

## مبانی فکری سیاست‌نامه‌نویسی

تاریخ دریافت: ۹۶/۴/۱۲

تاریخ تأیید: ۹۶/۶/۴

منصور میراحمدی \*

محمد رضا مرادی طادی \*\*

این مقاله با فرض گرفتن جریانی به نام «سیاست‌نامه‌نویسی» در تاریخ اندیشه سیاسی سده‌های میانه ایران، به دنبال آن است تا مبانی فکری این جریان اندیشه را بازخوانی کند. از این رو، با برشمردن پنج مؤلفه بنیادین، بر آن است تا وجوه مفهومی و معنایی آنها را در متون موسوم به خدای‌نامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها مشخص نماید. این پنج مؤلفه عبارت‌اند از: فرآیندی، عدالت، توأمانی دین و سیاست، آشه، و شاه آرمانی. در این راستا، مقاله کوشیده است تا نه تنها این مفاهیم را برای کشف سازه‌های استدلالی شان درون کاوی کند، بلکه می‌خواهد چگونگی وابستگی و پیوستگی این مفاهیم را به یکدیگر نشان دهد. فرضیه این مقاله آن است که مجموعه این مفاهیم مؤلفه‌هایی جدا از یکدیگر نیستند، بلکه خوشه‌ای مفهومی‌اند که در ارتباطی نظام مند با همدیگر قرار دارند؛ به نحوی که در هر مفهوم هاله‌ای از معانی دیگر مفهوم‌ها حضوری نامحسوس، ولی در عین حال قابل شناسایی دارد.

**کلیدواژه‌ها:** فرآیندی، عدالت، توأمانی دین و سیاست، آشه، شاه آرمانی.



\* استاد علوم سیاسی دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی (m\_mirahmadi@sbu.ac.ir).

\*\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی (m.moradi.tadi@gmail.com).

## ۱. مقدمه

امروزه عموماً در تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی دوره میانه، از آثاری به نام «سیاست‌نامه» یاد می‌شود و برخی از متون را ذیل آن دسته‌بندی می‌کنند. اما مفسران در بررسی این آثار غالباً به تحلیل درون‌مایه‌های آن پرداخته‌اند (مثلاً در: طباطبایی، ۱۳۹۴) و در حالی که پرداختن به مبانی فکری سیاست‌نامه‌نویسی اهمیت بسیاری دارد، به‌ندرت تحلیلی از مبانی فکری آنها ارائه می‌شود و اگر بحثی هم طرح شده، معمولاً پراکنده و لابه‌لای همان تفسیر آرای متفکران بوده است. تعیین این مبانی فکری از آن نظر اهمیت دارد که می‌تواند اولاً، به تردیدهایی پاسخ گوید که درباره اصل وجود سیاست‌نامه‌نویسی مطرح است (مثلاً در: فیرحی، ۱۳۷۹)؛ چراکه با تعیین و اثبات این مبانی، مشخص خواهد شد که اندیشه سیاسی ایران‌شهری، سازه منسجمی از مفاهیم بوده که نظام گفتاری خاص خود را ایجاد می‌کرده است. منظور از سازه منسجم مفاهیم و نظام گفتاری ویژه، آن است که در انبوه متن‌ها، متن سیاسی ایران‌شهری را می‌توان بنا بر نظم مفهومی‌اش (وجه ماهوی) و چینش واژگانی‌اش (وجه زبانی) از دیگر نظام‌های فکری رقیب بازشناخت و در این صورت، دیگر نمی‌توان در وجود پدیده‌ای به نام سیاست‌نامه‌نویسی تردید کرد. ثانیاً، تعیین این مبانی فکری، کارکرد تفسیری دارد؛ چون می‌تواند در شناخت متن و استدلال‌هایش مؤثر باشد. ثالثاً، کارکرد تحدیدی دارد؛ چراکه معیاری برای شناخت متن سیاست‌نامه‌ای از غیر آن است.

از این‌رو، این مقاله پرسش از مبانی فکری سیاست‌نامه‌نویسی را در کانون توجه قرار داده است؛ پرسش از اینکه: مفاهیم بنیادین سیاست‌نامه‌ها چه بوده است؟ و اینکه: خود این مفاهیم چه معنا / معنایی را حمل می‌کرده‌اند؟ و در نهایت اینکه: آیا می‌توان به پیوندی میان این مفاهیم قایل شد یا آنکه آنها از یکدیگر استقلال معنایی دارند؟ اگرچه تاکنون آثار خوبی در زمینه سیاست‌نامه‌پژوهی تألیف شده، کمتر اثری به پرسش‌های سه‌گانه فوق پرداخته است. برای نمونه، طباطبایی در تحلیل اندیشه خواجه نظام به تحلیل مفهوم فر پرداخته (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۳-۱۴۶)، ولی تنها یکی از شقوق معنایی آن را مشخص کرده است. تحلیل ایشان از عدالت (همو، ۱۳۹۴، ص ۱۲۸؛ ۱۳۷۹، ص ۲۵۸) نیز دچار همین کاستی است. از این‌رو، بررسی طیف معنایی این مبانی و پیوند احتمالی‌ای که می‌توانند با یکدیگر داشته باشند، می‌تواند گامی به پیش در فهم این دسته از متون باشد.

شاید بتوان گفت در بیشتر سیاست‌نامه‌ها پنج مؤلفه را می‌توان یافت که بنیاد معرفتی تدوین متن‌اند. این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از: فر ایزدی، عدالت، توأمانی دین و سیاست، آشه، و



شاه آرمانی. اینها سازه مفاهیم سیاست‌نامه‌نویسی‌اند که از منظر معرفت‌شناسی، بنیادی را پدید می‌آورند که تمام گزاره‌های بعدی و دیگر اصطلاح‌های فرعی از آنها مشتق و منشعب می‌شوند. این پنج مفهوم پایه در مواردی پیوندهای درونی نیز دارند که گاه به شکل‌گیری خوشه مفهومی (Conceptual cluster) نیز می‌انجامند؛ به گونه‌ای که در صورت تغییر و تحول در نظام این خوشه مفهومی، خود نیز دچار تغییر و تحول می‌شوند.

از آنجاکه در واکاوی عقبه معنایی این مفاهیم ناگزیر باید به گذشته تمدنی آنها رجوع کرد، از جهاتی این پژوهش تحت رویکرد فیلولوژیک قرار می‌گیرد؛ چراکه تلاش داشته تا پیوندی بینامتنی میان متون دوره اسلامی و ایران پیشاسلامی برقرار کند و البته از نظر روشی، بر متن کاوی و رویکردهای تفسیری متن‌گرایانه مبتنی است که مفاهیم را در بافت متون تحلیل می‌کند.

## ۲. فرآیندی

فرآیندی بن‌مایه ثابتی است که معمولاً از آن با عنوان رکنی از اندیشه ایران شهری یاد می‌شود. از منظر اشتقاق لغت، کلمه «فر» از صورت قدیم‌تر «خوارنه» و «خوارنو» در *اوستا* مشتق شده است که آنها خود با کلمه «هورنه» در ارتباط‌اند. از نظر معناشناسی کلمه هورنه معنای «چیز به دست آمده یا چیز خواسته» (زینر، ۱۳۸۹، ص ۴۶) می‌داده و سپس ناظر بر معنای ای همچون «چیز خوب، چیز خواستنی، خواسته، امر مطلوب» (Bailey, 1943, p.2) بوده است. در *اوستا* از دو گونه خوره یاد شده است: خوره ایرانی (در *اوستا*: Airyanem xvarano / ائیریانم خوارنو-) و دیگری خوره کیانی (در *اوستا*: Kavaenem xvarano / کوانم خوارنو).

ویژگی فر ایرانی این است که آنان را از چهارپایان، گله، رمه، ثروت و شکوه برخوردار، و بخشنده خرد، دانش و دولت، و درهم‌شکننده غیرایرانی [یا انیرانی] می‌کند (معین، ۱۳۸۹، ص ۴۱۸-۴۲۳). اهورامزدا در یشتها درباره فر ایرانی به زرتشت چنین می‌گوید:

من بیافریدم فر ایرانی؛ از ستور برخوردار، پر رمه، پر ثروت، پر فر را که خرد خوب فراهم

شده، و دارایی فراهم شده، درهم شکننده آز، درهم شکننده دشمن است (یشتها، ۲: ۲۰۴).

ویژگی دومین فر، فره کیانی، آن است که موجب پادشاهی و کامیابی سران کشور است. در زامیادیش از خوره هوشنگ و جمشید و دیگر پادشاهان پیشدادی و کیانی تا گشتاسب یاد شده است. پس از سپری شدن روزگار پادشاهی گشتاسب، دیگر خوره به کسی تعلق نگرفته است، ولی اهورامزدا آن را تا روز رستاخیز برای ایرانیان نگاه می‌دارد تا سوشیانت از فرآیندی برخوردار شود و از کنار دریاچه هامون برخیزد و گیتی را پر از راستی و داد کند



(معین، ۱۳۸۹، ص ۴۱۲-۴۱۸).

فرّ کیانی بخت و اقبال پادشاهان ایرانی شمرده می‌شده؛ لذا آن را شکوه پادشاهی (کوئم خورنه) می‌دانسته‌اند که با شکوه ایران (ایرانیتم خورنه) یکی بوده، و اساساً فر تا مدت‌های مدیدی به «شکوه» ترجمه می‌شده است (زینر، ۱۳۸۹، ص ۲۲۲) که بعداً در متون سیاست‌نامه‌ای دوره اسلامی در صفت «هیبت» برای سلطان پدیدار می‌شود. از سوی دیگر، شکوه ایران می‌تواند به معنای این باشد که ایران‌زمین نیز از فرّ مخصوص به خود بهره‌مند بوده، یا شاید به دلیل پیوستگی احوالات ایران‌زمین با شهریارِ حاکم، فره‌مندی شهریار با شکوه‌مندی ایران ارتباطی مستقیم داشته است.

رگه‌هایی از این دو گونه فرّ را می‌توان در بیشتر متون ایران‌شهری بازشناخت. سهروردی در رساله پرتونامه گزارشی از فره آورده که دو بخش فره ایرانی و فره کیانی در آن به روشنی پیداست. البته ناگفته نماند که سهروردی تحت تأثیر فلسفه مشائی و کیهان‌شناسی نوافلاطونی، آن صبغه معرفتی فره را بیش از پیش تغلیظ کرده است. او درباره نخستین مرحله حصول به فره در توضیحی بالابلند فرایند نیل به آن را به‌وضوح بیان می‌کند:

و هر که در ملکوت فکری دائم کند و از لذات حسّی و از مطاعم پرهیز کند الا بقدر حاجت؛ و به شب نماز کند...، و وحی الهی بسیار خواند...، انواری برو اندازند همچو برق خاطر، و متابعت شود، چنانکه در غیر وقت ریاضت نیز آیند. و باشد که صورت‌های خوب نیز بیند. و باشد که نفس را خطفه‌ای عظیم افتد به عالم غیب. و در حسّ مشترک روشنائی افتد روشن‌تر از آفتاب، و لذتی با او. این نور روشن‌روانان را ملکه شود، که هر وقت که خواهند یابند و عروج کنند بعالم نور و در حفظ‌های لطیف. و این بروق و انوار نه علم است یا صورتی عقلی، بلکه شعاعی است قدسی (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۸۰).

