پیمان در شاهنامه: جامعه‌پذیری و تربیت سیاسی (مورد مطالعاتی: هفت بزم نوشیروان)

سعید روشن ضمیر[1] علی اکبر امینی[2]*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۵- تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۷

چکیده:

موضوع این مقاله جایگاه عهد و «پیمان» در شاهنامه است. پرسش اصلی مقاله این است که پیمان چه معنایی در شاهنامه دارد؟ فرضیهٔ مقاله بر آن است که این مفهوم متناظر با مباحث جامعه‌پذیری سیاسی و تربیت سیاسی در اندیشهٔ سیاسی کلاسیک طرح شده است. دامنهٔ تحقیق به بزم هفتم از هفت مجلس انوشیروان و بزرگمهر محدود شده است. داده‌ها به صورت کتابخانه ای جمع‌آوری شده است و روش تفسیری و مقایسه‌ای رویکرد مقاله را شکل می‌دهد. نتایج مقاله نشان داده است که پیمان و وفای به پیمان مفهوم مرکزی در گفت‌وگوی بزم هفتم است که دیگر نظام معانی بر محوریت آن ساخته می‌شود. پیمان در معنای گونه‌ای قرارداد اجتماعی بین شاه و مردم به کار رفته است و بزرگمهر می‌کوشد تا ارزش‌ها و هنجارها و فرهنگ سیاسی زمانه و ضرورت پاس داشتن بیعت با حاکم و نظم سیاسی مستقر را تبیین کند که شکلی از جامعه‌پذیری سیاسی و نهادینه کردن فرهنگ سیاسی است.

واژگان کلیدی: فردوسی، پیمان، جامعه‌پذیری، فرهنگ سیاسی، هفت بزم، تربیت سیاسی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

JPIR-2107-1922

[1]- دانشجوی دکتری علوم سیاسی،گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

[2] - استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاداسلامی، تهران، ایران: نویسنده مسئول
Amini.uni@yahoo.com

مقدمه

شاهنامه بزرگترین اثر سیاسی ما ایرانیان است. هنگامی که از شاهنامه سخن می‌گوییم، تنها از یک کتاب یا یک موضوع؛ یا از یک منظومه، یا یک حماسه و یا از یک تاریخ بحث نمی‌کنیم، بلکه از میراث تمدنی، فرهنگی و اندیشگی یک ملت سخن به میان می‌آوریم. تامل و توّغل در شاهنامه ما را با افق‌های اخلاق سیاسی، منش انسانی، اندیشه و آداب و اصول سیاسی و دنیای واقعی سیاست با همهٔ نیک و بدش آشنا می‌کند و افزون بر آن ما را به دنیای خجسته تقوا و اعتدال، به قلمرو قهرمانی‌ها و دلاوری‌ها که شایستهٔ انسان کامل است نیز رهنمون می‌گردد. وطن دوستی، خداشناسی، خردمندی، میانه روی، سازندگی و آباد سازی دنیا با تکیه بر فضایل برجستهٔ انسانی چه در جنگ و چه در صلح، چه در دیپلماسی خارجی و چه در آیین‌ها و سیاست‌های داخلی از درون مایه‌های برجستهٔ شاهنامه است.

از همین‌رو می‌توان گفت که شاهنامه یکی از جدی‌ترین منابع و گنجینه‌های خرد عملی ما ایرانیان است که با رجوع به آن می‌توان بسیاری از گره گاه‌های اندیشهٔ معاصر خودمان را بازبینی و بازگشایی کنیم و الزاماً نباید برای هر مسئله‌ای چشمِ حسرت به غرب بدوزیم و از این گنج‌های بی‌پایان سنت خودمان غفلت کنیم. در همین راستا یکی از اصلی‌ترین پرسش‌هایی که می‌تواند طرح شود مناسبات مدنی میان حاکم و شهروندان است و به تبع آن این سوال طرح می‌شود که آیا اساساً در سنت فکری غیرغربی، ملت‌های دیگر نیز به این مناسبات مدنی اندیشیده‌اند یا نه؟ چرا که غالباً این شبهه طرح می‌شود که سیاست پدیده‌ای است که در تاریخ تمدن اروپایی شکل گرفته و خارج از آن معنایی ندارد. لذا بسیاری بر این باورند که سیاست و فلسفه (یعنی تأمل نظری در امور) هر دو صرفاً در یونان- به عنوان خاستگاه تمدن غربی- و در بستر مناسبات شهر (مدینه/ امور مدنی) شکل گرفته است از همینرو سخن گفتن از خرد سیاسی در دیگر تمدنها- از جمله ایران- بلاموضوع است.

در همین راستا یکی از محققین می‌نویسد: اگر به ریشه‌های یونانی دو مفهوم «سیاست» و «فلسفه» بازگردیم، یعنی به دو کلمهٔ پولیتیا[1]و فیلوسوفیا[2]می‌بینیم که برای یونانیان باستان این دو موضوع فقط در چارچوب دولتشهر یا پولیس[3]معنا می‌یابد. سیاست از دیدگاه یونانیان باستان اساسا امری انسانی است و نه الهی. همچنین سیاست در پولیس یونانی در چارچوب نگرش کیهان محور قرار می‌گیرد و بخشی از طبیعت جهان[4]است. وقتی ارسطو میگوید: «انسان

[1]-Politeia
[2]-philosophia
[3]-polis
[4]-pusis

به طور طبیعی حیوانی سیاسی[1]است» منظور او این است که سرشت و طبیعت انسان، او را برای زندگی در دولتشهر آماده کرده است. پس دولتشهر یا پولیس که کلمهٔ سیاست (در یونانی و لاتین) مشتق از آن است، در واقع جامعه‌ای است که به‌طور طبیعی شکل گرفته است و واقعیت آن در قالب نظم کیهانی معنا می‌یابد. به عبارت دیگر، از نظر یونانیان باستان انسان دلیلی برای ابداع زندگی سیاسی ندارد، چون به شکل داده‌ای طبیعی در اختیار او قرار گرفته است. مسئلهٔ اصلی انسان‌ها شکل و سامان دادن به این دادهٔ طبیعی است که ارسطو از آن به مثابهٔ سامان سیاسی جامعه یاد می‌کند. بدین‌گونه سیاست از نظر یونانیان باستان هنر سازماندهی جامعه‌ای است که بر مبنای منطقی کیهان محور شکل می‌گیرد. به همین دلیل، از دیدگاه فیلسوفان یونانی زندگی در دولتشهر امری ضروری است. از نظر ارسطو: «آن فردی که نمی‌تواند در جامعه زندگی کند و یا آن شخصی که خودکفاست و احتیاجی به جامعه ندارد، یا خداست یا حیوانی وحشی». پس برای یونانیان باستان غایت سیاست زندگی در دولتشهر است که با خود، علم کنش[2]را به همراه دارد. علم کنش، شناختی است که هنر سازماندهی جامعه را از طریق ابداع قوانین مطرح می‌کند. از این‌رو، سیاست فقط مدیریت امور اجتماع نیست. بلکه همچنین عمل و کنشی است در جهت انتخاب درست قوانین. این قوانین را چه کسی یا چه کسانی انتخاب می-کنند؟ از دیدگاه آتنی‌های قرن پنجم قبل از میلاد، داوری در مورد قوانین و انتخاب عادلانه و درست، هیچگاه به عهدهٔ یک فرد نیست؛ بلکه در قدرت یک جمع نهفته است. به همین دلیل، ارسطو در بخش سوم، فصل اول، پاراگراف ۱۲۷۵ کتاب سیاست می‌نویسد: «در آتن دموکراتیک قدرت به هیچ‌کس تعلق ندارد». (جهانبگلو، ۳۶:۱۳۸۶).

بیان مسئله

برای گریز از اروپامحوری[3] و پادزهری خودباختگی‌های فکری و اندیشی رجوع به متون غنی ادب و تفکر ایرانی و اسلامی است که می‌تواند منابع بسیار استواری برای اندیشیدن و تأمل نظری در وجوهات مختلف خرد عملی انسان معاصر باشد؛ از جمله هم در اخلاق فردی و هم در سیاست و تدبیر مُلک. برای همین منظور این مقاله پرسش از جایگاه عهد و پیمان در شاهنامه را با تمرکز بر بزم انوشیروان و بزرگمهر در کانون توجه خود قرار داده است و به دنبال آن است تا مختصات فکری این مفهوم را در جغرافیای مفاهیم شاهنامه بازخوانی کند. البته منزلگاه و افق فلسفی این بازخوانی معاصریّت ماست یعنی تلاش بر آن است که از منظر یک انسان مدرن به آن متن و

[1]-zoon politikon
[2]-prattein
[3]-Eurocentrism

منظومهٔ دلالت‌های آن بنگریم.

