

مفهوم دولت در اندیشه سیاسی ایرانِ دورانِ قدیم

عبدالرحمن عالم^۱

استاد گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

علی پورپاشاکاسین

دکتری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۲/۸/۲۹ - تاریخ تصویب: ۹۲/۱۱/۲۰)

چکیده

در حوزه نظری، یکی از مهم‌ترین مشکلات علم سیاست در جامعه ایران، آشفتگی مفاهیم سیاسی است. به جرأت می‌توان گفت این آشفتگی حتی در مهم‌ترین مفهوم علوم سیاسی یعنی «دولت» نیز وجود دارد. در حوزه عملی نیز یکی از مهم‌ترین موانع رشد و گسترش جامعه مدنی در تاریخ معاصر و ایران امروز، پایداری ساختار «اختلاف» بین «ملت» و «دولت» است؛ زیرا واژه «دولت» چه در متون ادبی کهن و چه در زبان نوشتار و گفتار امروز ما کاربردهای متنوعی داشته است. لذا به سبب ابهاماتی که در زبان حقوقی و سیاسی معاصر در این زمینه وجود دارد، ضروری می‌نماید برای رفع این نقیصه‌ها و روشن شدن مفهوم «دولت» تا حد امکان، چاره‌اندیشی شود. این امر، خود از ضرورت بازشناسی مفهوم «دولت» در اندیشه سیاسی ایرانِ دورانِ میانه و قدیم حکایت دارد. بر این اساس سعی ما در این نوشته نشان دادن مفهوم «دولت» در اندیشه سیاسی ایرانِ دورانِ میانه و قدیم خواهد بود. این مقاله، روش گفتمان و از میان همه نظریه‌پردازان گفتمان نیز، نظریه گفتمان لاکلا و موفه را به کار برده است. پژوهش حاضر می‌کوشد با استفاده از مؤلفه‌های نظریه گفتمان لاکلا و موفه، به بازشناسی مفهوم «دولت» در اندیشه سیاسی ایرانِ دورانِ میانه و قدیم (پیش از صفویه) بپردازد.

واژگان کلیدی

اندیشه ایرانشهری، پادشاهی، خلافت، دولت، سلطنت مطلقه، گفتمان.

مقدمه

دولت^۱ عالی‌ترین مظهر رابطه قدرت و حاکمیتی است که در همه جوامع وجود داشته است. اگر مفهوم دولت را به معنایی گسترده‌تر از نهادهای اجرایی حکومت به کار ببریم، مهم‌ترین وجه حاکمیت دولت قانونگذاری و اجرای قوانین در جامعه است. در این حالت قدرت، منبع مورد استفاده دولت؛ حکومت، مجموعه نهادهای لازم برای اجرای حاکمیت و اخذ تصمیم؛ و سیاست، اعمال دولت به شمار می‌روند. بدین سان دولت مفهومی انتزاعی و غیرشخصی است که به گفته ماکس وبر "انحصار کاربرد مشروع قدرت" را در سرزمین خاصی در اختیار دارد. اما مفهوم دولت به این معنا تا سده شانزدهم رواج سیاسی نیافته بود. دولت به این معنا برای یونانی‌ها هم مفهوم شناخته شده‌ای نبود. آنها به جای آن، واژه «پولیس» را به کار می‌بردند که می‌توان آن را «شهر-دولت» نامید. مفهوم دولت حتی در بخش عمده اروپای سده‌های میانه نیز وجود نداشت. طی این دوره، اغلب تفکر سیاسی درباره امپراتور و حکومت شاهزادگان بود. با گذر زمان در اواخر سده‌های میانه کم‌وبیش مفهومی از دولت به تدریج پدیدار شد؛ اما در آن دوره هم مفهوم دولت به خوبی مشخص نبود و زمانی کاربرد یافت که دولت از آن مردم نبود و حاکمیت به شاهان تعلق داشت. در آن زمان، دولت را با اقتدار عالی برابر می‌دانستند و گاهی در اشاره به «نهادهای اجتماعی» به کار می‌رفت. نخستین کاربرد آن در بحث علمی به نیکولو ماکیاوولی نسبت داده می‌شود. پس از ماکیاوولی و با گذر زمان، دولت گذشته از اصول و راستاها، مفهوم طبیعی اقتدار ناب و ساده یا تأسیس را هم پیدا کرد.

بازشناسی مفهوم دولت در اندیشه سیاسی ایران

بررسی نظری مفهوم دولت در ایران، نیازمند پژوهش در ریشه‌های مفهوم فرمانروایی از دیدگاه تاریخ اندیشه^۲ سیاسی است و چنین می‌نماید که تبیین مفهوم «دولت» حتی در ایران دوره میانه و توضیح دگرگونی‌های آن نیز بدون بازگشت به کهن‌ترین دریافتی که ایرانیان باستان از فرمانروایی پیدا کرده و بر پایه آن نخستین «شاهنشاهی» را بنیادگذاری کرده‌اند، ممکن نیست. هرچند بدیهی است که دولت یا state به معنای دقیق و رایج آن در علوم اجتماعی جدید، از نظام سیاسی ایران غایب بود (این موضوع در اروپا نیز صادق است، زیرا در سده‌های میانه کشورهای اروپایی نیز صحبت از شهریار و ارباب و حکومت و فرمانروایی بود نه دولت)، اما دریافت ایرانیان باستان از نظام حکومتی یکی از استوارترین عناصر اندیشه‌ای ایرانیان است و

1. state

۲. اندیشه سیاسی ممکن است به دو معنا به کار رود. این اصطلاح در معنای اول، هر گونه تفکر حرفه‌ای یا غیرحرفه‌ای راجع به سیاست را شامل می‌شود. در معنای دوم، اندیشه سیاسی پژوهش‌های حرفه‌ای و نظام‌یافته را در مسائل سیاسی شامل می‌شود (حقیقت، ۱۳۸۷: ۳).

به‌رغم حوادث تاریخی پراهمیتی که هر یک از آنها می‌توانست گسستی در اندیشه فرمانروایی ایران ایجاد کند، تداوم پیدا کرده است. از این‌رو به‌نظر می‌رسد هر گونه کوششی برای تبیین نظریه «دولت» در ایران جز با بازگشتی به خاستگاه‌های اندیشه سیاسی ایرانشهری و بررسی ساختار عمومی نظام حکومتی و فرمانروایی در طول تاریخ ایران قدیم امکان‌پذیر نباشد (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۱۶).

ساختار عمومی فرمانروایی و نظام حکومتی در ایران قدیم

در تمدن ایران‌زمین، از کهن‌ترین ایام تا عصر معاصر، مفهوم فرمانروایی مضمون متفاوتی داشت و در گذار تاریخ نیز تحولی پیدا کرد که با آنچه درباره خاستگاه دگرگونی مفهوم «دولت» در تمدن اروپایی رخ داد، تمایزی اساسی داشت. در نظام سیاسی قدیم، حاکمیت و سلطنت و سلطان چنان با هم عجین شده بودند که تفکیک آنها امکان‌ناپذیر بود. در ایران باستان افراد، رعایای حکمران محسوب می‌شدند و به‌طور عمده وظیفه ایشان پیروی از فرمانروا بود که «پادشاه» نام داشت. پس از ورود اسلام به ایران، گفتمان^۱ سنتی مسلط بر این دوره، یعنی ایران دوره اسلامی در چارچوب تقسیم وبری گونه‌ای خاص از پدربزرگ‌سالاری می‌شود. این گفتمان ترکیبی از عناصر ایرانشهری یا شاهی آرمانی، اسلامی و یونانی بود که در دورانی خاص ظهور و تکوین یافت و ساختی از قدرت را فرصت تحقق بخشید که از آن می‌توان به «سلطنت اسلامی» تعبیر کرد. از لحاظ تاریخی، پیدایش این ساخت به اوایل سده چهارم بازمی‌گردد. این ساخت به‌تدریج از سده چهارم به بعد بر زندگی مسلمانان مسلط شد و حتی بخش گسترده‌ای از ادبیات سیاسی دوره اسلامی را زیر عنوان «آداب» و «احکام سلطانی» به خود اختصاص داد (میرموسوی، ۱۳۸۴: ۱۶۲).

مفهوم «پادشاه» و «شاهنشاهی» در گفتمان ایرانشهری

امیل بُنونیست، پس از بررسی واژه - raj - و iri - یا شاه در سانسکریت، یادآور می‌شود که این واژه‌ها در زبان‌های باستانی ایران حفظ نشد؛ او سبب این امر را فقدان مضمون آن واژه‌ها می‌داند، زیرا در تمدن ایران «شاه» و «قلمرو شاهی» وجود نداشت، بلکه ایران از همان آغاز «شاهنشاهی» بود. او این مفهوم را با واژه - empire - معادل می‌داند و بر آن است که اگرچه پیش از بنیادگذاری «شاهنشاهی» ایران، امپراتوری‌های دیگری وجود داشته است، در دنیای

۱. کلیت ساختاردهی شده که از عمل مفصل‌بندی حاصل می‌شود، گفتمان نام دارد. گفتمان‌ها در واقع منظومه‌های معنایی‌اند که در آنها نشانه‌ها با توجه به تمایزی که با یکدیگر دارند، هویت و معنا می‌یابند.

