

Rational intellect in Iranshahri's thought; comparing "Tanassor" to "Siyasatnameh"

Received: 2019-04-03 Accepted: 2019-06-17

Mohammad Taqi Ghezelsofla *

Negin nooryan dehkordi **

The aim of this study is to investigate and analyze the two ancient texts in the political thought of Iran, namely "Tanassor" and "Siaer Al Molk" in a sense of following a common pattern in the face of the struggles of his age as well as the concurrent frameworks of their political thought. In this regard, the research with descriptive - analytical method has investigated the continuity and survival of Iranshahri political thought, the pattern of Iranshari political thought in the history of Iranian civilization and how the original aspects are drawn into a model. The analysis of the qualitative content of these two works by using of Thomas Springs's crisis theory showed that these two historical figures, in two different eras of the history of Iran, in recognition of the nature of the crisis, reasons of its causes, and the way out of it, acted similarly. Using the heritage of rational intellect and its elements like the superior status of the ideal ruler, the restoration of unity in multiplicity, preserve of moderation, wisdom and reason , justice, and the recognition of hierarchies and social cohesion, they have followed to exiting of the crisis of time.

Keywords: "Tanassor", "Siyasatnameh of Khaje", Springs's crisis theory, rational intellect, Iranshahri's thought.

* Associate Professor, Faculty of Law and Politicel Science, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran. (Corresponding Author) (m.ghezel@umz.ac.ir)

** Ph.D in Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran. (negin_nooryan@yahoo.com)



عقل جهانداری در اندیشه‌ی ایرانی‌شهری؛ مقایسه‌ی "نامه‌ی تنسر" و "سیاست‌نامه‌ی خواجه‌نظام‌الملک"

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۱۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۴/۲۶

محمد تقی قزلسفلی *

نگین نوریان دهکردی **

هدف پژوهش حاضر بررسی و واکاوی دو متن کهن در اندیشه‌ی سیاسی ایران، یعنی "نامه‌ی تنسر" و "سیرالملوک خواجه نظام‌الملک" به لحاظ پیروی از یک الگوی مشترک در مواجهه با مصایب روزگار خویش و نیز چارچوب‌های مشترک اندیشه سیاسی آنان است. در این راستا، پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی تداوم و بقای اندیشه‌ی سیاسی ایرانی‌شهری، الگوی اندیشه‌ی سیاسی ایرانی‌شهری در تاریخ تمدن ایران و چگونگی ترسیم وجوه اصلی آن را در قالب یک مدل پرداخته است. تحلیل محتوای کیفی این دو اثر با استفاده از "نظریه‌ی بحران توماس اسپریگنز" نشان داد که این دو چهره‌ی تاریخی، در دو برهه‌ی متفاوت از تاریخ ایران زمین، در شناسایی چیستی بحران، ریشه‌یابی علل و چرایی آن و ارائه‌ی راهکار و چگونگی برون‌رفت از آن، به‌شیوه‌ای مشابه عمل کرده‌اند. آن‌ها با بهره‌گیری از میراث عقل جهان‌داری و مؤلفه‌های آن همچون جایگاه برتر فرمانروای آرمانی، بازیابی وحدت در کثرت، حفظ اعتدال و در پیش گرفتن راه میانه، فرزادگی و خرد، دادگری و عدل، پاسداشت سلسله مراتب و انسجام اجتماعی در پی خروج از بحران‌های زمانه‌شان برآمده‌اند.

کلیدواژه‌ها: نامه‌ی تنسر، سیاست‌نامه‌ی خواجه نظام‌الملک، نظریه‌ی بحران اسپریگنز، عقل جهان‌داری، اندیشه‌ی ایرانی‌شهری.

* دانشیار، دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران (نویسنده مسئول)
(m.ghezel@umz.ac.ir)

** دکتری علوم سیاسی، دانشکده علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (negin_nooryan@yahoo.com)



خرد سیاسی ایرانی، آتش فرزاندگی سیاسی ایرانیان، حکمت خسروانی، رسم ملکان عالم عجم، و مجموعه‌ی عباراتی از این دست، اشاره به تداوم تمدن ایران زمین دارند. به‌باور بسیاری از اندیشمندان باقی ماندن این تمدن و مدنیت نمی‌تواند گسسته از حکمت سیاسی آن باشد؛ اگر امروز می‌توان از تمدن ایرانی، معمای ایرانی، امر ایرانی یا حتی مشکل و مساله‌ی ایران سخن گفت، این مشکل و معما از خرد و اندیشه‌ی سیاسی ایران گسسته نخواهد بود. از این رو، در میان نظریاتی که از تداوم تاریخی و فرهنگی ایران زمین سخن گفته‌اند، گروهی عامل اساسی پایداری فرهنگ ایرانی را در تداوم اندیشه‌ی سیاسی ایران شهری دانسته‌اند.

برای نمونه، هانری کربن، تداوم اندیشه‌ی ایران شهری در گذار به دوره‌ی اسلامی را عامل اساسی در تداوم تاریخی و فرهنگی ایران زمین می‌داند. این همان تداوم "امر ایرانی" و محصول استمرار و دوام "مفردات اصلی اندیشه‌ی فلسفی دوره‌ی باستانی ایران در دوره‌ی اسلامی" است که به تدوین فلسفه‌ی ایرانی در گذر تاریخ انجامیده است. بر این اساس، «اندیشه‌ی فلسفی ایرانی، بخشی از تاریخ ایران شهری است که به‌رغم تحول و گسستی که در ظاهر تاریخ ایران زمین پیدا شده، تداوم پیدا کرده است» (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص. ۷۰). بر مبنای این نظر، الگوی اندیشه‌ی سیاسی ایران شهری در سراسر تاریخ ایران، پس از اسلام، چیرگی سلاطین ترک و حتی حمله‌ی مغولان و پس از آن، تداوم داشته و تنها با جنبش مشروطیت گسستی در آن رخ داده است (همان، ص. ۷۱).

اندیشه‌ورزان بزرگی هم‌چون: ریچارد فرای، هانری کربن، محمد ارکون، رضا داوری اردکانی و سیدجواد طباطبایی در این طیف جای می‌گیرند. آن‌ها معتقدند نوعی اندیشه‌ی سیاسی یا حکمت سیاسی از ایران باستان به دوره‌ی اسلامی منتقل شده و در در ورای گسست‌های تاریخی تداوم داشته است. آبخور این اندیشه‌ی سیاسی را باید در فرزاندگی سیاسی ایران شهری جستجو کرد. کتاب "جاویدان خرد" مسکویه‌ی رازی - که به زبان عربی "الحکمة الخالدة" نامیده‌اند - بارقه‌ای از این تداوم تمدن ایرانی است؛ "خرد و حکمت سیاسی ایرانیان" یکی از شالوده‌های این تداوم است.

نوشتار حاضر در پی آن است که از منظر مقایسه‌ای و از مجرای بازخوانی دو متن کهن در اندیشه‌ی سیاسی ایران، نامه‌ی تنسر و سیرالملوک خواجه‌نظام‌الملک، به این پرسش پاسخ دهد که آیا این دو متن، چنان‌که جانبداران ایده‌ی تداوم اندیشه‌ی سیاسی ایران شهری ادعا می‌کنند، از الگویی مشترک برای مواجهه با مصایب روزگار خویش پیروی



می‌کنند و اندیشه‌ی سیاسی آنان واجد چارچوب‌های مشترکی است؟ چگونه می‌توان با تکیه بر این دو متن از تداوم و بقای اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری سخن گفت؟ اگر چنین است، الگوی اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری که در ورای گسست‌ها و فراز و فرودهای تاریخ تمدن ایران به حیات خود ادامه داده، چیست و چگونه می‌توان وجوه اصلی آن را در قالب یک مدل ترسیم کرد؟

۱. تأملات نظری؛ نظریه‌ی بحران اسپریگنز

الگوی نظری این پژوهش برآمده از دیدگاه توماس اسپریگنز برای فهم نظریه‌های سیاسی است تا منطق درونی نظریه‌های سیاسی را استخراج کند. هرچند بر نظریه‌شناسی اسپریگنز نقدهایی وارد شده است، اما در نهایت نظریه‌ی وی ضوابطی را برای مطالعه‌ی نظریه‌ها در اختیار پژوهشگران اندیشه‌ی سیاسی قرار می‌دهد. وی بر آن است که نظریه‌پرداز در مجموع برای تولید نظریه، چهار گام را به ترتیب پیش می‌گیرد و برای فهم و شناخت نظریه‌ها نیز باید به این چهار گام توجه نمود.

در نخستین گام، "بحران و مشاهده‌ی بی‌نظمی" است؛ یعنی بحران، محرک نظریه است و رویارویی با مشکلات واقعی است که به تولید نظریه می‌انجامد. برای شناخت نظریه‌ها نیز نخست باید به فهمی از بی‌نظمی، بحران یا مشکلی رسید که نظریه‌پرداز با آن درگیر بوده است. مرحله دوم، تشخیص درد یا کشف علل بحران است. به اعتقاد اسپریگنز، پژوهش‌گر واقعی پس از مشاهده‌ی بی‌نظمی، آرام نمی‌نشیند؛ بلکه از مشاهده‌ی ظاهری بحران فراتر می‌رود و تلاش می‌کند تا ابعاد و لایه‌های مختلف و پنهان آن را بشناسد و به علل و ریشه‌های درد و تبیین عوامل بحران‌زا دست پیدا کند. مرحله سوم، تلاش برای ارائه وضعیت مطلوب است. در این مرحله، تئوری‌پرداز پس از تبیین درد و کشف علل و عوامل بحران تلاش می‌کند تا تصویر و الگویی از نظم مطلوب ارائه نماید؛ وضعیتی ایده‌آل که در آن مشکل برطرف شده و اثری از آن وجود ندارد. این الگو در عین آرمانی بودن، واقعی است؛ یعنی اگرچه محصول ذهن و تخیل نظریه‌پرداز است، اما خیال‌پردازانه و رویایی نیست، بلکه با واقعیت زندگی سیاسی و اجتماعی پژوهش‌گر نسبت دارد. گام نهمی در فرآیند نظریه‌پردازی، ترسیم راه برون‌رفت و ارائه‌ی درمان است که می‌توان از آن - با وام‌گیری از اندیشه‌ی جان راولز - تحت‌عنوان آرمان‌شهری واقع‌بینانه نیز یاد کرد.





