

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱: ۲۶۳-۲۳۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

نامه‌ای برای ایران؛ بررسی نسبت دین، سیاست و ایران‌گرایی در «نامه تنسر به گشنسپ» در چارچوب آرای «ماکیاولی»

علی تدین‌راد*

سارا نجف‌پور**

چکیده

در حالی که نسبت دین و سیاست از مسائل اساسی در بررسی سامان فکر و کنش سیاسی عصر ساسانی به‌شمار می‌رود، انگاره غالب آن است که سیاست و فرمان‌فرمایی این دوران بیشتر به دست موبدان بر مدار آیین زرتشتی و برای تقویت و تحکیم آن بوده و بدین‌سان سیاست ساسانیان، دین‌محور تلقی می‌گردد. این پژوهش کوششی است در جهت بازاندیشی در این انگاره مألوف با بازخوانی رابطه دین و سیاست در پرتو بررسی تطبیقی متن «نامه تنسر به گشنسپ» با انگاره‌های «ماکیاولی» در این حوزه. از این بازخوانی چنین به نظر می‌رسد که راهبرد و رویکرد بنیادگذاران ساسانی به نسبت مقوله‌های دین و سیاست را باید نه دین‌محور، بلکه ایران‌محور و ایران‌گرایانه دانست. محور کنش و اندیشه سیاسی آنان، امر سیاسی و ایرانی است با کاربست ابزار دین.

واژه‌های کلیدی: ایران، دین، ساسانیان، ماکیاولی و نامه تنسر.

* Tadyon@scu.ac.ir

نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

s.najafpour@scu.ac.ir

** استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران



مقدمه

برکنار از اینکه ساسانیان روحانی تبار بودند یا نه (جلیلیان، ۱۴۰۰: ۲۳-۷۰؛ جم، ۱۳۹۸: ۴۳-۶۲)، آگاهی‌های تاریخی به روشنی رابطه درهم‌تنیده دین و سیاست در عصر ساسانی را نشان می‌دهد. بنیان این همکاری به دورانی در آستانه استوار شدن سلسله ساسانی بازمی‌گردد و زمانی که ایالت پارس و فرمانروایی آن در پی استقلال سیاسی و وحدت ایران بودند و روحانیون و موبدان در صدد مقابله با فرهنگ بیگانه و تباهی دین و پراکندگی کتاب. در این شرایط، نوعی همکاری میان دو نهاد دین و سیاست شکل گرفت که برقراری نظام ساسانی از آن حاصل گردید و این رابطه در بطن این سلسله تداوم یافت. «هنگامی که ساسانیان در راه ایجاد یک دولت مرکزی نیرومند می‌کوشیدند، دستگاه دینی در مسیر وصول به چنین مرکزیتی گام برمی‌داشت» (پارشاطر و دیگران، ۱۳۸۰: ۳۶).

در دوره ساسانیان برای نخستین بار در تاریخ ایران از آیین زرتشتی، سامانی ایدئولوژیک بر ساخته می‌شود که بدان بنیان شاهنشاهی استوار، مردمان هم‌داستان، پراکندگی ملوک‌الطوایفی تاحدودی برکنده و دولت مرکزی فراگیر برقرار می‌گردد. این تحول در تاریخ فکر سیاسی ایرانیان، آثار بزرگی به همراه داشته است. برخی برآنند که سیاسی و حکومتی شدن دین و توأمان و یکی کردن دین و سیاست، تعادل سیاسی-اجتماعی جامعه ایرانی را که از زمان دیائوکو برقرار بود، از بین برد و به نابودی قدرت‌های محلی، تمرکز روزافزون قدرت، بحران‌های سیاسی و اجتماعی بعدی و در نهایت فروپاشی تمدن ایران منجر شد (رجایی، ۱۳۹۵: ۱۴۳-۱۴۵).

بسیاری دیگر در مقابل، ضمن پذیرش برخی آثار کم‌وبیش ناصواب عجین شدن دین و سیاست از جمله قدرت و دخالت مغان در همه حوزه‌ها و سهم‌خواهی ایدئولوژیک، در عین حال پی‌آمدهای مثبت این امر از جمله کاربست ساختارهای قدرت دینی در بازیافتن یکپارچگی و اقتدار ایران را پر دامنه‌تر می‌شمارند. تاجایی که ریچارد فرای، همراهی دین و دولت به‌عنوان یکی از پایه‌های اسلام را سرمشقی از دولت ساسانی قلمداد می‌کند (فرای، ۱۳۹۳: ۳۸۸). برکنار از جزئیات افکار و پژوهش‌ها، اندیشه غالب درباره رابطه دین و سیاست عصر ساسانی آن است که سیاست و فرمانروایی این دوران همبسته تبار روحانی بنیان این سلسله و «دین‌محور» بوده است. در این انگاره حاکم که بر مطالعه تاریخ روی داده و

گزارش‌های آن استوار است، چنین دیده می‌شود که سیاست بیشتر در دست موبدان و بر مدار آیین زرتشتی و برای تقویت و تحکیم آن صورت می‌بسته است.

در این پژوهش برآنیم که این انگاره را واکاوی و بازاندیشی کنیم و در این راستا می‌کوشیم نه بر مدار صرف گزارش‌های تاریخی، که با تحلیل یکی از متن‌های نگاشته‌شده در این دوره یعنی «نامهٔ تنسر به گشنسپ» به بررسی و ارزیابی مسئلهٔ «چگونگی رابطهٔ دین و سیاست در اندیشهٔ ساسانیان» بپردازیم. در این راستا پرسش‌های اصلی ما این است که رابطهٔ دین و سیاست در اندیشهٔ بنیان‌گذاران سلسلهٔ ساسانیان متضمن چه کیفیتی است؟ آیا در نامهٔ تنسر نیز دین، محور اندیشه و هدف سیاست‌ورزی و فرمانروایی است؟

برای پژوهش در این موضوع از چارچوبی از آرای ماکیاولی دربارهٔ نسبت دین و سیاست استفاده خواهیم کرد. با نظر به شباهت بحران‌هایی که ماکیاولی در ایتالیا و تنسر و اردشیر در ایران با آن روبه‌رو بوده‌اند و نیز با توجه به محوریت بحث دین و سیاست در هر دو سوی، تلاش می‌کنیم ابتدا با صورت‌بندی آرا و اندیشه‌های ماکیاولی درباره نسبت و رابطهٔ دین و سیاست در رساله‌های شهریار و گفتارها، به چارچوبی منسجم از دقایق یا حالات این رابطه دست یابیم و پس از آن، ضمن اشارهٔ گذرا به شرایط ایران زمان تنسر و نگاشتن نامه به گشنسپ، چگونگی رابطهٔ دین و سیاست در اندیشهٔ او را بر مبنای مضامین نامه به گشنسپ می‌سنجیم.

هرچند برخی صاحب‌نظران مقایسهٔ متون سیاسی ایرانی و آثار و آرای جدید غربی را به سبب تفاوت مبادی هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی (قادری، ۱۳۸۴: ۱۲۰) و یا تفاوت شرایط سیاسی و اجتماعی و نوع دستگاه و قالب‌های فکری (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲۸) قابل قیاس نمی‌دانند، با توجه به اینکه این انگاره‌ها متضمن پیش‌فرضی کلی‌نگرانه و پیشینی به موضوع هستند و نیز با توجه به شباهت‌های ساختاری متن‌ها و بحران‌های مشترک دو سو، این مقایسه می‌تواند به فهم موضوع کمک کند.

پیشینه و ادبیات پژوهش

درباره پیشینهٔ بحث رابطهٔ دین و سیاست در ایران باستان، شمار فراوانی تحقیق به چشم می‌خورد که در چارچوب مباحث تاریخی و تحلیل اساطیر و نوشته‌ها و کتیبه‌ها

درباره مسائلی چون استناد شاهان به بنیان‌های آسمانی قدرتشان، یکتاپرستی و تساهل دینی، ارزش‌های اخلاقی-دینی و صفات مذهبی بایسته شاهان بحث کرده‌اند که این مسائل امروز اغلب بدیهی به نظر می‌رسند. غالب کتاب‌ها و آثار تاریخی مربوط به ایران باستان متضمن چنین مباحثی است و در بسیاری از مقاله‌ها و رساله‌های متأخر این حوزه (ر.ک: دستمالچیان، ۱۳۸۸؛ قائم‌مقامی، ۱۳۸۹؛ خسروی، ۱۳۹۳ و احمدوند و بردبار، ۱۳۹۸) هم مرور شده‌اند.

اما به طور خاص درباره هم‌آیندی دین و دولت در دوره ساسانی، چند رویکرد عمده به چشم می‌خورد. یکی از آنها روایت سیاسی-تاریخی است که کوشیده‌اند به پی‌آمدهای سیاسی-دینی-تمدنی رسمی و ایدئولوژیک شدن دین در عصر ساسانی بپردازند که از آثار شاخص این رویکرد عبارتند از «ایران در زمان ساسانیان» (کریستین سن، ۱۳۱۴)، «تاریخ ساسانیان» (شاپور شهبازی، ۱۳۹۸)، «دین ایران باستان» (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵)، «ادیان و مذاهب در ایران باستان» (مزدایور و دیگران، ۱۳۹۵)، «دین‌های ایران باستان» (نیبرگ، ۱۳۸۳)، «تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان» (بارشاطر و دیگران، ۱۳۸۰) و «تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان» (رجایی، ۱۳۹۵). مقاله‌هایی چون «مبانی نفوذ و مقام روحانیون زرتشتی در دوره ساسانی» (ایمان‌پور، ۱۳۷۱)، «تعامل دین و حکومت در ایران باستان» (زمانی‌محبوب، ۱۳۸۷)، «نقش روحانیان زرتشتی در ساختار جامعه ایران عصر ساسانی» (صالحی و ستاریان، ۱۳۸۸) و «فراز و فرود حکومت‌مندی در عصر ساسانیان» (خرمشاد و اسلامی، ۱۳۹۲) نیز از این رویکرد به موضوع پرداخته‌اند.

دسته‌ای دیگر از آثار به بررسی و تحلیل بنیادهای الهیاتی-سیاسی تفکر مزدایی پرداخته‌اند؛ از جمله «مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی» (رضایی‌راد، ۱۳۷۸)، «شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان» (مجتبایی، ۱۳۸۹)، «فلسفه و آیین زرتشت» (عباسیان، ۱۳۸۵)، «دین زرتشت و نقش آن در جامعه ساسانیان» (عبداللهی، ۱۳۶۹) و مقاله‌هایی مانند «دین و دولت در عهد ساسانی؛ درآمدی بر الهیات سیاسی زرتشت» (انصافی و احمدوند، ۱۳۹۸) شایان توجه است. درباره بررسی تطبیقی متون ایرانی با افکار و آثار ماکیاولی هم کارهای شایسته‌ای صورت گرفته است. کلیله و دمنه (دهقانیان و نیکوبخت،

۱۳۹۰؛ اطمینان، ۱۳۸۸ و رضوانیان و غفوری، ۱۳۹۴) اندیشه‌خواجه نصیرالدین طوسی (شریعت و نادری‌باب‌اناری، ۱۳۹۰) اندیشه‌فارابی (اخلاق، ۱۳۸۸)، ابن‌خلدون (اطهری و حسینی‌گاج، ۱۳۹۱) و غزالی (افروغ و دیگران، ۱۳۹۹) به شکل تطبیقی با افکار ماکیاولی بررسی شده‌اند، اما از این منظر کسی به نامه‌تنسر نپرداخته است.

بر این اساس درباره اهمیت و ارزش تحقیق حاضر می‌توان گفت که بررسی و مطالعه تطبیقی نامه‌تنسر و آرای ماکیاولی با محوریت رابطه دین و قدرت، کاری نوآورانه در رسیدن به درکی روشن‌تر از دقایق اندیشه سیاسی عصر ساسانی است. علاوه بر این تقویت ایده تقدم سیاست و مصلحت کشور ایران بر دین در آغازهای بنیان ساسانیان با این تحقیق، می‌تواند اسناد متضمن این ایده از جمله نامه‌تنسر، عهد اردشیر و دیگر متون مشابه را شایان توجه بیشتر از این منظر و کانون تحقیقات آینده سازد.

