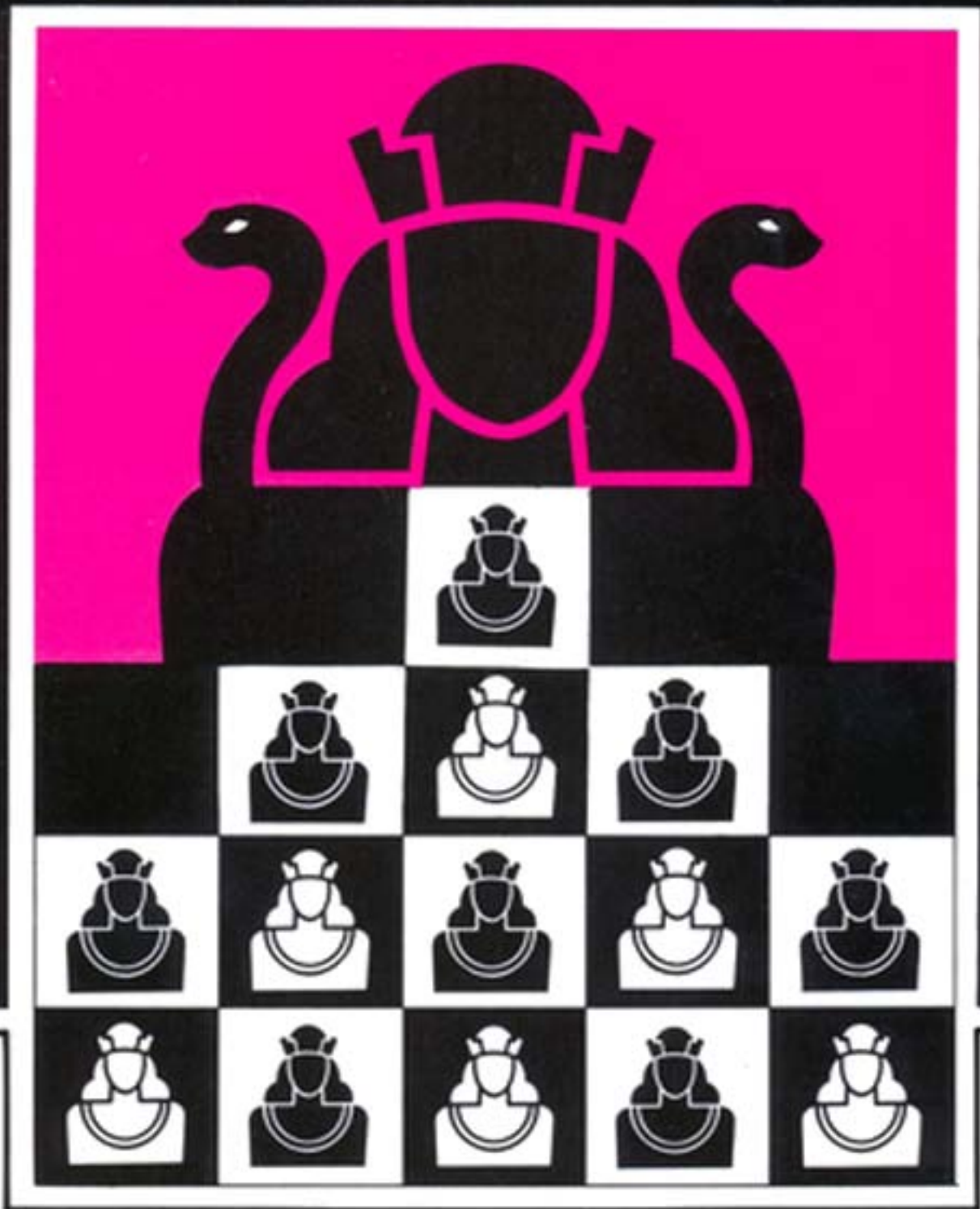


جامعه‌شناسی خودکامگی

تحلیل جامعه‌شناختی ضحاک ماردوش



علی رضاقلی

جامعه‌شناسی خودکامگی

تحلیل جامعه‌شناختی ضحاک ماردوش

نوشته

علی رضا قلی



نشرنی

رضاقلی، علی، ۱۳۲۶ -

جامعه‌شناسی خودکامگی: تحلیل جامعه‌شناختی ضحاک
مردوش / نوشته علی رضاقلی. - تهران: نشر نی، ۱۳۷۷.
۲۴۴ ص.

ISBN 964-312-018-X

کتابنامه: ص. [۲۴۱] - ۲۴۴.
چاپ هفتم: ۱۳۷۷

۱. فردوسی، ابوالقاسم، ۳۲۹-۳۱۶ ق. شاهنامه - نقد و
تفسیر. ۲. فردوسی، ابوالقاسم، ۳۲۹-۳۱۶ ق - شخصیتها.
۳. ضحاک. ۴. شعر فارسی - قرن ۴ ق - تاریخ و نقد.
الف. فردوسی، ابوالقاسم، ۳۲۹-۳۱۶ ق. شاهنامه. برگزیده.
ب. عنوان. ج. عنوان: شاهنامه. برگزیده. د. عنوان: تحلیل
جامعه‌شناختی ضحاک مردوش.

۲ ج ۶ ر / PIR ۴۷۹۶
۱۳۷۷



نشر نی

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه، کوی آشتیانی، شماره ۲۴
صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵، نشر نی تلفن ۵ و ۶۶۱۳۶۴۳

علی رضاقلی

جامعه‌شناسی خودکامگی

• چاپ هفتم ۱۳۷۷ تهران • تعداد ۵۵۰۰ نسخه • لیتوگرافی غزال • چاپ اسلایه

ISBN 964-312-018-X

شابک X-۱۸-۰۱۲-۹۶۴

Printed in Iran همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

تقدیم به
معلم عشق، آگاهی و آزادی
که همچون فرزانه توس
با جادو پرست
در خاک جادوستان
در آویخت

بیشگفتار

«کیفر بزهکاری جوامع مرگ است»

داستان ضحاک ماردوش، بدون هیچ گونه تردیدی، لحظه‌ای از تفکر ایرانیان نسبت به ساختار نظام سیاسی - اجتماعی خودشان است. لحظه‌ای که هزاره‌ها را دربرگرفت، این تفکر به کوشش فرزانه‌ای بزرگوار، با آرمانهایی انسانی و درک عمیق از واقعیت به تصویر کشیده شده است. تمام وجودش در این تلاش تبلور یافت که پلیدیهای واقعیت نظامی غارتی قبیله‌ای را به کمک واژه‌های مقدس و «الهامات سریش خسته‌دمان» بزداید و نماد نوین آن را به بلندا برکشد. با خلاقیتی بی نظیر ضحاک را «شکسته» جنایات خود می‌کند و فریدون را در «آغوش یزدان» می‌پروراند. در کنار او می‌ایستد و با خستگی توصیف ناپذیری به اودادگتری و روشندلی و بیاددلی الهام می‌کند؛ او را از غارت و کشتن و سوختن باز می‌دارد؛ به او می‌آموزد تا هنر را ارج و «جادویی» را خوار دارد؛ آزادفکری را حرمت نهد و به تهنیت اهل فکر رود و با «گرز کوفتن» را تکرار نکند.

او به توصیف و تحلیل مردمانی می‌نشیند که پادشاه «هول‌انگیز و ازدهاپیکر» را دوست دارند و می‌پروراند. این چنین مردمان را که در کنارش می‌لویزند، با سنان قلم زخم می‌زند. بر آنها می‌شورد که «سلاح» را کنار گذارند و «صلاح» را بگیرند، از غارت یکدیگر دست بکشند

و از اطراف پادشاهان هول‌انگیز پراکنده شوند و خصلتهای اهریمنی را رها کنند؛ به امید این که فریدون شوند.

هموطنان شکسته و سرخورده و منشأ شرّ اعظم — خودکامگی — خود را مخاطب قرار می‌دهد و بانگ می‌زند که: فریدون فتح توئی، اقا... بانگ او مخاطب سیاسی — اجتماعی نمی‌یابد و وسیله چرت‌زندهای بای‌منقل نقالهای قهوه‌خانه‌ها می‌شود. فریدون نیز که بی‌پشتوانه می‌شود و آزمونهای سخت را تاب نمی‌آورد، پیشه پیشینیان را دنبال می‌کند و فردوسی خود تنها و بدون پشتوانه منزوی می‌شود.

چرا بدون مخاطب؟ و فریدون چرا؟...

در پس این ظاهری که رفتن طهمورث است و آمدن جمشید و قدرت‌روبه‌افزایش او و ادعای خدایی‌گردنش و سپس انفعال مردم نسبت به حکومت و شیوه تخریب آنها و نهایتاً متلاشی شدن نظام و «آزه شدن» جمشید و آمدن ضحاک و تکرار همان روند، آیا نظمی معقول نهفته نیست؟ آیا نظام سیاسی ربطی با نظام اجتماعی ندارد؟ آیا در پس این ظاهر بظاهر آشفته، نظمی اجتماعی — محکم وجود ندارد؟ چگونه است که در بعضی جوامع، سلطان محمود غزنوی، سلطان محمود، تیمور، نادرشاه، آقامحمد خان و ناصرالدین شاه پی‌درپی می‌آیند و پیامدهای سیاسی — اجتماعی این نظام تکرار می‌شود و چگونه است که زمینه رشد اجتماعی این افراد وجود دارد و به‌طور مکرر رشد این نظام سیاسی را تضمین می‌کند. چرا در تراز و بوم فردوسی انحطاط سیاسی — اجتماعی به اوج خود می‌رسد؟ آیا این تصادفی است؟ «تصادف بر جهان حکمفرما نیست... در هر نظام سلطنتی علت‌هایی، خواه اخلاقی و خواه مادی، در کار است که نظام مزبور را به امنلا می‌رساند، برقرار می‌دارد یا به سوی پرتگاه نابودی سوق می‌دهد. همه پشامدها تابع این علل اند و اگر تصادف یک نبرد، یعنی علتی خاصی، دولتی را واژگون کرده باشد، یقیناً علتی کلی در کار بوده که موجب گردیده است دولت مزبور به دنبال یک نبرد از پا درآید. سخن کوتاه، روندی اصلی است که موجب همه پشامدهای جزئی می‌شود... پشامدهای تصادفی به آسانی جبران می‌شوند، اما در برابر آن پشامدهایی که ذاتاً از طبیعت چیزها ناشی می‌شوند، نمی‌توان مصون ماند.»^{۱)} این چیزهای طبیعی در جامعه ایران کدامند؟ و چگونه از طبیعت آنها نظام خودکامگی می‌تراود؟ آیا این پادشاهان تصادفاً جبار شده‌اند یا تحت تأثیر خیالات هوس‌آمیز خویش بوده‌اند؟ آیا بی‌کفایتی یک نظام سیاسی و یک فرهنگ کهن به ویژگیهای شخصی یک پادشاه قابل تبدیل است؟ آیا هر نوع نظام سیاسی مبتنی بر نوع ویژه‌ای از نظام اجتماعی نیست؟

بی‌شک نظام سیاسی ایران از میان انواع نظامهای شناخته شده، نظام خودکامگی بوده است، یعنی نظامی که به‌ظاهر یک نفر بدون ضابطه و قانون، خواسته‌های خود را تحمیل می‌کند. در هر نوع از انواع حکومت، نوعی احساس، رابطه شهروند را با حاکمیت مشخص می‌کند در نظام خودکامگی، ترس جانمابۀ رابط بین پادشاه و مردم است. و همه در این ترس برابرند. این ترس بر خود حاکم نیز حکومت می‌کند. این ترس دامنه خود را از زمینه سیاسی به حیطه کلیتۀ روابط

اجتماعی می‌کشاند و همه چیز را ناامن می‌کند. ناامنی، فعالیتهای اقتصادی- اجتماعی را به حداقل ممکن تقلیل می‌دهد و حکومت خودکامه از این جهت در آستانه سقوط دائمی قرار دارد. ملماً هدف اصلی هر دولتی حفظ بقای خویش است. ولی این هدف مستقیم و اولیه است. افزون بر این، هر دولتی هدفهای ویژه‌ای را نیز تعقیب می‌کند. هدف پاره‌ای از حکومتها توسعه ارضی، بعضیها تجارت، بعضی دیگر مذهب و... است. حکومتهای خودکامه ایران پس از تثبیت خود چه منظور اولیه‌ای را تعقیب می‌نموده‌اند؟ در تصویری که فردوسی به دست داده، غارت، هدف اولیه این حکومتها بوده است و بناچار برای تحقق غارت، کشتن و سوختن. آیا واقعیات تاریخی نظر فردوسی را تأیید می‌کنند؟

نظام ایران، نظامی «میلتاریزه» و قبیله‌ای و بشدت خصومت‌آمیز بوده است که از این جهت مشخصه‌های ویژه‌ای آن را، از انواع نظامهای خودکامه و به‌طور قطع از دیکتاتوریهایی قانونمند تفکیک می‌کند. فردوسی نماد این نوع خودکامگی را با «دومار» نشان می‌دهد که در تعارض غارت و اختناق چاره‌ای جز بلعیدن نیروی انسانی ندارند - نیروهایی که خود در رشد آن نماد نقش اصلی را داشته‌اند. اگر نظام سیاسی را برآمده از نظام اجتماعی بدانیم، (که قطعاً چنین است)، و تحلیل را ظریفتر کنیم و جلوتر برویم، به وضعیتی تحقیرآمیز برخورد خواهیم کرد که در عین حال منزجرکننده است. تحلیل جامعه‌شناختی چاره‌ای جز این ندارد. از طرف دیگر، نشان دادن موانع تحقق یک نظام سیاسی آرمانی خود دیدگاهی ارزشی - انقلابی خواهد بود که به اعتباری، جبران‌کننده وضعیتی تحقیرآمیز اولیه آن است. فردوسی خود در عین ارقه تصویر حقارت‌آمیز از نظام سیاسی کشور، آرزوی خود را در «استخراج و تصفیه منابع فرهنگی»، متبلور می‌کند. در حالی که سلطه شاهان غلامزاده و ولگرد و خلفای هرزه حامی آنها را محکوم می‌کند، نظام اجتماعی به وجود آورنده آن ساختار را نیز بشدت تخطئه می‌نماید و در عین حال، به دنبال نظامی استوار و شاهی دادگستر و مردمانی آگاه و عدالت‌پرور گام برمی‌دارد.

علی رضائلی

تابستان ۱۳۶۹

فهرست مطالب

پیشگفتار

(۷ - ۹)

مقدمه

(۲۱ - ۳۴)

۲۷	جامعه سنتی یا قبیله ای
۲۷	حاکمیت نیروهای مرموز
۲۷	تغییرناپذیری نظامهای اجتماعی
۲۸	بافت ذهنی جادومزاج
۲۹	دین همبافت فرهنگ قبیله
۲۹	عدم تحول و خشونت
۲۹	قدرت مطلق و خصومت
۳۰	نوع مبارزه قبیله ای

- ۳۰ فرزانه‌توس و نظام سیاسی قبیله‌ای
- ۳۲ ساختاری که فردوسی در آن می‌زیست

۱

(۳۷ — ۶۹)

- ۳۷ حاکمیت سیاسی و حاکمیت مدنی
- ۴۰ رابطه دین قبیله‌ای با سیاست
- ۴۰ اصلاحات از «بالا»
- ۴۲ غارت رسم گنج نهادن
- ۴۳ توسعه صنعت از «بالا»
- ۴۴ کارکرد سیاسی اشراف
- ۴۶ موبدان و قدرت سیاسی
- ۴۹ ناتوانی قدرت مذهبی در مقابل قدرت سیاسی
- ۵۰ سپاه و قدرت کشور
- ۵۱ مالکیت بی اعتبار
- ۵۲ طبقه چهارم
- ۵۳ کاخهای قبیله‌ای
- ۵۴ حدود فعالیت‌های مدنی
- ۵۷ قدرت مطلق مطلقاً فاسد می‌کند
- ۵۸ تناسب پیام با مخاطب
- ۶۰ رهبری، کنش جمعی
- ۶۱ اگر ملتها شاهانی دارند که جبارند، سزاوار آند
- ۶۴ سیرت کارشناسی
- ۶۷ شیوه برخورد با ستم

۲

(۷۱ — ۹۸)

- ۷۱ ملتی که رغبت به کار تولیدی ندارد
- ۷۳ توطئه دایمی و بی‌ثباتی سیاسی
- ۷۵ مکانیسم به قدرت رسیدن

۷۵	فرق ساختار پادشاهی ایران با پادشاهی در غرب
۷۸	زور، تنها عامل حکومت
۸۱	توجیه مشروعیت سیاسی
۸۲	زور و زر، غارت و کشتن
۸۵	کشتار بدون درنگ
۸۶	علل بخشش
۸۷	ارتش و توسعه ارضی
۹۰	خوردن، خوردن
۹۲	غارت، مصادره
۹۴	مفلح دژ رویین تن
۹۶	عدم حمایت مردم از حکومت

۳

(۹۹ — ۱۱۲)

۹۹	راه حلهای خورشخانه ای
۱۰۲	ازدها پرستی
۱۰۳	ترکیب قبیله ای سپاه
۱۰۴	مبارزه با خودکامگی
۱۰۶	نظام «آزه کشی»
۱۰۸	روحیه یاسی
۱۰۹	جبر ساختاری

۴

(۱۱۳ — ۱۲۵)

۱۱۴	بافت ارتش دل انگیز
۱۱۸	غارت زنان و بچه ها و اثرات اجتماعی آن
۱۲۲	غارت دولتی و غارت مردمی

۵

(۱۲۷ — ۱۳۱)

- ۱۲۷ برخورد شخصی با متغیرهای اجتماعی
 ۱۲۹ غالب‌های شبیه به مغلوب

۶

(۱۳۱ - ۱۵۱)

- ۱۳۳ نقش نیروهای موهوم در جامعه
 ۱۳۴ خاک جادوستان
 ۱۳۷ ساختار جهل و خرافات
 ۱۳۹ نجوم و خرافات
 ۱۴۱ جهل نوده پایهٔ ستم
 ۱۴۲ پیام بی‌مخاطب
 ۱۴۳ عوامفریبی پررونق
 ۱۴۵ ورود نیروهای اهورایی در مبارزهٔ سیاسی
 ۱۴۷ ویژگی کارشناسی قبیله‌ای
 ۱۴۸ کینه‌کشی فردی از نظام اجتماعی

۷

(۱۵۳ - ۲۱۶)

- ۱۵۴ شاه خجسته
 ۱۵۴ الصاق دمکراسی به نظام قبیله‌ای
 ۱۵۶ نظریهٔ سیاسی فردوسی
 ۱۵۸ آرزوهای سیاسی قرن چهارم
 ۱۶۰ رهبران اهورایی
 ۱۶۲ شکل گرفتن بخشی از مخالفت سیاسی در خارج از جامعه
 ۱۶۴ قهرمانان جامعهٔ دینی
 ۱۶۵ متصوفه از دیدگاه جامعه‌شناسی
 ۱۷۰ تفاوت نظریه‌های سیاسی قبل و بعد از اسلام در نظام شاهی
 ۱۷۲ نظر عرب و ترک نسبت به آراء سیاسی ایرانی
 ۱۷۴ نگرش فرانک و فریدون به نظام سیاسی
 ۱۷۶ غزالی و اظهار نظر سیاسی نسبت به علما

۱۸۰	به مظالم نشین
۱۸۱	منابع حقوقی و بافت قضای
۱۸۱	حقوق تکنیکی و حقوقی خودجوش
۱۸۳	عدالت از «بالا»
۱۸۳	ساختار قضایی
۱۸۵	گواهی همهٔ عالمان و مهتران به دادگری ستمگر
۱۸۷	چگونگی برآمدن سالارنو
۱۹۱	محدودیت‌های «سالارنو» در فرهنگ قبیله‌ای
۱۹۳	ترجیح روابط خانوادگی به روابط کاری
۱۹۴	ورد گرزگران به صحنهٔ مبارزات سیاسی
۱۹۵	حضور زروسیم در آغاز مبارزه
۱۹۶	ساختار قبیله‌ای با مکانیکی
۱۹۶	جامعهٔ تخصصی و روابط ارگانیک
۱۹۹	مغزشویی از «بالا»
۲۰۰	کینه و فال‌بینی
۲۰۱	بشت گرداندن
۲۰۱	اختلافات خانوادگی در نظام شاهی
۲۰۴	بتان سه‌موی نخستین مشغلهٔ فریدون
۲۰۷	رفتار عناصر اداری با تاجورنو
۲۱۰	اقدام بعدی جشن و بوق و کرنا
۲۱۱	مدیریت بی‌هویت و بی‌ثباتی مدیریت
۲۱۲	«سالارنو» با گرژی چون «لخت کوه»
۲۱۴	اوج تحرک قبیله‌ای
۲۱۵	شبهت غالب به مغلوب

۸

(۲۱۷ — ۲۳۰)

۲۱۹	فرهنگ اقتصادی مردم
۲۲۰	فرهنگ عمومی مردم
۲۲۴	حجاج بن یوسف را فقه‌بی دادند
۲۲۵	مدیریت قبیله‌ای

۲۲۷ سامان نسبی نظم اجتماعی

۲۲۸ امنیت اقتصادی

یادداشتها

(۲۳۱ — ۲۴۰)

کتابنامه

(۲۴۱ — ۲۴۴)

مرا مقرر است که امروز که من این تألیف
می‌کنم ... بزرگان اند که اگر به راندن [این
کار] مشغول گردند تیر بر نشانه زنند و به مردمان
نمایند که ایشان سواران اند و من پیاده ... و
چنان واجب کندی که ایشان بنوشتندی ...
ولکن چون دولت، ایشان را مشغول کرده
است ... پس من این کار را پیش گرفتم؛ که
اگر توقف کردم، منتظر آنکه تا ایشان بدین
شغل پردازند، بودی که نپرداختندی، و چون
روزگار دراز برآمدی این [اثر] از چشم و دل
مردمان دورماندی.

تاریخ بیهقی^۲

احمد بن عبدالله خجستانی را پرسیدند
که تو مردی خرابنده بودی به امیری
خراسان چون افتادی؟
گفت: ...

مقدمه

کشورهایمان، چون از تجمع ما پدید آمده‌اند، همان هستند که ما هستیم؛ قوانین و احکامشان بر مبنای طبایع ما، و اعمالشان کردار زشت و زیبای ماست در مقیاسی بس بزرگتر.^۳

برآمدن خودکامگان، از ویژگیهای عمومی تاریخ گذشته ایران است. گذشته ای که میراث خود را به جای می‌گذارد و برای زمانهای بعدی به صورت فشرده برای عمل آماده می‌کند. «طومار گذشته، برای عمل، در زمان حال بسته می‌شود و گذشته، طومار گشوده زمان حال است». هیچ جامعه ای نمی‌تواند بدون تأثیرپذیری از گذشته خود ادامه حیات دهد. و همیشه عناصری از گذشته به تناسب چگونگی روند تحولات اجتماعی در زمان حال جوامع وجود دارند و حیات عمل اجتماع را مشروط می‌سازند. همیشه گذشته مصالح نیکویی را برای مطالعه زمان حال در اختیار محققان می‌گذارد و پیش‌بینی‌های احتمالی را محتمل می‌سازد. برای فهم جامعه و تاریخ ایران از مطالعه الگوهای رفتاری روابط اجتماعی هزاره قبل بی‌نیاز نیستیم.

تاریخ گذشته ما دچار مشکل فقدان «تجربه‌پذیری از گذشته» است و از برخورد تحلیلی منطقی با گذشته خود عاجز است. و به همین دلیل از منابع آموزشی‌ای که زمینه تاریخی-اجتماعی برای وی گسترده، محروم است. حیات جمعی گذشته عموماً ترجیح داده است که ویژگی «مسئولیت‌ناپذیری» و ناتوانی در ساختن یک ساختار قابل ادامه حیات اجتماعی رو به ترقی را به عهده دست‌های نامرئی و نیروهای افسونی مرموز و موزی واگذارد. و بیشتر سعی بر این بوده است که این بی‌علاقگی نسبت به منافع عمومی-اجتماعی و انفعال موروثی تاریخی را با توجیحات عاطفی از سر باز کند. این فرهنگ پیوسته کوشیده است تا برخی از عناصر ساختار اجتماعی را به‌عنوان عامل اصلی عقب‌افتادگی یا اختناق معرفی کند و مسئولیت خود را نادیده بگیرد. فرهنگ سیاسی این جامعه نه تنها از تفکر عمیق نسبت به تحلیل دوره گذشته خود عاجز مانده، بلکه هنوز آن سنت برخورد ساده‌اندیشانه و عوامانه را در تمام رفتار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خود دارد که به عوض تحلیل عینی و واقعی از عناصر تشکیل‌دهنده حرکت حیات جمعی، موضوع را در لحن و نفرین یا تمجید و دعا نسبت به یکی از عناصر نابسامانی متجلی سازد.

بنابر تجربه پاره‌ای از جوامع، که مراحل چندی را پشت سر گذاشته‌اند و حداقل، مسائل اولیه حیات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خود را حل کرده‌اند، دوران این گونه نگرش‌های عقیم به سرآمده و نشان داده‌اند که نگرش احساسی و عاطفی نسبت به مقوله‌های اجتماعی-انسانی شیوه‌ای کارآمد نیست و گرهی از مشکلات جوامع نمی‌گشاید- جوامعی که بدون شک الگوهای رفتار سیاسی-اقتصادیشان، سرمشق زندگی اجتماعی دنیای سوم قرار گرفته و مدل حکومت پارلمانی دمکراسی لیبرالشان، حتی به دشمنترین جوامع رقیب از نظر عقیدتی تحمیل شده است.

رفتار اجتماعی از دید تحلیلی، رفتاری خلق‌الساعه و انفرادی نیست که بتوان آن را به صورت پدیده‌ای مجزاً و منفک از گذشته مورد مطالعه قرار داد، بلکه باید آن را به صورت پدیده‌های به هم پیوسته اجتماعی بررسی کرد.

برخورد تحلیلی با رفتار اجتماعی بیانگر این معنی است که عمل اجتماعی عملی ساخت یافته است که در طی زمان در یک نظام روابط متقابل شکل می‌گیرد. از راه بررسی تحلیلی نظام مند می‌توان به کنه کارکرد و تغییرات یک نظام اجتماعی آگاهی یافت و عکس العمل‌های احتمالی آن را در مقابل پیش آمده‌های اجتماعی حدس زد. برخورد تحلیلی نسبت به برخورد سطحی عوامانه به دقت و کار و مطالعه و حوصله بیشتر نیاز دارد. و به همین دلیل در جوامع با الگوهای قبیله‌ای کمتر شکل می‌گیرد. ذهن ساده‌اندیش می‌تواند عدم توفیق جامعه در تأمین حقوق اجتماعی - سیاسی - اقتصادی را، شعارگونه، به پدیده‌هایی مانند خودکامگی نسبت دهد؛ درحالی‌که خودکامگی خود برآمده از عمل متقابل هزاران پدیده اجتماعی در روند تحولات تاریخی است. ذهن ساده در این برخورد ناآگاهانه ابتدا خود را تبرئه می‌کند، سپس محصول صدها عامل را در یک عامل خلاصه می‌نماید و کشف عقب افتادگی را در لگدکوب شدن آزادیها مثلاً توسط فلان شخص می‌یابد یا قرنها پژمردگی و فساد و عدم توان رقابت اجتماعی را در صحنه بین المللی معلول استعمار می‌شمارد.

واقعیت این است که همه نارساییهای اجتماعی در خودکامگی و خودکامگی نیز در خودخواهیهای فردی، خودپسندی، بی‌تقوایی و قدرت‌طلبی افراد خلاصه نمی‌شود. تولد، رشد و مرگ یک پدیده اجتماعی همپیوند با دیگر پدیده‌های اجتماعی است و عملکرد یک نظام اجتماعی از دست به دست دادن هزاران پدیده به دست می‌آید. رفتار نسبتاً قانونمند جوامع را نمی‌توان با متغیرهای شخصی سنجید و از آن نتیجه‌گیری کرد. مکانیسم موفقیت‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جوامع صنعتی امروز، ضعف و سلطه‌پذیری، انفعال و سرخوردگی و تزییع حقوق فردی و اجتماعی جوامع عقب افتاده حاصل یک عامل سیاسی یا خودکامگی این جوامع نیست.

برای درک بهتر دامتان ضحاک ماردوش، که تصویری از زندگی سیاسی جامعه ایرانی است، داشتن الگویی تحلیلی و منطقی مبتنی بر

واقعیت، حداقل برای کسانی که این گونه نوشته‌های تاریخی را تفسیر می‌کنند و به فهم مسائل اجتماعی علاقه دارند و جزوقشرهای مسئول و صاحب قلم اند، ضروری به نظر می‌رسد. در آن صورت، هم حق استاد فرزانه توس بهتر شناخته خواهد شد و هم جماعتی که چون فردوسی بارها در جنگ فرسایشی علیه مفسد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی درگیر شده و کمتر نیز موفق بوده‌اند، می‌توانند تجربیات عقلانی خود را برای نسلهای بعدی به یادگار بگذارند. از سویی، اگر توان بهره‌مندی منطقی از آثار گذشتگان را داشتیم، آثار عظیمی چون *احیاء العلوم و تاریخ بیهقی* و امثال اینها نکات آموزنده بسیاری را برای ما داشتند و از همه مهمتر، قهرمانان تحلیلهای عمیق فردوسی از فرهنگ اجتماعی-سیاسی مجبور نبودند اسیر دست کسانی باشند که قلمهای ادیبانه خود را برای ارتزاق و ظاهراً مبارزه تجهیز کرده‌اند. و از سویی دیگر، باور نمی‌داشتیم که اینها آثار «تاریخی» اند یعنی مربوط به گذشته و دیگر غیر کارآمد. گواه من اقبالی است که به این آثار شده و کارهای تحلیلی است که در مورد آنها انجام گرفته که در مجموع در حکم هیچ است.

یکی از نشانه‌های پیشرفت فکری و علمی جامعه، قطع رابطه با تحلیلهای ساده عامیانه، به نفع تحلیلهای دقیق و منطقی و پیچیده چند عاملی است. همه نارساییهای فرهنگی (به معنی وسیع کلمه) را حاصل خودکامگی دانستن، به معنای این تفکر کهن و قبیله‌ای است که زلزله و تخریب حاصل از آن را ناشی از فسق و فجور بی حد و حصر مردم می‌دانست. در حالی که وقوع زلزله در بردارنده قانونمندی طبیعی است و با شناخت آن قطعاً می‌توان اثرات تخریبی آن را تا حدود زیادی تخفیف داد.

تلاش برای فهم مکانیسم حیات جمعی و استفاده از الگوهای تحلیلی برای بیان روابط واقعیات اجتماعی، یادگار دوران بعد از رنسانس است. در این دیدگاه سعی می‌شود جامعه را در مجموعه‌ای از الگوهای رفتاری با کارکردی متقابل و نظم اجزاء در مقابل هم ببینند و این چیزی نیست جز راهبری به سوی کشف رموز ناپیدای حیات جامعه و دسترسی به اهرمهای

حاکم بر فعالیت اجتماعی انسان. در این نوع تحلیل، نگرش معطوف است بر کل مجموعه و کارکرد آن و همچنین نظر دارد به اجزای تشکیل دهنده کل و روابط متقابل عناصر آن با یکدیگر. شرط اصلی تحلیل منطقی از واقعیت اجتماعی این است که: واقعیت اجتماعی دارای ویژگی یک نظام است، یعنی:

۱. واقعیت متشکل از عناصری است که با یکدیگر ارتباط متقابل دارند؛
 ۲. کلیت متشکل از مجموع عناصر قابل تبدیل به «اجزای» عناصر نیست؛ و
 ۳. ارتباط متقابل عناصر و کلیتی که از آن منتج می شود، تحت قوانین و ضوابطی جریان دارند که با تعابیر منطقی بیان می شوند.^۴
- با این فرض، واقعیات اجتماعی جز در یک شکل نظام یافته، قابل تحلیل نیستند. در بررسی مسائل اجتماعی، شیوه تحلیل از اهمیت بسیار عمده ای برخوردار است؛ نمی توان مکانیسم خودکامگی یا عمق طرح داستان سیاسی ضحاک و تصویر فردوسی از نظام سیاسی حاکم در جامعه ایرانی را دریافت، مگر اینکه با یک دستگاه تحلیلی، جریان سیاسی- اجتماعی را در مجموعه ای از عوامل که در روابط متقابل هستند، ببینیم، به نحوی که در این مجموعه پیوسته، تغییر ایجاد شده در یک عنصر موجب تغییر در عناصر دیگر شود. و همچنین می توان فرض کرد که هر یک از عناصر تشکیل دهنده حیات جمعی، به سهم خود دستاوردی در کل نظام و مجموعه دارد که در تغییرات بعدی آن اثر می گذارد.

روشنفکران ایرانی عموماً نگاهی به نظام سیاسی دارند، هم از زمان کهن و هم دوران بعدی، کم نیستند کسانی که نظام سیاسی را جدا از نظام اجتماعی مورد نظر و مذاقه قرار می دهند^۵ و در نظام سیاسی نیز فارغ از دید تحلیلی، نظر خود را بر یک عنصر از عناصر نظام معطوف می کنند و مشکل و رفع آن را در همان یک عنصر ارزیابی می کنند یا وزن مخصوص یک عنصر را به اندازه ای سنگین می کنند که جایی برای عناصر دیگر باقی نمی گذارند. کم

نیستند کسانی که عامل بدبختی و عقب‌ماندگی ایران را در استبداد خلاصه کرده‌اند، استبداد را نیز حاصل عملکرد متقابل عناصر اجتماعی ندیده‌اند و هشدار داده‌اند تا به هر طریق آن را ریشه کن کنند تا «از دوباره بوجود آمدن آن جلوگیری شود»^۶. این نوع تک‌عاملی دیدنها تا اندازه‌ای ناشی از الگوهای فکری قبیله‌ای گذشته است که هم‌اکنون در جامعه به حیات خود ادامه می‌دهند و تا اندازه‌ای نیز ناشی از آموزشهایی است که قطعاً باید از آنها پرهیز کرد.^۷ خودکامگی، استعمار، بافت تجارت خارجی، تجارت داخلی، آرایش نظام تولیدی، چگونگی حاکمیت پارلمانتاریسم و... همه حاصل فعالیت اجتماع است و حتماً به علت نیاز نوعی از عناصر اجتماع به وجود آمده‌اند و پاسخگوی پاره‌ای از خواسته‌ها هستند. اگر آن خواسته ریشه کن شود یا مسیر عناصر تشکیل‌دهنده آن تغییر یابد، حتماً در نظامهای فرعی حاصل از آنها، مثل نظام سیاسی که در ارتباط مستقیم با عناصر سازنده خود است، تغییر حاصل می‌شود.

فرهنگ گذشته ایران، به‌طور قطع، فرهنگ قبیله‌ای بوده است با اقتصاد بسته. بدون شک عناصر زیادی از این فرهنگ در زیرساختار جدید مصرفی امروز ایران به حیات خود ادامه می‌دهند. جامعه ایران امروز با فشار عناصر خارجی، بافت شکلی قبیله‌ای خود را از دست داده است، ولی چون این تغییرات را خود انجام نداده و از طرف دیگر، فاصله زیادی با فرهنگ قبیله‌ای اصیل ندارد و هنوز هم قسمت قابل ملاحظه‌ای از ایران آمیختگی شدیدی با این فرهنگ دارد، در نتیجه، درک زبان و زمان فردوسی چندان مشکلی به وجود نخواهد آورد. جامعه ایران جامعه اروپا نیست که دچار تحولات عمیق و درونی در ساختار گذشته فرهنگی خود شده باشد، از این رو، بهتر می‌تواند با گذشته رابطه برقرار کند. خصوصاً این نکته کمک زیادی به کسانی می‌کند که در زمینه جامعه‌شناسی می‌خواهند به گذشته ایران برگردند یا ناظر طومار بسته شده گذشته در عمل زمان حال باشند. با کمی اغماض از پاره‌ای تغییرات ناچیز می‌توان قرن چهارم و پنجم هجری را براحتی یک نمونه عالی از

جامعه قبیله ای ایران دانست.

ویژگی اصلی ساختار فرهنگی این جامعه چنین است
 که انسان به تبع طرز تلقی اش از جهان قادر به اصلاح
 نهادهای اجتماعی خود نیست، نهادها را اصلاح ناپذیر

جامعه سنتی یا
 قبیله ای

می‌پندارد و خود را توانا به تغییرات در درون نظامهای اجتماعی نمی‌بیند.
 نظامهای اجتماعی از قبل تعیین شده‌اند و بشر موظف است که در آن، زندگی
 را به اجبار به سر برد. حاکمیت اصلی در این جامعه به دست نیروهای مرموز و
 نامرئی و افسانه ای است. این اقتدار نیروهای نامرئی در تمام زمینه‌ها وجود
 خود را نشان می‌دهد و تقریباً در زمینه امور طبیعی همان قدر صاحب نفوذ است
 که در زمینه نظامهای اجتماعی. هم بروز آفات کشاورزی خواست عناصر
 غیر انسانی و خارج از اراده انسان است و هم حاکمیت سیاسی افرادی چون
 محمود غزنوی و چنگیز خان مفلول در نظامهای سیاسی؛

حاکمیت

از این دید هم پیروزی محمود غزنوی در مرو بر امرای
 خراسان خواست خداوند بوده و هم شکست محمود غزنوی

نیروهای مرموز

در مرو از سلاجوقیان به خواست خداوند انجام شده است. جامعه هردو اینها را
 خارج از قدرت خود و در نتیجه، تجربه ناپذیر تلقی می‌کند. اگر هم احتمالاً در
 ظاهر آن تغییری را ببیند و لزوم آن تغییر را بفهمد؛ مناسبات بنیانی آنها نه
 می‌فهمد و نه قابل تغییر می‌داند. اگر جباری از صحنه سیاسی خارج شود،
 جبار دیگری اجباراً جای او را می‌گیرد؛ و تغییرات در همین حد است و تغییر در
 نهاد جباریت متصور نیست. در این نظام معمولاً همگان دست بسته تقدیراند.
 البته تقدیر به معنای عمیق خود که همه چیز بر اساس اراده خداوند است و از
 قوانین الهی پیروی می‌کند امری صحیح است؛ لیکن در همین تقدیر مسئولیت
 اجتماعی انسان و آزادی اراده او نیز تصریح شده است. نکته اصلی اینجا است
 که فرهنگ قبیله ای تقدیر را جبر می‌داند و اختیار را نیز نمی‌بیند. به همین
 تغییر ناپذیری مناسبت و به دلیل شایع شدن این غلط رایج ما نیز در
 نظامهای اجتماعی اینجا وقتی صحبت از فرهنگ قضا و قدری می‌کنیم،

درواقع، اشاره به استنباطی می‌کنیم که جامعه ما از قضا و قدر دارد و نه معنی دقیق و آکادمیک آن. فرهنگ قضا و قدری سیر جریان امور اجتماعی را از حد تصرف خود خارج می‌بیند، معمولاً از کل مسئولیت فردی- اجتماعی دست می‌کشد و اداره امور اجتماع را به دست عوامل ماورائی وامی‌گذارد.

در جوامع قبیله‌ای بشر خود را در جایگاهی می‌نهد که همه آفریده‌ها را مخلوق اراده‌ای غیرقابل تغییر می‌داند، و تلاشی در جهت تغییر امور نمی‌کند، چون تصویری نسبت به سودمندی آن ندارد. با اعمال همین نظر در زمینه بافت ذهنی کارهای اجتماعی از فکر اصلاح آنها خارج می‌شود و جادومزاج به «تبلی همواره خوشایند و طبع نواز» دل می‌سپارد و با «ترک مسئولیت و پرداختن به سرنوشت و تقدیر محتوم» از «مسئولیت‌پذیری و فکر و تعقل» می‌گریزد.^۸ ذهن جادومزاج قبیله‌ای دین را به رنگ ساختار ذهنی و اجتماعی خود درمی‌آورد و آن را بر کلیه شئون اجتماعی مسلط می‌کند. «روال کار گردون» و نظام اصلاح امور اجتماع را با «راه رفتن به بهشت» می‌آمیزد.^۹ چنانچه «روال کار گردون» و نظامهای اجتماعی با مسائل دینی خلط شوند و نحوه نگرش به دین نیز با محدودیت کار عقل در نظام قبیله‌ای توأم گردد، فکر آدمی از مصائب و مسئولیت و زحمت تصمیم‌گیری رها می‌شود و دچار مصائب بازده اعمال نامعقول خود می‌گردد. آن طرز تفکری که آینده خود را به دوش می‌کشد بر این اعتقاد است که «انسانها هیچ اتکالی بر هیچ ضرورت تاریخی ندارند.»^{۱۰} در جامعه قبیله‌ای چون همه اتکال و تکیه‌گاه بشر بیرون از وی است، چنگیزخان هم فرمانهای خود را به این عبارت مهور می‌کند که «منگو تنگری چو کندور» که این به خواست خداوند جاوید است. و این رسالت را، علاوه بر خود او، خواجه نصیرالدین طوسی نیز برای وی قایل است.

افراد در فرهنگ عقلانی، نهادهای اجتماعی را به‌عنوان اندامی مورد نیاز و زمینی تلقی می‌کنند که محل تولد و رشد و مرگ احتمالی دارند و خود

را به عنوان شخص مسئولی قادر می‌بینند که دستکاریهای
 لازم را در این نهادها به منظور اصلاح آن صورت دهند.
 دین، همبافت
 فرهنگ قبیله
 قبیله، چه در پندار و چه در کردار، بر این باور است که
 تاریخ مرجعی دارد که بیرون از سیطره انسان است. اگر قبیله بت‌پرست باشد،
 بتان و نیروهای مرموز دیگر وظیفه راندن امور جاری را به عهده می‌گیرند و اگر
 قبیله خداپرست باشد این مهم را به عهده نیروی لایزال وامی‌گذارد. بشر در این
 دیدگاه، همان‌طور که در آفرینش نقشی نداشته است، در دنیا نیز خود را دست
 بسته می‌داند که، به تبع، نباید و نمی‌تواند دخالتی در مسائل سرنوشت‌ساز
 داشته باشد.

در زندگی قبیله‌ای ثبات و عدم تحوّل، صلابت و
 عدم
 خشونت از همه چیز بیشتر به چشم می‌خورد، تقریباً تمام
 تحوّل و خشونت
 ابعاد زندگی اجتماعی زیر پوشش محرّمات اجتماعی
 قرار می‌گیرند و محرّمات قبیله «سوراخی را نکاویده» نمی‌گذارد که «از رخنه
 تقدیر [به معنی جبر] هیچ نادره‌ای بیرون نمی‌جهد»^{۱۱}. بشر قبیله‌ای چون
 نمی‌تواند بین قوانین طبیعی و قوانین اجتماعی موضوعه، که ناشی از عملکرد
 زندگی اجتماعی است، فرقی قایل شود، قوانین اجتماعی را نیز لایتغیر
 می‌داند و به عوض ترمیم و اصلاح آنها، چنین درمی‌یابد که با همان اهرمهای
 قبیله‌ای که با قوانین طبیعی مواجه می‌گردید، می‌توان با مسائل اجتماعی نیز
 مواجه شد. در نتیجه، از ابزارهای دعا و نفرین و جادو و... برای مهار امور
 اجتماعی جاری سود می‌برد. در زندگی قبیله‌ای که محرّمات سراسر زندگی
 را پوشانیده‌اند، هرگونه تجلّی استقلال شخصیت افراد بشدت سرکوب می‌شود.
 قدرت در نظام سیاسی فاسد می‌کند و فاسد می‌شود و قدرت مطلق،
 مطلقاً فاسد می‌کند. قدرت بدون کنترل بنا بر نظر مشهور سیاست‌شناسان تمام
 اعضای دست‌اندرکار آن را دیوانه می‌کند. در نظامهای سیاسی - قبیله‌ای
 قدرت مطلق حاکم بر ایران، نهادهای تحدید قدرت سیاسی وجود
 نداشته است، و همیشه قدرتهای حاکم، فاسد و از درون
 و خصومت

آماده انحطاط شده، با کوچکترین برخورد خارجی فروریخته‌اند. این ویژگی در تمام سلسله‌های ایرانی به چشم می‌خورد. حتی جمشید و ضحاک نیز از شمول این ویژگی جان سالم به در نبرده‌اند. فریدون نیز عملاً با همان مکانیسمهای اجتماعی مورد استفاده ضحاک و جمشید حکومت را به دست می‌گیرد و در اوایل حکومت از همان ابزارهایی استفاده می‌کند که نهایتاً ضحاک و جمشید را به «آزه کردن و آزه شدن» می‌کشد.

فرد قبیله‌ای رقابت در جوامع عقلانی را، که نیاز ضروری حیات و پیشرفت حیات جمعی است، خصومت می‌پندارد و تا حذف فیزیکی خصم پیش می‌رود و جامعه را یکپارچه دچار اختناق می‌کند. این فرد به دلیل این ویژگی و عناصر ساختاری فکری-اجتماعی دیگر، از مبارزه در داخل نظام سیاسی عاجز است و از اقدام برای بهبود آن درمی‌ماند، در نتیجه، چون فشار قدرت فاسد از حد تحمل می‌گذرد، به «مبارزه با رژیم» دست می‌زند و در واقع، می‌توان گفت، این «مبارزه با رژیم»، مبارزه به معنی دقیق سیاسی نیست، بلکه شورش است که برای حذف نظام سیاسی نوع مبارزه قبیله‌ای انجام می‌گیرد. فرق ساختار فکری-اجتماعی «مبارزه در رژیم» و «مبارزه با رژیم» بسیار چشمگیر است: حاصل ساختار «مبارزه در رژیم» حکومت‌های با قدرت محدود است که قدرت در آن به صورت نهادی درآمده است؛ در حالی که در نوع «مبارزه با رژیم» قدرت به صورت شخصی و همچنان متمایل به فساد حرکت می‌کند. آنچه که در تاریخ ایران گواه هستیم، همین نوع «مبارزه با رژیم» بوده است و نمونه عالی (type idéal) که فردوسی در این زمینه به ما ارائه می‌دهد، ویژگی «مبارزه با رژیم» را دارد. در شرح و تبیین داستان ضحاک، تمام اجزا ساختاری نظام «مبارزه با رژیم» تا آنجا که مورد نظر فردوسی بوده است، شکافته خواهد شد.

فردوسی در داستان ضحاک ماردوش، ویژگی جامعه
فرزانه توس و نظام
سیاسی قبیله‌ای
زمان خودش را به تصویر کشیده است. بعضی از مسائل
را نسبتاً گسترده‌تر بحث کرده و برخی از مسائل را

به صورت موجز و به اشاره‌ای برگزار کرده است. فردوسی به علت ضرورت زمانی و جو اختناق حاکم در زمان خودش، بالاجبار برای بیان مسائل روز، زبانی کنایی و اسطوره‌ای انتخاب نموده است، درحالی که محتوای مورد بحث او مسائل جاری زمان اوست. بدین اعتبار، فردوسی از معدود افرادی است (و شاید هم منحصر به فرد) که توان به تصویر کشیدن جنایات قدرت سیاسی زمان خودش را داشته است. وی زیر دید تیز و مستقیم جاسوسهای بغداد و غزنین، تنظیم شاهنامه را آغاز می‌کند، و به تجزیه و تحلیل نیروهای سیاسی بغداد و عناصر ترک داخلی آنها می‌پردازد. فرزانه توس ضمن بیان مفاسد آنها نه تنها با بغداد و غزنین، بلکه با عناصر داخلی آنها نیز می‌ستیزد و در واقع، طرح تئوریک نظام جانشین عرب و ترک را می‌ریزد. حداقل آرزویش این بوده که ترکیبی از اقتدار ساسانیان و ویژگیهای مثبت سامانیان و خلوص اسلام را در ایران ببیند.

با ظهور پیامبر اسلام صلوات الله علیه و تجلی دین مبین اسلام در شبه جزیره عربستان، اعراب در ایران حاکمیت یافتند و آن اسلامی را با خود به ایران آوردند که ساختار اجتماعی-فکری یک فرد بدوی و قبیله‌ای می‌توانست آن را بفهمد. قطعاً از زاویه‌ای که ما نگاه می‌کنیم جامعه ساسانی از نظر تمدن مرحله‌ای پیشرفته‌تر را نسبت به اعراب بدوی (منهای دین مبین اسلام) داشته است. متأسفانه اعراب که خود پیام وحی را دریافته و در جامعه عربی متحقق نکرده بودند، نتوانستند، این منبع نجات بخش و عامل رستگاری را برای جامعه ایرانی به ارمغان بیاورند و در نتیجه، عناصری از فرهنگ بدویت خود را با هجوم قبیله‌ای بر جامعه ایرانی تحمیل کردند. عناصری را که فرهنگ ایران سالیان دراز پشت سر گذاشته بود. اعراب الگوهای فکری خود را به تن مقوله‌های پیام وحی کردند یا به تعبیر دیگر، ساختار فکری و تلقیات ذهنی خود را به تن مفاهیم جدید اسلامی کردند و این کاری است که عموماً فرهنگهای رایج می‌کنند. فرهنگهای قبیله‌ای، حتی امروز نیز، این فرافکنی را نسبت به دستاوردهای جوامع صنعتی اعمال

می‌کنند، نظام پارلمانی را آن‌گونه درمی‌یابند که بنای فکری آنها اجازه می‌دهد؛ نه آن‌گونه که پدیدآورندگان آن در نظر داشتند. بهترین نمونه تجلی فرهنگ جاهلی یا بدوی عرب بعد از پیامبر، ظهور مجدد مخاصمات قبیله‌ای در نظام سیاسی صدر اسلام است. سه خلیفه از چهار خلیفه راشدین، که از صحابه پیامبر نیز بودند، بر اثر کینه‌توزیهای شخصی و عداوتهای قبیله‌ای کشته شدند. کاری که خوارج با امام علی بن ابی طالب، خلیفه چهارم، کردند، فقط از یک رفتار خشن قبیله‌ای برمی‌آید. این چنین بود که الگوی رفتاری بدوی وارد ایران شد و پاره‌ای از ساختارهای خود را بر جامعه احتمالاً مستعد ایران تحمیل کرد و پاره‌ای از ساختارهای منفی گذشته را تشدید نمود. فرهنگ قومی عرب در تلفیق خود با فرهنگ ایرانی، معجونی را ساخت که تا قرن‌ها بر جامعه ایران حاکمیت خود را استحکام بخشید. هزاره‌ای بر ایران گذشت و این جامعه استعدادی از خود در جهت فهم مکانیسم نظام سیاسی نشان نداد و ایران آن‌قدر ساختار نظام سیاسی خود را در حال «مبارزه بارزیم» نگهداشت و فساد آنرا تحمل کرد تا نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران در مقابل نظام کارآمدتر صنعتی غرب فروریخت. از آن به بعد ایرانیان دوران فرافکنی ناکارآمدی را نسبت به نظام پارلمانتاریسم از خود نشان داده‌اند. در حالی که عناصر جدی حیات اجتماعی گذشته در زیر ظاهر جامعه مصرفی-صنعتی ادامه حیات می‌دهند.

ساختاری که زمانی که استاد فرزانه توس مبارزه را آغاز کرد، جامعه فردوسی در آن ایرانی آن‌چنان دچار فساد شده بود که، علاوه بر اینکه عی‌زیمت نتوانست در مقابل سلطه سیاسی بغداد استقامت کند، نیروهای بدوی تری را به خود جلب کرد و اینها ترکان شمال شرق ایران بودند که مظهرشان در شاهنامه بیشتر افراسیاب و پیران و امثال اینها است. با پیدایش نیروهای جدید در ایران، که به دلایلی دست در دست بغداد داشتند، مشکل مبارزاتی ایرانیان بیشتر شد؛ مبارزان بالاجبار هم باید با خلافت بغداد درآویزند و هم با خیل ترکان که از شمال شرقی می‌آمدند درگیر شوند و هم

پاکدینی را از این دو عنصر تفکیک کنند. جامعه ایرانی از مبارزه با این دو عنصر و سامان دادن مسئله عقیدتی عاجز ماند و در داخل مجموعه ای از آنها حل شد. حکومت‌های بعد از این تاریخ، عموماً از ترکان شمال شرق ایران تشکیل شده‌اند، مثل غزنویان، سلجوقیان، خوارزمشاهیان، و نوع حاد آن مغولان. در این زمان مشکل افرادی که دست به مبارزه برای ساختن ایران می‌زدند بسیار زیاد بود، اول باید عرب را از اسلام جدا می‌کردند و با سلطه عرب می‌جنگیدند و همزمان با آن با ترکان و عناصر ایرانی که به غلامی هردوی آنها افتخار می‌کردند به مبارزه برخیزند. و این کاری بود که فردوسی شکل ثوریک به آن داد و در ضحاک ماردوش نمایان ساخت. ولی متأسفانه باید گفت که فساد جامعه از حد گذشته بود و امکان تجلی و استفاده از این مقولات سیاسی نبود و همین مقولات سیاسی نیز دچار نکبت فرهنگ قبیله ای شد.

فردوسی به دلیل داشتن مواضع فکری سیاسی مخالف نظام حاکم، مورد تعقیب قرار می‌گیرد. از نظر موضع اجتماعی، فردوسی تنها فرد سیاسی- ادبی تاریخ فرهنگ ایران است که از طبقه دهقانان (زمینداران) و اعیان ایران برخاسته و همه ثروت خود را در راه این مبارزه صرف کرده است، هم سرمایه مالی و هم سرمایه علمی و هم عمر خود را در این راه نهاد و تا آخرین لحظات زندگی، مبارزه خویش را ادامه داد. شاید از این جهت نیز فردوسی در میان اهل قلم ایران نمونه باشد، کسی که با این خصوصیات تا هشتاد سالگی به مبارزه خود ادامه داد و در همان سنین آخر عمر بود که از بیم گزند جسمی سلطان ترک، محمود غزنوی، متواری شد و زندگی پنهانی پیشه کرد. این خوشبختی نیز نصیب او شد که او را بعد از مرگ از دفن شدن در گورستان عمومی محروم کردند و او هم اکنون در باغ شخصی خود مدفون است، کسانی که به توس می‌روند مهمان خانه‌ای هستند که صاحب آن ادیبی یگانه، مبارزی سلحشور، مسلمانی معتقد بود که تا آخرین نفس به داد و دهش، دادگتری، روشندلی، نیک‌کرداری، اشتراک مسئولیت اجتماعی،

سازندگی و مبارزهٔ خردمندان همچون سرش خجسته‌دمان همگان را
فراخوانده است.

روحش قرین فردوس باد

حجاج بن یوسف را قصه‌ی دادند و گفتند از
خدای تعالی بترس و بر مردمان چندین جور
مکن، حجاج به منبر بر شد که او به غایت فصیح
بود. گفت: ای مردمان خدای تعالی مرا بر شما
سلط کرده است اگر من بمیرم، از پس من شما
از جور نرهید با این فعل بد که شما راست و
خدای تعالی را چون من بیارند، اگر من نباشم
یکی از من بتریباید.^{۱۲}



جهان از سخن کرده ام چون بهشت
از این بیش تخم سخن کس نکشت

پس از سلطنت سی ساله طهمورث نوبت حکومت به فرزندش جمشید
می رسد.

برآمد بر آن تخت فرخ پدر	به رسم کیان بر سرش تاج زر
کمر بست با فر شاهنشهی	جهان گشت سرتاسر او را رهی
زمانه برآسود از داوری	به فرمان او دیو و مرغ و پری
جهان را فزوده بدو آبروی	فروزان شده تخت شاهی بدوی

حاکمیت سیاسی و حاکمیت مدنی
با به تخت نشستن جمشید با فر شاهی و داشتن شکوه و
عظمت و فرهنگ شاهنشهی و تجلی این ویژگی بر مردم
کلیه خصوصتها که معمولاً در هر جانشینی قدرت در ایران
رخ می دهد، از زندگی سیاسی رخت برمی بندد. مردم سرتاسر ایران غلام و

بنده جمشیده می‌شوند. این سلطه حاکمیت سیاسی آن قدر وسیع است که مرغ و دیو و پری را نیز دربرمی‌گیرد. این تخت شاهی موجب آبرو و عزت جهان است و همه چیز از این تخت تجلی می‌کند، جامعه به کمک این تخت روی نیکی می‌بیند و هم از این تخت است که به فساد کشیده می‌شود. اگر ویرانی است از این تخت است و اگر آبادانی، هم از این تخت.

درک این تلقی که قدرت سیاسی، حاکم مطلق است و هیچ عنصری آن را مشروط نمی‌کند و در نتیجه، آبادانی و ویرانی مُلک از پادشاهان است، نیاز به تعمق چندانی ندارد. چون این ویژگی در ایران دچار تحولات چشمگیری نشده و بخوبی می‌توان آن را لمس کرد. ولی درک پاره‌ای از روابط اجتماعی و محتوای آن به علت بُعد زمانی و تحولاتی که بر آن عارض شده، توجه خاصی را می‌طلبد.

نظام سیاسی هر جامعه، نظامی مستقل نیست و در حالت تجزید به سر نمی‌برد؛ بلکه با پدیده‌های دیگر اجتماع ارتباط دارد. نظام سیاسی در نظام اجتماعی (به معنی اعم) توسط شرایط اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی مشروط می‌گردد. نظام سیاسی زمان فردوسی، همچون زمانهای قبل و بعد از آن، یک نظام میلیتاریزه با تکیه به استعدادها و فردی شخص حاکم است. ویژگی سپاه‌گیری نظام سیاسی ایران از ساختاری قبیله‌ای برخوردار است. ساختار نظام سیاسی متکی به ارتش در مقابل ساختار نظام سیاسی-مدنی قرار می‌گیرد. در چنین جامعه‌ای ساختار مدنی (civilic) توان گستردن و نگهداری نظام سیاسی را ندارد و در نتیجه، ارتش محل اتکای نظام سیاسی می‌گردد. کشورهای که امروزه دارای نظام دموکراسی لیبرال هستند و به عبارتی به جوامع صنعتی معروف‌اند، معمولاً در گذشته و زمانی که هنوز دارای ساختار فعلی نبودند، تحت حاکمیت فردی به سر می‌بردند. نظامهای فردی غرب به دلیل وجود اشراف بسیار قدرتمند هرگز نتوانستند دارای قدرت مطلقه شوند، مگر در دوره‌های بسیار کوتاه. در مجموع، نظام اجتماعی غرب چنین اجازه‌ای را به حاکمان نداد که همانند شرق به اعمال قدرت مطلقه پردازند.

با این فرق که حکومت آنها دارای مبانی مدنی (غیرنظامی) و بر پایه‌های مستحکم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی قرار گرفته بوده و اصل نظام توسط نیروی نظامی و استعداد شخص فرمانروا حراست نمی‌شده است، بدین معنی که اگر قدرت سیاسی در مواقعی به حداقل توان هم تنزل می‌یافته، این امکان برای کسی دست نمی‌داده، که با شورش بر حاکم بر احوالی قدرت را به دست گیرد و حکومتی جدید بر پا کند. عموماً خانواده‌های سلطنتی از ترور و کشتن سلطان طرفی نمی‌بستند همان‌طور که سرداران نیز قادر به چنین کاری نبوده‌اند و هیچ‌وقت این تصور در ذهن کسی شکل نگرفته که خواب‌نما شود و برای برقراری حکومت قیام نماید. در واقع کل نظام سیاسی به نحوی شکل گرفته بود که نظام اجتماعی از آن دفاع و حمایت می‌کرد. در تاریخ کشورهای صنعتی، معمولاً شاهد الگوهای رفتار سیاسی شبیه شرق نبوده‌ایم.

در ایران تا زمانی که سلطان پرهیمه و با فرّ شاهی و استبداد و ارتش مناسب وجود دارد، حکومت او نیز برقرار می‌ماند. ولی به مجرد اینکه در ارکان این مجموعه خللی وارد شود، از داخل و خارج بر نظام سلطنتی می‌شورند و از هر گوشه‌ای بر وی می‌تازند تا او را از بُن برکنند. با تصویری که فردوسی از جمشید می‌دهد و واقعیات اجتماعی آن را تأیید می‌کنند، شما ناظر پادشاهی خودکامه با فرّ و شکوه هستید که بر تخت تکیه زده است و مردم و دیو و دَد و مرغ نیز همه رهی و چاکر او هستند و در چنین وضعی نیز از داوری و خصومت به‌طور موقت دست شسته‌اند. این مردمان هیچ نقشی در به تخت نشاندن این شاه (به صورت غیرنظامی) نداشته‌اند و همان‌طور که در اعتلای شاهی او کاری مثبت نمی‌توانند بکنند، در تحدید قدرت پادشاه نیز نقشی ندارند. برآمدن و فرو افتادن این شاه بستگی به همان فرّ و شکوه شاهی دارد که در ایران گذشته عموماً به تخت و بخت و کلاه و سپاه خلاصه می‌شده است.

این نوع تفکر که تسلط بر حاکمیت سیاسی از دست مردم خارج باشد و از زاویه‌ای خارج از همکاری مردم بر مردم اعمال شود و همه نیز آن را به زور

گردن بنهند، با فرهنگ حاکم بر قبایل ایران گذشته همساز بوده است. حاکمی که از یک قبیله برمی‌خواسته و با قدرت سیاسی خود را بر قبایل دیگر تحمیل می‌نموده، نیاز به همکاری عناصر دیگر فرهنگی داشته است. از آنجا که فرهنگ قبیله‌ای، فرهنگی دینی (بدان معنی که معمولاً قبیله می‌شناخته) است، حاکمیت سیاسی بدون حمایت عناصر دینی قدرت اعمال نفوذ ندارد. لذا حاکمیت‌های گذشته همگی رنگ دینی داشته‌اند، تأیید ارباب مذاهب از عناصر اصلی ادامه حاکمیت سیاسی پادشاهان بوده

رابطه دین قبیله‌ای
با سیاست

است. این ویژگی به قدری جدی بوده است که حتی چنگیز و امیر تیمور لنگ را هم اجباراً به اطاعت درآورده است. قطعاً جمشید نیز از این ویژگی برخوردار بوده و خواسته‌های نامحدود او به آنجا کشیده است که می‌خواهد ریاست روحانی را نیز به خود تخصیص دهد و آن را ضمیمه قدرت سیاسی خود کند.

منم گفتم با فیره ایزدی	هستم شهر یاری همم موبدی
بدان را ز بد دست گونه کنم	روان را سوی روشنی ره کنم

اصلاحات از
«بالا»

تا قبل از مغول، مرجع تأیید بلامعارض حکومت ترکان، خلفای بغداد و علمای اهل سنت بوده‌اند. در اینجا، پادشاه بعد از استقرار بر تخت مهان و بر سر گذاشتن کلاه کیان، مرجعیت دینی را مزاحم تشخیص داده و از اینکه عناصری از آنها گاهگاه مرجع مظلومیت مردم قرار گیرند، برمی‌آشوبد و می‌خواهد سلطه سیاسی خود را بر کسانی که قاعدتاً وجودشان لازم و ملزوم نظام سیاسی است، اعمال کند. به همین جهت، مقام موبدی را نیز به خود تخصیص می‌دهد و دامنه سلطه سیاسی را می‌گستراند، همچنانکه در قوانین اساسی پاره‌ای از کشورهای اسلامی، پادشاهان هنوز هم از نظر دینی مرجع و امیرالمؤمنین هستند، در قانون اساسی مراکش این امر تأکید شده است و در عربستان نیز شاهد گونه دیگری از آن هستیم، همچنین در اردن.

مسئله تمرکز و گسترش قدرت و انحصارطلبی ربطی به متغیرهای اخلاقی حاکم سیاسی ندارد، این امر به ماهیت قدرت بستگی دارد. اگر ابزارهای جدی ساختار اجتماعی- اقتصادی- فرهنگی نتوانند درمقابل گسترش و تمرکز قدرت منع عملی ایجاد کنند این تمرکز تا مرحله نهایی و فساد پیش می‌رود. قدرت سیاسی متکی به ارتش پایگاه اجتماعی خود را دارد و فاقد ساختار تحدیدکننده آن است. در پی انواع انحصارهاست که قدرت دینی نیز جلب و جذب و گاهی نیز تسلیم بلاشرط قدرت سیاسی می‌شود. در این تصویر مبتنی بر واقعیت، قدرت سیاسی خود را چراغ هدایت جامعه می‌داند - قدرتی که دست بدیها را کوتاه می‌کند و روانها را به سوی روشنی هدایت می‌نماید. البته از آنجا که جامعه ایرانی معتقد است باید کسی جامعه را از بالا اصلاح کند، پادشاه نیز به این اقدام دست می‌زند و مردم نیز این انتظار را از او دارند البته و صد البته روانها زمانی به سوی روشنایی حرکت خواهند کرد و دستها زمانی از بدی کوتاه خواهند شد که مکانیسم این عمل از داخل خود جامعه بجوشد و از جانب الگوهای روابط جمعی و فرهنگ عمومی جامعه حمایت شود. این امر، شخصی نیست که شخص خاصی آن را عهده‌دار شود؛ این پدیده، امری اجتماعی است و هدایت آن نیز به دست اجتماع ممکن است. تاریخ ما که حکایتی بس طولانی از داستان اصلاحات از «بالا» است، حکایتی است از واقعیتی ناموفق. قهرمان سیاسی داستان فردوسی مدعی است که جلوی هرگونه تخلفات را خواهد گرفت. تخلفات فقط زمانی به طور نسبی ریشه کن می‌شوند که اجبار بدون قید و شرط یا قدرت سیاسی، اولاً، از حمایت جامعه مدنی برخوردار باشد؛ ثانیاً، هماهنگ با جامعه مدنی عمل کند؛ ثالثاً، حقوق و اجرای آن به صورت خودجوش از جامعه مدنی بترآورد؛ و رابعاً، قدرت سیاسی به حمایت و راهنمایی جامعه مدنی به اجرای قوانین مشغول گردد. در هر صورت تصویری که از فردوسی داریم، حکایت واقعیتی است از آنچه در ایران می‌گذشته: پادشاهی که همه کاره است و مردم نیز این همه کارگی را، که متناسب با فرهنگ همه فن حریفی شیخ

قبیله است، از وی می‌خواهند.

