

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۱۵۵-۱۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

اندیشه سیاسی ایران شهری در دوره اسلامی

احمد بستانی*

چکیده

اندیشه سیاسی ایران شهری، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های سنت اندیشه سیاسی در تاریخ ایران محسوب می‌شود. این اندیشه که در سنن و عقاید سیاسی ایرانیان باستان ریشه دارد، تلقی ویژه‌ای از حکمرانی ارائه می‌دهد که با نگرش فلسفی به سیاست، که برگرفته از فلسفه سیاسی یونانی است، تفاوت‌های مهمی دارد. با اینکه ریشه این اندیشه به ایران باستان بازمی‌گردد، می‌توان تداوم آن را در تمدن اسلامی و در قالب‌های مختلفی مورد توجه قرار داد. از این حیث، سنت تفکر ایران شهری موقعیت ویژه‌ای دارد که پژوهش در باب آن، اسلوب ویژه‌ای را می‌طلبد؛ اسلوبی که قادر به توضیح تحول تاریخی چند هزار ساله این سنت فکری و نشان دادن نوعی وحدت در سرتاسر آن باشد. پژوهش حاضر درصدد است تا با نگاهی ویژه به اندیشه سیاسی در دوره اسلامی، به‌ویژه در دوران میانه، روایت‌های مختلف از اندیشه سیاسی ایران شهری را در تمدن اسلامی بازخوانی کند و به عبارت دیگر تجلیات مختلف این اندیشه در دوره اسلامی، توسط اندیشمندان مسلمان ایرانی را بررسی و جنبه‌های تداوم را در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران برجسته نماید. بدین منظور، بررسی نظریه موسوم به «تداوم فرهنگی ایران»، اهمیت خاصی دارد و مبنای نظری مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد. خواهیم کوشید تا در پرتو دستاوردهای این نظریه، جنبه‌های بازپرداخت اندیشه سیاسی ایران شهری و مفهوم کلیدی آن «فرآیندی» را در اندیشه سیاسی اسلامی به بحث گذاشته و به صورت‌بندی آنها بپردازیم. بر اساس فرضیه این مقاله، اندیشه سیاسی ایران شهری در قالب‌های متعددی در دوره اسلامی بازتولید شده و هر یک از این روایت‌ها، دریافت ویژه خود را از مفهوم «فرآیندی» عرضه داشته‌اند. از دید مقاله

۱۲۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

حاضر، پنج روایت فره ایزدی در تمدن اسلامی عبارتند از: روایت حماسی، روایت فلسفی، روایت اندرزنامه‌نویسان، روایت عرفانی و روایت اشراقی.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی ایران شهری، فلسفه سیاسی اسلامی، اندیشه سیاسی اشراقی، اندرزنامه‌نویسی، فره ایزدی.

مقدمه

اصطلاح ایران‌شهر^۱ در پاره‌ای از کتیبه‌ها و متون کهن به حوزه سرزمینی ایران اطلاق شده است (تفضلی، ۱۳۸۵: ۴۶). مرزهای جغرافیایی ایران هر چند در طول تاریخ متغیر بوده است، به نظر می‌رسد که از ایام کهن، درکی فرهنگی نسبت به مفهوم ایران، فراتر از گسست‌های تاریخی، مذهبی و حتی قومی وجود داشته است. به این ترتیب می‌توان از حوزه فرهنگی و سنتی مستقل و پایداری با عنوان سنت ایران‌شهری سخن گفت که وجوه مختلف سیاسی-فکری دارد و مبتنی بر نوعی ویژه از نگرش به جهان و پدیده‌های هستی است. وحدت مفهوم ایران، به‌ویژه در شاهنشاهی ساسانی تثبیت و تحکیم شد و از مجرای آن به دوره اسلامی نیز انتقال یافت (دریایی، ۱۳۸۲: ۱۹).

یکی از پراهمیت‌ترین وجوه این سنت فرهنگی، اندیشه سیاسی ویژه‌ای است که از آن به «اندیشه سیاسی ایران‌شهری» تعبیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ب: ۶۷). در اندیشه سیاسی ایران‌شهری، درک خاصی از سیاست ارائه می‌شود که با سنت فلسفی اندیشه سیاسی که ریشه در تأملات حکمای یونانی دارد، متفاوت است. هر چند منشأ این اندیشه، ایران باستان است، می‌توان مدعی شد این نظام اندیشه سیاسی در دوره اسلامی نیز تداوم یافته است. بدین معنا که در تاریخ ایران از دوران باستان تا دوره اسلامی (و حتی تا دوران معاصر)، این سنت تداوم پیدا کرده و به صور مختلف بازتولید شده است. از این حیث سنت تفکر ایران‌شهری، موقعیت ویژه‌ای دارد که پژوهش در باب آن، اسلوب ویژه‌ای را می‌طلبد؛ اسلوبی که قادر به توضیح تحول تاریخی چند هزار ساله این سنت فکری و نشان دادن نوعی وحدت در سرتاسر آن باشد.

پژوهش حاضر درصدد است تا با نگاهی ویژه به اندیشه سیاسی در دوره اسلامی، به‌ویژه در دوران میانه، روایت‌های مختلف از اندیشه سیاسی ایران‌شهری را در تمدن اسلامی بازخوانی کند و به عبارت دیگر تجلیات مختلف این اندیشه در دوره اسلامی، توسط اندیشمندان مسلمان ایرانی را بررسی و جنبه‌های تداوم را در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران برجسته نماید. بدین منظور، بررسی نظریه موسوم به «تداوم فرهنگی ایران»، اهمیت خاصی دارد و مبنای نظری مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد. این نظریه که

از سوی نویسندگان برجسته‌ای چون هانری کربن، ریچارد فرای، گرار دو نیولی، اینوسترانسلف، محمد معین و جواد طباطبایی طرح شده است، تداوم درون‌مایه‌های ایرانی در طول تاریخ پیش و پس از اسلام را موضوع بررسی خود قرار می‌دهد. در این مقاله خواهیم کوشید تا در پرتو دستاوردهای این نظریه، جنبه‌های بازپرداخت اندیشه سیاسی ایران شهری و مفهوم کلیدی آن «فرّ ایزدی» را در اندیشه سیاسی اسلامی به بحث گذاشته و به صورت‌بندی آنها بپردازیم.

از همین روی روش ما در این پژوهش، متأثر از رویکرد پدیدارشناسانه «هانری کربن» است که در آثار متعدد خود کوشیده است نحوه ظهور «امر ایرانی» را در تاریخ ذهنیت و اندیشه ایرانی بررسی کند و تداوم مفاهیم و انگاره‌های بنیادین این اندیشه را از ایران باستان تا دوره اسلامی مورد توجه قرار دهد (ر.ک: کربن، ۱۳۸۳، ۱۳۸۲). بر اساس این روش‌شناسی، تأکید ما نه بر گسست‌ها و شکاف‌های تمدن ایرانی، بلکه بر تداوم درون‌مایه‌های ذهنیت ایرانی و خاطره قومی آن است که شرایط خارجی و بحران‌های تمدنی، تأثیری محدود بر آن دارد و نمی‌تواند مانعی برای تداوم آن تلقی شود. این مقاله در پی نشان دادن این نکته است که اندیشه سیاسی ایران شهری در قالب‌های متعددی در دوره اسلامی بازتولید شده و هر یک از این روایت‌ها، دریافت ویژه خود از مفهوم «فرّ ایزدی» را عرضه داشته‌اند. از دید مقاله حاضر، پنج روایت فرّ ایزدی در تمدن اسلامی عبارتند از: روایت حماسی، روایت اندرزنامه‌نویسان، روایت فلسفی، روایت عرفانی و روایت اشرافی.

تداوم فرهنگی ایران

از گذشته‌های دور، تصور ایران یکپارچه در میان خود ایرانیان و دیگر اقوام و ملل وجود داشته است و از این حیث، تمدن ایرانی جایگاه ویژه‌ای دارد. «ریچارد فرای»، مورخ برجسته معاصر، در باب پایداری ایران در گذر تاریخ چنین نوشته است:

«تشبیهی که شاید بهتر بتواند این خاصیت پرتناقض و تداوم و نوپذیری

را تعبیر کند، همانا سرو است که در اشعار فارسی بسیار آمده است. این

درخت مانند کاج از طوفان یا بادهای سهمگین نمی‌شکند و قابلیت انعطاف

دارد. چون باد سهمگین بوزد، خم می‌شود و سر بر زمین می‌ساید و سپس با آرامش طوفان، باز راست قد می‌شود» (فرای، ۱۳۷۵: ۱۹).

به نظر می‌رسد که اردشیر بابکان و نخستین موبدانی که در تأسیس سلطنت ساسانی همراه وی بوده‌اند، برای نخستین بار، قلمرو خود را «ایران» نام نهاده‌اند (دریایی، ۱۳۸۲: ۱۹). مشتقات واژه «ایر»، که ایران نیز از آن جمله است، در اوستا و متون پارسی میانه و سنگ‌نوشته‌ها، در گستره مفهومی «نجیب»، «اصیل»، «خوب دین» استعمال می‌شده است. همان‌گونه که یکی از پژوهشگران توضیح داده است، در قرن سوم میلادی، دو تلقی از واژه ایران^۱ دیده می‌شود: یکی در حوزه دین زرتشتی و دیگری در حوزه شاهنشاهی، که در دومی قومیت مهم‌تر از دین تلقی می‌شود (همان: ۲۲).

به نظر می‌رسد که نخستین تلقی از این اصطلاح، دارای جنبه‌های قوی مذهبی بوده و بعدها به عنوان مفهومی فراگیرتر، برای بیان حوزه جغرافیایی و فرهنگی خاصی اطلاق شده است. ساسانیان هر چند در ابتدای تأسیس خود عنایت ویژه‌ای به دیانت زرتشتی داشتند- هر چند بسیاری از شاهانش، زرتشتیان متدینی نبوده‌اند- با این حال بسی پیش از سلسله‌های پیشین در ترویج ایرانی بودن کوشیدند. به گمان «اینوسترانسلف»، همان‌گونه که هخامنشیان به فرهنگ‌های سامی و اشکانیان به تمدن یونانی تمایل داشتند، ساسانیان غالباً عنصر ایران را ترویج می‌دادند (اینوسترانسلف، ۱۳۴۸: ۹).

«گرار دو نیولی»، مستشرق برجسته ایتالیایی، در کتاب پرارزش خود «ایده ایران» که به تحول و تداوم این مفهوم در تاریخ پرداخته است، معتقد است که ساسانیان در تبلیغات و برنامه‌های سیاسی خویش، «ایران» را به گونه‌ای سنجیده به کار می‌بردند و نه «پارس» هخامنشیان. وی در کتاب خویش چنین می‌نویسد:

«مفهوم ایران به عنوان یک تفکر سیاسی و مذهبی عملاً در قرن سوم میلادی پدیدار گشت و در عهد ساسانیان اشاعه یافت و بعد از انقراض امپراطوری آنان نیز جزء اصلی میراثی باستانی گردید که برای قرن‌ها اذهان دانشمندان و شعرا را مجذوب خود کرد و به جز در محدوده کوچکی

از جوامع زردشتی، رنگ مذهبی خود را از دست داد. آنچه در این مفهوم از دست نرفت، نوعی یگانگی گستره فرهنگی و در حقیقت زبانی بود که امپراطوری ساسانی مجذوبش شد، پایدارش کرد و به اخلافش واگذاشت (Gnoli, 1989: 183).

