

درآمدی مقایسه‌ای بر نظریه‌های شاهی آرمانی ایران باستان و حکومت اسلامی ایران معاصر

مسعود کریمی بیرانوند

دکترای اندیشه سیاسی از دانشگاه علامه طباطبائی تهران

masoodvand@chmail.ir

چکیده

برخی از مستشرقین اندیشه امامت شیعی را ناشی از علاقه باستانی ایرانیان به تفکر شاهی آرمانی دانسته و برآمدن سلاطین ایرانی در چهارچوب خلافت اسلامی را در راستای همین نگاه اقتدارگرایانه و ظل‌اللّهی ایرانیان به فرمانروایان ارزیابی کرده‌اند. همچنین نویسندگانی نیز پس از انقلاب از سنخیت نظریه حکومت شیعی معاصر (ولایت‌فقیه) با نظریه سیاسی شاهنشاهی سخن گفته و در نتیجه ولایت‌فقیه را نوعی بازتولید حکومت پادشاهی در قامت اسلامی معرفی کرده‌اند.

از آنجاکه همگونی دو نظام سیاسی ریشه در سازگاری تئوریک آنها با هم دارد، لذا برای سنجش مدعیات بالا به این پرسش پرداخته‌ایم که رابطه آن نظریه سنتی پادشاهی (شاهی آرمانی) با این نظریه جدید حکومت اسلامی (ولایت‌فقیه) چیست؟ در پاسخ با استفاده از روش تحقیق اسنادی و براساس چهارچوب اندیشه‌شناختی جان مارو، این دو سامان فکری در چهار محور امر سیاسی (اهداف، مرجعیت، تحدید و اعتراض) کالبدشکافی و مقایسه شده‌اند. نتیجه اینکه با وجود تفاوت‌های آشکار و اساسی میان دو الگوی حکومتی در هر چهار محور پژوهش، شباهت و اتحاد بین آنها چه در ساحت نظر و چه در عرصه تاریخ وجه منطقی ندارد.

کلیدواژه‌ها: نظریه سیاسی، ایران باستان، شاهی آرمانی، حکومت اسلامی، ولایت فقیه

مقدمه

پس از ورود اسلام به سرزمین ایران در سده هفتم میلادی، نظام سیاسی شاهنشاهی از بین رفت و ایران جزئی از قلمرو خلافت اسلامی شد. با این حال دیری نپایید که شاهد نوعی بازگشت یا دست کم ترکیب منحصر به فرد الگوی شاهنشاهی با نظریه سیاسی اسلامی در سده‌های متوالی پس از آن بودیم. از نظر اعتقادات دینی هم به تدریج مردم ایران به سمت قرائتی از دین اسلام با عنوان «تشیع» و با محوریت مفهوم «امامت» گرایش پیدا کردند و همین روند باعث شده است که برخی محققان بین این گرایش مذهبی به امامت و آن تحول سیاسی به سلطنت رابطه‌ای برقرار کنند. بر این اساس مستشرقینی چون کنت گوینو و ادوارد براون ارادت ایرانیان به خاندان اهل بیت معصومین و تشرف آنها به مذهب شیعه را ناشی از باورها و احساسات ملی‌گرایانه و شاه‌پرستانه و نوعی واکنش در برابر اسلام اعراب دانسته‌اند: «هر دو فرقه بزرگ تشیع (امامیه و اسماعیلیه) نه تنها نماینده حقوق و فضائل خاندان نبوت‌اند، بلکه واجد حقوق و فضائل سلطنت نیز می‌باشند» (براون بی تا: ۱۹۵). رابرت هیوم معتقد است که شیعیان به شدت تحت تأثیر زرتشتیگری بوده‌اند (هیوم ۱۳۸۶: ۳۷۱). کسانی هم اندیشه امامت و انسان کامل در اعتقادات اسلامی را هم‌راستا با مفهوم شاه‌آرمانی در ایران باستان فرض کرده‌اند «عقیده به الوهیت شاهنشاهی، قرن‌ها بود که محور اصلی تفکر ایرانیان را تشکیل می‌داد... حق جلوس بر تخت مقدس شاهی ایران تنها از طریق وراثت ممکن است. درست است که خلیفه یک حاکم منتخب دولت اسلامی است، اما دارای اصالت نژاد نمی‌باشد. در طرف دیگر ائمه شیعه از نسل موجودات اهلی (!!!) می‌باشند» (ناث ۱۳۷۱: ۲۷).

مسأله پژوهش: امروزه نیز اگرچه با وقوع انقلاب اسلامی ایران، نظام شاهنشاهی عملاً برچیده شده است، اما کسانی که از تداوم نظریه شاهنشاهی در دوران پس از اسلام و بازتولید نظریه ایران‌شهری به‌ویژه از زمان صفویان سخن گفته‌اند، چه‌بسا برای ظهور مجدد این بنای کهن در دوران معاصر نیز پرونده‌ای گشوده باشند. به‌همان ترتیب که برای دوران پس از اسلام، مستشرقین سعی می‌کنند، ظهور سلطنت اسلامی را در عقاید و نظریات شاهی آرمانی جستجو کنند، در این زمان هم هرچند حکومت جمهوری اسلامی با سرنگون کردن نظام شاهنشاهی روی کار آمده است، اما برخی باور دارند که با توجه به ریشه و مبانی مشترک این دو، مجدداً پس از دورانی چند

شاهد سربرآوردن سیاق شاهنشاهی در لباسی نو بوده‌ایم و این خود را روزبه‌روز بیشتر نشان خواهد داد.

پیشینه پژوهش: در این موضوع اگرچه اظهارات پراکنده و جنبه‌گیری‌های ایدئولوژیک مبنی بر تباین، ترابط و یا تشابه این دو الگوی حکومتی در روزنامه‌ها، سخنرانی‌ها، کتب عمومی و منابع الکترونیکی به‌وفور یافت می‌شود، اما جستار و نوشتار علمی مستقلی در این باره به دست نیامد. البته در برخی کتب، مقالات و سخنرانی‌های علمی به این موضوع اشاراتی می‌شود. مثلاً نویسنده‌ای به‌طور غیرمستقیم درصدد القای احیای مقام شاهی در ایران پس از انقلاب بوده است: «اختیارهای فقیه در قانون اساسی جدید بسیار بیشتر از اختیارهای شاه در قانون اساسی مشروطه بود. افزون بر این از آنجا که فقیه منصوب از جانب خداوند تلقی می‌شد، از تقدسی الهی برخوردار می‌گردید که هر چند با فرّ ایزدی شاهان در اندیشه ایرانی شباهت‌هایی داشت ولی در عمل شاهان به‌ندرت به چنین تقدسی دست یافته بودند» (حسینی‌زاده ۱۳۸۸: ۲۹۸-۲۹۹) و یا نویسنده‌ای دیگر در کتابش می‌نویسد: «ولایت فقیه بیش از آنکه امری دینی باشد، بازتاب شاهنشاهی ایرانشهری و استبداد شرعی در ذهن و ضمیر فقیهان شیعه است» (کدیور ۱۳۸۷: ۳۰۱).

سؤال و فرضیه: پس پاسخ به این پرسش که نظام پادشاهی (با قرائت شاه‌آرمانی) و حکومت اسلامی (با قرائت ولایت فقیه) از حیث مبانی نظری و فارغ از عملکرد حکومتی و کارایی تاریخی چه تفاوت‌ها و تشابهات اندیشگی دارند؟ اهمیت وافر دارد، چرا اگر ثابت شود که این دو نظام سیاسی در نظر و روی کاغذ با هم تفاوت‌های جدی و آشتی‌ناپذیر دارند (فرضیه تحقیق) می‌توان گفت؛ که تشابه، ترکیب یا استحاله حکومت اسلامی با حکومت پادشاهی در صحنه تاریخ نیز هیچ وجه منطقی نداشته و ندارد. این نوشتار به دنبال آن است که با کنار هم قرار دادن اجزای این دو نظریه سیاسی، راه را برای مطالعات عالمانه و قضاوت‌های منصفانه قدری بازتر کند.

روش تحقیق: روش پژوهش ما روش تحقیق اسنادی-کتابخانه‌ای با اولویت دادن به متون و کتاب‌های معتبر هر یک از طرفین مقایسه است. از نظر دورکیم موضوعات اجتماعی دارای سیر تکوینی و تاریخی هستند که ما اکنون به آنها دسترسی مستقیم نداریم و لذا باید از اسناد و پژوهش‌های مرتبط با آنها برای رفتن به کنه موضوع استفاده کنیم (دورکیم ۱۳۹۵: ۱۴۱). وقتی ما می‌خواهیم دو نظریه و نظام

سیاسی را در سطح کلان مقایسه کنیم، زمان و توان لازم برای مشاهده، مصاحبه یا سایر روش‌های کسب مستقیم داده‌های مرتبط با موضوع را نداریم و چاره‌ای جز مراجعه به کتاب‌ها، نامه‌ها و سایر متون معتبر و مرجع برای استفاده از دادگان از قبل موجود نداریم. طبیعی است که این شیوه پژوهش، دارای نوعی رویکرد تفسیری است که البته با روش‌های هرمنوتیکی و تحلیل محتوا تفاوت دارد. «روش اسنادی روشی کیفی است که پژوهشگر تلاش می‌کند تا با استفاده نظام‌مند و منظم از داده‌های اسنادی به کشف، استخراج، طبقه‌بندی و ارزیابی مطالب مرتبط با موضوع پژوهش خود اقدام نماید» (صادقی فسایی ۱۳۹۴: ۶۹).