نخست آلت جنگ را دست برد	در نام جستن به گردان سپرد
چو خفتان و چو نیغ و بر گستان	همه کرد پیدا به روشن روان
بدین اندرون سال پنجاه رنج	ببرد و از این چند بنهاد گنج

غارت
رسم گنج نهادن

در حکومت سپاه‌گیری، (حکومت سپاه‌گیری معادل حکومت میلیتاریستی نهاده شده است) اولین و ضروری‌ترین کار نگهداری سپاهیان و سیر کردن شکم آنان است و اگر نظام اقتصادی چنین اجازه‌ای را ندهد، راه حلّ بعدی غارت کشور خود و کشورهای مجاور است. این بارزترین خصلت حکومت سپاه‌گیری است. این ویژگی به حدّی در ایران گسترده است که محقق رشته تاریخ بسختی می‌تواند مسیر خطوط جنگی را تعقیب و جمع‌بندی کند. شخص سلطان محمود که معاصر فردوسی است تمام زندگی سیاسی اش در اردوکشی‌های جنگی خلاصه می‌شود. وی سالی را بدون جنگ نگذاشته است: در هندوستان برای غارت گنجینه‌ها تا «گنج بنهد» و نظامیان را سیر کند، با آل بویه و امیران خراسان برای توسعه حکومت و در ماوراءالنهر برای استحکام بخشیدن به مواضع دفاعی خود. که اینها همه غیر از جنگ‌هایی است که با مدعیان داخلی خود داشته است. این نمونه نمادی است از چهره حاکمیت سیاسی ایران در روابط خارجی و داخلی که سایه شوم خود را بر حیات جمعی گذشته ایران افکنده است با پیگیری حکومت غزنویان، صفاریان، زیاریان، آل بویه و حکومت‌های بعدی بندرت می‌توانیم دهه‌ای را با آرامش نسبی در ایران ببینیم که مردم در آن مشغول یک زندگی نسبتاً ملایم اقتصادی-اجتماعی باشند. دست نظامیان حکومت به‌طور معمول و نسبی باز است تا به هر نحو که مقدور باشد، نیاز خود را تأمین کنند، از غصب و غارت گرفته تا دخالت در معاملات پرسود تجاری.

در ایران همیشه «در نام جستن» برای نظامیان باز بوده است که یا پیروز

شوند و حکومتی بر پا کنند یا مغلوب و اسیر و کشته شوند. جمشید بعد از سالیان دراز کشورگشایی و جنگ به فکر عمران و آبادانی می‌افتد تا از این طریق نیازهای نظامیان و دستگاه حکومتی را برطرف کند.

دگر بنجه اندیشه جامه کرد	که پوشند هنگام ننگ و نبرد
ز کُشان و ابریشم و موسی قَز	قصب کرد و پرمایه دیبا و خز
بباموختشان رشن و تافتن	به تار اندرون بود را بافتن
چروش بافته، شنن و دوختن	گرفتند از او بکر آموختن

از واقعیات اجتماعی برمی‌آید که فعالیت‌های اقتصادی بعد از تثبیت اعراب و تا هجوم ترکان در آرامش نسبی توسعه صنعت از «بالا» موجود توسعه یافت. این امر در شرق ایران، از زمینه بهتری برخوردار بود و بازتاب آن در تجارت زمان فردوسی مشهود گردید. منسوجات نیز در این فعالیتها جای ویژه‌ای داشته و به‌عنوان یک صنعت مهم و مورد نیاز اولیه و سودآور مورد نظر پادشاهان ایران بوده است. منسوجات در پرداخت مالیات حکم نقدینه را داشتند و جزو هدایای مهم محسوب می‌شدند. تأمین پوشاک نظامیان نیز از عوامل مهم توسعه صنعت نساجی بوده است. در هر صورت، توسعه این فن برای ملتی برهنه جزو آمال ملی محسوب می‌شده است که باید به دست پادشاه انجام گیرد، چرا که پادشاه دارای قره ایزدی و شکوه شاهنشاهی است و در ضمن سامان هر چیز از «بالا» است. نکته جالب این است: امید به این که «یکی بیاید و این مملکت را درست کند» تا آنجا پیش رفته بود که بافتن را نیز می‌باید زیر نظر منویات و راهنمایی‌های داهیانة حاکم سیاسی انجام داد. راهنمایی‌های «داهیانة» ای که پایه‌ای در میان مردم ندارد به خاک می‌رود.

چون این کرده شد ساز دیگر نهاد	زمانه بدوشاد و اونیزشاد
زهر پشه‌ای انجمن کرد مرد	بدین اندرون پنجه‌ی نیز خورد

پس از به‌انجام رساندن کارهایی که مربوط به ارتش و صنعت نساجی بود

پنجاه سالی نیز صرف تنظیم مناسبات اجتماعی گردید. بعد از اسلام، نظام طبقاتی ایران با همه استقامتی که از خود نشان داد، نتوانست پایداری کند و دچار فروپاشی شد. هر بردهٔ اسیر و هر غلام ترکی در هر فرصتی می‌توانست به مقام شاهی برسد، و هر مناره‌ای را که بخواهد با کلهٔ مردمان بنا کند. هر مکتب ندیده‌ای می‌توانست مدعی دانشمندی شود و هر ولگردی به دبیری برسد و هر ماجراجویی به امیری و هر خربنده‌ای به پادشاهی. گذشته از بحث ایدئولوژیک، در چنین نظامی، به اضافه لایه‌های جانبی و تبعی آن، از امنیت که لازمهٔ فعالیت اقتصادی و حیات جامعه است چیزی باقی نمی‌ماند و تمام ابعاد زندگی تحت چنین نظامی به هم می‌ریزد. از این به بعد، این هرج و مرج یکی از اجزای لاینفک ساختار فرهنگ ایران می‌گردد. فردوسی از اینکه خود شاهد است که ولگردان و دزدان و غلامان اسیر، حکومت تشکیل داده و بر سر مردم چه آورده‌اند، آرزوی نظامی را می‌کند که هر کسی جایگاه خود را دارد و آسایشی نسبی بر جامعه حاکم است.

بحشی که در اینجا پیش می‌کشیم فارغ از دیدگاههای ارزشی و مکتبی است، بخشی است صرفاً جامعه‌شناختی تاریخی. وقتی از این دیدگاه جامعه را می‌کاویم، شاهد این هستیم که رهاورد گذشتهٔ اشراف در جوامع ماقبل صنعتی صرفاً زیان و ضرر نبوده است. این طبقه هم منشأ خدمات اقتصادی‌ای که صرفاً ویژهٔ این طبقه بوده است و هم در زمینه خدمات فرهنگی کارهایی کرده‌اند که به دست طبقه‌ای غیر از این طبقه تحقق یافتنی نبوده است. و از همه مهمتر، خدمات سیاسی آنها بوده است. این طبقه در دورانهایی از تاریخ، از عناصر سازنده ساختار حکومت‌های دموکراسی لیبرال بعدی بوده است.

کارکرد سیاسی
اشراف

جوامع صنعتی امروزی پاره‌ای از تحولات مهم پشت سر گذاشته را مرهون طبقهٔ اشراف خود بوده‌اند. اشراف در زمینهٔ سیاسی، به علت قدرتی که داشته‌اند، قطعاً و بدون تردید، در مقابل قدرت شخصی سیاسی خودکامگان ایستادگی کرده و از

عوامل مهم تحدید قدرت مطلقه سیاسی بوده‌اند و این امر یکی از مهمترین عناصر سازنده‌ای است که قدرت را به صورت نهادی درآورده است. این طبقه در تاریخ تشکل حکومت‌های امروزی یکی از عناصر اصلی فروپاشی قدرت مطلقه سیاسی شاهان هستند. پارلمان‌های آریستوکراتیک (اشرافی) که هنوز آثار آنها برجاست (سنای فرانسه، مجلس اعیان انگلیس) اولین پارلمان‌هایی هستند که در اروپا به وجود آمده‌اند که بعد از قرن‌ها، بورژوازی یا سرمایه‌داری جدید و سپس نمایندگان طبقات ضعیفتر وارد این نظام‌های پارلمانی شدند. تجربه غرب جای هیچ‌گونه تردیدی را نمی‌گذارد که طبقه اشراف سهم بسزایی در نظام سیاسی فعلی غرب دارند، هرچند که علاقه‌ای به واگذاری قدرت به بورژواها و مردم نداشتند و امروز نیز هر کجا باشند چنین تمایلی ندارند. در زمینه اقتصادی، اشراف، علی‌رغم نکویده بودن استثمار، از عوامل اصلی آن بوده‌اند و برای جامعه‌شناسان اقتصادی جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که تمدن و توسعه صنعتی امروز غرب تکیه اصلی بر استثمار دارد. در زمینه فرهنگی به معنی اخص نیز این طبقه از مروجین فرهنگ، البته فرهنگ اشرافی، هستند و از توسعه‌دهندگان فرهنگ عمومی جامعه به‌شمار می‌آمده‌اند.

اهل قلم، ادبا و مورخان ایرانی، علاقه زیادی به سامانیان و آن توسعه علمی و ادبی زمان قرن چهارم و پنجم دارند. با ذکر این زمان خاطره فردوسی، ابوعلی سینا، ابوریحان بیرونی، ترجمه‌های تاریخ و تفسیر طبری و رودکی و... در ذهن زنده می‌شود — عصری که از جهت این گنجینه‌ها در تاریخ ایران بی‌مثال است. قرون بعدی افتخار چنین خلاقیتی را ندارند. محققان و صاحب‌نظران این توسعه را عموماً مرهون جو سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شرق ایران می‌دانند. عصر سامانیان و نوع حکومت دوران اولیه آن در تمام طول تاریخ بعد از اسلام نمونه و تنها حکومتی است که در زمان شکوفایی خود، نظامی نبوده؛ بلکه به‌طور نسبی بر الگوی ایران کهن استوار بوده و از پشته دهقانان ایران برخوردار بوده است. تأسیس حکومت سامانیان در بخارا

به دعوت بزرگان بخارا انجام گرفت و امیر اسماعیل سامانی برای بر تخت نشستن در بخارا فقط با یک تفاهم عمومی این کار را متحقق ساخت. او لشکری نیز همراه نداشت و این تنها پادشاه بی لشکری است که حکومتی در ایران تأسیس می‌کند.^{۱۳} پوشیده نماند که حکومت‌های اشرافی قبل از اسلام نیز از ثبات نسبی برخوردار بوده‌اند که با روند بعد از اسلام چندان قابل مقایسه نیست، ثباتی که نه تنها ایران را از تجاوز بیگانگان در امان نگه داشته، بلکه آن را به یکی از دو قدرت جهانی تبدیل نموده بود.^{۱۴}

در هر صورت و شاید اجباراً، دل فردوسی در پی نظمی دیگر است که به نظر ما و در نظر آنروز اسلام، اشرافی و نامطلوب بوده است. ولی فردوسی می‌خواسته وحدت تئوریک ایجاد کند که شاید بتواند پشتوانه عملی شود و ایران را از هرج و مرج موجود زمان خود نجات دهد — هرج و مرجی که گوشه‌ای از کشور را به فرزندان ماهیگیری داده بود و تکه‌ای را فرزند غلامی ترک به اصطلاح تازه‌مسلمان تصرف کرده و تکه دیگر را امیری تصاحب کرده که بتازگی از خربندگی به امیری رسیده بود. ترکان شمال شرقی نیز گروه‌گروه می‌آمدند تا «لختی از ثروت» کشور ببرند. آن وضع نه برای اسلام خوشایند بود و نه فردوسی آن را می‌پسندید و نه ایران بعدی از آن سود می‌برد. نتیجه آن وضع تحلیل رفتن ایران بود و اسیر مغولان شدن. قهرمان پرداخته استاد توس که باید نظمی به آن هرج و مرج می‌داد، اقدام به تثبیت مناسبات اجتماعی کرد، از آنجا که مناسبات، از «بالا» سامان می‌یافت و در پی انحصار بود، دچار مشکلات شد؛

گروهی که آنوربان خوانیش	به رسم پرستندگان دانیس
جدا کردشان از میان گروه	پرستنده را جایگه کرد کوه

موبدان در طول تاریخ ایران از مدعیان حکومت بوده‌اند و هر وقت می‌توانستند اعمال نفوذ را به حدی می‌گستراندند که عزل و نصب پادشاهان تا حدی به دست آنان بود و

موبدان
وقدرت سیاسی

در ضمن موجب اغتشاش نیز می‌شدند.^{۱۵} موبدان اگر در وضع مناسبی قرار می‌گرفتند، عامل تعدیل قدرت مطلقه پادشاهان می‌شدند. پادشاهان نیز در هر فرصتی که به دست می‌آوردند به تضعیف آنها می‌پرداختند. در این گونه مواقع عکس‌العمل موبدان، در نهایت، نتیجه شومی برای پادشاه داشت. واقعیت این است که روحانیون اهل سنت زمان فردوسی ارتباط نزدیکی با حکومت داشته‌اند. کسانی که حکومت را تأیید می‌کردند، مورد تأیید حکومت نیز بوده‌اند. و از طرف دیگر، پاره‌ای از علما که سرنامازگاری با حکومت داشتند، به طرق مختلف مورد آزار حکومت قرار می‌گرفتند، و این در صورتی بود که مخالفت خود را با حکومت علنی می‌کردند. علما در زمان سامانیان و بعد از آن به مقام وزارت هم می‌رسیدند و پادشاهان سامانی در تربیت علما هیچ کوتاهی نمی‌کردند.^{۱۶} نوح بن نصر پادشاه سامانی، امام حنفی ابوالفضل محمد السلمی بزرگترین فقیه زمانش را به وزارت برگزید.^{۱۷} ابوعلی سینا مدتی وزارت شمس‌الدوله برادر مجدالدوله دیلمی را به عهده داشت.^{۱۸} حکومت بخارا زمانی مستقیماً زیر نظر علمای بخارا اداره می‌شد.

در زمان آل بویه، که فردوسی زمان آنها را دریافته است، علمای شیعه رابطه‌ای عمیق با آل بویه داشته‌اند. در حدود سال ۳۵۰ هجری قمری شیخ صدوق ابن بابویه بنا به دعوت رکن‌الدوله دیلمی از قم به ری آمد، مورد احترام وی واقع گردید، در جلسات او شرکت می‌نمود و او را دعا می‌کرد. شریف رضی جمع‌آورنده نهج البلاغه از طرف بهاء‌الدوله پسر عضدالدوله به «رضی ذوالحسین» و برادرش شریف مرتضی به «مرتضی ذوالمجدین» ملقب شدند. وقتی در سال ۳۸۰ قمری سید مرتضی وفات یافت، فخرالملک وزیر بهاء‌الدوله و همه بزرگان سیاسی حضور یافتند و بر جنازه او نماز گزاردند.^{۱۹} شیخ مفید به غایت مورد احترام عضدالدوله دیلمی بود و عضدالدوله به عیادت او می‌رفت.^{۲۰} یک بار که خانه جلال‌الدوله امیر دیلمی غارت شد وی برای مصون ماندن از تعرض به خانه شریف مرتضی پناهنده شد.^{۲۱} عموم مناصب مهم کشوری به عهده علما بود، رسول خلیفه القائم بالله در خراسان به نزد مسعود غزنوی، فقیه ابوبکر محمد بن

محمد السلیمانی الطوسی بود و استقبال کنندگانش «کوکبه‌ای بزرگ از اشراف علویان و قضاة و علماء و فقهاء بودند.»^{۲۲} وقتی رسولی فقیه بوده، خلعت او بسیار استثنایی به‌شمار می‌آمده است، بیهقی می‌آورد «روز سه‌شنبه... رسول را بیاوردند و خلعتی دادند سخت فاخر چنانکه فقها را دهند: ساخت زر پانصد مثقال و استری و دو اسب».^{۲۳} شغل قضاوت و قاضی القضاتی از آن روحانیون بود.

از نظر پایگاه اجتماعی، این قشر از ملاکین و ثروتمندان محسوب می‌شد.^{۲۴} بین علما و اشراف علایق مشترک اقتصادی وجود داشت. فرهنگ دینی یا فرهنگ اجتماعی وقت تا حدود زیادی زیر نظر آنان شکل می‌گرفت. آنها از گروههایی بودند که به‌یقین در طول تاریخ بعد از اسلام قدرت الگوسازی رفتاری داشتند و می‌توانستند نسبت به گروههای دیگر ارزشی را بسازند یا جلوی رواج ارزشی را به‌طور نسبی بگیرند.

اگر پادشاهی علاقه به سلوک با علما را نداشت یا در پی کوتاه کردن دست آنها برمی‌آمد، باید منتظر افتادن از تخت مهان می‌بود. یکی از علل عدم حمایت مردم از سلطان محمد خوارزمشاه و سقوط وی، بی‌عنایتی علما نسبت به او بود. زمانی که قراخانیان به جنگ بخاراییان آمدند، مردم برای سلاح برگرفتن با فقها مشورت کردند، فقها رأی به اعتزال دادند و حکومت سامانیان سقوط کرد.^{۲۵} در زمان مورد نظر ما و زمانهای بعدی، ضمن اینکه علما از عناصر اصلی طبقه حاکمه بودند، این عقیده را نیز نشر می‌دادند که سیاست از دیانت جدا نیست، و در کتابهای سیاسی که نوشته‌اند، سعی کرده‌اند به‌طور نظری آنرا اثبات نموده و رواج دهند.^{۲۶} البته روحانیانی هم بوده‌اند که با حکومت سرمخالفت عقیدتی داشتند یا سیاست را آلودگی می‌دانستند و از زندگی سیاسی پادشاهان دوری می‌گزیدند. تاریخ نمونه‌های فراوانی از این گروه را ذکر کرده است. فصیحی استرآبادی، مدرس نظامیه، که به جرم شیعی بودن از مدرسه اخراج شده بود، به طلاب توصیه می‌کرد از او پیروی نکنند، چون گرفتار خانه‌ای اجاره‌ای و نانی خریدنی می‌شوند.

ناتوانی قدرت قهرمان داستان فردوسی به علت خودکامگی، دست مذهبی درمقابل موبدان را بظاهر کوتاه می‌کند و موبدان هم امکان قدرت سیاسی استقامت درمقابل وی را ندارند. البته علمای زمان فردوسی به علت عدم تشکل، نتوانستند همچون کلیسا و اشرافیت اروپا از عوامل تحدید قدرت سیاسی باشند. کلیسا به علت انسجام و داشتن الگوهای رفتاری متفاوت از علمای ما درمقاطعی، همچون اشرافیت اروپا، از عناصری بوده که وجودش برای تعدیل قدرت سیاسی مغتنم بوده است.

شواهد تاریخی نشان می‌دهند که علما سازمان متشکلی (درمقایسه با کلیسا) نداشته‌اند، و نه تنها از نظر اجتماعی از چنین سازمانی محروم بوده‌اند، بلکه از نظر استنباط و روش نیز دچار تشتت آرا، که از ویژگیهای حیات اجتماعی گذشته است، بوده‌اند و از این نظر نتوانسته‌اند درزمینه سیاسی منشأ اثری سازنده باشند، ولی شکی نیست که در نهایت مرجع تظلمات مردم به شمار می‌رفته‌اند. کاری که جمشید می‌کند حاکی از موضع ضعف موبدان است که قدرت سیاسی می‌تواند بآسانی آنها را مهار کند. در هر صورت، این از ضعف نظام اجتماعی، اقتصادی و پیشینه فرهنگی آن است که موبدانی که از پشتوانه مردمی هم برخوردار بوده‌اند، به اجبار از جمع فاصله بگیرند و همچون زاهد در کوه گوشه‌نشینی اختیار کنند و اجتماع نیز نتواند از آنها دفاع کند.

گروه دوم سپاهیان‌اند که بنا بر تلقی عمومی و واقعیت تاریخی گذشته عامل محافظت تاج و تخت محسوب می‌شدند و ظاهراً کشور نیز توسط این گروه نگهداری می‌شد.

صلی بردگردست بنشانند	همی نام نیاریان خواندند
کجا شیرمردان جنگاورند	فرورزنده لشکر و کشورند
کزیشان بود تخت شاهی پای	وزیشان بود نام مردی بجای

فروزنده کشور و تخت و سپاه و نگهدارنده شاهنشاهی و
 سپاه
 نام آوری و... همه به وجود شیرمردان جنگی است. البته
 و قدرت کشور
 این نظر ایرانیان است، و حکومت‌های نظامی گذشته نیز
 همه با همین شیرمردان آمده و رفته‌اند. حکومتها هرچه را سوخته و برده‌اند به
 کمک همین نیروها بوده است. ولی واقعیت غیر از این است.

به شهادت تاریخ، نظام سیاسی زمانی پبای می‌ماند و کشور فروزنده
 می‌شود که قدرت اقتصادی و اجتماعی کشور از نظام سیاسی حمایت کند.
 قدرت اقتصادی و رشد نظام تولید و استعداد ملت‌هاست که قدرت سپاه را نیز
 تعیین می‌کند. صعود و سقوط کشورها از نظر قدرت سیاسی - نظامی تابعی از
 صعود و سقوط قدرت اقتصادی - اجتماعی آنهاست.

هریک از نیروهای اجتماعی، مثل موبدان، که حذف شود، زمینه
 مساعدی برای ظهور ضحاک خواهد بود. حکومت نظامی و تلقی اینکه همه
 برازندگی کشور از سپاه ناشی می‌شود، از عواملی است که نیروهای دیگر
 اجتماعی را نادیده می‌گیرد یا بمرور تخریب می‌کند و این به دو اعتبار از عناصر
 بروز ضحاک است: اول اینکه از نظر پشتوانه فکری - فرهنگی این توجه را از
 همه نیروها به ارتش معطوف می‌کند و این امر زمینه مساعدی برای قدر و بهای
 بیش از اندازه دادن به این نیروست و از طرف دیگر هم عملاً ساختار مادی
 نظام اجتماعی را به سوی چنین گرایش سوق می‌دهد که برای نیروهای نظامی
 جایگاه ویژه‌ای سامان دهد و نیروهای دیگر را تضعیف کند. تجربه نشان داده
 است که پادشاهان نالایق با تکیه به نظام ارتش غیرقابل کنترل مضرترین نوع
 حکومت سیاسی را تشکیل داده‌اند که متأسفانه این نوع قدرت سیاسی متکی
 بر فرهنگ قبیله‌ای از اجزای لاینفک تاریخ سیاسی گذشته ایران بوده است.
 فردوسی از نظر حوزه معرفتی نمی‌تواند از زمانه خود مجزاً باشد، لذا همان
 تفکری را منعکس می‌کند که از جامعه گرفته است و هرچند سعی کند آمال
 بلند وطن‌پرستی و انسانی - اسلامی خود را در یک نظام فکری مبارزه‌جویانه

با عرب و ترک شکل بدهد، باز هم از عناصر فرهنگی زمان خود نمی‌تواند فاصله زیادی بگیرد. و از همین روست که نیروهای جدی دیگر از صحنه غایب هستند و سپاه تنها فروزنده تاج و تخت.

مالکت بی اعتبار

بودی سه دیگر گروه را شناس	کجا نیست از کس برایشان سپاس
بکارند و ورزند و خود بدروند	به گاه خورش سرزنش نشوند
ز فرمان تن آزاده و خورده نوش	از آوای پبفاره آسوده گوش
تن آزاد و آباد گینسی بدوی	برآسوده از داور و گفت و گوی

گروه سوم که از کسی متنی نمی‌کشند، خود می‌کارند و می‌خورند، مخاطب سرزنی نیستند، تن آزاد و آزاده هستند و گیتی از آنان برآسوده است، دهقانان اند. واقعیت امر این است که فردوسی اینجا آرزوی خود را در مورد طبقه زمیندار بیان می‌کند، دهقانان در زمان ساسانیان و قبل از آن وضعی بمراتب بهتر از زمان بعد از اسلام داشتند. آنها دارای پایگاهی اجتماعی بوده و از استقلال نسبی برخوردار بودند.^{۲۷} بعد از اسلام بسختی توانستند پاره‌ای از امتیازات خود را حفظ کنند، و این حفظ امتیازات نیز مشروط به سازگاری با قدرت سیاسی بود. اشراف ایران، همچون روحانیون، نتوانستند به صورت جدی و طبقه‌ای در تقسیم قدرت سیاسی شرکت کنند. کافی بود ترکی از جیحون بگذرد تا تمام حیثیات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی اینان را به «قاذورات» بیالاید. آنان نه وسیله‌ای برای تحدید قدرت سیاسی بودند و نه پایگاهی برای رشد اقتصادی و ادبیات و هنر. در اوایل حکومت سامانیان چنین دیدی آرمانی احتمالاً در حیطه حکومت سامانیان در بخارا و سمرقند و... می‌بایست تحقق یافته باشد، ولی بمرور که عناصر لشکری قدرت یافتند که ترکیب آنها نیز فرهنگ بدوی ترکی داشت، موفق شدند دهقانان را از نظر موضع اجتماعی - سیاسی - اقتصادی به عقب برند و نهایتاً در ۳۲۸ هجری قمری غارت کنند. از آن پس، آن امنیت نسبی قرن سوم و

چهارم نیز برهم خورد.

یکی از علل بی‌ثباتی اشرافیت، عدم احترام به مالکیت بود. مالکیت در این مرز و بوم از متزلزلترین مفاهیم است. ما هرگز شاهد رشد اقتصاد ایران به صورت جدی و مدام نبوده‌ایم. در کشورهایی که به اقتصاد پیشرفته‌ای رسیدند، مالکیت از مقدس‌ترین و غیرقابل تعرض‌ترین واژه‌های اجتماعی-اقتصادی-سیاسی است (توجه داشته باشید که بحث ایدئولوژیک نمی‌کنیم). تزلزل اقتصاد و اشرافیت، در هر صورت، نکته‌ی مثبتی برای رشد ضحاک است، چون قدرت اقتصادی یکی از قدرتهای تحدیدکننده قدرت سیاسی است. اشرافیت ایران نه تنها از پایگاه اقتصادی خود، بلکه از جان خود نیز نمی‌توانست دفاع کند و در نتیجه، برای حفظ قدرت خود به پست‌ترین اقدامات دست می‌زد که تاریخ مشحون از عملکرد این اشراف غیرشریف ایران است. به طور قطع، از دیدگاه جامعه‌شناسی سیاسی، اقتصادی، حقوقی، ادبی و هنری، تاریخ ایران بعد از اسلام هیچ اشرافیت قابل مقایسه‌ای با اشرافیت و فئودالیسم اروپایی ندارد. این تفاوت هم در ساختار اجتماعی-اقتصادی است و هم در ساختار فکری حیات جمعی.

گروه چهارم توده مردم زحمتکش اند که مشغول کار طبقه چهارم بدنی هستند، مشاغل عمومی را انجام می‌دهند و همیشه گرفتار رنج معاش و آماده سرکشی هستند. این گروه در هر فرصتی که به دست بیاورند، علیه نظام موجود، به علت ظلم و فشاری که متحمل می‌شوند و خود در به وجود آوردنش شریک هستند، می‌شورند و سرکشی می‌کنند.

چهارم که خوانند اهتوخشی	همان دست‌ورزان با سرکشی
کجا کارشان همگان‌پیشه بود	روانشان همیشه پراندیشه بود

تقسیم طبقات بدین شکل و به صورت دقیق در زمان فردوسی وجود نداشته است، ولی نشانی است از آرمانهای او. درحالی که واقعیت‌های تاریخی

نکات دیگری را هم القا می‌کنند. در زمان فردوسی و هم قبل و بعد او و تا همین زمانهای بسیار نزدیک همین توده مردم عناصر اصلی ارتش را تشکیل می‌دادند و از غارت خود غفلت نمی‌ورزیدند که در جای خود آورده می‌شود. پس از سامان دادن امور مزبور، جمشید همچون پادشاهان دیگر، با توجه به انگیزه‌های مختلف، اقدام به ساختن کاخ می‌کند. انگیزه کاخ‌سازی، هم می‌توانسته از تجمل و رفاه‌گرایی سرچشمه بگیرد و هم از ترس مردم و پنهان شدن در آن. بنای کاخ با پوله‌های غارتی باز هم سرانجام خوبی به نظر می‌رسید که با آثار گذشتگان نیز رقابت می‌کرد. کاخ، در ضمن، چادرنشینی غلامزادگان را نیز تا حدی مخفی می‌نمود.

بهرمود پس دیوناپاک را	به آب اندر آمیختن خاک را
هرآنچ از گِل آمد جو بشناختند	سبک خشت را کالبد ساختند
به سنگ و به گچ دیو دیوار کرد	به خشت از بُرش هندسی کار کرد
جو گرمابه و کاخ‌های بلند	جو ایوان که باشد پناه از گزند

کاخهای ایران یا به‌طور وسیع ابنیه دولتی از قبل از زمان کاخهای قبیله‌ای فردوسی به بعد دارای ویژگی خاصی است که هر کجا تاریخ از آنها نشانی می‌دهد به این نکات نیز اشاره می‌کند: سوءاستفاده‌های مالی در ساختمان آنها، به کار بردن مصالح نامرغوب، زحمت زیاد برای ساختن آن نکشیدن، به کار بردن خشت و گل که در اثر گذشت زمان نه تاب آفات جوی را دارد و نه از غضب پادشاهان بعدی در امان می‌ماند. کم اتفاق نیفتاده که بنایی را تخریب کرده‌اند که مصالح ساختمانی آن را برای بنایی دیگر به کار برند. این نوع ساختن بنا و کاخ با روحیه‌ای که از قبیله توصیف کردیم سازگار است و چون روحیه ملی وجود نداشته و پادشاهان حیثیت و شأن ملی نداشته‌اند، آثارشان نیز قبیله‌ای تصور می‌شد و دچار خصومت‌های قبیله‌ای می‌گردید. حفاظت آثار ملی، به تعبیری که ما امروز به کار می‌بریم، در واقع، بعد از این «شبه‌ناسیونالیسم» رواج یافته

است که اخیراً از غرب گرفته ایم؛ و الا نه از نظر عملی و نه فکری، در این دیار چیزی بدین شکل که آثاری مرمت و حفاظت شود شکل نگرفته بود، در زمان غزنویان آثار زیادی را در غزنین ساختند که به فاصله کمی توسط سلطان حسین جهانسوز همه به آتش کشیده شد و با خاک یکسان گردید. هر کجا که دیو ناپاک بنایی می‌ساخت، دیو ناپاک دیگری می‌آمد و آن را تخریب می‌کرد. از آثار گذشتگان، آثار مذهبی مثل مساجد از این امر مستثنی هستند. این که ملتی با روحیه مغرور و خلاق دست به خلق آثاری برای متجلی ساختن قدرت هنری- اقتصادی خود بزند، فرق می‌کند با سرکرده نظامی قبیله‌ای که برای دوری از گزند مردمان ایوانی را به دست دیوان بسازد و در آن پناه گیرد.

فعالتهایی که فردوسی تا به حال از آن یاد کرده، به‌طور

حدود

کلی همانهایی است که در زمان او معمول بوده است.

فعالتهای معدنی

تاکنون از نظر اقتصادی، صحبت از دهقانان آزاده بود و

نیروهایی که به کارهای عمومی مشغول و در رنج بودند. او اشاره‌ای به نساجی نیز می‌کند. اکنون صحبت معدن است. معدن در اقتصاد ایران، نقش چندانی نداشته است. زیرا اقتصاد ایران به علل مختلف که در همین مقال به آن اشاره کردیم و خواهیم کرد، هیچ وقت رونق جدی نیافت و فعالیت معدنی نیز از حیطه اقتصاد بیرون نیست. فعالتهای جدی معدنی زمانی شروع شد که اقتصاد جهانی نیاز به مواد خام کشور ایران پیدا کرد. معادن زیادی در گذشته شناخته شده بود و رشته‌های مختلف ذوب در ایران فعال بوده است. لیکن گسترش این فعالیت محدود بود و توسعه عام نیافت و از رشته‌های اقتصادی مؤثر به‌شمار نیامد. صحبت فعلی، بیشتر بر سر معادنی است که برای کارهای تزئیناتی کاخ شاه استخراج می‌شد. در واقع، فعالتهای اقتصادی زمان فردوسی نیز پیشرفته‌تر از این نبوده است. طبیعی است ملتی که غارت می‌شود و غارت می‌کند نمی‌تواند اقتصاد خود را توسعه دهد و معادن را فعال کند. در قرن مورد بحث و بعد از آن، هیچ‌گاه زندگی اقتصادی، موضوع جدی فعالتهای اجتماعی نبوده است. شبکه اقتصادی ایران عموماً برای برآوردن حداقل نیاز و رفع

مایحتاج اولیه کار می‌کرده و این همان چیزی است که از نظر تئوریک توسط اسلام روز تجویز می‌شده است.

در سازمان پیوسته اندیشه‌های فردوسی سه بخش عمده قابل تشخیص است: (۱) تفکراتی که بازتاب واقعیت‌های اجتماعی است؛ (۲) بخشی که نمایانگر آرمان‌های زمانه اوست - که ردپای آن را می‌توان در آثار امثال غزالی، خواجه نظام‌الملک، عنصرالمعالی و دیگران دید. در این بخش او متایشگر نکات مثبت کشورداری ماسانیان است و آشکار و نهان فرمانروایی ترکان را به خرده می‌گیرد؛ و (۳) آرزوهای بلند شخص وی است که برای تحقق آن مبارزه می‌کند. فعالیت‌های اقتصادی که فردوسی در این بخش از آن یاد می‌کند کم و بیش فعالیت‌هایی است که در جامعه معمول بوده است.

همی کرد از روشنی خوانسار	ز خارا گهر جُست یک روزگار
چو یاقوت و بیجاده و سیم و زر	به دست آمدش چند گونه گهر
شد آراسته بندها را کلید	ز خارا به افسون برون آورد

در آن زمان معادن و فعالیت سازنده و سالم اقتصادی، به‌طور معمول، به‌علت حاکمیت فرهنگ قبیله‌ای در سطح برآوردن حداقل نیاز به کار گرفته می‌شده است.

فعالیت معدنی، گذشته از ذوب فلزات محدود، در جستجو برای یاقوت و بیجاده و سیم و زر به‌منظور آراستن کاخ شاهان و تجمل زندگی بی‌ثبات اشرافی - غارتی منحصر می‌شد. فرد قبیله‌ای را می‌توان با رنگ‌های تند سنگ‌های رنگارنگ فریفت؛ همان‌گونه که سلطان صاحب قران امتیاز نفت، راه آهن و معادنی را که در اطراف راه آهن پیدا شود به دزدان دریایی می‌بخشد بجز معادن «احجار کریمه».

همه کردنی‌ها چو آمد بجای	ز جای مهی برتر آورد پای
به فرّ کیانی یکی تخت ساخت	چه مایه بدو گهر اندر نشاخت
که چون خواستی، دیو برداشتی	ز هامون به گردون برافراشتی

نشسته بروشاه فرمانروا	جو خورشید تابان میان هوا
شگفتی فرومانده از بخت‌اوی	جهان انجمن شد بر آن تخت‌اوی
مرآن روز را روز نو خواندند	به جمشید برگوهر افشاندند
می و جام و رامشگران خواستند	بزرگان به شادی بیاراستند
به ما ماند از آن خسروان یادگار	چنین جشن فرخ از آن روزگار
ندیدند مرگ اندر آن روزگار	چنین سال سیصد همی رفت کار
میان بسته دیوان بسان رهی	رنج و زبدهشان نبود آگهی
ز رامش جهان پُرز آوای نوش	به فرمان مردم نهاده دو گوش
همی تافت از شاه فرکیان	چنین تا برآمد برین سالیان
نشسته جهاندار با فرهی	جهان سر به سرگشته او را رهی

سرانجام اسباب بزرگی همه مهیا گشته، کارهای مهم به سامان رسیده است — و البته به دست قدرتمند شاه و از «بالا» — فعالیت‌های اقتصادی به بهره‌برداری رسیده و تخت سلطنت با گوهرهای خیره‌کننده، دیدگان دوستداران رنگهای تند را خیره کرده است. مردمانِ رمنده از «کار و فعالیت» و شادی دوست به تهنیت پادشاهی می‌روند که نوید می و جام و رامشگر، سی صد سال عمر، بی‌رنجی و رامش را می‌دهد. سرهایی که ارزش ماتدن به تن را ندارند، در مقابل قدرت غیرمحدود کرنش می‌کنند، این فعالیت اقتصادی، با روحیه طفیلی و فرصت‌طلبی، سخت سازگار است. ساختار اجتماعی — اقتصادی — سیاسی با ابعادی که توصیف شد و مردمانی غیرخلاق و بدون تحرک و با آرزوی ظهور شخصی که همه مشکلات را از پیش پای آنان بردارد، قطعاً پیامدهای دشواری به وجود می‌آورد. رهبر متکی به ارتش جنگاوری که قدرت مطلقه دارد، چنین عکس‌العملی از خود نشان می‌دهد:

به گیتی جز از خوشتن را ندید	یکایک به تخت مهی بنگرید
زیزدان بیبچید و شد ناپاس	ز کتبی سرشاه یزدان‌شناس
چه مابه سخن پیش ایشان براند	گرانمایگان را ز لشگر بخواند
که جز خوشتن را ندانم جهان	چنین گفت با سالخورده جهان
چومن نامور تخت شاهی ندید	هنر در جهان از من آمد بدید
چنان است گیتی کجا خواستم	جهان را بخوبی من آرامتم

خورد 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 پادشاه است

قدرت مطلق
مطلقاً فاسد می‌کند

این طرز تفکر پادشاه، با تلقیهای اجتماعی مزبور همبافت است. آن اهل علم و کارشناسان خاموش با این قدرت سیاسی سازش دارند. لشکری تاراجگر با مردم ساکت و بدون فعالیت که آرزومند سیصد سال عمر بدون درد و رنج و زحمت و بیماری هستند، متناسب است. و همه اینها زینده پادشاهی پادشاه یزاد نپرست و اهورایی است که پای از گردون فرا نهد. او در توصیف فردی و با توجه به متغیرهای شخصی مرد خوبی است. چنین شخصی چون در نظام روابط اجتماعی در رأس یک نظام سیاسی- ارتشی و بدون نهادهای تحدید کننده قدرت قرار گیرد، سر از همه چیز و حتی یزاد ن هم می‌بچد و اعلام می‌کند که همه چیز شما از من است و هیچ گونه شرکت جدی در قدرت سیاسی نیز برای شما متصور نیست و چاره‌ای جز تحمل خود کامگی مطلق ندارید.

مخاطبان شاه مشخص شده‌اند: سران لشکر و ریش سفیدان. در یک نظام اجتماعی غیرقبیله‌ای قشرهای زیادی هستند که می‌توانند و باید به نحوی از انحاء مخاطب قدرت سیاسی، شریک در تقسیم قدرت و عامل تحدید قدرت سیاسی باشند. نمایندگان قدرتهای اقتصادی یکی از قشرهایی هستند که باید به نسبت قدرت اقتصادی خود در قدرت سیاسی مشارکت کنند. نظام کارشناسی که به نسبت توسعه جوامع گسترش می‌یابد و تخصصی می‌شود، در تصمیمگیریها سهم می‌گردد. نظام اداری یا واسطه اجرای فرامین با توسعه نقش دولتها به طور نسبی در تنظیم و تعدیل و توجیه دستگاه سیاسی نقش مؤثری را دارد. در یک جامعه سالم نمایندگان گروههای فکری جامعه و قشرهای دیگری که به هر نحو دارای نمایندگی گروهی از افراد فعال اجتماع باشند باید دارای نفوذ قابل ملاحظه‌ای در سیاست باشند. در اینجا، فقط سران ارتش هستند که به تعبیری عناصر اصلی نظام شاهنشاهی می‌باشند و دیگر

ریش سفیدان یا گروه بهان که این ویژگی، مشخصه واقعی نظام قبیله‌ای به‌شمار می‌رود. قشرهایی که باید تشکل می‌داشتند، به‌صورت جدی وجود نداشته‌اند و قشرهایی که وجود داشتند، دارای بافت ویژه‌ای بودند که هرگز درخور اینکه مخاطب نظام پادشاهی آبرومند قرار گیرند نبوده‌اند. سران لشکر منابع اقتصادی مملکت را به خود تخصیص داده بودند، ولی هر لحظه امکان داشت که با خاک یکسان شوند. الپتکین غلامی ترک بود که به اسیری خراسان رسید. فردوسی شاهد بود که او در فاصله کوتاهی ۵۰۰ دهکده را به تصرف درآورد و صاحب یک میلیون رأس گوسفند و قریب یکصد هزار اسب و قاطر و شتر شد.^{۲۸} او به‌علت دخالت در سیاست، مذهب دربار سامانیان شد و به اجبار از ثروت غیرمنقول و حکومت چشم پوشید و به سمت غزنین و هند رفت. این مورد یکی از نمونه‌های لشکری است که خود از عناصر ناامنی است. و این درحالی است که الپتکین، نسبت به امرای دیگر از ویژگیهای مثبتی برخوردار بوده است.

بعد از سران بی‌ثبات لشکر نوبت به ریش سفیدانی می‌رسد که به‌قول ناصر خسرو برای یک تکه نان به نوکری هرینال و تکین تمکین می‌نمودند یا در مقابل هر سردار ترکی سر خم می‌کردند. پس در واقع این پادشاه [«شپشاها و قورباغه‌ها»] به‌قول ناصرالدین شاه در توصیف از خودش در آخر عمر [در طرف مقابل خود هیچ نیروی جدی نمی‌بیند. و این درحالی است که قبلاً مغز مضکر جامعه (موبدان) را نیز به کوه فرستاده بود و آن مقداری هم که بودند، تسلیم گردیدند.

همه موبدان سرفکنده نگون چرا کس نیارست گفتن، نه چون

و اما این که کسی نتوانست چون و چرا کند و سر، نگون
تناسب پیام
کرده بودند، جای بحث جدی، حداقل در تاریخ فرهنگ
با مخاطب
سیاسی ما دارد. این چه بافت فکری‌ای است که در

هزاران سال شاهنشاهی گذشته، نتوانسته اعتراض سازنده کند؟

گذشته از نکاتی که آورده شد، باید توجه داشت که چگونگی اعتراض سیاسی را معمولاً ساختار ذهنی-مادی اجتماع تعیین می‌کند. وجود افراد دانشمند و ساختار فکری آنها و وجود مخاطبهای آنها نیز از شرایط اجتماعی اعتراض سیاسی است. همیشه احتمال وجود چند نفر نخبه در جامعه می‌رود. حضور صرف نخبگان تنها کافی نیست. قشرهایی متناسب که حد واسط بین توده مردم و نخبگان با ساختار فکری متناسب با اعتراض باشند، از شرایط ضروری شکل‌گیری مثبت اعتراض سیاسی است، بعلاوه آنکه وجود تعداد قابل ملاحظه‌ای که مخاطبهای نهایی و جدی پیام نیز باشند، از شرایط شکل‌گیری اعتراض است. چنانچه نخبه‌ای پیامی را القا کند، که شکل و محتوای آن متعلق به نظام اجتماعی دیگری باشد، این پیام مخاطبهای خود را در جامعه غیرهماختار پیدا نخواهد کرد. مخاطبان چون از نظر ذهنی و مادی دارای فرهنگ دیگری هستند، از درک و استقبال از پیام محروم می‌مانند، هرچند این پیام مرفقی و دارای محتوای انسانی باشد. در چنین مواردی، اعتراض سیاسی در شکل‌گیری اجتماعی با مشکل روبرو می‌شود. فرض کنیم کسی بخواهد اعتراضهای سیاسی جوامع صنعتی قرن بیستم را برای فرهنگ سنتی قرن هجدهم «رله» کند، از دیدگاه ما قطعاً گیرندگان پیام به علت تفاوت ساختار رمزها و بافت متفاوت پیام قادر به دریافت آن نخواهند بود. و این یکی از مشکلات فعلی برخورد این دو فرهنگ است.

زمانی که فردوسی، هزار سال پیش نظریات سیاسی-اجتماعی خود را با نبوغ منحصر به فرد و زحمتی هشتاد ساله و شبانه‌روزی و با نفرتی بی‌کران از عنصر ترک و عرب شکل می‌داد، شاید از نظر فکری در میان متفکران آن زمان تنها بود که هم با ترک می‌جنگید و هم با سلطهٔ عرب و هم با مفاسد اجتماعی که عنصر اصلی آن ایرانیان بودند. او در این مبارزه به صورت حرفه‌ای وارد شده بود، نه این که گهگاه از سر ذوق و تفتن چیزی بنویسد یا به هوس آموزش فرزندش افتاده باشد یا... (بعید است که فردوسی با سلطهٔ عرب و ترک با دیدگاه ناسیونالیستی مبارزه کرده باشد، چون با مفاسد ایرانیان نیز مبارزه

می‌کند. علاوه بر اینکه واقعاً عناصر سلطهٔ سیاسی ترک و عرب مفاسد زیادی برای ایران ایجاد کرده بودند.) در زمانی که او مبارزه را به اوج رسانیده بود، تقریباً عموم علمای اهل سنت با خلافت بغداد و ترکانِ مورد تأیید آنها همکاری می‌کردند. و تعدادی نیز ساکت به امور اخروی مشغول بودند که از دیدگاه ما اینان نیز جزو موافقان محسوب می‌شوند، چون در هر صورت متعرض قدرت سیاسی نبوده‌اند. در همان زمان، افرادی امثال ابوریحان بیرونی در دربار سلطان محمود سکوت اختیار کرده بودند و ابوعلی مینا خود به دنبال وزارت رفته بود. در هر صورت اگر این چند نفر اعتراضی هم می‌کردند، چون اعتراضشان مخاطب نداشت، به جایی نمی‌رسید و مسیر خود را پیدا نمی‌کرد. در مقام مقایسه با غرب می‌توانیم به نمونه اعتراضات بعد از جنگهای صلیبی اشاره کنیم که با توجه به شکل و محتوا تبدیل به رنسانس شد و رنسانس نیز به نوبهٔ خود تبدیل به انقلاب صنعتی. در ایران پیام فردوسی تودهٔ شنوا و پیکره روشنفکری مورد نیاز خود را نیافت و بهترین دلیل آن سرنوشت مصیبت‌باری است که گریبانگیر شاهنامه فردوسی شد. (برعکس حافظ و معدی که نمایندگان فرهنگ تسلیم‌اند و همچنان صاحب‌نام و زنده! و پررونق!)

رهبری در جامعه امری شخصی نیست که به صورت

شخصی بتوان با آن برخورد کرد یا با متغیرهای شخصی

آن را توصیف کرد. «رهبری نمودی از کنشهای متقابل»

رهبری،

کنش جمعی

جمعی در جامعه است؛ همان‌طور که فردوسی به تصویر کشیده، جمشید در فضای خالی به این مقام نرسیده است، مخاطب او مردم اجتماع بوده‌اند، مجموعه قشرهایی که هریک به کاری مشغول و در ذهن هریک طرز تفکری نظام‌یافته و متأثر از اجتماع شکل گرفته بود. آن مجموعه‌ای که فردوسی به تصویر می‌کشد نه جای اعتراضی احتمالی باقی می‌گذارد و نه می‌توانسته مخاطب اعتراضی احتمالی قرار بگیرد. در چنین فضایی بسادگی می‌توان مشاهده کرد که چگونه قدرت به سوی تمرکز گرایش پیدا می‌کند و مطلق می‌شود. و قدرت مطلق، مطلقاً فاسد می‌شود و فساد می‌کند. به تعبیر

جامعه‌شناختی، قدرت فاسد و مفسد است (البته قدرت بدون کنترل). رهبری در روابط متقابل اجتماعی شکل می‌گیرد. اگر روابط متقابل اجتماعی ایجاب کند احتمال بسیار زیادی وجود دارد که فریدون یزدان‌پرست، شیطان‌پرست شود چون «انتخاب رهبر تابع هدف مورد نظر [اجتماع] است... یک گروه... ممکن است عادت کرده باشد که همیشه به نظرات یک تن که همانا رهبر گروه است توجه کند. احتمال دارد که در گروه‌های دیگر وضع به گونه‌ای دیگر باشد. [در هر صورت] رهبری تابع نسبتی است که رهبر با دیگر اعضای گروه دارد.»^{۲۹}

جامعه، مجموعه‌ای از کنش و واکنشهایی است که مطابق الگوهای رفتاری اجتماعی بمرور شکل گرفته است. افرادی که به جامعه وارد می‌شوند در مقابل شکل‌های خاصی از اندیشیدن و فکر کردن قرار می‌گیرند و جامعه را آن‌طور می‌«بینند» که آموزش‌های آنان ایجاب می‌کند. افراد با چشم مسائل را تجزیه و تحلیل نمی‌کنند، بلکه با مفز آنها را می‌فهمند و ساختار فکری مغزی آنها نیز آموزش‌هایی است که از جامعه گرفته‌اند. عمل رهبر و عمل جامعه در مقابل رهبر، در این مجموعه آموخته شده شکل می‌گیرد. تحمیل آزادی‌های سیاسی به ملتی که الگوهای رفتاری آن را خود تجربه نکرده است، امکان ندارد، همان‌طور که نمی‌توان خود کامگی را به هر ملتی تحمیل کرد. جمشید یزدان‌پرست، فقط در ساختار مخصوصی می‌تواند «ز کشتی» از یزدان روی برتابد. در گذشته، ملت ایران براحثی با الگوهای رفتاری مشابه میرزا آقاخان نوری همنوایی داشته و کنار آمده است؛ ولیکن تاب تحمل شخصیت‌هایی نظیر میرزا تقی خان امیرکبیر و قائم مقام را نداشته است. تنها یک فردوسی داشته که او را نیز تحمل نکرده و در «پیرانه‌سر» متواری کرده است و حتی او را در گورستان عمومی شهر اجازه‌ی دفن نداده است. ولی با عنصری و فرخی و اگر ملتها شاهانی عسجدی و هزاران تن مشابه آنها در طول تاریخ کنار آمده دارند که جبارند، است. این موارد همه با بی‌زبانسی مؤید تئوریهای سزاوارآند هانری مندراس، ژرژ گوروچی، اریک فروم، مانس

اشپریر و... هستند. واقعیات اجتماعی برای تأیید جمعی بودن «کنش رهبری» هزاران برهان اقامه می‌کند. اگر جامعه نمی‌پذیرفت، جمشید ادعای خدایی نمی‌کرد، تخت به شانه غولان نمی‌نهاد، به هوا پرواز نمی‌کرد و مقامات علمی و دینی را زیر رهبری داهیان و منویات ملوکانه خود گرد نمی‌آورد.

«مجموعه دولت تراویده از تاریخ هر قوم و ملت خاص یا مجموعه عناصر فرهنگی خویش است. فرهنگ هر برهه از زمان یک ملت مجموعه فشرده‌ای است از تاریخ فرهنگ آن ملت و در این راستا گذشتگان و تاریخ گذشته یا به تعبیر آگوست کنت «مردگان» نقش بسیار فعالتری از زندگان دارند، زیرا کلیه مجموعه را شکل داده‌اند. افراد در مجموعه شکل گرفته‌ای پا به دنیا می‌گذارند که اختیار تغییرات وسیع در آن ندارند. در مورد این یکپارچگی فرهنگی و هم‌از بودن عناصر مختلف فرهنگی یک جامعه با یکدیگر عبارتی مشهور در ادبیات ما جاری است که «الناس علی دین ملوکهم» که مردم به دین پادشاهان خویش اند. البته این مسئله در مورد مردمی صدق می‌کند که نظر به بالا دارند تا کاری برای آنها انجام گیرد. در حالی که در جوامعی که پادشاهی را مهار کرده‌اند، عکس آن جریان دارد و پادشاهی ساخته دست مردم است. قسمت اخیر در فرهنگ سیاسی غرب رایج است — فرهنگی که مردمانش در مقابل نهادهای اجتماعی خود را مسئول می‌دانند و می‌توانند و باید نهادها را اصلاح کنند و در نهایت تا حدودی نیز موفق به اصلاح آن شده‌اند و حداقل قدرت سیاسی را از حالت شخصی خارج کرده و به صورت نهادی درآورده‌اند. لوتر می‌گوید: «اگر پادشاه جبار است، اگر بی‌رحم و خونخوار است، این ملت است که مقصر است، ملتها شاهانی دارند که سزاوار آن‌اند»^{۳۰}. پاپ هادریانوس (متوفی ۱۵۲۳) نیز تلاش طاقت‌فرسایی را که به مرگ او منجر شد برای اصلاح کلیسا انجام داد، ولی مدام می‌گفت: «میزان مؤثر بودن یک نفر بسته به عصری است که کار او به قالب آن ریخته می‌شود.»^{۳۱}

البته بحث سنخیت رژیم (از بعد فرهنگی - اجتماعی) یا نخبگان جامعه با پیکره جامعه نکته ای است که می توان از هر زاویه هزاران برهان برای آن اقامه کرد. ما این بحث را در این مجموعه از زاویه دید جامعه شناختی می گسترانیم، ولی بد نیست نظر اریک فروم را نیز از دید روانشناختی بخوانیم که «البته میان این دو مسئله، یعنی «روانشناسی» پیشوا و پیروان وی، رابطه ای نزدیک موجود است. اگر همان عقیده نزد هردو مقبول می شود، سبب آن است که ساختمان خوی آنها در جهاتی مهم شبیه یک دیگر است. گذشته از عواملی چون استعداد خاص رهبر برای فکر و عمل، معمولاً ساختمان خوی وی نماینده ساختمان شخصیت کسانی است که به آئین های او روی می آورند. منتها به صورتی افراطی و بسیار روشن. رهبر می تواند همان افکار را که پیروانش برای قبول آنها آمادگی روانی دارند به روشنی و صراحت به قالب بیان بکشد. این که همان خصال که در پیروان وجود دارد در ساختمان خوی رهبر به وضوح بیشتر آشکار است ممکن است معلول یکی از دو عامل ذیل و یا مجموع هردو باشد، نخست آنکه موقعیت اجتماعی پیشوا صورت نوعی شرایطی است که شخصیت گروه را شکل می بخشد. دوم آنکه همان خصال که باید در گروه از موقعیت اجتماعی نتیجه شوند، در پیشوا اتفاقاً به علت تربیت و تجربه های شخصی پرورش یافته اند.»^{۳۲} دیدرو، فیلسوف بزرگ فرانسوی و فردی مؤثر در انقلاب کبیر فرانسه، به کاترین کبیر، تزار روسیه، برای انجام اصلاحاتی در روسیه نامه می نگاشت و پیشنهادهایی می کرد، کاترین با اشاره به همین ویژگی فرهنگی و درباره جمعی بودن کنش رهبری در جواب دیدرو گفت: «این ایده ها برای روی کاغذ خوب اند که تحمل همه چیز را می کنند، ولی من در عمل با انسانها روبرو هستم، انسانهایی که پوست حساس دارند و عکس العمل نشان می دهند.» در واقع، اشاره کاترین به مردم روسیه بود که از نظر فرهنگی هنوز آمادگی پرداختن به پیشنهادهای ایده های اصحاب دایرة المعارف فرانسه را نداشتند. با توجه به آنچه گفته شد، تاریخ و تاریخ فرهنگ هر ملت «جز مجموعه امکانات یک جامعه در تحقق

ضرورت‌های خود چیز دیگری نیست»، ۳۴ و ۳۳

همه موبدان سرفکننده‌نگون چرا کس نیارست گفتن نه چون

منظور فردوسی از موبدان تمامی جامعه علمی آن روز سیرت کارشناسی بوده است. از آنجا که جامعه، جامعه‌ای دینی بوده، همه نویسندگان و دبیران، و شعرا و علمای دینی به معنی اخص را دربرمی‌گرفته است. در اینجا نمونه‌ای از سکوت علما را می‌آوریم. ولی باید توجه داشت که این نمونه از نظر تقویم تاریخی با زمان فردوسی فاصله دارد، هرچند که از نظر تقویم فرهنگی از همان ساختار منتج می‌شود. این نمونه‌ای عالی از رفتار علماست که در بخارای سامانیان و در شهر قبه اسلام با همان ویژگی زمان فردوسی رخ داده است. جوینی ورود چنگیزخان به مسجد بخارا را این گونه می‌آورد که:

صنادیق مصاحف به میان صحن مسجد می‌آوردند و مصاحف را در دست و پای می‌انداختند و صندوق‌ها را آخور اسبان می‌ساختند و کاسات نیذ پیایی کرده و مغانی شهری را حاضرنا سماع ورقص می‌کردند و مغولان بر اصول غنای خویش آوازاها برکشیده و ائمه و مشایخ و سادات و علماء و مجتهدان بر طویله آخور سالاران به محافظت ستران قیام نموده و امتثال حکم آن قوم را التزام کرده بعد از یک دو ساعت چنگیزخان بر عزیمت به بارگاه برخاست و جماعتی که آنجا بودند روان می‌شدند و اوراق قرآن در میان فاذورات لگدکوب اقدام و قوایم گشته، درین حالت امیرامام جلال‌الدین علی بن الحسن الزندی که مقدم و مقتدای سادات ماوراءالنهر بود و در زهد و ورع، مشارالیه روی به امام عالم رکن‌الدین امام زاده که از افاضل علمای عالم بود طیب‌الله مرفدهما آورد و گفت مولانا چه حالتی... بیدار است... یا بخواب؟ مولانا امام زاده گفت: خاموش باش؛ باد بی نیازی خداوند است که می‌وزد سامان سخن گفتن نیست.^{۳۵}

یافتن این نمونه‌ها در تاریخ بسیار ساده است. ابوسعید ابی‌الخیر، از

مشاهیر عرفای معاصر فردوسی است. وی تمام عمر خود را در پهنه خراسان با جماعت عظیم صوفیان، با ترکان سر کرد و از آنها وام می‌گرفت و خرج خانقاه می‌کرد. نوشته‌های محمد بن منور در اسرارالتوحید گواه این امر است. تمامی چهار مقاله عروضی سمرقندی، که درباره نسل روشنفکر آن زمان نوشته شده است و از طب و نجوم و نویسندگی و شاعری و دبیری سخن می‌گوید، همه آموزش این نکته است که در مقابل ملطه ترک و عرب و عناصر ایرانی داخلی آنها چگونه «سرفکنده‌نگون» باشید تا لختی از اموال غارتی نصیب شما شود. نمونه عالی آن، رفتار ابوریحان بیرونی در دستگاه سلطان محمود غزنوی است. داستان حکایت از این دارد که ابوریحان بیرونی عالم و دانشمند، منجم و کارشناس و متخصص متعهد مسلمان به علت رأی مخالف طبع سلطان محمود غزنوی که در زمینه تخصصی خود داده بود، زندانی شد. وی غلامی داشت که از زندان بیرون می‌رفت و مواد مورد احتیاج ابوریحان را تهیه می‌کرد و به زندان می‌آورد.

روزی این غلام به سرمرغزار غزنین می‌گذشت، فالگویی او را بخواند و گفت: «در طالع تو چند سخن گفتنی همی بینم، هدیه‌ای بده تا ترا بگویم. غلام درمی‌دوید و داد. فالگوی گفت: «عزیزی از آن تو در رنجی است از امروز تا سه روز دیگر از آن رنج خلاص باید و خلعت و تشریف پوشد و باز عزیز و مکرم گردد.» غلامک همی رفت تا به قلعه، و بر سبیل بشارت آن حادثه با خواجه بگفت، بوریحان را خنده آمد و گفت: «ای ابله! ندانی که بچنان جای‌ها نباید استاد، دودرم به باد دادی.» گویند خواجه بزرگ احمد حسن میمنندی درین شش ماه [که بوریحان در زندان بود] فرصت همی طلید تا حدیث بوریحان [با سلطان محمود] بگوید... (وقتی داستان را برای محمود تازه کرد، محمود)... آن‌گاه گفت: «خواجه بدانند که من این دانسته‌ام و می‌گویند این مرد را در عالم نظیر نیست مگر بوعلی سینا، لکن، هر دو حکمش برخلاف رأی من بود و پادشاهان چون کودک بخرد باشند، سخن بروفق رأی ایشان باید گفت تا از ایشان بهره‌مند باشند. آن روز که آن دو حکم بکرد، اگر آن دو حکم او یکی خطا شدی به افتادی او

را، فردا بفرما تا او را بیرون کنند و اسب و ساخت و زر و جبه ملکی و دستار قصب دهند و هزار دینار و غلامی و کنیزکی... پس همان روز که فالگوی گفته بود، بوریحان را بیرون آوردند... سلطان از او عذر خواست و گفت یا بوریحان اگر خواهی که از من برخوردار باشی سخن بر مراد من گوی، نه بر سلطنت علم خویش. بوریحان از آن پس سیرت بگردانید. و این یکی از شرایط خدمت پادشاهان است، در حق و باطل با او باید بودن و بروفق کار او تقریر باید کردن... ۳۵

همه موبدان سرفکنده نگون چرا کس نیارست گفتن نه چون

خواجه نصیرالدین طوسی هم از رجال سیاست است و هم از رجال دین و اهل قلم، دانشمند، متکلم، منجم و... سیرت کارشناسی او مطابق فرهنگ و الگوهای موبدان آن روز است. آرای او در اخلاق ناصری حکایت از آن دارد و توصیه‌هایی نیز می‌کند. او همچون بیرونی که سیرت بگردانید خود نماد همین سیرت گردانیدن است، زمانی اخلاق ناصری را برای محتشمان قهستان نوشت و مقدمه‌ای بر آن بروفق مراد آنها تنظیم کرد و سپس که مغولان آمدند، مقدمه را بگردانید و نوشت: «جهت استخلاص نفس و عرض از وضع دیباچه برصیفتی موافق عادت آن جماعت... چاره نبود.»^{۳۷}

همه موبدان سرفکنده نگون چرا کس نیارست گفتن نه چون

یافتن این گونه شواهد در تاریخ ایران کار مشکلی نیست و این رویه عمومی است. البته در تمام زمینه‌ها شاهد استثنا هستیم؛ ولی استثنا قاعده نمی‌شود. برای اینکه فکری بتواند حیات پیدا کند، باید در اجتماع نشریابد و الگوهای مادی پیدا کند و این امر نیاز به عمومیت دارد و با استثنا مشکل حل نمی‌شود.

بگشت و جهان شد پراز گفت و گو
شکست اندر آورد و برگشت کار
که خسرو شدی بندگی را بکوش
به دلش اندر آید زهر سوهراس

چسب این گفته شد، فریزدان از او
هنر چون بیسوست با کردگار
چو گفت آن سخنگوی با ترس و هوش
به یزدان هر آنکس که شد ناسپاس

به جمشید برنیرگون گشت روز همی کاست آن فرگبستی فروز

اگر به دنبال توجیه نرویم، ظاهر تصویر فردوسی حکایت شیوه برخورد با ستم از این دارد که جمشید قدرت سیاسی را مطلق، همه نیروهای مخالف را حذف و دعوی خدایی کرد. خداوند نیز از او روی برگردانید و در نتیجه بازگشت «فریزدان» از او، روزگارش تیره گون گشت. جامعه‌ای که بر نصب پادشاه به صورت واقعی و عینی دخالتی ندارد؛ از اهرمهای سیاسی لازم برای خلع حاکم نیز برخوردار نیست؛ تخت شاهی صرفاً به کمک نیروهای ارتش بر پای می‌ماند؛ پادشاه هم در مقابل اختیارات خود، مسئولیتی در مقابل ملت احساس نمی‌کند؛ اگر از راه برگشت و ظلم پیشه کرد تنها راه ارادی باقی مانده برای چنین جامعه‌ای راه دعا و نفرین است او از این طریق می‌خواهد بر عوامل اجتماعی تأثیر گذارد و پادشاه را سرنگون کند و پادشاه دیگری بیاورد. امام محمد غزالی که در اواخر عمر پادشاهان را از ظلم بر حذر می‌داشت مکرراً به آنها می‌گفت سلاح این مردم دعای سحرگهان است. او در مکاتبات فارسی خود این اصطلاح را به کار برده، و در هر کجا امیر و پادشاهی را از ظلم کردن بر حذر می‌دارد و او را از خدا می‌ترساند. از جمله در نامه‌ای که به مجیرالدین نوشته است، او را ترغیب می‌کند تا دستگاه اداری را از ظلم بازدارد. به عنوان اهرم سیاسی مکافات دستگاه اداری چنین آورده است که «در روزگار هیچ وزیر این ظلم و خرابی نرفت که اکنون می‌رود و اگر چه وی کاره است ولیکن در خبر چنین آمده است که چون ظالمان را در قیامت مؤاخذت کنند همه متعلقان را با ایشان هم بدان ظلم بگیرند تا بدان کس که قلم ایشان تراشیده باشد یا دوات ایشان راست کرده، و بحقیقت شناسد که هیچ کس را اندوه وی نخواهد بود، خود تدبیر خویش کند...»^{۳۸} در جوامع قبیله‌ای این مکانیسم اهرمهای سیاسی به صورت دعا و نفرین و جزآن به دست نیروی نامرئی و افسونی است و اگر جامعه‌ای قبیله‌ای - دینی باشد، این مهم به عهده جهان‌آفرین نهاده

می‌شود؛ پس در اینجا دادار جهان‌آفرین وارد مکانیسم سیاسی - اجتماعی می‌شود و از هر سو هراس به دل جمشید می‌اندازد و او را تیره‌گون می‌کند و فرّ گیتی را از وی برمی‌گیرد.

این موارد حالت ذهنی جامعه است، ولی آنچه در عمل و واقعیت در ایران زمان فردوسی و بعد از آن اتفاق افتاد این بود که نظام سیاسی به‌علت مفاسد اجتماعی - اقتصادی و نبود فرهنگ اشتراک‌مماعی از حمایت مردم محروم می‌ماند. در این گونه مواقع، نظام ارتشی دارنده تخت‌مهسی نیز از فرط فساد از کار بازمی‌ایستاد و آنچه در عمل شکل می‌گرفت و صدها بار به ظهور پیوست این بود که نظام سیاسی با تعرض یک نیروی نظامی خارجی یا شورش نیروهای داخلی متلاشی می‌شد و حکومت ساقط می‌گشت و مردم تسلیم حاکم جدید می‌گشتند و همین را ناشی از فضل خداوند و سرانجام ماورایی ظالم می‌دانستند، هرچند این ظلم هزاران سال پیاید. در زمان فردوسی، فساد، نظام سیاسی سامانیان را دربرگرفت و این دولت مقهور ترکان ماوراءالنهر شد و قسمت غربی سرزمین آنها به دست غزنویان افتاد. با اینکه غزنویان از سلاله غلامان کافر بودند مردم ایران به راحتی سلطه آنان را گردن نهادند. دولت غزنوی به فاصله کوتاهی مقهور گله‌داران ماوراءالنهری به نام سلجوقیان شد، و باز مردم به همان آسانی تسلیم سلجوقیان شدند. محمود غزنوی، در دندانقان مرو بر امرای خراسان پیروز شد و مسعود غزنوی در دندانقان از سلجوقیان شکست خورد. وقتی که او را تشویق به استقامت کردند تا آسانی گفت «در مسرو گرفتیم و در مرو بشد.» حال که جمشید دعوی خدایی کرده است، مردم کم‌کم از طرف او پراکنده می‌شوند و به طرف نیرویی که در خارج از مرز ایران در حال تقویت خویش به منظور حمله به ایران است گرایش پیدا می‌کنند تا از دست این پادشاه یزدان‌ناپرست رهایی یابند. در این تصویر و در واقعیت تاریخی ایران هرگز به تفکری برخورد نمی‌کنیم که به «مبارزه در رژیم» و اصلاح آن اندیشیده باشد. مکانیسم اصلاحات داخلی در زمینه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کاملاً عقیم است و

آنچه را که اخیراً جسته و گریخته ناظر آن هستیم حاصل هجوم ادبیات و تجربیات سیاسی جوامع صنعتی غرب است. حال بینیم حاکم جدید چه ویژگی‌هایی دارد و با چه مکانیسمی بر مردم حاکمیت یافته و کار را ادامه می‌دهد.