ساسانیان آگاهانه درصدد تدوین روایتی ویژه از ایران و تاریخ آن بوده‌اند و این روایت تا سده‌های پس از اسلام نیز مورد قبول واقع شد. به بیان دیگر، هر چند نوعی خودآگاهی قومی و دینی در میان آریاییان، دیرزمانی پیش از شکل‌گیری نهادهای ویژه شهریاری ایشان رواج داشته است (کویاجی، ۱۳۸۳: ۵۷۰)، تدوین مفهوم ایران به شکلی که بعدها تداوم یافت، محصول دوره ساسانی است. مهم‌ترین ویژگی این تلقی، پیشینه‌یابی آن نه در سیر واقعی تاریخ، بلکه در نوعی تاریخ اسطوره‌ای بود. برخی نویسندگان بر این باورند که اطلاع و آگاهی تاریخی ساسانیان، حتی از دوره اشکانی هم بسیار ناچیز بوده است (ادی، ۱۳۴۷: ۱۴)؛ اما پاره‌ای دیگر از پژوهندگان عهد ساسانی اعتقاد دارند که ساسانیان از دوره‌های پیشین تاریخ ایران بی‌اطلاع نبودند، اما آگاهانه در پی تدوین نوعی تاریخ‌نگاری ویژه بودند که شاهنشاهی ساسانی را در تداوم پادشاهان اسطوره‌ای ایران یعنی پیشدادیان و کیانیان قرار می‌داد و هخامنشیان را به کلی نادیده می‌گرفت. کیانیان به نوشته اوستا، پادشاهانی اسطوره‌ای بودند که بر ایران‌زمین فرمان رانده‌اند و ساسانیان در ادعای پادشاهی بر ایران، تبار خود را به آنان پیوند دادند. در این فرایند، تاریخ ملی به صورت نوعی تاریخ‌نگاری دینی زرتشتی یا کیانی درآمد^(۱) (دریایی، ۱۳۸۲: ۳۴).

این تلاش ساسانیان برای پیوند با تاریخ اسطوره‌ای ایران برای درک مفهومی از ایران که در طول تاریخ پدید آمد و به‌ویژه وجوه سیاسی آن، اهمیت زیادی دارد. در این تلقی نوین، همه‌چیز بر پایه روایت‌های اسطوره‌ای درک می‌شد. سلسله‌های اوستایی، جای هخامنشیان و اشکانیان را گرفت و به عنوان نمونه، «پرسپولیس» به «تخت جمشید» بدل شد (همان: ۷۳-۷۴). این تلقی از تاریخ ایران هر چند در ابتدا ریشه‌های عمیق زرتشتی داشت، اما به تدریج و بنا به دلایلی که نمی‌توان به آنها در اینجا پرداخت، به مفهومی ملی تبدیل شد و شالوده فهم ایران را در سده‌های بعد تشکیل داد. در همین دوره بود که آثاری چون «آیین‌نامه»ها و «خدای‌نامه»ها و دیگر آثار تاریخی- فرهنگی تدوین شد

که انعکاس آنها در متون عربی و فارسی نخستین قرون اسلامی، از مهم‌ترین منابع ما در بررسی اندیشه ایران شهری و تداوم آن در تمدن اسلامی، به‌ویژه در نیمه نخست خلافت عباسی محسوب می‌شود (تفضلی، ۱۳۶۸: ۲۸۹-۲۹۰).

یکی از پژوهشگران، اینگونه آثار را «حلقه وسطی در زنجیر سیر تکامل تاریخی ایران» دانسته است؛ سیری که از تلقی مبتنی بر مذهب و شریعت زرتشتی آغاز شده و از طریق ثبت و ضبط سنن رسمی، شکلی ملی به خود گرفته است (اینوستراتسف، ۱۳۴۸: ۳۶). این تداوم در تاریخ، فرهنگ و سنن ایران مورد عنایت بسیاری از نویسندگان ایرانی و غیر ایرانی دوره اسلامی بوده است. در اندیشه مورخان اسلامی، عهد نخستین انسان - که نخستین شهریار هم بود - سرآغاز تاریخ ایران است و کیومرث، جمشید، فریدون، کی خسرو و دیگر شاهان اسطوره‌ای، متضمن تداوم در تاریخ ایران بودند (ر.ک: کریستن سن، ۱۳۸۶). این شخصیت‌ها، که پژوهش‌های دهه‌های اخیر، غیر تاریخی بودنشان را نشان داده است، در متون مذهبی و اوستایی پشتوانه دارد. داستان‌های مربوط به کیانیان همان‌گونه که مری بويس در پژوهش خویش نشان داده است، نخستین بار ساسانیان گردآوری و تدوین کردند (فرای، ۱۳۷۷: ۵۹).

در تواریخ و نوشته‌های دوره اسلامی (و در رأس همه آنها، شاهنامه)، ذکر هخامنشیان بسی کمتر از پیشدادیان و کیانیان است و در بسیاری موارد، شخصیت‌های تاریخی هم (مانند شاهان هخامنشی) با این پادشاهان کیانی و پیشدادی تطبیق داده می‌شدند (ر.ک: بیرونی، ۱۳۶۳؛ معین، ۱۳۶۷: ۵۷-۸۷). این تلقی کهن، دو ویژگی دارد که بررسی آنها برای درک نگاه ایرانیان به تاریخ و فرهنگشان ضروری به نظر می‌رسد: نخست دریافت اسطوره‌ای از تاریخ ایران و دوم قائل شدن به تداوم در این تاریخ.

الف) دریافت اسطوره‌ای از تاریخ ایران

ایرانیان، مردمانی اسطوره‌اندیش‌اند و به اسطوره‌های خود بیش از تاریخ بها می‌دهند. «جان هینلز» معتقد است که «اسطوره و تاریخ در دین زرتشتی کاملاً با هم درمی‌آمیزند. ایرانیان همه تاریخ خود، حال و گذشته و آینده را در پرتو اسطوره‌های خود درک می‌کنند» (هینلز، ۱۳۸۲: ۱۷۰).

به این نکته اساسی باید توجه داشت که اسطوره در اینجا به هیچ‌روی واجد معنایی منفی نیست. در سنت فلسفه غربی، آغاز فلسفه در یونان باستان، در چارچوب جدالی سرنوشت‌ساز میان «لوگوس» و «میتوس» یا عقل و اسطوره درک شده است (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۱۲۵-۱۳۴). بدین‌سان در تفکر غربی از همان ابتدای تأسیس، نگرشی منفی نسبت به اسطوره رواج یافت و این نگرش در علوم انسانی جدید به کامل‌ترین وجهی بازتولید شد، به گونه‌ای که بسیاری از غربیان، اسطوره را ویژگی جوامع بدوی^۱ و پست^۲ معرفی می‌کنند (ر.ک: Lévy-Bruhl, 1910).

اما بر مبنای برخی از رویکردها، آنچه در علوم انسانی مدرن با عنوان اسطوره و خیال‌اندیشی به حاشیه رانده شده و در برابر عقل مطرح شده است، از عناصر ضروری و لاینفک هر فرهنگ و تمدن پویایی است و شالوده شعر، هنر و حتی آگاهی جمعی و خاطره قومی محسوب می‌شود (ر.ک: شایگان، ۱۳۸۴). تخیل، که عنصر اساسی اسطوره است، نزد ایرانیان مقام ارجمندی دارد (ارشاد، ۱۳۸۲: ۸۴) و با ایفای نقشی محوری در ایجاد هویت ملی و تاریخی ایرانیان، آنان را قادر ساخته که فراتر از «واقعیت» در مفهوم مادی‌اش، به درکی آرمانی و مثالی از هویت و تاریخ خویش دست یابند^(۲).

ب) تداوم در تاریخ ایران

تاریخ ایران، به رغم گسست‌های ظاهری، تاریخی است پیوسته. این پیوستگی را البته نباید به معنایی که فیلسوفان تاریخ غربی در نظر دارند، در نظر گرفت، هر چند خالی از نسبت با آن نیست. درک و بررسی این پیوستگی، مستلزم «فلسفه تاریخ» ویژه‌ای است که منطق حاکم بر آن با منطق فلسفه‌های تاریخ غربی متفاوت است و پژوهشگران اندکی تاکنون بدان پرداخته‌اند. بر این اساس نوعی تداوم و استمرار تاریخی، نه تنها در آداب و رسوم، بلکه در عمیق‌ترین لایه‌های جهان‌نگری و اندیشه‌ورزی ایرانیان از زمان کهن تا دوره اسلامی وجود دارد. برخلاف عقیده برخی که این تلقی را امری متأخر و ایدئولوژیک می‌دانند، باید گفت که تداوم ایران، همانند خود مفهوم «ایران» به

1. primitive
2. inferior

مثابه یک کلیت فرهنگی، سابقه‌ای کهن دارد. به عنوان یک نمونه می‌توان به طبری اشاره کرد که در تاریخ خود چنین می‌نویسد:

«غیر از ایرانیان هیچ ملتی دارای تاریخی مستمر و پیوسته نیست. به این دلیل که شاهان ایران از روزگار کیومرث تا زمانی که با آمدن پیامبر، محمد^(ص) برترین امت از میان رفتند، یکی پس از دیگری تداوم داشتند... در مورد سایر ملل جز در مورد ایرانیان، امکان دسترسی به تاریخ کامل آنها نیست، زیرا این ملل چه در زمان‌های قدیم و چه در ایام جدید، حکومت مستمر نداشتند و حتی در زمان‌هایی که چنان حکومت‌هایی داشتند، نمی‌توانیم توالی وقایع و یا توالی فرمانروایانشان را دریابیم» (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۲۴).

دو عنصر یادشده - نگرش اسطوره‌ای و تداوم تاریخی - که پیوند وثیقی با یکدیگر دارند، در مجموع شالوده نظریه‌ای را تشکیل می‌دهد که «تداوم فرهنگی» ایران نامیده شده است. بسیاری از خاورشناسان غربی چون گلدزیهر، اینوسترانسلف، ریچارد فرای و نیولی، که به نظرات برخی از آنها اشاره‌ای شد، به بحث‌های تاریخی در باب وجوه مختلف این تداوم پرداخته‌اند. اما مهم‌ترین نویسندگانی که تاکنون به طرح این بحث به گونه‌ای نظام‌مند و فلسفی پرداخته، همانا هانری کربن، فیلسوف و مستشرق شهیر فرانسوی است که در آثار متعدد خویش، سرفصل جدیدی در حوزه مطالعات ایرانی گشود. اسلوب هانری کربن، مبتنی بر درک ویژه‌ای از پدیدارشناسی بود که از یکسو ریشه در پدیدارشناسی هوسرلی، هایدگری و حتی هگلی داشت و از سوی دیگر از تعالیم ویژه حکمای ایرانی بهره‌مند شده بود (کربن، ۱۳۸۳: ۴۸).

بر مبنای این روش‌شناسی بود که کربن از «امر ایرانی» (که آن را با اصطلاح لاتینی *res iranica* بیان می‌کرد) سخن گفته و تداوم آن را در «فلسفه ایرانی» مورد مطالعه موشکافانه قرار داد (ر.ک: Corbin, 1976). کربن اعتقاد دارد که «جهان ایرانی، در بطن امت اسلامی، از همان آغاز مجموعه‌ای را شکل داد که شاخصه‌های آن را جز با در نظر آوردن سپهر معنوی ایران به مثابه یک کلیت، که پیش و پس از اسلام جریان داشت، نمی‌توان به درستی توضیح داد» (Corbin, 1971, v4: 1). از نظر کربن عامل اساسی و مهم‌ترین وجه این تداوم، اعتقاد ایرانیان به «عالم مثال» یا «عالم خیال» است که

۱۳۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

سهروردی آن را «هورقلیا»، «اقلیم هشتم» و «ناکجاآباد» نامیده است. او در کتاب «ارض ملکوت و کالبد رستاخیز»، که نام فرعی آن از «ایران مزدایی تا ایران اسلامی» بود، به این بحث پرداخته و به همراه ترجمه گزیده‌ای از متون به زبان فرانسه منتشر ساخت (ر.ک: Corbin, 1961).

