

نیم‌نگاهی بر اندیشه‌ی زوال

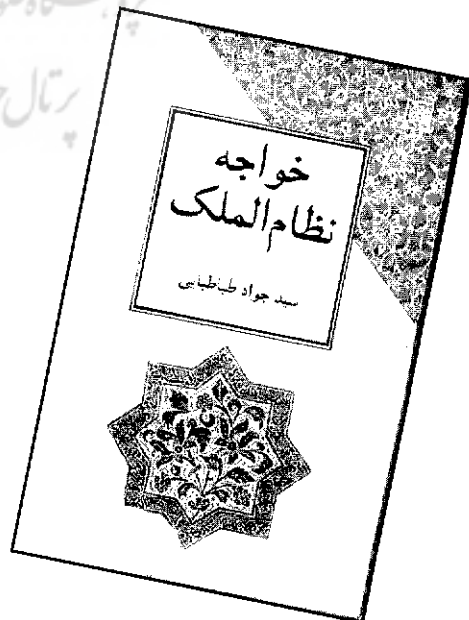
علی‌رضا شجاعی‌زند

عضو هیات علمی دانشگاه تربیت مدرس

اندیشه سیاسی در اسلام، بیش از حوزه‌های دیگر از شرایط تاریخی مسلمانان و اقتضانات محیطی و اجتماعی آنان تأثیر پذیرفته است. شاید به همین دلیل است که شکاف عمیق و اختلاف موجود در رویه و رویکرد سیاسی دو نحله‌ی شیعی و سنی را نمی‌توان تنها با رجوع به نفاذ پدید آمده بر سر جانشینی رسول‌الله(ص) و تلقی متفاوت آنان از شوون امام و مشخصات خلیفه تبیین کرد؛ بلکه در توضیح علل تشدید تقار و اختلاف آراء میان ایشان، لاجرم باید به سرگذشت تاریخی این دو جریان و موقعیت‌های متمایزی که در ساخت سیاسی و مناسبات قدرت اشغال کردند نیز نظری افکند. این البته بدان معنا نیست که رویکرد سیاسی مسلمانان از هر نحله و گرایش، صرفاً واکنشی بوده است و منفعلانه به مقتضیات بیرونی و مصلحت‌اندیشی‌های کاملاً خودسر، بدیهی است که لااقل در همه‌ی موارد و همه‌ی ادوار و اشخاص چنین نبوده است. اما وجود مصادیقی ولو اندک از این دست در بین متفکرین مسلمان، به ما هشدار می‌دهد که دستیابی به اندیشه‌ی سیاسی یا اجتماعی اسلام از طریق بررسی آرای متفکرین مسلمان و واکاوی متون بازمانده از ایشان، کار چندان ساده و اطمینان‌آوری نیست و اگر در مواردی گریزی از آن نباشد، باید علاوه بر مذاقه‌ی مستقل در متن، به ملاحظه‌ی بستر و شرایط اجتماعی نشو و نمای آن اندیشه و موقعیت سیاسی و اهداف آن متفکر نیز پرداخت.

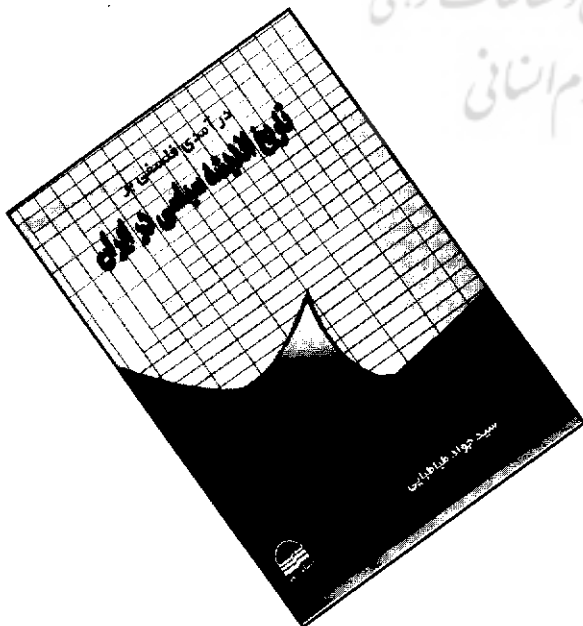
خواجه نظام، وزیر مشهور دربار سلجوقی، از جمله کسانی است که بازشناسی اندیشه‌ی سیاسی او از طریق ارجاع صرف به سیاستنامه ممکن است جستجوگر خویش را دچار چنین خطایی سازد. به نظر می‌رسد که تلاش درخور دکتر سیدجواد طباطبایی در ارایه‌ی دسته‌بندی و مرحله‌شناسی از اندیشه‌های سیاسی متفکرین مسلمان که در آن خواجه را سرسلسله‌ی یکی از سه جریان فکری^۱ قلمداد کرده است، به همین مشکل دچار شده است.

طباطبایی با استناد به عباراتی صریح از تکریم پادشاهان ایرانی قبل از اسلام و بعضاً تحسین‌های خواجه از الگوی حکومتی عصر «ملکان عجم» در سیاستنامه که طرح آن از سوی متفکرین مسلمان، بی‌سابقه هم نبود، چنین استنتاج کرده است که در این دوره جریان فکری خودآگاهی در بین متفکرین مسلمان در حال نضج‌گیری بوده است که مشخصه‌ی اصلی آن، احیاء و تداوم آگاهانه‌ی اندیشه‌ی ایرانی‌شهری در لفافه‌ای از ظواهر اسلامی است.



دستیابی به اندیشه‌ی سیاسی یا اجتماعی اسلام
از طریق بررسی آرای متفکرین مسلمان
و واکاوی متون بازمانده از ایشان،
کار چندان ساده و اطمینان‌آوری نیست
و اگر در مواردی گریزی از آن نباشد،
باید علاوه بر مذاقه‌ی مستقل در متن،
به ملاحظه‌ی بستر
و شرایط اجتماعی نشو و نمای آن اندیشه و موقعیت
سیاسی و اهداف آن متفکر نیز پرداخت

نسبت دادن تمام سینات تاریخ گذشته‌ی ایران
به بدسیرتی بیگانگان چیره،
خصوصاً ترکان شاید صورت مسئله را
به نفع نظریه‌ی طباطبایی ساده کند؛
اما آن را حل نمی‌کند؛
چراکه این پرسش هنوز از سوی ایشان
و کسانی که بر عنصر ایرانی و بیگانه
در تحلیل تاریخ ایران تأکید دارند
همچنان بی‌پاسخ مانده است که ایرانی کیست
و مرزهای ایران تا کجاست؟



ما در این تلقی که در تمامی تألیفات ایشان در دهه‌ی ۶۰ و ۷۰، طرح و تعقیب شده است، مواردی از «بزرگنمایی» را در کنار جنبه‌هایی از «نادیده‌انگاری و تحاشی» دیدیم که در ذیل و به تفکیک به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد؛ لیکن پیش از آن، یادآوری دو نکته‌ی بدیهی را لازم می‌دانیم:

۱. تعریض بر نظریه‌ی تحلیلی دکتر درباره‌ی نسبت میان آرای سیاسی مسلمین و مشخصاً خواجه با اندیشه‌ی ایرانشهری، هیچ به معنی نادیدن ارزشمندی مطالعات پُرسابقه و تأملات دقیق و محققانه‌ی ایشان در اندیشه‌های سیاسی متقدمین نیست.

