

شاکله‌بندی مفهوم امنیت در دوره‌های باستان، میانه و معاصر ایران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۵

وحیده احمدی⁻

چکیده

شاکله‌بندی مفهوم امنیت در ایران، به بدیهی‌ترین وجه ممکن در عصر مشروطه اگر نگوئیم آغاز شده، دست‌کم باید گفت اوج گرفته و با دامنه و شدت گسترده‌ای در تحولات تاریخی - سیاسی این سرزمین تطور پیدا کرده؛ به گونه‌ای که در دهه پنجم انقلاب اسلامی، ادراکی عمیق‌تر و جامع‌تر از آن در قالب حکمرانی امنیتی، بستر مطالعه پژوهش‌گران قرار گرفته است. با این حال، عقبه مفهوم امنیت را می‌توان در ادوار قدیمی‌تر که این اصطلاح در کلام و اندیشه، پدیده‌ای ناشناخته و ناآشنا - البته با محک مدرن آن است - نیز جستجو کرد. مفهوم امنیت در این چارچوب، در معنای ساده نظم، ثبات و برحذر بودن از تشویش و خطر نشأت گرفته از دستگاه حاکمان، خود را نشان داده است. به سامان کردن رابطه دولت یا حکومت با رعیت یا به تعبیر پسامشروطه‌ای ملت، با غایت گسترش قدرت شاه و تداوم سلطنت مقتدرانه وی، نقطه عطف مهمی در تفکر شناختی امنیت در منظومه فکری ایرانیان بوده است.

واژگان کلیدی: امنیت، مشروطه، سلطنت، حکمرانی امنیتی، رعیت، ملت.

- عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات راهبردی

فصلنامه مطالعات راهبردی ● سال بیست و چهارم ● شماره اول ● بهار ۱۴۰۰ ● شماره مسلسل ۹۱

مقدمه

امنیت را باید مفهومی تکوینی و دیالکتیکی دانست. این مفهوم در ادوار مختلف در ساختارها، معانی، مصادیق و ارزش‌های خاص، به شیوه‌ای مختص به آن دوره، شاکله‌مند شده است. چگونگی شاکله‌بندی مفهوم امنیت را باید در تلاقی دستگاه معرفتی سوژه‌های فعال به معنای اندیشه‌ورزان و عالمان قلم به دست با مجموعه ابژه‌های موجود شامل ساختار حکومت، رویکرد حکومت‌کنندگان و طیف خواست‌های حکومت‌شوندگان هر دیار و دوره خاص جست. از این رو، شاکله‌بندی مفهوم امنیت وام‌دار اندیشه‌های لزوماً درآمیخته با سیاست در معنای عام یا امر سیاسی در معنای قدرت در رویکرد سنتی است. روند شاکله‌مندی مفهوم امنیت، راهی به درازای تاریخ یونان باستان تا کنون طی کرده و در این راه فراز و فرودهای زیادی به خود دیده است؛ به‌گونه‌ای که گاه در مدینه فاضله و شاه آرمانی ظهور یافته؛ گاه در قرارداد اجتماعی و لویاتان‌های لجام‌گسیخته و مقتدر یا سربه‌زیر و خیرخواه بروز کرده؛ گاه به دنبال رضامندی در خیر عمومی، عدالت یا فایده بوده؛ و گاه در آزادی و انقلاب و تقسیم ارزش‌افزوده یا دولت رفاه معنا یافته؛ گاه مصداق حکومت خوب بوده؛ و گاه در حکمرانی خوب بروز کرده است.

در این میان، دو فرض در فرایند شاکله‌بندی مفهوم امنیت غلبه داشته است: نخست، آنکه شاکله‌بندی حاصل از ساختارها و معناها، هرچند در هر دوره، مختص به همان دوره بوده، اما به صورت ملموسی به یکدیگر متصل بوده‌اند؛ به این معنا که وام‌دار یکدیگر بوده و بنیان وثیقی برای تعدیل، تکمیل یا اصلاح شاکله امنیت در دوره‌ها یا در اندیشه‌های بعدی (هرچند غیرمستمر) فراهم کرده‌اند. دوم، هرچند امنیت را باید از نظر واژه‌ای، اصطلاحی نو دانست، اما با هر اسم و عنوانی غایت و نهایت اندیشه‌ورزی‌های سیاسی بوده است؛ زیرا بشر همواره به دنبال رهایی از واهمه و اضطراب از ترس و تشویش و زیستی امن از دست‌درازی هم‌نوعان چه در کسوت حاکم و چه در کسوت رقیب و شریک بوده و در این میان، نظم، ثبات و شیوه‌ای ایمن برای حفظ جان و مال و آبرو را در سر پرورانیده است. از این رو، امنیت در معنای عدم اضطراب از تشویش و خطر و میزان اطمینان از توانایی مقاومت در مقابل دیگری

(فریدمن، ۱۳۷۵: ۳۲۱-۳۱۹) به عنوان ساده‌ترین تعریف از آن همواره در تمام ادوار تاریخی حاضر بوده است. علاوه بر این، بود دولت، که یکی از قدیمی‌ترین دستاوردهای آگاهی بشر است، در راستای برپایی نظم و ثبات پایدار موجودیت یافته و خود محملی برای اندیشه امنیت و چگونگی شاکله‌بندی و صورت‌بندی‌های مختلف آن (همراه با دولت یا در تقابل با آن) قلمداد می‌شود.

شاکله‌بندی مفهوم امنیت در ایران، به بدیهی‌ترین وجه ممکن در عصر مشروطه اگر نگوییم آغاز شده، دست‌کم باید گفت اوج گرفته و با دامنه و شدت گسترده‌ای در تحولات تاریخی-سیاسی این سرزمین تطور پیدا کرده؛ به گونه‌ای که در دهه پنجم انقلاب اسلامی، ادراکی عمیق‌تر و جامع‌تر از آن در قالب حکمرانی امنیتی، بستر مطالعه پژوهش‌گران قرار گرفته است. با این حال، عقبه مفهوم امنیت را می‌توان در ادوار قدیمی‌تر که این اصطلاح در کلام و اندیشه، پدیده‌ای ناشناخته و ناآشنا-البته با محک مدرن آن است- نیز جستجو کرد. مفهوم امنیت در این چارچوب، در معنای ساده نظم، ثبات و برحذربودن از تشویش و خطر نشأت‌گرفته از دستگاه حاکمان، خود را نشان داده است. به‌سامان‌کردن رابطه دولت یا حکومت با رعیت یا به تعبیر پسامشروطه‌ای ملت، با غایت گسترش قدرت شاه و تداوم سلطنت مقتدرانه وی، نقطه عطفی در تفکر شناختی امنیت در منظومه فکری ایرانیان بوده است.

به نظر می‌رسد بازتولید ساختارها اعم از مناسبات و سلسله‌مراتب قدرت به شیوه‌ای مؤثر، مراد اندیشه‌ورزان قبل از مشروطه از امنیت بوده باشد. امنیت از نگاه این اندیشه‌ورزان، همان شیوه مؤثری است که موجب گسترش اوامر حق تعالی شده، تهدیدها یا خطرهای برای رعیت را به حداقل رسانده و جایگاه خود آنان که همواره در معرض غضب و خشم حاکمان بوده‌اند، را محفوظ نگه داشته است. در حالی که در این ادوار معناها، در نهایت بازتولید ساختارها و تقویت آنها را در پیش چشم داشته‌اند، در عصر مشروطه، معناها برای شاکله‌بندی نو از امنیت، علیه ساختارها شوریدند. برای بررسی بیشتر این مقوله، پژوهش حاضر تلاش خواهد کرد تا چگونگی شاکله‌بندی مفهوم امنیت را در مهم‌ترین متون دوره کهن، میانه و معاصر که محصول معرفتی اندیشه‌ورزان مهم آن دوره‌ها بوده، بررسی کند. در این راستا، مهم‌ترین اندرزنانه‌ها و متون سیاسی هر دوره، از آن رو که نویسندگان آنها حکومت و مناسبات سیاسی را می‌شناسند

و آنچه را که می‌تواند در روند ارتباط حکومت و مردم و همچنین بازتاب ایده‌ها، آرزوها، خواست‌ها و برداشت‌های مردم در بهبود اوضاع کشور مؤثر باشد، با بیانی نرم و لطیف خطاب به حاکم از دید خود یا از دید جامعه ارائه دهند (کاوندی کاتب و دیگران، ۱۳۹۸: ۵) بررسی شده است.

دو متن مهم نامه «تنسر» و «سیاست‌نامه» خواجه نظام‌الملک که در دوره ایران باستان و دوره سلجوقیان به نگارش درآمده‌اند، از آن رو که در قالب مهم‌ترین اندرزنامه‌های سیاسی طبقه‌بندی می‌شوند، به عنوان نمونه انتخاب شده‌اند. همچنین، متون «دستورالاعقاب» میرزا محمد نواب تهرانی و «تنبيه الامه و تنزیه المله» میرزا محمد حسین نائینی که به ترتیب در دوره قاجار و در آستانه مشروطه به نگارش درآمده، مورد توجه قرار گرفته است. هر چه در متن دستورالاعقاب، شاکله‌بندی مفهوم امنیت فارغ از دخالت حکومت و حکمران و قائم بر تدبیر و غیرت فرد معنا شده، در رساله مجتهد نائینی پیوندهای ملموس و ناگسستی با حکمرانی غلبه داشته؛ به گونه‌ای که می‌توان این رساله را یکی از نخستین متون منسجم و صریح در باب امنیت و حکمرانی امنیتی در معنای امروزی آن دانست.

برای بررسی مفهوم امنیت در متون یادشده، از چهار پرسش ابتدایی که ویلیامز آنها را حائز اهمیتی بنیادین می‌داند، یاری گرفته می‌شود: امنیت چیست؟ سخن از امنیت چه کسی در میان است؟ مسئله امنیتی چیست و چگونه می‌توان به امنیت دست یافت؟ پرسش از چیستی امنیت به معنی پیش‌کشیدن مسائلی درباره فلسفه آگاهی به‌ویژه مسائل مرتبط با هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش است که بر اساس آن مشخص خواهد شد که آیا امنیت به مثابه بقا، دوربودن از تهدیدهای مرگبار و در نهایت برخورداری از برخی انتخاب‌ها در زندگی، تلقی می‌شود و مستلزم انباشت قدرت است یا امنیت به مثابه رهایی باید قلمداد شود که حول روابط میان بازیگران مختلف به صورت ایجابی یا به صورت سلبی پدیدار می‌شود که مستلزم اعتماد نسبی در مناسبات و پایبندی‌های مشترک است.

امنیت چه کسی، به موضوع امنیت و وجود چیزی که باید ایمن نگاه داشته شود، بازمی‌گردد. مسئله امنیتی به‌زعم ویلیامز روندهایی را تبیین می‌کند که فهرست تهدیدها از طریق آنها ساخته و پرداخته می‌شود و هشدار می‌دهد که هنگام بررسی امنیت باید توجه کنیم

که چگونه نمایندگان گروه‌ها و سازمان‌های خاص، فهرست تهدیدهایی را که متوجه خودشان می‌دانند، ساخته و پرداخته می‌کنند. در مورد پرسش آخر، ویلیامز بر این باور است که اندیشه و تصویری که درباره محیط امن ترسیم می‌شود، سیاست‌های امنیتی مورد نظر را رقم می‌زند (ویلیامز، ۱۳۹۰: ۳۹-۴۶). بدیهی است که نمی‌توان پرسش‌های فوق را که برای مناسبات سیاسی بازیگران در جهان معاصر، ساخته و پرداخته شده، به صورت کامل در متون پیشامدرن مورد نظر که از سطح تحلیلی مجزا برخوردار است، به کار بست. با این حال، تلاش شده تا این پرسش‌ها به مثابه خطوط راهنما، گزینش مضامین مرتبط و همسویی آنها با مسئله اصلی مقاله حاضر را تسهیل کند.