کربن به درستی توضیح می‌دهد که ایرانیان همواره این عالم خیال را، که واسطه‌ای میان عوالم دوگانه مجرد و مادی است، پشتوانه وجودشناختی هویت خود دانسته و تداوم تاریخ خویش را همواره درون آن درک کرده‌اند. به عنوان نمونه، کربن به شاهان اسطوره‌ای ایرانی اشاره می‌کند که هرچند «تاریخی» نیستند، برای ایرانیان حضوری روشن و تأثیرگذار در عالم خیال دارند و همواره با تأویل‌های نوینی که از شخصیت و کارنامه آنان می‌شود، الهام‌بخش هویت ایرانی و عامل تداوم تاریخی آن بوده‌اند^(۳). کربن عنایت خاصی به سهروردی و حکمت اشراق دارد و آن را مرکز ثقل این تداوم تاریخی در دوره اسلامی معرفی می‌کند. ما در ادامه در ذیل بحث از دریافت اشراقی از اندیشه سیاسی ایران شهری، به پاره‌ای از نظرات کربن اشاره‌ای دیگر بار خواهیم داشت.

اسلوب کربن و تأملات گسترده او می‌تواند در حوزه‌های مختلف، الهام‌بخش باشد و نوشتار حاضر نیز عمیقاً متأثر از تلقی وی از تفکر ایرانی و تداوم آن است. افزون بر کربن که بیشتر به جنبه‌های فلسفی و دینی تداوم فرهنگی ایران اشاره کرده است، برخی پژوهشگران ایرانی معاصر نیز به جنبه‌های دیگری از این تداوم پرداخته‌اند. به طور خاص محمد معین در حوزه ادبیات فارسی (ر.ک: معین، ۱۳۶۳)، بابک عالیخانی در زمینه عرفان و حکمت (ر.ک: عالیخانی، ۱۳۷۹) و سید جواد طباطبایی در حوزه اندیشه سیاسی از منظرهای متفاوتی در بسط نظریه تداوم فرهنگی ایران کوشیده‌اند. در این نوشتار ما به طور خاص به بحث در حوزه اندیشه سیاسی می‌پردازیم و خواننده محترم برای مطالعه در دیگر زمینه‌ها باید به نوشته‌های پژوهشگران مزبور مراجعه کند.

تداوم اندیشه سیاسی ایران شهری در دوره اسلامی

با حمله اعراب به ایران، امپراطوری ساسانی که از درون سست شده بود، فروپاشید و عمده ایرانیان به آیین اسلام گرویدند. برخلاف دیگر تمدن‌هایی که پذیرای اسلام شدند،

گروش به اسلام موجب تحولی اساسی در فرهنگ ایرانی نشد و ایرانیان به رغم پذیرش آیین جدید، فرهنگ عربی را، که به‌ویژه خلفای اموی تمایل داشتند آن را با دین اسلام هم‌بسته و از آن تفکیک‌ناپذیر معرفی کنند، به عنوان فرهنگ مختار نپذیرفتند و بر آداب و آیین‌های خویش تأکید ورزیدند. به همین دلیل، در «دو قرن سکوتی» که برخی پژوهشگران از آن سخن گفته‌اند، ایرانیان در حال هضم آیین جدید و تأسیس تمدنی جدید بودند که در عین تأکید بر سنن و باورهای دیرین خویش، تعالیم اسلامی را چونان منبعی نوین پذیرا باشد. همین نکته، این ادعای برخی را که معتقدند دین اسلام به زور شمشیر و علی‌رغم میل باطنی بر ایرانیان تحمیل شد، مورد تردید جدی قرار می‌دهد؛ چرا که آیین تحمیلی نمی‌تواند منشأ آفرینش و پویایی باشد. همان‌گونه که به عنوان مثال ابن خلدون اشاره کرده است، در میان مسلمانان، ایرانیان بیشترین سهم را در علم و تمدن و فرهنگ اسلامی داشته‌اند (ابن خلدون، ۱۳۷۹: ۱۱۴۸).

پژوهشگران متعددی دربارهٔ وجوه مختلف حضور پر ثمر ایران در جهان اسلام بحث کرده‌اند. اما در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی، این تأثیرگذاری در وهلهٔ نخست و بیش از آنکه جنبه‌های نظری و علمی داشته باشد، از نیازی برآمد که در دوره‌ای از تمدن اسلامی برای اخذ یک الگوی مناسب حکومتی پدید آمد. با گسترش تمدن اسلامی و گذار از صورت نخستین حاکمیت که متأثر از سنن اعراب بود و در عهد پیامبر و خلفای راشدین و حتی امویان اجرا می‌شد، به تدریج نیاز به یک الگوی حکومتی که برای تمدن گستردهٔ اسلامی کارآمد باشد، پدید آمد. در آن هنگام دو الگوی امپراطوری برای مسلمانان وجود داشت: امپراطوری ساسانی و ایرانی و امپراطوری بیزانسی. در عهد خلفای عباسی، برخی از آثار سیاسی مربوط به این دو نوع نظام سلطنتی به دست مترجمان به زبان عربی ترجمه شد و در نهایت بنا به دلایل متعدد، الگوی حکومتی ایرانی که در آثار موسوم به اندرزنامه در اختیار مسلمین قرار گرفته بود، مورد پذیرش واقع شد (بدوی، ۱۹۵۴: ۵-۸).

بدین‌سان سنن سیاسی ایرانی از طریق آثاری که ابن مقفع، اسحاق بن یزید، حسن بن سهل و دیگر مترجمان ایرانی به عربی برگرداندند، به دورهٔ اسلامی منتقل گشته و مورد استفادهٔ دستگاه خلافت عباسی قرار گرفت. از مهم‌ترین اقتباسات عباسیان باید به نهاد اداری «دیوان»، ایجاد طبقهٔ منشیان، گسترش «ادب»، نگارش اندرزنامه‌ها و نهایتاً نهاد

وزارت اشاره کرد. از سوی دیگر در ایران هم به تدریج خاندان‌های ایرانی قوت گرفته و به ایفای نقش‌های مهم در سیاست پرداختند. این تأثیرگذاری تاحدی بود که حتی آنگاه که بیگانگانی چون ترکان و مغولان بر ایران حکم می‌راندند، در حفظ و اشاعه این سنن می‌کوشیدند. ترکان سلجوقی از خوانندگان شاهنامه بودند و بسیاری از آنها نام‌های قهرمانان ایرانی چون کی‌کاووس و کی‌قباد را بر فرزندان خویش می‌نهادند (بازورث، ۱۳۸۱: ۲۹۸). وزرای خردمند و باتدبیری چون برمکیان، خواجه نظام‌الملک طوسی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی نیز همواره در نقش مشاورانی برای این حکمرانان بیگانه، متضمن پیوند سلطنت آنها با سنن و افکار پادشاهان ایران باستان بودند.

اما افزون بر این وجوه عملی، عطف نظر به اندیشه سیاسی ایران‌شهری، که پشتوانه نظری این نظام سیاسی محسوب می‌شود، ضروری است و پژوهش حاضر عنایت ویژه‌ای بدان دارد. پژوهشگران، یکی از جریان‌های مهم در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی را سیاست‌نامه‌هایی دانسته‌اند که متأثر از اندیشه سیاسی ایران‌شهری به نگارش درآمده‌اند (Rosenthal, 1962: 67-83). این نوشته‌ها که بخش عمده آثار مربوط به ادب فارسی را شامل می‌شود، وجوه سیاسی مهمی دارند که مع‌الاسف تاکنون از این دیدگاه مورد توجه قرار نگرفته‌اند. سید جواد طباطبایی، از معدود پژوهشگران جدی این حوزه، در این باب چنین می‌نویسد:

«از نظر تداوم تاریخی و فرهنگی ایران‌زمین، در کنار زبان و اندیشه فلسفی، اندیشه سیاسی ایران‌شهری یکی از عمده‌ترین عوامل تداوم ایران‌زمین باید به شمار آید و تأملی درباره هویت تاریخی و فرهنگی ایرانیان، جز از مجرای تحلیلی از تداوم اندیشه سیاسی ایران‌شهری امکان‌پذیر نیست... اندیشه سیاسی ایران‌شهری همچون رشته ناپیدایی است که دو دوره بزرگ تاریخ دوران قدیم ایران‌زمین را از دوره باستانی آن تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی به یکدیگر پیوند می‌زند» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۷۱).

نکته مهمی که طباطبایی با تکیه بر شماری از متون کهن بدان توجه می‌دهد، این است که عمده نوشته‌هایی که نشان‌دهنده تداوم ایران است، به نوعی با آیین‌های

کشورداری مرتبط است و به این معنا، آنها را باید متونی سیاسی دانست. دقیقاً به همین دلیل است که «اندیشه سیاسی ایران شهری از ورای گسست‌های تاریخ اجتماعی ایران زمین تداوم پیدا کرده و به عنوان شالوده تداوم تاریخی ایران عمل کرده است» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۰۸).

همان‌گونه که اجمالاً اشاره شد، اندیشه سیاسی ایران شهری وجوه متنوعی دارد که در این نوشتار مجال پرداختن به تمام آنها نیست؛ اما مهم‌ترین ویژگی آن را باید تلقی خاصی از سلطنت دانست که می‌توان آن را «شاهی آرمانی مبتنی بر فره ایزدی» نامید (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۹۵). در این تلقی، تمام اندیشه سیاسی، معطوف به پادشاهی آرمانی است که حضور او در رأس هرم قدرت برای انتظام تمام امور ضروری است. این پادشاه، ویژگی‌های متعددی دارد که در نوشته‌های ایران شهری به آنها اشاره شده است. اما مهم‌ترین کارکرد اعتقاد به شاهی آرمانی، وجه مثالی آن است. در حقیقت این نظام، متضمن الگویی است برای سیاست‌ورزی که هر چند تحقق آن چندان ممکن به نظر نمی‌رسد و بیشتر جنبه اسطوره‌ای و مثالی دارد، افق و آرمانی سیاسی را پیش روی حکمران می‌نهد تا به سوی آن گام بردارد و حتی الامکان با آن هماهنگ شود. مهم‌ترین وجه شاهی آرمانی در اندیشه سیاسی ایران شهری، اعتقاد به «فر» برای شاهان است. فر را اینگونه تعریف کرده‌اند:

«فروغی است ایزدی؛ به دل هر که بتابد، از همگان برتری یابد. از پرتو این فروغ است که شخصی به پادشاهی رسد، برازنده تاج و تخت گردد، آسایش گسترد و دادگر شود و همواره کامیاب و پیروزمند باشد و نیز از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی کامل گردد و از سوی خداوند از برای راهنمایی مردمان برانگیخته گردد و به مقام پیامبری رسد و شایسته الهام ایزدی شود» (پورداوود، ۱۳۴۷: ۳۱۴-۳۱۵).

فر را می‌توان عصاره‌ای از فضائل دانست که کسب مرتبه‌ای از آن برای همگان ضروری است^(۴). در اوستا از دو نوع فر سخن گفته شده است: فر ایرانی و فر کیانی؛ که برخی پژوهشگران این دو را یکی می‌دانند و برخی دیگر به تمایز میان آنها قائل‌اند. در هر صورت فر، در معنای سیاسی آن که مورد بحث ماست، برگرفته از اوستاست. در

۱۳۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

«زامیادیش»، از فرّ به طور کلی سخن به میان آمده و به ویژگی‌های آن اشاره شده است. در متونی چون *کارنامه اردشیر بابکان*، «خرّ کیان» یا همان فرّ کیانی به اردشیر نسبت داده شده است (فروه‌وشی، ۱۳۵۴: ۴۷). همان‌گونه که سید جواد طباطبایی به درستی اعتقاد دارد که فرّ کیانی «در همه نوشته‌های مربوط به اندیشه سیاسی ایران شهری، اعم از دوره باستان و دوره اسلامی، بازتاب پیدا کرده است و یکی از رشته‌های نامریی تداوم فرهنگی ایران زمین می‌تواند به شمار آید» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ب: ۱۲۸)، در تاریخ اندیشه سیاسی ایران شهری، این مفهوم به صورت مختلف بازتولید شده و بیان آن در قالب الفاظ و تصاویر متنوع، مانع حفظ درون‌مایه آن نگشته است (ر.ک: سودآور، ۱۳۸۴).