۲. زندگی و زمانه‌ی تنسر

"نامه‌ی تنسر" را فرهیخته‌ای به نام "تنسر"، که زاهدی نوافلاطونی مشرب بود، نگاشته است. او پیش از ظهور اردشیر بابکان، مردم را به برآمدن او مژده می‌داد و مبشر ظهور او بود. تنسر، داعیانی را به اطراف می‌فرستاد؛ مردم را از خروج اردشیر آگاه می‌ساخت و از آنان می‌خواست به اردشیر یاری رسانند. هنگامی که اردشیر بیرق استقلال را برافراشت و در حدود ۲۱۲ میلادی بر اردوان اشکانی شورید، تنسر در زمره‌ی نزدیکان و مشاوران او درآمد. اردشیر پس از چهارده سال پیکار با اردوان و "سرخدایان" ایران بر آن‌ها چیره شد؛ اشکانیان و ملوک طوایف را برانداخت و ایران زمین را به "یک‌خدایی" در آورد. به‌تدبیر تنسر و تیغ اردشیر، همه‌ی شاهان و سران و لشکریان و مردمان به‌زیر لوای فرمانروایی واحد درآمدند. تنسر به‌دستور اردشیر، سنت دینی دیرین را تجدید کرد؛ بخش‌های پراکنده‌ی اوستا را گردآوری نمود و نسخه‌ای از آن را به کتاب‌خانه‌ی شاهی سپرد (مینوی، ۱۳۸۹، ص. ۴).

در کتاب سوم دینکر آمده است: پس از آن که "الکسندر زشت کار زشت‌نام" سلطه‌ی دینی ایرانشهر را درهم شکست و نسخه‌های اوستا را به آتش کشید و از میان برد، «آن شاهنشاه اردشیر پاپکان آمد، از پی نوکردن و از نوآراستن سلطه‌ی ایران؛ همان نبشته‌ها از پراکندگی به یک جای آورده شد و پوریوتکیش تنسر پارسا (اهرو) - که هیرپندان هیرپذ بود - برآمد با تفسیر اوستا. اردشیر او را فرمود اوستا را پی‌افگندن و به‌مدد آن تفسیر [و تحریر پارسی] آن را به‌هم‌پیوستن؛ و او هم‌چنان کرد و اردشیر فرمود آن را مانند بخشی از روشنی اصلی به گنج شیزیکان داشتن و نسخه‌هایی که به‌نیکی آماده شده با تفسیر منتشر کردن» (همان، صص. ۴-۵).

در میان کتاب‌هایی که به‌دست ما رسیده، قدیمی‌ترین کتابی که ذکر تنسر در آن آمده است، کتاب پهلوی دینکرد است؛ این کتاب از تنسر به‌عنوان رئیس نگهبانان آتشکده نام می‌برد. هم‌چنین در سنگ‌نوشته‌های نقش رجب نیز نام تنسر آمده است. کتاب‌های تاریخی دیگری که از نام تنسر در آن‌ها سخن رفته است به‌ترتیب تاریخی عبارتند از:

۱. مروج الذهب مسعودی (۵۳۳۲ق)؛
۲. التنبیه و الاشراف مسعودی (۵۳۴۵ق)؛
۳. تجارب الامم مسکویه (۵۴۲۱ق)؛

۴. تحقیق ماللهند ابوریحان بیرونی (۵۴۲۲ق.ه.ق)؛

۵. فارسنامه‌ی مؤلف گمنام (اوایل قرن ۵۶ق.ه.ق)؛

۶. تاریخ طبرستان؛

۷. زبدة التواریخ ابوالقاسم عبدالله بن محمد کاشانی.

منبع تمامی اخبار درباره‌ی نامه‌ی تنسر، رساله‌ای است به‌زبان پهلوی که ابن مقفع آن را به عربی ترجمه کرده است. اکنون نه از اصل پهلوی‌نامه اثری موجود است و نه ترجمه‌ی عربی آن؛ تنها ترجمه‌ی فارسی آن که از روی ترجمه‌ی عربی انجام شده در دسترس است که ابن اسفندیار آن را در تاریخ طبرستان آورده است. احتمالاً ترجمه‌ی اثر به سال ۶۱۲ ه.ق بوده که در تاریخ طبرستان آمده است. با وجود اختلافاتی که پیرامون تاریخ نگارش نامه وجود دارد، همه‌ی نویسندگان به اهمیت نامه به‌لحاظ ذکر وضع سیاسی و اداری ساسانیان معترف‌اند. برخی پژوهش‌گران معتقدند یکی از مهم‌ترین مآخذ در تدوین سیاست‌نامه‌ها در اندیشه‌ی سیاسی سده‌های میانه، "نامه‌های سیاسی" بوده است؛ این نامه‌ها اگرچه از نظر حجم کوچک‌ترند، اما فحوائی غنی‌تر دارند. نامه‌ی تنسر از این دست نامه‌ها است که مسعودی از اردشیر گزارش کرده است (مرادی طادی، ۱۳۹۶، ص. ۱۲۷).

۳. زندگی و زمانه‌ی خواجه نظام‌الملک

خواجه نظام‌الملک طوسی در سال ۴۰۸ ه.ق (۱۰۱۷م) در قریه‌ی نوغان از شهر طوس، که از شهرهای عمده و فرهنگ‌خیز خراسان بود، متولد شد (مینوی، ۱۳۵۸، ص. ۱۹۰). ابتدا در دستگاه غزنویان مشاغل مختلف دیوانی داشت؛ بعد از چیرگی ترکان سلجوقی بر ایران در دربار آلبارسلان و ملکشاه، شغل وزارت یافت (رستم‌وندی، ۱۳۸۸، ص. ۲۹۴) و توانست با تدبیر خویش، سلجوقیان را به سمت‌وسویی که خود مصلحت می‌دانست، هدایت نماید. خواجه از حدود سی سال خدمات دیوانی، بیست سال را به وزارت ملکشاه گذراند و موفق شد بوروکراسی را با تکنوکراسی درهم آمیزد. او اولین وزیری است که در دستگاه سلطنت بر این عقیده پافشاری کرد که سلطان باید سلطنت کند نه حکومت؛ زیرا او از روابط میان غلامان دربار و دیوان‌ها (ادارات دولتی) نگران بود و بیم آن داشت که مبادا دربار ملکشاه در سازوکار دستگاه اداری مداخله کند. خواجه برای آن که بتواند ملکشاه و دست‌پروردگان او را در قالب‌هایی که خود می‌خواست بریزد و حکومت را مختص وزیران نماید،





فرزندانش را که برای مشاغل اداری و دیوانی تربیت کرده بود، در اقصی نقاط مملکت به استانداری و حکومت رساند؛ به این ترتیب یک الیگارشسی یا خاندان حکومت گر را، که اکثر افرادش از بزرگان و فرزندان خواجه بودند، بر کشور مسلط نمود تا از دخالت‌های بی‌حد دربار در امور بکاهد (کانپوری، ۱۳۵۴، ص. ۷۱). این کار موجب سعایت‌های درباریان نزد شاه گشت؛ چنان که اختلافات خواجه با ترکان خاتون - همسر ملکشاه - سبب شد تا معاندان توطئه‌ی قتل او را طراحی کنند (قادری، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۱).

درباره‌ی اهمیت سیاست‌نامه‌ی خواجه نظام‌الملک باید گفت "سیاست‌نامه" یا "سیرالملوک" مهم‌ترین اثر کهن برجای مانده از این وزیر مقتدر ایرانی است که به اشاره‌ی ملکشاه سلجوقی نگاشته شده است و در بردارنده‌ی تجربه‌های خواجه در سالیان وزارت می‌باشد. اگر دغدغه‌ی شریعت‌نامه‌نویسی، تطبیق شکل‌های تاریخی حکومت با سنت و شرع بود، سیاست‌نامه‌نویسی اساساً به حاکمان می‌آموخت که حکمرانی خود را چگونه اداره کنند تا حکومت‌شان نیرومند و پایدار بماند (پولادی، ۱۳۸۵، ص. ۱۱).

۴. تنسر و خواجه؛ در پی کشف بحران

تنسر و خواجه، دو سیاست‌مرد ایرانی هستند که در زمانه‌ی آشوب‌ناک به تألیف متن‌های خود روی آورده‌اند. اگر به سیاق اسپریگنز مدعی شویم که نظریه‌ها در پاسخ به آشوب‌ها آفریده می‌شوند، باید بگوییم نامه‌ی تنسر و سیرالملوک خواجه در پاسخ به: ویرانی ایرانشهر، زوال استقلال آن، قرارگرفتن در زیر سم بیگانگان و واقع‌شدن در شرایط فروپاشی نگاشته شده‌اند.

۴.۱. تنسر در رویارویی با بحران

بحران زمانه‌ی تنسر را نه تنها در مصایب زمانه‌ی او، بلکه در جریان سه‌بار بازنویسی و ترجمه‌ی نامه نیز می‌توان به روشنی دریافت. نکته‌ی کلیدی برای درک مفروضات نامه‌ی تنسر و فهم چرایی نگارش نامه، توجه به پدیداری مکرر این متن در آستانه‌ی آشوب و بحران است؛ گویی سرنوشت تاریخی این نامه، گویای نوعی تداوم در کوران رخدادها از مجرای اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری است. متن نامه‌ی تنسر پس از نگارش نخستین‌اش، دوبار دیگر ترجمه و تدوین و بازنویسی شده، و در هر سه مورد، تمدن ایران در آستانه‌ی بحران و نقطه‌ی عطف تاریخی خود ایستاده است.

تنسر پاسخ پادشاه طبرستان را در روزگار بحران نوشته است. او معتقد است در

رویاری با بحران باید به سنت اندیشه‌ی سیاسی ایرانی بازگشت؛ چراکه فساد و فتنه، ناشی از فراموشی این خرد سیاسی قدمایی است. شاید از این‌روست که هربار این متن در تاریخ ایران پدیدار می‌شود، ایران در آستانه‌ی بحران قرار داشته است. این تقارن تاریخی اگر حتی به تصادف نیز روی داده باشد، شگفت‌انگیز می‌نماید.

۴،۱،۱. حمله‌ی اسکندر

بحران نخست، مقارن با احیای تمدن ایران پس از قرن‌ها ضعف و زوال ناشی از حمله‌ی اسکندر است. در این مقطع، تنسر به‌یاری اردشیر بابکان می‌شتابد و به او در بنیان‌گذاری سلسله‌ی ساسانی کمک می‌کند. اردشیر بابکان، به‌یاری مشاور خردمند خود، تنسر، ایران‌زمین را که برای چندین قرن تحت سیطره‌ی اشکانیان به‌صورت ملوک‌الطوایفی اداره می‌شد، دوباره زیر پرچم امپراتوری واحد ساسانی متحد می‌سازد و به احیای امپراتوری هخامنشی و سنن آن می‌پردازد.

