادین در آن نهفته است: به دستور ضحاک با آره به دو نیم می شود.

۴) در آغاز شاهنامه به درستی معلوم نبود که چرا گیومرت به پادشاهی می رسد و «آیین

تخت و کلاه» می آورد. فردوسی تنها به «فر شاهنشهی» او اشاره می کند که همگان را به اطاعت از او وامی داشته است^{۱۰}. اما، از گیومرت تا منوچهر، روند گسترش شهریاری روند مشارکت شهریار در پیشبرد کار تمدن و فرهنگ و سازمان دادن به جامعه، در اثبات مشروعیت و حقانیت شهریاری خود با جنگیدن به تنی خویش در میدان عمل در برابر بیگانگان و متجاوزان و در حکم راندن به داد و دهش است. فریدون که عالی ترین نمونه این گونه شهریار در شاهنامه است کسی است که شهریارش بیشتر وابسته هنرهای خود اوست تا زابیده پیوندهای خونی اش با خاندانهای شهریاری^{۱۱}. به همین دلیل فردوسی در باره او می گوید:

فریدون فرخ فرشته نبود ز مُشک و ز عنبر سرشته نبود
 به داد و دهش یافت آن نیکویی تو داد و دهش کن فریدون تویی
 فریدون تنها پادشاهی است که پس از هزار سال فرمانروائی ضحاک بیگانه بر ایران
 به تنی خویش با او جنگیده و در این کار از حمایت کامل مردم ایران برخوردار بوده است^{۱۲}

۵) گسترش روند شهریاری تا روزگار فریدون در حقیقت معادل به ثمر رسیدن روند دیرانجام سازمان یابی سیاسی جامعه در قالب کشور است. از آن پس کشوری داریم به نام ایران که در فشی خاص خود دارد به رنگهای سرخ و زرد و بنفس. این درفش از درون مردم برخاسته و مظهر قیامی مردمی بر ضد پادشاهی بیدادگر است^{۱۳}. از این مرحله به بعد، ظنین نام ایران و ایرانیان در ماجراهای شاهنامه به گونه ای است که خواننده تردیدی ندارد که آنچه می خواند بیان سرگذشت یک ملت است. هر چند این واژه ملت را با بار معنایی کنونی آن به همین صورت در شاهنامه نمی بینیم اما از پادشاهی فریدون به بعد، گویی روح قومی جای خود را آشکارا به روح ملی داده است. این روح ملی و آگاهی به آن به حدی قوی است که استناد به حرمت و حقانیت آن گویی حتی از استناد به حرمت عالی ترین مرجع شهریاری آن روزگار، یعنی شخص پادشاه، هم بیشتر است. در قضیه گرفتاری کاووس در هاماوران و تاخت و تاز ترکان و تازیان در ایران بزرگان کشور برای نجات میهن دوباره به زابل می روند و به رستم می گویند: دریغ است ایران که ویران شود کُنام پلنگان و شیران شود. یا در ماجرای آزرده شدن رستم از کاووس و روی برگرداندنش از او با خشم و تندی، بزرگان ایران همراه گیو به دنبال رستم می روند و برای آنکه وی را دوباره برگرداند و خطر تورانیان به سرکردگی سهراب را از کشور دفع کنند گیو به رستم می گوید:

تهمتن گر آزرده باشد ز شاه مر ایرانیان را نباشد گناه.

۶) یکی از کارکردهای سیاسی مهمی که در قالب شهریاری تمایز می‌یابد، کارکرد جنگ و همراه با آن کارکرد صلح است. این دو خلاصه‌کننده چگونگی رابطه یک کشور یا یک شهریاری با دیگر کشورها و دیگر شهریاری‌ها هستند.^{۱۴} بدسگالی اهریمن و وسوسه‌های او، یا آز و فرونخواهی افراد، از عوامل مؤثر در امر شهریاری‌اند که اغلب کار را به جنگ و ستیز، و بیداد و ویرانی کشورها و شهریاری‌ها می‌کشاند. بهانه لازم برای جنگ نیز اغلب پیمان‌شکنی و کین‌خواهی است. در نتیجه، برای نظارت بر کارکرد جنگ و تنظیم رابطه صلح در کار شهریاری به «ابزاری معنوی» نیاز بود که این مسائل را در ارتباط با گوهر شهریاری حل کند. فردوسی این «ابزار معنوی» را در مفهوم «پیمان نگاه داشتن شهریاری» خلاصه می‌کند و قالب اسطوره‌ای اثبات این معنا را در سیمای آرمانی سیاوش می‌سازد. وجود سیاوش قالب اسطوره‌ای حق یا حقیقت «پیمان» در ارتباط با گوهر شهریاری است. به عبارت دیگر، اگر بنخواهیم به زبان هگلی سخن بگوئیم، وجود سیاوش بیان اسطوره‌ای Moment یا «دقیقه» پیمان در گسترش تاریخی امر شهریاری است. سیاوش می‌گوید:

به کین بازگشتن، بریدن ز دین
کشیدن سر از آسمان و زمین
چنین کی پسندد ز من کردگار؟
کجا بر دهد گردش روزگار؟

برای آنکه بدانیم فردوسی در ترسیم سیمای سیاوش و بیان اسطوره‌ای معنای پیمان در وجود او به راستی از دیدگاه فلسفه تاریخ می‌اندیشیده است کافی است به دو بیتی که به صورت گذرا در ضمن داستان کاووس و سقوط او از آسمان و نمرودش به حکمت الاهی می‌آورد توجه کنیم. کاووس از آسمان می‌افتد اما نمی‌مرد، و فردوسی چنین توضیح می‌دهد:

نکردش تباه از شگفتی جهان همی بودنی داشت اندر نهان
سیاوش از او خواست آمد پدیدل جامع علوم ببايست لختی چمید و چرید.

به عبارت دیگر، می‌گوید کاووس نمرود زیرا می‌بایست فرزندی به نام سیاوش از او به جهان آید تا با مرگ آگاهانه خود ثابت کند که پیمان نگاه داشتن در کار شهریاری کرداری ضروری و برحق است. سیاوش با پذیرش مرگ ثابت می‌کند که شهریاری یا پیمان‌شکنی سازگار نیست، و اگر شهریاری پیمان‌شکنند جنگ و بیداد و ویرانی کشور اجتناب‌ناپذیر خواهد شد. برای اثبات این معنا بر پایه مضامین شاهنامه کافی است به خواب افراسیاب و تعبیر آن از موبدان و نیز به پیشگویی‌های خود سیاوش در باب کشته شدنش به دستور افراسیاب و عواقبی که از آن به بار خواهد آمد، توجه کنیم^{۱۵}، یا به سخنان بسیار تندی که رستم پس از شنیدن خبر مرگ سیاوش به کیکاووس می‌گوید بنگریم^{۱۶}.

تا زمانی که پیمان، به عنوان تابعی از امر شهریاری، نگاه داشته می‌شود جنگ مجاز نیست. به همین دلیل، رستم، که نامبردارترین جهان‌پهلوانان شاهنامه در خدمت امر شهریاری است، پیش از کشته شدن سیاوش، کاووس را از پیمان‌شکنی و تهیه مقدمات جنگ با افراسیاب بر حذر می‌دارد^{۱۷} اما همین که افراسیاب پیمان می‌شکند و سیاوش را بی‌گناه می‌کشد همین رستم را می‌بینیم که خشمگین و دمان بر خانه زین می‌جهد و آرام نمی‌گیرد تا خاک توران را به توبره کشد و دمار از روزگار تورانیان برآرد، چرا؟ برای اینکه پاسخ مناسب در برابر پیمان‌شکنی افراسیاب از سوی جهان‌پهلوانی که کمر بسته امر شهریاری است چیزی جز این نمی‌تواند باشد، و رستم در عمل کردن به ذات پهلوانی خود در خدمت امر شهریاری از کردار خویش در زمین توران و با تورانیان شرم‌منده نیست و از آن احساس گناه نمی‌کند.