روش‌شناسی پژوهش

در این پژوهش از ترکیب روشی متناسب با موضوع استفاده می‌کنیم. می‌کوشیم به شیوه اسپریگنز (۱۳۷۰) در بررسی اندیشه‌های سیاسی در نسبت با بحران‌ها و زمینه‌های سیاسی و تاریخی آنها و نیز با کمک روش قرائت متنی و قرائت زمینه‌ای اسکینر با واکاوی ساختار منطق بازسازی‌شده، به فهم منطق درونی نظریه سیاسی دو متفکر دست یابیم. این روشی است که اتفاقاً کوئینتین اسکینر (۱۳۸۰) در بررسی اندیشه سیاسی ماکیاولی به کار گرفته است. اسکینر «برای فهم معانی اصطلاحاتی همچون ویرتو در اندیشه سیاسی ماکیاولی، به جست‌وجوی معنای این اصطلاحات در مباحث زبان‌شناختی و فرهنگ لغات و آثار متفکران آن مقطع تاریخی (دوران رنسانس) می‌پردازد. سپس گرایش‌ها و جریان‌های فکری-سیاسی آن مقطع را بررسی می‌کند تا به قصد و هدف ماکیاولی از طرح و به‌کارگیری چنین اصطلاحاتی پی ببرد» (مرتضوی، ۱۳۸۸: ۲۸۶).

بر این مبنا در این تحقیق سعی می‌کنیم تا با وارونه کردن منطق سازمان‌دهی‌شده نظریه در نسبت با زمینه‌های تاریخی آن، به فهم منطق درونی دیدگاه دو متفکر به شکلی تطبیقی برسیم. به عبارت دیگر هدف، رسیدن به فهم نیت مؤلف متن اندیشه سیاسی از طریق ارتباط با زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و بسترهای فکری و تاریخی

متن است (شریعت، ۱۳۸۷: ۱-۵۰). این روش، به‌ویژه در فهم و تفسیر آرای تنسر با ملاحظه کنش‌های سیاسی-دینی دوران او به کار گرفته می‌شود. در این مطالعه از الزامات و امکانات روش مقایسه‌ای نیز استفاده خواهد شد. مهم‌ترین اهداف به کارگیری روش مقایسه‌ای که در چارچوب مطالعات سامانمند یکدیگر را تقویت هم می‌کنند، توصیف زمینه‌ای، طبقه‌بندی، پیش‌بینی و آزمون فرضیه‌ها هستند (کوثری، ۱۳۸۷: ۲۵۶). به عبارت دیگر هدف اصلی این روش، یافتن نظریه اشتراک در جهت تدوین نظریه یا تأیید و ابطال نظریه‌های موجود و همچنین یافتن نقاط اختلاف برای رسیدن به گونه‌شناسی است (هرسیچ، ۱۳۸۱: ۱۲-۱۵). در این راستا ابتدا بسترهای تاریخی آرای اندیشمندان مورد نظر، توصیف و سپس بر مبنای متغیرهای تعریف‌شده، مقایسه و در نهایت تحلیل و نتیجه‌گیری خواهد شد.

ماکیاولی؛ بستر تاریخی، دین، سیاست

ایتالیای عصر ماکیاولی و دستگاهی که او بدان خدمت می‌کرد، با بحران‌های داخلی و خارجی فراوان روبه‌رو بود. بی‌ثباتی و فقدان یک نظم سیاسی مقتدر و پراکندگی کشور، مسئله اساسی و بحران ماکیاولی به‌شمار می‌رفت. ماکیاولی با مطالعه تاریخ و گرایش‌های عمومی آن در پی استخراج قوانین و قواعد علمی و عملی سیاست است. او تاریخ را دوری می‌بیند که در آن «دلیری، صلح می‌آورد؛ صلح، آسایش؛ آسایش، بی‌نظمی و بی‌نظمی، تباهی و از این بی‌نظمی نظم پدید می‌آید؛ از نظم، تقوا و از این، جلال و دولتمندی» (دورانت، ۱۳۷۳: ۵۸۸). حاصل این تأملات، «گفتارها» و «شهریار» است که در اولی بر رموز موفقیت جمهوری تمرکز دارد و درس‌های موفقیت شاه حکمران، در شهریار گفته می‌شود.

در گفتارها، «ماکیاولی تاریخ روم را برای درس‌گرفتن از آن زیر و رو می‌کند» (کلوسکو، ۱۳۹۱: ۶۸). ماکیاولی بر آن بوده که بر مبنای روایت لیویوس از تاریخ، با تأمل در تاریخ روم و راز و رمزهای برآمدن آن از خلال آشوب و جنگ با دیگر دولت‌ها، به درس‌هایی برای ایتالیای آشوب‌زده‌ی زمانش برسد. رساله شهریار نیز بر مبنای همین واقع‌گرایی و در تمایز از کارهای سیاستنامه‌نویسان پیشین که به‌دور از منطقی مناسبات قدرت و سیاست،

اندیشهٔ سیاسی را بر اخلاق و خیال بنیان نهاده بودند، نوشته شده است. «در هر دو رساله، منطق مصالح دولت ملی و میهن دنبال شده است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۸۷ و ۵۳۸-۵۳۹). ماکیاولی از نخستین طرفداران و نظریه‌پردازان ایدهٔ «مصلحت دولت» شمرده می‌شود که منافع دولت را بر هر امری، اعم از مسائل اخلاقی ارجح می‌داند (کلوسکو، ۱۳۹۱: ۴۴). مصلحت عمومی از مفاهیم محوری اندیشهٔ ماکیاولی است و به‌ویژه در بحث از شیوهٔ حکومت خوب، مصلحت عمومی را محور حکمرانی شایسته قرار می‌دهد و بر آن است که «قانون‌گذار خردمند که خیر عموم را در نظر دارد، نه خیر شخصی خود را و می‌خواهد به وطن خویش خدمت کند، نه به فرزندان و اخلاف خویش، باید بکوشد تا قدرت بی‌حد و مرز به چنگ آورد» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۶۵-۶۶).

دین و سیاست در آرای ماکیاولی

در حالی که مفهوم بنیادین اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانه به تبع الهیات مسیحی و دستگاه کلیسا، اندیشهٔ رستگاری روح انسان و مؤمنان بود و میان سیاست، دیانت و اخلاق تمایزی دیده نمی‌شد، در پایان سده‌های میانه، تفسیری نو از دیانت مسیحی ارائه شد که بسط آن نزد نویسندگان فلورانس سده‌های چهاردهم به بعد، «اومانیزم شهروندی» دوره نوزایش را پدید آورد. ماکیاولی در دل این سنت فکری، اندیشهٔ سیاسی جدیدی تأسیس کرد که در آن نجات میهن در جایی برتر و بالاتر از رستگاری روح می‌نشست. در اندیشهٔ سیاسی انقلابی (اسکینر، ۱۳۸۰: ۶۵) و چه بسا کفرآمیز ماکیاولی که آغاز دوران جدید اندیشه سیاسی در تمایز از مبانی قدیم بود، میهن، جای جانِ قرون وسطایی را گرفت (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۵۵-۴۶۰).

کارکردهای سیاسی دین

در چارچوب اندیشهٔ سیاسی ماکیاولی، میان دو کارکرد یا دوگونه عملکرد تاریخی دین، تمایز گذاشته می‌شود؛ یکی نقش دین در شکوه کشور (روم) و دیگری نقش دین در زوال مملکت (ایتالیای عصر ماکیاولی). ماکیاولی، دین را از عوامل بسیار مؤثر در استواری نظام جمهوری روم باستان می‌داند و با تحلیل این امر، درباب نقش مهم و مفید دین در

سیاست نظریه‌پردازی می‌کند. رومیان باستان با سود جستن از دین، امور کشور و نهادهای آن را اصلاح کرده و بدان، راه بر نابسامانی‌ها و آشوب‌ها بسته بودند (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۷۲).

نوما، امپراتور روم، از دین برای پیشبرد امور خود به خوبی استفاده می‌کرد و حتی ادعا می‌کرد با یکی از پریان ارتباط دارد و کارهایی می‌کند که به صلاح‌دید اوست. او از آن‌رو چنین می‌کرد که می‌خواست در روم، نهادهایی به وجود آورد که رومیان نمی‌شناختند و «تردید داشت که قدرت خود او برای اجرای چنین نقشه‌ای کافی باشد» (همان: ۷۳). ماکیاولی از این رفتار دینی نوما نتیجه می‌گیرد که «هیچ قانون‌گذار بزرگی در میان قومی پیدا نشده است که به قدرت الهی استناد نکرده باشد، وگرنه قوانینش پذیرفته نمی‌شد: بسی چیزهای خوب هست که خردمندان به زودی در می‌یابند. ولی آن چیزها، علائم آشکاری ندارند که دیگران را هم بتوان بر سودمندی آنها معتقد ساخت و از این‌روست که مردان عاقل برای چیرگی بر این دشواری به قدرت الهی پناه می‌برند» (همان: ۷۳). ماکیاولی مثال‌های متعددی از اینکه «رومیان چگونه از دین برای منظم نگه‌داشتن جامعه و پیشبرد کارها و فرونشاندن آشوب‌ها استفاده می‌کردند» نقل می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه «با استفاده از اعتقادات مردم» بر دشواری‌ها چیره می‌شده‌اند (همان: ۱۵ و ۷۸-۸۰).

ضرورت بازآرایی دین

از دید ماکیاولی در روم، همان‌طور که دیانت و آیین و مناسک دین و ترس از خداوند به جمهوری و شکوه انجامید، بی‌توجهی و کوچک شمردن دین نیز به نابودی و زوال کشور خواهد انجامید. از این‌روی ملکانی که بخواهند به تباهی و پراکندگی و آشوب درنیفتند، باید پیش از هر چیز، آیین‌های دینی را از هرگونه تباهی حفظ کنند و «رسوم و آداب دینی را پاک نگاه دارند و همیشه محترم بشمارند»؛ زیرا بدترین نشانه سقوط و تباهی یک کشور، «بی‌حرمتی به تشریفات دینی» است (همان: ۷۵). از دید او، هر دینی بر اصلی استوار است و بقای دولت‌ها وابسته به بقای این اصل بنیادین است. «از این‌رو زمامداران جمهوری‌ها و دولت‌های پادشاهی باید از پایه‌های دین مردمان کشور

خود پاسداری کنند، زیرا تنها از این طریق می‌توانند مردمان را در حال خداترسی و اتحاد نگاه دارند» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۷۵).

بر اساس همین قاعده، از دید ماکیاولی، تباه شدن اصل بنیادین دیانت مسیحی، از عوامل انحطاط و زوال سیاسی و اجتماعی ایتالیا بود. «راز رومیان» در استفاده از نقش دین در «پیشبرد آرمان عظمت شهر» در جهان جدید فراموش شده بود (اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۱۴). از نگاه او، دلیری، شجاعت و آزادگی و آزادی‌خواهی رومیان، حاصل نگاه آنان به دین و تربیتشان بوده است و در مقابل سست‌عنصری معاصران ایتالیایی او از بی‌توجهی به این امور و فروگذاری ارج و جای دین اصیل و مناسک آن است. به زعم وی، «علت اینکه امروز در جهان، کشورهای آزاد مانند روزگاران باستان بسیار نیستند و مردمان چندان اشتیاقی به آزادی ندارند، نقص تربیت ما و تفسیر غلط دین ماست» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۲۰۱).

به این ترتیب در اندیشه ماکیاولی، «تمجید از مذهب روم باستان در واقع انتقادی تلویحی بر مذهب روم جدید یعنی مسیحیت است» (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۲۸۶). تفسیرهای نادرست از دیانت و بی‌توجهی به امور دنیا از جمله دفاع از میهن و آزادی موجب ویرانی کشور شده است و اندیشه و عمل مردم را به تباهی کشانده و کسی به میهن و آزادی و استقلال عشق نمی‌ورزد. از این‌روی از دید او، تجدیدقوا، بازآرایی و اصلاح دین و بازگرداندن آن به اصل بنیادین آن، امری ضروری برای تداوم قدرت و دوام جوامع است.