چهارچوب نظری: بدیهی است که واحدهای تحلیل مقایسه‌ای ما در این تحقیق، عبارت‌اند از نظریه شاهی آرمانی و نظریه ولایت فقیه. اما برای تعیین متغیرهای تحلیل، از چهارچوب اندیشه‌شناختی جان مارو استفاده شده است. جان مارو در کتاب *تاریخ اندیشه‌وران سیاسی غرب* (Morrow 1997) بر مبنای پرسش‌های اساسی به شرح آرای اندیشه‌وران سیاسی غرب پرداخته است. پرسش از «اهداف سیاست»، «مرجعیت قدرت سیاسی»، «تحدید قدرت سیاسی» و «به چالش کشیدن قدرت سیاسی» (Morrow 1997: 13-14) چهار محور اساسی و ثابت اندیشه‌ورزی سیاسی است که «مارو» در تاریخ اندیشه سیاسی مورد مطالعه قرار داده است. نویسندگان نیز در این نوشته چهارچوب اندیشه‌شناختی جان مارو را به‌عنوان چهارچوب نظری این مقاله برگزیده و در ادامه چهار شاخص آن را در موضوع مقایسه‌ای خود به کار خواهد گرفت.

۱. غایت امر سیاسی

پاسخ به غایت امر سیاسی کاری بس دشوار است و نیازمند درکی درست و ژرف از مبانی جهان‌شناسی و ایدئولوژی مسلط بر زمینی است که امر سیاسی در آن می‌روید. در تفکر ایران باستان نوعی تقسیم‌بندی میان گیتی و مینو و ساکنان هر یک صورت می‌گیرد. هر یک از مقومات گیتی و عناصر مینویی دارای ایزدی خاص بوده‌اند. علاوه بر عالم گیتوی، جدال خیر و شر در عالم مینویی نیز جریان دارد و ایزدان نیز در دو دسته خوب و بد قرار می‌گرفته‌اند. هزاران سال قبل از آفرینش انسان، نیروهای خیر و شر به سرکردگی اهورامزدا و اهریمن نبرد تاریخی خود را آغازیده‌اند (آموزگار ۱۳۷۶).

همین ثنویت فلسفی - تاریخی که در پایان با پیروزی نیروهای خیر سرانجام می‌یابد، غایت اصلی هر امری خصوصاً امر سیاسی را تعیین می‌کند. مطابق آموزه‌های زرتشتی، خوب بودن به‌تنهایی بسنده نیست و باید به جنگ با بدان رفت و رستگاری انسان در این است که در طیف نیروهای خیر به سرکردگی اورمزد (اهورامزدا) علیه سپاهیان شر به سرکردگی اهریمن به نبرد بپردازد. لذا زرتشت پیغامبر این مکتب، خود پیروانش را به قیام علیه دشمنان دین تحریک می‌کند (آشتیانی ۱۳۸۱: ۴۱۶). نکته‌ اساسی اینکه جدال خیر با شر امری ذاتی و نه عارضی و هدف از آفرینش انسان نیز همین بوده است (بهار ۱۳۸۱: ۷۴).

این‌گونه است که شاهان تاریخی و پیشاتاریخی همواره به دو دسته خوب و بد افراز شده‌اند: شاهانی آرمانی مثل فریدون، کیخسرو، کوروش، اردشیر و شاهانی شریر و گجسته مثل ضحاک، افراسیاب، اسکندر. در جمع‌بندی مطلب، غایت زندگی و امر سیاسی در بند ذیل به‌خوبی آمده است:

غایت زندگی سیاسی. پیامد جالبی که بر هم‌ترازی دین و دنیا از یکسو و بر یکتاپرستی در نزد ایرانیان مترتب است «دوگانگی اخلاقی» یا اعتقاد به نیروهای خیر و شر است... در این رقابت که میان نظم و دروغ در زمین برقرار است، اهل سیاست و اربابان قدرت در سپاه نیکی برای از میان برداشتن پلیدی می‌جنگند (رجایی ۱۳۸۵: ۶۳ و ۶۴).

در رابطه با غایت امر سیاسی در نظریه حاکم اسلامی، از آنجا که امام خمینی چهره شاخص نظریه مذکور در زمان حاضر است، برای درک غایت امر سیاسی در نظریه حکومت اسلامی، نظری اجمالی به جهان‌شناسی وی کافی به نظر می‌رسد. از این منظر از یک لحاظ، نظام خلقت نظام احسن است و دارای نظم و غایتی است که خداوند مقرر فرموده و پیروزی و سرانجام با حق بوده، انسان در صورتی رستگار می‌شود که خود را با این تقدیر الهی همراه و راضی نماید (ر.ک: امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۸) و از لحاظ دیگر انسان، عصاره خلقت است و هدف از خلقت این است که انسان لاهوتی الهی ربّانی روحانی شود (ر.ک: امام خمینی ۱۳۷۷). انسان باید به‌جایی برسد که آیین تجلی جمال و جلال خداوند بشود و این تنها قلب انسان است که چنین ظرفیتی دارد (ر.ک: امام خمینی ۱۳۶۸).

نکته مهم اینکه فطرت خدایی انسان طوری سرشته شده که در متن جامعه و مصالح عمومی شکوفا می‌شود و رسیدن انسان به خدا نه در کنج معابد بلکه در صحنه زندگی اجتماعی امکان‌پذیر است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۷). اگرچه این افراد هستند که اصالت داشته و جامعه را تشکیل داده‌اند، اما چون خیر همین افراد در خیر دیگران و حرکت مشترک به سمت نیکی‌هاست، لذا خواسته‌ها و نیازهای جامعه اولویت داشته و معیار طرح برنامه‌هاست و این جز با تشکیل حکومت نمی‌شود. از نظر ایشان حکومت اسلامی بیش از برآوردن نیازهای جسمی و روانی مردم (مثل رفاه و اقتصاد، امنیت و عدالت) باید به فکر عروج و تعالی روحانی آنها باشد. معنویات در رأس همه امور و تشکیل حکومت برای همین است. البته اقامه عدل [نیز هدف] است، لیکن غایت نهایی معرفی خدا و عرفان اسلام است (ر.ک: امام خمینی ۱۳۸۴).

بنابراین نگاه تثبیه‌ای در اندیشه مزدیسنايي در برابر نگاه توحیدی در تفکر اسلامی مهم‌ترین تفاوت این دو در غایت امر سیاسی یعنی؛ «دفاع از خیر و جدال با شر» در برابر «تلاش برای رسیدن به معرفت و عبودیت الهی» را نتیجه می‌دهد. به‌طور کلی به نظر می‌آید، در اندیشه ایران باستان بیش از آنکه هدف از جدال با شر و دفاع از خیر مد نظر باشد، نفس این کار مهم است و لذا می‌توان گفت؛ جنبه سیاسی این نظریه بر جنبه معنوی و دینی آن می‌چربد و شاید به همین خاطر است که محققان از به خدمت گرفتن دین و تحریف و استفاده ابزاری از آن توسط ملوک پارس سخن گفته‌اند (عباس ۱۳۴۸: ۲-۷؛ کندی ۱۳۸۱: ۵۵؛ گرن ۱۳۷۷: ۶۴، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۶، ۳۹۸؛ کریستین سن ۱۳۵۰: ۱-۱۳). در مقابل هرچند جدال حق و باطل بخش جداناپذیر تفکر اسلامی محسوب می‌شود اما اصالت نداشته و بودن آن در راستای طی کردن مدارج وجودی و تکامل انسان به‌سوی غایت الهی‌اش، تبعی است.

گذشته از هدف غایی حکومت‌ها، جان مارو چهار هدف عمومی برای دولت‌ها می‌شناسد: «نظم و امنیت»، «فضایل»، «آزادی» و «رفاه». مسلماً خرد سیاسی مزدایی و تفکر سیاسی اسلامی در رابطه با این اهداف مهم ساکت نیستند.

نظم

درباره نظم از دو جهت می‌توان بحث نمود. از زاویه نگرش سلبی، همان‌طور که در جهان مینویی طیف خدایان خوب با خدایان بد درگیر هستند، ایرانی‌های پاک‌آیین

نیز به سرکردگی شاه‌آرامانی دشمنان خارجی و بدکیشان داخلی را تار و مار می‌کنند. با عینک هابزی اگر بنگریم، اساساً علت واقعی تشکیل اولین پادشاهی ایرانی توسط مادها همین معنای دفع تهدیدهای خارجی و حل مناقشات خارجی بوده است. شاهان هخامنشی و ساسانی نیز دائماً خود را منجی وطن و معطی آرامش معرفی نموده‌اند. زرتشت نیز خود از مخالفین زندگی شبانی و جنگجویانه بود و در آرزوی پیدایی پادشاهی قدرتمند بود که از زندگی مسالمت‌آمیز کشاورزی در مقابل پیروان دیوصفت ائشمه (خشم) حمایت کند (رجایی ۱۳۸۵: ۷۶).