۲. این تعریضات، حاوی نقطه‌نظراتی خام و ابتدایی است که در مجالی اندک و به اجمال حاصل آمده و این چنین عرضه شده است و بدیهی است که نمی‌توان و نباید از آن، بیش از آنچه در ظرف و ظرفیت خویش دارد، انتظار داشت و لذا هرگونه برابرنشانی این نقطه‌نظرات با نظریه‌ی مذکور، پیش از طی مراحل پختگی و گردآوردن مستندات کافی برای آن، به کلی خطاست.

پیش‌فرض و ایده‌ی اصلی طباطبایی که در بررسی اندیشه و آرای متفکرین مسلمان دنبال شده است، این است که مسلمانان آموزه‌های چندان قابل اعتنائی در حوزه‌ی سیاسی و اجتماعی و به طریق اولی در اندیشه‌های فلسفی برای عرضه نداشته‌اند و آنچه از آن به‌عنوان ذخایر مکتوب اندیشه‌ای بازمانده از متفکرین مسلمان یاد می‌شود، چیزی نیست جز تأثیرپذیری‌های منفعلانه از اندیشه‌های ایرانشهری و یونانی که به علت بی‌لیاقتی‌ها^۱ از یک سو و مذاخلات و دست‌کاری‌های ناروایی هم ایشان از سوی دیگر، هیچگاه به یک دستگاه فکری بارآور و ماندگار منجر نگردیده است و نه تنها موجبات تلاوم آرمان‌های بلند ایرانی و افکار ثمین یونانی را پدید نیاورده؛ بلکه همچون سدی در مقابل انتقال اندوخته‌های کهن به دنیای متجدد، ایستادگی نموده است.

طباطبایی تلاش قابلی را برای اثبات این ایده و فرضیه به‌کار برده است و با تسلط و اشراف بر متون باقی‌مانده از متقدمین و ارجاعات فراوان، مخاطب خویش را مجاب می‌سازد که شواهد تاریخی و محتوایی کافی در اثبات این نظریه وجود دارد؛ چندان که جای هیچ احتیاط و تردیدی در آن باقی نیست و تنها باید به راه درمان این سقوط فکری و زوال تاریخی اندیشید که البته آن هم چیزی نیست جز روآوری به ایده و راهکار «تجدد».

اندیشه‌ی ایرانشهری

با این که نظام حکومتداری ایرانیان باستان، خصوصاً در دوره‌ی هخامنشی و در قیاس با رویه‌های جاری در آن اعصار، در نوع خود بی‌نظیر و سرآمد است و می‌تواند به حسب سبقت تاریخی و برخی جنبه‌های دیگر، موجب تفاخر ایرانی باشد؛ در عین حال هرگونه بزرگنمایی قوم‌محورانه و دادن فحوای ارزشی و آرمانی بدان، به دور از واقعیت است و به همان میزان، فاقد اعتبار. غیر قابل قبول‌تر آن که بخواهیم تمامی آن تجربه‌ی تاریخی را برخاسته از یک جریان خودآگاه اندیشه‌ای معرفی نمائیم. آنجا که طباطبایی تلاش می‌کند تا با نوعی ارزشگذاری امروزی، وجود هرگونه عنصر خودکامگی را از ذات اندیشه‌ی ایرانشهری^۲ بزداید (۱۳۷۷: ۲۶)، دچار همین بزرگ‌بینی و بزرگنمایی است. ایشان چنان وجهه‌ی اندیشه‌ای و آرمانی به این تجربه‌ی برآمده از شرایط تاریخی و متأثر از مقتضیات عمل می‌دهد که گویی ایران، به‌مثابه‌ی یک کل واحد و یکپارچه در تمام طول دوره‌ی

هزارساله‌ی پیش از اسلام، درگیر یک حرکت جمعی ایدئولوژیک برای تحقق آرمان شاهی خویش بوده است. از نظر ایشان، این تعلق خاطر آرمائی چندان عمیق و پایدار بوده است که همچون خاطره‌ای حسرت‌بار (nostalgic) در خاندان‌های بزرگ ایرانی باقی مانده و آنان را همچون هواداران وفادار یک حزب ملی و آیین نجات‌بخش، متشکل ساخته تا به هر طریق ممکن با اوضاع بازگشته‌ی سیاسی عصر خویش بستیزند و برای احیاء و تداوم آرمان فروخته‌ی ایرانیت تلاش نمایند. در این تعبیر، مقاومت‌های پراکنده‌ی ایرانیان در مقابل اعراب مسلمان، قیام‌های شعوبی به وقوع پیوسته در طول «دو قرن سکوت»؛ سربلندکردن دولت‌های نیمه‌مستقل ایرانی در بخش‌های شرقی مثل طاهریان، صفاریان و سامانیان؛ روآوری مناطقی از ایران به سوی آموزه‌های شیعی مثل دیلمان و برخی مناطق مرکزی ایران؛ راه‌گشودن وزیران و دیوانیان ایرانی‌نسب به دربار خلیفه‌ی عباسی و امراء و پادشاهان دوره‌ی اسلامی مثل برامکه، نوبختی‌ها و خاندان نظام‌الملک؛ احیای دوباره‌ی زبان فارسی به‌عنوان زبان رسمی و رونق گرفتن شعر و ادب و سخنوری و به نیکی یادکردن از ملکان عجم در برخی از آثار ادبی و سیاسی و رسوخ آن در فلسفه‌ی اشراق و ... تماماً اقدامات آگاهانه و هدفمندی بوده است در خدمت تحقق آرمائی مشترک، یعنی تداوم‌بخشی به اندیشه‌ی ایران‌شهری و شاهی آرمائی. در صورتی که تحلیلی واقع‌گرایانه‌تر از این قضایا به ما می‌آموزد که مجموعه‌ی عوامل و دلایل بسیاری در این حوادث متنوع تاریخی وجود دارد که نمی‌توان آنها را به‌سادگی به انگیزه‌های آرمائی و یا واکنش‌های نوستالژیک خاندان‌های بزرگ ایرانی تقلیل داد و از آنها به‌عنوان «ققنوس ایرانی» برخاسته از خاکستر هزیمت (طباطبایی ۱۳۷۷: ۸۳) یاد کرد. چنان که خود ایشان نیز به تأسی از زرین کوب (۱۳۶۴: ۹-۵۱۸)، به ناهمسویی میان این حوادث و جریانات پشت سر آنها اذعان کرده است (طباطبایی ۱۳۷۷: ۱۰۳). لذا تعبیری چون اندیشه‌ی ایران‌شهری و شاهی آرمائی که در ادبیات طباطبایی به کرات به کار رفته است و یا عباراتی چون «وجدان ایرانی» (پیشین: ۱۱۸) که بیانگر وجود یک روح واحد در سرزمین و در میان مردمانی است که حد و مرز آن در هر سلسله بسی جا به جا می‌شده است اصطلاحات اغراق‌آمیزی‌اند که معنای چندان روشنی هم ندارند.