نامه در اصل در پاسخ به شائبه‌های گشنسب نوشته شده است که در پیوستن به اردشیر بابکان تردید دارد. در این نامه، تنسر در پی آن است که حرکت درست سیاسی را به گشنسب - پادشاه طبرستان - بیاموزد و این راه، جز پیوستن گشنسب به اردشیر نیست. در سرتاسر نامه‌ی تنسر، توضیح عملکرد اردشیر و توجیه اتحاد گشنسب با او به چشم می‌خورد.

۴،۱،۲. خلافت امویان

بحران دوم مربوط به دوره‌ای است که ایرانیان تحت سیطره‌ی خلیفگان اموی هستند؛ زمانی که زیر تیغ فرمانروایانی که آنان را خموش و الکن می‌خواهند، به‌پا خاسته‌اند و در پی احیای فرهنگ و تمدن خود برآمده‌اند. در چنین شرایطی، دبیران و بزرگ‌زادگان ایرانی، یکی از ارکان و ستون‌های مهم بقای فرهنگی خود را، در انتقال اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری به دوران اسلامی جست‌وجو می‌کنند. در دومین آستانه‌ی تاریخی ایران، ابن‌مقفع (روزبه پوردادویه) برخی از مهم‌ترین متن‌های اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری (هم‌چون آیین‌نامه‌های ایران‌شهری، "سیرالملوک"، "ادب کبیر و ادب صغیر" و "کلیله و دمنه") را به نثری شیوا از زبان پهلوی به فارسی ترجمه کرده و به دوره‌ی اسلامی منتقل می‌سازد؛ هم‌اوست که در این راه به‌دست منصور عباسی، خلیفه‌ای که دستش به‌خون ابومسلم خراسانی نیز آلوده بود، به‌قتل می‌رسد.





۴،۱،۳. قدرت‌گیری خوارزم‌شاهیان

بحران سوم و بازپرداخت سوم نامه‌ی تنسر، در آستانه‌ی قدرت‌گیری خوارزم‌شاهیان بوده است. بهاء‌الدین محمد بن اسفندیار، که در خدمت خاندان آل باوند بوده است، شاهد برافتادن ایشان "بر دست یکی از اولاد حرام و اوغاد لثام" است. از جور زمانه، پس از سرگردانی از دیاری به دیاری دیگر، سرانجام روزی در خوارزم "بر سته‌ی صحافان" گذر می‌کند و در آن جا رساله‌ای می‌یابد "که ابن مقفع آن را از لغت پارسی، معرب گردانیده است. چون نامه‌ی تنسر را مشحون از فنون حکم می‌بیند و تقدیم اقدم را لازم می‌داند، "تاریخ طبرستان" خود را با این رساله فتح باب می‌کند (ابن اسفندیار، ۱۳۸۹، صص. ۱ و ۸). روزگار ابن اسفندیار، روزگار پر آشوب سیطره‌ی ترکان بر ایران است؛ تاریخی که در آن «سلطان السلاطین علاء‌الدین محمد خوارزمشاه را به سبب وهنی و قصوری که در ملوک باوند راه یافته ... دست تغلب ظاهر شده است» (ابن اسفندیار، ۱۳۸۹، ص. ۱۷۴).

بدین ترتیب در تحلیل محتوای نامه‌ی تنسر، با سه نگارنده و سه مقدمه مواجهیم؛ عجیب آن که هر سه (تنسر، ابن مقفع، و ابن اسفندیار) در یک مبدا و آبشخور فکری مشترک هستند و معتقدند رویارویی با بحران و بقای ایران زمین، با بازگشت به "عقل جهانداری" و "فرزانگی سیاسی" ایرانیان ممکن خواهد شد. اگر روزگار آنان زمانه‌ی فساد و فتنه است، بدان سبب است که فرمانروایان "قانون عقل جهانداری" فروگذاشته‌اند و با "ترک وصیت پادشاهان راستین"، جهان از تشویش و آشوب آکنده شده است (تنسر، ۱۳۸۹، ص. ۹۲).

۴،۲. خواجه نظام‌الملک در رویارویی با بحران

در دوره‌ی خلافت عباسی بحران فراگیری در امپراتوری اسلامی رواج داشت (ر.ک: کمالی، ۱۳۹۴، ص. ۳۳۵). ناتوانی در امر حکومت، ستمگری، بسط وزیرکشی به دفعات مکرر، گسترش فرقه‌های مذهبی و تفرقه‌های اجتماعی ناشی از آن و ... نمونه‌های روشنی هستند که از دورشدن امر سیاسی از قوت و منطق عقل جهانداری ایرانی و تمایل به تزلزل در مبانی و ماهیت حکومت حکایت می‌کنند. این که کسی هم‌چون یعقوب لیث، تیغ آبدیده‌ی یمانی را عامل مشروعیت فرمانروایی می‌دانست، حکایت درست اما تلخی از این وضعیت است. از این قرار، روزگار خواجه نظام‌الملک نیز زمانه‌ی آشوب و بحران است؛ روزگاری که کشور ایران، جزیی از بخش شرقی سرزمین‌های خلافت است.

در ابتدای شکل‌گیری امپراتوری اسلامی رسم بر این بود که برای اداره‌ی هر بخش از

سرزمین‌های شرقی خلافت اسلامی، زمامدارانی از سوی خلیفه منصوب می‌شدند و به‌عنوان نمایندگان تام‌الاختیار خلیفه عمل می‌کردند. «از زمان طاهریان، رابطه‌ی خلیفه با امرای مستقل آغاز گردید؛ در دوران یعقوب لیث، امارت استکفا تبدیل به امارت استیلا شد و امرا از چنان قدرتی برخوردار گردیدند که می‌توانستند خلفا را تعویض کرده و خود جانشینی را تعیین کنند. از دوره‌ی آل‌بویه، سلطنت و خلافت با هم آشتی کردند. آل‌بویه با وجودی که شیعه بودند، خلفا را به رسمیت شناختند؛ در مقابل، خلفا نیز آل‌بویه را پذیرفتند. در دوره‌ی سلاجقه این رابطه به‌هم نزدیک‌تر گردید و خلیفه و سلطان به‌عنوان مکمل یک‌دیگر عمل نمودند (شهواری، ۱۳۸۸، ص. ۵۸).

دوره‌ی سلجوقیان و روزگار وزارت خواجه‌نظام‌الملک را باید در راستای همین سیاست جدید خلیفگان عباسی فهمید؛ آن‌ها با تکیه بر تیغ غلامان ترک، در پی منکوب کردن فرهنگ و تمدن ایرانی بودند. سید جواد طباطبایی (۱۳۸۷) تصریح می‌کند عقل‌جهانداری در این زمانه با بازگشت به اندیشه‌ی ایرانشهری، که با ظهور اسلام صبغه‌ای دینی پیدا کرده بود و برپایه‌ی برخی ماثورات و روایات مورد تفسیر قرار می‌گرفت، استوار شد (ص. ۱۴۲) به‌این ترتیب نباید از تلاش دهقان‌زاده‌ای به‌نام خواجه، در پایان دادن به دوره‌ای از هرج‌ومرج و نابه‌سامانی در قلمرو ایران غفلت کرد.

در مقدمه‌ی کتاب، خواجه به‌صراحت وقتی سبب نام نهادن کتاب به "سیرالملوک" را توضیح می‌دهد، به فراگیری بحران در امر حکمرانی و نبود نظم و امنیت و عدالت اشاره کرده و می‌نویسد:

سبب نهادن این کتاب آن بود که ملکشا چند کس از بزرگان را فرمود در معنی مملکت‌داری ما اندیشه کنید... کدام شغل است که پیش از ما، پادشاهان شرایط آن به‌جا می‌آورند و ما نمی‌کنیم. نیز از هرچه از آیین و رسم ملوک گذشته بوده است، همه بنویسند. (نظام‌الملک، به‌نقل از طباطبایی، ۱۳۷۲، ص. ۱۱)

به این اعتبار، سیاست‌نامه‌ی خواجه در دوره‌ی غیاب شاهی آرمانی و عصر بحران، تدوین شده است و با پذیرش شرّ ناگزیری به‌نام شمشیر بیگانه می‌کوشد تا نهاد حکومتی را به‌واسطه‌ی بهره‌گیری از بن‌مایه‌های "عقل‌جهانداری ایرانی" به‌سوی حصول صورتی از خیر عمومی یا نظم رهنمایی کند. خواجه با استناد به مفهوم "اضطراب ولایت" - که نزدیک‌ترین تعبیر به مفهوم "بحران" در نظریه‌ی اسپریگنز است - بر آن است از طریق نیک‌روشی یا الگوی حکمرانی ایرانشهری، در مقابل الگوی حکمرانی پادایرانشهری

ضحاک، در چارچوب امر واقع - نه آرمانی - راه بحران را ببندد. این مهم در ادامه به تفصیل خواهد آمد.

۵. تنسر و خواجه؛ در جست‌وجوی ریشه‌ی بحران

در گام دوم پژوهش، پرسش این است که تنسر و خواجه، در تشخیص درد و کشف علل درد، به چه نتایجی رسیده‌اند و چه تبیینی از عوامل بحران‌زا در روزگار خود ارائه داده‌اند؟ از متن نامه‌ی تنسر و سیاست‌نامه‌ی خواجه برمی‌آید که هر دو سیاست‌مدار، کانون آشوب زمانه‌ی خود را در از میان رفتن سنت عدل و پادشاهی عادلانه، و در نتیجه رواج تغلب، تجاوز و تشتت و چندپارگی ایرانشهر می‌دیده‌اند.

