



سیاست‌های شهری

جامعه‌شناسی تاریخی دولت ایرانی

شهرنیر و کبیر



انتشارات خوشبین



انتشارات خوشبین

نام کتاب : سیاست ایران شهری جامعه‌شناسی تاریخی دولت ایرانی
ناشر : انتشارات خوشبین
نویسنده : دکتر شروین وکیلی
صفحه‌آرایی : شهره آذریبوندپور
طراحی جلد : زهره حیدری
نوبت چاپ : دوم ۱۴۰۲
چاپ و صحافی: پردیس دانش
تیراژ : ۱۰۰۰ جلد
شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۷۱۹۴-۳۲-۷

پیش به

مهر مادرم آذر دخت

و یاد پدرم انوشیروان

فهرست

۷	پیش‌درآمد: طرح پرسش از سیاست ایران‌شهری
۱۵	فرگرد نخست: من آزاد
۱۷	بخش نخست: تبارنامه‌ی آزادی
۱۷	گفتار نخست: طرح مسئله‌ی آزادی
۲۹	گفتار دوم: مفهوم سیاسی آزادی در ایران غربی
۳۷	گفتار سوم: ظهور مفهوم فلسفی آزادی در ایران شرقی
۴۷	گفتار چهارم: ناپیوستگی مفهوم آزادی در غرب
۵۳	گفتار پنجم: مفهوم بردگی و تعریف نظام برده‌دارانه
۶۱	بخش دوم: معنای آزادی ایران‌شهری
۶۱	گفتار نخست: آزادی همچون نژادگی و اصالت
۷۱	گفتار دوم: آزاد، همچون ایرانی اصیل‌زاده
۷۷	گفتار سوم: آزادی در انسان کامل
۸۳	گفتار چهارم: آزادی همچون رهایی از اجبار نهادی
۹۹	گفتار پنجم: آزادی همچون رهایی از عشق
۱۰۳	گفتار ششم: آزادی همچون رهایی از جبر من و جهان
۱۱۳	بخش سوم: اخلاق جنگجویان
۱۱۳	گفتار نخست: مردم و آیین رزم
۱۲۳	گفتار دوم: کوروش و ظهور رسم جوانمردی
۱۳۱	چکیده‌ی فردگرد نخست
۱۳۳	فرگرد دوم: نهادِ قدرتمند
۱۳۵	بخش نخست: قدرت و نهاد
۱۳۵	گفتار نخست: قضیه‌ی سه نفر
۱۳۹	گفتار دوم: مهر و پیمان
۱۴۵	بخش دوم: گذارهای سیستمی دولت ایرانی
۱۴۵	گفتار نخست: گذار به دولت‌شهر
۱۵۳	گفتار دوم: گذار به پادشاهی در مصر
۱۶۳	گفتار سوم: گذار به پادشاهی در ایران
۱۷۱	گفتار چهارم: ایلام و بذر شاهنشاهی
۱۷۵	گفتار پنجم: گذار به شاهنشاهی
۱۸۵	بخش سوم: سه مسیر تکامل دولت
۱۸۵	گفتار نخست: تمدن‌مداری ساخت دولت

۱۹۳	گفتار دوم: ویژه بودن سیاست ایران شهری
۲۰۱	بخش چهارم: ارکان سیاست ایران شهری
۲۰۳	گفتار نخست: مهر
۲۱۹	گفتار دوم: داد
۲۴۷	گفتار سوم: انسان کامل
۲۵۷	گفتار چهارم: فرهمنندی
۲۷۷	گفتار پنجم: مردم
۲۹۹	گفتار ششم: خویشکاری
۳۱۷	گفتار هفتم: تفکیک قوا
۳۳۱	گفتار هشتم: سوداگری
۳۵۷	گفتار نهم: هویت تاریخی
۳۹۷	بخش پنجم: قلمروزایی: هم‌افزایی جم‌های آشنا
۳۹۹	گفتار نخست: من و نهاد
۴۱۳	گفتار دوم: کوچگرد و یکجانشین
۴۲۱	گفتار سوم: بزم و رزم
۴۳۳	گفتار چهارم: قومیت و ملیت
۴۶۱	گفتار پنجم: دین و مذهب
۴۷۷	بخش ششم: قلمروزایی: طرد جم‌های بیگانه
۴۷۹	گفتار نخست: شهر در برابر پولیس
۴۸۵	گفتار دوم: شاهنشاهی در برابر خلافت
۵۰۹	گفتار سوم: سنت و مدرنیته
۵۴۱	پی‌نوشت: طرحی برای بازسازی سیاست ایران شهری
۵۴۱	گفتار نخست: چکیده‌ی کتاب
۵۴۵	گفتار دوم: راهبردهای بازسازی آزادی و قدرت
۵۵۳	گفتار سوم: پرسش و پاسخ درباره‌ی سیاست ایران شهری
۵۵۷	کتابنامه

پیش درآمد: طرح پرسش از سیاست ایرانی

دیرزمانی است که مفهوم ایران مورد پرسش قرار نگرفته است. به ویژه طی نیم قرن گذشته با روندی پیش‌رونده روبرو هستیم که طرح پرسش از ایران، کنجکاوی درباره‌ی هویت ایرانی و اندیشیدن به ایران در مقام تمدنی یکپارچه، دولتی دیرپا و هویتی تاریخی را به امری مگو و تابویی نظری تبدیل کرده و لکنت زبان درباره‌اش را گام به گام تا مرز نابینایی پیش برده است.

این نادیده انگاشتن ایران وقتی در دایره‌ی علم نمود می‌یابد، امری شگفت‌انگیز می‌نماید. چون ایران زمین کهن‌ترین تمدن زنده و کشور ایران باسابقه‌ترین دولت ملی حاضر بر زمین است. این قدمت در ضمن با نفوذ و اثرگذاری‌ای کلان همراه بوده که فهم تاریخ جهان بدون ارجاع به تاریخ ایران را ناممکن می‌سازد. به همین خاطر ناخواندن متن ایران به ناخوانا شدن متون دیگر دامن زده است. این جهل انتخابی و این سردرگمی برنامه‌مند، با شیوه‌هایی گوناگون حاصل آمده که از خاستگاهی ایدئولوژیک و انگیزه‌هایی غیرعلمی ناشی می‌شود. کوشش برای فرو کاستن ایران به چیزهایی کوچکتر (مثل اقوام و مذاهب و کشورهای نوساخته) یا بزرگتر (مثل امت اسلامی یا انترناسیونالیسم بین‌الملل یا دهکده‌ی کوچک جهانی) آشکارا از منافع سیاسی حزب‌ها، تعصب عقیدتی فرقه‌ها و نادانی جمعی توده‌ها سرچشمه می‌گیرد و با «علم» در معنای «جستجوی عقلانی و انتقادی حقیقت» پیوندی برقرار نمی‌کند.

طرح پرسش درباره‌ی ایران برای هرکس که در جستجوی حقیقتی در تاریخ باشد، واجب است. چون فهم سیر تحول جوامع انسانی بر زمین بدون توجه به تجربه‌ای که در این قلمرو تحقق یافته، ناممکن می‌گردد. طرح این پرسش برای مردم ایران زمین، اما، ضرورتی راهبردی دارد و از مرتبه‌ی ایجابی شناخت‌شناسانه فراتر می‌رود. چون پرسش از ایران در اصل کند و کاو در چستی تمدن ایرانی و کیستی ایرانیان است، و بازسازی آن و نوسازی این در گروهی دستیابی به پاسخ‌هایی استوار در این میدان است. نیروهایی که نابینایی درباره‌ی ایران زمین را ایجاد کرده و به نااندیشیدن شدن امری چنین ملموس و برجسته دامن زده‌اند، ماهیتی سیاسی دارند و از فریبی ایدئولوژیک بر می‌خیزند. چارچوب‌هایی گفتمانی که مدارهایی از قدرت ویرانگر را پشتیبانی می‌کنند و با همان تغذیه می‌شوند. چیرگی سیاست بر فرهنگ و غلبه‌ی منافع کوتاه مدت آزمندان بر آبادانی دیرپای گیتی به روشنی در این جا عرض اندام می‌کند. به این خاطر است که لبه تیز اندیشیدن درباره‌ی ایران، به طرح پرسش از سیاست ایرانی مربوط می‌شود.

سویهی تهدیدکننده‌ی ایران برای نظم جهانی امروزی تا حدودی به آنجا باز می‌گردد که این تمدن نه تنها کهن‌ترین مرکز یکجانشینی و دیرینه‌ترین زادگاه شهر و خط و نویسایی، و نه تنها مهم‌ترین خاستگاه ادیان مهم جهانگیر و هنرها و فنون و دانش‌های گوناگون، که در ضمن کانون بی‌رقیب صورتبندی و زایش نظم سیاسی هم هست. یعنی ایران نه تنها تمدنی پهنوار و پایدار و زاینده، که در ضمن شیوه‌ای از خلق اقتدار و به جریان انداختن قدرت نیز هست. پرهیز از طرح پرسش درباره‌ی دولت ایرانی، تجربه‌های تاریخی انباشت شده در آن، و شیوه‌های نوسازی آن، شاید تهدیدکننده‌ترین و کتمان‌شده‌ترین بخش از مذهب مدرن پارس‌ستیزی باشد.

در این نوشتار قصد دارم دقیقاً به همین سوپه از تمدن ایرانی بنگرم و پیکربندی قدرت و الگوهای شکل‌گیری نهادهای سیاسی در تمدن ایرانی را نشان دهم و در حد امکان راهبردهایی برای نوسازی آن پیشنهاد کنم. نوسازی‌ای که در چارچوب مدرنیته نمی‌گنجد و با مدرنیزاسیون سطحی نهادها و وامگیری بی‌پروای مفاهیم نیم‌فهمیده نسبتی ندارد. پس قصد ندارم راهبردهای گذار سیاست ایرانی از سنتی به مدرن را وارسی کنم. از سویی چون چنین گذاری را ناممکن و نامطلوب می‌دانم، و از سوی دیگر چون موضوع این نوشتار تجدد و مدرنیته نیست.

سنت سیاسی ایران‌شهری جریانی دیرپا، دیرینه، گسترده و بسیار پیچیده است که نه می‌توان آن را با سنت‌های مشابه اروپایی مقایسه کرد و نه سیاست مدرن نقطه‌ی ختم و فرجامش است. از این‌رو برخلاف نویسندگانی که -شاید از سر بی‌خبری- سیاست بومی را به سنتی خاص محدود دانسته‌اند و آن را در تقابل با مدرنیته تعریف کرده‌اند، قصد نداریم در مدار دوقطبی موهومی بین سنت و مدرنیته گردش کنیم. از طرفی چون مدرنیته خود نسخه‌ها و روایت‌های متفاوتی دارد، و از طرف دیگر چون سنت ایرانی هم تکنیک و یکدست نیست و لایه‌بندی‌های بسیار دارد. اگر مدرنیته را بشود در ظرفی مفهومی جمع کرد و یکپارچه ساخت، که می‌شود، سنت‌های ایرانی را نیز می‌توان در تخته‌بندی منسجم گرد آورد.

آنچه از این دومی فراهم می‌آید، سیاست ایران‌شهری است که موضوع‌مان در این کتاب است، در مقام پیکربندی‌ای از قدرت که بر پای خود ایستاده است. سیاست ایران‌شهری به خودی خود موضوعی برای پژوهش و راهبردی برای طراحی آینده است، بی آن که لزومی به ترسیم نقاط تقابلیش با مدرنیته یا سنت‌های دیگر وجود داشته باشد. البته در این متن هر از چندی به خطاهای ناشی از این مدرن‌مداری نویسندگان معاصر خواهیم پرداخت و گفتاری مستقل در تقابل سیاست ایران‌شهری و مدرنیته خواهیم آورد. اما بحث بر سر سیر تحول مدارهای قدرت است و نظریه‌پردازی‌ها و مفهوم‌سازی‌های ایرانی درباره‌ی سیاست، که موضوعی است بغرنج و خودبسنده و خودبنیاد.

اندیشمندانی که طی قرن گذشته درباره‌ی سیاست در ایران نوشته‌اند، به ندرت به سیاست ایران‌شهری اشاره کرده‌اند. گفتمان‌های مربوط به این موضوع اغلب بر این موضوع متمرکز نبوده و سه رده‌ی اصلی را در بر می‌گرفته است. برخی به سادگی آثار شرق‌شناسانه‌ی فرنگیان را ترجمه کرده و همان را تبلیغ می‌کرده‌اند، و اینان بر فضای علمی و دانشگاهی غلبه‌ای تام و تمام داشته و دارند. برخی دیگر در مخالفت با ایشان از نوعی بومی‌گرایی دفاع می‌کرده‌اند که ممکن بوده بسته به خاستگاه و مرجع نویسنده، سه رنگ سپید و سرخ و سبز داشته باشد و روایتی ناسیونالیستی، مارکسیستی یا مذهبی را از «آنچه خود داشت» به دست دهد.

این گفتمان دوم واکنشی، به نسبت ساده و سطحی‌تر از اولی بوده و چنان‌که در رساله‌ای شرح داده‌ام، به لحاظ ساختاری شعبه‌ای از رمانتیسم قرن نوزدهمی اروپایی محسوب می‌شود. در نهایت طی دهه‌های گذشته گفتمانی نو از ترکیب این دو پدید آمده که آن را خودخوارانگاری می‌نامم، و آن گلچین کردن مضمون‌هایی منفی و ناخوشایند از گفتار فرنگیان در اولی است، برای تولید نسخه‌ای از گفتمان ایدئولوژی دومی. با این تفاوت که این بار واژگون‌سازی‌ای رخ داده و سخن از «آنچه خود نداشت» است.

هیچ‌یک از این سه گفتمان به شکلی روشن و روش‌مند درباره‌ی ایران‌شهر و سیاست ایرانی و مدارهای قدرت در جامعه‌ی ایران طرح پرسش نکرده‌اند. ارکان مفهومی، روندهای تاریخی، و سازوکارهای عملیاتی تولید و توزیع قدرت در همه‌ی این سه جریان اموری گنگ و مبهم و نااندیشیده باقی مانده است. چون پیش‌فرض همه‌شان چنین بوده که جامعه‌ی ایرانی و سیاست جاری در آن امری شرقی است و خالص و تکینه، خواه مقلدانه درباره‌ی آن نقل قول کنند، خواه متعصبانه آن را بستانند، و خواه همچون فرومایگان آن را خوار بدانند. آنچه در این کتاب پی خواهیم گرفت به کلی بیرون از هرسه‌ی این گفتمان‌هاست. طرح پرسش از سیاست ایران‌شهری بدان معناست که ببینیم سازوکارهای عینیت یافته در تاریخ این تمدن برای مدیریت قدرت چه بوده، و چطور در قالب نهادهای سیاسی تبلور می‌یافته است. بدیهی است که در این چارچوب افرادی ستمگر یا پارسا، رخدادهایی خوشایند یا نادلچسب، و بازی‌هایی حق یا ناحق دیده می‌شوند. اما تمرکز بر تک مثال‌های تاریخی و تعمیم دادن‌شان به کلیت زمین و زمان روشی علمی و بخردانه نیست.

از این‌رو پیش‌داشت کهن زرتشت را می‌پذیرم که در گیتی، هورمزد و اهریمن گرفتار هم‌اند و درهم پیچیده، و در عینیت هر موضوعی که به قلاب علم بیفتد، چیزی نیست که به لحاظ اخلاقی یا نظری خالص و پاکیزه و سره باشد. اما این بدان معنا نیست که دوقطبی خوب/ بد فاقد معنا باشد. در دستگاه نظری زروان که سرمشق نظری این کتاب است، خوب و بد براساس انباشت یا فرسایش غایت‌های طبیعی سیستم‌های تکاملی، یعنی زیاد یا کم شدن قدرت-ذلت-بقا-معنا (قلبم) تعریف می‌شوند. پس معیاری برای ارزیابی و داوری درباره‌ی آن امر آمیخته در دست داریم، و علم بر «است»‌ها راهبردهایی برای «باید»‌ها هم به دست می‌دهد.

با این پشتوانه می‌توان پرسید که شکل مدارهای قدرت، راهبردهای اثرگذاری اقتدار سیاسی و پیکربندی دولت در تمدن ایرانی چگونه بوده؟ و کدام را باید متن و کدام را باید حاشیه دانست؟ بر همین اساس می‌توان تشخیص داد که کدام مسیرها و قالب‌ها کارآمد یا ناکام بوده، قلم را افزوده یا کاسته، و بنابراین خوب یا بد بوده است؟ در سرمشق نظری سیستمی‌مان می‌توان تک رفتارهای تصادفی افراد را از الگوهای تکرار شونده، و قواعد نهادین تصریح شده را از ترفندهای پنهانکارانه‌ی حاشیه‌شان تفکیک کرد، و به دستاوردها و پیامدهایشان نگاهی انتقادی انداخت. بر این مبنا می‌توان به تصویری روشن درباره‌ی موضوع بررسی‌مان دست یافت، که نه از زاویه‌ی دید محققان فرنگی باشد، و نه با پیش‌داشت‌های خودستایانه یا خودخورانگارانه آلوده شده باشد.

وقتی درباره‌ی هر شکلی از سیاست -از جمله سیاست ایران‌شهری- می‌اندیشیم، با این پرسش‌های کلیدی روبرو هستیم:

نخست: خاستگاه قدرت و مراجع مشروعیت‌بخش به آن: یعنی این که قدرت سیاسی از کجا بر می‌خیزد؟ ماهیت عینی و سرشت وجودی‌اش چیست؟ چگونه به جریان می‌افتد؟ در چه نهادها یا افرادی متمرکز می‌شود؟ در چه شرایطی مشروعیت دارد و در چه شرایطی باید آن را جبارانه و غاصبانه دانست؟

دوم: سیستم سیاسی و ساختار دولت: این پرسش که پیکربندی نهادهای قدرت چگونه است؟ تفکیک قوا برای متعادل ساختن روندهای تولید و توزیع قدرت تا چه پایه ضرورت دارد و چطور باید انجام شود؟ دولت تا چه پایه درباره‌ی رضایت شهروندان مسئولیت دارد؟ انسان فرهمند چطور با دولت فراگیر هم‌نشین می‌شود؟ شاخص‌های توسعه یا متغیرهای آبادانی را چطور می‌توان تعریف کرد؟

سوم: رابطه‌ی من و نهاد: این بحث که ارتباط آزادی انتخاب فردی با هنجارها و قواعد نهادین جامعه چیست؟ قدرتی که در سطح اجتماعی تولید می‌شود و در نهادها انباشت می‌گردد، تا چه پایه و چگونه می‌تواند دامنه‌ی انتخاب‌های شخصی افراد را محدود سازد؟ آزادی من‌ها و انتخاب‌هایشان چگونه مدارهای قدرت را تغییر می‌دهد و مشروعیت نهادهای سیاسی را تعیین می‌کند؟ آیا میان قدرت و اخلاق رابطه‌ای هست؟ مفهوم فرهمندی چگونه تعریف می‌شود؟

چهارم: چگونگی اثرگذاری نظم‌های هنجارین و سازوکارهای سیاسی بر بدن‌ها و کردارها در خردترین و ملموس‌ترین سطح. طرح این مسئله که چگونه مرز میان رفتارهای مجاز و غیرمجاز ترسیم می‌شود و انضباط حاکم بر زمان-مکان به بدن‌های انسانی و پیکره‌های زنده استیلا پیدا می‌کند؟

این چهار پرسش پایه در چهار سطح متفاوت از انتزاع مطرح می‌شوند و به مقیاس‌های متفاوتی از زمان-مکان تعلق دارند. پرسش نخست سطحی انتزاعی و عام و جهانی دارد و در پاسخ به آن از مفهوم سیاست و ساختار سیاسی و پیکربندی آن در سطحی جهانی و فارغ از زمان و مکان سخن می‌گوییم. در این حالت بحث‌مان به فلسفه‌ی سیاسی مربوط می‌شود و بیشتر در سطح مفاهیم و در پیوند با سرمشق‌های نظری کلان صورت‌بندی می‌شود.

پرسش دوم در سطحی عینی و زمینی و ملموس طرح می‌شود و از این‌رو همواره در بافتی تمدنی محصور است و در بستری تاریخی و جغرافیایی نمود پیدا می‌کند. در پاسخ به این پرسش دوم است که علم سیاست و مشتق‌های آن مثل جامعه‌شناسی سیاسی و اقتصاد سیاسی زاده می‌شوند. این سطح از بحث به شیوه‌ی بازتابیدن مفاهیم کلان و انتزاعی رده‌ی پیشین در جغرافیایی خاص و تاریخی ویژه مربوط می‌شود و به طور مستقیم با هویت تمدنی و ملی مردمی پیوند برقرار می‌کند.

پرسش سوم اما در سطحی فردی مطرح می‌شود و در سطح خُرد به واکاوی مفهوم قدرت می‌پردازد و ارتباطش با میل و خواست و انتخاب‌های شخصی را واری می‌کند. این همان است که اندیشمندان ایرانی در قرون میانه با کلیدواژه‌هایی مثل «سلطه» و «غلبه» رمزگذاری‌اش می‌کردند.

چهارمین پرسش هم به شیوه‌ی رام شدن بدن‌ها و حک شدن احکام سیاسی بر تن‌ها مربوط می‌شود. این همان است که در دوران مدرن میشل فوکو در قالب میکروفیزیک قدرت صورت‌بندی‌اش کرده است. در این جا به شاخه‌های ظریف و ساختار مویرگی قدرتی کار داریم که از نهادهای اجتماعی تراوش می‌شود و در سطح افراد و در اندرون زیست‌جهان‌ها رخنه می‌کند و اثر می‌گذارد.

این چهار سطح از طرح پرسش درباره‌ی قدرت را می‌توان بر لایه‌های چهارگانه‌ی «فراز»^۱ افزایش کرد و هریک را به سطحی از پیچیدگی سیستم‌های انسانی مربوط دانست. پرسش‌های کلان رده‌ی اول به سطح فرهنگی و چگونگی صورت‌بندی مفهوم قدرت و سیاست در یک نظام گفتمانی مربوط می‌شوند و با منش‌های حامل معنا ارتباط پیدا می‌کنند. پرسش‌های رده‌ی دوم در سطح اجتماعی طرح می‌شوند و این لایه‌ی اصلی و مهمی است که مرکز استقرار قدرت محسوب می‌شود. چون قدرت متغیر مرکزی سطح اجتماعی است و نهادهایی آن را تراوش می‌کنند که در این لایه قرار دارند و همواره در بافتی تاریخی-جغرافیایی محصورند. پرسش سوم به سطح روانی باز می‌گردد و شیوه‌ی انعکاس مدارهای قدرت در سطح فردی را واری می‌کند. پرسش چهارم به بدن‌های زنده و اتصال سطح زیستی با چارچوب‌های مجاز شمردن یا منع کردن کردارها ارجاع می‌دهد.

نادیده‌انگاشتن این سطح‌های متفاوت از سلسله مراتب نظام اجتماعی و درآمیختن پرسش‌ها و پاسخ‌هایی که به این چهار پرسش متمایز مربوط می‌شوند، خطای روش‌شناسانه‌ی رایج و مرسوم در پژوهش‌های علوم سیاسی است. این لغزش در روش باعث می‌شود صورت‌بندی‌های تاریخی ویژه و خاص سیاست -مثلاً آنچه در اروپا تجربه شده- را به اشتباه امری جهانی و کلان در نظر بگیریم، و یا از برکشیدن تجربه‌های ویژه‌ی تاریخ سیاست به سطح مفاهیم کلان و انتزاعی غافل بمانیم، یا برعکس در چنبر مفاهیم محاصره شویم و اتصال آنجا به تاریخ تحقق یافته و عینی را نادیده بینگاریم.

مضمون این نوشتار سیاست ایران‌شهری است. یعنی توجه‌مان بر مدارهای قدرت تکامل یافته در تمدن ایرانی متمرکز است و مفاهیم برآمده از آن و چارچوب‌های سیاسی تحول یافته در آن را مورد پرسش قرار می‌دهیم. از این نظر پژوهش کنونی شکلی از جامعه‌شناسی سیاسی است که در بافت تاریخی تمدن ایرانی پیگیری می‌شود، و در سرمشق نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده می‌گنجد. یعنی می‌خواهیم به پرسش‌های یاد شده در بستر تمدن ایرانی پاسخ دهیم و شاخه‌های تجربه شده یا اندیشیده شده بر این لایه‌های فراز را ردگیری و شناسایی و ارزیابی کنیم. اما کوشش‌مان به نوشتن تاریخ سیاست ایرانی معطوف نیست. چرا که اندیشیدن درباره‌ی قدرت در بافتی فلسفی و جامعه‌شناختی قلمروی متمایز از پرسش‌ها را طرح می‌کند که با شرح سیر تکامل نهادهای سیاسی در یک تمدن تفاوت دارد، هرچند بدان تکیه می‌کند. شرحی بر سیر تحول نهادهای سیاسی در ایران زمین را نگارنده در کتاب‌های مجموعه‌ی «تاریخ تمدن ایرانی» به دست داده و در پنج جلد تاریخ هزار و دویست ساله‌ی شکل‌گیری دولت ایرانی و پویایی و فرگشت‌اش تا عصر اسلامی را پیگیری کرده است. آن کتاب‌ها را باید همچون متنی کمکی در کنار نوشتار کنونی خواند، چرا که داده‌های مورد نظرمان در آنجا مفصل بیان شده است. پس در این جا آنها را دانسته فرض می‌کنم و تنها گهگاه برخی را بسته به ضرورت نقل خواهم کرد. کتاب کنونی در سطحی متفاوت از انتزاع به قدرت و سیاست می‌پردازد و باید در کنار دو کتاب «ایران: تمدن راه‌ها» و «منِ پارسی: اخلاق در تمدن ایرانی» خوانده شود. این کتاب‌ها در میانه‌ی دو رده‌ی «تاریخ تمدن ایرانی» و «نظریه‌ی

۱ فراز در چارچوب دیدگاه ژرژان سرواژه‌ایست که چهار سطح سلسله مراتب سیستم‌های انسانی را نمایندگی می‌کند، یعنی لایه‌های فرهنگی، اجتماعی، روانی، و زیستی. هریک از این سطوح بستر استقرار یک سیستم تکاملی هستند: بدن‌ها، نظام‌های شخصیتی، نهادهای جامعه و منش‌های فرهنگی که با سرواژه‌ی «شبنم» مشخص می‌شوند. هریک از اینها یک متغیر مرکزی دارند که رفتارشان را تنظیم می‌کند و اینها عبارتند از بقا، لذت، قدرت و معنا، که با سرواژه‌ی «قلبم» مشخص می‌شود.

زُرّوان» جای می‌گیرند. ایران زمین کهن‌ترین تمدن زنده‌ی کره‌ی زمین و دولت ایران دیرپاترین و قدیمی‌ترین نهاد سیاسی موجود بر گیتی است. از این‌رو در این قلمرو با تاریخی بسیار دیرینه و جغرافیایی بسیار گسترده سرو کار داریم که قدرت در آن پویایی پیچیده‌ای را تجربه کرده و لایه‌هایی پرشمار از نظم‌ها را بر هم انباشته و ساخت‌هایی متنوع و راهبردهایی گوناگون را نتیجه داده است. این بدان معناست که فرو کاستن این سیستم پیچیده‌ی تمدنی به مفاهیمی که در تمدن‌های دیگر ابداع شده، یا همسان انگاشتن نظم‌های آن با سامان‌های سیاسی جوامع جوان‌تر خطایی روش‌شناسانه است که اغلب در آثار پژوهشگران این رشته دیده می‌شود.

خطای دیگری که در میان پژوهندگان این زمینه رواج دارد، قبول ابهام و تن در دادن به نسبی‌گرایی افراطی است. موضعی که برخی از نامدارترین جامعه‌شناسان معاصر با آن دست به‌گریبان‌اند. مشهورترین نمونه‌اش آنتونی گیدنز است که می‌گوید تاثیر بازتابی کنشگران انسانی در رفتاری که انجام می‌دهند، دانش جامعه‌شناسی را از حالت یک علم عینی و تجربی بیرون می‌آورد و آن را به ساحتی متفاوت و امری تفسیری تبدیل می‌کند.

رکنی که بر مبنای آن چنین نتیجه‌ای گرفته می‌شود، این حقیقت است که کنشگران انسانی بسته به دانش و فهم خود از موقعیت خویش در انتخاب‌های رفتاری خود تجدید نظر می‌کنند و در نتیجه پیکربندی نظریه‌ها خود به خود به دگرذیسی الگوهای رفتاری‌شان منتهی می‌شود. این جلوه‌ی جامعه‌شناختی از اصل عدم قطعیت به قدری در چشم گیدنز تعیین‌کننده است که او را از دستیابی به هر قانون‌مندی عینی و کلانی منصرف می‌کند و باعث می‌شود صریحا امکان دستیابی به قواعد عام جامعه‌شناسانه را انکار کند. این موضع دست او را برای استفاده از روش‌شناسی تلفیقی باز می‌گذارد و یاری‌اش می‌دهد تا تعارض‌های اصولی میان برنامه‌های پژوهشی متفاوت را نادیده بینگارد و از دستاوردهای همه استفاده کند، بی آن که ضرورتی ببیند میان خاستگاه‌های متفاوت این طرح‌های تحقیقی و مفهوم‌سازی‌های ناسازگارشان آشتی‌ای برقرار کند یا از موضعی بالاتر درباره‌ی کشمکش‌هایشان اعلام داوری کند.

اما پیش از هر چیز باید به این نکته نگریست که آیا به راستی دو ساحت متمایز از دانایی به نام علوم طبیعی و علوم انسانی داریم؟ که در یکی‌شان عینیت و در دیگری ذهنیت حاکم باشد؟ مگر نه آن که امروز می‌دانیم که همه‌ی مفاهیم به کار گرفته شده در علوم تجربی در نهایت صورت‌بندی‌ای ذهنی دارند و نظم‌هایی هستند که توسط اندام‌های حسی آدمی تشخیص داده شده و توسط نظام عصبی-روانی‌اش رمزگذاری زبانی شده‌اند؟ و از سوی دیگر مگر روشن نشده که پویایی نظام‌های اجتماعی با ابزارهایی تجربی و مشاهده‌هایی عینی رسیدگی‌پذیر است و می‌توان گزاره‌هایی تجربی درباره‌شان صادر کرد و درباره‌ی راستی یا ناراستی‌شان آزمون طراحی کرد و به شکلی آماری یا درونکاوانه بدان پاسخ داد؟

پاسخ نگارنده به این پرسش‌ها مثبت است و همساز با آنچه ادوارد ویلسون در کتاب «یکپارچگی دانش» مطرح کرده است.^۱ یعنی پیش‌داشت مشهور تفکیک علوم به دو ساحت انسانی و تجربی که در گیدنز هم وجود دارد، نادرست است. حقیقت یگانه است و از این‌رو شناخت ما از آن نیز باید تصویری یکتا پدید آورد. هستی کلیتی یکپارچه و در هم تنیده است که ذهن ما آن را به لایه‌های توصیفی متمایز و سطوح مشاهداتی جداگانه تفکیک می‌کند، و وظیفه‌ی این ذهن شناسا ناتمام و ابتر است، اگر که نتواند این لایه‌های متکثر و خوشه‌های واگرا را دوباره در یک تصویر یکپارچه کنار هم گرد آورد. دستگاه شناسنده‌ی ما سیستمی یکپارچه است که برای شناسایی هستی‌ای یکپارچه تکامل یافته، و این کار را با تمام کاستی‌ها و تقریب‌ها و خطاها، چندان موفق انجام می‌دهد که بقای گونه‌ی آدمیان را تضمین کرده و به لحاظ فناورانه چیرگی بر آن را ممکن ساخته است.

از این‌رو درهم تنیدگی دانش‌هایی که به انسان مربوط می‌شوند، مانند آنچه که به سایر هستنده‌ها مربوط می‌شود، پیش‌داستی طبیعی‌تر از باور به دو ساحت تجربی/ انسانی یا آزمایشگاهی/ تفهیمی برای دانایی است. بدیهی است که مردمان در برابر مفهوم‌ها و نظریه‌های جامعه‌شناسانه و روانشناسانه تغییر رفتار می‌دهند، به همان شکلی که مردمان در برابر نوآوری‌های فناورانه یا ابداع خوراکی‌های تازه نیز رفتار خود را تغییر می‌دهند و گاه مشتق‌هایی سطحی از

سازوکارهای فیزیولوژیک بنیادی‌شان را ابداع می‌کنند. این نکته که علمی به نام داروسازی وجود دارد و مردم با خوردن دارو بیماری‌شان را درمان می‌کنند، باعث نمی‌شود علم فیزیولوژی انسانی به امری ذهنی یا سست بنیاد تبدیل شود و باورهای متنوع مردمان درباره‌ی ماهیت و ارزش خوراکی‌هایی که می‌خورند، باعث نمی‌شود علم تغذیه نتواند درباره‌ی کارکرد لوله‌ی گوارش‌شان اظهار نظر کند. به همین ترتیب علم جامعه‌شناسی قرار است الگوهای تکرار شونده و منظم رفتار جماعت‌های انسانی را در شرایطی که این رفتارها از دانایی‌شان تاثیر می‌پذیرند، توصیف کند. نه آن که در برابر این حقیقت بدیهی لنگ بیندازد و گوی و میدان را واگذار کند.

از دید گیدنز تعمیم مفاهیم و قواعد که شالوده‌ی نظریه‌های علمی را بر می‌سازد و به آن قدرت تبیینی می‌بخشد، در علم جامعه‌شناسی وجود ندارد. چرا که اعتبار تجربه به خاطر تداخل منافع مشاهده‌گران و گزارشگران همواره در علوم انسانی مشکوک است و نظریه‌های جامعه‌شناختی با سرعت به بخشی از راهبردهای عملیاتی جوامع برای سازماندهی‌شان تبدیل می‌شوند و از این‌رو الگوهایی نامنتظره را در فراسوی صورتبندی‌های علمی به جوامع تحمیل می‌کنند.^۱ اما این برداشت گیدنز درباره‌ی نظریه‌ها درست نیست. کارکرد تعمیمی مفاهیم همواره در فضایی پرابهام و مشکوک انجام می‌پذیرد که سایه - روشنی از منافع و خواست‌های فردی و اجتماعی در آن وجود دارد. این امر مایه‌ی تمایز میان علوم طبیعی و انسانی نیست، و ماهیت عام دانش‌های معتبر انسانی را بر می‌سازد. علوم تجربی نیز درست مانند علوم انسانی به زایش فناوری‌ها و شیوه‌های دگرگون ساختن زیست‌جهان منتهی می‌شوند و به همان ترتیبی که نظریه‌های جامعه‌شناختی جوامع را دگرگون می‌سازد، فیزیک و شیمی و پزشکی هم دنیای پیرامونی و ساز و کارهای زیستی مردمان را تغییر می‌دهند، و در همه‌ی این موارد هم ممکن است پیامدهایی نامنتظره و چرخش‌هایی محاسبه نشده از فناوری‌ها و دانش‌های پشتیبان‌شان مشتق شود. یعنی این موارد نه ویژه‌ی علوم انسانی و جامعه‌شناسی است و نه خدشه‌ای بر اعتبار و روایی نظریه‌های علمی محسوب می‌شود.

در واقع تفکیک محکم و بنیادینی که گیدنز میان علوم انسانی و طبیعی قایل است، تداومی است از پیش‌داستی افلاطونی که به تمایز قاطع دنیای مادی ملموس و سپهر مثال‌های معقول قایل بود. برداشتی که پیشتر نشان داده‌ام که از بدفهمی دوگانه‌ی فلسفی زرتشتی گیتی و مینو ناشی شده بود و سیر تحول اندیشه‌ی اروپایی را به شدت تحت تاثیر قرار داد. همین دوگانگی بنیادین که در خاستگاه ایرانی‌اش ماهیتی اخلاقی داشت و سوبیه‌ی هستی‌شناسانه‌اش به تداخل گیتی و مینو می‌انجامید، در متون افلاطونی به دو عرصه‌ی واگرای جدا و مستقل در خود هستی تعبیر شد و بعدتر در سیر تحول مسیحیت به مدت هزار سال علوم الهی تغییرناپذیر و معنوی را از علوم طبیعی آزمایشگاهی و تجربی متفاوت دانست. تفکیکی که دیلتای و ویکو بر آن پافشاری می‌کنند و گیدنز از همان پیروی کرده، در این زمینه شکل گرفته است. نگرشی که مشابهش را با طنینی الهیاتی نزد اشلایرماخر هم می‌بینیم و بند ناف‌اش با پیش‌داست‌های فلسفی افلاطونی نمایان است.

کوتاه سخن آن که از دید من برای شناسایی هستی یکپارچه علمی یکپارچه لازم است، و آن عدم قطعیت و لغزش‌هایی که از ذهنی بودن مفاهیم بر می‌خیزد همواره در همه‌ی علوم وجود دارند و بخشی از ماهیت جوهری دانایی هستند. بر این مبنا نه تنها جدایی دو ساحت علوم انسانی و طبیعی از هم را نمی‌پذیرم، که پیامد مهم روش‌شناسانه‌اش، که تفکیک روش علوم تجربی از علوم انسانی است را هم ناروا می‌دانم. در نتیجه به وحدت روش معتقدم و چنین می‌اندیشم که یک دانش فراگیر میان‌رشته‌ای با روش‌شناسی‌ای یگانه و منسجم و خودسازگار باید داشته باشیم که یافته‌های رشته‌های گوناگون دانش - اعم از انسانی یا طبیعی - را با هم ترکیب کند و تصویری یکدست و منسجم و روشن از کلیت زیست‌جهان به دست دهد. پیشاپیش هم می‌پذیریم که این تصویر با خطاهای تجربی، تحریف‌های ذهنی، اشتباه‌های محاسباتی و ناسازگاری‌های موضعی منطقی دست به گریبان است. اما این خطاها همگی شکار شدنی و یافتنی و طرد شدنی هستند، بی‌آن‌که تمام شدنی باشند.

بر این مبنا تصویری که در چارچوب نظری زُرّوان از علم جامعه‌شناسی به دست می‌آید یکسره با آنچه مورد نظر گیدنز است تفاوت دارد. جامعه‌شناسی شاخه‌ای از دانش است که باید تمام اشکال پیکربندی زندگی اجتماعی انسان را در سراسر گستره‌ی تاریخ و جغرافیای‌اش واریسی کند و راهی بیابد تا کلیت آن را در قالب نظریه‌ای کلان بفهمد و تبیین نماید. جامعه‌ی مدرن موضوع دانش جامعه‌شناسی مدرن اروپایی و گرانیگاه مفهومی تحول آن بوده است، اما این بدان معنا نیست که اندیشیدن درباره‌ی ماهیت جامعه به دوران اخیر و جامعه‌ی غربی منحصر است. پذیرش تعریف جامعه‌شناسی به مثابه «شناختن جامعه‌ی مدرن»، هم بخش عمده‌ی این موضوع علم را (که در دوران پیشامدرن قرار می‌گیرد) از دایره‌ی علم کلاسیک خارج می‌کند، و هم نظریه‌پردازی‌های گذشتگان درباره‌ی همین موضوع را (که تاریخ این اندیشه است) پس می‌زند و نادیدنی می‌سازد. حتا در ایران که عصر مدرن در تاریخش مقطعی کوتاه است، قاطبه‌ی نظریه‌پردازان معاصر چنین رویکردی را پذیرفته‌اند.^۱ اما دلیلی استوار برای این پذیرش در کار نیست. نه جامعه‌ی مدرن تفاوتی جوهری و سرشتی با جوامع پیشامدرن دارد که علمی یکسره متفاوت را بطلبد، و نه اندیشه‌های گذشتگان در این مورد معنایی یکسره ناهمساز و نامفهوم داشته که بخواهد نادیده انگاشته شود. در طیفی بسیار وسیع از متون که به فرهنگ‌ها و تمدن‌های متفاوت تعلق دارند و در دوران‌های تاریخی طولانی تحول یافته‌اند، نظریه‌هایی گاه منسجم با مفهوم‌سازی‌هایی گاه دقیق شکل گرفته‌اند که همین مسئله‌ی بنیادین یعنی ماهیت جامعه‌ی انسانی و ساز و کارهای تحول آن را مورد توجه قرار می‌دهند.

دست کم در ایران زمین طیفی گسترده از متون را داریم که از کتیبه‌های هخامنشی تا عصر صفوی تداوم می‌یابند و نظریه‌هایی چشمگیر درباره‌ی ماهیت قدرت و پیکربندی کارکردی جامعه و مبانی نظم و کشمکش در آن را به دست می‌دهند. بدیهی است که این نظریه‌های تحول یافته در دوران پیشامدرن به جامعه‌ی مدرن نمی‌پردازند، اما انکار این که موضوع‌شان با جامعه‌شناسی تمایزی ذاتی دارد دست کم باید با داده‌ها و منطقی پشتیبانی شود، که در کار نیست و واژگونه‌اش زورآورتر می‌نماید.

اختلاف در پیش‌داشت مربوط به تداخل علوم انسانی و تجربی تنها به رهایی موضوع علم جامعه‌شناسی نمی‌انجامد، که اختلاف نظر مهم دیگری را هم در روش نتیجه می‌دهد، و آن هم جستجوی قانون‌مندی است. گیدنز به خاطر عدم قطعیتی که سخنش گذشت، معتقد است علوم انسانی در کل قانون‌مند نیستند و وجود قواعدی عام در جوامع انسانی را نیز انکار می‌کند. از دید او همه‌ی نظریه‌هایی که قانونی عام و کلان برای جوامع انسانی می‌جویند محکوم به شکست هستند و اصولاً جامعه‌شناسان باید از چنین سودایی دست بردارند و به جستجوی نظم‌های موضعی و به ویژه قواعد حاکم بر هم‌حضور در زمان-مکان‌های اجتماعی قناعت کنند.^۲

دیدگاه سیستمی زُرّوان که از آن موضع سخن می‌گوییم، در تمام شاخه‌های دانایی جستجوی قواعد کلان را آماج می‌کند. چرا که اصولاً دانایی چیزی جز فرایند رده‌بندی و دسته‌بندی داده‌ها و صورت‌بندی قاعده‌مندی‌های میان‌شان نیست. این که فرایند طبقه‌بندی همیشه با مداخله‌ی ذهنیت پژوهشگر گره خورده و صورت‌بندی قوانین همواره عدم قطعیتی دارد و به خطاهایی آغشته است، بدان معنا نیست که باید از این دو رکن بنیادین و در نتیجه از غایت طبیعی نظام‌های دانایی دست شست. این خطاها و عدم قطعیت‌ها تنها زنه‌ها و هشدارهایی است که ما را در جستجوی قوانین عام فروتن و برای یافتن خطاهای خویش هشیار می‌سازد.

با این پیش‌داشت‌ها در این کتاب خواهم کوشید در چشم‌اندازی روش‌مند و عقلانی به پیکربندی قدرت در تمدن ایرانی بنگرم، روش‌های رمزگذاری و تدوین و فهم سیاست را استخراج کنم، شیوه‌های ابداع مدارهای تازه‌ی قدرت را واریسی کنم و مفاهیمی انتزاعی و راهبردهایی عملیاتی از دل آن استخراج نمایم. این کار قاعدتاً باید با نگرستن به آنچه در این میدان تجربه شده، انجام پذیرد. وامگیری سردستی مفاهیم از تمدن مدرن یا همسان انگاشتن سطحی‌انگارانه‌ی

۱ مثلاً: طباطبایی، ۱۴۰۰: ۱۵۵-۱۹۱.

۲ گیدنز، ۱۳۹۶: ۲۳-۲۸.

الگوها و نظم‌ها تنها راه را بر فهم دقیق و درست سیاست ایرانشهری می‌بندد. به همان ترتیبی که بدیهی یا مقدس فرض کردن کلیدواژه‌ها و مفاهیم ابداع شده در این حوزه‌ی تمدنی، مانعی است در راه طرح پرسش جدی و نقادانه درباره‌شان و واسازی و بازسازی مجددشان، که امروز نیاز حیاتی و ضروری این مردم دیرینه و همچنان سرزنده است.



فرگرد نخست : من آزاد



بخش نخست: تبارنامه‌ی آزادی

گفتار نخست: طرح مسئله‌ی آزادی

بسیاری از تاریخ‌نگاران لحظه‌ی ورود سپاهیان ناپلئون به مصر را نقطه‌ی شروع برخورد مدرنیته با «شرق» دانسته‌اند. این برداشت پربیراه هم نیست. چون ناپلئون وارث مستقیم انقلاب فرانسه بود که اولین جنبش سیاسی مدرن اروپایی محسوب می‌شد، و مصر در آن هنگام یکی از استان‌های مهم دولت عثمانی بود که در چشم اروپاییان و بسیاری از مسلمانان کانون و محور اسلام و مرکز خلافت قلمداد می‌شد. این نقطه‌ی برخورد کلیدی که به درستی انتخاب شده، اما گاه مضمون‌هایی نامربوط با تعمیم‌هایی اغراق‌آمیز بدان منسوب شده است. برخی آن را لحظه‌ی بیداری شرق از خواب گرانبار دیرینه‌اش قلمداد کرده‌اند، و برخی دیگر آن را نقطه‌ی عطفی برای فروپاشی جهان اسلام در برابر غرب مسیحی عرفی شده دانسته‌اند. از همه مشهورتر این که برش تاریخی یاد شده را با ظهور ناگهانی و بی‌پیشینه‌ی مفاهیمی مثل آزادی، برابری، مردم‌سالاری و پیشرفت در دنیای راکد و فرتوت شرق برابر پنداشته‌اند.

در میان نویسندگان و پژوهشگرانی که درباره‌ی تاریخ‌نوسازی در ایران زمین قلم زده‌اند، بی‌توجهی شگفت‌انگیزی درباره‌ی تبارشناسی مفهوم آزادی به چشم می‌خورد. این بی‌توجهی از جنس ردگیری نکردن رگ و ریشه‌ی مفاهیم و مرور نکردن منابع تاریخی است، و گرنه حجم نوشتارهایی که درباره‌ی آزادی در عصر مشروطه و دوران معاصر نوشته شده بسیار است و تقریباً همه‌شان مضمونی مشترک را تکرار می‌کنند.

فرانتس روزنتال که یکی از کتاب‌های مهم دانشگاهی در این زمینه را نوشته، پس از مرور مفهوم آزادی در آثار فقهی و دینی مسلمانان، ضمن تلاشی خودآگاه یا ناخودآگاه که برای محو کردن نام «تمدن ایرانی» و جایگزین کردنش با مفهوم نوساخته‌ی «تمدن اسلامی» به خرج داده،^۱ به این نتیجه رسیده که مفهوم آزادی در معنای مدرن و سیاسی‌اش در سپهر

۱ اینجا مجال گشودن این بحث نیست. اما اصولاً ترکیب کلیدواژه‌ی تمدن با اسم مذهب و دین نادرست است. یعنی کلیدواژه‌هایی مانند تمدن اسلامی و تمدن مسیحی و تمدن بودایی هم مبهم و مغشوش و بی‌پشتوانه هستند و هم معمولاً از مرزبندی‌هایی ایدئولوژیک برای تفسیر دلخواه تاریخ برخاسته‌اند. مفهوم تمدن بر مدنیت و شهرنشینی دلالت می‌کند که به قلمرو جغرافیایی خاصی اشاره می‌کند که یک نظام اجتماعی در آن تکامل یافته است. ادیان سیستم‌هایی به کلی متفاوت در سطح فرهنگی هستند که با چالاک‌ی چشمگیری در قلمروهای جغرافیایی جا به جا می‌شوند و اغلب در سرزمینی جدای از زادگاهشان ریشه می‌دانند. چنان که مسیحیت امروز بیشتر در اروپا و کیش بودایی بیشتر در چین و ژاپن رواج دارد، و نه در ایران غربی و ایران شرقی که جغرافیای زادگاهش بوده است. یعنی تمدن‌ها که شبکه‌هایی در هم تنیده از شهرها و سیستم‌هایی اجتماعی هستند، همیشه میزبان ادیانی متفاوت هستند و ادیان که نظام‌هایی نمادین-معنایی و سیستم‌هایی فرهنگی هستند، همواره در چند حوزه‌ی تمدنی رفت و آمد می‌کنند. برای بیشتر دانستن در این مورد بنگرید به کتاب «ایران؛ تمدن راه‌ها» به قلم نگارنده (وکیلی، ۱۴۰۰-الف).

معنایی مسلمانان غایب بوده و در این قلمرو آزادی تنها رهایی از بردگی را می‌رسانده و در سطحی دیگر دلالتی اخلاقی داشته و معنای رهایی از قید و بند دنیای مادی را هم داشته است.

روزنتال هنگام صدور این احکام به این نکته توجه نکرده که تقریباً همه‌ی متون مورد ارجاعش زیر تاثیر منابع ایرانی نوشته شده‌اند و برخی‌شان اصولاً پاسخی یا تفسیری بر منابع کهن‌تر ایرانی بوده‌اند. ایراد دیگر کار او آن است که در دایره‌ی زبان عربی محدود مانده و دلالت‌های این مفهوم در زبان ملی تمدن ایرانی یعنی پارسی و زبان‌های قومی موازی با عربی را نادیده انگاشته است. به همین خاطر است که در نهایت این نقل قول به نظرش بسیار مهم جلوه کرده که «بنده چون به مقام حریت رسد، از بندگی نفس خویش آزاد گردد. آنچه نفس می‌خواهد او به آن راه نرود، بلکه او مالک نفس خود گردد و نفس مطیع او شود. تکلیف و مشقت عبادت از او دور شود و در عبادت نشاط و آرامش می‌یابد و با نشاط به عبادت می‌پردازد. آزادی نهایت عبودیت است»^۱.

در حالی که این نقل قول ارتباط چندانی با مفهوم سیاسی آزادی ندارد، که توصیفی نهادی است و مربوط به سطح اجتماعی؛ و به مفهوم انسان کامل مربوط می‌شود که اخلاقی و فردی است و سرنمونی فرهنگی به شمار می‌رود. در مقابل این نقل قول که بی‌جا به کار گرفته شده، انبوهی از اشاره‌های روشن سیاسی به مفهوم آزادی داریم که قاعدتاً باید برای تبارشناسی و تحلیل این معنی به آنجا رجوع کرد، و نه به مفاهیم دیگری که نزدیکی و خویشاوندی‌ای با آن دارند اما در بافت معنایی متمایزی طرح می‌شوند.

به خاطر همین ساده‌انگاری‌هاست که تمرکز بر رخدادهای مشخص و طرح پرسش درباره‌شان ضرورتی دوچندان پیدا می‌کند. از این زاویه لحظه‌ی برخورد مصریان و فرانسویان از بسیاری جنبه‌ها جای تامل دارد. به ویژه از آن رو که امکان محک زدن بسیاری از این پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه را به دست می‌دهد. بخشی از این آزمون که به بحث ما مربوط می‌شود، زمانی‌ست که ناپلئون پس از ورود به مصر در سخنرانی مشهوری به مصریان اعلام کرد که به نمایندگی از برابری و آزادی به شرق آمده تا ایشان را از یوغ انگلستان رها کند. او در این سخنرانی در بافت انقلابیون فرانسه از آزادی سخن گفت و کلمه‌ی liberite را بارها به کار برد که در ترجمه‌ی عربی سخنانش به «حریه» برگردانده شد.^۲

این که مردم مصر در آن هنگام از شنیدن این کلمه چه درکی پیدا می‌کردند، بسیار مورد بحث قرار گرفته و پژوهش‌های بسیاری درباره‌اش انجام پذیرفته است. اغلب این نوشتارها به متون رسمی اسلام سنی (که با واسطه‌ی دولت عثمانی برای غربیان آشناست)، به منابع فقه مالکی (که در مصر و شمال آفریقا رواج داشته) و گاه به برداشت‌های اغراق‌آمیز سفرنامه‌نویسان فرنگی ارجاع داده‌اند. یعنی منابعی نه چندان قابل استناد، چون دوتای اولی در زیست‌جهان مردم عادی نفوذ مطلق مفروض را نداشته، و سومی آشکارا در بافت ادبیات رمانتیک تدوین می‌شده و تخیلی بوده است.

تقریباً در همان هنگامی که ناپلئون در مصر تاخت و تاز می‌کرد و با هم‌واردان انگلیسی‌اش دست و پنجه نرم می‌کرد، آرای انقلابیون فرانسه به ایران نیز وارد شد و این با عصر فتح‌علی‌شاهی مصادف بود. مفهوم آزادی در بافت مدرن‌اش که نوظهور بود و تازه، با واسطه‌ی بازرگانان و مسافران و نخبگان دیوانی به ایران وارد شد، و نه با سخنرانی سرداری فاتح که از باختر آمده باشد. تقریباً هم‌زمان با مصر، کلمه‌ی فرنگی liberite در پارسی به «آزادی» و «حریت» برگردانده شد و سخت مورد استقبال قرار گرفت. هیچ‌یک از کسانی که درباره‌ی بازتاب سخن ناپلئون در مصر بحث کرده‌اند، به این موضوع نپرداخته‌اند که ورود هم‌زمان همین شعارهای سیاسی به ایران چه بازتابی داشته و چگونه تفسیر شده است؟ از این رو باید مکتبی کرد و پرسید که ایرانیان در نخستین برخورد با این مفهوم آن را چگونه تعبیر می‌کرده‌اند و در چه بافتی از پیش‌داشته‌های فرهنگی خویش آن را می‌فهمیده‌اند؟ و این که فهم ایرانیان و مصریان از دو سوبه‌ی فرهنگی-دیپلماتیک و نظامی- سیاسی شعارهای انقلاب فرانسه چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با هم داشته است؟

۱ روزنتال، ۱۳۷۹: فصل چهارم.

۲ الجبرتی، بی‌تا، ج ۱: ۳۷.

بدیهی است که آنچه مدرن است، از جمله تعبیر ویژه‌ی ناپلئون و هواداران فرانسوی‌اش از آزادی، پیش از دوران مدرن وجود نداشته و همزمان با مدرنیته به گوشه و کنار دنیا انتقال یافته است. با این حال تعمیم دادن تخته‌بند مدرنیته به همه‌ی مفاهیمی که از آن بهره جسته، نادرست می‌نماید. یعنی باید پرسید که وقتی در عصر فتحعلی‌شاهی و محمدشاهی و ناصری ایرانیان کلمه‌ی حریت و آزادی را به کار می‌گرفتند و آن را شعار جنبش مشروطه قرار می‌دادند، از آن چه چیز را مراد می‌کرده‌اند؟

خوشبختانه انبوهی از اسناد و مدارک نوشتاری در دست داریم که دلالت‌های دقیق این واژه و تبارنامه‌اش را نشان می‌دهد. بر مبنای این داده‌ها می‌دانیم که پیشینه‌ی این مفهوم در ایران به هزاران سال پیش از ناپلئون باز می‌گردد و در سراسر تاریخ تمدن ایرانی با قوت تمام برپای بوده و در سیاست و اخلاق محوری تعیین‌کننده به شمار می‌آمده است. بخشی از این اسناد متون دینی و فقهی هستند که برشی از این مفهوم را نزد متشرعان نشان می‌دهند. اما بخشی بزرگتر در ادبیات و شعر و اساطیر و مکاتبات و متون روزمره‌ی دیگر ثبت شده که با دقتی چشمگیر منظور ایرانیان از کلمه‌ی آزادی را پیش و پس از سخنرانی ناپلئون نشان می‌دهد. براساس این داده‌ها می‌توان نشان داد که پیش‌فرض مرسوم در این مورد که «مفهوم آزادی برای ایرانیان بیگانه بوده» و «ایرانیان آزادی را به واسطه‌ی حریت عثمانی از فرنگیان آموختند» یکسره نادرست است و از ناآشنایی با منابع بومی و نادانی سخنگو برمی‌خیزد.

جالب آن که دست بر قضا کلمه‌ی حریت که به خطا آن را در صورتبندی مفهوم آزادی در «شرق» مهم دانسته‌اند، در ایران زمین چندان کاربرد نداشته و در متون کهن و به ویژه اشعار پارسی بسیار کم به کار گرفته می‌شده است. جامی و عطار و نصرالله منشی در ترجمه‌اش از کلیله و دمنه چند باری آن را به کار گرفته‌اند. چنان‌که مثلاً در کلیله و دمنه باخه (لاک‌پشت) به موش می‌گوید: «و سخن تو شنودم و هرچه گفتمی آراسته و نیکو بود، و بدین اشارات دلیل مردانگی و مروت و برهان آزادگی و حریت تو روشن شد»^۱ یا عزیزالدین نسفی می‌گوید «مقام حریت و آزادی قطع پیوند است و مراد از آزادی و قطع پیوند آن است که هردو طرف یکسان باشد»^۲. اما روشن است که این کلمه مترادفی ادبی و فاخر برای آزادی/ آزادگی بوده و در جمله‌ها همراه با آن به کار گرفته می‌شده است.

رواج حریت و جایگزین شدن‌اش با کلمه‌ی آزادی‌ست که به دوران مدرن مربوط می‌شود و از تحولات سیاسی اروپا تاثیر پذیرفته است. بر همین مبنا کاربرد این کلمه در متون رسمی و ادبی بیشتر به دوران معاصر باز می‌گردد و نزد ملکشعراى بهار و اقبال لاهوری دیده می‌شود. این را می‌توان بازتابی از ترجمه‌ی مفهوم اروپایی آزادی به حریت در قلمرو عثمانی دانست. اما روشن است که بیشتر و بعدتر معنای مشابهی با کلیدواژه‌ی جا افتاده‌ی دیگری وجود داشته که «آزادی» است.

نکته‌ی مهم در فهم حریت/ آزادی مدرن در ایران، آن است که سیر تحول این مضمون در ایران با اروپا همسان نیست. در ادبیات عصر مشروطه، آزادی کلیدواژه‌ی بنیادین است که مدام در منابع سیاسی و اخلاقی تکرار می‌شود. در حالی که در گفتمان‌های مدرن آن زمان مفهوم آزادی چندان مهم نبوده است. در میان سه رکن شعار انقلاب فرانسه، یعنی سه‌گانه‌ی آزادی - برابری - برادری، آزادی کمترین اهمیت را داشته و بسیار کمتر از دوتای دیگر در متون تکرار شده است. در دوران پیش از ناپلئون و گرماگرم انقلاب فرانسه و اعدام لویی و گرفتن باستیل، برابری بود که اهمیت داشت و الغای امتیازات اشراف. بعد از به قدرت رسیدن ناپلئون و تاسیس امپراتوری چرخشی در گفتمان سیاسی انقلابیون رخ داد و این بار برادری محور قرار گرفت، که بر هویت ملی نوساخته‌ی فرانسوی تاکید می‌ورزید.

در همه‌ی انقلاب‌های مدرن دیگر نیز آزادی به معنای دقیق کلمه در صف آخر اهمیت و اولویت قرار داشته است. در سویی لیبرال‌ها، انقلابیون جنبش استقلال آمریکا همگی برده‌دار بودند و پس از پیروزی همچنان نظام برده‌دارانه را گسترش دادند، و محور مطالبه‌شان برابری (با کشور مادر یعنی بریتانیا) بود. انقلابیون ملی‌گرای ایتالیایی یا

۱ کلیله و دمنه، ۱۳۴۳، باب الحمامة المطوقه و الجرذ والغراب والسلفاء والظبی.

۲ عزیزالدین نسفی، ۱۳۵۹: ۱۴۶.

جمهوری خواهان چینی و اسپانیایی به روش ناپلئونی بر برادری بیشتر تاکید داشتند، و انقلابیون چپ‌گرایی که در روسیه و چین و اروپای شرقی و ایران و افغانستان و عراق به قدرت رسیدند، همگی با آزادی ستیزه داشتند و گفتمان‌شان نوسانی بود بین برابری و برادری.

در این میان گفتمان انقلابیون ایرانی و مشروطه خواهان به کلی متفاوت است، چون بر آزادی بیش از برابری و برادری تاکید دارند. از این رو برجستگی مفهوم آزادی در ایران نتیجه‌ی وام‌گیری از اروپا نبوده است. معنای آزادی نزد نخستین نسل‌های متجددان در امتداد مستقیم تحول مفهوم آزادی در گذشته‌ی تاریخی ایران قرار می‌گیرد، و از آنچه که در مراجع فرنگی گفتمان تجدد رواج داشته، مستقل است.

مهمترین سخنگوی آزادی در این دوران نیرومندترین و ارجمندترین شاعر پارسی‌گو یعنی ملک‌الشعرا بهار، که وقتی محمدعلی شاه مجلس را به توپ بست، مستزاد جسورانه‌ی «کار ایران با خداست»^۱ را درباره‌اش سرود و آن را چنین آغاز کرد:

با شه ایران ز آزادی سخن گفتن خطاست کار ایران با خداست

هم او چند سال بعد که شیخ محمد خیابانی در تبریز کشته شد، سوگنامه‌ای درباره‌اش سرود که بیت تکراری مشهورش این بود: گر خون خیابانی مظلوم بجوشد / سرتاسر ایران کفن سرخ بیوشد
در این شعر بارها به آزادی اشاره شده از جمله این‌که:

آزادی را بلهوسان ملعبه کردند حریت را بی‌خردان مسخره کردند

آزادی در ضمن کلیدواژه‌ی محبوب خود خیابانی هم بود، در حدی که هوادارانش قلمرو آذربایجان را آزادستان می‌نامیدند. نکته‌ی مهم آن که این شعرها همگی برای برانگیزاندن مردم سروده می‌شد و در روزنامه‌ها انتشار می‌یافت و به صورت تصنیف خوانده می‌شد و این نشان می‌دهد که از همان ابتدای عصر مشروطه، توده‌ی مخاطبان و این نخبگان فرهنگی که رهبران جنبش تجدد بودند، این مفهوم را گرانگیزاننده سیاسی گسترده‌شان می‌دانستند و معنایی همسان از کلمه‌ی آزادی را درک می‌کرده‌اند، و این مفهوم برایشان برانگیزاننده بوده و بسیج سیاسی ایجاد می‌کرده است.

نمونه‌ها در این مورد بسیار است و در همه می‌توان این تقدم آزادی بر سایر ارزش‌های مدرن را دید. وقتی عارف قزوینی غزل «پیام آزادی» را به مناسبت پیروزی مشروطه خواهان بر استبداد صغیر سرود و در مجلس دموکرات‌ها به آواز خواند، تعبیر پرتطرفدار «شهیدان راه آزادی» را در آن به کار گرفت که تا یک قرن بعد بارها و بارها در گفتمان‌های سیاسی تکرار شد.

پیام دوشم از پیر می فروش آمد بنوش باده که یک ملتی به هوش آمد
هزار پرده از ایران درید استبداد هزار شکر که مشروطه پرده‌پوش آمد
ز خاک پاک شهیدان راه آزادی ببین که خون سیاوش چه سان به جوش آمد

در همان حدود، به سال ۱۲۹۷ وقتی بهار شعر «بث‌الشکوی»^۲ را در شرح توقیف روزنامه‌اش سرود، با این بیت‌ها آن را ختم کرد:

۱ بهار، ۱۳۸۷: ۱۲۴-۱۲۵.

۲ بهار، ۱۳۸۷: ۲۵۹-۲۶۱.

...در عرصه‌ی گیـر و دار آزادی
گفتم که مگر به نیروی قانون
وامروز چنان شدم که بر کاغذ
ای آزادی! خجسته آزادی!
تا آنکه مرا به نزد خود خوانی
فرسود به تن، درشت خفتانم
آزادی را به تخت بنشانم
آزاد نهاد خنامه نتوانم
از وصل تو روی برنگردانم
یا آنکه تو را به نزد خود خوانم

سراینده‌ی دیگر این دوران فرخی یزدی است که شعر مشهوری دارد با ردیف آزادی و تعبیرهای چپ‌گرایانه:
قسم به عزت و قدر و مقام آزادی
به پیش اهل جهان محترم بود آن کس
چگونه پای گذاری به صرف دعوت شیخ
هزار بار بود به ز صبح استبداد
به روزگار قیامت به پا شود آن روز
اگر خدای به من فرصتی دهد یکروز
ز بند بندگی خواجه کی شوی آزاد
که روح‌بخش جهان است نام آزادی
که داشت از دل و جان احترام آزادی
به مسلکی که ندارد مرام آزادی
برای دست و پا بسته شام آزادی
کنند رنجبران چون قیام آزادی
کشیم ز مرتجعین انتقام آزادی
چو «فرخی» نشوی گر غلام آزادی

شعر دیگر او هم مضمونی همسان دارد. شعری که هشتاد سال بعدتر، در هیأت‌های مذهبی شهر یزد که مراسم عزاداری عاشورا را به شکلی خاص و با لحنی انتقادی برگزار می‌کردند، بیت‌هایش را در کانون سرودهای خود قرار دادند. به همین خاطر فیلم و صدای مراسم‌شان دست به دست چرخید و برایشان خوشنامی چشمگیری به ارمغان آورد، و آن بیت‌ها چنین بود:

آن زمان که بنهادم سر به پای آزادی
...در محیط توفان‌زای جاودانه^۱ در جنگ است
دست خود ز جان شستم از برای آزادی
ناخدای استبداد با خدای آزادی

گذشته از این شعرها، انبوهی از رساله‌ها، نامه‌ها و اسناد رسمی را داریم که در آن کلمه‌ی آزادی یا حریت به کار گرفته شده و نشان می‌دهد که یکی از ارکان معنایی جنبش مشروطه مفهوم آزادی بوده است. در حدی که هم پرچمداران مشروطه مدام به این کلمه ارجاع می‌داده‌اند و هم مخالفانشان بر این واژه تاکید داشته‌اند. این ماجرا به دوران مظفرالدین‌شاه و بالا گرفت کار مشروطه‌خواهان مربوط نمی‌شود، و گویا از ابتدای کار و حتا در دوران محمد شاه قاجار زمزمه‌هایی رسا درباره‌ی این کلمه در میان بالاترین سطح دولتمردان و رهبران دینی جامعه وجود داشته است. در حدی که ملاعلی کنی به تاریخ ۱۲۵۲/۶/۲۴ (۲۲ رجب ۱۲۹۰ ق) نامه‌ای به ناصرالدین شاه می‌نویسد و در آن با «کلمه‌ی قبیحه‌ی آزادی» مخالفت می‌ورزد،^۲ و این سی‌چهل سال قبل از سروده شدن شعرهایی است که مورد اشاره قرارشان دادیم.

با مرور این منابع این پرسش مطرح می‌شود که منظور این سرایندگان و نویسندگان از آزادی دقیقا چه بوده؟ و آیا مفهومی درونزاد و معنایی بومی را از آن مراد می‌کرده‌اند، یا تعبیر مدرن غربی‌اش را وامگیری کرده و آن را در نظر داشته‌اند؟ این پرسش را می‌توان بسط داد و پرسید که مفهوم آزادی بدان شکلی که امروز در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی و گفتمان‌های عمومی مدرن به کار گرفته می‌شود، تا چه پایه در تاریخ فرهنگ ایران نوظهور است و تا چه اندازه مفاهیمی شبیه یا موازی با آن را در سپهر معنایی پیشین ایرانیان داشته‌ایم؟ همچنین می‌توان پرسید که زیربنای فلسفی مفهوم آزادی‌ای که از دیرباز در ایران زمین وجود داشته با مبانی آنچه در دوران مدرن تکامل یافته چه شباهت‌ها و

۱ در اصل شعر فرخی چنین آمده که «در محیط توفان‌زای «ماهرانه» در جنگ است» که تحریفش به «جاودانه» شعر را شیواتر کرده است.

تفاوت‌هایی داشته است، و کارکردهای هریک چگونه بوده است؟ یعنی این تعبیرهای گوناگون از آزادی در چه نهادهایی شکل می‌گرفته و به چرخش در می‌آمده، چه اثری بر کردار من‌ها داشته و چگونه توسط من‌ها آفریده، ساماندهی و تفسیر می‌شده، و در جریان تاریخ چه جریان‌ها و جنبش‌هایی را شکل داده است؟

این‌ها پرسش‌هایی است که در فرگرد نخست این نوشتار در پی پاسخگویی بدان هستیم و برای پاسخ‌گویی بدان‌ها ناگزیریم هم در محور زمان پس و پیش برویم و هم سنت‌های هم‌زمان گوناگون در جغرافیاهای متفاوت را با هم برسنجیم، و هم‌زمان پیش‌داشته‌های غیرعلمی اما دانشگاهی و گزاره‌های نادرست اما جا افتاده را نقد و واسازی کنیم.

تقریباً همه‌ی اندیشمندان غربی که با دیدی شرق‌شناسانه به حوزه‌ی تمدن ایرانی نگریسته‌اند و درباره‌ی مفاهیم سیاسی درون‌زاد آن اظهار نظر کرده‌اند، ایراد روش‌شناسانه‌ی روزنتال را تکرار کرده‌اند. یعنی به خواندن منابع تازی - و آن هم تنها در بافت مذاهب اهل سنت - بسنده کرده‌اند و متون حجیم و گسترده‌ی پارسی را نادیده گرفته‌اند. این پژوهشگران مفاهیم را خارج از بافت متنی‌شان جستجو کرده‌اند، فارغ از بستر معنایی و نموده‌های عینی تاریخی بدان ارجاع داده‌اند، و بی‌توجه به بافت متمایز تمدن ایرانی، مفاهیمی که در بستر تاریخ اروپا برایشان آشنا بوده را به این قلمرو تعمیم داده‌اند. نمونه‌ی دیگری از این اندیشمندان برنارد لوئیس از بنیانگذاران گفتمان ایران‌ستیزی و پارسی‌زدایی است که مقاله‌اش درباره‌ی آزادی را با این گزاره‌ها آغاز می‌کند: «آزادی در اصطلاح سنتی اسلامی مفهومی صرفاً حقوقی بوده و فحوای سیاسی نداشته است. واژه‌های عربی حرّ و حرّیه با همه‌ی اشتقاقات و مترادفات‌شان در سایر زبان‌های جهان اسلام نیز برای توضیح شأن و مقام انسان‌هایی به کار می‌رفته که از نظر حقوقی آزاد (یعنی غیربرده) بوده‌اند»^۱.

لوئیس در همین مقاله می‌گوید که مفهوم آزادی که به کلی در سپهر کشورهای مسلمان غایب بوده، برای نخستین بار در پایان قرن هجدهم و ابتدای قرن نوزدهم میلادی از اروپا به عثمانی وارد می‌شود و نخستین برچسبی هم که می‌پذیرد، کلمه‌ی «سربست» است. او به این نکته اشاره کرده که سربست نوعی خاص از «تیمار» بوده، و تعبیری تقریباً دست و پا شکسته از آن را به دست داده است.

او از این نکته غفلت ورزیده که هردوی این کلمه‌ها پارسی هستند و به سنتی در واگذاری زمین به تیول‌داران اشاره می‌کنند که در آن رسیدگی و بهره‌برداری از زمین (تیمار) به شکلی انجام می‌پذیرد که دارنده‌ی زمین آزادی کامل اقتصادی درباره‌ی دستاوردهایش دارد و نباید به جایی حساب پس بدهد. لوئیس به خطا فکر کرده کلمه‌ی سربست ریشه‌ی ترکی دارد و در زمینه‌ی نظام فئودالی دولت عثمانی شکل گرفته است. در حالی که چنین نیست. این کلمه پارسی است و به سربسته ماندن و فاش نشدن بهره‌ی اقتصادی زمین اشاره می‌کند و لزوماً هم ارتباطی با نظام فئودالی ندارد، که حتا در خود عثمانی هم جز در مناطقی خاص و دوران‌هایی خاص تعبیر درستی نیست.

در شرایطی که دارنده‌ی زمین موظف به پرداخت مالیات باشد، باید حساب و کتاب بهره‌هایش و محصول زمین معلوم باشد و به مستوفیان ارائه شود. اگر کسی از این وظیفه معاف شود و به جایی جوابگو نباشد، حساب و کتابش «سربسته» خواهد بود و از مداخله‌ی نهادهای مالی دولت «آزاد» خواهد شد. این دو واژه دقیقاً در همین معنا پیش از تاریخ مورد نظر لوئیس هم به کار گرفته می‌شده‌اند و با مفهوم بنیادین آزادی در تمدن ایرانی پیوند دارند، و این‌ها ارکانی است که لوئیس به کلی نادیده انگاشته است.

در میان این خطاهای ریز و درشت لوئیس، یکی آن است که رخدادی کوچک و جزئی در سیر تحول کلیت تمدن ایرانی (دولت‌های صفوی و عثمانی و گورکانی) را بیش از حد برجسته قلمداد کرده و آن را آغازگاه ظهور مفهومی بنیادین مثل آزادی دانسته است. رخداد مورد نظرش آن است که در سال ۵۱۵۳ تاریخی (۱۱۵۳ خ / ۱۷۷۴ م). پس از درگیری مرزی روسیه و عثمانی، سلطان روم ناگزیر شد طی پیمان کوچک قینارچه به خان‌های تاتار کریمه خودمختاری اعطا کند و به این ترتیب حق سربستی به آن‌ها داد. یعنی که از مالیات و حساب پس دادن به باب عالی معاف شده‌اند.^۲

۱ لوئیس، ۱۳۶۶: ۳۶.

۲ لوئیس، ۱۳۶۶: ۳۶.

لویی این مفهوم اقتصادی و خرد از «آزاد شدن از مالیات» در گوشه‌ای از دولت عثمانی را به کل معنای آزادی در سراسر تمدن ایرانی بسط داده و می‌گوید مردم قلمرو عثمانی و در نتیجه کل مسلمانان جهان تا پیش از این تاریخ مفهوم مستقل و دقیقی از آزادی را در ذهن نداشتند و این معنی نخستین بار در این تاریخ و آن هم به این شکل در صحنه‌ی روزگارشان پدیدار شد و جالب آن که این قانون مالیاتی را علت ظهور مفهوم آزادی می‌داند، نه مسیر برعکس (از مفهوم آزادی به قانون مالیاتی) که معقول‌تر و طبیعی‌تر است.

تقریباً همه‌ی نویسندگان ایرانی طی دهه‌های گذشته کمابیش چشم و گوش بسته و کورکورانه از همین سخنان پیروی کرده‌اند و همین جملات را به اشکال گوناگون تکرار کرده‌اند، بی‌آن که نقدی بر آن وارد سازند و غیاب شواهد برای این دعوی و شواهد ناهمخوان با آن را مورد توجه قرار دهند. برخی از این نویسندگان هواداران گرایشی چپ‌گرا یا یونان‌مدار بوده‌اند و به دلایل متفاوتی آنچه از چشم‌انداز مدرنیته‌ی اروپایی بیان می‌شده را حقیقتی مطلق و اصل خدشه‌ناپذیر می‌پنداشته‌اند، خواه به خاطر پیروی از دستور کار همسایه‌ی شمالی و خواه به خاطر خطایی در فهم و کاستی‌ای در دانایی. خائنان و دست‌نشانندگان به کنار، نویسندگان این طیف در نیکخواهانه‌ترین حالت هم دستخوش این توهم بوده‌اند که ایران زمین پس از هضم شدن در شکم مهیب امپراتوری کمونیستی یا در پیوستن به تار و پود بازارهای جهانی «پیشرفته‌تر» خواهد شد، و در نتیجه به جرگه‌ی نظریه‌پردازان و مبلغانی می‌پیوسته‌اند که ویرانی سنت ایرانی و نابود کردن عناصر فرهنگی و تاریخی‌اش را آماج می‌کردند.

نمونه‌ی آغازین این نویسندگان و فعالان سیاسی را از همان ابتدای کار و دوران مشروطه می‌بینیم. با این تفاوت که در ابتدای کار شعارهای لیبرال یونان‌مدار بیشتر بر این گروه غلبه داشت، و کم‌کم تا صد سال بعد زیر فشار هژمونی سیاسی شوروی‌ها به شعارهایی ضدغربی و بلشویکی دگردیسی یافت. دو خط تحول‌گفتمانی و دو اردوی ایدئولوژیک که به یک اندازه نادرست و خردستیز و نابینا به شواهد عینی تاریخی هستند. در میان نخستین نسل از مبلغان اندیشه‌ی آزادی، که اغلب‌شان وطن‌پرست و نیکخواه بودند و سطح سواد و جهان‌دیدگی‌شان هم از نسل‌های بعدی روشنفکران چپ‌گرا بسیار بالاتر بود، می‌توان از میرزا حسین خان سپهسالار و میرزا ملکم خان و میرزا فتحعلی آخوندزاده نام برد. بیشتر این اندیشمندان معتقد بودند برای ورود مفهوم غربی آزادی باید نخست سنت را در هم شکست و در فضایی محدود و مشخص که به این ترتیب در دل فرهنگ خالی می‌شود، وام‌های اروپایی را جای داد. برخی از ایشان مانند آخوندزاده که سواد کم‌تر داشتند، خواهان ویرانگری کامل سنت بودند و برخی دیگر مانند ملکم‌خان که هم ایران و هم غرب را بهتر می‌شناختند، رندانه از پوشش دین و رمزگان آشنای سنت همچون لفافی برای معناهای نو بهره می‌جستند.

این اندیشمندان شیفته‌ی فرهنگ غربی‌ای بودند که دقیقاً در همین زمان خود را براساس میراث یونانی بازسازی می‌کرد و ایران را همچون «دیگری» به صورت امری شوم و مخوف و تهدیدکننده بازنمایی می‌کرد. نظریه‌هایی که نادرستی‌شان برای هر تاریخ‌خوانده‌ای نمایان است در همین زمان درباره‌ی ایران زمین شکل گرفت. از افول روح تاریخ در شرق به روایت هگل گرفته تا استبداد شرقی ویتفولگ و شیوه‌ی تولید آسیایی مارکس، که همگی در نادانی مطلق درباره‌ی ایران نوشته شده بودند و تنها مرجع‌شان بخش‌هایی گلچین شده از منابعی محدود و گاه تخیلی مانند تواریخ هرودوت یا سفرنامه‌های جسته و گریخته‌ی آن روزگار بود. بسیاری از متفکران مشروطه‌خواه این نسل چنین برداشت‌های ایدئولوژیک و سست‌بنیادی را یکسره پذیرفته بودند و چنین تبلیغ می‌کردند که ایرانیان مردمی ناآزاد هستند و پیشینه‌ی تاریخی‌شان با بندگی عجین شده و بنابراین باید آنچه که هستند را یک‌جا وا بنهند تا بتوانند موهبت آزادی اروپایی را در آغوش بکشند.

جالب آن که جبهه‌ی مقابل این فعالان سیاسی نیز در این زمینه‌ها با ایشان هم‌نظر بودند. هم‌زمان با وزیدن بادهای تغییر در ایران و فراگیرتر شدن ززمه‌هایی که خواهان اصلاح امور بود، جبهه‌ای از محافظه‌کاران و سنت‌گرایان در برابر مشروطه‌خواهان شکل گرفت که به همین پیش‌داشته‌ها ارجاع می‌داد. تفاوت هواداران این جناح مشروطه‌خواه با مشروطه‌خواهان آن بود که سنت خودی را به نوآوری‌های فرنگی ترجیح می‌دادند. اما فراتر از آن در این نکته که ایرانیان فاقد آزادی بوده‌اند و سنت دینی‌شان ضدآزادی است با ایشان اشتراک نظر داشتند.

از ملاعلی کنی تا شیخ فضل‌الله نوری و از آنجا تا روزگار ما چندین نسل از رهبران دینی را داریم که با بیانی سازگار با پیش‌داشته‌های تنگ‌نظرانه‌ی شرق‌شناسان، از سویی تمدن ایرانی را به سنت اسلامی (آن هم سنتی دیرآیند و خاص) فرو می‌کاستند و از سوی دیگر روایت غالب در این زمینه را با آزادی‌ناهمخوان می‌دانستند و در نتیجه این مفهوم را طرد می‌کردند. این سخنگویان هم از این‌رو به خاطر گسستن با پیکره‌ی فرهنگ پیشین‌شان و پیروی از سرمشق‌های شرق‌شناسانه - هرچند از سر نادانی و هرچند به شکلی غیرمستقیم - از موج مدرنیته متأثر بودند و در برابر جبهه‌ی ترقی‌خواهان مدرن، جبهه‌ی مرتجعانی مدرن را تشکیل می‌دادند، که به خطا پاسدار سنت دینی یا ملی ایرانی قلمداد می‌شد و به قدر رقیبان مشروطه‌خواه و اغلب بیش از ایشان با این سنت و فرهنگ بیگانگی و فاصله داشت.

دعوی متریقی‌ها و واپس‌گرایان و کشمکش انقلابی‌ها و محافظه‌کاران و جنگ هواداران تجدد و سنت از این زاویه دو سرمشق نظری متمایز و مقابل محسوب نمی‌شود و دو شاخه‌ی موازی از وامگیری مدرنیته است که برای صورتبندی خود بیشتر به مراجع فرنگی یا مذهبی تکیه می‌کند، اما در نهایت از نظر پیروی از منطق گفتمانی مدرن، تعصب ایدئولوژیک، و ایران‌ستیزی و نادانی درباره‌ی تمدن ایرانی هم‌ریخت و همسان هستند.

به خاطر هم توازی گفتمان‌ها و بن‌مایه‌های مشترک این دو جبهه بود که حالت‌های حدواسط در میانه‌شان زیاد دیده می‌شود. برخی از مشروطه‌خواهان و اصلاح‌طلبان مثل میرزااحسین خان فراهانی^۱ و ممتحن‌الدوله^۲ که از ایده‌ی اصلاح و نوسازی دولت هواداری می‌کردند، با آن «کلمه‌ی منحوس آزادی» سر ناسازگاری داشتند و آن را با سنت سیاسی شاهنشاهی در ایران مخالف می‌دانستند و گراییدن به آن را مایه‌ی پراکندگی و کشمکش‌های بی‌فراجم قلمداد می‌کردند.

در جبهه‌ی مقابل هم کسانی مثل سید جمال‌الدین اسدآبادی را داریم که نوبتی کارگزار استعمار انگلیس برای جدا کردن هویت افغان‌ها از ایرانی‌هاست و نوبتی دیگر به خدمت دربار عثمانی در می‌آید و وحدت اسلامی را تبلیغ می‌کند و در این معنی کمابیش دنباله‌روی راهی است که میرزا ملکم خان گشوده بود، بی آن که از دستگاه نظری منسجم و روشنی بهره‌مند باشد. در دوران‌های بعدی هم کسانی مثل جلال آل احمد و احمد فردید را می‌بینیم که به سادگی از قطبی به قطبی مهاجرت می‌کنند، بی آن که اشکال ناسازه‌گویی‌های عمیق خویش را دریابند. در این میان اندیشمندانی که مانند میرزا آقا خان کرمانی یا میرزا محمد حسین نائینی که بر تاریخ و سنت ایرانی تسلطی داشته باشند و احیای ظرفیت‌های نهفته در تمدن ایرانی را تبلیغ کنند، بسیار اندک بودند. با این همه طنین پرسش‌ها و پاسخ‌هایی مشابه را می‌شد از گوشه و کنار دید و دریافت و با مرور منابع دوران گذار به مدرنیته ریشه‌های کهن مفهوم آزادی و شیوه‌ی دگردیسی‌اش به قالب مدرن نمایان می‌شود.

باید به این نکته توجه داشت که تکاپو برای دستیابی به آزادی و کوشش برای فهم و صورتبندی مفهوم تازه‌ی آزادی که از غرب وارد شده بود، تنها به کشور کنونی ایران محدود نمی‌شد و امری بود که در سراسر قلمرو ایران زمین محل پرسش بود. در این هنگام عملاً نقشه‌ی تازه‌ی «خاورمیانه» در جغرافیای جهانی استعمار شکل گرفته بود و ایران زمین به کشورهای پاره پاره و مستعمره تجزیه شده بود. قلمروی که در خاور اروپا قرار داشت و در میانه‌ی دو امپراتوری توسعه‌طلب آبی و خاکی مدرن، یعنی روس و انگلیس، و به همین دلیل در میانه‌ی خاور جای می‌گرفت.

همزمان با بحث‌های آخوندزاده و طالبوف و همفکران‌شان در استانبول و تفلیس که اغلب رهبران‌شان مهاجران ایرانی بودند، در ایران شرقی نیز بحث‌هایی مشابه انعکاس داشت. احمد دانش (درگذشته‌ی سال ۵۲۷۶/تاریخی/۱۲۷۶ خ/۱۸۹۷ م.)^۳ که رهبر حلقه‌ای از روشنفکران بخارایی بود، طی هفت سال کتابی به نام «نوادیر الوقایع» نوشت و در سال ۵۲۶۱

۱ فراهانی، ۱۳۴۲: ۱۴۰-۱۴۶.

۲ ممتحن‌الدوله، ۱۳۵۳: ۱۸۸-۲۱۱.

۳ مبدأ تاریخ قاعدتا نقطه‌ایست که تاریخ شروع می‌شود، و آغازگاه تاریخ، همان آغازگاه خط است. بر این مبنا مبدأ تاریخ مفهومی عینی، رسیدگی‌پذیر، مستند و جهانی است که با ظهور اولین نشانه‌های خط در جنوب غربی ایران زمین (ایلام و سومر) همزمان است و حدود ۵۴۰۰ سال قدمت دارد. هرچند گاهشماری‌های مبتنی بر زایش عیسی مسیح (که حتا سالش هم دانسته نیست) در متون علمی رواج یافته، اما در این کتاب بر اساس گاهشماری پیشنهادی‌ام مبدأ تاریخ را همزمان با ظهور خط قرار می‌دهم و سالشمارها را به شکلی که درست و عقلانی است ذکر می‌کنم، و نه بر مبنای قراردادهایی

(۱۲۶۱ خ / ۱۸۸۲ م.) منتشرش کرد و در آن آزادی را در معنای منفی و رهایی از یوغ ستم حاکمان فاسد تعریف کرد. منظورش هم امیر بخارا بود که قلمروش پس از برکنده شدن از ایران در وضعیتی نیمه خودمختار زیر فشار روس‌ها قرار داشت.

روشنفکران تجددگرای بخارایی که بعدتر بسیاری‌شان به بلشویک‌ها پیوستند و سازمان دهندگان هضم ایران شرقی در دل کابوس استالینی شدند، اغلب شاگردان همین شخص بودند و در میانشان صدرالدین عینی از همه نامدارتر بود. او عاملی کلیدی در تغییر خط مردم از پارسی به کرلیک بود و کارگزار پنهان سرکوب وحشیانه‌ی مقاومت‌های فرهنگی ایران‌مداران. اما همین عینی که بعدتر در مدح لنین و استالین «شعر»‌های بی وزن و قافیه منتشر می‌کرد، در این دوران به قدری شیفته‌ی مفهوم آزادی بود که شعری منتشر کرد به نام «سرود آزادی».

در سرزمین هرات و بلخ باستانی و کشور امروزین افغانستان هم جریان‌های مشابهی نمایان بود. در سال ۵۲۹۰ (۱۲۹۰ خ / ۱۹۱۱ م.) محمود طرزی روزنامه‌ی «سراج الاخبار الافغانیه» را منتشر کرد و در آن همزمان از دولت مقتدر و آزادی‌های مدنی دفاع کرد. این نویسندگان که به تدریج در پیوستن به دولت تزاری را پذیرفته بودند، درست مانند همتهای ایرانی‌شان با اعجاب از پیشرفت‌های غرب سخن می‌گفتند و ضمن خوار شمردن آنچه که ایرانیان بودند و داشتند، تقلید کامل از غرب را روا می‌شمردند و در همین راستا درباره‌ی شکلی از آزادی شعار می‌دادند که مفهومی مبهم و گسسته داشت. وضعیت آنان غم‌انگیزتر از ایران بود، چون به تازگی از کشور مادر جدا شده بودند و در صدد بودند هویت ملی تازه‌ای برای خود دست و پا کنند، گویی که کالایی باشد در میان سایر چیزها.

چارچوب معنایی نویسندگان و پژوهندگان معاصر درباره‌ی مفهوم آزادی و تبارنامه‌اش تا همین تاریخ کوتاه یک و نیم قرن گسترش می‌یابد. یعنی تقریباً همه‌ی نویسندگان معاصر دو رکن مشترک در میان مشروطه‌خواهان و مستبدین را پذیرفته‌اند: این که مفهوم آزادی امری نوظهور و مدرن و اروپایی است، و این که با سنت ایرانی (که به شریعت اسلامی فرو کاسته شده) ناسازگار است. خواه دینمردی مانند مرتضی مطهری آزادی را در معنای سنتی‌اش همچون امری استعلایی و غیرزمینی و بنابراین محو و مبهم و ناسازگار با آزادی اروپایی قلمداد کرده،^۱ و خواه نویسنده‌ای مثل آرامش دوستدار اصولاً مفهوم آزادی را در ایران زمین بی‌سابقه و شرایط ظهورش را منتفی دانسته و عنصری به نام دین‌خویی را مانع تحقق آن فرض کرده است.^۲

پژوهشگران کم‌شماری که در شناسایی معنای آزادی در منابع کهن ایرانی کوشیده‌اند نیز اغلب تلاش کرده‌اند آن معنای بومی را به شکلی با معناهای تحول یافته در جامعه‌ی غربی برابر بنهند و آن را همسنگ معناهای مدرن قلمداد کنند. چنان که مثلاً مفهوم آزادی نزد حافظ را که در کلید واژه‌ی «زند» تجلی می‌یابد به درستی همچون صورتی اصیل و بومی از آزادی به رسمیت شمرده‌اند، اما پیچیدگی‌ها و سیر تکامل تاریخی این مفهوم را نادیده انگاشته‌اند و از این‌رو آن را با آزادی اگزیستانسیالیستی اروپایی برابر گرفته‌اند.^۳

خلاصه آن که برداشت رایج درباره‌ی مفهوم آزادی در سپهر معنایی معاصر ایران، آن است که این مفهوم نوپا و تازه تاسیس است، از غرب وام‌گیری شده، و با کلمه‌ی آزادی که پیشتر در منابع ادبی و نوشتاری پارسی آمده، پیوندی

دلخواه یا وابسته به ایمان‌های دینی، هر چند که دومی رواجی عالمگیر پیدا کرده است. برای خو گرفتن خواننده با این گاهشماری پیشنهادی در همه‌ی موارد تاریخ هجری خورشیدی و میلادی را هم قید کرده‌ام. با این توضیح که سال ۱۴۰۰ خورشیدی را با سال ۵۴۰۰ تاریخی برابر گرفته‌ام، چرا که نخستین نشانه‌های خط در همین حدود زمانی (۳۴۰۰-۳۳۵۰ پ.م) در اسناد تاریخی نمایان می‌شود، یعنی قرار دادن آغازگاه تاریخ در ۵۴۰۰ سال پیش (۳۳۸۰ پ.م) دقیق و درست است و در ضمن گاهشماری‌های میلادی و هجری خورشیدی را هم به شکلی سراسر بر محور تاریخی راستین قرار می‌دهد.

۱ مطهری، ۱۳۷۵: ۱۵.

۲ دوستدار، ۲۰۰۴.

۳ وفاقی فرد و کزازی، ۱۳۹۴: ۵۱-۷۰.

ندارد و تنها نوعی اشتراک اسمی در این میان برقرار است. یعنی ایرانیان مفهوم پرداخته و پیشرفته‌ای از آزادی در سنت فرهنگی‌شان نداشته‌اند و این معنی را به تازگی و در جریان ورود مدرنیته به قلمروشان درک و تصاحب کرده‌اند. اما باید به منابع ایرانی بنگریم و ببینیم که این برداشت‌ها و تصورات تا چه پایه اعتبار دارند و چقدر در برابر نقد متکی به اسناد مدون مقاومت توانند کرد.

پرداختن به نقد پیش‌داشته‌هایی که برای بیش از یک و نیم قرن تکرار شده و به اصولی جاافتاده در فضای روشنفکری ایران و جهان تبدیل شده، روش‌شناسی مشخص و روشنی را می‌طلبد و این نخستین گام ضروری برای واسازی افسانه‌ایست که رویارویمان قرار دارد. من در این نوشتار با رویکردی سیستمی به مسئله خواهیم نگریم. رویکردی موسوم به دیدگاه زروان که پیشتر در قالب ده کتاب و چندین مقاله انتشار یافته است و تفسیری از پیوند میان من و نهاد (عاملیت و ساختار) را در بستر نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده به دست می‌دهد. در بستر دیدگاه زروان مجموعه‌ای از روش‌های پژوهشی سختگیرانه و شفاف استخراج می‌شود که در میان‌شان می‌توان از تحلیل جفت‌های متضاد معنایی در متن، تحلیل ساختاری رمزگان در متون همزمان، و ردگیری روابط میان متون در بستر جامعه‌شناسی تاریخی یاد کرد.

پیشتر نگارنده با تکیه بر همین روش‌ها نشان داده که مفهوم «من» - که اغلب نزد فیلسوفان اروپایی با سوژه هم‌تا گرفته می‌شود - برای نخستین بار در ایران زمین در قالبی جامعه‌شناختی و سیاسی شکل گرفت. یعنی تمدن ایرانی خاستگاه تاریخی مفهوم «من» و ایده‌ی استقلال آن از نهاد است. این واژگونه‌ی باور مرسوم است که به خطا پیش‌فرض گرفته می‌شود و فرهنگ یونانی یا تمدن اروپایی را خاستگاه این مفهوم می‌داند. استخوان‌بندی عناصر برسازنده‌ی مفهوم «من خودمختار خودبنیاد» همه در ایران زمین تحول یافته‌اند و در گذر چند هزاره تاریخ، تداومی بی‌گسست و استوار داشته‌اند.

در متون ایرانی و به ویژه منابع پارسی که طی هزار و صد سال گذشته نوشته شده‌اند، انبوهی از اسناد بسیار خواندنی انباشت شده که موضوع همه‌شان تعریف و تفسیر «من» است و جستجوی شیوه‌های بهسازی و والاسازی آن. یک نمونه‌ی گمنام اما بسیار خواندنی در این مورد که در مقام مشت‌ی از خروار ذکرش می‌کنم، بابا افضل کاشانی است که مفهوم دقیقی از «من» را به دست می‌دهد و آن را به سبک نویسندگان قرون میانه «نفس» می‌نامد. از دید او نفس/ من با چهار کلمه‌ی اصل و حقیقت و ذات و خود تعریف می‌شود. اصل «آن چیز را گوییم که مایه‌ی هستی هرچه فرود اوست ازو بُود»، حقیقت «آن چیز را گوییم که هستی او را سزد»، ذات «آن چیز را گوییم که چیزها از آن او بود و او خداوند و دارای ایشان» و این‌ها را شاخص‌هایی می‌داند که «مردم بودن مردمان بدان نمایان می‌شود». ^۱ جالب آن‌که توصیف او از انسان نیز بسیار عینی و از نظر تکاملی دقیق است، چون آدم را با «قامت راست و پوست از موی برهنه و ناخن پهن و رفتن به دو پای» تعریف می‌کند که تقریباً بدنه‌ی جهش‌های تکاملی انسان نسبت به میمون‌های عالی را پوشش می‌دهد.^۲

استمرار بحث در این زمینه کار جستجوی خاستگاه‌ها را دشوار می‌سازد. اما پژوهش در این زمینه نشان می‌دهد که نخستین صورت‌بندی‌های دینی و فلسفی مفهوم «من» در گاهان زرتشت یافت می‌شود،^۳ زیربنای اقتصادی و حقوقی آن در قالب قوانین مالکیت و شخصی - فردی شدن مفهوم «داشتن» از ابتدای تاریخ و پنج هزار سال پیش در قلمرو ایران زمین وجود داشته و آثار ادبی و اساطیر در کنار رسانه‌هایی مثل لول و مهر که واسطه‌ی اتصال حقوق مالکیت و هنر هستند،

۱ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۳.

۲ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۴.

۳ در این مورد بنگرید به کتاب «زند گاهان» که ظهور کهن‌ترین پیکربندی مفهوم اراده‌ی آزاد، مسئولیت اخلاقی، انسان مستقل از نهاد را در سروده‌های زرتشت نشان می‌دهد (وکیلی، ۱۳۹۱)، و «داریوش دادگر» (وکیلی، ۱۳۹۰-ب) که چگونگی پیکربندی سیاسی این مفهوم در عصر هخامنشی و نخستین نشانه‌های استقلال حقوقی و جامعه‌شناسی افراد را شرح می‌دهد. در هر دو این موارد با کهنترین و نخستین نموده‌ها در سطحی جهانی سر و کار داریم و فلسفه‌ای که متکی بر مفهوم «من خودمختار خودبنیاد» باشد تا پیش از زرتشت و نظامی سیاسی که قایل به «انسان یکتای کنش‌مند و مسئول» باشد تا پیش از کوروش در هیچ تمدن و فرهنگی وجود نداشته است.

همگی در این بستر فرهنگی برای نخستین بار پدیدار شده‌اند. به همین ترتیب عناصری مثل پول، تاریخ‌نگاری انسان‌مدارانه، قوانین جزایی فردمدار و مشابه این‌ها که در دوران هخامنشی برای نخستین بار بر صحنه‌ی تاریخ جهان پدیدار شد، همگی با شکل‌گیری کشور یکپارچه‌ی ایران و ظهور هویت پارسی پیوند داشته‌اند.

این گزاره‌ها که شاید از زاویه‌ی چشم‌های ناآشنا با تاریخ غریب بنماید، در چندین کتاب واکاویده و پژوهیده شده و پیوستگی مفهوم «من» در گذر زمان نیز بازنموده شده است. در نوشتارهای دیگری پیچیدگی و دیرینگی صورتبندی خودآگاهانه و منظم مفهوم نهاد را در سطحی جامعه‌شناختی نیز نشان داده‌ام و گواهان و اسناد فراوانی آورده‌ام که نشان می‌دهد نظریه‌های مربوط به نهاد اجتماعی - به ویژه نهادهای خانواده، دولت و سازمان دینی - در ایران زمین پیوستگی و پیچیدگی چشمگیری داشته است.^۱ در بستر این پژوهش‌های پیشین و داده‌ها و اسناد تاریخی است که می‌توان به تبارنامه‌ی مفهوم آزادی پرداخت و دلالت‌های این کلیدواژه را در حوزه‌ی تمدن ایرانی بازشناسی کرد.

با مرور متونی که طی سه قرن گذشته در بستر تمدن اروپایی درباره‌ی آزادی تولید شده و بازخوانی گفتمان مدرن در این زمینه، کمابیش به همان نتیجه‌ای می‌رسیم که نویسندگان و پژوهندگان دیگر نیز بدان اشاره کرده‌اند. یعنی مفهوم آزادی در بافت مدرن‌اش دو معنای مثبت و منفی دارد که اولی به توانایی شخص برای انجام کاری اشاره می‌کند و دومی بر رهایی‌اش از منع‌ها و محدودیت‌های بیرونی دلالت می‌کند. اگر همین دو مضمون را تحلیلی سیستمی کنیم، در می‌یابیم که دو رکن نظری زیربنای مفهوم آزادی را تشکیل می‌دهد:

نخست: اراده‌ی آزاد، باور به این که «من» یک سیستم خودبسنده، خودآگاه و خودمختار است و می‌تواند - و باید که - کردارهای خود را به شکلی خودمدار و درونزاد انتخاب کند. این مضمونی فلسفی است و همان است که در سنت اروپایی آزادی مثبت یا «آزادی برای...» نامیده می‌شود.

دوم: کشمکش عاملیت و ساختار، یعنی این برداشت که محدودیت‌های حاکم بر رفتار «من» اغلب از سوی نهادهای اجتماعی پشتیبانی می‌شود. از این رو تنش میان من و نهاد برقرار است. رهایی از اجبارهای نهادی زیربنای مفهوم سیاسی آزادی مدرن است و همان است که آزادی منفی یا «آزادی از...» خوانده می‌شود.

رکن معنایی نخست به مفاهیمی مانند انتخاب، اراده، حق، خودآگاهی، مسئولیت و گناه ارجاع می‌دهد و به سطحی فردی و لایه‌ای روانشناختی مربوط می‌شود و اغلب با مضمون پی‌جویی لذت و شادکامی گره می‌خورد. مضمون دوم به تنش در سطح جامعه‌شناسانه مربوط می‌شود و با مفاهیمی مانند قانون، ممنوعیت، تابو، سنت، عرف، و جرم پیوند برقرار می‌کند. در اولی آزادی مثبت به معنای توانایی برگزیدن رفتار خویش مورد نظر است و در دومی آزادی منفی در معنای رهایی از یوغ محدودیت‌های نهاد است که آزادی من را متبلور می‌سازد.

بر این مبنا نقد آرا و برداشت‌هایی که شرح دادیم به سادگی ممکن است. باید با روشی شفاف و روشن به اسناد و داده‌های تاریخی و منابع دینی و ادبی و فلسفی نگریست و تبارنامه‌ی این دو مفهوم را جستجو کرد. اگر به راستی این دو در متون کلاسیک پارسی و باستانی ایران غایب باشند، می‌توان مثل دکتر محمدعلی موحد فرض کرد که اصولاً شرایط فهم و تعریف آزادی در جامعه‌ی ایرانی منتفی بوده است،^۲ و در این حالت سخن آرامش دوستدار درست در می‌آید که دین‌جویی ایرانیان را زیربنای منع پرسشگری و برهوتی در زمینه‌ی آزادی و فهم فلسفی آن قلمداد می‌کرد. یعنی که برنارد لوئیس و اروپامداران بی‌راه نمی‌گفته‌اند.

۱ برای بیشتر خواندن درباره‌ی این موارد به این منابع بنگرید: علاوه بر «داریوش دادگر»، کتابهای «کوروش رهایی‌بخش»، «تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی» و «تاریخ نهاد در عصر ساسانی» برای شرح ظهور من ایرانی در بافتی سیاسی و جامعه‌شناختی؛ و علاوه بر «زند گاهان»، کتابهای «تاریخ خرد یونی» و «اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی» برای شرح کهنترین صورتبندی مفهوم من در متون اوستایی و سیر ورود این مفاهیم به سپهر زبان و فرهنگ یونانی و برونزاد بودن‌شان در این قلمرو. گذشته از اینها مقاله‌های «مفهوم من نزد بیدل دهلوی»، «جبر و اختیار در داستان شیر و نجیران» و «پیکربندی من در غزل حافظ» درباره‌ی پیوستگی این مفهوم در قرون میانه شرحی به دست می‌دهد.

اما اگر بتوانیم با روشی علمی و با تکیه به شواهدی روشن حضور این دو مفهوم در تمدن ایرانی را نمایان سازیم، و پیوستگی‌اش در گذر زمان و صورت‌بندی شدن‌اش در پیوند با کلمه‌ی آزادی را مستدل کنیم، نادرستی کل سرمشق نظری یاد شده را نشان داده‌ایم. یعنی مبنای همه‌ی تصوراتی که درباره‌ی غیاب مفهوم آزادی در ایران پیشامدرن وجود دارد، اگر نقادانه تحلیل شود، در نهایت به غیاب همین دو رکن مفهومی منتهی می‌گردد.

هرچند دیدگاه غرب‌مدارانه درباره‌ی آزادی آشفته و نامنسجم است و از استدلال‌هایی مبهم و نادقیق برمی‌آید و به شواهد تاریخی و اسناد و داده‌های بسیار اندکی تکیه می‌کند، اما در هر صورت زیر گوشته‌ی لرزان‌اش استخوانی سست و شکننده دارد که شالوده‌اش همین دو رکن مفهومی است: باور به این‌که آزادی مثبت و منفی در غرب تکامل یافته و میراثی یونانی است، و تعصب بر سر این‌که چنین مفاهیمی در ایران وجود نداشته و نوپا و تازه‌وارد است. این باور که آزادی در دوران مشروطه برای ایرانیان ارمانی ناآشنا بوده، حاصل جمع دو گزاره‌ی پیشین است.

اگرچه این گزاره‌ها از فرط تکرار بدیهی جلوه کرده‌اند، اما خوشبختانه داده‌هایی که برای محک زدن‌شان در دست داریم وزنی دارند که آن استخوان ناستوار و ایدئولوژیک را درهم می‌شکنند. گواهان و اسناد در این مورد بسیار است و به خوبی تبارنامه‌ی آزادی در ایران زمین را نمایش می‌دهد و قدمت و اهمیت این مفهوم را به کرسی می‌نشانند. پژوهش کنونی‌مان علاوه بر خرد کردن آن استخوان و طرد آن پیکره‌ی بیمار نظری، نشان خواهد داد که مفهوم آزادی در ایران زمین مقدم بر سیاست ایران‌شهری شکل گرفته و شالوده‌ای برای آن بوده است. این واژگونه‌ی وضعیت تمدن اروپایی است که نخست سیاست ویژه‌ی خود را تاسیس کرد و دو هزار سال دیرتر مفهوم آزادی را در آن ابداع کرد. براساس همین ویژگی مهم و نادیده انگاشته شده است که معتقدم در هر بحثی درباره‌ی سیاست ایران‌شهری باید نخست به مفهوم آزادی پرداخت و این کتاب را نیز بر همین اساس با این ترکیب خاص سرفصل‌ها سامان داده‌ام.

با این مقدمه، در ادامه‌ی این بخش به سه پرسش کلیدی خواهم پرداخت.^۱ نخستین مسئله، تبارنامه‌ی مفهوم آزادی‌ست در سطح جهان؛ بدان معنا که ببینیم آزادی نخستین بار در کدام تمدن صورت‌بندی شده و سیر تحول خود را در چه زمینه‌ای از جغرافیای فرهنگی سپری کرده و پیوستگی‌ها یا گسستگی‌ها در سیر تکامل‌اش چگونه بوده و چرا چنین بوده است؟ در ادامه‌ی همین خط سیر می‌توان پرسید آیا مفهوم مدرن آزادی یکسره نوپدید و به کلی متفاوت با مفهوم‌های پیشین از آزادی بوده است؟ یا آن که در این‌جا با پیکربندی محلی تازه‌ای از مفهومی فراگیر و کهن سروکار داریم؟

پرسش دوم آن است که تاریخ تحول مفهوم آزادی در تمدن اروپایی چگونه بوده و عنصر مهمی مثل اقتصاد برده‌دارانه چگونه بدان شکل داده است؟ در این‌جا به تمایزهای مفهوم آزادی نزد ایرانیان و اروپاییان نیز خواهم پرداخت. تعریف دقیق مفهوم آزادی در حوزه‌ی تمدن ایرانی نیز موضوعی است که در همین راستا باید بدان بپردازیم.

سومین پرسشی که در این فرگرد باید بدان پرداخت، اخلاق و سیاست برآمده از ایده‌ی ایرانی آزادی است. به همان ترتیبی که ظهور مفهوم آزادی مدرن در اروپای چند قرن گذشته دستگاه‌های اخلاقی و انگاره‌هایی از من آرمانی پدید آورده، سیر تکامل سه هزار ساله‌ی این مفهوم در ایران نیز چنین دستاوردی داشته است و این همان است که اخلاق جنگجویان می‌نامیم‌اش.

با این سه پرسش پایه، تبارنامه، تعریف و کارکرد مفهوم آزادی در تمدن ایرانی روشن می‌شود و این امکان فراهم می‌آید که هم در مقام عاملی کلیدی و توضیح دهنده، و هم در جایگاه مقدمه‌ای منطقی و ضروری برای بنیاد کردن نهادهای سیاسی ارج آزادی بازایی شود. این کار در ضمن به معنای آغاز کردن بحث سیاست از لایه‌ی فردی و سطح «من» است، قاعده‌ای که تمایز سیاست ایران‌شهری از پیکربندی قدرت در سایر تمدن‌ها را ممکن می‌سازد.

۱ این ایده‌ها را برای بار نخست در نشست مشترک گروه جامعه‌شناسی تاریخی و جامعه‌شناسی دین در انجمن جامعه‌شناسی ایران (دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، یکشنبه ۱۵ اسفند ۱۳۹۵) مطرح کردم و بعد بر این مبنای سخنرانی در دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی (شنبه ۱۳۹۶/۷/۲۲) و سلسله نشست‌های اندیشه و تمدن ایران‌شهری (۱۳۹۷/۱۰/۴) داشتم.

گفتار دوم: ظهور مفهوم سیاسی آزادی در ایران غربی

وقتی از «آزادی» و تبارشناسی تاریخی‌اش سخن به میان می‌آید، بحث ریشه داشتن‌اش در این یا آن تمدن هم مطرح می‌گردد. بحثی که گویی آغاز نشده پایان یافته و به نتیجه‌ای تثبیت شده اما محک ناخورده انجامیده است. پیش‌فرض همه‌ی کسانی که درباره‌ی آزادی می‌نویسند آن است که این مفهومی است که در یونان باستان (در برابر مهاجمان پارسی) پدید آمده، در حقوق رومی مورد توجه بوده، و بعد از وقفه‌ای هزار ساله که به خاطر سیطره‌ی عقاید شرقی (مسیحیت) بروز کرده، باز در عصر نوزایی و دوران مدرن در زادگاه اصلی‌اش (اروپا) رونق گرفته است.

با این حال چنین تصویری از تبارنامه‌ی آزادی جای چون و چرا دارد. چنین برداشتی نه با شواهد و داده‌های تاریخی تایید می‌شود و نه در گذر تاریخ پیشامدرن نشانی از رواجش نزد اندیشمندان (حتا در اروپا) می‌توان یافت. این انگاره‌ی مرسوم و بدیهی انگاشته شده درباره‌ی خاستگاه جغرافیایی و تاریخی آزادی به شکلی شگفت‌انگیز دیرآیند و محلی است. یعنی ایده‌ای بوده که به ویژه طی سه قرن گذشته در میان گروهی از نظریه‌پردازان اروپایی باب بوده، که در ضمن اغلبشان مدافعان استعمار هم بوده‌اند و از این مضمون برای توجیه استیلا بر سرزمین‌های دیگر و غارت منابعشان استفاده می‌کرده‌اند.

اگر به مفهوم آزادی و تبارنامه‌اش قدری جدی و با هدف کشف حقیقت بنگریم، پرسشی کلیدی پیش می‌آید و آن هم این که این مفهوم برای نخستین بار در کدام حوزه‌ی تمدنی و در کدام زبان و فرهنگ صورتبندی شد و با واژه‌های ویژه برچسب خورد و دلالتی سیاسی و محوری پیدا کرد؟ یعنی اولین بار کی و کجا کلمه‌ی آزادی را نوشتند؟ و که نوشت؟ و چرا نوشت؟ و منظورش چه بود؟ پاسخ‌گویی به این پرسش به معنای کاوش در تاریخ ظهور مفهوم آزادی و زمان‌گذاری ظهورش در زبان‌های گوناگون است، و همچنین واری‌های اخلاقی و سیاسی‌اش و سیر تکامل آن در تمدن‌های گوناگون. چنین کاوشی در اولین گام نظر را به داده‌های مهمی جلب می‌کند که به شکلی نامنتظره به کلی در پژوهش‌های مربوط به تاریخ آزادی نادیده انگاشته شده‌اند. دو تا از این داده‌ها به ویژه ناقض افسانه‌ی «خاستگاه اروپایی آزادی» هستند. نخست آن که نخستین ثبت نوشتاری مفهوم آزادی به حوزه‌ی تمدن ایرانی تعلق دارد و به متنی سومری مربوط می‌شود که در میانه‌ی قرن دهم تاریخی (ق ۲۴ پ.م) در دولت‌شهر لاگاش در جنوب میانرودان نوشته شده است. نویسنده‌ی این کتیبه شاهی است به اسم اوروکاگینه که در حدود سال ۱۰۵۰ (۲۳۵۰ پ.م) بر شهر لاگاش فرمان می‌راند و در کتیبه‌ای ماجرای بازپس گرفتن تاج و تخت خود را از کاهنی غاصب شرح می‌دهد و در پایان اشاره می‌کند که پس از به قدرت رسیدن، مردم لاگاش را «آزاد» کرده است.

دومین نکته آن که کهن‌ترین کلمه‌ای که امروزه در زبان‌های زنده و جوامع انسانی برای اشاره به «آزادی» به کار گرفته می‌شود، همین واژه‌ی «آزادی» در زبان پارسی است. این واژه به همین شکل دست کم از ابتدای دوران اشکانی رواج داشته و دو معنی را حمل می‌کرده که یکی‌شان همین رهایی از قید و بند بوده و دیگری نژادگی و نجابت و شرافت. این کلمه در پارسی میانه و پارسی دری هم همین کاربرد را حفظ کرده و هردو معنا را حفظ کرده است. هرچند انگار میان این دو سوبه تعادلی برقرار نبوده و معنای رهایی در آن برجستگی بیشتری نسبت به شرافت و نجابت داشته است.

پس کلمه‌ی «آزادی» که امروز در زبان پارسی رواج دارد دست کم دو هزار سال قدمت و کاربرد پیوسته داشته است و این به کلی متمایز است از آنچه که با همین دلالت در زبان‌های اروپایی (freedom, liberte,...) می‌بینیم که دست بالا پانصد سال قدمت دارند. ناگفته نماند که نیاکان یا همتایان این واژگان (libertas لاتین و ελευτερια یونانی) که قدمتی

بیشتر دارند، معنای «آزادی» در تعبیر «رهایی از اجبار، خودمختاری، آزادی» را نداشته‌اند و تنها «لغو حالت بردگی، وضعیت حقوقی شهروندان در برابر بردگان» را مشخص می‌کرده که با مفهوم امروزی آزادی متفاوت است. این دو داده نشان می‌دهد که مفهوم آزادی در تبلور زبانی‌اش هم در محور همزمانی^۱ و هم در - زمانی^۲ در ایران ریشه دارد. هم کهن‌ترین ثبت آن به حوزه‌ی تمدن ایرانی مربوط می‌شود و هم دیرینه‌ترین و مستمرترین کاربرد مدام‌اش به زبان پارسی و نیاکانش مربوط می‌شود. برای به کرسی نشاندن این دو گزاره و ژرف‌تر نگریستن در شرایط ظهور این مفهوم، نیکوست بر محوری تاریخی پیش برویم و از همین شاه سومری آغاز کنیم که برای نخستین بار مفهوم آزادی را با دلالتی سیاسی به کار گرفته است.

اوروکاگینه شاهی محلی بود که تنها چند سال سلطنت کرد و در جنگی از لوگال زاگسی حاکم شهر اومه شکست خورد و قلمروش - دولت‌شهر لاگاش در جنوب میانرودان - به دست این شاه توسعه‌طلب اشغال شد و غارت گشت. این رخدادها درست پیش از ظهور شروکین بزرگ رخ داد که بنیانگذار پادشاهی اکد است و اولین دولت پادشاهی ایران را در میانرودان تاسیس کرد. متون اندکی از اوروکاگینه باقی مانده، اما نقل قول‌های فراوانی از قوانین و گفتارهایش در نوشتارهای دیرآیندتر سومری باقی مانده که نشان می‌دهد همچون شاهی محبوب و خردمند شناخته می‌شده است. قوانین مورد نظرمان نیز با واسطه‌ی همین سنت نوشتاری به دست ما رسیده است.



نیشته‌ی مهمی که اوروکاگینه در آن از آزادی سخن می‌گوید، مخروطی سفالی است که دورادور آن با خط میخی سومری شرح قوانین و اصلاحات سیاسی‌اش ثبت شده است. اوروکاگینه کارهایی که در زمینه‌ی قانون‌گذاری انجام داده را شرح می‌دهد و در آن بین به «آزادی» هم اشاره می‌کند. این در ضمن کهن‌ترین سند جهان است که در آن به مفاهیم مربوط به اصلاحات سیاسی اشاره شده.^۱ از این‌رو مفهوم آزادی در آن کاملاً معنایی سیاسی دارد و به اموری لاهوتی و اساطیری مربوط نمی‌شود. این متن پس از چیرگی بر کاهنی به نام لوگال‌آندا نوشته شده و بازسازی قوانین و اعاده‌ی آزادی به مردم را در آن شرح می‌دهد. در این متن می‌خوانیم^۲ که «او [اوروکاگینه] آزادی را برقرار کرد، دیگر زن بیوه و کودک یتیم زیرسلطه‌ی توانگران قرار نداشتند. اوروکاگینه به خاطر آن‌ها بود که با نین‌گیسو [خدای بزرگ شهر لاگاش] عهد بست».^۳

بدیهی است که نباید ساده‌لوحانه گفتار اوروکاگینه را به حقوق بشر در معنای مدرن‌اش مربوط دانست یا در بافت هنجارهای فرهنگی امروزی به معنایش اندیشید. با این حال داده‌هایی که درباره‌ی دولت‌شهرهای ایرانی آن دوران در دست داریم فراوان و گسترده هستند و می‌توان بر آن مبنا منظور او از کلمه‌ی آزادی را دریافت. به همین ترتیب می‌توان دریافت که اصلاحات سیاسی‌اش که با این کلمه پیوند داشته، چه ماهیتی داشته است. او بر مبنای این نیشته تدوین‌کننده‌ی کهن‌ترین قوانین برای حمایت از فرودستان و تهیدستان بوده است. اما دامنه‌ای از قوانین دیگر را هم ثبت و تحکیم کرده است. مثلاً یکی از کهن‌ترین اسناد تاریخی درباره‌ی قوانین کیفر زنان زناکار را نیز او نوشته است.

روی هم رفته می‌توان گفت اوروکاگینه پس از چیرگی بر کاهنی غاصب اصلاحاتی سیاسی انجام داده که بخشی از آن به رهایی فرودستان از ستم و فشار نهادی مربوط می‌شده و آزادی نام گرفته، و بخشی دیگر احیای قوانین قدیمی دولت‌شهر لاگاش بوده است. یعنی قوانین او علاوه بر آن که دست کاهنان و زمین‌داران را از حقوق تهیدستان و مردم عادی کوتاه می‌کرده، قواعد مردسالارانه‌ی سفت و سختی را در خانواده برقرار می‌ساخته و برای زنان (و نه مردان) زناکار مجازات‌های سختی مثل سنگسار کردن و خرد کردن آرواره با آجر را مجاز می‌شمرده است.^۴ در ضمن همین سند نشان می‌دهد که گویا نهادی برای حمایت از زنان بیوه و تهیدست هم شکل گرفته و زنان فروپایه را از درازدستی مردان و الامرتبه ایمن می‌ساخته است. خلاصه که اوروکاگینه شخصیتی پیچیده بوده و نوآوری‌های حقوقی‌اش هم چندسویه و لایه لایه بوده است.

اما آنچه در این متن موضوع بحث ماست، مفهوم آزادی است.

در این متن به کلمه‌ای به خط میخی سومری برمی‌خوریم که «آماگی» یا «آمارگی» خوانده می‌شده و دقیقاً همان معنای «آزادی» را می‌رساند (روبرو).



این اولین ثبت مفهوم آزادی در همه‌ی زبان‌های شناخته شده است.^۵ این کلمه در متن به طور خاص درباره‌ی فرودستانی (مثل بیوه‌زنان و یتیمان) آمده که زیر یوغ ستم توانگران قرار داشته‌اند. با آن همه طنینی از یک فرمان عفو عمومی نیز از آن دریافت می‌شود. یعنی اوروکاگینه می‌گوید همه‌ی مردم لاگاش از جمله فرودستان را از قید دیونی که داشته‌اند آزاد کرده است. یعنی در این‌جا آزادی دقیقاً در معنای نهادی - سیاسی و اقتصادی‌اش - به کار گرفته شده است.

1 Foster, 1995: 169.

۲ برای خواندن اصل متن بنگرید به: <http://sumeriashakespeare.com/70701/79201.html>

3 Bauer, 2007: 92-93.

4 French, 2008: 100.

5 Kramer, 1963: 79.

برخی از پژوهشگران از جمله لمبرت می‌گویند که کلمه‌ی «آماگی / آمارگی» تنها بخشودگی مالیاتی را نشان می‌دهد و به جملات قبل و بعد خود ارجاع می‌دهد و کل اصلاحات سیاسی و اقتصادی اوروکاگینه را شامل نمی‌شود. اما برخی دیگر نشان داده‌اند که این واژه به کل این اصلاحات و نوسازی نظام حقوقی اشاره می‌کند.^۱ از دید من هم اشاره‌ی درپیوسته بدان همین برداشت اخیر را تایید می‌کند، چون می‌گوید اوروکاگینه به این خاطر با خدای بزرگ لاگاش عهد بست. یعنی شاه می‌گوید که حاکم غاصب پیشین مردم را به وضعیتی نزدیک به بردگی فرو کاسته بود و او ایشان را از این حالت رها کرده و آزاد کرده است.

درباره‌ی مفهوم سومری آزادی دو نکته‌ی بسیار مهم در کار است که پیوستگی شگفت‌انگیز این مفهوم در تمدن ایرانی را نشان می‌دهد. نخست آن که این کلمه از نظر تبارنامه و بافت معنایی با «آزادی» هم‌ریخت است. «آما» در سومری یعنی مادر و پسوند «گی» بازگشت و روی آوردن را نشان می‌دهد و بنابراین «آمارگی» (𐎠𐎵𐎲𐎠𐎧) و شکل کوتاه شده‌اش «آماگی» (𐎠𐎵𐎲𐎠) به لحاظ لغوی یعنی «به سمت مادر بازگشتن» یا «به وضعیت مادرزاد بازگشت کردن». درباره‌ی معنای این کلمه و برابری‌اش با آزادی تردیدی وجود ندارد. پس از این‌جا معلوم می‌شود که سومریان باستان (برخلاف یونانیان و رومیان در سه هزاره بعدتر) وضعیت سرشتی ذات انسانی را آزادی می‌دانستند.

مهم آنجاست که در زبان‌های آریایی هم کلمه‌ی «آزاد» از ریشه‌ی «زاد/زای» به معنای زاییدن می‌آید و دقیقاً همین وضعیت مادرزاد آزادانه را نشان می‌دهد. یعنی کلمه‌ی آزادی که طی سه هزار سال گذشته در زبان‌های اوستایی و پارسی باستان و پارتی و پهلوی و پارسی دری تداوم داشته، از نظر معنا و حتا ساخت ارجاعی ادامه‌ی مستقیم «آماگی» سومری است که قدمتش به پنج هزاره پیش باز می‌گردد.

این را باید در نظر داشت که اوروکاگینه صریح‌ترین و مشهورترین کارکرد کهن کلمه‌ی آزادی را به دست داده است. با این همه لمبرت به تازگی نشان داده که این کلمه در متون سومری کهن‌تر از وی نیز در همین معنا کاربرد داشته‌اند. به طور خاص، یکی از شاهان همین شهر لاگاش که ان‌تمنا نام داشته و نزدیک به پنجاه سال پیش از اوروکاگینه (یعنی در حدود سال ۱۰۰۰ تاریخی (۲۴۰۰ پ.م) حکومت می‌کرده، در کتیبه‌ای از آزادی دادن به مردم شهرهای اوروک و بدتیبیره و لارسا یاد می‌کند که در آن زمان تابع لاگاش محسوب می‌شدند. بنا به ترجمه‌ی لمبرت، ان‌تمنا می‌گوید که «فرزند را به مادر بازپس داده و مادر را به فرزند بازپس داده» و پس از آن کلمه‌ی آزادی (آمارگی / آماگی) را آورده، که گفتیم معنای لغوی‌اش «بازگشت به سوی مادر» بوده و در این بافت قدیمی‌تر همچنان نمایان است.^۲

دومین نکته آن که کلمه‌ی «آمارگی» مفهوم‌رهایی از قید و بندهای نهادی را نشان می‌دهد. اوروکاگینه در نوشتارش از این کلمه برای توصیف وضعیتی بهره‌جسته که خود برقرار کرده و آن عبارت بوده از کوتاه کردن دست تعدی معبد به اموال مردم و طلب کار اجباری از اهالی شهر. همین کلمه‌ی «آمارگی» در دوران سلسله‌ی اور سوم (حدود سال ۱۳۰۰ / ۲۰۸۰ پ.م) در معنای «آزاد کردن برده» کاربرد داشته و کمی پیشتر در دوران اکدی‌ها با کلمه‌ی «آندوراروم» و گاهی «میشاروم» برابر گرفته می‌شود که به همین ترتیب آزادی و رهایی معنی می‌دهد و در متون حقوقی نشان می‌دهد که کسی از قید تعهدی حقوقی یا وضع بردگی رها شده است. این کلمه را با همان نشانه‌ی میخی «آمارگی» می‌نوشته‌اند و بنابراین در مترادف بودن‌شان تردیدی در کار نیست.

کلمه‌ی آندوراروم هم قدمتی چشمگیر دارد و از عصر ان‌تمنا (سال ۱۰۰۰ / ۲۴۰۰ پ.م) تا عصر اسرحدون آشوری (قرن بیست و هفتم/ ۷ پ.م) با همین معنی رواج داشته است. مشتق‌های مهم آن در زبان‌های باستانی ایرانی عبارتند از 𐎠𐎵𐎲𐎠 (دَرارو: آزادی) اکدی آشوری و 𐤀𐤂𐤁𐤏 (دَرور: آزادی، گنجشک) عبری. این واژگان از ریشه‌ی سامی «*در» برخاسته‌اند که با «دَر» عربی قدیم به معنای «پرسه زدن و آزادانه و بی قید حرکت کردن» هم‌ریشه است^۳ و چه بسا با

1 Lemche, 2013: 73-74.

2 Lemche, 2013: 74-75.

3 Lemche, 2013: 72-73.

ریشه‌ی سامی «طَرَّ» به معنای «بریدن بند و گشودن گره و رها شدن» نیز یکی باشد، که از این یکی کلمه‌ی «طرار» را در پارسی دری داریم به معنای راهزن و جیب‌بر و کسی که با بریدن بند جیب افراد پول‌شان را می‌رباید.

در متون اکدی پیشوند «آن-» که با بن «دورر» پیوند خورده، معنای آزاد شدن را به آن بخشیده و به همین خاطر در منابع بابلی و آشوری این کلیدواژه‌ای حقوقی است که آزاد شدن برده را می‌رساند. در دوران احیای فرهنگ سومری که به سلسله‌ی اور سوم مربوط می‌شود، کلمه‌ی آمارگی برای اشاره به آزاد شدن بردگان به کار گرفته می‌شده و این عبارت اکدی هم دقیقاً همان را می‌رساند. مثلاً در بندهای ۱۱۷، ۱۷۱ و ۲۸۰ از قانون‌نامه‌ی حمورابی در آنجا که به حقوق بردگان و شیوه‌ی آزاد شدن‌شان اشاره شده، از همین عبارت اندوراروم استفاده شده است. این مفهوم در آن بافت متنی تقریباً هم‌تاست با دادن سند آزادی به غلامان که رسمی است مربوط به قرون اسلامی و جامی در «هفت‌اورنگ» بدان اشاره کرده و آن سند را «آزادنامه» نامیده است:

«بندگان را ز بند کرد آزاد
ساخت ز آزادنامه‌هاشان شاد»^۱

با این همه انگار که از همان ابتدای کار مفهومی عام‌تر از آزادی - خارج از بافت رابطه‌ی ارباب و برده - نیز در این کلیدواژه‌ها جاری باشد. چنان که در قانون‌نامه‌ی لیپیت عشر می‌خوانیم که: «در آن هنگام من چنین حکم کردم به... آزادی [آمارگی‌بی خبی‌دیب] دختران و پسران نیبور، دختران و پسران اور، دختران و پسران ایسین، دختران و پسران سومر و اکد، ... که به یوغ بردگی کشیده شده بودند»^۲.

در این جمله پیوند میان آزادی (آمارگی) و بردگی (نام‌غراد) نمایان است، اما چنین می‌نماید که مفهوم بردگی به صورت استعاری به کار گرفته شده باشد، چون هرگز کل مردم سومر و اکد برده نشده بودند که بخواهند آزاد شوند. بر همین مبنا مفهوم آزادی نیز قاعدتاً معنایی گسترده‌تر از دلالت حقوقی ویژه‌اش درباره‌ی وضعیت بردگی را حمل می‌کرده و رهایی از قید و زحمت نهادهای قدرت را به طور کلی نشان می‌داده است. همین معنای عام را در کتیبه‌ای از دوران پادشاهی شمشوایلونا در بابل می‌بینیم، در آنجا که در سالنامه‌اش دومین سال حکومتش را «سالی که او آزادی سومر و اکد را بر پای داشت» خوانده شده است.

با تحلیل کاربرد عبارت «آندوراروم» در متون اکدی دیرآیندتری که در اواخر دومین هزاره‌ی تاریخی (نیمه‌ی نخست هزاره‌ی دوم پ.م) نوشته شده‌اند، روشن می‌شود که این کلمه به تدریج معنایی گسترده‌تر از فراغت از بردگی یا رهایی از بدهی مالی را به خود گرفته و برجسیبی بوده که از سویی فرمان‌های شاهانه برای بخشودگی مالیاتی را نشان می‌داده (آزادی از دین خراج) و یا به فسخ قراردادهای مربوط به زمین مربوط می‌شده است (آزادی از قرارداد خرید و فروش).^۳

مثلاً در کتیبه‌ی اسرحدون شاه مقتدر آشوری چنین می‌خوانیم: «نیت من آن بود که وضعیت «شوبارو»ی آن‌ها را از پیش بهتر سازم، پس الواح آزادی‌شان را از نو نوشتم. آنان را بیش از پیش بزرگ، مهم، والا و سرافراز ساختم. آنان را از وظایفی که برای غله، خراج، بیگاری، بندرگاه و جاده‌های سرزمینم داشتند آزاد کردم، و آزادی‌شان را مستقر ساختم»^۴. در زبان‌های دیگر رایج در قلمرو میانرودان نیز برابرنهادهایی برای این کلمات می‌بینیم و روشن است که مفهوم آزادی کارکرد روشنی در بستر حقوقی و سیاسی داشته است. چنان که در کتیبه‌های شهر نوزی تعبیر «شودوتوم» را به عنوان مترادفی روشن برای آنادوراروم می‌بینیم که به همین معنای بسط یافته‌ی آزادی اشاره می‌کند.^۵

به این شکل روشن است که مفهوم آزادی در کهن‌ترین اسناد یافت شده در ایران زمین که به سومر و اکد باستان باز می‌گردد به شکلی شفاف و صریح در بافتی سیاسی و اجتماعی حضور داشته است. هرچند در این دوران هنوز مفهوم انسان خودمختار و اراده‌ی آزاد انسانی صورتبندی و تدوین نشده بود. یعنی از میان دو معنای آزادی، تنها معنای منفی را

۱ جامی، هفت اورنگ، ۱۳۷۸، سلسله‌الذهب دفتر ۳؛ ۴۱.

2 Lemche, 2013: 75.

3 Lemche, 2013: 75-76.

4 Lemche, 2013: 7۹.

5 Lemche, 2013: ۷۷.

در این دلالت‌ها می‌بینیم و این دقیقاً همان سویی‌ی سیاسی و حقوقی است که مورخان اروپایی و نگرش شرق‌شناسانه معتقد است در ایران زمین وجود نداشته است.

این مفهوم در زبان‌های سومری و اکدی در قالب دو کلمه‌ی آمارگی و آندوراروم صورتبندی می‌شده است. هردوی این واژگان پس از شکل‌گیری کشور ایران متحد و ظهور دولت هخامنشی همچنان باقی می‌مانند، اما جالب است که دستخوش تحولی مفهومی می‌شوند و این تا حدودی به منسوخ شدن تدریجی الگوهای برده‌داری مربوط می‌شود، که به دلایلی بوم‌شناسانه از ابتدای کار هم در ایران زمین ریشه‌دار و گسترده نبوده است.

گفتار سوم: ظهور مفهوم فلسفی آزادی در ایران شرقی

تا این‌جا کار با تکیه بر داده‌های بازمانده از ایران غربی و به ویژه میانرودان که قلب نویسایی در تمدن ایرانی بوده، روشن شد که مفهوم منفی آزادی در معنای رهایی از قید نهادها از ابتدای عصر شهرنشینی و نخستین هزاره‌ی تاریخی (هزاره‌ی سوم پ.م) در این قلمرو وجود داشته و در گفتارهای بعدی نشان خواهیم داد که با پایداری و پیوستگی تمام تا به امروز تداوم یافته است. اما آزادی در معنای مثبت که به اراده‌ی آزاد و خودمداری «من»ها ارجاع می‌دهد، مضمونی دیرآیندتر است و دستاورد مهم زرتشت است که به صورت‌بندی فلسفی آزادی و ترکیب «آزادی برای» و «آزادی از» انجامید.

مفهوم آزادی با معنای منفی‌اش و با دلالت‌های سیاسی و اجتماعی‌اش پیکربندی‌ای فرهنگی بود که از نهادهای دولتی نویسا و پیشرفته‌تر ایران غربی برخاست. در مقابل در ایران شرقی یک «من» نامدار بود که معنای مثبت آزادی را در زمینه‌ای پیشانی‌ساز و کوچگرد صورت‌بندی کرد. این نکته جای توجه دارد که پیدایش این دو تعبیر از آزادی که به دو لایه‌ی روانشناسانه (اراده‌ی خودمختار و آزادی مثبت) و جامعه‌شناسانه (رهایی از وظیفه و آزادی منفی) تعلق دارند، در ایران شرقی و غربی توسط «من»ای ویژه و «نهاد»هایی خاص صورت‌بندی و ترویج شده‌اند. این دو شکل از آزادی در اصل به رهایی از قید و بندهای برخاسته از «دیگری» و «جهان» - و گاه حتا «من» - اشاره می‌کنند و بنابراین با بخش‌بندی زیست‌جهان پیوندی اندام‌وار برقرار می‌کنند.^۱

تاریخ ظهور این مفهوم فلسفی حدود هزار و پانصد سال بعد از پیدایش مفهوم سیاسی بود. یعنی در میان نخستین ظهور کلمه‌ی آزادی در سومر (سال ۱۰۵۰ تاریخی / ۲۳۵۰ پ.م) و سروده شدن شعرهای زرتشت (حدود سال ۲۲۰۰ تاریخی / ۱۲۰۰ پ.م) دوازده قرن فاصله است. روشن است که در این فاصله مفهوم آزادی سیاسی در معنای منفی رهایی از یوغ اجبارهای نهادی در سراسر ایران زمین گسترش یافته و نهادینه شده بود. به همین خاطر در گاهان زرتشت نه تنها آزادی مثبت (که مضمونی یکسره جدید است) که آزادی منفی و نسبت این دو با هم نیز موضوع تامل و اندیشه‌ورزی بوده است.

چنان‌که پیشتر در کتاب «زند گاهان» نشان داده‌ام،^۲ با قاطعیت می‌توان حکم کرد که در میان آثاری که امروز در سطح جهانی در دست داریم، کهن‌ترین متنی که این دو مضمون مثبت و منفی از آزادی را در خود گنجانده، سروده‌های زرتشت است. درباره‌ی غیاب مفهوم فلسفی آزادی پیش از این تاریخ البته ابهام و چون و چرایی در کار نیست و تقریباً همه‌ی پژوهشگران توافق دارند که پیش از گاهان هیچ نشانی از مفهوم اراده‌ی آزاد و حق انتخاب در متون هیچ فرهنگ و تمدنی نمی‌بینیم. اما اغلب نویسندگان تاریخ ظهور این مفاهیم را از یونان باستان و عصر زرین آتنی آغاز می‌کنند، و این موضوعی است که جای نقد دارد.

۱ در مدل نظری ژروان زیست‌جهان مفهومی است کمابیش همتای Lebenswelt پدیدارگرایان که سه رکن اصلی دارد: من، دیگری و جهان. این ارکان بر مبنای سه جم (جفت متضاد معنایی) سه شکل متمایز از شناسایی را ممکن می‌سازند. ارتباط من و جهان دوقطبی درست/ نادرست را پدید می‌آورد که به ظهور سیستم‌های دانایی می‌انجامد. ارتباط من و دیگری براساس دوقطبی خوب/ بد صورت‌بندی می‌شود و دستگاه‌های اخلاقی را پدید می‌آورد. ارتباط من با من هم ماهیتی زیبایی‌شناسانه دارد و دوقطبی مهمش زیبا/ زشت است که به خلق هنر می‌انجامد.

این نمونه‌ها که ظهور مفهوم اراده‌ی آزاد و تاکید بر انتخاب شخصی را نشان می‌دهند، به مضمون فلسفی آزادی دلالت می‌کنند که مثبت است و پیشتر ناشناخته بوده. مضمون آزادی مثبت در گاهان با آزادی منفی ترکیب شده و چارچوبی یکپارچه و تا حدودی تند و تیز را پدید آورده که من انسانی را در مقام نیرویی هم‌تا و هم‌سرشت با خداوند یگانه به رسمیت می‌شناسد.

نیکوست برای نشان دادن چگونگی این ترکیب نیز به متن گاهان بنگریم. نمونه‌ای از هم‌نشینی این دو مفهوم مثبت و منفی را در بندی از گاهان می‌بینیم که آشکارا در بافتی سیاسی نوشته شده است. زرتشت که پیامبر دینی نو بود، در جامعه‌ی میزبان خویش با مخالفت دو گروه از بزرگان روبرو بود که گروهی در اوستا کوی و گروهی دیگر کرپن خوانده شده‌اند و به ترتیب امیران و شاهان محلی و کاهنان خدایان قدیمی و رهبران دین سنتی را نشان می‌دهند. یعنی خود زرتشت در مقام پیامبر با دو نهاد دین و سیاست در زمانه‌اش کشمکش داشته است.

زرتشت در بندی از سروده‌هایش می‌گوید که کوی‌ها و کرپن‌ها به دست همان مردمی نابود خواهند شد که «هیچ‌گاه زندگی و فرمانروایی آزادانه را برایشان روا نمی‌داشتند».^۱ اصل اوستایی این عبارت چنین است:

𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀
avâish aibi yêng daiñtî nôit jyâtêush xshayamnêng vasô

نکته‌ی مهم در این بند آن است که می‌گوید کوی‌ها و کرپن‌ها که نمایندگان نهادهای سیاسی و دینی هستند، نمی‌گذارند مردم در زندگی (جیاتئوش: 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀) طبق اراده‌شان (وسو: 𐬀𐬀𐬀𐬀) فرمان برانند (خشیمانگ: 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀). متن دقیقاً در آنجایی به این عبارت می‌رسد که اراده‌ی آزاد و ضرورت برگزیدن آگاهانه‌ی امر اخلاقی را شرح می‌دهد.

با توجه به موقعیت اجتماعی کوی‌ها و کرپن‌ها آشکار است که در این جا هم کشمکش میان من‌های خودمختار و نهاد را داریم، و آمدن واژه‌ی اراده (وسو) نشان می‌دهد که اهمیت اراده‌ی آزاد تا چه پایه بوده است. از نظر تاریخی این کهن‌ترین جمله‌ی موجود در سراسر اسناد به جا مانده از تمدن‌های باستانی است که هر دو رکن مفهومی مورد نظرمان را یک جا مورد اشاره قرار می‌دهد.

اشاره‌های دیگری هم در گاهان هست که ما را خاطر جمع می‌کند که تفسیرمان از جمله‌ی یاد شده درست بوده است. شرح کشمکش‌های انسان پارسا (اشون) و مخالفانش که توسط اهریمن فریفته شده‌اند و در سازمانی اجتماعی و خشن گرد آمده‌اند، بارها و بارها در گاهان تکرار شده است. چنان‌که در کتاب «زند گاهان» به تفصیل نشان داده‌ام^۲ این کشمکش ماهیتی سیاسی داشته و یک بار حتا به کم بودن دو متغیر رمه و مرد یعنی نیروی اقتصادی و نظامی نزد اشونان اشاره شده است.

𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀
𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀 𐬀𐬀𐬀𐬀𐬀
vaêdâ tat ýâ ahmî mazdâ anaêshô mâ kamnafshvâ hyatcâ kamnânâ ahmî gerezôî tôî â-it avaênâ ahurâ
rafeðrêm cagvâ hyat fryô fryâi daidît dà âxsô vanghêush ashâ ishtîm mananghô.

«ای مزدا، من می‌دانم که چرا ناتوانم، از آن روی که خواسته‌ام ناچیز است و کسانم اندک‌اند. از این (ناکامی) نزد تو گله می‌گذارم، تو خود نیک بنگر. من خواهان آن یاری و رامشم که دلداری به دلدادهای می‌بخشد. در پرتو اشته مرا از قدرت بهمین بی‌گاهان».^۳

این بند که در ضمن کهن‌ترین اشاره‌ی عرفانی به مهر و دلدادگی انسان و خداوند را هم در خود جای داده است، با توصیف وضعیت زرتشت و ناتوانی‌اش در برابر مخالفان آغاز می‌شود. مخالفانی که از او توانمندتر هستند، چون به دو متغیر نهادی مهم یعنی ثروت سرشار و کارگزاران پرشمار تکیه دارند. آشکارا در این جا با صورتبندی مفهوم قدرت اجتماعی

۱ گاهان، هات ۳۲، بند ۱۵.
۲ وکیلی، ۱۳۹۱.
۳ گاهان، هات ۴۶، بند ۲.

سروکار داریم. زرتشت در بند دوم به روشنی خود را ناتوان می‌خواند و واژه‌ی «آنیشو» (𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎𐬀: anaêshô) را به کار می‌گیرد که از پیشوند نفی «آنه» به همراه بنواژه‌ی «اِشو» به معنای توانستن مشتق شده است. در همین بند دلیل این ناتوانی هم شرح داده شده: زرتشت «کم‌نَفش‌وا» (𐬕𐬀𐬎𐬎𐬀𐬎𐬎𐬀: kamnafshvâ) و «کم‌نانا» (𐬕𐬀𐬎𐬎𐬀: kamnânâ) است. در این دو واژه‌ی مرکب بخش نخست همان «کم» به معنای اندک است که در فارسی امروز نیز کاربرد دارد و در این متن مانند بسیاری از اشعار پارسی قرون آغازین همچون پیشوند «بی-» عمل می‌کند، چنان‌که عبدالخالق غجدوانی بخارایی در قرن ششم هجری خورشیدی می‌گوید «چون می‌گذرد عمر کم‌آزاری به...».

«نَفش‌وا» در اوستایی به معنای رمه و گله است و تلویحا ثروت نیز معنا می‌دهد و همان است که در قرون میانه با منعکس شدن بر ریشه‌ی سامی چشم (رمه و جانور اهلی)، تعبیر حشمت (ثروت و منزلت) را پدید آورده است. «نانا» هم از واژه‌ی هنوز رایج «نر» به معنای انسان و مردِ قبیله مشتق شده است. پس در این‌جا به غیاب دو ستون برساننده‌ی قدرت اجتماعی در جامعه‌ی باستانی آریایی‌های کوچگرد اشاره رفته است، یعنی بی‌مرد و بی‌چشم بودن، که همان ضعف نظامی و اقتصادی است. زرتشت در این‌جا می‌گوید که در برابر مخالفانش ناتوان است و دلیل ناتوانی‌اش هم پایگاه اقتصادی و اجتماعی ضعیفش در درون جامعه‌ی کوچگرد و رمه‌دار است. چرا که در این جوامع دو رکن یاد شده تعیین‌کننده‌ی قدرت هستند و زرتشت بی‌رمه و بی‌مرد است، یعنی دارایی گرانبها و آدم فرمانبر ندارد. باز در این‌جا می‌بینیم که کشمکش میان انسان و نهاد نمایان است و شکاف اصلی میان این دو نیز به قدرت و متراکم شدن‌اش در نهاد و اندک بودن‌اش نزد «من» باز می‌گردد.

جالب این‌جاست که برخلاف تصور مرسوم، مفهوم جبر در تاریخ اندیشه دیرتر از اختیار صورتبندی شده است. قرن‌ها بعدتر و در ابتدای عصر هخامنشی است که مفهوم جبر پدیدار می‌شود و این زمانی است که جهان‌بینی ایرانیان به نظامی اخترشناسانه مسلح شده و مغان نظم ریاضی حاکم بر گردش هفت اختر را شناخته‌اند. در این مقطع تاریخی است که عنصر تازه‌ی جبرآمیزی به هنجارهای نهادی جامعه افزوده می‌شود که عبارت است از تاثیر اختران و تقدیر آسمانی. به همان ترتیبی که قید و بندهای برخاسته از نهادهای اجتماعی بازمانده‌ی روابط قبیله‌ای و عشیره‌مداری باستانی بود، باور به قضا و قدر آسمانی نیز تناسخی از اعتقادات مذهبی پیشازرتشتی بود که به تعیین کردارهای انسانی توسط خواست خدایان تاکید داشت، و با ظهور اندیشه‌ی زرتشتی دچار نسخ و لطمه شده بود. شاید این اشاره‌ی مهم وندیداد در همین دوران تدوین شده باشد که می‌گوید اهورامزدا به جمشید دین خود را عرضه کرد و از او خواست تا پیامبرش شود، اما جمشید از این پیشنهاد سر باز زد و به جای آن انتخاب کرد که گسترده و آباد کننده‌ی گیتی باشد.^۱ یعنی حتا امری مقدس و آسمانی مثل پیامبری هم در نهایت به اختیار و گزینش فردی وابسته است و موهبتی یا سرنوشتی درخشان نیست که لاجرم تحقق یابد.

تاکید بر این مفهوم بعدتر در دوران اسلامی نیز همچنان استمرار داشته است. نمونه‌اش ابونصر فارابی‌ست که بر اراده‌ی آزاد انسان تاکید چشمگیری داشت و فضیلت‌ها و ردیلت‌ها را همچون پهنه‌هایی از امکان می‌دانست که آدمیان همواره آن را در اختیار دارند و تا وقتی که به شکلی ارادی به آن تحقق نبخشیده‌اند، سزاوار ستایش یا نکوهش نیستند. او البته به عناصری جهت دهنده مثل سرشت و عادت هم اشاره می‌کند. اما آن‌ها را تقریبا با تعبیری نزدیک به فهم امروزی ما از این مفهوم، نوعی آمادگی و گرایش به سمت صفتی خاص یا استعداد و مهارتی ویژه می‌دانست و منکر بود که پیامدش تعیین و جبر باشد.^۲

با این حال دو نیروی محدودکننده‌ی اراده‌ی آزاد انسانی همواره مطرح بوده و مضمون اختیار را به چالش می‌کشیده است. یکی جبر افلاک و تقدیر آسمانی که اغلب در ادیان سامی با مشیت الاهی هم‌تا قلمداد می‌شد، و دیگری اجبار

۱ وندیداد، فرگرد دوم، بند ۲-۴.

۲ فارابی، ۱۳۸۲: ۱۵-۱۸.

مناسک نهادی و هنجارهای جمعی. اولی از ترکیب اخترشناسی کهن ایرانی با تصویر انسان‌ریختِ خداوند مشتق شده بود، و دومی از تقدیس قبیله و جماعت ناشی می‌شد. این دو عامل تعیین‌کننده‌ی کردار انسانی که آزادی را نفی می‌کردند در قالب اخترشماری و طالع‌بینی و رمل و جفر تبلور می‌یافتند، یا به صورت شریعت‌مداری متعصبانه و زهد خشک و اصرار در رعایت مقلدانه و غیرارادی مناسک جمعی نمود پیدا می‌کرد.

ردپای این باورهای جبرانگارانه را در متون گوناگون می‌توان تشخیص داد. این رگه‌های اندیشه نشان می‌دهند که باور به اراده‌ی آزاد انسانی که مهمترین دستاورد فلسفه‌ی زرتشتی بود، هرچند در تمدن ایرانی نهادینه شد و پذیرشی عام به دست آورد، اما همواره موضوع شک و تردید و حمله و نقد بوده و بسیاری از نهادهای سیاسی و مذهبی برای تثبیت اقتدار خود از نسخه‌های جبرانگارانه‌ی مخالف آزادی پیروی می‌کرده‌اند. نموده‌های این ستیزه با آزادی را در آرای طیفی وسیع از اندیشمندان می‌توان تشخیص داد. متکلمان اشعری، دانشمندان فرقه‌ی زروانی، فیلسوفان دهری و زاهدان متشرع و خشکه‌مقدسان همه از زوایای گوناگون به این آزادی انسانی و حق انتخاب طبیعی‌اش حمله می‌آوردند. هرچند شواهد نشان می‌دهد که این حمله‌ها هرگز نتوانسته ریشه‌های اراده‌گرایی و آزادی‌خواهی ایرانیان را سست سازد.

گاه نسخه‌هایی از این اندیشه‌ی جبرمدارانه را در نقاطی بسیار نامنتظره می‌بینیم. به عنوان مثال فردوسی در شاهنامه وصیت‌نامه‌ی اردشیر بابکان را ثبت کرده، و این متن به شکلی شگفت‌انگیز جبرانگارانه است. باید توجه داشت که فردوسی خود اراده‌گرایی صریح بوده و هرچند گهگاه در بافتی تراژیک از نیروی بخت و گریزناپذیری تقدیر سخن می‌گوید، اما شیوه‌ی روایت کردن داستان‌هایش یکسره بر اراده‌ی آزاد و انتخاب‌های قهرمانانش متکی است و اصراری هم دارد که دلیل شخصی پهلوانان برای کردارشان را حتما ذکر کند.

از سوی دیگر اردشیر بابکان هم با همکاری موبدی نامدار به اسم تنسر اصلاحگری دینی بوده که نسخه‌ی راست‌کیش زرتشتی‌گری دوران ساسانی را تدوین کرده است، و این روایتی است با تاکید چشمگیر و صریح بر اراده‌گرایی و حق آزادی انسان. از این رو این که فردوسی وصیت‌نامه‌ی اردشیر بابکان را چنین ثبت کرده، نشان می‌دهد که احتمالاً با نسخه‌ای دیرآیند و تحریف شده از این وصیت‌نامه سروکار داریم. چون محتوای آن چندان زرتشتی نمی‌نماید و بیشتر به باورهای زروانی پهلو می‌زند:

<p>«بدانید کاین تیرگردان سپهر یکی را چو خواهد برآرد بلند نماند به جز نام زو در جهان به گیتی ممانید جز نام نیک ترا روزگار اورمزد آن بود به یزدان گرای و به یزدان گشای ز هر بد به دادار گیهمان پناه کند بر تو آسان همه کار سخت</p>	<p>ننازد به داد و نیازد به مهر هم آخر سپارد به خاک نژند همه رنج با او شود در نهان هر آن کس که خواهد سرانجام نیک که خشنودی پاک یزدان بود که دارنده اویست و نیکی‌فزای که او راست بر نیک و بد دستگاه ز رای دلفروز و پیروز بخت»</p>
--	---

این بیت‌ها نوعی جبر کیهانی و اخترشناسانه را بر هستی حاکم می‌داند و می‌گوید این قاعده‌ی کیهانی با مهر و دادگری سازگار نیست و چه بسا نامهربانی و نادادگری بزاید و بنماید. این‌ها با باور بنیادین زرتشتیان به نیک بودن گیتی و چیرگی‌اش بر همه چیز ناسازگار است و برخلاف این آیین گویا روندهای اهریمنی و چیزهای شر را اموری عدمی در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن را بخشی از سازوکار آفرینش می‌داند که البته باید به جبهه‌ی اهورامزدا پیوست و با آن مبارزه کرد. چنین برداشتی را در دوران ساسانی در میان مغان زروانی می‌بینیم که نوعی نگاه عقلانی مکانیکی به جهان داشتند. نگرشی که رگه‌هایی از آن را در شاهنامه هم می‌بینیم، در آنجا که گردش اختران تعیین‌کننده‌ی سرنوشت پهلوانان دانسته شده‌اند.

تا این جای کار نشان دادیم که از نظر تاریخی، کهن‌ترین سند مشخص و روشنی که به آزادی اراده اشاره می‌کند و دو رکن مفهومی مربوط به آزادی را در خود جمع می‌کند، گاهان است که یکی از خالص‌ترین و اصیل‌ترین متونی است که در دل تمدن ایرانی پدید آمده است. در همین متن کهن‌ترین اشاره‌های شفاف به انتخاب آزاد عقلانی، گزینش آزادانه‌ی رفتار، و مشابه این‌ها را هم می‌بینیم و از این‌جا نتیجه می‌شود که مفهوم آزادی هم‌زمان با تکامل دو رکن مفهومی مورد نظرمان در متن نمایان شده است، و از همان ابتدا هم در کنار محتوای اخلاقی دلالتی سیاسی داشته است.

با همه‌ی این حرف‌ها این که متنی با بیش از سه هزار سال قدمت مفهوم آزادی را و ارکان معنایی‌اش را در خود گنجانده، به تنهایی برای رد سرمشق نظری خودخواهانگاران‌هی مورد بحث‌مان بسنده نیست. یعنی ممکن است کسی ادعا کند - و آرامش دوستدار و همفکرانش چنین می‌کنند - که مفهوم‌هایی مانند پرسش فلسفی و آزادی در زمان‌های دوردست در متون ایرانی وجود داشته، اما بعدتر به دلیل چیزی مثل دین‌خویی یا افول فرضی تمدن ایرانی بر باد رفته است. از این‌رو باید به دلالت‌های کلمه‌ی آزادی و برابر نهادهایش در زبان پارسی نگریست و متون کلاسیک پارسی را واریسی کرد و دید که در فاصله‌ی فردوسی و فارابی تا به امروز وضعیت چگونه بوده است؟

برای پاسخگویی به این پرسش خزانه‌ی عظیمی از متون پارسی را در اختیار داریم که طیفی وسیع از مضمون‌ها - از تاریخ و داستان گرفته تا فلسفه و دین - را در بر می‌گیرد. با ارجاع به این بایگانی می‌توان دریافت که طی یک و نیم هزاره‌ی گذشته که زبان پارسی دری بر سراسر ایران زمین چیره بوده، مفهوم آزادی چه وضعیتی داشته است. یعنی آیا همچنان با رعایت دو رکن یاد شده صورتبندی و بیان می‌شده، یا این‌که به راستی از یادها رفته بوده و معنایش در فرهنگ‌مان منسوخ شده است؟

انبوهی از داده‌های برآمده از تاریخ و فرهنگ ایران زمین این گزاره را به کرسی می‌نشانند که هر دو سوبه‌ی مثبت و منفی (فلسفی و سیاسی) آزادی در این حوزه‌ی تمدنی حضور و استیلا و استمرار داشته‌اند. بحث بر سر اراده‌ی آزاد و تعارض آن با عرف و هنجارهای اجتماعی و حتا اراده‌ی خداوند چندان دامنه‌دار بوده که جریان‌هایی مانند معتزله و ملامتیه را ایجاد کرده، و استقلال اراده‌ی فردی در برابر اقتدار نهادهای سیاسی آنقدر زیربنایی قلمداد می‌شده که همه‌ی سیاستنامه‌ها و متون فقهی نوشته شده در سنت‌های گوناگون مذهبی و دینی در ایران به بحث کشمکش من و نهاد پرداخته‌اند و تقریباً همه‌شان بحثی مفصل درباره‌ی مشروعیت قیام بر ضد دولت فاسد و بیدادگر را طرح کرده‌اند.

اهمیت این مفهوم چندان بوده که حتا بر شناخت‌شناسی و رده‌بندی دانش‌های ایرانی نیز تاثیر گذاشته است. فارابی در کتاب «احصاء العلوم» رده‌بندی‌ای از دانش‌ها به دست می‌دهد و دانش‌ها را به پنج گروه اصلی تقسیم می‌کند که عبارتند از زبان (صرف و نحو و قرائت و شعر، مشتمل بر واژه‌شناسی و دستور زبان)، منطق، ریاضیات (مشتمل بر حساب و هندسه و اخترشناسی و مثلثات و موسیقی و مکانیک و مهندسی)، علوم طبیعی و علوم مدنی. این تقسیم‌بندی کمابیش همان است که امروز هم اعتبار دارد و دانشکده‌های دانشگاه‌ها را بر محور ادبیات، فلسفه، ریاضیات، علوم تجربی و علوم انسانی از هم جدا می‌سازد.

ابن‌سینا هم در «دانشنامه‌ی علائی» و «رساله‌ی اقسام العلوم» درباره‌ی دانش‌ها رده‌بندی‌ای همسان با فارابی به دست می‌دهد. اما یکی از تفاوت‌هایی که می‌افزاید آن است که سیاسات یعنی علوم مدنی عملی را به دو رده‌ی علم نوامیس (حقوق) و علم سیاسات تقسیم می‌کند. بعدتر در «منطق المشرقین» همین چارچوب را بسط داد و حکمت عملی را که در سنت ارسطویی سه شعبه داشت، به چهار رده تبدیل کرد.

در این میان تمایزی که فارابی میان علوم طبیعی و مدنی قایل می‌شود بسیار جای توجه دارد و به ویژه اگر با تمایز مشابهی که در آثار پیشگام مدرن اروپایی مقایسه شود، معنادار است. در سنت اروپایی که با دیلتای و ویکو آغاز می‌شود و تا وبر ادامه پیدا می‌کند، علوم انسانی را به خاطر دو شاخص تاریخ‌مندی و وابستگی به تفهیم از علوم تجربی جدا می‌کردند. یعنی عامل اصلی تمایز امری شناخت‌شناسانه بود و به‌ویژه با کشف تاریخ و زبان طی دو قرن پیش در مقام دو محور اصلی تعریف نظام اجتماعی و فرهنگ پیوند خورده بود.

فارابی اما علوم مدنی را شاخه‌ای از دانش‌ها می‌داند که به امور ارادی نظر دارد و کردارهای شخصی یا سنت‌های اجتماعی‌ای که ارادی هستند را موضوع بررسی قرار می‌دهد. در حالی که علوم طبیعی اموری را در نظر می‌گیرد که زیر فرمان قوانین علی و تخطی‌ناپذیر طبیعت قرار دارند. یعنی معیار تفکیک این دو از هم برای او اراده‌ی آزاد و مفهوم «من» خودمختار است، چه در سطح شخصی و چه در ابعاد کلان اجتماعی.

جالب آن که در دیدگاه فارابی دو کشف بزرگ اروپای قرن نوزدهمی به صورت پیش‌داشت حضور دارد. یعنی تاریخ‌مند بودن موضوع - چه طبیعی و چه مدنی - چند بار گوشزد شده و فارابی همچون امری بدیهی از رویش عبور کرده، و در رده‌بندی دانش‌ها هم روشن است که به پیوند زبان و فهم آگاهی کامل دارد و آن را مبنایی مهم برای رده‌بندی شناسایی می‌داند. نکته‌ی جالب دیگر آن که در آثار قرن نوزدهمی اروپا تلاشی هست برای آن که علوم انسانی از اخلاق و دین تفکیک شوند و این واکنشی است به سنت قرون وسطایی که در امتداد پیکربندی خرد روشنگری قرار می‌گیرد.

اما با مرور اثر فارابی روشن می‌شود که او چشم‌اندازی به کلی متفاوت از مفهوم دین در ذهن دارد و پیوندی میان آن و علوم مدنی قایل است. چون این علوم را به دو گروه تفسیم می‌کند و می‌گوید موضوع برخی سعادت انسان و جامعه است و موضوع برخی دیگر شیوه‌ی دستیابی به آن. به این شکل اخلاق در رده‌ی اول و فقه و قوانین اجتماعی در گروه دومی قرار می‌گیرند. این را می‌توان همچون توجه فارابی به تنش بنیادین در نظام اجتماعی تعبیر کرد. چنان‌که دانش‌های مربوط به تعریف وضعیت مطلوب (اخلاق) از علوم مربوط به شناسایی و دگرگون‌سازی وضعیت موجود (حقوق) تفکیک می‌شوند. باز این هم جالب است که فارابی این خوشه‌ی علوم مدنی را با برچسب‌های دیگری مثل فلسفه‌ی انسانی یا حکمت عملی هم مورد اشاره قرار می‌دهد و همه‌ی این‌ها به همان تنش بنیادین در امر انسانی و کوشش برای سازگاری با آن اشاره دارند. بازتاب این مفهوم در فهم قدرت نیز به قدر کفایت روشن است. بندی از «فضایح الروافض» که دکتر طباطبایی نیز در شرح خود بر «سیاست‌نامه»ی نظام‌الملک آن را نقل کرده،^۱ نشان می‌دهد که فرض اراده‌ی آزاد نزد معتزلیان و شیعیان (روافض) تا چه پایه با مضمون‌های سیاسی و به ویژه ایده‌ی شورش بر فرمانروای ستمگر در پیوسته بوده است. عبدالجلیل رازی قزوینی که این کتاب را از موضع سنی متعصبانه نوشته می‌گوید: «همچنان‌که گبران به یزدان و اهریمن گویند و اعتقاد کرده‌اند، هرچه نیکی و خرمی و راحت است از فعل یزدان است و هرچه زشتی و بدی و مضرت است از فعل اهریمن است، رافضی هم این گوید که خدای عز و علا خالق خیر و نفع و نیکی است و خواهان آن است، هرچه شر و زیان است از فعل شیطان است به شرکت ما، و مذهب حق آن است که خدای تعالی خالق خیر و شر است و مرید همه‌ی اشیاء است و اوست نافع و ضار، آفریننده‌ی حرکات و سکانات اوست و در خلق افعال کسی با وی شریک نیست و چنان‌که گبرکان خود را مولای آل ساسان دانند رافضیان خود را مولای علویان دانند و هم چنان‌که گبرکان ملک به نسبت به فر یزدان دانند، رافضیان نیز خلافت به نسبت دانند و نص گویند به جای فر یزدانی، و همچنان‌که گبرکان از همه‌ی صحابه عمر را دشمن‌تر دارند رافضیان نیز عمر را دشمن‌تر دارند به سنت گبرکی، و همچنان‌که گبرکان گویند که کیخسرو نمرود و به آسمان شد و زنده است و به زیر آید و کیش گبرکی تازه کند، رافضی گوید که قائم زنده است، بیاید و مذهب رفض را قوت دهد و جهان بگیرد و ذوالفقار با خود دارد تا همه‌ی مسلمانان را بدان بکشد». ^۲ طرح پرسش درباره‌ی اراده‌ی آزاد و جانبداری از آن را در طیفی بسیار گسترده از متون می‌توان بازجست. نمونه‌اش «تاریخ‌گزیده»ی حمدالله مستوفی است که هشت قرن پیش نوشته شده و موضوعش تاریخ است، اما هر از چندی گفتاری از بزرگان را نیز به فراخور موضوع نقل کرده است. در این کتاب جمله‌هایی ماندگار از بوذرجمهر (بزرگمهر) نقل شده که «وزیر انوشیروان عادل بود و مروی نژاد»، که «پنج چیز به قضا و قدر است: زن موافق خواستن و فرزند آوردن و مال یافتن و جاه بلند کردن و زندگانی دراز یافتن، و پنج چیز به جد و جهد بنده حاصل آید: علم و ادب و شجاعت و یافتن بهشت و پرهیز از دوزخ».^۳

۱ طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۵۹.

۲ قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۰۵-۴۰۷.

۳ مستوفی، ۱۳۶۲: ۶۷.

این جا به دو رده از چیزهای دلخواه اشاره شده که تقریباً با نظام چهار لایه‌ای فراز در مدل نظری زروان برابر است. زندگی دراز و فرزند آوردن (بقا) و زن موافق خواستن (لذت) و مال یافتن (قدرت) و جاه بلند کردن (معنا) به بخت و تقدیر وابسته است و خارج از دایره‌ی اختیار و پیش‌بینی انسانی است. در مقابل شجاعت (زیستی، مربوط به بقا) و یافتن بهشت و پرهیز از دوزخ (روانی، مربوط به لذت) و ادب (اجتماعی، مربوط به قدرت) و علم (فرهنگی، مربوط به معنا) با کوشش و تلاش شخصی و اراده و همت به دست می‌آید. همین‌ها از زبان بزرگمهر به شکلی دیگر نیز بیان شده‌اند، با طرح این پرسش که «چه خواهیم از خدا که همه چیز خواسته باشم؟» و این پاسخ که «تندرستی و ایمنی و توانگری»^۱ که به ترتیب مربوطند به لایه‌های زیستی و روانی و اجتماعی.