رستم به ایرانیان می‌گوید:

چنین کار یکسر مدارید خرد	که این کینه را خرد نتوان شمرد.
ز دل‌ها همه ترس بیرون کنید	زمین را ز خون رود جیحون کنید.
بر این کینه تا در جهان زنده‌ام	به درد سیاوش دل آگنده‌ام.
بر آن تشت زرین کجا خونِ او	فرو ریخت ناکار دیده گروی،
بمالید خواهم همی روی و چشم	مگر بر دلم کم شود درد و خشم
و گر همچنانم برد بسته چنگ	نهاده به گردن یکی پالهنک
به خاک افکند خوار چون گوسپند	دو دستم ببندد به خنم کمند
و گرنه من و گرز و شمشیر نیز	برانگیزم اندر جهان رستخیز
و همین کار را هم می‌کند:	

همان غارت و کشتن اندر گرفت	همه بوم و بر دست بر سر گرفت
ز توران زمین تا به سقلا ب و روم	نماندند یک مرز آباد بوم
همه سر بریدند برنا و پیر	زن و کودک خرد کردند اسیر
بر این گونه فرسنگ بیش از هزار	ز کشور برآمد سراسر دمار

از دیدگاه اخلاق، به معنای مرجع فرمان‌های وجدان فردی در امر نیک و بد، رفتار رستم را به هیچ وجه نمی‌توان توجیه کرد. زیرا حتی اگر بر پایه سطح تکامل اجتماعی جوامع، ارزش کین خواهی یا تقاص را مبنای داوری بگیریم، باز هم رفتار رستم از دید اخلاق فردی شرم آور است چون در تقاص یک خون صدها هزار خون نمی‌ریزند. پس چرا فردوسی حکیم - که به گفته سعدی راضی به آزار موری نبود - تنها به شرح چگونگی رفتار رستم اکتفا کرده و در دم آن چیزی نگفته است؟ برای این پرسش یک پاسخ بیشتر وجود ندارد و آن همان است که ما

آوردیم: نه رفتار افراسیاب، یعنی پیمان‌شکنی او، امری از مقوله اخلاق فردی است و نه رفتار رستم در پاسخ آن. هر دو را باید در ارتباط با گوهر شهریار، یعنی در قالب منطق سیاست، قرار داد و بر این مینا در باره آنها داوری کرد. به عبارت دیگر، پیمان‌شکنی یک اقدام سیاسی است. با پیمان‌شکنی منطق صلح، یعنی اخلاق جاری فردی، جای خود را به منطق جنگ می‌دهد و جنگ معیارهای ارزشی خود را دارد که با موازین اخلاق به معنای جاری کلمه سازگار نیست. برای زدودن هر گونه تردید در این زمینه بهتر است شاهد روشنی از شاهنامه بیاوریم. رستم در نبرد با پولادوند می‌گوید: تهمتن جهان‌آفرین را بخواند

که ای برتر از گردش روزگار	جهاندار و بینا و پروردگار
گرین گردش جنگ من داد نیست	روانم بدان گیتی آباد نیست
روا دارم از دست پولادوند	روان مرا بگسلاند ز بند
گر افراسیاب است بیدادگر	تو مستان ز من جان و زور و هنر
که گر من شوم کشته بر دست او	به ایران نماند کسی جنگجو
نه مرد کشاورز و نه پیشه‌ور	نه خاک و نه کشور نه بوم و نه بر

ابیات ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۹ از داستان رستم و خاقان چین

[شاهنامه جیبی، ج ۳، ص ۱۲۷]

برخی از مؤلفان که به ارتباط کارهای رستم با امر شهریاری عنایت ندارند و شیفته سیمای رستم به عنوان یک قهرمان فردی‌اند، در تحلیل برخی از مسائل شاهنامه به داوری‌هایی رسیده‌اند که با حقیقت مضامین شاهنامه نمی‌خواند. آقای مصطفی رحیمی می‌نویسند: «..... رستم قهرمان منشهای معنوی - که در هیچ جنگ تهاجمی شرکت نکرده و تقریباً همیشه پس از شکست دادن پهلوان رقیب از حمله به لشکر دشمن خودداری ورزیده و خون بیهوده نریخته» است.^{۱۸}

ما با آوردن ابیاتی از شاهنامه نشان دادیم که رستم چه «خون‌های بیهوده‌ای» در توران ریخت و چگونه، به قول فردوسی، هزار فرسنگ از سرزمین آباد توران را ویران کرد، در حالی که افراسیاب از وی شکست خورده و با لشگریانش از برابر او گریخته بود.

رستم حتی به شفاعت طوس در باره سرخه فرزند افراسیاب وقتی نمی‌نهد و سرخه را به همان سان که سیاوش را کشته بودند می‌کشد:

چنین گفت رستم که گر شهریار	چنان داغ دل شاید و سوگوار
همیشه دل و جان افراسیاب	پر از درد باد و دو دیده پرآب.
همان تشت و خنجر زواره ببرد	جوان را بدان روز با نان سپرد.
سرش را به خنجر ببری زار	زمانی خروشید و برگشت کار.

بریده سرش تنش بر دار کرد
 دو پایش ز بر سر نگونسار کرد.
 در نبرد دوم ایرانیان و تورانیان نیز همین وضع پیش می‌آید. افراسیاب از برابر رستم
 می‌گریزد، ورستم:

همه شهر آباد او را بسوخت
 جهانی ز آتش همه برفروخت
 بیت ۱۴۹۵ از داستان رستم و خاقان چین
 [شاهنامه جیبی، ج ۳، ص ۱۳۲]
 کینخسرو در نامه‌ای که برای رستم می‌نویسد و او را برای نجات بیژن فرا می‌خواند،
 خطاب به وی می‌گوید:

بسا دشمنان کز تو بی‌جان شده‌ست
 بسا بوم و بر کز تو ویران شده‌ست
 بیت ۶۶۸ از «داستان بیژن و منیژه»
 [شاهنامه جیبی، ج ۳، ص ۱۷۵]

۷) و از اینجا به یکی دیگر از مهمترین کارکردهای شهریاری در پایان مرحله نخست
 گسترش این روند در شاهنامه می‌رسیم که در واقع سرآغاز فصل تازه‌ای در این کتاب است.
 منظوم نقش پهلوانان و جهان‌پهلوانان در دستگاه شهریاری، به ویژه نقش رستم است که فصل
 تازه کتاب در حقیقت با روزگار او آغاز می‌شود.

تا زمان فریدون و منوچهر جهان‌پهلوانان را در شاهنامه داریم که سام، نیای رستم،
 معروف‌ترین آنهاست. اما نقش این جهان‌پهلوانان نقشی فرعی است و چهره آنان از خلال
 حوادث است که گاه‌گاه خودی نشان می‌دهد. در حالی که از روزگار کیقباد به بعد چنین
 نیست. فردوسی مقدمات این نقش تازه را در واقع از زمان منوچهر فراهم می‌کند تا به سرعت به
 دوران کیقباد و زمانه رستم برسد. در پادشاهی منوچهر، هنگامی که وی بر تخت می‌نشیند، سام
 به پا می‌خیزد و گفتاری خطاب به منوچهر می‌راند که شاه بیت آن چنین است:

زمین و زمان خاک پای تو باد
 همان تخت پیروزه جای تو باد
 چو شستی به شمشیر هندی زمین
 به آرام بنشین و رامش گزین
 از این پس همه نوبت هاست رزم
 تو را جای تخت است و بگماز و بزم.
 تمایز نقش جهان‌پهلوانی و تفکیک پایگاه آن از پایگاه پادشاهی در دستگاه شهریاری
 را از این روشن‌تر نمی‌توان بیان کرد. به همین دلیل، فردوسی پس از این مقدمه، وارد ماجرای
 سام نریمان و زادین زال می‌شود. داستان رها شدن زال در کودکی و پرورده شدنش در حمایت
 سیمرغ را می‌گوید. آنگاه شرح می‌دهد که زال به خانه پدر برمی‌گردد و پهلوان زمان می‌شود.
 دختر مهرباب کابلی را به زنی می‌گیرد و رستم از رودابه زاده می‌شود. این ماجراها همه در زمان

منوچهر می‌گذرد. پس از منوچهر نوذر هفت سال بیشتر پادشاهی نمی‌کند و به دست افراسیاب کشته می‌شود. از تخمه فریدون کسی را به نام زوطهما سب می‌بایند که پادشاهی او نیز پنج سال بیش نیست. لشگری گران از توران به فرماندهی افراسیاب به ایران می‌آید و کشور و شهریار را در خطر نابودی قرار می‌گیرد. بزرگان ایران به زابلستان پیش زال می‌روند و زبان به سرزنش او می‌کشایند که کار کشور را سهل گرفته‌ای:

سوی زاولستان نهادند روی جهان شد سراسر پر از گفت‌وگوی
بگفتند با زال چندی درشت که گیتی بس آسان گرفتنی به مشت
بس از سام تا تو شدی پهلوان نبودیم یک روز روشن روان
سپاهی ز جیحون بدین سو کشید که شد آفتاب از جهان ناپدید
اگر چاره داری مر این را بساز که آمد سپهبد به تنگی فراز.

زال پیر شده است و دیگر مرد میدان رزم نیست. زمانه، زمانه رستم است که به میدان می‌آید. از اینجا به بعد داستان شاهنامه چیزی جز بیان کارکردهای موازی شاهی و جهان‌پهلوانی در قالب شهریار، به ویژه در بخشهای اسطوره‌ای - پهلوانی آن، نیست.

برای روشن کردن این نکته کافی است بنگریم که جهان‌پهلوانی رستم و نقش او در دستگاه شهریار با نقش پهلوانان و جهان‌پهلوانان پیشین چه تفاوت‌هایی دارد. از جمله، می‌توان رفتار رستم در برابر کاووس را، پس از رسیدن به پادشاهی نيمروز که در واقع به معنای رسمیت یافتن جهان‌پهلوانی اوست، با رفتار پدرش زال در برابر کاووس مقایسه کرد. زال در داستان رفتن کاووس به مازندران در برابر خود کامگي کاووس تسلیم می‌شود و می‌گوید تصمیم‌گیری با توست و ما فقط مجری هستیم:

چو از شاه بشنید زال این سخن ندید ایچ پیدا سرش را ز بن
بدو گفت: شاهی و ما بنده‌ایم به دلسوزگی با تو گوینده‌ایم.
اگر داد گونی همی یا ستم به رای تو باید زدن گام و دم.
در حالی که رستم در چنین موقعیت‌هایی رک و راست نظرش را می‌گوید و در صورتی که شاه، مانند کاووس، خود کامه و خودرای باشد با او بسیار درشتی هم می‌کند.