از زاویه نگرش ایجابی، اما باید ایجاد نظم را مهم‌ترین هدف سیاسی به شمار آورد. مطابق اصل بنیادین «آرته» هر کس و هر چیز در نظام هستی، جایگاهی دارد که تخطی از آن جایز نیست. این معنا حتی در مورد خدایان هم صدق می‌کند و اورمزد خود آشون (رعایت‌کننده آرته) است (مینوی ۱۳۵۴: ۵۷ و ۵۸). پادشاهان افسانه‌ای چون جم و کیکاووس و شاهان تاریخی مثل بردیا و قباد قربانی این بی‌نظمی شده‌اند. در حکومت اسلامی، نظم بیش از آنکه رنگ کیهانی به خود بگیرد به صورت عینی‌تر و به‌عنوان ضروری‌ترین دلیل وجودی حکومت شناخته می‌شود تا جایی که جامعه دارای حکومت ظالم، بالاتر از جامعه بدون حکومت است. به نظر می‌رسد حکومت اسلامی نسبت به شاهی باستانی، حوزه عمل و دایره اختیار بیشتری برای خود قائل است. از این منظر حاکم جامعه اسلامی می‌تواند محدودیت‌های فراتر از عرف را حتی در مسائل شرعی و اخلاقی تعیین نماید.

امام خمینی معتقد است که یکی از احکام اولیه اسلام حکومت به عنوان شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله (ص) است و بر تمام احکام فرعی مقدم است. حاکم اسلامی می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان قرار گرفته خراب کند، قراردادهای شرعی حکومت با مردم را در زمانی که مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند (ر.ک: امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰).

از زاویه نگرش ایجابی، مفهوم نظم در تفکر اسلامی، همانند تفکر مزدیسنايي ارتباط بسیار نزدیکی با مفهوم عدالت دارد. لذا می‌توان جامعه را همچون نظامی در نظر گرفت که هر فردی باید در جایگاه خاص خویش عمل کند. اما مفهوم عدالت در تفکر اسلامی مساوی نظم نیست و آنچه جایگاه هر عضو را در ارتباط با سایر اعضای مجموعه مشخص می‌کند میزان و نوع استحقاق و استعداد آن عضو است. از آنجایی

که حقوق افراد می‌تواند بالقوه یا بالفعل بوده و بر اساس استعداد و کوشش آنها قابل تغییر می‌باشد، لذا نظم و عدالت اجتماعی در حکومت اسلامی دارای انعطاف و پویایی می‌شود (مطهری ۱۳۹۱ ج ۱: ۷۸-۸۴).

فضیلت

منظور از فضیلت، هدفی است که ارزش ذاتی دارد و اهداف دیگر ارزش خود را از آن دارند. در ایران باستان مفهوم «رته/اشه» نقش محوری دارد. همین که افراد از حدود معین خود تجاوز نکنند و به کار خویش - که نظام کیهانی و نه پادشاه یا جامعه برای آنان مقرر کرده است - مشغول باشند، بالاترین فضیلت است. چنان که رضایی‌راد نیز با اشاره به اینکه «بحث کلامی تقدم نظم بر خیر یا خیر بر نظم در علم کلام زرتشتی معنا ندارد» (رضایی‌راد ۱۳۷۸: ۱۰۰) معتقد است که مفهوم «أشه» هم نظم را در دل خود دارد و هم راستی. به عبارت دیگر اگر از بالا نگاه کنیم، فرمانروا وظیفه دارد هر کس را در جایش بنشانند و در اینجا اُشه یعنی نظم و اگر از پایین بنگریم هر کس باید خود خویشکاری و انجام وظیفه داشته باشد و از این منظر اُشه یعنی فضیلت و راستی. در این رابطه آنچه جلب نظر می‌کند این است که همچون خود آدمیان فضایل اخلاقی نیز در میان آنان تقسیم شده است. از میان فضایی همچون «اروندی»، «خردمندی»، «دلیری»، «نیرومندی»، «وفاداری»، «خرسندی»، «رادمندی»، «فرمان‌برداری» موارد نخستین بیشتر به کار فرمانروایان و طبقات بالای جامعه می‌آمد و موارد پسین راست کار فرومایگان و برزیگران است (رضایی‌راد ۱۳۷۸: ۱۳۰). آموزش و پرورش به صورت سازمان یافته تنها خاص شاهزادگان و اشراف است و مردمی که دائماً ملزم به دین‌داری بودند، حتی از محتوای کتب دینی خود اطلاعی ندارند (آشتیانی ۱۳۸۱: ۴۵۸).

چنان که دیدیم ارزش بنیادین در نظریه شاهی آرمانی، همان نظم و عدالت به معنای قرار گرفتن هر چیز در جای خود است. در نظریه اسلامی نیز عدالت اصل و هدفی عام بوده و ملاک تعیین همه احکام و آموزه‌هاست؛ با این حال باید گفت عدالت هم هدف غایی نیست و ارزش خود را به واسطه فضیلت دیگری دارد که تحت عناوینی چون کمال انسان و خلیفه‌اللهی از آن یاد شده است (جوادی آملی ۱۳۷۹: ۱۰۱-۱۰۴). بنابراین در تفکر اسلامی، کسب فضیلت و خیر واقعی که همانا پرهیزکاری و نورانیت الهی انسان است، برای همه در دسترس است و جنسیت، طبقه، نژاد و ثروت نمی‌شناسد.

آزادی

آزادی سیاسی را نیز در دو محور منفی و مثبت می‌توان بررسیید. در رابطه با آزادی سیاسی از نوع منفی در ایران باستان بر خلاف تصور اولیه، باید گفت عوامل متعددی قدرت شاه را کنترل می‌کرده‌اند. دست‌کم در فضای اندیشگی، شاه نیز خود را در چهارچوبی که جهان‌بینی خیمه‌ای برایش مقدر کرده بود، محصور می‌دانست و هرگونه منیت و درازدستی، تراژدی چون سرنوشت جم برایش رقم می‌زد (بهار ۱۳۸۱: ۲۲۳) حتی اگر به دلیل نبود تکنولوژی‌های امروزی بوده است، به هر حال شاه نمی‌توانسته نقشی بیشینه در زندگی اتباع داشته باشد و لذا در متون دینی و سیاسی از بسیاری از دخالت‌هایی که امروزه دولتمردان در سطوح مختلف جامعه می‌کنند، خبری نیست. طرز تلقی حاکم نسبت دولت، یعنی اندیشه دولت نظم که حداقل نقش برای دولت قائل است، حوزه آمریت و میزان مداخله او را در زندگی روزمره بسیار محدود می‌کند. اگر این نظر را با اندیشه غالب امروزه در خصوص حکومت یعنی «دولت رفاه» مقایسه کنیم که بر اساس آن دولت وظیفه دارد، نگران تمام جنبه‌های زندگی شهروندان باشد، میزان محدودیت حکومت پادشاهی را درمی‌یابیم (رجایی ۱۳۸۵: ۹۴-۹۵).

نوع دیگر آزادی سیاسی از جنبه‌ایجابی است که طبق آن افراد سرنوشت سیاسی خود را رقم می‌زنند. در زمینه آزادی منفی اگر مردم ایران باستان توفیقی داشتند، ولی در مقابل از آزادی مثبت و مصادیق آن مثل مشارکت سیاسی و نظارت عمومی خبری نبود. شاید بالاتر از این عدم مشارکت بتوان از به حساب نیامدن مردم و حتی زیردستان شاه در متون و اسناد رسمی سخن گفت. به عبارت دیگر فقط یک نفر شخصیت دارد و سزاوار و بلکه موظف به داشتن آزادی و نقش‌آفرینی سیاسی است و آن فرد جز شاه نمی‌تواند باشد (آشتیانی ۱۳۸۱: ۴۲۳، ۴۳۲). تأکید می‌شود منظور این نیست که کسی جز پادشاه هویت نداشته و وی خود همه کار می‌کرده است، منظور این است که سیاست و آزادی سیاسی کارویژه شاه بوده و دیگران کارویژه‌های دیگری داشته‌اند.

در حکومت اسلامی ضمن آنکه حکومت به‌طور بالقوه اختیار اعمال قدرت در هر امر و حوزه‌ای را دارد، اما در عمل تا زمانی که مصالح سیاسی و اجتماعی مسلمین به خطر نیفتد، حاکم از دخالت در زندگی مردم پرهیز می‌کند و مردم بنا به اصل اولیه در

اداره زندگی خود آزادند (امام خمینی ۱۳۸۴: ۴۱۲). این موضع‌گیری به غایت حکومت اسلامی برمی‌گردد که سیر اجتماعی به‌سوی عرفان و عبادت خداوند است و لذا قرار گرفتن هر کس در جایگاه ثابت یا آزادی عمل برای تحرک در صحنه اجتماع، هیچ کدام مستقلاً مطرح نظر نیستند.