عجب‌تر آن که این روح باستان‌گرایانه از کسی سر می‌زند که به تجدد و نوگرایی بسی علاقمند است و تنها راه نجات از وضع سیاسی و معرفتی رو به زوال جوامع شرقی همچون ایران را پشت سر گذاردن سنت دیروزین و روآوری به دنیای متجدد امروزین می‌داند که سرنوشتی است گریزناپذیر و غفلت و تغافل از آن هم هیچ آن را عوض نخواهد کرد.

سنخ‌شناسی اندیشه‌ی سیاسی مسلمین

سنخ‌شناسی و گونه‌شناسی‌ها اصولاً راهکاری است برای غلبه بر واقعیتی که کثیرالوجه و نوابعد می‌نماید. این ابزار با تمام مزایا و محاسنش، با یک آسیب جدی نیز روبروست و آن ساده‌سازی گاه بیش از حد واقعیت تا به‌جایی است که قابل تقسیم و جاگذاری در گونه‌های پیشنهادی ما باشد. از نقصان‌های دیگر گونه‌شناسی‌ها که از بی‌دقتی‌های مبدعین آنها ناشی می‌گردد، تقسیم نبودن، یعنی ناهمسنخی و ناهمسطحی گونه‌ها و بروز وضعیت روی هم‌افتادگی و یا خلأ میان آنهاست. به نظر می‌رسد که کار طباطبایی در بررسی و بازشناسی اندیشه و رویکردهای سیاسی ایرانیان در دوره‌ی اسلامی با تمام دقت و خلاقیت‌های جاری در آن، دچار برخی از همین آسیب و نقصان‌ها است. ایده‌ی طباطبایی در دسته‌بندی سه‌گانه‌ی اندیشه‌های سیاسی مسلمین در برهه‌ی میان ورود اسلام به ایران تا مشروطه، اولاً دچار مشکل ساده‌سازی بیش از حد واقعیت، ثانیاً روی هم‌افتادگی گونه‌ها و ثالثاً وجود خلأ و فضای خالی میان گونه‌هاست. بدیهی است که اثبات این مدعا در تمام وجوه آن، نیازمند مجال و مقال دیگری است؛ لیکن در بیانی موجز می‌توان به برخی از نکات و شواهد آن

اشاره کرد.

اصرار ایشان بر این که تمامی انواع تجلیات ذوقی و فکری ایرانیان از هر جنس و صورت را به صرف داشتن اشاراتی از ایران قبل از اسلام، وجهه‌ی سیاسی بدهد و بی‌هیچ تمیزی، کنار هم بنشانند، در واقع نوعی ساده‌سازی واقعیت است به‌منظور نزدیک ساختن آن به فرضیات از پیش مسجل. یا آنجا که اساساً اندیشه‌های سیاسی شیعه را در ایده‌ی یوتوپینیستی فارابی و فلاسفه سیاسی خلاصه می‌نماید و یا اخوان‌الصفا و اندیشه‌های باطنی و اسماعیلی را نمی‌بیند. به‌علاوه گونه‌شناسی او در تفکیک سیاستنامه‌نویسان از شریعت‌نامه‌نویسان، آن‌هم با سررشته‌داری خواجه نظام و غزالی که جز در موقعیت و مناصبشان، شباهت‌های فراوانی به هم دارند و لااقل متون سیاسی‌شان را به یک سیاق نوشته‌اند، چندان جداکننده و ممیز نیست. طباطبایی در جای دیگری اذعان کرده است که متفکرین سنی مذهب، اعم از سیاستنامه‌نویس و شریعت‌نامه‌نویس، بر حسب تفسیری که از آیه‌ی اولوالامر دارند، به مشروعیت تغلب و پذیرش امر

ایده‌ی طباطبایی

در دسته‌بندی سه‌گانه‌ی اندیشه‌های سیاسی مسلمین در برهه‌ی میان ورود اسلام به ایران تا مشروطه، اولاً دچار مشکل ساده‌سازی بیش از حد واقعیت، ثانیاً روی هم‌افتادگی گونه‌ها و ثالثاً وجود خلأ و فضای خالی میان گونه‌هاست

صائب‌تر آن است که سیاستنامه

و شریعت‌نامه را نوشته‌های همانندی بدانیم که

در کنار هم بر روی یک طیف قرار دارند

و اندک تفاوت‌هایشان نیز

از خصوصیات شخصیتی نگارنده و موقعیت

و شرایط ویژه‌ی او نشأت گرفته است

واقع عقیده داشته‌اند^{۱۳} (۱۳۶۷: ۲-۳). به علاوه ممیزه‌ای که او برای این دو نوع نوشتار قائل است، یعنی «شاه‌محوری» و «شریعت‌محوری» (۱۳۷۵: ۱-۱۳۰)، با میل پیداکردن دومی به سمت حفظ بیضه‌ی اسلام، یعنی دستگاه خلافت در برابر تهدیدات داخلی و خارجی، تا حد زیادی در این زمان، محو شده بود. این مسئله از فحوای به‌شدت محافظه‌کارانه‌ی احکام‌السلطانی‌هی ماوردی، سلوک‌الملوک خنجی و السیاسة‌الشرعیة‌ی ابن تیمیة که طباطبایی آنها را تنها مصادیق بارز شریعت‌نامه‌نویسی قلمداد کرده است (پیشین: ۳۰-۱۳۹)، کاملاً مشهود است. تصریحات طباطبایی در این باره گویاتر از هر سخنی است؛ هرچند که او به نحوی متناقض‌نما هم به طبیعت هم‌سنخ آنها به دلیل ریشه‌ی مشترکشان در آرای سیاسی اهل سنت تأکید می‌نماید^{۱۴} و هم می‌خواهد به نوعی تأثیر ایرانی بودن مثلاً خنجی را در آن بارز نشان دهد:

