

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 بدانند 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 باسانی 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 آفرین کرد گای شهریار      همیشه بزی تا بُود روزگار  
خجسته نسب تو با فرهی      که هنی سزاوار شاهنشهی

### 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 دو بیت عربی را برای بیان آنچه می‌بیند انتخاب می‌کند که:

ولیس غدركم بدع ولا عجب      لکن وفاء کم من ابدع البدع  
ما الشأن فی غدركم الشأن فی طعمی      و باعتدادی بقول الزور والخذع

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

با دروغ و فریب است که بیش از اندازه است.

برو آفرین کرد گای شهریار	همیشه بزی تا بود روزگار
خجسته نشست نوبا فرهی	که هستی سزاوار شاهنشهی
جهان هفت کشور ترا بنده باد	سرت برتر از ابر بارنده 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 نشانده، قایم مقام ضحاک را به حضور طلبید و فرمود:

بفرمود شاه دلاور بدوی	که روالت تخت شاهی بشوی
-----------------------	------------------------

در ظاهر مشکل در مکانیسم 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
نبید 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 چو بشنید از او کدخدای	بکرد آنچه گفتش بدورهنمای
می روشن آورد ورامشگران	همان پر خرد با گهرمهران
فریدون چو می‌دید رامش گزید	شبی کرد و جشنی چنان چون سزید

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 در مقابل مسعود، 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 دوپهلوی بازی کند. بی‌ثباتی نظام سیاسی ایران و دوپهلوی (یا چندپهلوی) کار کردن و احتیاط زیاد کارگزاران اجرایی یکی از عناصر کشنده نظام حکومتی ایران است. همیشه کارگزاران آن‌قدر جانب احتیاط را پیش می‌گیرند که کار اجرایی مهمل می‌ماند و این بدان جهت است که تجربه بی‌ثباتی را ملموس در نزد خود دارند. ترس از جدیت در کار از این بُعد، بدان دلیل است که می‌ترسند با بازگشتن حاکمیت، به‌عنوان عناصر فعال حکومت قدیم مدیریت بی‌هویت مورد بازخواست دستگاه حکومتی قبیله‌ای قرار گیرند. و بی‌ثباتی مدیریت و آلا در نظام عقلانی، تعهد متخصص و انجام دادن کار به بهترین وجه، جزء جدایی‌ناپذیر همبستگی اجتماعی است، چون چنین شخصی برای شهروندان و بهبود کارها تلاش می‌کند و نه برای فرد خاصی.

در داخل خود نظام، بی‌ثباتی 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.

چو شد بام گیتی دوان کندرو	برون آمد از پیش سالارنو
نشست از بر باره راهجوی	سوی شاه ضحاک بنهاد روی
بیامد چو پیش سپهبد رسید	سراسر بگفت آنچه دید و شنید
بدو گفت ای شاه گردون کشان	به برگشتن کارت آمدنشان
سه مرد سرافراز با لشگری	فراز آمدند از دگر کشوری
ازین سه یکی کهتر اندر میان	به بالای سرو و به چهر کیان
به سال است کهتر، فزونیش بیش	از آن مهتران او نهاد پای پیش
یکی گرز دارد چو بیک لخت کوه	همی تابد اندر میان گروه

چرا فردوسی از زبان کندرو فریدون را برای ضحاک این گونه توصیف می‌کند که او گریزی دارد به اندازه کوه که در میان گروه می‌چرخاند و می‌آید؟ «سالارنو» با گریزی چرا اشاره اول او برای ترساندن ضحاک، بهره بردن از چون «لخت کوه» ابزار و آلات نظامی است؟ و چرا او به هیچ کدام 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 برخوردی تحلیلی بکنند و نه تعبیری مکانیکی؟