یکی مرد بود اندر آن روزگار
گرانمایه هم شاه و هم نیمکرد
که مرداس نام گرانمایه بود
هر او را زدوشیدنی چار پای
همان گاودوشابه فرما ببری
بز و شیرو مین را همچسن
به شیر آنکی را که بودی نیاز
زدشت سواران نیرزه گذار
ز ترس جهاندار با باد سرد
به داد و دهش برترین پایه بود
ز هر یک هزار آمدندی بجای
همان نازی اسپان همه گوهری
به دوشندگان داده بُد پاک دین
بدان خواست دست بردی فراز

این حاکم جدید که مطلوب مردم است دارای ویژگیهای اخلاق فردی است، در این تصویر هیچ اشاره‌ای نمی‌شود به اینکه رهبری امری اجتماعی است و از زوایای مختلف به جمع ارتباط دارد و مکانیسم اجتماعی باید به نحوی در آن تصرف کند. استناد صرفاً به مواردی است

ملتی که رغبت به
کار تولیدی
ندارد

که عموماً در نظام جمعی اجتماعی تضمینی برای
کارکردش وجود ندارد. از جهاندار می‌ترسد و می‌تواند هم
ترسد: تضمینی وجود ندارد، ولی وقتی که در رابطه با
مکانیسمهای جمعی رهبری مورد نظر قرار بگیرد، در هر مورد تخلف، بازتابی
کنترل‌کننده وجود خواهد داشت که وی را به راه آورد. البته در اینجا منظور ما
ایراد گرفتن بر دیدگاه فردوسی نیست؛ چرا که زمانه فردوسی چنین ایجاب

می‌کرده است. ولی مصیبت اینجاست که امروز پس از گذشت هزار سال، حتی شارحین آراء فردوسی، می‌خواهند مسئله را با ارزشهای فرهنگی کشورهای صنعتی بسنجند.

ویژگیهایی که برای حاکم جدید برشمرده می‌شود و مردم براساس آن معمولاً به‌سوی وی گرایش پیدا می‌کنند این است که در مرحله اول باید «از دشت سواران نیزه‌گذار» باشد، یعنی سلحشوری باشد که شب و روز عمر خود را بر روی اسب و در حال سوارکاری و نیزه انداختن بگذارند و اطرافیان او هم همین حالت نظامیگری را داشته باشند. به این خصوصیات نیک توجه کنیم تا علت برآمدن ضحاک را قبل از جلوس بر تخت بینیم. در واقع مربوط به فرهنگی است که مردمان آن آرامش ندارند و دایم در حال خصومت با یکدیگر هستند. خداترسی و بزرگی دوم اوست. و بزرگی سوم او این است که تعداد بی‌شماری گاو و بز داشته باشد و میش شیرده که هر کسی بتواند بدون مزاحمت، هرچه می‌خواهد از آن برایگان بهره گیرد. در ضمن تعدادی نیز اسب اصیل داشته باشد که این امر نیز برمی‌گردد و به همان سوارکاری و نظامیگری.

اگر از خداپرستی مرداس بگذریم، از نظر فردوسی دو ویژگی مطلوب برای وی باقی می‌ماند: یکی نظامی، و دیگری اقتصادی. از نظر نظامی آن قدر قدرتمند است که می‌تواند هر کاری بکند و از لحاظ اقتصادی می‌تواند ملتی را ارضا کند که رغبتی به کار تولیدی ندارند و به قول معروف همیشه دنبال گاوی هستند که بدون رنج آن را بدوشند (چقدر شبیه این آرزو است که هر روز به در خانه هر کس پول یک بشکه نفت را تحویل بدهند). در مورد جمشید نیز دیدید که پادشاه برای آنها وسایل خوشی و تنعم را تا جایی فراهم کرد که حتی کسی تا سیصد سال بیمار هم نشد. و به خاطر او مردم در آمایش کامل بودند. هنوز جمشید نرفته است، ولی به جای صحبت از کار و زحمت و کوشش شبانه‌روزی برای عمران و آبادی، و فکر ساختن نظام سیاسی سالمتر، مردم در این فکرند که در سرزمین مجاور خور و خواب بیشتری هست، هر چند

حیثیت و شرف انسانی به «قاذورات و مستبحات» آلوده گردد. سخن بر سر این است که مرداس گاودوشا دارد و ما می‌توانیم تحت حمایت او هر چه می‌خواهیم شیر بدوشیم. خوب توجه کنیم که چنین آرزوهای خامی چه عواقبی دارد. اصلاً به این نکته بر نمی‌خوریم که باید در تولید و توزیع فعالانه شرکت کنیم و اینکه احتمالاً از مجاری قدرت اقتصادی یا راههای دیگر بتوانیم قدرت پادشاه را مهار کنیم. سرزمینی که مراکز قدرت اقتصادی آن به دست چنان حاکمی باشد و هزاران گاودوشای او برایگان در خدمت مردم باشد، بسیار شبیه کشورهای نفتی است که همه انگل لوله نفت اند تا عناصر اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، در صورت تحقق چنین آرزویی هیچ مکانیسمی نمی‌تواند از اجحاف احتمالی قدرت سیاسی نسبت به مردم جلوگیری کند. در این دامتان کوتاه پس از قضیه جمشید این دومین باری است که با آرزوی ایرانی روبرو هستیم که دوست دارد به جایی تکیه زند و از گاودوشایی شیر بنوشد و کار نکند و دیرزی باشد و بیمار نشود. این واقعیت با تجربه فعالیت‌های اقتصادی از دیرباز، چندان هم ناسازگار نیست. در هر صورت مردم به سوی گاودوشا حرکت می‌کنند که یکمرتبه دچار کس دیگری می‌شوند:

پس بُد مَرابن پا کدین را یکی	که از مهر بهره‌ش نبود اندکی
جهانجوی را نام ضحاک بود	دلبر و سبک‌ار و ناپاک بود
کجا بیور امش همی خواندند	چنین نام بر پهلوی راندد
کجا بیور از پهلوانی شمار	بود سر زبان دری ده هزار
ز اسپان نازی زرین تمام	ورا بود بیور که بردند نام

این پسر بی مهر و جهانجوی و گستاخ و ناپاک و صاحب
اسبان زیاد، شب و روز خود را در پشت اسب گذراند و
به دنبال خودنمایی بود. خوب دقت کنید به ویژگی‌های
توطئه دایمی
وی بی‌ثباتی سیاسی
حاکم آینده ایران:

شب و روز بودی دوبهره به‌رین ز راه بزرگی، نه از راه دین

در کنار این جوان جریانی در حال شکل‌گیری است و چون نظام سیاسی بر محور اخلاق فردی شکل گرفته است و هیچ‌گونه کنترل جمعی وجود ندارد، همیشه می‌توان منتظر فتنه بود، می‌توان سر در داخل هر فتنه‌ای کرد و هر فتنه‌ای را برانگیخت.

چنان بد که ابلیس روزی بگاه دل مهتر از راه نبکی ببرد بدو گفت پیمانت خواهم نخت جوان نیک دل گشت و فرمانش کرد که راز تو با کس نگویم زین بدو گفت جز تو کسی کدخدای چه باید پدر کیش پسر چون تو بود زمانه بر این خواجه سالخورد بگیر این سر مایه‌ورگاه او گر این گفته من نو آری بجای چو ضحاک بشنید و اندیشه کرد به ابلیس گفت این سزاوار نیست بدو گفت اگر بگذری زین سخن بماند به گردنت سوگند و بند	بیامد سان یکی نیکخواه جوان گوش گفتار او را سپرد بس آنگه سخن برگشایم درست چنان چون بفرمود، سوگند خورد ز تو بشنوم هر چه گوئی سخن چه باید همی با تو اندر سرای یکی پندت از من بباید شنود همی دیر ماند تو اندر نورد ترا زیبد اندر جهان جاه او جهان را تو باشی یکی کدخدای ز خون پدر شد دلش پر ز درد دگر گوی کاین از در کار نیست بتابی ز سوگند و پیمان من شوی خوار و ماند بدرت از جمند
---	--

بعد از همه این گفتگوها ضحاک پذیرفت که پدرش را بکشد و به جای پدر به تخت سلطنت بنشیند:

سر مرد تازی به دام آورید پرسید که این چاره با من بگوی بدو گفت من چاره سازم ترا	چنان شد که فرمان او برگزید چه رویست راه و بهانه مجوی به خودشید سر بر فرازم ترا
--	--

و قرار برین شد که به این صورت مرداس را بکشند که:

گرانمایه شبگیر برخاستی سروتن بشنی نهفته به باغ برآورد وارونه ابلیس بسند	ز بهر نیایش برآرامنی پرستنده با او نپردی چراغ یکی ژرف جاهی به ره بر بکند
---	--

سرتازیان مهتر نامجوی شب آمد سوی باغ بنهاد روی
چو آمد بنزد یک آن ژرف چاه یکایک نگون شد سر بخت شاه

مکانیم سحرگاهی بر سر راه مرداس چاهی می‌کنند و وی در آن
به قدرت رسیدن سرنگون می‌شود و سر چاه به هم می‌آورند.

به چاه اندر افتاد و بشکست پست	شد آن نیک دل شاه بزدان پرست
پس ابلبسی وارونه آن ژرف چاه	به خاک اندر آگند و بی‌پرد راه
به هر نیک و بد شاه آزاد مرد	به فرزند بر نازده باد سرد
همی پروردش به ناز و به رنج	بد و بود شاد و بد و داد گنج
چنان بد گهر شوخ فرزند او	نجست از ره شرم پیوند او
به خون پدر گشت همدستان	زدانا شنید ستم این داستان
که فرزند بد گر شود نره شیر	به خون پدر هم نگردد دلیر
مگر در نهانش سخن دیگر است	پژوهنده را راز با مادر است

به تعبیر فرهنگ ما، ضحاک به این دلیل در نظام سیاسی موفق به کشتن پدر می‌شود و بر تخت پدر تکیه می‌زند که هم بد گوهر بوده و در درباری آلوده تربیت شده و هم احتمالاً از نطفه حرام به دنیا آمده است. در تمام تاریخ ایران شاهد این گونه کشتارها در نظام خانواده شاهی هستیم و در طبقه سیاسیون کشور نیز قتل و ترور را شاهدیم و ادامه آن را در میان مردم می‌بینیم. اما این که فرق ساختار کشتار مورد اشاره فردوسی ناشی از بد گوهری و نطفه پادشاهی ایران با حرام باشد، جای بحث دارد. واقعیت این است که این پادشاهی در غرب تصویر تلقی مردم ایران است. اگر ما حکومت را در حیطه متغیرهای شخصی بینم ناچار هستیم با همین دلایل و یا دلایل مشابه آن موضوع را تحلیل و بررسی و نهایتاً تعلیل کنیم. اگر آن را در حیطه مکانسیم روابط متقابل اجتماعی ببینیم، آن گاه نوع تحلیل و تعلیل ما عوض می‌شود و نظر واقعی می‌شود، یعنی این تحلیل با واقعیت‌های اجتماعی قابل انطباق می‌گردد. قبلاً بحث شد که نظام سیاسی ایران متکی به ساختار مدنی یعنی غیرنظامی نبوده است، لذا توطئه و کشتار براحتی می‌توانسته جزو نظام سیاسی

بوده باشد. همان‌طور که عملاً بوده است. در اینجا بحث را کمی می‌گسترانیم.

نظام پادشاهی، نظام شناخته شده‌ای در جهان است. و قبل از به ظهور رسیدن نوع حکومت‌های پارلمانی، عموم کشورهای جهان دارای نظام پادشاهی بوده‌اند. لیکن بین ساختار پادشاهی ایران و ساختار پادشاهی در کشورهای دیگر که بعداً موفق به تأسیس حکومت‌های پارلمانی شدند، تفاوت‌هایی وجود دارد. از مهمترین وجوه تمایز یکی این است که پادشاهی در نظام سیاسی غرب به نسبت ایران، میلیتاریزه نبود، یعنی شاه توسط قدرت ارتش روی کار نمی‌آمد و توسط قدرت ارتش هم حکومت را اداره نمی‌کرد، بلکه ساختار مدنی و سیاسی زیربنای حکومتی وی را تشکیل می‌داد.^{۳۹} از نظر ذهنی پادشاهی متکی به ارزش‌های خدشه‌ناپذیر بود و اگر کسی دارای ارزش‌های مورد نظر نبود، حکومت کردن او ناممکن می‌گردید. عاملی که از این ارزش‌ها حمایت می‌کرد همان ساختار سیاسی - اقتصادی - اجتماعی بود. مهمترین این ارزش‌ها این بود که شاه «باید» وارث تاج و تخت باشد، یعنی شاهی به ارث به او رسیده باشد. این عنصر فکری موجب ثبات حکومت می‌شد و اجازه توطئه‌های درباری برای کشتن و قیام و شورش را تا اندازه‌ای می‌گرفت. نکته دوم این بود که پادشاه باید مورد تأیید خداوند باشد، یعنی کلیسا او را تأیید کند. تأیید کلیسا خود محدودیتی از جهت قدرت مطلقه شدن ایجاد می‌کرد و در ضمن موجب ثبات هم می‌شد. کلیسا حاضر نبود هر کسی را که به قدرت می‌رسد تأیید کند و اصولی را در این زمینه رعایت می‌کرد. نکته سوم این بود که خانواده شاهی و اشراف باید بر این جانشینی صحه می‌گذاشتند، پادشاهی که بدون تأیید اشراف بر تخت شاهی تکیه می‌زد، از نظر اجرایی دچار مشکلات بسیار زیاد غیرقابل حلی می‌شد. مهمترین این مشکلات ندادن مالیات و در نهایت نداشتن امکانات ملی برای پادشاهی بود که تأیید اشراف را پشت سر نداشت. این نکته هم موجب ثبات نظام شاهی می‌شد و هم قدرت پادشاه را تحدید می‌کرد. در نتیجه، اگر پادشاهی تکیه به چنین مواردی نداشت اگر یک

میلیون اسب گوهری هم داشت برای حکومت او کافی نبود. اما نکته آخر اینکه پادشاه به صورت تلویحی باید رضایت رعیت را نیز داشته باشد.

این مجموعه ارزشها متکی به ساختار اقتصادی- اجتماعی ویژه‌ای بود که اشراف در رأس آن قرار گرفته و قدرت را عملاً تقسیم و تحدید کرده بودند. از طرف دیگر، نهادهایی وجود داشته که هر یک به نوبه خود عاملی در جهت تعدیل قدرت بوده‌اند. از جمله آنها نظام قضایی کشور بوده است. کشورهای مورد بحث ما همیشه قانون داشته‌اند، اگر قانون ظالمانه هم می‌بود، باز قانونی وجود داشت و رفتار می‌بایست قانونی بوده باشد. این مجموعه ساختار، نظام سیاسی را از بی ثباتی نجات می‌داد و در مسیر تعیین شده‌ای هدایت می‌کرد در چنین نظام اجتماعی ما هرگز شاهد نیستیم که سرباز، سردار، یا خان، رئیس قبیله، عیار یا دزد و ولگرد یا چوپانی توانسته باشد حکومت را براحتی تحت سیطره خود درآورد. ناپلئون تنها یک نفر بود و آن هم بعد از انقلاب فرانسه و به کمک مجلس و نظام انتخاباتی و آن هم در بحران مشروعیت سیاسی سلطنتی در فرانسه توانست قدرت را قبضه کند. کرامول در انگلیس خود از مجلیان بود و به کمک مجلس این کار را کرد و آن هم با ساختاری کاملاً متفاوت، هرچند دوباره شاهی به انگلستان بازگشت. به دلیل همین ساختاری که ذکر شد، هرچند تحولاتی در آن به وجود آمده، در کشورهای مورد بحث فکر کودتا مسخره به نظر می‌رسید و یک مورد هم مشاهده نشده است، (البته با کمی اغماض در مورد پاره‌ای استثنائات منحصر به فرد). از همه مهمتر این بود که کلیسا و اشراف برای دفاع از نظرات خود و تأمین منافع خود ابزارهای بسیار کارآمدی در دست داشتند و همین ابزارها بحرور پادشاه را وادار کرد که سلطنت کند و حکومت نکند. در ایران هم نظام شاهنشاهی داشته‌ایم اما، این نظام، چه در ساختار ارزشی و چه در ساختار مادی، دارای تفاوت‌های بارزی با نظام شاهی غرب است.^{۴۰}

از نظر تئوریک تنها ارزشی که نظام حاکمیت را به صورت جدی تأیید می‌کرد «زور» بود. پادشاهان پس از زور، تنها عامل حکومت تسلط بر قدرت سیاسی، یا به تعبیر دقیقتر، افراد معمولی پس از اینکه شاه می‌شدند، می‌کوشیدند به طریقی تأیید روحانیت را بگیرند تا از طرف خداوند مؤید باشند. برای این کار در عمل با مشکل جدی روبرو نمی‌شدند. بعضی از حکومتها به صورت مسخره‌ای سعی می‌کردند شجره‌نامه خود را عوض کنند و سلاله غلامان را به سلاله یکی از شاهان وصل کنند. سلجوقیان خود را از نسل افراسیاب و سامانیان خود را از تبار شاهان سامانی می‌دانستند، بدین طریق هر سلسله‌ای سعی می‌کرد از این جهات برای خود مشروعیتی دست و پا کند. اگر هم موفق نمی‌شدند، مشکلی پیش نمی‌آمد: زمانی که از یعقوب حکم خلیفه را خواستند، به شمشر اشاره کرد و نادر نیز گفت که فرزند شمشر است.

از همین رو، در عمل تنها زور عامل تسلط بر قدرت سیاسی بوده است، (دوباره تأکید می‌کنم که بحث ارزشی نمی‌کنم. نه صحبت از قبول شاهی است و نه رد آن؛ بحث تجربه بشر در تاریخ است). به علت فقدان ساختارهای مورد اشاره و حاکمیت صرف زور، تمام طول تاریخ ایران تاریخ کشتار است و شورش. در هر لحظه‌ای کسی می‌شورد. حتی اگر مدعی داخلی و خارجی هم نباشد فرزندان شاه علیه یکدیگر در حال توطئه و کشمکش اند. در زمان فردوسی این‌گونه کشمکشها هم میان اعضای خانواده شاهی سامانیان رایج بود و هم غزنویان و آل بویه.

بعد از فوت سبکتکین، بین دو فرزند او، محمود و سلیمان، بر سر تصرف تخت می‌هی اختلاف افتاد، در نهایت محمود با عنوان سلطان محمود به تخت سلطنت نشست. بعد از مرگ او، همین درگیری تکرار شد. مسعود و محمد برای تسلط بر تخت سلطنت به معارضه برخاستند و با اینکه محمد ولیعهد رسمی بود، مسعود وی را زندانی و قدرت را تصرف کرد. در همان زمان سلجوقیان به خراسان آمدند و میان دو برادر از سه برادر اختلاف افتاد و در

نهایت، طغرل بیک، ابراهیم یبال را کشت.

از لحاظ نظری، درست‌ترین و صریح‌ترین سخن از آن یعقوب لیث است که از عیاران بود و هوس حکومت کرد. وی در جواب خلیفه که از او تقاضای سازش کرده بود گفت: «من مردی رویگرزاده‌ام و از پدر رویگری آموخته‌ام و خوردنی من نان جوین و ماهی و پیاز و تره بوده است، و این پادشاهی و گنج و خواسته از سر عیاری و شیرمردی به دست آورده‌ام نه از پدر به میراث برده‌ام و نه از تو یافته‌ام...»^{۴۱}. و قابوسنامه نیز که هم‌دوره فرهنگی شاهنامه است از قول ابوالفضل بلعمی وزیر دانشمند سامانیان می‌آورد: «بزرگان جهانیان را به شمشیر فرمان‌برداری آموخته‌اند»^{۴۲}. این موضوع چکیده نظریه سیاسی حکومت در ایران بوده است. فردوسی در مورد ضحاک و مرداس اشاره به همین ویژگی دارد. زمانی که صحبت از داشتن اسب و نیزه و دایم بر پشت اسب سر کردن است، در واقع، اشاره به همین ساختار می‌کند. زمانی که صحبت از نوع به حکومت رسیدن نظامی می‌کند و این حکایت را می‌گشاید که در چنین نظامی پسر پدر را می‌کشد و به سلطنت تکیه می‌زند، به این نکته اشاره می‌کند که توطئه و شورش جزو عناصر لاینفک این نظام است و هر لحظه می‌توان شاهد همه‌گونه توطئه‌ای بود. واقعیت تاریخی ایران نیز این نظر فردوسی را تأیید می‌کند و شواهد زیادی را در صفحه‌های بعدی خواهیم دید. اگر پادشاهی در ایران نظام مستحکمی از نظر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی داشت، طغرل، سبکتکین براق حاجب، انوشتگین غرجه، ابراهیم یبال و نادر... به هوس حکومت کردن در ایران نمی‌افتادند. البته و صد البته این نظام عملی تصرف قدرت سیاسی توسط نظریه‌پردازان ما تدوین شده است. بدین صورت که «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آرامته گرداند، و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازبندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیت و حشمت او اندر دلها و چشم خلایق بگستراند تا مردم اندر عدل روزگار می‌گذرانند»^{۴۳}. این سخن بیان دیپلماتیک و تئوریک و دانشمندانه گفته‌های

رویگرزاده سیستان است. در هر روزگار «یکمی» می‌آید. چه کسی؟ آن که هنر گرفتن حکومت را دارد. چه می‌کند؟ مصالح جهان بدو بسته است. نگاه کنید همه چیز مردم به آن «یکمی» بسته می‌گردد. نظام سیاسی از این وحشتناکتر ممکن نیست. در واقع اگر این نبود، آمدن سلجوقیان امکان نداشت و ضحاک فردوسی پدر را نمی‌کشت.

البته کسانی که با ابزار زور می‌آمدند، هیچ لزومی نداشت که درباره اعمال حکومتی پاسخگوی مردمان باشند. اینان عموماً در مقابل کسی پاسخ نمی‌گفتند و اگر هم موقعیتی ایجاب می‌کرد می‌گفتند که در مقابل خداوند پاسخگو خواهند بود. امیر اسماعیل از پادشاهان خوب ایران و سلسله سامانیان است و حداقل آمدن زورمندان در مورد او صدق نمی‌کند ولی با این وصف، زمانی که بر عمرولیث پیروز شد گفت: «این نصرت مرا خدای عزوجل داد و هیچکس را بدین نعمت بر من منت نیست جز خدای را عز اسمه»^{۴۴}. در واقع، نظر مردم، نظر مرکزیت دینی، نظر اشراف و اعیان و خانواده‌های سلطنتی و مسئله وراثت و پابندی به سنتهای ممدوح و عرف که جملگی وسیله تلطیف قدرت سیاسی و تعدیل آن است و موجب ثبات و آرامش نسبی سیاسی و نهایتاً اقتصادی-اجتماعی در بلندمدت می‌شود، در نظام سیاسی ایران وجود نداشته است و لذا هر کسی که می‌توانست به حکومت دست می‌برد. این نظر را نظریه پردازان مذهبی نیز قبول کرده بودند؛ امام محمد غزالی می‌گوید: «ولایت نعمتی است که هر که به حق آن قیام کند معادتی یابد»^{۴۵}. «هر که» چه معنی می‌دهد؟ آیا شبیه «یکمی» خواجه نظام الملک نیست؟

این «هر که» و «یکمی» موجب شده است که در تاریخ ایران، با توجه به مجموعه ساختار، کسانی بر مسلمانان حکومت کنند که حتی مسلمان هم نبوده‌اند (و این غیر از مغولان است) هم کافر بوده‌اند و هم ترک و هم بیابانی و هم موفق شده‌اند سالیان دراز بر این مردم حکومت کنند. آنان بعد از چندی متوجه شدند که برای حکومت آسانتر بد نیست مسلمان شوند. در زمان خوارزمشاهیان، مانند دوران قبل از آن، پاره‌ای از ترکان قراختایی، به صورت

آزاد و برده و غلام، دسته دسته از جیحون می‌گذشتند و در ایران به مناصب مهم می‌رسیدند. از جمله اینان شخصی بود به نام براق حاجب و از چاکران مخلص سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه. وی در فرصت مناسب از سلطان جلال‌الدین روی گردانید و به او خیانت کرد و او را از ناحیه حکومتی خود راند و گفت: «من این نواحی به زخم شمشیر مستخلص کرده‌ام و جای آن نیست که مقرّر سریر سلطنت باشد»^{۴۶}. و بعد از چند سالی یادش آمد

توجیه که مسلمان شود و «رسول به نزد امیرالمؤمنین فرستاد مشروعبت سیاسی مُعَلِّم از اسلام خود و ملتمس تشریف لقب سلطنت، ملتمس او را به اسعاف مقرون گردانیدند و به قُتْلُغ سلطان تشریف خطاب مبذول داشتند»^{۴۷}. سلجوقیان زمانی که عزم گرفتن حکومت ایران را کرده بودند هیچ توجیهی نداشتند مگر این که «جان را بزنیم، یا برآئیم یا فرو شویم که پادشاهی بس بزرگ است که ما دست در کمر آن زده‌ایم»^{۴۸}. یعقوب زمانی که نیشابور را گرفت مردم از او حکم امیرالمؤمنین را خواستند که از نظر شرعی آسایش خیالی داشته باشند، یعقوب مردم را جمع کرد و گفت مگر امیرالمؤمنین جز به حکم شمشیر بر شما حکومت می‌کند؟ این هم حکم من، سپس اشاره به شمشیر کرد.^{۴۹}

دقیقی، از شعرای کهن، نظریه سیاسی حاکم بر ایران را که در عمل تأیید می‌شد به زیباترین وجه در ابیات زیر آورده است:

ز دو چیز گیرند مرسلکت را	یکی پرنیایی یکی زعفرانی
یکی ز زَنام ملک برنوشته	دگر آهن آب داده بمانی
که ملک شکاری ست کورا نگیرد	عقاب پرنده و شیرژیانی
دو چیز است کورا به بند اندر آرد	یکی تیغ هندی دگر زرکانی
به شمشیر باید گرفتن مرورا	به دینار بستنش پای ارتوانی

این ابیات صریحترین تعبیر از عملکرد ایران است در زمینه نظام سیاسی. ملک، یعنی پادشاهی، «شکار»ی است که ابزار صید آن نه باز شکاری است و نه شیرژیان، بلکه یکی تیغ هندی است، همان تیغی که بارها مورد

اشارهٔ افرادی مانند یعقوب بود و یکی هم زرگانی، یعنی همان گنج و خواسته که یعقوب به آن اشاره می‌کرد. پادشاهی در این مملکت مسئولیت اجتماعی نیست که در روابط متقابل به کسی واگذار شود و مواخذه گردد، بلکه «شکار» است باید زد و گرفت. البته دقیقی برای تکمیل نظر خود اقبال را نیز از شروط شکار دانسته است چون بعضی مواقع شرایط نامساعد بوده و کسی نمی‌توانسته است شکار کند:

کرا بویه وصلت ملک باشد یکی جنبشی بابدش آسمانی

نظامی عروضی می‌گوید همین کمان را که بویهٔ وصلت ملک بود دسته دسته از جیحون می‌گذشتند و به ملک می‌رسیدند و از طرف دیگر همین کفارهٔ تازه مسلمان شده براحتی در ایران تبدیل به نایب خلیفهٔ خداوند می‌شدند.^۵

مسئله این است که بینیم این تیغ هندی و زرگانی با چه مکانیسمی برای افراد مهیا می‌شده که افراد می‌توانسته‌اند به این راحتی در کشوری بیگانه و غریب به حکومت برسند. یک نمونه در تاریخ ما ذکر شده است که به گمان من می‌توانیم آن را به عنوان نمونهٔ عالی ذکر کنیم و آن هم نمونه احمد بن عبدالله خجستانی است. زمانی که یعقوب لیث برای گرفتن حکومت دست به شمشیر برده بود، همزمان با او عبدالله بن محمد بن صالح نیز به ادعای حکومت دست به تیغ هندی برد و بر یعقوب شورید. بعد

زودوزر از یعقوب همزمان برادرش علی و عمر و احمد بن عبدالله
غارت و کشتن خجستانی، رافع بن هرثمه، ابو طلحه منصور، محمد بن
زیدویه داعیهٔ گرفتن شکار را به کمک تیغ هندی
داشتند. عمرو لیث برای مدت کوتاهی حکم راند. ولی اسیر سامانیان شد و
احمد بن عبدالله خجستانی در میان آن گروه به امیری خراسان رسید. باید از
زبان خودش بشنویم که این شخص چه کسی بوده و چگونه به حکومت
خراسان رسیده است.

احمد بن عبدالله خجستانی را پرسیدند که نومردی خربنده [خرکچی] بودی، به امیری خراسان چون افتادی؟ گفت: به بادغیسی در خجستان روزی دیوان حنظله بادغیسی همی خواندم. بدین دو بیت رسیدم:

مهتری گر بکام شیر در است شو خطر کن ز کام شیر بجوی
یا بزرگی و عز و نعمت و جاه یا چو مردانت مرگ رو باروی
داعیه‌ای در باطن من بدید آمد که به هیچ وجه در آن حالت که اندر
بودم راضی نتوانسم بود، خران را فروختم و اسب خریدم و از وطن
خویش رحلت کردم و به خدمت علی بن اللیث شدم... علی بن
اللیث مرا... به خراسان به شحنگی اقطاعات فرمود، و من از آن
لشکرسواری صد به راه کرده بودم و سواری بیست از خود داشتم...
چون به گروخ رسیدم فرمان عرضه کردم، آنچه به من رسید تفرقه لشکر
کردم و به لشکر دادم، سوار من سیصد شد. چون به خواف رسیدم و
فرمان عرضه کردم، خواجگان خواف تمکین نکردند و گفتند ما را
شحنه‌ای باید با ده تن، رای من بر آن جمله قرار گرفت که دست از
طاعت صفاریان باز داشتم و خواف را غارت کردم... به بییق
درآمدم، دو هزار سوار بر من جمع شد، بیامدم و نیشابور را گرفتم و کار
من بالا گرفت و ترقی همی کرد تا جمله خراسان خویشان را
متخلص گردانیدم... احمد بن عبدالله بدرجه‌ای رسید که به نیشابور
یک شب سیصد هزار دینار و پانصد سراسب و هزار تا جامه بخشید و
امروز از ملوک قاهره یکی اوست.^{۵۱}

و همین احمد بن عبدالله به علت طمع ورزی و سوءسیرت به دست همان کسان
که او را با مال غارتی به امیری رسانده بودند در نیشابور به قتل رسید.^{۵۲}
ملاحظه کنید مکانیسم چقدر روشن است و اعتراف امیر و تأیید
نظریه پردازان را نیز به دنبال دارد. آقای خجستانی چند خر داشته (بعضیها که
همین چند خر را نیز نداشته اند، مثل سبکتکین) هوس حکومت کرده، خران را
فروخته اسب خریده و با بیست نفر از چاروادارهای دیگر نزد علی بن اللیث که
با خودش فرق زیادی نداشته رفته است، ملکی را که خود بر آن تسلط نداشته
به احمد بن عبدالله بخشیده و او هم با یکصد و بیست نفر راه افتاده، خیلی

ساده، یکصد و بیست نفر، در کרוخ از مردم مال زوری گرفته و میان خرکچها تقسیم کرده، مردمان کרוخ خوششان آمده و تعدادی به او پیوسته‌اند و تعدادشان سیصد نفر شده است. وقتی دید که مردم علاقه‌مند به غارت به این راحتی در اطراف او جمع می‌شوند، خوف را غارت کرده است. زمانی که خوف را غارت کرده و عایدات غارت را بین لشکریان تقسیم کرده، سیصد نفر او دو هزار نفر شده‌اند، یعنی اینکه مردم علاقه‌مند به غارت، که تعدادشان هم کم نبوده، به همین راحتی گرد او جمع شده‌اند. بعد بیهق را گرفته و.. تا به نیشابور رسیده است. این فرهنگ، حمایت مردم را با خود داشته است. اگر مردم با این بیست نفر خرکچی همراهی نمی‌کردند، و اگر هزار بار جلوی چشمان آنها چنین وضعی اتفاق نیفتاده بود که قاطرچی و خرکچی به حکومت برسند، اینان هم هوس حکومت نمی‌کردند و مردم هم با آنان همراهی نمی‌نمودند. دیگران هم که به حکومت رسیدند فرقی با اینان نداشته‌اند. حتی در این اواخر، کریم‌خان و نادرشاه هم درست با کمی اختلاف با همین مکانیسم به سر کار آمدند. یک چنین تصویر عملی و نظری در جلوی چشمان فردوسی به صورت وحشتناکی خودنمایی می‌کرد. او سعی می‌کرد که آن را در رفتن جمشید و آمدن ضحاک و رفتن ضحاک و آمدن فریدون نشان دهد، افزون بر این، آرمانهای بلندی را وحدت نظری بخشد که شاید ایران از این وضع نجات یابد. اگر زمینه عملی در مقابل چشمان فردوسی نبود، ضحاک فردوسی پدر را ورستم او اسفندیار و سهراب را نمی‌کشت. حال برگردیم تا نمونه‌ای از این کشتار را نیز ببینیم.

قبلاً اشاره کردیم که ناامنی هم بر نظام سیاسی حاکم بود و هم در داخل نظام. این ناامنی بر اجزای نیروی انسانی آن حاکمیت داشت، همان‌طور که اثرات خود را بر عناصر اقتصادی آن نیز می‌گذاشت. افرادی که در نظام حاکمه زندگی می‌کردند از هر طبقه و قشری که بودند از هیچ امنیت نسبی برخوردار نبودند و به تبع، مردم نیز همان‌سان امنیتی نداشتند. البته علما در اینجا به دلیل بافت رفتاری خود و پشتوانه‌ای که داشتند به نسبت متشنا

بودند. از عباسیان شروع کنیم. آنها چون به امویان دست یافتند، دست دست ایشان را گرفتند و کشتند. عباسیان نعش خلفای اموی را از گور خارج کردند و آتش زدند. سقاح خلیفه عباسی به دست خود ۷۰ تن از امویان را کشت. وی وزیر ایرانی خود، ابوسلمه را، که به وزیر آل محمود مشهور بود، کشت. بعد از او منصور دوانیقی، ابومسلم را به قتل رساند. و همین طور منشی عالیقدر، عبدالله بن المقفع، را نیز از دم تیغ گذرانید. سر امین فرزند هارون که زمانی به خلافت تکیه زده بود، به صورت هدیه برای مأمون برادرش فرستاده شد. مأمون فضل بن سهل وزیر خود را کشت و ولیمهد خود، امام رضا، را مسموم کرد. هارون جعفر برمکی و خواهرش عباسه و دو فرزند آنها را به قتل رساند. متوکل خلیفه عباسی به دست پرش کشته شد. بعضیها با توجه به این که فردوسی کرارا اشاره کرده که این افسانه نیست، بلکه واقعیاتی است در دل زبان کنایی، باز هم این موضوع را براحتی نمی پذیرند. نگاهی به این الگوهای رفتاری، نظر فردوسی را تأیید می کند. همین الگوی رفتاری که بسیار هم وسیعتر از آن است که در اینجا مطرح شد، نه تنها به ایران سرایت کرد، بلکه با ساختار اجتماعی- اقتصادی ایران نیز سازگاری پیدا کرد. امیر ابو جعفر صفاری به دست چاکران خویش از پای درآمد. ابونصر احمد بن اسماعیل هم به دست چاکران در شکارگاه کشته شد. دستگاه سامانیان بعد از غلبه عناصر ترک ناظر کشت و کشتار بود. در نظام حکومتی طبرستانها هم همین بافت حاکم بوده است. مردآویج، اسفار را کشت و به حکومت رسید؛ در حالی که خود به دست غلامانش کشته شد. مقتدر کشتار بدون درنگ خلیفه عباسی را قاهر کشت. پاره ای از خلفای بغداد را امرای آل بویه کور کردند. این داستانها در ایران قطع نمی شود و از زاویه های مختلف قابل بررسی و تعمق است. شاه اسماعیل صفوی مادرش را کشت و شاه عباس کبیر چهار پرش را به قتل رسانید. و... کشتار خود را با شدت به زندیه و افشاریه و قاجاریه می رساند و کم کم زیر فشار فرهنگ غرب شکل عوض می کند. فردوسی دست کم تا زمان خود ناظر

این کشتار بوده، هرچند که می‌توانسته است دربارهٔ آینده نیز پیش‌بینی احتمالی بکند. یکی از دلایل این که قهرمانان داستانهای فردوسی با گرز و تیغ و تیر و کمان به جان هم افتاده‌اند و بی‌محابا یکدیگر را می‌کشند همین است. اگر کتب دیگر را هم بدقت نگاه کنیم، می‌بینیم که این وضع در آنها نیز انعکاس شدید دارد. می‌توان گفت که احیاء العلوم، که یک اثر دینی است، بیشتر تحت تأثیر این نظام اجتماعی قرار گرفته است که در صفحات آتی به نمونه‌هایی از آن اشاره خواهیم کرد.

در هر صورت، خالق شاهنامه آنچه که از ساختار اجتماعی ایران برمی‌آید و در ذهنش نقش می‌بست، به رشته نظم کشیده است.

سبک مایه ضحاک بیدادگر	بدین چاره بگرفت گاه بدر
به سر بر نهاد افرتازبان	بریشان بیخشد سود و زیان

بنابه رسم پادشاهی این سرزمین، اگر پادشاه یا خربنده‌ای تاج شاهی را بر سر می‌گذاشت، مقادیر چشمگیری از داراییهای در دسترس را بین اطرافیان به صورت‌های مختلف تقسیم می‌کرد. و اگر هم پولی در کار **علل بخشش** نبود، حواله می‌فرستادند تا جایی را غارت کنند، مثل علی بن اللیث که به احمد بن عبدالله اقطاع فرمود و او هر کجا می‌رسید «فرمان» عرضه می‌کرد. ضحاک نیز که به پادشاهی رسید «سود و زیان» را بیخشد.

این بخشش اجباری ناشی از مکانیسم به قدرت رسیدن است. هر کس در ایران به پادشاهی می‌رسید، یا سلسله‌ای را تأسیس می‌کرد عملاً به کمک «نیزه‌گذار» به این توفیق دست می‌یافت. مردمی هم که به عنوان سپاهی پیرامون کسی جمع می‌شدند، یک انگیزه بیشتر نداشتند و آن هم این که از آسانترین راه ثروتمند شوند. به همین دلیل کمک می‌کردند تا کسی پادشاه شود تا از پادشاهی او بهره گیرند. دیدیم که احمد بن عبدالله هر چه می‌گرفت بین سپاهیان تقسیم می‌کرد و بمرور بر شمار افراد او افزوده می‌شد. در توطئه و

قتل نیز این همکاری، صادق بود و اما آنکه پادشاهی را به ارث می‌برد، چون بدون حمایت دربار و سران نظامی امکان استقرار وارثان بر تخت نبود به اجبار این بخشش را جاری می‌کرد و هیچ حاکمی را گریز از این عمل نبود. در غیر این صورت، به دست سربازان خود غارت و احتمالاً کشته می‌شد، که از این موارد هم در تاریخ زیاد داشته‌ایم. چنین عملکردهایی، به نسبت در نظام پادشاهی کشورهای که بعداً صنعتی شدند وجود نداشته است. ضحاک تاریخ فرهنگ سیاسی ما نیز برای استحکام خود افسر تازیان را به سر نهاد و سود و زیان را به مردم بخشید. پادشاهان و حاکمان افزون بر این بخشهای نقدی و فرمان اقطاع و... بخشهای مالیاتی نیز گهگاه انجام می‌داده‌اند.

چو ابلیس پیوسته دید آن سخن	یکی بند بد را نوافکند بن
بدو گفت چون سوی من تافتی	ز گیتی همه کام دل یافتی
اگر همچنین نیز فرمان کنی	نپیچی ز گفتار و پیمان کنی
دد و مردم و مرغ و ماهی تراست	جهان سربه سر پادشاهی تراست

بعد از استقرار بر تخت پادشاهی، برای ضحاک جز
 ارتش
 و توسعه ارضی
 جهانگیری چاره‌ای نیست. وی می‌خواهد سلطه خود را
 به سرتاسر جهان بگستراند و هر چه را که هست تحت
 فرمان خود درآورد. حکومت‌های ایرانی و حکومت‌های همجوار به دلایل ساختاری
 عموماً اقدام به توسعه مناطق نفوذ خویش می‌کردند که مهمترین عوامل این
 توسعه طلبی عبارت‌اند از: مفهوم ملیت به معنی امروزی، نه در ایران و نه
 در میان همسایگان مجاور وجود نداشت و در نتیجه، تصرف زمین‌های همسایه با
 مشکل و مخالفت روحیه ملی جوامع شکست خورده روبرو نمی‌شده است.
 ایرانیان به همان راحتی که به اعراب تسلیم شدند، سلطه ترکان را نیز
 پذیرفتند. از میان ایرانیان هر کس با هر مکانیسمی که به قدرت دست
 می‌یافت، مردم در تبعیت او تردیدی به خود راه نمی‌دادند. نه اعراب که
 همسایه ما بودند دارای روحیه ملی واقعی بودند و نه ترکان و نه هندوها،

در نتیجه، تاختن به این سرزمینها مشکلی جدی برای مهاجمان ایجاد نمی‌کرد، بلکه عموماً با استقبال عناصر با نفوذ داخلی نیز مواجه می‌شد. دیگر اینکه چون حکومت فردی بود، اگر شخص حاکم حوصله لشکرکشی و طبع جهانگشایی داشت، می‌توانست این خواسته خود را ارضا کند و زمینه کار برای او مهیا بود. امثال نادر، چنگیز، عضدالدوله، محمود غزنوی و دیگران از همین عوامل استفاده کردند و به جهانگشایی پرداختند.

نکته بعدی تأمین هزینه سپاه بود. می‌دانیم که در فرهنگ گذشته ایران هیچ‌گاه این فکر تسلط نیافت که اقتصاد شکوفایی ایجاد شود تا هزینه‌های اداره مملکت از آبادانی آن تحصیل گردد؛ بلکه فکر غالب این بود که از طریق مالیاتهای بسیار سنگین و غارت، هزینه مملکت‌داری تأمین شود. مکانیسم کار ساده است: زمانی که تعدادی افراد بی‌تجربه و بدون تخصص و علم و آگاهی از سوابق ملکداری بر حکومت تسلط بیابند، چه خواهند کرد؟ حل مسائل اقتصادی مملکت نیاز به تجربه و دانش وسیع و افراد کاردان و طرز تفکر ویژه‌ای دارد. رونق حیات جمعی به تولید بیش از مصرف و فداکاری و اشتراک ماعی نیازمند است. اگر قوم فاقد صلاحیتی حاکم شود، برداشتهای خود را بر یافته‌های جدید بار می‌کند؛ فرهنگ قبيله‌ای، به‌طور قطع، تجربیات خود را با فشار قدرت نظامی جدید بر مردم اعمال می‌کند و آن‌قدر آن را ادامه می‌دهد تا نظام منفجر شود. فهم این نکته خیلی ساده است آنها جز این راه، راهی را نمی‌شناسند. مردمانی که در بیابان از طریق شکار و دامداری زندگی را می‌گذرانند و حکومت را «شکار» می‌خوانند اگر به آن دست یافتند، چه می‌کنند؟ آیا این دقایق را در نظر خواهند گرفت که به پشتوانه نیروهای تولیدی و ایجاد امنیت اجتماعی به تولید اقدام کنند و سپس از شکوفایی اقتصاد بهره‌برند؟ اصلاً درک چنین چیزی از نظر ساختاری فکری و اجتماعی برای آنان مقدور بوده است؟ هرگز. به نظر من واقعیات اجتماعی می‌توانند هزاران برهان برای تأیید آن اقامه کنند، که حماقت در ایران ساختاری بوده و نه فردی، یعنی ما شاهد حماقت جان‌گرفته در رفتار

اجتماعی هستیم، «جانی» که بدون آن عملکرد معمول اجتماع دچار بحران و تشتت می شود.

بدو گفت چون سوی من تافتی ز گیتی همه کام دل یافتی

اگر حرفهای من را گوش کنی آن وقت:

جهان سربه سرپادشاهی تراست دد و مردم و مرغ و ماهی تراست!!

ساختار سپاه معمولاً چنان بود که افراد به امید غارت در زیر پرچم کسی گرد می آمدند. مشکل فهم این نکته از آنجا شروع می شود که برداشت امروز ما از ارتش با تلقی آن در گذشته متفاوت است. ارتش بظاهر وسیله دفاع از حاکمیت ملی و تمامیت ارضی است، احتمالاً کودتا هم می کند و همچنین می تواند وسیله سرکوب داخلی باشد. جوامع صنعتی تلقی دیگری از ارتش دارند که با برداشت مردم جهان سوم متمایز است. این هردو برداشت موجب فرافکنی ذهنی بر ساختار واقعی ارتش گذشته شده است و درک موضوع را مشکل می سازد. گرد آمدن سربازان در گذشته، معمولاً، نه به منظور دفاع از منافع ملی، بل برای غارت و چپاول بوده است. در نتیجه، با توجه به ساختار اقتصاد سنتی، تأمین هزینه این سربازان از طریق لشکرکشیها مقدور می شد. غنائم جنگی، علاوه بر نقدینگی، شامل زنان و پسران و نیروی کاری نیز می شد، ضمن اینکه سرزمینهای آباد و منابع آب، نیاز سپاهیان را برآورده می کرد.

نکته دیگر این که اگر آنها به سرزمینی حمله نمی کردند، امکان داشت در آنجا شخص مقتدری پیدا شود و ناامنی های بعدی را برای همسایگان فراهم آورد. سلطان محمود می گفت اگر به جای مادر مجدالدوله دیلمی «مردی» در ری حکومت می کرد، مجبور بودیم لشکری را پیوسته در نیشابور نگاه داریم و این امر هزینه ای سنگین در برداشت. ضحاک پس از استحکام پایه های حکومتی خویش، به امید گسترش قلمرو قدرت پادشاهی با همراهی

اطرافیان اقداماتی را شروع می‌کند که از جانب دیگر، موجب شدت اختناق می‌گردد. این بخش را فردوسی در قالب داستانی به ظاهر افسانه‌ای این‌گونه به‌نظم می‌کشد:

سخن گوی و بینادل و پاک‌تن	جوانی برآراسد از خویشتن
نبودش جز از آفرین گفت و گوی	همیدد به ضحاک بنهاد روی
بکی نامور پاک خوالبگره	بدو گفت اگر شاه را درخورم

پادشاه جوان از تمجید لذت می‌برد. ابلیس به صورت خوردن، خوردن جوانی نزد ضحاک می‌آید، تملق می‌گوید و تکریم می‌کند و اعلام می‌کند که: «من خوان‌سالارم و خورشهای نیکو و لذید می‌پزم و شاه را فربه می‌کنم.» این نکته بسیار عمیق و درخور توجه است و دوران جمشید و مرداس را نیز دربر می‌گیرد. در گفتگوهای اولیه، سخن از کار و کوشش و فداکاری و دلسوزی و مسئولیت اجتماعی و... نیست که لازمه حیات هر اجتماعی است. سخن از آسایش و خوردن و گلهای مختلف و بوهای خوش و گاوهای شیرده و مانند اینهاست. واقعاً اگر قوم گرسنه و بی‌نوایی به حکومت برسد، اولین کار آنها چه خواهد بود؟ جواب را به قوه تخیل خواننده وامی‌گذارم، ولی پوشیده نماند که بسیاری از سرسلسله‌های ایرانی اعتراف کرده‌اند که قبلاً گرسنه و درمانده بوده‌اند، اسب سبکتکین بی‌جو مانده بود، یعقوب نان و پیاز و تره می‌خورد، معزالدوله دیلمی برای یک گرده نان مجبور به آوردن یک پشته هیزم بود، حال که به حکومت و نوایی رسیده‌اند، چه باید بکنند؟ پس از تثبیت قدرت، تمجید و تملق و شکمبارگی جزو نخستین مسائل فوری تلقی می‌شده است. محمود غزنوی همه عمر را بر پشت اسب به جهانگشایی گذراند و به خوردن و نوشیدن و خفتن با کنیزکان و حتی مغازه با مردی چون ایاز سپری کرد. نوبت به مسعود که رسید، در کنار هیرمند، با بازان و یوزان و حشم و ندیمان و مطربان و خوردنی و شراب شبها را به صبح می‌آورد و به قول بیهقی، سلطان سخت شادی دوست

بود.^{۵۳} مسئله شراب‌خواری و شکمبارگی به قدری در دربار پادشاهان این منطقه رواج گسترده‌ای داشته است که بزمهای هزار و یک شب آنها شهرت جهانی دارد.

در دوران فردوسی، آثاری را در مورد سیاست و مسائل اجتماعی تدوین کرده‌اند. در این آثار فصل مبسوطی دربارهٔ آداب شراب‌خواری و غنا و مطربی و مسائل کنیزکان و غلامان و خوردن و حتی جماع کردن درباری می‌آمده که مؤید توجه فردوسی به درجهٔ اهمیت این گونه مسائل است. گسترش کار تا آنجاست که مردی چون غزالی، که بدون تردید از مردان بزرگ فرهنگ ایران و مردی دینی است، اجباراً در نصیحة الملوک سخنانی در این مورد آورده است.

به هر جهت، بدیهی است که قومی بدوی و گرسنه اول بار مسئله خوردن و جبران گرسنگی خود را پیش بکشد. سبکتکین پس از رسیدن به امارت حکایت می‌کند که چگونه او را همراه با دوازده برده از جیحون گذرانند و چه خفتها دید و چه آزارها که نکشید و کسی او را نمی‌خرید. «خداوندم سوگند خورده بود که مرا پیاده به نیشابور برد و همچنان برد. آن شب با غمی سخت بزرگ بخفتم»^{۵۴}. برده‌ای که پس از تحمل این خواریها بر تخیٔ مهان تکیه زند، چه خواهد کرد؟

ز بهر خویش جا بگه ساختن
بد و داد دستور فرمانروا
که کمتر بد از کنسی‌ها خویش
خورنگر ساورد بک یک نحای
بدان تا کند پادشاه را دلبر
به فرمان او دل گروگان کند
بدان دانش یک زمان بدرس
گرو آبدت سر به سر روزن
بازید و آمد، دلی بر آمد
سر کم خرد میهر او را سبرد

چوبشید ضحاک بنواختن
کلید خویش خانه پادشاه
فراوان نبود آن زمان پرورش
زهر گوشت از مرغ و از چارپای
به خویش بپرورد برسان شیر
سخن هر چه گویدش فرمان کند
خورش زردهٔ خایه دانش نحس
که فردات زان گونه سازم خویش
خورش‌های کبک و نذر و سپید
تو تازیان چون به خوان دستبرد

سدیگر به مرغ و کباب بره	بیاراست خوان از خورش بکسره
به روز چهارم چوبینه‌ها خوان	خورش کرد از پشت گاو جوان
بدوی اندرون زعفران و گلاب	همان سالخورده می و مشک ناب
چو ضحاک دست اندر آورد و خورد	شگفت آمدش زان هیوار مرد
بدو گفت بنگر که تا آرزوی	چه خواهی به خواه از من ای نیکخوی

کسانی که مطبخ شاه جوان را گرم نگه می‌داشته‌اند و غارت، مصادره امکانات عیش و عشرت او را فراهم می‌آورده‌اند، جزو ندیمان او نیز بودند و تا آنجا که از تاریخ سراغ داریم. و در اینجا نیز با اشاره ظریفی فردوسی طرف شاه را ابلیس خطاب می‌کند، اینها عموماً جزو اراذل و اوباش بوده‌اند. این جماعت ضمن تأمین نظر شاه، اهدافی نیز داشته‌اند که باید برآورده می‌شد. این خوردن بی حساب و دایمی را نظام اقتصاد بسته بر نمی‌تابد، اقتصاد بسته‌ای که در ضمن، به تفکر کم کاری و تسلیم سرنوشت شدن، آرامش است و همه این مجموعه عنصر ناامنی را نیز با خود همراه دارد. عنصر ناامنی، مهلیک فعالیت‌های اقتصادی است، زیرا در امنیت جزئی از آینده‌نگری و امید به آینده نهفته است که آدمی را به کار وامی‌دارد. در حالی که در ایران به دلیل ناامنی، سرمایه‌های مردم عموماً در خاک به صورت دینه پنهان بوده است (یافتن دینه‌ها و شناخت مسائل گنجنامه‌ها امروز نیز برای خود شغل مهمی است). زمانی که سرمایه‌های مردم به زیر خاک مدفون می‌شود و تولید در داخل شبکه ملی به حداقل می‌رسد، تنها راه چاره برای تأمین نیازها همان غارت است. در گذشته نظام اقتصادی به صورت امروز نبوده و اسکناسی رایج نبوده است تا دولتها بتوانند از راه قانون مردم را تحلیل ببرند و هضم کنند.

حاصل خوردن بی حساب منابع اقتصادی، عدم رضایت مردم و عدم رضایت مردم نیز موجب فشار اختناق می‌شده است، در نتیجه، ضحاک و ندیمان فشار نظامی بر روی مردم را افزایش می‌دادند تا نیازهای مالی مورد نظر را تأمین کنند. در این صورت، آدمکشی گسترش می‌یافت. فردوسی

شاهد و ناظر زمان خود و گذشتهٔ نه‌چندان دور خراسان بوده است. در سرزمین کم‌آبی همچون خراسان کشاورزی پراکنده و دامداری تنها فعالیت اقتصادی را تشکیل می‌داده است. چنین اقتصادی چگونه تحمل اردوکشی‌های امثال رافع بن هرثمه، یعقوب لیث، عمر لیث، علی بن اللیث، احمد بن عبدالله خجستانی و سامانیان و غزنویان را در فاصله‌ای کوتاه داشته باشد - اردوهای که به تصریح تاریخ برای غارت کردن ازمیان مردم انتخاب می‌شدند و جمع می‌آمدند تا مردم را غارت کنند. این گونه اردوکشی‌ها را به زخم تیغ سامان می‌دادند. ایرانیان و عربها خود کفاف این خطه را می‌کردند، ترکان نیز دسته دسته بدان افزوده شدند. فردوسی در جای دیگر همین ساختار را چنین بیان می‌کند:

ز دهقان و از ترک و از تازیان	نزادی پدید آمد اندر میان
نه دهقان نه ترک و نه تازی بود	سخن‌ها به کردار بازی بود
زیان گمان از پی سرد خویش	بجویند و دین اندر آزند پیش

ثروت در ایران گذشته جزو امتیازات جدی محسوب نمی‌شد. چون این هزینه‌های کلان نظامی را اقتصاد سالم بر نمی‌تابید، علاوه بر غارت، عناصر ثروتمند را به طریقی متهم و به هلاکت می‌رساندند و ثروت آنها را مصادره می‌کردند. ثروت انباشته هیچ‌گاه در ایران از معرض مصادره در امان نبوده است و این خود یکی از علل عدم رشد اقتصادی است، هرچند خود معلول عوامل بسیاری است. حرمت مالکیت و توسعه اقتصادی بنا بر تجربهٔ بشر دو عنصر غیرقابل تفکیک هستند که ایران از هردوی آنها محروم بوده است. عضدالدوله به همین منظور؛ ابن عمید وزیر ثروتمند خود را به موحشترین وضع شکنجه و مثله کرد و کشت. و امثال این زیاد بوده است. یکی از ثروتمندان زمان مسعود می‌گفت: «وی [سلطان مسعود] بدین مال و حطام من نگرَد و خویش را بدنام کند.»^{۵۵}، یعنی اینکه مرا خواهد کشت و این مال را مصادره

خواهد کرد و بدنام خواهد شد. اصطلاحی بسیار گویا و
 مفلس عمیق از همین زمانها داریم که «مفلس دژِ رویین‌تن
 دژِ رویین‌تن است» یعنی آدم بی‌چیز مثل قلعهٔ زرهی می‌ماند که به
 هیچ‌وجه قابل تعرض نیست؛ واقعیت این است که چون
 پول ندارد کسی متعرض او نمی‌شود. در اینجا ما شاهد یک افلاس ساختاری
 اجتماعی، اقتصادی و سیاسی هستیم و قطعاً جزو فرهنگ ملی گذشته ماست
 و فرد خاصی را هم به عنوان مجرم شماره یک نمی‌توان متهم کرد. تاریخ نشان
 داد که تمویض افراد بدون تعرض به ساختار مشکلی جدی را نخواهد گشود و
 این ساختار هم بسیار متنوع و وسیع است و همچنین نشان داد کسانی را هم
 که می‌خواهند متعرض این ساختار شوند دوست ندارد (قائم مقام، امیرکبیر و
 مصدق). در کشورهای پادشاهی غربی معاصر فردوسی مالکیت این قدر مورد
 بی‌مهری قرار نگرفته و در نتیجه، امنیت وجود داشته و احکام خود را بر زندگی
 اجتماعی- اقتصادی- سیاسی تحمیل می‌کرده است از جمله نتایج آن،
 پیشرفت صنعتی فعلی و امنیت سیاسی نسبی است.

در ایران تعارض بین برداشت غیرممکن از تولید و امکان عملی تولید
 شدت می‌گیرد و اختناق بالا می‌گیرد و کشتار به حدی می‌رسد که سبیل آن
 مارهای دوش پادشاه است که فقط مغز می‌خورند، یعنی با هرگونه فکری به
 معارضه برمی‌خیزند. ورود سلجوقیان به نیشابور حدود بیست سال بعد از وفات
 فردوسی است. تنها کاری که نیشابوریان توانستند بکنند، این بود که به
 سلجوقیان گفتند: «اما نباید دانست که مردمان از شما ترسیده شده‌اند بدانچه
 رفته است تا این غایت به جای‌های دیگر، از غارت و مثله کردن و کشتن و
 گردن زدن، باید که عادت‌ی دیگر بگیرید که بیرون این جهان جهان دیگر
 است... نیشابور چون شما بیار دیده است و مردم این بقعت را سلاح دعای
 سحرگهان است»^{۵۶}. هیچ امکان و هیچ ساختاری به هیچ‌وجه برای دفاع از
 امنیت اقتصادی موجود نبود، و کار بسادگی به مثله و گردن زدن می‌کشید
 همان‌گونه که ضحاک کرد. لشکر غزنوی در سرزمین شاهنشاهی خود

سیاست «زمین سوخته» را پیاده می‌کرد. «از جهت آنکه پوست درختان پسته بیهق، روغنی و صمغ‌دار است، سپاه‌الار به قطع آنها فرمان داد و سوخت خوبی برای تنورها مهیا کرد. باقی مانده را نیز از بیخ بریدند و به غزنه بردند. به همین خاطر خراسانیان او را «حاجب پاک‌روپ» لقب دادند»^{۵۷}. در زمان سلطان محمود، اسفرائینی وزیر او چنان فشاری به خراسان وارد کرد که به قول بیهقی آب پستانهای خراسان خشکیده شد و نه قطره‌ای شیر ماند که بیرون شود و نه ذره‌ای روغن که به دست آید.

ابوالفضل سوری یکی از ندیمان ضحاک است که در خوراندن او هیچ کوتاهی نمی‌کند. وی عمید خراسان بود به عصر مسعود غزنوی، دست او باز گذاشته شد. سال بعد او صف باشکوهی از هدایا به ارزش چهار میلیون دینار به دربار غزنین فرستاد شامل جامه و ظروف طلا و نقره و غلام و کنیز، مشک و عنبر و کافور، میوه‌های کمیاب، مروارید، تخته قالی و همه چیزهایی که فردوسی برای ضحاک و جمشید توصیف کرده است. وقتی که هدایا به دربار رسید سلطان شادمانه گشت و گفت «نیک چاکری است این سوری! اگر ما را چنین دو سه چاکر دیگر بودی بسیار فایده حاصل آمدی»^{۵۸}. ویرانی خراسان بدانجا می‌رسد که فرخی می‌آورد:

هرچند نمائندست درو مردم بیار

هرچند ویرانست امروز خراسان

و از ابوالمظفر عبدالجبار آورده‌اند:

که سوری همی مال و ساز آورد
به پیش توکاری دراز آورد
چو چوبان به ده، داغ باز آورد

امیرا به سوی خراسان نگر
اگر دست ظلمش بماند دراز
هر آن مملکت کان به سوری دهی

سلطان مسعود خود برای جمع‌آوری پول شهر آمل را محاصره کرد و قسمت‌هایی از شهر را آتش زد.^{۵۹}

هزینه‌هایی که پادشاهان و امرا و مسئولان دستگاه اداری و اشراف

بی‌تبار داشته‌اند، بسیار وحشتناک بوده است. این فشار مالی، که به صورت هزینه‌های خوشگذرانی خورشخانه در داستان تصویری فردوسی آمده است، در زمان شخص فردوسی کار را به جایی می‌کشید که برای جمع‌آوری هزینه‌ها به مردم فشار می‌آوردند و مردم لاجرم زندگی را رها می‌نمودند و فرار می‌کردند و در این‌گونه مواقع بین بد و بدتر، بد را انتخاب می‌کردند. کم‌نبوده‌اند رجال و اعیانی که نامه می‌نوشتند و از پادشاهی دعوت می‌کردند که برای حکومت به سرزمینشان بیاید و قول می‌دادند که به هنگام ورود از حمایت اعیان برخوردار خواهد بود. در زمان مسعود اعیان ترک به ماوراءالنهر نامه نوشتند و ترکان سلجوقی را به آمدن به خراسان ترغیب کردند و مردم خراسان هنگام ورود ایلک‌خان نصر از خراسان دفاع نکردند و همین‌طور زمان سلجوقیان و... این امر در واقع، قسمتی از همان مکانیسمی است که حکومت را از جمشید به ضحاک و از ضحاک به **عدم حمایت مردم** فریدون و از صفاریان به سامانیان و از سامانیان به **از حکومت** غزنویان و از غزنویان به سلجوقیان و از سلجوقیان به خوارزمشاهیان و از خوارزمشاهیان به مغولان و از مغولان به... منتقل می‌کند. ولی زبانی که فردوسی انتخاب کرده، زبانی کنایی است و ابعاد مختلفی دارد و همین ظرافت فهم داستان را پیچیده می‌کند و دقت خوانندگان را می‌طلبد.

حال وقتی که امثال سوری و اسفراینی خورشخانه‌ها را چرب می‌کنند و چاکری نیک می‌شوند و شاه هوس می‌کند چندین چاکر این‌گونه داشته باشد به آنها خطاب می‌کند:

چه خواهی بخواه از من ای نیکخوی

و در جواب از چاکران می‌شود:

همه‌نوشه جانم از چهرتست
و گرچه مرا نیست این پایگاه

مرا دل سراسر پر از مهرتست
یکی حاجتتم به پیروزشاه

ببوسم، بمالم برو چشم روی	که فرمان دهد تا سرکتف اوی
نهانی ندانست بازار اوی	چو ضحاک بشنید گفتار اوی
بلندی گیرد زین مگر نام تو	بدو گفت دادم من این کام تو
همی بوسه داد از بر سفت او	بفرمود تا دیو چون جفت او
کس اندر جهان این شگفتی ندید	ببوسید و شد در زمین ناپدید
غمی گشت و از هر سوی چار جفت	دومار سیاه از دو کتفش برست

مشکلات اقتصادی و سیاسی، نظام حاکم را در بن بست قرار داده اند: نه می‌تواند فشار نظامی را کم کند و نه می‌تواند آرامش نسبی مردم را تأمین کند و مردم را آرام نگه دارد و مثل همیشه بسیار ساده‌گرایانه و با حماقت ساختاری با مسائل پیچیده اجتماعی برخورد می‌کند و:

سزد گر بمانی بدین در شگفت	سرانجام ببرید هر دوز کتف
برآمد دگر باره از کتف شاه	چو شاخ درخت آن دومار سیاه
همه یک بیک داستانها زدند	بزشکان فرزانه گرد آمدند

چون پیش از این مطالبی را درباره سیرت کارشناسی در ایران زمین و نظریه پزشکی اجتماعی و نوع رأی زدن تئورسین‌های اجتماعی آورده ایم دیگر آنها را تکرار نمی‌کنیم. فقط این قول سلطان محمود را یادآوری می‌کنیم که پادشاهان چون کودک خرد باشند بر وفق مراد آنها باید نظر کارشناسی داد تا کارشناسان از همان سفره غارتی بهره‌مند شوند و مثل ابوریحان و عروضی سیرت بگردانند.

ز هر گونه نیرنگ‌ها ساختند مر آن درد را چاره نشناختند

چون سیرت کارشناسی به جایی نرسید، دوباره اراذل و اوباش کار را به دست می‌گیرند:

به فرزانی نزد ضحاک رفت	بان پزشکی پس ابلیس رفت
بمان تا چه گردد، نباید درود	بدو گفت که این بودنی کار بود
نباید جزین چاره‌ای نیز کرد	خورش ساز و آرامشان ده به خورد

بجز مغز مردم مده‌شان خورش مگر خود بمیرند ازین پرورش

فردوسی دقیقاً موضوع را می‌شناخته و تحلیل کرده است. تصویر او همان مکانیسم شناخته شده بود. به این صورت که جامعه راه اصلاح خود را و نظام سیاسی را نمی‌شناخته است و چاره‌ای نداشته تا آن‌قدر بخورد و چپاول و غارت و آدم‌کشی کند تا در همین روند متلاشی گردد که «مگر خود بمیرند از این پرورش». این نظر فردوسی نیست؛ این عقاید آرای چاکران نیک ضحاک و کارشناسان سیرت گردانیده است؛ به قول سلجوقیان «یا برآمدن یا فرو ماندن». ضحاک دو راه بیشتر نمی‌شناسد: یکی رها کردن حکومت و یکی ادامه دادن راه. رها کردن حکومت امکان ندارد و راه صلاح نشدنی است. پس باید کوره خورشخانه مغز جوانان را تابید تا در آینده چه پیش آید، هر چند که این راه به تهی شدن نیروی انسانی بینجامد.

فردوسی تعجب می‌کند که این چه رأیی است که درباریان صادر کردند و این چه شور و مصلحتی است که موجب «پرداخته» شدن زمین از مردم می‌گردد.