الف. امنیت مبتنی بر حکمرانی همسو با نظم کیهانی و پیوند آن با طبقه

موبدان

شاکله‌بندی مفهوم امنیت در متن نامه تنسر، دلالت بر نگاه غالب آن دوره به دولت یا نظام سیاسی مبتنی بر هستی‌شناسی ایده‌آلیستی یا معنامحور دارد که بر پایه آن، از دریچه انگاره‌ها و هست‌های فرامادی، جهان، دولت و جامعه ادراک و تجربه می‌شود. در این هستی‌شناسی، نوعی نظم کیهانی در پرداخت اندیشه، غالب است که فلسفه، اخلاق، دین و اندیشه را با هم دارد (دیلم صالحی، ۱۳۸۳: ۱۸۲). جهان باستان بر مبنای این نوع نگاه، دست‌کم در عالم نظر، جهانی منظم و بسامان است؛ چون از نظم و آیین کیهان پیروی می‌کند. در نظم مستقر کیهانی، برای هر گروهی جایگاهی از پیش تعیین‌شده وجود دارد و اهریمن مداوم برای حرکت در جهت نابه‌سامان کردن این نظم تلاش می‌کند (ازغندی، اکوانی، ۱۳۹۱: ۲۹). اهمیت اشاره به منظومه معنایی غالب آن دوره از آنجا ریشه می‌گیرد که دنباله تأثیرگذاری آن در سطوح و عمق‌های متفاوت در دوره‌های بعدی، اندیشه‌های واپسین و نگاه غالب به حکمران همچنان حضور داشته است. ضمن آنکه بدون نگاه به این کلاف معنایی درهم‌پیچیده، فراگیری آنچه در متونی همچون نامه تنسر آمده، خالی از تمرکز و اشراف خواهد بود.

مرتبط با همین نظم کیهانی و متعاقب آن جهان‌بینی خیمه‌ای، هستی به‌مثابه هرم یا خیمه‌ای تصور می‌شود که تقدسی موزون و ثابت همه امور در آن را در بر می‌گیرد؛ جهان به نحو احسن، سامان یافته و سلسله‌مراتب حاکم، عین عدالت و سامان‌مندی است (رجایی، ۱۳۷۳). بر این اساس، نظم سیاسی‌ای نیک تلقی می‌شود که با نظم کیهان تناسب داشته باشد. در چارچوب اشته یا نظم اخلاقی هستی که خود حاصل پیروزی خیر بر شر مطابق با نظم کیهان است، هر چیزی به صورت عادلانه در جای خود قرار گرفته است. اشته یا ارته، کل نظام اخلاقی حاکم بر کیهان و ناموس ازلی طبیعت قلمداد می‌شده؛ چنان‌که آن را معادل و هم‌معنی مفهوم عدالت در اندیشه‌های افلاطون دانسته‌اند (رضایی‌راد، ۱۳۷۹: ۱۸). به بیان دیگر، اشته، نظامی ثابت و فراگیر در سراسر هستی بوده که بر اساس عدل و راستی قرار گرفته و هر چیزی در عالم در چارچوب آن به حیات خود ادامه می‌دهد و تخطی از آن به معنای انحراف و گمراهی به شمار می‌رود (رضایی‌راد، ۱۳۷۹: ۱۳۳).

در نظم اشته‌ای که درک جهان به عنوان منظومه‌ای درست و به‌حق است، خدا و شهریار در رأس قرار دارند (قادری و رستم‌وندی، ۱۳۸۵: ۱۳۳). در بین انسان‌ها، شهریار بیش از همه مسئول و پاسدار اشته است. شهریاری اهورامزدا در جهان هستی از طریق حکمران نیک اعمال می‌شود؛ همچنان‌که قدرت بد اهریمن از طریق حکمران بد به اجرا درمی‌آید. قدرت را شهریار نیک، به نمایندگی از خداوند در اختیار دارد و بر اساس سامان الهی هستی (اشته) که هر چیز را بر اساس داد و نظم خاص قرار داده، حکمرانی می‌کند (قادری و رستم‌وندی، ۱۳۸۵: ۱۳۳). لازمه تداوم این مسئولیت از سوی شهریار، بهره‌مندی از فره ایزدی یا نیروی رابط جهان انسانی با نظام کیهانی به‌عنوان توجه ویژه خداوند به وی است. اگر فرهی نباشد، پیوند جهان بشری با نظم کیهانی گسسته خواهد شد و در پی این گسست، سراسر زمین و کیهان را آشوب فرا می‌گیرد (احمدوند، ۱۳۸۹: ۳۱ و دیلم صالحی، ۱۳۸۳: ۷-۱۸۶). در این نگرش، انسان باید هر چه بیشتر خود را با نظم هستی که در اوج کمال و بی‌نقصی است، تطبیق داده و این نظم و سامان دقیق را حفظ کند.

این منظومه معنایی، مفهوم امنیت در اندیشه سیاسی ایران باستان و شاکله‌بندی آن را تعیین می‌کند. پیکار برای گسترانیدن خیر اهورایی از سوی حکمران نیک بر اساس اشته و در نتیجه

قرارگرفتن هرچیز در جایگاه خود که یگانگی انسان با نظم هستی را در نهایت رقم می‌زند، معنای امنیت در اندیشه ایرانی دوره باستان بالاخص دوره ساسانیان است که در متونی مانند نامه تنسر نمود داشته است. بر اساس این منظومه معنایی غالب، دوره اشکانیان و حکومت ملوک‌الطوایفی این سلسله، که در آن «ایران را دویست و چهل کدخدا بوده» در دوره بعد یعنی دوره فرمانروایی ساسانیان تقبیح شده و نمودی از ناامنی را رقم می‌زند؛ زیرا بر بنیان نظم هستی، خیر حاکم، اشته مطلق و عدالت جاری نمی‌گنجیده است. مطابق نامه تنسر، حکومت ملوک‌الطوایفی اشکانیان حاصل تدبیر ارسطو در مکاتبه وی با اسکندر بوده است.^۱ طبق روایت این متن، حکومت اشکانیان، حکومت وحوش و شیاطینی بوده که از آنان جز خرابی و ویرانی چیزی عاید ایران نشده است (حجتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۸: ۲۹):

لیکن چهارصد سال برآمده بود تا جهان پر بود از وحوش و شیاطین آدمی صورت بی‌دین و ادب و فرهنگ و عقل و شرم...؛ قومی بودند که جز خرابی و فساد جهان ازیشان چیزی ظاهر نشد، شهرها بیابان شد و عمارات پست گشت... قومی پدید آمدن نه متجلی به شرف هنر و عمل و نه ضیاع موروث و نه غم حسب و نسب و نه حرمت و صنعت، فارغ از همه، اندیشه خالی از هر پیشه (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۹۳).

در نامه تنسر، دوره اشکانیان بر اساس گزاره‌هایی تعریف شده که فارغ از صحت و سقم آنها، تضاد با اندیشه غالب در آن دوره را بازنمایی می‌کند. از این رو، بی‌نظمی و آشفتگی که در این سطور توصیف شده را باید تجسد ناامنی در ذهن انسان ایرانی آن دوره دانست که به دلیل غلبه اندیشه خردمزدایی، از قابلیت به اشتراک‌گذاری بینادذهنی برخوردار بوده است:

۱. ارسطو به اسکندر چنین توصیه می‌کند: «مملکت فارس را موزع گردانی بر ابنای ملوک ایشان و به هر طرف که یکی را پدید کنی، تاج و تخت ارزانی داری و هیچ‌کس را بر همدیگر ترفیح، تفوق و فرمانفرمایی ندهی تا هریک بر مسند ملک، مستند به رأی خویش بنشینند... و میان ایشان چندان که در نتیجه تدبیر ارسطو در مکاتبه وی با اسکندر بوده، تقاطع و تدابیر و تعال و تطاول و تقابل و تقاتل بادید آید، بر ملک و تفاخر و تکاثر بر مال، تفاخر بر حسب... که به انتقام نپردازند و از مشغولی به یکدیگر، از گذشته یاد نتوانند کرد و اگر تو به دورتر اقصای عالم باشی... ترا و بعد ترا امانی باشند... اسکندر چون جواب را واقف شد، ایرانشهر را بر ابنای ملوک ایشان قسمت کرد و ملوک طوایف نام نهادند» (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۴۷ تا ۴۸، حجتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۸: ۲۹).

چون مردم در روزگار فساد و سلطانی که صلاح عالم را ضابط نبود، افتادند، به چیزهایی طمع بستند که حق ایشان نبود، آداب ضایع کردند و سنت فرو گذاشته و رای رها کرده و به اقتحام سر در راهها نهاده که پایان آن پیدا نبود، تغلب آشکارا شده، یکی بر دیگری حمله می‌برد، بر تفاوت مراتب و آرای ایشان، تا عیش و دین بر جمله تمام گشت و آدمی صورتان دیو صفت و دسیرت شدند، حجاب حفاظ و ادب مرتفع شد، قومی پدید آمدند، نه متجلی به شرف و عمل و نه ضیاع موروث و نه غم حسب و نسبت و نه حرفت و صنعت، فارغ از همه اندیشه، خالی از هر پیشه، مستعد برای غمازی و شریری، وانها تکاذیب و افترا و ازان تعیش ساخته و به جمال حال رسیده و مال یافته... (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۵۸).

آنچه ناامنی در این دوره را رقم زده است، غیبت شاه آرمانی است که به سبب بهره‌مندی از فرّ کیانی، نزدیک‌ترین جایگاه را در مراتب هستی به خداوند دارد. شاه حافظ امنیت در ترجمه امروزی بوده و وظیفه پیکار برای حفظ اشته، نظم، خیر و نیکی و برپایی عدالت در جهان بر عهده او گذاشته شده و نباید هرگز این وظیفه که به مثابه قانون و نظم در جهان جاری است، را کنار بگذارد؛ زیرا آیندگان هرگز این قصور را از یاد نخواهند برد: «هر پادشاه که برای خوشامد امروز خویش، قانون عقل جهانداری را فروگذارد و گوید اثر فساد این کار صدسال دیگر ظاهر خواهد شد و من امروز کام خویش برآورم که من بدان عهد نرسم، هرآینه نباید دانست که زبان خلایق آن عهد اگر همه نبیره او باشند بر انتقاد از او درازتر از آن باشد که به روزگار او و طول مدت ذکر پس از او باقی تر باشد» (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۵۸).

پادشاه از استعدادی فراتر از دیگران بهره‌مند است و به گمان تنسر برای صلاح جامعه حکومت می‌کند؛ حکومتی متمرکز به همان گونه که نظم کیهانی فقط یک مرکز دارد. تنسر در این نامه، حکومت متمرکز اردشیر را می‌ستاید و با توجیه آن، نظم سیاسی مطلوب خود را نه نظام ملوک الطوائفی که در ادوار قبلی حاکم بود، بلکه شهریاری متمرکز معرفی می‌کند. بر اساس آموزه یک خدا، یک حاکم، در سراسر متن نامه تنسر، تلاش می‌شود اردشیر تنها حاکمی معرفی شود که می‌تواند نظم زمینی را با نظم آرمانی اشته‌ای منطبق کند (اکوانی و ازغندی، ۱۳۹۸: ۳۱). وی از یک سو نظم زمینی و بشری را همسو با نظم کیهانی برقرار می‌سازد و از سوی دیگر، به عنوان نگهبان این نظم در جهت حفظ آن می‌کوشد (احمدوند،

۱۳۸۹: ۳۳). تنسر این دنیای آمن و نظم غالب را به‌عنوان یکی از موهبت‌های دوره اردشیر، بدین‌گونه شرح می‌دهد:

شهنشاه به عقل محض و فیض فضل این اعضا را که از هم شده بودند، با هم اعاده فرمود و همه را با مقر و مفصل خویش برد و به مرتبه‌ای فرو داشت و از آن منع کرد که یکی ازیشان به غیرصنعتی، که خدای جل جلاله برای آن آفریده باشد، مشغول شود و بر دست او تقدیر حق تعالی دری برای جهانیان بگشود... (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۵۸ و ۹۳).

بر این اساس، پادشاه که برخوردار از فره کیانی بوده و وظیفه به‌سامان‌کردن اوضاع جهان را بر عهده دارد، سزاوارترین کسی است که باید امنیت آن به معنای فرمانبرداری مطلق از وی حفظ شود. انگیزه نگارش نامه تنسر که در آن اقدامات پادشاه شرح داده شده و به آن مشروعیت داده می‌شود، در چارچوب همین اندیشه بوده است. در صورتی که فرمانبرداری مطلق از شهریار که دست اهورامزدا بر زمین است، انجام شود، رستگاری در جامعه حاکم خواهد شد؛ زیرا شاه «تجلی عدل و داد و مروج دین و آیین و نمادی از یگانگی بوم ایرانی و سرزندگی و آبادانی» است (جهانگیری و دیگران، ۱۳۹۸: ۸۷). از این رو، وظیفه هر پیرو راستی، فرمانبرداری از حکمرانی است که به نمایندگی از اهورامزدا به تحقق راستی و پیکار با بدی کمر همت گماشته است (قادری و رستم‌وندی، ۱۳۸۹: ۱۳۲).