اما منابع کهن پیشااسلامی نکات دیگری را نیز بر تفسیری که سهروردی از فره ایرانی به دست داده، می‌افزایند. در برخی از منابع، فره همزاد آدمی است و حتی با زایش نخستین انسان با آنان زاده شده است: «درست بدان‌گونه که ایشان را دست بر گوش بازیستند، یکی به دیگری پیوسته، هم بالا و هم دیسه بودند، میان هر دو ایشان فره برآمد» (زینر، ۱۳۸۹، ص ۲۲۳). ظاهراً این فره سبب غایی هر پدیده است؛ شاهی شاه، موبدی موبد، صنعت صنعت‌گر، تهور جنگاور، انسانیت انسان و حتی ربوبیت رب از فره است (همان). فره را خداوند اراده کرده؛ فره قبل از تولد جسمانی انسان نیز وجود داشته است: «فره در تن آفریده شد تا خویش‌کاری بیافریند، و تن به خویش‌کاری آفریده شد. این را گزارش این است که روان



پیش‌تر آفریده شد، تن از پس روان، روان در تن خویش کاری را فرمان دهد» (همان، ص ۴۴۴). اما به‌هرحال به‌رغم اختلاف در چگونگی حصول به فرّ ایرانی در متون اوستایی و متن سهروردی، مفهوم یکی است و نشان‌دهندهٔ تداومی که وحدت درونی خود را به‌واسطهٔ این مفاهیم پایه حفظ کرده است. سهروردی مرحلهٔ دوم از حصول به فره را در متافیزیک نور و پیامدهای مدنی که بر آن مترتب می‌شود، چنین توضیح می‌دهد:

و نور مفارقات زائد بر ماهیات ایشان نیست، بلکه ایشان نورهای مجردند از مادّت؛ هم چنانکه حکیمانی نورانی گفته‌اند، از سر مشاهدت، و هرکه حکمت بدانند و بر سپاس و تقدیس نور الانوار مداومت نماید، چنانکه گفتیم، او را «خره کیانی» بدهند، و «فرّ نورانی» ببخشند، و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بها ببوشاند، و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد، و سخن او در عالم علوی مسموع باشد، و خواب و الهام او بکمال رسد (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۸۱).

تعریفی که سهروردی از فرّ به‌دست می‌دهد، تقریباً در بیشتر متون سیاسی ایران‌شهری آمده است. برای مثال، ابن طقطقی تمام مراتب وجود، از جمله سلطنت و سیاست را در پرتو مفهوم فرّ/ فیض این‌گونه توضیح می‌دهد:

هرگاه ذره‌ای از نور عنایت خداوندی به نفسی تابش کند، صاحب آن نفس پیغمبر یا امام و یا فرمانروا خواهد شد، و هرگاه این عنایت به زمان توجه کند، آن روز، روز عیدی بزرگ و شب قدری و ایام حج، و یا روزهای بیرون آمدن و دید و بازدید برای سایر ملل خواهد گردید. نیز اگر ذره‌ای از این عنایت به مکانی بتابد، آنجا خانهٔ مکه و بیت المقدس و مشاهد و مساجد و معابد و زیارتگاه‌ها و سایر اماکن تقرب می‌گردد (ابن طقطقی، ۱۳۸۹، ص ۴۶).

درباره گزین‌گویهٔ قبلی سهروردی، نکتهٔ شایان ذکری وجود دارد. در بعضی از نسخه‌های آن، عبارت «هرکه حکمت بدانند» به‌صورت «و هر پادشاهی که حکمت بدانند» آمده است که با توجه به عبارت «و رئیس طبیعی شود عالم را» صحیح‌تر می‌نماید؛ به‌هرحال، حتی در صورت فعلی نیز ناظر بر گونهٔ دوم فرّ است؛ چراکه خود بر آن تصریح کرده است: خره کیانی یا فرّ نورانی. اما عبارت دوم - هر پادشاهی... - نشان‌دهندهٔ آن است که هر صاحب‌منصبی نمی‌تواند صاحب فره باشد؛ لذا از نظر سهروردی - مانند سیاست‌نامه‌نویسان - میان قدرت موجود و قدرت مطلوب، یا پادشاهی بالفعل (de facto) و پادشاهی آرمانی فرهمند تمایزی قاطع وجود دارد.

۴۱ نکته‌ای که سهروردی تلویحاً بدان اشاراتی داشته، بن‌مایهٔ اندیشهٔ سیاسی ایران‌شهری



است؛ پادشاهی آرمانی که صاحب خرّه کیانی است و در ارتباطی که با نورالانوار دارد، شهریارِ طبیعی شهر است. بنابراین، وحدتی ارگائیک میان آسمان و زمین، و شهریاری و شهر وجود خواهد داشت. در واقع خرّه کیانی در اندیشهٔ سهروردی، اشاره به وحدت نبوت و سلطنت در نظام فکری ایران باستان است که نمونهٔ مثالی آن را در شخصیت کیخسرو پیدا می‌کنیم. در چنین حالتی نبوت از یکسو، و بهره‌مندی از فرّه و مهارتی به نام «نیرنگ» در شخص پادشاه در یکدیگر می‌آمیزد تا شهریاری عین شرع و شرع چیزی جز شهریاری نباشد؛ چراکه پادشاه فرهمند صاحب نیرنگ، به تعبیر سهروردی، «رئیس طبیعی شود عالم را»؛ لذا هر آنچه او حکم کند، هم با نوموس لاهوتی و هم با فوسیس ناسوتی منطبق است. همین معنا از فرّ با بیشتر مؤلفه‌های اش مورد استفاده سیاست‌نامه‌نویسان قرار گرفته است. برای نمونه، خواجه نظام در همان آغاز بحث، موضوع را با اعطای فرّ ایزدی به پادشاه شروع می‌کند:

ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را بهنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازبندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلائق بگستراند (خواجه نظام، ۱۳۸۷، ص ۱۱).

اما نظام دلالت فرّ چه بوده و این مفهوم چه مدلول / مدلول‌هایی را در متن ایجاب می‌کرده است؟ سازهٔ درونی و اجزای سازای آن، چه بوده است؟ به این دست پرسش‌ها می‌توان در دو ستون مجزا پاسخ داد. یکی عناصری که فرّ ایزدی بر ساخته شده از آنهاست که معمولاً در متون ایران‌شهری به‌عنوان وجوهات متکثر فرّ در شخص پادشاه ذکر می‌شود و دیگر، تالی منطقی داشتن فرّ است که غالباً به دو کارکرد «مشروعیت» و «کارآمدی» می‌انجامد.

یکی از اصلی‌ترین درون‌مایه‌های مفهوم فرّ ایزدی، طبیعت ثنوی پادشاه بوده که به‌واسطهٔ آن می‌توانسته پُلی میان آسمان و زمین باشد. در ایران باستان شاه پیکری دوگانه داشته که طبیعت آن را آتش آسمانی تشکیل می‌داده است؛ لذا شاه از آتش بود و آتش نیز نمی‌توانست آسیبی به پادشاه برساند (مسکوب، ۱۳۸۶، ص ۵۰). این آتش مشخص و مجسم‌راه، که در *اوستا* «آتر» و در زبان فارسی میانه «آذر» می‌نامند، بیشتر در متون، پسر اهورمزدا خوانده شده است. عیسویان نیز گاهی آتش مقدس زردشتیان را دختر اهورمزدا نامیده‌اند (کریستنسن، ۱۳۹۰، ص ۱۰۴).

در سرتاسر یسنا آتش به کرات پسر اهورامزدا خطاب شده (زینر، ۱۳۸۹، ص ۱۲۶) که با توجه به تأثیرپذیری مسیحیت از آیین مهری یا میتراپیسم (ورمازن، ۱۳۸۷) تقریباً معادلی برای باور الهیات مسیحی به رابطه ابوت بین مسیح و خداست. بنابراین، اندیشه مزدایی، میان آتش (طبیعت الهی پادشاه یا شاه بانو) و اهورامزدا (خدای زرتشتی) پیوندی نسبی قایل بوده است و به همین دلیل، شاه بر مبنای این نسب تباری الهی داشته است. با این حال، همان‌گونه که فرّ تنها مختص پادشاه نبوده و دیگر موجودات نیز می‌توانستند از فرّ بهره‌مند شوند (به‌ویژه درباره فرّ ایرانی) آتش نیز تنها مختص پادشاه نبوده، در واقع از جهاتی آتش و آب در حکم والدین بشر شمرده می‌شده‌اند: «... آب و آتش هم گوهرند، ولی دارای صورت متفاوت‌اند و به‌منزله پدر و مادر ما هستند و وظیفه اساسی ماست که با تطهیر از گوهر خویش درست پاسبانی کنیم» (آموزگار، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴).

در اندیشه ایران باستان آتش چند گونه بوده که تنها صورت اکمل آن به پادشاه تعلق می‌گرفته است، ولی مراتب دیگر نیز، فراخور احوال و ماهیتشان می‌توانسته‌اند از آتش برخوردار باشند. لذا هریک از طبقات اجتماعی آتش مخصوص به خود را داشته که نهایتاً در آتش پادشاه، به‌منزله نشانی از وحدت طبقات، متحد می‌شده، هرکس به‌واسطه داشتن آتش، قابلیت ذاتی تعلق به آن طبقه را پیدا می‌کرده است. متعاقباً اگر کسی آتش مخصوص به آن صنف یا طبقه را نمی‌داشته، نه تنها تعلقش به آن طبقه کاری اشتباه می‌بوده، بلکه اصولاً در آن منزلت هم نمی‌توانسته موفق باشد. این نکته از آنجا ناشی می‌شود که اصولاً فره به‌معنای خویش‌کاری، و عمل به خویش‌کاری عین عدالت بوده است.