میهن به جای جان: تقدم مصلحت بر اخلاق

ماکیاولی که برخلاف متفکران دوران قدیم، به شیوه‌های به دست آوردن و حفظ قدرت سیاسی، بیش از بهترین شیوه حکومت می‌اندیشد، در این راه پروای اصول اخلاقی اندیشه سیاسی قدیم را هم کنار می‌گذارد و بر آن است که «بخت‌بانو را باید به هر بهایی به دست آورد» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۳۸). از این‌روی در مقام دفاع از میهن و مصالح عالی ملی، بیم نام و ننگ را روا نمی‌داند: «از وطن به هر حال باید دفاع کرد، چه از راه افتخارآمیز و چه با وسایل ننگ‌آور» و آنجاکه پای نجات میهن در میان است، «نباید اندیشید که کاری که برای نجات آن باید انجام داد، عادلانه است یا ظالمانه»

پسندیده است یا ناپسند. در این مورد هر ملاحظه‌ای را باید به یکسو نهاد و هر اقدامی را که برای رهایی وطن ضروری است، انجام داد» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۴۰۸).

ماکیاولی بر مبنای تجربه و مشاهداتش، همبسته‌انگاشتن فضیلت‌مندی و دین‌داری شه‌ریار با توفیق سیاسی در اندرنامه‌های پیشین (از جمله سیسیرون و سنکا) را نادرست تشخیص می‌دهد و بر آن است که آنان جهان را چنان‌که در واقع و در عمل هست، ندیده‌اند. در حالی که «شکاف میان زندگی واقعی و زندگی آرمانی، چنان است که هرگاه کسی واقعیت را به آرمان بفروشد، به جای پایستن، راه نابودی خویش را در پیش می‌گیرد» (همان، ۱۳۶۶: ۷۸-۷۹). از این‌رو شه‌ریار باید شیوه‌های ناپرهیزگاری و چگونه نیک نبودن را هم بیاموزد و هر جا نیاز بود به‌کار بندد. هم روش‌های انسانی و هم روش‌های ددان در سیاست و شه‌ریاری لازم و ناگزیرند و از این‌روی «بر شه‌ریار است که بداند چگونه روش ددان و انسان را نیک به‌کار بندد... شه‌ریار می‌باید بداند چگونه هر دو سرشت را داشته باشد، زیرا با یکی از دو پایدار نمی‌تواند بود... روباه می‌باید بود و دام‌ها را شناخت و شیر می‌باید بود و گرگ‌ها را رماند» (همان: ۸۶). شه‌ریار باید به هر وسیله‌ای برای موفقیت متوسل شود و در این راه، نادیده گرفتن فضیلت اغلب مؤثرتر از فضیلت‌مند بودن است؛ اگرچه تظاهر به فضایل مهم و ضروری است، چون «فضیلت‌مند بودن می‌تواند خطرناک باشد، اما فضیلت‌مند نمودن، همیشه خوب است» (کلوسکو، ۱۳۹۱: ۳۶).

در نهایت اندیشه‌های ماکیاولی درباره‌ی نقش دین در سیاست را می‌توان در قالب سه عنوان کلی «کارکردهای سیاسی دین»، «ضرورت بازآرایی دین» و «تقدم مصلحت بر اخلاق» جای داد. در ادامه با توجه به مسئله اصلی تحقیق برآنیم که ضمن مروری تاریخی بر زمانه و بستر تاریخی نامه تنسر، آرای تنسر در نامه‌اش را بر مبنای این افکار و اندیشه‌های ماکیاولی تحلیل کنیم.

تَنسَر و بستر تاریخی نامه‌اش به گُشنَسپ

پس از مرگ اسکندر رومی، «کشور ایران را دویست و چهل کدخدا بود» (اردشیر، ۱۳۶۹: ۱۷۵) و در این دوران تاریک حاکمیت پدیده شوم «گَذک خوتائیه»

(ملوک الطوایفی)، ایرانیان «چشم‌به‌راه یک رهایی‌بخش بودند که بیاید تا بزرگی و شکوه روزگار گذشته را به آنها بازگرداند» (جلیلیان، ۱۳۹۷: ۵-۷). این رهایی‌بخش، اردشیر پسر بابک پسر ساسان بود که تا سال ۲۱۱-۲۱۲ میلادی بر ایالت پارس مسلط شد و در نهایت در سال ۲۲۴م در نبرد تعیین‌کننده هرمزگان بر اردوان پنجم اشکانی پیروز گردید (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۳۱۴-۳۱۶) و راه را برای بنای شاهنشاهی ساسانی هموار کرد. او به دوره نزدیک پانصدساله ملوک‌الطوایفی پایان داد و یکپارچگی ایران را باز آورد.

اما در این مسیر و در آغازهای جهانگشایی، اردشیر نامه‌هایی به ملوک‌طوایفی پراکنده ایران نوشت و با یادآوری ایده خود برای یکپارچگی و یگانگی ایران و نیز مشروعیت خونی و اهورایی خود برای این کار، آنان را به فرمان‌برداری فراخواند. او در این نامه‌ها نوشت که «من به اهل مُلک آبا و اجداد خود نظر انداختم، حال ایشان را مختل یافته‌ام و آرای ایشان مختلف، بدع ظاهر شده و فتن بسیار گشته و این صورت مرا در غضب انداخته است و عیش مرا مکدر ساخته، می‌خواهم که آنها را تدارک نمایم و آنچه متفرق شده، جمع گردانم و آنچه از دعایم و ارکان دولت واهی شده، محکم گردانم و فتنه‌ها را بخوابانم و آتش ظلم و ستم را بمیرانم» (بی‌نام، ۱۳۷۳: ۱۷۷-۱۷۸).

یکی از نامه‌های به‌جای‌مانده از این دوران که به خوبی سیاست‌ها و رویکردهای اردشیر و ساسانیان -دست‌کم در این دوره- را نشان می‌دهد، نامه تنسر به گشنسپ است. تنسر هیربدان هیربد دوره اردشیر بابکان^(۱)، او را همدلانه همراهی و یاری می‌کرده است. این امر را در گردآوری اوستا و سامان وحدت ایرانیان پیرامون دین و آیین می‌توان به خوبی ملاحظه کرد. در حالی که پس از حمله اسکندر، بنا به تصریح منابع زرتشتی و غیر آن، اوستا سوزانده شده بود و این رساله وحدت‌بخش ایرانیان همچون سرزمین ایران پراکنده گشته بود، اردشیر بابکان، استواری سیاست و حکمرانی یکپارچه در ایران را بر دین قرار داد و در این راه، کوشش‌های زیادی به انجام رساند (فرنغ دادگی، ۱۳۹۵: ۱۴۰) که تنسر نقش اصلی و مهم در این کار داشته است. در کتاب سوم دینکرد آمده است: «آن شاهنشاه اردشیر پاپکان آمد از پی نو آراستن سلطه ایران، همان نبشته‌ها از پراکندگی به یک جای آورده شد و پوریوتکیش تنسر پارسا (اهرو) که

هیربذان هیربذ بود، برآمد با تفسیر اوستا. اردشیر او را فرمود اوستا واپی افگندن و به مدد آن تفسیر آن را به هم پیوستن و او همچنان کرد...» (جلیلیان، ۱۳۹۶: ۵۱).

بخش و جنبه دیگر اثرگذاری تنسر در برقراری سامان سیاسی ساسانی را باید در تلاش‌های او برای فرمان‌بردار کردن شاهان و ملوک طوایف تا جای ممکن با رایزنی و شرح اندیشه نوین و بلند ساسانیان در جهت بازجست قدرت و شوکت ایرانیان دید. از جمله این کوشش‌ها، نامه به گشنسپ است. این نامه، پاسخ تنسر است به نامه انتقادی گشنسپ، شاه مناطق طبرستان و رفع ابهامات و پاره‌ای برداشت‌های نادرست که ضمن آن برخی مبانی سیاست و مملکت‌داری اردشیر و چرایی تصمیم‌ها و کنش‌های سیاسی او توضیح داده می‌شود (تفضلی، ۱۳۷۶: ۲۲۸).

تنسر که از اندیشه‌های نیکو در آیین شاهی و دین‌یاری برخوردار و دوست و همراه اردشیر بود (مسعودی، ۱۳۶۵ الف: ۲۴۲)، «برای آگاهانیدن مردم ایران از خیزش اردشیر بابکان، نمایندگان را به سرزمین‌های گوناگون ایران فرستاده و با کوشش‌های خود، زمینه پادشاهی اردشیر و نابودی همه ملوک الطوایف را فراهم ساخته بود» (جلیلیان، ۱۳۹۶: ۵۲-۵۲). ابوریحان بیرونی، این بلخی و دیگران هم در نوشته‌های خود به این رویکرد و نقش تنسر اشاره کرده و پاره‌هایی از نامه‌های او به حاکمان و فرمانروایان را آورده‌اند (بیرونی، ۱۳۶۲: ۸۶؛ ابن‌بلخی، ۱۳۶۳: ۶۰).

امروز اصل پهلوی و ترجمه عربی این نامه در دست نیست و نسخه فارسی در دست ما از ابن‌اسفندیار در آغازهای قرن هفتم هجری است که در دل تاریخ طبرستان ابن‌اسفندیار به ما رسیده است (ابن‌اسفندیار، ۱۳۸۹: ۱-۸). درباره زمان نوشته شدن نامه و ترجمه‌ها و چاپ‌های آن، بحث‌های زیادی وجود دارد (مسعودی، ۱۳۶۵ ب: ۹۲-۹۴؛ کریستین‌سن، ۱۳۱۴: ۱۶۵-۱۶۸؛ کریستین‌سن، ۱۳۷۴: ۱۰۲-۱۰۵؛ Boyce, 1968: 15-22؛ Darmesteter, 1894: 185-250)؛ اما ما با تکیه بر این دیدگاه قوی‌تر که تاریخ نگارش نامه تنسر به همان روزگار اردشیر بابکان برمی‌گردد و بازتاباننده سیاست و اندیشه همان دوره است، به تحلیل آن می‌پردازیم. البته روشن است که پاره‌هایی از نسخه امروزین در دست ما از دوره اسلامی و افزوده مترجمان است و ابن‌مقفع و ابن‌اسفندیار در ترجمه برخی جابه‌جایی‌ها به‌ویژه در همسو کردن با دوره اسلامی پدید آورده و شماری آگاهی‌های تازه،

مثل آیات قرآن و روایت‌های اسلامی و شعرهای فارسی بدان افزوده‌اند که قابل تشخیص و تمییز است (تنسر، ۱۳۵۴: ۱۲-۱۳) و در اصل رویکردها و مباحث تغییری ایجاد نمی‌کند.