این دو رده از خواسته‌ها در واقع همان دوقطبی گهر در برابر هنر را نشان می‌دهند. یعنی آنچه که سرشتی یا تصادفی است (گهر/بخت) و آنچه که اکتسابی است و ارادی و با کوشش و تمرین به دست می‌آید (هنر). هنر در اصل لغوی‌اش (هو: نیکو + نر: انسان/مرد) یعنی «نیکمرد/ آدم خوب» و مهم است که این کلمه به بخش اکتسابی و ارادی منسوب شده و نه مقدر و سرشتی. این همان هنر است که در کتیبه‌ی نقش رستم بارها مورد اشاره واقع شده و داریوش بزرگ خود را به خاطر برخورداری از آن می‌ستاید، و سه قرن پیشتر از مستوفی فردوسی درباره‌اش می‌گوید که «گهر بی‌هنر زار و خوار است و سست/ به فرهنگ باشد روان تندرست» و «سخن زاین درازی چه باید کشید؟ / هنر برتر آمد ز گوهر پدید». به همان ترتیبی که داریوش و فردوسی بخش ارادی هستی انسان را برتر شمرده‌اند، بزرگمهر هم به روایت «تاریخ گزیده» چنین کرده است، وقتی می‌گوید: «گفتم کارها به کوشش است یا به قضا؟ گفت کوشش قضا را سبب است»،^۲ و «گفتم از زندگانی کدام ساعت ضایع‌تر؟ گفت آن زمان که به جای کس نیکی تواند کرد و نکند».^۳

آزادی به معنای کوشش فردی و اختیارآمیز برای پیگیری این خواسته‌هاست و پرهیز از آنچه که مایه‌ی کاهش و آسیب‌بدان شود. این آزادی آشکارا در همه‌ی لایه‌های فراز و کل ماهیت انسانی ریشه دارد، اما روشن است که سویی سیاسی و اجتماعی نیرومندی نیز در آن پیش‌تنیده شده است. این نکته معنادار است که اصولاً مهمترین آیین مذهبی شیعی که از سویی ایرانی‌ترین مناسک اسلامی است و از سوی دیگر رایج‌ترین سنت اسلامی در ایران، مراسم عاشورا است که به بزرگداشت دولتمردی اختصاص یافته که در برابر دولتی فاسد سر به شورش برداشت و مظلومانه ولی دلیرانه کشته شد. در گذشته سوگ سیاوش نیز دقیقاً همین بافت را داشته و خاطره‌ی پیروز پارسی ابولؤلؤ که خلیفه‌ی دوم را به قتل رساند هم چنین قالبی دارد. بنابراین اگر کسی منکر حضور و صورت‌بندی و اهمیت اراده‌ی آزاد یا کشمکش من و نهاد در تمدن ایرانی باشد، باید به سادگی به ناآشنایی و نادانی‌اش در این زمینه حکم کرد و سیاهه‌ای بلندبالا از متون را به دستش داد.

با این همه شیوه‌ی گره خوردن این دو مضمون و برآمدن مفهوم آزادی از دل آن نیز اهمیت دارد. یعنی چه بسا که دو مضمون اراده‌ی آزاد و واگرایی خواست من و قانون جامعه در فرهنگی وجود داشته باشد، اما - بنا به تصادفی دور از ذهن و تحقق نیافته - این‌ها با هم ارتباطی پیدا نکنند و به صورت‌بندی مفهوم آزادی منتهی نشوند. از این‌رو باید در کنار ردیابی شرایط امکان، گواهان مربوط به تحقق عینی نتیجه را نیز در نظر داشت و به دنبال متونی گشت که هر دو مضمون را در کنار هم آورده و به مفهوم آزادی چفت و بست‌شان کرده باشند.

در ایران زمین اما سیر تحول این اندیشه ادامه یافت و در دو شاخه‌ی موازی به زایش طریقت عرفانی و شریعت مذهبی منتهی شد که دو شکل متفاوت و گاه ناسازگار از اخلاق و هستی‌شناسی را صورت‌بندی می‌کردند، و تمایز اصلی‌شان آن بود که مفهوم دیرینه‌ی مهر را در جهان‌بینی خود بپذیرند یا نپذیرند. نظام شریعت‌مدار که مهر را همچون مرکزیتی هستی‌شناختی و غایتی اخلاقی نمی‌پذیرفت، بیشتر بر اخلاق جمعی و انضباط بیرونی برخاسته از نهادهای اجتماعی

۱ مستوفی، ۱۳۶۲: ۶۷.

۲ مستوفی، ۱۳۶۲: ۶۷.

۳ مستوفی، ۱۳۶۲: ۶۸.

تمرکز داشت. در مقابل طریقت عرفانی که ادامه‌ی مستقیم کیش باستانی مهر و میوه‌ی پیوندی میان رازورزی مهرپرستان و خردگرایی زرتشتیان اولیه بود، به یک دستگاه روان‌شناختی کامل و گسترده منتهی شد که بر من تمرکز داشت. عرفان ایرانی به این شکل نه تنها من را با دقت و انسجام تمام صورتبندی کرد، که شیوه‌هایی برای شناسایی و ارزیابی و راهبردهایی برای توانمندسازی و دگرگون‌سازی آن را نیز ابداع کرد. یعنی سطح روانشناختی را در تمامیت خود پیمود.

از این مرور کوتاه روشن می‌شود که مضمون اراده‌ی آزاد و اختیار من‌ها در کانون اندیشه‌ورزی ایرانیان قرار داشته و در سراسر دوران اسلامی نیز تداوم خود را حفظ کرده است. بدیهی است که نباید این مضمون‌ها و مفهوم‌سازی‌ها را با آنچه در دوران مدرن و زمینه‌ی اروپایی می‌بینیم یکی دانست. اما آشکارا در این متون دستگاه نظری منسجم، گسترده و دقیقی وجود دارد که درباره‌ی مضمون‌هایی اندیشیده که محور آرای مدرن هم هستند. این تصور که گفتمان مدرن دقیق‌ترین و بهترین و کامل‌ترین برداشت درباره‌ی این کلیدواژه‌ها را به دست می‌دهد، روی دیگر سکه‌ی انکار وجود چنین اندیشه‌هایی در تمدن‌های غیراروپایی است. یعنی مرجع پنداشتن متونی که طی سه قرن گذشته در اروپا تولید شده، تعصبی فراگیر و رایج اما بی‌پایه و بی‌پشتوانه است که برای ورود به بحث جدی درباره‌ی سیاست و قدرت باید از آن گذر کرد. کافی‌ست متون ایرانی درباره‌ی مفهوم اراده و اختیار و آزادی را مرور کنیم تا دریابیم که در این قلمرو تمدنی با پیکربندی‌ای کهن‌تر، کاربردی‌تر و بسیار دیرینه‌تر از این مفاهیم سروکار داریم که مدرن نیست، و قرار هم نیست مدرن باشد. داوری درباره‌ی دقت، واقع‌گرایی، کارآیی و پیامدهای شیوه‌های ایرانی و اروپایی برای صورتبندی این مفاهیم اما باید پس از پژوهشی روش‌مند و مستند انجام پذیرد، و حکمی نیست که بتوان پیشاپیش صادرش کرد. هنگام انجام این داوری به ویژه باید به قدمت و حجم اندیشه‌ورزی‌ها درباره‌ی این مفاهیم در تمدن اروپایی نگریم و پیچیدگی گفتمان‌های برآمده در این زمینه را محک زد و به پیامدهای عینی‌اش در رفتار تاریخی جوامع غربی توجه کرد. چنین سنجه‌هایی وقتی روشنگر عمل می‌کنند که به دعوی ظهور آزادی در یونان و اروپا نیز نقادانه بنگریم و این باور عمومی را محک بزنیم که آزادی و اراده‌ی خودمدار در عصر زرین فرهنگ یونانی و دوران اقتدار دولت روم تا چه اندازه در اسناد و شواهد عینی منعکس شده است؟

گفتار چهارم: ناپیوستگی مفهوم آزادی در غرب

پیشتازی و پیوستگی مفهوم آزادی در ایران زمانی بهتر نمایان می‌شود که به سیر تحول آن در سایر تمدن‌ها بنگریم. این مفهوم در حوزه‌ی تمدن چینی عملاً غایب است و تنها رگه‌های آن را در کیش‌های بودایی، مانوی و اسلامی می‌بینیم که هر سه از قلمرو ایران و با واسطه‌ی شبکه‌ی بازرگانان ایرانی (راه ابریشم) به آن سامان راه یافته‌اند. در اروپا - که از دید اندیشمندان مدرن خاستگاه مفهوم آزادی قلمداد می‌شود - هم اوضاع چندان بهتر نیست. از آنجا که ادعایی رایج و فراگیر در این مورد اخیر وجود دارد، باید ببینیم که در این زمینه‌ی فرهنگی آزادی چه سیر تکاملی‌ای داشته و چطور فهمیده می‌شده است.

نگاه مسلط درباره‌ی ظهور مفهوم آزادی در غرب این عقیده را تبلیغ می‌کند که آزادی امروز غربی ادامه‌ی مستقیم دموکراسی آتنی است. یعنی در جهان باستان کانونی سیاسی برای تعریف آزادی وجود داشته و آن هم یونان باستان و به طور خاص شهر آتن در عصر زرین فرهنگ یونانی بوده، و آنچه در دوران نوزایی می‌بینیم احیا و نوسازی و بازگشت به همان مفهوم از آزادی است.

اما با مرور منابع یونان باستان روشن می‌شود که این ادعا یکسره نادرست است. یونانیان باستان دو رکن مفهومی برسازنده‌ی آزادی مثبت و منفی، یعنی دلالت سیاسی و فلسفی آزادی را در آثارشان منعکس نکرده‌اند. در میان این دو بافت فلسفی آزادی مهمتر است، که در قالب اراده‌ی آزاد تبلور پیدا می‌کند و در متون یونانی باستان به رسمیت شناخته نشده است. این مفهوم چه در تاریخ‌هایی مانند هرودوت و چه در تراژدی‌ها و چه در متون فلسفی همواره در بهترین حالت همچون نوعی مسئله‌ی نوظهور و وارداتی شرقی با حالتی انکارآمیز مورد اشاره قرار گرفته است. یعنی نه درونزاد بوده و نه پذیرفته شده است.

عصر زرین فرهنگ آتنی که از دید یونان‌مداران گهواره‌ی مفهوم آزادی است، اگر در بستری تاریخی نگریسته شود همان دورانی است که با فتح آتن به دست قوای هخامنشی آغاز می‌شود و تشکیل یک طبقه‌ی فرهنگی و سیاسی دست‌نشانده‌ی ایران را در این شهر در پی دارد. سوفیست‌هایی که پرچمدار ایده‌ی آزادی و دموکراسی در یونان قدیم بوده‌اند، آشکارا سخنگوی جبهه‌ی ایرانی محسوب می‌شدند و با این همه کلمه‌ی آزادی را در معنایی متفاوت و ساده‌تر از تبارنامه‌ی زرتشتی‌اش به کار می‌گرفتند.

اندیشه‌ی یونانی کلاسیک که در آثار افلاطون و ارسطو و تراژدی‌های آتنی تبلور یافته، یکسره در نقد و رد سوفیست‌ها نوشته شده و محورش انکار آزادی است، نه تایید آن. به همین خاطر از نسخه‌ی سوفیستی آزادی‌خواهی جز اشاره‌هایی پراکنده چیزی باقی نمانده است. اما از همان‌ها بر می‌آید که این ایده‌ای وارداتی بوده و نتیجه‌ی وامگیری از ایران زمین. شواهد در این زمینه فراوان است و من پیشتر در مجموعه‌ای از کتاب‌ها به این موضوع پرداخته‌ام. در «اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی» تاریخ سیاسی یونان باستان و دلایل جامعه‌شناختی امتناع ظهور آزادی در آن سامان را شرح داده‌ام و در «اودیپ شهریار»^۱ خوانشی از متن را آورده‌ام که با بستر تاریخی ظهور اثر بیشترین سازگاری را دارد. خوانشی که نشان می‌دهد محور اصلی جدلی تراژدی، مخالفت با اراده‌ی آزاد انسانی بوده است.

همچنین در «تاریخ خرد ایونی»^۲ نشان داده‌ام که ایده‌ی اراده‌ی آزاد و استقلال من از نهاد در دوران هخامنشی از مراجع ایرانی وارد زبان و فرهنگ یونانی شده، و در «افلاطون: واسازی افسانه‌ای فلسفی»^۳ شرح داده‌ام که موضع این

۱ وکیلی، ۱۳۹۸ (پ).

۲ وکیلی، ۱۳۹۵ (ب).

۳ وکیلی، ۱۳۹۶ (الف).

فیلسوف نامدار محافظه‌کارانه، استبدادی و ضد آزادی بوده است. در «ارسطو»^۱ هم نشان داده‌ام که جامعه‌ی سیاسی مورد نظر ارسطو همان پولیس برده‌دار یونانی است که مسئله‌ی اصلی‌اش کنترل بردگان است، نه آزادی شهروندان.

در این بین ارسطو نسخه‌ای ساده شده و به نسبت سطحی از چارچوب ایران شهری دریافته بود و تحریفی مصری از آن را متناسب با پولیس یونانی تبلیغ می‌کرد، حکمت عملی (مفهوم هخامنشی دادگری) را به سه شاخه‌ی ایتیکه (ἠθικη: خلق و خوفا)، اوئکوَنومیα (οἰκονομία: حسابرسی در خانه) و پولیتئا (πολιτεία: رفتار در دولت‌شهر) تقسیم کرد. این سه را در عصر اسلامی به اخلاق و تدبیر منزل و سیاست ترجمه کرده‌اند. اما این‌ها تعبیرهایی ایرانی است که خاستگاه اولیه‌ی آرای ارسطو بوده و به هنگام ترجمه بار دیگر به صورت اصلی‌اش بازسازی شده است. خود ارسطو مقصودی ساده‌تر و متفاوت را در متون خود پی می‌گیرد. برای او ایتیکه و اکونومیا و پولیتئا عبارت است از چگونگی موفق بودن فرد در زندگی شخصی‌اش، در زندگی خانوادگی‌اش، و در ارتباطش با افراد هم‌قبیله‌ای‌اش در دولت‌شهر یونانی. آنچه افلاطون و ارسطو می‌گویند با سنت کهن‌تر ایرانی تفاوت دارد، که منبع وامگیری‌شان بوده اما در بافتی یونانی بازنویسی و بازسازی شده است. در این جا به خاطر تنگنای متن ناگزیر تنها به برخی از این تفاوت‌ها اشاره می‌کنم و خواننده‌ی علاقمند را به مطالعه‌ی این کتاب‌ها تشویق می‌کنم. چون به کرسی نشاندن هریک از گزاره‌های یاد شده بحثی مفصل می‌طلبد که در آن نوشتارها به تفصیل آمده است.

یک نمود از موضع سیاسی افلاطون آن که وقتی گذار نظام دموکراسی به جباری را توصیف می‌کند، نشانه‌های تباهی در جامعه‌ی دموکرات و ظهور بدترین شکل از انحطاط اجتماعی را آزادی و برابری می‌داند. نشانه‌های این انحطاط از دید او عبارتند از این که شاگردان دیگر حرمت استادان را نگه نمی‌دارند و پسران مدعی اقتدار و موقعیت پدران می‌شوند و این آزادی خطرناک و تباه‌کننده «زمانی به بلندترین پایه‌ی خود می‌رسد که بندگان و کنیزان زرخیز با خواجهگان و بانوان برابر می‌شوند. چیزی نمانده بود که فراموش کنم که آزادی و برابری کامل میان زنان و مردان نیز حکمفرما می‌شود».^۲ نمونه‌هایی از این دست در رساله‌های افلاطون فراوان است. در حدی که آثار او را می‌توان بیانیه‌ی طولانی و نه چندان مستدل در رد و انکار اراده‌ی آزاد و عقلانیت فردی دانست.

مفهوم تراژدی هم در آن به همین ترتیب در دل جناح محافظه‌کاران و برای مخالفت با مفهوم اراده‌ی آزاد شکل گرفته است. هم در «پارسیان» اثر آیسخولوس و هم در تراژدی «اودیپ شهریار» اثر سوفوکلس که به ترتیب اولین و برجسته‌ترین اثر در این سبک هستند، مفهوم آزادی و خودمختاری انسانی در پیوند با پارسیان و فرهنگ شرقی قرار گرفته و سراسر اثر بیانیه‌ایست در رد و انکار آن. پیام نهایی تراژدی آن است که سرکشی در برابر تقدیر و خیره‌سری با تکیه بر خواست شخصی (هویریس) همواره به شکست می‌انجامد و اجبار خدایان همواره در نهایت چیره می‌شود. یعنی نه تنها در متون فلسفی و تاریخ‌ها، که در آثار ادبی یونان قدیم هم مفهوم آزادی همچون ایده‌ای بیگانه و مهاجم به پارسیان منسوب می‌شده و موضوع مخالفت بوده است.

گذشته از انکار اراده‌ی آزاد، در منابع یونانی کلاسیک تقابل میان من و نهاد هم به کلی غایب است. در پایان عصر زرین یونانی می‌بینیم که نظریه‌پردازان یونانی همواره «من» را همچون اندام‌هایی تمایز نیافته در پیکره‌ی نهادها و قبیله‌ها و خاندان‌ها در نظر می‌گیرند و نه جوهره‌ای مستقل و در مقابل‌اش. در متون یونانی نخستین رد پای اشاره به تنش میان من و نهاد را نزد افلاطون می‌بینیم که با قطعیت و شدت از نهاد دفاع می‌کند و من را در برابر آن هیچ می‌انگارد. افلاطون در واقع مبلغ ذوب شدگی فرد در نهاد دولت عشیره‌ای اسپارت‌گونه بوده است.

ارسطو نیز بعدتر با تمایز قابل شدن میان مردان بالغ عضو عشیره (دموس) و باقی که زن و کودک یا برده هستند همین برداشت را تکرار کرد. تعریف ارسطو از انسان که به غلط «حیوان اجتماعی» ترجمه شده، در اصل یونانی‌اش (ζῷον πολιτικόν) به معنای «جانور دولت‌شهری / حیوان پولیسی» است و انسان را همچون موجودی تعریف

۱ وکیلی، زیر چاپ.

2 Plato, Republic, 8. 563.

می‌کند که بوم طبیعی زندگی‌اش دولت‌شهر یونانی (یعنی اتحادیه‌ی چند قبیله‌ی نیرومند یکجانشین) است و معنادار بودن جوهر انسانی فارغ از این نهاد کهن و دولت بدوی را انکار می‌کند.

پس از ارسطو نیز همین آرا بار دیگر در متون مسیحی تبلور یافتند و در آثار سنت آگوستین به بدنه‌ی باورهای کاتولیکی برکشیده شدند. در منابع عصر مسیحیت هم همین برداشت از عشیره‌ی جبار و سلطه‌گر در قالب کلیسایی تناسخ یافته و بازتولید شده که پیکره‌ی مسیح قلمداد می‌شود و خارج از آن راه نجاتی وجود ندارد. سنت سیپریان کارتاژی^۱ که از بنیانگذاران مسیحیت اروپایی است به خاطر این جمله‌ی مهم‌اش شهرت دارد که *extra ecclesiam nulla salus* (بیرون از کلیسا هیچ رستگاری ممکن نیست).^۲ یعنی در متون یونانی و لاتین نه تنها تأکید بر اراده‌ی آزاد و خودمختار بودن من نمی‌بینیم، که دیدگاهی جبرگرا و هوادار سیطره‌ی اراده‌ی فراتر از من همواره غلبه داشته است. خواه در قالب محافظه‌کاری فلسفی افلاطون یا نگرش سیاسی ارسطویی و یا تمرکزگرایی مذهبی آگوستینی. تقابل میان من و نهاد نیز در منابع یونانی و لاتین نه معتبر شناخته می‌شده و نه چندان موضوع بحث بوده است.

اگر به جای تکرار گفتارهای نویسندگانی که طی دو‌یست سال گذشته در اروپای غربی آزادی یونانیان را ستوده‌اند، به متن‌های بازمانده از خود این یونانیان باستانی بنگریم، تصویری یکسره متفاوت با آنچه تبلیغ می‌شود پیش چشم‌مان نمایان خواهد شد. تصویری یکدست، منسجم و روشن که برآیند اسناد موجود بر روی آن توافقی عام دارند. براساس این تصویر مستند می‌توان قاطعانه گفت که مفهوم آزادی به شکلی که امروز فهمیده می‌شود و به شکلی نزدیک بدان که در تمدن ایرانی نمود داشته، در متون غربی کهن غایب است. تا سیصد سال پیش در قلمرو تمدن اروپایی آزادی نه تنها مورد تأیید و تأکید نبوده، که همیشه همچون معارضی بیگانه و حاشیه‌نشین بازنموده می‌شده و اشاره‌ها بدان انکارآمیز، حاشیه‌ای و کمیاب بوده است. از این‌رو برداشت مرسوم امروزی که کلمه‌ی آزادی در یونان باستان را به معنای رهایی از یوغ استبداد شرقی تعبیر می‌کند و یا آن را در معنایی نزدیک به مفهوم مدرن با دموکراسی متصل می‌بیند، یکسره نادرست است و از ناخوانده ماندن منابع یونان باستان یا تحریف شدن‌شان نتیجه می‌شود.

در کتاب «تاریخ خرد ایونی»^۳ این نکته نشان داده شده که مفهوم آزادی در یونان باستان وامی بوده که از قلمرو ایران به آنجا وارد می‌شده و همواره با مقاومت و انکار نیروهای محافظه‌کار رویارو بوده است. افلاطون وقتی به نقل از سقراط می‌گفت برترین صفت قابل تصور برای افراد و شهرها آزادی است، سخنش به اختیار و حق انتخاب آزاد افراد و رهایی از قید و بند هنجارهای نهادی یا خودمختاری سیاسی ربطی نداشت. کلمه‌ی *ελευθερία* (الوثریا: آزادی) در یونانی باستان با صراحت همچون متضادی برای بردگی تعریف می‌شد و جریان اصلی اندیشه‌ی یونانی (سقراط، افلاطون، ارسطو) فرد آزاد را عضوی بالغ و نرینه از عشیره‌ی نیرومند می‌دانستند که اسیر قبیله‌ای دیگر نشده و در موقعیت بردگی قرار نداشته باشد.

نزد ایشان مردمان به دو رده‌ی برده و آزاد تقسیم می‌شدند و این تقریباً به معنای «اسیر مطیع قبیله‌ای بیگانه» در برابر «مرد عضو عشیره» بود. این تصور که یونانیان باستان بردگی را با خصوصیات شرقی یا تابعیت شاهنشاهی ایران هم‌تا می‌شمردند ابداعی جدید است. در متون کهن یونانی ستایش‌های اغراق‌آمیز از شاهنشاه ایران و جایگاه والای پارسیان و شاهشان چندان پربسامد است که جملات پراچاع گواه گرفته شده برای چنین برداشتی را به استثنای حاشیه‌ای بدل می‌سازد. حتا افلاطون که در ایران ستیزی‌اش بحثی نیست، وقتی سقراط را در حال بحث با اوتودموس تصویر می‌کند، بردگی را به این خاطر صفتی ناپسند می‌شمارد که با میل به کامجویی مهارگسیخته مربوطش است، و نه با تابعیت سیاسی هخامنشیان.^۴ این ارجاع به آزادی شرقی شاید امروز غریب بنماید، چون هژمونی حاکم بر فضاهای دانشگاهی اروپا و غرب طی قرن گذشته واژگونه‌ی آن را تبلیغ کرده است. با این حال کافی‌ست به اصل منابع تاریخی و متون سیاسی و دینی و روایت‌های اساطیری بنگریم تا دریابیم که ایران زمین در مقام «شرق» با کامجویی، لگام‌گسیختگی خواست و میل فردی، و «من»‌های نیرومند و خداگونه همسان انگاشته می‌شده است و این‌ها شاخص‌هایی است که آزادی را تعیین می‌کنند. فیلسوفان قبیله‌گرای یونانی- رومی

1 Saint Cyprian of Carthage

2 Ware, 1993: 247-248.

۳ وکیلی، ۱۳۹۵ (ب).

4 Xenophon, Memorabilia, 4.5.

و زاهدان مسیحی غربی، به خاطر همین آزادی لگام گسیخته و کافرانه شرق را نکوهش می‌کرده‌اند، نه به دلیل بندگی و بردگی، که واژگونی این کامجویی و رهایی‌ست. تصویر حرمسراهای انباشته از لذت‌های گناه‌آمیز شرقیان و زنان مقتدر درباری با شهوت لگام گسیخته نموده‌هایی از این کلیشه‌ی دیرپای اروپایی است که تا به امروز دوام آورده و در آثار ادبی قرن نوزدهم و سینمای قرن بیستم نمودی برجسته پیدا کرده است. با مرور این منابع دیگر دریافتن این نکته مایه‌ی تعجب نخواهد بود که مفهوم آزادی در غرب اغلب با نمادها و رمزگانی ایرانی رمزگذاری می‌شده است و به ادیان و آرای ایرانی منسوب می‌شده است. یک نمونه‌ی مشهورش که تا نخستین تپش‌های قلب مدرنیته ادامه یافت، به کیش مهر مربوط می‌شود که از دیرباز یکی از سرمشق‌های مهم نظریه‌پردازی درباره‌ی «من» و آزادی «من» در ایران زمین بوده و در نوشتاری مستقل درباره‌اش به تفصیل داد سخن داده‌ام.^۱

مشهورترین نماد مهرپرستان در روم، کلاه مه‌ری بوده که بی‌تردید خاستگاهی پارسی دارد و در ضمن رومیان آن را علامت آزادی می‌دانستند و به اشتباه آن را بومی فریگیه می‌شمردند، چون خودشان آن را از فریگی‌ها وامگیری کرده بودند. به دلیل همین تعبیر از کلاه مه‌ری بوده که بردگان آزاد شده تا مدتی آن را بر سر می‌گذاشتند و مراسم رومی آزاد کردن یا بازخرید بردگان نیز با اهدای این کلاه از سوی ارباب به برده‌ی آزاد شده همراه بود. این نکته معنادار است که این کلاه با خود بردگی پیوندی نداشته و تنها آزادی را نمایندگی می‌کرده، چون می‌بینیم که معنایی فروپایه و خوارمایه ندارد و در روم باستان همین کلاه را بر سر ایزدبانوی آزادی هم می‌گذاشتند. رنگ کلاه این ایزدبانو درست معلوم نیست، اما می‌دانیم که کلاه میتراپی سرخ رنگ بوده است.^۲

باید به این نکته توجه داشت که کلاه میتراپی نمادی نبوده که از ایران به روم منتقل شود و در سرزمین زادگاهش ریشه‌کن شده باشد. کلاه سرخ میتراپی در ایران زمین نیز همچنان باقی ماند و دلالت سیاسی‌اش را هم قرن‌ها پیش از انقلاب فرانسه با قدرت تمام دارا بود. در دوران اسلامی به صورت نماد برخی از گروه‌های صوفی درآمد. زمانی که شاه صفی اردبیلی شروع به سازماندهی پیروانش کرد، قبایل ترک ایرانی شده‌ی پیرو او کلاهی مشابه را بر سر گذاشتند و کمی بعدتر برای تأکید بر شیعه بودن‌شان بخشی با چهارده ترک را بدان افزودند که نماد چهارده معصوم بود. این گروه‌های نظامی که در دوران شاه اسماعیل به صورت ارتش ملی ایران دگردیسی یافتند و در جنگ چالدران دلیری بسیار به خرج دادند، خود را قزلباش (به ترکی یعنی سرخ کلاه) می‌نامیدند.

حدود دو هزار سال بعد از رواج این کلاه در فریگیه، زمانی که انقلابیون فرانسه به دنبال نمادی برای آزادی گشتند، در نهایت همین کلاه سرخ رنگ را برگزیدند و به این ترتیب کلاه میتراپی در دوران معاصر و در نخستین انقلاب مدرن تاریخ نیز نماد آزادی قرار گرفت. این کلاه را در فرانسه دقیقاً با همان تعبیری که در روم میتراپرست رواج داشت، کلاه فریگی (bonnet Phrygien) یا کلاه آزادی (bonnet liberte) یا کلاه سرخ (bonnet rouge) می‌نامیدند.

توجه به این کلاه و اهمیت نمادینش در حدود زمان انقلاب فرانسه (سال ۱۶۸۵ تا ۱۶۸۸/خ/ ۱۷۸۹ م.) آغاز شد و در سال ۱۶۹۰ (۱۶۹۰/خ/ ۱۷۹۰ م.) به عنوان نماد آزادی‌خواهان انقلابی همه‌گیر شد. تا دو سال بعد (۱۷۹۱/۵/ ۱۷۹۱/۵) این کلاه به صورت بخشی جدایی‌ناپذیر از گروه تندروی پابرنه‌ها (sans culotte) در آمد. نیروی این نماد چندان بود که در ۳۰ خرداد سال ۱۷۹۱ (۱۷۹۱/خ/ ۲۰ ژوئن ۱۷۹۲ م.) لویی شانزدهم ناچار شد در برابر جمعیت معترضی که در کاخ توپلری گرد آمده بودند، این کلاه را بر سر بگذارد.

جالب آن که قدمت کاربرد این کلاه در ارتباط با انقلاب‌های مدرن به پیش از انقلاب فرانسه مربوط می‌شود. در واقع نخستین انقلابیونی که این کلاه را به عنوان علامت خود برگزیدند، استقلال‌طلبان آمریکایی بودند که از حدود سال ۱۷۴۴ (۱۷۴۴/خ/ ۱۷۶۵ م.) این کلاه را به‌ویژه در بخش‌های شمال شرقی این سرزمین - که نفوذ فرهنگ فرانسوی بیشتر بود -

۱ برای دانستن درباره‌ی آیین مهر و تبارنامه‌ی آریایی‌اش، چگونگی جذب و ادغام شدن‌اش در دین زرتشتی و مسیرهای تحول مستقل‌اش در وامگیری‌های رومیان از آن بنگرید به کتاب «اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی» (وکیلی، الف-۱۳۹۵). همچنین درباره‌ی پیوند میان مهر و قدرت در سطح شخصی و تجلی معنای آزادی در اسطوره‌ی رستم و چارچوب مهرپرستانه‌اش بنگرید به فصل آخر کتاب «اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی» (وکیلی، ۱۳۸۹-الف).

بر سر می گذاشتند. با شروع انقلاب آمریکا و جنگ‌های استقلال این کلاه به صورت نماد هواداران جمهوری و استقلال درآمد. رنگ کلاه آمریکایی‌ها هم سرخ بود و معمولاً روی آن کلمه‌ی آزادی را می‌دوختند.^۱ بنابراین آن پیوستگی‌ای که درباره‌ی مفهوم آزادی در غرب ادعا می‌شود به محض آن که به منابع و متون بازمانده از یونان و روم باستان بنگریم، فرو خواهد پاشید. در دولت‌شهرهای یونانی و بعدتر در دولت بزرگ روم با جامعه‌ای برده‌دار روبرو هستیم که نیروی کار کشاورزش از آدمیان فرودست قابل خرید و فروش و فاقد حقوق تشکیل شده و بنابراین بدنه‌ی جمعیت‌اش به معنای کلاسیک و دقیق کلمه برده بوده‌اند. مفهوم آزادی هم در این بافت به معنای برده نبودن درک می‌شده و تعمیمی فراتر از این به ندرت و تنها در حاشیه دیده می‌شود. رمزپردازی‌ها و نشانه‌هایی هم که در قلمرو اروپا با مفهوم آزادی مربوط می‌شوند اغلب تباری ایرانی دارند و از پشتیبانی یک نظریه‌ی فلسفی یا شاخه‌هایی از دین‌ورزی منظم محروم بوده‌اند. در این بافت فرهنگی نه تنها تمایزی میان آزادی فلسفی مثبت و آزادی منفی سیاسی وجود نداشته، که اصولاً این دو مضمون صورتبندی نشده و رواجی نداشته‌اند.

گفتار پنجم: مفهوم بردگی و تعریف نظام برده‌دارانه

وقتی به مفهوم آزادی در تمدن ایرانی و اروپایی می‌نگریم، درمی‌یابیم که مهمترین عاملی که مفهوم‌پردازی و صورتبندی دقیق‌اش در یکی و خام و نارس ماندن‌اش در دیگری را رقم زده، نظام اقتصادی - سیاسی متفاوت حاکم بر این دو قلمرو بوده است. در قلمرو اروپا آزادی همواره همچون ضدی برای بردگی قلمداد می‌شده و به مرتبه‌ی مفهومی عام، فلسفی و سیاسی برکشیده نشده است. چون در تاروپود جامعه‌ای برده‌دار تعیین می‌شده است. در ایران زمین غیاب نظام بردگی عاملی اصلی بوده که «مادرزاد» بودن آزادی/آماگی را به امری بدیهی بدل می‌ساخته است.

برای فهم دقیق‌تر تفاوت پیکربندی آزادی در دو تمدن ایرانی و اروپایی لازم است به این زمینه‌ی جامعه‌شناسانه نیز بنگریم و شواهدی که درباره‌ی تاریخ بردگی در دست داریم را مرور کنیم. این کنکاش به ویژه از آن رو اهمیت دارد که برخی از نویسندگان معاصر رواج و نهادینه بودن بردگی در اروپا را انکار کرده، یا با پیش‌داشته‌هایی شرق‌شناسانه آن را به ایران نیز تعمیم داده‌اند. نمونه‌ای از این پژوهشگران روزنتال است که نظام برده‌داری را در میان مسلمانان بدیهی و نهادین فرض کرده و بر این مبنا - مثل اروپا - مفهوم آزادی را رهایی از بردگی فهم کرده است.^۱ تعبیری که دست کم درباره‌ی قلمرو ایران زمین که هسته‌ی مرکزی دنیای اسلام هم هست، اعتبار ندارد، چرا که نظام برده‌دارانه - به معنای حضور یک طبقه‌ی کشاورز و مولد اقتصادی که مالکیت‌پذیر باشند - اصولاً در ایران زمین غایب بوده است. هم غیاب شواهد نشانگر نظام برده‌داری بر این نکته گواهی می‌دهد و هم حضور گواهایی که بر آزاد بودن توده‌ی مردم شهادت می‌دهند.

آنچه تفسیر تمدن ایرانی از آزادی را ویژه می‌سازد و در تمدن اروپایی و چینی غایب است، آن است که در ایران زمین آزادی مستقل از نهاد برده‌داری تعریف می‌شده است. یعنی شکاف معنایی بزرگی که بین ایران و انیران وجود داشته و خاستگاه مفهوم آزادی را در اولی - و نه دومی - قرار می‌داده، شکل‌گیری و تحول سازوکاری اقتصادی و حقوقی است که برده‌داری خوانده می‌شود. تقریباً در همه‌جا مفهوم آزادی در سطحی نهادی و اجتماعی همچون رهایی از الزامات نظام برده‌داری تعریف می‌شده، و تنها در تمدن ایرانی است که تعریفی مجزا و فردمدارانه و مبتنی بر «من» تحول یافته است، بدان دلیل که در این قلمرو تمدنی نهاد برده‌داری وجود نداشته و تثبیت نشده است.

در همه‌ی تمدن‌های جهان باستان، گسترش پیچیدگی و ظهور قدرت متمرکز سیاسی با شکل‌گیری یک طبقه‌ی برده‌ی کشاورز همراه است که از همه‌ی حقوق انسانی محروم هستند و می‌توان همه را با برچسب عمومی برده مشخص کرد. در بسیاری از متون مفهوم بردگی به قدری مبهم تعریف شده که طیفی وسیع از موقعیت‌های اجتماعی نامربوط - از خدمتکار و غلام خانگی و کارگر مزدور گرفته تا گروگان جنگی و خدمتکاران خانه‌زاد - را در بر می‌گیرد. برای پرهیز از این اغتشاش مفهومی و بی‌دقتی نظری، برده را به این شکل تعریف می‌کنم؛
برده انسانی است که:

الف) از حقوق انسانی هنجارین جامعه‌اش محروم باشد، یعنی در مقام یک «شخص» اعتبار حقوقی نداشته باشد، و ب) بدن‌اش قابل خرید و فروش باشد و در مالکیت انسانی دیگر (مثل ارباب) یا نهادی اجتماعی (مثل معبد) قرار داشته باشد، به شکلی که

پ) آن فرد یا نهاد مالک، هیچ تعهد متقابل حقوقی‌ای را در مقابل وی عهده‌دار نباشد و
ت) مبنای ارتباط برده و برده‌دار، کار و تولید اقتصادی باشد، یعنی برده در کار کشاورزی یا معدنکاری - و به ندرت در صنایع - به کار گمارده شده باشد، و

ث) برده از دسترسی به سلاح و مهارت‌های نظامی دور نگه داشته شود؛ و در ضمن
ج) نظام بردگی باید خودزاینده و از نظر جمعیتی خودبنیاد باشد، یعنی فرزندی که از بردگان زاده می‌شوند در موقعیت بردگی قرار بگیرند و نسل بعدی بردگان را تولید کنند. این بدان معناست که اسیران جنگی که به بردگی دچار آمده‌اند، تنها بخشی حاشیه‌ای از این سیستم جمعیتی هستند و بدنه‌ی آن با زاد و ولد کردن استمرار پیدا می‌کند.
برده‌داری به این ترتیب یک ساخت اجتماعی است که کارکرد اقتصادی مشخصی دارد و نیروی کاری بزرگ، مطیع و ارزان را برای طبقه‌ای از نخبگان جنگاور فراهم می‌آورد. به همین خاطر بافت جامعه‌شناختی ویژه‌ای پشتیبان نظام برده‌داری است. یعنی دولتی متمرکز و گسترش طلب و مهاجم، یک طبقه‌ی جنگاور بزرگ و خشن، زنجیره‌ای جنگ‌های پیاپی برای گرفتن اسیر و یک ساختار قبیله‌ای - عشیره‌ای محکم (برای مرزبندی میان بردگان و اربابان) باید وجود داشته باشد تا نظام برده‌داری شکل بگیرد و تداوم پیدا کند.

با این تعریف، عمده‌ی آنچه که در دولت‌شهرهای قدیم سومر و ایلام و پادشاهی‌های بعدی ایران زمین می‌بینیم، بردگی نبوده است. در مقابل در مصر باستان بدنه‌ی جمعیت بر این اساس برده بوده‌اند، هرچند به خاطر آن که هنوز نظام پولی در آن سامان شکل نگرفته بود، بخش مربوط به خرید و فروش بردگان را باید در قالب واگذاری‌های قراردادی رعیت کشاورز به معبدها و اشراف و دستگاه سیاسی فرعون دید، با این گوشزد که بخش مهمی از کار جمع‌ی بردگان هم دستاورد اقتصادی ملموسی نداشته و فعالیتی نمادین بوده که در تداوم تمدن کلان‌سنگی، سازه‌هایی غول‌آسا مثل اهرام مصر را برپای می‌داشته است.

در دولت‌های کوچک چینی که در اواخر هزاره‌ی دوم پیش از میلاد شکل گرفتند و در دولت‌شهرهای یونانی و رومی که در نیمه‌ی دوم هزاره‌ی اول پیش از میلاد تحول یافتند برده‌داری داشته‌ایم و در همه‌ی این‌ها - مثل مصر - اقتصاد برده‌داری پیش از ظهور نظام پولی تحول یافته است و در غیاب آن هم می‌پاییده است. یعنی خرید و فروش برده به معنای تغییر قراردادی مالک برده است، خواه با پول رمزگذاری شود و خواه نشود.

برده‌داری در همه‌ی تمدن‌های شناخته شده - با استثنای معنادار تمدن ایرانی - شالوده‌ی اقتصاد جامعه در عصر پیشامدرن بوده است. چین در عمل تا پایان عصر مائو همچنان برده‌دار بود و به همین ترتیب مقتدرترین دولت‌های اروپایی تا میانه‌ی قرن هجدهم میلادی به شکلی رسمی و پس از آن به شکلی تحول یافته (در قالب اردوگاه‌های کار اجباری و تبعیدگاه‌های کار) همچنان تا میانه‌ی قرن بیستم قالب برده‌دارانه‌شان را حفظ کرده‌اند.

ایران در این بین استثنایی شگفت‌انگیز است. در سراسر تاریخ ایران زمین تنها برای دوران‌هایی کوتاه کوششی برای ایجاد نظام برده‌دارانه انجام پذیرفته، که همواره به سرعت شکست خورده است. در همه‌ی موارد این روند برونزاد بوده و با وامگیری از نظم‌های خارج از حوزه‌ی تمدن ایرانی احداث می‌شده است. قدیمی‌ترین نمونه‌ی آن نظام سیاسی آشور است که در سه قرن پایانی عمرش به سمت برده‌داری حرکت کرد و چنین می‌نماید که در این زمینه مصر سرمشق سیاسی‌اش بوده باشد.

نکته‌ی مهمی که هنگام مرور تاریخ بردگی باید بدان توجه کرد، آن است که همزمان با تاسیس کشور متحد ایران و از همان ابتدای شکل‌گیری دولت هخامنشی، همین شکل‌های ساده و حاشیه‌ای از نظام برده‌دارانه نیز که در میان‌رودان و بخش‌هایی از ایران غربی وجود داشته‌اند، دستخوش محدودیت شده و رو به زوال می‌روند. یعنی تاسیس کشور ایران درست واژگونه‌ی قاعده‌ایست که درباره‌ی امپراتوری‌های روم و چین و دولت‌های روسیه‌ی تزاری یا پروس قرن‌ها بعد می‌بینیم. در تمام این کشورها ظهور یک دولت پهناور و بزرگ با شکل‌گیری یک طبقه‌ی برده‌ی کشاورز همراه بوده است. اما در ایران برعکس منسوخ شدن تدریجی نظام نیم‌بند بردگی را می‌بینیم.

این که بردگی به صورت یک الگوی عام تولید اقتصادی در تمدن ایرانی ریشه ندوانده و جایگیر نشده، تا حدود زیادی به ساخت اقلیمی ویژه‌ی ایران زمین باز می‌گردد، اما این که شکل‌گیری دولتی متمرکز و نیرومند با گسترش جغرافیایی و تاریخی عظیم همچنان بی‌نیاز از نیروی کار بردگان ممکن شده، نیازمند توضیح است. چون می‌دانیم که روش سراسر و مرسوم برای خلق یک دستگاه سیاسی گسترده و نیرومند، استثمار نیروی کار کشاورز و فرو کاستن‌شان به موقعیت بردگی است.

این تجربه‌ایست که مصریان پیش از همه تجربه‌اش کردند و با پشتوانه‌ی آن خیلی سریع به نظامی سیاسی دست یافتند که در سطح پیچیدگی به نسبت پایینی قرار داشت و در مدل نظری‌مان پادشاهی خوانده می‌شود. مرتبه‌ای از تحول دولت که دولت آشور و ایلام و دولت‌های چینی عصر پیش از سلسله‌ی هان را نیز باید نمونه‌هایی از آن دانست و به زودی بیشتر بدان خواهیم پرداخت. تکیه کردن به نظام برده‌دارانه قاعده‌ای عام و سراسر در تحول نهادهای قدرت بوده که چینی‌ها و رومی‌ها و بعدتر روس‌ها و اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها و آمریکایی‌ها به شکل‌های گوناگون همان را بازتولید کرده‌اند.

ظهور دولت هخامنشی اما از قاعده‌ای متفاوت پیروی می‌کند. یعنی نه بستر پیشینی‌اش بر نیروی کار مالکیت‌پذیر کشاورز متکی بوده و نه در سیر تحول خود به سمت ایجاد چنین سازوکارهایی حرکت کرده است. دلیل آن گذشته از ساختار ویژه‌ی جغرافیایی و الگوی خاص توزیع منابع آبی در قلمرو ایران زمین، سیاست پارسیان و بافت فرهنگی و حقوقی حاکم بر دولت هخامنشی نیز بوده، که شالوده‌ی سیاست ایرانی‌شهری را پی‌ریزی می‌کرده و نرم‌افزارش بر آرای اراده‌گرایانه‌ی زرتشتی و تقدیس «من» استوار بوده است.

یکی از نشانه‌های ظهور سیاست ایرانی‌شهری آن بود که هخامنشیان خرید و فروش برده را تحت نظارت گرفتند و نهادهایی را برای مالیات‌گیری از برده‌فروشان تأسیس کردند. به عبارت دیگر سازوکاری اجتماعی که تا دو و نیم هزاره پیش از آن بدون نظارت نهادهای سیاسی و به شکلی خودبنیاد وجود داشت، در این هنگام هم توسط قوانینی سازماندهی شد و هم با دریافت بخشی از گردش مالی‌اش سوددهی سابقش را از دست داد.

بر مبنای آنچه از دولت‌شهرهای یونانی باقی مانده، می‌دانیم که در سرزمین‌های بیرون از دایره‌ی سیطره‌ی حقوق هخامنشی، بازار داغی برای برده وجود داشته است. در دولت‌شهرهای یونانی بالکان که در حاشیه‌ی استان‌های ایرانی قرار داشتند، گروه‌هایی وجود داشته‌اند که کارشان دزدیدن مردم و به ویژه کودکان و فروختن‌شان به بردگی بوده است. به همین دلیل هم بهای برده در یونان بسیار ارزان بوده، در حدی که برده‌های معدن‌کاری که برای دولت‌شهر آتن کار می‌کردند، در عمل به شکلی سازمان‌یافته زیر فشار کار و در اثر بی‌غذایی کشته می‌شدند و برای صاحبان‌شان سودآورتر بوده که جمعیت تحلیل‌یابنده‌شان را مرتب با برده‌های تازه خریداری‌شده جایگزین کنند. به همین ترتیب، در سرزمین‌های یونانی‌نشین خارج از میدان نفوذ پارسیان هیچ قاعده‌ی حقوقی یا اخلاقی‌ای از بردگان حمایت نمی‌کرده است. اربابان به سادگی برده‌های‌شان را گرسنگی می‌دادند، شکنجه می‌کردند، و به قتل می‌رساندند. در اسپارت به قتل رساندن غافلگیرانه‌ی بردگان نوعی ورزش و آیین گذار برای نوجوانان جنگاور تلقی می‌شد^۱ و برده‌داران تنها به عنوان تفریح در مهمانی‌های‌شان بردگان را شکنجه می‌دادند.^۲ نویسندگان بسیاری در عصر زرین فرهنگ یونانی آزار و اذیت دایمی و منظم بردگان را برای کنترل‌شان لازم دانسته‌اند.^۳ ارسطو هم در کتاب «سیاست» نوشته که برده کاملاً به اربابش تعلق دارد و بردگی امری است که به سرشت او بستگی دارد، نه بخت نامساعد و نه اوضاع نابسامان اقتصادی و سیاسی.^۴ هم‌چنین از دید او برده نوعی ابزار جان‌دار است و از دایره‌ی تعریف انسان خارج است. به همین دلیل هم ارسطو بردگان را با ابزارها و دست‌افزارهایی زنده مقایسه کرده و نوشته که ابزاری مانند بیل و تیشه هم همتای غیرجاندار برای برده‌ها

۱ پلوتارک، لوکورگوس، بند ۲۸، ۱.

۲ پلوتارک، لوکورگوس، بندهای ۱۸، ۸-۱۲.

۳ کسنوفون، خاطرات (ممورابیلیا)، کتاب دوم، بند اول.

۴ ارسطو، سیاست، کتاب سوم: ۳۲-۳۶.

هستند! خود این نکته به قدر کافی بیانگر است که عذاب‌های جهنم در اساطیر یونانی زندگی روزمره‌ی بردگان را به یاد می‌آورد. مثلاً پنجاه دختر دانائه می‌بایست چلیکی پرسوراخ را از آب پر کنند، و سیزیف وظیفه داشت سنگی لغزنده را از پای تپه‌ای به بالای آن بغلتاند، و تانتالوس در جایی که غذاهای فراوان را می‌دید حق نداشت از آن‌ها تغذیه کند و این‌ها همه آشکارا از تجربه‌ی زیسته‌ی بردگان یونانی برگرفته شده‌اند.

می‌توان حدس زد که در سایر سرزمین‌ها هم اوضاع برای بردگان به همین اندازه ناگوار و ناراحت‌کننده بوده باشد. البته می‌دانیم که در سرزمین‌هایی با سابقه‌ی مدنیت بیشتر، قوانینی برای کنترل رفتار برده‌داران وجود داشته است. اشکالی از این قانون را در میان‌رودان و مصر می‌بینیم و با این حال تا زمان فراز آمدن پارس‌ها، هیچ نشانه‌ای از مداخله‌ی دولت و شاهان در کار برده‌داران نمی‌بینیم و به خصوص سیاستی که سودآوری تجارت برده را دستخوش اختلال کند و رفتار با بردگان را زیر نظارتی فراگیر درآورد در هیچ جایی سابقه نداشته است.

نخستین نمونه‌های تاریخی مداخله‌ی دولت برای محدود کردن برده‌داری به عصر هخامنشی مربوط می‌شود. از بابل، که مدارک باستانی آن به نسبت خوب خوانده شده، اسنادی در دست داریم که نشان می‌دهد هخامنشیان یک سیاست متمرکز و مؤثر کنترل بر برده‌داری را به کار می‌بسته‌اند. فروش بردگان می‌بایست در اداره‌ی مالیات سلطنتی ثبت شود و خرید و فروش انسان مشمول مالیاتی چشمگیر بوده است. هخامنشیان در بابل نهادی ویژه برای نظارت بر شرایط بردگان تأسیس کردند که «کاراهازو» نام داشت و با عبارت «بیت میسکو شه شری» (خانه‌ی بردگان زیر نظر شاه) توصیف شده است. این نهاد در دوران داریوش یکم تأسیس شد اما به احتمال زیاد سابقه‌اش به دوران کمبوجیه و کوروش باز می‌گردد، چون در لوح کوروش به آزاد کردن تبعیدیان و دادگری در مورد بردگان اشاره شده و احتمالاً منظور اشاره به سیاستی رهایی‌بخش در مورد ایشان بوده است.^۲

در همین راستاست که می‌بینیم، برخلاف متن‌های یونانی، کلیدواژه‌ی برده تقریباً در منابع رسمی عصر هخامنشی وجود ندارد. در سی هزار لوح بازمانده از تخت جمشید کلمه‌های مترادف با برده بسیار به ندرت به کار برده شده است و بخش عمده‌ی متن‌ها به کارگران مزد بگیر و گماشته‌گان دیوان‌سالاری دولتی تعلق دارند. به همین ترتیب، می‌بینیم که در استان مصر هخامنشی رسم باستانی و جاافتاده‌ی گسیل اسیران جنگی به معابد و استفاده از ایشان به عنوان برده به تدریج منسوخ می‌شود و در سرزمین‌هایی مانند بابل، که داده‌های کافی از آن باقی مانده، می‌دانیم که بهای برده به تدریج افزایش می‌یابد، در حالی که قیمت کالاهای اساسی کمابیش در سراسر دوران هخامنشی ثابت است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که دولت هخامنشی در امتداد ارزش‌های اخلاقی‌ای که در میان طبقه‌ی حاکم آن رایج بوده، در راستای محدود کردن و زیر نظارت درآوردن نهاد بردگی حرکت کرده و در این زمینه به دستاوردهایی ملموس و چشمگیر دست یافته است.

اما اگر چنین بوده، چرا یونانیان در برخی از متن‌های جدلی خود شرقیان را به بردگی متهم می‌کنند؟ چگونه است که نویسندگانی مانند ارسطو مفهوم آزادی را به یونانیان منسوب می‌سازند و بربرها را شایسته‌ی بردگی می‌دانند؟ و چگونه است که مثلاً از رسمی به ظاهر متضاد با ارج انسانی سخن می‌شنویم که همانا به خاک افتادن در برابر شاهنشاه است، و گفته شده که یونانیان با آن مخالف بوده‌اند؟

پیش از این در کتاب «سطوره‌ی معجزه‌ی یونانی» نشان داده‌ام که اگر تعریفی دقیق و جامعه‌شناختی از برده در نظرمان باشد، بر مبنای خود متن‌های یونانی در خواهیم یافت که شمار بردگان، نقش‌های اجتماعی‌شان، دشواری شیوه‌ی زندگی‌شان و ستمی که به ایشان روا می‌شده، در دولت‌شهرهای یونانی به شکلی مقایسه‌ناپذیر از قلمرو هخامنشیان بیشتر بوده است. در همان کتاب نشان داده‌ام که باور به این‌که یونانیان، ایرانیان یا شرقیان را برده می‌دانستند، از بدفهمی مفهوم استبداد (دِسپوتِس / δεσποτης) و مخلوط شدنش با بردگی (دولوِتِس / δουλοτης) ناشی شده است.

۱ ارسطو، اخلاق یودموس: ۲۳.

در واقع، با خواندن دقیق متن‌های یونانی معلوم می‌شود که نه تنها یونانیان اعتقادی به برده بودن ایرانیان یا شرقیان نداشتند که دست‌کم در مورد پارس‌ها و مادها ارجاع‌های بسیار اندکی به مفهوم استبداد نیز در موردشان دیده می‌شود. سخنان ارسطو و افلاطون در مورد ارتباط بردگی با بربر بودن هم برابر ارجاع‌های فراوان دیگرشان به برده‌های یونانی دیده شود. یعنی اتفاقاً در کلیت متن‌های یونانی باستان برده معمولاً یونانی‌زبان است و غالباً به دولت‌شهرهای همسایه و رقیب یونانی تعلق دارد که مهم‌ترین نمودش کشمکش اسپارت‌ها و بردگان مسنی‌شان است که یونانی‌زبان هم بوده‌اند.

در ایران زمین مسیر واژگونه - اما در سطح جهانی مرسوم - برای تاسیس و بسط بردگی انگشت‌شمار، مقطعی و ناموفق بوده است. تنها دولت عصر پیشاهخامنشی که برای مدتی کوتاه به سوی نظام برده‌دارانه حرکت کرد، آشور باستان بود که در این زمینه ناکام ماند و ساختار شکننده ولی مهیب و مهاجم‌اش با ظهور دولت ماد فرو ریخت. پس از ظهور اسلام هم مسلمانان فاتح در دوران حاکمیت حجاج بن یوسف ثقفی کوششی کردند تا اسیران جنگی و مردم مغلوب به بردگی گرفته شوند که این تلاش با مقاومت سرسختانه و خونین اهالی استان‌های جنوب غربی ایران به شکست انجامید. سیاست جایگزین طبقه‌ی فاتح عرب آن بود که با آوردن بردگان سیاهپوست از آفریقا این سازوکار را به شکلی دیگر برپای دارند، اما آن هم به سرعت با شورش بزرگ بردگان به رهبری یک ایرانی - مشهور به صاحب‌الزنج - فروپاشید و نیروهای این اسپارتاکوس ایرانی به تهدیدی برای دولت نوپای عباسی تبدیل شد و قواعد حقوقی نیم‌بند برده‌داری که تازه شکل گرفته بود را به کلی از میان برد. مقایسه‌ی میان رهبر زنگیان (صاحب‌الزنج) و اسپارتاکوس از این نظر روشن‌تر است که بی‌ریشه بودن نهاد برده‌داری در ایران و واکنش سخت و پردامنه‌ی جامعه‌ی ایرانی بدان را نشان می‌دهد. بزرگترین شورش بردگان در امپراتوری روم که رهبرش اسپارتاکوس بود، تنها دو سال به درازا کشید و هرگز به تاسیس یک نهاد پایدار سیاسی نزدیک نشد و در تغییر نهادهای برده‌دارانه هم اثری به جای نگذاشت. در حالی که شورش رهبر زنگیان در فارس و خوزستان بیست سال به درازا کشید و به تاسیس دولتی مقتدر انجامید که خلافت بغداد را تهدید می‌کرد و تنها شکل موجود از بردگی در قلمرو ایران زمین را برای همیشه منقرض ساخت.

آنچه در ایران زمین داشته‌ایم و به نادرست برده‌داری پنداشته شده، غلام/ کنیز یا خدمتکار خانگی است که تنها شرط مالکیت‌پذیری و امکان خرید و فروش (بند ب) را از شش بند مورد نظرمان برآورده می‌کند، و هر پنج تای باقی را فاقد است. غلام یا کنیز خانگی خدمتکاری است که در درون خانه به کار گمارده می‌شود و کمک به اعضای خانه در کارهای روزانه را بر عهده دارد و هم از حقوق و جایگاه اجتماعی مشخص - و نزدیک به شهروندان عادی - برخوردار است و هم کاری که انجام می‌دهد به لحاظ اقتصادی اهمیتی ندارد. غلام و کنیز برخلاف بردگان تغذیه‌ی خوب و جامه و پوشاک زیبا دارند و همچون نمادی برای شأن اجتماعی سرورشان عمل می‌کنند و ثروت او را نشان می‌دهند. یعنی غلام خانگی سیستمی هزینه‌بر و پرخرج است، نه آن که تولید اقتصادی داشته باشد.

غلام یا کنیز خانگی در این معنا بخشی از خانوار است و نه قسمتی از ماشین تولید اقتصادی کشاورزانه که با کشتزار یا معدن متصل باشد. این سیستم به خاطر پیوند نزدیکی با اعضای خانواده - که اغلب درباره‌ی کنیزان به وصلت و همخون شدن می‌انجامد - به کلی از برده‌داری متمایز است. در برده‌داری فرزندی که برده می‌زاید لزوماً برده است، در حالی که در نظام غلام خانگی این فرزند لزوماً آزاد است و اغلب از پدرش ارثی هم می‌برد.

این توضیح درباره‌ی برده‌داری از این‌رو لازم افتاد که مفهوم آزادی در بیشتر تمدن‌ها همچون نقطه‌ی مقابل بردگی صورتبندی می‌شود و در ایران پیشاهخامنشی هم تا حدودی چنین بوده است. با این همه کارکرد یاد شده تا پیش از ظهور دولت هخامنشی در قالب بردگی اسیران جنگی رواجی داشته و صورتی جنینی از برده‌داری را به ویژه در عصر حکومت آشوریان در غرب ایران زمین می‌بینیم. مفهوم آمارگی و اندوراروم در این چارچوب در مقابل بردگی تعریف شده‌اند و به ویژه با آزاد کردن برده یا بازخرید شدن وی توسط خودش پیوند می‌یابد. اما این مفهوم با آن بردگی‌ای که در همه‌ی تمدن‌ها و فرهنگ‌های دیگر می‌بینیم به کلی متفاوت است. توسعه‌ی شهرنشینی و بازرگانی در ایران و جغرافیای

ویژه‌ی روستاها باعث می‌شده که با واحدهای جمعیتی کوچکی روبه‌رو باشیم که هر یک توسط شبکه‌ای خویشاوند مسکونی می‌شده‌اند. یعنی اصولاً در روستاها با بافت جمعیت‌شناسانه‌ی پیچیده و متفاوتی سروکار داریم که نظام بردگی را بر نمی‌تابد. در کنار این مراکز کشاورزانه شهرهایی بسیار پرجمعیت را داریم که شاه‌رگ اصلی اقتصادی‌شان تجارت و صنعت است و نه مکیدن زورمدارانه‌ی مازاد محصول کشاورزی. همین باعث می‌شده طبقه‌ی نظامی در ایران کوچک و بسیار نخبه و بسیار تخصص یافته باشد، و از قواعد اخلاقی پیچیده و دشواری مثل آیین جوانمردی پیروی کند که آزادی و مخالفت با بردگی در مرکز آن جای می‌گرفته است.

کوچکی طبقه‌ی جنگاور در ایران پیامد شیوه‌ی تولید اقتصادی شهرهای ایرانی بوده، که بر تجارت تاکید داشته و نه غارت شهرهای همسایه. در ایران زمین شبکه‌ی بازرگانی ایرانی از ابتدای تاریخ در لابه‌لای آن شبکه‌ی کشاورزانه وجود داشته است. چون می‌دانیم که بی‌تردید میان سومری‌ها با اهالی زنگبار در آفریقا از یک سو و هاراپا از سوی دیگر رابطه‌ی بازرگانی برقرار بوده است. چون هم کهربای زنگباری در شهر سومری اشنونه کشف شده^۱ و هم آثاری با مهرهای نشانه‌دار میان‌رودانی از هاراپا.^۲

بنابراین ایران زمین تا حدودی به خاطر ساختار پیچیده‌ی اقلیمی‌اش و توزیع ویژه‌ی جمعیت‌اش در مراکز کشاورزانه و کوچگردانه در سطحی از پیچیدگی قرار داشته که لایه‌بندی جامعه به یک طبقه‌ی کوچک جنگاور و یک لایه‌ی بزرگ برده‌ی کشاورز را بر نمی‌تابیده است. به همین خاطر در سراسر تاریخ ایران زمین، تقریباً همه‌ی جمعیت کشاورز ایرانی آزاد بوده‌اند و تقریباً همه‌ی تولید اقتصادی این حوزه‌ی تمدنی توسط افرادی آزاد انجام می‌پذیرفته که شش شرط یاد شده درباره‌شان مصداق نداشته است. ایران زمین از این نظر استثنایی چشمگیر در میان تمدن‌های دیگر است و احتمالاً به این خاطر بوده که مفهوم آزادی در آن با چنین پیچیدگی و دقتی صورت‌بندی شده و محوریتی چنین نمایان در اندیشه‌ی سیاسی ایران شهری داشته است.

بدیهی انگاشتن نظام بردگی در ایران و نادیده گرفتن شواهدی که به واژگونه‌اش اشاره می‌کند، باعث شده پیچیدگی‌های سیر تکامل دولت در ایران زمین درک نشود و قالب‌های برآمده از تاریخ اروپا بدان تعمیم داده شود. نتیجه جزم‌هایی رنگارنگ است که یکی از نموده‌های برجسته‌اش را در نگاه مارکسیستی به تاریخ ساسانیان می‌بینیم. مثلاً پیگولوسکایا معتقد است دورانی به نام برده‌داری در همه‌ی جوامع وجود داشته که در میانه‌ی عمر دودمان ساسانی (قرن ۳۷-۳۸ ق ۳-۴ م.) به مرحله‌ی مرفقی‌تر فئودالی گذر کرده است. در حالی که تحول حتمی برده‌داری به فئودالیسم جزمی مارکسیستی است که بر مبنای خوانشی به نسبت سطحی از تاریخ اروپای اواخر قرون وسطا شکل گرفته است. صحت این تصور حتا در اروپا نیز جای چون و چرا دارد. فئودالیسم هم نظامی اجتماعی است که به غیاب دولت مرکزی نیرومند و نیروی نظامی متمرکز دلالت می‌کند که در تاریخ ایران از عصر هخامنشی به بعد واژگونه‌اش را می‌بینیم.

حتا فرانتس آلتهایم که مانند پیگولوسکایا به جزم‌های مارکسیستی آلوده نیست هم به خاطر عام و جهانی شمردن سیر تکامل جامعه‌ی اروپایی حکمی مشابه را اعلام کرده و از آنسو شیپمان همین گفتارها را تکرار کرده^۳ و گمان کرده اعضای طبقه‌ی دهقان که در عصر انوشیروان پدید آمد، بردگان آزاد شده بوده‌اند، در حالی که چنین نیست و اینان خرده‌مالکان کشاورزی بودند که پیش‌تر هم کشاورز آزاد محسوب می‌شدند و پس از اغتشاش مزدکیان با توزیع مجدد زمین‌ها آب و ملکی بزرگ‌تر به دست آوردند و از نظر اقتصادی طبقه‌ای بین کشاورزان آزاد فرودست و کلان‌مالکان را تشکیل دادند. این فرض که اقتصاد ایران براساس نظام برده‌داری تنظیم می‌شده، جدای آن که با داده‌های تاریخی تعارض دارد، به نتیجه‌گیری‌ها و تفسیرهایی اشتباه‌آمیز هم ختم می‌شود. پیگولوسکایا به همین خاطر گمان کرده سیاست ساسانیان برای انتقال جمعیت سوریه به داخل ایران زمین به معنای به اسارت گرفتن شهروندان رومی و جایگزین ساختن‌شان به جای بردگانی بوده که عمرشان به آخر می‌رسیده است. در حالی که کل این ماجرا بر شهرها تمرکز داشته،

1 Meyer et al., 1991: 289-298.

2 Frankfort, 1934: 1-12.

۳ شیپمان، ۱۳۸۴: ۹۰-۹۴.

و نه روستاها و در راستای سیاست ساماندهی مسیرهای بازرگانی ایران ساسانی قرار می‌گرفته، نه تامین بردگان کشاورز یا صنعتگر. این نویسندگان گویا متوجه نبوده‌اند که اصولاً جمعیت شهرنشین برده نیستند و بردگان در کشتزارها و معدن‌ها استقرار پیدا می‌کنند. اما هیچ نشانی از کوچاندن جمعیت روستایی در ایران و تبدیل شدن‌شان به برده در دست نیست.

بخش دوم: آزادی ایرانی‌اشوری

گفتار نخست: آزادی همچون نژادگی و اصالت

با شکل‌گیری دولت هخامنشی و تاسیس کشور فراگیر پارس-ایران مفهوم کهن آزادی نیز دگرگون گشت و در بافتی نو بازتعریف شد. عصر هخامنشی از سویی نتیجه‌ی ترکیب سیاست‌ورزی‌های پیشین - به ویژه نظام ایلامی - بود و از سوی دیگر پیکربندی تازه‌ای از قدرت سیاسی به دست داد و مدارهایی کاملاً نوپدید و بی‌سابقه از سازمان یافتگی اجتماعی را ایجاد کرد. ظهور اقتصاد پولی، تاسیس نخستین دولت فراگیر پیچیده و نخستین دیوانسالاری متکی بر مدیریت بازرگانی، و ظهور نخستین نظام مدیریت سیاسی در سطحی جهانی عاملی بود که با تکیه به دستگاه فلسفی زرتشتی و جهان‌بینی یکسره متفاوت برآمده از آن ممکن شده بود. در این بافت مفهومی نوین بود که آزادی نیز بازتعریف شد.

چنین می‌نماید که در دوران هخامنشی همچنان همان دستگاه واژگانی رایج در دوران‌های پیشین به جای خود باقی بوده و مفهوم آزادی با همان کلمات قدیمی اما در زمینه‌ی سیاسی و حقوقی نوینی رمزگذاری می‌شده است. در کتاب «داریوش دادگر» نشان داده‌ام^۱ که در عصر هخامنشی با دو قرن افول چشمگیر خشونت‌های جنگی، و زوال تدریجی نهادهای ابتدایی بردگی قدیمی روبرو هستیم. به دلیل انگشت‌شمار بودن تعداد جنگ‌ها، اسیرگیری که پشتوانه‌ی اصلی نظام برده‌داری است، در این دوران کمابیش منسوخ شده بود.

برای نزدیک به دو و نیم قرن ارتش پارسی بزرگترین نیروی نظامی کره‌ی زمین به حساب می‌آمد و عملاً شکست‌ناپذیر بود. سیاست کنترل‌کننده‌ی این ماشین نظامی هم به برده‌گیری علاقه‌ای نشان نمی‌داد و در مواقعی که شورش رخ می‌داد، اقوام سرکش به جای آن که به برده تبدیل شوند، به مناطقی کوچانده می‌شدند که نیازمند آبادسازی بودند و در آنجا همچنان آزاد و خودبنیاد باقی می‌ماندند. این را هم در الگوی کوچاندن قبایل ایرانی شورش‌ی به جزایر جنوبی خلیج فارس به امر داریوش بزرگ می‌بینیم و هم در کوچاندن یونانی‌های یاغی به سرزمین‌هایی مثل میانرودان و آسورستان. یعنی هخامنشیان مانند پیشینیان آشوری خود سیاست جابجایی جمعیتی و کوچاندن را اجرا می‌کرده‌اند، اما برده‌سازی جمعیت مغلوب را از این معادله‌ی قدرت حذف کرده بودند و از آن همچون تدبیری برای شهرنشین کردن جمعیت و رونق مراکز تجاری استفاده می‌کردند، یعنی روندی که درست واژگونه‌ی مسیر برده‌گیری و فرو کاستن شهرنشینان به رعیت کشاورز بود.

شواهد فراوانی در دست داریم که این تفسیر از رفتار جنگی هخامنشیان را به کرسی می‌نشانند. این شواهد اغلب نادیده انگاشته شده و همچون داده‌هایی برای فهم رفتار سیاسی دولت پارسی به کار گرفته نشده است. با این حال داده‌ها هم‌سازگار هستند و به همین چارچوبی که طرح شد اشاره می‌کنند. از عصر کوروش تا زمانی که داریوش سوم از اسکندر

مقدونی شکست خورد، ارتش هخامنشیان همواره به شکلی قیاس‌ناپذیر از رقیبان (خواه قبایل ایرانی تبار سکا و خواه قلمرو اقوام شورشی) نیرومندتر بوده و در نبردها پیروز می‌شده است. حتا روایت یونانی از تحریف شده‌ترین نبرد این ارتش یعنی «جنگ‌های مادی» هم اگر با دقت خوانده شود، همین چیرگی و برتری قاطع را نشان می‌دهد.

از سوی دیگر این را می‌دانیم که روش آشوری کوچاندن مردم شکست خورده را هخامنشیان نیز به کار می‌بسته‌اند. با این حال این جمعیت‌ها به برده بدل نمی‌شده‌اند. به عنوان مثال در سفرنامه‌ی آپولونیوس توآنی، یکی از فیلسوفان پوتاگوراسی که در میانه‌ی قرن ۳۵ (سده‌ی نخست میلادی) به شوش سفر کرده، می‌خوانیم که مردمی یونانی تبار را در نزدیکی شوش دیده که در شهری آباد زندگی می‌کرده‌اند و به زبان یونانی سخن می‌گفتند. ایشان به او گفته بودند که از از اعقاب اهالی دولت‌شهر اِرتِریا هستند. درباره‌ی شورش اهالی اِرتِریا و شکست سریع و کوچنده شدن‌شان در سایر منابع کهن یونانی اطلاعات زیادی آمده و هرودوت در زمانی نزدیک به این واقعه تصریح کرده که ایشان به بردگی کشیده نشدند و در جایی نزدیک شوش استقرار یافتند.^۱

آپولونیوس حدود پانصد سال پس از فتح اِرتِریا و حدود سیصد سال پس از انقراض دولت هخامنشی به آن منطقه رفته و می‌گوید شمار این اسیران در ابتدای کار ۴۱۰ نفر بوده، هرچند خودشان می‌گفته‌اند که در ابتدای کار ۷۸۰ تن بوده‌اند. این اعداد نشان می‌دهد که هخامنشیان برخلاف روایت هرودوت کل مردم شهر را تبعید نکرده و تنها خاندانهای اشرافی و احتمالا مردانی که شورشی بوده و می‌جنگیده‌اند را به آن منطقه فرستاده‌اند. اما نکته‌ی مهم درباره‌شان آن است که پانصد سال پس از این تبعید در جایی نزدیک به یکی از مام‌شهرهای بزرگ ایران مرکزی، نوادگان‌شان شماری زیاد پیدا کرده و همچنان آزادانه در شهر خود می‌زیسته‌اند و زبان و هویت و تاریخ خویش را نیز حفظ کرده بودند.

آپولونیوس گواهی هرودوت را درباره‌ی خوش‌رفتاری پارس‌ها با ایشان تایید می‌کند و می‌گوید داریوش بزرگ (که شورش در زمانش رخ داده بود) به ایشان اجازه داده بود از معدن سنگی که در آن حوالی بود استفاده کنند. ایشان چنین کرده بودند و با استخراج و فروش سنگ ثروتمند شده بودند و قردان شاهنشاهان هخامنشی بودند. چندان که سه قرن پس از انقراض این دودمان در دو معبد در شهرشان برای داریوش و خشایارشا قربانگاه داشته و برای ایشان مراسمی دینی اجرا می‌کرده‌اند.^۲ این را می‌توان با به کار گماشتن بردگان در معدن‌های سنگ مقایسه کرد که پیش و پس از این دوران در مصر و روم رایج بوده و مرگبارترین شغل برای بردگان محسوب می‌شده است. شواهدی از این دست نشان می‌دهد که نظم سیاسی پارسی گسستی با نظام‌های خشن و برده‌گیر پیشین محسوب می‌شده است. بخشی از این گسست مدیون دستگاه فلسفی زرتشتی و اهمیت اراده‌ی آزاد انسانی در آن بوده است، و بخشی دیگر بسط همان مفهوم آزادی کهن سومری - اکدی - ایلامی است که حتا به اقوام غیرآریایی و شورشی (مثل یونانیان اِرتِریا) نیز تعمیم پیدا می‌کرده است. خط سیر مفهوم آزادی از دوران کوروش به بعد بر این مدار ترسیم می‌شود و دلیل نیکنامی و بزرگی شاهان بنیانگذار کشور یکپارچه‌ی ایران آن است که چنین سیاست نوظهوری را ابداع کردند و به کرسی نشاندند. فروپاشی دولت هخامنشی و تازش اسکندر بحرانی بزرگ بود که می‌توانست دستاوردهای این نظم پارسی را به باد دهد. چنان‌که عملاً چنین هم شد و قدرت نوظهور روم بعدتر همان چارچوب خشن و برده‌دارانه‌ی مصری را در استان‌های پیشین هخامنشی مثل بالکان و مصر نهادینه ساخت. اما ایران زمین این بحران را از سر گذراند و پس از آشوبی هفتاد هشتاد ساله بار دیگر با فراز آمدن اشکانیان به نظم کهن هخامنشیان بازگشت.

تقریباً تردیدی نیست که خودِ کلمه‌ی «آزاد» در دوران هخامنشی در زبان پارسی باستان رواج داشته است. ترکیب‌های این واژه را به صورت «آزاتَه» (آزاتَه) در برخی از نام‌های خاص و صفت‌ها می‌بینیم. در ادامه‌ی این تبار زبانی با تکیه به این زمینه‌ی جامعه‌شناختی و حقوقی بوده که از ابتدای عصر اشکانی کلیدواژه‌ی «آزات» (آزاد) را در منابع پارتی می‌بینیم و این کلمه‌ایست که در همین شکل تا به امروز بیش از دو هزار و دویست سال کاربرد خود را حفظ کرده

۱ هرودوت، کتاب ششم، بند ۱۱۹.

۲ به نقل از فیلوسترآتوس آتنی، زندگی آپولونیون، بند آ، ۱۳.

است. رواج ناگهانی و پختگی معنایی این کلمه نشان می‌دهد که این تعبیر از کلمه‌ی «آزاد» در دوران هخامنشی هم در زبان‌های ایران شرقی به همین شکل وجود داشته است. بنابراین ظهور دولت هخامنشی با تحولی عمیق درباره‌ی مفهوم آزادی و جایگاه اجتماعی‌اش همراه بوده که در جایگزین شدن کلمه‌ی آریایی «آزاد» به جای برابر نهاد سومری - اکدی‌اش بوده است.

تبارنامه‌ی واژه‌ی «آزاد» در ایران شرقی بسی کهن‌تر است و به قرن‌ها پیش از هخامنشیان باز می‌گردد. در زبان اوستایی این واژه به صورت *اسداسد* (آزاتَه) وجود داشته که صفتی بوده به معنای «پاکدامن، اصیل، پاکزاد». این کلمه در یشت‌ها همچون صفتی برای آتوسا همسر گشتاسپ به کار گرفته شده که نخستین ملکه‌ی پستیبان زرتشت بود.^۱ جلیل دوستخواه آن را «بزرگوار» ترجمه کرده^۲ که درست است، اما شاید «نژاده و اصیل‌زاده» معنای دقیق‌تر برایش باشد. صفت «آزاده» که پدram جم در مقاله‌اش به کار گرفته^۳ هم برابر نهادی خوب - و از نظر ریشه‌شناسی دقیق‌تر - برای همین مفهوم است.

نکته‌ی جالب توجه آن است که در یشت‌های قدیم ایزدانوان نیز با همین کلمه وصف شده‌اند.^۴ یعنی دست کم در همان حدودی که در ایران غربی گذار واژگانی سومری به اکدی (آمارگی به آندوراروم) رخ می‌داده، یعنی در اوایل هزاره‌ی سوم تاریخی (اواخر هزاره‌ی دوم پ.م) در زبان‌های ایرانی شرقی نیز برابر نهادی برای آن وجود داشته و همین در عصر اشکانی جایگزین واژگان مترادفش شده و تا به امروز در قالب «آزاد» در زبان ملی ایران باقی مانده است.

در متون اوستایی نو که بیشتر در بافت فلسفه‌ی زرتشتی صورت‌بندی شده‌اند، همین صفت را برای دَئنا می‌بینیم^۵ که همان وجدان است و به هنگام عبور از پل چینوت در قالب دختری پانزده ساله و زیبا یا زنی زشت و پلید تجسم می‌یابد و اشون یا اشموغ بودن را به افراد باز می‌نمایند. صفت «آزادگ» در این بافت را اغلب به همان معنای اصیل‌زاده و نژاده گرفته‌اند.^۶ اما می‌توان به این نکته هم پای فشرد که در اندیشه‌ی زرتشتی دین یا وجدان همان نقطه‌ایست که اراده‌ی آزاد فردی با شناسایی اخلاقی قانون طبیعت (اشه در برابر دروغ) پیوند می‌خورد و انتخاب‌های شخصی انسانی را رقم می‌زند. یعنی مفهوم آزاده که در این جا به دین نسبت داده شده شاید در بافت کهن یشت‌ها ننگجد و به اصیل‌زادگی و نژادگی دین ارجاع ندهد، بلکه بر سویی‌رهای و خودمختار اراده‌ی انسانی تاکید کند. این که کلمه‌ی آزادی در بافت متن اوستایی با قدمت سه هزار ساله با مفهوم وجدان شخصی و گزینش اخلاقی ارادی پیوند خورده، بسیار جای توجه دارد و انسجام معنایی این دستگاه مفهومی و برجسته بودن مفهوم اراده‌ی آزاد انسانی را نشان می‌دهد.

گفتیم که در زبان‌های ایرانی کلمه‌ی آزاد از بن «زَن-» مشتق شده و «چنان که زاده شده، به شکل مادرزاد» معنی می‌دهد و از این نظر با «آماگی» سومری همسان است. آزادی در پارسی از پیشوند «آ» به معنای والا و بالا (مثل آشیان و اشکوب و آواز و آهنگ و آفتاب و آغوش) و بن «زاد» ساخته شده و چنان که گفتیم در اصل «مادرزاد، نیکوزاد، اصیل» معنی می‌دهد.

دو دلالت اصلی از این واژه بر می‌آمده که یکی‌اش همان «رها، آزاد» است و دیگری «نجیب‌زاده، والاگهر». یعنی احتمالاً شکل اولیه‌ی این واژه به کسی اشاره می‌کرده که تباری ارجمند داشته و در خانواده‌ای خوشنام زاده شده باشد. چنین کسی بوده که همزمان آزاد و رها و همچنین اصیل‌زاده بوده است. همین معنای اخیر است که در دوران‌های بعدی (مثلاً در کتیبه‌های ساسانی تنگ بُراق و پایکولی) تعمیم یافته و باعث شده بخشی از اشراف فروپایه با برجسب آزادان نامیده شوند. طوری که هر تسفد سلسله مراتب اشراف در دوران ساسانی را مشتمل بر شهریاران، ویسپوهران،

۱ گوش‌یشت، بند ۲۶.

۲ اوستا، ۱۳۷۴، ج. ۱: ۳۵۰.

۳ جم، ۱۳۹۲: ۲۳.

۴ اشی در فروردین یشت، ۱۰۷؛ آناهیتا در آبان یشت، ۶۴.

۵ هادخت نسک، فرگرد ۲، ۹، ۲.

۶ جم، ۱۳۹۲: ۲۳.

بزرگان، آزادان، و کدخدایان دانسته است. برخی از پژوهشگران فرض کرده‌اند که دو دلالت متفاوت کلمه‌ی آزاد از دو بن متفاوت مشتق شده است. مثلاً نیبرگ می‌گوید معنای نژادگی و نجابت از بن «زن-» به معنای «زادن» می‌آید و معنای رهایی و بی‌قیدی از بن «زای-» به معنای «بیرون ریختن، فرو هشتن، رها کردن» مشتق شده است. او این نظر را از پریخانیان گرفته که برای نقد دیدگاه کریستن‌سن فرض دو بُنی بودن دلالت‌های منسوب به کلمه‌ی آزاد را مطرح کرد. دیدگاه کریستن‌سن البته به دلایل دیگری ساده‌انگارانه و نادرست می‌نماید، اما تفسیر نیبرگ از کلمه‌ی آزاد هم جای چون و چرا دارد و معنایی بیش از محتوای سراسر است و صریحش را بر آن بار می‌کند.

فرانسوا دوبلوا بعدتر دیدگاه پریخانیان و نیبرگ را نقد کرد و نشان داد که پیش‌فرض ایشان درباره‌ی این که دو مفهوم «نژادگی / اصیل‌زادگی» و «رهایی / آزادگی» پیوند معنایی با هم ندارند، نادرست است. از دید او بردگان چون به خارج از دایره‌ی خویشاوندی تعلق داشته‌اند، در تقابل با اعضای خانوار که خویشاوند و همخون هستند قرار می‌گرفته‌اند.^۱ برداشت دوبلوا در کل درست است، اما با پیش‌داشت نادرست دیگری دست به گریبان است و آن هم این که مفهوم بنده/ بندک در زبان‌های ایرانی قدیم را به معنای برده گرفته است. یعنی به این نکته توجه نکرده که مفهوم بردگی و اشاره‌ها به آن در عصر هخامنشی کمابیش منسوخ می‌شود و کلیدواژگان دیگری که در منابع اروپایی به برده ترجمه شده، اغلب از پیش‌دستی هروودوتی و یونان‌مدار برمی‌خیزد که نظام سیاسی برده‌دارانه‌ی یونان و روم باستان را به جامعه‌ی ایرانی تعمیم می‌داده است.

چنان که بسیاری از پژوهشگران نشان داده‌اند و من هم در کتاب‌های «داریوش دادگر» درباره‌اش بحث کرده‌ام، مفهوم «بندک» (بنده) در پارسی باستان ارتباطی با بردگی نداشته و به کسانی اشاره می‌کرده که خارج از یک نظام دودمانی زاده شده‌اند و به شکلی قراردادی به آن پیوند خورده‌اند. به طور خاص این کلمه در کتیبه‌ی بیستون به مردان جنگاوری اشاره می‌کند که همچون اعضای خانوار هخامنشی قلمداد می‌شوند، چون از راه خدمات نظامی به آن «بند شده‌اند». کلمه‌ی «بندک» در متون پارسی باستان در کنار «کاره» می‌آید و هردو به طبقه‌ی جنگاوران نخبه‌ی پارسی اشاره می‌کنند. یعنی دقیقاً معنایی واژگونه‌ی برده را دارند که اصولاً به طبقه‌ی فرودست کشاورز مغلوب ارجاع می‌دهد.

کلمه‌ی «بنده» البته با واژه‌ی دیگری هم‌ریشه و هم‌ریخت است، و آن «بندی» است که در پارسی دری امروز هم باقی مانده و «اسیر، زندانی، گرفتار» معنا می‌دهد. در شاهنامه این معنی از بنده منظور است، وقتی می‌خوانیم که «سپاه اندر ایران پراکنده شد/ زن و مرد و کودک همه بنده شد». در زبان‌های ایرانی واژه‌ی «بنده» هردو دلالت یاد شده را داشته است. یعنی از سویی به کسانی که از بیرون به نظام دودمانی و خانوار ملحق می‌شوند اشاره می‌کرده و از سوی دیگر گرفتار و در بند را می‌رسانده است. هیچ‌یک از این دو اما به معنای برده نیستند و بعدتر هم که در قرون میانه بنده در معنای غلام خانگی به کار گرفته می‌شود، باز از شش شاخص تعریف بردگی که ذکر شد، تنها یکی را برآورده می‌کند و با آن تفاوتی بنیادین دارد.

این معنای دوگانه‌ی بنده را در «بندک» پهلوی، «بندی/ وندی» (یعنی خدمتکار، کنیز) و «بندّه‌کی» (به معنای خدمتکار زن و کلفت، و به استعاره: روسپی) در سانسکریت؛ «بَنگ» (غلام و خدمتکار) و «بَنْدگیفت» (بندگی) در فارسی میانه‌ی تورفانی؛ «وَنْدیه» در سغدی؛ «وَنْدیک» در خوارزمی؛ «بَنی» در کردی (همه به معنای بنده و خدمتکار) هم می‌بینیم. در کلماتی مثل خربنده‌ی پارسی دری و هم‌تاهایش در زبان‌های دیگر ایران زمین مثل «خَرَبندک» در ارمنی و «خَرَبندقا» در سریانی^۲ همین دلالت بنده به معنای خدمتکار و گمارده را می‌بینیم، و نه بردگی را، که مفهومی به کلی متمایز دارد.

به این ترتیب در ایران زمین مفهوم آزاد به راستی در برابر بنده قرار می‌گیرد، اما این بنده با برده مترادف نیست. آزاد/ بنده به بردگی ارتباطی ندارد. بلکه نشان می‌دهد که کسی به شکل طبیعی و از راه زاده شدن در خاندانی عضویت یافته، و

1 De Blois, 1985: 5-15.

۲ حسن دوست، ۱۳۹۳، ج. ۱: ۵۱۷-۵۱۸.

یا به شکلی قراردادی و از بیرون به آن در پیوسته و «بند شده است». بنابراین بنده جایگاه چنین کسی است که از بیرون به خاندانی ملحق شده. تعبیر «برده‌ی آزاد شده» هم که برخی به بنده منسوب کرده‌اند به کلی جعلی و تخیلی است و در هیچ متن و سندی پشتیبان‌های برای وجود ندارد.

بر این اساس معماری مشهوری که چرا نجبای عصر پارتی و ساسانی خود را آزادان می‌نامیده‌اند، به این شکل حل می‌شود که اصولاً معماری در کار نیست و نامتناسب نمودن این کلمه برای آن جایگاه از پیش‌فرض مورخانی برخاسته که گمان می‌کرده‌اند «آزاد» به برده‌ی آزاد شده دلالت می‌کند، و نه کسی که به خاطر سرشت مادرزاد خود آزاد است و این سرشت را با عضویت در خطی دودمانی نمایان می‌سازد. آزادان به سادگی در این دلالت یعنی اصیل‌زادگان و اعضای اصلی خاندان‌های اشرافی.

این نکته هم ناگفته نماند که به گمان نگارنده پیوند خوردن مفهوم رهایی با اصیل‌زادگی تا حدودی در جهان‌بینی زرتشتی ریشه دارد. در زمانی که زبان‌های یاد شده تحول می‌یافته‌اند، دین زرتشتی تنها دستگاه نظری‌ای بوده که اراده‌ی آزاد را برای انسان به رسمیت می‌شمرد و اختیار و حق انتخاب را سرشته در ذات بشر می‌دانسته است. چرخش چشمگیر نظام‌های حقوقی و تحول ناگهانی نظام قراردادهای اقتصادی در عصر هخامنشی تا حدود زیادی بر مبنای همین زیربنای فلسفی استوار شده‌اند. بنابراین معقول است که پرسیم چه ارتباطی میان این چارچوب دینی-فلسفی و آن نمودهای حقوقی و دستاوردهای اجتماعی وجود داشته است.

گواهی که می‌تواند تاثیر اندیشه‌ی زرتشتی در همنشینی این دو و ویژه بودن بافت ارجاعی کلمه‌ی آزاد در ایران زمین را نشان دهد، آن است که در سایر زبان‌ها هم پیوندی میان بن «زادن» و اصیل‌زادگی و نجابت و شرافت برقرار است. چنان‌که یونانیان هم کلمه‌ی γένεσις (گینوکوس) به معنای نجیب و شریف و انگلیسی‌های امروزی‌ها واژه‌ی gentle به معنای نجیب‌زاده و والاتبار را به ترتیب از بن γέννα- (گینا) و gen- گرفته‌اند که با بن «زن» در زبان‌های ایرانی هم‌ریشه است و زادن را می‌رساند. در این میان تنها کلمه‌ی یونانی است که در برخی از متونی که از چارچوب فکری ایرانی تاثیر پذیرفته‌اند، معنای رهایی را هم حمل می‌کند، اما این‌ها اغلب ارتباطی با آزادی و رهایی برقرار نمی‌کنند.

در مقابل معنای اصلی کلمه‌ی «آزاد» به رهایی و فارغ از قید بودن باز می‌گردد و این را در همه‌ی زبان‌های ایرانی می‌بینیم: سکرسم (آزات) پهلوی، «آزاد» فارسی میانه‌ی تورفانی، «آزاتی» سغدی، «آیسنا» سکایی، wqum (آزات) ارمنی کهن، ԶԵՆՈՅ (آزاتی) گرجی، «آزاد» عربی همگی معنای اصلی‌شان رهایی و برکنار بودن از قید و بند و اجبار است.

مفهوم دوم این کلمه (اصیل‌زادگی) نیز البته هست اما در حاشیه حضور دارد و بسامد و برجستگی کمتری نسبت به این معنای نخستین دارد و اغلب با ترکیب صرفی متفاوتی صورتبندی می‌شود. «آسنا» اوستایی، «آزن» فارسی میانه‌ی تورفانی، «آیسنا» سکایی، «آزادا» سریانی و «آزاتچه» سغدی (صفت مادینه) همگی نجیب‌زادگی و اصالت و نژادگی را می‌رسانند^۱ و این معنی در بسیاری از مشتق‌های «آزاد» هم نهفته است.

در دوران اشکانی تداخلی میان مفهوم آزاد و آریایی پدید آمده و این چه بسا به اشتراک معنایی‌شان در پیوند با اصالت و شرافت مربوط باشد، یعنی مفهومی که در ریشه‌ی «آریا» برجستگی داشته و چنان‌که گفتیم معنای جانبی «آزاد» هم بوده است. از همین دوران است که ایرانیان، آزاد خوانده می‌شود و این سنت تا به امروز تداوم یافته است. کهن‌ترین اشاره‌ی صریح به این همنشینی مفهومی را در یادگار زیرین می‌بینیم که در آن گفته شده وقتی زیر با نیزه‌ی تورانیان از پای درآمد و از اسب فرو افتاد، در میان سپاهیان گشتاسپ کسی را یاری آن نبود که برای خونخواهی‌اش به میدان برود، و این‌جا آمده که در میان «ایر و آزاد» تنها بستور پسر زیر بود که برای گرفتن انتقام وی داوطلب جنگیدن شد.

این ترکیب ایر (آریایی، ایرانی) با آزاد (رها، اصیل‌زاده) احتمالاً از همان دوران اشکانی به بخشی از خودانگاره‌ی جمعی ایرانیان تبدیل شده بود. چون در منابع رومی مدام به کلمه‌ی آزاد اشاره شده و اغلب با بی‌دقتی و ابهام آن را به گروهی از

اشراف یا رسته‌ای از سپاهیان نسبت داده‌اند. در حالی که گواهان ایرانی از این دست نشان می‌دهد که احتمالاً آنچه در اصل بوده و در منابع رومی با تحریف نقل شده، برابری آزادی و ایرانی/ آریایی بودن است. از همین دوران می‌بینیم که یک لایه از اشراف فروپایه هم خود را آزادان (آزاتان) می‌نامند و این هم احتمالاً به ابهام نویسندگان رومی دامن زده است. کاربرد کلمه‌ی آزادان همچون برچسبی از یک طبقه از اشراف (در کنار ویسپوهران و ووژرگان) را هم در منابع سیاسی می‌بینیم و هم در متونی مثل «درخت آسوریگ»، در آنجا که بز فخر می‌فروشد که کفش «آزادان» را از چرم او می‌سازند.^۱ بعدتر در دوران ساسانی همین تمایز را در اشراف ارمنستان می‌بینیم که میان اشراف فروپایه یعنی آزاده‌ها (auqun: آزات) و اشراف بلند مرتبه (ناخار) وجود داشته است.

آن بافت مفهومی که در دوران اشکانی طبقه‌ای از اشراف جنگاور را با برچسب آزادان تعریف می‌کرده، احتمالاً در عصر هخامنشی نیز وجود داشته است. از اشاره‌های کتیبه‌ی بیستون بر می‌آید که سپاهیان پارسی به دو رده‌ی کاره و بندک تقسیم می‌شده‌اند. از این میان انگار که پیاده‌ها بندک (بنده) نامیده می‌شدند و با سوگند وفاداری و آیینی نمادین خود را به خاندان هخامنشی منسوب می‌کردند و به این ترتیب به آن بند می‌شده‌اند. اما سواره‌هایی که به خاندان‌هایی جز خاندان هخامنشی متعلق بوده‌اند و به آن «بند نمی‌شده‌اند»، کاره نامیده می‌شده‌اند. در دوران پسا‌هخامنشی هم همین نظم در رزم‌آرایی باقی می‌ماند. چنان‌که انگار سواران زرهپوش نیزه‌دار سنگین اسلحه (کاتافراکت‌های عصر هخامنشی و آسواران دوران ساسانی) نخبه‌ترین رده را تشکیل می‌داده‌اند و پس از آن‌ها سوارکاران سبک اسلحه (آزادان) و بعد از آن‌ها پیاده‌های سبک اسلحه (بنده‌ها) قرار می‌گرفته‌اند.

این رده‌بندی‌ها گواهی هستند بر این نکته که بنده با برده تفاوت دارد و تمایز آزادان و بندگان در صف جنگاوران به جایگاه اجتماعی نیروی نظامی و نوع وابستگی‌شان به خاندان‌های فرمانده مربوط می‌شده است. از این‌رو تکرار خطای مورخان رومی باستانی که این‌ها را با نظام برده‌دارانه‌ی آشنای خود اشتباه گرفته‌اند، توجیهی عقلانی ندارد. قاعدتاً آنچه که منابع رومی در قالب دوقطبی آزاد/ بنده بدان ارجاع داده‌اند، تفکیک میان سوارکاران و پیادگان در ارتش اشکانی بوده که در عصر هخامنشی هم برقرار بوده است. به شکلی که در عصر هخامنشی کلمه‌ی بندک را برای پیادگان و در دوران پارتی نام آزادان را برای سواران داریم. این کاربرد در دوران اسلامی هم تداوم پیدا می‌کند. چنان‌که اسدی طوسی در «گرشاسپ‌نامه» لقب آزاده را بارها در کنار اسم رامین و همچون صفتی برای او به کار گرفته است و در جاهای دیگر هم از عبارت آزادگان دقیقاً همتای تعبیر اشکانی آزادان بهره جسته است. مثلاً جایی که جنگ موبد و ویرو را شرح می‌دهد می‌گوید:

«بگفت آزادگان‌اش را به تندی که از جنگ آوران زشت‌ست کنندی»

یا جای دیگر وقتی شرح می‌دهد که شاه موبد از کار ویس و رامین آگاه می‌شود می‌گوید:

«دگر آزادگان و نامداران بزرگان و دلیران و سواران»^۲

گذشته از این کاربرد ویژه‌ی کلمه‌ی آزاد که اغلب در شکل جمع دیده می‌شود و به رسته‌ای نظامی و طبقه‌ای از اشراف اشاره می‌کند، استفاده‌ی رایج‌تر این نام در دو هزار سال گذشته وجه صفتی داشته و از سوی رهایی و آزادی را نشان می‌دهد و از سوی دیگر همچون برچسبی برای کل ایرانیان به کار گرفته می‌شده است.

به ویژه در شاهنامه نمونه‌های زیادی از این کاربرد داریم و روشن است که منظور از آزاد و آزاده همان ایرانی است. مثلاً در جایی می‌خوانیم که

«به گیتی مرا نیست کس هم‌نبرد ز رومی و توری و آزادمرد»^۳

۱ درخت آسوریگ، بند ۵۶ (عریان، ۱۳۸۲: ۱۲۳).

۲ اسدی طوسی، ۱۳۵۴.

۳ فردوسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۲۴.

در کنار این محتوای وابسته به شأن اجتماعی، کلمه‌ی آزاد در زمانی بسیار طولانی برای توصیف چیزهای مقدس نیز به کار گرفته می‌شده است. چنان‌که پدram جم در مقاله‌ی دانشورانه‌ای نشان داده، از ابتدای دوران ساسانی صفت آزاد را برای اشاره به کتاب‌های مانوی مثل «آزاد پوستگ نیواگ/ نواگ» (کتاب شریف نوا/ نو) را داریم. همچنین در متون پازند به «نیبیگ ایش آزاد خوانند» (کتابی که آزاد خوانده می‌شود) اشاره‌ای هست که به تورات ارجاع می‌دهد.^۱ در قرآن هم کعبه با صفت «بیت‌العتیق» (خانه‌ی آزاد شده) توصیف شده است.^۲

از این‌جا حدس زده‌اند که شاید صفت آزاد برای کتاب به دیرینگی و قدمت اشاره کند و ترجمه‌ای از عهد عتیق باشد، و این در صورتی است که بیت‌العتیق را هم «خانه‌ی دیرینه» ترجمه کنیم که پذیرفتنی است.^۳ این دلالت در ضمن مضمون دیرینه‌ی «اصیل‌زاده، اشرافی، آریایی» را هم حمل می‌کند و گوشزد کردن‌اش سودمند است که در متون بودایی کهن نیز اصول دینی و مفاهیم مقدس را با کلیدواژه‌ی مترادف «آریا» توصیف می‌کرده‌اند. چنان‌که چهار حقیقت اصیل بودایی در متون پالی «چَتاری آریه سگانی» و در متون سانسکریت «چَتواری آریا ستیان» (چهار ستون آریایی) نامیده می‌شوند. عبارت بودایی راه هشتگانه‌ی نجیبانه و شریف نیز در زبان پالی «آریو آتَهنگیکو مگو» و در سانسکریت «آریه استنگه مارگه» است. در تمام این موارد آریا «اصیل، ریشه‌دار و راستین» معنا می‌دهد و صفتی است برای آموزه‌ای یا چیزی مقدس. درست به همان ترتیبی که «آزاد» در قرون بعدی کاربردی مشابه درباره‌ی ادیان ایران غربی (مانویت و یهودیت و اسلام) پیدا می‌کند.

بی‌توجهی به این شبکه‌ی گسترده از معانی و کاربردهای لایه‌لایه‌ی کلمه‌ی آزاد و بنده باعث شده هنگام تفسیر این مفهوم‌ها منابعی بیرونی مرجع انگاشته شوند، که آشکارا از درک پیچیدگی‌های این مضمون‌ها عاجز بوده‌اند. در منابع رومی و یونانی نام رسته‌ی جنگوران سوارکاری ایرانی یعنی «آزاتان» به صورت *liberi* و *ελευθεροι* ثبت شده که یعنی عضو غیربرده‌ی قبیله، یا برده‌ی آزاد شده. روشن است که رومیان و یونانیان نزدیکترین کلمه‌ای که به مفهوم «آزاد» داشته‌اند را به کار گرفته‌اند، و این به مفهوم بردگی ارجاع می‌داده است. یعنی کلمه‌ی مشابهی که مثل ایران مستقل از نظام برده‌دارانه همزمان به سرشت آزاد انسانی و اصیل‌زاده بودن بزرگان اشاره کند، در اختیار نداشته‌اند. این ماجرا ابهام‌هایی در فهم مورخان قدیم و جدید اروپامدار پدید آورده است. چون گمان کرده‌اند مفهوم آزادی در ایران نیز در برابر بردگی تعریف می‌شده، و این شگفت است که رده‌ای از اشراف خود را به این شکل تعریف کنند.

کافی است تعریف بردگی که عام و جهانگیر است را به یاد بیاوریم تا دریابیم که هیچ‌یک از دو کلمه‌ی بنده‌ی پیاده‌نظام و آزاد سوارکار به بردگی ارتباطی ندارد. مهمترین شاخصی که در یک سیستم برده‌دارانه برده‌ها را از غیربرده‌ها متمایز می‌کند، امکان دسترسی به سلاح و نیروی رزمی است. در تمام جوامع برده‌دار بردگان سرسختانه از دستیابی به سلاح و یادگیری هنرهای رزمی منع می‌شده‌اند و هرگاه بنا به ضرورتی این اصل نقض می‌شد و بردگان را برای جنگ به کار می‌گرفتند، بلافاصله بردگان سر به شورش بر می‌داشتند و تهدیدی برای نظام برده‌داری ایجاد می‌کردند.

این الگو را در سراسر تاریخ اروپا می‌بینیم، از اسپارته‌هایی که در پایان تاریخ خود به بردگان مسینی اجازه‌ی حمل سلاح دادند و بعد با دشواری زیاد شورش‌شان را سرکوب کردند، تا مقدونی‌های زیر فرمان بطلمیوس که به مصری‌های برده مجال تشکیل رسته‌ی نظامی دادند تا با سلوکی‌ها بجنگند و بعد مورد حمله‌شان قرار گرفتند، و از آنجا تا رومی‌هایی که ژرمن‌های برده را در مقام نگهبان به کار گماشتند و در نهایت رم را به ایشان باختند. همواره مسلح شدن بردگان ناقوس مرگ نظام برده‌داری محسوب می‌شده و لایه‌بندی برده‌دارانه تا زمانی برقرار بوده که شکاف میان نهاد جنگ و نیروی کار بردگان حفظ می‌شده است. به همین خاطر در ایران زمین بی‌شک هرگز نظام برده‌داری نداشته‌ایم، چون در دوران قدیم تمام اشاره‌ها به بنده/ بندک به ارتش‌ها مربوط می‌شود و در عصر اسلامی هم یکی از شغل‌های مرسوم و

۱ جم، ۱۳۹۲: ۲۸.

۲ سوره‌ی حج، آیه‌های ۲۹ و ۳۳.

۳ جم، ۱۳۹۲: ۲۸.

محبوب برای غلام‌های درباری آن بوده که در ارتش خدمت کنند و به همین دلیل غلام‌زادگانی مثل محمود غزنوی می‌توانستند به پادشاهی دست یابند. یعنی پیوند اندام‌وار مفهوم بنده/ غلام با جنگاوری و نهاد ارتش نشان می‌دهد که این گروه بی‌شک برده نبوده‌اند.

این البته درست است که خاستگاه بخشی از این گروه در دوران اسلامی غلام خانگی بوده است. چون در این دوران غلام‌های خانگی به خاندان سرورشان متصل می‌شده‌اند و در آن و نظام خانوادگی جایگیری می‌کرده‌اند، و از این‌رو به جنگاوران وابسته به خاندان شاهنشاه (بندک) در دوران‌های پیشین شباهت داشته‌اند و با همین نام «بنده» هم شناخته می‌شده‌اند.

با این حال بسیار نامحتمل است که بندک‌های دوران هخامنشی و اشکانی و ساسانی غلام خانگی بوده باشند. اصولاً استفاده از غلام خانگی در قرون اولیه‌ی اسلامی و با ورود ترکان به درون قلمرو مسلمانان رواج یافت و تا پیش از آن پدیداری بسیار محدود و منحصر به خاندان‌های اشرافی و ثروتمندان بزرگ بود. پس از آن هم غلامان بیشتر رده‌ای از سربازان بودند تا خدمتکاران، و بی‌شک ارتباطی با کار تولیدی و کشاورزی نداشته‌اند.

در متونی مثل تاریخ بیهقی که در همین بافت دوران اسلامی به غلامان اشاره می‌کند، کاملاً روشن است که با مفهومی نظامی سروکار داریم. مثلاً سلطان مسعود غزنوی از برادرش محمد که حاکم غزنین بوده خواسته بود تا پنج هزار شتر بار سلاح به همراه بیست هزار اسب و دو هزار غلام سوار آراسته و مسلح با پانصد پیل خیاره‌ی سبک جنگی گسیل کند.^۱ روشن است که غلامان در این‌جا رسته‌ای جنگی بوده‌اند و نه خدمتکار خانگی، و مفهوم بنده/ بندک باستانی هم چنین دلالتی داشته است.

از آنچه گذشت دو نتیجه برمی‌آید که اگر در کنار هم نگریسته شود، راه را بر خطاهای روش‌شناسانه‌ی مرسوم درباره‌ی تبارشناسی مفهوم آزادی می‌بندد. نخست آن که مفهوم بنده در ایران ارتباطی با بردگی نداشته و اصولاً ساخت جامعه‌شناختی برده‌دارانه در ایران زمین نداشته‌ایم، و از این‌جا برمی‌آید که مفهوم آزادی در این تمدن نه در تقابل با بردگی، که همچون مفهومی مستقل و ذاتی انسان تعریف می‌شده است. دیگری آن که صفت آزاد عام و فراگیر بوده و به کل ایرانیان و به طور خاص به ایرانیان نژاده و جنگاوری منسوب می‌شده که برآورده‌کننده‌ی دو سویه‌ی مثبت و منفی معنای آزادی و دلالت فلسفی و سیاسی آن بوده‌اند.

نادیده انگاشتن این دو گزاره عامل اصلی اغتشاش فکری درباره‌ی تبارنامه‌ی آزادی است. این‌که چرا همچنان مورخان و نظریه‌پردازان مفهوم آزادی را به یونان و روم باستان منسوب می‌کنند، جای پرسش دارد. چون دیدیم که اصولاً این مضمون در متون اروپایی برجستگی ندارد و همواره با ابهام و همچون وضعیت غیاب بردگی تصویر شده است. شرایط جامعه‌شناختی و سطح پیچیدگی دولت‌شهرهای یونان باستان و نظم حاکم بر امپراتوری روم از سویی برده‌دارانه و از سوی دیگر قبیله‌گرا و نهادمدار بوده و مجالی به ظهور آزادی فردی نمی‌داده است. از این‌رو اصولاً دنبال کردن مفهوم آزادی تا آتن عصر هخامنشی و ختم کردن این شجره‌نامه در آنجا و بعد از وقفه‌ای دو هزار ساله پیگیری‌اش در عصر نوزایی، از پیش‌داشته‌های نویسندگان فرنگی و گاه تخیل‌شان ناشی شده و با گواهان و اسناد تاریخی پشتیبانی نمی‌شود.

از سوی دیگر، این حقیقت که مفهوم آزادی در ایران زمین هم صورتبندی نظری محکم و دقیقی داشته و هم قرن‌ها از نسخه‌های اروپایی‌اش کهن‌تر بوده، ناقض پیش‌داشته‌های شرق‌شناسانه درباره‌ی تمدن ایرانی است و این اصل موضوعه‌ی تاریخ‌نگاری اروپایی را نقض می‌کند که «من»‌های مستقل و خودبنیاد را دست‌آورد عصر نوزایی می‌دانند و آن را امری بی‌سابقه و غایب در شرق قلمداد می‌کنند. اگر به شواهد تاریخی مستند بنگریم، می‌بینیم که سراسر این شبکه‌ی پیش‌داشته‌ها نادرست و تخیلی است و بافت مفهومی هنجارینی که از فرط تکرار استوار و بدیهی به نظر می‌رسد، وقتی بر دوش داده‌ها و اسناد نشانده شود، به تلنباری تق‌ولق از تعصب‌ها و پیش‌داشته‌های ناسنجیده بدل می‌گردد.

نوزایی برخلاف تصور مرسوم گسست سنتی با سنتی دیگر نبود، که ارتقای سطح پیچیدگی جوامع اروپایی بود. پس از نابودی امپراتوری روم حوزه‌ی تمدن اروپایی لنگرگاه سیاسی خود را از دست داد و با سه راهبرد برای ساماندهی مجدد خود کلنجار رفت. یکی بازسازی امپراتوری بود، که از شارلمانی تا هیتلر خیزش‌هایی سیاسی را ایجاد کرد، که همگی زودگذر و شکننده بود. دیگری بازگشت به نظم‌های ساده‌تر و کهن‌تر پادشاهی و حتی دولت‌شهری بود، که بدنه‌ی اروپا بدان گروید. اروپای شرقی و مرکزی با نظم دولت‌شهری و اروپای غربی با نظم پادشاهی این مسیر را پیمود.

در این بین راهبرد سومی برای تمرکز مجدد سیستم اروپایی رخ نمود و آن دیوانسالاری کلیسای کاتولیک بود، اما این سازمان با آن که برای قرن‌ها نفوذ معنوی داشت، از تاسیس دولت درماند و در نهایت دولت‌شهرهایی بیش پدید نیامورد و در همان حد هم واکنش بزرگ و خونینی مثل نهضت اصلاح دین را ایجاد کرد. نوزایی باید در این بافت از خط سیرهای تاریخی نگریسته شود. در این چشم‌انداز نوزایی روندی بود که از اتحاد راهبرد اول و دوم بر ضد سومی ناشی شد، و همزمان در هر دو قلمرو کاتولیک و پروتستان رونوشت‌هایی از امپراتوری روم را پدید آورد، و نخست هم در میان کاتولیک‌ها چنین کرد، که دستگاه دیوانی گسترده‌تری داشتند.

در سراسر این‌روند آزادی نه محور اصلی جریان‌های اجتماعی و تاریخی بود و نه گسترش معناداری یافت. جوامع اروپایی بعد از نوزایی نخست در قالب امپراتوری‌های پرتغال و اسپانیا سازمان سیاسی مهاجم پیدا کردند، و بعدتر در قالب استعمار همان را بازتولید کردند و کل این‌روند با سرکوب مذهبی، برده‌گیری گسترده، نسل‌کشی و ویرانگری مهیب جوامع تحت سلطه همراه بود. بردگی در این گیرودار نه منسوخ شد و نه حتی محدود. بلکه برعکس با مهاجم شدن دولت‌های اروپایی و دست‌اندازی‌شان به سرزمین‌های دیگر، به سازوکاری جهانی ارتقا یافت.

بنابراین وصل کردن آزادی به اروپا و به نوزایی کاری تخیلی و بی‌بنیاد است. به ویژه وقتی این‌روند با حوزه‌ی تمدن ایرانی مقایسه شود که غیاب بردگی در آن و تاکید چشمگیری بر آزادی چنین نمایان است. هویت ایرانی بر مبنای آزادی و آزادگی بر ساخته شده و تداومی شگفت‌انگیز در نهادها را ممکن ساخته و به پیوستگی مفهومی و حتی واژگانی در این زمینه دامن زده است.

مرکزی بودن مفهوم آزادی و دیرینه بودن اش در ایران زمین به این خاطر اهمیت دارد که ستون فقرات تعریف امر سیاسی در تمدن‌مان هم بوده است. برخلاف اروپای نهادمدار برده‌دار که به رسمیت شناختن اراده‌ی آزاد انسانی را همچون امری دیرآیند و پیامدی از عصر نوزایی تجربه کرد، در تمدن ایرانی از دیرباز این مفهوم وجود داشته و به شکلی متفاوت و مستحکم‌تر تعریف می‌شده است. از این‌رو اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری را تنها زمانی می‌توان فهمید و به نوسازی‌اش اندیشید، که این مفهوم را در قلب دستگاه نظری‌مان حفظ کنیم و به اهمیت و کارکردهای تاریخی‌اش آگاه باشیم.

اهمیت و مرکزیت مفهوم آزادی در تمدن ایرانی بوده که پایداری شگفت‌انگیز تمدن ایرانی در تاریخ پر پیچ و خم‌اش را ممکن ساخته و سرسختی‌اش در برابر هجوم‌های بیرونی و انحطاط درونی را توضیح می‌دهد. در تاریخ هیچ کشوری و در سرگذشت هیچ تمدنی این زنجیره‌ی بلند بالا از شورش‌های مردمی، سرکشی‌ها فردی در برابر قدرت، و تاسیس نهادهای تازه‌ی سیاسی و دینی به دست افراد یاغی و نوآور را نمی‌بینیم. در ایران زمین به شکلی پیوسته نهادها توسط من‌ها بر ساخته شده و یا به دست ایشان از میان می‌رفته‌اند و به همین خاطر جامعه تا حدودی در برابر زوال‌های نهادی محتوم، ایمن شده است. تنها و تنها در تمدن ایرانی است که لایه‌ی روانشناختی با سطح اجتماعی در توازن قرار گرفته و در پویایی و تعیین غلبه‌ای هم بر آن دارد. به این شکل است که تاریخ ایران در اصل سرگذشت جوشش مداوم نهادهایی است که از پایین به بالا و به دست مردمی خودبنیاد و افرادی مشخص تاسیس می‌شده‌اند. به همین ترتیب بنیانگذاری ادیان نو، نظام‌های فلسفی تازه و شیوه‌های ادبی و سبک‌های هنری نوآورانه را هم با فشردگی و پویایی شگفت‌انگیزی می‌بینیم که باز به سطح روانشناختی و کنش فعال من‌ها باز می‌گردد و به پویایی نهادها و قبیله‌ها و معبدها و دولت‌ها فروکاستنی نیست. در این چارچوب قدری روشن‌تر می‌توان این پدیده را فهمید که چرا ایرانیان مانند مردم ژاپن تمایلی به محصور ماندن در یک نهاد اجتماعی کوچک ندارند و وفاداری عمرانه‌ی یک کارمند سونی یا توشیبا را به شرکت‌شان نشان

نمی‌دهند. یا چرا مثل یک اروپایی رفتار سیاسی خود را لزوماً در درون یک حزب خاص متمرکز نمی‌سازند. یعنی چرا تغییر شغل و مرام سیاسی و دین در میان ایرانیان ساده‌تر و هنجارتر است، و سرسپردگی مطلق به نهاد دشواریاب و نادر. این‌که احزاب در ایران همیشه ناتوان‌تر از فعالان سیاسی منفرد بوده‌اند و کلیساها و نهادهای کلان ناپایدار بوده‌اند را اغلب همچون نقطه ضعفی و اختلالی تفسیر کرده‌اند. چرا که از زاویه‌ی نگاه تمدن اروپایی به موضوعی نگریسته‌اند. آنچه در این نمونه‌ها می‌بینیم نه ناتوانی از نهادسازی، که تقدم من بر نهاد است و فربه‌تر بودن شخص‌ها نسبت به نهادهایی که توان گنجاندن ایشان را در خود ندارند. با این حال همین من‌ها در برش‌های حیاتی تاریخی توانایی شگفت‌انگیزی در نهادسازی از خود نشان می‌دهند.

ساده‌لوحانه و پرخاست اگر در پیروی از گفتمان مرسوم روشنفکرانه به شماتت خودخوارانگاران‌ه‌ی «ایرانی‌ها» مشغول باشیم و عجزشان در چیزی نامشخص مثل «کار گروهی» را تبلیغ کنیم، و به این نکته توجه نکنیم که در همین دوران مدرن شکل‌گیری نهادهای سیاسی مدرن در دوران مشروطه، تاسیس شرکت‌ها و صنایع کارآمد و پررونق در دوران پهلوی‌ها، شکل‌گیری نهادهای دینی و مذهبی انقلابی، استفاده از شبکه‌های اجتماعی مثل رخ‌نامه (فیسبوک) برای ساماندهی اعتراض‌های مردمی، و مشابه این‌ها جملگی نوآوری‌هایی پیش‌تازانه و بسیار موفق در حوزه‌ی نهادسازی بوده‌اند. الگوهای اثرگذار و مهم که پیامد ارج‌گذاری به من‌ها بوده، و نه تالی هضم و جذب آن‌ها در زمینه‌ی نهادی‌شان.

گفتار دوم: آزاد همچون ایرانی اصیل زاده

چنان که گذشت، مفهوم آزادی مدرن در اروپا از تحول مفهوم بردگی پدید آمده است. در یونان و روم باستان کلیدواژه‌ی آزادی تنها در تقابل با وضعیت بردگی و در یک بافت اجتماعی برده‌دار معنا می‌شده است. در قرون میانه هم بندگی خداوندی ارباب‌سان به جای بردگی اربابانی انسانی می‌نشیند، و مفهومی از آزادی در سرمشق مسیحیت غربی صورتبندی می‌شود که با اراده‌ی آزاد و تقدم من بر نهاد ناسازگار است.

جالب آنجاست که تعریف نوپدید مسیحی از آزادی با همان بردگی قدیمی شباهت‌هایی چشمگیر داشته است. به عنوان مثال دست کشیدن از اراده‌ی آزاد و انکار آن و تسلیم شدن به اقتدار نهادی مانند کلیسا یا موجودیتی مشخص یافته مانند خداوند یگانه، شباهتی تام دارد به سرسپردگی اعضای قبیله‌های یونانی و رومی به عشیره‌شان و اطاعت از امپراتوری که ادعای خدایی داشته است. چنین چارچوبی هر دو پیش‌شرط مفهوم آزادی انسان‌گرایانه و من‌مدارانه را نقض می‌کند؛ و به همین خاطر تنها زمانی به مفهوم آزادی نوپدید اروپاییان مجال ظهور داد که رونق مدرنیته آن چارچوب‌های قدیمی را منسوخ ساخت.

در ایران زمین اصولاً آن روابط اجتماعی برده‌دارانه‌ای که در روم و یونان باستان می‌بینیم، غایب بوده است. یعنی تقابل میان بردگی و آزادی که در متون افلاطون و ارسطو چنین شفاف صورتبندی شده، در ایران به خاطر غیاب یک طبقه‌ی گسترده‌ی کشاورز برده معنایی نداشته است. با این همه مفهومی نزدیک به آنچه در یونان و روم رایج بوده را در ایران هم می‌بینیم که یا به طبقه‌ای از غلامان خانگی منسوب می‌شود و یا ارتباط میان انسان و خداوندی قهار و خودکامه را نمایان می‌سازد. به این شکل در ایران زمین به جای مفهوم بردگی باختری که شالوده‌ای اقتصادی و ساختی سیاسی و تداومی تاریخی داشته، با مفهوم مشابه اما بی‌رمق و نرم و نازک‌بندگی روبرو می‌شویم، مفهومی که بیشتر سویه‌ای دینی و اخلاقی دارد تا حقوقی. آزاد بودن در بافت تمدن ایرانی برخلاف روم و چین وضعیتی حقوقی نبوده که در برابر وضعیت گسترده‌ی بردگی قرار بگیرد و من‌های رسمی و معتبر را از من‌های انکار شده و قابل خرید و فروش متمایز سازد. در ایران زمین آزادی مفهومی عام‌تر و انتزاعی‌تر بوده که در بافت حقوقی‌ای موازی با روم و چین مقابل بندگی قرار می‌گرفته، اما به خاطر محدود بودن مفهوم بندگی و مخدوش نشدن معنای من خودمختار در آن، گاه بدان در می‌آمیخته و از راه مفهوم عشق با آن ترکیب هم می‌شده است. اگر در این چارچوب دقیق‌تر به کلیدواژه‌ی آزادی بنگریم درمی‌یابیم که هر دو عنصر امروزین این معنا یعنی تاکید بر آزادی انتخاب و اراده‌ی خودمختار و پافشاری بر استقلال از نهادهای اجتماعی و رهایی از قید و بندشان در ایران زمین پیشینه داشته است. در میان این دو، آن که بیشتر موضوع کشمکش و جدل است، دلالت نخستین است. به ویژه از آن رو که اغلب نویسندگانی که در این زمینه قلم زده‌اند، اصولاً به حضور پررنگ و نمایان من خودمختار انتخابگر در بافت معنایی متون ایرانی توجه نکرده‌اند و این مفهوم کلیدی را که مهمترین بستر ساز مفهوم آزادی است، به کلی نادیده انگاشته‌اند.

این نکته مهم است که در ایران زمین مفهوم بندگی قالبی یکسره انسانی داشته و برخلاف آنچه در یونان و روم می‌بینیم خشونت و بی‌رحمی در آن نه معتبر شمرده می‌شده و نه نمایان بوده است. این را با مرور انبوهی از اشاره‌های ادبی و تاریخی می‌توان دریافت که از سویی ارتباط میان ارباب و بنده‌اش (غلام خانگی) یا اندرکنش خداوند و بنده‌اش (مخلوق) را رمزگذاری می‌کند. یعنی در ایران زمین برخلاف آنچه در غرب می‌بینیم، این پیوند از جنس اجباری جنگی و خشن و خونین نبوده، و بیشتر به قراردادی اجتماعی و ارتباطی انسانی دلالت می‌کرده است. طوری که مفهوم بهره‌کشی و

سوداندوزی از نیروی کار برده تا حد مرگ، که مبنا و شالوده‌ی مفهوم بردگی در روم و اروپا بوده، در مفهوم بندگی قلمرو ایران زمین به کلی غایب است و اگر هم اشاره‌ای بدان می‌شود منفی است و خدشه‌دار شدن ارتباط بندگی راستین را نشان می‌دهد. با این همه کلیدواژه‌ی آزادی در ایران زمین در تقابلی مستقیم با مفهوم بندگی قرار دارد. یعنی حتا این شکل ملایم و نرم و لطیف از ارتباط فرادستان و فرودستان، چه در شکل زمینی‌اش بین ارباب و غلام و چه در قالب آسمانی‌اش میان خالق و مخلوق، با نقد و انکار نگریسته شده و با طبیعت آزادی ناسازگار قلمداد شده است. در متون پارسی نمونه‌های زیادی داریم که نشان می‌دهد کلیدواژه‌ی آزاد و آزاده با بنده و غلام متضاد هم پنداشته می‌شده‌اند و یک جفت متضاد معنایی (جم) پدید می‌آورده‌اند. چنان که جامی می‌گوید:

«بود معلوم هر آزاد و بنده که نادان مرده و داناست زنده»^۱

جالب آن که در متون قدیم‌تر می‌بینیم که مفهومی مثل چاکر که خدمتکار یا کارمند فروپایه معنی می‌داده هم در تقابل با آزاد قرار گرفته است. چنان که اسدی توس می‌گوید:

«گر بودی تو تا امروز چاکر ازین پس باشی آزاده برادر»^۲

و این نشان می‌دهد که بنده کمابیش مترادف با «کارمند» و «خدمتگزار» بوده و این طبعاً متفاوت است با «برده» به معنای طبقه‌ای از نیروی کار کشاورز وابسته به زمین، که از مقام انسانی خلع شده و تملک‌پذیر باشد. جالب آن که این مفهوم از آزادی که در برابر کار منظم برای یک نهاد قرار می‌گیرد، تا به امروز دوام آورده و کسانی که در استخدام شرکتی یا سازمانی دولتی نیستند و خودشان کسب و کاری راه می‌اندازند، به اصطلاح «شغل آزاد» دارند. احتمالاً به خاطر همین غیاب مفهوم بردگی است که در ادب پارسی بازی‌هایی خیال‌انگیز با مفهوم بنده و آزاد صورت گرفته، بدان شکل که در بافتی برده دارانه قابل تصور نیست. یعنی در ایران آزاد نبودن به مقید بودن در شغلی فروپایه (بندگی یا چاکری) یا در حالتی خاص به زندانی بودن دلالت می‌کرده است، به همین خاطر می‌بینیم که شکل‌هایی از آزاد نبودن گاه در پیوند با عشق همچون صورت‌هایی غایی از آزادی صورتبندی شده است. چنان که سیف فرغانی در قالب معنای نخست می‌گوید:

«تا غم عشق تو از انده خویشم برهاند شادم از بندگی تو چو ز آزادی اسیر»^۳
و سعدی در اشاره به معنای دوم می‌سراید که:

«دمی با دوست در خلوت به از صد سال در عشرت من آزادی نمی‌خواهم که با یوسف به زندانم»^۴
توجه به این نکته اهمیت دارد که تابع قانون یا فرمانبر فرمانروایی بودن به خودی خود ناقض آزادی قلمداد نمی‌شده، و مطیع بودن در پیوسته با فرودستی و وابستگی بوده که بندگی خوانده می‌شده است. یعنی شکلی از مقید بودن افراطی که توسط پیوندی اجتماعی با کسی یا استقرار اجباری در جایی مانند زندان یا تبعیدگاه صورتبندی می‌شده است، با آزادی ناسازگار بوده است. وگرنه ممکن بوده کسی با قصد و اراده‌ی خویش تابع حکم و فرمانی شود و همچنان آزادی و آزادگی‌اش را حفظ کند. همچنان که امیر خسرو دهلوی در «آیین‌های اسکندری» در پیشنهاد صلح فرمانروایی مقتدر بدان اشاره می‌کند:

۱ جامی، یوسف و زلیخا، ۱۳۷۸، ۷۳.

۲ اسدی طوسی، ۱۳۵۴.

۳ سیف فرغانی، ۱۳۴۱-۱۳۴۴، غزل ۲۸۸.

۴ سعدی، ۱۳۶۲.

«اگر سر در آری و فرمان بری به آزادی از تیغ ما جان بری»^۱

صورتی دیگر از قیاس این دو مفهوم ضد را هم داریم که در آن مفهوم بندگی بسط پیدا کرده و به صورت «مقید بودن به دیگری» حالتی انتزاعی پیدا کرده و از این رو با عشق پیوند خورده است. آزادی در این حالت با رهایی بخش ترین هیجان یعنی مهر و عشق همدات و همنشین دانسته شده است:

«صد خانه اگر به طاعت آزاد کنی به زان نبود که خاطری شاد کنی
گر بنده کنی ز لطف آزادی را به زانکه هزار بنده آزاد کنی»^۲

و

«بندگان را نبود جز غم آزادی و من پادشاهی کنم از بنده خویشم خوانی»^۳

این تعمیم مفهوم بندگی درست و منطقی هم هست. چرا که گفتیم بندگی کلیدواژه‌ای باستانی است که برای نخستین بار در کتیبه‌ی بیستون به شکلی نظام‌مند نمایان می‌شود و در آنجا هم بنده - در شکل «بندک» - در کنار «کاره» به معنای مرد جنگی آمده است. به این ترتیب تحول بعدی کلمه‌ی بنده طی دو هزار سال بعد و تثبیت شدن‌اش در قالب مترادفی برای غلام و چاکر و خدمتکار و کارمند فروپایه همچنان بخشی از همان معنای دیرینه را با خود حمل می‌کرده که «در بند کسی بودن» به معنای «مقید بودن به خدمت کسی» را می‌رسانده است. از این جاست که توصیف رابطه‌ی عاشق و معشوق همچون پیوند سرور و بنده چندان دور از ذهن نیست. چرا که در این جا با ارتباط اقتصادی و جبارانه‌ی ارباب و برده‌ی رومی سروکار نداریم و نظامی برده‌دارانه در کار نیست که هویت برده را منکر شود و من او را - چنان که ارسطو صورتبندی کرده - به ابزاری جاندار در دست صاحبش تبدیل کند. در بافت تمدن ایرانی بنده همچنان «من» ای صاحب اراده و اختیار و حق انتخاب قلمداد می‌شده که موقعیتی فروپایه دارد و از این رو به دیگری والامرتبه‌ای بند شده است. این چارچوب اخیر است که دلالت‌های استعاری یاد شده را ممکن ساخته و پیوند خوردن بنده را با عاشق ممکن ساخته است، بدان شکلی که در فرهنگ برده‌دارانه‌ی اروپایی تصورناپذیر می‌نموده است. با این مقدمه می‌توان برخی از عبارات‌های رمزآمیز را بهتر درک کرد که آزادی را همچون تکاملی در بندگی قلمداد می‌کرده‌اند. بدان شکل که عرفی شیرازی می‌گوید:

«آزادگی نه کام‌شناسای بندگی است نشو و نمای بندگی، آزادی من است»^۴

این وضعیت خاص مفهوم آزادی در ایران و فراگیر بودن‌اش جای توجه دارد. یعنی خود ایرانیان به این نکته آگاه بوده‌اند که ساکنان ایران زمین از شهروندان قلمروهای همسایه آزادتر هستند و ساختار آزادی در سرزمین‌شان گسترده‌تر و فراگیرتر تعریف می‌شود. این را هم از نام طبقه‌ی نخبگان عصر اشکانی مانند آزاتان (آزادان) می‌توان دریافت، و هم از لقب بنی‌الاحرار (فرزندان آزادگان یا قبیله‌ی آزاده‌ها) که اعراب صدر اسلام با آن ایرانیان نژاده را می‌شناخته‌اند. ابن فقیه همدانی در «کتاب البلدان» می‌گوید: «و کانت العرب تدعوهم الأحرار و بنی الأحرار لأنهم كانوا یسبون و لایسبون و یستخدمون و لایستخدمون».^۵ یعنی: «اعراب آنها (ایرانیان) را آزادگان و فرزندان آزادگان می‌نامیدند، چون اسیرشان می‌گرفتند و اسیر نمی‌شدند و به خدمت‌شان می‌گماشتند و به خدمت گماشته نمی‌شدند».

۱ امیرخسرو دهلوی، ۱۳۶۱، آینه‌ی اسکندری.

۲ علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۴.

۳ سعدی، ۱۳۶۲.

۴ عرفی شیرازی، ۱۳۷۸، غزل ۹۱.

۵ ابن فقیه همدانی، ۱۹۹۶: ۶۰۷.

این آشکارا ربطی به اشراف‌زاده بودن و موقعیت اجتماعی مادرزاد افراد ندارد. بلکه به گوهرهای درونی در «من» ایشان اشاره می‌کند که حتا در شرایط اسیر شدن و به بردگی گرفته شدن هم آزادی‌شان را از دست نمی‌داده‌اند. بعدتر هم می‌بینیم که کلمه‌ی آزاده در شاهنامه و متون کهن پارسی دری به معنای «ایرانی» کاربرد دارد و از این‌رو چنین می‌نماید کلمه‌ی آزاده درست مثل واژه‌ی آریایی برچسبی عام بوده باشد که ایرانیان خود را با آن شناسایی می‌کرده‌اند و یکی از ارکان هردو، نخبه بودن و ارجمندی و آزادی بوده است. نمونه‌اش را در شاهنامه می‌بینیم، آنجا که کلمه‌ی آزاده مترادف با ایرانی به کار گرفته شده و تقابلی روشن با نظام برده‌دارانه‌ی رومی و چینی هم به صراحت مورد اشاره قرار گرفته است. چنان‌که مثلا می‌بینیم گرشاسپ در نامه‌اش به فغفور چین می‌گوید:

«از ایران جز آزاده هرگز نخاست خرید از شما بنده هرکس که خواست»^۱

تاکید بر آزاده بودن ایرانیان در معنای پهلوانی و اخلاقی‌اش همچنان در قرون بعدی هم باقی می‌ماند، و کلمه‌ی آزاده در بسیاری از متون به صورتی به کار گرفته می‌شود که از سویی به اخلاق پهلوانی و جوانمردی بازمانده از طبقه‌ی جنگاوران عصر ساسانی و اشکانی اشاره می‌کند و از طرف دیگر معنای مطلق «ایرانی» را به ذهن متبادر می‌کند، اما ایرانی‌ای نژاده و برگزیده را که با اخلاق نیکو و دادگرانه پیوند برقرار کرده باشد. اسدی توسی در منظومه‌ی زیبای خود از زبان گرشاسپ هنگام اندرز دادن به نریمان می‌گوید:

«مگردان از آزادگان فره‌ی مده ناسزا را بدیشان مه‌ی»^۲

و روشن است که منظور از آزادگان، ایرانیان هستند. در «ویس و رامین» هم در آنجا که موبد از ماجرای قیصر روم خبردار می‌شود، آزاده در آن مترادف با ایرانی به کار رفته است:

«گرامی دارمش همواره چونان که دارد مردم آزاده مهمان»^۳

در عین حال دلالت نژادگی و بلندپایگی اجتماعی همچنان در این تعبیر از آزادی و آزادگی نهفته است و می‌بینیم که در برخی جاها آزادی با موقعیت والای اجتماعی مربوط دانسته شده است. مثلا وقتی ویس و رامین به هم می‌رسند:

«نشسته ویس چون خورشید بر تخت هم از خوبی به آزادی هم از بخت»^۴

یا نظامی یکی از قهرمانان داستان خود را چنین توصیف می‌کند:

«در میان بود مردی آزاده مهتر آئین و محتشم‌زاده»^۵

در این معنا آزاد همچنان دلالت نظامی و سیاسی قدیمی‌اش را حفظ می‌کرده و به جایگاهی در سلسله مراتب سیاسی اشاره می‌کرده که احتمالا تداوم موقعیت اشراف آزاد عصر اشکانی بوده است. اشاره‌هایی که به آداب و رسوم آزادان داریم هم گاه یادآور همین چارچوب اجتماعی است. چنان‌که خاقانی در مدح صفوه‌الدین بانوی شروانشاه می‌گوید:

۱ اسدی توسی، ۱۳۵۴.

۲ اسدی توسی، ۱۳۵۴: پند دادن گرشاسپ نریمان را.

۳ اسدی توسی، ۱۳۵۴.

۴ اسدی توسی، ۱۳۵۴.

۵ نظامی، هفت پیکر، ۱۳۸۸: ۲۵.

«عادت بود که هدیه‌ی نوروزی آورند آزادگان به خدمت بانو زهر دیار»^۱

با این همه سویی اخلاقی این جایگاه اهمیت بیشتری داشته و رهایی من از قید نهادها و توانایی‌اش برای کنش خودمختار در عین رعایت اخلاق هسته‌ی مرکزی این مفهوم بوده است. نظامی در دو اشاره‌ی پیاپی تعبیر آزادمرد را برای اشاره به نخبگان طبقه‌ی اسواران و پهلوانان به کار گرفته است و روشن است که به نظام اخلاقی دادگرانه‌ی ایشان و آیین جوانمردی بازمانده از آن نیز نظر دارد:

«مدارا کن از کین کشی باز گرد که مردم نیازدار آزادمرد»^۲

و

«رها کردش آن شاه آزادمرد بر آزادمردی زیان کس نکرد»^۳

و همچنین است اشاره‌ی سعدی به اخلاق جوانمردان:

«ره نیکمردان آزاده گیر چو استاده‌ای دست افتاده گیر»^۴

آزادی بنابراین خصلت اخلاقی عام و پیچیده‌ای بوده و نه تنها بر رهایی خویشتن از قید و بندهای دیگری دلالت می‌کرده، که پرهیز از مقید ساختن و آزرده دیگران را نیز می‌رسانده است:

«مردمی ورز و هگرز آزار آزاده مجوی مردم آن را دان کزو آزاده را آزار نیست»^۵

به ویژه جالب است که آزادی در کنار پرهیز از مردم‌آزاری و نیکوکاری، با دانایی و فرهیختگی پیوندی داشته است. چنان که در این بیت‌ها می‌بینیم:

«گفت با دانشوری آن ساده مرد کای به دانش نزد هر آزاده فرد»^۶

از این جا دلالت آزاد به مثابه صفتی برای دیوانسالاران لایق و مشاوران و وزیران لایق برخاسته است که در نگاه اول غافلگیر کننده می‌نماید، چون به ظاهر با آزادی منفی و رهایی از قید و بند نهادهای سیاسی ناسازگار است. اما گویی شکلی از آزادی برای دارندگان منصب‌های عالی دیوانی و سیاسی به رسمیت شمرده می‌شده است. به این معنا که اگر کسی در سلسله مراتب سازمان‌های سیاسی بلندپایه می‌بوده و همچنان فارغ از قید اجبارهای بیرونی تصمیم‌گیری می‌کرده، آزاد شمرده می‌شده است.

چنین کسی شایستگان را بر می‌کشیده و زیر بار قید و بندهای مدارهای قدرت نمی‌رفته است، و روشن است که به خاطر همان دانایی و تخصص‌اش بوده که چنین مقامی به دست می‌آورده است. چنان که انوری در مدحی می‌گوید:

«فرزانه‌ای که بابت گاهست و بالش‌ست آزاده‌ای که درخور صدرست و مسندست»^۱

۱ خاقانی شروانی، ۱۳۹۳، قصیده‌ی ۱۰۶.

۲ نظامی، شرفنامه، ۱۳۸۸: ۲۴.

۳ نظامی، شرفنامه، ۱۳۸۸: ۵۵.

۴ سعدی، ۱۳۶۲.

۵ ناصر خسرو، ۱۳۵۳، قصیده‌ی ۳۸.

۶ جامی، سلمان و ابدال، ۱۳۷۸، ۸.

و فرخی سیستانی در مدح فرزند احمد بن حسن میمندی این بیت را می‌آورد:

بـــــر آوردن مـــــردم مـــــمـــــتحن
تو کس دیده‌ای همسر خویشتن؟^۲

توجه به این نکته اهمیت دارد که هرچند برجسب آزاد در دورانی برای اشاره به طبقه‌ای از جنگاوران کاربرد داشته، اما دایره‌ی معنایی‌اش هرگز به آن گروه محدود نبوده است. موقعیت این عبارت تا حدودی همچون کلمه‌ی «پارسا»ست که از «پارسی» به معنای ایرانی برگرفته شده و در دوران هخامنشی نمایندگان نظم سیاسی جهانی پارسیان را مشخص می‌ساخته، اما گذشته از آن اما به طور عام پرهیزگاری و اخلاق‌مداری را نیز نشان می‌داده و به هر انسان پرهیزگار و نیکوکاری اشاره می‌کرده است. صفت آزاد هم چنین وضعیتی دارد و برجسبی برای ایرانیان و آریایی‌های نژاده بوده که در قالب طبقه‌ای از جنگاوران نمود اجتماعی داشته‌اند، اما همزمان معنای عامتری را هم می‌رسانده و در سراسر تاریخ تحول این کلیدواژه در تمام زبان‌های ایرانی این دایره‌ی معنایی فربه‌تر و گسترده‌تر را هم می‌بینیم.

کافی است کاربرد جامعه‌شناختی کلمه‌ی آزاد و آزاده در ادبیات پارسی دری را مرور کنیم تا دریابیم که این کلمه دقیقاً در همان زمانی که در ادامه‌ی سنتی دو هزار ساله به طبقه‌ای از جنگاوران یا ایرانیان نژاده اشاره می‌کرده، مفهومی کاملاً عام و فراگیر هم داشته که ترکیب همان آزادی مثبت و منفی را به مثابه خصلتی اخلاقی و ستودنی نشان می‌داده و می‌توانسته به هر کسی از جمله طبقات فرودست (مثلاً قصاب) یا کودکان هم منسوب شود:

«چون نظر ساختم ز هر بابی
دیـــــدم آزاده مـــــرد قصـــــابی
خـــــوب روی و لطیف و آهسته
از بد هر کسی زبان بسته»^۳

و

«زین سوی نشسته کودکی چند
آزاده و زیـــــرک و خردمنـــــد»^۴

پس تا این‌جا کار معلوم شد که نه تنها مفهوم آزادی در ایران زمین برای نخستین بار صورتبندی شده و معنای مثبت و منفی خود را به دست آورده، که تنها در همین قلمرو در غیاب نظام‌های برده‌دارانه در پیوند با من‌ها و در استقلال‌شان از نهادها تعریف شده و خودانگاره‌ای عام و مشترک پدید آورده که بسته به بستر کاربردش هم شأن اجتماعی و هم خصوصیات اخلاقی و شخصی و هم هویت ملی ایرانیان را نشان می‌داده است.

کلمه‌ی آزادی با این محتوای معنایی پیچیده به معنای دقیق کلمه، بخشی از خودانگاره‌ی ملی ایرانیان بوده است. یعنی برجسبی بوده که ایرانیان را در مقام اعضای یک جماعت سیاسی و حقوقی ویژه از دیگران متمایز می‌کرده، و بر استقلال من‌ها از نهادها و شأن والای شخص تاکید داشته است. پیوند نهادین آزادی با ملیت ایرانی از این‌جا برمی‌آید و به همین ترتیب در این بستر است که می‌توان دریافت پرداختن به سیاست ایران‌شهری بدون در نظر گرفتن این مقدمه‌ی مهم کاری عبث و ابر است.

۱ انوری، ۱۳۷۵، ج. ۱.

۲ فرخی سیستانی، ۱۳۷۴: قصیده‌ی ۵۳.

۳ نظامی، هفت پیکر، ۱۳۸۸: ۲۶.

۴ امیرخسرو دهلوی، ۱۳۶۱، سرآغاز لیلی و مجنون.

گفتار سوم: آزاد همچون انسان کامل

برخی از نویسندگانی که به انحطاط و افول تمدن ایرانی باور دارند، بر این نکته پافشاری دارند که این تمدن در دوران‌های شکوه دیرینه‌اش درخششی داشته، اما از دورانی خاص به بعد دیگر زاینده‌گی نداشته و در سرآشویی سقوط قرار گرفته است. این مقطع زاینده‌ی افول را هم هرکس در جایی قرار می‌دهد. برخی ظهور اسلام و عده‌ای استیلای ترکان و گروهی حمله‌ی مغول و جمعی موج مدرنیته را علت انحطاط تمدن ایرانی می‌دانند.

این برداشت البته به نظرم آشکارا نادرست است و بخشی از انگاره‌ی محافظه‌کاران و سنت‌گرایان اروپایی است که از افلاطون تا چرچیل غرب را زاینده و پرتکاپو و ایران زمین را راکد و منحط می‌پنداشته‌اند. اما انحطاط در جامعه‌شناسی و تاریخ معنایی روشن و ملموس دارد. جیرد دایموند در کتاب مشهور «فروپاشی» مفهوم انحطاط در تاریخ جوامع را چنین تعریف می‌کند: کاهش ناگهانی و برگشت‌ناپذیر جمعیت انسانی و/یا کاهش سریع پیچیدگی و زوال نهادهای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی در زمانی مشخص.¹ این تعریف را در چارچوب سیستمی‌مان می‌توان به این صورت بازنویسی کرد که: انحطاط یا زوال عبارت است از ناتوانی سیستم‌های انسانی در بازتولید خود، که به کاهش سطح پیچیدگی، کاهش اندازه، از دست رفتن آشیان تکاملی، و انقراض بدن‌ها، نظام‌های شخصیتی، نهادها و منش‌ها منتهی می‌شود.

یعنی در چهار لایه‌ی «فراز»، هریک از چهار سیستم تکاملی «شبنم» ممکن است به معنای کلاسیک کلمه منقرض شوند، و اغلب این انقراض به لایه‌های دیگر سلسله مراتب سامانه‌ها نیز تعمیم پیدا می‌کند و نابودی سریع سیستمی را رقم می‌زند. انحطاط بر این مبنا شکلی از انقراض تکاملی است و یک نمود برجسته و مشخص دارد که عبارت است از نابودی ناگهانی و در پیوستن غافلگیرانه به عدم. خواه از انحطاط قبیله‌ها و خاندان‌ها سخن بگوییم، و خواه کشورها و تمدن‌ها و ادیان و زبان‌ها و نژادها.

با این توضیح روشن می‌شود که هواداران ایده‌ی «انحطاط ایران» این ترکیب را نابه‌جا و نادرست به کار می‌گیرند. چون انحطاط لزوماً با نابودی و غیاب تعریف می‌شود و امکان ندارد تمدنی یا ملتی داشته باشیم که برای قرن‌ها در حال انحطاط باشد و باز همچنان زنده و استوار پیشارویمان حضور داشته باشد. تمدن ایرانی هرچند امروز در جغرافیا و جمعیت دچار چروکیدگی شده، اما نه تنها در اندازه‌ی جمعیت و پیچیدگی نهادی بسطی خیره‌کننده پیدا کرده، که تاریخ خود را دقیق‌تر از دوران‌های پیشین به یاد می‌آورد و از هویت ملی سرزنده و مقاومی برخوردار است. اگر بخواهیم سیستمی تمدنی با پنج هزار سال سن مثل ایران را منحط بدانیم، باید با همان معیارها پیشاپیش تمام سیستم‌های فرهنگی و تمدنی دیگر را منقرض فرض کرده باشیم، که آشکارا نادرست است.

نازایی و سقوط شرق اگر با شواهد و داده‌ها محک بخورد، بیشتر به اعتقادی شبه‌مذهبی و گفتمانی سیاسی شبیه است، و نه گزاره‌ای علمی. چون مگر ممکن است تمدنی را منحط شمرد که پنج هزار سال باقی مانده و بدنه‌ی نوآوری‌های فرهنگی و متون مقدس و خط‌ها و منابع مرجع سنتی اندیشه در سطحی جهانی را پدید آورده، و طی دو قرن گذشته در برابر موج‌هایی پیاپی از استعمار نو و هجوم نظامی و نفوذ مدرنیته مقاومت ورزیده و همچنان در حال بازتعریف چالاک و پویای خویش باشد؟ گفتمان انحطاط بخشی از ایدئولوژی خودخوانگاری است. یعنی باوری سیاسی و شبه‌علمی که از مدرن شدن خودانگاره‌ی تاریخی ایرانیان ناشی شده و از ساده‌اندیشی و وام‌گیری شتابزده و غیرانتقادی پاره‌گفتمان‌هایی

منفی‌بافانه از نویسندگان فرهنگی برخاسته است. با این حال چنین گفتمانی در حال حاضر وجود دارد و بخش عمده‌ی کتاب‌های پرفروش درباره‌ی «خلقیات ما ایرانیان» در این سرمشق نوشته شده و لازم است وقتی درباره‌ی آزادی سخن می‌گوییم، به شکلی مستند و مستدل آن را محک بزنیم.

چنان‌که دیدیم، با ارجاع به داده‌های تاریخی تردیدی وجود ندارد که مفهوم آزادی در ایران زمین ظهور کرده و بدنه‌ی تاریخ خود را در این قلمرو سپری کرده است. با این حال می‌توان پرسید که این مفهوم چقدر استمرار داشته و در دوران‌های تاریخی گوناگون تا چه حد و در چه دامنه‌ای اثرگذار بوده است؟ گفتمان انحطاط می‌گوید که این مفهوم تا زمانی خاص و تا آستانه‌ی فاجعه‌ای بزرگ رواج داشته و بعد رو به افول نهاده است.

کلمه‌ی آزادی طی دوازده قرن گذشته در متون پارسی دری کارکردی گسترده داشته و بدیهی است که برای داوری درباره‌ی پیوستگی و گسستگی این معنا در ایران زمین، و قبول یا رد سخن خودخوانگاران باید به این منابع حجیم بنگریم و ببینیم این کلمه چه دلالت‌ها و چه معانی‌ای را حمل می‌کرده است. اگر به راستی مفهوم آزادی طی دوران پس از حمله‌ی اعراب یا ترکان یا مغولان دستخوش گسست شده باشد، قاعدتا باید گسستی در کار باشد و کلمه‌ی آزادی دلالت و معنای خود را از دست داده و دو رکن فلسفی و سیاسی‌اش ابطال شده باشد.

برای محک زدن اهمیت کلمه‌ی آزادی، نسبت آن را با مفهوم انسان کامل واری خواهم کرد. چون این مفهومی است که در بسیاری از فرهنگ‌ها وجود دارد و هر جا به شکلی صورتبندی می‌شود. از این‌رو آینه‌های بیانگر و سنجه‌ای ارزشمند است که حضور یا غیابش سطح پیچیدگی فرهنگ را معرفی می‌کند و شیوه‌ی رمزگذاری‌اش رتبه‌بندی ارزش‌های اجتماعی را نمایش می‌دهد.

انسان کامل صورتبندی‌ای از مفهوم کمال است و وضعیت بهینه‌ی انسان را به دست می‌دهد. شکل‌گیری چنین مفهومی به سه پیش‌شرط نظری نیاز دارد. برای این که مفهوم انسان کامل را در تمدنی داشته باشیم، نیاز داریم تا:

الف) نظریه‌ای درباره‌ی انسان و سرشت و ماهیت و جایگاهش در هستی داشته باشیم، که
ب) بر مبنای آن دستگاهی اخلاقی تعریف شود و غایت درونی انسان و بهتر یا بدتر شدن وضع او را توصیف کند، و پ) راهبردهایی عملیاتی برای عبور از حالت کنونی و ناکامل انسانی به وضعیت کامل به دست دهد.

چنان‌که در کتاب «زند گاهان» نشان داده‌ام،^۱ نخستین متنی که این سه شرط را برآورده می‌کند و تصویری از انسان کامل به دست می‌دهد، گاهان یعنی سروده‌های زرتشت است. پس از آن در تاریخ سه هزار ساله‌ی تمدن ایرانی که پس از زرتشت قرار می‌گیرد، انبوهی از متون و انواعی بسیار متنوع و واگرا از نظریه‌ها، برداشت‌ها، آیین‌ها و راهبردها را برای شناسایی و تعریف انسان کامل و دگرگون شدن بدان داشته‌ایم که اغلب در قالب کیش‌ها و آیین‌های دینی و طریقت‌های عرفانی صورتبندی می‌شده‌اند، هرچند گاه در پیوند با این مسیر و گاه در استقلال از آن پیکربندی طبیعت‌گرایانه و علمی یا عقلانی و فلسفی محضی هم پیدا می‌کرده‌اند.

به همان ترتیبی که تاریخ اندیشه‌پردازی درباره‌ی انسان کامل در ایران زمین بیشینه است و در میان سایر تمدن‌ها رقیب ندارد، تنوع و حجم نوشتارهای ایجاد شده در این زمینه نیز به راستی چشمگیر و خیره‌کننده است و دور از اغراق است اگر بگوییم این ماجرا در کانون معنایی تمدن ایرانی قرار گرفته است. یعنی پرسش از «من» و جستجوی راهبردهای دگرگون ساختن من طوری که به کمال دست یابد دغدغه‌ی خاطر عام و فراگیر و تکرار شونده‌ای در تمدن ایرانی بوده است. به شکلی و با شدتی که مشابهش را در هیچ تمدن دیگری نمی‌بینیم. تاریخ دین در ایران، در عمل تاریخ نظریه‌پردازی درباره‌ی انسان کامل است.

در گاهان که برای نخستین بار ایده‌ی اراده‌ی آزاد انسانی و بنابراین دیرینه‌ترین نسخه از ترکیب آزادی مثبت فلسفی و منفی سیاسی پدیدار آمده، غایت‌های اصلی «من» و آنچه که زرتشت مدام از اهورامزدا طلب می‌کند، دو چیز است: کمال یا خرداد و جاودانگی یا امرداد. این‌ها دو شاخصی هستند که انسان کامل را از انسان عادی متمایز می‌سازند و هم‌سرشتی او را با خداوند تضمین می‌کنند.

امرداد و خرداد به شکلی جالب توجه با دو جلوه‌ی منفی و مثبت از آزادی پیوند دارند. یعنی گویا زرتشت در این جا به دستاوردهایی اشاره می‌کند که از به جریان افتادن غایبی آزادی حاصل می‌آیند. آزادی مثبت یعنی غلبه بر خویشتن و رهایی از قید و بندهای طبیعت و برخورداری از رهایی و خودمختاری در گزینش‌ها و انتخاب سرنوشت، همان است که در قالب مفهوم کمال (خرداد) تبلور پیدا می‌کند و در ساحتی فلسفی همتاست با رهایی از قید جبر افلاک و اختران. در مقابل آزادی منفی یعنی رهایی از قید و بند هنجارهای اجتماعی و اجبارهای نهادی همان است که «من» را به کنشگری تاریخ‌ساز و دگرگون‌ساز بدل می‌کند و این همان امرداد است که جاودانگی تاثیرگذاری شخص را نشان می‌دهد.

بر همین مبنا صفت بی‌مرگی (امرداد) در دین زرتشتی به گروهی از مقدسان منسوب شده که پهلوانانی نامدار و جنگاورانی بزرگ هستند. خواه مانند پشوتن در شهری پنهانی مقیم شده باشند یا مثل گرشاسپ در خواب فرو رفته و در آخرالزمان از بستر برخیزند. در نهایت سوشیانس که در پایان سومین هزاره زاده می‌شود و قیامت به پا می‌کند هم یکی از این جاویدان‌ها محسوب می‌شود، چون در سراسر این دوران تاریخی همچون نطفه‌ای در دریاچه‌ی چی چست پنهان بوده و زیسته است. از این رو امرداد صفت انسان کاملی است که از قید و بند قواعد اجتماعی رهاست و نظمی تازه را در گیتی برپای می‌دارد و به خاطر ثبت کردن ردپایی ماندگار بر جامعه است که ماندگار قلمداد می‌شود.

پس ویژگی‌های پرشمار منسوب به انسان کامل در تمدن ایرانی را می‌توان در فشرده‌ترین شکل با جفتِ امرداد و خرداد همسان انگاشت، و این‌ها هردو با آزادی پیوند دارند و سوبیه‌های مثبت و منفی آن را نشان می‌دهند. از همان ابتدای کار که زرتشت دستگاه نظری لازم برای پیکربندی مفهوم «من» را پیش نهاد و دو رکن کمال و جاودانگی را در گاهان همچون غایت نهایی من عرضه کرد، رمزپردازی‌ها و نمادهایی برای تصویرپردازی درباره‌ی انسان کامل شکل گرفت. جالب آن است که کهن‌ترین این تصویرها درخت سرو بود که نماد انسان کامل دانسته می‌شد و وجه اشتراک این دو نیز آزادی قلمداد می‌شد. این بدان معناست که نه تنها مفهوم آزادی از ابتدای کار در تصویر انسان کامل زرتشتی وجود داشته، که رکنی چندان بنیادین و مهم قلمداد می‌شده که نمادپردازی گیاهی آن را تعیین کرده است. این هم جای توجه دارد که برابرنهاد این دو در سفر پیدایش تورات در قالب دو گیاه بازنموده شده‌اند و به نظر من وامگیری مستقیمی از همین بافت زرتشتی هستند. گناه آدم در تورات آن بود که از میوه‌ی یکی از دو درخت ممنوعه خورد. این دو عبارت بود از «درخت شناسایی نیک و بد» و «درخت جاودانگی» که دقیقاً همتاست با مفهوم خرداد و امرداد زرتشتی، و دقیقاً در همان بافت معنایی دگرذیسی انسان به خداوند را ممکن می‌سازد.

در متون کلاسیک پارسی دری که دو هزار سال با زرتشت فاصله دارند، شکل پرداخته و پخته‌ی این رمزپردازی را فراوان می‌بینیم و آشکار است که صفت اصلی درخت سرو که آن را به انسان کامل شبیه می‌سازد، آزادی آن است. صفت آزادی در ضمن با ویژگی دیگر این درخت پیوند خورده که راستی است و آن نیز مبنای تعریف انسان کامل قلمداد می‌شده است. چنان که عبید می‌گوید:

«به سرو نسبت آزادی و سرافرازی از آن کنند که آیین راستان دارد»^۱

و خواجوی کرمانی در بیانی روشن و شفاف این صفت آزادی منسوب به سرو را سرشت همه‌ی آدمیان، و نه برگزیدگانی خاص می‌داند:

«بنده‌ی آن سرو آزادم دگر نی، راستی مادر فطرت ز عالم بنده را آزاد زاد»

این در راستای همان دستگاه فلسفی زرتشتی است که خدای‌گونه شدن انسان و دستیابی به مقام انسان کامل را امری دور از دسترس همگان و وابسته به شرایطی بیرونی نمی‌داند و آزادی و کمال را ذات درونی همه‌ی آدمیان در نظر

۱ عبید زاکانی، ۱۳۳۷: مدح شاه شجاع، ۱۷.

می‌گیرد. این دیدگاه که در مغرب زمین به تازگی فراگیر شده و پیشینه‌اش تنها سه چهار قرن است، در ایران زمین اصل موضوعه‌ای عمومی و فراگیر بوده که ردپایش را طی دو هزار سال در همه‌ی نخله‌های عرفانی و ادیان بالیده در بستر تمدن ایرانی می‌توان بازیافت. همین مبنا گرفتن انسان و من خودمختار کنشگر است که گسستن کامل از قالب مینوی و خودبستگی و فروبستگی تام و تمام انسان کامل در خویشتن را ممکن می‌سازد.

«گر کنی دل را چو سرو آزاد از فکر بهشت زیر پای خویش بینی کوثر و تسنیم را»^۱

این برداشت از سویی خودبستگی مردمان و «بر پای خود ایستادن» انسان کامل را باز می‌نماید، و از سوی دیگر مرکزدار بودن و گرداگرد خویشتن فراهم آمدن من خودبسته را مورد تاکید قرار می‌دهد. دو صفتی که با شکل ظاهری سرو به خوبی سازگاری دارد.

«از دو عالم دست کوتاه کن چو سرو آزاده‌وار کآنکه کوتاه دست باشد در جهان سرور شود»^۲

تصویر سرو نزد بسیاری از اندیشمندان دیرآیندتر خود همچون گره و دامی قلمداد شده که آزادگان باید از آن نیز رهایی یابند. چندان که گاه به خوارداشت تصویر سرو در برابر درون‌مایه‌ی آزادی انسانی می‌رسیم. خواجه می‌گوید:

«چنین که می‌کند از قامت تو آزادی کمینه بنده قد تو سرو بستانی‌ست»^۳

و بیدل دهلوی حتی خود قد افراشته‌ی سرو را نشانی از لاف و گزاف و پایبندی به میل می‌بیند و آزادی مطلق را وقتی برآورده شده می‌بیند که من از تصویرهای آزادی هم آزاد شده باشد:

«هیچ‌کس را نیست از دام رگ شهوت خلاص سرو هم در لاف آزادی سراپا گردن است
عمرها شد بر خط پرگار جولان می‌کنیم رفتن ما آمدن‌ها آمدن‌ها رفتن است»^۴

مفهوم آزادی علاوه بر درخت سرو، در قالب یک گل هم نشانه‌گذاری شده و آن گل سوسن است. این امر یعنی رمزگذاری امور گوناگون در قالب درختان و گل‌ها و پرندگان و سنگ‌ها و اختران در ایران زمین پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد و لایه‌هایی برهم‌افتاده از دال‌ها و مدلول‌ها و رمزگان بالنده را نتیجه داده است که یکی از دلایل پیچیدگی خیره‌کننده‌ی فرهنگ ایرانی است. اما این که چرا در میان همه‌ی گل‌ها، سوسن برای بازنمایی آزادی برگزیده شده برشی دیگر به این مفهوم وارد می‌آورد و عمقی تازه از آن را نمایان می‌سازد. چنان‌که دیدیم، انسان کامل به ویژه در دوران پیش از اسلام و در بافتی زرتشتی با سرو همسان انگاشته می‌شد و در دوران اسلامی هم تصویر تکرار شونده‌ی سرو در شعر و ادب و باقی ماندن‌اش در قالب نماد پهلوان بر شلوار کشتی‌گیران زورخانه‌ها و علم‌عزاداران عاشورایی تداومی از همین سنت دیرینه‌ی چند هزار ساله است. سنتی که جوهره‌ی انسان کامل را آزادی می‌داند و سرو را به خاطر شکل ویژه‌اش و راستی‌اش با این درخت همسان می‌انگارد. سرو آشکارا با آیین پهلوانی و فتوت پیوند دارد و صفت امرداد را نشان می‌دهد. چون از سویی درختی با عمر بسیار طولانی و به ظاهر ابدی را نماد قرار می‌دهد و از سوی دیگر اغلب پهلوانان و جنگاوران دیرپا و گاه جاویدان (از رستم گرفته تا گرشاسپ) را بدان شبیه می‌داند.

اما گل سوسن با جنگاوران پیوند نخورده و برخلاف سرو دیرپا و ماندگار هم نیست. در مقابل سوسن از زاویه‌ای دیگر مفهوم آزادی را رمزگذاری می‌کند و آن را فارغ از دلالت‌های اجتماعی و سیاسی در پیوسته با پهلوانان تعریف می‌کند. اگر بگوییم سرو نماد امرداد است و آزادی منفی پهلوان از قیده‌های اجتماعی را در ساحتی سیاسی نشان می‌دهد، شاید بتوان

۱ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۱۱۶.

۲ خواجه کرمانی، ۱۳۹۴، غزل ۴۳۴.

۳ خواجه کرمانی، ۱۳۹۴، غزل ۱۹۰.

۴ بیدل دهلوی، ۱۳۷۶: ج. ۱.

گفت سوسن نماد خرداد است و آزادی مثبت سالک جویای کمال و خردمند حاکم بر سرنوشت خویش را نمایش می‌دهد، یعنی به اراده‌ی آزاد «من» و توانایی‌اش برای تغییر هستی دلالت می‌کند.

این نکته بسیار جالب توجه است که پیوند گل سوسن و آزادی، به مفهوم بنیادین زبان مربوط می‌شده است. یعنی گل سوسن به خاطر آن که گلبرگ‌های پرشمارش به زبان شباهت دارد، با آزادی همسان دانسته می‌شده است. این بدان معناست که تصویر پهلوانانه‌ی سرو راست قامت، همتایی داشته و آن هم زبان‌آوری و برخوردارگی از زبان آزاد است. یعنی کسی آزاد قلمداد می‌شده که زبانی گشاده و بی‌گره داشته باشد، چنان‌که سوسن دارد:

«چو هرمز در سخن گفتن کسی نیست	بسی می‌داند و عمرش بسی نیست
چنان آزاده و بس‌یاردان است	کز آزادی چو سوسن ده زبان است
زبان ترکی و رومی و تازی	همه می‌آیدش در چشم بازی» ^۱

از این بیت‌های خسرونامه‌ی عطار روشن است که زبان در معنای دقیق و علمی‌اش مورد نظر بوده است و تنها مهارت در سخنوری یا بلاغت آماج این مفهوم نبوده است.

«چو سوسن سر به آزادی برآورد / پس آنگه بر زبان آورد سوگند»^۲

آزادی در انسان کامل یا انسان فرهمند - که در داستان نظامی نماینده‌اش هرمز است - با دانستن زبان‌های گوناگون و بسیار دانستن و بنابراین تسلط بر سپهر شناسایی هم‌تا انگاشته شده است. یعنی سویی دیگری از آزادی آن است که انسان کامل بسیار بداند و بتواند آنچه می‌داند را به شکلی اثرگذار بیان کند. در حدی که آزادی گاه شرطی لازم برای اثربخش بودن گفتارهای آیینی مانند سوگند خوردن دانسته شده است.

این دو شکل از آزادی در متون اوستایی هم دیده می‌شود. در یشت‌ها بارها پهلوانان از ایزدان می‌طلبند تا در میدان نبرد و در انجمن سخن بر حریفان خویش غلبه کنند. یعنی در عصر پیشازرتشتی که یشت‌های کهن سروده می‌شده، پیروزمندی و قدرت من‌ها در دو محور جنگاورانه و خردمندانه رمزگذاری می‌شده است. انسان کامل باید چندان زورمند و ماهر باشد که بتواند در میدان جنگ بر حریف غلبه کند، و در ضمن چندان خردمند و سخنور باشد که در انجمن ریش‌سپیدان نیز سخن خود را به کرسی بنشانند و بر رقیبان و مخالفان پیروز شود.

این‌ها نشان می‌دهد که مفهوم آزادی در خاستگاه اوستایی‌اش در قالب دو شکل از توانمندی تبلور می‌یافته که با گفتار و کردار پیوند داشته است. همین‌هاست که در چارچوب فلسفی زرتشتی رمزگذاری شده و به امرداد و خرداد دگردیسی یافته است. پیروزی در میدان نبرد به معنای رهیدن از مرگ است و همان است که باعث می‌شده نام سرداران و شاهان بزرگ بر جریده‌ی تاریخ نگاشته شود و دوام یابد و به جاودانگی (امرداد) تعبیر شود. از سوی دیگر غلبه بر حریفان در عرصه‌ی اندیشه و سخن با کمال و پختگی ذهن‌شان پیوند داشته و همان است که با کلمه‌ی خرداد شناخته می‌شده است. بر این مبنا سرو و سوسن نماد دو سویی قدرت در انسان کامل هستند که با برتری رزمی و چیرگی گفتار مشخص می‌شده است. دو نمودی که در ضمن آزادگی انسان کامل - در هر دو معنای خودمختاری و رهایی - را اثبات می‌کرده است. اما در ضمن این هم جای توجه دارد که انسان کامل جامع کل فضیلت‌های اجتماعی دانسته می‌شده است. وقتی جمشید شاه می‌گوید «منم گفت با فره ایزدی / همم پادشاهی همم موبدی»، یعنی مفهوم فرهمندی با هر دو شاخص ویژه‌ی پادشاهان (قدرت رزمی و دلیری) و موبدان (نیروی ذهن و سخن) تعریف می‌شده است. دو رکنی که به لحاظ جامعه‌شناسانه اعتبار دارند و

۱ عطار نیشابوری، خسرونامه، ۱۳۸۲.

۲ نظامی، شرفنامه، ۱۳۸۸: ۵۱.

به ظهور و پیکربندی قدرت در دو نهاد پایه‌ی جوامع دولتشهری باستان اشاره می‌کنند، که در دربار با رسته‌های ارتشیان و در معبد با سلسله مراتب کاهنان تبلور می‌یافته است.

وارسی این دو شیوه از رمزگذاری آزادی با نمادهای گیاهی نشان می‌دهد که احتمالاً با صورتبندی مفهومی یگانه نزد دو طبقه‌ی اجتماعی گوناگون سروکار داریم. مفهوم آزادی نزد جنگاوران و سپاهیان با درخت سرو و راستی و استواری‌اش بازنموده می‌شده، و همین مفهوم نزد طبقه‌ی مغان و بعدتر کاتبان و دبیران با سوسن و زبان‌آوری و دانایی پیوند می‌خورده است. این‌ها همان امرداد و خرداد هستند که دو سویه‌ی آزادی انسان کامل را نشان می‌دهند.

روشن است که هردوی این تصویرها به یک مفهوم اشاره می‌کنند و قرار است که انسان کامل هردوی این سویه‌ها را داشته باشد. چرا که مفهوم فرهنگمندی با جمع آمدن دانایی و خردمندی مغانه در کنار دلیری و زورمندی پهلوانانه تعریف می‌شده است. از این‌روست که در اشعار پارسی بارها و بارها تصویر سرو و سوسن را در کنار هم و در پیوند با کلیدواژه‌ی آزادی و مفهوم انسان کامل می‌بینیم، بی‌آن‌که در طبیعت همنشینی خاصی میان این دو گیاه برقرار باشد.