برای کاویدن بیشتر مسئله بحثی از دید جامعه‌شناسی معرفت مطرح می‌کنیم تا ببینیم نظام معرفتی فرد با مبانی ساختار مادی اجتماع چه رابطه‌ای دارد؟ آیا ممکن است کسی در قبیله‌ای زندگی کند ولی بتواند تئوریهای دموکراسی 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 گریزی 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 بپوشاند و این مکانیسم موجب می‌شود که فرد از درک مقولات به آن گونه که هستند عاجز شود. به طور مسلم، ایرانی امروز، نظام پارلمانی غرب را از لابلای شبکه فکری فرهنگی خود عبور می‌دهد و مطابق سلیقه خود می‌فهمد و نه آن طور 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. اگوست 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.<sup>۱۶۲</sup> 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 بتایی گرفت      درخور سوراخ دانایی گرفت

پوپر بخشی 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.<sup>۱۶۳</sup>

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 ترسیم شده است. به همین دلیل فریدون ما از مکانیسم 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 در می‌آمیزد. 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 سیاسیون 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 بُدن	که مهمان بود شاد باید بُدن
چنین داد پاسخ و راپیشکار	که مهمان که با گرزه گاو سار
به مردی نشیند به آرام تو	ز ناج و کمر بسترد نام تو
به آیین خویش آورد ناسپاس	چنین گرفتو مهمان 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 کارستش اندر شبستان تو
که با خواهران جهاندار جم	نشیند زنده 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 دو ماه 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 عقیق فام ارنواز نهاده است و این دو نفر که همان بُتان سیه‌موی خورشید روی همیشگی تو هستند، هر شب موی مشکین خود بالش فریدون کنند.» به این متغیرهای شخصی ناموسی که می‌رسد، یکمرتبه 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 فایق آید و جزو اولین اقدامات او چنین بوده که می‌و مطرب و رامشگر و شراب و عقیقین لب ارنواز و رخ شهرناز و مشکین موی هردو را با هم بیامیزد و کاخ شاهی را طربناک کند. و به قول مولوی که صوفی اش خر دیگری را فروخته و ابزار لوت و سماع فراهم کرده بود «گر طرب امشب نخواهم کرد، کی».

از اینجاست که گفته‌اند که اگر مردم پادشاهانی دارند که جبارند، سزاوار آنند. مکانیسمی 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

شبهات

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

غالب به مغلوب

که در ادبیات گذشته ما شایع بوده است و سخنی از این درست تر هم نمی‌توان یافت که «ماروئی غالب آشبه 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 گناه 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:

جهاندار ضحاک از آن گفت اوی	به جوش آمد وزود بنهاد روی
بفرمود تا برنهادند زین	بر آن بادپایان باریک بین
بیامد دمان با سپاهی گران	همه نزه دیوان جنگاوران
زبیراه سرکاخ را بام ودر	گرفت وبه کین اندر آورد سر
سپاه فریدون چو آگه شدند	همه سوی آن راه بیره شدند
از اسبان جنگی فروریختند	بدان جای ننگی درآویختند
همه بام ودر مردم شهر بود	کسی کش ز جنگاوری بهر بود
همه در هوای فریدون بُدند	که از جور ضحاک دل خون بدند
زدیوارها خشت و از بام سنگ	به کوی اندرون تیغ و تیر خدنگ
ببارید ژاله ز ابر سپاه	پسی را بُد بر زمین جایگاه
به شهر اندرون هر که برنا بدند	چه پیران که در جنگ دانا بُدند

سوی لشگر آفریدون شدند	ز نیرنگ ضحاک بیرون شدند
خروشی برآمد ز آتشکده	که بر تخت اگر شاه باشد دده
همه پیرو 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 سروروی 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 بر تخت اگر شاه باشد دده
همه پیرو 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 سپری 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، شاه سلطان 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 استناد 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 قرن 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 متدین 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، به طور جدی آسایش عمومی را مختل می‌کرده‌اند. این ماجراجویها بارها صورت بسیار وحشتناکی به خود 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، دگمه 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»<sup>۱۶۴</sup>. 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»<sup>۱۶۵</sup>. 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.<sup>۱۶۶</sup>

این غارت و دزدیها پیامدهای زیادی داشته است که عوارض اجتماعی آن را پیش از این آورده‌ایم. این فساد چنان دامن گسترده بود که یافتن شواهد آن در آثار گذشته کاری بس آسان است. حاصل غارت پسران 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 حتام جماع نکن. این جماع در حتام 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»<sup>۱۶۷</sup>.

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.<sup>۱۶۸</sup> 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 خیرات جز رسم نمانده است». ۱۷۰ در بحثی که درباره 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 شرمنده 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 اوباش و اراذل محلی داده شود تا مردم خود را از شر زبان شاعران و بدگویان و سفیهان در امان نگهدارند. 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 متصوفه 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 اسعد 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 عوامفریبانه در پیش گام می‌نهند و جماعتی جاهلانه در پی آنان پسروی می‌کنند.

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

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

به خاصه نوای نحس خاک خراسان  
برآشفته اندر تو ترکان چه گویم

امیرانت اصل فسادند و غارت  
مکان نیستی تونه دنیا نه دین را  
فساد و جفایا و بلا و عنارا  
فقیهانت اهل می ساتکینی  
کمینگاه ابلیس نحس لعینی  
بر احرار گیتی قیام مکنی<sup>۱۷۶</sup>

در مورد بی دینی مردم می گوید:

نشگفت اگر نداند جز فکر خلق ایراک  
بازار زهد کاسد سوق فسوق رایج  
آب طمع ببرد است از خلق شرم یا رب  
چیزی نماند جز نام از دین مصطفایی  
افکنده خوار دانش گشته روان مرانی  
ما را توشی نگهبان از آفت سمائی<sup>۱۷۷</sup>

در جهل و مکر و جفا می آورد:

زهد و عدالت سفال گشت و حجر  
از چه درائی همی درون که چنین  
فعل همه جور گشت و مکر و جفا  
جهل و سفه زرود ز مکنون شد  
مردمی از خلق جمله بیرون شد  
قول همه زرق و وعده افسون شد<sup>۱۷۸</sup>

در ردالت می گوید:

چاکر فبچاق شد شریف وز دل  
خزّه او پیشگان خاتون شد<sup>۱۷۹</sup>

ناصر خسرو که هم دوره 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 جامعه شناس مطرح می کند و ناصر خسرو در دیوان به صورت یک شاعر سیاسی مبارز، ولی هردو، دو شعاع یک منشوراند، البته با موضع گیریهای متفاوت. در واقع، جمع بندی ناصر خسرو از سقوط خراسان به دست ترکان این گونه است:

اگر دیوبستند خراسان زمین  
خراسانیان گر نجستند دین  
بپیش ینال و تکین چون رهی  
گوی منی ای علیم قدبر  
بترزین که خودشان گرفتند مگیر  
دوانند بکسر غنی و فقیر<sup>۱۸۰</sup>

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

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

حجاج بن یوسف را قضه‌ی دادند که از خدای تعالی به ترس و بر  
 مردمان چندین جور مکن، حجاج به منبر بر شد و او به غایت فصیح  
 بود. گفت ای مردمان خدای تعالی مرا بر شما مسلط 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  
 بیابد. 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 ابوالحسن علی بن الحسن المتخام از شعرای سامانی ترسیم  
 می‌کند که:

ما اهل خوارزم سلاله آدم	ما هم و حق الله غیر بهام
ارنی شبیه رؤسهم و لغاتهم	وصفاتهم و نیابهم فی العالم
ان کان یقبلهم 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 در امان 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 خویشتن را بر جامعه تحمیل نماید. جوینی فصل مدیریت قبیله‌ای مبسوطی را در این زمینه می‌آورد که در مرحله اول خواننده در شگفت می‌ماند که چگونه زیر تیغ مستقیم مغول نوشتن چنین چیزی مقدور بوده و یا اینکه احتمالاً با همه خشونت‌ها 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 پدریان 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 نحرمز و نمیمیت را صرامت و شهامت نام کنند... هریک از ابناء السوق درزی اهل فسوق امیری گشته و هر مزدوری دستوری [وزیری] و هر مزوری وزیری و هر مُدبری [بدبختی] دبیری و هر مستوفی، مستوفی 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 فراشی صاحب دوربازی و هر جافی کافی و هر خسی کسی، و هر خسیسی رئیس و هر غادری قادری و هر دستاربندی 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 نسبی بی‌نصیبی و هر حسبی نه در حسابی و هر داهبی فرین هر داهیه و هر محدثی رهین حادثه و هر عاقلی اسیر عاقله و هر کاملی مبتلی به نازله و هر عزیزی تابع هر ذلیلی باضطرار و هر با تمیزی در دست فرومایه گرفتار.<sup>۱۸۲</sup>

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:

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

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:

پراز جادویی با فریدون به راز	بدید آن سیه نرگس شهرناز
گشاده به نفرین ضحاک لب	دورخساره روز و دوزلفینش شب

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

بدانست کان کار هست ایزدی	به هفت اندرش آتش رشک خاست
نه از تخت یاد و نه جان ارجمند	به چنگ اندرش آبگون دشنه بود
همان تیز خنجر کشید از نیام	ز بالا چو پی بر زمین بر نهاد
بدان گرز گاو سردست برد	بیامد سرش خجسته دهان
همیدون شکسته ببندش چوسنگ	به کوه اندرون به بود بند اوی
رهایی نیابد زدست بدی	
به ایوان کمند اندر افکند راست	
فرود آمد از بام کاخ بلند	
به خون پر بچه‌رگان تشنه بود	
نه بگشاد راز و نه بسرگفت نام	
بیامد فریدون بکردار باد	
بزد بر سرش، نرگ بشکست خرد	
مزن - گفت - کورا نیامد زمان	
ببرنا دو کوه آبدت پیش تنگ	
نیاید برش خویش و پیوند اوی	

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

همان گونه با ضحاک رفتار کند. با سروشی خجسته به گوش او می‌گوید که من تو را برای عدل و دادگستری چنین پرداخته‌ام. پس کار همیشگی ازه کردن و مثله کردن و کشتن را رها کن و ضحاک را در غاری 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 چو بشنید ناسود دیر	کمندی برآاست از چرم شیر
ببستش به بندی دو دست و میان	که نگشاید آن زنده پیل زبان
نشست از بر تخت زرین 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 از این اقدام عمومی تحریک نشوند چون قرار بر این است که هر کسی به جایگاه خویش رود. و آن نابسامانی را که جوینی برشمرده، اصلاح کند.

سامان نسبی  
نظم اجتماعی

بفرمود کردن به در بر خروش	که: ای نامداران 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 داستان خود نظمی جدید به جامعه داد.

یکی کار و رزد یکی گرزدار      سزاوار هر کس بدید 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، امنیتی نسبی حاصل می‌شود.

وز آن پس همه نامداران شهر  
 برفتند بآرامش و خواسنه  
 کسی کش بُد از نام و از گنج بهر  
 همه دل به فرمانش آراسته

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

فریدون فرزانه بنواختشان  
 همی پندشان داد و کرد آفرین  
 همی گفت کاین جایگاه من است  
 ز راه سزابایگاه ساختشان  
 همی کرد بناد از جهان آفرین  
 ز فال اخسری بومنان روشن است

و این که:

که یزدان پاک از میان گروه  
 بدان تا جهان از بد اژدها  
 برانگیخت ما را ز البرز کوه  
 به فرمان گریز 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 رکن الدوله دیلمی، عضدالدوله، امیر اسماعیل سامانی، و از نظر ناخون‌خواری مثل سبکتکین، یعقوب لیث، سلطان سنجر...

چو بخشایش آورد نیکی دهش  
 منم کد خدای جهان سربه‌سر  
 به نیکی بیاید 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
بهان پیش او خاک دادند بوس	ز درگاه برخاست آوای کوس

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 کوناه بر
که تا ازدها را برون آورد	به بند کمندی چنان چون سزید
دمادم برون رفت لشگرز شهر	وزان شاه نایافته شهر بهر
ببردند ضحاک را بسنه زار	به پشت هیونی برافکنده 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 بسیار 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 خجسته سروش	بچربی یکی راز گفتش به گوش
که این بسته را تا دماوند کوه	ببر همچنین تا زنان بی‌گروه
بیاورد ضحاک را چون نوند	به کوه دماوند کردش به بند
چو بندی بر آن بند بفرزد 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، اندر آن

بدان تا بماند به سختی دراز	فروبرد 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 یزدان پرستی، 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 پایدار	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 مانند از تو همی یادگار	سخن را چنین خوار مایه مدار
فریدون فرخ فرشته نبود	زمشگ و زعنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت آن نیکویی	نوداد و دهش کن فریدون تویی

## یادداشتها

۱. ریون آرون. مراحل اساسی در اندیشه جامعه‌شناسی، متن کامل، ترجمه باقر پرهام، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۴، ص ۲۷، به نقل از منتسکیو.
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 سعدالدین 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 فلاسفه سیاسی کلاسیک است و این سبک کار تقریباً با ظهور کتاب روح القوانین منتسکیو 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 بدیل بن علی خاقانی. *منشآت خاقانی، تصحیح و تحشیه محمد روشن*، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹)، ص ۱۱.
۱۲. امام محمد غزالی، *نصیحة الملوك*، 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 استمارا 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 باسورث، 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. *خواجہ نظام الملک طوسی. سیاستنامه*، به کوشش جعفر شعار، (تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۸) ص ۷۰. و همچنین می‌توانیم این آرا را در *نصیحة الملوك*،



- 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 گوروویچ. مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۰)، ص ۱۰۴ الی ۱۱۰.
30. Marcel. Prélot. Georges les Ayer. *histoire Des idees 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 پارلمان‌تاریسم، 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 آمریکاست 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 پلاننارنت در برابر بزرگان روحانی و اعیان دولت و نجبا که در دیروست 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 رسومی 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 موکد 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 بر می‌گزینند 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 تمهد می‌کنم.»

همین ادوارد، از این تمهدات سر پیچید، اشراف با او جنگیدند و او را خلع کردند و سنت رو به 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 Touchard D. Histoire Des Idees Politiques, P.U.F., 4er Edition 1971, T. 1.

از جمله صفحه‌های 144، 155، 156، 166، 167، 168، 175 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 یورش مغول (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 ختیا)، 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 بروول، جامعه‌شناسی حقوق، ترجمه ابوالفضل قاضی، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳).
- گوردیسیچ، ژرژ. 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. جوینی. 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 ۲۳۶.
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 اصغر فقیه. 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 ۸۴-۸۳.
۸۵. همان، ص ۱۴۱.
۸۶. همان، ص ۱۴۲.
۸۷. جوینی، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۴.
۸۸. امام محمد غزالی، احیاء العلوم، 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 فقیه، همان کتاب، ص ۷۲۳.
۹۲. بیهقی، همان کتاب، ص ۴۵۸.
۹۳. محمد بن منور. اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، (تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۶)، ج ۱، صص ۲۳۲، ۲۲۹، ۱۶۳، ۸۱، ۵۹.
۹۴. فرامرز بن خداد بن عبدالله الکاتب، سمک عیار، با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، چاپ پنجم، (تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۲).
۹۵. علی اصغر فقیه. 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 مغول 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 الملوک، 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 الروم بوده است و من آن را با تصرفی در اینجا آورده‌ام.
۱۲۸. قابوس بن وشمگیر. همان کتاب، ص ۲۸۵.
۱۲۹. غزالی. احیاء العلوم، ج ۲، ص ۵۴۳-۴۴.
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 ۶ و ۷.
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.