پیشینه تحقیق

دکتر میرجلال الدین کزازی در درآمدی که در کتاب کندوکاوی در پاره‌ای از واژه‌های شاهنامه نوشته، آورده است که؛ «شاهنامه نامهٔ ورجاوند و بی‌مانند فرهنگ و منش ایرانی است و بسیار فزون‌تر و فراتر از آن که آن را تنها شاهکاری ادبی بدانیم، رزم نامه‌ای سترگ و ستوار، برین و بشکوه که در مهینگی پیکره و بهینگی، همال و همسنگی برای آن در رزم نامه‌های جهان نمی-توان یافت. هیچ آفریده‌ای ادبی و فرهنگی در پهنه گیتی به اندازه شاهنامه بر منش و فرهنگ مردمان کارساز نیفتاده است.

دکتر علی اکبر امینی در کتاب «گفتمان ادبیات سیاسی ایران» معتقد است: «ابعاد سیاسی-اجتماعی، فرهنگی و انسانی شاهنامه به‌یقین هنوز «غریب» مانده است، گویی هرم آن، صورت-ها را سوزانده و نور پر فروغش چشم‌ها را ترسانده است! هنوز هم دست کوتاه ما به دامان آن اندیشه بلند نرسیده است. هنوز افکار بلند فردوسی آن طور که باید تبیین نشده است و این در حالی است که او از جهت سیاسی- اجتماعی متفکر طراز اولی است.

آدولف اوریل، محقق فرانسوی او را «سراینده سرود آزادی» می‌نامد، عنوانی برازنده و شایسته فردوسی. او در این بخش با توقف در ماجرای رستم و اسفندیار به سه تیره تفکر اشاره دارد. تیره رستمی، تیره اسفندیاری و تیره گشتاسبی. تیره رستمی نماینده راه و آیین و نام پالوده و جاودان است.

محمود رضایی دشت ارژنه، در کتاب خود به نام «شکوه خرد در شاهنامه فردوسی» طی پژوهشی قابل اعتنا و با تعمق در ادبیات شاهنامه به سنجش تحلیلی کنش پهلوانان شاهنامه در سنجه خرد پرداخته و می‌گوید؛

«شاهنامه تنها کتابی است که هم سراینده آن به کنیه «حکیم» برازنده است، هم با ستایش خرد آغاز می‌گردد و مزید بر اینها در طول داستان‌های دلاویز و گاه شفقت برانگیز آن نیز گاه و بیگاه فردوسی به ستایش خرد می‌پردازد و خرد را زیبنده‌ترین گوهری می‌داند، که وجود انسان را آراسته است. او در این پژوهش رفتار خردورانه را از دیگر کنش‌های یلان ناسور، اعم از ایران و ایزانی به تفکیک برشمرده است».

دکتر میرجلال الدین کزازی در مقدمه اثر ارزشمند ۹ جلدی نامه باستان که ابیات شاهنامه در آن بیت به بیت مورد کاوش و حلاجی قرار گرفته است در براین باور است که شاهنامه «ناخودآگاهی» تباری و مَنِش تاریخی ما را، چونان ایرانی، پایه می‌ریزد و شالوده مینهد. پیوستگی و پایداری فرهنگی و تاریخی ما در گروِ شاهنامه است. اگر باستانِ ما هنوز زنده است و تپنده

است و داستانِ روزگار ماست، اگر گذشته ما هنوز «اکنونی» است، در گروِ این نامور نامۀ هزاره-هاست که در آن، پاره‌ها، همچون یاره‌ها، پیوند گرفته‌اند و یکپاره و یکپارچه شده‌اند و ناچاره‌ها بَدَل به چاره‌ها. از آن است که شاهنامه را با هیچ نامه‌ای دیگر پهلوانی، نه به چندی و نه به چونی، نمی‌توان سنجید و در یک تراز و ترازو نهاد؛ چنین سنجشی که شاهنامه را تا مرز اثری تنها «ادبی» فرو خواهد کاست و فرود خواهد آورد، راه جز به بیراهگی نخواهد برد و ستمی آشکار خواهد بود، بر این جاویدان نامه فرّ و فرزانگی و فرهنگ.

شاهرخ مسکوب در اثر ماندگارش با نام ارمغان مور که توسط نشر نی در سال ۱۳۹۷ به چاپ رسیده محتوای این نوشته را جستاری درباره چند مفهوم بنیادی شاهنامه و در پنج فصل بر رسیده است. زمان، آفرینش، تاریخ، جهان‌داری و سخن. او شاهنامه را اثری بر آمده از تاریخ و حاصل سنتی که بجز اعتقاد و باورهای دینی و آگاهانه سراینده سرچشمه در گذشته‌های دور و دراز دارد توصیف کرده است. مسکوب می‌گوید، شاهنامه تا کنون بیشتر به عنوان شاهکاری ادبی، تاریخی، ملی و گنجینه خرد و فرزانگی نگریسته و بررسی شده و می‌شود. شاید اینک وقت آن است که با برخورداری از انبوه این پشتوانه گرانبها، شاهنامه، اندیشیده شود. همانگونه که فردوسی خود «تاریخ» را می‌اندیشید.

دکتر منصور رستگار فسایی در کتابش با نام «شاهنامه را باهم بخوانیم و بشناسیم» می‌گوید که، این کتاب بر آن است تا شاهنامه را از آغاز تا انجام به نثری ساده و همه فهم و با یاری سخن شاعرانه فردوسی بازگو کند و تا آنجا که ممکن است به سادگی، به تحلیل قالب و محتوای شاهنامه و شیوه سخن‌سرایی فردوسی در داستان‌هایش و مشخصات صوری و معنایی هر داستان، به اختصار بپردازد و پیوندهای شاهنامه را با منابع اساطیری ایران بررسی کند. در این کتاب پس از ذکر خلاصه‌ای از هر داستان شاهنامه، درباره قهرمانان آن داستان و پیوندهای اساطیری و تاریخی آن در متون پیش و پس از دوره اسلامی، به ایجاز، گفتگو می شود و به منابع مهم شناخت و مطالعه اساسی آن داستان اشاره می‌گردد.

دکتر محمد امین ریاحی در کتاب خود با عنوان «فردوسی» که در سال ۱۳۸۰ توسط انتشارات طرح نو به چاپ رسید بر این باور است که در میان تمام شاعران بزرگ جهان هیچ یک را نمی-یابیم که مثل فردوسی همه عمر خود را از جوانی تا پیری صرف آفرینش تنها یک اثر با یک آرمان والا کرده باشد. حماسه‌های معروف جهان، مانند مهابهاراتا و رامایانا در هند، ایلیاد و ادیسه یونان روایات محلی یا اساطیری و شرح جنگ‌ها و خونریزی‌ها بر سر یک عشق یا کینه‌جویی شخصی و قبیله‌ای است. در مقابل شاهنامه تاریخ حماسی ملی بزرگ در حیات چند هزار ساله اوست. فردوسی نه تنها بزرگترین شاعر ایران بلکه حکیم و اندیشمندی بزرگ و رهبر فکری و

معلم بزرگ ملت ایران و استواری بخش زبان فارسی و یگانگی بخش ملت ایران و جاودانگی بخش آزادی و استقلال ایران است و شاهنامه او معرف ملت ایران به‌عنوان ملتی با فرهنگ والای باستانی و مایه عزت و اعتبار ایران در انظار جهانیان است.

دکتر محمد جعفر یاحقی مجموعه مقالات خود درباره شاهنامه و فردوسی را در کتابی تحت عنوان «از پاژ تا دروازه رزان» منتشر کرده است. در بخش نخست به مسائلی پرداخته است که با زندگی فردوسی ارتباط دارد. در بخش دوم به جستارهایی همانند نیکویی و مردمی در شاهنامه، هنر وگهر در شاهنامه و بیگانگی و یگانگی در داستان رستم و سهراب برمی‌خوریم. بخش سوم خرد و باور نام دارد و به قلمروهایی توجه دارد که با دنیای شاهنامه پیوند دارند.

بخش چهارم شامل مقالاتی است که به زبان و بیان شاهنامه مربوط می‌شوند و سرانجام در بخش پایانی نوشتارهایی مانند؛ فردوسی به تاجیکی، فردوسی و دانشگاه فردوسی و دنیای رازناک دهقان طوس آمده است.

دکتر سجاد آیدنلو در کتاب خود تحت عنوان «از اسطوره و حماسه تا فردوسی و شاهنامه» به هفت گفتار در شاهنامه پرداخته است. این کتاب را انتشارات سخن منتشر کرده است. کتاب مذکور پیشتر توسط جهاد دانشگاهی مشهد به چاپ رسیده بود.