بنابراین، در اندیشه سیاسی این دوره، مرجع امنیت را باید شهریار یا شاه آرمانی دانست که در صورت فرمانبرداری از او، نظام سلسله‌مراتبی که بنیان سامان کیهان است و در آن عده‌ای معدود لایق فرمانروایی و عده کثیری لایق فرمانبرداری هستند، گسترانیده می‌شود. در این سامان، هر چند مسئولیت همه یکسان نیست، اما هر کدام در جایگاه خود به حفظ نظم کیهانی مشغولند (قاسمی، ۱۳۸۵: ۴۷). به همین دلیل، وقتی گشیش لب به اعتراض می‌گشاید که «شهنشاه از مردم مکاسب و مرده می‌طلبد» تنسر در کسوت موبد موبدان حفظ نظم در اعضای چهارگانه (روحانیون، مردان کارزار، کتاب و توده مردم اعم از بزرگان و بازرگانان) و به عبارتی حفظ سلسله‌مراتب موجود که در معنای فراخ آن نمود نظم، آرامش و ثبات است، را به عنوان پاسخ عرضه می‌کند. از نظر نگارنده متن «آدمی‌زاده بر این چهار عضو در روزگار صلاح باشد مادام»؛ زیرا خویش‌کاری یا همان وظیفه‌ای که هر کس بر اساس اشته باید انجام دهد، در

حکم کار ثواب و عین دینداری بوده و همان شراکت انسان در غایت آفرینش است (رضایی‌راد، ۱۳۷۸: ۱۲۸). بنابراین، تداوم صلاح در گرو فرمانبرداری از شه‌ریار است که به مثابه سر، بر اعضا ارجح بوده، ضامن خویش‌کاری همگان بوده و قادر است که «همه را به مقرر و مفصل خویش برد و به مرتبه فرو دارد و از آن منع کند که یکی از ایشان به غیر صنعتی که خدای جل جلاله برای آن آفریده باشد، مشغول شود».

از این رو، اگر حتی در چشم مردمانی همچون گشنسب «عقوبت‌های شه‌نشا و اسراف‌ی که در سفک دماء می‌فرماید در حق کسانی که به خلاف رأی و امر او کاری می‌سازند» بزرگ می‌آید، تنسر در مقام توجیه و پاسخ، شاه را ناگزیر از همه آن خونریزی‌ها می‌داند تا بتواند بار دیگر خیر و نظم را بر جهان بگستراند. از نظر وی، در زمانه‌ای که نظم و امنیت برجیده شده و «آنکه تبع ما بود، متبوعی در سر گرفت و آنکه خادم بود، مخدومی، عامه همچون دیو که از بند بگشایند، کارها فرو گذاشتند... تا بدان رسید که بندگان بر خداوندگان دلیر شده‌اند و زنان بر شوهران فرمانفرمای» آنچه شه‌نشا درباره قتل و خونریزی دستور داده بر مبنای «مشغول گردانیدن مردمان به کارهای خویش و بازداشتن از کارهای دیگران، قوام عالم و نظام کار عالمیان» بوده و اگر «در عذاب و سفک دماء چنین قوم، افراط به جائی رساند که منتهای آن پدید نبود، {اتفاقاً} ما آن را زندگانی می‌دانیم و صلاح» (جلیلیان، ۱۳۹۵: ۳۲). در غیر این صورت، «مردم در روزگار فساد و سلطانی که صلاح عالم را ضابط نبود» می‌افتند و به «چیزهایی دل می‌بندند که حق ایشان نبود»، «آداب ضایع می‌کنند» و «سنت فرو می‌گذارند» و بی‌نظمی، ستم و تغلب گسترانیده می‌شود.

در چارچوب جهان‌بینی فوق که ستون‌های چیستی امنیت و مرجع امنیت بر آن استوار شده، مسئله امنیتی در آن دوره نیز که به صورت مستتر در متن نامه تنسر نمود داشته، قابل تأویل است. به باور نگارنده این نامه «دین و ملک هر دو به یک شکم زانند دو سیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد». بنابراین، در این دوره، سیاست سرشتی قدسی داشته و همبستگی و درهم‌تنیدگی ملک و دین، تداوم حکومت و حاکم را رقم می‌زند؛ به‌گونه‌ای که وقتی دین توسط پادشاه نگهبانی شود، جامعه‌ای عادلانه و دادخواه برپا

می‌شود، کشور به رفاه می‌رسد، مردم از ترس و ناامنی فارغ می‌شوند... و انسانها بخشنده، دادگر و شکرگزار می‌شوند» (دیللم صالحی، ۱۳۸۴ و جهانگیری، ۱۳۹۸: ۹۰).

زنجیره دین و دنیا یا همان دین و شهریار، از مهم‌ترین بنیان‌هایی است که در صورت انفصال آنها از یکدیگر، نابه‌سامانی جهان یا به زبان امروزی، مسئله امنیتی ظاهر می‌شد. چرا انفصال این زنجیره، بدین اندازه آشوب‌ناک بوده است؟ پاسخ اینکه «در دوران ساسانیان، اثبات سرسپردگی شهریاران به آئین نه تنها برای اتصال آنها با اهورامزدا، بلکه دلیل احترام به جهان‌بینی رایج و ترس از قدرت طبقه دینی نیز بوده است» (رضایی‌راد، ۱۳۷۸: ۳۰۵). ضمن اینکه این اتحاد، سبب شده بود که موبدان بیش از اندازه قدرت پیدا کرده و در امور سلطنت مداخله کنند (فکری، ۱۳۸۵: ۱۰۳-۱۰۹). از همین رو، هرچند «شهریار ایرانی، فرمانروایی الهی و نماینده خدا بر روی زمین و خویش‌کاری او تحقق قدرت الهی در عرصه خاکی به شمار می‌آمد» اما به صورت ضمنی مشروعیت خود را از طبقه موبدان می‌گرفت. به عبارت دیگر، برخورداری شهریاران از فره ایزدی، بسته به تشخیص موبدان بود. طبق متن نامه تنسر، اردشیر در زمان حیات، جانشین و ولیعهد خود را به دلایلی اعلام نمی‌کند، بلکه طی مراسمی با تصمیم نهایی و قطعی موبدان که «خداوند آنها را به خیر مطلع می‌کند» انتخاب خواهد شد: اگر رأی موبد موبدان موافق رأی سه گانه (پادشاه، مهتر دبیران، اصفهید اصفهیدان) باشد، خلائق را خبر دهند و اگر موبد مخالفت کند، هیچ آشکارا نکنند... تا موبد تنها بر هر ایده و دینداران و زهاد خلوت سازد و به طاعت و زمزم نشیند و از پس ایشان اهل صلاح و عفت به آمین و تضرع و خضوع و ابتهال دست بردارند، چون نماز شام ازین فارغ شوند، آنچه خدای تعالی ملکه در دل موبد افکند، بران اعتماد کنند و در آن شب به بارگاه تاج و سریر فرو نهند، و اصناف اصحاب مراتب به مقام خویش فرو ایستند...». «موبد یا هر ایده و اکابر و ارکان و اجله دولت به مجلس پادشاه‌زادگان شود و جمله صف زنند پیش و گویند مشورت خویش پیش خدای بزرگ برداشتیم، ما را رشاد الهام فرمود و بر خیر مطلع گردانید» (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۸۶).

در جای دیگری نیز آمده است که «قباد با موبدان مشورت کرد و بعد از استخاره و تدبیر رأی دادند که شاهنشاه پسر بزرگ خویش را برای ملک طبرستان فرستد که طالع او موافق طالع آن ولایتست... (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۹۷). از این رو، از هم‌گسیختگی میان دین و دولت، به معنای

افتادن از اریکه قدرتی بود که به واسطه همزادی این دو، موبدان بر آن تکیه داده بودند؛ قدرت بی‌اندازه‌ای که چون از سوی منبع غیرزمینی دریافت می‌شد، هیچ مخالفت و اعتراضی را نیز برنمی‌تایید. این قدرت به گونه‌ای بود که دین‌مردان یا همان موبدان در برخی مسائل حتی چشم بر «ترک برخی سنت‌های دینی» به اسم‌ها و بهانه‌هایی چون بدعت در دین می‌بستند؛ زیرا جایگاه قدرتمند موبدان در دینی که اردشیر رواج می‌داد، به صورت اطمینان‌بخشی حفظ شده بود.

از این رو، شاهنشاه و طبقه موبدان در بده‌بستانی متقابل، قدرت یکدیگر را حفظ می‌کردند و در این چارچوب، به اقدامات شاه حتی آنهایی که با سنت دینی ناهمخوان بودند، مشروعیت داده می‌شد. تنسر می‌گوید اگر به عقیده گشنسب «احکام شاهنشاه» با «دین» ناهمخوانند، باید آگاه باشد که چون اسکندر «کتاب دین» (اوستا) را سوزاند و «شرایع و احکام» نابود شده بود، از این رو اردشیر ناچار بود در «احیای دین» کوشش کند. شاید این گزارش مبالغه‌آمیز تنسر درباره نابودی «شرایع و احکام» دین زردشتی، برای بخشیدن اهمیتی دوچندان به کرده‌های دینی اردشیر و تأیید همه برنامه‌ها و کوشش‌های دین زردشتی بوده باشد (جلیلیان، ۱۳۹۵: ۳۱-۳۲). همان‌گونه که در جای دیگری، خون‌ریختن‌های شاهنشاه را دادگران دانسته و یادآور می‌شود که اگر خون‌ریختن‌ها، زیاد به چشم می‌آید، از این روست که «رعیت» در این دوره گناهکار شده‌اند و می‌بایست آنها نکوهش شوند نه خود پادشاه (جلیلیان، ۱۳۹۵: ۳۴).

امنیت در این دوره چگونه به دست می‌آید؟ زمانی که شاهنشاه، بر اساس عدالت به معنای اعتقاد و باور غالب به رعایت سلسله‌مراتب، عمل کرده و «مردمان را به کار خویش و بازداشتن ار کارهای دیگران» وادارد، «قوام عالم و نظام کار عالمیان» جریان خواهد داشت. از این رو، تداوم قدرت شاهنشاه که وظیفه حفظ طبقات اجتماعی و نظم برعهده اوست، راه دستیابی و دوام امنیت بوده و بر این اساس، امنیت و قدرت شاهنشاه عادل، وابسته به یکدیگر هستند و شاهنشاه عادل ناگزیر به انجام برخی کارها برای دوام قدرت خود بوده تا در نهایت «رعیت آمن و آسوده باشند».

تمام اقداماتی که به نوعی در نامه تنسر بازتاب داده شده، حرفه‌گزینی شاهنشاه برای مردم (شهنشاه از مردم مکاسب و مرده می‌طلبد)، عقوبت‌ها، قتل و خونریزی شاه (زبان‌های مردم بر

خون‌ریختن شهنشاه دراز شد)، نابودی آتشکده‌های غیررسمی (شهنشاه آتش‌ها از آتشکده‌ها برگرفت و بکشت و نیست کرد)، وضع حد و حدود و مداخله در امورات معیشتی مردم (مردم را شهنشاه از فراخی معیشت و توسع در انفاق منع می‌فرماید)، وضع قوانین جدید در مورد احکام ارث (در دین هیچ ندیدم عظیم‌تر از کارها از بزرگداشت و تقریر ابدال و شهنشاه آن فروگذاشت)، رواج عقوبات و برخی شکنجه‌های نامتعارف (بر درگاه شهنشاه پیلان به پای کردند و گاوان و درازگوش و درخت بفرمود زدن)، چپاول دارائی ثروتمندان (مال توانگران و تجار بازگرفت) و... موضوعاتی است که تنسر به عنوان موبد موبدان، آنها را برای گسترانیدن قدرت پادشاه عادل لازم دانسته و با نام «فرمان دین» به آنها مشروعیت بخشیده است. با این حال، به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین راه‌های دستیابی به امنیت یعنی همان حفظ قدرت پادشاه عادل، آگاهی داشتن از وضع مردم و اتفاقات پیرامون بوده است؛ که در نامه تنسر، در بخش گماشتن مأموران و جاسوسان، بر آن تأکید شده است.

تنسر در پاسخ به ناخشنودی گشنسپ از گماشتن منهبان و جواسیس بر اهل ممالک «جهالت پادشاه و بی‌خبر بودن از احوال مردم» را به نقل از وصیت اردشیر «دری از فساد» می‌داند که باید با گماردن افرادی «مصلح، مطیع و نقی و امین و عالم و دین و زاهد در دنیا» از آن اجتناب کرد؛ زیرا در صورتی که به جای این افراد «از کسانی نامعتمد و بی‌ثقت» سخن بشنود «آنچه عرض دارد از تثبت و یقین» نیست و به «انقلاب و عجز رأی پادشاه و ضعف قوت» وی می‌انجامد: نباید که اشرار را مجال دهند که بر طریق آنها خبری به مسامع پادشاهان رسانند که اگر پادشاهان بدین راه دهند، نه رعیت و زیردستان آمن و آسوده باشند و نه ایشان از طاعت و خدمت آنان تمتعی و وثوقی (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۷۲-۷۱).