سر نره دیوان از بس جست و جوی مگر نایکی چاره سازد نهان
 چه جست و چه دید اندرین گفت و گوی که پردخته ماند ز مردم جهان



فردوسی تا اینجا از اوج دعوی خدایی جمشید و نحوه برآمدن ضحاک دو تصویر به دست داده است. در این تصاویر که دقایقی از وضع زندگی اجتماعی - میاسی - اقتصادی زمانه خود را ترسیم کرده است، جمشید را تا جایگاه خدا و ضحاک را تا جانشینی پدر تصویر می‌کند. ضحاک که امکانات اقتصادی و نظامی را جذب کرده بود، در حال پیشرفت با مخالفت‌هایی روبرو شد و فشار و اختناق را زیاد کرد. کار ضحاک سخت‌تر است، زیرا خشونت فرهنگ بدوی عرب و ترک در آن بیشتر از خشونت سلسله‌های ایرانی بوده است. و اما جمشید:

راه حلهای خورشخانه‌ای

از آن پس برآمد از ایران خروش بدید آمد از هرسوی جنگ و جوش

گشتند پیوند با جمشید	میه گشت رخشنده روز سپید
به کژی گرایید و نابخردی	برونبیره شد فزّه ایزدی
یکی نامجویی به هر پهلویی	بدید آمد از هرسوی خسروی
دل از مهر جمشید پرداخته	سپه کرده و جنگ را ساخته
سوی نازیبان برگرفتند راه	یکایک بیامد از ایران سپاه
بر از هول شاه ازدها بیکرست	شنیدند کانهجا یکی مهتر است
نهادند یکسره ضحاک روی	سواران ایران همه شاه جوی
وراسته ایران زمین ساختند	به شاهی بر او آفرین خواندند

فردوسی که با مطالعه گذشته، شاهد فروریختن ساسانیان بود و آمدن عربها را خوانده بود و حضور آنها را لمس می‌کرد، در شاهنامه فصلی به این کار اختصاص داده و مسائل فرهنگی آن را به‌طور عمیق بحث کرده است. فردوسی از یک سو، با مطالعه گذشته ناظر گسستن ایرانیان از ساسانیان و پیوستن آنها به عربها بود و از سوی دیگر، فروریختن ساسانیان و برآمدن اولین سلسله ترکان در شرق ایران را مشاهده می‌کرد.^{۶۰}

در تصویر او به محض اینکه خللی در نظام سیاسی به وجود می‌آید و نوبت به رفتن می‌رسد، از هر قبیله‌ای، سرقبیله و خانی به دنبال نامجویی سپاهی جمع می‌کند و جنگ را پیشه می‌سازد. در شرق ایران این اتفاقات پی در پی رخ می‌داد و از هر گوشه‌ای خسروی برمی‌خاست و هر نامجویی هوس حکومت می‌کرد. در زمان او در شرق ایران عبدالملک بن نوح از دنیا می‌رود و بلعمی به صوابدید ایتکین، امیر ترک خراسان، و دیگر بزرگان پسر او نصر را به حکومت انتخاب می‌کند. سران سپاه موافقت نمی‌کنند با برپائی شورش کاخ شاه را غارت، و نصر را از حکومت خلع می‌کنند. آنگاه عمّ او ابوصالح منصور بن نوح را به جای وی می‌گمارند. ایتکین اعلام استقلال می‌کند، با غلامان خود به سوی غزنین می‌رود تا حکومت غزنویان را برپا دارد. در زمان نوح بن منصور خراسان یکپارچه بین امرا دست به دست می‌گشت. چغانیان، سیمجوریان و غزنویان و ساسانیان مدعی خراسان بودند. و این کشمکشها همچنان و پس از آن هم تا عصر سلجوقیان ادامه می‌یابد تا اینکه سلجوقیان

خراسان را از غزنویان می‌گیرند. این مصداق واقعی این سخن فردوسی است که:

بدید آمد از هرسوی خروی یکی نامجویی به هرپهلویی

این وضع در ایران همیشه وجود داشته است، حتی پس از مرگ فتحعلیشاه شمار زیادی از فرزندان و نوادگان او که تعداد آنان ظاهراً به ۲۷۰ می‌رسید و هریک در گوشه‌ای حکومت می‌کردند هوای پادشاهی در سر می‌پروراندند و قائم مقام بسختی توانست ولیعهد رسمی ایران را با کمک دولتهای روس و انگلیس به حکومت بنشانند.

بنابه تصویر فردوسی و تأیید واقعیات تاریخی مردم پیرامون هر کس که امکان دستیابی به قدرت برای او مهیا بود گرد می‌آمدند و می‌خواستند که از قتل او چیزی نصیبشان شود یا به احتمال در جوار او از ستم حاکم پیشین برهند. مردم دسته دسته تسلیم تازیان، سلطان محمود یا هر حاکم قدرتمند دیگری می‌شدند. ولیعهد قانونی سلطان محمود، محمد بود، ولی سپاهیان که زور مسعود را بیشتر دیدند، سلطان خود را کت‌بسته تحویل مسعود دادند. سپاهیان مسعود در دندانقان از گرد مسعود پراکنده شدند و به سلجوقیان پیوستند. بویژه زمانی پشت مسعود شکست که حدود سیصد نفر از گارد جاویدان او به سلجوقیان پیوستند. پیوستن سپاهیان و مردم عادی ایران به جناح مخالف امری معمول بود. حتی گاهی پیش می‌آمد که مردم به علت استقامت در مقابل نیروهای بیگانه مورد شماتت قرار می‌گرفتند. و این در بخارا پیش آمد و آن زمانی بود که بخاراییان در مقابل تعرض ترکان مقابله کردند و در این تعرض بازار عاشقان بخارا که از مستغلات سلطان محمود بود بسوخت، سلطان وقتی بخارا را گرفت مردمان را توبیخ کرد که:

رعیت را با جنگ کردن چه کار باشد لاجرم شهرتان ویران شد و
مستغلی بدین بزرگی از آن من بسوختند تاوان این از شما خواسته آید، از
آن در گذاشیم، نگرید تا پس از این چنین نکنید، که هر پادشاهی که

فوی تر باشد و از شما خراج خواهد و شما را نگاهدارد، خراج باید داد
و خود را نگاهداشت، چرا به مردمان نیشابور و شهرهای دیگر نگاه
نکردید که از ایشان بیش نخواستند که آن محسوب کرده آید. گفتند
توبه کردیم و بیش چنین خطا نکنیم.^۶

از نظر همکاری رجال ایران با بیگانگان جای هیچ شبهه و تردیدی
نیست. این موضوع درباره غزنویان و سلجوقیان صدق می‌کند. ایرانیان با
مغولان همکاری کردند— کسانی که به تعبیری در اوایل کار سختی با
آدمیزاد نداشته‌اند. تاریخ جوینی و دیگر مراجع گواه این همکاری پیوسته
است.

شنیدند کانهجا یکی مهترست پراز هول شاه ازدهاپیکر است

و به این دلیل این پادشاه، یعنی ضحاک «مهتر» است و
ازدهاپرسی ایرانیان در پی او روانه می‌شوند که پر از «هول» و
«ازدهاپیکر» است. به این تعابیر خوب توجه کنید: نه از
آن جهت که صالح و عادل و فرزانه و مردم‌دار است بلکه چون بسیار پر قدرت
و ترسناک و ازدها صفت است به او می‌پیوندند. دانستن این موضوع که
سپاهیان این ازدها را عمدتاً همان رعایای ایرانی و اربابان آنان تشکیل
می‌دادند، انسان را آزرده خاطر می‌سازد. لذا شناخت دقیق این بی‌هویتی
اقدامی ضروری است بویژه آنکه نمی‌توان جدا از این گذشته زیست.
«هویت» امروزی یا به تعبیر استادم، «من» یک تاریخ فشرده است. با شناخت
گذشته می‌توانیم آگاهانه با مشکلات آینده برخورد کنیم و احتمالاً راه‌حلهای
خورشخانه‌ای برای آنها انتخاب نکنیم.

رفتار سپاهیان یک جامعه نمی‌تواند خارج از ساختار الگویی رفتاری کل
جامعه شکل بگیرد. سپاهیان در جامعه‌ای متولد می‌شوند که ساختار الگوهای
رفتاری آن از پیش شکل گرفته است و محیط شرایط اجتماعی خود را به آنان
تحمیل می‌کند. رفتار فرد سپاهی، همچون کلاف به هم بسته و پیوسته‌ای، با

دیگر روابط اجتماعی، ارتباط دارد. این مسئله یک عمل اجتماعی بود و ارتباطی با نظامیان نداشت. ملاکین و اعیان و تجار و علما نیز همچون رعایا به بیگانگان می‌پیوستند. خوشبینانه‌ترین فرض این است که، چون مردم توان سازماندهی دفاع از خود را نداشتند، بناچار تن به این کار می‌دادند. و این درحالی‌ست که مردم را مسئول بی‌کفایتی نظام ندانیم، نیروهای فکری جامعه نیز به همین نحو بوده‌اند؛ تا امروز برای این شاه شعر می‌گفتند و کتاب می‌نوشتند، شاه که عوض می‌شد، مقدمه کتاب را عوض می‌کردند یا اسم ممدوح را تغییر می‌دادند. ابوریحان و ابوعلی مینا در خوارزم بودند و مورد تعقیب محمود. یکی به دربار آل بویه رفت و یکی به دربار غزنویان. نخستین بار که سلجوقیان به نیشابور آمدند، مورد استقبال علما قرار گرفتند، ولی چون هنوز وضعیت مشخصی نداشتند این استقبال با کراهت انجام گرفت. پس از پیوستن ایرانیان به ضحاک:

ز ایران و از تازیان لشکری گزین کرد گردان هر کنوری

در تمام دوران اسلامی لشکریان پادشاهان از گروه‌های
 متفاوت تشکیل می‌شده‌اند. سربازان غزنوی مشکل از
 ترکیب قبیله‌ای
 سپاه
 عرب و افغانی و هندو و کرد و ترکان غز و خلیج و...
 بودند، در اصل شاختن و یژگی هر یک از این رگه‌های نژادی نیز برای خود
 علمی بود که بیشتر، برده‌فروشان از آن مطلع بودند و ویژگیهای آنها را از نظر
 وفاداری، دین، کار، خشونت، هوشیاری و... می‌دانستند. برادران آل بویه از
 زمره این سربازان بودند که از فشار گرسنگی مجبور به مهاجرت شده^{۶۲} به
 ماکان کاکلی پیوستند و سپس به خدمت مردآویج درآمده و پس از آن به
 پادشاهی رسیدند.^{۶۳} دیگرانی هم که به سلطنت رسیدند، تفاوت زیادی با
 اینها نداشتند. ضحاک بعد از جمع‌آوری این سپاهیان:

سوی نخت جمیشد بنهاد روی جوانگشتی کرد گینی بر روی

از سوی دیگر، جمشید نیز که با همین روابط اجتماعی همسازی دارد، با دشوار شدن حکومت و نگهداری تخت، کارزار را رها می‌نماید و همان کاری را می‌کند که امثال شاه‌سلطان حسین صفوی کردند:

بزرگی و دیهیم و گنج و سپاه	برف و بدوداد نخت و کلاه
یکایک ندادش سخن را درنگ	چو ضحاک آورد ناگه به چنگ
جهان را از او پاک بی‌بیم کرد	به آتش سراسر به دونیم کرد

کشتن، آزه کردن، با میخ به دیوار کوبیدن، کور کردن، زندان و قطعه قطعه کردن از ویژگی‌های خشونت‌آمیز جامعهٔ قبیله‌ای است. جوامعی که با خشونت طبیعت عادت کرده‌اند و تسلیم طبیعت‌اند، هنوز نیاموخته‌اند که می‌توانند نیروهای طبیعی و نهادهای اجتماعی را مهار کنند و از شدت بدیها بکاهند. در واقع، این نوع رفتار ویژهٔ جوامعی است که هنوز، از نظر حقوقی به مرحله داشتن حقوق اصلاح‌کننده و ترمیم‌کننده نرسیده، جرم را یک پدیده اجتماعی و معلول عوامل پدیدآورندهٔ آن نمی‌دانند، و به تبع، در فرهنگ خود با پدیدهٔ جرم به صورت فردی و شخصی برخورد می‌کنند و نسبت به آن حالت انتقام‌گیری دارند.

نظام حقوقی این‌گونه جوامع از آن جهت ساختاری
مبارزه با
خودکامگی
مرکوب‌کننده دارد که ظاهراً معلول را چنان می‌کوبد که
دیگر سر بر نیاورد. این جوامع با معلول مبارزه می‌کنند و
به علت عقب‌افتادگی فکری از کشف روابط جرم با پدیده‌هایی که زمینهٔ
مساعد بروز آن را فراهم می‌آورند غافل‌اند. مبارزهٔ آنها با نظام خودکامگی
میاسی هم همین حالت را دارد؛ با خودکامه مبارزه می‌کنند و نه با نظام
خودکامگی، که مورد اخیر نیاز به فرهنگ توسعه‌یافته‌تری دارد.^{۶۴} کسی که
با خودکامه مبارزه می‌کند جرم را یک امر شخصی تلقی می‌نماید و عواقب آن
را متوجه مجرم می‌داند. کسی که با خودکامگی مبارزه می‌کند، جرم را یک
پدیدهٔ اجتماعی می‌داند و باور کرده است که این پدیده با هزاران پدیده دیگر

در ارتباط است.

حق و تکلیف در روابط اجتماعی به وجود می‌آید و توسط گروه اجتماعی تحمیل می‌شود. جوامع انسانی زمانی طولانی طی کرده‌اند تا جرم را از حالت تعلق به فرد جدا کنند و به آن حالتی اجتماعی بدهند. مجرم را متجاوز به حقوق اجتماع می‌دانند و عمل او را یک پدیده اجتماعی تلقی می‌کنند. این گونه تلقی محاسن زیادی دارد. زیرا اجازه می‌دهد جرم را پدیده قانونمندی تصور کنید و بشناسید و اقدامات احتیاطی پیشگیرانه در مورد آن به کار برید. در چنین بُعدی هم از تکرار جرم به‌طور نسبی جلوگیری می‌شود و هم مجرم اصلاح می‌شود و اگر خودکامگی، جرمی سیاسی و پدیده‌ای اجتماعی تلقی شود، به‌طور قطع به دنبال زمینه‌های رشد آن و اقدامات پیشگیرانه برای بروز آن می‌روند، سعی می‌کنند آن را بشناسند و عوامل پدیدآورنده آن را بیابند. اما اگر خودکامگی در خود کامه خلاصه شود و با دید فردی و متغیرهای شخصی با آن برخورد گردد، حاکم خودکامه را با خودکامه دیگری جایگزین می‌کنند و این همان روند جمشید، ضحاک و فریدون می‌شود که با خسارتی جبران‌ناپذیر برای مملکت همراه است. مبارزه با خودکامه، مبارزه‌ای انفعالی است که در آن معمولاً همکاری با دولت قطع می‌شود و سپس حالت تخریب به خود می‌گیرد و نهایتاً موجب متلاشی شدن حکومت می‌گردد یا دولت توسط بیگانگان ساقط می‌شود. درحالی که مبارزه با خودکامگی، حالت فعال و سازنده‌ای دارد. کسی که می‌خواهد با خودکامگی مبارزه کند، با تمام زمینه‌های سازنده خودکامگی برخورد فعال و اصلاحی می‌کند و این امر هوش و کار و خلاقیت زیادی را می‌طلبد. تجربه ثابت کرده است که عموماً جوامع دمکراسی لیبرال فعلی در زمان گذشته با خودکامگی مبارزه کردند و شرقیها با خودکامه.

در جوامع اولیه که «حق و تکلیف»، نظام توسعه یافته‌ای در زندگی اجتماعی ندارد. سازمانی برای رسیدگی به امر تخلف از اجرای حقوق تشکیل نشده است و مجرم در چنین نظامی توسط شخص صدمه‌دیده یا نزدیکان او

این تفکر جبری از اجزای جدایی‌ناپذیر فرهنگ گذشته ایران محسوب می‌شود که محیط مناسبی برای پرورش ضحاک بوده است. ما شاهد جبر ساختاری در جامعه ایران بوده‌ایم، یعنی جبری که در روابط اجتماعی و

قصاص می‌شود. در جوامع پیشرفته‌تر، جامعه با جرم برخورد می‌کند و نه تنها با شخص مجرم. نظام حقوقی ایران تا اواخر دوره قاجار کم و بیش شکل ابتدایی داشت و هیچ سازمان دقیق و منضبطی به صورت نسبی موجود نبود. و آن دستگاه قضایی هم که عموماً در زمینه حقوق مدنی انجام وظیفه می‌کرد، خود مشکل بزرگی بود. در ایران زمان فردوسی و قبل و بعد از آن، زورمندان، صاحب اختیار هم هستند، دفاع از حریم حقوق افراد هیچ‌گونه تضمین اجتماعی ندارد. تضمین حقوق

سیاسی - اجتماعی - اقتصادی افراد، ساختار ویژه‌ای را
 «آزه کشی» می‌طلبد که زمینه آن هرگز در جامعه ایران به وجود
 نیامده، و ایرانیان توفیق شناختن آن را نداشته‌اند. لذا

کشتن با شمشیر و تبر و آزه و مثله کردن از ابزار اصلی تحمیل اراده قویتر یا تقاص برای جبران تجاوز به حقوق افراد بود. حقوق سیاسی به شکلی که امروز در جهان شناخته شده، در ایران هرگز وجود نداشته است. این‌گونه حقوق هم که از کشورهای توسعه‌یافته تراویده است، به کار کشورهای که الگوی رفتاری قبیله‌ای دارند نمی‌خورد، چون حقوق باید در روابط اجتماعی جان بگیرد و تضمین پیدا کند، نه اینکه توسط حقوقدانی طرح یا توسط دیگری تصویب شود. در ایران اگر کسی مخالفت سیاسی می‌کرد، آزه می‌شد. اگر فردی در جوامع قبیله‌ای مورد بغض حاکمان قرار گیرد و آزه و مثله نشود، مورد لطف قرار گرفته است. چون اگر آزه شود و مثله گردد، هیچ ضابطه اجتماعی قادر به دفاع از او نیست. کسانی که می‌خواهند در جوامع انسانی ریشه آزه کردنها را بخشکانند، می‌باید کینه خود را فقط متوجه آزه و آزه کش نکنند، چرا که آزه و آزه کش هر دو از پدیده‌های اجتماعی هستند و در محیط ویژه‌ای رشد می‌کنند، علاوه بر توجه به آزه و آزه کش، فکر باید معطوف به محیط رشد جرایم گردد تا توفیقی نسبی در تعدیل آن به وجود آید. جامعه‌ای را که فردوسی تصویر کرده و ویژگی‌هایی را که برای هریک از گروهها برشمرده است، عملکردی جز این نمی‌توانست داشته باشد که وزیران را بکشند، سر

پادشاهان را در سینی بگذارند و برای یکدیگر تحفه بفرستند یا در کاسه سرهم شراب بخورند یا بر دار بکشند و کور و مثله کنند و...

به آزهش سراسر به دونیم کرد جهان را از او پاک بی بیم کرد

به این نکته بدقت توجه کنید که وقتی او را با آزه به دونیم کرد، این تفکر منطقی به نظر می‌رسیده که «جهان را از او پاک بی بیم کرده»، یعنی زمانی که مجرم (بر فرض این که قبول کنیم جمشید در مقابل ضحاک مجرم است) بسختی سرکوب شد، دیگر بیمی نبود که دوباره کسی مزاحم ضحاک شود. این کوفتن و سرکوب مجرم، این تفکر حقوقی سرکوبگر (Repressif) را فردوسی از تلقی ضحاک و جامعه نقل می‌کند. این مسئله از عوارض تفکر قبیله‌ای ماست که هزاران سال طول کشید و تغییر جدی نیافت. در حالی که هم با چشم خود دید و هم با قلم خود نوشت که شخص ضحاک نیز با همان مکانیسم تنبیه شد.

شد آن تخت شاهی و آن دستگاه	زمانه ربودش، چو بیجاده گاه
از اویش بر تخت شاهی که بود؟	بدان رنج بردن چه آمدش سود؟
گذشته برو سالیان هفتصد	بدید آوریده همه نیک و بد
چه باید همی زندگانی دراز	چو گیتی نخواهد گشادنت راز
همی پروراندت با شهد و نوش	جز آوای نرمت بیارد به گوش
یکایک چو گویی که گزده مهر	نخواهد نمودن به بد نیز چهر
یکی نغزبازی سرون آورد	به دلت اندر از درد خون آورد

پیش از این گفته شد که تفکر قبیله‌ای بین قوانین طبیعی و قوانین اجتماعی تمایزی قایل نمی‌شود. و در نتیجه، بر هر دو یک حکم می‌راند و خود را در مقابل هر دو ناتوان و اسیر می‌بیند. در اینجا فردوسی تمثیلی ظریف به کار برده و هر دو قانون را نمایش داده است. زندگی اجتماعی و کشته شدن جمشید را شبیه زندگی طبیعی او دانسته که، همچون بقیه، بآرامی و لطف و مهر متولد و پرورانده شده است، و همان‌طور که همه از بازی روزگار چاره‌ای

ندارند و می‌میرند، او هم اسیر پنجه روزگار شد. اما نکته اصلی:

بکی نغزبازی برون آورد به دلت اندر از درد خون آورد

اگر قبول کنیم که «در هر دوره‌ای افکار حاکم بر عصر محصول جزء جزء مردمی بود که کم و بیش در گمنامی می‌زیستند؛ ولی این عقاید و افکار منتسب به کسانی شد که آن را روشن کردند و متوافق ساختند.»، و اگر قبول کنیم که به تعبیری «مردان بزرگ خلاق و مبدع نبوده‌اند بلکه به منزله قابله‌هایی بودند برای آنچه [قسمتی از] روح زمان بدان آستن بود»^{۶۵}. و این که معرفت افراد در هر زمان با قالبهای اجتماعی خود ارتباط دارد، می‌توان بدرستی پذیرفت که فردوسی در بیان آرا، در ضمن اعلام نظر خود، روحیه زمان را نیز که مرتبط با قشرهایی است که از سلطه عرب و ترک و مفاسد عناصر ایرانی به ستوه آمده‌اند منعکس می‌کند. در اینجا ابعاد دیگری از روانشناسی جمعی بعد از ازه شدن جمشید بیان می‌گردد.

روحیه یأس نکته اول بیانگر یأس روانی نسبت به فعالیت‌های سیاسی

است. مبتنی بر اینکه زندگی چه ارزشی دارد، پادشاهی

هفت صد ساله و آن همه آوای خوش و پرورش نرم و آنگه در گور خفتن، این تفکر بی‌فایده بودن زندگی دنیا، به دلیل اینکه هنوز بشدت ادامه دارد و در روابط اجتماعی خود را می‌نمایاند، قابل لمس است. این روحیه یأس با روحیه اسیر سرنوشت بودن سازگاری دارد و انسان از فعالیت‌های جدی در زندگی اجتماعی باز می‌دارد، که در نهایت تفکری ضحاک آفرین است و موجب ویرانی حیات فعال جمعی می‌شود و فعالیت شبکه اقتصادی را به کمترین حد ممکن می‌رساند.

نکته دوم این که بعد از آن همه مهر گسترده‌ای که طبیعت نسبت به

آدمی دارد بیکباره:

بکی نغزبازی برون آورد به دلت اندر از درد خون آورد

درواقع این همان روحیه‌ای است که در نزد ما به روحیه جبری و تسلیم سرنوشت شدن، و به تعبیری قضا و قدری، معروف است. و آن این که سرنوشت کارها از دست بشر بیرون است (خلط قوانین طبیعی با قوانین اجتماعی و تحمیل نتیجهٔ اولی بر دومی). و چون این بازی نغز از تصرف بشر خارج است، چاره‌ای جز تسلیم درمقابل حوادث زندگی متصور نیست.

امروز «می‌دانیم» که باید و می‌توان با نهادهای اجتماعی برخورد مسئولانه و فعالی داشت و آنها را اصلاح کرد. اما صرف دانستن برای عمل کافی نیست، و این صرف دانستن را ما از سرنوشت ملت‌های دیگر آموخته و خوانده‌ایم. زمانی این «فقط دانستن» می‌تواند مفید باشد که با روحیه‌ای ویژه تبدیل به سنت رفتاری اجتماعی برای اصلاح نهادها گردد، که این امر خود نیاز به زمان و توسعهٔ فرهنگ ویژه‌ای دارد که پیش‌بینی تحقق آن امکان ندارد. جامعهٔ زمان فردوسی نه تنها در سنت خود چنین روحیه‌ای را نمی‌شناخته، بلکه از دانستن صرف آن هم محروم بوده جبر ساختاری است. در نتیجه درمقابل این مشکلات اجتماعی چاره‌ای جدی نمی‌شناخته و تنها ابزارش پناه بردن به خداوند بوده است. آثاری که نویسندگان معاصر فردوسی به جای گذاشته‌اند، مملو از این روحیهٔ تسلیم و یأس است. توسعهٔ این فرهنگ، در واقع، به معنی عقب‌نشینی فرهنگ عقلانی است (که از مبانی نظام جوامع صنعتی به‌شمار می‌رود). فرهنگ عقلانی، ابزار مشاهده و محاسبه و تجدید نظر در گذشته و پیش‌بینی و تجربه‌پذیری و اصلاح بیش را با خود دارد. فرهنگ جبری از این جهت در نقطهٔ مقابل آن قرار می‌گیرد و این ابزار تصمیم‌گیری را به روزگار سپرده است.

یکی سغری باری سرون آورد به دلت اندر از درد خود آورد

این تفکر جبری از اجزای جدایی‌ناپذیر فرهنگ گذشتهٔ ایران محسوب می‌شود که محیط مناسبی برای پرورش ضحاک بوده است. ما شاهد جبر ساختاری در جامعه ایران بوده‌ایم، یعنی جبری که در روابط اجتماعی و

پدیده‌های اجتماعی دارای حیات بوده و محمل فی‌کفوه است؛ این حالت چیری و قضایا و قدری منفی و بحرفات و انفعالیه در مقابل آثار حیات جمعی، در فرهنگی گذشته ما و در روابط اجتماعی شکل سازمان یافته‌ای به خود گرفته بود و آنقدر پیشی رفته بود که علمی به نام علم نجوم رشد فکتابهی کرد. منجمان بزرگی پیدا شدند و حتی بدین خاطر رصدخانه هم تأسیس کردند تا برابری اطلاع از کیفیت حرکت ستارگان و تعدادهای اجتماعی را پیش بینی کنند و خوشبختی و بدبختی افراد را باز گویند و شکست و پیروزی و جنگ را از پیش تعیین نمایند و ...

فردوسی نتیجه می‌گیرد که این تحولات انجام شده، یازی روزگار است؛ هر چند که می‌توان از شاهنامه دلایل بسیاری نگرد آورد که بر اساس آن فردوسی برخوردار، فعال و مسئولانه‌ای نسبت به زندگی اجتماعی داشته که این خود با قضا و قدری عرفی منافات دارد. ولی در اینجا این حالت یأس از روزگار غدار و چرخ کجمدار در گفته‌های وی مشهود است. این روحیه حاکم مطلق بوده است و بر احوالی نشانه‌های آن را می‌توان تا دوران اخیر به دست نهاد. زمانی که از روسها شکست خوردیم، ادیب بزرگ و نخست‌وزیر ایران قائم مقام فراهانی گفت:

روزگار است این که گه عزت دهد گه خوار دارد

چرخ بنازی گمراز این بازیچه‌ها بسیار دارد...

این امر یک پدیده فرهنگی است و از نظر مآختاری با ظهور فساد نظام سیاسی مستقیماً مرتبط است و شناخت دقیق آن نیز ضرورت دارد. باقتن شواهد تاریخی برای تأیید حضور فعال این پدیده در مآختار حیات جمعی ما کار بسیار ساده‌ای است. شواهد زیادی را می‌توان از آثار بیهقی، جوینی، خواجه نظام الملک، امام محمد غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی، عنصرالمعالی، محمد بن منظور و ... در این زمینه به دست داد. حیات این تفکر چنان گسوده و مخرب بود که شخصی فردوسی علیه آن پناخاست:

چنین داد باسخ سپهر بلند	کنه ای مرد داننده بی‌گزند
چرا بینی از من همی نیک و بد	چنین ناله از دانشی کی سزد
تو از من بهر باره ای برتری	روان را بدانش همی پروزی
خود و خواب و رأی نشستن تراست	به نیک و به بد راه جستن تراست
از آن خواه راحت که این آفرید	شب و روز و آیین و دین آفرید

این تفکر جبری و این انفعال از ویژگیهای جوامع قبیله‌ای است و با عناصر دیگری از جامعه قبیله‌ای که تا اینجا به تناسب تضاویر فردوسی رسم شد، بستگی تام و تمام دارد. نمونه بر خوردی که فردوسی با رفتن جمشید دارد، رشیدالدین وطواط با رفتن آتسز خوارزمشاه می‌کند.

شاهای فلک از سیاست می‌لرزید	پیش توبه طبع بندگی می‌لرزید
صاحب نظری کجاست تا درنگرد	تا آن همه مملکت بدین می‌ارزید ^{۶۶}

خاقانی می‌آورد که «پیش آمیب صواعق حادثات چه بنگه موری و چه تخت هواپیمای سلیمانی، چه قله قاف سیمرغی، چه کاسه سرامیر کاشانی، چه کاشانه وزیر کاشانی...»^{۶۷} بیهقی نظر رود کی را با تأیید می‌آورد که:

برای سپنج مهمان را	دل نهادن همیشگی نه رواست
زیر خاک اندرونش باید رفت	گرچه اکنون خواب بر دیناست ^{۶۸}

این مسئله برای تخریب نظام فعال اجتماعی یا جلوگیری از فعال شدن نظام اجتماعی و حیات جمعی بهترین ابزار فکری ممکن است و «سخت عجب است کار گروهی از فرزندان آدم علیه السلام که یکدیگر را بر خیره می‌کشند و می‌خورند از بهر حطام عاریت، خریدمند این اختیار کنند؟ و لکن چه کنند که چنان نروند، که با قضا مغالبت نرود»^{۶۹}. زمانی که سلجوقیان آمدند و مسعود را شکستند، بیهقی آورد:

چگونه دفع توانستی کرد قضای آمده را که در علم غیب چنان بود که
سلجوقیان بدین محل خواهند رسید، بفعل الله ما یشاء و یحکم ما یرید و

دولت همه اتفاق خوب است. و کتب سیر و اخبار بیاید خواند... تا
 زود زود زبان فرا این بادشاه محتمم دراز کرده نیاید و عجزی سدو باز
 بسته نشود هر چند درو استبدادی قوی بود و خطاها رفتی در تدبیرها
 ولکن آن همه از ایزد نمز ذکره باید دانست که هیچ بنده به خویش بد
 نخواهد کرد.^{۷۰}

بی تردید این تفکر به تن هر جامعه‌ای وارد شود، ضحاک از آن سر
 برمی‌آورد، زیرا افراد را در مقابل نظام اجتماعی فاسد که دست‌ساز خودشان
 است خلع سلاح می‌کند و سلاح را به خارج از حیطه آنها می‌برد. در جامعه
 فاسد حکم با مفسد است. جوامعی که نظام سیاسی- اجتماعی خود را
 اصلاح کردند، به طور قطع، این نوع تفکر را به صورت عام نفی کردند و خود
 مسئولیت را به دوش کشیدند. اصطلاحات زیادی در ادبیات آن زمان به چشم
 می‌خورد که همه حکایت از رواج وسیع و ساختاری این تفکر جبری
 انحطاط‌برانگیز دارد، مثل المقَدِّر کائن^{۷۱}، چون سعادت آید همه کارها
 فراخور آید^{۷۲}، بکل قوم یوم^{۷۳}، لا مردة لِقضاء الله^{۷۴}. این نمونه‌ها در آثار آن
 زمان واقعاً موج می‌زند. در بیشتر صفحه‌های کتاب بیهقی می‌توان نمونه‌هایی
 از آن را دید^{۷۵}. زمانی مسعود یکی از سرداران بزرگ خود را به ستم می‌کشد،
 بیهقی اشعاری را درباره مرگ او نقل می‌کند که مشابه اشعار فردوسی در مورد
 رفتن جمشید است:

مهران جمان همه مردند	مرگ را سر همه فرو بردند
زیر خاک اندرون شدند آنان	که همه کوشکها بر آوردند
از هزاران هزار نعمت و ناز	نه به آخر به جز کفن بردند
بود از نعمت آنچه پوشیدند	و آنچه دادند و آن خوردند ^{۷۶}



با تسلط ضحاک بر تخت شاهی «نمونه عالی» حکومت ایرانی بر ارکان کشور استوار می‌گردد و تمامی ویژگیهایی که عموماً این نوع حکومتها دارند در آن جلوه‌گر می‌شود.

نهان گسب کردار فرزنانگان	برآگنده شد کام دیوانگان
هنر حوار شده جادویی ارجمند	نهان راستی آشکارا گزند
شده بر بدی دسب دیوان درار	به نیکی نودی سخن حزنه رار

دست لشکریان و اوباش و اراذل به جان و مال مردم باز و جادو، خرافات و حماقت ارجمند می‌گردد به علت اختناق، سخنان بازگوکننده حقیقت جز در پنهانی محل ابراز نداشت. منظور فردوسی از «دیوانگان» همان لشکریان و فرصت‌جویان‌اند، همانها که جمشید را رها کردند و به ضحاک پیوستند.

غارت همشهریان، شیرینترین طعمهٔ ایرانیان، امروز زیر حکومت ضحاک ممکن و میسر شده است. قبلاً نحوهٔ گرد آمدن مردم را پیرامون کسی به‌عنوان لشکری و سهم آنها را در به حکومت رساندن او شرح دادیم، در اینجا بیشتر بر روی این نکته تأکید می‌کنیم که بافت جمع شدن این «دیوانگان» چگونه بوده است و فارغ از امیرشان چه می‌کرده‌اند. شکل ساختاری به امیری رسیدن در نمونهٔ احمد بن عبدالله خجستانی بیشتر جلوه‌گر بود و نمونهٔ ساختاری خود ارتش در شواهد زیر:

بیهقی از سپاهی صحبت می‌کند که امیر بغداد برای پس
بافت
ارتش دل انگیز
 گرفتن کرمان فرستاده بود. این سپاه در بدو حرکت پنج
 هزار نفر بود «برفتند با سواری پنجهزار، و در راه مردی
 پنجهزار دل انگیز به ایشان پیوست»^{۷۷} سپاه «دل انگیز» یا مردان دل انگیز
 او باش داوطلبی بودند که از میان رعایا گرد می‌آمدند و به سپاه می‌پیوستند به
 این امید که جایی را غارت کنند. هر چند ضحاک گناهکار است، نباید از
 نقش این «دل انگیزان» که هم ضحاک را به حکومت می‌نشانند و هم افراد
 هموطن خود را غارت می‌کردند غافل ماند. افراد سپاه را به‌طور معمول رسم بر
 این بود که اگر غارتی یافت نمی‌شد، دربار را غارت کنند. و اگر شاه در
 تقسیم غنایم طمع می‌ورزید، خود در معرض بی‌اعتنایی و به احتمال غارت
 قرار می‌گرفت. یکی از مکانیسم‌هایی که جلوی غارت و کشته شدن شاه را
 می‌گرفت این بود که لشکر از نژادهای مختلف تشکیل شود و هریک از آنها
 جداگانه در مقابل یکدیگر قرار گیرند. در واقع چیزی که مانع غارت می‌شد،
 دسته‌بندی‌های مختلف لشکر بود و نه حس وفاداری به شاه و مملکت.

شرف الدولهٔ دیلمی پسر عضدالدوله درگذشت و برادرش بهاءالدوله
 به جای او نشست. روز «بعد از مرگ شرف الدوله، افراد سپاه جمع آمدند تا با
 بهاءالدوله بیعت کنند و عطایای خود را دریافت دارند، بهاءالدوله با آنان
 سخن گفت و اظهار داشت که در خزانه مالی نیست که بتوان به همه عطا
 کرد، و وعده داد که ظروف زرین و سیمین که در خزانه وجود دارد بشکند و

از آنها دینار و درهم ضرب کند و عطایای ایشان را بدهد. روز دیگر، سپاهیان به قصد مطالبه مال به در خانه بهاء الدوله آمدند، اما چون او را دیدند که به رسم سوگواری نشسته چیزی نگفتند...»^{۷۸} ظروف خزانه را از ترس غارت شکستن و به سپاهیان «عطایا» دادن پرمعنی‌تر از غارت است. و همین بهاء الدوله را می‌بینیم که در راه خوزستان به فارس، در سال ۳۸۰ زیر دید مستقیم فردوسی به ارجان می‌رسد «و بر آن چیره شد و اموال موجود در آن را که بر یکهزار هزار دینار و هشت هزار هزار (هشت میلیون) درهم بالغ می‌شد، به علاوه مقادیر بیشماری جامه و جواهر به دست آورد. سپاهیان چون از این اموال خیر یافتند بر او شوریدند، بهاء الدوله ناچار هرچه بود به آنها داد و برای خودش چیز قابل توجهی باقی نماند»^{۷۹}.

یکی دیگر از ویژگیهای ارتش ایران این بود که مرخص کردن آنها نیز کار ساده‌ای نبوده است. چون دسته‌جمعی دست به غارت می‌زدند و چون حد و مرزی هم وجود نداشت، همین‌طور می‌رفتند و به غارت ادامه می‌دادند. زمانی ملک‌شاه می‌خواست تعدادی از لشکریان را ترخیص کند، یکی از دلایل ممانعت خواجه نظام‌الملک همین فتنه بعدی لشکریان بود.

غیر از این‌گونه غارتها، شاهد دزدیهای سازمان‌یافته در زیر نفوذ همین سپاهیان هم هستیم. از جمله ابن شیرزاد، سردار خلیفه، با ابن احمدی دزد معروف قرار بسته بود که آزادانه دزدی کند و هر ماه پانزده هزار دینار به ابن شیرزاد بپردازد او هم خواب راحت از مردمان سلب کرده بود.^{۸۰} بیهقی در مورد پسر کاکو که در خراسان هوس حکومت به سرش زده بود می‌آورد که مردم گرد کرد و بعضی از ترکمانان، قزلیان، بغمریان، بلخان کوهیان گرد او آمدند که مرد زر بسیار دارد و خزانه و اصناف نعمت.^{۸۱} کلیفورده به تأیید مآخذ معتبر تاریخی نتیجه می‌گیرد که غارتیان از چهار گوشه جهان برای غارت زیر پرچم غزنویان گرد آمده بودند.^{۸۲} رسم این سپاهیان چنان بود که هر کجا را غارت می‌کردند چهارپنجم اموال غارتی را برمی‌داشتند و یک‌پنجم نیز سهم پادشاه بود.^{۸۳} ظاهراً خمس تقسیم می‌کردند!

نکته جالب دیگر در بافت لشکریان این بود که رؤسای آنها به‌طور معمول از خود برده و غلام داشتند و گهگاه تعداد آنها به حدی می‌رسید که در آن زمان لشکری هولناک را تشکیل می‌داد. شخص الپتکین پس از سرپیچی از فرمان سامانیان با غلامان و دل‌انگیزان حکومت تشکیل داد و نمونه‌های دیگر آن دو سردار بزرگ محمود به‌نامهای اریارق و آسفکین بودند که مسعود برای جلوگیری از تکرار تجربه الپتکین هر دوی آنها را نابود کرد. از نظر ساختار ذهنی این لشکریان به‌طور معمول بی‌ریشه بودند و علاقه‌ای به آب و خاک خاصی نداشتند و به معنی واقعی بی‌وطن بودند؛ به دنبال چراگاه به هر منطقه تروتمندی هجوم می‌بردند؛ از نظر فرهنگی، دارای فرهنگ کشاورزی و دامداری بودند و به آثار تمدن علاقه‌ای نداشتند؛ هم به سپاه مخالف می‌پیوستند و هم در صورت لزوم رئیس خود را می‌کشتند. این لشکر از نظر فرهنگی معجونی بود که مشکل می‌توان برای توصیف آن نامی یافت. گمان می‌کنم بهترین تعبیر را فردوسی به کار برده که از نزدیک ناظر و شاهد اعمال آنها بوده است. وی آنها را دیو می‌نامد. سلطان محمود وقتی می‌خواست خاک هندوستان را به توبره بکشد از این‌گونه مجاهدین بیست هزار بیست هزار همراه می‌برد. به همین دلیل است که فردوسی می‌آورد که کام دیوانگان برآورده شد.

بیهقی نظری مشابه نظر فردوسی را از شاعر دیگری در موضع تعویض سلطنت محمود به محمد و از محمد به مسعود می‌آورد و با ذکر آن اشعار اشاره به توصیف جامعه ایرانی دارد. در این جابجایی اجحاف زیادی به نسل پدریان یا محمودیان توسط پسران یا مسعودیان شد که بیهقی رندانه از زبان لیثی می‌آورد:

کاروانسی از ری به سوی دسکره شد

آب پیش آمد و مردم همه بر فنظره شد

گله‌دزدان از دور بدیدند چو آن

هر یکی زیشان همی گفتی که یکی قسوره ند

آنچه دزدان را رأی آمد بردند و شدند
 بُد کسی نیز که با دزد همی یکسره شد
 رهروی بود در آن راه درم یافت بسی
 چون توانگر شد گفتی سخن نادره شد
 هر چه پرمیدند او را همه این بود جواب
 کاروانی زده شد کار گروهی زده شد^{۸۱}

خود بیهقی کراراً لشکر غزنوی را این گونه توصیف می‌کند «و چون شب شد آن
 ملاعین بگریختند و همه شب لشکر منصور به غارت مشغول بودند و غنیمت
 یافتند»^{۸۵}. و در نبردی دیگر «برده و غنیمت را حد و اندازه نبود»^{۸۶}. نکته
 دیگر این که مسئولین لشکر هنگام مواجب و سهم غارت گرفتن تعداد
 لشکریان را زیادتر از حد واقعی منعکس می‌کردند و زمان جنگ و مأموریت به
 آن میزان تفرنداشتند.^{۸۷}

مسائل این بُعد از زندگی اجتماعی و فساد آن، آنقدر زیاد و غیرقابل
 تحمّل شده بود که فقها در مسائل لشکری دخالت می‌نمودند و فتاوی صادر
 می‌کردند. شخص غزالی در احیاء العلوم می‌گوید که مسائل فقهی زیاد است و
 فروعات بی‌شمار دارد و من در مقام آن نیستم که همه آنها را در اینجا بیان
 کنم. در اینجا فقط مسائلی را بیان می‌کنم که مبتلا به عموم است و به قول
 خودش بلوای عام دارد. تا مردم عامی حکم این گونه مسائل را بدانند و از دین
 خود حراست کنند.^{۸۸} راجع به غزالی این نکته را مفروض قطعی گرفته ایم که
 وی از نظر فرهنگی تقریباً معاصر فردوسی است. با توجه به این دو نکته غزالی
 در فصلی که به آداب خرید و فروش می‌پردازد، تا حلال آن را از حرام آن جدا
 کند می‌نویسد: «و اما لشکریان — از ترک و ترکمان و عرب و کرد — و دزدان
 و رباخواران و ظالمان و هر که بیشتر مال او حرام بود، نباید که چیزی از آن چه
 در دست ایشان است مُلک گیرد، برای آنکه حرام است مگر آن که بعینه
 بشناسد»^{۸۹}. کار این لشکریان در فساد به جایی رسیده بود که غزالی لباس
 لشکری را معادل ظلم تلقی می‌کرد و به طور قطع معاملات آنها را حرام

می‌دانست.^{۹۰} البته احیاء العلوم از این جهت نیز گنجینه منحصر به فردی است که بیانی به صورت غیرمستقیم از روانشناسی اجتماعی و رفتار عمومی دارد، فساد را گسترده و عالمگیر می‌داند، دایره کار را از حد تحلیل فعلی نیز گسترده‌تر می‌داند و نقش مردم را به صورت قطعی در آن ذکر می‌کند. در نظام سیاسی نیز غزالی به صراحت رفتار مردم را در شکل دادن به حکومت ذکر کرده است. آنجا که می‌گوید: «یک روز جور رعیت برابر است با صد سال جور سلطان» اشاره به همین روابط اجتماعی مردم و فساد پیکره اجتماع دارد. در این که دست دیوان در ظلم باز بوده، بیهقی و غزالی و... با فردوسی هم عقیده بوده اند.

غارت زنان و بچه‌ها و اثر اجتماعی آن

دوبا کیزه از خانه جمشید	برون آوری بند لوزان چوبید
که جمشید را هردو خواهر بندند	سربانوان را چو افسر بندند
زبوشیده رویان یکی شهریار	دگر با کدامن به نام از نواز
به ایوان طعناک بردندشان	بدان از دهافش سپردندشان
به پروردشان از ره جادوئی	بیا موختشان کزی و بد خوئی
ندانس خود جز بد آموختن	حزاز کشتن و غارت و سوختن

در جامعه‌ای که حقوق اجتماعی-سیاسی-اقتصادی مردان شناخته شده نیست، حقوق زنان نیز به طور حتم پایمال می‌شود. در تاریخ ایران مسائل حرمسرا و ربودن زنان و سپردن آنها به جباران، مسئله‌ای عادی است. سلطان محمود خانه‌ای جهت فساد درست کرده و به دیوارهای آن انواع تصاویر زنان عربیان را رسم کرده بود تا قدرت تصویرسازی ذهن او را تقویت کند و میدان تخیلش را توسعه دهد تا تحریک خویشتن آسان کند. این گونه کارها تا زمانهای اخیر هم ادامه داشت، ناصرالدین شاه دستور داده بود که تحقیقی در انواع نزدیکی و استیفای لذات کنند که این کار در مجموع تبدیل به رساله

فجور به شد که تحقیقی بود درباره عملکرد آمدان، فحشاء و فساد در تهران. کاری که حتی در لحظات بحرانی هم شاهان از انجام آن غفلت نمی ورزیدند. سلطان جلال الدین خوارزمشاه در عین درگیری و زد و خورد و عقب نشینی با مغولان از زنای محصنه با زنان امرا و هرکس دیگر که به دستش می افتاد کوتاهی نمی کرد. در تمام دربارها این امر رایج بوده است. صفویان چهار بار تفلیس را غارت نمودند و دختران اعیان را بین رجال ایران و دربار تقسیم کردند. موضوع رابطه پادشاهان با زنان در فرهنگ ایران امری عادی است. این که فردوسی می گوید خانواده جمشید به چنگ ضحاک افتاد، مسئله ای است که کراراً اتفاق می افتاده است. خانواده سلطان محمد خوارزمشاه به دست مغولان و ساسانیان به دست اعراب افتادند، هر جا فتحی می شد، اسارت زنان حتمی بود. ولی مسئله به همین جا ختم نمی گردد، بل دامنه آن به میدان وسیعتری در جامعه کشیده می شود، به تعبیری، ساختار اجتماعی می یابد و یکی از مبانی فساد اجتماع می گردد. مسائل فحشا و غارت، برده گرفتن و به غلامی بردن پسران و تجاوز به آنان، به کنیزی بردن دختران و درغلتیدن و سپس فروختنشان، جملگی نتایج اجتماعی دربردارد. در جنگها به طور کلی و در موارد غیر جنگی و نزاعهای قبیله ای، زنان و کودکان غارت می شدند. برای تربیت این زنان پیشه هایی سامان یافته بود که آنها را به منظور انجام کارهای مختلف پرورش می دادند. مسئله درخور توجه این است که تجاوز به حقوق دیگران، تشکل نهادی یافت. می توان گفت که دامنه این تجاوز به حقوق زن از دایره کار دربار و رجال فراتر رفته است. شواهد این نمونه در دوران فردوسی چشمگیر است. در بغداد که مرکز دیانت و خلافت و تحت حکومت حاکمی شیعی بود، مردی به نام ابن الحراصه با یکی از سرداران دیلمی که ابوالحسن شیرمردی پسر ابوالعباس نامیده می شد، قرار بسته بود که ماهی دو هزار درهم پردازد و تحت حمایت وی باشد. در نتیجه، هیچ کس از بیم سرداران دیلمی متعرض ابن الحراصه نمی شد و در خانه او آشکارا و بدون پرده پوشی به فسق و فجور می پرداختند.^{۹۱} این زنان زاد و ولد می کردند و آثار

بی‌ثباتی خانواده‌شان به اجتماع کشیده می‌شد و این افزون بر آثاری است که
 ربودن آنها از شهر و دیارشان برجای می‌گذاشت در ضمن خرید و فروششان نیز
 مستلزم سازمانی متشکل بود. بیهقی می‌آورد:

مردی بود به نیشابور که وی را بوالقاسم رازی گفتندی و این مرد
 بوالقاسم کنیزک پرورده‌ی و نزدیک امیرنصر آوردی و با صله بازگشتی.
 زمانی چند کنیزک آورده بود، امیرنصر بوالقاسم را دستاری داد و در
 باب وی عنایت‌نامه‌ای نوشت. نیشابوریان او را تهنیت کردند. و نامه
 بیاورد و به مظالم [محل دادخواهی] برخواندند. از پدرم نسیدم فاضی
 بوالهشم پوشیده گفت، ای بوالقاسم یاد دار، قوادی به از فاضی‌گری
 است.^{۹۲}

البته مسئله به اینجا ختم نمی‌شود به لواط هم کشیده می‌شود و هم به
 حیطة درویشان که می‌توان رذ پای آن را در اسرارالتوحید دید.^{۹۳}

داستان بلندی به نام سمک عیار از نویسنده‌ای توانا از همین ایام فرهنگی
 در دست است که درخور توجه و تحلیل است. در این داستان براحتمی می‌توان
 عوامل اصلی ساختار اجتماعی را که در کتب مختلف آن زمان درج شده
 است، مشاهده کرد و از هر گوشه آن برای اثبات نظر فردوسی برهان اقامه
 نمود. توطئه شاه‌کشی، وزیرکشی، دختر ربودن، فتنه کردن شراب‌خواری،
 غارت، دزدی، گردنکشی و شورش، جنگ و لشکرکشی، آدمکشی و این گونه
 مفاسد اجتماعی از عناصر اصلی داستان است. ربودن معشوقه شاهان از دست
 یکدیگر و لشکر گران کشیدن برای به‌چنگ آوردن ماهرویی از دیار بیگانه،
 جزو پرداختهای اصلی صاحب داستان است. گرچه داستان ساختگی است،
 ولیکن ساختار ذهنی نویسنده بازتاب واقعیات اجتماعی است. البته این قولی
 مشهور است که «معرفت» با قالبهای اجتماعی خود همساختار است. به
 هر حال، قهرمان داستان، سمک «عیار» است، که درخور توجه است. در این
 داستان چشم‌اندازی عمیق و وسیع از روابط اجتماعی قرون پنجم و ششم و
 پس از آن بخوبی نمایان می‌شود.^{۹۴}

بیهقی می‌آورد زمانی که خوارزم توسط سلطان محمود گشوده شد، صف اسرا از خوارزم تا غزنین و ملتان هند ادامه داشت. اولین سؤالی که به ذهن خطور می‌کند این است که این مردان و زنان و دختران و پسران را که به غزنین و یا شهرهای دیگر می‌بردند و می‌فروختند، آنها را به چه کاری می‌گرفتند. به‌طور قطع یکی از موارد بارزی که تاریخ برای ما به جا گذاشته، سوء استفاده‌ای بوده که از این مردمان می‌شده است. بردن مردم از زن و بچه و مرد خانواده از دیاری (با تمام وابستگیهای اجتماعی و روانی) به دیاری دیگر موجب تزلزل روابط اجتماعی می‌شد، حالت انتقام‌گیری نسبت به جامعه و حاکمان آن را شدت می‌بخشید و در مجموع حس تخریب و بیگانگی را جایگزین خلاقیت و وابستگی می‌کرد. زنی که در خوارزم مادر است و در غزنین کنیز و هم‌خوابه اجباری، هیچ حس تعلق و عنایتی نسبت به جامعه نخواهد داشت و فرزندان او در غزنین و خویشاوندان احتمالی در خوارزم پیوسته در پی فرصت غارت و تخریب و آتش زدن تمام نهادهای حکومتی خواهند بود و این چیزی جز تخریب کلیه روابط اجتماعی به وجود نخواهد آورد. اگر جز این می‌بود، مناسبات اجتماعی به گونه‌ای شکل می‌گرفت که آثار خلاقیت و رشد روزافزون جامعه را تضمین کند، و نه اینکه جامعه‌ای به اصطلاح متمدن را بآسانی مطیع عناصر بدوی سازد. قبح این عمل در شکل‌های مختلف تا آنجا ریخته بود که در جامعه اسلامی به کاروان حجاج حمله می‌نمودند و حاجیان دیروز را غلامان و کنیزکان فردا می‌کردند. عنصرالمعالی هنگام نصیحت فرزندش برای انتخاب کلمات فاخر و ادیبانه به جای کلمات مستهجن، این داستان را می‌آورد که خواجه‌ای با غلام خود روی درروی خفته بود و خواجه را هوس آمد تا استیفاء لذت کند. غلام را گفت: «کون زین سو کن» غلام در جواب گفت: «خواجه، چه شدی اگر گفتی «روی ز آن سو کن» که هم مراد خود یابی و هم کلمات مثنی و عبارات مرغوب به کار برده باشی».

دامنه این کار از تزلزل نظام اجتماعی به تزلزل در نظام سیاسی و

فسادهای سیاسی می‌کشد. می‌توان شهری را در نظر مجسم کرد که از ویژگیهای قبیله‌ای مذکور برخوردار بوده و جمعی بی‌ریشه و اسیر در آن به کارهای گوناگون اشتغال داشته باشند و هر لحظه بیم اسیر شدن دگر بار آنها برود. این مردمان تا چه اندازه می‌توانند نسبت به مسائل جمعی اقتصادی، سیاسی و اجتماعی علاقه‌مند باشند و حس اشتراک مساعی از خود نشان دهند؟ به طور قطع، تجاوز به حقوق افراد تا این درجه، بازتاب منفی در کل روابط اجتماعی می‌گذارد و این غیر از موارد صریحی است که کنیزکانی با این ویژگی وارد کارهای سیاسی می‌شدند. همان‌طور که خواهیم دید ارنواز و شهرناز در دستگاه حاکمه غیرتخصصی و قبیله‌ای بیکار نخواهند نشست و کارهایی خواهند کرد که فردوسی به اشاره از آن گذشته و تاریخ‌نشانه‌هایی از آن را برای ما به جای گذارده است «مادر خلیفه المقتدر، به قهرمانه یکی از کنیزانش دستور داد هر جمعه در مظالم [محل دادخواهی] بنشیند و به نامه‌های مردم رسیدگی کند او می‌نشست و قضات و اعیان حاضر می‌شدند و فرمان می‌داد و فرمان‌ها را با خط خود توقیع می‌کرد».^{۹۵}

پس از اشاره به اسارت زنان و ویژگی حکومت در کشتن و سوختن و غارت خلاصه می‌شود. آنجا که برآمدن پادشاهان و گردآوری و بافت لشکر را می‌گفتیم، به مناسبت، از غارت هم سخن به میان آوردیم. در اینجا غارت را تفکیک می‌کنیم، غارتهایی که به توسط ارتش و به دستور شاه انجام می‌شد و غارتهایی که به دست خود مردم صورت می‌گرفت. البته این هر دو از زاویه‌ای

که ما می‌نگریم، دارای یک ساختار است. جای
غارت دولتی
شگفتی آنجاست که دامنه کشتن و غارت کردن به دایره
و غارت مردمی
زیباترین اثر عرفانی و ادبی ایران که حاوی معارف بلند

عرفانی است، نیز کشیده شده است. دیوان حافظ با آن ادبیات فخیم، تحت سیطره کشتن و سوختن و غارت کردن است. ترکان ختا دایم با تیر مژگان مشغول کشتن هستند و یا با نگاه مسحورکننده یکی را به زاری می‌کشند و دیگری را با غمزه‌ای وجودش را غارت می‌کنند.

دوش می‌آمد و رخساره برافروخته بود تا کجا باز دل غمزده‌ای سوخته بود
 رسم عاشق کس و شیوه شهر آشوبی جامه‌ای بود که بر قامت وی دوخته بود
 گرچه می‌گفت که زارت بکشم می‌دبدم که نهانش نظری با من دل سوخته بود

در تواریخ تفکیک دو نوع غارت به این صورت آمده است: هر کجا که مردم غارت می‌کنند صحبت از غارت ساده است و هر کجا که سلطان دستور می‌دهد تعبیر «غارت فرمود» یا «فرمود غارت کنند» آمده است. و الا ریشه هر دو یکی بوده و بیانگر وجود «غارت ساختاری» در جامعه است، یعنی غارتی که در پیچ و خم روابط اجتماعی شکل گرفته و به معنی عمیق آن موجب ناامنی اقتصادی گردیده و در عین حال از پشتوانه فکری نیز برخوردار بوده است. وقتی بوعلی الیاس حاکم سلطان محمود به کرمان رسید «... شمیر در نهادند و زیادت از ده هزار مرد از ایشان بکشتند و چندین هزار دینار از ایشان بستند و چندان خواسته و نعمت و سلاح و چهار پای ایشان را به دست آمد که حد نبود». ^{۹۶} زمانی که لشکر مسعود بر المسترشد خلیفه عباسی غالب شد فرمود: «تا لشکر او هیچ آفریده را آلمی نرساند و به مال و غارت قناعت نمایند» ^{۹۷}. «و پادشاه عالم عادل خوارزمشاه استرطاب مثنواه به خراسان آمد. چون به باورد رسید و قصد خابران کرد، در دل داشت که خابران غارت فرماید» ^{۹۸}. «سلطان علاء الدین خوارزمشاه لشکر فرستاد به خراسان... ابتدا به طوس رسیدند و نهب و غارت بسیار کردند» ^{۹۹}. زمانی که مغولها در ری بودند جلال الدین خوارزمشاه در غرب ایران مشغول غارت بود و در شهر اخلاط سلطان فرمود: «از بامداد تا چاشتگاه قتل کردند تا نایره غضب سلطان تسکین یافت و لشکر از تاراج مستظهر گشت» ^{۱۰۰}.

کلمات غارت کردن، کشتن، سوختن، تاراج کردن در ادبیات گذشته ایران مثل رفتن و آمدن و خوردن بسادگی و براحتی به کار گرفته می‌شده است. از نوع نوشته‌ها و از فحوای کلام چنین برمی‌آید که این مسئله مسئله‌ای عادی و ساختاری است و عجیب و شگفت‌آور نمی‌نماید. این غارت، یکی از عناصر تضعیف اقتصاد و قدرت اقتصادی گشته و به نوبه خود دامنه خشونت و

بدی نابی را که در وجود هرگونه قدرت سیاسی است، توسعه می‌بخشد. چون علاوه بر عقب‌افتادگی اقتصادی، مراکز قدرت اقتصادی را هم می‌کوبد و حریفی برای تحدید قدرت سیاسی باقی نمی‌گذارد. به زبان دیگر، این فرهنگ غارتی یکی از عناصر رشد حاکمان فاسد و به تعبیر فردوسی ضحاک ماردوش در گذشته بوده است. ما علاوه بر این غارته‌ها، در تاریخ گذشته شاهد غارته‌هایی هستیم که صرفاً توسط مردم سازمان‌یافته است. این غارته‌های مردمی، اجتماعی بودن غارت را در نظام گذشته ایران تأیید می‌کنند. در زمان سلطان محمود صحبت از چهار هزار دزد است که در منطقه بلوچستان زندگی می‌کردند و هرکس از آن نواحی می‌گذشت او را غارت می‌کردند.^{۱۰۱} خراسانیان وقتی به کرمان رفته بودند «دست بر گشاده بودند و بی‌رسمی می‌کردند تا رعیت به ستوه شد و بفریاد آمدند»^{۱۰۲} یا «در آن نواحی مردی بود که او را علی قهندزی خواندندی، و مدتی در آن ولایت بسر برده و دزدی‌ها و غارت‌ها کردی و مفسدی چند مردمان جلد باوی یار شده و کاروان‌ها می‌زدند و دیه‌ها غارت می‌کردند... هر شحنه که می‌فرستادند شرّ او دفع نمی‌شد»^{۱۰۳}. و مسئله غارت چنان عادی شده بود که «از آموی پیرزنی را دیدند یک دست و یک چشم و یک پای، تبری در دست. پرسیدند از وی که چرا آمدی؟ گفت: شنودم که گنج‌های زمین خراسان از زیر زمین بیرون می‌کشند من نیز آمدم تا لختی بیرم»^{۱۰۴}. از همه گویاتر این است که «میان نیشابوریان و طوسی‌ان تعصب بوده است، از قدیم الذهر. باز چون سوری [عمید خراسان] قصد حضرت کرد و برفت (به غزنه رفت و خراسان حاکم نداشت) آن مخاذیل فرصتی جستند و بسیار بیامدند تا نیشابور غارت کنند... طوسی‌ان از راه درآمدند، بسیار مردم، بیشتر پیاده و بی‌نظام... با بانگ و شغب و خروش می‌آمدند دوان و پویان، راست چنانکه گویی کاروانسرای‌های نیشابور همه در گشاده است و شهر بی‌مانع و منازع تا گاوان طوس خویشان را بر کار کنند و باد کنند و برگردند... پس هر دو لشکر جنگ پیوستند جنگی صعب و کاری ریش‌ریش... نیشابوریان با دل‌های قوی در دم ایشان نشستند و از ایشان چندان بکشتند که آن را حدّ و اندازه نبود... نیشابوریان...

مردان را ریش می‌گرفتند و بیرون می‌کشیدند و سر ایشان می‌بریدند، چنانکه بدیدند که پنج و شش زن در باغهای پایان، بیست و اند مرد از طوسیان پیش کرده بودند و سیلی می‌زدند... دیگر روزدارها بزدند، بسیار از طوسیان را آنجا کشیدند و سرهای دیگر کشتگان گرد کردند...»^{۱۰۵} (به قول فردوسی «تو این را دروغ و فسانه مخوان»). این غارت خود را همین طور می‌گستراند و طبقات روشنفکر و تحصیل کرده مردم را نیز دربرمی‌گیرد. زمانی که اتز خوارزمشاه بر سلطان سنجر عاصی شده بود، مرورا غارت کرد. دانشمندی در مرو زندگی می‌کرد به نام حکیم حسن قطان که کتابخانه او غارت شد، این مرد تهمت به رشیدالدین وطواط، شاعر و دبیر معروف زد، که او همراه خوارزمشاه بود و می‌گفت کتابهای مرا تو برده‌ای. مکاتبات زیادی در میان آنها صورت گرفت. توجه به لابلای سطور مکاتبات گویاتر از اصل مسئله مورد گفتگوست. نکته قابل توجه این است که به یک دبیر هم می‌شود تهمت غارت زد. مهم این نیست که وطواط کتابها را غارت کرده باشد یا نه، مهم این است که به دبیر بلندپایه و ادیبی چون رشیدالدین وطواط می‌توان تهمت غارت و هتک ناموس و... زد. وطواط در جواب گفت من نه به استارکرم تجاوز کردم، (یعنی به زنان تجاوز نکرده‌ام) و نه اغارة [غارت] کتب کرده‌ام و نه ملکی را غصب کرده‌ام و نه مالی را برده‌ام و نه خون ریخته‌ام و نه شخصی را کشته‌ام و نه حقی را باطل کرده‌ام؛ یعنی این کارهای عادی را که حتی دبیران بلندپایه می‌کردند، چه رسد بر مردم عادی و لشگریان، من نکرده‌ام.^{۱۰۶}



چنان بُد که هر شب دو مرد جوان
خورشگر ببردی به ایوان اوی
بکشتی و مغزش برداختی
دوپا کیزه از کشور پادشا
یکی نامش ارمایل باکدین
چنان بُد که بودند روزی بهم
ز بیداد گر شاه و از لشگرش
یکی گفت ما را به خوالیگری
وزان پس یکی چاره‌ای ساختن
مگر زین دوتن را که ریزند خون
چه کهتر چه از تخمه پهلوان
همی ساختی راه درمان اوی
مرآن ازدها را خورش ساختی
دو مرد گر انمایه پارسا
دگر نام گرمایل پین بین
سخن رفت هرگونه از پیش و کم
وزان رسم‌های نه اندر خورش
بباید بر شاه رفت، آوری
ز هرگونه اندیشه انداختن
یکی را توان آوریدن برون

بیان خشونت قدرت سیاسی و حذف فیزیکی، زبان
برخورد شخصی با کنایی را ایجاد می‌کند. فشار و اختناق زیاد و عدم توان
متغیرهای اجتماعی تعرض جدی به خشونت قدرت سیاسی و کشتار روزانه،
گراتمایگان را به فکر اصلاح انداخته است. فضای سیاسی بازی برای مبارزه
وجود ندارد، چون مبارزه با رژیم است. حاکم می‌داند کنار رفتن او مساوی با
حذف فیزیکی و کشته شدن اوست و محکوم می‌داند اگر به چنگ حاکم
گرفتار شود، مغزش خورش خورشخانه او می‌گردد. در هر جامعه‌ای به‌طور
معمول یک فرهنگ عمومی وجود دارد و چندین فرهنگ فرعی. که ویژگی
همه آنها توسط جامعه تعیین می‌شود. فرهنگ عمومی گذشته ایران در زمینه
سیاسی، فرهنگ ماردوشی است که همراه فرهنگهای فرعی دیگر ادامه

حیات می‌داده است. فرهنگ عیاری که نوعی مبارزه عدالتخواهی بوده (البته نوع اصیل آن)، یکی از فرهنگهای فرعی سیاسی ایران بوده است. از نمونه‌های دیگر آن، ستم ستیزیهای پراکنده‌ای بوده که به دست پاره‌ای از افراد به صورت مبارزه‌های شخصی با توجه به آمادگی محیط شکل می‌گرفته است. فرهنگهای فرعی، همیافت ساختار فرهنگ اصلی هستند. در اینجا این فرهنگ فرعی عدالتخواهی، خودکامگی را امری شخصی تلقی می‌کند و در حاکم خلاصه می‌داند. ارمایل و گرمایل که ستم را پدیده‌ای اجتماعی نمی‌دانند، به مبارزه شخصی با آن می‌پردازند.