هندواروپایی و به‌ویژه یونانیان و رُمیان، پارسیان را نخستین قومی می‌دانسته‌اند که این نظام فرمانروایی را برقرار و مفهوم آن را تدوین کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۳۹). همین‌طور در جای دیگر، بنونیست با بررسی واژه خَشَائِثِیَه - xsayaθiya - در پارسی باستان، که به معنای «پادشاه» بوده و بر اثر دگرگونی‌های منظم به واژه «شاه» در فارسی جدید تبدیل شده است، چنین آورده که به دلایل زبان‌شناختی واژه xsayaθiya پارسی تبار نیست، بلکه واژه‌ای است که از زبان مادها گرفته شده است و در تداول هخامنشی، نخستین بار، اصطلاح xsaya θiya xsayaθiyanam در پارسی باستان «شاهنشاهی» یا «شاه شاهان» از آن درست شده که به معنای «شاهی میان شاهان» نیست، بلکه «شاهی است که برای دیگر شاهان فرمان می‌راند». به گفته امیل بنونیست، در زبان‌های باستانی ایران، واژه‌های بسیاری از xsayaθiya گرفته شده است که در آن، واژه اوستایی xsaθra که به «قدرت و سرزمینی که قدرت بر آن اعمال می‌شود»، دلالت دارد. معادل همان اصطلاح در پارسی باستان xsaca است، چنانکه وقتی داریوش می‌گوید: «هورامزدا آن که xsaca را به من ارزانی داشت» باید به هر دو معنای فرمانروایی و سرزمینی که بر آن فرمانده می‌شود، فهمیده شود (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۴۰).

در تأیید این نظر، دکتر صفا نیز معتقد است که کلمه «شاه» موروث دوره هخامنشی در تاریخ ایران است و پیش از آن، یعنی در دوره‌ای که آن را اوستایی می‌نامیم، کلمه «گوی» (= گئی) برای بیان این مفهوم به کار می‌رفته است. گوی (= گئی) یعنی «شاه» و کیانی یعنی شاهی و سلطنتی، اما در زبان پارسی باستان، کلمه «خَشَائِثِیَه» (= xsayathya) به معنای شاه و ریشه همین کلمه است. البته او اضافه می‌کند که بنا بر یک قاعده در زبان‌های ایرانی «خ» ساکن که بعد از آن «ش» متحرک می‌آید در زبان‌های بعدی ایران افتاده و کلماتی که با این حرف شروع می‌شد با همان حرف متحرک «ش» آغاز شده است و نظیر این حالت را در کلمات دیگری از قبیل «خَشْتَرَه» (= xsathra) به معنی «شهر» (= کشور، مملکت) و «خَشَن» ات» به معنی «شیت» در پهلوی و «شید» در فارسی یعنی «روشن» ملاحظه می‌کنیم. همین‌طور در جزء دوم کلمه «خَشَائِثِیَه» حرف «ث» در لهجه‌های بعدی به «شاه» مبدل شده که به معنای فرمانروای کشور است (صفا، ۱۳۴۶: ۲۹-۲۸).

به این ترتیب می‌توان گفت «شاهنشاهی» نظام حکومتی ایرانیان و شیوه فرمانروایی آنان بر سرزمین گسترده‌ای با اقوامی با زبان‌ها و آداب و رسوم گوناگون بود که به تدریج، با حفظ تنوع و کثرت خود، ملت^۱ واحدی را تشکیل دادند. در این وحدت ملی اقوام ایرانی و مهاجران به سرزمین‌های ایرانی، «شاهنشاهی» به‌عنوان «نهادی» عمل می‌کرد که وظیفه آن ایجاد وحدتی

1. nation

پایدار و تأمین مصالح همه اقوام با حفظ خودگردانی آنها بود. «پادشاه» نیز در اندیشه ایرانی شهری، رمزی از وحدت در کثرت و تنوع همه اقوام «ملت» به شمار می‌آمد و هم او با فرمانروایی «دادگرانه»، تعادل ناپایدار آن اقوام را به پایداری «ملت» تبدیل می‌کرد (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۴۳). در واقع، برابر اصول اندیشه ایرانی شهری، «شخص» شاه، «خدای بر روی زمین» سبب‌ساز وحدت در عین کثرت آن اقوام بود؛ چنانچه در نامه تنسر در این زمینه چنین آمده است که «و یقین ببايد دانست که پادشاه نظام است میان رعیت و اسفاهی (سپاهی)، و زینت است روز زینت و مفرغ (مفرغ) و ملجأ و پناه است روز ترس از دشمن» (رک: نامه تنسر به گشنسب، ۱۳۱۱: ۲۰). بدین‌سان شاه اگر نه یگانه نهاد، اما لاجرم، استوارترین نهاد این نظام سیاسی به حساب می‌آمد. البته در کنار این «نهاد» در حیات اجتماعی و سیاسی ایران زمین، عوامل وحدت‌بخش دیگری نیز وجود داشت که فرهنگ ایرانی، در گسترده‌ترین معنای آن، عمده‌ترین آن عوامل به شمار می‌آمد و چنان استوار بود که توانست تداوم تاریخی، آیینی و فکری ایرانیان را در گذار سده‌های طولانی تضمین و در دوره‌های فروپاشی پی‌درپی «نهاد» شاهی راه تداوم ایران زمین را هموار کند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۱۵).

عناصر گفتمان «شاه آرمانی» و نظام حکومتی در ایران قدیم

محور اصلی اندیشه ایرانی شهری «نهاد شاهی» یا «شهریاری» و «شاه آرمانی» است که از جایگاه معنوی و ویژه‌ای در جهان‌بینی اعتقادی و آرمان‌گرایی سیاسی جامعه ایرانی بوده و مهم‌ترین مشخصه آن در اندیشه و خرد سیاسی ایرانی، نیروهای ماورای طبیعی «شاه آرمانی» و تأیید الهی او است (میرموسوی، ۱۳۸۴: ۱۶۶). به عبارت دیگر، اندیشه شاه آرمانی دارای فره ایزدی مهم‌ترین مفهومی است که در کهن‌ترین منابع اندیشه ایرانی شهری آمده است و با همین مفهوم بنیادین است که اندیشه سیاسی ایرانی شهری با اندیشه سیاسی مسیحی سده‌های میانه و به‌ویژه رُم شرقی پیوند می‌یابد، زیرا ویژگی شاخص هر دو آنها نامیرایی و خداگونه بودن شاه است. لذا اندیشه سیاسی ایرانی شهری، بدان جهت اندیشه شاهی آرمانی است که نظریه‌پردازی در آن براساس قدرت و نظام حکومتی موجود نیست بلکه، قدرت و نظام حکومتی موجود بر پایه اندیشه سیاسی آرمانی سنجیده می‌شود، زیرا در نوشته‌های ایرانی شهری، شاه آرمانی از آنجا که دارای فره ایزدی است، به‌عنوان انسانی خداگونه، نماینده و برگزیده خدا بر روی زمین فهمیده شده و از این حیث با رئیس اول مدینه فاضله ابونصر فارابی که به تبع اندیشه نوافلاطونی و تفسیرهای مسیحی نوشته‌های افلاطونی، علت موجد و مبقیه مدینه فاضله است، از یک سنخ بود (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۹۰-۱۳۳).

اما گفتمان شاه آرمانی در ایران که در خصومت^۱ با گفتمان «استبداد شرقی» و غیریت با آن شکل گرفت، بر سه رکن فره ایزدی، عدالت و دینداری استوار بود. وضعیت آرمانی در این گفتمان زمانی بود که شاهی فرهمند، دیندار و عادل بر اریکه قدرت تکیه می‌زد و در پی حفظ عدالت و گسترش آن در بین مردم خود بود. این گفتمان از قرن‌ها قبل، لاقلاً می‌توان گفت از زمان کیومرث، مطابق داستان فردوسی، به این طرف در ایران شکل گرفته و تا قرن‌ها بعد، حتی بعد از ورود اسلام به ایران و تا دولت صفویان و رسمی کردن مذهب شیعه در ایران نیز، درک و فهم ایرانی را شکل داده و بر اندیشه سیاسی ایرانی حاکم بود^۲ (برای مثال در این زمینه می‌توان به داستان‌های انوشیروان و ضحاک و غیره اشاره کرد). به هر حال این سه رکن شاهی آرمانی در ایران به صورت زیر ترسیم پذیرند: دال مرکزی^۳ در گفتمان اندیشه ایرانی و شاهی آرمانی، مفهوم «فره» ایزدی است. فره به معنای شکوه در اصطلاح اوستایی، حقیقتی است الهی و کیفیتی است آسمانی که چون کسی را حاصل آید او را به شکوه و جلال پادشاهی و به مرحله تقدس و عظمت معنوی می‌رساند (طباطبایی فر، ۱۳۸۴: ۹۹). همچنین فره به معنای نیکبختی و کمال یا رسیدن به خواسته و مطلوب است. رسیدن به این فره به معنای دستیابی به کمال وجودی خویش و تأیید ایزدی است که در سایه آن سعادت دوجاهانی برای انسان میسر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۳۵).