«بر سرو، سوسن از چه زبان می‌کند دراز؟
خواجه‌چو سرو تا نکنی پیشه راستی
آزاده را ز طعن زبان‌آوران چه غم
نتوان نهاد در ره آزادگی قدم»^۱

با این شرح می‌بینیم که مفهوم انسان کامل پیوندی استوار و بهنجار با مفهوم آزادی برقرار می‌کرده، و این ترکیب با دو رمز گیاهی در انبوهی از متون و با شبکه‌ای غنی از دلالت‌ها نشانه‌گذاری می‌شده است. ریشه‌دار بودن مفهوم آزادی و پیوندش با «من» با مرور این داده‌ها به قدر کافی نمایان است. اما پرسشی که همچنان باقی مانده آن است که محتوای معنایی این آزادی دقیقاً چیست؟ یعنی آزادی عمل در برابر اجبارهای نهادی و چیرگی بر جبرهای تقدیرگرایانه چگونه نمود می‌یافته و با چه راهبردهایی حاصل می‌آمده است؟

گفتار چهارم: آزادی همچون رهایی از اجبار نهادی

بسیاری از نویسندگان معاصر که اغلب با منابع ادبی و تاریخی پارسی آشنایی چندانی هم نداشته‌اند، ریشه‌دار بودن دلالت سیاسی آزادی را انکار کرده‌اند. این معنی همان است که آزادی منفی نیز خوانده می‌شود و استقلال از قیدهای اجتماعی را نشان می‌دهد و بر محور جدایی و تقابل من و نهاد استوار شده است.

کافی است به متون گرانبار شعر پارسی بنگریم تا این رگ و ریشه‌ی تناور را تشخیص دهیم. چون یکی از صریح‌ترین صورتبندی‌های مفهوم آزادی در ایران که طی هزار سال گذشته در شعر پارسی بازتابی برجسته داشته، به رهایی از قید و بندهای نظم نهادین اشاره می‌کند. آزادی در این بیان عبارت است از تاثیر نپذیرفتن از قواعد نهادی و استقلال «من» از اجبارهایی که از سطح اجتماعی تراوش می‌کند.

آزادی در این معنی با چند مفهوم برابر می‌افتد که آشکارتر و نمایان‌تر از همه ظلم و ستم است. متون پارسی به خاطر تأکیدی که بر ستمگرانه بودن بسیاری از نظم‌های نهادین دارند، نظیری در تمدن‌های همزمان خود ندارند. بخش مهمی از اجبارهای برآمده از نهاد و به ویژه آنچه از نهادهای سیاسی بر می‌خیزد در ایران ظالمانه و نادرست قلمداد می‌شده و رهایی از آن را آزادی می‌نامیده‌اند:

«همه از حکم او دلشاد گردیم ز ظلم آن امیر آزاد گردیم»^۱

واژگونی این ستم که در سطح فردی به صورت داوری و به جریان افتادن اراده‌ی خودبنیاد نمود می‌یابد و شکلی از اراده‌ی مثبت است، وقتی در سطح اجتماعی به صورت قانونمندی و داد جلوه کند باز همچون «آزادی از نهاد» تعریف می‌شود و مفهوم داوری و دادگری را برمی‌سازد:

«داوری و داد نمیی بینمست وز ستم آزاد نمیی بینمست»^۲

به همین ترتیب قبول ستم و زیستن در شرایط بیداد نشانه‌ی غیاب آزادی و بندگی دانسته می‌شده است:

«تو آزادی و هرگز هیچ آزاد چو بنده بر نتابد جور و بیداد»^۳

این رهایی از قید و بندهای نهادی مفهومی مبهم و سیال نبوده که ما امروز در حال تفسیر کردن‌اش بنا به حال و هوای مدرن امروزین‌مان باشیم. مفهوم آزادی در متون هزار ساله‌ی پارسی با دقت و صراحتی خیره‌کننده در معنای دقیق استقلال «من» از «نهاد» به کار می‌رفته و به رده‌هایی متفاوت از نهادهای هنجارساز اشاره می‌کرده است.

اگر در سرمشق سیستمی زروان به نظام‌های اجتماعی بنگریم، هفت نهاد هنجارساز را تشخیص خواهیم داد که رده‌های اصلی پیکربندی نظم اجتماعی هستند و مدارهای قدرت نهادی و اجبار کرداری را تنظیم می‌کنند. چنان‌که

۱ عطار نیشابوری، ۱۳۹۲: داستان مامون و غلام، ۱۸.

۲ نظامی، مخزن الاسرار، ۱۳۸۸: ۲۷.

۳ اسدی طوسی، ۱۳۵۴.

پیشتر در کتاب «نظریه‌ی قدرت» به تفصیل شرح داده‌ام،^۱ این هفت عبارتند از نهادهای سیاسی، دینی، آموزشی، خویشاوندی، تنبیهی، درمانی و تبادلی، که به ترتیب دولت و معبد و مدرسه و خانواده و زندان و بیمارستان و بازار را بر می‌سازند و هریک سازوکارهای انضباطی ویژه‌ای را بنیاد می‌کنند.

تقریباً همه‌ی این‌ها با دقت و به تفکیک برای تعریف مفهوم آزادی به کار گرفته شده‌اند. چنان‌که دیدیم آشکارترین و مشهورترین نهاد در این میان دولت و نهادهای سیاسی است که در نگرش کلاسیک مدرن آزادی در نفی اجبارهای آن تعریف می‌شود و در سنت ایران شهری نیز چنین بوده است. اما جالب آن که اندیشمندان ایرانی برخلاف ولتر و اصحاب عصر روشنگری اروپا، تنها مقاومت در برابر استیلای نهاد و طرد غلبه‌ی سیاسی را دستمایه‌ی آزادی نمی‌دانسته‌اند، بلکه اصولاً استقلال از آن را مراد می‌کرده‌اند. یعنی حتا برخورداری از قدرت سیاسی هم دست و پاگیر و مخالف اصول آزادی قلمداد می‌شده است.

یکی از شخصیت‌های تاریخی‌ای که در بسیاری از متون پارسی نماد فساد قدرت سیاسی و تله‌های برخاسته از نهاد دولت بوده، اسکندر است. معمولاً اسکندر در کنار فرعون نمادی از قید و بندهای برخاسته از نهاد سیاست به شمار می‌رفته و تباهی و جنون برخاسته از حل شدن در مدارهای قدرت در وجود ایشان رمزگذاری می‌شده است. عطار در روایت رویارویی اسکندر و دیوگنس کلبی همین معنی را از زبان فرزانه‌ی آزاده که دیوگنس باشد چنین بازگو می‌کند:

«زبان بگشاد آن مرد یگانه
که آن کس را که شاهت بنده‌ی اوست
که من آزادم از شاه زمانه
خداوندش منم، کی دارمش دوست؟»^۲

حتا شخصیتی مقدس مثل سلیمان که از سویی بازتولید عبرانی جمشید بوده و از سوی دیگر سویی‌هایی تاریخی از کوروش بزرگ را در خود جمع کرده، نگهبان نهادی سیاسی قلمداد شده که هرچند نیکو و باشکوه و نیرومند است، اما همچنان در تقابل با آزادی قرار می‌گیرد و آزادگان در استقلال از آن مجال تنفس پیدا می‌کنند:

«پیش صاحب‌نظران ملک سلیمان باد است
...حاصلی نیست به جز غم به جهان خواجه را
بلکه آن است سلیمان که ز ملک آزاد است
خرم آن کس که به کلی ز جهان آزاد است»^۳

در اشعار پارسی قدرت سیاسی را اغلب با نمادهایی اساطیری یا رمزگان درباری مربوط به جامه و پوشاک مورد اشاره قرار می‌داده‌اند. مثلاً عبای صوفیان و شهروندان عادی در برابر قبای شاهانه قرار می‌گرفته و کلاه نمدی توده‌ی مردم با تاج مقابل دانسته می‌شده است. یا تاج را با سایه‌ی هما که بخت و فرهمندی را بر سر شاه برگزیده می‌گستراند همسان انگاشته می‌شده. در این بافت است که سنایی در مدح یوسف بن حدادی می‌گوید:

«بنده‌ی فضل خداوندیست و آزاد از همه
نه عبای خویش داند نه قبای شهریار»^۴

و صائب به زیبایی با همین تصویرها بازی می‌کند تا تعریفی روشن از آزادی به دست دهد:

«با کلاه نمد از هر دو جهان آزادم
سایه‌ی بال هما بخت سیاه است مرا»^۵

۱ وکیلی، ۱۳۸۹ (پ).

۲ عطار نیشابوری، ۱۳۷۶: داستان اسکندر و فرزانه، ۱۳.

۳ خواجوی کرمانی، ۱۳۹۴، غزل ۱۱۱.

۴ سنایی غزنوی، ۱۳۷۵، قصیده‌ی ۷۷.

۵ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۵۱۸.

و

«هما ز مردم آزاده راست می‌گذرد سر بریده نیاید به کار، افسر را»^۱

و

«دل آزاده من فارغ از اقبال هماست سر پرواز به بال دگران نیست مرا»^۲

دومین نهاد مهم هنجارساز که آزادی‌های فردی را محدود می‌کند، مذهب است که در قالب معبد و کلیسا و پرستشگاه‌ها سازمان می‌یابد و با مرزبندی کفر و ایمان بنیادی متافیزیکی برای محدودسازی کردارهای آزادانه تاسیس می‌کند. این نهاد هم با صراحت و شدت مورد نقد قرار گرفته و آزادی در رهایی از آن و استقلال از اجبارهایش صورتبندی شده است:

«دین و دل آفت آزادگی آمد، عرفی نه از این است که بی مذهب و بیدل باشم»^۳

و

«بستگی کفرست در آیین ما آزادگان می شود زنا اگر احرام می بندیم ما»^۴

این انکار پایبندی به مجاری نهادمند تعریف کننده‌ی امر قدسی، به روشنی آزادی را در موقعیتی ورای اجبارهای سامان‌مند اجتماعی قرار می‌دهد و به شکلی تندرانه و ریشه‌ای آزادی را صورت رهایی از معیارهای هنجارین تعریف جرم و گناه تعریف می‌کند. در حدی که عملاً گفتمان آزادی خواهی مسلط بر شعر و ادب پارسی مرزهای کفر و ایمان را در می‌نوردد و صریحا با تعبد متشرعانه و پایبندی به قواعد نهادهای دینی مخالفت می‌ورزد. مولانا در غزلی بسیار زیبا همین مضمون را چنین بیان کرده است:

«از جنگ می‌ترسانی‌ام؟ گر جنگ شد، گو جنگ شو
ماییم مست ایزدی ز آن باده‌های سرمدی
رفتیم سوی شاه دین با جامه‌های کاغذین
...گر کافری می‌جویدت ور مؤمنی می‌شویدت
چشم تو وقف باغ او گوش تو وقف لاغ او
نبود چنین مه در جهان ای دل همین جا لنگ شو
تو عاقلی و فاضلی در بند نام و ننگ شو
تو عاشق نقش آمدی همچون قلم در رنگ شو...
این گو برو صدیق شو و آن گو برو افرنگ شو
از دخل او چون نخل شو وز نخل او آونگ شو»^۵

و جایی دیگر می‌گوید:

«دلا تو اندر این شادی ز سرو آموز آزادی که تا از جرم و از توبه بپرهیزیم مستانه»^۶

این آزادی از قید باید و نبایدهای مذهبی تنها امری درونی و شخصی نبوده و نمود بیرونی و جامعه‌شناسانه هم داشته است. از تداوم مجلس بزم و میگساری کهن ایرانی در دوران اسلامی گرفته تا این حقیقت که در دوران صفوی که

۱ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۶۰۰.

۲ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۵۲۲.

۳ عرفی شیرازی، ۱۳۷۸، غزل ۴۸۴.

۴ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۲۶۴.

۵ مولانا، ۱۳۴۵، غزل ۲۱۴۳.

۶ مولانا، ۱۳۴۵، غزل ۲۲۹۲.

دین‌مدارترین سلسله‌ی دوران اسلامی است، روسپی‌خانه‌ها همچون نهادهایی رسمیت و اعتبار داشتند و مشمول قوانین مالیاتی بودند و تحت حفاظت دولت می‌توانستند فعالیت کنند. نظم و ترتیب حاکم بر این نهاد چندان بود که بودجه‌ای برای پشتیبانی از فرزندان که به شکل نامشروع زاده می‌شدند پیش‌بینی شده بود.^۱ این در حالی بود که برخی از شاهان صفوی مثل شاه عباس این مالیات را ناپاک می‌شمردند و آن را به مشعل‌داران و آتش‌بانان درباری که مامور دریافتش بودند، می‌بخشیدند.^۲ با این حال این نهادها به جای خود باقی بوده و فعالیت می‌کرده‌اند.

در سطحی فلسفی و هستی‌شناختی آزادی نه تنها در مقام رهایی از قید و بندهای نهادهای دینی و صورت‌های اجتماعی‌اش، که اصولاً همچون رهایی از جلوه‌های مینویی و راستین آن دانسته می‌شده است. آزادی در این معنی همچون اعلام استقلال از دایره‌ی جبر خداوندی و تقدیر افلاک فهمیده می‌شده است که خود به خود مفهومی کافرانه است. خاقانی در قطعه‌ی خواندنی‌ای که در وصف خریزه سروده می‌گوید:

«خاقانی از نشیمن آزادی آمده است بندش کجا کند فلک و زرق و بند او»^۳

این آزادی مطلق که تا گسستن از قید امر قدسی نیز پیش می‌رود، به شکلی شگفت‌انگیز از سوی دینمردان و شخصیت‌های مقدس تبلیغ می‌شده است، به ویژه آنان که در سرمشق عرفانی به تجربه‌ی امر قدسی نظر داشته‌اند. به عنوان نمونه در کهن‌ترین شرح احوال از ابوسعید ابوالخیر می‌خوانیم که «شیخ را سؤال کردند ای شیخ بندگی چیست؟ گفت: خلقک الله حراً فکن کما خلقک».^۴ و این جمله‌ای که ابوسعید در مقام پاسخ گفته و اصولاً بندگی را نفی کرده، عبارتی از نهج‌البلاغه است و منسوب به حضرت علی.^۵ همین مضمون در کتاب «احوال و حالات ابوسعید» نیز با جمله‌بندی‌ای متفاوت نقل شده که «درویشی سؤال کرد که یا شیخ بندگی چیست؟ گفت خدایت آزاد آفرید، آزاد باش».^۶ آشکار است که پرسشگر در هر دو مورد بندگی خداوند را در نظر دارد و راه و روش عبادت (به معنای بندگی کردن) خداوند را می‌پرسد، و پاسخ ابوسعید نشان می‌دهد که حتا در ارتباط میان انسان و خدا نیز آزادی را برتر می‌شمرد و با صراحت بندگی را نفی می‌کند. یعنی نه تنها بندگی در پیوند با نهادهای اجتماعی، که بندگی در ارتباط با امر قدسی و گرانیگاه‌های متافیزیکی دین را نیز طرد می‌کند.

این در حالی است که بدنه‌ای تنومند از روایت‌ها در سنت اسلامی به راستی ارتباط انسان و خداوند را از جنس بندگی میان برده و ارباب قلمداد می‌کنند و خود کلمه‌ی اسلام هم از تسلیم کردن اراده‌ی آزاد و چشم‌پوشی از اختیار برای برآوردن حق بندگی خدا آمده است. ظرافتی که در این نقل قول از ابوسعید از چشمها دور مانده آن است که او در پاسخ به جمله‌ی مشهور «خلقک الله حراً» استناد می‌کند که در منابع قدیمی در مقام حدیث به چندین تن از مقدسان صدر اسلام منسوب شده و امروز مشهورترین مرجعش وصیت‌نامه‌ی حضرت علی به فرزندش امام حسن است.^۷ واقعیت امر آن است که اگر کسی کل این وصیت‌نامه را بخواند در خواهد یافت که این جمله در برابر سفارش‌های صریح و تأکیدهای پیاپی بر بندگی خداوند و دست شستن از اراده‌ی فردی و کشتن نفس که بارها در نامه تکرار شده، اهمیتی ندارد، و جالب توجه است که ابوسعید همین چند کلمه را برگرفته و پاسخ خویش را بر مبنای آن استوار ساخته است. عارفان دیگر این معنی را به صراحت بیان کرده‌اند و ارجمندی انسان و پارسایی را در آزادی‌ای دیده‌اند که با عبودیت بندگان خداوند به

۱ فلور، ۱۳۹۴: ۲۱۹-۲۲۰.

۲ شاردن، ۱۳۳۶، ج. ۴: ۱۹۳.

۳ خاقانی شروانی، ۱۳۹۳، قطعه‌ی ۲۹۴.

۴ محمد بن منور، ۱۳۹۳: ۳۲۸.

۵ امیرالمؤمنین، ۱۳۷۲: ۳۰۴ (نامه ۳۱).

۶ ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۶۶: ۹۴.

۷ محمد بن منور، ۱۳۹۳: ۳۲۸.

روایت دین رسمی تعارض دارد. بایزید بستامی می‌گفت خداوند بر او تجلی کرده و گفته که «ای بایزید آنها (مردم عالم) همه بندگان خُرد من‌اند، جز تو. پس مرا از بندگی خارج کرد».^۱

روزبهان بقلی هم در شرح شطحیات همین جمله را شرح کرده و می‌گوید «بایزید گفت: حق به من گفت: که همه بنده‌اند جز تو، یعنی تو دوستی در منزل عشقی، ایشان در طلب. تو مرادی، ایشان مرید، اغرا کرد او را در طلب حقایق محبت که آنجاست منزل، و انسلاخ حرّ از رسوم عبودیت و فرو شدن در شرایط ربوبیت...»^۲

بنابراین روشن است که مفهوم آزادی نزد عارفان در برابر بندگی مورد نظر متشرعان قرار می‌گرفته و در چارچوب شطح و رمزگویی در پی احیای همان تصویر انسان-خدامدارانه‌ی کهن ایرانی بوده‌اند که انسان را مختار کامل و گوهره‌ی اختیار آزاد در نظر می‌گیرد و او را از این نظر با خداوند هم‌تا می‌انگارد. حتا جنید بغدادی که در انکار نفس و ابراز خواری و بندگی و ترک اختیار اغراقی تمام داشت، وقتی در سپهر اندیشه‌ی صوفیانه جای گرفت از این معنا بی‌بهره نماند و عطار نیشابوری جمله‌ای از او نقل کرده که بعید است از وی باشد، ولی در امتداد همین معانی قرار دارد که «به حقیقت آزادی نرسی تا از عبودیت بر تو هیچ باقی مانده بود».^۳

پس رهایی مطلق و همه‌جانبه‌ای که آزادی خوانده می‌شود تنها در فراغت از امر و نهی‌های نمایندگان زمینی و سازمان‌های متولی بهشت و دوزخ خلاصه نمی‌شود، که تا رهایی از خود بهشت و دوزخ ادامه می‌یابد. یعنی به همان ترتیبی که آزادی از نهادهای سیاسی تا عمق فلسفه‌ی سیاسی پیش می‌رفته و دستیابی به قدرت مطلق از راه فارغ شدن از اصل قدرت را سفارش می‌کرده، درباره‌ی نهادهای دینی هم آزادی تنها به معنای قطع پیوند و سرسپردگی به این کلیسا و آن معبد نبوده، که اصولاً نقض تبعیت از مدارهای پیش‌ساخته‌ی تقدس را نتیجه می‌داده است. امری که با نفی تعلق خاطر به دوزخ و بهشت، و نه صرفاً بیانیه‌های اجتماعی‌شان، تجلی می‌یافته است. همین خاقانی است که در قصیده‌ای می‌گوید:

«روز و شب آزاد دل از بند بند مصحفم سال و مه بنهاده سر بر خط خط ساغرم»^۴

و

«لاف آزادی زنی با ما مزن باری که ما از امید جنت و بیم جهنم فارغیم»^۵

و

«ما بنده‌ی اختیار یاریم آزاد ز جنّت و نعیمیم»^۶

و

«مشو شاد از بهشت و نعمت او متـرس از دوزخ و از نغمـت او
چو صدیقان ز هر دو گرد آزاد به جز در بندگی حق مشو شاد»^۷

و

«آن را که قضا ز خیل عشاق نوشت آزاد ز مسجدست و فارغ ز کنشست

۱ عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۱: ۶۴.

۲ روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۷۸.

۳ عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۴۶۷.

۴ خاقانی شروانی، ۱۳۹۳، قصیده‌ی ۱۴۳.

۵ خاقانی شروانی، ۱۳۹۳، قطعه‌ی ۲۷۴.

۶ خاقانی شروانی، ۱۳۹۳، قطعه‌ی ۲۷۵.

۷ شبستری، ۱۳۵۳: بخش ۲۴.

دیوانه‌ی عشق را چه هجران چه وصال از خویش گذشته را چه دوزخ چه بهشت»^۱

مفهوم رند و قلندر و خراباتی که در قرون میانه توصیفی از انسان کامل محسوب می‌شده‌اند، از سویی آزادی را در کانون مفهومی خود دارند و از سوی دیگر به صورت سرکشی در برابر احکام نهادهای دینی و وارستگی از قید و بندهای شریعت - هم در شکل زمینی و هم آسمانی‌اش - رمزگذاری می‌شده است:

«خراباتی است پر رندان سرمست	ز سر مستی همه نه نیست و نه هست
فرو رفته همه در آب تاریک	برآورده همه در کافری دست
همه فارغ ز امروز و ز فردا	همه آزاد از هشیار و از مست» ^۲

این هم جای توجه دارد که پایبندی به شریعت و گنجیدن در دایره‌ی باید و نبایدهای نهادین دین در ایران در کل موضوع نقد بوده و اغلب با کلیدواژه‌ی ریا برچسب خورده و محکوم می‌شده است:

«دور کن بوی ریا از خود که تا آذاده‌وار مسجد و میخانه را محرم شوی چون بوریا»^۳

کوشش برای گسستن قید و بندهای شریعت از دست و بال اراده‌ی آزاد فردی چندان صریح و عیان بوده که در قرون آغازین اسلامی بخش بزرگی از جنبش‌های اجتماعی اسلامی که در اعتراض به نظام خلافت شکل می‌گرفتند، نه تنها الغای این نظام سیاسی نوظهور، که به شکل ناسازگونی الغای شریعت اسلام را نیز وعده می‌دادند. قیامت در معنای اسلامی به این شکل با مفهوم فرشگرد زرتشتی یکسره زاویه پیدا کرد. برخلاف فرشگرد یا نوسازی هستی که در آخرالزمان زرتشتی رخ می‌داد و امری اخلاقی و هستی‌شناسانه بود، قیامت به ویژه در روایت شیعی - اسماعیلی‌اش در اصل لغو شریعت و فروپاشی تقید به مناسکی دینی مثل نماز و روزه بود. چنین گرایشی را با صراحت تمام نزد شیعیان غالی و قرمطیان و شاخه‌هایی از زیدی‌ها و اغلب اسماعیلیه می‌بینیم و تداومش را در آیین‌های صوفیانه تا به امروز داریم.

نمونه‌ای از جدی بودن این وعده و طلب آن بوده که امام حسن دوم رهبر اسماعیلیان در روز شنبه ۲۴ امرداد سال ۴۵۴۳ تاریخی (۵۴۳ خ / ۱۷ رمضان ۵۵۹ق) اعلام قیامت کرد و تکالیف شرعی را از گردن پیروانش ساقط دانست. این واقعه چندان مهم بوده که مورخان ایرانی بارها بدان اشاره کرده‌اند.^۴ نمونه‌اش رشیدالدین فضل‌الله همدانی که در فصلی از «جامع‌التواریخ» به شرح «تاریخ فرقه‌ی رفیقان و طایفه‌ی داعیان اسماعیلیه‌ی الموت» پرداخته و خطبه‌ی امام حسن دوم را ثبت کرده که جمله‌ی پایانی‌اش چنین است: «امام زمان شما را درود و ترحم فرستاده و بندگان خاص گزیده‌ی خویش خوانده و بار تکلیف شریعت را از شما برگرفته و شما را به قیامت رسانیده».^۵

این انتظار و خواست برای منتفی شدن جبرهای نهاد دین امری دیرپا و اثرگذار بر تاریخ دین در ایران بوده و رونق سلسله‌های صوفیه و ظهور شمار زیادی از ادیان نوین انقلابی را باید در بستر آن تحلیل کرد. حتا گذار به دوران جدید هم از اهمیت این ایده نکاست. مثلا آخوندزاده که ششصد سال بعد از امام حسن دوم در کوران پویایی مدرنیته «مکتوبات» خود را می‌نوشت، ظهور پروتستانیسیم را (به خطا) با اعلام قیامت هم‌تا انگاشته و نوشته که در این جنبش هم «حقوق الله و تکلیف عبادت الله جمیعا در آن ساقط بوده و فقط حقوق الناس باقی بماند».^۶

۱ ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۷۶.

۲ عطار نیشابوری، ۱۳۷۶، غزل ۹۶.

۳ سنایی غزنوی، ۱۳۷۵، قصیده‌ی ۵.

۴ مثلا: جوینی، ۱۳۹۱، ج ۳: ۷۶۵-۷۶۸.

۵ همدانی، ۱۳۸۵: ۱۰۳.

۶ آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۸.

سایر نهادهای کلیدی هنجارساز هم به همین ترتیب هر از چندی مورد اشاره قرار گرفته‌اند و آزادی در گسستگی و استقلال از آن‌ها تعریف شده است. جالب است که نهاد آموزشی نیز یکی از این موارد است و سرگردانی و شک و شبهه‌های برخاسته از گسست از مکتب‌ها و استادان پیامد ناگزیر آزادی خوانده شده است:

«مکن از دور گردون شکوه، ای جویای آزادی
گشایش نیست بی سرگستگی سنگ فلاخن را»^۱

از سوی دیگر در اشاره به مکتب که نهاد عمومی آموزش در دوران قدیم بوده، دقیقاً اشاره‌ی اصلی به اجبارها و منع‌های برخاسته از این نهاد است و رهایی از آن است که با کلمه‌ی آزادی توصیف شده و به خصوص صائب تبریزی تشبیه‌های زیبایی در این زمینه دارد:

«چو طفلان هفته‌ای یک روز آزادی نمی‌خواهم
بدل با روز شنبه می‌کنم آدینه خود را»^۲

و

«چنان شد عام در ایام ما ذوق گرفتاری
که آزادی بود بر دل گران اطفال مکتب را»^۳

و

«تا مباد آگاه از ذوق گرفتاری شوند
می‌کنم آزاد طفلان را ز مکتب‌خانه‌ها»^۴

از سوی دیگر پختگی در علم و دانش در معنایی عام همچون رهایی از قید و بند ارتباط استاد و شاگردی تعریف شده است. چنان‌که عطار تسلط بر حوزه‌ای از دانش را که پیامد این گسست است، با کلمه‌ی آزادی توصیف می‌کند:

«به هر علمی چنان استاد شد او
که از استاد خود آزاد شد او»^۵

و خیام در همین معنی می‌گوید:

«یک روز ز بند عالم آزاد نی‌ام
شاگردی روزگار کردم بسیار
یک دم زدن از وجود خود شاد نی‌ام
در کار جهان هنوز استاد نی‌ام»^۶

باید توجه داشت که این شعرها در زمانه‌ای سروده شده که تردید در تقدس نهادهای دینی و خواست رهایی از آن در دو تمدن اروپایی و چینی اصولاً مطرح نبوده است. درباره‌ی نهادهای دیگر نیز همین گواهان را می‌توان گرد آورد. این نکته جای توجه دارد که نهاد خانواده که در سایر تمدن‌ها (هم چینی و هم اروپایی) بدیهی و خدشه‌ناپذیر قلمداد می‌شده در ایران کنار نهادهای سیاسی و دینی و آموزشی قرار گرفته و به ویژه در متون صوفیانه اشاره‌های زیادی می‌بینیم که آزادی به معنای رهایی از قیدهای این نهاد نیز هست:

«برآمد از ملایک بانگ و فریاد
ولیکن ایمنی او به خویش است
که او از مال و فرزندست آزاد
بسی آن زندگی از جمله بیش است»^۷

۱ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۴۱۹.

۲ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۳۶۳.

۳ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۳۵۰.

۴ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۳۰۷.

۵ عطار نیشابوری، ۱۳۹۲: قصه سرپاتک هندی، ۴.

۶ خیام، ۱۳۷۱، رباعی ۱۳۵.

۷ عطار نیشابوری، ۱۳۹۲: داستان ابراهیم، ۱۹.

«مرد آزاد به گیتی نکند میل دو کار
زن نگیرد اگرش دختر قیصر بدهند
تا همه عمر ز سختی به سلامت باشد
وام نستاند اگر وعده قیامت باشد»^۱

در میان نهادهای اجتماعی آن که نزدیکترین پیوند را با جهان مدرن دارد، بازار است. روزآمدترین تعبیر مدرن از مفهوم آزادی را اغلب به نگرش‌های نومارکسیستی منسوب می‌دانند و این رویکردی است که چارچوب حاکم بر اقتصاد را نقد می‌کند و می‌کوشد بردگی بازار را واسازی کند. نقد بازار به لحاظ تاریخی در اصل از کشمکشی بین‌تمدنی ناشی شده است. چون نهاد بازار در تمدن‌های اروپایی و چینی برونزاد است و مسیرهای تجاری تحول یافته در این قلمروها شاخه‌هایی از بازار ایرانی محسوب می‌شده‌اند. به همین خاطر طبقه‌ی بازرگان در این سرزمین‌ها غیربومی بوده و از مهاجران ایرانی تشکیل می‌یافته‌اند: سغدی‌ها و خوارزمی‌ها در چین و یهودیان و ارمنی‌ها در اروپا کارگزاران این نهاد بوده‌اند و در هر دو قلمرو به خاطر پایبند نبودن‌شان به فرهنگ اقلیم میزبان و کناره‌گزینی از اقتصاد کشاورزانه مورد حمله بوده‌اند. چینی‌ها و اروپایی‌ها با همین زمینه برای هزار سال بازرگانان سغدی و یهودی را به خاطر رباخواری و پول‌دوستی نکوهش می‌کرده‌اند.

در هیچ‌یک از این نقدها اشاره‌ای به آزادی دیده نمی‌شود. یعنی اروپاییان و چینی‌ها بازرگانان را به خاطر وابستگی‌شان به تمدنی غربیه (ایران) بیگانه می‌انگاشته‌اند. نهاد بازار هم به خاطر پیچیدگی‌ها و حساب و کتاب‌های بخرنج‌ولی سرنوشت‌سازش موضوع هراس و حمله بوده است. اما استقلال از نهاد بازار هرگز از زاویه‌ی «من» انجام نشده و این حتا درباره‌ی مشهورترین نقد بازار در عصر مدرن - یعنی مارکسیسم - هم مصداق دارد. مارکسیست‌ها در دوران جدید از سویی کلمه‌ی آزادی را در پیوند با نقد بازار به کار می‌برند، اما از سوی دیگر منکر اهمیت و استقلال «من»‌ها هستند و آنها را در بستر نهاد در تنیده و منحل می‌انگارند.

تمدن ایرانی خاستگاه بازار است و تقریباً در سراسر تاریخ - به جز چهار قرن گذشته - مرکز تراکم راه‌های تجاری بوده است. نقد بازار در ایران با آنچه در چین و اروپا می‌بینیم شباهتی ندارد. در زادگاه این نهاد، بازار و نظام پولی در مقام نهادی محدود کننده‌ی آزادی فردی بوده که آماج نقد واقع می‌شده است. دقت و پیچیدگی نقدهایی که در این بستر تمدنی انجام شده در بسیاری از سویه‌ها از آنچه نزد اندیشمندان چپ‌گرا و مارکسیست می‌بینیم، فراتر است. چرا که در پی آزاد کردن من از نهاد بوده، و نه نهادی دیگر (طبقه‌ی پرولتر از طبقه‌ی بورژوا یا نهاد دولت از نهاد بازار). کافی است پیامدهای نقد ایرانی بر بازار را در زندگینامه‌ی افرادی مثل روزبهان بقلی که از آن متأثر بوده‌اند دنبال کنیم و آن را با فجایع برآمده از خطاهای نظری چپ‌گرایان مدرن رویارو بنهیم تا دریابیم که مترقی و مهم قلمداد کردن نقدهای مدرن بازار تا چه پایه سست و بی‌پشتوانه است.

نقد بازار در ایران زمین دور از انتظار نیست. چون بازار، راه تجاری، نهادهای سوداگری و پول همگی دستاوردهای تمدن ایرانی هستند و برای نخستین بار در این پهنه‌ی جغرافیایی و بافت تاریخی پدید آمده‌اند. از این‌رو بدیهی است در جامعه‌ای که آزادی رکنی چنین مهم بوده، بازار هم موضوع نقد و واسازی قرار گیرد. بازار در عین حال نهادی کهن و بسیار مهم است که ساز و کارهای تبادلی را در خود سامان می‌دهد. ساز و کارهایی که بر مبنای شناسایی، رمزگذاری و به گردش در آوردن منابع ارزشمند مادی تمرکز یافته و از این‌رو بیشتر با «چیز»‌های برسازنده‌ی جهان در پیوند است، تا «رخداد»‌های سطح اجتماعی.

در متون پارسی یکی از ارکان برجسته و مهم تعریف مفهوم آزادی، همین استقلال از نهاد بازار است، که در قالب رهایی از دغدغه‌ی منابع نمود پیدا می‌کند. اندیشمندان ایرانی درگیری با ساز و کارهای نهاد بازار و گرایش به انباشت منابع را با کلیدواژه‌ای مانند آز توصیف می‌کرده‌اند و این نام دیوی اوستایی است که زاده‌ی اهریمن است و با بلعیدن همه چیز تباهی می‌گستراند و برانگیزاننده‌ی حرص و طمع در مردمان است.

۱ ابن‌یمین فریومدی، ۱۳۴۴: ۴۰۰.

«اگر جفتِ آزی نسه آزاده‌ای ازیرا که این زان و آن زین جداست»^۱

و

«دوباره بنده‌ی آزی مگوز آزادی که نفس چاکر آزست و خواجه چاکر نفس»^۲

و

«بنده‌ی آزادی طمع دارد ز جد عاشق آزادی نخواهد تا ابد»^۳

به این ترتیب یک صورتبندی مهم دیگر از آزادی، به غلبه بر آزمندی تاکید دارد و این عنصری است که در زیست جهان بیشتر به حوزه‌ی جهان مربوط است تا حوزه‌ی من یا دیگری. به همین خاطر عناصر برسازنده‌ی این آزادی یا عوامل ایجاد کننده‌ی اختلال در آن که آزمندی را بر می‌انگیزند، اغلب با نشانه‌هایی مثل نان و برگ و جامه رمزگذاری می‌شوند که تمایزشان با عناصر وابسته به دیگری یا من آشکار است.

«مرد آزاده خسته‌ی چرخ است نان آزاده بر دگر نرخ است»^۴

یعنی آن بخشی از جهان که منبع ارزشمند قلمداد می‌شود و برانگیزاننده‌ی آز است، اغلب با واژگانی توصیف می‌شود که از چیزهای بیجان و اشیای پیش پا افتاده را نشان می‌دهد، و در ضمن این‌ها چیزهایی اغلب گرانبها مثل کلاه و جامه‌ی گرانبها یا قالی هستند که در نهاد بازار به گردش می‌افتند و به این سویه از هنجارسازی نهادها و محدودسازی آزادی فردی هم دلالت می‌کنند.

«گر آزاده‌ای بر زمین خسب و بس مکن بهر قالی زمین بوس کس»^۵

و

«سر سفله نیست کز فلکش بر کله صد گهر ندوخته‌اند
نیست آزاده را قبا نمدی که بر او پاره بر ندوخته‌اند»^۶

به ویژه رمزگذاری چیزهای طمع‌برانگیز با جامه‌ها و پوشاک رایج بوده و این معنادار هم هست. چون پوشاک بخشی از جهان است که نزدیکترین تماس را با من برقرار می‌کند و جلوه‌ی من نزد دیگری را نیز تعیین می‌کند و به انگاره‌ی من در میدان نهادهای اجتماعی شکل می‌دهد. به همین خاطر ایده‌ی «جامه‌ی فقر» و به دنبال آن «خرقه» شکل گرفته که در اصل نوعی پادجامه و ضدلباس است که قرار است مفهوم لباس، یعنی چسبندگی جهان به من را واسازی کند و از راه اغراق در آن رسوایش سازد و طردش کند. به همان ترتیبی که اغراق در فقر و نداری نزد درویشان راهی بوده تا منطق حاکم بر دارندگی را نقد کنند و آزادی را در رهایی از آن بدانند:

«گر بی‌برگی به مرگ مالد گوشم آزادی را به بندگی نفروشم»^۷

۱ ناصر خسرو ، ۱۳۵۳، قصیده‌ی ۳۷.

۲ سیف فرغانی، ۱۳۴۱-۱۳۴۴، قطعه‌ی ۶۸.

۳ مولانا، ۱۳۷۳، دفتر پنجم، ۱۱۴.

۴ سنایی غزنوی، ۱۳۸۷، ۱۰.

۵ سعدی، ۱۳۶۲.

۶ خاقانی شروانی، ۱۳۹۳، قصیده‌ی ۶۰.

۷ سنایی غزنوی، ۱۳۸۷، مقدمه رفاء.

همین تصویرپردازی عناصر دلخواه جهان در قالب پوشاک عاملی بوده که به رمزگان گیاهی هم تعمیم یافته و رده‌ای دیگر از نمادها را پدید آورده است.

«چون گل ز حسن خلق خود آزار می‌کشم آزادام، مرا سر و برگ لباس نیست»^۱

جامه‌ای که بر تن آدمی است، به برگی که بر تن درختی روئیده شباهت دارد. از این‌رو بار و برگ همچون نمادی از وابستگی/وارستگی میان من و جهان شهرت یافته و رهایی از آن با آزادی مترادف قرار گرفته است. بخشی از درخت زنده که در بازار به گردش می‌افتد، بار و میوه‌ی آن است و از این‌رو درخت سرو که میوه نمی‌دهد سرنمونی مناسب برای کناره‌جویی از نهاد بازار و رهایی از رویاندن جهان بر پیکر خویش است.

«به سرو گفت کسی میوه‌ای نمی‌آری جواب داد که آزادگان تهی دستند»^۲

که همسان است با این بیت که

«قرار بر کف آزادگان نگیرد مال نه صبر در دل عاشق نه آب در غریب»^۳

و

«نی شکر دارد از آن در بند ماند سرو، آزاد از تهی‌دستی بُود»^۴

و

«من تهی‌دستم و آزاده چو سرو از پی آن ندهد سروصفت شاخ امیدم باری»^۵

از سوی دیگر برگ به جامه‌ی درختان می‌ماند، و این نکته پندآموز است که درختان جامه را بر تن خود می‌رویند و آن را از جهان وام نمی‌ستانند. از این‌رو در کنار استعاره‌ی برگ که برای مال و اموال به کار گرفته می‌شود، این تصویر را هم داریم که:

«این سخن را سرو می‌گوید به آواز بلند جامه از پیکر بروید مردم آزاده را»^۶

مهم این‌جاست که در تمام این تصویرپردازی‌ها به جای آن که زهد کناره‌جویی استعلایی منابع و اضمحلال لاهوتی «من» مورد نظر باشد، آزادی «من» از نهاد مورد تاکید بوده و خود واژه‌ی آزادی‌ست که مدام تکرار می‌شود. در امتداد همین رمزگذاری گیاهی، مفهوم «خس» را هم داریم که شایان توجه است. چون کارکردی دوگانه دارد و هم نمادی است برای چیزهای جهان، و هم برای کسانی که آزمندانه شیفته‌ی این چیزها شده‌اند. این علامت از سویی به بی‌ارزش بودن دارایی‌ها و ناممکن بودن برخورداری بی‌قید و شرط از آن‌ها پافشاری می‌کند و از این‌رو چیزهای طمع‌برانگیز را جملگی خوار می‌شمارد. از سوی دیگر من‌هایی که بیش از حد با این چیزها درگیر شده و در آن فرو پوشانده شده‌اند را نیز همچون بخشی از آن و عضوی از طبقه‌ی آن رده‌بندی می‌کند. به این شکل آزادی در گام نخست همچون بی‌توجهی کامل به این خس‌های آزبرانگیز تعریف می‌شود:

۱ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۱۰۹.

۲ سعدی، ۱۳۶۲.

۳ سعدی، ۱۳۶۲.

۴ ابن یمن فریومدی، ۱۳۴۴: ۳۹۴.

۵ ابن یمن فریومدی، ۱۳۴۴: ۵۳۱.

۶ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۲۰۰.

«گر چو آتش از جهان یک مشت خس باشد مرا باد، صائب، دعوی آزادی بر من حرام»^۱

و در گام بعدی با کناره‌گیری از آدم‌های دگردیسی یافته به خسان تکمیل می‌شود:

«از خسان سرکشی آزادی است به خسان بستگی افتادگی است»^۲

این تعبیر را در داستان جامی از پیر خارکش در «سبحه‌الابرار» می‌بینیم، که در آن پیرمرد تهیدست و پراسیبی که در ضمن آزاده است و بی‌نیاز و شادمان، هنگام رویارویی با آدمی شیفته‌ی مال و منال که نگاهی تحقیرآمیز به او دارد، بر آزاد بودن خویش پافشاری می‌کند و دیگری را خس می‌نامد:

«شکر گویم که مرا خوار نساخت به ره حرص شتابنده نکرد داد با اینهمه افتادگی‌ام
به خسی چون تو گرفتار نساخت بر در شاه و گدا بنده نکرد عجز آزادی و آزادگی‌ام»^۳

از این جا بر می‌آید که یکی از ارکان آزادی در میان ایرانیان استقلال یافتن از بازار بوده است. امری که به معنای برخوردار نبودن از منابع دنیا یا بهره نبردن از چیزهای جهان نیست، اما گرفتار آن شدن را بر نمی‌تابد و حرص زدن برایش را نکوهش می‌کند و نشانه‌ی بندگی می‌شماردش.

«نه چون ممسکان دست بر زر گرفت چو آزادگان دست از او بر گرفت»^۴

به این ترتیب در برابر آز که صفت خسان است و به مکیده شدن من در جهان و مسخ شدن ارتباط انسانی در بازار می‌انجامد، صفت وارستگی و قناعت را داریم که ویژگی برجسته‌ی آزادگان است:

«چو بی‌طمعی و آزادی گزیدم دلم بیزار گشت از حرص و قناعت»^۵

و

«هست زیر فلک گردنده قناعت آزاده و طماع بنده»^۶

و

«درآمد بر آزادمردی حکیم به خلوت‌سرای قناعت مقیم»^۷

و

«با داده قناعت کن و با داد بزی در به ز خودی نظر مکن، غصه مخور در بند تکلف مرو، آزاد بزی در کم ز خودی نظر کن و شاد بزی»^۸

۱ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۱۳۹.

۲ جامی، سبحه‌الابرار، ۱۳۷۸، ۷۹.

۳ جامی، سبحه‌الابرار، ۱۳۷۸، ۸۰.

۴ سعدی، ۱۳۶۲.

۵ سنایی غزنوی، ۱۳۷۵، قطعه‌ی ۱۱۳.

۶ جامی، سبحه‌الابرار، ۱۳۷۸، ۹۴.

۷ جامی، خردنامه‌ی اسکندری، ۱۳۷۸، ۳۰.

۸ بابا افضل کاشانی، ۱۳۵۱، رباعی ۱۷۴.

و

«قناعتست و مروت نشان آزادی نخست خانه‌ی دل وقف این دوگانه کند»^۱

و

«در صفه‌ی دل از پی آزادی جهان هر ساعتی بساط قناعت بگستریم»^۲

آشکار است که برخلاف سنت زاهدانه‌ی مسیحی در اروپا و عرف دنیاگریزانه‌ی بودایی در چین، در ایران این رهایی از قید و بند جهان و غلبه بر آزمندی به معنای زهد و ترک دنیا و ستایش رنج نبوده است. برعکس این فراغت از چیزهای جهان با شادمانی و لذت و بهروزی پیوند داشته است و آزادی به دلیل گنجاندن این سویه‌های دلخواه در خویش ستوده می‌شده است، چنان‌که در این دو شعر از کمال اصفهانی می‌بینیم:

«شادی مطلب دلا برو شاد بزی تن در غم گردون ده و آباد بزی
از هر چه ز تو بُرید خواهد فردا امروز بُّر به نقد و آزاد بزی»^۳

و

«در بند جهان مباحش و آزاد بزی وز باده خراب گرد و آباد بزی
تا زنده‌ای از مرگ نباشی ایمن یکباره بمیر و تا ابد شاد بزی»^۴

مفهوم آزادی در معنای رهایی از قید نهاد نه تنها در قالب اشاره به نهادهای اصلی هنجارساز، بلکه در سطحی انتزاعی‌تر و به صورت رهایی از قید و شرطهای برخاسته از دیگری نیز بازها مورد تاکید قرار گرفته است. آزادی منفی و استقلال از اجبارهای سطح اجتماعی در بنیادی‌ترین شکل به مقاومت در برابر خواستها و چشمداشت‌های دیگری‌هایی باز می‌گردد که برسازنده‌ی نهادهای اجتماعی و نماینده‌شان هستند. حتا کلمه‌هایی با دقت فلسفی مثل «کس» به جای دیگری و «تعلق» (یعنی در پیوستگی با روابط نهادی) برای توصیف ارتباط من با نهادها به کار گرفته شده و آزادی بر این محور صورتبندی است.

«که قلم، بسته لب از نامه‌ی دیوانه گذشت دل آزاد من و گُردِ تعلق؟ هیهات»^۵

و

«خوشش! وقت آزاده‌ی فارغی که با کس جواب و سؤالی نداشت»^۶

و

«سرو آزادیم، ما را حاجت پیوند نیست هر که از ما بگذرد چون آب، ممنونیم ما»^۷

۱ سعدی، ۱۳۶۲.

۲ انوری، ۱۳۷۵، ج. ۱.

۳ کمال اصفهانی، ۱۳۴۸: ۸۹۳.

۴ کمال اصفهانی، ۱۳۴۸: ۸۹۲.

۵ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۴۶.

۶ اوحدی، ۱۳۴۰، ۱۳۸.

۷ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۲۸۵.

معمولا در ادبیات پارسی این صورت هنجارساز و اجتماعی از دیگری با کلیدواژه‌هایی مثل خلق و مردم مشخص شده و این‌ها کلماتی است با کاربرد پیچیده و پردامنه در فلسفه و عرفان و اخلاق که همواره به شکلی یکدست همین دیگری در پیوسته با نهاد را نشان می‌دهد به اجبارهای نهادی اشاره می‌کند که با واسطه‌ی وی اعمال می‌شود.

«گوی آنکس می‌برد در راه عشق
آن کس آزادی گرفت از مردمان
کو چو گویی بی سر و بی پا بود
کاو میان مردمان رسوا بود»^۱

و

«بود آزاد از آنچه بگریزد
و آنچه بدهند خلق نپذیرد»^۲

و

«در شعله‌ی نور عشق یکرنگ
آزاد ز بنده امر تکلیف
با لمعه‌ی برق حسن یکتا
ایمن ز فضولی من و ما»^۳

و

«تا ز کار خلق آزاد آمدم
فارغم زین زمره‌ی بدخواه نیک
در میان صد بلا شاد آمدم
خواه نامم بد کنید و خواه نیک»^۴

و

«آن ذوق نشد هنوزت از یاد
کز حاجت خلق باشی آزاد»^۵

این تقابل میان حق و خلق و ناسازگاری میان آزادی و چشمداشت‌های مردمان را بهتر از هر کس عطار در آثارش بیان کرده است. در منطق الطیر هدهد که خردمندترین مرغان و نماینده‌ی آزادی سالکان است هنگام معرفی خویش در انجمن پرندگان چنین می‌گوید:

«گفت ای مرغان منم بی هیچ ریب
هم ز هر حضرت خبردار آمدم
هم برید حضرت و هم پیک غیب
آنک بسم الله در منقار یافت
دور نبود گر بسی اسرار یافت
می‌گذارم در غم خود روزگار
هیچ کس را نیست با من هیچ کار
چون من آزادم ز خلقان، لاجرم
خلق آزادند از من نیز هم»^۶

عطار در وصف رهروان و سالکان غزلی بسیار زیبا و عمیق دارد که یکی از محورهایش همین استقلال من از دیگری است و آزادی برخاسته از آن را در پیوند با خرد و دریافت حقیقت از سویی و غلبه بر خویشتن و رهایی از «خود - به - مثابه - دیگری» از سوی دیگر به شیوایی روایت می‌کند و سزاوار است که همه‌اش را نقل کنیم:

۱ عطار نیشابوری، ۱۳۷۶، غزل ۳۱۹.

۲ سنایی غزنوی، ۱۳۸۷: باب ۷.

۳ عطار نیشابوری، ۱۳۷۶: ترجیعات، ۳.

۴ عطار نیشابوری، ۱۳۷۳.

۵ نظامی، لیلی و مجنون، ۱۳۸۸: ۳۹.

۶ عطار نیشابوری، ۱۳۷۳: سرآغاز.

سرگشته همچو نقطه‌ی پرگار می‌روند
 هم در میان بحر نگونسار می‌روند
 هم در طریق عشق به هنجار می‌روند
 ایشان به حکم وقت به یکبار می‌روند
 و می‌روند سخت سزاوار می‌روند
 کز تنگنای پرده‌ی پندار می‌روند
 گرچه به پرده باز گرفتار می‌روند
 در مطلق‌ی گرفته‌ی اسرار می‌روند
 و آزاد همچو سرو سبکبار می‌روند
 سر در درون کشیده چو طومار می‌روند
 در اندکی هر آینه بسیار می‌روند
 روی پر اشک و روی به دیوار می‌روند
 تا لاجرم نه مست و نه هشیار می‌روند
 کز خود نه گم شده نه پدیدار می‌روند
 بر بوی آن به کلبه عطار می‌روند^۱

«آن‌ها که در حقیقت اسرار می‌روند
 هم در کنار عرش سرافراز می‌شوند
 هم در سلوک گام به تدریج می‌نهند
 راهی که آفتاب به صد قرن آن برفت
 گر می‌رسند سخت سزاوار می‌رسند
 در جوش و در خروش از آنند روز و شب
 از زیر پرده فارغ و آزاد می‌شوند
 هر چند مطلقند ز کونین و عالمین
 بار گران عادت و رسم اوفکنده‌اند
 چون نیست محرمی که بگویند سرّ خویش
 چون سیر بی نهایت و چون عمر اندک است
 تا روی که بود که بینند روی دوست
 بی وصف گشته‌اند ز هستی و نیستی
 از ذات و از صفات چنان بی صفت شدند
 از مشک این حدیث مگر بوی برده‌اند

کوتاه سخن آن که طی هزار و صد سال گذشته نه تنها آزادی منفی در ایران زمین با صراحت و روشنی صورتبندی و تعریف شده، که تقریباً در همه‌ی متون مهم عرفانی و حماسی و تاریخی بارها و بارها تکرار شده است. این محوریت مبهم و شعارگونه هم نبوده و با دقتی چشمگیر تاروپود نهادهای هنجارساز و نظام‌های انضباطی برآمده از آن را هدف می‌گرفته و استبداد «چشمداشت دیگری» را نقد و طرد می‌کرده است.

پیامد بسیار مهم معتبر شمردن این آزادی، ظهور حریم خصوصی است و مرزبندی‌اش با فضای عمومی. حریم خصوصی جایی است که امور شخصی می‌توانند آزادانه به جریان بیفتند و این جایی است که باید از گزند اجبارهای نهادی و دست‌اندازی قواعد کنترلی مصون نگهداشته شوند. این ایده‌ی تفکیک فضای عمومی از خصوصی در تمدن اروپایی امری نوظهور است و سه چهار قرن از پیدایش‌اش نمی‌گذرد. در تمدن چینی هم چنین مفهومی ناشناخته بوده و عملاً تا به امروز هم در بافت کنفوسیوسی - دائویی - بودایی اعتبار و ارجحی ندارد.

در کتاب مشهوری که جرج دابی ویراسته و مقاله‌هایی ارزشمندی را درباره‌ی فرهنگ اروپای قرون وسطایی گرد آورده، به خوبی نمایان است که مفاهیمی مثل حریم خصوصی و حقوق شخصی در اروپا بسیار دیرآیند بوده‌اند و تا پایان قرون وسطا همچنان «آزادی» مفهومی کلیدی در فرهنگ یا محوری اثرگذار بر حقوق و سیاست اروپایی نبوده است.^۲ با این حال چنین تفکیکی را در ایران زمین از دورترین زمان‌ها می‌بینیم. این تفکیکی نظری و ذهنی هم نیست و امری مهم و تعیین‌کننده است که مثلاً در معماری خانه‌ها اندرونی و بیرونی را از هم متمایز ساخته و در قواعد حقوقی و فقه ادیان مختلف دایره‌ی امور شخصی را از عام متمایز ساخته است.

مولانا بیت معروفی دارد و می‌گوید:

«در بیان این سه کم جنبان لب‌ت
 از ذهاب و از ذهاب وز مذهبیت»

۱ عطار نیشابوری، ۱۳۷۶، غزل ۳۱۶.

شبهه این مضمون را از شاعران دیگر هم دیده‌ایم و مفهومی فقهی مانند تقیه هم از همین جا بر می‌آید. اغلب این گزاره‌ها را همچون ترویج دروغ فهم و تفسیر کرده‌اند. اما اگر در بافت تاریخی و اجتماعی‌شان به موضوع بنگریم، درمی‌یابیم که مغز کلام توصیه به دروغگویی نیست و تقیه با راستی و صداقت تعارضی ندارد. بلکه بیشتر از جنس ناگفته گذاشتن چیزهاست تا دروغگویی درباره‌شان.

ایران زمین کهن‌ترین تمدنی است که مفهوم دروغ را صورت‌بندی سیاسی کرده و در ضمن اولین فرهنگی را پرورده که در آن حریم خصوصی و عمومی از هم تفکیک شده‌اند. این را در تاریخ قوانین و جامعه‌شناسی تاریخی حقوق ایرانی به خوبی می‌توان دید. نمونه‌اش دارایی و مالکیت فردی است که از دیرباز در ایران زمین امری مقدس و محترم بوده و کنجکاو و کنکاش در آن از سویی بی‌ادبانه و از سوی دیگر زیانکارانه قلمداد می‌شده است.

به همین ترتیب تفتیش عقاید و فضولی در باورهای دینی دیگران چنین وضعیتی داشته است و به همین خاطر هرگز نهادی پایدار و دیرپا برای تفتیش عقاید در ایران زمین شکل نگرفت. تنها زمانی که در این زمینه تاسیس شد اداره‌ی محنه بود در دوران مأمون عباسی که زمانی اندک دوام آورد و کارکردی شکننده و ناقص و گذرا داشت و در همان زمان خودش هم سخت بدنام و منفور بود.

وجود حریم خصوصی امری مهم و کلیدی در مرزبندی میان من و دیگری و تثبیت استقلال من‌ها از نهادهاست و باید به آن همچون دستاوردی تمدنی ارج نهاد. آنچه مولانا می‌گوید آن است که درباره‌ی حریم خصوصی‌ات بیهوده افشاگری نکن، که اندرزی درست و کارساز است و در راستای همین تفکیک میدان شخصی و عرصه‌ی جمعی قرار دارد. امکان پنهانکاری شخص درباره‌ی امور خصوصی‌اش، در تمدن‌های دیگر تازه طی دو قرن گذشته تکامل یافته و همچنان امری نهادینه شده به حساب نمی‌آید، اما در ایران زمین همان است که از سپیده‌دم تاسیس کشور ایران در سه هزاره پیش حتی در معماری هم نمود داشته است.

تمایز حریم خصوصی و عمومی تنها درباره‌ی کسانی که شهروند عادی هستند مصداق دارد و کسانی که در حریم عمومی نقشی تعیین‌کننده بر عهده می‌گیرند خواه سیاستمدار باشند یا مصلح اجتماعی یا رهبر فرهنگی - درجاتی از آمیختگی میان این دو حوزه را خواه ناخواه می‌پذیرند. به همین خاطر معقول و منطقی است که دارایی‌های اقتصادی دولتمردی که به منابع عمومی ملت دسترسی دارد امری شخصی قلمداد نشود و روابط بینافردی کسی که خود را مصلح اجتماعی و اسوه‌ی بشریت می‌داند، در حریم مگوی شخصی‌اش فرو پوشانده نگردد. به همین خاطر این‌که فلان وزیر و نماینده و سیاستمدار در ابتدا و انتهای دوران خدمت دولتی‌اش چقدر دارایی داشته، پرسشی مشروع و درست است که به سپهر منافع عمومی و نه حریم شخصی وی مربوط می‌شود. یا این‌که مثلاً فلان کشیش چه نوع ارتباط شخصی‌ای با کودکان کلیسایش برقرار می‌کند به حریم اخلاق جمعی مربوط می‌شود و در دایره‌ی امور شخصی وی نمی‌گنجد. این‌ها هم در سنت ایرانی تعریف آزادی از حریم شخصی و میدان آزادی خارج دانسته شده‌اند و آشکارا موضوع بحث و داوری اخلاقی و حقوقی بوده‌اند.

رهایی فرد از اجبار نهادی هر «من» را به واحدی کنشگر و خودمختار بدل می‌کرده که برای وارد شدن به قاعده‌ای نهادی می‌تواند تصمیم بگیرد و شرایط حضور خود را تعیین کند. این نه تنها درباره‌ی نهادهای هنجارساز عادی، بلکه درباره‌ی دستگاه خودارجاع قدرت یعنی دولت نیز مصداق داشته است. یعنی ارتباط دستگاه دولتی و به ویژه دربار با مردم نیز به همین ترتیب براساس قراردادهای داوطلبانه و انتخاب آزاد افراد تعیین می‌شده است. نمونه‌اش آن که در دوران شاه عباس صفوی معمارانی که برای دربار کار می‌کردند نه تنها اجباری در فعالیت خود نداشتند، که پنج درصد از هزینه‌ی ساخت بنا را هم خود دریافت می‌کردند و به این ترتیب در فرایند ساخت و ساز شریک مالی شاه قلمداد می‌شدند. این الگو در کل صنف معماران قاعده بود، اما معماران در حالت پایه تنها دو درصد از هزینه‌ی بنا را به عنوان پاداش دریافت می‌کردند.^۱ بنابراین استخدام در دربار به معنای دریافت پاداشی بیش از دو برابر بوده است.

نمونه‌ی مشهور دیگرش خواجه حسن میمندی وزیر و دیوانسالار مشهور و لایق دربار غزنوی است که در دوران محمود غزنوی از برخوردهای او رنجه شده بود و به همین خاطر از کار دولتی کناره‌گیری کرد و سوگند خورد که دیگر به خدمت شاهان در نیاید. وقتی مسعود غزنوی بر تخت نشست او را فراخواند و بسیار اصرار داشت که کاری را به او بسپارد و پیشنهاد کرد که کفاره‌ی سوگندی که خورده بود را هم بپردازد. اما خواجه حسن نخست زیر بار نمی‌رفت و در نهایت هم که پذیرفت، برای قبول کار شرط و شروطی گذاشت که سلطان پذیرفت.^۱ این‌ها تنها مشتی از خروار گواهان و نمونه‌های تاریخی است که نشان می‌دهد ارتباط میان کارگزاران و شاه از نوع معامله و قرارداد دو کنشگر خودمختار بوده، و نه ارباب و بنده چنان‌که در همان زمان در دربارهای چین و اروپا می‌بینیم.

گفتار پنجم: آزادی همچون فراغ از عشق

این نکته شگفت‌انگیز است که اندیشمندان و پژوهشگرانی که به تحقیق درباره‌ی موضوع‌هایی مثل آزادی و قدرت و سیاست پرداخته‌اند، بدنه‌ی متون منظوم پارسی را نادیده انگاشته‌اند. شاید بدین خاطر که از خواندن و فهم آن عاجز بوده‌اند، یا به پیروی از این پیش‌فرض شرق‌شناسانه که این متن‌ها چیزی شبیه به اشعار پدید آمده در تمدن اروپایی هستند و به بیان عواطف و هیجان‌های زودگذر اختصاص یافته‌اند. در حالی که شعر منظوم در فرهنگ ایرانی یک ساختار است، و نه مضمون، و انبوهی از متون تقریباً در همه‌ی پیوستار فرهنگ در شکل رسمی و بهینه‌اش در قالب منظومه‌هایی صورتبندی می‌شده است. از تاریخ و فلسفه و حماسه و داستان‌سرایی گرفته، تا موضوع‌هایی تخصصی مثل لغتنامه و آشپزی که محمود کاشغری و اسحاق اطعمه در آن به طبع‌آزمایی پرداخته‌اند.

بنابراین وقتی در فرهنگ ایرانی درباره‌ی هر موضوعی تبارشناسانه پرسش می‌کنیم، مهمترین خزانه‌ای که در دسترس داریم منظومه‌ها و اشعار پارسی است و بسیاری از این متون در دقت و شفافیت و صراحت از اغلب متون منثور هم‌روزگارشان در تمدن‌های همسایه برتر هستند. این داستان به ویژه درباره‌ی مهر نمودی چشمگیر دارد و بی‌ارجاع به این متون فهم مضمون مهر و کلیدواژه‌های متصل به آن - مثل آزادی - ممکن نخواهد بود.

اگر به این متون بنگریم، درمی‌یابیم که در ایران زمین ستون فقرات فرهنگ، مهر است. در تمدن ایرانی گرانگاه معنایی ادبیات و فلسفه و عرفان و هنر و حماسه عشق و مهر است. این محور مفهومی، نیرویی وحدت‌بخش است که تمدن ایرانی را از تمدن‌های دیگر متمایز می‌سازد. به همین خاطر مهر با آزادی و آزادگی پیوند خورده است و طبقه‌ی جنگاوران عصر اشکانی و ساسانی که با صفت آزاده شناخته می‌شدند، به احتمال زیاد پیروان شکلی زرتشتی شده از آیین مهر باستانی بوده‌اند. این ارتباط اما به دورانی خاص محدود نیست، چون در سراسر ادبیات پارسی مهر بیش از هر صفت دیگری ستوده شده و پیوندش با آزادی نمایان است.

مهر در این معنا به سروری و خداوندی می‌ماند که در پیوستن به او و بنده/ بندک/ هم‌پیوند او شدن والاترین مرتبه‌ی آزادی است و کسی که با او بند شود از همه‌ی بندهای دیگر رها خواهد شد.

«آزاده مانده‌ایم ز کام و هوای خویش تا گشته‌ایم از سر معنی غلام عشق»^۱

این تعبیر خاص آزادی از آنجا ناشی می‌شود که عشق از سویی «من» را از میل‌های فروپایه‌ی خویش رها می‌کند و از سوی دیگر اتصالی استوار و ناگسستنی را با دیگری پدید می‌آورد که دستخوش تلاطم‌های بیرونی نمی‌شود و بنابراین به شرایط تضمین‌کننده‌ی ارتباط نیازمند نیست و از الزامات موقعیت‌های بیرونی فارغ می‌نماید.

«جواب این داد یعقوب پی‌مبَر	که من یوسف شدم امروز یکسر
ز یوسف لاجرم بوئی شنودم	که من خود بنده‌ی یعقوب بودم
همه من بوده‌ام، یوسف کدامست	چو خود را یافتم اینم تمامست
به خود گر سر فرود آری زمانی	بیابای زآنچه می‌گوی نشانی
ولسی چون از همه آزاد گردی	تو نه غمگین شوی نه شاد گردی
ز زیر چرخ گردانست بر آرند	به رنگ کار مردانست بر آرند» ^۲

۱ سنایی غزنوی، ۱۳۷۵، قصیده‌ی ۲۱۴.

۲ عطار نیشابوری، ۱۳۹۲: ۲۲.

با این مقدمه این نکته غافلگیر کننده می‌نماید که برخی در تعریف آزادی چندان سختگیر و بی‌پروا بوده‌اند و چنان بر استقلال از دیگری تاکید داشته‌اند که عشق را نیز قیدی و مانعی بر سر آزادی می‌دانسته‌اند. قیدی که در این جا بر آزادی خدشه وارد می‌کند، از تهدید و هراس از دیگری یا فشار و اجبار نهادهای هنجارساز بر نمی‌خیزد، که امری دلپذیر است که از خوشی و نیکی عشق ناشی می‌شود و با این همه همان نیز محدود کننده‌ی آزادی دانسته شده است:

«آزاد باش و بنده‌ی احسان کس مشو کآزاده آن بُود که نگرده اسیر کس»^۱

این رویکرد به مفهوم آزادی از آنجا بر می‌خاسته که در ایران زمین آزادی در بافتی هستی‌شناسانه و بسیار بنیادین تعریف می‌شده که رهایی مطلق از هر نوع قید و بندی را طلب می‌کرده است. این شیوه از تعریف آزادی حتا ریشه‌ای‌تر از آرای هنجارین و رایج در نظریه‌های مدرن است. به همین خاطر سزاوار است که هنگام بازسازی سیاست ایران شهری مورد توجه قرار گیرد. اشاره به این سوییچی وجودی آزادی در آثار شاعران و ادیبان پارسی‌گو فراوان دیده می‌شود:

«مست جاویدان شو و فانی بباش تا شوی جاوید آزاد از تعب
چون تو آزاد آیی از ننگ وجود راستات آن وقت گیرد حکم چپ»^۲

در این چارچوب فلسفی و هستی‌شناسانه است که آزادی که پیوند دیرینه و استوارش با مهر نمایان است، حتا از عشق نیز فارغ می‌شود و در برابر آن قرار می‌گیرد:

«کوی عشق است و همه دانه و دام است این جا جلوه‌ی مردم آزاده حرام است این جا»^۳

و

«ره ندارد جلوه‌ی آزادگی در کوی عشق سرو اگر کارند آن جا بید مجنون می‌شود»^۴

و

«خواجو اگر عاشقی از همه آزاد باش زآنکه به آزادگی سرو بود سرفراز»^۵

چنین تضادی بسیار جای توجه دارد. چون اصولاً خاستگاه مفهوم آزادی در ایران کیش مهر و روایت زرتشتی از تقدس مهر بوده است. این نکته هم البته جای توجه دارد که این تضاد همیشه با عشق دیده می‌شود و نه با مهر. در نوشتاری دیگر به تقابل میان مفهوم مهر و عشق در فرهنگ ایرانی اشاره کرده‌ام^۶ و در میان این دو انگار مهر - برخلاف عشق - با آزادی هم‌عنان و هم‌سازگار باشد.

رقابت و تداخل عشق و آزادی از آنجا بر می‌خیزد که در کالبدشناسی مینویی عارفان ایرانی گرانیگاه اراده و خواست سر است و در مقابل قلب و دل کانون استقرار عشق پنداشته می‌شود.

۱ خواجوی کرمانی، ۱۳۹۴، غزل ۵۲۶.

۲ عطار نیشابوری، ۱۳۷۶، غزل ۱۲.

۳ عرفی شیرازی، ۱۳۷۸، غزل ۲.

۴ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، تک بیت ۷۴۰.

۵ خواجوی کرمانی، ۱۳۹۴، غزل ۵۲۳.

۶ وکیلی، ۱۴۰۰ (ب).

«چون به تن آزاده ز مهر است دل سنگ سیاهی ست در آن تیره گِل»^۱

از این رو گسسته شدن بندهای دیگر مقید کننده‌ی آزاده، با تکیه کردن بر دل ممکن می‌گردد. یعنی دل و مهری که در آن قرار دارد به صورت خالص‌ترین و اصیل‌ترین شکل از خواست و اراده‌ی آزادانه ستوده می‌شود و عاملی است که میل‌ها و خواست‌های فروپایه‌تر – که به آز و فریب و خطا آلوده‌اند – را محو و نیست می‌کند. اما پس از انجام این‌روند، همچنان خود دل با عشقی که در آن قرار گرفته باقی می‌ماند و این خود به نوعی قید و بند نهایی می‌ماند که عاشق را به معشوق و من را به دیگری متصل می‌سازد. از این رو آزادی در شکل مطلق و غایی‌اش حتا از این بند هم باید رها شود:

«چو سرو هر که برآورد نام آزادی دلش کجا به سهی قامتان شود مایل»^۲

و

«از نصیحت باز کی گردد دلی کان خو گرفت مشکل ست آزاد بودن، دل که با دلبر نشست»^۳

و

«تو آن مرغی که آزادی و در دامی نیفتادی سزد، گر شکرگویی روز و شب بخت همایون را»^۴

جالب آن که آن اندیشمندانی که از ستاینندگان عشق بوده و آن را برتر از هر چیز دانسته‌اند نیز در این که عشق ناقض آزادی کامل است با دیگران همداستان بوده‌اند، اما عشق را برتر شمرده‌اند و گفته‌اند که قیدوبندهای عشق با همه‌ی محدودیتی که برای آزادی ایجاد می‌کند، ارجمند است و به «بند شدن» دل به دیگری می‌ارزد:

«زین پس هر چون که داردم دوست رواست گفتار بیفتاد و خصومت برخاست
آزادی و عشق چون همی باید راست بنده شدم و نهادم از یک سو خواست»^۵

و

«افتادن اندر بند تو بهتر ز آزادی مرا چندان که من باشم، بتا، زین بند آزادم مکن»^۶

و

«بر سر بازار عشق آزاد نتوان آمدن بنده باید بودن و در بیع جانان آمدن»^۷

گاهی هم در بند عشق بودن با آزادگی سازگار دانسته شده و کوشش شده تا تعریفی تازه از آزادی به دست آید که محدودیت‌های عشق را هم در خود بگنجانند:

«ای دل سری ز عالم آزادگی بر آر یعنی به قصد عشق کسی پای بست باش»^۸

۱ جامی، تحفه الاحرار، ۱۳۷۸، ۵۶.

۲ خواجهی کرمانی، ۱۳۹۴، غزل ۶۰۲.

۳ امیرخسرو دهلوی، ۱۳۶۱.

۴ امیرخسرو دهلوی، ۱۳۶۱.

۵ سنایی غزنوی، ۱۳۷۵، رباعی ۳۴.

۶ اوحدی، ۱۳۴۰، ۶۲۷.

۷ خاقانی شروانی، ۱۳۹۳، قصیده‌ی ۲۸۵.

۸ هلالی جغتایی، ۱۳۶۸، ۱۹۶.

و

«دلی خواهم آزاده از تاب و پیچ در او غیر یاد تو نگذشته هیچ»^۱

و

«کس را چه دست بر ما گر عاشق توایم مولای کس نه‌ایم که آزاد زاده‌ایم»^۲

اما در این جا هم البته نگاه فراگیر فلسفی به مفهوم آزادی در کنار تفسیری وجودشناختی از عشق نشسته و کل همگرایی پدیدارها و ترکیب عناصر و آمیختگی روندهای طبیعی را در قالب عشق صورتبندی می‌کرده است. به همان ترتیبی که رهایی مطلق از اجبارهای بیرونی را در سطحی هستی‌شناسانه‌ی محور تعریف آزادی قرار می‌داده است: «گر از عشق آسمان آزاد بودی کجا هرگز زمین آباد بودی»^۳

همین تعبیرها را نزد کسانی هم می‌بینیم که میان عشق و آزادی نوسان می‌کرده‌اند و به داشتن همزمان هردو سفارش می‌کرده‌اند، اما در ضمن به ناسازگاری ذاتی‌شان هم اقرار داشته‌اند. چنان‌که علاءالدوله سمنانی می‌گوید «دارم از بندگی‌ات ای صنم آزادی‌ها زان کنم بندگی‌ات گرچه به اصل آزادم»^۴

و

«آخر ای سرو چمن دل بنده‌ی بالای توست ورنه اول مادر فطرت مرا آزاد زاد»^۵

این سخن را می‌توان با گواه گرفتن از بیت‌های تند و قاطع عرفی شیرازی (۹۳۴ خ شیراز - ۹۷۰ خ لاهور) به پایان برد که پیشتر بیتی از آن را نقل کردیم و می‌گوید:

«گر به قانون معین نزیم عیب مکن
من که دارا و سکندر علف تیغ من‌اند
عنکبوتش به زوایا همه تار زنند
دین و دل آفت آزادگی آمد، عرفی
حکم عشق است که آشفته شمایل باشم
رسد آنم که در این معرکه بسمل باشم
خانقاهی که منش مرشد کامل باشم
به از آن نیست که بی‌مذهب و بی‌دل باشم»^۶

۱ جامی، خردنامه‌ی اسکندری، ۱۳۷۸، ۲.

۲ خاقانی شروانی، ۱۳۹۳، قصیده‌ی ۲۶۳.

۳ نظامی، خسرو و شیرین، ۱۳۸۸: ۱۲.

۴ خواجوی کرمانی، ۱۳۹۴.

۵ کمال خجندی، ۱۹۷۵:

۶ عرفی شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۴۷.

گفتار ششم: آزادی همچون رهایی از جبر من و جهان

زیست‌جهان آدمیان از سه رکن من، دیگری و جهان پدید آمده است. آزادی منفی که به ویژه با نهادهای سیاسی مربوط است، بر ارتباط من و دیگری تاکید دارد که در سطح جامعه‌شناسانه جریان پیدا می‌کند و در قالب نهادهای اجتماعی سامان‌مند و قاعده‌پذیر می‌گردد. مهر هم به ارتباط من و دیگری بازمی‌گردد، اما در مرز خلوت و جلوت زاده می‌شود و بر مفصل‌گاه لایه‌ی اجتماعی و روانی جای می‌گیرد. در مقابل، آزادی مثبت با سویه‌های فلسفی‌اش بیشتر بر پیوند میان من و جهان تاکید دارد و رهایی من از جبر طبیعت و قوانین محدودکننده‌ی اراده‌ی آزاد شخصی را آماج می‌سازد.

آزادی منفی با چشمداشت دیگری‌ها و اجبارهای برخاسته از هنجارهای اجتماعی دست به گریبان است که در نهایت اموری بیرونی هستند. اما جهان با نظم آهنین و خنثایی که دارد من را در میانه‌ی خود محصور کرده و با شکلی دیگر آزادی را محدود می‌کند. آزادی فلسفی مثبتی که از غلبه بر این محدودیت حاصل می‌آید، امری درونزاد است که به اراده‌ی خودمدار «من» و انتخاب‌های خودبنیاد شخصی تاکید دارد و جبرهای منسوب به تقدیر و گردش اختران را طرد می‌کند.

مفهوم آزادی به شکل مرسوم امروزی بیشتر در بافتی سیاسی تعریف می‌شود و از این رو به دایره‌ی اندرکنش من و دیگری محدود است. در این دامنه هم بیشتر بر یک رده‌ی خاص از نهادها یعنی دولت و سیستم‌های سیاسی تمرکز یافته است. چنان‌که دیدیم، در ایران زمین نیز یکی از تعبیرهای کلیدی آزادی بر همین استقلال من از نهادهای اجتماعی تاکید داشته است. با این تفاوت که در ایران زمین این رهایی سراسر نهادها را منظور می‌کرده و به نهادهای سیاسی یا اقتصادی محدود نمی‌شده، چنان‌که مفهوم مدرن آزادی در روایت‌های راست و چپ‌اش چنین تمرکز و محدودیتی دارد.

بر این مبنا روایت ایرانی از آزادی منفی در کنار نقد بنیادین هنجارهای نهادین و اجبارهای جمعی تا خود مفهوم دیگری نیز پیش می‌رفته و ارتباط من-دیگری را هم به شکلی انتزاعی صورتبندی می‌کرده و مورد تاکید قرار می‌داده است. یعنی آزادی تنها رهایی از قید نهاد سیاست و ساز و کارهای اجبار اقتدارمدارِ عریان نبوده، بلکه گسستن قیدهای ظریفتر و نامرئی دیگری را نیز شامل می‌شده که از همه‌ی نهادهای اجتماعی تراوش می‌شود و دیگری و چشمداشت‌ها و قضاوت‌هایش درباره‌ی من پشتوانه‌ی عام و بنیادین‌اش هستند.

اما نکته‌ی مهم درباره‌ی پیکربندی معنای آزادی در ایران آن است که این مفهوم تنها به دیگری و سطح اجتماعی اشاره نمی‌کرده، و سراسر زیست‌جهان را در بر می‌گرفته است. یعنی من و دیگری و جهان هر سه عامل‌هایی برای مخدوش کردن آزادی توانند بود و آزاد کسی است که از این هر سه رها شده باشد و بتواند به شکلی اثربخش در برابر اجبارهای برخاسته از هر سه رکن پدیدارهای زیست‌جهان مقاومت ورزد.

هرچند اشاره به باورهای طالع‌بینانه و شکایت از گردش افلاک و تقدیر اختران در شعر و ادب پارسی فراوان دیده می‌شود، اما کافی است این سطح بلاغی و استعارای را قدری بخراشیم تا دریابیم که در زیر آن بدنه‌ای استوار و پیچیده از اراده‌باوری وجود داشته، که شکلی از آزادی را در تقابل با این تقدیر آسمانی تعریف می‌کرده است. انسان کامل که با کمال و ماندگاری پیوند داشته و در قالب پهلوانانی مثل رستم تبلور می‌یافته، بر این اساس به خاطر درآویختن پیروزمندان‌شان با تقدیر و غلبه بر آن ستوده می‌شده است. طالب آملی می‌گوید:

«به خواب کشته فلک عاجزی چو طالب را گمانش این‌که مگر رستمی به میدان کشت»

و در این بیت گویا اشاره به این سخن رستم دارد که در شاهنامه به اسفندیار می‌گوید:

«که گفتات برو دست رستم ببند؟
نبسسته مرا دست چرخ بلند»

فردوسی که این سخن را بر زبان رستم نشانده، در بیتی دیگر به تفکیک این دو سویه از آزادی اشاره‌ی ظریفی دارد و در داستان جمشید هنگام توصیف طبقه‌ی کشاورزان می‌گوید:

«تن آزاد و آباد گیتی بر او
چه گفت آن سخنگوی آزاده‌مرد
بر آسوده از داور و گفتگوی
که آزاده را کاهلی بنده کرد»

این بیت از این نظر جالب است که نشان می‌دهد برخلاف تمدن اروپایی و چینی که کشاورزان و رعیت وابسته به زمین در آن همواره برده یا سرف بوده‌اند، در ایران اتفاقاً همین کشاورزان به آزادی و رهایی از قید و بند شهرت داشته‌اند، چرا که نقطه‌ی شروع تولید کشاورزانه بوده و خود مالک دسترنج خود قلمداد می‌شده‌اند. در ضمن فردوسی اشاره کرده که آزادی دو سویه‌ی طبیعی و اجتماعی دارد. از اولی آبادی گیتی برمی‌خیزد و از دومی آسودگی از داوری و گفتگو، که یعنی کشمکش.

این شکل از آزادی دیگر ارتباطی با نهادهای اجتماعی و توقع دیگری از من ندارد، بلکه در سطحی بنیادی‌تر به سیر گردش اختران و نظم طبیعت اشاره می‌کند و چرخش عناصر چهارگانه‌ی سازنده‌ی تن «من» را هدف می‌گیرد. یعنی در این جا رکن دیگری از زیست جهان - که «جهان» و قوانین طبیعی است - مورد توجه قرار می‌گیرد و رهایی از قید و بندهای آن منظور است:

«ماییم و می و مطرب و این کنج خراب
فراغ ز امید رحمت و بیم عذاب
جان و دل و جام و جامه پر درد شراب
آزاد ز خاک و باد و از آتش و آب»^۱

این آزاد بودن خیام‌وار از چهار عنصر از خرد و حکمتی مغانه برمی‌خیزد که رهایی اراده‌ی آزاد از قید و بندهای طبیعی را ممکن می‌سازد و «بند عالم» را می‌گسلد:

«یک روز ز بند عالم آزاد نی‌ام
شاگردی روزگار کردم بسیار
یک دم زدن از وجود خود شاد نی‌ام
در کار جهان هنوز استاد نی‌ام»

شگفتی بزرگ در آن است که این آزادی مثبت تنها به رهایی از جبر محیط و تقدیر آسمان محدود نمی‌شده و به ارکان برسازنده‌ی «من» نیز تعمیم می‌یافته است. یعنی ایرانیان هنگام پیکربندی مفهوم آزادی نه تنها بر آزادی منفی (از دیگری) و آزادی مثبت (در جهان) پافشاری داشته‌اند، که این حالت دوم را تا سومین رکن زیست‌جهان یعنی من نیز تعمیم می‌داده‌اند.

برای واریسی دلالت‌های آزادی در سطح فردی و روانشناختی و این که «رهایی من از من» چطور تعریف می‌شده، باید قدری دقیق‌تر به کاربردهای کلمه‌ی آزادی در بافت متون بنگریم. متونی از جنس این بیت مشهور حافظ که همنشینی آزادی با اراده‌ی آزاد افراطی را نمایان می‌سازد:

«عیب حافظ گو مکن واعظ، که رفت از خانقاه،
پای آزادی چه بندی؟ گر به جایی رفت، رفت»^۲

۱ خیام، ۱۳۷۱: رباعی ۶.

۲ حافظ شیرازی، ۱۳۷۱: غزل ۸۳.

یا در گرشاسپ‌نامه می‌بینیم که اسدی توسی واژه‌ی آزادی را برای کردار بی‌قید و شرط و رها از اجبارهای بیرونی به کار گرفته است، با دلالتی که پس از هزار سال امروز هم در بافتی مدرن کمابیش به همان شکل اعتبار دارد. در آنجا که داستان رفتن گرشاسپ به شام نقل می‌شود، اسدی توسی می‌گوید:

«به آزادی از پیــــشش شایسته جفت هنر هرچه زو دیدد یکسر بگفت»^۱

با مرور منابع کلاسیک می‌توان فهرستی از قیدها محدود کننده‌ی آزادی را استخراج کرد، و این نکته تکان دهنده است که بدنه‌ی این‌ها در سطح روانشناختی به احساسات و عواطف منفی و نیروهایی مربوط می‌شوند که اراده‌ی آزاد را مختل می‌کنند و یا با ایجاد دلسردی و سستی مانع استفاده از آن می‌شوند، یا پیامد ناکام ماندن استفاده از آن به شمار می‌آیند. یک مضمون تکرار شونده رنج و درد است، که آشکارا نشانه‌ی ناکام ماندن خواست و شکست خوردن در کردار ارادی است، و رهایی از آن اغلب با کلمه‌ی آزادی وصف شده است.

«مگر دنیا سر آمد کاین چنین آزاد در جنت می بی دُرد می نوشم گل بی خار می بینم؟»^۲

این رنج در همه‌ی نمودهایش مهار کننده‌ی آزادی دانسته شده است. چنان‌که فرخی سیستانی در شرح بازگشت سلطان محمود از سومنات در وصف رنجی ساده و زیست‌شناختی مانند تشنگی هم همان را به کار می‌گیرد:

«سرای پرده و جای سپه پدید آمد دل سپاه شد از رنج تشنگی آزاد»^۳

یا مشابه آن را در اشاره‌ای از جامی می‌بینیم که رهایی از صفتی ناخوشایند و ساده مثل بوی سیر را هم شایسته‌ی برچسب آزادی می‌داند:

«شکل لوزینه می‌زند فریاد هستم از سیر و بوی او آزاد»^۴

این شیوه از تفسیر آزادی که در تاریخ ادبیات و اندیشه‌ی ایرانی غلبه‌ای نمایان دارد، دقیقاً در مقابل نگرش زاهدانه قرار می‌گیرد که به ستایش از رنج می‌پردازد و طرد لذت و شادمانی و در آغوش کشیدن ناتوانی و رنج و شکستگی را همچون سنجیه‌ای اخلاقی تصویر می‌کند. این نگرش اخیر هم در چین بودایی و هم در اروپای مسیحی شکل غالب و اصلی پیکربندی اخلاق بوده است و در ایران زمین هم در آثار صوفیان زاهد مثل حسن بصری انعکاسی یافته است. اما همواره در حاشیه قرار داشته و از سوی جریان اصلی اندیشه نقد یا ریشخند می‌شده است.

مفهوم مهم دیگری که در این بافت اغلب مورد اشاره قرار گرفته و رهایی از آن با کلمه‌ی آزادی توصیف شده، غم است. نظامی می‌گوید که جلوه‌ای از انسان کامل که با هنر و آزادگی آراسته است، از غم دنیا رهاست:

«هیچ هنرپیشه آزاد مــــرد در غم دنیا غم دنیا نخورد»^۵

فرخی سیستانی هم در مدح خواجه عبدالرزاق بن احمد بن حسن میمندی می‌گوید:

۱ اسدی توسی، ۱۳۵۴: رفتن گرشاسپ به شام.

۲ سعدی، ۱۳۶۲.

۳ فرخی سیستانی، ۱۳۷۴: قصیده‌ی ۱۰.

۴ جامی، هفت اورنگ، ۱۳۷۸، سلسله الذهب دفتر ۱: ۲۳.

۵ نظامی، مخزن الاسرار، ۱۳۸۸: ۴۳.

«خانه‌ی او بهشت شد که درو غمگنان را ز غم کنند آزاد»^۱

این مضمون تقابل غم و آزادی در استعاره‌هایی بدان صورت آمده که گویی غم مهاجمی ترک است که من را اسیر می‌کند و با ترفند شادی می‌توان از چنگ او رست و به این ترتیب آزاد شد، و طبیعی است که سرچشمه‌ی این شادمانی رهاننده در ادب پارسی با عشق پیوند برقرار کرده باشد:

«چو در وی بنگرم دلشاد گُردم ز دست تُرکِ غم آزاد گُردم»^۲

از یک سو همنشینی‌ای میان غم و همان بند و قیدِ مربوط به بندگی را داریم:

«هر که غمگین کُندت شادش کن
و آن که بنده نهد آزادش کن
نیک‌اندیش بداندیشان باش
مصلحت‌کوشِ خطاکیشان باش»^۳

و از سوی دیگر همنشینی آزادی و شادی را:

«مرا از بند غم آزاد گردان به آزادی دلم را شاد گردان»^۴

در بسیاری از موارد هم می‌بینیم که این غم، امری خودمدار و فروبسته در خویشتن نیست و با فکر و خیال دیگری‌هایی که محبوب هستند گره خورده است. چنان‌که درباره‌ی غم و رنج یعقوب به خاطر غیاب یوسف بسیار بدان اشاره شده است:

«نه از جاه عزیزش خانه آباد نه از اندوه یوسف خاطر آزاد»^۵

و در مواردی دیگر شکل‌هایی عامتر از همین معنا را هم می‌بینیم:

«برایش نه غمگین و نی شاد باش به کلی ز فکر وی آزاد باش»^۶

و

«از علایق فارغند آزاد مردان همچو سرو خار نتواند گرفتن دامن برچیده را»^۷

و

«طوق منت، گردن فرمانبران را لایق است ترک احسان است احسان مردم آزاد را»^۸

۱ فرخی سیستانی، ۱۳۷۴: قصیده‌ی ۱۴.

۲ عطار نیشابوری، ۱۳۹۲: ۱۵.

۳ جامی، سبجہ الابرار، ۱۳۷۸، ۱۰۰.

۴ جامی، یوسف و زلیخا، ۱۳۷۸، ۵۱.

۵ جامی، یوسف و زلیخا، ۱۳۷۸، ۶۳.

۶ جامی، خردنامه‌ی اسکندری، ۱۳۷۸، ۴۵.

۷ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۲۱۰.

۸ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۴۵.

«ز دست دیده و دل هر دو فریاد
بسازم خنجری نیشش ز فولاد
که هرچه دیده بیند دل کند یاد
زنم بر دیده تا دل گردد آزاد»^۱

یا واژگونه‌ی همین مضمون، با همان دلالت از آزادی:
«دلَم بی وصل تِه شادی مبیناد
خراب آباد دل بی مقدم تو
درد و محنت آزادی مبیناد
الهی هرگز آبادی مبیناد»^۲

از اشاره‌های دیگر بر می‌آید که غم تنها در مقام حالتی روانشناختی مورد نظر نبوده و گویی کارکرد آن در فلج کردن انتخاب آزاد و محصور ساختن سرزندگی و پویایی است که رستن از آن را شایسته‌ی نام آزادی می‌کند. همین چارچوب برای عواطف و هیجان‌های دیگری مثل آزمندی نیز مصداق دارد و از این‌رو درباره‌ی رهایی از آن نیز کلمه‌ی آزادی را به کار می‌برده‌اند:

«آنم که بندگی نکنم حرص و آز را
آزادگی است رسم و این خود سزد ز من»^۳

در بیت‌هایی دیگر از شاعران دیگر می‌بینیم که غم و محنتی که آزادی از آن مطلوب است، همان جبر روزگار است که در قالب فتنه‌ی ایام و حادثه‌ها جلوه می‌کرده و با زمان بر ساخته و بر سازنده‌ی من هم‌تا انگاشته شده است:

«هرگز از محنت ایام نبودم آزاد
و «در غم آباد فلک رخنه آزادی نیست
فتنه همزاد من و حادثه هم سال من است»^۴
چشم تا کار کند حلقه دام است این جا»^۵

جامی در بافتی قدری فلسفی‌تر، خود «وجود داشتن» را همتای آزاد شدن از قیدی مطلق – که فنا و نیستی باشد – قلمداد کرده است:

«از عدم صورت هستی دادت
ساخت از قید فنا آزادت»^۶

و جالب آن که سنایی در چشم‌اندازی کمابیش بودایی، دقیقاً واژگونه‌ی همین را هم با آزادی هم‌تا انگاشته است:

«نیست جز از نیستی سیرت آزادگان
در ره آزادگان صحو و درس کم کنید»^۷

در شعر مشهور خیام هم همین چارچوب را با کنایه‌ای به نظام‌های دینی می‌بینیم. یعنی لذت‌طلبی و خوشباشی قلندرانه با رهایی از جبر عناصر طبیعی و فراغت از قوانین دینی و طرد نظارت الاهی همسان دانسته شده و کلمه‌ی آزاد برای توصیف آن به کار گرفته شده است:

۱ بابا طاهر عریان، ۱۳۶۸، رباعی ۲۳.
۲ بابا طاهر عریان، ۱۳۶۸، رباعی ۲۶.
۳ ابن یمین فریومدی، ۱۳۴۴: ۴۸۲.
۴ عرفی شیرازی، ۱۳۷۸، غزل ۸۸.
۵ صائب تبریزی، ۱۳۶۴، غزل ۴۸۰.
۶ جامی، سیحه الابرار، ۱۳۷۸، ۵۵.
۷ سنایی غزنوی، ۱۳۷۵، قصیده‌ی ۱۵۱.

جان و دل و جام و جامه پر درد شراب
آزاد ز خاک و باد و از آتش و آب»^۱

«ماییم و می و مطرب و این کنج خراب
فارغ ز امید رحمت و بیم عذاب

و همچنین است در این بیت مشهور حافظ:

«فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم
بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم»

در همین راستاست که آزادی خود همچون نوعی سرچشمه‌ی قدرت فرض شده و در اشعار افرادی مانند سیف ترکیب‌هایی مثل «دولت آزادی» را داریم:

«آیا به دولت آزادی از جهان گشته
غلام بنده‌ی درگاه تو خداوندان»^۲

یا می‌بینیم که انوری در مدح شیخ قطب‌الدین ابوالمظفر عبادی می‌گوید:

«تاجسته ز فکرتات روان تر
آزاد مراتب یقینات

تیری ز کمان آفرینش
ز آسب گمان آفرینش»^۳

یکی از غنی‌ترین متون پارسی دری درباره‌ی مفهوم «من» که یک نظام روانشناسی کامل را با پشتوانه‌های فلسفی و پیامدهای اخلاقی‌اش به دست می‌دهد، دو اثر سترگ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی یعنی مثنوی معنوی و دیوان شمس است. در مثنوی شصت بار کلمه‌ی اختیار و بیست بار کلمه‌ی آزادی به کار گرفته شده است، که اغلب در پیوند با مفهوم من قرار دارد و به همین سویه از معنای آزادی دلالت می‌کند. در اشعار مولانا آزادی در ادامه‌ی همان گفتمانی که گفتیم به معنای رهایی از بندگی و فراغت از قید صورتبندی شده و این قیدها و پایبندی‌ها جنبه‌ی نهادی ندارند و به پیوند من با زیست - جهان‌ش مربوط می‌شوند. جالب آن که مولانا که به مذهب سنی پایبند بود و در بافتی اشعری می‌اندیشید، مفهوم آزادی را در قالبی معتزلی و با پیش‌فرض گرفتن اختیار آزاد به کار می‌گرفت و آن را به معنای دقیق کلمه به معنای رهایی از جبر و تقدیری می‌دید که اصل موضوعه‌ی هستی‌شناسانه‌ی مهم نگرش اشعری است:

«می‌گشتی و می‌گفتی ای زهره به من بنگر
سرمستم و آزادم ز ادبارک و اقبالک»^۴

اما محور اصلی پیکربندی آزادی نزد مولانا به رهایی من از خویشتن مربوط می‌شود. گاه آنچه که من را مقید می‌کند، مضمونی اجتماعی است که تا حدودی مستقل از نهادها و همچون رمزگانی در سپهر روانی من تفسیر می‌شود:

«بند بگسل باش آزاد ای پسر
چند باشی بند سیم و بند زر»^۵

توجه مولانا به مفهوم آزادی چشمگیر است. به شکلی که اشعار او را می‌توان همچون گفتمانی ویژه و متمایز درباره‌ی آزادی به رسمیت شناخت. او هم آزادی را رهایی از عواطف و هیجانهای منفی می‌داند:

۱. خیام، ۱۳۷۱، رباعی ۶.

۲. سیف فرغانی، ۱۳۴۱-۱۳۴۴، غزل ۴۱۸.

۳. انوری، ۱۳۷۵، ج. ۱.

۴. مولانا، دیوان شمس، غزل ۱۳۱۶.

۵. مولانا، ۱۳۷۳، سرآغاز دفتر اول.

- «گه غصه و گه شادی دور است ز آزادی
ای سرد کسی کو ماند در گرمی و در سردی»^۱
- و
- «پی آن خمر چون عندم شکم بر روزه می بندم
او با بیت‌هایی که طنینی از نگاه بودایی‌وار سنایی را به یاد می‌آورد، رهایی از عواطف ناخوشایند را کافی ندانسته و اصولاً فارغ شدن از خویشتن را مبنای آزادی می‌شناسد:
- «بی خودم کن که از آن حالت‌م آزادی‌هاست
بنده‌ی آن نفرم کز خودِ خود آزادند»^۲
- و
- «شاد آمدم شاد آمدم از جمله آزاد آمدم
چندین هزاران سال شد تا من به گفتار آمدم»^۳
- و
- «گر خودم، گر جوشن، پیروزم، پیروزم
از چرخ‌ی، از اوج‌ی، بر بحری، بر موجی
گر سرورم، گر سوسن، آزادم، آزادم
خوش تختی، خوش تختی، بنهادم، بنهادم»^۴
- تداوم همین گفتمان را در اشعار بیدل دهلوی می‌بینیم. در آنجا که نگاه عارفانه‌ی مولانا درباره‌ی ضرورت رهایی از خویشتن، به نظریه‌ای فلسفی درباره‌ی تقابل من‌های هنجارین و آزادی راستین بدل می‌شود. از دید بیدل اما نه نفی من و فاصله‌گیری از خویشتن، که داشتن یک من نیرومند و قوی و شناسایی خویشتن و آشتی کردن با خود مبنای شکل‌گیری و بالیدن آزادی است:
- «نامحرمی خویشتن سد ره آزادیست
چشمی بگشا بشکن قفل در زندان‌ها»^۵
- این نامحرمی با خویشتن در قالب بر دوش کشیدن تصویری دروغین و خودانگارهای ساختگی جلوه می‌کند که به صورت تفرعن و تکبر جلوه می‌کند و گرفتارش شدن - از جمشید گرفته تا فرعون - سرچشمه‌ی سقوط و انحطاط «من» دانسته می‌شده است. چنان‌که انوری می‌گوید:
- «آزادگان روی زمینش رهی شوند
گر راه سرکشی و تکبر رها کند»^۶
- بیدل در اشعارش اشاره‌های فراوانی به آزادی دارد و از تصویرهایی بوم‌شناسانه و استعاره‌هایی برآمده از چشم‌اندازهای طبیعی برای توصیف آن بهره جسته است. او با زبانی بسیار دقیق عوامل خدشه‌دار شدن آن را صورت‌بندی کرده است. یکی از این عوامل، خود‌مذهب و چارچوب‌های هنجارین اجتماعی است:
- «موج این دریا تکلف‌پرور گرداب نیست
طینتِ آزاد بیرون‌تازِ وهمِ مذهب است»^۷
- عامل دیگر که نامنتظره هم می‌نماید، در قید آزادی بودن است. یعنی این وسواس که فرد آزاد هست یا نه خود به دامی و شیوه‌ای برای آزاد نبودن تبدیل می‌شود:

۱ مولانا، ۱۳۴۵، غزل ۲۵۸۹.
۲ مولانا، ۱۳۴۵، غزل ۱۴۲۷.
۳ مولانا، ۱۳۴۵، غزل ۷۸۳.
۴ مولانا، ۱۳۴۵، غزل ۱۳۹۰.
۵ مولانا، ۱۳۴۵، غزل ۱۴۹۴.
۶ بیدل دهلوی، ۱۳۷۶: غزل ۳۰۴.
۷ انوری، ۱۳۷۵، ج. ۱.
۸ بیدل دهلوی، ۱۳۷۶: غزل ۴۴۸.

«حرص مضمون رهایی فهمید
فکر آزادی ببرد

دل به اسباب جهان بستن ما
سر گریبان زده از دامن ما»^۱

از سوی دیگر گویی بیدل به حدی و تعادلی در بهره‌جویی از آزادی هم قایل است و تعلیق در برهوت آزادی را خوش نمی‌دارد، چون که خود آن به مهار و مانعی در راه جوشش معنا و ظهور خویشتن جلوه می‌کند:

«بیدل آزادی گر استقبال آغوشت کند
آنقدر وا شو که نتوان بست مضمون تو را»^۲

و

«همچو صحرا با همه عریانی و آزادگی
نقد چندین گنج در گنج ردایم بسته است»^۳

و

«ز خودداری ندانستیم قدر عیش آزادی
دل غافل به کنج خانه مدفون کرد صحرا را»^۴

این تصویر جالب توجه و نوآورانه از آزادی و تشبیه کردن‌اش به صحرا چند جای دیگر هم در شعر بیدل دیده می‌شود و روشن است که گستردگی و بی حد و مرز بودن صحرا برایش همچون استعاره‌ای از بی حد و مرز بودن دامنه‌ی آزادی می‌نموده است. صحرا همچنین به خاطر آن که از هر عارضه‌ای تهی است و در حالت آرمانی‌اش کوه و درختزار و کشتزاری را در خود جای نمی‌دهد، به خلوتی می‌ماند که از غیاب جلوه‌های متعین و مقید «من» رهاست و این اصیل‌ترین شکل از آزادی قلمداد می‌شده است.

جالب آن که این شیوه از صورتبندی آزادی به مثابه رهایی مطلق از همه‌ی قیدها از جمله خویشتن را در اثر شاعر دهلوی دیگری هم می‌بینیم که چند قرن پیش از بیدل می‌زیسته است. امیر خسرو در غزلی می‌گوید:

«بی خویش رفته‌اند و به مقصد رسیده‌اند
آزاد گشته‌اند به کلی ز هر دو کون»^۵

این تعبیر را به اشکال متفاوت در زمان‌ها و مکان‌های دیگر نیز اندیشمندان به کار گرفته‌اند. علامه طباطبایی در شعر زیبایی که به پارسی سره سروده، از سویی آزادی را با مفهوم مهر همنشین ساخته و از سوی دیگر همین رهی‌دگی از خویشتن را نشانه‌ی آن دانسته است:

«مهرین مهرورزان که آزاده‌اند
بریدند از دام جان تارها»^۶

بنابراین به همان ترتیبی که مهر آزادی‌بخش بر قید و بندهای عشق غلبه می‌کند، شکلی از خرد آزاد کننده هم هست که بر عواطف و هیجان‌های خودکار و مکانیکی چیره می‌شود و من را از نهانی‌ترین لایه‌های اجبار، یعنی خویشتن‌اش رها می‌سازد. آن خویشتنی که معیوب و دچار اختلال است و با عواطف و هیجان‌های ویرانگر دست به گریبان مانده، به این شکل فرو می‌ریزد و «خود» نیرومندی به جایش می‌نشیند که کمال را می‌جوید و می‌یابد و به همین خاطر اثرگذار و ماندگار می‌شود و این تعبیر قرون میانه‌ی اسلامی از خرداد و امرداد است.

۱ بیدل دهلوی، ۱۳۷۶: غزل ۲۳۴.

۲ بیدل دهلوی، ۱۳۷۶: غزل ۱۴۷.

۳ بیدل دهلوی، ۱۳۷۶: غزل ۵۷۲.

۴ بیدل دهلوی، ۱۳۷۶: غزل ۴۲.

۵ امیر خسرو دهلوی، ۱۳۶۱.

۶ طباطبایی، ۱۳۸۱.

آن نیروهای روانشناسانه‌ی منفی که از من برمی‌خیزند و من را مقید می‌کنند در سیمای اسطوره‌شناسانه‌شان همان دیوهای اوستایی هستند که نام‌هایشان هم با دقتی چشمگیر انتخاب شده و کهن‌ترین رمزگذاری دقیق و منظم حالات روانی محسوب می‌شود. دیوهایی مثل خشم، بدخواهی (اکومن)، حسد، آزمندی، تنبلی (بوشاسپ)، غرور (ترومئیتی)، و مهمتر از همه دروغ و نادانی. بیدل دهلوی وقتی حدود سه هزار سال بعد از زرتشت از این شکل از آزادی سخن می‌گوید، گویی ادامه‌ی مستقیم گاهان را سروده است:

«رنج‌بردار دیو نفس مباحش	در هوای بست ای پریزاده
دیدی این‌روزگار سفله نواز	چون گرفت از تو جان آزاده
چون تو آسوده‌ای چه می‌دانی	که مرا نیست عیش آماده
مُلک آزادیات چو ممکن نیست	شهربندِ هواسست بگشاده» ^۱

آنچه در سخن زرتشت و بیدل مشترک است و در متون بارها و بارها تکرار می‌شود آن است که این آزادی از بند خویشتن راهبردی شناخت‌شناسانه دارد و با پدید آمدن خرد و دانایی و درهم شکستن دروغ و فریب ممکن می‌شود. یعنی حقیقت است که آزاد می‌کند و دروغ و توهم است که قید و بند خلق می‌کند:

«گرفتار و هم اسست آزادیات	ز هذیان مده رنج، تعبیر را
به وهم اینقدر چند خوابیدنت	صدا می‌کشد بار زنجیر را» ^۲

بابا افضل کاشانی بر همین اساس مفهوم «خود» را با متغیر بنیادین خودآگاهی تعریف می‌کند و بر همین مبنا می‌گوید بیهوش شدن فرد غشی یا بیمار را بیخودی می‌نامند و می‌گویند «از خود برفت».^۳ در ضمن این هم جای توجه دارد که در نهایت اغلب اندیشمندان هنگام صورتبندی مفهوم آزادی در این تعبیر افراطی، از استعاره‌های جنگی بهره می‌برند و همتای این بیت زیبای بیدل در میان‌شان کمیاب نیست:

«فتح ما آزاد مردان در شکست خود بود گو دل از ما جمع دارد دشمن نامرد ما»^۴

در مقام جمع‌بندی از آنچه که گذشت می‌توان گفت که مفهوم آزادی نه تنها در ایران زمین زاده شده و سیر تکامل پیچیده و مستمری را طی کرده، که به پیکربندی معانی دقیق و راهبردهایی روشن برای «آزاد شدن» دست یافته است. این تعبیر از آزادی دیگر جنبه‌ی حقوقی یا سیاسی ندارد و ماهیتی اخلاقی و هستی‌شناسانه پیدا می‌کند. یعنی از دایره‌ی آزادی منفی و کشمکش من و نهاد فراتر می‌رود و نه تنها آزادی کامل از دیگری، که رهایی از جهان و حتا من را آماج می‌کند. در این معنا، مفهوم آزادی بستری معنایی است که سیاست ایرانشهری در درون آن شکل می‌گیرد و دستگاه مختصاتی است که مدارهای قدرت را پیشاپیش بر محور من‌هایی خودمختار و آزادمنش مستقر می‌سازد.

۱ سعدی، ۱۳۶۲.

۲ بیدل دهلوی، ۱۳۷۶: غزل ۸۳.

۳ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۳۶.

۴ صائب تبریزی، ۱۳۶۴: غزل ۲۴۵.

بخش سوم: اخلاق جنگجویان

گفتار نخست: مردم و آیین رزم

در ایران زمین آزادی با مفهوم جنگیدن پیوند دارد، و این تا حدودی واژگونی است که در سایر تمدن‌ها می‌بینیم. اغلب فرهنگ‌ها در سیر تاریخی خود جنگ را به اسارت و اسارت را به بردگی ترجمه کرده‌اند. بر این مبنا یکی از روندهای معمولی که مردمی را به وضعیت بردگی فرو می‌نشاند، جنگ بوده است. شکست خوردن در جنگ اگر به مرگ نمی‌انجامید، با بردگی دنبال می‌شد و به همین خاطر تمایز میان برده و آزاد در همه‌ی تمدن‌ها - با استثنای معنادار ایران - مترادف بوده با شکست یا پیروزی در جنگ. کسی که در جنگ شکست می‌خورده و به بردگی کشیده می‌شده، به شکلی وسواس‌آمیز از سلاح‌ها و مهارت‌های رزمی دور نگه داشته می‌شده و احیای دوباره‌ی فعل جنگیدن در او با خشونت و سرسختی مهار می‌شده است. بر همین مبناست که جوامع برده‌دار از یک قشر کوچک جنگاور و یک توده‌ی بزرگ برده تشکیل می‌شوند، که هیچ آمیختگی و همپوشانی‌ای با هم ندارند.

اما در ایران زمین با الگویی یکسره متفاوت سروکار داریم. چنان‌که گفتیم، در ایران اقتصاد بردگی غایب بوده و به همین خاطر ساختاری اجتماعی برای انقیاد پیوسته‌ی مردمان وجود نداشته است. جنگیدن در ایران زمین کرداری همگانی و منتشر بوده است. جنگاوران حرفه‌ای برای نخستین بار در تاریخ زمین کمابیش همزمان در ایران و مصر تکامل یافتند، و با این حال در ایران زمین هرگز به جماعتی محصور و مرزبندی شده بدل نشدند.

بخش بزرگی از بزرگترین پهلوانان و سرداران ایرانی دورانی از زندگی خویش را در کسوت نقش‌های اجتماعی دیگری می‌گذرانده‌اند و این به قدری چشمگیر بوده که در اساطیر ملی ایرانی یکی از خاستگاه‌های شاه - پهلوان، نوجوانی است که در جنگل و کوه پرورده شده و مدتی چوپانی کرده باشد. از شروکین اکدی گرفته تا کوروش بزرگ که مانند زال و کیخسرو پرورده‌ی طبیعت وحشی بودند، تا اردشیر بابکان که دینمردی بود از آتشکده‌ی آناهیتای فارس، و برادران بنیانگذار دودمان دیلمی که ماهیگیر بودند، تا نادرشاه افشار که پدرش پالان‌دوز بود، همگی شاهدی هستند بر این دعوی که جنگیدن در ایران زمین کنشی همگانی و جمعی بوده و مرزبندی طبقاتی نداشته است. به همین دلیل است که طبقه‌ی ارتشتاران در ایران همیشه به نسبت کوچک بوده و تنها نخبه‌ترین جنگاوران حرفه‌ای را در خود جای می‌داده که سرمشقی برای هنرهای رزمی و اخلاق جوانمردی محسوب می‌شده‌اند. یکی از نموده‌های این مردمی و همگانی بودن پیوند با جنگ را در نهادهایی مثل زورخانه و مفاهیمی مثل پاتوق می‌بینیم.^۱ این‌که زورخانه در مقام ورزشگاه ویژه‌ی هنرهای رزمی در همه‌ی شهرها و محله‌های قدیمی ایران زمین وجود داشته، نشانگر آن است که جنگیدن نه تنها برای توده‌ی مردم کرداری در دسترس و ممکن بوده، که در قالب ورزشی‌اش آموزشی عمومی و فراگیر نیز درباره‌اش رواج داشته است. حوزه‌ی تمدن ایرانی کهن‌ترین سیستم اجتماعی است که چنین نظامی از ورزشگاه‌های عمومی را در بطن خود پرورده و

مشابه آن را تنها پس از دوران مدرن در جوامع شهری معاصر می‌بینیم.

هنرهای رزمی و اخلاق جوانمردی و پیوند با جنگیدن به قدری در ایران زمین همگانی بوده که بر ساخت زبان نیز تاثیر گذاشته است. بخش مهمی از مفهوم‌پردازی‌های ادبی با هنر جنگ پیوند دارد و دامنه‌ی این واژه‌پردازی‌ها و استعاره‌سازی‌ها برخلاف تمدن‌های اروپایی و چینی به لایه‌ی اشراف و زبان رسمی و ادبی محدود نمی‌شود، بلکه تا زبان عوام تداوم پیدا می‌کند. نمونه‌اش مفهوم «پاتوق» است که در اصل اسم جایی بوده در زورخانه‌های قدیمی که در آن توق را می‌گذاشته‌اند. توق هم پرچم و غلمی بوده که نشان زورخانه محسوب می‌شده و بازمانده‌ای از پرچم‌های دیرینه‌ی ارتش‌های ایرانی است، که اعضای هر رسته خود را با آن باز می‌شناخته‌اند و در میدان نبرد گرداگرد آن جمع می‌شدند تا در هیاهوی هنگامه از هم دور نیفتند و انسجام گروهی‌شان را از دست ندهند. این توق در آیین‌های ایرانی باقی مانده و می‌توان علم‌های بزرگی که در مراسم عاشورا توسط برگزار کنندگان حمل می‌شود را شکلی تحول یافته از آن در نظر گرفت. به همین ترتیب در تکیه‌ها جایی که این علم را می‌گذارند را پاتوق می‌نامیده‌اند.

معنای تعمیم یافته‌ی پاتوق از همین اسم مکان مشتق شده و محفل و انجمنی دوستانه است. چون به کسانی اشاره می‌کند که پای توق خاصی جمع می‌شده‌اند. پاتوق به این معنی به جایی مجازی اشاره می‌کرده که زیر سایه‌ی پرچمی قرار دارد و وفاداران به آن درفش را در خود جای می‌دهد. یعنی فضایی نیمه عمومی بوده که با مهر میان اعضای یک محفل و پیوند ویژه‌ی میان‌شان حد و مرز پیدا می‌کرده، و این‌ها همه بازماندگانی از آیین پهلوانی و رسم جنگاوری در ایران باستان است، که مراسم بزرگداشت پهلوان شهید (عاشورا) یا ورزشگاه هنرهای رزمی باستانی (زورخانه) بخش‌هایی از آن به حساب می‌آیند و جریانی سرزنده و خروشان در تاریخ فرهنگ تمدن ایرانی را بر می‌سازند که در عرفان و ادیان ایرانی بازتاب یافته و نمودی از کیش مهر بوده است.

راز پایداری ایران و این‌که با این جمعیت اندک از جنگاوران حرفه‌ای در سراسر تاریخ خود پایدار و نیرومند باقی مانده، آن است که کل جمعیت‌اش از جنگجویان تشکیل می‌شده است. یعنی در شرایط بحرانی تک‌تک مردم آمادگی رزمی داشته‌اند و این با شکلی از نگاه به هنرهای رزمی و شیوه‌ای از رویارویی با مفهوم جنگیدن ممکن می‌شده که سرمشق عمومی‌اش را در آیین مهر می‌بینیم، و نهاد مرکزی‌اش همان زورخانه بوده است.

این نهاد توانایی رزمی چشمگیری به توده‌ی مردم می‌داده، و همین جایگاهی بوده که پهلوانانی مثل سرداران از آن بیرون می‌آیند و مغولان را از ایران می‌رانند. در این بافت فرهنگی و اجتماعی بوده که وقتی رومیان در ابتدای عصر اشکانی به ایران حمله می‌کنند، سپاهیان دلیر از مردم سیستان که جمعیتی یک دهم‌شان دارند، در مرز ترکیه و سوریه‌ی امروزی شکست‌شان می‌دهند و پایداری همین هویت ملی بوده که باعث می‌شود در زمان حمله‌ی روسیه به ارمنستان و گرجستان و گنجه و شروان، در نجف فتوای جهاد با روس‌ها را بدهند و سپاهیان از اصفهان و شیراز و کرمانشاه به آن سو گسیل شوند.

دلیل این توانمندی رزمی و کلید این سازماندهی اجتماعی نیرومند، آن بوده که تک تک مردم در محله‌ی خود و در میان خویشاوندان خود هم‌زمان و متحدان و یارانی داشته‌اند که در محفل‌هایی کوچک اما هویت‌بخش و نیروبخش در گرد درفشی دور هم جمع می‌شده‌اند. این جمع‌های کوچک و پاتوق‌ها بوده که در زمان صلح و آرامش با سوبه‌ی مهربان و آرام مهر و در زمان خطر و تهدید با چهره‌ی خشمگین و جنگاور مهر مردمان را به هم پیوند می‌داده است، و هم مهر و دوستی میان‌شان را استوار می‌ساخته و هم تمرین در کارکردی مشترک -مثل ورزش رزمی باستانی- و نیرومند شدن‌شان را ممکن می‌ساخته است.

بر این مبنا در ایران زمین آزادی و جنگیدن پیوندی ناگسستنی و درونی با هم داشته، و چنین نبوده که واژگون‌بختی در جنگیدن به از بین رفتن آزادی منتهی شود. شکست خوردگان در تاریخ ایران از مقام‌های اقتدارکنار گذاشته شده و اغلب سرگردان و دربه‌در می‌شده‌اند، اما این به معنای از بین رفتن آزادی‌شان نبوده و چه بسا که خسرو پرویزی بعد از شکستی بزرگ بازگردد و دوباره پیروز میدان شود، یا محمدعلی‌شاهی همین راه را برگزیند و در آن ناکام گردد.

در ایران زمین جنگیدن کرداری عام بوده که کل جمعیت را در بر می‌گرفته و فن انحصاری اشرافی برده‌دار نبوده است. پیوند ایرانی میان جنگ و آزادی برخلاف چین و اروپا گسست ندارد و بر پیوستاری از شدت تعریف می‌شود. بنده‌ای که در عصر هخامنشی و ساسانی به خاندانی بزرگ منسوب می‌شده و برای او می‌جنگیده، آزادی‌ای کمتر از پهلوانی تکرو داشته که تنها برای خود یا برای کشورش می‌جنگیده است. جالب آن که در منابع سیاسی مثل کتیبه‌ی بیستون بنده‌ها - یعنی جنگاوران وفادار به شاه - ستوده شده‌اند، در حالی که در متون حماسی این جنگاوران (نمونه‌اش توس و قارن) مقامی فرعی دارند و پهلوانان اصلی کسانی مثل رستم و زال هستند که فقط برای خود و برای کشورشان ایران می‌جنگند.

همین چارچوب تمدنی است که در دوران اسلامی مفهوم «جهاد» را پدید می‌آورد. کلیدواژه‌ای که معنای رزمی نمایان و صریحی دارد و طی سال‌های گذشته همچون واکنشی در برابر پیوند خوردن‌اش با بنیادگرایان اسلامی و فشار رسانه‌ها، بیشتر بر سویه‌ی لاهوتی و عارفانه‌اش در مقام جهاد با نفس تاکید شده است. اما یکی از نقاط واگرایی مهمی که خاستگاه ایرانی شیعه‌گری و اثرپذیری اسلام سنی از سرمشق نظری روم مسیحی را نشان می‌دهد، بازتعریف مفهوم جهاد است. این را می‌دانیم که در تاریخ اسلام تحولی از شرایط صلح به شرایط جنگی را داشته‌ایم. یعنی پیامبر اسلام در زمان اقامت در مکه رویکردی غیرجنگی و صلح‌آمیز نسبت به مشرکان داشت، اما با هجرت به مدینه در واقع دولتی جنگی و مهاجم تشکیل داد و در آیات قرآنی هم هرچه پیشتر می‌رویم تاکید بر جهاد افزون‌تر می‌شود. جهاد در اسلام یکی از فروع ده‌گانه‌ی دین است و شیعه و سنی در این مورد توافق دارند که نص قرآن جهاد را در همه‌ی شرایط و نسبت به همه‌ی قلمروهای غیرمسلمان همسایه واجب کفایی دانسته است.

ابوبکر محمد بن ابی‌السهل سرخسی (درگذشته‌ی سال ۴۶۸/۴۶۸ خ/۴۸۲ ق) که فقیه حنفی بانفوذی بود، سیر نزول آیات را واری کرده و همین نتیجه‌ی اولویت جنگ بر صلح را گرفته است و تحول آن از تحمل مشرکان تا دعوت به دین و دفاع و تهاجم را نشان داده است. در سایر مذاهب سنی هم همین نظر غالب است. امام محمد شافعی (درگذشته‌ی ۱۹۸/۴۱۹۸ خ/۲۰۴ ق) آیه‌ی «و قاتلوهم حتی لا تکون فتنه» را ناسخ همه‌ی آیات پیشین می‌داند و از آن ضرورت جهادگری را نتیجه گرفته است. ابومحمد مقدسی (درگذشته‌ی ۴۶۰۲/۴۶۰۲ خ/۶۲۰ ق) که از فقهای مهم حنبلی است هم سالی یک بار رفتن به جهاد را واجب دانسته و ابوعمر یوسف بن عبدالله قرطبی (درگذشته‌ی ۴۴۵۰/۴۵۰ خ/۴۶۳ ق) که پیشوای فقه مالکی بود نیز همین نظر را ابراز داشته است.

از آن سو شیعیان نیز چارچوب کلی بحث را پذیرفته‌اند و همین تفسیر هنجارین از قرآن را درست دانسته‌اند. اما شرطی برای جهاد قایل شده‌اند که آن را به کلی بی‌اثر کرده است. یعنی گفته‌اند تنها در حضور امام عادل امکان جهاد وجود دارد و در غیاب وی رفتن به جنگ تهاجمی با نام جهاد مجاز نیست. در این نگرش حتا جنگ دفاعی هم نباید با قصد دفاع از سلطان و پیشوای دینی مستقر انجام پذیرد و تنها دلیل توجیه‌کننده‌اش دفاع از خانمان و زندگی و ثروت خویشتن و مسلمانان دیگر است. یعنی اصولاً نهادهای سیاسی در دوران غیبت فاقد مشروعیت برای اعلام جهاد تهاجمی یا مدیریت جهاد دفاعی دانسته شده‌اند. این نگرش شیعه بی‌اختلاف نظر از سوی همه‌ی اندیشمندان این مذهب از شیخ توسی تا صاحب جواهر پذیرفته شده است.^۱

تمایز میان تفسیر شیعه و سنی از جهاد، تقریباً برابر است با پیکربندی مفهوم جنگ در سپهر تمدن ایرانی و اروپایی. در اروپا وضعیت پایه‌ی ارتباط میان «ما» و «آنها» - خواه در معنای سیاسی و خواه مذهبی - جنگ بوده است. چه در دوران دولت‌شهرهای یونانی و چه در عصر امپراتوری روم و چه بعدتر در هزار سال قرون میانه‌ی مسیحی سرمشق غالب بر حوزه‌ی تمدن اروپایی جنگ را بر صلح ترجیح می‌داد و اصولاً صلح را وقفه‌هایی زودگذر در میانه‌ی جنگ‌های پیاپی به شمار می‌آورد. غیاب دولت متمرکز و پایدار در اروپا باعث می‌شد این برداشت هم بازتابی از شرایط زمانه باشد و هم تشدیدکننده‌ی آن. از جنگ‌های پلوپونسی تا هابز، جنگ پیش‌فرض اروپاییان بوده است.

در مقابل در ایران زمین معمولاً از سویی دولت‌های پایدار و مقتدر وجود داشته که امنیت و صلح درونی را برقرار می‌کرده و از سوی دیگر استخوان‌بندی اقتصاد بر بازرگانی استوار بوده، و نه غارت و برده‌گیری، و به همین خاطر پیش‌فرض آن بوده که میان ایران و کشورهای همسایه صلح برقرار است. به همین خاطر است که دولت ایران با آن که طی بیست و شش قرن گذشته برای بیست قرن مقتدرترین ارتش‌های دنیا (ولی نه بزرگترین‌شان) را داشته، تقریباً جنگی تهاجمی را در کارنامه‌ی خود ندارد و تمام تحرک‌های نظامی‌اش در درون مرزهای ایران زمین انجام می‌شده و در برابر قلمروهای بیرونی یا جنبه‌ی دفاعی داشته و یا پیشگیرانه. اصولاً هجوم به سرزمین‌های پیرامونی به قصد غارت و برده‌گیری که از ابتدای تاریخ اروپا تا به امروز در شکل‌ها و بهانه‌های متفاوت تداوم داشته، در سیاست ایرانی غایب بوده است.

این نکته جای توجه دارد که اسلام سنی که در استان‌های قدیمی روم (بخش‌هایی از سوریه و آناتولی و مصر و کارتاز) گسترش یافت، مفهوم جنگ را در چارچوبی رومی تعریف کرده، و مذهب شیعه که خاستگاه و قلمروش دل ایران زمین بوده، همان مفهوم کهن ایران‌شهری را حفظ کرده و وضعیت پایه را صلح دانسته و نه جنگ. این را باید البته در کنار این حقیقت دید که شیعیان مشروعیت سیاسی نظام خلافت (چه اموی و چه عباسی) را مردود می‌دانستند و بنابراین جنگیدن برای خلیفه -مفهوم سنتی جهاد در اسلام - را ناروا می‌دانند. یعنی شیعیان از این نظر با زرتشتیان اشتراک نظر دارند که دولت‌های برآمده از جنبش اسلامی و نظم برخاسته از خلافت مبتنی بر دادگری و فرهمندی نیست و بنابراین مشروعیت ندارد. در این بین اغلب اندیشمندان شیعه‌ی متقدم مانند زرتشتیان خسروان و سنت سیاسی ایران‌شهری را مشروع می‌دانستند و اقلیتی حتا آن را هم طرد می‌کردند.

این ریزه‌کاری‌های مفهومی برای درک پیوندهای میان مدارهای قدرت ضرورت دارد. آیین جنگاوران نقطه‌ی اتصالی است که مفهوم آزادی را از سویی با مدارهای قدرت سیاسی و از سوی دیگر با توده‌ی مردم چفت و بست می‌کند. از این جاست که اهمیت کیش مهر در تمدن ایرانی روشن می‌شود. چون جدای از اهمیت هردوی معنای مهر (محبت و پیمان) در ساماندهی نهادهای اجتماعی، مهر در ضمن ایزد پشتیبان جنگاوران نیز بوده است. اخلاق شخصی که از مهر (مهربانی و عهدشناسی) برمی‌خاسته، بر این اساس به اخلاق جوانمردان نزد ارتشتاران درمی‌پیوسته و همین در سطحی کلان‌تر چارچوب اتحادهای سیاسی را برمی‌ساخته است.

احتمالاً به خاطر گسسته بودن طیف جنگاوری در میان جمعیت و تقابل میان مفهوم جنگ و آزادی بوده که در تمدن‌های دیگر چنین انباشتی از معنا و چنین نظام انضباط اخلاقی‌ای بر ماشین ارتش سوار نشده و چارچوبی شبیه به اخلاق جوانمردی یا انگاره‌ی جنگاوران پارسا در مصر و اروپا و چین تکامل نیافته‌اند. دلیل اصلی آن بوده که جنگیدن در جوامع برده‌دار امری انحصاری بوده که تنها همچون مداری خودارجاع و مستقل برای تضمین قدرت سیاسی کارکرد داشته است. از این‌رو تجربه‌ی زیسته‌ی فراگیر و غنی‌ای ایجاد نمی‌کرده است. از سوی دیگر شرایط برده‌دارانه سرکوب مداوم جمعیت و خشونت لگام گسیخته را ضروری می‌ساخته و از این‌رو خویششناری و پرهیزی که در اخلاق نظامی ایرانیان می‌بینیم، در فرهنگ‌های دیگر هم‌تا و نظیری نداشته است.

راهبرد عمومی دولت‌های برده‌دار آن بوده که جنگیدن را در انحصار طبقه‌ای کوچک و نخبه از «آزاد»ها قرار دهند. مصریان تمایزی نمایان میان ارتشیان و توده‌ی مردم کشاورز قایل بودند که به شدت با رمزگان سیاسی مرزبندی می‌شد،^۱ و همین الگو بود که برای مدتی در پادشاهی آشور وامگیری شد و بعدتر ترکیب این هردو در امپراتوری روم به قاعده‌ی عمومی ساماندهی قدرت نظامی تبدیل شد. براساس این قاعده مسلح شدن بردگان برای برده‌داران خطرناک و ممنوع قلمداد می‌شد.

البته تجربه‌ی تاریخی نشان داده که این لایه‌ی نخبه‌ی جنگاور تنها برای مدتی کارآیی دارند و دیر یا زود توانایی سرکوب داخلی و مقاومت در برابر حمله‌ی خارجی را از دست می‌دهند. از این‌روست که هم آشوری‌ها و هم رومی‌ها از

۱ درباره‌ی مقایسه‌ی سازمان نظامی در تمدن ایرانی و تفاوتش با الگوی حاکم بر پنج تمدن دیگر، بنگرید به کتاب «ایران: تمدن راه‌ها» (وکیلی، ۱۴۰۰-الف: ۲۰۶-۲۱۳).

اقوام دیگر هم کسانی را به ارتش خود وارد می‌کردند. اما این سربازان تنها زمانی در بدنه‌ی ارتش دولتی می‌گنجیدند که انضباطی شدید و کمابیش وحشیانه را بپذیرند و به صورت «مرد جنگاور آشوری» یا «لژیونر رومی» درآیند.

در تمام این دولت‌ها، قدرت نظامی در شرایطی که با انحطاط و سراسیمگی روبرو می‌شد، از نیروهای مسلح بیرونی به عنوان متحد استفاده می‌کرد. اما این نیروها قومی از اقوام درون کشور نبودند و به استانی از استان‌های تابع تعلق نداشتند. آلمان‌ها در روم، سکاها در آشور، و یونانی‌ها در مصر باستان همگی جمعیت‌های جنگاور بیرونی‌ای بودند که علاوه بر بیگانه بودن، تا حدودی دشمن هم محسوب می‌شدند و تنها در شرایط اضطرار بود که همچون ضمیمه‌ای به ارتش‌های اصلی زیر فرمان فرعون یا امپراتور ملحق می‌شدند، و همواره هم خطر سرکشی و خودسری‌شان وجود داشت.

تا پیش از ظهور هخامنشیان دولت‌شهرها و پادشاهی‌های ایران زمین هم سیاستی کمابیش همسان را در پیش می‌گرفتند. زمانی که قبیله‌ی ایرانی اسپرده برای دفع حمله‌ی کیمیری‌ها به یاری پادشاهی لودیه آمدند، و مقطعی که پادشاهان دودمان اور سوم از کمانگیران ایلامی برای تقویت سپاهشان بهره می‌جستند، در اصل اتحادی موقت و یارگیری از نیرویی مزدور را داریم که در برابر پول و پاداش برای شاهی می‌جنگیده‌اند. این‌ها به تعبیر دلوز و گتاری نمودی از یک «ماشین جنگی» بودند^۱ که همچون اندامی بیگانه به پیکر جامعه‌ای یکجانشین پیوند می‌خورد.

اما در همین میان یک الگوی ویژه‌ی ایلامی هم در ایران مرکزی تکامل یافته بود که باید آن را ریشه‌ی باستانی سیاست رزم‌آرایی هخامنشیان دانست. ایلام برخلاف پادشاهی‌های دیگر از شبکه‌ای از شهرها و اقوام تشکیل می‌شدند که زیر فرمان شاهی جنگاور قرار داشت. اما هریک از این زیرسیستم‌ها تا حدودی خودمختاری داشت و هویت محلی ویژه‌ی خود را داشت. به همین خاطر ارتش ایلام چندقومیتی بوده و این نکته‌ایست که در جریان جنگ‌های آشور و ایلام به خوبی مستند شده است.

زمانی که شاه ایلام به جنگ آشور می‌رفت، جدای از سپاهیان محوری ایلامی که از شوش و انشان و اوان و سیماشکی و شهرهای مرکزی قلمرو ایلامی می‌آمدند، رسته‌هایی از سربازان گوتی و پارسی و مادی و لولوبی هم زیر پرچم‌اش می‌جنگیدند که هریک سردارانی از قوم خویش را داشتند. این قلمروها می‌بایست در آن زمان استان‌هایی ایلامی بوده باشند، وگرنه اتحاد این نیروها در زمانی به درازای بیش از هزار سال، و این‌که هرگز شورشی و غارتی از سویشان بروز نکرده، توجیهی پیدا نمی‌کند. ساخت ارتش هخامنشی ادامه‌ی مستقیم همین الگوی ایلامی است. تمام منابع بازمانده از دوران هخامنشیان به سازماندهی شگفت‌انگیز ارتش شاهنشاهی اشاره کرده‌اند، و نگاره‌های تخت جمشید و نقش رستم و شوش هم گزارش مورخان یونانی را تایید می‌کند که در این دوران ارتش شاهنشاهی از یک هسته‌ی بسیار منضبط و حرفه‌ای از پارسی‌ها تشکیل می‌شده، که در اصل همان ارتش ایلام قدیم بوده و اقوام قلمرو کهن ایلام و گوتیوم (از جمله پارسیها و مادها) را در بر می‌گرفته است. در کنار این هسته‌ی مرکزی رسته‌هایی از سربازان قرار می‌گرفته‌اند که به تیره‌های متفاوت قلمرو هخامنشی تعلق داشته و از استان‌های گوناگون می‌آمده‌اند.

نکته‌ی مهم آن که این رسته‌ها زیر فرمان سردارانی از قوم خویش می‌جنگیده‌اند و در لباس و سلاح و تجهیزات با هم تفاوت داشته و هویت‌های محلی خویش را بازنمایی می‌کرده‌اند. منابع یونانی به تفصیل نقل کرده‌اند که در جریان درگیری شهربانان با آتنی‌ها، فنیقی‌ها در نیروی دریایی ایران چه اهمیتی داشته‌اند، و در زمان حمله‌ی اسکندر یونانی‌های پیاده‌ی سنگین اسلحه در نیروی زمینی ایران چه نقش مهمی ایفا کردند.

رژه‌ی سپاهیان شاهنشاهی که هرودوت و نویسندگان دیگر با اعجاب گزارش‌اش کرده‌اند نیز نمودی دیگر از این سازماندهی لایه‌لایه‌ی قدرت نظامی بوده است. الگویی از رزم‌آرایی که هویت‌های منطقه‌ای را به رسمیت می‌شمرد، بر سازماندهی قوای نظامی محلی تاکید داشته و استفاده از لباس‌ها و سلاح‌های بومی را تشویق می‌کرده است، و با این همه این زیرسیستم‌ها را با چسب استواری هویتی ملی به هم می‌دوخته و همه را در قالب یک ارتش یکپارچه و بسیار منضبط سازمان می‌داده است.

1 Deleuze and Guattari, 1997.

چنین ساختاری تا پایان عصر صفوی در ایران دوام پیدا کرد. بعد از آن جدا جدا شدن و طایفه‌ای شدن نیروهای نظامی را می‌بینیم که نمودی‌ست از انحطاط قدرت نظامی ایران. حتا رسته‌هایی مثل گارد جاویدان هخامنشی در شکلی بسیار ساده شده همچنان در دوران‌های بعدی هم وجود داشته‌اند. جدای از احیای این نیرو در دوران پهلوی دوم، مثلاً در دوران سلجوقی هم چنین رسته‌ای داشته‌ایم که «مفردان» نامیده می‌شده‌اند. خواجه نظام‌الملک درباره‌شان می‌گوید که باید دویست نفر باشند، صد تن خراسانی و صد تن دیلمی، «مردانی گزیده هم به دیدار و قد و نیکو و هم به مردی و دلاوری تمام»^۱.

همو جای دیگر هم تاکید که در اردوی شاه باید دو هزار مرد دیلمی و خراسانی باشد و می‌گوید اگر «از این بعضی گرجیان و شبانکارگان پارس باشند روا بود که این جنس هم مردان نیک باشند»^۲. این تاکید بر بافت قومی سربازان گرداگرد شاه و برگزیدن‌شان از مردم ایران مرکزی در حالی است که خود شاهان و سرداران سلجوقی ترکمن هستند. اما سربازان ترکمن از دید دولتی که خود بر ساخته بودند، آشکارا پست‌تر از بقیه می‌نموده است و خواجه می‌گوید «هرچند از ترکمانان ملالتی حاصل شده است و عددی بسیارند ایشان را بر دولت حقی ایستاده است که در ابتدای دولت خدمت‌ها کرده‌اند و رنج‌ها کشیده‌اند و از جمله‌ی خویشاوندان‌اند»، و بنابراین هزار نفر از آن‌ها هم باید در دربار باشد.^۳

ارتش‌های ایرانی از دوران کوروش تا پایان عصر ساسانی تنها واحدهای نظامی بزرگ کروی زمین هستند که تقریباً هرگز سرکشی و کودتا نمی‌کنند و هیچ‌گاه بنیانگذاران دودمان‌های سلطنتی تازه‌ای نیستند. تا جایی که داده‌های تاریخی نشان می‌دهد نیروهای مسلح قومی هرگز بر اقتدار دولت مرکزی شورش نکرده و در میان جنگ خیانت نورزیدند، و این پیشینه‌ای بسیار غیرعادی است. چون هم در چین و هم در روم، الگوی غالب تغییر دودمان، کودتای نظامی بوده و هر دو دولت مدام با شورش قوای نظامی متحدشان دست به گریبان بوده‌اند. در ایران کودتاهای بسیار نادر و کمیاب - مثل شورش بهرام چوبین یا سرکشی شهروراز در آخر دوران ساسانی - همیشه به شکست منتهی می‌شده و طغیان سرداران از پشتیبانی سربازان برخوردار نمی‌شده است.

ارتش‌های ایرانی بسیار منظم و وفادار و اغلب در میدان نبرد پیروزمند بوده‌اند. با این همه یک سیستم همریخت و یکدست نبوده و از لایه‌های متفاوت و زیرسیستم‌های گوناگون تشکیل می‌شده‌اند. در واقع ارتش ایرانی بازتابی از نظام سیاسی ایران زمین بوده است و همان تنوع و لایه‌بندی را در سطحی نظامی بازتولید می‌کرده است. به همین خاطر ارتش ایران در سراسر تاریخش ماهیتی تهاجمی نداشته و عملاً هرگز از قلمرو ایران زمین خروج نکرده است. از حمله‌ی انوشیروان به آسورستان و خسرو پرویز به آناتولی و مصر گرفته تا ورود نادرشاه به شمال هند، این ارتش‌ها در بلندپروازانه‌ترین تحركات خود همواره تا جایی پیش می‌رفته‌اند که (مثل آناتولی و آسورستان و شمال هند) بخشی از قلمرو تمدنی ایران زمین بوده، و یا (مانند مصر) برای مدتی در این قلمرو قرار داشته و ادعایی ارضی و مستند به تاریخی دیرپا بر آن وجود داشته است.

فردوسی داستان اردشیر بابکان را با روایت منظومی از تدبیر رزم‌آرایی و جنگاوری او ختم می‌کند^۴ و آشکار است که این بخش را از آیین‌نامه‌ای جنگی برگرفته است. در این بخش می‌خوانیم که اردشیر شایسته‌سالاری سختگیرانه‌ای بر ارتشیان حاکم ساخته بود و دبیرانی پرشمار و کاردان برای مدیریت سپاهیان گماشته بود که سزاواران و ناسزاواران در میدان جنگ را تمیز می‌دادند و برایش گزارش می‌فرستادند. هم‌چنین درباره‌ی آیین اخلاقی جنگ نکاتی چشمگیر آورده، مثلاً آن که سپاهیان هنگام عبور از زمین‌های مردم ایرانی - که یزدان پرست خوانده شده‌اند - نباید به اموال ایشان دست‌درازی کنند، و پیش از آغاز جنگ با هر دشمنی باید نخست به او اعلان جنگ داد و با دادن وعده و هدیه باید سرکشان

۱ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۶۰.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۷۱.

۳ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۷۴.

۴ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۱۹۳-۱۹۴.

را رام و از خونریزی پرهیز کرد. هم‌چنین در گماشتن مرزبانان و راهداران و جاسوسان نیز دستورهایی آمده است. نوع ارتباط ارتش‌های ایرانی با سرزمین‌هایی که در آن حضور داشته‌اند به کلی با الگوی رفتار جنگاوران در تمدن‌های دیگر تفاوت دارد. ارتش چنان که دلوز و گتاری در کتاب زیبای «نومادولوژی» تحلیل کرده‌اند،^۱ اصولاً سیستمی کوچک‌گرد است که در دل بستری یکجانشین رسوخ کرده و جایگیر شده است. به همین خاطر کارکرد اصلی ارتش‌ها حتی در غیاب درگیری منظم نظامی، اعمال خشونت است و اقتصادشان بر غارت مبتنی است، ولو غارت از قلمروهای درونی و جمعیت کشاورز «خودی». تنها در ایران زمین است که چنین الگویی را نمی‌بینیم. این قاعده‌ی کلاسیک غارتگری ارتش‌ها را در تمدن ایرانی تنها درباره‌ی ارتش‌های مهاجم بیگانه مثل مغول‌ها و مقدونی‌ها و روس‌ها می‌بینیم، و یا ارتش‌هایی مثل اعراب و ترکان که از حاشیه‌ی قلمرو ایران زمین برخاسته‌اند و هنوز بافت قبیله‌ای و کوچگردانه‌ی خالص‌شان را حفظ کرده‌اند. ارتش‌های مستقر و اصلی ایرانی همواره از قلمروهای کشاورزانه دفاع می‌کرده‌اند و برخوردشان با شهرها و سرزمین‌هایی که میزبان‌شان بوده‌اند - حتی در قلمروهایی فتح شده مثل آناتولی و مصر دوران خسرو پرویز - غارتگرانه نبوده است. این رفتار استثنایی جنگاوران و این ساختار ویژه‌ی نهاد نظامی پیامدی بوده از پیوند میان جنگیدن و جمعیت. پیوندی که رفتار جنگی و ورود به جرگه‌ی جنگجویان را برای تمام ساکنان قلمرو ایران زمین ممکن و لازم می‌ساخته و از مرزبندی اشراف-رعیت و ارباب-برده در سایر تمدن‌ها پیروی نمی‌کرده است. جنگجویان در این بستر با مفهوم آزادی پیوند می‌خورده‌اند. هم در مقام تشخص سربازانی منفرد که ارتباط با فرمانده‌شان و چگونگی فرمانبری از او را آزادانه انتخاب می‌کرده‌اند، و هم در مقام نهادی جنگی که کارکردش حفظ و دفاع از آزادی مردمان و قلمروی سیاسی بوده است.

هرچند زیربنای جامعه‌شناسانه‌ی این شیوه از ساماندهی جنگ (و مهمتر از همه غیاب اقتصاد برده‌دارانه) از ابتدای کار در ایران زمین وجود داشته و در دولت ایلام به چارچوبی سیاسی هم منتهی شده، اما روشن است که ظهور نخستین دولت ملی فراگیر ایرانی نقطه‌ی چرخش اصلی در این حوزه بوده است تا پیش از تاسیس دولت هخامنشی ارتش‌های درون قلمرو ایران زمین نیز مانند مصر و چین ماشین‌های جنگی ویرانگری بوده‌اند که براساس خشونت محض سازمان می‌یافتند. بعد از ظهور هخامنشیان اما این الگو ناگهان دگرگون می‌شود و چنین می‌نماید که کوروش بزرگ در مقام پیروزمندترین سردار تاریخ تا آن هنگام نقشی کلیدی در این گذار تاریخی ایفا کرده باشد.

اگر بخواهیم دستاوردهای سیاسی یک جهان‌گشا را ارزیابی کنیم، بهترین سنجه آن است که مساحت سرزمین‌هایی را که گشوده و پس از مرگش هم چنان به صورت دولتی یکپارچه باقی مانده مینا بگیریم. بر این اساس، کوروش بزرگ‌ترین جهان‌گشای تاریخ است.^۲ یعنی هم مساحتی بیشینه را فتح کرد که نوادگانش تا دو قرن بعد با ثباتی بی‌مانند بر آن حکومت کردند، و هم واحدی سیاسی را تاسیس کرد که تا دورانی بسیار طولانی (عملاً تا به امروز) یکپارچگی و ثباتش را حفظ کرده است.

پس از کوروش جهان‌گشایان دیگری ظهور کردند که قلمرویی با وسعتی کمابیش مشابه را در طول عمر یک تن گشودند. اسکندر و چنگیزخان و آتیلای هون و ناپلئون و هیتلر نمونه‌هایی از این افراد هستند. اما جهان‌گشایی این افراد با کوروش دو تفاوت بنیادی دارد. نخست آن که معمولاً دامنه‌ی قلمروهای فتح‌شده توسط ایشان بسیار کمتر از دستاورد کوروش بود، و دوم آن که این قلمروهای فتح‌شده بسیار ناپایدار از آب در می‌آمدند و به سرعت تجزیه می‌شدند.

مورد نخست به مکان و جغرافیا مربوط می‌شود. همه‌ی این سرداران در زمان عمر خویش با شورش موفق اقوام شکست‌خورده روبه‌رو شدند که در مورد ناپلئون و هیتلر به فروپاشی این قدرت نظامی بعد از چند سال انجامید. این تلاش‌های ناکام برای یکپارچه کردن یک قلمرو تمدنی در قالب یک دولت فراگیر در سایر نقاط نیز نظیرهایی داشته، و همواره به ناکامی انجامیده است. قلمروهای آمریکای جنوبی و مرکزی هرگز توسط دولت‌های بزرگ منطقه (بزرگتر از همه آرتک‌ها و اینکاها) تسخیر نشد و قلمرو تمدنی چین تازه در پنجاه شصت سال پیش حرکتی برای فتح سراسر قلمرو

1 Deleuze and Guattari, 1997.

2. Kuhrt, 1995: 647.

تمدنی خود را آغاز کرد، و همچنان در گواردن و جذب تبت و ترکستان و مغولستان دچار سوءهاضمه است و گرانیگاه‌های قدرتی مثل ژاپن و هندوچین از دایره‌ی نفوذش بیرون مانده‌اند. در این میان کوروش بزرگ و کشور ایران استثنایی بسیار مهم است. چون بخش عمده‌ی تاریخ این قلمرو تمدنی در بیست و شش قرن گذشته در چارچوب یک کشور یکپارچه سپری شده است.

دومین وجه تمایز، به تاریخ و پیوستگی زمانی ارتباط پیدا می‌کند. در مورد آتیلا و اسکندر که قلمرو بزرگی را به ارث از خویش باقی گذاشتند، این دولت نوپا بی‌درنگ پس از مرگ‌شان تجزیه شد. در تنها مورد به نسبت موفق که به جهان‌گشایی مغولان مربوط می‌شود، نوادگان فاتحان اولیه ناچار شدند با خشونت بی‌سابقه این قلمروها را برای بارهای متوالی فتح کنند و عملاً با خالی کردنش از جمعیت آن را تابع خود سازند. در کل، اگر تاریخ جهان را بنگریم، جهان‌گشایی‌های نظامی بلندپروازانه به تشکیل یک دولت پایدار منتهی نمی‌شود. موفق‌ترین دولت‌های برآمده از این شیوه - دولت سلوکی، اموی، ایلخانی، فرانک، و یوان در چین - در حدود یک قرن دوام دارند و به سرعت در زمینه‌ی میزبان خود حل می‌شوند.

استثنا بودن ایران در این میان امری معجزه‌آمیز یا خارق عادت نبوده و باید براساس متغیرهای جامعه‌شناسانه و شاخص‌های حاکم بر سیستم‌های پیچیده‌ی تکاملی تحلیل شود. این نکته که دستاورد جنگ در ایران زمین هم به پیوستگی نمایان جغرافیایی دامن زده و هم در گذر تاریخ دوام داشته، بدان معناست که ساختار ماشین جنگی در این حوزه‌ی تمدنی با سایر نقاط تفاوت داشته است. جهانگشایان و جنگاوران نامدار ایرانی در این بستر پدیدار می‌شده‌اند و تحت هنجارهای فرهنگی و قواعد نهادی متفاوتی رفتار می‌کرده‌اند و نوآوری‌هایشان به زایش سازمانی متمایز برای جنگیدن می‌انجامیده است.

عنصر اصلی در این بین، پیوند آزادی و جنگیدن بوده که بافت مردمی ارتش‌ها، استیلا، اخلاق رزمی بر جنگاوران، کوچک بودن ارتش حرفه‌ای و فراگیر بودن مشارکت در جنگ را رقم می‌زده است. گفتمان‌های حاکم بر جنگ نیز به همین خاطر در ایران زمین شکلی ویژه پیدا کرده و نمود زبانی و ادبی‌اش در قالب حماسه‌سرایی ویژه و استثنایی ایرانیان نمود یافته است. به عنوان یک قاعده‌ی عمومی می‌توان گفت که حماسه نرم‌افزار طبقه‌ی ارتشتاران است.

هرچند گفتمان حماسی را فرهیختگانی تولید می‌کنند که اغلب جنگاور نیستند و مصرف‌کنندگان هم توده‌ی مردمی هستند که کشاورزند. با این همه محتوای حماسه توصیف و ستایش و رمزگذاری ارزش‌های جنگاوران است، و به ویژه قدرت صریح و سازمان یافته‌ی انسانی برای دفاع از قلمرو ملی و چیرگی بر دشمنان مشترک را رمزگذاری می‌کند. جامعه‌ی ایرانی از نظر تولید ادبیات حماسی و نهادینه کردن روحیه‌ی جنگاورانه وضعیتی غیرعادی دارد. کافی است به جنگ‌های بیست ساله‌ی ایران و روس بنگریم که نبرد کوچکترین نسخه از دولت ایرانی با بزرگترین قدرت نظامی جهان بود و در نهایت با شکست ایران پایان یافت. اما شیوه‌ی روایت شدن این جنگ‌های نابرابر و روحیه‌ی برخاسته از آن یکسره حماسی بود، نه افسرده و خودخوارانگارانه.

واکنش حماسی به این جنگ‌ها که در ابتدای کار بیانی نظامی و جنگاورانه داشت، همان است که نهایت جنبش‌های تجددخواه و جریان مشروطه را پدید آورد و بازسازی کشور را در زمان پهلوی‌ها ممکن ساخت. حتا بازتاب جنگ جهانی نخست هم در ایران چنین ماهیتی داشت و تا حمله‌ی عراق به ایران خط سیری ممتد و منسجم را پیمود.

مرکز مختصات گفتمان حماسی ایرانی بی‌شک شاهنامه است و این متنی است که به چند دلیل در میان متون حماسی جهان یگانه است. با این همه نباید از حجم عظیم ادبیات حماسی ما در دوران‌های بعدی غفلت کرد. شاهنشاه نامه‌ای که جنگ‌های ایران و روس را روایت می‌کند را اغلب به خاطر برخی از بیت‌های سست‌اش دست می‌اندازند و شوخی می‌گیرند، اما بخش‌های درخشان و زیبا هم در این اثر اندک نیست و حجم آن هم از شاهنامه بیشتر است. این سنت سرودن تاریخ حماسی تا جنگ جهانی اول هم پیش می‌آید. در این مقطع تاریخی «قیصرنامه»ی ادیب پیشاوری را داریم که در چهارده هزار بیت نیروهای متحدین به رهبری قیصر ویلهلم امپراتور آلمان را می‌ستاید و متنی شگفت‌انگیز و یگانه

است. چون در ادبیات آلمانی تا به امروز متنی به این حجم و وزن و استحکام نداریم که این سویه‌ی جنگ را ستوده باشد، و پدید آمدن آن در کشوری دیگر و زبانی دیگر بسیار جای توجه دارد. البته همه‌ی این متن‌ها به لحاظ کیفیت به تپه‌هایی در اطراف قلعه‌ی شکوهمند شاهنامه می‌مانند. اما همین نشان می‌دهد که گرداگرد آن چکاد را قلعه‌های کوتاه‌تر و تپه‌هایی احاطه کرده، و نه دشتی تخت.

در تمام این آثار با گفتمانی درباره‌ی جنگ سروکار داریم که به کلی با نمونه‌های انیرانی تفاوت دارد. از سویی مفهوم جنگیدن در این متون سویه‌ای اخلاقی دارد و براساس قواعدی سختگیرانه برای تنظیم خشونت استوار شده است. از سوی دیگر شخصیت‌هایی که در مرکز این روایت‌ها جای می‌گیرند، صرفاً قهرمانانی زورمند نیستند، که جلوه‌ای از انسان آرمانی به حساب می‌آیند. بر همین مبنا حماسه‌های ایرانی گفتمانی طبقاتی نیستند که شاعری به سفارش اشرافی از طبقه‌ی جنگاوران تولیدش کرده باشد.

این گفتمانی است که در کشمکش میان این دو، و در واگرایی موضع فردوسی و غزنوی تحول یافته است. به همان ترتیبی که مفهوم جهاد در بافت دینی شیعه دگرگون شده و محور اصلی‌اش مخالفت با مشروعیت خلفاست، در حماسه‌های سروده شده به زبان پارسی هم جنگ همچون دستاویزی به کار گرفته شده تا تصویری از انسان آرمانی ترسیم شود، که با دولتمردان مستقر و دینمردان بانفوذ و اهالی سلطه ارتباطی نقادانه برقرار می‌کرده است.

گفتار دوم: کوروش و ظهور رسم جوانمردی

برای نشان دادن این که با ظهور دولت فراگیر ایران گسستی نمایان در مفهوم جنگ رخ داده، کافی است به کتیبه‌هایی بنگریم که در پیش و پس از این چرخش گاه تاریخی نبشته شده‌اند. در حماسه‌ی «اِرا و ایشوم» که در دوران نوآشوری تدوین شده و نسخه‌ی در دست ما از کتابخانه‌ی آشوربانیپال برگرفته شده، زمینه‌ی اجتماعی آشور در دوران جنگ با بابل در حدود سال ۲۷۰۰ (۷۰۰ پ.م.) را توصیف می‌کند و تنها سه چهار نسل بر کوروش تقدم زمانی دارد.

در بندی از این حماسه، چنین می‌خوانیم: «سربازانش را هدایت کرد تا غارت کنند، هم‌چنان که دشمنی را غارت می‌کنند. رهبر، ارتشیان را به جنایت کردن فرا خواند: تو کسی هستی که باید به شهر بفرستم‌اش، نه به خدایان احترام بگذار و نه به آدم‌ها. پیر و جوان را یکسان به قتل برسان. هیچ بچهای را زنده نگذار، حتا اگر شیرخواره باشد. باید همه‌ی ثروت‌های بابل را غارت کنی»^۱.

تقریباً هم‌زمان با نوشته شدن این متن حماسی، سناخریب شاه قدرتمند آشور و فاتح بابل و ایلام در ستون دوم کتیبه‌ی مفصل و مشهورش، پیروزی‌های جنگی خویش را چنین شرح می‌دهد: «... سر یوغ خویش را برگرداندم و جاده‌ی سرزمین الیپی (کرمانشاه) را در پیش گرفتم... من در سراسر سرزمین پهناورش هم‌چون گردبادی تاختم. به شهرهای مَروبیشتی و آکودو، که شهرهای اقامتگاه سلطنتی‌اش بود، و سی و چهار شهر کوچک دیگر در همان ناحیه حمله کردم، آن‌جاها را تسخیر کردم، ویران نمودم، متروکه ساختم، و در آتش سوزاندم. مردم را، بزرگ و کوچک، زن و مرد، با اسبان، قاطران، خران، شتران، گاو و گوسفندان بی‌شمار را غارت کردم. برایش هیچ چیز باقی نگذاشتم. من سرزمینش را نابود کردم»^۲.

بخشی از محتوای ستون ششم از همین کتیبه رخدادهای پس از نبرد آشوریان با قوای متحد ایلامی و بابلی را چنین شرح می‌دهد: «گلوهای‌شان را بریدم، جگرهای ارزشمندشان را مانند رشته‌هایی قطع کردم. نای‌ها و روده‌های‌شان را مانند آب هنگام توفان بر زمین ریختم. توسن رقصانم را مهار کردم و با آن از میان جویبارهای خون‌شان گذشتم، چنان که از میان رودخانه‌ی می‌گذرند... با بدن سربازان‌شان دشت را هم‌چون چمن پوشاندم. بیضه‌های‌شان را کندم و آلت‌های‌شان را بریدم، هم‌چون خیارهای [منطقه‌ی] سیوان. دستان‌شان را بریدم، حلقه‌های زرینی را که بر می‌شان بسته بود، تصاحب کردم».

آشور بانیپال، واپسین پادشاه نیرومند آشور نیز ماجرای فتح شهر شوش را چنین شرح می‌دهد: «من شهر بزرگ مقدس... را به خواست آشور و ایشتار فتح کردم... من زیگورات شوش را که از آجرهایی با لعاب لاجوردین پوشانده شده بود، شکستم... معابد ایلام را با خاک یکسان کردم و خدایان و ایزدانان را غارت نمودم. سپاهیان من وارد بیشه‌های مقدس‌شان شدند که هیچ بیگانه‌ای مجاز به عبور از کنارشان نبود. [سربازانم] آن‌جا را دیدند و همه را به آتش کشیدند. من در فاصله‌ی یک ماه و بیست و پنج روز، سرزمین شوش را به یک ویرانه و صحرای شوره‌زار تبدیل کردم... من دختران شاهان، زنان شاهان و همه‌ی دودمان قدیمی و جدید شاهان ایلام، شهربانان و فرمانداران، همه‌ی کاروران را بی‌استثنا، و چارپایان بزرگ و کوچک را که شمارشان از ملخ بیشتر بود، به غنیمت گرفتم و به آشور بردم... ندای انسانی و فریادهای شادی به دست من از آن‌جا رخت بریست. خاک آن‌جا را به توبره کشیدم و به ماران و موران اجازه دادم تا آن‌جا را اشغال کنند»^۳.

1 Dalley, 2009: 303-304.

2 Luckenbill, 1924: 128-131.

3 Rawlinson & Pinches, 1909.

حالا این‌ها را مقایسه کنید با نبشته‌ی کوروش که جریان ورودش به بابل را شرح می‌دهد: «سربازان فراوانش، با شماری نامعلوم، هم‌چون آب‌های یک رودخانه، غرق در اسلحه، به همراهش پیش رفتند. او اجازه داد تا بدون نبرد و کشمکش به بابل وارد شود. او شهر بابل، این جای فاجعه‌زده را نجات داد. او (مردوک) نبونید شاه را، که از او نمی‌ترسید، به دستانش سپرد. همه‌ی مردم بابل، سومر و اکد، شاهزاده و حاکم، در برابرش به خاک افتادند و پاهایش را بوسیدند. آنان از سلطنتش شادمان شدند و چهره‌های‌شان درخشان شد. سروری که با قدرتش مرده به زنده تبدیل می‌شود، که در میانه‌ی نابودی و آسیب از ایشان حفاظت کرد، آنان شادمانه ستایشش کردند و نامش را گرامی داشتند... کسانی که حکومت‌شان قلب‌های‌شان را شاد می‌کند. زمانی که من پیروزمندانه به بابل وارد شدم، در میان شادی و شادمانی اقامت شاهانه‌ام را در کاخ سلطنتی استوار کردم. مردوک، خدای بزرگ، قلب‌های شریف اهالی بابل را به سوی من متمایل کرد، هنگامی که هر روز در پرستش او کوشش نمودم. سربازان فراوانم صلح‌جویانه به بابل درآمدند. من نگذاشتم در کل سومر و اکد دشمنی وارد شود. من با خوشنودی به نیازهای بابل و همه‌ی شهرها توجه کردم. مردم بابل و [...]. و نطفه‌ی شرم را از ایشان ستردم. خانه‌های‌شان را که فرو ریخته بود بازسازی کردم و ویرانه‌های‌شان را پاکسازی نمودم. مردوک، خدای بزرگ، از کردار پرهیزگاران‌ام خوشنود شد و مرا برکت داد، کوروش، شاهی که او را می‌پرستد، و کمبوجیه، پسر من، و همه‌ی سربازان من».

بنابراین، چنین می‌نماید که یک سنت نظامی‌گری مبتنی بر خشونت سازمان‌یافته در جهان باستان وجود داشته که مصریان ابداعش کرده‌اند و با آشوریان به اوج خود رسیده، و بعدها توسط رومیان وام‌گیری شده است. در این میان، کوروش با تکیه بر تجربه‌ی جنگی ایلامی‌ها سیاست نظامی جدیدی را بنیاد نهاد که مبنای آن دست‌یازی به کمترین خشونت ممکن بود. مرور جنگ‌های کوروش نشان می‌دهد که او از هر فرصتی برای دستیابی به صلح و پرهیز از خونریزی استفاده می‌کرده است و استفاده‌ی ماهرانه‌اش از تبلیغات جنگی و جلب قلوب مردم سرزمین مغلوب نیز در همین راستا بوده است. قدرتی که ارتش آشور تولید می‌کرد و سازمان می‌داد، قدرتی مبتنی بر تولید درد و رنج بود. سربازان آشوری، در منگنه‌ی یک انضباط پادگانی سخت و پیامدهای دردناکش قرار داشتند. آن‌ها به همین ترتیب می‌آموختند تا بیشترین خشونت و درندگی را در مورد قوم‌های شکست‌خورده و دشمنان‌شان اعمال کنند. رفتاری که سناخریب بر مبنای کتیبه‌اش نسبت به اسیران و کشتگان دشمن نشان داده، بدون سنگدلی و خونخواری سربازانش ممکن نمی‌شده است. به همین ترتیب، گزارش‌های شاهان آشوری نشان می‌دهد که دستگیری مردم بیگناه و بومی قلمرو شورش‌ی و زجرکش کردن‌شان به عنوان نوعی تفریح برای سربازان رسمیت داشته است. این چیزی است که با الگویی مشابه در مورد ارتش روم هم دیده می‌شود.

این در حالی است که با مرور رفتار جنگی ایرانیان در عصر هخامنشی، به الگویی کاملاً متفاوت برمی‌خوریم. خودداری سربازان ایرانی از ابراز خشونت و غیاب گزارشی که به کشتار یا شکنجه‌ی مردم غیرنظامی یا حتی سربازان شکست‌خورده اشاره کند، در شرایطی که گزارش‌های معکوس آن بسیار است، نشان می‌دهد که نوعی اخلاق جنگی متمایز در عصر کوروش در میان ایرانیان شکل گرفته بود که از سویی انضباط و توانمندی چشم‌گیرشان را پدید آورد، و از سوی دیگر باعث جلب رضایت و برانگیختن احترام در میان قوم‌های مغلوب می‌شد، و این چارچوبی بود که در ایران زمین نهادینه شد و باقی ماند و تمام ارتش‌های ملی بعدی را در همین بستر جای داد. شاید یک دلیل این که شورش‌های حاکمان محلی از زمان هخامنشیان به بعد همواره با همکاری مردم محلی سرکوب می‌شده، همین باشد.

چنین شورش‌هایی هرگز گسترش زیادی نمی‌یافت، چون خاطره‌ی انتقام‌جویانه و کینه‌توزانه‌ای از خشونت‌های ارتش شاهنشاهی در این مناطق وجود نداشته و مانع جلب وفاداری شهروندان محلی نمی‌شده است.

این نظام انضباطی جدید که سربازان را از اعمال خشونت باز می‌داشته، در بستری اخلاقی جریان پیدا می‌کرده و انگاره‌ی سرباز پارسی را به ایرانی‌سازی پارسا بدل می‌ساخت. چنین گفتمانی برای نخستین بار در ابتدای عصر هخامنشی پدیدار می‌شود و به شکلی نامنتظره سربازان جنگاور (یعنی طبقه‌ای که قاعدتاً باید بیشترین فاصله با اخلاق داشته باشند)

را به صورت مردمانی راست‌کردار و اشون و نیکخواه تصویر می‌کند. چنین تصویری را همزمان هم در منابع درباری پارسی و متون رسمی ایرانی می‌بینیم و هم در منابع بیرونی مثل روایت‌های یونانی و بعدتر رومی.

کارآیی اخلاق ویژه‌ی سربازان هخامنشی را هم به سادگی می‌توان در متن‌هایی که توسط قوم‌های دشمن ایرانیان نوشته شده است باز یافت. تراژدی «پرسیان» آیسخولوس و «تواریخ» هرودوت نمونه‌هایی از متن‌های مشهور نوشته‌شده توسط دشمنان سیاسی ایرانیان هستند که اصولاً با هدف تبلیغ سیاسی و مقابله با نفوذ فرهنگی و نظامی ایرانیان نوشته شده‌اند، اما در هر دو آن‌ها می‌توان به ستایش‌های گرم و متعددی از رفتار و کردار سربازان و سرداران ایرانی برخورد.

آنچه در این گزارش‌ها مورد تأکید است، پیکربندی مفهوم «من» به شیوه‌ای بی‌سابقه و جدید است که انسان‌هایی نیرومندتر و خوددارتر و منضبط‌تر را پدید می‌آورد و از این‌رو در چشم مردمان خو گرفته به نظم‌های قدیمی، ایشان را به ابرنسان‌هایی غیرعادی شبیه می‌سازد. ظهور این من نو، در منابع غیرایرانی نیز بازتاب یافته است. در «تربیت کوروش» کسنوفون تصویری از تربیت ایرانی می‌بینیم که از زاویه‌ی دید یک یونانی هوادار اسپارت روایت شده، اما نقاط تمایز و نکات نوی فراوانی دارد که می‌توان آن را گزارشی درست از نظام آموزشی پرسیان دانست.

چکیده‌ی سخن کسنوفون آن است که آموزش ایرانیان سه رکن اصلی داشته است: احترام به مهتران و رعایت ادب و خویش‌داری، پرورش تن و یادگیری هنرهای رزمی، به خصوص تیراندازی و نیزه‌بازی، و پیروی از قوانین اخلاقی.^۱ کسنوفون تصریح می‌کند که این ویژگی‌ها به «آزادگی» جنگاوران ایرانی بازمی‌گشته است. او حتا در نامیدن حواشی دستگاه نظامی پرسیان نیز مدام به این آزادی ارجاع می‌دهد. مثلاً می‌گوید ورزشگاه‌هایی که برای آموزش هنرهای رزمی به جنگاوران کاربرد داشته، میدان یا فضایی عمومی (αγορα) بوده به نام «آزادگاه» (الوترا: ἄλευθέρα).^۲ کلمه‌ای که از «الوتروس» یونانی به معنای آزاد و آزاده مشتق شده است. گزارش کسنوفون نشان می‌دهد که در دوران او یونانیان و ایرانیان کوروش را بنیانگذار این نظم نوین جنگی می‌شناخته‌اند و آشکارا تأکید کرده که این سامان نو براساس مفهوم مهر استوار بوده و فارغ از اجبارهای نهادی و سرکوب سیاسی مداوم کارکرد داشته است. کسنوفون می‌نویسد:

ἐπειδὴ δὲ ἐνενοήσαμεν ὅτι Κύρος ἐγένετο Πέρσης, ὃς παμπόλλους μὲν ἀνθρώπους ἐκτίησατο πειθομένου αὐτῷ, παμπόλλας δὲ πόλεις, πάμπολλα δὲ ἔθνη, ἐκ τούτου δὴ ἠναγκαζόμεθα μετανοεῖν μὴ οὔτε τῶν ἀδυνάτων οὔτε τῶν χαλεπῶν ἔργων ἢ τὸ ἀνθρώπων ἄρχειν, ἢν τις ἐπισταμένως τοῦτο πράττη. Κύρω γοῦν ἴσμεν ἔθελῆσαντας πείθεσθαι τοὺς μὲν ἀπέχοντας παμπόλλων ἡμερῶν ὁδόν, τοὺς δὲ καὶ μηνῶν, τοὺς δὲ οὐδ' ἑωρακότας πώποτ' αὐτόν, τοὺς δὲ καὶ εὖ εἰδότας ὅτι οὐδ' ἂν ἴδοιεν, καὶ ὅμως ἤθελον αὐτῷ ὑπακούειν.