وظیفه ذاتی هر آدمی بر مبنای فره‌ی که به او تعلق می‌گرفت، خویش‌کاری‌ای را برای او ایجاب می‌کرد که بسان وظیفه‌ای کیهانی پیش روی او قرار می‌گرفت. خویش‌کاری یعنی آنکه هرکس تنها به کار و پیشه‌ای بپردازد که خاص و بایسته طبقه اوست (مجتبایی، ۱۳۵۳، ص ۵۰). کل خلقت، سمفونی عظیم جدال خیر و شر بود که در آن نیروهای مینوی با سپاهیان اهرمنی در ستیز بودند؛ لذا هر انسانی مؤظف بود در اُپرای خلقت، نُت‌های مخصوص به خود را بیاموزد و به کار برد تا به خویش‌کاری‌اش عمل کرده باشد؛ خویش‌کاری‌ای که تحقق فره او شمرده می‌شد (مسکوب، ۱۳۸۶، ص ۲۷). زینر در شرح این مطلب می‌نویسد:

در پهلوی xvarr فره معادل واژه خویش‌کاری xveskarih است، که تحت‌اللفظی به‌معنای

«کار خود» است؛ پس رفتار مشخص هر موجود خلق شده‌ای است... انسانیت انسان، چیزی

که او را به‌عنوان انسان متمایز می‌کند، خویشی (=خودی) اوست تا خویش‌کاری یا فره او.



خویش کاری او بیشتر استفاده صحیح از انسانیت او، یعنی فضیلت است؛ استفاده نادرست آن رذیلت *dusfarragih* است (زینر، ۱۳۸۴، ص ۲۷۳).

عنصر آتش با چنین انگاره‌های کیهان‌شناختی و انسان‌شناسیکی، وارد منظومه فکری ایران باستان می‌شود تا نقش جزء آسمانی در وجود زمینی را ایفا کند. این جزء آسمانی ذومراتب بوده، صورت کامل آن تنها در شخص پادشاه یافت می‌شده است.

بر همین مبنا، متناظر با سه طبقه مسلط اجتماعی، سه آتش مخصوص وجود داشته است: آتش موبدان، آتش جنگجویان و آتش کشاورزان: «در فرمانروایی هوشنگ هنگامی که مردم بر پشت گاو سروو به کشورهای دیگر می‌رفتند، شبی که به ستایش آتش می‌پرداختند، آتشدان‌ها که بر سه جا بر پشت گاو نهاده شده بود و آتش در آنها قرار داشت، در دریا افتاد. جوهر این آتش که در اصل، یکی و آشکار بود، به سه آتش تقسیم شد و آنها را بر سه آتشدان نشانند که خود سه فره گشتند و جایگاه آنها آذر فرنبغ، آذر گشنسب و بُرزین مهر شد» (کریستنسن، ۱۳۸۹، ص ۱۸۱).

آتش پادشاه فراگیرنده سه آتش طبقاتی بوده و در واقع فره شاهی شامل هر سه فره یا آتش دولتی می‌شده است (همان، ص ۳۵۳)؛ چراکه خود شخص پادشاه ویژگی‌هایی از هر یک از طبقات را در وجود خودش داشته است. شاه از جهاتی وجه روحانی داشته که عضو طبقه روحانی شمرده می‌شده و حتی در مواردی به بالاترین مقام روحانیت در جهان ناسوتی، یعنی نبوت نیز نایل می‌شده و در عمل نیز موبدان موبد، رئیس طبقه روحانی را شاه تعیین می‌کرده است. وجه جنگاوری شاه در فرماندهی بر سپاهیان نمودار می‌شده و در نهایت شاه خود یکی از مردم بود و با طبقه کشاورزان و عامه مردم وابستگی داشت؛ تاجایی که از برادری شاه و دهقان سخن گفته می‌شد که در دو برادر هوشنگ (بنیانگذار کشورداری) و ویکرد (بانی کشاورزی) متجلی می‌شود (بیرونی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۹).

سهروردی نه‌تنها مفهوم فره کیانی را در دقیق‌ترین جایگاهش تعریف کرده، بلکه درون‌مایه فره (آتش) را نیز استخراج کرده، آن را در دستگاه معرفتی ایران‌شهری‌اش قرار می‌دهد. او خلافت الهی را در دو مرتبت کبرا و صغرا تعریف می‌کند که مقام «خلافت کبرای الهی» به «نفس ناطقه» و مقام «خلافت صغرای الهی» به «آتش» داده شده است (دینانی، ۱۳۷۸، ص ۴۶۶-۴۷۶):

از نشانه‌های بزرگی و شرافت «نار» آن است که بلندترین حرکات و کامل‌ترین حرارت را داراست و نزدیک‌ترین یار زندگی و حیات است، در تاریکی‌ها بدن استعانت می‌جویند و از



جهت سوزندگی قهاریتی تمام و از جهت نورانیت شبیه‌ترین شیء به مبادی (عقول و نفوس) است. او برادر نور اسفهد انسی (نفس ناطقه بشری) است و خلافت صغرا و کبرای خداوند در عالم عناصر بدانها تمام گشته است (سهرودی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۶).

سهروردی آتش را برادر نفس ناطقه قرار می‌دهد تا یکی خلیفه الهی در جان انسان باشد و دیگری خلیفه الهی در طبیعت، تا تدبیر عالم به واسطه این دو امکان‌پذیر باشد. آتش طلسم رب النوع اردیبهشت است که خود یک نور قاهر فیاض بوده است. نسبتی که آتش با اردیبهشت و نهایتاً با فرّ کیانی و اندیشه ایران شهری برقرار می‌کند، گشاینده معنای اصلی است.

اردیبهشت را در /وستا، اشه و هیسته، و در پهلوی، ارت و هیشت، و مرکب از دو جزء دانسته‌اند: اول، «ارته» به معنای درستی و راستی و پاکی و تقدّس، دوم، «وهیشت»، صفت عالی از «وه» به معنای به و خوب؛ بنابراین، کلمه‌ای مرکب و به معنای «بهترین راستی» است. اردیبهشت یکی از امشاسپندان جهان مزدایی است که وقتی در عالم ذر خداوند از آنان می‌پرسد «أ لست برّیکم»، بار اول پاسخی نمی‌شنود، ولی بار دوم اردیبهشت «قالوا بلی» گویان می‌شود و به تبع او دیگر امشاسپندان نیز «بلی» می‌گویند (عقیقی، ۱۳۸۳، ص ۴۳۲). در واقع اردیبهشت رب النوع نفس انسانی است که خدا را به خداوندی در میثاق عهد الست پذیرفته است، ولی احتمالاً سهروردی برای همخوانی با باورهای اسلامی، آن را در کنار نفس ناطقه و در مرتبتی پایین‌تر قرار داده تا با مقتضیات تمدنی جدید همخوان باشد. لذا می‌توان گفت پادشاه صاحب خرّه کیانی که ذاتاً صاحب آتش فرّ است، صاحب خلافت صغرای الهی است و پیش از آن با توجه به داشتن نفس ناطقه، صاحب خلافت کبرای الهی نیز بوده است (برابر با فرّ ایرانی که به نحوی عام به همه بخشوده شده) و به همین دلیل می‌تواند در طبیعت دخل و تصرف کند و احوالات کیهان به احوالات نفسانی او وابسته است. بنابراین، پادشاه در این مرتبت طبیعی دوگانه یا به عبارتی خدایی - بشری دارد.

با توجه به چنین مفرداتی است که می‌توان معنای بسیاری از قطعاتی را که به صورتی پراکنده در متون سده‌های میانه آمده است، فهم کرد. برای مثال، وقتی در عهد فیروز قحط‌سالی آمد، او به آتشکده رفت و به دعا مشغول شد. چون به فراز آتشکده برآمد، آذربانان و هیربدانی که ایستاده بودند، به او سلام شاهانه ندادند؛ احتمالاً به گمان اینکه فرّ از شاه گریخته و احوال کائنات دگرگون شده است. فیروز با مشاهده این حالت، منقلب می‌شود و برای اثبات فرّ، سوی آتش رفته، آن را سه بار - که یادآور سه بار گریختن فرّ از جمشید





است - در آغوش می‌گیرد و حتی ریش او نیز نمی‌سوزد.

چون فیروز به تخت مخصوص بازمی‌گردد، آذربانان و هیبردان برای سلام شاهانه نزدش می‌آیند؛ فیروز می‌گوید: و چه تندخوی و بدگمان که شما باید (اشاره به سوءظن آنان درباره گریختن فره و از دست شدن مشروعیت پادشاه). بهانه‌ای که آنان می‌آورند از این سوءظن نیز جالب‌تر است؛ گفتند: زیرا ما بر سر شاه بشکوه‌تر از تو ایستاده بودیم (یعنی آتش مقدس که اصل پادشاهی است)؛ ما را روا نبود که تو را درود گوئیم (بیرونی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۴).

بنابراین، بی‌گمان شاه در اندیشه ایران شهری طبیعتی دوگانه داشته که بر مبنای آن، نه تنها احوالات کیهانی به احوالات نفسانی او وابسته بوده، بلکه حتی او می‌توانسته است در آن دخل و تصرف کند: «ما شاهان را آزموده‌ایم؛ اگر پادشاه ما سخاوتمند باشد، آسمان و زمین به ما سخاوتمند است و اگر پادشاه ما بخیل باشد، آسمان و زمین به ما بخیل است. سجستانی گفت: اگر چنین باشد، شاهدی بر اتصال فیض الهی با پادشاه سخاوتمند، و خشک شدن آن از پادشاه بخیل است؛ زیرا شاه خدایی بشری است» (کرمر ۱۳۷۹، ص ۳۳۳).

بر مبنای همین پیکر دوگانه پادشاه بوده که مسئله مشروعیت و فرآیندی مطرح می‌شده است و بنا بر پیوندی که میان جوهره آتشین شاه آرمانی و خلافت صغرای آتش در طبیعت وجود داشته، احوالات نفسانی شاه و تبدلات جوئی و کائناتی به یکدیگر وابسته بوده‌اند.

### ۳. عدالت

مفهوم عدالت رکن دیگر اندیشه سیاسی ایران شهری است. اساساً هر دستگاہی از مفاهیم که بخواهد به امر سیاسی بپردازد، نمی‌تواند از رکن عدالت غافل شود. از جمهوری افلاطون که با پرسش از چیستی عدالت آغاز کرد، تا دو و نیم هزاره بعد از آن، که جان رالز دوباره نظریه عدالت را در کانون اندیشه سیاسی قرار داد، این مفهوم همواره از کانون‌های اصلی دل‌مشغولی‌ها در این حوزه بوده است و بالطبع اندیشه سیاسی ایران شهری نیز اصولاً نمی‌توانسته از آن غافل باشد. اما عدالت در اندیشه سیاسی ایران شهری از لونی دیگر است و وجهی فرعی و عارضی ندارد، بلکه از ذاتیات این دستگاہ اندیشی است.