البته فره ایزدی یک بار هم به صورت شکل و هیكل خارجی آمده است، آنجا که در داستان تعقیب اردشیر توسط سپاه اردوان چنین آمده است که وقتی سپاه اردوان در تعقیب اردشیر به جایی می‌رسند که راه پارس از آنجا می‌گذرد، مردم در پاسخ به پرسش سپاه که آیا دو سواره را که به سوی سرزمین پارس در حال حرکت بوده‌اند، کی و چگونه دیده‌اند، این‌طور جواب می‌شوند: «مردمان گفتند که بامداد چون خورشید تیغ برآورد، ایدون چون باد تندرو مانند بگذشتند (مانند تند باد گذشتند) ایشان را قوچی بسیار ستبر از پس همی دوید که از آن نیکوتر بودن نشایست و دانیم که تاکنون بس فرسنگ زمین شده‌اند (فرسنگ‌های بسیار زمین طی کرده‌اند) و شما را ایشان گرفتن نتوان. اردوان در باب قوچ از دستور (وزیر) سؤال می‌پرسد و اینجاست که دستور گفت، که آن فره خدایی و کیانی است» (رک: کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۷۸: ۳۹-۳۷). در اندیشه ایرانی که شاه آرمانی، دارای فره ایزدی است، گاهی پیش از آنکه تولد یافته باشد، فره ایزدی می‌یابد، چنانکه شاپور اورمزد با فره از مادر زاده شد و به همین سبب با زاده

۱. خصومت امری بیرونی است که موجب شکل‌گیری و انسجام گفتمان و در عین حال، تهدید و فروپاشی آن می‌شود.
 ۲. البته این سه ویژگی، مخصوصاً دینداری و عادل بودن پادشاه در تاریخ پر فراز و نشیب شاهنشاهی ایران به جز دوره‌های کوتاهی هیچ‌گاه واقعیت عینی پیدا نکرد و بیشتر در نوشته‌ها و اندیشه‌ها حفظ شد و پادشاهان بیشتر از قدرت لخت برای حفظ حکومت خود استفاده می‌کردند.
 ۳. منظور از دال مرکزی نشانه‌هایی است که سایر نشانه‌ها حول آنها نظم می‌گیرند.

شدن پادشاهی یافت. با به وجود آمدن پادشاه دارای فره ایزدی همه امور کشور دستخوش دگرگونی بنیادی شده و بدی جای خود را به خوبی می‌داد، زیرا فره خاستگاه و سرچشمه بخت و خوبی و زیبایی و سایه آن همچون سایه همای خجسته و فرخنده بود (طباطبایی، پیشین: ۱۳۹).

اما یکی از عناصر مهم گفتمان شاه آرمانی در ایران، که حول دال مرکزی «فره» ایزدی «مفصل‌بندی»^۱ شده و تبدیل به «لحظه»^۲ می‌شود، مفهوم همزادی «دین و دولت» است. از این رو می‌توان گفت ارتباط و پیوند نزدیک میان دین و دولت یا همزادی «دین و دولت» به هیچ وجه سخنی اسلامی نیست، بلکه اندیشه‌ای ایرانی است. به این معنا که وحدت دین و دولت از دیدگاه اسلامی فقط در شخص پیامبر اسلام (و امامان معصوم در نزد اهل تشیع) می‌تواند وجود داشته باشد، اما در اندیشه ایرانی، دین یاری از پادشاهی یا شاهی جدا نیست و به عبارت دیگر شاه خلیفه خدا یا ظل الله است. این نکته آن قدر مهم و حیاتی است که در تمامی متن‌هایی که به بحث شاهی آرمانی پرداخته‌اند، از جمله در نامه تنسر به گشنسب آمده است؛ از جمله: «... و عجب مدار از حرص و رغبت من بصلاح دنیا برای استقامت قواعد احکام دین، چه دین و ملک هر دو بیک شکم زادند و دو بنده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد» (ری: نامه تنسر به گشنسب، پیشین: ۸). البته باید خاطر نشان کرد که توأم بودن دین و دولت که در ادبیات سیاسی ایرانی شایع بوده است، دارای معانی گسترده‌ای است، ولی این امر در گفتمان دوره اسلامی به شریعت محدود شده است. دین با مفهوم گسترده‌ای که در آن دوره داشت، دست‌کم دو کارکرد ویژه داشت: نخست اینکه، عامل وحدت و انسجام فرهنگی و اجتماعی بوده و دوم اینکه مقیاس و معیاری برای ارزیابی رفتار سیاسی جامعه و دولت ارائه می‌کرده است (میرموسوی، پیشین: ۱۶۵).

اما نکته مهم و شایان ذکر در اندیشه ایرانی است که در متن بالا هم به آن اشاره شده این است که علاوه بر اهمیت همراهی و همزادی دین و دولت، صلاح دنیا و آبادانی این جهان نیز اهمیت ویژه‌ای داشت؛ به این معنا که هدف، صرفاً مسئله دین نبود، بلکه امر دنیا و صلاح آن نیز باید تأمین می‌شد. این موضوع در جای دیگر به صورت آشکارتری تأکید شده است، آنجا که تنسر در بیان احوالات خود برای گشنسب بیان می‌کند: «خلایق بنی آدم را از حال من معلومست، و از عقلا و جهلا و اوساط و اوباش پوشیده نیست، که پنجاه سالست تا نفس اماره خویش را برین داشتم به ریاضت‌ها که از لذت نکاح و مباشرت و اکتساب اموال و معاشرت امتناع نموده‌ام و نه در دل کرده‌ام و نه خواهان آن که هرگز ارادت نمایم و چون محبوس و

۱. مفصل‌بندی به گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آنها در هویتی نو می‌پردازد، به نحوی که هویت این عناصر اصلاح و تعدیل می‌شود.

۲. هر عنصر، زمانی که به لحظه تبدیل می‌شود، به طور موقت از شناور بودن خارج می‌شود و معنایی ثابت می‌گیرد.

مسجونی در دنیا می‌باشم تا خلاقیت عدل من بدانند و بدانچه برای صلاح معاش و فلاح معاد و پرهیز از فساد از من طلبند و من ایشان را هدایت کنم» (ر.ک: نامه تنسر به گشنسب، پیشین: ۶). یا برای مثال در کتاب *جاویدان* خرد درباره اهمیت کار این جهان چنین می‌خوانیم: «این جهان سرای کار است و آن جهان جایگاه مزد است ... و چون روزگار زندگانی تو به پایان رسد، میان تو و میان توشه و سازوبرگ و خواسته تو جدائی افکنده شود، پس بکوش که تا پیش از آنکه دست از سامان و خواستهات کوتاه گردد، هر چه بیشتر و افزون‌تر از آن‌ها بهره گیر» (مسکویه رازی، ۱۳۵۰: ۵۳-۵۲).

عنصر مهم دیگر گفتمان شاه آرمانی در ایران، «عدالت» است که آن نیز ضمن داشتن پیوند با دینداری در حول دال مرکزی «فرّه» ایزدی به‌عنوان یک «لحظه» مفصل‌بندی می‌شود. اهمیت مفهوم عدالت از یک جهت به این امر برمی‌گردد که در جهان‌شناسی و جهان‌بینی ایرانیان، جهان دارای نظم و همگونی طبیعی، مقدس و قابل احترام بود و این طور استنتاج می‌شد که این نظم و موزونی مقدس است، پس باید در حفظ آن کوشا بود. این فرض بنیانی، شکل‌دهنده و مبادی مابعدالطبیعی مفاهیم اصلی دیگری در عرصه عمومی چون سیاست را تشکیل می‌داد. لذا عدالت، به حالت و موقعیتی اطلاق می‌شد که این نظم مقدس حفظ شده و هر چیز به‌جای خویش و هر کس در شأن و مقام مناسب خود قرار می‌گرفت (رجایی، ۱۳۷۶: ۴۱-۴۰). از جهت دیگر اهمیت مفهوم عدالت به این امر برمی‌گردد که براساس باورهای کهن ایرانیان، شاهنشاهان ایرانیان برای آن آفریده شده بودند تا بر بشریت حکومت کنند، در روی زمین دادگستری کنند و دشمن دروغگویان باشند (ادی، ۱۳۴۷: ۳۶). در اینجا هدف از رعایت عدالت علاوه بر حفظ نظم و آیین و قانون آسمانی (اشه) در روی زمین، دوری از ظلم و ستم است و به عبارت دیگر عنصر عدالت در غیریت‌سازی با عنصر ظلم معنا می‌یابد و به لحظه تبدیل می‌شود.