در پاره‌ای از گزارش‌های تاریخی دوره اسلامی نیز به خوبی علاقمندی اردشیر به سودجستن از جاسوسان و خبرچینان بازتاب یافته است. جاحظ گزارش می‌دهد که در همه جهان، هیچ شهریاری همتای اردشیر بابکان نخواهد بود؛ چون او از همه رخدادهای شاهنشاهی خود آگاه بوده است، چنان که بامداد می‌دانست در شب گذشته از خوب و بد چه رخ داده است و شامگاه آگاه بود که آن روز مردمان چه کرده‌اند. جاحظ خود می‌گوید که این همه آگاهی‌ها، نتیجه بیداری اندیشه و کوشش اردشیر در سامان‌بخشیدن به شاهنشاهی ساسانیان

بوده است. اردشیر حتی به جانشینان خود اندرز داده بود که اگر می‌خواهند از سوی مردم ستایش شوند، باید جاسوسانی بر خویشان گمارند تا بتوانند منش خود را پاکیزه گردانند و از زشتی‌های خود بیشتر از مردم آگاه شوند (جلیلیان، ۱۳۹۵: ۴۲).

ب. امنیت مبتنی بر اطاعت مطلق رعیت از حکمران دین‌مدار

دوره میانه اسلامی، یکی از برهه‌های تاریخی حائز اهمیت برای مطالعه اندیشه‌های سیاسی است. پژوهش‌گران به‌ویژه در دهه‌های اخیر تلاش فراوانی کرده‌اند تا از طریق آثار به‌جامانده، ابعاد مختلف اندیشه سیاسی آن روزگار را تبیین کنند. سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک طوسی همواره یکی از منابع و مراجع مهم برای این هدف بوده است. هرچند این متن بارها به عناوین مختلف مورد کنکاش محققان قرار گرفته، اما دستاوردهای عملی اندیشه وی به عنوان یکی از نخبگان مهم آن دوره و انعکاس آن در ساماندهی امور دولت و نیز به گفته اندیشمندان این حوزه، جریان‌سازی در نظریه‌های مربوط به نظام سیاسی و حکومت ایران تا قبل از انقلاب مشروطه، که بخش‌های مهمی از آن از زبان این وزیر باتدبیر دوره سلجوقی به نگارش درآمده، رجوع به آن را همچنان لازمه پیشبرد پژوهش حاضر کرده است. از این رو، در این بخش با استفاده از متن اصلی کتاب و نیز پژوهش‌های مهمی که در این باره منتشر شده، تلاش شده تا پرسش‌های مربوط به شاکله‌بندی مفهوم امنیت در اندیشه وی پاسخ داده شود.

پیوندهای محسوس نظام فکری خواجه نظام‌الملک با اندیشه ایرانشهری موجب شده تا گسست قابل ملاحظه‌ای در نگاه او به امنیت با دوره پیش ملاحظه نشود یا دست‌کم ادراک آنچه وی در این باب در ذهن داشته، آسان بنماید. هرچند تفاوت‌های این دو در اندیشه خواجه نظام نیز نباید از دیده دور بماند. هرچند بر زبان و رفتار نظام‌الملک، همواره اعتقادات اسلامی به صورت محسوس جاری بود که البته گاه در تقاطی با آموزه‌های خشک‌مذهبی^۱ که وی به آن معتقد بود، تبدیل به افکار جزم‌اندیشانه می‌شد، اما برخلاف آموزه‌های دینی، به منوال اندیشه غالب نظم کیهانی، فر شاهی و فره ایزدی را پشتوانه مشروعیت تاج و تخت

۱. نشئت‌گرفته از علقه خاطر وی به مذهب حنفی و شافعی.

پادشاه می‌دانست. مطابق با این نظر، شاه برخلاف خلیفه و امام که توسط امام پیشین یا به واسطه بیعت امت انتخاب می‌شود، برگزیده خدا و دارنده فره شاهی بودند (بهزادی، ۱۳۹۵: ۲۲). از دیدگاه نظام‌الملک، گزینش پادشاه از سوی خداوند صورت می‌گیرد؛ سپس فضایل پادشاهی را در وی جمع می‌کند. آنگاه نه تنها آرامش بندگان، بلکه مصالح جهان نیز همچون نظریه فره ایزدی به او وابسته می‌شود تا عدل و امنیت برای خلایق به وجود آورد و در سایه آن، مردم بقای دولت وی را خواستار باشند (خلعتبری و دلیر، ۱۳۸۸: ۲۲). اینکه پادشاه برکشیده و منصوب از سوی خداوند است، را خواجه نظام‌الملک به عنوان معنایی محوری به تکراری که گاه ملال‌آور است، در کتاب خود متذکر می‌شود. البته این تکرار حکایت از آن دارد که خواننده هیچ‌گاه نباید فراموش کند که شاه مثالی و آرمانی، که حاکم بالفعل، مصداقی از آن است، برگزیده مستقیم خداوند است (جوانپور هروی، ۱۳۸۶: ۱۱). بنابراین، امنیت و مرجع امنیت در نگاه نظام‌الملک، پیوندی قاطع با حضور پادشاه یا مَلِک دارد؛ زیرا در اندیشه وی، مصالح خلق به خواست خداوند به حکمران سپرده شده است:

ایزد تعالی اندر هر عصری و روزگاری، یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه ستوده و آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان بدو بندد و در فساد و آشوب و فتنه بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او در دل‌ها و چشم خلایق بگستراند تا مردمان، اندر عدل او روزگار می‌گذرانند و ایمن همی باشند و بقای دولت او می‌خواهند (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۷).

از نظر خواجه نظام‌الملک، پادشاهی که از سوی خداوند برگزیده شده، باید خیمه‌گاه امنیت قلمداد شود؛ زیرا عدل و داد را گسترانیده، به‌گونه‌ای که همه می‌توانند در سایه قدرت او در جایگاه خود قرار داشته، به کار خود مشغول بوده و ایمن از هر رنجی زندگی کنند. از این رو، اطاعت و فرمان‌برداری از چنین پادشاهی، ضامن امنیت مردم خواهد بود: «آنکه راه اطاعت سپرد و به کار خویش مشغول باشد، از رنج‌ها آسوده دارد تا در سایه عدل او به راحت روزگار گذراند» (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۸). با این حال، آنچه برداشت خواجه نظام‌الملک را از امنیت کامل می‌کند، نقش و جایگاه دین در پادشاهی است. در نظام فکری خواجه نظام‌الملک، دین جایگاه بسیار رفیعی دارد؛ تا حدی که اختلال در دین راستین می‌تواند اوضاع مملکت را دگرگون کند. سیطره

پادشاهی با دینی راستین «حتی بر پدیده‌های طبیعی نیز تأثیر نهاده و باعث وسعت رزق و آبادانی و فراوانی و سهولت معیشت بندگان خواهد شد و [در صورت نبود این مهم] تنگی معیشت و بدبختی و گرفتاری و مصیبت سراغ جامعه خواهد آمد» (جوآنپور هروی، ۱۳۸۶: ۱۴).

مملکت و پادشاهی و دین همچو دو برادراند؛ هرگاه که مملکت اضطرابی دارد، در دین نیز خلل آید و بددینان و مفسدان به بد آیند و هرگه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاهان را بی‌شکوه و رنجه‌دل دارند (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۶۹).

از نظر نظام‌الملک، پادشاه عادل که برخوردار از فره ایزدی است، از آن رو تجلی امنیت در مُلک است که علم به‌مثابه دین راستین را در اختیار دارد؛ که راه و مسیر درست را همواره تعیین کرده و عدل را در جامعه حاکم می‌کند:

چون پادشاه را فر الهی باشد و مملکت باشد و علم با آن یار باشد، سعادت دوجلهانی بیاید از بهر آنک هیچ کار بی‌علم نکند و به جهل رضا ندهد (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۷۰).

در مقابل، نامنی از نظر خواجه نظام‌الملک زمانی روی می‌دهد که به‌رغم حضور پادشاه دین‌مدار، مردم از اطاعت دینی که پادشاه از آن محافظت می‌کند، سرباز زده و در مقابل دستورات و اوامر حق تعالی کوتاهی کنند. در این صورت «عصیان و تقصیر بندگان خشم خداوند را برمی‌انگیزد و مردمان را مستوجب عقوبت می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که پادشاهی نیک از میان می‌رود و به جای آن، فتنه و فساد جایگزین می‌شود» (خلعتبری و دلیر، ۱۳۸۸: ۲۳). از نظر خواجه نظام‌الملک: «اگر از بندگان عصیانی و استخفافی بر شریعت یا تقصیر اندر طاعت و فرمان‌های حق تعالی پدید آید و خواهد که بدیشان عقوبتی رساند و پاداش کردار ایشان را بچشانند، خدای عزوجل ما را چنین روزگار منماید و این چنین مدبری دور دارد هر آینه از شومی عصیان خشم و خذلان حق تعالی بدان مردمان دررسد، پادشاهی نیک از میان رود و شمشیرها کشیده شود، خون‌ها ریخته شود و هر که را دست قوی‌تر باشد، هر چه خواهد همی کند تا آن گناه‌کاران اندر آن آفت‌ها و خون‌ریزش هلاک شوند... هرچه خشک باشد، پاک بسوزد و از جهت مجاورت خشک، بسیار نیز از تر سوخته شود» (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۷).

از این رو، مطابق با برداشت نظام‌الملک، امنیت پادشاه یا مُلک و مردم، پیوند ناگسستنی با دین دارد. هرچه پادشاه در حرمت‌نهادن و گسترانیدن دین یا همان مذهب راستینی که خواجه

مد نظر دارد، کوشاتر باشد، در حکمرانی تواناتر شده و مُلک او پایدارتر خواهد بود. بنابراین، باید در راه نگهداری این دین تلاش کرده و همواره علمای دین را که نگاهدار و حافظ دین هستند، حرمت گذاشته و مصاحبت با آنها را در اولویت قرار دهد:

بر پادشاه واجبست در کار دین پژوهش کردن و فریاض و سنت و فرمان‌های خدای تعالی به‌جای آوردن و کاربستن و علمای دین را حرمت‌داشتن و کفاف ایشان از بیت‌المال پدید آوردن و زاهدان و پرهیزکاران را گرمی و عزیزداشتن. واجب چنان کند که در هفته یک بار یا دو بار علمای دین را راه دهد و امر حق تعالی از ایشان بشنود و تفسیر قرآن و اخبار رسول بشنود و حکایات پادشاهان عادل بشنود و در آن حال، دل از اشغال دنیا فارغ گرداند (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۶۸).

بدین ترتیب، امنیت از نظر خواجه نظام‌الملک، به معنای زندگی بدون رنج رعیت در سایه قدرت پادشاهی دادگر و دین‌مدار است که در «بیرون‌آوردن کاریزها و کندن جوی‌های معروف و پل‌ها کردن بر گذر آب‌های عظیم و آبادان کردن بادیه‌ها و مزرعه‌ها و برآوردن حصارها و ساختن شهرهای نو و برآوردن بناهای رفیع و نشست‌گاه‌های بدیع، فرمان کردن بر شاه‌راه‌ها و رباط‌ها و مدرسه از جهت طالبان علم» (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۸) فروگذاری نمی‌کند و از این رو، تلاش دارد با نزدیکی به عالمان و علمای دین، سعادت دو جهانی را در مُلک خود بگستراند. بنابراین، امنیت آمیزه‌ای از حکمرانی پادشاه از طریق دین راستین و فرمانبرداری رعیت از وی است. به همین ترتیب، مرجع امنیت نیز پادشاه دیندار است که طغیان در برابر چنین دادگر دین‌مداری، جدا از ناامنی و خونریزی و تباهی، نتیجه‌ای ندارد.