«آنچه نگارنده‌ی این سطور در کتاب درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران درباره‌ی غزالی گفته بود، اینک باید به مجموع تاریخ اندیشه در ایران - و حتی به احتمال بسیار، به بخش مهمی از تاریخ اندیشه‌ی سیاسی دوره‌ی اسلامی - تعمیم داده شود. مورد ابوالحسن ماوردی بصری بغدادی، مشهور به اقصی‌القضات و پُر‌آوازه‌ترین نظریه‌پرداز خلافت، از این حیث بسیار جالب توجه است. ماوردی که در زمان واپسین شاهان بویه‌ای و به‌عنوان کارگزار خلیفه القادرالله، سستی و تهدید به تلاشی ارکان دستگاه خلافت را به تجربه دریافت و در عین حال با نیرومندشدن غزنویان، به تجدید نهادهای خلافت در عمل و نظر امیدوار شده بود، با احکام‌السلطانی‌هی خود گامی پُر اهمیت در نظریه‌پردازی درباره‌ی خلافت برداشت؛ اما با تکیه بر نوشته‌هایی که سال‌های اخیر از او پیدا شده و به چاپ انتقادی رسیده، می‌توان گفت که منحنی تحولی، از آن دست که در مورد غزالی ترسیم کرده‌ایم، در مورد ماوردی نیز قابل ترسیم و منطبق آن بر او قابل تعمیم است. اقصی‌القضات ابوالحسن ماوردی نیز مانند امام محمد غزالی - البته، در قلمرو تدوین نظریه‌ی خلافت، بیشتر از او - تعارضی میان نظریه‌پردازی درباره‌ی خلافت و سلطنت نمی‌دیده، یا بهتر بگوییم، تعارض میان خلافت و سلطنت را به صورتی که امروزه درک می‌شود، درک نمی‌کرده است. هم چنانکه کتاب احکام‌السلطانی‌هی ماوردی اثری بدیع در تدوین نظریه‌ی خلافت است، نوشته‌هایی دیگر از همان نویسنده، مانند نصیحة‌الملوک، قوانین الوزارة و سیاسة‌الملک و تسهیل‌النظر و تعجیل‌الظفر فی اخلاق‌الملک و سیاسة‌الملک به‌طور کلی در قلمرو جریانی از اندیشه‌ی سیاسی در دوره‌ی اسلامی قرار می‌گیرد که ما آن را سیاست‌نامه‌نویسی نامیده‌ایم. در این نوشته‌ها اثری از آن نظریه‌ی خلافت که ماوردی در احکام‌السلطانی‌هی آورده بود، نمی‌توان پیدا کرد.

به نظر ما انتساب نوشته‌های یاد شده به ماوردی، نظریه‌پرداز خلافت، به همان اندازه غیر قابل تردید است که انتساب کتاب نصیحة‌الملوک به امام محمد غزالی و این امر با روح تحولی مطابقت دارد که در ایران زمین در دوره‌ی اسلامی نسبت به دستگاه خلافت و نظریه‌ی آن صورت گرفته است. این تحول، به نظر ما دست کم، در ایران زمین، به طور کلی، تحول از شریعت‌نامه‌نویسی و فلسفه‌ی سیاسی به سیاست‌نامه‌نویسی است؛ البته با قید این نکته‌ی اساسی که در ایران زمین، شریعت‌نامه‌نویسی، به خلاف دیگر سرزمین‌های اسلامی، هرگز به جریانی نیرومند تبدیل نشد و در واقع، اگر از مورد استثنایی سلوک‌الملوک فضل‌الله بن روزبهان خنجی ... صرف نظر کنیم، هیچ اثر مهمی درباره‌ی شریعت‌نامه‌نویسی در ایران زمین نمی‌توان یافت که البته آن نیز به نوبه‌ی خود به نوعی «سیاست‌نامه‌ی شرعی» است. کوتاه سخن این که شریعت‌نامه‌ای از سنخ الاحکام‌السلطانی‌هی اثر ماوردی و السیاسة‌الشرعیة اثر ابن تیمیة در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی ایران زمین وجود ندارد و سیاست‌نامه‌نویسی در ایران زمین چنان جریانی تنومندی بوده است که هر اندیشه‌ای درباره‌ی سیاست، در نهایت به آن میل کرده و در آن ادغام

با این که نظام حکومتداری ایرانیان باستان، خصوصاً در دوره‌ی هخامنشی و در قیاس با رویه‌های جاری در آن اعصار، در نوع خود بی‌نظیر و سرآمد است و می‌تواند به حسب سبقت تاریخی و برخی جنبه‌های دیگر، موجب تفاخر ایرانی باشد؛ در عین حال هر گونه بزرگنمایی قوم‌محورانه و دادن فحوائی ارزشی و آرمانی بدان، به دور از واقعیت است و به همان میزان، فاقد اعتبار

آرای سیاسی خواجه
به جز تأثیرپذیری از جریان عمومی اشعری مسلکی
و نظریه‌ی تغلب،
متأثر از موقعیت او در منصب وزارت و مقتضیات
عمل است؛
اگر از مصلحت‌اندیشی‌های ناگزیر برای حفظ موقعیت
خود در میانه‌ی ترکان و تازیان برنخاسته باشد

می‌شده است» (۱۳۷۵: ۸-۱۲۶).

بنابراین، صائب‌تر آن است که سیاست‌نامه و شریعت‌نامه را نوشته‌های همانندی بدانیم که در کنار هم بر روی یک طیف قرار دارند و اندک تفاوت هایشان نیز از خصوصیات شخصیتی نگارنده و موقعیت و شرایط ویژه‌ی او نشأت گرفته است.