«... ولی پس از آن کوروش بنیانگذار پرسیان را در نظر آوردم که چگونه انبوهی از مردمان را به پیروی از خویش برانگیخت و شهرهای پرشمار و اقوامی فراوان فرمان او را گردن نهادند. پس ناگزیریم تجدید نظر کنیم و دریابیم که حکومت بر مردمان، اگر با روشی زیرکانه و هوشمندانه بدان روی آوریم، نه کاری ناممکن است و نه حتا دشوار. در هر صورت، می‌دانیم که مردم با میل و رغبت از کوروش فرمانبری می‌کردند. هرچند برخی‌شان به قدر روزها سفر از او فاصله داشتند و برخی دیگر به قدر ماه‌ها، [همانند کسانی که] هرگز او را ندیده بودند و کسانی دیگر که خوب می‌دانستند هرگز او را نخواهند دید. با وجود این، همه عزم خود را جزم کرده بودند که فرمانبردار وی باشند».^۳

آنچه کسنوفون در این جا شرح می‌دهد نکته‌ای بسیار مهم است که یکی از ارکان ظهور سیاست ایرانی‌شهری به شمار می‌آید. آن هم انتزاعی شدن مفهوم قدرت جمعی و ظهور معنای هویت ملی است که بسیار پیشتر از میشل فوکو و در بافتی یکسره متفاوت، «حذف پیکر شاه» را ممکن می‌ساخت.^۴ این تحول در ساختار وفاداری جنگاوران و انتزاعی شدن گرانیگاه هویت‌بخش به ارتش‌ها را بهتر از هر جا در گذار تاریخی مهمی می‌توان دید که ارتش‌ها را از حضور شاهان مستقل

1 Xenophon, Cyropaedia, 1.2.

2 Xenophon, Cyropaedia, 1.2.3.

3 Xenophon, Cyropaedia, 1.1.3.

۴ اشاره به گفتار فوکو درباره‌ی اهمیت بدن شاه در سیاست‌ورزی اروپایی و ظهور سوژه‌ی نوین اروپایی در اواخر قرن هجدهم میلادی که از دید او با کشتن شاه (در فرانسه) و عزل نظر از بدن شاه همچون گرانیگاهی سیاسی همگام بوده است.

می‌ساخت. اصولاً در نظام‌های سیاسی غیرایران‌شهری غیبت شاه از پایتخت خطرناک است و به مدعیان سلطنت میدان می‌دهد تا دور از چشم او به زد و بند بپردازند و تاج‌وتخت را غصب کنند. این الگویی است که در سراسر تاریخ تقریباً همیشه در غیاب شاهان از دربارشان شاهدش هستیم. به همین خاطر دوره‌ای که شاهان جهان باستان برای جنگیدن از پایتخت‌شان دور می‌شده‌اند بسیار کوتاه بوده است. پیش از کوروش، یکی جنگاورترین شاهان آشور که در دامنه‌ای بسیار پهناور تاخت و تاز می‌کرد، شروکین دوم است که به زاگرس و گوتیوم و ایلام لشکرکشی کرد. او در سال‌های ۲۶۶۳-۲۶۶۵ (۷۱۷-۷۱۵ پ.م.) سه عملیات پر دامنه انجام داد که هر کدام‌شان نزدیک یک سال به طول انجامید. نکته‌ی مهم این که شروکین هر یک از این لشکرکشی‌ها را به شکل فصلی انجام می‌داد و همواره پس از چند ماه تاخت‌وتاز در دامنه‌ای ۵۰۰-۷۰۰ کیلومتری بار دیگر به پایتخت خود بازمی‌گشت و معمولاً زمستان را در آنجا سپری می‌کرد.

این حد زمانی خود به خود حدی مکانی را نیز در پی داشت. پر دامنه‌ترین و طولانی‌ترین لشکرکشی در دوران پیشاکوروشی را نیز آشوری‌ها انجام دادند و آن زمانی بود که از صحرای سینا گذشتند و به مصر قدم نهادند و تا ممفیس پیش رفتند. این عملیات البته دست‌اندازی و غارتی زودگذر بود و به تسلط پایدار آشور بر این منطقه منجر نشد. با این حال، آن را می‌توان حد نهایی دور شدن ارتش‌های پیشاکوروشی از مرکز قدرت دانست، که به اندازه‌ی فاصله‌ی ممفیس تا شهر آشور است، و نزدیک به ۱۳۰۰ کیلومتر. اما حرکت در این دامنه بسیار نادر و استثنایی بوده و لشکرکشی‌های بزرگ معمول در دنیای پیشاکوروشی در دامنه‌ی ۳۰۰-۶۰۰ کیلومتر انجام می‌پذیرفته است. بخش عمده‌ی لشکرکشی‌های آشور به شهرهایی مانند بابل و دولت‌شهرهای سوریه انجام می‌پذیرفت که ۳۰۰-۴۰۰ کیلومتر با شهر آشور فاصله داشتند. حمله به مناطقی مانند دمشق و شوش، در فاصله‌ی ۶۰۰-۷۰۰ کیلومتری هم گهگاه انجام می‌پذیرفت. عملیات اخیر همواره با بسیج نیروی انسانی زیادی همراه بود و در سال‌نامه‌های آشوری هم چون جنگ‌هایی بزرگ و سرنوشت‌ساز مورد اشاره قرار می‌گرفت. بنابراین اگر بخواهیم حدی مکانی را برای بُرد لشکرکشی‌ها در جهان پیش از کوروش به دست آوریم، باید بر ۶۰۰-۷۰۰ کیلومتر توقف کنیم.^۱ چهار دولت ماد و بابل و مصر و لودیه که در زمان کوروش وجود داشتند هرگز در لشکرکشی‌های خود از این مرز ۶۰۰ کیلومتری فراتر نرفتند و حتی به آن نزدیک هم نشدند.

با ظهور کوروش بزرگ اما این الگو یکسره دگرگون شد و این را با مقایسه‌ی کارنامه‌ی جنگی‌اش با شروکین دوم می‌توان دریافت که جنگاورترین و پیروزمندترین شاه آشوری بود. نخستین حرکت نظامی پر دامنه‌ی کوروش، به گمان من، تسخیر شوش بود که احتمالاً بدون جنگ و خونریزی و به سادگی انجام پذیرفت، اما به هر صورت ارتش انشان را تا شوش در فاصله‌ی ۴۶۰ کیلومتری پیش برد.^۲ نبردهای سه سال بعد، به فتح هگمتانه — در فاصله‌ی ۶۵۰ کیلومتری انشان^۳ — منتهی شد، که به خودی خود در حد بالایی تحرک لشگرهای باستانی قرار داشت. بعد از آن نبرد برای فتح لودیه آغاز شد که با فرض شروع عملیات از هگمتانه بیش از دو هزار کیلومتر تا سارد بُرد داشت. کوروش پس از گشودن لودیه، به ایران شرقی تاخت و در طی پنج سال (سال ۲۸۳۵-۲۸۴۰ / ۵۴۰-۵۴۵ پ.م.) سرزمین‌های پارت، هرات، خوارزم، سغد، بلخ، مرو، گرگان و زرنگ (سیستان) را فتح کرد. فاصله‌هایی که در این مدت پیمود از نظر ابعاد کاملاً با جنگ‌های مرسوم آن روزگار تفاوت داشت. چنان که مثلاً گرفتن مرو از ری - که احتمالاً شرقی‌ترین بخش ماد بود - نزدیک به هزار کیلومتر راه‌پیمایی نیاز داشت. از مرو هم تا سمرقند هم پانصد کیلومتر دیگر پیشروی ضرورت داشت تا سغد به استانی پارسی تبدیل شود. کوروش پس از بازگشت به انشان و لشکرکشی به بابل نیز بار دیگر چنین مسافت‌هایی را پیمود. او لشگر خود را از شوش تا بابل در فاصله‌ی ۳۵۰ کیلومتری حرکت داد و بعد از آنجا تا اورشلیم و غزه در مرزهای مصر پیش رفت، که در فاصله‌ی ۱۳۰۰ کیلومتری شوش و ۹۰۰ کیلومتری بابل قرار داشتند.

۱ والتر هینتس بدون این که درگیر جزئیات شود حد لشکرکشی آشوریان را ۷۵۰-۹۰۰ کیلومتر تخمین زده است، یعنی حمله به مصر را هم در میان نبردهای منظم ایشان وارد کرده است که به خاطر زودگذر بودن تهاجم به مصر جای چون و چرا دارد (هینتس، ۱۳۷۸: ۱۰۱).
 ۲ فاصله‌ی شوش و انشان به خط مستقیم ۴۶۰ کیلومتر و با طی جاده‌های باستانی ۵۴۰ کیلومتر بوده است.
 ۳ ۶۶۳.. انشان و هگمتانه به خط مستقیم ۶۴۵ کیلومتر و با طی جاده‌های باستانی ۸۷۰ کیلومتر بوده است.

زمانی که کوروش از لشگرکشی پنج ساله‌اش در ایران شرقی باز می‌گشت، مرزهایی را زیر فرمان داشت که در فاصله‌ی باور نکرندی ۲۵۰۰-۳۵۰۰ کیلومتری پایتختش قرار داشتند بی آن که دستخوش ایلغار و لطمه‌ای جدی شده باشند. درازای شگفت‌انگیز مسیری که او پیموده بود با زمان چشمگیر غیابش از پایتخت (انشان) همگام بود، و نشان می‌داد که شکلی نواز سیاست ظهور کرده که به حضور فیزیکی شاه در پایتختش وابسته نیست و جنگاوران را با هویتی غیرمحملی، در فراتر از مرزهای زمانی و مکانی پیشین با هم متحد می‌سازد. این نظام انضباطی نو، «من»هایی را در دل خود پرورد که به یک سیستم فکری و یک نظم سیاسی وفادار بودند، نه شاهی تجسدیافته در پیکری مشخص، که مدام در دسترس و مقابل چشم‌شان باشد. این تحول، چرخشی چشمگیر و مهم در تاریخ قدرت سیاسی را نشان می‌دهد. قدرت و آن نظام معنایی‌ای که وفاداری «من» به دیگری (شاه) را تضمین می‌کرد، در این‌جا به قدری انتزاعی شد و در سازوکارهای اجتماعی از رمزگان پوشیده گشت که از «حضور» فیزیکی دیگری مستقل شد و در هویت جمعی پارسی-ایرانی تبلور یافت، که به طور خاص با اخلاق آزادگان پیوند داشت.

این آزادگی جنگاوران به ویژه با سلوکی شخصی مشخص می‌شده که کسنوفون آن را سبک زندگی سنجیده و میانه‌روانه (δίαίτη μετρία ἐχρῶντο)^۱ نامیده است. یعنی روشی از زیستن که با ورزش و تنظیم خوراک و رعایت ادب و پارسایی در برابر دیگران همراه است. این اخلاق برخلاف آداب شوالیه‌گری اروپایی یا سامورایی‌های ژاپنی از هر شکلی از سرسپردگی به شاه/ سرور تهی بود و در مقابل سرسپردگی به نیکی/ حقیقت/ کشور ایران را آماج می‌کرد. در آنجا که ناسازگاری‌ای میان قدرت سیاسی و این مضمون‌های اخلاقی و ملی رخ می‌نمود، پهلوان موظف بود که دومی را برگزیند. بر این مبنا گرشاسپ که سپهسالار ضحاک بود، چون حاکمیت او با منافع مردم ایران در تضاد بود، بر او شورید و به فریدون پیوستن، و رستم که جهان‌پهلوان بود، به ننگ مخدوش شدن نمادین آزادی‌اش تن در نداد و فرمان گشتاسپ را نادیده گرفت و پسرش اسفندیار را کشت.

ظهور این اخلاق نو و نظام‌های انضباطی نوپای وابسته بدان، به معنای زایش و صورت‌بندی هویت اجتماعی نوینی بود که به تدریج دگردیسی یافت و هسته‌ی مرکزی خودانگاره‌ی جمعی ایرانیان را بر ساخت. خودانگاره‌ای که هویت ایرانی را تعریف کرد و شالوده‌ی سیاست ایرانی‌شهری قرار گرفت. هویت در جهان پیشاکوروشی کاملاً براساس قومیت تعریف می‌شد و دولت‌هایی هم که مانند آشوری‌ها و بابلی‌ها و هیتی‌ها چند قوم متفاوت را در خود جای می‌دادند، همواره نام خود را از قوم غالب می‌گرفتند. این تعریف از هویت اجتماعی بر مبنای روابط خویشاوندی و پیوندهای خونی سازمان می‌یافت و اتصال چندانی به بستر جغرافیایی‌اش نداشت. یعنی مردمان براساس خاندان و تیره و طایفه‌ای که در آن زاده می‌شدند هویت می‌یافتند، و نه شهر و سرزمینی که در آن به دنیا می‌آمدند. این تعریف قبیله‌ای و کهن از هویت هم‌چنان تا دیرزمانی باقی بود و در روزگار ما نیز در اشکال گوناگون تداوم یافته و حتا در قالب شعارهای قوم‌گرایانه‌ی پان‌ترک‌ها و پان‌عرب‌ها و پان‌کردها به شکلی مدرن و مصنوعی با انگیزه‌های سیاسی بازتولید شده است، بی آن که در کتمان زمخت و بدوی بودن‌اش موفقیتی در کار باشد. این هویت سیاسی محلی در عصر پیشاکوروشی در جوامعی دیده می‌شد که طبقه‌ی جنگاوری متمایز با توده‌ی مردم داشتند. خواه مصریانی که یک طبقه‌ی نخبه‌ی جنگاور را در برابر رعیت کشاورز نیمه‌برده قرار می‌دادند، و خواه هیتی‌ها و اکدی‌ها که طبقه‌ی نظامی‌شان قومی فاتح بودند که خود را از اقوام مغلوب متمایز می‌دانستند. در این شیوه از ساماندهی قدرت نظامی رفتار جنگی سربازان براساس اطاعت محض تنظیم می‌شد و مشتقی بود از همان سرکوب و اجباری که در شکلی دیگر بر رعیت روا داشته می‌شد. انضباط سختگیرانه و خشن سربازخانه‌ای رومیان قدیمی به خوبی مستند شده و نشان می‌دهد که سربازان عادی مدام با تنبیه‌هایی روزانه مثل تازیانه خوردن و تهدید اعدام دست به گریبان بوده‌اند. کلمه‌ی لاتین decimation که «تنبیه سربازی» معنی می‌دهد، در اصل به معنای «عمل ده‌تایی» بوده و آن اعدام یکی از هر ده سرباز در یک رشته‌ی نظامی بوده است، در صورتی که نافرمانی‌ای از سربازان سر بزند. روندی عادی و دیرپا در ارتش روم که هرگز مشابهی حتا ملایم هم در ارتش‌های ایرانی نداشته است. ارتش مصری - رومی بر این مبنا نهادی اجتماعی بوده که خشونت را برای تولید اطاعت در سربازان نهادینه

1 Xenophon, Cyropaedia, 1.2.16.

می‌کرده و در ضمن مجراهایی برای تخلیه‌ی این خشونت در میدان جنگ و در تقابل با جمعیت غیرنظامی می‌گشوده است. چنین الگویی دست کم یک بار در عصر پادشاهی نوری آشوری در ایران هم وامگیری شد و پیرومندترین سربازان آن روزگار را پدید آورد که برای دویست سال ویرانگرترین ماشین نظامی کره‌ی زمین محسوب می‌شد.

با این حال چنین الگویی در ایران زمین ناپایدار بود و به سرعت فروپاشید و اندکی بعد با ظهور کوروش اخلاق جنگی پارسی جایگزین آن شد؛ اخلاقی جنگی که ظهورش با تاسیس سیاست ایرانی شهری مصادف بود، و به واژگونه‌ی انضباط‌های پیشین شباهت داشت. این بار شکلی از انضباط مورد نظر بود که بر اراده‌ی آزاد و خویشتنداری شخصی جنگاوران تاکید داشت، و نه نیروی بازدارندی هراس از فرمانده‌شان. درونزاد بودن نظامی اخلاقی که به شکلی غیرسربوگر جلوی خشونت را بگیرد، نیرویی نخواست‌ه و بی‌سابقه بود که همچون بند نافی نامرئی و فارغ از زورمداری و سرکوب، درجه‌ی آزادی زیادی به جنگاوران می‌داد، بی‌آن‌که به سرکشی و نافرمانی‌شان میدان دهد.

همین ترکیب پیچیده‌ی نرم‌افزاری اخلاقی و هویتی جمعی با فناوری برتر جنگی بوده که به ارتش هخامنشی و سپاهیان بعدی ایرانی این امکان را داده که تنوع قومی و محلی را در اندرون خود به رسمیت بشناسند و امکان گنجاندن زیرسیستم‌های گوناگونی را در درون خود داشته باشند. این نوآوری سیستمی چندان موفق بود که طی بیست و شش قرن بعد تاریخ ارتش در ایران زمین را تعیین کرد و این امکان را ایجاد کرد که به جز چند مقطع ناگزیر تاریخی (حمله‌ی مقدونی و مغول و استعمارگران مدرن)، همواره ارتش‌های به نسبت کوچک ایرانی بر مهاجمان پرشمار بیگانه غلبه کنند. یکی از مهمترین ارکان سیاست، نیروی نظامی است و ارتش‌ها همواره شاخص‌هایی کلیدی هستند که فهم پیکربندی قدرت در یک جامعه را ممکن می‌سازند. بر این اساس ظهور دولت یکپارچه‌ی ایران و تاسیس سیاست ایرانی شهری با بازتعریفی در مفهوم جنگیدن و بازسازی انگاره‌ی جنگاور همراه بوده است. این روند بر دوش شخصیتی یگانه تکیه می‌کند که همانا کوروش بزرگ است. کسی که خود سرمشقی برای اخلاق جنگی نوظهورش قلمداد می‌شد و چشمداشت‌های اخلاقی از آن را با کفایت بسیار برآورده می‌ساخت. کوروش بر این مبنا یکی از افرادی است که هم تقدم «من» بر «نهاد» را ابداع و نهادینه ساخته، و هم خودش تجلی‌ای از آن محسوب می‌شده است.

در شرایطی که من تابع نهاد باشد، قواعد سرکوبگرانه‌ی نهادهای سیاسی گسترشی بی‌مانع پیدا می‌کنند و سطوح سامان اجتماعی را تسخیر می‌کنند، بی‌آن‌که ضرورتی برای لایه‌بندی و پیچیده‌تر شدن داشته باشند. در این شرایط رهبران سیاسی و نظامی به کارگزاران یک سازوکار اجبار و سرکوب بدل می‌شوند و از این‌روست که موسسان نظم‌های سیاسی اغلب شخصیت‌های خوشنام یا دلپسندی نیستند. چین شی هوانگ تی نخستین امپراتور چین و آفریننده‌ی هویت چینی مردی خونریز و وحشی و بی‌رحم بود، و رمولوس که رم نام خود را از او گرفته و نیای رومیان قلمداد می‌شود، به خاطر برادرکشی و راهزنی و تجاوز به زنان شهرت دارد. بنیانگذار هویت ملی روس‌ها ایوان مخوف است و بسیاری از غربیان اسکندر را بنیانگذار هویت جمعی خویش می‌دانند که در همه‌ی اسناد باستانی مردی دایم‌الخمر، خونریز و نیمه‌دیوانه توصیف شده است. در واقع قاعده‌ی آماری آن است که بنیانگذاران دولت‌های بزرگ و ماندگار و موسسان هویت‌های ملی به شکلی شگفت‌انگیز بدهیبت و بدنام هستند و توصیفی کمابیش یکدست درباره‌شان وجود دارد که نشان می‌دهد از نظر اخلاقی جایگاهی فروپایه و نکوهیدنی داشته‌اند. چرا که اینان رأس هرمی از اقتدار نظامی بوده‌اند که در قالب مصری - رومی - چینی جای می‌گرفته است. هرمی یکپارچه و بی‌چینه‌بندی که اجزای تشکیل‌دهنده‌اش را در قالبی کلان و عظیم و سنگین هضم و محو می‌سازد.

در این میان تنها استثنا هویت ایرانی است که کوروش بزرگ بنیانگذارش است که همه‌ی نویسندگان باستانی درباره‌ی انگاره‌ی خوشایند و ستودنی‌اش و محبوبیت‌اش نزد اقوام گوناگون داد سخن داده‌اند.^۱ در واقع در تاریخ جهان کوروش تنها شخصیت بنیانگذار هویتی ملی است که به این شکل^۲ ستوده شده و هویت ملی ایرانی از این زاویه استثنایی و ویژه است.

۱ هرودوت، کتاب ۳، بند ۱۶۰؛ استرابو، کتاب ۱۵، فصل ۳، بند ۱۸.

2 Xenophones, Cyropaedia, I, 1.1., Athenaus, 633d-e: XV.

دلیل این خوشنامی جدای از ویژگی‌های فردی او که بی‌شک غیرمتعارف بوده، در آنجاست که سیاستی نوظهور را تاسیس کرد و بازی‌هایی برنده - برنده را جایگزین سیاست غارتگرانه و الگوی برنده - بازنده‌ی پیش از خود ساخته است. به این ترتیب بستری از قدرت و مشروعیت را فراهم آورده که ظهور دولتی با ساختار و کارکرد یکسره نو را در گستره‌ی جغرافیایی به کلی بی‌سابقه‌ای ممکن می‌ساخت.

یکی از کانون‌های تاسیس این سیاست نوظهور، و احتمالاً دشوارترین بخش از آن، رام کردن نهاد ارتش بود. یعنی بازسازی ساختاری کوچک‌رده که برای خشونت‌ورزی تخصص پیدا کرده بود و حالا قرار بود در بافت قواعدی برنده - برنده، پرهیز از خشونت لگام‌گسیخته و مرزبندی فرایندهای آسیب‌زننده را به انجام برساند. این کار تنها زمانی ممکن می‌شد که دوقطبی مهم و تنش‌آفرین برده‌دار - برده و فرادست - فرودست وجود نداشته باشد و همه‌ی شهروندان این دولت نوظهور در فرایند جنگی با هم شریک باشند. این کار تنها با تاکید بر آزادی همگان ممکن می‌شد و احتمالاً یکی از دلایلی که مفهوم آزادی مثل ایرانی / آریایی بر معنای نژادگی هم دلالت می‌کرده، همین بوده است. پیوند اخلاق جنگاوران با آیین مهر نیز نمایان است و سویی دیگری از این داربست مفهومی را نمایان می‌سازد. سویی‌ای که در کنار دستگاه فلسفی اراده‌گرای زرتشتی برای سامان‌دهی به من‌های خودمختار آزاد ضرورت داشته است.

در بستر این هم‌عنانی مفهوم آزادی و عمومیت کردار جنگی باید به سیر تحول سیاست ایرانشهری نگریست و تنها در سایه‌ی نظام‌های انضباطی برآمده از این ترکیب است که می‌توان رفتارهای جمعی ایرانیان و مدارهای قدرت تکامل یافته در تمدن‌شان را درست تحلیل کرد. با این پیش‌نیازها بوده که تقدم من بر نهاد در ایران زمین تثبیت شده و مشروعیت یافته، و ظهور پیاپی انسان‌های بزرگی که تحولات نهادی کلان ایجاد کنند، ممکن می‌شده است. من‌هایی که کوروش بزرگ خود نمونه‌ای از آن‌هاست، هرچند نه اولین‌شان است و نه آخرین‌شان.

فعال بودن سیاسی بدنه‌ی جمعیت در ایران زمین را نیز بر همین اساس می‌توان دریافت، و این با آمادگی رزمی بدنه‌ی جمعیت برای رویارویی با مهاجمان هم‌ارز بوده است. در هیچ تمدن دیگری این بسامد بالا از قیام‌های مردمی و حضور سیاسی توده‌ی مردم را نمی‌بینیم و تاریخ قلمرو دیگری را نمی‌شناسیم که برای زمانی چنین طولانی جنبش‌های سیاسی و نظامی تعیین‌کننده و سرنوشت‌سازی را از پایین به بالا در خود جای داده باشد. از جریان‌های پیچیده و دشواری‌یابی مثل نظام سیاسی اسماعیلیه یا قیام سرداران با دلالت‌های دینی‌شان گرفته، تا رفتارهای سیاسی جدید و نوظهوری مثل استفاده‌ی نوآورانه از شبکه‌های اجتماعی مثل رخ‌نامه^۱ برای ساماندهی جنبش‌های اعتراضی طی سال‌های گذشته.

کافی است به تاریخ معاصر ایران بنگریم تا دریابیم که تقریباً هر ده سال یک جنبش اجتماعی ستیزه‌جوی مردمی داشته‌ایم که صرف‌نظر از نتیجه‌اش، دوباره در دهه‌ی بعدی تکرار می‌شده است.

اگر تاریخ معاصر را از سال ۵۲۳۰ (۱۲۳۰ خ) و بر تخت نشستن ناصرالدین شاه شروع کنیم، و دهه به دهه پیش برویم، به چنین زنجیره‌ای از تکاپوی اجتماعی برمی‌خوریم که گاه توسط رهبران سیاسی پشتیبانی می‌شده و اغلب در تضاد با حکم ایشان قرار داشته است: در ۵۲۳۰ (۱۲۳۰ خ) و ۵۲۴۰ (۵۲۴۰ خ) خیزش بابی‌ها، در ۵۲۵۰ (۱۲۵۰ خ) جریان انجمن‌های مشروطه‌خواه، در ۵۲۶۰ و ۵۲۷۰ (۱۲۶۰-۱۲۷۰ خ) جنبش ازلی‌ها و مشروطه‌خواهان تندرو، در ۵۲۸۰ (۱۲۸۰ خ) غلبه‌ی مشروطه‌خواهان بر استبداد صغیر، در ۵۲۹۰ (۱۲۹۰ خ) مشارکت مردمی در جریان‌های جنگ جهانی اول، در ۵۳۰۰ (۱۳۰۰ خ) جریان سرکوب سرکشی‌های محلی و نوسازی دولت متمرکز، در ۵۳۱۰ (۱۳۱۰ خ) شورش ایل‌ها، در ۵۳۲۰ (۱۳۲۰ خ) جریان‌های ملی‌گرای دفع‌کننده‌ی قوم‌تراشی‌های شوروی‌ها در کردستان و آذربایجان و گیلان، در ۵۳۳۰ (۱۳۳۰ خ) جنبش ملی شدن صنعت نفت، در ۵۳۴۰ (۱۳۴۰ خ) انقلاب سپید شاه، در ۵۳۵۰ (۱۳۵۰ خ) انقلاب اسلامی، در ۵۳۶۰ (۱۳۶۰ خ) جنگ با عراق، در ۵۳۷۰ (۱۳۷۰ خ) شورش‌های فرودستان در حاشیه‌ی شهرها و جنبش دانشجویی، در ۵۳۸۰ (۱۳۸۰ خ) جنبش سبز، در ۵۳۹۰ (۱۳۹۰ خ) شورش‌های شهری پردامنه.

این بدان معناست که طی صد و هفتاد سال گذشته هر نسل از ایرانیان یک بار به شکلی پدیده جنبشی سیاسی و اثرگذار را پدید آورده‌اند. تحلیل این موج‌ها نشان می‌دهد که پیوستگی‌ای هم میان‌شان برقرار است. یعنی در این‌جا با جامعه‌ای بسیار سرزنده سروکار داریم که مطالبات خود را به شکلی فعال و در سطح توده‌ی مردم پیگیری می‌کند، و این کار را در غیاب نهادهایی مثل حزب و فرقه و اغلب در تضاد با حاکمیت سیاسی به انجام می‌رساند. چنین الگویی تنها زمانی ممکن می‌شود که فرد شهروندان برای خود حق ابراز موضع سیاسی قایل باشد و این حق مشروعیت و مقبولیت عمومی هم داشته باشد.

حقیقت آن است که اگر از این دوران دو قرنی مدرن پیشتر هم برویم، باز همین تکاپو را خواهیم دید. البته بسامدش کمتر می‌شود و ضرابه‌نگش از دهه به نسل انتقال پیدا می‌کند، و مطالبات هم طبعاً دیگر مدرن نیست و در شرایط تاریخی ویژه‌ی زمانه تعریف می‌شود. اما کلیدواژه‌ای که در این میان ثابت باقی می‌ماند و مدام تکرار می‌شود، آزادی است، و الگویی که بارها و بارها نمود پیدا می‌کند، آمادگی بدنه‌ی جمعیت برای دست بردن به سلاح است، ضمن رعایت اخلاقی جنگی که از ویرانی پدیده و خشونت گسترده پیگیری می‌کند.

چکیده‌ی فرگرد نخست

- (۱) مفهوم امروزی آزادی خاستگاهی ایرانی دارد.
- (۱,۱) شرایط ظهور مفهوم آزادی عبارت است از:
- الف) باور به سرشتی بودن مفهوم آزادی و مادرزاد بودن‌اش؛
- ب) معتبر شمردن «من» - در استقلال از نهاد - به‌مثابه مرجع اخلاق و تصمیم‌گیری؛
- پ) تاکید بر هر دو سویه‌ی مثبت و منفی آزادی، یعنی پذیرش «من» خودمختاری همچون انتخابگری چیزی بر جبر طبیعی (مثبت) و رها از اجبار نهادی (منفی)
- (۱,۲) آزادی منفی در سال ۱۰۰۰ (۲۴۰۰ پ.م) در ایران غربی پدید می‌آید و مفهومی حقوقی - سیاسی است که به رهایی‌من‌ها از تعهدات مالی و وظایف نهادی اشاره می‌کند.
- (۱,۳) آزادی مثبت در سال ۲۲۰۰ (۱۲۰۰ پ.م) در ایران شرقی زاده می‌شود و مضمونی فلسفی - دینی است که توسط زرتشت معرفی و تبلیغ می‌شود و بر خودمختاری انسان و اهمیت اخلاقی و محوریت هستی‌شناسانه‌ی «من» تاکید دارد.
- (۱,۴) مفهوم آزادی در حوزه‌ی تمدن اروپایی غایب بوده و تنها به صورت نسخه‌ای ناقص از آزادی منفی (رهایی از شرایط بردگی) صورت‌بندی می‌شده است.
- (۱,۵) بردگی یک ساخت جامعه‌شناسانه است که شرایط حقوقی و لوازمی اقتصادی دارد و در حوزه‌ی تمدن اروپایی همچون قطب مقابل مفهوم آزادی مطرح بوده و معنایش را تعیین می‌کرده است. در ایران زمین ساختار بردگی غایب بوده است.
- (۱,۶) مفهوم آزادی در ایران زمین پیوسته بوده و شالوده‌ی سیاست ایران‌شهری، زیربنای ادیان و اخلاق ایرانی، و شیرازه‌ی روایت‌های اساطیری ایرانیان را برمی‌ساخته و فهم تاریخ ایران جز با توجه به پیامدهای آن (وضعیت حقوقی کشاورزان آزاد و کنشگری شهروندان آزاد) ممکن نیست.
- (۱,۶) طی هزار و صد سال گذشته در بستر زبان پارسی مفهوم آزادی با دقتی چشمگیر به چهار شکل صورت‌بندی و تعریف شده است:
- (۱,۶,۱) آزادی در معنای اصیل‌زادگی که بومی بودن در یک قلمرو و دودمان را نشان می‌دهد و به مادرزاد بودن آزادی افراد اشاره می‌کند و در ارجاع به کلیت مردم ایران زمین مترادف آریایی است.
- (۱,۶,۲) آزادی در معنای اخلاقی و در مقام صفتی برای انسان کامل. در این معنی آزادی ترکیب دو غایت زرتشتی کمال (خرداد) و ماندگاری (امرداد) است و همتا با رهایی از اجبار جامعه و جبر فرهنگ.
- (۱,۶,۳) آزادی منفی همچون رهایی از قید و بندهای نهادی، که همتاست با فارغ بودن از اجبارهای تحمیل شده از سوی «دیگری‌ها» - یا به تعبیر فلسفی و عرفانی‌اش، «کسان» - به «من». تا حدی که حتا قید و بندهای عشق را نیز شامل می‌شود.
- (۱,۶,۴) آزادی مثبت همچون رهایی از جبرهای طبیعی و الزامات جهان، که با فارغ شدن از جبرهای زیستی و روانی معطوف به «خود» تکمیل می‌شود. این به معنای آزادی از گیرودارهای من - جهان در زیست‌جهان است.
- (۱,۷) مفهوم آزادی در سراسر تاریخ تمدن ایرانی استمرار داشته و بستری معنایی و چارچوبی از شرایط را برمی‌سازد که سیاست ایران‌شهری در اندرون آن شکل گرفته است. برخلاف تمدن اروپایی که طی چهار پنج قرن گذشته آزادی را براساس محدودسازی سیاست ابداع کرد، در تمدن ایرانی آزادی بر سیاست تقدم داشت و دولت بود که براساس این اصل پیشینی سامان می‌یافت.
- (۱,۸) تبلور مفهوم آزادی در کردار جنگی و اخلاق جنگاوران نمود می‌یافته است. الگویی که در ایران زمین تدافعی، همگانی، جوانمردانه و کارآمد بوده است.



فرگرد دوم : نهاد قدرتمند



بخش نخست: نهاد و قدرت

گفتار نخست: قضیه‌ی سه نفر

اگر به نظام‌های اجتماعی همچون سیستمی پیچیده و تکاملی بنگریم، تصویری دقیق و تحلیل‌پذیر از مفهوم قدرت به دست خواهیم آورد، و این برای فهم سیر تحول سیاست و به ویژه سیاست ایران‌شهری ضرورت دارد. در دیدگاه ژروان امرِ انسانی و هرآنچه به تجربه‌ی زیسته‌ی آدمیان مربوط می‌شود در چهار مقیاس متفاوت از زمان - مکان جریان می‌یابد و بنابراین در چهار سطح متفاوت از پیچیدگی نمود می‌یابد. این سطوح عبارتند از لایه‌های زیستی، روانی، اجتماعی و فرهنگی که برای سادگی با سرواژه‌ی «فراز» بدان اشاره می‌کنیم.

در هریک از این لایه‌ها یک سیستم تکاملی خودسازمانده و خودزاینده داریم که رفتارش پویایی کلی آن لایه را شکل می‌دهد و مبنای تمایز یافتن این سطوح از یکدیگر است. هریک از این سیستم‌ها یک نظام خودسازمانده هستند که اطلاعات را در خود انباشت می‌کنند، همانندسازی می‌کنند و دچار جهش می‌شوند و همواره زیر فشار انتخاب طبیعی قرار دارند و با این سازوکار تکاملی به تدریج پیچیدگی خود را در گذر زمان افزون می‌کنند. هریک از این سیستم‌ها یک متغیر مرکزی دارند که به شکلی پلکانی با رمزگذاری‌های پیاپی بقا (متغیر عام همه‌ی سیستم‌های تکاملی) حاصل می‌آید و تفکیک سطوح پیچیدگی از هم و تمایز سیستم‌ها را ممکن می‌سازد.

در سطح زیستی بدن‌های زنده را داریم که بر مبنای متغیر بنیادین بقا رفتار می‌کنند و سازماندهی کردارشان به شکلی است که بقای خود و محتوای اطلاعاتی‌شان (ژنوم‌شان) را بیشینه کنند. همین مفهوم بقا در سطح روانی به صورت لذت رمزگذاری می‌شود و با تکیه به سیستم پیچیده‌ی نوظهوری به نام نظام شخصیتی از بقا استقلال پیدا می‌کند. بنابراین در سطح روانی سیستمی خودبنیاد به نام نظام شخصیتی داریم که من خودآگاه و خودمختار نمودی شهودی از آن است، و این سیستم برای بیشینه کردن لذت تلاش می‌کند.

نظام‌های شخصیتی در پیوند با هم سیستم دیگری را پدید می‌آورند که نهاد خوانده می‌شود و شالوده‌ی لایه‌ی اجتماعی را بر می‌سازد. نهادها با قدرت کار می‌کنند و این متغیر مرکزی رفتارشان را تعیین می‌کند. در نهایت نظام‌هایی نمادین و مدارهایی پردازشی بر نهادها پدید می‌آید که به ظهور سیستم‌هایی رمزگانی می‌انجامد و این منش‌های فرهنگی بر محور متغیری مستقل عمل می‌کنند که معناست. پیشتر گفتیم و باز یادآوری می‌کنیم که آن چهار سیستم پایه (بدن، شخصیت، نهاد و منش) را هم برای ساده‌سازی با سرواژه‌ی «شب‌نم» مشخص می‌کنیم و این چهار متغیر مرکزی (قدرت، لذت، بقا، معنا) را با برجسب «قلبم» می‌نامیم.

وقتی از قدرت سیاسی سخن می‌گوییم به نوع خاصی از نهادهای اجتماعی اشاره می‌کنیم که کارکردشان بر همین متغیر مرکزی سطح اجتماعی تمرکزی یافته است. یعنی نهادهای سیاسی در سطح اجتماعی تا حدودی نزدیک به مدارهای پردازش خودآگاه در سطح روانی عمل می‌کنند و نزدیکترین چفت و بست را با متغیر مرکزی لایه‌ی حضور خویش برقرار می‌کنند. نهادهای سیاسی بر این مبنا نمونه‌ای از سیستم‌های خودارجاع هستند به شکلی خالص و فروبسته متغیر مرکزی خویش را در حلقه‌هایی پیاپی از پردازش به گردش در می‌آورند.

در مدل نظری زروان سطح اجتماعی از زمانی آغاز می‌شود که سه تن با هم پیوند پایداری برقرار کنند. این نکته بسیار اهمیت دارد که ارتباط دو نفره بخشی از نظم نهادین نیست و تنها وقتی از مرز سه نفر عبور کردیم با مفهوم قدرت روبرو می‌شویم. بر این مبنا نهادها سیستم‌هایی انسانی هستند که می‌توانند از سه تن تا صد چند میلیون نفر جمعیت داشته باشند و در هر سطحی از اندازه و پیچیدگی سیستم‌هایی ویژه را به دست می‌دهند. با این همه تمام این نمودها مستقل از بزرگی و ابعادشان در سطح اجتماعی قرار دارند و تابع قواعد سیستمی یکسانی هستند و همگی هم بر مبنای متغیر بنیادین قدرت کار می‌کنند. ساده‌ترین نهادها خانواده‌های هسته‌ای و گروه‌های دوستی کوچک هستند و بزرگترین‌هایشان در قالب امپراتوری‌ها و شاهنشاهی‌ها نمود می‌یابند.

تمدنی در جهان باستان و دنیای جدید نمی‌شناسیم که در فرهنگ آن گسستی سهمگین میان دو و سه وجود نداشته باشد. همه‌ی تمدن‌ها و همه‌ی نظام‌های روانی میان عدد دو و سه تمایزی چشمگیر قایلند و بسیاری‌شان این شکاف را میان شمار دوتایی یا سه تایی از چیزها نیز نشان می‌دهند. از خانواده‌های سه نفره‌ی خدایان مصری گرفته تا تثلیث مسیحی، و از قانون سه مغ که گویا در نظام حقوقی ایران باستان وجود داشته، تا هرمس سه بار ستوده شده، مدام با تقدس عدد سه رویارو می‌شویم، و در مقابل سکوت منابع دینی درباره‌ی دو را بیشتر می‌بینیم.

به همان نسبتی که ادیان سازمان یافته بر سه تمرکز کرده و آن را ستوده‌اند، دو در اسطوره‌ها و داستان‌های ادبی اهمیت داشته و دارد. از کشمکش میان خدایان دشمن خوبی مثل مردوک و تیامت یا اهورامزدا و اهریمن گرفته تا ارتباط مهرآمیز و انسانی زال و رودابه یا خسرو و شیرین. بر این مبناست که دو بیشتر با رابطه‌ای عاطفی و هیجانی و آکنده از مهر یا نفرت پیوند خورده و سه اغلب با ارتباطی سازمانی و نهادین و آفرینشگرانه مربوط دانسته شده است.

دو و سه از این نظر به جفت متضاد معنایی مهمی می‌مانند که ساختار کنش متقابل انسانی را در دو لایه‌ی متمایز پیکربندی می‌کند. در آنجا که دو حضور دارد، با رابطه‌ای دوسویه و به همین خاطر به نسبت ساده سروکار داریم.

رابطه‌ای که وقتی در بستر بازی بر سر منابع قرار می‌گیرد، به سادگی می‌توان آن را در یکی از چهار حالت برنده/برنده، برنده/بازنده، بازنده/بازنده، بازنده/بازنده گنجانند. این از آن روست که داد و ستد قدرت و لذت و بقا و معنا در فضایی که تنها دو تن در آن حضور دارند، ساخت و قالبی سراسر است و شسته و رفته پیدا می‌کند. منابع همیشه آشکارند و بازی‌هایی که برای در اختیار گرفتن‌شان اجرا می‌شود کمابیش از بیرون نمایان و خوانا هستند. به همین خاطر وقتی ارتباطی دوسویه است، کنش و واکنش‌ها به سادگی دریافت می‌شود و شیوه‌ی چفت و بست شدن کردارهای دو طرف و «قلبم»‌ای که به دست می‌آورند یا از دست می‌نهند صراحت و شفافیتی دارد. وقتی پای نفر سوم به میان کشیده می‌شود، کل الگوی بازی دگرگون می‌شود. حضور نفر سوم ارتباط دوسویه را متلاشی می‌کند و آن را به اندرکنشی محاسبه‌گرانه بدل می‌کند. چرا که در این حالت پیش‌بینی رفتار نفر سوم در هر اندرکنشی یک افزوده‌ی کلیدی محسوب می‌شود. برخلاف وضعیت ساده‌ی پیشین که من و دیگری با هم رویارو می‌شدند و من براساس رفتار دیگری کردار خود را انتخاب می‌کرد، این‌جا با من و دیگری‌ای سروکار داریم که در حضور نفر سوم با هم بازی می‌کنند. نفر سومی که معنای کردار دیگری را دگرگون می‌سازد. دیگر کافی نیست که من معنای رفتار دیگری را در تناسب با خویش دریابد. بلکه حالا باید معنای این رفتار از دید نفر سوم را نیز متوجه شود و براساس دگرگونی‌ای که در رفتار وی ایجاد می‌کند به آن واکنش نشان دهد. نکته‌ی مهمتر آن است که خود این نفر سوم هم یک دیگری تمام و کمال است. یعنی همزمان با رویارویی من و دیگری در حضور نفر سوم، بازی موازی و متداخل دیگری نیز در جریان است که در آن نفر سوم به دیگری، و دیگری به

نفر سوم بدل می‌شود. به همین ترتیب من هم هنگام رویارویی با هریک از دو بازیکن حریف، هم می‌تواند نقش دیگری را بپذیرد و دریافت‌کننده‌ی مستقیم کنش باشد، یا آن که در موقعیت قدری حاشیه‌ایِ نفر سوم قرار بگیرد و به طور نامستقیم از پیامدهای کردار تاثیر بپذیرد.

حضور نفر سوم معادله‌ی خطی و ساده‌ی میان من و دیگری را به یک معادله‌ی پیش‌بینی‌ناپذیر و پیچیده‌ی حل‌ناپذیر تبدیل می‌کند. دیگری در سرشت خویش موجودی است مسلح به اراده‌ی آزاد، همچون من، و بنابراین هرگز نمی‌توان درباره‌ی کردارهای آینده‌اش اطمینان خاطر داشت. دیگری در هر لحظه بسته به قلبی که انتظار دارد، و وابسته به انگاره‌ای که از دیگران و خودانگاره‌ای که از خویش در ذهن دارد، رفتاری را بر می‌گزیند. این رفتار به هر صورت منطقی درونی دارد و با قواعدی تنظیم می‌شود که خواندنی و فهمیدنی است. به همین خاطر اگر ارتباطی تنها دو سویه داشته باشد، قواعد حاکم بر آن به نسبت زود استخراج می‌شود و دو طرف با سرعتی چشمگیر موقعیت خود را نسبت به دیگری تعیین می‌کنند و بازی‌هایی پایدار و تثبیت‌شونده را مستقر می‌سازند.

وقتی پای نفر سوم به اندرکنش گشوده می‌شود، کل ماجرا شکلی متفاوت به خود می‌گیرد. در حضور نفر سوم، معادلات سراسر ارتباط من و دیگری با متغیری نوظهور تعریف می‌شود که پیش از این ناموجود بود. این متغیر قدرت است و از همین جاست که سطح اجتماعی آغاز می‌شود. نفر سوم عاملی اضافی است که به حکم دیگری بودن‌اش، خود از اراده‌ی آزاد و قدرت انتخاب برخوردار است. از این رو می‌تواند بر ضد من یا دیگری با دیگری یا من متحد شود، و در ضمن امکان اتحاد من و دیگری بر ضد خویش را هم فراهم می‌آورد.

در ارتباط دوسویه تعادلی در رویارویی دو اراده‌ی آزاد وجود داشت که به این ترتیب دستخوش فروپاشی می‌شود. دیگر اراده‌ی من یکی از نیروهای تعیین‌کننده‌ی پویایی رفتارها نیست و وزنه‌ای متعادل در شبکه‌ی ارتباطها محسوب نمی‌شود. من همواره در شبکه‌ای سه نفره در اقلیت قرار دارد، و این درباره‌ی همه‌ی من‌های حاضر در این شبکه راست است. یعنی در این فضای تازه اتحادهای همواره ناپایدار میان دو تن بر ضد سومی نیروی تعیین‌کننده است.

آن متغیر افزوده‌ای که در ارتباط دو سویه حاضر نیست و در روابط سه نفره نمود می‌یابد، قدرت است و آن متغیری است که از امکان تبانی دو تن بر ضد نفر سوم بر می‌خیزد. از این رو شالوده‌ی قدرت توافق و همگرایی و همکاری است. هرچند که همواره این «توافق با» در کنار «تقابل با» قرار می‌گیرد. وقتی دو نفر به سه نفر تبدیل می‌شوند و ارتباطهای پایدار و مداوم دو نفره، سه نفره می‌شود، برای نخستین بار سیستمی در یک سطح تازه از پیچیدگی ظهور می‌کند، و این همان است که نهاد خوانده می‌شود.

نهاد سیستمی است که عناصرش دست کم از سه انسان با روابطی مستمر در زمان تشکیل شده باشند. یعنی روابط سه نفره باید کمینه‌ای از تداوم و گستردگی را در زمان و مکان داشته باشد، تا قدرت در تاروپودشان آفریده شود. اگر سه تن زمانی منظم و پیوسته را با هم بگذرانند و ارتباطشان در هم تنیده باشد، نهاد را پدید می‌آورند و این سیستمی هم‌افزاست که سطحی نو از پیچیدگی را به سلسله مراتب حضور انسانی علاوه می‌کند. نهاد قواعدی دارد که از اندرکنش سه نفر بر می‌خیزد و به روابط دو نفره فروکاستنی نیست. همین روابط اما، در همه‌ی شمارگان بالاتر از سه کمابیش ثابت است و تنها در اعداد بسیار بزرگ است که رفتارهای توده‌ای را تولید می‌کند و شکلی از ساده‌سازی را بر می‌تابد. در این معنی، هر آنچه که از ارتباطهای انسانی در گروه‌های بزرگتر از سه نفره بر خیزد، پدیداری نهادی است و به سطح اجتماعی تعلق دارد. نهاد سیستمی است که همچون لایه‌ای نوظهور از پیچیدگی بر سطح روانشناختی و مرتبه‌ی پردازش عصبی - روانی «من» بر می‌نشیند. ارتباط من با دیگری، یعنی در آنجا که دو واحد از این من‌های خودآگاه و خودمختار با هم رویارو می‌شوند، همچنان در سطحی روانشناختی جریان می‌یافت و در همان لایه فروبسته باقی می‌ماند.

با حضور نفر سوم این ارتباط از زاویه‌ای هستی‌شناسانه ارتقا پیدا می‌کند و لایه‌ای نوپدید و خودسازمانده و هم‌افزا از رفتارها را در سیستم نوظهور نهاد نمایان می‌سازد. نهاد ممکن است خانواده‌ای کوچک باشد یا شرکتی اقتصادی با صدها کارمند، و یا کشوری و تمدنی با میلیون‌ها عضو. روابط حاکم بر همه‌ی این سیستم‌ها همسان است و بدنه‌شان را می‌توان

در یک دستگاه صوری یکسان و یکدست پیکربندی و پیش‌بینی کرد. همه‌ی این نهادهای خرد و کلان سیستم‌هایی هستند که لایه‌ی اجتماعی را در سلسله مراتب فراز پدید می‌آورند، و همه‌شان براساس متغیری مرکزی کار می‌کنند که همانا قدرت باشد.

قدرت در دستگاه نظری زروان همچون متغیری عینی و رسیدگی‌پذیر تعریف می‌شود که می‌توان به سادگی آن را به صورت حاصل ضرب «شمار گزینه‌های پیش‌روی سیستم» و «میانگین احتمال تحقق گزینه‌ی انتخاب شده» تعریف کرد. یعنی یک نهاد برآیندی از رفتارهای اعضای خود را شکل می‌دهد که رفتار سیستمی‌اش در سطحی اجتماعی است. این برآیند از تداخل و همگرایی/ واگرایی انتخاب‌های شخصی متکثر برمی‌آید. من‌هایی که عضو نهاد هستند بر مبنای قلب و ویژه‌ی خویش گرایش‌ها و سوگیری‌ها و خواسته‌هایی دارند که شبکه‌هایی بفرنج از همکاری‌ها و کشمکش‌ها، و بردارهایی پرشمار و پرتحرک از توافق‌ها و اختلاف‌ها را ایجاد می‌کند. سیستم نهادی در هر برش زمانی براساس برآیند این شبکه شماری از گزینه‌های رفتاریِ محتمل را پیش‌روی خود دارد و بسته به انسجام درونی خویش وقتی یکی از این گزینه‌ها را انتخاب می‌کند، احتمال مشخصی برای موفقیت را پیش‌روی خویش می‌گشاید. به همان شکلی که لذت در سطح روانشناختی پایداری سیستم شخصیتی را تضمین می‌کند و ماندگاری و توسعه‌اش را رمزگذاری می‌کند، در سطح اجتماعی هم قدرت متغیری است که همین کار را انجام می‌دهد. نهاد که سیستمی اجتماعی است، درست مانند نظام شخصیتی در سطح روانی و کالبد در سطح زیستی براساس پایداری‌اش در زمان «هستی می‌یابد» و از «وجود» برخوردار می‌شود. خویشکاری غایی سیستم‌های پیچیده پایدار ماندن در زمان و گسترش یافتن در مکان است. در سطح زیستی بقاست که در زنجیره‌هایی از پردازش بیوشیمیایی این آرمان عام را رمزگذاری و برآورده می‌کند. در سطح روانشناختی، همان بقا در مسیر تکامل مغزهای توسعه یافته در شبکه‌ی عصبی پاداش رمزگذاری مجدد می‌شود و مفهوم لذت را پدید می‌آورد که شاخص بنیادین کارکرد نظام‌های شخصیتی است.

از اندرکنش من‌های انتخابگر جویای لذتی که بر کالبد‌های پیگیر بقا سوار شده‌اند، سیستم نوظهور نهاد سر بر می‌کشد که به همان شکل پایداری در زمان و گسترش در مکان را هدف می‌گیرد، اما با متغیر تازه‌ی قدرت و رمزگذاری‌ای نو آن را بیان می‌کند. همچنان که بقا انسجام درونی و انضباط کارکردی بدن‌ها را نشان می‌داد و لذت کامیابی و موفقیت نظام‌های روانشناختی را باز می‌نمایاند، قدرت نیز نقشی مشابه را در سطح اجتماعی ایفا می‌کند.

بنابراین همان‌طور که زمانی گئورک زیمل حدود یک قرن پیش بیان کرده بود، ارتباط‌های دونفره و سه نفره با هم تفاوتی کیفی دارند.^۱ طبعاً زیمل در آن دوران این تفاوت را در چارچوبی سیستمی جای نمی‌داد و تنها به توصیف کلی و مبهم آن اکتفا می‌کرد. با این حال اصل داستان که شکاف کیفی میان گروه‌های دو نفره و سه نفره است در آثار او موضوع بحث بوده است. پژوهش‌های بعدی جامعه‌شناسانه هم نشان داده‌اند که گذار از دو به سه در مواردی مثل زبان جمعی، انگاره‌سازی از اعضای گروه و مشابه این‌ها تاثیرگذار است.^۲ آنچه گفتار ما به این سنت پژوهشی می‌افزاید، تاکید بر آن است که نهاد یعنی سیستم لایه‌ی اجتماعی از سه نفر به بالا شکل می‌گیرد و قواعد پایه‌اش در سراسر نهادها (مستقل از اندازه‌شان) کامبیش ثابت است. چرا که سطحی یکپارچه از سلسله مراتب پیچیدگی را در بر می‌گیرد و سیستم‌های تکاملی ویژه‌ی (نهاد) را پدید می‌آورد که متغیر پایه‌شان قدرت است. یعنی قدرت در شبکه‌ی ارتباط‌های پایدار سه نفر یا بیشتر است که پدیدار می‌گردد.

1 Levine and Leck, 2003.

2 Vedel, Holma and Havila, 2016: 139-147.

گفتار دوم: مهر و پیمان

مفهوم بنیادین ارتباط نیاز به آشنایی زدایی دارد. آن هم‌وارسی و نقد این پندار بدیهی است که هر نوع ارتباطی میان من و دیگری، در سطح اجتماعی می‌گنجد. این نکته البته درست است که هر رخدادی در سطح اجتماعی، بر محور یک ارتباط میان من و دیگری سوار شده است. با این همه باید این نکته را در نظر داشت که هیچ رخداد اجتماعی‌ای در خلأ رخ نمی‌دهد و همواره نفر سومی در کنار این اندرکنش به ظاهر دوسویه حضور دارد، که دسترسی متغیر قدرت به ارتباط را ممکن می‌سازد و رخداد یاد شده را همچون بند نافی به نهاد و سطح اجتماعی چفت و بست می‌کند.

این بدان معناست که ارتباط‌های دونفره‌ی محض، تا وقتی که نفر سومی بدان ورود نکرده، رخدادی نهادی نیستند و به سطح اجتماعی تعلق ندارند. البته دو نفره بودن و به ویژه دو نفره ماندن یک ارتباط امری نادر و کمیاب است. ارتباط‌ها همواره در شبکه‌ای از روابط اجتماعی قرار دارند و همیشه در بستری پیشینی از هنجارها و قواعد برآمده از نهادهای اجتماعی شکل می‌گیرند. هرچند من و دیگری می‌توانند با مرزبندی‌ای خودخواسته ارتباط دوسویه‌ی خویش را نسبت به مداخله‌ی نفر سوم نفوذناپذیر کنند. اما اغلب این مرزها نسبت به فشار قدرت نهادی شکننده و سست است و مصون داشتن‌اش از دست‌اندازی قواعد حاکم بر نهاد کاری دشوار است و مهارتی بندبازانه را می‌طلبد.

ارتباط دونفره گرم، صمیمانه و خصوصی و پرتکاپوست که به گرگ و میش سحرگاهی می‌ماند. یعنی فضایی حایل پدید می‌آورد که میان تصمیم‌های اراده‌گرایانه‌ی شخصی و کردارهای جمعی در یافته با اجبارهای نهادی جای می‌گیرد. فضایی که نقطه‌ی اتصال روز و شب یا تاریکی و روشنایی شباهت دارد. آن ناحیه‌ی بینابینی که در عرفان و حکمت ایرانی با رنگ سرخ رمزگذاری می‌شده است، چرا که به هنگام شفق و غروب آسمانی که نه سپید روزانه است و نه سیاه شبانه، سرخ است. از این جاست که سهروردی نام رساله‌اش را «عقل سرخ» نهاده است.

در این فضای حایل شرایط امکان برای ظهور نهاد فراهم می‌آید. یعنی به لحاظ تکاملی هر رابطه‌ی سه نفره‌ای در ابتدای کار یک بذر دو نفره داشته است. اگر بخواهیم سیر تحول نهادهای اجتماعی را در جوامع جانوری دنبال کنیم، همیشه به جفتی از نر و ماده می‌رسیم که هم‌آمیزی و هم‌آغوشی را همچون تجربه‌ای فارغ از دست‌اندازی قدرت بر می‌گزینند. این جفت هم‌آغوش حامل کهن‌ترین و رایج‌ترین بازی برنده-برنده‌ی تکامل یافته بر زمین هستند که عبارت است از جفتگیری و فرزندآوری.

در این رفتار که به شکلی پیشینی سرشتی دونفره دارد و تمایزهای جنسی را رقم می‌زند، من و دیگری نقش‌هایی متفاوت و توانمندی‌هایی نامتقارن دارند، اما بر محور انتقال ژنوم‌شان به نسل بعد بازی‌هایی برنده-برنده را طرح‌ریزی و اجرا می‌کنند. اما این ارتباط سراسر دو نفره غایتی دارد که همانا تولید مثل است و از این رو ارتباط دونفره به سرعت با زاده شدن فرزندان به مرتبه‌ی سه نفر ارتقا می‌یابد.

این جهش به دایره‌ی روابط سه‌نفره البته در جانورانی تحقق می‌یابد که خانواده تشکیل می‌دهند و جفت اولیه در نگهداری و پرورش فرزندان‌شان نقشی مشترک ایفا می‌کنند. در این معنا کهن‌ترین و عام‌ترین نهاد، خانواده است و این سیستمی تکاملی است که ویژه‌ی انسان نیست و در بسیاری از مهره‌داران و حشرات دیده می‌شود.

قواعد حاکم بر نهاد بر محور قدرت سامان می‌یابد. اهمیتی ندارد که با خانواده‌ی تک فرزند نهنگ‌های آبی سروکار داشته باشیم، یا خانواده‌ی پرجمعیت مورچگان و زنبوران که شهری پیچیده را بنیان می‌نهند. در هر صورت وقتی دو تن

به سه تن تبدیل می‌شوند، روابطی جدید از جنس قدرت در میانشان ایجاد می‌شود. کشمکش دو جنس برای سرمایه‌گذاری کمتر یا بیشتر بر پرورش فرزندان از این‌جا آغاز می‌شود و واگرایی انتخاب‌هایشان در زمینه‌ی بسامد و تعداد جفتگیری‌ها از همین نقطه بروز می‌کند.

وقتی جفت دو نفره به خانواده‌ی سه نفره تبدیل شد، هسته‌ی مرکزی نهادی اجتماعی تاسیس می‌شود. در بیشتر جانوران پیچیدگی توافقی‌ها و تعارض‌های برآمده از این سیستم از حد توانایی پردازشی مغزها افزون‌تر است. به همین خاطر در بیشتر جانوران خانواده - یعنی بنیادی‌ترین شکل نهاد- هرگز شکل نمی‌گیرد. در این گونه‌ها زوج اولیه پس از جفتگیری فرزندان را به حال خود رها می‌کنند. گاهی هم مادر (یا به ندرت پدر) سرپرستی فرزندان را برای مدتی کوتاه بر عهده می‌گیرند، اما چون جفت دیگر پی کار خود می‌رود، خانواده‌ی پایداری پدید نمی‌آید. این بدان معناست که رابطه‌ی گرم و صمیمانه و مهرآمیزی که دو جفت را به هم متصل کرده بود، به شکلی غیرجنسی در میان یک والد و فرزندش از نو برقرار می‌شود و همان چارچوب برنده - برنده‌ی متمرکز بر بقای ژنوم را هم حفظ می‌کند، بی‌آن‌که به پیچیدگی‌های سطح اجتماعی و معادلات بغرنج حاکم بر قدرت در نهادها برکشیده شود.

در موجوداتی اجتماعی مانند انسان که شکل غالب ارتباط‌هایشان اجتماعی است و نهادها در شبکه‌هایی در هم تنیده با هم تداخل می‌کنند و همدیگر را تشدید می‌کنند، آن ارتباط مهرآمیز دوسویه‌ی آغازین به دیباچه‌ای زودگذر و ناپایدار فرو کاسته می‌شود. یعنی به همان ترتیبی که در جانوران ساده‌تر، درجه‌ی پیچیدگی مغز به ظهور نهادهای پایدار مجال نمی‌دهد، در انسان و جانورانی مانند مورچه و موربانه نیز پایداری و ثبات و گسترده‌ی نهادها و سیستم‌های سطح اجتماعی چندان است که آن ارتباط مهرآمیز کهن را به سنگواره‌ای فرعی و بذری کوتاه‌عمر فرو می‌کاهد.

در جوامع انسانی همچنان مهر میان زن و مرد و مهر میان والد و فرزند شالوده‌ی مرکزی نهادهای اجتماعی را بر می‌سازد و بدنه‌ی بازی‌های برنده - برنده را ساماندهی می‌کند، اما این ارتباط که در اصل سرشتی دونفره و دوسویه دارد، زیر سیطره‌ی قواعد نهادی مسخ می‌شود و در پویایی قدرت غرقه می‌گردد. به همین خاطر است که مهر و ارتباط صمیمانه‌ی دو نفره همچنان تجربه‌ای درخشان و خالص و ارجمند باقی می‌ماند، اما در بستر روابطی سه نفره صورتبندی و فهم می‌شود.

بزرگداشت ارتباط دونفره در ظرفی سه نفره انجام می‌پذیرد که از سوی گفتمانی را براساس ارج و ارزش مهر بنیان می‌نهد، و از سوی دیگر با همین ابزار گفتمانی آن را به قدرت گره می‌زند و مسخ‌اش می‌کند. ارتباط دونفره که شالوده‌اش مهر است، با این ترفند به امری هنجارین دگردیسی می‌یابد و در شکل عشق صورتبندی می‌شود و موضوع روایت‌پردازی قرار می‌گیرد.^۱ امری قاعده‌مند که براساس چارچوب‌های قدرت اجتماعی شکل می‌گیرد و باید‌ها و نباید‌ها و شایست‌ناشایست نهادین سمت و سویش را تعیین می‌کند.

بنیاد ارتباط دونفره مهر است. ارتباط دو نفره‌ای که از دست‌اندازی قدرت مصون باشد، امری بسیار شکننده و ناپایدار است. چرا که فقط و فقط به اراده‌ی آزاد دو من خودمختاری بند است که ممکن است هر لحظه انتخاب و خواست خویش را دگرگون سازند. اما همین است که شیرازه‌ی ارتباط پایدار دونفره را بر می‌سازد. چرا که در غیاب مهر، این ارتباط به سرعت گسسته می‌شود و نیرویی بازدارنده مثل چفت و بست‌های قدرت مدار سطح اجتماعی نیست که من و دیگری را در ارتباطی میخکوب کند و تثبیت نماید.

از این‌روست که ارتباط‌های دونفره همواره مهرآمیز است. مهر شیوه‌ای هنرمندانه و زیبایی‌شناسانه از تاسیس بازی‌های برنده - برنده‌ی گذراست که من و دیگری بسته به شرایطی یگانه و تکرارناپذیر، مدیریت و ساماندهی‌اش می‌کنند. شکل تکاملی و باستانی آن مهر جنسی میان زن و مرد است که با برآورده کردن هدف خویش که زایش فرزند و گذر کردن‌اش از سن آسیب‌پذیری کودک است، به فرجام خود می‌رسد. اما گذشته از این برنامه‌ی کهنسال تکاملی، صورت‌های گوناگون

۱ درباره‌ی تفکیک مهر از عشق و دیدگاهم درباره‌ی روند دگردیسی مهر به عشق در کتاب «مهرنسک» شرحی مفصل آمده است (وکیلی، ۱۴۰۰-ب).

دیگری از ارتباط دوسویهی مهرآمیز را می‌توان سراغ کرد که ممکن است مثل پیوند میان دو دوست یا ارتباط مادر و فرزند مهرآمیز و صمیمانه و گرم باشد، اما فاقد محتوای جنسی باشد.

مهر در گذار ارتباط دونفره به سه نفره همچنان باقی می‌ماند. اما آن شکل خصوصی و پویایی پرهیجان قبلی‌اش را از دست می‌دهد. ایرانیان باستان ایزد مهر را نماینده‌ی دو مفهوم متمایز می‌دانستند که یکی‌اش عشق و محبت است و دیگری عهد و پیمان، و این‌ها دو سویه‌ی مهر در سطح روانی و اجتماعی هستند. ارتباط دونفره‌ای که هنوز در سطح روانشناختی قرار دارد و به قدرت نهادی آغشته نشده، امری پرتکاپو و پرمجراست که محتوای هیجانی-عاطفی آن بر سویه‌ی عقلانی-محاسباتی‌اش غلبه دارد. مهری که در این‌جا می‌بینیم همان محبتی است که میان من و دیگری جاری می‌شود و ممکن است محتوایی جنسی یا غیرجنسی داشته باشد.

وقتی ارتباط سه نفره شد و به مرتبه‌ای اجتماعی برکشیده شد، جریان یافتن قدرت در اندرکنش‌ها، معنا و مفهوم‌شان را دگرگون می‌سازد. با این همه مهر چندان نیرومند است که از این گذار جان سالم به در می‌برد و در تناسخی نو در سطح اجتماعی خود را بازسازی می‌کند. در این حالت مهر به پیمانی میان من و دیگری‌ها بدل می‌شود و قراردادی اجتماعی را بر می‌سازد. قراردادی که هسته‌ی مرکزی‌اش همچنان بر مهر دو نفره‌ی میان هردو عضو نهاد اشتوار شده، که این بار در زمینه‌ای از دیگری‌ها جای گرفته است.

به تعبیری مهر پرهیجان خصوصی وقتی در سطحی اجتماعی بازساماندهی می‌شود، به امری عمومی مربوط می‌شود که پیوند من و دیگری‌ها را تنظیم می‌کند. همچنان محور ارتباط بازی‌های برنده-برنده باقی می‌ماند و همانند پیش بالا رفتن قلبم من در کنار دیگری غایت ارتباط است. اما در این‌جا این امر در شبکه‌ای از روابط پیچیده ممکن می‌شود و سلسله‌هایی از انتخاب‌ها و ترجیح‌های واگرا را در یک مجموعه گرد می‌آورد و به این ترتیب همبسته ساختن خواست‌های ناهمسان من و دیگری‌ها را در بستر پیمانی و عهدی اجتماعی صورتبندی می‌کند، که به نوبه‌ی خویش به هنجارهای سیستم نهادی مجال ظهور می‌دهد. در سطح پیشا-اجتماعی، در آنجا که من و دیگری با هم ارتباطی دوسویه دارند، اما هنوز نفر سومی در کار نیست و قدرتی تراوش نشده، هر لغزشی در ارتباط می‌تواند به گسسته شدن‌اش بینجامد. من و دیگری به همین خاطر برای حفظ ارتباط ناگزینند تا مدام برنده-برنده بودن بازی‌هایشان را واریسی کنند و از حقیقی بودن مهری که میان‌شان وجود دارد خاطرجمع شوند. چرا که در غیاب مهر و به محض رخنه‌ی بازی‌های برنده-بازنده در این میان، ارتباط یکسره گسسته می‌شود.

در سطح اجتماعی اما چنین وضعیتی را نمی‌بینیم. وقتی ارتباط من و دیگری در شبکه‌ای سه نفره جای گرفت و زمانی که مهر به پیمان تبدیل شد، هنجار گروه است که پیوستن و گسستن را تنظیم می‌کند. یعنی در این حالت امکان دارد بازی‌هایی برنده-بازنده در جریان باشد و من و دیگری به خاطر فشار قدرتی که از سوی نفرهای سوم اعمال می‌شود، از گسستن ارتباط ناتوان باشند. در این حالت است که کین شکل می‌گیرد. کین نتیجه‌ی میخکوب شدن ارتباطی نهادی است که من و دیگری گرفتار در آن، خواهان‌اش نیستند.

رابطه‌ی میان من و دیگری وقتی در نهاد تبلور یافت و به قواعد قدرت تن در داد، دیگر امری انتخابی و آزاد نیست که یکسره در اختیار من باشد. در این‌جا قواعد سیستم نهاد است که تعیین‌کننده است و من تنها بسته به موقعیت و نقشی که در نهاد دارد و سهم و بهره‌ای که از قدرت سیستم می‌برد، می‌تواند روابط خود را بگسلد یا پایدار سازد. در این شرایط است که من و دیگری در چرخ دنده‌ی روابطی تثبیت شده و مستحکم گرفتار می‌شوند که در سطحی اجتماعی برای پایداری سیستم نهاد کارساز است، اما در سطحی روانشناختی به کاسته شدن از قلبم من می‌انجامد و از این‌رو کین و نفرت من نسبت به دیگری درگیر در ارتباط را موجب می‌شود.

در این معنا، کین مفهومی است که در سطح اجتماعی زاده می‌شود. در سطح روانشناختی و در لایه‌ی ارتباط دو نفره‌ی محض، کین امری بسیار زودگذر و ناپایدار است. چون به جدا شدن دو کینه‌توز و فاصله‌گیری‌شان از هم منتهی می‌شود. تنها پس از تکامل یافتن نظام اجتماعی و سنگواره شدن روابط در دل قواعد قدرت است که کین به امری جانگناه

و مداوم و فراگیر تبدیل می‌شود. تنها در این بستر است که می‌توان مواردی را دید که دو تن سال‌ها نسبت به هم کین داشته باشند و نفرت بورزند.

گذشته از واژگونی‌هایی عاطفی از این دست، ویژگی مهمی که در گذار از ارتباط دو نفره به سه نفره دگرگون می‌شود، آزادی است. چون همواره از نهاد هنجارها و اجبارهایی تراوش می‌کند و بخشی از آزادی فردی در این‌روند از دست می‌رود. صنعتگری که به صنفی می‌پیوندد، شهروندی که عضو حزبی می‌شود، و کسی که عضویت در کلیسای و پیروی از فرقه‌ای را برمی‌گزیند در نخستین گام می‌پذیرند که دایره‌ی انتخاب‌های آزادانه‌شان را به اندازه‌ی میانگین گزینه‌های رایج در آن نهاد چروکیده کنند. این‌روند البته با دسترسی به گزینه‌هایی نو و آزادی‌هایی نوساخته نیز همراه است. اما چه بسا که آن چروکیدگی از این گستردگی بسی افزونتر باشد.

به همین شکل زن و مردی که ارتباط دونفره‌شان را با ازدواج به رابطه‌ای اجتماعی تبدیل می‌کنند، باید توجه داشته باشند که گذاری در سرشت روابطشان رخ می‌نماید و امری خصوصی و شخصی و روانشناختی در پیوند با نهادها به امری قدرت‌مدار و اجتماعی بدل می‌شود. چنین گذاری در آنجا که قصد پروردن فرزند، یا همکاری اقتصادی در قالب خانواده در میان باشد بسیار سودمند و کارساز است. اما اگر زن و مردی به سودای تداوم بخشیدن به مهر جاری در ارتباطی دونفره چنین کنند، به سادگی آن را بر باد می‌دهند، بی‌آن‌که در این رهگذر جایگزینی ارجمند دریابند.

در سطح روانشناختی و ارتباط دو نفره، ارتباط همواره با مهر همراه است و در غیاب مهر از هم فرو می‌پاشد. در سطح جامعه‌شناختی و ارتباط سه نفره، مهر به مثابه پیمان ممکن است با پیمان‌شکنی همنشین باشد و محبت میان اعضای یک سیستم نهادی ممکن است با کین و نفرت جایگزین گردد، و این ارتباط تا زمانی که پایداری کل سیستم نهادی را خدشه‌دار نکرده، همچنان تداوم می‌یابد. این قاعده‌ای تکاملی‌ست که بازی‌های برنده - بازنده یا بازنده - برنده در نهایت به بازی‌های بازنده - بازنده منتهی می‌شوند و به گسسته شدن ارتباط دامن می‌زنند. یعنی روشن است که عهدشکنی و بی‌اعتبار شدن قرارداد اجتماعی در نهایت سازوکارهای نهاد اجتماعی را فلج می‌کند و آن را با لطمه‌ی بسیار از کار می‌اندازد. با این همه پایداری سیستمی اجتماعی که براساس مدارهای قدرت کار می‌کند، از پایداری تک ارتباط‌های گاه بیمار و گاه شوروانه‌ی تنیده شده در اندرون‌اش بیشتر است و به همین خاطر آن علف‌های هرز می‌توانند در این کشتزار بارآور نشو و نما کنند.

ارتباط‌های دو نفره در نهایت شالوده‌ی روابط انسانی هستند. بالاترین تراکم از قلبیم در ارتباط‌های مهرآمیز پرشور و گرمی نمود می‌یابند که دونفره هستند و دونفره باقی می‌مانند. خواه ارتباط پرمعنای دو دوست باشد، یا شادکامی هم‌آغوشی دلداری با دلداده‌ای، یا تندرستی مهری مادرانه که فرزند را از خطر مصون می‌دارد، همواره در ارتباط دونفره‌ی خصوصی است که بیشترین حجم از قدرت و لذت و بقا و معنا رد و بدل می‌شود.

در ارتباط‌های دونفره است که آزادی مطلق من و دیگری برآورده می‌شود و از این‌رو من و دیگری مجال رشد کردن پا به پای یکدیگر را پیدا می‌کنند. تنها در این جاست که خودمختاری من و دیگری محترم شمرده می‌شود و از این‌رو تمرین آزادی اراده با مهارت یافتن در احترام به اراده‌ی دیگری ترکیب می‌شود. آنچه که اخلاق و خلق و خوی انسانی می‌دانیم، در ارتباطی دونفره است که بروز می‌یابد و تمرین می‌شود، پیش از آن که در ساختار سیستم‌های اجتماعی نهادینه شود.

روابط اجتماعی تنها زمانی درست و سودمند و بی‌حاشیه‌اند که بر ارتباط‌های دونفره‌ی غنی و پرشور استوار شده باشند. بر این مبنا می‌توان راهبردی پیشنهاد کرد که قرارداد اجتماعی را از سطح خرد به کلان بازسازی کند و دست من را در مقام کنشگر غایبی برای بازسازی روابط انسانی‌اش گشوده سازد. آزادی که بستر زایش نهادهای قدرت‌مدار در سیاست ایرانی شهری است، از مجرای مهر با قدرت پیوند برقرار می‌کند و بر همین اساس است که حالت‌های برساخته و زیانمند برآمده از مسخ شدن نهادی مهر (عشق، کین، آز، حسد...) تا این پایه در سنت ایرانی آماج حمله بوده‌اند و آزادی در رهایی از آنها تعریف می‌شده است.

رابطه‌ی انسانی دونفره باید این چهار شاخص را برآورده کند:

- ۱) تنها و تنها میان من و دیگری جاری باشد و هیچ نفر سومی حق مداخله در آن را نداشته باشد؛
- ۲) قلبم من و دیگری در جریان آن افزایش یابد، هرچند این افزایش هرگز در من و دیگری به یک اندازه نیست و یک شکل هم ندارد؛
- ۳) انتخاب‌های مشترک و کردارهای جاری میان من و دیگری براساس آزادی اراده‌ی کامل دو سو شکل بگیرند و از هر قید و بندی جز خواستِ خالصِ منِ رها باشند،
- ۴) بازی‌های برنده - برنده مبنای ارتباط باشد و رخنه‌ی هر بازی دیگری در ارتباط مدام توسط هر دو سوی ارتباط رصد و ریشه‌کن شود.

بنابراین ارتباط دونفره و مهری که در آن میان زاده می‌شود زیربنای شکل‌گیری نهادی قدرتمند است که بر پیمانی استوار متکی باشد. این پیمان نیرومند تنها در حضور مهر استقرار می‌یابد و شرط زاده شدن‌اش انتخاب‌های آزادانه و سنجشگرانه‌ی من‌هایی است که در سطح ارتباط‌های دونفره‌شان فارغ از قدرت به دیگری می‌نگرند. از این‌جا برمی‌آید که نهاد نیرومند، در اصل زاده‌ی من‌های آزاد است. این قاعده‌ایست دیرپا که دشوار درک می‌شود و سخت تحقق پیدا می‌کند. اما استوارترین نهادها را پدید می‌آورد و آزادترین انسان‌های اجتماعی شده را پشتیبانی می‌کند.

حوزه‌ی تمدن ایرانی انگار تنها بستر تاریخی‌ای باشد که این شکل خاص از نهادها در آن شکل گرفته و غلبه یافته باشند. در باقی تمدن‌ها تعارضی میان آزادی من‌ها و اقتدار نهادها دیده می‌شود که در نهایت به الغای آزادی من و استیلای انضباط برونزاد نهادی منتهی می‌شود. روند انحطاط جامعه‌ی ایرانی طی قرن گذشته تا حدودی با غلبه‌ی چنین سرمشقی همگام بوده است. سرمشقی برخاسته از تمدن اروپایی که زیر چتر مدرنیته جهانگیر شده و در ایران زمین نیز به بازآرایی عمیق مدارهای قدرت و منسوخ شدن نظم‌های نهادی قدیمی انجامیده است. با این حال من‌های آزاد در این بستر جغرافیایی - تاریخی چندان نیرومند و سرکش هستند که انضباط برونزاد نهادی را بر نمی‌تابند، و این عاملی است که از سویی نظم و ترتیب‌های سنتی پیشامدرن را زیر فشار مدرنیته فرسوده و ویران ساخته، و از سوی دیگر به خاطر مقاومت من‌ها از نهادینه شدن مدرنیته جلوگیری کرده است.

جامعه‌ی آشوب‌زده‌ی ایران امروزین نتیجه‌ی فشار خرد کننده‌ی این دو آسیاسنگ است. براساس آنچه که درباره‌ی تفکیک روابط دونفره و سه نفره گفتیم، سه پیشنهاد می‌توان در این بین مطرح کرد تا شاید از رهگذارشان بار دیگر آشتی‌ای میان من‌های آزاد و نهادهای مقتدر برقرار گردد.

پیشنهاد نخست: من باید به ازای عضویت در هر نهاد، دست کم یک رابطه‌ی دونفره‌ی سودمند و عمیق داشته باشد. یعنی حضور من در هر نهاد باید دست کم یک ارتباط دو نفره‌ی خصوصی عمیق و خودخواسته را در کنار ارتباط‌های سه نفره‌ی هنجارین و قاعده‌مند داشته باشد. این بدان معناست که اراده‌ی آزاد من و پیوند مهرآمیزی که من با دست کم یک دیگری عضو نهاد دارد، عضویت من در آن را تضمین می‌کند. اگر این پیوند گسسته شود و نتوان با ارتباط دونفره‌ی مهرآمیز دیگری جایگزینش کرد، من باید آن نهاد را ترک کند. پیمان اجتماعی در شرایطی که مهر و محبتی وجود نداشته باشد، امری صوری و تخیلی و اجبارآمیز است و محتوای معنا و لذت کافی ندارد تا قدرت جاری در سیستم نهاد را پشتیبانی کند.

پیشنهاد دوم: من باید قراردادهای اجتماعی را براساس قواعد مهرآمیز شکل گرفته در ارتباط دونفره‌اش پیکربندی کند. من و دیگری در ارتباط دو نفره بیشترین حساسیت را نسبت به بازی‌های برنده - بازنده دارند. به همین خاطر اخلاقی‌ترین ارتباط‌ها همان است که آزادانه و دونفره باشد. بازسازی پیمان اجتماعی و هرس کردن قواعد نامعقول و ناکارآمد تنها زمانی ممکن می‌شود که معیاری بیرونی و بنیادی‌تر برای محک زدن‌اش وجود داشته باشد و این معیار همان ارتباط مهرآمیز دونفره است. مهر در مقام قرارداد اجتماعی مشتقی و برآمده‌ای از مهر در معنای عشق و محبت است و اگر پیوندی میان این دو برقرار نباشد به گیاهی مصنوعی و درختی بی‌ریشه شبیه می‌شود.

پیشنهاد سوم: من باید از روابط خصوصی خود سرسختانه در برابر مداخله‌ی نفر سوم حفاظت کند. ارتباط دو نفره باید ماهرانه و زیرکانه در برابر رخنه و مداخله‌ی قواعد هنجارین عایق‌بندی شود. تنها زمانی که پیوند مهرآمیز دونفره کارکرد خود را از دست داد، تداوم‌اش به قراردادی و پیمانی نیاز پیدا می‌کند. در حضور چنین پیمانی می‌توان همان ارتباط را در سطح اجتماعی با روابطی سه نفره ادامه داد، اما باید در نظر داشت که این رابطه ماهیتی متفاوت از ارتباط دونفره دارد. در این معنی گذار از ارتباط دو نفره به سه نفره نقطه‌ای مهم و گرانیگاهی سرنوشت‌ساز در پویایی سیستم‌های اجتماعی است. پیوند میان من و دیگری در ارتباط دو نفره همچنان بر اراده‌ی آزاد «من»ها تکیه می‌کند و از پویایی و تعیین درونزادِ کردارهای خودمختار و خودبنیاد بهره‌مند است. با این حال در گذر از سطح دونفره‌ی روانشناختی به سه‌نفره‌ی جامعه‌شناختی، مضمون مهر از محبت به پیمان گذر می‌کند. وقتی این ارتباط سه نفره می‌شود، مفهومی نو از «ما» شکل می‌گیرد و انگاره‌ی دیگری‌ها از من به نیروی الزام‌آور و تعیین‌کننده‌ی رفتار بدل می‌شود. در این شرایط اراده‌ی آزاد انسانی بخشی از نیروی خود را از دست می‌دهد، و این همان بخشی است که در قالب قدرت در نهادهای اجتماعی به گردش می‌افتد. اراده‌ی خودبنیاد من در هنگام چفت و بست شدن با نهاد فرسوده می‌شود و کاستی‌ای را تاب می‌آورد، که از محدود شدن دامنه‌ی کردارهای ممکن، پایین آمدن درجه‌ی آزادی رفتارها، و برداشت بخشی از نیروی من و سرمایه‌گذاری‌اش بر نظم نهاد ناشی می‌شود.

گذار از ارتباط دو نفره به سه نفره شالوده‌ی نظم‌های نهادین را بر می‌سازد و به این ترتیب نقطه‌ی ظهور امر سیاسی است و شرایط امکان برای زایش نهادهای سیاسی را فراهم می‌آورد. مدارهای قدرت شبکه‌های ظریفی از توافقات و تقابل‌ها هستند که بر شبکه‌ای با سه عضو یا بیشتر می‌رویند و وقتی به قدر کافی تناور شدند، نهادهای متمایزی را مرزبندی می‌کنند و چاهسارهایی برای انباشت و برداشت قدرت سیاسی را ایجاد می‌کنند.

به همان ترتیبی که استخوان‌بندی‌ای از ارتباط دونفره در بطن نهادها همچنان حضور دارد و جریان یافتن مهر و اخلاق برخاسته از آن را در سطحی اجتماعی ممکن می‌سازد، نظم‌ها و هنجارهای نهادین هم بر ارتباط‌های دو نفره فشار وارد می‌کنند و برای جذب و هضم آن در خویش نیرو اعمال می‌کنند. به این ترتیب من‌ها در بافت اجتماعی‌شان هرگز از خودمختاری و آزادی بیشینه‌شان برخوردار نیستند، و اصولاً بخش مهمی از این آزادی را به در قالب بهره‌مندی از قدرتی نهادین تجربه می‌کنند که از جایگیری‌شان در موقعیت‌های نهادی و دسترسی‌شان به آن منابع انباشت و برداشت قدرت ناشی می‌شود. منابعی که از اضافه‌بار برداشته شده‌ی آزادی خودشان و دیگران زاییده شده است.

بخش دوم: سیر تکامل دولت در ایران زمین

گفتار نخست: گذار به دولت‌شهر

گفتیم که ارتباط سه نفره‌ای برسازنده‌ی نهادهای اجتماعی و گره‌گامی سیستمی که پدیداری نو و هم‌افزا به نام «جامعه» در آن ظاهر می‌شود. به این ترتیب نهاد سیستم تکاملی نوپدید است که از اندرکنش‌های انسانی سطوح زیرین بر می‌خیزد و بر مبنای متغیری مرکزی کار می‌کند که همانا قدرت باشد. یعنی من و دیگری‌ها وقتی وارد رابطه‌ی سه نفره شدند، در تار و پود مدارهایی نوپا از قدرت گیر می‌کنند و نهادی را بر می‌سازند که هدف تکاملی‌اش بیشینه کردن قدرت درونی خویش است. قدرتی که با زبانی ساده می‌توان آن را با دو متغیر دامنه‌ی آزادی و پشتوانه‌ی منابع تعریف کرد و به صورت «شمار گزینه‌های مجاز پیشروی سیستم ضریب میانگین احتمال تحقق گزینه‌ای که نهاد برمی‌گزیند» کمیته برایش در نظر گرفت.

قدرت در واقع از ترکیب دو متغیر بنیادین و مهم بر می‌خیزد که عبارتند از آزادی (مثبت و منفی، در من- دیگری‌ها) و منابع (چیزها و رخدادهای جهان که پشتیبان بقای من- دیگری‌ها هستند). یعنی ظهور این سیستم‌های تکاملی نوپا (نهادهای) در گروهی گره خوردن جریان‌ها و روندهایی است که در سطح زیست و روانی استقرار یافته‌اند و اگر در قالب ارتباطی پایدار و سه نفره با هم دربیامیزند و تخمیر شوند، شالوده‌ی نظامی نو و سطحی بالاتر از پیچیدگی را بر می‌سازند. تمام نهادهای اجتماعی از قدرت بهره‌مندند و برای بیشینه کردن این متغیر عمومی با هم رقابت و بده بستان می‌کنند. با این همه در میان‌شان برخی نهادها را داریم که به طور خاص برای رمزگذاری و سازماندهی و مدیریت قدرت تخصص یافته‌اند، و این‌ها نهادهای سیاسی هستند. این نهادها ممکن است در پیوند با سازماندهی بدن‌ها نهادهای نظامی را ایجاد کنند یا با سطح فرهنگ و منش‌ها در بیامیزند و نهادهای مذهبی اقتدارگرا را پدید آورند. گرانیگاه همه‌ی این‌ها اما، نهادی مرکزی و کلیدی است که دولت خوانده می‌شود و مرکز اصلی رمزگذاری و ساماندهی به سلسله مراتب قدرت در جامعه است.

دولت - و در بیانی عام‌تر نهاد سیاسی - سامانه‌ایست که به طور مستقیم با متغیر مرکزی لایه‌ی اجتماعی یعنی قدرت سروکار دارد و آن را رمزگذاری و پردازش می‌کند و از این نظر کارکردش با ژنوم در سلول زنده یا سیستم مغزی پاداش در سطح روانی یا زبان در سطح فرهنگی شباهت دارد، که آن‌ها نیز ماشین‌های رمزگذاری و پردازش متغیر مرکزی لایه‌ی خودشان هستند.

وقتی از دولت در مقام نهادی پیچیده و خودبنیاد سخن به میان می‌آید، اغلب این نکته نادید انگاشته می‌شود که این سیستم اجتماعی نشانگر عبور از آستانه‌ای از پیچیدگی است. یعنی دولت تنها در جوامعی شکل می‌گیرد که از آستانه‌ای از پیچیدگی برخوردار باشند. این حد تنها در بستر تمدن‌ها برآورده می‌شود. یعنی پیشاپیش باید شبکه‌ای از شهرها با راه‌ها به هم متصل شده باشند، تا در این زمینه دولت ظهور کند. این بدان معناست که بخش بزرگی از پهنه‌ی مسکونی کره‌ی زمین (آمریکای شمالی، سیبری، هندوچین، بدنه‌ی شبه‌قاره‌ی هند، آفریقای زیرصحرای) تا پیش از دوران مدرن برای بخش عمده‌ی تاریخ خود دولتی درونزاد و بزرگ پدید نیآورده‌اند، چون تمدنی خودبنیاد و بومی تاسیس نکرده بوده‌اند.

در این مناطق تنها جوامع گردآورنده - شکارچی گسترده، امیرنشین‌های محلی و قلمروهای قبیله‌ای را داریم که البته سلسله مراتب سیاسی خاص خود را دارند، اما اغلب از شهرنشینی و بازرگانی پیشرفته و نویسایی بی‌بهره‌اند و بنابراین از ملزومات سیستمی استقرار دولت بی‌بهره‌اند.

این وابستگی دولت به تمدن امری است که در همه‌ی پژوهش‌های جدی درباره‌ی تاریخ دولت نادیده انگاشته شده است. گویی که دولت امری بدیهی است که خود به خود در هر شرایطی می‌تواند پدیدار شود. چنین بی‌دقتی‌ای از سویی به ابهام در تعریف دولت انجامیده و از سوی دیگر الگوهایی بسیار مهم - مثل غیاب دیوانسالاری‌های پیچیده و نویسا در پهنه‌هایی بزرگ - را نادیده انگاشته است. تنها با توجه به وابستگی نهاد دولت به آستانه‌ای از پیچیدگی است که خط سیر تاریخی این نهاد فهم‌پذیر می‌گردد و می‌شود حضور و غیابش در زمینه‌های جغرافیایی گوناگون را تحلیل کرد. بر همین مبنا این نکته که کهن‌ترین دولت‌های زمین در جغرافیای ایران پدید آمدند و گذارهای عمده‌ی پیچیدگی نهاد سیاسی در این منطقه طی شده، توجیه‌پذیر می‌گردد. چون ایران کهن‌ترین تمدن کره‌ی زمین است و برای دو سه کل تاریخ پنج هزار ساله‌ی بشر بزرگترین شبکه‌ی شهرها - راه‌ها را در خود جای می‌داده است.

پیشتر در کتاب «ایران؛ تمدن راه‌ها» بحث کرده‌ام که ایران زمین بی‌شک کهن‌ترین خاستگاه تمدن است.^۱ برای نخستین بار انقلاب کشاورزی در این قلمرو تحقق یافت و یکجانشینی در این منطقه پا گرفت. به همین خاطر قدیمی‌ترین شهرها و روستاها و اولین دولت فراگیر، ایرانی هستند. توجه داشته باشید که وقتی از تمدن ایرانی سخن می‌گوییم، به حوزه‌ی جغرافیایی مشخصی اشاره می‌کنیم که شبکه‌ای از شهرهای درهم پیوسته را در خود می‌گنجاند و زیست‌جهانی مشترک را برای باشندگان‌اش فراهم می‌آورده است. قلمروی و تمدنی که در متون دانشگاهی و روایت رسمی از تاریخ به شکلی آشکارا نامعقول و علم‌ستیزانه نادیده انگاشته شده است.

حوزه‌ی تمدن ایرانی - مانند حوزه‌ی تمدن رومی و چینی و مصری - قلمروی جغرافیایی است که در مقام یک سیستم کلان اجتماعی از مرزبندی و سازمان یافتگی نمایانی برخوردار بوده و درون و بیرون‌اش از هم جدا باشد.

رمزگذاری قدرت و هویت جمعی در این قلمرو بسیار پیچیده‌تر و کارآمدتر از تمدن‌های دیگر بوده و مرزبندی‌اش با محیط بیرونی‌اش هم شفاف‌تر و صریح‌تر از سایر جاها بوده است. چرا که تنها در این جاست که ما با دولت‌های پایدار نماینده‌ی تمدن برای هزاره‌هایی طولانی سروکار داریم. با این اوصاف این که نام ایران و تمدن ایرانی در متون علمی به تابویی دانشگاهی تبدیل شده، جای شگفتی دارد و استیلای ایدئولوژی‌های سیاسی بر حقیقت‌جویی علمی را نشان می‌دهد.

به همان شکلی که درباره‌ی قلمرو خاوری، قرن‌ها پیش از ظهور دولت متمرکز چین و مدت‌ها پیش از «چینی شدن» جمعیت و زبان‌اش نام تمدن چینی را به کار می‌بریم، و درست به همان ترتیبی که در غیاب دولتی پایدار و فراگیر و وحدتی زبانی و سیاسی به چیزی به نام تمدن اروپایی قایل هستیم، سراسر آنچه که در حوزه‌ی تمدن ایرانی جای می‌گیرد را نیز باید ایرانی بخوانیم و نه به هیچ نامی دیگر.

آنچه تمدن چینی می‌خوانیم، تازه در اواخر قرن ۳۱ تاریخی (ق ۳ پ.م) یک دولت پایدار «چینی» پدید آورد که زبان و فرهنگی چینی داشت و به قوم هان مربوط بود، و این دولت عملاً در سراسر دو هزار سال پس از آن هرگز جز برای دوران‌هایی بسیار کوتاه کل قلمرو تمدن چینی را زیر فرمان نداشت. به همین ترتیب تاریخ سه هزار ساله‌ی تمدن در قلمرو اروپایی تنها برای چهار قرن دولتی فراگیر (روم) را تجربه کرده است، و این دولت که ماهیتی دریایی داشت هرگز سراسر قلمرو اروپا را فتح نکرد و به کرانه‌های دریای مدیترانه محدود ماند. فاتحان بعدی از شارلمانی گرفته تا هیتلر نیز هرگز نتوانستند یک دولت متمرکز و پایدار اروپایی تاسیس کنند.

با این حال همه‌ی متون مرجع به سه هزار سال تاریخ تمدن چین و اروپا اقرار دارند و این درست هم هست. چون نیمه‌ی غربی قلمرو تمدنی چین بخشی از پیکره‌ی این بافت تمدنی است، هر چند زیرسیستم‌های اصلی‌اش - مغولستان و ترکستان و تبت - تا به امروز نه فرهنگ چینی داشته‌اند و نه به شکلی پایدار فرمانبردار دولت‌های چینی بوده‌اند. به همین

ترتیب سخن گفتن از تمدن اروپایی رواست، چون به واقع شبکه‌ای از مراکز یکجانشین درهم تنیده را آنجا می‌بینیم که زیست‌جهانی همریخت را برای باشندگان‌اش ممکن می‌ساخته است.

در ایران زمین اما با پهنه‌ای تمدنی سروکار داریم که در بدنه‌ی تاریخش زیر فرمان یک دولت یکپارچه‌ی ایرانی با زبان ملی آریایی (پارسی باستان - میانه - دری) قرار داشته است. با این اوصاف این‌که در متون تاریخی حوزه‌ی تمدن ایرانی به رسمیت شمرده نمی‌شود، هیچ توجیه عقلانی و علمی ندارد و به سادگی از سوگیری‌های ایدئولوژیک و پیش‌داشته‌های شرق‌شناسانه برمی‌خیزد. تمدن ایرانی هم کهن‌تر و پایدارتر از تمدن‌های چینی و اروپایی بوده، و هم انسجام درونی و درهم پیوستگی مراکز شهری‌اش بسیار بیشتر از دیگران بوده، و هم - مهمتر از همه - تنها قلمرو تمدنی است که دولت فراگیر پایدار ایجاد کرده است. تنها تمدن ایرانی است که طی بیست و شش قرن گذشته برای بیش از بیست قرن از وحدتی سیاسی برخوردار بوده و زیر پرچم دولتی فراگیر قرار داشته که بر سراسر قلمروش به شکلی پایدار فرمان می‌رانده است.

در این معنا این تصور که میانرودان یا آسورستان یا آناتولی یا قفقاز را در غرب و شمال هند و دره‌ی سند و افغانستان و آسیای میانه در شرق را «چیزهایی» مستقل و جدا از تمدن ایرانی بدانیم، سخنی پرت و بی‌بنیاد می‌نماید. این شبیه به این است که جنوب ایتالیا را از تمدن اروپایی یا چین مرکزی را از تمدن چینی بیرون بدانیم. چرا که زمان گنجیدن این مناطق زیر فرمان دولت مرکزی اروپایی و چینی بسیار کمتر از اتصال مناطق یاد شده با دولت مرکزی ایرانی بوده است. پس وقتی از تمدن ایرانی سخت می‌گوییم، قلمرو جغرافیایی مشخص و گسترده‌ای با حدود ده میلیون کیلومتر مربع را در نظر داریم که در دو و نیم هزاره‌ی گذشته حدود دو هزار سال دولتی متمرکز و فراگیر داشته و طی دو قرن گذشته زیر فشار نیروهای استعماری و نواستعماری به تدریج به سی کشور تجزیه شده است. در این چارچوب، تعمیم نقشه‌ی سیاسی نوساخته‌ی امروزمین - که عمرش از میانگین عمر یک انسان معاصر کمتر است - به سراسر تاریخ پنج هزار ساله‌ی کهن‌ترین تمدن زمین، یا از ساده‌لوحی و نادانی ناشی می‌شود و یا تحریفی عمد و دروغی سازمان یافته، و یا هر دو.

گذشته از لکه‌ی کور بزرگ و پهنای که در دستگاه بینایی اغلب مورخان مدرن وجود دارد و نگرستن‌شان به جغرافیای تکامل پیچیدگی را مهار می‌کند، اغلب با غلبه‌ی پیش‌فرض‌های رنگارنگ درباره‌ی رده‌بندی جوامع و دولت‌ها نیز روبرو می‌شویم. نمونه‌ای از این رده‌بندی‌ها را در آثار جامعه‌شناس نامدار و ژرف‌نگری مثل آنتونی گیدنز می‌بینیم که جوامع انسانی را به سه رده‌ی جوامع قبیله‌ای، جامعه‌های طبقه‌بندی شده و نظام‌های سرمایه‌دار تقسیم می‌کند.^۱ این رده‌بندی‌ای سه پله‌ای البته با دعوی ضمنی تکامل یکی به دیگری همراه است و با مخالفت گیدنز با نگرش تکاملی ناسازگار می‌نماید. اما گذشته از این ناهمسازی درونی، این برداشت نادرست هم هست. معلوم نیست گیدنز بر چه اساسی این طبقه‌بندی را انجام داده، و متغیرهایی که با تکیه بر سازماندهی مکان - زمان بر می‌شمارد مبهم و ناکارساز هستند و تفکیک میان این سه نوع جامعه و محدود بودن همه‌ی جوامع به یکی از این سه را توجیه نمی‌کند. در واقع متغیر بنیادینی که گیدنز در این جا نادیده می‌گیرد و بر تفسیر خودش هم سایه افکنده، پیچیدگی است.

آنچه گیدنز در مدل سه مرحله‌ای‌اش از تحول جوامع به دست داده در واقع بازتولید همان برداشت‌های انسان‌شناسان ابتدای قرن بیستم است که در عین پایبندی به نوعی نسبی‌گرایی فرهنگی، جوامع انسانی را با غایت فرض کردن جامعه‌ی غربی رده‌بندی می‌کردند و بسته به دوری و نزدیکی با آن معمولاً سه نوع جامعه را از هم تفکیک می‌کردند.

اگر با متغیری عینی مانند پیچیدگی به جوامع انسانی بنگریم، می‌بینیم که تنوع این جوامع بیش از آن است که ادعا شده است. جوامع انسانی از نظر سطح پیچیدگی چند پله‌ی بزرگ تکاملی دارند که با انباشت نظم به هم گذر می‌کنند، و این‌ها عبارتند از سبک زندگی گردآوری - شکار به استقرار اولیه، به یکجانشینی روستایی باستانی، به نظم دولت‌شهری کهن، به پادشاهی‌های کشاورز، به دولت‌های بزرگ فراگیر، و در نهایت به جوامع مدرن.

همه‌ی موج‌های یاد شده به جز آخری خارج از اروپا تکامل یافته و سیر اصلی دگرگونی‌شان را هم در بیرون از قلمرو جغرافیایی غرب سپری کرده‌اند. جالب آن که بدنه‌ی این گذارها یعنی گذار از گردآوری-شکار به یکجانشینی و انقلاب شهرنشینی و گذار به جامعه‌ی کشاورز پیشرفته همگی و ظهور اولین دولت‌های گسترده همگی برای نخستین بار در ایران زمین تکامل یافته‌اند و هریک دامنه‌ی تاثیر و دوام و اثربخشی جهانی چشمگیرتری از تمدن مدرن داشته‌اند که تنها سه قرن از ظهورش می‌گذرد و پیامدهایش هنوز جای بحث و چند و چون دارند.

گذشته از این نظم‌های افزایش‌یابنده که با روندی تکاملی همراه است، طیفی وسیع از جوامع گوناگون دیگر را هم می‌بینیم که رده‌بندی کردن‌شان زیر یک برچسب دشوار است. یعنی قدری دشوار است سبک زندگی اسکیموها و بومیان کونگ در کالاهاری را یکسان قلمداد کنیم، هرچند می‌دانیم که هر دو از گردآوری-شکار مشتق شده و از نظر سطح پیچیدگی دنباله‌ی آن محسوب می‌شوند.

دست کم در یک مورد مهم یعنی آنچه گیدنز زیر نام جوامع قبیله‌ای رده‌بندی کرده، با نظم اجتماعی قبایل کوچگرد سروکار داریم که آن هم برای نخستین بار همزمان با رام شدن اسب در میان جوامع آریایی باستانی شکل گرفت و بخش مهمی از تاریخ جهان را با توسعه و وامگیری این سبک در سرزمین‌های گوناگون تحت تاثیر قرار داد. اما جوامع کوچگرد موازی با شهرنشینیان تکامل یافته و بخشی همنشین و گاه متداخل با آن بوده‌اند و نظم خطی و تاریخی‌ای که گیدنز از تبدیل یکی به دیگری سراغ می‌دهد، وجود نداشته و از نگاهی غرب‌گرایانه و ساده‌ساز حکایت می‌کند.

وقتی ایران زمین را همچون سیستمی یکپارچه و تکاملی در نظر بگیریم، بسیاری از گیر و گورهای نظریه‌پردازان معاصر درباره‌ی سیر تحول دولت و سیاست در این قلمرو خود به خود رفع می‌شود. چون بسیاری از این بن‌بست‌های مفهومی در اصرار نویسنندگان بر نادیده انگاشتن تصویر کلی و یا ایران‌زدایی از نقشه‌ی جهان ریشه دارد. اگر فارغ از این سوگیری‌های ایدئولوژیک تنها بر مبنای اسناد و مدارک به سیر تحول قدرت سیاسی در تمدن ایرانی بنگریم، تصویری روشن و شفاف و عقلانی را برابر خویش خواهیم یافت.

اگر در این چارچوب تمدنی به مسئله‌ی ظهور و تکامل دولت‌ها بنگریم و بر مبنای سطح پیچیدگی و ابعاد نهادهای سیاسی را تحلیل کنیم، به لابه‌بندی روشن و مشخصی می‌رسیم که ستون فقرات تحول تاریخی جوامع انسانی را شکل می‌دهد، و می‌توان آن را همچون گام‌های تکامل دولت در نظر گرفت. در ساده‌ترین سطح، با جوامع گردآورنده و شکارچی سروکار داریم که در دسته‌هایی چند نفره (دست بالا صد و پنجاه نفره) سازمان می‌یافته‌اند که تقریباً همه‌ی اعضایش خویشاوند و همخون بوده‌اند. این شکل از پیکربندی نهادهای اجتماعی هم کهن‌ترین است و هم دیرپاترین و «طبیعی‌ترین».

زیستن به شیوه‌ی گردآوری و شکار ادامه‌ی مستقیم سبک زندگی دسته‌های نخست‌های عالی مانند خویشاوندان نزدیکمان یعنی شامپانزه و بونوبو است و برای سراسر عمر صد و بیست هزار ساله‌ی عمر گونه‌ی انسان هوشمند شکل غالب و فراگیر سامان‌یابی جوامع انسانی بوده است. سطوح اجتماعی پیچیده‌تر تنها طی ده هزار سال گذشته، یعنی طی ۵٪ پایانی عمر گونه‌ی ما، نمودار شده‌اند و این همان روندی است که با انقلاب کشاورزی آغاز می‌شود و خاستگاه جغرافیایی‌اش ایران زمین بوده است.

در فاصله‌ی ده تا دوازده هزار سال پیش دسته‌های گردآورنده و شکارچی در پاسخ به بحران‌های بوم‌شناختی و سرد شدن ناگهانی هوا، در نیمه‌ی غربی قلمرو ایران زمین و دره‌ی نیل شیوه‌ی تازه از زیستن را در پیش گرفتند که بر رام کردن جانوران و کاشتن گیاهان تکیه می‌کرد و یکجانشینانه بود. این شیوه به سرعت در سراسر ایران زمین و دره‌ی نیل گسترش یافت و با بهبود روندهای تولید خوراک به افزایش چشمگیر جمعیت انجامید.

اما یکجانشینی امری ناگهانی و قاطع نبود و سودهایش هم چندان نمایان و قانع‌کننده نمی‌نمود. از این‌رو برای زمانی به نسبت طولانی جوامع گردآورنده و شکارچی در لبه‌ی سبک زندگی کشاورزانه زیستند و سوبه‌های گوناگون آن را آزمودند. در فاصله‌ی شش تا پنج هزار سال پیش بود که گذار جوامع به سبک زندگی یکجانشین کامل شد و نخستین

شهرها در ایران غربی و منطقه‌ی آسورستان و آناتولی و میانرودان پدیدار گشت. از این هنگام به بعد با سطحی نو از پیچیدگی سروکار داریم که آن را نظام دولت‌شهری می‌نامیم.

نخستین پیامد ظهور دولت‌شهرها و پیدایش این لایه‌ی تازه از پیچیدگی، قشربندی اجتماعی بود. جوامع گردآورنده و شکارچی از چند ده تن خویشاوند تشکیل می‌شدند که به خاطر متحرک بودن انباشتی از دارایی‌ها را تجربه نمی‌کردند و تفاوت در سطح برخورداری‌شان از منابع بسیار اندک بود. البته مدارهایی از قدرت در این جوامع هم وجود داشته و رهبرانی فکری و دینی در قالب ریش‌سفیدان و گیس‌سفیدان و فرماندهانی نظامی در کسوت مردان جوان جنگاور در هر نسل از آن ظهور می‌کرده‌اند. اما نقش‌ها پویا و سیال و جایگاه‌های قدرت ناپایدار و گذرا و نابرابری‌های وابسته به لایه‌بندی سیاسی کمینه بود. یعنی از تفاوت قدرت در افراد، تمایزهایی کمینه و اندک در سطوح دیگر فراز ایجاد می‌کرده و سطح لذت و معنا و تندرستی افراد چندان زیر تاثیر تفاوت در میزان قدرت شکل نمی‌گرفته است.

جوامع گردآورنده و شکارچی در واقع تنها یک نهاد داشته‌اند و آن خانواده‌ی گسترده‌ی پدرسالار بوده و نهادهای دیگر از جمله ساخت‌های سیاسی هنوز از دل آن تمایز نیافته و از بافت خویشاوندی استقلال پیدا نکرده بودند. این جامعه برخلاف تصور مارکسیست‌ها یا فمینیست‌ها یک کمون اولیه‌ی برابری طلب نبود که دارایی‌ها یا نقش‌های جنسی در آن متقارن توزیع شده باشد. در آن جوامع ساده هم نابرابری با شدتی بسیار دیده می‌شد، هرچند به «داشتن چیزها» مربوط نمی‌شد و به «رهبری روندها» و به ویژه «هماغوشی با جفت دلخواه» محدود می‌شد. یعنی مهمترین شاخصی که در جوامع پیشادولت‌شهری نماینده‌ی نابرابری بود، شمار همسران و فرزندان بود که فرد داشت، نه چیزهایی که مالک بود.

گذار به زندگی دولت‌شهری در ضمن با دگرذیسی در مفهوم «برخورداری» همراه بود و وزن «برخورداری از چیزهای جهان» را نسبت به «بهره‌مندی از دیگری‌ها» افزایش داد.

در جوامع یکجانشین سطحی به کلی متفاوت از پیچیدگی پدیدار گشت. دولت‌شهرهای کهن که در میانه‌ی روستاهای باستانی شکل می‌گرفتند، چند هزار تن را در خود جای می‌دادند که اغلب‌شان با هم ارتباط خویشاوندی نداشتند و حتا همدیگر را درست نمی‌شناختند. در این جوامع نهاد بنیادین و پایه که خانواده باشد، دستخوش شاخه‌زایی شد و نهادهایی متنوع را پدید آورد که می‌توانست فنی و صنعتی (طبقه‌ی کوزه‌گران) یا عقیدتی (انجمن پرستندگان فلان ایزد) یا کارکردی (طبقه‌ی کشاورزان یا کاهنان) باشد.

نهادهای سیاسی هم در این هنگام پدیدار شدند و در شکل دربار تبلور یافتند. مردان جنگاور که پیشتر هم در جامعه‌ی گردآورنده و شکارچیان مراکز تولید و انباشت قدرت بودند و شکار و جنگ را مدیریت می‌کردند، با همین نقش در دولت‌شهرها موقعیت خود را حفظ کردند و همچون سیستمی متمایز و خودبنیاد استقلالی کارکردی به دست آوردند. شاه که رهبر جنگاوران بود در ضمن پیوندی نزدیک با نهاد دین داشت، که متولی سطح فرهنگی محسوب می‌شد. یعنی نهادهای دینی و سیاسی همزمان در دولت‌شهرها پدید آمدند و به ترتیب مدیریت قدرت و معنا را بر عهده گرفتند و به صورت ساخت‌هایی سلسله‌مراتبی از شأن و اقتدار سازمان یافتند.

پیشتر شرح داده‌ام^۱ که این ارتقای سطح پیچیدگی در جوامع انسانی مدیون پیوند خوردن دو عامل بود. یکی ظهور شهر و دیگری پیدایش راه، و ترکیب این دو بود که تجارت و مالکیت را از سویی و نویسایی و رمزگذاری قدرت سیاسی را از سوی دیگر ممکن ساخت. بستر جغرافیایی تکوین این گذار حالت سیستمی ایران زمین بوده و کهن‌ترین شهرها و راه‌ها در این قلمرو پدید آمده‌اند. در نخستین هزاره‌ی تاریخی (هزاره‌ی چهارم پ.م) در سراسر ایران زمین شهرهای کوچکی از دل روستاهای بزرگ زاده شدند و با کمی تاخیر همین الگو در قلمرو مصر نیز تجربه شد. به این ترتیب دولت‌شهرهای باستانی که جمعیت‌شان از هزار نفر تا چند ده هزار نفر نوسان می‌کرد پدید آمدند.

در سپیده‌دم تاریخ و سه قرن آغازین تاریخی (۳۴۰۰-۳۱۰۰ پ.م) شبکه‌ای گسترده و پیچیده از دولت‌شهرها در سراسر ایران زمین شکل گرفت. برخی از این دولت‌شهرها در گوشه‌ی جنوب غربی ایران زمین نویسا هم شدند و این به معنای آغاز تاریخ بود.

جالب آن که مرکز نویسایی در تمدن مصری هم در همسایگی همین کانون و در شمال شرقی مصر قرار داشت، و از این رو چنین می‌نماید که خط و نویسایی در پهنه‌ای در هم پیوسته ظهور کرده باشد که ایلام و میانرودان و شمال دلتای مصر را در بر می‌گرفته است. هرچند نوع خط و چارچوب نویسایی در حوزه‌ی تمدن ایرانی و مصری با هم تفاوت‌هایی چشمگیر داشت. در حدود سال ۴۰۰ تاریخی (۳۰۰۰ پ.م) یعنی زمانی که نخستین دولت‌شهرهای نوپا در ایران غربی شکل گرفتند، جمعیت‌شان از چند هزار نفر تا ده هزار نفر نوسان می‌کرد. اما این شهرها به تدریج گسترش یافتند و تا پایان هزاره‌ی سوم پ.م به شهرهایی مثل اور و شوش با ۵۰-۶۰ هزار نفر دگردیسی پیدا کردند. با این همه تا پایان عصر برنز (سال ۲۲۰۰ / ۱۲۰۰ پ.م) همچنان بخش عمده‌ی دولت‌شهرها همان سطح پیچیدگی اولیه را حفظ کردند و دست بالا بین ده تا بیست هزار تن را در خود جای می‌دادند.

نظم سیاسی دولت‌شهری در فاصله‌ی سال‌های ۲۰۰ تا ۱۱۰۰ تاریخی (۳۲۰۰ تا ۲۳۰۰ پ.م) طی حدود هزار سال شکل پایه‌ی سازماندهی سیاسی در ایران زمین بوده است. در این دوران مردم یکجانشین و نظام‌های سیاسی‌ای که بر ساخته بودند در واحدهایی جغرافیایی سامان می‌یافتند که با ارجاع به نام شهرهای مرکزی‌شان هویت و انسجام پیدا می‌کردند. این سطح از پیچیدگی - یعنی لایه‌ی دولت‌شهری - ابداعی امروزی نیست که به گذشته منعکس شده و انگاره‌ای بیرونی قلمداد شود. مردم سومر خود برای اشاره به شهرها و واحدهای سیاسی‌شان شناسه‌ی «کی» به معنای سرزمین و قلمرو را به کار می‌گرفتند و علامت میخی این کلمه نام ایزدبانوی زمین و خاک (در برابر آنو، خدای آسمان) را هم نشان می‌داد. بعدتر اکدی‌ها مشتقی از همین علامت را که «اورو» خوانده می‌شد برای همین منظور به کار گرفتند و هیتی‌ها هم از ایشان تقلید کردند و این علامت دیگر به صراحت «شهر» معنی می‌داد. قرن‌ها بعدتر وقتی نخستین نشانه‌های دولت در قلمرو اروپا ظاهر شد هم باز همین دولت‌شهرها بودند که محور جبهه‌بندی‌های سیاسی و هویت‌های جمعی قلمداد می‌شدند و این در عمل تا پایان عصر هخامنشی در قلمرو اروپایی تداوم داشت. نظم دولت‌شهری اگر با دولت‌های پسین‌تر قیاس شود بسیار ابتدایی و ساده به نظر می‌رسد. در ابتدای کار یک کاهن-شاه بر دولت‌شهرها حکومت می‌کرد که هم مرجعیت دینی داشت و هم رهبری نیروهای نظامی را بر عهده داشت. این مقام به سومری «انسی» نامیده می‌شد و اگر موفق به مطیع کردن یکی دو دولت‌شهر کوچک همسایه می‌شد، در همان قالب ساده‌ی دولت‌شهری «لوگال» لقب می‌گرفت که یعنی «مرد بزرگ». بعدتر که همین الگوی غلبه‌ی محلی به ابعادی پرحاشیه‌تر گسترش یافت و نظم دولت‌شهری به ساخت پادشاهی دگردیسی یافت، همین کلمه‌ی لوگال برای اشاره به پادشاه به کار گرفته می‌شد، در حالی که لقب انسی همچنان در سطح دولت‌شهری کاربرد داشت. برای پرهیز از آشفتگی مفهومی - که در متون تاریخی فراوان دیده می‌شود - باید برابرهایی متمایز برای این کلمات در نظر بگیریم. از این‌رو رهبران قبیله‌ای و حاکمان دولت‌شهرها را «امیر» می‌نامیم، تا از رهبران سیاسی نظام‌های پیچیده‌تر پادشاهی، یعنی «شاه» تفکیک شوند. چنین تفکیکی در اکثر زبان‌های باستانی نیز برقرار بوده است. مثلاً در زبان اکدی هم که در میانرودان جایگزین سومری شد، واژه‌ی «شرو» همتای انسی یا لوگال به کار گرفته می‌شد و «حاکم دولت‌شهر» یا به تعبیر ما «امیر» معنی می‌داد. از آن سو پادشاهان اکدی از شروکین تا شاهان آشوری خود را شاه شاهان (شَر شَرّانی) می‌نامیدند که باید «شاه» ترجمه شود و با «شاهنشاه» متفاوت است، هرچند مقدمه‌ای و پیش‌درآمدی برای آن به حساب می‌آید. هویت سیاسی مردم میانرودان قدیم بر مبنای دولت‌شهرها تعریف می‌شده است. هر دولت‌شهر نمادی داشته که بر لوح‌ها نقش می‌بسته و هویت نویسنده و پیوندهای سیاسی‌اش را نمایان می‌ساخته است. در کنار این محور اصلی که دولت‌شهر را واحد تعریف هویت سیاسی می‌گیرد، در میانرودان مفهومی از هویت جمعی مشترک نیز وجود داشته است. اما برخلاف تصور مرسوم، این هویت جمعی «سومری» یا «میانرودانی» نبوده و در تقابل با هویت ایلامی قرار نداشته است. در هزاره‌ی اول تاریخی (هزاره‌ی سوم پ.م) ساکنان دولت‌شهرهای سومری خود را در یک سرزمین (کالام) تصویر می‌کرده‌اند که خدایانی مشترک و خویشاوند بر سراسر آن استیلا داشته و یک مرکز دینی یکتا (معبد انلیل در شهر نیپور) در میانه‌اش مستقر بوده است.^۱

از دید مردمی که در دولت‌شهرهای سومری زندگی می‌کردند، «سومر» قلمروی بود که زیر فرمان انلیل قرار داشت و این محدوده تنها بخش‌هایی از جنوب میانرودان را در بر می‌گرفت. یعنی این هویت محلی سراسر میانرودان را در بر نمی‌گرفت و تقابل اصلی‌اش هم با مهاجرانی سامی مثل اکدی‌ها بود که از شمال و غرب به این منطقه وارد می‌شدند. لوگال زاگسی که در اصل از شهر اومه در مرز آسورستان برخاسته بود، بر آوندهایی که به معبد نیپور پیشکش کرده، می‌گوید که موفق شده بر سراسر سومر استیلا یابد، چون که از تایید انلیل برخوردار بوده است. با این همه می‌دانیم که قلمرو او بیشتر به سوی مدیترانه پیشروی داشته و تنها بخش‌هایی بسیار محدود از میانرودان و چند شهر سومری را زیر فرمان داشته است.^۱

به احتمال زیاد آنچه که از ورای اسناد سومری درک می‌کنیم، در سراسر ایران زمین الگویی عام بوده است. یعنی هویت‌های سیاسی محلی پیش از هر چیز بر مبنای دولت‌شهر و در مرتبه‌ای کلانتر براساس شبکه‌ای از دولت‌شهرهای همسایه تعریف می‌شده‌اند. این هویت‌های محلی احتمالاً با هم در سطحی عام تلفیق می‌شده تا تصویری از جغرافیای جهان را به دست دهد، که در نهایت در گسترده‌ترین حالتش ایران زمین را شامل می‌شده است. هویت‌های محلی یاد شده از طرفی با هم همپوشانی‌هایی داشته‌اند و از طرف دیگر با تقسیم‌بندی‌های امروزی (مثل سومری در برابر ایلامی) که پیامد نقشه‌ی سیاسی قرن بیستم منطقه است، همسان نبوده است.

نظم سیاسی دولت‌شهری با آن که قدرت دینی و دنیوی را در یک تن جمع می‌کرده، اما - برخلاف تصور شرق‌شناسانه‌ی رایج - استبدادی نبوده است. نهادهای قدرت دیگری همواره در کار بوده‌اند که قدرت امیر (انسی / لوگال / شرو) را محدود می‌کرده‌اند. در حدی که امیر دولت‌شهرها در واقع مقام رهبر ارتش و مدیر آیین‌های دینی را داشته‌اند و جایگاهشان با تجسد خدایان یا نماینده‌ی بی‌چون و چرای نیروهای الهی (که در مصر رایج بوده) تفاوت داشته است. یکی از نموده‌های این ماجرا را در داستان گیلگمش می‌بینیم که دست بر قضا مستبدترین شخصیت سیاسی در اساطیر کهن سومری و اکدی هم هست و با این همه محدودیت‌های قدرت نهادی‌اش در متن به روشنی نمایان است. در این متن می‌خوانیم که شاه شهر کیش - مردی به نام آگا - تصمیم گرفت تا به شهر همسایه‌اش اوروک هجوم برد. در آن زمان گیلگمش بر شهر اوروک فرمان می‌راند و تصمیم گرفت تا سپاه شهرش را برای حمله‌ای تلافی‌جویانه به کیش بسیج کند. اما برخلاف تصویری که از یک شاه بدوی خودکامه در دورانی دوردست در ذهن داریم، گیلگمش برای اجرای تصمیم خود آزادی کامل نداشت. مخالفانی بر سر راه او وجود داشتند که با نام شورای مشایخ یا انجمن ریش‌سپیدان مشخص شده‌اند. چنین می‌نماید که انجمنی از سالخورده‌گان و خردمندان شهر شکلی از قدرت سیاسی را در اختیار داشته‌اند و می‌توانسته‌اند فرمان‌های امیر را لغو و اقتدار وی را محدود سازند.

گیلگمش ابتدا کوشید تا نظر شورای ریش‌سپیدان را برای حمله به آگا جلب کند. اما ریش‌سپیدان در مقابل او مقاومت کردند و حمله به آگا را غیرمشروع دانستند. آن‌گاه گیلگمش به بازار شهر رفت و مردم را برای حمله به کیش برانگیخت. اسطوره‌ی گیلگمش نشان می‌دهد که در ابتدای کار شورای مشایخ یا انجمنی از نخبگان قبیله‌ای وجود داشته که قدرت سیاسی را به شاه - کاهن تفویض می‌کرده و بر شیوه‌ی فرمانروایی وی نظارت داشته. هر چند گهگاه امیری جنگاور مثل گیلگمش سر از فرمان‌شان بیرون می‌کرده و با برانگیختن توده‌ی اهالی دولت‌شهر خواسته‌ی خود را به کرسی می‌نشاند است.

گفتار دوم: گذار به پادشاهی در مصر

نظم سیاسی آغازینی که در قالب دولت‌شهرها تجلی می‌یافت، تا دو هزاره سمرشق اصلی سیاست در ایران زمین محسوب می‌شد. الگویی مشابه در تنها تمدن دیرینه‌ی همزمان با ایران - یعنی مصر - نیز تجربه شد و آنجا هم در سپیده‌دم تاریخ هسته‌هایی شهری شکل گرفت که ساختار کلی‌اش با دولت‌شهرهای ایرانی همسان بود. با این حال در مصر بود که برای نخستین بار عبور از این سطح از پیچیدگی به مرتبه‌ای نو تحقق یافت.

تاریخ مصر تقریباً همزمان با ایران زمین در حدود سال ۲۰۰۰ تاریخی (۳۲۰۰ پ.م) آغاز می‌شود. تا مدت‌ها گمان می‌شد این تاریخ جلوتر و در فاصله‌ی سال‌های ۲۸۰ تا ۳۳۰ (۳۰۵۰ تا ۳۱۰۰ پ.م) قرار گرفته باشد. چون اولین فرعون نامدار مصری و سلسله‌ای که مانئوی بابلی در تاریخ خود آن را دودمان نخست دانسته، به این زمان تعلق دارد. اما کاوش‌های بعدی نشان داد که تاریخ شکل‌گیری دولت در مصر کهن‌تر است.

مصرشناسان برای پرهیز از آشفتگی در تاریخ‌گذاری‌ها شاهان مربوط به پیش از این سلسله‌ی نخست را در رده‌ای به نام دودمان صفر جای داده‌اند و این دوره را عصر پیشادودمانی^۱ می‌خوانند. مصریان در عصر پیشادودمانی هنوز نویسنده نبودند و از این‌رو به تعبیری تاریخ‌شان هنوز آغاز نشده بود، اما نشانه‌هایی از خط تصویری در گوشه و کنار دیده می‌شد و بر مبنای آن دست کم نام دو تن از شاهان دودمان صفر را می‌دانیم که عبارتند از «کا» و جانشین‌اش «عقرب».

پس از این‌ها نارمر یعنی نخستین فرعون مصر متحد بر تخت می‌نشیند و دودمان اول آغاز می‌شود. رده‌بندی دودمان‌ها البته مبنایی علمی ندارد و سنتی است که به دست مورخان (مهمتر از همه مانئوی بابلی) پس از فروپاشی دولت هخامنشی در دوران مقدونی‌ها صورت‌بندی و ثبت شده است.

تمدن ایرانی و مصری دو مسیر متفاوت برای زایش و پیکربندی قدرت سیاسی را در پیش گرفتند. این دو قلمرو تقریباً همزمان به دوران دولت‌شهرها وارد شدند. اما مصر پس از آن با سرعتی خیره‌کننده از این مرحله عبور کرد و در فاصله‌ی سال‌های ۳۰۰-۴۰۰ (۳۱۰۰-۳۰۰۰ پ.م) به سطح پیچیدگی پادشاهی وارد شد و یک دولت مرکزی نیرومند پدید آورد که بر دولت‌شهرها و بعدتر پادشاهی‌های کوچک همسایه در سودان و لیبی سیطره داشت. در ایران زمین روند گذار از سطح پیچیدگی دولت‌شهری به پادشاهی قرن‌ها به درازا کشید و پس از آن هم تا دو هزاره هیچ پادشاهی‌ای چندان قدرتمند نبود که بتواند در سراسر قلمرو تمدن ایرانی استیلایی پایدار داشته باشد.

خاستگاه‌های قدرت سیاسی در تاریخ پیشادودمانی را می‌توان در الگوهای متفاوت سازماندهی اجتماعی در شمال و جنوب مصر ردگیری کرد. مصر بالایی (جنوبی) که به سرچشمه‌ی نیل نزدیکتر است، خاستگاه دولت متمرکز مصری هم هست و شواهد باستان‌شناسانه نشان می‌دهد که از ابتدای کار جامعه‌ای نابرابر با سلسله‌مراتبی چشمگیر در آن منطقه وجود داشته است. بهترین شاخص برای ارزیابی نابرابری بررسی هدایای تدفینی است که در گورها نهاده می‌شده، و بر این مبنای آشکار است که دسترسی اعضای جامعه در مصر جنوبی بسیار ناهمگن بوده و بر مبنای رتبه‌بندی سختگیرانه‌ای تنظیم می‌شده است.

فراوانی سرگرز در گورها نشانگر جامعه‌ای به نسبت خشن و جنگ‌سالار است و از عصر نقره-۱ گوری یافت شده که حاوی هجده ظرف ظریف از جنس تخم شترمرغ و عاج بوده است که در آن زمان ثروت هنگفتی به شمار می‌آمده است. از

همین گورها بر می‌آید که در عصر بَداری (۶۵۰۰-۵۸۰۰ سال پیش) گذاری از امتیازهای اکتسابی به موروثی صورت گرفته و ساز و کارهایی برای انباشت سرمایه در خاندان‌های نیرومند تکامل یافته است. این روندی است که برای تاسیس دولت‌شهرهای آغازین اهمیت داشته است. نشانه‌ی این موروثی شدن امتیازهای اجتماعی آن است که گورهایی با جسد کودکان را می‌بینیم که ثروتی چشمگیر را در خود جای داده‌اند. در منطقه‌ی مَحسنه هم گوری داریم که آرامگاه زن و مرد و کودکی را با زیورها و اموال فراوان بوده است.^۱

در مقابل در مصر شمالی با ساختار اجتماعی برابری جویانه‌تری سروکار داریم که به شکل‌گیری هسته‌های انباشت ثروت و قدرت نمی‌انجامد. شاید به همین خاطر است که زندگی کشاورزانه و ساخت‌های سیاسی در شمال خاستگاهی برونزاد دارد. شواهدی که طی سال‌های اخیر در شمال مصر یافت شده نشان می‌دهد که نخستین دولت‌شهرها و همچنین اولین مراکز کشاورزانه‌ی مهم در شمال توسط جمعیتی مهاجر از اهالی آسورستان تاسیس شده که از گوشه‌ی جنوب غربی ایران زمین با واسطه‌ی صحرای سینا به شمال شرقی مصر کوچیده‌اند.

با این همه نظم سیاسی درونزادی که در جنوب مصر شکل می‌گرفت و به طور خالص آفریقایی بود، در نهایت نیرومندتر از آب در آمد و شمال را در خود فرو بلعید و نخستین دودمان فراغنه را پدید آورد. در دوره‌ی نقده-۲ (۳۵۰۰-۳۲۰۰ پ.م) که درست در سپیده‌دم عصر تاریخی قرار می‌گیرد، نابرابری در جنوب افزون‌تر شده و گورهایی با ثروت‌های هنگفت از این دوران به جا مانده که برخی‌شان کودکان را در خود جای می‌دهند.

در مرز میان دوره‌ی نقده-۱ و نقده-۲ (یعنی در حدود ۵۵۰۰ سال پیش) رمزنگاری قدرت سیاسی در مصر جنوبی شکلی پخته به خود می‌گیرد و این همان است که بعدتر به صورت‌بندی مفهوم فرعون می‌انجامد. در این بافت است که گوری در ابجو (آبیدوس) ساخته و خمره‌ای سرخ با نقاشی‌ای به رنگ سفید در آن نهاده می‌شود که زنی باردار و مردی گرز به دست با کلاه دم‌دار و پردار را نشان می‌دهد و این نخستین بازنمایی از فرعون در اسناد مصری است. از ودایع تدفینی گورها بر می‌آید که این روند تمرکز سیاسی با تشدید چشمگیر نابرابری اجتماعی و انحصار قدرت و ثروت در دست گروهی محدود همراه بوده است.

شهر نِخِن که کانون سیاسی جنوب بود، در همین دوران برجستگی پیدا کرده و این همان جایی است که رومیان هیراکون‌پلیس^۲ (شهر مقدس) می‌نامیدندش. در حدود ۵۵۰۰ سال پیش نخن نخستین مرکز مصری است که در آن گذار از سفالگری دستی به استفاده از چرخ کوزه‌گری را می‌بینیم.^۳ این فنی است که حدود پانصد سال پیشتر در ایلام و میانرودان ابداع شده بود و احتمالاً از آنجا به مصر انتقال یافته است. اما تاثیر اقتصادی سرنوشت‌سازش را نه در شمال، که در مناطق جنوبی نشان داد. در حدی که این چرخش صنعتی و پشتوانه‌ی اقتصادی برآمده از آن به غلبه‌ی جنوبی‌ها بر شمالی‌ها منتهی شد. روندی که طی نخستین قرن تاریخی (سال‌های ۳۴۰۰-۳۳۰۰ پ.م) با انتقال سفال‌های جنوبی به شمال نشانه‌گذاری شده و احتمالاً با کوچ مردمی از جنوب به شمال نیز مصادف است.

در دوره‌ی نقده IIId2 (سال ۸۰ تا ۱۸۰ / ۳۲۰۰-۳۳۰۰ پ.م) مناطقی مثل بوتو و منشاط ابوعمر و در دلتای نیل که مرکز تجارت با فلسطین هم بوده، عملاً در سفال‌های جنوبی غرقه می‌شوند و به همین خاطر برخی حدس زده‌اند که این مراکز مهاجرنشین‌هایی باشند که جنوبی‌ها آن را تاسیس کرده‌اند.^۴ گورهای شمال هم در همین زمان چرخشی چشمگیر را تجربه می‌کنند و از وضعیت برابری طلبانه‌ی آغازین به سلسله مراتب اجتماعی محکمی تبدیل می‌شوند که نابرابری اقتصادی و سیاسی چشمگیری را در گورها نمایش می‌دهد.^۵

الگوی انباشت ثروت در جنوب به شکلی است که می‌توان حتم کرد که در کل کرانه‌های جنوبی نیل قبایل و جمعیت‌ها شاهانی محلی و امیرانی مقتدر را در میان خود می‌پرورده‌اند. در حدود نقطه‌ی صفر ظهور نویسایی و تاریخ

1 Wilkinson, 1999: 24.

2 Hieraconpolis

3 Wilkinson, 1999: 28.

4 Wilkinson, 1999: 28.

5 Wilkinson, 1999: 29.

(حدود ۳۴۰۰ پ.م) در نقره-۲ گورها با نقاشی‌های دیواری آراسته می‌شوند و در این‌ها مضمون‌هایی درباری و سیاسی را فراوان می‌بینیم.

جالب آنجاست که در این تاریخ هنوز سیاست مصر از نظر بازنمایی هنری استقلال نداشته و مضمون‌ها و شکل‌هایی که بر دیوارهای این دوره می‌بینیم تقلیدی از هنر میانرودانی است.^۱ مثلاً پهلوان شیراوژن و یا جنگاوری که با دو دستش دو هیولا را گرفته را می‌بینیم که مضمونی کاملاً ایرانی است و از جیرفت و سومر باستان تا عصر اشکانی در ایران جنوب غربی رواج داشته است. بنابراین چنین می‌نماید که گسترش جمعیت جنوبی‌ها و غلبه‌شان بر شمالی‌ها از سویی عناصر سیاسی جنوبی مثل تمرکزگرایی و انباشت ثروت را بر منطقه چیره ساخته و از سوی دیگر عناصر فرهنگی شمالی که ادامه‌ی میانرودان محسوب می‌شده‌اند را با آن در آمیخته است.

در همین روند است که ساخت گورهای بزرگ و پیچیده و پرهزینه باب می‌شود و این مقدم بر شکل‌گیری کشور واحد مصر است. به تعبیری می‌توان گفت به همان شکلی که تمدن ایرانی بر مبنای راه‌های تجاری و تبادل مواد خام و فرآورده‌های صنعتی شکل گرفته، تمدن مصری هم براساس سازماندهی نیروی کار برای ساخت گورهای بزرگ پدید آمده است. با این تفاوت که در ایران زمین به خاطر ماهیت بازرگانی، با کانون‌هایی پرشمار و پراکنده گداگرد کویر مرکزی روبرو می‌شویم که با راه‌هایی زمینی در شبکه‌ای گسترده به هم متصل می‌شوند. در مقابل در مصر یک راه اصلی آبی یعنی نیل را داریم که کانون‌های محلی قدرت را به هم چفت و بست می‌کند و این اتصال از جنس فتح نظامی و استیلای سیاسی است و توسط نابرابری‌های اجتماعی پشتیبانی شده و در قالب ساخت گورهای آراسته و بزرگ همان را رمزگذاری و بیان می‌کند.

کانون‌های شکل‌گیری قدرت سیاسی در مصر هم با ایران زمین متفاوت بوده است. مصر به معنای دقیق کلمه شهر نداشت. یعنی بافت روستایی‌اش برخلاف ایران زمین کانون‌هایی جمعیتی پدید نیآورد که مرکزی دینی باشند و همچون گره‌گاه‌هایی برای تجارت محلی عمل کنند. در واقع الگویی که در مصر می‌بینیم را می‌توان ادامه‌ی مستقیم فرهنگ‌های کلان‌سنگی دانست. یعنی آثار تراکم جمعیت در یک نقطه نه با خانه‌ها و معبد‌های پرشمار و محله‌های مسکونی، که با گورهای عظیم و معبد‌های غول‌آسایی مشخص می‌شود که در اطرافشان مراکز جمعیتی پایدار ندارند.

در مصر تقریباً شبیه به آنچه که حدود هشت هزار سال پیشتر از مصر در گوپک‌لی تپه می‌بینیم، جمعیتی بزرگ برای انجام یک کار جمعی پرهزینه و دشوار مثل بر پای داشتن یک بنای سنگی بزرگ یک جا جمع می‌شوند و پس از انجام آن پراکنده می‌گردند. یعنی شهرهای مصری برخلاف شهرهای ایران زمین مرکزی برای جوش خوردن طبقات مختلف و اقوام گوناگون نبوده، و در مقابل مرکز استقرار یک طبقه‌ی نخبه‌ی سیاسی و اقتصادی محسوب می‌شده که مردمی را برای ساخت بناهای بزرگ و نمودهای قدرت‌شان به کار می‌گرفته‌اند، بی آن که جمعیت‌شان را در ساختاری شهری نهادینه سازند.

شش هزاره پیشتر در آستانه‌ی دوران تاریخی مصر چهار کانون سیاسی مهم داشت. هریک از این‌ها را می‌توان محل استقرار یک دودمان محلی ثروتمند و با نفوذ دانست، که ساخت گورهایی مجلل را ساماندهی می‌کرده‌اند. این‌ها عبارتند از نقره، نخن، قوستول و أبجو (آبیدوس). اشاره کردیم که قدیمی‌ترین از بازنمایی فرعون در مقبره‌ای در ابجو پیدا شده است. در این منطقه از دوران نقره-۳ گورهای آجری و پیچیده‌ای ساخته می‌شده که چند قرن بعدتر با ساختارهایی شبیه به شهر تکمیل می‌شود. در همین جاست که قدیمی‌ترین معبد‌های مصری را نیز می‌بینیم. این منطقه در ضمن خاستگاه خط مصری هم هست و نخستین نشانه‌ها از خط در گور J-U در آبیون یافت شده که بر استخوان نوشته شده و تنها دو سه علامت را شامل می‌شود و برای ثبت تبادلات بازرگانی کاربرد داشته است.^۲

جنوبی‌ترین مرکز در میان این چهار قوستول است که در نوبه (سودان) قرار داشته و مرکز مهمی برای تجارت با نواحی جنوبی آفریقا محسوب می‌شده است. در همین جاست که در دوره‌ی نقره-۳ گورهای شاهانه و نقاشی‌هایی از شاه را

1 Wilkinson, 1999: 26.

2 Wilkinson, 1999: 34

می‌بینیم. این نکته هم مهم است که اولین نشانه از تاج سپید که بعدتر به نماد فرعون و علامت اقتدار در مصر جنوبی تبدیل می‌شود، نخستین بار در قوستول به کار گرفته شده است.^۱

از آنسو نخن اولین نموده‌های صورتبندی دربار و درباریان را نشان می‌دهد و مرکزی بوده که به خاطر معدن‌های غنی‌اش در مناطق شرقی شکوفا و پر رونق بوده و تجارتی سودآور با وادی عباد در نوبه داشته است. نخن در حدود شش هزار سال پیش بزرگترین مرکز یکجانشینی مصر محسوب می‌شده است، هرچند باید آن را شهر کارگران دانست تا شهر شهروندان. شاه عقرب که گفتیم به عصر پیشادودمانی تعلق داشته، احتمالاً شاه محلی این‌جا بوده و با مراکز کوچک همسایه‌اش مثل ثیس^۲ پیوندهایی داشته است. نخن جایی است که اولین معبد هوروس در آن تاسیس شده و هم عقرب و هم نارمر به آن سرگرز و اشیای آیینی پیشکش کرده‌اند. ثیس هم مرکزی بوده که زادگاه نارمر محسوب می‌شده و به تعبیری نخستین فرعون مصر در آغاز امیر آنجا بوده است.

نقده که اسم مصری کهن‌اش «نوئت» -به معنای «زرین»- بوده، تقریباً روبروی وادی حمامه امروز در برابر تپه‌های کانی دریای سرخ قرار داشته و گرانیگاه اصلی وحدت سیاسی مصر بوده است. خدای مهم این قلمرو سِت بوده که در دودمان‌های اولیه‌ی فرعون‌ها خدایی مهم است و زنی به نام نئیت حوتپ که مقبره‌ی آراسته‌ای در گورستان این‌جا داشته، احتمالاً دختر آخرین شاه نقده و همسر نارمر نخستین فرعون مصر بوده است.^۳

وزن قدرت در این مراکز مدام تغییر می‌کرده و پویایی مشخصی آن را می‌توان بر مبنای مقایسه‌ی ثروت انباشت شده در گورها ارزیابی کرد. در دوره‌ی نقده-۱ نخن و ثیس و نقده مراکز اصلی بوده‌اند، اما در نقده-۲ تراکم اصلی به عبادیه و جبلین و در پایان دوره به نوبه و قوستول منتقل شده است. در اوایل نقده-۳ خود شهر نوبت (نقده) دچار افول می‌شود و احتمالاً این ناشی از آن بوده که نخن این قلمرو را تسخیر می‌کند. نخستین نشانه‌ها از فرعونی که قدرت دوگانه دارد و بر شمال و جنوب حاکم است احتمالاً از همین هنگام آغاز می‌شود.^۴

همزمان در شمال مصر هم چند مرکز قدرت موازی با هم داشته‌ایم. در عصر نقده-۳ (حدود سال ۲۲۰۰/۳۲۰۰ پ.م) گویا ابجو (آبیدوس) بیشترین رونق را داشته و قدرتمندتر از بقیه بوده است. مراکز مهم دیگر عبارتند از سائیس و بوتو که این دومی احتمالاً همان شهری است که نارمر بر آن غلبه کرده و لوح مشهور خود را در یادبود فتح آن پدید آورده،^۵ که در ضمن اولین سند تاریخی از مصر باستان و کهن‌ترین «متن» به زبان نقاشی هم هست.

در همین حدود زمانی دربار نوپای مصر نماد «سِرِخ» را از جنوب وامگیری می‌کنند. این علامت شکل نمادین دروازه‌ی کاخ فرعون را بازنمایی می‌کند و در ابتدای کار توخالی بوده و نشانه‌ای بوده که مالکیت شاه بر چیزها را نمایش می‌داده است. بعدتر نام فرعون را در این چهارگوش نمادین می‌نوشتند و این یکی از شیوه‌های بازنمایی نام فرعون در دوران کلاسیک تاریخ مصر شد.^۶

در دوران نقده-۲ (حدود ۵۵۰۰ سال پیش) در شهرهای نخن، ابجو، ثیس، و نقده دست کم سه دودمان پادشاهی وجود داشته است که مهرها و نمادهای سلطنتی‌شان برای ما باقی مانده است. ارتباط این مراکز با هم جای بحث دارد و روند متحد شدن‌شان هم چندان روشن نیست. مثلاً امروز می‌دانیم که احتمالاً عقرب که شاه نخن بوده همزمان با نارمر زندگی می‌کرده، یا این‌که نارمر علاوه بر بوتو در شمال، قوستول در نوبه را نیز فتح کرده و نگاره‌ای بر صخره‌های جبل شیخ سلیمان از خود به جای گذاشته است.

همچنین از شاهی به اسم کا خبر داریم که در همین حدود زمانی بر ابجو فرمان می‌رانده است. از این‌رو ابهامی درباره‌ی شکل‌گیری دولت متمرکز در مصر داریم و درست معلوم نیست نخستین فرعون دودمان اول دقیقاً چه کسی بوده

1 Wilkinson, 1999: 32

2 This

3 Wilkinson, 1999: 32-30

4 Wilkinson, 1999: 41.

5 Wilkinson, 1999: 43.

6 Wilkinson, 1999: 37.

است. قرارداد رایج آن است که نارمر را به عنوان بنیانگذار سلسله‌ی فراعنه در نظر می‌گیرند، هرچند شاهان دیگری مانند آنها نیز در این مورد نامزد مناسبی به نظر می‌رسند. با این همه این را می‌دانیم که در دودمان اول هشت شاه سلطنت می‌کنند که با توجه به میانگین عمر هر نسل (۲۵-۳۰ سال) احتمالاً این دودمان بین صد تا دویست سال دوام داشته است. هرچند تخمین‌های دیگری هم در کار است. مثلاً ویلکینسون ۲۰۰ تا ۲۴۰ سال را قید کرده^۱ که به نظر زیاد است، چون میانگین عمر آدمیان در آن دوران را برای دوران سلطنت شاهان به کار گرفته که واقع‌بینانه نیست و احتمالاً درازای زمان سلطنت شاهان فاصله‌ی سن بلوغ تا مرگشان (یعنی ۱۰ تا ۱۵ سال) بوده است که ۸۰ تا ۱۲۰ سال برای طول دودمان اول را به دست می‌دهد.

درباره‌ی روندهای منتهی به ظهور دولت در مصر چهار نظریه وجود دارد که توبی ویلکینسون در کتاب عالی خود آن‌ها را مرور و نقد کرده است.^۲ برخی معتقدند افزایش تراکم جمعیت خود به خود به ظهور دولت انجامیده است. یعنی فزونی خوراک در دره‌ی نیل باعث شده نخست جنوب دولتی پیدا کند و بعد با حمله به دلتای نیل مناطق شمالی را هم فتح کند. اما این الگو که در ایران زمین شکل غالب است، در مصر نمودهای محکم و مستندی ندارد. این نکته البته درست است که دره‌ی نیل از نظر کشاورزی بسیار غنی است و خاکی بارور دارد که می‌تواند برای جمعیتی بزرگ خوراک تولید کند. اما شواهد باستان‌شناختی نشان می‌دهد که این پشتوانه‌ی بوم‌شناختی به افزایش جمعیت روستاییان انجامیده، بی آن که به شکل‌گیری شهرهای بزرگ و کانون‌های قدرت سیاسی منتهی شده باشد.

دیدگاه دوم آن است که سیستم آبرسانی عاملی بوده که سازمان‌یافتگی اجتماعی پدید آورده و همان به ظهور دیوانسالاری و مدیریت دولتی انجامیده است. این نگرش هم زیر تاثیر آرای ویتفولگ درباره‌ی مدیریت آب در ایران شکل گرفته است. اما این نگرش حتا در ایران نیز فاقد شواهد پشتیبان محکم است. در مصر هم دلیلی نداریم که نظام آبیاری پیش از ظهور دولت متمرکز مصر وجود داشته باشد و اصولاً نیل ساختاری بسیار سازگار با کشاورزی دارد که در جوامع ابتدایی نیاز به تاسیس آبراهه‌ها و آبخیزداری را منتفی می‌کند. علاوه بر این مصر در بیشتر تاریخ خود فاقد برنامه‌های آبرسانی پیچیده و بزرگ بوده و تقریباً همه‌ی سازه‌های مربوط به این کار محلی و کوچک بوده‌اند.

سومین نگرش آن است که تمرکز قدرتی که از بازرگانی و انباشت ثروت حاصل آمده، پشتوانه‌ی ظهور دیوانسالاری و دولت بوده است، و چهارمین نگرش آن است که ظهور ایدئولوژی سلطنتی و خدا پنداشتن شاه، محوری بوده که تمرکز سیاسی کشور و متحد شدن مصر را ممکن ساخته است. ویلکینسون در کتاب خود دو نظریه‌ی نخست را مردود دانسته و شواهدی قانع‌کننده آورده که ترکیبی از دو نظریه‌ی آخر ظهور دولت‌های مصری را توجیه می‌کند.^۳

این نکته چشمگیر است که خاستگاه خط بی‌شک در مصر با تجارت مربوط بوده و در ضمن همه‌ی مراکز دولتی اولیه در مصر پیوندی با بازرگانی داشته‌اند و گلوگاه‌های داد و ستد با سرزمین‌های همسایه بوده‌اند. این سرزمین‌ها هم عبارتند از ایران زمین و نوبه. مصر در واقع دورترین نقطه‌ی شبکه‌ی تجاری ایران زمین محسوب می‌شده و لاجوردی که از بدخشان در شمال شرقی ایران استخراج می‌شده، تا آنجا می‌رفته است.

ویلکینسون معتقد است دارایی‌های تجملی و رمزگذاری سلسله مراتب اجتماعی بر مبنای آن به شکل‌گیری طبقه‌ای از اشراف تجاری انجامیده و همان‌ها بوده‌اند که هسته‌ی مرکزی نویسایی و دیوانسالاری و بنابراین قدرت سیاسی را پدید آورده‌اند. این روند در تاریخ اروپای پس از قرون میانه نیز نظیر دارد و شکل‌گیری دولت‌های جدید اروپایی را نیز می‌توان تا حدودی بر این مبنا تحلیل کرد.

با این همه آنچه که در دیدگاه ویلکینسون جای بحث دارد، آن است که ساختار سیاسی مصریان با آنچه که در ایران زمین می‌بینیم به کلی متفاوت است. ایران نمونه‌ی آرمانی جوامعی است که از بازرگانی شکل پذیرفته‌اند، یعنی همان الگویی که در مصر شاهدش هستیم را با شدت و عمقی بیشتر در این‌جا می‌بینیم. در ایران زمین هم نویسایی و خط با

1 Wilkinson, 1999: 56.

2 Wilkinson, 1999.

3 Wilkinson, 1999:38-37

حسابداری و بازرگانی پیوند داشته و کهن‌ترین اسناد نوشته شده به متون مالی و حساب‌نوشته‌ها مربوط می‌شوند. شهرهای ایران زمین هم اغلب بر مراکز تبادل کالا انطباق دارند و در گرانیگاه اتصال شبکه‌ای از راه‌ها جای گرفته‌اند. با این همه قدرت متمرکز سیاسی در ایران زمین بسیار دیر تحول پیدا کرد و کشور متحد ایران تا عصر هخامنشی یعنی بیست و پنج قرن پس از مصر شکل نگرفت.

این نکته البته اهمیت دارد که ایران به جای شاهرگی مثل نیل، حفره‌ی عظیمی مثل کویر مرکزی را در میانه‌ی خود داشته است. اما باز هم این‌که بازرگانی مصری (مثل همه جای دیگر) نسبت به دولت پیشگام بوده را نمی‌توان چنان تفسیر کرد که گویی علت مرکزی دولت‌سازی بوده است. تاکید ویلکینسون بر «چیزهای کمیاب دلخواه» که نشانگر شأن اجتماعی و تولید کننده‌ی اعتبار طبقاتی بوده‌اند، درست می‌نماید. اما باید توجه داشت که این نوع کالاها اغلب در شرایطی که نظام تجاری ابتدایی و توسعه نیافته است بیشتر پدیدار می‌شوند. یعنی در شرایطی که راه‌های تجاری پرشمار و تبادل کالا آسان و پردامنه باشد، کالاهای نشانگر شأن اجتماعی با رقیبانی پرشمار در میان چیزهای دلخواه و کمیاب دیگر روبرو می‌شوند.

هم در اروپا و هم در مصر اتفاقاً اهمیت یافتن چیزهای نشانگر شأن به جامعه‌ای مربوط می‌شود که تجارت پیشرفته‌ای نداشته است. مصریان در سراسر تاریخ دوران باستان خود طبقه‌ی درونزاد و توسعه یافته‌ای از بازرگانان پدید نیاوردند، پول را ابداع نکردند، و شاخه‌های راه‌های تجاری را تا بدنه‌ی جمعیت گسترش ندادند. یعنی در سراسر تاریخ کلاسیک مصر بازرگانی تنها به تجارت دربار مصر با سرزمین‌های دیگر منحصر می‌شده و بر محور دریافت کالاهایی کمیاب و تزئینی سازمان می‌یافته است. در مقابل مردم مصر به شاهراه‌های تجاری‌ای که کالاهای روزمره را از سرزمین‌های دیگر برایشان بیاورند دسترسی نداشته‌اند.

از این‌رو به نظرم نظریه‌ی ویلکینسون را می‌توان واژگونه کرد. یعنی ظهور طبقات اشرافی که شأن خود را با چیزهای کمیاب و تجملی رمزگذاری می‌کرده‌اند، احتمالاً پیامد ابتدایی بودن ساخت بازرگانی و محدود بودن دامنه‌ی آن بوده است. این کالاها البته طبقه‌ای از اشراف توانگر و تجمل‌گرا را پدید می‌آورده است، اما این برای تاسیس دولت کافی نیست.

عصر مهم دیگری که اغلب در این میان نادیده انگاشته می‌شود، دستگاه نظری ویژه‌ی مصریان است که از سوی شاه را در میان خدایان جای می‌دهد و از سوی دیگر هجوم مداوم و غارت پیاپی سرزمین‌های پیرامونی را همچون یکی از راهبردهای عام و همیشگی برای تولید اقتصادی در هسته‌ی مرکزی خود دارد. یعنی اقتصاد مصر بیش از آن که بر محور بازرگانی استوار شده باشد، با غارت درآمیخته بوده است.

نکته‌ای که اغلب در تاریخ معماری و تاریخ دین مورد بحث قرار می‌گیرد و پیوندش با جامعه‌شناسی سیاسی به درستی تبیین نشده، این حقیقت است که مصریان باستان همزمان با پدید آوردن نخستین ساختارهای دولتی خویش، نخستین سازه‌های مشهور معمارانه‌ی خود را نیز بنا می‌کردند. یعنی در دوران پیشادودمانی در کنار چیزهای کمیاب و گرانبه‌های نشانگر شأن و ثروت، آرامگاه‌ها و بناها را هم داریم و این‌ها همان است که در نهایت به معبد‌ها و هرم‌های غول‌آسای دوره‌ی پادشاهی قدیم منتهی می‌شود. آنچه در تمام این سازه‌ها مشترک است، شباهت‌شان با سازه‌های کلان‌سنگی است. یعنی ساز و کارهای حاکم بر ساخت این بناها با آنچه درباره‌ی منیپرها و دلمن‌ها و سازه‌هایی مثل استون‌هنج می‌بینیم همسان است، با این تفاوت در که در مصر چنین کارکردی در حضور یک دولت متمرکز و با اهدافی سیاسی انجام پذیرفته است.

این حقیقت که سازه‌هایی مثل گوبکلی‌تپه در آناتولی و استون‌هنج در اروپا پیش از ظهور یکجانشینی پایدار و شهرها پدید آمده، نشان می‌دهد که یکی از خاستگاه‌های باستانی و نادیده انگاشته شده‌ی سازماندهی اجتماعی و مدیریت نیروی کار، همین شیوه‌ی کلان‌سنگی بوده است. ساخت این سازه‌ها به همکاری هزاران نفر طی دهه‌های طولانی نیاز دارد و این نیازمند یک سیستم مدیریتی متمرکز است که قاعدتاً در سازه‌هایی رها از دولت مثل گوبکلی‌تپه با تکیه بر باورهای آیینی انجام می‌پذیرفته است.

آنچه در مصر می‌بینیم در واقع تداوم فرهنگ کلان‌سنگی در درون یک نظام سیاسی متمرکز است. مصریان در روزآمد کردن فناوری خود بسیار کند و تنبل بودند و هیچ فناوری فلزی مهمی را نیز خود ابداع نکردند. سطح فناوری مصریان باستان تا دیر زمانی در سطح نوسنگی باقی ماند و تنها با لایه‌ای نازک از فنون عصر فلز روکش شد که آن هم از ایران زمین وامگیری می‌شد و تنها در طبقات اشرافی کارکرد پیدا می‌کرد. در نتیجه روستا اگر تمدن مصری را ادامه‌ی مستقیم بافتار نوسنگی، و متکی بر نظم‌هایی بدانیم که سازه‌های کلان‌سنگی را پدید می‌آورده‌اند.

حدسم آن است که خاستگاه تمرکز قدرت سیاسی در مصر، ساخت سازه‌های کلان بوده است. در این حالت دولت مصری مشتقی از سازماندهی نیروی کار برای ساخت سازه‌های نمادین است که با دیوانسالاری و خط مجهز شده و ارتشی نیرومند و مهاجم و برده‌گیر را برای مطیع کردن نیروی کار و تامین نیروی انسانی در اطراف خود پدید آورده است. این نگرش که از تحلیل سیستمی داده‌ها بر می‌آید را می‌توان در برابر نگرش ویلکینسون پیشنهاد کرد که به جای این عناصر بر بازرگانی و انباشت کالاهای نشانگر شأن و مذهب خدا پنداشتن فرعون تاکید دارد.

با بهره‌جویی از استعاره‌ای کالبدشناختی، می‌توان گفت که تمدن مصری از نظر کالبد تا حدودی به مهره‌داران شباهت دارد. یعنی یک ستون فقرات مرکزی به نام رود نیل دارد که هم مثل نخاع و هم مانند لوله‌ی گوارش عمل می‌کرده است. یعنی با آسان ساختن آمد و شد بین بخش‌های مختلف دره‌ی نیل شکل‌گیری دیوان‌سالاری و درآمیختگی و پردازش اطلاعات مربوط به نواحی گوناگون را ممکن ساخته و همزمان تبادل کالا و مواد خام و فرآورده‌های صنعتی را نیز ممکن ساخته است. یعنی دو کارکرد بنیادین انتقال و توزیع ماده و اطلاعات را به انجام می‌رسانده است.

از سوی دیگر تمدن ایرانی به پیکر بندپایان و حشرات شباهتی دارد. یعنی در ایران زمین به جای ستون فقراتی مرکزی، یک حفره‌ی عظیم غیرقابل سکونت را داریم که کویر مرکزی ایران است. در نتیجه مراکز پردازش ماده و اطلاعات گرداگرد این کویر شکل گرفته است. ارتباط میان این مراکز با راه‌های زمینی ممکن می‌شده که دشوارتر و کندتر از دریانوردی بر نیل بوده است. در نتیجه گسترش دیوانسالاری‌ها بسیار دشوارتر انجام می‌پذیرفته و در مقابل خطوط ارتباطی محلی با محوریت بازرگانی در آن چیرگی یافته است.

زمینی بودن راه‌ها به همان نسبتی که برای ارتش‌ها دردسرزا و دشوار بوده و دور شدنشان از مرکز قدرت سیاسی را خطرناک جلوه‌گر می‌ساخته، برای گذر کاروان‌های تجاری کارآمد و سودمند بوده است. ارتش‌ها هرچه از مرکز اقتدار سیاسی خود دورتر شوند، با تهدیدهای بزرگتری روبرو می‌شوند، و این مخاطره تنها به زمینه‌ی ناآشنای سرزمین‌های فتح شده وابسته نیست و ماهیتی درونزاد دارد. یعنی صرف‌فاصله‌ی مکانی میان یک ارتش و پایتختی که مرکزیت سیاسی‌اش در آن قرار گرفته، خطر سرکشی سپهسالاران و رهبران دیوانسالاری را بالا می‌برد.

ارتش‌های بزرگ اغلب توسط شاه رهبری می‌شوند، چون اقتدار سیاسی در ابتدای کار با قدرت نظامی یکی بوده است. در نتیجه فاصله گرفتن شاه و ارتش‌اش از پایتخت‌اش به معنای دست شستن از ریشه‌های نهادی‌ای بوده که نفوذ و سیطره‌ی وی بر شهر مرکزی‌اش را پشتیبانی می‌کرده است. در مقابل کاروان‌ها هرچه از شهر آغازگاه خود دورتر شوند، ارزش کالاهایی که حمل می‌کنند بالاتر می‌رود. این بدان معناست که ارتش‌ها به حرکت در دامنه‌هایی به نسبت کوچک تمایل دارند و عبورشان از حد و مرزی مکانی قدرت سیاسی را شکننده می‌کند، در حالی که کاروان‌ها هرچه در فاصله‌های دورتر حرکت کنند، سودی بیشتر نصیب‌شان می‌شود. این عاملی بوده که چیرگی بازرگانی بر سیاست را در ایران زمین رقم زده و شهرها و مراکز جمعیتی را با راه‌های تجاری به هم متصل ساخته، بیشتر و پیشتر از آن که ارتباط‌های نظامی و سیاسی میان‌شان برقرار شود. در نتیجه در مقابل پیکره‌ی تمدن مصری که به بدن راست و مستقیم مهره‌داران با طناب عصبی میانی‌شان شباهت دارد، کالبد تمدن ایرانی به بدن حشرات شبیه است که چندین مغز را در چند مرکز متمایز اما متصل به هم در خود می‌گنجانند. کافی است با نگاهی جانورشناسانه به تکامل جانداران بر زمین بنگریم و تنوع و قدمت و کامیابی حشرات و مهره‌داران را با هم مقایسه کنیم تا دریابیم که چرا تمدن ایرانی چنین پایدار باقی مانده و تمدن مصری چنان زود منقرض شده است. چنین می‌نماید که جغرافیای متفاوتی که تمدن مصری و ایرانی در آن بالیده‌اند، کلید اصلی فهم تفاوت‌هایشان باشد. مصر ساختاری خطی، ساده، و وابسته به نیل دارد که از یک دره‌ی سرسبز در جنوب و یک دلتای

بارآور در شمال تشکیل یافته است. در مقابل ایران زمین به حلقه‌های متحدالمرکزی شبیه است که میانه‌اش کویر بزرگ است و گرداگردش دشت‌های نیمه‌خشک، رودهای بزرگ، سرزمین‌های گرمسیر و پربراران و کوهستان‌هایی قرار گرفته‌اند که در نهایت به دریاها و دریاچه‌ها ختم می‌شوند. ایران زمین شبکه‌ای بسیار پیچیده‌تر از اقلیم‌ها را در بر می‌گیرد که برخلاف مصر به طور طبیعی با شاهرگ رودی مرکزی به هم دوخته نشده‌اند. اتصال این زیرسیستم‌ها در ایران زمین نتیجه‌ی کنشی انسانی بوده و از فرایندهایی مثل جاده‌سازی و رام کردن جانوران بارکشی مثل خر و اسب و شتر تشکیل شده که در ضمن با تکامل سریع نهادهای بازرگانی در نهایت پول همگام بوده است. به همین خاطر در ایران زمین راه‌های تجاری از جاده‌های جنگی جلو زدند و کاروان‌ها بر ارتش‌ها غلبه کردند و اندرکنش برنده - برنده‌ی سوداگران استخوان‌بندی نظم‌های نهادین را تعیین کرد، و بر بازی‌های برنده-بازنده‌ی جنگی غلبه یافت. وحدت ایران زمین به این ترتیب نتیجه‌ی همگرایی منافع محلی سوداگران و اتصال درازدامنه و دوربرد راه‌های تجاری بوده است، روندی که در هم بافته شدن شهرهای ایران زمین و یکدست شدن فناوری و جمعیت و سبک زندگی و باورها و هنرها را بسیار پیش از ظهور دولتی متمرکز ممکن ساخته است. در مقابل مصریان در زمانی که هنوز قبایلی پراکنده و متمایز از هم بودند، خیلی زود و در سپیده‌دم تاریخ خود با ضرب و زور ارتش‌هایی نیرومندی که بر نیل جا به جا می‌شدند، زیر سایه‌ی یک دولت جنگ‌سالار و مقتدر تمرکز یافتند.

به این ترتیب تمایز طبقاتی و نابرابری در شأن اجتماعی که در دوران پیشادودمانی در جنوب آغاز شده بود، به هنجار اجتماعی مصر تبدیل شد و حدود ده درصد جمعیت (ارتشیان و دیوانسالاران و اشراف) را از باقی مصریان متمایز ساخت، که رعیتی کشاورز، بی‌سواد و محکوم به کار اجباری بودند و حاصل کارشان معبدهایی بود که خود حق ورود بدان را نداشتند، یا گورهایی عظیم و با شکوه که خودشان هرگز در آن نمی‌آرمیدند.

آنچه به فشرده‌گی گفتیم، نشان می‌دهد که در دو نخستین تمدن کوه‌ی زمین، دو مسیر متمایز برای سازماندهی اجتماعی در پیش گرفته شده و به دو ساخت و اگر از نهادهای سیاسی منتهی شده است. فهم تمایزی که میان راهبرد ایرانی و راهبرد مصری سیاست وجود دارد، بسیار مهم است. چون تاریخ جهان را به نوعی می‌توان تقابل این دو الگوی تولید و توزیع قدرت دانست. راهبرد ایرانی با شبکه‌ای بودن مراکز قدرت، ارج نهادن به نقش من‌ها در برابر نهادها و برنده - برنده بودن روابط مشخص می‌شود و این پیامد غلبه‌ی راه‌های تجاری بر مسیرهای لشکرکشی بوده است.

در مقابل در مصر با تمرکز قدرتی زود هنگام، سلسله‌مراتبی شدن شدید و سرکوبگرانه‌ی نظام اجتماعی، و تداوم نظم‌های بسیار کهنسال نوسنگی سروکار داریم. اولی جمعیتی متحرک و نظم‌هایی پویا و آزاد و پیکربندی‌هایی دگرگون شونده و خلاق را نتیجه داده و دومی به ثباتی دیرپا و تثبیت سیاسی برده‌دارانه انجامیده است. یکی شهرهایی آزاد را بر ساخته که در اتحادهای بینابین خود دولت‌های پادشاهی رقیب را پدید می‌آورده‌اند، و دیگری یک طبقه‌ی دیوانسالار مقتدر را بر فراز رعیت‌های مطیع برافراشته که دولتی متمرکز و جنگاور را پشتیبانی می‌کرده است.

سیاست ایران‌شهری به این شکل ظهور شهرهای خودبنیاد، شکل‌گیری طبقه‌ای متحرک از بازرگانان، و تنوع چشمگیر فرهنگی را نتیجه داده که در قالب ظهور ادیان و خطها و علوم و فنون گوناگون نمود می‌یافته است. در مقابل در مصر با رکود و جمودی در سطح فرهنگ روبرو می‌شویم. مصریان تا پایان کار گورهای غول‌آسای خود را با همان فناوری دوران نوسنگی ساختند و هیچ فناوری مهمی را ابداع نکردند و در وامگیری فنون نو هم بسیار کند و سست عمل می‌کردند. دین‌شان و ادبیات و زیست‌جهان‌شان به شکلی باورنکردنی ایستا و به همین خاطر ساده و ابتدایی بود و والاترین جلوه‌ی تمدن‌شان که هنر درباری‌شان و معماری دینی‌شان باشد هم هرچند بسیار ستودنی است، به مدت سه هزار سال بی‌تغییر باقی ماند و از نظر سبک و ذوق هنری بسیار محدود و تکراری بود. درک تمایز میان ایران و مصر از این‌رو اهمیت دارد که در این جا با دو مسیر تکاملی موازی و رقیب برای جوامع باستانی سروکار داریم و دو شیوه‌ی متفاوت از سازماندهی تمدنی و تحول نهادهای سیاسی را می‌بینیم. راهی که مصریان پیمودند هرچند ابتدایی‌تر می‌نماید و بی‌شک به خاطر نظم آهنین اجتماعی‌اش و نابرابری نهادینه شده و قدرت سیاسی خشن و عریان‌اش ناخوشایند است، به ظاهر مسیر عادی و طبیعی تحول تمدن‌های انسانی بوده است. چون چارچوبی کمابیش همسان را در تمدن‌های دیرآیندتر اروپا و چین و آمریکای مرکزی و جنوبی نیز می‌بینیم.

تمدن اروپایی تا حدودی دنباله‌ی سیاسی تمدن مصر محسوب می‌شود، همچنان‌که از زاویه‌ای دیگر آن را می‌توان دنباله‌ی فرهنگی تمدن ایرانی دانست. سه تمدن دیگر (چین، آمریکای مرکزی و آمریکای جنوبی) که ارتباط مستقیمی با مصر نداشته‌اند هم همگی به نظم‌هایی نزدیک به الگوی مصری دست یافتند. بنابراین چنین می‌نماید که مسیر عادی شکل‌گیری تمدن‌ها و تکامل نهادهای سیاسی همان باشد که در مصر تجربه شده است.