در نظام فکری خواجه نظام‌الملک نیز همچون نویسنده نامه تنسر، در صورتی که پادشاه دادگر و دین‌مدار، ایمن باشد، مردم نیز در امان خواهند ماند. پادشاه دین‌مدار، بر پایه رضای حق تعالی که «اندر احسان» او به خلق و «عدلی که میان ایشان گسترده آید» نمود می‌یابد، با خلق مماشات کرده و در نتیجه «دعای خلق به نیکوئی پیوسته گردد» که نتیجه آن در پایداری مُلک و زیادت آن تجلی خواهد داشت: «و این مُلک، از دولت و روزگار خویش برخوردار بود و بدین جهان نیکونام بود و بدان جهان رستگاری یابد و حسابش آسان‌تر باشد» (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۹). بنابراین، به نظر خواجه، پادشاه عادل که برگزیده خداوند است، حافظ مردم است در مقابل هرج

و مرج و آشوب و ظلم... بر این اساس، جنبه مهمی از عدالت پادشاه، ایجاد محیطی امن است تا مردم در آن به آرامش روزگار بگذرانند (امیدسالار، ۱۳۷۱: ۵۷). در چنین شرایطی «تأمین خراج» برای پادشاه آسان‌تر بوده و در مقابل، مردمان نیز از شمشیر وی در امان خواهند ماند؛ بدین معنا که وجود ثبات و امنیت و فقدان آشوب و ناامنی موجب رونق کار رعایا و افزونی نعمت می‌شود. در حالت اطمینان و ایمنی، امید به کسب درآمد در آینده افزایش می‌یابد و سرمایه‌گذاری در کشت و زرع یا تجارت و نظایر آن افزون می‌شود. در عین حال، رونق اوضاع رعایا باعث می‌شود که پادشاه و حاکم به سهولت و با فراغ بال بتواند مالیات و دیگر حوایج امر ملک‌داری را از آنان وصول کند و این به معنای قدرت‌یافتن پادشاه و ملک و رونق خزانه دولت است. به بیان دیگر، چرخه‌ای قابل تصور است که در آن، افزایش ثبات و ایمنی، رشد و رونق اوضاع رعیت و به دنبال آن، قوت‌گرفتن حاکم و حکومت در پی هم می‌آیند (قاسمی، ۱۳۸۶: ۲۶۹). بدین ترتیب، در صورتی که پادشاه به مردم نان‌دهی کند و دست‌ها از عدالت او برای دوام مملکت‌داری بر آسمان باشد، حکمرانی تداوم دارد (اسلامی، ۱۳۹۹: ۶۸).

مسئله امنیتی از نظر خواجه نظام‌الملک زمانی روی می‌دهد که مهم‌ترین دغدغه ذهنی وی یعنی کسانی که او به نام «بددینان» از آنها یاد می‌کند، وارد عرصه حکومت شوند؛ یعنی رویگردانی پادشاه از صاحبان شریعت واقعی که نظام‌الملک و مقبولان درگاه وی از جمله صوفیان^۱ را شامل می‌شود و دل‌دادن به بددینان یا خوارج که خارج از اعتقادات «مذاهب حقه» مد نظر نظام‌الملک بودند. وی در فصل چهل و دوم، اندر احوال بدمذهبان که دشمن این ملک و اسلامند، می‌نویسد: «به همه روزگار خارچیان بوده‌اند؛ از روزگار آدم علیه سلام تا کنون، هیچ خصمی از ایشان شوم‌تر و بنفرین‌تر نیست». هدف خواجه از اینکه مذاهب مختلف را دارای باوری یکسان و اهدافی مشترک می‌داند، تسهیل در سرکوب کردن آنهاست. این اتهامات نشان می‌دهد که جنبه سیاسی برخورد خواجه با مخالفانش، بیشتر از جنبه مذهبی آن است (قدیمی قیداری و قانعی زوارق، ۱۳۹۶: ۵۸).

۱. در مورد دلایل گرایش خواجه نظام‌الملک به صوفیان رجوع شود به حشمت‌الله عزیزی (۱۳۸۸) پشتیبانی خواجه نظام‌الملک از صوفیان بزرگ خراسان، تاریخ‌پژوهان، شماره ۱۸.

نظام‌الملک بارها حضور وزیران و هم‌نشینان دانا و عالم یا همان «اهل مذاهب حقه» از نظر وی، را برای بقای پادشاهی و امنیت مُلک یادآور می‌شود و در مقابل، حضور بددینان یا آنچه وی خوارج می‌خواند، که در اثر «هوی و هوس» از دین خروج کرده‌اند، را موجب اختلال در دین، که از نظر وی به مثابه اختلال در مُلک است، قلمداد می‌کند. از این رو، بارها پادشاه را به حمایت از طبقات دینی که شرایع دین درست را برای پادشاه روشن می‌کنند، دعوت می‌کند. وحدت دین و مُلک که خواجه از آن سخن می‌گوید و با تفسیری خاص از شریعت اسلامی تطبیق می‌دهد، برداشت ابزارگونه از دین از سوی خواجه است که به عنوان عاملی برای برخورد با مخالفان مورد استفاده قرار می‌گیرد (قدیمی قیداری و قانعی زوارق، ۱۳۹۶: ۵۵). تأکید خواجه با گریز به سلاطین قبلی در سرکوبی بدمذهبان و به خدمت‌گرفتن حنفی و شافعی مذهبان در اداره دولت به حدی است که حوزه قدرت سیاسی از نظر خواجه باید فقط جولان‌گاه حنفی‌ها و شافعی‌ها باشد و بس.

فضای امنیتی و عقیدتی که خواجه به مدت سی سال در سراسر قلمرو حکومت سلجوقیان ایجاد کرده بود، فرصت هرگونه کنش‌گری را از رقبای سیاسی و مذهبی خود گرفته بود (قدیمی قیداری و قانعی زوارق، ۱۳۹۶: ۶۳-۶۵). آنچه واضح است، اینکه مسئله امنیتی از نظر وی به صورت زنجیروار در پیوند با برداشت وی از ناامنی، امنیت و مرجع امنیت قرار دارد؛ زیرا توصیه‌ها و باورهای وی برآمده و منتج از بستر سیاسی بود که نظام‌الملک در آن قرار گرفته بود. وی در دوره‌ای می‌زیست که «از یک سو قدرت غزنویان در حال افول بود و از سوی دیگر، ترکمن‌ها (سلجوقیان) هنوز بدل به قدرتی غالب نشده بودند... رقابت‌های مذهبی در این دوره چنان بالا گرفته بود که از حد مجادلات علمی بین فقها و رؤسای مذاهب تجاوز کرده و به دسته‌بندی و تحزب میان پیروان آنها منجر شده و کار به زد و خورد می‌کشید. از این رو، استراتژی خواجه از یک سو تقویت قدرت حکام ترکمن و از وی دیگر، از میان‌برداشتن تشنت آرا و هرج‌ومرج‌های گروهی و دسته‌ای و برقراری تمرکز و انسجام عقیدتی بود» (زیباکلام، ۱۳۷۶: ۲۶۲).

خواجه نظام‌الملک همچنین در سیاست‌نامه، به صورت مفصل از اقداماتی که پادشاه از آن طریق، امنیت را در مُلک جاری می‌کند، سخن می‌گوید. او بر اساس آنچه از پیش درباره کمال

مصاحبت و هم‌نشینی با دانایان به پادشاه وعده داده بود، شیوه درست حکومت را به‌عنوان ضامن و نگهدارنده ستون‌های قدرت به وی یادآوری می‌کند. در برخی از پژوهش‌ها، از موارد ذیل با عنوان کارکرد «نظارت» در اندیشه سیاسی خواجه نظام‌الملک نام برده شده که با هدف حفظ شاه در رأس هرم قدرت سیاسی، از سوی وی مورد تأکید قرار گرفته است (اسلامی و محسنی، ۱۳۹۹):

دیدار مستقیم و مستمر پادشاه با رعایایی که به دادخواهی آمده‌اند (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۱۳)، مالیات‌گیری به‌حق و ممانعت از اعمال فشار بر رعایا و درک وضعیت معیشتی آنان (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۲۳) نظارت بر عادل‌بودن قضات (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۴۷)، حرمت نگاه‌داشتن علما و سهمیم‌کردن آنها در بیت‌المال و در نهایت گوش به تفسیر و نصایح آنان دادن (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۶۹)، اطلاع و آگاهی از رویدادها و اخبار رعیت و غفلت‌نکردن در این خصوص (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۷۳)، مشورت با اهالی علم و دانش (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۱۰۸)، یکدست‌نبودن لشکریان و حضور اقوام مختلف در آن (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۱۲۱) آرامش و تدبیر پادشاه در تصمیم‌گیری (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۱۵۷)، هوشیاری در مقابل سفرا و نمایندگان کشورهای دیگر که مأموریت گردآوری اطلاعات و انتقال آن به دشمنان را دارند (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۱۱۲-۱۱۷)، گماشتن جاسوسان و منهبان و نظارت بر اعمال گماشتگان حکومت (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۱۰۲-۸۷)، شدت عمل در مقابل بددینان (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۲۱۰)، اجتناب از زبردستی زبردستان پادشاه به‌ویژه زنان (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۲۰۰)، حرمت‌گذاری به فرماندهان لشکر (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۱۴۴) و پرهیز از هتک حرمت به منسوبان دربار حتی در هنگام انجام کار خطا (سیاست‌نامه، ۱۳۴۴: ۱۴۶) از مهم‌ترین مواردی است که نظام‌الملک به عنوان شیوه‌های دستیابی به امنیت کرسی قدرت پادشاه، به او توصیه می‌کند.

ج. امنیت قائم به فرد

«دستورالاعقاب» از رسائل دوره قاجاریه است که میرزا محمد مهدی نواب تهرانی ملقب به «بدایع نگار» آن را نگارش کرده است. وی دوره محمدشاه و ناصرالدین شاه را تجربه کرده و با حاجی میرزا آقاسی، صدراعظم مقتدر محمدشاه، روابطی حسنه داشته و حتی لقب «نواب

شاکله‌بندی مفهوم امنیت در دوره باستان، میانه و ... ۵۱

دارالخلافه» را دریافت کرده، اما در مناقشه‌ای که با صدراعظم بر سر قطعه زمینی روی می‌دهد، ملک خود را از دست می‌دهد و روابط به تیرگی می‌گراید. دستورالاعقاب را برخی نخستین اثر سیاسی و انتقادی در عهد قاجاریه می‌دانند که متضمن مطاع و مثالب حاج میرزا آقاسی است (آل داوود، ۱۳۷۶: ۳-۶).

به رغم تفاوت‌هایی که در متون مربوط به دوره باستان و حتی دوره میانه به صورت خاص نامه تنسر و سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک وجود دارد، در هر دو، پیوند سه‌گانه پادشاه، دین و دین‌مردان، پایه و شاکله امنیت را تشکیل می‌داد. به هر اندازه این سه وجه با یکدیگر منطبق‌تر و همسوتر بودند، امنیت در جامعه فراگیرتر شده، که مصادیق آن در حفظ جان، مال و آبرو نمود پیدا می‌کند. ضمن اینکه در چنین جامعه‌ای، خویش‌کاری به معنای مراد اصلی عدالت گسترانیده شده و هرج و مرج و خونریزی در آن جایگاهی نداشت. اما در رساله دستورالاعقاب، الگوی مبتنی بر پیوند سه‌گانه شاه آرمانی، دین و دین‌مردان دچار دگرگونی قابل توجهی شده؛ به گونه‌ای که نه تنها مثلث پادشاه، دین و دین‌مردان در برساخت شاکله امنیت جایگاه خود را از دست داده‌اند، بلکه معنای امنیت از کل به سمت فرد گرایش پیدا کرده؛ به گونه‌ای که آسایش و اعتبار فرد در دستیابی به مال و مکتب بروز می‌یابد:

بر سبیل تحقیق و از روی تجربت، غایت مقصود و کمال مطلوب درین نشأء من حیث الدنیا، مال است که نتیجه آن آسایش و عزت و اعتبار است و اعتبار نیز مایه حصول مال است. اکتساب فضایل و تحصیل هنر نیز موجب حصول این دو مقام است... و حصول این دو منوط و مربوط به خواست خداوند تبارک و تعالی است (نواب طهرانی، ۱۳۷۶: ۲۶-۲۷). از این رو، شاکله امنیت در سازه معرفتی نویسنده، قائم به خود فرد و نه تدبیر شاه، بر اساس دینی فردی و گسسته از پابندی شاه به آن و در نهایت مستقل از روایت دین‌مردان برساخته می‌شود. به عبارت گویاتر، حکمرانی در این رساله مجزا از امنیت نگریده می‌شود؛ هرچند این به معنای چشم‌پوشی کامل از برخی کارکردهای دستگاه حکمرانی نیست، اما سهم آنها در امنیت ناچیزتر از متون قبلی است:

دُولی که طرق و معابر ملکشان از قطاع الطریق مصون و محفوظ است و مدار دادن و ستدن و معاملاتشان منتشم و منتسق است، صاحب سامان‌ترند از ملکی که حساب و احتساب ندارند (نواب طهرانی، ۱۳۷۶: ۳۱).