تنسر، محور و کانون بحران را زوال نظم و انتظام عادلانه‌ای می‌داند که سامان سیاسی و اجتماعی ایرانشهر بر آن مبتنی است. بر تخت‌نشستن اشغال‌گران و برآمدن شاهان متغلب و ستمگر سبب شد تا چنین سامانی به فراموشی سپرده شود و سنت جور به جای سنت عدل شایع گردد. تنسر در پی احیای سنن نیکو و عادلانه است؛ لذا در کنار اردشیر می‌ایستد و او را یاری می‌دهد. سنتی که با برآمدن اسکندر زوال یافته و به دلیل از میان رفتن کتاب‌های دینی، علم انساب و اخبار - که نسب و نژاد هرکسی را به او می‌نمایاند - به فراموشی سپرده شده است (تنسر، ۱۳۸۹، ص. ۵۴). در واقع، کانون بحران از دید تنسر، "فراموشی عقل جهانداری" است. او معتقد است: «هر پادشاه که برای خوش آمد امروز خویش، قانون عقل جهانداری را فروگذار» و خود را با این بهانه دل‌خوش سازد که اثر «فساد این کار، صد سال دیگر ظاهر خواهد شد ... که من بدان عهد نرسم» (تنسر، ۱۳۸۹، ص. ۵۰) نمی‌تواند از عقل جهانداری چراغی برای روشنایی حکومت خویش برافروزد.

برای خواجه نیز محور بحران، از دست رفتن سنن عادلانه و نیکوست. هر چند دوران باستان به سر آمده و ایران وارد عهد دیگری شده است که شریعت، شریعت دیگری است و فرمان‌روا، فرمان‌روایی دیگر؛ اما خواجه به روشنی نشان می‌دهد که برداشت او از نوامیس عادلانه با برداشت شریعت‌نامه‌نویسان، تفاوت‌های بنیادینی دارد. بی‌سبب نیست که او در سرتاسر سیرالملوک خود، نامی از خلیفه و دستگاه خلافت نمی‌برد. خواجه سیاست‌نامه را در تشریح شیوه‌ای از مملکت‌داری می‌نگارد که با پیروی از اصول و قواعد آن، بتوان از آشوب در امان بود. این همان اصول و قواعد حکمرانی عادلانه است که فراموشی آن، راه



را بر بروز بحران می‌گشاید. «ملک با کفر بپاید و با ستم نپاید» (خواجه‌نظام‌الملک، ۱۳۸۹، ص. ۱۵).

درست به‌همین دلیل است که ملک‌شاه سلجوقی از او خواسته است:

در معنی ملک اندیشه [کند] و بنگرد تا چپست که در عهد روزگار [او] نه نیک است و بر درگاه و در دیوان و بارگاه و مجلس [او] شرط آن به‌جای نمی‌آرند یا بر او پوشیده شده است؛ و کدام شغل است که پیش از این پادشاهان شرایط آن به‌جای می‌آورده‌اند و او تدارک آن نمی‌کند. و نیز هرچه از آیین و رسم ملک و ملوک است و در روزگار گذشته بوده است از ملوک سلجوق ببندیشد و روشن بنویسد و بر [او] عرضه کند ... که هیچ چیز در مملکت [او] بعد از این بر نقصان یا بر خلل یا برخلاف شرع و فرمان ایزد تعالی باشد یا رود (همان، ص. ۴).

۶. تنسر و خواجه؛ ترسیم الگوی آرمانی

"عقل جهانداری" معادل "سرمشق ایرانشهری" است که از قضا خواجه‌نظام‌الملک با آگاهی از بنیان‌های معرفتی‌اش، از آن تحت‌عنوان «رسم ملکان عالم عجم» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰، ص. ۹۰) یاد کرده است. از عقل جهان‌داری، موضوعاتی هم‌چون اهمیت تخصص و کارایی کارگزاران دولتی در کنار پیشه‌کردن عدل، توجه به خصلت‌های حاکم و پاره‌ای ابزارهای او هم‌چون: انگشتری، خوید، شمشیر، قلم، روی نیکو، اسب و هنر به دوره‌ی اسلامی ایران انتقال یافته است.

جدای از نامه تنسر و دیگر آیین‌نامگ‌ها، مفردات عقل جهانداری در دوره‌ی اسلامی، در کتاب‌هایی هم‌چون: شاهنامه‌ی فردوسی، گلستان شیخ اجل سعدی، کلیله و دمنه‌ی نصرالله منشی و برخی سیاست‌نامه‌های دیگر آمده است. هریک از این نمونه‌ها در کنار نهضت‌های ایرانی، تلاش خاندان ایرانی و دیگر ادبیات سترگ در جهت‌دادن به رویکرد ایرانیان به امور سیاسی و حکومت نیک، نقش تعیین‌کننده‌ای داشته‌اند.

باید به وجه اخلاقی عقل جهانداری و نسبت نزدیکی که با اندیشه‌ی افلاطون دارد، نیز اشاره کرد. مثلاً: اولویت‌دادن به عدالت یا "اشه"، اقتدار شاه آرمانی و اهمیت مراتب اجتماعی به‌منظور رعایت نظم اخلاقی کیهان (رضایی، ۱۳۷۵).

از این قرار، هم برای خواجه و هم برای تنسر، وضعیت آرمانی چیزی شبیه الگوی شاهی آرمانی در سنت ایرانشهری است. البته برای تنسر این تصویر آرمانی در الگوی پادشاهی اردشیر بابکان نمود می‌یابد. اما خواجه در روزگاری می‌زید که ناگزیر باید با





نگاهی واقع‌گرایانه‌تر در مناسبات قدرت نظر کند؛ با این‌همه، الگوی مطلوب دهقان‌زاده‌ی ایرانی از توجیه تغلب فاصله بسیاری دارد.

در ادامه، با تأمل بیش‌تری به اندیشه‌های این دو سیاست‌مدار و مختصات عقل‌جهانداری خواهیم پرداخت.

۶.۱. الگوی آرمانی تنسر

تنسر، مجدد سنت قدمایی است و لقب "پوریونکیش" که برای تنسر ذکر شده، به‌معنای "دارای کیش پیشینیان" است (مینوی، ۱۳۸۹، ص. ۵). برای تنسر، وجود سنت اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری، عامل بقای تمدن و فرهنگ ایرانی است؛ بدین ترتیب نامه‌ی تنسر را در گام نخست باید متنی در توصیف، تشریح و احیای الگوی سیاسی ایرانشهری دانست. مبدا و مفروض اصلی نامه‌ی تنسر، وجود الگوی اندیشه‌ای در سنت ایرانشهری است که او در بخش‌های گوناگون متن نامه‌اش در پی معرفی و برشمردن ارکان آن است. تنسر در اصل و اساس بدین سبب نامه را می‌نویسد که از این سنت سیاسی سخن بگوید و وجوه گوناگون آن را به گشنسب، پادشاه طبرستان، بنمایاند. در اندیشه‌ی تنسر، طرحی از نوعی حکمرانی سیاسی هست که در تاریخ و سنت ایران باستان ریشه دارد و با احیای آن می‌توان شیوه‌ی درست اداره‌ی سیاسی ایران‌زمین را دریافت. تنسر در توصیف و تشریح این الگو و بدین‌منظور نامه را می‌نویسد تا این سنت و این حکمت قدمایی را دوباره زنده کند. او به ترسیم الگویی می‌پردازد که پیش‌تر برای اداره‌ی امپراتوری بزرگ، در میراث فرمانروایان گذشته‌ی ایرانی و تجربه‌ی تاریخی ایرانیان یافت می‌شده است.

در مقدمه‌ی این‌مقفع بر نامه‌ی تنسر نیز می‌توان به پیش‌فرض مشابهی رسید. در آن‌جا ارسطو در پاسخ به اسکندر، که نمی‌دانست با بزرگان ایران چه کند و چگونه مانع از ایستادگی آنان در برابر خود شود و راه را بر قدرت‌گیری آنان ببندد، به فکر قتل آنان می‌افتد. ارسطو که راه‌حل شاگرد خود را عاقلانه نمی‌بیند، در رد آن به فضیلت ایرانیان در سیاست اشاره می‌کند و می‌نویسد:

به‌درستی در عالم، هر اقلیمی مخصوص‌اند به فضیلتی و هنری و شرفی، که اهل اقالیم از آن بی‌بهره‌اند؛ و اهل پارس ممیزاند به شجاعت و دلیری و فرهنگ روز جنگ، که معظم رکنی است از اسباب جهان‌داری و آلت کامگاری. اگر تو ایشان را هلاک کنی، بزرگ‌تر رکنی از ارکان فضیلت برداشته باشی از عالم، و چون بزرگان ایشان از پیش برخیزند، لامحاله حاجت‌مند شوی که فرومایگان را بدان منازل و مراتب بزرگان ... [برسانی]. و

حقیقت بدان که در عالم هیچ شری و بلایی و فتنه‌ای و وبایی را آن اثر فساد نیست که فرومایه به مرتبه‌ی بزرگان رسد؛ زهار عنان همّت از این عزیمت مصروف گردان ... تا برای فراغ خاطر پنج روزه‌ی حیات به تخمین، نه بر حقیقت و یقین، شریعت و دین نیکونامی منسوخ نشود (تنسر، ۱۳۸۹، صص. ۴۴-۴۵).

۶.۲. الگوی آرمانی خواجه‌نظام‌الملک

الگوی آرمانی خواجه، چندان آرمانی نیست؛ با این همه از توجیه تغلب فاصله دارد. نبود شاه آرمانی را باید در نفی خلافت و نیز باید با تکیه بر وزیر فرزانه و مشاوره با صاحبان رای حل کرد.

برای درک الگوی آرمانی خواجه‌نظام‌الملک باید به خاطر داشت که روزگار خواجه، دوران سیطره‌ی غلامان ترک و گام‌نهادن ایران در مسیری تاریخی پس از حمله‌ی تازیان و سیطره‌ی ترکان است که بازگشت به تصویر آرمانی شاه در ایران باستان را غیرممکن می‌کند. به‌باور واپسین نمایندگان دهقانان ایرانی، که خواجه به آنان تعلق داشت، دوره‌ی شاهی آرمانی برای همیشه به پایان رسیده بود و بقا و وحدت سرزمینی و ملی ایران‌زمین جز با تکیه بر دانش و بینش وزیران ایرانی امکان‌پذیر نمی‌شد. با این همه، پادشاه مورد نظر خواجه - چنان که در دیباچه‌ی کتابش ذکر کرده - دارای ویژگی‌های پادشاهان ایران باستان است. خواجه از همان ابتدای کتاب خود این مطلب را بیان می‌کند: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰، ص. ۳۹).