در میان شش تمدن انسانی که در گذر تاریخ پدیدار شده‌اند، پنج‌تایشان به همین ترتیب دولتی متمرکز و سرکوبگر و به نسبت کوچک را با ساخت اجتماعی گسسته و برده‌دار پدید آوردند که در آن ارتش‌ها بر کاروان‌ها غلبه می‌کرد. دولتی که به این شکل پیکربندی می‌شد، هرچند زود هنگام پدید می‌آمد و تمرکزی چشمگیر داشت، اما شکننده و ناپایدار بود و نمی‌توانست در زمان و مکان بیش از دامنه‌ای گسترش یابد. به همین خاطر در پنج تمدن مصری و چینی و اروپایی و آمریکای مرکزی و جنوبی با دولت‌هایی سروکار داریم که مدام در حال فتح کردن خشونت‌آمیز قلمرو خود هستند و همیشه با شورش‌های پر دامنه درگیرند و سلسله‌هایی زودگذر و بی‌دوام بر آن‌ها فرمان می‌رانند.

در مقابل در ایران زمین که سیری آهسته‌تر و پیچیده‌تر از شکل‌گیری و تمرکز دولت را داشته‌ایم، ساخت‌های سیاسی بر زیربناهای تجاری و جمعیتی آزاد تکیه می‌کرده‌اند و از این‌رو با مفهوم منافع ملی پیوند برقرار می‌کرده‌اند. شاید به این خاطر است که گسترش زمانی و مکانی دولت‌های ایرانی کمابیش نامحدود بوده است. در حوزه‌ی تمدن ایرانی سلسله‌هایی با چهار و پنج قرن می‌بینیم که به کلی از دامنه‌ی زمانی دودمان‌های سایر تمدن‌ها خارج است. به همین شکل گسترش مکانی دولت ایرانی که بیشتر بر دوش جاده‌های تجاری و نفوذ دینی و فرهنگی پیش می‌رفته، هم نخستین دولت جهانی یعنی نظام هخامنشی را ایجاد کرده و هم در دوران‌های انبساط خود در قالب دولت‌های گورکانی و عثمانی و اموی تا شبه قاره‌ی هند و ترکستان چین و اروپای شرقی و جنوبی پیشروی کرده است و در همه جا دولت‌هایی بسیار پایدار و نیرومند با جمعیتی مرفه و شکوفا را پدید آورده است.

چکیده‌ی بحثی که گذشت آن است که وقتی از پیکربندی دولت سخن می‌گوییم، از همان ابتدای کار و نقطه‌ی ظهور پادشاهی‌های جهان باستان با دو الگوی متمایز سروکار داریم و نه یکی. زمانی که به تحلیل نهادهای سیاسی و ساخت دولت می‌پردازیم، باید توجه داشته باشیم که در کدام سرمشق تمدنی قرار داریم و سازوکارهایی که می‌بینیم بر کدام مدارهای تولید قدرت و کدام زیربناهای سامان‌یافتگی اجتماعی تکیه کرده‌اند. مسیرهای شکل‌گیری و تکامل نهادهای سیاسی و سیر دگردیسی دولت تنها با نگرستن به بستر تمدنی پیرامون‌شان خوانا و فهمیدنی می‌گردد.

گفتار سوم: گذار به پادشاهی در ایران

نظم دولتشهری وضعیتی پایدار و پیچیده بود که بر دوش سازوکارهایی نو ظهور از تولید و تنظیم قدرت سوار شده بود. روندهایی که یکجانشینی جمعیت، تولید کشاورزانه و رمه‌دارانه، و پیدایش طبقه‌ای از نخبگان نظامی و مذهبی را ممکن می‌ساخت. گام بعدی در ارتقای پیچیدگی زمانی برداشته شد که این دولتشهرها با هم ادغام شدند و نظامی کلان‌تر در سطحی بالاتر پدید آوردند. برای نخستین بار در مصر بود که چنین اتفاقی افتاد، و این پیامد ابتدایی بودن و شکنندگی ساخت شهرها در قلمرو تمدن مصری بود. عاملی که باعث شد شهرهای نوپای مصری به سرعت در زمینه‌ی یک دولت بزرگ حل شوند. دولت مصری از پیچیدگی دولتشهری گذر می‌کرد، اما نظم‌های پیشین وابسته به شهر را و خود شهرها را منقرض می‌ساخت.

چنان‌که گفتیم، در مصر این گذار از نظم دولتشهری به مرتبه‌ی پادشاهی بسیار زودتر و در همان قرون آغازین تاریخی انجام پذیرفت و این مدیون رود نیل بود که همچون شاهراهی برای ترابری ارتش‌ها از جایی به جایی عمل می‌کرد و درآمیختن سیاست‌های برآمده از دولتشهرهای همسایه را آسان می‌ساخت. اما همین جهش زود هنگام به نظم سیاسی پادشاهی عامل اصلی رکود اجتماعی مصریان شد. در مصر نهاد سیاسی دولتی متمرکز بود که خیلی زود شکل گرفته بود. این دولت به سرعت بر همه‌ی نهادهای دیگر غلبه کرد و نهادهای دینی و نظامی را به بازوهای اجرایی خود فرو کاست. نتیجه آن بود که بدنه‌ی جمعیت مصریان از ابتدای تاریخ‌شان (حدود سال ۳۵۰ / ۳۰۵۰ پ.م) عملاً به بردگان کشاورزی تبدیل شدند که تنها نهاد خانواده را در اختیار داشتند. همه‌ی نهادهای اجتماعی دیگر در انحصار حدود ده درصد جمعیت قرار داشت که وابستگان به دربار و ارتشی‌ها و کارگزاران دیوانسالاری فرعون بودند. این پیکربندی دوقطبی و شکاف نهادی در مصر عملاً بدان معنا بود که دولت کل منابع مازاد را بمکد و همه‌ی نهادهای اجتماعی جز سرسخت‌ترین‌شان (خانواده) را زیر فرمان بگیرد. این سیر تکاملی خاص جامعه‌ی مصری که بعدتر در چین و اروپا هم کمابیش تکرار شد، به عقب‌ماندگی سهمگین و ثبات و ایستایی چشمگیر فرهنگ مصری طی عمر سه هزار ساله‌اش منتهی شد. در ایران زمین اما این‌روند ارتقای پیچیدگی در نهادهای سیاسی مسیری متفاوت طی کرد. پادشاهی در ایران به نسبت دیر ظاهر شد و دولت هرگز بر نظم‌های نهادی رقیب غلبه نکرد. یعنی با ظهور پادشاهی‌های ایران زمین - برخلاف مصر - دولتشهرهای قدیمی نابود نشدند و نظم سیاسی دولتشهری از میان نرفت. بلکه دولتشهرها با هم ترکیب شدند و نظم‌های سیاسی تازه‌ای ایجاد کردند، بی‌آن‌که استقلال نسبی خود را از دست بدهند. در تمدن ایرانی دولت بر فراز شهرها شکل گرفت، به جای آن که جانشین‌شان شود. شاید به همین خاطر بود که در ایران طبقه‌ی پرجمعیت کشاورزان هرگز به برده تبدیل نشدند و همواره علاوه بر خانواده‌های متنوع دیگری (به ویژه نهادهای دینی و تجاری و صنعتی) را از پایین به بالا پشتیبانی کردند. این باقیماندن نظم‌های سیاسی کهن‌تر و حفظ پیچیدگی‌های قدیمی در عین گذار به نظم‌های نوین، عاملی بود که انباشت افزایش قدرت در نهادهای سیاسی بغرنج‌تر را ممکن ساخت و تداوم روند ارتقای پیچیدگی را حفظ کرد. بر این اساس در ایران از ابتدای کار چینه‌بندی قدرت و لایه‌بندی ساختارها رخ داد. به جای آن که ساختی قدیمی در ساختی نو مضمحل گردد.

گذار به نظم پادشاهی در ایران زمین هفت قرن دیرتر از مصر به انجام رسید، و چنان‌که گفتیم به مرتبه‌ای متمایز از پیچیدگی دست یافت. در میانه‌ی قرن دهم تاریخی (ق ۲۴ پ.م) شروکین اکدی همه‌ی دولتشهرهای قلمرو میانرودان و چند دولتشهر همسایه‌اش در ایلام و آسورستان را فتح کرد و به این ترتیب نخستین نظم سیاسی پادشاهی را پدید آورد که مرتبه‌ای بالاتر از پیچیدگی دولتشهری را نشان می‌داد. تقریباً همزمان با دولت پادشاهی اکد در میانرودان، دولت

پادشاهی ایلام در شرق زاگرس هم تاسیس شد که ساختاری متفاوت داشت و بیشتر بر اتحاد چند دولت‌شهر با هم تکیه می‌کرد، تا غلبه‌ی نظامی یکی بر دیگران.

در نظام پادشاهی قلمرو مکانی بزرگتری در زمانی طولانی‌تر زیر سایه‌ی یک نظم سیاسی منضبط‌تر قرار می‌گرفت. این را با مقایسه‌ی سطح پیچیدگی مدارهای قدرت در جوامع گوناگون می‌توان بهتر دریافت. در جوامع گردآورنده و شکارچی با جمعیت‌هایی کوچک سروکار داشتیم که در قلمروی به نسبت محدود گردش می‌کردند و پایبندی خاصی به مکانی ویژه نداشتند. چرخش قدرت در این جوامع هم به سرعت انجام می‌گرفت و ضرباهنگش با نسل‌های پیاپی تنظیم می‌شد. در دولت‌شهرها با یک شهر مرکزی و گاه چند شهرک اقماری و شبکه‌ای از روستاها سروکار داشتیم که پهنه‌ای در حد چند صد تا چند هزار کیلومتر مربع را زیر پوشش می‌گرفت و چرخش ساخت‌های سیاسی در آن دو تا پنج نسل به درازا می‌کشید. یعنی در دولت‌شهرهای قدیمی معمولاً هر دودمان پادشاهی چند دهه تا حدود یک قرن می‌پایید و بعد جای خود را به دودمانی دیگر می‌داد. در پادشاهی‌های اولیه هم وضعیت همچنین بود، اما توری در زمان و مکان نمایان بود. قلمروی که شروکین فتح کرد حدود ۶۵۰ هزار کیلومتر مربع وسعت داشت و جانشینانش آن را تا هشتصد هزار کیلومتر مربع گسترش دادند.^۱ در ابتدای کار این گستره‌ی جغرافیایی وضعیتی ناپایدار داشت و مدام با شورش‌های پیاپی دولت‌شهرهای تابع درگیر بود. پایداری دودمان‌ها هم اندک بود و در دامنه‌ی یک قرن قرار می‌گرفت. اما به تدریج با پایدار شدن سیستم پادشاهی با دولت‌های بزرگی مثل دولت کاسی و هیتی و ایلامی و بابلی و آشوری روبرو می‌شویم که هریک بین نیم تا یک میلیون کیلومتر مربع را زیر فرمان داشتند و پایداری دودمانی‌شان به دو تا پنج قرن بالغ می‌شد. در مصر هم همین دامنه‌ی گسترش زمانی و مکانی را می‌بینیم و چنین می‌نماید که این حدی است که نظام‌های پادشاهی با رسیدن به آن از گسترش باز می‌مانند. از میانه‌ی عصر برنز تا پایان عصر آهن دوران پادشاهی‌ها را در ایران زمین داریم و در این فاصله دولت‌شهرهای مقتدر قدیمی که به مراکز قلمروهای پادشاهی تبدیل شده بودند جمعیت‌هایی در حد چند صد هزار تن را در خود جای می‌دادند. نینوا احتمالاً در حدود سال ۲۷۰۰ (۷۰۰ پ.م) صد هزار تن جمعیت داشته و شمار ساکنان بابل که برای چند قرن بزرگترین مامشهر جهان بود، بنا به برخی از تخمین‌ها در ابتدای عصر هخامنشی به پانصد هزار تن بالغ می‌شد. از دولت‌شهرهای شکل گرفته در سراسر ایران زمین اطلاعات دقیق و کاملی در دست نداریم. چون برخی از بزرگترین این دولت‌شهرها (مثل ری) انگار نانویسا بوده‌اند و برخی دیگر مثل جیرفت و هاراپا در عین نویسایی، موضوع پژوهش نبوده و خطشان رمزگشایی نشده است. در واقع بدنه‌ی داده‌های ما درباره‌ی دولت‌شهرهای ایرانی به گوشه‌ی جنوب غربی ایران زمین مربوط می‌شود، و این لزوماً دامنه‌ی نویسایی را نشان نمی‌دهد، و بیشتر نماینده‌ی منطقه‌ایست که استعمارگران اروپایی پس از جنگ جهانی اول فتح کردند و در آن به کاوش و غارت آثار باستانی پرداختند. داده‌ها نشان می‌دهد که سراسر جنوب ایران زمین از میانرودان تا دره‌ی سند در عصر برنز دولت‌شهرهایی نویسا داشته است. هرچند داده‌های مربوط به متون باقی‌مانده در دست پژوهیده نشده و خط‌هایشان ناخوانا باقی مانده است. با این همه با مرور داده‌های مربوط به جنوب غربی ایران زمین می‌توان به تصویری به نسبت دقیق دست یافت و تراکم و ساختار و سطح پیچیدگی دولت‌شهرهای باستانی را تعیین کرد. در فاصله‌ی سال‌های ۴۰۰ تا ۲۸۵۰ (۳۰۰ تا ۵۵۰ پ.م) یعنی در دوران بیست و پنج قرن‌ی عصر پیشاهخامنشی، در سومر یعنی جنوب میانرودان بیش از سی دولت‌شهر وجود داشته که ده‌تایشان (مهمتر از همه اوروک، لاگاش، اکد، اور، ایسین، اشنونه و بابل) بزرگ بوده و طی دورانی از عمر خود در صدد تاسیس پادشاهی برآمدند. در شمال میانرودان (کردستان عراق امروز) حدود پنجاه شهر کوچک و بزرگ وجود داشته که بیش از ده‌تایش (مهمتر از همه ماری، حران، واشوکانی، هداآتو، اربیل، و آشور) پادشاهی‌هایی را تاسیس کردند. در آناتولی حدود بیست دولت‌شهر باستانی داشته‌ایم که پنج‌تایشان دولت‌های پادشاهی مهمی با محورهای قومی متفاوت (هیتی، هوری، حاتی، لوویایی، لودیایی) پدید آوردند. در آسورستان که فاصله‌ی میانرودان با ساحل شرقی مدیترانه را پر می‌کند و کشورهای سوریه و لبنان و اردن و فلسطین و اسرائیل امروز را در بر می‌گیرد، نزدیک به هفتاد شهر کوچک و بزرگ داشته‌ایم که هفت‌تایشان دولت‌شهرهای مهم و امیرنشین‌هایی مقتدر تاسیس کردند که از میانشان اِبلّا و حلب و دمشق و صور و صیدا اهمیت بیشتری داشته‌اند. در دل ایران‌شهر یعنی قلمرو گرداگرد کویر مرکزی که کشور

ایران امروز را بر می‌سازد، دست کم هشتاد شهر باستانی داشته‌ایم که تنها اسناد مربوط به شهرهای ایران جنوب غربی کشف و خوانده شده است و بر مبنای آن می‌دانیم که دست کم ده‌تای آن‌ها (مهمتر از همه اوان، شوش، انشان، سیلک و هگمتانه) پادشاهی‌هایی پایدار را تاسیس کرده‌اند. همچنین از دولت‌های پادشاهی محلی‌ای (مثل لولوبی، مانا، کاسی، و گوتی) در متون یاد شده که دولت‌شهرهای موسس مرکزی‌شان درست شناسایی نشده‌اند. هرچند حدس‌هایی نیرومند داریم که مثلاً خاستگاه کاسی‌ها همان کاشان-سیلک و مرکز دولت نیرومند لولوبی کرمانشاه امروز بوده باشد. در جنوب شرقی هم دو خوشه‌ی شمالی و جنوبی از شهرها را داشته‌ایم که هیچ‌یک به شکل سزاواری کاوش نشده‌اند. در جنوب شرقی حوزه‌ی فرهنگی سند و هیرمند و هامون را داریم که بیش از سی شهر در آن وجود داشته‌اند و هرچند اسناد مدونی درباره‌ی سیر سیاست آن در دست نداریم، اما به احتمال زیاد هاراپا و موهنجودارو و شهرسوخته به سطح پیچیدگی پادشاهی دست یافته بودند. در شمال شرقی حوزه‌ی فرهنگی بلخ و مرو و سغد و خوارزم شکل گرفته که در آن هم دست کم سی شهر شناسایی شده است، و بی‌شک یکی (بلخ) و احتمالاً سه‌تای دیگر (مرو و دامغان و چاچ) به مرتبه‌ی پادشاهی وارد شده بودند. بنابراین از ابتدای ظهور یکجانشینی تا زمانی که دولت عظیم هخامنشی شکل بگیرد، ایران زمین شبکه‌ای از مراکز شهری کوچک و بزرگ را در خود جای می‌داد که شمار کلی‌شان به سیصد می‌رسید و در این دوران طولانی بیش از پنجاه دولت پادشاهی را پدید آوردند. هریک از این پادشاهی‌ها واحدهای سیاسی به نسبت بزرگ و پیچیده‌ای بودند که چند دولت‌شهر را در خود جای می‌دادند و اغلب برای مدیریت و سازماندهی خود به دیوانسالاری و نویسای متکی بوده‌اند. این شبکه از شهرها با شبکه‌ای پیچیده از راه‌ها به هم متصل می‌شود و استخوان‌بندی تمدن ایرانی را برمی‌ساخت. چنین شبکه‌ی شهری‌ای در سراسر دوران یاد شده نه در مصر نظیر داشت، و نه تا هزار سال بعد در تمدن اروپایی و چینی همتایی پیدا کرد. این سیستم تمدنی پیچیده هرچند دیرگاه به نظم پادشاهی گذر کرد، اما برخلاف مصر روایتی یگانه از آن را به دست نداد و صورت‌بندی‌هایی بسیار متنوع از دولت پادشاهی را پدید آورد. چندان که پهنه‌ی ایران زمین را در نیمه‌ی آغازین تاریخش می‌توان آزمایشگاهی دانست که به تجربه‌اندوزی و آزمون و خطا در حوزه‌ی تاسیس و ساماندهی پادشاهی مشغول بوده است. این تنوع تنها به دوران پادشاهی محدود نیست و پیشتر در عصر دولت‌شهرها هم نمود داشته است. نمونه‌اش آن که درست پیش از ظهور شروکین اکدی می‌بینیم که دودمان سوم پادشاهی کیش (سال ۸۸۰ تا ۱۰۵۰ تاریخی / ۲۵۰۰-۲۳۳۰ پ.م) را زنی تاسیس می‌کند که در آغاز مهمانخانه یا آبجوفروشی داشت و کوبابا نامیده می‌شد. این نکته‌ی بسیار مهمی است چون اداره کردن آبجوفروشی - یعنی کهن‌ترین میکده‌های ایران زمین - شغلی آبرومند نبوده، چندان که در قوانین بابلی بانوان کاهن ایشتار اگر به آبجوفروشی وارد می‌شدند از معبد رانده و مجازات می‌شدند.

زن بودن این بنیانگذار دودمانی مقتدر هم جای توجه دارد. به خصوص که همین زن بعدتر در قالب ایزدبانویی به نام خِبا و کوبله تقدیس شد و هوری‌ها در قالب خِپات او را بزرگترین ایزدبانوی خویش دانستند. یعنی در میانه‌ی نخستین هزاره‌ی تاریخی و در دوران دولت‌شهرها در سومر زنی را داشته‌ایم که دودمانی سیاسی با بیش از ۱۶۰ سال دوام را تاسیس می‌کند و کیش و مذهبی هم گرداگرد شخصیتش شکل می‌گیرد که تا پایان عصر هخامنشی یعنی دو هزار سال بعد تداوم داشته است. کیش کوبله بعد از فروپاشی دولت هخامنشی تا مناطقی دوردست مثل روم هم نفوذ می‌کند و پیشگویی‌های سیل در رم که شالوده‌ی تقدیس سیاست در روم را برمی‌ساخت، بر کانون شخصیت وی استوار شده است.

وقتی به عصر پادشاهی وارد می‌شویم نمونه‌های متنوع دیگری را از این تنوع در سازماندهی قدرت می‌بینیم.

نمونه‌اش دولت گوتی‌هاست که قومی بومی در سرزمین لرستان و کردستان بودند و در سال ۱۳۴۵ تاریخی (۲۱۳۵ پ.م) میانرودان را فتح کردند و آنجا دودمانی تاسیس کردند که یک قرن دوام آورد. گوتی‌ها درست بعد از ظهور دودمان شروکین و پادشاهی اکد بر صحنه‌ی تاریخ پدید آمدند و سراسر میانرودان و قاعدتا پهنه‌ای بزرگ از سرزمین اصلی‌شان در شرق زاگرس را در اختیار داشته‌اند. یعنی یک دولت پادشاهی بزرگ همتای اکد محسوب می‌شدند.

بیشتر نویسندگان معاصر (مثلاً کارن نعمت‌نژاد)^۱ بندی کوتاه از فهرست شاهان سومری را برجسته ساخته و بدان شاخ و برگ داده‌اند و بر این مبنا یک قرن سلطه‌ی گوتی‌ها بر میانرودان را دوران ظلمتی دانسته‌اند که با فروپاشی تمدن و قحطی و مرگ و میر همراه بوده است و دلیلش را هم وحشی بودن این قوم و بیگانگی‌شان با اصول شهرنشینی و تمدن

دانسته‌اند. اما بررسی شواهد تاریخی نشان می‌دهد که افول شهرنشینی در میانرودان این دوران دلایلی به کلی متفاوت داشته و نتیجه‌ی دوره‌ای دویست ساله از خشکسالی و ناپایداری اقلیمی بوده است.^۱ واژگونه‌ی این پیش‌داشت مرسوم، داده‌های تاریخی نشان می‌دهد که گوتی‌ها از همان ابتدا با شهرنشینی و نویسایی آشنا بوده‌اند. نخستین شاه ایشان که انریدوایزیر یا اریدوویزیر نام داشته، بعد از شکست شاه اکد و غلبه بر قلمروی او در میانرودان، کتیبه‌ای از خود در شهر نیپور به جا گذاشته و در آن خود را به شیوه‌ی شاهان میانرودانی «شاه چهار گوشه‌ی جهان» نامیده^۲ و این نامی است که به نظم سیاسی پادشاهی اشاره می‌کند و نه دولت‌شهر. گوتی‌ها با موفقیت در قلمرو تسخیرشده‌شان نوعی نظام لایه لایه‌ی اقتدار پدید آوردند و شاهان محلی را به شرط فرمانبرداری و پرداختن خراج به حال خود باقی گذاشتند. در این شرایط بود که برخی از این شهرهای تابع، مانند لاگاش، شکوفایی فرهنگی چشمگیری را تجربه کردند.^۳ در واقع مفصل‌ترین متن بازممانده از سومر باستان (کتیبه‌ی گودا) که در ضمن کلید فهم این زبان را نیز به دست مورخان داده، در دوران حاکمیت گوتی‌ها در لاگاش نوشته شده است.

فهرست شاهان گوتی^۴

نام شاه	سلطنت (گاهشماری میلادی)	گاهشماری تاریخی	طول زمامداری (سال)
انریدوویزیر	۲۱۳۸-۲۱۴۱ پ.م	سال ۱۳۴۱-۱۳۳۹	۳
ایمتا	۲۱۳۵-۲۱۳۸ پ.م	سال ۱۳۴۴/۵-۱۳۴۱	۳
اینکی شوش	۲۱۲۹-۲۱۳۵ پ.م	سال ۱۳۵۱-۱۳۴۵	۶
سارلاگاب	۲۱۲۶-۲۱۲۹ پ.م	سال ۱۳۵۴-۱۳۵۱	۳
شولمه	۲۱۲۰-۲۱۲۶ پ.م	سال ۱۳۶۰-۱۳۵۴	۶
إلولومیش	۲۱۱۴-۲۱۲۰ پ.م	سال ۱۳۶۶-۱۳۶۰	۶
ایلی ماکابش	۲۱۰۹-۲۱۱۴ پ.م	سال ۱۳۷۱-۱۳۶۶	۵
ایگه شائوش	۲۱۰۳-۲۱۰۹ پ.م	سال ۱۳۷۷-۱۳۷۱	۶
یارلاگاب	۲۰۸۸-۲۱۰۳ پ.م	سال ۱۲۹۲-۱۳۷۷	۱۵
ایباته	۲۰۸۵-۲۰۸۸ پ.م	سال ۱۲۹۵-۱۲۹۲	۳
یارلانگاب	۲۰۸۳-۲۰۸۵ پ.م	سال ۱۲۹۷-۱۲۹۵	۲
کوروم	۲۰۸۱-۲۰۸۲ پ.م	سال ۱۲۹۹-۱۲۹۷	۱
آپیل کین	۲۰۷۸-۲۰۸۱ پ.م	سال ۱۳۰۲-۱۲۹۹	۳
لائرابوم	۲۰۷۶-۲۰۷۸ پ.م	سال ۱۳۰۴-۱۳۰۲	۲
ایراروم	۲۰۷۴-۲۰۷۶ پ.م	سال ۱۳۰۶-۱۳۰۴	۲
ایبرانوم	۲۰۷۳-۲۰۷۴ پ.م	سال ۱۳۰۷-۱۳۰۶	۲-۱
هابلوم	۲۰۷۱-۲۰۷۳ پ.م	سال ۱۳۰۹-۱۳۰۷	۲
پوزورسوئن	۲۰۶۴-۲۰۷۱ پ.م	سال ۱۳۱۶-۱۳۰۹	۷
یارلاگاندا	۲۰۵۷-۲۰۶۴ پ.م	سال ۱۳۲۳-۱۳۱۶	۷
سیوم	۲۰۵۰-۲۰۵۷ پ.م	سال ۱۳۳۰-۱۳۲۳	۷
تیریگان	۲۰۵۰ پ.م	سال ۱۳۲۹-۱۳۳۰	۱

1 Assar and Matanyah, 2007: 136-157.

2 Bottéro and Vercouter, 1967: 118.

3 De Mieroop, 2004: 67.

۴ در این جدول گاهشماری بر اساس تقویم میلادی مرسوم را در کنار گاهشماری تاریخی پیشنهادی ام‌کنار هم آورده‌ام. مقایسه‌ی اعداد نشان می‌دهد که تقویم میلادی برای ثبت رخداد‌های تاریخی به خاطر قرارگیری آغازگاهش در میانه‌ی تاریخ و واژگون شمرده شدنش در دوران‌های پیشتر چقدر ناکارآمد و غیرعقلانی است. سالشمار تاریخی از مبدأ تاریخش پیدایش خط و تاریخ در جهان است، سال‌ها را به ترتیبی خطی به دست می‌دهد و الگوی اصلی مورد نظرمان که منظم بودن دوره‌های سلطنتی است را بهتر نمایان می‌سازد.

اما آنچه درباره‌ی دولت پادشاهی گوتی اهمیت دارد، سامان سیاسی ویژه و شگفت‌انگیزشان است که به شکلی پرسش‌برانگیز به کلی نادیده انگاشته شده است. اسناد سومری و اکدی فهرست پادشاهان گوتی را ثبت کرده و بر این مبنا می‌دانیم که در حدود یک قرن که سلطه‌ی ایشان بر میان‌رودان به درازا کشید، بیست و یک شاه بر گوتیان فرمان رانده‌اند. دوران زمامداری ایشان در این کتیبه ۱۲۴ سال و چهل روز دانسته شده، اما بیشتر منابع جدید این دوره را ۹۱ سال دانسته‌اند، هرچند اعداد فهرست سومری صریح‌اند و به نظر پذیرفتنی‌تر. تفاوت این دو عدد هم از آنجا آمده که روایت سومری گویا تاریخ ظهور دودمان گوتی را تا بنیانگذار این سلسله که امیری در شمال میان‌رودان بوده، عقب می‌برد. این زمانی بوده که هنوز گوتی‌ها کل سومر را فتح نکرده بودند. یعنی خود گوتی‌ها روندی سی ساله‌ی فتح میان‌رودان را هم بخشی از تاریخ سیاسی خود می‌دانستند، و معقول است که همین را مبنا بگیریم.

فهرست سومری تأکید می‌کند که «گوتی‌ها شاه نداشته‌اند». نخستین فرمانروای گوتی حاکم بر سومر انریداوزیر یا انریدوپیزیر نامیده می‌شد و در سال ۱۲۳۹ (۲۱۴۱ پ.م.) بر تخت نشست. واپسین آنها تیریگان نام داشت و در نهایت با خیزش سومری‌ها از میان‌رودان رانده شد و در حدود سال ۱۳۳۰ (۲۰۵۰ پ.م.) به قتل رسید و دودمان سوم اور به جایش در این قلمرو حاکم شد که نوعی بازگشت به سنت فرهنگی سومر را تبلیغ می‌کرد.

چنان‌که نمایان است، قاعده‌ای مشخص بر زمان حکومت شاهان گوتی حاکم است. هشت شاه اول گوتی، از انریدوپیزیر تا ایگه‌شائوش همگی سه یا شش سال سلطنت کرده‌اند. سلطنت ایلی‌ماکاپش را هم باید دوره‌ای شش ساله دانست که شاید به خاطر مرگ وی زود پایان یافته است. نظم حاکم بر سال‌های سلطنت این شاهان بسیار چشمگیر و جالب است و نشان می‌دهد که احتمالاً دوره‌ای سه ساله برای فرمانروایی وجود داشته که می‌توانسته یک بار هم تمدید شود. به این ترتیب، نوعی حکومت دوره‌ای با چرخه‌ی زمانی کوتاه سه ساله در میان گوتی‌ها برقرار بوده که هشت شاه اول گوتی بدون تخطی از آن حدود چهل سال (۲۱۴۱-۲۱۰۳ پ.م.) سلطنت کرده‌اند.

بعد از آن به تنها استثنای این سیاهه می‌رسیم که یارلاگاب باشد. او پانزده سال سلطنت می‌کند که به کلی از دامنه‌ی دوران حکومت بقیه‌ی شاهان خارج است. می‌توان حدس زد که یارلاگاب شاهی بوده که خودکامگی پیشه کرده و سعی کرده بعد از پایان دوران حکومتش هم‌چنان بر اورنگ اقتدار باقی بماند. اما حضور او به معنای انقراض سلطنت دوره‌ای نیست و بلافاصله بعد از او می‌بینیم بار دیگر همان دوره‌ی سه ساله برقرار می‌شود، با این تفاوت که دیگر از تکرار دوره و زمان‌های شش ساله خبری نیست. باز می‌توان حدس زد که یارلاگاب در ابتدای کار مانند پیشینیان‌اش به مدت شش سال (دو دوره‌ی سه ساله) حاکم بوده و بعد از این دوران چندان مقتدر شده که بتواند تاج‌وتخت را برای یک دهه‌ی دیگر غصب کند. شاید برای همین بعد از او اجازه‌ی تکرار پیوسته‌ی دوره‌ی فرمانروایی از شاهان گوتی ستانده شد.

در میان چهار شاه بعد از یارلاگاب دوران زمامداری نیمی از ایشان کوتاه‌تر از سه سال است و این بدان معناست که احتمالاً یا شاهانی سالخورده بر تخت می‌نشسته‌اند و زود می‌مردند، یا شرایطی جنگی وجود داشته و ایشان در کشمکش‌های نظامی جان می‌باخته‌اند. بعد از آن، چهار شاه دیگر را داریم که هر یک دو سال سلطنت کرده‌اند و این شاید به معنای کوتاه‌تر شدن دوران حکومت باشد. در این حالت افزوده شدن‌اش به هفت سال در میان دو شاه بعد از نیز می‌توان مبتنی بر قاعده‌ای دانست و فرض کرد که این تدبیری بوده برای مقابله با شورش شهرهای سومری، که البته بی‌نتیجه ماند و در نهایت به رانده شدن گوتی‌ها از میان‌رودان انجامید. برخلاف آنچه طبق پیش‌داشته‌های جاری از مردمی کوه‌نشین و بربر انتظار می‌رود، حکومت گوتی‌ها در میان‌رودان از بسیاری جهات کامیاب و استوار بوده است. احیای فرهنگ سومری و استقلال نسبی این دولت‌شهرها زیر نظر حاکمان گوتی در این دوران به رستاخیز فرهنگی سومری‌ها انجامید که در دوران زمامداری ایشان در شهرهای نیپور و اور و لاگاش نمود یافت و بعد از رانده شدن ایشان دودمان پرشکوه اور سوم را پدید آورد.

دوران زمامداری گوتی‌ها از نظر زمانی نیز چشمگیر است. قلمرو میان‌رودان تنها در ثلث پایانی هزاره‌ی سوم پ.م. از حکومتی متمرکز و دولتی فراگیر برخوردار بود که در آن اکدی‌ها ۱۴۰ سال، گوتی‌ها ۱۲۵ سال، و سومری‌ها (سلسله‌ی اور

سوم) ۱۰۸ سال سلطنت کردند. یعنی گوتی‌هایی که بیگانه محسوب می‌شدند و طبق گفته‌ی سیاهه‌ی شاهان سومری «شیوه‌ی اجرای مراسم خدایان (میان‌رودان) را نمی‌دانستند»، با آن که دوران زمامداری هر فرمانروایشان بسیار کوتاه بوده، به قدر سلسله‌های بومی میان‌رودان دوام آورده‌اند.

به احتمال زیاد آن نهادی که قدرت پادشاه گوتی را محدود می‌کرده و بر دوره‌های منظم و کوتاه زمامداری نظارت می‌کرده، همان شورای بزرگان و ریش‌سپیدان بوده که نظیرش را در منابع سومری کهن نیز می‌بینیم. داده‌های مربوط به گوتی‌ها کهن‌ترین سند جهان درباره‌ی سلطنت انتخابی و دوره‌ای است و نشان می‌دهد که تصور مرسوم درباره‌ی تقدم فراگیر و عمومی پادشاهی خودکامه بر سلطنت انتخابی و «مشروط»، اعتبار تاریخی ندارد.

در یک نگاه کلی چنین می‌نماید که تصویر خطی و ساده‌انگارانه‌ی مرسوم درباره‌ی تکامل نظام‌های سیاسی در جوامع باستانی از واقعیت به دور باشد. یعنی در جوامع باستانی مسیری مشخص که طبق روایت افلاطون و ارسطو نظام پادشاهی را به آریستوکراسی و بعد به دموکراسی منتهی کند، اصولاً وجود نداشته است. چنین تصویری در تاریخ معاصر نیز نادرست است. این داده‌ی مهم نشان می‌دهد که خطراره‌های تحول نظام سیاسی در جوامع باستانی نیز مانند جوامع مدرن مسیرهایی پرشاخه، نامنتظره، موازی و متنوع را از سر گذرانده باشد. آنچه از تمدن گوتی و بازماندگان آثار سومری مانند اسطوره‌ی گیلگمش نتیجه می‌شود، آن است که در جوامع باستانی کشمکش میان دو نهاد پادشاهی و شورای ریش‌سپیدان، و تفکیک نقش کاهن از شاه، روندی بوده که در جوامع گوناگون بسته به شرایط تاریخی متفاوت و الگوهای جغرافیایی‌شان مسیرهایی متفاوت را از سر گذرانده است.

یعنی آنچه که شالوده‌ی دموکراسی اروپایی قلمداد می‌شود، هزار و ششصد سال پیش از یونان باستان در ایران غربی الگویی استوار و کارآمد بوده است. گوتی‌ها قومی نانیسا بوده‌اند و بنابراین اطلاعاتی اندک از پیکربندی قدرت سیاسی‌شان در دست داریم. اما این را می‌دانیم که دولتی بسیار پایدار و نیرومند داشته‌اند که از میانه‌ی هزاره‌ی نخست تاریخی (اوایل هزاره‌ی سوم پ.م) تا عصر هخامنشی دوام داشته و همواره در اسناد سرزمین‌های همسایه‌اش همچون نیرویی مقتدر و مهاجم مورد اشاره واقع می‌شده است. همین گوتی‌ها مردمی بودند که هنگام فتح بابل به کوروش بزرگ پیوستند. آن لشکریان پارسی که بابلی‌ها دروازه‌هایشان را بر ایشان گشودند و حاکمیت کوروش را با این کار برگزیدند، در اصل گوتی بوده‌اند. این که رهبران سیاسی گوتی با چرخه‌هایی کوتاه مدت حکومت می‌کرده‌اند، و بنا به گزارش سومری‌ها «شاه نداشته‌اند»، جای توجه دارد؛ به ویژه وقتی که تداوم شگفت‌انگیز دو هزار ساله‌ی دولت پادشاهی گوتی را هم در نظر بگیریم. نمونه‌ی دیگری از تنوع در پیکربندی سیاست در عصر پادشاهی‌ها را در دوسوی زاگرس می‌بینیم. در قرن دهم تاریخی (ق ۲۴ پ.م) همزمان با تاسیس دولت پادشاهی اکد در غرب زاگرس و قلمرو میان‌رودان و آسورستان، دولت ایلام هم در شرق زاگرس شکل گرفت و تا بخش‌های مرکزی ایران جنوبی پیشروی کرد. این دو دولت برای مدتی بسیار طولانی باقی ماندند. اکدی‌های اصلی تنها یک قرن سلطنت کردند و بعد جای خود را به سلسله‌های گوتی و سومری و آموری و کلدانی و هوری و میتانی دادند، اما در نهایت در اوایل اواخر هزاره‌ی دوم تاریخی (هزاره‌ی دوم پ.م) بار دیگر در قالب دولت آشور احیا شدند و سنت کهن پادشاهی اکد را بازسازی کردند.

در سراسر این دوران دولت ایلام هم با سلسله‌های به نسبت پایدار خود برقرار بود و چنین می‌نمود که در برابر ورود اقوام نوآمده‌ای مثل آریایی‌ها آسیب‌ناپذیر باقی مانده باشد. نظم سیاسی قدیمی مستقر در میان‌رودان که در قالب دولت‌های پادشاهی بابل و آشور احیا شد، بر جنگ دایم و فتح پیوسته‌ی سرزمین‌های پیرامونی و کوچاندن اقوام و غارت منابع استوار بود. در مقابل در ایلام با نوعی نظام پیچیده‌تر سروکار داریم که از اتحاد شبکه‌ای از شهرها زیر پرچم یک شاه جنگاور حاصل می‌آمد. ایلام تنها دولت قفقازی کهنی است که در تمام دوران سه هزار ساله‌ی نخست عمر جهان باستان هویت و انسجام خود را حفظ می‌کند و در برابر امواج قوم‌های مهاجر پایدار باقی می‌ماند. در فاصله‌ی سال‌های ۱۱۰۰ تا ۲۸۳۰ (۲۳۰۰-۵۵۰ پ.م) این تنها دولت باستانی است که بیش از ۱۲۰۰ سال از وحدت سیاسی برخوردار است و خط، زبان، و ساختار نژادی مردم خود را در سراسر این مدت طولانی حفظ می‌کند.

تنها به عنوان یک مقایسه بد نیست بدانیم که میانرودان — که وسعتی تقریباً نصف قلمرو زیر نفوذ ایلام داشته — در همین دوره وحدت سیاسی را تنها برای ۴۵۰ سال تجربه کرده و ترکیب جمعیتی‌اش دست کم سه بار دست‌خوش تغییر شده است. یعنی سومری‌ها توسط اکدی‌ها، و آن‌ها هم توسط آموری‌ها، جایگزین شدند و این تازه در حالی است که کلدانی — آرامی‌ها و آموری‌ها را خویشاوند بدانیم و جایگزین شدن‌شان را در شمارش خود وارد نکنیم.

ایلام به شکل شگفت‌انگیزی در برابر ورود اقوام نوآمده آسیب‌ناپذیر می‌نماید. به عنوان مثال، در تپه‌ی سگزاباد، که نزدیک به ۱۵۰۰ مرکز استقرار شناخته‌شده دارد، سفال منقوشِ نخودی مربوط به تمدن کهن ایلامی بدون گسست و تلاطم به تدریج با گذر زمان توسط سفال‌های خاکستری محکم و نازکی جانشین می‌شود که توسط آریایی‌های نوآمده ساخته می‌شده و بر فن‌آوری ساخت کوره‌های پیشرفته‌تری مبتنی بوده است. روند دگردیسی و جای‌گزینی فن‌آوری یادشده، منقرض نشدن ناگهانی تمدن ایلامی قدیمی و تداوم نقش‌مایه‌های آن در فرهنگ آمیخته‌ی نوظهور، نشانگر ورود تدریجی و صلح‌آمیز قبیله‌های آریایی به منطقه است.^۱

ورود مسالمت‌جویانه‌ی آریایی‌ها به فلات ایران و هجوم خشونت‌آمیز قوم‌های سامی به میان‌رودان، لزوماً نشانگر تفاوت در خلق‌وخوی این دو نژاد نیست. چنان‌که می‌بینیم آریایی‌های هیتی به شکلی خشونت‌آمیز به میان‌رودان و قفقاز حمله کردند و در جنگاور بودن پادشاهی میتانی نیز شکی وجود ندارد. مهم‌ترین عاملی که رفتار خشونت‌آمیز یا مسالمت‌آمیز قوم‌های مهاجر را تعیین می‌کند، قدرت دولت‌هایی است که بر منطقه‌ی میزبان‌شان حکومت می‌کنند و شالوده‌ی سیاست حاکم بر آن‌ها.

اگر قبایل مهاجر آریایی در منطقه‌ی مرکزی ایران زمین رفتاری صلح‌جویانه داشتند، بدان دلیل بوده است که در این پهنه قدرت ایلامی‌ها استوار بود و در ضمن سازوکارهای لازم برای جذب جمعیت‌های نوآمده در ساخت سیاسی ایلام پیشاپیش وجود داشت. قبیله‌های آریایی هنگام ورود به فلات ایران با نیروی نظامی و سیاسی بزرگی روبه‌رو می‌شدند که احتمالاً راه‌هایی برای سکنا دادن و جذب کردن قبیله‌های مهاجر در آن وجود داشته است، چرا که نشت تدریجی جمعیت آریایی به درون فلات ایران از همان قرون آغازین تاریخی وجود داشته و مردم فلات ایران هم مانند سایر مردم یکجانشین همواره با خطر تهاجم قبیله‌های متحرک روبه‌رو بوده‌اند.

به دلیل همین ساخت سیاسی کارآمد و راهبردهای جذب و تلفیق جمعیت‌های مهاجر و بومی بوده است که قبایلی آریایی هنگام ورودشان به فلات ایران آشفتگی و تهدیدی پدید نیاروندند و به سادگی با مردم بومی زاگرس — کاسی‌ها و لولوبی‌ها و گوتی‌های کهن — درآمیختند. اما وقتی به میان‌رودان روی آوردند و دولت‌های رقیب و کوچک آن قلمرو را دیدند فرصت را برای ایلغار و تاخت‌وتاز در این عرصه مناسب یافتند و بابل را با نیروی نظامی گرفتند.

کامیابی همین کاسیان برای ساماندهی به امور سیاسی قلمرو تازه فتح شده‌شان را هم می‌توان میراثی دانست که از قلمرو ایلام به دست آورده بودند. چرا که طولانی‌ترین و صلح‌آمیزترین عصر تاریخ میان‌رودان زمانی است که کاسیان بر بابل، و هیتی‌ها بر آناتولی و میتانی‌ها بر شمال میان‌رودان حکومت می‌کردند. این سه دودمان آریایی، که بر مردمی قفقازی یا سامی حاکم شده بودند، بسیار به ندرت به جنگ با همسایگان‌شان می‌پرداختند. به ویژه کاسی‌ها و میتانی‌ها که بخش‌هایی از حاشیه‌ی غربی ایران زمین را در اختیار داشتند، با موفقیت چشم‌گیری صلح را پاس می‌داشتند.

ارتباط میان این دولت‌های پادشاهی همسایه به معنای رد و بدل شدن تجربه‌های سیاسی هم بود. دولت کاسی و میتانی و هیتی که از یک طبقه‌ی جنگاور چیره بر مردمی بومی تشکیل می‌شد، به شکلی سامان می‌یافت که با الگوی پادشاهی ایلام تفاوت داشت. ایلامی‌ها بافت بومی خود را تا پایان حفظ کردند و شالوده‌ی دولت‌شهری‌شان هم بیشتر از بقیه حفظ شده بود. دو گرانیگاه اصلی قدرت در دولت ایلام شهرهای انشان و شوش بود که اغلب با شهرهای دیگر پیوندهای پایدار و طولانی برقرار می‌کرد. در نهایت هم اتحاد میان انشان و شوش و هگمتانه و بابل بود که قدرت آشور را درهم شکست و پادشاهی مقتدر ماد را پدید آورد، که وارث دولت ایلام و مقدمه‌ی دولت فراگیر هخامنشی بود.

این نکته که کوروش بزرگ از دودمان سلطنتی انشان برخاسته بود بسیار مهم است. کوروش در واقع در همین بافت سیاسی به قدرت دست یافت و با گرفتن شوش و هگمتانه وارث یک نظام سیاسی بسیار دیرینه شد که پیشاپیش دو هزاره تجربه‌ی سیاسی در سطح پیچیدگی نظام پادشاهی را در خود انباشت کرده بود. آن هم نه پادشاهی‌ای غارتگر و شکننده مانند آشور و بابل، که نظامی متمایز و شبکه‌ای از قدرت متمرکز که از اتحاد شهرهای هم‌پیمان حاصل می‌آمد، و الگویی مشابهش را در آسورستان هم با رهبری دمشق و حلب می‌بینیم.

سیاست ایران شهری در این معنا ادامه‌ی مستقیم کل این تجربه‌های سیاسی‌ایست که طی دو هزاره در قالب نظام‌های پادشاهی انجام پذیرفته است. طی این مدت دست کم ده پادشاهی بزرگ (ایلام، اکد، گوتی، لولوبی، آموری-کلدانی (بابل)، میتانی، آشور، کاسی (بابل)، هیتی، اورارتو) در ایران غربی پدید آمد که به خاطر نوپا بودن منطقه بهتر شناخته شده‌اند. در ایران شرقی هم بی‌شک دولت‌هایی پادشاهی داشته‌ایم که مشهورترین تاریخ ثبت شده از آن در قالب متون اوستایی و ودایی به یادگار مانده است. این متون شمار پادشاهی‌های ایران شرقی را در توافق با هم هجده یا شانزده تا دانسته‌اند. بنابراین در دوران پادشاهی، ایران زمین نزدیک به سی دولت پادشاهی بزرگ را در خود جای می‌داده و این هسته‌ی مرکزی سی واحد سیاسی بعدی دوران هخامنشی است که شکلی بسط یافته و جهانی شده از همین نقشه‌ی سیاسی را در پهنه‌ای گسترده‌تر نمایش می‌دهد.

گفتار چهارم: ایلام و بذر شاهنشاهی

دوران دیرپای پادشاهی در ایران زمین با ظهور شخصیتی تاریخی ساز و بسیار مهم پایان یافت که تاریخ سیاست را در سطحی جهانی به پیش و پس از خود تقسیم می‌کند. این شخص کوروش بزرگ است که هم بنیانگذار کشور ایران است و هم مؤسس شکلی یکسره متفاوت از سیاست، و در نتیجه آفریننده‌ی سازمانی نو از دولت. نکته‌ای که اغلب درباره‌ی او نادیده انگاشته می‌شود، آن است که این نخستین شاهنشاه ایرانی، در ضمن آخرین شاه دولت ایلام قدیم هم بوده است. این بدان معناست که دولت هخامنشی یک نهاد سیاسی نوظهور و بی‌سابقه نبوده، و به شکلی صریح و روشن از گسترش و توسعه‌ی دولت ایلام برآمده است. به همین خاطر پیش از ورود به بحث کشور متحد ایران، باید نخست به این خاستگاه مهم تاریخی یعنی ایلام دقیق‌تر بنگریم.

کوروش شاه جایی به نام انشان بوده که در نزدیکی شیراز امروزی قرار داشت و یکی از مهم‌ترین و بزرگترین شهرهای جنوب غربی ایران زمین و یکی از دو گرانیگاه دولت ایلام قدیم محسوب می‌شد. از ابتدای تاریخ مدون ایلام، انشان بخشی مهم و جدانشدنی از این کشور بود و نویسندگان جهان باستان مردم انشان را ایلامی می‌دانستند.^۱ چنان‌که در مورد تمام قدرت‌های بزرگ جهان باستان رواج داشته، گه‌گاه به دنبال آشوب‌های ناشی از نبردهای میان ایلام و سومر یا ایلام و اکد، گرانیگاه قدرت از شوش به انشان منتقل می‌شد و شاهزادگانی که از آن خطه برخاسته بودند بر سراسر ایلام فرمان می‌راندند.

انشان در ضمن یکی از کهن‌ترین شهرهای کره‌ی زمین هم هست. زندگی یکجانشینانه و مستقر در این منطقه طی دوره‌ی بانس قدیم شکل گرفت که به نخستین قرن تاریخ (۳۳۰۰-۳۴۰۰ پ.م.) باز می‌گردد.^۲ یعنی انشان را می‌توان یکی از مراکز دانست که در امر ابداع سبک زندگی کشاورزانه پیشتاز بوده است. چون زمان یاد شده با تاریخ پیدایش نخستین شهرهای مشهور جهان باستان در میان‌رودان و دره‌ی سند و کرانه‌ی نیل هم‌زمان است. در دوره‌ی بانس میانه (سالهای ۳۳۰ تا ۳۹۰ تاریخی / ۳۰۵۰-۲۹۰۰ پ.م.) انشان به مرکز جمعیتی بزرگی تبدیل شد و مساحت سکونت‌گاه‌های آن به ۴۵ هکتار رسید که تقریباً با مساحت اوروک در سومر برابر است.^۳ یعنی در نخستین قرن‌های پیدایش شهرنشینی بر کره‌ی زمین، انشان که زادگاه هخامنشیان است به همراه اوروک یکی از بزرگترین شهرهای کره‌ی زمین محسوب می‌شده است.

کشور باستانی ایلام در واقع از دو بخش تشکیل می‌شد: منطقه‌ی سوزیان که دشت‌های خوزستان کنونی را در بر می‌گرفت، و منطقه‌ی کوهستانی انشان که در شرق این منطقه قرار داشت. از دید سومری‌ها، انشان دولت‌شهری مستقل محسوب می‌شده، چون در اسناد سومری قرن سیزدهم (ق ۲۱ پ.م.) می‌بینیم که برای فرمانروای این منطقه لقب «انسی» به کار گرفته شده است.^۴ احتمالاً برای دیرزمانی هم چنین بوده، چون ساختار سیاسی ایلام به زیرسیستم‌هایی با خودمختاری نسبی میدان می‌داد، و بافتی شبکه‌ای داشت. ایلامی‌ها هم درست مثل سومری‌ها تمایزی میان سطح سیاسی دولت‌شهر و پادشاهی قایل بوده‌اند. در حالی که برای حاکمان شهرها لقب انسی به کار می‌رفت، شاهان ایلام همواره خود را لوگال می‌نامیدند که گفتیم به معنای پادشاه است. این لقب برای نخستین بار در حدود قرن چهاردهم تاریخی (اوایل هزاره‌ی دوم پ.م.) در اسناد شوش پدیدار می‌شود و مظهر کسی به نام ایمازو پسر کیندادو را داریم که لقبش لوگال انشان است.^۵

1 Johnson, 1987: 107-139.

2 Johnson, 1987.

4 Potts, 1999: table 5.2.

5 Potts, 1999: 145.

این کیندادو احتمالاً همان کینداتو است که در فهرست شاهان شیماشکی اسمش ذکر شده است. این فهرست در شوش نوشته شده و شاهان دودمان اوان را به دست می‌دهد که اولین دولت پادشاهی را در قلمرو ایلام تاسیس کردند. کینداتو از خاندان شیماشکی یکی از شاهان مقتدر ایلامی است که در انقراض دودمان سومری اور سوم نقشی برجسته ایفا کرد و دور نیست که این ایمازو شاه انشان، فرزند او بوده باشد. نام این کینداتو را در «سرود ایشی‌آرا» از شهر نیسین نیز می‌بینیم که در آن جا «مردی ایلامی» (لو ایلام) خوانده شده است.^۱

از ابتدای ظهور پادشاهی ایلام، فرمانروایان این قلمرو خود را «شاه شوش و انشان» (سون کیگی آنزان شوشون‌کا)^۲ می‌نامیدند و بر اتحاد این دو منطقه‌ی کوهستانی و جلگه‌ای تأکید داشتند. لقب «شاه شوش و انشان» و «کاهن شوش و انشان» به ویژه از دوران اپارتی دوم از دودمان شیماشکی رواج پیدا کرد.^۳ لقب شاه انشان و شوش از حدود سال ۲۰۰۰ تاریخی (۱۴۰۰ پ.م.) و با روی کار آمدن شاهان دودمان کیدینو به صورت عنوان رسمی شاه ایلام اعتبار یافت و در دودمان بعدی یعنی ایگی‌هالگی‌ها هم کاربرد خود را حفظ کرد.

ترتیب آمدن اسم شوش و انشان البته هر از چندی دگرگون می‌شد. مثلاً لقب اونتاش ناپیریشیا، سازنده‌ی معبد چغازنبیل، شاه «انشان و شوش» بوده^۴ در حالی که متون همزمان اکدی معمولاً از «شاه شوش و انشان» یاد کرده‌اند.^۵ در دوران نوآشوری، در اسناد میان‌رودانی دیگر نشانی از «شاه شوش و انشان» نمی‌بینیم و در مقابل همه جا به «شاه ایلام» ارجاع داده شده است.^۶ با این همه روشن است که با همان ساخت قدرت کهن ایلامی سروکار داریم که شوش و انشان در قلب سیاستش برنشسته بوده‌اند.

پس روشن است که از همان ابتدای کار، انشان یکی از مراکزی بوده که حاکم شاه ایلام دانسته می‌شده است. در سراسر تاریخ ایلام انشان اهمیت خود را حفظ کرد، اما شهر شوش در چشم‌انداز شاهان میان‌رودان اغلب برجستگی بیشتری داشته است. این شاید به نظمی سلسله‌مراتبی در سیاست ایلامی مربوط باشد، چون ولیعهد پادشاه ایلام، حاکم شوش محسوب می‌شد، نه انشان. تا آن که در حدود دوران کوروش و پس از فتح و غارت شوش به دست آشوربانیپال، بار دیگر گرانیگاه قدرت ایلام به سمت انشان چرخید.

کوروش که شاه مشروع انشان شمرده می‌شد و پدران‌ش هم شاه همان‌جا بودند، در استوانه‌ی حقوق بشر خود و نیاکان‌ش را «پادشاه» (لوگال) می‌نامد و لقب باستانی «شاه شوش و انشان» را به کار می‌برد. یعنی که کوروش بی‌شک (و پدران‌ش به احتمال زیاد) شاهان دولت پادشاهی ایلام بوده‌اند، در دورانی که مرکز قدرتش از شوش به انشان جابه‌جا شده بود.

برخی از پژوهشگران معاصر که اسناد میان‌رودانی را مرجع می‌گیرند و نص آن را حتا بر متون خود ایلامی‌ها ترجیح می‌دهند، در پیوند میان شوش و انشان شک روا داشته‌اند. مثلاً دِ میروشجی بین انشان و ایلام تمایز قایل شده و می‌گوید انشان به استان فارس امروزی اشاره می‌کند و با ایلام به مرکزیت شوش متفاوت است.^۷

میروشجی نوشته: «انشان تنها برای شش قرن - بین ۲۴۰۰ تا ۱۷۵۰ پ.م. [۱۰۰۰ تا ۱۶۳۰ تاریخی] - بخشی مهم از ایلام بزرگ محسوب می‌شد و بعد از آن عضویتش در اتحادیه‌ی ایلامی مختل شد و دست‌بالاتا تا میانه‌ی قرن هفتم پ.م. به کلی خاتمه یافت».^۸ اما دلایل دِ میروشجی برای متمایز پنداشتن انشان و ایلام پذیرفتنی نمی‌نماید. از سویی، اسم ایلام در مقام واحدی سیاسی، یا شکل بومی‌اش (هَل تَمَتی) به عنوان سرزمینی با دلالت دینی، عنوانی دیرینه و فراگیر است که نشانی از محدود بودن‌اش به شوش در دست نداریم. در ضمن همه‌ی اسناد ایلامی تأکید دارند که این دولت در بدنه‌ی تاریخ

1 Potts, 1999: 143-145.

2 Henkelman, 2008 (a): 599.

3 Potts, 1999: table 5.5.

4 Potts, 1999: table 7.7.

5 Potts, 1999: 211.

6 Potts, 1999: 268.

7 De Miroschedji, 2003: 17-38.

8 De Miroschedji, 2003: 36.

مدون‌اش دو گرانیگاه قدرت مهم داشته و «شاه شوش و انشان» لقب رسمی شاهان اصلی دودمان‌های ایلامی بوده است. در کتیبه‌های تپتی‌هومبان اینشوشیناک^۱ و آتاهمیتی اینشوشیناک^۲ نام ایلام ظاهراً محدوده‌ی جغرافیایی خاصی را نمی‌رساند و بیشتر به واحدی سیاسی و فراگیر دلالت می‌کند که محبوب نظر خدایان است. هم این شاهان و هم شاهان نو ایلامی در هزاره‌ی بعدی وقتی با ارجاعی جغرافیایی به موقعیت سیاسی خود اشاره می‌کنند، تعبیر «شاه شوش و انشان» را به کار می‌گیرند. کارکردهای سلطنتی هم به همین ترتیب بیان می‌شود. مثلاً هالوتوش اینشوشیناک می‌نویسد که «من قلمرو شوش و انشان را گسترش دادم».^۳ این لقب تنها به شاهان مقتدری مثل شوتروک ناخونته‌ی دوم منحصر نیست که سیطره‌اش بر این دو شهر با اسناد بیرونی هم اثبات می‌شود. حتا شاهی به نسبت ناتوان مانند آتاهمیتی اینشوشیناک هم چنین ادعایی دارد، هر چند برگه‌ای درباره‌ی نفوذش در انشان در دست نیست. تنها در زمان‌های دیرتر و درست پیش از تأسیس دولت هخامنشی و بعد از ویرانی شوش به دست آشوری‌هاست که -به روایت اسناد میانرودانی- انگار انشان ماهیتی مستقل پیدا می‌کند،^۴ اما این هم از اشاره‌های پراکنده‌ی میانرودانی برمی‌آید که نسخه‌های آشوری‌شان مدعی ویران کردن شوش بوده‌اند و بنابراین ترجیح می‌دهند انشان مقتدر و پابرجا را از آن منفک بدانند. در نهایت مرجع اصلی این جدا پنداشتن شوش و انشان اسناد باستانی - حتا میانرودانی - نیست، بلکه نوشته‌های پژوهشگران معاصر و مفسران شرق‌شناس است. درباره‌ی اغراق‌آمیز بودن برخی از گزارش‌های آشوری جای تردید نیست. مثلاً آشوربانیپال می‌گوید شوش را با خاک یکسان کرده است. در حالی که این شهر بی‌شک پس از حمله‌ی آشوری‌ها خالی از سکنه نبوده و همچنان زنده و فعال باقی مانده و پیوندهایش با انشان هم پس از آن به قوت خود باقی بوده است.

بنابراین این گزاره‌ی بسیار تکرار شده که «پس از حمله‌ی آشور بانیپال دولت ایلام و شوش از بین رفتند و به جایش پادشاهی انشان پدید آمد»، نادرست است. شوش در این هنگام از بین نرفته، دولت ایلام وجود داشته، و کوروش هم در کتیبه‌هایش خودش و هم در اسناد بابلی شاه ایلام دانسته شده است.

شش قرن‌ی که د میروشجی از آن سخن می‌گوید همان دورانی است که مستندات فراوانی از دولت ایلامی در دست داریم و به واقع تا دوران کوروش شاهد استواری نداریم که استقلال انشان یا ناهمخوانی‌اش با سیاست ایلام بزرگ را نشان دهد. غیاب جنگ‌هایی که قاعده‌ی حاکم بر روابط دو واحد سیاسی همسایه است، نشان می‌دهد که میان انشان و شوش پیوندی استوارتر از دو دولت‌شهر همسایه برقرار بوده است. دولت‌شهرهای بزرگ همسایه همواره با تداخل مدارهای منافع‌شان دست به گریبان‌اند. به همین خاطر هم میان دولت‌شهرهای بزرگ همسایه همواره تاریخی دیرپا و دراز از کشمکش و جنگ و خونریزی را در میانه‌ی خود خلق می‌کنند. این را درباره‌ی نیسین و لارسا، بابل و آشور، آتن و اسپارت، رم و کارتاژ و تقریباً هر جفت دولت‌شهر مهم دیگری می‌توان دید. به همین ترتیب، حتا روند توسعه‌ی دامنه‌ی اقتدار سیاسی دولت‌شهرها را می‌توان با نابودی شهرهای مستقل همسایه صورت‌بندی کرد. چنان‌که آتن ابتدا با آیگینا و بعد با اسپارت دشمنی می‌ورزد و رمی‌ها ابتدا با سابین‌ها می‌جنگند و بعد از حل کردن ایشان در خود، با کارتاژ وارد رقابت می‌شوند. آنچه باعث لغزش د میروشجی شده، باقی ماندن نام انشان در اسناد تاریخی و محترم شمرده شدن هویت مستقل این شهر است.

قاعده‌ی حاکم بر پویایی سیاسی شهرهای همسایه آن است که اگر نام و نشان شهرها و به خصوص فرمانروایی سیاسی را بر صدر امورشان ببینیم، باید انتظار جنگ و کشمکش را هم بین‌شان داشته باشیم. تنها استثنای برجسته و مهمی که من درباره‌ی این قاعده یافته‌ام، مورد شوش و انشان است. این دو شهر دست‌کم از حدود سال ۱۰۰۰ (۲۴۰۰ پ.م) - و بی‌شک از چند قرن پیش از آن نیز - واحدهای سیاسی پرجمعیت و نیرومندی بوده‌اند. با این حال هیچ شاهی در دست نداریم که هرگز جنگی پردامنه و خونین میان‌شان درگرفته باشد. هر دوی این شهرها تا زمانی که کوروش بزرگ به عنوان

1 Malbran-Labat, 1995: no. 62; Konig, 1965: 80.

2 Konig, 1965: 86.

3 Malbran-Labat, 1995: 58; Konig, 1965: 77.

4 Waters, 2003: 289.

آخرین «شاه شوش و انشان» چشم از جهان فروبست، گرانیگاه‌های سیاسی دولت پادشاهی ایلام بوده‌اند. یعنی دو شهر همسایه را داریم که برای حدود دو هزار سال اسم‌های‌شان باقی بوده و در دل یکدیگر حل نشده بودند. پس برخلاف آنچه درباره‌ی سایر جفت شهرها می‌بینیم، یکی‌شان دیگری را از میدان به در نکرده و حتا برگه‌ای درباره‌ی رقابت و دشمنی‌شان هم در دست نیست. چنین الگویی در پویایی افتدار شهرها در جهان باستان به کلی استثنایی است. تنها توضیحی که در این مورد وجود دارد آن است که هردوی این شهرها بخشی از یک واحد سیاسی بزرگتر بوده‌اند و در منافع‌شان در پیکره‌ای کلان‌تر با هم پیوند می‌خورده است.

اگر دولت‌شهرها زیر چتر دولتی بزرگتر نباشند، حتماً با هم می‌ستیزند و اغلب همدیگر را از بین می‌برند. نمونه‌ی مشهور میان‌رودانی‌اش آشور است که اول بابل را فتح و ویران کرد و در نهایت خود به دست بابلی‌ها (که با مادها متحد شده بودند) از بین رفت. نمونه‌ی یونانی‌اش آتن است که آیگینا را کاملاً نابود کرد، یا پلا پایتخت مقدونیه که با رهبری اسکندر گجسته شهر تبس را از پهنه‌ی روزگار محو کرد. رم به همین ترتیب سابین‌ها و بعدتر اتروسک‌ها را به عنوان یک هویت مستقل سیاسی در خود هضم کرد و از میان برد و بعدتر هم کارتاژ را با خاک یکسان کرد.

در این بین حتا یک سند درباره‌ی درگیری میان شوش و انشان نداریم و این بسیار بسیار غیرعادی است. این دو شهر انگار در مواقعی مستقل از هم عمل می‌کنند و در مواقعی دیگر متحد هستند و در دوران‌های بحران و جنگ همواره اتحادشان را می‌بینیم. این بدان معناست که در این‌جا با شکلی دیگر از پویایی قدرت روبه‌رو هستیم که با رویارویی جنگ‌مدارانه‌ی شهرهای دیگر تفاوت دارد. این پویایی هم‌افزا و صلح‌جویانه‌ی قدرت را در سراسر ایران مرکزی می‌بینیم و چنین می‌نماید که ایلام نه استثنایی تک افتاده، بلکه گرانیگاهی شاخص در شبکه‌ای گسترده بوده باشد.

مشابه این ماجرا را درباره‌ی لولوبی‌هایی می‌بینیم که پایتخت‌شان در کرمانشاه است و برای مدتی شمال میان‌رودان را می‌گیرند، اما هیچ اشاره‌ای نیست که نشان دهد با ایلام درگیری‌ای دارند. یا گوتی‌های مقتدری که چند نوبت میان‌رودان را فتح کرده بودند، در زمان جنگ اغلب متحد ایلام هستند، اما هرگز از حمله‌شان به ایلام یا جنگ دفاعی‌شان در برابر ایلامی‌ها سخنی در میان نیست. در سرزمین‌های شرق زاگرس نیز با شمار دیگری از شهرها و شاهان روبه‌رو هستیم که به ظاهر مستقل هستند اما خود را بخشی از ایلام محسوب می‌کنند. چنان‌که مثلاً هانی، شاه آیپیر (ایذه)، چندان نیرومند و ثروتمند بوده که دیوارنگاره‌هایی بزرگ از خویش به جا گذارد، اما در عین حال تأکید دارد که سرزمینش بخشی از ایلام محسوب می‌شود.^۱

نتیجه آن‌که گذار از نظم پادشاهی به شاهنشاهی که جهشی نو در سطح پیچیدگی را نشان می‌دهد، در ایران زمین با گسستی سیاسی همراه نبوده است. به همان ترتیبی که دولت‌شهرهایی مثل شوش و انشان در دل نظام پادشاهی ایلامی به بقای خود ادامه دادند و نظام پادشاهی را با حفظ ساختار کهن بر دوش دولت‌شهرهای قدیمی بنا نهادند، دولت فراگیر ایرانی که شاهنشاهی خوانده می‌شود نیز از گسترش پادشاهی ایلام حاصل آمد و ادامه‌ی مستقیم آن بود و سنت‌های سیاسی پادشاهی‌های تحول یافته در قلمرو ایران زمین را با هم ترکیب می‌کرد و متحد می‌ساخت، بی‌آن‌که در جریان سازماندهی به واحد سیاسی نوظهور و غول‌پیکر هخامنشی، نابودشان کند.

گفتار پنجم: گذار به شاهنشاهی

نظم سیاسی پادشاهی بین سال‌های ۱۰۵۰ تا ۲۸۳۰ (حدود ۲۳۳۰ تا ۵۵۰ پ.م) به مدت هجده قرن پیشرفته‌ترین و پیچیده‌ترین الگوی سازماندهی سیاسی بر کره‌ی زمین بود و در قلمرو ایران زمین نیز چنین بود. آنگاه در میانه‌ی قرن ۲۸ تاریخی (ق ۶ پ.م) این نظم به مرتبه‌ای بالاتر گذر کرد و این کاری بود که با دست توانای کوروش بزرگ انجام پذیرفت و توسط فرزند برومندش کمبوجیه تکمیل شد و در نهایت با مدیریت دامادش داریوش بزرگ تثبیت شد و صورتبندی نظری استواری پیدا کرد. این سطح تازه از نظم، شاهنشاهی خوانده می‌شد و نوعی دولت جهانی را پدید می‌آورد که کل پادشاهی‌های قدیمی را در خود می‌گنجاند و مدارهای قدرت‌شان را با مرکزیت هویتی ملی با هم ترکیب می‌کرد.

ارتقای نظم سیاسی به مرتبه‌ای بالاتر از پادشاهی امری دشوار و دیرباب بود و خطاست اگر آنچه کوروش بزرگ بنیاد کرد را امری طبیعی و بدیهی بدانیم که قرار بوده خود به خود رخ دهد. در واقع از میان شش تمدنی که در تاریخ جهان پدید آمده‌اند، سه تا (مصر، آمریکای مرکزی و آمریکای جنوبی) طی سه هزار سال تاریخ پیوسته‌شان هرگز از مرتبه‌ی پادشاهی فراتر نرفتند و در همین حد محدود ماندند. دوتای دیگر (اروپا و چین) هم که به سطح پیچیدگی بالاتر از پادشاهی دست یافتند، الگویی یکسره متفاوت پیدا کردند که خط سیر تمدنی جداگانه‌ای را برایشان رقم زد و به زودی بیشتر درباره‌شان خواهیم نوشت.

تمدن ایرانی نخستین سیستمی بود که گذار سیاسی به سطحی پیچیده‌تر از پادشاهی را تجربه کرد. شواهدی تاریخی در دست داریم که نشان می‌دهد دو تمدن همسایه‌ی ایران یعنی چین و اروپا از همین سرمشق پیش‌تاز برای طرح‌ریزی گذار خود بهره جستند، هرچند در رسیدن به این لایه از پیچیدگی ناکام ماندند. هیچ‌یک از این دو به پایداری سیاسی و انسجام ساختاری دولت شاهنشاهی ایران دست نیافتند و دو نظام متمایز پدید آوردند که آن را امپراتوری و فغفوری می‌نامیم و در گفتارهای بعدی بیشتر درباره‌شان خواهیم نوشت. این دو نظام هم مثل شاهنشاهی از ادغام چند پادشاهی شکل می‌گیرد و از نظر دامنه‌ی مکانی همتای آن است. اما پایداری سیاسی بسیار کمتری دارد.

در ایران زمین با دولت‌هایی بسیار پایدار سروکار داریم که برای هزار و دویست سال نخست تنها در سه دودمان (هخامنشیان ۲۳۰ سال، اشکانیان حدود پانصد سال، ساسانیان بیش از ۴۵۰ سال) خلاصه می‌شود. هریک از این دولت‌ها مساحتی عظیم (بین سه تا ده میلیون کیلومتر مربع) را زیر فرمان داشته‌اند. چنین مقیاس‌هایی در زمان - مکان بسیار شگفت‌انگیزند و هیچ نظیری در تمدن‌های هم‌زمان‌شان ندارد. گذار از نظام پادشاهی چنین بافت سیاسی پیچیده‌ای را جایگزین قلمروهای کوچک پیشین کرد. دولت هخامنشی به معنای دقیق کلمه بسط و جهانگیر شدن الگویی از پیکربندی قدرت بود که از ابتدای کار در ایران مرکزی وجود داشت و دولت ایلام نماینده‌اش بود. شکلی از تولید و توزیع قدرت که شبکه‌سازی قدرت‌های محلی، پیوند زدن مراکز شهری، و سلسله‌مراتبی دیدن لایه‌های متفاوت اقتدار سیاسی را شناسایی می‌کرد و به رسمیت می‌شمرد. نظامی لایه لایه و سلسله‌مراتبی از ساماندهی قدرت و منابع آن که بر روی هم چیده شده بود و نه در سطحی در رقابت با هم. زیربنای آنچه که این چینه‌بندی در پیچیدگی را ممکن می‌ساخت، همان شبکه‌ی شهرها و راه‌ها بود که طبقه‌ای از بازرگانان و صنعتگران نویسای شهرنشین را پدید می‌آورد که امکان شکل‌گیری چنین مدارهایی از قدرت را فراهم می‌آوردند. این پرسش که چطور در بیست و شش قرن پیش با آن سطح از فناوری ارتباطات و راهسازی و نویسایی، دولتی چنین عظیم در سطحی جهانی شکل گرفته و بیش از دو قرن پاییده، تنها زمانی فهمیده می‌شود که به پیشینه‌ی طولانی آزمون و خطاهای سیاسی و انباشت پیاپی تجربه‌های کشورداری در بستر تمدن

ایرانی توجه کنیم. این نظم با ترتیب و روشنی چشمگیری در اسناد بازمانده از ایران شرقی صورتبندی و ثبت شده است، و شگفت است که اغلب از این اسناد برای بازسازی سیر تکامل دولت در ایران بهره نمی‌گیرند.

این غفلت از آن رو غریب است که اسناد و داده‌ها در این مورد فراوان و صریح هستند. نظم سیاسی‌ای که در اوستا بازنموده شده، همان است که مشابهش را در متون آشوری و ایلامی و بابلی و بعدتر هخامنشی هم می‌بینیم. این نظم به سلسله مراتبی عمودی از اقتدار مبتنی است که خانوار گسترده را هسته‌ی ظهور قدرت می‌داند، و در پله‌هایی پیاپی روستا، شهر، استان و کل کشور را همچون مقیاس‌هایی برای به جریان افتادن قدرت در نظر می‌گیرد. این سلسله مراتب عمودی با نظمی افقی ترکیب می‌شود که ایل‌ها و قبیله‌های کوچگرد با سرکرده‌های جنگاورشان، دولت‌شهرهای محلی کوچک با امیرانشان، و پادشاهی‌های باستانی با سنت سیاسی متمایزشان را نیز به رسمیت می‌شمارد.

این پیکربندی از مفهوم قدرت در عصر پیشاهخامنشی وجود داشته و نمودهای عملیاتی‌اش را در ایلام و بابل و آشور می‌بینیم که اولی در قالب اتحادیه و دومی با چارچوبی تمرکزگراتر قلمروهایی را به صورت سرزمین‌های متحد یا استان‌های پادشاهی با هم چفت و بست می‌کرده‌اند. در آمیخته‌ای از همین الگوی ایلامی-آشوری است که در دولت هخامنشی سرزمین‌های شاهنشاهی را به بیست تا سی دهیوم (استان‌ها) تقسیم می‌کند و شهریان‌های پارسی (ساتراپ‌ها) را بر فرازشان مستقر می‌دارد.

هر استان هخامنشی مقیاسی بزرگتر از بزرگترین دولت‌های پادشاهی عصر پیشاکوروشی داشت. یعنی مثلاً استان مصر هخامنشی پهناورترین «مصر»ی بود که تا آن هنگام وجود داشت و استان «بابل» اوج گسترش قلمرو دولت باستانی بابل را در بیشینه‌ی مساحتش نشان می‌داد.^۱ هریک از این استان‌ها از پیوند خوردن قلمروهای سیاسی ریز و درشتی حاصل می‌آمد که زیرسیستم‌هایی بسیار متنوع را در بر می‌گرفتند. از قلمروهای سیال قبیله‌های کوچگرد تا روستاهای تک افتاده و واحدهای کشاورزی کوچکی که هنوز ماهیت سیاسی مستقل پیدا نکرده بودند، تا بازمانده‌ی دولت‌شهرهای قدیمی مثل بلخ و بابل و شوش و هگمتانه که بسیاری از عناصر قدرت سیاسی باستانی‌شان را حفظ کرده بودند، تا پادشاهی‌های باستانی که البته شمارشان اندک بود و در زمان ظهور کوروش بزرگ بزرگترین‌شان ماد و ایلام و بابل و لودییه و مصر بود.

در هفتم آبان‌ماه سال ۲۸۴۱ تاریخی (۵۳۹ پ.م) کوروش بزرگ بدون جنگ و خونریزی وارد شهر بابل شد که واپسین قلمرو فتح نشده در قلمرو ایران زمین بود. در این‌روز برای نخستین بار کل پهنه‌ی ایران زمین در قالب یک واحد سیاسی یکپارچه شد. این نخستین دولتی بود که بر سراسر یک قلمرو تمدنی استیلا می‌یافت، و تا دوران مدرن تنها نمونه‌ی مشابه در این زمینه محسوب می‌شد. به این شکل کشور ایران از لحظه‌ی تاسیس شدن‌اش گستره‌ای از مکان‌ها و شبکه‌ای از واحدهای جغرافیایی بود که به شکلی افقی بر زمین با هم جوش می‌خوردند و نقشه‌ای پیوسته از اقتدار سیاسی ایران‌شهری را فراهم می‌آوردند.

برای ارزیابی شمار واحدهای سیاسی کلانی که با هم پیوند خوردند و کشور ایران را بر ساختند، دو رده‌ی به کلی متفاوت از داده‌ها را در اختیار داریم. یکی اسناد مربوط به ایران غربی که در دوران پیشاکوروشی نویسا بوده و حجمی چشمگیر از مدارک نوشتاری از خود به جا گذاشته‌اند. بر این مبنا روشن می‌شود که در این منطقه در زمان کوروش بزرگ حدود پانزده پادشاهی بزرگ و کوچک وجود داشته است. بزرگترین این دولت‌ها ایلام و ماد و بابل و لودییه بوده‌اند، اما در کنارشان واحدهای سیاسی کوچکتری داشته‌ایم که در میانشان برخی مثل اورارتو و گوتیوم و لوکیه پادشاهی بوده و برخی دیگر مثل قلمرو آرامی‌ها با مرکزیت دمشق و سکائیه‌ی دریای سیاه و فنیقیه و قلمرو مانا احتمالاً اتحادیه‌ای از دولت‌شهرها بوده‌اند.

رده‌ی دوم اسنادمان درباره‌ی این دوران به متون دینی ایران شرقی مربوط می‌شود که در همین حدود تدوین و ثبت شده‌اند، اما پیدایش‌شان به هزاره‌ای پیشتر باز می‌گردد و نظم سیاسی در ایران شرقی را توصیف می‌کنند. شگفت

۱ دولت بابل باستان طی عمر هزاره ساله‌اش هرگز مثل دوران هخامنشی به طور پایدار شمال میانرودان و فلسطین و صحرای سینا را در اختیار نداشت، و دیوانسالاری دولت باستانی مصر در دو و نیم هزاره تاریخش هرگز مثل دوران هخامنشی به شکلی مستمر لیبی و مناطق جنوب آبشار چهارم را زیر فرمان نداشت.

این جاست که این اسناد بسیار سازمان‌یافته‌تر و دقیق‌تر از فهرست‌های قلمرو سیاسی در ایران غربی هستند. یک دلیلش احتمالاً آن است که در این منطقه یک پادشاهی فراگیر و مدعی کل منطقه وجود نداشته و تدوین نهایی متن‌های مورد نظرمان در دوران هخامنشی انجام شده و زیر تاثیر جهان‌بینی کل‌نگر و جغرافیای جهانی آن دوران قرار داشته است.

فهرست سرزمین‌های شانزده‌گانه در وندیداد و مه‌بهاراتا احتمالاً چنین وضعیتی دارند و زیر تاثیر سرمشق سیاسی هخامنشیان تدوین شده‌اند. با این حال در متن‌هایی مثل مهریشت سرنمون‌هایی بسیار کهنتر برایشان می‌توان سراغ گرفت. این اسناد بر این نکته توافق دارند که در ایران شرقی شانزده قلمرو متمایز سیاسی وجود داشته که هر یک را می‌توان یک پادشاهی دانست و این‌ها تقریباً با استان‌های بعدی هخامنشی همپوشانی دارند. بنابراین قلمروی که کوروش بزرگ متحد ساخت و کشور یگانه‌ی ایران/پارس را از آن پدید آورد، مجموعه‌ای از حدود سی واحد سیاسی همسایه را شامل می‌شده که پیشتر استقلال سیاسی و خط سیرهای مجزایی داشته‌اند، اما پیشاپیش با هم پیوندهای فرهنگی و اقتصادی پیدا کرده و عضوی از یک تمدن یگانه‌ی ایرانی بوده‌اند.

در کنار این نقشه‌ی افقی که بر زمین گسترده می‌شد، یک سلسله مراتب عمودی هم داشته‌ایم که بر نظام‌های اجتماعی افزاشته می‌شد و به جای دایره‌ی گسترش قدرت بر مکان، تراکم آن بر جایگاه‌های اجتماعی را نشان می‌داد. این سلسله مراتب اجتماعی همان است که امروز هم در تحلیل سیستمی جوامع کاربرد و اهمیت دارد. باز جای توجه دارد که منظم‌ترین روایت از این سلسله مراتب اقتدار اجتماعی به ایران شرقی و متون اوستایی مربوط می‌شود.

در اسناد هخامنشی و کتیبه‌های پارسی باستان هم چنین صورتبندی‌ای را در ساحت سیاسی با صراحت می‌بینیم. اما اشاره‌های منسجم اوستایی و اشارت‌های پراکنده‌ی ودایی قرن‌ها بر آن تقدم دارند. با جمع بستن متن اوستا و متون پارسی باستان روشن می‌شود که در ایران زمین به هنگام تشکیل کشور متحد ایران، «امر انسانی» در پنج لایه تعریف می‌شده است:

نخست؛ سطح شخصی که اخلاق را ایجاد می‌کند و به پیروی از قانون طبیعی ارجاع می‌دهد (اشه). تمایز و استقلال این لایه ابداعی زرتشتی بوده و پیامد مهم ظهور مفهوم اراده‌ی آزاد انسانی محسوب می‌شد.

دوم؛ سطح خانوادگی (نمأنه) که بر زایش و پرورش فرزند تمرکز داشته است. قواعد این لایه در قالب فقه زرتشتی و حقوق هخامنشی صورتبندی می‌شده است. خانواده از یک واحد سه چهار نفره شروع شده و تا حدود هزار نفر همخون را در بر می‌گرفته و این همان است که در منابع دوران ساسانی «هم‌ناف» خوانده می‌شده‌اند.

سوم؛ لایه‌ی قبیله (زَنتوم) یا روستا (ویس) که گروهی با بیش از هزار تن از افراد ناهمخون را شامل می‌شود، که در یک قلمرو محدود و مشخص در همسایگی با هم زندگی می‌کنند.

چهارم؛ مرتبه‌ی استان (دَهیوم) که دست کم یک شهر (در پارسی باستان: خُشَته) بزرگ میانی دارد شبکه‌ای از قبایل و شهرها را در یک قلمرو به نسبت پهناور زیر پوشش می‌گیرد،

پنجم؛ سطح کلان کل کشور ایران (بوم پارس در متون هخامنشی و ایرانشهر در متون ساسانی) که سراسر پهنه‌ی تمدنی ایران زمین را - به همراه سرزمین‌های وابسته یا تحت فرمان آن - در بر می‌گیرد

از این پنج لایه، اولی به سطح روانشناختی و فردی مربوط می‌شود و چهارتای دیگر اجتماعی هستند و به چهار سطح سلسله مراتبی از نهاد اشاره می‌کنند که امروز هم در مدل‌های سیستمی همچنان اعتبار دارد: نهاد خانواده، قبیله‌ی کوچگرد یا روستای یکجانشین، استان یا قلمرو منطقه‌ای اقوام، و قلمرو ملی که کلیت کشور - و در مورد استثنایی ایران - کل حوزه‌ی تمدنی را شامل می‌شود. لایه‌بندی مشابهی تا دوران معاصر در ساختار ایل‌ها و روستاهای ایرانی همچنان پابرجا باقی مانده بود و این همان بود که امیر/ایلخان، کلانتر/خان، کدخدا/ریش سفید و اعضای عادی روستا/ایل را در چینه‌بندی مشخصی از قدرت جای می‌داد.^۱

در سطح شخصی افراد باید قوانین طبیعی (اشه در اوستایی و ارته در پارسی باستان) را بشناسند و رعایت کنند و از این رو با انتخاب‌های فردی سروکار دارند. در چهار لایه‌ی دیگر مشتقی اجتماعی از این قوانین طبیعی مورد نظر است که عدالت (داتّه: دادگری) خوانده می‌شود و در هر مرتبه شکلی پیدا می‌کند و در کل بر دو رکن پیوند عاطفی و عهد و پیمان جمعی استوار می‌شود که هر دو با یک کلمه (میثره، مهر) رمزگذاری شده‌اند.

ترکیب آن پنج لایه‌ی عمودی که مقیاس‌های زمانی پیدایش قدرت بر محور نسل و دودمان را نشان می‌دهد، و آن سی استان هخامنشی که گسترش افقی دولت در مکان را صورتبندی می‌کند، مبنای فلسفه‌ی سیاسی‌ایست که شکل‌گیری کشور متحد ایران را ممکن ساخته و تداوم شگفت‌انگیزش در سراسر تاریخ جهان را رقم زده است. بی‌توجه به پیچیدگی‌های سیر تکامل قدرت در این قلمرو تمدنی این پرسش که چطور دولت‌هایی چنین بزرگ در این منطقه شکل گرفتند و چرا چنین طولانی دوام آوردند، پاسخی سزاوار پیدا نمی‌کند.

فرایند شکل‌گیری دولت یکپارچه‌ی ایرانی یک گذار سیستمی فراگیر بود که در سراسر قلمرو ایران زمین همچون موجی گسترش یافت و گذارهایی فناورانه مثل ذوب آهن و رواج استفاده از اسب شالوده‌ی نیروی اقتصادی و نظامی‌اش را بر می‌ساختند. چون جهش ناگهانی فناوری آهن و ساخت کوره‌ی مرکب باعث شد تا استفاده از سنگ‌های آهن نامرغوب که فراوان در پوسته‌ی زمین یافت می‌شود، ممکن گردد. در نتیجه آهن چندان ارزان و فراوان شد که همزمان با ظهور دولت هخامنشی استفاده از خیش آهنی رواج یافت و این احتمالاً برای نخستین بار در ایران مرکزی انجام پذیرفته است.

جایگزینی خیش چوبی با گاوآهن به معنای شخم زدن عمیق خاک بود و ریشه‌کن کردن همه‌ی گیاهان و امکان کاشت انحصاری زمین با یک محصول. در نتیجه گسترش فناوری آهن که از ابتدای کار آریایی‌ها حاملان‌اش بودند، علاوه بر انقلابی که در ساخت زره و سرپیکان و جنگ‌افزار ایجاد کرد، پیامدی بزرگ در تحول کشاورزی هم داشت و با بهسازی شخم زمین و افزون کردن حجم خوراک برآمده از کشتزارها، به افزایش جمعیتی چشمگیر در قلمرو هخامنشی دامن زد.

در کنار این تحول در فلزکاری که از سویی جمعیت سربازان را زیاد می‌کرد و از سوی دیگر آنان را به سلاح آهنین مجهز می‌ساخت، فناوری سوارکاری نیز در قرون منتهی به عصر کوروش تحول یافت و برای نخستین بار جنگاوران به جای نشستن بر گردونه بر دوش خود اسب سوار شدند. نگاره‌های آشوری و بابلی سوارکارانی را نشان می‌دهد که بدون زین و رکاب بر اسب لخت نشسته و به شکار یا جنگ می‌روند. در ابتدای دوران هخامنشی به احتمال زیاد زین در ایران ظاهر شده، و این باید زودتر از نمونه‌هایی باشد که در چین یافت شده و به نادرست به چینی‌ها منسوب شده است.

نمونه‌های چینی هم همگی به قلمرو ترکستان و نیمه‌ی غربی قلمرو تمدنی چین مربوط می‌شوند که سرزمین سکا‌های آریایی بوده، و به لحاظ فناوری و فرهنگ با مردم ایران زمین در پیوسته بوده‌اند. توصیفی که هرودوت و دیگران از اسواران زرپوش پارسی به دست داده و نگاره‌های ایشان که در هنر ایرانی آن دوران بازنموده شده، به روشنی نشان می‌دهد که زین در این هنگام در ارتش‌های ایرانی رواج کامل داشته است.

گسترش قلمرو سیاسی هخامنشیان بر این مبنا با انتشار فناوری آهن و سوارکاری مصادف بود، و همین باعث شد در مناطق حاشیه‌ای قلمرو تمدنی ایران سوارکاری و داشتن سلاح آهنین به نمادهایی برای اشرافیت و برتری بدل شود. یکی از برجسته‌ترین نشانه‌های این وامگیری در استان مقدونیه‌ی هخامنشی نمود یافت که در پیوند با افزایش جمعیتی که از رواج گاوآهن برآمده بود، ناقوس مرگ دولت هخامنشی را به صدا در آورد. از آن سو نمود دیگر همین سنت در عربستان تا هزاره‌ای بعد باقی ماند، و آن نیز در اتصال با افزایش جمعیتی دیگر که دلایلی دیگر داشت، ویرانی دولت ساسانی را رقم زد.

تاسیس کشور ایران و نقشی که کوروش بزرگ در این میان ایفا کرد، بنابراین باید در بافتی جامعه‌شناختی نگریسته شود و در پیوند با پویایی فناوری و تحول سبک زندگی فهمیده شود. این که کوروش توانست در زمانی به نسبت کوتاه و طی سه دهه کل نظم‌های سیاسی مرسوم پیش از خود را منسوخ کند و چیزی یکسره نو را جایگزین آن سازد، با تکیه بر بستری جامعه‌شناسانه ممکن شد که از یکپارچگی پیشینی این حوزه‌ی تمدنی و جوش خوردگی زیرواحدهای قومی و

جغرافیایی‌اش ناشی می‌شد. تنها جایی که در زمان عمر او در برابر این تغییر مقاومت کرد، مصر بود که حوزه‌ی تمدنی مستقلی بود و آن هم تا چند سال بعد به دست پسرش فتح شد. این دگردیسی را نمی‌توان در ادغام پادشاهی‌های قدیمی خلاصه کرد. چون در این جا شیوه‌ای نو از تولید مدارهای قدرت را می‌بینیم که تا لایه‌هایی خرد (دولت‌شهری) و تا قلمروهایی فراسوی جغرافیای رسمی شاهنشاهی ادامه پیدا می‌کند و استان‌هایی تازه را در پیوند با هسته‌ی مرکزی کشور ایران پدید می‌آورد.

ظهور نظم نوین که ابعادی کلان و غول‌آسا داشت، با فروپاشی نظم‌های خرد قدیمی‌تر همراه بود. کوروش خود در مقام سرداری بسیار لایق که رفتاری اخلاق‌مدار و به کلی بی‌سابقه داشت، پادشاهی بزرگ همسایه‌ی ایلام را یک‌یک فتح کرد و به قلمرو خود افزود. همه‌ی این واحدهای سیاسی که برخی‌شان در همان زمان تاریخی بیست و پنج قرنه پشت سر خود داشتند و سراسر عمر خود را در استقلال و کشمکش با همسایگان سپری کرده بودند، ناگهان در یک نظم سیاسی کلان ادغام شدند که مبنایش چفت و بست شدن کارکردهای سرزمین‌های همسایه‌ای بود که پیشتر مجزا و ناهمگون بودند. شرط بقای این نظم سیاسی آن بود که مردم ساکن در این قلمروها به بازی‌های برنده-برنده‌ی نوظهوری که شاهنشاه نماینده‌اش بود، تن در دهند. یعنی همیاری و هم‌نوايي واحدهای جمعیتی‌ای ضرورت می‌یافت که تا پیش از آن مسیرهایی واگرا و اغلب متضاد را طی می‌کردند. در این معنا واحد سیاسی نوظهوری که هخامنشیان «بوم پارس» می‌نامیدند و در متون اوستا پیشاپیش در قالب سرزمین آریایی‌ها (ایران/ ایران‌ویج) پیش‌بینی شده بود، در ابتدای کار نوعی جمع اضداد جلوه می‌کرد. با این حال راه‌های بازرگانی از زیر و اقتدار نظامی و حقوقی دولتی یکپارچه این اتصال را ممکن ساخت. این واحدهای به ظاهر پراکنده که پیشاپیش هم در ظرف تمدنی مشترک‌شان انسجامی هویتی و فرهنگی پیدا کرده بودند، طی دو قرن زمامداری هخامنشیان چنان به هم جوش خوردند که بعد از آن هیچ نیرویی نتوانست به شکلی پایدار تجزیه‌شان کند.

آنچه هم‌جوشی میان این عناصر واگرا را ممکن ساخت، دو بافتار انضباطی دادگری و بازرگانی بود. «داد» که برچسبی برای قانون شاهان پارسی بود، چارچوبی حقوقی بود که شهرها را با هم پیوند می‌داد و توزیع قدرت در میان طبقات نخبه‌ی شهرنشین را تنظیم می‌کرد. بازرگانی اما به پویایی راه‌ها مربوط می‌شد و سودآور بودن عبور از آنها و دادوستد گسترده‌ی سرزمین‌های همسایه را تضمین می‌کرد. به این ترتیب آنچه کوروش بزرگ به انجام رساند و جانشینانش تکمیل کردند، ایجاد نظامی عقلانی و کارآمد بود که شهرها و راه‌ها را براساس بازی‌هایی برنده - برنده با هم متصل می‌کرد و همه را در قالب یک سامانه‌ی کلان و یکپارچه به اسم کشور ایران متحد می‌ساخت.

درباره‌ی راه‌ها پیشتر در کتاب «ایران؛ تمدن راه‌ها» مفصل شرح داده‌ام. اما درباره‌ی شهرها باید این را گفت که ساماندهی‌شان مبتنی بود بر تقسیم قلمرو پارس به استان‌ها و گماشتن یک شهربان (خَشْتَرَه‌پَاوَن، ساتراپ) بر حکومت هر استان. بسیاری از تاریخ‌نویسان این شیوه از سازماندهی را نوعی وام‌گیری از نظام آشوری دانسته‌اند که تیگلت پیلسر سوم برای نخستین بار به شکلی کامل از آن را طراحی کرد. اما نظم آشوری بر فرمانبری از یک حاکم آشوری مبتنی بود که در عین حال فرماندهی پادگان آشوری‌های مستقر در منطقه هم بود و وظیفه‌ی اصلی‌اش سرکوب جنبش‌های مردمی و نظارت بر گردآوری مالیات بود.

در حالی که کسنوفون به صراحت می‌گوید که کوروش برای نخستین بار مسؤولیت نظامی و اداری را در استان‌هایش تقسیم کرد و هر کدام را به کسی سپرد. احتمالاً فرماندهی ارتش شاهنشاهی، که در استان مستقر بود، همیشه آریایی بوده و معمولاً از قبیله‌های پارس یا ماد انتخاب می‌شده است. اما رییس دیوانی استان می‌توانسته از مردم بومی باشد. این نکته، از پیشنهاد کوروش به کرزوس که می‌تواند با ابراز تابعیت شهربان لودیه باقی بماند معلوم می‌شود، و این گزارش که شهربان‌های بومی دیگری هم از زمان او تا عصر داریوش بر استان‌های شاهنشاهی حکومت می‌کردند. در واقع، پارسی شدن شهربان‌ها روندی بود که پس از خیزش انقلابی داریوش بزرگ رواج یافت و هرگز به قاعده‌ای سختگیرانه بدل نشد. شاهنشاهی هخامنشی از واحدهایی جغرافیایی تشکیل می‌شد که در پارسی «خَشْتَرَه» و در یونانی *επαρχια* (اپارخیا)

و در آرامی «مَدینَه» خوانده می‌شدند. همه‌ی این کلمه‌ها را می‌توان به «شهر» ترجمه کرد و راگا (ری) و اکباتان (همدان) و بلخ و شوش و سارد نمونه‌هایی از آنها بوده‌اند. از این‌جا بر می‌آید که نه تنها ایران زمین در این هنگام گرانیگاه دو رکن بنیادین تمدن یعنی شهر و راه بود، که پارسیان به این موضوع آگاه بوده‌اند. برنامه‌ی دولتی منظم و گسترده‌ای برای راهسازی وجود داشت که از دوران کوروش بزرگ آغاز شد و پس از آن تا به امروز توسط همه‌ی دولت‌های مقتدر ایرانی پیگیری شده است. از سوی دیگر شهر مرکز سازماندهی اجتماعی قلمداد می‌شد و ساختار اداری شاهنشاهی براساس مدیریت شهرها سامان می‌یافت.

بنابراین وقتی از ظهور نظم هخامنشی و گذار از دوران پادشاهی به شاهنشاهی سخن می‌گوییم، در اصل به برآمدن نظم‌ی هم‌افزا اشاره می‌کنیم که روابط حاکم بر ارتباط‌های انسانی را در همه‌ی سطوح دگرگون ساخته، چارچوب‌های محاسبه‌ی سود و زیان کردارها را بازنویسی کرده و اقتصاد غارت سنتی را به اقتصاد بازرگانی جدیدی تبدیل کرده، که دیگر جایی برای شاهانی خونریز با ادعاهای گزاف مذهبی باقی نمی‌گذاشته است. ظهور دولت هخامنشی نه تنها منسوخ شدن نظم‌ی کهن، که فراز آمدن سامانی نو بود که به شکلی تکاملی آن نظم فرورپایه‌تر قدیمی را درهم شکست و منسوخ کرد. روندی که نه با نیروی نظامی، که بیش از آن با سازماندهی مجدد نیروهای اجتماعی پیوند خورده بود. به همین خاطر روند گسترش ارضی دولت پارسی با شماری اندک از جنگ‌ها به انجام رسید که به شکلی گفت‌انگیز کم‌شمار و کم‌تلفات بوده‌اند، و پایداری و حفظ این قلمرو هم به همین ترتیب در غیاب شورش‌های پرادمانه و جنگ‌های داخلی بزرگ و خونریزی‌های پیاپی ممکن شد.

نشانه‌ی این جایگزینی رقابتی پیکربندی‌های اجتماعی آن بود که این‌روند پوست‌اندازی جوامع پادشاهی و ترکیب‌شان در قالب شاهنشاهی موجی در بازآرایی قدرت ایجاد کرد که مثل دومینویی در گرداگرد قلمرو رسمی هخامنشیان نیز گسترش یافت. چنان‌که در سرزمین‌های حاشیه‌ای - خواه آریایی‌نشین مثل شمال هند، یا سامی‌نشین مثل فلسطین و عربستان یا یونانی‌نشین مثل بالکان - به انقراض دولت‌شهرهای قدیمی و جایگزینی‌شان با نظم‌های سیاسی جدید شد. این موج دگرذیسی سیاسی در حاشیه برخلاف آنچه که در متن رخ داده بود، با لشکرکشی و اعزام قوای نظامی انجام نمی‌گرفت، و آماجش هم پادشاهی‌های پیچیده نبودند. در این مناطق حاشیه‌ای تا قرن‌ها بعد از ظهور قدرت پارسیان با دولت‌شهرهایی حاشیه‌نشین سروکار داشتیم که زیر فشار گسترش راه‌های بازرگانی ایران - و نه تاخت و تاز سپاهیان - دستخوش تحول و نوسازی می‌شدند.

به این شکل در قرن بیست و هشتم تاریخی (ق ۶ پ.م) هم‌زمان با گسترش دولت انشان با رهبری کوروش، موجی از انقلاب‌های سیاسی در گرداگرد قلمرو رسمی پارس رخ نمود. در هند شمالی امیرنشین‌های کوچک قبیله‌ای فروپاشیدند و قلمروها در قالب واحدهای سیاسی بزرگ‌تر در هم ادغام شدند و این همان میوه‌ی رسیده‌ای بود که داریوش بزرگ بی‌شک (و احتمالاً پیش از او کمبوجیه) از شاخه چید و استان‌های هند و پنجاب و تته‌گوش را در آن ناحیه تاسیس کرد. این تاسیس استان‌ها احتمالاً پیامد طبیعی گسترش راه‌های بازرگانی ایرانی به جانب جنوب شرقی و درون شبه‌قاره‌ی هند بوده‌اند. چون هیچ سندی نداریم که لشکرکشی یا عملیاتی نظامی را در آن منطقه نشان دهد.

گسترش مشابهی در راه‌های تجاری به سمت مصر انجام پذیرفت و این یکی با پشتیبانی کوروش بزرگ همراه بود و با تاسیس شهرها و تدوین کتاب‌های مقدس و هویت‌بخشی به مردمی همراه بود که در این ایستگاه‌های تجاری ساکن می‌شدند. اورشلیم یکی از این مراکز بود و معبد سلیمان که در اصل ساخته‌ی کوروش بود، و متن تورات که نخستین نسخه‌اش در زمان او گردآوری و تدوین شد، را باید بخش‌هایی از این برنامه‌ی توسعه دانست.

حرکت موفقیت‌آمیز، برق‌آسا و بسیار سازمان‌یافته‌ی کمبوجیه هنگام فتح مصر نشان می‌دهد که این گسترش راه‌های تجاری در ضمن با چشمداشت بهره‌گیری‌های نظامی انجام می‌پذیرفته است. یعنی روند مورد نظرمان تنها در قلمروهای حاشیه‌ای فاقد مرکزیت سیاسی منتشر و بی‌برنامه بوده است. اما درباره‌ی همسایه‌هایی مقتدر و تمرکز یافته مثل مصر به طرحی سیاسی برای فتح و گسترش ارتقا می‌یافته است.

در بالکان هم الگویی مشابه را در دولتشهرهای یونانی می‌بینیم، که آن نیز در ابتدای کار و دوران کوروش و کمبوجیه انگار با هدف‌گیری مصر پیوندی داشته است. تمام این مناطق پیرامونی در اصل با راه بازرگانی به هسته‌ی مرکزی ایران‌شهر وصل می‌شدند و اغلب بدون جنگی بزرگ در نقشه‌ی سیاسی هخامنشیان ادغام می‌شدند. در همه‌ی این سرزمین‌ها الگویی یکسان و منظم از تحول سیاسی را می‌بینیم که به شکل غریبی نادیده انگاشته شده است.

الگوی عامی که در این تحول سیاسی می‌بینیم، بهتر از همه در شهر آتن مستند شده است. اما داده‌های موجود نشان می‌دهد که با یک الگوی کلان و فراگیر سروکار داریم که سراسر دولتشهرهای حاشیه‌ی قلمرو پارس (هم در شمال هند و هم در غرب بالکان) را در بر می‌گرفته و بنابراین چارچوبی قاعده‌مند و احتمالاً برنامه‌ریزی شده داشته است. چون در زمان یاد شده دولتشهرهای این دو ناحیه جز با واسطه‌ی ایران با هم ارتباط معناداری نداشته‌اند و تنها وجه اشتراک‌شان همسایگی با کشور نوظهور پارس بوده است.

اولین نشانه‌ی این الگو همزمان با به قدرت رسیدن کوروش بزرگ و چیرگی‌اش بر ماد در مرزهای غربی نمایان شد. در آتن و بسیاری از دولتشهرهای دیگر یونانی که پیشتر با شکلی از پادشاهی قدیمی و اشراف‌سالاری اداره می‌شدند، انقلابی رخ داد و رهبرانی نو روی کار آمدند که جبار (تورانوس: τυραννος) خوانده می‌شدند.

این‌روند گویا از دولتشهر کورینت^۱ شروع شده باشد که در همسایگی آتن قرار داشته و ایستگاه تجارت با ایران محسوب می‌شده است. اما مشهورترین شخصیت تاریخی در این رده پئیسیتراتوس آتنی است و او اولین دولتمرد آتنی بود که سفیری نزد پارسیان فرستاد. نامدارترین جبار در روایت‌های اساطیری هم اودیپ است که در تبس فرمان می‌راند. در همه‌ی این دولتشهرها با شخصی از طبقات پایینی اشراف سروکار داریم که بر بحرانی اجتماعی غلبه می‌کند و با پشتیبانی مردم نظام سیاسی قدیمی (پادشاهی سنتی) را از بین می‌برد. ویژگی مشترک اودیپ و پئیسیتراتوس ارتباط نزدیکی با توده‌ی مردم، برنامه‌های اصلاحی‌شان برای رفاه عمومی و شخصیت مقتدر و رنگین‌شان است، و این‌که نماینده‌ی شکلی نو از سیاست‌ورزی هستند.

تیس و آتن و دولتشهرهای دیگر -به ویژه کورینت که پیش‌تاز این‌روند بود- در زمانی که به نظام جباری روی آوردند، با ایران در تماس بودند و تحت تاثیر آن قرار داشتند. در حدی که می‌توان گفت چرخش سیاسی یاد شده مصادف است با لحظه‌ی نهادینه شدن مسیرهای تجاری ایرانی در دولتشهرهای یونانی. شواهد دیگری هم داریم که پیوند جبارها با سیاست ایران‌شهری را نشان می‌دهد. مهمتر از همه این‌که جبارها نماینده‌ی سنت ایرانی و از نظر سیاسی هوادار پارسیان بوده‌اند. پئیسیتراتوس گردآورنده و تدوین‌گر آثار هم‌است و این کار را همزمان با گردآوری و تدوین آثار بابلی و مصری و عبرانی در دوران کوروش و کمبوجیه به انجام می‌رساند. خاندان او هم دوستدار پارسیان بودند و پسرش که جبار بعدی آتن بود و از این شهر رانده شد، در جریان نبرد ماراتون در جبهه‌ی ایرانیان با آتنی‌ها می‌جنگید. پولوکراتس جبار ساموس متحد نظامی کمبوجیه هنگام حمله به مصر بود، و پرسئوس که جلوه‌ای اساطیری شده از پهلوان پارس است، سرنمونی برای جبارهای شهر آرگوس به حساب می‌آید. چنان‌که در کتاب «اودیپ شهریار» نشان داده‌ام،^۲ این شخصیت اساطیری هم نزد مخاطبان این تراژدی مشهور نماینده‌ی باورهای اراده‌گرایانه‌ی ایرانیان قلمداد می‌شده است.

در همه‌ی مورد این را می‌دانیم که تحول سیاسی از پادشاهی قدیم به جباری با چرخشی در فرهنگ، گذاری تدریجی به نویسایی و گسترش خطوط ارتباطی و شکل‌گیری طبقه‌ای از بازرگانان مصادف بوده است. همچنین اسناد یونانی کهن نشان می‌دهند که دست کم دولتشهرهای بالکان با حمایت و گاه دخالت نظامی پارس‌ها این گذار را تجربه می‌کرده‌اند.^۳ آنچه این تحول سیاسی را به الگویی سیستمی تبدیل می‌کند و نشان می‌دهد که رخدادهایی منفرد نبوده، آن است که در گوشه‌ی مقابل قلمرو شاهنشاهی پارسیان نیز الگویی همسان را در دولتشهرهای آریایی شمال هند می‌بینیم. تاریخ هند

از همین دوران آغاز می‌شود و اولین شاه تاریخی و غیراساطیری هندی که بیم‌بیسازه نام داشت، نماینده‌ی نظم‌های برآمده از این الگو بود. هم‌زمان با ظهور کوروش می‌بینیم که در قلمرو کورو و پانچالا (در پاکستان و شمال هند امروز) هم الگوی مشابهی از دگردیسی دولت نمایان می‌شود. یعنی پادشاهی‌هایی که به تازگی در قلمروهایی کوچ‌گرد تأسیس شده بودند جای خود را به اتحادیه‌هایی از سرداران و بازرگانان می‌دهند که قدرت سیاسی را در میان خود تقسیم می‌کنند و نظامی متکثر پدید می‌آورند که با نظام جباری یونانی شباهتی چشمگیر دارد.^۱

در شمال هند الگوی مرسوم آن بوده که نخست قدرت رهبران قبیله‌ای رو به افول می‌نهاد، و بعد نجیب‌زاده‌ای فرهمند یا اتحادیه‌ای از سرکردگان نظامی یا بازرگانان بانفوذ قدرت را به دست می‌گرفتند. این دو الگو را در تاریخ‌های هند باستان به ترتیب پادشاهی و جمهوری نامیده‌اند، و این تقریباً همان است که در ایتالیای دو قرن بعدتر هم با همین اسم‌ها خوانده می‌شود و در یونان معاصرش به صورت پادشاهی و جباری برجسب خورده است. در همه‌ی این مناطق نیروی اصلی ایجاد تحول سیاسی، تثبیت امنیت راه‌ها در ایران‌زمین و رونق گرفتن بازرگانی بوده که به ظهور یک طبقه‌ی مالی نیرومند و نوپا دامن می‌زده است. این طبقه‌ی مقتدر نوظهور همان کارگزاری بوده که گذار از پادشاهی‌های سنتی قدیمی به دولت‌های نخبه‌سالار اقتصادی را ممکن می‌ساخته است.

اما گذشته از هم‌زمانی این تحول با تأسیس کشور ایران و مصادف شدن‌اش با تأسیس سیاست ایران‌شهری به دست کوروش، شاهدی دیگر هم در دست داریم که پیوند این دگرگونی‌ها با اقتدار کشور نوظهور پارسی را نشان می‌دهد. آن هم این‌که بخش عمده‌ی این قلمروها سیری از انسجام سیاسی را طی کردند که در نهایت به پیوستن‌شان به شاهنشاهی هخامنشی انجامید و آنها را به صورت استانی ایرانی درآورد. هم‌زمان با ظهور کوروش بزرگ، اردوگاه‌های کورو و گنداره و کمبوجه و باهلیکاس (بلخ) با هم متحد شدند و کمی بعد به تابعیت ایران درآمدند. قلمرو ایرانی‌نشین دیگر همسایه‌ی ایشان، یعنی گنداره در ابتدای کار جنوب رود کابل (کوئهل^۲ در سانسکریت) و دهانه‌ی رود سند را در اختیار داشت و شهرهای مهمش تاکساشیلا^۳ (تاکسیلا) و پوشکالاواتی^۴ خوانده می‌شد. هم‌زمان با ظهور قدرت پارس‌ها در انشان به تدریج چندان قدرتمند شد که پنجاب و کشمیر را نیز فتح کرد.

این منطقه بی‌شک همان استان گنداره‌ی هخامنشی است که از دوران داریوش بزرگ نامش را در فهرست سرزمین‌های تابع پارس‌ها می‌بینیم. در ریگ‌ودا و مه‌ابهاراتا ارجاع‌های زیادی به این قلمرو وجود دارد و می‌دانیم که مردمش با اهالی دل ایران‌شهر در شمال و غرب خویشاوندی نزدیکتری داشته‌اند، تا قبایل هندی مستقر در مناطق جنوبی و شرقی. یک نمود این پیوند آن که مردم این قلمرو با کوروها متحد بودند و معمولاً با پانداواها^۵ جنگ داشته‌اند. به این ترتیب، روشن است که اردوگاه‌های کورو و کمبوجه در گوشه‌ی جنوب شرقی ایران‌زمین، پیوندی روشن و تنگاتنگ با سیاست پارسیان داشته‌اند و بخشی از موزاییک قومی بزرگی بوده‌اند که در نهایت طی سی سال آغازین ظهور دولت هخامنشی، به استان‌های شرقی این شاهنشاهی دگردیسی می‌یابد.

این‌که نام بنیانگذاران دولت پارس و نیاکان‌شان یکی در میان کوروش و کمبوجه بوده، معنادار است. چون دو تیره‌ی مهم و نیرومند از آریایی‌ها را در جنوب شرقی ایران زمین می‌شناسیم که کورو و کمبوجه نام داشته‌اند. به احتمال زیاد، نام‌های شاهنشاهان آغازین هخامنشی از همین قوم‌ها گرفته شده است.^۶ یعنی در آن زمانی که اعضای قبیله‌ی کورو گذار از پادشاهی به جمهوری را تجربه می‌کردند و با همسایگان‌شان با الگویی نو پیوند برقرار می‌کردند، از شاهی به نام کوروش خبر داشته‌اند که دست کم تا بلوچستان را در همسایگی‌شان زیر فرمان داشته است.

داریوش بزرگ در نخستین نبشته‌اش در بیستون به استان‌های گنداره و هند اشاره می‌کند و بنابراین این قلمروها در

۱ وکیلی، ۱۳۹۰ (الف): ۴۰۱-۴۰۴.

2 Kubha

3 Taksashila

4 Pushkalavati

5 Pandavas

6 Harmatta, 1971: 8.

دیرترین حالت تا اواخر دوران کمبوجیه به دولت ایران پیوسته بوده‌اند. به این ترتیب، قوم کمبوجه هم که به تدریج با بلخی‌ها و گنداری‌ها متحد می‌شد و ارتباط سیاسی برقرار می‌کرد، در زمینه‌ای سیاسی قرار داشت که فرمانروای بزرگ حاکم بر آن، کمبوجیه نام داشته است.

شکل‌گیری دولت ایران بر این مبنا روندی تصادفی یا خودبه‌خودی نبود. این تحولی سیستمی بود که پیچیدگی کلی نظام‌های سیاسی و اجتماعی را افزایش می‌داد و به همین خاطر در بستر پیچیده‌ترین جوامع آن دوران و انبوه‌ترین شبکه‌ی شهرها و راه‌ها نمایان شده بود. این روند در ضمن جهشی فناورانه نیز بود که علاوه بر گاوآهن و زره پولادین و سوارکاری، فنون بسیار مهم دیگری مثل حفر کاریز و استفاده از خط الفبایی را نیز جهانگیر می‌ساخت. همه‌ی این فنون طی چند قرن پیش از زاده شدن کوروش ابداع شده بودند، و هنر او در چفت و بست کردن همه بود که کشوری با این وسعت و پایداری را ایجاد کرد. در پیکره‌ی نظام سیاسی پارس‌یان همه‌ی فناوری‌های مهمی که تا آن روز - تقریباً همگی در ایران زمین - ابداع شده بود، با هم ترکیب شد تا شکلی تازه از پیکربندی زیست‌جهان را به دست دهد.

گذار از نظام پادشاهی به شاهنشاهی و تاسیس دولت فراگیر ایران رخدادی بسیار مهم در سطحی جهانی بود. در حدی که باید تاریخ سیاست و تبارنامه‌ی دولت در جهان را به دو بخش پیشاکوروشی و پساکوروشی تقسیم کرد. در دوران پیشاکوروشی دولت‌شهرها و پادشاهی‌هایی کوچک با مساحت چند هزار کیلومتر مربع و جمعیت دست بالا دو میلیون نفر را داشته‌ایم که مدام در حال سرکوب یا تجزیه به دولت‌شهرهای برسازنده‌شان بوده‌اند. در دوران کوروش تنها طی پانزده سال دولتی عظیم تاسیس شد که از چهار پادشاهی بزرگ کره‌ی زمین سه‌تا (ماد-ایلام، بابل-آشور و لودییه-نوهیتی) را درهم ادغام کرده بود، و تا چند سال بعد به دست توانای کمبوجیه چهارمی (مصر) را هم در این شبکه‌ی سیاسی وارد می‌کرد.

تاسیس کشور ایران به این ترتیب تنها شکل‌گیری یک نهاد سیاسی در میان نهادهای دیگر نبود، که جهشی در سطح پیچیدگی و عبور از مرزی دیرپا و محدود کننده را نشان می‌داد، و علاوه بر این عوامل ساختاری و ریختی نشانگر چرخشی بنیادین در محتوا و کارکرد دولت هم بود. دولتی که کوروش بنیان نهاد اولین دولتی بود که سراسر یک قلمرو تمدنی را زیر پوشش خود قرار می‌داد. پیش از آن دولت مصر تنها از مصب دلتای نیل تا آبشار چهارم را زیر فرمان داشت و هرگز لیبی و سودان و حبشه را به شکلی پایدار اشغال نکرد، و البته این عجیب هم نبود، چون سطح پیچیدگی‌اش به مرزهای نظام پادشاهی محدود می‌شد.

تا پیش از کوروش در سراسر جهان و از جمله در همه‌ی قلمروهای سیاسی ایران زمین تنها هویت‌هایی محلی و محدود را می‌بینیم که بر شهری می‌خکوب شده و در میدان جغرافیایی محدود و مشخصی جولان می‌دهند. مهاجم‌ترین جهانگشادترین دولت‌های آن دوران که مصر و آشور بودند، دست بالا به تاخت و تاز در سرزمین‌های همسایه و غارت کردن اموال مردم و مطیع ساختن موقت امیران محلی بسنده می‌کردند. یعنی چنین می‌نماید که اصولاً این ایده که بتوان دولتی جهانی درست کرد، به ذهن‌ها خطور نکرده بود.

کوروش اما آشکارا در چارچوب سیاستی جهانی رفتار می‌کرده است. او عملاً تمام جهان متمدن دوران خود که در قلمرو میانی^۱ قرار داشت را فتح کرد و برای گرفتن مصر هم زمینه‌چینی‌های دقیق و روشنی کرد که رهاندن یهودیان و سازماندهی هویت‌شان نمودی از آن بود، و همچنین مستقر کردن‌شان بر دروازه‌های مسیر لشکرکشی به مصر.

آنچه کوروش بنیان نهاد، نه تنها کشور ایران به مثابه یک نهاد سیاسی فراگیر و یک دولت مستقر بر سراسر یک پهنه‌ی تمدنی، که در ضمن نظریه‌ای درباره‌ی اخلاق و قدرت هم بود. بر این مبنا کوروش نه تنها بنیانگذار کشور ایران، که نخستین نماینده‌ی سیاست ایران‌شهری هم بود. رفتار جوانمردانه و بسیار ستوده شده‌ی او از آنجا ناشی می‌شده که در چارچوب ذهنی متفاوتی به قدرت می‌نگریسته و به همین خاطر موفق شده شیوه‌ای نوظهور و بی‌سابقه از تولید و توزیع قدرت را تاسیس کند.

۱ در چارچوب سیستمی پیشنهادی مان جغرافیای انسانی به چهار قلمرو خاوری، میانی، جنوبی (آفریقا) و باختری (آمریکا) تقسیم می‌شود، که در فصل‌های بعدی بیشتر شرح داده خواهد شد.

این شکل از سیاست‌ورزی دو رکن اصلی داشت که در ایران شرقی و غربی تکامل یافته بود. یکی سیاست شبکه‌ای دولت ایلام در ایران غربی بود که سیر تحول تاریخی‌اش و صورت‌های رقیب و گزینه‌های مقابلش را در سطح دولت‌شهری و پادشاهی دیدیم. دیگری فلسفه‌ی زرتشتی بود که در ایران شرقی تحول یافته بود و چارچوب مفهومی و نظام اخلاقی لازم برای برنده-برنده بازی کردن در میدان سیاست را به دست می‌داد. همین فلسفه‌ی انسان‌گرای اوستایی و سیاست همیارانه‌ی ایلامی بود که سبب شد کوروش ضمن برخورداری از اقتداری بی‌مانند و شایعه‌هایی که در مورد ارتباطش با خدایان در گوشه و کنار پراکنده می‌شد، هرگز ادعای خدایی نکند. کوروش در کتیبه‌هایی که از او باقی مانده، لحن فروتنانه‌ی یک خادم خدایان و مردم را دارد. این در حالی است که هم زمان با سلطنت او، مصریان از فرعون‌ی فرمان می‌بردند که در قلمروی بسیار کوچکتر خود را خدا می‌دانست. بابلیان و لودیاییان هم که ساکنان استانی از استان‌های قلمرو او بودند، در سنت سیاسی خود شاهان بزرگ و پهلوانان نام‌دار را خدا می‌دانستند.

بخش سوم: سه الگوی مکالم دولت

گفتار نخست: تمدن‌مداری ساخت دولت

فهم سیر تحول دولت و دستیابی به تصویری شفاف از چرایی و چگونگی دگرذیسی آن مشروط است به آن‌که چارچوب نظری دقیق و روشنی در اختیار داشته باشیم. چارچوبی که بتوانیم سیستم‌های سیاسی را در بافت تاریخی و جغرافیایی ویژه‌شان تحلیل کنیم و به شاخص‌ها و نقاط تمایزی عینی برای تفکیک و مقایسه‌شان مسلح شویم. برآوردن چنین شرطی تنها زمانی ممکن می‌شود که به یک نگرش سیستمی فراگیر مجهز باشیم و توانایی بهره‌جستن از داده‌هایی میان‌رشته‌ای را داشته باشیم.

تنها به کمک این چارچوب مفهومی سیستمی است که می‌توان چسبندگی دولت‌ها با تمدن‌ها را تشخیص داد و خط سیر متمایز تحول‌شان را از هم تفکیک کرد. اگر تمدن‌محور بودن پیکربندی‌های قدرت درک نشود و تاریخ دولت همچون الگویی تکاملی نگریسته نشود، ابهام‌هایی در فهم‌مان رخنه می‌کند که می‌تواند گاه خطاهایی بزرگ در پی داشته باشد. یکی از این ابهام‌ها به تعریف نظام‌های سیاسی و رده‌بندی‌شان مربوط می‌شود. ابهامی که باعث شده کلماتی مثل پادشاهی، امپراتوری، دولت و مشابه این‌ها بدون نظم و ترتیب و فارغ از معنایی شفاف و روشن برای هرچیزی به کار گرفته شوند، و در نتیجه نموده‌هایی موضعی سیاست در تمدن اروپایی همچون اموری جهانگیر توصیف شده و سرمشق قرار گیرند.

نمونه‌ای روشن از این ابهام را درباره‌ی کلمه‌ی امپراتوری می‌بینیم، که طی دهه‌های گذشته از مشهورترین و محبوب‌ترین کلیدواژه‌ها نزد نظریه‌پردازان حوزه‌ی سیاست بوده است. مفهومی که بدون توجه به گذار سیستمی از پادشاهی‌ها به نظام‌های کلان‌تر، و در غفلت از مفهوم پیچیدگی صورت‌بندی شده و اشتباه‌هایی فراوان به بار آورده است. یکی از بانفوذترین و به نظرم دقیق‌ترین تعبیرها از امپراتوری را می‌توان در آثار ساموئل آیزنشتات و امانوئل والرشتین بازجست. هردوی این اندیشمندان که دستگاه نظری منظم و روشنی هم دارند، شکل پایه‌ی سیستم جهانی پیش از قرن پنجاهم تاریخی (ق ۱۶ م.) را امپراتوری دانسته‌اند و فرض کرده‌اند که این پیکربندی اجتماعی ساخت ثابت و بنیادین نظام‌های جهانی طی پنج هزار سال عصر پیشامدرن محسوب می‌شده است. بر این مبنا ایران صفوی، خلافت روم (قلمرو عثمانی)، دولت چین و دولت‌های مستقر در اروپا همگی امپراتوری بوده‌اند.

این برداشت اما جای چون و چرا بسیار دارد. چرا که منظور ایشان از این کلیدواژه مبهم است. آیزنشتات امپراتوری را با متغیرهایی مثل تمرکز اداری، سازماندهی سیاسی، یگانه بودن گرانیگاه قدرت و بافت مشروعیت سنتی تعریف کرده است و والرشتین همان را پذیرفته است.^۱ با این حال چنین پیکربندی‌ای برای بخش عمده‌ی تاریخ قلمروهای مورد توجه این دو (اروپا و چین) غایب بوده است. یعنی چین همواره با چرخه‌هایی از فروپاشی و وحدت سیاسی روبرو بوده که در آن

دوره‌های فروپاشی طولانی و نزدیک به دوران‌های اتحاد بوده است. در اروپا اصولاً دوران اتحاد سیاسی بسیار کوتاه بوده و تنها چهار پنج قرن عصر استیلای روم را شامل می‌شود. در هیچ‌یک از این دو هم دولت مرکزی نتوانست کل قلمرو جغرافیایی تمدن چینی یا اروپایی را فتح و کنترل کند. هرچند در هردو ایده‌ی دولت مرکزی فراگیر وجود داشت و به لحاظ سیاسی الهام‌بخش از آب در آمد.

تعریف برجسیبی چنین کلان برای ساخت دولت در سراسر تاریخ کل جغرافیایها به شاخص‌بندی‌ای دقیق‌تر و دلایلی استوارتر نیاز دارد. نظام‌های سیاسی چین و اروپا بی‌شک مستقل از هم تکامل یافته و هیچ ارتباط مستقیمی با هم نداشته است. با آن که متغیرهایی مشترک در هردو دیده می‌شود. اما این احتمالاً از آنجا ناشی شده که هر دو این نظام‌های سیاسی از وجه اشتراک این دو حوزه‌ی تمدنی حاصل آمده‌اند، که عبارت است از روند عام تکامل سیستمی قدرت در جوامع کشاورز برده‌دار. ولی به دلایلی که به زودی بیشتر بدان خواهیم پرداخت، «امپراتوری» دانستن نظم سیاسی چینی دقیق و درست نیست. از آن سو ایران تمدنی به کلی متمایز و کهن‌تر از چین و اروپاست. در این قلمرو اغلب کشاورزان، خرده‌زمین‌داران آزاد بوده‌اند و یک طبقه‌ی گسترده‌ی شهرنشین و بازرگان بر ساماندهی سیاسی نظارت می‌کرده‌اند. چنین شاخص‌هایی در اروپا به کلی غایب است و بنابراین نام امپراتوری برای نظام‌های سیاسی ایرانی نابه‌جاست.

این نوع ابهام‌ها در متونی که به شرح تاریخی تحول دولت می‌پردازند، فراوان دیده می‌شود. در متون دانشگاهی این خطای محرز را می‌بینیم که برجسب امپراتوری را حتا برای نامیدن دولت‌هایی در ایران باستان (مثل هیتی و آشور و بابل) به کار می‌گیرند که با تکیه به آنچه گذشت، در مرتبه‌ی فروپایه‌تری از پیچیدگی (پادشاهی) جای می‌گیرند. این ابهام خطاهایی بزرگ را نتیجه داده، از جمله آن که بسیاری از نویسندگان اروپایی دولت‌شهرهایی مثل آتن با چند ده هزار تن جمعیت را هم در زمان توسعه‌طلبی‌های محدود و گذرای منطقه‌ای‌شان با برجسب امپراتوری سرفراز می‌کنند.

چنین شیوه‌ای از به کار بردن کلمات کلیدی علم سیاست نمودی است از زمان‌پریشی و زبان‌پریشی. چون همه‌ی این دولت‌ها به عصر پیشاهخامنشی تعلق دارند و در دورانی جای می‌گیرند که هنوز پیچیدگی دولت از مرتبه‌ی پادشاهی فراتر نرفته بود. به همین ترتیب نظام فرعونی که ساخت ویژه‌ی دولت در تمدن مصری است را نباید امپراتوری نامید.

چون این نهاد سیاسی هم به لحاظ پیچیدگی در مرتبه‌ی پادشاهی‌های ایرانی قرار داشته و پیش از آن که به نظمی بغرنج‌تر از آن دست یابد به دست مهاجمان مقدونی و رومی منقرض می‌شود. و همچنین است موقعیت دولت اینکا و آزتک که البته مثل مصر نماینده‌ی تمدنی مستقل هستند، اما به خاطر غیاب پول و دیوانسالاری نویسا و شاخص‌های دیگر نشانگر گذار به پیچیدگی بالاتر باید در مرتبه‌ی پادشاهی رده‌بندی شوند.

با توجه به رواج کلیدواژه‌ی «امپراتوری» در بحث‌های سیاسی، لازم است قدری دقیق‌تر به این اصطلاح بنگریم و دایره‌ی کاربرد آن را مرزبندی کنیم. مواردی که آیزنشتات و والرشتین برای تعریف امپراتوری برشمرده‌اند را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد: گستره‌ی مکانی پهناور، تمرکز سیاسی، حضور دیوانسالاری گسترده، مشروعیت لاهوتی مقام سلطنت و شکلی از کیش پرستش امپراتور. با مرور گفتمان مرسوم درباره‌ی امپراتوری روشن می‌شود که معمولاً منظور از این کلمه نظام سیاسی حاکم بر جوامع بزرگ مقیاس کشاورز برده‌دار پیشامدرن است. این جدای از کاربردی است که چپ‌گرایان از لنین^۱ تا آنتونیو نگری و مایکل هارت^۲ برای این واژه یافته‌اند و آن را به دوران مدرن نیز تعمیم می‌دهند. اگر فعلاً بحث‌مان را به همان معنای کلاسیک پیشامدرن برای امپراتوری محدود کنیم، می‌بینیم که شاخص‌های مشترک میان نظام سیاسی چینی و اروپایی که مبنا قرار گرفته، بیش از مواردی است که والرشتین و آیزنشتات برشمرده‌اند و باید چند مورد دیگر را نیز به آن سیاهه افزود. یکی که بسیار مهم است، توسعه نیافته بودن ساختار سیاسی است و ادغام و همسانی‌اش با ساختار نظامی. یعنی در دولت‌های سنتی چینی و اروپایی درست مثل پادشاهی‌های کوچک‌تر جهان باستان، نظام سیاسی در واقع از یک ارتش مستقر مالیات‌گیر تشکیل شده است. نکته‌ی دیگر که در اروپا و چین مشترک است،

۱ لنین، ۱۳۸۹.

۲ نگری و هارت، ۱۳۸۹.

برده‌سازی جمعیت کشاورز است که توده‌ی مردم تابع دولت را در بر می‌گیرد. نمودهای این برده‌سازی عبارت است از غارت تولید اقتصادی به نام مالیات (بین ۳۰-۷۰٪ محصول)، وادار کردن رعیت به کار اجباری، منع مهاجرت آزاد و جابجایی جمعیت و تمایز حقوقی میان اشراف و مردم عادی که به معنای محروم بودن رعیت کشاورز از بخشی یا همه‌ی حقوق مدنی جاری در کشور است.

این برده‌سازی ممکن بوده مثل امپراتوری روم به شکلی صریح و خشن و گسترده اعمال شود، یا مثل چین به شکلی ملایم‌تر و در قالب عرفی کنفوسیوسی انجام پذیرد. بنابراین متغیر دیگر تعیین‌کننده‌ی ساخت دولت‌های بزرگ چینی و اروپایی حضور ارتشی بزرگ و پرجمعیت است و دوقطبی شدید جامعه و تمایز شفاف یک طبقه‌ی اشراف با امتیازات ویژه و یک اکثریت مطلق رعیت که به درجه‌های متفاوت به بردگی کشیده شده‌اند و مالکیت‌پذیر قلمداد می‌شوند. ویژگی ساختاری مهم دیگر این دو آن است که شهرها در آن توسعه پیدا نمی‌کنند. هم در چین و هم در اروپا شهرها شماری اندک دارند و شبکه‌ی تجاری پیچیده و طبقه‌ی بازرگان پیشرفته‌ای به شکل درونزاد ایجاد نمی‌کنند.

این موارد وجوه ساختاری مشترک میان دولت چینی و اروپایی را نشان می‌دهند. در این میان «امپراتوری» تعبیری بوده که برخی از دولت‌های اروپایی خود را با آن می‌خوانده‌اند. از این رو این کلمه را همچون برجستگی برای دولت‌های کلان اروپایی می‌توان به کار گرفت. خواه رومی باشند یا فرانک یا فرانسوی و بریتانیایی. اما تعمیم این کلمه به سیاست چینی جای بحث دارد. چون در ضمن این شباهت‌ها، این دو قلمرو تمدنی تفاوت‌های چشمگیری هم دارند. کافی‌ست به موارد تمایز دولت در چین و اروپا بنگریم تا دریابیم که این نام را نمی‌توان از اروپا به چین تعمیم داد. سنت سیاسی چینی کنفوسیوسی - بودایی و سنت سیاسی اروپا فرعون‌ی - مسیحی است، و این بدان معناست که دو نرم‌افزار به کلی متفاوت در آنها وجود داشته است.

استخوان‌بندی سیاست اروپایی از مصر وامگیری شده و آرایه‌ها و رمزپردازی‌هایش ایرانی است. اما در چین با ساخت سیاسی درونزادی روبرو هستیم که تنها برخی از عناصر نظامی را از سکاها و تخاری‌های آریایی وامگیری کرده است. یعنی اصولاً نظام امپراتوری اروپایی یک قالب وامگیری شده و برونزاد است که در خود اروپا سیر تکامل خود را طی نکرده و مدام در حال وامگیری از تمدن‌های کهن‌تر همسایه بوده است. چین اما با واسطه‌ی قلمرو کوچگردانه‌ی سکاها و با حایل ترکستان از مرزهای کشور ایران جدا بوده و سیر تحول سیاست در آن درونزاد و خودمدار بوده است. به همین خاطر شکل بهره‌کشی از جمعیت در چین بیش از آن که با هجوم و برده‌گیری از بیرون همراه باشد، با مطیع‌سازی جمعیت بومی و بیگاری کشیدن از رعیت کشاورز پیوند داشته است.

یک تفاوت مهم دیگر میان چین و اروپا آن است که قلمرو چینی به لحاظ منابع پایه غنی بوده و در گذر تاریخ یک قطب تولید مهم در اقتصاد جهانی محسوب می‌شده است. به همین خاطر چین اغلب وضعیت تدافعی داشته و اقوام پیرامونی‌اش (سکاها، مغول‌ها، ژاپنی‌ها و بعدتر اروپایی‌ها) بدان هجوم می‌برده‌اند. در مقابل اروپا تا چهار قرن پیش همیشه در حاشیه‌ی اقتصاد جهان جای می‌گرفته و منابع درونزاد و تولید چشمگیری نداشته و بنابراین اقتصاد غارت در آن غلبه داشته است.

اروپاییان تقریباً در سراسر تاریخ خود در حال حمله به مرزهای شرقی و جنوبی‌شان بوده‌اند و به محض آن که بعد از اختراع کشتی اقیانوس‌پیما امکان فنی‌اش را پیدا کردند، به مرزهای غربی‌شان هم حمله بردند. تنها وقفه در این میان به زمانی مربوط می‌شود که مسلمانان در اندلس و سواحل شمالی مدیترانه جایگیر شدند و چند قرن بعدش که عثمانی‌ها در اروپای شرقی پیشروی کردند، و این تنها ضدمحمله‌ی تمدن ایرانی در خارج از مرزهایش به حساب می‌آید.

بر مبنای این داده‌ها، روشن است که سیاست اروپایی و چینی با آن که شباهت‌هایی بنیادی با هم دارند، اما همسان نیستند و باید به طور مجزا موضوع بررسی قرار گیرند. این تفکیک سیاست چینی و اروپایی از پیوستگی سیاست با تمدن برمی‌آید و با اسناد تاریخی هم تایید می‌شود. چون به همان شکلی که فرمانروایان روم از حدود دوران مسیح خود را امپراتور می‌نامیده‌اند، فرمانروایان چینی نیز القاب و عناوینی ویژه برای خود ابداع کرده بودند که بافتار معنایی‌اش به کلی

با غرب‌پاگانی-مسیحی تفاوت دارد. از ابتدای عصر هان وقتی چین نخستین دولت متمرکز خود را پدید آورد، فرمانروایانش با ارجاع به عنوانی مذهبی و کهن‌تر خود را «تیان‌زی» (天子) نامیدند. این ترکیب یعنی «پسر آسمان/پور خداوند» و این همان است که در زبان سغدی به «فغفور» و در پهلوی به «بغ‌پور» ترجمه شده است. بنابراین در برابر نظام امپراتوری اروپایی، یک نظام فغفوری چینی داریم که هرکدام با یکی از دوتا از تمدن‌های زنده‌ی امروزی تناظر دارند.

اما هر دوی این چارچوب‌های سیاسی و تمدن‌های وابسته بدان نسبت به تمدن و دولت ایرانی دیرآیند هستند. همه‌ی متغیرهای مشترکی که میان دولت‌های بزرگ اروپایی و چینی برشمردیم، در تمدن ایرانی و نظم سیاسی شاهنشاهی غایب بوده است. در ایران زمین در واقع واژگونه‌ی صریح این شاخص‌ها را می‌بینیم و به همین دلیل جای دادن دولت‌های مقتدر ایرانی در جرگه‌ی امپراتوری‌های اروپایی و فغفوری‌های چینی خطایی بزرگ است.

نظام سیاسی ایرانی دست بر قضا نامی مشخص و شناسنامه‌ای ارجمند نیز دارد. چون حدود پنج قرن زودتر از هر دو الگوی چینی و اروپایی بر صحنه‌ی تاریخ پدیدار شده و از همان ابتدا برجستگی مشخص برای نامیدن خود داشته، که تا به امروز همچنان کاربرد خود را حفظ کرده است. نظام سیاسی کلان حاکم بر ایران زمین «شاهنشاهی» نامیده می‌شده و فرمانروای آن لقب شاهنشاه داشته است.

بنابراین برجسب‌های سه‌گانه‌ی شاهنشاهی، فغفوری و امپراتوری به شکلی تاریخی و مستند وجود داشته‌اند و شیوه‌ی رمزگذاری خودانگاره‌ی دولت‌های بزرگ تکامل یافته بر سه تمدن زنده‌ی امروزی بوده‌اند. چنین می‌نماید که ساختارهایی با این سطح از پیچیدگی در تمدن آمریکای مرکزی و جنوبی پدید نیامده باشند. توصیفی که مهاجمان اسپانیایی و پرتغالی از دولت‌های آرتک و اینکا به دست داده‌اند، آن‌ها را در جایگاهی نزدیک به نظام فرعون مصر می‌نشانند و به همین خاطر باید دولت‌های بزرگ آمریکایی را مانند آنچه که پیشتر در مصر داشتیم، نقطه‌ی اوجی در مرتبه‌ی پادشاهی دید و نه نظامی پیچیده‌تر و هم‌تراز با سه الگوی رایج در تمدن‌های شمالی.

این فرض که در سراسر تاریخ پیشامدرن تنها یک پیکربندی برای دولت‌های پیچیده‌تر از سطح پادشاهی وجود داشته و امپراتوری روم عالی‌ترین تجلی آن به حساب می‌آمده، آشکارا با دو خطای پیاپی پیوند خورده است. یکی چشم پوشیدن بر تمدن مدار بودن ساخت دولت و تمایز سیاست ایرانی و چینی و اروپایی، و دیگری مرجع قلمداد کردن اروپا، که اتفاقاً تا چهارصد سال پیش از ابتدایی‌ترین نظام‌های سیاسی برخوردار بوده و در این زمینه از ایران و چین عقب‌تر بوده است.

به همین ترتیب این برداشت والرشتین که امپراتوری محور اصلی سازماندهی نظم‌های جهانی بوده، نادرست است. امپراتوری مانند نظام فغفوری سیستمی خودفروسته و منزوی است که تنها از راه لشکرکشی و غارت با محیط پیرامون خود ارتباط برقرار می‌کنند. به همین خاطر آن نظم جهانی‌ای که مورد نظر والرشتین است، از امپراتوری یا فغفوری سرچشمه نمی‌گیرد. والرشتین به درستی این را دریافته که بذر نظم جهانی تجارت است، اما خاستگاه و پشتوانه‌ی تاریخی این نظم یعنی ایران زمین را نادیده گرفته و از این نکته‌ی مهم غفلت کرده که تجارت تنها در شبکه‌ی شهرهای بازرگان و راه‌های تجاری شکوفا می‌شود و این دو در قلمرو چین و اروپا برونزاد بوده و خاستگاهی ایرانی داشته‌اند.

آنچه نظریه‌پردازان نظم جهانی نادیده گرفته‌اند، آن است که فرایند پیوستن سازوکارهای تولید و مصرف، و همچنین درآمیختگی جمعیت‌ها و نژادها و زبان‌ها و ادیان و هنرها در جریان بازی‌های برنده-برنده ممکن می‌شود و نظام فغفوری و امپراتوری از تاسیس چنین ارتباطی با محیط خود عاجز هستند. یکی بودن دستگاه سیاسی و نظامی در این دولت‌ها هم نشانگر سادگی و پایین بودن سطح پیچیدگی‌شان است، و هم به ظهور یک طبقه‌ی بازرگان و صنعتگر با دعاوی سیاسی میدان نمی‌دهد.

به همین خاطر در چین و اروپا طبقه‌ی بازرگان بومی وجود نداشته و شبکه‌ی راه‌های تجاری در این قلمروها شاخه‌هایی از راه بازرگانی ایرانی بوده که امروزه به نام راه ابریشم خوانده می‌شود. کارگزاران این راه هم اقوامی ایرانی بوده‌اند. اروپا و چین از تاسیس و پشتیبانی یک زیرسیستم خودبسند و خودمختار بازرگانی عاجز بوده‌اند و به همین خاطر است که بازرگانان اروپایی یهودی یا ارمنی و تاجران چینی سغدی یا سکا بوده‌اند و این‌ها همه از اقوام ایرانی

هستند. پیدایش نخستین نشانه‌ها از یک طبقه‌ی بازرگان بومی در چین و اروپا - که فراتر از خرده‌فروشی و چرخه‌های محلی فعال باشند - امری بسیار دیرآیند است و تازه در قرن پنجاهم تاریخی (قرن شانزدهم میلادی) آغاز می‌شود. این جاست که تاریخ‌گذاری درست و علمی به کارمان می‌آید، چون «قرن شانزدهم میلادی» به اندازه‌ی «قرن پنجاهم تاریخی» حق مطلب را ادا نمی‌کند و تنها با توجه به این که در عصر مینگ و دوره‌ی نوزایی فلورانس پنجاه قرن از تاریخ تمدن‌ها می‌گذشته، دیرآیند بودن این حادثه را نشان می‌دهد. امروز ما در آستانه‌ی قرن پنجاه و پنجم تاریخی هستیم و این بدان معناست که تمدن‌های چینی و اروپایی تازه در ۱۰٪ پایانی تاریخ موفق به تاسیس یک طبقه‌ی درونزاد بازرگان شده‌اند و در ۹۰٪ باقی تاریخ جهان یا طبقه‌ی بازرگان‌شان ایرانی تبار بوده، و یا این که اصولاً (در یک چهارم آغازین تاریخ جهان) در مقام تمدنی مستقل وجود نداشته‌اند.

مقایسه‌ی سه تمدن زنده‌ی امروزی و شاخص‌های پایه‌شان

شاخص / تمدن	ایران	روم	چینی
زمان تاسیس دولت فراگیر	سال ۲۸۴۱ (۵۳۹ پ.م)	سال ۳۱۵۹ (۲۲۱ پ.م)	سال ۳۳۵۳ (۲۷ پ.م)
بنیانگذار دولت یکپارچه	کوروش بزرگ	اوکتاویانوس آگوستوس	چین شی هوانگ تی
نیروی نظامی	قوای محلی و قبیله‌ای در کنار نخبگان ارتش حرفه‌ای	ارتش حرفه‌ای سرکوبگر در برابر قوای محلی و قبیله‌ای	ارتش حرفه‌ای بزرگ در برابر اقوام کوچگرد
ساختار اقتصادی	مالیات‌گیری در چارچوب سنت باستانی تبادل هدایا	غارت منظم و پیاپی، در چارچوب یورش‌های غارتگرانه‌ی جنگ‌سالاران	مالیات‌گیری در چارچوب نظام برده‌دارانه
ساخت قدرت	سلسله‌مراتبی، لایه لایه، پیچیده، مستقر بر شهر و ایل	تخت و ساده، مستقر بر دژها و پادگان‌ها، انضباط سربازخانه‌ای،	سلسله‌مراتبی، مستقر بر دیوانسالاری مالیات‌گیر
برده‌داری	ندارد	توسعه‌یافته و نهادینه‌شده، مبتنی بر جنگ و فتح	توسعه‌یافته و نهادینه‌شده، مبتنی بر استثمار جمعیت بومی
سیاست فرهنگی	روادار، نرم‌خو، تشویق‌کننده‌ی هویت‌های قومی در درون چارچوب هویت ملی	تمرکزگرا، هنجارگرا، سرکوبگر هویت‌های قومی، مبلغ کیش پرستش امپراتور	هنجارساز، یک‌دست‌ساز، نژادپرست،
توزیع جغرافیایی قدرت	پراکنده، چندین گرانیگاه در شمار زیادی از شهرها و چندین کلانشهر	متمرکز، استیلای یک کلانشهر - پایتخت بر تمام شهرها	متمرکز، استیلای مراکز دیوانی بر مراکز کشاورزی
خاستگاه تاریخی	سیاست ایلامی و نظم ایران‌شهری	سیاست فرعون‌ی و نظامی‌گری آشوری	تمرکزگرایی هان‌ها و نظامی‌گری سکاها
بافت فرهنگی	زرتشتی - اسلامی	پاگانی - مسیحی	کنفوسیوسی - بودایی
شالوده‌ی دولت گسترده	درونزاد	برونزاد	درونزاد

جهانی شدن از این شبکه‌ی بازرگانی برمی‌خیزد و شکل نوین آن که مدرنیته باشد، پیامد همین جریان چهار قرنه است. پیش از آن هم ولی نظم‌های جهانی چشمگیری وجود داشته که از نظر برنده - برنده بودن بازی‌ها، غیاب خشونت، و اثری که در گسترش نویسای و هنر و فرهنگ داشته وضعیتی ممتاز دارد و شایسته است که با جهانی‌سازی دیرآیندتر مدرن برسنجیده شود.

این نظم جهانی پیشامدرن و آن شبکه‌ی بازرگانی‌ای که ستون فقرات آن را تشکیل می‌داده، دستاوردی یکسره ایرانی بوده و دوامش به سیاست ایران شهری وابسته بوده است. اوج و نشیب سیاست ایران شهری و این سیستم جهانگیر بازرگانی ایرانی در هم پیوسته است و به همین خاطر است که همزمان با ظهور دولت هخامنشی که آغازگاه شاهنشاهی‌های ایرانی است، انقلابی در بازرگانی رخ می‌دهد که مهمترین نمودش پیدایش پول است.

به همان ترتیبی که اقتدار دولت ایرانی پشتوانه‌ای سیاسی برای بسط راه تجاری ایرانی بوده، این شبکه‌ی بازرگانی هم مانند شریان‌های جان‌بخش اقتصادی برای ایران شهر عمل می‌کرده است. به همین خاطر در قرن پنجاهم تاریخی وقتی راه‌های زمینی ایرانی در رقابت با راه‌های دریایی اروپایی به تدریج به حاشیه رانده شد، سیاست ایران شهری نیز رو به افول رفت و نظم جهانی پیشین جای خود را به نظم نوینی داد که اروپامدار بود و با عصر غارتگران اسپانیایی، دوران استعمارگران انگلیسی و فرانسوی و هلندی، و جهانی شدن برده‌داری اروپایی مصادف بود.

به کمک این چارچوب نظری نه تنها افول سیاست ایران شهری، که چرایی استیلای سیاست امپراتوری بر فغفوری را نیز می‌توان دقیق‌تر شناخت و تحلیل کرد. این پرسش که چرا در میان دو تمدن اروپایی و چینی، افق باختری بر جهان غلبه کرد و نه خاوری، پرسشی است که بارها پرسیده و کویده شده است. پاسخ به این پرسش در ضمن به پرسشی پیشینی وابسته است، و آن این که چرا این دو تمدن در قرن پنجاهم (ق ۱۶م) همزمان با خیز برداشتن‌شان برای جهانی شدن، راه‌های دریایی را در پیش گرفتند، و نه راه‌های زمینی را.

پیشتر در کتاب «ایران؛ تمدن راه‌ها» نشان داده‌ام که علت ماجرا آن نبوده که راه زمینی مهم نبوده یا کارکرد نداشته. بلکه دلیل اصلی آن بوده که راه‌های زمینی به شکلی استوار و نهادینه شده با تمدن ایرانی پیوند خورده و در دست کارگزارانی ایرانی بوده است. یعنی تاسیس و توسعه‌ی راه‌های تجاری درون‌زادی که اروپایی و چینی باشند، جز از مسیر دریایی ممکن نبوده است. تنها پس از تاسیس این راه‌هاست که حمله به نظام بازرگانی - پولی مهمانی که تباری ایرانی داشت آغاز می‌شود و اخراج و کشتار یهودیان در اروپا و طرد و محو بازرگانان ایرانی تبار مسلمان در چین شدت پیدا می‌کند.

این که چطور اروپاییان از نقطه‌ی استقرار شرق در قلمروشان (یعنی ایبریا و اندلس) خیز بزرگ خود را به انجام رساندند، و چرا چینی‌ها با تکیه به طبقه‌ی دریاسالار و بازرگان ایرانی تبارشان چنین نکردند، بحثی مفصل است که در کتاب «تمدن راه‌ها» بدان پرداخته‌ام. نکته‌ای از آن که در بحث کنونی ما کاربرد دارد آن است که ظهور راه‌های دریایی و پیدایش شیوه‌ی نو برای ارتباط یافتن سوداگرانه‌ی مکان‌ها، علاوه بر این که دستاوردی فناورانه بود، سوبه‌های سیاسی چشمگیری هم داشت. یعنی از سویی به افول راه‌های زمینی و شاهنشاهی‌های بزرگ ایرانی (صفوی، گورکانی، عثمانی) منتهی شد و از سوی دیگر دولت‌های بزرگ و مقتدر اروپایی را در مقیاسی جهانی پدید آورد که البته با همان قاعده‌ی مرسوم اروپاییان عمری کوتاه داشتند و گرانیگاهش مدام تغییر می‌کرد و از اسپانیا به هلند به فرانسه به روسیه به انگلستان به آمریکا جابه‌جا می‌شد.

ظهور مدرنیته و افول شرق تنها زمانی فهمیدنی می‌شود که به پیکربندی سه‌گانه‌ی سیاست در تمدن‌های زنده‌ی امروزین توجه کنیم. این نظام امپراتوری اروپایی بود که پس از یک تجربه‌ی کوتاه چهار قرنی در قالب دولت روم و وقفه‌ای هزار ساله، دوباره باسازی شد. همزمان این سیاست فغفوری بود که از دنبال کردن خط سیری مشابه سر باز زد و به تباهی و فروپاشی دچار آمد، تا آن که هفت دهه پیش با رهبری خونبار و وحشیانه‌ی مائو، در نهایت از همان سرمشق اروپایی پیروی کرد و مدرن شد. سیاست ایران شهری در این میان بازنده‌ی اصلی بود، چون در زمان این تحول، سه تا از پهناورترین و نیرومندترین کشورهای جهان (هند گورکانی، ایران صفوی، روم عثمانی) را در اختیار داشت که همگی

مسلمان، پارسی‌گو، و دارای هویتی مشترک بودند. اما در پایان کارهمه‌ی این قلمرو را در باخت و به واحدهایی کوچک و ناتوان تجزیه شد که توسط تمدن اروپایی و چینی بلعیده شدند.

چنان که پیشتر اشاره کردیم، نظم فغفوری و امپراتوری با آن که خاستگاه‌هایی نامربوط و خط سیر تکاملی مستقلی داشته‌اند، شباهت‌هایی چشمگیر به هم دارند. به همین خاطر درافتادن چین به مدار اروپا ممکن بود و عملاً تحقق یافت. نظم ایران‌شهری اما پیکربندی‌ای کهن‌تر، پیچیده‌تر، و از نظر کارکرد «بهتر» داشت. یعنی با شیوه‌ای اخلاقی‌تر، در پیوند با بازی‌های برنده - برنده، و با پایداری و پویایی بیشتری سامان سیاسی را تامین می‌کرد و مسیرهای بازرگانی را پاس می‌داشت.

در ضمن تنها در ایران زمین بود که آزادی من‌ها پیش‌فرض و پشتوانه‌ی سیاست نهادی بود، و این سیر تکاملی ویژه عاملی بود که باعث می‌شد غلبه‌ی نهادهای سیاسی بیگانه بر بومی، سیاست ایران‌شهری را منقرض نکند. چرا که این سیاست نه در سطح نهادی، که در اصل در من‌ها ریشه داشت و جایگاهش فضای چفت‌شدگی فردها به نهادها بود، نه اندرون فروبسته‌ی نظم نهادی، که ساده‌تر است و تسخیرپذیرتر.

شاهنشاهی به همین خاطر در اواخر دوران صفوی در برابر فشار مدرنیته از میان رفت، اما تمدن پشتیبان‌اش تسلیم نشد و در مدرنیته حل نشد. تا حدودی بدان دلیل که پیچیدگی‌اش از آنچه به تازگی تاسیس شده بود و با خیزی بلند و شتابزده پیش می‌تاخت، بیشتر بود. تاریخ‌مندی و پیچیدگی‌های انباشت شده در تمدن ایرانی عاملی بود که هم آموختن‌اش از مدرنیته را به تعویق انداخت و هم آن را در برابر مسخ شدن و جذب شدن در آن بیمه کرد. نشانه‌ای بر این پیچیدگی نظام شاهنشاهی آن که این ساخت دولتی تنها در اقلیم ایران زمین - و بسط‌هایش در قلمرو عثمانی و گورکانی - وجود داشته، و خارج از آن هرگز وجود نداشته است. به همین ترتیب با آن که در دوران مغول یک قرن تمدن چین ایران را تسخیر نظامی کرد و در دوران معاصر دو قرن اروپا چنین کرده است، در ایران زمین هرگز نظام فغفوری یا امپراتوری پا نگرفت.

یکی از دلایل درهم‌تنیدگی سیاست ایران‌شهری و دولت شاهنشاهی آن است که جغرافیای سیاسی ایران زمین برای بخش عمده‌ی تاریخش توسط این دستگاه انضباطی سامان یافته است. تنها قلمرو تمدنی‌ای که حدود نیمی از عمرش به شکلی پایدار توسط یک دولت کنترل می‌شده ایران بوده و این ماجرا به یک مقطع تاریخی خاص و گذرا باز نمی‌گردد و در بیست و شش قرن گذشته که گذار به سطحی بالاتر از پادشاهی‌های اولیه انجام شده، برای بیست قرن تحقق داشته است.

از دوران کوروش بزرگ و تاسیس کشور ایران تا به امروز این دودمان‌ها بر ایران زمین فرمان رانده‌اند و کمابیش سراسر این قلمرو تمدنی را زیر فرمان داشته‌اند: هخامنشیان (۲۳۰ سال)، اشکانیان (۴۷۰ سال)، ساسانیان (۴۵۰ سال)، امویان (۹۰ سال)، عباسیان (۱۴۰ سال)، دیلمیان (۱۳۰ سال)، غزنویان (۲۱۰ سال)، سلجوقیان (۱۶۰ سال)، خوارزمشاهیان (۱۲۰ سال)، ایلخانیان (۸۰ سال)، تیموریان (۱۲۰ سال)، صفویان + افشاریان (۲۳۰+۶۰ سال)، قاجار (۱۵۰ سال). یعنی طی سراسر ۲۶۰۰ سال گذشته که از تاسیس کشور ایران می‌گذرد، دودمانی بوده که مدعی حکمرانی بر سراسر ایران زمین باشد و برای بخش عمده‌ی عمرش این دعوی را بر آورده سازد.

در این میان دو دودمان اموی (که خلافت را تاسیس کردند و سیاست امپراتوری را تقلید می‌کردند) و ایلخانی (که زیرشاخه‌ای از نظم فغفوری بودند) برونزاد محسوب می‌شدند و این‌ها در ضمن زودگذرترین دودمان‌های حاکم بر ایران نیز بوده‌اند. گذشته از این دو که روی هم رفته ۱۷۰ سال بر ایران سلطنت کردند و نمی‌توان بخشی از سیاست ایران‌شهری حساب‌شان کرد، دوره‌هایی از فترت را هم داشته‌ایم که در آن حکومتی مرکزی بر سراسر ایران حاکم نبوده است. این دوران‌ها عبارتند از عصر پسااسکندری که به نادرست با دودمان سلوکی برچسب خورده (حدود ۱۰۰ سال)، دوره‌ی زوال عباسیان (حدود ۵۰ سال)، دوره‌ی زوال تیموریان (حدود ۳۰ سال)، دوره‌ی زوال صفویان (حدود ۴۰ سال). یعنی در حدود ۲۵۴۰ سالی که کشور ایران وجود داشته، تنها حدود دویست سال حکومت مرکزی در این قلمرو وجود نداشته و تنها ۱۷۰ سال دولتی با ساختار غیرایران‌شهری (امپراتوری یا فغفوری) بر این قلمرو حکومت کرده است. این پایداری در زمان و

مکان را باید با امپراتوری‌های چینی (هان، مغول، مانچو) و اروپایی (رومی، فرانک، ناپلئونی) مقایسه کرد که هرگز بر کل قلمرو تمدنی‌شان مسلط نمی‌شدند و عمری بسیار کوتاه در حد یک تا چهار قرن داشته‌اند.

گفتار دوم: ویژه بودن سیاست ایران شهری

تا این جای کار دیدیم که در سه تمدنی که از مرتبه‌ی پادشاهی به لایه‌ای بالاتر از پیچیدگی گذر کرده‌اند، سه الگوی متفاوت سیاسی شکل گرفته که آن‌ها را فغفوری چینی، امپراتوری اروپایی و شاهنشاهی ایرانی می‌نامیم. نظام فغفوری-امپراتوری که در تمدن چینی و اروپایی تحول یافت و الگوی موازی و رقیب شاهنشاهی بود، قلمرو جغرافیایی مشابهی را اشغال می‌کرد، اما ساخت سیاسی ساده‌ای داشت و ادامه‌ی متورم نظم پادشاهی محسوب می‌شد، و نه سامانی یکسره نو. یعنی در آن نهاد دربار از نهاد ارتش متمایز نشده و امپراتور- فغفور همان فرماندهی ارتش است.

درباره‌ی ماهیت دولت در قلمرو اروپا و چین پژوهش‌های فراوانی انجام شده و نویسندگان اغلب همان را به ایران زمین نیز تعمیم داده‌اند، بی‌آن‌که به قدمت بیشتر دولت در این تمدن و ساختار متفاوت آن توجهی نشان دهند. نمونه‌اش وونگ است که از اشاره‌هایش چنین بر می‌آید که گمان می‌کرده نظم سیاسی فغفوری در چین و نظام شاهنشاهی در ایران شهر همسان بوده‌اند.

وونگ در بحث خود از تکامل ساخت دولت در چین، چهار کارکرد را برای دولت برشمرده و هر یک را با حرف C آغاز کرده است:^۱ رویارویی با چالش‌ها،^۲ ساماندهی توانمندی‌ها،^۳ تدوین دعوی‌ها،^۴ و تنظیم تعهدات.^۵ این چهار روند کارکردی در واقع همان چرخه‌ی عملیاتی رویارویی سیستم‌های اجتماعی با تنش‌ها هستند. با این حال باید بر این نکته تأکید کرد که در نگاه سیستمی‌مان دولت شکلی غایی از نهادی سیاسی‌ست که قدرت را رمزگذاری و مدیریت می‌کند، اما تنها سیستم قدرت‌مدار نیست. چرا که در سطح اجتماعی قدرت متغیر پایه‌ی همه‌ی سیستم‌هاست و تمام نهادهای اجتماعی در نهایت برای بیشینه کردن همین متغیر رفتارهای خود را ساماندهی می‌کنند. بنابراین در تعریفی که وونگ به دست داده بین دو قلمرو سیاست و حقوق تداخلی دیده می‌شود.

شاید به همین خاطر است که این نکته در دیدگاه وونگ نادیده مانده که در چین هم مثل اروپا دولت به جذب و ادغام تمام نهادهای دیگر در پیکره‌ی خود تمایل داشته است. به همین خاطر در هر دو تمدن یا دولت‌های نیرومند سرکوبگر و خودکامه داریم و یا دولت‌های ضعیف و ناکارآمد. در تمدن ایرانی اما شرایط چنین نبوده و دولت متمرکز نهادی بوده که به شکلی هم‌افزا بر فراز نهادهای دیگر تاسیس می‌شده است. مقتدرترین دولت‌های ایرانی نه تنها خودکامه نبوده‌اند، که در زیرسیستم‌های خود نظم باستانی دولت‌شهری و پادشاهی را نیز حفظ می‌کرده‌اند. یعنی مثلاً در دولت هخامنشی و اشکانی و ساسانی که روی هم رفته هزار و دویست سال تاریخ پیوسته را در بر می‌گیرند، شهربانان/ ساتراپ‌ها قلمروهایی با سامان پادشاهی‌های بزرگ باستانی را مدیریت می‌کرده‌اند و در اندرون قلمروشان پادشاهی‌هایی محلی و امیرنشین‌ها و شهرهای خودمختاری وجود داشته‌اند. این نظم در دوران اسلامی هم دوام داشته و بر این مبناست که در تاریخ بیهقی می‌خوانیم که امیر مسعود غزنوی پس از کنار زدن برادرش محمد و ستاندن تاج و تخت، ناگزیر بوده به شهرهای بزرگی مثل ری سفر کند و تایید اعیان و بزرگان آن شهرها را برای سلطنت خود به دست بیاورد،^۶ و این فرازی از «تاریخ بیهقی» است که

1 Wong, 1997: 73-104.

2 Challenges

3 Capacities

4 Claims

5 Commitments

بعدتر باز بدان باز خواهیم گشت. تمدن ایرانی به همین خاطر یک گرانیگاه یگانه و بسیط برای برآورده کردن چهار کارکرد مورد نظر وونگ نداشته است. در این قلمرو تنش‌ها به شکلی سلسله مراتبی در مقیاس‌های متفاوت لمس و چاره‌جویی می‌شده است. به شکلی که روندهای لایه لایه و موضعی رویارویی با چالش‌ها و بسیج منابع را نمی‌توان زیر چتر یک نهاد - دولت مرکزی- گنجانده، هرچند دولت مرکزی در نهایت بر همه‌ی این نهادها استیلا و نظارت داشته است.

آنچه در نهایت نهادهای قدرت‌مدار اجتماعی - در قالب کلیتی یکپارچه- باید با آن روبرو شوند و بدان پاسخ دهند، تنش‌هاییست که در لایه‌ها و مقیاس‌هایی متفاوت توزیع شده‌اند و واگرا و پراکنده‌اند. در دستگاه نظری زروان همه‌ی این چالش‌های اجتماعی و بحران‌های سیاسی شکلی از تنش سیستمی قلمداد می‌شوند. تنش شکافی است میان وضعیت موجود و مطلوب که در عرصه‌ی تولید و توزیع قلمم بروز می‌کند و در سطح نهادی به طور خاص به ساماندهی قدرت مربوط می‌شود. در این حالت مضمون‌های مورد نظر وونگ دلالت‌هایی متفاوت و دقیق پیدا می‌کنند. یعنی «توانمندی‌ها» به منابع تولید قدرت و «تعهدات» به شیوه‌های توزیع آن دلالت می‌کند و «تدوین دعوی‌ها» به روش‌های رمزگذاری و صورتبندی و معناسازی‌شان ارجاع می‌دهد.

از دید وونگ در چین، دولت و جامعه با هم جوش خورده و یکپارچه شده‌اند. از این‌رو چهار کارکرد یاد شده به شکلی گسترده و فراگیر کل لایه‌های اجتماعی را در بر می‌گیرد. این از دید او واژگونی وضعیتی است که در اروپا می‌بینیم. وضعی که در آن دولت و این عناصر چهارگانه‌اش هم از جامعه تفکیک شده‌اند و هم با آن تقابلی دارند. به همین خاطر از دید وونگ در اروپا گروه‌هایی از نخبگان بیرون از دولت حضور داشته‌اند که آن را به نقد می‌کشیده و در برابرش طرح دعوی می‌کرده‌اند. در حالی که در سیاست چینی چنین امکانی وجود نداشته است.

این برداشت به نظرم نادرست است و نظام سیاسی فغفوری در چین و نظم امپراتوری در اروپا شباهتی بنیادین با هم دارند. ایراد گزاره‌ی وونگ آن است که دولت‌های متمرکز و مقتدر چینی را با دولت‌های فروپاشیده و ناتوان اروپایی مقایسه کرده است. یعنی چین را در لحظه‌ی وحدت سیاسی و اقتدار دولتش با اروپایی مقایسه کرده که درگیر بحران و آشوب بوده است.

اگر به امپراتوران نیرومند روم و فرانک و فغفوران قدرقدرت دولت مینگ و مانچو بنگریم، شباهتی چشمگیر در میان‌شان نمایان می‌شود. شباهتی که از سوی اغراق در خودانگاره‌ی مقتدرشان و از سوی دیگر وابستگی افراطی قدرت به خشونت را رقم زده است. نتیجه هم آن است که در هر دو تمدن دولت از فروپوشاندن کل کارکردهای اجتماعی عاجز بوده است. چرا که این کارکردها خودمختار و منتشر و لایه لایه هستند و دولت اصولاً امکان چنین فروپوشاندنی را ندارد. در هر دو حوزه دولت‌هایی شکننده و خشن داریم که حتا در شکل مقتدرشان هم مستعجل بوده‌اند. آن چسبندگی نهادها به دولت که وونگ به جوش خوردگی ملت و دولت تعبیرش کرده، دست‌اندازی جبارانه‌ی دولت به نهادهای مدنی بوده که هرگز فراگیر و دیرپا نبوده و در هر دو قلمرو هم دیده می‌شود. این که سخنگویان مستقل و من‌هایی بیرونی به نقد دولت نمی‌پرداخته‌اند نیز در هر دو قلمرو همسان است. دلیلش هم غیاب سنتی است که من‌ها را به رسمیت بشناسد. وگرنه وضعیت بیرونی یا درونی نسبت به دولت اهمیتی ندارد و اگر من مستقلی در کار باشد، نهاد را نقد خواهد کرد. همچنان که در ایران نیرومندترین نقدها به نهادهای دینی را دینمردان تدوین کرده‌اند و تندترین نقدهای سیاسی را در سیاستنامه‌ی خواجه نظام‌الملک می‌بینیم که خود مصدر سیاست بوده است.