پذیرش جنگ با شاه مازندران پس از آزاد کردن کاووس و دیگر سران ایران از بند دیو سپید نیز دلیل دیگری بر موقعیت جهان‌پهلوانی رستم در محوری موازی قدرت شاه در قالب دستگاه شهریار است: رستم به مصلحت شهریار ایران می‌بیند که شاه مازندران خراجگزار ایران شود و چون آن پادشاه به این خواست ایرانیان گردن نمی‌نهد، رستم کاووس را به جنگ با وی تشویق می‌کند و خود در آن جنگ شرکت می‌جوید. از این رو ادعای اینکه رستم در «هیچ جنگ تهاجمی شرکت نکرده، [ارجیمی، همان مقاله، همانجا] درست نیست. مورد دیگر پیشنهاد

رستم به کیخسرو برای تاختن به هند و خراجگزار کردن پادشاه آن سامان است ابیات ۲۵۶ تا ۲۵۷ از داستان کیخسرو، شاهنامه جیبی، جلد دوم، ۱۳۶۳.

نقش جهان پهلوان، در سیمای آرمانی رستم، آنچنان اهمیتی دارد که دنباله ماجراهای شاهنامه در دوره اسطوره‌ای با رستم اسطوره‌ای و در دوره تاریخی با رستم تاریخی، یعنی رستم فرخزاد، به پایان می‌رسد. جهان پهلوان در سیمای رستم در واقع یک تی تنها نیست: داستان او کنایه از داستان ملتی است که پا به پای دستگاه شهریار زاییده می‌شود و می‌بالد، با انحطاط آن رو به انحطاط می‌رود و با مرگ آن روح ملی اش فرو می‌کشد تا مگر دوباره در دورانی دیگر به گونه‌ای دیگر سر برگیرد.

این ارتباط کنائی میان شخصیت رستم و روح ملی را من خودسرانه برقرار نکرده‌ام. دلائلی برای آن در خود شاهنامه وجود دارد، از جمله در داستان بالیدن رستم و آماده شدنش برای ورود به صحنه جهان پهلوانی در دستگاه شهریار. رستم از پدرش زال اسبی می‌خواهد که در خور سواری او باشد. رمه‌های اسبان را از پیش او می‌گذرانند. رستم از هر اسبی که گمان می‌برد نیرومند و در خور سواری اوست امتحان می‌کند. پنجه دستش را بر پشت اسب می‌نهد و می‌فشارد، کمر اسب از نیروی دست او خم می‌شود و شکمش به زمین می‌ساید. بدینسان تا به رخس می‌رسد. از دور رخس را می‌بیند و از چوپان می‌پرسد که این اسب چگونه است؟

پرسید رستم که این اسب کیست
که از داغ دو روی رانش تهیست؟
چنین داد پاسخ که داغش مجوی
کزین هست هر گونه‌ای گفت و گوی
خداوند این را ندانیم کس
همی رخس رستمش خوانیم و بس.
رستم رخس را پیش می‌کشد و همانگونه که اسبان دیگر را آزموده بود این یک را هم می‌آزماید. اما می‌بیند:

نکرد ایچ پشت از فشردن تهی
تو گفتی ندارد همی آگهی
و به همین دلیل از چوپان می‌پرسد: بهای این اسب چیست؟ و چوپان می‌گوید که:

گر رستمی
مرین را بر و بوم ایران بهاست
برو راست کن روی ایران زمی
برین بر تو خواهی جهان کرد راست.

اکنون ببینیم عناصر سازنده جهان پهلوانی که در واقع بیانگر روح ملت است چیست.
عناصر سازنده جهان پهلوانی در ارتباط با فکرت [idée =] شهریار را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

الف) گفتیم که در نظام شهریار پایگاه جهان پهلوانی از پایگاه پادشاهی جداست. اکنون می‌گوئیم که این جدائی از دید جهان پهلوان امری مشروع و پذیرفته است چندان که جهان پهلوان با همه لیاقت‌هایی که در اوست خود را در خور پایگاه پادشاهی یعنی عالی‌ترین

مرجع شهریاری آن روزگار نمی‌بیند.

نوذر پسر منوچهر راه بیدادگری در پیش گرفته است و با موبدان و ردان درستی می‌کند. کار به جایی می‌رسد که: کدیور یکایک سپاهی شدند دلیران سزاوار شاهی شدند. مردم به سام روی می‌آورند و پس از برشمردن بیدادگری‌های نوذر از او می‌خواهند که شاه شود. اما سام می‌گوید: که این کی پسندد ز من روزگار / که چون نوذری از نژاد کیان / به تحت کبی بر کمر بر میان / به شاهی مرا تاج باید بسودم؟ / محال است و این کس نیارد شود. حتی افراسیاب هم می‌داند که پایگاه جهان‌پهلوان از پایگاه شاه جداست. در مورد نوع هدایائی که می‌بایست برای رستم در اقامتگاه سیاوش ببرند دستور می‌دهد:

به نزدیک او همچنین خواسته بیر، تا شود کار پیراسته
جز از تخت زرین، که او شاه نیست تنی پهلوان از در گاه نیست.
(ب) جهان‌پهلوان مدافع کشور در برابر تجاوز بیگانگان و آزمندان داخلی است و شاه برای مقاومت در این گونه موقعیت‌ها تکیه‌گاهی جز جهان‌پهلوانان خود ندارد. هر گاه که تورانیان حمله می‌کنند سام و زال و رستم‌اند که باید از ایران دفاع کنند. در میدان نبرد شاه در پشت سر می‌ایستد و رستم و دیگر پهلوانان پیشاپیش سپاه.

(ج) جهان‌پهلوان مدافع پایگاه شاهی به عنوان رمز وحدت شهریاری است نه مدافع شخص پادشاه. او ممکن است حتی جان خود را برای نجات جان شاه به خطر اندازد چنان که رستم در قضیه گرفتارشدن کاووس در هاماوران یا در مازندران جان خود را به خطر انداخت. اما جهان‌پهلوان این کار را برای آن انجام می‌دهد که تخت شهریاری ایران تهی نماند و کشور سر و سالار داشته باشد. به همین دلیل است که پس از گرفتار شدن کاووس و دیگر سران ایران در مازندران، زال پدر رستم به وی می‌گوید:

همانا که از بهر این روزگار گاه مردم انسانی تو طاعان را فرنگ پرورانید پروردگار
(د) جهان‌پهلوان در برابر شاه خود کامه نوکر چشم و گوش بسته نیست: زیان به تندی می‌گشاید و گفتنی‌ها را بی‌کم و کاست می‌گوید. پس از سقوط کاووس از آسمان و افتادنش به زمین آمل، پهلوانان ایران به نجات او می‌روند و چون به وی می‌رسند:

بدو گفت گودرز: بیمارستان تو را جای زیباتر از شارستان
به دشمن دهی هر زمان جای خویش نگوئی به کس بیهده رای خویش
سه بارت چنین رنج و سختی فتاد سرت ز آزمایش نگشت اوستاد
کشیدی سپه را به مازندران نگر تا چه سختی رسید اندر آن
دگریاره مهمان دشمن شدی صنم بودی او را برهنم شدی
به گیتی جز از پاک یزدان نماند که منشور شمشیر تو بر نخواند

به جنگ زمین سر به سر تاختی کون به آسمان نیز پرداختی؟
 یا در داستان پیمان شکنی کاووس و مخالفت او با رأی خردمندانۀ سیاوش و دستور دادن
 به وی که جنگ با افراسیاب را ساز کن. در اینجا سیاوش چنان که گفتیم برای اثبات
 حقانیت پیمان به کشور افراسیاب می رود و در واقع پناهنده آنجا می شود. چون افراسیاب پیمان
 می شکند و سیاوش را بی گناه می کشد رستم که از شنیدن این خبر به خشم آمده است پیش
 کاووس می آید. با او بسیار درشتی می کند و سخنانی تند بر زبان می آورد. آنگاه پا را از این
 حد فراتر می نهد و به اندرون شاهی که هیچکس جز شاه نمی تواند بدان داخل شود می رود.
 گیسوی سودابه همسر کاووس را که فتنه انگیز همه ماجرای سیاوش است می گیرد و او را کشان
 کشان از پرده بیرون می کشد و آنگاه میانش را با خنجر به دو نیم می کند در حالی که کاووس
 تمامی این ماجرا را می بیند و از جای نمی جنبد:

تهمتن برفت از بر تخت اوی سوی خان سودابه بنهاد روی
 ز پرده به گیسوش بیرون کشید ز تخت بزرگیش در خون کشید
 به خنجر به دو نیمه کردش به راه نجنبید بر تخت کاووس شاه.