تردیدی نیست که این رفتار در مجموع از ضروریات رفتار عدالتخواهی سرچشمه می‌گیرد که بنا بر آن شخص تلاش می‌کند تا حیطه ستم را محدود کند. ولی مسئله در این است که نوع نگرش به پدیده ستم، فردی است، گرمایل و ارمایل پاک دین در مقابل شخص ستمگر اقدامات فردی می‌کنند. در حالی که اگر این دو پاک دین موفق بشوند که شخص ضحاک را از ستم باز دارند، که نمی‌شود، به طور قطع نظام، ساختار ستمگری خود را همچنان حفظ می‌کند. انحراف اجتماعی، درمان اجتماعی می‌خواهد، انحراف فردی، درمان فردی. این که همه نیزه‌ها ستمگر را نشانه روند، مشکل را حل نمی‌کند. فردوسی به این نکته اشاره می‌کند که تعداد مبارزین سیاسی برای تحقق عدالتخواهی در نظام سیاسی، بسیار محدود و حالت استثنایی دارد و می‌دانیم که استثناء، قاعده نمی‌شود. در چنین حالتی، خلق الگوی عدالتخواهی در جهت مهار کردن ستم با مشکلات بسیار جدی روبه‌رو می‌گردد.

این ضعف فرهنگ عدالتخواهی هم در رأس و هم در پیکره هرم اجتماع در گذشته ایران از نقایص بزرگ این فرهنگ محسوب می‌شد. البته این نقص و این ناتوانی با ساختار کلی که فردوسی تصویر کرد و در این کتاب شرح شد، سازگاری دارد. از آنجا که عناصر مجموعه یک نظام به طور قطع باید با یکدیگر توافق و سازش داشته باشند، نمی‌توانیم نظامی غارتی - ضحاک‌کی را با آن مفاصل عظیم اجتماعی در کنار فرهنگ غنی اصلاح طلب و عدالتخواه

داشته باشیم. اگر چنین فرهنگی وجود می‌داشت، به‌طور یقین نظام، در مجموع، به سمت تأسیس نهادهای نوینی حرکت می‌کرد و فاصله زمانی نسبتاً کوتاهی را نیاز داشت تا قالب عوض کند و قدرت را به صورت «نهاد» ی درآورد و امنیت سیاسی شهروندان را تأمین نماید. در تاریخ شاهد عدم موفقیت این گونه تلاشها بوده‌ایم. علی‌رغم این تلاش محدود، در مواقعی که نظام حکومتی، به دلایل مختلف متلاشی شده، حکومت بعدی تحت تأثیر نظام اجتماعی، اقتصادی و سیاسی قبلی به اعمال مشابه نظام پیشین دست زده است.

تعبیری رایج از همان زمان بر سر زبانها بوده است که «هر غالی به مغلوب خویش شبیه‌تر است». کسانی که در صحنه درگیریهای سیاسی پیروز می‌شوند و به‌عنوان اصلاحگر بر تخت مهی تکیه می‌زنند، معمولاً مرتکب اعمالی می‌شوند که این تعبیر زیبای هانا آرننت را به‌خاطر می‌آورد که در انقلاب کبیر فرانسه هابیل، قابیل را کشت. از نظر جامعه‌شناختی تحلیل این امر بسیار ساده است. مردمی که فرهنگ روابط اجتماعی‌شان در ساختار کلی با نظام سیاسی حاکم یکی است، هرگاه علیه ظلم حاکم قیام کنند و به حکومت برسند، جز ادامه کار گذشتگان و شاید بدتر از آن کار دیگری نمی‌توانند بکنند، زیرا الگوی دیگری را نمی‌شناسند. اگر جامعه اصلاح‌کننده می‌بود و این فرهنگ را می‌شناخت، آن‌گاه امید بهبود می‌رفت که با تعویض سالم حکومت خطاهای گذشته کمتر شود. در مورد ایران قیامهای سازمان‌یافته موفق و اصلاح‌کننده چندانی سراغ نداریم. قیامها عموماً حالت شورش داشته است. به‌طور نمونه می‌توان از سربداران نام برد. قیامی که به فاصله کوتاهی مرتکب اعمال گذشتگان شد. شورشیان یا قیام‌کنندگان در همان جامعه‌ای تربیت می‌شوند که ستمگران پرورده شده‌اند. هیئت حاکمه قدرت مانور زیادی در مقابل هدف جامعه، بیش از آنکه جامعه مستعد آن است نمی‌تواند داشته باشد. نهضتی که تا اینجا شکل گرفته، متشکل از دو نفر - ارمایل و

غالبهای

شبیه به مغلوب

گرمایل — است. حتی اشاره مبهمی به بیش از این نشده است. این الگوهای عدالتخواهی ضعیفتر از آن بودند که بتوانند آفریننده ارزشهای اجتماعی شوند و آن ارزشها را آنقدر تکرار کنند تا تجسم یابد به فردوسی و ارمایل خرده‌ای نیست که چرا با پدیده‌های اجتماعی از دید متغیرهای شخصی نگاه می‌کنند، بلکه مسئله بر سر شناخت نقص نظام تفکری است که شاید بخواهد بالنده و توانا شود و راه پویایی پیوسته اصلاح خود را بیابد.

خورش خود بی اندازه شناختند
گرفت این دوبیدار خرم نهان
ز شیرین روان اندر آمیختن
گرفتنه دوسرد جوان را گشان
ز بالا به روی اندر انداختند
پراز خون دودیده، پراز کینه سر
ز کردار بیداد شاه زمین
جز این چاره‌ای نیز شناختند
بیامیخت با مغز آن ارجمند
نگر تا بداری سر اندر نهفت
تورا از جهان کوه و دشتت بهر
خورش ساختند از پی ازدها
ازیشان همی یافتندی روان
برانسان که شناختندی که کیت
سپردی و صحرا نهادیش پیش
کز آباد نابد به دل برش باد

برفتند و خوالبگری ساختند
خورش خانه پادشاه جهان
چو آمد بهنگام خون ریختن
از آن روزبانان مردم گشان
زبان پیش خوالبگران تاختند
پراز درد خوالبگران را جگر
همی بنگرید این بدان آن بدین
از آن دوبیکی را به پرداختند
برون کرد مغز سر گوسفند
یکی را به جان داد زنها رو گفت
نگر تا نباشی به آباد شهر
بجای مرش زان سربسی بها
ازین گونه هر ماهیان سی جوان
چو گرد آمدی مرد از ایشان دو بست
خورشگر بدیشان بزی چند و میش
کنون گرد از آن نخمه دارد نژاد

به باور آن روز، این امریکی از راههای شناخته شده‌ای بود که می‌شد از آن برای بهبود اوضاع اجتماعی سود برد. البته از جو کلی تفکر حاکم بر این داستان چنین استنباط می‌شود که همکاری ارمایل و گرمایل با ضحاک کاملاً متفاوت از همکاری فرصت‌طلبانه‌ای است که به‌طور معمول در میان ایرانیان امری عادی تلقی می‌شود که ضمن شریک غارت شدن وانمود

می‌کنند برای اصلاح مجبورند از میان دو تن یکی را بکشند.
 از سوی دیگر، می‌دانیم که هر جامعه، هر اندازه هم فاسد باشد، برای
 بقای خود باید روزی اصلاح شود و این اصلاح جز به دست افراد جامعه
 مفروض و در تمامی ابعاد و روابط اجتماعی امکان پذیر نیست.

چنان بُد که چون می‌بُدیش آرزوی	پس آیین ضحاک وارونه خوی
بکشتی که با دبو برخاستی	ز مردان جنگی یکی خواستی
به پرده درون پاک، بی‌گفت و گوی	کجا نامور دختری خوبروی
نه رسم یکی بُد، نه آیین کیش	پرستنده کردیش در پیش خویش

فردوسی در اینجا به یکی دیگر از نکات فرهنگ سیاسی ما اشاره کرده
 که هر زمان شخصی به کمک گروهی بر مسند قدرت تکیه می‌زده، پس از
 تثبیت خویش، شخصیت‌های قوی اطراف خود را تحتل نمی‌نموده و اقدام به
 حذف آنان می‌کرده است. سران لشکر که ضحاک را به تخت نشانده، یکی
 یکی مورد مؤاخذه قرار می‌گیرند و حذف می‌شوند. از نمونه‌های زمان فردوسی،
 سلطان مسعود است که بعد از جلوس به تخت شاهی توسط سران لشکر،
 اریارق و آسیفتکین را تصفیه کرد. در زمانهای اخیر افرادی مثل امیرکبیر و
 قائم مقام همین سرنوشت را داشته‌اند. تمام شخصیت‌های نسبتاً قوی که در روی
 کار آمدن رضاشاه در کنار او بودند، تصفیه شدند و در اواخر کار، او تنها ماند.
 در زمان پسرش نیز به‌طور نسبی چنین وضعی حاکم بود. مصدق‌ها تبدیل به
 علم و علا شدند.



چو از روزگارش چهل سال ماند
در ایوان شاهی شبی دیرباز
چنان دید کز کاخ شاهنشهان
دو مهنریکی که تر اندر میان
کمر بستن و رفتن شاهوار
دمان پیش ضحاک رفتی به جنگ
یکایک همین گرد که تر به سال
بدان زه دودستش بیستی چونک
همی تاختی تا دماند کوه

نگر تا به سر بزش یزدان چه راند
به خواب اندرون بود با ارنواز
سه جنگی پدید آمدی ناگهان
به بالای سرو و به فر کیان
به چنگ اندرون گرزّه گاوسار
زدی بر سرش گرزّه گاورنگ
ز سر تا به پایش کشیدی دوال
نهادی به گردن بزش پالهنک
کشان و دوان از پس اندر گروه

مقدمات سرنگونی ضحاک فراهم می شود. اگر خوب دقت کنیم، دوباره روال گذشته تکرار می گردد و نیروهای نامرئی وارد مکانیسم روابط اجتماعی می شوند و شروع به سامان دادن نظام جدیدی می کنند. کار جمشید به دست یزدان سامان می گیرد. و اقدامات مربوط به مرداس و ضحاک توسط ابلیس. البته احتمال دارد که ابلیس نماد افراد نقش نیروهای موهوم شریر باشد، ولی در مجموع از فحوای آثار ادبی، این ویژگی را در فرهنگ خود دیده ایم که به دستکاری نیروهای نامرئی در روابط اجتماعی اعتقاد دارد، حال ببینیم که «یزدان بر سر ضحاک چه می آورد».

ضحاک در خواب سقوط خود را می بیند که این امر می تواند تعابیر

مختلفی داشته باشد. ولی آنچه از نظر ما با این بافت فرهنگی سازگاری دارد همان تفکری است که به دنبال انواع امدادهای غیبی و توجیه‌های ماورای بشری برای پدیده‌هاست. این خواب‌دیدنها برای مردم ایران و پادشاهان در حال سقوط و افراد عادی که هوس پادشاهی می‌کنند کم نیست. از پدر برادران بویه که حکومت آل بویه را در ایران تشکیل دادند نقل می‌کنند که شبی خواب دید در حال بول کردن است و از «راحیلیش» دودی بیرون آمد که همه جهان را فرا گرفت. در تعبیر خواب گفتند که فرزندان تو جهان را خواهند گرفت. سبکتکین در شبی که از صاحب خود به خاطر فروش نرفتنش کتک خورده بود، در خواب حضرت خضر را دید که به او وعده ولایت جهان را می‌دهد. وی سلسله غزنویان را بنیاد نهاد. شاه اسماعیل شبی خواب دیده بود که از طرف حضرت علی علیه السلام، و حضرت مهدی (ع) تأیید شد که مذهب شیعه را در ایران بگسترانند. چنگیزخان قبل از حمله به ایران سه روز به بتکده شد به اعتکاف و بدین باور بود که از طریق نیروهای غیبی امداد شده است تا ایران و ایرانی را از ریشه بخشکاند. این یادآوری که ضحاک چنین خوابی دید، این نکته را تأیید می‌کند که جامعه به نقش نیروهای موهوم دامن می‌زند و آنها را در روابط اجتماعی خود سهیم می‌کند.

حضور نیروهای موهوم به منظور، تصرف در روابط جاری خاک جادوستان نشانه جادومزاج بودن یا به قول فردوسی «جادوستان بودن» یک مرز و بوم و مردم آن است. گهگاه فردوسی می‌گوید که خاک ایران جادوستان است. رنان در تاریخ علم کعبریج تعبیر جادومزاجی را برای معرفت قبیله‌ای به کار برده که با تعبیر فردوسی از خاک ایران، که محل زندگی قبایل بود، به عنوان «جادوستان» توافق دارد و این معرفت حاکی از برخورد عاطفی انسان با مشکلات خویش است.

نکته قابل توجه بعدی این است که ابزار مبارزه با ضحاک و مکانسیم آن، از آغاز مشابه مکانسیمهای گذشته است. مکانسیمهایی که هیچ نشانی از اصلاح ندارند، بلکه تکرار مکررات اند. سه نفر ناگهان در کاخ ظاهر

می‌شوند و یکی از آنها گرز مخصوصی در دست دارد که سر آن از گرزهای پیشین بزرگتر است. شکل این درگیری، بیانگر خشونت قبیله‌ای است؛ بعد از کوفتن با گرز دوباره بستن و زندان کردن پیش می‌آید.

انسان در روی زمین، تا زمان فردوسی، گونه‌های حکومتی دیگری را تجربه کرده بود. یونانیها و رومیها از نظر شکل و محتوا روشهای دیگری را آزموده بودند. چند دهه پس از فردوسی بار دیگر، برخوردهای جمعی با پدیده‌های اجتماعی و نظام سیاسی در غرب آغاز گردید. انسان به مکانیسم برخورد خود با نظام سیاسی با تجربه‌ای که داشت شکل جدیدی می‌داد. ایران نه تنها از تجربیات گذشته خود، بل از تجربیات دیگران نیز سود نبرد. متأسفانه این غیرقابل نفوذ بودن در مقابل تجربه و غیرقابل انتقال بودن تجربه و پند نگرفتن از آن یکی از معضلات فرهنگی ایران است که درخور تحقیق عمیق و وسیعی است.

بدبدهش از هول گفتی جگر
 که لرزان شد آن خانه بیستون
 از آن غلغل نامور کدخدای
 که شاهان نگویی چه بودت براز؟
 بدبستان بترسیدی از جان خویش
 دد و دیو و مردم نگهبان تست
 که چونین شگفتی نباید نهفت
 شودتان دل از جان من ناسید
 که بر ما بساید گشادنت راز
 که بی چاره‌ای نیست پتیاره‌ای
 همه خواب یک یک بدیشان بگفت
 که مگذارتن راه چاره جوی
 جهان روشن از نامور بخت تست
 دد و مردم و دیو و مرغ ویری
 ز اخترشناسان و افسونگران
 پژوهش کن و راستی باز جوی
 بخیره مترس از بد بدگمان

بپسید ضحاک بیدادگر
 یکی بانگ برزد به خواب اندرون
 بچستند خورشید رویان ز جای
 چنین گفت ضحاک را ارنواز
 که خفته به آرام در خان خویش
 زمین هفت کشور به فرمان تست
 به خورشید رویان سپهدار گفت
 که این داستان گر ز من بشنوید
 به شاه جهان گفت پس ارنواز
 توانیم کردن مگر چاره‌ای
 سپهدار گشاد آن نهان از نهفت
 چنین گفت با نامور ماه روی
 نگین زسانه سربخت تست
 توداری جهان زیر انگشتی
 ز هر کشوری گرد کن مهتران
 سخن سربه سر مهتران را بگوی
 چو دانسته شد چاره ساز آن زمان

غیر از تصویرسازیهای داستانی فردوسی، مسئله قابل توجه این است که جامعه‌ای که به شیوه عقلانی اداره نشود و کار به «کاردانی» واگذار نگردد. مدیریت جامعه، مدیریتی فردی و خانوادگی خواهد شد. مدیریتی قبیله‌ای به پهنه کشور. اگر قرار باشد مدیریت خانوادگی باشد، زنان از همه بیشتر به رجال حکومت نزدیک‌ترند و از همه بیشتر در این کارها دخالت می‌کنند. تاریخ ما از این گونه شواهد کم ندارد و عموم نظریه پردازان سیاسی قرن پنجم و ششم و بعد از آن از این نوع مدیریت نالیده و به شاهان توصیه کرده‌اند که از دخالت زنان در حکومت جلوگیری کنند. نصیحة الملوك، سیاستنامه، قابوسنامه و کسانی که تاریخ نوشته‌اند امثال بیهقی و جوینی و دیگران جایجای به این نکته تذکر داده و دخالت و فتنه آنها را یادآوری کرده‌اند. فردوسی قبلاً درباره این دو خوبروی، گفته بود که به آنها چیزهایی آموخته شد، که حکایت از همین امر داشت. ما نمونه کار قهرمانه، کنیز مادرالمقتدر خلیفه عباسی را آوردیم و نمونه کار ترکان خاتون و این اواخر مهدعلیا و... شواهدی بارز بر این مدعا هستند. آنچه مسلم است زنان فریندگیهایی دارند که حتی بر منهیات دین فایق می‌آیند و اگر در کنار عنصر قبیله‌ای قرار گیرند، مؤثرتر واقع می‌شوند. البته نوع دخالتها چندان با مدیریت قبیله‌ای فرقی نخواهد داشت، همان مفاسدی که از مردان برمی‌خیزد، می‌تواند از زنان نیز برخیزد.

نکته باریک دیگر آنکه تعارض موجود در حکومت ستمگرانه مبنی بر این که اگر نکشد فرو می‌ماند و اگر بکشد متلاشی می‌شود کار را به بن‌بستهای جدی رسانیده است تا جایی که ارنواز نیز به او پیشنهاد می‌کند که نشستی با کارشناسان سرتاسر کشور داشته باشد و با آنها رأی بزند تا شاید راهی احتمالی برای گریز از بن‌بست سیاسی موجود بیابند. سلطان مسعود با کارشناسان رأی می‌زد و خلاف رأی آنها عمل می‌کرد. سلطان محمود به ابوریحان گفته بود که سخن، موافق رأی من گو، و نه بر سلطنت علم خویش. و فردوسی شخصاً ناظر این گونه کارشناسیها بوده است. کار کارشناسی در آن زمان در حیطة عمل ریش سفیدان و بزرگان قبایل و علمای دین و سرکردگان

لشکری و منجمان بوده و دایره آن از این فراتر نمی‌رفته است. فرهنگ کارشناسی با فرهنگ قبیله‌ای و نجوم و خرافات سخت با هم درآمیخته است. فرهنگ خرافاتی با جهل و توجیه غیرعقلانی از عملکردهای بشر همراه است. سحر و جادو نیز که در این زمینه شکل می‌گیرد، در واقع، اعتقاد به این مسئله است که از راهی غیرعقلانی به کمک نیروهای مرموز، بر روابط ضروری پدیده‌ها تأثیر گذاشته شود و آنها را به نفع یا زیان جریانی به کار بیندازد.

نجوم، که پیش‌بینی غیرعقلانی از وقوع حوادث آینده ساختار است، از همین آب‌شخور سیراب می‌شود. این امدادهای جهل و خرافات نامرئی در حیطة اجتماع، با وجود منافاتی که با آموزشهای دینی دارد، رنگ دین نیز به خود گرفته است. نجوم که آمیزه‌ای از علم و خرافه بود پدیده‌ای اجتماعی است و در جوامعی می‌تواند شکل بگیرد که تناسب و توافقی با دیگر پدیده‌ها داشته باشد و یک مجموعه متوافق و سازگار را بسازد. از توصیفی که از نظام اجتماعی جامعه ایرانی در داستان ضحاک ماردوش به عمل آمد و به کمک واقعیات تأیید شده، می‌توان به این نتیجه رسید که جامعه ایرانی جامعه‌ای قبیله‌ای است که با خرافات هم‌ساختار است. فردوسی در تصاویری که از جامعه به دست می‌دهد، بخوبی خطوط یک جامعه جادومزاج و غیرعقلانی را نشان می‌دهد. منظور از غیرعقلانی بودن، دیوانگی نیست، بلکه نوعی برداشت از تدبیر مسائل اجتماعی و دیدگاهی نسبت به پدیده‌های طبیعی است که براساس منطق و محاسبات و دریافت واقعی روابط پدیده‌های قابل پیش‌بینی بنا نشده و در نتیجه، قانونمند، تجربه‌پذیر و قابل اصلاح نیست. در این جامعه، مناسبات اجتماعی براساس مشیت نیروی غیرقابل محاسبه شکل می‌گیرد. به دلیل همین نگرش، نجوم و خرافات در جامعه ایرانی بسیار گسترده است و شکل ساختاری به خود گرفته است. کاربرد اجتماعی آن این است که رنج فکر کردن و مشکل تحلیل عقلانی در امور روزمره را از دوش انسان بردارد.

کارکرد سیاسی آن نیز این است که آینده را به شکلی سامان دهد که مسئولیت شکل دادن آن از عهدهٔ جامعه خارج باشد. در آینده نزدیک فریدون و گاو بر مایه به کمک امدادهای موهوم سر برمی‌دارند تا جامعهٔ ایرانی را نجات دهند. نیروهای موهوم در این فرهنگ، همواره جایگزین زحمات طاقت‌فرسا و عقلانی می‌شوند و راههایی را که جوامع عقلانی با مشقت زیاد و در طول زمان طی می‌کنند، در عالم خیال و در مدت کوتاه، بآرامی و بدون رنج می‌بیمایند.

تا اینجا، کم و بیش، تمامی خطوط فرهنگی را که در نظام حاکمیت مشاهده کردیم و از آنجا که این پدیده‌ها اجتماعی بودند، مبانی آنها را در میان روابط اجتماعی مردم نیز شاهد بوده‌ایم. مسئله خرافات و نجوم نیز از این ویژگی جدا نیست. نجوم یکی از علوم مورد نیاز روزانه پادشاهان بوده و همیشه منجمانی در کنار آنها حضور داشته‌اند. نجوم از این جهت رشته تخصصی مورد نیازی بوده است که آشنایان به آن، روزگار خوشی را از قیفل این تخصص می‌گذرانده‌اند. نجوم هم در میان دربار و اعیان و اشراف پایگاهی داشته و هم مورد نیاز شدید توده مردم برای رهانیدن آنها از زحمات پیش‌بینی‌ها و محاسبات عقلانی بوده است. عروضی سمرقندی علوم مورد نیاز نظام شاهنشاهی را در چهار رشته آورده است که عبارت‌اند از: دبیری، شاعری، طب و نجوم. دبیری رفع نیاز کارهای اداری سطوح عالی مملکتی را می‌کرده است؛ شاعران دستگاه تملق و تبلیغات شاهان بوده‌اند؛ طب شدیداً مورد نیاز شاه بوده است تا سلامت و طول عمر او را تأمین نماید؛ و نجوم و فال‌بینی در مواقع ضروری جانشین عقل شاه می‌شده است تا او را از زحمت فکر کردن برهاند. عروضی ویژگیهای تخصصی هریک از این چهار رشته را آورده و مشخصات دارندگان این علوم را توضیح می‌دهد. او نکات بسیار ارزنده‌ای را در مجموع برای ما به جا گذاشته که انصافاً تصویر گویایی از وضع زمانه گذشته است، بویژه در زمانی که فردوسی در کار تنظیم و رسم تصویرهای سیاسی از عملکرد جامعه است. همان‌طور که از توضیحات وی

برمی‌آید، خرافات و نجوم بسیار گسترده بوده است. در این زمان به سهولت در کوچه و بازار به افرادی برمی‌خوریم که پیشه آنها فال‌بینی و ستاره‌شناسی است. بقایای این پیشه چون فال‌بینی، سر کتاب‌بینی، دادن مهره مار، کف‌بینی و فال قهوه و اخیراً فال ورق و... هنوز هم در این جامعه به چشم می‌خورد.

پیش‌بینی‌های درباری خطرانی نیز دربرداشته است. ممکن بود که آراء نجومی مورد پسند طبع شاه واقع نشود و مشکلات جدی برای صاحب رأی به بار آورد. ابوریحان بیرونی به این دلیل به زندان سلطان محمود افتاد که پیش‌بینی‌های او مخالف نظر سلطان درآمد.^{۱۰۷} تعطیل فکر تا آنجا پیش رفته بود که پادشاهان برای رفتن به شکار از منجم می‌خواستند روز و ساعت آن را تعیین کند تا از هوای خوب و شکاری‌گزی بهره‌ای ببرند.^{۱۰۸} برای لشکرکشی مراجعه به منجم قطعی به نظر می‌رسید.^{۱۰۹} به دلیل اهمیت این شغل و ضرورت دسترسی سریع به آن، منجمان جزو ندیمان پادشاه بوده‌اند.^{۱۱۰}

توسعه این رشته از خرافات به تأسیس رصدخانه هم نجوم و خرافات منتهی شد. رصدخانه را یکی از شاهکارهای علمی خواجه نصیر در ایام مغولان می‌دانند. ولی سؤال اینجاست که فرهنگ قبیله‌ای چه پیوندی می‌تواند با توسعه علوم به معنی جدید داشته باشد؟ و آن‌هم محدود شدن به توسعه رشته ستاره‌شناسی! یعنی تمام مسائل حیات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی حل شده و حال نوبت به عبور از فضای لایتناهی رسیده بود؟ واقع امر این است که مغولان بیش از دیگران بدوی و خرافاتی بودند و عده‌ای از شاهان آنها (غازان‌خان) از این علم اطلاع داشته‌اند.^{۱۱۱}

توسعه علمی به این معنی است که ساختار فکری جامعه وارد مرحله محاسبات عقلانی و یافتن روابط ضروری بین اشیاء شده تا بتواند از مهار طبیعت و پدیده‌های مورد نظر به نفع بشر استفاده ببرد. و این تفکر هم باید با نظام جهان‌بینی کل جامعه هماهنگی و هم با قالبهای اجتماعی - مادی خود

سر سازگاری داشته باشد. ما هیچ‌گاه شاهد چنین ساختار خودجوشی در جامعه ایران نبوده‌ایم. در دوران اخیر، رشد فکری با ساختاری نامتجانس، حاصل هجوم فرهنگی دیگر است که نه با ساختار کلی تفکر جامعه انطباق دارد و نه با ساختار مادی-اجتماعی آن. در جامعه‌ای با اقتصاد بسته، خرافاتی، جادومزاج که تمام ساختار فکری اسیر نیروهای ناشناخته است، هیچ علمی به معنی واقعی آن نمی‌توانسته شکل بگیرد، مگر اینکه با این ساختار سر سازگاری داشته باشد. البته، تمامی نجوم آن روز در خدمت فال‌بینی نبوده است، بلکه تعیین اوقات شرعی و جهت قبله و راهنمایی مسافران در شب و اوقات نماز نیز، که آن روز همچون امروز از امور مهم جامعه دینی مسلمانان تلقی می‌شده، در حیطه این علم قرار داشته است. گذشته از این موارد استفاده، هرچه از این علم باقی می‌ماند، محتوای جادومزاجی دارد و شاید به همین دلیل عروضی می‌گوید: «جنون و عتّه از شرایط آن باب است»^{۱۱۲}. یعنی منجم باید دیوانگی هم بکند و این امر بیشتر با غیر عقلانی بودن کل جامعه سازگار است تا نجوم به معنی علم عقلانی.

به نسبت تنوع نظام‌های فرعی در داخل نظام اصلی اجتماع، بعضی از پدیده‌های اجتماعی که با ساختار نظام‌های فرعی سازگاری بیشتر دارند، در همان ساختار بیشتر پیدا می‌شوند. با وجودی که مسم سیاسی، پدیده‌ای اجتماعی است، ولی جایگاه اصلی آن در نظام حاکم است. اما همین مسم با پدیده‌های کیفی دیگری در قسمت‌های دیگر جامعه همساختار است که اگر آنها نباشند، امکان بروز مسم نسبتاً تقلیل می‌یابد. مسم دستگاه حاکمه با پدیده‌هایی همچون جهل و خرافات و تعطیل عقل و تسلیم سرنوشت بودن و جادومزاجی و... در میان توده مردم رابطه مستقیم دارد، ضمن اینکه با پدیده‌های دیگری نیز مرتبط است. پاره‌ای از پدیده‌های سیاسی به طور نسبی بیشتر در میان مردم پیدا می‌شود تا در نظام حاکمه. در نظام حاکمه می‌توان به طور متوسط شاهد هوشمندی بیشتری نسبت به توده مردم بود. آنها حداقل به طور نسبی می‌دانند که به چه نوع طرفدارانی و به چه سیزانی نیاز دارند و

اهرمهای کنترل اینها چگونه است. اهرمهای اداره جوامع قبیله ای متفاوت از اهرمهای جوامع صنعتی است. یکی از نیازهای اداره این گونه جوامع خرافات، جهل، فال بینی و جادو، دعانویسی و جن گیری... است. این ویژگی یکی از عناصر اصلی بافت فرهنگی جامعه گذشته ایران به شمار می آید. از همین قرون مورد بحث، ضرب المثلی مشهور در زبان جاری، دهان به دهان می گشته و محتوای خود را استحکام می بخشیده است که: «لولا الجهال لَهلك الرجال»، یعنی اگر احمقان نبودند، رجال [سیاسی] هلاک می شدند. غزالی که این نکته را در نصیحة الملوك آورده، دقیقاً به این موضوع اشراف داشته که ریشه بسیاری از خرابیهای نظام سیاسی اجتماعی محصول عمل خود مردم است.

این که در دربارها منجمان بوده اند و کار فال بینی و پیش بینی ها را از روی مسائل ستاره شناسی انجام می داده اند، جای تردید نیست، بنابر تصویر فردوسی هم اکنون جمله اخترشناسان جمع می آیند تا رأی خود را نسبت به مسائل سیاسی که حاکمیت ضحاک را متزلزل کرده است از نظر کارشناسی اعلام کنند. موضوع درخور توجه این است که این کار ریشه عمیقی در میان توده مردم داشته و یکی از عوامل تسلط سیاسی ضحاک بر مردم بوده است. تسلط جابرانه و خرافات توده مردم لازم و ملزوم یکدیگرند. دلیل ظهور و سلطنت ضحاک آن است که:

بیشتر مردم عاقله آنند که باطل ممتنع را دوست تر دارند، چون اخبار دیروپری و غول بیابان و کوه و دریا که احمقی هنگامه سازد و گروهی همچو گرد آیند و وی گوید در فلان دریا جزیره بی دیدم و بانصد تن جایی فرود آمدیم در آن جزیره و نان پختیم و دیگها نهادیم چون آتش تیز شد و تبش بدان زمین رسید از جای برفت، نگاه کردیم ماهی بود؛ و بقلان کوه چنین و چنان چیزها دیدم، و پیرزنی جادومردی را خر کرد و باز پیرزنی دیگر جادوگوش او را به روغنی بپندود تا مردم گشت، و آنچه بدین ماند از خرافات که خواب آرد نادان را

جهل توده پایه ستم

چون شب برایشان شمرند. و آن کسان که سخن راست خواهند تا باور دارند ایشان را از دانایان نشمند. و سخت اندک است عدد ایشان و ایشان نیکو فرستاند. ۱۱۳

تعجب از تعداد این‌گونه آدمهای خرافاتی نیست، تعجب از کسانی است که در قرن بیستم مدعی فهم ضحاک ماردوش و مکانیسم برآمدن آن‌اند، با قلم به جنگش می‌روند و او را نماد نظام سیاسی گذشته ایران فرض می‌نمایند ولی به زمینه برآمدن او توجه نمی‌کنند. یک بار دیگر به عبارات فوق از بیهقی توجه کنید. او که در زمان فردوسی می‌زیست بعد از مرگ وی، تاریخ خود را نوشته و نظراتش را جمع‌بندی کرده است. وی می‌گوید این افراد احمق و خرافاتی «نیکو فرستاند» یعنی از کثرت، جامعه را پوشش می‌دهند، و اگر «کسان سخن راست خواهند تا باور دارند، ایشان را از دانایان نشمند و سخت اندک است عدد ایشان.» در این جامعه پیشه همه شیادی است و مار می‌کشند و کم نیستند کسانی که به این شیادان اعتقاد دارند و اگر کسی «مار» بنویسد او را از ده بیرون می‌کنند. شاید در چنین جامعه‌ای است که دمکراسی لیبرال فریدون شکل می‌گیرد! شنونده و مخاطب و فهم و بافت فکری و الگوی رفتاری او برای حرکت‌های سیاسی عدالت‌خواهانه مهم‌تر از پیام‌آور عدالت است. اگر زمینه عمل وجود نداشته باشد، امکان ستمگری نمی‌رود.

برای تجسم اهمیت گیرنده پیام، نگاهی تطبیقی به جو اجتماعی قبل از انقلاب فرانسه که از نظر تاریخی همزمان با دوره شاه سلطان حسین صفوی و نادرشاه و کریم خان زند است، می‌اندازیم. این ایام فرهنگی نسبت به دوران فردوسی نه تنها پیشرفتی نداشته، بلکه در بسیاری از زمینه‌ها عقب‌رفتگی‌هایی نیز داشته است. هلوسیوس که از پیشگامان رشد فکری قبل از انقلاب فرانسه است کتابی به نام درباره ذهن در سال ۱۷۵۸ منتشر کرد

پیام بی‌مخاطب که در عرض شش ماه بیست بار چاپ شد، ما هنوز هم که هنوز است، با اینکه نزدیک ۲۵۰ سال با آن زمان فاصله داریم و جمعیت ما احتمالاً سه برابر جمعیت آن روز فرانسه است، شاهد

۲۰ بار تجدید چاپ اثری اجتماعی-سیاسی نیستیم. یکی از دلایل مهم آن این است که شنونده و مخاطب ندارد. از کتاب دیگر نام می‌برند که در ۱۷۷۲ بر ضد استعمار نوشته و منتشر شد و تا انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه بیش از چهل بار چاپ شد. در این سالها کلیسا مورد حمله بود. در فاصله ۱۷۱۵ تا ۱۷۸۹ نزدیک به ۹۰۰ اثر در دفاع از مسیحیت در فرانسه انتشار یافت که نود اثر آن تنها در سال ۱۷۷۰ به چاپ رسید.^{۱۱۴} ولتر در همین تاریخ می‌گفت «ما در پاریس بیش از سی هزار نفر داریم که نسبت به هنر ابراز علاقه می‌کنند»^{۱۱۵}. ولتر در ۱۷۶۰ مردی با چهل اکورا منتشر کرد و مطالبی را که بر دهقانان می‌رفت و همچنین زندگی پرتجمل رهبانانی را که در املاک سرفدار می‌زیستند برملا کرد، این اثر در نخستین سال انتشار ۱۰ بار تجدید چاپ شد.^{۱۱۶} کتاب هلوئیز جدید روسو در حدود سالهای ۱۷۶۰ انتشار یافت. «این کتاب پشت سرهم چاپ می‌شد، ولی عرضه آن خیلی کمتر از تقاضای آن بود. برای خریدن کتاب در فروشگاهها صف می‌بستند، خوانندگان مشتاق برای قرض گرفتن آن ساعتی ۱۲ سومی پرداختند. آنهایی که این کتاب را روز در اختیار داشتند برای مدت شب آن را به دیگران قرض می‌دادند»^{۱۱۷}. این معنی مخاطب حرف است.

هنوز در جامعه ایران «مردم غوغا فرماستانند»، اگر آراء سیاسی فردوسی در این فاصله هزار ساله مخاطبی داشت، قهرمانهای او در قهوه‌خانه‌های ایران و امریکا وسیله‌ی هنگامه «مردم غوغا» نمی‌شدند. هم برای تأیید آراء فردوسی و نیز بیهقی، نمونه‌ای عالی از فرهنگ مردمی را از قلم جوینی می‌آوریم ولی جنبه‌های احتمالی سیاسی دامستان را نیز از نظر دور نمی‌داریم. جوینی صحبت از شخصی می‌کند بنام محمود صانع غربال که در سه فرستگي بخارا قیام کرده بود.

عوامفریبی پررونق
 در حق او گفته‌اند |صانع فربال| در حماقت و جهل عدیم‌المثل بود،
 به سالوس و زرق و زهد عبادتی آغاز نهاد و دعوی پری‌داری کرد، یعنی
 جتیان با او سخن می‌گویند و از غیبات او را خبر می‌دهند، و در بلاد

ماوراءالنهر و ترکستان بسیار کسان، بیشتر زنان، دعوی پری‌داری می‌کنند و هرکس را که رنجی باشد یا بیمار شود ضیافت کنند و پری‌خوان را بخوانند و رقص‌ها کنند و امثال آن خرافات، و آن شیوه را عوام التزام کنند. چون خواهر او [صانع غربال] بهرنوع از هذیان‌ات پری‌داران با او سخن می‌گفت تا او اشاعت می‌کرد. عوام الناس را خود چه باید تا تبع جهل شوند، روی بدو نهادند و هرکجا بیماری و مبتلانی روی بدو آوردند... در بخارا از چند معتبر مقبول القول شنیدم که ایشان گفتند در حضور ما به فضله سگ یک دونابینا را دارو در چشم دید و صحت یافتند... شمس‌الدین محبوبی از علمای بخارا به زمره معتقدان او ملحق شد و گفت پدرم روایت کرده است و در کتابی نوشته که از ناراب بخارا صاحب دولتی که جهان مستخلص کند ظاهر خواهد شد و علامات این سخن را نشان داده و آن آثار در او پیداست... جمعیت زیادت می‌شد و تمامت شهر و روستاق روی بدو نهادند و آثار فتنه و آشوب پیدا آمد... به بخارا رسید، عوام شهر غالب بودند و آن محله و بازار که او بود به خلابی پُر بود چنانکه گربه را مجال گذر نبود و چون ازدحام مردم از حد می‌گذشت و بی‌ترک او بازمی‌گشتند، و چون امکان دیدار او در خانه نبود بر بام می‌رفت و آب از دهن بریشان می‌بارید به هرکس که رضاشه‌ای از آن می‌رسید خوشدل و خندان بازمی‌گشت... بالاخره در ۶۳۸ شهر بخارا را گرفت و آن متبعان هم با شهر همان کردند که معمولاً عوام وقتی فایق می‌شوند می‌کنند و بالاخره خطبه به نام خود خواند و زنود و اوباش بخانه‌های متمولان رفتند و دست به غارت و تاراج آوردند و چون شب درآمد سلطان [صانع غربال] ناگهان با بتان پری‌وش و نگاران دلکش در غلطید و عیش خوش براند و بامداد در آب حوضی غسل برآورد و از راه تیتن و نیرک آب آن به من و در سنگ قسمت کردند و شربت بیماران ساختند. ۱۱۸

و این که منجمی بر هارون نامی گفت که در طالع تو امیری خراسان می‌بینم، مرد بیچاره به هوس حکومت شورید و در شورش کشته شد. ۱۱۹ و دیگر این که «غزنوی بود که در کوی گنبد دگانی داشت و فالگویی کردی، و زنان بر او شدند و تعویذ دوستی نوشتی، علم او غوری نداشت...» ۱۲۰ در یک چنین نظام اجتماعی وقتی که مشکلی برای نظام

حاکم به وجود بیاید، مشاورانشان چه کسانی خواهند بود؟

زهر کشوری گرد کن مهتران ز اخترشناسان و افسونگران

اخترشناسانی که عتبه و جنون از شرایط کارشان است با آن بافت فرهنگی که آن را شناختیم به انضمام افسونگران می‌خواهند رأی بزنند و چاره سیاسی بیندیشند. فردوسی در به کار گرفتن صفت افسونگر، چهره این کارشناسان را بیشتر هویدا کرده است. در واقع، او اشاره به این مطلب دارد که مثنی آدم مانند چن گیران و پری داران با اعتقادی راسخ به نیروهای افسونی و نامرئی می‌خواهند برای رأی زدن گرد هم آیند.

سختن ران و بیداردل بخردی	سپهبد هر آنجا که بُد موبدی
بگفت آن جگر خسته خوابی که دید	ز کشور به نزدیک خویش آورید
ز نیک و بد و گردش روزگار	نهانی سخن کردشان خواستار
کرا باشد این تاج و نخت و کمر؟	که بر من زمانه کی آید بر؟
و گرسربه خواری بیاید نهاد	گر این راز با من بیاید گشاد
زبان پرز گفتار با یکدگر	لب موبدان خشک و رخساره تر
به جان است پیکار و جان بی بهاست	که گر بودنی باز گویم راست
بیاید همیدون ز جان دست شست	و گر نشنود بودنی‌ها درست
سخن کس نیارست کرد آشکار	سه روز اندر آن کار شد روزگار
بر آن موبدان نمابنده راه	به روز چهارم برآشفست شاه
و گر بودنی‌ها بیاید نمود	که گر زنده تان دار بیاید بود
بر از هول دل، دیدگان پرز خون	همه موبدان سرفکنده نگون

بی‌ثباتی سیاسی آن‌قدر ملموس و مشهود است که به مجرد پیدا شدن عامل دشمنی، پادشاهان در فکر رفتن احتمالی یا مبارزه تا آخرین قطره خون برای نگهداری تاج و تخت‌اند. این مسئله در آنجا خود را به خوبی نشان **ورود** می‌دهد که مأموران دولتی براحتی تسلیم قویتر می‌شدند و از این جناح به آن جناح می‌روند. مشاهده کوچکترین در مبارزه سیاسی نشانه بی‌ثباتی موجب می‌شود تا مأموران هوشمند

حکومتی، احتمال رفتن حکومت را بدهند. این بی‌ثباتی تأثیری بسیار منفی در عملکرد امور اداری دارد و موجب می‌گردد تا مأموران اجرایی همیشه دستورات را با تردید تلقی و در اجرای آن سهل‌انگاری کنند. ابونصر مشکان رئیس دیوان استیفا یا به زبان امروزی وزیر مالیه محمود بود، به مجرد اینکه اولین افراد سلجوقی در خراسان پیدا شدند دستور داد تا تعداد بیست هزار گوسفندی که در آن ناحیه داشت بفروشد و این نشانی از آینده‌نگری او داشت و بیهقی زیرکی او را می‌ستاید. به یاد داریم اولین کاری که سلجوقیان کردند این بود که هر جا چارپایانی دیدند گرد کردند و به قرارگاه بردند. این آینده‌نگری در ضحاک هم به وجود آمده بود و با دیدن خواب، علاوه بر داشتن الهامات موهوم، تردید نمی‌کند که تنشهای اجتماعی جدی شده است و احتمال سقوط او می‌رود. به همین جهت، چنین صلاح می‌بیند که جمله کارشناسان و عالمان و مهتران را جمع کند. از طرف دیگر، کارشناسان را با هر حال و هوایی فرض کنیم، به طور قطع تجربیات ابوریحان بیرونی را پشت سر گذاشته‌اند و ساکت خواهند نشست. داستان ابوریحان بیرونی زیر دید مستقیم فردوسی انجام شده و فردوسی هم که فردی سیاسی بوده از آنچه اتفاق می‌افتاده، به طور قطع اطلاع داشته است. و از طرف دیگر، سیرت کارشناسی برای برخورداری باید تابع طبع کودکانه شاه باشد. این شیوه چنان در تاریخ ایران مستمر است که برای یافتن مصادیق آن دچار مشکل نخواهیم بود.

بنابر تصویر فردوسی که بیان واقعیت اجتماعی است، کارشناسان ترجیح می‌دهند لب فرو بندند و سلطنت علم خویش را بر طبع کودکانه ترجیح ندهند.

که گربودنی باز گویم راست به جان است بیکار و جان بی بهاست

در نتیجه:

همه موبدان سرفکنده نگون پراز هول دل، دبدگان پر ز خون

یک نفر از میان موبدان، به طور استثنایی اظهارنظری می‌کند که محتوای آن درخور تعمق است.

ویژگی کارشناسی قبیله‌ای

بدوگفت پردخنه کن سرزباد	که جز مرگ را کسی ز مادر نژاد
جهاندار پیش از تو بسیار بود	که تخت مهس را سزاوار بود
فراوان غم و شادمانی شمرد	برفت و جهان دیگری را سپرد
اگر باره آهنینی به پای	سپهرت بساید، نمائی بجای
کسی را بود زین سپس تخت تو	به خاک اندر آرد سر بخت تو
کجا نام او آفریدون بود	زمین را سپهر همایون بود
هنوز آن سپهبد ز مادر نژاد	نیامد گه پریش و سردباد
به مردی رسد برکشد سر به ماه	کمر جوید و تاج و تخت و کلاه
به بالا شود چون یکی سر و ریز	به گردن بر آرد ز پولاد گرز
زند بر سرت گرز گاوروی	ببندد و آرد ز ابوان به کوی

کارشناس می‌گوید نظام سیاسی ما این گونه است که شاهان و حاکمان به جبر زمانه می‌آیند و می‌روند، یکی به زور بر می‌آید و به تخت می‌نشیند و دیگری او را به زور از تخت فرو می‌کشد. مشروعیت حاکمیت سیاسی نه موروثی بودن حکومت است و نه خدایی بودن آن، نه به تأیید اشراف نیاز دارد و نه به آراء مردم متکی است. شخص جوان و نیرومندی به کردار شاهان به فکر گرفتن تاج و تخت افتاده، با همان مکانیسمی که تو آمدی (از دید جامعه‌شناختی) او نیز می‌آید. و با گرز گاوسری که بر گرده حمل می‌کند بر فرق تو می‌کوبد و فرودت می‌آورد. و جهاندار ما چنین قرار داده است. سپهر یا روزگار ما چنین مقدر کرده است که اگر تو آهنین هم باشی، لگدمال سپهر خواهی شد. تمام شواهد حکایت از این می‌کند که دوباره سپهر برای بردن ضحاک دست اندر کار است و نیروی ماورایی تصمیم گرفته که چنین بشود. این روحیه قضا و قدری را می‌توان براحتی توجیه کرد و گفت نظام هستی چنین نهاده است که هر که ظلم کند باید برود و کس دیگری جای او را بگیرد. و

اگر دیگری هم ظلم بکند چنین خواهد بود. در هر صورت، این مکانیسم از دست بشر خارج می‌شود و به دست سپهر می‌افتد، هر چند که مردم عوامل آمد و رفت نیروی سیاسی باشند. و اگر مکانیسم به دست جامعه و مردم باشد، نقطه حرکت از طرف مردم شروع می‌شود و یزدان و سپهر، حرکت اولی را سامان نمی‌دهد.

زمانی که نقطه شروع حرکت سیاسی نه در آسمان بلکه
 کینه‌کشی فردی
 در زمین باشد، مردمان که آمدن و رفتن ماردوشان را
 از نظام اجتماعی
 پی‌در پی می‌بینند و متوجه می‌گردند که آیندگان مرتکب
 اعمال گذشتگان می‌شوند، به فکر چاره‌ای برای اصلاح مکانیسم سیاسی
 می‌افتند. اگر یونان و روم قدیم را ندیده بگیریم، حداقل تجربه اصلاح در
 داخل نظام سیاسی به تجربیات قرن دهم و یازدهم بازمی‌گردد و در این زمینه،
 تجربه‌ای حداقل نهصد ساله برای ما اندوخته شده است. بشر برای رسیدن به
 هدف خود راههای پرپیچ و خمی را طی کرده تا به طور نسبی به الگوهای
 حکومتی امروز رسیده است. جامعه ما تا قبل از فشار فرهنگی غرب که موجب
 فروپاشی نظام شاهی به صورت کهن آن شد، هیچ تجربه ویژه‌ای را نکرده بود
 و تسلیم عملکرد همان شیوه‌ای بود که فردوسی ترسیم نموده است. کارشناس
 روشن‌دل ما با جرئت تمام کار را حواله به سپهر می‌کند و در ضمن چیزی را
 اعلام می‌کند که مکانیسم اجتماعی ندارد و به دست مردم انجام‌پذیر نیست—
 چیزی شبیه خوابهای سبکتکین و شاه اسماعیل و پدر برادران بویه، و شبیه آراه
 خوابگزاران و منجمها و الطاف خفیه اهورایی. این تصویر شبیه این آرمان
 ایرانی است که کسی بیاید و وضع مردم را سامان دهد. این نحوه تفکر یعنی
 انتظار اصلاح از بالا همچنان به قوت خود باقی است. دهخدا در همین اواخر
 مقاله‌ای ادبی-سیاسی در حاشیه صوراسرافیل نوشت که در آن از این ویژگی
 ایرانی که آمادگی سریع در پذیرفتن خوارق عادت سیاسی و تجلی نیروهای
 ماورایی دارد، بشدت انتقاد کرده و علت اصلی آن را جهل و پذیرش عوام
 دانسته است. مثل آن گفته بیهقی که بیشتر عوام این را می‌پذیرند و آنها

فراستانند.

کارشناس ما علتی اجتماعی نیز می‌آورد، ولی بیشتر بدان جنبه شخصی و کینه‌ورزی می‌دهد.

دلایر بدو گفت اگر بخردی	کسی بی‌بهانه نازد بدی
برآید به دست تو هوش پدرش	از آن درد گردد پراز کینه سرش
یکی گاو بر مایه خواهد بُدن	جهانجوی را دابه خواهد بدن
تبه گردد آن هم به دست نویر	بدین کین کشد گرزه گاوسر

در این رفتن ضحاک و آمدن فریدون کار کینه‌جویی و انتقام‌گیری حاکم است. حقوق و تکلیف به صورت فردی سامان دارد. فریدون کینه‌جویی و انتقام‌گیری خواهد کرد، چون جامعه حقوق وی را تضمین نمی‌کند. تا اینجا رفتن جمشید و آمدن ضحاک و آماده رفتن شدن ضحاک و آمادگی فریدون برای آمدن از مکانیسم مشابهی پیروی می‌کند. ستمکش به‌طور مستقیم در مقابل ستمگر قرار می‌گیرد و اگر توانست انتقام می‌گیرد و گرنه، به خیل کشته‌شدگان پیشین می‌پیوندد.

چو بشند ضحاک بگشاد گوش	ز تخت اندر افتاد وزورفت هوش
گرانمایه از پیش تخت بلند	بتابید روی از نهیب گزند

کارشناس ما در این جامعه با اظهار نظر خود موجب وحشت حاکم سیاسی شد و حاکم بیهوش افتاد. او نیز از بیهوشی حاکم استفاده کرده و از بیم گزند فرار کرد. توجه کنیم که همه کارشناسان بلندپایه مملکتی که برای نظرخواهی سیاسی جمع شده بودند، سرفکنده‌نگون، ساکت شدند و از ترس جان اظهار نظری نکردند و آن هم که اظهار نظری کرد، از بیم گریخت. در حال حاضر بافت تفکر کارشناسی را کنار می‌گذاریم به‌ظاهر داستان توجه می‌کنیم. یک جمعیت کارشناسی خرافاتی جمع شده و همه خاموش‌اند. پادشاه از سکوت آنان خشمگین می‌شود با تهدید به مرگ آنها را مجبور به سخن گفتن می‌کند. یکی از کارشناسان پس از اظهار نظر افسونگرانه‌ای پا به

فرار می‌گذارد. با دقت در این نکات ظریف، می‌توانیم از هم‌اکنون ببینیم که فریدون در آینده به چه نیروهایی تکیه خواهد زد و سرانجام کارش به کجا خواهد رسید.

چو آمد دل تاجور باز جای	به تخت کیان اندر آورد پای
نشان فریدون به گرد جهان	همی باز جُست آشکار و نهان
نه آرام بودش نه خواب و نه خورد	شده روز روشن بر ولا زود

چقدر این قسمت داستان شبیه داستان فرعون است! حکایت فرعون و سرانجام او همه به دست خداوند سامان می‌گیرد. اونیز خوابی دید و معبران به او گفتند که از بنی اسرائیل فرزندی پدید خواهد آمد و تخت تو را سرنگون خواهد کرد. فرعون نیز شب و روز می‌گشت تا موسی را پیدا کند و همان‌گونه که می‌دانید موسی در خانه وی به طور تصادفی پرورش یافت.

این داستان، ناامنی هولناکی را ابقا می‌کند، و منطقاً هیچ دلیلی وجود ندارد که غیر از این باشد زمانی که یکی از غلامان به سلطنت می‌رسید، منطقی بود که غلامان دیگر نیز این هوس را در سر پروراند و ساکت نشینند. در نتیجه، اگر شاه را می‌کشتند، احتمال داشت به حکومت برمند و هم این که بر سر پادشاهی کسی توافق کنند و غارتی نیز به دست آورند. این ناامنی به قدری زیاد بوده که نظریه پردازان سیاسی ما به آن شکل مدون داده‌اند. غزالی در نصیحة الملوک پادشاه را توصیه می‌کند که «هر شبی بر آن جایگاه که او خسب مردم را بخواباند و خود بجای دیگر رود، اگر دشمنی قصد جان او کند بجای وی کسی دیگر را یابد و دستش بدو نرسد»^{۱۲۱}. و عنصر المعالی نیز در قابوسنامه مطلبی می‌آورد^{۱۲۲}، که با این سخن خواجه در سیاستنامه هم مفهوم است که «ندیم را چند فایده است... و دیگر آن که چون شب و روز با او باشد به محل جاننداری [نگهبانی] بود و اگر نمود با الله خطری پیش آید، ندیم باک ندارد که تن خویش را سپر بلا کند»^{۱۲۳}. این ناامنی چنان عادی به نظر می‌رسید که زمانی سلطان مسعود تب کرده بود، جرئت غافل ماندن از

لشکر را نداشت. می‌ترسید شورش و غارت کنند و با همان حال تبّ بارعام داد. سلطان محمّد خوارزمشاه در ناامنی تمام به سر می‌برد و زمانی که از جلو مغولان می‌گریخت شبها در چادرهای متفاوت می‌خوابید. در نیشابور اتفاق افتاد که بر چادر او حمله بردند و اگر روی در آن می‌بود، کشته می‌شد. شاه‌عباس کبیر که نسبت به این پادشاهان از امنیت و نفاذ امر نسبی برخوردار بود، از ترس اینکه مبادا فرزندانش به طمع سلطنت او را بکشند، هر چهار پسر خود را کشت. او می‌خواست دچار سرنوشتی که خود بر سر پدر آورد، نشود. به قطع و یقین می‌توان گفت که این ویژگی ناامنی جزء اصلی ساختار فرهنگ سیاسی ایران بوده است و می‌توان گفت که این مسئله ویژگی اصلی نظامهای پادشاهی در جوامع دیگر نبوده است — البته جوامعی که بمرور قدرت سیاسی شخصی را تحدید نمودند و نظام پارلمانی را جایگزین آن کردند. دلیل اصلی نظری پادشاهی باثبات این بوده که «زور» تنها عامل مشروعیت سیاسی برای سلطه پادشاهی نبوده است. هنوز شش کشور صنعتی، نظامی پادشاهی به نسبت آرامی دارند، افزون بر اینکه پادشاهی آنان در گذشته نیز از آرامشی ویژه برخوردار بوده است. پادشاه ما با کشتن پدر بر تخت نشست و پس از تثبیت قدرت، دست به تصفیة اطرافیان زد، دامنه کشتار و غارت و فساد او همه جا گسترش یافت. حال با مخالفت‌های شدید سیاسی روبرو شده است و هیچ دلیلی برای امنیت او وجود ندارد.



روزگار ضحاک بدان صورت ادامه پیدا می‌کند. درحالی که تحولاتی در داخل درحال شکل دادن به مخالفتها و برآمدن فریدون است.

برآمد برین روزگاری دواز	کشید ازدها را به تنگی فراز
عجسته فریدون ز ما در بزاد	جهان را یکی دیگر آمد نهاد
ببالید برسان سرو سهی	همی تافت زوقر شاهنشهی
جهانجوی با فر جمشید بود	بکردار تابنده خورشید بود
جهان را چو باران به بایستگی	روان را چو دانش به شایستگی

از اینجا شاهد بالیدن فریدون و فرو افتادن ضحاک هستیم. نکته قابل توجه و مهمتر در این قسمت، نزدیکتر شدن محتوای داستان به افسانه است که به اعتباری از هر راستی راست‌تر می‌نماید. بیان آرزوی همیشگی ملت ایران

است که شخصی را نهاد جهان، با فرّشاهی به گیتی آورد تا همچون باران که لب تشنه زمین را سیراب می‌کند و دانش که وجود آدمی را شایسته می‌کند، وجود ایران را بایسته و شایسته گرداند. این تفکر که آثار شاه خجسته آن را می‌توان حتی در قرن بیستم در تفاسیر سیاسی ادبی، حتی بر داستان ضحاک مشاهده کرد، هزاره‌هاست که در ایران حیات دارد.

ولی واقعیت این است که فرهنگ سیاسی ایران چون نتوانسته تلفیقات خود را نسبت به واقعیات اجتماعی تصحیح کند، همیشه فریدونش پس از چندی، ضحاک می‌گردد. هروقت ساختار فکری و ساختار اجتماعی-اقتصادی-سیاسی مناسب برای تحدید قدرت سیاسی به وجود آید و فریدون به روی زمین و به دست مردم پرورده شود، آنگاه امید اصلاح قدرت سیاسی نیز می‌رود. کمترین انتظاری که می‌توان از آثار ادبی-سیاسی داشت، این است که مبانی فرهنگی ساختار اجتماعی-اقتصادی قدرت سیاسی را چنان شرح کنند که دیدگاه گذشته را نسبت به پیشرفت زمان اصلاح و متحول گرداند. تاریخ ادبیات سیاسی ما، تاریخ اصلاحات سیاسی از «بالا» و به کمک اهرمهای اهورایی است و این با واقعیات اجتماع انطباق نمی‌یابد. تجربیات گذشته این نکته را تأکید می‌کنند که واقعیات اجتماعی سرسخت و لجوج اند و جز با شناخت دقیق و عمل خستگی‌ناپذیر تن به اصلاح نمی‌دهند. این درحالی است که در ایران و در جناحهای مختلف تحلیل مسائل سیاسی تا حد قابل ملاحظه‌ای به کمک نیروهای موهوم انجام می‌یافت و در بررسیها بخش عظیمی از واقعیات اجتماعی مورد غفلت قرار می‌گرفته است. «بنای جامعه بر بنیان آرمانهای انسان نیست، بلکه بر بنیان سرشت اوست»^{۱۲۴}. تا اینجا آنچه فردوسی تصویر کرده قادر به پدید آوردن دمکراسی نبوده و او نیز چنین ادعایی نداشته است. اگر جوامعی با همان ساختار قبیله‌ای در قرن بیستم هم ظهور الحاق دمکراسی کنند، قادر به الحاق دمکراسی به فریدون خود نخواهند به نظام قبیله‌ای بود. دمکراسی از ساختار اجتماعی-فکری ویژه‌ای

می‌تراود و عملکرد شخص نیست. توجهی که فردوسی به همین ساختار برآمدن فریدون می‌کند، در واقع، تأیید این مطلب است که مکانیسم‌های اصلی جامعه با زمان ضحاک تفاوتی ندارد و در نتیجه انتظارات دور و دراز و جدی نیز از فریدون نمی‌توان داشت، هر چند این امر مانع داشتن امید واهی نیست. کمترین آرزوی فردوسی این است که حاکمیت سیاسی که در دست مثنی برده و اسیر و غلام دست به دست می‌گشت، نظامی نسبتاً مستحکم پیدا کند با پادشاهی که ازو فرّشاهی و نور دانش بتابد و کردار شایسته‌ای داشته باشد. پادشاهی ولگرد و بی‌سواد، بدوی و خشن چه تمدنی را می‌توانسته به ارمغان بیاورد و چه دانشی را نشر دهد؟ زندگی او هام نیست، واقعیت است، تلاش و کوشش و رقابت مهلک است و آزادی را نه می‌شناسد و نه به کسی هدیه می‌کند، باید آن را شناخت و بازحمت به آن تحقق بخشید. اگر ملتی بخواهد با آرزوهای بلند غیر واقعی زندگی کند و «به بخت زید و نه به کوشش»^{۱۲۵} و منتظر عنایات ویژه ماورایی باشد، باید منتظر حوادث تلخی گردد تا حکومتی را که برای او تدارک می‌کند، متناسب کردار و پندار خویش بیابد.

نکته بعدی اعتراضی است که به فردوسی می‌کنند که هم موضع اشرافی داشته و هم طرفدار شاهنشاهی بوده است. در اینجا قصد ما بحث عقیدتی و ارزشی نیست، بلکه تنها دید جامعه‌شناختی مسئله مورد نظر است. درباره اشرافیت و نقش آن در به وجود آوردن حکومت‌های دموکراسی لیبرال امروزی بحث شد. اما در مورد شاهپرستی فردوسی؛ واقعیت این است که او شاه‌پرست بود، ولیکن شاه‌پرست ویژه‌ای و آن هم در قرن چهارم هجری. اگر بخواهیم بینش او را تحلیل کنیم باید به زمان او نزدیک شویم و تا آنجا که مقدور است از دیدگاه مردم قرن چهارم و پنجم او را بنگریم. در جغرافیا و تاریخی دیگر، خودمان را جای مارکس نگذاریم. او از دست نظام کاری-استثماری شدید قرن نوزدهم به فریاد آمده بود، نظامی که کودک هفت ساله و زن حامله را نیز به کار بیش از ۱۵ ساعت در روز می‌خواند. و بعد بعضیها به

تقلید از او در کشور و فرهنگی دیگر که با اقتصاد بسته و کشاورزی و دامداری سنتی اداره می‌شد و کشاورز سه ماه بیشتر کار نمی‌کرد و دهکوره‌های کم جمعیت فرسنگها با هم فاصله داشتند و تعداد باسواده‌ها هم کم بود، تقاضای حق قانونی بودن اعتصاب و تقلیل ساعات کار می‌کردند. و اسم این را نیز ترقی می‌گذاشتند، و حال می‌خواهند همین دید را ده قرن به عقب ببرند و بر فردوسی اعمال کنند. اگر اینان فرق ساختار حکومت شاهی سامانیان و ساسانیان را با حکومت غزنوی و سلجوقی می‌دانستند، به این نکته اذعان می‌کردند که طرفداری از اوایل سامانیان با

نظریه سیاسی

ساسانیان نسبت به طرفداری از غزنوی و سلجوقی، خود
بینشی مترقیتر بود، هرچند این اصطلاحات را با احتیاط

فردوسی

به کار می‌بریم. باید توجه داشت که حاکم ساسانی برای نصب خود، حداقل در تئوری و تا اندازه‌ای در عمل، به عواملی غیر از «زور» نیاز داشت، هرچند شبیه پادشاهی‌های اروپا نبود ولی حکومت برای مشروعیت خود عوامل بیشتری را نسبت به حکومت‌های نوع غزنوی می‌طلبید و در نتیجه، دارای ثبات سیاسی بیشتر و فواید فزاینده رشد اقتصادی بوده است. و نهایتاً هم اقتصاد سامانی داشت و هم سیاست، هرچند عدالت اجتماعی شدیداً خدشه‌دار شده بود. فردوسی در واقع از نظام کمتر بدتر حمایت و طرفداری می‌کند. در آن روز، این موضع‌گیری، مترقیترین نوع عملی ممکن بود که کسی در مقابل ترک و عرب بایستد و از نظامی حمایت کند که لزوم حمایت اشراف و موروثی بودن و تأیید خداوند و داشتن دانش و کردار فرزانه را به سلطه زور صرف ترجیح دهد. ظاهراً پاره‌ای از ایرانیان عادت کرده‌اند به شرایط زمان و جغرافیای توجه نداشته باشند.

واقعیت حکایت از این دارد که در زمان فردوسی، هر برده و اسیر بی‌سوادی که از جیحون می‌گذشت، در ایران هوس حکومت می‌کرد. (البته تا این اواخر همین‌طور بوده است و شامل قاجاریه هم می‌شود که از کنار اترک آمدند) پادشاهان سلجوقی تا آخر عمر بی‌سواد بوده‌اند. سبکتکین خود مقرّب بود

که آرزو داشت او را زودتر بخرند تا کمتر مورد آزار صاحبش قرار گیرد. شاهد آن داستان گویا هم بوده ایم که پیرزنی یک دست، یک چشم، یک پا از جیحون می‌گذشت گفتندش کجا می‌روی، گفت می‌روم تا از گنجهای خراسان لختی ببرم. فردوسی در چنین محیطی می‌زیسته است. اضافه بر اینکه زندگی خود مردم، در یک رخوت و ناامنی و درگیریهای خشونت‌بار قبیله‌ای بی‌حد و حصر و قحطی و بیماری سپری می‌شده که تحملش برای امثال فردوسی بسیار سخت بوده است. این ضرب‌المثل از زمان او به‌جای مانده و بسیار گویا است که «آتش چنان نسوزد قبیله را که عداوت قبیله را»^{۱۲۶}. جامعه این تعبیر را برای رفع نیاز به تبلور یک واقعیت اجتماعی در یک عبارت و تکرار و تجسم آن ساخته است. با این توصیف، از پادشاهی که تا دیروز دزد و غارتگر بوده یا اسیر و محروم در اقتصادی بسته، (کشاورزی- دامداری) چگونه می‌توان انتظار برآوردن آرزوهای بزرگ فردوسی را داشت.

در زمان فردوسی حکومت، از لحاظ نظری، متعلق به خلافت عرب بود. روحانیت اهل سنت و مردم بدین اعتبار حامی آن بودند. سلطه سیاسی و لشکری متعلق به ترکان، و دبیری از آن ایرانیان بود. در این میان و در همه قرون گهگاهی نیز اثری مانند اثر فردوسی به‌دست می‌آمده که پشتوانه آن نیز اشرافیت زمان بوده است و بهتر است بگوییم اشرافیت ایرانی و آنچه دیگران، بدان تاسی می‌کردند. حکومت اشیاقی به این گونه آثار نداشته و هرگز کاری چنین جدی از طرف حکومتها سامان نمی‌گرفته است.

در زمان فردوسی این افراد که به حکومت می‌رسیدند، پیوسته اجبار داشتند که برای تقویت و دفاع از خود در حال جنگ و غارت باشند. و به‌سختی می‌توان در ایران یک دهه آرامش را مشاهده کرد. به‌مجرد اینکه آرامشی نسبی پدیدار می‌شد، همه چیز شروع به رشد و بالیدن می‌کرد؛ از اقتصاد گرفته تا ادب و هنر. محمود غزنوی تمام عمر خود را در حال لشکرکشی بود این وضع نابسامان هر متفکری را به فکرهایی و چاره‌جویی می‌انداخت. در ایران آن زمان افکار شناخته شده را یادگارهای قبل از اسلام،

آنچه از خلافت نصیب ایران گردیده و آنچه از ترکان نوبه‌نومی رسید، تشکیل می‌داد. مازمان فردوسی را شرح کردیم، آنچه از یادگارهای ذهنی دوردست برای مردم به‌جا مانده بود، یادآوری حکومت‌های سلسله‌های قبل از اسلام بود. تمدن عظیمی که هنوز یادگارهای آن باقی مانده و ایرانیان آن را فراموش نکرده بودند، سرزمینی با ثبات نسبی در اقتصاد و سیاست و قدرت بین‌المللی، و به تعبیر امروز ابرقدرت، که بر کشور آرزوهای سیاسی حکومت می‌راند و با ابرقدرت روم توان برابری داشته قرن چهارم است. موسیقی، طب و آثار عظیم معماری و جز آن همه حکایت از ثبات و رونقی نسبی داشتند. به‌طور قطع، یک چنین مجموعه‌ای برای زندگی، علی‌رغم نظام طبقاتی و...، مناسبتر از این بود که هر روز صبح، باز شاهی بر سر کسی بنشیند و به هوس رسیدن به قدرت، خران را بفروشد و اسب بخرد و شروع به تاراج کند.