دین و سیاست در نامهٔ تنسر

کارکردهای سیاسی دین: «رغبت به صلاح دنیا»

اردشیر با یاری و کنشگری تنسر، بیش‌از هر چیز، «دین» را در هم‌داستان کردن ایرانیان و رهایی و نجات میهن از پراکندگی به کار بست. او پراکندگی ایران را از ریختن خون ایرانیان، بدتر می‌شمرد و بر آن است که اگر اسکندر در آرزوی ریختن خون ایرانیان بود، کاری که در عمل کرد یعنی «تباه ساختن کارمان و پراکنده ساختن و هم‌داستانی‌مان و ویران ساختن کشورمان»، بنیان‌برافکن و بدتر بود. «اما چون خداوند خواست کشورمان بار دیگر یگانه شود و نژادمان بالیده، ما را برانگیخت و شد آنچه می‌دانید...» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۶۹). با این نگاه، تنسر برای نشان دادن راستی و درستی کارها، در سراسر نامهٔ خود به دین و سنت‌ها ارجاع می‌دهد و از رویکردهای مهم او در این نامه، تذکار دین و بازآرایی آن در جهت امر سیاسی و پذیرش و فرمان‌برداری از آن است. تنسر با هدف آنکه وقتی از او «صلاح معاش و فلاح معاد و پرهیز از فساد» طلبیدند و او آنها را هدایت کرد، «گمان نبردند و صورت نکنند که دنیاطلبی را بمخادعه و مخائله مشغول» است. در بند دوم^(۲)، «طریقت و سیرت» خویش را که امتناع از «لذت نکاح و مباشرت و اکتساب اموال و معاشرت» است، بازمی‌گوید و خاطر نشان می‌کند که این نه از «رأی و ساخته» خود او، که «این سنت و سیرت از مردانی از ائمهٔ دین بودند و اصحاب رأی و کشف و یقین» (نامه، ۵۰-۵۱)^(۳). تنسر در اینجا از سویی مقدمات فراخوان گشنسپ به فرمان‌برداری از اردشیر را با چشم‌اندازی که اینک می‌کوشد تا بگوید به دور از هوای نفس خویش است، فراهم می‌سازد و از سویی دیگر، بنیان را بر ارادهٔ دین و سنت ائمهٔ دین می‌نهد و خود را رهرو و فرمان‌بردار آنان در این امور می‌نمایاند؛ یعنی مبانی دینی را در استواری امر سیاسی مورد نظرش به کار می‌گیرد.

تنسر هم‌صدا و همراه با ایده مهم و بنیادینی است که اردشیر بابکان، بنیان‌گذار آن دانسته می‌شود و آن اندیشه برادری و توأمانی دین و سیاست است. در بند دوم می‌گوید: «عجب مدار از حرص و رغبت من بصلاح دنیا برای استقامت قواعد احکام دین، چون دین و مُلک هر دو بیک شکم زادند دوسیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و سُقم هر دو یک مزاج دارد» (نامه، ۵۳). این ایده در سیاستنامه‌هایی چون سیرالملوک (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۹۹: ۱۰۴) و قابوسنامه و بسیاری دیگر از نوشته‌های سیاسی دوران بعد به چشم می‌خورد، اما «این نظریه آشکارا به اردشیر نسبت داده شده است» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۸۲). در عهد اردشیر آمده است که: «بدانید که پادشاهی و دین دو برادر هم‌زادند که پایداری هر یک جز به آن دیگری نباشد؛ زیرا دین، شالوده پادشاهی است و تاکنون پادشاهی، پاسدار دین بوده است. پادشاهی را از دین شالوده و دین را از پاسدار، گریزی نباشد؛ زیرا آنچه را نه پاسدار است، تباہ شود و آنچه را نه پایه، ویران گردد» (مسکویه رازی، ۱۳۶۹: ۱۱۶؛ مسعودی، ۱۳۶۵ الف: ۲۴۳). تنسر در اینجا همانند اردشیر، دین و سیاست را دست‌کم برادر می‌داند، اما در تحلیل چگونگی این برادری، برخی با تأکید بر بُعد روحانیت ساسانیان و غلبه امر دینی، برادری دین را بزرگ‌تر دانسته‌اند. بازخوانی این گزاره در چارچوب فراگیر نامه و بستر تاریخی آن شاید این روایت را پذیرفتنی نکند و حکایتی دیگر بخواند.

تنسر در چارچوب «استقامت قواعد احکام دین» (نامه، ۵۳) به بایستگی آبادانی مُلک و زدودن خرابی‌ها و پراکندگی‌ها که آشکارا به قلمرو سیاست و جامعه و طبقات مربوط هستند، نگاه ویژه و پررنگی دارد و به بیان خودش «حرص و رغبتی» عجیب به صلاح دنیا (نامه، ۵۳) نشان می‌دهد. یکی از نمودهای پر دامنه و پرتکرار و توجه در نامه تنسر در برقراری نظم هماهنگ با بزرگی کشور را در برقراری نظم طبقاتی می‌توان دید. بند چهارم نامه، پاسخ این نقد است که «شهنشاه از مردم مکاسب و مرده می‌طلبد» و در حقیقت نقدی است به سختگیری اردشیر در حفظ نظم طبقاتی جامعه که در بندهایی دیگر از نامه^(۴) و نیز منابع تاریخی (شکی، ۱۳۸۵: ۱۴-۱۶؛ کریستین‌سن، ۱۳۷۴: ۱۴۹-۱۵۰) و عهد اردشیر (اردشیر بابکان، ۱۳۴۸: ۷۹-۸۱) هم به آن اشاره شده است.

از دید تنسر، یکی از آفات بزرگ جامعه و سیاست زمان، آشفتگی جامعه ایرانی و بر هم خوردن نظم طبقات است. مردم به خاطر از دست رفتن این نظم و درهم آمیختگی اعضای طبقات به فساد درافتاده‌اند و پیش از این شاه و حکمران شایسته‌ای که از این نظم پاسداری کند، وجود نداشته است. در نتیجه این فروپاشی نظم طبقاتی، آداب، ضایع شده، مردم چیزهایی می‌طلبند که حق آنها نیست. «تغلب آشکار شده، یکی بر دیگری حمله می‌برد... حفاظ و ادب مرتفع شد، قومی پدید آمدند نه مطلقاً بشرف هنر و علم و نه ضیاع موروث و نه حسب و نسب و نه حرفت و صنعت، فارغ از هر اندیشه، خالی از هر پیشه، مستعد برای غمّازی و شرّیری و انهاء تکذیب و افتراء و از آن تعیش ساخته و بجمال حال رسیده و مال یافته...» (نامه، ۵۸). این نابسامانی امور اجتماعی و سیاسی نیازمند اقدام ویژه‌ای است که برای آن، «شهنشاه بعقل محض و فیض فضل، این اعضا را که از هم شده بودند، با هم اعاده فرمود و همه را با مقرر و مفصل خویش برد و بمرتبه‌ای فروداشت و از آن منع کرد که یکی از ایشان بغیر صنعتی که خدای جلّ جلاله برای آن آفریده باشد، مشغول شود» (نامه، ۵۸-۵۹). در بند هفتم نامه هم می‌گوید: «عهد من با آیندگان آنست که خدّم و مصالح خود بعقلا سپارند، اگرچه کارهای حقیر باشد و اگر همه جاروب داری، اما راه را آب زدن باشد، عاقلترین آن طایفه را فرمایند که نفع با عقل است و مضرّت و مَهانت با جهل» (نامه، ۶۶-۶۷).

در مجموع می‌توان گفت بنا به نامه تنسر، جابه‌جایی طبقه‌ها از جای خود از مهم‌ترین عامل‌های نابودی کشور و حکومت است (جاحظ، ۱۳۸۶: ۹۴). سیاست تنسر و اردشیر در راستای مصلحت کشور و حکم عقل چنین اقتضا می‌کند که هرچند با زور، اعضای طبقات را در جای خود بنشانند و از جابه‌جایی ناشایست پرهیز بدارند. این رویکرد علاوه بر اینکه -با توجه به بنیان‌های دینی نظم طبقاتی- رغبت به صلاح دنیا و سیاست و نمودی از کارکردهای سیاسی دین است، بر مقوله تقدم مصلحت بر احکام دین نیز نظارت دارد.

بنا به گزارش تنسر، از دیگر کنش‌های اردشیر در صلاح امور، تدبیر و سنت کردن درباره معیشت مردم بوده است^(۵). وقتی گشنسپ انتقاد می‌کند که «شهنشاه از فراخی معیشت و توسع در انفاق منع می‌فرماید»، تنسر در پاسخ می‌نویسد که شاه با وضع این سنت، «قصد

اوساط و تقدیر در میان خلایق بادید آورد تا تهیه هر طبقه پدید آید» (نامه، ۶۹). در این حکم و شیوه اردشیری، به ایجاد هماهنگی در مخارج زندگی مردم و روشن شدن آن نگاه شده است. همچنین روشن است که امنیت مُلک و بقای شهرباری و یکدستی کشور هم در این حکم و سنت مورد توجه بوده است: «اگر آدمی زاده را بگذارند که در فرمان هوا و مراد خود باشد، هوا و مراد را نهایت و غایت پدید نیست. چیزهایی را پیش گیرند که مال ایشان بدان وفا نکند و زود درویش شوند و حاجتمند گردند و چون رعیت درویش شد، خزانه پادشاه خالی ماند و مُقاتل نفقه نیابد، ملک از دست شود» (نامه، ۶۹-۷۰).

این سنت کردن از جهت دینی شایان توجه است که مصلحت مُلک بر آنچه در دین و اخلاق مشروع است، یعنی «فراخی معیشت و توسع در انفاق»، مقدم شمرده شده است و همین جابه‌جایی تقدم و تأخر و مصلحت‌سنجی امر سیاسی است که شگفتی نقد و پرسش گشنسپ را موجب شده است. امر مشروع دینی از سوی شاه به خاطر سیاست، نظم اجتماعی و مصلحت کشور منع گردیده است. اردشیر به معیشت مردم هم به مثابه رکنی در قدرت می‌اندیشد و برای آن، چنان قانون می‌گذارد که بزرگی فرمانروایی ایران‌شهریان پایا ماند. در بند سیزدهم نامه با استناد به دین و خرد، به شاه این حق هم داده شده است که مازاد ثروت توانگران را به سود عموم مردم بگیرد: «و این معنی که پادشاه وقت بفضول اهل فضل استعانت کند از عامه خلایق، در دین این را اصلی است و در رأی، وجهی روشن» (نامه، ۷۲). در توجیه این رویکرد، دین به خدمت سیاست آمده است و رویکردی است که گزارش‌های تاریخی (فردوسی، ۱۳۹۳: ۱۶۹-۱۸۸؛ طبری، ۱۳۵۲: ۵۸۲-۵۸۳) و کارنامه اردشیر بابکان (اردشیر بابکان، ۱۳۷۸: ۴۷-۵۵) نیز آن را تأیید می‌کنند.

تنسر ذیل مباحث بند هفدهم نامه، اشاراتی به نسبت قضا و طلب دارد و در این‌باره دیدگاه او بر تلاش و کار و کوشش برای آبادانی استوار است. هیربدان هیربد اردشیر نه‌تنها به دنیاگریزی و عزلت دعوت نمی‌کند، بلکه از دید او هرچند همه اهل فناییم، «حکمت آن است که کارها برای بقا سازیم و حیلت برای ابد کنیم». در این راستا بر آن است که راه عاقلانه، راه میانه قدر و طلب است؛ زیرا تکیه بر قضا و قدر، خوار داشتن خویشان و به پیشواز فنا رفتن است و در مقابل، «هرکه همگی در تکاپوی و طلب باشد و

تکذیب قضا و قدر کند، جاهل و مغرور بُود. عاقل را میان طَلَب و قَدَر پیش باید گرفت». او اعتماد بر قضا و قدر و در «طلب مُلک» سعی ننمودن را مایهٔ زوال می‌شمارد (نامه، ۹۴-۹۵). در همین راستا شایان توجه است که در نامه تنسر، در تمهید امر سیاسی استواری شهریاری، توجه به خرد و رأی، جایگاه ویژه‌ای دارد. تنسر دربارهٔ خود می‌گوید: «مرا بعقل و رأی فکرت و فرح بیش از آنست که متمول را به مال و پدر را بفرزندان و لذت من از نتایج رأی، بیشتر از ملاذ شراب و غنا و لهو و لعب» (نامه، ۵۳). افزون بر این در نامه به حجیت و جایگاه دین و عقل و اهمیت استخراج و استواری احکام به هر یک از دو منبع عقل و دین توجه شده است و در مواردی که به عقل و رأی تنها استناد می‌گردد، دین دچار انحراف و خلل و بدعت شمرده می‌شود. برکنار از جاهایی که از سنت و حکم کردن بر مبنای خرد سخن گفته شده و پیشتر دیدیم، به شکل مستقیم در بندهای ۲، ۳، ۵، ۷، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۴ و ۱۵ از خرد و عقل و عقلانیت و قانونی بودن آن در امور اشاره شده است و این بدان سبب است که در سامان فکری اردشیر به بیان تنسر، «نفع با عقل است و مَصْرَت و مَهانت با جهل و عاقلان گفتند که جاهل احوال باشد، کز، راست بیند و شکست، دُرُست پندارد...» (نامه، ۶۶-۶۷).