مفهوم عدالت در اندیشه ایرانی آن قدر جایگاه مهمی دارد که می‌توان گفت این مفهوم در اکثر اندرزنامه‌نویسی‌ها، که به‌دنبال ارائه چگونگی رفتار مناسب در زندگی سیاسی و نحوه «به‌چنگ آوردن» و «نگاه داشتن» قدرت هستند، که گاه مانند سعدی «اخلاق نویسی» می‌کنند و با بحث در باب فضایل اخلاقی و تقوای درست به هدف نزدیک می‌شوند و گاه مثل سیاست‌نامه «دستورنویسی» می‌کنند، یعنی با ارائه توصیه‌ها و نسخه‌های عملی می‌کوشند تیر به هدف بخورد یا گاه مانند کارنامه اردشیر بابکان «سیره‌نویسی» می‌کنند و با معرفی الگویی از رفتار مناسب، طرف صحبت را به زندگی عادلانه هدایت می‌کنند، ولی هدف همه آنها یکی است و آن، حدود و ثغور را در نظام منسجم و همگون نشان دادن برای تشخیص و شناخته شدن سره از ناسره است تا شخص، خواه بر مسند قدرت تکیه داشته باشد یا نه، تکلیف خود را بداند، حفظ شده و آمده است (رجایی، پیشین: ۲۲). به‌عنوان مثال در نامه تنسر به گشنسب در

اهمیت موضوع عدالت در جواب سؤال گشنسب از موضوع عدل، تنسر چنین می‌گوید: «دیگر سؤالاتی که از احکام شهنشاه کردی جواب گوئیم: آنچه نبستی شهنشاه را بدانکه سنت دو تاست: سنت اولین و سنت آخرین، سنت اولین عدل است..... و سنت آخرین جورست..... ترا حقیقت همی باید شناخت که، بر تبدیل آثار ظلم اولین و آخرین می‌باید کوشید، اعتبار برین است که ظلم در هر عهدی که کردند و کنند نامحمود است (ر.ک: نامه تنسر به گشنسب، پیشین: ۱۱-۱۰). یا عنصرالمعالی فرزند خویش را چنین نصیحت می‌کند که: «... و دیگر، سپاهی را بر رعیت مسلط مکن که مملکت آبادان نگرده، همچنان که مصلحت لشکر نگه داری، مصلحت رعیت نیز نگه دار، از آنکه پادشاه چون آفتاب است، نشاید که آفتاب بر یکی تابد و بر دیگری نتابد. و نیز رعیت را به لشکر مطیع توان کردن و لشکر را هم بر رعیت نگاه توان داشت که دخل از رعیت حاصل شود و رعیت آبادان و بر جای، از عدل بود. پس بیداد را در دل خویش راه مده که خانه ملک‌ان دادگر، دیر بماند و قدیمی گردد و خانه بیدادگران، زود پست شود، زیرا که داد، آبادانی بود و بیداد ویرانی. پس چون آبادانی دیرتر شاید کرد، دیرتر بماند و ویرانی چون زودتر توان کرد، زود نیست (و نابود) گردد و حکیمان گفته‌اند که: چشمه عمارت و خرمی عالم، پادشاه دادگر است و چشمه ویرانی و خرابی و دژمی عالم، پادشاه بیدادگر است» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۵: ۲۳۳). یا نصرالله منشی در کتاب کلیله و دمنه در مورد اهمیت عدل و جایگاه آن در امر حکومتداری چنین می‌آورد: «بعد از امر دینداری پادشاه که مهم‌ترین فضیلت است، عدل قرار دارد که پادشاهان را ثمین‌ترین حلیت و نفیس‌ترین موهبت محاسن می‌باشد و در آن قرآن خود به‌نحو ایجاز و اختصار چنین آورده است: «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» ای داوود، تو را در زمین خلیفه و جانشین کردیم، پس در میان مردم به حق و به‌درستی حکم کن». یا در جای دیگر چنین می‌آورد «که ایزد تعالی و تقدس همیشه روی زمین را به جمال عدل و رحمت خداوند عالم شاهنشاه عادل اعظم آراسته دارد و در دین و دنیا به غایت همت برساند و منابر اسلام را به فرّ و بهای القاب میمون و زینت نام مبارک شاهنشاهی مزین گرداند و خاک بارگاه همایون را سجده‌گاه شاهان دنیا کند» (منشی، ۱۳۸۴: ۱۴).

در بوستان سعدی در زمینه اهمیت عدل آمده است، «یکی را از ملوک عجم حکایت که دست تطاول به مال رعیت دراز کرده بود و جور و اذیت آغاز کرده تا به‌جایی که خلق از مکاید فعلش به جهان برفتند و از کربت جورش راه غربت گرفتند، چون رعیت کم شد ارتفاع ولایت نقصان پذیرفت و خزانه تهی ماند و دشمنان زور آوردند،

«هر که فریادرس روز مصیبت خواهد گو در ایام سلامت به جوانمردی کوش»

«بنده حلقه به گوش ار نوازی برود لطف کن لطف که بیگانه شود حلقه به گوش»
 باری به مجلس او کتاب شاهنامه همی خواندند در زوال مملکت ضحاک و عهد فریدون،
 وزیر ملک را پرسید، هیچ توان دانستن که فریدون که گنج و ملک و چشم نداشت، چگونه برو
 مملکت مقرر شد، گفت آن چنان که شنیدی خلقی برو به تعصب گرد آمدند و تقویت کردند و
 پادشاهی یافت. گفت ای ملک چون گرد آمدن خلقی موجب پادشاهی است تو مر خلق را
 پریشان برای چه می کنی، مگر سر پادشاهی کردن نداری؟

«همان به که لشکر به جان پروری که سلطان به لشکر کند سروری»

ملک گفت، موجب گرد آمدن سپاه و رعیت چه باشد؟ گفت: پادشه را کرم باید تا برو گرد
 آیند و رحمت تا در پناه دولتش ایمن نشینند و ترا این هر دو نیست.

«نکند جور پیشه سلطانی که نیاید ز گرگ چوپانی»

«پادشاهی که طرح ظلم افکند پای دیوار ملک خویش کند»

ملک را پند وزیرِ ناصح موافق طبع مخالف نیامد، روی از این سخن در هم کشید و به
 زندانش فرستاد؛ بسی بر نیامد که بنی عم سلطان به منازعت خاستند و ملک پدر خواستند،
 قومی که از دست تطاول او به جان آمده بودند و پریشان شده، بر ایشان گرد آمدند و تقویت
 کردند تا ملک از تصرف این به در رفت و بر آنان مقرر شد.

«پادشاهی کو روا دارد ستم بر زبردست دوستدارش روز سختی دشمن زورآورست»

«با رعیت صلح کن وز جنگ خصم ایمن نشین زان که شاهنشاه عادل را رعیت لشکرست»

(سعدی، ۱۳۶۹: ۲۵-۲۷).