در چنین وحشت حاکم بر نظام سیاسی که حتی پادشاهانی چون ملک‌شاه و خواجه نظام‌الملک و فرزندان او در معرض ترور بوده‌اند، به‌طور قطع مردم به‌سوی کسی که بتواند کمترین امنیت را برای آنها تأمین کند گرایش پیدا می‌کردند. از نوشته‌های همزمان فردوسی برمی‌آید که او توجه زیادی به آرزوهای فرهنگی پاره‌ای از مردم نیز داشته و در مورد آن خواسته‌ها، نظریه خود را وحدت فکری بخشیده است. در آثار منشور و منظوم آن زمان بخوبی این دل‌آشوبی ایرانی را از نظام پروحشت می‌بینیم و شاهدیم که مردم هوس انوشیروان و اردشیر و... را کرده‌اند. امام محمد غزالی دارای فرهنگ دینی کامل است و به‌یقین، از نظر فکری سرسازگاری با شاهنشاهی ندارد. وی هم‌دوره فکری فردوسی است و چهل سال بعد از فوت او در همان نظام فرهنگی به‌دنیا می‌آید. غزالی علی‌رغم ناسازگاری با شاهنشاهی، در نصیحة‌الملوک از تمجید پادشاهان قبل از اسلام غفلت نورزیده و به پادشاهان سلجوقی توصیه کرده است که اعمال آنها را الگوی حکومتی خود کنند. در مرزبان‌نامه، قابوس‌نامه، سیاست‌نامه، اخلاقی ناصری و در تواریخ نوشته شده آن

زمان، به خوبی این دلبردگی را نسبت به نظام سیاسی قبل از اسلام می‌بینیم. در نتیجه هیچ بعید نبود که فردوسی نیز این نظر را پروراند، افزون بر این، نظر دیگری هم نبود. یا می‌بایستی ترکان را تأیید می‌کرد - کاری که دیگران می‌کردند و آثارشان قبل از خودشان مرد - یا خلفا را که از ترکها بدتر بودند. حتی کسانی مانند عظاملک جوینی که دبیر مغولان بود و از طرف آنها حکومت یافت، در تاریخ خود از تمجید فردوسی که در واقع تمجید نظر اوست خودداری نمی‌کند و اشعار سیاسی او را برای تأیید نوشته‌هایش می‌آورد. در جایی نیز او را این گونه می‌ستاید که: «فردوسی که روح بزرگش قرین فردوس باد چنین گفته است...».

البته پاره‌ای از نظریات سیاسی دیگر نیز در آن زمان وجود داشته که به علت عدم تناسب با واقعیتهای زندگی قابل پیگیری نبوده و تعطیل مانده بودند. شیعیان از لحاظ نظری، معتقد به حکومت معصوم بودند و به اصطلاح دوران غیبت کبری را سپری می‌کردند. این گروه که از نظر فکری، نه ترکان را می‌پذیرفتند و نه شاهنشاهی ساسانی را قبول داشتند و خلیفه بغداد را نیز تحمل نمی‌کردند، منتظر ظهور امام زمان، عج، بودند. ولی در عمل، رفتار شیعیان در چهارچوب فعالیت‌های سیاسی و از نظر ساختار عملی، از زاویه‌ای که ما نگاه می‌کنیم، با اهل سنت تفاوتی نداشت. علمای شیعه با آل بویه همان روابطی را داشتند که علمای اهل سنت با غزنویان و خلفا. شیعیان با مخالفان ترکها و خلفا براحتی کنار می‌آمدند و علیه سلطه این دو حکومت مخالفت می‌کردند و بهمین دلیل هم مورد بغض خلافت و ترکان بودند. از نظر اجتماعی و الگوهای رفتاری، شیعیان با معاصران خود فرقی نداشتند. آنها همانند همعصران خود قبیله‌ای و خرافاتی بوده و گرایشهای عملی‌شان نیز مشابه بوده است. آنها در عمل، همان‌طور که اهل سنت همدیگر را غارت می‌کردند، به چپاول شیعیان نیز می‌پرداختند و بالعکس. همان گونه که آنها در موضع سیاسی به شیعیان فشار می‌آوردند، شیعیان نیز در موقع لزوم و به هنگام قدرت بر آنها خشونت روا می‌داشتند.

باری، فردوسی در زمان خودش، عملیترین و بهترین نظام حکومتی را که در فکر مردم آن زمان دارای پایگاه بوده و با ساختار مادی جامعه نیز همسازی داشته، انتخاب کرده و به آن وحدت فکری بخشیده است. اگر امروز بعضیها مدعی شوند که چرا او مارکسیست یا سندیکالیست یا آنارشیبست نبوده، بحثی است که خودشان جواب گوی آن خواهند بود.

رهبران اهورایی

به سر بر همی گشت گردان سپهر	شده رام با آفریدون به مهر
همان گاوکشی نام بر مایه بود	ز گاوان ورا برترین پایه بود
ز مادر جدا شد چو طاووس نر	به هر سوی بر تازه رنگی دگر
شده انجمن بر سرش بخردان	سناره شناسان وهم موبدان
که کسی در جهان گاوچونان ندید	نه از پیر سر کاردانان شنید

دگر بار دامتان از نظر پشتینه فکری در پیرامون این ساختار شکل می‌گیرد که «کسی بیاید و این مملکت را درست کند». این پشتینه ذهنی، واقعیت اجتماعی ندارد و از تأیید واقعیات اجتماعی - تاریخی برخوردار نیست. ولی این حقیقت را بازگو می‌کند که اجتماع از وضع موجود خود سرخورده شده و به دنبال وضع مطلوب می‌گردد. ولی اشکال اینجاست که وضع مطلوب را در رؤیا می‌سازد. اگر وضع مطلوب را به صورتی می‌ساخت که با واقعیات اجتماعی به نحوی قابل انطباق بود و با تغییراتی، هر چند پر زحمت و درازمدت تحقق می‌یافت، اجتماع را به سمت اصلاح سوق می‌داد. در حالی که در وضع فعلی «گردون به مهر آمده» و گاوی شگفت‌آور پرورانده که از پستانش شیر معرفت و حیات بخش به فریدون می‌نوشانیده است. می‌دانیم که این قسمت سمبلیک است و فردوسی آن را روح حیات ملی یا مفاهیمی از این دست تلقی می‌کرده، ولی با شناختی که از تاریخ داریم، روح حیات ملی نه چنین گاوی پرورانده و نه شیر معرفتی به فریدون نوشانیده است. روح حیات ملی امثال سلطان محمود، احمد بن عبدالله خجستانی و محمود صانع غربال

و... می‌پرورانده است. این فرهنگ تا آنجا به انحطاط کشیده شد که بآسانی طعمه مغولان بت‌پرست بدوی گشت. و این درحالی است که جامعه بشدت قبیله‌ای و مذهبی بوده و تحت کافر و بت‌پرست بر او سخت دشوار می‌آمده است.

پذیرفتنی است که فردوسی با یک چنین قدرت تخیل و خلاقیت ادبی و تعهد اجتماعی چنان تصویری بسازد که مردم را به دنبال آمال بلند، از واقعیات تلخ اجتماعی جدا کند و از لحاظ نظری به اندیشه‌های آنان وحدت فکری بخشد. در واقع او ابزار فکری مبارزه را به دست مردم داد، لیکن این نکته بسیار قابل تعمق است که جوامع جادومزاج قبیله‌ای به شدت آمادگی دارند تا زبان کنایی و اسطوره‌ای را واقعیت بخشند و در عمل به انتظار ناجی اهورایی قرن‌ها را سپری کنند. می‌دانیم که در عمل هم، این تفکر در ساختار فکری ایرانیان ریشه دوانیده و برداشت سیاسی - دینی، انتظار مهدی موعود، عج، را که تلقی‌ای انقلابی بود، به شکل انتظار انفعالی درآورد. غفلت از زمینه مولد نظام خودکامگی بر اثر سرخوردگیهای مکرر، این تفکر را رشد می‌دهد که اصلاح اجتماع به دست تقدیر و نیروهای اهورایی سامان پذیرد. اگر جامعه مذهبی باشد، ناجی بافره ایزدی آراسته می‌گردد، و اگر حامی دین، خلیفه بغداد باشد، شکل آفریدون به خود می‌گیرد تا نشانی از مبارزه علیه بغداد و غزنین باشد.

به گرد جهان بر همین جت و جوی
شده تنگ بر آبتین بر زمین
بر آویخت ناگاه در دام شیر
نی چند، روزی بدو بر خورد
برو بر سر آورد سحاک روز
که بر جفت او بر چنان بد رسید
به مهر فریدون دل آگنده بود
همی رفت پویان بدان مرغزار
که نابسته بر تنش پیرایه بود

زمین کرده سحاک پرگفت و گوی
فریدون که بودش پدر آبتین
گریزان و از خویش گشته سیر
از آن روز بانان ناباک مرد
گرفتند و بردند بسته چوبوز
خرمند مام فریدون چو دید
فرانک بدش نام و فرخنده بود
دوان داغ دل غمناک روزگار
کجا نامرد گاو بر مایه بود

خروشید و بارید خون بر کنار	به پیش نگهبان آن مرغزار
زمن روزگاری به زنهاردار	بدو گفت که این کوزک شیرخوار
وزین گاونفش بپرو به شیر	بدر وارش از مادر اندر پذیر
گروگان کنم جان بدان کت هوست	و گرباره خواهی روانم تراست

پادشاه که خود را در حال سقوط می‌بیند به کوچکترین ظن سوی مردم را مورد تعقیب و سپس کشتار قرار می‌دهد. مردم نیز به کوهسار پناهنده می‌شوند. در زمان گذشته مردم به علل مختلف از شهرها و دیه‌ها می‌گریختند و به نقاط کوهستانی پناه می‌بردند. این فرار هم دلایل شکل گرفتن بخشی اقتصادی داشت و هم دلایل سیاسی. زمانی مأموران از مخالفت سیاسی مالیاتی حکومت برای جمع‌آوری مالیات می‌رفتند و در خارج از جامعه روزها و هفته‌ها در دهات می‌گشتند و کسی را برای گرفتن مالیات نمی‌دیدند. مردم که از آمدن مأموران مالیاتی آگاه می‌شدند، اثانه مختصر خود را برمی‌داشتند و به دنبال احشام به کوه می‌رفتند. گاه نیز اتفاق می‌افتاد که برای گرفتن مالیاتهای سنگین شهر را محاصره می‌کردند تا کسی فرار نکند و در نهایت، کار به کشتار و آتش زدن شهر می‌انجامید و این کار در آمل توسط سلطان مسعود غزنوی اتفاق افتاد. متهمان سیاسی نیز در صورت اضطراب از شهرها به گوشه‌ای پناه می‌بردند. ناصر خسرو یکی از چهره‌های برجسته این‌گونه گریختنها بوده است که برای پناه از گزند ضحاک به کوهستانهای افغانستان گریخت. فردوسی نیز در نهایت متواری شد و به نقاط دوردست رفت. نکته جدیدی که فردوسی اعلام می‌کند همین ویژگی فرار سیاسی مخالفان است. البته اگر کسانی با «الفاظ مبهمه و فقرات ذواتمالین... به زور میرزائی و قوه انشائی» چیزی غیر از این به قوه تصویر و خیال ادبی بر آن اضافه کنند، خود می‌دانند و خواننده، که البته باشکوه‌تر خواهد بود و ادبی‌تر.^{۱۲۷}

چنین داد پاسخ بدان پاک مغز	برستنده بیخه و گاونفش
بباشم پذیرنده بنده تو	که چون بنده بر پیش فرزند تو

فرانک بدوداد فرزند را	بگفتش بدو گفتنی بند را
سه سالش بدروار از آن گاو شیر	همی داد هشیار زتهار گیر
نشد سیر ضحاک از آن جست و جوی	شد از گاو گیتی پراز گفت و گوی

مأموران حکومتی از جای گاو باخبر می‌شوند و مادر فریدون نیز از جریان مطلع می‌گردد. آنها به سوی جایگاه گاو سرازیر می‌شوند و فرانک کودک را از ده بیرون می‌برد.

دوان مادر آمد سوی مرغزار	چنین گفت با مرد زتهاردار
که اندیشه‌ای در دلم ایزدی	فراز آمدست از ره بخردی
همی کرد باید کزان چاره نیست	که فرزند و شیرین روانم یکی ست
ببزم پی از خاک جادوستان	شوم با پسر سوی هندوستان
شوم ناپدید از میان گروه	برم خوبرخ را به البرز کوه
بیاورد فرزند را چون نوند	چو غم زبان سوی کوه بلند
یکی مرد دینی بر آن کوه بود	که از کار گیتی بی‌اندوه بود
فرانک بدو گفت که ای پاک دین	منم سوگواری از ابران زمین
بدان کین گرانمایه فرزند من	همی بود خواهد سرانجمن
ببزد سرو نجاج ضحاک را	بپارد کمر بند او خاک را
ترا بود باید نگهبان او	بدروار لرزنده بر جان او
بذیرفت فرزند او نیک مرد	نیاورد هرگز بدو باد سرد

نکته قابل تأمل در این قسمت این است که به علت انحطاط سیاسی غیرقابل تصور نظام سیاسی ایران، این نهضت فریدون نیز مثل کار ضحاک راهی ندارد جز اینکه در خارج از مملکت شکل بگیرد. فرانک که سایه تیغ را همه جا می‌بیند، تنها راه برایش این می‌ماند که با پسر سوی هندوستان برود تا از گزند این «خاک جادوستان» در امان ماند. و او را نزد مرد دینی می‌برد که در اندوه و فکر دنیا نبوده است و با اینکه در کار سیاسی مداخلتی نمی‌کرده، قبول می‌کند که از فریدون حمایت کند.

در زمان فردوسی مردان فارغ از دنیا اکثریت قابل ملاحظه‌ای را تشکیل می‌دادند و در عمل، موجب تحکیم سیاست روز می‌شدند، این گروه‌ها

همان مصروفه و دراویش بوده‌اند. البته در جامعه‌ای که به قول بیهقی بیشتر عامه آند که کارهای ممتنع را بیشتر دوست می‌دارند، و همیشه به دنبال نیروی مرموز برای حل مشکل می‌گردند، مرددینی فارغ از دنیا و گوشه گیر در کوه نیز وظیفه سیاسی به عهده می‌گیرد. در این گونه جوامع دینی بیشتر دوست دارند که سببهای سیاسی نیز دینی باشد و به همین جهت فرد انتخاب شده زاهد وارسته‌ای است در کنج خلوتی که از کار سیاسی فاصله گرفته است و علاقه‌ای نیز بدان نشان نمی‌دهد. در شرح حال ابوسعید ابی‌الخیر که مقارن فردوسی در میهنه و نیشابور زندگی عارفانه‌ای داشته، آمده است که اتمز خوارزمشاه به قصد غارت خابران آمد، به آن حدود که رسید، اسبش بایستاد و پای پیش نهاد اسب یدک آوردند، آنهم چنین کرد. سلطان در شگفت ماند.

علت پرسید؟ گفتندش پیری بزرگ در این ناحیت است
و به برکت او خابران غارت نتوان کرد. سلطان باز گشته
مرید شیخ گشت. البته شخص محمد بن منور نویسنده

قهرمانان

جامعه دینی

اسرازالتوحید تصریح می‌کند که در حمله غزان، خابران و میهنه در غارت آسیب فراوان دید که تنها حدود ۱۱۵ نفر از اولاد شیخ در آن وادی کشته شدند. این نکته که اسب اتمز از برکت شیخ پا پس کشید، خواسته اطرافیان و جامعه‌ای است که می‌خواهند وظایف سیاسی به عهده شیخ گذارند. در مناقب العارفین هم یک چنین نقش سیاسی به عهده مولانا جلال‌الدین بلخی گذاشته‌اند که هر روز صبح می‌رفته و به تنهایی سپاه مغول را می‌کوفته و شب خسته باز می‌آمده است. ولی واقعیت حکایت از آن دارد که این آمال ساخته و پرداخته ذهن جادوستان این مُلک بوده است. مولانا جلال‌الدین به سبب نابسامانی‌ای که ترکان در شمال شرقی ایران ایجاد کرده بودند و سپس حمله مغول، به آسیای صغیر و قونیه رفت.

ابوسعید ابوالخیر وامهای زیادی از بزرگان و درباریان و حکومتیان می‌گرفت و خرج خانقاه می‌کرد. زمانی که سلجوقیان به ایران حمله کردند به گفته محمد بن منور شیخ به ابراهیم بنال برادر طغرل گفت «ابرهیم مِتا»

یعنی ابراهیم از ماست و این به تقلید از گفته رسول خدا، ص، درباره سلمان فارسی بود. او به طغرل بیک نیز گفته بود: «جهان تو را بخشیدیم» و طغرل همیشه با خانقاه سرخوش بود. می‌دانیم که عصر بعد از فردوسی عصر خانقاه و مدارس نظامیه است. اوج فعالیت‌های خانقاه‌های انبوه شهرها و دهات ایران و مدرسه‌های نظامیه و تدریس و درگیری‌های فرقه‌ای مواجه است با اوج انحطاط و خشونت‌های قبیله‌ای و پرداختن به فرعیات و در نتیجه، فروپاشی ایران در پیش پای مغولان.

به هر حال، اگر آرزوی فردوسی یک فرد دینی است که قدرت خیال، او را آفریده، به‌طور قطع در رویارویی با واقعیتها انتظار عمل سیاسی از وی بعید است و اگر واقعیت عینی داشته باشد، می‌بایستی وی در زمره همان عرفای مذکور قلمداد گردد. زیرا علمای اهل سنت عموماً از ارکان سیاسی بغداد و ترکان بوده‌اند؛ در ضمن اینکه جزو ارکان اقتصاد دلالی ایران نیز به‌شمار می‌رفته‌اند. اگر از زاویه عملکرد اجتماعی بنگریم، اکثر عرفای ایران از زایدترین و مخربترین قشرهای اجتماع‌اند. تجربیات عرفانی در جوامع دیگر به‌طور نسبی و به‌نوبه خود، نقش سازنده‌ای در توسعه و

متصوفه از دیدگاه

پیشرفت اخلاق و حتی زندگی اجتماعی داشته است.

جامعه‌شناسی

عرفان زمان فردوسی می‌تواند بدون شک در نمونه‌عالی

شیخ ابوسعید ابی‌الخیر خلاصه شود. خوشبختانه از زندگی ابوسعید کتاب ارزنده‌ای باقی مانده که زوایای بسیاری از زندگی اجتماعی اهل خانقاه را روشن می‌کند. از نکات چشمگیر عرفان این زمان یکی این است که تعداد افراد عارف‌مسلک بسیار زیاد بوده و گروه قابل ملاحظه‌ای را نسبت به جمعیت کشور تشکیل می‌داده است و اینکه در مجموع، این جماعت از زندگی اقتصادی-سیاسی دوری می‌جستند و برای گذران زندگی به طرق مختلف دیگران را وامی‌داشته‌اند تا وام آنان ادا کنند. از آثار به‌جای مانده از افرادی مثل ابراهیم ادهم، ذوالنون مصری، سفیان ثوری، بشر حافی، محمدبن واسع و احمد طالقانی و... که از ائمه متصوفه‌اند، این چنین

برمی‌آید که در آن روزگاران در منابر و خانقاهها به دهان چنین می‌گشت که این خلوت‌نشینان در نهایت توکل و روی برگردانده از دنیا مشغول عبادت‌اند و خداوند معاش آنان را فارغ از تلاش تضمین و تأمین می‌کند. قسمت اعظم داستانهای منتخب رونق‌المجالس و بستان‌العارفین و تحفة‌المریدین که مربوط به زندگی امثال این عرفاست بیانگر این نکته است که این جماعت بدون کار و تلاش و دغدغه مسائل اقتصادی، زندگی را از کدیه می‌گذرانده‌اند. از شواهد چنین برمی‌آید که این فرهنگ در پیکره اجتماع به نحو قابل ملاحظه‌ای گسترده بوده و این جماعت در عین بی‌اعتنایی نسبت به سیاست، عناصر مفیدی برای نظام سیاسی جبارحاکم بوده‌اند. چون به صور مختلف مردم را از اشتغال به دنیا و اجتماع و اقتصاد و سیاست بازمی‌داشته‌اند. در بی‌قیدی این جماعت نسبت به زندگی اجتماعی، فرهنگ گسترده‌ای از داستانها و امثال داریم که عموماً از طرف خود این اشخاص نقل شده است. مولوی از صوفیانی نقل می‌کند که به خیر صوفی از راه رسیده طمع جستند، آن را رندانه فروختند و برای سماع خویش، لوتی فراهم آوردند و صبحگاه هریک به سوراخی گریخته و صوفی مسافر را بی‌خر گذاشتند. همین‌طور ادبیات مفصلی داریم که حکایت از درگیریهای قبیله‌ای و خشونت و مفاصد رایج در میان آنها دارد. فساد صوفیان به اندازه‌ای بوده که عرفای بزرگ به‌طور عموم از دست این جماعت نالیده‌اند. خبری از پیامبر اسلام نقل کرده‌اند که «الشیخ فی القبیله کالنتی فی ائمه». یعنی شیخ در قبیله نقش پیامبر را در ائمه دارد. گرچه احتمال دارد که فرهنگ قبیله‌ای برای تأیید ریش‌سفیدان قبیله این خبر را جعل کرده باشد. کمال خجندی برای توصیف شیخ خوفاً این حدیث را به صورت زیبایی در این دو بیت آورده که بیانگر پاره‌ای از رفتار این جماعت است:

فاریغ از نوشداروی عنایت
کالتبی نیست شیخ ما کنبیت^{۱۲۸}

می‌زند بنگ صرف مرشد خوفاً
گرچه الشیخ کالتبی گویند

(کنب به معنی شیره شاهدهانه و منظور بنگ است.) غزالی از عرفا و علمای بزرگ است و چون خود عارف بوده و با این جماعت حشر و نشر داشته است، شناخت خوبی از این قشر به دست می‌دهد که به گمان ما توصیفی به نسبت کامل است و ما را از آوردن شواهد دیگری بی‌نیاز می‌گرداند.

بیشتر منصوفه این عصرها، چون باطن‌های ایشان از فکرت‌های لطیف و علم‌های دقیق خالی است و با حق تعالی و ذکر او در خلوت انس ندارند، بقال اند [بیکار و عاطل و باطل]. با بطلالت الفت گرفته‌اند و کار را گران شمرده و راه کسب را درشت دانسته جانب خواستن و کدبه را نرم، و رباط‌هایی که برای ایشان ساخته‌اند خوش شمرده‌اند. و خادمان را که برای قیام به خدمت این گروه نصب کرده‌اند به کار گماشته‌اند، و عقلها و دین‌های ایشان را مستخف گردانیده‌اند، از آن روی که مقصود ایشان از خدمت جز ربا و شُمعت و انتشار صیت و اکتساب مال از طریق خواستن نیست، برای آن که تعلل [بهانه کردن] بسیاری اتباع کنند. پس ایشان را در خانقاه‌ها حکمی نافذ است و مریدان و مسافران را تأدیبی نافع نه، و برایشان عجزی قاهر نمی‌باشد. پس مرفع‌ها پوشیده‌اند و خانقاه را مُنترَه [جای آسایش] ساخته و بسیار باشد که لفظ‌های مزخرف از طامات [آنچه صوفیان در حال وجد و غلبه شهود و حق بی‌اختیار بر زبان رانند] یاد گیرند، پس در نفس خود نگرند که به صوفیان تشبّه نموده‌اند، در خرقة و سیاحت و در لفظ و عبادت و در ادب‌هایی از سیرت ایشان، پس در خود گمان خبر برند و پندارند هر چه سیاه است خرماست، و توهم کنند که مشارکت در ظاهر، مساهمت [سهیم بودن] در حقایق اقتضاء کند، ولی این به غایت بعید است، و در نهایت بیاری باشد حماقت کسی که میان آماس و فریبی تفسیر نکند.

پس آن جماعت دشمن خدای تعالی‌اند. زیرا که خدای عزوجل جوان فارغ را دشمن می‌دارد و باعث ایشان بر سیاحت جز جوانی و فراغت نیست مگر کسی که برای حج و عمره سفر کند بی‌ریا و سمعت، یا برای مشاهده پیری که در علم و سیرت او بدو اقتداء نماید و اکنون شهرها از چنین کسی خالی است.

مترجم گوید [منظور مؤید الدین بلخی است که احیاء العلوم را به

سال ۶۲۰ هجری قمری ترجمه کرد] که چون در عهد مصنف که بیش از زمان ما به صد و بیست سال، حال بر این جمله بوده است، در زمان ما توان دانست که بر چه جمله باشد و العیان یعنی بالیان والله المستعان.^{۱۲۹}

قسمت اعظم زندگی خانقاهی صوفیان در خوردن و خوابیدن و پدنبال کسی گشتن برای پرداخت بدهی آنان صرف می‌شده و اگر دعایی هم می‌کردند به‌طور معمول در این حد بود که: «خدایا، فردا صوفیان را چیزی ده تا بخورند». شخص بوسعید پیروان خود را نامردان می‌داند و در واقعه‌ای به آنها می‌گوید «از دی باز بر شما لوزه افتاده است پنداشتید که چوبی به شما چرب خواهند کرد. چون حسین منصور حلاجی را باید که در علوم حالت در مشرق و مغرب کس چون او نبود در عهد وی، تا چوب [دار] به عیاران چرب کنند به نامردان چرب نکنند». ^{۱۳۰} خواجه نصیرالدین طوسی عالم بزرگ شیعی جمله این جماعت را «زائد عالم وجود می‌داند». ^{۱۳۱} در ذیل نمونه‌ای عالی از زندگی و افکار صوفیان زمان فردوسی می‌آوریم که نشانگر عناصر عرفانی جامعه‌ای است که او در آن زیست می‌کرده است. محمد بن منور حکایت می‌کند که شیخ ابوسعید را زمانی قبض حالی پیش آمده بود و هرچه می‌کرد بسطی حاصل نمی‌شد، روزی:

خادم خود را فرمود که بدین در بیرون شو هر که را بینی در آرزو خادم بیرون شد، یکی می‌گذشت. گفت ترا شیخ می‌خواند. آن مرد پیش شیخ ما درآمد و سلام گفت شیخ ما گفت: «هرچت فراز آید و رگوی» آن مرد گفت ای شیخ سخن من سمع مبارک شما را نشاید و من سخنی ندانم که شما را بر توان گفتن، شیخ گفت «هرچت فراز آید و رگوی» آن مرد گفت از حال خویش حکایتی بگویم. وقتی مرا در خاطر افتاد که این شیخ بوسید همچون ما آدمی ست این کشف و حالت که او را پدید آمده است نتیجه مجاهدت و عبادت است، اکنون من نیز روی به عبادت و ریاضت آمدم تا مرا نیز آن حالت و وقت پدید آید. مدتی عبادت می‌کردم و انواع ریاضت و مجاهدت بجای می‌آوردم. پس در

خیال من ممکن شد که من به مقامی رسیدم که هرآینه دعای من به اجابت مفرون بود و به هیچ نوع رد نگردد. با خود اندیشه کردم که از حق سبحانه و تعالی درخواستم تا از جهت من سنگ را زر گرداند تا من باقی عمر در رفاہیت و نعمت گذرانم و مرادها و مقاصد به اتمام رسانم. برفتم و بلخی سنگ بیاوردم و در گوشهٔ خانه‌ای که در آن عبادت می‌کردم بر بختم و شیی بزرگوار اختیار کردم و غسل کردم، همه شب نماز گزاردم تا سحرگاه که وقت اجابت دعا باشد دست برداشتم و به اعتقادی و یقین هرچه تمامتر و صادق‌تر گفتم: «خداوندا این سنگ‌ریزه‌ها را زر گردان!» چون چندبار بگفتم، از گوشه، خانه‌آوازی شنودم که «نہمار [ایشمار] بُرویش ری!» چون آن مرد این کلمه بگفت حالی، شیخ ما را بسط پدید آمد و وقت خوش گشت. ۱۳۲

با این توصیف از فرهنگ صوفیان، تصویر ما از جامعه‌ای که ضحاک از آن می‌روید کامل می‌گردد. مردمی که می‌خواهند مسائل اقتصادی را با کمک‌های خارجی حل کنند و خود اقدام مجذانه‌ای برای حل آن نمی‌کنند باید بدانند که فقدان قدرت اقتصادی گسترده، معادل انحصار قدرت سیاسی گسترده است. البته این تصویر بیانگر چگونگی تفکر و عملکرد کسان زیادی بود که در آن روزگاران از این گونه آموزش‌ها الگو می‌گرفته‌اند.

به هر حال، فریدون به جای امنی می‌رود و از سوی دیگر، ضحاک نیز جست و جوی خود را گسترش می‌دهد.

بیامد از آن کینه چون پیل مست	مرآن گاوبرماہ را کرد بست
جز آن هرچه دید اندروچارپای	بیفگند وزیشان بپرداخت جای
سبک سوی خان فریدون شتافت	فراوان پژوهید و کس را نیافت
به ایوان او آتش اندر فکند	بپای اندر آورد کاخ بلند

این ویژگی برخوردار سیاسی همان فرهنگ کلی است. تخریب آثار گذشتگان، و تخریب شهرها و روستاها و دیگر نقاطی که مردمانش در مقابل نظام سیاسی مقاومت می‌کنند، از امور عادی است. یکی از دلایلی که در این

سرزمین جز آثار خشت و گلی مربوط به اماکن مقدسه چیز دیگری وجود ندارد، همین تخریب است. البته این ویژگی تخریب شهرها و اماکن عمومی، با آن شکل کلی فرهنگ قبیله‌ای سازگاری دارد. فردوسی تصریح می‌کند که حاکم سیاسی چون در تعقیب نیروهای سیاسی کسی را نمی‌یافت، از سر کینه و انتقام کشی نه تنها تمام زندگی مادی آنها را تخریب می‌کرد و به آتش می‌کشید، بلکه چارپایان را نیز که ابزار زندگی اقتصادی آنها بود می‌کشت تا در این خصومت تمامی آثار حیات را نابود کرده باشد. می‌گویند تعداد دفعاتی که نیشابور ویران شده است شاید بیش از تخریبی است که همه شهرها به خود دیده‌اند. همین شهر توس بارها ویران شده است. و در این ویرانیها، شهر بندرت عظمت گذشته خود را بازیافته است، تا اینکه نهایتاً شهر توس از روی جغرافیای خراسان محو شد.

تفاوت نظریه‌های سیاسی قبل و بعد از اسلام در نظام شاهی

چوبگذشت بر آفریدون دو هشت	رالبرز کوه اندر آمد به دشت
بر مادر آمد پژوهید و گفت	که بگشای بر من نهان از نهفت
بگویی مرا تا که بودم پدر؟	کیم من؟ به تخم از کدامین گهر
چه گویم کیم، بر سرانجمن؟	یکی دانشی داستانی بزمن

مادرش در جواب گفت:

تو بشناس گزمرز ایران زمین	یکی مرد بُد نام او آب‌بین
ز تخم کیان بود و بیدار بود	خردمند و گُرد و بی‌آزار بود
ز طهمورث گرد بودش نژاد	پدر بر پدر بر همی داشت باد
پدر بُد ترا، مر مرا نیک‌شوی	نبد روز روشن مرا جز بدوی

آراء سیاسی فردوسی چنین است که برای سلطنت، پادشاه، باید ایرانی باشد. و دیگر اینکه از خاندان شاهی بوده و پادشاهی به ارث به او رسیده باشد. سه دیگر، بیدار دل و خردمند و بی‌آزار باشد و چهارم، (که بعداً ذکر

می‌کند) مورد تأیید پروردگار، و دارای ویژگی دینی باشد. پنجمی را که تلویحاً ذکر می‌کند، بیانگر به دست گرفتن قدرت سیاسی به کمک «زور» است. اگر فردوسی، عنصر «زور» را به گونه‌ای حذف کرده و دو عنصر دیگر به این مجموعه اضافه می‌نمود، پادشاهی ایران، حداقل در تئوری، راه سلامتی را می‌پیمود و قدرت مطلقه آن محدود می‌گردید. در این صورت (باتوجه به شرایط لازم) احتمال زیاد وجود داشت که قدرت سیاسی از صورت شخصی به صورت نهاد اجتماعی درآید و جلوی خودسری احتمالی افراد گرفته شود.

فقدان آن دو عنصر دیگر در تئوری و عمل، فساد تولید می‌کند، یعنی در عمل قدرت سیاسی به انحصار کشیده می‌شود. این دو عنصر عبارت‌اند از تأیید و حمایت اشراف از پادشاه و حداقل رضایت توده مردم از او. عناصر فوق هرگز در اجتماع ایران بعد از اسلام وجود نداشته است، به اضافه آنکه از عناصر نظری قبل از اسلام به غیر از «زور» بقیه غایب‌اند. نظریه و عمل سیاسی قبل از اسلام و بعد از اسلام با هم تا اندازه‌ای تفاوت دارند که همین تفاوت، موجب تفاوت عملی در حکومت می‌گردد. و خواجه نظام‌الملک در سیاستنامه از قول انوشیروان نظریه سیاسی را به این صورت بیان می‌کند: «بدانید که مرا این پادشاهی خدای عزوجل داد، و دیگر از پدرم به میراث بردم و دیگر به شمشیر ملک گرفتم... هر که را در این دولت حقی بود بی نصیب نگذاشتم و بزرگان که بزرگی و ولایت از پدرم یافته‌اند، ایشان را هم بدان مرتبت و محل برداشتم». ^{۱۳۳} البته این نظر در آنجا خدشه می‌یابد که می‌گوید «و دیگر به شمشیر ملک گرفتم» که اگر عناصر دیگر مستحکم بود مشکل زیادی ایجاد نمی‌کرد، ولی این عنصر زور حداقل اگر عناصر دیگر پابرجای می‌ماندند، موجب بی‌ثباتی در خانواده شاهی می‌شد. این مسئله همان چیزی است که در خاندان شاهی ساسانیان کراراً اتفاق می‌افتاد. و اما خدشه دیگر این است که وجود اشراف را ناشی از عطایای پدرش می‌داند و این هم موجب عدم محدودیت قدرت سیاسی می‌شود. عنصر نهایی که ذکر نشده است، مردم هستند که می‌توانستند حداقل همچون شارلمانی بظاهر به آن اشاره کنند و این

اشاره شارلمانی از نظر زمانی به زمان فرهنگی فردوسی برمی‌گردد. این تفاوت‌های اولیه که ناچیز می‌نماید، در طول زمان از هم فاصله زیاد و جدی می‌گیرند، از یک شاخه، (به‌اضافه ساختار مادی مناسب) حکومت‌های غیرشخصی و یا پارلمانی می‌تراود و از شاخه دیگر حکومت‌های مطلقه. مشکل جدی آنجا بروز می‌کند که می‌خواهند دست‌آوردهای حکومت‌های غیرشخصی را به نوع حکومت‌های قبیل‌ای تحمیل کنند. در زمینه سیاسی این مسئله همان تجددخواهی یا تحمیل فرآورده‌های قرن بیستم به مردم قرون قبل از تاریخ است.

بیان این آرا در آن روزگار بسیار دشوار می‌نمود و فردوسی برای ارائه آنها، با وجود انتخاب زبان کنایی، دچار مشکل شد. ترکان و اعراب به این نکته‌ها آگاهی داشتند. آنها برای تحکیم موقعیت خود، هر چیزی را که نظر عرب و ترک نشانی از ایرانی داشت، مورد بی‌مهری قرار می‌دادند و به نسبت به این نکته اذعان داشتند که تقویت روحیه ایرانی مساوی آراء سیاسی ایرانی با حذف این دو عنصر است. الب‌ارسلان پس از برکنار کردن یک شیعه مخالف می‌گوید:

گناه این مرد را نیست، گناه اُردم | کسی که او را به کاری گماشت
 بود | راست که بد مذهب کافری را به خدمت خویش آرد | چون به قول
 امیر ارسلان شیعی گفته بود «خلیفه خدا بر حق نیست» | و من بکبار و
 دوبار و صدبار با شما گفتم که شما ترکان لشکر خراسان و
 ماوراءالنهرید، و در این دیار بیگانه اید و این ولایت به شمشیر و قهر
 گرفته‌ایم و ما همه مسلمان پاکیزه‌ایم (یعنی سنی و طرفدار خلیفه)
 دیلم و اهل عراق | منظور قسمت مرکزی ایران امثال ری و اصفهان |
 اغلب بد مذهب و بد اعتقاد و بد دین باشند... و ایشان باز همه
 مبتدع‌اند و بد مذهب و دشمن ترک و تا عاجز باشند طاعت‌داری
 می‌نمایند و بندگی می‌کنند و اگر قوت گیرند... یکی از ما ترکان بر
 زمین نمانند. ۱۳۴

فردوسی یکی از این عناصر «بد مذهب» بود. این مخالفت هم با عنصر ایرانی

بود و هم با آداب و طرح مباحث ایرانی، از این جهت بیان این تئوریا سخت مشکل بود تا آنجا که مخالفت با اندیشه و عمل ایرانی وارد دستگاه فقهی شد. غزالی پاره‌ای از این آراء مخالف را در کتاب *احیاء العلوم* آورده و آنها را تحریم کرده است. ظاهراً از این احادیث فراوان بوده که آدابی از ایرانیان را بیان و تحریم می‌کردند و بعد از قول پیامبر می‌آوردند که «ولا تستنوا بسنة الاعاجم»، یعنی از آداب ایرانیها تقلید نکنید. در اینجا بحث محتوایی درباره آراء امام محمد غزالی نمی‌کنیم، بلکه از دیدی که تا به اینجا مسئله را کاویده‌ایم، بدان می‌نگریم. غزالی می‌گوید چهار چیز است که پس از پیامبر احداث کرده‌اند [که البته نباید باشد] و از کارهای اعاجم است، یکی تنک بیز و دیگری خون و سه دیگر ایشان و چهارم میری.^{۱۳۵} تنک بیز الک است، برای الک کردن آرد و امثال آنها که برای طبخ غذای لذیذ و احتمالاً اشرافی لازم بوده و از علایم رفاه بوده است؛ خون که سینی زیر غذا بوده؛ ایشان که چوبک و وسیله شستشو است که دست و لباس را با آن تمیز می‌کردند؛ و «میری» که در نهایت بیانی از یک اقتصاد مرفه و جامعه‌ای است که می‌توانسته لقمه نان میری بیابد و بخورد. و باز می‌آورد که در هنگام غذا خوردن ساکت نباشید که از سیرت عجم است.^{۱۳۶} و این که جدا جدا دست نشوید بلکه همه در یک ظرف دست بشوید که جدا جدا دست شستن در یک ظرف آب از سنت عجم است.^{۱۳۷} و این که نان و گوشت را با کارد نبرید و گاز بزنید «و روا که نهی برای کراهیت عادت عجم آمده است که معتاد ایشان آن بود که از راه ترقع و تکبّر انگشت به خوردنی نیالودی و به کارد و کفچه و سیخ و امثال این، خوردنی‌ها به دهان رسانیدی».^{۱۳۸}

این نکات نشان می‌دهد که جامعه ایرانی زیر فشار اختناق شدید فکری عرب و ترک بدوی، حتی از دریافت آثار تمدن خویش نیز محروم بوده است. این مسائل در ضمن بیانگر فشار شکننده‌ای بود که بر آراء سیاسی فردوسی وارد می‌شد و او را مجبور به انتخاب زبان کنایی می‌کرد. از سوی دیگر، انحطاط نیز تا آنجا دامن جامعه اسلامی - ایرانی را گرفته بود که

بزرگ‌مردی چون غزالی جرئت تأیید صریح نوظافت و تمیزی ایرانیان را در غذا خوردن و نوظافت عمومی نداشته است. در چنین جو منحصط عمومی چقدر امکان داشته که آراء عقلانی دربارهٔ حکومت طرح شود و راههای نیکو برای تحدید قدرت اتخاذ گردد؟

بعد از اینکه فردوسی آراء سیاسی خود را به صورت موجز بیان می‌کند ادامه می‌دهد:

چنان بد که ضحاک جادوپرست از اومن نهانت همی داشتم بدزت آن گرانمایه مرد جوان سرانجام رفتم سوی پیشه‌ای یکی گاودبدم چوباغ بهار نگهبان اوپای کرده به کش بدو دادمست روزگاری دراز زپستان آن گاوطاووس رنگ سرانجام از آن گاو و آن مرغزار بیامد بکشت آن گرانمایه را وز ایوان ما تا به خورشید خاک فریدون برآشت و بگشاد گوش دلش گشت پردرد و سرپرزکنی چنین داد پاسخ به مادر که شیر کنون کردنی کرد جادوپرست بسوم به فرمان یزدان پاک	ز ابران به جان نویازید دست چه مایه به بد روز بگذاشتم فدا کرد پیش توروشن روان که کس را نه زان بیشه اندیشه‌ای مرایای بیرنگ و رنگ و نگار نشته به پیش اندرون شاه فاش همی پروریدت به بربر به ناز برافراختی چون دلاور پلنگ یکایک خبر شد بر شهریار چنان بی‌زیان مهربان دایه را برآورد و کرد آن بلندی مفاک ز گفتار مادر برآمد بجوش به ابروز خشم اندر آورد چنین نگردد مگر بازمایش دلیر مرا برد باید نه شمشیر دست برآرم از ایوان ضحاک خاک
--	--

نگرش اگر از منظر همیشگی به این ابیات نگاه کنیم، فرانک و فریدون تکراری است از نگرش قبیله‌ای به مبارزات سیاسی. به نظام سیاسی شیوهٔ تحریک فریدون، به مسائل شخصی و خانوادگی محدود است. فرانک از احترامی که روابط خانوادگی در قبیله دارد سود می‌جوید تا آتش کینه فریدون را تیز کند و تب التهاب آن را به ایوان شاهی کشد. فریدون که سرنوشت پدر (نه اجتماع و نه عملکرد روابط سیاسی) را

می‌شود؛ دلش پر «درد» و سرش پر «کینه» می‌گردد، و می‌خواهد چون «شیر» در «شکار» دلیر گردد و با «شمشیر»، «جادوپرست» را به فرمان «یزدان» نابود کند.

بدو گفت مادر که این رای نیست	ترا با جهان سربه‌سرای نیست
جهاندار ضحاک با تاج و گاه	میان بنه فرمان اورا سپاه
چو خواهد زهر کشوری صد هزار	کمر بسته اورا کند کارزار
که هرکه نید جوانی چشید	به گیتی جز از خویشتن را ندید
بدان مستی اندر دهد سربه باد	ترا روز جز شاد و خرم نباد

و از سوی دیگر ضحاک:

زهر کشوری مهتران را بخواست	که در پادشاهی کند پشت راست
از آن پس چنین گفت با موبدان	که ای پره‌نر نامور بخردان
مرا در نهانی یکی دشمن است	که بر بخردان این سخن روشن است
ندارم همی دشمن خرد خوار	بترسم همی از بنه روزگار
همی زین فزون بایدم لشگری	هم از مردم و هم ز دیو و پری
یکی لشگری خواهم انگیزتن	ابا دیو مردم بر آمیختن
بباید بدین بود همدستان	که من ناشکیبم بدین داستان
یکی محضرا کنون نباید نشت	که جز تخم نیکی سپید نکشت
نگوید سخن جز همه راستی	نخواهد به داد اندرون کاستی

در باره همکاری علمای اهل سنت با حکومت و نیاز دستگاه حاکمه به آنها مطالبی آوردیم. در اینجا مسئله را از بعد جدیدی که فردوسی مطرح کرده می‌کشاییم و آن حمایت علما از حکام و تبلیغ آنان به نفع حکومت و به تعبیر زیرکانه فردوسی «محضر نوشتن» آنان است. «محضر نوشتن» علما مبنی بر اعلام نظر درباره پاره‌ای مسائل سیاسی - اجتماعی مبتلا به روز، نکته مهمی بوده و رجال سیاسی در مواقع لزوم از آن سود می‌برده‌اند. در مورد پیش آمدن مسئله‌ای سیاسی، سلطان سلجوقی محمد بن ملک‌شاه از امام محمد غزالی خواست «که این فصل که رفت به خط خوش بنویسی تا بر ما می‌خوانند و ما نسخه آن

به اطراف فرستیم که خبر آمدن تو در جهان معروف و مشهور شد تا مردمان اعتقاد ما در حق علماء بدانند»^{۱۳۹}. در واقع، با این نوشته می‌خواست غزالی و اظهار نظر سیاسی نسبت به علما تا بنماید که امام غزالی با او از سر مصادقت است و نه در پی مخاصمت. خواجه نظام الملک خود اهل علم و قلم بود و از علما خواسته بود که درباره او اظهار نظری بنویسند. در مواقع حساس که حکومتی در حال سقوط بود، قطعاً پادشاهان برای جلب حمایت مردم دست بدامان علما می‌زدند در تواریخ زیاد می‌خوانیم که مثلاً لشکر غور عزم گرفتن خوارزم را کرده بود «وامام معظم شهاب الدین خیوقی که دین را رکنی و ملک را حصنی بود در تدارک کار دشمن و دفع ایشان از حریم خانه و وطن مبالغت‌ها نمود و بر منابر خطب گفت و بحکم صحیح که من قُتِلَ دُونَ نَفْسِهِ و ماله فهو شهید محاربت فرمود ازین سبب رغبت رعیت و صدق نیت متضاعف شد تا یکسر روی به کار آوردند»^{۱۴۰}. نظریه پردازان سیاسی ما به دلیل همین نیاز دوسویه و هم به امید اصلاح پادشاه نوشته‌اند که:

بر پادشاه واجب است ... علمای دین را حرمت داشتن و کفاف ایشان از بیت‌المال پدید آوردن ... واجب چنان کند که در هفت یک بار یا دوبار علمای دین را پیش خویش راه دهد و امرهای حق تعالی از ایشان بشنود ... و در عدل و انصاف بیفزاید، و هوا و بدعت از مملکت او برخیزد، و بردست او کارهای بزرگ برآید و مآذات شر و فساد و فتنه از روزگار و دولت منقطع گردد ... و مفید نماید و در این جهان نیکنامی باشد و در آن جهان رستگاری.^{۱۴۱}

به دستور صریح خواجه و عملکرد پیوسته دوران وزارت ۲۹ ساله او باید رجال سیاسی پیوسته با علما رابطه داشته باشند تا به کمک آنها مفساد سیاسی!! از بن برافتد. البته این کاری بوده که قرن‌ها انجام می‌گرفته است، و همچنان خواجه طالب است که: «نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است، زیرا که پادشاهان و دین همچون برادرانند، هر گاه که در

مملکت اضطرابی پدید آید، در دین نیز خلل آید... مملکت شوریده شود»^{۱۴۲}. خواجه که از سیاستمداران و نظریه‌پردازان بزرگ سیاسی قرن ششم است به این نکته بخوبی واقف شده بود که دین و مملکت هردو با هم خلل می‌پذیرند. در ایام گذشته این پدیده‌های اجتماعی با عناصر ترکیبی خود در مجموع فسادپذیر بودند و چاره‌جویی ضحاک نیز با موبدان فاسد کاری از پیش نمی‌برد.

از معاصران فرهنگی فردوسی باصلاح‌ترین فرد در شرح حال این جماعت امام محمد غزالی است که خود از علمای بزرگ بود و هم دستی در سیاست داشت و هم از سیاست دست کشیده و عرفان پیشه کرده بود. کتابهای او در زمینه شرح فرهنگ علما از گنجینه‌های نادری است که برای ما به جا مانده است. ابوحامد در تمام زمینه‌های کاری علما بحث کرده است و تقریباً عموم این جماعت را از عناصر فساد دین و دنیا می‌داند. حتی کار او به جایی می‌رسد که سلاطین را نصیحت می‌کند که از علمای دین کناره‌گیری کنند، و این را زمانی می‌گوید که توفیقی در الزام علما به کناره‌گیری از سیاست نمی‌یابد. وی می‌گوید «سلطان باید پرهیز کند از دیدار علمای حریص بر دنیا که او را ثنا و دعا گویند و عشووه دهند و خشنودی او طلب کنند تا از آن مردار حرام که دست ویست چیزی به مکر و حیل بدست آورند.»^{۱۴۳}

از دیدگاه جامعه‌شناسی، دین یکی از پدیده‌های اجتماعی است فرهنگ دینی، در هر دوره زمانی، همبافت با دیگر پدیده‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است. پدیده دین در عین حال که استقلال کامل دارد، می‌توان رنگ آن را بر عموم پدیده‌های اجتماعی در جامعه دینی مشاهده کرد. امکان ندارد جامعه دینی ای پیدا شود که همه اجزای آن را فساد گرفته باشد ولی فرهنگ دینی و متولیان آن از این فساد مبری باشند. منظور ما در این بررسی رفتار دینی است، نظر من هیچ‌گاه معطوف به جوهر دین و مکتبی خاص نیست که آن خود علمی دیگر و از دایره کار ما خارج است. در اینجا بحث بر سر رفتار دینی جامعه‌ای مفروض است. به این اعتبار دین، از

جامعه جدا نیست و اگر انحطاطی وجود دارد، همگانی است. اگر جامعه‌ای دارای فرهنگ قبیله‌ای باشد، قطعاً این حالت در رفتار دینی آنها منعکس می‌گردد.

اگر فرهنگی دارای ویژگی عقلانی باشد، این ویژگی در فرهنگ دینی آن نیز قابل مشاهده است. اگر نگاهی به فرهنگ دینی جوامع صنعتی در طول تاریخ بینکنیم، به وضوح می‌بینیم که بافت فکری-اجتماعی آن جوامع بر فرهنگ دینی آنها نیز حاکم است. اداره کلیسا و انتخاب پاپ شباهت بیشتری به انتخابات سیاسی جوامع صنعتی دارد، همان‌طور که بی‌نظمی مدیریت در جامعه مذهبی ما با نحوه مدیریت سیاسی جامعه در گذشته شباهت داشته است. نظام مالی و نظم اداری کلیسا بی‌شباهت به تشکیلات بانکی اروپا در گذشته نبوده است، در حالی که بی‌نظمی مطلق در پرداخت و گرفتن و نگهداری وجوهات مذهبی ما در گذشته بی‌شباهت به نظام مالیاتی کشور نبوده است. جامعه صنعتی از نظر اجتماعی دارای ویژگی کار زیاد و خستگی‌ناپذیری، خلاقیت، تولید، نوآوری و... بوده است که این ویژگیها را کم و بیش می‌توان در نظام جامعه دینی غرب نیز مشاهده کرد، و جامعه بی‌کار و خسته ما نیز شباهت زیادی به نظام خانقاهی و طرز تفکر علما در گذشته داشته است. کلیسا در اروپا در تمام ابعاد زندگی اروپاییان، از فعالیتهای مالی، تولیدی، هنری، انضباط کاری و اختراع و ابداع گرفته تا زمینه‌های دیگر زندگی، شرکت فعال داشته است. این امر از مفروضات قطعی جامعه‌شناسی است که پدیده‌های اجتماعی، پدیده‌های تام و کامل هستند که در متن اجتماعی خود در پیوند با دیگر پدیده‌ها معنی می‌یابند. فرهنگ دینی در فضای خالی شکل نمی‌گیرد و علما رفتار خود را در خارج از روابط اجتماعی نمی‌توانند شکل بدهند. به همین جهت، خواجه نظام الملک که ناظر بر جریان روز و سهم در انحطاط آن بوده است می‌گوید اگر مملکت فاسد شود، علما هم به این فساد آلوده می‌شوند و چنین نظام سیاسی‌ای از دست رفتنی است.

ویژگی زمان فردوسی را علمای آن عصر نیز دارا بوده‌اند. غزالی می‌فرماید، اینها شکم از حرام انباشته‌اند و علم فتاوی در حکومت و خصوصیات و معاملات دنیوی آموخته‌اند.^{۱۴۴} او می‌آورد که عمل ایشان «مثال بیماری است... که از بواسیر... به هلاکت رسیده باشد... پس تعلّم داروی استحاضت و به تکرار آن شب و روز مشغول شود، با آنچه می‌داند که او مرد است، او را نه حیض باشد و نه استحاضت ولیکن گوید بسی باشد که زنی را علت استحاضت بود و مرا از آن پیرسد و این غایت باشد»^{۱۴۵}. غزالی نسبت به اصلاح این جماعت از بن ناامید است. او می‌آورد «پس غرور این جماعت بزرگتر است، و ایشان از بیدار شدن و باز گشتن به راه راست دورتر زیرا که مرغّب [راغب کننده] در اخلاق ستوده و منقّر [رماننده] از اخلاق نکوهیده دانستن غوائل و فواید آن است، و این آن را می‌داند و سودش نمی‌دارد، دوستی و دعوت خلق او را از کار کردن بر آن مشغول گردانیده است»^{۱۴۶}. و می‌گوید نزدیکتر علمی که در آن رغبت توان نمود علم مذهب است و در غالب آن را نمی‌طلبند. جز برای آن که به واسطه آن بر اقران و امثال تقدّم نمایند و متقلّد ولایت‌ها شوند و مال‌ها بدست آرند و این همه نقیض دین است و حزم، عزلت است از ایشان. و اگر طالب علمی یافته شود که برای خدای تعالی علم طلبد و به علم در حضرت الهی قربت جوید، پنهان داشتن علم از او بزرگترین کبیره باشد، و آن در شهرهای بزرگ بیش از یکی یا دو تن یافته نشود»^{۱۴۷}. «و اگر او ضحکه شیطان نباشد هر آینه به کمتر تأملی بداند که فساد روزگار را سببی نیست مگر بسیاری امثال آن فقهاء که آنچه یابند بخورند، و میان حلال و حرام تمیز نکنند، پس جاهلان در ایشان نگرند و بر معصیت‌ها به دلیری ایشان دلیر شوند و بدیشان اقتداء نمایند، و آثار ایشان را پیروی کنند. و برای این گفته‌اند که رعیت تباه نشده است مگر به تباهی پادشاهان و پادشاهان تباه نشده‌اند مگر به تباهی عالمان...»^{۱۴۸}.

بر اثر فشار سپهبد و لازم و ملزوم بودن حیات اجتماعی پادشاه و موبدان با یکدیگر، موبدان به کمک سپهبد آمدند و محضر نوشتند و این درحالی بود

که کار او نومیدکننده می‌نمود.

زبیم سپهبد همه راستان	بدان کار گشتند همداستان
بدان محضر ازدها ناگزیر	گواهی نبشتند برنا و پیر
همانگه یکایک ز درگاه شاه	برآمد خرشیدن دادخواه
ستم دیده را پیش او خواندند	بر نامدارانش بنشانند
بدوگفت مهتر به روی دژم	که برگوی تا از که دیدی ستم؟

سخن از به «مظالم نشتن» ضحاک است. در تاریخ به مظالم نشتن گذشته، به علت نوع ساختار حقوقی جامعه و نبودن نظام دادخواهی سازمان یافته و کارآمد، رسم بر این بوده است که پادشاهان خود، روزهایی را بار می‌دادند و به درخواست ستمدیدگان رسیدگی می‌کردند. به مظالم نشتن پادشاه یکی از علایم دادگری وی بوده است. در مواردی نیز این به مظالم نشتن را به گوش مردم سرزمین خود می‌رساندند تا حتی المقدور، پوست رعیت به دست مأموران دیوانی از تن باز نشود. نظریه پردازان سیاسی ما نیز در این زمینه توصیه‌های زیادی کرده‌اند که پادشاه باید به تن خویش به مظالم بنشیند. از افتخارات فرهنگ شاهی گذشته یکی این بوده است که امیر اسماعیل سامانی هر هفته یک روز و آن هم به آدابی خاص که در دسترس همه مظلومان باشد در میدان شهر بخارا به مظالم می‌نشست و دادگستری می‌کرد. «بباید دانست که قضا پادشاه را می‌باید کردن به تن خویش، و سخن خصمان شنیدن به گوش خویش. چون پادشاه ترک یا تازیکی یا کسی که او تازی نداند و احکام شریعت نخوانده باشد، مر او را حاجت آید تا شغل می‌راند به نیابت او. این قاضیان همه نایب پادشاه‌اند؛ و بر پادشاه واجب است که دست قاضیان قوی دارد و حرمت و منزلت ایشان باید که به کمال باشد از بهر آنکه ایشان نایب خلیفه‌اند و شعار او دارند»^{۱۴۹}.

انگاره‌ای از دستگاه قضایی زمان در این سخن خواجه گنجانده شده است که بیانگر تعلق همه اختیارات به شخص پادشاه است. قضاوت نه تنها به طور مؤثری نقشی ندارند، بلکه از نظر شغلی هم مورد احترام نیستند تا جایی که خواجه برای آنها حرمت می‌طلبد، و این حرمت طلبیدن نه بدان جهت است که دستگاه قضاوت، دستگاه تأمین نسبی عدالت و از ضروریترین عناصر امنیت است و امنیت نیز به نوبه خود عنصر اصلی حیات و کار و توسعه و پیشرفت جمعی به شمار می‌رود، بلکه به آن دلیل است که حرمت آنها کنند که این جماعت نایب خلیفه‌اند. واقعیت امر این است که امر قضاوت متعلق به پادشاه بوده و بین قضاتی که از اعیان علما بوده‌اند تقسیم می‌شده است.

منابع حقوقی وبافت قضات

آنچه درباره کیفیت مسائل کلی و اصلی قشرهای مختلف آوردیم، در مورد این گروه نیز صادق است. از نظر تئوریک مبنای قضاوت، احکام مقدس اسلام بوده است. ولی علاوه بر اینکه این احکام یک شکل و از طرف سازمانی منضبط نشر و رسیدگی نمی‌شده، بلکه هر قاضی در صدور رأی، خود راچندان در بند قوانین نمی‌دیده است. تعداد قضات صالح و متقی، که تاریخ در مواردی خاص به آنها اشاره‌ای دارد، بسیار کم است. قضاوت خود به نسبت از عوامل فساد بوده‌اند. در این نظام حقوقی، مناسبات اجتماعی به گونه‌ای شکل گرفته بود که در عمل هیچ گونه قدرت دفاع از حقوق و تعهدات نظری اسلام وجود نداشت. از نظر جامعه‌شناسی حقوقی، قسمت قابل ملاحظه‌ای از حقوق متنوع نظری اسلام، پشتوانه اجتماعی نداشت و سنخیتی نیز با روابط اجتماعی پیدا نمی‌کرد.

این مشکل در زمینه حقوق سیاسی بیشتر از زمینه‌های دیگر به چشم می‌خورد، زیرا حقوق از نظر تکنیکی با حقوق از نظر جامعه‌شناختی تفاوتی چشمگیر دارد. آنچه در عمل اتفاق می‌افتد حقوقی است که از دل مناسبات اجتماعی می‌جوشد و نه حقوقی که از نظر تکنیکی به دست حقوقدانها تنظیم می‌شود. دستگاه

حقوق تکنیکی و حقوق خود جوش

حقوقی در هر جامعه به تأمین عدالتی رسیدگی می‌کند که جامعه آن را می‌فهمد و می‌تواند در مناسبات اجتماعی خود مجتم‌ کند. «مسلماً وجدان انسان همیشه می‌تواند ارزشهایی خارج از هرگونه روابط تجربی عینی بیافریند، ولی تحقق این ارزشها منوط به تأیید شرایط مادی لازم برای انجام آن است. اخلاق بدون پشتوانه، اخلاق تسلی‌بخش یا الهامی بیش نخواهد بود. این اخلاق، تأملاتی نظری بیش نخواهند بود که همیشه به سمت کنش نسنجیده گرایش می‌یابد - چیزی که از تحقق عملی محروم است»^{۱۵۰}. از نظر مکتب، عدالت می‌تواند معانی بلند و متعالی داشته باشد ولی آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، محل برخورد تفاهم عملی نیروهای متعارض اجتماع است. اگر پیکره اجتماع در روابط جمعی نتواند از حقوق سیاسی خود دفاع کند و آنها را در تن الگوهای رفتاری شکل بدهد از حقوق سیاسی نظری و مطلوب خود محروم خواهد ماند. ممکن است جامعه تصویر ایده‌آلی از نوعی حکومت برای خود تصویر کند و احتمالاً آن را تدوین نماید^{۱۵۱}. ولیکن رفتار قبیله‌ای خصومت‌آمیز داشته باشد، در این صورت تصویرهای تدوین شده پشتوانه اجرایی نخواهد داشت و متحقق نخواهد شد. در نتیجه، شرط اصلی تأمین عدالت اجتماعی، فهم و لمس مفاهیم عدالتخواهی و تلاش عملی و وجود امکانات برای تحقق آن است. صرف تدوین معانی بلند عدالتخواهانه در متون قانونی، مشکل تأمین و تضمین حقوق را در جامعه حل نخواهد کرد. در دوران مورد بحث ما علاوه بر اینکه مناسبات اجتماعی قبیله‌ای مثل برده‌داری به صورت گسترده‌ای خود را به حقوق اسلامی تحمیل کرده بودند، همان احکام نیز بدان صورت که مورد نظر شارع بوده تأمین و تضمین نمی‌شده است. با توجه به سوابق فرهنگ سیاسی اجتماعی گذشته، فاصله بسیار وحشتناکی بین آراء نظری مُلهم از شرع مقدس و رفتار خصومت‌آمیز قبیله‌ای وجود داشته است.^{۱۵۲}

تحقق عدالت اجتماعی به صورت نسبی به هوش، خلاقیت، خستگی‌ناپذیری، حس مسئولیت، اشتراک‌مسانی، ادبیات سیاسی گسترده،

سطح بالای معلومات ملی و ساختار اقتصادی پیشرفته و عدالت از متنوع نیاز دارد و امکان تحمیل آن به یک فرهنگ سراسر «بالا» جهل و خصومت و خشونت وجود ندارد. نکته دیگر اینکه امر تأمین حقوق اجتماعی، اقتصادی و سیاسی چیزی نیست که از بالا تضمین و قابل گسترش باشد. کسانی که بالا هستند، یعنی حاکمان، کسانی هستند که دیروز پایین بوده‌اند و الگوهای فکری و رفتاری خود را از پایین یعنی پیکره اجتماع گرفته‌اند. تضمین اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی عدالت اجتماعی در پیکره جامعه به نسبت از تضمینهای کافی به نظر می‌رسد. جامعه مورد نظر ما از ساختاری که بتواند عدالت اجتماعی را تضمین کند و به طور نسبی حقوق و تمهیدات افراد را متحقق سازد عاری بوده است. به تصریح تمامی کسانی که دست در ساختار قضایی ادبیات سیاسی آن زمان داشته‌اند، بیداد، بیداد می‌کرده است. پیشتر از بیهقی آوردیم که زیرکانه کل کشور را به گله دزدان تشبیه کرده بود. و حال از خواجه بخوانید که رجال دولت در کار معاملات پرمسود دستی عظیم داشتند و اگر می‌توانستند بد نمی‌دانستند که ظلمی بر مردم کنند و در عین حال دستگاه قضایی هم تسلطی بر آنها نداشت و گهگاه به الطاف الهی و معجزه آسا و به کمک دعا و نیایش، داد کسی گرفته می‌شد. ۱۵۳ از سوی دیگر قضات به مردم اجحاف می‌کردند و به تأیید خواجه چندین ضیاع و عقار و باغ و بوستان و مستغل و سرایها و تجمل و متاع خانه از مال مسلمانان می‌ساخته‌اند. ۱۵۴ و بعد می‌آورد که حتی قضات پیر و عالم و ظاهرالصلاح هم عامل الفساد بوده‌اند. ۱۵۵ برای دادخواهی در این نظام هیچ عاملی محل اتکای حقوقی نبوده است. اصطلاحات و ضربه‌المثلهایی که از آن زمان به جا مانده است، همه حکایت از این دارد که با قضاوت، که در واقع یک پدیده اجتماعی است، به صورت متغیرهای شخصی برخورد می‌شده و مردم در نهایت، از قاضی توقع خیر و نیکی داشته‌اند، ولی مکانیسم کنترل عدالت اجتماعی در جامعه وجود نداشته است. از جمله آورده‌اند

«عناية القاضي خير من شاهدة عدل»، که عنایت قاضی بهتر از دو شاهد عادل است. ۱۵۶ یا «العفو عند القدرة»، که در زمانی که قدرت یافتی ببخش یا مشابه آن «اذا ملكت فأسجح». ۱۵۷ این تعابیر هم حکایت از فساد دارند و هم از اندرزهایی که دل اقویا را نرم کند و نیز دل قاضی را. این اندرزها مشابه همان اندرزهایی است که به پادشاه می‌داده‌اند و نصیحة الملوك‌ها از آن انباشته است. روزی این فرهنگ می‌بایست به این نکته توجه می‌کرد و این هشیاری را می‌یافت که تضمین حقوق افراد خود را از راه مکانیسمهای اجتماعی تأمین نماید و نه از طریق توصیه‌های اخلاقی و فردی. در زمان مورد بحث، هم پادشاهان در امر قضاوت بسیار خودسر بودند و هم قضاوت بی‌قانونی و ترور به میان ترک دنیا‌های دراویش نیز کشیده شده بود تا آنجا که پا به اسرار التوحید و زندگی عرفانی ابوسعید ابی‌الخیر هم گذارد، چنانکه:

قاضی ولایت سرخس سیفی بود وسخت با نعمت و حرمت و به کزات
کسان راست کرد و مبالغی نعمت قبول کرد تا شیخ را هلاک کند...
تا روزی کسی اجابت کرد و قاضی او را مبالغی مال قبول کرد و
بعضی نقد بداد و مرروزی قرار دادند که در آن روز در خفیه چیزی بر
شیخ زند... [از قضا قاضی با روستایی به دلیل صدور حکم ناحق
مخاصمت داشت. روستایی داس نیز کرد] و قاضی از حمام درآمده
بود و می‌شد تا مجلس گوید [بر منبر وعظ رود] روستایی داس بزد و
شکم قاضی سیفی بدرید، حالی بیفتاد و هلاک شد. ۱۵۸

دستگاه قضایی آن زمان به قدری فاسد بوده است که امام محمد غزالی در مورد آنها چنین حکم صادر می‌کند که «معاملت [داد و ستد] قضاوت و عمال و خدّم ایشان [امرا و پادشاهان] حرام است، چون معاملت ایشان [امرا و پادشاهان]، بل قویتر. اما قاضیان بدانکه حرام صریح از مال‌های ایشان [امرا و پادشاهان] می‌ستانند و تکثیر جمع ایشان می‌کنند و خلق را به زی خود می‌فریبند، چه ایشان به زی علماء‌اند و آمیخته می‌شوند به پادشاهان و مال‌های ایشان می‌ستانند و طبع‌ها مجبول است بر تشبه و اقتدا به ارباب جاه

و حشمت و آن سبب انقیاد مردمان باشد سوی ایشان...»^{۱۵۹} و چنین نتیجه گیری می‌کند که «و در جمله رعیت به تباهی پادشاهان تباہ شده است و پادشاه به تباهی علماء تباہ شده‌اند و اگر نه قاضیان بدون عالمان بد باشند، فساد پادشاهان کم شود از بیم انکار ایشان»^{۱۶۰}. پیشتر از قول ابوالهیثم قاضی نیشابور به بوالقاسم کنیزدار آورده بودیم که گفته بود: «قوادی به از قاضی‌گری است».