ضرورت بازآرایی دین

بزرگ‌ترین نمود بازآرایی دین نزد تنسر را اقدام او به جمع‌آوری اوراق پراکندهٔ کتاب دین و اوستا که پس از هجوم اسکندر سوزانده و پراکنده شده بود (بی‌نام، ۱۳۱۴: ۱؛ فرنبرغ‌دادگی، ۱۳۹۵: ۱۴۰) باید دانست. در دینکرد از تلاش‌های زیاد در گردآوری نوشته‌های پراکندهٔ مقدس زردشتی یاد و ستوده می‌شود (زهر، ۱۳۷۵: ۳۰۱-۳۰۶). تنسر، آموزش‌های زرتشت را دوباره در یک کتاب گرد آورد تا «در کارهای دینی، سرچشمهٔ شایان اعتمادی در دست باشد و همگان به آن گردن گذارند» (اردشیر بابکان، ۱۳۴۸: ۲۰). او همانند اردشیر، اندیشناک بود «چگونه می‌توان با دل‌های ناهمداستان و دست‌هایی که دشمن یکدیگرند، به پیکار دشمنان شتافت؟» (همان: ۷۵) و به روشنی می‌گوید: «شهنشاه، احکام دین ضایع و مُختل یافت و بدع و مُحدّثات با قوّت» (نامه، ۶۷). گردآوری اوستا، ایرانیان را در خواندن شکل خاص و رسمی کتاب دین، همداستان و هم‌سخن کرد و از

زمان او، مغان به همان یک‌شکل، کتاب را می‌خواندند (مسعودی، ۱۳۶۵ الف: ۲۹۹-۳۳۰). اما در نامهٔ تنسر نیز به شکلی نظری، این اندیشه و ضرورت بازآرایی دین را می‌توان دید. در بسیاری از بندهای نامه تنسر، شکلی از کشمکش سنت‌ها به چشم می‌خورد که همان رویارویی دین قدیم با رأی و تفسیر یا سنت جدید و بازآرایی‌شده است. در بند سوم نامه به این نقد گشنسپ اشاره می‌شود که «شهنشاه را بدانکه حق اولینان طلبد، پترک سنت شاید گفت و اگر بدینیا راست باشد، بدین درست نبُود» (نامه، ۵۵). این نقد با توجه به کنش‌های دینی اردشیر در احیای آیین زرتشتی و زدودن آن از خرافات است که از دید پاره‌ای زردتشتیان، بدعت شمرده می‌شود. تنسر در پاسخ، میان دوگونهٔ سنت تمایز می‌گذارد. سنت اولین که «کیش پاک و راستین باستان» (تنسر، ۱۳۵۴: ۱۳۹) و «عدلست»، اما در این عهد «مَدروس گردانیده‌اند» و سنت آخرین که «جُورست» و مردم بدان خو گرفته‌اند و راهی به عدل نمی‌جویند و حتی اگر از سنت اولینان، عدلی برقرار می‌شود، می‌گویند «لایق این روزگار نیست» (نامه، ۵۵).

با توجه به این دگرگونی سنت‌ها و در حالی که «ظلم در هر عهدی که کردند و کنند، نامحمود است، اگر اولین است و اگر آخرین»، اردشیر که ویژگی‌های نیک او «بیشتر از اولینان» است و «سنت او بهتر از سنن گذشته»، بر «تبدیل آثار ظلم اولین و آخرین» می‌کوشد. حتی «از ظلم پیشینگان» هم شهنشاه چیزی که «صلاح این عهد و زمان نیست» ناقص می‌کند (نامه، ۵۵-۵۶) و بدین‌سان و رای این سنت و آن سنت، اردشیر به رأی خود سنت می‌کند که می‌توان آن را سنت سومین شمرد. بر این مبنا می‌توان دید که کار و روش و ارادهٔ اردشیر، محدود و مقید به دین و «برقراری سنت پیشینان» نبوده (تنسر، ۱۳۵۴: ۱۴۰) و برای امر سیاسی، اصلاح امور و مصلحت دوران کنشگری و سیاست‌ورزی و وضع سنت کرده است. حتی در جایی از نامه، تنسر می‌گوید: «چون ما دیدیم که در احکام و سنت پیشینگان، مظلوم را فایده نبود... این حکم و سنت وضع فرمودیم» (نامه، ۶۴). این سنت نوین، برای بسامان کردن سیاست و جامعه و زدودن ظلم بوده است؛ و رای سنت اولین و سنت آخرین و برای سیاست، مصلحت و نظم مُلک ایران.

از دید تنسر، این امر در زمانی که کتاب دین را اسکندر بسوخته (بی‌نام، ۱۳۸۸: ۳۷) و تنها «سیکی از آن در دل‌ها مانده بود» و گونه‌گون فساد و بدعت راه یافته بود، ضروری و خردمندانه بوده است؛ زیرا بسیاری از احکام دین از یادها رفته بوده و «دین را تا رأی بیان نکند، قوامی نباشد» و به این سبب «پادشاهی صاحب‌رأی حاجتمندی بود» (نامه، ۵۶-۵۷). در اینجا و در فقره دیگری از بند هفتم، بر جایگاه پادشاه در مواقع و مواضع اضطرار تأکید و حتی به جای سنت و دین نشانده شده است: «این معنی برای پادشاهان آینده نبشتم که شاید بود تمکین تقویت دین ندارند، از کتاب من خوانند و کار فرمایند و یقین بیاید دانست که پادشاه، نظام است میان رعیت و اسفاهی و زینت است روز زینت و مفرع و ملجأ و پناه است روز ترس از دشمن» (نامه، ۶۶). در اینجا کتاب و سنت شاه به جای دین و سنت پیشینگان نشانده شده است از برای صلاح ملک و روز ترس از دشمن.

سنت کردن اردشیر در پاره‌های دیگر نامه تنسر هم چندین بار آمده است^(۶) و در بیشتر این پاره‌ها به معنای برقراری رأی خاص اردشیر در امور به حکم عقل و مصلحت کشور است. از جمله در بند ششم، درباره عقوبات «که بر سه گناه است»، در هر سه مورد «شهنشاه سنتی پدید فرمود بسیار بهتر از ان پیشینگان» (نامه، ۶۲). در شیوه عقوبت کردن‌های اردشیر هم مصلحت‌سنجی و توجه به صلاح جهان‌داری و نیز حفظ توان کار مردم در نتیجه مجازات‌ها را می‌توان دید. اردشیر در سه مورد، حکم‌هایی می‌دهد که با پیشینیان تفاوت دارد؛ یکی درباره برگشت از دین، دوم عصیان بر ملوک و گریز از زحف (رویاری در میدان جنگ) و سوم در موارد ضرب و جرح و زنا و غضب و مانند این.

در مورد اول، در حالی که «در روزگار پیشین هر که را از دین برگشتی، حالاً عاجلاً قتل و سیاست فرمودی»، اردشیر به حبس و فرصت برگشت با موعظه و رفع شبهه به مدت یکسال حکم می‌دهد که اگر فرد برگشت، خلاصی یابد و اگر برنگشت، به قتل رسد. در این موضوع هر چند سنت روزگار پیشین آشکارا و تمام دینی است، اردشیر آسان‌تر برخورد می‌کند و حکم می‌دهد. در مقابل اما درباره کسی که ضد شاه عصیان کند یا در میدان جنگ از نبرد با دشمن شانه خالی کند، اردشیر حکمی سخت‌تر می‌دهد که «از آن طایفه بعضی را برای زهبت بکشند تا دیگران عبرت گیرند و بعضی را زنده

گذارند تا امیدوار باشند بعفو، میان خوف و رجا قرار گیرند و این رأی شاملترست صلاح جهانداری را». آشکارا در این حکم که (در مقایسه با مورد اول که مربوط به باورهای دینی فردی است) اثری مستقیم و عملی در امر فرمان‌برداری، ثبات، نظم و نیز قدرت نظامی و فرمانروایی دارد، برای صلاح جهانداری، سنت و تدبیری سخت‌گیرانه‌تر به کار گرفته می‌شود؛ هرچند همچنان پاره‌ای کشته و شماری زنده گذاشته می‌شوند.

در مورد سنت یا حکم سوم اردشیر از جهتی دیگر مصلحت‌بینی او برای سامان و آبادانی کشور را می‌توان دید و آن اجتناب از دادن عقوبت‌هایی است که نقص در توان کار و فعالیت فرد را موجب می‌شود. رویکرد اردشیر بر آن است که مجازات‌ها به شکلی باشد که ظالم از آن رنج ببرد و همزمان برای مظلوم هم فایده و آسایشی حاصل شود، «نچنانکه دزد را چون دست ببرند، هیچ‌کس را منفعت نباشد و نقصانی فاحش در میان خلق ظاهر آید... دیگر هیچ عضو که قوت ناقص شود، جدا نکنند تا هم ایشان را عار، و هم بکار شاد باشد و عمل، نقصان نیفتد» (نامه، ۶۲-۶۴). اردشیر نمی‌خواهد با قطع اندام‌های کاری در مجازات‌ها، توان کاری مردم از آنها گرفته شود و «عامه را مضرتی و نقصانی در عدد و قوه ظاهر شود» (نامه، ۶۴) که بینشی ژرف و فایده‌محور درباره اهمیت تداوم کار و تولیدگری و آبادانی مردم و جامعه و کشور در آن دیده می‌شود.

تقدم مصلحت بر اخلاق

باوجود التفات تنسر در مقام هیربدان هیربد به اصول اخلاقی و دینی کنش و سیاست‌ورزی همچون عدالت و مهر و راستی و ناپسندی دروغ، برای حفظ قدرت و اساس مُلک از حکم به تندی و نیرنگ و کشتن در جای خود پروا ندارد. در بخش‌هایی از نامه تنسر به اصالت امر سیاسی، قوام کار کشور و شهریاری در آنات و محضورات اخلاقی حکم داده می‌شود؛ امری که در تعبیرات نو، همان برتری «مصلحت دولت» است. پیشتر در مقوله‌های کارکردهای سیاسی دین و بازآرایی دین به برخی نمونه‌های مصلحت‌بینی اشاره شد، اما در پاره‌هایی دیگر از نامه تنسر، تقدم مصلحت بر اخلاق را می‌توان جست. در بند پنجم نامه، تنسر در پاسخ شیکوه گشنسب از اسراف اردشیر در «سَفک دِماء»، آشکارا خون ریختن‌ها را به خاطر کشور و صلاح مُلک، لازم و ناگزیر می‌نماید. به بیان تنسر در شرایطی که جامعه آشفته شده و «نزدیک‌تر بما دشمن شد و آنکه تَبَع ما بود،

متبوعی در سر گرفت و آنکه خادم بود، مخدومی. عامّه همچون دیو که از بند گشایند، کارها فرو گذاشتند و بشهرها بدزدی و فتنه و عیاری و شغل‌های بد پراکنده شده...»، ریختن خون برای بسامان آوردن جامعه، ضروری و بلکه لازم است؛ «اگر در عذاب و سفک دِماءِ چنین قوم، افراط بجایی رساند که منتهای آن پدید نبود، ما آن را زندگانی می‌دانیم و صلاح، که در روزگار مستقبل اوتاد مُلک و دین هرآینه بدین محکمتر خواهد شد» (نامه، ۵۹-۶۰).