آلکسی آرکادیویچ استاریکوف در باز چاپ کتابش با عنوان «فردوسی و شاهنامه» که با ترجمه رضا آذرخشی در انتشارات کتاب امه به چاپ رسیده، در ابتدا به بخش بندی و محتوای شاهنامه توجه کرده است. این کتاب دربردارنده اشاره‌هایی که پژوهندگان شاهنامه را با روزگار و ناگریزی-های زندگی فردوسی آشنا می‌کند، است.

موضوع بعدی که به آن پرداخته شده است، زندگی فردوسی و افسانه‌هایی که درباره او گفته-اند، است. آثار منسوب به فردوسی بخش دیگر کتاب است. در پایان این کتاب، شناخت سبک و زبان شاهنامه آمده است.

دکتر مصطفی رحیمی در کتاب خود با عنوان «تراژدی قدرت در شاهنامه» میگوید، اعتقاد خود به خود آفریننده نیروست. وی به نقل از ویل دورانت آورده است: صاحب قدرت اضافه بر فساد مبتلا به جنون هم‌میشود.

هفت بزم انوشیروان و بزرگمهر

فردوسی داستان بوذرجمهر و انوشیروان را از آنجا آغاز می‌کند که شبی انوشیروان خوابی می‌بیند و صبحگاه چون همه از تعبیر و تفسیر خواب ناتوان می‌مانند، شاه دستور می‌دهد، در سرزمین‌های مختلف جستجو کنند و کسی را بیابند تا گره از تعبیر آن خواب بگشاید. «آزاد سرو» یکی از فرستادگان شاه است. او در مرو گروهی کودک می‌بیند که موبدی، آنان را تعلیم

می‌دهد. یکی از این کودکان بزرگمهر است که چون استاد را از تعبیر خواب ناتوان می‌بیند، اعلام می‌کند که تعبیر این خواب را من می‌دانم و تنها در مقابل تخت و بارگاه ملک بیان می‌کنم. اولین پیمان در این پیش بزم بسته می‌شود. فرستاده می‌پذیرد و در نهایت بزرگمهر به شایستگی از عهدهٔ تعبیر برمی‌آید و منجر به پالایش شبستان شاهی می‌گردد. پس از آن او در میان موبدان و بخردان درگاه، صاحب برترین رتبه می‌گردد. آغاز این داستان؛ یعنی ماجرای تعبیر خواب و رسیدن به برترین مراتب در بارگاه شاه (پیش بزم)، یادآور قصه حضرت یوسف(ع) در قرآن کریم است. روایت فردوسی از بزم‌های هفتگانهٔ انوشیروان در حدود پانصد بیت شکل گرفته و بازهٔ زمانی میان هر مجلس هفت روز و یا مدّتی است که بر مبنای عدد هفت بیان می‌شود. (غلامی و جوکار، ۸۳:۱۳۹۰) این هفت بزم را می‌توان یک چلّه‌نشینی ادبی نامید.

دکتر کزازی درباب اهمیت و جایگاه‌ها این بزم‌ها می‌نویسد: «دلِ شاهِ جان آگاه پر از داد بود و مغزش از دانش آباد. موبدان و بخردان بسیار بر درگاه بودند. همواره، هفتاد مرد دانا و دانشمند فرمان او را گوش می‌داشتند تا به نزدش بشتابند و انجمنی دانشورانه بیارایند. او، هر زمان که از کار و داد و دهش و می و میگساری می‌آسود، می‌فرمود که در پیشگاه او به چالش و چند و چون و گفتگوی در زمینه‌های گوناگون دانش و اندیشه، بپردازند. در آن هنگام که بوذرجمهر نونهال و کمسال بود از این دانایان دانش می آموخت؛ لیک به زودی از همگان برگذشت و فرزانه‌ای بی همال و یگانه گشت؛ به گونه‌ای که در هفت بزمی که انوشروان سامان داد و آراست و در آن برترین موبدان و دانشورترین بخردان با بوذرجمهر به پرسش و پاسخ و چون و چند پرداختند، برهمگان چیره آمد و چشم آنان، از فروغ فرزانگی و درخشش دانایی وی، خیره و تیره. در هر کدام از این بزم‌های دانشورانه و اندیشه ورزانه، نوشین روان این دانای دل بینای شگفتی انگیز را نیک می‌ستود و پاداش‌های گران ارزانی می‌داشت». (کزازی،۶۱۸-۶۱۹:۱۳۹۱)

اولین نشست نوشیروان با بزرگمهر با حضور موبدان در دربار شاهی و با فراخواندن ایشان برپا می‌شود. این نشست را می‌توان تک گفتار بزرگمهر نامید با ۶۷ بیت آراسته شده و در آن میان، ۹ مرتبه نام خداوند، ۲۳ بار طبیعت و مظاهر آن و ۱۰۸ مرتبه نام انسان آمده است و بزم اول بدین گونه به پایان می‌رسد تا بزم دوّم که هفت روز دیگر برپا گردید.

بزم دوّم؛ که پس از هفت روز، بار دیگر همگی گرد می‌آیند و داناترین آنان در حضور انوشیروان پرسش آغاز می‌کند. ساخت این مجلس بر پایه پرسش و پاسخ میان بزرگان و بزرگمهر است. نخستین پرسش بنیادین از جانب فرزانه‌ترین آنها در باب قضا و قدر است. به ترتیب هر یک از آن جمع دربارهٔ یکی از مفاهیم حکمی و اخلاقی از او سؤال می‌کند. مضامین پرسش و پاسخ‌ها را می‌توان در این عناوین جمع نمود: دانش، صفات نیک، ویژگی‌های خردمند، نحوهٔ بهتر زیستن،

ویژگی خویشتنداران، بخشش، نکو نامی، رابطهٔ کوشش و تقدیر(یا جبر و اختیار)، سپاس و ستایش، خوی نیکو، اخلاق خردمند، عیب پادشاه، عیوب آزادگان، جایگاه فرزند در نزد پدر، جایگاه مال و ثروت، ویژگی بهترین پادشاه و تعریف توانگری و درویشی. در نهایت این گفتار با بیست و دو پرسش و پاسخ پایان می‌پذیرد.

بزم سوم نیز همانند مجلس قبل پس از یک هفته از پایان بزم دوم با دستور نوشیروان و تاکید بر حضور سخنورانی که دانا و گوینده توانا و از دانش بهره‌مند باشد، برپا گردید. کسب دانش و معرفت، دوری از ترس و بزدلی، تکیه بر هنر، نداشتن اتکا بر گهر، سخاوت، دوری از بی‌خردی و بیداد، سپاس از یزدان، خوشنودی و قناعت پیشگی، دوراندیشی در امورات زندگی، تحمل سختی برای رسیدن به والایی، بخشش به جا و به موقع، فروتنی، پرهیز از آز، ماندن بر عهد و پیمان، پرهیز از تلاش بیهوده، دوری از نادان و رفتار نادانی، تحمل و مقاومت در برابر سختی‌ها، دوری از دروغ، دوری از همنشینی با مردم نادان، رعایت آداب گفت‌وگو، مهار خردمندانه کلام و زبان، پرهیز از غم بیهوده، توجه به نیروی تن و اندیشه، رازداری، تقویت هنر گوش دادن و یادگیری، اعتدال در تلاش برای معاش و ادب و در گفت و گو؛ مهمترین مضامین این بزم‌اند.

بزم چهارم را می‌توان تک گفتار بوذرجمهر نامید. این مجلس همانند مجلس‌های قبل و با فراخوان شهریار نوشیروان و با شرکت موبدان و ردان و سایر شرکت‌کنندگان بر پا گردیده است. گفتار این نشست با ۵۱ بیت آراسته شده که چهار مرتبه نام یزدان، ۱۷ بار طبیعت و مظاهر آن، ۹۴ مرتبه نام انسان و ۴ بار واژه خرد و ۳۱ بار عبارت دادگری و ترازمندی در کنار ۶۶ مرتبه مضامین اخلاقی و فلسفی به کار برده شده است. آموختن دانش موجب روشنی و نشاط دل است. باید که گنج و خزانه شاهی بر فرزندش گشاده باشد؛ زیرا اگر فرزند رنجه گردد، ممکن است آسیبی به پادشاه رسد! آنگاه که پادشاهی صاحب فرّ و هوش باشد، سخن وزیر و یا اطرافیان بدگویی که از عدالت و داد او خشنود نیستند، در وی اثر نمی‌کند.