به هر حال، بافت قضایی فرهنگ گذشته چنین بوده
 گواهی همه عالمان و مهتران است که فردوسی می‌آورد. یعنی با آن همه ظلم،
 به دادگری ستمگر کشتن، غارت کردن و سوختن کشور به دست ضحاک و
 با آن همه اختناق و خوردن مغز سر و تزلزل ناشی از
 اختناق که در حال متلاشی کردن نظام حکومتی بود، باز همه مهتران

بدان محضر ازدها، ناگزیر گواهی نبشتند برنا و پیر

و این در حالی بود که صدای بی‌عدالتی در کاخ شنیده می‌شد. فردوسی انصافاً در اینجا ظرافت زیادی در تصویرگری به کار برده است که تعمق در آن، روح آن بزرگوار را شاد می‌کند. تصویری دقیق از نظام قضایی این فرهنگ کهن که همه عالمان و مهتران آن به عدل ظالم گواهی دادند در حالی که:

خروشید وز دست بر سر ز شاه	که شاهان منم گاه دادخواه
یکی بی‌زبان مرد آهن‌گرم	ز شاه آتش آید همی بر سرم
نو شاهی و گرازدها پیکری	بباید زدن داستان، آوری
اگر هفت کشور به فرمان تراست	چرا زنج و سختی همه بهر ماست
شماریت با من بباید گرفت	بدان تا جهان ماند اندر شگفت
مگر کز شمار تو آید پدید	که نوبت ز گیتی به من چون رسید
که مارات را مغز فرزند من	همی داد باید ز هر انجمن
سپهد به گفتار او بنگرید	شگفت آمدش کان سخن‌ها شنید
بدوباز دادند فرزند اوی	بخوبی بچشتند پیوند اوی

کاهه آهنگر در محضر عدل! ضحاک حاضر می‌شود و از او دادگستری می‌طلبد. ضحاک نیز که در محضر عام به‌عنوان مدعی عدل به مظالم نشسته بود، فرزندش را به وی باز می‌گرداند تا صدای این عدالت‌پروری او در جهان بازتابی نماید و پشتیبانی مردم از این منویات عدالت‌خواهانه زیادت گردد و همه به حسن سیرت او گواهی دهند. ضحاک پس از آزاد کردن فرزند او از کاهه می‌خواهد که بر طومار عدلی که همه بزرگان امضا کرده‌اند، صحه گذارد و بر عدل او گواهی دهد که شورش علیه او آغاز می‌شود:

بفرمود پس کاهه را پادشا	که باشد بدان محضر اندر گوا
چو بر خواند کاهه همه محضرش	سبک سوی پیران آن کشورش
خروشید که ای پایمردان دیو	بریده دل از ترس کیهان خدیو
همه سوی دوزخ نهادید روی	سپردید دلها به گفتار اوی
نباشم بدین محضر اندر گوا	نه هرگز براندیشم از پادشا
خروشید و برجست لرزان زجای	بدزید و بسپرد محضر به پای
گراتمایه فرزند او پیش اوی	ز ابوان برون شد خروشان به کوی
مهان شاه را خواندند آفرین	که ای نامور شهریار زمین
ز چرخ فلک بر سرت باد سرد	نیارد گذشتن به روز نبرد
چرا پیش تو کاهه خام گوی	بان همالان کند سرخ روی
همه محضر ما به پیمان تو	بدزد، بی‌بچد ز فرمان تو
کسی نامور باسخ آورد زود	که از من شگفتی بیاید شود
که چون کاهه آمد ز درگه پدید	دو گوش من آواز او را شنید
میان من و او ز ابوان دُرست	یکی کوه گفتی ز آهن برست
همیدون چنوزد به سر بر دودست	شگفتی مرا در دل آمد شکست
ندانم چه شاید بدن زین پس	که راز سپهری ندانست کس

اگر به نوع تصویری که فردوسی در قسمت بعد می‌دهد توجه کنیم به نظر می‌رسد شخص فردوسی از تصویر عدالت‌خواهانه‌ای که کشیده و شکستی که بر ضحاک وارد آورده خوشحال و در حال خروش است، آهنگ اشعار در دل خود حالت خروش یافته‌اند:

چو کاهه برون شد ز درگاه شاه پروانجمن گشت بازارگاه

جهان را سراسر سوی داد خواند	همی بر خروستید و فریاد خواند
بپوشند هنگام زخم درای	از آن چرم کاهنگران پشت بای
همانگه زبازار برخاست گرد	همان کاهه آن بر سر نیزه کرد
که ای نامداران یزدان پرست	خروشان همی رفت نیزه بدست
سر از بند ضحاک بیرون کند	کسی کوهوای فریدون کند
جهان آفرین را به دل دشمن است	بپویید کین مهتر آهرمن است

شورش علیه ستم به یاری توده مردم شکل گرفته است. شعار شورشیان این است که پادشاه بر تخت نشسته یک اهریمن است که سرستیز با یزدان دارد. پس یزدان پرستان باید گرد آیند تا به دنبال فریدون روند. به این نکته خوب توجه کنید! باید به دنبال «شخص» برویم، چون انسانی شریف است و یزدان پرست. همان طور که مشاهده می‌کنیم همه تعابیر به کار گرفته شده برای تاباندن کوره خشم مردم، تعابیر مذهبی است، چون جامعه دینی بوده است. تمامی تعابیر نیز حول محور متغیرهای شخصی دور می‌زند، یعنی دیدگاهی که برای امور اجتماعی برمی‌گزیند دیدگاهی فردی و نوع مدیریت آن خانوادگی و قبیله‌ای است. در اینجا به هیچ مکانیسم اجتماعی اشاره‌ای نمی‌شود. آمدن فریدون با آمدن و رفتن جمشید و ضحاک از این پس تفاوتی نخواهد کرد. در واقع فردا هیچ تضمینی برای حفظ و حراست حقوق اجتماعی افراد جامعه وجود ندارد. اگر فریدون به فساد گراید، که هزاران نفر از این نوع گرایشها پیدا کرده‌اند، جامعه دوباره باید شورش کند. و آن هم به چه قیمتی!

نکته واقعی و در عین حال دلپذیر و مطلوب و هم
چگونگی برآمدن
مأیوس کننده این است که شورش مردمی درگرفته است

سالارینو

و اگر فردا فریدون بر سر کار آید، ابزار اجرایی او همین توده مردم هستند و البته و صد البته مردم همان کارهایی را خواهند کرد که وقتی عوام فایق می‌آیند، می‌کنند. یعنی آنچه را که می‌شناسند و در ساختار فکری‌شان شکل گرفته است.

تجربیات گذشته نشان داده است که در جوامع به نسبت موفق، بین

حاکمیت سیاسی و توده مردم، یک قدرت واسطه‌ای عظیم و پرتوان به‌عنوان سازمان اداری کشور وجود دارد که افراد آن هم فرهنگ و هم الگوی رفتاری پیکره اجتماع اند. در ضمن، آنها از تجربه و تخصص ویژه‌ای برخوردارند که در جوامع مختلف کارایی متفاوتی دارند. این دستگاه نوعی تعدیل بین حاکمیت و مردم و مردم و حاکمیت به وجود می‌آورد و با کمک فرهنگ عمومی و با توجه به هدف جامعه به اصلاح پیوسته نظام اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی می‌پردازد. در ضمن اینکه خود متأثر از الگوهای رفتاری اجتماعی است، مرور، آراء تخصصی خود را تبدیل به الگوهای جدید می‌نماید و به فرهنگ جامعه تحمیل می‌کند. این شیوه رفتاری خلاقیت و کار بسیار می‌طلبد و با توجه به اینکه از هر ساختاری ساخته نیست، هر فرهنگی نیز ناملایمات آن را بر نمی‌تابد. این کار احتیاج به تخصص و تجربه و هوش گسترده و قدرت اصلاح مداوم در داخل نظام و مبارزه «در رژیم» و نیاز به سینه‌ای فراخ و حوصله‌ای عظیم دارد. فرهنگهای قبیله‌ای چنین اعمال خسته‌کننده‌ای را بر نمی‌تابند و در نتیجه، کوتاهترین و کم‌هزینه‌ترین راه را انتخاب می‌کنند: یکمرتبه می‌شورند و همه چیز را درهم می‌ریزند و بعد هم از سامان دادن آن عاجز می‌مانند. یکی از علل اینکه در نظامهای قبیله‌ای ترجیح می‌دهند که رقابتهای سیاسی را به صورت خصومت‌های قبیله‌ای درآوردند و آن را به صورت نظامی حل کنند همین نبودن ساختار گسترده فکری و اجتماعی فرهنگ اصلاح طلبی است.

از داستان ضحاک و نیز واقعیات تاریخی چنین برمی‌آید که دستگاههای اجرایی مملکتی مثل دستگاه قضا، استیفا، احتساب، سپاهی، شحنگی، اشراف، برید، (که به زبان امروزی شامل وزارتخانه‌هایی از قبیل دادگستری، دارایی، وزارت کشور، ارتش، سازمان امنیت، ارتباطات به معنی وسیع که شامل پست و ... می‌شده است) نه تنها هیچ یک استعداد اصلاح خود و جلوگیری از فساد و مردم‌آزاری را نداشته‌اند، بلکه پیوسته در فساد غوطه‌ور می‌شده و تنگ‌نظریهای قبیله‌ای، آنها را به جای بهبود

بخشیدن به امور، به آزار شهروندان وامی داشته است. به گفته فردوسی در این نظام هر کسی در پی منافع خود و به زیان دیگران و به نام دین در حال خلل وارد کردن بر نظام اجتماعی است. در این نوع نظامها مکانیسم تجربی به این گونه بوده که مردم از دست فساد خود عاجز می شوند و نسبت به حکومت، حالت انفعالی و تخریب پیدا می کنند. بدیهی است هرگاه حکومت در اداره مملکت از پشتیبانی مردم برخوردار نباشد، با مشکلات بسیار جدی و حل نشدنی داخلی و خارجی روبرو می شود و در نهایت، متلاشی شدن نظام از طریق شورش و تکرار آن داستان همیشگی است. این تحولات سیاسی که در تاریخ ایران رخ داده، هیچ مشکلی را از نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کشور نگشوده، بلکه تکرار مکانیسم مزبور بوده است: طاهریان، صفاریان، آل زیار، آل بویه، غزنویان، سلجوقیان، خوارزمشاهیان، مغولان، تیموریان، صفویان، افشاریه، زندیه، قاجاریه ... (به طور نسبی) با همین مکانیسم برآمدن و فرو افتادن ضحاک برآمده اند و فرو افتاده اند. اگر فردوسی صدمبار در تاریخ زنده می شد نمی توانست داستانی دیگر برای به تصویر کشیدن چهره سیاسی ایران به نظم درآورد. به نظر من فردوسی دهقانی شریف بوده است و تا آنجا که توانسته، از به تصویر کشیدن فرهنگ توده مردم سر باز زده است و به احتمال، چون نیاز به تهییج همین توده برای دفاع از ایران و فرهنگ اصیل اسلام و مقابله با ترک و عرب داشته، صلاح را در مدارای با مردم دیده است. در تصویری که او کشیده این گوشه از فرهنگ جای خالی دارد، درحالی که غزالی به آن پرداخته است. البته در جایجای شاهنامه نشانی از این تصویر به دست می دهد.

به هر حال، مردم، شوریده و از سالار کهنه خسته شده اند و در فکر پیوستن به سالار نو هستند. توده مردم به این امیدند که در زیر حمایت «سالارنو» به آن بهشت موعود خرمی و فراوانی و به دور از بیماری که می توان آن را بدون کار تأمین کرد، دست یابند.

همی رفت پیش اندرون مرد گرد
سپاهی بر او انجمن شده نه خود
بدانت خود کافریدون کجاست
سراندر کشید و همی رفت راست

مردم کوچه و بازار گرد این گرد جمع آمده‌اند تا بر اساس پاره‌ای تفاسیر که بر ضحاک ماردوش نوشته شده، دموکراسی لیبرالی را با یک گرز گاو سربازند که حداقل محصول هفت صد سال مسئولیت و اشتراک معاشی و رنج و سختی در اصلاح الگوهای رفتاری حیات جمعی و همچنین محصول حداقل دویمت سال فرهنگ اقتصاد صنعتی است به اضافه فرهنگ ادبی - سیاسی وسیع!

بیامد به درگاه «سالارنو» بدیدنش از دور و برخاست غو

فرهنگ «سالارجو» وقتی «سالارنو» را دید به شور شغف و شادمانی

دست زد.

چو آن پوست بر نیزه بردید کی	به نیکی یکی اختر افگندی
بیاراست آن را به دیبای روم	ز گوهر بر او بیکر و زربوم
بزد بر سر خویش چون گرد ماه	یکی فال فرخ پس افکنند شاه
فروشت از اوسرخ و زرد و بنفش	همی خواندش کاویانی درفش
از آن پس هر آن کس که بگرفت گاه	به شاهی به سر بر نهادی کلاه
از آن سی بها چرم آهنگران	بر او بختی نوبه نو گوهران
ز دیبای پرمایه و پرنیان	بر آن گونه گشت اختر کاویان
که اندر شب تیره چون شیر بود	جهان را از اودل پرامید بود
بگشت اندرین نیز چندی جهان	همی بودنی داشت اندر نهان

به طور قطع، در این قسمت از تصویر و آرایش ادبی، فردوسی به اجبار زبان کنایی انتخاب کرده است تا بتواند آرمانهای خود را بیان کند. ولی این قسمت که می‌گوید:

بگشت اندر این نیز چندی جهان
همی بودنی داشت اندر نهان

به احتمال زیاد اشاره او به همان نکاتی است که از گفتن آن به دلایل مختلف سرباز می زند.

محدودیت‌های «سالارنو» در فرهنگ قبیله‌ای

فریدون چوگیتی بر آن گونه دید	جهان پیش هخاک وارونه دید
سوی مادر آمد کمر بر میان	به سر بر نهاده کلاه کبان
که من رفتنی ام سوی کارزار	ترا جز نیایش مباد ایچ کار
ز گیتی جهان آفرین را پرست	بدوزن به هر نیک و بد پاک دست
فرور یخت آب از مژه مادرش	همی آفرین خواند برداروش
به یزدان همی گفت: زنهار من	سپردم ترا ای جهاندار من
بگردان ز جانش نهیب بدان	سپرداز گیتی ز نابگردان

اینجا آغاز عملی کار فریدون است، صحنه کاملاً دینی است و گفت و شنودها به یزدان پاک ختم می شود و برای توفیق از او همت می طلبند؛ از این به بعد باید در کارهای فریدون دقیق شویم تا ببینیم آیا برای او این امکان وجود دارد تا خارج از ساختار اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی زمانه خودش حرکت کند و به ساختن جامعه‌ای فاضله و عادلانه اقدام نماید.

از دیدگاه جامعه‌شناسی سیاسی، عمل رهبر و قدرت حرکت متنوع او، محدود به هدف جامعه است. بدین اعتبار که قدرت مانور رهبر در موضع رهبری نمی‌تواند از خواسته‌های جامعه فاصله زیادی بگیرد. اجازه بدهید از تمثیل هانری مندراس برای بیان این موضوع مدد بگیریم. وی می‌گوید جمع دوستان که برای رفتن به تئاتر حرکت می‌کنند خود بخود یکی از آنها به علت داشتن پاره‌ای از استعدادها و نوع رابطه با جمع، رهبری گروه را به عهده می‌گیرد. این رهبر، مسائل مختلف رفتن به تئاتر را هماهنگ می‌کند، مثل تهیه بلیط، جمع کردن هزینه، تعیین ساعت حرکت و... اگر در این جمعی که به تئاتر می‌روند، رهبر گروه خیلی قوی، موقع شناس، کارآمد، محبوب، خوش استدلال و... باشد و از همه شگردها استفاده کند، در نهایت ممکن است

بتواند نظر این جمع را از دیدن فلان نمایش به نمایش دیگر معطوف کند، یا اینکه دوستان را به سینما ببرد، برای او هرگز ممکن نیست جمع را از تأثر به کوهنوردی ببرد. وی این تمثیل را بدان جهت می‌آورد که حد قدرت مانور رهبر را نشان دهد و این نکته را تصریح کند که نه می‌توان ریش سفید قبیله را رئیس جمهوری یک کشور صنعتی کرد و نه رئیس جمهوری یک کشور صنعتی را می‌توان به قبیله بنی‌فلان تحمیل کرد، زیرا رهبری در هر دو موضع با توجه به راههایی که وجود دارد با کمی قدرت مانور حرکت می‌کند. منظور این است که در یک جامعه ضحاک‌پرور، فریدون توفیق چندانی نمی‌یابد، آن هم مشروط بر اینکه به ابزارهای ضحاک دست نبرد، زیرا جامعه رفتار او را بر نمی‌تابد. چنین تحلیلی حالت محافظه‌کارانه‌ای دارد، ولی نباید فراموش کرد که حالت انقلابی از ارزش برمی‌خیزد و نه از دانش. جامعه‌شناسی به فهم مکانیسم قبیله کمک می‌کند، بدون تعرض به خوبی یا بدی آن. اگر متمگری «باید» از بن برکنده شود، ارزشها داوری می‌کنند و نه دانشها. با توجه به این مقدمه، حرکت فریدون بشدت رنگ دینی دارد و از طرف دیگر، کاوه آهنگر از نامداران یزدان‌پرست دعوت می‌کند که به نهضت او برای به تخت نشاندن سالارنوبیوندند.

نکته قابل توجه این است که حرکت دینی کاوه با نهضت‌های لائیک فرق دارد (نهضت لائیک جنبشی است غیردینی که صرف ظاهر دین را دربر نمی‌گیرد بلکه شامل جنبه‌های وسیعتری است) و پیامدهای اجتماعی متفاوتی بر آن مترتب می‌شود و نمی‌توان از حرکت‌های دینی توقع پیامدهای نهضت لائیک و بالعکس را داشت. حرکت دینی ساختار فکری- اجتماعی خود را دارد و به تبع، نتایج همساختار خود را به جای می‌گذارد. هرچند گروهی محدود علاقه‌مند باشند که این جامعه نتایجی متفاوت با ساختار خود پدید آورد. جامعه لائیک ساختار دیگری دارد و به‌طور کلی و اجمال می‌توان گفت که در جامعه دینی عقل، در عمل، ملزم به استصواب مرجع دینی است و فرهنگ دینی نیز ساختار عصری دارد. در جامعه لائیک ضمن این که الزاماً

بی دین نیست، عقل، در عمل، از محاسبات قابل پیش بینی و تجربه پذیر و قابل اصلاح و قانونمند تبعیت می کند و روحیه تسلط بر طبیعت و نه تسلیم به آن را با خود دارد، یعنی نظر استصوابی دینی را در اعمال تعقلی روزانه نمی پرسد، و دین را نیز رنگ عقلانی می زند که ویژگی اصلی جامعه لائیک است. به عبارت دیگر، جامعه دینی تدبیر امور اجرایی روزانه خود را به مرجع مافوق خود وامی گذارد؛ در حالی که جامعه لائیک تدبیر امور را به کمک تعقل پیش می برد. البته، فریدون در زمان خودش جز همان که کرد، نمی توانست بکند، ولی ترس از آن است که کسانی این نتایج را تفکیک نکنند و آرائی را در این زمینه صادر کنند که در نهایت و به طور قطع کمکی به رفع مشکلات جدی اجتماعی نکند. به تجربه دیده ایم که از زمان آشنایی فرهنگ ایران با فرهنگ جوامع صنعتی، جامعه ایرانی حریص به مصرف پای آزمندی را، بدون توجه و تعرض جدی به ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، به مصرف نهادهای سیاسی - اقتصادی نیز کشیده است. این جامعه سعی عقیمی در تحمیل آثار تمدن جامعه لائیک به فرهنگ قبیله ای نموده که در عمل، سودی از این آمیزش جز هرج و مرج نبرده است.

ترجیح روابط خانوادگی به روابط کاری

فریدون سبک ساز رفتن گرفت	سخن را زهرکس نهفتن گرفت
برادر دو بودش، دو فتح همال	ازو هر دو آزاده مهنر به سال
یکی بود ازیشان کتابوش نام	دگر نام بر مایه شاد کام
فریدون بدیشان سخن برگشاد	که خرم زبیدای دلبران و شاد
که گردون نگردهد بجز بر بهی	به ما باز گردد کلاه مهی
بیاربد داننده آهنگران	یکی گزد سازند ما را گران

فریدون در مرتبه بعد اعضای خانواده خود را با خود همراه می کند و از این که کلاه مهی به آنها باز خواهد گشت شاد می شود. اعمال مدیریت

خانوادگی و تحمیل دوستان و آشنایان بر مقامات و سِمَتها از ویژگی مدیریت خانوادگی - قبیله ای است. جامعه عقلانی به صورت تخصصی اداره می شود و نیاز تخصص کار است که فرد مورد نظر خودش را تحمیل می کند، و نه فرد، که بر کار تحمیل شود. در اینجا فریدون، کار اولی را که پیش می آید به برادرش می سپرد و آنها را در آغاز حرکت با خود همراه می نماید، چیزی شبیه برادران بویه یا برادران سلجوقی یا برادران صفاری یا ایل قاجار یا خانواده کریمخان زند و... که اینها با هم به انجام کاری بزرگ «دست در کمر می زدند»، و اول ملاطی که روابط اینان را با یکدیگر استحکام می بخشید، روابط خانوادگی و خونی قبیله ای بود.

ویژگی بعدی فریدون تلاش برای ساختن سلاح و ابزار جنگ و خصومت است، یعنی مبارزه ای صرفاً نظامی و مبارزه با رژیم و نه مبارزه در رژیم. البته امکان این هست که بگویند که نظام ضحاک آن قدر فاسد بوده است که اگر صحبت از مبارزه در رژیم شود حکایت از حمایت از ضحاک و دود گرزگران به می کند. ولی من در این جا تحلیل اجتماعی می کنم و نه صحنه مبارزات سیاسی تعیین و تحمیل ارزشهای مکتبی؛ از دیدگاه اخیر هر جباری را درخور لعنت ابدی می دانم. صحبت بر سر این است که ابزار یا وسیله، هدف را تغییر می دهد و به سمت خود متمایل می کند. بعید است کسی با کشتار انسانها به نام عدل روی کار آید و پس از آن از کشتار همزمان خود به هر توجیه که فرض کنیم، خودداری کند. خون ریزی، خون ریزی است. حکومتی که با خون سر کار آید، با خون هم می رود و این اول درس جامعه شناسی سیاسی است. و اگر دست به اصلاح خود بزند، باید به استعداد ملتی که دارای چنین حکومتی است تبریک گفت؛ و این استثناست و نه قاعده. ابزار مورد استفاده در مبارزات سیاسی نشان دهنده پستی فرهنگی سیاسی یک ملت است. ملتی که کشتن و غارت (مصادره)، دو ابزار سیاسی مورد استفاده او در مبارزات سیاسی باشد، با زبان بی زبانی می گوید من رقابتهای اجتماعی لازمه حیات و ترقی بشر را خصومت و حذف فیزیکی

می‌پندارم که این خود ابزار تخریب جوامع انسانی و نگرشی قبیله‌ای است. فریدون تا اینجا سه ویژگی قبیله‌ای از خود نشان داده و جالب اینکه دستور داده است تا ابزار جنگی پیچیده‌تر و مخوفتری برای او بسازند. گزری گران با خاصیت گاوسری. فریدون زمانی که برادران را وظیفه تدارک و پشتیبانی سپاه می‌دهد، آنها را روانه تهیه سلاح می‌کند.

چوبکشاد لب هر دو بشناختند	به بازار آهن‌گران ناختند
هر آن کس کز آن پشه بُد نامجوی	بسوی فریدون نهادند روی
جهانجوی پرگار بگرفت زود	وزان گرز، پیکر بدیشان نمود
نگاری نگارید بر خاک پیش	همیدون بان سر گاو میتی
بدان دست بردند آهن‌گران	چو شد ساخته کار گرز گران
به پیش جهانجوی بردند گرز	فروزان بکردار غورسید بُرز
پسند آمدش کار بسولاد گر	ببخشدشان جامه و سیم و زر
بسی کردشان نیز فتح امید	بسی دادشان مهتری را نوید
که گر ازدها را کنم زیر خاک	بشویم شما را سراز گرد پاک

به این نکات توجه کنید. نخست اینکه آن نیروی حضور زروسیم در آغاز مبارزه کمکی که به پشتیبانی فریدون آمده، به امید «سیم و زر» است و در مقابل کارهایی که می‌کند، اجرت آن را می‌ستاند. فریدون مقدار قابل توجهی زر و سیم میان آنها تقسیم کرده است. من به تبع فردوسی مقام فریدون را والا می‌دانم. ولی توجه کنید که فرهنگ احمد بن عبدالله خجستانی که غارت می‌کرده و با تقسیم غارت، لشکریانش افزون می‌شده‌اند، با فشار از لابلای ساختار فکری فردوسی خود را به داستان تحمیل نموده است. البته فریدون هدیه می‌دهد، یعنی نوع بسیار تلطیف‌یافته اجرت ستاندن. ولی واقعیت این است که پشتینه فکری این روابط بسیار عمیق است. این روابط حکایت از این دارد که این حرکت جدید نیز فاقد روحیه اشتراک مساعی و مسئولیت جمعی لازمه حیات اجتماعی و رشد آن است.

فرهنگ قبیله‌ای، به تعبیری، مکانیکی است، یعنی افراد
 در کنار هم قرار می‌گیرند و پیوستگی ضروری با یکدیگر
 ندارند و هرکس کار خودش را می‌کند و حیات جمعی
 برای او ارزش و اهمیت نخستین را ندارد. در نتیجه، هرکسی به این فکر است
 که به اصطلاح امروز «گلیم خویش از آب به در کشد». نوع کارها به نحوی
 مستقل است که جز در موارد استثنایی به دیگری نیازی نیست. و اگر به چنین
 جوامعی ساختار جدید تحمیل شود، نوع رفتار افراد، همان رفتار قبیله‌ای است
 و در نتیجه، بشدت به ساختار اجتماعی زیان می‌رساند.

جوامع عقلانی که از توسعه‌ای نسبی در همه سطوح برخوردارند و بافت
 قبیله‌ای را پشت سر گذاشته‌اند، به تعبیری دارای همبستگی ارگانیک
 هستند، و تقسیم کار تخصصی در آنها موجب شده است که فرد نسبت به کل
 اجتماع وابستگی ارگانیک پیدا کند. دست و چشم و گوش همه در خدمت
 «شخص» هستند؛ در حالی که هر یک کار جداگانه‌ای را متقبل شده‌اند. در
 این جامعه کار تخصصی است و تعویض عناصر آن ممکن نیست و در عین
 حال همه در خدمت حیات کالبد اصلی هستند. این مورد تمثیلی است که
 می‌تواند تا حدی تفاوت‌های بین این دو فرهنگ را روشن نماید. در همبستگی
 ارگانیک، روحیه اشتراک مساعی جمعی، زیاد و قابل ملاحظه است، اگر
 باید برای سرنگونی حاکمیتی شرکت کند، دلایل آن را می‌داند و نوع شرکت
 خود را نیز می‌شناسد. به منظور اصلاح و بهبود در آن شرکت می‌کند و نه به امید
 غارت و تصرف مواضع افراد قدیم. همبستگی ارگانیک باور ندارد که بتواند
 حکومت را ساقط کند برای اینکه خودش در منابع ملی و
 جامعه تخصصی چپاول آن با دست باز عمل کند؛ حکومت را ساقط
 و روابط ارگانیک می‌کند به دلیل اینکه وظایف تخصصی خود را خوب
 انجام نمی‌دهد و اینکه افراد لایقتر باید به جای آنها
 بنشینند. در فرهنگ همبستگی ارگانیک، منافع جامعه نیز درخور توجه است و
 فرد منافع خود را در منافع جامعه می‌بیند؛ در همبستگی مکانیکی منافع فرد بر

منافع جامعه اولویت دارد و همین مورد برای متلاشی کردن جامعه کفایت می‌کند. در نوع همبستگی ارگانیکی، جامعه نیاز به فداکاری دارد و برای رشد خود قربانی می‌طلبند؛ در نوع همبستگی مکانیکی، افراد متوقع هستند که جامعه فدای آنها شود که البته نشدنی است. تفکیکی این چنین از دو الگو، نمونه‌ای عالی است که در بستر اجتماع به صورت خالص پیدانمی‌شود؛ آمیزشی از این دو وجود دارد. عناصر هر نوع که بیشتر باشد، جامعه را به سمت خود متمایل می‌کند. در حال حاضر، فریدون به کمک سیم و زر، آهنگران را به کمک طلبیده و در ضمن به آنها وعده پستهای مملکتی داده است که این هردو از ویژگیهای جامعه مکانیکی یا به تعبیری فرهنگ متنی و قبیل‌ای است. البته بر فریدون خرده‌ای نیست که چرا در آن زمان چنین کرد؛ بلکه قصد، تبیین ساختاری است که حیطة قدرت فریدون را مشخص می‌کند.

جمشید برای مدتی زیاد روی زمین بهشت بدون مرگ درست کرده بود، ضمعاک هم دست سپاهیان را باز گذاشته بود، و اکنون فریدون هم با سیم و زر آمده است. این همه حکایت از این دارد که تصور رفاه بی زحمت و بهشت بی عبادت در عمق وجود این فرهنگ ریشه گرفته است. از سوی دیگر، حکایت از حضور جدی انگیزه‌هایی کوتاه، مستقیم و بسرعت لمس کردنی می‌کند که قدرت تحریک زیاد دارند. و در عوض، نشانی از بلنداندیشی، عاقبت‌اندیشی، تلاش، محرومیت فرد برای سعادت جامعه و آینده و نسل بعد وجود ندارد. البته این مسئله صرفاً به این داستان محدود نمی‌شود، بلکه به طور جدی فرهنگ گذشته ایران از نمونه دادن آن (از چند استثنا گذشته که فرهنگ عام نمی‌تواند باشد) توفیق چندانی نمی‌یابد. این مجموعه زیرساختی است که مانع حرکت جامعه ایران به سمت ساختار ارگانیکی بوده است.

البته فردوسی نمی‌گوید که فریدون زر و سیم را از کجا آورده است و ما هم انصافاً نمی‌خواهیم فریدون را متهم کنیم، ولی این را می‌دانیم که در نظام سیاسی ایران، «زررکانی و زررنام ملک بر نوشته» وسیله گرفتن «شکار» بوده است. دقیقی گفته بود که «ملک» شکاری است که فقط به کمک «تیغ

هندی» و «زر» گرفته می‌شود و فریدون نیز گرز گاومر و زر و سیم آورد. این را نیز می‌دانیم که در نظام آن روز این زر و سیم صرفاً از طریق غارت عاید می‌شده است. به هر حال، دو ابزاری که کاربرد همگانی داشت و ویژه ساختار ماردوشی بود، مورد استفاده فریدون نیز قرار گرفت.

نکته بعدی این است که فریدون به آهنگران وعده مهتری می‌دهد، اگر این وعده از نوع اداره حکومت به دست آهنگران باشد، جای تأمل بسیار است که توده مردم با حکومت و در تخت قدرت چه خواهند کرد؟ حکومت عقلانی لائیک به مردم وعده می‌دهد که به هر کس درخور تلاش و تخصص و مسئولیت‌پذیری‌اش کار واگذار خواهد کرد. اگر بخواهیم آهنگران را مظهر نیروهای متخصص بگیریم، توجیهی است برای امروز و نه دیروز فردوسی. چون چیزی که همیشه در جامعه ایران با فلاکت همراه بوده است، تخصص و کار تخصصی و فقدان نظام فرهنگی - اقتصادی متناسب با آن است. مهمترین دلیل این فلاکت نیز فرهنگ قبیله‌ای ایران است. در قبیله با افراد همه فن حریف روبرو هستند و نه با افراد متخصص. هر کسی در هر روز می‌تواند همه نوع کاری را شاغل باشد، انواع فعالیتهای کشاورزی، دامداری و خانوادگی. و در جامعه قبیله‌ای نیز می‌توان هر روز بر سر شغلی بود، امروز وزیر دیوان استیفا، فردا وزیر دیوان اشراف، برید، ... در حالی که در فرهنگ جامعه لائیک و عقلانی چنین چیزی متصور نیست. چنین گمان می‌رود که فریدون فردوسی بناچار به علت محدودیت امکانات و نداشتن قدرت مانور، دست بسته عمل می‌کند. وی حرکتی بیش از آنچه اهداف جامعه برای او تعیین کرده، نمی‌تواند بکند. ما او را، همراه با فردوسی، مردی شریف و یزدان‌پرست می‌دانیم، ولی اگر قرار باشد که تجربه‌ناپذیری جوامع قبیله‌ای را نقد کنیم، یعنی در واقع، تجربه‌پذیر شویم و با عقل خشک و بی‌عاطفه به محاسبه پردازیم، باید بگوییم که این فریدون متمایل به استفاده از تمام ابزارهای گذشته است - ابزاری که ضحاک آفرین است. در نتیجه، بعید به نظر نمی‌رسد که فریدون یا ضحاک شود یا لابلای چرخ‌دنده‌های فاسد

و مکانیسمهای جوامع قبیله‌ای مانند قائم مقام و امیرکبیر و مصدق قربانی گردد. چنین به نظر می‌رسد که آرزوهای بلند و ماورایی ملی و روح بلند فردوسی علاقه‌مند بوده است که شخص دادگر و یزدان‌پرستی که پُر از روشنی و بیداردلی است، با همان مکانیسمهای شناخته‌شده بیاید و مغزهای خاک‌آلود را بشوید و اهریمنها و دیوان را دست کوتاه کند و فریزدان را بر سر فلک ایران بگستراند. ما همراه با عظاملک جوینی، صاحب تاریخ جهانگشا، یزدان را می‌خوانیم تا، روح فردوسی را قرین فردوس کند.

فریدون می‌گوید که:

که گرزدها را کنم زیر خاک بشویم شما را سر از گرد پایک

یکی از برنامه‌های حکومتی فریدون این است که مغزشویی از «مغزشویی» کند. این نکته جای تعبیر و توجیه دارد. «بالا» ولی در هر صورت و در هر جامعه‌ای اگر کسی مدعی باشد که مردم نمی‌فهمند و شخص پادشاه یا افراد خاصی هستند که همه چیز را می‌فهمند و مردم باید مثل آنها فکر کنند و...، چقدر وحشتناک می‌شود. آن قدر این قسمت برنامه مخوف است که بهتر آن است که شخص خواننده راجع به آن هر تفسیری که مایل است بزند.

فریدون به خورشید بر بُرد سر کمرنگ بسته به کین پدر

ویژگی بعدی حرکت فریدون این است که به کین‌خواهی شخصی از ضحاک حرکت می‌کند تا مرگ آبتین، پدر خود را تلافی کند. ویژگی کین‌خواهی و قصاص شخصی از اجزای ساختاری جوامعی است که تضمینهای حقوقی سازمانی اجتماعی به خود نگرفته است و حالت اصلاح نیز ندارد، یعنی سیستم حقوقی آن اصلاح‌کننده نیست، بلکه سرکوب‌کننده است.

برون رفت شادان به خرداد روز به نیک اختر وفال گیتی فروز

فریدون در روزی نیک اختر با فال‌ی گیتی فروز حرکت
کینه وفال‌بینی می‌کند. در داستان ضحاک و جمشید و واقعیات
اجتماعی زمان گذشته دیدیم که فرهنگ ایرانی با
خرافات عجیب بوده و در اینجا نیز این ویژگی خود را به فریدون تحمیل کرده
است.

سپاه انجمن شد به درگاه او به ابراند آمد سرگاه او

سپاه‌یانی که از اطراف جمشید پراکنده و گرد ضحاک حلقه زده بودند، حال
از گرد ضحاک نیز پراکنده و به گرد فریدون حلقه می‌زنند.

به پیلان گردون کش و گاومیس سب را همی توشه بردند پس

از ویژگیهای سپاه محمود غزنوی، معاصر فردوسی، داشتن پیل در رسته ارتش
پیاده بود و پیل آن روز در سپاه، حکم موشکهای زمین به زمین امروز را می‌کرد
و جزو تجهیزات جنگی بسیار مهم شمرده می‌شد. محمود آنها را از هندوستان
آورده بود. ساسانیان هم از آن بهره می‌بردند. به اضافه این که بنه جنگی،
مربوط به ارتشهای مهم و سازمان‌یافته است که بعید نیست اشاره به ارتش
ساسانی داشته باشد.

کیانوش و بره‌مایه بردست شاه	جو کهنر برادر ورا نیک خواه
همی رفت منزل به منزل چو باد	سری پرز کینه دلی پرز داد
رسیدند بر تازیان نوند	به جایی که یزدان‌پرستان بُدند
پس آمد بدان جای نیکان فرود	فرستاد نردبیک ایشان درود
چو شب تیره تر گشت از آن جا بگاه	خرامان بیامد بکی نیکخواه
سوی مهر آمد بان پری	نهانی بیامختش افسونگری
کجا بندها را بداند کلید	گشاده به افسون کند نابدید
فریدون بدانت کان ایزدی ست	نه از راه بیکار و دست بدی ست
شد از شادمانی رُخش ارغوان	که تن را جوان دید و دولت جوان

فریدون به نزدیک موبدان و یزدان‌پرستان می‌رود و درودی برای آنها می‌فرستد و حمایت آنها را نیز به‌طور ضمنی می‌خواهد که بدون تأیید آنها کاری از پیش نمی‌تواند ببرد و این ویژگی را تأیید می‌کند که «الدین والملک توأمان».

اما نکته بعدی اینکه نمی‌خواهیم بدبین باشیم و بگوییم پشت‌گرداندن زمانی که قدرت پادشاهی در ایران متزلزل می‌شد، بسیاری از اطرافیان در خیانت به وی کوتاهی نمی‌کردند و به سمت کسی که اقبالش را به بلندی می‌دیدند نمی‌رفتند. به سان فردوسی این امر را امری ایزدی تلقی می‌کنیم که فریدون نیز چنین تلقی کرده بود که شخص خدایی آمده تا اسرار ضحاک را برای او بازگو کند. ولی نکته اینجاست که دوباره نیروهای غیبی به کمک جامعه ایرانی می‌آیند تا مشکلات را بگشایند. این رسم فرهنگی دوباره تکرار می‌شود که کارهای شاق و مشکل را نیروهای ماورائی حل کنند. در اینجا کسی به سان پری آمده و تمامی اسرار قصر را به فریدون می‌گوید تا او براحتی همه درها را باز کند. باری این ویژگی نیز به فریدون تحمیل می‌شود.

سپاه حرکت می‌کند و بعد خسته در کنار کوهی اردو می‌زند.

اختلافات خانوادگی در نظام شاهی

یکی پاک‌خوآن از درمهنرش
گران شد سرش، رأی خواب آمدش
بدیدند و آن بخت بیدار او
تبه کردنش را بیاراستند
شده یک زمان از شب دیرباز
برادرش هردونهان از گروه
بدان تا بکوبد سرش بی‌درنگ
مرآن خفته را کشته پنداشتند

حورس‌ها بیاراست خوالیگرش
چو شد نوش خورده، شتاب آمدش
چو آن رفتن ایزدی کار او
برادرش هردو بر او خامتند
به پایان گه شاه خفته به ناز
یکی سنگ بود از بربرز کوه
دویدند بر کوه و کنند سنگ
وزان کوه غلتان فرو گاشتند

به فرمان بزدان سرخفته مرد خروشیدن سنگ بیدار کرد
به انسون همان سنگ بر جای خویش بست و نجنبید آن سنگ بیش

پیش از این شرح داده شد که در ایران مشروعیت حاکمیت سیاسی به «زور» یا تیغ هندی یا شمشیر آب داده‌یمانی بوده است؛ زمانی که حکومت میلیتاریزه می‌شود و اسلحه سپاهیان فرمانده خود را به حکومت می‌رسانند این تفکر در نزد هر سرباز جاه‌طلبی شکل می‌گیرد که اگر به «زور» است پس چرا من، نه! هم یعقوب گفتم به زور گرفته‌ام و هم انوشیروان و هم براق‌حاجب و هم نادرشاه که گفت پسر شمشیر است. این مسئله یکی از مهمترین دلایل فقدان امنیت سیاسی برای همه بخصوص پادشاهان بوده است. اختلافات وسیع در طبقه حاکمه، به ویژه در میان خانواده سلطنتی، بسیار رایج بوده است. فردوسی تمام تلاش خود را کرده تا فریدون او از خمیرمایه دیگر و از بافت دیگری برآید، لیکن فشار فرهنگ عمومی جامعه به اندازه‌ای بوده که فکر و قلم فردوسی را نیز تحت تأثیر قرار داده است. تنش‌های همیشگی و فرهنگی، خود را به خانواده فریدون نیز تحمیل کرد. البته این امکان وجود دارد که فردوسی با آگاهی و با قصد این مقوله‌ها را وارد داستان کرده باشد. به هر حال، ویژگی‌های نامطلوب نظام بین‌قبایلی ایران در اینجا حضور گسترده‌ای دارند.

بعد از یعقوب بین دو برادرش علی و عمرو بر سر حکومت اختلاف افتاد؛ بعد از سبکتکین بین دو پسرش اسماعیل و محمود اختلاف وجود داشت؛ و همین اختلاف به فرزندان محمود، محمد و مسعود سرایت کرد؛ بین برادران سلجوقی اختلاف افتاد و ابراهیم ینال به دست طغرل کشته شد؛ عضدالدوله پسر معزالدوله عموی خود را کشت و بعد پسر معزالدوله، ابونصر، پسر عضدالدوله، صمصام‌الدوله را به قتل رسانید. زمانی که سر او را در طشت نزد او بردند، ابونصر رو به سر کرد و گفت: «این ستنی بود که پدرت به ارث گذاشت». غافل از اینکه این سنت همراه افسانه‌ها به ایران وارد می‌شود و همچنان تا زمانهای اخیر وجود داشته است. در این نظام بین‌قبایلی که زور

علامت مشروعیت است این اختلافات و آدم کشیها همیشگی است. و این مکانیسم به سرپرده فریدون نیز راه یافته و خواسته و نخواستہ خودش را به نظام آرمانی ایران تحمیل می‌کند. برادران فریدون که او را در راه عروج کسب قدرت می‌بینند، در فکر کشتن او می‌افتند که برای چندمین بار الطاف خفیه الهی و امدادهای غیبی به هم می‌پیوندند و فریدون را از گزند حوادث نجات می‌بخشند. و رهبر آینده جامعه خاک جادوستان به لطف نیروهای غیبی از معرکه جان سالم به در می‌برد.

همانگه کمر بست و اندر کشید نکرد آن سخن را بر ایشان پدید

فریدون اختلافات را نادیده می‌گیرد تا زمانی که به احتمال، قدرت را کاملاً به چنگ آورد، پس آن گاه چشم در چشمخانه بگرداند و مخالف بجوید.

فرستاد زی رودبانان درود
گذارید بکمر بدین روی آب
نیامد به گفت فریدون فرود
جز این گفت با من سخن در نهان
جوازی نیابی به شهری درست
از آن ژرف دریا نیامدش یاد
بر آن باره شیردل بر نشست
به آب اندر افکند گلرنگ را
همیدون به دریا نهادند سر
به آب اندرون غرقه کردند زین
به بیت المقدس نهادند روی
کز آن شهر جوینده بهر آمدند
یکی کاخ دید اندر آن شهر شاه
نوگفتی ستاره بخواید پسود
همه جای شادی و آرام و سهر
که جای بزرگی و جای بهاست
برآرد چنین بُرز جای از مفاک
یکی راز دارد مگرد در نهان

چو آمد به نزدیک ارون درود
که کشتی و زورق هم اندر شتاب
نیارود کشتی نگهبان رود
چنین داد پاسخ که شاه جهان
که مگذار یک پشه را تا نخست
فریدون چو بشنید شد خشماک
بتندی میان کیانی بست
سرفش تیز شد کینه و جنگ را
بستند یارانش بکمر کمر
بر آن بادبایان با آفرین
به خشکی رسیدند سر کینه جوی
چو از دشت نزدیک شهر آمدند
ز یک میل کرد آفریدون نگاه
که ایوانش برتر ز کیوان نمود
فرورنده چون مشتری بر سپهر
بدانست کان خانه ازدهاست
به یارانش گفت آنکه بر تیره خاک
بترسم همی زانکه با او جهان

همان‌به‌که‌ما‌را‌بدین‌جای‌جنگ	شنا‌بیدن‌آید‌بجای‌درنگ
بگفت‌ویگرز‌گران‌دست‌برد	عنان‌بارۀ‌تیزتک‌را‌سپرد
تو‌گفتی‌یکی‌آشمتی‌درست	که‌پیش‌نگهبان‌ایوان‌برست
گران‌گرز‌برداشت‌از‌پیش‌زین	نو‌گفتی‌همی‌بر‌نوردد‌زمین
کس‌از‌روزبانان‌به‌در‌برنماند	فریدون‌جهان‌آقرین‌را‌بخواند
به‌اسب‌اندر‌آمد‌به‌کاخ‌بزرگ	جهان‌ناسپرده‌جوان‌سترگ
ظلمی‌که‌ضحاک‌سازیده‌بود	سرش‌با‌سمان‌بر‌فرآزیده‌بود
فریدون‌زبالا‌فرود‌آورد	که‌آن‌جزبه‌نام‌جهاندار‌دید
وزان‌جادوان‌کاندر‌ایوان‌بدند	همه‌نامور‌نتره‌دیوان‌بدند
سراشان‌به‌گرز‌گران‌کرد‌پست	نشت‌از‌برگاه‌جادو‌پرست
نهاد‌از‌بر‌تخت‌ضحاک‌پای	به‌پیروزی‌روای‌بگرفت‌جای

پس از تصرف کاخ بدست فریدون، دیوان که به احتمال سپاه جاویدان بوده‌اند با گرزگران سرشان پست شده و روزبانان همیشگی نیز نبوده‌اند که مطابق مرسوم یا فرار کرده‌اند یا به فریدون پیوسته‌اند. فریدون طبق روند گذشته و بدون تغییری حتی ظاهری تخت را گرفته و بر آن همچون شاهان گذشته یا ضحاک تکیه می‌زند و از این پس اوامر او به‌عنوان شاهنشاه رسمی صادر می‌شود.

برون‌آورد‌از‌بتان‌اوی	بتان‌سیه‌موی‌خورشید‌روی
بفرمود‌ستن‌سراشان‌نخت	روانشان‌پس‌از‌تیرگی‌ها‌بشت
ره‌داور‌پاک‌بنمودشان	از‌آلودگی‌سر‌بپالودشان

نخستین برخورد فریدون با بتان سیه‌موی خورشیدروی است. ضحاک زمانی که به این بتان دست یافت به آنها کزی آموخت ولی فریدون راهنمایی به کارهای خدایی کردشان. البته هر دو به این بتان چشم داشتند و جزو کارهای اولیه آنها دست یازیدن به آنان بوده است. حداقل فریدون می‌توانست در ابتدای کار آن قدر مسئله داشته باشد که کار این بتان به چند روزی دیگر افتد. اینکه در عمل با اینها چه شد، داستان خاموش است، ولی

بتان سیه‌موی

نخستین

مشغله فریدون

سرنوشت آینده شهرناز و ارنواز روشنایی به این کار می‌بخشد. زیر دید مستقیم فردوسی، سلطان محمود ری را متصرف شد، و از خانه پادشاه شیعی آل بویه ری هفتاد زن غیرعقدی بیرون کشید، به خلیفه نامه نوشت که این خدانشناس در خانه خود چنین کرده است و زمانی که از او پرسیدیم که چرا چنین کرده‌ای گفت این رسم پدران ماست.

بس آن خواهران جهاندارجم	به نرگس گل سرخ را داده نم
گنادهند بر آفریدون سخن	که نوباش تا هست گیتی کهن
چه اختر بُد این ارتوای نیکبخت؟	چه باری؟ ز شاخ کدامین درخت
که ایدون به سالیب سیر آمدی	ستمکاره مردی دلیر آمدی
چه مایه جهان گشت بر مایه بد	ز کردار این جادوی کم خرد
چو مایه کتیدیم زنج و بلا	از این اهرمن کیس نرازدها
ندیدیم کس کاین چنین زهره داتب	نه رین پایگاه از هنر بهره داشت
کس اندیشه گاه او آمدی	و گرش آرزو جاه او آمدی

تا آنجا که می‌دانیم، شهرناز و ارنواز که روابط بسیار نزدیک و حسنه‌ای با ضحاک داشته‌اند (اگر از ترس بوده خدا می‌داند؟!)، همین که فریدون را دیدند، به تعریف و تمجید او و شرح بدی ضحاک پرداختند. البته زنان نیز از اعضای جامعه‌اند و بافت رفتاری جامعه و ساختار فکری آن را می‌پذیرند. اگر سپاهی، رعیت، موبدان، قضات و دستگاه اداری و سیاسی آن‌طور بوده‌اند، شهرناز و ارنواز هم می‌بایستی به سرعت تغییر موضع بدهند، و در جهت منافع خود به نام پاکی خانواده شاهی یا هر اسم دیگری به تمجید فریدون پردازد و به او نزدیک شوند. همان‌طور که از همکاریهای بعدی شهرناز و ارنواز با فریدون برمی‌آید، این دو تصمیم گرفته‌اند از موقعیت جدید نهایت بهره‌برداری را بکنند.

فریدون در جواب این دو پاکیزه‌روی داستان مفصل گذشته خود را شرح می‌دهد و سپس تکرار می‌کند که:

سرش را بدین گرزۀ گاوچهر بکوبم نه بخشایش آرم نه مهر

از طرف دیگر، همان‌طور که از داستان واقعی حرکت‌های اجتماعی این خاک جادوستان برمی‌آید، همه پیشگوها گفته بودند که آفریدونی ظهور خواهد کرد و جهان پر از عدل و داد خواهد نمود. این دو پاکیزه‌روی از مشاوران اولیه‌ای بودند که خواب ضحاک را در بستر نرم و گرم دربار شنیده و منتظر ظهور او بودند که شاید آن منجی بیاید و جهانی را پر عدل و داد کند. مردم خود امیدی به اصلاح ندارند و هیچ مکانیسمی را نیز در این جهت نمی‌شناسند و دیدی یأس‌آور به زندگی دارند. حتی فریدون به هنگام ظهور می‌گوید: «نه تخت به کسی می‌ماند و نه بخت». در نتیجه شنیدن این داستان و به امید بهبود اوضاع درباری خود، آن دو پاکیزه‌روی خوشحال می‌شوند و می‌پرسند:

بدو گفت شاه آفریدون تویی؟	که ویران کنی قُبُل و جادویی؟
کجا هوش ضحاک بردست تست	گشایش جهان را کمر بست تُست
زنخم کیان ما دو پوشیده پاک	شده رام با اوزبیم هلاک
همی جفت مان خواند و جفت مار	چگونه توان بودن ای شهریار

از این پس همکاریهای نزدیک بتان سیه‌موی با پادشاه جدید شروع می‌شود. فریدون در جواب آنها می‌گوید:

فریدون چنین پاسخ آورد باز که گر جرخ دادم دهد از فراز

یعنی اگر امدادهای غیبی همچنان گذشته به کمک من ادامه دهند

ببیزم بی ازدها را ز خاک	بشویم جهان را ز ناباک پاک
بباید شما را کنون گفت راست	که آن بی بها ازدها فاش کجاست
برو خوب رویان گشادند راز	مگر کازدها را سرآید به گاز
بگفتند که سوی هندوستان	بشد تا کند هند جادوستان

البته پوشیده نمائد که سلطان محمود غزنوی تنها پادشاه ایرانی است

(اگر همه ملت‌های ترک و عرب را که بر ایران حکومت کرده‌اند و همه بیگانگان را ایرانی بدانیم!) که یک سال در میان در مدت حکومت خود به هندوستان لشکر می‌کشید و آنجا را غارت می‌کرد تا مسلمان کند. تردیدی نیست که فردوسی در قرنی می‌زیست که کار خلافت بغداد متزلزل بود و ترکان در راه توسعه فردوسی با زبان کنایی، ایرانی را در فریدون مجسم می‌کند که در این موقع مناسب مُلک را از دست هردوی اینان (ترک و عرب) خارج می‌کند و این افزون بر آراء دیگری است که فردوسی در این بخش بدان اشاره کرده است.

هراسان شدست از بد روزگار	ببزد سر بی‌گناهان هزار
که پردخته کی گردد از تو زمین	کجا گفته بودش یکی پیر بین
چگونه فروپژمرد بخت تو	کی آید که گیرد سرنخت تو
همه زندگانی برو ناخوش است	دل زان زده فال پر آس است
ببیزد، کند در یکی آب زن	همی خون دام و دد و مرد وزن
شود فال اخترشناسان نگون	مگر کوسرو تن بشوید به خون
به رنج دراز است مانده شگفت	همان نیز زان مارها بر دو کیف
ز رنج دو مار سیه نغشود	ازین کشور آید به دیگر شود
که جایی نباشد فراوان بدترش	ببامد کنون گاه باز آمدترش

نکات ظریف فرهنگی این قسمت پیش از این تکرار شده است، ولی نکته جدید این است که:

یکی مایه و بُدِسان رهی	جو کشور ضحاک بودی نهی
شگفتی بدل سوزکی کدخدای	که او داشتی تخت و گنج و سرای

رفتار عناصر اداری
با تاجورنو

قایم مقام و وزیر ضحاک، همچنان سپاهیان و زنان و دیگران با احتیاط کامل جانب فریدون را می‌گیرد. هیئت حاکمه ایران را در زمان بعد از اسلام تا سقوط خلافت به دست مغولان این گونه تعریف کرده‌اند که بعد از ورود ترکان سلطه نظامی با حاکمیت اقوام بدوی، حاکمیت سیاسی-دینی با خلفای بغداد و دبیری و امور

اجرائی با عناصر ایرانی بوده است. ایرانیان، به‌طور کلی متعرض جدی حاکمیت نمی‌شدند و اگر هم با خلافت یا امارت امیران ترک درگیر می‌شدند، نوع برخورد قبیله‌ای بود و نه مبارزه سازمان یافته با پشتینه فرهنگی برای برپا کردن حکومتی ملی یا عادلانه و...

زمانی که سلطان مسعود ری را تصرف کرد رجال آن خطه را گرد آورد و گفت راست گوئید که با حکومت ما چگونه اید؟ گفتند خوش می‌خوریم و خوش می‌خسیم و «اگر [سلطان] تازیانه‌ای اینجا پیاپی کند او را فرمانبرداریم»^{۱۶۱}. این امر چکیده و اصالت عمومی این قوم در گذشته است و در عمل نیز نشان داده که می‌تواند از بدویترین اقوام تبعیت کند. این قوم حتی از کسانی تبعیت کرده که از حکومت بر مردم در حالت رؤیا، بول کردن به آنها را می‌فهمیده است.

حال ببینیم که عنصر اداری چه می‌کند. شخصی که در غیاب ضحاک دلسوز مملکت بوده و مملکت را اداره می‌کرده است:

ورا کندرو خواندندی به نام	به کندی زدی پیش بیداد گام
به کاخ اندر آمد دوان کندرو	در ایوان بکی تا جور دید نو
نشنه به آرام در پیشگاه	چوسر و بلند از برش گرد ماه
زبک دست سروسهی شهرناز	به دست دگر ماهروی ارنواز
نه آسیمه گشت و نه پرسید راز	نیایش کنان رفت و بردش نماز

آمدن «تاجورنو» خیلی عادی تلقی می‌شود و به کار بردن اصطلاح «سالارنو» و «تاجورنو» خود حکایت از این دارد که «نظام نو» و «روزگارنو» و «روش نو» نیست، بلکه «شخص جدید» آمده است و اینکه تاجور جدید ما نیز نمی‌تواند از شهرناز و ارنواز بگذرد و این دو خوبرو جزو اجزای جدایی ناپذیر تخت شاهی می‌گردند و فردوسی هر چه سعی می‌کند که در اینجا از زوایای دیگر تصویر بدهد، ممکن نیست. البته و صد البته غلطیدن با ماهرویان در آغاز کار جای تعجب ندارد، چون فریدون در همان بافتی که ضحاک را پرورید، پرورده شد. مردم نیز برای گرد آمدن بر فریدون، متوجه

بدی شخص ضحاک بودند و هرگز متعرض نظام نشدند و در اینجا هیچ نشانی که این موضوع را ناشی از تعرض به مبانی اجتماعی خاصی بداند وجود ندارد و این حالت ذهنی را واقعیات تاریخی تأیید می‌کنند. از سوی دیگر، قایم مقام پادشاهی نیز نه تنها در شگفت نمی‌شود و از آنچه در نظام سیاسی اتفاق افتاده بآسانی درمی‌گذرد، بلکه همان‌طور که روند تحولات سیاسی این فرهنگ نشان می‌دهد، مسئله را بسیار عادی تلقی می‌نماید و به همان دلایل که از ضحاک پیروی می‌کرد، خدمت فریدون نیز می‌آید که خوش می‌خوریم و خوش می‌خسیم و پس از تعظیم:

برو آفرس کرد کای سهریار	همیشه بزی تا بُود روزگار
حجسه سس نو با فرهی	که هنی سزاوار شاهنشی

چه فرهنگی!

زمانی سلطان محمود فرزند خود محمد را علی‌رغم میل مسعود، ولیعهد ایران کرد و وصیت کرد که بعد از مرگش همه فرمان محمد را گردن نهند و به پادشاهی وی را تهنیت گویند. بعد از مرگ محمود، محمد چند صباحی به تخت کیی با کلاه مهی تکیه زد تا اینکه عناصر حکومتی جبهه مسعود را از هر جهت پر فایده‌تر دیدند. به همین روی، محمد را کتف بسته تحویل مسعود دادند و همه اطرافیان محمد را غارت کردند. بی‌هقی با ریزینی و دقت شاهد جریان بود و با اینکه در دستگاه مسعود کار می‌کرد، این صحنه را با تأسف زیاد ذکر می‌کند و از بی‌هویتی حاکم بر این فرهنگ سخت متأثر می‌گردد. او این دوبیت عربی را برای بیان آنچه می‌بیند انتخاب می‌کند که:

ولیس غدرکم بدع ولا عجب	لکن وفاء کم من ابدع البدع
ما الشأن فی غدرکم الشأن فی طعمی	وباعتدادی بقول الزور والخذع

نیرنگ بازی شما امری تازه و شگفت‌آور نیست. این وفاداری شماست که تازه‌ترین توأوریهاست. نیرنگ شما را حدی نیست. انتظار من از شما و ستیزم

با دروغ و فریب است که بیش از اندازه است.

همیشه بزی تا بود روزگار	برو آفرین کرد کای شهریار
که هستی سزاوار شاهنشهی	خجسته نشبِ توبا فرهی
سرت برتر از ابر بارنده باد	جهان هفت کشور ترابنده باد

پس از اینکه فریدون بر تخت تکیه زد و به کار ماهرویان مشکین موی رسیدگی کرد و دو خواهر شهرناز و ارنواز را در سمت چپ و راست خود نشاند، قایم مقام ضحاک را به حضور طلبید و فرمود:

بفرمود شاه دلاور بدوی که روالت تخت شاهی بشوی

در ظاهر مشکل در مکانسیم کار حکومت و تغییر آن نیست، بلکه همین که چیزی شسته شود و به احتمال، اسمی عوض شود، برای جامعه کفایت می‌کند. ضحاک جادوپرست می‌رود؛ فریدون یزدان‌پرست می‌آید. حال اینکه هردو با ارنواز و شهرناز و گرز آغاز و اقدامات مشابه می‌کنند، مسئله‌ای جدی به وجود نمی‌آورد یا حداقل جامعه قادر به شناخت و پیش‌بینی آن نیست.

اقدام بعدی جشن و بوق و کرنا

بفرمود شاه دلاور بدوی	که روالت تخت شاهی بشوی
نبیند آرورامشگران را بخوان	بپیمای جام و بیارای خوان
کسی کوبه رامش سزای من است	به دانش همان دل زد ای من است
بیار انجمن کن بر تخت من	چنان چون سزد درخور بخت من
سخن را چوبشید از او کدخدای	بکرد آنچه گفتش بدورهنمای
می روشن آورد ورامشگران	همان پر خرد با گهرمهران
فریدون چو می‌دید رامش گزید	شی کرد و جشنی چنان چون مزید

اقدام بعدی فریدون جشن باشکوهی است تا ندای کار خود در جهان دراندازد و به عیش مشغول شود. از طرف دیگر، هرچند کندرو همچون مردم

ری درمقابل معود، تهنیت گفت و عمر دراز آرزو کرد ولیکن، چون نیشابوریان که احتمال بازگشت غزنویان را دادند، احتیاط از دست نداد و احتمال بازگشت ضحاک را ممکن دانست. لذا تصمیم گرفت دوپهلوبازی کند. بی ثباتی نظام سیاسی ایران و دوپهلو (یا چندپهلو) کار کردن و احتیاط زیاد کارگزاران اجرایی یکی از عناصر کشنده نظام حکومتی ایران است. همیشه کارگزاران آن قدر جانب احتیاط را پیش می‌گیرند که کار اجرایی مهمل می‌ماند و این بدان جهت است که تجربه بی ثباتی را ملموس در نزد خود دارند. ترس از جدیت در کار از این بُعد، بدان دلیل است که می‌ترسند با بازگشتن حاکمیت، به عنوان عناصر فعال حکومت قدیم مدیریت بی هویت مورد بازخواست دستگاه حکومتی قبیله‌ای قرار گیرند. و بی ثباتی مدیریت و الا در نظام عقلانی، تعهد متخصص و انجام دادن کار به بهترین وجه، جزء جدایی ناپذیر همبستگی اجتماعی است، چون چنین شخصی برای شهروندان و بهبود کارها تلاش می‌کند و نه برای فرد خاصی.

در داخل خود نظام، بی ثباتی که شامل حال مدیریتهای اجرایی است مشمول همین وضعیت می‌گردد. کسی نمی‌داند چرا و به چه علت و در چه زمانی او را از کار برکنار خواهند کرد و همین ویژگی ملموس، نظام مدیریت آن قسمت مفروض را همچنان مختل می‌کند که نظام سیاسی - اداری حاکم را.

برون آمد از پیش سالارنو
سوی شاه ضحاک بنهاد روی
سراسر بگفت آنچه دید و شنید
به برگشتن کارت آمدنشان
فراز آمدند از دگر کشوری
به بالای سرو به چهرکیان
از آن مهتران او نهید بای پیش
همی تابد اندر میان گروه

جوشد بام گیتی دوان کندرو
نشست از بر باره راهجوی
بیامد چو پیش سپهد رسید
بدو گفت ای شاه گردون کشان
سه مرد سرافراز با لشگری
ازین سه یکی کهتر اندر میان
به سال است کهتر، فزونیش بیش
یکی گرز دارد چو یک لغت کوه

چرا فردوسی از زبان کندرو فریدون را برای ضحاک این‌گونه توصیف می‌کند که او گرژی دارد به اندازه کوه که در میان گروه می‌چرخاند و می‌آید؟ «سالارنو» با گرژی چرا اشاره اول او برای ترساندن ضحاک، بهره بردن از چون «لخت کوه» ابزار و آلات نظامی است؟ و چرا او به هیچ‌کدام از عواملی که موجب برآمدن و فرو افتادن حکومتی در کشوری می‌شود اشاره‌ای نمی‌کند؟ اگر متفکران آن زمان این عوامل را تجزیه و تحلیل کرده بودند، آیا بآسانی از این حاکمیت به آن حاکمیت روی می‌آوردند؟ آیا امکان این وجود دارد که روشنفکران در فضای مجرد و بدون توجه به مردم و ساختار فرهنگی آنها چنین نکته‌ای را دریابند که با حکومت برخورداردی تحلیلی بکنند و نه تعبیری مکانیکی؟

برای کاویدن بیشتر مسئله بحثی از دید جامعه‌شناسی معرفت مطرح می‌کنیم تا ببینیم نظام معرفتی فرد یا مبانی ساختار مادی اجتماع چه رابطه‌ای دارد؟ آیا ممکن است کسی در قبیله‌ای زندگی کند ولی بتواند تئوریهای دمکراسی لیبرال جوامع صنعتی را پردازد یا اینکه حداقل با همان ساختار اجتماعی - مادی که این نظریه در قالب آن شکل گرفته، آن را بفهمد؟ واقع امر این است که خیر. کیفیت نظام ساختار فکری فرد با اجتماع و قالبهای مادی و معنوی آن ارتباطی عمیق و مستحکم دارد. همین امر به فرد اجازه نمی‌دهد تا بخوبی نظریه‌های «سالارنو» با گرژی چون «لخت کوه» جوامع دیگر را بفهمد چون در این مورد، اول کار او این است که یافته‌های فرهنگی خود را بر تن مقولات جوامع دیگر پیوشاند و این مکانیسم موجب می‌شود که فرد از درک مقولات به آن‌گونه که هستند عاجز شود. به‌طور مسلم، ایرانی امروز، نظام پارلمانی غرب را از لابلای شبکه فکری فرهنگی خود عبور می‌دهد و مطابق سلیقه خود می‌فهمد و نه آن‌طور که فرد غربی آن را درمی‌یابد.

گورویچ در این زمینه بحث منقحی دارد که به خلاصه‌ای از آن در اینجا اشاره می‌شود. وی به حق بر این اعتقاد است که ارتباط کاملی بین

واقعتهای اجتماعی و نظامهای معرفتی مختلف وجود دارد و پیشرفت جامعه بشری در بعد مادی و معنوی حکم واحد دارد. قالبهای اجتماعی با ذهن و معرفت بشر ارتباط تنگاتنگی دارند. بدین اعتبار، عقل و جامعه دارای یک ماهیت اند و اینکه در تمام زمانها و در نزد همه مردمان بین نهادهای اجتماعی و ایده‌ها و اندیشه‌ها ارتباط دایمی و مستمر وجود دارد. البته این ارتباط در جوامع مصرفی مثل ایران قابل تأمل و تفسیر است، چون ارتباط تولیدی بین ذهن و قالبهای اجتماعی از نوع مقوله ارتباط مصرفی و وارداتی است. اگرست کنت معتقد بود که معرفت، قدرت ساختن قالبهای اجتماعی را دارد. دورکهایم بر این باور بود که حتی اندیشه‌های مجرد مربوط به زمان و فضا در هر مرحله از تاریخ خود با ساختمان اجتماعی ارتباط دارد.^{۱۶۲} مولوی نیز مشابه همین نظرات را بیان می‌کند و برای تأیید نظر خود تمثیلی از زندگی موش کور می‌آورد که چون موش کور در بن سوراخ و زیرزمین زندگی می‌کند، عقل و دانایی او نیز متناسب با آن زندگی شکل می‌گیرد.