تنسر، خون ریختنِ مُلک در راه نظم طبقات و در حالی که «مردم از طاعت دین و عقل و سلطان بیرون شدند و حساب از میان برخاست» را هم مشروع شمرده؛ چون «مشغول گردانیدن مردمان بکارهای خویش و بازداشتن از کارهای دیگران، قوام عالم و نظام کار عالمیان است و بمنزلت باران که زمین زنده کند» (نامه، ۵۹). خون ریختن‌ها در شرایط آشفته و بحرانی برای به سامان و نظم آوردن کشور نه مذموم، که پسندیده است. در بند ششم هم ملاک و سنجۀ مشروعیت خون ریختن، «اضطرار» گفته شده است: «بسیار پادشاهان باشند که اندک قتل ایشان اسراف بود اگر ده تن کُشدند و بسیار باشند که اگر هزار هزار را بکُشدند هم زیادت باید کُشت از آنکه مُضطر باشند بدان زمان با قوم او» (نامه، ۶۱). تنسر، چرایی «قَلت قتل و عقوبت» در یک زمان و «کثرت در این زمان» را هم «از قِبَل رعیت» می‌داند (نامه، ۶۱-۶۲) و نه پادشاه. یعنی نوع اخلاق و کنش مردمان در جهت صلاح کشور یا در مقابل آن، کمی یا زیادی مجازات یا کشته شدن را رقم می‌زند و شاه در هر حال به نظم و صلاح کشور و شهریاری می‌اندیشد. گزارش‌های تاریخی هم نشان می‌دهد که اردشیر از ریختن خون دشمنان به‌ویژه شاهان محلی، پروایی نداشته است و همچون اردوان «همه را همی کُشت و هر که بگریخت، طلب همی کرد تا همه را بکُشت» (بلعمی، ۱۳۸۵: ۶۱۹).

در همین راستا حتی جایی که گشنسپ اشاره می‌کند که «بر درگاه شهنشا پیلان بیای کردند و گاوان و درازگوش و درخت^(۷) بفرمود زدن» (نامه، ۶۸)، تنسر انکار نکرده و آن را «بفرمان دین» و برای «صلاح عالم» می‌داند. به بیان تنسر، در زمان آشفستگی و راه‌زنی و «تأویل‌های نامشروع»، «صعب را جز ریاضت‌های صعب زامن نکند و ذلول

نگرداند و جراحتهای باغور را مرهم منجع و مفید نباشد جز شکافتن و داغ نهادن». تنسر این داغ نهادن در بحران‌ها را همچون داروی تلخ و داغ‌های سوزان که طبیب برای طفل بیمار تجویز کرده، می‌شمارد که هرچند دل مادر مشفق را به جَزَع و اضطراب آورد، زمانی که فرزند را بهبودی بخشد، «بسلامت فرزند بر آن طبیب آفرین و ثناخوان گردد» (نامه، ۶۸-۶۹). به این شکل از دید تنسر، داغ نهادن بانیانِ آشفتگی کشور در جهت صلاح امر، آفرین هم دارد. تنسر همچنین در کنشی همانند هخامنشی‌ها (مؤمنی چلکی و جلیلیان، ۱۳۹۴: ۹۱-۱۰۷) بر آن است که در زمانه آشوب و پرخلل به وصیت شهنشا^(۸)، برگماشتن «منهیان و جواسیس» هم بایسته است و «جهالت پادشاه و بی‌خبر بودن از احوال مردم، دری است از فساد» (نامه، ۷۱-۷۲).

نمونه دیگر مصلحت‌بینی سیاسی در رویاروی حکم دینی را در موافقت تنسر با کشتن آتش آتشکده‌ها باید دید. اردشیر که خود شاه-موبد و برافروزنده آتش آتشکده‌ها (طبری، ۱۳۵۲: ۵۸۲) و پدران او، نگاهبانان آتشکده‌های پارس بوده‌اند (بلعمی، ۱۳۸۵: ۶۱۱)، در مقام کوششگر برای یکپارچگی ایران‌شهر، به بیان گشنسپ «آتش‌ها از آتشکده‌ها برگرفت و بگشت و نیست کرد و چنین دلیری هرگز در دین، کسی نکرد» (نامه، ۶۸). تنسر درباب این رویداد می‌گوید: «چنانست که بعد از دارا، ملوک طوایف هر یک برای خویش آتشگاه ساخته و آن همه بدعت بود که بی‌فرمان شاهان قدیم نهادند. شهنشا^(۸) باطل گردانید و نانه‌ها باز گرفت و با مواضع اول نقل فرمود» (نامه، ۶۸). هیربدان هیربد اردشیر، کشتن آتش مقدس مخدوش‌کننده یگانگی و بزرگی ایرانیان به دست اردشیر موبد-شاه را روا و مصلحت‌شمرد است.

ایران‌گرایی در نامه تنسر

در چارچوب ایده تقدم سیاست و مصلحت‌مُلک بر دین در دوره ساسانی بنا بر این خوانش از نامه تنسر، می‌توان گواهی‌های پراچی نشان داد که روشن می‌سازند مُلکی که مصلحت آن مقدم دانسته می‌شده، نه معطوف به صرف امر سیاسی، حکومت و حاکمیت و تاج و تخت، بلکه ایران بوده است. به عبارت دیگر اردشیر و تنسر آگاهانه برای مصلحت ایران بزرگ و بازجست قدرت و بزرگی آن کنشگری می‌کرده‌اند. از

گزارش‌های تاریخی و متن‌ها و سندهای به جای مانده از این دوران، چنین به نظر می‌رسد که بطن اندیشه و رویکرد سیاسی اردشیر و ساسانیان، ایران‌گرایانه بوده دانست.

از نوشته‌های اوستا (پورداد، ۲۵۶۳: ۲۵-۲۷)، سنگ‌نوشته‌های هخامنشی، برخی متون کهن پهلوی (ماهیار نوبی، ۱۳۷۴) و گزارش‌های تاریخی (هرودوت، ۱۳۸۹: ۷۸۵) و گواهی‌های فردوسی در شاهنامه چنین برمی‌آید که ایرانیان از دوران کهن، برخوردار از آگاهی ملی بوده‌اند و افزون بر این، سرزمین خود و مردمان خود را برتر از دیگران می‌انگاشته‌اند که می‌توان آن را ایران‌گرایی نامید: «از دورترین روزهای تاریخ ایران، احساس ایران‌گرایی بسیار قوی است... ایران‌گرایی در ایران باستان از مرز یک آگاهی ملی سخت تجاوز می‌کند و بدل به پرستش ایران و اعتقاد به برتری ایرانیان می‌گردد» (خالقی مطلق، ۱۳۹۷: ۱۹۸ و ۲۰۳). ساسانیان از این اندیشه و گذشته ایران به‌ویژه از انگاره‌های دوران هخامنشی آگاهی داشته‌اند و آن را با ستایش می‌نگریسته‌اند و اصلاً اردشیر خود را از تخمه هخامنشیان می‌دانسته است (دریایی، ۱۳۸۲: ۶۳-۷۹؛ Shahpuhr Shahbazi, 2001: 517-531; Yarshater, 1971: 61-73). اردشیر با برقراری دولتی نیرومند و یگانه، کوشید شکوه روزگار کورش و داریوش را تجدید کند و ساسانیان از همان آغاز بر آن بودند که وارثان سازندگان کاخ‌های تخت‌جمشید گردند (دریایی، ۱۳۹۲: ۲۷-۲۹).

در نامه تنسر افزون بر آنچه پیشتر غیرمستقیم دیدیم، در پاره‌هایی به شکل سرراست این ایران‌گرایی به چشم می‌خورد تا جایی که می‌توان بی‌گمان گفت که او ایران را بهترین سرزمین جهان و ایرانیان را برترین مردمان در نژاد، دلاوری و جنگاوری، راستی و درستی و دادگری، هنر و خرد و دانش و... می‌دانسته است؛ نگاهی که ایران‌گرایانه همچون دید و اندیشه نبشته بر سنگ‌نگاره‌های هخامنشی، اوستا و متون کهن دیگر است. او آگاه و دلخون از بزرگی از دست‌شده ایران در دوران داریان، در اندیشه بازجست آن دوران آرمانی در همراهی با اردشیر بوده است.

تنسر در بند پانزدهم نامه (نامه، ۹۰-۹۲) سر راست به برتری ایران و ایرانیان می‌پردازد و با بیان شکلی از تقسیم بندی زمین به چهار جزء همچون سر و ناف و کوهان و شکم (ابن‌فقیه همدانی، ۱۴۱۶: ۴۰۴)، که شبیه بخش‌بندی هفت قسمتی کهن اوستایی از جهان است (پورداد، بی تا: ۳۵)، ابراز می‌دارد که «جزء چهارم این زمین که منسوبست پارس... برگزیده زمین است» و از عهد ایرج، پادشاهان ما حاکم بر همه زمین بوده‌اند. تنسر،

ایرانیان را «اکرم خلیق و اعز» می‌شمارد که «سواری تُرک و زیرکی هند و خوبکاری و صناعت روم» و بیش از اینها را در خود جمع دارد و ایزد «از آداب دین و خدمت پادشاهان، آنچه ما را داد، ایشان را محروم گردانید». او سرزمین ایران را از دیگر سرزمین‌ها برتر می‌داند، چون «منافع و خِصَب معیشت بیشتر دارد... و تمتع ما را باشد از اطعمه و ادویه و عطرها»؛ علم‌های روی زمین، جمله در ایران گرد آمده‌اند و پادشاهان این سرزمین نیز هرگز به قتل و غارت و غَدَر و بی‌دینی منسوب نبوده‌اند. لشکریان ایران همیشه پیروز بوده‌اند و «هزار مرد از ما لشکری، پیش هیچ خصم که بیست هزار بودند نشد آلا که مظفر و منصور برآمدند» (نامه، ۹۰-۹۲).

این روایت از گذشته را می‌توان روایتی از آرمان‌شهری دلخواه ساسانیان متعلق به گذشتهٔ روزگار هخامنشی دانست. تنسر، این آرمان‌شهر را آمیخته با خودبرتربینی و شکلی از نخوت چنین وصف می‌کند: «بداند که ما را معشر قریش خوانند... و بر گردن و سر همهٔ اقلیم بدین برآمدیم و از اینست که ما را خاضعین نام نهادند در دین و کتب با دیگر مناقبی که ما راست... محسود اهل جهان بودیم و فرمانفرمای هفت اقلیم، تا اگر یکی از ما گردِ هفت کشور برآمدی، هیچ آفریده را از بیم شاهان ما زهره نبود که نظر بی‌احترامی بر ما افکنند...» (نامه، ۷۴).

پس از این شرح برتری ایرانیان و مُلک و خاک ایران، تنسر ارادهٔ اردشیر را بر بازجست این جایگاه ابراز می‌دارد و اینکه رأی بر کین‌خواهی دارا از اسکندرین و جنگ با روم موقوف است و تا خزاین از مال آنها پر نشود و شهرهایی که اسکندر از فارس خراب کرد، به دست اسیرهای آنها آباد نشود، نخواهد آرمید. گزارش‌های تاریخی از فرمانروایی اردشیر و جنگ با رومیان، این رویکرد را تأیید می‌کنند (بلعمی، ۱۳۸۵: ۶۱۰؛ شاپور شهبازی، ۱۳۸۱: ۳۴؛ وینتر و دیکناس، ۱۳۸۶: ۴۰-۴۵). این همسوئی با کین‌خواهی و نبرد با رومیان برای بازپس‌گیری سرزمین‌های ایرانیان و به فرمان‌برداری آوردن آنان نیز از چند جهت در چارچوب اندیشه و کنش ایران‌گرایانهٔ نامهٔ تنسر قابل تفسیر است. نخست از جهت نفس کین‌خواهی دارا از دشمن او و دوم از این جهت که اردشیر همیشه در آرزوی برگرداندن سرزمین‌های ایرانی‌ای بوده است که رومیان با اسکندر گرفته بوده‌اند. اردشیر بر آن بوده است که بر رومیان بتازد و می‌پنداشته چون سرزمین‌های میان رود

فرات تا دریای ایگایوس و ممالک یونان از زمان کورش تا دارا که مغلوب اسکندر شد، زیر فرمانروایی ایران و شهربانان ایرانی بوده است، امروز محکوم شدن رومیان به دست ایرانیان، ستمی بر آنها نخواهد بود (تنسر، ۱۳۵۴: ۲۱۱).