سه دوره تاریخی گفتمان پادشاه آرمانی

با توجه به آنچه گذشت، می توان برای گفتمان پادشاه آرمانی دارای فرّه ایزدی که خود مبتنی بر
 دو رکن عدالت و دینداری بود، سه دوره تاریخی مهم در نظر گرفت: ۱. دوره تاریخی ایران
 باستان ۲. دوره تاریخی ایران بعد از اسلام، یعنی دوره ای که خلافت در مرکزیت قدرت قرار
 داشت، ۳. دوره ای که خلافت اسلامی به شکل سلطنت درآمد و در عمل جز اسمی از خلافت،
 به خصوص در ایران، به جای نماند. در هر یک از دوره های مطرح شده، رابطه دو رکن عدالت و
 دینداری تقریباً متفاوت با دوره های دیگر بود که می توان به صورت خلاصه چنین بیان کرد:

۱. دوره تاریخی ایران باستان

در این دوره تاریخی دو رکن عدالت و دینداری پادشاه بیشتر به دلیل وجود جلوه های ماورایی
 و فرّ ایزدی در شاهان بود که معنا پیدا می کرد. از نظر فردوسی نیز اولین کسی که شاهی را

همراه با فرّ و آیین و آب به ایرانیان آورد، کیومرث بود. فردوسی داستان کیومرث را این‌گونه در شاهنامه بیان می‌کند:

«پژوهنده نامۀ باستان
 چنین گفت که آیین تخت و کلاه
 که از پهلوانان زند داستان
 کیومرث آورد و او بود شاه
 چو آمد به برج حمل آفتاب
 جهان گشت با فرّ و آیین و آب
 بتابید از آن سان ز برج بره
 که گیتی جوان گشت از آن یکسره
 کیومرث شد بر جهان کلخدای
 نخستین به کوه اندرون ساخت جای
 از او اندر آمد همی پرورش
 که پوشیدنی نو بد و نو خورش
 به گیتی در آن سال سی شاه بود
 به‌خوبی چو خورشید بر گاه بود
 دو تا می‌شدندی بر تخت او
 از آن بر شده فرّه و بخت او
 «به‌رسم نماز آمدندیش پیش
 وزو بر گرفتند آیین خویش»

در واقع این ابیات به‌صورت خیلی گویا روشن‌کننده همه مسائل است. در این ابیات فردوسی نحوه پیدایش اولین شاه، اولین حیوانات زمین، رسوم و غیره را توضیح می‌دهد (فردوسی، ۱۳۸۹: ۲۶).

در داستان جمشید، فردوسی علاوه بر بیان نحوه جانشینی پسر بر جای پدر، چگونگی فرمانبری دیو و دد از شاه به تصویر کشیده می‌شود. این موضوعات به روشن‌ترین شکل ممکن در ابیات زیر از داستان جمشید آمده است، آنجا که چنین می‌آورد:

«گرانمایه جمشید فرزند او
 کمر بست یکدل پر از پند او
 برآمد بر آن تخت فرخ پدر
 به رسم کیان بر سرش تاج زر
 کمر بست با فرّ شاهنشهی
 جهان گشت سرتاسر او را رهی
 زمانه بر آسود از داوری
 به فرمان او دیو و مرغ و پری
 منم گفت با فرّه ایزدی
 همم شهریاری همم موبدی
 بدان را ز بد دست کوتاه کنم
 روان را سوی روشنی ره کنم»

فردوسی در اینجا متأثر از اندیشه ایرانشهری که در آن دین یاری از پادشاهی یا شاهی جدا نیست، علاوه بر وظیفه فرمانروایی که نشان‌دهنده شأن و جایگاه والای شاه است، کارکرد موبدی یعنی راهنمایی دینی و مذهبی جامعه را نیز از وظایف شاه می‌داند. به عبارت دقیق‌تر اصلاً این دو وظیفه فرمانروایی عرفی و رهبری دینی جامعه از نظر فردوسی جدا از هم نیست، بلکه شاه به نمایندگی از یزدان پاک، که «فرّه ایزدی» نشانه آن است، این هر دو وظیفه را یک جا بر عهده دارد و برای مردم نیز این مسئله امری پذیرفته شده است (فردوسی، ۱۳۸۹: ۳۳).

۲. دوره تاریخی ایران بعد از اسلام

در فضای بی‌قرار این دوره گفتمان‌های گوناگونی برای ساماندهی جامعه ایرانی مطرح شد. این گفتمان‌ها بیشتر در درون دو فضای فکری قرار می‌گرفتند: دسته اول گفتمان‌هایی بودند که متأثر از فضای دین جدید جامعه بر عناصر شریعت اسلامی تأکید می‌کردند و دسته دوم گفتمان‌هایی بودند که بیشتر در پی طرد اندیشه‌های جدید وارد شده از مرزهای بیرون یا حداقل کاهش هژمونی^۱ آنها و بازسازی گفتمان شاه‌ی آرمانی در شکلی جدید با غیریت‌سازی عناصر تازه‌وارد به فضای جامعه مانند عنصر خلافت بودند.^۲

در این دوره، هرچند گفتمان ایران باستان در فضای جدید حضور داشت و توانسته بود هژمونی گفتمان جدید را به حاشیه براند، تحول‌هایی ژرف در درون گفتمان پادشاه آرمانی روی داد که تأثیرهای دیرپایی از خود بر جای گذاشت. مهم‌ترین تحول گفتمان سابق در عمل و نظر این دوره، به حاشیه رفتن مفهوم فره ایزدی به‌عنوان دال مرکزی گفتمان پادشاه آرمانی و جایگزین شدن «قدرت شمشیر» در عمل و جایگزین شدن ادبیات شریعت نامه‌نویسی به‌جای سیاست‌نامه‌نویسی در نظر، در گفتمان جدید یعنی گفتمان خلافت اسلامی بود. البته طرح این نظریه به معنای آن نبود که ایرانیان خواهان تشکیل دولت جدیدی در جامعه بودند یا رویکرد خود را عوض کردند و به شریعت نامه‌نویسی روی آوردند؛ بلکه در واقع این گفتمان، پیش از آنکه بدیلی برای گفتمان پادشاه آرمانی باشد، نشانه‌ای بود از هژمونی عناصر تازه‌وارد در شرایط و شکل جدید و با ادبیات جدید و در عین حال سازوکاری برای ادامه زندگی اندیشه ایرانی‌شهری و تأمین مشروعیت پادشاه آرمانی در دوره ورود فرهنگ جدید عربی و دینی به ایران بود.

۳. دوره تبدیل خلافت اسلامی به سلطنت

پیدایش گفتمان سلطنت ریشه در بی‌قراری و آشفتگی فراگیر جامعه ایرانی در دوره خلافت داشت. نشانه‌های عینی این وضعیت از دوران خلافت معاویه آشکار شده و در دوره‌های بعدی تثبیت شده بود. پیدایش گروه‌های انقلابی و نهضت‌های فکری از جمله بابک خرم‌دین و گروه‌های صوفی نمونه‌های بارز وضعیت عینی در این دوره‌اند. موضوع از این قرار بود که بعد از روی کار آمدن معاویه کم‌کم آشفتگی و نارضایتی عمومی در تمام سرزمین‌های اسلامی و

۱. به‌صورت خلاصه هژمونی فرایندی است که در آن یک نظام معنایی هر چند به‌طور موقت و اغلب در کنار دال مرکزی تثبیت می‌یابد.

۲. البته دکتر رجایی معتقد است ایران بعد از اسلام و به‌عبارتی ایران دوره اسلامی از نظر جهان‌بینی تعارض و تقابلی با ایران قبل از اسلام ندارد. از نظر او در هر دوره، جهان‌بینی غالب، جهان‌بینی قدسی، منظم و مُحَسَّن، و یا به تعبیری، جهان‌بینی خیمه‌ای است (رجایی، پیشین: پیشگفتار).

به‌ویژه در سرزمین‌های شرقی خلافت یعنی ایران گسترش یافت. از این‌رو خلیفه‌های بعدی برای ایجاد و گسترش مناصب وزارت و صدارت، به تبعیت از حکومت‌های ایران قبل از اسلام، در جای‌جای سرزمین‌های گسترده اسلامی و به‌ویژه ایران به‌دلیل ناتوانی خلافت در بازسازی خود در رویارویی با شرایط جدید و مردم و فرهنگ‌های پیشرفته و متمدنی چون ایران بسیار تلاش کردند. وقوع نهضت‌های گوناگون در ایران از یک‌سو، شکسته شدن هژمونی گفتمان خلافت و فرهنگ اسلامی - عربی مبتنی بر عناصر عرب - عجم را نشان می‌دهد و از سوی دیگر نشان‌دهنده بازسازی و بازپرداخت دوباره گفتمان شاه آرمانی، البته در یک شکل جدید، یعنی سلطنت در وضعیت سیاسی ایران است. این موج گسترده که در عرصه عمل به راه افتاده بود نتایج نظری خود را در کل حوزه ادبیات فارسی به‌جا گذاشت که از سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک تا اندرنامه‌های ادب فارسی چه در صورت نثر و چه در صورت نظم قابل مشاهده بود. در این دوره نه‌تنها رابطه دو رکن دینداری و عدالت‌ورزی به‌طور کامل بر هم خورد، بلکه عنصر «قدرت شمشیر» از طریق غیریت‌سازی^۱ با عنصر فره شاهی ایران دوره باستان به لحظه تغییر یافت و کم‌کم به دال مرکزی گفتمان سلطنت بعد از دوره خلافت اسلامی تبدیل شد.

مجراهای احیای اندیشه‌های سیاسی ایران شهری بعد از اسلام

پس از ورود اسلام به ایران، از چند مجرا کوشش‌هایی به‌عمل آمد تا اندیشه‌های سیاسی ایران شهری احیا شود:

الف) نهضت‌های ایرانی دو قرن نخست که از طریق پیکارهای سیاسی و نظامی می‌کوشیدند حکومت خلفای اسلامی را براندازند. پاره‌ای از این نهضت‌ها ادامه تفکرات مزدک بودند و پاره‌ای دیگر همچون نهضت سنباد عمدتاً نهضت‌های التقاطی بودند.