از جمله این مایه‌های مشترک باید به برگزیدگی مستقیم از جانب خداوند، قدرت تصرف یا اثرگذاری بر امور طبیعی و انسانی، تکامل روحی و معنوی و نفوذ کلام و تأیید و عنایت دائمی خداوند اشاره کرد. در آثار مربوط به اندیشه سیاسی ایران شهری، این مایه‌ها در کنار برخی عناصر فرهنگی مانند ذکر شاهان، وزرا، پهلوانان و پیامبران آرمانی و اسطوره‌ای و تأکید فراوان بر سنن و آداب فرهنگی و سیاسی ایران قدیم در مجموع نوشته‌های ایرانیان را از سایر آثار سیاسی در تمدن اسلامی متمایز می‌کند.

همان‌گونه که اشاره شد، تاکنون طبقه‌بندی دقیقی از منابع مهم اندیشه سیاسی ایران شهری انجام نشده است. سید جواد طباطبایی پنج گرایش در سیاست‌نامه‌نویسی را از یکدیگر تمیز می‌دهد:

۱. نوشته‌های سیاسی، به معنای دقیق کلمه یا سیاست‌نامه‌ها که سیاست‌نامه خواجه نظام الملک طوسی بهترین نمونه آنهاست؛ ۲. تاریخ الوزرا؛ ۳. کتاب‌های تاریخی؛ ۴. دریافت عرفانی اندیشه سیاسی ایران شهری که در برخی نوشته‌های عرفانی آمده و ۵. مطالب سیاسی و اندرزنامه‌ای که در نوشته‌های ادبی فارسی اعم از نظم و نثر گنجانده شده است» (طباطبایی، ۱۳۸۵: الف: ۸۹).

در این تنها طبقه‌بندی از متون اندیشه سیاسی ایران شهری، معیار واحدی وجود ندارد. به عنوان مثال نوشته‌های تاریخی و یا تاریخ‌الوزرا، هر دو رویکرد تاریخی دارند و نوشته‌های سیاسی (مورد ۱) و اندرزنامه‌نویسی (مورد ۵) هم از سرشت واحدی

برخوردارند. در حقیقت طباطبایی هم معیار سرشت متون (مورد ۴) و هم معیارهای صوری را ملاک تقسیم‌بندی خود قرار داده است.

در نوشتار حاضر می‌کوشیم طبقه‌بندی جدیدی از متون اندیشه سیاسی ایران شهری در دوره اسلامی عرضه کنیم. در این طبقه‌بندی، نه ویژگی‌های صوری، که سرشت این متون و در واقع روایت ویژه‌ای که از اندیشه سیاسی ایران شهری و مفاهیم کلیدی آن به‌ویژه مفهوم فرّ ارائه می‌شود، ملاک خواهد بود. بدین‌سان به گمان ما می‌توان پنج روایت از اندیشه سیاسی ایران شهری را در تمدن اسلامی از یکدیگر متمایز کرد: ۱. روایت حماسی؛ ۲. روایت اندرزنامه‌نویسان؛ ۳. روایت فلسفی؛ ۴. روایت عرفانی؛ ۵. روایت اشراقی. هر چند این تقسیم‌بندی خالی از اشکالات احتمالی نیست، به گمان ما بخش مهمی از متون اندیشه سیاسی ایران شهری را می‌توان در درون این سنخ‌شناسی قرار داد. البته آثاری که فاقد بازپرداختی ویژه از اندیشه سیاسی ایران شهری باشند، مانند نوشته‌های تاریخی که به نقل تاریخ ایران باستان پرداخته‌اند، در دسته‌بندی حاضر جای نمی‌گیرند. بر این اساس خواهیم کوشید تداوم اندیشه سیاسی ایران شهری را در هر یک از جریان‌های مزبور مطالعه کنیم.

۱- اندیشه سیاسی ایران شهری و حماسه ملی

ورود اسلام به ایران و پیوستن سرزمین کهن‌سال ایران به بخشی از تمدن عظیم اسلامی، همان‌گونه که اشاره شد، برای ایرانیان چالش‌های هویتی و فرهنگی بسیاری به دنبال داشت. در برابر عرب‌گرایی افراطی امویان، ایرانیان نیز بر مفاخر قومی و تاریخی خویش تأکید می‌ورزیدند و به همین دلیل هویت ایرانی برخلاف دیگر سرزمین‌های اسلامی، هیچ‌گاه کاملاً در اسلام حل نشد. بدون شک، این زنده نگاه داشتن فرهنگ، سنن و زبان کهن، که از اجزای هویت ایرانیان محسوب می‌شد، بدون تلاش برخی از ایرانیان فرهیخته میسر نمی‌گشت. در این میان، طبقه‌ای که به «دهقانان» مشهور بود، در نخستین سده‌های تمدن اسلامی، برای حفظ هویت ایرانی تلاش‌های بسیار کرد. اینان ایرانیان اصیلی بودند که با اینکه ظاهراً یا قلباً آیین جدید را پذیرفته بودند، همچنان دغدغه فرهنگ کهن را داشتند و به‌ویژه در عصر زرین تمدن ایرانی، قرون

چهارم و پنجم، خردمندان بسیاری از میان آنها برخاست که بر تداوم ایران تأکید داشتند. در این موقعیت حساس تاریخ ایران، بیش از هر هنگام دیگر، هویت و فرهنگ ایرانی در خطر نابودی بود و بیم این می‌رفت که این تمدن و زبان فارسی که از ارکان آن محسوب می‌شد، به کلی از میان بروند. در آن هنگام شالوده‌های فرهنگی تمدن اسلامی ریخته می‌شد و اگر فرهنگ ایرانی نمی‌توانست سهم فرهنگی شایسته‌ای در این تمدن ایفا کند، همانند تمدن فراعنه به تاریخ کهن جهان می‌پیوست. حماسه‌های ملی ایرانی در چنین موقعیت تاریخی حساسی به عرصه ادبیات فارسی وارد شدند. هر چند مهم‌ترین حماسه ملی ایرانی، همانا کتاب بی‌نظیر «شاهنامه» فردوسی است، می‌توان از سنت حماسی ایرانی به معنای دقیق کلمه سخن گفت؛ زیرا شاهنامه تأثیر کم‌نظیری بر فرهنگ ایرانی و ادب فارسی پس از خود گذاشته است و این تأثیر، خود سنت تناوری را تشکیل می‌دهد (ر.ک: امین ریاحی، ۱۳۷۲).

ظاهراً حماسه‌سرایی در عصر فردوسی و به‌ویژه در خراسان، عملی رایج بوده است. بهترین دلیل بر این مدعا شاهنامه‌هایی است که پیش از فردوسی، شعری چون دقیقی و اسدی طوسی سروده‌اند. شاهنامه‌سرایان برای تدوین منظومه‌های خویش، از تمامی منابع بازمانده زمان خویش درباره ایران باستان و همچنین از فرهنگ شفاهی و آموزه‌های موبدان بهره می‌جستند. بسیاری از این منابع امروزه به دست ما نرسیده‌اند و ما صرفاً از طریق شاهنامه از مضامین آنها مطلع هستیم.

آنگونه که از شاهنامه فردوسی برمی‌آید، محفلی از ایران دواستان، پشتیبان او برای سرودن شاهنامه بوده‌اند و از حیث تهیه منابع و معرفی افراد مطلع و یا تأمین مادی به او یاری می‌رساندند. توجه به این نکته ضروری است که هدف فردوسی، یا دست‌کم مهم‌ترین هدف او، جمع‌آوری و تدوین «تاریخ» ایران باستان نبوده است. به گمان ما، فردوسی دو هدف عمده در نظر داشته است: نخست همان‌گونه که خود اشاره کرده است، احیای زبان فارسی یا «زنده کردن عجم». بسیاری از پژوهشگران معتقدند که اگر شاهنامه نبود، شاید امروزه سخن گفتن از ادبیات فارسی بی‌معنا بود. اما دومین هدف فردوسی را، که برای ما اهمیت ویژه‌ای دارد، باید ارائه هویت ایرانی در قالب «حماسه» دانست. هانری ماسه در باب این جنبه از کار فردوسی معتقد است که:

«فردوسی پس از خاموشی طولانی در قلمرو هنر و اندیشه ایرانی، نیروی اعجاب‌انگیز خود را در تجدید حیات ملی ایران آشکار می‌سازد و هر چند که شعر دقیقی که پیشرو فردوسی به شمار می‌رود، حاکی از رسیدن نوع حماسی به حد بلوغ خود است، کمال‌بخشی نوع شعر حماسی در ایران به سراینده شاهنامه تعلق دارد» (ماسه، ۱۳۵۰: ۱۸).

بنابراین شاهنامه را باید مهم‌ترین اثر حماسی ایران دانست که به جنبه‌های تاریخی و فرهنگی کهن ایران جنبه حماسی می‌بخشد:

«شما تمام تاریخ ساسانیان شاهنامه را بخوانید. بیش‌تر از اینکه تاریخ باشد، روایت حماسی است. مثلاً داستان زندگی اردشیر بابکان، خود اثری است حماسی. او، فردوسی، تا آنجا که توانسته روایات عشقی و جنگی رایج میان مردم را در بخش مربوط به عصر ساسانیان گرد آورده تا در شاهنامه بگنجانند. در واقع او توانسته است تاریخ را هم حماسه کند، ضمن اینکه خط کلی تاریخ را هم ادامه می‌دهد. فردوسی به هر حال حماسه‌ساز است و حوصله‌اش سر می‌رود که فقط از تاریخ بگوید» (بهار، ۱۳۸۶: ۴۵۲).

اما چرا فردوسی تمام تاریخ و فرهنگ کهن ایران را به حماسه تبدیل کرده است؟ پاسخ به این پرسش را باید در شرایط تاریخی و سیاسی زمان فردوسی جست‌وجو کرد. اشعار حماسی اغلب در شرایط رویارویی با دشمن (مانند وضعیت جنگی) و برای تشجیع مستمعین و سلب روحیه از دشمنان، کارکرد خود را نشان می‌دهد. در واقع حماسه‌سرایی برای فردوسی مناسب‌ترین شیوه برای تأثیرگذاری بر ایرانیان و یادآوری افتخارات تاریخی و سیاسی باستان به آنهاست. همان‌گونه که ذبیح‌الله صفا به درستی اشاره کرده است، «محرک روح حماسی در اوایل عهد اسلامی، شکست از اعراب و پدید آمدن حس کینه‌جویی و انتقام و اعاده استقلال و نشان دادن عظمت و قدرت نژاد ایرانی در اعصار گذشته بود»^(۵) (صفا، ۱۳۵۲: ۳۲).