آزادی سیاسی مثبت را اما می‌توان بر دو قسم دانست. یکی، تعیین حکومت: از این منظر مردم، خود مستقیماً در تمامی فعالیت‌های حکومتی شرکت نمی‌کنند، اما زمام آن را به عهده دارند. این حق را خداوند به آنها داده است (ر.ک: امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴). دوم، مشارکت سیاسی: از این منظر، افراد حق دارند در امور حکومتی و سیاسی جامعه حضور و نقش مستقیم داشته و مسئولیت سنگین مزبور را به دوش بکشند (میراحمدی ۱۳۸۱: ۸۱).

در حقیقت، در نظام شاهی چون اصل بر رعایت نظم بوده و درازدستی خلاق به جایگاه حاکمان نوعی ناراستی و اهریمن‌صفتی است، لذا مشارکت سیاسی مردم چندان مجالی برای ظهور نمی‌یابد. اما امر سیاسی در تفکر اسلامی هدف‌بنیاد و فرایندمحور است و مردم محق و بلکه موظف‌اند در مسیر رسیدن به قرب الهی یاری‌گر حکومت باشند.

رفاه

امروزه دولت‌های رفاهی اختیارات گسترده‌ای در برنامه‌ریزی، تولید و توزیع جوامع دارند و حتی طرفداران دولت حداقل نیز، نقش بسترسازی و کنترل اقتصاد را به دولت محول می‌کنند. لیکن در ایران باستان، تنها رابطه اقتصادی بین حکومت و مردم اخذ مالیات بر اراضی و مبتنی بر استدلال به محافظت از نظم و امنیت کشور بود. با این حال اعتقاد بر این بود که خوشبختی کشور و کامروایی مردم عمیقاً به پاک و مشروع بودن او وابسته بود. در دوران حاکمیت پادشاهان دین‌دار، عادل و مؤید از جانب خداوند جهان پر از رویش، دام و گیاه، مهرورزی و راستگویی می‌گردد و در دوران حاکمیت پادشاهان اهریمنی مشحون از نابودی، مرگ و بیماری. افزون بر این، شاهان یک وظیفه مهم به عهده داشتند و آن نیایش و یزشن بردن به درگاه خدایان برای سرریز شدن نعمت و آبادانی کشور و مردم بود. این مسأله در باور مردم بسیار ریشه‌دار بود (ادی ۱۳۸۱: ۶۵).

به‌طور کلی شاه‌آرمانی باید کشور را به آرمان‌شهر ایران‌ویج که در سرآغاز سرشار از کامروایی، بیمرگی، آبادانی، مزدپرستی و دیگر نعمات بوده و در پایان نیز توسط سوشیانت این چنین خواهد گشت، نزدیک و نزدیک‌تر نماید. پادشاهان هخامنشی همواره سعی در شبیه‌سازی خود به سوشیانت و نشان دادن برعهده گرفتن چنین مسئولیت خطیری داشته‌اند (مجتبایی ۱۳۵۲: ۱۳۵-۱۴۷).

در بینش اسلامی، سعادت و رفاه انسان نیز امری صرفاً جسمانی و دنیایی نیست، بلکه خوشبختی معنوی و اخروی هدف نهایی است. از طرفی دیگر آسایش روح و حیات طیبه اخروی بدون در نظر گرفتن واقعیات جسمانی و دنیایی ممکن نیست. لذا رفاه امری تک‌بعدی - مادی یا معنوی صرف - نیست. همچنین به‌رغم جایگاه والایی که برای انسان در نظر گرفته می‌شود، مسئولیت سنگین او در قبال خداوند، دیگر انسانها و حتی جامدات، نباتات و حیوانات یادآور شده؛ لذا محدودیت‌ها و شرایطی از این زاویه نیز بر اصل رفاه و تمتع مادی او وضع شده است. حلال بودن مال، منع تکاثر و کنز، منع تبذیر و اسراف و دوری از مال‌پرستی، رئوس این محدودیت‌هاست که حکومت برای تحقق آن باید برنامه‌ریزی و عمل کند.

از زاویه دیگر؛ مالکیت در اندیشه اسلامی می‌تواند سه گونه باشد؛ شخصی، جمعی، دولتی. لذا حکومت اسلامی حق فعالیت اقتصادی خصوصی یا جمعی را سلب نمی‌کند، اما وظایف و لذا اختیارات گسترده‌ای نیز در این باب دارد. اختصاص یافتن حجم زیادی از متون فقهی به مکاسب و معاملات و انبوهی از قواعد و ضوابط فعالیت اقتصادی به‌خوبی بیانگر این مطلب است (امام خمینی ۱۳۸۴). به‌کارانداختن چرخ تولید و بهره‌وری و ایجاد اشتغال مفید برای همه، محرومیت‌زدایی و ایجاد عدالت اقتصادی، رسیدگی به بخش‌های عمومی و حکومتی، نظارت بر عملکرد مشروع بازار و فعالیت‌های اقتصادی و جهت‌دهی آن به سمت اهداف نظام اسلامی رئوس کارویژه‌های حکومت اسلامی در حوزه اقتصاد و رفاه است (همان).

بنابراین می‌توان گفت؛ حکومت اسلامی ضمن اینکه نسبت به نظام پادشاهی، به جنبه‌های معنوی، باطنی و اخروی مفاهیم و مطلوب‌های اقتصادی بیشتر اهمیت می‌دهد، در عین حال برای اداره و کارآمدی سیستم اقتصادی برای دولت، اختیارات بیشتری برای برنامه‌ریزی و دخالت در حوزه اقتصاد قائل است.

۲. مرجعیت قدرت سیاسی

منظور از این عنوان پاسخ به دو سؤال است: چه کسی (کسانی) قدرت سیاسی دارند؟ چرا؟ در نگاه انسان قرن بیستمی سیاست و قدرت سیاسی امری طرفینی، گشوده و پراکنده در سطح جامعه بوده و از قلمرو حکومت فراتر رفته است و هر فردی می‌تواند به‌گونه‌ای در بازیِ بازِ سیاست اعمال قدرت کند. با این حال از دیرباز مطابق با تعداد افرادی که قدرت رسمی حکومت را در دست می‌گیرند به تقسیم بندی نظام‌های سیاسی پرداخته‌اند.

در باور سیاسی ایرانیان، تنها نظام قابل تصور و تحمل، یکه‌شاهی و به عبارتی مونارشی است. پیش از این گفتیم که بینش اسطوره‌ای مزدیسنايي ترکیبی از توحید و ثنویت است، به همین منوال در روی زمین نیز دو طیف اقتدار سیاسی داریم که در رأس هر طیف یک شاه ایستاده است: شاه خوب (مشروع) و شاه بد (نامشروع). اما چرا شاه باید بر بلندای هرم قدرت سیاسی بایستد؟ دلایل توجیه‌گر این فرمانروایی متمرکز چیست؟ در یک تصویر کلی می‌توان نظریات مشروعیت سیاسی را در قالب خواست الهی، قانون طبیعی، شایستگی فردی و حمایت مردمی تقسیم‌بندی کرد (عالم ۱۳۸۴: ۱۶۳-۲۰۷).

نظریهٔ خواست الهی

بی‌تردید پادشاهان ایران باستان خود را نمایندهٔ خدا در روی زمین می‌دانستند. بین شاه در زمین و خدا در آسمان هیچ فاصله و واسطه‌ای تصور نمی‌شد و او نه تنها نمایندهٔ بلافصل خدا در زمین بود، بلکه تمام امور و تصمیمات سیاسی را به خواست و ارادهٔ او رمزد انجام می‌داد (مجتبایی ۱۳۵۲: ۱۰۹ و ۱۱۰). برای تجسم بخشیدن به این باور معنوی، زندگی و رفتار شاهان - ریش، عبا، قبا، تخت، نیایش، خوردن و... - پر از عجایب منحصر به فرد بود. مردم روح (فرورتي) شاه بزرگ را می‌پرستیدند و او مقامی خداسان داشت (ادی ۱۳۸۱: ۵۱-۵۴).

به قیاس این بحث، طبق نظریهٔ نصب الهی در تفکر اسلامی حاکمیت اصالتاً مختص به خداوند است و هیچ کس بر دیگری حق حکومت ندارد، مگر آنکه خداوند خواسته باشد. ساز و کار عملی اسلام برای وضع مقررات و قوانین، سلسله‌مراتبی است، به این معنا که اگر در موردی خداوند مستقیماً حکم داده باشد، واجب‌الاطاعه است،

در غیر این صورت به پیامبر^(ص) و ائمه معصوم^(ع) و در مرتبه بعد باید به نایبان معصومان - به صورت خاص یا عام - رجوع شود. در زمان غیبت امامان معصوم با برشمردن شرایطی، فقهای جامع‌الشرایط را به نحو عام برای حکم دادن و قانون‌گذاری معرفی نموده‌اند (مصباح یزدی ۱۳۷۸: ۶۴ و ۷۱).