نشست پنجم پس از یک هفته، با حضور انوشیروان و بزرگ موبدان برگزار می‌گردد؛ اردشیر، شاپور، یزدگرد دبیر و ستاره شناسان، جلسه‌ای دیگر فراهم می‌آورد. این بار شاه پرسشی را طرح می‌کند و به ترتیب موبد موبدان اردشیر، یزدگرد دبیر و بزرگمهر پاسخ می‌دهند. شاه از آنان می‌خواهد تا دانشی را که موجب قوت دین یزدان و کمال تخت شاهی است، بیان کنند. اردشیر عدل و داد، دوری از دروغ، دانش و خرد، بخشایش کهتران بی‌گناه و مهرورزی بر زیردستان را موجب درفشان شدن فر شاهی برمی‌شمارد. پس از آن، یزدگرد دبیر، شاه را «دانش‌پذیر» خطاب می‌کند و سپس از این صفات پرهیز می‌دهد: خونریزی، خشم، سبک‌سری و ستیزه‌جویی، آز، ترس، تنگ‌نظری و بخل، کژی و انحراف و تنبلی. چون نوبت به بزرگمهر می‌رسد، ده آسیب اخلاقی

را برای ده گروه جامعه برمی‌شمارد و با دعایی برای انوشیروان مجلس را به پایان می‌برد.

بزم ششم نیز که همانند بزم پیشین پس از یک هفته بر پا گردیده است، در ۷۶ بیت سامان گرفته است. ۱۱ مرتبه نام خداوند، ۲۱ بار طبیعت و مظاهر آن، ۱۲۴ مرتبه انسان مورد خطاب واقع گردیده و ۶ مرتبه واژه خرد و ۳۹ بار از عنوان دادگری و ترازینگی یاد شده است. تعداد واژگان اخلاقی و فلسفی ۴۹ بار ذکر گردیده است. همانطور که از معنای بیت آغازین برمی‌آید، شاید این نشست به هنگام شب برپا شده است (ر.ک. کزازی، ۸، نامۀ باستان). این مجلس به صورت پرسش و پاسخ است. ابتدا موبد وزیر از آنچه زیادی آن موجب رنج و کمی آن موجب فزونی روح و تن(=خوراک) و آنچه که حتی اندکش هم سودبخش است (=کردار نیک)، می-پرسد. سپس یزدگرد دبیر از سه عیب پنهان می‌پرسد: آزار دیگران، عدم بردباری و پرگویی. پرسش موبد بزرگ دربارۀ چگونگی برآورده شدن آرزوهاست. بزرگمهر در ضمن پاسخ، اندرز-های بسیاری با مضامین گوناگون می‌آورد. در کنار اندرزهایی که تکرار شده‌اند، به موضوعات تازه‌ای نیز اشاره شده: توجه به یزدان در همه امور حتی خوراک و پوشاک، انتخاب شغل مناسب، دوستی و هوشیاری در برابر دشمن، آداب خورد و خوراک؛ و در پایان گفتاری کوتاه و در عین حال ارزشمند دربارۀ شغل دبیری، اهمیت، برتری و آداب آن آمده است.

بزم هفتم، یک هفته پس از پایان بزم ششم، برپا گردیده است. ۶۱ بیت این بزم شامل، ۳ مرتبه نام یزدان، ۳۸ مرتبه طبیعت و مظاهر آن، ۱۴۴ بار نام انسان، ۳۰ مرتبه دادگری و تراز-مندی، ۶ بار واژه خرد در کنار ۵۶ نوبت مضامین و مفاهیم فلسفی و اخلاقی است. دعوت شدگان به این بزم با حاضرین در شش بزم گذشته متفاوت‌اند. علاوه بر شرکت کنندگان بزم-های پیشین چهره‌هایی جدید و ناشناخته‌ای مانند ساوه و بهمن با صفت تیزهوش هم دعوت شده‌اند. گفتارهای این بزم کاملاً دربارۀ آداب خدمت و پرستش شاه است که با پرسش وی و پاسخ بزرگمهر شکل می‌گیرد. این قسمت شامل موضوعات زیر است: فرمانبری شاه، وجود شاه آرام بخش گیتی است، نتیجۀ محبت به شاه بی‌نیازی است، سرپیچی موجب تیره‌بختی است، هنگام تقرّب به او حد خویش نگاهدار و در هنگام دوری از رفتار ناپسند بپرهیز، از خدمت او خسته مشو و از بی‌توجهی و بی‌مهریش خشم مگیر، در ازای شکوهی که به خاطر خدمت کسب نموده ای سزاوار است به پادشاه خراج دهی، بدگویی نکردن از خویشان شاه در نزد او، هنگامی که از تو چیزی بپرسد، هر آنچه میدانی مگو و پرهیز از دروغ و غرور و سرکشی. سازه‌های پرسش ناظر بر چند و چونی فرمانبری از شهریار که نماد استقلال و هویت کشور است و ذات پاسخ‌ها تکلیف فرمانبران را برشمرده که در نهایت گویای پیمانی دو سویه میان پادشاه و مردم است. به تعبیر فوشه‌کور دسته‌بندی موضوعات مطروحه در این هفت بزم بدین گونه است: «۱.تک گفتار

بزرگمهر ۲. پرسش نامه با بیست و دو پاسخ بزرگمهر ۳. تک گفتار و سپس پاسخ شش پرسش ۴. تک گفتار ۵. سه تک گفتار از اردشیر، یزدگرد و بزرگمهر ۶. پرسش نامه و سه پاسخ ۷. تک گفتار بزرگمهر؛ تسلسل موضوعات هم این گونه‌اند:۱) مضامین پایه‌ای و سپس موضوع شاه و خدمتگزار وی؛۲) تقدیر و کوشش انسان و پس از آن انسان والا کردار؛۳) فضایل و تربیت ارزش-ها؛۴) نصیحه الملوک؛۵) دو نصیحه الملوک دیگر و سپس دو دسته از معایب؛ ۶) مضامین اخلاقی گوناگون و پس از آن شغل منشی‌گری دربار؛ ۷) فرد درباری» (دو فوشه کور،۷۳:۱۳۷۷)

دامنهٔ این تحقیق محدود به بزم هفتم از این مجالس‌نشینی‌ها یا به تعبیر افلاطونی سمپوزیو[1] است. (پورجوادی،۲۴:۱۳۸۷) موضوع برگزیده، همان گونه که ذکرش گذشت و در عنوان مقاله آمده، پژوهیدن مسئلهٔ عهد و پیمان در گفتارهای رد و بدل شده در این متن. از همین رو در ادامه با واکاوی مفهوم پیمان در اندیشهٔ فردوسی می‌کوشیم تا ابعاد مختلف این موضوع را بررسی کنیم.

پیمان در شاهنامه

در شاهنامه که شناسنامهٔ فرهنگی ایران باستان است بر باورها و ارزش‌ها تاکید بسیار گردیده است. یکی از این ارزش‌ها بی‌گمان پیمان و وفای به آن است که فردوسی بر ارجمندی و والایی جایگاه آن در بخش‌های مختلف نامهٔ باستان پای‌فشرده‌است. (جلالی، ۱۸۳:۱۳۹۵) وفای به عهد و نگاهداشت پیمان را باید اوج ادب در باور ایرانیان باستان دانست و بی‌گمان آموزه‌های شاهنامه، اوستا، متون پهلوی و تاکید و سفارش‌های پرشمار این کتاب‌ها، بیانگر جایگاه والای این باور در میان آنان است. این باور از چنان ارزش والایی در فرهنگ کهن ایران برخورداراست که بزرگترین ایزد، یعنی «مهر» بر آن گماشته شده است. بر همهٔ پیمان‌ها، مهر، ایزدِ نگاه‌دارندهٔ پیمان‌ها، نظارت دارد. فردوسی نیز در موارد متعددی در شاهنامه از عهد و پیمان و متعاقباً وفای به آن، سخن به میان آورده است. برای مثال، پیمان رستم با « اولاد» در خوان پنجم که پهلوان عهد می‌کند در برابر نشان دادن جایگاه دیو سپید، اولاد را به فرمانروایی مازندران بگمارد و این پیمان را به‌جای‌می‌آورد؛ (یا) پیمانی که سام با پسرش، زال، در دامنهٔ کوه البرز می‌بندد که هرگز سخنی درشت بر پسر نگوید. بعدها زال دل در گروِ مهر رودابه، دخت مهراب کابلی، می‌نهد؛ (یا) در داستان سیاووش سخن بر سر استواری ایرانیان بر پیمان است و این که آنها پیمان شکن نیستند؛ (یا) رستم و اسفندیار با هم پیمان می‌بندند که برای به کشتن ندادن ایرانیان و زابلیان تن به تن بجنگند و دو سپاه را وارد نبرد نکنند.