در این میان اندیشه سیاسی ایران شهری، جایگاه مهمی در شاهنامه دارد و حتی برخی پژوهشگران آن را از مهم‌ترین منابع تاریخ اندیشه سیاسی ایران در دوره اسلامی دانسته‌اند. در اثر فردوسی، بازپرداختی حماسی از تمام مؤلفه‌های اندیشه سیاسی

۱۳۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳
ایران شهری به چشم می‌خورد که بر اندیشه سیاسی پس از خود تأثیر عمیقی گذاشت.
یکی از شاهنامه‌شناسان در باب این تأثیر چنین نوشته است:

«بن‌انگاره شاعر، تأثیری ژرف در دیدگاه رایج جهان اسلام بر جای نهاده
است. شاهنامه، شالوده‌ای برای بنیادگذاری «حق شهریاری» در اختیار
مسلمانان گذاشت. آنان پیش از نشر شاهنامه ناگزیر بودند که اعتبار شاهی
خود را به منزله جانشینان پیامبر عرب و از راه دریافت منشورهای خلیفه
بغداد به اثبات برسانند. اما پس از نشر و شهرت یافتن شاهنامه، دیگر نیاز
چندانی بدین کار نداشتند و می‌توانستند ادعای بر حق بودن فرمانروایی
خویش را با رویکردی سراسرست به آموزه حق ایزدینه شهریاری و پیشینه
دراز آن در حماسه ایران شروع و پذیرفته سازند» (کویاجی، ۱۳۸۳: ۵۹۰).

اما دریافت شاهنامه از اندیشه ایران شهری، کاملاً منطبق با روایت‌های اوستا و ادب
پهلوی و دیگر منابع مورد استفاده فردوسی نیست. دلیل این امر را باید در ویژگی‌های
حماسه جست‌وجو کرد. فرّ و فروغ پهلوانان و کارنامه شهریاران در شاهنامه فردوسی،
شکوه و درخششی حماسی دارد که در روایات کهن نشانی از آن نیست (همان: ۵۲۰-
۵۲۱). شاهی آرمانی مبتنی بر فره ایزدی که مهم‌ترین وجه اندیشه سیاسی ایران شهری
است، جایگاه خاصی در شاهنامه دارد. فرّ را باید از مفاهیم کلیدی شاهنامه دانست، به
گونه‌ای که حتی برخی فردوسی را «شاعر فرّ کیانی» دانسته‌اند (همان: ۳۴۹).

فردوسی، ویژگی‌های شاه آرمانی را بهره‌وری از فرّ، آیین، هنر، نژاد، گوهر و خرد
می‌داند و با دقت هرچه تمام‌تر این ویژگی‌ها را به مثابه معیاری برای ارزیابی کارنامه
شاهان قدیم در نظر دارد. در این میان، فرّ برای وی اهمیت خاصی دارد^(۶) و به تفصیل از
شرایط کسب، از دست دادن، انتقال و تجسم آن با ذکر مصادیق تاریخی و به‌ویژه
اسطوره‌ای سخن می‌گوید و آن را به مثابه عامل تداوم شکوه ایران در دوره‌های مختلف
معرفی می‌کند. بازپرداخت حماسی شاهنامه را می‌توان نخستین روایت منسجم از
اندیشه سیاسی ایران شهری در دوره اسلامی دانست که منبع الهام تمام روایات بعدی از
این اندیشه بود.

۲- اندرزنامه نویسی و اندیشه سیاسی ایران شهری

اندرزنامه نویسی، متداول ترین شکل اندیشه سیاسی ایران شهری در تمدن اسلامی است. مهم ترین وجه مشترک این دسته از نوشته‌ها، هدف نویسندگان آنهاست. این آثار، همان گونه که از واژه اندرزنامه برمی آید، خطاب به شاهان و امرا و برای نصیحت و پند آنان به نگارش درمی آمد. سنت اندرزنامه نویسی به دوره ساسانی بازمی گردد که با گسترش نهاد دربار، لاجرم تشریفات و آیین های وابسته به سلطنت نیز توسعه یافته و طبقه ای از فرهیختگان در دربار شکل گرفت که یکی از وظایف آنها، آموزش این آداب به شاهزادگان و نگارش آثاری فرهنگی برای شاهان بود. همان گونه که پیشتر اشاره شد، آثاری چون خدای نامه‌ها، تاج نامه‌ها و آیین نامه‌ها که در واقع نوشته هایی درباری بودند، در سده های نخستین اسلامی به عربی ترجمه شد. مهم ترین نقش در حفظ و انتقال میراث سیاسی ساسانی را «ابن مقفع» داشت که آثار مهمی را از پهلوی به عربی برگرداند. ابن ندیم، مؤلف «الفهرست»، ترجمه کتبی چون خدای نامه، آیین نامه، کلیله و دمنه، کتاب مزدک، کتاب تاج در سیرت انوشیروان، الادب الکبیر و الادب الصغیر را به وی نسبت می دهد (ابن ندیم، ۱۳۴۶: ۱۱۸). همچنین ترجمه نامه تنسر نیز بدو منسوب است (اقبال، ۱۳۸۲: ۶۰). اصل برخی از آثار مزبور در همان سده های نخستین از میان رفته است و با اطمینان می توان گفت که مضامین آنها به واسطه ترجمه های مترجمانی چون ابن مقفع حفظ و در سراسر تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی گسترده شده است.

در میان روایت های مختلف اندیشه سیاسی ایران شهری، آثار اندرزنامه ای را که عناوینی چون سیرالملوک، نصیحه الملوک و سیاست نامه بر خود داشتند، می توان «نوشته های سیاسی به معنای دقیق کلمه» دانست، زیرا مستقیماً خطاب به ارکان قدرت و برای تأثیرگذاری بر آنها به نگارش درمی آمدند. این آثار که در نوشته های غربی به «آینه های شاهی»^۱ مشهورند، توسط وزیران (مثل *سیرالملوک* خواجه نظام الملک طوسی)، شاهزادگان (مثل *قابوس نامه*)، دبیران و منشیان (مثل *رساله الصحابه* ابن مقفع) و گاهی هم به قلم دانشمندان (مانند *نصیحه الملوک* غزالی) تحریر می شده اند. وجه مشترک تمام اندرزنامه نویسان، دل بستگی به آیین حکومت در ایران قدیم و تکیه بر

1. Mirror for princes (Fürstenspiegel)

آموزه‌های حکمی باستان به عنوان الگویی برای عرضه به شهریاران زمانه بود. این توجه اندرنامه‌نویسان به سنن ایران قدیم، نباید موجب این پندار گردد که آنها به آیین اسلام تعلق خاطر نداشته‌اند. برعکس، سیاست‌نامه‌نویسانی چون خواجه نظام‌الملک طوسی و غزالی، سنن بسیار متعصبی بوده‌اند؛ اما تعارضی میان اعتقاد به شریعت اسلامی و آیین کشورداری ایرانی نمی‌دیدند. به عبارت دیگر پاره‌ای از سیاست‌نامه‌نویسان، نوعی منطق خاص برای سیاست قائل بودند و آن را یکسره تابع قواعد دینی نمی‌کردند و وجه تمایز آنها از شریعت‌نامه‌نویسان در همین نکته است. به همین دلیل است که استدلال برخی از نویسندگان مبنی بر اینکه سیاست‌نامه خواجه نظام بر مبنای اندیشه‌های کلامی اهل تسنن و در گسست با شاهی آرمانی طرح شده است، به گمان ما قابل پذیرش نیست (فیرحی، ۱۳۷۸: ۷۹). به طور مثال، دفاع خواجه از سرکوب روافض در برخی فصول کتاب *سیرالملوک*، بیش از آنکه انگیزه دینی و مذهبی داشته باشد، دارای جنبه سیاسی و ناظر به نحوه برخورد نظام سیاسی با مخالفان است (طوسی، ۱۳۷۲: ۲۵۴-۲۷۸).

فره ایزدی همچنان از درون‌مایه‌های اساسی اندرنامه‌هاست. خواجه نظام در نخستین سطور *سیرالملوک* چنین می‌نویسد:

«ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری، یکی از میان خلق برگزیند و او را به بهترین هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازبندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلایق بگستراند، تا مردم اندر عدل او روزگار می‌گذارند و آمن همی باشند و بقای دولت همی خواهند» (همان: ۱۱).

برگزیده بودن شاه از جانب خداوند، یکی از مهم‌ترین درون‌مایه‌های اندیشه سیاسی ایران‌شهری است که به‌ویژه باید در تقابل با نظریه خلافت که حاکم را جانشین پیامبر می‌داند، مورد درک قرار گیرد. در تلقی اندرنامه‌نویسان، شاه همانند پیامبر، برگزیده خداوند است:

«بدان و آگاه باش که خدای تعالی از بنی آدم، دو گروه را برگزید و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد؛ یکی پیغامبران و دیگر ملوک. اما پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش، تا ایشان را به وی راه نمایند و

پادشاهان را برگزید تا ایشان را از یکدیگر نگاه دارند و مصلحت زندگی ایشان را چنان که در اخبار می‌شنوی که السلطان ظلّ الله فی الارض. سلطان سایه خدای است بر خلق خویش. پس نباید دانستن که کسی را که او پادشاهی و فرّ ایزدی داد، دوست باید داشتن و پادشاهان را متابع باید بودن» (غزالی، ۱۳۶۷: ۸۱).

در این فقره، خلاصه دیدگاه اندرزنانه نویسان به سلطنت دیده می‌شود. تمامی اندرزنانه نویسان بر توأمان بودن دین و سلطنت تأکید می‌ورزند، اما در این میان به نوعی استقلال نسبی برای امر سیاست قائل‌اند و منطق آن را با منطق دیانت یکسان نمی‌شمارند. بنابراین به رغم اینکه بسیاری از این نویسندگان در امور شرعی و مباحث کلامی تابع مذهب اهل سنت و جماعت‌اند، در امر سلطنت به خلافت اعتقادی ندارند و امر حکومت‌داری را طبق اندیشه سیاسی ایران شهری و بر اساس مفاهیم بنیادی آن مانند فرّ ایزدی درک می‌کنند. از جمله این نویسندگان می‌توان به سعدی شیرازی^(۷)، امام محمد غزالی، خواجه نظام‌الملک طوسی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی اشاره کرد که همگی به رغم اعتقاد و التزام راسخ شرعی به مذاهب فقهی و کلامی اهل تسنن، در نوشته‌های سیاسی خود بر آیین سلطنت ایران قدیم تأکید ورزیده و به وفور از حکما، وزرا و شاهان ایرانی، حکایات پندآموز نقل می‌کنند، بی‌آنکه میان التزام شرعی و سیاسی خود احساس تعارض کنند.

اندرزنانه‌ها اغلب با بیان تمثیلی و ذکر حکایات شاهان قدیم می‌کوشند تا فضایی چون خردمندی، دوراندیشی، نظر به مصالح رعایا، کسب مشاوره از حکما و دانشمندان، دوری از خودکامگی و مواردی مانند آن را به شاهان متذکر شوند. اندرزنانه‌ها به جهت اینکه خطاب به شاهان واقعاً موجود و به هدف تأثیرگذاری بر آنها نوشته شده‌اند، دارای وجوه واقع‌گرایانه هستند و به همین دلیل نظریه سلطنت در این آثار، جنبه‌های آرمانی ضعیف‌تری نسبت به دیگر نوشته‌هایی دارند که در اینجا از آنها یاد می‌کنیم.