در اندیشه‌ی خواجه، پادشاه، نماینده‌ی خلیفه نیست؛ بلکه منتخب و برگزیده‌ی پروردگار عالم است. توصیف خواجه از پادشاهی، بیش‌تر شاهی آرمانی را به‌نمایش می‌گذارد. به نظر خواجه، این پادشاه از تمام مظاهر توانایی و دانایی و جمال برخوردار است (قادری، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۵). خواجه در ادامه می‌گوید: «اما چون پادشاه را فرّ الهی باشد و مملکت باشد و علم با آن یار باشد، سعادت دو جهانی بیابد از بهره‌ی آن که هیچ‌کاری بی‌علم نکند و به جهل رضایت ندهد» (نظام‌الملک، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۰).

۷. تنسر و خواجه؛ کشف راه برون‌رفت از بحران

ارائه‌ی راهکار برای هر دو سیاست‌مدار، با توجه به تصویر جامعه‌ی آرمانی، همان مؤلفه‌های سازنده و مقوم شاهی آرمانی‌اند. اگر الگوی مطلوب و آرمانی برای تنسر و





خواجه، شاهی آرمانی است، راه برون‌رفت نیز احیای مؤلفه‌های آن است. این مؤلفه‌ها عبارتند از: قرارگرفتن شاه آرمانی در در رأس امور و دوری وی از تغلب و خودکامگی، احیای سنت عدل و نفی سنت جور، احیای نظم و پاسداشت سامان و سلسله‌مراتب اجتماعی، تعادل دین و ملک، و تکیه بر فرزاندگی و خرد.

۱،۷. قرارگرفتن شاه آرمانی در رأس

برای تنسر، جایگاه شاهنشاه در نسبت با اعضای اربعه، که جایگاه اصناف و گروه‌های مردم و خویش‌کاری آن‌ها را تعیین می‌کند، مانند سر است به دیگر اندام‌ها. تنسر می‌نویسد: «مردم در دین چهار اعضا هستند ... که آن را اعضای اربعه می‌گویند، و سر آن اعضا، پادشاه است». بدین ترتیب، شاه در رأس سلسله‌مراتب اجتماعی و در جایگاه برتر می‌نشیند (تنسر، ۱۳۸۹، ص. ۵۵). شالوده و محور اندیشه‌ی تنسر، فرمانروای مؤسس است که در متن نامه‌ی او کسی نیست جز اردشیر بابکان. او نامه را در توجیه اقدامات اردشیر به‌عنوان فرمانروای سیاسی می‌نویسد تا پس از دوران ویرانی و تباهی، امور را در نظم‌ی درست و عادلانه سامان دهد. به‌نظر او، این نظم را از طریق احیای سنت عدل گذشتگان، که به‌فراموشی سپرده شده است، و نیز با ایجاد سنن نیکوی جدید می‌توان بازیافت. پس فرمانروای سیاسی، بنیان‌گذار سنن عادلانه است و در این راه، دین با او یار است (همان، ص. ۵۴).

خواجه نظام‌الملک نیز با وجود آن که در دوران تاریخی متفاوت پس از حمله‌ی اعراب به ایران به‌سر می‌برد، هنوز راه برون‌رفت از بحران را در فاصله‌گرفتن از اندیشه‌ی تغلب و توسل به الگوی شاهی آرمانی می‌جوید. به‌باور برخی، سیمای عمومی و ویژگی‌های شهریار ترسیم‌شده در سیاست‌نامه با شاه آرمانی تفاوت‌های بارزی نیز دارد که مهم‌ترین آن‌ها، تفاوت نهفته بین واقعیت و آرمان است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص. ۱۷).

خواجه مجبور است با عقب‌نشستن از شرایط آرمانی و ویژگی‌های اصلی شاه آرمانی، برای مشروعیت‌سازی دستگاه سلطان ترک سلجوقی، دست‌به‌دامن تقدیرگرایی شود؛ لذا هم‌چنان که با مذهب کلامی اشاعره سازگار است، سلطان سلجوقی را نعمتی الهی برای برقراری امنیت و ثبات تلقی می‌کند؛ اما نباید غافل بود که اگرچه سلطان سلجوقی، شاه آرمانی خواجه نیست، اما نباید از تلاش او برای احیای نظریه‌ی شاه آرمانی غافل شد. در "سیاست‌نامه"، به پیروی از اندیشه‌ی ایرانشهری، شهریار برگزیده خداست و بهره‌مند از فره الهی. طباطبایی (۱۳۸۴) می‌نویسد:

سیاست‌نامه را باید نوشته‌ای در ادامه‌ی سنت اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری دانست و خواجه در عمل و نظر به‌عنوان نماینده‌ی عنصر ایرانی در دستگاه دیوانی عمل می‌کرده است. سکوت او درباره‌ی دستگاه خلافت و این که آن نهاد چنان بی‌اهمیت است که از نظر اندیشه‌ی سیاسی شایسته‌ی بحث نیست، مؤید آن است که خواجه در سیاست، خلافت را به‌چیزی نمی‌گرفت و خود را نماینده‌ی اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری می‌دانست (ص. ۱۷۸).

۲،۲. احیای سنت عدل و نفی سنت جور

برای تنسر، عدل، در دیانت درست و در سنن نیکو متجلی می‌شود. در این سنت و دیانت عادلانه و درست نیز جایگاه فرمانروایان سیاسی، جایگاه مردم تحت امر او، وضعیت اصناف و طبقات، و سامان و ترتیبات اجتماعی و سیاسی معین شده است، و کسی نیز جز با نشان دادن "اهلیتی شایع" مستحق عبور از این مرزها و مراتب نیست (تنسر، ۱۳۸۹، صص. ۵۵-۵۶)؛ تجاوز ناهالان از مرزهای این مراتب و سامان، عین ظلم و بی‌عدالتی است. تنسر، خاطیان از نظم اجتماعی را نه عدالت‌طلب، که طمع کار می‌داند و طمع را از علائم روزگار فساد. در روزگار فساد است که مردم «به چیزهایی طمع... [می‌بندند] که حق ایشان... [نیست]؛ آداب ضایع... [می‌کنند] و سنت فرو [می‌گذارند]... و رای رها... [می‌کنند]... [و] تغلب آشکار... [می‌شود]» (همان، ص ۵۷).

تخطی از سنتی که عین عدل است، تجاوزگری است و اگر روزگار تنسر زمانه‌ی بحران است، به‌دلیل طمع‌کاری و زیاده‌خواهی مردمانی است که سنت عادلانه‌ای را - که آن‌ها را در جایگاهی می‌نشانند که مستحق‌اش هستند - بر نمی‌تابند. تنسر توضیح می‌دهد که با ظاهر شدن طمع بود که «ادب از ما برخاست؛ نزدیک‌تر به ما، دشمن شد و آن که تبع ما بود، متبوعی در سرگرفت؛ و آن که خادم بود مخدومی. عامه هم‌چون دیو که از بند بگشایند، کارها فرو گذاشتند و به شهرها به دزدی و فتنه و عیاری و شغل‌های بد پراکنده شده، تا بدان رسید که بندگان بر خداوندگاران دلیر شدند... و زنان بر شوهران فرمانفرمای» (همان، ص ۵۸).

برای خواجه نیز، عدل جایگاه محوری دارد. برداشت خواجه از عدالت بیش از آن که مشابه برداشت شریعت‌نامه‌نویسان تنها با تکیه بر شریعت باشد، از آن فراتر می‌رود و بیش‌تر بر اندیشه‌ی عدالت در اندیشه‌ی ایران باستان مبتنی می‌شود. از این‌رو به‌باور خواجه ، «ملک با کفر می‌پاید و با ظلم نمی‌پاید». نکته‌ی مهمی که در اندیشه‌ی خواجه می‌توان دید، جایگاه و اهمیت عدل است و نفی ظلم. برای خواجه، عدل چیزی است فراتر از شرع؛





و ظلم مهم‌تر از کفر. جایگاه محوری عدالت و دادگری در متن سیاست‌نامه به‌خوبی بر اهمیت الگوی سیاسی ایرانشهری و تفاوت آن با شریعت‌نامه مهر تأیید می‌زند. «توجه به مفهوم عدل و این‌که اجرای عدل آرمانی اگر ناممکن نباشد، دست‌کم بسیار مشکل است، از این حیث بسیار جالب توجه می‌نماید. در فصل دوم سیاست‌نامه که به‌دنبال طرح کلی نظریه‌ی شاهی آرمانی می‌آید، خواجه به‌تصریح می‌گوید در نسبتی که میان کفر و ظلم در سیاست برقرار می‌شود، ظلم مفهومی بنیادی است و نه کفر، و بنابراین دوری از ظلم، عاملی است که نظام سیاسی را از فروپاشی مصون می‌دارد» (طباطبایی، ۱۳۸۴، صص. ۱۷۸-۱۷۹).

هم و غمّ خواجه، برقراری نظمی دوباره در ایران‌زمین است که با زوال ساسانیان از میان رفته است. به‌دنبال از میان‌رفتن نظم و انسجام اجتماعی و برهم‌خوردن ترتیب اصناف مردم، خللی در دین و مُلک پدید آمده که مایه‌ی تباهی دولت و سقوط پادشاهان گردیده است. چنان‌که طباطبایی (۱۳۷۵) نیز به‌درستی اشاره می‌کند، استقرار نظم نوین مورد نظر خواجه، نه از راه انقلاب بلکه از راه خلاف آن، یعنی به قاعده‌ی خویش درآوردن هر کاری است که از قاعده و بنیاد خویش افتاده است (ص. ۶۶).

به‌باور خواجه، اولین وظیفه‌ی سلطان، جهاننداری و اثبات قدرت خویش و برقراری نظم سیاسی و اجتماعی است تا بتواند طبقات مختلف مردم را به انجام وظایف خود قادر سازند. خواجه در سیاست‌نامه می‌نویسد:

پادشاه را نگاهداشت رضای اوست، عز اسمه، و رضای حق تعالی اندر احسانی که با خلق کرده شود و عدلی که میان ایشان گسترده آید، بسته است. چون دعای خلق به نیکویی پیوسته گردد، آن ملک پایدار بود و هر روز به زیادت باشد و آن ملک از دولت و روزگار خوش برخوردار بود و بدین جهان، نیکونامی و بدان جهان، رستگاری یابد و حسابش آسان‌تر باشد که بزرگان گفته‌اند: "الملک یعنی مع الکفر ولایقی مع الظلم". معنی آن است که ملک و پادشاهی با کفر بیاید اما با ظلم نه (نظام‌الملک، ۱۳۹۰، ص. ۴۳).