در این الگو، پادشاه هرچند در مقام حکمران عالی حاضر بوده و اطاعت از وی همچنان واجب است، اما اطاعت از او پیوند دوسویه با امنیت خلق ایجاد نخواهد کرد. از این رو، توصیف پادشاه هرچند به خصایل نیکو تداوم دارد، اما نشان از گسیختگی این خصایل از احوال مردم دارد: «...خاصه سلاطین عظام و پادشاهان والامقام که جمع مال و رعایت حزم و دوراندیشی و مأل از لوازم فطرت و خصایص ایشان است...» (نواب طهرانی، ۱۳۷۶: ۳۶). این گسیختگی به گونه‌ای است که شاه نه تنها فارغ از احوال رعیت خود است، بلکه ناتوانی وی از تمییز میان کفیلانشان موجب شده تا «گدامنشان بی‌نام و نشان و در یوزه‌خانان بی‌خانمان، ریزه‌چینان برزن و بازار...» که به «واسطه رابطه خدمت بعضی از بزرگان دولت» توانسته‌اند به «تألیف و ترحیب» دست یابند «کنون خدمات جلیل و مهمات عمده را کفیل است» و از این رو «از کوس لمن الملکشان گوش آسوده و خاطر نفرسوده در شهر یافت نیست» (نواب طهرانی، ۱۳۷۶: ۳۸).

در این میان، اطرافیان شاه بیش از آنکه یکی از وجوه شاکله‌بندی امنیت قلمداد شوند، نمود ناامنی و ضرررسانی به خلق به شمار می‌آیند:

مردی عاطل از دانش و دین و بری از بینش و آئین، تملک املاک و تصرف اموال مسلمانان را نوعی از طریق اصحاب طریق می‌خواند و آزار و اذای بندگان خدای را فرعی از قواعد حکمت می‌شمارد (نواب طهرانی، ۱۳۷۶: ۴۱).

هرچند مراد نویسنده این سطور، صدراعظم محمدشاه است، اما آنچه شایان تأمل است، انقطاع در اندیشه ایرانی از نقش خطیر شاه در تدبیر امور است. بر این اساس، آنچه در این باب مشخص است، پذیرش زبردستی پادشاه به واسطه تداوم اندیشه غالب فرادنیوی و الهوی بودن شاه است که هرچند دنباله تفکر غالب شاه دارنده فره ایزدی است، اما گسستی معنادار با حکمرانی به مثابه ضامن و مرجع امنیت که در اندیشه باستان و میانه حاکم بود، برقرار کرده است. در اینجا شاه در معنای نمونه مثالی^۱ آن، در قبال آنچه در کهن‌الگوهای شاهی متون قدیم به مثابه خیمه‌گاه استمرار نظم و امنیت تعریف می‌شد، بیگانه است و در مقابل، بستر ناامنی برای خلق به واسطه ضعف در حکمرانی او مهیا شده است:

اختیار بلاد و عباد را به مردمی چند از مخصوصان خود که هر از برّ و تقی از فاجر ندانستند، بداد... برق گشتند و زدند آتش به جان خشک و تر/ نه به خرمن رحم و نه بر خوشه‌چین آورده‌اند (نواب طهرانی، ۱۳۷۶: ۵۸).

حکایت‌هایی که نویسنده در بیشتر صفحات این رساله از مفاسد، بی‌اخلاقی‌ها و ظلم و ستم وزیر پادشاه که وی را «هادم‌الانجاب» می‌خواند و سایر کسانی که عهده‌دار مناصب حاکمیتی هستند، ذکر کرده است، تمثیلی از مملکتی رهاشده است که «پرشانی و بی‌سامانی» در حکمرانی آن گسترانیده شده و کسی از ظلم و ستم حاکمان و منصوبان آنها در امان نیست: «گروهی که به امامت جماعت مقتدی نمودی، چون مقتدر شد و متوالی گشت، بدون رشوت کسی را راه ندادی» (نواب طهرانی، ۱۳۷۶: ۱۰۲) یا «اگر به قضات و مفت افتی، زینهار که بر عدالت ایشان اعتماد نکنی» (نواب طهرانی، ۱۳۷۶: ۱۶۶). به همین ترتیب، صاحبان دین در این رساله هرچند قابل حرمت و ارجاعند، اما مانند دوره‌های قبل در قالب معتمدان و مشاوران برحق پادشاه، به‌گونه‌ای که او را در امور حکمرانی و در راستای گسترانیدن امنیت هدایت کنند، جای نمی‌گیرند. هرچند جهد در راه حفظ دین و سنت و دوستی با عالمان و دین‌داران از توصیه‌هایی است که در این رسائل یافت می‌شود، این توصیه‌ها در شاکله امنیت و مفهوم امنیت جمعی نمی‌گنجد و بیش از همه تلاش فرد برای امنیت فردی فارغ از منظومه حکمرانی و امنیت را در نظر دارد:

چون با کسی به ترافع افتی، به اطراف و جوانب آن سخن فرو روی، مسائل آن مخاصمه را از فقیهان دانشمند نیک بیاموز (نواب طهرانی، ۱۳۷۶: ۱۶۶).

قبل از آنکه نویسنده دستورالاعقاب مایوسانه امنیت را نه در دستگاه حکمرانی سلطان، بلکه در تدبیر و عاقبت‌اندیشی و زیرکی فرد توصیه کند، یکی از حکمرانان بنام دستگاه همان حکمرانی پرسش‌هایی را مطرح کرده بود که می‌توانست سرآغاز اصلاحاتی محسوس برای آشفته‌گی اوضاع داخلی باشد. سرگشتگی عباس میرزا، ولیعهد قابل دوره فتحعلی‌شاه، در قبال پیشرفت و ترقی خارجیان یا به تعبیر خود او «تبحر آنان در استفاده از قوای عقلیه» و اذعان به «غوطه‌وری در جهل و شعب» ایرانیان و «غفلت از آتیه» نخستین بارقه‌های آگاهی حکمرانان ایرانی در قبال امنیت این سرزمین بود. فرازهای سخن وی در ملاقات با ژوبر فرانسوی که

حاکمی از دردمندی وی و تلاش برای گره‌گشایی از ناتوانی و ضعف دستگاه داخلی در مقابل قوای بیگانه بود، شاید در حیات سیاسی طولانی قاجارها بی سابقه بود:

مردم پیروزی‌های مرا سخت می‌ستایند، در حالی که من به تنهایی از ضعف خود آگاهم... چه توانائی است که شما را تا این اندازه از ما برتر ساخته است. دلایل پیشرفت شما و ضعف ثابت ما کدام است. شما هنر حکومت‌کردن، هنر پیروزی‌یافتن و هنر به‌کارانداختن همه وسایل انسانی را می‌دانید، در صورتی که ما گویی محکوم شده‌ایم که در لجن‌زار نادانی غوطه‌ور باشیم و به زور درباره آینده خود می‌اندیشیم. آیا قابلیت سکونت و باروری خاک و توان‌گری مشرق‌زمین از اروپای شما کمتر است. شعاع‌های آفتاب پیش از آنکه به شما برسد، نخست از روی کشور ما می‌گذرد. آیا نسبت به شما نیکوکارتر از ماست؟ آیا آفریدگار نیکی‌دهش که بخشش‌های گوناگونی می‌کند، خواسته که با شما بیش از ما همراهی کند؟ من که چنین باور ندارم... ای بیگانه به من بگو چه کنم تا جان تازه‌ای به ایرانیان دهم؟ (نجمی، ۱۳۷۴: ۱۹۶-۱۹۳).

شگفتی و توصیف ژویر نماینده فرانسوی‌ها از عباس میرزا مبنی بر اینکه «آموزش و پرورش این شاهزاده آنقدر هست که حس کند بیش از اینکه می‌داند، باید بیاموزد» (نجمی، ۱۳۷۴: ۱۹۰) نشان از آگاهی عباس میرزا بر وضعیت آشفته مملکت و عزم راسخ وی برای برقراری نظم و امنیت از طریق گشایش شیوه‌ها و تجارب جدید بود. با این حال، در این بزنگاه تاریخی، نقطه اتصال تلاقی امنیت مطابق با آنچه افرادی همچون نویسنده دستورالاعقاب در سر می‌پرواندند و معنایی جز آسودگی و آمن‌بودن رعیت از تجاوز و ظلم و ستم دستگاه حکمرانی را از آن جستجو نمی‌کردند و امنیت در معنای مصون‌بودن سپاهیان جنگجوی ایرانی از تجاوز قوای خارجی که برآمده از سرگشتگی حکمران قاجار در برابر رشادت‌های آنان بود، شکل نگرفت.

هرچند عباس میرزا با آغاز از این نقطه، اقداماتی همچون اهتمام به چاپ کتاب‌ها به صورت چاپ سربی، اعزام دانشجویان به خارج از کشور برای یادگیری فنون و علوم مختلف و برخی اصلاحات در امور لشکری و کشوری را در پیش گرفت که می‌توانست گام‌های ابتدایی اما مهمی در راستای پیشبرد حکمرانی امنیتی قلمداد شود، اندیشه، آگاهی و معرفت وی درباره اوضاع، در میان هیئت حاکمه و رأس هرم قدرت تبدیل به گفتمانی مسلط نشد و با غروب زود هنگام آفتاب

عمر او، کورسوه‌های نوری که وی در این مسیر ایجاد کرده بود، به خاموشی گرایید؛ روندی که در دوره امیرکبیر نیز در سطح بالاتر تکرار شد، اما همچنان فردمحوری و نبود اراده جمعی در طبقه حاکم، شکستی محتوم را به‌رغم برخی دستاوردهای اندک برای آن رقم زد.

د. در آستانه مشروطه؛ بازگشت به زنجیره حکمران، دین و دین‌مردان

سیر شاکله‌بندی مفهوم امنیت در متون مطالعه‌شده در اعصار مختلف، حاکی از نوعی تشابه در دستگاه معرفتی مؤلفان این متون که به نوعی باید آنها را نمایندگان و اندیشمندان برجسته عصر خود دانست، بوده است. شاکله‌بندی مفهوم امنیت در دوره باستان، هرچند در محتوا با آنچه در دوره سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک به نگارش درآمده، متفاوت است، اما الگوی حکمرانی بر سه‌گانه حکمران یا پادشاه، دین غالب و نقش اصیل و جایگاه برتر دین‌مردان قرار داشته است. این الگو در دوره قاجاریه با تفاوت فاحشی مواجه شد. رابطه این سه‌گانه در شاکله‌بندی امنیت به دلایل مختلف از هم گسسته شده و اندیشه و انتظاری برای وجود این زنجیره یا ترمیم آنچه پیش از این در الگوی حکمرانی امنیتی گسترانیده شده، وجود ندارد. با وجود این، در آستانه وقوع تحول بزرگی به نام مشروطه، رساله مهمی منتشر شد که این زنجیره را به زبان گویایی وارد اندیشه سیاسی ایران کرد.

«تنبیه الامه و تنزیه المله» مجتهد نائینی، مدرن‌ترین و در عین حال، بومی‌ترین خوانش از شاکله‌بندی مفهوم امنیت در دروانی از تاریخی - سیاسی ایران است که بر خلاف متون قبل در اعصار گذشته، به صورت صریح‌تر و آگاهانه‌تر به مقوله حکمرانی امنیتی، البته در پناه واژه‌ها و اصطلاحات مشابه پرداخته است. بر این اساس، می‌توان گفت نخستین متنی که به مقوله حکمرانی امنیتی به معنای کشورداری کارآمد پرداخته، متنی است که میرزا محمد حسین نائینی در بحبوحه آشفتگی و اغتشاش ذهنی و عینی آن دوره و از باب نیاز و ضرورت به رشته تحریر درآورده است. هدف از نگارش این رساله، تأکید قاطع بر وظایف حکومت در برابر ملت و آگاهانیدن مردم به حق خود در برابر حکومت بود. تفاوت این متن با متونی همچون نامه تنسر و نیز سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک، در وزن پادشاه یا حکمران در سه‌گانه یادشده است.

اگر در این دو متن، پادشاه مخاطب قرار داده شده بود تا با پیروی از دین و نزدیکی تنگاتنگ با دین‌مردان، امنیت را در ملک خود جاری کند، در رساله نائینی، وزن و جایگاه اصلی به دین و دین‌مردان داده شده؛ به‌گونه‌ای که پادشاه نه به منظور نصیحت و در باب اختیار و به منظور بقای اریکه سلطنت و در نهایت حیات امن برای رعیت باید شنونده باشد، بلکه در قالب تکلیف برپایی نظامی عادلانه و ثباتی فراگیر، ناگزیر به تبعیت از این الگو به منظور تأمین امنیت ملت است. این مهم در تعاریف نائینی از امنیت و ناامنی بازنمایی شده است.

حکمرانی امنیتی در معنای عام از نظر نائینی، تعریفی به مراتب روشن و نزدیک به تعاریف امروزی دارد: «حفظ نظامات داخلیه مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی‌حقی به حق خود و منع از تعدی و تجاوز آحاد ملت بعضهم علی بعض الی غیر ذلک از وظایف نوعیه راجعه به مصالح داخلیه مملکت و ملت و نیز تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حربیه و غیرذلک» (نائینی، ۱۳۷۸: ۲۹). او از این تعریف به‌عنوان «حفظ بیضه اسلام» و «حفظ وطن» تعبیر می‌کند. نائینی پایه‌های تعریف فوق را فلسفه وجود سلطنت و حکومت و مسائلی همچون خراج دانسته، که از دوره پیامبران تا کنون دوام داشته و بخش لاینفکی از شریعت به شمار می‌آید؛ که اصلاح و تکمیل آن ضروری است.