۳- دریافت فلسفی از اندیشه سیاسی ایران شهری

فلسفه سیاسی یکی از شاخه‌های سه‌گانه اندیشه سیاسی در سده‌های میانه اسلامی

است که شالوده آن از مجرای ترجمه‌های آثار یونانیان به عربی ریخته شد. فلاسفه ایرانی، برخلاف همتایان خود در غرب تمدن اسلامی، علاوه بر بهره‌گیری از حکمای یونانی، در تدوین مباحث سیاسی خود همواره گوشه چشمی هم به اندیشه سیاسی ایران شهری داشته‌اند و نمی‌توانسته‌اند نسبت به این سنت کهن اندیشه سیاسی بی‌تفاوت بمانند. بدین‌سان آثار فلاسفه ایرانی، رنگ و بوی اندیشه سیاسی ایرانی را به خود گرفته است. به عنوان نمونه مسکویه رازی، کتابی به نام «جاویدان خرد» نوشته است که عنوان آن واژه‌ای است ایرانی و در آن به نقل حکمت‌های «فرس و هند و عرب و روم» پرداخته است (مسکویه رازی، ۱۳۵۸: ۳). این کتاب مملو است از آموزه‌های حکمی منسوب به حکما و شاهان ایران قدیم و مسکویه کوشیده است نشان دهد که حکمت یکی است و میان تمام اقوام و تمدن‌ها به گونه‌های مختلف وجود دارد (همان: ۲۶-۵۷).

از سوی دیگر، بسیاری از فیلسوفان ایرانی در آثار سیاسی خود با عدول از مبانی فلسفه سیاسی خویش، به سیاست‌نامه‌نویسی روی آوردند. سیاست‌نامه‌نویسی این فیلسوفان برای برخی پژوهشگران شگفت‌انگیز بوده و آن را در تعارض با دیگر آثار این حکما دانسته‌اند و گاه حتی در صحت انتساب این نوشته‌ها به فلاسفه تردید کرده‌اند. اما تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، پیچیدگی‌های خاصی دارد و برخی پژوهشگران با عطف نظر به این پیچیدگی‌ها نشان داده‌اند که اندرزنامه‌نویسی فلاسفه ایرانی در تعارض با دیگر نوشته‌های آنان نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۳).

از جمله این اندرزنامه‌ها می‌توان به «ظفرنامه» (منسوب به ابن‌سینا، بخش سیاست کتاب «دره‌التاج» قطب‌الدین شیرازی و برخی نوشته‌های خواجه نصیر اشاره کرد. این آثار را باید در زمره اندرزنامه‌ها دانست که به آنها اشاره شد. اما برخی از فیلسوفان مسلمان از این فراتر رفته و به دنبال ارائه روایتی فلسفی از اندیشه سیاسی ایران شهری بوده‌اند. می‌دانیم که اندیشه سیاسی ایران شهری شالوده‌ای اسطوره‌ای دارد و در شکل کهن خود چندان با مباحث عقلی فلسفه یونانی سازگار نیست. به همین دلیل، عرضه کردن دریافتی فلسفی از این اندیشه و مفهوم کلیدی آن فرآیندی، برای فهم تاریخ اندیشه سیاسی در ایران بسیار ضروری است و می‌تواند پاره‌ای از ابهام‌ها را در باب این تاریخ رفع کند. ما دو نمونه برجسته از دریافت فلسفی از اندیشه سیاسی ایران شهری را مورد

بحث قرار می‌دهیم: نخست دریافت افضل‌الدین کاشانی، فیلسوف قرن ششم و دیگری دریافت اشراقی شهاب‌الدین سهروردی که بنیان‌گذار حکمت اشراق بود. ما دریافت اشراقی اندیشه سیاسی ایران شهری را، به دلایلی که در جای خود به آن اشاره می‌کنیم، قرائتی مستقل می‌دانیم و در بخش‌های بعدی این نوشتار بدان خواهیم پرداخت و در اینجا مختصراً به اندیشه سیاسی بابا افضل، اشاراتی مجمل خواهیم داشت.

افضل‌الدین کاشانی (۵۵۰-۶۱۰) از معدود فیلسوفان دوره اسلامی است که تقریباً تمام آثار خود را به زبان فارسی به نگارش درآورده است و فارسی‌نویسی او برخلاف حکمایی چون ابن‌سینا، بنا بر ترجیح شخصی بوده است و نه به درخواست دیگران و یا به دلیل ملاحظات دیگر. همین توجه ویژه به زبان فارسی و همچنین به کارگیری اصطلاحات کهن در آثار او، مبین عنایت ویژه‌ای است که به ایران داشته است.

بابا افضل تنها یک رساله سیاسی نگاشته است با نام «ساز و پیرایه شاهان پرمایه». این رساله در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، اهمیت خاصی دارد و به گمان ما مشتمل بر دریافتی فلسفی از اندیشه سیاسی ایران شهری یا به عبارت دیگر، پیوندی ویژه میان سیاست‌نامه‌نویسی و فلسفه سیاسی عقل‌گرایانه است. تأکید بابا افضل بر «خرد» است و در نظریه شاهی آرمانی او، پادشاه بیشترین بهره را از خرد دارد: «و چون مردم از خرد مایه‌ور گشت، پادشاه شد ناچار بر هر که در خرد کم‌مایه‌تر از وی بود و خلافت حق بر وی درست گشت» (کاشانی مرقی، ۱۳۶۶: ۱۰۳).

اصطلاح «پرمایه» - که در عنوان رساله هم آمده است، واژه‌ای است فارسی که در شاهنامه نیز به کار رفته^(۸) و می‌توان آن را تعبیری از فرّ کیانی در اندیشه سیاسی ایران شهری دانست (طباطبایی، ۱۳۸۵: ب: ۱۲۷). از سوی دیگر در نقل قول مزبور بر «مایه‌وری از خرد» سخن رفته است. بدین‌سان بابا افضل می‌کوشد با نزدیک کردن دو مفهوم «فرّ» و «خرد»، از جنبه‌های اسطوره‌ای اندیشه سیاسی ایران شهری فاصله گرفته و دریافتی عقلی - فلسفی از آن به دست دهد. البته باید توجه داشت که خرد از مفاهیم بسیار مهم اندیشه سیاسی ایران شهری و یکی از ویژگی‌های شاه آرمانی بوده است، اما در متون ایرانی بیشتر در معنی کلی و معادل حزم و دوراندیشی به کار رفته است؛ حال

۱۴۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳ —————
آنکه در نوشته‌های بابا افضل، معنایی دقیق و فلسفی دارد و تمام دیگر خصال لازم برای پادشاه به محک آن می‌خورند و ریشه در آن دارند.

بابا افضل همچون دیگر سیاست‌نامه‌نویسان، شاه آرمانی را خلیفه‌ خداوند بر زمین می‌داند و بر لزوم تأیید و عنایت الهی برای او تأکید می‌ورزد (کاشانی مرقی، ۱۳۶۶: ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۸). به همین دلیل است که برخی «ساز و پیرایه» را در زمره اندرزنامه‌ها آورده‌اند، با این تفاوت که این رساله، علاوه بر شاه کامل به نفس کامل نیز پرداخته است (Chittick, Iranica: 289). بنابراین هر چند بابا افضل در رساله خود اهدافی فراتر از اندرزنامه‌نویسی صرف را دنبال کرده است، در مجموع کار او را می‌توان نمونه‌ای، احتمالاً منحصر به فرد از دریافت فلسفی و عقلی اندیشه سیاسی ایران‌شهری در تمدن اسلامی دانست.

۴- دریافت عرفانی از اندیشه سیاسی ایران‌شهری

عرفان اسلامی را باید از مهم‌ترین تجلیات فرهنگی روح ایرانی در تاریخ این سرزمین دانست. تردیدی نیست که تصوف ایرانی-اسلامی، ریشه‌های عمیقی در ایران باستان دارد و بیش از آنکه بتوان آن را به اسلام نسبت داد، باید ایرانی‌اش خواند. علاوه بر رواج فراوان اصطلاحات مربوط به ایران باستان، بسیاری از مایه‌های اساسی تصوف ایرانی را باید ایران‌شهری دانست. در این میان می‌توان از بایزید بسطامی، حلاج، خرقانی، عین‌القضات همدانی، احمد غزالی و حافظ شیرازی نام برد که در کنار ده‌ها صوفی و عارف دیگر، در تداوم سنت ایران‌شهری و دریافت عرفانی از آن کوشیده‌اند. صوفیان ایرانی، مهم‌ترین کسانی هستند که اندیشه ایرانی را در نوشته‌ها و به‌ویژه در سنت‌های شفاهی خود از ایران باستان برگرفته و به دوره اسلامی انتقال دادند. هر چند اینان به آشکده نمی‌رفتند، اما در دلشان آتشی نامیرا روشن بود^(۹) و در محافل-احیاناً مخفی-خویش، این سنت را زنده نگاه می‌داشتند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۹۷-۱۰۰؛ معین، ۱۳۶۳: ۲۷۱). مایه‌های ایرانی در عرفان و تصوف دوره اسلامی آن‌قدر فراوان است که حتی نمی‌توان اشاره‌ای گذرا به آنها داشت. همان‌گونه که یکی از پژوهشگران این حوزه معتقد است، تصوف خراسانی به خمیره گاهانی اتصال مستقیم دارد (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۲۴).

آموزه‌های مربوط به نور و ظلمت و نمادشناسی گسترده و وابسته به آن از مهم‌ترین موارد تأثیر حکمت ایران باستان بر تصوف اسلامی است.

پیش از بحث در باب دریافت عرفانی از اندیشه سیاسی ایران شهری، باید در باب نسبت عرفان و سیاست در تمدن اسلامی اشاره‌ای داشته باشیم. تصوف اسلامی- ایرانی، هم به دلیل سرشت خود و هم به علت شرایط تاریخی حاکم بر ایران سده‌های میانه، همواره بر بی‌ثباتی دنیا و هرچه در آن است، تأکید ورزیده و بدین‌سان راه را بر تأسیس اندیشه سیاسی، که به هر حال مستلزم پذیرش درجه‌ای از استقلال و اصالت برای امور دنیوی است، بسته است. سیاست، عرصه «مصلحت‌بینی» است و «رند عالم‌سوز» را با آن کاری نیست^(۱۰). البته این قاعده عمومی استثناهایی هم دارد و برخی از عرفای ایرانی کوشیدند با جمع میان اندیشه سیاسی ایران شهری و مفهوم اساسی آن فرآیندی و آموزه‌های عرفانی، تلقی نوینی از سیاست آرمانی خویش عرضه کنند که می‌توان آن را «تفسیر عرفانی اندیشه سیاسی ایران شهری» دانست (طباطبایی، ۱۳۸۵ الف: ۲۲۷-۲۵۰).

یکی از مهم‌ترین چهره‌های این اندیشه، نجم‌الدین رازی نویسنده «مرموزات اسدی» و «مرصاد العباد» است. وی که در دوره‌ای بحرانی از تاریخ ایران، یعنی حمله مغولان می‌زیست، نیاز به تدوین نظریه‌ای آرمانی در باب سیاست را عمیقاً حس می‌کرد و بر آن بود که تفسیری عرفانی از نظریه ظل‌اللهی شاه آرمانی، که بیانی از فرآیندی نزد نویسندگان مسلمان بود (سودآور، ۱۳۸۴: ۶۸) عرضه کند.

نجم‌الدین رازی، پادشاه را نه تنها سایه خدا، بلکه تجلی صفات جمال و جلال خداوندی می‌داند (رازی، ۱۳۶۱: ۱۸۷). وی پادشاهان را به ملوک دین و ملوک دنیا تقسیم می‌کند. ملوک دنیا، مظهر صفات قهر و لطف خداوندی‌اند و چون آینه‌ای آن را باز می‌نمایند، اما این صفات بر خود ایشان آشکار نمی‌گردد. ولی ملوک دین، مظهر کامل این صفت الهی‌اند و خود نیز به حقیقت آن دست یافته‌اند. بر این اساس والاترین مرتبه در سلطنت، جمع میان دین و دنیا است و چنین کسی به درجه خلافت الهی رسیده و به معنای حقیقی، سایه خداوند بر زمین گشته است (همان: ۱۸۲). نجم‌الدین رازی همچنین تفسیری نو از تاریخ باستانی- اسطوره‌ای ایران باستان عرضه کرده و در آن رشته‌های

۱۴۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳
پیوند میان ایران باستان تا دوره اسلامی را با ذکر کیانیان و زرتشت و شاهان باستانی
ایران نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۵ الف: ۲۴۶-۲۴۷).