خواجه تنها به تحقق عدالت توجه ندارد، بلکه منظور او جلوگیری از تحقق بی‌عدالتی نیز هست؛ بدین ترتیب باید از انواع ظلم و ستم جلوگیری کرد. بدیهی است که شاه در دفاع از عدالت، نقش محوری دارد و از این‌رو اول وظیفه‌ی پادشاه در برقراری عدالت این است که از ظلم به مردم پرهیز کند. خواجه تصریح می‌کند:

هیچ گناهی نیست نزدیک خدای تعالی بزرگ‌تر از گناه پادشاهان؛ و حق‌گزاردن ایشان

نعمت ایزد تعالی را، نگاه داشتن رعیت است و داد ایشان دادن و دست ستمکاران از ایشان کوتاه کردن. پس چون شاه بیدادگر باشد، لشگر، همه بیدادگر شوند و خدای را فراموش کنند و کفران نعمت آرند. هر آینه خذلان و خشم خدای ایشان را رسد و بس روزگار بر نیاید که جهان ویران شود و ایشان به سبب شومی گناهان، همه کشته شوند و ملک از آن خانه تحویل کند(همان، ص. ۷۹).

مظهر عدل شاهی در سیاست‌نامه، انوشیروان است: «ملوک اکاسره در عدل و همت و مروت، زیادت از دیگر پادشاهان بودند؛ خاصه انوشیروان عادل» (همان، ص. ۱۸۷). خواجه شرط عدالت شاه را خداترس بودن وی می‌داند. پادشاه مسلمان نه تنها بر مردم ظلم نمی‌کند، بلکه لشگریان و گماشتگان او نیز از سیرت وی پیروی کرده و بر مردم ستم روا نمی‌دارند (همان، ص. ۲۰۹). خواجه از این نیز بالاتر می‌رود و بر ضرورت آگاهی پادشاه از احوال پنهان مقامات، از طریق به خدمت گرفتن منهبیان و ماموران خفیه برای ممانعت از ظلم وزیران و قضات و مقطعان و زمین‌دارانی که از حکومت زمینی را به عاریه گرفته‌اند و کشاورزانی را در خدمت خود دارند نیز توجه می‌کند.

۷,۳. پاس‌داشت سلسله‌مراتب و سامان اجتماعی

از دیگر ارکان اندیشه‌ی تنسر، پاسداری از نظم و ترتیبات اجتماعی است که با نظم و سامان عادلانه مبتنی بر الگوی "اشه" در پیوند است و با الگوی آسمانی و کیهانی سازگاری دارد. در این سامان، هر صنف و گروه اجتماعی، رسوم، آداب، لباس پوشیدن، ازدواج و حتی قوانین ارث خود را دارند که باید موبه‌مو به اجرا بگذارند. اگرچه این طبقه‌بندی را نباید در معنای "کاست" درک کرد، اما در نهایت نظامی ارگانیک و اندام‌وار بر اجتماع حاکم است و چون هر عضو برای کاری ساخته شده، دست‌کاری و تغییر خودسرانه‌ی جایگاه‌های اجتماعی به فلج‌شدن این اندام خواهد انجامید. لذاست که در ایجاد هرگونه تغییری باید بسیار دقیق و با وسواس عمل کرد و کسی بدون نشان‌دادن لیاقت و شایستگی آشکار نباید از یک طبقه به طبقه‌ی دیگر منتقل شود.

تنسر در توضیح درستی اقدام اردشیر به گشنسب می‌نویسد:

شهنشاه، به عقل محض و فیض فضل، این اعضا را که از هم در شده بودند، با هم اعاده فرمود و همه را با مَرّ و مفصل خویش برد و به مرتبه‌ی فرو داشت و از آن منع کرد که یکی از ایشان به غیر صنعتی که خدای جلّ جلاله برای آن آفریده باشد، مشغول [شود]، و بر دست او تقدیر حق تعالی دری برای جهانیان بگشود که در روزگار اول خاطرها بدان نرسید.





و هریک از سران اربعه را فرمود که اگر یکی از ابنای مهنه اثر رشد و خیر یابند و مامون باشند بر دین، یا صاحب بطش و قوت و شجاعت، یا با فضل و حفظ و فطنت و شایستگی، بر ما عرض دارند تا حکم آن فرمائیم (تنسر، ۱۳۸۹: ۵۷).

بنابر برداشت خواجه نیز عدل به معنای حفظ حرمت و شان هر شغل و منصب، و تصدی آن براساس لیاقت است. او از اوضاع و زمانه‌ی خود ناخوشنود است و سعی دارد نظامی را که به تمرکزگرایی و ایجاد نظم در جامعه کمک کند، ایجاد نماید. وی در مورد اوضاع زمان خویش و برهم خوردن حرمت شان و مناصب افراد می‌نویسد:

دیگر القاب زیاد شده است و هرچه بسیار شود، قدر و خطرش (اعتبار) نماند و همیشه پادشاهان و خلفا در معنی القاب تنگ مخاطبه بوده‌اند که از ناموس‌های مملکت، یکی نگاه داشتن لقب و مرتبت و اندازه‌ی هر کسی است. چون لقب مرد بازاری و دهقان همان باشد که لقب عمیدی، هیچ فرق نباشد میان وضع و شریف، و محل معروف و مجهول یکی باشد. چون لقب امامی یا عالمی یا قاضی معین‌الدوله بود و لقب شاگردی یا ترکی که از علم شریعت هیچ دست ندارد، بلکه خواندن و نوشتن هم نداند، لقبش معین‌الدوله بود. پس چه فرق باشد میان عالم و جاهل و قاضیان و شاگردان در مرتبت؟! (نظام‌الملک، ۱۳۹۰، ص. ۲۰۹).

۷،۴. تکیه بر فرزندی و خرد

نامه‌ی تنسر گواهی بر وجود حکمت سیاسی ایرانشهری است و تنسر از جانب این تعقل سیاسی است که سخن می‌گوید:

عهد من با آیندگان آن است که خدَم و مصالح خود به عقلا سپارند، اگرچه کارهای حقیر باشد، و اگر همه جاروب داری ... [یا حتی] راه را آب‌زدن باشد، عاقل‌ترین آن طایفه را فرمایند؛ که نفع با عقل است و مضرت و مهانت با جهل. و عاقلان گفتند که جاهل احول باشد، کز راست بیند و شکست درست پندارد؛ و بزرگ، چیز خرد انگارد و خرد، بزرگ شمرد؛ از صور جهل پیش و پس نتواند دید و از کارهای آخر، که به‌زیان آورد و تدارک آن میسر نشود، معلوم او گردد؛ و اندک‌اندک مضرت را جاهل درنیابد، تا چنان نشود که به دانش آن را درنشاید یافت (تنسر، ۱۳۸۹، صص. ۶۴-۶۵).

شهنشاه در نامه‌ی تنسر، در تدوین بسیاری از سنن، به "عقل محض و فیض فضل" (همان، ص. ۵۶) تکیه می‌کند و در جایی که احکام و سنت را فایده نباشد، رای‌ی عاقلانه در پیش می‌گیرد؛ چراکه برخی از تدابیر سیاسی شامل‌تر است صلاح جهانداری را، و رای و

تدبیر فرمانروای سیاسی نمی‌تواند از عقل جهانداری و از صلاح جهانداری گسسته باشد (همان، صص. ۶۰-۶۱). محور دین نیز نزد او رای و عقل است و «در روزگار اول، با کمال معرفت انسان به علم دین و ثبات یقین، مردم را به حوادثی که واقع شد در میان ایشان، به پادشاهی صاحب‌رای حاجتمندی بود و دین را تا رای بیان نکند، قوامی نباشد» (همان، ص. ۵۵).

نکته‌ی دیگر آن است که بدون مشورت با فرزندان، الگوی سیاسی تنسر پیاده نخواهد شد؛ یعنی برداشت تنسر از سیاست و امر سیاسی را باید در نسبت با وزیر و نقش محوری او فهمید. البته این نکته با پیش‌فرض اساسی تنسر که در شکل اندرزننامه‌ای متن، بازتاب یافته، در پیوند است. تنسر در جواب نامه‌ی شاه طبرستان توضیح می‌دهد: در نامه‌ی گشنسب صحیح و سقیم وجود دارد و به این امید پاسخ می‌دهد که آن چه صحیح است زاید گردد و آن چه سقیم است به صحت نزدیک شود. پدر گشنسب نیز بعد از نود سال عمر و پادشاهی طبرستان، سخن تنسر را به سمع قبول اصغا می‌فرموده، بی آن که ذره‌ای از آن تخطی کند و به خلالی، خیالی را مجال دهد (همان، صص. ۴۷-۴۹).

خواجه نیز بارها و بارها در متن سیاست‌نامه، عقل و فرزاندگی را می‌ستاید و شاه را به پیروی از عقل و مشورت با خرمندان فرامی‌خواند. خواجه معتقد است:

چون پادشاه را فرّ الهی باشد و مملکت باشد و علم با آن یار باشد، سعادت دو جهانی بیاید از بهر آن که هیچ کاری بی‌علم نکند و به جهل رضا ندهد. و پادشاهانی که دانا بودند بنگر که نام ایشان در جهان چگونه بزرگ است و کارهای بزرگ کردند تا به قیامت نام ایشان به نیکی می‌برند؛ چون افریدون و اسکندر و اردشیر و نوشیروان عادل (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۸۹، ص. ۸۱).

وزیر در این میان نقش عقل منفصل شاه را دارد و در بقا و پایداری نظام سیاسی، نقشی بی‌مانند ایفا می‌کند (همان، ص. ۲۳۵). خواجه تذکر می‌دهد: «مشاورت کردن در کارها از قوی‌رایبی مرد باشد و از تمامی عقل» (همان، ص. ۱۲۳). در هر حالی نیروی ده‌مرده بیش‌تر و قوی‌تر از نیروی یک‌مرده باشد؛ هم‌چنین تدبیر ده کس قوی‌تر از تدبیر دو کس باشد یا سه کس یا پنج کس (همان، ص. ۱۲۴). پس چنان واجب کند که چون پادشاه کاری خواهد کرد و یا او را مهمی پیش آید، با پیران و هواخواهان و اولیای دولت خویش مشاورت کند ... و مشورت ناکردن از ضعیف‌رایبی باشد و چنین کس را خودکامه خوانند و چنان که هیچ کاری بی‌مردان کار نتوان کرد، هم‌چنین هیچ شغلی بی‌مشورت نیکو نیاید (همان، ص. ۱۲۴).