هـ) جهان پهلوان مراقب اجرای حقوق و موازین شهریاری است و مواظبت می کند که این
 موازین به جای آورده شوند. بهترین مورد مثال آن رفتار طوس در برابر کیخسرو است. کاووس
 کیخسرو را به پادشاهی برگزیده است و این مقام را به فرزند خود فریبرز نداده است. طوس
 مقاومت می کند و درفش کابوایی را به کیخسرو نمی دهد مگر زمانی که کیخسرو در نبرد دز
 بهمن پیروز می شود و شایستگی خود را در برابر فرزند کاووس ثابت می کند. اینجاست که
 طوس پادشاهی کیخسرو را می پذیرد و کیخسرو نیز از رفتار او آزرده نیست و او را می نوازد.
 و) جهان پهلوان آزاده است و از هیچ فرمان ناروایی اطاعت نمی کند حتی اگر فرمان شاه
 باشد. بهترین موارد مثال این امر در شاهنامه پرخاش رستم است با کاووس در ماجرای سهراب،
 و جنگ رستم است با اسفندیار که آمده است به فرمان گشتاسب رستم را دست بسته به پیشگاه
 شاه ببرد.

در ماجرای سهراب، خبر به کاووس می رسد که سهراب به سرکردگی سپاهی گران از
 تورانیان به ایران حمله کرده است. کاووس رستم را برای نبرد با سهراب فرا می خواند. رستم نا
 چند روز به بازی و شکار سرگرم می شود و به اصطلاح امروز تعلل می کند. سرانجام هنگامی که
 رستم به پیش کاووس می رسد شاه از تعلل او خشمگین است و:

یکی بانگ برزد به گیو از نخست پس آنگاه شرم از دو دیده بیشست
 که رستم که باشد که فرمان من کند سست و پیچد ز پیمان من؟
 بگیر و ببر زنده بر دار کن و زو نیز با من مگردان سخن.

گیو جرأت نمی کند که دست به روی رستم بلند کند. کاووس به طوس دستور می دهد که هر دو را بگیر و زنده بر دار کن. طوس، که سبک سری های او در شاهنامه مواردی دیگر هم دارد، به رستم نزدیک می شود تا فرمان کاووس را در باره او اجرا کند. اینجاست که دیگر رستم برمی آشوبد:

تَهْمَن برآشفت با شهریار
که چندین مدار آتش اندر کنار
همه کارت از یکدگر بترست
تو را شهریاری نه اندر خور است
ضربه ای با دست به طوس می زند که او با سر به زمین می غلطد. رستم با خشم و تندی از روی او می گذرد و:

به در شد به خشم اندر آمد به رخس
منم - گفت - شیواوژن تاج بخش
چه خشم آورد شاه کاووس کیست؟
چرا دست یازد به من طوس کیست؟
زمین بنده و رخس گاه من است
نگین گرز و مغفر کلاه من است.
شب تیره از تیغ رخشان کنم
به آوردگه بر سر افشان کنم
سر نیزه و تیغ یار من اند
دو یازوی و دل شهریار من اند
که آزاد زادم نه من بنده ام
یکی بنده آفریننده ام

همین آزادگی به عنوان گوهر زندگی پهلوانی در امر شهریاری است که رستم در برابر اسفندیار هم بر آن تأکید می کند. به اسفندیار می گوید تو هر کاری می توانی از من بخواهی، حتی پیاده آمدن به همراه تو تا پیشگاه گشتاسب،

مگر بند، کز بند عاری بود
شکستی بود، زشت کاری بود
که گفت برو دست رستم ببند؟
نبندد مرا دست چرخ بلند.
(ز سرانجام، به مهمترین نکته می رسم. جهان پهلوان متعهد به دفاع از نام مردی در مصلحت شهریاری است و بنابراین موازین اخلاقی جهان پهلوان در ابیای نقش خویش در دستگاه شهریاری با معیارهای خرد و اخلاق به معنای جاری کلمه بکلی فرق دارد. فردوسی این نکته را در چند بیت چنان می پروراند که گوئی ما با دستگاه ارزشی جهاننداری نوین و با مفاهیم وظیفه و کارکرد به معنای امروزی آنها روبرو هستیم. مقصودم از «چند بیت» همان ابیاتی است که در آغاز «داستان رستم و هفت گردان در شکارگاه افراسیاب» آمده است. این ابیات با آنچه در آن داستان یعنی در شکارگاه می گذرد هیچگونه ارتباط معنایی ندارد. معنای آنها هنگامی روشن می شود که جلوتر رویم و به داستان های رستم و سهراب، کین سیاوش، رستم و اسفندیار و مانند اینها برسیم. این ابیات در واقع مقدمه نظری این گونه داستان ها، به ویژه داستان رستم و سهراب اند. اما عجیب است که تاکنون کسی به این مطلب توجه نکرده است. به عنوان مثال در هیچ چاپ جداگانه ای از چاپ های داستان رستم و سهراب، یا در هیچ تحلیلی از این داستان، تا

آنجا که من دیده‌ام، کمترین اشاره‌ای به این ابیات نیست، در حالی که گوهر داستان رستم و سهراب را بدون توجه به مفهوم این ابیات نمی‌توان فهمید. و مفهوم این ابیات هم چیزی نیست جز عمل کردنِ ناگزیر پهلوان به منطق خاص جهان پهلوانی در قالب شهریاری که ربطی به منطق خرد و اخلاق به معنای جاری کلمه ندارد. چرا رستم سهراب را می‌کشد؟ چرا رستم جهان پهلوان در نبرد با سهراب حيله می‌کند؟ چرا رستم در کین سیاوش دمار از روزگار تورانیان می‌کشد؟ چرا رستم در نبرد با اسفندیار هم حيله می‌کند؟ از او به کوه می‌گریزد و آنگاه با چاره‌جویی از سیمرغ نقطه ضعف اسفندیار را نشانه می‌گیرد و او را از پا درمی‌آورد. به گمان من، پاسخ همه این پرسش‌ها در همین چند بیتي است که در واقع سرآغاز مرحله دوم ماجراهای شاهنامه‌اند. فردوسی می‌گوید:

چه گفت آن سُراینده مرد دلیر
که گر نام مردی بجویی همی
ز بدها نبایدت پرهیز کرد
زمانه چو آمد به تنگی فراز
چو همره کنی جنگ را با خرد
خرد را و دین را رهی دیگرست
سخن‌های نیکو به پند اندرست.

نیازی به تفسیر نداریم. قانون مردی، قانون جنگ، قانون دیگری است و با معیارهای اخلاق و دین به معنای جاری کلمه ربطی ندارد. و از آنجا که فونکسیون جنگ، فونکسیون از امر شهریاری است پس شهریاری سپهر مستقلی است که منطبق و اخلاق خاص خود را دارد.

هر چند جامعه هزار سال پیش ایران که فردوسی در آن می‌زیست با اروپای اواخر عصر رنسانس و آغاز دوران مدرنیته قابل مقایسه نیست، اما تأمل در این ابیات از شاهنامه ما را بی‌اختیار به یاد کار ماکیاول در رساله شهریار می‌اندازد. باید اعتراف کرد که شباهت فردوسی با ماکیاول تنها به همانندهای حیرت‌انگیزی که در زندگانی و سرگذشت این دو مرد می‌بینیم^{۱۹} ختم نمی‌شود. از دیدگاه مضمون معرفتی آثار این دو نیز باید گفت به راستی نیاتی همانند در کار بوده است، گیرم در دو قالب بیانی متفاوت. منظور من از اشاره به ماکیاول البته چهره منفی ماکیاول که در نوعی ماکیاولیسم سیاسی مبتذل عرضه می‌شود نیست بلکه آن ماکیاولی است که با برگرفتن مواد و مصالحی از جنگ‌های رومیان و کشمکش‌های پاپ‌ها و فرمانروایان در تاریخ اروپا رساله‌ای نظری در باب امر سیاسی و گوهر آن چیزی که امروزه مصلحت‌کشور [=Raison d'état] می‌نامند فراهم کرد و نشان داد که قلمرو دولت وراء مصالح اخلاق فردی است، و منطقی خاص خود دارد. اکنون با تأمل در کار فردوسی می‌بینیم که منظور

وی از پرداختن به آن «نامه نامور شهریار» نیز چیزی جز ارائه نوع عالی، یا نمونه آرمانی [Type idéal] شهریاری به عنوان دستگاهی که بر پایه منافع و مصالح عام کشور، وراء منافع و مصالح اخلاق فردی، نهاده است نبوده. این الگوی شهریاری که در دو نقش موازی و مکمل پادشاهی و جهان پهلوانی شکل می گیرد اگرچه در شاهنامه از خلال سرگذشت های شاهان و پهلوانان می گذرد اما در حقیقت خود امر ساختی وراء وجود یا سرنوشت اسطوره ای یا تاریخی آنان است.

گفتیم که ساخت معنایی کلیت شاهنامه در بیان روند شهریاری دو مرحله دارد. مرحله نخست آن را که بیانگر روند سازمان یابی سیاسی جامعه و تأسیس شهریاری در محور پادشاهی - جهان پهلوانی بود شرح دادیم. مرحله دوم آن به عقیده من پس از فترت کوتاه دوازده ساله دوران نوذر و زوطهماسب با پادشاهی کیقباد و جهان پهلوانی رستم آغاز می شود. این مرحله دوم را می توان مرحله بازنمودن چگونگی کارکرد شهریاری در ایران دانست که خود به دو بخش اسطوره ای و تاریخی تقسیم می شود.