خواجه‌ی دولتمرد یا خواجه‌ی متفکر

بزرگنمایی دیگر طباطبایی در بلندکردن مرتبت فکری خواجه و بالا بردن اهمیت اندیشه‌ای سیاست‌نامه است. خواجه بیش از هر چیز یک دولتمرد است و این را سابقه‌ی سی‌ساله‌ی او در منصب وزارت نشان می‌دهد. خواجه را حتی اگر متشرع و اهل فضل و دوستدار مناظرات فقهی و کلامی بشناسیم، باز نمی‌توان او را به عنوان نظریه‌پرداز یک رویکرد سیاسی در اسلام قلمداد کرد. آرای سیاسی

متمرکز بودن بحث خواجه در سیاستنامه

در اطراف پادشاه،

برخلاف آنچه طباطبایی گفته است

بدان صبغه‌ی ایرانشهری نمی‌بخشد

و آن را به یک متن اندیشه‌ای

با هدف تحقق تدریجی آرمان شاهی بدل نمی‌سازد؛

سیاستنامه تا به پیش از هر چیز یک متن سفارشی است

برای تُرکان به زعامت رسیده در یک سرزمین پهناور

که آنان را

با خاطره‌ی پادشاهی‌های پیشین

سرمست و مسحور ساخته است

و انگیزه‌ی زنده ساختن بزرگی‌های آن دوران را

در ذهن ایشان برانگیخته است

خواجه به جز تأثیرپذیری از جریان عمومی اشعری-مسلمی و نظریه‌ی تغلب^{۱۴}، متأثر از موقعیت او در منصب وزارت و مقتضیات عمل است؛ اگر از مصلحت‌اندیشی‌های ناگزیر برای حفظ موقعیت خود در میانه‌ی ترکان و تازیان برنخاسته باشد. به نظر می‌رسد که بزرگنمایی در خاستگاه و عقبه‌ی خانوادگی وی که او را از دهاقین مجوس، یعنی خانواده‌ی زمینداران بزرگ قبل از اسلام معرفی کرده است (طباطبایی ۱۳۷۵: ۲-۷۱) هم نمی‌تواند خواجه را به رهبر جریان «تداوم» و «بازگشت» در «میان‌برده‌ی ایرانی» بدل سازد. طباطبایی که خود بر تعصب و استحکام دینی خواجه تصریح دارد (۱۳۶۷: ۲۳) و حتی مدعی است که او تلاش داشته تا سلطان تُرک را نیز دین آگاه سازد (پیشین: ۵۷)؛ چگونه است که می‌گوید: چون اشاره‌ای در سیاستنامه به حق خلیفگی نیست، پس [خواجه] به‌عنوان دهقان‌زاده هیچ اعتقادی به آن نداشته است (۱۳۷۵: ۱۳۲) و از آن این نتیجه قاطع را می‌گیرد که او پس از حکیم ابوالقاسم فردوسی، پیشرو خودآگاه جریان تجدید حیات ایران باستان در عصر زرین فرهنگ ایرانی بوده است (پیشین: ۳-۷۳ و ۱۳۳).

این تلقی از خواجه و سیاستنامه برخاسته از این پیش‌فرض است که اولاً سیاستنامه یک تألیف اندیشه‌ای است و ثانیاً مجموعه‌ای کاملاً منسجم و یکدست است و اصرار دارد نشان دهد که خواجه از طریق آن به دنبال به‌هم‌آوردن اندیشه‌ی ایرانشهری و ایده‌ی خلافت است (طباطبایی ۱۳۶۷: ۵، ۲۴) و می‌خواهد مشروعیت دوگانه‌ای را برای سلاطین سلجوقی فراهم آورد (پیشین: ۲۵) و پرورش توأمان سلطان تُرک بر پایه‌ی دین آگاهی و سنت ملکان عجم را در سر دارد (پیشین: ۵۷). طباطبایی در جایی تغییر لحن و موضع خواجه از باب ۳۹ به بعد را ناشی از تألیف آن در دوره‌ی ارباب روزگار بر وی دانسته است (۱۳۷۵: ۱۷۴). اگر چنین است که اندک تغییری در شرایط بیرونی، لحن و موضع خواجه را تا بدین پایه عوض می‌کند؛ چرا در تأثیرپذیری کلیت آن از اوضاع و احوال بیرونی و خواست و خوشایند سلطان وقت تردید کنیم.

طباطبایی که نمی‌خواهد به دلیل ضربه وارد آمدن به تلقی‌اش از رویکرد سیاسی خواجه، نایکدستی و تأثیرپذیری متن را از عوامل بیرونی بپذیرد؛ با استمداد از منطق سرکوب لئو اشتراوس، ابهامات و دو پهلوگویی‌های آن را به حساب احتیاطات ناگزیر خواجه به دلیل زبان‌نافهمی‌های تُرکان می‌گذارد (پیشین: ۸، ۱۷۷) که البته چیزی را به نفع اثبات ماهیت اندیشه‌ای سیاستنامه تغییر نمی‌دهد. به‌علاوه همین که خواجه چندان پای‌بند رعایت واقع‌نگاری تاریخی نیست و صورت آنها را بی‌محاجبا و به نفع مقاصد تعلیمی و نصیحی خویش تغییر می‌دهد، تأییدی است بر این که او در این کار هدفی جز ارضای خاطر سلطان و تأمین مصالح ملک و دین ندارد. چنانکه طباطبایی نیز بدان اذعان نموده است (۱۳۷۵: ۱۸۲ و ۱۳۶۷: ۱۹) خواجه نظام‌الملک در این دوره، درگیر یک سیاست عملی است و در تکوین سازمان سیاسی کشور و تدوین ایدئولوژی آن، نقش مؤثری را ایفا می‌کند (طباطبایی ۱۳۶۷: ۲۷). آن هم نه یک ایدئولوژی برهم‌زننده؛ بلکه ایدئولوژی توجیه‌گر وضع موجود.

متمرکز بودن بحث خواجه در سیاستنامه در اطراف پادشاه، برخلاف آنچه طباطبایی گفته است (پیشین: ۵۲) بدان صبغه‌ی ایرانشهری نمی‌بخشد و آن را به یک متن اندیشه‌ای با هدف تحقق تدریجی آرمان شاهی بدل نمی‌سازد. سیاستنامه بیش از هر چیز یک متن سفارشی است برای تُرکان به زعامت رسیده در یک سرزمین پهناور که آنان را با خاطره‌ی پادشاهی‌های پیشین سرمست و مسحور ساخته است و انگیزه‌ی زنده ساختن بزرگی‌های آن دوران را در ذهن ایشان برانگیخته است. به نظر می‌رسد که این میل به بازگشت و احیای پادشاهی‌های بزرگ و پُرآوازه در ذهن و خاطر سلاطین تُرک‌تبار، بیش از خواجه نظام و متفکرین مسلمان در پدید آمدن این قبیل ادبیات مؤثر بوده است.^{۱۵} اینان اگر در نوشته‌هایشان به سرگذشت شاهان و حکومتداری عهد پیشین پرداخته‌اند، نه لزوماً از سر دل‌بستگی و یا نزدیکی فکری به آن اندیشه و



دوران بوده، بلکه شاید بیش از هر چیز، عمل کردن به دستور و میل سلطان بر تخت محرک آنان بوده است. چیزی که طباطبایی هم در این عبارت که اکثریت قریب به اتفاق نام‌آوران علم و ادب و دین ایرانی، در برابر سیاست و قدرت سیاسی حاکم، وضعی منفعل داشته‌اند (۱۳۶۷: ۷۴)، آن را عیان کرده است.