این وجه ذاتی نه تنها مایه تمایز یک دستگاہ اندیشی از دیگر نظام‌های فکری رقیب می‌شود، بلکه تفاوت دیدگاه‌ها را نیز توضیح می‌دهد. بر همین اساس ظاهراً متناظر با سه جریان اصلی اندیشه در تمدن اسلامی، سه درک مستقل از عدالت نیز وجود داشته است. از این رو، باید از عدالت در فلسفه سیاسی، عدالت در شریعت‌نامه‌ها و عدالت در اندیشه سیاست‌نامه‌نویسان سخن گفت (طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۷).

ابتدا باید توجه داشت که عموماً عدالت را در دو دستگاه متفاوت فهمیده‌اند: عدالت ریاضی‌وار و عدالت هندسی. متفکرانی که درکی ریاضی‌وار از عدالت داشته‌اند، غالباً توزیع سودمندی‌ها و فرصت‌ها را در جامعه بر مبنای قاعدهٔ یک - یک توجیه کرده‌اند؛ یعنی آنکه برای هریک از اعضای جامعه، سهم برابری از هر چیز در نظر گرفته شود. در مقابل، متفکران هندسی‌اندیش در تلاش بوده‌اند تا با برهم‌زدن این قاعده، مفهوم عدالت را در بستری از تفاوت‌های فردی توضیح دهند.

ماحصل عدالت ریاضی‌وار، تساوی ریاضی تمامی افراد جامعه است که در آن مزایا و امکانات بر تعداد افراد جامعه تقسیم و به هرکس حصهٔ برابر داده می‌شود؛ ولی در عدالت هندسی، تساوی هندسی در نظر می‌آید و به همین دلیل، به افراد نابرابر، سهمی نابرابر می‌دهند؛ بدان‌گونه که نتیجهٔ نهایی، حصول به بهترین تعادل ممکن در عرصهٔ اجتماع باشد. غالباً در تمدن اسلامی به تبع فلسفهٔ یونانی، عدالت به معنای نخست آن فهمیده شده و اتفاقاً عدالت بهترین ترجمه برای چنین مفهومی از مساوات است. لذا، عدالت چیزی جز «حد وسط» و قاضی کسی جز «واسطه» نیست: «پس عدالت حد وسط میان خط بزرگ‌تر و خط کوچک‌تر، مطابق تناسب عددی است و نام عدالت (dikaion به یونانی) از اینجاست که عدالت تقسیم به دو بخش (dicha) است و قاضی دیکاستس (dikastes) نامیده می‌شود؛ چنان که گویی تقسیم‌کننده به دو نیم (dichaste) است» (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷).

فیلسوفان جهان اسلام نیز همین معنا و مضمون را در فلسفهٔ اسلامی به کار برده‌اند. مثلاً مسکویه در تهذیب‌الاخلاق با تکرار مطالب ارسطو، عدالت را به معنای برابری عددی گرفته است: «اشتقاق این اسم دلالت بر معنای آن دارد؛ چراکه واژهٔ عدل (لنگه) در مورد بار و واژهٔ اعتدال در مورد سنگینی و واژهٔ عدالت در مورد اعمال انسانی از معنای برابری می‌آیند و برابری برترین نسبت‌ها در علم ریاضی می‌باشد» (موحد، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱).

اما از نظر طباطبایی، عدالت در دستگاه اندیشی شریعت‌نامه‌نگاری، در نظریهٔ منضبطی تدوین نشده و تنها در فروع مسائلی چون امامت و قضاوت و هنگام ذکر صفات آنان آمده است؛ از این‌رو، جایگاهی ذاتی در این سامانه‌های فکری ندارد. برای مثال، ماوردی در احکام‌السلطانیه نخستین شرط صلاحیت امام را بهره‌مندی از عدالت ذکر کرده و در فصل چگونگی برکناری امام، زوال عدالت و خلل در آن را که «فسق» نامیده، از شروط اسقاط امامت دانسته است. مفهوم شرعی عدالت در بیشتر متونی که آبشخورهای شریعت‌نامه‌نگاران دارند، اغلب به منزلهٔ معیاری برای کسب مناصب حکومتی در نظر گرفته شده است؛ یعنی آنکه متفکران





این نحلۀ فکری، معیار عدالت را از حوزه شرع و فقاہت نه تنها به صلاحیت امام (خلیفه) و قاضی، بلکه به تمام دیگر قلمروهای حکومت اسلامی نیز گسترش داده‌اند تا زنجیره‌ای از صاحب‌منصبان عادل پدید آورند که در انجام وظایفشان با معیار عدل رفتار می‌کنند. برای نمونه، امام محمد غزالی در *احیاء غزالی* (غزالی، ۱۳۸۶، ص ۶۷۷) برای تعیین صلاحیت محتسب دقیقاً این معیار را برمی‌شمارد و در *کیمیای سعادت* (همو، ۱۳۸۳، ص ۵۰۲) نیز آن را بازخوانی می‌کند. اما مفهوم عدالت در سیاست‌نامه‌ها، همان‌گونه که طباطبایی به درستی گفته، متفاوت است و باید آن را «وجودی» خواند؛ بدین معنا که عدل در سیاست‌نامه‌ها «صرف اجرای عدالت به معنای بازگرداندن حق هر فردی به او نیست. این معنای عدل بسی فراتر از صرف اجرای عدالت است؛ زیرا عدم اجرای عدالت، تجاوز به حق فردی نیست، بلکه بر هم زدن نظام آفرینش و نظم کیهانی است» (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۸).

عدالت ایران‌شهری ناشی از «اخلاق هستی‌شناختی»/ *وستایی* است؛ بدین معنا که در آن، اصل‌ها و ارزش‌ها نتیجه ناگزیر دریافتی است که از هستی، پیدایش و کارکرد دو جهان یگانه (مینو - گیتی) به دست می‌آید (مسکوب، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰). در چنین دریافتی جهان طبعاً بر شایستگی‌ها بنا شده و متعاقباً نه تنها باید که آدمی در جان خودش به شایستگی‌ها پایبند باشد، بلکه مرتب هر کس در اجتماع بر اساس همان شایستگی‌ها و قابلیت‌های ذاتی تعریف می‌شود؛ لذا کسی نمی‌توانسته به گزاف تکیه بر جای بزرگی، بی فراهم کردن اسباب و لوازم آن بزند؛ کما اینکه بر انگشتی انوشیروان نیز نوشته بودند: «به مه نه مه به» (بهتر بالاتر است، نه هر آنکه بالا نشیند الزاماً برتر).

برای درک مفهوم عدل در این دستگاه اندیشی باید مناسبات اجتماعی نهفته در آن را نیز به یاد داشت. شاه آرمانی که در جانش از آتش لاهوتی برخوردار است، اشرافی تام به چیستی و کیستی طبقات و افراد هر طبقه دارد؛ لذا با علم به قابلیت ذاتی افراد، هر کس را به فراخور توانمندی وجودی‌اش قدر و منزلت می‌بخشد تا نظم اجتماع بر هم نخورد؛ چراکه برهم خوردن نظم اجتماع به واسطه بر صدر نشستن بی‌قدران و اِکرام ندیدن بزرگان، به فساد دولت و در نهایت خرابی شهر و غلبه پتیارگی بر جهان خواهد انجامید. بر این مبنا، مفهوم عدالت نه تنها یکی از مبانی سیاست‌نامه‌نویسی است و با ساخت طبقاتی جامعه و انگاره‌های کیهان‌شناختی ایرانیان هماهنگ است، بلکه بنیانی برای فلسفه تاریخ و چگونگی ظهور و سقوط دولت‌ها نیز بوده است. خواجه درباره غلبه پتیارگی بر جهان و زوال نظم و فروپاشی امور می‌نویسد:

بهر وقتی حادثه‌ای آسمانی پدیدار آید [وقتی اوضاع از عدالت خارج شود] و مملکت را چشم بد اندر یابد و دولت یا تحویل کند یا مضطرب گردد، از جهت فتنه و آشوب و شمشیرهای مختلف و کشتن و سوختن و غارت و ظلم، و اندر چنین ایام فتنه و فتور شریفان مالیده شوند و دونان با دستگاه گردند و هرکه را قوتی باشد، هرچه خواهد می کند و کار مصلحان ضعیف شود (خواجه نظام، ۱۳۸۷، ص ۱۸۹).

اما چاره کار این اوضاع چیزی جز بازگشت شاه آرمانی نیست که به آیین شاهان رجوع کند تا «اندازه درجه هرکس پدیدار کند»؛ لذا با رفتار عادلانه هرکه را آن دهد که شایستگی‌اش را دارد تا امور کشور بسامان گردد؛ بازگشت از فساد جهان به نظمی که در آن هر امری جز در ما وضع له آن قرار نگرفته باشد، جز با استقرار شاهی آرمانی - و نه الزاماً شاه آرمانی - و برقراری عدالت ممکن نیست:

پس چون از سعادت آسمانی روزگار نحوست بگذرد و ایام راحت و ایمنی پدیدار آید، ایزد تعالی پادشاهی پدیدار آورد عادل و عاقل از اینای ملوک و او را دولتی دهد که همه دشمنان را قهر کند و عقل و دانش دهد، که اندر همه کارها تمییز کند و از هرکسی پرسد و بررسد که آیین پادشاهان در هر کاری چگونه بوده و از دفترها برخواند تا نه بس روزگار همه ترتیب و آیین ملک را بجای خویش بازبرد و اندازه درجه هرکسی پدیدار کند، ارزانیان را بیایه خویش رساند، تا ارزانیان را دست کوتاه کند و بکار و پیشه خویش فرستد و کافر نعمت را از بیخ زمین برکند (همان، ص ۱۹۰).

خواجه در موارد متعددی علت زوال و بقای دولت‌ها و چگونگی تحول احوال آنان را بر پایه همین دریافتی که از مفهوم عدالت دارد توضیح می‌دهد، که از آن میان می‌توان به نقل قولی از بزرگمهر اشاره کرد که صراحتاً جان کلام را بازمی‌گوید:

بوزرجمهر را پرسیدند: سبب چه بود که پادشاهی آل ساسان بیران گشت؟... گفت: سبب دو چیز: یکی آل ساسان بر کارهای بزرگ کارداران خرد و نادان گماشتند و دیگر آنکه دانش را و اهل دانش را دشمن داشتند؛ باید که مردان بزرگ و خردمند خریداری کنند و بکار دارند، و سرکار من با زنان و کودکان افتاد (همان، ص ۲۴۶).

مطلبی را که خواجه درباره چگونگی تحول و زوال دولت‌ها طرح کرده، به کرات در متون و آرای متفکران دیگر نیز تکرار شده است. برای مثال، سمرقندی همین معنا را از قول سنجر نقل کرده است:



وسعت و آراستگی که ترا بود چنین مختل شد؟ گفت کارهای بزرگ بمردم خُرد فرمودم و کارهای خُرد بمردم بزرگ رجوع کردم؛ که مردم خرد کارهای بزرگ را نتوانستند کرد و مردم بزرگ از کارهای خرد عار داشتند و در پی نرفتند؛ هر دو کار تباه شد و نقصان بملک رسید و کار کشور و ولایت و لشکری روی بفساد آورد (سمرقندی، ۱۳۱۸، ص ۲۱۴).