ب) از حدود قرن دوم به بعد، خاندان‌های ایرانی به‌تدریج شروع به سر برآوردن، تأسیس یا هواداری از سلسله‌های شاهی کردند. این خاندان‌های ایرانی ظاهراً همان دهقان‌هایی هستند که پس از اسلام حافظ سنت و فرهنگ ایرانی محسوب می‌شدند که می‌توان برای نمونه از طاهریان، سامانیان، آل‌بویه و غیره نام برد. آنان ضمن اینکه بسیاری از تفکرات اسلامی را پذیرفته بودند، به هیچ‌رو به سیادت اعراب اعتقادی نداشتند و سودای برتری کهن ایرانیان را در سر می‌پروراندند.

ج) رویکرد سوم که خود نشأت‌گرفته از ریشه‌های نظری و فرهنگی رویکرد دوم بود، اما

غیریت‌سازی در اینجا به این معناست که هویت‌یابی یک گفتمان صرفاً در تعارض با گفتمان‌های دیگر امکان‌پذیر است.

برخلاف آن بسیار پنهان و در عین حال مؤثرتر از دو رویکرد قبلی بود، رویکرد فرهنگی است. نشانه‌های این رویکرد را به‌طور عمده می‌توان در سنت و نهضت ترجمه متون پهلوی به عربی و سپس فارسی، ترجمه خدای‌نامه‌ها، ثبت منقولات و محفوظات دهقان‌های نژاده ایرانی و به‌ویژه **تحریر شاهنامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها** جست. این رویکرد، نگره فرهنگی و پشتیبانی‌کننده نهضت‌ها و سلسله‌های ایرانی محسوب می‌شود (رضایی راد، ۱۳۷۸: ۱۵۵-۱۵۴).

نمونه‌ای از بازپردازی عناصر گفتمان شاهی آرمانی در سیاست‌نامه

از آنجاکه سیاست‌نامه‌نویسی به‌عنوان جریانی از اندیشه سیاسی در ایران که در سپیده‌دم دوره اسلامی ایران زمین و در تداوم اندیشه سیاسی ایرانشهری تدوین شد، کهن‌ترین، پابرجاترین و مهم‌ترین جریانی بود که در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران پدید آمد و نیرومند شد و به‌تدریج، دو جریان دیگر فلسفه سیاسی و شریعت‌نامه‌نویسی را در خود جذب و حل کرد (طباطبایی، پیشین: ۸۵)، در اینجا برای نمونه به محتوای بخش‌هایی از سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک در زمینه موضوع خود اشاره می‌کنیم.

با دقت در سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک به‌وضوح می‌توان یک‌به‌یک، ارکان اندیشه ایرانشهری را در آن یافت. برای مثال خواجه نظام‌الملک بحث خود را با این عبارت آغاز می‌کند: «ایزد سبحانه و تعالی در هر عصری و روزگاری یکی از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و سیرت‌های ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام‌بندگان بدو باز بندد و در فساد و آشوب بدو بسته گرداند و امضا و حشمت او را در قلوب و عیون خلائق بگستراند تا مردمان در سایه عدل و پناه رعایت او روزگار می‌گذرانند و ایمن می‌باشند و بقای دولت او را همی خواهند و ...» (نظام‌الملک، ۱۳۸۸: ۲-۱) که نشان‌دهنده برگشت او از گفتمان خلافت به سمت گفتمان شاهی آرمانی است.

تفاوت و تمایزی که در میان سیاست‌نامه‌نویسی و شریعت‌نامه‌نویسی وجود دارد اینجا به‌طور کامل نمایان می‌شود؛ زیرا در اندیشه خواجه پادشاه نماینده خلیفه نیست، بلکه منتخب و برگزیده پروردگار عالم است و توصیف خواجه از پادشاهی بیشتر شاهی آرمانی را به نمایش می‌گذارد. خواجه برای اینکه مرز خود را با شریعت‌نامه‌نویسان پررنگ‌تر کند و به‌نوعی در غیریت‌سازی با اندیشه شریعت‌نامه‌نویسی، چنین می‌آورد: «پس، از بندگان یکی را به توفیق ایزدی سعادت و دولتی و اقبالی حاصل شود و از حق تعالی دانشی و عقلی بدارد و هر یکی را بر قدر او مرتبتی و محلی نهد و خدمتکاران و کسان ایشان را خلق و مردمان برگزینند و بهر یک از ایشان پایگهی و منزلتی دهد و بر کفایت مهمات دینی و دنیاوی بر ایشان اعتماد کند و رعایا را نگه دارد، آن که راه اطاعت سپرد و بکار خویش مشغول باشد از رنجها آسوده دارد تا

در سایه عدل او به راحت روزگار می‌گذراند و....» (نظام‌الملک، همان: ۲). چنانکه از متن پیداست، از نظر خواجه چون پادشاه سایه خداوند بر روی زمین است پس، خود او هم داور، هم قاضی و هم مجری قانون است و برخلاف شریعت‌نامه‌نویسی که خلیفه فقط مجری قانون (شریعت) است، اینجا متأثر از اندیشه ایرانشهری دیگر کارها را نیز پادشاه انجام می‌دهد.

خواجه نظام‌الملک گرچه در درون گفتمان جدید یعنی گفتمان خلافت اندیشه‌ورزی می‌کند، پادشاه مورد نظرش دارای همان ویژگی‌های پادشاهان ایران باستان از جمله دینداری و عدالت است. به عبارت دیگر مفهوم بنیادین اندیشه سیاسی خواجه نیز مانند اندیشه سیاسی ایرانشهری و در غیریت‌سازی با اندیشه شریعت‌نامه‌نویسان که شریعت مبتنی بر وحی الهی است، شاه آرمانی دارای فره ایزدی است که براساس آن، شاه آرمانی دارای فره ایزدی عین شریعت است و نه مجری شریعت، و از این حیث شاه آرمانی هیچ نسبتی با خلیفه در گفتمان خلافت که فقط مجری شریعت است، ندارد (طباطبایی، پیشین: ۱۳۱).

از آنجاکه نظام‌الملک از یکسو مردی با تربیت مذهبی و پایبند به معتقدات خویش و اهل طاعت و عبادت بود و از سوی دیگر اهل سیاست بود و جایگاه والایی در سیاست داشت، به سمتی رفت که ناخودآگاه ارتباط تنگاتنگی بین ثبات حکومت و حفظ قدرت سیاسی با دین درست برقرار کند. از این‌رو خواجه در زمینه دینداری پادشاه، معتقد است «بر پادشاه واجب است در کار دین پژوهش کردن و فرایض و سنت و فرمان‌های خدای تعالی را بجای آوردن و کار بستن و علمای دین را حرمت داشتن و کفاف ایشان از بیت‌المال پدید آوردن و زاهدان و پرهیزگاران را گرامی و عزیز داشتن» (نظام‌الملک، پیشین: ۷۰). یا در جای دیگر می‌گوید: «نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست باشد، زیرا که مملکت و پادشاهی و دین همچو دو برادرانند، هر گاه که مملکت اضطرابی دارد در کار دین نیز خلل آید و بددینان و مفسدان پدید آیند و هر گاه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاهان را بی‌شکوه و رنجه دل دارند و بدعت آشکار شود و خوارج زور آورند» (نظام‌الملک، همان: ۷۱).

ولی در عمق تأثیرگذاری اندیشه ایرانشهری بر خواجه، این مسئله بنیادین شایان ذکر است که در نسبتی که خواجه میان کفر و ظلم در سیاست برقرار می‌کند، ظلم مفهومی بنیادین دارد و نه کفر، بنابراین رعایت عدالت و دوری از ظلم، عاملی است که نظام سیاسی را از تلاشی مصون می‌دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۴).

خواجه در این زمینه چنین می‌آورد: «اندر شناختن قدر نعمت ایزد تعالی پادشاهان را نگه‌داشتن رضای اوست عز اسمه، و رضای حق سبجانه اندر احسانی باشد که با خلق کرده شود و عدلی که میان ایشان گسترده‌اید، چون دعای خلق به نیکویی پیوسته گردد آن ملک

پایدار بود و هر روز به زیادت باشد، و آن ملک از دولت و روزگار خود برخوردار بود و بدین جهان نام نیکو و بدان جهان رستگاری یابد و حسابش آسان‌تر بود که بزرگان گفته‌اند: الملک یبقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم. معنی آنست که ملک با کفر بپاید و با ظلم نپاید» (نظام‌الملک، پیشین: ۶).