نوشته‌های نجم‌الدین رازی در اندیشه سیاسی ایرانی بسیار حائز اهمیت و نادر است.
اثر قابل ذکر دیگر، کتاب «ذخیره الملوک» از میر سید علی همدانی است که می‌توان آن
را اندرزنامه‌ای عرفانی دانست که متأثر از «کیمیای سعادت» بوده و دارای رنگ و بوی
عرفانی است (ر.ک: همدانی، ۱۳۵۸). به طور کلی در تفاسیر عرفانی از اندیشه سیاسی
ایران شهری، پادشاه دارای فرّ ایزدی با انسان کامل عرفانی تطبیق می‌گردد. چنین
انسانی از قید تعلقات مادی و دنیوی رهاست، بر نفس خویش غالب آمده است، مظهر و
تجلی‌گاه صفات خداوندی است، بهره‌مند از امدادهای غیبی و قادر به انجام کرامات است
و تأیید و عنایت الهی را با خود دارد (رزمجو، ۱۳۶۸: ۱۹۳-۱۹۴).

برداشت عرفانی از اندیشه سیاسی ایران شهری، هر چند در اندیشه نجم‌الدین رازی و
- چنان‌که فروتر توضیح خواهیم داد - شهاب‌الدین سهروردی، جنبه‌های آرمانی داشت،
در دوره متأخر تمدن ایرانی و با زوال همه‌جانبه آن، که سیطره تصوف منفعل و
درویش‌گونه بر تمام ساحت‌های تمدنی، یکی از مهم‌ترین پیامدهای آن بود، به تدریج
جنبه‌های آرمانی خود را از دست داد و جز پوسته‌ای از اصطلاحات عرفانی، که عموماً
برای تملق شاهان ترک مورد استعمال اندرزنامه‌نویسان قرار می‌گرفت، چیزی از آن به
جای نماند.

۵- تفسیر اشراقی اندیشه سیاسی ایران شهری

بیشتر، از دو تفسیر فلسفی و عرفانی از اندیشه سیاسی ایران شهری در تمدن اسلامی
سخن گفتیم. دریافت اشراقی را در ذیل هر یک از دو مقوله مزبور می‌توان جای داد، زیرا
حکمت اشراق که شیخ شهاب‌الدین سهروردی پایه‌گذار آن بود، در واقع جمع‌ی است
میان فلسفه عقل‌گرای مشاییان و شهودگرایی عرفای مسلمان. با وجود این، نظر به وجوه
ممیّزه آن نسبت به فلسفه و عرفان و همچنین اهمیت ویژه این جریان و تداوم آن به
عنوان سنت فلسفی غالب در طول چند سده، بهتر است آن را مشتمل بر قرائتی مستقل
از اندیشه سیاسی ایران شهری بدانیم.

بررسی حکمت اشراق سهروردی به دلیل جایگاهی که در تاریخ اندیشه در ایران دارد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. شیخ اشراق خود را احیاگر حکمت خسروانی ایران باستان می‌داند و می‌نویسد:

«در میان ایرانیان باستان، مردمانی بودند که به حق رهبری می‌کردند و حق، آنان را در راه راست رهبری می‌کرد و این حکمای فاضل شباهتی به مجوسان نداشتند. ما حکمت اشراقی این حکما را، که تجربیات معنوی افلاطون و اسلافش گواه آن است، در کتاب خود حکمه الاشراق احیا کردیم و کسی در این زمینه بر ما پیشی نجسته است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۲۸).

شیخ اشراق معتقد است که حکمت، خمیره و جوهری دارد که هرگز منقطع نمی‌گردد و همواره در طول تاریخ تداوم یافته است. این حکمت در شاخه ایرانی خود، در تاریخی که سهروردی ترسیم می‌کند، با گذر از زرتشت، کیومرث، فریدون، کی خسرو، ابویزید بسطامی، منصور حلاج، سهل تستری، ابوالعباس قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی از ایران باستان تا دوره اسلامی امتداد یافته و منتقل شده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۰۲-۵۰۳).

بدین‌سان وی نظریه ویژه‌ای برای تداوم اندیشه ایران شهری در دوره اسلامی تدارک می‌بیند که در آن، نمایندگان واقعی این حکمت کهن، برخی از صوفیان و عرفای دوره اسلامی هستند. بر همین اساس است که هانری کربن، اندیشه اشراقی را با اصطلاح «گذار از حماسه پهلوانی ایران باستان به حماسه عرفانی دوره اسلامی» توضیح می‌دهد (Corbin, 1971, v2: 182-199). در تاریخ مثالی سهروردی از ایران، کارنامه شاهان اسطوره‌ای و شرح کردارهای نیک آنها که در شاهنامه با بهره‌گیری از گفتار حماسی بیان شده بود، نزد حکمای مسلمان به نوعی حماسه عرفانی تبدیل می‌شود. به بیان دیگر همان‌گونه که کربن توضیح داده است، تاریخ ایران و تداوم آن به عالم مثال منتقل می‌گردد (کربن، ۱۳۸۲: ۳۵۵-۳۹۷).

در حوزه اندیشه سیاسی، سهروردی حکومت را از آن حکیم اشراقی می‌داند. این حکیم کسی است که هم در حکمت ذوقی (تأله) و هم در حکمت بحثی و استدلالی،

مراتب کمال را پیموده باشد. اما از آنجا که چنین کسی بسیار نادر است، سهروردی در مرحله بعد حکومت حکیم متأله را پیشنهاد می‌کند، هر چند در حکمت استدلالی تبحری نداشته باشد. چنین کسی از نظر سهروردی، مشروعیت لازم را برای ریاست بر ظاهر و باطن انسان‌ها دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۲).

سهروردی نخستین کسی است که در تاریخ اندیشه سیاسی، بحث حکومت عارف یا قطب را مطرح می‌کند و بدین‌سان اندیشه سیاسی را با عرفان اسلامی پیوند می‌دهد. مهم‌ترین تفاوت دیدگاه اشراقی سهروردی با قرائت عرفانی، که پیشتر از آن سخن رانندیم، این است که دریافت عرفانی اندیشه سیاسی ایران‌شهری از لزوم اتصاف شاهان به ویژگی‌های معنوی و عرفانی سخن می‌گوید، اما شیخ اشراق بر لزوم حکومت اقطاب یا عارفان کامل که در هر عصری انگشت‌شمارند تأکید می‌ورزد. بنابراین دریافت شیخ اشراق از اندیشه سیاسی بسیار آرمانی است و دریافت عرفانی را باید واقع‌گراتر دانست. مهم‌ترین ویژگی برای حاکم نزد سهروردی، همانند دیگر روایت‌های اندیشه سیاسی ایران‌شهری، داشتن فرّه ایزدی است که در حکمت اشراق، برداشتی ویژه از آن عرضه می‌گردد. سهروردی در باب فرّ یا همان «خرّه» چنین می‌نویسد:

«و نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی روشن گردد، در لغت پارسیان خرّه گویند، و آنچه ملوک خاصّ باشد، آن را کیان خرّه گویند. و از جمله آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند، خداوند نیرنگ ملک افریدون و آنکه حکم کرد بعدل... [کیان خرّه] آن روشنایی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۶-۱۸۷ و ج ۴: ۹۲).

در برداشت سهروردی از «خرّه کیانی»، متناسب با مبانی حکمت اشراق، بر «نورانی» بودن آن تأکید ویژه‌ای شده است^(۱۱). صاحب این نور با عوالم برتر متصل و پذیرنده انوار معنوی است، قادر به خلع روح از بدن است، دارای کرامات و قادر به انجام خوارق عادات است، در حکومت وی زمانه نورانی می‌شود، خیر و برکت فراوان می‌گردد و حتی «نشو نبات و حیوان تمام و کامل» می‌گردد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۶). سهروردی به صراحت تأکید دارد که حکومت چنین فردی هیچ نسبتی با سلطه‌جویی و تغلب ندارد و بدین

طریق راه خود را از کسانی که با شیوه‌های خشونت‌بار در پی تأسیس حکومت فاصله هستند، به طور خاص اسماعیلیان نزاری، جدا می‌کند.

در میان حکمای اشراقی، خود شیخ اشراق مؤسس این نظام فکری، بیش از همه به اندیشه سیاسی پرداخته است. اما در آثار پیروان و شارحان وی، رگه‌هایی از دریافت اشراقی از اندیشه سیاسی ایران شهری وجود دارد که البته از شرح نوشته‌های سهروردی فراتر نرفته‌اند^(۱۲). از جمله این افراد باید به نظام‌الدین هروی اشاره کرد که همانند شیخ اشراق، حکیم متأله را واجد حق حکومت و خلیفه خدا بر زمین دانسته و الگوی چنین حاکمی را شاهان ایران باستان چون کیومرث و طهمورث و افریدون و کی‌خسرو معرفی می‌کند (هروی، ۱۳۶۳: ۹ - ۱۴). از دیگر قائلان به این دریافت باید از ملاصدرای شیرازی یاد کرد که انسان کامل را خلیفه خداوند بر زمین، دارای حق پادشاهی و سلطنت ظاهری و سایه خداوند بر زمین می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۱۰۱). دریافت اشراقی از اندیشه سیاسی ایران شهری نیز در کنار دریافت عرفانی، رویکرد غالب در اندیشه سیاسی متأخر تمدن ایرانی بوده است.

نتیجه‌گیری

تمدن و فرهنگ ایرانی ورای گسست‌های تاریخی، نوعی تداوم در تاریخ داشته است و درون‌مایه‌های ثابت و تکرارشونده آن طی قرون متمادی به گونه‌های مختلف حفظ و بازتولید شده است. ایرانیان پس از گروش به آیین اسلام، رسوم و فرهنگ کهن خویش را ترک نگفتند، بلکه در پی حفظ و ارائه دریافت‌هایی نوین از آن برآمدند. در حوزه اندیشه سیاسی، نویسندگان و حکمای ایرانی همواره نظری به اندیشه و آیین حکومت‌داری ایران قدیم، که اندیشه سیاسی ایران شهری خوانده می‌شود، داشتند و می‌کوشیدند تا قرائت‌های خود از این اندیشه را در برابر نظریه خلافت مطرح سازند. بدین‌سان دریافت‌هایی از اندیشه سیاسی ایران شهری در تمدن اسلامی دیده می‌شود که همگی در صدد آنند تا اندیشه سیاسی ایران شهری را متناسب با شرایط تمدنی و دینی ایران اسلامی بازسازی کنند. این روایت‌ها همگی بر دریافت‌هایی از مفهوم بنیادین «فرّ»

۱۵۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

مبتنی شده‌اند که مهم‌ترین درون‌مایه اندیشه سیاسی ایران شهری را در طول تاریخ تحول آن، از ایران باستان تا دوره اسلامی تشکیل می‌دهد.

به بیان دیگر هر روایتی از اندیشه سیاسی ایران شهری در پی آن است که درک و تلقی نوینی از این مفهوم اساسی عرضه کند. هر یک از این دریافت‌ها از یکسو مبنایی نظری دارد و از سوی دیگر نسبتی با زمانه خود برقرار می‌سازد. به عنوان نمونه روایت حماسی شاهنامه در دوره‌ای تدوین شده است که جدالی فرهنگی و هویتی میان ایرانیان و بیگانگان در جریان بوده است و روایت عرفانی به دوره‌ای از تاریخ ایران مرتبط می‌گردد که تمدن اسلامی سخت متأثر از حملات نیروهای خارجی در اوج آشفتگی قرار دارد و عرفان به وجه غالب اندیشه‌ورزی ایرانیان بدل گشته است. از همین روی مطالعه دقیق این روایت‌های گوناگون می‌تواند دریچه‌ای باشد برای مطالعه سیر اندیشه و تحول آن در ایران و ما را به سوی تدوین نظریه‌ای جامع در باب تاریخ اندیشه ایرانی رهنمون سازد.