بی‌تردید این مفهوم از عدالت کاملاً با عدالت افلاطونی - به‌رغم اختلاف مبنا - آن‌گونه که در جمهوری طرح شده، همبستگی تام دارد. از این‌رو، برای فهم معنای عدالت در اندیشه سیاسی ایران‌شهری، مقایسه آن با عدالت در فلسفه افلاطونی نیکو می‌نماید. عدالت افلاطونی بر مبنای تعادل سه قوه نفسانی فرد قرار گرفته است. در جمهوری افلاطون چهار فضیلت عمده یا اصلی - حکمت (سوفیا)، شجاعت یا همّت (آندریا)، اعتدال یا خویشتنداری (سوفروزینه) و عدالت (دیکایوزینه) - وجود دارد. حکمت فضیلت جزء عقلانی نفس است و شجاعت فضیلتی برای جزء اراده؛ ولی اعتدال و خویشتنداری عبارت است از اتحاد اجزای اراده و شهوت تحت حکومت عقل، و عدالت فضیلتی است کلی و عام و عبارت از اینکه هر جزء از نفس کار خاص خود (یا همان خویش‌کاری) را با هماهنگی درخوری انجام دهد (کاپلستون، ۱۳۷۴، ص ۲۵۰). فردی که به چنین تعادلی رسیده، در عرصه اجتماع نیز بهر کاری که ساخته شده، قیام می‌کند و به فن و هنری می‌پردازد که مستعد آن است؛ لذا بار کمتری برای دیگران و بهره بیشتری برای جامعه خواهد داشت. شهر سالم، شهر عادل است؛ شهری که حتی بی‌نیاز از پزشک است؛ چراکه تمامی مزاج‌ها - چه در بدن افراد و چه در عرصه اجتماع - در تعادل با یکدیگر قرار گرفته‌اند (اشتراوس، ۱۳۹۲، ص ۱۴۲).

همین معنا در شاهنامه در داستانی از بهرام گور آمده است که در آن، موقعیت آبادانی و ویرانی و چگونگی تحول دولت را از ثبات به زوال شرح می‌دهد. ابتدا دهی آبادان است که به سعایت موبدی دچار تفرقه و ویرانی می‌شود. موبد نظم اجتماع را بر هم می‌زند تا هرکس کار و کردار خود را رها کند و دعوی امیری و سیادت در پیش گیرد:

بدین ده چه مزدور و چه کدخدای      به یک راه باید که دارند جای  
زن و کودک و مرد جمله مه‌اید      یکایک همه کدخدای ده‌اید  
لذا هرکس لاف بزرگی می‌زند و سودای قدرت و حکومت، وسوسه مردمان می‌شود.  
پس، تشویش و اضطراب بر شهر مستولی می‌گردد و در نتیجه، امور شهر رها و در نهایت، جامعه ویران می‌شود:

همه یک به دیگر برآمیختند      به هر جای بی‌راه خون ریختند

چو برخاست زان روستا رستخیز گرفتند ناگاه از آن ده گریز  
اما بار دیگر موبد به فرمان شاه نزد آنان می‌رود و امور را با تعیین مهتری بر دیگران  
بسامان می‌کند. آن مهتر هرکس را در جای خود و هر کاری را بر جای خود قرار می‌دهد تا  
آبادانی بازگردد:

برفتم بگفتم به پیران ده که ای مهتران بر شما نیست مه  
زنان کدخدایند و کودک همان پرستار و مزدورتان این زمان  
چو مهتر یکی گشت شد رأی راست بیفزود خوبی و کژی بکاست

فردوسی با برابر نهادن دو حالت مختلف آبادانی و ویرانی با وجود/ فقدان امیری که هر  
چیزی را باید به «داد» در جای خود قرار دهد، خواهان تبیین مفهوم عدالت بوده است. جالب  
اینجاست که بسامد کاربرد واژه «داد» در هر دو بخش اسطوره‌ای و تاریخی شاهنامه - البته  
به استثنای قسمت انوشیروان که نمادی از پادشاه دادگر است و در آنجا این مفهوم بیش از  
حد به کار رفته - یکسان است و نشان‌دهنده اهمیت این معنا برای نظام فکری فردوسی  
است که در آن دو رکن «داد و خرد» در دو نهاد پادشاهی و وزارت متجلی شده است  
(فوشکور، ۱۳۸۹، ص ۱۳). بنابراین، فرّ که به تعبیری «نیروی محرک تاریخ» (همان، ص ۱۱)  
است، در کنار «عدالت» که مایه دوام یا علت زوال دولت است، دو اصل بنیادینی است که  
می‌تواند در اندیشه ایران شهری تداوم یا انحطاط شهریاری را توضیح دهد.

#### ۴. توأمانی دین و سیاست

توأمانی دین و سیاست که در جمله مشهور «الملک و الدین توأمان» آمده، یکی دیگر از  
مبانی سیاست‌نامه‌نویسی است. اما نکته اینجاست که: آیا باید همبستگی دین و دولت را در  
اندیشه ایران شهری به منزله ساختار تتوکراتیک قدرت فهمید یا اینکه معانی دیگری در این  
خصوص مستتر است؟ اصل عبارتی که بعداً در تمدن اسلامی به صورت «الدین و الملک  
توأمان» در آمد، در این قطعه از متون باستانی از قول اردشیر نقل شده است که شالوده  
معنای اصلی را بازنمایی می‌کند:

دین و پادشاهی (به مثابه) دو برادرند، یکی را از دیگری بی‌نیازی نباشد؛ دین بنیان شهریاری  
و شهریاری، نگهبان دین است؛ زیرا هر آنچه را بنیانی نباشد، محکوم به نابودی است، و هر  
آنچه را حامی نباشد، محو و ناپدید می‌شود (زینر، ۱۳۸۹، ص ۴۷۳).

مشخص است که دین را در اینجا نباید معادلی برای ادیان ابراهیمی لحاظ کرد. دین در



این معنا، عین خرد (همان، ص ۴۷۳) و قانون عام نظم آفرینش (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۱) و تقریباً چیزی برابر با لوگوس کیهانی در اندیشه متفکران پیشاسقراطی است. دین عین خرد است و خرد چیزی جز سامان دنیا نیست. پس دین همان پادشاهی است؛ آیین، رسوم و اخلاقیاتی که می‌خواهد انتظام اجتماعی و مجموعه مناسبات حقوقی آن را حفظ و تقویت کند. به‌واقع، دین نه شریعتی الهی، که عرفیاتی اجتماعی است. تبار معنایی کلمه هم وجوهاتی چند را بازنمایی می‌کند. واژه دین از ریشه «دئنه» اصل عربی ندارد و این نکته مورد تأیید برخی از لغت‌شناسان کلاسیک زبان عربی نیز بوده است؛ چراکه فاقد ریشه فعلی است. آبروی با تبارشناسی واژه، نشان داده که بخشی از دنباله معنایی آن را باید در ایران جست‌وجو کرد که در آنجا این کلمه ناظر بر معنای راه و روش و قانون نیز بوده است (آبروی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵). از این رو، دین در معنای قانون، با خرد هم‌پیوند بوده که بیش از آنکه بخواهد محتوایی الهیاتی و مضامینی معنوی را بازتاب دهد، بر نظام‌های تنظیم مناسبات اجتماعی برای پایداری ساختارهای موجود نظر داشته است.

بنابراین، اگر دین را در چنین منظومه معنایی‌ای بنگریم، به‌سختی می‌تواند حامل مضمونی وحیانی - الهیاتی باشد؛ آنچنان که در اندیشه‌های ابراهیمی از آن مستفاد می‌شود. البته این برداشت تعارضی با این نکته ندارد که پادشاهی در عمل حامی دیانتی باشد که از منظر مصداقی در چارچوب یکی از ادیان وحیانی قرار می‌گیرد. حتی اگر دیانتی الهی در سامان اجتماعی پذیرفته شود، تا وقتی جامعه بر مبنای این سامان استوار گردیده است، خویش‌کاری پادشاه چیزی جز دفاع از این دیانت، و وظیفه دین چیزی جز دفاع از نیروی مستقر نیست.

این دریافت از دیانت، با مفهوم عدل نیز ربطی مستقیم دارد. دین بدین معنا چارچوبی از سنن و قوانین است که در آن هر چیزی بر جای خود قرار گرفته و هرکس در جای خود. از این رو، دین عین نظم در امور و سامان آرمانی اوضاع است. در قطعه جالب توجه زیر، تمام مفردات اخلاقی و سیاسی و سامان اجتماعی با تمثیل درخت تصویر شده است. درخت دیانت تنه‌اش پیمان، دو شاخه اصلی‌اش عمل و امتناع است، و سه شاخه نازک پندار و گفتار و کردار نیک، چهار میوه طبقات اجتماعی، و پنج ریشه مناصب حکومتی دارد:

دین را آفرید که آگاهی مطلق است، چونان درختی تنومند، با یک تنه اصلی، دو شاخه اصلی (کلفت) و سه شاخه فرعی (نازک)، چهار میوه و پنج ریشه. آن تنه اصلی (پیمان (میان‌رو) است. دو شاخه اصلی، عمل و امتناع است. سه شاخه (نازک) پندار و گفتار و کردار نیک‌اند.



چهار میوه (ثمره) چهار طبقه مذهبی اند که توسط آنها دین و زندگی دنیوی پابرجا می‌مانند: طبقه موبدی، طبقه جنگاوران، طبقه کشاورزان و طبقه صنعتگران (هنرمندان). آن پنج ریشه، پنج مقام (و درجه) در سلسله مراتب دولتی است که اسامی شان در دین بدین ترتیب است: مانبد یا سرورِ خانه (یا کدخدای)؛ ویسبد یا سرورِ ده؛ زندبد یا سرورِ قبیله؛ زرتشترتوم (عالی‌ترین مقام مذهبی، نماینده زرتشت بر روی زمین)؛ (و بالاتر از همه) زردان، که همان شاهشاهان است؛ یعنی فرمانروای کل جهان (زینر، ۱۳۸۹، ص ۴۷۵).