تنها نیرویی که می‌تواند شکاف میان دو لایه‌ی بنیادین نظم در جامعه و طبیعت را پر کند، من‌های خودمختاری هستند که اراده‌ی آزادشان به رسمیت شمرده شود. در تمدن ایرانی این واسطه‌ی مهم و کلیدی ارتباط میان شاه- رعیت و خدا-طبیعت را برقرار کرده است. در تمدن اروپایی و چینی که من‌ها در حالت پایه برده‌ی کشاورز و رعیت فاقد اختیار و نقش سیاسی بوده‌اند، گسستی پرنشاندنی میان این دو لایه دیده می‌شود و به این ترتیب کلیت هستی با نظم یگانه یکپارچه نمی‌شود و به همین خاطر در بافت مسیحی- مشرکانه یا تائویی- کنفوسیوسی قواعدی عقلانی نداریم که بر کلیت هستی چیره باشد و کلیت آن را به شکلی خردورزانه و درک‌پذیر متحد سازد.

بنابراین چنین می‌نماید که ماهیت سیاست در ایران زمین تفاوتی نمایان با سایر قلمروهای تمدنی داشته باشد. اگر طی این بیست و شش قرن گذشته که مفهومی سیاسی به اسم کشور ایران وجود داشته، به پویایی سیاست ایران شهری بنگریم، الگوهایی متمایز را در آن تشخیص خواهیم داد. با همه‌ی کاستی‌ها و شکاف‌هایی که در داده‌هایمان و بایگانی تاریخی‌مان وجود دارد، می‌توان با تکیه به مراجعی که ذکر شد این شاخص‌ها را برای متمایز شمردن سیاست ایران شهری از نظم سیاسی باقی تمدن‌ها فهرست کرد:

نخست آن که ایران زمین تمدنی به شدت شهرنشین بوده است. در واقع برای سه هزار سال نخست تاریخ جهان، همواره بزرگترین شبکه از شهرهای کره‌ی زمین در ایران زمین قرار داشته است. از اریحا در دوران آغاز شهرنشینی و پیش از ظهور دولت‌شهرها گرفته تا شوش و هگمتانه در دوران مادها تا نسا و تاکسیلا و تدمر عصر اشکانی، تا دوران‌های بعدی و دوران عظمت بخارا و بلخ و ری و نیشابور و مرو، همواره مراکز اصلی و بزرگ شهرنشینی در قلمرو تمدن ایرانی قرار داشته‌اند. جالب آن که شهرها در این شبکه ارتباط‌هایی هم‌افزا با هم داشته‌اند. یعنی بدون این‌که با هم وارد رقابتی ویرانگر شوند، گرانیگاه‌های جمعیتی‌شان مدام جا به جا می‌شده است.

یکی از بزرگترین شهرهای کل تاریخ جهان، کیش در سومر است که بعدتر بابل در کنارش ساخته می‌شود و بعد به سلوکیه و بعد تیسفون و بعد بغداد دگردیسی پیدا می‌کند. هریک از این شهرها در دورانی به درازای چند قرن بزرگترین شهر کره‌ی زمین بوده‌اند و در واقع همه را باید یک شهر بزرگ دانست که گرانیگاه جغرافیایی‌اش در محل نزدیکی دجله و فرات در دامنه‌ی چند کیلومتر پیش و پس می‌رفته است. اوروک در همان نزدیکی شهری بود که در فاصله‌ی سال‌های ۲۰۰ تا ۴۱۰۰ تاریخی (۳۲۰۰ پ.م - ۷۰۰ م) برای حدود چهار هزار سال پیوسته آباد بود و در حدود سال ۵۰۰ تاریخی (۲۹۰۰ پ.م) با شش کیلومتر مربع مساحت و پنجاه تا هشتاد هزار نفر جمعیت بزرگترین شهر کره‌ی زمین به حساب می‌آمد. خود شهر بابل که از سال ۱۳۸۶ تا ۴۴۰۰ (۱۸۹۴ پ.م - ۱۰۰۰ م) سه هزار سال تاریخ پیوسته دارد، در دو مقطع تاریخی (سال‌های ۱۶۱۰ تا ۱۷۷۰/۱۷۱۰-۱۶۷۰ پ.م و سال‌های ۲۷۶۸ تا ۳۰۶۰/۶۱۲-۳۲۰ پ.م) بزرگترین شهر دنیا بوده و نزدیک به دویست هزار تن ساکن داشته است.^۱ ری و تهران و کاشان که از سپیده‌دم شهرنشینی در تپه‌ی چیدر و چشمه علی و سیلک تا به امروز زنده و پویا مانده‌اند، ۵۴۰۰ سال قدمت دارند و طول سکونت انسان درشان با عمر شهرنشینی بر کره‌ی زمین برابر است. الگویی مشابه را می‌توان درباره‌ی شهرهای دیگری مثل شوش و بلخ و همدان و نیشابور و مرو و جاهای دیگر نیز نشان داد.

دومین نکته آن که علاوه بر بزرگی، شمار و پایداری و جمعیت شهرهای این حوزه‌ی تمدنی به کلی با هرآنچه که در شهرهای سایر تمدن‌ها و سرزمین‌ها می‌بینیم متفاوت است. تراکم شهرها و الگوی برخالی جایگیری شهرها به گونه‌ایست که در میانه‌ی روستاهای کشاورز نه یک شهر مرکزی بزرگ، که شبکه‌ای از شهرهای کوچک شکل می‌گرفته و آن‌ها در میان خود شهرهای بزرگ را پدید می‌آورده‌اند. این به کلی با آنچه در سایر تمدن‌ها می‌بینیم متفاوت است و به لایه‌بندی بغرنج و سطوح بیشتر سلسله مراتب پیچیدگی در فرایند شهری شدن گواهی می‌دهد. در تمدن مصری و چینی و تا حدودی اروپایی، بافت پایه‌ای از روستاها را داریم که در میانه‌شان شماری اندک از شهرهای بزرگ در مقام مراکز دیوانی و دولتی برای سازماندهی نیروی کار اجباری شکل می‌گیرند.

در ایران اما مسیر شکل‌گیری شهرها از بالا به پایین نبوده و محور کارکردی‌اش هم سازماندهی اجباری نیروی کار برای برافراشتن یادمان‌ها و بناهای عظیم یا جای دادن ارتش‌ها و گردآوری مالیات نبوده است. در ایران گذاری به نسبت ملایم و گام به گام از روستاها به روستاهای بزرگ و از آنجا به شهرک‌های دارای مراکز صنعتی (کوزه‌گری، فلزکاری، پرورش اسب) را داریم که به دولت‌شهرهای کوچک و مامشهرهای بزرگی منتهی می‌شده که این آخری مرکز زایش پادشاهی‌ها بوده است. همین نظم فشرده و اندام‌وار و سلسله مراتبی با لایه‌های بسیار بوده که روستاها و شهرها را به یک سیستم در هم تنیده و هم‌افزا تبدیل کرده و از گسست میان شهر و روستا و غلبه‌ی درباریان و دیوانیان شهرنشین بر

کشاورزان و برده‌سازی رعیت جلوگیری به عمل آورده است. شمار زیاد شهرها و انبوه بودن مراکز استقراری نیز پیامدی از همین الگوی سازماندهی جمعیت در مکان بوده است. در ایران زمین روستا و مامشهر در دوسوی پیوستاری یکپارچه قرار دارند و این تا حدودی پیامد این حقیقت است که این قلمرو جغرافیایی زادگاه شهر و راه بوده و این ساختارهای اجتماعی نخست طی زمانی طولانی در این قلمرو تکامل یافته‌اند.

سومین نکته آن که ایران برخلاف تمدن‌های دیگر برای مدتی بسیار طولانی در دوره‌ی دولت‌شهری باقی ماند و بعدتر هم زمانی دراز را در عصر پادشاهی سپری کرد، و این با الگوی حاکم بر سرزمین‌های همسایه‌اش تفاوت داشت. در مصر گذار از دولت‌شهرهای اولیه به پادشاهی متحد مصری (که از هر چندی به دو پادشاهی شمالی و جنوبی تجزیه می‌شد) تنها دو سه قرن به درازا کشید.

در چین فاصله‌ی میان ظهور نخستین نشانه‌های شهرنشینی و خط در دوران شانگ (سال ۲۲۰۰ / ۱۲۰۰ پ.م) تنها چهارصد و سی سال با ظهور نخستین پادشاهی‌های دوره‌ی بهار و پاییز (سال ۲۶۱۰ / ۷۷۰ پ.م) فاصله دارد. از آنجا تا ظهور نخستین دولت فراگیر فغفوری (دودمان هان) نیز تنها پنج قرن درازا می‌کشد. در قلمرو اروپا هم ظهور اولین دولت‌شهرها در قرون ۲۶-۲۷ تاریخی (ق ۸-۷ پ.م) با ظهور نخستین پادشاهی‌ها در قرن ۳۰ (ق ۴ پ.م) حدود چهارصد سال فاصله دارد و جوامع ایتالیایی از آنجا تا پیدایش امپراتوری روم را نیز تنها در سیصد سال می‌پیمایند.

این اعداد کمابیش یکسان هستند، و در قیاس با تمدن ایرانی بسیار کوتاه جلوه می‌کنند. چون در این قلمرو شهرنشینی کمی زودتر از مصر آغاز شد و هفتصد سال پس از مصر به تاسیس نخستین پادشاهی انجامید. این طولانی بودن دوران گذار از نظم دولت‌شهری به سیستم پادشاهی احتمالاً یکی از عواملی بوده که گسترش تدریجی پیچیدگی و نهادینه شدن‌اش در مکان را ممکن ساخته و فشردگی مراکز شهری و پرلایه شدن سطوح سازمان یافتگی (ویژگی نخست) را ممکن ساخته است.

عصر پادشاهی در ایران زمین هم به نسبت طولانی بود و از زمان تاسیس دولت اکد و ایلام در قرن دهم تاریخی (ق ۲۴ پ.م) تا تاسیس کشور متحد ایران به دست کوروش به مدت هزار و هشتصد سال ادامه داشت. این امر در قیاس با تمدن چینی و اروپایی بسیار بسیار طولانی است. تنها در مصر و دو تمدن آمریکایی مشابه این ارقام را می‌بینیم، و این‌ها جوامعی هستند که در مرحله‌ی پادشاهی تثبیت می‌شوند و از آن فراتر نمی‌روند. تقریباً تمام سه هزار سال تاریخ مصر و آمریکای مرکزی و جنوبی در مرحله‌ی پادشاهی سپری شد و به همین خاطر این مناطق در رویارویی با تمدن‌های پیچیده‌تر به سادگی منقرض شدند. یعنی درازای دوران پادشاهی در آن‌ها نتیجه‌ی نوعی در جا زدن در این مرحله است و با ایران زمین تفاوت دارد، که کهن‌ترین گذار سیاسی و ارتقای پیچیدگی فراتر از سطح پادشاهی را ایجاد کرده است.

چهارمین ویژگی نظام‌های سیاسی ایرانی آن است که شمار دولت‌های پادشاهی در آن زیاد، و پویایی‌شان بغرنج است. این تا حدودی به یک ویژگی عمومی نظام‌های اجتماعی باز می‌گردد و آن هم این که با ظهور نظم‌های نو، نظم‌های پیشین از بین نمی‌روند، بلکه به حاشیه رانده می‌شوند و در سامانه‌های کلان‌تر نوظهور ادغام می‌شوند. این بدان معناست که پس از ظهور پادشاهی‌ها، دولت‌شهرها از میان نرفتند، بلکه از مرکز میدان سیاست کناره گرفتند. دولت‌شهرهای مستقل همواره در حاشیه‌ی پادشاهی‌های قدیمی به بقای خود ادامه می‌دادند و حتا بقایای استقلال‌شان در دل این نظم‌های فراگیرتر نیز حفظ می‌شد.

این ماجرا حتا درباره‌ی مراکز شهری کوچک و گمنام هم مصداق داشت. مثلاً در سومر باستان دولت‌شهر دینیکتوم (تل محمد) را در همسایگی دولت‌شهر مقتدر اشونونه داشته‌ایم، که بعدتر برای چندین قرن به بخشی از این پادشاهی محلی تبدیل شد. اما در قرن شانزدهم (ق ۱۸ پ.م) و در میانه‌ی آشوب برخاسته از ورود آموری‌ها به میانرودان بار دیگر به استقلالی دست یافت و چند امیر خودمختار بر آن حکم راندند.^۱

همین الگو را درباره‌ی استقلال دولت‌شهر پادشاهی ایلام با مرکزیت شوش و بازسازی دولت پادشاهی ایلام (دودمان الیمائی) پس از فرو نشستن آشوب اسکندری می‌بینیم. در واقع دوران‌های تجزیه‌ی سیاسی ایران که به شکسته شدن پهنه‌ی ایران زمین به چند پادشاهی رقیب (مثلاً صفاری و سامانی و دیلمی و عباسی در قرن سوم هجری) منتهی می‌شد، همین غلبه‌ی حاشیه‌های کمتر پیچیده‌ی خُرد (پادشاهی‌ها) بر متن پیچیده‌تر و کلان سیاست ایرانی (شاهنشاهی) بوده است.

به همین خاطر رقابتی پنهان میان دولت‌شهرهای قدیمی در دل پادشاهی‌ها برقرار بود و فشاری بیرونی هم از سوی دولت‌شهرهای مستقل حاشیه‌نشین همچنان وجود داشت. اما این فشار شانه به شانه‌ی افقی میان واحدهای هم‌نشین به طور عمودی به کلیت دولت و کشور منتقل نمی‌شد و تنها در شرایط غیاب دولت مرکزی به شکلی فعال می‌شد که نیرومندترین رقیبان در لایه‌ی پایین‌تر سلسله مراتب برای پر کردن جای دولت ملی خیز بردارند.

براساس این الگوست که همواره پادشاهی‌های قدیمی در دل دولت متمرکز و یکپارچه‌ی ایرانی برای به دست گرفتن لگام سیاست ایرانی‌شهری با هم رقابت می‌کردند. در نتیجه گرانیگاه‌های قدرت مدام از شهری به شهری و قلمروی به قلمروی چرخش می‌کرد و این پویایی چالاک و پیچیده‌ای را در سطح نهادهای سیاسی پدید می‌آورد. بازتابی از فهم همین چندکانونی بودن قدرت سیاسی در ایران زمین بوده که باعث شده بیهقی بگوید: «تا ایزد عزّ ذکره آدم را بیافریده است تقدیر چنان کرده است که ملک را انتقال می‌افتاده است از این امت بدان امت و از این گروه بدان گروه»^۱.

پنجمین نکته آن که تمدن ایرانی به تمایز یافتگی کارکردی بیشتری دست یافته و جایگاه‌هایی تخصصی و مراکزی ویژه‌تر برای تولید قدرت پدید می‌آورده است. مهمترین نمود این ماجرا آن است که در ایران زمین قدرت سیاسی و نظامی از هم جدا بوده‌اند، در حالی که در نظام امپراتوری و فغفوری این دو درهم تنیده‌اند و از این زاویه هر دویشان با نظام ساده‌تر فرعون‌ی شباهت دارند، که اوج پیچیدگی در دولت‌های پادشاهی را نشان می‌دهد.

این تمایز یافتگی تا حدودی به سیر زایش مدنیت باز می‌گردد که خاستگاهی ایرانی دارد. هر دو سبک زندگی کشاورزانه و رمه‌دارانه برای نخستین بار در ایران زمین تحول یافته و ملازم با یکدیگر بوده‌اند. به همین خاطر در ایران زمین - برخلاف سایر تمدن‌ها - یکجانشینان و کوچگردان خویشاوند و درهم تنیده‌اند و نه مجزا و رقیب. در شاهنشاهی ساختار نظامی و سیاسی به شکلی شفاف از هم تفکیک شده و معمولاً اولی به قبایل کوچگرد و دومی به طبقه‌ی دبیران و دیوانسالاران واگذار شده است.

بر این مبناست که گذارهای دودمانی در روم و چین با کشته شدن سرداری به دست سرداری دیگر رقم می‌خورده است. از این رو طی این هزار و دویست سال در چین و اروپا با دودمان‌هایی سروکار داریم که تنها چند دهه تا دست بالا دو قرن حکومت می‌کنند. الگوی اعمال قدرت در امپراتوری و فغفوری هم بیشتر به پادشاهی‌های قدیمی شباهت داشته تا نظم شاهنشاهی ایرانی. یعنی پیامد فتح تدریجی کل یک قلمرو بزرگ توسط یک شهر مرکزی بوده و سرکوب دائمی و خونین شورش‌های محلی پیایی را ایجاد می‌کرده است.

ششمین نکته آن که در ایران زمین شهرها، دولت‌شهرها و پادشاهی‌ها در عین پویایی و فراز و فرودهایشان به شکل اعجاب‌انگیزی پایدار بوده‌اند. این پایداری را نه تنها درباره‌ی دولت‌شهرها، که درباره‌ی نظام‌های سیاسی بزرگ‌تر هم می‌بینیم. در این میان به ویژه دولت‌های شکل گرفته در ایران مرکزی اهمیت داشته‌اند. امروز رسم است که قلمرو سومر و میانرودان قلب سیاسی جهان باستان قلمداد شود، و این بیشتر از آن روست که کاوش‌های اروپاییان در این منطقه تمرکز داشته و متون باز یافت شده از این قلمرو بیشتر خوانده و منتشر شده است. اما این نکته جای توجه دارد که پایدارترین دولت‌های ایران زمین - حتی آن‌ها که در میانرودان مستقر می‌شدند - در ایران مرکزی ریشه داشته و از مرکز به حاشیه حرکت می‌کرده‌اند.

طولانی‌ترین دودمان‌ها در آناتولی و شمال میانرودان و جنوب میانرودان به ترتیب هیتی‌ها و میتانی‌ها و کاسی‌ها بوده‌اند که بین سه تا شش قرن حکومت کرده‌اند و در جهان باستان این رقم برای عمر یک دودمان بسیار طولانی است.

هرسه‌ی این دولت‌ها هم خاستگاهی بیرونی داشته‌اند. میثانی‌ها احتمالا و کاسی‌ها قطعا از ایران مرکزی به حاشیه‌ی ایران غربی نقل مکان کرده‌اند و هیتی‌ها هم مهاجرانی شمالی بوده‌اند. نکته‌ی جالب این‌که هر سه‌ی این گروه‌ها آریایی‌تبار یا آمیخته با آریایی‌ها بوده‌اند و از بستری از بومیان قفقازی و طبقه‌ای نخبه و جنگاور از آریایی‌ها تشکیل می‌یافته‌اند. از سوی دیگر دولت ایلام که پیش‌آریایی بود، عملا طی سه هزاره پایدار و استوار است و ساخت سیاسی‌اش دست نخورده باقی می‌ماند، هرچند چندین دودمان پی در پی در آن به قدرت می‌رسند. این پایداری چشمگیر دولت‌ها در سطح شهرها نمودی برجسته‌تر دارد. چون بخش عمده‌ی شهرهای باستانی‌ای که پنج هزار سال پیش در ایران زمین شکل گرفتند، امروز همچنان زنده و مسکونی هستند. شهرهایی مثل تهران، ری، کاشان، همدان، قزوین، کرج، دامغان، شیراز، اصفهان، کاشان، کرمان، بلخ، مرو، بغداد، حلب، دمشق، اربیل، کرکوک، صور و مشابه این‌ها برای چهار تا پنج هزار به طور پیوسته مسکونی بوده‌اند و در هیچ جای دیگر دنیا این شبکه‌ی گسترده از مراکز شهری با این قدمت و پایداری را سراغ نداریم.

در ایران زمین شهرهایی را داریم که در درازای چندین هزاره باقی مانده و گرانیگاهی مهم و سرنوشت‌ساز برای تولید معنا محسوب می‌شده است. منطقه‌ی تهران - ری که پیشینه‌ی یکجانشینی در آن به دوران نوسنگی می‌رسد و تپه‌های قیطریه و چیذر بازمانده‌هایش هستند، در عصر اوستایی یکی از کانون‌های مهم صورتبندی دین زرتشتی بوده و بعدتر همچون گرانیگاهی بر سر راه ابریشم و مرکزی علمی و فرهنگی و در نهایت تختگاهی سیاسی عمل کرده است. تا به امروز که مهمترین و بزرگترین شهر ایران زمین و مرکز تحولات این قلمرو تمدنی قرار گرفته است.

همین پیشینه‌ی طولانی و اثرگذاری تاریخی چشمگیر را درباره‌ی شهرهای فراوان دیگری می‌توان تکرار کرد. بلخ که در حدود سال ۲۲۰۰ (۱۲۰۰ پ.م) نخستین دولت‌شهر زرتشتی در آن شکل گرفت، در دوران هخامنشی گرانیگاه دین زرتشتی و در عصر اشکانی مرکز مهم صورتبندی دین بودایی و در عصر ساسانی و اسلامی مرکز مهم دین یهودی و مانوی محسوب می‌شد.

حتا درباره‌ی شهرهای به نسبت کوچک هم مشابه این الگو را می‌بینیم. مادر شروکین اکدی (بنیانگذار نخستین پادشاهی ایران زمین) حدود سال ۱۰۳۰ (۲۳۵۰ پ.م) کاهن معبد خدای ماه در حران بود، و این شهر سه هزار سال بعد در دوران ساسانی همچنان مرکز دینی مهمی محسوب می‌شد. در حدی که به روایت یعقوبی بت هُبل کعبه را از آنجا به حجاز و مکه منتقل کرده بودند.^۱ همین شهر در دوران اموی یکی از پایتخت‌های قلمرو خلافت و در قرن سوم و چهارم هجری مرکز مهم دین صابئی و گرانیگاه مهم نهضت ترجمه هم بود. نمونه‌ی دیگرش شهر باستانی کوثا در نزدیکی نیپور و چهل کیلومتری شمال شرقی بابل است که در سومر در ضمن نام پایتخت دنیای مردگان هم بود و بعدتر زادگاه ابراهیم نبی دانسته می‌شد و قرن‌ها بعدتر به یکی از خاستگاه‌های مذهب شیعه تبدیل شد.

این پایداری قاعده‌ای عمومی درباره‌ی نهادهای سیاسی ایرانی بوده و در سطوح خردتر و نهادهای غیرسیاسی هم نمودش را می‌توان بازجست. در ساخت شاهنشاهی با دامنه‌ای وسیع از نهادها سروکار داریم که در استقلال از دولت فعالیت می‌کرده‌اند و برای زمانی گاه باور نکردنی تداوم داشته‌اند. خاندان‌های بزرگ ایرانی که عمری هزار ساله داشته باشند، در اسناد تاریخی بسیار پرشمارند. به همین ترتیب سلسله‌های صوفیه، مکتب‌های فکری و فلسفی، محله‌های شهری، صنایع اقتصادی و مشابه این‌ها در عصر پیشامدرن پایداری و استمرار شگفت‌انگیز داشته‌اند که به راحتی در دامنه‌ی هشت تا ده قرن نوسان می‌کرده است.

هفتمین ویژگی مهم سیاست ایرانی در دو و نیم هزاره‌ی آغازین عمرش، تنوع چشمگیر تجربه‌های سیاسی است. با مرور ساخت سیاسی در دولت‌شهرها و پادشاهی‌های گوناگون به سیستم‌های بسیار متفاوت و واگرایی از پیکربندی سیاست برمی‌خوریم و همین انباشت تجربه‌های گوناگون در مراکزی که به هم راه داشته‌اند، عاملی بوده که ارتقای سطح پیچیدگی و ظهور دولت یکپارچه‌ی ایرانی را ممکن ساخته است. بر مبنای این تفاوت‌های ساختاری است که غیاب برده‌داری در ایران زمین توجیه‌پذیر می‌گردد. شاهنشاهی از نظر ساختاری با امپراتوری-فغفوری تفاوت داشته و مهمترین سویه‌اش به

ناممکن بودن برده‌داری مربوط می‌شود. دوقطبی افراطی اشراف و رعیت در ایران دیده نمی‌شود و امتیازات حقوقی متمایز برای این دو لایه رسمیتی ندارد. کل جمعیت کشاورز در تمدن ایرانی همیشه آزاد بوده‌اند و برده‌داری به هیچ شکلی در این قلمرو وجود نداشته است. جمعیت رعیت ایرانی نه تنها محدودیتی در جابه‌جایی نداشته‌اند، که اصولاً بخش بزرگی‌شان در پیوند با قبایل کوچگرد قرار داشته‌اند.

مالیات‌گیری هم در ایران همیشه بسیار کمینه‌گرا بوده و شکل پایه‌اش که در فقه اسلامی به زکات ترجمه شده، ده درصد درآمد بوده است. این عدد نسبت به آنچه در سایر دولت‌ها مشروع شمرده می‌شده، بسیار ناچیز است و به شکلی شگفت‌انگیز در سراسر تاریخ تمدن ایرانی ثابت بوده است. یعنی اصلاحات مالیاتی داریوش بزرگ حدود ده یک محصول را سهم دولت می‌دانست و در دولت صفوی و عثمانی و گورکانی هم که نقطه‌ی پایان دولت‌های شاهنشاهی سنتی را نشان می‌دهند، همین عدد مبنای مالیات‌گیری بوده است.

در این میان البته دولت‌هایی مثل غزنویان و برخی از والیان قاجاری را داشته‌ایم که برای مقاطعی گاه بیش از ۳۰٪ هم از کشاورزان مالیات می‌خواستند و می‌ستانده‌اند، اما این اعداد همیشه نامشروع شمرده می‌شده و گیرندگان به غارتگری و ستمکاری شهرت یافتند و بدنام شدند. ویلم فلور به باج و خراج‌هایی دیگر اشاره کرده که گهگاه خارج از مدار مالیات از مردم یا زیردستان گرفته می‌شده است.^۱ همایون کاتوزیان همین‌ها را نشانه‌ی ستمگرانه بودن نظام مالیاتی ایران دانسته و گفته که به همین خاطر همیشه کشمکش و دشمنی میان دولت و مردم برقرار بوده است.^۲ با این حال مرور داده‌ها در این مورد نشان می‌دهد که جدای از مواردی که قومی بدوی و بی‌فرهنگ مثل مغولان یا ترکمان‌ها برای مدتی کوتاه بر ایران غالب می‌شده، مالیات‌های دلبخواهی و غارتگرانه از مردم گرفته نمی‌شده و حتا همان مهاجمان و سلطه‌گران غارتگر هم پس از یکی دو نسل به نظام مالیاتی کهن ایرانی تن در می‌داده‌اند، که مبنایش «ده‌یک» بوده است. چنان‌که ترکان در دوران ملک‌شاه سلجوقی و مغولان در دوران غازان خان چنین کردند.

هشتمین الگویی که شاهنشاهی ایرانی را از امپراتوری و فغفوری متمایز می‌سازد، کارکرد کلیدی و بنیادین راه‌های تجاری است و موقعیت مرکزی طبقه‌ی بازرگان. نیروی نظامی در شاهنشاهی هم به کلی با امپراتوری متفاوت است و از خود جمعیت کشاورز و رمدار برمی‌خاسته است و به همین خاطر کارکردش همیشه دفاعی بوده و نه تهاجمی. یعنی «حضور در بیرون» در شاهنشاهی از جنس کاروان‌های تجاری است و با الگوی امپراتوری و فغفوری متفاوت است که ارتش‌های جنگی بزرگ بسیج می‌کنند. بر همین مبنا فتح نظامی قلمرو ایران زمین کاری فرساینده، ناپایدار و عملاً ناممکن بوده است. چون هر منطقه و هر واحد جمعیتی در هر فرصتی به یک کانون مقاومت نظامی مستقل تبدیل می‌شده است. در همین بافت است که می‌بینیم ارتش منظم و حرفه‌ای ایرانی جمعیتی بسیار اندک دارند که به هیچ عنوان با اقتدار نظامی و سیاسی دولت‌های پایدار ایرانی تناسبی ندارد. چینی‌ها و رومی‌ها در زمانی که دولتی متمرکز و نیرومند از نوع امپراتوری داشتند، چند ده ارتش بزرگ داشته‌اند که اندازه‌ی هریک چند ده هزار نفر تا بیش از صد هزار نفر بوده است. یعنی یک طبقه‌ی نظامی با جمعیت چند صد هزار تا میلیونی داشته‌اند. در حالی که در ایران در دوران‌های اقتدار دودمان‌های بزرگ مثل هخامنشی و ساسانی و صفوی جمعیت کل ارتشیان را بین سی تا هفتاد هزار نفر تخمین می‌زنند.^۳

اما در کنار این موارد، مهمترین شاخصی که ساخت شاهنشاهی را از امپراتوری و فغفوری تفکیک می‌کند، شکل پیوند نظام بازرگانی با نظام سیاسی است. در تمدن ایرانی که سیاست را در قالب شاهنشاهی پیکربندی می‌کرده، زیرسیستم‌های اجتماعی خودمختار و سطوح سلسله‌مراتبی پرشماری از سامان یافتگی وجود داشته که در نظریه‌های مدرن درباره‌ی جامعه‌ی ایرانی نادیده انگاشته شده است. این لایه‌های عمودی و آن زیرسیستم‌های مستقل افقی شرطی ساختاری بوده که پیدایش و عملکرد دیرپا و گسترش یابنده‌ی نهادهای بازرگانی را ممکن ساخته و راه‌ها را پشتیبانی کرده است.

۱ فلور، ۱۳۹۴: ۱۳-۱۴.

۲ همایون کاتوزیان، ۱۳۹۳.

۳ برای بحثی مفصل درباره‌ی ساختار ارتش در ایران عصر ساسانی و اشکانی بنگرید به «تاریخ نهاد در عصر ساسانی» (وکیلی، ۱۳۹۸-ت)

این بدان معناست که در تمدن ایرانی عملاً بخشی از نیرویی که در سایر تمدن‌ها ارتش غارتگر را تشکیل می‌داده، به کاروان تجاری دگردیسی پیدا کرده است. استقرار کاروان بر راه با حرکت ارتش در مسیر جنگی متفاوت است. ارتش‌های مهاجم غارتگر و ویرانگر هستند و بنابراین خودشان عاملی در تضعیف راه به حساب می‌آیند. یعنی بازخوردی مثبت ایجاد می‌کنند که توانایی و تحرک خود را در درازمدت کاهش می‌دهند. هم به دلیل ویرانی مراکز شهری و هم به خاطر عبور یکباره و سودجویانه از راه‌های پیشاپیش موجود.

کاروان‌ها اما احداث کننده‌ی راه هستند. در پیرامون کاروان‌ها تاسیساتی مثل کاروانسرا شکل می‌گیرد و گره‌گاه‌های اتصال راه‌های تجاری با هم اغلب شهرهای تازه پدید می‌آورند. راه به این ترتیب همچون تداومی از شهر و همچون نیرویی برای تقویت و تثبیت آن به کار گرفته می‌شود. یعنی در الگوی ایرانی بازخوردی منفی پدید می‌آید که سیستم را متعادل می‌کند و تکرار عبور از راه و بنابراین تثبیت و شاخه‌زایی در راه را ممکن می‌سازد.

این انبوه بودن راه‌ها و اهمیت‌شان در ایران زمین را می‌توان با مقایسه‌ی این سازه‌ها با تمدن اروپایی دریافت. فردیناند زیمرمان^۱ که اغلب آثارش را با نام فردیناند فرید منتشر کرده، تخمین زده که پیمودن گرداگرد امپراتوری روم به چهل تا شصت روز زمان نیاز داشته و این تقریباً همان رقمی است که فرنان برودل در کتاب نامدارش درباره‌ی زمان دور زدن دریای مدیترانه به دست داده است.^۲ این بدان معناست که هسته‌ی انسجام یافته‌ی تمدن اروپایی که امپراتوری روم باشد، چه در دریا و چه در خشکی در حد دسترسی یک و نیم تا دو ماه سفر گسترش پیدا کرده است.^۳

این اعداد از نظر زمان عبور و مسافت به کلی فروپایه‌تر از چیزهایی هستند که در تمدن ایرانی می‌بینیم. تنها راه شاهنشاهی که هرودوت توصیف کرده و از ابتدای دوران هخامنشی وجود داشته و یکی از رگه‌های راه‌های ایران غربی است، گسترشی و زمانی همتای گرداگرد امپراتوری روم داشته است. این هم نکته‌ی مهمی است که راه‌های قلمرو چین و اروپا ادامه‌ی راه‌های تجاری ایرانی محسوب می‌شده‌اند، و در این تمدن‌ها درونزاد نبوده‌اند. به همین خاطر در سراسر تاریخ تا چهار قرن قبل نشانی از بازرگانان رومی و چینی در ایران زمین نمی‌بینیم، در حالی که سراسر راه‌های تجاری چین و اروپا در دست بازرگانان ایرانی تبار - به ویژه سغدیان و یهودیان - بوده است. این را می‌توان در کنار سنت گردش جهانگردان و دانشمندان و عارفان در راه‌های تجاری نهاد و به این نکته توجه کرد که سفرهای زیارتی اروپاییان تا عصر نوزایی مسافت و زمانی بسیار محدود داشته، و اصلاً با گردش‌های چند ساله‌ی نامدارانی مثل ناصر خسرو و ابن بطوطه قیاس‌پذیر نبوده است. در مقام جمع‌بندی می‌توان چنین گفت که سیاست ایران شهری و دولت بر آمده از آن که شاهنشاهی است، براساس ۹ شاخص با سیاست سایر تمدن‌ها و نظام امپراتوری و فغفوری تفاوت دارد.

این شاخص‌ها عبارتند از:

- (۱) تراکم شهرها و رواج شهرنشینی،
- (۲) پیوستگی ساختاری میان ایل‌های کوچگرد و روستاهای کشاورز و شهرک‌ها و شهرها،
- (۳) کند بودن سیر تحول و درونزاد بودن گذارهای تکاملی از دولت‌شهرها به پادشاهی‌ها به دولت‌های فراگیر،
- (۴) چینه‌بندی قدرت و حفظ ساختارهای قدیمی در دل سازمان‌های نو،
- (۵) دیرپا بودن نظم‌های سیاسی و دوام دولت‌ها و دودمان‌ها،
- (۶) تنوع الگوها و شاخه‌زایی در تجربه‌های ساماندهی به قدرت سیاسی،
- (۷) محوری بودن تجارت و اهمیت راه‌های بازرگانی،
- (۸) سلسله‌مراتبی بودن ساختارهای نهادی و
- (۹) فروپوشیدگی دولت در میانه‌ی نظام‌های خودتنظیم غیرسیاسی،

1 Ferdinand Friedrich Zimmermann (1898 –1967)

2 Braudel, 1995, Vol.1: 103-116.

بخش چهارم: ارکان سیاست ایرانی

تنها وقتی در چارچوبی تمدنی به سازمان یافتگی سیاسی جوامع بنگریم، تمایزهای دولت ایرانی با سایر پیکربندی‌های تاریخی دولت نمایان می‌شود. در این حال مجالی برای طرح پرسش از ارکان برسازنده‌ی سیاست ایرانی فراهم می‌آید. نظام‌های سیاسی مثل همه‌ی ساختارهای نهادی در درون بسترهایی از معنا تحول پیدا می‌کنند و از گفتمان‌های برآمده از فرهنگ تغذیه می‌کنند و به نوبه‌ی خود جریان‌هایی خاص از معنا را می‌پرورند و تکثیر رده‌هایی خاص از منش‌ها را تشدید می‌کنند.

بر این مبنا، پس از نشان دادن سیر تحول دولت در ایران زمین و شاخص‌های تفکیک‌کننده‌اش از سایر نظام‌های سیاسی، باید بررسی کنیم که محورهای مفهومی‌ای که چنین تمایزی را رقم زده و چنان پیکربندی‌ای را ممکن ساخته، کدام است؟ اگر از زاویه‌ی سلسله مراتب سیستمی فراز به موضوع بنگریم، این پرسش به شیوه‌ی چفت و بست شدن لایه‌ی جامعه‌شناختی با فرهنگی مربوط می‌شود. یعنی پرسش آن است که کدام گرانیگاه‌های معنایی این شکل خاص از سامان‌یافتگی مدارهای قدرت را ممکن ساخته و دوام بخشیده است.

اگر براساس داده‌ها و متغیرهایی عینی سیر تحول نهادهای سیاسی را در کل جوامع انسانی واریسی کنیم، بی‌هیچ تردیدی ظهور دولت هخامنشی و نقش تعیین‌کننده‌ی کوروش بزرگ در تاسیس آن را مهمترین نقطه عطف در تحول قدرت خواهیم دانست. در این برش تاریخی و با راهبری این شخص است که نخستین و پیچیده‌ترین و پایدارترین گذار از سطح پادشاهی به دولت‌های فراگیر به انجام می‌رسد و تاریخ جهان به معنای دقیق کلمه به دو بخش کهن ابتدایی و پیچیده‌ی نو تقسیم می‌شود. اما میراث سیاسی کوروش تنها به گستردگی جغرافیایی خیره‌کننده‌ی دولتی که بنیاد نهاد مربوط نمی‌شود، بلکه در ضمن با تدوین و تبیین عینی نظامی مفهومی پیوند خورده که تداوم تاریخی آن دولت - یعنی کشور ایران - را ممکن ساخته است. دولتی که از آن زمان دوردست تا به امروز ادامه یافته است و تنها ساخت سیاسی‌ایست که واحد کنشگران اجتماعی‌اش دهقانان و شهروندان آزاد هستند و نه صرفاً سرداران و اشراف. تنها در ایران زمین است که تاریخ توسط کنش انتخاب شده و خودمختار افراد تعیین شده است، و سیر تحول سیاست در تاریخ (برخلاف تمدن‌های دیگر) به قبیله‌ها و خاندان‌های امیران محلی و ارتش‌ها فرو کاستنی نیست.

با این مقدمه، وقتی از سیاست ایرانی سخن می‌گوییم، در واقع به پیکربندی ویژه، پیچیده و بسیار دیرینه و دیرپایی اشاره می‌کنیم که کوروش بزرگ و جانشینانش آن را تاسیس کردند. این که چطور دولتی به این پیچیدگی در دورانی چنین دیرینه شکل گرفته، و چگونه گسترش جغرافیایی چنین فراگیری پیدا کرده، و چرا دوامی چنین درازمدت داشته، پرسش‌هایی کلیدی است که باید با مطالعه و پژوهش در بافت سیاسی شکل‌گیری دولت فراگیر ایرانی بدان پاسخ داد.

برای پرداختن به این موضوع باید نخست فرایند تاسیس دولت ایرانی و ارکان مفهومی و محورهای سیستمی‌اش را دریابیم، و بعد ببینیم این دستگاه سیاسی چطور در دوران‌های بعدی دوام آورده و در رویارویی با روم و قبایل کوچگرد ترکستان در دوران اشکانی و ساسانی پایدار مانده و بعدتر در قرون اسلامی چگونه دستخوش دگردیسی شده است. در این پژوهش مانند بخش‌های پیشین این کتاب در پی به دست دادن تاریخی سیاسی از ایران زمین نیستم و این بحث را با جزئیات فراوان در مجموعه کتاب‌های تاریخ تمدن ایرانی پی گرفته‌ام. آنچه در این جا مورد نظرمان است، تحلیلی سیستمی از سیر تحول نهادهای قدرت در ایران است، و استخراج نظام مفهومی حاکم بر آن، و فلسفه‌ی سیاسی برآمده از دل دولت ایرانی.

گفتار نخست: مهر

پرسش مرکزی در نظریه‌ی سیاسی، آن است که چه نیرویی نهادهای اجتماعی را به هم پیوند می‌دهد؟ یعنی چه عاملی است که همگرایی کارکردی، همپوشانی منافع، تداخل راهبردها و درهم تنیدگی ساختاری نهادهای گوناگون را از سوی ممکن می‌کند و از سوی دیگر ضروری می‌سازد؟ این که چطور خانوارهای ساده‌ی چند نفره‌ی جانوری به جوامع کوچک گردآورنده - شکارچی بدل می‌شوند، پرسشی مشابه است که در دانش سوسیوبیولوژی با تحلیل‌های تکاملی و تمرکز بر روندهای زیست‌شناختی پاسخی سزاوار پیدا می‌کند.

اما این که چگونه در سطحی نو از پیچیدگی، یعنی در سطح اجتماعی، نهادهای گوناگون اقتصادی و دینی و سیاسی و خانوادگی با هم چفت و بست می‌شوند، پاسخی سراسر ساده ندارد. چرا که در این جا با سلسله مراتبی نو از پیچیدگی و ظهور متغیر مرکزی تازه‌ای به نام قدرت سروکار داریم که معادلاتی یکسره نوپدید را به پویایی سیستم‌های اجتماعی تحمیل می‌کند.

این پرسش در دوران مدرن نیز مانند اعصار گذشته در محور نظریه‌پردازی‌ها قرار داشته است. حجم شگفت‌انگیزی کتاب و مقاله درباره‌ی این «نیروی پیوند دهنده‌ی نهادها به هم» نگاشته شده که بدنه‌شان یا عقلانیت اقتصادی و راهبردهای مشترک برای سودجویی را محور این اتصال می‌دانند، و یا کشمکش و صف‌بندی نیروهای متضاد و دشمن‌خو را مبنا می‌گیرند، و بر این مبنا در یکی از دو اردوی مارکسیستی یا لیبرالیستی قرار می‌گیرند و کشمکش یا همیاری را پیش‌فرض می‌گیرند.

یکی از کتاب‌های خوبی که در این مورد نوشته شده و می‌شود همچون مثنی نمونه‌ی خروار بدان اشاره کرد، اثر مهم ژاک لوک نانسی به اسم «اجتماع بی‌کاره»^۱ است که حد و مرزهای این بحث را به خوبی نشان می‌دهد. نانسی در این کتاب اشاره می‌کند که دوران مدرن با سیطره‌ی مفهوم اجتماع و جماعت بر ساخت‌های جمعی مصادف بوده است. اما این که «اجتماع» دقیقاً یعنی چه، همچنان پرسشی طرح نشده باقی مانده است.

هسته‌ی مرکزی بحث نانسی به جمله‌ای از ژاک باتای باز می‌گردد که از «جماعت متفرقان» سخن می‌گوید. یعنی از جماعت پدید آمده از کسانی که تفرقه‌شان بیش از اشتراکات‌شان است. این فرض که جماعت بر حول حرفه‌ای تهی پدید می‌آید و مفهومی خیالی و ساختگی است، در بحث‌های پرده‌پرده‌ای که در دهه‌ی ۱۳۶۰ خورشیدی (۱۹۸۰ م.) در فرانسه جریان داشت، به خوبی مورد بررسی قرار گرفته است. کتاب مهم دیگری که در همین سال انتشار «اجتماع بی‌کاره» - سال ۱۳۶۲/۱۹۸۳ م. منتشر شد، «اجتماع اقرارناپذیر» اثر موريس بلانشو بود^۲ که نقدی بر کتاب نانسی محسوب می‌شد. هرچند خطوط اصلی آن در نقد متافیزیکی یکپارچگی جماعت را می‌پذیرفت و تکرار می‌کرد. این رویکرد هم از باتای سرچشمه می‌گرفت و غیاب را دستمایه‌ی تعریف امر حاضر قرار می‌داد و نقص و ناکامی چیزها در دستیابی به کمال را مبنای آزادی عمل و واسازی نظام‌های استیلا می‌دانست.

1 La Communauté désœuvrée
2 Blanchot, 1983.

آنچه در تمام این رویکردها به چشم می‌زند، گرایش شدید نویسندگان به ساختارگرایی است. آن هم در مقام نظریه‌ای روشن و مدرن، که به مثابه میل به «چیز» پنداشتن سیستم‌ها، و تمرکز بر عناصر برساننده‌ی آن، به جای روابط. نانسی از دو الگوی اصلی تعریف جماعت سخن می‌گوید که بر فرد یا جمع تکیه دارد و رویکردهای لیبرالی یا فاشیستی را بر می‌سازد. نانسی در نقد این متافیزیک حاکم بر مفهوم جماعت، آن را از کارکرد تهی می‌شمارد و عنوان کتابش را بر همین مبنا انتخاب می‌کند. از دید نانسی جماعت یک «کار» یا «مصنوع» نیست، چرا که به محض ظهور یکپارچگی در آن، امر مشترکی که «با هم» بودن در کارها یا اشتراک در چیزها را از دست فرو می‌گذارد.

کتاب نانسی و بلانشو نمونه‌هایی از نظریه‌پردازی‌های مدرن درباره‌ی این پرسش دیرینه و کلیدی هستند. پرسشی که از دیرباز در ایران زمین به شکلی دیگر پاسخ گرفته و در بستری یکسره متفاوت درباره‌اش مفهوم‌سازی شده است. این بستر تاریخی بسیار دیرینه دارد و زنجیره‌ی متون نوشته شده درباره‌اش چهار هزاره را پوشش می‌دهد. کلیدواژه‌ی بنیادین در این سنت تمدنی متفاوت، «مهر» است، که با دلالت ایرانی‌اش در بافت اروپایی ترجمه‌ناپذیر می‌نماید.

قدیمی‌ترین صورتبندی منظم از این مفهوم را در «مهریشت» می‌توان دید و این سرودی طولانی است به زبان اوستایی که امروز دهمین یشت رسمی اوستا را تشکیل می‌دهد. این سرود سی و پنج کرده (بخش) و ۱۴۶ بند دارد و طولانی‌ترین و کهن‌ترین متنی است که در آن ایزد مهر توصیف شده است. ساختار زبان و اشاره‌های دینی آن بسیار کهن است و بی‌تردید هسته‌ی مرکزی آن توسط مهرپرستانی که زرتشتی نبوده‌اند سروده شده است. بنابراین مدلی از جامعه که در مهریشت می‌بینیم، احتمالاً شالوده‌ای پیشازرتشتی دارد، اما شکل منظم کنونی‌اش در نزدیکی دوران هخامنشی صورتبندی نهایی خود را پیدا کرده است.

مهر در اوستا هم با عشق و محبت پیوند دارد و هم با عهد و پیمان. به ویژه ارتباطش با پیمان اهمیت دارد چون مضمونی نزدیک به قرارداد اجتماعی را رمزگذاری می‌کند، که برخلاف صورتبندی مدرن روسو خصلتی توده‌ای و نهادمدار ندارد و براساس اراده‌ی آزاد افراد و هم‌پیمانی «من»ها تعریف می‌شود. مهر آن نیرویی است که پیمان را از گفتار به کردار در می‌آورد،^۱ و بنابراین ضامن تحقق قول و قرارها و پایداری عهد و پیمان‌هاست. از این رو مهر با شناسایی و خرد و راستی نیز ارتباط برقرار می‌کند، چون پیمان‌شناس‌ترین پیمان‌شناسان است،^۲ از این رو هزار گوش و ده هزار چشم دارد^۳ و دروغ‌زان و پیمان‌شکنان را به سرعت شناسایی می‌کند و کیفر می‌دهد.

مهر به خاطر پیوندش با عشق از سویی و راستی از سوی دیگر، به قرارداد اجتماعی خصلتی شناخت‌شناسانه و عاطفی-هیجانی هم می‌بخشد. او هم فراهم آورنده‌ی آسایش روان است و هم توانایی شناخت، دانش مینویی، و قدرت دریافت منتره را به مردمان می‌بخشد.^۴ دلالت‌های سیاسی این ویژگی‌ها را در پیوند میان مهر با نموده‌های اصلی امر قدسی نیز می‌بینیم. آنجا که مهر دارنده‌ی نیروی زمان (زروان)، فرّ مزداآفریده، و پیروزی اهوراداده دانسته شده است.^۵

بر این مبنا اشاره‌های اوستایی به مهر را می‌شود - و می‌بایست - در مقام نسخه‌ای بسیار کهن از سیاست‌نامه‌های ایرانی خواند و تفسیر کرد. چون گذشته از مفهوم‌سازی‌های دقیق و کارساز، یک مدل به نسبت دقیق جامعه‌شناسانه نیز در ارتباط با مهر صورتبندی شده است. در مهریشت «خانمان‌های آریایی» یعنی خانواده که واحد پایه‌ی برساننده‌ی نهادهای اجتماعی است، در سطح زیرین سلسله مراتبی سیاسی-اجتماعی قرار گرفته که از خانمان به روستا به شهر به استان و به کشور منتهی می‌شود. این نظام چهار لایه‌ای که زیرسیستم‌های کشور ایران را صورتبندی می‌کند، براساس مقیاس تنظیم شده‌اند و آشکارا تعدادی افزاینده از افراد را در دامنه‌هایی گسترده‌تر از زمان-مکان در بر می‌گیرند.

۱ مهریشت، کرده ۹، بند ۳۵.

۲ مهریشت، کرده ۱۶، بند ۶۵.

۳ خرده اوستا، هاونگاه، ۱، پیش درآمد یسنه، ۸، مهر نیایش، ۱۰، ۱۶، خورشید یشت، ۵.

۴ مهریشت، کرده ۸، بند ۳۳.

۵ مهریشت، کرده ۱۷، بند ۶۷.

نیرویی عام که در سراسر این سلسله مراتب در جریان است و درهم پیوستگی همه‌شان را ممکن می‌سازد، «مهر» است و این پاسخی است به همان پرسشی که نانسی و بلانشو در کتاب‌هایشان مطرح می‌کنند و بی‌توجه به مفهوم مهر، بدان پاسخی یأس‌آمیز می‌دهند. این شیوه‌ی نگرستن به نظام اجتماعی به صراحت سطح متمایزی از سامان یافتگی امر انسانی یعنی لایه‌ی اجتماعی را به رسمیت می‌شناسد و آن را براساس سیستم‌ها و نهادهای برسانده‌اش در دو مقیاس اندازه‌گیری (گسترش در زمان - مکان - افراد) و استواری (مقدار مهر جاری بین افراد) پیکربندی می‌کند. در این جا ما با مدلی کارکردگرایانه سروکار داریم که می‌توان با نگرش‌های تکاملی شبیه‌اش دانست. چون به کارکردهای مشترک جاری در سیستم‌ها تمرکز کرده و این کارکردها را هم به جای آن که پیشاپیش ترسیم کند، به شکلی پسینی توصیف می‌کند.

مهر در آخرین کرده‌ی مهریشت با سرزمین ایران یعنی دهیوم (کشور) پیوند دارد. در آنجا مهر ستوده شده، به عنوان موجودی که در گرداگرد کشور، در میان کشور، بر فراز کشور، در زیر کشور، در پیش کشور و در پس کشور حضور دارد.^۱ بخش‌های او همواره به واحدهای اجتماعی ایرانیان داده می‌شود و چنین می‌نماید که شکلی از ملی‌گرایی در آیین وی وجود داشته باشد. با این مقدمه روشن است که مفهوم مهر در همان نخستین صورت‌بندی‌هایش در زبان اوستایی به شکلی شگفت‌انگیز دقیق و منظم تعریف شده است. در حدی که در بندی از «مهریشت» کمیت‌پذیر شده و ارتباط‌های متفاوت خانوادگی یا مذهبی یا همسایگی یا کاری را با عدد وزن‌دهی می‌کند. در کرده‌ی بیست و نهم مهریشت بندهایی بسیار مهم وجود دارد که در آن واژه‌ی اوستایی «میثره» (مهر) به معنایی نزدیک به «پیوند اجتماعی» به کار گرفته شده است.

در این بخش فهرستی از روابط اجتماعی آمده که قدرت هر یک بر مبنای معیاری کمی از مهر توصیف شده است: پایگاه مهر در میان دو همسر بیست، میان دو همکار سی، میان دو خویشاوند چهل، میان دو همسایه پنجاه، میان دو آتوربان شصت، میان شاگرد و آموزگار هفتاد، میان داماد و پدرزن هشتاد، میان دو برادر نود، میان پسر و پدر و مادرش صد، میان مردم هم‌وطن هزار و میان مزدپرستان ده هزار است.^۲

به این ترتیب در مهریشت مبنایی روشن می‌بینیم که به مسئله‌ی چگونگی یکپارچه شدن جامعه پاسخ داده است. مهر است که اتصال نهادهای گوناگون را با هم ممکن می‌سازد و چهار سطح سلسله‌مراتبی خانواده و روستا-ایل و شهر و کشور را به هم می‌دوزد. شالوده‌اش هم امری انسانی است که از «من»‌های آزاد سرچشمه می‌گیرد. یعنی عهد و پیمانی که با هم می‌بندند، و عشق و محبتی که به هم احساس می‌کنند. یعنی دو سویه‌ی منطقی-عقلانی و حسابگرانه‌ای که در عهد و پیمان تجلی می‌یابد، در کنار سویه‌ی عاطفی-هیجانی مربوط به محبت برنشسته و ترکیبی را پدید آورده که چگونگی بر ساخته شدن نظم اجتماعی براساس کردارهای همگرای من‌ها را توضیح می‌دهد.

این چارچوب مفهومی زمانی ارزش خود را نشان می‌دهد که با رویکردهای مدرن برابر نهاده و برسنجیده شود. ژاک لوک نانسی در کتابش پیامدهای خطرناک «ساختن» جماعت براساس طرحی از پیش تعریف شده را بر می‌شمرد و آن را زمینه‌ساز ظهور استبداد و خشونت دولتی مدرن می‌داند. روش او برای پرهیز از این بلا، نفی خود مفهوم جماعت است.^۳ این شیوه البته عملی نیست. چون به هر صورت سیستم‌هایی در سطح اجتماعی وجود دارند که می‌توانند در قالب جماعت‌های گوناگون رمزگذاری شوند و انسجام یابند و قواعد خود را بر افراد یا سیستم‌های جمعی همسایه تحمیل کنند. راه حل مشکلی که نانسی بدان اشاره می‌کند، تغییر نگرشی است که از عناصر دل‌بکند و به کارکردها بنگرد. کارکردهایی که پیچیده‌تر از آن هستند که بخواهند براساس طرحی انتزاعی و ایدئولوژی‌ای متعصبانه «چیده شوند».

اهمیت مفهوم مهر در سازماندهی جماعت و برابر شمردن‌اش با قرارداد اجتماعی در این جاست که مهر اصولاً در مقام عاطفه - هیجانی بسیار غنی و قوی، هرگز به طور کامل صورت‌بندی عقلانی پیدا نمی‌کند. به همین خاطر مهر با راز پیوند خورده است. این راز فضای گشوده‌ای به دست می‌دهد که مانند میدانی پهناور برای بازی اراده‌های آزاد عمل می‌کند و

۱ مهریشت، کرده ۳۵، بند ۱۴۴.

۲ مهریشت، کرده ۲۹، بندهای ۱۱۵-۱۱۷.

من‌ها را از گزند مدارهای قدرت نهادی مصون می‌دارد. مهر در این تعبیر به اسم رمزی برای مجاز شمردن نقض موضعی قوانین نهادی هم تبدیل می‌شود و این همان است که جریان‌های فکری دوران اسلامی به اشکال گوناگون پیاده‌سازی‌اش کردند. از ملامتیه که سویه‌ای نظری از آن را در پیوند با انگاره و خودنگاره آماج می‌ساختند، تا قلندریه که جنبه‌ی رفتارشناسانه و عملیاتی این فشارهای نهادی را فاش و نفی می‌کردند. مهر به این ترتیب نه تنها توضیحی عقلانی و درست از چگونگی برساخته شدن یکپارچگی اجتماعی و بیرون آمدن «کشور» از دل «خانمان» است، که در ضمن داربستی استوار فراهم می‌آورد تا سیاست ایرانی شهری همچون امری اخلاقی سامان پیدا کند. پیوند میان این مفاهیم تا هزاران سال بعد از سروده شدن مهریشت با صراحت بر نظریه‌پردازان ایرانی آشکار بوده است. چنان‌که مثلاً فارابی به روشنی می‌گوید که اجزای یک جامعه با مهر (در متن عربی: محبت) به هم می‌پیوندند و با دادگری (عدل) با هم چفت و بست می‌شوند و برهم‌افتادگی پیدا می‌کنند.^۱

او نوعی علت‌شناسی هم برای مهر و داد به دست می‌دهد و می‌گوید شکل این‌ها یا سرشتی و خودکار است (مثل مهر والد و فرزند) و یا ارادی و مبتنی بر خواست است که در این حالت خاستگاهش عبارت است از آرمان مشترک، یا سودهای مشترک، یا خوشی‌های مشترک؛ یعنی خواست فضیلت یا منفعت یا لذت. فارابی در این‌جا مثال‌هایی هم می‌آورد و می‌توان گفت که دارد با دقت سه لایه‌ی سلسله‌مراتبی از نظام فراز را توصیف می‌کند. یعنی فضیلت و آرمان‌های مشترک را به معنا، منافع و سود را به قدرت و پیامدش که نیکو زیستن و رفاه و خوشی است را به لذت حمل می‌کند.

به این شکل سنت ایرانی شهری پلی محکم میان اخلاق و سیاست احداث می‌کند. پلی که غیابش را در لحظه‌ی تاسیس سیاست در قلمرو اروپایی و چینی می‌توان تشخیص داد. تاسیس دولت فغفوری که به لحاظ تاریخی در ابتدای دوران اشکانی قرار می‌گیرد، هم‌زمان است با رونق رویکردی نظری به نام «مکتب قانون» که شباهتی شگفت‌انگیز به آرای ماکیاولی در «شهریار» دارد. ماکیاولی هم در لحظه‌ی بازتعریف سیاست در بستری اروپایی این کتاب را نوشته و در هر دو مورد مشاوران به شهریاران توصیه می‌کنند که ملاحظات اخلاق را یکسره فراموش کنند و تنها براساس یک متغیر یعنی پایداری دولت و دوام قدرت تصمیم‌گیری کنند. این به معنای چیرگی مطلق نهاد بر من، و استیلا کامل قدرت بر معنا-لذت-بقا است، و توصیه‌ایست که سیاستمداران مدرن از چرچیل و ترومن گرفته تا استالین و هیتلر سرسختانه بدان عمل کرده‌اند.

آنچه در آن رویکردها غایب است و در ایران زمین وجود داشته، چارچوب فلسفه‌ی زرتشتی است به همراه سنت جنگاورانه‌ی مهرپرستان که پیوند میان سیاست و اخلاق را ممکن می‌سازد. در این چارچوب در بالاترین سطوح سازماندهی دولت یعنی در مرتبه‌ی مشروعیت شاهنشاه هم محور اصلی پیمانی است میان مردم و رهبران‌شان در سطوح مختلف، با کسی که در مقام شاهنشاهی نمایندگی‌شان را بر عهده گرفته است. مهمترین ویژگی این شاهنشاه آن است که رعایت قواعدی اخلاقی را عهده‌دار می‌شده و مشروعیت خود را به خاطر پاس داشتن مهری دریافت می‌کرده که نظم سیاسی حاکم بر نیروها و جریان‌های اجتماعی را صورتبندی می‌کرده است.

مفهوم دوگانه‌ی مهر و چارچوبی که برای پیوند سیاست و اخلاق برمی‌ساخته، امری نظری و انتزاعی نبوده و در روندهای انتقال حکومت، آیین‌های درباری، و رمزگذاری‌های قدرت سیاسی تبلوری عملیاتی و عینی پیدا می‌کرده است. یک نمونه‌ی برجسته و مهم از آن را در شاهنامه می‌بینیم، و این متنی است که به ویژه در بخش تاریخی‌اش باید همچون سیاستنامه‌ای مفصل و دقیق خوانده و تحلیل شود. در شاهنامه روند سیاسی انتقال قدرت در بافت ایرانی شهری به خوبی در شرح مراسم تاجگذاری شاهنشاهان ساسانی توصیف شده است. در وصف الگویی یکسان و تکرار شونده را می‌بینیم که روشن‌گر است.

بنا به گزارش شاهنامه در دوران ساسانی آیین‌گذار بالاترین مقام سیاسی یعنی جایگاه شاهنشاهی از کسی به کسی با آیینی جا افتاده و معنادار انجام می‌پذیرفته است. گزارش‌هایی که از منابع دیگر داریم از سویی نشان می‌دهد که توصیف

شاهنامه دقیق است و شکل این آیین در دوران پنج قرن ساسانی را به درستی شرح داده، و از سوی دیگر این حدس را تأیید می‌کند که چنین آیینی در دوران اشکانی و هخامنشی هم وجود داشته است.

فردوسی می‌گوید که این مراسم همواره با گرد آمدن انجمنی از موبدان و خردمندان و کاردانان آغاز می‌شده که برای تاجگذاری شاه گرد هم می‌آمده‌اند. این گروه گویا نهادی پایدار و مستقر بوده‌اند. چون اغلب با نام انجمن به ایشان اشاره می‌شود. بخش عمده‌ی گفتارهایی که در بخش تاریخی شاهنامه به تثبیت قدرت مربوط می‌شود، با این مراسم پیوند دارد و خطاب‌ه‌ایست که شاه آن را هنگام دریافت سلطنت برای این انجمن می‌خواند.

گفتمانی که از سوی شاهنشاه ابراز می‌شده و با دریافت یا واسپردن قدرت مربوط می‌شده، «عهد» خوانده می‌شده و از همان عصر ساسانی سبکی ادبی و رده‌ای از رساله‌های سیاسی را ایجاد می‌کرده است. از منابع دوران اسلامی برمی‌آید که بخشی از مراسم تاجگذاری شاهنشاهان ساسانی سخنرانی ایشان بوده است. یعنی انتظار می‌رفته فرمانروا هنگام بر عهده گرفتن قدرت سیاسی خطاب‌های ایراد کند که از خرد و اندرز و زیرکی انباشته باشد و در ضمن سوگیری سیاسی وی و برنامه‌هایش را نیز مشخص نماید. نوع دیگری از «عهد» هم وجود داشته که در زمان پیری شاهنشاه و به هنگام واگذاری قدرت به جانشین‌اش خطاب به او بیان می‌شده است. این عهد دوم اغلب نوشته می‌شده و ساختاری اندرزنامه‌ای دارد. جانشین بالقوه‌ی شاه را به همین خاطر «ولی عهد» می‌نامیده‌اند.

بنابراین شاهنشاه در زمان دریافت قدرت با نماینده‌ی مردم و بزرگان عهد و پیمان می‌بسته و در زمان واگذاری آن جانشینش پیمانی مشابه را با او می‌بسته است. در نتیجه انتقال قدرت با دو پیمان پیوند می‌خورده است. یکی پیمان شاهنشاه با مردم که با واسطه‌ی انجمن مهتران انجام می‌پذیرفته، و دیگری پیمان او با فرمانروای پیشین که اغلب خویشاوند نزدیکش بوده است. در هر دوی این موارد با مفهوم مهر سروکار داریم، هم در معنای صریح پیمان سیاسی و هم به مفهوم ضمنی مهر و محبت میان دو نسل و دو لایه از قدرت.

متن عهد در برگیرنده‌ی اصول و قوانین اجتماعی و اخلاقی‌ای بوده که شاهنشاه خود را ملزم به رعایت آن می‌دانسته و بنابراین شالوده‌ی قوانین اساسی دولت ساسانی را برمی‌ساخت. در این معنا عهدها نوعی پیمان و قرارداد اجتماعی و اخلاقی میان شاه و مردم بوده، که در ابتدای کار به شکل سخنرانی ارائه می‌شده و بعدتر در قالبی نوشتاری ثبت شده و برای زمانی به درازای هزاره‌ها به جریان می‌افتاده است. از این‌رو، در منابع گوناگون نسخه‌هایی از آن را می‌توان یافت.

سخنرانی شاه هنگام دریافت تاج و تخت آشکارا بخشی مهم و تعیین‌کننده از این مراسم بوده، و آنچه که شاه بر زبان می‌آورده بسیار مهم قلمداد می‌شده است. به شکلی که در شاهنامه می‌بینیم که پس از خطاب‌های شاه، گروه‌های گوناگون هراسان یا امیدوار می‌شوند و یا نسبت به شاه نوآمده موضعی دشمنانه یا دوستانه پیدا می‌کنند. یعنی این سخنرانی یک حرکت آیینی و مناسکی خالی از محتوا نبوده و آنچه شاه بر زبان می‌آورده، برنامه‌ای عملیاتی و خط مشی سیاستش را تعیین می‌کرده و از این‌رو جبهه‌اش در برابر نیروهای اجتماعی را روشن می‌ساخته است. چنان‌که مثلاً پس از سخنرانی یزدگرد اول که خطاب به اشراف و تند و تیز و تهدیدکننده بوده، مهتران و سران خاندان‌های بزرگ در اندیشه می‌شوند و برای مقابله با او همدستان می‌گردند.^۱

اهمیت این سخنرانی‌ها در حدی بوده که محتوای آن به میان مردم راه پیدا می‌کرده و سینه به سینه منتقل می‌شده است. یعنی هم موضع‌گیری سیاسی دربار را نشان می‌داده و برای سیاستمداران و دولتمردان معاصر اهمیتی حیاتی داشته، و هم محتوای آن به خاطر برخوردار بودن از خردمندی و پند و اندرزهای سودمند بین توده‌ی مردم منتشر می‌شده و توسط ایشان بازگو می‌شده است. چنین می‌نماید که علاوه بر آداب درباری مربوط به سخنرانی شاهنشاه که قاعدتاً قالبی نویسا و متن‌محور را نیز در بر می‌گرفته، سنتی شفاهی نیز در میان توده‌ی مردم در این زمینه وجود داشته باشد. یعنی عهدها برخلاف تمدن چینی و اروپایی به روابط ویژه‌ی اشراف و دولتمردان در فضای بسته‌ی خودشان ارتباط نداشته، و در میان مردم منتشر می‌شده است. داستان‌هایی که درباره‌ی دادخواهی مردم از شاهان در دست داریم نشان می‌دهد که

مردم عادی در رویارویی با شاهنشاه به عهد او ارجاع می‌داده و پیمان او را گوشزد می‌کرده‌اند. بنابراین عهدها به معنای دقیق کلمه پیمانی سیاسی میان شاهنشاه و مردم بوده است که در محور سلسله مراتب اجتماعی با واسطه‌ی انجمن مهتران و در محور زمانی با واسطه‌ی ولیعهد تداوم پیدا می‌کرده است. مردمی بودن این متون سیاسی را از این‌جا می‌توان دریافت که ناقلان و حاملان آن افرادی عادی و غیراشرافی بوده‌اند. منبع اصلی فردوسی برای نقل عهدها خدای‌نامه‌ها و متون نوشتاری بازمانده از دوران ساسانی بوده، اما در کنار آن‌ها از مرزبانی هراتی به نام ماخ (ماه) یاد می‌کند که منبع او برای نقل عهد هرمزد نوشیروان بوده است.^۱ توجه به این نکته ضرورت دارد که در دوران فردوسی، یعنی حدود پانصد سال پس از آن که هرمزد خطابه‌ی عهد خود را هنگام تاجگذاری خواند، کسانی مثل مرزبانی گمنام در هرات بوده‌اند که محتوای این سخنرانی و عهد را در یاد داشته‌اند و آن را برای دیگران نقل می‌کرده‌اند، و این در حالی است که هرمزد یکی از گمنام‌ترین شاهان و شخصیتی حاشیه‌ای در تاریخ ساسانیان محسوب می‌شود.

این نکته که خواندن عهد همچون بخشی از مراسم تاجگذاری شاه قدمتی بسیار داشته و ابداع ساسانیان نبوده را از این‌جا می‌توان دریافت که از همان ابتدای به قدرت رسیدن این دودمان همچون رسمی جا افتاده حضور داشته است. فردوسی بخش تاریخی شاهنامه و داستان فراز آمدن ساسانیان را با گفتاری در تاجگذاری اردشیر بابکان و عهد و پیمان او با مردم ایران آغاز می‌کند:^۲

به بغداد بنشست بر تخت عاج	به سر بر نهاد آن دل‌افروز تاج
کمر بسته و گرز شاهان به دست	بیاراسته جایگاه نشست
شهنشاه خواندند زان پس ورا	ز گشتاسپ نشناختی کس ورا ^۳

از بیت آخر بر می‌آید که آیین درباری ساسانیان به نوعی نظیره‌سازی میان شاهنشاه و نخستین شاه زرتشتی یعنی گشتاسپ تاکید داشته و این را از نظام تاریخ‌نگاری و خداینامه‌های قدیمی نیز می‌توان دریافت که تاریخ ایران را با گشتاسپ آغاز می‌کرده‌اند. یعنی سنت سیاسی‌ای در کار بوده که نه تنها به زنجیره‌ی شاهان اشکانی و هخامنشی پیش از خود ارجاع می‌داده، که این رشته را تا شاهان قدیمی بلخ عقب می‌برده که هزار و چهارصد سال پیش از اردشیر بابکان می‌زیسته‌اند. شواهد دیگری هم در کار است که نشان می‌دهد آیین عهد شاهنشاه سنتی بسیار دیرینه بوده و با ساسانیان آغاز نشده است. مورخان یونانی در دوران هخامنشی گفتارهایی را از شاهنشاهان پارسی نقل کرده‌اند که برخی‌شان در متونی یادمانی مثل کتیبه‌ی بیستون و نبشته‌ی کوروش نیز نظیر دارند. یعنی در پایان این متون که در اصل روایتی تاریخی را در بر می‌گرفته، نتیجه‌گیری و اندرزنامه‌ای هم داریم که شباهتی نمایان با عهدهای شاهان قرون بعدی دارد و دست کم در زمانه‌ی خود هخامنشیان تا نقاطی دوردست مثل یونان همچون گفتارهایی حکمت‌آمیز به گردش در می‌آمده است. یک شاهد چشمگیر و مهم دیگر که وجود این آیین در دوران هخامنشی را نشان می‌دهد، آن است که در تورات ارتباط میان یهود و قوم یهود، با تعبیر عهد مشخص شده است. این بخش‌ها از عهد عتیق در زمان هخامنشیان و زیر تاثیر فرهنگ نوآیین شاهنشاهی صورتبندی و تدوین شده‌اند و یهود را در بسیاری از جلوه‌هایش با نمودهای شکوهمند شاهنشاه همسان می‌انگارند. این البته تنها یکی از نمودهای اثرپذیری تورات از فرهنگ زرتشتی-پارسی است. چنان‌که در نوشتارهای دیگر نشان داده‌ام، اصولاً عهد عتیق را باید بازنویسی اساطیر کهن کنعانی بر طبق سرمشق اندیشه‌ی زرتشتی-سیاست ایرانی شهری دانست.

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۷: ۴۶۶.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۱۹۳-۱۹۴.

۳ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۱۹۳-۱۹۴.

در این میان جالب است که ارتباط میان خدای یکتا و پیامبرش (که مضمونی زرتشتی است) با کلمه‌ی «عهد» مشخص شده است. در سفر پیدایش به چنین عهدی اشاره شده^۱ و باب یازدهم سفر تثنیه شرح مفصل عهد میان یهوه و قوم یهود است.^۲

این اشاره مهم است چون سفر تثنیه بی‌شک در دوران هخامنشی پدید آمده است. شاهی که نفوذ چشمگیر مفهوم عهد را نشان می‌دهد آن است که نماز روزانه‌ی یهودیان واگویی بخش‌هایی از همین باب یازدهم سفر تثنیه است که شباهتی چشمگیر به عهدهای شاهنشاهان دارد و به نسخه‌ای ساده شده و روزمره از عهدهای ساسانی می‌ماند: «(۱۳) و چنین خواهد شد: اگر فرمان‌هایی که امروز بر شما امر می‌کنم بشنوید و خدای خویش یهوه را دوست بدارید و او را با تمامی دل و با تمامی جان عبادت کنید (۱۴) آنگاه باران زمین شما یعنی باران اولین و آخرین را در موسم‌اش خواهم بخشید تا غله و شیر و روغن خود را جمع نمایی (۱۵) و در صحرای تو برای چارپایانت علف خواهم داد تا بخوری و سیر شوی (۱۶) پرهیز کنید از این که مبادا دل‌های شما فریفته گردد و برگردید و خدایان دیگر را عبادت و سجده نمایید (۱۷) و [اگر چنین کنید] خشم خداوند بر شما افروخته می‌شود تا آسمان را مسدود سازد و باران نیارد و زمین محصول خود را ندهد و زودا که شما از زمین نیکویی که خداوند به شما بخشیده بود، هلاک گردید (۱۸) پس این سخنان مرا در دل و جان خود جای دهید و آن‌ها را بر دستان خویش همچون علامتی ببندید و در میان چشمان عصابه باشد (۱۹) و این (سخنان) را به پسران خود تعلیم دهید و حین نشستنتان در خانه‌تان و رفتن‌تان به راه و هنگام خفتن و برخاستنتان از آن گفتگو کنید (۲۰) و آن‌ها را بر سردر خانه‌هایتان و بر دروازه‌های خود بنویسید».^۳

در این جملات که با مناسک نماز یهودیان پیوند دارد، عناصری مثل پیمان با خداوند، وابستگی آبادانی زمین و زادآوری رمة با عهدشناسی، و تاکید بر آموزاندن و نوشتن فرمان دیده می‌شود و این‌ها همگی در عهدهای شاهنشاهی نیز وجود داشته‌اند. کافی‌ست این جملات را بندهایی از کتیبه‌ی بیستون مقایسه کنیم:

«در این سرزمین‌ها مردمی که [از فرمانم] پیروی کردند، به ایشان پاداش نیکو دادم و آن که سرکشی می‌کرد را سخت کیفر دادم. به خواست اهورامزدا این سرزمین‌هایی است که قانون (داد) من را پاس داشتند و همچنان که از سوی من به ایشان اعلام شده بود، رفتار کردند^۴... اکنون آنچه که کردم را باور کن و آن را به مردم بگو و پنهانش مدار. اگر این گفتارها را به مردم بگویی و پنهانش نداری، اهورامزدا تو را دوست باد و دودمانت بسیار باد و زندگی‌ات دراز باد».^۵

شواهد برای دیرینه دانستن آیین عهد شاهنشاهان بسیار است و این‌ها تنها مشتی از خروار بود تا دامنه‌ی نفوذ و شکل اثرگذاری این متون نیز نمایان شود. گزارش مورخان دیرآیندتر دوران اسلامی نیز با همین برداشت سازگار است و نشان می‌دهد که آیین عهد از ابتدای کار در دربار ایران وجود داشته است. چنان که مثلاً طبری نسخه‌ای از سخنرانی منوچهر پیشدادی را آورده که هنگام بر تخت نشستنتان آن را ایراد کرده بود. ابن مسکویه در «تجارب‌الامم» به این خطبه اشاره کرده و گفته که این کهن‌ترین نمونه از این سبک است.^۶

با مرور گفتمان حاکم بر سخنرانی تاج‌گذاری شاهنشاهان، روشن می‌شود که در این جا با نوعی عهد و پیمان میان او و انجمن مهتران سروکار داریم. یعنی این سخنرانی گذشته از ابراز موضع سیاسی شاه و تدوین برنامه‌ی او برای آینده، ابزاری بوده که به طور آیینی وی را به رعایت اصولی ملزم می‌ساخته و انجمن مهتران در مقابل این کار با او عهد و پیمان می‌بسته‌اند تا سلطنت‌اش را به رسمیت بشناسند. یعنی در این جا متنی سیاسی را داریم که در اصل پیمان‌نامه‌ی شاهنشاه و نخبگان سیاسی و اجتماعی ایران زمین بوده است. در این متون تعبیر پیمان و عهد مدام تکرار می‌شود و فردوسی پس

۱ سفر خروج، باب ۲۴، آیات ۶-۸.

۲ سفر اعداد، باب ۱۱، آیات ۱-۳۲.

۳ سفر تثنیه، باب ۱۱، آیات ۱۱-۲۰.

۴ نبشته‌ی بیستون، ستون ۱، بند ۸.

۵ نبشته‌ی بیستون، ستون ۴، بند ۱۲.

۶ محمدی ملایری (ب)، ۱۳۷۰: ۷۹۲-۷۹۴.

از پایان هر خطابه می‌گوید که بزرگان هدایایی نثار شاه کردند و او را به فرمانروایی بزرگ داشتند و پذیرفتند. از این زاویه، شاهنامه سندی مهم است که برداشت سنتی و نادرست از سلطنت خودکامه و استبدادی شاهان باستانی ایران را مردود می‌دارد.

گفتیم که عهد دو بخش داشته و شاهنشاه علاوه بر این خطابه‌ی آغازین، اغلب در پایان عمر خویش و هنگام انتخاب ولیعهد و جانشین کمابیش همان اصولی که در ابتدای کار اعلام کرده بود را برای شاه بعدی تکرار می‌کرده و دستاوردهای خود در این زمینه را بر می‌شمرده و وی را به رعایت این قواعد فرا می‌خوانده است. یعنی علاوه بر پیمان آغازین هنگام تاج‌گذاری، یک پیمان دیگر هم داشته‌ایم که به پایان عمر شاه مربوط می‌شده و در اصل بخشی از گفتمان سیاسی شاه بعدی محسوب می‌شده است.

باز در این جا هم با شکلی از پیمان سروکار داریم، اما پیمانی که میان شاه و جانشین‌اش بسته می‌شود، و اغلب صورتی نوشتاری دارد. چنان‌که فردوسی می‌گوید قباد عهدش را با جانشین‌اش -نوشیروان- با خط خویش نوشت، چرا که به قدر دبیران در این فن خیره بود. نوشتن «عهد» اغلب مدتی پیش از درگذشت شاه انجام می‌پذیرفته و به بستر مرگ او منحصر نبوده است. چنان‌که شاپور ذوالاکتاف که زمانی بسیار دراز زیست، وقتی با برادرش اردشیر برای جانشینی عهد بست:

«... برادر چو بشنید چندی گریست چو اندرز بنیشت سالی بزیست»^۱

عهد که می‌توان آن را ترجمه‌ای از کلیدواژه‌ی باستانی مهر دانست، اغلب با تاکید بر مهر میان شاهنشاه و مردم تدوین می‌شده و از این رو تا حدودی تایید کننده‌ی این حدس است که مفهوم مهر در ایران زمین از دیرباز هم معنای عشق و محبت را در سطح فردی و هم مفهوم قرارداد اجتماعی و مشروعیت سیاسی مبتنی بر عهد و پیمان را بازنمایی می‌کرده است. کافی است عهدهای بازمانده از عصر ساسانی را بخوانیم تا ببینیم که مفهوم قرارداد میان شاه و مردم که در باختزمین هزاره‌ای بعد توسط هابز صورتبندی شد، از دیرباز در ایران زمین هنجاری شناخته شده و مستند بوده است. عهد فرجامین شاهنشاهان آشکارا بر انتقال قدرت سیاسی تاکید داشته و قواعدی را بیان می‌کرده که تداوم نظم و ثبات دولت را در ایران‌شهر تضمین کند. در برخی از این متون چنین سوبه‌هایی با صراحت مورد اشاره واقع شده‌اند. چنان‌که عهد اردشیر بابکان با فرزندش شاپور در شاهنامه چنین است:

«تو عهد پدر با روانت بدار	به فرزندمان هم‌چنین یادگار
چو من حق فرزند بگزاردم	کسی را ز گیتی نیگزاردم
شما هم ازین عهد من مگذرید	نفس داستان را به بد مشمرید
تو پند پدر هم‌چنین یاددار	به نیکی گرای و بدی بادا
به خیره مرنجان روان مرا	به آتش تن ناتوان مرا
به بد کردن خویش و آزار کس	مجوی ای پسر درد و تیمار کس» ^۲

جالب آن که دست کم در عصر فردوسی، بخشی از عهد اردشیر برای شاپور جنبه‌ی پیشگویانه داشته و به انقراض دودمان ساسانی دلالت می‌کرده است. چون در ادامه‌ی ابیات پیشین می‌خوانیم که:

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۳۴۰-۳۴۱.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۳۵.

«برین بگذرد سالیان پانصد
 بیچند سر از عهد فرزند تو
 ز رای و ز دانش به یکسو شوند
 بگردند یکسر ز عهد و وفا
 جهان تنگ دارند بر زبردست
 بپوشند پی‌راهن بددنی
 گشاده شود هرچ ما بسته‌ایم
 تبه گردد این پند و اندرز من
 بزرگی شما را به پایان رسد
 هم آن کس که باشد ز پیوند تو
 همان پند دانندگان نشنوند
 به بیداد یازند و جور و جفا
 بر ایشان شود خوار یزدان پرست
 ببالند با کیش آهرمنی
 ببالاید آن دین که ما شسته‌ایم
 به ویرانی آرد رخ این مرز من»^۱

این آشکارا به حمله‌ی اعراب و ظهور دین نو و فروپاشی دولت ساسانی دلالت می‌کند که پنج قرن پس از تاج‌گذاری اردشیر بابکان رخ می‌دهد. قاعدتا او در آن هنگام نمی‌توانسته از این موضوع خبر داشته باشد. پس از این‌جا برمی‌آید که احتمالا آیندگان عبارت‌هایی معنادار و حکمت‌آمیز را به گذشتگان منسوب می‌کرده‌اند و عهدها گفتمان‌هایی پویا و تکامل‌یابنده بوده‌اند که ممکن بوده مردمان نکته‌ها و مضمون‌هایی روزآمد را به عهد شاهنشاهان گذشته اضافه کنند.

این افزوده‌ها اما از جنس پیشگویی بوده و تفکیک کردن‌اش از متن سیاسی و چارچوب تکرار شونده‌ی عهدهای قدیمی به نسبت آسان است. آن هسته‌ی اصلی دیرینه مضمونی کمابیش یکنواخت و اصولی یکپارچه دارد که محتوای اخلاقی و راهبردهای سیاسی روشنی را تدوین می‌کند. در همه‌ی متن‌های این رده می‌بینیم که شاهنشاه برآورده کردن صفاتی اخلاقی را در خویش تعهد می‌کند و مردم را نیز به رعایت‌شان اندرز می‌دهد. یعنی آن پیوندگاه میان سیاست و اخلاق که از مفهوم مهر برمی‌خاست، به روشنی در این‌جا نمایان است. این سویه به قدری پررنگ بوده که گاه متن عهد به سندی دینی شبیه می‌شود. چنان‌که بهرام پسر شاپور در عهد خود بیشتر به نیایش خداوند و ابراز خاکساری در برابر حق پرداخته، و کمتر اشارت‌های سیاسی دارد.^۲

در ابتدای دوران اسلامی مجموعه‌ای از این عهدها از زبان پهلوی به تازی برگردانده شدند و در سراسر دوران خلافت هم‌چون متونی مرجع برای خلفای عرب کاربرد داشتند. برخی از این متن‌ها که تا امروز باقی مانده‌اند عبارتند از: عهد اردشیر بابکان، عهد شاپور نخست، عهد قباد اول، عهد خسرو انوشیروان و عهد خسرو پرویز. این‌ها تازه متن‌هایی هستند که از زبان شاه خطاب به ولیعهد و جانشینش نوشته شده‌اند. فردوسی هم در شاهنامه سه تا از این وصیت‌نامه‌های سیاسی را به تفصیل نقل کرده و از سخنش آشکار است که برخی از شاهان که در میدان جنگ و ناگهانی می‌مردند، چنین متنی را تولید نمی‌کرده‌اند و تنها شاهان سالخورده و بیمار که مرگ خود را نزدیک می‌دیدند به این کار دست می‌یازیدند.

اهمیت و ماندگاری این گفتمان‌های «عهد» چندان بوده که گاه هزاره‌ای پس از ابراز شدن‌اش بر لب شاهنشاه، در کتابهای تاریخی بازگو شده و محل ارجاع بوده است. چنین سنت سیاسی دیرپا و منسجمی در تمدن اروپایی و چینی هیچ نظیری ندارد و گواهی است بر بی‌پایه بودن آرای برخی از نویسندگان معاصر که جامعه‌ی ایرانی را خودخوارانگاران «کوتاه مدت» و «کلنگی» می‌نامند، و احتمالا سخن جاحظ در «کتاب تاج» را نخوانده‌اند که هزار و دویست سال پیش برای خلیفه‌ای که رقیب و معارض سیاست ایرانی شهری است، به تازی کتابی درباره سیاست می‌نویسد، آن را چنین آغاز می‌کند: «و نخست از پادشاهان پارسی شروع می‌کنیم زیرا ایرانیان در رسوم و آداب بر سایرین سبقت و مزیت دارند و ما از قوانین مملکت‌داری و تدابیر کشوری و آداب پادشاهی و سیاست مدن و ملت‌پروری و برخورداری هر طبقه از طبقات مردم و ایفاء به حفظ منافع آنها و صیانت حدود هریک، آنچه آموخته‌ایم سراسر از ایرانیان فرا گرفته و از آداب ایشان برخوردار شده‌ایم».^۳

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۳۶-۲۳۵.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۳۵۵-۳۵۶.

۳ جاحظ، ۱۳۹۲: ۹۳.

به دست دادن فهرستی جامع از همه‌ی نسخه‌های بازمانده از گفتمان عهد بسیار دشوار است. در «تجارب‌الامم» نسخه‌ای از خطبه‌ی تاج‌گذاری انوشیروان دادگر هم ثبت شده و ابوحنیفه‌ی دینوری هم سخنرانی دیگری از هرمزد پسر انوشیروان را در کتاب خود آورده است.^۱ در «مروج الذهب» هم بخشی از سخنرانی اردشیر بابکان هنگام تاج‌گذاری نقل شده که در آن بر ضرورت دادگری و برابری توانا با ناتوان، و فروپایه و اشرافی، تأکید شده و عهد کرده که مهربانی پیشه کند و کشور را آبادان سازد.^۲

در میان این منابع، به ویژه شاهنامه سندی مهم و جامع است که بخش بزرگی از عهدهای عصر ساسانی را یکجا گرد آورده و اغلب از این زاویه خوانده و تحلیل نشده است. گزارش فردوسی از این متون دقیق و امانت‌دارانه روایت شده و روشن است که تاکیدی بر جامع بودن این سویه از اثرش داشته است. چون درباره‌ی شاهانی مثل هرمز اول^۳ و بهرام اول^۴ از کردارهایش هیچ نگفته، اما همین سخنرانی تاج‌گذاری و اندرز فرجامین‌شان را نقل کرده است.

همین جا گوشزد کردن این نکته سودمند است که شاهنامه را اگر براساس ساختار واریسی کنیم، به کتابی دوگانه می‌رسیم. یعنی گویی فردوسی توسی دو کتاب را در پیوند با هم تدوین کرده و دو روایت مستقل از تاریخ ایران را به رشته‌ی نظم کشیده است. یکی خود شاهنامه، یعنی تاریخ شاهان عصر ساسانی است که براساس گزارش خود فردوسی، هدف اصلی و خویشکاری پایه‌ی او بوده است.

بر مبنای منابع بیرونی می‌دانیم که در روزگار فردوسی مجموعه‌ای از خدای‌نامک‌ها وجود داشته که موضوع همه‌شان تاریخ ساسانیان و شرح آمد و شد شاهنشاهان ساسانی بوده است. شاهنامه‌ی ابومنصوری که منبع اصلی فردوسی بوده نیز قاعدتاً بر همین محور تدوین شده و کتاب‌های تاریخی دیگری که از آن دوران در دست داریم - از تاریخ طبری گرفته تا تاریخ‌های دیرآیندتر - همگی محور اصلی بحث خود را بر تاریخ ساسانیان استوار می‌کرده‌اند و بدنه‌ی متن‌شان به این عصر مربوط می‌شده است. البته که همگی پیش‌درآمدها و دیباچه‌هایی را هم در بر می‌گرفته‌اند که عناصری مهم مثل پیدایش دین زرتشتی و تاسیس کشور ایران به دست هخامنشیان (کیانیان) و مشابه این‌ها را در بر می‌گرفته، که گشتاسپ‌نامه‌ی دقیقی نمونه‌ای از آن است. اما این آغازگاه‌ها همواره حجمی اندک داشته و به خاطر فاصله‌ی زمانی سهمگین میان راوی و رخداد با اساطیر و افسانه‌ها آمیخته بوده و به همین خاطر در متونی مثل «تاریخ الرسل و الملوک» و «مروج الذهب» به ویژه این بخش است که با روایت‌های پیامبران اسلامی - یهودی پیوند می‌خورد.^۵

فردوسی اما علاوه بر ماموریتی رسمی که برای گردآوری منظوم ساختن خدای‌نامک بر عهده داشته، یک پهلوان‌نامه‌ی عظیم را نیز در مقام مقدمه تدوین کرده، که همان روایت‌های سیستانی شاهنامه است.

آشکارا فردوسی این دوران را - که با عصر هخامنشی و اشکانی برابر می‌شود - مهمتر می‌شمرد و ابرانشان خود یعنی رستم را در آن دایره گنجانده و دلکش‌ترین روایت‌ها را در آن زمینه سروده است. به همین خاطر است که وقتی سخن از شاهنامه به میان می‌آید، اغلب داستان‌های سیستانی است که به ذهن متبادر می‌شود و بخش دوم متن که فصل تاریخی شاهنامه است، زیر سایه‌ی آن باقی مانده است.

با این همه این نکته را باید در نظر داشت که دوران ساسانی از نظر زمانی نزدیکترین عصر به فردوسی بوده و روایت‌هایی که آورده هم در آن مورد دقیق‌ترین است. در واقع طی دهه‌ی گذشته و به ویژه پس از انتشار کتاب «زوال و سقوط ساسانیان» به قلم دکتر پروانه پورشریعتی^۶ این پیشنهاد کم کم به کرسی نشسته که بخش تاریخی شاهنامه اعتبار

۱ محمدی ملایری (ب)، ۱۳۷۰: ۷۹۲-۷۹۴.

۲ مسعودی، ۲۵۳۶، ج. ۱: ۲۳۹.

۳ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۵۵-۲۶۰.

۴ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۶۲-۲۶۶.

۵ ابن بلخی، ۱۳۷۴؛ یعقوبی، ۱۳۶۲؛ مسعودی، ۲۵۳۶؛ ثعالبی، ۱۳۶۸؛ بلعمی، ۱۳۸۵.

تاریخی چشمگیری دارد و می‌توان بسیاری از جزئیات تاریخی مثل زمان تاجگذاری و مرگ شاهان ساسانی را از آن استخراج کرد.^۱

سویه‌ی دیگری از بخش تاریخی شاهنامه که اغلب مورد غفلت واقع شده، گفتمان سیاسی آن است که معمولاً همچون پند و اندرزهایی واگرا و پراکنده خوانده و فهمیده شده است. در حالی که خود فردوسی با صراحت و دقتی چشمگیر گزارش‌هایی از این روایت‌ها به دست داده و روشن است که اندرزهای شاهان به مردم و به فرزندان‌شان نقل و ترجمه‌ی متونی سیاسی از عصر پیش از اسلام بوده‌اند. این بخش‌ها که حجمی چشمگیر دارند و رکن ساختاری نیمه‌ی تاریخی شاهنامه را بر می‌سازند، اغلب از این رو مورد بی‌توجهی قرار گرفته‌اند که پژوهشگران به بافت اجتماعی و سیاسی ظهورشان توجه نکرده‌اند.

مرکز توجه ما در پژوهش کنونی بیت‌هایی از شاهنامه است که در آن از سخن گفتن شاهنشاه با انجمن بزرگان و مردم، یا وصیت کردن او به ولیعهدش سخن می‌رود. در تمام این موارد موقعیتی رسمی مانند مراسم تاجگذاری یا مراسم تعیین ولیعهد و جانشین را داریم و گفتار یاد شده در آن بافت است که تولید می‌شود. یعنی در این جا با ثبیتی از خطابه‌ها و متن‌های نوشتاری روبرو هستیم که در نهادی سیاسی به نام دربار تولید می‌شده و با تثبیت حق حکمرانی شاه‌ی یا انتقال قدرت به ولیعهدش پیوند داشته است. آشکار است که این متن‌ها برای فهم تاریخ سیاسی ایران زمین و به ویژه بازسازی فلسفه‌ی سیاسی ایرانی شهری بسیار اهمیت دارند، و دریغ است که مورد بازبینی و تحلیل قرار نگرفته‌اند.

در دوران ساسانی چهل تن بر اورنگ شاهنشاهی ایران زمین برنشستند که فردوسی خطابه‌ی تاجگذاری هفده تن و وصیت‌نامه‌ی سه تن خطاب به جانشین را با تفصیل نقل کرده است. بر این اساس شاهنامه کامل‌ترین گردآوری قدیمی و قدیمی‌ترین گردآوری کامل از متون سیاسی دربار ساسانی است که به موقعیت کلیدی انتقال قدرت مربوط می‌شده است. با در دست داشتن این متون، که نیمی از کل پادشاهان ساسانی را در بر می‌گیرند و همه‌ی شاهان مهم را شامل می‌شوند، تصویری به نسبت کامل از گفتمان سیاسی درباری ساسانیان به دست می‌آوریم و این امکان برایمان فراهم می‌شود که گرانیگاه‌های معنایی، کلیدواژه‌های مهم، بافت فلسفی و اخلاقی سیاست و پیکربندی ویژه‌ی گفتمان درباری در عصر ساسانی را دریابیم. با این پشتوانه در این نوشتار خواهیم کوشید تا با تکیه بر متن شاهنامه و یاری گرفتن از متون مشابه کهنتر یا گاه جدیدتر، صورت‌بندی سیاست ایرانی شهری در عصر ساسانی را بازسازی کنم.

یکی از مفصل‌ترین عهدهای نقل شده در شاهنامه، عهد اردشیر است که به صورت کتابی مستقل نیز وجود داشته و با همت مجتبی مینوی به پارسی ترجمه شده است. عهد شاپور به صورت تکه تکه در «کتاب الوزراء و الکتاب» و «مروج الذهب» مسعودی^۲ و «السعادة و الاسعاد فی سیره الانسانیة» عامری نیشابوری آمده است و ثعالبی در «غررالسیر» آن را متنی طولانی دانسته و بیشتر این نویسندگان با عبارتهایی تحسین‌آمیز از آن یاد کرده‌اند. از عهد قباد هم یک قطعه در «تاریخ الدول الاسلامیه» ابن طباطبای باقی مانده که دکتر محمدی ملایری، ضمن فهرست کردن این عهدها، قطعه‌ی کوتاه بازمانده از آن را که «در اندرز به مشورت نکردن با ترسو و بخیل» است به پارسی برگردانده است.^۳

در این میان چنین می‌نماید که برخی از شاهنشاهان که سلطنتی طولانی داشته‌اند، علاوه بر عهدهای مرسوم هنگام تاجگذاری بر تخت و واگذاری تخت، متن‌های مشابه دیگری نیز تولید می‌کرده‌اند. مثلاً گویا دو کتاب به اسم عهد انوشیروان در دست بوده است. چون در تازی دو متن به این نام داشته‌ایم و ابن ندیم به دو متن زیر این عنوان اشاره کرده و در شاهنامه هم دو متن در بخش عهد انوشیروان می‌بینیم. یکی از آنها عهد انوشیروان با پسرش هرمزد است و دیگری آزمونی است که برای ارزیابی شایستگی هرمزد برای سلطنت از سوی پدرش به کار بسته شده است و گفت‌وگوی این دو و پرسش‌های پدر و پاسخ‌های هرمزد را در بر داشته که در نسخه‌ی تازی‌اش سرچشمه‌ی بلاغت و حکمت دانسته می‌شده

۱ آیدنلو، ۱۳۸۸؛ ماهیار نوایی، ۱۳۵۷.

۲ مسعودی، ۲۵۳۶، ج ۱: ۲۹۱.

۳ محمدی ملایری (ب)، ۱۳۷۰: ۷۹۲ - ۷۹۴.

است. در این میان، عهد خسرو پرویز با بقیه تفاوت داشته و تا حدودی واژگونی آزمون هرمزد بوده است، چون پسرش شیرویه بر او شورید و زندانی‌اش کرد و دادنامه‌ای برای محکوم کردن وی نوشت و به زندان فرستاد که خسرو پرویز در متنی طولانی بدان پاسخ داد.

برای فهم دقیقتر ساختار معنایی «مهر» و بیان رسمی و درباری‌اش که «عهد» باشد، نیکوست اگر به برخی از این متون بنگریم و دقیقتر تحلیل‌شان کنیم. گزارش فردوسی از عهد اردشیر بابکان هنگام تاجگذاری‌اش در این میان ممتاز است و روشنگر:^۱

«چو تاج بزرگی به سر بر نهاد	چنین کرد بر تخت پیروزه یاد
که اندر جهان «داد» گنج منست	جهان زنده از بخت و رنج منست
کس این گنج نتواند از من ستد	بد آید به مردم ز کردار بد
چو خشنود باشد جهاندار پاک	ندارد دریغ از من این تیره‌خاک
جهان سر به سر در پناه منست	پسندیدن داد راه منست
نباید که از کارداران من	ز سرهنگ و جنگی‌سواران من
بخسید کسی دل پر از آرزوی	گر از بنده گر مردم نیک‌خوی
گشادست بر هر کس این بارگاه	ز بدخواه وز مردم نیک‌خواه
همه انجمن خواندند آفرین	که آباد بادا به دادت زمین
فرستاد بر هر سوی لشکری	که هر جا که باشد ز دشمن سری
سر کینه‌ورشان به راه آورید	گر آیین شمشیر و گاه آورید»

اردشیر نخست در پنج بیت به مفهوم داد پرداخته که پس از مهر دومین کلیدواژه‌ی محوری سیاست ایرانی شهری است و در گفتار بعدی بدان خواهیم پرداخت. بعد در چهار بیت به شایسته‌سالاری و بی‌آزار بودن دیوانسالاری و ارتش‌اش اشاره کرده است. در دو بیت بعدی فردوسی به اقتدار همین دستگاه کشوری و لشکری تاکید ورزیده و در ادامه می‌گوید که اردشیر بابکان امکان سوادآموزی و یادگیری در دبستان‌ها را برای فرزندان مردم تهیدست نیز فراهم آورد و این با تصور عامیانه‌ای که درباره‌ی تمایزهای طبقاتی عصر ساسانی رایج است، ناسازگار می‌نماید:

«تهی‌دست را مایه دادی بسی	بدو شاد کردی دل هر کسی
همان کودکان را به فرهنگیان	سپردی چو بودی ورا هنگ آن
به هر برزنی در دبستان بدی	همان جای آتش‌پرستان بدی
نماندی که بودی کسی را نیاز	نگه داشتی سختی خویش راز
به میدان شدی بامداد پگاه	برفتی کسی کو بدی دادخواه
نچستی به‌داد اندر آرم کس	چه کهنتر چه فرزند فریادرس»

از این بیت‌ها بر می‌آید که اردشیر بابکان در بافتی جا افتاده و سنتی مستقر از سیاست ایرانی شهری به قدرت رسیده و در اندرون این چارچوب خود را تعریف می‌کرده است. درست پیش از همین بیت‌ها فردوسی از اشکانیان یاد می‌کند و می‌گوید کسی از ایشان گزارش دقیقی در دست ندارد، اما وقتی سخن به اردشیر بابکان و آیین درباری او می‌رسد طوری سخن می‌گوید که آشکار است همان سنت درباری اشکانی است که در دوران او نیز تداوم یافته است. چون هیچ‌یک از دستاوردهای او را نو و تازه نمی‌شمارد و هنگام بر شمردن‌شان و اشاره به خشنودی مردم از آنها هیچ اشاره‌ای نیست که این کارها را تازه و شگفت یا نهادهای سیاسی پشتیبان‌اش را نو و بی‌پیشینه دانسته باشند. سایر عهدهای بازمانده از دوران ساسانی نیز قالبی مشابه دارند. یکی از عهدهای مشهور شاهنامه به بهرام گور مربوط می‌شود و نکته‌ی جالب آنجاست که

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۱۹۳-۱۹۴.

او در آغازگاه سلطنت‌اش هشت روز بر تخت می‌نشیند و هر بار اندرزی به مردمان می‌دهد. یعنی انگار آنچه که شاهان بنا به رسم در یک خطابه هنگام تاجگذاری می‌گفته‌اند، او بخش بخش و طی هشت روز بیان می‌کند. این خطابه‌ها هم جالب توجه هستند:

«(۱) از آن پس چنین گفت کاین تاج و تخت بدویستم اومید و زویم هر اس شما هم بدو نیز نازش کنید (۲) به یزدان گراییم و رامش کنیم (۳) سدیگر چو بنشست بر تخت گفت: به هستی یزدان گواهی دهیم بهشت‌ست و هم دوزخ و رستخیز کسی کاو نگرود به روز شمار (۴) نی‌ام خواستار سرای سپنج که آن است جاوید، این ره‌گذار (۵) به پنجم چنین گفت از رنج کس به کوشش بجویم خرم بهشت (۶) ششم گفت بر مردم زبردست (۷) چو با مردم زفت زفتی کنیم (۸) جز از راستی نیست با هر کسی بر آیین زردشت پیغمبرم

از او یافتم کآفریده‌ست بخت وزو دارم از نیک‌ویی‌ها سپاس بکوشید تا عهد او نشکنید بیازیم و دل زاین جهان برکنیم که رسم پرستش نباید نهفت روان را به دین آشنایی دهیم ز نیک و ز بد نیست راه گریز مر او را تو با دین و دانا مدار نه از بازگشتن به تیمار و رنج تو از آز پرهیز و انده مدار نی‌ام شاد تا باشدم دسترس خنک آنکه جز تخم نیکی نکشت مبادا که جویم هرگز شکست همی با خردمند جفتی کنیم اگرچند ازو کژی آید بسی ز راه نیاکان خود نگذرم»^۱

پس طی این هشت روز حرکتی از مینو به گیتی و از دین به سیاست انجام پذیرفته است. در سه روز اول بهرام گور به وجود خداوند یکتا گواهی می‌دهد، کوشش در راه دین را تعهد می‌کند و می‌گوید که به بهشت و دوزخ باور دارد. بعد طی پنج روز بعد به مضمون‌هایی سیاسی می‌پردازد: پرهیز از آزمندی، پرهیز از ایجاد رنج و کوشش برای افزودن بر لذت، دادگری با زبردستان و سرسختی در برابر متجاوزان، و رعایت راستی ارکانی است که طی این روزها بر می‌شمارد و این‌ها اغلب ارزش‌هایی گیتیانه هستند که سویی اخلاقی دارند، ولی برخلاف سه‌تای اولی به کردار ملموس و سیاست‌گذاری شاهنشاه مربوط می‌شوند.

نمونه‌ی دیگری از این گفتمان که سیاسی‌تر است را در عهد بلاش پیروز می‌بینیم:

«به گیتی هر آن کس که نیکی کند هر آنکس کجا باشد او بدسگال نخستین به پندش توانگر کنم دل مرد بیدادگر بشکنم مباشید گستاخ با پادشا ... چو خشم آورد شاه، پوزش گزین هرآنکه که گویی که دانا شدم چنان دان که نادان‌تری آن زمان

بکوشد که تا رای ما نشکند که خواهد همی شاه خود را همال چو نپذیرد از خونش افسر کنم همه بیخ و شاخ ز بن برکنم به ویژه کسی کاو بود پارسا همی‌خوان به بیداد و داد آفرین به هر دانشی بر توانا شدم مشو بر تن خویش بر بدگمان»^۲

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۴۱۶-۴۱۹.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۷: ۳۱-۳۲.

از این ابیات بر می‌آید که هریک از شاهنشاهان بر اساس موضع و رویکرد خود سخنی می‌گفته و عهدی از خود به جا می‌گذاشته‌اند و این‌ها متونی نهادی و آیینی نیست که طی مناسکی جمعی تکرار شود. بلکه نظری و موضعی است که یک «من» ویژه برمی‌خیزد و شیوهی ارتباط او با قدرت را مشخص می‌سازد. بهرام گور که در جنگاوری نامدار بود، عهدی ملایم و نرمخویانه دارد. در مقابل بلاش تند و تیز سخن می‌گوید و موضع پرخاشگرانه‌اش را روشن بیان می‌کند: کسی که بیدادگر باشد و از حق خود پای را بیرون بنهد به دست شاهنشاه فروکوفته می‌شود و او تنها کسانی را می‌نوازد که نیکوکار و خردمند باشند، و در ضمن نشانه‌ی این خردمندی آن است که دعوی گزافی درباره‌اش نداشته باشند.

با مرور این داده‌ها پذیرش این اصل بنیادین پیشنهادی‌مان چندان دشوار نیست که مهر، چسب غایی متحد‌کننده‌ی نهادها در سیاست ایرانی بوده است. مهر هم پیوند میان نهادهای گوناگون را برقرار می‌کرده و هم لایه‌های خرد و کلان سلسله مراتب قدرت را به هم جوش می‌داده، و در ضمن - مهمتر از همه - واسطه‌ای بوده که من آزاد خودمختار را با انضباط‌های نهادی آشتی می‌داده است.

نادیده انگاشتن مفهوم مهر در نظریه‌های سیاسی جدید از آنجا بر آمده که در تمدن اروپایی و سیر تحول جوامع مدرن برابر نهادی برای مهر نمی‌توان سراغ گرفت. یعنی مهر کلیدواژه‌ایست ویژه‌ی تمدن ایرانی و به همین خاطر یکی از نیروهایی است که سیاست ایرانی شهری را ویژه و وابسته به این تمدن خاص ساخته است. این نادیده‌گیری مهر است که به تکرار کلیشه‌هایی سیاسی و بروز خطاهایی پردامنه میدان داده است. یکی از این کلیشه‌ها که در دوران جدید زیر تاثیر انقلاب اکتبر و هژمونی مارکسیست - لنینیست‌ها تکثیر شده، ستمگری شاهان است. الگویی که درباره‌ی نظام امپراتوری و فغفوری قاعده بوده، اما در تاریخ ایران و به ویژه نزد شاهنشاهانی که نماینده‌ی سیاست ایرانی شهری بوده‌اند، استثنایی کمیاب به شمار می‌آید. این تازه جدای از سرمشق‌های نظری جا افتاده‌ای مثل استبداد شرقی و نظام پدرسالاری و مشابه این‌هاست که اصولاً مضمون‌هایی تخیلی است و پایه‌ای در شواهد عینی و تاریخی ندارد.

سیطره‌ی همین مفاهیم خودساخته باعث شده در پژوهش‌های میدانی و پیمایش‌های آماری درباره‌ی فرهنگ سیاسی ایرانیان لغزش‌هایی روش‌شناسانه بروز کند و به شکلی همان‌گونه همان پیش‌فرض‌های غرب‌گرایانه را در نهایت نتیجه بگیرد. چنین لغزش‌هایی گاه پیامدهایی گمراه‌کننده به بار می‌آورند، چرا که اغلب برای پیش‌بینی رفتار جمعی ایرانیان انجام می‌شوند و نتایج نادرست‌شان در برنامه‌ریزی دولتمردان منشأ اثر می‌شود.

نمونه‌ای از این پژوهش‌ها را ماروین زونیس در سال ۱۳۵۰ انجام داده و تازه این یکی از پژوهش‌های نادر روش‌مند و منظم درباره‌ی ساختار سیاسی ایران مدرن به حساب می‌آید. او با سرشماری از کسانی که امکانات مالی و نهادی زیادی در اختیار دارند و مقام‌های کلیدی را در دست دارند، سه هزار نخبه‌ی سیاسی را شناسایی کرد و از میان‌شان برای سیصد تن پرسشنامه‌هایی فرستاد که ۱۶۷ نفر بدان پاسخ دادند.^۱

نتیجه‌ای که او از این پیمایش استخراج کرده آن است که فضای سیاسی ایران از ناامنی، بی‌اعتمادی و سوءاستفاده‌های پیاپی افراد از همدیگر پر شده است. او همچنین به متونی استناد کرده که بیشتر به گلچینی نامنظم و دلخواهی از سرمقاله‌های برخی از روزنامه‌ها (حتا طنزهای توفیق و خواندنی‌ها) شباهت دارند و براساس آن نتیجه گرفته که کل مردم ایران با بدبینی، آزمندی و مال‌اندوزی و ناامنی گسترده دست به گریبان هستند.

این حالت در میان طبقات نخبه‌ی سیاسی همه‌جای دنیا دیده می‌شود و بی‌شک در آن دوران در ایران هم همگام با مدرنیته استقرار می‌یافته است. با این حال نتیجه‌گیری‌های زونیس جای بحث دارد. نخست بدان دلیل که جامعه‌ی آماری او تنها پنج درصد از نخبگان کشور را شامل می‌شده است. این که با دو تعمیم غیرروش‌مند از پنج درصد نخبگان به کل نخبگان و از ایشان به کل جامعه‌ی ایرانی بتوان «ایرانیان» را چنین و چنان پنداشت، پذیرفتنی نیست.

به همین خاطر کتاب زونیس هم در نهایت متنی شرق‌شناسانه است که در ضمن به آماری هم آراسته شده است. در بی‌اعتبار بودن یافته‌های این کتاب همین بس که نویسنده نظم سیاسی دولت پهلوی را براساس این داده‌ها مستبدانه اما

مستقر و پایدار می‌داند، و تنها شش سال بعد است که انقلاب اسلامی رخ می‌دهد و این سامان فرو می‌پاشد. جامعه‌ای هم که او واگرا و بی‌سامان و بی‌اعتماد می‌پنداشته در جریان آخرین انقلاب (اسلامی) و جنگ (با عراق) کلاسیک تاریخ، برای یک دهه سطحی بسیار بالا از همگرایی و اعتماد را در رفتار جمعی‌شان ظاهر می‌کند و پس از آن نیز مقاومتی بسیار پیچیده و هوشمندانه در برابر استبداد سیاسی را سامان می‌دهد که جای توجه دارد.

نتیجه آن که مفهوم مهر شاه‌کلیدی است که بی‌توجه به آن کل بافتار سیاسی ایران زمین ناخوانا و نامفهوم می‌شود. مهر در ضمن مضمونی بسیار تکرار شده است که با دقت صورتبندی و بیان شده، در زمانی بسیار طولانی دوام داشته و رده‌هایی متمایز و تخصص یافته از متون سیاسی را پدید آورده است. در بافت عهد و پیمان حسابگرانه‌ی عقلانی-استدلالی که با محبت و عشق عاطفی-هیجانی درآمیخته، سایر ارکان سیاست ایران شهری تعریف می‌شوند و با هم ترکیب می‌شوند و بی‌توجه به این شالوده‌ی بنیادین، آن شاه‌ستون‌های برافراشته ملموس و استوار باقی نخواهند ماند.

گفتار دوم: داد و خرد

مهر پاسخی است به پرسش از «چگونگی درهم بافته شدن نهادهای اجتماعی» و در این معنا متغیری کلیدی است که هم‌افزا شدن قدرت و ظهور سلسله مراتبی گسترش‌یابنده از مدارهای قدرت را ممکن می‌سازد. وقتی این مرحله طی شد و سیستم اجتماعی به یکپارچگی در قدرت دست یافت، پرسش تازه‌ای مطرح می‌شود و آن قواعد توزیع قدرت است. مدارهای قدرت در سطح اجتماعی مستقر شده‌اند و این توانایی را دارند تا رخدادهای سطوح دیگر فراز (زیستی، روانی و فرهنگی) را دستکاری و تعیین کنند. بنابراین مسئله‌ی تازه‌ای ظاهر می‌شود و آن چگونگی انتشار منابع قدرت در میان کنشگران است، به شکلی که مهر حفظ شود و بازی‌های برنده - برنده تداوم پیدا کند. این معما در سیاست ایران‌شهری راه حلی یافته که «داد» خوانده می‌شود.

مهر چنان‌که دیدیم از سویی با آیین‌ها و سازوکارهای مربوط به مدیریت قدرت پیوند داشته و از سوی دیگر به ویژه با مفهوم کلیدی دیگری هم‌عنان بوده که «داد» خوانده می‌شود. داد نیز مانند مهر دو سویه‌ی اخلاقی و سیاسی دارد و از طرفی به حقوق پایه‌ی من و از سوی دیگر به قواعد اخلاقی حاکم بر من‌های قدرتمند ارجاع می‌دهد. «داد» که در متون دوران اسلامی به «عدالت» و «عدل» ترجمه شده، عبارت است از توزیع منابع در میان کنشگران، به صورتی که با سهم ایشان در تولید این منابع تناسب داشته باشد. یعنی زمانی که چندین کنشگر در نهادی با هم رفتاری جمعی را انجام می‌دهند، لزوماً مدارهایی از قدرت ایجاد می‌شود که به منابعی تکیه کرده است. این‌که قدرت مورد نظر و منابع پشتیبانش به شکلی متعادل توزیع شود و با سهم هرکس در تولید قدرت تناسب داشته باشد، دادگری است.

مفهوم داد هم مثل مهر برای نخستین بار در متون اوستایی پدیدار می‌گردد و از کلیدواژه‌های مهمی است که در گاهان زرتشت بارها تکرار می‌شود. در آنجا داد صفت کردارهایی است که با قانون طبیعت (آشا) سازگاری داشته باشند. یعنی خاستگاه مفهوم داد در اندیشه‌ی زرتشتی به ایده‌ی قانون طبیعی باز می‌گردد. طبیعت چون آفریده‌ی خداوندی خردمند (اهورامزدا) است، قوانین بخردانه و درست دارد. اگر کردارهای افراد با این نظم سازگار باشد، داد‌گراانه است و اگر نظم و ترتیب نهادی اجتماعی براساس این قانون استوار شده باشد، با داد عجین است.

در اوستای پسین کلمه‌ی داد در ضمن با دین متناظر است و در یسنه آغازگاه یکی از گفتارهای زرتشت (یَنگَه هاتَم اَت پَسِنَه پِیْتی) که مانتره‌ای نیرومند بوده و در نمازها خوانده می‌شده، چنین تفسیر شده است:

دَدِی مِی پَسِنَه پِیْتی. دَدِی مِی پَسِنَه پِیْتی. دَدِی مِی پَسِنَه پِیْتی. دَدِی مِی پَسِنَه پِیْتی. دَدِی مِی پَسِنَه پِیْتی. دَدِی مِی پَسِنَه پِیْتی. دَدِی مِی پَسِنَه پِیْتی. دَدِی مِی پَسِنَه پِیْتی. دَدِی مِی پَسِنَه پِیْتی. دَدِی مِی پَسِنَه پِیْتی.

«یَنگَه ستایش مزدا را می‌آموزد، آن چنان‌که در داد (قانون) اهورا آمده است...»^۱

یعنی جمله‌ای که به خاطر هم‌ارزی با قانون طبیعت (آشا) مقدس شمرده می‌شده، پیوندی دوگانه با گیتی و مینو برقرار می‌کند. در مینو با صفت خردمندی خداوند «مزدا» ارتباط دارد و آن را آموزش می‌دهد. اما در گیتی با قانون داد مربوط است که از سویه‌ی اقتدار و سروری خداوند (اهوره) برمی‌خیزد. یعنی داد مفهومی است زمینی که با قدرت خدایی پیوند دارد. اما نه نیرویی لاهوتی و ناملموس، بلکه قدرت به معنای جامعه‌شناسانه‌ی کلمه که روی زمین و در پیوند با مردم تحقق پیدا می‌کند. ادامه‌ی جمله‌ای که نقل کردیم، دومین کلمه‌ی این مانتره را چنین شرح می‌دهد: «... هاتَم آن

ستایشی را می‌آموزاند که به دردِ زندگی مردمان جهان بخورد»^۱. بعید است از این صریح‌تر و روشن‌تر بتوان منظور را بیان کرد.

بنابراین از همان ابتدای کار و پیش از شکل‌گیری دولت یکپارچه‌ی ایرانی مفهوم داد در کنار مهر وجود داشته و به نسبت دقیق هم صورت‌بندی می‌شده است. با این حال تحقق عینی آن در مقام هنجاری نهادی و قاعده‌ای سازمانی به ابتدای عصر هخامنشی مربوط می‌شود. در این هنگام است که کلمه‌ی «داد» برای نخستین بار با بسامدی چشمگیر در متون سیاسی و حقوقی نمایان می‌شود و شکلی تازه از پیکربندی مفهوم عدالت را نشان می‌دهد. عدالتی که به بیان تحلیلی، بر محور بازی‌های برنده - برنده در روابط انسانی تعریف می‌شود و به ویژه با ارتباط میان طرفه‌هایی با قدرت‌هایی نابرابر مربوط می‌شود.

از متون پارسی باستان و اسناد اداری هخامنشی چنین بر می‌آید که مفهوم داد در سپیده‌دم رواجش در کشور نوپای پارسی بر عام‌ترین سطح از قوانین نگاهیان عدل اطلاق می‌شده است. چنان‌که گفتیم نظم‌های نهادی در ایران زمین سلسله مراتبی بوده و لایه‌های جدید پیچیدگی بر فراز لایه‌های پیشین تشکیل شده و آن را فرو می‌پوشانده و در خود حفظ می‌کرده‌اند، بی‌آن که منسوخ‌شان کنند یا جایگزین‌شان شوند. به همین خاطر هنجارها و قواعدی که روابط عادلانه و بازی‌های برنده-برنده را در نهادهای گوناگون تعیین می‌کرده‌اند، بسته به سیر تاریخی تحول‌شان و بستر جغرافیایی و فرهنگی ویژه‌شان تنوع و واگرایی چشمگیری داشته‌اند.

دولت هخامنشی شهره‌هایی را شامل می‌شده که بسیاری‌شان در لحظه‌ی پیوستن به کشور ایران در مرتبه‌ی دولت‌شهری قرار داشته‌اند. به همین ترتیب پادشاهی‌های قدیمی، جرگه‌های دینی، امیرنشین‌های محلی، سامانه‌های ایلی و عشیره‌ای، و واحدهای قومی مجزایی در دل دولت پارس جای می‌گرفته‌اند که هر یک تبیین خاص خود را از روابط انسانی داشته و به صورت‌بندی ویژه‌ای از عدالت دست یافته بودند.

از متون درباری هخامنشیان این نکته برمی‌آید که سیاست عمومی کشور نوپای ایران از سویی تدوین و تنظیم و ساماندهی به این قوانین محلی، و از سوی دیگر یکپارچه‌سازی و برآیندگیری از نسخه‌های همسایه و خویشاوند بوده است. تدوین قوانین کهن مصری، نوشته شدن تورات، بازنویسی و تدوین اوستا نمونه‌های این روند هستند. در واقع تدوین و تثبیت متونی حاشیه‌نشین مثل آثار افلاطون و بودا را باید پیامدی و بازتابی از همین روند مدیریت شده‌ی مرکزگرا در نظر گرفت. وگرنه این که چرا در دوران دو قرنی هخامنشیان ناگهان همه‌ی زبان‌های مهم منطقه نویسا شدند و شماری چنین چشمگیر از ادیان و فلسفه‌های ماندگار پدید آمد، به معمایی حل ناشدنی بدل می‌شود.

چنین می‌نماید که علاوه بر این روند تدوین و تثبیت قوانین محلی، که از پایین به بالا انجام می‌شده، یک روند بالا به پایین قانون‌گذاری هم وجود داشته باشد. این روند جریان‌هایی کلان را مدیریت می‌کرده که به ظهور نظام‌هایی نوظهور و سرنوشت‌ساز منتهی شدند. به عنوان مثال ظهور مفهوم پول در دوران کوروش بزرگ بدون پیگیری سیاست مالی منظم و سنجیده‌ای که تبادل پایاپای را به داد و ستد پولی بدل کند، ابداعی زودگذر و ناپایدار باقی می‌ماند. یا آشتی دادن مردمانی که ادیان و زبان‌ها و قومیت‌ها و فرهنگ‌های متفاوت داشتند و ناگهان با هم در آمیخته شده بودند، بدون طرح‌ریزی یک هویت ملی یکپارچه و کلان، ناممکن از آب درمی‌آمد.

قوانین کلانی که از قدرت مرکزی سرچشمه می‌گرفت، بر فراز نظم‌های محلی و هنجارهای نهادی پیشین جای می‌گرفت و در عام‌ترین سطح کلیت کشور پارس را متحد می‌کرد. این قوانین در زبان پارسی باستان mtAd (داتم) و در اوستایی **𐬨𐬀𐬎𐬎𐬀** (داتَه) نامیده می‌شده و این همان است که در پارسی امروز به صورت «داد» همچنان رواج دارد و در زبان‌های ایرانی دیگر هم با گستردگی بسیار وامگیری شده، چنان‌که نمونه‌هایش را در **𐤃𐤓** (دات) عبری و **𐎠𐎡𐎴** (داتا) سریانی و **𐎠𐎡𐎴** (دات) ارمنی کهن می‌بینیم.

مفهوم داته را بیش از هرکس داریوش بزرگ پر و بال داد و به کرسی نشاند. اما آشکار است که پیش از او سنت سیاسی وابسته به این مفهوم پیشاپیش به دست کوروش و کمبوجیه تاسیس و تثبیت شده، چرا که مثلا در میان رقیبان داریوش و مدعیان قدرتمند سلطنت به نام کسی به نام وهیزداته (بهترین داد) بر می‌خوریم که گویا خویشاوند نزدیک کوروش هخامنشی بوده است و خود را با بردیا پسر کوروش همسان می‌انگاشته و چه بسا که به واقع پسر یا خویشاوند نزدیک او بوده باشد. بنابراین نخستین تدوین «داد» پارسی دست کم یک نسل پیش از داریوش و به احتمال زیاد در دوران کوروش بزرگ انجام پذیرفته و این همان است که شالوده‌ی سیاست ایران شهری را بر ساخته است. امروز در مورد «داد» عصر کوروش چیز زیادی نمی‌دانیم، اما بر مبنای آنچه از قوانین عصر داریوش به جا مانده است می‌توان پذیرفت که «داد پارسی» قوانینی عمومی بوده که در تمام استان‌های کشور نوپای ایران (دهیوم‌ها) جاری بوده و به این واحد سیاسی غول‌آسا وحدتی حقوقی می‌بخشیده است. نکته‌ی مهم درباره‌ی این نظام حقوقی آن است که عقلانی بوده و با برگرفتن مفهوم خرد اوستایی، بر عقلانیت خود تاکید داشته است. در حدی که در متون پارسی اغلب در سیاستنامه‌ها و عهدهای شاهان قدیم عبارت «داد و خرد» به صورت ترکیبی یکپارچه می‌آید. بخش مهمی از این قوانین، خصلت اقتصادی داشته‌اند و برای یکسان کردن قیمت‌ها و تسهیل بازرگانی تدوین می‌شده‌اند. بخش دیگری از آنها، جنبه‌ی جزایی داشته و به رفع کشمکش‌های میان افراد اختصاص داشته است. رده‌ی سومی از قواعد را نیز می‌توان در این میان تشخیص داد که به قوانینی مدنی مربوط می‌شده‌اند. وضع قوانینی که مالکیت و آزادی‌های مدنی را تضمین کند مهم‌ترین رکن این رده‌ی اخیر بوده است. به این ترتیب، ترکیبی از خودمختاری و همبستگی بر دهیوم‌های شاهنشاهی حاکم بود. الگویی که از خودمختاری و آزادی دینی و فرهنگی در سطوح خرد و پیروی از قوانین فراگیر قضایی و تجاری در سطوح کلان ناشی شده بود. منابع رسمی دولت هخامنشی و بیانیه‌های درباری به روشنی این نکته را نشان می‌دهند که داد پیکره‌ای حقوقی برای تثبیت نظم اجتماعی و چیرگی بر آشوب و خشونت بوده است. داد از راه تنظیم مدارهای قدرت و متعادل ساختن توزیع قدرت در سطح عمومی جامعه این کار را به انجام می‌رسانده است. مثلا در نبشته‌ی بیستون ارتباط میان سه عامل نظم و قانون و قدرت به فشرده‌گی و سنجیدگی چنین بیان شده است: «داریوش شاه گوید: کارهای بد بسیاری انجام شده بود. من همه را نیک کردم. سرزمین‌ها در آشوب بودند و یکدیگر را نابود می‌کردند. من به خواست اهورامزدا چنان کردم که دیگر هرگز یکی دیگری را نابود نکند. هر کس در جای خود قرار گرفت. از داد (قانون) من حساب می‌برند و از این‌رو توانگر ناتوان را نمی‌زند و نابود نمی‌کند».^۱ در این چند جمله‌ی فشرده عملا تمام آنچه که در سنت دو هزار و پانصد ساله‌ی بعدی از دادگری می‌شناسیم به فشرده‌گی صورتبندی شده است. داریوش می‌گوید داد قانونی است که برای مقابله با آشوب وضع شده، و آشوب را در سرزمین‌ها ریشه‌کن می‌کند. اشاره‌ی او در این جا به جنگ داخلی بزرگ سال ۲۸۵۸ (۵۲۲ پ.م) است که خود در آن پیروز میدان شد. داریوش پیروزی خود را به معنای چیرگی داد بر کشور ایران تفسیر می‌کند و سه پیامد برایش بر می‌شمارد: ختم کشمکش‌ها در استان‌ها (سرزمین‌ها/ دهیوم‌ها)^۲، جلوگیری از ستم توانمندان بر ناتوانان،^۳ و گردن نهادن و حساب بردن و پذیرفتن این قانون از سوی مردمان.^۴

سومین مورد، نشان می‌دهد که داد امری نبوده که از سوی مرجع قدرتی مطلق صادر شود و دیگران ملزم به اجرائش باشند. بلکه قانونی بوده که می‌بایست مورد پذیرش افراد قرار گیرد. این تفسیر از جمله‌ی مورد نظر با بخش دیگری از متن بیستون تایید می‌شود، در آنجا که داریوش می‌گوید «*وَشْنَا أَنْوَرَهَ مَزْدَاهَه اِیْمَا دَهیاوَه تَیْنَا مَنَا داتا اَپریاتَه*»،^۵ یعنی «به خواست اهورامزدا این سرزمین‌ها (دهیوم‌ها/ استان‌ها) به قانون من احترام گذاشتند».

۱ کنت، ۱۳۸۴: ۴۶۳.

۲ ... که دیگر هرگز یکی دیگری را نابود نکند.

۳ ... توانگر ناتوان را نمی‌زند و نابود نمی‌کند.

۴ ... از داد من حساب می‌برند.

۵ کنت، ۱۳۸۴: ۳۹۵.

یعنی داد یک مرجع قانون گذار و یک مقصد قانون مدار داشته و دومی مردمی بوده‌اند که برای پذیرش آن «حساب و کتاب می کرده‌اند» و «از آن حساب می برده‌اند» و «به آن احترام می گذاشته‌اند» و تنها در این حالت داد شاهنشاه دادگرانه قلمداد می شده است. داد قانونی بوده سازگار با قواعد خردمندانه‌ی طبیعی که مردمان در جامعه‌شان آن را وضع می کرده‌اند، و اگر سرزمین‌ها (دهیاوه) آن را داوطلبانه می پذیرفتند، نافذ شمرده می شده است. این مفهوم‌بندی داد با ریشه‌ی زبانی‌اش هم سازگار است. «داتا/ داته» در پارسی باستان از ریشه‌ی «دا» گرفته شده که «دادن و نهادن و قرار دادن» معنا می دهد. از این ریشه کلمه‌ی دادن و داد - در معنای عدالت - در زبان فارسی دری باقی مانده است. اما در آن بخش آغازینی که نقل کردیم یک جمله‌ی کلیدی و بسیار مهم وجود داشت و آن تعریف «داد» از دید داریوش است. او در میانه‌ی سه پیامدی که برشمردیم، می گوید که داد او که کشمکش و ستم را خاتمه داده و مورد پذیرش قرار گرفته، قاعده‌ای بوده که بر مبنای آن «هر کس در جای خود قرار گرفت»^۱.

این تعریف از دادگری یعنی «قرار دادن هر کس در جای شایسته‌اش» همان است که در سراسر تاریخ در سنت‌هایی بسیار متنوع تکرار شده و مورد وفاق بوده است.

همین جمله را در نهج البلاغه از زبان حضرت علی می خوانیم که می گوید: «العدل یضع الأمور مواضعها»^۲ (عدالت قرار دادن امور در جایگاه [شایسته]شان است) و تاکید دارد که همه‌ی احکام خداوند منطبق با عدالت است. هشت قرن بعدتر مثنوی معنوی را داریم و در آن با استفاده از نمادهای شترنج تعریفی مشابه از عدل آمده است:

«عدل چبُود؟ وضع اندر موضعش	ظلم چبُود؟ وضع در ناموضعش
«عدل چبُود؟ آب ده اشجار را	ظلم چبُود؟ آب دادن خار را
موضع رخ، شه نهی، ویرانی است	موضع شه؟ پیل هم نادانی است» ^۳

حکیم سبزواری در شرح همین مفهوم می گوید «العدل وضع کل شیء موضعه و اعطاء کل ذی حق حقه»،^۴ یعنی: «عدالت نهادن هر چیز در جایگاهش است و ادا کردن حق به هر صاحب حقی». علامه طباطبایی هم در تفسیر مفهوم عدل در قرآن می گوید که رعایت عدالت یعنی «به هر امری آنچه سزاوار آن است بدهی تا همه چیز مساوی شود و هر چیزی در جای خود که مستحق آن است قرار گیرد».^۵

در این تعریف‌ها با چفت شدگی دو مفهوم کلیدی رویارویییم که عبارتند از «حق» و «جای/ موضع». نخست باید توجه داشت که در همه‌ی جوامع انسانی مفهومی نزدیک به حق تعریف و صورت‌بندی می شود و این امری عام و کلان و فراگیر است. شواهدی که فرانتس دووال ارائه کرده نشان می دهد که مفهومی نزدیک به حق و معانی برخاسته از آن (مثل برابری، انصاف، عدالت) در میان جانورانی مثل میمون‌ها هم یافت می شود.^۶ یعنی هنجارهای رفتار جمعی مربوط به معنای حق امری بسیار فراگیر و از نظر تکاملی بسیار ریشه‌دار است و در همه‌ی جوامع انسانی شکلی از آن وجود داشته و دارد. پس در بدوی ترین جوامع نانوینا و نامستقر هم قواعد و هنجارهایی وجود داشته که الگوی دسترسی افراد به منابع و برخورداری از پاداش به ازای انجام کارها را براساس شکلی از مفهوم «حق» ساماندهی می کرده است.

یک معنای دقیقتر و پیچیده‌تر از حق زمانی شکل می گیرد که قواعد و هنجارهایی که حرفش را زدیم، نوشته شود و حالتی مدون به خودش بگیرد. شواهد نشان می دهد که همه‌ی جوامع باستانی به محض نویسا شدن این قواعد را می نوشته‌اند. چنان که در میانرودان و ایلام و مصر باستان هم از اواخر هزاره‌ی سوم پیش از میلاد نوشته شدن این قوانین

۱. کنت، ۱۳۸۴: ۴۶۳.

۲. امیرالمؤمنین، ۱۳۷۲: ۴۴۰ (کلمات قصار ۴۳۷).

۳. مولانای بلخی، ۱۳۷۳: دفتر پنجم، تفسیر حدیث مصطفوی.

۴. حکیم سبزواری، ۱۳۷۵: ۵۴.

۵. طباطبایی، ۱۳۶۳، ج. ۱۲: ۲۷۶.

را داریم و آنچه در یونان و روم باستان می‌بینیم هم در همین سطح است. یعنی شکل نوشته شده‌ی عرف و هنجارهای اجتماعی درباره‌ی شیوه‌ی برخورداری افراد از منابع مشترک است.

از این نظر ایران زمین و مصر دو هزار سال بر یونان باستان تقدم دارند. اما یک سطح پیچیده‌تر از صورتبندی حق به جایی بر می‌گردد که نظریه‌ای و دستگاهی فلسفی برای اندیشیدن درباره‌اش به وجود بیاید. این صورتبندی انتزاعی تنها در شرایطی رخ می‌دهد که هنجارهای مسلط مشکوک جلوه کنند و شکل مرسوم از تعریف ضمنی حق موضوع نقد و کشمکش واقع شود و روایتی مستدل و تامل‌آمیز از آن جایگزین‌اش شود. در این مورد ایرانیان پیشگام بوده‌اند و اولین دستگاه نظری برای واسازی نقادانه‌ی هنجارهای مرسوم و بازسازی‌شان به شکلی حق‌مدار را پدید آورده‌اند.

این تامل در مفهوم حق دو پیش شرط بنیادین دارد، یکی به رسمیت شمرده شدن «من» در مقام سیستمی خودبسنده و مجزا از نهاد و دیگری محول کردن داوری درباره‌ی حق به وی. در گاهان زرتشت این دو شرط برای نخستین بار صورتبندی شده و اولین نظام اجتماعی سازمان یافته براساس آن دولت هخامنشی بوده است. برخلاف تصور مرسوم این مضمون ریشه‌ای اروپایی یا یونانی ندارد. منابع یونانی که کهن‌ترین اشاره‌های تمدن اروپایی به این بحث‌ها را در بر دارند، دو قرن پس از نهادینه شدن داد پارسی بر صحنه‌ی تاریخ پدیدار می‌شوند و نتیجه‌ی بازنویسی و وامگیری و مقاومت در برابر آن هستند.

بر مبنای سه رده از گواهان درباره‌ی جایگاه حق در یک نظام فرهنگی می‌توان داوری کرد. نخست متون رسمی‌ایست که این قوانین را در قالب بیانیه‌های سیاسی یا متون دینی صورتبندی می‌کنند. در منابع اوستایی که گاه نیم هزاره کهن‌تر از عصر هخامنشی هستند و همچنین در متون پارسی باستان یک نظام منسجم و یکپارچه‌ی نظری می‌بینیم که در آن قانونی طبیعی (اشا) با خیر اخلاقی و وجدان (دئنا) همسان انگاشته شده و قواعد اجتماعی رعایت آن با نام داد (داتّه) برچسب خورده و این کلمه‌ایست که در سراسر تاریخ ایران ثبات خود را حفظ کرده است.

در این دستگاه نظری واحد تعریف حق فرد انسانی یعنی همان من است و هنجار اجتماعی ادامه‌ای سنجیده و اندیشیده از قوانین طبیعی دانسته می‌شود که باید به کمک قواعد عقلانی (خرد/ خرتوم) توضیح داده شود. علاوه بر این یک رده‌ی دیگر از اسناد را داریم که روابط مالی و اندرکنش حقوقی مردم را نشان می‌دهد. برگه‌هایی که سند خرید و فروش یا ازدواج و مشابه این‌ها هستند و زندگی روزمره‌ی مردم را نشان می‌دهند و براساس‌شان می‌توان دانست این حرف‌ها تنها شعارهایی سیاسی و دینی نبوده و به طور واقعی در زندگی مردم انعکاس داشته و کیفیت زیست مردم را نسبت به دوران پیش از آن با جهشی روبرو ساخته است.

در نهایت گزارش مورخانی مثل هرودوت را داریم که اغلب از بیرون به جامعه‌ی ایرانی آن روزگار نگاه می‌کرده‌اند و روایت‌شان از آنچه می‌دیدند دقیقاً با همین تصویر سازگار است. در واقع در غرب تا قرن ۳۵ - ۳۶ (ق ۱-۲ م.) یعنی تا هفتصد سال بعد از عصر کوروش این شیوه از صورتبندی حق نمودی ندارد. در این نگرش حق زیر چتر دستگاهی فلسفی قرار می‌گیرد که اخلاق و هستی‌شناسی را متحد می‌کند و قوانین مدنی را در امتداد قوانین طبیعی در نظر می‌گیرد.

دومین شکل صورتبندی حق در ایران زمین به قرون میانه مربوط می‌شود. یعنی پس از چیرگی سلطان‌های ترک بر ایران زمین و تثبیت شکلی از نظام سیاسی خلافت شکلی از نشت کردن حقوق مصری-رومی به درون ایران زمین را می‌بینیم. این حقوق در قالب مفهوم خلافت سازماندهی می‌شده و جبرگراست و فرد را در مقام واحد تولیدکنش اخلاقی و بنابراین کنشگر فعال اجتماعی به رسمیت نمی‌شناسد.

این شکل از تعریف حق در جوامع برده‌داری مثل روم صورتبندی شده و در قالب مسیحیت جنبه‌ای مینویی به خود گرفته و از همان مجرا به ایران زمین وجود شده است. این شیوه از تعریف حق جبرگرا، مناسک‌گرا، اجبارآمیز، و متشرعانه است. یعنی بیشتر بر تکلیف تاکید دارد تا حق و آن تعادل باستانی میان حق و تکلیف را نقض می‌کند. در نهایت در دوران جدید ورود حقوق مدرن را داریم که ادامه‌ای و اصلاحی از همان حقوق رومی قرون وسطایی است و پیکربندی و

پیامدهایش جای بحث و نقد فراوان دارد. چرا که شالوده‌اش همچنان بر برده‌داری استوار شده، منتها برده‌داری روشنفکرانه‌ی جدیدی که غیرمسیحیان را بربر می‌شمارد و در لوای استعمار صورتبندی می‌شود.

هریک از این سرمشق‌های نظری در درون خود خوانش‌ها و جریان‌های تاریخی متفاوت و گاه واگرایی را تولید کرده‌اند که برخی‌شان امروز در جامعه‌ی ایرانی فعال هستند. روی هم رفته چیزی که می‌بینیم نوعی اغتشاش مفهومی درباره‌ی کلمه‌ی حق است. چون حق را براساس right انگلیسی و recht آلمانی بازتعریف کرده‌اند، بی‌توجه به تاریخ دیرپا و متفاوتی که در بستر تمدن ایرانی داشته و معناهای متفاوتی که به ذهن‌ها متبادر می‌کند.

زبانزدهای مشهوری مثل «حق دادنی نیست، بلکه گرفتنی است» در قلمرو تمدن ایرانی یک مقدمه و یک تالی بسیار دیرینه دارد. چون دادنی نبودن «داد» به شرایط غیاب دولت دادگر اشاره می‌کند، و در عین حال به سرشت حق در پیوند با قانون طبیعی اشاره می‌کند. از سوی دیگر این که «حق گرفتنی است» به کنش خودمختار و فعال من‌ها در تحقق حق‌شان تاکید دارد. یعنی این جمله کمابیش در همان پیکربندی باستانی ایرانی که من و اختیار و قانون طبیعی را محترم می‌شمرد بیان شده است. تعبیری که با تفسیرهای مدرن درباره‌ی قراردادی و وضعی بودن مفهوم حق ناسازگار است، و تقریباً واژگونه‌ی نگرش روسویی مشهوری است که حق اجتماعی را پیامد نقض قانون طبیعی و در تقابل با آن تعریف می‌کند.

نکته در این جاست که برخی می‌گویند حق چیزی است که مال ماست و باید آن را طلب کرد، برخی دیگر می‌گویند حق وضعیتی است که باید از آن حراست کرد. یعنی از دید گروهی حق امری غایب است که باید با کوشش تحقق پیدا کند، در حالی که از نگاهی دیگر حق امری فراگیر است که در حالت پایه هست و باید از مخدوش شدن‌اش پیشگیری کنیم. اگر قدری به زیرساخت معنایی این دو بنگریم، می‌بینیم که در واقع همان تفسیر دوگانه از پیوند قانون طبیعی و قانون اجتماعی را بیان می‌کند. از یک زاویه من حامل حقی است که مدام ممکن است توسط نهادها زایل شود و باید در برابر این ستم ایستاد و حق را مطالبه کرد. از زاویه‌ای دیگر حق اصولاً از نهادها تراوش می‌شود و در وضعیتی بینافردی وجود دارد و از این‌رو باید از هنجارهای نهادین نگرهبانی کرد تا حق پایدار بماند.

دومین مفهومی که در کنار حق برای تعریف داد ضرورت دارد، جایگاه و وضعیت چیزهاست. این «وضع» هرچیز، و جای شایسته و درست چیزها براساس حق یا قانون طبیعی تعیین می‌شود، و «وضع» که کرداری ارادی و مبتنی بر خواست و میل و انتخاب «من» است، اگر آن را مراعات کند، عادلانه است. این «وضعیت»، وقتی بحث بر سر توزیع قدرت و منابع دستیابی بدان است، به نقش‌های اجتماعی ارجاع می‌دهد. یعنی دادگری از سویی گماردن افراد شایسته بر جایگاه‌ها و منصب‌های والاست، که همان شایسته‌سالاری باشد؛ و از سوی دیگر محترم شمردن شأن و جایگاه‌ها و حقوقی که بر آن‌ها مترتب است.

این توزیع افراد در جایگاه‌های نقشی و شغلی موازین و معیارهای روشن و شفاف‌ی داشته که در دوران‌های شکوه کشور سختگیرانه اعمال می‌شده است. خواجه نظام‌الملک تاکید دارد که القاب باید با دقت توزیع تا معنا و تشخص خود را حفظ کنند، و از گفتارش برمی‌آید که مثلاً در دوران او لقب لشکریان ترک پسوند «الدوله» داشته و در مقابل لقب عمیدیان خراسانی «الملک» داشته است.^۱

این القاب اما جایگزین هویت شخصی افراد نمی‌شده. چون هرکسی سه اسم داشته که یکی‌اش در زمان تولد بر او نهاده می‌شده و در زمان کودکی‌اش کاربرد داشته، دیگری در زمان بلوغ به او داده می‌شده و کنیه‌اش بوده، و لقب سومین نام بوده که شاه آن را به فرد اعطا می‌کرده است.^۲ این‌ها به معنای دقیق کلمه بدان معناست که «من»‌هایی که جایگاهی سازمانی را پر کرده و نقشی اجتماعی را عهده‌دار می‌شده‌اند، از آن موقعیت نهادی فربه‌تر قلمداد می‌شده‌اند و اصراری بوده که با نام و لقب بر این تشخص‌شان تاکید شود. شاهنشاه و مقام‌های سیاسی بلندپایه‌تر این فردیت را محترم می‌شمرد و تنها در یک حالت حق مداخله در فعالیت کارگزاران خود را داشته‌اند و آن هم موقعی بوده که حقی ناحق شده و بیدادی

۱ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۰۰-۲۰۱.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۰۲.

رخ نموده باشد. یعنی جز در شرایط خدشه‌دار شدن حق و ضرورت بازنشانی داد بر سیستم اجتماعی، استقلال کارکردی نقش‌ها محترم بوده، و در این مورد بیشتر در بحث تقسیم قوا سخن خواهم گفت.

اما پاییدن مقام‌های مقتدر و رسیدگی به دادخواهی‌هایی که از ایشان می‌شده، از این دایره خارج بوده و از وظایف قطعی شاهنشاه قلمداد می‌شده است. به ویژه قاضی‌ها که به طور مستقیم با روندهای دادگسترانه سروکار داشته‌اند در این بین بیش از همه پاییده می‌شده‌اند. تاکید بر دادگری دادگستران و فسادناپذیری قاضیان از همان ابتدای عصر هخامنشی با صراحت وجود داشته و مستند شده است.

هرودوت گزارشی - هرچند بیش از اندازه رنگین - از تنبیه یک قاضی رشوه‌خوار در دوران کمبوجیه به دست داده است. متن «تواریخ» نام این قاضی را به صورت سیسامنس تحریف کرده، و این احتمالاً نامی شبیه به شوش‌منش یا چیزی شبیه به این بوده است. این قاضی مردی پارسی بوده و از داوران بلندپایه محسوب می‌شده است. وقتی او از کسی رشوه گرفت و به ناروا حکم صادر کرد، دستگیرش کردند و پوستش را کردند و با آن پوست کرسی قضاوتش را پوشاندند و بعد منصبش را به پسرش، هوتن، واگذار کردند^۱ که ناگزیر بود هنگام صدور حکم بر همان کرسی بر پوست پدر بنشیند و سرنوشت پدرش را به یاد داشته باشد.

تقریباً قطعی است که این داستان با این شکل تخیلی است. چرا که به ویژه نزد پارسیان که اغلبشان در این هنگام زرتشتی هم شده بودند، جسد امری ناپاک بوده و کندن پوست انسان و میخکوب کردنش به کرسی قضاوت کاری پلید قلمداد می‌شده و جایگاه قاضی را نجس می‌ساخته است. با این حال روشن است که قاضیان در دوران کمبوجیه و پیش از روی کار آمدن داریوش دادگر سخت پاییده می‌شده‌اند و کوچکترین فسادشان به سختی عقوبت می‌شده است. در حدی که در سرزمینی دور دست مثل یونان نزد هرودوت به صورت چنین داستانی انعکاس یافته است.

ضرورت مداخله‌ی مقتدران در چنین شرایطی با استقلال کارکردی نقش‌ها تضادی نداشته و منصب‌های والای آمیخته به فساد را هدف می‌گرفته است. اما سویی‌ی دومی که گفتیم، به معنای مصون ماندن نقش‌های اجتماعی از دست‌اندازی نقش‌هایی دیگر بوده که تراکمی بالاتر از قدرت را در خود جای می‌دهند. اوج آن را نیز در شرایطی می‌بینیم که شاه خواهان اعمال اقتدار در کارکردهای کسی باشد. در همه‌ی منابع اصلی سیاست ایرانی شهری چنین دست‌اندازی‌ای بیدادگرانه و غیرمشروع دانسته شده است. بحث هم تنها به نقش‌های مشهوری مثل قاضی‌القضات یا مفتی محدود نیست، که بحث‌هایی فراوان درباره‌ی ضرورت استقلال کارکردی‌شان وجود دارد. بلکه نقش‌هایی ساده و پیش پا افتاده هم می‌بایست در نظامی دادگرانه از دخالت مقام‌های سیاسی - از جمله شاه - مصون باشند.

نمونه‌ای از اشاره به این قاعده را نزد جاحظ می‌بینیم که می‌گوید در دولت پارسی قوانین و اصول مربوط به شأن افراد چندان استوار بوده که حتی شاه هم نمی‌توانسته بر آن آسیبی وارد کند. چنان‌که اگر شاه در حال مستی فرمان می‌داده که آوازه‌خوانی با نوازنده‌ای که مهارت و جایگاهش فراتر از فروتر از اوست نغمه‌سرای می‌کند، وی چنین نمی‌کرده و شاه فردای آن روز و پس از هشیار شدن بابت این رعایت قواعد به او خلعت می‌داده. بهرام گور گویا کسی بوده که این رتبه‌بندی میان خنیگران و رامشگران درباری را مخدوش کرده و آن هم به سرعت در دوران انوشیروان بار دیگر به وضع سابق بازگشته است.^۲

این محترم شمردن حقوق نهفته در شأن‌ها و جایگاه‌های اجتماعی تنها به جایگاه‌های نهادی مربوط نمی‌شده و آشکارا به افراد برنشسته در آن وضعیت‌ها ارجاع می‌داده است. یعنی مفهوم «مردم» که در گفتارهای دیگر بیشتر درباره‌اش خواهم نوشت. حامل اصلی عدل و نقطه‌ی ظهور ظلم همین مردم بوده‌اند و از این‌رو دستگاه مختصات تعریف داد، در نهایت با مرجعیت من‌هایی سامان می‌یافته که در جایگاه‌های اجتماعی گوناگون جایگیری می‌کرده‌اند.

این چارچوب مفهومی به داریوش بزرگ یا جاحظ یا هیچ فرد دیگری منحصر نیست و سرمشقی عمومی است که سراسر تاریخ دادگری در سیاست ایرانی شهری طی بیست و شش قرن درون آن جای می‌گیرد. بیهقی وقتی می‌خواهد تمایز

۱ هرودوت، کتاب پنجم، بند ۲۵.

۲ جاحظ، ۱۳۹۲: ۹۵-۹۶.

میان شاهان مشروع و حاکمان غاصب را شرح دهد، می‌گوید «که فرق میان پادشاهان مؤید موفق و میان خارجی متغلب آن است که پادشاهان را چون دادگر و نیکوکردار و نیکوسیرت و نیکوآثار باشند، طاعت باید داشت و گماشته‌ی به حق باید دانست و متغلبان را که ستمکار و بدکردار باشند خارجی باید گفت و با ایشان جهاد باید کرد»^۱.

نظام‌الملک هم در سرآغاز «سیر الملوک» وقتی می‌خواهد بحث خویش از ویژگی‌های فرمانروا را آغاز کند، زیر عنوانی متشرعانه - «اندر شناختن قدر نعمت ایزد تعالی ملوک را» - گفتاری آورده که هیچ ارتباطی به اقلیم شریعت پیدا نمی‌کند و یکسره در دایره‌ی مفهوم باستانی دادگری تعریف می‌شود. نظام‌الملک می‌گوید راه سپاس گزاردن خداوند آن است که عدل برقرار شود و بعد محور بحثش بر سر رضایت رعیت از حکومت شاه است. «چون دعای خلق به نیکویی پیوسته گردد آن ملک پایدار بود و هر روز زیادت باشد و این ملک از دولت و روزگار خویش برخوردار بود و بدین جهان نیکونام بود و بدان جهان رستگاری یابد و حسابش آسانتر باشد که گفته‌اند بزرگان دین که الملک بیقی مع الکفر و یا بیقی مع الظلم»^۲.

«سیاستنامه» در این جا به همان مفهوم باستانی شادی ارجاع می‌دهد که در کتیبه‌ی بیستون و متون سیاسی عصر هخامنشی در کنار مردم و بوم یکی از سه رکن دولت دانسته شده است و امروز می‌توان آن را در کنار قلمرو سرزمینی و جمعیت انسانی به رضایت عمومی ترجمه کرد. یعنی روشن است که گزاردن حق خداوندی که پادشاهی را به کسی داده، ارتباط چندانی با خود خدا پیدا نمی‌کند و بیشتر از جنس گزاردن حق مردمی است که رهبری‌شان بر عهده‌ی وی نهاده شده است. بنابراین در کتیبه‌ی بیستون صورتبندی دقیق و روشنی از مفهوم داد ارائه شده که ادامه‌ی مستقیم و فشرده‌ی تفسیر اوستایی از «داته» است و با همان چارچوب و مضمون در دوران اسلامی هم تداوم داشته و تا روزگار ما اعتبار خود را حفظ کرده است. کافی‌ست به بخش‌های دیگر متن مهم بیستون بنگریم تا دریابیم که شاخص‌های تعیین‌کننده‌ی این «داد» هم از ابتدای عصر هخامنشی دقیق و شفاف تعریف می‌شده و با آنچه در دوران‌های بعدی می‌بینیم همسان بوده است. عبارت‌هایی که داریوش در پایان این نبشته به کار برده دلالت‌های بیرونی و نمود اجتماعی مفهوم داد را به شکلی دقیق‌تر نمایان می‌سازد: «اهورامزدا و سایر بغانی که هستند از این رو مرا یاری کردند که نه من و نه خاندانم متجاوز و دروغزن نبودند و زورگویی نکردند. بنا بر حق رفتار کردم، نه به ناتوان زور گفتم و نه به توانا»^۳.

در این جا داریوش خودش و خاندانش را جمع بسته است و معلوم است که شاهان پیش از خود (کوروش و کمبوجیه) و شاهان بعدی (قاعدتاً ولیعهدش خشایارشا) را در نظر دارد. او تاکید دارد که خود و خاندانش از سه صفت پرهیز داشته‌اند: خشونت و متجاوز بودن (آریکه)، دروغزنی (دُرُوجَنَه) و زورگویی (زورگره). هر سه‌ی این کلمه‌ها تا به امروز در پارسی باقی مانده‌اند و به ترتیب همتای «آریخ/هار»، «دروغزن» و «زورکار/زورگو» هستند. «آریکه» را برخی به زشت‌کاری و تباه‌کاری برگردانده‌اند،^۴ اما خود کلمه‌ی زورگویی به اندازه‌ی کافی رساست - چنان که در ادامه‌ی جمله هم بر زور نگفتن به توانگران و مسکینان اشاره کرده است. آشکار است که داد او به پرهیز از این سه صفت مربوط بوده است. از دید او، کسی می‌تواند براساس دادگری رفتار کند که از لغزش در سه عرصه‌ی سیاسی (آریخ)، دینی (دروغزنی) و روابط اجتماعی - اقتصادی (زورگویی) پرهیز کند و قانون حاکم بر هستی (داد) را پاس بدارد. توجه به این نکته برای فهم این عبارت ضرورت دارد که هر سه کلیدواژه‌ی یادشده خاستگاهی زرتشتی دارند. دروج و انگره در «گاهان» کلیدواژه‌هایی مهم هستند و از مفاهیم ابداع‌شده توسط خود زرتشت هستند و زور نیز در منابع اوستایی متأخرتر دیده می‌شود و گویا به دورانی مربوط باشد که عناصر دینی فلسفه‌ی زرتشتی به تدریج با دربارها و صورت‌بندی مفاهیم سیاسی گره می‌خورد. این نکته هم شایان اشارتی‌ست که زور با دو ریشه‌ی متفاوت، در پارسی دری بر یک تلفظ و نوشتار همگرا شده و هم معنای مثبت (پر زور،

۱ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۲۱.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۵.

۳ نبشته‌ی بیستون، ستون چهارم، بند ۱۳-۱۴.

۴ کنت، ۱۳۸۴: ۴۳۵.

زور آور، زور زدن) دارد و هم منفی (زورگو، زورمدار، زور گفتن). این همگرایی شاید به خاطر آن بوده که این کلمه هر دو سویه‌ی نیروی بدنی و اجتماعی را نمایندگی می‌کرده است. چنان‌که به ویژه در ترکیب «زور و زر» باقی مانده و در آن نیروی بدنی سطح زیستی (زور) با توانگری اقتصادی سطح اجتماعی (زر) جمع بسته شده است. در میان شاعران پارسی‌گو حافظ از همه بیشتر و نقادانه‌تر این ترکیب را به کار برده است، در بافتی که ادامه‌ی مستقیم گفتمان داریوش است که در عصر او دو هزار سال قدمت داشته است؛ در بیت‌هایی مثل «سکندر را نمی‌بخشند آبی/ به زور و زر میسر نیست این کار» و «فیض ازل به زور و زر ار آمدی به دست/ آب خضر نصیبه‌ی اسکندر آمدی». در این بیت‌ها به روشنی یکی از دو رکن مفهوم فرهنگ‌مندی یعنی امرداد (نامیرایی و جاودانگی) که با استعاره‌ی آب چشمه‌ی ظلمات پیوند خورده، از شاهی غاصب و ستمگر دریغ می‌شود که زر و زور فراوان داشته و اتفاقاً تخت آخرین شاهنشاه هخامنشی را غصب کرده است. مفهوم مثبت زور هم موازی با کاربرد منفی‌اش در متون حماسی رواج داشته است. اسدی توسی در «گرشاسپنامه» تنها سه بار کلمه‌ی قوی و چهار بار کلمه‌ی نیرو را به کار گرفته، اما واژه‌ی زور را حدود پنجاه بار آورده است. کلمه‌ی زور در این متن بیشتر به قدرت در سطح زیستی و روانی اشاره می‌کند و «من» را حامل آن می‌داند. در حالی که قدرت اجتماعی اغلب با ترکیب‌های فرمان (فرمانبر/ فرمانده/ فرمانروا/ فرمانبردار) صورتبندی شده است که بسامدی کمابیش همتای زور دارد. در مقابل در شاهنامه کلمه‌ی قدرت نیامده و «قوی» هم تنها یک بار در بخش ستایش پیغمبر اسلام آمده که لحن و واژه‌بندی‌اش با بقیه‌ی شاهنامه قدری متفاوت است. نیرو ولی همسان با زور بسیار به کار گرفته شده است:

«نخست آفرین کرد بر دادگر کز و دید نیروی و فر و هنر»

کلمه‌ی فرّ که جمع آمدن سویه‌های فردی و جمعی قدرت در یک تن را نشان می‌دهد بیش از سی بار در «گرشاسپنامه» آمده و با «جاه» که گرد آمدن این دو در یک نهاد یعنی دربار است پیوند برقرار می‌کند، که آن هم ده بار تکرار شده است. این دو کلمه‌ی فر و جاه به ویژه در شاهنامه‌ی فردوسی زیاد با هم جمع بسته می‌شوند:

«خداوند بهرام و کیوان و ماه خداوند نیک و بد و فر و جاه»

کارکرد این واژگان در شاهنامه و گرشاسپ‌نامه و سیاست‌نامه‌های کهن یکسره همسان است و این نشان می‌دهد که در سپیده‌دم تدوین متون حماسی به زبان پارسی دری در هزار سال پیش، فرهیختگان به دستگاه مفهومی جافتاده و دیرپایی مسلح بوده‌اند. در این متون جاه با نمودهای بیرونی قدرت سیاسی ارتباط برقرار می‌کند. چنان‌که فردوسی می‌گوید:

«به توران چو تو کس نباشد به جاه به گنج و به تیغ و به تخت و کلاه»

در این جا فردوسی به عناصر برسازنده‌ی قدرت سیاسی نیز اشاره کرده است: گنج که برابر است با بیت‌المال، تیغ که ارتش است، تخت که شهرهای مرکزی کشور (پایتخت) را نشان می‌دهد و کلاه که نماد تاج و نهاد دربار است. اما نکته‌ی مهم آن که تاج و گنج یا زر و زور که نماد قدرت اقتصادی و نظامی هستند، برای دستیابی به مشروعیت سیاسی کافی نیستند. این‌ها تنها نمودهایی از قدرت محسوب می‌شوند، و نه خاستگاه یا غایت آن. این بدان معناست که استقلال کارکردی نهادهای سیاسی و جدایی‌اش - و به لحاظ سیاسی، تقدم‌اش - بر نهادهای اقتصادی یا نظامی به رسمیت شمرده شده است. نهاد سیاست تنها سیستم اجتماعی است که قدرت را به شکلی خودارجاع مدیریت می‌کند. یعنی کارکرد اصلی آن رمزگذاری، ساماندهی، توزیع و تولید قدرت است، و به این ترتیب به هسته‌ی مرکزی غایت‌مندی سیستم‌های اجتماعی پیوند می‌خورد.

نهاد سیاست در این بافت واسطه‌ایست که پیوند میان نهادهای دینی و نظامی را برقرار می‌کند. نهادهای دینی در سطح فرهنگی ریشه دارند و رمزگذاری و معنابخشی و توجیه قدرت را ممکن می‌سازند. در مقابل نهادهای نظامی از سطح

زیستی- روانی بر می‌خیزند و با دلیری افراد و توانمندی عضلانی‌شان پیوند برقرار می‌کنند. ارتش‌ها تنها زور اعمال می‌کنند، و دین‌ها تنها زور را مشروع می‌سازند. واسطه‌ی نهادی میان این دو نظام سیاسی است که تعادل میان این لایه‌های قدرت‌زای فراز را برقرار می‌سازد.

چنین تصویری از نهاد سیاسی را بسیار زود و در سپیده‌دم شکل‌گیری کشور ایران می‌توان در اسناد بازیافت. در نبشته‌های خشایارشا و سایر فرمانروایان پارسی مفهوم داد‌گاه همتای اَشَه‌ی اوستایی به کار گرفته شده که با حق در دوران اسلامی مترادف است. خشایارشا در پایان کتیبه‌ی دیوان می‌گوید: «تو که پس از این [خواهی زیست]، اگر می‌اندیشی که «هنگام زندگی شاد و هنگام مرگ رستگار گردم»، به آن داد که اهورامزدا برنهاد احترام بگذار، اهورامزدا و راستی را با احترام بستای، او هم هنگام زندگی شادمان است و هم هنگام مرگ رستگار می‌گردد».^۱

این متون نشان می‌دهند که در دوران هخامنشی مفهوم داد در چارچوبی زرتشتی فهمیده می‌شده است. داد در این جا آشکارا پیامد مهر است. یعنی با شکلی از قرارداد دوسویه‌ی شهریار و تابعانش روبه‌رو هستیم که در قالب توزیع «بر حق» منابع نمود پیدا می‌کرده و بر این اساس داد‌گرانه بودن‌اش معلوم می‌شده و مشروعیت شاهنشاه را تثبیت می‌کرده است. در این جا هم باز می‌بینیم که داد که مفهومی حقوقی و جامعه‌شناسانه است، با مضمون‌های اخلاقی پیوند خورده است. در حدی که نمودهای غیاب داد (زورگویی، دروغ، خشونت) همزمان هر دو دلالت را دارند.

اما اگر در گذر تاریخ به مفهوم داد بنگریم، روشن می‌شود که این کلیدواژه‌ی مرکزی به دینی خاص وابستگی نداشته و چارچوب مفهومی آن خرد، یعنی عقلانیتی عام و فرادینی بوده است. اهمیت دادگری در حدی بوده که بیهقی اگر چه هوادار صریح غزنویان است و در اشاره به درگیری آل بویه و سلطان محمود همیشه از دومی هواداری می‌کند، اما ناگزیر شده از دادگری عضدالدوله دیلمی به نیکی یاد کند و او را به این خاطر بستاید که در همه‌جا جاسوس و منهی داشته و اگر کارگزارانش ستمی به کسی می‌کرده‌اند، سریع رسیدگی کرده و عدل و داد را برقرار می‌ساخته است.^۲

این اشاره‌ی او وقتی در کنار بقیه‌ی انگاره‌سازی‌هایش از دیلمیان قرار بگیرد معنادار می‌شود. چون به دلایل دینی با ایشان دشمنی دارد و می‌گوید مجدالدوله که لقبش شهنشاه بود و خود را احیاگر ساسانیان می‌دانست. یا می‌گوید دیلمیان زناکار و بی‌بندوبار بوده‌اند و به دختران تجاوز می‌کرده‌اند و بوده و شاه‌شان نه زن داشته، ولی باز عایشه همسر پیامبر اسلام را نکوهش می‌کرده و او را زناکار می‌خوانده‌اند.^۳ این انگاره‌سازی‌ها البته تا حدود زیادی جعلی و تبلیغاتی است. بیهقی خود به صراحت می‌گوید که سلطان محمود چون خودش سنی حنفی است و هوادار ترکان و خراسانیان است که حنفی یا شافعی هستند، مشروعیت دینی دارد و تنها همین گروه پاک‌دین‌اند و بقیه را کافر می‌داند.^۴ با این حال در مقام مورخی حکیم و خردمند، ناگزیر است بنیان‌های داد‌گرانه‌ی حکومت رقیبی سیاسی و دشمنی مذهبی را بستاید، چرا که براساس خردی فراز پایه‌تر از مذهب و دین پی‌ریزی شده است.

یکی از ویژگی‌های مهم این داد‌نوین که دلالتی حقوقی و سیاسی پیدا کرده بود، فراگیری بی‌قید و شرط و سراسری‌اش بود که همه‌ی انسان‌ها و کل شهروندان قلمرو پارسی را شامل می‌شد. این با ساختار قوانین پیشین تفاوت داشت، که مثلا در قانون‌نامه‌ی لیبیت‌عشر یا حمورابی تنها قومی خاص یا حتی طبقه‌ای ویژه را موضوع خود می‌دانست. چرا که قانون هنوز معنای قدیمی‌اش که «هنجار نهادی» باشد را حفظ کرده بود و این خود به خود به نهادی خاص ارجاع می‌داد که زاینده‌ی آن هنجار بود و در دایره‌ی خاندانی یا قومی یا شهری محصور می‌شد.

انتزاع مفهوم دادگری از یک نهاد خاص و پیوند زدنش با مفهوم عام انسان تنها زمانی ممکن می‌شد که دو پیش‌فرض

۱ کنت، ۱۳۸۴: ۴۸۸-۴۹۰.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۰۵-۱۱۲.

۳ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۸۶-۸۹.

۴ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۸۶-۸۹.

اراده‌ی آزاد انسانی و هم‌سرشت شمردن همه‌ی انسان‌ها پذیرفته شود، و این شرایط در آغاز عصر هخامنشی تحقق یافت. با گسسته شدن بند ناف قانون از «هنجار یک نهاد خاص» بود که قانون جمعی و عرف و سنت به «داد» تبدیل شد، که از سویی پیوندی هستی‌شناسانه با قانون طبیعی (اشا/ حق) داشت و از سوی دیگر با مضمون‌های اخلاقی (اهورایی در برابر اهریمنی) اتصالی اخلاقی پیدا می‌کرد.

این عام شدن مفهوم قانون به معنای زیر و زیر شدن محتوا و دایره‌ی اثرگذاری آن بود. اصلی که با راستی اخلاقی و قواعد خردمندانه‌ی اهوراداده‌ی حاکم بر گیتی سازگار باشد، دیگر استثناپذیر نیست و نمی‌توان محدوده‌ی طبقه‌ای خاص یا قومیتی یا جغرافیایی را برایش معتبر شمرد. در نتیجه حامل و موضوع داد (دادخواه) و مختل کننده‌اش (دروغزن/ آریغ‌گر/ زورگو) و هم فاعل استوار سازنده‌اش (دادگر) می‌توانستند هرکسی باشند.

آنچه که می‌بایست در فرایند تثبیت داد با انصاف و تقارن توزیع شود هم در منابع به روشنی ذکر شده و روشن است که در درجه‌ی نخست با منابع قدرت سروکار داریم. اما برخی از نویسندگان مثل فارابی تصویری دقیق و کمی شده از این منابع به دست داده‌اند که کاملاً با چشم‌انداز رویکرد سیستمی زروان سازگاری دارد. تعریف دادگری در نگرش زروان بر محور توزیع منصفانه‌ی منابع تولید قلبم (قدرت- لذت- بقا- معنا) استوار شده، که غایت‌های طبیعی و متغیرهای پایه‌ی سیستم‌های تکاملی انسانی در چهار لایه‌ی سلسله مراتبی فراز «فرهنگی- روانی- اجتماعی- زیستی» هستند.