(نهادند پیمان دو جنگی که کس/ نباشد بر آن جنگ فریاد رس)

[1]-Symposium

همان گونه که گفته شد این تاکید بر پیمان و نگاهداری و وفای بر آن، یک ما به ازای اسطوره‌ای- الهیاتی نیز داشته است که همانا ایزدبانوی «مهر» بوده است. در تمام متون اوستایی و پهلوی و مزدایی، که منابع شفاهی و مکتوب فردوسی بوده‌اند- که عموماً حکیم توس از این منابع با عبارت «گفتارِ دهقان» یاد می کند- از اهمیت مهر، جایگاه او، و دلالت‌های معنایی- کارکردی‌اش یاد شده است. به تعبیری یکی از پژوهشگران «سراسر زمین جایگاه مهر است و هشت تن از ایزدان که از یاران او هستند در بالای کوه‌ها و برج‌ها به‌سان دیده‌بان نشسته و پیمان شکنان را می‌نگرند و بدان‌ها حمله می‌برند. اهورا مزدا آرامگاه مهر را در فراز کوه بلند و درخشان البرز در آنجایی که نه شب است و نه تاریکی، نه باد سرد و نه باد گرم، نه ناخوشی و نه آلودگی، قرار داد. این آرامگاه را امشاسپندان با خورشید ساختند تا مهر از آنجا به جهان مادی بتواند بنگرد. مهر، ایزد جنگ است، ایزد روشنی و فروغ است، نگهبان پیمان است، نگهدارندهٔ خاندان و شهر و کشور است، ایزد بخشندهٔ نعمت است، ایزد پیروزی و قدرت است و داور اعمال روز واپسین است، ایزد راستی و درستی است». (عفیفی،۱۳۸۳:۶۲۵) فلذا در مقام جمع بندی درباب جایگاه پیمان در نظام اندیشهٔ ایران باستان می‌توان گفت که «عهد و پیمان» در فرهنگ ایرانیان کهن، از ارج و ارزش بسیار برخوردار بود و چنان در خور حرمت بوده که گاه حاضر می‌شدند جان خویش را بر سر نگاهداشت آن بگذارند. ایرانیان بر این باور بودند که «ایزدمهر» نگاهبان سختکوش و سختگیر پیمان‌ها میان مردمان است. پیمان‌شکنی (مهردُروجی [یا دروغ بر علیه مهر]) گناهی نابخشودنی بود و پیمان‌شکن می‌بایست چشم به راه پادافره [یا مجازات] دنیوی و اخروی آن باشد. در همین راستا، شاهنامه آکنده از سروده‌هایی بسیار در ستایش وفای به عهد و پیمان است. بی‌گمان فردوسی در پرداختن به این باور متاثّر از نگاره‌ها، اوستا و متون پهلوی بوده است. (جلالی، ۱۳۹۵:۱۹۴)

گزارش بزم هفتم

می‌توان گفت شهریار نوشیروان این بزم را هدفمند آراسته است و منظور او حضور حداکثری اطرافیان به ویژه اشراف و سایر قدرتمندان دخیل در راهبری سیستم پادشاهی (قدرت‌های در سایه) نیز فراخوانده است. چنان که آوازهٔ پادشاهی، در بیانِ بزرگمهر در شش همایش پیشین، نیز می‌تواند دلیل پروپیمان بودن دعوت شدگان و شنوندگان صاحب مقام دربار شاهی باشد. این بزم با پرسش شهریار نوشیروان و تک گفتارِ بزرگمهرآغاز می‌گردد و به پایان می‌رسد. محور خواست و فرمان شهریار نوشیروان به گویندهٔ این بزم این است که از چندی و چونی و چرایی«پیمان» بگوید و مدلول پیمان در اینجا نوعی بیعت سیاسی و مناسبات شهروندی و روابط حاکم یا مردم است.

به بوذرجمهر آن زمان گفت شاهکه: «دل را بیارای و بنمای راه.

زمن راستی، هر چه دانی، بگوی؛ به کژی، مجوی ازجهان آب روی.
پرستش چگونه است: فرمان من نگه داشتن رای و پیمان من؟

در این فرمان که به بزرگمهر بیان شده، می‌توان گفت؛ مخاطب اصلی برای شنیدنِ با دقت، همان اطرافیانش هستند که در نشست حاضراند. به عبارتی این بزم یک صورت مجلس شفاهی و گرفتن تعهد از پرستندگانِ ذی‌نفوذ و مؤثر در حکومت نوشیروان است. در این فرمانِ شهریار دو گروه از حاضرین مورد خطاب هستند. همچنان که شهریار خود را به بوتهٔ نقد سخنانِ بوذر-جمهر سپرده، بی‌درنگ وظایف درباریان (اشراف، موبدان و دانشمندان مقیم دربار) و مردم را دربارهٔ خود و سلطنتش خواسته است. نکتهٔ نغز که فردوسی در ۴۸ بیت این نشست نیز در خطاب به شاه گفته، آن است که او را نیز از لغزش در رفتاری که به جایگاه فرّهمندی‌اش آسیب می‌زند پرهیز داده است. هنر دیگر گوینده در این بزم در خطاب قرار دادن پادشاه به طور غیر مستقیم و با استفاده از ضمیر سوم شخص و کیاست صاحب سخن، با توجه به فضای نشست و در حضور پرستندگان پادشاه است که با تیزبینی و ریزبینیِ خردمندانه، حرمت و شأن او را پاس داشته است.

پرستیدن شهریار زمین، ندارد خردمند جز راه دین.
به فرمان شاهان، نباید درنگ؛ نباید که گردد دل شاه تنگ.
دلی کو ندارد تنِ شاه دوست، نباید که باشد وِرا مغز و پوست.
چنان دان که آرامِ گیتی‌ست شاه؛ چو نیکی کنی، او دهد دستگاه
به نیک و به بَدمان، بُوَد دسترس؛ نیازارد او کس، به آزرمِ کس

در این عبارات از یک سو شاهد بازتاب طنین عبارت مشهور «المُلک و الدین توأمان» هستیم چرا که پرستیدن [حرف شنوی، اطاعت] پادشاه همان راه دین و اصول خردمندانه نامیده شده است و هم اینکه طیف معنایی دین در مرز بین دین وحیانی و دین مدنی است و بیشتر متمایل به دیانت به معنای انضباط اجتماعی و نظام قواعد و آیین نامه‌هایی که موجب بقای نظم مستقر می‌شود. فلذا دین را نباید در معنای ابراهیمی آن فهم کرد.

«همانا که خردمند پرستیدن شهریار زمین را راه کیش خود می‌داند. پس نباید در فرمان شاهان درنگ کرد و یا شاه را دلتنگ ساخت. هرکسی که دشمن پادشاه است، روانش اهریمن را می‌پرستد. دلی که دوستدار شاه نیست، نباید که دیگر مغز و پوستی برایش بماند. بدان که شاه، آرامش گیتی است و چون ما نیکی کنیم، او پایگاه می‌دهد. پس چون ما راهم به نیکی و هم به بدی دسترس است، نباید کسی دست به کین و گناه بیامیزد». (مهرآبادی،۱۳۹۵:۲۷۵)

تو مپسند فرزند را جای اوی؛ چو جان دار چهره دل آرایِ اوی

به نظر می‌رسد که بزرگمهر (به نمایندگی از خرد سیاسی زمانه‌اش و در جایگاهی کمابیش مشابه سقراط در نظام اندیشی یونان باستان) در این نشست درباریان، اشراف، موبدان و وابستگان به خاندان سلطنت را اندرز می‌دهد که پایبندی به مهر و پیمان شاه (و نظام سیاسی مستقر) منجر به «ثبات سیاسی» می‌شود:

به شهری که هست اندر او مهر شاه؛ نیابد نیاز اندر آن بوم راه
بدی بر تو، از فرّ او، بگذرد؛که بختش همه نیکُوِی پرورد

مهر در این عبارت چند معنا دارد. اشاره‌ای به ایزد مهر و بازتاب آن در جان شاه؛ به معنای عهد و پیمان؛ و در معنای دوستی و آنچه که بعداً در تمدن اسلامی رایج شد «ولایت»:

«هر شهری که مهر شاه در آن باشد، نیاز به آن سرزمین راه نیابد. از فرّ او به تو بدی نرسد، زیرا که بخت شاه همواره نیکویی می‌پرواند. دل گیتی از شاه خندان است، چرا که فرّ یزدان بر چهرهٔ شاه می‌باشد. چون از نیکی او بهره یابی، بکوش تا همیشه گوش به فرمانش بسپاری. اگر از روی اندیشه و خواست خود از شاه سرببیچی، بدان که بی‌درنگ بخت از تو روی خواهد پیچید. چون تو را به خود نزدیک سازد پرمنش نشو. هرگاه هم که از او دور گشتی، بدکنش مگرد و اگر پرستنده‌ای از شاه خود رنج ببیند بدان که همواره به همراه رنج، ناز و گنج خواهد بود. نباید که از کار سیر گردی و یا در نبرد کندی کنی». (مهرآبادی،۱۳۹۷:۲۷۵)