عصر زرین فرهنگ

طباطبایی در برابر بزرگنمایی‌هایش که پیش از این به مواردی از آنها اشاره شد، دچار برخی چشم‌پوشی‌ها و نادیده‌نگاری‌های آسیب‌رسان به نظریه‌اش نیز هست. از جمله نسبت به این حقیقت مهم و مسلم که «عصر زرین فرهنگ» مورد اشاره‌ی زرین کوب و او بر بستری از رواداری و تحمل اسلامی جاری در قرون دوم تا پنجم^{۱۶} شکل گرفته است و رشحاتی از آن را تا چند قرن بعد، به رغم سخت‌گیری‌های اشعری و کج‌تابی‌های تُرکان همچنان شاهدیم. طباطبایی به حرکت احیاء و تداوم اشاره کرده، اما این را ناگفته گذارده است که این قبیل تلاش‌ها به فرض وجود، اولاً در بستری از حاکمیت دولت‌های اسلامی و ثانیاً توسط متفکرین مسلمان و ثالثاً به دور از هرگونه احساس و تلقی اسلام‌ستیزانه صورت گرفته است. نه فردوسی، نه خواجه نظام و نه سهروردی هیچگاه خود را غیر مؤمنین به اسلام معرفی نکردند و از آن‌سو نیز هیچیک از جریان‌های شعوبی نیز نتوانستند در اهداف آشکارا ضد اسلامی خود به توفیقاتی دست پیدا کنند و آثار ماندگاری بدان معنا که طباطبایی به‌عنوان خط تداوم به دنبال آن بوده است و علی‌الظاهر در متفکرین مسلمان یافته است، بر جای بگذارند.

نسبت دادن تمام سیئات تاریخ گذشته‌ی ایران به بدسیرتی بیگانگان چیره خصوصاً تُرکان شاید صورت مسئله را به نفع نظریه‌ی طباطبایی ساده کند؛ اما آن را حل نمی‌کند. چراکه این پرسش هنوز از سوی ایشان و کسانی که بر عنصر ایرانی و بیگانه در تحلیل تاریخ ایران تأکید دارند همچنان بی‌پاسخ مانده است که ایرانی کیست و مرزهای ایران تا کجاست؟ نمی‌شود در هنگامه‌ی پیروزی و سروری، مرزهای ایران را تا ماوراءالنهر و بیت‌النهرین به جلو برد و در هنگامه‌ی فروپاشی و اضمحلال، اقوام همان مناطق را غیر ایرانی و متجاوز شمرد. یا در وقت حشمت و جلال، سرسپردگی ملل مختلف به دربار شاهنشاه ایران^{۱۷} را نشانه‌ی بزرگی و افتخار یک تمدن کهن دانست و زمانی را که همین اقوام، به دلیل ضعف‌هایی درونی همان دربار، از سربازی به امیری و پادشاهی رسیدند چون یورش اسکندر و مغول، کوبید و به حساب تهاجم خارجی گذارد. یا تکیه بر دو مفهوم بیگانه و خودی، نه می‌توان زشتی‌های تاریخ را از دامان این سرزمین زدود و نه می‌توان پیچیدگی‌های موجود در آن را مطابق با پسند آذهنان دوگانه‌بین، ساده کرد. صرف نظر از ابهام نهفته در معنای بیگانه و خودی، باید به این حقیقت نیز اذعان کرد که نه عامل تمام نقص‌ها و فتورهای تاریخ ایران، بیگانگان‌اند و نه تمام این تهاجمات خارجی، پیامد و آثار یکسانی بر مردم ایران داشته است. این یکی را لااقل از طریق ریشه‌یابی اجزای مؤثر و عناصر فعال در فرهنگ و تمدن ایرانی می‌توان دریافت. چنین مطالعه‌ای به ما نشان خواهد داد که فرهنگ ایرانی تا چه حد به اسکندر و سلوکیان، به چنگیز و ایلخانان، به محمود و افغان و بالاخره به اعراب و دوره‌ی اسلامی نزدیک است و با قبول شکست‌های ظاهری، در کجا به مقاومت فرهنگی دست زده است و کجا سینه و ذهن خود را به روی تحف خارجی گشوده است. شاید با نظر به همین حقیقت غیر قابل انکار بوده است که طباطبایی نیز در چند جا، نه اعراب و اسلام، بلکه تُرکان و اندیشه‌ی تغلب را که متعلق به گرایش خاصی در میان مسلمانان است، مسئول زوال و فروپاشی اندیشه‌ی سیاسی در ایران دانسته است. عقیده‌ی طباطبایی در این که مواجهه‌ی ایران به‌عنوان یک سرزمین صاحب تمدن و فرهنگ، در قبال بیگانگان کاملاً انفعالی نبوده است، مدعای قابل دفاعی است؛ لیکن تعمیم قاطع آن به همه‌ی مصادیق، بدون هرگونه تفکیک و تمایز، چندان قابل قبول نیست؛ به‌ویژه وقتی که صورتی پُرمدانه و شعاری پیدا می‌کند و به نحو مبالغه‌آمیز، قالبی متشکل و یکدست بدان داده می‌شود. نقل عبارت ایشان از هر تصریحی در این باره، گویاتر است:

عقیده‌ی طباطبایی در این که مواجهه‌ی ایران به‌عنوان یک سرزمین صاحب تمدن و فرهنگ، در قبال بیگانگان کاملاً انفعالی نبوده است، مدعای قابل دفاعی است؛

لیکن تعمیم قاطع آن به همه‌ی مصادیق،

بدون هرگونه تفکیک و تمایز،

چندان قابل قبول نیست؛

به علاوه وقتی که صورتی پُرمدانه و شعاری پیدا می‌کند

و به نحو مبالغه‌آمیز،

قالبی متشکل و یکدست بدان داده می‌شود

در تاریخ ایران تا هجوم مغول، دوبار تداوم وحدت ملی با هجوم بیگانگان گسیخته شد و ضربات کاری بر پیکر فرهنگ و تمدن ایرانی وارد آمد. ایرانیان بعد از هر شکستی، عقب نشستند و در هر بار «دو قرن سکوت» کردند؛ اما مانند بسیاری از اقوام که از صحنه سیاست جهانی خارج شدند، سقوط نکردند. آنان در سکوت به تأمل پرداختند و تمدن و فرهنگ خود را که آسیب‌پذیر گشته، با عقب‌نشینی فعال از زیر ضربات فرهنگ، تمدن و سیاست بیگانگان رهانیدند و با تسلطی که بر فرهنگ بیگانگان پیدا کردند، بار دیگر قد برافراشته و در مسیر سیاست آنان به عاملی تعیین‌کننده تبدیل شدند (۱۳۶۷: ۴-۴۳).