۲،۵. پیوند دین و ملک

در اکثر متون سیاسی ایرانشهری، از چند مؤلفه‌ی آشنا به‌مثابه بنیاد معرفتی یا "سامانه‌ی دانایی" نام برده شده است؛ از آن جمله، توأمانی دین و سیاست است. از چشم‌انداز تطبیقی در این مقال، ایده‌ی «الملک و الدین توأمان» را می‌توان معادلی از قول اردشیر دانست که بر آن بود: «دین و پادشاهی دو برادرند که یکی از دیگری بی‌نیاز نباشد؛ و این، بنیان شهریاری است» (مرادی طادی، ۱۳۹۶، ص. ۱۳۸).

در اندیشه‌ی تنسر، دین و ملک با یک‌دیگر در پیوند برادری قرار دارند؛ هم‌چنان‌که دین و خرد نیز با یک‌دیگر مرتبط‌اند. از مهم‌ترین ارکان الگوی سیاسی تنسر، دیانتی است با محوریت خرد که در کنار سیاست ضامن بقا و تداوم حیات تمدن ایران خواهد بود. درواقع، خروج اردشیر اقدامی برای تجدید و احیای دین درست بوده، و بحران زمانه‌ی تنسر با پیامدهای حمله‌ی اسکندر در از میان رفتن میراث دینی و تضعیف دیانت ایرانیان گره خورده است. تنسر به‌گشنسب یادآوری می‌کند که «اسکندر کتاب دین ما ... بسوخت به اصطخر». از آن کتاب که بر دوازده هزار پوست نوشته شده بود نیز تنها یک سوم باقی مانده بود که «آن نیز جمله قصص و احادیث» بود. تنسر توضیح می‌دهد که در روزگار او دیگر کسی شرایع و احکام نمی‌داند و چنان جریان امور کشور تباه شده و دروغ و نیرنگ و طمع در مردمان شایع شده است که به‌هیچ یک از قصه‌ها و گفته‌هایی که از کتاب دینی نقل می‌شود نیز اعتمادی نیست. تنسر با تأسف می‌گوید که اکنون دیگر شما از وقایعی که به عهد پدر هر یک از شما رفت، هیچ‌بر خاطر ندارید و از کارهای عامه و سیر ملوک، خاصه علم دین که تا انقضای دنیا آن را پایان نیست، ناآگاهید. بدیهی است که در چنین شرایطی، چاره‌ای نیست که رای صایب صالح در احیای دین باشد و البته این اردشیر است که برای احیای دین درست قیام کرده و به تدوین و تجمیع اوستا دست زده است (تنسر، ۱۳۸۹، صص. ۵۴-۵۵).

این نکته مهم است که در اندیشه‌ی تنسر، مناسبات اجتماعی - سیاسی عادلانه را در نسبت با دیانت، البته دیانتی که خرد و رای مقوم آن است، باید فهمید. هنگامی که تنسر از اعضای اربعه و جایگاه شاه می‌گوید، در همان ابتدا تصریح می‌کند که این نظمی دینی و آسمانی است؛ چراکه مردم در دین، چهار اعضا دارند و موقعیت طبقات گوناگون مردم در بسیار جای کتاب دین، مکتوب و مبین است (همان). در چنین الگویی، ازدست‌رفتن دیانت به معنای تضعیف سیاست، سامان اجتماعی، سنت و عدالت نیز هست و اگر تنسر - که



موبد موبدان است - در کنار فرمانروایی سیاسی اردشیر ایستاده و او را یاری می‌دهد، جای شگفتی نیست. او به گشنسب می‌نویسد:

عجب مدار از حرص و رغبت من به صلاح دنیا برای استقامت قواعد احکام دین؛ چه دین و ملک هر دو به یک شکم زادند، دوسیده هرگز از یک‌دیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد(همان، ص. ۵۱).

خواجه نیز، از آن جایی که محور اصلی تحلیل سیاست‌نامه را فرمانروا قرار داده است، تمامی تلاش خود را مصروف این امر می‌کند که حفظ قدرت سیاسی تداوم یابد. او ایده‌ی دیانت را از مبانی عقل جهاننداری ایرانی وام می‌گیرد و آن را در خدمت سیاست و مشروعیت قرار می‌دهد. چنان که می‌نویسد:

نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است؛ زیرا که پادشاهی و دین هم‌چون دو برادرند. هرگه که در مملکت اضطرابی پدید آید، در دین نیز خلل آید؛ بددینان و مفسدان پدید آیند. و هرگه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی‌شکوه و رنجه‌دل بدارند و بدعت آشکار شود و خوارج زور آرند(خواجه نظام- الملک، ۱۳۸۹، ص. ۸۰).

در جایی دیگر خواجه درباره‌ی اهمیت دین در حکومت می‌نویسد: «بر پادشاه واجب است در کار دین پژوهش کردن و فرایض و سنت و فرمان‌های خدای تعالی به‌جای آوردن و کارستن و علمای دین را حرمت‌داشتن و ...» (همان، ص. ۳۲).

البته چنان که طباطبایی (۱۳۷۲) به درستی نشان داده است، نباید تصور شود که توجه حاکم به امر دیانت، اصالتاً از باب دین‌داری است؛ بلکه دیانت وسیله‌ای است در خدمت مشروعیت‌بخشیدن به اساس قدرت سیاسی و قوام‌گرفتن مُلک و مملکت (ص. ۱۵). به عبارت دیگر، دیانت و سیاست بی‌آن که عین یک‌دیگر باشند، لازم و ملزوم هم‌اند، اما با قید این نکته که دیانت، وصفی از اوصاف پادشاه دین‌دوست است و باید که بتواند شالوده‌ی مملکت‌داری را به‌ویژه در زمانه‌ی بحران قوام بخشد.

به این ترتیب اندیشه‌ی ایران‌شهری را نمی‌توان و نباید جدای از امر دینی فهمید.

نتیجه‌گیری

مقاله‌ی حاضر در پی پاسخ به این پرسش بود که چگونه می‌توان از مجرای بازخوانی دو متن کهن در اندیشه‌ی سیاسی ایران، یکی مربوط به دوره‌ی پیش از اسلام و دیگری





ایران اسلامی، به الگویی مشترک برای مواجهه با بحران‌ها و مصائب زمانه دست یافت؟ پژوهش با بهره‌گیری از نظریه‌ی بحران اسپریگنز نشان داد که این دو، چه در مواجهه با شرایط بحرانی و چه ارائه‌ی راهکار، از سنت خاصی بهره برده‌اند که می‌توان آن را عقل جهاننداری ایرانشهری نامید. این حکمت، در عمل ممکن نمی‌شود، مگر با احیای مؤلفه‌هایی هم‌چون: حاکم خوب، سنت عدل، توجه به مراتب اجتماعی (خویشکاری) و تعامل دین و دولت. با نگاهی به جداول می‌توان اهمیت این کار و زمینه‌های مشترک دو متفکر را دید. باین‌همه، آن‌جا که مساله به خواجه و زمانه‌ی دیجور او برمی‌گردد، باید در خاطر داشت که شکاف میان آداب کشورداری ایرانیان قدیم و شیوه‌ی فرمانروایی ترکمانان سلجوق، تنها با ایده‌ی "سلطنت واقعاً موجود" به جای "شاهی آرمانی" قابل درک است. با این ملاحظه باید گفت با برآمدن سلجوقیان، وحدت سرزمینی ایران تجدید شد و با وزارت خواجه به‌عنوان معمار عقل جهاننداری ایرانی، بخشی از مرده‌ریگ اندیشه‌ی ایرانشهری - که هنوز دستخوش تاراج نگشته بود - در هیات سیاست‌نامه‌های دوره‌ی اسلامی، سرمشق نظر و عمل قرار گرفت. امر مهم و خطیری که این پژوهش به بازپرداخت مقایسه‌ای آن تمرکز کرد.

جدول شماره یک: الگوی مشترک در نامه‌ی تنسر و سیاست‌نامه‌ی خواجه نظام‌الملک				
مؤلفه‌های چهارگانه‌ی اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری	(۱) شاه آرمانی	(۲) عدل	(۳) خرد	(۴) دیانت
تنسر	اردشیر بابکان تجسم شاه آرمانی	عدل مبتنی بر نظم کیهانی (اشه)	شاه آرمانی مظهر عقل در عین تأکید بر اهمیت وزیر خردمند	تعامل دین و ملک
خواجه نظام‌الملک	انکار واقعیت خلیفه در مواجهه با واقعیت نبود شاه آرمانی - تأکید بر تصویر آرمانی شاه	شکاف میان عدل مبتنی بر شریعت در اندیشه‌ی شریعتانه - نویسان و عدل ایرانشهری - شکاف میان کفر و ظلم و تأکید بر اولویت ریشه‌کنی ظلم که با عدالت در ایران باستان مشابهت دارد.	تأکید فزاینده بر نقش وزیر به‌مثابه‌ی عقل منفصل شاه	تعامل دین و ملک در عین تعمیق شکاف میان شریعت شریعت‌نامه‌نویسان و عدالت ایرانشهری

جدول شماره دو: تطبیق تنسر و خواجه نظام الملک بر اساس مدل اسپریگنز

نظریه‌ی بحران اسپریگنز	(۱) چپستی بحران	(۲) چرایی بحران	(۳) الگوی آرمانی	(۴) راه برون‌رفت از بحران
تنسر	حمله‌ی اسکندر و سیطره‌ی بیگانگان بر ایرانشهر و فروپاشی آن در جریان حکومت چندسری اشکانیان	زوال سنت عدل و از میان رفتن پادشاهی نیکو و بی‌توجهی به عقل جهاننداری	الگوی شاهی آرمانی که در پادشاهی اردشیر بابکان نمود می‌یابد.	تکیه بر عناصر اصلی چهارگانه در الگوی حکمرانی در ایران باستان: شاهی آرمانی - عدل - خرد - دیانت
خواجه نظام الملک	سیطره‌ی غلامان ترک هم‌چون نیروی مهاجم بیگانه بر ایران و تکیه کردن دستگاه خلافت بر قدرت نظامی و شمشیر آنان برای سرکوب ایران	بی‌عدالتی و تغلب و از میان رفتن پادشاهی عادلانه	فاصله گرفتن تصویر شاه آرمانی با پادشاهی واقعاً موجود ترکان - حرکت به سوی واقع‌گرایی در عین چنگ‌زدن به عناصری از الگوی شاهی آرمانی	تکیه بر عناصر اصلی چهارگانه در الگوی حکمرانی در ایران باستان: شاهی آرمانی - عدل - خرد - دیانت با این تفاوت که در این جا شکاف میان معنای باستانی عدالت (اشه) و شریعت برداشت شریعت‌نامه‌نویسان پررنگ‌تر می‌شود.