سپس بزرگمهر به یکی از مؤلفه‌های تضمین امنیت اقتصادی با خردمندی و دادگرایانه برای تقویت بنیهٔ اقتصادی و ارتقاء تولید ملّی کشور اشاره کرده است و اضافه نموده پرداخت مالیات برابر دستور شاه ضمن اینکه تکلیف و وظیفه است، موجب عزّت نزد پادشاه خواهد بود. که این موضوع خود یکی دیگر از ثمرات پایبندی به «پیمان» و استواری نظم و ثبات سیاسی است. یعنی آنکه نه تنها «پیمان» ابعاد سیاسی دارد بلکه در گسترهٔ ساختارهای دیگر- به ویژه همبستهٔ ذاتی سیاست اقتصاد- نیز تاثیرات تبعی خودش را دارد. اینکه پایبندی به پیمان لوازم و الزاماتی دارد که از آن جمله است مالیات دادن و رعایت فرمان‌های اقتصادی و سیاست-های مالی-پولی دولت:

اگر گُشن شد بنده را دستگاه، به فرّ و به نام جهاندار شاه
گر از ده یکی بازخواهد، رواست؛ چنان رفت باید که او را هواست
گرامی‌تر آن کس بود نزد شاه، که چون گُشن بیند و را دستگاه
زبهری که او را سر آید ز رنج، بفرمایدش تا برد سوی گنج.

به نظر می‌رسد بیشتر بخش‌های این گفتار که در قالب اندرز و بعضاً با عتاب و تهدید بیان شده، خطاب به نزدیکان و درباریان شاه است که از چند و چون و کمّ و کیف اخبار، اطلاعات،

روحیّات و خلق و خوی پادشاه به دلیل وابستگی خویشاوندی یا نوع کارشان، دسترسی نزدیک به او دارند، است. یعنی بحث در سطح «نخبگی» و «الیگارشی سیاسی حاکم» است. اصحاب قدرت که باید نظم موجود را حفظ کنند و بر علیه «اشه» یا نظم کیهانی که در نظم پادشاهی بازتاب یافته و نظام سیاسی مستقر صورت زمینی آن است، اقدامی نکنند و این نکته‌ای است که در دیگر متون سیاسی و تاریخی این دوره آمده است. برای مثال، خطبه هرمز با اشاره به نظریهٔ فرّ ایزدی شاهان به حقوق متقابل حاکم و رعیت می‌پردازد و می‌گوید:

« ای مردم خداوند ما را به پادشاهی اختصاص داد[تاکید بر فرّ ایزدی] و شما را به بندگی، پادشاهی ما را گرامی داشت و شما را در پناه آن از بردگی آزاد فرمود[تاکید بر رابطهٔ شهروندی-شهریاری و نه تغلّب] به ما عزت بخشید و شما را در پناه عزت ما عزیز فرمود، حکومت میان شما را بر گردن ما آویخت و شما را ملزم به اطاعت فرمان ما کرد، شما هم اکنون دو گروه‌اید، گروهی نیرومند و گروهی ناتوان، هرگز نباید نیرومند شما ناتوان را طعمه خود قرار دهد و نباید ناتوان شما نسبت به نیرومند نیرنگی زند و هیچ نیرومندی اندیشهٔ برتری بر ناتوانان در سر نپروراند که این مایهٔ سستی و اهانت به مقام ماست[ظلم در هر سطحی تجاوز به مقام شهریاری است] و هیچ زیر دستی آرزو نکند که زبردست و غالب گردد که موجب از هم پاشیدگی نظم[اَشَه] و نرسیدن به آرزوی درست است که می‌خواهیم به آن برسیم[تاکید بر نظم طبقات اجتماعی]». (مرادی طادی، ۱۰۱:۱۳۹۷)

همان گونه که ذکرش گذشت در اینجا «نظم یا اشه» مبنای ساخت اجتماعی است و وفای به پیمان در نهایت برای بقای همین اشه است و جلوگیری از آشوب در هستی. چرا که «یکی دیگر از اصلی‌ترین کانون‌های مفهومی اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری نظم امور است. در اندیشهٔ مزدایی نظمی بر کائنات حاکم بوده که بایسته است همان نظم در شهریاری نیز وجود داشته باشد. صورت آرمانی شهریاری برساختن زیباشهری بوده که باید با نسخهٔ آسمانی‌اش متناظر باشد. بقایای مفهومی این معنا از نظم را بعدها در گرایش‌های عرفانی و صوفیانهٔ تمدن اسلامی به کرّات می‌بینیم که در آنجا انسان به مثابه عالم صغیر مورد توجه قرار می‌گیرد که باید تعادل کیهانی را در وجود خویش بازسازی کند». (همان:۱۷۶)

نظم امور که در اندیشهٔ مزدایی در مفهوم«اشه» بازتاب یافته است مانند بسیاری دیگر از مفاهیم دستگاه فکری ایران باستان در پیوندی تنگاتنگ با دیگر معانی همدسته قرار گرفته است. اشه با راستی و عدالت و فر همپیوند است و اساساً نمی‌توان آنها را از یکدیگر جدا کرد. فهم هر یک پیوندی ساختاری با دیگری دارد و لزوماً باید آنها را بسان خوشه‌های مفهومی به ذهن آورد.

بنابراین اشه مفهومی است که معنای خود را ازیک خوشهٔ مفهومی بزرگتر اخذ می‌کند و در

صورت تغیر و تحول در نظامِ آن خوشهٔ مفهومیِ اصلی، خود نیز دچار تغییر و تحول می‌شود. این خوشه‌های مفهومی کلیّتی در هم تنیده‌اند (مرادی طادی، ۱۷۸:۱۳۹۷)، لذا برای تفسیر این متون باید کلیّت نظام این مفاهیم را در نظر داشت.

و بخش پایانی گفتار بوذرجمهر در هفتمین نشست که بیان مفاهیم در ساختاری تمثیلی است تا به گفتمان عمومی جامعه راه پیدا کند و هنجارهای سیاسی را در زیرلایه‌های انتظام اجتماعی نهادینه کند:

درِ پادشا همچو دریا شمر؛ پرستنده ملاح و کشتی هنر.
سخن لنگر و بادبانش خرد، به دریا، خردمند چون بگذرد؟
همان، بادبان را کند مایه دار،که هم مایه دار است و هم سایه دار
کسی کو ندارد هنر با خرد، سزد گر درِ پادشا نسپَرَد.
اگر پادشا کوه آتش بُدی، پرستنده را زیستن خوش بُدی؛
که آتش، گه خشم، سوزان بوَد؛ چو خوشنود باشد، فروزان بوَد.
از او، یک زمان شیر و شهد است بهر؛ به دیگر زمان، چون گزاینده زهر.
به کردار دریا بوَد کار شاه؛ به فرمان او، تابد از چرخ ماه.
ز دریا، یکی ریگ دارد به کف؛ دگر دُرّ دارد، میان صدف.

در بخش پایانی این نشست راهنمایی اندرز گونهٔ بوذرجمهر به کسان نزدیک پادشاه، درباریان، اشراف، موبدان، دانشمندان و دیگر حاضران برای بهره‌مندی از درگاه شاهی با به‌کارگیری خرد است که آنان را برای بهرهٔ صحیح از همنشینی با پادشاه اندرز داده است.