با این حال، او در بخش دیگری از رساله خود، پیش‌شرط آنچه در تعریف فوق به‌عنوان امنیت خوانده شده و در متون مرتبط از آن به‌عنوان کارویژه دولت نیز تعبیر می‌شود، درباره رضایت و مداخله مردم در حکومت عنوان می‌کند: «اساس سیاست هر قوم و ملتی منوط به قیام امارتشان است به نوع خودشان، والا جهات امتیازیه و ناموس اعظم دین و مذهب و شرف و استقلال وطن و قومیتشان به کلی نیست و نابود خواهد بود؛ هرچند به اعلی مدارج ثروت و مکت و آبادانی و ترقی مملکت نائل شوند». از نظر نائینی، شرط مشروعیت دولت آن است که هر قوم و ملتی حکومت خود را به دست خود استوار سازد (فیرحی، ۱۳۹۰: ۲۸۴).

در دیدگاه نائینی، در صورتی که اداره مملکت به سلطانی واگذار شده باشد که کیفیت استیلا و تصرفش یا به زبان امروزی حکمرانی‌اش بر مبنای امیال شخصی استوار باشد و مشروعیت دولت به معنای مداخله مردم در آن لحاظ نشده باشد، ناامنی به انحای مختلف نمود پیدا می‌کند. نه جان، نه مال و نه آبروی ملت در امان است و نه دین و عدالت در آن جایگاهی خواهد داشت.

هنجارها و باید و نبایدها را سلطان بر اساس میل شخصی تعیین می‌کند و ملت در تسخیر اراده سلطان و جاهل به حقوق خود بوده و اراده و استقلال برای حیات و هستی خود ندارند:

[سلطان] مانند آحاد مالکین نسبت به اموال شخصیه خود، با مملکت و اهلیش معامله فرماید. مملکت را به ما فیها مال خود انگارد و اهلیش را مانند عبید و اماء، بلکه اغنام و احشام برای مرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد... و اهتمامش در نظم و حفظ مملکت مثل سایر مالکین نسبت به مزارع و مستغلاتشان منوط به اراده و میل خودش باشد، اگر خواهد نگهداری و اگر خواهد به اندک چاپلوسی به حریف بخشد... و باز هم با قدسیت و نحوها از صفات احدیت عز اسمه خود را تقدیس نماید و اعوانش مساعدتشان کنند و تمام قوای مملکت را قوای قهر و استیلا و شهوت و غضبش دانند و بر طبق آن برانگیزانند (نائینی، ۱۳۷۸: ۳۱).

از این رو، نائینی نامشروع بودن به معنای حکومت‌هایی که در آنها منافع و مصالح عمومی تابعی از مصلحت حاکم و چونان اموال شخصی وی تلقی شود، را بستر ایجاد و گسترش ناامنی تلقی می‌کند؛ که در ناآگاهی و «همان بی‌علمی ملت به وظایف سلطنت و حقوق مشترکه نوعیه» ریشه دارد (فیرحی، ۱۳۹۰: ۸۷-۲۸۵). در رساله نائینی، مرجع امنیت تفاوت ظریفی با متونی همچون نامه تنسر یا سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک و نیز دستورالاعقاب دارد. در متون فوق، مرجع امنیت بر حول پادشاه بود؛ زیرا امنیت پادشاه ضامن امنیت رعیت شمرده می‌شد. در دستورالاعقاب نیز بیش از همه امنیت فرد باید حفظ می‌شد. در منظومه فکری نائینی، ملت، مرجع امنیت قلمداد می‌شود که امنیت آن نه با امنیت پادشاه، بلکه با شیوه حکمرانی وی پیوند مستقیم دارد. بر این اساس، زمانی که «اساس سلطنت فقط بر اقامه همان وظایف و مصالح نوعیه متوقفه بر وجود سلطنت مبتنی و استیلائی سلطان به همان اندازه محدود و تصرفش به عدم تجاوز از آن حد مقید و مشروط باشد... آحاد ملت با شخص سلطان در مالیه و غیرها از قوای نوعیه شریک و نسبت به همه آنها متساوی و یکسان و متصدیان امور همگی امین نوعند نه مالک و مخدوم... تمام افراد اهل مملکت به اقتضای مشارکت و مساواتشان در قوی و حقوق بر مؤاخذه و سؤال و اعتراض قادر و ایمن و در اظهار اعتراض خود آزاد و طوق مسخریت و مقهوریت در تحت ارادت شخصیه سلطان و سایر متصدیان را در گردن نخواهند داشت» (نائینی، ۱۳۷۸: ۳۵).

از این رو، شیوه حکمرانی سلطان در شرایطی که «مقیده، محدوده، عادلانه، مشروطه و دستوریه» باشد، ضامن امنیت ملت خواهد بود؛ به گونه‌ای که حتی اطرافیان وی که متصدی امور مملکت هستند، قادر به دست‌درازی به حقوق ملت نبوده و فارغ از دغدغه‌های نویسنده دستورالاعقاب، امنیت فردمحور و صرفاً قائم بر تلاش خود شخص برای محفوظ‌بودن نخواهد بود. در نسخه نائینی، دو راهکار آگاهانیدن مردم و اصلاح سازمان سیاسی به‌عنوان شیوه‌های اصلی دستیابی به امنیت معرفی می‌شود که در اصل هدف و انگیزه وی برای نگارش رساله‌اش بوده است. در نخستین راهکار، نائینی رفع جهالت و آگاهی‌بخشی نظری نسبت به حقیقت استبداد، مشروطیت، برابری و آزادی را شرط اول کنترل استبداد می‌داند. با این حال، تشریح حقیقت این مفاهیم را کفایت ندانسته و لوازم و الزامات و نیز تنظیمات و قواعد در حوزه عمل مستقل از تشریح حقیقت را لازم می‌داند. از نظر نائینی، به منظور رفع «جهالت امت» و تداوم روشننگری درباره «مواد خبیثه خودپسندی و نفس‌پرستی و غیرذلک از مبادی و تفرق کلمه و اختلاف آرا و تقدیم اغراض شخصیه بر نوعیات» تشکیل «انجمن‌های صحیحه علمیه» ضروری بوده است:

و اهم مقاصد این باب و مقدمه مهمه در تحصیل حقیقت اتحاد تشکیل انجمن‌های صحیحه علمیه و مرتب‌نمودن آنهاست؛ از اعضای مهذب و کامل در علم و عمل و اخلاق و نوع‌خواه ترقی‌طلب و با درایت و کفایت در حفظ جامعه اسلامی و احیای رابطه نوعیه، نه مثل بعضی انجمن‌های تأسیس شده بر غرض‌ورزی و زورگویی و هنگامه‌جویی و مال مردم‌خوری و رفعت‌طلبی و اعمال هر نوع غرض و مرض شخصی که منتج عکس مقصود و موجب رمیدن و انصراف قلوب از اصل دخول در وادی اتحاد و وسیله استبداد است (نائینی، ۱۳۷۴: ۱۶۸).

چنین انجمن‌هایی در اندیشه نائینی، نزدیک به مفهوم حزب و در عین حال، متمایز از محافلی بود که در عصر مشروطه برای تعقیب منافع شخصی و گروهی به‌جای مصالح نوعی تشکیل شده بود. از این رو، وی بر قید «انجمن‌های صحیحه علمیه» پافشاری می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۰، ۳۳۲-۳۳۱). از سوی دیگر، دومین راهکار به باور نائینی، که عصاره اندیشه سیاسی مشروطه‌خواهان بود، قانون یا به نقل از وی، نظام‌نامه و مجلس شورای ملی به‌عنوان تنها طرق اصلاح سازمان سیاسی قابل اتکا به شمار می‌آمدند که می‌توانستند حکمران را در

نبود امام معصوم، از غصب حداکثری دور کرده و در مسیر حفظ امنیت ملت محدود نگاه دارند. این دو راهکار را می‌توان ترجمان جایگاه دین و دین‌مردان در سه‌گانه مدنظر متون قدیم دانست؛ مخصوصاً آنکه مذهب و دین، محتوای اصلی قانون و نیز هیئت نظار یا همان منتخبه مجتهدین در کنار دانایان و عقلای مملکت، مرکزیت حائز اهمیت اندیشه نائینی است: «مرتب‌داشتن دستوری که به تحدید مذکور و تمیز مصالح نوعیه لازمه‌الاقامه از آنچه در آن حق مداخله و تعرض نیست، کاملاً وافی و کیفیت اقامه آن وظایف و درجه استیلای سلطان و آزادی ملت و تشخیص کلیه حقوق طبقات اهل مملکت را موافق مقتضیات مذهب به طور رسمیت متضمن...» و «استوارداشتن اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت کامله به گماشتن هیئت مسدده و رادعه نظاره از عقلا و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت که به حقوق مشترکه بین‌الملل هم خبیر و به وظایف و مقتضیات سیاسیه عصر هم آگاه باشند». نائینی در مورد ضرورت هیئت نظار یا همان دین‌مردان نوشته:

اما بنا بر اصول ما طایفه امامیه که این‌گونه امور نوعیه و سیاست امور امت را از وظایف نواب عام عصر غیبت علی‌مغیبه‌الاسلام می‌دانیم، اشمال هیئت منتخبه بر عده‌ای از مجتهدین عدول و یا مأذنین از قبل مجتهدی و تصحیح و تنفیذ و موافقتشان در آراء صادره برای مشروعیتش کافی است (نائینی، ۱۳۷۸: ۳۸-۳۷).

نائینی مسئله امنیتی را پیوند استبداد سیاسی با استبداد دینی دانسته و با اشاره به کتاب معروف «طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد» عبدالرحمن کواکبی که چند سال قبل از رساله نائینی تألیف و منتشر شده بود، می‌نویسد:

و از این جا ظاهر شد جودت استنباط و صحت مقاله بعضی از علمای فن که استبداد را به سیاسی و دینی منقسم و هر دو را مرتبط به هم و حافظ یکدیگر و با هم توأم دانسته‌اند و هم معلوم شد که قلع این شجره خبیثه و تخلص از این رقیت خبیسه در قسم اول اسهل و در قسم دوم در غایت صعوبت و بالتبع موجب صعوبت علاج قسم اول هم خواهد بود (نائینی، ۱۳۷۸: ۵۰).

نائینی با استناد به نصوص دینی، اطاعت از هرگونه اراده و سلطه خودسرانه را عبودیت یا بندگی می‌داند و به اعتبار منشأ و خاستگاه، اراده خودسرانه را به دو قسم سیاسی و دینی تقسیم

می‌کند؛ که یکی برده‌سازی تن‌هاست و دیگری برده‌سازی دل‌هاست. وی ابزار دو گونه از بندگی و بردگی را نیز متفاوت تفسیر می‌کند؛ یکی به زور و تغلب و دیگری به خدعه و تدلیس. خدعه در لغت به معنای فریب و تدلیس و در ادبیات فقهی به معنای ظاهرسازی و عیب‌پوشی است (فیرحی، ۱۳۹۴: ۱۷۱). وی منشأ استبعاد یا همان استبعاد سیاسی را تملک ابدان و منشأ قسم دوم یا همان استبعاد دینی را تملک قلوب می‌داند. نائینی استبعاد دینی را سلطه بر قلب‌ها از راه تحریف باورهای دینی مؤمنان می‌داند که نتیجه آن حفظ و توجیه استبعاد سیاسی در جوامع مذهبی است. به تعبیر وی، استبعاد دینی این وظیفه را به‌ویژه با تحریف دو اصل آزادی و مساوات انجام می‌دهد (فیرحی، ۱۳۹۴: ۱۸۷).

نائینی به دلیل وابستگی متقابل و دیالکتیک بین دو شعبه استبعاد، آن را حائز اهمیت و به عبارتی، مسئله امنیتی در دوره مشروطه می‌داند. فیرحی در شرح این مناسبات به نقل از نائینی می‌نویسد: «در ابتدای راه و آغاز پیدایی استبعاد سیاسی، این حاکمان مستبد هستند که در استقرار نظم استبدادی بیشترین نیاز و به تعبیر او «شدت حاجت» به علما و رهبران دینی دارند. اما همین که استبعاد سیاسی مستقر شد، به تدریج ابزارهای کارآمد متنوعی برای اقناع توده و انتشار قدرت خود پیدا و اختراع می‌کنند. از این پس، این شعبه استبعاد دینی است که برای حفظ و بسط خود محتاج به شاخه استبعاد سیاسی است؛ تا بماند و رواج یابد. نائینی در توصیف میزان نیاز و وابستگی استبعاد دینی به استبعاد سیاسی در عصر مشروطه می‌گوید: «و حالت حالیه که هم‌دستی با ظلمه و طواغیت موجب نفوذ کلمه و مطاعیت و مساعدت‌شان به سکوت و عدم اعانت بر دفع ظلم، مایه زهدفروشی و گرویدن عوام اضل از انعام به آنان است» (فیرحی، ۱۳۹۴: ۴۸۴).