فردوسی در مرحله دوم نشان می دهد که بزرگترین عامل مخل و انحطاط آور در کارکرد شهریاری عامل تراکم قدرت و گرایش پادشاهان به استبداد و خودکامگی و خودمطلق بینی است. این پدیده از همان داستان کاووس سر باز می کند^{۲۰} و در داستان گشتاسب که خود را مبشر دین بهی و دارنده حقیقت مطلق می پندارد به اوج خود می رسد، چندان که دو پهلوان نامی ایران را رویاروی هم قرار می دهد و شرایطی فراهم می سازد که رستم ناگزیر از کشتن اسفندیار شود در حالی که می داند با این کار طوق لعنتی به گردن وی خواهد افتاد و نام نیک و دوران پهلوانی و حتی زندگانی اش به سر خواهد رسید.^{۲۱}

امروزه شاید بتوان تحلیل کرد که گراییدن شهریاری به استبداد و خودکامگی در جامعه آن روزگار امری ناگزیر بوده است. زیرا گسترش قدرت سیاسی و برپا شدن دستگاه بی مانندی از اداره و دیوان، که در نمونه تاریخی خویش یک پایش در دروازه های قفقاز و ماوراء جیحون بود و پای دیگرش در شاخ آفریقا، در مرحله ای که پایه های اقتصادی و فنی و اجتماعی زندگی به حد کافی توان و تمایز نیافته بودند، به نتیجه ای جز این نمی توانست بینجامد. سپهر قدرت سیاسی و سپهر زندگی اجتماعی پا به پای هم باید رشد کنند و قانون اجتناب ناپذیر این رشد نیز آزادی و تعادل است. اگر به موازات رشد قدرت نهادهای متمایز و متعادل کننده تصمیم گیری و مشارکت در امر عمومی و آزادی در همه سطوح زندگی اجتماعی در کار نباشد تراکم محض قدرت در دستگاه فرمانروائی چیزی جز تراکم زور نخواهد بود که اسباب سرکشی و آزمندی خواهد شد و ناگزیر بر ضد خود جامعه به کار خواهد افتاد.^{۲۲}

فردوسی گویا به این حقیقت در حد ارزش های معرفتی روزگار خود آگاه بود، زیرا در

قالب اسطوره و روایت تاریخی می‌دید که آنچه نبایستی می‌شد شده بود و قدرت از «ره ایزدی» اش انحراف یافته بود. از این رو، با تکیه بر اسطوره و با استمداد از خرد اخلاقی، تدابیری در سازمان آرمانی شهریارِ اش اندیشید تا مگر از فساد قدرت و گرایش آن به خودکامگی بکاهد. یکی از آن تدابیر، تأکید بر خردمندی و نیروی اخلاقی شخصی شهریار و تشویق وی به فریفته‌نشدن به قدرت و افسون جهان است که نمونه‌اش را در چهره آرمانی کیخسرو و درخواست وی از خدا می‌بینیم: کیخسرو به درگاه الهی می‌نالد و از خدا می‌خواهد که پیش از دچار شدن به وسوسه خودکامگی و افتادن به سرنوشت جمشید و ضحاک و کاووس، جانش را بگیرد و او را به عالم دیگر برد. فردوسی خلاصه این منش آرمانی را در ابیاتی آورده است که کیخسرو در پاسخ زال می‌گوید:

دگر هر چه پرسى تو از کار من
بگویم تو را این سخن سر به سر
به یزدان یکی آرزو داشتم
پرستنده روز و شبانم به پای
که بخشد گذشته گناه مرا
برد مرا زین سرای سپنج
نباید کزین راستی بگذرم
ز نادادنِ بار و آزار من
که تا تو بدانی ایا پرهنر
جهان را همی خوار بگذاشتم
همی خواهم از داور رهنمای
درخشان کند تیره راه مرا
نماند به من در جهان بزم و رنج
چو شاهان پیشین بیچند سرم
[شاهنامه جیبی، جلد چهارم، ص ۱۱۸]

کنون جان و دل زین سرای سپنج
کنون هر چه جسم همه یاقتم
ز تخت کی‌ای روی بر تاقتم
[همانجا، ص ۱۲۴]

تدبیر دیگر، تأکید بر آزادی‌جویی و آزادگی جهان‌پهلوانان و مراقبت آنان در کار شهریار، و انتقادهای تند و تیزشان از رفتار پادشاست. جهان‌پهلوانان با این خصوصیات در واقع در محوری موازی قدرت شاه عمل می‌کردند. این که کیخسرو در پایان کار جامه‌های تن خود را به رستم می‌بخشد شاید اشاره‌ای کنائی از سوی فردوسی بر لزوم کارکرد موازی پادشاهی و جهان‌پهلوانی در دستگاه شهریار و تأکید بر این نکته بوده که جهان‌پهلوانان شایستگی و اهمیت بیشتری برای ایستادگی در «ره ایزدی» و جلوگیری از انحطاط ناشی از تراکم قدرت دارند. فردوسی در مورد بخشیدن جامه‌های کیخسرو به رستم نوشته است:

همه جامه‌های تنش برشمرد
همان یاره و طوق کند آوران
نگه کرد یکسر به رستم سپرد
همان جوشن و گرزهای گران

آقای اورنگ خضرائی در این مورد نوشته‌اند: «... این که کیخسرو در واپسین لحظه‌های بودنش به نثار کردن گنج و زر و طوق و جوشن و سلیح خویش می‌پردازد بی‌شک جزئی است از آیین‌های مرسوم پهلوانان و شاهان در آن دوره، اما این که او جامه‌های خویش را به رستم بخشیده نکته‌ای قابل تأمل است. آیا این آیین پیشینه «خرقه‌بخشی» معمول صوفیه در دوره‌های بعد نشده است؟»^{۲۳}

اولاً آقای خضرائی از کجا فهمیده‌اند که این گونه بخشش‌ها «بی‌شک جزئی از آیین‌های مرسوم پهلوانان و شاهان در آن دوره» بوده است؟ آیا دلیلی برای این کار دارند؟ در شاهنامه تا پیش از کیخسرو این کار بدین صورت سابقه ندارد.

ثانیاً کیخسرو جامه‌های تنش را به رستم داده است نه جامه‌های خویش را، چون به روایت شاهنامه [جیبی، ج ۴، ص ۱۲۵] سلاح‌های شخصی موجود در خزانه را به گیو داده است نه به رستم:

سلاح تنش هر چه در گنج بود که او را بدان خواسته رنج بود
سپردند یکسر به گیو دلیر بدانگه که خسرو شد از گاه سیر

ثالثاً بحث بر سر فقط جامه نیست تا بتوان آن را به خرقه و آنگاه به سابقه خرقه‌بخشی صوفیان ربط داد: بحث بر سر جامه، یاره، طوق، جوشن و گرز گران، یعنی همه آن چیزهایی است که برآزنده کیخسرو بوده، و وی در روز موعود شخصاً آنها را در بر داشته است.

و بالاخره، رستم جنگاور تاج‌گیر و تاج‌بخشی که ما در شاهنامه می‌بینیم آخر چه نسبتی می‌تواند با درویش پشمینه‌پوش خانقاه، اعم از نمونه راستین یا انواع و اقسام چهره‌های دروغین آن، داشته باشد که بتوان موضوع را به تصوف ربط داد؟

سخن بر سر شهریاری و سپردن کار دفاع از کشور به دست‌هایی توانا و لایق است. کیخسرو با بخشیدن جامه‌ها، یاره، طوق و جوشنی که آن روز در بر داشته به رستم، در واقع می‌خواهد اعتماد خود را به جهان‌پهلوانی او و اعتقادش را به لیاقت وی برای پاسداری از شهریاری ایران نشان دهد. برای اثبات این معنا نشانه دیگری هم در شاهنامه داریم که جای هیچگونه تردیدی در این باره باقی نمی‌گذارد: در روز نبرد با شیده، پسر افراسیاب، سران سپاه و بزرگان ایران به کیخسرو می‌گویند: «شاه نباید به تن خود به جنگ دشمن برود و این وظیفه ماست که با شیده روبرو شویم.» اما کیخسرو، که کین‌خواه خون‌پدرش سیاوش است، به این کار رضایت نمی‌دهد و خود به جنگ شیده می‌رود. ولی به بزرگان و سران سپاه ایران چنین وصیت می‌کند: «چو خورشید بر چرخ گردد بلند / ببینید تا بر که آید گزند:

اگر زان که پیروز گردد پشنگ / ز رستم بجوئید سامان جنگ / همه پیش او بنده فرمان شوید / وزان درد نزدیک درمان شوید [شاهنامه جیبی، ج ۴، ابیات ۶۱۶ تا ۶۱۸، ص ۲۹]