در کل، خواجه در سیاست‌نامه در مورد عدل سخن بسیار گفته است، زیرا او عدالت را برای به‌سامان کردن نابسامانی‌های ایران‌زمین که با آمدن ترکان تشدید شده بود، مؤثر می‌دانست و در این میان برای بیان شیوه‌های اجرای عدالت از پادشاهان ایران باستان، داستان‌ها و حکایت‌ها نقل می‌کند. برای مثال خواجه در این زمینه می‌گوید: «رسم ملکان عجم چنان بود که روز مهرگان و نوروز پادشاهی مر عامه را بار دادی و هیچکس را بازداشت نبود» (نظام‌الملک، همان: ۴۹).

نظام سیاسی مطلوب در دورهٔ تبدیل گفتمان خلافت اسلامی به گفتمان سلطنت مطلقه (دورهٔ سوم)

نظریه‌پردازان سیاسی در این دوره جایگزین ویژه‌ای برای نظام حاکم، یعنی خلافت، ارائه ندادند، بلکه به‌طور عمده در پی زنده کردن گفتمان سنتی ایران در حوزهٔ عملی و حفظ ظاهر گفتمان مسلط بر جامعه در بُعد نظری در این دوره بودند. طبیعی بود که به‌دلیل وجود خلافت، نمی‌توان از مرکز بُرید، اما در عمل و در سرزمین‌های شرق اسلامی با توجه به بُعد جغرافیایی و دوری ایران از مرکز خلافت، تلاش برای بازپردازی شاه آرمانی، البته در شکل جدید آن بنا به ضرورت‌های اجتماعی و تاریخی، یعنی سلطنت مطلقه آغاز شد. بنابراین، وجود سلطان مقتدر در این دوره ضروری تلقی شد؛ اما به‌سبب غیرممکن بودن بازگشت به گفتمان سنتی ایران یعنی گفتمان شاه آرمانی در عمل، عناصر جدیدی مانند سلطان ذی‌شوکت جای عناصر قبلی مانند فره ایزدی در گفتمان جدید سلطنت مطلقه را گرفت. با پذیرش سلطان ذی‌شوکت، عنصر خشک و خشن قدرت با غیریت‌سازی عناصر دیگر مانند عدالت‌ورزی و فره ایزدی و غیره به دال مرکزی تبدیل شد و دیگر عناصر را به حاشیه راند. از این‌رو در گفتمان جدید میان تکوین دولت و اندیشهٔ سیاسی ایرانی‌شهری، شکافی به‌وجود آمد که در نتیجهٔ آن کم‌کم حفظ سلطنت به امری اولی و مهم‌تر از کارایی و کارویژهٔ سلطنت مطلقه تبدیل شد تا جایی که حفظ اصل سلطنت مطلقه جدا از کارایی آن موضوع محوری بیشتر نظریه‌پردازان شد و به مرور هر کسی که با قدرت شمشیر می‌توانست به مقام سلطنت مطلقه دست یابد، صرف‌نظر از اینکه سایر صفات و ویژگی‌ها را داشته باشد یا نه مورد پذیرش قرار گرفت. در گفتمان جدید سلطان هم قانونگذار بود، هم مجری قانون و هم قاضی.

شکل نهایی دولت در ایران دوره اسلامی

اما دو پیامد مهم شکاف تکوین دولت و اندیشه سیاسی ایران شهری، از سویی، **جانشین شدن «شاه» به جای «نهاد دولت» و تبدیل «شاه» به یگانه «نهاد»** و از سوی دیگر، تکوین وحدت و هویت «ملی» در بیرون دولت و ورای آن بود (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۴۷).

به عبارتی با بنیادگذاری نخستین «شاهنشاهی» این شیوه فرمانروایی، شکل «دولت» رایج در ایران به خود گرفته بود، اما اتفاق تازه این بود که در تحول تاریخی، «پادشاه» جانشین «نظام» شد و در رأس هرم قدرت قرار گرفت. البته در همه نوشته‌هایی که از کهن‌ترین دوره‌های ایران‌زمین باقی مانده، چنین دریافتی از پادشاه که یکی از مفاهیم عمده اندیشه ایران شهری بود، آشکارا بیان شده است. برای مثال، چنانکه ذکر شد، در **نامه تنسر** آمده است که پادشاه «نظام است میان رعیت و اسفاهی، و زینت است روز زینت و مفرغ و ملجأ و پناه است روز ترس از دشمن». در این عبارت، تنسر، ضمن تأکید بر خویشکاری عمده پادشاه در اندیشه سیاسی ایران شهری، او را سامان‌کشور خوانده است، زیرا با تکیه بر آنچه تمایز میان دو دریافت ایرانی و هندواروپایی فرمانروا آورده شده، می‌توان گفت پادشاه، در اندیشه سیاسی ایران شهری بیشتر از آنکه سامان‌بخش باشد، عین سامان بوده است. از این رو به نظر می‌رسد مشکل تکوین مصداق «دولت» را بتوان با توجه به این مفهوم «پادشاه» و این دریافت بنیادین اندیشه ایران شهری توضیح داد. پس می‌توان گفت در اندیشه سیاسی ایران شهری، از همان آغاز «سامان» با «سامان‌بخش» یکی شمرده شد و تمایزی که همچون شرطی اساسی برای تکوین مصداق دولت به‌شمار می‌آمد، میان آن دو به‌وجود نیامد! اما نکته مهم این است که هرچند در اندیشه سیاسی ایران شهری، از همان آغاز «سامان» با «سامان‌بخش» یکی شمرده می‌شد، این فقدان تمایز، در دوره اسلامی بود که راه خودکامگی شاهان را هموار کرد و به مانعی برای تکوین مصداق دولت تبدیل شد؛ یعنی در ایران دوره اسلامی بود که از یک‌سو تحول گفتمان سلطنت در نظر و از سوی دیگر پیدا شدن شاهان خودکامه در عمل، که با رفتار خود جایی برای ایجاد فضایی عمومی نمی‌گذاشتند، موجب شد هیچ نهادی در بیرون قدرت سیاسی خودکامه ایجاد نشود (طباطبایی، همان: ۱۴۹).

این دریافت از نظریه سلطنت، که نه در عمل تمایزی میان «شخص» و «مقام» بود و نه برپایه مقدمات نظری آن، تدوین چنین نظریه‌ای ممکن می‌شد، بدون هیچ کم‌وکاستی، گفتمان غالب در دوره ایران بعد از اسلام شد و به این ترتیب اگرچه این گفتمان در دوره اسلامی،

۱. به این سبب است که ما معتقدیم برای بررسی نظری مفهوم دولت در ایران، به پژوهش در ریشه‌های مفهوم فرمانروایی از دیدگاه تاریخ اندیشه سیاسی نیازمندیم؛ زیرا تبیین مفهوم «دولت» در ایران دوره میانه و توضیح دگرگونی‌های آن بدون بازگشت به کهن‌ترین دریافت ایرانیان باستان از فرمانروایی که بر پایه آن نخستین «شاهنشاهی» را بنیاد نهادند، ممکن نیست.

حافظ نظام حقوق شرعی بود، پادشاهی که نماینده خدا روی زمین بود و مقام خود را از پدر به ارث برده و با قهر کردن دشمنان، کشور را به دست آورده بود، منشأ قانون نیز به حساب می‌آمد. نتیجه کار این شد که در این دوره، تعارضی میان نظام حقوقی شرعی - تنها نظام حقوقی مشروع در جامعه اسلامی - و «حقوق» سلطنت مطلقه ایجاد شد. یعنی در قلمرو نظر، جامعه اسلامی باید برابر قانون شرع اداره می‌شد؛ اما در عمل، جامعه‌ای در بیرون گفتمان سلطنت و در استقلال از آن ایجاد نشد. همین مسئله موجب شد که به تدریج، شکافی میان «ملت» و حکومت‌هایی که جز دولت مستعجل نمی‌توانستند داشته باشند، به وجود آید و نهاد دولت همچنان نارس بماند. علاوه بر اینها موانع معرفتی عمده‌ای برای تمایز میان «شخص» پادشاه و «مقام» سلطنت در دوره اسلامی نیز وجود داشت. از جمله اینکه در ایران دوره اسلامی که گفتمان یا نظریه سلطنت مطلقه، در نخستین سده‌ها تجدید شد، بیشتر از آنکه اسلامیت ملاک سلطنت قرار بگیرد، سلطنت ملاک اسلامیت قرار گرفت و گفتمان سلطنت با هژمونی خود عناصر گفتمان خلافت را به حاشیه راند (طباطبایی، همان: ۱۵۰).