« درگاه پادشاه را همچون دریایی بدان که پرستندهٔ درگاه همچون دریانوردی است که هنرش هدایت آن کشتی می‌باشد. سخنش به سان لنگر و خِردش همچون بادبان آن است. پس چون خردمند بخواهد از آن دریا بگذرد، باید آن بادبان خرد را که هم مایه‌دار و هم سایه‌دار است، بکار ببرد. لیک هرکسی که خرد ندارد، سزاوار باشد که به درگاه شاه گام نگذارد. بدان که اگر پادشاه، کوه آتش نیز باشد، باید پرستندهٔ درگاه او خوشنود باشد. چرا که اگرچه آتش به هنگام خشم، سوزان است، لیک چون خوشنود باشد، فروزان می‌گردد. گاهی از او شیر و انگبین بهره می‌بری و گاه همچون زهری گزاینده است. کار شاه همچون دریاست و ماه نیز از آسمان به فرمان او می‌تابد. مردم نیز برخی از آن دریا ریگ به دست می‌آورند و برخی مروارید.» (مهرآبادی، ۲۷۶:۱۳۹۵)

نگه کرد کِسری به گفتارِ اوی؛ دلش گشت خرّم، به دیدارِ اوی
چو گفتی که زِه، بدره بودی چهار؛ بدین گونه بُد بخششِ روزگار

چو با زِه بگفتی زِهازِه به هم، چهل بدره بودی، ز گنجی دِرَم
چو گنجور با شاه کردی شمار، به هر بدره بودی درم ده هزار
شهنشاه بازه زهازه بگفت، که گفتارِ او با درم بود جفت
بیاورد گنجورِ خورشید چهر، دِرَم بدره‌ها پیشِ بوذرجمهر

پیمان در بزم هفتم: جامعه‌پذیری و تربیت سیاسی

مفهوم «پیمان» در کانون معنایی بزم هفتم قرار گرفته است با این تفاوت که دلالتی کاملاً سیاسی و مدنی دارد. به تعبیری می‌توان گفت مفهوم پیمان در این نشست، گونه‌ای قرارداد اجتماعی/ مدنی[1]را به ذهن متبادر می‌کند. قرارداد اجتماعی عبارت است از توافق قراردادی بین افراد جامعه که برای همه واجب است. این قرارداد، در حالت طبیعی به این صورت است که شخص در تمام امور و مقدرات خود در مقابل اراده عام که مأمور اجرای تمام امور زندگی است متعهد می‌شود. روسو می‌گوید: «انسان با قرارداد اجتماعی آزادی اجتماعی خود را به دست می‌آورد و آزادی طبیعی خود را از دست می‌دهد». (صلیبا، ۴۷۱:۱۳۸۲)

توضیح اینکه در نظریهٔ سیاسیِ مبتنی بر آرای هابز، لاک، و روسو تحوّل و گسترش حکومت و دولت برآمده از قرارداد اجتماعی درک شده است. روایتِ قرارداد اجتماعیِ هابز و لاک و روسو در جزییات با یکدیگر متفاوت‌اند ولی بر سر این نکته متفق القول‌اند که تاسیس جامعهٔ مدنی در اِجماع افراد برابر و آزاد برای ورود به دولت ریشه دارد که هدفش تبادل آزادی [تضمین نشده] با سازمان اجتماعی منتظم است به قصد تضمین منفعتی بزرگتر یعنی تمامی حقوق است. به بیانِ صریح پیتمن، قرارداد اجتماعی نمایشِ یک رخداد تاریخی واقعی نیست بلکه خیال و قصه‌ای است که برای فهم تبارهای دولت و اقتدار مشروعش بر شهروندان ساخته شده است. نظریهٔ قرار-داد اجتماعی کلاسیک اساساً در شکل دادن به سیاست به مثابه یک رشتهٔ علمی و همچنین در برآمدن اصلی‌ترین حوزه‌های تمرکزش از جمله مفاهیمی مثل فرد و شهروندی، بسیار مؤثّر بوده است. (پیلچر و ولهان، ۵۵:۱۳۹۹)

اما این پیمان که در مقام «قرارداد اجتماعی» ظاهر شده است چه مقصود و غایتی را دنبال می‌کند. به نظر می‌رسد که با توجه به بافت کلام، جایگاه گویندگان و گفتمان حاکم بتوان گفت که محتوای این بزم در بر محوریت مفهوم پیمان منظومه‌ای از جامعه پذیری و تربیت سیاسی را دنبال می‌کند. جامعه پذیری[2]به معنای همسازی و همنوایی فرد باارزش‌ها، هنجارها و نگرش-های گروهی است یا به مفهوم دیگر، اجتماعی شدن فراگردی است که به واسطه آن هر فرد،

[1]-Social contract
[2]- socialisation

دانش و مهارت‌های اجتماعی لازم برای مشارکت مؤثر و فعال در زندگی گروهی و اجتماعی را کسب می‌کند. مجموعه این ارزش‌ها، هنجارها، نگرش‌ها، دانش‌ها و مهارت‌ها، فرد را قادر می‌سازد که با گروه‌ها و افراد جامعه، روابط و کنش‌های متقابل داشته باشد. فراگرد اجتماعی شدن، امری مستمر و به نوعی مادام‌العمر است. جامعه‌پذیری سیاسی یعنی انتقال فرهنگ سیاسی از نسلی به نسل دیگر و یا شکل‌گیری ایستارها و هنجارهای سیاسی فرد در جامعه. جامعه پذیری سیاسی را می‌توان جریانی مستمر در تمام طول زندگی دانست که طی آن، شخصیت سیاسی افراد شکل می‌گیرد. این نوع از جامعه پذیری و یا به تعبیر دیگر فرهنگ پذیری سیاسی، همان انتقال فرهنگ سیاسی از نسلی به نسل دیگر است. (امیرپورسعید، ۵۵:۱۳۹۹) منظور از فرهنگ سیاسی نیز همان تعبیر کلاسیک آن است؛ به تعبیر آلموند و وربا، «فرهنگ سیاسی مجموعه‌ای از تمایلات شناختی، تحلیلی (ارزشیابی) و احساسی است که نسبت به پدیده‌های سیاسی ابراز می‌شود. در واقع زمانی‌که از فرهنگ سیاسی یک جامعه صحبت می‌کنیم به نظام‌های سیاسی، آن‌چنان که در شناخت، احساسات و ارزشیابی افراد آن نظام درونی شده‌اند، برمی‌گردیم.» (Verba and Almond,1963)

از همین‌رو می‌توان گفت که در منظومهٔ دلالت‌های مفهوم«پیمان» از یک سو شاهد جامعه‌پذیری سیاسی هستیم که می‌خواهد هنجارها و ارزش‌هایی که مبنای فرهنگ سیاسی است منتقل کند و از سویی دیگر، باید با نیم نگاهی به برخی تفاسیر از چارچوب‌های قرارداد اجتماعی هابزی، بگوییم که اساساً قرارداد اجتماعی و این‌گونه جامعه پذیری سیاسی می‌خواهد که «تربیت سیاسی» را در الیگارشی حاکم و بدنهٔ اجتماعی رواج دهد و مانع بازگشت جامعه به «وضع طبیعی[1]» بشود. وضع طبیعی نیز یکی از ارکان نظریهٔ قرارداد اجتماعی است. اصولاً نظریه قرارداد اجتماعی بر این فرضیه مبتنی است، که انسان پیش از تأسیس دولت در «وضع طبیعی»، زندگی می‌کند؛ وضعیتی که در آن «قانون طبیعی» بر رفتار و کنش انسان حاکم است و هر فردی مطابق میل خود عمل می‌کند؛ اما نیازها و ضرورت‌های بسیاری باعث می‌شوند تا انسان‌ها دور هم جمع شوند و با یکدیگر درباره تأسیس دولت توافق کنند. با تأسیس دولت در قالب قرارداد اجتماعی انسان‌ها موفق می‌شوند از «وضع طبیعی» عبور کنند و وارد مرحله جدیدی از زندگی اجتماعی شوند که در تئوری‌های قرارداد اجتماعی به آن «وضع مدنی» یا «جامعه مدنی» گفته می‌شود. (سبزه‌ای، ۴۸:۱۳۸۶)

عبور از وضع طبیعی است که اساساً می‌تواند منجر به تاسیس سیاست و همزیستی انسانها شود. به بیان روسو: «وقتی انسان از وضع طبیعی وارد وضع مدنی می‌شود، تغییرات بسیار قابل

[1]-The state of nature

ملاحظه‌ای در او انجام می‌گیرد. در رفتار او، عدالت جایگزین غریزه می‌گردد و اعمال او برخلاف سابق تابع قوانین اخلاقی می‌شود. فقط آن وقت است که ندای وظیفه جای شهوات نفسانی و حقّ جای هوس را می‌گیرد و انسان که تا آن زمان فقط به خود توجه می‌کرد، ناگزیر می‌شود طبق اصول دیگری رفتار کند و قبل از پیروی از تمایلاتش با عقل خود مشورت نماید. گرچه انسان در این زندگی جدید از چند امتیاز که در حالت طبیعی داشت، محروم می‌شود؛ اما درعوض منافع زیادی عایدش می‌گردد». (روسو، ۱۳۶۶: ۲۴)

این «وضع طبیعی» را در زبان و گفتمان فردوسی و اندیشهٔ ایران باستان می‌توان به شرایط «پتیاره»[۱] تعبیر کرد که ناشی از زوال و نابودی «اشه» است. « و چنین گویند که مدّت این جهان تا رستخیزی که ایزد وعده کرده است نه هزار سال بود و گویند آدم با جفت خویش اندر بهشت بود سه هزار سال. پس به زمین آمد با جفت خویش و سه هزار سال بگذشت بی‌آفت و پتیاره. پس اهرمن و پتیاره پدید آمد اندر بنی آدم کار کرد. و جهودان از تورات گویند که از گاه آدم تا روزگار پیغمبر ما علیه السّلام که از مکّه هجرت کرد به مدینه چهار هزار و چهل سال و سه ماه بود» (بلعمی،۱۳۹۱:۶) در اوستا نیز ظهور ضحاک مصادف با غلبهٔ پتیارگی بر جهان است: «اَژی‌دَهاکَ آن سه پوزهٔ سه کلّهٔ شش چشم، آن دارندهٔ هزار چستی و چالاکی، آن دیو بسیار زورمند دروج، آن دروند آسیب‌رسان جهان و آن زورمندترین دروجی که اهریمن برای تباه‌کردن جهان اَشَه، به پتیارگی در جهان استومند بیافرید...».