در بن سوراخ بتابی گرفت درخور سوراخ دانایی گرفت

پوپر بحثی راجع به هگل و مارکس دارد و نهایتاً می‌گوید که این دو بیانگر عصر تغییر و تحول هستند و گواهی صادق بر اینکه متغیرهای اجتماعی بر اذهان آنان که در آن محیط زندگی می‌کنند، نقشی بس ژرف و تا حدی خوفناک برجای می‌گذارد.^{۱۶۳}

مسئله این است که فردوسی تلاش درخور ستایشی می‌کند تا فریدون را به صورت انسانی والا و رها از پلیدیهای ضحاک نشان دهد و تا آنجا که برای وی مقدور است ساختار قبیله‌ای را از او دور می‌کند ولی با وجود این، به دلیل اثرپذیری معرفت فردوسی از بازتاب متغیرهای اجتماعی و شکل گرفتن اندوخته‌های وی از اجتماع، عناصر فرهنگ قبیله‌ای و مکانیسم ساختاری آن در هر مرحله شاید ناآگاهانه و با فشار، وارد زندگی فریدون می‌شود. از طرف دیگر، می‌دانیم که واقعتهای اجتماعی زمان فردوسی همانهایی است که در

داستان ترمیم شده است. به همین دلیل فریدون ما از مکاتیم ساختاری قبیله‌ای نمی‌تواند بگریزد و مثل داش آکل صادق هدایت که همین دیروز قمه خود را در سر محله فرو می‌برد و نفس کش می‌طلبد و این نشان مردی و پهلوانی را در مقابل چشم همشهریان خود به نمایش می‌گذارد، فریدون ما نیز گریزی را می‌چرخاند که به اندازه یک «لخت کوه» است.

فریدون هم که وارد ایوان می‌شود، افرادی را که در قصر ضحاک اند به دلیل آنکه هم‌عقیده و هم‌کار وی‌اند، البته بدون محاکمه؟ - می‌کشد و مغز سر آنان با خون درمی‌آمیزد. البته در این جا کسانی که با نگاه فریبنده خود بر همه خشمها و کینه‌ها چیره می‌شوند مستثنا هستند و فقط مغزهاشان شستشو داده می‌شود. زمانی که کندرو داستان فرو پاشیدن مقرر حکومت ضحاک را برای وی شرح می‌دهد، مباحثه و مجادله‌های معمول میاسیون و تظاهر بین آنها صورت می‌گیرد و ضحاک در جواب وی که می‌گوید تخت تو را گرفته و چنین و چنان کرده، می‌گوید:

اوج تحریک قبیله‌ای

بدو گفت ضحاک شاید بدن	که مهمان بود شاد باید بدن
چنین داد پاسخ و زایشکار	که مهمان که با گرزه گاوسار
به مردی نشیند به آرام تو	ز تاج و کمر بسترد نام تو
به آیین خویش آورد ناسپاس	چنین گر تو مهمان‌شناسی شناس
بدو گفت ضحاک چندین مال	که مهمان گستاخ بهتر به فال
چنین داد پاسخ بدو کند رو	که آری شنیدم تو پاسخ شنو
گر این نامور هست مهمان تو	چه کارستی اندر شبنان تو
که با خواهران جهاندار جم	نشیند زند رای بر بیش و کم
به یک دست گیرد رخ شهرناز	به دیگر عقیقین لب ارنواز
شب تیره گون خود بترزین کند	به زیر سر از مشگ بالین کند
چه مشگ آن دو گیسوی دوماه تو	که بودند همواره دلخواه تو

به این تصاویر خوب توجه کنید. کندرو نه صحبت از نظام مملکت

می‌کند و نه از اقتصاد و نه از فرهنگ و نه هنر و نه اجتماع و نه ملیت و...؛ صحبت از ملک شخصی ضحاک می‌کند. فرهنگ زمان و تلقی از حکومت همین بوده است. کندرو می‌خواهد ضحاک را تحریک کند، به عمل وادارد، به او می‌گوید، شخصی با گرز گاوسر در کاخ تو افراد تو را کشته است. ضحاک پاسخ می‌دهد که مهمان است. کندرو می‌گوید: «اسم تو را از تخت و کمر و کلاه پاک کرده است». جواب می‌شنود که اشکال ندارد. کندرو می‌گوید: «کار از این هم سخت‌تر است، فریدون دست در آغوش شهرناز و لب بر لبان عقیق‌فام ارنواز نهاده است و این دو نفر که همان بُنان میه‌موی خورشید روی همیشگی تو هستند، هر شب موی مشکین خود بالش فریدون کنند.» به این متغی‌های شخصی ناموسی که می‌رسد، یکم‌تبه ناموس‌پرستی ضحاک تحریک می‌شود و اینجاست که خروش برمی‌آورد و الاً مملکت برای او ارزشی نداشته است. واقعاً هیچ‌یک از عناصر ملیت و دین و هویت انسانی و مسائل مختلف مملکتی این رؤسای قبایل را نمی‌شوراند، مگر همان غیرتهای قبیله‌ای.

از طرف دیگر، یزدان‌پرستی و دادگستری فریدون هم نتوانست بر فریبندگیهای شهرناز و ارنواز فایز آید و جزو اولین اقدامات او چنین بوده که می و مطرب و رامشگر و شراب و عقیقین لب ارنواز و رخ شهرناز و مشکین‌موی هردو را با هم بیامیزد و کاخ شاهی را طربناک کند. و به قول مولوی که صوفی‌اش خر دیگری را فروخته و ابزار لوت و سماع فراهم کرده بود «نگر طرب امشب نخواهم کرد، کی».

از اینجاست که گفته‌اند که اگر مردم پادشاهانی دارند که جبارند، سزاوار آند. مکانیسی را که تا به حال فردوسی برای ما تصویر نمود جز این نبود که رهبری را که امری اجتماعی است، ملک خصوصی تلقی کنند و در نتیجه، همین بازتاب نیز از آن منتج شده است. از

ساختار مدنی‌ای هم که فردوسی تصویر می‌کند به‌طور طبیعی باید همین نتیجه به‌دست آید. همین نگرش است

شبهت
غالب به مطلوب

که در ادبیات گذشته ما شایع بوده است و سخنی از این درست‌تر هم نمی‌توان یافت که «ماروئی غالب آتبه به ما مغلوب منه»، که چقدر فاتحان شبیه مغلوبین هستند.

باری، کار ناموسی که پیش آمد، ضحاک همچون کرگدن به خروش آمد:

برآشفتم ضحاک برسان گرگ	شنید آن سخن کارزو کرد مرگ
به دشنام زشت و به آوای سخت	شگفتی بشورید با شور بخت
بدو گفتم هرگز تو در خوان من	ازین پس نباشی نگهبان من

وقتی کندرو اشاره به ناتوانی و بی‌لیاقتی او در کار اداره مملکت کرد و وی را هشدار داد که حتی قادر به دفاع از ناموس شخصی خویش نیست، چه رسد به اداره مملکت، وی کدخدای خویش را معزول می‌کند.

بدو گفتم هرگز تو در خان من	ازین پس نباشی نگهبان من
چنین داد پاسخ و را پیشکار	که ایدون گمانم من ای شهریار
کز آن تخت هرگز نبینی تو بهر	مرا چون دهی کدخدایی شهر
چوبی بهره باشی ز گاه مهی	مرا کار سازندگی چون دهی
چرا برسازی همی کار خویش	که هرگزت نامد چنین کاریش
ز ناج بزرگی چو موی از خمیر	برون آمدی مهترا چاره گیر



ضحاک که از تحریکهای شخصی به خروش آمد:

به جوش آمد وزود بنهاد روی
بر آن بادپایان باریک بین
همه نره دیوان جنگاوران
گرفت وبه کین اندر آورد سر
همه سوی آن راه بیره شدند
بدان جای ننگی درآویختند
کسی کش ز جنگاوری بهر بود
که از جور ضحاک دل خون بدند
به کوی اندرون تیغ وتیر خدنگ
پیی را نَبُد بر زمین جایگاه
چه پیران که در جنگ دانا بُدند

جهاندار ضحاک از آن گفت اوی
بفرمود تا بر نهادند زین
بیامد دمان با سپاهی گران
ز بسیراه سرکاخ را بام ودر
سپاه فریدون چو آگه شدند
از اسبان جنگی فروریختند
همه بام ودر مردم شهر بود
همه در هوای فریدون بُدند
زدیوارها خشت و از بام سنگ
ببارید ژاله ز ابر سیاه
به شهر اندرون هر که برنا بدند

سوی لشگر آفریدون شدند	ز نیرنگ ضحاک بیرون شدند
خروشی برآمد ز آتشکده	که برنخت اگر شاه باشد دده
همه پیر و برناش فرمانبریم	یکایک ز گفتار او نگذریم

چند نکته در اینجا قابل توجه است: یکی اینکه سپاهی و شهری باهم درآمیختند و در جنگ شرکت کردند. دوم اینکه شهر را ویران کردند و خشت و گل به سر و روی هم کوبیدند. و سوم اینکه موبدان هم تأیید کردند که ضحاک باید برود ولی این تأیید آن زمان شکل گرفت که رفتن ضحاک قطعی به نظر می‌رسید و برگشتن او امکان نداشت. و چهارم، لحن و محتوای پیام موبدان از آتشکده بسیار درخور توجه است که اگر جانور درنده نیز بر تخت باشد، بهتر از ضحاک است و درخور فرمانبری. این گفته موبدان، برهانی محکم برای تأیید همه گفته‌های قبلی، مبنی بر برخورد شخصی و قبیله‌ای با کنشهای جمعی است.

خروشی برآمد ز آتشکده	که برنخت اگر شاه باشد دده
همه پیر و برناش فرمان بریم	یکایک ز گفتار او نگذریم

گفته شد که نظام سیاسی و میلیتاریزه بر استعداد نظامی شخص فرمانده تکیه داشت و این نظام ساختار اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مدنی نداشت و همچنین سپاهیان از مردم تشکیل شده بودند و در نتیجه، کارهایی که می‌کردند، به معنی دقیق کلمه «مردمی» بود. در اینجا فردوسی پای مردم به معنی انحصار را به میان می‌کشد و می‌گوید که با سپاهی درآمیختند و بن شهر را از ریشه درآوردند. در اینجا کم و بیش تمامی قشرهای اجتماعی آن روز جامعه شرح شد، لیکن جای تصویر مردم خالی بود، با توجه به اینکه فردوسی مردم را وارد جریان می‌نماید، شرح مختصری از آنها تصویر اجتماع را کامل می‌کند.

از توصیف زندگی اقتصادی مردم به خلاصه‌ای بسنده می‌کنیم. فرهنگ اقتصادی گواه بر این است که زندگی اقتصادی ما در یک نظام دانداری و

کشاورزی بسته و تکه‌پاره‌ای از صنایع ابتدایی با ویژگی دلآلی مپری می‌شده است. نظام اجتماعی، به‌طور اعم، و اقتصاد، به‌طور اخص، ناامنی را به‌دوش می‌کشیدند. ناامنی و غارت، کشنده زندگی فرهنگ اقتصادی فعال اقتصادی است، و عنصر هرگونه کار و آینده‌نگری مردم را از بین می‌برد و این چیزی است که زندگانی ایران را به تصویر می‌کشد. برای نظام اقتصادی از ناامنی مهلکتر، فرهنگ دینی (و نه اصل دین) ما به‌اضافه بدآموزیهای دراویش خانقاه بوده است. به لحاظ نظری هیچ جایگاه قابل توجهی برای فعالیتهای اقتصادی وجود نداشته است. بزرگترین کسانی که به امور تحلیلی مسائل اجتماعی - اقتصادی پرداخته‌اند، اگر بسیار گستاخی کرده باشند، فعالیتهای اقتصادی را بیشتر از حد کفاف رخصت نداده‌اند. و در نتیجه، در نظر و عمل، نظام اقتصادی ما بدون پشتوانه فکری معطل ماند و بر نظام اقتصادی بسته، ناامن، غارتی، معطل و بی‌پشتوانه هم نمی‌توان نظام سیاسی پارلمانتاریستی اعمال کرد. نظام سیاسی قطعاً و حتماً با نظام اقتصادی سازش می‌پذیرد و باید مشابه و هم‌ساختار همدیگر باشند. هرگونه نظام سیاسی بر هرگونه نظام اقتصادی منطبق نمی‌شود. زندگی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، دینی و اجتماعی شعاعهای مختلف یک منشوراند و در عین کثرت، وحدت دارند و حکایت از کالبدی می‌کنند که باید با یکدیگر سازگار باشند تا کارکرد مطلوبی داشته باشند.

در گذشته ما وجه اقتصادی قابل ملاحظه‌ای مشهود نیست و تمام آثار گذشتگان گویی در انکار فعالیتهای دنیایی نوشته شده است. گویا تمام نوشته‌های احیاء العلوم در تخریب دنیا نوشته شده و تمامی زندگی عرفا که ظاهراً تعدادشان از جمعیت مردم هم بیشتر بوده! اجازه آبادانی دنیا و کار باقی نگذاشته‌اند. این چنین ساختار اقتصادی، به‌علاوه ابعاد دیگر زندگی اجتماعی، نظام سیاسی خود را می‌طلبیده است. سلطان محمود، سلطان مسعود، چنگیزخان، غازان‌خان، شاه‌سلطان حسین، نادرشاه پسر شمشیر،

آغامحمد خان قاجار و... مناسب زندگی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ایران بوده‌اند و هرکجا چنین ساختاری پیدا شود سلطان آن نیز از پایین پیدا خواهد شد و به بالا خواهد رفت و به تخت بخت تکیه خواهد زد و کلاه مهی بر سر خواهد نهاد.

و اما زندگی مردم:

دزدی، گدایی، غارتگری، انجام منکرات، بی‌دینی به معنی واقعی، معاملات فاسد، برهم زدن سلسله‌مراتب اداری، فحشا و لواط، عیاشی، نزاع و لجاجت، بی‌بند و باری، تهمت، دروغ، بی‌وفایی، شراب‌خواری، خصومت‌های قبیله‌ای، بیکاری، تنبلی، خمودی و جهل و خرافات از عناصری هستند که

فرهنگ عمومی

مردم

می‌توان در بافت زندگی گذشته ایرانی پیدا کرد. میزان آن را نیز می‌توان به اسناد نوشته‌های گذشته تا آنجا بالا برد که به جرئت بتوان گفت جامعه گذشته متأثر از این مبانی غیراخلاقی بوده است. این نکته که جامعه ایرانی زمانی دین‌دار بوده و بعد با ورود فرهنگ اجنبی بی‌دین شده محل اعتراض است. اگر منظور رفتار دینی به معنی جامعه‌شناختی آن است، جامعه ایران از بدو تولد تا به امروز دینی بوده است. و اگر منظور این است که روزگاری جوهر رفتار افراد به مبانی ارزشی - مکتبی نزدیکتر از امروز بوده، مدعیان این گفته بی‌گمان، برای اثبات آن نمی‌توانند برهان جدی اقامه کنند، مگر اینکه همان رفتارهای هر عصری را رفتار دینی قبول کنند. در هیچ قرنی رفتار دینی گسترده‌تر از قرن مدارس نظامیه و خانقاهها و سلجوقیان و حکومت علمای اهل سنت نبوده است. و در همین قرون به تصریح ابوحامد امام محمد غزالی در میان علما و عرفا نیز بسختی آدم مثدین واقعی یافته می‌شود.

شواهدی در دست هست که یک مجموعه ولگرد و ماجراجو و قداره‌بند که از مال غارتی عشرتکده‌ها دایر کرد و در آن به خوشگذرانی مشغول بودند، به‌طور جدی آسایش عمومی را مختل می‌کرده‌اند. این ماجراجویها بارها صورت بسیار وحشتناکی به‌خود می‌گرفت و جسارت به حدی می‌رسید که

قافله حج را غارت می‌کردند و زن و بچه حجاج را چون بردگان در بازارها می‌فروختند. دزدان برای خود ادبیاتی رسا داشتند که «خدا تو را بیامرزد، دکه لباست سرخ و کاردت تیز بود، هنگام نقب زدن چون موش بودی، چون از دیوار بالا می‌رفتی به گربه می‌مانستی و در ربودن اموال مردم به سان عقاب بودی»^{۱۶۴}. کار دزدی چنان بالا گرفته بود که لزوم تدوین کتاب را از جهت فرهنگی ایجاب می‌کرد و قبل از این تاریخ جاحظ کتابی بنام حیل اللصوص یا شگردهای دزدان تدوین کرد. دزدی چنان پررونق بود که ناصر خسرو وقتی به محله‌ای از ولایت دیلمان می‌رسد که روز جمعه مردم جرئت می‌کنند و کفشهای خود را بیرون مسجد می‌گذارند، متعجب می‌شود و در سفرنامه می‌آورد «همگی کفش‌ها را بیرون مسجد بگذارند و هیچ کس کفش آن کسان نبرد»^{۱۶۵}. و زمانی نیز که از حج برمی‌گشت همه راهها را تا خراسان ناامن توصیف می‌کند و از گروهی از مسلمانان نام می‌برد که بیگانه را «صید» می‌گفتند و پنداشتند که ناصر خسرو هم صیدی است و می‌خواستند او را لخت کنند و بکشند.^{۱۶۶}

این غارت و دزدیها پیامدهای زیادی داشته است که عوارض اجتماعی آن را پیش از این آورده‌ایم. این فساد چنان دامن گستر بوده که یافتن شواهد آن در آثار گذشته کاری بس آسان است. حاصل غارت پیران را می‌توان در اینجا دید که عنصرالمعالی در قابوسنامه به فرزند خود می‌گوید که هم از غلامها در تابستان بهره گیر و از کنیزکان در زمستانها و در حمام جماع نکن. این جماع در حمام تا جایی گسترده بوده است که امام محمد زکریای رازی برای منع آن حکم پزشکی صادر کرده است. عنصرالمعالی می‌نویسد: عجب دارم که کسی سیر به گرمابه گرم اندر جماع کند و اندر وقت فجاء به نمیرد».^{۱۶۷}

فرهنگ مذهبی مردم نیز به همین شدت آلوده است و احیاء العلوم سراسر گواه این امر است و می‌گوید که واعظان بر سر منبر خود را برای زنان می‌آریند و دست می‌جنبانند و شعر می‌خوانند.^{۱۶۸} و اینکه تمام معاملات که در بازار

توسط مردم انجام می‌گیرد معتاد است به دروغ و مراهبه و پوشیدن عیب کالا و شرط‌های فاسد.^{۱۶۹} و نهایتاً چنین جمع‌بندی می‌کند که «تلبیس او [ابلیس] اکنون در بلاد و عباد، در مذاهب و اعمال منتشر شده است تا به حدی که از غیرات جز رسم نمانده است».^{۱۷۰} در بحثی که دربارهٔ مردم و علما می‌کند می‌گوید که این مردم دعوی پیروی ابوبکر و علی و شافعی و ابوحنیفه و احمد و مالک و غیره می‌کنند؛ در حالی که اینها در روز قیامت از این پیروان و اعمال بدشان شرمند هستند، زیرا اینها حرام می‌خورند و دروغ می‌گویند و در تعاطی فسادند.^{۱۷۱} همین مردم فساد را تا آنجا پیش برده‌اند که تجویز می‌شود در حکم شرعی که مقداری مال برای «وقایت عرض» یعنی نگهداری آبرو به او باش و اراذل محلی داده شود تا مردم خود را از شر زبان شاعران و بدگویان و سفیهان در امان نگاهدارند.^{۱۷۲} وی می‌آورد در عین حال از آثار این زمان چنان است که بیشتر مستمعین و وعاظ مردمانی جلف بوده‌اند^{۱۷۳} و از دین کمتر اقبال می‌کرده‌اند.^{۱۷۴} متصوِّفه فاسدتر از مردم بوده‌اند و تمام دهات و آبادیها پر بوده از امام و ائمه مردم در رشته‌های مختلف مثل خواجه امام کبیر بخاری، خواجه امام اجل ظهیرالدین اسمد قشیری، خواجه ابوالمعالی قشیری، امام بوسعید قشیری، خواجه امام بوسعید حداد، خواجه امام بلحسن مالکی، امام ابوبکر محمد بن احمد الواعظ السرخسی، هر گوشه‌ای را که می‌دیدید پر بود از این امامهای کبیر و خواجه‌های بزرگ.^{۱۷۵} این ائمه را در تاریخ می‌بینیم که عوامفربیانه در پیش گام می‌نهند و جماعتی جاهلانه در پی آنان پیروی می‌کنند.

ناصر خسرو تمام آراء ذکر شده در مورد فساد جامعهٔ ایرانی را در جایجای دیوان خود آورده است. چنانکه در باب مردم خراسان و قشرهای مختلف آن می‌گوید:

بر از مار و کژدم یکی پارگینی
میان سگان در یکی از زمینی

به خاصه توای نفس خاک خراسان
بر آشفته اندر تو ترکان چه گویم

فقیهانت اهل می‌ساتکینی
کمینگاه ابلیس نعر لعینی
بر احرار گیتی قیام مکنی^{۱۷۶}

امیرانت اصل فسادند و غارت
مکان نیستی تونه دنیا نه دین را
فاد و جفا و بلا و عنا را

در مورد بی دینی مردم می‌گوید:

چیزی نماند جز نام از دین مصطفایی
افکنده خوار دانش گشته روان مرانی
ما را توشی نگهبان از آفت سمانی^{۱۷۷}

نشگفت اگر نداند جز فکر خلق ایراک
بازار زهد کاسد سوق فسوق رایج
آب طمع ببرد است از خلق شرم یا رب

در جهل و مکر و جفا می‌آورد:

جهل و سفه زرد و درمکنون شد
مردمی از خلق جمله بیرون شد
قول همه زرق و وعده افسون شد^{۱۷۸}

زهد و عدالت سفال گشت و حجر
از چه درآئی همی درون که چنین
فعل همه جور گشت و مکر و جفا

در ردالت می‌گوید:

خرّه او پیشگان خاتون شد^{۱۷۹}

چاکر فبجاق شد شریف و زدل

ناصر خسرو که هم‌دوره فرهنگی فردوسی بوده و مبارزی سیاسی و
مسلمان است تمام این مفاسد را به چشم خود دیده است. احیاء العلوم غزالی
این مفاسد را از دید یک فقیه جامعه‌شناس مطرح می‌کند و ناصر خسرو در
دیوان به صورت یک شاعر سیاسی مبارز، ولی هردو، دو شعاع یک منشوراند،
البته با موضع‌گیریهای متفاوت. در واقع، جمع‌بندی ناصر خسرو از سقوط
خراسان به دست ترکان این گونه است:

گوی منی ای علیم قدیر
بترزین که خودشان گرفتند مگیر
دوانند بکسر غنی و فقیر^{۱۸۰}

اگر دیوبند خراسان زمین
خراسانیان گر نجستند دین
بپیش ینال و تکین چون رهی

امام محمد غزالی در نصیحة الملوک بعد از ذکر توصیفات از ویژگیهای مردم

نظر خود را چنین جمع‌بندی می‌کند که به اعتباری با نظر ناصرخسرو یکی است:

حجاج بن یوسف
مردمان چندین جور مکن، حجاج به منبر بر شد و او به غایت فصیح
را قصه‌ای دادند
بود. گفت ای مردمان خدای تعالی مرا بر شما ملط کرده است اگر
من بمیرم، از پس من شما از جور نرهید با این فعل بد که شما راست و
خدای تعالی را چون من بیارند، اگر من نباشم یکی از من بتر
بیاید. ۱۸۱

زمانی که فساد اجتماعی به چنین شکلی اوج می‌گیرد که حجاج بن یوسف نوعی خود را از ظلم مبرا می‌داند و علت جور را خود مردمان می‌شمارد و اشاره به فعل و رفتار آنها می‌کند، جوینی نیز دوران سامانی تا زمان خود را با زبان بی‌زبانی با این شعر ابولحسن علی بن الحسن المعتم از شعرای سامانی ترسیم می‌کند که:

ما اهل خوارزم سُلالة آدم	ما هم و حق الله غیر بهام
ارنی شبیه رؤسهم و لغاتهم	وصفاتهم و نیاہم فی العالم
ان کان یقبَلہم ابونا آدم	فالکلب خیر من ابینا آدم

در سلسله مراتب اداری مملکت و همچنین در اشغال مشاغل اجتماعی نیز همین فساد و آشفتگی مشهود است. جامعه فاسد یعنی چه؟ یعنی اینکه روابط اجتماعی آن به فساد کشیده شده است و این روابط شامل بسیاری از مناسبات اجتماعی نیز می‌گردد. وقتی تا این درجه جامعه اسلامی به انحطاط کشیده شود، امکان ندارد سلسله مراتب اداری یا دیگر مناسبات شغلی از گزند فساد درامان بماند. اگر مشروعیت نظام به زور باشد، این «زور» خود را نه تنها در نظام سیاسی، بلکه در تمام سطوح جامعه نشان خواهد داد. این «زور» اجازه می‌دهد که حتی شخصی بی‌سواد از اعمال فشاری که قادر به تحمیل آن است سود برد و خود را عالم معرفی نماید یا فردی نالایق خود را مدیر تلقی

و خویشان را بر جامعه تحمیل نماید. جوینی فصل مدیریت قبله‌ای مبسوطی را در این زمینه می‌آورد که در مرحله اول خواننده در شگفت می‌ماند که چگونه زیر تیغ مستقیم مفعول نوشتن چنین چیزی مقدور بوده و یا اینکه احتمالاً با همه خشونت‌های که از آنها قید می‌کنند، اختناق به‌طور نسبی قابل تحمل و نشر پاره‌ای از مطالب ممکن بوده است. در هر صورت جوینی مطالبی می‌آورد که دیگران نیز قبل از او آورده‌اند. بیهقی تحت عنوان پدیریان و پسران از آن نام برده است. دیگران نیز هریک به نوبه خود اشاره‌ای ولو مختصر، به این بی‌سامانی اجتماعی کرده‌اند. ولی نوشته جوینی تقریباً وافی مقصود است که:

کذب و تزویر را وعظ و تذکیر دانند و تعرمز و نمیمت را صرامت و شهامت نام کنند... هریک از ابناء التوق درزی اهل فسوق امیری گشته و هر مزدوری دستوری [وزیری] و هر مزوری وزیری و هر مُدبری [بدبختی] دبیری و هر متوفی، متوفی و هر مسرفی مشرفی [مأمور امنیت] و هر شیطانی نایب دیوانی و هر کون خری سرصدری [صدر از القاب علمای حاکم بر بخارا بود] و هر شاگرد پایگاهی خداوند حرمت و جاهی و هر فزاشی صاحب دوربایی و هر جافی کافی و هر خسی کسی، و هر خسیسی رئیس و هر غادری قادری و هر دستار بندی بزرگوار دانشمندی و هر جقالی از کثرت مال باجمالی و هر حقالی از مساعدت اقبال با فسحت حالی... هر آزادی بی‌زادی و هر رادی مردودی و هر نیسی بی‌نصیبی و هر حیبی نه در حسابی و هر داهی قرین هر داهی و هر محدثی رهن حادثه و هر عاقلی اسیر عاقله و هر کاملی مبتلی به نازله و هر عزیز تاجع هر ذلیلی باضطرار و هر با تمیزی در دست فرومایه گرفتار.^{۱۸۲}

این مردم با این ویژگی با سپاهی با آن خصوصیات درهم آمیختند و به گفته فردوسی طرفدار فریدون گشتند و از دیوار خشت و از بام سنگ و به کوی اندرون تیغ و تیر خدنگ را بر روی هم کشیدند و شهر را غبار کردند و به آسمان فرستادند تا دمکراسی لیبرال و نظام پارلمانی را بر روی ویرانه‌ها و تل

خاکها بر پا کنند!

از طرف دیگر، ضحاک نیز:

به آهن سراسر بپوشید تن	بدان تا نداند گمش ز انجمن
برآمد بر آن بام کاخ بلند	به جنگ اندرون شست یازی کمند

حال در اوضاع و احوالی که مردم شهر و سپاه از یک طرف و سپاه ضحاک از طرف دیگر، مشغول ویران کردن شهر هستند، ضحاک چه در سر می‌پروراند و چه می‌خواهد بکند و فریدون در این هنگام، مشغول چه کاری است. ضحاک از بالای قصر کمند به دست مشاهده می‌کند که شهرناز با ارنواز مشغول گفتگو با فریدون اند:

بدید آن سیه نرگی شهرناز	پراز جادویی با فریدون به راز
دور خاره روز و دوزلفیتش شب	گشاده به نفرین ضحاک لب

افکار کینه کش قبیله‌ای را بنگریم و بینیم در چنین بحبوحه‌ای ضحاک در سر چه می‌پروراند.

بدانت گمان کار هست ایزدی	رهایی نیابد زدست بدی
به مهر اندرش آتش رشک خاست	به ایوان کمند اندر افکند راست
نه از تخت یاد و نه جان ارجمند	فرود آمد از بام کاخ بلند
به جنگ اندرش آنگون دشنه بود	به خون پریچهرگان تشنه بود
همان تیز خنجر کشید از نیام	نه بگشاد راز و نه برگفت نام
ز بالا چو پی بر زمین بر نهاد	بیامد فریدون بکردار باد
بدان گرز گاو سردست برد	بزد بر سرش، ترگ بشکست خرد
بیامد سرش خجسته دمان	مزن - گفت - کورا نیامد زمان
همیدون شکسته بندش چو سنگ	ببرنا دو کوه آیدت پیش تنگ
به کوه اندرون به بود بند او	نیاید برش خویش و بیوند او

دامنه گمان را می‌توان وسعت بخشید، ولی قهرمان جادوپرست فردوسی، چشمید را آره کرد و اکنون صلاح نمی‌بیند که قهرمان یزدان پرستش

همان گونه با ضحاک رفتار کند. با مروشی خجسته به گوش او می‌گوید که من تو را برای عدل و دادگستری چنین پرداخته‌ام. پس کار همیشگی ازه کردن و مثلہ کردن و کشتن را رها کن و ضحاک را درغاری حبس کن. از گفته‌های بعدی چنین برمی‌آید که فریدون از فکر کشتن ضحاک غفلت نمی‌ورزد، ولی فردوسی با هوشیاری وی را از این کار منع می‌کند.

فریدون جویشنید ناسود دیر	کمندی برآزاست از چرم شیر
ببستش به بندی دودست و میان	که نگشاید آن زنده پیل زبان
نست از برنخت زرتین او	ببفکند ناخوب آیین او

اقدام بعدی فریدون پس از بند کردن ضحاک، خلع سلاح عمومی است. زیرا اکنون که مردم مسلح‌اند، امکان نگهداری آنها و تأمین امنیت وجود ندارد. در ضمن فریدون اشاره باریکی دارد تا مردم سامان نسبی از این اقدام عمومی تحریک نشوند چون قرار بر این است که هر کسی به جایگاه خویش رود. و آن نابسامانی را که جوینی برشمرد، اصلاح کند.

بفرمود کردن به دربر خروش	که ای نامدازان بسیار هوش
نباید که باشید با ساز و جنگ	نه زین باره جوید کسی نام و ننگ
سپاهی نباید که با پیشه‌ور	به یک روی جویند هر دو هنر

در نظام به هم ریخته آن زمان که هر غلام بچه‌ای هوس حکومت می‌کرد و هر زن یک دست و یک پا و یک چشمی هوس غارت، فردوسی فریدون را به کار سامان این بی‌نظمی گماشت و تا آنجا که توانست در دامتان خود نظمی جدید به جامعه داد.

یکی کار و رزد یکی گرزدار سزاوار هر کس پدید است کار

هر کس به اندازه توان و هنر و دانایی خود کاری را که «سزاواری» آن را دارد قبول کند تا آن به هم ریختگی نظامات و مراتب اجتماعی را سامانی دهد.

چو این کار آن جوید آن کار این
به بند اندر است آنکه ناپاک بود
سراسر پر آشوب گردد زمین
جهان را ز کردار او پاک بود

پس از خلع سلاح عمومی و گماشتن هر کس به کار خویش، امنیت
نسبی حاصل می‌شود.

وز آن پس همه نامداران شهر
برفتند بآرامش و خواسته
کسی کثر بُد از نام و از گنج بهر
همه دل به فرمائش آراسته

مردمان، زندگی اقتصادی خود را سروسامانی دادند،
اهمیت اقتصادی به دنبال فعالیت روزانه خویش رفتند و بدین ترتیب، فرمان
حکومتی را گردن نهادند.

فرمودن فرزانه بنواختشان
همی پندشان داد و کرد آفرین
ز راه سزا بایگانه ساختشان
همی کرد یاد از جهان آفرین
ز فال اختر بومنان روشن است
همی گفت کاین جایگاه من است

و این که:

که یزدان پاک از میان گروه
بدان تا جهان از بد اژدها
برانگیخت ما را ز البرز کوه
به فرمانِ گرز من آید رها

خداوند مرا برگزیده است و هرگز تسلیم رأی کسی نخواهم بود و نظام حکومتی
من به فرمان گرز تحقق می‌یابد و...

البته تاریخ ایران دارای حاکمیت سیاسی یک شکلی بوده است ولی به
تناسب زمان و حوادث و اتفاقات و شخصیت حاکمان، پاره‌ای از آنها نسبت
به رعیت عادلتر و مردم‌دارتر بوده و به فکر آبادانی و کشورداری بیشتر بوده‌اند؛
مثل رکن‌الدوله دیلمی، عضدالدوله، امیر اسماعیل سامانی، و از نظر
ناخون‌خواری مثل سبکتکین، یعقوب لیث، سلطان منجر...

چو بختش آورد نیکی دهش
منم کد خدای جهان سربه‌سر
به نیکی باید سپردن رهش
نشاید نشستن به یکجای بر

تا اینجا کم و بیش تمام ابزارهای ساختار قبلی، تقریباً با بافت مشابه، مورد استفاده فریدون قرار گرفت و او کارهای مشابهی نیز انجام داد و در حال حاضر در فکر لشکرکشی و جهانگیری است. گفتیم که چطور حکومت میلیتاریزه نمی‌تواند آرام و ساکت و بدون لشکرکشی و بدون خلق دشمنان موهوم و ترساندن مردم از دشمنی که نیست و... وجود داشته باشد.

وگرنه من ایدر همی بودمی بسی با شما سال پیمودمی
یهان پیش او خاک دادند بوس ز درگاه برخاست آوای گوس

فریدون علی‌رغم میل مردم که از او خواسته بودند در نزدشان بماند، عزم جهانگیری اش را اعلام کرد. بزرگان در مقابلش تعظیم کردند و خاک را بوسه دادند:

همه شهر دیده به درگاه بر خروشان بران روز کوتاه بر
که تا ازدها را برون آورید به بند کمندی چنان چون سزید
دمادم برون رفت لشگرز شهر وزان شاه نایافته شهر بهر
ببردند ضحاک را بسته زار به پشت هیونی برفاکنده خوار
همی راند زین گونه تا شیر خوان جهان را چو این بشنوی پیر خوان

فردوسی با جمله معترضه‌ای می‌گوید «جهان را چو این بشنوی پیر خوان» که این رسم تاریخ ماست و افسانه و دروغ نیست.

بسا روزگارا که بر کوه ودشت گذشته‌ست و بیار خواهد گذشت
بر آن گونه ضحاک را بسته سخت سوی شیرخوان برد بیدار بخت
همی راند او را به کوه اندرون همی خواست کردن سرش را نگون
همانگه بیامد عجبسته سروض بچربی یکی راز گفتش به گوش
که این بسته را تا دماوند کوه بپر همچنین تا زنان بی‌گروه
بیاورد ضحاک را چون نوند به کوه دماوند کردش به بند
چو بندی بر آن بند بفزود نیز نبود از بد بخت ماننده چیز
به کوه اندرون جای تنگش گزید نگه کرد غاری بنش ناپدید
بیاورد سمارهای گران به جایی که مغزش نبود، اندران

بدان تا بماند به سختی دراز	فرو برد و بستش بدان کوه باز
وزو خون دل بر زمین ریخته	ببستش بر آن گونه آویخته

فریدون حرکت می‌کند، همچون که جهان نمونه‌های آن را زیاد دیده است و معلوم نیست که چه کارهایی خواهد کرد ولی آرزوی فردوسی از او همه عدل است و داد و یزدان‌پرستی، روشندلی و بیداردلی و خردمندی. با این امید از همه فرزندان وطن خود می‌خواهد.

بیا تا جهان را به بد نسپریم	به کوشش همه دست نیکی بریم
نباشد همی نیک و بد پابدار	همان به که نیکی بود یادگار
همان گنج و دینار و کاخ بلند	نخواهد بدن مرترا سودمند

یکی از دلایل این همه تقبیح گنج و دنیا و کاخ بلند این بوده که مردم واقعاً برای به دست آوردن آن، همان‌طور که دیدیم، از راههای مشروع اقدام نمی‌کردند و عموماً قصد داشتند از راه غارت و دروغ و فساد و کشتن این خواسته‌ها را تأمین کنند. به همین دلیل است که بزرگان آنها را تقبیح کرده‌اند.

سخن ماند از تو همی یادگار	سخن را چنین خوار مایه مدار
فریدون فرسخ فرشته نبود	زمشگ و زعنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت آن نیکویی	تو داد و دهش کن فریدون تویی

یادداشتها

۱. ریسون آرون. مراحل اساسی در اندیشه جامعه‌شناسی، متن کامل، ترجمه باقر پرهام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۴، ص ۲۷، به نقل از متکیو.
۲. ابوالفضل بیهقی. تاریخ بیهقی، به کوشش دکتر علی اکبر فیاض. چاپ دوم (مشهد، دانشگاه علوم و ادبیات فردوسی) ص ۲۹-۱۲۸. به نقل از مقدمه مرزبان‌نامه، تحریر سمدالدین وراوینی. به تصحیح محمد روشن، (تهران، نشر نو، ۱۳۶۷)، ص سیزدهم.
۳. ویل دورانت. درآمدی بر تاریخ تمدن، (تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸)، ص ۱۷۷.
4. Guy, Recher. *Introduction à la Sociologie General*. T.2, P. 157.
۵. نحوه نگرش به مسائل اجتماعی از خلال نظام سیاسی، شیوه فلامنه سیاسی کلاسیک است و این سبک کار تقریباً با ظهور کتاب روح الفوائین متکیو در سال ۱۷۴۸ جای خود را به شیوه‌های تحلیلی داد که نظام سیاسی را از خلال نظام اجتماعی ملاحظه می‌کند. البته نوع نگرش ایرانی با نوع نگرش کلاسیک غربی نیز تفاوت دارد.
۶. محمدعلی (همایون) کاتوزیان. اقتصاد سیاسی ایران، از مشروطه تا سقوط رضاشاه. ترجمه محمدرضا نفیسی، (تهران، انتشارات پایروس، ۱۳۶۶)، ص ۱۸۸.
۷. برای شرح کامل این نوع آموزشهای جهت‌دار دانشگاهی مراجعه به این دو کتاب سودمند است:
 ۱. ادوارد برمن، کنترل فرهنگ، ترجمه حمید الیاسی، (تهران، نشر نی، ۱۳۶۶).

۲. سی رایت میلز، *بینش جامعه‌شناختی، نقدی بر جامعه‌شناسی آمریکایی*، ترجمه دکتر عبدالمعبود انصاری، (تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰).
۸. کارل پوپر. *جامعه باز و دشمنانش*، ترجمه علی اصغر مهاجر، (تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۴)، ص ۸.
۹. کالین ا. رنان. *تاریخ علم کمبریج*، ترجمه حسن افشار (تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۶) ص ۱۷.
۱۰. کارل پوپر. همان کتاب، ص ۳۴.
۱۱. افضل‌الدین بدیل‌بن علی خاقانی. *منشآت خاقانی، تصحیح و تحشیه محمد روشن*، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹)، ص ۱۱.
۱۲. امام محمد غزالی، *نصیحة الملوک*، با تصحیح مجدد و حواشی و تعلیقات و مقدمه استاد جلال‌الدین همایی، (تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۱)، ص ۱۳۲.
۱۳. ریچارد ن. فرای. *بخارا دستانورد قرون وسطی*، ترجمه محمود محمودی، چاپ دوم، (تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵). ص ۶۴.
۱۴. یادآوری می‌کنم که در مورد طبقات، در اینجا، موضوع صرفاً از دید جامعه‌شناختی کاویده شد و نقش اخلاقی و ایدئولوژیک آن طرح نشده است. نگارنده از نظر اخلاقی استثمار را توسط هرکسی یا سازمانی که باشد، مذموم می‌داند.
۱۵. ن. و. پیگولوسکایا و دیگران. *تاریخ ایران از دوران باستان تا قرن هجدهم*، ترجمه کریم کشاورز، (تهران، پیام، ۱۳۵۴)، ص ۷۷-۷۹.
۱۶. کلیفورد. *ادموند بامورث، تاریخ غزنویان*، ترجمه حسن انوشه، (تهران، امیرکبیر، ۲۵۳۶)، ص ۲۶.
۱۷. همان، ص ۳۳.
۱۸. علی اصغر فقیهی. *آل بویه و اوضاع و احوال زمان ایشان با نموداری از زندگی مردم آن*، (تهران، انتشارات صبا، ۱۳۵۷)، ص ۳۰۰.
۱۹. همان، ص ۲۹۰.
۲۰. همان، ص ۳۰۶.
۲۱. همان، ص ۳۲۲.
۲۲. بیهقی، ص ۸۰-۳۷۹.
۲۳. بیهقی، ص ۳۹۰.
۲۴. کلیفورد، همان کتاب، ص ۱۷۳.
۲۵. همان، ص ۳۳.
۲۶. *خواجه نظام‌الملک طوسی. سیاستنامه*، به کوشش جعفر شعار، (تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۸) ص ۷۰. همچنین می‌توانیم این آرا را در *نصیحة الملوک*،

- اخلاق ناصری، قابوسنامه، چهارمقاله و در کتب تاریخ همچون تاریخ بیهقی بینیم.
۲۷. پیگولوسکایا، همان کتاب، صص ۷۷، ۱۱۹، ۷۹.
۲۸. همان، ص ۲۵۹.
۲۹. هانری مندراس، ژرژ گروویچ. مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰)، ص ۱۰۴ الی ۱۱۰.
30. Marcel. Prétot. Georges les Ager. *histoire Des idées politiques*, sixieme édition. Dalloz, Paris, p. 235.
۳۱. ویل دورانت. تاریخ تمدن، (تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸) ج ۵. ص ۶۷۸.
۳۲. اریک فروم. گریز از آزادی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، (تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۷)، ص ۷۷.
۳۳. هربرت مارکوزه. انسان تک‌ساحتی، ترجمه محسن مؤیدی، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ص ۲۷.
۳۴. علی، رضاقلی. آسیب‌شناسی پارلماناریسم، نسخه دستنویس.
۳۵. عظاملک جوینی. تاریخ جهانگشا، (تهران، سازمان نشر کتاب، ۱۳۶۷)، ج ۱. ص ۸۰-۸۱.
۳۶. نظامی عروضی سمرقندی. چهارمقاله، به کوشش دکتر معین، (تهران، آثار جاویدان، ۱۳۴۳)، ص ۹۳-۹۴.
۳۷. خواجه نصیرالدین طوسی. اخلاق ناصری، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، (تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۰)، ص ۳۴.
۳۸. امام محمد غزالی. مکاتیب فارسی یا فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲)، ص ۵۲.
۳۹. منظور از غرب، معمولاً در این بحث در مرحله اول انگلیس و فرانسه و بعد آمریکا است که موفق شدند مدل حکومتی خود را تحمیل کنند.
۴۰. بحث تاریخ تحولات نظام سیاسی غرب و تحولات تفکرات سیاسی آن، بسیار گسترده و متنوع است. خوشبختانه آثار زیادی در زبان فارسی در این زمینه وجود دارد. علی‌رغم اسم آن، تاریخ تمدن ویل دورانت در این زمینه مجموعه جالبی است و برای مباحث عمومی کفایت می‌کند و در جایجای به عمق مسئله سیاسی پرداخته است. تاریخ فلسفه سیاسی بازارگاد نیز در سه جلد، دوره نسبتاً خوبی در این زمینه است. تاریخ سیاسی غرب در واقع و به اعتباری تاریخ تدریجی خروج قدرت سیاسی از دست فئودالها و شاهان و حالت نهادی و غیرشخصی گرفتن آن به دست بورژواهاست. این حرکت با فراز و نشیب‌هایش، در دوران

جدید، تقریباً از زمان فردوسی آغاز می‌شود. منشور کبیر انگلیس قبل از حمله مغول به ایران صادر شد و حقوق پارلمانی یا تقسیم قدرت را به رسمیت شناخت. برای بیان منظور ما این نمونه خوبی است که «در بیست و پنجم فوریه سال ۱۳۰۸ ادوارد دوم ششمین پادشاه خاندان پلانتاژنت در برابر بزرگان روحانی و اعیان دولت و نجبا که در پروست مینستر گرد آمده بودند، موقرانه تاج بر سر نهاد و برسم شاهان انگلیس سوگند یاد کرد:

اسقف اعظم کانتربری: اعلیحضرتا، آیا پیمان می‌کنید که قوانین و رسوم را که شاهان باستانی انگلستان، پیشینیان راستین و دین دار شما به مردم انگلیس اعطا کرده‌اند، خاصه قوانین، و رسوم و امتیازاتی را که ادوارد، سلف بزرگ شما به روحانیون و مردم ارزانی داشتند، حامی و پشتیبان باشید و با سوگند خویش این پیمان را مؤکد می‌سازید؟
شاه: پیمان می‌کنم که چنین کنم.

اسقف اعظم کانتربری: اعلیحضرتا، سوگند یاد می‌کنید که پس از بدست گرفتن زمام قدرت به خداوند، به کلیسای مقدس، به روحانیان و به مردم وفادار باشید و به آنها صلح و آرامش ارزانی دارید؟
شاه: سوگند می‌خورم.

اسقف اعظم: سوگند می‌خورید که در تمام داوری‌های خویش با همه قدرت، عدالت، برابری، انصاف و شفقت را رعایت کنید؟
شاه: سوگند می‌خورم که چنین کنم.

اسقف اعظم: اعلیحضرتا، پیمان می‌کنید که قوانین و رسوم پسندیده و درستی را که مردم قلمرو شاهی برمی‌گزینند احترام گزارید؟ و آیا به خدای بزرگ سوگند یاد می‌کنید که با همه توانایی خویش، به دفاع و تقویت آن‌ها همت بگمارید؟
شاه: سوگند می‌خورم و تعهد می‌کنم».

همین ادوارد، از این تمهدهات سر پیچید، اشراف با او جنگیدند و او را خلع کردند و سنت ربه استحکام را قدرت بخشیدند که ارزش هر قانونی منوط به موافقت و تصویب یک مجلس ملی است. این امر همزمان با زمان مغولان است، در حالی که پایه‌های جدید آن از زمان فردوسی به بعد شکل می‌گیرد. اصل داستان در ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات اقبال، ۱۳۴۵، ج ۱۸، ص ۳-۴۲، آمده است. در همین جلد نمونه‌های زیادی وجود دارند که نظر ما را تأیید می‌کنند.

و در ضمن برای شرح مفصلتر اندیشه‌های سیاسی در زمینه‌های یاد شده تا قرن ۱۶ می‌توان به جلد اول این کتاب نیز مراجعه کرد.

Jean Touchan D. Histoire Des Ideas Politiques, P.U.F., 4er Edition 1971, T. 1.

از جمله صفحه‌های ۱۴۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۵ و ...

- و نیز کتاب تاریخ تفکرات سیاسی که مشخصات آن در شماره ۳۰ آورده شده است.
۴۱. خواجه نظام الملک. همان کتاب، ص ۱۷.
۴۲. عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیار. قابوسنامه، (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵)، ص ۲۲۱.
۴۳. خواجه نظام الملک. همان کتاب، ص ۵.
۴۴. همان، ص ۲۱.
۴۵. امام محمد غزالی. همان کتاب، ص ۱۵.
۴۶. جوینی. همان کتاب، جلد ۲، ص ۲۱۴.
۴۷. همانجا.
۴۸. بیهقی. همان کتاب، ص ۷۷۹.
۴۹. غلامرضا انصاف پور. ساخت دولت در ایران، از اسلام تا یوزش طول (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶)، ص ۱۷۴.
۵۰. عروضی سمرقندی. همان کتاب، ص ۱۷.
۵۱. همان، ص ۴۲.
۵۲. عباس اقبال آشتیانی، تاریخ مفصل ایران، (تهران، انتشارات کتابخانه ختیم)، ص ۱۱۸.
۵۳. بیهقی، همان کتاب، ص ۶۶۳.
۵۴. همان، ص ۲۵۵.
۵۵. همان، ص ۵۹.
۵۶. همان، ص ۷۲۹.
۵۷. کلیفورد. همان کتاب، ص ۲۶۴.
۵۸. همان، ص ۸۴، به نقل از بیهقی.
۵۹. همان، ص ۸۸.
۶۰. نویسندگان روسی در تاریخ ایران از دوران باستان تا قرن هیجدهم، در جایجای بحث کرده اند که اعیان و مأموران دولتی ایران براحتی برای سلجوقیان کار می کردند و به همان راحتی به خوارزمشاهیان پیوستند و سپس به مغولان. آنها از دودمانهای بزرگ قدیمی و محلی گرجستان، لرستان، فارس، کرمان، یزد، هرات و... نام می برند که به نوکری می رفتند صص ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷. طبری نیز در تاریخ خود در موارد بسیاری به همین سازگاری اشاره می کند که ایرانیان نسبت به اعراب داشتند.
۶۱. بیهقی. همان کتاب، ص ۲۵۸.
۶۲. علی اصغر فقیه. همان کتاب، ص ۸۸-۸۹.
۶۳. عباس اقبال آشتیانی. همان کتاب، ص ۱۴۸.

۶۴. اطلاعات بیشتر را در این زمینه در کتابهای زیر مطالعه کنید: هانری لوی برول، جامعه‌شناسی حقوق، ترجمه ابوالفضل قاضی، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳).
گورویچ. زرژ. و دیگران، حقوق و جامعه‌شناسی، ترجمه مصطفی رحیمی، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸).
۶۵. ویل دورانت. تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، چاپ هفتم، (تهران، دانش، ۱۳۶۲)، ص ۲۸۰.
۶۶. جونی. همان کتاب، جلد ۲ ص ۱۴.
۶۷. خاقانی. همان کتاب، ص ۱۰.
۶۸. بیهقی، همان کتاب، ص ۲۳۵.
۶۹. همان، ص ۲۴۷.
۷۰. همان، ص ۶۳۶.
۷۱. همان، ص ۱۰.
۷۲. همان، ص ۲۴.
۷۳. همان، ص ۷۷.
۷۴. همان، ص ۷۷.
۷۵. همان، صص ۲۹۸، ۲۸۳، ۲۶۱.
۷۶. همان، ص ۳۱۰.
۷۷. همان، ص ۵۵۶.
۷۸. علی اصفرقیه. همان کتاب، ص ۲۷۵.
۷۹. همان، ص ۲۸۰.
۸۰. همان، ص ۳۷۳.
۸۱. بیهقی. همان کتاب، ص ۶۸۴.
۸۲. کلیفورد. همان کتاب، ص ۱۱۳.
۸۳. همان، ص ۱۲۵.
۸۴. بیهقی. همان کتاب، ص ۸۳-۸۴.
۸۵. همان، ص ۱۴۱.
۸۶. همان، ص ۱۴۲.
۸۷. جونی، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۴.
۸۸. امام محمد غزالی، احیاءالعلوم، ترجمه مؤیدالدین بلخی، به کوشش حسین خدیوچم، ج ۲، (تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶)، ص ۱۵۰.
۸۹. همان، ص ۱۳۸.

۹۰. همان، ص ۲۵۷.
۹۱. علی اصغر ققیه، همان کتاب، ص ۷۲۳.
۹۲. بیهقی، همان کتاب، ص ۴۵۸.
۹۳. محمد بن منور. اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، (تهران، انتشارات آگه، ۱۳۶۶)، ج ۱، صص ۲۳۲، ۲۲۹، ۱۶۳، ۸۱، ۵۹.
۹۴. فرامرز بن خداداد بن عبدالله الکاتب، سنگ عیار، با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، چاپ پنجم، (تهران، انتشارات آگه، ۱۳۶۲).
۹۵. علی اصغر ققیه. همان کتاب، ص ۱۱۴.
۹۶. خواجه نظام الملک، همان کتاب، ص ۸۲.
۹۷. جوینی. همان کتاب، ج ۳، ص ۲۱۸.
۹۸. محمد بن منور، همان کتاب، ج ۱، ص ۳۷۸.
۹۹. جوینی، همان جا، ج ۲، ص ۴۸.
۱۰۰. همان، ص ۱۶۷.
۱۰۱. خواجه نظام الملک، همان کتاب، ص ۸۱.
۱۰۲. بیهقی. همان کتاب، ص ۵۵۶.
۱۰۳. همان، ص ۷۴۱.
۱۰۴. همان، ص ۷۹۱.
۱۰۵. همان، ص ۵۵۴.
۱۰۶. جوینی. همان کتاب، ج ۲، ص ۶۹۷.
۱۰۷. عروضی سمرقندی. همان کتاب، ص ۱۰۰.
۱۰۸. همان، ص ۱۰۱.
۱۰۹. بیهقی. همان کتاب، ص ۶۲۷.
۱۱۰. خواجه نظام الملک. همان کتاب، ص ۱۰۷.
۱۱۱. بارتولد اشپولر. تاریخ ممالک در ایران، ترجمه محمد میرافتاب، (تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵)، ص ۱۹۷.
۱۱۲. عروضی سمرقندی. همان کتاب، ص ۹۸.
۱۱۳. بیهقی. همان کتاب، ص ۹۰۵.
۱۱۴. ویل دورانت. تاریخ تمدن، ترجمه سهیل آذری، (تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۵۶)، ج ۲۵، صص ۹۵۴-۸۸۲.
۱۱۵. ویل دورانت. تاریخ تمدن: روسو و انقلاب، ترجمه ضیاء الدین طباطبائی، (تهران،

- انتشارات اقبال، (۱۳۵۸)، ج ۲۶، ص ۱۱۷.
۱۱۶. همان، ص ۲۳۸.
۱۱۷. همان، ص ۲۸۴.
۱۱۸. جوینی. همان کتاب، ج ۱، ص ۸۵-۸۶.
۱۱۹. بیهقی. همان کتاب، ص ۹۲۸.
۱۲۰. عروضی سمرقندی. همان کتاب، ص ۱۰۳.
۱۲۱. غزالی. نصیحة الملوك، ص ۱۴۷.
۱۲۲. قابوس بن وشمگیر. همان کتاب، ص ۲۰۵.
۱۲۳. خواجه نظام الملک. همان کتاب، ص ۱۰۶.
۱۲۴. ویل دورانت. درآمدی بر تاریخ تمدن، ص ۱۹۲.
۱۲۵. قابوس بن وشمگیر. همان کتاب، ص ۲۶.
۱۲۶. محمد بن منور. همان کتاب، ج ۱، ص ۲۴۵.
۱۲۷. فریدون آدمیت. امیرکبیر و ایران، (تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۴)، ص ۶۶. اصل متن مربوط به دستخط قائم مقام به یکی از کارگزاران سیاسی است که در مرز ایران مشغول مذاکرات عهدنامه ارزنة الزوم بوده است و من آن را با تصرّقی در اینجا آورده‌ام.
۱۲۸. قابوس بن وشمگیر. همان کتاب، ص ۲۸۵.
۱۲۹. غزالی. احیاء العلوم، ج ۲، ص ۴۴-۵۴۳.
۱۳۰. محمد بن منور. همان کتاب، ج ۱، ص ۷۲.
۱۳۱. خواجه نصیرالدین طوسی. اخلاق ناصری، ص ۲۷.
۱۳۲. محمد بن منور. همان کتاب، ج ۱، ص ۵۲.
۱۳۳. خواجه نظام الملک. همان کتاب، ص ۳۷.
۱۳۴. همان، ص ۱۹۶.
۱۳۵. غزالی. احیاء العلوم، ج ۲، ص ۶۰۷.
۱۳۶. همان، ص ۱۳.
۱۳۷. همان، ص ۱۵.
۱۳۸. همان، ص ۱۰.
۱۳۹. غزالی. فضائل الانام، ص ۱۷.
۱۴۰. جوینی. همان کتاب، ج ۲، ص ۵۵.
۱۴۱. خواجه نظام الملک. همان کتاب، ص ۶۹.
۱۴۲. همان، ص ۷۰.

۱۴۳. غزالی. نصیحة الملوك، ص ۲۷.
۱۴۴. غزالی. احیاء العلوم، ج ۳، ص ۸۲۲.
۱۴۵. همان، ص ۸۲۸.
۱۴۶. همان، ص ۸۳۴.
۱۴۷. غزالی. احیاء العلوم، ج ۲، ص ۵۱۰.
۱۴۸. همان، ص ۵۱۳.
۱۴۹. خواجه نظام الملک. همان کتاب، ص ۵۱.
150. Jean Touchar D. Histoir Des idées politiques, P.U.F. 4^e edition. 1. 2. 637.
۱۵۱. برای نمونه می‌توان از وضع موازین متعالی اخلاقی در ایران به‌طور عموم نام برد. و به‌طور
 اخص، در زمینه سیاسی می‌توان سیاست مدن و آراء اهل مدینه فاضله فارابی و اخلاق ناصری
 خواجه را ذکر کرد، و این در صورتی است که جنبه تقلید آن را از افلاطون فراموش کنیم.
۱۵۲. محتوای بحث در اینجا پا از دامنه کار ما بیرون کشیده و بسیار باریک می‌شود، لذا
 متوقف می‌شویم تا دنباله بحث اصلی پیگیری می‌شود.
۱۵۳. خواجه نظام الملک، همان کتاب، ص ۵۷ تا ۶۸.
۱۵۴. همان، ص ۹۳.
۱۵۵. همان، ص ۱۰۱.
۱۵۶. جوینی. همان کتاب، ج ۲، ص ۲۳۴.
۱۵۷. بیهقی. همان کتاب، ص ۷۲.
۱۵۸. محمد بن منور. همان کتاب، ج ۱، ص ۱۷۳.
۱۵۹. غزالی. احیاء العلوم، ج ۲، ص ۳۲۵.
۱۶۰. همان، ص ۳۲۶.
۱۶۱. بیهقی. همان کتاب، ص ۲۴.
162. G. Gurvitch. *Traité de Sociologie*, P.U.F. Paris, 1968. 1.2. PP. 123-124.
۱۶۳. کارل پوپر. همان کتاب، ص ۴۸۱.
۱۶۴. علی اصغر فقیهی. همان کتاب، ص ۵۶۷.
۱۶۵. ناصر خسرو. سفرنامه، ص ۷.
۱۶۶. همان، ص ۱۴۲.
۱۶۷. قابوس بن وشمگیر. همان کتاب، ص ۸۹.
۱۶۸. غزالی. احیاء العلوم، ج ۲، صص ۷-۷۲۵.
۱۶۹. همان، ص ۷۲۹.
۱۷۰. غزالی. احیاء العلوم، جلد ۳، ص ۶۳.

۱۷۱. همان، ص ۷۲-۷۳.
۱۷۲. همان، ص ۴۹۷.
۱۷۳. غزالی، احیاء العلوم، ج ۱، ص ۹۱-۹۲.
۱۷۴. همان، ص ۳۹۹.
۱۷۵. محمد بن منور. همان کتاب، ج ۱، صص ۲۲۵، ۳۱۶، ۳۷۵، ۲۷۳، ۶۲، ۲۸۵، ۷۲.
۱۷۶. ناصر خسرو قبادیانی. دیوان اشعار، به کوشش مجتبی مینوی، (تهران، دنیای کتاب، ص ۴۰۳).
۱۷۷. همان، ص ۴۶۱.
۱۷۸. همان، ص ۱۰۱.
۱۷۹. همان، ص ۱۰۲.
۱۸۰. همان، ص ۱۹۲.
۱۸۱. غزالی، نصیحة الملوك، ص ۱۳۲.
۱۸۲. جوینی. تاریخ جهانگشا، ج ۱، ص ۵ و خواجه نظام الملک، سیاستنامه، صص ۲۹۱-۲۱۴ و ۲۱۳-۱۹۳.

کتابنامه

الف. فارسی

- آدمیت، فریدون. امیرکبیر و ایران، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۴.
- آرون، ریمون. مراحل اساسی در اندیشهٔ جامعه‌شناسی، متن کامل، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۴.
- اشپولر، بارتولد. تاریخ مغول در ایران، ترجمهٔ محمد میرآفتاب، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
- اقبال آشتیانی، عباس. تاریخ مفصل ایران، تهران، انتشارات کتابخانهٔ خیام.
- انصاف‌پور، غلامرضا. ساخت دولت در ایران، از اسلام تا یورش مغول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.
- برمن، ادوارد. کنترل فرهنگ، ترجمهٔ حمید الیاسی، تهران، نشر نی، ۱۳۶۶.
- بیهقی، ابوالفضل. تاریخ بیهقی، به کوشش دکتر علی اکبر فیاض، چاپ دوم، مشهد، دانشگاه علوم و ادبیات فردوسی.
- پوپر، کارل. جامعه باز و دشمنانش، ترجمهٔ علی اصغر مهاجر، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۴.
- پیگولوسکایا و دیگران. تاریخ ایران از دوران باستان تا قرن هیجدهم، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، پیام، ۱۳۵۴.

- جوینی، عظاملک. تاریخ جهانگشا، تهران، سازمان نشر کتاب، ۱۳۶۷.
- خاقانی، افضل‌الدین بدیل بن علی. منشآت خاقانی، تصحیح و تحشیة محمد روشن، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- خواجه نصیرالدین طوسی. اخلاق فاضری، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۰.
- خواجه نظام‌الملک طوسی. سیاستنامه، به کوشش جعفر شمار، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۸.
- رایت میلز، سی. بینش جامعه‌شناختی، نقدی بر جامعه‌شناختی آمریکایی، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰.
- رضاقلی، علی. آسیب‌شناسی پارلمانتاریسم، نسخه دستنویس مؤلف.
- رنان، ا. کالین. تاریخ علم کمبریج، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۶.
- غزالی، امام محمد. مکاتیب فارسی یا فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- . نصیحة الملوک، با تصحیح مجدد و حواشی و تعلیقات و مقدمه استاد جلال‌الدین همایی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۱.
- . احیاء العلوم، ترجمه مؤیدالدین بلخی، به کوشش حسین خدیوچم، جلد دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- فرامرز بن خداد بن عبدالله کاتب. سمک عیار، با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، چاپ پنجم، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۲.
- فرای، ریچارد ن. بخارا دستاورد قرون وسطی، ترجمه محمود مهدوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
- فروم، اریک. گریز از آزادی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۷.
- فقیهی، علی اصغر. آکبوره و اوهاع و احوال زمان ایشان با نموداری از زندگی مردم آن، تهران، انتشارات صبا، ۱۳۵۷.

قابوس بن وشمگیر بن زیار، عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر. قابوسنامه، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.

کاتوزیان، محمدعلی (همایون). اقتصاد سیاسی ایران، از مشروطه تا رضاشاه، ترجمه محمدرضا نفیسی، تهران، انتشارات پایروس، ۱۳۶۶.

کلیفورده، ادmond باسورث. تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۲۵۳۶.

گروبیچ، ژرژ و دیگران. حقوق و جامعه‌شناسی ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.

لوی برول، هانری. جامعه‌شناسی حقوق، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.

مارکوزه، هربرت. انسان تک‌ساحتی، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.

محمد بن منور. اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۲.

ناصرخسرو قبادیانی. دیوان اشعار، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، دنیای کتاب.

— . سفرنامه.

نظامی عروضی سمرقندی. چهارمقاله، به کوشش دکتر محمد معین، آثار جاویدان، ۱۳۴۳.

دورانت، ویل. تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، چاپ هفتم، تهران، دانش، ۱۳۶۲.

— . تاریخ تمدن، جلد پنجم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.

دورانت، ویل. تاریخ تمدن، ترجمه سهیل آذری، جلد ۲۵، تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۵۶.

— . تاریخ تمدن، روسو و انقلاب، ترجمه ضیاءالدین طباطبایی، جلد ۲۶،

تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۵۸.
هانری مندراس، ژرژ گوروچ. مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، چاپ
دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰.

ب. فرانسه

Ayer, George → Prélot, Marcel.

Gurvitch, G. *Traite de Sociologie*, Paris, P.U.F., 1968.

Prélot, Marcel et George les Ayer. *Histoire des Idees Politiques*,
Sixieme Édition, Paris, Dalloz.

Roucher, Guy. *Introduction à la Sociologie General*, Paris, Hurtu-
bise HMH.

Touchar, Jean. *Histoire des Ideés Politiques*, 4èr Édition, Paris
P.U.F.

... نظام سیاسی ایران از میان انواع نظام‌های شناخته‌شده، نظام خودکامگی بوده است، یعنی نظامی که به ظاهر یک نفر، بدون ضابطه و قانون، خواسته‌های خود را تحمیل می‌کند... در نظام خودکامگی ترس جانمایه‌ی رابطه بین پادشاه و مردم است.

فردوسی در داستان «ضحاک ماردوش» دو مار را که مغز انسان‌ها خوراکشان است نماد این خودکامگی قرار می‌دهد و آرزوی استقرار نظامی استوار و شاهی دادگستر و مردمانی دل‌آگاه و عدالت‌پرور را در سر می‌پرورد. اما چه می‌شود که ریشه‌های خودکامگی همچنان در اعماق تاریخ ما می‌پایند و می‌مانند.

جامعه‌شناسی خودکامگی از خلال هزار توهای تاریخ دیرسال ایران و ایرانیان، به جست‌وجوی علل و عوارض دیرپایی و ماندگاری خودکامگی در نظام سیاسی و فکری می‌پردازد و با جست‌وجو در اخبار و احوال تاریخی و با توجه به نظریه‌های نوین جامعه‌شناسی سعی در یافتن و تبیین و تعریف آبخور خودکامگی دارد.

۷۰۰ تومان