مراحل تبدیل گفتمان خلافت به گفتمان سلطنت نیز از سومین سده هجری آغاز می‌شود که دگرگونی‌های ژرفی در آرایش نیروها و رابطه ناپایدار آن نیروها به وجود آمد و این دگرگونی‌ها، ناگزیر در شرایطی رخ داد که دستگاه خلافت، با به پایان رسیدن عصر زرین خلفای راشدین، در آستانه تبدیل به سلطنت مطلقه از مجرای تقلید الگوی شاهنشاهی ایرانیان قرار گرفته بود، زیرا در این دوره از سوی در عمل، خلافت فاضله آغازین به سلطنت مطلقه تبدیل شد و از سوی دیگر، در قلمرو نظر، جریان مهم اندیشه سیاسی از شریعت‌نامه‌نویسی به سیاست‌نامه‌نویسی تبدیل شد که هر یک به نوعی به توجیه گفتمان سلطنت مطلقه می‌پرداختند (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۳۹).

اما علت اینکه در نخستین سده‌های دوره اسلامی، گفتمان خلافت به عنوان یک پارادایم جامع «حقوق مدنی و عمومی» اسلام نتوانست در تنظیم مناسبات خصوصی میان افراد و میان حکومت با افراد نقش مؤثری ایفا کند، تجدید گفتمان سلطنت مطلقه در ایران بود. بی‌تردید در ایران نیز مانند همه کشورهای اسلامی، فقه، نظام حقوقی حاکم بر جامعه بود؛ اما «نهاد» سلطنت به طور عمده، اگر نه در نقشی ورا، اما لاجرم، بیرون نظام حقوقی «مدنی» اسلام عمل می‌کرد و نقشی اساسی در بازتولید مناسبات اجتماعی داشت. بدین سان، اگرچه جامعه، برحسب تعریف، اسلامی باقی می‌ماند، در ایران، گفتمان سلطنت مطلقه نه برپایه حقوق اسلامی تدوین می‌شد و نه مشروعیت نظام ناشی از آن بود و به قول خواجه نظام الملک، در بازپرداخت جدید گفتمان سلطنت مطلقه، شاه به خلاف حاکم در حکومت قانون (شرع) که تنها بر حُسن اجرای احکام نظارت دارد، خود، «نظام» است. نخستین پیامد این گفتمان جدید

آن است که **پادشاه خود منشأ مشروعیت** است و هر قانونی نیز از او ناشی می‌شود. بنابراین مشروعیتی ورای مشروعیتی که از «شخص» پادشاه ناشی می‌شود، وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۵۱).

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که ساختارهای عام و همگانی اندیشه سیاسی ایران و پیوستگی مبانی آن تقریباً در تمام ادوار تاریخی ایران حضور داشته‌اند و عام‌ترین آن ساختار که تا انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ حفظ شد، **نهاد شاهی** بود که تنها الگوی همیشه ثابت در تمامی ادوار و اندیشه، آموزه و نهاد سیاسی در ایران بوده و هویت ایرانی را سروسامان داده بود. از دیگر امر مشترک و ثابت در تمام ادوار این است که اندیشه‌های سیاسی، خصیصه‌ای آرمانی و استعلایی داشته‌اند (به عبارتی **امر مقدس و آرمانی** کلید درک مسائل اندیشه سیاسی در ایران است)؛ به این معنا که هرچند بی‌شک میان الزامات و اهداف حکومت قبل از اسلام با حکومت و سلطنت‌های بعد از اسلام در ایران تفاوت‌های فراوانی وجود دارد، این تمایزات در رویناست، و در بسیاری از موارد ذات اندیشه سیاسی در آنها در زمینه‌های کشورداری و سیاست مشابه است و چنانکه گفتیم یکی از مهم‌ترین وجه تشابه در اندیشه سیاسی این سرزمین، ایده قدسی نمودن سیاست و شهریار است که تقریباً ویژگی مشترک اندیشه‌های شرقی است.

امر ثابت دیگر اینکه **پادشاهی** در ادبیات قدیمی ایران مترادف با مفهوم **دولتشهر** در بین‌النهرین و ساختار سیاسی دولتشهری غالب در یونان بود. به این سبب است که وقتی در **کلیده و دمنه**، نویسنده اشاره می‌کند که صلاح دولت و قوام مملکت و دوام نعمت به بقای شاه باز پیوسته است، یعنی اینکه مهم‌ترین عنصر تشکیل‌دهنده واحد سیاسی «**نهاد شاهی**» است و به عبارتی «**نهاد شاهی**» در مرکزیت واحد سیاسی قرار دارد. البته این منطق خود بنیاد نظری دارد که با کل اندیشه سیاسی قدیم هماهنگی دارد و آن هم اینکه در آن زمان، پرسش اصلی در سیاست این بود که، **چه کسی باید حکومت کند**، درحالی‌که در عصر جدید پرسش اصلی چگونه حکومت کردن است.

در نهایت اینکه آخرین ویژگی مشترک در تمامی ادوار توأم بودن سیاست و دیانت و به عبارتی دینداری و عدالت‌ورزی پادشاهان است و بهترین و کامل‌ترین حکومت‌ها، حکومتی دانسته شده است که در آن دین و دولت توأم و به عبارتی شهریار دین‌یار باشد یا شهریار دین‌یار، فرمانروا باشد. این مسئله از یک طرف به این اصل کلی برمی‌گردد که در جوامع باستانی شرق به‌طور عام و ایران باستان به‌طور خاص، اعتقادات دینی حاکم بود و شهریاران ایران‌زمین، همه شاهانی دین‌آگاه بودند و به همین دلیل گفته شد که فرمانروایی ایرانیان برپایه

قانون و داد استوار شده بود. از طرف دیگر، دین در بیشتر دوره‌های تاریخی ایران و در تمامی گفتمان‌های سیاسی برای مشروعیت بخشیدن به اقتدار شاه و تحکیم مبانی ارزشی سلطنت، پیوسته فعال بوده و همیشه پیوند متقابل و نزدیک با دولت داشته است. شاید به سبب این نسبت نزدیک دین و دولت است که نوع حکومت و فرمانروایی که با عنوان «نظام شاهنشاهی» در ایران تثبیت شد، تنها سیاسی نبود، بلکه دینی نیز بود؛ گویی که نوعی از سامان زمینی و آسمانی را شاهان ایران در فرمانروایی خود سرمشق قرار داده‌اند که دفاع از عدالت، راستی، درست‌دینی و حفظ نظم از شاخصه‌های این سامان زمینی و آسمانی بود و اقتدار، عدالت و دینداری سه خصلتی بود که هر شاهی را کامکار و سلطنت او را پردوام می‌کرد.

منابع و مأخذ

۱. ادی، ساموئیل ک (۱۳۴۷). آیین شهریاری در شرق، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: ا. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲. رجایی، فرهنگ (۱۳۷۶). معركة جهان‌بینی‌ها، ج دوم، تهران: احیاء کتاب.
۳. رضایی زاد، محمد (۱۳۷۸). مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، تهران: طرح نو.
۴. سعدی، شیخ مصلح‌الدین، گلستان سعدی (۱۳۶۹). براساس نسخه تصحیح‌شده محمدعلی فروغی، تهران: ارغوان.
۵. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۴۶). آیین شاهنشاهی ایران، تهران: نشر دانشگاه تهران.
۶. طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۷). زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.
۷. ----- (۱۳۷۴). ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو.
۸. ----- (۱۳۸۰). دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: نگاه معاصر.
۹. طباطبایی فر، سید محسن (۱۳۸۴). نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجاریه)، تهران: نشر نی.
۱۰. عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر ابن قابوس ابن وشمگیر بن زیار (۱۳۴۵). قابوس‌نامه، به اهتمام غلامحسین یوسفی، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۱. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). شاهنامه فردوسی، براساس نسخه مسکو، تحت نظر یوگنی ادواردویچ پرتلس، تهران: انتشارات پیام عدالت.
۱۲. کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۷۸). به تصحیح دکتر بهرام فره‌وشی، ج دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. مجتبیایی، فتح‌الله (۱۳۵۲). شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
۱۴. مسکویه رازی، ابوعلی احمد بن یعقوب بن مسکویه (۱۳۵۰). جاویدان خرد، پند از هوشنگ شاه پیشداد، ترجمه از پهلوی به عربی به کوشش حسن بن سهل، ترجمه و تألیف سید محمدکاظم امام، تهران.
۱۵. میرموسوی، سیدعلی (۱۳۸۴). اسلام، سنت، دولت مدرن (نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه)، تهران: نشر نی.
۱۶. نامه تنسر به گشنسب (۱۳۱۱). به تصحیح مجتبی مینوی، تهران: انتشارات مطبوعه مجلس.
۱۷. نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن بن علی بن اسحاق (۱۳۸۸). سیر الملوک یا سیاستنامه، به کوشش هیوبرت دارک، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.