اگر یافته‌های پیشین درباره نسبت دین و سیاست در نامه تنسر را در کنار این بخش‌های خاص از نامه قرار دهیم، می‌توانیم بگوییم این نامه، نوشته موبد و متفکر همراه و همدل اردشیر، ضمن آنکه آگاهی‌ها و شناخت پرارجی از ایران آن زمان و رویدادها و سازمان و سامان آن به دست می‌دهد، در بازجست وحدت ایران و استواری سامان سیاسی یکپارچه ایرانی در قامت حکومت ساسانیان، جایگاه ویژه‌ای دارد و سندی هویتی برای ایرانیان به‌شمار می‌رود (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۸۴ و ۸۳). «این گفتار تنسر نمونه‌ای نیک از خودآگاهی تاریخی و ملی ایرانیان از روزگاران بسیار دور است. هنوز پس از ترجمه متن پهلوی نامه به عربی و از عربی به فارسی نو، از لابه‌لای گفته‌های تنسر، روحیه خودآگاهی ملی و پافشاری در نگه‌داشتن آن موج می‌زند. تنسر همچون نماینده خودآگاهی ایرانی، آگاهانه ایران و ایرانیان را برتر از دیگران می‌داند و سخت‌کوشانه می‌خواهد آنچه را به سود ایران و یگانگی ایرانیان می‌انگارد، پیش چشم گشنسپ هم بگشاید» (جلیلیان، ۱۳۹۶: ۱۹۰-۱۹۱).

نامه تنسر، اراده و راهبردی فراگیر در سیاست تنسر و اردشیر را نشان می‌دهد که پاره و قدمی کوچک در مسیر شدن آن لزوم فرمان‌برداری ملوک طوایف مثل گشنسپ بوده و نامه در نگاه نخست برای آن نوشته شده است. اما با نگاه به نامه و تفسیر آن از منظر این اراده فراگیر می‌توان گفت که این نامه‌ای برای «ایران» است.

نتیجه‌گیری

تاریخ ساسانیان در انگاره‌های مورخان و پژوهش‌های محققان اغلب تاریخ حاکمیت دین و ایدئولوژی دینی دیده شده است، به شکلی که گویا دین و آیین زرتشت و موبدان، سراسر مناسبات و شئون و اندیشه‌های این دوران را رقم زده و بدین‌سان ساسانیان، دوره‌ای دین‌محور شمرده شده است. ما در این تحقیق در چارچوب تحلیل‌های ماکیاولی از رابطه دین و سیاست در کتاب‌های شهریار و گفتارها، نامه تنسر به گشنسپ را که

یکی از آثار شاخص به‌جای مانده از آغازهای عصر ساسانی و تشریح‌کننده اندیشه و هدف بنیان این سلسله است، در متن رخداد‌های تاریخی بازخوانی کردیم.

تنسر هم‌داستان با اردشیر در نامه‌اش نشان می‌دهد که با مقام هیربندی، در تدارک امور مُلک و سیاست، رغبتی پرشور به «صلاح دنیا» دارد و برای برقراری نظم طبقاتی، سپردن امور به عقلا، معاش و «تهیة» طبقات، نفقه یافتن مقاتل و جنگاوران، دفع فساد، آشوب و ناامنی، تعادل در طلب و قضا و دیگر امور دل‌مشغول است. این همه در راستا و تداوم سیاست یگانه کردن ایران بر بستری دینی و از «کارکردهای سیاسی دین» است.

تنسر افزون بر آنکه در گردآوردن دوباره اوستای سوخته به دست اسکندر، نقشی کانونی داشته است و به دین برای سیاست می‌اندیشد، در نامه او نیز ضرورت «بازآرایی دین» را می‌توان دید. او برای نشان دادن راستی و درستی کارها، پیوسته سنت‌ها و دین را به پیش می‌کشد و در این هم‌سنجی، آنجا که کار مُلک و سیاست اقتضا کند، از برقراری سنتی نو و رأی و حکم تازه شاه پشتیبانی می‌شود. تنسر و شهنشاه آگاه به مختل و ضایع بودن دین و فراوان شدن بدعت‌ها و خرافات هستند و بر پیرایش آن تأکیدی جدی دارند که پژواک آن در نامه‌دهیده می‌شود.

با وجود توجه تنسر در مقام هیربدان هیربد به اصول اخلاقی و دینی در قلمرو سیاست، برای تداوم قدرت و اساس مُلک از تندی، داغ نهادن و «سَفکِ دِماء» در جای خود پروا نمی‌دهد و حتی آن را «زندگانی» می‌شمارد و «صلاح». در نگاه تنسر، در کار مُلک و سیاست، مصلحت و اضطرار است که کشتن را روا می‌کند یا ناروا و «بسیار باشند شاهانی که کشتن هزار هزار هم بدست آنان رواست و بیشتر هم باید بکشند از آنکه مُضطر باشند بدان زمان با قوم او». هیربدان هیربد به خاطر امر سیاسی و یگانگی ایرانیان، کشتن آتش‌های مقدس را هم روا و حلال می‌کند. «تقدم مصلحت بر احکام دین» به روشنی در بیان تنسر نمایان است.

تحلیل و بازخوانی ما نشان می‌دهد که هرچند دین و سیاست در نامه تنسر، برادر و توأمان معرفی می‌شوند، در سراسر این اثر می‌توان «کارکردهای سیاسی دین»، «توجه به بازآرایی دین» در راه بهبود مناسبات مدنی به‌ویژه برهم‌کنش مردمان باهم و با حاکمان و

نیز «تقدم مصلحت» مُلک و امر سیاسی بر دین و اخلاقیات را بدان‌سان که ماکیاولی دیده بود، دید. در نامهٔ تنسر، دین در خدمت سیاست است؛ سیاستی که اراده‌ای معطوف به بزرگی ایران، بازجست شکوه و یگانگی آن و کین‌خواهی خون‌دارا از اسکندریان دارد. افزون بر این‌تنسر در نامه‌اش سر راست نیز به ایران می‌بالد و زمین و مردم و خرد و تبار ایرانیان را برتر می‌شمارد و می‌ستاید. بر این اساس می‌توان گفت که «تقدم امر سیاسی» و سیاست را که در یکدست کردن ایران، همدل و هم‌داستان کردن ایرانیان، بازخرابی‌ها و بازجست آبادانی و نظم و شکوه و بزرگی ایران است، باید «تقدم امر ایرانی» در نامهٔ تنسر و به تبع سیاست و اندیشهٔ بنیان‌گذاران ساسانی دانست. نامهٔ تنسر از این منظر، ناظر بر ایران‌گرایی و ایران‌محوری این قوم است و نه دین‌محوری. کنش و سیاست و رویکرد ساسانیان و به‌ویژه اردشیر به روایت تنسر در نامه به گشنسپ را پیش و بیش از همه نه رستاخیز دینی و زرتشتی، که «از نوخیزی آگاهی ملی» و ایران‌گرایی آنان شاید که شمرد.

در نهایت و در تکمیل این بحث باید گفت که در مقایسهٔ بنیان ساسانی و ماکیاولی علی‌رغم انگاره‌های مشترک دربارهٔ ابزار دین در امر سیاست، در شرایطی که ماکیاولی بر «حقیقت رابطهٔ نیروها در مناسبات قدرت» تأکید دارد و با گسست از منطق اخلاقی اندرزه‌ها و سیاست‌نامه‌های قرون وسطا، اندیشهٔ سیاسی‌ای نو و آزادی‌خواهانه بنیان می‌نهد که در آن سیاست و قدرت از قلمرو آرام و بی‌تنش اخلاق، به گسترهٔ میدان نبرد و برآیند رابطهٔ پرتنش نیروها و واقعیت متکثر و ناآرام جابه‌جا می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۹۴-۴۹۵) و هرچند صورت‌بندی رابطهٔ دین و سیاست بر محور مصلحت در نامهٔ تنسر نشان‌دهندهٔ آگاهی اردشیر و موبدان موبدش تنسر از راهبردهای دینی قلمرو سیاست است، همچون اندیشه و زمانهٔ ماکیاولی، مقدمات‌گذار فکری به دورهٔ دیگر برای آنان وجود ندارد و ایران آن روز و تا قرن‌ها بعد در چنین شرایطی نیست که به مفاهیمی چون آزادی بیندیشد.

پی‌نوشت

۱. دربارهٔ دین‌مردی تنسر در دورهٔ اردشیر، نیامدن نام تنسر در سنگ‌نوشته‌های ساسانی، یکی بودن تنسر با کردیر و ابرسام و... بحث است (جلیلیان، ۱۳۹۶: ۵۴-۵۷).

۲. بخش‌بندی نامهٔ تنسر از مجتبی مینوی است (ر.ک: تنسر، ۱۳۵۴).
۳. برای اختصار در ارجاعات به جای (تنسر، ۱۳۵۴: شماره صفحه)، (نامه، شماره صفحه) می‌آید.
۴. بندهای ۵، ۶، ۷ و ۱۱.
۵. از آنجا که گشنسب این رفتار را از سیاست‌های تازهٔ اردشیر می‌خواند و تنسر هم از قصد و هدف اردشیر از این سیاست سخن می‌گوید، روش می‌شود که اردشیر این سنت را پدید آورده است (تنسر، ۱۳۵۴: ۱۶۳).
۶. بند ۶ درباره مجازات‌ها و عقوبات، بند ۷ درباره بیوتات و مراتب و درجات، بند ۱۱ دربارهٔ منع فراخی معیشت، بند ۱۴ درباره تعیین نکردن ولی‌عهد، بند ۱۷ درباره اکل و شرب و....
۷. گونه‌هایی از شکنجه و مجازات سخت.
۸. اشاره تنسر به «عهد اردشیر» است (اردشیرباکان، ۱۳۴۸: ۸۲).

منابع

- ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد بن حسن (۱۳۸۹) تاریخ طبرستان، جلد اول، از ابتدای بنیاد طبرستان تا استیلای آل زیار، به تصحیح عباس اقبال، با اهتمام محمد رمضانی، تهران، اساطیر.
- ابن بلخی (۱۳۶۳) فارسنامه، به سعی و اهتمام و تصحیح گای لیسترانج و رینولد آلن نیکلسون، تهران، دنیای کتاب.
- ابن فقیه همدانی، احمد بن محمد بن اسحق الهمذانی (۱۴۱۶) البُلدان، به کوشش یوسف هادی، بیروت، عالم الکتب.
- احمدوند، شجاع و احمد رضا بردبار (۱۳۹۸) «مبانی دینی دولت در ایران باستان از دوره اساطیری تا دولت هخامنشی»، دولت‌پژوهی، دوره پنجم، شماره ۱۹، صص ۸۱-۱۰۶.
- اخلاق، سیدحسین (۱۳۸۸) «فازابی و ماکیاولی»، فصلنامه آینده معرفت، دوره هفتم، شماره ۱۹، صص ۱۴۵-۱۷۳.
- اردشیر بابکان (۱۳۴۸) عهد اردشیر، ترجمه محمدعلی امام شوشتری، تهران، انجمن آثار ملی.
- (۱۳۶۹) کارنامه اردشیر بابکان، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، دنیای کتاب.
- (۱۳۷۸) کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، دانشگاه تهران.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۷۰) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگاه.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۸۰) ماکیاولی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۱) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- اطمینان، خدیجه (۱۳۸۸) «ماکیاولیسم و مشابهت‌های مندرج در کلیله و دمنه و مرزبان‌نامه با آن»، مجلهٔ پیک نور، سال هفتم، شماره ۱، صص ۲۲-۳۱.
- اطهری، سیدحسین و موسی‌الرضا حسینی‌گاج (۱۳۹۱) «کالبد شکافی زوال و انحطاط سیاسی از دیدگاه ابن‌خلدون و ماکیاولی»، مجله دانش سیاسی و بین‌الملل، سال اول، شماره سوم، پاییز، صص ۱-۲۲.
- افروغ، سهراب‌علی و دیگران (۱۳۹۹) «بررسی تطبیقی اندیشه‌ورزی سیاسی غزالی و ماکیاولی»، فصلنامه سیاست متعالیه، سال هشتم، شماره ۱۳، صص ۱۴۰.
10. 22034/sm. 2021. 101235. 1321, DOI ۱۵۶-
- انصافی، مصطفی و شجاع احمدوند (۱۳۹۸) «دین و دولت در عهد ساسانی، درآمدی بر الهیات سیاسی زرتشت»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، دوره یازدهم، شماره ۱، صص ۳۴-۵۷.
- ایمان‌پور، محمدتقی (۱۳۷۱) «مبانی نفوذ و مقام روحانیون زرتشتی در دوره ساسانی»، مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی (مشهد) دوره بیست‌وپنجم، شماره ۱-۲، صص ۲۷۳-۲۸۸.