نظریه قانون طبیعی

مشیت الهی و تأیید شاهان او توسط خداوند بی‌حساب و کتاب نبوده و حکمت این انتصاب را همان نظم کیهانی (آرته) توضیح می‌دهد. نبود شاه‌آرمانی در رأس قدرت چنان بی‌نظمی و آشوبی به بار می‌آورد که کشور و بلکه تمام کائنات را یکسره بر باد فنا می‌داد. فرّه (خورنه) کیانی به‌عنوان بُعد متافیزیکی و مشروعیت دهنده حاکمیت، برگ برنده‌ای در دست حاکمان تلقی می‌شده است. بحث بر سر تقدّم فرّ بر اقتدار یا بالعکس هنوز وجود دارد، ولی باید توجه داشت فرّ چیزی از جنس قدرت نیست که بگوییم کدام یک مقدّم است. بر خلاف درک امروزی از مشروعیت که فقط مختص دارندگان قدرت است، فرّ از نوعی صلاحیت و حقانیت حکایت می‌کند. لذا هم قدرتمندان بدون فرّ داریم مثل افراسیاب و هم فرّه‌مندان بی‌قدرت مثل منوچهر و سیاوش. حاکمان بی‌فرّ چونان شاهان نامشروع تصویر می‌شوند (رضایی‌راد ۱۳۷۸: ۲۷۴-۲۸۴). شرط و سند دیگری که بر طبیعی و غیراختیاری بودن مشروعیت پادشاه صحّه می‌گذارد، نژادگی اوست. چند خطی از کتیبه‌های شاهان هخامنشی همواره مختص به شجره‌نامه شاهنشاهی آنها می‌شده است. شاهانی که نژاد صحیح نداشته باشند، نامشروع تلقی می‌شوند (ادی ۱۳۸۱: ۶۹). برعکس اگر کسی از نژاد شاهی باشد و البته شرایط دیگر به‌خصوص شایستگی فردی داشته باشد، دست آخر به قدرت می‌رسد. اردشیر که پدرش به‌عنوان یکی از نوادگان داریوش سوم معرفی می‌شود، نمونه خوبی از این اعتقاد است (هاشمی‌نژاد ۱۳۸۲).

در حکومت اسلامی چیزی به این معنا که یک شخص حقیقی یا حقوقی طبیعتاً حق حکمرانی داشته باشد وجود ندارد. به صورت خاص تر باید گفت؛ شیوه موروثی حکومت قطعاً از دید متفکران اسلامی مردود است (مطهری ۱۳۹۱ ج ۱۴: ۳۲۳). این نظریه از حکومت اسلامی بر این پیش فرض استوار است که حق حاکمیت ذاتی نبوده و برای کسی تعیین ندارد. حق حاکمیت میراثی نیست که از پدر و مادر به کسی منتقل

شود بلکه مشروعیت آن باید از منبع دیگری ناشی شود.

نظریه شایستگی فردی

دو شرط بالا تا حد زیادی غیراختیاری و دیکته شده بود و همین امر باعث شد برخی به رواج اندیشه جبرگرایانه در بین آریاییان باستان حکم دهند (گرن ۱۳۷۷: ۴۰۳ و ۴۰۴). لیکن مسلم است که داشتن یک سری ویژگی‌های اکتسابی برآمده از استعدادها و رونوی از جمله عوامل مهم کسب قدرت و مشروعیت پادشاه است. دینداری، شجاعت، تندرستی، راستگویی، وفاداری، دادگری، خویشنداری تنها برخی از مواردی است که در اسناد بازمانده از تاریخ بر آنان اشارت‌های فراوان رفته است و آوازه تعلیم و تربیت سخت‌گیرانه و حساب شده شاهزادگان ایرانی تا نقاط دوردست عالم نیز رفته بود (مجتبایی ۱۳۵۲: ۵۲). تنها نگاهی اجمالی به عهد اردشیر کافی است تا از کیاست‌ها و سیاست‌های یک شاه‌ی آرمانی یا نیمه آرمانی خبر دهد (عباس ۱۳۴۸: ۷-۲۱).

در حکومت اسلامی هرچه مسئولیت و مقام سیاسی بالاتر، صلاحیت مسئول نیز باید بالاتر باشد. امام خمینی شرایط مهمی چون اعتقاد و تعهد به اسلام و مردم، اطلاع و آگاهی از دین و تخصص در کار خویش، وجود عدالت و امانتداری، نفی ثروت‌اندوزی و امتیازخواهی، نفی اخلاق خودمدارانه و استبدادی، توانمندی در انجام وظایف و اهل عمل بودن، ادراک رنج محرومیت، ساده‌زیستی، نترسیدن از غیر خدا، شناخت جایگاه و توانایی واقعی خویش و التزام به آن را از جمله ملاک‌هایی می‌داند که حکومت اسلامی باید در استخدام افراد، به تناسب در نظر داشته باشد (امام خمینی ۱۳۸۴: ۴۹۷-۵۰۲). اما به صورت کلی حاکم اسلامی باید واجد سه خصلت باشد، یکی علم به احکام کلی اسلام، دوم شایستگی روحی و اخلاقی و سوم کارایی در مدیریت جامعه که درک سیاسی و اجتماعی، شجاعت، تشخیص اولویت‌ها و.. از آن استنتاج می‌شود (جوادی آملی ۱۳۷۹: ۱۳۷).

نظریه حمایت مردمی

واقعیت آن است که مردم در به حکومت رساندن شاه نقشی نداشته‌اند. وجود استثنائات تاریخی مانند قیام کاوه آهنگر نیز هر چند تفسیربردار است، با این حال اصل فوق را زیر سؤال نمی‌برد. در هر صورت اگر با قدری تسامح به‌جای عناوینی چون قرار اجتماعی،

حمایت و نقش مردمی از عنوان پذیرش یا اضطراب مردم سخن بگوییم، می‌توان گفت؛ مردم ضمن اعتقاداتشان با این واقعیت کنار آمده بودند. چنانچه سموئیل ک.ادی در این باره می‌نویسد: «تصور اینکه جامعه ایرانی بدون وجود او که به‌طور خلاصه مسبب و نگهبان نظم خاص همه چیز بود، بتواند سر کند، تصویری محال بود» (ادی ۱۳۸۱: ۶۷). در تفکر سیاسی شیعه هرچند بعد نرم‌افزاری ولایت از جانب خداوند تفویض می‌گردد، اما بعد سخت‌افزاری آن به حمایت و رضایت مردم بستگی دارد (امام خمینی ۱۳۸۴: ۳۲۷). در واقع حکومت اسلامی وقتی تشکیل می‌شود که مردم با اراده خود آن را انتخاب کرده باشند، اگرچه آنها نمی‌توانند محتوای دین و حکومت اسلامی را تغییر دهند. به بیانی دیگر، مردم می‌توانند حکومت اسلامی را بپذیرند یا نپذیرند، اما نمی‌توانند هر تفسیری از آن داشته باشند. اصطلاحاتی چون جمهوری اسلامی و مردم‌سالاری دینی ناظر به همین ترکیب خاص است (مطهری ۱۳۹۱ ج ۲۴: ۳۳۳). با این همه قید اسلامیت از این منظر، تحدیدی بر مردم‌سالاری نیست و مردم‌سالاری حقیقی فقط با حکومت اسلامی و اطاعت از آموزه‌های دینی در باب مردم‌داری و انسان‌دوستی میسر است (آیت‌الله خامنه‌ای روزنامه جمهوری اسلامی: ۱۳/۵/۱۳۸۰).

۳. حدود اعمال قدرت سیاسی

بعد از مشخص شدن فرد یا نهاد شایسته اعمال قدرت، پرسش بعدی ناظر به حدود و عمق اعمال قدرت است که در هر دو سپهر نظریه شاهی آرمانی و نظریه حاکم اسلامی پاسخ خاص خود را دارد.

حدود قدرت در ایران باستان

اصولاً تمرکز قدرت به خودی خود دلیل استبداد و دیکتاتوری نیست، چراکه اگر اعمال قدرت با محدودیت‌های عینی و مشخص مواجه باشد و عمق نفوذ اراده قدرت در زندگی مردم محدود بوده و تابع محدودیت‌های مشخص باشد نمی‌توان از استبداد قدرت سخن گفت. در ایران باستان به نظر می‌رسد که وضع از این گونه بوده است یعنی به‌رغم تمرکز، قدرت سیاسی از جهت دامنه و عمق با محدودیت‌های مهمی چون عرف، دین، گروه‌های قدرت و مرزهای ملی مواجه بوده است که در ذیل اشاره‌ای به آنها خواهد شد.