منصفانه و متقارن بودن این توزیع بدان معناست که هرکس از منابع قلبم به تناسب سهم‌اش در تولید آن، برخوردار گردد، و در شرایطی که منابعی نویافته یا بی‌سرپرست (مثل منابع طبیعی) وجود دارد، این توزیع متقارن باشد. آشکار است که کلید اصلی این تعریف مفهوم قلبم است و این پیش‌داشت که سیستم‌های انسانی بر سر این چهار نوع منبع با هم رقابت می‌کنند، و از این رو به ویژه در سطح اجتماعی و در نهادهای سیاسی، قدرت کلید اصلی بازتنظیم این توزیع است و تثبیت داد.

فارابی هم به صراحت در آثارش به همین منابع اشاره می‌کند و مشابه آن را در متون دیگر نیز می‌بینیم. فارابی در «فصول منتزعه» تعریفی روشن از منافع و خواست‌ها (الخیرات) به دست می‌دهد و می‌گوید نیکی‌های دلخواه در جامعه عبارتند از تندرستی (بقا) و کرامت (لذت)، اموال و شأن اجتماعی (قدرت) و سایر چیزهای دلخواه (معنا).^۱ آنگاه دادگری را همچون باز توزیع متوازن این خیرها در میان اعضای جامعه تعریف می‌کند، که دقیق و درست است. افزونی یا کاستی در این توزیع را هم با ستم و بیدار یکی می‌گیرد. آنگاه میان ستمی که بر فرد می‌رود و ستمی که کل جامعه بدان مبتلا می‌شود تمایز قایل می‌شود و این پرسش را مطرح می‌کند که اگر ستم‌دیده‌ای ستمگری را بخشید، آیا می‌شود از نفس ظهور ستم - که تاوانی را به کل جامعه تحمیل می‌کند- چشم‌پوشی کرد یا نه؟^۲

این داده‌ها نشان می‌دهد که اندیشیدن درباره‌ی مفهوم داد و به دست دادن صورتبندی‌هایی دقیق‌تر از آن و تدبیر کردن راهبردهایی ظریف‌تر و عملیاتی‌تر برای پاسداشت آن همواره در تاریخ تمدن ایرانی تداوم داشته و امری منحصر به دوران هخامنشی یا ساسانی نبوده است. با ظهور کوروش بزرگ و همزمان با شکل‌گیری کشور یکپارچه‌ی ایران برای نخستین بار حقوق انسانی به سطحی تازه از انتزاع گذر می‌کند و داد پارسی همه‌ی شهروندان ایران را با تنوع خیره‌کننده‌شان شامل می‌شود. این تعبیر نوظهور از داد پیامد مستقیم استقرار مفهوم مهر در قانون سیاست‌ایرانشهری بود. نتیجه‌ی این ترکیب آن بود که در عمل به هر گوشه‌ی این دستگاه قدرت که می‌نگریم، نموده‌هایی از حساسیت به تراکم غیرمنصفانه یا تصادفی قدرت را می‌بینیم. یکی از نموده‌های این حساسیت، تاکید بر نقش شاهنشاه به عنوان ناظر و نگهبان داد است. ناظری که هرکسی می‌تواند توجه او را به موردی از قانون‌شکنی و بیدار جلب کند. این نکته اغلب نادیده انگاشته شده که رسم رویارویی دادخواهانه‌ی مردم فرودست با شاه برای نخستین بار در ایران زمین سامان یافت و به صورت یک سازوکار اداری درآمد. نخستین اشاره به این رسم را در «تربیت کوروش» گزنفون می‌بینیم که می‌گوید گرفتن

۱ فارابی، ۱۳۸۲: ۶۱-۶۲.

۲ فارابی، ۱۳۸۲: ۶۲-۶۴.

عریضه از مردم را شاهنشاهان پارسی ابداع کردند و نخستین کسی که آن را بنیان نهاد، کوروش بزرگ بود، که هنگام عبور از خیابان‌ها چند پارسی را گماشته بود تا میان مردم حرکت کنند و درخواست‌های ایشان را گردآوری کنند.^۱ این سنت دریافت عریضه در دوران هخامنشی رسمی مشهور و نوظهور بوده است. چون پلوتارک هم اشاره کرده که اردشیر دوم از زنش، استاتیرا، خواسته بود تا هنگام عبور از خیابان‌ها در تخت روانی گشوده و باز بنشیند تا مردم او را ببینند و بتوانند عریضه‌های‌شان را به دستش برسانند و پلوتارک می‌گوید ملکه به این خاطر در میان مردم محبوبیتی چشمگیر داشته است.^۲ این گزارش‌ها هم توجه شاهان و بلندپایگان به حفظ داد را نشان می‌دهد، و هم نسبت بالای باسوادان در جامعه‌ی آن روز ایران را، که سنت عریضه‌نویسی را ممکن می‌ساخته است.

نهادمند بودن عریضه‌نویسی و دادخواهی مستقیم از شاه را از این‌جا می‌توان دریافت که همواره چارچوبی اجرایی و سازمانی مشخص برای رسیدگی به آن وجود داشته است. این‌روند را حتا در دوران قاجار که عصر زوال سیاست ایرانی شهری است نیز می‌بینیم. چنان‌که مثلاً ناصرالدین شاه در سال ۵۲۳۸ (۱۲۳۸ خ/ ۱۲۷۶ ق) اعلام کرد که یکشنبه‌ها بار عام می‌دهد و به دادخواهی مردم رسیدگی می‌کند. همچنین سیستمی برای دریافت دادخواهی مردم از ایالت‌ها را درست کرده بود که با چاپارهای شاهی مستقیم به خودش متصل بود و نامه‌های سر به مهر ستمدیدگان را به او می‌رساند.^۳ همو در روز شنبه ۲۶ دی‌ماه سال ۵۲۵۳ (۱۲۵۳ خ/ ۸ ذیحجه ۱۲۹۱ ق) دای‌اش عضدالملک را به ریاست این نهاد برگزید و معنادار است که آن را «صندوق عدالت» می‌خواندند.

وظیفه‌ی او گردآوری و ساماندهی عریضه‌ها و دادخواهی‌های مردم بود و می‌بایست یک بار در ماه این نامه‌ها را منظم و مرتب در کیفی به شاه تحویل دهد.^۴ این‌که در بسیاری از موارد این دادخواهی به نتیجه نمی‌رسید یا با اختلال روبرو می‌شد البته درست است و به فرسودگی و ناکارآمدی دستگاه دولتی قاجارها اشاره می‌کند. اما این ناقص این حقیقت نیست که چنین سازوکاری که در دوران کوروش بزرگ پدید آمده بود، همچنان تا دو هزار و چهارصد سال بعد پابرجای بوده و کار می‌کرده است.

اهمیت و موقعیت این نهاد چندان مهم بوده که یکی از خواسته‌های پایه‌ی مشروطه‌خواهان تاسیس «عدالت‌خانه» بود. عنوانی که مشروطه‌خواهان فرنگ رفته آشکارا از House of Justice انگلیسی وام‌گیری کرده بودند، و به همین خاطر به اشتباه فرض شده که پیشاپیش مشابهش در ایران وجود نداشته است. آنچه در شعار خواست عدالت‌خانه نهفته بود، طلب بازسازی و کارآمد کردن این نهاد بود، نه تاسیس چیزی به کلی نو و ناشناخته که در سیاست ایرانی بی‌بدیل و بی‌سابقه بوده باشد. دلیل این‌که مردم عامی و عادی با این سرعت با طلب عدالت‌خانه ارتباط برقرار می‌کردند نیز همین بوده است. فهم سیر تحول قدرت در ایران زمین و نهادهای حقوقی و سیاسی وابسته بدان تنها زمانی ممکن می‌شود که این پیشینه و فراز و نشیب‌های دگردیسی‌اش مورد توجه قرار گیرد و شناخته شود. تنها در آن هنگام روشن می‌شود که ایده‌ی فراگیر بودن داد و عمومیت دادخواهی و اولویت دادگستری در سازوکارهای سیاسی دیگری نیز نمود داشته که در پیوندگاه دستگاه دولت و مردم جای می‌گرفته است.

پیشتر درباره‌ی آیین انتقال قدرت سیاسی سخن گفتیم و مفهوم عهد را شکافتیم که با مهر پیوند داشت. اینک در مقام شرح مفهوم داد می‌توان به رسم دیگری اشاره کرد که آیین بار عام خوانده می‌شود. این رسم راهبردی بوده برای دسترسی سریع و رودرروی مردم عادی با مرجع قدرت که شاهنشاه باشد، با این هدف که رفع ستم و رسیدگی به دادخواهی فروپایه‌ترین شهروندان از طرف والاترین مقام قدرتمند ممکن شود.

رسم بار عام دادن بسیار مهم و مشروعیت‌بخش بوده و یکی از گواهانی است که سخن گفتن از استبداد شرقی و ستمگری شاهان ایرانی تا چه اندازه پرت و دور از واقع است. این را براساس گواهان یونانی و رومی و همچنین داده‌های

1 Xenophon, Cyropaedia, VIII, 3.

2 Plutarch, Artaxerxes, 5, 6.

۳ مستوفی، ۱۳۸۶، ج. ۱: ۱۳۸-۱۳۹.

۴ مستوفی، ۱۳۸۶، ج. ۱: ۲۰۰-۲۰۴.

درونازد ایرانی می‌دانیم که در سراسر دوران ساسانی و به احتمال زیاد در دوران‌های پیشتر از آن و از آغاز عصر هخامنشی شاهنشاهان روزهایی منظم در هفته یا ماه را در کاخ خود به بار عام می‌نشسته‌اند.^۱

بار عام در اصل برای دادخواهی شهروندان از مقام‌های حکومتی و افراد بانفوذ طراحی شده و دسترسی مستقیم مردم به عالی‌ترین مرجع قدرت را ممکن می‌ساخته است. شکایت کردن رعیت از ویرانی و ستم اقطاع‌داران آنقدر زیاد و واکنش شاهان آنقدر سریع و ضروری بوده که نظام‌الملک در «سیاستنامه» ملک‌شاه را اندرز می‌دهد تا نخست خبرچینی به منطقه بفرستد و راستی ادعای اهالی را واریسی کند و بعد به گوشمالی دادن حاکم منطقه دست‌گشاید، چرا که در غیر این صورت ممکن است اهالی از سر دشمنی به بدگویی درباره‌ی اقطاع‌داران بپردازند.^۲

ضرورت تحقق داد تنها به فساد مقام‌های عالی‌رتبه و ستم‌های عمدی محدود نمی‌شده است، بلکه هر نوع زیان و آزاری را شامل می‌شده که به مردمان و باشندگان ایرانی شهر برسد و نتیجه‌ی بی‌لیاقتی یا ناشایستگی کارگزاران باشد. خواجه نظام‌الملک هنگام شرح مفهوم عدل در «سیاستنامه» اش مثالی اغراق‌آمیز و تخیلی از روزگار عمر نقل کرده، که در دوران عمر پلی ویران شده بود و او در بازسازی‌اش همت نکرد تا آن که پای گوسفندی در سوراخ پل گیر کرد و شکست و روح عمر در عالم برزخ به مدت دوازده سال به پاسخگویی بابت این خطا گرفتار بود.^۳

اندرز عملیاتی او هم پس از نقل از موارد آن است که شاه هر هفته دو روز به مجلس مظالم (دیوان دادگری) بنشیند و به طور مستقیم سخن دادخواهان را بشنود و به کارشان رسیدگی کند. به شکلی که دسترسی مستقیم ستمدیدگان به منبع قدرت عاملی برای مهار ستمکاری کارگزاران حکومتی باشد. این راهبرد یعنی ارتباط مستقیم میان شاه و مردم برای جلوگیری از بیداد امری نمادین و آیینی نبوده و ساز و کاری نهادین در ساخت سیاسی ایران زمین محسوب می‌شده است. نخستین گزارش‌های تاریخی درباره‌ی دیوان دادگری و نقش‌آفرینی مستقیم شاه در آن به نویسندگان باستانی یونانی که همزمان با هامنشیان می‌زیستند مربوط می‌شود و اگر بخواهیم اسناد تاریخی را ملاک بگیریم، آشکار است که هخامنشیان نخستین نظام سیاسی‌ای را بر ساختند که چنین ساز و کاری در آن دیده شده بود. روندی که آنان بنیان درباره‌ی رعایتش نامبردار بودند و ستوده می‌شدند، و این را بر مبنای گزارش نظام‌الملک و جاحظ می‌دانیم که خود قرن‌ها پس از ساسانیان درباره‌شان قلم می‌زدند و تقریباً همه‌ی مثال‌هایشان به دولت ساسانی ارجاع می‌دهد.

این نکته‌ی بسیار مهمی است در سازوکارهای تثبیت داد، امکان ستمگری خودِ شاه هم در این منظومه دیده شده است. این ماجرا تبلیغاتی درباری یا گفتمانی تخیلی نبوده و اغلب کسانی که درباره‌ی سیاست ایرانی شهری متنی مهم پدید آورده‌اند، تاکید دارند که در عصر ساسانی (که نزدیک نیم هزاره به درازا کشید) هنجار دادرسی چنین بوده و شاهنشاه را نیز در بر می‌گرفته است. یعنی دادخواهی از خود مرجع دادگستری نیز ممکن بوده و ستم شاهنشاه نیز سزاوار دادخواهی و رسیدگی بوده و سازوکارهایی اجرایی برایش وجود داشته است.

این آیین به بارعام شباهتی داشته، اما به خاطر آماج قرار گرفتن شاهنشاه، با حساسیتی بیشتر اجرا می‌شده است. شکلش هم چنین بوده که هر از چندی شاهنشاه فرمان می‌داده تا جار بزنند و ستمدیدگان برای دادخواهی از او به موبدان مراجعه کنند. در این مراسم شاه تاج از سر بر می‌داشت و خود در مرتبه‌ای همتای خوانندگان در دادگاه می‌نشسته و در معرض دادخواهی مردم قرار می‌گرفته است.^۴ جاحظ می‌گوید تا زمان او این رسم در میان ایرانیان همچنان برقرار بوده و از

۱ جاحظ، ۱۳۹۲: ۲۱۵.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۷۷.

۳ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۶.

۴ جاحظ، ۱۳۹۲: ۲۱۵-۲۱۶.

اردشیر بابکان به خاطر اجرای منظم این رسم به برجستگی یاد می‌کند. همچنین می‌گوید تمام شاهنشاهان ساسانی چنین می‌کرده‌اند و تنها یزدگرد بزهکار بود که زیر بار این قاعده نرفت و همتای دیگران در صف متهمان نشست.^۱

خواجه نظام‌الملک هم در «سیاستنامه» اش می‌گوید شاهان ساسانی از اردشیر بابکان تا یزدگرد بزهکار در روز جشن مهرگان بار عام می‌دادند تا هرکس که ستمی دیده دادخواهی کند و پیش از هرکس خویشتن زیر دست موبدان موبد می‌نشستند و موبدان موبد جار می‌زد که هرکس از شاه ستمی دیده پیش آید و دادخواهی کند. موبد به راستی و درستی در میان شاه و مدعیانش داوری می‌کرد و تنها پس از آن بود که شاه دوباره تاج بر سر می‌گذاشت و بر تخت می‌نشست و از آن به بعد دادخواهی را خود بر عهده می‌گرفت.^۲

این اشاره بسیار جالب توجه است چون از سویی افسانه‌ی استبداد شرقی و برداشت‌های سطحی شرق‌شناسان را باطل می‌سازد و از سوی دیگر شیوه‌ی چفت و بست شدن این آیین‌ها با مفهوم مهر را نشان می‌دهد. جاحظ هم مثل خواجه نظام‌الملک می‌گوید که آیین بر نشستن شاهنشاه پیشاروی دادخواهان حتما در نوروز و مهرگان اجرا می‌شده است.^۳ این اشارتی معنا دار است، چرا که مهرگان جشن بزرگداشت مهر است که یزد نگهبان عهد و پیمان است و روشن است که پیوند میان شاه و مردم نیز از جنس مهر و پیمانی اجتماعی بوده که مخدوش نبودن اش می‌بایست سالی یک بار محک بخورد. درست به همان شکلی که نوروز جشن پیوند میان مردم و طبیعت بوده و با عبور به سالی نو در زمان کرانمند، زنده شدن دوباره‌ی طبیعت غلبه‌ی اشته و مخدوش نبودن قانون طبیعی را نشان می‌داده است. یعنی مهرگان به بزرگداشت داد (قوانین خردمندانه‌ی اجتماع) و نوروز به بزرگداشت اشته (قوانین خردمندانه‌ی طبیعت) اختصاص داشته است.

سازوکارهای دادخواهی از شاهنشاه و شکایت از او محدود به این مراسم درباری نبوده است. بلکه داده‌های فراوانی داریم که نشان می‌دهد مردمان حق خود می‌دانسته‌اند که در هر موقعیتی و به هر شکلی دادخواهی خود را اعلام کنند و در این روند نقد شاه و خرده‌گیری بر ستم او هیچ حد و حدودی نمی‌شناخته است. برای نشان دادن نمونه‌هایی از این دادخواهی مردمی آزادانه نیکوست اگر بخشی از «مخزن‌الاسرار» نظامی گنجوی را نقل کنم که در دهی ۴۵۵۰ (۵۵۰خ/۵۶۰) نوشته شده و متنی درباری است که به ملک فخرالدین بهرامشاه والی ارزنگان تقدیم شده است. در این متن که در بافتی سیاسی و به عنوان بخشی از گفتمان رسمی درباری تدوین شده، حکایت دادخواهی پیرزنی از سلطان سنجر (در گذشته‌ی سال ۴۵۳۶/۵۳۶خ) را می‌خوانیم که شاه مقتدر سلجوقی بوده و یک نسل پیشتر می‌زیسته است. یعنی روایت به رخدادی احتمالا واقعی اشاره می‌کند که تقریبا همزمان در بافتی سیاسی و درباری بازگو شده است:

«پیرزنی را ستمی درگرفت	دست زد و دامن سنجر گرفت
کای ملک آرم تو کم دیده‌ام	وز تو همه ساله ستم دیده‌ام
شحنه‌ی مست آمده در کوی من	زد لگدی چند فرا روی من
بیگنه از خانه به رویم کشید	موی کشان بر سر کویم کشید
در ستم آباد زبانه نهاد	مهر ستم بر در خانم نهاد
گفت فلان نیم‌شب ای گوژپشت	بر سر کوی تو فلان را که کشت؟
خانه‌ی من جست که خونی کجاست	ای شه ازین بیش زبونی کجاست؟
شحنه بود مست که آن خون کند	عربده با پیرزنی چون کند
رطل زنان دخل ولایت برند	پیره‌زنان را به جنایت برند
آن که درین ظلم نظر داشته‌ست	ستر من و عدل تو برداشته‌ست
کوفته شد سینه مجروح من	هیچ نماند از من و از روح من

۱ جاحظ، ۱۳۹۲: ۲۱۷.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۵۷-۵۹.

۳ جاحظ، ۱۳۹۲: ۲۱۵.

گر ندهی داد من ای شهریار
داوری و داد نمی بیست
از ملکان قوت و یاری رسد
مال یتیمان ستدن ساز نیست
بر پله‌ی پیره‌زنان ره مزن
بنده‌ای و دعوی شاه‌ی کنی
شاه که ترتیب ولایت کند
تا همه سر بر خط فرمان نهند
عالم را زیر و زبر کرده‌ای
دولت ترکان که بلندی گرفت
چون که تو بیدادگری پروری
مسکن شهری ز تو ویرانه شد
ز آمدن مرگ شماری بکن
عدل تو قنديل شب افروز تست
پیرزنان را به سخن شاد دار
دست بدار از سر بیچارگان
چند زنی تیر به هر گوشه‌ای؟
فتح جهان را تو کلید آمدی
شاه بدانی که جفا کم کنی
رسم ضعیفان به تو نازش بود
گوش به دریوزه‌ی انفاس دار
سنجر کاکلیم خراسان گرفت
داد در این دور برانداخته‌ست
شرم درین طارم ازرق نماند
خیز نظامی ز حد افزون گری

با تو رود روز شمار این شمار
وز ستم آزاد نمی بیست
از تو به ما بین که چه خواری رسد
بگذر ازین، غارت ابخاز نیست
شرم بدار از پله‌ی پیره‌زن
شاه نه‌ای چونکه تباهی کنی
حکم رعیت به رعایت کند
دوستی‌اش در دل و در جان نهند
تا توئی آخر چه هنر کرده‌ای
مملکت از داد پسندی گرفت
ترک نه‌ای هندوی غارتگری
خرمن دهقان ز تو بی‌دانه شد
می‌رسد دست حصار بکن
مونس فردای تو امروز تست
و این سخن از پیرزنی یاد دار
تا نخوری پاسخ غمخوارگان
غافل از توشه، بی توشه‌ای
نز پی بیداد پدید آمدی
گرد گران ریش تو مرهم کنی
رسم تو باید که نوازش بود
گوشه‌نشینی دو سه را پاس دار
کرد زیان کاین سخن آسان گرفت
در پر سیمرغ وطن ساخته‌ست
آب درین خاک معلق نماند
بر دل خوناب شده خون گری^۱

این روایت اغلب همچون اثری ادبی و زیبا نقل شده، بی آن که دلالت‌های سیاسی برجسته‌اش مورد توجه قرار گیرد. نکته‌ی مهم آن است که در این جا رویارویی مقتدرترین مقام سیاسی کشور یعنی سلطان سنجر را با ضعیف‌ترین شهروند یعنی پیرزنی ناتوان می‌بینیم. در این میان تنها کسی که سخن می‌گوید و صدا دارد، پیرزن است و سلطان در برابر او خاموش است. پیرزن از ستمی شکایت می‌کند و آن این که داروغه‌ای برای تجسس درباره‌ی قتل کسی به او مظنون شده و خانه‌اش را کاویده و او را در این میان انگشت‌نما کرده و گویا کتک زده است.

پیرزن اما به شکایت از رفتار این شحنه بسنده نمی‌کند و آن را نشانه‌ی ستم شاه می‌داند و هم او را اندرز می‌دهد و هم - بیشتر و با لحنی تند- او را زنه‌ار می‌دهد و تهدید می‌کند. آنچه که در این روایت تکان‌دهنده است آن است که سلطان سنجر بن ملک‌شاه که موضوع شماتت و خرده‌گیری‌ست، تا حدود بیست سال قبل از سرایش این ابیات شاهنشاه مقتدر ایران بوده و در میان کل شاهانی که در فاصله‌ی صدر اسلام تا حمله‌ی مغول بر ایران فرمان راندند، طولانی‌ترین دوران حکومت را داشته است. او در ضمن خوشنام و محبوب هم بوده و این شعر در زمانی سروده شده که قلمرو فرمانروایی‌اش به تازگی تجزیه شده و دوران باشکوه او با حسرت به یاد آورده می‌شده است. فخرالدین بهرام‌شاه هم که

حاکم منطقه‌ی ارزنگان بوده، مردی نیکنام و دانشمند بوده که شصت سال بر این منطقه فرمان می‌راند و از نظر سیاسی تابع سلجوقیان قلمداد می‌شده است. در این بافت سرودن بیتی مانند «بنده‌ای و دعوی شاهی کنی / شاه نه‌ای چونکه تباهی کنی» خطاب به سلطان سنجر بسیار جای توجه دارد. چرا که نقدی چنین تند و تیز درباره‌ی مشروعیت زمامداران در زمانه‌ی معاصر هم اغلب چنین جسورانه و در بافتی چنین رسمی و محکم انجام نمی‌پذیرد. این نوع دادخواهی تندخویانه و جسورانه به دورانی خاص و مکانی ویژه محدود نیست و در سراسر تاریخ ایران نمونه‌هایی از آن را می‌توان یافت. از شیخ محمد خان احیاءالملک که پزشک مخصوص اتابک بود نقل است که در زمان مرگ ناصرالدین شاه به شاه عبدالعظیم رفته بود و آنجا گروهی را دیده بود که جمع شده‌اند و دارند با صدای بلند کفر می‌گویند. دلیلش هم این بود که از جلال‌الدوله پسر ظل‌السلطان شکایت داشتند و از یزد به اصفهان و از آنجا به تهران آمده بودند و بعد از هشت ماه هنوز به دادخواهی‌شان رسیدگی نشده بود. برای همین هم برای جلب توجه ارواح مقدس شروع کرده بودند به فحش دادن به ایشان، بلکه آنها کاری بکنند! صدای کفرگویی ایشان به قدری بلند بوده که احیاءالملک از ترس این که مبادا رگ تعصب مردم بجنید و بر سرشان بریزند، آنجا را ترک کرده بود.^۱ این ساختار سیاسی برای محک زدن دایمی قدرت با پشتوانه‌ی نظریه‌ای درباره‌ی حق و انسان ممکن می‌شد که آشکارا استخوان‌بندی‌ای زرتشتی داشت. با این حال از مرور عهدهای شاهنشاهی که به داد اشاره می‌کرده‌اند، معلوم می‌شود که چطور سیاست ایران‌شهری از همان ابتدای کار به ساختاری فرهنگی مانند دین تکیه می‌کرده، بی‌آن که بخواهد آن را در خود جذب و هضم کند و یا اجازه دهد که خود به پیروی متعصب آن بدل گردد. از این جاست که فردوسی وقتی از تاج‌گذاری اردشیر بابکان سخن می‌گوید، او را همسان با گشتاسپ می‌داند. چون اردشیر هم مانند نخستین شاه زرتشتی تاریخ بود، مفهوم داد و مهر را بازسازی و بازبینی کرد، کمابیش به همان روشی که داریوش و کوروش چنین کردند، که چه بسا سرمشق ایشان نیز گشتاسپ بوده باشد. از این‌روست که فردوسی درباره‌ی او می‌گوید:

«بکوشید و آیین نیکو نهاد بگسترده بر هر سوی مهر و داد»^۲

این بازتعریف مفهوم داد در ابتدای عصر ساسانی به طور خاص با ورود متغیری تازه به معادلات کردار همراه است، که یکسره در آثار پژوهشگران نادیده انگاشته شده است. این متغیر زمان است و کار دادگرانه در عهدهای ساسانی به ویژه با تامل و پرهیز از شتابزدگی در تصمیم‌ها پیوند خورده است. پیش از پرداختن به این متغیر مهم نوبدید. نیکوست مفهوم داد در عصر ساسانی را قدری دقیق‌تر واریسی کنیم و پیوستگی تاریخی‌اش با آنچه حدود هزار سال پیش‌تر در عصر هخامنشی تدوین شده را دریابیم. در شاهنامه عهدهای مربوط به انوشیروان دادگر دقیق‌ترین و شفاف‌ترین صورتبندی‌ها را از مفهوم داد به دست می‌دهد، در حدی که جایگاه او در پیوند با این مفهوم را می‌توان با داریوش بزرگ هم‌تا شمرد و شاید از این‌روست که هردوی این شاهنشاهان با لقب دادگر شناخته می‌شده‌اند. در عهد انوشیروان چنین می‌خوانیم:

«به تخت مهی بر هرآنکس که داد
هرآنکس که اندیشه‌ی بد کند
ز ما هرچ خواهند پاسخ دهیم
از اندیشه‌ی دل کس آگاه نیست
اگر پادشا را بود پیشه داد
...چو بیداد جوید یکی زیردست
مکافات یابد بدان بد که کرد
شما دل به فرمان یزدان پاک
کنند، در دل او باشد از داد شاد
به فرجام بد با تن خود کند
به خواهشگران روز فرخ نهیم
به تنگی دل اندر مرا راه نیست
بُود بی‌گمان هرکس از داد شاد
نباشد خردمند و خسروپرست
نباید غم ناجوانمرد خورد
بدارید و از ما ندارید پاک»^۳

۱ اعظام‌الوزاره، ۱۳۷۹، ج. ۱: ۱۰۹.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۱۴.

۳ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۷: ۸۹-۹۱.

تا این جای کار پیوستگی روشنی میان مفهوم داد ساسانی و هخامنشی نمایان است. دادگری با کیفر دادن به ناجوانمرد بدکار (آریغ گر و زورگو) و بخشش و دهش به همگان پیوند خورده است. اما در ضمن اشاره‌ی مهمی می‌بینیم به این‌که انگیزه‌ها و نیت‌های مردم از کارهایشان بر دیگران پوشیده است و از این‌رو آن را باید نادیده گرفت و تنها کوشید تا دل خویش صاف باشد و همبسته با راه اهورایی. در میانه‌ی این بیت‌ها البته اشارتی مهم به زمان هم هست که کمی جلوتر نقل‌اش خواهیم کرد.

به دنبال این متن که به آغازگاه فرمانروایی انوشیروان مربوط می‌شود، عهد انوشیروان را داریم که به پایان عمرش تعلق دارد و پند وی به فرزندش هرمزد بوده است:

«... گر ایمن کنی مردمان را به داد
به پاداش نیکی بیایی بهشت
نگر تا نباشی جز از بردبار
جهاندار بیدار فرهنگ‌جوی
به گرد دروغ ایچ گونه مگرد
دل و مغز را دور دار از شتاب
به نیکی گرای و به نیکی بکوش
نباید که گردد به گرد تو بد
همه پاک پوش و همه پاک خور
... جهان را چو آباد داری به داد
چو نیکی نمایند پاداش کن
هنرمند را شاد و نزدیک دار
به هر کار با مرد دانا سگال
چو یابد خردمند نزد تو راه
هر آنکس که باشد تو را زبردست
بزرگان و آزادگان را به شهر
ز نیکی فرومایه را دور دار
ور ایدونک دشمن شود دوستدار
همه گوش و دل سوی درویش دار
... بر ارزانیان گنج بسته مدار

خود ایمن بخسبی و از داد شاد
بزرگ آن که او تخم نیکی بکشت
که تیزی نه خوب آید از شهریار
بماند همه ساله با آبروی
چو گردی شود بخت را روی زرد
خرد با شتاب اندر آید به خواب
به هر نیک و بد پند دانا نیش
کز آن بد تو را بی‌گمان بد رسد
همه پندها یاد گیر از پدر
بود گنجت آباد و بخت از تو شاد
ممان تا شود رنج نیکی کهن
جهان بر بداندیش تاریک دار
به رنج تن از پادشاهی منال
بماند به تو تخت و گنج و سپاه
مفرمای در بی‌نواپی نشست
ز داد تو باید که یابند بهر
به بی‌دادگر مرد مگذار کار
تو در شورستان تخم نیکی مکار
غم کار او چون غم خویش دار
بیخشای بر مرد پرهیزگار»^۱

این عهد دومی که به دوران سالخوردگی انوشیروان و انتقال قدرت به جانشین‌اش مربوط می‌شود، صورتبندی ریزبینانه‌تری از داد به دست می‌دهد، که یکسره با شرح بیستون همسان است. داد با ایمنی و آرامش پیوند دارد، و این برابر است با مفهوم صلح و آشتی که در بیستون و نبشته‌های پارسی باستان پیامد دادگری دانسته شده است. دادگری در ضمن با برکشیدن هنرمندان و خوار داشتن بداندیشان همراه است، که همان شایسته‌سالاری است و در گفتاری دیگر بیشتر درباره‌اش خواهیم نوشت. همچنین با پرهیز از دروغ، دهش و بخشش و رعایت پاکی همساز است، و این‌ها همه در نبشته‌های هخامنشیان نظیرهایی دارند.

اما در این عهد بیت جالب توجه داریم که به ارتباط دادگری و «سرعت» مربوط می‌شود. یعنی می‌گوید که داد تنها در ضرباهنگی خاص از کنش و درباخته با زمانی ویژه تحقق می‌یابد. این مضمون در لابه‌لای بیت‌ها مدام تکرار می‌شود که «نگر تا نباشی جز از بردبار/ که تیزی نه خوب آید از شهریار» و «دل و مغز را دور دار از شتاب/ خرد با شتاب اندر آید به خواب». این پرهیز از شتابکاری و سفارش به بردباری با بخشی از سخنرانی تاجگذاری انوشیروان تطبیق دارد:

«...از امروز کاری به فردا ممان
گلستان که امروز باشد به بار
بدانگه که یابی تن زورمند
پس زندگی یاد کن روز مرگ
هرآنکه که در کار سستی کنی
که داند که فردا چه گردد زمان؟
تو فردا چنی گل، نیاید به کار
ز بیماری اندیش و درد و گزند
چنانیم با مرگ چون باد و برگ
همه راهی ناتندرستی کنی»^۱

در این جا انوشیروان بلافاصله پس از تاکید بر دادگری‌اش به چگونگی چیده شدن کردارها بر محور زمان تاکید می‌کند. از سویی می‌گوید کارها را نباید به تعویق انداخت و دادگری را با انجام بهنگام و بی‌تاخیر کارهای ضروری همراه می‌داند، و این در آغاز سلطنتش است و زمانی است که نوجوانی بیش نیست. در پایان راه اما، همین پند را به شکلی واژگونه صورتبندی می‌کند و پسرش را از شتابزدگی و انجام نابهنگام کردارها زنهار می‌دهد.

با جمع بستن این دو روشن می‌شود که محور زمان هم به متغیری در تعریف کردار دادگرانه تبدیل شده و انجام دادن کارها در زمان مناسب‌شان (نه زود و نه دیر) اهمیت یافته است. این در واقع همان مضمون «نهادن هر چیز در جای خود» است. با این تفاوت که این بار منابعی نیستند که جذب افرادی شوند، یا افرادی نیستند که بر منصب‌هایی قرار داده شوند، بلکه کنش‌ها هستند که بر محور زمان برنهاد می‌شوند.

این اهمیت یافتن زمان را از آنجا می‌توان دریافت که پس از انوشیروان، همین هرمزد وقتی به قدرت می‌رسد عهد خویش را با مردم به این ترتیب صورتبندی می‌کند:

«گنه کردگان را هراسان کنیم
ستون بزرگی است آهستگی
بدانید کز کردگار جهان
نیاکان ما تاجداران دهر
نجستند جز داد و آهستگی
ز کهتر پرسشت ز مهتر نواز
... به درویش بر مهربانی کنیم
هرآنکس که ایمن شد از کار خویش
... شما مهربانی به افزون کنید
هرآنکس که پرهیز کرد از دو کار
به خشنودی کردگار جهان
دگر آنکه مغزش بود پر خرد
... همی خواهیم از پاک پروردگار
که درویش را شاد دارم به گنج
ستم‌دیدگان را تن‌آسان کنیم
همان بخشش و داد و شایستگی
بد و نیک هرگز نماند نهان
که از دادشان آفرین بود بهر
بزرگی و گوردی و شایستگی
بداندیش را داشتتن در گداز
به پرمایه بر پاسبانی کنیم
بر ما جوان کرد آثار خویش
ز دل کینه و آز بیرون کنید
نبیند دو چشمش بد روزگار
بکوشید یکسر کهان و مهان
سوی ناسپاسی دلش ننگرد
که چندان مرا بر دهد روزگار
نیارم دل پارسا را به رنج»^۲

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۷: ۸۹-۹۱.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۷: ۴۶۷-۴۶۹.

این جا هم باز تاکید بر دادگری را و پیامدهایش (مهربانی، بخشش، ایمنی) داریم، در کنار وصف آن به مثابه «آهستگی». قدرت سیاسی در این گفتمان (بزرگی) با سه شاخص تعریف شده که همگی به «سرعت» وابسته شمرده شده‌اند: «ستون بزرگی است آهستگی / همان بخشش و داد و شایستگی». یعنی بخشش، داد و شایستگی که در بحث جاری مان با عبارت مردم‌گرایی، دادگری و شایسته‌سالاری رمزگذاری مجدد شده‌اند و سه رکن مفهومی در تعریف سیاست ایرانی شهری هستند، با آهستگی وابسته هستند و با آن جمع بسته می‌شوند، و ستون قدرت را تشکیل می‌دهند.

«آهستگی» که در این جا همچون شرطی عملیاتی برای تحقق داد مطرح شده، ادامه‌ی مستقیم گفتمانی است که نخستین بیان صریح‌اش را در کتیبه‌ی بین ستون‌های نگاره‌ی نقش رستم می‌بینیم، آنجا که داریوش هنگام صورتبندی خودنگاره‌اش تاکید می‌کند که دادگر است و این صفت را چنین تعریف می‌کند:

𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳𐎴𐎵𐎶𐎷𐎸𐎹𐎺𐎻𐎼𐎽𐎾𐎿𐏀𐏁𐏂𐏃𐏄𐏅𐏆𐏇𐏈𐏉𐏊𐏋𐏌𐏍𐏎𐏏𐏐𐏑𐏒𐏓𐏔𐏕𐏖𐏗𐏘𐏙𐏚𐏛𐏜𐏝𐏞𐏟𐏠𐏡𐏢𐏣𐏤𐏥𐏦𐏧𐏨𐏩𐏪𐏫𐏬𐏭𐏮𐏯𐏰𐏱𐏲𐏳𐏴𐏵𐏶𐏷𐏸𐏹𐏺𐏻𐏼𐏽𐏾𐏿𐐀𐐁𐐂𐐃𐐄𐐅𐐆𐐇𐐈𐐉𐐊𐐋𐐌𐐍𐐎𐐏𐐐𐐑𐐒𐐓𐐔𐐕𐐖𐐗𐐘𐐙𐐚𐐛𐐜𐐝𐐞𐐟𐐠𐐡𐐢𐐣𐐤𐐥𐐦𐐧𐐨𐐩𐐪𐐫𐐬𐐭𐐮𐐯𐐰𐐱𐐲𐐳𐐴𐐵𐐶𐐷𐐸𐐹𐐺𐐻𐐼𐐽𐐾𐐿𐑀𐑁𐑂𐑃𐑄𐑅𐑆𐑇𐑈𐑉𐑊𐑋𐑌𐑍𐑎𐑏𐑐𐑑𐑒𐑓𐑔𐑕𐑖𐑗𐑘𐑙𐑚𐑛𐑜𐑝𐑞𐑟𐑠𐑡𐑢𐑣𐑤𐑥𐑦𐑧𐑨𐑩𐑪𐑫𐑬𐑭𐑮𐑯𐑰𐑱𐑲𐑳𐑴𐑵𐑶𐑷𐑸𐑹𐑺𐑻𐑼𐑽𐑾𐑿𐒀𐒁𐒂𐒃𐒄𐒅𐒆𐒇𐒈𐒉𐒊𐒋𐒌𐒍𐒎𐒏𐒐𐒑𐒒𐒓𐒔𐒕𐒖𐒗𐒘𐒙𐒚𐒛𐒜𐒝𐒞𐒟𐒠𐒡𐒢𐒣𐒤𐒥𐒦𐒧𐒨𐒩𐒪𐒫𐒬𐒭𐒮𐒯𐒰𐒱𐒲𐒳𐒴𐒵𐒶𐒷𐒸𐒹𐒺𐒻𐒼𐒽𐒾𐒿𐓀𐓁𐓂𐓃𐓄𐓅𐓆𐓇𐓈𐓉𐓊𐓋𐓌𐓍𐓎𐓏𐓐𐓑𐓒𐓓𐓔𐓕𐓖𐓗𐓘𐓙𐓚𐓛𐓜𐓝𐓞𐓟𐓠𐓡𐓢𐓣𐓤𐓥𐓦𐓧𐓨𐓩𐓪𐓫𐓬𐓭𐓮𐓯𐓰𐓱𐓲𐓳𐓴𐓵𐓶𐓷𐓸𐓹𐓺𐓻𐓼𐓽𐓾𐓿𐔀𐔁𐔂𐔃𐔄𐔅𐔆𐔇𐔈𐔉𐔊𐔋𐔌𐔍𐔎𐔏𐔐𐔑𐔒𐔓𐔔𐔕𐔖𐔗𐔘𐔙𐔚𐔛𐔜𐔝𐔞𐔟𐔠𐔡𐔢𐔣𐔤𐔥𐔦𐔧𐔨𐔩𐔪𐔫𐔬𐔭𐔮𐔯𐔰𐔱𐔲𐔳𐔴𐔵𐔶𐔷𐔸𐔹𐔺𐔻𐔼𐔽𐔾𐔿𐕀𐕁𐕂𐕃𐕄𐕅𐕆𐕇𐕈𐕉𐕊𐕋𐕌𐕍𐕎𐕏𐕐𐕑𐕒𐕓𐕔𐕕𐕖𐕗𐕘𐕙𐕚𐕛𐕜𐕝𐕞𐕟𐕠𐕡𐕢𐕣𐕤𐕥𐕦𐕧𐕨𐕩𐕪𐕫𐕬𐕭𐕮𐕯𐕰𐕱𐕲𐕳𐕴𐕵𐕶𐕷𐕸𐕹𐕺𐕻𐕼𐕽𐕾𐕿𐖀𐖁𐖂𐖃𐖄𐖅𐖆𐖇𐖈𐖉𐖊𐖋𐖌𐖍𐖎𐖏𐖐𐖑𐖒𐖓𐖔𐖕𐖖𐖗𐖘𐖙𐖚𐖛𐖜𐖝𐖞𐖟𐖠𐖡𐖢𐖣𐖤𐖥𐖦𐖧𐖨𐖩𐖪𐖫𐖬𐖭𐖮𐖯𐖰𐖱𐖲𐖳𐖴𐖵𐖶𐖷𐖸𐖹𐖺𐖻𐖼𐖽𐖾𐖿𐗀𐗁𐗂𐗃𐗄𐗅𐗆𐗇𐗈𐗉𐗊𐗋𐗌𐗍𐗎𐗏𐗐𐗑𐗒𐗓𐗔𐗕𐗖𐗗𐗘𐗙𐗚𐗛𐗜𐗝𐗞𐗟𐗠𐗡𐗢𐗣𐗤𐗥𐗦𐗧𐗨𐗩𐗪𐗫𐗬𐗭𐗮𐗯𐗰𐗱𐗲𐗳𐗴𐗵𐗶𐗷𐗸𐗹𐗺𐗻𐗼𐗽𐗾𐗿𐘀𐘁𐘂𐘃𐘄𐘅𐘆𐘇𐘈𐘉𐘊𐘋𐘌𐘍𐘎𐘏𐘐𐘑𐘒𐘓𐘔𐘕𐘖𐘗𐘘𐘙𐘚𐘛𐘜𐘝𐘞𐘟𐘠𐘡𐘢𐘣𐘤𐘥𐘦𐘧𐘨𐘩𐘪𐘫𐘬𐘭𐘮𐘯𐘰𐘱𐘲𐘳𐘴𐘵𐘶𐘷𐘸𐘹𐘺𐘻𐘼𐘽𐘾𐘿𐙀𐙁𐙂𐙃𐙄𐙅𐙆𐙇𐙈𐙉𐙊𐙋𐙌𐙍𐙎𐙏𐙐𐙑𐙒𐙓𐙔𐙕𐙖𐙗𐙘𐙙𐙚𐙛𐙜𐙝𐙞𐙟𐙠𐙡𐙢𐙣𐙤𐙥𐙦𐙧𐙨𐙩𐙪𐙫𐙬𐙭𐙮𐙯𐙰𐙱𐙲𐙳𐙴𐙵𐙶𐙷𐙸𐙹𐙺𐙻𐙼𐙽𐙾𐙿𐚀𐚁𐚂𐚃𐚄𐚅𐚆𐚇𐚈𐚉𐚊𐚋𐚌𐚍𐚎𐚏𐚐𐚑𐚒𐚓𐚔𐚕𐚖𐚗𐚘𐚙𐚚𐚛𐚜𐚝𐚞𐚟𐚠𐚡𐚢𐚣𐚤𐚥𐚦𐚧𐚨𐚩𐚪𐚫𐚬𐚭𐚮𐚯𐚰𐚱𐚲𐚳𐚴𐚵𐚶𐚷𐚸𐚹𐚺𐚻𐚼𐚽𐚾𐚿𐛀𐛁𐛂𐛃𐛄𐛅𐛆𐛇𐛈𐛉𐛊𐛋𐛌𐛍𐛎𐛏𐛐𐛑𐛒𐛓𐛔𐛕𐛖𐛗𐛘𐛙𐛚𐛛𐛜𐛝𐛞𐛟𐛠𐛡𐛢𐛣𐛤𐛥𐛦𐛧𐛨𐛩𐛪𐛫𐛬𐛭𐛮𐛯𐛰𐛱𐛲𐛳𐛴𐛵𐛶𐛷𐛸𐛹𐛺𐛻𐛼𐛽𐛾𐛿𐜀𐜁𐜂𐜃𐜄𐜅𐜆𐜇𐜈𐜉𐜊𐜋𐜌𐜍𐜎𐜏𐜐𐜑𐜒𐜓𐜔𐜕𐜖𐜗𐜘𐜙𐜚𐜛𐜜𐜝𐜞𐜟𐜠𐜡𐜢𐜣𐜤𐜥𐜦𐜧𐜨𐜩𐜪𐜫𐜬𐜭𐜮𐜯𐜰𐜱𐜲𐜳𐜴𐜵𐜶𐜷𐜸𐜹𐜺𐜻𐜼𐜽𐜾𐜿𐝀𐝁𐝂𐝃𐝄𐝅𐝆𐝇𐝈𐝉𐝊𐝋𐝌𐝍𐝎𐝏𐝐𐝑𐝒𐝓𐝔𐝕𐝖𐝗𐝘𐝙𐝚𐝛𐝜𐝝𐝞𐝟𐝠𐝡𐝢𐝣𐝤𐝥𐝦𐝧𐝨𐝩𐝪𐝫𐝬𐝭𐝮𐝯𐝰𐝱𐝲𐝳𐝴𐝵𐝶𐝷𐝸𐝹𐝺𐝻𐝼𐝽𐝾𐝿𐞀𐞁𐞂𐞃𐞄𐞅𐞆𐞇𐞈𐞉𐞊𐞋𐞌𐞍𐞎𐞏𐞐𐞑𐞒𐞓𐞔𐞕𐞖𐞗𐞘𐞙𐞚𐞛𐞜𐞝𐞞𐞟𐞠𐞡𐞢𐞣𐞤𐞥𐞦𐞧𐞨𐞩𐞪𐞫𐞬𐞭𐞮𐞯𐞰𐞱𐞲𐞳𐞴𐞵𐞶𐞷𐞸𐞹𐞺𐞻𐞼𐞽𐞾𐞿𐟀𐟁𐟂𐟃𐟄𐟅𐟆𐟇𐟈𐟉𐟊𐟋𐟌𐟍𐟎𐟏𐟐𐟑𐟒𐟓𐟔𐟕𐟖𐟗𐟘𐟙𐟚𐟛𐟜𐟝𐟞𐟟𐟠𐟡𐟢𐟣𐟤𐟥𐟦𐟧𐟨𐟩𐟪𐟫𐟬𐟭𐟮𐟯𐟰𐟱𐟲𐟳𐟴𐟵𐟶𐟷𐟸𐟹𐟺𐟻𐟼𐟽𐟾𐟿𐠀𐠁𐠂𐠃𐠄𐠅𐠆𐠇𐠈𐠉𐠊𐠋𐠌𐠍𐠎𐠏𐠐𐠑𐠒𐠓𐠔𐠕𐠖𐠗𐠘𐠙𐠚𐠛𐠜𐠝𐠞𐠟𐠠𐠡𐠢𐠣𐠤𐠥𐠦𐠧𐠨𐠩𐠪𐠫𐠬𐠭𐠮𐠯𐠰𐠱𐠲𐠳𐠴𐠵𐠶𐠷𐠸𐠹𐠺𐠻𐠼𐠽𐠾𐠿𐡀𐡁𐡂𐡃𐡄𐡅𐡆𐡇𐡈𐡉𐡊𐡋𐡌𐡍𐡎𐡏𐡐𐡑𐡒𐡓𐡔𐡕𐡖𐡗𐡘𐡙𐡚𐡛𐡜𐡝𐡞𐡟𐡠𐡡𐡢𐡣𐡤𐡥𐡦𐡧𐡨𐡩𐡪𐡫𐡬𐡭𐡮𐡯𐡰𐡱𐡲𐡳𐡴𐡵𐡶𐡷𐡸𐡹𐡺𐡻𐡼𐡽𐡾𐡿𐢀𐢁𐢂𐢃𐢄𐢅𐢆𐢇𐢈𐢉𐢊𐢋𐢌𐢍𐢎𐢏𐢐𐢑𐢒𐢓𐢔𐢕𐢖𐢗𐢘𐢙𐢚𐢛𐢜𐢝𐢞𐢟𐢠𐢡𐢢𐢣𐢤𐢥𐢦𐢧𐢨𐢩𐢪𐢫𐢬𐢭𐢮𐢯𐢰𐢱𐢲𐢳𐢴𐢵𐢶𐢷𐢸𐢹𐢺𐢻𐢼𐢽𐢾𐢿𐣀𐣁𐣂𐣃𐣄𐣅𐣆𐣇𐣈𐣉𐣊𐣋𐣌𐣍𐣎𐣏𐣐𐣑𐣒𐣓𐣔𐣕𐣖𐣗𐣘𐣙𐣚𐣛𐣜𐣝𐣞𐣟𐣠𐣡𐣢𐣣𐣤𐣥𐣦𐣧𐣨𐣩𐣪𐣫𐣬𐣭𐣮𐣯𐣰𐣱𐣲𐣳𐣴𐣵𐣶𐣷𐣸𐣹𐣺𐣻𐣼𐣽𐣾𐣿𐤀𐤁𐤂𐤃𐤄𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐𐤑𐤒𐤓𐤔𐤕𐤖𐤗𐤘𐤙𐤚𐤛𐤜𐤝𐤞𐤟𐤠𐤡𐤢𐤣𐤤𐤥𐤦𐤧𐤨𐤩𐤪𐤫𐤬𐤭𐤮𐤯𐤰𐤱𐤲𐤳𐤴𐤵𐤶𐤷𐤸𐤹𐤺𐤻𐤼𐤽𐤾𐤿𐥀𐥁𐥂𐥃𐥄𐥅𐥆𐥇𐥈𐥉𐥊𐥋𐥌𐥍𐥎𐥏𐥐𐥑𐥒𐥓𐥔𐥕𐥖𐥗𐥘𐥙𐥚𐥛𐥜𐥝𐥞𐥟𐥠𐥡𐥢𐥣𐥤𐥥𐥦𐥧𐥨𐥩𐥪𐥫𐥬𐥭𐥮𐥯𐥰𐥱𐥲𐥳𐥴𐥵𐥶𐥷𐥸𐥹𐥺𐥻𐥼𐥽𐥾𐥿𐦀𐦁𐦂𐦃𐦄𐦅𐦆𐦇𐦈𐦉𐦊𐦋𐦌𐦍𐦎𐦏𐦐𐦑𐦒𐦓𐦔𐦕𐦖𐦗𐦘𐦙𐦚𐦛𐦜𐦝𐦞𐦟𐦠𐦡𐦢𐦣𐦤𐦥𐦦𐦧𐦨𐦩𐦪𐦫𐦬𐦭𐦮𐦯𐦰𐦱𐦲𐦳𐦴𐦵𐦶𐦷𐦸𐦹𐦺𐦻𐦼𐦽𐦾𐦿𐧀𐧁𐧂𐧃𐧄𐧅𐧆𐧇𐧈𐧉𐧊𐧋𐧌𐧍𐧎𐧏𐧐𐧑𐧒𐧓𐧔𐧕𐧖𐧗𐧘𐧙𐧚𐧛𐧜𐧝𐧞𐧟𐧠𐧡𐧢𐧣𐧤𐧥𐧦𐧧𐧨𐧩𐧪𐧫𐧬𐧭𐧮𐧯𐧰𐧱𐧲𐧳𐧴𐧵𐧶𐧷𐧸𐧹𐧺𐧻𐧼𐧽𐧾𐧿𐨀𐨁𐨂𐨃𐨄𐨅𐨆𐨇𐨈𐨉𐨊𐨋𐨌𐨍𐨎𐨏𐨐𐨑𐨒𐨓𐨔𐨕𐨖𐨗𐨘𐨙𐨚𐨛𐨜𐨝𐨞𐨟𐨠𐨡𐨢𐨣𐨤𐨥𐨦𐨧𐨨𐨩𐨪𐨫𐨬𐨭𐨮𐨯𐨰𐨱𐨲𐨳𐨴𐨵𐨶𐨷𐨹𐨺𐨸𐨻𐨼𐨽𐨾𐨿𐩀𐩁𐩂𐩃𐩄𐩅𐩆𐩇𐩈𐩉𐩊𐩋𐩌𐩍𐩎𐩏𐩐𐩑𐩒𐩓𐩔𐩕𐩖𐩗𐩘𐩙𐩚𐩛𐩜𐩝𐩞𐩟𐩠𐩡𐩢𐩣𐩤𐩥𐩦𐩧𐩨𐩩𐩪𐩫𐩬𐩭𐩮𐩯𐩰𐩱𐩲𐩳𐩴𐩵𐩶𐩷𐩸𐩹𐩺𐩻𐩼𐩽𐩾𐩿𐪀𐪁𐪂𐪃𐪄𐪅𐪆𐪇𐪈𐪉𐪊𐪋𐪌𐪍𐪎𐪏𐪐𐪑𐪒𐪓𐪔𐪕𐪖𐪗𐪘𐪙𐪚𐪛𐪜𐪝𐪞𐪟𐪠𐪡𐪢𐪣𐪤𐪥𐪦𐪧𐪨𐪩𐪪𐪫𐪬𐪭𐪮𐪯𐪰𐪱𐪲𐪳𐪴𐪵𐪶𐪷𐪸𐪹𐪺𐪻𐪼𐪽𐪾𐪿𐫀𐫁𐫂𐫃𐫄𐫅𐫆𐫇𐫈𐫉𐫊𐫋𐫌𐫍𐫎𐫏𐫐𐫑𐫒𐫓𐫔𐫕𐫖𐫗𐫘𐫙𐫚𐫛𐫜𐫝𐫞𐫟𐫠𐫡𐫢𐫣𐫤𐫦𐫥𐫧𐫨𐫩𐫪𐫫𐫬𐫭𐫮𐫯𐫰𐫱𐫲𐫳𐫴𐫵𐫶𐫷𐫸𐫹𐫺𐫻𐫼𐫽𐫾𐫿𐬀𐬁𐬂𐬃𐬄𐬅𐬆𐬇𐬈𐬉𐬊𐬋𐬌𐬍𐬎𐬏𐬐𐬑𐬒𐬓𐬔𐬕𐬖𐬗𐬘𐬙𐬚𐬛𐬜𐬝𐬞𐬟𐬠𐬡𐬢𐬣𐬤𐬥𐬦𐬧𐬨𐬩𐬪𐬫𐬬𐬭𐬮𐬯𐬰𐬱𐬲𐬳𐬴𐬵𐬶𐬷𐬸𐬹𐬺𐬻𐬼𐬽𐬾𐬿𐭀𐭁𐭂𐭃𐭄𐭅𐭆𐭇𐭈𐭉𐭊𐭋𐭌𐭍𐭎𐭏𐭐𐭑𐭒𐭓𐭔𐭕𐭖𐭗𐭘𐭙𐭚𐭛𐭜𐭝𐭞𐭟𐭠𐭡𐭢𐭣𐭤𐭥𐭦𐭧𐭨𐭩𐭪𐭫𐭬𐭭𐭮𐭯𐭰𐭱𐭲𐭳𐭴𐭵𐭶𐭷𐭸𐭹𐭺𐭻𐭼𐭽𐭾𐭿𐮀𐮁𐮂𐮃𐮄𐮅𐮆𐮇𐮈𐮉𐮊𐮋𐮌𐮍𐮎𐮏𐮐𐮑𐮒𐮓𐮔𐮕𐮖𐮗𐮘𐮙𐮚𐮛𐮜𐮝𐮞𐮟𐮠𐮡𐮢𐮣𐮤𐮥𐮦𐮧𐮨𐮩𐮪𐮫𐮬𐮭𐮮𐮯𐮰𐮱𐮲𐮳𐮴𐮵𐮶𐮷𐮸𐮹𐮺𐮻𐮼𐮽𐮾𐮿𐯀𐯁𐯂𐯃𐯄𐯅𐯆𐯇𐯈𐯉𐯊𐯋𐯌𐯍𐯎𐯏𐯐𐯑𐯒𐯓𐯔𐯕𐯖𐯗𐯘𐯙𐯚𐯛𐯜𐯝𐯞𐯟𐯠𐯡𐯢𐯣𐯤𐯥𐯦𐯧𐯨𐯩𐯪𐯫𐯬𐯭𐯮𐯯𐯰𐯱𐯲𐯳𐯴𐯵𐯶𐯷𐯸𐯹𐯺𐯻𐯼𐯽𐯾𐯿𐰀𐰁𐰂𐰃𐰄𐰅𐰆𐰇𐰈𐰉𐰊𐰋𐰌𐰍𐰎𐰏𐰐𐰑𐰒𐰓𐰔𐰕𐰖𐰗𐰘𐰙𐰚𐰛𐰜𐰝𐰞𐰟𐰠𐰡𐰢𐰣𐰤𐰥𐰦𐰧𐰨𐰩𐰪𐰫𐰬𐰭𐰮𐰯𐰰𐰱𐰲𐰳𐰴𐰵𐰶𐰷𐰸𐰹𐰺𐰻𐰼𐰽𐰾𐰿𐱀𐱁𐱂𐱃𐱄𐱅𐱆𐱇𐱈𐱉𐱊𐱋𐱌𐱍𐱎𐱏𐱐𐱑𐱒𐱓𐱔𐱕𐱖𐱗𐱘𐱙𐱚𐱛𐱜𐱝𐱞𐱟𐱠𐱡𐱢𐱣𐱤𐱥𐱦𐱧𐱨𐱩𐱪𐱫𐱬𐱭𐱮𐱯𐱰𐱱𐱲𐱳𐱴𐱵𐱶𐱷𐱸𐱹𐱺𐱻𐱼𐱽𐱾𐱿𐲀𐲁𐲂𐲃𐲄𐲅𐲆𐲇𐲈𐲉𐲊𐲋𐲌𐲍𐲎𐲏𐲐𐲑𐲒𐲓𐲔𐲕𐲖𐲗𐲘𐲙𐲚𐲛𐲜𐲝𐲞𐲟𐲠𐲡𐲢𐲣𐲤𐲥𐲦𐲧𐲨𐲩𐲪𐲫𐲬𐲭𐲮𐲯𐲰𐲱𐲲𐲳𐲴𐲵𐲶𐲷𐲸𐲹𐲺𐲻𐲼𐲽𐲾𐲿𐳀𐳁𐳂𐳃𐳄𐳅𐳆𐳇𐳈𐳉𐳊𐳋𐳌𐳍𐳎𐳏𐳐𐳑𐳒𐳓𐳔𐳕𐳖𐳗𐳘𐳙𐳚𐳛𐳜𐳝𐳞𐳟𐳠𐳡𐳢𐳣𐳤𐳥𐳦𐳧𐳨𐳩𐳪𐳫𐳬𐳭𐳮𐳯𐳰𐳱𐳲𐳳𐳴𐳵𐳶𐳷𐳸𐳹𐳺𐳻𐳼𐳽𐳾𐳿𐴀𐴁𐴂𐴃𐴄𐴅𐴆𐴇𐴈𐴉𐴊𐴋𐴌𐴍𐴎𐴏𐴐𐴑𐴒𐴓𐴔𐴕𐴖𐴗𐴘𐴙𐴚𐴛𐴜𐴝𐴞𐴟𐴠𐴡𐴢𐴣𐴤𐴥𐴦𐴧𐴨𐴩𐴪𐴫𐴬𐴭𐴮𐴯𐴰𐴱𐴲𐴳𐴴𐴵𐴶𐴷𐴸𐴹𐴺𐴻𐴼𐴽𐴾𐴿𐵀𐵁𐵂𐵃𐵄𐵅𐵆𐵇𐵈𐵉𐵊𐵋𐵌𐵍𐵎𐵏𐵐𐵑𐵒𐵓𐵔𐵕𐵖𐵗𐵘𐵙𐵚𐵛𐵜𐵝𐵞𐵟𐵠𐵡𐵢𐵣𐵤𐵥𐵦𐵧𐵨𐵩𐵪𐵫𐵬𐵭𐵮𐵯𐵰𐵱𐵲𐵳𐵴𐵵𐵶𐵷𐵸𐵹𐵺𐵻𐵼𐵽𐵾𐵿𐶀𐶁𐶂𐶃𐶄𐶅𐶆𐶇𐶈𐶉𐶊𐶋𐶌𐶍𐶎𐶏𐶐𐶑𐶒𐶓𐶔𐶕𐶖𐶗𐶘𐶙𐶚𐶛𐶜𐶝𐶞𐶟𐶠𐶡𐶢𐶣𐶤𐶥𐶦𐶧𐶨𐶩𐶪𐶫𐶬𐶭𐶮𐶯𐶰𐶱𐶲𐶳𐶴𐶵𐶶𐶷𐶸𐶹𐶺𐶻𐶼𐶽𐶾𐶿𐷀𐷁𐷂𐷃𐷄𐷅𐷆𐷇𐷈𐷉𐷊𐷋𐷌𐷍𐷎𐷏𐷐𐷑𐷒𐷓𐷔𐷕𐷖𐷗𐷘𐷙𐷚𐷛𐷜𐷝𐷞𐷟𐷠𐷡𐷢𐷣𐷤𐷥𐷦𐷧𐷨𐷩𐷪𐷫𐷬𐷭𐷮𐷯𐷰𐷱𐷲𐷳𐷴𐷵𐷶𐷷𐷸𐷹𐷺𐷻𐷼𐷽𐷾𐷿𐸀𐸁𐸂𐸃𐸄𐸅𐸆𐸇𐸈𐸉𐸊𐸋𐸌𐸍𐸎𐸏𐸐𐸑𐸒𐸓𐸔𐸕𐸖𐸗𐸘𐸙𐸚𐸛𐸜𐸝𐸞𐸟𐸠𐸡𐸢𐸣𐸤𐸥𐸦𐸧𐸨𐸩𐸪𐸫𐸬𐸭𐸮𐸯𐸰𐸱𐸲𐸳𐸴𐸵𐸶𐸷𐸸𐸹𐸺𐸻𐸼𐸽𐸾𐸿𐹀𐹁𐹂𐹃𐹄𐹅𐹆𐹇𐹈𐹉𐹊𐹋𐹌𐹍𐹎𐹏𐹐𐹑𐹒𐹓𐹔𐹕𐹖𐹗𐹘𐹙𐹚𐹛𐹜𐹝𐹞𐹟𐹠𐹡𐹢𐹣𐹤𐹥𐹦𐹧𐹨𐹩𐹪𐹫𐹬𐹭𐹮𐹯𐹰𐹱𐹲𐹳𐹴𐹵𐹶𐹷𐹸𐹹𐹺𐹻𐹼𐹽𐹾𐹿𐺀𐺁𐺂𐺃𐺄𐺅𐺆𐺇𐺈𐺉𐺊𐺋𐺌𐺍𐺎𐺏𐺐𐺑𐺒𐺓𐺔𐺕𐺖𐺗𐺘𐺙𐺚𐺛𐺜𐺝𐺞𐺟𐺠𐺡𐺢𐺣𐺤𐺥𐺦𐺧𐺨𐺩𐺪𐺫𐺬𐺭𐺮𐺯𐺰𐺱𐺲𐺳𐺴𐺵𐺶𐺷𐺸𐺹𐺺𐺻𐺼𐺽𐺾𐺿𐻀𐻁𐻂𐻃𐻄𐻅𐻆𐻇𐻈𐻉𐻊𐻋𐻌𐻍𐻎𐻏𐻐𐻑𐻒𐻓𐻔𐻕𐻖𐻗𐻘𐻙𐻚𐻛𐻜𐻝𐻞𐻟𐻠𐻡𐻢𐻣𐻤𐻥𐻦𐻧𐻨𐻩𐻪𐻫𐻬𐻭𐻮𐻯𐻰𐻱𐻲𐻳𐻴𐻵𐻶𐻷𐻸𐻹𐻺𐻻𐻼𐻽𐻾𐻿𐼀𐼁𐼂𐼃𐼄𐼅𐼆𐼇𐼈𐼉𐼊𐼋𐼌𐼍𐼎𐼏𐼐𐼑𐼒𐼓𐼔𐼕𐼖𐼗𐼘𐼙𐼚𐼛𐼜𐼝𐼞𐼟𐼠𐼡𐼢𐼣𐼤𐼥𐼦𐼧𐼨𐼩𐼪𐼫𐼬𐼭𐼮𐼯𐼰𐼱𐼲𐼳𐼴𐼵𐼶𐼷𐼸𐼹𐼺𐼻𐼼𐼽𐼾𐼿𐽀𐽁𐽂𐽃𐽄𐽅𐽆𐽇𐽋𐽍𐽎𐽏𐽈𐽉𐽊𐽌

هخامنشی بوده باشد. مستوفی می‌گوید که هوشنگ در وقتی نزدیک شدن مرگ خود را دید، «پسر خود را گفت: حقیقت است که ما نبودیم هست شدیم و باز نیست خواهیم شد، پس بر ما واجب است دانستن که از کجا آمدیم و چرا آمدیم و کجا خواهیم رفت؟»^۱

همچنین گفت که «بر عاقل پنج حق واجب است: یکی حق خدای جل و علا... دوم حق سلطان وقت که فرمان او برد، سیم حق نفس خود که در نیکی کوشد و از بدی بپرهیزد، چهارم حق دوستان و که وفاداری کند... پنجم حق عوام که بدی از ایشان بازدارد».^۲ به این ترتیب همان سلسله مراتب کهنی که در مهریشت می‌دیدیم درباره‌ی مفهوم حق هم تکرار شده است. خداوند/ شاهنشاه/ عوام/ دوستان/ خویشان سلسله مراتبی پنج پله‌ای می‌سازند که با سطوح متفاوت نظم اجتماعی تناظر دارد و همتاست با هم‌دین/ هم‌وطن/ هم‌شهری/ هم‌سایه/ خویشاوند در آن بخشی از مهریشت که مفهوم مهر کمی و شمارش پذیر شده است.^۳

در «تاریخ گزیده» از زبان هوشنگ پیامدهای مخدوش شدن مهر و فروپاشی نظم در این پنج لایه را هم می‌بینیم، که به شکل جالب توجهی با ضدِ قلبم (پرنم: پوچی/ رنج/ ناتوانی/ مرگ) در دستگاه نظری زروان همتاست. هوشنگ پس از برشمردن این پنج لایه‌ی حق، می‌گوید که «پنج چیز اندکش بسیار است: درد و غم و عار و بندگی و دشمنی».^۴ باز روشن است که این‌جا با لایه‌های سلسله مراتبی متفاوت از کاهش قلبم سروکار داریم: بندگی (متضاد آزادی) نزد خداوند، عار (ضد شأن و احترام) نزد شاهنشاه، غم نزد عوام، دشمنی با دوستان و درد نزد خویشان عواملی هستند که از شکسته شدن پیمان اجتماعی و فروپاشی مهر در پنج نمود اجتماعی‌اش برمی‌خیزند.

این بیانیه در ضمن مضمونی یکسره سیاسی و اجتماعی دارد و خطاست اگر آن را به اندرزه‌های مبهم دینی یا پندهای اخلاقی محض فرو بکاهیم. چون مستوفی به دنبال با برشمردن پنج سلسله مراتب و پنج غایت و پنج نقص، می‌گوید: «سه فساد است که اصلاح‌پذیر نیست: دشمنی اقرباء و حسد همسران و ابله‌ی پادشاهان».^۵ یعنی بحث آشکارا بر لایه‌ی اجتماعی و نظم نهادی متمرکز است و به عوامل مخدوش شدن مهر در ساحت سیاسی تاکید دارد. این عوامل در میان خویشاوندان (اقرباء) دشمنی است، در میان همکاران و افراد همکار (همسران) حسد است و جالب آن که نزد پادشاه، «ابله‌ی» است. یعنی همان غیاب خرد و حزم و شکیبایی‌ای که بحث‌اش در میان بود، که با نقادانه‌ترین و حتا قدری توهین‌آمیز نسبت به والاترین مقام سیاسی، ابراز شده است.

وجود اسنادی از این دست باعث می‌شود رویارویی با برخی از اظهار نظرهای روشنفکران معاصر شگفتی‌آفرین گردد. نمونه‌اش گفتار احسان نراقی است، در مصاحبه‌ای که یک سال پیش از انقلاب با اسماعیل خویی داشته و در آن مفهوم آزادی و دادگری را به شکلی صورتبندی می‌کند که با توجه به جایگاهش در مقام یک جامعه‌شناس، جای حیرت دارد. او می‌گوید «ما شرقیان و به خصوص ما مسلمانان ... تا هنگامی که امتیاز یا موقعیتی خاص را حق خود ندانیم در راه رسیدن به آن اقدامی نمی‌کنیم... فرد شرقی به حق در برابر باطل عقیده دارد و همین اعتقاد داشتن به حق است که آزادی فرد شرقی را از درون محدود می‌کند».^۶

چنین تصویری از تمایز حق و باطل از سویی نادرست است و از سوی دیگر چنان‌که با انبوهی از شواهد دیدیم، با مفهوم تاریخی آزادی در ایران زمین تضاد دارد. با مثال‌های تاریخی و آماری فراوان می‌توان نشان داد که تجاوز از چارچوب‌های هنجارین تفکیک کننده‌ی حق و باطل در ایران و شرق هم به اندازه‌ی غرب مرسوم و فراوان بوده است و دست کم در دوران قاجار نمونه‌هایی وخیم از کسانی را سراغ داریم که در مقام دولتمرد یا روحانی مدعی ترسیم خط میان

۱. مستوفی، ۱۳۶۲: ۷۶-۷۷.

۲. مستوفی، ۱۳۶۲: ۷۸.

۳. مهریشت، کرده ۲۹، بندهای ۱۱۵-۱۱۷.

۴. مستوفی، ۱۳۶۲: ۷۸.

۵. مستوفی، ۱۳۶۲: ۷۹.

۶. نراقی و خویی، ۱۳۵۶: ۱۷۲-۱۷۳.

این دو بوده و ستم‌های بزرگ و «اقدام»‌های نکوهیده‌ی فراوان کرده‌اند. از سوی دیگر اصولاً تمیز دادن حق و باطل، یا همان نیروی وجدان یا دثنا در ایران مانع و محدود کننده‌ی آزادی نیست، بلکه نیرویی درونی است که آزادی او از نهادهای بیرونی مدعی این تفکیک را در پی می‌آورد.

اظهار نظرهای گمراه کننده‌ای از این دست کم نیستند و هرچه آشنایی گوینده با فرهنگ و سنت تاریخی ایرانی شهری کم‌مایه‌تر باشد، بسامدی افزون‌تر پیدا می‌کند. در شرایطی که پافشاری بر ایده‌ای همگام با افزایش نادانی درباره‌اش تشدید شود، باید به درستی آن ایده شک کرد. تنها پس از فهم عمیق‌تر مفهوم داد و جایگاه مرکزی و بنیادین‌اش در صورتبندی سیاست ایرانی شهری، می‌توان به مقایسه‌ی آن با نظام‌های حقوقی موازی و مشابه در تمدن‌های دیگر دست بازید و از شباهت‌ها و تفاوت‌هایی که در این میان هست، پرسش کرد.

پرداختن به چنین مقایسه‌ای بحثی مفصل است و به رساله‌ای جداگانه نیاز دارد. اما برای تکمیل بحث جاری‌مان که بر مفهوم قانون و داد و عدالت در سیاست ایرانی شهری متمرکز است، می‌توانیم کلیدواژه‌ی دیگری را هم به این منظومه وارد کنیم، که از لبه‌ی تمدن ایرانی و نقطه‌ی تماس آن با فرهنگ یونانی برآمده است، و بنابراین شمه‌ای از مقایسه‌ی یاد شده را به دست می‌دهد.

مفهومی که در تماس سیاست ایرانی شهری با فرهنگ یونانی شکل گرفته و در دو قلمرو تمدن ایرانی و اروپایی سیر تحول و آگرایی را طی کرده، «ناموس» است. مفهومی مهم که در جامعه‌شناسی و علوم انسانی کمابیش نادیده انگاشته شده است. پیشگام طرح مسئله در این مورد کارل اشمیت است که در سال ۵۳۱۳ (۱۳۱۳ خ. / ۱۹۳۴ م.) در کتاب «سه نوع تفکر قضایی» به ناموس در مقام عامل ایجاد نظم و یکپارچگی اجتماعی اشاره کرد^۱ و شانزده سال بعدتر آن را بسط داد. شیوه‌ی نگاهش به موضوع با توجه به عنوان این کتاب فهمیدنی است: «ناموس زمین در حقوق بین‌الملل عدل عمومی اروپایی»^۲.

کمی بعد از او پیتر برگر همین مفهوم را همچون نقطه‌ی اتحاد سه فرایند برون‌ریزی، عینیت‌بخشی و درون‌ریزی تعریف کرد که شالوده‌ی رفتار اجتماعی آدمیان بود و باعث می‌شود جهانی اجتماعی موازی با جهان طبیعت شکل بگیرد که قواعد و نظم‌های نهادین و بدیهی انگاشته شده‌ی خود را دارد.^۳ او ناموس را کلید پیدایش هنجارهای اجتماعی قلمداد می‌کرد، که نیرویی بود برای ایجاد ثبات و امنیت در سپهر زندگی جمعی مردمان.^۴

در نهایت در سال ۵۳۶۱ (۱۳۶۱ خ. / ۱۹۸۲ م.) رابرت کاور در مقاله‌ی مهم «ناموس و روایت» بنیاد قواعد اجتماعی را با نظم‌های هنجارین یکی دانست و حوزه‌هایی مثل حقوق و فقه و مشابه این‌ها را که بیانی رسمی و صورتبندی‌ای زبانی پیدا می‌کنند، در تقابل با ناموس قرار داد که فراروایت فربه‌تر است و به شکلی پیشینی با تکیه بر بافتی اساطیری عرف و سامان زندگی جمعی را تعیین می‌کند.^۵

واژه‌ی ناموس این‌روزها دلالتی نوظهور پیدا کرده و معنایش همسان شده با «قوانین ستمگرانه‌ی پدرسالارانه» یا «سنت متحجر توجیه کننده‌ی نابرابری جنسی»، و این دلالت نوظهور چندان است که اغلب در حوالی کلمه‌ی ناموس در جمله دنبال کلمه‌ی همنشین‌اش -قتل- هم می‌گردیم. این دلالت تازه چندان فراگیر شده که اگر در دانشنامه‌ی ویکی‌پدیای انگلیسی این کلمه‌ی یونانی را جستجو کنیم، در همان صفحه‌ی اول ناموس را می‌بینیم که شکل «پارسی شده‌ی وام‌واژه‌ی نوموس» قلمداد شده که «هنجارهای پدرسالارانه‌ی جوامع مسلمان» را نشان می‌دهد.

با این حال کافی است چند دهه از هیاهوی امروزین فاصله بگیریم و به سیر تحول مفهوم ناموس بنگریم تا دریابیم که تعبیرهای یاد شده هم بسیار کلیشه‌ای و سیاست‌زده هستند، و هم اصولاً نادرست و سطحی‌نگرانه. پیوند خوردن کلمه‌ی ناموس با جنسیت و همنشین شدن آن‌ها با جنایت‌هایی که به خاطر حسد جنسی یا امور مشابه رخ می‌دهند، تعبیری نو و

1 Schmitt, 2004: 49-57.

2 Schmitt, 2003.

3 Berger, 1967: 25-24.

4 Berger, 1967: 22.

5 Cover, 1982.

تازه است که به دلایلی سیاسی نخست از طرف سنت‌گرایان حاکم بر ایران طی دهه‌های گذشته تبلیغ شده، و بعد در همان قالب همچون امری متحجر و ناپذیرفتنی و خردستیزانه مورد حمله قرار گرفته و بدنام گشته است. با این حال این کلمه پیش از آن که نظام سیاسی حاکم همچون ابزاری ایدئولوژیک از آن بهره‌برداری کند، و پیش از آن که با این کار ورشکستگی‌اش را به این کلمه تعمیم دهد، کاربردی دیرپا داشته و لازم است به این زمینه بنگریم.

ناموس وام‌واژه‌ای در زبان یونانی است، و شکل اصلی آن «نوموس» (νόμος) بوده است. این واژه از ریشه‌ی هند و اروپایی nem- مشتق شده که یعنی «حساب و کتاب کردن، اختصاص دادن، بخش کردن، گرفتن». کلماتی مثل «نماز» پارسی (ستودن، بزرگداشت) و «نمسیس» یونانی (انتقام) و «نمره» فرانسوی و پسوند -nomy/-nomie (ترتیب، نظم، قاعده) در زبان‌های فرنگی از این ریشه گرفته شده است.

کلمه‌ی ناموس در فضای تماس فرهنگ یونانی و ایرانی شکل گرفته و تبارنامه‌ی جالب توجهی دارد که اغلب هنگام بحث در این زمینه نادیده انگاشته می‌شود. کلمه‌ی ناموس در یونانی باستان از قرن ۲۷-۲۸ (ق ۶-۷ پ.م) بر صحنه ظاهر می‌شود، و این همزمان است با دوران مادها و عصر ظهور دولت هخامنشی، و دقیقاً همان مقطعی که نفوذ چشمگیر فرهنگ ایرانی در سپهر یونانی نمایان می‌شود. این نکته از منابع باستانی صریح و آشکار بر می‌آید، اگرچه در دوران مدرن به شکلی ایدئولوژیک و غیرعلمی واژگونه‌اش پیش‌فرض قرار گرفته است.

نخستین اشاره‌ها به کلمه‌ی ناموس در دو حوزه‌ی متفاوت دیده می‌شود که هر دو به عناصری وام‌گیری شده از ایران زمین اشاره می‌کند. نخست در قرن بیست و هفتم تاریخی (ق ۷ پ.م) همزمان با ظهور نخستین نشانه‌های موسیقی کهن یونانی، این کلمه را در معنای «موزیک و آهنگ» می‌بینیم. در حدود سال ۲۷۳۰ (۶۵۰ پ.م) تریپاندر اسپارتی تنبور-سیتار ایرانی را وام گرفت و در فرهنگ یونانی معرفی کرد، و آن را با وام‌واژه‌ی کیشارا (κίθάρρα) نامید. هرچند این ساز اولیه در بسیاری موارد جعبه‌ی تشدید نداشت و به چنگ بیشتر شبیه بود. سازهایی از این دست بیش از دو هزار سال قبل از یونان در اسناد ایرانی نمایان می‌شوند. در این بافت کلمه‌ی نوموس برای اشاره به قاعده و آهنگ و نظم حاکم بر موسیقی به کار گرفته می‌شد و به زودی به نغمه‌های نی و فلوت هم تعمیم پیدا کرد.

دومین کاربرد این کلمه، از ابتدای عصر هخامنشی آغاز می‌شود و به شکلی صریح‌تر زیر نفوذ فرهنگ پارسی قرار دارد. به ویژه از ابتدای قرن بیست و نهم (ق ۵ پ.م) و همزمان با فتح شبه جزیره‌ی یونان به دست سپاهیان خشایارشا، خدایانی نوظهور در اساطیر یونانی نمایان شدند که خانواده‌شان نوموس خوانده می‌شد. این‌ها نماینده‌ی نظم و قانون اجتماعی بودند و همچون نوعی روح محافظ (به یونانی: دایمونیا δαίμονια) تصویر می‌شدند که با افراد سخن می‌گفتند و ایشان را به رعایت قانون سفارش می‌کردند. سقراط وقتی در محاکمه‌اش ادعا کرد که آموزه‌هایش را یک دایمون به او الهام می‌کند، و براساس آن قانون پولیس بهتر می‌شود، به همین مفهوم اشاره می‌کرد، و شاگردش افلاطون بر همین اساس نام کتاب مهم خود را «نوموی» (νόμοι، به لاتین De Legibus) گذاشت، که یعنی «قوانین»، یا به بیان دقیق‌تر، «تاموس‌ها».

مفهوم نوموس یونانی به این ترتیب در میانه‌ی قرن پنجم پ.م در آتن رواج یافت و معنای مشهور خود یعنی «قانون» را به دست آورد. هرچند همچنان تا قرن‌ها بعد با عناصر اساطیری درآمیخته بود. این مفهوم آشکارا وامی بود از دو مفهوم «دادگری» (به اوستایی و پارسی باستان: داته) و «قانون طبیعی» (در اوستایی اشا و در پارسی باستان آرتَه) که کاربردشان در این مقطع تاریخی هشتصد سال قدمت داشت. نوموس در ابتدای کار آمیخته‌ای از هر دو مفهوم اشه و داته بود و به طور کلی «قانون خوب حاکم بر قبیله و شهر و جهان» معنی می‌داد. اما کم کم تا دوران ساسانی جنبه‌ای دقیق‌تر به خود گرفت و همچون برابری برای داد کاربرد یافت. یعنی به نظم و قانون حاکم بر جوامع انسانی دلالت کرد. با این گوشزد که در بافتی یونانی این مفهوم را پیکربندی می‌کرد.

جامعه‌ی یونانی ساختار و کارکردی متفاوت با جامعه‌ی ایرانی داشت و به جای شهرهای گشوده و بزرگ بازرگان، و طبقه‌ی کشاورزان آزاد که در ضمن جنگاور هم بودند، بر شهرهای بسته‌ی قبیله‌ای (پولیس) تکیه می‌کرد که در آن یک طبقه‌ی جنگاور برده‌دار (مرد عشیره، دِموس) بر یک طبقه‌ی بزرگ از بردگان کشاورزان فرمان می‌راندند. نظم حاکم بر این

پولیس بود که نوموس خوانده می‌شد، و در تعبیرهایی ارسطویی مثل «تدبیر منزل» (اویگوتوموس: οἰκονομῶς) بازتاب پیدا می‌کرد.

نوموس در بافت یونانی‌اش به نظم‌های اجتماعی برآمده از عرف و هنجارهای نهادی تاکید می‌کرد، تنها مردان بالغ عضو عشیره را شامل می‌شد و زنان، کودکان و بردگان را خارج از دایره‌ی شمول خود قرار می‌داد. این مفهوم با تعبیر ایرانی دادگری متفاوت بود، چون دومی بی‌تمایز همه‌ی انسان‌ها و همه‌ی جوامع را پوشش می‌داد. مفهوم دادگری در ضمن بر خردمندانه و عقلانی بودن قوانین تاکید داشت، و نه هنجارین یا نهادی بودن‌شان. به همین خاطر دادگری جنبه‌ای شخصی و فردی پیدا می‌کرد و در «من»ها تبلور می‌یافت، در مقابل آن نوموس دلالتی شخصی نداشت و تنها در نهادها (از خانوار گرفته تا پولیس/ قبیله) تجلی پیدا می‌کرد.

برای برسنجیدن تفاوت میان این دو نظام اجتماعی، باید به تمایز دلالت‌های داد و نوموس توجه کرد و در این مورد داده‌هایی فراوان در دست داریم. شمول مفهوم داد و در ضمن آزادیگی کشاورزان ایرانی را از داستانی می‌توان دریافت که طبری در تاریخ بزرگش آورده است. این روایت به هرمز پسر انوشیروان دادگر مربوط می‌شود که با اشراف دشمنی داشت و در مقابل، طبقات فرودست و دهقانان را سخت گرامی می‌داشت. از جمله ممنوع کرده بود که سپاهیان هنگام رفتن به سفر جنگی از میان کشتزارهای روستاییان گذر کنند.

قوانینی که برای جلوگیری از ستم به کشاورزان در دوران او وجود داشت به قدری سختگیرانه بود که نوبتی اسب فرزند مهرش خسرو در کشتزاری چرید و بخشی از محصول را تباه کرد و به امر هرمز گوش و دم اسب را بریدند و خسرو ناچار شد غرامتی کلان به صاحب کشتزار بپردازد.^۱ در نوبتی دیگر چابک‌سواری از درباریان در تاکستانی خوشه‌ای غوره چید و به غلامش داد تا آن را در خانه در آبگوشت بریزد، اما صاحب تاکستان سر رسید و او را دستگیر کرد و شهسوار کمر بند زرین‌اش را به بهای غوره به تاک‌بان داد.^۲ این‌ها همه نشان می‌دهد که قوانین عمومی تا چه پایه نهادینه و فراگیر بوده و مالکیت خصوصی کشاورزان و مردم طبقات پایین تا چه اندازه محترم شمرده می‌شده است.

مالکیت بر زمین هم به همین ترتیب در جامعه‌ی ایرانی سخت محترم شمرده می‌شده است. نمونه‌ی باستانی آن ناتوانی انوشیروان دادگر در تصاحب کلبه‌ی پیرزنی است که در همسایگی کاخ نوسازش منزل داشت، و نمونه‌ی جدیدش در عصر قاجار نامشروع شمرده شدن غصب زمین‌های بهارستان به دست ناصرالدین‌شاه است که هم از سوی سپهسالار، که مالک اصلی‌اش بود، و هم معاصران دیگر بر نامشروع بودن و موقتی بودن‌اش تأکید شده است.

با مرور همین نموده‌ها از مفهوم داد می‌توان به تفاوت آن با معنای اصلی نوموس پی برد. بدفهمی درباره‌ی معنای نوموس یونانی تا حدودی از این‌جا برخاسته که طی دو قرن گذشته اندیشمندان اروپایی ایده‌ی برابری انسان‌ها و مفهوم مدرن عدالت را به یونان باستان بازگردانده‌اند. براساس این پیش‌داشت چنین فرض شده که در اندیشه‌ی یونانی تفاوت مردمان در نظر گرفته می‌شود، اما ناموس اجتماعی یا قانون همچون نیرویی برابری‌آفرین عمل می‌کند و از این‌رو براساس نوموس همه در برابر قانون مساوی و هم‌شان هستند.^۳ اما این تعبیر نادرست است. اگر مرجع‌مان نظم اجتماعی و متون یونان باستان باشد، نشانی از این مفهوم قانون‌مدار برابری در آنجا نمی‌توان یافت و این تحریف و جعلی است که در نظریه‌های مدرن ابداع شده تا تبارنامه‌ای کهن برای سیاست مدرن اروپایی دست و پا کنند. نخست آن که سیاست کهن یونانی، مبتنی بر پولیس یا دولت‌شهر است، و این قلمروی سیاسی است که همواره در اثر اتحاد چند طایفه و قبیله با هم شکل گرفته است. یعنی دموس که به اشتباه همچون مفردی برای «مردم» یا «شهروند» تفسیر شده، معنای شفاف و کاملاً روشنی در یونانی باستان دارد و آن «مرد عشیره» است. کسانی در دولت‌شهر حق سیاسی دارند که مرد عشیره باشند. یعنی هم نرینه باشند و هم بالغ و هم عضوی از یکی از طایفه‌های برسانده‌ی دولت‌شهر.

۱ طبری، ۱۳۶۲، ج. ۲: ۷۲۴.

۲ طبری، ۱۳۶۲، ج. ۲: ۷۲۴-۷۲۵.

۳ عنایت، ۱۳۷۲: ۲۲۲.

بقیه‌ی ساکنان پولیس که از نظر عددی بدنه‌ی جامعه را در بر می‌گیرند، یا برده هستند و یا غریبه‌های کوچیده به شهر (مِتیک) و یا زن و یا کودک. همه‌ی این‌ها فاقد هر نوع حقوقی هستند. یعنی در یونان باستان برخلاف میانرودان و قانون‌نامه‌های بابلی و آشوری چنین نبوده که مردم در برابر قانون حقوقی متمایز داشته باشند. داستان چنین بوده که اصولاً هیچکس حقی نداشته، مگر آن که مرد عشیره باشد. به این ترتیب مفهوم برابری در برابر قانون تعریف نمی‌شده. چون اصولاً قانون نوشته شده‌ی مرجعی در دولت‌شهرهای یونانی وجود نداشته و در آن مواردی هم که ایجاد شده، یا مثل قوانین دراکو بیش از حد خشن و بدنام و غیرعملیاتی بوده و یا مثل قوانین آتنی دوران پریکلس وامگیری‌ای مستقیم از فرهنگ ایرانی محسوب می‌شده و زیر فشار سیاسی ایرانیان به کرسی می‌نشسته است.

بنابراین مفهوم برابری در یونان باستان این عناصر مفهومی مشهور را ندارد. قانون در آن محوریت ندارد، شأن در آن مطرح نیست و سلسله‌مراتبی نظام‌یافته و قاعده‌مند در آن نمی‌بینیم. زنان و بردگان و کودکان هیچ نوع حقی در هیچ زمینه‌ای ندارند و مردان عشیره که نیروی جنگی دولت‌شهر هستند، در شرایط آشوب اجتماعی و غیاب نهادهای سنتی سازمان دهنده‌ی عشیره، موقعیتی یکسان پیدا می‌کنند و بنابراین با رای گرفتن تصمیم می‌گیرند به جنگ کی بروند و با کی صلح کنند. برابری در یونان باستان چنین زمینه و بافت اجتماعی‌ای دارد و به کلی از عناصر حقوقی و فلسفی‌ای که بعدها به آن نسبت داده شده عاری است.

مفهوم نوموس یونانی هم بر همین مبنا با قانون وضع شده و اندیشیده‌ی عقل‌مداری که توسط هم‌اندیشی به کرسی بنشینند، بیگانه بوده است. این کلمه در یونانی باستان تقریباً همان معنایی را حمل می‌کند که وام‌واژه‌ی ایرانی‌اش - ناموس - همچنان آن را داراست. یعنی قانونی طبیعی را بیان می‌کند که بر نظم اجتماعی و ارزش‌های آن حاکم است و باید مراعات شود. این تا حدودی به معنای اشا در منابع اوستایی و زرتشتی نزدیک است، هرچند یونانیان تاکید زرتشتیان بر عقلانی بودن‌اش و فهمیدنی بودن‌اش توسط انسان را نداشته‌اند.

این به کلی با مفهوم داد یا قانون (داتّه در اوستا) متفاوت است که قانونی انسان‌مدارانه است که براساس فهم عقلانی اشا وضع می‌شود و به خاطر سازگاری با آن منصفانه و عادلانه است. این قانون اما برابری مصنوعی مردمان را پیش‌فرض نمی‌گیرد و بر تمایزهای درونی مردمان آگاه است. با این حال برخورداری همگان از حقوق پایه‌ی یکسان را می‌پذیرد، چرا که اصولاً مفهومی به نام «من» و «انسان» را قبول کرده و در محور خود جای داده است، بی آن که همه را متقارن و همسان بینگارد. بر این اساس است که خواجه نصیرالدین توسی در «اخلاق ناصری» این تعبیر از نابرابری مشروع را چنین بیان می‌کند که «لو تساوی الناس لهلکوا جمیعاً»، یعنی اگر مردم برابر بودند، همه با هم نابود می‌شدند.^۱

مفهوم قانون و شرح در سنت اسلامی هم در ادامه‌ی همین چارچوب ایرانی تحول یافته و به همین خاطر است که در زمانه‌ی ما رهبری سیاسی مثل راشد الغنوشی که بی‌شک اسلام‌گراست، به این راحتی می‌تواند مفهوم شریعت را با قانون مدنی هم‌تا بگیرد و آن را از قید و بندهای متافیزیکی و مطلق‌انگاری‌های متعصبانه‌ی مذهبی‌اش جدا کند.^۲ او حتا تا جایی پیش می‌رود که به پیروی از علی عبدالرزاق مصری که یک قرن پیش به خاطر رساله‌اش به نام «اسلام و مبانی حکومت» از استادی‌الزهر خلع شد، می‌گوید که نقش‌های حکومتی (سلطان) و دینی (نبی) نزد پیامبر اسلام هم متمایز و ناسازگار بوده است و حتا حکومت وی را نیز مدنی و غیردین‌سالارانه می‌داند.^۳

سیر تحول مفهوم ناموس در اروپا اما چنین نبود و گسستی نمایان در میانه‌اش دیده می‌شود. در عصر مسیحی، تحول مهمی که در سپهر فرهنگ یونانی رخ داد، عمومی شدن مفهوم قانون بود. یعنی بی‌آن که نظام اقتصادی مبتنی بر برده‌داری در روم منسوخ شود، قانون الهی شمولی عام پیدا کرد و همه‌ی مسیحیان (هم ارباب و هم برده) را در بر گرفت. در نتیجه مفهومی تازه اهمیت پیدا کرد، و آن قانون (به یونانی *κانون* و به لاتین: Canon) بود. «قانون» مسیحی نشانگر

۱ طوسی، ۱۳۶۹: فصل ۱، مقاله ۳، بند ۱۲.

۲ غنوشی، ۱۳۸۱: ۲۲۴-۲۲۵.

۳ غنوشی، ۱۳۸۱: ۲۲۴-۲۲۶.

قواعد هنجارین و نهادی حاکم بر جامعه بود، و نوموس در تقابل با آن بیش از پیش به نظم طبیعی و قواعد حاکم بر کلیت جهان اشاره می‌کرد. تمایزی که تا حدودی با تفاوت دانه و اشه شباهت داشت، اما همچنان در بافتی یونانی-رومی تعریف می‌شد و نهادگرا بود و بی‌توجه به مرکزیت من‌های خودمختارِ خردورز.

در دو قرن آغازین عصر اسلامی، ظهور دین نو و رواج زبان عربی و نهضت ترجمه‌ای که در ابتدای عصر عباسی آغاز شد، به بازآرایی عمیق این مفاهیم و ایده‌ها در بافت ایرانی‌اش انجامید. در نتیجه دوقطبی کهن اشه/دانه زرتشتی با دو جفت معنایی دیگر هم‌نشین شد. یکی ناموس/قانون که از فرهنگ یونانی-رومی مسیحی و امگیری شده بود، و دیگری حقیقت/حق عربی-سریانی که از دل مسیحیت سریانی و اسلام برآمده بود.

تقابل اصلی در این میان همچنان میان دوقطبی ایرانی-یونانی دیده می‌شد. اشه/دانه که شالوده‌ی سیاست ایرانی شهری را بر می‌ساخت، بر خردورزی شخصی من‌های خودمختار و اراده‌ی آزادشان تاکید می‌کرد. در مقابل ناموس/قانون به شکلی غیرشخصی از قاعده‌مندی طبیعت و جامعه اشاره می‌کرد که مستقل از تصمیم و اراده‌ی من‌ها، بر مبنای مشیته الهی تنظیم می‌شد و لزوماً هم عقلانی یا خردمندانه نبود. یعنی اولی بر سطح روانشناختی و شخص و دومی بر سطح جامعه‌شناختی و نهاد متکی بود. این دو مفهوم در دوران اسلامی مفاهیم راستی-دادگری را در برابر ناموس-قانون پدید آوردند، که اولی در گرایش اراده‌گرای فرهنگ ایرانی (اسماعیلیه، معتزله، شیعه، مذهب حنفی، عرفان خراسانی) تبلور یافت، و دومی در گرایش جبرگرای متمایل به مسیحیت (ماتریدی، اشعری، مذهب حنبلی و مالکی و تا حدودی شافعی، تصوف بصری) نمایان می‌شد. این‌ها پیکربندی‌های سیاسی و اجتماعی متفاوتی را هم رقم می‌زدند. دولت صفوی و مقدماتش در جریان سربداران به گرایش اول تعلق داشتند و دولت غزنوی و سلجوقی نماینده‌ی جریان دوم بودند.

در این میان یک صورتبندی کلامی و فلسفی در دل بافت اسلامی هم داشتیم که این دو مفهوم صریح و شفاف کهن را در قالب حقیقت و حق صورتبندی می‌کرد. این کلمات بسته به بافتی که به کار گرفته می‌شدند، ممکن بود رنگ و بوی اراده‌گرای زرتشتی-اسماعیلی-شیعی داشته باشند، یا در قالبی مسیحی-سنی طنینی جبرگرا پیدا کنند. این دو قطبی اخیر به ویژه در متون عرفانی و شعر پارسی محبوبیت پیدا کرد، چون با ابهامی شاعرانه فاصله‌ی میان مفاهیم فلسفی-حقوقی پیشین را پر می‌کرد. یعنی به اندازه‌ی راستی-دادگری و ناموس-قانون دقیق و صریح و شفاف و برنده نبودند و به کار رواداری مرسوم میان عرفا می‌آمدند.

کلمه‌ی ناموس بر این مبنا در دو هزار و پانصد سال پیشینه دارد که حدود دو هزار سالش در فرهنگ ایرانی موازی با اروپا طی شده است. در سراسر این مدت ناموس معنایی به کلی متفاوت با آن چیزی را می‌رسانده که امروز در گفتارهای عوامانه زیاد تکرار می‌شود. یعنی ناموس شکلی از پیکربندی مفهوم قانون طبیعی بوده که در بافتی فلسفی و دینی انجام می‌گرفته و ارتباطی با «قتل‌های دارای انگیزه‌ی حسد جنسی» یا «خشونت با قصدِ آبروداری» نداشته است. این واژه البته طی یکی دو قرن گذشته برای اشاره به احترام به نهاد خانواده و به ویژه محرمات جنسی کاربردی داشته است، اما این تعمیم مفهومی در همان حدی بوده که مثلاً در تعمیم مفهوم حق به دستمزد یا حساب و کتاب‌های مالی بازرگانان می‌بینیم.

معنای ناموس و پیچیدگی‌هایی که در جریان عبور از مرز ادیان و فرهنگ‌های مختلف در خود متراکم کرده، نمونه‌ای از موضوع‌های پژوهیدنی در این بستر را به دست می‌دهد. در بافت ایرانی خود مفهوم مهر/عشق گاه با ناموس پیوند خورده، چنان‌که حافظ در نقد زاهدان ریاکار می‌گوید که

«ناموس عشق و رونق عشاق می‌برند / عیب جوان و سرزنش پیر می‌کنند»^۱

و

«کوس ناموس تو کنگره‌ی عرش زنیم / علم عشق تو بر بام سماوات زنیم»^۲

۱ حافظ شیرازی، ۱۳۷۱: غزل ۲۰۰.

۲ حافظ شیرازی، ۱۳۷۱: غزل ۳۷۳.

یعنی آن را آشکارا در پیوند با آیین مهر به کار می‌گیرد. در مقابل مولانا همین کلمه را در پیوند با عقلانیت خشک و زهد مسیحی‌وار به کار می‌گیرد و می‌گوید

«رها کن صدر و ناموس و تکبر میان جان بجو صدر معلا»^۱

و

«ناقوس تن شکستی، ناموس عقل بشکن مگذار کآن مزور پیدا کند نشان‌ها»^۲

و جالب است که کنایه‌ای به نگرش جبرگرایان هم با آن می‌زند و می‌گوید:

«چو بی‌واسطه جبار بپرورد جهان را چه ناقوس چه ناموس چه اهلا و چه سهلا»^۳

از مقایسه کاربرد ناموس در اشعار همین دو غول ادب پارسی که تنها یک قرن با هم فاصله دارند، به روشنی پیچیدگی‌های این مفهوم نمایان می‌شود.

تداوم مفهوم نوموس یونانی در اروپا همان است که نظام حقوقی قرون میانه را برساخته و شالوده‌ی حقوق مدرن را تشکیل می‌دهد. این نوموس اما با ناموس ایرانی متفاوت است و به پیامدهایی دیگرگون می‌انجامد که لزوماً با دادگری سازگار نیست. یک نمود غیاب مفهوم دادگری را می‌توان در منطق حاکم بر روندهای قضایی مدرن مشاهده کرد.

میشل فوکو در تبارشناسی‌اش از پیدایش مفهوم مسئولیت جزائی مدرن، اشاره کرده که در دستگاه قضایی فرانسه برای نخستین بار در سال ۵۲۱۲ (۱۲۱۲ خ/ ۱۸۳۲ م.) بود که دیوانگی به عنوان علت مخفیه‌ی جرم معتبر شمرده شده. بر این مبنا هرچه اختلال روانی مجرم بیشتر بود، کیفرش سبک‌تر می‌شد و به همین خاطر نظر روانپزشکان در روند محاکمه جایگاهی به دست آورد.^۴ بعدتر در سال ۵۱۸۹ (۱۸۱۰ م.) بند ۶۴ قانون کیفری فرانسه تصویب شد که بر مبنای آن جرم در شرایط اثبات جنون منتفی می‌شد و کیفری به بار نمی‌آورد.^۵

این پدیده را اغلب نمادی از متمدنانه شدن کیفرهای رسمی و پیشرفته بودن علم حقوق دانسته‌اند. غافل از آن که کل این فرایند نشانگر نهادگرایی بنیادین دستگاه قضایی است و انکار مسئولیت شخصی بر کردار. اتصال روانپزشکان به روند دادرسی رخدادی تک افتاده و مجزا نبوده، بلکه بخشی کوچک از روندی گسترده و پیچیده بوده که می‌توان آن را دموکراتیک شدن حکم کیفری دانست. این روند از سوی با واگذاری داوری به مردم عادی پیوند می‌خورد و پیدایش هیأت منصفه‌ی مدرن را رقم می‌زند، و از سوی دیگر با تخصصی شدن و علمی شدن شواهد جرم مصادف بود و پای کالبدشناسان، پزشکان قانونی، روانپزشکان و متخصصان دیگر را به صحن دادگاه باز می‌کرد. این روند البته دادرسی را هم عقلانی و علمی می‌ساخت، و هم صدای مردم و افکار عمومی را در تعیین کیفر مداخله می‌داد. هر دو این روندها مترقی و نیکوست. اما در کنار این دو، سرمشق نظری مهم و کلیدی‌ای در نظام حقوقی مدرن درتئیده شد و آن هم این پیش‌فرض بود که هدف از کیفر، بازیافت فرد محرم است. یعنی برقراری عدالت و دادستانی که پیشاپیش در بافت مسیحی‌اش به خرافات و عقاید لاهوتی آلوده شده بود، وقتی مورد بازنگری و بازسازی قرار گرفت، به جای آن که خود مفهوم دادگری را آماج سازد، سودی دنیوی را جایگزین سودی اخروی کرد که در عصر پیشامدرن اروپاییان به سودای آن مجرمان را کیفر می‌دادند. به این ترتیب موضوع دستگاه قضایی که در دوران قرون وسطا مبارزه با شیطان و دفاع از ملکوت عیسی مسیح بود، به دفاع از ملک و کلیت جامعه دگردیسی یافت. هدف از ابتدا آن نبود و بعدتر هم چنین نشد که «من»‌ای مسئول که

۱ مولانای بلخی، ۱۳۴۵: ۸۸ (غزل ۱۰۳).

۲ مولانای بلخی، ۱۳۴۵: ۱۱۹ (غزل ۱۹۲).

۳ مولانای بلخی، ۱۳۴۵: ۸۳ (غزل ۹۲).

۴ فوکو، ۱۳۸۹: ۵۲.

۵ فوکو، ۱۳۸۹: ۵۰-۵۲.

کرداری عمد انجام داده و قلبم را کاسته، کیفر ببیند و به این ترتیب دادستانی انجام شود. هدف پیشتر آن بود که شیطان رخنه کرده در کالبد مجرم شکست بخورد و روح او با رنج و عذاب تطهیر شود، و بعدتر هدف آن شد که مجرمی که پیشاپیش بیمار و دیوانه پنداشته می‌شد، درمان شود و به نقش سودمندش در جامعه بازگردد.

در این بافت مفهوم جرم به عینیت بیرونی قلبم‌ای که کاسته شده ارجاع نمی‌داد، بلکه به شیوه‌ی تفسیر این رفتار نزد آسیب‌شناسان و پزشکان وابسته می‌شد. نتیجه‌اش آن شد که پیوند ساده و سراسر میان اراده‌ی آزاد و رفتار عینی که جز در شرایطی حدی (بیماری شدید عصبی یا مستی شدید) مخدوش نمی‌شود، به امری گفتمانی بدل شد که صدور حکم‌های عجیب و غریبی مانند نمونه‌های دهه‌های گذشته را نتیجه داده است.^۱

همین روند است که دستگاه دادگستری را به صنعتی مدرن و سودآور تبدیل می‌کند که به جای گستردن داد، به ماشینی برای تولید سود بدل شود. دستگاه جزائی آمریکا در آستانه‌ی سال ۵۴۰۰ (۱۳۹۹/۲۰۲۰م.) ۲/۳ میلیون نفر را در زندان نگهداری می‌کند. این سیستم عظیم انقیاد به تنهایی صنعتی سودآور و گسترده است که در آمریکا ۱۸۳۳ زندان ایالتی، ۱۱۰ زندان فدرال، ۱۷۷۲ ندامتگاه جوانان، ۳۱۴۳ زندان محلی، ۲۱۸ بازداشتگاه مهاجران غیرقانونی، ۸۰ زندان ویژه‌ی سرخپوستان و تعدادی نامعلوم از بازداشتگاه‌های امنیتی و زندان‌های ویژه‌ی نیروهای نظامی و انتظامی را شامل می‌شود.^۲

در این ماشین‌های اجتماعی نشانی از بزرگداشت دادگری نمایان نیست. چون دادگری در معنای ایرانی‌اش بر بازگرداندن تعادل به طبیعت تاکید دارد و بر قانون طبیعی و جبران قلبم کاسته شده از مردم پافشاری می‌کند، که آزادی رکن آن است. چنین معنایی از دادگری به خاطر پیوندش با مفهوم انتقام در دوران مدرن طرد شده و وحشیانه قلمداد شده است. اما همین تعبیر از داد به طور شهودی در همگان هست و همه‌ی فرهنگ‌ها در قالب روایت‌های حماسی و اساطیر تمجیدش می‌کنند. کافی‌ست به سینمای هالیوود و بالیوود و رمان‌های مدرن و اپراها بنگریم تا دریابیم که در بطن مدرنیته هم انتقامجویی ستوده شده و اخلاق دادگرانه با دادستانی از ستمگر پیوند خورده است، و این‌ها ارتباطی به سود و زیان فرد برای جامعه ندارد. بلکه به مسئولیت شخصی «من» بر کردارش متکی است، و بر کاسته شدن از قلبم من‌های ستم‌دیده تاکید می‌کند.

۱ برای مرور برخی از این حکم‌ها بنگرید به کتاب «کشتن مرگ‌ارزان» (وکیلی، ۱۳۹۵-ت)

گفتار سوم: انسان کامل

پس از روشن شدن شیوهی چفت و بست شدن نهادها و مدارهای قدرت‌شان به هم (مهر) و راهبرد پایدار ساختن این ساختار (داد)، به این پرسش می‌رسیم که گرانیگاه سازماندهی نهادهای سیاسی در کدام نقطه جای دارد. یعنی بالاترین تراکم قدرت، و مهمترین مرجع تعیین‌کننده‌ی رفتار سیستم سیاسی کدام است؟ پاسخ‌های گوناگونی که به این پرسش داده شده، طیفی بسیار گسترده از مضمون‌ها را در بر می‌گیرد. از سویی سنت جبرانگاران‌هی مسیحی-اسلامی را داریم که خداوند را در این زمینه تعیین‌کننده می‌پندارد، و همچنین نسخه‌ی عرفی شده‌اش در عصر روشنگری که چیزی مثل تحقق عقل مطلق، یا پیشرفت بشری، یا روح تاریخ را مبنا فرض می‌کرد. از سوی دیگر رویکردهای مدرنی مثل مارکسیسم و طبقاتش، لیبرالیسم و احزابش و فاشیسم و نژادهايش را داریم که نوعی نهاد را مبنا می‌گیرند، و نسخه‌های سنتی‌ای هم داشته‌اند که ملیتی یا قومیتی یا جغرافیایی را محور قلمداد می‌کرده‌اند. در این میان نظریه‌هایی که انسان، یعنی «من» را رکن اصلی بدانند، تنها در تمدن ایرانی مرکزیت داشته‌اند. این ایده در تمدن چینی غایب بوده و در تمدن اروپایی تنها در فاصله‌ی دوران نوزایی تا پایان عصر رمانتیسم قاره‌ای در قالب تاریخ‌نگاری سزاری^۱ اعتباری زودگذر داشته است، که آن هم با لغزش‌های جدی روش‌شناسانه همراه بوده است.

اما در سرمشق سیاست ایران‌شهری همه‌ی مفاهیم پایه در نهایت به «من» مربوط بوده و نهاد پس از این ارجاع و در پیوند با من‌ها اعتبار پیدا می‌کرده است. داد (قانون اجتماعی) که بازتابی سیاسی و جامعه‌شناختی از اشا (قانون طبیعی) محسوب می‌شده، در سیاست کهن ایرانی امری داده شده و مقدر نبوده و جبری تاریخی یا الهی بر آن حاکم نبوده است. یعنی اندیشه‌ی خردگرایانه‌ی زرتشتی که در ضمن به اراده‌ی آزاد انسانی بهای فراوان می‌داده، مانع می‌شده که تصویری جبرانگار و تقدیرگرا از نظم اجتماعی در ایران زمین شکل بگیرد. بر همین مبنا بوده که من‌ها بنیانگذار و نگهدارنده‌ی داد قلمداد می‌شده‌اند و از این‌رو نظم اجتماعی دادگرانه به رهبر و سازمان دهنده‌ی انسانی نیاز داشته که آن را بپاید و استوار نگه دارد.

استیلای اراده‌گرایی در سرمشق سیاست ایران‌شهری چندان بوده که نویسنده‌ای مثل ابوالفضل بیهقی که مسلمان سنی است و قاعدتا باید مشیت الهی را بر اراده‌ی انسانی غالب بداند، وقتی می‌خواهد حریفان نظری‌اش را بکوبد، تسلطشان بر اخترشناسی و آیین‌های مغانه را به جبرگرایی تعمیم می‌دهد و به ناروا نگرش تقدیرگرایانه را به ایشان منسوب می‌کند. بیهقی در شرح مفهوم قدرت (قوت) می‌گوید «بدان که خدای تعالی قوتی به پیغمبران صلوات الله علیهم اجمعین داده است و قوت دیگر به پادشاهان، و بر خلق روی زمین واجب کرده که بدان دو قوت بپاید گروید و بدان راه راست ایزدی بدانست. و هرکس که آن را از فلک و کواکب و بروج بداند آفریدگار را از میانه بردارد و معتزلی و زندیقی و دهری باشد و جای او دوزخ بود»^۲.

او البته در این جا به نادرستی معتزلی (که اراده‌گراست) و زندیک (که مزدکی‌ست و اراده‌گرای افراطی) را با دهری (که جبرگراست) جمع بسته است. دهری‌ها همان پیروان آرای زروانی قدیمی بوده‌اند که گردش اختران را بر روندهای طبیعی مسلط می‌شمردند و بر این مبنا به نوعی تعیین مکانیستی فلک تحت قمر با مدارها و قران‌های اجرام سماوی باور داشتند.

نگرشی که مشابهش را بعدتر اروپاییان از آرای نیوتون استنتاج کردند. اما معتزله و زندیکان چنین نظری نداشتند و اراده‌ی انسانی و داوری من‌ها را مبنای تعیین کردار و تعریف اخلاق می‌دانستند و بر این مبنا دادگری را امری یکسره انسانی قلمداد می‌کردند که هم توسط آدمیان شناسایی و ارزیابی می‌شد و هم اجرا می‌گشت و تحقق می‌یافت.

آنچه بیهقی ناگزیر در متن خود آورده و بدان تن در داده، این رکنِ سرمشق ایران‌شهری است که انسان دادگر نه بر مبنای حق الهی سلطنت و نه با تکیه بر تقدیری آسمانی، که براساس توانمندی و انتخاب‌های خود از دیگران ممتاز می‌شده و از آن جا که اراده‌ی آزادش محور دادگری بوده، همواره در لبه‌ی لغزش و خطا قرار داشته است. این تصویر انسان مدارانه از مفهوم مشروعیت سیاسی به دستاوردهای دادگرانه بند است و همواره در معرض خطا و بیدادی مشروعیت‌زدا قرار دارد. همین عاملی بنیادین است که تاریخ سیاسی ایران زمین را رقم زده و ظهور دولتمردان و بنیانگذاران نامداری را ممکن ساخته که از پایین‌ترین طبقات بر می‌خاسته‌اند و تنها به خاطر دادگری و توانایی‌شان برای سازماندهی اجتماعی به بالاترین موقعیت‌ها دست می‌یافته‌اند.

فرایی برای شرح شأن فرمانروای مدینه‌ی فاضله تعبیر «رئیس علی‌الاطلاق» را به کار می‌برد و می‌گوید او «چنان کسی است که به طور مطلق نیازمند به رئیس دیگر نیست و بدان پایه‌ای باشد که همه‌ی علوم و مهارت بالفعل او را حاصل شده باشد و نفس وی به عقل فعال می‌پیوندد»^۱ یعنی کمال در شاهی که بر آرمانشهر حکومت می‌کند، نه از جایگاه سیاسی و سازمان دولتی زیر فرمانش، که از خود او برمی‌خیزد و پیوند میان نفس (خود/ هویت شخصی) وی با عقل فعال (جلوه‌ی مینوی خرد) است که اهمیت دارد و استقلال وی از هر کانون سیاسی (رئیس) دیگری را تضمین می‌کند.

خواجه نصیرالدین توسی در «اخلاق ناصری» در همین چارچوب لایه‌بندی اقتدار سیاسی را شرح می‌دهد و می‌گوید: «ارکان مدینه‌ی فاضله پنج صنف باشند: اول جماعتی که به تدبیر مدینه موسوم باشند و ایشان اهل فضایل و حکمای کامل باشند که به قوت تعقل و آرای صائبه در امور عظام از ابنای نوع ممتاز باشند و معرفت حقایق موجودات صناعات ایشان بود و ایشان را فاضل خوانند. و ریاست عظمی را در این مدینه چهار حال بود: اول آن که ملک علی‌الاطلاق در میان ایشان حاضر بود و علامت او استجماع چهار چیز بود: اول حکمت که غایت همه‌ی غایات است، و دوم تعقل تام که مؤدی بود به غایت، و سیم جودت اقناع و تخیل که از شرایط تکمیل بود و چهارم قوت جهاد که از شرایط دفع و ذب باشد و ریاست او را ریاست حکمت خوانند»^۲.

چنین نگرشی با تاکید صریح و استواری که بر عقلانیت و خردمندی دارد، به شایسته‌سالاری سختگیرانه‌ای می‌انجامد که نسبت به خاستگاه و زمینه‌ی ظهور افراد چندان حساس نیست و به جای آن استعدادها و توانمندی‌های خودشان را معیار می‌داند. از ارشک و اردشیر بابکان گرفته تا یعقوب لیث صفاری و پسران بویه، و از بزرگمهر حکیم گرفته تا خواجه نظام‌الملک و امیرکبیر، چه شاهان و چه دولتمردان بزرگ ایرانی از حاشیه‌ی سیاست و طبقات غیرحاکم بر می‌خاسته‌اند.

این مسیر پایین به بالا که در تاریخ سایر تمدن‌ها بی‌نظیر است، در ضمن با مسیری به همین اندازه استثنایی از تحرک بالا به پایین همراه بوده است. یعنی زمانی که شاهی مشروعیت نداشته، با حرکتی مردمی یا از سوی انجمن مهتران از قدرت خلع می‌شده است. از نمونه‌های کودتای درباری مثل غلبه‌ی داریوش بر بردیا گرفته تا قیام‌های توده‌ای که به سرنگونی محمدرضا شاه پهلوی انجامید، تاریخ ایران زنجیره‌ای دراز از شاهان خلع شده را در خود گنجانده که مشابهی در سایر نقاط جهان ندارند.

این چارچوب نظری باعث می‌شده عناصر مفهومی سیاست ایرانی مثل داد و مهر براساس حضور انسانی دادگر و مهربان شود. به شکلی که دستیابی به سیاستی بهتر با فراز آمدن سیاستمداری بهتر هم‌عنان شمرده شود و آرمان‌های سیاسی با تعریف شاهان آرمانی چفت و بست شود. به این خاطر است که متون سیاس در ایران بر صورت‌بندی مفهوم دولتمرد و شرح صفات شاه آرمانی چنین تاکید و تمرکز داشته‌اند. چنین تأکیدی در عصر پیشاکوروشی هم وجود داشته

۱ فارابی، ۱۳۵۸: ۱۵۶-۱۵۷.

۲ طوسی، ۱۳۶۹: ۲۸۵-۲۸۶.

و به شکلی جسته و گریخته در متون دیده می‌شود. با این حال چارچوب آن دقت نظری و شفافیت عقلانی ندارد و شاهی که گزیده‌ی مردمان است را همچون برگزیده‌ی خدایان تصویر می‌کند. با این حال این تصویرپردازی به خداگونه نمودن شاه یا تقدیس مقام سلطنت نمی‌کشد و این تمایزی اساسی است که از ابتدای کار میان ایران و مصر وجود داشته است.

در عصر پساکوروشی همان چارچوب مفهومی‌ای که ارکانی مثل داد و مهر و آزادی را در قلب سیاست ایران شهری نشانده، تصویری نوظهور از شاهنشاه را نیز پرداخت و این یکسره با آنچه پیشتر در دولت‌شهرها و پادشاهی‌های ایرانی یا دولت فرعون مصر می‌دیدیم، تفاوت داشت. این نخستین صورت‌بندی انگاره‌ی شاهنشاه در مقام انسان کامل بود، که وی را یکسره جدای از خدایان و نیروهای مقدس توصیف می‌کرد و بر انسان بودن‌اش پافشاری داشت.

بازتاب‌های چنین انگاره‌سازی‌ای را در متون اقوامی مانند عبرانیان و یونانیان می‌بینیم که تابع وفادار کوروش بزرگ هخامنشی شدند و در آثاری مثل «کتاب عزرا» و «تربیت کوروش» بر این سوبه از سیمای شاهنشاه تاکید می‌کردند. کهن‌ترین بیانیه‌ی رسمی سیاسی هم که در این مورد باقی مانده، نبشته‌ی حقوق بشر کوروش و کتیبه‌ی بیستون است که به طور ضمنی به این موضوع پرداخته‌اند. تنها چند دهه پس از متن کوروش، در کتیبه‌ی آرامگاه داریوش بزرگ در نقش رستم بیانی صریح از این گفتمان را می‌بینیم و همان است که «پارسی» را در مقام ابرانسان بازنمایی می‌کند.

مرور این منابع نشان می‌دهد که در سیاست ایران شهری شاهنشاه نه خدا قلمداد می‌شده و نه سرشت‌اش با مردمان عادی تفاوتی داشته است. شاهنشاهان ایرانی از ابتدای عصر هخامنشی تا پایان عصر ساسانی به مدت هزار و دویست سال مقتدرترین شخصیت سیاسی کروی زمین محسوب می‌شدند، اما نه خود ادعای خداوندی و هم‌سرشتی با ایزدان داشتند و نه وصف گزافی فراتر از نقش انسانی‌شان بدیشان منسوب می‌شد.

منسوب کردن نقشی متافیزیکی به فرمانروا و فراطبیعی شمردن ذات او البته در ایران هم نمودهایی داشته است. اما این گفتمان‌ها با تبارنامه‌ی مصری-رومی‌شان در این قلمرو امری وارداتی محسوب می‌شدند و همگی کوتاه‌عمر و زودگذر از آب در آمدند. چه در نسخه‌ی مقدونی‌اش که مدعی بود حکمران خدا یا فرزند خداست، و چه در نسخه‌ی دوران اسلامی‌اش که خلیفه را جانشین خدا بر زمین می‌شمرد. این گفتمان‌های سیاسی برای خلیفه و سلطان مدعی شکلی از حق الهی سلطنت بودند که مشابهش را نزد فرعون مصر و امپراتور روم و فغفور چین می‌بینیم. ادعایی که هرچند با پشتوانه‌ی قبایل بیابانگرد ترک و مغول برای هزار سال بر ایران زمین سیطره‌ی نظامی داشت، اما هرگز مقبولیت اجتماعی نیافت و حتا در دربارهای ایرانی نیز مدام تسلیم رویکردهای بدیل جایگزین‌اش می‌شد، که مهمترین‌اش صورت‌بندی عرفانی تقدس سیاسی نزد صفویان اولیه بود.

این شاخه‌های وامگیری شده از سیاست فرعون‌ی یا امپراتوری یا فغفوری که گاه‌گذاری در ایران زمین رخنه می‌کردند و همچون رقیبی برای سیاست شاهنشاهی قد علم می‌کردند، بعدتر در گفتاری مجزا واری می‌شود. در گفتار بعد هم دقیق‌تر به محتوای کتیبه‌ی نقش رستم و گفتمان جاری در استوانه‌ی کوروش و نبشته‌ی بیستون خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که شیرازه‌ی مشروعیت شاهنشاه را مفهوم فرهنگ‌بندی تشکیل می‌داده، که به همین مضمون انسان کامل بند بوده است. این جا اما نخست باید این گزاره را به کرسی بنشانیم که محور مرکزی ساماندهی به مدارهای قدرت در سیاست ایران شهری «من» بوده و نه نهاد، و این من در قالب «انسان کامل» تبلور پیدا می‌کرده، که در آن بر هر دو سوبه‌ی انسانیت و کمال تاکید می‌شده است.

فردوسی در بخش تاریخی شاهنامه صورت‌بندی‌های شفاف و روشنی از مفهوم شاهنشاه به مثابه انسان کامل به دست داده و این دقیقاً همان جایی است که قدرت سیاسی براساس مفهوم دادگری و مهر مشروعیت پیدا می‌کند. در میان متون این بخش، روایت بنیانگذار دودمان ساسانی یعنی وصیت‌نامه‌ی اردشیر بابکان اهمیت چشمگیری دارد. چون در شاهنامه با شبکه‌ی معنایی غنی و پیچیده‌ای نقل شده و به صورت‌بندی‌ای کهن از «من پارسی» می‌ماند:

«به گفتار این نامدار اردشیر
 هر آن کس که داند که دادار هست
 دگر آنک دانش مگیرید خوار
 سه دیگر بدانی که هرگز سخن
 چهارم چنان دان که بیم گناه
 به پنجم سخن مردم زشت‌گوی
 همه گوش دارید برنا و پیر
 نباشد مگر پاک و یزدان‌پرست
 اگر زبردست‌ست و گر شهریار
 نگردد بر مرد دانا کهن
 فزون باشد از بند و زندان شاه
 نگیرد به نزد کسان آبروی»^۱

این اندرزنامه‌ی طولانی که سرآغازش را خواندیم، با پنج اصل آغاز می‌شود: یکتاپرستی، ارجمندی دانش، سودمندی سخن درست، ارزش بیم گناه در بازداری از جرم و پرهیز از بدگویی. در کنار این پنج اصل، چند اندرز اخلاقی آمده که عبارتند از: آباد ساختن جهان، راستگویی و صداقت، خوش خلقی و خردمندی، میانه‌روی و پرهیز از خودنمایی هنگام خرج مال. تمام این‌ها ویژگی‌های روانشناختی‌ایست که به «من» ارجاع می‌دهد و نه نهاد.

«بگویم یکی تازه اندرز نیز
 خُنک آنک آباد دارد جهان
 دگر آنک دارند آواز نرم
 به پیش کسان سئیم از بهر لاف
 ز مردم ندارد کسی ز آن سپاس
 میانه‌گزینی بمانی به جای
 کجا برتر از دیده و جان و چیز
 بود آشکارای او چون نهان
 خرد دارد و شرم و گفتار گرم
 به بیهوده بپراگند بر گزاف
 نبپسندد آن مرد یزدان‌شناس
 خردمند خوانند و پاکیزه‌رای»^۲

آن‌گاه باز پنج اندرز دیگر را می‌بینیم: پرهیز از آزمندی هنگام گردآوری مال، راز نهدن نزد زنان، پرهیز از نازیدن به خود و جدل با دیگران، دوری گزیدن از غم و غصه و پرهیز از ورود به میدانی که فرد در آن چیرگی و مهارتی ندارد، و جلوگیری از اتلاف وقت کودکان و آموزش و پرورش ایشان:

«کزین بگذری پنج رایست پیش
 تن‌آسانی و شادی افزایدت
 یکی آنک از بخشش دادگر
 توانگر شود هرک خرسند گشت
 دگر بشکنی گردن از را
 سه دگر ننازی به ننگ و نبرد
 چهارم که دل دور داری ز غم
 نه پیچی به کاری که کار تو نیست
 همه گوش دارید پند مرا
 بود بر دل هر کسی ارجمند
 زمانی میاسای ز آموختن
 چو فرزند باشد به فرهنگ دار
 همه یار دارید گفتار ما
 هر آن کس که با داد و روشن دل‌اید
 کجا تازه گردد ترا دین و کیش
 که با شهید او زهر نگزایدت
 به از و به کوشش نیابی گذر
 گل نوبهارش برومند گشت
 نگویی به پیش زنان راز را
 که ننگ و نبرد آورد رنج و درد
 ز ناآمده دل ننداری دژم
 نه تازی بدان کو شکار تو نیست
 سخن گفتن سودمند مرا
 که یابند ازو ایمنی از گزند
 اگر جان همی خواهی افروختن
 زمانه ز بازی برو تنگ دار
 کشیدن بدین کار تیمار ما
 از آمیزش یکدگر مگس‌لید»^۳

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۲۷-۲۲۸.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۲۶.

۳ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۲۶-۲۲۷.

بعد از آن از چهار چیز گزیده و نیک یاد شده است: بیم و شرم از خداوند، دادگری با تن خویش و پاکدامنی، راستگویی و فرمانبری از شاه:

«دل آرمیده دارید بر چار چیز
یکی بیم و آرم و شرم خدای
دگر داد دادن تن خویش را
به فرمان یزدان دل آراستن
سه دیگر که پیدا کنی راستی
چهارم که از رای شاه جهان
ورا چون تن خویش خواهی به مهر
دلت بسته داری به پیمان اوی
بر او مهر داری چو بر جان خویش
کزو خوبی و سودمندی ست نیز
که باشد ترا یاور و رهنمای
نگه داشتن دامن خویش را
مرا چون تن خویشتن خواستن
به دور افگنی کژی و کاستی
نیچگی دلت آشکار و نهان
به فرمان او تازه گردد سپهر
روان را نیچگی ز فرمان اوی
چو با داد بینی نگهبان خویش»^۱

از بیت‌های آخر به روشنی بر می‌آید که این «عهد»ها در چارچوب آیین مهر تعریف می‌شده و نوعی پیمان اجتماعی قلمداد می‌شده است. دیگر صریح‌تر از آنچه در این بیت‌ها آمده نمی‌توان درباره‌ی ارتباط میان مهر و پیمان سخن گفت. مهم‌تر از این صراحت آن که درست پس از این بخش که بر وجود مهر و پیمان میان مردم و شاه تأکید می‌کند، بندی غریب و تکان‌دهنده وجود دارد که می‌گوید اگر شاه از اندیشه‌ی آسایش رعیت و دادگری در حق‌شان دست بردارد، فرهمندی خود را از دست می‌دهد و دیگر مشروع نیست و باید برکنار شود:

«غم پادشاهی جهانجوی راست
گر از کارداران وز لشکرش
نیازد به داد او جهاندار نیست
سیه کرد منشور شاهنشاهی
چنان دان که بی‌دادگر شهریار
ز گیتی فزونی سگالد نه کاست
بداند که رنجست بر کشورش
برو تاج شاهی سزاوار نیست
ازان پس نباشد ورا فرهی
بود شیر درنده در مرغزار»^۲

با خواندن این بخش روشن می‌شود که شاهنشاه پیش از هر چیز همچون انسانی با نقاط قوت و ضعف معمول انسانی در نظر گرفته می‌شده است. آنچه که شایستگی او را برای فرمانروایی نشان می‌دهد، صفت‌های اخلاقی نیکویی بوده که باعث می‌شده به انسانی کامل بدل شود، و پرهیز از ویژگی‌هایی منفی که او را از این حالت کامل خارج می‌کرده است. با این حال روشن است که در نهایت تضمینی برای تداوم این کمال در شاهنشاه وجود نداشته و به همین خاطر تأکید شده که به محض بروز نقص در وی و مخدوش شدن این کمال، خود به خود از جایگاه خویش خلع می‌شود و فرهمندی خود را از دست می‌دهد. اندرهای عصر ساسانی به همان اندازه که بر صفت‌های نیکو و نشانگر کمال تأکید دارند، بر ویژگی‌های شاخص نقص نیز پافشاری می‌کنند. همه‌ی این ویژگی‌ها هم ملموس و عینی و روشن هستند و جنبه‌ی انتزاعی و تفسیرپذیر و لاهوتی ندارند و روی زمین در کردار روزمره‌ی شاهنشاه تشخیص دادن‌شان آسان است. اردشیر بابکان در پایان عمر برای ولیعهدش شاپور عهدی نوشت و در آن گفت:

«سر تخت شاهی بیچد سه کار
دگر آنک بی‌سود را برکشد
سه دیگر که با گنج خویشی کند
به بخشندگی یاز و دین و خرد
نخستین ز بی‌دادگر شهریار
ز مرد هنرمند سر درکشد
به دینار کوشد که بیشی کند
دروغ ایچ تا با تو برنگزد»^۳

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶، ۲۲۷.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶، ۲۲۷-۲۲۸.

۳ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶، ۲۳۲-۲۳۳.

این بیت‌ها با برشمردن سه چیز آغاز می‌شود که باعث می‌شود «سر تخت شاهی بپیچد»، یعنی ثبات سیاسی دولت از بین برود. یکی بیدادگری، دیگری برکشیدن ناشایستگان و طرد نخبگان و سوم آزمندی و مال‌اندوزی شاه. هر سه‌ی این موارد جامعه‌شناختی هستند و به نهاد مربوط می‌شوند، یعنی به ترتیب توزیع غیرمنصفانه‌ی منابع قدرت، مناصب یا نقش‌های اقتدار و منابع اقتصادی را نشان می‌دهند. کلیدی بودن نقش «من» در سامان‌دهی به نهاد را از این‌جا می‌توان دریافت که این تهدیدهای نهادی با سه ویژگی خنثا می‌شود که همگی روان‌شناسانه هستند و به «من» مربوط می‌شوند: «به بخشندگی یاز و دین و خرد». آزمندی و مال‌اندوزی با بخشندگی، بیدادگری با دین (وجدان) و ناشایست‌سالاری با خرد درمان می‌شود و هر سه‌ی این‌ها به سطح فردی و ویژگی‌های شخصی مربوط می‌شوند. در همین راستا فردوسی اندرز شاپور ساسانی خطاب به فرزندش بهرام را چنین ثبت کرده است:

«نگر تا نگردد به گرد تو آز که از آورد خشم و بین و نیاز
همه بردباری کن و راستی جدا کن دل از کژی و کاستی
بپرهیز تا بد نگرددت نام که بدنام گیتی نبیند به کام
ز راه خرد هیچ گونه متاب پشیمانی آرد دلست را شتاب»^۱

این اولویت دادن به ویژگی‌های روانشناختی فرد بعدتر هم در سنت سیاسی ایران‌شهری با قوت تمام باقی می‌ماند. فارابی شش ویژگی برای شاه ذکر می‌کند که عبارتند از حکمت، تیزهوشی، توانایی قانع کردن دیگران، توانایی به خیال افکندن دیگران، قدرت رزمی و تندرستی.^۲ این ویژگی‌ها بسیار جای توجه دارند. چون فارابی انگار به لایه‌های متفاوت فراز نظر داشته و در کنار دو سطح زیستی (تندرستی و جنگاوری) و روانی (حکمت و هوش) یک سطح اجتماعی هم تعریف کرده که در آن ارتباط میان شاه و «دیگری» جریان پیدا می‌کند.

این دو لایه دو رده‌ی کارکردهای عقلانی-استنتاجی و عاطفی-هیجانی متمایز را در بر می‌گیرند. فارابی این دو را از هم جدا ساخته و به ترتیب با برچسب «جوده‌الاقناع» و «جوده‌التخیل» مشخص‌شان کرده است. جوده‌الاقناع یعنی توانایی قانع ساختن دیگران، و جوده‌التخیل یعنی قدرت به خیال درافکندن‌شان. یعنی شاه علاوه بر تندرستی و دلیری و خردمندی و تیزهوشی، باید بتواند مردمان را به شکلی منطقی و عقلانی قانع کند، و با روشی هیجانی تخیل‌شان را برانگیزد.

این دو نیروی مورد نظر فارابی تقریباً بر وضعیت موجود و مطلوب تمرکز دارند و تنش بنیادین همه‌ی سیستم‌های تکاملی یعنی شکاف میان وضعیت موجود و مطلوب را رمزگذاری می‌کنند. سیستم‌های سیاسی همواره در موقعیت‌تنش‌زا استقرار دارند. یعنی همیشه وضعیت موجودی دارند که مطلوب نیست و از بیشینه‌ی قلبم محتمل، تنها بخشی را برآورده می‌کند. گذار از وضعیت موجود به مطلوب و سازگاری تکاملی با تنش زمانی رخ می‌دهد که وضعیت موجود درست فهمیده شود و این‌روندی عقلانی-استدلالی است و متصل به مشاهده و آزمون تجربی که توسط خواست‌های برنامه‌مند صورتبندی می‌شود.

از سوی دیگر تصویری روشن و شفاف از وضعیت مطلوب هم باید پیش‌روی سیستم ترسیم شده باشد تا دل‌کندن از حال و حرکت به آینده را توجیه کند، و این با نیروی تخیل و میل پیوند دارد و روندی عاطفی-هیجانی پشیمانی‌اش می‌کند. فارابی می‌گوید شاهنشاه باید بتواند هر دوی این جریان‌ها در مردمان برانگیزاند و توصیفش از این وضعیت یعنی «قانع‌سازی بهینه» و «خیال‌انگیزی بهینه» دقیق و درست است.

از دید فارابی تنها چنین شاهی می‌تواند سنت پیشینیان را رعایت کند، و در ضمن در موقعیت‌های نو راهکارهایی تازه ارائه کند. به همین خاطر او این شاه کامل را «شاه سنی» (ملک‌السنه) می‌نامد،^۳ و باید توجه داشت که در دوران زندگی

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۶۴.

۲ فارابی، ۱۳۸۲: ۵۶-۵۷.

۳ فارابی، ۱۳۸۲: ۵۶.

او سنت شاهی به آیین سیاست ایران شهری ارجاع می‌داده است، چون تنها سنت شهریاری که مردمان می‌شناخته و می‌ستوده‌اند، شیوهی خسروانی و آیین حکومت ساسانیان بوده است. کاربردی کلمه‌ی سنت برای شریعت و به ویژه سیاست پیوند خورده با شریعت اسلامی امری دیرآیندتر است که حدود دو قرن پس از فارابی باب می‌شود و نباید هنگام خواندن متون او دچار خطای زمان‌پریشی شد.

چهار قرن پس از فارابی، خواجه نظام‌الملک که در عصر استیلای ترکان سخنگوی همین تعبیر اخیر از سنت است، از زبان بزرگمهر حکیم ویژگی‌های نیکی که شاه باید بدان متصف باشد را چنین برمی‌شمارد: حیا، نیکخویی، حلم، عفو، تواضع، سخاوت، راستی، صبر، شکر، رحمت، علم، عقل و عدل.

او همچنین از شانزده صفت بد یاد می‌کند که شاه باید از آنها بپرهیزد و عبارتند از: حقد، حسد، کبر، غضب، شهوت، حرص، امل، لجاج، دروغ، بخل، خوی بد، ظلم، خودکامی، شتابزدگی، ناسپاسی، و سبکساری.^۱ در نتیجه حدود سی صفت را فهرست می‌کند که تقریباً همتاست با سی ویژگی «من پاری» که در نوشتارهای دیگر سیاهه‌ای از آن به دست داده‌ام. با این تفاوت که او این صفت‌ها را در چهار لایه‌ی فراز مرتب نمی‌کند و تنها بازتاب‌های این ویژگی‌ها را در لایه‌ی روانی - اجتماعی - برمی‌شمارد. این سی صفت در ضمن بر گرانیگاه هفت ویژگی روانشناختی تمرکز دارند که می‌توان به صورت جفت‌های متضاد معنایی فهرست‌شان کرد و در این حالت عبارتند از: نابخردی / خرد، خشم / خویش‌تنداری، کین‌توزی / مهربانی، دروغ‌گویی / راستی، آزمندی / سخاوت، بیم / دلیری، سنگدلی / بخشندگی. این‌ها را می‌توان چکیده‌ای از ایده‌ی رویارویی امشاسپندان و کماله‌دیوان دانست، و آن دو دسته‌ی هفت‌تایی از نیروهای مثبت و منفی اخلاقی هستند که از شش فروزه‌ی هورمزد و اهریمن به همراه خودشان تشکیل شده‌اند و پیشینه‌شان به منابع اوستایی بازمی‌گردد.

برخی از این دوقطبی‌ها در متون گوناگون به شکل‌هایی متفاوت مطرح شده‌اند، و در سنت‌های متفاوت دینی و سیاسی برجستگی و تفسیر هریک از این موارد و ترکیب‌شان تفاوت‌هایی داشته است.

با این همه این ارکان معنایی دیرپا و اثرگذار بوده و نمودهایش همچون محکی برای ارزیابی اعتبار و مشروعیت شاهنشاه به کار گرفته می‌شده است. دوقطبی بخشایش / سنگدلی که حاشیه‌ای‌ترین بخش از این اندرنامه است، هزار سال پس از اردشیر بابکان در گفتمان سیاسی غزنویان که نوآمده و ترک‌تبار و به تعبیری غاصب هم بوده‌اند، همچنان با شدت تمام نمایان بوده است. چنان‌که مشهورترین مورخ و مفسر سیاست عصر غزنویان که بیهقی باشد، داستانی تعریف می‌کند درباره‌ی این که سبکتکین هنگام شکار بر آهو بچه‌ای دست یافت، اما از کشتن‌اش چشم‌پوشی کرد و او را به مادرش واسپرد. همو مشابه همین داستان را درباره‌ی حضرت موسی و بره‌ای که از گله‌اش گریخته بود نقل کرده است و نتیجه گرفته که نبوت و پادشاهی تنها با حضور بخشایش و رحم به همگان استوار می‌شوند، و این صفت تا دل‌رحمی نسبت به جانوران نیز تعمیم پیدا می‌کند.^۲

در ادامه‌ی اندرنامه‌ی اردشیر بابکان شش صفت برای شاه ناپسند شمرده شده که همان کماله‌دیوان مشهور زرتشتی است: دروغ، خشم، آز، بداندیشی (اکومن)، ترس و بی‌رحمی تقریباً همتای شش دیو بزرگی هستند که در کنار اهریمن هفت نیروی ویرانگر را برمی‌سازند و رویاروی شش امشاسپند و رهبرشان اهورامزدا قرار می‌گیرند. باز این نکته جای توجه دارد که دیوهای زرتشتی، در اصل عواطف و هیجان‌های مخرب و زیان‌بار هستند و همگی به سطح روانشناسانه تعلق دارند. دروغ - نادانی، خشم، آز، نفرت، هراس و سنگدلی همگی ویژگی‌هایی شخصی و خلق‌وخویی روانی هستند که در شاه نقص محسوب می‌شوند و بنیاد اقتدار وی را ویران می‌سازد. عهد اردشیر بابکان در شاهنامه چنین ادامه می‌یابد:

۱ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۵۳.

۲ بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۱۲-۲۱۴.

«رخ پادشاه تیره دارد دروغ
 ...بدان کوش تا دور باشی ز خشم
 چو خشم آوری هم پشیمان شوی
 هر آن‌گه که خشم آورد پادشا
 چو بر شاه زشت‌ست بد خواستن
 و گر بیم داری به دل یک زمان
 ز بخشش منه بر دل اندوه نیز
 بلندیش هرگز نگیرد فروغ
 به مردی به خواب از گنه‌کار چشم
 به پوزش نگهبان درمان شوی
 سبک‌مایه خواند ورا پارسا
 بپاید به خوبی دل آراستن
 شود خیره رای از بد بدگمان
 بدان تا توان ای پسر ارج چیز»^۱

کامل بودن شاهنشاه برای این‌که بتواند خویشکاری خود را برآورده کند، ضروری است. اگر شاه در مقام فردی انسانی به شش نقص اخلاقی یاد شده مبتلا باشد، دین و خرد و داد را از دست می‌دهد و در نتیجه در سطحی اجتماعی به ناشایست‌سالاری و مال‌اندوزی اشراف و ستمگری دامن می‌زند. کلید سامان دادن به کژکارکردهای نهادی، من‌ایست که نیرومند و کامل باشد، و این از چشم‌اندازی سیستمی هم درست است. چون گرانیگاه پیچیدگی در سیستم‌های تکاملی انسانی، «من» است، نه نهاد. یعنی برخلاف پیش‌داشتهای مدرن که اغلب خاستگاهی مارکسیستی یا مسیحی دارند، بیش از آن که من توسط نهاد تعیین شود، نهاد را تعیین می‌کند.

سیاست ایران‌شهری تنها سنت تاریخی‌ایست که این تقدم من بر نهاد را به رسمیت می‌شمارد و بنابراین راه بازسازی نهاد و پیشگیری از فساد سیاسی را اصلاح من‌ها و اثرگذاری انسان کامل می‌داند. با این حال این انسان کامل موجودی فراطبیعی و غیرعادی نبوده، بلکه بیش و پیش از هر چیز یک «من» بوده است. بی‌هقی در بخشی از تاریخ خود ارجاعی به این موضوع دارد که گویی به زرتشت و مغان اشاره می‌کند: «حکمای بزرگ‌تر که در قدیم بوده‌اند چنین گفته‌اند که از وحی قدیم که ایزد عزوجل فرستاد به پیغمبر آن روزگار آن است که مردم را گفت که ذات خویش بدان، که چون ذات خویش را بدانستی چیزها را دریافتی. و پیغمبر ما علیه‌السلام گفته است من عرف نفسه فقد عرف ربه، و این لفظی است کوتاه با معانی بسیار».^۲

سنتی سیاسی که انسان را هم‌ذات خداوند قلمداد کند، براساس این پیش‌داشت مهم منظومه‌ای از راهبردها و شاخص‌ها را برای ارزیابی سلامت مدارهای قدرت پیشنهاد می‌کند که دقت و کارآیی‌شان چشمگیر است و تا حدودی توضیح می‌دهد که کشور ایران و شالوده‌ی هویت ملی ایرانیان چگونه برای دورانی چنین طولانی دوام آورده و بحران‌ها و گسست‌هایی مهیب را پیروزمندانه از سر گذرانده است.

نمونه‌ای از این راهبردها را در شرحی از وظایف و مسئولیت‌های پادشاه می‌خوانیم که در عهد شاپور دوم ثبت شده است. در شاهنامه نسخه‌ای از این عهد به یادگار مانده و آنجا می‌خوانیم که شاپور وقتی به هفتاد و چند سالگی رسید، تنها پسری خردسال به نام شاپور داشت و از این‌رو تاج‌وتخت خود را به برادرش سپرد، با این شرط که پس از او پسرش به قدرت برسد.^۳ آنگاه عهدی برای برادر کهنترش اردشیر نوشت که قرار بود جانشین‌اش شود:

«بدان ای برادر که از شهریار
 یکی آن که پیروز‌گر باشد او
 دگر آنک لشکر بدارد به داد
 کسی که در پادشاهی بود
 سه‌دیگر که دارد به دل راستی
 بجوید خردمند هر گونه کار
 ز دشمن نتابد گه جنگ روی
 بدانند فزونی مرد نژاد
 بخواهد که مهتر سپاهی بود
 نیارد به داد اندرون کاستی»^۴

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۳۲-۲۳۳.

۲ بی‌هقی، ۱۳۸۳: ۱۲۲.

۳ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۳۳۷-۳۳۸.

۴ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۳۴۰-۳۴۱.

این جا کارکرد شاهنشاه در مقامی نهادی مورد واریسی قرار گرفته است. در اندرز شاپور، شاه مشروع چهار ویژگی داشته است: نخست آن که جنگاور و دلیر باشد و در نبردها بر دشمنان کشور پیروز شود؛ دیگر آن که رهبری لایق باشد و فرماندهان و بزرگان را براساس شایستگی برگزیند و «بداند فزونی مرد نژاد»؛ سوم آن که جلوی ستم را بگیرد و «نیارد به داد اندرون کاستی»؛ و در نهایت این که به فکر رفاه مردم باشد و با به جریان انداختن خزانه‌ی سلطنتی اقتصادی شکوفا پدید آورد. یعنی لیاقت شاه در چگونگی مدیریت کردن چهار نهاد نظامی، دیوانی، قضایی، و اقتصادی بروز می‌کند و مشروعیت‌اش به این شکل محک می‌خورد.

بر این مبنا اگر اختلالی نهادی نمایان شود و مدیریت سازمان‌ها رو به انحطاط و تباهی برود، تقصیرها در نهایت به نقص شاه باز می‌گردد و این نگرشی خردمندانه و درست است که اختلال‌های سیستمی را به متراکم‌ترین نواحی پیچیدگی‌اش ارجاع می‌دهد. یعنی اگر قدرتی تباه‌کارانه است، مرکز انباشت اقتدار که مقام شاه باشد مسئول است و اگر نهادی خوب کار نمی‌کند، ایراد از پیچیده‌ترین زیرسیستم آن یعنی من‌ها و شخص‌هاست.

این باور را که دادگری شاهنشاه ضامن آبادانی ایران زمین است بهتر از هر جا در داستان بهرام گور و زن پالیزبان می‌بینیم. در این داستان وقتی بهرام که مهمان خانه‌ای روستایی است، از آبادانی و رونق کار کشاورزان شادمان می‌شود و در ضمن بر دلش می‌گذرد که مالیاتی افزون بر رسم قدیم بر ایشان ببندد. اما چون قصد می‌کند از مردم مالیاتی افزون بگیرد و قاعده‌ی داد را نقض کند، شیر گاو آن خانه خشک می‌شود و زن میزبان با شوهر می‌گوید:

«چو بیدادگر شد جهاندار شاه	ز گردون نتابد به بایست ماه
به پستان‌ها در شود شیر خشک	نبوید به نافه‌درون بوی مشک
زیبان در جهان آشکارا شود	دل نرم چون سنگ خارا شود
به دشت اندرون گور مردم خورد	خردمند بگریزد و غم خورد
شود خایه در زیر مرغان تباه	هر آن‌گه که بیدادگر گشت شاه» ^۱

این باور ادامه‌ی همان اندیشه‌ی سیاسی ایران شهری است که دادگری را با رعایت نظم و قانون حاکم بر طبیعت هم‌تا می‌انگارد. از این رو، شاهنشاه که می‌بایست اشون و پارسا باشد و قانون حاکم بر هستی را پاس بدارد، بر پای دارنده و پاسبان جریان یافتن طبیعی امور نیز هست و به این ترتیب، آبادانی و سرسبزی سرزمین را ممکن می‌سازد. اگر شاه از راه راستی و دادگری منحرف شود، در واقع، قانون طبیعت است که خدشه‌دار می‌شود و خشک شدن شیر و تباه شدن خایه در زیر مرغان و خشک‌سالی و آفت نمودهای آن است.

این نگرش یکسره زرتشتی است و همان مفهوم «وهومبیش» گاهانی - یعنی پزشک هستی - که زرتشت به خود نسبت می‌داد را در افقی سیاسی بازتعریف می‌کند. ناگفته نماند که در گاهان هم این مفهوم دلالتی سیاسی داشت. در هات ۲۹ گاهان، گاو هنگام شکایت نزد خداوند رهبری را برای ساماندهی گیتی طلب می‌کند و پیش‌داشت‌اش آن است که فرمانروایی جنگاور باید چنین کند و به همین خاطر درباره‌ی کارآیی زرتشت در این زمینه تردید می‌ورزد.

یعنی آن کسی که قرار است آبادانی و سرزندگی طبیعت را تضمین کند، شخصیتی سیاسی است و انسانی کامل، که در نسخه‌ای کهن‌تر شاهی باشکوه مثل جمشید است و در نسخه‌ی دینی پیامبری فرهمند مثل زرتشت. در هر دو حال انسانی کامل که نقشی سیاسی هم دارد وظیفه پاسداری از قانون طبیعت (اشه) را بر عهده دارد و رونوشتی اجتماعی از آن (داد) را بر نهادهای اجتماعی جاری می‌سازد. اما این دو لایه‌ی متفاوت از نظم هستی‌شناسانه‌ی طبیعت و سامان حقوقی - اخلاقی جامعه همچنان به هم مربوط باقی می‌مانند و یکپارچه دیده می‌شوند.

همت گماشتن شاهان برای برآورده کردن این وظیفه گاه با داستان‌هایی رنگین ترکیب می‌شده است. مثلاً هارون‌الرشید که فرمانروایی آبادگر بود، به روایت «سیرالملوک» در رویا دید که سروشی در این مورد گوشزدش می‌کند و چون بیدار شد تصمیم گرفت اموالش را به تنگدستان ببخشد و شهرهایی مرزی در بدخشان و اسبجج و ویشگرد در نزدیک ختلان و فراوه در خوارزم ساخت و حصارى در دربند و اسکندریه برافراشت و چاه‌هایی سر راه حاجیان حفر کرد تا کاروانیان از آن استفاده کنند.^۱

چنین برداشتی درباره‌ی جایگاه و نقش انسان کامل در سامان سیاسی، در سراسر تاریخ ایران زمین تداوم داشته و بارها و بارها در نسخه‌های گوناگون سیاست‌نامه‌های ایرانی روزآمد شده و بازتعریفش کرده‌اند. فارابی دو هزار و دویست سال پس از زرتشت همان گفتمانی را پی می‌گیرد که زرتشت و داریوش و اردشیر بابکان هر هفتصد سال یکبار بازخوانی‌اش می‌کردند. نقشی که او برای فرمانروا تعیین می‌کند، دقیقاً همسان با واژه‌گزینی زرتشت، «پزشک هستی» است. فارابی در «فصول منتزع» کارکرد پادشاه و پزشک را همسان انگاشته و اولی را درمانگر روان و دومی را درمانگر تن مردمان دانسته است. تمایز میان شان را هم چنین دانسته که پزشک به محتوای اخلاقی کاری که فرد با کالبد خود می‌کند، کاری ندارد و تنها دستیابی به تندرستی را آماج می‌کند. در حالی که کمال مورد نظر فرمانروا ساحت مینویی را هم در بر می‌گیرد و بنابراین جنبه‌ای اخلاقی دارد.^۲

کل بحث فارابی براساس همان دوقطبی گیتی/ مینو استوار شده که در گاهان برای نخستین بار مطرح شده بود. او چون انسانی کامل است می‌تواند همچون پیوند دهنده‌ی گیتی و مینو عمل کند و نظم طبیعی و عینی را با سامان اجتماعی و ذهنی پیوند دهد. این کمال مفهومی عینی و ملموس است، و اگر سخن فارابی را قدری افلاطون‌زدایی کنیم و به منظومه‌ی مفاهیم نظریه‌ی زروان ترجمه‌اش کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که شاه کسی است که از بیشترین «قلبم» برخوردار است که فارابی آن را «سعادت» می‌نامد.

فارابی می‌گوید شاهنشاه کسی است که از بیشترین «سعادت» برخوردار است و به این خاطر است که می‌تواند شهر را به مرتبه‌ی آرمانشهری کامل برساند.^۳ فارابی البته زیر تاثیر آرای افلاطونی و ارسطویی است و تا حدودی شبیه به ایشان دو لایه‌ی قدرت و معنا را در جلوه‌ی کمال پسین و خیر لاهوتی از لذت و بقا (خیر نخستین) متمایز می‌داند و این‌ها را مقابل همدیگر تصور می‌کند، به جای آن که در سرمشق ایران‌شهری به اتحاد همگی باور داشته باشد. با این حال از بحث‌اش این نتیجه‌ی درست برمی‌آید که انسان کامل بدان خاطر از کمال برخوردار است که شیوه‌ی تولید و توزیع «قلبم» را می‌شناسد و از این‌رو استقرار کمال در شهر برایش ممکن می‌شود، که می‌توان آن را همتای بیشینه‌سازی قلبم جمعی دانست.

۱ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۹۲-۱۹۴.

۲ فارابی، ۱۳۸۲: ۶-۹.

۳ فارابی، ۱۳۸۲: ۳۴-۳۵.

گفتار چهارم: فرهنگد

وابسته ساختن نظم نهادی به اراده‌ی انسانی شاید در نگاه نخست و با چشمی ساده‌انگار، به قدرقدرتی امپراتوران و فغفورانی شباهت داشته باشد که خود را همتای خدا می‌شمردند و بر این مبنا رفتارهایشان و میل‌هایشان بی‌مرزبندی در نهادهای سیاسی به جریان می‌افتاد. همین شباهت ظاهری عاملی بوده که مورخان فرنگی و شرق‌شناسان از درک تمایز بنیادین و عمیق میان مفهوم شاهنشاه و امپراتور دربمانند و سرمشق‌های یکسره متفاوت پشتیبان این دو را درنیابند.

حقیقت آن است که در نظام فغفوری یا امپراتوری، درست مثل چارچوب کهن‌تر فرعون‌ی، فرمانروا به عنوان فردی انسانی اعتبار ندارد و همچون مهره‌ای در یک ماشین متافیزیکی و دینی نگریسته می‌شود. به همین خاطر قاعده‌ی آماری حاکم بر امپراتوران اروپایی و فغفوران چینی آن بوده که افرادی نیمه‌دیوانه و نامتعادل باشند. چرا که کل نظام‌های انضباطی در جامعه‌شان برونزاد بوده و در راس هرم قدرت، در آنجا که این سازوکارهای منع و مهار نهادی از کار می‌افتاده، فرمانروایی لگام‌گسیخته را در غیاب چارچوبی قاعده‌مند به جا می‌گذاشته است.

این یکسره با جایگاه شاهنشاه در سیاست ایران‌شهری متفاوت است، که از انضباطی درونی برخوردار بوده و تنها می‌توانسته نصیب من‌ای نیرومند شود که مدام محک بخورد و کامل بودن‌اش پیوسته ارزیابی شود. به تعبیری می‌توان گفت در نظام ایران‌شهری من برگزیده‌ی آفریننده‌ی قدرت می‌توانسته به راس هرم سیاست عروج کند، در حالی که در تمدن‌های دیگر به خاطر رسمیت نیافتن من‌ها در برابر نهادها، اصولاً کانونی شخصی برای زایش قدرت در میانه‌ی ماشین سیاسی وجود نداشته است. آن نقطه‌ی فرازین بر هرم قدرت جایگاهی بوده که مستقل از هویت و شخصیت اشغال کننده‌اش تعریف می‌شده، و به همین خاطر امپراتوری دیوانه مثل کالیگولا و الاگابالوس یا فغفورانی نامتعادل و روان‌پریش مثل بین‌زُونگ از دودمان سونگ یا یونگ‌له از دودمان مینگ می‌توانستند بر تخت سلطنت بنشینند و دیرزمانی فرمان برانند. امری که در بافت سیاست ایران‌شهری کمابیش ناممکن بود.

کلید فهم سیاست ایران‌شهری آن است که در این چارچوب مفهومی، انسان یعنی «من» است که خاستگاه قدرت سیاسی قلمداد می‌شود. من‌ای که نه به خاطر نسب بردن از شاه پیشین یا عضویت و ریاست فلان قبیله یا پشتیبانی فلان خدا، که به خاطر ویژگی‌های شخصیتی خودش سزاوار تاج و تخت شمرده می‌شده است. آنچه شاهنشاه را با فرعون، فغفور یا امپراتور متفاوت می‌سازد، این حقیقت است که سنجه‌هایی روشن و عینی لیاقت و توانمندی کسی که مدعی لقب شاهنشاه بوده را ارزیابی می‌کرده است. سنجه‌هایی که روی هم رفته می‌توان در زیر عنوان «فرهنگد» جای‌شان داد.

امروز این کلمه را اغلب در بافتی مدرن تعبیر می‌کنند، که خاستگاهش آری ماکس وبر است و در پایان همین گفتار نقدی از آن به دست خواهم داد. آنچه در زبان‌های اروپایی داریم و به شکل «کاریزما» به پارسی هم وارد شده، شکل لاتینی شده (charisma) از کلمه‌ی یونانی χαρισμός (خاریسموس) است که خود در یونانی باستان وام‌واژه‌ای برگرفته از «خُورَنَه» (سرد) {دس} در اوستایی و پارسی باستان بوده است. این کلمه از ریشه‌ی «هُور» به معنای «سوختن، درخشیدن» برآمده و «فروغ، درخشش» معنی می‌داده است. در پارسی امروز «فرخنده» و «فرخ» و «فره‌مند» و «فره» از این بن برخاسته‌اند.

همین واژه در منابع سامی نیز گریته برداری شده و با بن «سکن» (استقرار یافتن) بیان می‌شده است. در زبان عبری שָׁכַן (شکینا) که در اصل به معنای «حضور الهی، استقرار تقدس» بوده، همین معنا را می‌رسانده است.^۱ این واژه در عبری قدیم به معنای «تجلی خداوند، نمود امر قدسی» کاربرد داشته و هم‌تا انگاشته شدنش با فره ایزدی در بافت سیاست ایرانی شهری رخ داده است. برابرنهاد عربی آن «سکینه» هم دقیقاً چنین دلالتی داشته و سیر تحول مشابهی را طی کرده است.

در منابع ایرانی شکل ساده شده‌ی «خورنه» ی اوستایی یعنی «فرّه» در دو شکل نمود می‌یافته که با عبارت «فرّه ایزدی» و «فرّه آریایی» مشخص می‌شده است. این‌ها را تا حدودی می‌توان به مینو و گیتی مربوط دانست، اما تمایز مهمتر میان‌شان آن است که فرّه ایزدی به شاهنشاه تعلق داشته و امری تکینه و ویژه بوده، در حالی که فرّه آریایی چنان که از نامش معلوم است به کل ایرانیان مربوط می‌شده است. در ادامه‌ی بحث نشان خواهیم داد که این دو مفهوم در اصل به ظهور قدرت از فرمانروا و مردم اشاره می‌کرده‌اند.

«خورنه» واژه‌ای بسیار مهم در تاریخ سیاسی ایران است و به ویژه از ابتدای دوران هخامنشی نام‌های شخصی زیادی در اسناد پدیدار می‌شود که این عنصر را در خود دارند. آرتَه‌فَرَنَه برادر داریوش بزرگ و شهربان لودیه و گَنده‌فَرَنَه پهلوان نامدار خاندان سورن و حاکم سیستان و بلوچستان و شمال هند در عصر اشکانی که احتمالاً با رستم تاریخی برابر است، در نام خود این عنصر را دارند. همین کلمه است که امروز در قالب «فرّ» در اسم‌های شخصی (مثل فرناز و فرزاد و فربد و فرهاد و فرشید و فرهود و فرنوش) در میان ایرانیان رواجی تمام دارد.

مفهوم فرهمندی در ایران زمین دیرینه است و پیشینه‌اش به دوران پیشاکوروشی باز می‌گردد. چنین می‌نماید که خاستگاه این رکن سیاسی ایلام بوده باشد و این یکی از شاهستون‌هایی است که پیوند میان نظام قدرت ایلامی با سیاست ایرانی شهری را نشان می‌دهد. برای نخستین بار در عهدنامه‌ای که میان نرام سین شاه اکد (سال ۱۱۴۶-۱۱۶۲/۲۲۵۴-۲۲۱۸ پ.م) و شاه ایلام منعقد شد، از ایزدی به نام «هومبان» نام برده می‌شود که بعد از ایزدبانوی عشق و باروری (پینیکی) دومین جایگاه در فهرست خدایان ناظر بر پیمان را اشغال کرده است. این ایزد تا دو هزار سال بعد در جنوب ایران پرستیده می‌شود و یکی از خدایان مهمی است که هنکلمان گواه گرفته تا پیوستگی دینی میان هخامنشیان و ایلامیان را نشان دهد.^۲ اهمیت هومبان در بحث ما در آنجاست که با مقام پادشاهی پیوند دارد و به ویژه نمادش «کیتن» را می‌توان برابرنهادی دقیق برای «فرهمندی» دانست. این مفهوم به ویژه در دوران نوایلامی در اسناد رواج پیدا می‌کند و با توجه به تطابق زمانی این دوران با عصر اوستایی، چنین می‌نماید که پیوندی میان این مفهوم و «خورنه/فرّه» در اوستا برقرار باشد.^۳ محبوبیت هومبان هم پا به پای این روند گسترش پیدا می‌کند. چندان که دست کم سیزده تن از شاهان نو ایلامی در لقب سلطنتی‌شان نام هومبان را آورده‌اند.

اهمیت و محبوبیت هومبان در عصر پساکوروشی نیز همچنان تداوم پیدا می‌کند و در الواح باروی تخت جمشید نام هیچ ایزد دیگری به قدر او تکرار نشده است. به احتمال زیاد در این هنگام هومبان و اهورامزدا تداخلی کرده و همسان انگاشته می‌شده‌اند. چون از میان نوزده کاهن هومبان که نامشان در این الواح ثبت شده، تنها سه تن اسم ایلامی دارند و بقیه پارسی هستند.^۴

اهمیت هومبان در آن است که علاوه بر حمایت از اقتدار پادشاه، در قالب نیرویی شخصی تجلی پیدا می‌کند که کیتن خوانده می‌شود و مشروعیت فرمانروا را نشان می‌دهد. کیتن را علاوه بر هومبان خدایان دیگری نیز پشتیبانی می‌کردند که برخی‌شان مثل تیروتیر و تپیتی ایزدانی فرعی و فروپایه بودند. اما دریافت کننده‌اش تنها پادشاه ایلام بود.^۵ از این‌رو به خاطر آن که جنبه‌ای اخلاقی داشت، به شخص مربوط می‌شود و چون دلالتی سیاسی داشته، می‌تواند پیشگام و مقدمه‌ای

1 Unterman et al., 2007: 440-444.

2 Henkelman, 2008: 356.

3 Henkelman, 2008: 384.

4 Henkelman, 2008: 372.

5 Henkelman, 2008: 364-366.

برای مفهوم فره شاهنشاه قلمداد شود. به خصوص که شاهنشاهان هخامنشی در نبشته‌های ایلامی‌شان از همین واژه برای اشاره به فرهنگدی خود اشاره می‌کرده‌اند. مثلا خشایارشا در کتیبه‌ی دیوان می‌گوید که دارنده‌ی کیتن است^۱ و با این پشتوانه‌ی دینی به نابود کردن معبد ایزدان دروغین همت گماشته است. مفهومی نزدیک کیتن علاوه بر ایلام در قلمرو آشور هم وجود داشته است. شاه آشور دارنده نوعی اقتدار معنوی شمرده می‌شده که «ملمو» خوانده می‌شده و با کیتن مترادف است. این مفهوم هم در دوران نوآشوری رواج پیدا می‌کند و ممکن است وامی از کیتن ایلامی باشد، یا وامگیری مستقیمی از فره/ خورنه‌ی آریایی باشد که با واسطه‌ی هیتی‌ها و میتانی‌ها به شمال میانرودان وارد شده است.

درباره‌ی این صورتبندی‌های کهن فرهنگدی چیز زیادی نمی‌دانیم، اما روشن است که با شکلی اولیه و به نسبت ساده از همان مضمونی سروکار داریم که از دوران هخامنشی به بعد در کانون مشروعیت سلطنتی جای می‌گیرد. چنین می‌نماید که مفهوم فرهنگدی در دوران کوروش بزرگ نخستین بازبینی و بازتعریف خود را از سر گذرانده باشد. علاوه بر نبشته‌های پارسی باستان در اسناد یونانی و عبرانی این دوران می‌بینیم که رمزگذاری منظمی برای فرهنگدی نمایان می‌شود.