پی‌نوشت

- ۱- ادموند بازورث برخلاف دریایی، که از تاریخ‌نگاری رسمی ساسانی سخن گفته است، می‌نویسد: «به نظر نمی‌رسد که سلسله شاهان ایرانی پیش از غلبه عرب، رسماً علم تاریخ‌نگاری را پرورانده باشند» (بازورث، ۱۳۸۱: ۲۸۵).
- ۲- بسیاری از فلاسفه معاصر غربی، مبنای هویت را تخیل اجتماعی می‌دانند (Ricoeur, 1986: 417-431).
- ۳- کربن به طور خاص از کی‌خسرو و مقام او در تداوم مثالی ایران در دوره اسلامی، به‌ویژه در سنت اشراقی، به تفصیل سخن گفته است (Corbin, 1971, v2: 168-182; 96-104).
- ۴- در اوستا آمده است: «بر هر یک از شما مردمان است که خواستار به چنگ آوردن فرّ ناگرفتنی باشد» (دوستخواه، ۱۳۸۱: ۴۹۴ و هم‌چنین بنگرید به: Gnoli, 1989: 315).
- ۵- یکی از تاریخ‌پژوهان غربی در باب کارکرد حماسه چنین می‌نویسد: «حماسه در ازمنه پیشین مرزهای حقیقت، حتی مرزهای احتمال را بی‌پروا زیر پا می‌نهد، با این‌همه نوعی تاریخ است، تاریخی که عواطف وفاداری و غرور ملی در آن غلبه دارد» (خیل، ۱۳۷۲: ۶).
- ۶- موارد مختلف استعمال فرّ در شاهنامه در اثر زیر بررسی شده است: ثروتیان، ۱۳۴۶.

۷- سعدی در باب «در سیرت پادشاهان» مکرر از «ملوک عجم» چون کی خسرو، نوشیروان و فریدون به نقل حکایت می‌پردازد (ر.ک: سعدی، ۱۳۶۳).

۸- فردوسی: چنین گفت پرمایه دهقان پیر سخن هرچه زو بشنوی یاد گیر

۹- حافظ: رند عالم‌سوز را با مصلحت‌بینی چه کار کار ملک است آن‌که تدبیر و تأمل بایدهش

۱۰- حافظ: از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست

۱۱- برخی از حکمای اشراقی در نوشته‌های سیاسی خود از اندیشه سیاسی اشراقی عدول کردند و راه سهروردی را ادامه ندادند. قطبالدین شیرازی و شمس‌الدین محمد شهرزوری، دو شارح معروف کتاب حکمه الاشراق، از این دسته‌اند. بخش سیاست مدن درّه التاج کتاب مشهور قطبالدین شیرازی، نوعی اندرزنامه است و شهرزوری هم در شجره‌اللهیه به تکرار اندیشه‌های سیاسی فارابی و دیگر حکمای مشایی پرداخته است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۹؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۰۶-۵۴۰).

۱۲- در باب اینکه کیان خره با کدام دسته از انوار معنوی مورد نظر سهروردی منطبق است، اتفاق نظری میان پژوهشگران وجود ندارد. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: پورجوادی، ۱۳۸۰: ۳-۳۱ و ۱۳۸۲: ۱۸۱-۲۰۳؛ معین، ۱۳۸۲: ۴۳۵-۴۴۱.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۹) مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، تهران، علمی و فرهنگی
ابن ندیم، محمداسحاق (۱۳۴۶) الفهرست، ترجمه رضا تجدد، تهران، بانک بازرگانی ایران.
ادی، ساموئیل ک. (۱۳۴۷) آیین شهریار در شرق، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، بنگاه ترجمه و
نشر کتاب.
ارشاد، محمدرضا (۱۳۸۲) «گفت‌وگو با داریوش شایگان»، در: گستره اسطوره، تهران، هرمس.
اقبال، عباس (۱۳۸۲) شرح حال عبدالله بن المقفع، تهران، اساطیر.
امین ریاحی، محمد (۱۳۷۲) سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی، مجموعه نوشته‌های کهن درباره
فردوسی و شاهنامه و نقد آنها، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
اینوسترانستسف، کنستانتین (۱۳۴۸) مطالعاتی درباره ساسانیان، ترجمه کاظم کاظم‌زاده، تهران، بنگاه
ترجمه و نشر کتاب.
بازورث، سی. ادموند (۱۳۸۱) «نقش ایران در تاریخ‌نگاری اسلامی»، در: احسان یارشاطر و دیگران،
حضور ایران در جهان اسلام، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، مروارید.
بدوی، عبدالرحمن (۱۹۵۴) الاصول اليونانیة للنظریات السیاسیة فی الاسلام، حقه عبدالرحمن بدوی،
قاهره، دار الکتب المصریه.
بهار، مهرداد (۱۳۸۶) از اسطوره تا تاریخ، تهران، چشمه.
بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳) آثار الباقیه، ترجمه علی اکبر داناسرشت، تهران، بی‌جا.
پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰) اشراق و عرفان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
----- (۱۳۸۲) «نور سکینه در فلسفه اشراق سهروردی»، نامه سهروردی، به کوشش حسن
سیدعرب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی. صص ۱۸۱-۲۰۳.
پورداوود، ابراهیم (۱۳۴۷) یشت‌ها، تهران، دانشگاه تهران.
تفضلی، احمد (۱۳۶۸) «آیین‌نامه»، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، تهران، انتشارت دایره المعارف
بزرگ اسلامی.
----- (۱۳۸۵) مینوی خرد، تهران، توس.
ثروتیان، بهروز (۱۳۴۶) بررسی فرّ در شاهنامه فردوسی، تبریز، دانشگاه تبریز.
خیل، پیتز (۱۳۷۲) استفاده و سوءاستفاده از تاریخ، ترجمه حسن کامشاد، تهران، علمی و فرهنگی.
دریایی، تورج (۱۳۸۲ الف) «دیدگاه‌های موبدان و شاهنشاهان ساسانی درباره ایران‌شهر»، نامه ایران
باستان، سال سوم، شماره دوم.
----- (۱۳۸۲ ب) تاریخ و فرهنگ ساسانی، ترجمه مهرداد قدرت، تهران، ققنوس.
دوستخواه، جلیل (۱۳۸۱) اوستا، ج ۱، تهران، مروارید.
ذبیح‌الله صفا (بی‌تا) حماسه‌سرایی در ایران، بی‌جا.

- رازی، نجم‌الدین (۱۳۶۱) مرصاد العباد، تصحیح محمدامین ریاحی، تهران، توس.
- رزمجو، حسین (۱۳۶۸) انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی، تهران، امیرکبیر.
- سعدی شیرازی، ابو عبدالله (۱۳۶۳) گلستان، به تصحیح عبدالعظیم قریب، تهران، روزبهان.
- سودآور، ابوالعلاء (۱۳۸۴) فرّه ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، تهران، نی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲، به کوشش هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، ج ۳، به کوشش سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، ج ۴، به کوشش نجف‌قلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۴) بت‌های ذهنی و خاطره‌آزلی، تهران، امیرکبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴) دفتر روشنایی از میراث عرفانی بایزید بسطامی، تهران، سخن.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳) رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه، المجلد الاول، تصحیح نجف‌قلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹) دره التاج، بخش حکمت عملی و سیر و سلوک، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲) حماسه‌سرایی در ایران، تهران، امیرکبیر.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
- (۱۳۸۵ الف) درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
- (۱۳۸۵ ب) خواجه نظام‌الملک، تبریز، ستوده.
- طوسی، نظام‌الملک (۱۳۷۲) سیرالملوک، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، علمی و فرهنگی.
- عالیخانی، بابک (۱۳۷۹) بررسی لطائف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، تهران، هرمس.
- غزالی، امام محمد (۱۳۶۷) نصیحه الملوک، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، هما.
- فرای، ریچارد (۱۳۷۵) عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، سروش.
- (۱۳۷۷) میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، علمی و فرهنگی.
- فروهوشی، بهرام (۱۳۵۴) کارنامه اردشیر بابکان، متن پهلوی، آوانویسی و ترجمه بهرام فروهوشی، تهران، دانشگاه تهران.
- فیرحی، داوود (۱۳۷۸) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نی.
- کاسپرر، ارنست (۱۳۷۷) اسطوره دولت، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- کاشانی مرقی، افضل‌الدین (۱۳۶۶) مصنفات، به کوشش مجتبی مینوی و محمد حیدری، خوارزمی.
- کربن، هانری (۱۳۸۲) «روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان»، ترجمه احمد فرید و عبدالحمید

- ۱۵۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳
- گلشن، در: نامه سهروردی، به کوشش علی اصغر محمدخانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص. ۳۹۷-۳۵۵.
- (۱۳۸۳) از هایدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۸۶) نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه احمد تفضلی، تهران، چشمه.
- گویاجی، جهانگیر کوورجی (۱۳۸۳) بنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، تهران، آگه.
- ماسه، هانری (۱۳۵۰) فردوسی و حماسه ملی، ترجمه مهدی روشن ضمیر، تهران، مؤسسه تاریخ و فرهنگ.
- مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۵۲) شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مسکویه رازی، ابوعلی احمد بن محمد (۱۳۵۸) الحکمه الخالده، جاویدان خرد، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی.
- معین، محمد (۱۳۶۳) مزدیسنا و ادب فارسی، تهران، دانشگاه تهران.
- (۱۳۶۷) «شاهان کیانی و هخامنشی در آثار الباقیه»، در: مجموعه مقالات، ج ۲، به کوشش مهدخت معین، تهران، معین، صص ۵۷-۸۷.
- (۱۳۸۲) «حکمت نوریه»، در: نامه سهروردی، صص. ۴۳۵-۴۴۱.
- ملاصدرا، صدر المتألهین (۱۳۶۲) تفسیر آیه مبارکه نور، تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران، مولی.
- هروی، نظام‌الدین (۱۳۶۳) انواریه، به کوشش حسین ضیائی، تهران، امیرکبیر.
- همدانی، میر سید علی (۱۳۵۸) ذخیره الملوک، تصحیح و تعلیق دکتر سید محمود انواری، تبریز، مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
- هینلز، جان (۱۳۸۲) شناخت اساطیر ایران، ترجمه آموزگار و تفضلی، تهران، چشمه.
- پارشاطر، احسان (۱۳۸۱) حضور ایران در جهان اسلام، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، مروارید.

- Chittick, William "Baba Afzal-al-Din ", Iranica, vol 3.
- Corbin, Henry (1961) Terre céleste et corps de résurrection, Paris, Buchet-Chastel.
- (1971) En islam iranien, Paris, Gallimard, tome 2.
- (1971) En islam iranien, Paris, Gallimard, tome 4.
- (1976) Philosophie iranienne et philosophie comparée, Tehran, Académie iranienne de philosophie.
- Gnoli, Gherardo " Farr (ah)" , Iranica, vol. 9.
- Gnoli, gherardo (1989) The Idea of Iran, An Essay on its Origins, Roma.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1910) Les fonctions mentales dans les société inférieures,

Paris, F. Alcan.

Ricoeur, Paul (1986) du texte à l'action, Paris, Gallimard, pp. 417-431.

Rosenthal, Erwin (1962) Political Thought in Medieval Islam, Cambridge University Press.