بلعمی، ابوعلی محمدبن محمد (۱۳۸۵) تاریخ بلعمی، به تصحیحی محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران، زوار.

بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۲) تحقیق ماللهند من مقوله، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

بی‌نام (۱۳۱۴) ارداویراف‌نامه، ترجمه رشید یاسمی، مجله مهر، شماره ۱، صص ۱-۱۰.

----- (۱۳۷۳) تجارب‌الأمم فی اخبار ملوک العرب و العجم، به کوشش رضا انزابی‌نژاد و یحیی کلانتری، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد.

----- (۱۳۸۸) شهرستان‌های ایران‌شهر، با آوانویسی و یادداشت‌های تورج دریایی، ترجمه شهرام جلیلیان، توس.

پورداوود، ابراهیم (۲۵۶۳) یشت‌ها، جلد ۱، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، دانشگاه تهران.

----- (بی‌تا) گات‌ها، سرودهای مقدس پیغمبر ایران حضرت سپنتمان زرتشت، قدیم‌ترین

قسمتی از نامه مینوی اوستا، یسنا، هات ۳۱، بند ۳؛ به انضمام ترجمه انگلیسی دینشاه جی‌جی-باهای ایرانی.

تفضلی، احمد (۱۳۷۶) تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، سخن.

تنسر (۱۳۵۴) نامه تنسر به گشنسپ، به تصحیح مجتبی مینوی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.

جاحظ، ابوعثمان عمروبن بحر (۱۳۸۶) تاج، آیین کشورداری در ایران و اسلام، ترجمه حبیب‌الله نوبخت، تهران، آشیانه کتاب.

جلیلیان، شهرام (۱۳۹۶) نامه تنسر به گشنسپ، اهواز، دانشگاه شهید چمران.

----- (۱۳۹۷) تاریخ تحولات سیاسی ساسانیان، چاپ دوم، تهران، سمت.

----- (۱۴۰۰) «ساسانیان روحانی‌تبار بودند»، تاریخ ایران، دوره چهاردهم، شماره ۲، پاییز و

زمستان، صص ۲۳-۷۰.

جم، پدرام (۱۳۹۸) «آیا ساسانیان روحانی‌تبار بودند؟»، پژوهش‌های علوم تاریخی، سال یازدهم، شماره

۲، پاییز و زمستان، صص ۴۳-۶۲.

خالقی مطلق، جلال (۱۳۹۷) سخن‌های دیرینه، تهران، دکتر محمود افشار.

خرمشاد، محمدباقر و روح‌الله اسلامی (۱۳۹۲) «فراز و فرود حکومت‌مندی در عصر ساسانیان (مطالعه

موردی: نامه تنسر، عهد اردشیر)»، فصلنامه جستارهای سیاسی معاصر، سال چهارم، شماره ۲،

صص ۱-۲۶.

خسروی، زینب (۱۳۹۳) تحول اندیشه سیاسی در دوران تاریخی ایران به استناد داده‌های

باستان‌شناسی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، راهنما کریم حاجی‌زاده، دانشگاه محقق اردبیلی،

دانشکده علوم انسانی.

خواجه نظام‌الملک، حسن‌بن علی (۱۳۹۹) سیاست‌نامه، بر اساس نسخه هیوبرت دارک، به اهتمام هادی

اکبرزاده، تهران، روزنه.

دریابی، تورج (۱۳۸۲) «تاریخ ملی یا تاریخ کیانی؟ سرشت تاریخ‌نگاری زرتشتی در دوره ساسانی»، در:

تاریخ و فرهنگ ساسانی، ترجمه مهرداد قدرت‌دیزچی، تهران، ققنوس.

----- (۱۳۹۲) ساسانیان، ترجمه شهرناز اعتمادی، تهران، توس.

دستمالچیان، مهدیه (۱۳۸۸) نسبت دین و سیاست در ادیان ایران باستان با تکیه بر دوران هخامنشی و ساسانی، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، راهنما احمدعلی حیدری، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

دورانت، ویل (۱۳۷۳) تاریخ تمدن، رنسانس، ترجمه صفدر تقی‌زاده و صارمی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.

دوشن‌گیمین، ژاک (۱۳۸۵) دین ایران باستان، ترجمه‌پرویا منجم، تهران، علم.

دهقانیان، جواد و ناصر نیکوبخت (۱۳۹۰) «نقد اخلاق‌گرایی در کلیله و دمنه با نیم‌نگاهی به اندیشه‌های ماکیاولی»، فصلنامه نقد ادبی، سال چهارم، شماره ۱۴، صص ۱۳۳-۱۵۹.

رجایی، فرهنگ (۱۳۹۵) تاریخ اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران، قومس

رضایی‌راد، محمدرضا (۱۳۷۸) مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، تهران، طرح نو.

رضوانیان، قدسیه و عفت سادات غفوری (۱۳۹۴) «تبیین شکاف بین سیاست و اخلاق بر مبنای نظریه ماکیاولی با بررسی پند و اندرز در داستان شیر و گاو کلیله و دمنه»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال هفتم، شماره ۲۵، صص ۴۱-۵۸.

زمانی‌محبوب، حبیب (۱۳۸۷) «تعامل دین و حکومت در ایران باستان»، تاریخ‌پژوهان، شماره ۱۴، صص ۴۳-۷۰.

زهر، آر. سی (۱۳۷۵) طلوع و غروب زرتشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران، فکر روز.

شاپور شهبازی، علیرضا (۱۳۸۱) «جنگ‌های اردشیر پاپکان و رومیان»، مجله باستان‌شناسی و تاریخ، سال هفدهم، شماره اول، پاییز و زمستان، صص ۳۴-۳۷.

----- (۱۳۹۸) تاریخ ساسانیان؛ ترجمه بخش ساسانیان از کتاب تاریخ طبری و

مقایسه آن با تاریخ بلعمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

شریعت، فرشاد (۱۳۸۷) جان لاک و اندیشه آزادی، تهران، آگه.

شریعت، فرشاد و مهدی نادری باب اناری (۱۳۹۰) «جدال اخلاق و سیاست در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی و نیکولو ماکیاولی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره ۱، صص ۸۷-

۱۱۶.

شکی، منصور (۱۳۸۵) جامعه و اقتصاد عصر ساسانی، ترجمه حسین کیان‌راد، تهران، سخن.

صالحی، کورش؛ بیات ستاریان (۱۳۸۸) «نقش روحانیان زرتشتی در ساختار جامعه ایران عصر ساسانی»، پژوهش‌های تاریخی، شماره ۵، پاییز و زمستان، صص ۱۱۹-۱۴۸.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۷) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
 ----- (۱۳۸۷) جدال قدیم و جدید، از نوزایش تا انقلاب فرانسه، تهران، ثالث.
 ----- (۱۳۹۲) خواجه نظام‌الملک طوسی، گفتار در تداوم فرهنگی ایران، تهران، مینوی
 خرد.

طبری، محمدبن جریر (۱۳۵۲) تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، جلد ۲، ترجمه ابوالقاسم
 پاینده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

عباسیان، احمد (۱۳۸۵) فلسفه و آیین زرتشت، تهران، ثالث.

عبداللهی، فرشته (۱۳۶۹) دین زرتشت و نقش آن در جامعه ساسانیان، تهران، ققنوس.

فرای، ریچارد نلسون (۱۳۹۳) میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، علمی و فرهنگی.
 فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۳) شاهنامه، دفتر ششم، به کوشش جلال خالقی مطلق و ابوالفضل خطیبی،
 تهران، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

فرنیغ دادگی (۱۳۹۵) بندهشن، ترجمه مهرداد بهار، ویراست دوم، چاپ پنجم، تهران، توس.

قادری، حاتم (۱۳۸۴) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت.

قائم‌مقامی، سیدمحسن (۱۳۸۹) «بررسی سیاست دینی هخامنشیان بر اساس کتیبه‌ها»، پژوهش‌های
 تاریخی، دوره دوم، شماره ۲، صص ۸۱-۹۲.

کریستین‌سن، آرتور (۱۳۱۴) وضع دولت و ملت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ترجمه مجتبی
 مینوی، تهران، چاپخانه مجلس.

----- (۱۳۷۴) ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب.

کوثری، مسعود (۱۳۸۷) «روش مقایسه‌ای»، در: رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سمت.

کلوسکو، جورج (۱۳۹۱) تاریخ فلسفه سیاسی از ماکیاوولی تا منتسکیو، تهران، نی

ماکیاوولی، نیکولو (۱۳۶۶) شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران، پرواز.

----- (۱۳۸۸) گفتارها، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

ماهیار نوبی، یحیی (۱۳۷۴) یادگار زریران، متن پهلوی با ترجمه فارسی و آوانویسی لاتین و سنجش
 آن با شاهنامه، تهران، اساطیر.

مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۸۹) شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، هرمس.

مرتضوی، سیدخدایار (۱۳۸۸) «کاوشی در روش‌شناسی تاریخ اندیشه سیاسی (مطالعه موردی: نقد
 اسکینر بر روش‌شناسی قرائت متنی)»، فصلنامه سیاست، دوره سی‌ونهم، شماره ۱، صص ۲۸۵-۳۰۴.

مزدآپور، کتابون و دیگران (۱۳۹۵) ادیان و مذاهب در ایران باستان، تهران، سمت.

مسعودی، علی‌بن‌حسین (الف ۱۳۶۵) مروج الذهب و معادن الجواهر، جلد ۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده،
 تهران، علمی و فرهنگی.

----- (۱۳۶۵) التنبیه و الأشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت علمی و

فرهنگی.

مسکویه‌رازی، ابوعلی (۱۳۶۹) تجارب‌الأمم، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، سروش.
مؤمنی چلکی، مستانه و شهرام جلیلیان (۱۳۹۴) «شکل‌گیری و کارکردهای سازمان چشم و گوش در دورهٔ هخامنشیان»، فصلنامه جندی‌شاپور، سال اول، شماره ۱، صص ۹۱-۱۰۷.
نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳) دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان، دانشگاه شهید باهنر کرمان.
وینتر، انگلبرت و بئاته دیگناس (۱۳۸۶) روم و ایران، دو قدرت جهانی در کشاکش و هم‌زیستی، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، فرزانه روز.
هرتسفلد، ارنست (۱۳۸۱) ایران در شرق باستان، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
هرسیچ، حسین (۱۳۸۱) «روش مقایسه‌ای، چپستی، چرایی و چگونگی به‌کارگیری آن در علوم سیاسی»، مجله دانشکده علوم اداری و اقتصادی دانشگاه اصفهان، سال سیزدهم، شماره ۱، صص ۷-۱۷. قابل دسترسی در:

<http://ensani.ir/fa/article/download/291105/27/9/1400>.

هرودوت (۱۳۸۹) تاریخ هرودوت، جلد ۲، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، اساطیر.
یارشاطر، احسان و دیگران (۱۳۸۰) تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، جلد ۳، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر.

Boyce, Marry (1968) The letter of Tansar, Roma, Istituto Italiano per Il Medio ed Estremo Oriente, PP. 15-22.

Darmesteter, James (1894) "Letter de Tansar au roi de Tabaristan", Journal Asiatique, series IX 3, pp. 185-250, 502-555.

Shahpuhr Shahbazi, Alireza (2001) Early Sasanians' Claim to Achaemenid Heritage, Nāme-ye Irān-e Bāstān 1/1, pp. 61-73.

Yarshater, Ehsan (1971) "Were the Sasanians Heirs to the Achaemenids?", La Persia net Medioevo, Rome, pp. 517-531.