تدبیر مهمتر دیگری در جلوگیری از فساد قدرت و شهریاری در الگوی آرمانی فردوسی می‌بینیم که حتی در روزگار ما هم می‌تواند همچنان کارساز باشد. زیرا تحول کلی قدرت سیاسی و برآمدن نهاد دولت نوین در جریان تحولات عمومی زندگانی بشری نیز در همان مسیر پیش رفته است. منظوم جدا کردن کار شهریاری از نقش شریعتداری است که در غرب کنونی زمینه‌ساز اصلی چیزی بوده که اکنون آن را هدرنیت می‌نامند. هدرنیت بر بنیاد لائیسیتیه نهاده است. لائیسیتیه هرگز به معنای دشمنی و معاندت با دین نیست، اما به یقین به معنای جدا کردن کار دولت‌داری از کار شریعتداری هست. این تدبیر را در الگوی آرمانی شهریاری در شاهنامه هم می‌بینیم. بنابراین می‌توان گفت که لائیسیتیه، به عنوان پدیده مسلط اجتماعی، هر چند برآمده روزگار بورژوازی غرب و تمدن یهودی - مسیحی است اما اندیشیدن به آن، نوبر این روزگار و این تمدن نیست. لائیسیتیه در این روزگار و در دامان این تمدن امکان رشد و گسترش اجتماعی یافته است در حالی که در دامان حوزه فرهنگی - دینی کشورهای چون کشور ما راه رشد آن - البته به دلائلی اساساً درونی - مسدود گردیده و شهریاری در جهت مخالف آن، یعنی آمیختن کشورداری و شریعتداری، پیش رفته است.

چرا فردوسی سی سال از عمر خود را صرف سرودن شاهنامه و پراکندن پیام آن در میان ایرانیان کرده است؟ در پاسخ باید گفت درست به همین ملاحظات. او از یک سو می‌دید که روح ملی ایران، پس از چهارصد سال خمودگی و خودگم‌کردگی، در قالب برآمدن خاندان‌های ایرانی و تأسیس شهریاری‌هایی که نیم‌نگاهی به خرد سیاسی در گذشته‌های دور داشتند جان تازه‌ای گرفته است. از سوی دیگر شاهد بود که خطر بازگشت به وضعی که در گذشته عامل فساد شهریاری شده بود همچنان وجود دارد. می‌دید در بغداد خلیفه‌ای نشسته است که مدعی حاکمیت برتر بر سرزمین ایران هم هست. او در سن پنجاه و هشت سالگی، در گرما گرم کار بر روی شاهنامه، می‌دید که گیتی هنوز به چه روالی است^{۲۴}. به همین دلیل امیدوار بود شاید بتواند آن حکمت ملی را دوباره زنده کند و نشان دهد که مصلحت کشورداری یک چیز است و مصلحت «خرد و دین»، به عنوان مراجع قانونگذاری وجدان اخلاقی فرد، چیزی دیگر.

اما امثال محمود غزنوی که با همه قدرت خویش همچنان منشور مشروعیت از همان خلیفه بغداد می‌گرفتند، چگونه می‌توانستند این پیام فردوسی را به گوش جان بشنوند، یا جامعه‌ای که آلوده اندیشه‌های نیهیلیستی صوفیانه بود و به سیاست هم به دیده درویش‌مآبی می‌نگریست چگونه ممکن بود در سخن فردوسی هسته درست و عقلانی یک حکمت سیاسی را ببیند نه رمز و رازهای صوفیانه را، همه در ذم قدرت و تشویق به روی برگرداندن از آن؟ شگفتی روزگار در این است که برداشت درویش‌مآبانه از قدرت سیاسی به حدی

عمومیت یافت که حتی امروز منبع استناد اهل قلم ماست. چندان که قصه نویس روزگار کنونی، همصدا با همان فرهنگ باز هم مسلط، به جای آن که ساحت قدرت را ساحتی از تدبیر آدمی برای گردش کار خلق، اداره درست جامعه و پیشبرد امر سازندگی، آبادانی و رشد در جامعه بداند، به فتوای صوفیان استناد می کند که «... هر نظامی، هر سلطانی، هر خلیفه و امیری - بدون استثناء - امر بر ابلیس بوده است. و خدمت به سلاطین و خلفاء و درباریان و وابستگان ایشان یکپارچه تخطی از اصول بنیادی تصوف و خدمت به شیطان» است^{۲۵} و به این مسأله هم نمی پردازد که دستگاه قدرت خود صوفیان در قالب نظام خانقاهی، چه نمونه ای جهنمی از سلطه و سیطره همه جانبه بر جسم و جان مریدان و فروکشتن گوهر آزادگی و برکشیدن و پروریدن روح سرسپردگی در وجود آنان بوده. یا حقوقدانان قانون شناسی کتابی در باب شاهنامه و موضوع قدرت می نویسند که در آن قدرت چیزی جز پستبارگی و پدیده ای اهریمنی نیست که فقط باید از آن گریخت^{۲۶}.

در پایان این گفتار بد نیست به پرسش مول برگردیم، و به ارتباط مضامین شاهنامه با روح ملی مردم ایران. اگر سخن فردوسی هنوز بر دل ما می نشیند چه دلیلی جز این می تواند داشته باشد که آن الگوی شهریاری او هیچگاه در ایران تحقق نیافته و روح ملی همچنان در جست و جوی آن است؟ پس آن امیدی که فردوسی به بازگشت به حکمت ملی و بازیافتن مبانی خرد سیاسی در ایران داشت هنوز به قوت خود باقی است. و بنابراین می توان گفت که عمر کارکردهای اجتماعی شاهنامه هنوز به سر نرسیده است^{۲۷}.

اگر ما ایرانیان دریابیم که شهریاری یا کشورداری امری وراء مصالح یک فرد، یک طایفه، یک قبیله، یا یک طبقه است، و گوهری عام دارد؛ اگر دریابیم که لارمه کار شهریاری این نیست که با شریعتداری در آمیزد و تناقض های حاصل از این آمیختگی را - خدای ناکرده - به نفع شریعت و به ضرر کشور حل کند؛ اگر دریابیم که گوهر شهریاری برآیند روند رشد آزادانه جامعه مدنی است، می توان یقین داشت که آزاده مرد طوس، هزار سال پس از مرگ، پادشای شایسته ای را که محمود غزنوی از وی دریغ داشت سرانجام به دست آورده است.

کتابنامه و یادداشت ها:

۱. فشرده این گفتار موضوع صحبت من در «میزگرد هزاره شاهنامه» بود که در تاریخ ۱۴ آوریل ۱۹۹۱ در پاریس برگزار شد.
۲. توجه همیشگی مردم ایران به شاهنامه امری مسلم است که اثبات آن به درازه گوئی نیاز ندارد. من فقط به یک نکته اشاره می کنم و می گذرم. سرودن شاهنامه در سال ۴۰۰ هجری قمری (= ۱۰۰۹ میلادی) به پایان رسیده است. پروفیسور کورویانانگی، استاد زبان فارسی در دانشگاههای

توکيو و مترجم شاهنامه به زبان ژاپنی، در گفتاری با عنوان «اعتقاد فردوسی به سرنوشت» حکایتی را در باب چگونگی ورود دو شعر فارسی به ژاپن در سال ۱۲۱۷ میلادی، یعنی دو قرن پس از مرگ فردوسی، نقل می‌کند که نشان می‌دهد شعر فردوسی تا چه حد در خاطر مردم روزگار جا داشته است. می‌گوید: «یک راهب بودائی ژاپنی بنام Kyosei در سال ۱۲۱۷ میلادی، در بندر زیتون در جنوب چین به گروهی از بازرگانان ایرانی که از خلیج فارس با کشتی برای تجارت به چین آمده بودند برخورد و از آنان به یادگار چیزی خواسته است. یکی از آن بازرگانان ایرانی روی یک ورقه با قلم مو به خط نسخ سه بیت شعر نوشته و به وی داده است که همچنان در شهر قدیم کیوتو محفوظ مانده است. یک بیت از آن سه بیت چنین بوده: جهان یادگار است و ما رفتنی / به مردم نماند به جز مردمی. استاد ژاپنی پس از تحقیق دریافته است که این بیت صورت از خاطر نقل شده بیستی از فردوسی در داستان رستم و اسفندیار است که در نسخه شاهنامه چاپ مسکو چنین آمده است: جهان یادگار است و ما رفتنی / به گیتی نماند به جز مردمی. به مقاله او در مجله راهنمای کتاب، سال بیستم، شماره‌های ۸ و ۹ و ۱۰، آبان و آذر و دی‌ماه ۱۳۵۶ نگاه کنید. ما مطلب را از تجدید چاپ این مقاله در دفتری جداگانه که توسط کانون پژوهش و آموزش در ۱۹۹۰ در لوس آنجلس منتشر شده است نقل کردیم: بیگانگان و شاهنامه فردوسی، دفتر ۲۱، ت. کوریاناگی و پروفیسور حسن عابدی، چاپ دوم.

۳. زیرا اگر بیان داستان‌های تاریخی و سرگذشت‌های شاهان و پهلوانان به خودی خود دلیل کافی برای اعتبار عمومی ملی و جهانی یک اثر می‌بود کارهای نظامی گنجوی که یک قرن بعد از فردوسی می‌زیست، یا شاهنامه‌ها و پهلوانی‌نامه‌هایی که پس از فردوسی ساخته و پرداخته شده‌اند می‌بایست از همان حیثیت و اعتبار شاهنامه فردوسی برخوردار می‌شدند. ژول مول، مترجم فرانسوی شاهنامه، بیش از یک قرن پیش از این نشان داده است که چنین نیست. به ترجمه فارسی دیباچه او بر شاهنامه فردوسی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۳ بنگرید.