لذا می‌توان گفت که گذار از وضع طبیعی به اشه در واقع عبور از و غلبه بر، «پتیارگی» است و هر گونه آشوبی در نظم سیاسی که لاجرم منتهی به آشوب در نظم کیهانی می‌شود، بایستی با وفای به «پیمان» با پادشاه مهار شود و این مهم میسر نمی‌شود الا به «تربیت سیاسی». از همین‌رو، برخی از مفسرین نشان داده‌اند که غایت نظریهٔ قرارداد اجتماعی امثال توماس هابز در واقع همین تربیت سیاسی است برای جلوگیری از بازگشت هرج و مرج و اعادهٔ وضع طبیعی. برای مثال، جفری وگان می‌گوید: هستهٔ اصلی اندیشه هابز مجموعه‌ای از آموزه‌ها و درس‌های او در تربیت سیاسی برای پرهیز از بازگشت به وضع طبیعی است. یکی از مهمترین مفاهیم زیربنایی این آموزه‌ها مفهوم پایین آوردن توقعات در همه سطوح است. هابز آموزه تقلیل توقعات مردم از یکدیگر را که آموزه اساسی در تربیت سیاسی است در قالب آنچه او «قانون طلایی سلبی» می‌نامد، توضیح می‌دهد. (وگان،۱۳۹۵:۱۱) صورت اخلاقی این قانون همان گفته مشهور در مذاهب مختلف است: آنچه بر خود روا می‌داری به دیگران نیز روا بدار. فردوسی نیز در بزم دوم همین اندرز را داده است:

---

[۱]- آفت

چه سازیم، تا نام نیک آوریم؟ وز آغاز، فرجام نیک آوریم؟
بدو گفت: « شو، دور باش از گناه، جهان را همه چون تن خویش خواه
هر آن چیز کآنت نباشد پسند، تن دوست و دشمن بدان در مبند.»

اما به گواه تاریخ، صورت سیاسی قانون طلایی هابز ایجاد فرصت بیشتر برای بهره کشی و استثمار مردم بوده و هست. به هرحال، هابز شرط تداوم نظم و آرامش را تقلیل توقعات مردم از حاکمان می‌داند. نویسنده با دقت نشان می‌دهد آموزه اصلی در تربیت سیاسی از دیدگاه هابز القای ترس است که برای واداشتن مردم به تبعیت از حاکمان به کار می‌رود. حتی وگان نشان می‌دهد که چطور هابز می‌خواست برخی از اشکال دیگر ترس را نیز تقلیل دهد چون در نظرش ترس‌های دیگر شدت ترس اصلی از وضع طبیعی را کاهش می‌دهند و درنتیجه از اطاعت مردمان می‌کاهد.

نتیجه گیری

پرسش اصلی این مقاله ناظر بر کشف و تفسیر معنای بنیادین مفهوم «پیمان» در شاهنامه بود. از همین‌رو، دامنهٔ تحقیق به بزم هفتم از هفت مجلس انوشیروان و بزرگمهر محدود شد تا اضلاع و مختصات دلالت‌های مفهوم پیمان بازخوانی شود. به همین منظور، نشان داده شد که پیمان جایگاهی ویژه در اندیشهٔ ایران باستان، عموماً و نظام فکری فردوسی، خصوصاً، داشته است. پیمان تنها یک مفهوم اخلاقی نبوده بلکه دلالت‌های سیاسی گسترده‌ای داشته است که ارتباط میان شاه و مردم را تعریف می‌کرده است. در همین راستا، مقاله نشان داد که پیمان ناظر بر گونه‌ای قرارداد اجتماعی بود، لذا وفای به پیمان در واقع بقای در نظم مدنی بوده است که متضاد آن خروج از مدنیّت و پای گذاشتن در بی نظمی و آشوب و یا همان وضع طبیعی هابزی بوده است. بنابراین تربیت سیاسی و انتقال فرهنگ سیاسی و جامعه‌پذیری در این پارادایم یعنی آموختن وفاداری به نظم سیاسی مستقر و آن چارچوب حقوقی که مناسبات مدنی و روابط شاه و مردم و اصول کنش سیاسی را تعیین می‌کند. پس با این ملاحظات می‌توان مفهوم محوری پیمان را در اندیشهٔ سیاسی فردوسی و با عطف به بزم هفتم مجلس گویی انوشیروان و بزرگمهر به عنوان وجه متناظری برای تئوری‌های قراردادی گرفت.

منابع فارسی

کتب

- ارسطو (۱۳۸۰)، **سیاست**، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- بلعمی، ابوعلی (۱۳۹۱)، **تاریخنامه طبری**، جلد۱، تصحیح محمد روشن،تهران: انتشارات سروش
- جین پیلچر، ایلمدا ولهان (۱۳۹۹)، **مفاهیم کلیدی در مطالعات جنسیت**، ترجمهٔ شکوری‌راد و محمدرضا مرادی، تهران:پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۷)، **بادهٔ عشق**، تهران، نشر کارنامه
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۶)، **حاکمیت و آزادی: درس‌هایی در زمینه فلسفه سیاسی مدرن**، تهران: نشر نی
- روسو، ژان‌ژاک (۱۳۶۶)، **قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق سیاسی**، ترجمهٔ منوچهر کیا، تهران: گنجینه
- دو فوشه کور، شارل هانری (۱۳۷۷)، **اخلاقیات**، ترجمهٔ معزّی و روح‌بخشان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- صلیبا، جمیل (۱۳۸۲)، **فرهنگ فلسفی**، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات حکمت
- عفیفی، رحیم (۱۳۸۳)، **اساطیر و فرهنگ ایران**، تهران: انتشارات توس
- کزازی، میر جلال الدین (۱۳۹۶)، **نامهٔ باستان**، جلد یکم، تهران: انتشارات سمت
- ..... (۱۳۹۱)، **دفتر دانایی و داد**، تهران: نشر معین
- مرادی طادی، محمدرضا (۱۳۹۷)، **جریان سیاستنامه نویسی در تاریخ اندیشهٔ سیاسی**، تهران: نشر علم
- مهرآبادی، میترا (۱۳۹۵)، **متن کامل شاهنامهٔ فردوسی**، تهران: نشر روزگار
- وگان، جفری (۱۳۹۵)، **تربیت سیاسی در اندیشهٔ هابز**،ترجمهٔ حسین بشیریه، تهران:نشر نی

مقالات

- امیرپورسعید، محمدعلی (۱۳۹۹)،**جامعه پذیری سیاسی: سطوح، عوامل و کارکردهای آن**، مطالعات کاربردی در علوم اجتماعی و جامعه شناسی، سال سوم بهار ۱۳۹۹، شماره۱ (پیاپی ۱۰)
- جلالی، حسین(۱۳۹۵)، **پژواک فرهنگ پیمان و پیمان‌داری در شاهنامه و متون اوستایی و پهلوی**، فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی، ۱۲(۶)
- سبزه‌ای، محمدتقی (۱۳۸۶)، **جامعه مدنی به مثابه قرارداد اجتماعی: تحلیل مقایسه‌ای اندیشه-های هابز، لاک و روسو**، پژوهش حقوق و سیاست، شماره ۲۲، بهار و تابستان

- فاطمه غلامی، نجف جوکار (۱۳۹۰)، **بررسی و تحلیل «هفت بزم انوشیروان» در شاهنامه به عنوان نمودی از «مجلس‌گویی» در ایران پیش از اسلام**، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، ۵ (۳)

English Resources

-Verba,S and Almond,G.(1963), **The civic culture: Political Attitudes and D-emocracy in Five nations**, Princeton: Princeton University Press

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی