



Governance in the Shahnameh: Beyond Theological, Traditional, and Charismatic Authority (A Study of the Evolution of Governance in the Shahnameh with a Focus on the Reigns of Jamshid, Fereydun, Kay Kāvus, and Kaykhosrow)

Reza Javid  ¹

1. Corresponding Author, PhD in cultural sociology, Department of Sociology, Faculty of Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran. Email: rezajavid86@gmail.com

Article Info Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:
Received:
15, December, 2025

In Revised Form:
13, February, 2026

Accepted:
14, September, 2026

Published Online:
16, September, 2026

Keywords:
Shahnameh, Farrah
Izadi, Governance,
Jamshid, Fereydun,
Kikaus,
Kaykhosrow.

The legitimacy of rule in the Shahnameh is realized by emphasizing the Farr and Farr e Yazidi and Kayani. Despite these, the Shahnameh also emphasizes in some cases that Farr e Yazidi and Farr e Kayani are not always a protective halo of politics and power, but rather a false ladder that leads to autocracy and self-deification. According to Ferdowsi, this is the fate of the Pishdadi king of Jamshid. In the case of Kay Kāvus, the lack of some moral and social qualifications can also eliminate the halo surrounding the ruler. In these two cases, the political metaphysics of the ruler seems to be inadequate and requires a moral perspective. The representative of this moral perspective is Fereydun. However, Fereydun's political metaphysics, along with his moral competence, finally reach their perfection in Kay Kāvus. Such a development necessitates the creation of a desirable governing institution and structure. But the inevitable logical consequence of such an institution and structure is the absence of the king as the ruling and full-fledged subject of politics. This article, while examining two forms of political legitimacy (metaphysical and moral) in the four mythical and epic kings of the Shahnameh, concludes that Keykhosrow goes beyond the limitations of the first two legitimities and comes to project the institution of governance, an institution that is focused on the efficiency, effectiveness, and general satisfaction of the subjects, rather than the divine grace and moral competence of the king and his personal presence in politics.

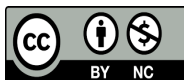
Cite this The Author(s): Javid, R., (2026): Governance in the Shahnameh: Beyond theological, traditional, and charismatic authority (A study of the evolution of governance in the Shahnameh with a focus on the reigns of Jamshid, Fereydun, Kay Kāvus, and Kaykhosrow). Iranian Studies Vol. 16, No. 2, Summer- (41-60).

<https://doi.org/10.22059/jis.2026.408171.1391>

Publisher: University of Tehran Press.

© Author(s) retain the copyright. Reza Javid. <https://orcid.org/0009-0002-6509-2797>

DOI: <https://doi.org/10.22059/jis.2026.408171.1391>



1. Introduction

The *Shahnameh*, Ferdowsi's monumental epic, is not merely a chronicle of mythical kings and heroic feats; it is a profound meditation on the nature of power, legitimacy, and the ideal polity. At first glance, the legitimacy of rule in the *Shahnameh* appears to rest upon a metaphysical foundation—the divine bestowal of *Farr-e Īzādī* (Divine Glory) and *Farr-e Kāyānī* (Royal Glory). This celestial radiance, bestowed upon the chosen ruler, serves as the ultimate sanction for kingship, distinguishing the legitimate sovereign from the usurper. However, a closer reading of the epic reveals a far more nuanced and critical discourse on governance. Ferdowsi does not present divine grace as an unconditional or permanent guarantee of just rule. Rather, through the trajectories of four iconic kings—Jamshid, Fereydun, Kay Kāvus, and Kay Khosrow—he systematically deconstructs purely theological and charismatic authority, ultimately pointing toward a vision of governance grounded in institutional structure, moral accountability, and the well-being of the people.

The tragic arc of Jamshid, the archetypal *Pishdādī* king, offers the first and most dramatic critique of metaphysical legitimacy. Initially blessed with the *Farr*, Jamshid ushers in an era of prosperity and civilizational advancement. Yet, his pride becomes his undoing. He attributes his success solely to his own power, declaring himself the creator of light and life, thereby severing his connection with the divine. The *Farr* departs from him in the form of a bird, and his kingdom descends into chaos, paving the way for the tyrannical *Zahhāk*. Jamshid's fate illustrates a fundamental principle: the *Farr* is not a permanent possession but a trust that depends on the king's humility, gratitude, and recognition of a higher source. When the ruler confuses divine favor with personal omnipotence, the very foundation of his legitimacy collapses. In Jamshid, we witness the failure of a purely theological model of authority—one that mistakes divine election for unconditional entitlement.

In contrast, Fereydun represents the restoration of righteous kingship through a combination of moral integrity, justice, and decisive action. Having overthrown the tyrant *Zahhāk*, Fereydun governs with wisdom and fairness, dividing the world among his sons and establishing a long period of stability. He is the archetype of the just king whose legitimacy is derived not only from the *Farr* but from his ethical conduct and commitment to the welfare of his subjects. Fereydun embodies what can be termed the "moral perspective" on governance—a necessary corrective to the hubris exemplified by Jamshid. His reign suggests that legitimacy requires more than metaphysical sanction; it demands active virtue and a sense of responsibility toward the realm. However, Fereydun's model, while ethically superior, remains deeply tied to his personal charisma and presence. His justice is the justice of a wise individual, not yet the product of a durable institutional framework.

The case of Kay Kāvus, the *Kāyānī* king, introduces a further complication. Despite possessing the *Farr-e Kāyānī*, Kay Kāvus repeatedly displays recklessness, vanity, and a fatal lack of moral and social judgment. His ill-fated ambitions to invade the heavens and his inability to learn from his mistakes call into question the sufficiency of even the royal glory as a guarantor of good governance. If Jamshid's fall was the result of pride, Kay Kāvus's failures stem from a persistent immaturity and a disregard for counsel and prudence. His reign demonstrates that while the *Farr* may confer a certain status, it does not automatically bestow the wisdom necessary for rule. The king's moral and intellectual qualifications thus become indispensable elements in the evaluation of his legitimacy. Ferdowsi, through Kay Kāvus, suggests that metaphysical authority cannot stand alone; it must be complemented by personal virtue and the capacity for sound judgment.

It is in Kay Khosrow that the epic reaches its most sophisticated political resolution. Having inherited both the *Farr* and a deep sense of justice, Kay Khosrow transcends the limitations of his predecessors. He is not simply a divinely favored or morally upright king; he is a ruler who understands that governance is ultimately about the institution of kingship itself, not the glorification of the individual. His legendary quest for vengeance against *Afrāsiyāb* is motivated

not by personal ambition but by a collective historical duty. More importantly, his eventual decision to abdicate and vanish from the world marks a radical departure from the model of the king as the omnipresent, all-powerful subject of politics. In choosing to withdraw, Kay Khosrow signals that the institution of governance is greater than any single ruler. He embodies a paradigm in which legitimacy is derived from the efficiency, effectiveness, and general satisfaction of the subjects, rather than from the charismatic presence of the sovereign.

This progression from Jamshid to Kay Khosrow traces a philosophical evolution from personal charisma to institutional rationality. Jamshid personifies the danger of unchecked divine authority; Fereydun offers the model of the virtuous ruler; Kay Kāvus reveals the inadequacy of mere lineage or glory; and Kay Khosrow envisions a polity in which the ruler's ultimate purpose is to serve the common good and then step aside, allowing the structure of governance to endure. Ferdowsi's masterpiece thus emerges not as a naïve celebration of kingship but as a deeply critical work that interrogates the very foundations of political authority.

In conclusion, the *Shahnameh* presents a multifaceted and evolving discourse on governance. While the theological and charismatic legitimacies remain present, they are continually tested, qualified, and ultimately surpassed. The ideal of governance, as portrayed through Kay Khosrow, shifts from the divine right of the individual toward an institutional model centered on justice, effectiveness, and the public good. In this sense, Ferdowsi anticipates modern debates on the nature of political legitimacy, questioning whether power should rest on metaphysical claims, personal virtue, or the functional quality of the ruling institution. The *Shahnameh* ultimately suggests that the health of the polity depends not on the halo of the ruler but on the strength and integrity of the structures that serve the people—a lesson as relevant today as it was a millennium ago.



حکمرانی در شاهنامه: فراسوی اقتدار الهیاتی، سنتی و کاریزماتیک

(بررسی سیر تحول حکمرانی در شاهنامه با تمرکز بر پادشاهی جمشید، فریدون، کیکاوس و کیخسرو)

رضا جاوید^۱

^۱ نویسنده مسئول، دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. رایانامه: rezajavid86@gmail.com

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: علمی - پژوهشی
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۴
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۲۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۳
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۲۵

واژه‌های کلیدی: شاهنامه، فره ایزدی، حکمرانی، جمشید، فریدون، کیکاوس، کیخسرو

مشروعیت حکمرانی در شاهنامه با تأکید بر انواع فره و فره ایزدی و کیانی پادشاه تحقق می‌پذیرد. با وجود اینها شاهنامه در برخی موارد بر این نکته هم تأکید دارد که فره ایزدی و فره کیانی همواره هاله محافظت از سیاست و قدرت نبوده و چه بسا نردبانی دروغین است که به خودکامگی و خوددانداری منتهی می‌شود. این سرنوشت پادشاه پیشدادی جمشید است به روایت فردوسی. در مورد کیکاووس هم فقدان برخی صلاحیت‌های اخلاقی و اجتماعی می‌تواند هاله پیرامون فرمانروا را زایل کند. در این دو حالت، به نظر می‌رسد متافیزیک سیاسی فرمانروا نابسند بوده و نیاز به چشم‌اندازی اخلاقی را طلب می‌کند. نماینده این چشم‌انداز اخلاقی فریدون است. اما متافیزیک سیاسی فریدون همراه با صلاحیت اخلاقی‌اش، سرانجام در کیخسروست که به کمال خود می‌رسند. چنین تحولی ایجاد نهاد و ساختار حکمرانی مطلوب را ضرورت می‌بخشد. اما به ناگزیر نتیجه منطقی چنین نهاد و ساختاری، غیاب پادشاه به مثابه سوژه حاکم و تمام عیار سیاست است. این مقاله ضمن بررسی دو شکل مشروعیت سیاسی (متافیزیکی و اخلاقی) در چهار پادشاه اسطوره‌ای و حماسی شاهنامه، نتیجه می‌گیرد کیخسرو از محدودیت‌های دو مشروعیت نخستین فراتر رفته و به طرح افکنی نهاد حکمرانی می‌رسد، نهادی که بیش از فره ایزدی و صلاحیت اخلاقی پادشاه و حضور فردی او در سیاست، به کارآمدی، اثربخشی و رضایت عمومی تابعان معطوف است.

استناد: جاوید، رضا؛ (۱۴۰۵). حکمرانی در شاهنامه: فراسوی اقتدار الهیاتی، سنتی و کاریزماتیک (بررسی سیر تحول حکمرانی در شاهنامه با تمرکز بر پادشاهی جمشید، فریدون، کیکاوس و کیخسرو). پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال ۱۶، شماره ۲، تابستان، (۶۰-۴۱) DOI: <https://doi.org/10.22059/jis.2026.408171.1391>



۱. مقدمه

مفهوم مشروعیت سیاسی یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در اندیشه و جامعه‌شناسی سیاسی است. در مکاتب و فرهنگ‌های مختلف از دوره باستان تا به امروز در خصوص مشروعیت قدرت سیاسی سخن‌سرایي کرده‌اند. حکمت سیاسی ایران در کنار فلسفه سیاسی یونان باستان از آن جمله‌اند که به ارزیابی و ترجیح بهترین شیوه‌های حکمرانی و مدیریت جامعه توجه نشان داده‌اند. از مباحث مهم فلسفه یونان باستان که بگذریم ایران باستان و نظام اساطیری آن هم سیاست و مدیریت بر جامعه را از دوران اساطیری و باستانی موضوع تامل خود قرار داده است. یکی از مهمترین اسناد فرهنگی ما که این تاملات اسطوره‌ای و تاریخی را در خود گردآورده است اثر گرانسگ حکیم سخنور توس است. شاهنامه حکمت سیاسی ایرانی از عهد اسطوره‌ای و حماسی تا دوره‌های تاریخی را به هم پیوند زده، بازنمایی و تحلیل می‌کند. الگوی فرمانروایی و حکمرانی در شاهنامه را عموماً مبتنی بر نظریه‌های پادشاهی و پدرسالارانه در نظر گرفته‌اند. در کانون این نگاه، شاه شالوده و مرکزیت سیاسی را در اختیار دارد و به واسطه جریان فیض اسطوره‌ای واجد فرّ و فره ایزدی است. این نیروهای خیر و اهورایی‌اند که مشروعیت او را تا پایین‌ترین لایه‌های اجتماعی تضمین می‌کنند. پادشاه و فرمانروای سیاسی بدین ترتیب در امتداد حکمرانی نیک‌یزدان و امشاسپندان عمل می‌کند. در این نگاه اقتدار فرمانروا ناشی از حق الهی او و ویژگی‌های شخصی و شخصیتی‌اش در نظر گرفته شده است. این رویکرد به اقتدار کاریزماتیک در جامعه‌شناسی سیاسی ماکس وبر نزدیک می‌شود. در جامعه‌شناسی وبر نیز کاریزما و اقتدار کاریزمایی، شبیه خوانش مرسوم که در خصوص اسطوره‌های سیاسی ایرانی و شاهنامه گفتیم بر جذابیت‌های فردی و خصلت‌های شخصیتی رهبر سیاسی معطوف است. در اقتدار کاریزماتیک وبر، رهبر شخصیت و قهرمانی استثنایی است و جذابیت، مشروعیت و مقبولیت‌اش هم از این روست. هاله‌ای در پیروان رهبر سیاسی شکل می‌گیرد که در نظر پیروان، او را موجودی اسطوره‌ای و ماورایی نشان می‌دهد و اطاعت تام و تمام ایشان را مطالبه و تضمین می‌کند. با توجه به موارد گفته شده هر چند در شاهنامه فردوسی نشانه‌هایی از اقتدار اسطوره‌ای و اقتدار کاریزماتیک وجود دارد اما گونه‌ای دیگر از اقتدار نیز در برخی قسمت‌ها و رخدادهای شاهنامه می‌توان تشخیص داد که از دوگانه مذکور فراتر می‌رود و مبنایی برای شکل دیگری از مشروعیت فراهم می‌کند. در این رویکرد که برخی پادشاهان شاهنامه چون فریدون و کیخسرو می‌توانند نماینده آن باشند تحقق فره ایزدی و فرّ فرمانروایی به ویژگی‌های شخصی و نژادی پادشاه و پهلوان و یا جاری شدن فیض اساطیری در ایشان وابسته نیست، بلکه منوط به تحقق خرد، خیر و خوشی جمعی است. از این دیدگاه شاهنامه چنین مشروعیتی برای نخبگان سیاسی را منوط به عملکرد پادشاه، کارآمدی و شایستگی‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی او کرده است. در بسیاری موارد کسانی هستند که از فرّ یا فره‌ایزدی به معنای خون پادشاهی برخوردار هستند اما به دلیل فقدان خصوصیات و شرایط کافی نمی‌توانند به پادشاهی برسند. بنابراین «فرّه» در درجه‌اول نیرویی ماورایی و «کاریزماتیک» نیست که به گونه‌ای محض جانشین خداوند روی زمین شود و به واسطه فیض الهی او عمل کند، بلکه پادشاه و حاکم به واسطه خدمتگزاری زمینی و مادی‌اش و تلاش برای تحقق خیر و رضایت جمعی جایگاه تعالی پیدا می‌کند. دست‌یابی به چنین امری و رای اقتدار اسطوره‌ای و کاریزماتیک، به شکل گیری الگویی از حکمرانی وابسته است که آیین و دستور و قانون کارآمد آن را پدید می‌آورند. این مقاله گذر از نابسندگی فره ایزدی و پادشاهی در دو پادشاه اسطوره‌ای و حماسی چون جمشید و کیکاووس به سمت شایستگی‌های اخلاقی و آنگاه حکمرانی پادشاهانی چون فریدون و کیخسرو را موضوع بررسی خود قرار داده است. مقاله نتیجه می‌گیرد در موارد اخیر، فره ایزدی و فرّ فرمانروایی در شاهنامه و رای باور اسطوره‌ای در درجه اول از مشروعیت مردمی و پی‌ریزی نهادهای اجتماعی و اقتصادی کارآمد نشأت می‌گیرد و همین امر است که در نهایت نام و جایگاه پادشاه را به امری زائد و تشریفاتی مبدل می‌کند.

۲. پیشینه پژوهش

در خصوص تحلیل فره‌ایزدی و فر فرمانروایی در شاهنامه کتاب‌ها و مقالات بی شماری نوشته شده است. در بسیاری از آنها سیاست و حکمرانی در شاهنامه عموماً مطابق با الهیات سیاسی زرتشتی و نظریه حق الهی پادشاهان در نظر گرفته است. به مثبته نمونه خروار اشاره می‌کنیم. کتاب‌های «فر در شاهنامه» و «پادشاهی و پادشاهان از دید ایرانیان، بر بنیاد شاهنامه فردوسی» (علیقلی اعتماد مقدم، انتشارات فرهنگ عامه، بی تا) خوانشی ایده‌آولوژیک از این مبحث در شاهنامه بدست می‌دهد، در مقدمه کتاب اول یعنی «فر در شاهنامه» فر موجب برتخت نشستن شاه می‌شود و نیز ممکن است به او قدرتی دینی و معنوی هم عطا کند. (اعتماد مقدم، بی تا: ۲) در مقدمه کتاب دوم هم می‌خوانیم که «از شاهنامه چنین برمی‌آید که ایرانیان معتقد بودند که خداوند پادشاه را با توجه به ویژگی‌های جسمانی و معنوی‌اش از میان مردم برمی‌گزیند و از او و دودمانش نگهداری می‌کند، در کارها او را راهنمایی و پشتیبانی می‌نماید و از خطرهای او را رهایی می‌بخشد» (اعتماد مقدم، بی تا: ۱). مقالات و کتاب‌هایی هم هست که عموماً در زمینه توصیف فر و فره‌ایزدی در اسطوره‌ها و شاهنامه نوشته شده‌اند. برخی به نزدیکی فر به کاریزمای وبر اشاره داشته‌اند. علی رضاقلی در کتاب «جامعه‌شناسی خودکامگی»، فر فرمانروایی پادشاهان ایرانی را چیزی و رای دخالت مردم عادی می‌داند، فره از نظر او در «تخت و بخت و کلاه و سپاه» خلاصه می‌شده است، نداشتن این ملزومات به معنای از میان رفتن جایگاه شاهی بود. (رضاقلی، ۱۳۷۷: ۳۹). محمد علی همایون کاتوزیان نیز همانند رضاقلی، در مقاله «فره‌ایزدی و حق الهی پادشاهان» دنبال این است که نظریه استبداد ایرانی خود را این بار با بهره از شاهنامه اثبات کند. پیش فرض او «فره‌ایزدی» را عامل مشروعیت دهنده به شاه و توجیه کننده قدرت او می‌داند. (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۷). مقاله «مقایسه سلطه فره‌مندانه و سلطه کاریزماتیک با اتکا به آراء وبر: ایضاح یک خلط مفهومی» نوشته مجید فولادیان، حمید رضا جالایی پور، سلطه فره‌مندانه را متفاوت با سلطه کاریزماتیک مد نظر وبر در نظر می‌گیرد و دلالت‌های معنایی متفاوت هر کدام را برمی‌شمارد. او در نهایت سلطه فره‌مندانه را در قالب سلطه‌ای سنتی با نهادها و جنبه‌های اداری و عرفی می‌داند و سلطه کاریزماتیک را در تقابل با نهادهای سنتی و قانونی تعریف می‌کند. (فولادیان، جالایی پور، ۱۳۹۵: ۷۹). دکتر کزازی در کتاب «مازهای راز» فره را به «شایستگی‌ها و ویژگی‌های ارزنده» دارنده آن نسبت می‌دهد (کزازی، ۱۳۷۷: ۶۸). مقاله «درآمدی انتقادی بر مفهوم فره‌ایزدی؛ ذات یا اکتساب (با تکیه بر مفهوم شاهی آرمانی)» نوشته احمد عزیزخانی و سعید غضنفری «مفهوم اکتسابی فره‌ایزدی و فر را در برابر وجه قدسی و ذاتی آن مورد بررسی قرار داده و در نهایت نتیجه می‌گیرد که وجوه اکتسابی آن در نظریه شاه آرمانی از اهمیت فراوانی برخوردار است. با تمام این موارد تحقیقات کمی وجود دارد که سیر تحول فر یا فره‌ایزدی و کیانی را حرکتی به سمت شکل‌گیری وجهی نهادین از حکمرانی مورد بررسی قرار دهد. این مقاله بنادارد سیر فر یا فره‌ایزدی را از دوره اساطیری و پیشدادی تا دوره حماسی و پهلوانی مورد بررسی قرار دهد. مقاله نتیجه می‌گیرد که فره‌ایزدی و کیانی پادشاهان ایرانی در دیالکتیک خودکامگی فردی و تحول نهادی و ساختاری در حرکت است. در برخی (جمشید و کیکاووس) این مواجهه رو سوی خودکامگی پادشاه دارد و در برخی دیگر (فریدون و کیخسرو) چنین مواجهه‌ای به تلاش برای پی افکندن نظم و ساختاری تازه و کارآمد منجر می‌شود. کیخسرو به عنوان اصلی‌ترین نماینده فره‌مندی در شاهنامه، می‌تواند اصلی‌ترین نمونه عالی چنین روندی هم در نظر گرفته شود. او فره‌ایزدی و فر کیانی را به کار می‌گیرد تا شکل تازه‌ای از حکمرانی را پی‌ریزد. در این شکل تازه از حکمرانی، کارکرد، شایستگی و کارآمدی و خویشکاری نظم نهادینه شده، سرانجام جایی برای نیروی فره‌مند او باقی نمی‌گذارد. برای همین است غروب و غیاب کیخسرو را می‌توان به طلوع و ظهور چنین تداوم نهادینی پیوند زد.

۲. مبانی نظری و روشی

در خصوص شکل‌های مختلف مشروعیت حکومت و سیاست، ماکس وبر جامعه‌شناس آلمانی نظریه‌پردازی برجسته است. وبر اقتدار سنتی^۱، عقلانی^۲ و کاریزماتیک^۳ را از هم متمایز می‌کند. در اقتدار نوع اول، سنتی مقدس و غیرقابل تغییر، مشروعیت برای قدرت ایجاد می‌کند. این شکل اقتدار بر جوامع ماقبل مدرن حاکم بوده است. اقتدار سنتی را معمولاً افراد خاصی از درون مایه سنت به ارث می‌برند (کوزر، ۱۳۷۳: ۳۱۱). نوع دوم اقتدار کاریزماتیک است. رهبری که در نظر پیروانش نیرویی ماورایی دارد و نوید آینده‌ای جدید را به آنان می‌دهد. مفهوم فره وبری به معنای «هدیه الهی» است، برای توصیف رهبرانی که به دلیل شایستگی‌های فوق‌العاده‌شان، تبعیت پیروان را برمی‌انگیزند (وبر، ۱۳۸۷: ۶۲). و نوع سوم اقتدار قانونی است که در آن مکانیزم‌های اقتدار سویه غیرشخصی قانون است. (Blau, 1963: 308). افراد در اقتدار قانونی از قانون پیروی می‌کنند نه از افرادی که آن را اجرا می‌کنند. اقتدار قانونی صرفاً بر عملکردهای رسمی تأکید می‌کند و عملکردهای خصوصی را چندان در نظارت خود به حساب نمی‌آورد (۱۳۸۲، بندیکس: ۳۲۰). وبر معتقد بود افسون زدایی از جهان، حرکتی عقلانی به سمت ایجاد نهادها و ساختارهایی است که کارکرد دارند (Weber, 1946: 51). در خصوص نظریه حکمرانی در شاهنامه هم بر ویژگی فرهنگ‌مندی وبر و هم اقتدار سنتی توجه شده است. اما غالب نظریات بر حق الهی پادشاهی تأکید کرده‌اند. علاوه بر همه اینها چالش‌های پادشاهی صاحب فره و فره با نظامی که کارآمد و کارکردی است را هم می‌توان مورد توجه قرار داد. با توجه به مباحث وبر، در خصوص انواع اقتدار سیاسی در شاهنامه می‌شود حرکت از اقتداری سنتی و کاریزماتیک و اخلاقی به سمت گونه‌ای مشروعیت عقلانی و کارکردی را در نظر گرفت. این مقاله بر اساس روش توصیفی و تحلیلی و با بهره از اسناد و منابع، گذار از این سویه‌های اقتدار به سمت گونه‌ای از اقتدار نهادین و کارکردی را مورد توجه قرار می‌دهد.

یافته‌ها:

الف. جمشید، از فره فرمانروایی تا خودکامگی

جمشید پادشاه پیشدادی شاهنامه وارث تهمورث بود. تهمورثی که ویژگی برجسته‌اش به قول شاهنامه «هوشمندی» و «پاک کردن جهان از بدی‌ها» و تلاش برای انکشاف هستی مادی در بند بود: «هرآن چیز کاندَر جهان سودمند/کنم آشکارا، گشایم ز بند» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۱۷/۱). پشم‌بافی و نخ‌ریسی با بهره از حیوانات، رام کردن حیوانات وحشی، مرغان و ماکیان از جمله این انکشاف سودمند است. در آخرین مرحله از این نوسازی اسطوره‌ای، تهمورث به انکشاف فرهنگ می‌رسد و پیش زمینه‌های تمدن یعنی خواندن و نوشتن را از دیوان فرا می‌گیرد و بدین وسیله ایشان را به خدمت خویش درآورد: «از تهمورث زیبا این سود بود که گُنای بدکار ملعون (اهریمن) را سی سال باره خود کرد و هفت گونه خط دبیری را که آن بدکار پنهان داشته بود آشکار کرد (تفضلی، ۱۳۵۴: ۴۳). پیش از او هوشنگ نیز به جنگ با اژدها برخاسته بود. محصول این جنگ، خوردن سنگی برسنگی، بعدهم جرقه‌ای که آتشی به پا کرد، آن آتش نور ایزدی شد و آنگاه شایسته پرستش (نبوی، ۱۳۸۸: ۶۵). کشف و مهار آتش به عنوان یکی از بزرگ‌ترین نیروهای طبیعی به راستی شایسته ستایش بود، از پس چنین رخدادی است که راه برای مهار دیگر نیروهای اهریمنی و طبیعی گشوده می‌شود. آهن به یاری همین آتش از دل سنگ بیرون می‌آید، آهنگری پدیدار می‌شود و به تبع آن کشت و ورز بنیان نهاده می‌شود (کزازی، ۱۳۹۰: ۱: ۳۰۱) ادامه کار با تهمورث است، او ماموریت می‌یابد که به مهار نیروهای اهریمنی برخیزد. دیوان به بند می‌آیند و طهمورث بر پشت آنان سیر آفاق می‌کند و از آن مهمتر زبان سخن گفتن و نوشتن فرا می‌گیرد (ماسه، ۱۳۵۰: ۱۱۹).

1. Traditional authority
2. Rational-legal authority
3. Charismatic authority

فردوسی بعد از کشف آتش به وسیله هوشنگ اینجا هم خواندن و نوشتن را تابیدن خورشیدی بر دل تهمورث می‌داند: «نشتن به خسرو بیاموختند/دلش را چو خورشید بفروختند» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۱۸/۱).

نیروی ستیز اسطوره و به کنایه چه بسا همان طبیعت، به ضرورت تمدن، رام و آرام و می‌شوند و همه چیز برای ظهور جمشید مهیا می‌شود. سرنوشت و سرگذشت او در شاهنامه با آنچه که در متون دینی زرتشتی آمده تفاوت دارد. در اوستا نخستین کسی است که نگرهبانی از جهانی که هرمزد ساخته است را عهده‌دار می‌شود. آموزش انسان‌ها و پرورش جانوران و گیاهان را برعهده می‌گیرد. از اوستا برمی‌آید که او فرمان یافت تا قانون الهی را بر هستی حاکم سازد و به واسطه آن تمدن و آبادانی را قانون عام جهان سازد (یارشاطر، ۱۳۷۹: ۲۳ و ۲۱). جمشید آتش هوشنگ و نور دل تهمورث را به ارث می‌برد، نامش را از همین می‌گیرد، «به معنی شید که پرتو و فروغ» است. برهفت اقلیم فرمان می‌راند و علم نجوم و پزشکی را پدید آورده، شیشه و آجر و نوره و گرمابه می‌سازد (مقدسی، ۱۳۷۴: ۵۰۰). با همان فروغ ایزدی (آتش) آهن را نرم می‌کند و «کلاهیخود» و «زره» و «جوشن» می‌سازد. جمشید «اندیشه جامه» می‌کند، «رشتن» و «تافتن» و «بافتن» را به انسان‌ها می‌آموزد، تا جامه‌هایی پدید آورند که شرمگاه انسان را بپوشاند و جامه‌هایی که در جنگ‌ها از او محافظت کنند. بدین ترتیب لباس تمایزی مابین طبیعت و فرهنگ ایجاد می‌کند: «دگرپنجه، اندیشه جامه کرد/که پوشند هنگام ننگ و نبرد» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۱/۱).

اما مهمترین تاثیر اجتماعی جمشید تقسیم بندی اجتماعی به موازات تقسیم کارها و پیشه‌هاست. او به روایت اساطیری، مردمان را به گروه‌های مختلف کاری تقسیم می‌کند و وظیفه اجتماعی و صنفی هر کدام از ایشان را مشخص می‌سازد. جمشید به زبان جامعه‌شناسی، پادشاه گذار از جامعه ساده و همگون به جامعه ای متمایز و همراه با تقسیم کار است، ایده ای که تنها در تجربه مدرنیته تحقق تمام و کمال خود را می‌یابد: «ز هر پیشه‌یی انجمن کرد مرد/بدین اندرون پنجهی نیز خورد» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۲/۱).

به روایت شاهنامه جمشید نخست «آسوران» یا روحانیون را از دیگر مردمان جدا می‌سازد و ایشان را در کوه مستقر می‌کند. گروه دوم «تیشتران» یا کسانی هستند که جنگاورند، دسته سوم یا «پسویان» به کسانی تعلق داشت که کارشان کاشت، پرورش و برداشت محصول بود، و سرانجام گروه چهارم «آهتوخشی» بودند، کار دستی انجام می‌دادند و کارشان پیشه‌وری بود و همیشه در اندیشه ساختن چیزی هم بودند (کرازی، ۱۳۹۰: جلد ۱: ۳۲۳ و ۳۲۲ و ۳۲۱). چنین اعمال حاکمیتی با قانون فره ایزدی و طبیعی، جمشید را قدرتی ماورای زمین و زمان قرار می‌دهد. به روایت الهیات مرسوم، شیطان و اهریمن او را فریفت و به سودای خودخداپنداری انداخت: «جمشید را گفتار ابلیس اندر دل کارکرد و گفت: من خدای آسمان و زمینم، به زمین آمده‌ام تا کار شما راست کنم. اکنون کارهای شما راست کردم و چندین نعمت‌های شما را دادم و دردمندی و مرگ از شما برداشتم. اکنون همی باز آسمان خواهم شدن. مرا به خدایی پرستید» (طبری، ۱۳۸۶: ۱۷۹). جمشید به منطق اسطوره و شاهنامه از آن روی که می‌خواست تمام تمایز و تفاوت را نفع خودکامگی خود مصادره کند درسراشویی سقوط افتاد. او فره ایزدی یا همان فروغ جاودان هوشنگ (آتش) را نه از خداوند که از خود دانست. به عبارت بهتر او خود را پدید آورنده این قانون طبیعی دانست و نه اینکه در دل منطق طبیعی آن جایگاه و نقش پادشاهی خویش را تعریف کند. بنابراین به شکرانه این همه اقتدار جشن نوروز را به پا کرد و همه را گرد آورد و سرچشمه این همه را به خود نسبت داد:

«چنین گفت با سالخورده مهان/که جز خویشتن را ندانم جهان

هنر در جهان از من آمد پدید/چو من نامور تخت شاهی ندید

چن این گفته شد، فر یزدان از او ی/بگشت و جهان شد پراز گفت و گوی» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۳ و ۲۴).

ب. فریدون فرّخ، تجسم اخلاقی فرّه ایزدی

فریدون به عنوان پادشاهی پیشدادی مامور بازگرداندن فرّه ایزدی و نور جاویدی بود که از جمشید روی برگردانده و با ضحاک به مُحاق رفته بود. ضحاک فاوست‌وار^۱ هم پیمان ابلیس گشت تا کامروایی‌اش کامل شود و تمام جهان را از آن خود گرداند:

«بدوگفت: گر سوی من تافتی / زگیتی همه کام دل یافتی

جهان سربه سر پادشاهی تو راست / دَد و مردم و مرغ و ماهی تو راست» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۶/۱).

ضحاک نیروی ویرانی و تخریب جهان بود، از ناهید(آناهیتا)خواست که برایش قربانی کند و در عوض زمین را از مردمان تهی بسازد، پذیرفته نشد لذا درصدد خاموش کردن آتش مقدس برآمد و جمشید را که فرّ ایزدی از او برگشته بود را از میان برد(هینلز، ۱۳۶۸: ۸۵و۸۴). در دوران ضحاک اهریمن خو «کردار فرزنانگان نهان، هنر خوار، جادویی ارجمند، راستی پنهان و گزند آشکارا» گشته بود(رستگار، ۱۳۵۴: ۳۹و۴۰). فریدون، فرّ از دست رفته جمشید را بازیافت، نوری که از مواجهه هوشنگ با طبیعت برآمده بود حالا از قامت فریدون بر جهان می تابید:

«ببالید برسانِ سرو سَهی / همی تافت زو فرّ شاهنشهی

جهانجوی با فرّ جمشید بود/ به کردار تابنده خورشید بود» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۳۳/۱).

فرّ شاهنشهی که فریدون از جمشید به ارث برده بود در زندگی او و حین بالیدن اش بازهم وجهی مادی و زمینی پیدا می کند. بنابراین او به واسطه نیای خود جمشید و و نیز پدرش «آبتین» اسطوره‌ای مادی و زمینی است، به روایتی جزو خدایان هندوایرانی است که از جهان خدایی بیرون آمده و به حماسه های این جهانی وارد شده است(بهار، ۱۳۷۵: ۴۹۱). فردوسی بر «بایستگی» و «شایستگی دانش» فریدون تاکید می کند: «جهان را چو باران به بایستگی/ روان را چو دانش به شایستگی» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۳۳/۱). این شایستگی ها را جهان مادی به او ارزانی داشته، در تمثیلی این جهانی و مادی، گاوی بنام «برمایه» او را در کنار خود می پرواند و شیر هستی به او می نوشاند(موسوی، ۱۳۸۹: ۸۲). فریدون نیز چونان هوشنگ از نیروی طبیعی(گاؤ برمایه) بهره می گیرد، می بالد و توانا می شود. نیروی اهریمنی و مرگ به رهبری ضحاک این بهره مادی جهان را خوش نمی دارد و گاؤ برمایه را از میان برمی دارد. یکی از مهمترین عوامل ناکارآمدی، انحطاط و فساد ضحاک سلطه اهریمنی بر جان و جسم انسان، و از میان برداشتن تمایزات و تفاوت های فردی و اجتماعی است. او به جادوی برجان آدمیان و به مغزخواری براندیشه و جسم ایشان سلطه دارد. حالا که دشمنی اسطوره ای به گفته موبدان و خوابگزاران در کمین حکومت اوست، ناگزیر روی سوی مردم می کند و فرمان به دادخواهی می دهد و دنبال جلب رضایت مردم است. تا بعد از آن ایشان را بادیوان بیامیزد و لشگری بزرگ برای حفظ خود فراهم آورد:

«همی زین فزون بایدم لشگری/ هم از مردم و هم ز دیو و پری

یکی لشگری خواهم انگیختن / ابا دیو مردم برآمیختن» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۳۶و۳۷/۱).

ضحاک با ویرانی جامعه و گروه های اجتماعی، واسطه بین حکومت خود و مردم را از میان برده است، ظاهرا دریافت و برداشت درستی از آنچه در بیرون بارگاه اش می گذرد ندارد. با سیل دادخواهان و ستمدیدگان مواجه می شود، مهمترین ایشان رهبر انقلابی شان، کاوه آهنگر معروف است که مغز فرزندان اش طمعه ماران روی دوش ضحاک شده اند:

«همانگه یکایک ز درگاه شاه/ برآمد خروشیدن دادخواه

خروشید و زد دست بر سرز شاه/ که شاهان منم کاوه دادخواه

که مارانت را مغزِ فرزند من/ همی داد باید ز هر انجمن» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۳۷/۱).

^۱Faust

کاوه آهنگر، دادگری ضحاک را پس می زند و گواهینامه عدالت او را پاره می کند. ضحاک در برابر او مات و مبهوت می ماند و کاری نمی کند. درباریان و نزدیکان ضحاک پس از رفتن کاوه، از بی کنشی ضحاک در برابر «کاوه خام گوی» می پرسند، پاسخ ضحاک نشانگر میزان شکاف اجتماعی مابین او و مردم است، ضحاک آواز او شنیده و گویی کوهساری از آهن در ایوان میان او و کاوه افروخته شده است (کزازی، ۱۳۹۰: جلد ۱: ۳۷۱). فریدون که از شیر جهان نوشیده، پیام آور حاکمیت خرد بر جهان طبیعی و اجتماعی می شود. با ظهور او فره پادشاهی اش رنگی زمینی پیدا می کند، جامعه تکانی می خورد و از زیست طبیعی خود و کار بر روی طبیعت به فهم اجتماعی و سیاسی تازه ای دست می یابد. میانجی این حرکت از کار بر روی طبیعت به سمت عمل اجتماعی و آنگاه سیاسی، کاوه آهنگر است. پیش‌بند چرمی خود را که مخصوص آهنگران است به نشانه‌ای مبدل می کند و همگان را به قیام فرا می خواند (اصیل، ۱۳۶۹: ۳۳۰). فره شاهنشاهی فریدون بیش از هر کجا در خردمندی او نشان داده می شود، سروشی که از بهشت آمده است به او خرد و قدرتی جادویی می بخشد که بتواند در برابر بی خردی و قدرت اهریمنی ضحاک مقاومت کند (بهار، ۱۳۷۶: ۸۸). خردی که تنها مختص او نمی ماند و به تمام جامعه سرایت می کند. در دوره بعد از پیروزی بر ضحاک نیز چنین روش و منشی حفظ می گردد، فریدون خود بر این وجه خردمندانه به عنوان اصلی ترین داشته یک پادشاه و نزدیکان او تاکید می کند. کسانی که پروده پادشاهان هستند و کسانی که در پیرامون او قرار دارند می بایست «از خردی روشن و نیرومند برخوردار باشند که برمال و خواسته چیره است و خواسته هرگز نمی تواندش فریفت و از راه بدر بُرد» (کزازی، ۱۳۹۰: جلد ۱: ۴۱۴). بنابراین فریدون سرجمع خرد نظری و حکمت عملی است. تولد و زندگی پُر ماجرایش ابعاد گوناگونی از راهبری چنین خردی است. کنش او توأم با اندیشه است و از آن در مسیر ایجاد نظم تازه و رفاه جامعه بهره می گیرد و همین است که گونه‌ای تازه از آراستگی و فرخی در پیرامون شخصیت او ایجاد می کند (رستگار، ۱۳۵۴: ۴۵). از چشم انداز فردوسی در داستان فریدون و ضحاک به شیوه رمز فره فریدون چیزی جز اراده‌ای عمومی نیست که در مقابل یک اراده خودکامانه قد علم کرده است. چنین وضعیتی در خصوص جمشید هم رخ داده بود، بنابراین به هیچ وجه مواجهه فریدون با ضحاک را نمی توان تلاش برای حفظ و حراست از بنیادهای پادشاهی و محافظه کارانه قلمداد کرد. ضحاک ناتوان از اداره امور و فاقد کارآمدی سیاسی است، او به جادو و افسون در صدد بهره برداری و بهره کشی از انسان و جهان است. بنابراین به اردوگاه شرّ تعلق دارد و مبارزه فریدون با او مبارزه ای با شرّ و شرارت جلوه می کند. همین مبارزه گام به گام بر ارزش و اعتبار فریدون می افزاید. او از مردمان اندوه زدایی می کند، جنگ و جدال های داخلی را از میان برمی دارد، فرزندان را بر صدر می نشاند و شادکام می کند، ویرانه ها را آباد و بر جهان به عدالت حکم می راند (اسلامی ندوشن، ۲۵۳۶: ۵۵). شاید اصلی ترین طرفدار این نظر که کردار اخلاقی فریدون او را به مقامی متعالی رهنمون شده است خود فردوسی است. فلسفه فره کیانی و فره ایزدی مردم دوستی و آرامش و آسایش مردم از سمت حکمران است. پادشاه ستمگر و بیدادگر که با بی خردی و هوسکاری آسایش مردم را به می زند از فره ایزدی محروم می شود، بنابراین اراده مردم انعکاس فره ایزدی است (ریاحی، ۱۳۸۰: ۲۱۵). فردوسی در ارزیابی کنش و منش فریدون اصلی ترین عامل تعالی او را داد و دهش می داند و هر کسی را در صورت در پیش گرفتن چنان منشی، لایق و شایق دستیابی به چنان جایگاهی می داند، در فرجام ضحاک او همگان را به پیروی از راه فریدون که مبارزه با بدی در جهان و گستراندن فرهنگ نیکی است فرا می خواند، فریدون را انسانی زمینی می داند که از «داد و دهش» تعالی یافته به چنین جایگاهی تکیه زده است، فردوسی این گونه فریدون فرخ را به الگویی جاودان از کردار نیک حکمرانی مبدل می کند:

«بیا تاجهان را به بد نسپریم/ به کوشش همه دست نیکی بریم

فریدون فرخ فرشته نبود/ زمشک و زعنبر سرشته نبود

به داد و دهش یافت این نیکویی/ تو داد و دهش کن فریدون تویی» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۴۸/۱).

فریدون به گفته فردوسی جهان نخست از بدی و بدکاران پاک کرد، این به معنای پالودن نظام سیاسی است، آنگاه به پالودن جهان اجتماعی از نابخردان و بدان دست یازید و در کردار آخر خویش، جهان را در نبرد شرافتمندانه و مردانه از نیروی پرتوان کین‌توزی که به قول نیچه^۱ کارمایه بردگی و بردگان است تهی کرد.

ج. کیکاووس، از فروپاشی اخلاقی تا زوال فره ایزدی

کیکاووس از آن رو مهم است که می‌تواند صورت واژگون پادشاهی فریدون در نظر گرفته شود. برخلاف فریدون که فره شاهنشاهی را با گفتار و کردار و پندار نیک بدست می‌آورد، کیکاووس فره شاهنشاهی را با بدکرداری و بی‌خردی از دست می‌دهد. کیکاووس پادشاهی است سبکسر، این موضوع از همان ابتدای داستان او در شاهنامه مشخص است. فردوسی در ابتدای داستان تاکید می‌کند که رفتار و کردار فرد می‌تواند بنیاد و اساس شایسته او را تباه سازد. فردوسی کیقباد را به عنوان پدر کیکاووس تایید و تمجید می‌کند اما خود کیکاووس را به دلیل در پیش گرفتن راهی دیگر نکوهش می‌کند. در اینجا تاثیر انفعالات اخلاقی و نوع منشی که فرمانروا از زندگی آموخته اهمیت پیدا می‌کند. تحت تاثیر چنین انفعالاتی او ممکن است به گمراهی افتاده، فره شاهنشاهی‌اش را ازدست بدهد:

«پدر چون به فرزند ماند جهان/ کند آشکارا بر او بر نهان

گر او بفکند فره و نام پدر/ توییگانه خوانش، مخوانش پُسر!

گر او گم کند راه آموزگار/ سزد گر جفا بیند از روزگار» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۱۹۹/۱).

اولین آزمون این فرمانروای نخواستار در داستان جنگ مازندران پدید می‌آید. کیکاووس در مستی و لایعقلی، اغوای بهشتی چون مازندران می‌شود، خرد پادشاهی از کف می‌نهد. رامشگری برپا نواز به آوایی سیرین‌وار^۲ او را می‌فریبد، از حصار فره شاهنشاهی و خردش گذر می‌کند و سودای بهشتی برین در مازندران را بر دل خواهشمند او می‌آفکند:

«چو رامشگری دیوزی پرده دار/ بیامد که خواهد بر شاه بار

چنین گفت کز شهر مازندران/ یکی خوشنوازم ز رامشگران

به بربط چو بایست بر ساخت رود/ برآورد مازندرانی سرود

که مازندران شاه را یاد باد! همیشه بر و بومش آباد باد!» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۰۰/۱).

کیکاووس یکصد هشتاد درجه برخلاف فریدون از داد و دهش کناره می‌گیرد و برخواش و تمنای خویش تمرکز می‌کند. در وضعیتی که پهلوانی چون رستم برای نجات او از دست دیوان مجبور می‌شود از هفت خان سخت و دشوار گذر کند و با اژدها و شیر بجنگد، او اژدهای هوس را آزاد گذاشته و افسار خویش را بدست او سپرده است. سودای مازندران چنان که در شاهنامه می‌خوانیم از می و مستی و لایعقلی او برمی‌خیزد و سرانجام به زندان تن و از دست رفتن بصیرتش می‌انجامد. با اغوای رامشگران دل‌ازدست می‌دهد و به سودای بزم، آهنگ رزم می‌کند، برای کامروایی خویش یک ایران را بسیج می‌کند و فرمان می‌دهد تا سپاه آهنگ مازندران کند:

«چو کاووس بشنید از او این سخن/ یکی تازه اندیشه افکند بن

دل رزم جویش بیست اندر آن/ که لشگر کشد سوی مازندران

چنین گفت با سرفرازان رزم/ که ما سرنهادیم یکسر به بزم» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۰۰/۱).

از همین آغاز روشن می‌شود با شاهی مواجه‌ایم که به واسطه چیرگی انفعالات بر او قدرت خرد و دوراندیشی‌اش رو به نقصان نهاده و به واسطه آن ایران شهر را در خطر قرار داده است. به عبارت بهتر بنیادهای اخلاقی فریدون که به واسطه آن فره شاهنشاهی به او تعلق گرفت، ایران شهر نجات یافت و آباد شد این گونه در خطر قرار می‌گیرد. کیکاووس پادشاهی

1. Nietzsche

2. Siren

است «تند و ناهوشیار و کم خرد و نابردبار و خودکامه و شتابکار» (دیرسیاقی، ۱۳۹۳: ۶۳). بی‌تدبیری‌اش در خصوص لشگرکشی به مازندران از روی هوا و هوس، بزرگان ایران را بیمناک می‌سازد. بزرگان و پهلوانان که نمی‌توانند از پس خودکامگی او برآیند تدبیری می‌انديشند و دست به دامان زال می‌شوند. زال هم به منظور بیدار کردن قدرت خرد و تدبیر از دست رفته کیکاووس به تاریخ و سرگذشت پادشاهان گذشته رو می‌کند و توجه به حکمت سیاسی پیشین را پیش می‌کشد. لشگرکشی به کنام دیوان مازندران و به راه انداختن جنگی بیهوده از دید زال سنت پادشاهان و بزرگان ایران زمین نبوده و موجب برباد دادن منابع انسانی و سرمایه است:

«تو از خون چندین سر نامدار/ز بهر فزونی درختی مکار،

که بار و بلندیش نفرین بود/نه آیین شاهان پیشین بود» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۰۴/۱).

کیکاووس به جای برگزیدن روش فریدون فرخ، راه جمشید را در پیش می‌گیرد. او خود را از هردو ایشان و هم از منوچهر و قیباد در «مردی و فر و درم، سپاه و دل و گنج» برتر می‌بیند، ایزد را پیشتیبان و نگهبان حتمی خویش می‌داند و حکم به شمشیر می‌کند: «شوم شان یکایک به راه آورم/گر آیین و شمشیر و گاه آورم» (فردوسی: ۲۰۴/۱). سرانجام چنین خودخواهی و خودکامگی سرنوشتی چونان سرنوشت جمشید است. کیکاووس شکست می‌خورد و گرفتار می‌شود. او نه تنها هیچ حضی بصری از مازندران و آنچه در توصیف اش شنیده بود نمی‌برد بلکه به همراه بسیاری از سپاهان بصیرت خود را هم از دست می‌دهد. نابینایی کیکاووس نادانی و بی‌خردی او را پیش همگان آشکار می‌سازد (موسوی، ۱۳۸۹: ۹۱). او به یاری زال و رستم از این مهلکه می‌گریزد و بینایی خویش را باز می‌یابد. اما این پایان ماجرایش نیست. باردیگر هوای هاماوران می‌کند و آنجا هم جسم و جان اش دوباره گرفتار می‌شود. در جنگ شکست می‌خورد و در بند می‌شود و از آن مهمتر دلبسته عشقی شوم و ویران‌گر می‌شود که در سرنوشت سیاسی ایرانیان تأثیری بنیادی برجای می‌گذارد. نکته جالب توجه هم در اینجا انفعالات اخلاقی کاووس است که در برابر توصیف سحرانگیزی که دیگران از دختر شاه هاماوران می‌دهند قالب تهی می‌کند و نادیده از گفته‌ها و شنیده‌ها عاشق دختر شاه هاماوران می‌شود:

«و زان پس به کاوس گوینده گفت/که او دختری دارد اندر نهفت

که از سروبالاش زیاترست/ز مُشک سیه بر سرش افسرست

به بالا بلند و به گیسو کمند/زوانش چو خنجر لبانش چو قند» (فردوسی: ۲۳۷/۱).

توصیف شاعرانه فردوسی از زیبایی خطرناک و زهرآگین سودابه از پیش رخدادهای آینده را با استعاره پیش چشم خواننده ترسیم می‌کند. کاووس در اینجا هم همانند داستان لشگرکشی به مازندران از راه شنیدن شیدا و واله می‌شود و با هوس خود سپاه و ایران را در دام سالار هاماوران می‌اندازد: «بجنبید کاووس را دل زجای/چنین داد پاسخ که این است رای» (فردوسی: ۲۳۸/۱). کاووس برای دومین بار در راه کامجویی شاهانه از جهان و در حالت مستی گرفتار می‌شود. او دوباره بدست رستم رها می‌شود اما این بار آزادی اش همراه با گرفتاری در کمند سودابه است. کاووس هرگز مرد دلخواه سودابه نیست اما به خاطر جایگاهی که دارد مورد توجه او قرار می‌گیرد. از اینجا به بعد این زن اهریمنی است که خرد و فر شاهنشاهی کیکاووس را به بازی می‌گیرد. بعد از رهایی کیکاووس، سودابه شریک خلوت او می‌شود. بازی بزرگ سودابه اما سیاوش است، از همین جاست که نطفه مصایب و فجایع بزرگی بسته می‌شود. با پایان جنگ با تورانیان، آخرین پرده بی‌خردی کیکاووس با همراهی اهریمن روی صحنه می‌رود، او هم به راه جمشید می‌رود: «باردیگر اهریمن بر گرده‌اش سوار گردید و او را از راه بیرون کرد تا خرد از کف بداد و خودرای گشت و حال بگردانید و با خویشان گفت که خدای هستم و برآن شد که برآسمان بالا رود و از آسمان ها آگاهی یابد و آنجا را به زیر نگین خویش درآورد» (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۱۱۳). بنابراین دستور داد تختی ساختند، چهار نیزه بر چهار گوشه تخت نهادند و روی هر نیزه قطعه گوشتی، پای چهار عقاب را به تخت بستند تا به هوا و هوس دسترسی به گوشت پرواز کنند و کاووس را به آسمان

ببرند: «اما هرچه بیشتر پریدند قطعات گوشت بالای نیزه ها هم با آنان بالا رفت و از دسترس عقابان دور ماند، با همه قوی‌بالی کاستی گرفت، مانده و فرسوده شدند و از اوج آسمان سرازیر گشتند و کاووس را در جنگلی نگونسار کردند» (دبیرسیاقی، ۱۳۹۳: ۷۲). سقوط تخت کاووس، سقوط جاه طلبی و عظمت جویی بدون بهره بردن از نیروی خرد و تدبیر است. ناکامی این استعلا‌ی ماورای خرد، کیکاووس را به زمینه پادشاهی ایران زمین می‌کوباند و تلنگری سخت بر زندگی ناسنجیده او وارد می‌آورد. این ناتوانی و ناکامی کاووس محصول تکیه بر تخت خویش و خودکامگی است، او در قیاس با فریدون که بر خرد و دانش و فن تاکید می‌کرد حتی به چاره‌جویی های فنی و نیز کارآمدی برای رسیدن به هدف بی‌اعتناست، به قول فردوسی او نخست از فاصله زمین تا آسمان ها و ماه می‌پرسد و پاسخ می‌شنود اما در برابر پاسخ معقول ستاره شمر «یکی کژ ناخوب چاره» را برمی‌گزیند و سرانجام رسوای عام و خاص می‌شود. داستان کاووس داستان از میان رفتن بنیان های اخلاقی و از پس آن کارآمدی و شایستگی است. در موارد بسیار پهلوانان ایران زمین چون رستم بر مبنای اصل شایستگی، این پادشاه و دستگاه بی‌لیاقت و ناکارآمد آن را از خطر نابودی و نیستی نجات می‌بخشند. با این همه تنها ظهور کی‌خسرو است که ضرورتی تازه در منطق حکمرانی و سیاست ایرانی پدیدار می‌شود. تجربه شاهانه کی‌خسرو در نهایت به جایی می‌رسد که نام و جسم پادشاه را به نفع ساختاری کارآمد و نهادین از سیاست کنار بزند. اخلاق و فره سیاسی پادشاهان اسطوره ای و حماسی با غیبت اسرار آمیز کی‌خسرو به نظر می‌رسد تنها در چارچوب ها و نهادهای حکمرانی کارآمد است که می‌تواند به حیات خود ادامه بدهد.

د. کی‌خسرو، غروب سوژه فرمانروا، برآمدن قدرت نهادین

کی‌خسرو برآمده از اخلاقی تعالی یافته از کشمکش ایرانی تورانی بود که در سیاوش تجسم پیدا می‌کرد. سیاوش نماد وجدان معذب ایرانی از پس حکمرانی بی‌اخلاق و هوس‌بازانه کیکاووس است. عصاره معصومیت از دست رفته و فره ایزدی در ایران سیاوش است، او شرایط امکان هستی و بالیدن نمی‌یابد و ناگزیر رخت خود به وادی توران زمین می‌افکند، جایی که سرانجام شاه ترکان نسنجیده سخن مدعیان می‌شنود و بی‌شرمانه به قول حافظ خونس را می‌ریزد. پاکی و معصومیت اخلاقی سیاوش همراه با فره ایزدی دوباره در کی‌خسرو به هم می‌رسند. سیمای او که فرزند سیاوش و دختر شاه ترکان افراسیاب است به فریدون می‌ماند:

«فریدون گرد است گویی به جای/ به فر و به چهر و به دست و به پای

برایوان چُن او کس نبیند نگار/ بدو تازه شد فره شهریار» (فردوسی، ۱۳۹۴: ۳۹۷/۱).

کی‌خسرو آنچه همه خوبان داشتند یکجا داشت. هرچند افراسیاب از ترس پدیدار شدن آگاهی و خودآگاهی در او فرمان داده بود در کوهستان و دور از دانش و بینش و فرهنگ باشد تا گذشته خویش را درنیابد و هوشیار نگردد «اما از خرد و فرهنگ نیز و نمی‌ماند چه تقدیر چنان است که همه آگاهی‌های دهر در جامی نمادین به دست او باشد، آینه‌ای که از گذشته تا آینده را باز می‌تاباند» (حمیدیان، ۱۳۸۳: ۳۱۰). خبر کشته شدن سیاوش که به ایران می‌رسد جهانی را سوگوار می‌کند، از شاه تا پهلوانان همگان مویه می‌کنند، فوری‌ترین پیامد چنین رخدادی مرگ زجرآور سودابه بدست رستم است. کاووس در برابر این خشم جهان پهلوان مات و مبهوت می‌ماند و کاری از او ساخته نیست. پهلوان گودرز به رویا سروش را درمی‌یابد، سروش راه‌هایی از افراسیاب را نه در ایران که در همان توران افراسیاب و با دست کی‌خسرو پیشگویی می‌کند:

«ز تنگی بخواهی که یابی رها/ و زین نامور ترک نر ازدها

به توران یکی شهر یاری نوست/ کجا نام آن شاه، کی‌خسروست» (فردوسی: ۴۲۰/۱).

او در گزارش خواب خود به گیو، وضعیت سیاسی و اجتماعی ایران در زیر حکومت کیکاووس را آشکار می‌کند. در کلام گودرز سروش بر بال ابری پُر بار و نم، گویی به طرف شورستانی بنام ایران می‌آید و بر برهوتی غمبار آهنگ باریدن می‌کند:

«به فرمان یزدان، خجسته سروش/مرا روی بنمود در خواب دوش

نشسته بر ابری پُر از باد و نم/بشستی جهان را سراسر ز غم

مرا دید و گفت این همه غم چراست؟/جهانی پُر از کین و بی نم چراست؟» (فردوسی: ۴۲۱/۱).

کیست که نداند بی‌خردی و ناتوانی کیکاووس چه بسیار ایران را درخطر فروپاشی قراردادده و از آن جز ویرانه‌ای برجای نگذاشته است. با این همه در ابیات بعدی سروش خود پاسخ می‌گوید و اصل ماجرا را به روشنی بیان می‌کند. پادشاه ناکارآمد و بی‌فردی چون کیکاووس اصلی‌ترین عامل پدید آمدن چنین وضعیتی و انحطاط ایران است:

«ازیرا که بی‌فر و برز است شاه/ندارد همی راه شاهان نگاه

چو کیخسرو آید بدایران زمین/سوی دشمنان افکند رنج و کین.» (همان: ۴۲۱/۱)

سروش تاکید می‌کند با آمدن کیخسرو امکان و زمان بهبود اوضاع و شکوه دوباره ایران از نو فرا می‌رسد و برای این کار پهلوانی چون گیو انتخاب شایسته‌ای است، گودرز به گیو تاکید می‌کند گر خواستار نامی بلند در جهانی اینک زمانه به کام توست، تلاش برای آوردن کیخسرو و نجات ایران زمین از انحطاط، بزرگترین کارهاست و نام تو را برای همیشه در تاریخ و فرهنگ جاودانه می‌کند:

«همی نام جُستی میان دو صف/کنون نام جاویدت آید بکف

که تا در جهان مردم است و سَخُن/چنین نام هرگز نگردد کُهن

زمین را همانا سپهر بلند/بدست تو خواهد گشادن زبند» (فردوسی: ۴۲۱/۱).

کیخسرو اسب سیاوش بنام «شبرنگ بهزاد» را می‌یابد. شبرنگ بهزاد تمثیلی از آگاهی درخودمانده سیاوش است که در اوج درماندگی و پریشانی منجر به کشته شدن‌اش، آن را چونان نام و نشانی از رهایی و رستگاری آینده، در دل «کوه و مرغزار» به انتظار از راه رسیدن منجی پنهان می‌کند. شبرنگ از هیچ کس و هیچ چیز فرمان نمی‌برد تا زمانی که کیخسرو از راه برسد و لگام او را بدست بگیرد. گویی قرار است این حاملِ خاطره سیاوش، این بار، بارگی کیخسرو در تحقق وعده‌های گذشته باشد:

«سیاوش چو گشت از جهان ناامید/بروتیره شد روی روز سپید

چنین گفت شبرنگ بهزاد را/که فرمان مبر زین سپس باد را

همی باش برکوه و در مرغزار/چو کیخسرو آید ترا خواستار،

وُرا بارگی باش و گیتی بکوب/ز دشمن به نعلت زمین را بروب» (فردوسی: ۴۲۷ و ۴۲۸/۱).

کیخسرو برپشت شباهنگ بهزاد و به یاری فره ایزدی از آب جیحون می‌گذرد، این بازهم نشانه‌ای است شاهانه در او، به ایران که می‌رسد تعبیر خواب گودرز است، او حالا رقیبی است سرسخت از برای پادشاه بی‌خرد و ناکارآمدی چون کیکاووس. کیخسرو درکلام فردوسی تجلی نمادین فرهنگ، اقبال فرخنده، خوبی اخلاقی است (موسوی، ۱۳۸۹: ۹۶). به ایران که می‌رسد جانشینی خردمند و کارآمد برای کیکاووس است، برای همین است که در نهاد سیاسی و پهلوانی از همان اول به رسمیت شناخته می‌شود. کیخسرو پادشاهی تاثیر گذار و اساطیری می‌شود که هم در شاهنامه و هم در اوستا شجاع است و پدید آورنده شاهنشاهی ایران و متحد کننده کشورها، او نیرو، شادکامی، زیبایی، شکوه، جلال را همه به یاری فرّ دارد و این باعث حیرت همگان می‌شود (صفا، ۱۳۳۳:

۵۲۱ و ۵۲۰). نخستین آزمون مهم سیاسی کیخسرو در انتخاب جانشین کیکاووس صورت می پذیرد. توس و فریبرز ناکام از تسخیر دژ بازمی گردند و حالا نوبت و فرصت کیخسروست:

«همی گفت ک' امروز روز نوست / نشست جهاندار کیخسروست» (فردوسی: ۴۴۷/۱).

دژ بهمن که گنام دیوان است و و تا آن زمان دست هیچ آدمیزادی به آن نرسیده این بار با فرّ ایزدی کیخسرو گشوده می شود. این نیروی اسطوره‌ای از جانب کیخسرو به همان مهارتی که تهمورث از دیوان فراگرفته بود یعنی با نوشتن تحقق می پذیرد:

«نیسنده را خواست، بر پشت زین/یکی نامه بر روی قرطاس چین

ز عنبر نوشتند بر پهلوی/چنان چون بود نامه خسروی

که این نامه از بنده کردگار/جهانجوی کیخسرو نامدار» (فردوسی: ۴۴۷/۱).

فرّ ایزدی در نسخه نوشتاری تجسم پیدا می کند، گویی با شیوه نامه‌ای مکتوب مواجه ایم که نقشه راه پیروزی و رستگاری ایران زمین بدست کیخسرو شهریار است. کیخسرو نوشته را بر نیزه ای بلند می بندد و از طریق گیو به دیوار دژ می رساند. حصار بلند قلعه شکاف برمی دارد و فرو می ریزد. چنین رخدادی بی نیاز از مهارت های عملی و فنون جنگاوری نیست، کیخسرو سوار براسب به سپاه فرمان می دهد تا دیوان قلعه را تیرباران کنند، جهان تاریک دیوان و اهریمنان نابود می گردد و کیخسرو از این آزمون بزرگ جهان داری سر بلند بیرون می آید. تمام نشانه ها و شواهد حکایت از جهان تازه و خجسته‌ای دارد که با فتح دژ اهریمنی بهمن در انتظار ایران و ایرانیان است:

«وزان پس یکی روشنی بردمید/شد آن تیرگی سربه سر ناپدید

جهان شد به کردار تابنده ماه / به نام جهاندار و از فرّ شاه

برآمد یکی باد آفرین/هوا گشت خندان و روی زمین» (فردوسی: ۴۴۸، ۴۴۹/۱).

کیخسرو آن جایی که دژ دیوان محو شد و روشنایی دمید گنبدی می سازد بنام آذرگشسب، موبدان، ستاره شناسان و بخردان را در آن جای می دهد. متون پهلوی چون «مینیوی خرد» و «بندھشن» در کنار شاهنامه به چنین رخداد مهمی اشاره کرده اند (امین دهقان، ۱۳۸۳: ۶۶). این نخستین کردار سیاسی مهم او در ساختن و آبادی ویرانه هاست. اینجا هم شایستگی های او به سمت نهادینه کردن امور پیش می رود. در ابتدای داستان پادشاهی کیخسرو، گوهر و هنر و نژاد سه جزء اساسی برای نیک سرشتی و بنیاد مطلوب انسان در نظر گرفته شده اند. فردوسی در اینجا بر جوهره و درون مایه هر انسان که از آن به گوهر یاد کرده است تاکید می کند و هنر را بر بنیاد آن به رسمیت می شناسد، هنر برعکس نژاد، شایستگی ها و فضایی است که از آموختن و محیط کسب می شود (کزازی، ۱۳۹۰ جلد ۴: ۲۱۱ و ۲۱۰). شروع پادشاهی کیخسرو دمیدن باد تغییر در حکومت داری است، تاج گذاری اش با آبادی و شادی معنا پیدا می کند و شایستگی (گوهر و هنر) او در تغییرات اجتماعی و اقتصادی نمود عینی پیدا می کند:

«به هر جای ویرانی آباد کرد/ دل غمگنان از غم آزاد کرد

از ابر بهاری بیارید نم / ز روی زمین زنگ بزود غم

جهان گشت پرچشمه و رود آب/سر غمگنان اندر آمد به خواب

زمین چون بهشتی شد آراسته/زداد وز بخشش پُر از خواسته» (فردوسی: ۴۵۲/۱).

در مراحل دیگر پادشاهی نیز کیخسرو پادشاهی کامرواست و ایران به شکوه و عظمت از دست رفته خود می رسد. او دشمنان خارجی و اهریمنی خود را از میان برمی دارد و کشور را به آبادی و آبادانی رهنمون می شود. با این همه شیوه حکمرانی او خلاف آمد عادت است. او در سامانه پادشاهی اساطیری و نظام حکمرانی که شاهنامه نشان می دهد هم طرحی نو می افکند و هم نماینده گسستی بزرگ است که تا پیش از آن سابقه نداشته است. پایان پیروزمند او همراه با

درنگی تامل برانگیز است که اغلب آن را به خوانشی عرفانی و گنوسی^۱ نسبت داده اند. کیخسرو بعدها در چنین تفسیری شهسواری اشراقی و عرفانی است که از جهان مادی به سمت جهان مینوی گذر می رود. اما در متن شاهنامه نشانه‌هایی هم هست که چنین تفسیری را با تردید مواجه می‌کند. به راستی پرسش بنیادین کیخسرو که او را وادار به چنین تصمیمی می‌کند چیست؟ مسئله این پژوهش هم اینجاست. پاسخ بدان فهم دقیق‌تری از متن شاهنامه پیش روی ما می‌نهد. کیخسرو در فرجام کار پیوسته به پادشاهان پیش از خود گریز می‌زند، از بدکنشی «ضحاک تازی» و «جم» تا «سلم و تور و کاووس و افراسیاب» را برمی‌شمارد و بر خود تذکر می‌دهد که:

«روانم نباید که آرَد منی / بداندیشی و کیشِ آهرمنی

بدان تا چو کاوس و ضحاک و جم / نگیرد هوا بر روانم ستم!

ز من بگسلد فرّه ایزدی / گر آیم به کژی و نابخردی» (فردوسی: ۸۸۷/۲ و ۸۸۸).

با این که متن و خود او پیوسته بر بهبود امور حکمرانی تاکید می‌کنند اما او پیوسته قرار گرفتن پادشاه در فراسوی ساختار سیاسی و اجتماعی را پس می‌زند و با سلوک خود بنادار آن جایگاه را رها کند. نتیجه منطقی مقدماتی که متن از زبان کیخسرو پیش می‌نهد مشخص است: وقتی نهادها و ساختارهای حکمرانی کارآمدی هست که حتی فقدان و غیاب شهرداری شایسته چون کیخسرو را هم می‌تواند تحمل کند بی‌گمان فقدان شخصی شهریان دیگر چالشی بزرگ نخواهد بود. در آخرین سفارش به جانشینان، در غیاب خویش بازهم بر ادامه چنین رویه و شیوه حکمرانی تاکید می‌کند و بر بهبود بیشتر از پیش اصرار می‌کند:

«نگه کن به شهری که ویران شده است / کنام پلنگان و شیران شده ست

دگر چاهساری که بی آب گشت / فراوان بر او سالیان برگذشت

دگر کودکانی که بی مادرند / ز نانی که بی شوی و بی چادرند» (فردوسی: ۹۰۲/۲).

بنابراین کیخسرو را می‌توان سبیل نابسندگی خرد فردی پادشاهی دانست. باور مرسوم آن است که او از ترس آغستگی به جهان مادی و قدرت تصمیم به ترک آن می‌گیرد. ظاهراً گفتار او موید چنین چیزی است. اما برای فهم رخداد غیاب او از سامانه پادشاهی تفسیر معنای ذهن او کفایت نمی‌کند، بلکه بیش از آن می‌بایست بر ساختارها و نهادهایی تمرکز کرد که به گونه ای کارآمد فرّه ایزدی و پادشاهی را به شیوه و رویه‌ای از حکمرانی مبدل می‌کنند اما در ادامه از پادشاه، جایگاهی اسطوره‌ای ماورای خود برمی‌سازند. بنابراین از متن شاهنامه و تجربه پادشاهان پیشین که یکسره ورد زبان کیخسروست نه تقدس و تعالی پادشاه که مازاد بودن و غیاب گریز ناپذیر او مراد می‌شود، غیابی که در حضور و تعیین کنندگی ساختارها و نهادهای حکمرانی کارآمد و شایسته به هیچ وجه نمی‌تواند فقدان بزرگ به نظر برسد.

۶. نتیجه

در خصوص داستان حکمرانی در شاهنامه از استبداد شرقی و اساطیری تا فرّه ایزدی و پادشاهی سخن‌ها گفته اند. خوانش مرسوم، مشروعیت پادشاهان ایرانی را به حق الهی پادشاهی نسبت می‌دهد که از آن به فرّ یا فرّه ایزدی یاد می‌کنند. در چنین خوانشی فرمانروا به واسطه تایید خداوند بر مسند حکمرانی می‌نشیند. در این نگاه گاهی خداوند فرمانروا را شایسته چنین فرّ و فره می‌داند و گاهی هم ویژگی‌های نیک و اخلاقی او چنین حقی را پدید می‌آورد. بسیاری از پادشاهان اسطوره‌ای و تاریخی شاهنامه از چنین جایگاهی برخوردار بوده‌اند. با این همه فرّ ایزدی و پادشاهی در بسیاری از پادشاهان از جمله برخی پادشاهان اسطوره‌ای و حماسی لزوماً حکمرانی نیک و کارآمد ایشان را تضمین نکرده است. جمشید و کیکائوس از جمله این پادشاهان هستند که بر راه خودکامگی، بی‌خردی و هوسکاری رفتند و فرّه نیز از ایشان برفت. فریدون اما در محدوده سوژه اخلاقی صاحب فرّ و فره ماند. تنها با کیخسرو است که فرّ و فره ایزدی و فرمانروایی

به ساختار و نهادی از حکمرانی مبدل می‌شود. در پی ریزی شیوه‌ها و رویه‌های حکمرانی مطلوب به وسیله کیخسرو به نظر می‌رسد جایگاه فردی و شخصی فرمانروا به امری زائد و در بسیاری موارد مساله‌دار مبدل می‌شود. آگاهی ناشادی که کیخسرو در پایان کار خویش بدان می‌رسد ناشی از چنین وضعیتی مساله‌داری است. تاکید او بر مسائل و معضلات پادشاهان اسطوره‌ای صاحب فرّ و فره و نیز غیاب و لاجرم ناپیدایی‌اش در پایان یک حکمرانی مطلوب و کارآمد را می‌توان از این منظر مورد توجه قرار داد.

تعارض منافع: نویسنده متعهد است که تعارض منافی وجود ندارد. مسئولیت هرگونه تعارض منافع به عهده نویسنده است.

منابع

اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۶) *نوشته‌های بی‌سرنوشت*، تهران: انتشارات جاویدان.
اصیل، حجت‌الله (۱۳۶۹) *از جمشید تا فریدون، داستان فراز و فرود قدرت در شاهنامه*، فرهنگ پاییز ۱۳۶۹ شماره (۷)، ص ۳۳۰.

اعتماد مقدم، علیقلی (بی تا) *فرّ در شاهنامه*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.
اعتماد مقدم، علیقلی (بی تا) *پادشاهی و پادشاهان از دید ایرانیان بر بنیاد شاهنامه فردوسی*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.

امین دهقان، معصومه (۱۳۸۳) *مقایسه انسان فرهمند در شاهنامه با ولی در مثنوی*، تهران: حقیقت.
بندکیس، راینهارد (۱۳۸۲) *سیمای فکری ماکس وبر*، ترجمه محمود رامبد، تهران: انتشارات هرمس.
بهار، مهرداد (۱۳۷۶) *جستاری چند در فرهنگ ایران*، چاپ سوم، تهران: انتشارات فکر روز.
بهار، مهرداد (۱۳۷۵) *پژوهشی در اساطیر ایران*، ویراستار کتایون میرزا پور، ویرایش ۳، تهران: آگه.
پورداوود، ابراهیم (۱۳۷۷) *یشت‌ها*، ترجمه و تفسیر: ابراهیم پورداوود، تهران: اساطیر.
ثعالبی، ابومنصور (۱۳۶۸) *تاریخ ثعالبی، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، پاریس: نشر نقره.
حمیدیان، سعید (۱۳۸۳) *درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی*، تهران: ناهید.
دبیرسیاقی، محمد (۱۳۹۳) *برگردان روایت گونه شاهنامه به نثر*، تهران: نشر قطره.
رستگار، منصور (۱۳۵۴) *فریدون در شاهنامه*، خرد و کوشش تابستان ۱۳۵۴ شماره (۱۷).
رضاقلی، علی (۱۳۷۷) *جامعه‌شناسی خودکامگی*، تهران: نشر نی.
ریاحی، محمد امین (۱۳۸۰) *فردوسی*، تهران: طرح نو.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۳۳) *حماسه سرایی در ایران*، از قدیمی‌ترین عهدتاریخی تا قرن چهارم هجری، تهران: موسسه مطبوعاتی امیرکبیر.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۴) *شاهنامه*، بخش یکم (از آغاز تا پایان داستان فرود سیاوخش) پیرایش جلال خالقی مطلق، تهران: سخن.

فولادیان، مجید، جلالی پور، محمدرضا (۱۳۹۵) *مقایسه سلطه فره‌مندانه و سلطه کاریزماتیک با اتکاء به آراء وبر*: ایضاح یک خلط مفهومی، فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، دوره هشتم، شماره (۳)، تابستان ۱۳۹۵، صص ۵۳-۸۸.

کوزر، لوئیس آلفرد (۱۳۷۳) *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
کزازی، جلال‌الدین (۱۳۷۷) *مازهای راز*، جستارهایی در شاهنامه، تهران: نشر مرکز.

کزازی، دکتر میرجلال الدین (۱۳۹۰) *نامه باستان*، ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی، جلد اول (از آغاز تا پادشاهی منوچهر) تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.

کزازی، دکتر میرجلال الدین (۱۳۹۰) *نامه باستان*، ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی، جلد چهارم (از داستان فرود سیاوش تا داستان اکو دیوان) تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.

طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۶) *تاریخ بلعمی*، ترجمه ابوعلی بلعمی، به تصحیح ملک الشعرای بهار و محمد پروین گنابادی، تهران: هرمس.

عزیزخانی، احمد، غضنفری، سعید (۱۴۰۴) *درآمدی انتقادی بر مفهوم فره ایزدی در ایران باستان* (با تکیه بر مفهوم شاهی آرمانی) *الهیات تطبیقی*، سال شانزدهم، شماره (۳۳)، بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص ۷۱-۸۸.

ماسه، هنری (۱۳۵۰) *فردوسی و حماسه ملی*، ترجمه مهدی روشن ضمیر، تبریز: انتشارات کمیته استادان.

مقدسی، مطهرین طاهر (۱۳۷۴) *فرینش و تاریخ* (مجلد اول تا سوم) مقدمه، ترجمه و تعلیقات از دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.

موسوی، کاظم، خسروی، اشرف (۱۳۸۹) *پیوند خرد و اسطوره در شاهنامه*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۷) *فره ایزدی و حق الهی پادشاهان، اطلاعات سیاسی و اقتصادی* ۱۳۷۷، شماره (۱۲۹ و ۱۳۰)، ص ۷.

هینلز، جان (۱۳۶۸) *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار - احمد تفضلی، بابل: کتابسرای بابل - نشر چشمه.

مینوی خرد (۱۳۵۴) ترجمه احمد تفضلی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

نبوی، سیدحبیب (۱۳۸۸) *پژوهشی در شاهنامه (پادشاهی تهمورث) آفتاب اسرار*، سال سوم بهار ۱۳۸۸، شماره (۹)، ص ۶۵.

یارشاطر، احسان (۱۳۷۹) *داستان‌های ایران باستان*، مبتنی بر آثار اوستایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

References

- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir (2007). *The History of Bal'ami*, translated by Abu Ali Bal'ami, edited by Malek al-Shu'ara Bahar and Mohammad Parvin Gonabadi. Tehran: Hermes Publishing. [in persian].
- Amin-Dehqan, Masoumeh (2004). *A Comparison of the Noble Human in the Shahnameh and the Vali in the Masnavi*. Tehran: Haqiqat Publishing. [in persian].
- Asil, Hojatollah (1990). *From Jamshid to Fereydun: The Rise and Fall of Power in the Shahnameh*. *Farhang Payiz Journal*, 7, p. 330. [in persian].
- Azizkhani, Ahmad, & Ghazanfari, Saeed (2025). *A Critical Introduction to the Concept of Divine Grace (Farah Izadi) in Ancient Iran (With Emphasis on the Concept of Ideal Kingship)*. *Comparative Theology*, 16th Year, Issue 33, Spring and Summer 2025, pp. 71-88. [in persian].
- Bahar, Mehrdad (1996). *A Study of Iranian Mythology*, edited by Katayoun Mirzapour, 3rd Edition. Tehran: Agah Publishing. [in persian].
- Bahar, Mehrdad (1997). *Several Essays on Iranian Culture*, 3rd Edition. Tehran: Fikr-e Rooz Publishing. [in persian].
- Bendix, Reinhard (2003). *Max Weber an intellectual portrait*, translated by Mahmoud Rambod. Tehran: Hermes Publishing. [in persian].
- Blau, Peter M (1963) *Critical Remarks on Weber's Theory of Authority*, *The American Political Science Review*, Vol. 57, No. 2 (Jun., 1963), pp. 305-316.
- Dabir siaghi, Mohammad (2014). *A Translation of the Narrative Style of the Shahnameh into Prose*. Tehran: Qatrah Publishing. [in persian].

- Eslami Nadushan, Mohammad Ali (2536) *Writings of the Fateless*, Tehran: Javidan Publications. [in persian].
- E'temad-Moghadam, Aliqoli (n.d.). *Far dar Shahnameh*. Tehran: Ministry of Culture and Art Publishing. [in persian].
- E'temad-Moghadam, Aliqoli (n.d.). *Kingship and Kings from the Iranian Perspective Based on the Shahnameh of Ferdowsi*. Tehran: Ministry of Culture and Art Publishing. [in persian].
- Ferdowsi, Abu al-Qasem (2015). *Shahnameh, Volume One (From the Beginning to the Story of Siavash's Death)*, edited by Jalal Khaligi-Motlaq. Tehran: Sokhan Publishing. [in persian].
- Fouladian, Majid, & Jalai-Pour, Mohammadreza (2016). *A Comparison of Charismatic and Rational-legal Domination Based on Weber's Views: Clarification of a Conceptual Confusion*. *Journal of Interdisciplinary Studies in Humanities*, 8th Year, Issue 3, Summer 2016, pp. 53-88. [in persian].
- Gerth, H.H., & Wright Mills, C. (Eds.). (1948). *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, Oxford university Press.
- Hamidian, Saeid (2004). *An Introduction to the Thought and Art of Ferdowsi*. Tehran: Nahid Publishing. [in persian].
- Hinnells, John (1989). *Understanding Iranian Myths*, translated by Zhaleh Amuzgar and Ahmad Tafazzoli. Babol: Ketab-Sara-ye Babol - Nashr-e Cheshmeh. [in persian].
- Katoozian, Mohammad Ali (1998). *Farah-e Izadi va Haq-e Elahi-ye Padeshahan. E'tela'at-e Siasi va Eqtesadi*, 1998, Issues 129 and 130, p. 7. [in persian].
- Kazzazi, Jalaluddin (1377). *Mazha-ye Raz: Essays on the Shahnameh*. Tehran: Nashr-e Markaz. [in persian].
- Kazzazi, Mir Jalaluddin (2011). *Nameh-ye Bastan: Virayesh va Gozaresh-e Shahnameh-ye Ferdowsi*, Volume One (From the Beginning to the Reign of Manuchehr). Tehran: Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books (SAMT), Center for the Research and Development of Humanities. [in persian].
- Kazzazi, Mir Jalaluddin (2011). *Nameh-ye Bastan: Virayesh va Gozaresh-e Shahnameh-ye Ferdowsi*, Volume Four (From the Story of Siavash's Death to the Story of Ekvadiv) Tehran: Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books (SAMT), Center for the Research and Development of Humanities. [in persian].
- Koser, Louis Alfred G. (1994). *The Lives and Ideas of Great Sociologists*, translated by Mohsen Salathi. Tehran: Elm Publishing. [in persian].
- Maqdisi, Mota'her ibn Taher (1995). *Creation and History* (Volumes 1-3), Introduction, Translation, and Notes by Dr. Mohammad Reza Shafiei Kadkani. Tehran: Agah Publishing. [in persian].
- Massé, Henry (1971). *Ferdowsi and the National Epic*, translated by Mehdi Roshan Zamir. Tabriz: Enteshaarat-e Komiteh-ye Ostaadan. [in persian].
- Minuvi Khord (1975). *Minuvi Khord*, translated by Ahmad Tafazzoli. Tehran: Enteshaarat-e Bonyad-e Farhang-e Iran.
- Mousavi, Kazem & Khosravi, Ashraf (2010). *The Connection Between Wisdom and Myth in the Shahnameh*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [in persian].

- Nabavi, Seyyed Habib (2009). *A Study on the Shahnameh (The Kingship of Tahmuras)*. *Aftab-e Asrar*, 3rd Year, Spring 2009, Issue 9, p. 65. [in persian].
- Pourdavood, Ebrahim (1998). *The Yashtha*, Translation and Commentary by Ebrahim Pourdavood. Tehran: Asatir Publishing. [in persian].
- Rastgar, Mansoor (1975). *Fereydun in the Shahnameh*. *Kherad va Koshish*, Summer 1975, Issue 17. [in persian].
- Rezaqoli, Ali (1998). *The Sociology of Despotism*. Tehran: Ney Publishing. [in persian]
- Riayahi, Mohammad Amin (2001). *Ferdowsi*. Tehran: Tarh-e No Publishing. [in persian].
- Safa, Zabihullah (1954). *Epic Poetry in Iran: From the Earliest Historical Period to the 4th Century AH*. Tehran: Amir Kabir Press. [in persian].
- Tha'alibi, Abu Mansur Abdul-Malik ibn Muhammad (1989), *The History of Tha'alibi known as Gharar Akhbar Muluk al-Furs wa Sirahum*, Paris: Nashr-e Noghereh. [in persian].
- Yarshater, Ehsan (2000). *The Stories of Ancient Iran, Based on Zoroastrian Texts*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [in persian].