محققان ایرانی نیز بر این نکته تأکید کرده‌اند که از «مثنوی‌های کهن داستان‌های ملی چون برزنامه، فرامرزنامه، بانوگشسب‌نامه، آذربردین‌نامه، شهریارنامه، بهمن‌نامه و غیره، نسخی مهجور یا فقط بخشهای پراکنده‌ای مانده است. و قطعاً سروده‌های دیگری هم بوده که حتی نامی از آنها نمانده است.» پایداری حماسی در زمانه خواری و سرشکستگی، به قلم دکتر محمدامین ریاحی، در آدینه، شماره ۵۳، تهران، دی‌ماه ۱۳۶۹.

قالب شعری و زبانی نیز به تنهایی دلیل کافی برای ماندگاری یک اثر یا اعتبار و حیثیت ملی و جهانی آن نمی‌تواند باشد. دکتر محمدامین ریاحی در مقاله‌ای که به آن اشاره شد، در همین زمینه چنین می‌نویسد:

«... دیوان کسانی از میان رفت. از صدها هزار بیت رودکی کمتر از هزار بیت ماند. دیوان

ناصر خسرو اگر ماند گروههای اسماعیلی در گوشه و کنار آن را میان خود حفظ کردند. از سروده‌های شاعران زرتشتی چون زراثشت نامه و نظائرش فقط نسخ معدودی در خانواده‌های موبدان ماند»

مول، پا را از این حد فراتر نهاده می‌گوید «افسانه زنده و زبانی» که مایه کار فردوسی در سرودن شاهنامه بود، «براقاد، ولی شاهکار فردوسی زنده ماند. نه هیچگاه دانشمندان از ستودن آن باز ایستادند و نه هرگز در چشم ملت از ارج آن کاسته شد.» همان دیباچه، ص ۶۲.

۴. همان دیباچه، ص ۳.

۵.

سخن هر چه گویم همه گفته‌اند بر باغ دانش همه رفته‌اند.
اگر بر درخت برومند جای نیابم که از بر شدن نیست پای
توانم مگر پایه‌ساختن بر شاخ آن سرو سایه‌فگن
ایات شاهنامه را تا «داستان رفتن گویو به ترکستان» از دو جلد منتشر شده شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق نقل می‌کنم. برای بقیه شاهنامه از چاپ جیبی نسخه مول استفاده کرده‌ام.

۶.

به راه فریدون فرخ رویم نیامان کهن بود گر ما نویم.
(بیت ۱۷ از داستان منوچهر)

۷. منوچهر پس از نشستن بر تخت و بر شمردن کارهای خویش می‌گوید:

آبا این هنرها یکی بنده‌ام جهان‌آفرین را ستاینده‌ام.

.....

همه دست بر روی خندان زینم همه داستان‌ها ز یزدان زینم.
کزو تاج و تخت است و زومان سپاه بدومان امید و بدومان پناه
پس از آنکه کاووس از آسمان به زمین آمل سقوط می‌کند و به حکمت الهی نمی‌میرد
پهلوانان ایران برای یافتن او می‌روند و چون به وی می‌رسند گودرز پیر به وی می‌گوید:
همان کن که بیدار شاهان کنند ستوده تن و نیک‌خواهان کنند
جز از بندگی پیش یزدان مجوی مزن دست در نیک و بد جز بدوی
و به همین دلیل، کاووس، پشیمان از آزمندی و بلند پروازی خویش و فراموش کردن قدرت
خداوندی:

بسپید و اندر عماری نشست پشیمانی و درد ماندش به دست
چهل روز بر پیش یزدان به پای بپمود خاک و پیر دخت جای
همی ریخت از دیدگان آب زرد همی از جهان‌آفرین یاد کرد.

و رستم جهان پهلوان در جنگ با تورانیان در داستان کاووس کشانی به ایرانیان می گوید:
 به یزدان بود روز ما خود که ایم؟ بر این خاک تیره ز بهر چه ایم؟
 بیاید کشیدن گمان از بدی ره ایزدی باید و بخردی
 که گیتی نماند همی با کسی نباید بدو شادبودن بسی
 هنر مردمی باشد و راستی ز کزّی بود کمی و کاستی

(ابیات ۳۷۱ تا ۳۷۴ از داستان رستم با خاقان چین)

[شاهنامه جیبی، ج ۳، ص ۸۶]

۸. جمشید از همان آغاز کار خیالی دیگر در سر دارد:

برآمد بر آن تخت فرخ پدر به رسم کیان بر سرش تاج زر
 کمرسته با قر شاهنشهی جهان گشته سرتاسر او را رهی

...

منم گفت با فرّه ایزدی همم شهریاری همم موبدی
 با همین خیالات است که در پایان کار گرانبایگان کشور را فرا می خواند و در برابر آنان
 در ستایش خویش داد سخن می دهد و می گوید:

هنر در جهان از من آمد پدید چو من نامور تخت شاهی ندید
 جهان را به خوبی من آرامتم چنان است گیتی کجا خواستم
 خور و خواب و آرامتان از من است همان پوشش و کامتان از من است.
 بزرگی و دیهیم شاهی مراست که گوید که جز من کسی پادشاست؟

...

چون این گفته شد فرّ یزدان ازوی بگشت و جهان شد پر از گفت و گوی
 هنر چون بیبوست با کردگار شکست اندر آورد و برگشت کار
 و به چه سرنوشتی دچار شد؟

صدم سال روزی به دریای چین پدید آمد آن شاه ناپاک دین
 نهان بود چند از بد اژدها نیامد به فرجام هم زو رها
 چو ضحاکش آورد ناگه به چنگ یکایک ندادش سخن را درنگ
 به ارّهش سراسر به دو نیم کرد جهان را از او پاک پریم کرد.

در مورد سرنوشت ضحاک و ناکامیها و خواریهای مکرر کاووس، به دلیل دورشدن آن دو

از «ره ایزدی»، نیازی به آوردن شواهد از شاهنامه نیست. ما به ویژه نمونه جمشید را برگزیدیم زیرا
 در شاهنامه بارها به عنوان شهریاری نیکو هم از وی یاد شده است.

۹. با اینهمه، حتی جمشید هم به نقش اجتماعی گروهی که پاسدار شریعت باشند معترف

بود و به همین دلیل یکی از طبقات چهارگانه جامعه را «آئوربانان» قرار داد:

گروهی که آئوربان خوانیش به رسم پرستندگان دانش
جدا کردشان از میان گروه پرستنده را جایگه کرد کوه.

آقای سعیدی سیرجانی، گویا از این دو بیت به این نتیجه رسیده است که جمشید آئوربانان را از پرداختن به وظایف و خدمات معنوی خویش بازداشته و کار آنان را هم خود وی به عهده گرفته است. زیرا پس از نقل این دو بیت در کتاب «ضحاک ماردوش» می‌نویسد: (و اشاه خود کامه [چاره‌ای جز این ندارد چه او خود با اعلام «همم شهریار می‌همم موبدی» و وظیفه سنگین خدمات معنوی را نیز بر عهده گرفته است.]) [ضحاک مار دوش، چاپ اول، ۱۳۶۸، ص ۱۵۹]. اما چنین نیست. زیرا خود ایشان چند سطر قبل [ص ۱۵۸] نوشته است: «مردم را به دلالت شعلی که دارند به چهار طبقه تقسیم می‌کند و وظایف هر طبقه را معین». از سوی دیگر، همانجائی که جمشید در برابر گرانمایگان در باره خودش لاف می‌زند و گزاف می‌گوید موبدان هم حضور دارند گیرم جرأت مخالفت ندارند:

همه موبدان سرفکنده نگون چرا، کس نیارست گفتن، نه چون.
بنابراین حتی در خود کامگی جمشید هم موبدان و پاسداران شریعت هستند و به کار خودشان سرگرم‌اند، گیرم جمشید به دلیل خیره‌سری و خود کامگی و نشناختن قدرتی بالای سر خود پاس حرمت آنان نمی‌دارد و آنان را هم مانند دیگر طبقات مطلقاً مطیع و گوش به فرمان خود می‌خواهد. در حالی که دیگر شهریاران خوب چنین نیستند. آنان در مسائل و موقعیت‌های دشوار به درگاه خدا می‌نالند و بندگی می‌کنند و از موبدان چاره‌جویی می‌طلبند.

کیخسرو که بهترین نمونه این گونه شهریاران است چون با مخالفت طوس روبرو می‌شود برای اثبات مشروعیت و حقانیت خود در پادشاهی می‌پذیرد که به نبرد دژ بهمن برود و آنجا را از دست دیوان بگیرد و به جای آن آتشکده آذرگشسب را برای موبدان بسازد:

بفرمود خسرو بدان جایگاه یکی گنبدی تا به ابر سیاه

...