منابع

- ابن اسفندیار، م. (۱۳۸۹). تاریخ طبرستان. ع. اقبال آشتیانی (مصحح). تهران: اساطیر.
- اسپرینگز، ت. (۱۳۸۴). فهم نظریه‌های سیاسی. ف. رجایی (مترجم). تهران: آگه.
- افضل‌ی، ج. (۱۳۸۳). نظریه عدالت رالز. در معرفت، شماره ۷۹، ۵۰-۵۴.
- بشیریه، ح. (۱۳۸۳). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (لیبرالیسم و محافظه‌کاری). (چاپ پنجم). تهران: نشر نی.
- بویل، ج. آ. (۱۳۶۶). تاریخ ایران کمبریج. ح. انوشه (مترجم). تهران: امیرکبیر.
- بهار، م. (۱۳۸۱). پژوهشی در اساطیر ایران. (چاپ چهارم). تهران: آگه.
- پولادی، ک. (۱۳۸۷). تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام و ایران. تهران: مرکز.
- دلاکامپانی، ک. (۱۳۸۲). فلسفه سیاست در جهان معاصر. ن. بزرگ‌زاد (مترجم). تهران: هرمس.
- دوشن‌گیمن، ژ. (۱۳۷۵). دین ایران باستان. ر. منجم (مترجم). تهران: فکر روز.
- رجایی، ف. (۱۳۹۰). تحول اندیشه در شرق باستان. تهران: قومس.
- رستم‌وندی، ت. (۱۳۸۸). اندیشه‌ی ایرانشهری در عصر اسلامی. تهران: امیرکبیر.
- رضایی، ا. (۱۳۷۵). اندیشه سیاسی در خرد مزدایی. تهران: طرح نو.
- شهواری، ا. (۱۳۸۸). روابط سلجوقیان و عباسیان. در پژوهش‌نامه‌ی تاریخ، شماره‌ی ۱۴، ۵۷-۷۶.
- طاهری، ا. (۱۳۸۲). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب. (چاپ پنجم). تهران: قومس.
- طباطبایی، ج. (۱۳۷۲). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران. (چاپ سوم). تهران: کویر.
- طباطبایی، ج. (۱۳۷۵). خواجه نظام‌الملک. تهران: طرح نو.
- طباطبایی، ج. (۱۳۸۴). خواجه نظام‌الملک طوسی: گفتار در تداوم فرهنگی ایران. تبریز: ستوده.
- طباطبایی، ج. (۱۳۸۷). زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران: نشر کویر.
- عالم، ع. ر. (۱۳۷۳). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.
- علیخانی، ع. ا. (۱۳۸۸). درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام. تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فره‌وشی، ب. (۱۳۶۵). ایرانویج. تهران: انتشارات دانشگاه.
- فیرحی، د. (۱۳۹۲). تبیین معنای اعتدال. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
- قادری، ح. (۱۳۸۷). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران. (چاپ نهم). تهران: سمت.
- کالوینو، ا. (۱۳۸۱). چرا باید کلاسیک‌ها را خواند. آ. همپارتیان (مترجم). تهران: کاردان.
- کانپوری، ع. (۱۳۵۴). خواجه نظام‌الملک. ج. طباطبایی (مترجم). تهران: طرح نو.
- کلوککو، ج. (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه‌ی سیاسی غرب. خ. دیهیمی (مترجم). تهران: نشر نی.
- کمالی، م. (۱۳۹۴). تغییرات اجتماعی در ایران از نگاه مورخان پارسی‌نویس. تهران: انتشارات



روشنگران و مطالعات زنان.

- کمپرس، ت. (۱۳۷۵). متفکران یونانی. م.ح. لطفی (مترجم). تهران: خوارزمی.
- کناوت، و. (۱۳۵۵). آرمان شهرداری ایران باستان. س. نجم‌آبادی (مترجم). تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
- مرادی طادی، م.ر. (۱۳۹۶). جریان سیاستنامه‌نویسی در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی سده‌های میانه. تهران: تمدن علمی.
- مشکور، م.ج. (۱۳۴۷). تاریخ اجتماعی ایران در عهد باستان. تهران: دانشسرای عالی.
- مینوی، م. (۱۳۵۴). نامه‌ی تنسر. (چاپ دوم). تهران: خوارزمی.
- مینوی، م. (۱۳۸۹). نامه‌ی تنسر به گشنسب. م. مینوی و ا. رضوانی (تعلیقات). تهران: دنیای کتاب.
- نظام‌الملک، ح. (۱۳۸۹). سیاستنامه (سیرالملوک). ه. دارک (به‌اهتمام). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نظام‌الملک، ح. (۱۳۹۰). سیاستنامه. م. استعلامی (مصحح). تهران: نگاه.
- همپتن، ج. (۱۳۵۶). یسنا. (ج ۱). ا. پورداوود (مترجم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- همپتن، ج. (۱۳۸۰). فلسفه سیاسی. خ. دیهیمی (مترجم). تهران: طرح نو.
- همپتن، ج. (۱۳۸۱). کتاب سوم دینکرت. ف. فضیلت (مترجم). تهران: فرهنگ دهخدا.





سال بیست و دوم / شماره هشتادوششم / تابستان ۱۳۹۸



References

1. Ibn Esfandiari, Mohammad bin Hassan (2010). History of Tabarestan. Correcting Abbas Iqbal Ashtiani. Tehran: Asatir.
2. Sprigens, Thomas (2005). Understanding political theories. Translating Raja'i culture. Tehran: Agah
3. Steiner, Hillel (2003). The concept of justice. Translated by Mohammad Rasekh. Parliament and Research, No. 38, pp. 11-40.
4. Afzali, Javad (2004). Rawls's Theory of Justice. Knowledge, No. 79, pp. 50-54.
5. Bashirieh, Hossein (2004). The History of Political Thoughts in the Twentieth Century (Liberalism and Conservatism). Tehran: Journal, Fifth Edition.
6. Boyle, JA (1366). Cambridge History of Iran. Translated by Hassan Anoush. Tehran: Amir Kabir.
7. Bahar, Mehrdad (2002). A Study in Iranian Myths. Tehran: Awareness, Fourth Edition.
8. Pouladi, Kamal (2008). The History of Political Thought in Islam and Iran. Central Tehran.
9. Dlacampani, Christine (2003). Philosophy of Politics in the Contemporary World. Rare grandad translation. Tehran: Hermes.
10. Duchenne Gaiman, Jacques (1996). Religion of ancient Iran. Translated by Dream Astronomer. Tehran: Thought of the day.
11. Rajaii, Culture (2011). The evolution of thought in the ancient East. Tehran: Koomes.
12. Rostamondi, Taqi (2009). Iranshahr thought in the Islamic era. Tehran: Amir Kabir.
13. Rezaei, Ahmad (1996). Political Thought in Remuneration. Tehran: New Design.
14. Shahvari, Abolhassan (2009). Relations between the Seljuks and the Abbasids. Nominal Research in History, Volume 4, Number 14, pp. 76-76.
15. Taheri, Abolghasem (2003). The History of Political Thoughts in the West. Tehran: Khums, Fifth Edition.
16. Tabatabai, Javad (1993). A Philosophical Introduction to the History of Political Thought in Iran. Tehran: Desert, Third Edition.

17. Tabatabai, Javad (1996). *Khawaja Nizam al-Molk*. Tehran: New Design.
18. Tabatabai, Seyed Javad (2005). *Khawaja Nezam ol-Molk al-Tusi: Speech in Iranian Cultural Continuity*. Tabriz: Sotoudeh.
19. Tabatabai, Seyed Javad (2008). *The decline of political thought in Iran*. Tehran: Desert Publishing.
20. Alam, Abdul Rahman (1373). *Foundations of Political Science*. Tehran: Ney Publishing.
21. Alikhani, Ali Akbar (2009). *An Introduction to the Political Theory of Justice in Islam*. Tehran: Institute for Cultural and Social Studies.
22. Farahoshi, Bahram (1365). *Iranweave*. Tehran: University Press.
23. Feirahi, Davood (2013). In abstracts of the conference explaining the meaning of moderation. Tehran: Center for Strategic Research.
24. Qaderi, Hatam (2008). *Political Thoughts in Islam and Iran*. Tehran: Side, Ninth Edition.
25. Calvino, Italo (2002). *Why read the classics*. Translated by Azita Heparatian. Tehran: Kardan.
26. Kanpouri, Ali (1354). *Eunuchs of al-molk*. Translated by Javad Tabatabai. Tehran: New Design.
27. Clausco, George (2010). *The History of Western Political Philosophy*. Translated by Khashayar Deyimi. Tehran: Ney Publishing.
28. Kamali, Maryam (2015). *Social change in Iran from the perspective of Persian historians*. Tehran: Enlightenment and Women's Studies Publication.
29. Kupperts, Theodore (1996). *Greek thinkers*. Translated by Mohammad Hasan Lotfi. Tehran: Kharazmi.
30. Knut, Wolfgang (1355). *The ideal of the prince of ancient Iran*. Translated by Seifeddin Najm Abadi. Tehran: Ministry of Culture and Art.
31. Moradi Tadadi, Mohammad Reza (1396). *The Politics of Politics in the History of Political Thought of the Middle Ages*. Tehran: Scientific Civilization.
32. Meshkour, Mohammad Javad (1347). *Social History of Iran in Ancient Times*. Tehran: University of Higher Education.





33. Minavi, Mojtaba (1354). Tensar letter. Tehran: Kharazmi, Second Edition.
34. Minavi, Mojtaba (2010). Letter to Tansar to Gansnob. Correct Mojtaba. Collector of suspensions Mojtaba Minavi, Ismail Rezvani. Tehran: Book World.
35. Nizam al-Molk, Hassan ibn Ali (2010). Politics (Sierra Leone). Look at Hubert Duck. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
36. Nizam al-Molk, Hassan ibn Ali (2011). Policy. Corrected by Dr. Mohammad Eslami. Tehran: Negah.
37. Hampton, Jane (1356). Jessa. Translated by Abraham Purdewood. Tehran: Tehran University Press, Volume 1.
38. Hampton, Jane (2001). Political Philosophy. Translated by Khashayar Deyimi. Tehran: Tarh-e No.
39. Hampton, Jane (2002). The third book of Dinkert. Translated by Fereydoon Fazilat. Tehran: Dekhoda Dictionary.