بر مبنای نظریه تناظر میان عالم صغیر و کبیر، همین سلسله مراتب نیز در هستی آدمیان وجود دارد: «در عالم اصغر که انسان است، سر با موبدی، دست‌ها با طبقه جنگاور، شکم با طبقه کشاورزان و پاها با طبقه صنعتگران [مطابق است]. به همین گونه است چهار فضیلت نهاده شده در انسان که عبارت‌اند از خویشنداری، تحمل، خرد و توان. موبدی با خویشنداری مطابق [است]؛ زیرا خویشنداری بالاترین وظیفه موبدان است. طبقه جنگاوران با تحمل مطابق [است]؛ زیرا تحمل زینت برتر جنگاوران است. خرد با طبقه کشاورزان مطابق [است]؛ زیرا وظیفه این طبقه، شخم زدن زمین و افزایش مستمر رشد است، ... . توان با صنعتگران مطابق [است]؛ زیرا این طبقه بزرگ‌ترین گرداننده تجارت است. تمام این وظایف گوناگون [بر اساس] اصل راستی و میانه‌روی [است] که خود مخالف دروغ [هستند] و ابزارهای آن، خود ضد آنهاست» (همان).

این نگاشته بلند، نه تنها مبین معنای توأمانی دین و سیاست در اندیشه مزدایی است، بلکه شاهدی به نفع تعاریفی است که پیش‌تر برای مفهوم عدالت آورده شد. آشکارا گوشه‌هایی از نظریه عدالت افلاطونی و تعادلی که باید در فرد و شهر وجود داشته باشد، در اینجا دیده می‌شود. از این رو، می‌توان گفت از جهاتی اندیشه ایران شهری تفکری نظام‌مند بوده که در آن تمامی اجزای اندیشه با یکدیگر پیوندی ساختاری داشته‌اند و هریک بر دیگری استوار بوده، خود زاینده مفهوم بعدی می‌شده‌اند.

غیر از متن‌های موسوم به سیاست‌نامه‌نویسی که اغلب به این اصل اشاره کرده‌اند، توأمانی دین و سیاست را می‌توان در تاریخ‌نگاری‌هایی که در شرق ایران نوشته شده، به راحتی باز یافت. در شرق ایران با فروپاشی سلسله سامانیان، ترک‌های اغوز پرچمدار ترکتازی در میدان حکومت شدند و به عنوان مدعیان جدی قدرت سر بلند کردند. در این دوره، یکی از اصلی‌ترین کانون‌های تنش، تضادی بود که میان دو قطب ترک و تاجیک (ایرانی)، به ویژه در شرق ایران وجود داشت. از این رو، مورخان از تبار ایران شهری



می‌کوشیدند با تاریخ‌نگاری - که بسیار مورد توجه سلاطین غازی بود تا شرح دلاوری‌هایشان را با اغراقی صد چندان بازگو کنند - مفردات اندیشه سیاسی ایران شهری را تبیین کنند. برای نمونه، ابونصر عتبی (۴۲۷-۳۵۰) که از طرف پدر و دایی‌اش به مناصب قدرت نیز وابسته بود و از آبشخورهای اندیشه ایران شهری تغذیه کرده بود، در نوشته جالبی در تاریخ یمینی بخش اعظمی از ارکان سیاست‌نامه‌نویسی را بر بنیاد پیوند میان مُلک و دین توضیح داده است:

پس همانا مُلک و دین توأمانند؛ پس دین اساس و پادشاهی نگهبان است. هرچه نگهبان ندارد نابود شود، و آنچه بنیاد ندارد ویران؛ سلطان سایه خدا بر زمین است و خلیفه او بر خلاق؛ و امین او در رعایت حقش؛ سیاست با او کامل شود و خاص و عام به دستش تقسیم شود. هیبتش رافع حوادث و فتن است؛ و تدبیرش برطرف‌کننده ترس‌ها و محن. بی او امور بی سامان شود و خاص و عام برابر نشینند و هرج و مرج فراگیر شود و اضطراب و سرکشی در شهر افتد (عتبی، ۱۴۲۴ق، ص ۶).

در این عبارت، غیر از اصل توأمانی ملک و دین، با مفهوم «هیبت» که معادلی برای شکوه شاهی ناشی از فرّ ایزدی است، و موضوع عدالت و نظم امور مواجه می‌شویم که همگی از مفردات نظری سیاست‌نامه‌نویسی است. در اینجا مفهوم عدالت به کانون فلسفه تاریخ منتقل شده و دو جریان سیاست‌نامه‌نویسی و تاریخ‌نگاری ایران شهری را به یکدیگر پیوند زده است. فلسفه تاریخ به معنای فهم و کشف علل و دلایل چگونگی و چرایی تحولات تاریخی و به‌ویژه برآمدن و فروپاشی دولت‌ها، یکی از مهم‌ترین ناحیه‌های اندیشه ایران شهری است که نقطه اشتراک جریان سیاست‌نامه‌نویسی و تاریخ‌نگاری خردگرایانه ایرانی به شمار می‌آید.

در این فلسفه تاریخ، تحول حوادث و ظهور و سقوط جوامع و دولت‌ها بر مبنای مناسبات عینی جوامع تبیین شده و نشانی از توضیحات اسطوره‌ای و مابعدالطبیعی در آنها دیده نمی‌شود. از این رو، اندیشه ایران شهری پایایی و مانایی یا زوال و نابودی جامعه را بر اساس مناسبات درونی آن توضیح می‌دهد که یکی از مفردات آن، توأمانی مُلک و دین است. برای مثال، فردوسی در لحظه انتقال قدرت از اردشیر به شاپور، مناسبات دین و دولت را به‌دقت و بر سنگ‌بنای همان معیارها بازگو می‌کند:

چو بر دین کند شهریار آفرین      برادر شود شهریاری و دین  
نه بی‌تخت شاهی است دینی به پای      نه بی‌دین بود شهریاری به جای

|                                |                                  |
|--------------------------------|----------------------------------|
| برآورده پیش خرد تافته          | دو دیاست یک در دگر بافته         |
| نه بی‌دین بود شاه را آفرین     | نه از پادشاهی نیاز است دین       |
| تو گویی که در زیر یک چادرند    | چنین پاسبانان یکدیگرند           |
| دو انباز دیدیشان نیک‌ساز       | نه آن زین نه این زان بود بی‌نیاز |
| دو گیتی همی مرد دینی برد       | چو باشد خداوند رای و خرد         |
| تو این هر دو را جز برادر مخوان | چو دین را بود پادشا پاسبان       |

## ۵. آشه

یکی دیگر از اصلی‌ترین کانون‌های مفهومی اندیشه سیاسی ایران شهری، آشه (نظم کیهانی) است. در اندیشه مزدایی، نظم بر کائنات حاکم بوده که باید همان نظم در شهریار ی نیز وجود داشته باشد. صورت آرمانی شهریار ی بر ساختن زیباشهری بوده که باید با نسخه آسمانی‌اش متناظر باشد. نظم کیهانی که در اندیشه مزدایی در مفهوم «آشه» بازتاب یافته، مانند بسیاری دیگر از مفاهیم دستگاه فکری ایران باستان در پیوندی تنگاتنگ با دیگر معانی هم‌دسته قرار گرفته است. آشه با راستی و عدالت و فر هم‌پیوند است و اساساً نمی‌توان آنها را از یکدیگر جدا کرد؛ فهم هر یک پیوندی ساختاری با دیگری دارد و لزوماً باید آنها را بسان خوشه‌های مفهومی به ذهن آورد.

آشه یا آرتَه در اندیشه مزدایی معنای متعددی دارد. بارتولمه سه معنای دادگری، استحقاق بهشت و درستکاری را برای آن قائل شده است (ریپکا، ۱۳۸۳، ص ۵۱)، ولی غالباً آشه را به معنای راستی و درستگی گرفته‌اند. البته درستگی در اینجا یعنی تطابق با قانونی ازلی و ابدی که اهورامزدا وضع کرده و بر کل حیات و کائنات حاکم است. بر اساس آن، هر کار نیک یا بدی، پاداش یا پادافره خود را خواهد داشت. به عبارت دیگر، آشه تبلور نظم موجود در طبیعت است که در قانونی اخلاقی - مینویی و بر پایه حق و درستکاری بنا شده است. امشاسبند مرتبط با آشه اردیبهشت است که رب النوع راستی و درستگی (آشه و هیسته) است؛ بنابراین، از جهاتی آشه با فر پیوند دارد. ساموئل نیبرگ در تعریف مبسوطی از آشه می‌گوید:

آشه نشان‌دهنده نظم جهانی، نظم زندگانی اجتماعی و دینی، روش درست طبیعت، زندگی مرتب و منظم موجودات طبیعی، پرورش درست چارپا و مانند آنهاست. از آنجاکه این نظم خدایی، اندازه و قاعده برای تمام چیزهایی است که در جهان است و درست است، آشه



هم معنای حقیقت و راستی است... . اشه هم ایستا و هم پویاست... . اشه نیرویی در گیتی است که بر تندرستی و نیرومندی جهان اثر می‌گذارد و زیان‌هایی را که از سوی نیروهای پلیدی می‌آید، درمان می‌کند (نیبرگ، ۱۳۸۳، ص ۵۱).

بدین ترتیب، اشه بر مفاهیمی همچون نظم و راستی ناظر است و متعاقباً مصادیق متضاد آنها را نیز دربرمی‌گیرد. از این رو، نه تنها معنای نظم و راستی را فرامی‌خواند، بلکه سلباً نافی بی‌نظمی و دروغ است. بنابراین، در سامانه دانایی اندیشه سیاسی ایران شهری هنگام مواجهه با این مفهوم، باید تمامی این دایره مضامین متضاد را در نظر آورد و هر دو دوگانه‌ها (نظم / بی‌نظمی، راستی / دروغ) را مدّ نظر داشت.

از آنجاکه تمام خلقت و کائنات بر مبنای اشه و قانون ازلی و ابدی اهورایی تنظیم شده است و از آنجاکه پادشاه بنا بر طبع آتشین لاهوتی‌اش، صاحب فرّ ایزدی شده و به واسطه پیکر دوگانه‌ای که کسب کرده، واسطه العقد فیض میان زمین و آسمان است، تبدل احوال شاه، به تغییر و دگرگونی در نظم کائنات خواهد انجامید؛ تا آنجاکه حتی با تغییر نیت شاه، آسمان بخیل می‌گردد و شکر، تلخ و حیوانات، بی‌نتاج می‌شوند:

از مشاهیر حکایتست که در زمین مغرب زالی بستانی داشت که در غایت نزهت و برکت، چنانکه از یک نیشکر یک قدح پر کردی. حکایت برکت و نزهت آن بستان بسمع شاه برسانیدند. ملک بنفس خود آنجای تجشم فرمود... . شاه حکایت نیشکر در میان آورد. زال زمین بوسه داد و گفت این حکایت مطابق واقع است. ملک فرمود که خواهم تا شهادت روایت، به بینت رویت، مؤکد گردد. زن قدح برداشت و نیشکر بیفشرد، قدح پر نشد، در عدد دیگر ضمّ کرد وفا ننمود. ملک متعجب شد گفت: ای زال، این چه حالتست؟ زال گفت: مگر ملک قصد کرد که این بستان بستاند؟ ملک را از این سخن انتباه حاصل شد و با خدا عهد کرد که دامن عهد خود از لوث و حال چنین احوال صیانت نماید. پس زال را گفت: دیگر باره عُصر کن! چون بیفشرد با حالت اول رفته بود (گمنام، ۱۳۴۱، ص ۱۷).