آیین: عموماً از شنیدن این واژه، مفاهیمی مثل رسوم و مناسک اجتماعی به ذهن می‌رسد. در مقابل، آیین یا مترادف باستانی آن «آرته/آشه» در سنت فکری آریایی رنگ کیهانی به خود گرفته بود. مهم‌ترین آموزه اجتماعی-سیاسی منتج از آیین «آرته» ساختار طبقاتی جامعه بوده است که در میان اقوام هندوایرانی دیده می‌شود. اما بر خلاف تصور معمول، نقش ساختار طبقاتی در تحدید قدرت حاکم این نیست که آنها مانند گروه‌های قدرت و نفوذ، اقتدار شاه را تخصیص می‌زنند، بلکه در وجه دیگر نظریه ساختار طبقاتی، یعنی مفهوم خویشکاری است که چیز معتنا بهی دیده می‌شود. استدلال این‌گونه است: «همان‌گونه که دیگران را حق دخالت در حوزه امریت شاه نیست، شاه نیز نباید از گلیم خویش قدم آن سو نهد». عاقبت شاهان زیاده‌خواه و هرکاره‌ای چون جمشید که هم شاهی می‌خواست و هم موبدی بر کسی پوشیده نیست. شاه هم دیندار است، هم رزم‌آور و هم هنرمند و کوشا. ولی این به معنای برعهده گرفتن تمام قوا و نهادهای اجتماعی - سیاسی نیست. شاه در ورای طبقات به کار خود یعنی سیاست مشغول است. به‌زعم رضائی‌راد:

او اگر چه جامع علوم است، اما وظیفه او تنها سیاستمداری و کشورداری است. او اگر چه مسئول همه چیز است، اما ساز و کارهایی وجود دارد که قدرت او را تحدید می‌کند (رضایی‌راد ۱۳۷۸: ۳۱۵).

دین: منظور از دین، وجه نقلی و فقهی آیین است. چیزی که کارویژه موبدان و هیربدان و البته در رأس آنان پیامبری چون زرتشت می‌باشد. اکنون که قرار است آرمان‌شهر زمین را براساس فردوس برین تنظیم نماییم، نیاز به راهنمایی برای این شبیه‌سازی داریم. شاه آرمانی دین‌دار و دین‌یار است ولی متولی دین نیست. منظور از متولی امور دینی کسی است که موظف و متخصص در استنباط آموزه‌های مزدیسنایی و تولید دستورات دینی است.

اجرای ظواهر شرعی از جمله نیایش، قربانی، پرهیزکاری و نیز تحکیم مبانی دینی در جامعه مثل مبارزه با فرقه‌های جدید و منحرف دینی، ساختن آتشکده‌ها و معابد، تدوین و جمع‌آوری کتب دینی، حمایت از طبقه روحانیون مواردی است که پیوند دین و سیاست را خاطر نشان می‌سازد و در مقابل وجود طبقه روحانیون زرتشتی و در رأس آنان موبد موبدان که قدرت آنان فراتر از شاه نیز می‌رفت و شاه در امور غیبی و دینی ناگزیر از اطاعت امر آنها بود، دلیل بر جدایی آن دو است. البته این فقط شاه نبود که از

دخالت در کار روحانیون بر حذر داشته می‌شد، بلکه عکس ماجرا نیز برقرار بود. زرتشت خود مسلکی عرفانی و صوفیانه داشته، دارای قدرت سیاسی نبود و به درگاه گشتاسپ پناهنده می‌شود (گرن ۱۳۷۷: ۱۰۱-۱۱۲) و موبدی قدرتمند چون تنسر خود را زاهدی می‌داند که از هیاهوی دنیا و مافیها گوشه عزلت گزیده‌است و جز از سر ناچاری و خیرخواهی به ایفای چنین نقش سنگینی در سیاست نمی‌پردازد (مینوی ۱۳۵۴: ۵۰).

گروه‌های قدرت: به‌طور سنتی سه طبقه روحانیون، ارتشتاران، کشاورزان در جامعه ایران باستان جا افتاده بود و شاه نیز در بالای این طبقات جای داشت. به‌مرور زمان طبقات دیگری مثل دبیران و پیشه‌وران به وجود آمدند. آنچه که به نظریه شاهنشاهی مربوط می‌شود، اینکه دست‌کم برخی از این طبقات در عمل نفوذ و قدرت زیادی در دربار داشته‌اند. به‌عنوان نمونه روحانیون در دوره ساسانی که اختیاراتی چون تولید دین و امور دینی، آموزش، دادگری، وزارت و کسب مالیات‌های هنگفت دینی گوشه‌ای از قلمرو قدرت آنها را نشان می‌دهد (مینوی ۱۳۵۴: ۱۷). خاندان‌های هفت‌گانه دوران سلطنت هخامنشیان نیز قدرت زیادی داشته‌اند. سخن را با این بیان کوتاه کنیم که تقریباً همیشه (و البته با فراز و نشیب) در ایران باستان نوعی ساختار سیاسی «پراکنده شاهی» و «ملوک‌الطوایفی» برقرار بوده است (رجایی ۱۳۸۵: ۹۵-۹۶).

سخن در باب موقعیت و امکانات سیاسی گروه‌های مذکور، ممکن است ما را به سمت نوعی اندیشه آریستوکراسی و یا الیتسیسم سوق دهد. این سخن در نظریه شاهنشاهی به سه دلیل چندان موجه نمی‌نماید. نخست اینکه سیاست به معنای اداره امور عمومی کشور در زمان‌های باستان حوزه اطلاق خاص خود را داشته و به کارهایی چون آموزش، رزم و نبرد، دین‌یاری ربط مستقیمی نداشته است. سیاست چنان‌که گذشت کارویژه و خویشتکاری پادشاه بوده است. دوم اینکه قدرت و اقتدار سیاسی شاه مبانی نظری و الهیاتی داشته، اما اشراف و بزرگانی چون کرتیر و برزویه حتی اگر قدرت سیاسی داشته‌اند بر اساس قانون مرسوم نبوده است. سوم اینکه شاه قدرت خود را از جای دیگری می‌گیرد و به زیردستان نیز پاسخگو نیست. در سنگ‌نگاره‌ها، شاهان موفقیت‌های خود را به خدایان و خود نسبت می‌دهند و هیچ‌گاه خود را ممنون و مدیون زیردستان نمی‌دانند. شکست‌های پادشاه نیز به عناوینی هم‌چون سر رسیدن هزاره، گریختن فرّه ایزدی، بد دلی و ناپاکی پادشاه استناد می‌شود تا عدم حمایت یا نقش سیاسی مردم (بهار ۱۳۸۱: ۱۸۳-۱۸۸).

مرزهای ملی: نظریه شاه‌آرمانی اساساً یک نظریه ملی‌گرایانه و ایرانشهری محسوب می‌شود. سرزمین ایران‌ویج به‌عنوان مرکز زمین تصور می‌شود و سابقه‌ای به درازای عمر بشر برای کشور ایران در نظر گرفته می‌شود. جنگ‌های ایران و توران که از منوچهر آغاز می‌گردد، با جدال خیر و شر نسبت ژرفی دارد (آموزگار ۱۳۷۶: ۴۲-۷۱؛ مینوی ۱۳۵۴: ۸۹-۹۰). ایرانی خوب است و انیرانی بد. این مطلب را با اصل ثنویت در خداشناسی ایران باستان به‌خوبی می‌توان توضیح داد. از آنجا که خدایان بد و اهریمنی واقعیتی در برابر خدایان خوب هستند و طرف مخاصمه آنها محسوب می‌شوند، شاه آرمانی و ملت تابعه او نیز همواره در مقابل شاهان آهرمینی و ایادی‌شان قرار دارند. به عبارتی ثنویت در اعتقادات دینی، ثنویت سیاسی را به همراه دارد.

البته در مقام عمل، وضعیت تاحدی فرق می‌کرده و نمی‌توان آن را مثلاً با بسته بودن یهودیت در نژاد بنی‌اسرائیل مقایسه نمود. قلمرو پادشاهی ایران بسیار گسترش یافته و حتی شاهانی چون کوروش خدایان ممالک دیگر را به رسمیت شناخته و به درگاه آنان یزشن می‌بردند. با این همه نمی‌توان اندیشه ملی‌گرایانه را از اندیشه سیاسی شاه‌آرمانی حذف نمود. محقق‌ی خاطر نشان می‌سازد که مهم‌ترین چالش فکری بر سر راه سلوکیان، اندیشه پادشاهی بود. شاهی که اولاً باید ایرانی باشد و ثانیاً برگزیده اهورامزدا باشد، چیزی که یونانیان نمی‌پذیرفتند (ادی ۱۳۸۱: ۵۰). بنابراین محدودیت دیگر بر قدرت سیاسی، مرزهای ملی بوده است.

حدود قدرت در حکومت اسلامی

به قیاس بحث بالا در نظریه حاکم دینی نیز به نظر می‌رسد که قدرت سیاسی حاکم از جهت دامنه و عمق با محدودیت‌های مهمی چون شریعت، تقوا و مردم مواجه بوده که در ذیل اشاره‌ای به آنها خواهد شد.