پی‌نوشت:

- ۱- برای آشنایی با نظریه‌ی ایشان درباره‌ی این سه جریان فکری، نگاه کنید به: طباطبایی، ج. درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران (فصل اول).
- ۲- نگاه کنید به: طباطبایی، ج. خواجه نظام‌الملک (فصل ۲).
- ۳- این بی‌لیاقتی‌ها معمولاً با نوعی قوم‌محوری هنجارمند، به اعراب و ترکان نسبت داده می‌شود و ایرانیان بی آن که مصادیق و مرزهای آن به درستی روشن باشد، بی‌هیچ استثنایی از آن میرا شمرده می‌شوند.
- ۴- با این که طباطبایی به کرات از اندیشه‌ی ایران‌شهری یاد کرده؛ اما هیچگاه به صراحت از مشخصات این اندیشه‌ی ذکری به میان نیاورده و همچنان آن را سر بسته مبهم باقی گذارده است. از لایه‌ی آثار خواننده‌شده‌ی ایشان دو ویژگی را برای این اندیشه می‌توان حدس زد: یکی «شاهی آرمانی» است و دیگری، «توامانی ملک و دین» در آن. این نکته را نیز اضافه می‌کند که شاه آرمانی، دارای قره‌ایزدی است و حکم خدای روی زمین را دارد. یعنی که او خویشکار است و عین شریعت و نه تابع آن- نگاه کنید به: طباطبایی، ج. خواجه نظام‌الملک (صص. ۱۲۳ و ۱۶۸ و ۷-۱۶۶)- مبهم ماندن این اندیشه که مفهوم اصلی نظریات وی پیرامون اندیشه‌های سیاسی دوره‌ی زوال است، به وی اجازه داده است تا هر یادکرد از شاهان ایران به نیکی و ذکر تجربت‌هایی از شیوه‌ی حکومتداری ایشان در قالب تمائیل را دال بر تداوم اندیشه‌ی ایران‌شهری بگیرد. در عین حال همین میزان از مواصفات

با بسیاری از مواضع خواجه در سیاستنامه که بر لزوم داشتن صفات و خصال نکوهیده‌ی پادشاه تأکید دارد، ناسازگار است.

۵- نگاه کنید به: طباطبایی، ج. زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران، صص ۳-۱۰۱.

۶- نقش مهم ایرانیان در تقویت زبان عربی و معارف دینی که خود او نیز بدان اشاره کرده است، نمی‌تواند از سنخ اقدامات منفعلانه یا اعتراض‌آمیز یک قوم در واکنش به احساس شکست و تحقیر خود باشد. نگاه کنید به: طباطبایی، ج. درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران (ص. ۴۲).

۷- تعلق خاطر متجددین به دوره‌ی باستان، در عین اجباری که نسبت به گذشته به‌عنوان سنت نشان می‌دهند، منحصر در این مورد نیست؛ بلکه یک پارادوکس عمومی است که دامن غالب متجددین را گرفته است. در غرب نیز تجدید با رنسانس، یعنی عصر نوزایش ادبیات و هنر ماقبل مسیحی و به‌طور کلی زنده‌شدن دوباره‌ی ارزش‌های کهن آغاز شد. نگاه و رویکرد مثبت جریان کلاسیک مدرنیته به دوره‌ی هلنی، شاید الگوی باستان‌گرایی متجددین ایرانی بوده است که در هر دو، نوعی احترام و تبری از نوره‌ی میانه که کامیاب دینی است نهفته است. طباطبایی به‌منظور در پرناتزگذارند دوران میانی تاریخ و برقراری پیوند میان آن گذشته‌ی طلایی با دوران تجدید ایران که به اعتقاد او با جنبش مشروطه آغاز شده است، می‌گوید: اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری، ریشه‌ی ناپیایی است که ایران باستان را به جنبش مشروطه متصل می‌سازد. ارمانی‌سازی دوران باستان بعضاً چنان با حرارت و بزرگنمایی صورت می‌گیرد که گویی روح افلاطونی در آن جاری است؛ چرا که همچون او، عصر ذہبی را در گذشته‌های دور و حتی تخیلی و اسطوره‌ای می‌جوید. نگاه کنید به: طباطبایی، ج. خواجه نظام‌الملک (ص. ۷۶) و زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران (فصول اول و دوم).

۸- برای یافتن شاهد مثالی در این باره نگاه کنید به: طباطبایی، ج. خواجه نظام‌الملک (ص. ۸۵) که در آن، شاهنامه‌ی فردوسی، کیلله و دهنه گلستان سعدی و سیاستنامه‌ی خواجه را از حیث داشتن رویکرد سیاسی مشترک، از یک سنخ می‌شمارد.

۹- طباطبایی معتقد است که در مقابل نظریه‌ی تعلق اهل سنت، دو نظریه‌ی عرفانی و فلسفی تداوم نبوت، منتسب به سهروردی و فارابی وجود داشته است که جریان سیاسی شیعی در آنها خلاصه می‌شود. او تلاش می‌کند تا همین دو جریان را نیز به نحوی متأثر از اندیشه‌ی ایران‌شهری معرفی نماید. نگاه کنید به: طباطبایی، ج. زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران (ص. ۲۰-۱۱۹). در عین حال در جای دیگر تصریح نموده است که اندیشه‌ی ایران‌شهری بیش از شیعیان، در میان اهل سنت تداوم پیدا کرده است. نگاه کنید به: طباطبایی، ج. خواجه نظام‌الملک (ص. ۸-۱۴۷). او باز در جای دیگر می‌گوید که فارابی نه تحت تأثیر ایرانیان، بلکه متأثر از یونانیان بوده است. نگاه کنید به: طباطبایی، ج. درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران (ص. ۴۵).