ز بیرون چو نیم از تگ تازی اسپ برآورد و بنهاد آذرگشسپ
نشستند گرد اندرش موبدان ستاره‌شناسان و هم بخردان
در آن شارستان کرد چندان درنگ که آتشکده گشت با بوی و رنگ

۱۰

همی تاخت زو فر شاهنشهی چو ماه دوهفته ز سرو سهی
دد و دام و هر جانور کهش بدید ز گیتی به نزدیک او آرمید
دو تا می‌شدندی بر تخت اوی از آن برشده فره و بخت اوی

● ۱۱. فردوسی در باره فریدون می گوید پدرش آبتین نامی بوده که به دست ضحاک کشته شده و مادرش فرانک از ترس مأموران ضحاک کودکش فریدون را به چوپانان سپرده است. چون فریدون بزرگ می شود و از مادرش در باره پدر و نام و نسب خویش می پرسد، فردوسی از زبان مادر در باره پدر فریدون فقط می گوید:

تو بشناس کز مرز ایران زمین یکی مرد بُد نام او آبتین
 ز تخم کیان بود و بیدار بود خردمند و گرد و بی آزار بود.
 ۱۲. در نبرد فریدون با ضحاک:

سپاه فریدون چو آگه شدند همه سوی آن راه بیره شدند
 از اسپان جنگی فرو ریختند بدان جای تنگی برآویختند
 همه بام و در مردم شهر بود کسی کش ز جنگاوری بهر بود
 همه در هوای فریدون بدند که از درد ضحاک پرخون بدند
 ...

۱۳. در باب درفش کاویانی و اهمیت آن به عنوان پرچم ملی کشور ایران شواهد بسیار می توان از شاهنامه آورد. موارد گویای زیر برای این منظور کافی است:

چنین گفت هومان که این اخترست که نیروی ایران بدو اندرست
 درفش بنفش ار به چنگ آوریم جهان پیش خسرو به تنگ آوریم
 ابیات ۱۴۲۰ و ۱۴۲۱ از داستان کیخسرو

[شاهنامه چاپ جیبی، تهران، ۱۳۶۳]
 در جنگ دیگر ایرانیان با تورانیان، ایرانیان شکست می خورند و تا رسیدن رستم، به کوه هماون پناه می آورند. پیران به هومان می گوید:

گر آن مُردری کاویانی درفش بیابی شود روز ایشان بنفش
 اگر دست یابی به شمشیر نیز درفش و همه نیزه کن ریزرز
 ابیات ۵۱۴ و ۵۱۵ از داستان کاموس کشانی

[شاهنامه چاپ جیبی، ج ۳، ص ۲۵]
 ۱۴. در زمان کیکاو، هنگامی که افراسیاب در میدان جنگ از برابر رستم می گریزد، رستم جوان می خواهد به تعقیب او و لشگریانش پردازد و جنگ را ادامه دهد. اما کیکاو وی را از این کار باز می دارد و می گوید:

کجا پادشایی است بی جنگ نیست وگر چند روی زمین تنگ نیست

● در این سخن، ارتباط کارکرد جنگ با امر شهریاری را به روشنی می‌بینیم. اما این معنا را هم درمی‌یابیم که جنگ بیهوده کاری نادرست است. جنگ بیهوده «ره ایزدی» نیست. حتی افراسیاب که پیمان‌شکن‌ترین شهریاران شاهنامه است می‌گوید:

مرا سیر شد دل ز جنگ و بدی همی جست خواهم ره ایزدی
شاید با درک همین معنا بوده که فریدون پس از راست کردن کار شهریاری، جهان را میان فرزندان خود تقسیم می‌کند تا راه را بر جنگ و ستیز بیهوده ببندد: روم و خاور [= باختر] را به سلم می‌دهد، ترک و چین را به تور، و ایران را به ایرج.

۱۵. در مورد خواب افراسیاب و تعبیر آن، به ابیات ۷۰۰ تا ۷۵۴، و در مورد پیشگویی‌های خود سیاوش به ابیات ۱۶۱۵ تا ۱۶۳۵ از شاهنامه خالقی مطلق، جلد دوم، بنگرید.

۱۶. در مورد تندی و درشت‌گویی رستم با کاووس به ابیات ۳۶ تا ۵۰ در «داستان کین سیاوش» در جلد دوم شاهنامه خالقی مطلق بنگرید.

۱۷. به ابیات ۹۴۶ تا ۹۶۰ در «داستان سیاوش»، جلد دوم شاهنامه خالقی مطلق بنگرید که ضمن آنها رستم به کاووس می‌گوید:

ز فرزند پیمان‌شکستن مخواه دروغ ایچ کی درخورد با کلاه؟

۱۸. مصطفی رحیمی، نام خدا و نام انسان، کلک، شماره‌های ۱۲ - ۱۱، تهران، بهمن و اسفند ۱۳۶۹، ص ۱۹ - تأکیدها از من است.

۱۹. میان ماکیاول، نویسنده شهریاری، و فردوسی، خالق شاهنامه، به راستی شباهت‌هایی حیرت‌انگیز در کار است. ماکیاول شهروند جمهوری آزاد فلورانس بود که روزگار آن با ورود سپاهیان «اتحاد مقدس» پاپ به فلورانس در ۱۵۱۲ میلادی به سر رسید. فلورانس بخشی از مهن بزرگ ماکیاول، یعنی ایتالیا، را تشکیل می‌داد که در آن ایام بین چند پادشاهی و جمهوری بخش شده و لگد کوب قدرت‌های نوحاسته اروپا همچون فرانسه و اسپانیا بود. ماکیاول در «شرزگی و استواری و دلیری و نیرنگیازی» چزاره بورجا [Cesare Borgia]، فرزند پاپ آلکساندر ششم، ویرزگیهای شهریاری تازه‌ای را می‌دید که می‌توانست به نجات مهن رنجیده‌اش کمر بریندد. به همین دلیل، در ۱۵۱۳، با آرمانی کردن سیمای شهریاری در چهره آن فرمانروا کتاب شهریاری را نوشت و آن را به لورنتسو دو مدیچی [Lorenzo de Medici]، فرمانروای جدید فلورانس، تقدیم کرد «به این امید که شغلی به دست آرد و مایه گذران خانواده را فراهم کند و خود نیز به میدان کار و کوشش عملی بازگردد». اما، درست مانند فردوسی که از دستگاه محمود غزنوی سرخورده و مأیوس شد، امید ماکیاول نیز بیهوده ماند و او، به همین دلیل، کتاب دیگرش، گفتارها، را به دو شهروند ساده پیشکش کرد. ن. ک. به: برگرفته مطالب چاپ ۱۹۷۴ دانشنامه بریتانیکا توسط داریوش آشوری در دیباچه مترجم برگردان فارسی شهریاری، کتاب پرواز، تهران، ۱۳۶۶.

● ۲۰. فردوسی در این مورد در آغاز «داستان جنگ مازندران» می‌گوید:

اگر شاخ بد خیزد از بیخ نیک تو با بیخ تندی می‌آغاز و یک
یعنی چیزی که آغاز درستی داشته اکنون به تباهی گراییده است. و این تباهی چیزی
جز خود کامگی نیست که فردوسی همانجا [بیت ۷۵] با همین لفظ بدان اشاره می‌کند: از زیان زال
کاووس را «خود کامه مرد» می‌نامد.

۲۱. در این مورد به گفتار زیر بنگرید:

باقر پرهام، تراژدی چشم اسفندیار، انتشارات فرهنگسرای نیما، شیکاگو ۱۹۹۱.
این گفتار متن سخنرانی مؤلف است در تاریخ ۲۳ نوامبر ۱۹۹۰ برای جمعی از ایرانیان مقیم
شیکاگو.

۲۲. فردوسی هم به اهمیت تراکم مادی به عنوان عاملی در به‌فساد کشاندن قدرت، آگاهی
داشته است. زیرا در آغاز داستان جنگ مازندران در بیان مقدمات گمراه شدن کاووس از وسوسه‌های
دیوی که به شکل رامشگری بر وی ظاهر شده می‌گوید:

ز هر گونه‌ای گنج آکنده دید جهان سر به سر پیش خود بنده دید
همان تخت و هم طوق و هم گوشوار همان تاج زرین زبرجدنگار
همان تازی اسپان آکنده یال به گیتی ندانست خود را همال

۲۳. اورنگ خضرائی، جنون و فرزانیگی، کلک، شماره ۱۲ - ۱۱، تهران، بهمن و اسفند

۱۳۶۹، ص ۳۴.

۲۴.

بدان گیتی‌ام نیز خواهشگرست که با تیغ تیزست و با منبرست

۲۵. نادر ابراهیمی، صوفیانه‌ها و عارفانه‌ها، کلک، شماره ۱۲ - ۱۱، تهران، بهمن و اسفند

۱۳۶۹، ص ۹۰.

۲۶. مصطفی رحیمی، تراژدی قدرت در شاهنامه، انتشارات نیلوفر، تهران، ۱۳۶۹.

(۲۷) مهرداد بهار، عمر کارکردهای اجتماعی شاهنامه به سر رسیده است، آدینه، شماره

۵۳، تهران، ۱۳۶۹.