شریعت: اولاً منظور از ولایت فقیه، ولایت تشریحی است نه ولایت تکوینی (امام خمینی ۱۳۸۴: ۱۲۴)؛ یعنی همان‌گونه که در حکومت‌های دیگر، تقنین و اجرا و نظارت آن به افراد یا نهادهایی واگذار می‌شود، در اینجا اختیار این امور در کف ولی فقیه است. در حالی که شاه در نظریه شاه‌آرمانی می‌تواند در کائنات اثر گذاشته و عامل خرمی یا خرابی شود. ثانیاً در همین حیطه ولایت تشریحی نیز بر اساس توحید در ربوبیت تشریحی، ولی فقیه و نظام اسلامی حتی قدرت قانون‌گذاری از خود را هم

ندارد و تنها کاشف از احکام الهی است. به بیان آیت‌الله جوادی آملی، حاکم اسلامی ولایت تشریحی دارد نه ولایت بر تشریح (جوادی آملی ۱۳۷۹: ۱۲۴). امام خمینی نیز بر این نکته این‌گونه تأکید کرده است که «در اسلام یک حکومت است و آن حکومت خدا، یک قانون است و آن قانون خدا و همه موظفانند به آن قانون عمل کنند» (همان: ۲۵۷). بنابراین هر چند در حکومت اسلامی بر خلاف شاهنشاهی حاکم خود مرجع امور دینی به‌ویژه در مسائل سیاسی است و نیازی به تبعیت از علماء ندارد ولی او فقط کاشف از دستورات الهی است نه خواسته‌های خود، ضمن اینکه در این مسیر می‌تواند از نظرات و آراء فقهی دیگران نیز بهره‌مند شود.

تقوا

از آنجایی که دین‌داری و اخلاق‌مداری از جمله شرایط اساسی رهبری است، لذا قوی‌ترین عامل جلوگیری‌کننده از انحراف ولی فقیه خواهد بود (منتظری ۱۳۷۰: ۳۰). مطابق آراء نظریه‌پردازان حکومت اسلامی چنانچه مسئول جامعه اسلامی از احراز شرایط لازم، از جمله عدالت ساقط شود، مشروعیت دینی خود را از دست داده و قبل از هر حرکتی از طرف دیگران خود به خود از مقام خود عزل می‌شود (مصباح یزدی ۱۳۷۸: ۱۱۰-۱۱۱). این عامل محدودساز قدرت را می‌توان با عامل آیین در نظریه شاه‌ی مقایسه نمود، چرا که در آنجا نیز شاه به‌محض عصیان از نظم ارته‌ای هستی و جامعه مردود می‌شود.

مردم

این مردم هستند که حکومت اسلامی را پذیرفته و تحقق می‌بخشند و با قبول آنان، دولتمردان حق دارند بر کرسی قدرت بنشینند. اما نقش آنها به اینجا ختم نمی‌شود و بقا و کارآمدی حکومت در گرو همکاری مردم و جلب رضایت آنهاست (جوادی آملی ۱۳۷۹: ۸۰-۸۴). راه دیگری که اسلام برای عمق بخشیدن به روابط میان حکومت و مردم اندیشیده، مشورت با مردم است (مطهری ۱۳۹۱ ج ۲: ۲۵۹-۲۶۰). البته شور و مشورت با مردم به‌منزله تبعیت حتمی از نظر آنها نیست، بلکه برای رسیدن به رأی صواب‌تر و استفاده از تجارب دیگران و نیز ایجاد همدلی و رضایت و اتمام حجت با مردم است. همچنین حاکم مجبور نیست در همه امور با همه کس مشورت کند

(منتظری ۱۳۷۰: ۸۷). آیت‌الله خامنه‌ای با تحلیل مفهوم ولایت و تأکید بر پیوستگی مردم و حاکمان اذعان می‌دارد: «وقتی دو چیز چنان به هم پیچیده باشند که نتوانیم از هم جدایشان بکنیم، می‌گوییم این دو ولایت دارند. من و شما ولایت داریم، یعنی به همدیگر پیوسته‌ایم. اما معنای خاص ولایت عبارت است از پیوستگی مردم یک جامعه با رهبر و امام خود و این پیوستگی بیشتر در زمینه‌های اجرایی است» (به نقل از: مهاجرنیا ۱۳۸۹: ۵۴۳).

۴. اعتراض به قدرت سیاسی

مسئله چگونگی مواجهه مردم با فرامین حکومتی به‌ویژه در زمانی که با آن موافقت ندارند از جمله مباحث حساس و توجه برانگیز سیاست است. در چنین شرایطی بحث مخالفت در برابر قدرت حاکم چنان مهم است که می‌توان آن را در ذیل یکی از پرسش‌های دائمی اندیشه سیاسی مطرح نمود. با توجه به درون سیستمی یا برون سیستمی بودن اعتراض و انتقاد را می‌توان ذیل دو مقوله اصلاح و شورش بررسی کرد.

اصلاح

منظور از اصلاح هرگونه بازنگری مسالمت‌آمیز و اعتراض درون ساختاری و نهادینه است. به نظر نمی‌رسد در گفتمان باستانی سازوکار روشنی برای این امر باشد. پایه منطقی هر گونه اعتراض به حاکم در این نکته نهفته که حاکم نیز ممکن است به هر دلیلی نتواند وظیفه خویش را به‌درستی انجام دهد و کار اداره ملک و مملکت به فساد کشیده شود. چنین بیمی درباره شاه آرمانی از آنجا که آرمانی است، راه ندارد. فتح‌الله مجتبایی نشان می‌دهد که شاهان تاریخی چگونه سعی داشته‌اند خود را به سوشیانت پایان روزگار شبیه نمایند (مجتبایی ۱۳۵۲: ۱۳۸-۱۴۷). لذا به نظر می‌رسد اصلاح امور و نوسازی (فرشکرت) ربطی به زیردستان و به‌ویژه مردم عادی نداشته است.

البته در متونی مثل *شاهنامه* گهگاه از اعتراضات پهلوانان به کیانیان سخن به میان می‌آید، ولی اولاً این مسئله فقط شامل حال خواص دربار می‌شود و صدای اعتراض مردم هیچ‌گاه به گوش نمی‌آید، ثانیاً همین اعتراضات نیز هیچ ضامن اجرایی و مجرای پیگیری ندارد و چون تیری در تاریکی است. «این البته غیر از دخالت در امور شهریاری و توطئه‌چینی بر ضد شهریار بوده، زیرا پهلوانان به خودی خود به انفکاک

پایگاه پهلوانی از مرتبه شهریاری، آگاه بودند» (رضایی‌راد ۱۳۷۸: ۴۰۱). آنچه می‌تواند حاکم را گوشمالی دهد، اراده ایزدان و نظام ارته حاکم بر هستی است. در نظام اسلامی با عنوان اصل امر به معروف و نهی از منکر مردم حق و وظیفه دارند مراقب عملکرد مسئولان و مجریان باشند و نباید رهبران را از نصیحت خیر خود محروم کنند. سفارش‌های دینی در این باره چنان زیاد است که در کتب حدیثی بابی به نام «نصیحت پیشوایان مسلمین» باز می‌شود. امام خمینی بر سنت حسنة انتقاد به‌عنوان وسیله مهمی برای نظارت و پاسخگویی تأکید کرده می‌گوید: که هر فردی از ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کرده و به او انتقاد کند و او باید به آنها جواب قانع کننده بدهد و در غیر این صورت اگر برخلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد- خودبه‌خود- از مقام زمامداری عزل خواهد شد و ضوابط دیگری برای حل این مشکل وجود دارد (ر.ک: امام خمینی ۱۳۸۴).

شورش (انقلاب)

اساساً نظریه شاهنشاهی نظریه‌ای در باب انقلاب و حتی سازگار با آن نیست. سموئیل‌ادی می‌گوید:

وقتی یک نفر بابلی طغیان می‌کرد یا یک باکتریایی می‌شورید یا یک شهربان سر از اطاعت شاه بزرگ باز می‌زد، معنی‌اش از نظر ایرانیان آن بود که با برگزیده اهورامزدا به مبارزه برخاسته است. شاه ایران از آن جهت که گرداننده و مدبر امور ایزدی و فوق طبیعی بود، جانشین ناپذیر بود (ادی ۱۳۸۱: ۶۷).

جالب است که برخی محققان ماجرای به حکومت رسیدن بردیا را نوعی حرکت اصلاح‌طلبانه معرفی می‌کنند که با سرکوب حاکمان روبه‌رو و تحریف می‌شود (پورپیرار ۱۳۸۵: ۲۳۴-۲۳۸). در دوران ساسانیان آیین نوین مانوی و جنبش اجتماعی مزدکیان که آنقدرها هم رادیکال نبودند، سرکوب می‌شوند. عامه مردم می‌دیدند که طبقه مهمی چون برزیگران به خفت و ستم دچار شده‌است و لذا از حرکت‌های اعتراضی حمایت می‌کردند. مهم این است که هیچ نرمشی در نظریه شاه‌آرمانی در برابر این شورش‌ها به چشم نمی‌آید (آشتیانی ۱۳۸۱: ۴۴۰-۴۴۱).