همین معنا در خسرو و شیرین نظامی گنجوی آمده است (و البته که تنها به این موارد ختم نشده و می‌توان شواهد بسیاری برای آن برشمرد):

|                            |                           |
|----------------------------|---------------------------|
| نیت چون نیک باشد پادشاه را | گهر خیزد به جای گل گیا را |
| درخت بدنیت خوشیده شاخ است  | شه نیکونیت را پی فراخ است |
| فراخی‌ها و تنگی‌های اطراف  | ز رأی پادشاه خود زند لاف  |

قطب‌الدین شیرازی نیز در بخش حکمت عملی دانشنامه‌اش، در مقدمهٔ سیّم، با عنوان «در آنکه پادشاه به نسبت جسد عالم، چون دل است با جسد انسان» دو داستان ذکر می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۱-۱۶۲) که در یکی با تغییر نیت پادشاه، شیر گاو خشک می‌شود و در دیگری با تغییر خاطر انوشیروان و میل او به ظلم، شیرینی نیشکر می‌رود (این داستان در *نصیحة الملوک* هم آمده)، تا ارتباط معناداری میان احوال کائنات و احوالات نفسانی پادشاه برقرار کند؛ تطابقی میان نظم زمین و آسمان که تقریباً اکثر ارکان اندیشهٔ ایران‌شهری را در پیکرهٔ دوگانهٔ پادشاه فراخوانده است: فرّ ایزدی، عدالت، اشه. بنابراین، در اینجا نه تنها اشه وجود دارد، بلکه از جهاتی شاهد وحدت دین و مُلک نیز هستیم. نظم آسمانی و شهریاری نیک با یکدیگر توأمان‌اند و البته که شهریاری نیک بر مبنای راستی و داد باید، که نسخه‌ای از نظم آسمانی باشد تا مشروعیت بیابد: «به راستی پادشاهی را از آن کسی شمیریم و از آن کسی دانیم و برای کسی خواستاریم که بهتر پادشاهی کند: از برای مزدا اهورا و اشه» (زینر، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰).

اشه که به معنای حقیقت و راستی است، قانونی اخلاقی با بنیادهایی هستی‌شناختی است که تجسد خارجی آن نظم حاکم بر کائنات است. این مفهوم وجودی - اخلاقی متضاد خودش را نیز در مفهومی می‌یابد که اگرچه اخلاقی است، تأثیراتی کیهانی دارد: دروغ. تا وقتی فرمانروایی بر مدار راستی و اشه می‌گذرد و داد شیوهٔ حکمرانی است، شهر و جهان بسامان است که نمونهٔ اعلا و کلاسیک آن را در شهریاری جمشید می‌بینیم. چون جمشید «دروغ گفت و به اندیشیدن به سخن دروغ و ناراست پرداخت»، نظم جهان دگرگون شد و با غلبهٔ پتیارگی بر کیهان و شهریاری «نیاز و تنگدستی و سختی و آز و گرسنگی و تشنگی و خشم خون‌خوار و خشکسالی و ترس و رنج و فرتوتی و ضحاک ستایندهٔ هفت سرکردهٔ دیوان» بر او چیره شدند (کریستنسن، ۱۳۸۹، ص ۳۵۰). برهم‌خوردن نظم و غلبهٔ پتیارگی بر جهان و متعاقباً گریختن فرّ از پادشاه و ویرانی مُلک، از اثرات دروغ است؛ لذا در نهایت شهریاری جمشید به دست ضحاک می‌افتد که دقیقاً بازگویی تقابل خیر و شر کیهانی یا اشه و دروغ (راستی و ناراستی) در اعمال انسانی است. تضاد و تنش اهورا و اهرمن در عرصهٔ کیهان به تقابل الگوی شهریاری جمشیدی و ضحاک در قلمرو زمینی می‌انجامد.

## ۶. شاه آرمانی

۵۷ رکن پنجم اندیشهٔ سیاسی ایران‌شهری، شاه آرمانی است که بسان صخره‌ای استوار بنیادی



برای تحقق دیگر ارکان این اندیشه نظام‌مند می‌شود. شاه آرمانی نه‌تنها یکی از ارکان این اندیشه، که از جهاتی، هم شرط تحقق دیگر ارکان و هم تبلور جمیع آنهاست. شاه آرمانی باید از صفاتی انتسابی و اکتسابی بهره‌مند باشد تا بتواند در مسند خطیر ناخدایی کشتی سیاست بنشیند. بدیهی است نخستین ویژگی خاص شاه، همان فره ایزدی است که شرح مبسوط آن پیش‌تر گذشت. در نصیحة الملوک با طرح پرسش از کیستی شخص حاکم، موضوع فره طرح شده و تمام خصایل ضروری پادشاه/حاکم در درون همان مفهوم فره ایزدی گنجانیده شده است:

... اما تفسیر فره ایزدی شانزده چیز است: خرد و دانش و تیزهوشی و دریافتن هر چیزی و صورت تمام و فرهنگ و سواری و زین‌افزار کار بستن و مردانگی با دلیری و آهستگی و نیک‌خویی و داد دادن ضعیف از قوی و دوستی و مهتری نمودن و احتمال و مدارا به‌جای آوردن و رأی و تدبیر در کارها و اخبار بسیار خواندن و سیرالملوک نگه داشتن و پرسیدن از کارهای ملوک پیشین؛ زیرا که این جهان باقی مانده دولت پیشینگان است که پادشاهی کردند و برفتند (غزالی، ۱۳۱۷، ص ۶۵).

اما شاه باید غیر از فره ایزدی که هم صفتی خاص است و هم مجموعه‌ای از صفات که در مفهوم فره مترکم شده است، صفاتی ویژه داشته باشد؛ صفاتی که تقریباً همگی در فهرست بلند نصیحة الملوک آمده است. نخستین نکته مهم برای این شاه آرمانی آن است که باید نژاده باشد؛ یعنی از منظر اصل و نسب، یا متصل به خاندان‌های شاهی و یا دارای گوهری شریف باشد:

|                               |                                    |
|-------------------------------|------------------------------------|
| هنر با نژاد است و با گوهر است | سه چیز است و هر سه به بند اندر است |
| هنر کی بود تا نباشد گهر       | نژاده بسی دیده‌ای بی‌هنر           |
| گهر آنک از فر یزدان بود       | نیازد به بد دست و بد نشنود         |
| نژاد آنک باشد ز تخم پدر       | سزد کاید از تخم پاکیزه بر          |

اهمیت انتساب به خاندان‌های بزرگ تا حدی بوده که برای پاک نگه داشتن خون در ایران باستان ازدواج با محارم (خویدوده) مقدس بوده است (کریستنسن، ۱۳۹۰، ص ۳۴۷). به همین دلیل بوده که تقریباً در تمام تاریخ‌نگاری‌هایی که در دوره اسلامی ایران زمین برای اقوام مهاجم انجام شده، نویسنده برای فرمانده قوم بیگانه، جعل تبار کرده است تا او را به یکی از خاندان‌های قدیم ایرانی منتسب کند.

از سوی دیگر، شاه باید جان و تنی پرورده و اصیل داشته باشد. به تعبیر تلویحی شاهرخ مسکوب، شاهنامه که روایت شاه آرمانی است، حکایت شاهی است که «تنی پهلوان» و «روانی خردمند» دارد (مسکوب، ۱۳۸۹). وحدت جان و تن و ضرورت پرورش هر دو آنها، مسئله‌ای بوده که در جهان باستان موضوعیت داشته است، ولی امروزه در نظام‌های آموزشی مدرن از آن غفلت شده، اما در آموزه‌هایی مثل یوگا همچنان وجود دارد (نصر، ۱۳۸۶: ۱۱۵). بر اساس همین معیار وحدت جان و تن بوده که در اندیشه کلاسیک یونان، بر ضرورت آموزش ژیمناستیک (برای پرورش تن) و آموختن موسیقی (برای پروراندن جان) تأکید می‌شده و متعاقباً متناظر این دو بُعد وجودی آدمی، پزشکی، در مقام شفادهنده تن، و قاضی، در مقام شفادهنده جان، لحاظ می‌شده است (اشتراوس، ۱۳۹۲، ص ۱۵۰). در اندیشه ایران شهری نیز بر ضرورت پرورش هم‌زمان جان و تن تأکید وافر شده است؛ لذا شاه در مقام عالی‌ترین شخص باید ضرورتاً جان و تنی به کمال داشته باشد. و به همین دلیل، ابتدا بر کمال جسم پادشاه تأکید شده است. تن باید پاک و زیبا و به‌اندام باشد؛ چراکه زشتی و ناتوانی آسیب اهریمنی لحاظ می‌شده است. حتی گزارش‌هایی از دوران ساسانی در دست است که در آن رقبا یکدیگر را دچار نقص جسمانی می‌کردند؛ چراکه این نقص دلیلی برای غلبه اهریمن و گریختن فره بوده است (مسکوب، ۱۳۸۶، ص ۴۳) و بدین ترتیب، رقیب مشروعیت بالقوه کسب مقام را از دست می‌داده است. بنابراین، پادشاهی که کمال تن و فرهیختگی جان (به واسطه بهره‌مندی از فره ایزدی) دارد، ضرورتاً باید از خردمندی و تربیت خوب نیز بهره برده باشد. به همین دلیل، رستم سیاوش را سواری و کمان‌کشی و می‌گساری و سپاه‌سالاری و آیین بزرگی می‌آموزد و او را از زنان و کودکان دور می‌کند (همان، ص ۴۷). فردوسی نیز شاهزاده را از حرمسرای شاهی بیرون می‌کند:

چه آموزم اندر شبستان شاه به دانش زنان کی نمایند راه

خروج شاهزاده‌ای که نامزد بالقوه جانشینی شاه بوده از شبستان شاهی و منع از همنشینی با خواجگان و لعبتکان و دختران حرمسرا، نه تنها یکی از اصلی‌ترین مفردات اندیشه سیاسی در سیاست‌نامه‌نویسی، که (قصور از آن) یکی از مهم‌ترین علل زوال سامان سیاسی در روزگار انحطاط ایران زمین بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۵). ضرورت این موضوع در سیاست‌نامه‌ها غالباً به صورت سلبی طرح شده که در آنها نویسنده کوشیده است بر لزوم دوری زنان - و به‌نحوی استعاری صفات زنانه - از سیاست تأکید کند؛ چنان که خواجه نظام به سلطان هشدار می‌دهد تا مانع قدرت گرفتن «اهل ستر و سرای حرم» شود (خواجه نظام،



۱۳۸۷، ص ۳۶). در نهایت اینکه، اگرچه شاه آرمانی باید در کنار سه ویژگی اصلی نژاده بودن، بهره‌مندی از فرّ ایزدی - که بنیاد مشروعیت اوست - و تربیت - تضمین کارآیی اش - از صفاتی فرعی همچون مهارت در اسب‌سواری و کمان‌کشی و جنگاوری، و حتی دانستن آدابی مانند می‌گساری بهره‌مند باشد، ولی شاید بتوان گفت اصلی‌ترین ویژگی شاه آرمانی غیر از صفات پیش‌گفته، برخورداری از خرد است.