به نظر نائینی، استبعاد با توحید اسلامی سر‌ناسازگاری دارد؛ زیرا مستبد خود را در قدرت خداوند شریک می‌کند (حسینیان، ۱۳۹۸/۰۵/۲۳). نظام‌های استبدادی که بنیادشان بر جهل مردم استوار است، اسما و صفات خاصه خداوند را بر حاکمان بشری نسبت می‌دهند و حکومت‌گران را خدای‌گونه یا نماینده و سایه خدا در زمین جلوه می‌دهند. این نخستین و مهم‌ترین قوای پاسدار استبعاد است که از جهل مردم به احکام و مقتضیات دین آنان، زاده و پرورده می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۴: ۴۶۹).

نتیجه‌گیری

این مقاله، شاكلة‌بندی مفهوم امنیت در دوره‌های مختلف حیات سیاسی ایران را بر اساس برخی متون مهم، بررسی کرده و نشان داده که مفهوم امنیت همواره یکی از دغدغه‌های حائز اهمیت نگارندگان این متون بوده است. جدول زیر، به‌طور خلاصه پاسخ به چهار پرسش اساسی که در مقدمه پژوهش حاضر به عنوان خطوط اصلی مد نظر قرار گرفت، را در متون بررسی‌شده نشان می‌دهد:

مهم‌ترین شیوه‌های دستیابی به امنیت	مسئله امنیتی	مرجع امنیت	چستی امنیت	
گماشتن منهبان و جواسیس بر اهل ممالک	انفصال زنجیره دین و دنیا یا همان شهریار و موبدان	شاه آرمانی	گسترانیدن خیر اهورایی از سوی حکمران نیک بر اساس اشه و نظم کیهانی	نامه تنسر
مصاحبت و هم‌نشینی با دین‌مردان راستین	اختلال در دین راستین و ورود بددینان به ساختار حکمرانی	پادشاه دیندار	حضور حکمران دین‌مدار و اطاعت مطلق از او	سیاست‌نامه
عاقبت‌اندیشی و تدبیر فردی	ظلم و ستم هم‌نشینان و اطرافیان پادشاه	فرد	مصونیت فرد از مظالم دستگاه حکمرانی	دستورالاعقاب
آگاهانیدن مردم و اصلاح سازمان سیاسی	پیوند استبداد سیاسی با استبداد دینی	ملت	نظم و ثبات داخلی، احقاق حقوق فردی، حفظ مرزهای کشور و ممانعت از مداخله نظامی بیگانگان	تنبیه الامه و تنزیه المله

بر اساس یافته‌ها، امنیت در متون فوق، در مصادیق ثبات، آرامش، نظم، عدالت و آسایش به معنای فراوانی در دولت‌ها مدنظر بوده است. برای دستیابی به این اهداف، اداره درست و کارآمد کشور، به‌گونه‌ای که رعیت یا ملت را از خونریزی و بی‌ثباتی دور کرده و زندگی آمن را برای آنها به ارمغان بیاورد، به‌عنوان هدف مورد توجه قرار داشته است. به‌منظور نیل به این هدف، برخی ارکان حکومت از اهمیت شایان توجهی برخوردار بوده‌اند. حکمران و هم‌نشینان با وی، مهم‌ترین ارکان ضامن امنیت قلمداد شده‌اند. به استثنای دستورالاعقاب که در دوره قاجاریه به نگارش درآمده، دین راستین و درست، نقطه اتصال حکمران با هم‌نشینان وی که از

آنان به عنوان دین‌مردان یاد شده، بوده است. دین‌مردان، دین‌راستین را به سلطان در جایگاه حکمران کشور یادآور شده و حکمران بر اساس آن، نه تنها پایه‌های قدرت خود را تحکیم و تثبیت می‌کند، بلکه زندگی آمن و آسوده را برای رعیت خود رقم می‌زند.

در متن دستورالاعقاب، ناامیدی نویسنده از فاعلیت مؤثر حکمران و نیز خصومت و خشم از مظالم هم‌نشینان وی، موجب شده تا امنیت نه در سطح جمعی، بلکه در چارچوب آمن‌بودن فرد از دست‌درازی‌های حکومت معنا پیدا کرده و عاملیت خود شخص تنها مسیر نجات از ناامنی دانسته شود. هرچند در دو متن مربوط به ایران باستان و نیز دوره میانه، حکمران رکن اساسی تضمین امنیت و اداره درست امور مربوط به مملکت بود، اما در رساله مجتهد نائینی که در آستانه مشروطه منتشر شده، محدودیت قدرت حکمران از طرق مختلف و در مقابل، گسترش و تقویت اختیار دین‌مردان در قالب «هیئت مجتهدین» و نیز تعهد و پایبندی به متن مکتوبی که در قالب «نظام‌نامه یا قانون» توسط صالحان و معتمدین ملت مصوب شده است، پایه ثبات، نظم و امنیت در کشور تلقی شده است.

نکته مهم آنکه در تمام متون فوق، چگونگی شاکله‌بندی مفهوم امنیت ربط وثیقی با بستر تحولات آن دوره داشته است. بر این اساس، شورش‌های داخلی، خونریزی و چنددستگی، مؤلفه مهمی در رویکرد نویسنده نامه تنسر و نیز خواجه نظام‌الملک به برپایی ثبات و نظم پایدار و تقویت پایه‌های قدرت حکمرانی در کشور بوده است. رهاشدگی و بی‌عدالتی‌های صورت‌گرفته در دوره قاجار، نویسنده دستورالاعقاب را مأیوسانه به سمت تحفظ فردی سوق داده و آشفتگی و استبداد دوره نائینی، وی را به تحدید هر چه بیشتر قدرت پادشاه متمایل کرده است. بر مبنای رساله نائینی، به هر میزان نهادهای توصیه‌شده شراکت بیشتری در امر حکومت داشته باشند، اداره کشور در راستای خیر عمومی بیش از پیش قابلیت اجرا می‌یابد. رساله نائینی را شاید بتوان نخستین سنگ‌بنای مفهوم تبیین نظری حکمرانی امنیتی در معنای مدرن آن در ایران به‌شمار آورد.

منابع

- احمدوند، شجاع (۱۳۸۹) درآمدی بر نظریه شاهنشاهی ایران باستان (بر مبنای شاهنامه فردوسی)، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۲۳.
- ازغندی، علیرضا، حمدالله اکوانی (۱۳۹۱) مسائل اساسی اندیشه سیاسی در نامه تنسر، فصلنامه علوم سیاسی، دوره ۸، شماره ۱۸.
- اسلامی، روح‌الله (۱۳۹۹) حکومت‌مندی مطلوب در اندیشه سیاسی ایران شهری، ویراسته فرزاد پورسعید، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- اسلامی، روح‌الله، حسین محسنی (تابستان ۱۳۹۹) نظارت در اندیشه سیاسی خواجه نظام‌الملک طوسی، جامعه‌شناسی سیاسی ایران، سال سوم، شماره ۲.
- امیدسالار، محمود (۱۳۷۳) مفهوم عدالت در اندیشه خواجه نظام‌الملک، مجله ایران‌شناسی، سال ششم، شماره ۱.
- بهزادی، مرضیه (تابستان ۱۳۹۵) اندیشه‌های سیاسی خواجه نظام‌الملک طوسی، فصلنامه جندی شاپور، سال دوم، شماره ۶.
- جلیلیان، شهرام (تابستان ۱۳۹۵) چند نکته تازه درباره تاریخ‌گذاری نامه تنسر به گشتاسب، فصلنامه تاریخ فرهنگی، شماره ۲۸.
- جانپور هروی، عزیز (۱۳۸۶) مبانی مدیریت سیاسی در اندیشه خواجه نظام‌الملک طوسی، علوم مدیریت، سال اول، شماره ۳.
- جهانگیری، علی، گارینه کشیشیان سیرکی، سید علمی مرتضویان فارسانی، حسن آب‌نیک (۱۳۹۸)، نظم کیهانی و نسبت آن با عدالت در اندیشه سیاسی ساسانیان؛ مطالعه موردی نامه تنسر، دو فصلنامه جستارهای تاریخی، سال دهم، شماره اول.
- حجتی نجف‌آبادی، شهناز (بهار و تابستان ۱۳۹۸) تحلیلی بر نگاه دوگانه و متناقض منابع عصر ساسانی درباره اشکانیان (روایات ملی و تواریخ اسلامی)، پژوهش‌های علوم تاریخی، سال ۱۱، شماره ۱.
- حسینیان، روح‌الله (۱۳۹۸/۰۵/۲۳) مروری بر آرا و اندیشه‌های میرزای نائینی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- خلعتبری، اللهیار، نیره دلیر (۱۳۸۸) اندیشه ایرانشهری و خواجه نظام‌الملک، مطالعات تاریخ فرهنگی، سال اول، شماره ۲.
- دیلم صالحی، بهروز (۱۳۸۳) آموزه هماهنگی جامعه با نظام هستی در اندیشه سیاسی، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۱۹۹ و ۲۰۰.
- خواجه نظام‌الملک طوسی (۱۳۴۴) سیاست‌نامه، به تصحیح محمد قزوینی، کتابفروشی زوار، چاپ دوم.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۳) معرکه جهانی‌بینی‌ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، نشر احیاء کتاب.
- رضایی راد، محمد (۱۳۷۹) مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، تهران، انتشارات طرح نو.
- رهبر، عباسعلی، احمد زارع، محسن سلگی (۱۳۹۱) تحلیل گفتمانی نامه تنسر: درآمدی بر اندیشه سیاسی عصر ساسانی، دو فصلنامه دانش سیاسی، سال هشتم، شماره دوم، پیاپی ۱۶.

- زیباکلام، صادق (۱۳۷۴) ما چگونه ما شدیم، انتشارات روزنه.
- فکری، کتابون (۱۳۸۸) وظایف دین مردان در ایران باستان، پژوهش‌های تاریخی، دوره یک، شماره یک.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۰) فقه و سیاست در ایران معاصر، نشر نی.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۴) آستانه تجدد در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله، نشر نی.
- قادری، حاتم، تقی رستم‌وندی (۱۳۸۵) اندیشه ایرانی‌شهری (مختصات و مؤلفه‌های مفهومی)، فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)، سال شانزدهم، شماره ۵۹.
- قاسمی، محمد علی (۱۳۸۵) نسبت انسان‌شناسی و اعتماد سیاسی در اندرزنامه‌های ایرانی: بررسی تطبیقی نامه تنسر و سیاست‌نامه، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس.
- قاسمی، محمد علی (۱۳۸۶) قدرت و امنیت در سنت سیاست‌نامه‌نویسی: مطالعه سیرالملوک خواجه نظام‌الملک، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال دهم، شماره دوم.
- قدیمی قیداری، عباس، علی قانعی زوارق (۱۳۹۶) دگراندیشی در سیاست‌نامه، تحلیل گفتمان برخورد با مخالف در اندیشه خواجه نظام‌الملک، اندیشه سیاسی در اسلام، دوره ۴، شماره ۱۳.
- کاوندی کاتب، ابوالفضل، محمد حافظ‌نیا، حاتم قادری، غلامحسین غلامحسین‌زاده (تابستان ۱۳۹۸) بررسی تحلیلی اندرزنامه‌های سیاسی، فصلنامه پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، دوره ۷، شماره ۲.
- مینوی، مجتبی (۱۳۵۴) نامه تنسر به گشنسب، تهران: دنیای کتاب
- نائینی، محمد حسین (۱۳۷۸) تنبیه الامه و تنزیه المله یا حکومت در دیدگاه اسلام، به اهتمام محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار.
- نجمی، ناصر (۱۳۷۴) عباس میرزا، انتشارات علمی، تهران.
- نواب طهرانی، میرزا مهدی (۱۳۷۶) دستورالاعقاب (رساله انتقادی و سیاسی از اوایل عصر قاجار)، به اهتمام سید علی آل داوود، نشر تاریخ ایران.
- ویلیامز، مایکل سی (۱۳۸۹) فرهنگ و امنیت، ترجمه روح‌الله طالبی آرنانی و مرتضی نور محمدی، پژوهشکده مطالعات راهبردی.