خط قرمز انتقاد و اعتراض در حکومت مشروع و مقبول اسلامی نیز تا وقتی است که به مصالح جامعه و نظام اسلامی ضربه نزند (مطهری ۱۳۹۱ ج ۲۴: ۱۲۶-۱۲۸). در واقع آزادی در حکومت اسلامی تا حدی است که «به مصالح جامعه و منافع سایر افراد ضرر نرساند و الا اگر در مورد خاصی موجب زیان رساندن به جامعه یا برخی افراد گردید، در این مورد بر حاکم اسلامی است که او را در محدوده‌ای که دفع ضرر گردد محدود نماید» (منتظری ۱۳۷۰: ۶۷). با این حال اگر مردم از حاکم اسلامی و یا به‌طور کلی نظام سیاسی اسلامی روی گردان شوند، حکومت نباید در مقابل این خواست آنان مقاومت کند، اگر چه رأی مردم صواب نباشد و در این کار مرتکب معصیت شده باشند (مصباح یزدی ۱۳۸۰: ۲۸).

محور مقایسه		نظریه شاهی آرمانی ایران باستان	نظریه حکومت اسلامی ایران معاصر
اهداف سیاست	غایت امر سیاسی	تفوق سیاست بر شریعت (اصل بودن نبرد نیکان و بُدان)	پیروی سیاست از شریعت (اصل بودن تکامل الهی انسان و جامعه)
	اهداف حکومت	نظم طبقاتی پایا مبتنی بر سرشت کیهانی انسان فضیلت خویشکاری و وظیفه ذاتی طبقاتی آزادی مردم از دائره قدرت - برکناری از امر سیاسی اقتصاد و مالکیت خانوادگی و مستقل از برنامه ریزی دولتی	نظم عادلانه پویا مبتنی بر توان و تلاش انسان فضیلت مشترک تقوا و مسابقه همگانی خیرات آزادی نسبی مردم از قدرت - مشارکت در امور سیاسی اقتصاد و مالکیت فردی اما متأثر از برنامه‌ریزی دولتی
مرجعیت قدرت سیاسی	خواست الهی	شاه نماینده خدا در زمین برای ستیز با پروان اهریمن	حاکم اسلامی مآذون از طرف خدا برای اجرای احکام الهی
	قانون طبیعی	نژاد شاهی و فره کیهانی (قدرت ماورایی)	انسان بودن (شرط نبودن ولایت تکوینی)
	شایستگی فردی حمایت مردمی	پرورش ویژه مطابق با آداب و آیین شاهی پذیرش جبری یا سستی مردم	کسب علم دینی، تقوای الهی و تعبیر سیاسی پذیرش آگاهانه و فعالانه مردم
حدود اعمال قدرت سیاسی	خویشنداری	خویشکاری: رعایت آیین شاهی در راس هرم جامعه	تقوا: عدالت و اخلاق سیاسی حاکم پیش از آحاد جامعه
	قوانین	دین: حمایت و رعایت؛ اما عدم تولیگری دین توسط شاه	شریعت: هم تقوا و هم اطاعت از امور شرعی توسط حاکم
	بازیگران	گروه های قدرت: روحانیون، نظامیان، وزیران و دبیران	مردم: پذیرش و همراهی مردم برای تحقق و پیشرفت ولایت
اعتراض به قدرت سیاسی	مزبندی	مرزهای ملی: پشتیبانی از ایرانشهر و مبارزه با ایران	مرزهای ملی: وقعت تاریخی نه محدودیت ذاتی
	اصلاحات	نیود ساز و کار برای اصلاح حکومت از سوی مردم و طبقات	لزوم پیشنهاد، انتقاد و نظارت همگانی
	انقلاب	سرکوب کردن هرگونه شورش و انقلاب در نظام سیاسی	حفظ مصلحت و اصل نظام مگر در صورت روگردانی مردم

جدول ۱. مقایسه نظریه‌های شاهی آرمانی ایران باستان و حکومت اسلامی ایران معاصر بر اساس چهار چوب اندیشه‌شناختی جان مارو

نتیجه‌گیری

اینکه چرا برخی نویسندگان غربی، عربی یا ایرانی تمایل دارند حکومت اسلامی شیعی را به‌نظام شاهنشاهی نزدیک نشان دهند، خود پژوهشی مفصل می‌طلبد، لیکن با نگاهی به آراء و عناصر فکری دو طرف مقایسه، می‌توان به تفاوت‌های اساسی همچون تفوق سیاست بر شریعت، نظم آهنین اجتماعی، نظام سیاسی طبقاتی، سیاست ملی ایران شهری، فرمانروایی موروثی، اتکا به آیین مزدیسنا، اشرافی‌گری و برتری ذاتی شاه، تفکیک موبدان از شاهان (نه جدایی دین از سیاست) و برکنار بودن مردم از قبول، انتقاد یا رویگردانی از شاه به ترتیب در مقابل پیروی سیاست از شریعت، نظام عادلانه منعطف، امت واحده اسلامی، ایده حکومت جهانی اسلام، حکومت عالم جامع‌الشرایط، ابتناء بر شریعت اسلامی، مساوات و موااسات حاکم اسلامی با اتباع، حکومت فقیه و عالم دینی و نقش مردم در تحقق و پیشرفت حکومت حاکم مشروع مسلمان یا اعراض از آن اشاره نمود. نهایتاً در باب مقایسه بین دو نظام سیاسی شاه‌آرامانی و حکومت اسلامی باید گفت؛ دو چیز که در نظر و در روی کاغذ با هم ناسازگارند، چگونه در عمل با هم یکی خواهند شد؟!

منابع و مآخذ

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۱) *زرتشت - مزدیسنا و حکومت*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ادی ک، سموئیل. (۱۳۸۱) *آیین شهریاری در شرق*، فریدون بدره‌ای، تهران: علمی و فرهنگی.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۷۶) *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: سمت.
- براون، ادوارد. (بی‌تا) *تاریخ ادبیات ایران*، فتح‌الله مجتبابی، تهران: انتشارات کتاب‌های جیبی.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۱) *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه.
- پورپیرار، ناصر. (۱۳۸۵) *دوازده قرن سکوت*، تهران: کارنگ.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹) *ولایت فقیه - ولایت فقهت و عدالت -*، قم: اسراء.
- حسینی زاده، سید محمدعلی. (۱۳۸۶) *اسلام سیاسی در ایران*، قم: دانشگاه مفید.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۴) *حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (۱۳۷۷) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- _____ (۱۳۶۸) *چهل حدیث*، تهران: رجاء.

- _____ (۱۳۸۵) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- دور کیم، امیل. (۱۳۹۵) *قواعد روش جامعه‌شناسی*، علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
- رجایی، فرهنگ. (۱۳۸۵) *تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان*، تهران: قومس.
- رضایی‌راد، محمد. (۱۳۷۸) *مبانی اندیشه سیاسی در خود‌مزدایی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صادقی فسایی، سهیلا و عرفان‌منش، ایمان. (۱۳۹۴) «مبانی روش‌شناختی پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی»، *راهبرد فرهنگ*، شماره ۲۹.
- عالم، عبدالرحمن. (۱۳۸۴) *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نشر نی.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷) *شریعت و سیاست (دین در حوزه عمومی)*، بی‌جا، بی‌نا.
- گرن، گنو ویدن. (۱۳۷۷) *دین‌های ایران*، منوچهر فرهنگ، تهران: آگاهان ایده.
- مجتبیایی، فتح‌الله. (۱۳۵۲) *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، بی‌جا، انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۰) *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*. (جلد ۴-۱)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۷۸) *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰) *نرم‌افزار الکترونیکی - مجموعه آثار شهید مرتضی مطهری -*، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- منتظری، حسینعلی. (۱۳۷۰) *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، محمود صلواتی، تهران: تفکر، جلد سوم.
- مهاجرنیا، محسن. (۱۳۸۹) *اندیشه سیاسی متفکران اسلامی - جلد سوم: فقه شیعه -*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- میراحمدی، منصور. (۱۳۸۱) *آزادی در فلسفه سیاسی اسلام*، قم: بوستان کتاب قم.
- مینوی، مجتبی. (۱۳۵۴) *نامه تنسب به گشنسب*، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
- نا، ر. گلدزیه‌ر و افتخارزاده، محمودرضا. (۱۳۷۱) *اسلام در ایران، شعوبیه، نهضت مقاومت ملی ایران*، تهران: میراث‌های تاریخی اسلام و ایران.
- هاشمی‌نژاد، قاسم (۱۳۹۲) *کارنامه اردشیر بابکان*، تهران: نشر مرکز.
- هیوم، رابرت. (۱۳۸۶) *ادیان زنده جهان، عبدالرحیم گواهی*، تهران: علم.

انگلیسی

-Morrow, John (1997) *a history of political though: a thematic introduction*, Washington: palgrave.