خرد در پادشاه دو وجه متمایز دارد. یکی آنکه شخص پادشاه باید از توانایی تجزیه و تحلیل امور و تصمیم‌گیری و اقدام بهینه بهره‌مند باشد: «و اندر هر کاری رأی را فرمان‌بردار خرد کن و اندر هر کاری که بخواهی کردن، نخست با خرد مشورت کن که وزیر الوزرای پادشاه خرد است و تا از وی درنگ بینی، شتاب مکن» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۷) و دیگر آنکه، پادشاه باید عقلی منفصل نیز داشته باشد؛ این عقل در مقام دانای کل، در جایگاه وزارت متجلی می‌شود.

انوشیروان و بزرگمهر دو شخصیتی‌اند که در شاهنامه در مقام شخصیت‌های ایدئال الگوی حکمرانی ایران‌شهری معرفی شده‌اند. همان‌گونه که شهره است، انوشیروان نماد مطلق عدل و بزرگمهر نماد بی‌بدیل وزیر خردمند است. در دوران اسلامی تاریخ ایران نیز که اقوام بیگانه و انیرانی بر قدرت مسلط شده بودند، در فقدان شاه عادل، وزیرانی که از خاندان‌های ایرانی اصیل بودند، می‌کوشیدند دست‌کم کارویژه‌های وزارت را احیا کنند تا در غیاب شاه آرمانی، عقل منفصل او، خرد شاهی، عهده‌دار امور شود؛ تلاشی که در مواردی متعدد (برمکیان، فضل بن سهل و خواجه نظام) به برخوردهایی تند میان حاکم بیگانه و وزیر ایرانی انجامید. از این‌رو، روابط میان شاه و وزیر و نقش سازنده آن در بقا و ماندگاری حکومت، یکی از پربارترین بخش‌های متون سیاست‌نامه‌نویسی است.

## ۷. نتیجه

سیاست‌نامه‌ها مبانی‌ای دارند که با شناخت آنها می‌توان نه تنها متن ایران‌شهری را از غیر آن بازشناخت، بلکه کمکی است برای فهم سازه استدلالی متن و تفسیر آن. از سوی دیگر، هر یک از این مفاهیم تکثری از معانی دارند که در درون یک مفهوم متراکم شده‌اند. برای مثال، مفهوم فرّ ایزدی درون‌مایه‌ای چندوجهی داشته است که از آن میان می‌توان به عنصر آتش - که مورد توجه دیگر مفسران قرار نگرفته بود - اشاره کرد که از یک‌سو بازتابی از مناسبات اجتماعی و از سوی دیگر هم‌پیوند با انگاره‌های کیهان‌شناختی ایران باستان، نمادی از خلافت صغرای الهی در عالم طبیعت است.



همچنین، هریک از این مفاهیم در دو طیف معنایی اصلی سیر می‌کنند. از یک سو دارای یک کانون معنایی (denotation) عمده‌اند که عموماً همان لایهٔ اول معنایی / مفهومی آنهاست که در خوانش‌های معمول از متن به دست می‌آید. با این همه، هاله‌های معنایی (Connotations) نیز دارند که گاهی در عقبهٔ تمدنی مفهوم مستتر است؛ همچون مؤلفهٔ خویش‌کاری که در مفهوم فرّ ایزدی و عدالت حضور دارد، و گاهی در سایه‌روشن همپوشانی‌هایی که میان برخی از مفاهیم ایجاد شده، قابل پیگیری‌اند. برای نمونه، همپوشانی قابل توجهی میان عدالت و اشه وجود دارد؛ چراکه عدالت نظم امور است و بی‌عدالتی به تعبیری برهم‌زدن نظم اجتماع و کائنات است. از این رو، در شرایط بی‌عدالت، با غلبهٔ پتیارگی، سامان دولت و متعاقباً نظم امور دگرگون می‌شود و حتی احوالات کیهانی متغیر می‌گردد. همچنین میان فرّ و عدالت و اشه همپوشانی وجود دارد؛ چراکه یکی از معانی فرّ، عمل به خویش‌کاری است و عمل به خویش‌کاری عین عدالت است؛ عدالت نیز که همبسته با اشه است. پس پیوندی استوار میان این سه وجود دارد.

اما مفهومی که جامع تمام این مفاهیم خمسه است، شاه آرمانی است؛ چراکه صاحب فرّ است و دارای بالاترین درجهٔ عدالت، و از همین رو هر چیزی را در جای خود و هر کس را بر جای خود قرار می‌دهد. از این رو، اشه یا نظم امور به واسطهٔ او برقرار می‌شود و از آنجاکه شاه طبیعت دوگانهٔ لاهوتی و ناسوتی دارد، احکامش عین شریعت است؛ شریعتی که خود عین خرد و نظم است و به همین دلیل، دین و سیاست نیز در او جمع شده است. شاید بتوان بیشترین سطوح همپوشانی میان این مفاهیم را - بر مبنای طیف معنایی‌شان - در یک جدول این‌گونه نشان داد:

| فرّ | عدالت | توأمانی دین و سیاست | اشه (نظم کیهانی) | شاه آرمانی |
|-----|-------|---------------------|------------------|------------|
| *   | *     | *                   | *                | *          |
| *   | *     | *                   | *                | *          |
| *   | *     | *                   | *                | *          |
| *   | *     | *                   | *                | *          |
| *   | *     | *                   | *                | *          |

بنابراین و با توجه به نکته‌های مطرح‌شده، ضروری است هنگام خوانش و تفسیر متون سیاست‌نامه‌ای، از یک‌سو به گزاره‌ها در ارتباطی که می‌توانند با مفاهیم پایه داشته باشند، توجه کنیم و از سوی دیگر، همواره هر مفهوم را در نسبتی که با خوشه‌های مفهومی می‌تواند داشته باشد، ملاحظه نماییم؛ طیفی از معانی که به‌نحوی عمودی (در درون خود مفهوم) و افقی (در نسبت با دیگر مفاهیم) زنجیره‌ای را شکل می‌دهند که در نهایت آفریننده منظومه معنایی پیچیده متون ایران شهری‌اند.



## ۸. منابع

- آبروی، آرتور (۱۳۸۶)، *واژگان دخیل در قرآن*، ترجمه بدره‌ای، تهران، توس.
- آموزگار، ژاله (۱۳۸۸)، *کتاب پنجم دینکرد*، تهران، معین.
- ابن طقطقی (۱۳۸۹)، *تاریخ فخری*، ترجمه گلپایگانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ارسطو (۱۳۸۹)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه لطفی، تهران، طرح نو.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۲)، *شهر و انسان*، ترجمه نمازی، تهران، آگه.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۹۲)، *آثار باقیه*، ترجمه اذکائی، تهران، نی.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۷۸)، *شهود و اشراق در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت.
- ریپکا، یان (۱۳۸۳)، *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمه سرّی، تهران، سخن.
- زینر، آر. (۱۳۸۴)، *زروان*، ترجمه قادری، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *طلوع و غروب زرتشتیگری*، ترجمه قادری، تهران، امیرکبیر.
- سمرقندی، دولت‌شاه (۱۳۱۸)، *تذکره الشعرا*، تصحیح براون، بریل، چاپخانه بریل.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مصنعات*، تصحیح کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۶)، *دُرّة التاج*، تصحیح بانو همایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۹)، *ابن خلدون و علم اجتماعی*، تهران، طرح نو.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، مینوی خرد.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط*، تهران، نگاه معاصر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، *خواجه نظام الملک*، تهران، نگاه معاصر.
- عتبی، ابونصر (۱۴۲۴ق)، *تاریخ الیمینی*، تصحیح الثامری، بیروت، دارالطلیعه.
- عفیفی، رحیم (۱۳۸۳)، *اساطیر و فرهنگ ایران*، تهران، توس.
- عنصرالمعالی (۱۳۹۰)، *قابوسنامه*، تصحیح یوسفی، تهران، علمی و فرهنگی.
- غزالی، محمد (۱۳۸۶)، *احیاء العلوم*، ترجمه خوارزمی، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *کیمیای سعادت*، تصحیح خدیوجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۱۷)، *نصیحة الملوک*، تصحیح همائی، تهران، مطبوعه مجلس.
- فیرحی، داود (۱۳۷۹)، *قدرت، دانش، مشروعیت در اسلام*، تهران، نشرنی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۴)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه مجتبوی، تهران، سروش.
- کرمر، جوئل (۱۳۷۹)، *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

- کریستنسن، آرتور (۱۳۹۰)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه یاسمی، تهران، صدای معاصر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *نخستین انسان و نخستین شهریار*، ترجمه تفضلی و آموزگار، تهران، چشمه.
- گمنام (۱۳۴۱)، *تحفه در اخلاق و سیاست*، تصحیح دانش پژوه، تهران، بنگاه ترجمه.
- مجتبابی، فتح الله (۱۳۵۳)، *شهرزیبای افلاطونی و شاهی آرمانی*، تهران، انجمن فرهنگی ایران باستان.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۶)، *سوغ سیاوش*، تهران، خوارزمی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، *تن پهلوان و روان خردمند*، تهران، طرح نو.
- معین، محمد (۱۳۸۹)، *مزدیسنا و ادب پارسی*، تهران، دانشگاه تهران.
- موحد، محمدعلی (۱۳۸۴)، *در هوای حق و عدالت*، تهران، کارنامه.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۶)، *در جستجوی امر قدسی*، ترجمه شهرآیینی، تهران، نی.
- نظام‌الملک طوسی (۱۳۸۷)، *سیرالملوک*، تصحیح دارک، تهران، علمی و فرهنگی.
- نیبرگ، ساموئل (۱۳۸۳)، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه نجم آبادی، کرمان، دانشگاه باهنر.
- ورمازرن، مارتین (۱۳۸۷)، *آیین میترا*، ترجمه نادرزاد، تهران، چشمه.
- Bailey, H. W. (1943), *Zoroastrian Problems*, Oxford, Oxford university press.