۱۰- خواجه و غزالی البته با اختلاف سنی ۴۲ ساله، در یک عصر می‌زیسته‌اند. هر دو از اهالی طوس و شافعی‌مذهب و اشعری‌سلسلک بوده‌اند و با مناصب متفاوت در خدمت دستگاه خلافت و پادشاهان سلجوقی قرار داشته‌اند و در همان حال مورد غضب «بذبیان» روزگار خویش. طباطبایی خود نیز ادعان کرده است که غزالی همچون سیاستنامه‌نویسان، حفظ دستگاه خلافت و سلطنت را لازم می‌دانسته، زیرا از دید او بقای دین، بی‌بقای مملکت نامیسر بوده است (۱۳۶۷: ۸۲). مع‌الوصف حسب مسئولیت و مناصبشان، مختلف ظاهر شده‌اند؛ یعنی نقار اصلی خواجه با تهدیدکنندگان سیاسی چون باطنی‌ها و روافض بوده است و از آن غزالی با تهدیدکنندگان فکری و فقهی مذهب حاکم مثل فلاسفه و پیروان ابوحنیفه. این بدان معنا نیست که تفاوت‌های مهم این دو شخصیت دینی و فکری نیمه‌ی دوم قرن پنجم را نادیده بینگاریم؛ بلکه بحث ما تنها متعرض معیار و شاخصی است که محور تمایزگذاری طباطبایی میان آنها بوده است؛ در حالی که شاید نزدیک‌ترین وجه شبه آنها، همان رویکرد سیاسی آنان باشد که جلوتر بدان خواهیم پرداخت.

۱۱- هر دو کتاب سیاستنامه‌ی خواجه و نصیحه‌الملوک غزالی به درخواست و سفارش سلاطین سلجوقی نوشته شده و به حسب تمایل آنها به تاسی از الگوی شاهان بلنداوازه‌ی ایران پیش از اسلام، حاوی حکایت‌هایی دست‌کاری شده از آنان است و از این حیث تفاوت‌چندانی میان آن دو وجود ندارد؛ جز این که صبغه‌ی اخلاقی و دینی کار مؤلف احیاءالعلوم با آن تحولات عرفانی که پیش از تألیف نصیحه‌الملوک داشته، بیشتر از کار خواجه است. همین امر باعث گردیده تا طباطبایی مزه‌مقارنی را میان اندیشه‌ی سیاسی نهفته در پس سیاستنامه‌ها و شریعت‌نامه‌ها ببیند.

۱۲- فضل‌الله روزبهان خنجی که از نظر طباطبایی یک شریعت‌نامه‌نویس است، بیش از هر چیز

توجه‌گر وضع موجود و قدرت‌های برآمده از نظام تعلق است. نگاه کنید به: روزبهان خنجی، ف. سلوک‌الملوک (مصص. ۱-۲۰۰).

۱۳- طباطبایی در چندین جای دیگر به سازگاری آرای سیاسی اهل سنت با اندیشه‌ی ایران‌شهری تأکید کرده است. برای نمونه نگاه کنید به: طباطبایی، ج. خواجه نظام‌الملک (ص. ۸-۱۴۷ و ۱۸۳) و درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران (ص. ۲-۳۱).

۱۴- سیاستنامه بیش از هر چیز، زبیده‌ی اندیشه‌ی اشعری مسلکی است که از زمان القادر در بغداد و سلطان محمود در خراسان تقویت شده بود. این که خواجه به اصل تعلق بیش از قضیلت و معدلت حاکم بها می‌دهد و قدرت را در صورت حفظ ظاهر شریعت می‌ستاید ریشه در مرام سیاسی اشعری دارد.

۱۵- طباطبایی در جایی گفته است که ملک‌شاه، خود خواستار دانستن آیین کشورداری ایرانیان بوده است. نگاه کنید به: طباطبایی، ج. خواجه نظام‌الملک (ص. ۱۲۰). باید توجه داشت که تیریر پادشاهی در ایران تنها برخاسته از اندیشه‌ی ایران‌شهری نبوده است بلکه مطابق با الگوی جاری در نظام خلیفگی عباسیان است که در آن، مسئله‌ی جانشینی و وراثت از پدر، بی‌ملاحظه‌ی صفات و شایستگی‌های فردی خلف مطرح می‌شود. تنها نکته‌ی باقی‌مانده در آن، این است که چرا آنها به جای هر چیز دیگر، عنوان «پادشاهی» را برای خود برگزیده‌اند؟ که آن هم بدان سبب بوده است که آن نظام به یک هنگام، دو خلیفه را برنمی‌تابیده است و آنها نیز به‌عنوان «حاکمان مستولی»، خود را برتر از «امیر» و «والی» پیشین می‌دانست‌اند. با چنین زمینه‌ی آماده‌ای است که سنت پادشاهی قدیم ایران، اثر خود را بر فرهنگ سیاسی دولت‌های اسلامی ایران برجای گذارده است. طباطبایی نیز می‌گوید که آنها این دو راه، یعنی خلیفه و پادشاه را در تضاد با یکدیگر نمی‌دیدند. نگاه کنید به: پیشین: ۱۲۶).

۱۶- بدیهی است که منظور از آن، حداقلی از تساهل و رواداری است که دستگاه عباسی و سلسله‌های شرقی بناگزیر و تحت تأثیر فضای اسلامی بر می‌تابیده‌اند؛ و الا شاید شرایط برای اخذ و بارآوری بیشتری از ذخایر ارزشمند معرفتی و تمدنی پیش از اسلامی فراهم می‌آمد. پیش‌شرط مهم در سیاست تساهلی این دوره مطمئن شدن از بابت تهدیدآمیز و بالفعل نبودن مخالفت‌هاست؛ خصوصاً از حیث مصالح مربوط به حفظ تاج و تخت. به همین دلیل است که سیاست مداراگرانه‌ی عباسیان و سلسله‌های ترک قرون پنجم تا هفتم هیچگاه شامل حال شیعیان و باطنی‌ها نگردید. اگر تهدیدات شعوبی‌ها در این دوران نیز همانند قرون دوم و سوم جدی می‌بود، یقیناً ادبیات سیاسی متفکرین وابسته به دستگاه خلافت و دولت‌های اسلامی نیز لحن و فحوا‌ی دیگری متفاوت از آنچه در سیاستنامه و یا بخش دوم نصیحه‌الملوک دیده می‌شود، پیدا می‌کرد. در عین حال باید توجه داشت که شعوبی‌ها هیچگاه برای دستگاه خلافت و دولت‌های تابع آن، تهدیدی جدی و نگرانی‌آور محسوب نشدند تا به حساسیت‌های بکارگیری ادبیات سیاسی نزدیک به افکار آنان دامن بزنند.

۱۷- حسب آنچه در تواریخ آمده و در نقش برجسته‌های تخت جمشید به یادگار مانده است.

منابع

- روزبهان خنجی، فضل‌الله (۱۳۶۲) سلوک‌الملوک به تصحیح محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.

- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷) تاریخ مردم ایران، از ساسانیان تا آل بویه (ج ۲) تهران: امیرکبیر.

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۶۷) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۵) خواجه نظام‌الملک تهران: طرح نو.

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۷) زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران تهران: کویر.

- غزالی طوسی، محملمین محمد (۱۳۵۱) نصیحه‌الملوک به کوشش جلال‌الدین همای. تهران.

انجمن آثار ملی.