یکی از این نمادپردازی‌ها، اساطیری بوده و در قالب نشانه‌های جانوری تبلور می‌یافته است. کسنوفون نوشته که نقش پرچم کوروش بزرگ عقابی زرین بود و به همین خاطر یونانیان او را عقاب شرق یا شاهین پارسی می‌نامیدند. این نماد بعد از او هم بر درفش هخامنشیان باقی ماند و نماد ایران شمرده شد.^۲ این رمزپردازی اهمیت دارد. چون از سویی نماد اقتدار سلطنتی و به طور خاص ایزد مهم شهر شوش یعنی اینشوشیناک بوده است. هرچند دلالت‌های این نماد جانوری بسیار گسترده‌تر و دیرینه‌تر است و از جیرفت تا هنر هیتی در سراسر ایران زمین مدام تکرار می‌شود. به طور خاص اما این نماد همچون نقش‌مایه‌ای سیاسی در ظرف‌ها و آثار هنری ایلامی برجستگی دارد و زیر تأثیر هنر ایلامی در مارلیک، لرستان و حسنلو نیز نمودهایی از آن را می‌توان دید.^۳

بر درفش شهداد که کهن‌ترین پرچم یافت شده بر زمین است و قدمتش به قرن هشتم و نهم تاریخی (۲۶۰۰-۲۵۰۰ پ.م) بازمی‌گردد، شاهینی با بالهای گشوده دیده می‌شود، که شباهتی چشمگیر به توصیف گزنوفون از درفش جنگی هخامنشیان دارد. به گزارش او در زمان حرکت سپاهیان هخامنشی پیشاپیش سربازان درفش حمل می‌شد که بر نوک نیزه‌اش شاهینی زرین با بالهای گشوده برنشسته بود.^۴ این پرچم آشکارا نماد فرهنگدی شاهنشاه بوده، چون در زمان استقرار سپاهیان آن را کنار خیمه‌ی شاه برمی‌افراشته‌اند.^۵ هرودوت هم اشاره کرده که این درفش مقدس شمرده می‌شده و گرداگردش آتشدان‌هایی می‌نهادند و مراسمی در برابرش برگزار می‌کرده‌اند.^۶

عقاب از سوی دیگر در منابع اوستایی با پرنده‌ی مقدسی به نام ورغنه همتاست که نشانگر فره شاهی است و در داستان جمشید شاه برای نخستین بار مورد تأکید واقع می‌شود. در اساطیر ایرانی از دست رفتن فره جمشید به معنای از دست رفتن مشروعیت سیاسی اوست، و پیامد سرکشی جمشید در برابر اهورامزداست. نمود آن هم پرنده‌ای بوده که از سر جمشید پر کشیده و از او دور شد و مهر و فریدون و گرشاسپ بهره‌هایی از آن را دریافت کردند.^۷ این پرنده اغلب شاهین دانسته شده است و همان است که در بهرام‌یشت در جلوه‌ی عقابی نمود پیدا می‌کند و پیروزمندی جنگاوران و حق‌شان بر اقتدار سیاسی را نشان می‌دهد.^۸

نماد دیگری که برای فرهنگدی وجود داشته و به ویژه از دوران ساسانی به بعد اهمیت پیدا می‌کند، نور است. یعنی

1 Henkelman, 2008: 367.

2 Xenophon, Cyropaedia, 7.1.4.

3. Malekzadeh-Bayani, 1975.

4 Xenophon, Anabasis, 1.10.12.

5 Xenophon, Cyropaedia, 8.3.12.

6 Herodotus, VII. 40.

۷ زمیاد یشت، بندهای ۳۴-۶۴.

۸ بهرام یشت، کرده‌ی ۱۴، بند ۳۵-۳۶.

فرض بر این بوده که فرد فرهمند درخشش و روشنایی‌ای در چهره و پیکر خویش دارد و به این ترتیب برتری‌اش و حق‌اش بر قدرت برای همگان نمایان می‌شود. نمودهای دیگر فرهمندی هم به همین ترتیب عینی و ملموس بوده‌اند. مثلاً منابع یونانی و رومی و گزارش‌های بازمانده از دوران اسلامی در سازگاری با هم و در تایید آثار هنری به جا مانده از قرون پیشین نشان می‌دهند که یک نمود فرهمندی تندرستی کامل و زیبایی چهره و اندام بوده است. تاکید هرودوت و کسنوفون بر این کوروش و داریوش زیباترین مرد زمان خود بوده‌اند، با این اشاره‌ی مورخان رومی^۱ سازگار است که می‌گویند وقتی خوشایندگان داریوش سوم هخامنشی اسیر مقدونیان شدند، اسکندر به خیمه‌شان رفت و مادر داریوش که مهترشان بود، وقتی خواست در برابر اسکندر کرنش کند، یکی از سرداران اسکندر - هفائستیون - را با او اشتباه گرفت، چون از او بلندقامت‌تر و زیباتر بود.^۲ نتیجه آن که مفهوم انسان کاملی که در گفتار پیشین موضوع بحثمان بود، در پیوند با شاهنشاه نمودهایی ملموس و دم‌دستی داشته که به سادگی برای توده‌ی مردم نمایان بوده است. این‌که در سنت ایرانی کور کردن یا حتا بریدگی گوش (مثلاً درباره‌ی بردیای دروغین به روایت هرودوت) حق مدعیان سلطنت را بر تاج و تخت از بین می‌برده، از همین جا ناشی شده است. چون فرض بر آن بوده که بدن ناقص توانایی حفظ فره را ندارد و بنابراین شایستگی سیاسی‌اش منتفی است.

بر این مبنا فرهمندی در اصل شرطی و صورتبندی‌ای از همان مفهوم انسان کامل است. یعنی می‌توان گفت که ویژگی‌های تعیین‌کننده‌ی انسان کامل همان‌هایی هستند که نمودهای فرهمندی شاهنشاه را برمی‌سازند. همه‌ی این نمودها از «من»‌ای مشخص و منفرد یعنی انسانی پیکرمند و گیتی‌نشین برمی‌خاسته که وظیفه‌ی ساماندهی به نهادها را بر عهده داشته است.

سیاست ایران‌شهری پیش‌داستی بسیار مهم دارد که اغلب در نگرش‌های زاهدانه یا چارچوب‌های فرهنگی دیگر کتمان می‌شود، و آن ارجمندی جوهری قدرت است. این نکته که قدرت یکی از متغیرهای بنیادین پیش‌ران سیستم‌های پیچیده است را ایرانیان به تجربه دریافته بودند. یعنی این را فهمیده بودند که نهادهای اجتماعی بر مبنای انباشت قدرت کار می‌کنند و برای پیشینه کردن قدرت خویش است که رفتار می‌کنند، درست به همان ترتیبی که من‌ها در راستای پیشینه کردن شادمانی و خوشبختی خود دست به انتخاب می‌زنند و بدن‌ها برای تداوم بقای خود می‌کوشند.

این در حالی است که در اروپا همواره نوعی قدرت‌هراسی وجود داشته است. از خاکساری ریاکارانه‌ی مسیحیان در نمایش بی‌توجهی به قدرت گرفته تا کتمان برخورداری از آن در عین عطش برایش، و از نکوهش ایدئولوژیک‌اش در آرای چپ مدرن تا توجیه‌های متافیزیکی و شبه‌علمی برای احضارش.

در ایران زمین قدرت به خودی خود امری مقدس بوده است و اصولاً مفهوم فرهمندی از این‌جا بر می‌خیزد. این‌که فرهمندی به فرد ارجاع می‌دهد و نه خانواده و دودمان و قبیله و نژاد و ملت، در بحث ما اهمیتی دوچندان دارد. تنها فرد می‌تواند فرهمند باشد و این فرهمندی به معنای برخورداری از قدرت است، که در قالب چیرگی بر دشمنان و نمودهای ظاهری قدرت - زورمندی، مهارت جنگی، زیبایی چهره و اندام، دادگری، رفتار مسلط و نیرومند - نمود می‌یافته است. یعنی اموری عینی و ملموس که همه بلافاصله حضور یا غیابش را تشخیص می‌داده‌اند.

فرهمندی در ضمن امری ذاتی و قطعی نبوده است. تنها با فرض جبر است که ویژگی‌هایی پایدار و خلع‌ناشدنی را می‌توان به من‌ها نسبت داد. در شرایطی که فرهمندی یعنی قدرت خودبیانگر و ستودنی از کردار آزادانه‌ی من‌ها برخیزد، هر لحظه این امکان هست که انتخابی نادرست انجام شود و اراده‌ی آزاد راه خطا بییماید. در این حالت فرد فرهمندی‌اش را از دست می‌دهد. به همین خاطر است که فرهمندترین شخصیت اساطیر ایرانی که جمشید باشد، در ضمن خطاکارترین فرمانروا و مشهورترین کسی هم هست که فره ایزدی خود را از دست می‌دهد.

1 O'Brien, 1994: 58.

2 Rufus, III, 12.17; Diodorus, XVII, 37.

فره ایزدی بر این مبنا مشیتهی الهی و لطفی نیست که شامل حال کسی خاص شده باشد. چنین تصویری از لطف الهی و برگزیدگی فرمانروا توسط خداوند را تنها در سرمشق نظری مسیحیان و رونوشت اسلامی‌اش یعنی نظریه‌ی خلافت می‌بینیم. فره ایزدی در ایران زمین شباهتی است که فردِ فرهنگدین با خداوند پیدا می‌کند، و این از آن روست که مانند هورامزدا خردمندانه عمل می‌کند و کردار خویش را با قانون طبیعت (اشه) سازگار می‌سازد و پیروزمندی و قدرت یافتن‌اش هم از همین جا بر می‌آید. از این‌روست که در اغلب متون فرهنگدی را در کنار متغیرهای دیگری مثل خردمندی و پیروزمندی آورده‌اند. چنان‌که اردشیر بابکان هم در عهدی که برای پسرش شاپور به جا گذاشته می‌گوید:

«ز یزدان و از ما بر آن کس درود که تارش خرد باشد و داد بود»^۱

و حدود هزار سال پس از او نظام‌الملک نوشته، «اما چون پادشاه را فرّ الهی باشد و مملکت باشد و علم با آن یار باشد سعادت دو جهانی بیاید»^۲. یعنی چیرگی پیروزمندانه بر سرزمین (مملکت) و خردمندی و هوشمندی (علم) نمودهایی هستند که باید با فرهنگدی همراه گردند تا پادشاه نیکبخت و کامیاب شود.

در چارچوب ایران‌شهری ارجاع قدرت به طبیعت صریح و روشن است و کتمان و پرده‌پوشی در آن راه ندارد. شاید از این‌رو که -برعکس الگوی رایج در چین و اروپا- قدرت به شکلی پسینی و به دنبال محاسبه‌ی امتیازها در بازی جنگل نمایان نمی‌شود، بلکه پیشاپیش براساس سازگاری با سازوکارهای خردمندانه‌ی موجود در طبیعت، آشکار است. از همین جاست که قدرت در ایران زمین زیربنایی اخلاقی هم دارد. چرا که اخلاقی جز غایت‌های جاری در سیستم‌های طبیعی وجود ندارد. یعنی زندگی و لذت و نیرومندی و معناداری است که در قالب آبادانی و شادمانی و پیروزمندی و شکوفایی فرهنگ نمود می‌یابد و این‌ها همگی هم بن‌مایه‌ی اخلاق ایرانی هستند و هم نشانه‌ی شهرپاری آرمانی قلمداد شده‌اند.

سرمشق منحصر به فرد و متکی به فردی که در ایران زمین وجود داشته، از ترکیب آن دو عنصر بنیادین یعنی قبول اراده‌ی آزاد انسانی و پذیرش خودبنیادی و ارزش ذاتی قدرت بر آمده است. بخش بزرگی از نمودهای متمایز کننده‌ی جامعه‌ی ایرانی با جوامع دیگر و دلایل شکوفایی و پایداری تمدن ایرانی در قیاس با دیگران را می‌توان در همین زیربنا ردیابی کرد. سرمشقی که از آن یاد کردیم به شبکه‌ای از معناها و کلیدواژه‌ها (اشه، آبادی، مهر، پیمان، خویشکاری، نظم، فرهنگدی، زور، پیروزی، خرد، دین و...) می‌انجامد که به کلی با منظومه‌ی معانی تکامل یافته در حوزه‌ی تمدن اروپایی متفاوت است، هرچند از بسیاری جنبه‌ها آبخور باستانی آن محسوب می‌شود.

این سرمشق نظری است که مقام شاهنشاه را از همه‌ی کاهنانی که مدعی ارتباط با خدایان گوناگون هستند فرازتر می‌برده و رواداری دینی شگفت‌انگیز ایرانیان و توانایی غریب‌شان برای تولید صورتبندی‌های تازه از امر قدرسی را به دست می‌داده است. همین سرمشق است که باعث می‌شده کوروش و داریوش هنگام چیرگی بر رقیبان بزرگ‌شان ترجیح دهند خود را شاهی فرهنگدین بدانند و نه دینمردی متصل به غیب، و به جای این کار دشمن و هم‌اورد خود را چنین باز می‌نموده‌اند. بر همین مبناست که در سنت ایرانی مهربانی با جانوران جایگزین بهره‌کشی مکانیکی و سودجویانه از رمه می‌شده، و برساخته‌های سیاسی‌ای مانند نظریه‌ی خلافت را به امری زمخت و ناپذیرفتنی تبدیل می‌کرده است.

تداوم شگفت‌انگیز سیاست ایران‌شهری را از این‌جا می‌توان دریافت که بدنه‌ی این مفاهیم در سراسر سه هزاره‌ی گذشته دست نخورده باقی می‌مانند و هر بار بعد از تلاطم‌ها و جزر و مدهای سیاسی مثل حمله‌ی مقدونی و مغول بار دیگر بازسازی می‌شوند. صراحت و دقت متونی که در دوران اسلامی و هزاره‌ای پس از عصر ساسانی نوشته شده‌اند، از این نظر جای توجه دارد. چنان‌که مثلاً نظام‌الملک «سیاستنامه»‌اش را با تعریفی از پادشاه آغاز می‌کند که همان تصویر باستانی از

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۲۳۴-۲۳۵.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۸۱.

فره ایزدی را در خود دارد: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق بر گزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد 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 همی‌باشند و بقای دولت همی‌خواهند»^۱.

در این جمله‌ی فشرده کمابیش کل نظریه‌ی مشروعیت شاه براساس فره ایزدی را می‌بینیم: شاه (۱) یکی از میان مردم (خلق) است و سرشتی متفاوت ندارد، تنها ویژگی‌اش آن است که (۲) خداوند او را در زمانه‌ای خاص برگزیده است و نشانه‌ی این برگزیدگی آن است که (۳) به هنرهای ستوده و پادشاهانه آراسته است و هیبت و حشمتی در دل و چشم مردم دارد. کارکرد شاهی که به این ترتیب برگزیده شده عبارت است از (۴) برآورده کردن مصالح عمومی و (۵) حفظ آرامش رعایا و (۶) غلبه بر دشمنان و آشوبگران، و این‌ها بدان معناست که (۷) دادگری و عدل برقرار می‌شود و مردم در (۸) امنیت و (۹) خوشنودی از دولت روزگار می‌گذرانند. این نه رکنی که نظام‌الملک به فشرده‌ی در پیشانی رساله‌ی مهم خود آورده، همان شالوده‌ایست که سیاست کهن ایرانی شهری بر مبنای آن استوار شده است. مبنایی که کارکردهای نمادین شاه از دل آن زاده می‌شوند که عبارتند از کیفر دادن مجرمان و مستقر ساختن شایسته‌سالاری و تاسیس بناهای عمومی مثل کاریز و پل و حصار و آباد کردن روستاها و ساختن شهرهای نو و ساختن راه و بنیان نهادن مدرسه.^۲

خویشکاری شاهنشاه اما تنها آبادانی سرزمین و نظم بخشیدن به شهرها نیست، که دامنه‌اش تا لایه‌هایی هستی‌شناسانه گسترش پیدا می‌کند. بابا افضل کاشانی در رساله‌ی کم خوانده شده ولی مهمش به نام «ساز و پیرایه‌ی شاهان پرمایه» را با ریشه‌شناسی کلمه‌ی پادشاه آغاز می‌کند و می‌گوید بخش نخست این واژه از پاییدن (و دارندگی) می‌آید و بدان معناست که شاه باید بتواند هستی را بپاید و دوام بخشد. آنگاه می‌گوید پاییدن موجودات تنها با دور نگه داشتن چیزهای مخالف از هم ممکن می‌شود. یعنی کارکرد شاه آن است که اختلاف‌ها و کشمکش‌هایی را که مایه‌ی کاسته شدن از هستی می‌شوند را مهار کند،^۳ و این اشاره‌ی مهم را دارد که تنها زمانی شاه می‌تواند چنین کند که خود مخالف چیزی نباشد و چیزی مخالف او نباشد: «پس چون پادشاه نگهدارنده‌ی هستی‌ها بود و تمام کننده‌ی ناتمام، و نگهداری از مخالف بر مخالف نیاید، واجب بود که پادشاه مخالف هیچ چیز که بدان پادشاه بود نباشد، و هیچ چیز از ایشان مخالف پادشاه نبود»^۴.

این نقش مهارکننده‌ی که شاه بر کشمکش دارد، سویی دیگری از پیوند انسان کامل با مفهوم مهر را نشان می‌دهد. در این راستاست که نظام‌الملک می‌گوید در شرایطی که خداوند از مردمی روی برگرداند و قهر کند، این برگزیدن شاه فرهمند موقوف می‌شود و «شمشیرها کشیده و خون‌ها ریخته» می‌شود. یعنی نوعی انتخاب طبیعی زورمدارانه بر جامعه غلبه می‌کند که از دید خواجه مانند آتشی در نیستان است و خشک و تر را با هم می‌سوزاند.^۵ دشوار است کسی این توصیف نظام‌الملک از شرایط آشوب و قهر خداوندی را بخواند و آن را با موقعیت سیاسی ایران پس از فرو افتادن ساسانیان هم‌تا نپندارد. چنان که خود خواجه نیز در جای جای رساله‌اش به همین نکته تصریح کرده است.

این که فرهمندی انسانی چگونه نظم را بر آشوب چیره می‌سازد، پرسشی است هم‌تای این که چگونه ویژگی‌های شخصی یک «من» -با محوریت داد و مهر و خرد- به داریستی برای سامان‌یابی نهادهای اجتماعی بدل می‌شود؟ یکی از پاسخ‌های جالب توجه به این پرسش‌ها را بابا افضل کاشانی در همان رساله به دست داده، که در اصل نوعی تفسیر هستی‌شناختی از مفهوم قدرت سیاسی است. او از بنیادهایی بسیار ساده آغاز کرده و نخست گونه‌شناسی‌ای از حرکت را به دست داده و بعد تعیین‌پذیری چیزها از هم را در طبیعت خاطر نشان کرده و در نهایت شاه را عاملی دانسته که نسبتش

۱ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۱.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۲-۱۳.

۳ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۴۴.

۴ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۴۵.

۵ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۱-۱۲.

با رعیت با اصل در برابر فرع همانند است و اثر تعیین کنندگی بر سایر چیزها دارد. او مفهوم شاه (یعنی متغیر تعیین کننده) را در چهار مرتبه‌ی عقل و نفس و آسمان و عناصر صورتبندی کرده و به این شکل نوعی سلسله مراتب تعیین تعریف کرده است. جالب آن که در این میان مفهوم قدرت را هم (با کلید واژه‌ی قوت) به روشنی تمام تعریف کرده و آن را با میل طبیعی و غایت درونی سیستم‌های زنده مربوط دانسته است. همچنین تاکید دارد که کارکرد قدرت/ قوت ستاندن چیزی است که پویایی موجود را ببالاند و گسترش بخشد. یعنی یک کلیدواژه‌ی جالب توجه «ستدن» را هم در این جا با قدرت چفت و بست کرده است.^۱

به این شکل بابا افضل کاشانی در چارچوبی ایرانی و در تقابل با رویکرد افلاطونی رایج در اروپای مسیحی، سویی‌ی جانوری و گیتیانه‌ی انسان را می‌پذیرد و به رسمیت می‌شمرد و قدرت را همچون امری درونزاد و نیرویی خودبنیاد تصویر می‌کند. او البته پیش‌داشته‌های ادیان ابراهیمی مبنی بر برتری مینو بر گیتی و اهمیت سیطره‌ی روح بر جسم را مدام گوشزد می‌کند. اما هربار وقتی می‌خواهد انسان را تعریف کند و مردمان را همچون وجودی فعال و کنشگر به معادلاتش وارد سازد، به این سویی‌ی زیست‌شناختی و زمینی‌اش تاکید می‌ورزد و می‌گوید «چه بنای مردم بودن، بر جانور بودن است».^۲

بابا افضل می‌گوید مبنای قدرت در زمینه‌ی مردمان، که مبنای اقتدار سیاسی شاه است، خرد است. «چون خاصیت خرد مردم را از قوت به فعل آید جمله‌ی قوت‌های حیوانی و نباتی و طبیعی خود را، بیرون از آنچه به اصل آفرینش تمام فعل و خاصیت بود، به تدبیر و کارسازی خود به سامان دارد، و سامان و تدبیر کار هر قوتی که به خرد یافته شود، ادب و فرهنگ خوانند. چون خورد و خفت و دید و شنید و گفت و کرد خردمند».^۳

یعنی در والاترین مرتبه، آن عاملی که قدرت‌ها را به جریان می‌اندازد و نیروهای سطوح زیستی و روانی را در مرتبه‌ی اجتماعی به مرتبه‌ی ظهور می‌رساند و سازماندهی‌شان را بر عهده می‌گیرد، ادب و فرهنگ است که جلوه‌هایی از خرد محسوب می‌شود. خرد هم آشکارا مفهومی وابسته به «من» قلمداد شده و نمود آغازین آن در کردار و گفتار افراد انسانی تبلور یافته است.

کارکرد پادشاه و شرط پادشاهی هم در این چارچوب براساس خرد تعریف می‌شود. ویژگی شاخص شاه و آنچه که او را بر دیگران برتری می‌دهد آن است که از دانشی افزون‌تر برخوردار است و خردی بیشتر دارد، به شکلی که می‌تواند استعداد بالقوه‌ی خرد در مردمان را بالفعل کند و این کارکرد اصلی پادشاه است. یعنی بابا افضل پیوستاری تکاملی ترسیم کرده که در آن خرد رانه‌ی اصلی و عامل اصلی دستیابی به کمال است، و پادشاه متغیری در این میان است که بیشترین تراکم خرد را از خود نشان می‌دهد و به همین خاطر راهبری مردم به سوی خرد را بر عهده می‌گیرد.

در «ساز و پیرایه‌ی شاهان پرمایه» می‌خوانیم که بین چیزهای ناسازگار، آنچه بیشترین توانایی برای جذب ضد خود را دارد عقل است و از این رو «از موجودات عالم هیچ به مرتبه‌ی بی‌ضدی نزدیکتر از مردم نیست. نه از روی خواص حسی و جسمانی، بلکه از روی خاصیت عقل که عقل ضد ندارد و عاقل همه‌ی اضداد و مخالفان یکدیگر را بدانند».^۴

پس پادشاه که برگزیده‌ی مردمان و نقطه‌ی اوج حضور خرد و عقل در ایشان است، همچون گرانیگاهی برای دستگاه مختصات کشمکش‌ها عمل می‌کند و وظیفه‌ی اصلی‌اش سامان دادن به ناسازگاری‌ها و مدیریت کشمکش‌هاست. این کارکرد همان عدل/ داد است: «و نیست عدل مگر باطل کردن خلاف دو مخالف، و پادشاه را چون پیوند خرد تمام گشت، وی را مخالف نبود و خلاف همه‌ی مخالفان به وی باطل گردد».^۵

۱ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۴۶.

۲ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۴۸.

۳ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۴۸.

۴ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۴۹-۵۰.

۵ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۵۰.

آشکارا در این جا همان نظریه‌ی باستانی سیاست ایران‌شهری را داریم. اشته یا قانون طبیعت که براساس کشمکش عنصرهای ناهمساز (دوقطبی‌های آب/ آتش و باد/ خاک) استوار شده، در سطح مینویی با عنصر پنجمی که همان اثیر (آذر) مینویی باشد پیوند می‌خورد و به این ترتیب کشمکش میان عناصر به هماهنگی و توازنی تبدیل می‌شود که جان و روان از آن بر می‌خیزد. همین روند در سطحی اجتماعی نیز تکرار می‌شود و قانون ورجاوندی که در سطح طبیعت اشته نامیده می‌شد، در سطح اجتماعی به صورت داد نمود می‌یابد. عنصر مینویی یا روح اثیری کارکردی بنیادین دارد که خرد است، و بر مبنای آن که این کارکرد را برآورده بکند یا نکند، به دو شکل سپندمینو و انگره‌مینو جلوه می‌کند که به ترتیب خردمندی و بی‌خردی را نشان می‌دهند.

به همین ترتیب آن مینوی خردمند که رمز ایجاد توازن میان متضادها را می‌داند، رشد و گسترش و بالیدن هستی و آبادسازی طبیعت و نیرومند شدن جان‌ها و تن‌ها را نتیجه می‌دهد، در حالی که مینوی بی‌خرد که این راز و رمز را در نمی‌یابد، به کشمکش و تضاد دامن می‌زند و در سطح زیستی بیماری و تباهی و در سطح روانی کین و نفرت و آز و ترس و خشم تولید می‌کند. نمود این غیاب خرد در سطح اجتماعی بیداد است، که همانا کاستی داد و خدشه‌دار شدن قانون طبیعی خردمندان است که بنا به پیش‌داستی هستی‌شناسانه، باید بر همه جا حاکم باشد.

درک این ضرورت هستی‌شناسانه‌ی چیرگی اشته-داد بر همه چیز، از خرد بر می‌خیزد و شالوده‌ی اخلاق را بر می‌سازد. به این ترتیب است که در نگرش ایران‌شهری اخلاق و هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی با هم متحد می‌شوند. پس «ز نیرو بود مرد را راستی/ ز سستی کژی زاید و کاستی» یعنی که قدرت خود نشانه‌ای و زمینه‌ای برای ظهور امر اخلاقی یعنی راستی (اشه) است.

صورتبندی بابا افضل کاشانی از قدرت سیاسی دقیقاً همین چارچوب را نشان می‌دهد. با این تفاوت که کلماتی متناسب با گفتمان قرون میانه‌ی اسلامی را برایشان به کار گرفته است. او کشمکش عناصر را با مخالفت ضدها، و داد را با عدل صورتبندی کرده و قدرت برخاسته از دادگری را قوت نامیده است. برای بسیاری از مفاهیم از جمله خرد و پاییدن هم همان کلیدواژه‌های باستانی را حفظ کرده است.

در این زمینه است که فره ایزدی که جلوه‌ی بیرونی بر خورنداری از خرد است و قدرت سیاسی وابسته بدان را ایجاد می‌کند، به صورت نموده‌های خردمندی فهمیده می‌شود. یعنی مشروعیت شاه در سیاست ایرانی از خردمندی او و توانایی‌اش برای برپایی داد برمی‌خیزد و نمود بیرونی این توانایی فرهنگمندی اوست. بابا افضل صورتبندی دقیق و روشنی از این فرهنگمندی به دست داده که با مفهومی به نسبت تازه -نیاز- گره خورده که در منابع باستانی با این صراحت مورد تأکید نبوده است.

بابا می‌گوید خرد تنها عاملی است که نیاز را برطرف می‌کند، و تمایز میان پرستنده و فرمانروا را همین نیاز دانسته است. یعنی می‌گوید شاه به خاطر آن که خردمند است، کمالی در خود دارد و از این رو بی‌نیاز است و کمالی را بیرون از خویش نمی‌جوید، در حالی که درویش و تهیدست چیزی سزاوار خویش را بیرون از خویش می‌جویند و از این رو نیازشان به دیگری وابسته‌شان می‌کند. این بی‌نیازی کلید تمرکز قدرت در پادشاه است.^۱

این تأکید بر خرد و مربوط دانستن‌اش با کمال (که در کنار امرداد یکی از دو رکن انسان کامل است)، در سایر منابع نیز یافت می‌شود و مورد وفاق بوده است. مثلاً بیهقی می‌گوید خرد با سه نیروی نفسانی تعریف می‌شود که عبارتند از تخیل و ادراک، توانایی تشخیص حق از باطل، و حافظه.^۲ این گفتار او ادامه‌ی مستقیم سخن زرتشت در گاهان است که هشت نیروی نفسانی را برای انسان برمی‌شمرد و سیستم روانی را با هشت کارکرد تعریف می‌کرد.^۳

۱ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۵۰.

۲ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۲۲-۱۲۳.

۳ گاهان، هات ۴۵، بند دوم.

کهن‌ترین کاربرد کلمه‌ی «خرد» در متون باستانی به همین جا مربوط می‌شود و این در ضمن قدیمی‌ترین ثبت مفهوم خرد در اسناد تاریخی هم هست. آنچه بیهقی در شرح خرد آورده به رونوشتی از این متن شباهت دارد، که در زمان غزنویان دو هزار و دویست سال از عمرش می‌گذشته است. زرتشت می‌گوید هشت نیروی اندیشه، آموزش، خرد، اراده‌ی آزاد (باور)، گفتار، کردار، وجدان (دین) و روان زیرواحدهایی هستند که هستی مینویی (روح) را برمی‌سازند. در میان این‌ها خرد وجه تمایز اصلی اهریمن و اهورامزدا و عامل اصلی هم‌سرشتی انسان و خداوند است. بیهقی می‌گوید اندیشه و آموزش را به صورت «ادراک و تخیل» جمع می‌بندد و می‌گوید این‌ها به همراه حافظه (که کارکرد روان بوده) و وجدان (توانایی تفکیک نیک از بد) در اصل عناصر برساننده‌ی خرد هستند.

بیهقی همچنین میان دو سویه‌ی عقلانی و هیجانی از انگیزه‌های برساننده‌ی کردار تفکیک قایل می‌شود و می‌گوید خواست (آرزو) و میل (شهوت) دو نیرو هستند که به ترتیب در سر و دل - جگر جای دارند. از دید او جگر جایگاه شهوت و دلیری است و خشم در دل جای دارد، و این‌ها با نفس عماره و غضبانی در روانشناسی دوران اسلامی برابرند. در مقابل خرد و سخن که سویه‌ی عقلانی نفس را نشان می‌دهند، در سر جای گرفته‌اند.^۱

دستگاه نظری‌ای که بیهقی در ذهن دارد تقریباً همان است که در رساله‌ی بابا افضل کاشانی می‌بینیم. سایر ویژگی‌هایی که بابا افضل برای شاه بر می‌شمارد نموده‌های فره ایزدی هستند و همان عناصری هستند که در کتیبه‌ی داریوش در نقش رستم نخستین صورتبندی منسجم‌شان را می‌بینیم. پادشاه باید شکیبا و بردبار باشد و بر «قوت شهوانی و غضبانی» خویش غالب باشد، یعنی دقیقاً همان جمله‌ی داریوش که می‌گوید بر خشم و میل خویش چیره است. دیگر آن که پادشاه باید فروتن و گشاده‌دست و راد باشد و این هم دقیقاً همان است که در کتیبه‌ی بیستون و نقش رستم به دقت صورتبندی شده و شاه را «یکی از بسیاری» می‌داند که «به قدری که توان دارد» سواری چیره‌دست و پیاده‌ای زورمند است.

دیگری شجاعت و دلیری است که در بی‌باکی در نبرد با دشمن و نهراسیدن از گزند بر خویشتن در شرایط صلح نمود می‌یابد. بابا افضل تاکید می‌کند که این‌ها تنها برخی از برجسته‌ترین صفت‌های ضروری در پادشاه هستند و همگی بدان خاطر اهمیت دارند که حضور خردی نیرومند را در وی نشان می‌دهند.^۲ یعنی فره ایزدی که از خرد بر می‌خاست، نمودهایی عینی دارد که همچنان به خاطر پیوندشان با خردمندی مشروعیت‌بخش هستند.

این دستگاه‌های مفهومی هم‌سازگار در نهایت از مدل‌های نظری‌ای برمی‌خاست که انسان و قوای نفسانی وی را در مرکز توجه خود قرار می‌داد و صورتی پیشامدرن و پیشتاز از علم انسان‌شناسی-روان‌شناسی را پدید می‌آورد. بیهقی مانند دیگران در شرحش از قوای روانی انسان و مدار فیلسوفانی قدیمی‌تر مثل فارابی است که نیروهای حیاتی و بخش‌های تشکیل دهنده‌ی جان را به پنج گروه تقسیم می‌کرد. هرچند اجزاء قوای نفس از دید فارابی در عدد با چارچوب مانوی همسان هستند، اما در محتوا با آن فرق می‌کنند. این نیروهای عبارتند از غذایی (خوردن و تغذیه)، حاسه (ادراک و شناسایی)، تخیل (توانایی اندیشیدن به آنچه که نیست)، نزوعی (میل و خواست تنانه) و ناطقه (عقل و شناخت زبان‌مدار).^۳

فارابی هریک از این‌ها را به اجزائی کوچکتر تجزیه می‌کند و به ویژه در تقسیم‌بندی قوای غذایی روشن است که به تصویری فیزیولوژیک از بدن نظر دارد که برای آن دوران به نسبت دقیق و چشمگیر هم هست.^۴ در این میان ناطقه در ترکیب با تخیل خرد را برمی‌سازد و ورودی‌هایی از قوه‌ی حاسه دریافت می‌کند و خروجی‌هایی به قوه‌ی نزوعی می‌دهد که رفتارهای پاینده‌ی زندگی (قوه‌ی غذایی) پیامدش هستند.

۱ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۲۲-۱۲۳.

۲ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۵۰-۵۱.

۳ فارابی، ۱۳۸۲: ۱۱.

۴ فارابی، ۱۳۸۲: ۱۲.

برتری خرد بر سایر صفات و لزوم مدیریت‌شان توسط آن وقتی بهتر نمایان می‌شود که به تاریخ بیهقی بازگردیم و ببینیم که دویست سال پیشتر در بافتی دیوانی و متفاوت، همین مضمون‌ها چگونه صورت‌بندی می‌شده‌اند. چنین قیاسی نشان می‌دهد که در هردوی این متون یک سرمشق نظری یکپارچه حاکم است و این همان است که سیاست ایرانشهری نامیده‌ام و می‌کوشم یکپارچگی‌اش را در جغرافیای ایرانشهر و استمرارش را در تاریخ تمدن ایران نشان دهم. بیهقی می‌گوید که در «اخبار ملوک عجم» که نوشته‌ی ابن مقفع بوده و به سه قرن پیش از خودش تعلق داشته، خواننده که فاضل‌ترین پادشاهان همیشه اطرافشان را از خردمندانِ جسور پر می‌کرده‌اند که بی‌محابا درباره‌ی زشتی و نیکویی کردارهای شاه اظهار نظر می‌کرده‌اند. بیهقی از قول ابن مقفع می‌گوید که این کار برای آن انجام می‌شده تا خرد بر نیروی خشم و شهوت چیره گردد.^۱ یعنی صفتی که داریوش بزرگ در کتیبه‌ی نقش رستم به خود منسوب کرده و آن را نشانه‌ی بر فرهنگمندی خویش دانسته، در قرون نخستین هجری رکنی در تعریف سیاست درباری بوده و در دوران غلبه‌ی ترکان همچنان در مقام نهادی جا افتاده بدیهی انگاشته می‌شده است. کارکردش هم تثبیت خرد و چیرگی این نیروی نفسانی بر انگیزه‌های رقیب دیگر بوده است. در این راستاست که خواجه نظام‌الملک نیز در ضرورت استیلای عقل بر خشم داد سخن می‌دهد.^۲

آنچه بیهقی می‌گوید تنها اندرزی انتزاعی یا شعاری خشک و خالی نیست، و داده‌های فراوانی داریم که نشان می‌دهد این نهاد مشاوران شاه به واقع وجود داشته و کارکردش تضمین‌کننده‌ی کارآیی و مشروعیت فرمانروا بوده است. خود بیهقی حکایت می‌کند که نصر احمد سامانی مردی خشمگین و تندخو بود. اما چون از مشورت خردمندان بزرگ مثل بلعمی و بوطیب مصعبی برخوردار بود، اندرز ایشان را به کار بست و انجمنی از اندیشمندان را گردآورد تا در شرایط بحرانی و مقاطعی که ممکن بوده از سر خشم تصمیم بگیرد، با او رایزنی کنند و نظرشان را تعدیل کنند.

بیهقی به دقت شرح می‌دهد که برای تشکیل چنین انجمنی ساز و کارهای نهادی روشن و کارسازی وجود داشته است. چنان که برای این هدف هفتاد و اند خردمند را از سراسر قلمرو سامانی برگزیدند و به بخارا دعوت کردند و یک سال آنجا مهمان‌شان کردند و در زمینه‌های مختلف محک‌شان زدند، تا آن که در نهایت سه تن از بین‌شان انتخاب شدند و نصر خود در نهایت یک هفته ایشان را آزمود و هر سه را به مقام مشاور شاه برکشید و بی‌تایید ایشان تصمیمی نمی‌گرفت.^۳ این انتخاب سه مشاور که تایید هر سه‌شان برای صدور حکم ضروری باشد، شاید بازمانده‌ای از رسم باستانی سه مغ باشد که پیشتر درباره‌اش بحث کرده‌ام.^۴

نمونه‌ای جزئی از چگونگی ارتباط مشاوران با شاه را در داستان دیگری می‌بینیم که بیهقی در تاریخ خود آورده: بوسهل زوزنی وزیر زمانی که سلطان مسعود در غزنین بود، در گوش او خواند و وسوسه‌اش کرد که ثروت لشکریان و سردارانی که از سلطنت برادرش محمد پشتیبانی کرده و هدایا و صله گرفته بودند را مصادره کند. سلطان مسعود در این مورد با خواجه احمد میمندی مشورت کرد و او گفت: «فرمان، خداوند راست به هر چه فرماید، اما اندرین کار نیکو اندیشیده است؟» مسعود تصمیم خودش را گرفته بود و قاطعانه پاسخ داد که: «اندیشیده‌ام و صواب آن است و مالی بزرگ است». اما خواجه احمد که می‌دانست با این مصادره مشروعیت مسعود لطمه می‌بیند، با شنیدن این اعلام نظر شاهانه جا نزد و گفت: «تا بنده نیز ببیندیشد آنگاه آنچه او را فراز آید باز نمایم که بر بدیهت راست نیاید، آنگاه آنچه رای عالی ببندد بفرماید». جالب آن که امیر مسعود که سبکسری و آزمندی‌اش بسیار وصف شده، با شنیدن این پاسخ بر نظر اول خود پافشاری نکرد و بر مشاورش خشم نگرفت و «امیر گفت: نیک آمد».^۵

۱ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۲۶.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۶۷.

۳ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۲۷-۱۲۸.

۴ بنگرید به «زند گاهان» و شرح لقب شهر باستانی ری که لقبش «سه مغ» بوده، و تفسیرم از لقب هرمس مصری (تریماگیستوس) به صورت «سه مغ» در کتاب «اسطوره‌شناسی آسمان شبانه»، و همچنین درسگفتارهایم درباره‌ی تاریخ ظهور مسیحیت آغازین و نقش سه مغ تایید کننده‌ی عیسی مسیح.

۵ بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۶۴.

این شواهد نشان می‌دهد که سازوکارهای مشخص و نظمی سنجیده در دولت و نهادهای سیاسی وجود داشته که هم فرهنگدی را محک می‌زده و هم آن را پشتیبانی می‌کرده است. چنین نهادهای پشتیبانی با توجه به اهمیت «من» در بطن سیاست ایران شهری ضرورت داشته است. چون من‌ها به سادگی تسلیم عواطف و هیجان‌های منفی‌ای مثل خشم و ترس و آز و حسد می‌شوند و از شاهراه خرد منحرف می‌گردند. همین سازوکارها در ضمن به شاهنشاه یاری می‌رسانده تا تصمیم‌های هوشمندانه و سنجیده بگیرد و از عقل جمعی داناترین شهروندان قلمروش برخوردار گردد.

در نهایت حاصل همه‌ی این‌روندها در قالب دولتی مقتدر یا ناتوان، شاهی دادگر یا ستمگر، و زیست‌جهانی مرتب و بسامان یا آشوب‌زده و آشفته نمود پیدا می‌کرده است. نموده‌های این وضعیت بسیار روشن و شفاف بوده و از این‌رو ابهامی درباره‌ی درجه‌ی دادگری یا خردمندی یا دلیری شاهنشاهان وجود نداشته است. مثلاً یکی از برجسته‌ترین بروزهای بیرونی فرهنگدی، پیروزمندی در میدان نبرد بوده که در ضمن با ابراز شجاعت و هنرنمایی رزمی نیز همراه بوده است.

این شاخص یعنی درخشش نظامی افراد و پیروزمندی‌شان در میدان رزم یکی از معیارهای عمده‌ی تعیین فرهنگدی به حساب می‌آمده است. چنان‌که بنا به تفسیر ابوالعلاء سودآور، حضور دو حلقه‌ی مروارید بر کناره‌ی سکه‌های خسروپرویز، نمادی از پیروزی او بر بهرام چوبین و مشروعیت حکمرانی او بوده است.^۱ چون بهرام چوبین خود از خویشاوندان خاندان خوشنام و فرهنگد اشکانی بود و پیشتر در نبرد با هیتالیان دلیری‌های نمایان از خود نشان داده و همواره پیروز میدان بود. وقتی او دعوی سلطنت کرد، در اصل مدعی شد که این پیروزمندی‌ها نشانه‌ی فره ایزدی بوده است. خسرو پرویز پس از غلبه بر او به جای این‌که وجود فره در او را انکار کند، این دعوی او را که با پیروزی‌هایش پیشاپیش به کرسی نشسته بود، پذیرفت. اما ادعا کرد که از او فرهنگدتر است و این دو حلقه‌ی مروارید بر سکه‌هایش نماد این ادعا هستند. چون مروارید که علامت باستانی ایزد مهر و فروهر جنگاوران بوده، در ضمن علامتی برای فرهنگدی نیز هست.

در دوران اسلامی نیز مشابه همین الگو را فراوان می‌بینیم و دلیری در میدان نبرد و پیروزی نهایی بر دشمنان گواهِ فرهنگدی فرد بوده است. نمونه‌اش آن‌که به سال ۴۱۳ (۴۱۳/۴۲۵ق) سلطان محمود غزنوی با لشکرانش از بُست به ناحیه‌ای بین زمین داور و غور و بست حرکت کرد و در جنگ خوابین بر امیران محلی آنجا که مسلمان نبودند و در قلعه‌های استوار مستقر شده بودند، غلبه کرد. در جریان این جنگ‌ها مردم محلی که به استواری قلعه‌ها و حصارهای خود مغرور بودند، سپاهیان مسلمان و دین‌شان را ریشخند می‌کردند و این‌رو حیه‌ی سپاهیان محمود را تخریب کرده بود. تا آن‌که پسر جنگاورش مسعود به میدان آمد و دلیری زیاد نشان داد با زدن تیری یکی از این مسخره‌کنندگان را از باروی قلعه‌ای به زیر انداخت و در نبردی تن به تن سواری را از اسبش در میدان در ربود و اسیر کرد. محمود آنجا متقاعد شد که او فرهنگد است و وی را به مقام ولیعهدی خود رساند.^۲ همو بعدتر خبردار شد که مسعود به عیاشی عادت دارد و هم‌نشینان‌اش افرادی ناشایست هستند و به همین خاطر در پایان عمر مسعود را از ولیعهدی برکنار کرد و برادر کهنترش محمد را به این مقام برکشید.

با این همه در نهایت مسعود بر محمد غلبه کرد، چون مردی زورمند و دلیر بود و این‌ها متغیرهایی‌ست مهم برای نمایش فرهنگدی. شاخص‌هایی مثل توانمندی و تندرستی بدنی، پیروز شدن در میدان نبرد و هنرنمایی رزمی، و لیاقت در مدیریت نهادها و پس راندن آشوب و بحران ویژگی‌هایی هستند که پیش چشم مردم قرار دارند و محک خوردنی و رسیدگی‌پذیرند. فرهنگدی بر این اساس متغیری ملموس و عینی بوده که مشروعیت شاهنشاه را به شهروندان کشور نمایش می‌داده است. این شیوه از فهم مشروعیت شاهانه با الگویی عام و رایج در تقابل قرار می‌گیرد که پیش از همه در مصر ابداع شد و بعد در چین و اروپا نیز قالب عمومی سیاست را بر ساخت. قالبی که دعوی مشروعیت فرمانروایان را به چیزهایی لاهوتی و نادیدنی و بنابراین رسیدگی‌ناپذیر مثل تایید خدایی یا حق‌الاهی سلطنت یا مشابه این‌ها ارجاع می‌داد.

۱. سودآور، ۱۳۸۴.

۲. بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۳۳-۱۳۴.

مفهوم شاهنشاه صورت‌بندی‌ای نیرومند و کارساز از قدرت سیاسی بود که از ابتدای تشکیل کشور متحد ایران با تدبیر شاهان هخامنشی آغازین به ویژه کوروش و داریوش تبلور عینی پیدا کرد. این مفهوم همه‌ی برجسب‌های کهن‌تر قدرت سیاسی (از انسی و لوگال سومری گرفته تا شرو و ملکا در بابل و آشور) را با هم ترکیب می‌کرد و همه را به شکلی پیراسته در یک دستگاه مفهومی یکپارچه و سنجیده جای می‌داد، بی آن که سویه‌های لاهوتی‌شان را معتبر بشمارد.

بر مبنای فلسفه‌ی سیاسی نوظهور ایران‌شهری، ادعاهای متافیزیکی شاهان پیشین و سنت مصری خدای‌گونه شمردن شاهان یکسره طرد می‌شد. در مقابل مفهوم شاهنشاه در مقام انسان کامل به شکلی تعریف می‌شد که از سویی پیروزمندی جنگاورانه و توانایی پاییدن مهر و حکومت دادگرانه را در قالب مفهوم فرهمندی جمع‌بندی می‌کرد و از سوی دیگر همیشه احتمال بر باد رفتن این مشروعیت را گوشزد می‌کرد.

به این ترتیب شاهنشاه کامل‌ترین مردمان و نمود امرداد-خرداد قلمداد می‌شد. برداشتی اوستایی که با مفهوم کیتن ایلامی و ملموی آشوری سازگار بود. نمودهای فرهمندی هم گیتیانه بود و فارغ از دعوی‌های متافیزیکی و خودبزرگ‌بینانه، و هم از سوی دیگر ملموس و عینی بود و می‌بایست در قالب دادگری و آبادانی و امنیت کشور نمود عینی پیدا کند.

شاهنشاه در این بستر معنایی در هنرهای رزمی و هوشیاری و خردمندی برجستگی داشت، اما چنان‌که داریوش در نقش رستم می‌گوید «در آن حدی که تن من توان دارد» (تیه‌مائی تَنوش تاوتیی)،^۱ و این بدان معناست که شدت برخوردارِ شاهنشاه از فره می‌تواند کم و زیاد شود و مشروعیت برآمده از آن مدام باید از پایین و بر گیتی اثبات شود، چرا که برخلاف سرمشق فرعونی-فغفوری-امپراتوری اثباتی لاهوتی و مطلق و آسمانی ندارد که از بالا اعمال شود.

این نگرش از سویی بسیار فروتنانه بود و از سوی دیگر جایگاهی بس والاتر از گذشته را به شاهنشاه منسوب می‌کرد. فرعون و امپراتور و فغفور «من»‌هایی ویژه و مقدس نبودند، بلکه نماینده‌ی «نهاد»‌هایی نیرومند قلمداد می‌شدند و به خاطر پیوند فرضی‌شان با خدایان و موجودات فرازمین بود که معتبر شمرده می‌شدند. انقلابی که کوروش بزرگ در سیاست برپای کرد و پس از او تداوم یافت، هم از ادعاهای گزاف متافیزیکی درباره‌ی اعتبار و مشروعیت فرمانروا چشم‌پوشی می‌کرد و هم ادعای بزرگ و مهمتری را مطرح می‌کرد، و آن این‌که شاهنشاه انسان کامل است و در مقام برترین «من» است که سزاوار چنین جایگاهی شمرده شده است.

این دعوی دوم همزمان شاهنشاه را به مرتبه‌ای والا برمی‌کشید و بند ناف او را با تکیه‌گاه‌های تخیلی و تقدیس شده قطع می‌کرد. فرمانروا برترین انسان بود، اما تنها تا زمانی که بتواند این برتری را اثبات کند. اگر شاهی بیداد پیشه می‌کرد، در مدیریت نهادهای اجتماعی خطا می‌کرد، در جنگی مهم شکست می‌خورد، یا توانمندی و تندرستی را از دست می‌داد، خود به خود از جایگاه خویش عزل می‌شد، چون دیگر صاحب فره قلمداد نمی‌شد. کوروش کوچک که مردی جنگاور بود، وقتی ادعای تاج و تخت کرد و برادر مهترش اردشیر دوم هخامنشی را به خاطر پرهیز از جنگ بی‌فره شمرد، در این چارچوب رفتار می‌کرد. همچنین بود دعوی بهرام چوبین بر تاج و تخت و برتر شمردن خودش بر خسرو پرویز. هرچند هردوی این شاهنشاهان هم پس از غلبه بر رقیب و مدعی فرهمندی خویش را اثبات کردند.

شعری که لطفعلی خان زند پس از بالا گرفتن کار آغا محمد خان قاجار سروده را نیز باید در همین بافت فهمید و تفسیر کرد:

«یا رب سندی مملکت از همچو منی دادی به مخنثی، نه مردی، نه زنی
از گردش روزگار معلوم شد پیش تو چه دفزنی چه شمشیرزنی»

در این‌جا لطفعلی خان به زیبایی و مردانگی و توانایی شمشیرزنی خود اشاره می‌کند و این‌ها را نشانه‌ی فرهمندی خویش و شایستگی‌اش برای حکمرانی می‌داند. در مقابل می‌گوید آغا محمد خان قاجار که اخته بوده و در نواختن ساز هم

دستی داشته، به خاطر نقص بدنی و فروپایه‌تر بودن‌اش در هنر فرهمند نیست و حتا خداوند هم وقتی او را بر وی ترجیح دهد، دچار خطا شده است.

درک این چارچوب از تعریف قدرت برای فهمیدن سیر تحول دولت در ایران زمین ضرورت دارد. به عنوان مثال دو تا از بزرگ‌ترین دودمان‌های کل تاریخ زمین، که برای زمانی بسیار طولانی قلمروی بسیار پهناور را زیر فرمان داشتند، اشکانیان و ساسانیان هستند که روی هم رفته حدود هزار سال سلطنت کردند. این حقیقت که گذار از دودمان اولی به دومی تنها با یک جنگ تن به تن به فرجام رسیده و جنگ داخلی و خونریزی گسترده‌ای رخ نداده، بدون توجه به این زمینه‌ی معنایی به معمایی حل‌ناپذیر بدل خواهد شد. تنها با ارجاع به مفهوم فرهمندی است که می‌توان دریافت اردوان پنجم چرا متهم به از دست دادن فرهمندی بوده، و اردشیر بابکان چطور با کامیابی ادعای برخورداری‌اش از فره کیانی را به کرسی نشانده است.

اردوان پنجم در شرایطی به قدرت رسید که نخستین موج همه‌گیری بیماری آبله مرغان در ایران زمین آغاز شده بود و این همان بلای آنتونینی یا طاعون جالینوسی است که همزمان با حمله‌ی رومیان به ایران رنجور از مرض، به اروپا هم راه یافت و در آنجا یک چهارم جمعیت (پنج تا ده میلیون نفر) را کشتار کرد و یکی از علل انهدام امپراتوری روم دانسته شده است.

داده‌های موجود نشان می‌دهد که این بیماری -که از هند به ایران انتقال یافته بود در قلمرو اشکانیان آثاری بسیار خفیف‌تر از اروپا داشته و کشتاری چنان پدیده را در پی نداشته است. با این حال بروز این بیماری و حمله‌ی رومیان به آشوب و درهم‌ریختگی سیاسی دامن زد و در این شرایط بود که اردشیر بابکان دعوی خود بر تاج و تخت را مطرح کرد. اردوان پنجم که شاهنشاه مستقر بود و تا پنج قرن پیشتر پدران‌ش فرمانروای ایران زمین بودند، خود مردی دلیر و نیرومند و چالاک بود و این را از دفع حمله‌ی رومیان و شیوه‌ی مدیریت همه‌گیری بیماری می‌توان دریافت.

با این حال وقتی گروهی از شهربانان و بزرگان دعوی اردشیر را پذیرفتند، اردوان ناگزیر شد در میدان نبرد با اردشیر روبرو شود و این نبرد مشهور و مهمی است که در هشتم اردیبهشت سال ۳۶۰۴ تاریخی (۲۲۴ م) رخ داد و در آن اردوان و دو همراهش با اردشیر و پسرش شاپور و دبیرش جنگیدند و آن سه به دست این سه کشته شدند. به این ترتیب گذار دودمانی از اشکانیان به ساسانیان بدون خونریزی‌های مرسوم در جهان باستان به انجام رسید. آنچه در این‌روز رخ داد در اصل اثبات فرهمندی اردشیر بابکان بود، و انتقال حق سلطنت از خاندان اشکانی به ساسانی. روندی که با این کیفیت و در این مقیاس نظیری دیگر در تاریخ جهان ندارد و نشانگر نهادینه شدن سازوکارهای تعیین مشروعیت و ارزیابی فرهمندی شاهنشاه در سیاست ایرانی شهری است.

این رخداد یکی از گواهانی است که نشان می‌دهد مهتران و بزرگان براساس شاخص‌هایی عینی و روشن مانند زورمندی و دلیری و دادگری شاه را بر می‌گزیده‌اند و شاهنشاه برای برآورده کردن انتظار ایشان و تداوم یافتن قدرت‌ش نیاز داشت تا مدام در آبادانی کشور بکوشد و در نبردها بر مهاجمان غلبه کند، و گرنه شاهی دلیر و لایق مانند اردوان پنجم ممکن بود به خاطر شکست خوردن از رقیب از فره خویش نیز محروم شود.

عزل شاهان به دلیل از دست دادن فرهمندی البته در حالت پایه به کناره‌گیری شاه می‌انجامیده و نه گذار دودمانی. این‌روند هم به نسبت مرسوم و رایج بوده و تقریباً همیشه بدون خونریزی انجام می‌پذیرفته است. فرو افتادن فرهاد پنجم از قدرت که به خاطر ناتوانی‌اش در مدیریت سپاه و رویارویی با رومیان رخ داد، نمونه‌ای مشهور از آن است.

امکان عزل شاه و این پویا بودن اعتبار و مشروعیت شاهانه دوران ساسانی هم نمود داشته و دست‌کم هشت نمونه از آن سراغ داریم و این برابر است با یک پنجم کل شاهنشاهان ساسانی، که در زمان خودشان مقتدرترین مقام سیاسی کره‌ی زمین بوده‌اند. این امکان چندان نهادینه بوده که گاه شاهنشاه هنگام تاجگذاری و عهد بستن با مردم ایشان را به نقد خویش و ارزیابی گفتار خویش فرا می‌خوانند، و نه پیروی و اطاعت بی‌قید و شرط. چنان‌که شاپور اول هنگام عهد بستن با مردم می‌گوید:

«وزین هرچه گویم پژوهش کنید
...خرد پاسبان باشد و نیکخواه
همه جست‌ن‌اش داد و دانش بود
دگر آن که او آزمون خرد
ز دانش ز یزدان شناسد سپاس
... که را آرزو بیش، تیمار بیش
به آسایش و نیک‌نامی گرای
به چیز کسان دست یازد کسی
اگر خام باشد نکوهش کنید
سورش برگذارد ز ابر سبیه
ز دانش روانش به رامش بود
بکوشد به مردی و گرد آورد
خنک مرد دانای یزدان‌شناس
بکوش و بپوش و منه از پیش
گریزان شو از مرد ناپاک‌رای
که فرهنگ بهره‌ش نباشد بسی»^۱

نکته‌ی مهم در روند عزل شاه آن است که در این‌جا برخلاف الگوی بی‌استثنایی که در اروپا و چین می‌بینیم، فرو افتادن شاه قدر قدرت با قتل او مصادف نبوده است. چون این عزل‌ها با فرض گسسته شدن فره از ایشان انجام می‌پذیرفته، تنها کناره‌گیری‌شان از تاج و تخت اهمیت داشته و اغلب گزندی به شاه پیشین نمی‌رسیده است. در حدی که برخی از ایشان شاهان عزل شده مثل فرهاد چهارم اشکانی و قباد و خسرو پرویز ساسانی بعد از عزل شدن و رخنه کردن ناتوانی‌هایی در کار شاه جدید، بار دیگر بازگشتند و اورنگ خود را بازستاندند. این در مقابل الگوی رایج در سایر تمدن‌هاست که در آنها رقیب پیروزمند با قدرتی متافیزیکی و ذاتی در شاه پیشین سروکار داشته و ناچار بوده برای خلاص شدن از آن، جان شاه پیشین را بستانند.

پس شالوده‌ی سیاست ایرانی شهری نه بر مفهوم استیلای نظامی (سلطه و سلطنت)، که بر مفهوم بنیادی‌تر فرهنگی استوار می‌شده؛ یعنی فرض بر آن بوده که دولت تنها زمانی پایدار و آبادگر خواهد بود که انسانی کامل بر آن فرمان براند. این فرهنگی تعبیری روشن و شفاف بوده و پیامدهایی عینی داشته است. شاه فرمند به همان شکلی که داریوش در کتیبه‌ی بیستون صورت‌بندی کرده، باید بر دشمن غلبه کند، دروغ را ریشه‌کن کند و جلوی خشکسالی را بگیرد. یعنی بوم، مردم و شادی در زمانه‌اش شکوفا گردد، و این‌ها همه بیانیه‌ی سیاسی صریح و روشنی است که برای بیست و شش قرن تداوم تاریخی داشته‌اند.

در این چارچوب است که قباد ساسانی وقتی با قحطی هفت‌ساله‌ای روبرو می‌شود، طوری مدیریت‌اش می‌کند که تنها یک تن در سراسر ایران از گرسنگی می‌میرد. یا اردوان پنجم وقتی در میدان نبرد تن به تن از اردشیر بابکان شکست می‌خورد، دودمان نیرومند و عظیم اشکانی با یک حرکت و بدون خونریزی پدمانه قدرت را به خاندان ساسانی واگذار می‌کند، و شاهزادگان اشکانی همچنان موقعیت اشرافی خود را حفظ می‌کنند، بی‌آن که نگران پیگرد و کشتار باشند.^۲

انسان کامل / فرمانروای فرمند اغلب در جلوه‌ی شاهنشاه قدرت خود را صورت‌بندی می‌کرده است و به لحاظ تاریخی این موفق‌ترین شیوه‌ی مفهوم‌سازی در این مورد بوده است. هر چند شیوه‌های دیگری هم داشته‌ایم. اسماعیلیان در دولت شگفت‌انگیز خود که بر زنجیره‌ای از دژها استوار بوده، و فرمطیان در دولت کوچک اما جنگاورشان امامی و شورایی حکومتی داشته‌اند. دولت سربداران یک رهبر نظامی فرمند و یک رهبر دینی فرمند مجزا داشته است، و صورت‌بندی‌های متنوع دیگر هم داشته‌ایم. این صورت‌بندی‌های رقیب درون‌زاد که همگی شعبه‌هایی از سیاست ایرانی شهری هستند و در قالب دولت‌هایی با ساخت‌های متفاوت از دولت اشکانی تا صفوی - تبلور می‌یافته‌اند، در ضمن با بدیل‌هایی برون‌زاد و بیگانه رقابت می‌کرده‌اند. نظام فغفوری یک بار در عصر حمله‌ی مغول بر ایران چیره شد و نظام امپراتوری هر چند هرگز در فتح کامل قلمرو ایران زمین کامیاب نشد، اما در دوران مدرن به این هدف بسیار نزدیک شد. این هجوم‌ها و

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۴۴.

۲ در کتاب «تاریخ نهاد در عصر ساسانی» مفصل شرح داده‌ام که افسانه‌ی کشتار همه‌ی اعضای خاندان اشکانی نادرست بوده است. شاپور پسر اردشیر بابکان و دومین شاه ساسانی از مادری اشکانی زاده شده بود و شاهزادگان اشکانی همچنان تا دو قرن بعد شهربانان ارمنستان و گرجستان بوده‌اند.

فتح‌ها با خاستگاه خاوری یا باختری‌شان نسخه‌هایی دورگه از سیاست امپراتوری-فغفوری را به ایران زمین وارد کردند که گاه با پشتوانه‌ی نیروی نظامی بیگانه برای چند نسل از استیلاهی سیاسی نیز برخوردار بود. با این حال چنین پیکربندی‌هایی از قدرت از آنچه در سیر تحول سیاست ایران شهری رخ داده بود ساده‌تر و زمخت‌تر بود و هرگز موقعیتی پایدار و مستقر در این حوزه‌ی تمدنی به دست نیاورد.

دلیل ناکامی این نسخه‌های برونزاد آن بود که همه‌شان نهادگرا بودند و از رمزگذاری و ساماندهی مفهومی پیچیده مثل فرهنگدی عاجز می‌ماندند. فرهنگدی در اصل تخته‌بندی معنایی است که مفهوم انسان کامل را رمزگذاری و شفاف‌سازی می‌کند. «من»ها که در لایه‌ی روانشناختی استقرار یافته‌اند و انسان کامل شکلی بهینه از آنها قلمداد می‌شود، به شکل قیاس‌ناپذیری از نهادها پیچیده‌تر هستند و بنابراین سرمشق‌هایی نظری که مثل سیاست امپراتوری و فغفوری در تماشا و فهم این لایه ناتوان باشند، بختی برای رمزگذاری و واریسی پویایی‌اش پیدا نمی‌کنند.

مفهوم فرهنگدی در ایران زمین برخلاف آنچه بسیاری پنداشته‌اند، ارتباطی با حق الهی سلطنت پادشاه فرنگی یا عهد آسمانی فغفور نداشت، و اصولاً در سطحی متمایز چیزی متفاوت را بیان می‌کرد. فرهنگدی نه پیش‌فرضی متافیزیکی است و نه مقدمه‌ای برای اثبات همانگویانه‌ی مشروعیت شاه مستقر. برعکس، فرهنگدی نظامی از سنج‌ها و معیارهاست برای محک زدن انسان کاملی که در جایگاه فرمانروایی سیاسی برنشسته و باید با نمایان ساختن شایستگی خویش مشروعیتش را به کرسی بنشانند. یعنی فرهنگدی پیامد و تالی لوازم نظری لایه لایه و پیچیده‌ایست که در نهایت به مشروعیت سیاسی منتهی می‌شود، نه آن که زیربنا و مقدمه‌ی آن باشد.

به همین خاطر است که فرهنگدی همچون نقطه‌ای کانونی مضمون‌ها و مفهوم‌های اخلاقی و جامعه‌شناختی را با هم پیوند می‌زند و همه را به «من»ای تجسد یافته و عینی در گیتی مربوط می‌سازد. فرهنگدی با این مختصات پشتوانه‌ای برای استقرار مهر و داد قلمداد می‌شود و در این بستر این مفاهیم کلیدی را با دو سویه‌ی اصلی انسان کامل یعنی کمال و جاودانگی مربوط می‌سازد.

فره در واقع پاسخی است به این پرسش که «من» -با فرض برخورداری از بیشترین شایستگی و لیاقت- چگونه جوهره‌ی هستی‌شناسانه خویش (یعنی امرداد و خرداد) را به مرتبه‌ی سامانی اجتماعی برمی‌کشد؟ فرهنگدی در این معنا سنجشی است از کیفیت مدارهای قدرتی که می‌بایست از سویی اخلاقی بودن و توانمندی شاهنشاه را رصد کنند و از سوی دیگر نمودهای شهریاری نیکو یعنی آبادانی و امنیت و پیروزمندی را برآورده سازند.

این را باید در نظر داشت که امرداد و خرداد در سیستم‌های تکاملی به شکلی پیشینی با هم پیوندی درونی دارند: آنچه کامل و بی‌نقص است، می‌پاید و گویی از گذر زمان آسیبی نمی‌بیند و فرسوده نمی‌شود. همچنان‌که چیزهای پایدار و مستمر به تدریج حک و اصلاح می‌شوند و کمال پیدا می‌کنند. یعنی پایداری در محور زمان همچون سنج‌های برای کامل بودن کاربرد دارد و کمال هم به نوبه‌ی خود پایداری در زمان را تضمین می‌کند.

فره‌مندی که برآمده از ترکیب این دو غایت است، با شکلی از فرارونده بودن پایدار و فرسایش‌ناپذیر پیوند خورده است. این پیوند زیربنایی فلسفی هم دارد. چرا که امر کامل تنها در زمان بیکرانه، یعنی در «اکنون» بروز طبیعی پیدا می‌کند و در همین نقطه‌ی ورجاوند است که نامیرایی و اصل امرداد تحقق می‌یابد. فرهنگدی کسی است که در اکنون برنشسته باشد، و بر این اساس پایدار و کامل بنماید. چرا که هرچیزی در حال اکنون «هست» و نامیراست و «می‌شود» و رو به سوی غایتی نزدیک دارد. کژفهمی و تحریف این مضمون است که به رمزواره شدن مفهوم فرهنگدی منتهی شده و آن را به هاله‌ای معماگونه و ابهامی برطرف‌ناشدنی درگیر کرده است. در تمدن اروپایی نمودهای این کژفهمی از دیرباز وجود داشته و می‌توان ردپایش را در آثار افلاطون نشان داد. افلاطون و پیروان مسیحی‌اش این شکل از استعلاهی گیتیانه‌ی فرهنگدی که در اکنون و روی زمین رخ می‌دهد را به آسمان منتقل کردند و آن را در چنین زمان کرانمند جای دادند. به این ترتیب امرداد و خرداد منتفی شد و به جای آن غایتی اشرافی، زورمدارانه و ستمگرانه برنشست که معلوم نبود به چه خاطر مطلوب و دلخواه شمرده می‌شود. برخورداری از این شکل از «خروج از غار افلاطونی» چندان وعده‌ی دندان‌گیر و خواستنی‌ای نیست و دست بالا

به «سیاستمدار»^۱ منتهی می‌شود که شاهی خودکامه و ستمگر و دروغگوست که بر توده‌ای از بردگان و اربابان جنگاور ولی زمخت و نافرهیخته فرمان می‌راند. این چشم‌انداز از ناکجاآباد افلاطونی پیامد مستقیم نفهمیدن مضمون فرهنگ‌مندی است و بیگانگی با دوگانه‌ی امرداد-خرداد. به همان شکلی که زیستن در آرمانشهر افلاطونی دلپذیر و لذتبخش نیست، کوشش برای آرمان افلاطونی نیز پذیرفتنی و توجیه‌شدنی نمی‌نماید. در این زمینه‌ی غیاب امرداد-خرداد و در این برکنده‌شدگی از زمان بیکرانه است که فرهنگ‌مندی همچون معمایی نامفهوم و جادویی بیگانه جلوه می‌کند و با چیزهای دیگر جایگزین می‌شود. سه فرایندی که افلاطون در آثارش صورت‌بندی کرده و استخوان‌بندی فرهنگ و تمدن اروپایی را بر ساخته، عبارتند از تبادل (که طرد و محدود می‌شود)، خشونت (که ترویج و تقدیس می‌شود) و فهم (که تحریف و کژدیسسه می‌گردد). افلاطون شاه فیلسوفی را جایگزین شاهنشاه فرهمند کرد که با خشونت لگام‌گسیخته و بی‌امانش نسبت به بردگان، با منع تبادل تجاری آزاد، و با مسخ و ویرانی عقلانیت خاص خود را تعریف می‌کند.

همین سه عنصر در زمانه‌ی مدرن به سه مضمون تقدیس پول / کالا در حوزه‌ی اقتصاد، آرمانی کردن خشونت در حوزه‌ی سیاست، و فروکاستن دانش و خرد به تنظیمات زبانی منتهی شده است. این باور که پول یا کالا چیزهایی با ارزش نافر سودنی و مطلق هستند همان است که مارکس فетиشیسم کالا می‌نامید. به همین شکل تصویرپردازی لذت‌مداران از بدنی که تحت شکنجه و خشونت قرار می‌گیرد اما طراوت و زیبایی خود را از دست نمی‌دهد، همان است که مارکی دو ساد در آثارش شرح داده است، سومین رکن نیز همان است که به تاکید افراطی بر زبانی بودن فهم و محور پنداشتن محتوای بیان‌پذیر و زبانی خودآگاهی نزد فروید منتهی شده است.

این روندهای رمزگذاری مدارهای قدرت در تمدن ایرانی از دیرباز وجود داشته‌اند، و اصولاً در شکل آغازین‌شان خاستگاهی ایران‌شهری دارند. رمزپردازی پول (ظهور سکه در عصر هخامنشی)، تنظیم اخلاقی-زیبایی‌شناسانه‌ی خشونت (آیین جوانمردی و هنرهای رزمی ایرانی)، و تحلیل ارتباط آگاهی و زبان (از زرتشت تا ابن عربی) مضمون‌هایی هستند که در تمدن ایرانی برای نخستین بار پدید آمده و صورت‌بندی شده‌اند. اما هرگز در این حوزه‌ی جغرافیایی-تاریخی به سمت فетиشیسم کالا، سادیسم نظامی و روانکاوی زبان‌مدار سوگیری نکرده بودند.

آنچه که در حوزه‌ی تمدن ایرانی پول را به واسطه‌ای نمادین و نه چیزی بیشتر تبدیل می‌کرد و برتر بودن قدرت جوانمردانه بر زورورزی قلدرانه و فربه‌تر بودن خرد و حکمت از عقلانیت زبانی را در تمدن ایرانی گوشزد می‌کرد، این حقیقت بود که مفهوم کمال و دوام در بافتی متفاوت تعریف می‌شد و انسان کامل نه با جریان جداجدای سرمایه و گفتار و استیلا، که براساس ترکیب ارزش و خرد و قدرت در قالب فرهنگ‌مندی تعریف می‌شد.

توجه به این پیکربندی‌های کهن و دیرپای مدارهای قدرت ایران‌شهری از این‌رو مهم است که نشان می‌دهد بدیل اصلی در مقابل فرهنگ جهانگیر مدرن، در همین حوزه‌ی تمدنی استقرار یافته است. نقد سیاست مدرن - که ویرانگری‌اش بر هر چشم بینایی نمایان است - تنها از نظرگاهی بیرونی ممکن می‌شود و تمدن ایرانی تنها «بیرون» باقی‌مانده رویاروی مدرنیته است که از پیچیدگی و دیرینگی کافی برای نقدی ریشه‌ای و طرح پیشنهادی جایگزین برخوردار است.

از این پایگاه است که می‌توان غیاب مفهوم‌هایی مثل امرداد-خرداد در سیاست امپراتوری یا فغفوری را نقد کرد و بدفهمی‌های رایج درباره‌ی فرهنگ‌مندی را شناسایی و تحلیل کرد و پیامدهای وخیم آن را گوشزد کرد. از همین موضع می‌توان به نقدی عمیق‌تر و دقیق‌تر از آرای اندیشمندان معاصر مدرن دست یافت. به عنوان مثال با ارجاع به عینیت و رسیدگی‌پذیری مفاهیمی پیشامدرن مثل فرهنگ‌مندی است که می‌توان به غیاب این شفافیت در نظریه‌های مدرن خرده گرفت. نظریه‌هایی که در حوزه‌ی تنظیم جریان‌های قدرت الهام‌بخش و تعیین‌کننده بوده‌اند و اغلب دلیل ناکارآمدی و پرخا بودن‌شان نادیده و ناگفته باقی مانده است. در این بافت نظری است که می‌توان عینیت و رسیدگی‌پذیری مفاهیمی مثل ناخودآگاه، کالا، سود، طبقه، و سلطه را در بستر نظریه‌های مدرن محک زد و درباره‌ی گزاره‌های برآمده از این مفاهیم

۱ «سیاستمدار» یا «دولتمرد» نام یکی از رساله‌های افلاطون است که محتوای سیاسی‌اش در کتاب «افلاطون؛ واسازی افسانه‌ای فلسفی» نقد کرده‌ام (وکیلی، ۱۳۹۸-الف).

به داوری شفاف و قاطعی دست یافت. نمونه‌ای از این گزاره‌ها را ژیک در نوشتاری آورده که در آن مفهوم نشانگان فرویدی را با مضمون مشابهی در مارکس همتا می‌انگارد و مثال غایی نزد هردوی این اندیشمندان را فکر/کالایی می‌داند که رمزگونه/ ناخودآگاه می‌شود.^۱ جدای از این که چنین قیاسی جای چون و چرا دارد، نکته‌ی اصلی این بحث جای بسط و گسترش دارد.

نقطه ضعف تحلیل‌های نومارکسیستی-نوفرویدی اندیشمندی مثل ژیک آن است که مضمون‌هایی مثل فتیشیسم کالا یا محتوای ناخودآگاه رویا را به شکلی تعریف می‌کنند که ادراک‌ناپذیر و بنابراین بحث‌ناپذیر جلوه می‌کنند. به همین خاطر این کلیداواژه‌ها بیشتر به تابوهای مبهم متصل به امر قدسی یا مباحثی مدرسی^۲ شباهت دارند که ناشناختنی و بحث‌ناپذیر بودند، اما برای اعتباربخشی به مناسک و آیین‌ها در زبان «مصرف می‌شدند».

ژیک و همفکرانش در بافتی مارکسیستی- روانکاوانه مفاهیمی مثل محتوای ناخودآگاه و رمز نهفته در کالا (که وجود دارند و ملموس‌اند) را به شکلی تعریف کرده‌اند که به مضمونی استعلایی و دسترسی‌ناپذیر بدل شده‌اند. مضمونی که تنها فیلسوف چپ‌گرا و روانکاو چیره‌دست همچون شمنی باستانی ادعای دسترسی بدان را در انحصار خود دارد. شاید بدین خاطر است که نقد درونی این مفهوم‌ها در بافت مدرن تا این اندازه دشوار جلوه می‌کند و این کلیداواژه‌ها که قاعداً باید عینیتی استوار داشته باشند و آسان به قلاب نقد گیر کنند، مثل ماهی‌هایی رویایی لغزان و سیال می‌نمایند.

آرای مدرن اگر در حد نظریه‌پردازی و گمانه‌زنی‌هایی دانشگاهی باقی می‌ماند، تنها در دایره‌ی کنجکاو‌های روشنفکرانه مشمول نقد واقع می‌شد. اما حقیقت آن است که این آرا شالوده‌ی مذاهبی مدرن را بر ساخته‌اند که نهادهایی سیاسی و دولتهایی عظیم و استیلاگر را پدید آورده‌اند. این آرا علاوه بر بازسازماندهی دولت‌های اروپایی، همراه با موج مدرنیته در سایر قلمروها هم وامگیری شده و در قلمروی مثل ایران نیز انقلابی و گسستی پدید آورده‌اند. در این شرایط است که نقد و تحلیل دقیق و ریشه‌ای این آرا ضرورتی حیاتی پیدا می‌کند.^۳

ایران طی قرن گذشته برخورد آشفته‌ساز با مدرنیته را به نسبت خوب از سر گذرانده و در زمینه‌ی آزمودن و اجرا کردن راهبردهای تازه برای سازماندهی سیاسی کشور پیشتاز و به نسبت موفق بوده است. گذارهای عمده‌ی سیاسی در ایران همگی سریع، کم‌تلفات و عمیق بوده‌اند و اغلب به دستگاهی نظری مجهز بوده‌اند. ما طی صد و بیست سال گذشته یک گذار دودمانی (از قاجار به پهلوی)، دو گذار در نظام سیاسی (از سلطنت سنتی به سلطنت مشروطه و از سلطنت مشروطه به جمهوری اسلامی) و چهار گذار در نظام اجتماعی-اقتصادی (مدرن‌سازی عصر رضا شاهی، انقلاب ارضی عصر محمدرضا شاهی، فرار جمعیت از روستا به شهرها و از شهرها به کشورهای دیگر در عصر جمهوری اسلامی) را تجربه کرده‌ایم و تلفات انسانی هریک از این گذارها نسبت به عمق تحولی که رخ داده، بسیار اندک بوده است، هرچند در هر گام فروپاشی ژرف نهادهای اجتماعی را داشته‌ایم. باید توجه داشت که این گذارهای سیستمی با بحران‌هایی پُر دامنه همراه بوده است و در شرایطی آرام و صلح‌آمیز رخ نداده است. در همین مدت ما دو قحطی بزرگ و پر دامنه، یک خشکسالی طولانی، سه بار حمله‌ی نظامی بیرونی (جنگ جهانی اول و دوم و جنگ تحمیلی)، و یک بحران بسیار پر دامنه‌ی زیست‌محیطی را تجربه کرده‌ایم. به ویژه طی دهه‌های گذشته این بحران‌ها به خاطر مداخله‌های سودجویانه‌ی کشورهای دیگر از سویی و بی‌لیاقتی دولتمردان و مسئولان از سوی دیگر به فروپاشی تمام عیار نهادهای اجتماعی انجامیده و وضعیتی را پدید آورده که بر هر چشم بینایی نمایان است. این‌ها بدان معناست که جامعه‌ی ایرانی طی بیش از یک قرن گذشته مدام در حال پوست‌اندازی و نو شدن، و در عین حال زخم خوردن و لطمه دیدن بوده است. اندیشیدن درباره‌ی این شرایط ملتهب و این پویایی پیچیده و سرشار از غافلگیری، اغلب در یک سرمشق نظری مدرن انجام می‌شده، و بدنه‌اش را می‌توان در دو قطب نگاه مارکسیستی یا وبری خلاصه کرد. انقلابیون، روشنفکران، فعالان سیاسی، رهبران

۱ ژیک، ۱۳۸۹: ۴۷-۵۵.

2 scholastic

۳ بخشی که در ادامه‌ی این گفتار می‌آید پیشتر در قالب مقاله‌ای انتشار یافته است (وکیلی، ۱۳۹۹: ۱۶۲-۱۶۷).

احزاب، و روزنامه‌نگاران اغلب به رویکرد مارکسیستی وفادار بوده‌اند، و در مقابل دیوانسالاران، مدیران، کارآفرینان، رهبران اجتماعی و کارگزاران مدرنیزاسیون اغلب در سرمشق وبری به مسائل‌شان می‌نگریسته‌اند.

مرور کارنامه‌ی دستاوردهای این دو گروه نوشتاری دیگر می‌طلبد. اما چکیده‌ی داوری نگارنده درباره‌شان آن است که دو چیز در این میانه نمایان است: یکی پیامدهای وخیم و فاجعه‌بار برخاسته از نگرش مارکسیستی، که به تمام معنا ویرانگر بوده، و دیگری دستاوردهای نگرش مدرن‌سازی وبری که از سویی تاسیس نهادها و ساختارهایی مدرن را ممکن ساخت، و از سوی دیگر پیامدهای ناخواسته و ویرانگر برآمده از آن را نیز رقم زد.

یکی از گرانیگاه‌های مفهومی مهم در مدل سیاسی وبر که به ویژه درباره‌ی انقلاب ایران و همچنین رخدادهایی مثل جنبش ملی شدن صنعت نفت مورد بحث قرار گرفته، بحث وبر درباره‌ی فرهنگی است. مرور این بحث ارزشمند است، چون تصویری مقایسه‌ای بین دو تمدن ایرانی و اروپایی درباره‌ی مفهوم فرهنگی به دست می‌دهد و به این گفتار از کتاب‌مان پیوند می‌خورد. وبر پیچیده‌ترین و اثرگذارترین روایت مدرن از مفهوم فرهنگی را به دست داده و بازتاب آرای او در سازوکارهای سیاسی غرب و شرق چشمگیر و ملموس بوده است. از این‌رو نیکوست بدان بنگریم و ببینیم در خوانش معاصر مدرن از این مفهوم، چه عناصری از مفهوم اصلی فرهنگی (که مرورش کردیم) باقی مانده، نادیده انگاشته شده، یا دستخوش تحریف شده است.

وبر به دو وضعیت پایه‌ی مقابل هم در نظام‌های اجتماعی باور داشت. وضعیت پایدار و ایستا و صلح‌آمیز که در آن ساماندهی نهاد‌های اجتماعی با سلسله مراتب دیوانسالارانه یا اقتدار پدرسالارانه ممکن می‌شد، و در مقابلش وضعیت انقلابی و پویا و سیال و آشوبناکی که در آن بسیاری از قوانین و رسوم منتفی می‌شد و زیربنای نظام اجتماعی براساس مفهوم فرهنگی سازمانی تازه پیدا می‌کرد. اقتدار فرهنگدانه برخلاف اقتدار برخاسته از نهاد‌های دیوانی یا جایگاه‌های سیاسی سنتی، از ویژگی‌های شخصی یک فرد بر می‌خاست و پیروی شورآمیز و شوق‌مندانه از او را در بخش مهمی از جمعیت باب می‌کرد. اقتدار فرهنگدانه فاقد سلسله مراتب، ساختارهای اجبارآمیز، قوانین مدون، تخصص‌گرایی حرفه‌ای، روندهای نهادینه شده، قراردادهای مبتنی بر سود و زبان، اهداف نمادین (مثل پول) و پشتیبانی سنت بود.

این دو وضعیت نهادی و اقتدارهای وابسته به هریک را اگر در چارچوب سیستمی زُروان بنگریم، به مدلی ساده ولی روشن از نظم اجتماعی دست می‌یابیم. وبر دوقطبی مهمی در نظام‌های اجتماعی را در نظر دارد که می‌تواند آن را به زبان سیستمی ایستا/ پویا یا هنجارین/ آشوبناک نامید. در نظام‌های ایستای هنجارین نظم نهادها، که در سطح سلسله مراتبی اجتماعی جای دارند، توسط متغیرهایی در اندرون همین سطح تعیین می‌شوند. یعنی ساز و کارهای نهاد‌های سیاسی، سنت‌های حاکم بر روابط خویشاوندی، الگوهای جا افتاده‌ی تعیین شأن و سلسله مراتب، و نظم‌های سازمانی آزموده شده و تکراری هستند که شالوده‌ی نظم نهادها را بر می‌سازند و شبکه‌ی روابط انسانی را در جامعه سازماندهی می‌کنند.

در جوامعی که در لبه‌ی آشوب قرار دارند و از این نظم پایدار فاصله گرفته‌اند، متغیرهایی بیرونی هستند که نظم نهادها را تعیین می‌کنند. پیشتر گفتیم که سیستم‌های تکاملی انسانی در مدل زُروان چهار سطح سلسله مراتبی (زیستی، روانی، اجتماعی، فرهنگی: فراز) دارند که در میان‌شان سطح روانی پیچیده‌ترین سیستم‌ها را در خود جای می‌دهد. چون «من»ها یعنی شبکه‌های عصبی خودآگاه انسانی در آن استقرار دارند، و نسبت به بدن‌های زنده، نهاد‌های اجتماعی و منش‌های فرهنگی از پیچیدگی بیشتری برخوردارند. بنابراین وقتی جامعه با بحران نظم روبرو می‌شود و ساز و کارهای بازتولید چرخه‌های خودزایی در زیرسیستم‌هایش مختل می‌شود، محتمل‌ترین جایی که می‌تواند این وظیفه را بر عهده بگیرد، لایه‌ی روانی است. این بدان معناست که نقطه‌ی ثقل سازماندهی نهاد‌های اجتماعی در شرایط بحرانی از لایه‌ی اجتماعی به لایه‌ی روانشناختی منتقل می‌شود، و در این حالت من‌هایی برجسته و رهبرانی فرهنگدانه هستند که باید بازسازی نهادها را بر عهده بگیرند. خود وبر هم تا حدودی به این لایه‌بندی پیچیدگی آگاه بوده و اشاره‌ای دارد مبنی بر این که در شرایط ایستا دیوانسالاری با نظم‌های بیرونی و الگوهای تکراری و محاسبه‌ی عقلانی سود و زیان غلبه دارد، اما در شرایط بحرانی عوامل درونی و شور و شوق و هیجان در ذهن مردمان است که اهمیت پیدا می‌کند و غایت‌ها و آرمان‌ها بر

حساب و کتاب‌های مادی چیرگی می‌یابد. و بر در ابتدای قرن بیستم میلادی مفهوم فرهنگدی را صورتبندی کرد و در این کار تا حدودی زیر تاثیر فروپاشی سرزمین‌های آلمانی زبان بود، که از جنگ جهانی اول لطمه‌ی شدیدی دیده بودند. او در اشاره‌ی مشهوری احتمال ظهور یک رهبر فرهنگد و مقتدر را مطرح کرد، که اندکی بعد با فراز آمدن هیتلر به تحقق پیوست و این بخش از آرای وی را به چشم‌اندازی تایید شده و معتبر از علم جامعه‌شناسی جدید تبدیل کرد.

و بر اما خود در بستر جامعه‌شناسی به موضوع نمی‌نگریست، و برخلاف دوست و همکارش گئورگ زیمل که خود را جامعه‌شناس می‌دانست، او از به کار بردن این عنوان پرهیز می‌کرد. و بر زمینه‌ی پژوهش خود را اقتصاد سیاسی و تاریخ اجتماعی می‌دانست و همین رشته‌ها را هم در دانشگاه تدریس می‌کرد. به خاطر همین حوزه‌های مورد ادعای اوست، که شاید بتوان این نقد را بر او وارد دانست که به تاریخ دیرپا و تبارنامه‌ی مفهوم فرهنگدی به قدر کافی توجه نکرده است.

و بر صد سال پیش در سال ۱۹۰۱ (۱۳۰۱ خ/ ۱۹۲۲ م) کتاب «اقتصاد و جامعه»^۱ را نوشت و در آن برای اولین بار نظریه‌اش درباره‌ی فرهنگدی را صورتبندی کرد. واژه‌ای که آنجا برای رساندن این مقصود به کار می‌گرفت، charisma بود که به همین شکل در قالب کاریزما به پارسی امروزی وارد شده است. با این حال به کاربرندگان این وام‌واژه و خود و بر از این نکته غافل بودند که این واژه تباری ایرانی دارد.

نوشتار و بر درباره‌ی فرهنگدی از این‌رو در تاریخ اندیشه‌ی اجتماعی اهمیت پیدا کرد و مرجعیت یافت، که بسیاری آن را پیشگویی ظهور هیتلر دانسته‌اند. هیتلر به معنای دقیق کلمه با آن مفهومی که و بر معرفی کرده بود سازگاری داشت. مردی که به لحاظ نهادی به کلی «بیرونی» و «بی‌جایگاه» بود، بدون این که به خاندانی اشرافی وابسته باشد، سرمایه‌ای مالی داشته باشد، با مدرک علمی دانشگاهی یا مقام دینی اعتبار یافته باشد، یا به سازمانی مقتدر وابسته باشد، ناگهان با تکیه بر شخصیت فرهنگد و سخنرانی‌های آتشین‌اش به گرانیگاه سازماندهی اجتماعی آلمانی‌های سرخورده از شکست در جنگ جهانی اول تبدیل شد. او نخست سازمانی سیاسی یعنی حزب نازی را از هیچ آفرید و بعد به کمک آن قدرت سیاسی را به دست گرفت و در شرایطی بحرانی و آشفته دولتی با ساختاری به کلی نو را سازماندهی کرد. این دقیقاً همان الگویی بود که و بر نشان داده بود و از این‌رو اعتبار یافتن دستگاه نظری‌اش بر حق می‌نمود.

با این همه، آنچه که اغلب نادیده انگاشته می‌شود آن است که آنچه و بر صورتبندی کرده و هیتلر تحقق بخشیده بود، یعنی تقدم «من» بر «نهاد» و سازماندهی ساختار به دست عاملیت (و نه برعکس) تنها در قلمرو تمدن اروپایی بود که نوظهور و غریب جلوه می‌کرد و تماشایش به کشفی علمی نیاز داشت. در حوزه‌ی تمدن ایرانی نه تنها این الگو از دو و نیم هزاره پیشتر صورتبندی شده بود، که به صورت رکنی جا افتاده از سیاست ایرانی شهری در آمده بود.

در قلمروی تمدن ایرانی چیرگی من بر نهاد و بازسازی بنیادین سازمان سیاسی توسط انسان‌های فرهنگد قاعده‌ای عام بود که در سراسر تاریخ بارها تکرار شده بود و دامنه‌ای بسیار گسترده از نظریه‌ها را در حوزه‌های متفاوت پدید آورده بود. طوری که حتا فهرست برداری از کل اندرنامه‌ها، سیاست‌نامه‌ها، رساله‌های حقوقی و فقهی، بیانیه‌ها و تفسیرهای تاریخی در این زمینه کاری بسیار دشوار است. در حوزه‌ی تمدن اروپایی اما این فراز آمدن من‌ها و به رسمیت شناخته شدن اقتدارشان امری نوظهور بود که با مدرنیته پیوند خورده بود. به همین خاطر تازه در اواخر قرن نوزدهم میلادی بود که نخستین بحث‌های علمی در این زمینه در اروپا آغاز شد، و این مقدم بر انتشار کتاب مهم و بر بود. در سال ۱۸۹۵ (۱۲۷۴ خ/ ۱۸۹۵ م) گوستاو لوبون کتاب مهم «روانشناسی توده‌ها» را منتشر کرد و در آن از چگونگی ظهور رهبران بزرگ سخن گفت. از دید او توده‌ی مردمان در هیجان ناشی از «با هم بودن» از مرتبه‌ی موجودی عاقل و اندیشمند خلع می‌شوند و به سطح هیجان‌ها و امیال حیوانی فرو کاسته می‌شوند. رهبران توده‌ای در این حالت نماینده‌ای هستند که به این خواست‌های غیرعقلانی جهت می‌دهند و توده را برای رسیدن به آن هدایت می‌کنند و ایشان را همچون یک کل متحد می‌سازند. در سال ۱۹۲۰ (۱۲۹۹ خ/ ۱۹۲۰ م) ویلیام مک دوگال کتاب مهم «ذهن گروه» را نوشت و او نیز بحث خود را در همین راستا پیش برد. یک سال بعد (در ۱۳۰۰ خ/ ۱۹۲۱ م) فروید رساله‌ی مهم‌اش یعنی «روانشناسی توده‌ها و

تحلیل سوژه» را منتشر کرد و در آن روان جمعی توده‌ی مردم را به کودکی تشبیه کرد که خودیابی و هدایت رفتارش منوط به پیروی از یک شخصیت پدر است، که همان رهبر فرهمند است. و بر یک سال پس از این رساله‌ی فروید کتاب خود را منتشر کرد و بنابراین صورت‌بندی مفهوم فرهمندی در این چارچوب را باید ادامه‌ی یک جریان فرهنگی دانست، و نه نوآوری انفرادی و بر. فروید پس از انتشار رساله‌اش در نامه‌ای که به رومن رولان نوشت شرح داد که نظریاتش در این متن بسیار مهم است و اشاره کرد که این نوشتار «پلی می‌زند میان روانشناسی فردی و حالت روانی توده‌های انسانی». به بیان دیگر، او رساله‌ی خود را توضیحی می‌دانست که چگونگی جفت و بست شدن دو لایه‌ی روانشناختی و جامعه‌شناختی را روشن می‌سازد. او از سطح روانی به ماجرا می‌نگریست و به همین خاطر سازمان یافتگی نهادی را همچون تشدید و تکثیری لگام گسیخته از فرایندهای روانی فردی تفسیر می‌کرد. درست واژگونی و بر و لوبون که از سطحی نهادی به قضیه نگاه می‌کردند و نظم و ترتیب و قانونمندی نهادها را مبنا می‌گرفتند و رهبر فرهمند را نوعی جبران و عامل پرکننده‌ی تهیای این نظم در نظر می‌گرفتند. گذشته از و بر که چارچوب نظری‌اش از فلسفه‌ی کانت تاثیر پذیرفته بود، بیشتر نظریه‌پردازان اروپایی بحث فرهمندی، از هگل و آرای رمانتیک‌ها تاثیر پذیرفته بودند و به همین خاطر رهبر فرهمند را نماینده‌ی روح تاریخ، یا طبیعت شریف، یا نیرویی استعلایی از این دست محسوب می‌کردند. در این میان فروید از شوپنهاور هم اثر پذیرفته بود. کمی بعدتر که انقلاب اکتبر شوروی به پیروزی رسید و چندی بعد که هیتلر ظهور کرد، چارچوب هگلی بر بقیه غلبه کرد و رهبر فرهمند بیش از پیش همچون نماینده‌ای از پویایی جبرآمیز تاریخ به رسمیت شمرده شد. در آثار نخستین نظریه‌پردازانی که در این مورد می‌نوشتند (چه فاشیست و چه کمونیست)، شخصیت فردی رهبر فرهمند به کلی نادیده گرفته شد و در اموری عام و کلان و مبهم مثل روح نژادی یا روح تاریخ یا نمایندگی طبقاتی منحل گشت.

با مرور این نظریه‌ها و صورت‌بندی‌های جدیدی که براساس‌شان شکل گرفته، نقدی عمومی بر چارچوب مدرن فهم فرهمندی وارد می‌آید و آن هم نادیده انگاشتن من در برابر نهاد است. این رویکردها پدیده‌های تازه در تاریخ اروپا را صورت‌بندی می‌کرده‌اند. اما از زاویه‌ی سنت اروپایی به موضوع می‌نگریستند و این سنتی بوده که من‌ها را نادیده می‌انگاشته و آنان را به نهاد فرو می‌کاسته است. شکل سنتی این موضوع را در منحل شدن مؤمنان در پیکره‌ی کلیسا و شکل مدرن‌اش را انحلال سوژه‌ی خودمختار در جبر تاریخی مارکسیستی یا خروش نژادی نازیستی می‌بینیم.

بازخوانی مفهوم فرهمندی به ویژه در شرایط کنونی و برش امروزی از تاریخ ایران اهمیتی چشمگیر دارد. چرا که سرمشق‌های مدرن سیاسی طی دهه‌های گذشته بر سپهر سیاسی حوزه‌ی تمدنی ما استیلا یافته و به پیکربندی‌هایی در نظام حکمرانی دامن زده که ناکارآمد و ناکافی می‌نمایند. با مرور تاریخ معاصر حدود سی کشور که از تجزیه‌ی سیاسی حوزه‌ی تمدن ایرانی در ابتدای قرن بیستم پدید آمده‌اند، روشن می‌شود که همگی با غیاب فرمانروای فرهمند روبرو هستند، و در مقابل می‌کوشند به شیوه‌ی مدرن (طبق الگویی که استالین و چرچیل و مائو ابداع کردند) فرهمندی را به شکلی مصنوعی توسط نهادهای سیاسی و تبلیغاتی «بسازند». نتیجه‌ی این روند فاجعه‌ی سیاسی‌ایست که امروز می‌بینیم و هرج و مرج و فساد و آشفتنگی فراگیر کنونی را ایجاد کرده است.

نقد عقلانی چارچوب‌های مدرنی که مفهومی کهنسال و پرداخته شده در تمدن ایرانی را صورت‌بندی می‌کنند، مقدمه‌ای ضروری برای پیشنهاد بدیلی نیرومندتر است. بر همین مبنا فهم فرهمندی و کاربردی ساختن مجددش در سازوکارهای سیاسی ایران زمین به نظریه‌ای دقیق‌تر از رویکردهای مرسوم وبری یا مارکسیستی نیاز دارد. نظریه‌ای که از سویی پیچیدگی‌های دنیای مدرن و دقت چارچوب‌های علمی معاصر را در نظر بگیرد و معیارهای روش‌شناسانه‌ی علمی نوین را برآورده سازد، و از سوی دیگر بایگانی غنی نظریه‌پردازی و تجربه‌ی تاریخی دیرپای ایرانیان در این زمینه را نیز مورد توجه قرار دهد.

گفتار پنجم: مردم

وقتی سخن از انسان کامل در میان است و فرهمندی در مقام سنجهی مشروعیت مطرح می‌شود، این پرسش پیش می‌آید که سایر انسان‌های ناکامل که از فرهمندی برخوردار نیستند، در تعیین مدارهای قدرت چه نقشی دارند؟ تا این‌جا کار دیدیم که فرهمندی کیفیتی است که ممکن است در هر کس جلوه کند، یا هر فرمانروایی را ترک کند. از این‌رو بدنه‌ی مردم هم حامل بالقوه‌ی فره به حساب می‌آیند. اما در شرایطی که شاهنشاهی فرهمند بر اورنگ نشسته باشد، این فرهمندی ضمنی مردمان چه وضعیتی پیدا می‌کند و در معادلات سیاسی چه جایگاهی را اشغال می‌کند؟

اغلب نویسندگان به خاطر نادانی نسبی یا مطلق‌شان درباره‌ی پیشینه‌ی بحث و سنت سیاسی ایرانی، گمان برده‌اند که حضور شاهنشاه فرهمند به معنای خلع مردم از جایگاهی سیاسی است و این همان نظریه‌ی استبداد شرقی یا دولت پاتریمونیا است که وبر و ویتفولگ و مارکس و دیگران بسیار درباره‌اش نوشته‌اند و پیروان ایرانی‌شان بسیار تکرار کرده‌اند. با این حال پرسش از جایگاه مردم در معادلات قدرت و کنجکاوی درباره‌ی معنای پشتوانه‌ی مردمی فرهمندی همچنان به جای خود باقی است و نادیده انگاشتن‌اش یا تعریف سطحی‌نگرانه‌اش را نمی‌توان به مثابه پاسخ پذیرفت. در سیاست ایران‌شهری مفهوم فره کیانی که به شخص شاهنشاه ارجاع می‌دهد، در کنار مفهوم دیگری جای می‌گرفته که فره آریایی (ایرانی) نامیده می‌شده است. این حالت دوم نیز فرهمندی بوده، اما به مردم ایرانی منسوب می‌شده و نه شخصی که انسان کامل است. مشروعیت برخوردار از قدرت بر این مبنا تنها یک شکل بالفعل شاهانه ندارد، که بر بستری بالقوه و مردمی از قدرت تکیه کرده است.

این مردم‌اند که ناظر نتایج حکمرانی شاه و محک زنده‌ی فرهمندی وی هستند، و در شرایط بحرانی مردم‌اند که همچون خزانه‌ی فره و خاستگاه فرمانروای فرهمند بعدی عمل می‌کنند. از این‌روست که در ایران زمین رهبران بسیار فرهمندی مثل شروکین اکدی و کوروش و موسی و کیخسرو همگی خاستگاهی فروپایه دارند و از حاشیه‌ی نهاد به اندرون آن ورود کرده‌اند. امری که در قالبی اساطیری به صورت پرورده شدن شاه-پهلوان در طبیعت وحشی روایت می‌شده است. اما این تنها افسانه و داستان نیست، که با تجربه‌ی تاریخی نیز سازگار بوده است. از امیر کبیر و رضاشاه در دوران معاصر گرفته تا نادرشاه و یعقوب لیث و شاه اسماعیل صفوی و یعقوب لیث و برادران بویه، اغلب رهبران و فرمانروایان فرهمند خاستگاهی فرودست و مردمی داشته‌اند. فره در شرایط بحران و آشوب به میانه‌ی مردم در می‌غلطیده و کسی گمنام مثل فریدون و کیخسرو که بر لبه‌ی نظم نهادی جای دارد آن را برمی‌گیرد و بازپس می‌آورد.

پرسش از جایگاه مردم در ساماندهی به قدرت دولت، در بسیاری از گوش‌ها طنینی مدرن دارد و این پیش‌فرض اغلب بدیهی انگاشته می‌شود که این موضوع گویا تنها در قالب دموکراسی یونانی-اروپایی تعریف‌پذیر است و با تجدد اروپایی آغاز می‌شود. چنین پیش‌فرضی البته از نادانی برمی‌خیزد و نتیجه‌ی ناآشنایی با انبوهی از متون سیاسی، روایت‌های حماسی، منابع فقهی، داده‌های تاریخی و مراجع دینی است که درباره‌ی نقش مردم در سیاست پرسش کرده و به تفصیل بدان پاسخ داده‌اند.

نخستین متنی که با دلالتی سیاسی به «مردم» اشاره می‌کند و چرخشی در این مفهوم را نشان می‌دهد، کتیبه‌ی حقوق بشر کوروش است. بدیهی است که این نبشته ارتباطی با مفهوم مدرن حقوق بشر ندارد و در بافت تاریخی یکسره متفاوتی تدوین شده است. اما به واقع در مضمون و بیان موضوعی مشابه را بیان می‌کند و از این‌رو تاکید بر آن در مقام کهن‌ترین سند درباره‌ی «حقوق مردم»، اگرچه از فرط تکرار عوامانه شده، همچنان درست است.

در استوانه‌ی کوروش اشارتی که به مردم رفته است، در همان بافتی است که پیشتر هم در کتیبه‌های میانرودانی رسم بوده است.^۱ یعنی مردم همچون توده‌ای فرمانبر تصویر شده‌اند که از فراز آمدن فرمانروا شادمان شده‌اند: «[مردوک] نبونید شاه را که از او نمی‌ترسید به دستان [کوروش] سپرد. همه‌ی مردم بابل، سومر و اکد، شاهزاده و حاکم، در برابر [کوروش] به خاک افتادند و پاهایش را بوسیدند. آنان از سلطنتش شادمان شدند و چهره‌هایشان درخشان شد».

هرچند این اشاره به «مردم» در آثار پیشاکوروشی نظیر دارد، اما چند عنصر در این متن جلب نظر می‌کند که به بی‌سابقه بودن بافت معنایی‌اش گواهی می‌دهد. نمونه‌اش بندی است که در توصیف پیروزی کوروش بر نبونید (شاه پیشین بابل) می‌گوید «شهر بابل از ستم‌رهایی یافته‌اند». اما آنچه اغلب نادیده انگاشته شده آن است که این جمله به همین شکل در منظومه‌ی «انوما الیش» هم آمده است و در آنجا به فرآیند ساخته شدن شهر بابل به دست مردوک اشاره می‌کند. یعنی کوروش افزودن بابل به قلمرو خود را انتقال ساده‌ی پادشاهی از خاندانی به خاندانی نمی‌دانسته، بلکه مدعی بوده که چرخشی بزرگ در هستی انجام پذیرفته و دورانی نو در تاریخ بابل آغاز شده که با آفرینش آغازین این شهر به دست خدایان قابل قیاس است.^۲

این نوسازی سیاسی و نوآورانه بودن سامانی که کوروش نماینده‌اش بوده، به ویژه در پیوند با مفهوم «مردم» خود را نشان می‌دهد. جامعه‌ی بابلی در لحظه‌ی ورود کوروش بدان مثل همه‌ی دولت‌شهرهای کهن ساکنانش را در سلسله‌مراتبی از حقوق شهروندی جای می‌داد. در این نظام نابرابری نمایان و روشنی میان شهروندان کامل (شابه کیدینی) و دیگران وجود داشت. این شهروندان به خاندان‌های اصیل تعلق و جمعیت کلدانی‌های حاکم بر دولت‌شهر تعلق داشتند. صفت آزاد هم تنها درباره‌ی ایشان کاربرد داشت و این بدان معنا بود که اجباری برای بیگاری در فعالیت‌های عمومی نداشته‌اند و از نظر اقتصادی و سیاسی مستقل محسوب می‌شده‌اند. بقیه‌ی مردم یا بومیان سرکوب‌شده و نیمه برده (موشکینو) بوده‌اند و یا اسیرانی جنگی که به زور به این شهر آورده شده و به کار گمارده می‌شده‌اند. ساختار اجتماعی دولت پادشاهی بابل البته مبتنی بر برده‌داری کشاورزانه نبوده است، اما قشربندی مشخصی با طبقات متفاوت را در بر می‌گرفته که حقوق متفاوتی داشته‌اند. گزارش استوانه‌ی کوروش درباره‌ی بازگشت مردمان به شهرهای زادگاهشان و «رها کردن مردم» با آنچه در تورات می‌خوانیم سازگار است. گزارش تورات از سیاست کوروش در بابل از این نظر اهمیت دارد که در همان زمان توسط یکی از همین اقوام تبعیدی و ستمدیده نوشته شده است. براساس این گزارش روشن می‌شود که کوروش نظامی نو را در بابل تثبیت کرده است. نظامی که همزمان هر دو رده‌ی طبقات حاکم قدیمی (سنت‌گرایان پرستندگان مردوک) و طبقات فرودست (تبعیدیانی مثل عبرانیان) از آن استقبال کرده‌اند.

اگر سند حقوق بشر را در بافت تاریخی‌اش بنگریم، درمی‌یابیم که سه ویژگی آن را از متون پیشاکوروشی جدا می‌سازد و این‌ها اغلب بر محور مردم تکیه کرده‌اند. نخست آن که این کهن‌ترین و اولین سند بازمانده از کشور متحد ایران است و به آخرین گروه از شهروندانی که به این نظم سیاسی پیوسته‌اند، درست به همان شکلی اشاره می‌کند که بعدتر در نبشته‌های شاهنشاهان بعدی در ارجاع به اقوام دیگر می‌بینیم.

دوم آن که رواداری و محبوبیت کوروش در آن نمایان است و این متن گزارش یونانیان و یهودیان و ایرانیان بعدی درباره‌ی فرهنگ‌های فرهمندی و نیکوکاری کوروش را تأیید می‌کند. یعنی بحث فرهمندی و دادگری و مهر بدان شکلی که توصیف شد تنها تبلیغاتی سیاسی یا شعاری انتزاعی نبوده، و به واقع در جهت‌گیری توده‌ی مردم نمایان بوده و به پیامدهای سیاسی بزرگی هم می‌انجامیده است. در این میان گزارش یونانیان و عبرانیان بسیار مهم است، چون خارج از دایره‌ی قدرت رسمی و مستقر تولید شده و با این حال همان روایت مرکزگرا را با شدتی چشمگیر تأیید می‌کند.

سومین نکته آن که در آن برای نخستین بار به حقوق مردم و اهمیت شادمانی همه‌ی مردم اشاره شده است. این مردم، برخلاف آنچه در کتیبه‌های پیشینیان می‌بینیم، فقط شهروندان نخبه و سروران بانفوذ شهر گشوده‌شده نیستند، که همه‌ی مردم بابل را در بر می‌گیرند. آنچه این خوانش از متن را به کرسی می‌نشانند، نگرستن به کردار کوروش است، در آن هنگام

1 Kuhrt, 2007: 70- 72.

2 Haubold, 2007: 51-52.

که یهودیان و طبقه‌ی فرودست بابل را آزاد می‌کرد و با هزینه‌ای دولتی زیستگاهی و معبدی را برای‌شان فراهم می‌ساخت. اگر مفهوم حقوق بشر را در معنای کلان و عام خود (و نه منحصرًا تعبیر مدرن‌اش) در نظر بگیریم، این متن نخستین اثری است که گسست از ذات‌پنداری ساده‌ی عصر پیشاکوروشی را نشان می‌دهد و پیش‌تاز نبشته‌های دقیق‌تر دوران داریوش درباره‌ی ارج مردم است. حقوق بشر یا شأن مردم در این معنا سه فرض را درباره‌ی انسان پیش‌داشت می‌گیرد: این‌که انسان به خاطر سرشت انسانی‌اش - و نه قومیت و نژاد و جغرافیایش - از حقوقی برخوردار است، این‌که ساختار و دامنه‌ی این حقوق در همه‌ی انسان‌ها برابر است، و این‌که میدان تجلی این حقوق گیتی است و دنیای اجتماعی ملموس مردمان.

پس حقوق بشر بر پایه‌ی ترکیبی از سه فرض ایستاده است: طبیعی بودن حق و ذاتی بودن‌اش در پیوند با سرشت انسانی، برابری ذاتی همه‌ی انسانها با هم که برخوردارگی‌شان از حقوقی مشابه را فارغ از زمان - مکان و جغرافیا - تاریخ توجیه می‌کند، و این‌که حقوق مورد نظر باید به شکلی عینی و ملموس در زندگی اجتماعی واقعی مردم نمود داشته باشد. بنابراین وقتی از حقوق بشر سخن می‌گوییم، در واقع داریم به نظریه‌ای خاص درباره‌ی انسان و مدلی ویژه از ساخت قدرت ارجاع می‌دهیم که انسان را مرجع آفرینش حق می‌داند و نظام اجتماعی را برساخته‌ای از اندرکنش انسانها به شمار می‌آورد.

این نکات امروز برای ما بدیهی می‌نمایند. در پایان قرن هجدهم میلادی هم وقتی جفرسون اعلامیه‌ی حقوق بشر را نوشت، می‌کوشید بر همین بدیهی بودن‌اش تاکید کند و به همین خاطر آغازگاه متن چنین است که «ما این اصول را بدیهی می‌انگاریم...». اما واقعیت امر آن است که حقوق طبیعی و سرشتی و برابر انسان‌ها که در جامعه‌ای گیتیانه نمود داشته باشد، نه امری بدیهی است و نه به لحاظ آماری امری رایج. یعنی بیشتر انسان‌هایی که تا به حال بر کره‌ی زمین زیسته‌اند، در معرض چنین پیش‌داشت‌هایی قرار نداشته و نموده‌های اجتماعی برآمده از آن را تجربه نمی‌کرده‌اند، و امروز هم اوضاع به همین شکل است. بر این اساس برای بحث درباره‌ی حقوق بشر نخست باید از آن بدیهی‌زدایی کرد. نخست باید دید که شالوده‌ی مفهومی آن چه بوده و بر چه پیش‌داشت‌هایی استوار شده است. وقتی چنین کنیم، می‌بینیم در این‌جا با نظریه‌ای منسجم درباره‌ی انسان و درباره‌ی جامعه‌اش سروکار داریم که عقلانی و پذیرفتنی است، اما بدیهی یا مرسوم نیست. همچنین این مفاهیم لزوماً غربی یا مدرن هم نیست، و اتفاقاً در تمدن اروپایی قدمتش بسیار اندک - در حدود دویست سال - است و حتا در این دو قرن هم به شکلی ریشه‌دار فراگیر نشده است.

خاستگاه فلسفی ایده‌ی حقوق بشر باور به آزادی اراده است. خواه این اراده‌ی آزاد دستاورد تکاملی طبیعی شمرده شود و خواه در بافتی زرتشتی - معتزلی - شیعی به مشیت الهی منسوب شود، در نهایت دامنه‌ای از خودمختاری‌ها و حدی از مسئولیت اخلاقی و حقوقی را برای من‌ها به رسمیت می‌شمارد. یعنی با قبول اراده‌ی آزاد انسانی «من» به واحد حمل مفاهیم حقوقی تبدیل می‌شود. جبرگرایی مکانیکی - خواه جبرایت خداوندی اشعریان باشد و خواه جبر تاریخی مارکسیستی - در نهایت کردارهای من را زیرواحدی از یک علت برتر متافیزیکی یا تاریخی قلمداد می‌کند و به این ترتیب هم ارزش جان و کنش من را خوار می‌شمارد و هم واحدهایی کلان‌تر از من را یکای حمل مفاهیم حقوقی و اخلاقی قلمداد می‌کند.

در این چارچوب است که نژادپرستان از گناه نژاد یهود یا برتری اخلاقی سپیدپوستان بر سیاهپوستان سخن می‌گویند و مارکسیست‌ها مجال می‌یابند طبقه‌ی بورژوا یا کولاک یا اشراف را گناهکار و مجرم قلمداد کنند. یعنی موضوع داوری اخلاقی و حقوقی را از من جدا سازند و به واحدهای بزرگتر اجتماعی متصل سازند که من عضوی بی‌اراده از آن فرض شده است. پس یکی از بحث‌هایی که درباره‌ی حقوق بشر مطرح است، به زیربنای فلسفی و شرایط امکان‌گفتمان‌های پشتیبان آن باز می‌گردد. اروپاییان برای بیش از دو هزار سال در بستر سنت مسیحی - یهودی خویش که منکر اراده‌ی آزاد است و آن را مضمونی شیطانی می‌داند، به کردارهای من اندیشیده‌اند و طبیعی است که بهترین جنبش اصلاح دینی در مسیحیت به پروتستانسیسم جبرگرا و لوتر و کالون منتهی شود که به شدت اراده‌ی آزاد انسانی را نفی می‌کردند.

با این زمینه این که مدرنیته شاخه‌های فناوری مانند کمونیسم و فاشیسم پیدا کند و بخش عمده‌ی جمعیت مدرن شده‌ی دنیا را گرفتار سازد چندان دور از ذهن نیست. در واقع مفهوم حقوق بشر در اروپا نسبت به بسیاری از تمدن‌های دیگر جوان و نوپاست و این نفوذ سیاسی و نظامی غربیان بوده که بحث در این زمینه را در سطح جهانی مهم و برجسته و ناموده است. وگرنه هم محتوای بحث‌ها و هم شیوه‌ی اجرا شدن نتایج بر آمده از آن در غرب مدرن چندان چشمگیر نیست.

اروپاییان مفهوم برابری حقوقی میان همه‌ی آدمیان را از برداشتی رمانتیک و در پی شورش انقلابیون فرانسه بر امتیازات اشراف نتیجه گرفتند، و نه زیربنای فلسفی محکمی که به اراده‌ی آزاد انسانی و خودمختاری من‌ها تکیه کند. شاید به همین خاطر هم گام‌های برداشته شده در این راستا که اغلب در سنت لیبرال-دموکرات صورتبندی می‌شود، چنین کند و آهسته و لغزان برداشته شده است. طوری که برابری نژادی سیاهپوستان و سپیدپوستان، برابری جنسیتی زنان و مردان، و برابری حقوقی خودی‌های اروپایی در برابر غیرهای آسیایی/آفریقایی/بومی تازه طی چند دهه‌ی گذشته شکل گرفته و همواره با مکث و نقص و تردید اجرا شده است. این نکته بماند که مدرنیته تنها سنت لیبرال نیست و دو سنت سوسیال-کمونیستی و فاشیستی-نازیستی هم دارد که آنها اصولاً حقوق برابر انسانی را نفی می‌کنند و طبقه یا نژاد را مبنای داوری حقوقی و اخلاقی قلمداد می‌کنند.

گذشته از این ریشه‌ی فلسفی که مهم و تعیین‌کننده است، باید به میوه و بار و برگ عینی و تجربی حقوق هم نگریست. یعنی باید دید آیا در عمل باور به حقوق بشر به رعایت این حقوق منتهی می‌شود یا نه. هر سه سنت مدرن یعنی لیبرال‌ها و فاشیست‌ها و کمونیست‌ها از حقوق انسانی و بشردوستی و ترقی و پیشرفت سخن می‌گفته‌اند و همگی شکلی از انسان آرمانی را تصویر کرده و رهاسازی بشر برای دگردیسی یافتن به آن نقطه‌ی اوج را تبلیغ می‌کرده‌اند. اما این‌ها تا زمانی که در قالب سازوکارهای نهادینه شده‌ی اجتماعی تحقق عینی نیافته باشد صرفاً شعارهایی ست سیاسی و اغلب فریبکارانه تا میانه‌ی قرن بیستم میلادی بخش عمده‌ی شهروندان تمدن غربی در جوامعی کمونیست یا فاشیست زندگی می‌کردند که هر سه پیش‌فرض حقوق بشر را نفی می‌کرد. خواه با نابرابر پنداشتن حقوق افرادی که نژادهای متفاوت یا ملیت‌های گوناگون دارند، مثل نازی‌ها و فاشیست‌ها؛ یا انکار کردن نموده‌های دنیوی این حق در جامعه، چنان که در مذهب متعصبانه‌ی مدرن کمونیست‌ها شاهدش بودیم، و این برابری حقوقی را با سودای دستیابی به آرمانشهری در آینده و پایان تاریخ به حالت تعلیق در می‌آورد، همچنان که در قرون وسطا تمدن اروپایی به ترتیبی مشابه حقوق مسیحیان و غیرمسیحیان را نابرابر فرض می‌کرد و به بهانه‌ی تاسیس ملکوتی در آسمان، حقوق برابر بر زمین را ناممکن قلمداد می‌کرد.

تا زمان فروپاشی شوروی در سال ۱۹۹۱ (۱۳۷۰ خ/ ۱۹۹۱ م)، بیش از نیمی از کل مردم دنیا و دو سوم مردمی که در جوامعی مدرن زندگی می‌کردند، تابع نظام‌هایی کمونیستی بودند که تصویرشان از حق انسانی با مرور کارنامه‌ی سیاه‌شان به قدر کافی نمایان است. باقی کشورهای مدرن یا مدرن شده هم بیشترشان تا نیمه‌ی قرن بیستم یا مثل ایتالیا و اسپانیا و آلمان فاشیست بوده‌اند و یا مثل هند و مصر و الجزایر مستعمره.

این بدان معناست که نگرش لیبرالی که تنها صورتبندی عقلانی از حقوق بشر و آزادی اراده‌ی انسانی را به دست می‌دهد هرچند قدیمی‌ترین شکل اندیشه‌ی مدرن را در خود جای می‌دهد، اما از نظر فراگیری و تعیین کنندگی رفتارهای انسانی در اقلیت قرار داشته و خروجی‌های رفتاری‌اش هم برده‌داری و استعمار بوده است. این نگرش در قرن بیستم میلادی تنها با اتحاد با کمونیسم توانست بر فاشیسم چیره شود و ضمن بازتولید کردن خشونت کمونیست‌ها توانست توسعه‌ی ایشان را مهار کند. این نکته را هم باید در نظر داشت که همان نظام‌های لیبرال بوده‌اند که استعمار و برده‌داری و صورت‌های متفاوتی از نسل‌کشی (به ویژه در آمریکا و استرالیا) را ابداع کرده‌اند. با این کارنامه و با آن بافت نظری، این تصور که مدرنیته نیرویی «آزادی‌بخش» است، قدری ساده‌لوحانه می‌نماید.

چنین فرض ساده‌انگارانه‌ایست که باعث می‌شود این حقیقت را نادیده بگیریم که زیربنای نظری حقوق بشر نه تنها بسیار زودتر در ایران زمین تکامل یافته‌اند، که کارنامه‌ای درخشان و آموزنده نیز داشته‌اند. به رسمیت شمردن فردیت انسانی، و مقدس پنداشتن او، و قبول اراده‌ی آزاد و اختیار خودبنیاد او، زیربنایی است که مفهوم سرشتی حق را بر

می‌سازد و حقوقی را از ذات انسانی مشتق می‌گیرد. به همین شکل این فرض که همه‌ی انسان‌ها - حتی بی‌دینان و دروغزنان، چنان‌که در اوستا می‌خوانیم - در این ساختار خودمختار با هم اشتراک دارند، فراگیر بودن و برابری‌اش را به کرسی می‌نشانند.

در نهایت دیدگاهی درباره‌ی جامعه برای تحقق عینی این ایده مناسب است، که تصویری شفاف و زمینی و دستکاری شدنی درباره‌ی نهادها داشته باشد. این را از ابتدای کار در ایران زمین داشته و همان است که به سلسله مراتبی در مقیاس (نظام چهار لایه‌ای خانمان و روستا و شهر و استان) و رده‌بندی‌ای کارکردی (نظام چهار شاخه‌ای موبدان و ارتشتاران و کشاورزان و صنعتگران) قابل است.

با این مقدمه این غافلگیر کننده یا عجیب نیست که در عصر هخامنشی و همزمان با شکل‌گیری کشور متحد ایران، نموده‌های هر سه پیش‌داشت را در نظام حقوقی دولت هخامنشی می‌بینیم. اصولاً پیدایش پول در این دوران و شخصی شدن دین و فردی شدن واحد داوری حقوقی و کیفری از همین جا بر می‌خیزد. بدیهی است که وقتی از حقوق بشر در ایران عصر هخامنشی سخن می‌گوییم، سخن‌مان هیچ ارتباطی به حقوق بشر مدرن ندارد. حقوق بشر مدرن تجربه‌ای جدید و دویست ساله است که تمدن اروپایی در بافتی به کلی متفاوت داشته است، اما نه تنها تجربه‌ی تاریخ انسان از حقوق بشر است، و نه منسجم‌ترین و کارآمدترین‌اش به حساب می‌آید. برای تفکیک این دو از هم، نسخه‌ی کهن‌تر ایرانی را چنان‌که مرسوم بوده حقوق مردم (حق‌الناس) و نسخه‌ی مدرن را همان‌طور که مرسوم شده، حقوق بشر می‌نامیم.

غیاب حقوق مردم در تمدن‌های همسایه‌ی ایران - یعنی چین و اروپا - تا حدودی بدان دلیل بوده که مفهوم اراده‌ی آزاد در این سرزمین‌ها بسیار دیر شکل گرفته و همواره قالبی سطحی و شکننده داشته است. ساختار اجتماعی ویژه‌ی این جوامع که بدنه‌ی جمعیت را به رعیت برده تبدیل می‌کرده هم در این غیاب دستگاهی فلسفی برای پشتیبانی حقوق مردم موثر بوده است. در مقابل در سراسر تاریخ ایران شکلی از حقوق مردم موضوع بحث بوده و استقرار داشته است. در عمل اگر ساخت حقوقی تمدن‌ها را با هم مقایسه کنیم، تا چهار صد سال پیش ایران تنها تمدنی بوده که حقوق مردمان در آن مستقل از دین و نژاد و قومیت و جغرافیای زندگی‌شان به رسمیت شمرده می‌شده است.

البته در این زمینه همواره بحث و کشمکش در جریان بوده است. چندان‌که اصولاً جریان‌های دینی و مکتب‌های فکری و جنبش‌های سیاسی ایران زمین را می‌توان خیزش‌هایی در لایه‌های اجتماعی و فرهنگی دانست، که یکی از گرانگاه‌های تنظیم کننده‌اش بازتعریف حقوق انسان‌ها بوده است. بازتعریف‌های نظری - چنان‌که مثلاً مزدکیان یا اسماعیلیان انجام دادند - همیشه به جنبش‌های اجتماعی پر دامنه می‌انجامیده و گذارهای اجتماعی و سیاسی - مثل عصر مشروطه - همواره با بحث‌های پر دامنه و گسترده درباره‌ی ماهیت حقوق مردم همراه بوده است. به شکلی که مشابهش را در تمدن‌های دیگر نمی‌بینیم، مگر به استثنای اروپا طی سه قرن گذشته.

بدیهی است که در متون کهن ایرانی ترکیب «حقوق بشر» رواج نداشته است، اما مفاهیمی مترادف با آن فراوان وجود داشته است. از یاد نبریم که این ترکیب در اروپا هم رواج چندانی نداشته است. جفرسون و اندیشمندانی که تا اواخر قرن نوزدهم میلادی در این مورد مطلب می‌نوشتند، بسیار به ندرت به تعبیر حقوق بشر^۱ اشاره می‌کردند و اصطلاح رایج برای این مفهوم در آن دوران «حقوق طبیعی» بود. در واقع در ایران زمین که کلماتی مثل دادگری و حق‌الناس رایج بوده، دقت و غنای واژه‌بندی بیشتری را در این مورد می‌بینیم. حقوق بشر در این معنا در حوزه‌ی تمدن اروپایی امری نوظهور و نوپاست و شالوده‌ی نظری‌اش هم با استواری‌ای که در ایران زمین می‌بینیم، نهاده نشده است. تاکید بر شأن و ارج مردم و حقوق‌شان روایتی پسینی نیست که ما امروز به متون کهن بازبتابانیم. کافی‌ست اصل متون با دقت خوانده شوند تا استخوان‌بندی این مفاهیم در دل‌شان نمایان شود. اما نخست باید به زمینه‌ی تاریخی مهم شدن «مردم» نظری داشت.

با ظهور شاهنشاهی هخامنشی، برای نخستین بار نظم به شکلی پایدار بر آشوب چیره شد. در این تاریخ بود که برای نخستین بار مفهوم مرکز و پیرامون معنایی جهانی یافت و کل شاهنشاهی هخامنشی که قانونمند و متحد و منظم بود،

مرکزی شد که پیرامونی آشوبزده و بی‌قانون در حاشیه‌اش فرو خفته بود. ردپای این تمایزیابی نوظهور را به روشنی می‌توان در کتیبه‌ها و اسناد به جای مانده از آن دوران باز یافت.

در نبشته‌های پارسی باستان که تخته‌بند رمزگذاری قدرت در آن روزگار را نشان می‌دهد، ارکان جامعه‌شناسانه‌ای مورد اشاره واقع شده‌اند که این نظم و مرکزگرایی را ممکن می‌سازند. در مقیاس تاریخی گسترده‌تر و دامنه‌ای وسیع‌تر از متون هم بسیاری از کلیدواژه‌ها به ساختاری اشاره می‌کرده‌اند که داد و مهر و فرهمندی با تکیه به آنها به گردش درمی‌آمده است. در دوران هخامنشی برای نخستین بار کلیدواژه‌ی «مردم» به این دایره‌ی مفهومی وارد می‌شود و اهمیتی همتای شاهنشاه و خداوند پیدا می‌کند. شأنی که در دوران پیشاکوروشی به کلی از تصور خارج بود.

این را باید در نظر داشت که نظام‌های اجتماعی کشاورز اولیه سه کارکرد اصلی تولید خوراک و مدیریت مناسک جمعی و ساماندهی به نیروی نظامی را برآورده می‌ساخته‌اند. این‌ها کمابیش برابر است با تولید ماده‌ی اولیه برای پروردن بدن‌ها در سطح زیستی که طبقه‌ی کشاورزان پشتوانه‌اش بوده‌اند؛ و پردازش اطلاعات و ایجاد روایت و اجرای جمعی مناسک برای به کرسی نشاندن‌اش، که سطح فرهنگی را سامان می‌داده و معبدها نهاد متولی‌اش بوده‌اند؛ و در نهایت سازماندهی نیروی عریان که در قالب ارتش‌ها نمود می‌یافته و چارچوب اصلی دربار و دولت را در آن روزگار تشکیل می‌داده است.

این سه رکن را می‌توان با سه بنیاد اصلی برسازنده‌ی جهان یعنی ماده و انرژی و اطلاعات هم‌تا انگاشت و در ضمن با غایت‌های چهارگانه‌ی مدل نظری زروان هم مترادف‌شان شمرد. کارکرد کشاورزان به بقا در سطح زیستی، کارآیی ارتشتاران به قدرت در سطح اجتماعی و کارآمدی موبدان به معنا در سطح فرهنگی مربوط می‌شود و لذت‌متغیری افزوده است که از تعادل این سه حاصل می‌آید و در سطح روانی و نزد من‌ها -مستقل از نهادها- بروز می‌یابد.

می‌توان دیدگاه دومزیل را نیز پذیرفت که این کارکردها در اساطیر و متن‌های حماسی آریایی‌های باستانی انعکاس یافته باشد.^۱ به خصوص که این ارکان پایه‌ی نظم اجتماعی بعدتر هم در بسیاری از گفتمان‌ها پدیدار می‌شود و حتا در آثار ادبی هم نموده‌ایی از آن را سراغ داریم. نمونه‌اش سه وسوسه‌ی مسیح در انجیل است که داستایوسکی در «برادران کارامازوف» آن را دستمایه‌ی بخشی از رمان خود کرده است. این سه وسوسه (نان، جاودانگی و پادشاهی) کمابیش با همین سه کارکرد نهادهای مدیریت‌کننده‌ی تولید خوراک و زاینده‌ی معنا و سامان‌دهنده به قدرت تطابق دارند.

یکی از گواهانی که چرخش سیاسی مهم در عصر کوروش را نشان می‌دهد، آن است که این سه رکن در نبشته‌های پارسی باستان برای نخستین بار براساس کلیت بدنه‌ی جامعه سازمان می‌یابند و رمزگذاری می‌شوند. در این بین مردم بیشترین اهمیت را دارند. چون شاهان نویسندگان کتیبه‌های باستانی بوده‌اند و در مرکز روایت‌های تاریخی قرار داشته‌اند، و با پشتوانه‌ی ایزدان و تایید معابد این جایگاه را اشغال می‌کردند. بنابراین نام ایزدان و شاهان در سراسر عصر پیشاکوروشی کل گزارش‌های تاریخی و اسناد دینی و درباری را انباشته است و در آن اشاره‌ی منظمی به «مردم» دیده نمی‌شود. چندان که گویی جامعه‌ی پیشاکوروشی در بیست و پنج قرن که در ایران و مصر پاییده و در هفت هشت قرنی که در چین و اروپا سابقه داشته، تنها از شاهان جنگاور و ایزدان معبدنشین تشکیل می‌شده است.

برای نخستین بار در نبشته‌های بازمانده از کوروش چرخشی در این بافت معنایی نمایان می‌شود و تصریح و شفاف‌تر شدن‌اش در دوران داریوش بزرگ نشان می‌دهد که این نشانه‌ها واقعی بوده و به چرخشی مهم در فهم قدرت اجتماعی دلالت می‌کرده است. در کتیبه‌ی بیستون و پس از آن در سراسر تاریخ ایران زمین مردم نیز همچون ستونی بنیادین در کنار خدایان و شاهان به رسمیت شمرده می‌شوند. کلیدواژه‌ی مهمی که در این هنگام به منظومه‌ی واژگان سیاسی افزوده می‌شود، «انسان/ مردم» است. این واژه در پارسی باستان به شکل «مَرْتِیَه» آمده که همان «مرد» در پارسی امروز است. «مَرْتِیَه» به همین شکل در متون سانسکریت و هیتی و میتانی نیز دیده می‌شود و شکل اوستایی‌اش «مَشِیَه» است که در اساطیر زرتشتی به همراه «مَشِیانه» (شکل مادینه‌اش) زوج بنیانگذار جمعیت‌های انسانی را برمی‌سازند. کلمه‌ی «مَرْتِیَه»

در اصل از ریشه‌ی «مُرد» (مردن) آمده و «میرا، کسی که می‌میرد» معنی می‌داده است. این واژه در منابع هیتی و میتانی برای نخستین بار ظاهر می‌شوند و در آنجا به اعضای طبقه‌ی جنگاوران یا «مردم آریایی» اشاره می‌کنند که بر سازنده‌ی لایه‌ی فرازین جامعه در آناتولی و شمال میانرودان بوده‌اند. در منابع اوستایی و سانسکریت که قدیمی‌ترین بخش‌هایش با متون هیتی-میتانی همزمان است و قدمتش به ابتدای هزاره‌ی دوم تاریخی (میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م) بازمی‌گردد، این کلمه دلالت سیاسی ندارد و «انسان» معنی می‌دهد. در زمانی که داریوش بزرگ کتیبه‌ی بیستون را می‌نوشت، «مَرتیه» دلالت نژادی و طبقاتی پیشین را از دست داده بود و به طور مطلق «انسان / آدم» معنی می‌داد. این واژه در ضمن دلالتی مثبت داشت و در نام‌های شخصی هم وارد شده بود. چنان‌که یکی از شورشانی که در مرو بر اقتدار داریوش شورش کرد «مَرتیه» نام داشت و یکی از سرداران نامدار خشایارشا در یونان «مردونیه» نام داشت و هرودوت هم به قبیله‌ای از آریایی‌های مقیم جنوب ایران اشاره کرد که قبیله‌ی «مرد» خوانده می‌شدند و به روایتی کوروش بزرگ از میان ایشان برخاسته بود. البته گزارش هرودوت درباره‌ی پیوند عشیره‌ای کوروش نادرست است، اما احتمال دارد این خطا را برای این مرتکب شده باشد که کوروش خود را یکی از «مردم» می‌دانسته و این گزاره در یونان بدان شکل انعکاس پیدا کرده است. به هر صورت در نام‌های شخصی و اسناد سیاسی مربوط به عصر کوروش است که برای نخستین بار چنین بسامد و تمرکزی بر مفهوم مردم نمایان می‌شود و این رویکرد نوظهور قاعدتا در فرهنگ‌های همسایه تعبیرهایی متفاوت ایجاد می‌کرده است.

نخستین کاربرد سیاسی دقیق این کلمه در کتیبه‌ی بیستون پدیدار می‌شود. آنجا این کلمه هم به شکل مفرد و هم جمع آمده و در حالت دوم است که کلیدواژه‌ای سیاسی است. در حالت مفرد این واژه هفده بار تکرار شده و آشکارا به «آدم، کس، انسان» اشاره می‌کند. در آنجا که داریوش می‌گوید «در این سرزمین‌ها کسی (مرتیه) را که وفادار بود، نیکو پادش دادم»،^۱ یا «مردی مغ بود، به نام گوماته...»^۲ یا «در میان پارسی‌ها و مادها و در خاندان ما کسی (مرتیه) نبود که گوماته‌ی مغ را از شهریاری فرو بکشد»^۳ از این کاربردها روشن می‌شود که هرچند این واژه در پارسی باستان به صورت مذکر صرف می‌شده، اما دلالت جنسی‌اش چندان اهمیتی نداشته و «مرتیه» به معنای دقیق کلمه «آدم، انسان، کس» معنی می‌داده است، و نه مثل متون هیتی-میتانی «انسان آریایی، مرد جنگی» یا مانند متون پارسی بعدی «مرد، انسان نرینه».

اما شکلی از این واژه که دلالت سیاسی داشته، حالت جمع آن است که صورت فاعلی و مفعولی‌اش یکسان بوده و «مَرتیا» نوشته می‌شده است. این کلمه دقیقاً یعنی «مردم» و واژه‌ی اخیر شکل تحول یافته‌اش محسوب می‌شود. یعنی واژه‌ی مردم که امروز در گفتمان سیاسی روز به کار گرفته می‌شود، تبارنامه‌ی سیاسی‌اش به بیست و شش قرن پیشتر و متن بیستون بازمی‌گردد. در آنجا این کلمه با دلالتی بسیار آشنا به کار گرفته شده است: «مردم از او [گوماتا] بسیار می‌ترسیدند، که مبادا مردم بسیاری که پیشاپیش بردیا را می‌شناختند، بکشد»^۴ و «او [فرورتیش] بر در کاخ من بسته نگه داشته شد و همه‌ی مردم او را دیدند»^۵.

این دو «مردم»‌ای که در دو جمله‌ی یاد شده مورد اشاره‌اند هم درباریانی هستند که با بردیا پسر کوروش نشست و برخاست داشته‌اند، و هم مردمی عادی که گذرشان به دروازه‌ی کاخ داریوش می‌افتاده و شکست خوردن دشمن بزرگ او را به چشم می‌دیده‌اند. این مردم در ضمن به قومیت خاصی تعلق نداشته‌اند. چون در نبشته‌ی نقش رستم می‌خوانیم که داریوش «شاهنشاه، شاه سرزمین‌های مردمانی از همه نوع» است.^۶

۱ بیستون-۱، بند ۸، ۲۱ (DBI.8.21) (کنت، ۱۳۸۴: ۳۹۴، ۴۰۲).

۲ بیستون-۱، بند ۸، ۳۸ (DBI.8.36) (کنت، ۱۳۸۴: ۳۹۵، ۴۰۳).

۳ بیستون-۱، بند ۸، ۴۸ (DBI.8.48) (کنت، ۱۳۸۴: ۳۹۶، ۴۰۲).

۴ بیستون-۱، بند ۸، ۵۶-۵۸ (DBI.8.56-58) (کنت، ۱۳۸۴: ۳۹۷، ۴۰۳).

۵ بیستون-۲، بند ۷۷ (DBI.77) (کنت، ۱۳۸۴: ۴۱۰، ۴۱۵).

۶ نقش رستم، بند ۸-۱۵ (DNa.8-15) (کنت، ۱۳۸۴: ۴۵۲).

از این نمونه‌ها و موارد مشابه به روشنی برمی‌آید که این واژه در دوران شکل‌گیری دولت هخامنشی به طور عام به «مردم» در معنای «آدم‌ها، انسان‌ها» اشاره می‌کرده است.

اما این اشاره‌های پیاپی به انسان و مردم (که در متون پیشاکوروشی نظیری ندارد) به تنهایی مهم نیست. اهمیت اصلی این واژه زمانی نمایان می‌شود که به جایگاهش در کنار کلیدواژه‌های مرکزی سیاست هخامنشی توجه کنیم. چنین جایگاهی را در آغازگاه بدنه‌ی کتیبه‌های درباری هخامنشیان می‌بینیم و آشکار است که این صورتبندی‌ای رسمی و تکرار شونده برای بیان شعاری سیاسی بوده است. وقتی داریوش می‌گوید نمود بزرگی اهورامزدا آفرینش این زمین و آن آسمان و مردم است، و شادی برای مردم، به موضوعی اشاره می‌کند که در سراسر متون سیاسی پیشاکوروشی به کلی بی‌سابقه بوده است. در این گزاره‌ها مردم در کنار این زمین و آن آسمان (گیتی و مینو) و شادمانی (که باز مربوط به مردم است) یکی از سه آفریده‌ی اصلی اهورامزدا هستند. خدای یگانه به این خاطر مقدس است که «این بوم پهناور تا دوردستها» را آفریده، که جغرافیای جهانگیر دولت پارس است، و در آن مردم را آفریده، و برای مردم شادی را آفریده است.

اسناد به جا مانده از دوران داریوش از این نظر ارزشمند هستند که سیر تحول مفهوم مردم در گفتمان سیاسی هخامنشیان را نشان می‌دهند. مفهوم مردم که در بیانیه‌ی اکدی کوروش بزرگ ارجمند شمرده شده بود، در متن بیستون موقعیتی مرکزی دارد، اما هنوز کلیدواژه‌ای سیاسی در کنار سایر مفاهیم به شمار نمی‌آید.

داریوش در نبشته‌ی تخت جمشیدش نخستین صورتبندی منظم از مفهوم «بوم، مردم، شادی» را به دست داده است. او در آنجا می‌گوید: «این کشور پارس که اهورامزدا به من ارزانی داشته، زیباست و اسبان و خوب و مردمان خوب دارد، [اسبان و مردمانی که] به خواست اهورامزدا و من که داریوش شاهم، از بیگانه نمی‌ترسند... اهورامزدا این کشور را از دشمن، از خشکسالی و از دروغ بپاید. به این کشور دشمن و خشکسالی و دروغ نیاید».^۱

در این جملات آشکارا «کشور پارس» نامی دیگر برای قلمرو سیاسی هخامنشیان یعنی همان کشور ایران است، و شگفت‌انگیز است که در برخی منابع «کشور پارس» را «استان فارس» ترجمه کرده یا فهمیده‌اند، که نشانه‌ی کم‌سوادی و زمان‌پریشی حاد مترجم است. همچنین روشن است که «اسبان خوب و مردمان خوب» (او-وَسپا او-مَرْتیا/ هو-اسب و هو-مردم) به جانوران نیکو و مردمان ساکن در کشور ایران اشاره می‌کند، نه صرفاً اسب‌ها و انسان‌های نرینه‌ای که ساکن ایران (یا استان فارس یا هر جای دیگر) هستند. بندهای بعدی در کنار دشمن که معارض مردم است، به خشکسالی (دوش‌یاره، قحطسال) اشاره کرده که هم‌اورد جانداران نیکوست و روشن است که اسبان نیکو در این جا رمزی برای جانداران سودمند هستند که از خشکسالی رنجور می‌شوند. همچنان که مردم به شهروندان کشور پارس اشاره می‌کنند و با دشمن آسیب می‌بینند، و شادی با دروغ بر باد می‌رود. اهورامزدا با اقتدار مینویی‌اش و شاهنشاه با اقتدار گیتیانه‌اش وظیفه‌ی پاسداری ایران زمین در برابر سه نیروی اهریمنی آشوب‌ساز را دارند و در حضور ایشان جانداران (اسبان و مردمان) از بیگانگان هراسی ندارند و ایمن هستند.

این تأکید بر ایمنی و غیاب ترس و اهمیت «مردم ایران» را در کتیبه‌ی دیگری از داریوش نیز می‌بینیم که در همین حدود زمانی در تخت جمشید نویسانده شده است. در این متن داریوش نخست بیست و پنج سرزمینی را برمی‌شمارد که استان‌های شاهنشاهی را تشکیل می‌دهند، و بعد می‌گوید: «اگر چنین می‌اندیشی که «از بیگانه نمی‌هراسم»،^۲ این مردم پارس (کاره پارسه) را پاس بدار. اگر مردم پارس پاس داشته شوند، بعد از این پیوسته شادی است که بر این خاندان فرو خواهد رسید».^۳

۱ کتیبه‌ی نقش رستم، بند ۱-۱۲ (DPd.1-12) (کنت، ۱۳۸۴: ۴۴۶).

۲ در این عبارت و بند پیشین که نقل شد، کلمه‌ی پارسی باستان «آنیا» را اغلب به «دیگری» ترجمه کرده‌اند که رسا و دقیق نیست. این واژه یعنی «یکی از میان دو تا، آن یکی، آن بیگانه» و در جملات پارسی باستان اغلب معنای «دشمن، غریبه، مهاجم» را می‌رساند. از این رو با توجه به تأکید جغرافیایی‌ای که همیشه با این کلمه همراه است، منظور بیگانه به معنای افرادی ساکن بیرون قلمرو کشور پارس است.

۳ کتیبه‌ی تخت جمشید، بند ۱-۱۲ (DPe.18-24) (کنت، ۱۳۸۴: ۴۴۷-۴۴۸).

این‌جا نکته‌ی مهم آن است که برای اشاره به مردم ایران از کلمه‌ی «کاره» استفاده شده که یعنی «جنگاور، مرد جنگی». این کلمه را پیشتر در کنار «بندک» داشته‌ایم که به مردمانی اشاره می‌کند که خود را وابسته به دودمان هخامنشی می‌دانسته‌اند و بدان بند بوده‌اند. عبارتی که «بنده» از آن باقی مانده و به غلط گاه در دوران جدید به معنای غلام یا برده ترجمه‌اش کرده‌اند که مفهومی متفاوت و به کلی بی‌ربط است.

آشکار است که «کاره پارسه» به همان مردم خوب (او-مرتیا) اشاره می‌کند که در کتیبه‌ی پیشین دیدیم. یعنی «کاره» و «مرتیا» تقریباً مترادف بوده است. نکته‌ی دیگر که بسیار جای توجه دارد آن است که در این متن درست پیش از اشاره به «مردم پارس»، فهرست بیست و پنج استان آمده و در میان آنها نشانی از نام پارس نمی‌بینیم. آن منطقه‌ای که امروز استان فارس و خوزستان است در این متن با اسم قدیمی‌اش «پلام» نامیده شده است. یعنی روشن است که پارس نام کشور ایران بوده و همه‌ی این بیست و پنج استان بخش‌هایی از آن بوده و همه‌ی باشندگان‌اش مردم پارس محسوب می‌شده‌اند. دوقطبی نمایانی که میان خودی و بیگانه ترسیم شده هم جای توجه دارد و نشان می‌دهد که هویت ملی روشنی در این دوران وجود داشته که بیگانه‌ها (آنیه) را از «مردم پارس» جدا می‌ساخته است.

شایان توجه است که خود شاهنشاه یکی از این مردم محسوب می‌شده و نه تافته‌ای جدا بافته، چنان‌که در سیاست فرعون‌ی همزمان‌اش می‌بینیم. داریوش در کتیبه‌ی کاخ شوش نخست قالب «بوم، مردم، شادی» را می‌آورد و می‌گوید که کشور او «اسبان خوب و مردم خوب (او-مرتیم)» دارد، و بعد می‌گوید: «کام اهورامزدا چنین بود که در تمام این زمین مرا به عنوان آدم (مرتیه) [شایسته] برگزید، مرا در تمام این زمین شاه کرد». ^۱ کمی جلوتر در همین متن می‌خوانیم که «مردم (مرتیا) سنگ‌تراشی که بر سنگها [ی این کاخ] کار کردند، اهل ایونیه (جنوب آتاتولی با مرکزیت میل‌توس) و اسپرده (مرکز آتاتولی با مرکزیت سارد) بودند، مردم زرگری که بر طلا کار کردند، اهل ماد و مصر بودند». ^۲ یعنی تردیدی در کار نیست که واژه‌ی «مرتیه» به معنای «انسان، آدم» به کار گرفته شده و هم (در بندهای آغازین) به کل شهروندان دولت پارس اشاره می‌کند و هم به خود داریوش و هم به سنگ‌تراشانی یونانی و لودیایی و زرگرانی مادی و مصری که برای ساخت کاخ استخدام شده بودند. یعنی این کلمه بی‌شک دستخوش تحولی معنایی شده و معنایش به آریایی‌ها یا طبقه‌ی جنگاوران محدود نمی‌شده و شاهنشاه را نیز مانند شهروندان شامل می‌شده است.

بعد از این متون کتیبه‌ی بسیار مهم آرامگاه داریوش بزرگ را داریم که چنین آغاز می‌شود: «خدای بزرگ است اهورامزدا که این زمین را آفرید، که آن آسمان را آفرید، که مردم را آفرید، که شادی را برای مردم آفرید، که داریوش را شاه کرد، یک شاه از بسیاری، یک فرمانروا از بسیاری». ^۳ این متنی بسیار مهم است، چون ارکان برساننده‌ی کشور پارس را برمی‌شمارد که عبارتند از «این زمین و آن آسمان» که هم نمادی است برای جای و گاه (زمان و مکان، جغرافیا و تاریخ) و هم اشاره‌ای دارد به دوقطبی مهم زرتشتی یعنی گیتی و مینو. در این ظرف زمانی-مکانی، یک نیروی مقدس خردمند (اهورا-مزدا) مردم را آفریده و شادی را برای مردم آفریده و تنها پس از این دو، در سومین مرتبه، داریوش را شاه کرده است.

این عبارت با جمله‌ی شگفت‌انگیز «یک شاه از بسیاری، یک فرمانروا از بسیاری» تکمیل می‌شود که بسیار نامنتظره است. چون از سویی برای شاهی بسیار نیرومند و محبوب که چهار دهه بر حدود نیمی از مردم کره‌ی زمین حکومت کرده، بسیار فروتنانه می‌نماید. از سوی دیگر این عبارت در محور همزمانی نادرست است. یعنی داریوش در زمانه‌ی خودش «یک شاه از بسیاری» نبوده است. در زمان او هیچ «کشور» دیگری جز ایران وجود نداشته و هیچ فرمانروایی در مقیاس و اقتدار او بر کره‌ی زمین زندگی نمی‌کرده است. یعنی ختم جمله به زنجیره‌ی دیرپای شاهنشاهانی اشاره می‌کند که بعد از این خواهند آمد، و داریوش در ابتدای این خط، سومین‌شان است. در ضمن این اشارت به تکیه بودن بوم و مردم و شادی، و

۱ کتیبه‌ی کاخ شوش، بند ۱۵-۱۸ (DSf.15-18) (کنت، ۱۳۸۴: ۴۶۴، ۴۶۶).

۲ کتیبه‌ی کاخ شوش، بند ۱۵-۱۸ (DSf.15-18) (کنت، ۱۳۸۴: ۴۶۵، ۴۶۷).

۳ کتیبه‌ی نقش رستم، بند ۸-۱ (DNa.1-8) (کنت، ۱۳۸۴: ۲۵۱-۲۵۲).

بسیار بودن شاهنشاهان تاکید دارد. یعنی اصل مثلث بوم و مردم و شادی است، که شاهنشاهان مانند هورامزدا وظیفه‌ی پاییدن و نگهبانی از آن را بر عهده دارند.

آنچه داریوش در این صورتبندی نهایی از نظریه‌ی سیاسی هخامنشیان به دست داده، جمله‌بندی‌ای زیبا و زودگذر یا تعبیری تصادفی و موردی نبوده است. این‌جا با صورتبندی سنجیده و دقیق نظریه‌ای سروکار داریم که قلب سیاست ایران‌شهری را برمی‌ساخته و بعد از داریوش به صورت‌های گوناگون تکرار شده است. تنها طی دو قرن بعد از داریوش، این عبارت پس از آن بی‌کم و کاست، تنها با تغییر دادن نام شاهنشاه، به دست خشایارشا، اردشیر اول، داریوش دوم، اردشیر دوم و اردشیر سوم بازنویسی شد، و روشن است که محتوای آن بیانیه‌ای سیاسی بوده است. متنی که رویکرد هخامنشیان نسبت به سرزمین‌شان و مردم تابع‌شان را آشکار می‌کند.

برای تثبیت آنچه گفتیم، نیکوست علاوه بر اسناد بومی به یک گزارش بیرونی هم‌زمان نیز اشاره کنیم. این گزارش را هرودوت به دست داده و ارزش آن در این‌جاست که هرودوت در مقام شهروند یکی از استان‌های غربی کشور پارس، تواریخ خود را به سفارش دولت‌شهری بیرونی و سرکش در حاشیه‌ی قلمرو شاهنشاهی پدید آورده است. یعنی هرچند خود شهروند ایران و پرورده‌ی کشور پارس بوده، نسخه‌ای واگرا و اغلب انتقادی و خرده‌گیرانه از آنچه در ایران رخ می‌داده را به دست داده است.

هرودوت روایت می‌کند که وقتی داریوش بر گوتامای مغ چیره شد و شورای هفت نفره‌ای از پارسیان برگزیده گرد هم آمدند تا شیوه‌ی حکومت ایران را در آینده تعیین کنند، با اختلاف نظری در میان اشراف روبه‌رو شدند. چون یکی از هفت نجیب‌زاده‌ی پارسی به نام هوتن در این میان معتقد بود که باید به شیوه‌ی مردم‌سالاری بر مردم حکومت کرد و آن را شیوه‌ای شایسته برای پارس‌ها دانست. عین جمله‌ی هرودوت این چنین است:^۱

οτανησ γνπωμην αποδεξασθαι πς χρεον ειη δημοχρατε εσθαι Περσαζ

یعنی: «هوتن بر این باور بود که دموکراسی شایسته‌ترین شیوه‌ای است که پارس‌ها باید با آن اداره شوند».

پس، بنا به روایت هرودوت، هوتن را باید نخستین مدعی دموکراسی در تاریخ مدون جهان دانست. زمان بیان این حرف به سال‌ها قبل از ظهور نخستین نظام‌های سیاسی دموکراتیک در یونان بازمی‌گردد. یعنی پنج روز بعد از مرگ گوماتای مغ به سال ۲۸۵۸ (۵۲۲ پ.م)، وقتی بلندپایگان پارسی درباره‌ی اداره‌ی کشور به رایزنی پرداختند. هرودوت در ادامه می‌نویسد: «سخن هوتن در این میان آن بود که اداره‌ی امور در اختیار «همه‌ی پارسیان» قرار گیرد. [هوتن گفت:] من بر آنم که یک تن دیگر نمی‌تواند بر شما به‌عنوان پادشاه فرمان براند. زیرا این کار نه نیک است و نه زیبا. شما به واقع دیدید که غرور گستاخانه‌ی کمبوجیه به چه حدی رسید و سرکشی آن مغ را نیز تجربه کردید. نظام پادشاهی چگونه می‌تواند نظامی مرتب باشد؟ در حالی که بی‌هیچ پروایی از حساب پس دادن، می‌تواند آنچه را می‌خواهد انجام دهد؟ حتی اگر بهترین «مردمان جهان» نیز چنین قدرتی داشته باشند، می‌توانند از مجرای عادی زندگی‌شان خارج شوند. رفاهی که این پادشاه از آن بهره می‌برد در او گستاخی مغرورانه‌ای (هوبریس) را به‌وجود خواهد آورد و حسادت نزد انسان‌های همه‌ی زمان‌ها امری طبیعی است... حکومت عشیره (دموس) یعنی دموکراسی به بهترین نام‌ها نامیده می‌شود که نظام برابری (ایسونومین) است. در این نظام حکومتی هیچ یک از کارهایی که پادشاهان انجام می‌دهند روا دانسته نمی‌شود. در این نظام مناصب دولتی با قرعه‌کشی به دست می‌آید. صاحبان قدرت مسؤول کارهای خود هستند و رایزنی‌ها به همگان واگذار می‌شود. پس من بر آنم که از پادشاهی چشم‌پوشی کنیم و مردم (دموس) را به قدرت برسانیم. زیرا همه چیز از شمار مردم ناشی می‌شود».^۲

پس از آن بغ‌بخش در دفاع از حکومت اشراف سخن می‌گوید و در نهایت گفتار داریوش به کرسی می‌نشیند، که از پادشاهی دفاع می‌کرد. بخشی از آنچه در این‌جا از زبان داریوش آمده احتمالاً خوانشی ساده‌انگارانه از گفتمان سیاسی

۱ هرودوت، کتاب ششم، بند ۴۳.

۲ هرودوت، کتاب ششم، بندهای ۴۳-۴۴.

هخامنشیان بوده باشد. به گزارش هرودوت: «سومین آنان، داریوش، نظر خود را چنین بیان کرد: ...رای من بر آن است که از بسیاری جهات پادشاهی برتری دارد. اگر یک تن بهترین باشد هیچ حکومتی نمی‌تواند بر حکومت او برتری یابد. پادشاهی که اندیشه‌های شاهانه دارد، می‌تواند به دور از سرزنش بر مردم برتری داشته باشد. با حضور پادشاه تصمیم‌های مربوط به دشمنان به بهترین وجهی پوشیده می‌ماند. در الیگارش‌ی در میان مردان بسیاری که هنرهای شهروندی خود را در راه نفع همگان به کار می‌گیرند، بنا به عادت، دشمنی‌های پرخاش جویانه‌ی شخصی ظاهر می‌شود. زیرا هر کس می‌خواهد بر دیگری برتری جسته و رای خود را بر کرسی بنشانند. بنابراین آنان از یکدیگر بی‌زاری می‌جویند. دشمنی‌های‌شان اختلاف صادر می‌کند و از اختلاف‌های‌شان آدم‌کشی‌ها و در نهایت حکومت پادشاهی سستی پدید می‌آید. این امر نشان می‌دهد این نظام حکومتی تا چه حد بهترین نظام‌هاست. برعکس، آن‌گاه که قدرت به دست مردم است، پلیدی و بی‌هنری به ناچار گسترش می‌یابد و آن‌گاه که پلیدی در قلمرو امور همگانی گسترده شود، میان مردمان پلیدی و بی‌هنر نه دشمنی، بلکه دوستی‌های پرخاش جویانه به وجود می‌آید. زیرا آنها که به کارهای پلیدی دست می‌زنند، این کار را با توطئه‌ای میان خویش انجام می‌دهند. این قصد تا زمانی ادامه دارد که مردی به حمایت از مردم به این شورش‌ها پایان بخشد. بنابراین مردم این مرد را ستایش می‌کنند و آن که مورد ستایش قرار گرفته به پادشاهی برگزیده می‌شود. بدین سان همین مورد ثابت می‌کند که نظام پادشاهی بهترین نظامی است که می‌تواند وجود داشته باشد. اگر بخواهیم همه‌ی سخن را در یک کلمه خلاصه کنیم، باید بپرسیم آزادی برای ما از کجا می‌آید و چه کسی به ما آزادی داده است؟ مردم، الیگارش‌ی یا پادشاهی؟ پس، من برآنم که چون به لطف یک مرد آزادی خود را بازیافته‌ایم حکومت یک تن را حفظ کنیم و افزون بر این نهادهای بازمانده از پدرانمان را که پایدار نیز هستند دگرگون نسازیم»^۱.

داریوش در این‌جا در اصل دارد به نظریه‌ی فرهنگی و مقام شاهنشاه به عنوان انسان کامل اشاره می‌کند و هوتن در مقابل به نقش مردم و جایگاه سیاسی‌شان تاکید دارد. روشن است که هرودوت متوجه نبوده هر دوی این‌ها ارکان یک نظام سیاسی یگانه هستند، که سومین موضع سیاسی مورد اشاره‌اش (نخبه‌گرایی پیشنهادی بغ‌بخش) را هم شامل می‌شود. این نکته ولی جای توجه دارد که یونانیانی که در عصر هخامنشی خود را دموکرات می‌دانسته‌اند، و برای نگارش تاریخ خود به هرودوت پول می‌پرداخته‌اند، تبارنامه‌ی خود را به یکی از یاران داریوش بزرگ می‌رسانده‌اند، که در ضمن خودش و فرزندان‌ش شهربانان استان‌های یونانی‌نشین آناتولی بوده‌اند. نتیجه آن که با مرور اسناد سیاسی بازمانده از عصر هخامنشی روشن می‌شود مردم‌داری و نیکخواهی شاهنشاهان که منابع یونانی و عبرانی و رومی بر آن بسیار تاکید دارند، تنها نتیجه‌ی خوی خوش و اخلاق خوب فرمانروایان نبوده است، بلکه از یک چارچوب نظری استوار و سازوکارهای سیاسی سنجیده‌ای برمی‌آمده است. چارچوبی که مردم را در مرکز توجه خود داشته و این مفهوم عمدتاً کشاورزانه را جایگزین کاهنان و سردارانی کرده که پیش از این گهگاه جسته و گریخته در بیانیه‌های شاهان مورد اشاره قرار می‌گرفتند.

مردم در این متن‌ها آشکارا با شهروندان کشور ایران برابرند که اغلب‌شان کشاورز بوده‌اند. یعنی منظور از مردم همان توده‌ی ساکنان کشور است که تا پیش از این در متون سیاسی نادیده انگاشته می‌شدند.^۲ همین کتیبه‌ی نقش رستم اگر بنا به نظام سه طبقه‌ای دومزیل تفسیر شود، نتیجه‌ای چشمگیر به دست می‌دهد. چون در آن شاه نماینده‌ی طبقه‌ی ارتشتاران است و اهورامزدا نماد طبقه‌ی دینمردان، و مردمی که اهالی هر بیست و پنج استان را تشکیل می‌دهند، قاعدتاً نماینده‌ی کشاورزانی هستند که بدنه‌ی جمعیت را برمی‌ساخته‌اند. پیشتر دیدیم که در ایران زمین همین طبقه‌ی کشاورز در ضمن جنگاور هم بوده و وظیفه‌ی دفاع از قلمروشان بر دوش خودشان بوده است. از این‌جا دلیل جایگزین کردن مرتباً با کاره روشن می‌شود. چون داریوش در واقع دارد می‌گوید مردم کشور پارس همگی جنگاور هم هستند، و از این‌رو اگر درست پاس داشته شوند، هراس از بیگانگان موجبی پیدا نخواهد کرد و آن شادمانی که مردم از آن برخوردارند، بر دودمان شاهنشاه نیز فرو خواهد رسید.

۱ هرودوت، کتاب ششم، بندهای ۴۵-۴۶.

۲ بالسر، ۱۳۸۸: ۲۸۶-۲۸۷.

به این ترتیب می‌توان سیر تحول مفهوم مردم در پنجاه سال آغازین زمامداری هخامنشیان را بازسازی کرد و دریافت که این کلیدواژه چگونه در حدود میانه‌ی دوران زمامداری داریوش بزرگ از مرتبه‌ای به نسبت مبهم اما مهم که کوروش بر ساخته بود، به مرتبه‌ی کلیدواژه‌ای مرکزی و تعریف شده برکشیده می‌شود. نبشته‌ی حقوق بشر کوروش در سال ۲۸۴۱ (۵۳۹ پ.م) و کتیبه‌ی بیستون در سال ۲۸۵۸ (۵۲۲ پ.م) نوشته شده و کتیبه‌ی تخت جمشید به حدود سال ۲۸۸۰ (۵۰۰ پ.م) تعلق دارد. داریوش بزرگ در سال ۲۸۹۴ (۴۸۶ پ.م) درگذشت و نبشته‌ی نقش رستم که وصیت‌نامه‌ی اوست و یکی از کهن‌ترین نمونه‌های «عهد»، در این حدود نوشته شده است.

به این ترتیب در یک دوره‌ی حدود بیست ساله معنای اصلی و قدری مبهم «مردم» را داریم که در بافتی «کوروشی» برکشیده می‌شود و اهمیت پیدا می‌کند و گستری معنایی را نسبت به گفتمان‌های سیاسی پیشین نشان می‌دهد. بعد در یک دوره‌ی حدود چهل ساله که با عصر داریوش بزرگ برابر می‌شود، این مفهوم قدم به قدم تدقیق شده و به صورت مفهومی بنیادین در بیانیه‌های سیاسی هخامنشیان درآمده است. آنچه در این اسناد سیاسی آمده در عمل تا به امروز پاییده و در سیاستنامه‌ها و عهدها و گفتمان سیاست ایرانی شهری بارها و بارها مورد بازاندیشی و بازتعریف واقع شده است. این شعر مشهور سعدی که مردم را با برچسب «بنی‌آدم» موضوع اخلاق می‌داند و بر دوقطبی لذت/رنج تاکید می‌کند؛

«بنی‌آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار»

هم دنباله‌ی مستقیم کتیبه‌ی بیستون است و هم بازنویسی بندی از کتاب نهم دینکرد که می‌گوید:

«سپناگ مینوی دام هماغ یک-گوهر هیند. ... اوستابشن هتام یک تن آن هماغ آن تن بوید».

یعنی: «آفریده‌های [مینوی نیک همه از یک گوهرند. ... آزدن عضوی از یک تن، (آزدن) همه آن تن بود».

اما گذشته از اهمیت گفتمانی مفهوم مردم، اصل داستان در این جاست که این «مردم» در گذر تاریخ ایران زمین یکی از نیروهای تعیین‌کننده و مهمی بوده‌اند که مدارهای قدرت را شکل می‌داده و بر آن اثر می‌گذاشته‌اند.

گواهی درباره‌ی این موضوع را در بخشی از «تاریخ بیهقی» می‌بینیم که پیشتر بدان اشاره کردیم و کوشش‌های مسعود غزنوی برای دستیابی به تاج و تخت را شرح می‌دهد. مسعود پس از مرگ پدرش از ایران غربی به حرکت در آمد و به سوی غزنین پیش رفت، یعنی شهری که برادرش محمد در آنجا به وصیت پدر بر تخت نشسته بود. او در سر راه خود به ری رسید و مجلسی آراست که از اشاره‌های بیهقی و دیگران روشن است مشابهش در شهرهای دیگر نیز برپای می‌شده است. در این مجلس شاهنشاه یا کسی که مدعی این عنوان بوده با «اعیان» شهر دیدار می‌کرده و ایشان نمایندگان مردم شهر بوده‌اند که قدرتی داشته‌اند، اما عضوی از ساخت سیاسی رسمی نبوده‌اند. اعیان نه سردار جنگی بوده‌اند و نه مقام دیوانی و وزارت داشته‌اند و نه عضوی از خاندان‌های سلطنتی و درباری به حساب می‌آمدند. اما بازرگانان، دانشمندان، رهبران خاندان‌های بزرگ و زمین‌داران بزرگی بوده‌اند که نفوذی و قدرتی اجتماعی داشته‌اند و شاهنشاه می‌بایست برای مشروعیت یافتن و حکومت کردن نظر ایشان را جلب می‌کرده است. بیهقی نوشته که اعیان ری جماعتی بزرگ بوده‌اند که از میان شان پنجاه شصت نفر برای نشستن در مجلس مسعود و رایزنی با او برگزیده شده بودند. از بین شان آن‌هایی که محتشم‌تر بودند معتقد بودند باید به مسعود وفادار بود و به اتحاد با او بر ضد برادرش میل داشتند. مشاوران مسعود هم از سوی دیگر او را به عهد بستن با همین گروه تشویق می‌کردند، اما متوجه بودند که مردم ری به خاطر ستم بزرگی که سلطان محمود به مردم این شهر کرده و دانشمندان شان را کشتار کرده بود، از این خاندان دل خوشی ندارند. از این‌رو به او اندرز دادند «که هرکس که [در ری] بازایستد به کراهیت بازایستد. و پیداست که این جا چند مردم می‌توان گذاشت.

واگر مردم ری وفا خواهند کرد، نام را کسی باید گذاشت. و اگر وفا نخواهند کرد اگرچه بسیار مردم ایستائیده آید، چیزی نیست»^۱.

بنابراین «مردم ری» اهمیت داشته‌اند و موضع و نظرشان درباره‌ی خاندان شاهنشاه با واسطه‌ی اعیان شهر به او منتقل می‌شده و در شکل‌دهی به مدارهای قدرت تعیین‌کننده بوده است. مسعود در همین مجلس به اعیان ری از برنامه‌های خود می‌گوید: «ما رفتنی ایم که شغلی بزرگ در پیش داریم و اصل آن است... که نه خرد ولایتی است خراسان و هندوستان و سند و نیمروز و خوارزم. و به هیچ حال آن را مهمل فرو نتوان گذاشت که اصل است»^۲. یعنی تقریباً تعهد می‌کرده که کاری به کار مردم ری ندارد و محور استقرارش در ایران شرقی خواهد بود.

جالب آنجاست که چنین نبوده که اعیان ری ناچار باشند به سرعت یا از سر ناچاری پاسخی تشریفاتی بدهند و ابراز اطاعتی بکنند. ایشان پس از شنیدن سخن مسعود با هم رایزنی می‌کنند و بعد از تصمیم‌گیری در این مورد «پاسخ امیر را... در خیمه‌ای جدا به طاهر دبیر جواب دادند». این تصمیم آن بود که مردم ری تابع مسعود هستند و از او پشتیبانی می‌کنند و در حد دو میلیون درهم از ثروت ری و حوالی آن را در اختیارش می‌گذارند تا در جنگ‌هایش از آن بهره بگیرد.

بیهقی نوشته که مسعود از شنیدن این پاسخ بسیار خوشحال شد و به پنج تن از سران اعیان خلعت داد در حالی که بیش از ده هزار تن از مردم ری جمع شده و تماشا می‌کردند.^۳ یعنی روشن است که نه تنها این اعیان نماینده‌ی مردم بوده‌اند و سلسله مراتبی بین خود داشته‌اند، که دسته‌جمعی و با تامل و سنجشگری تصمیم می‌گرفته‌اند و پیش چشم مردم شهر آن را ابلاغ کرده و نتیجه می‌گرفته‌اند.

این مردم همان کسانی بوده‌اند که تعبیر حق الناس درباره‌شان به کار می‌رفته است، یعنی شهروندانی که جایگاه و خویشکاری مشخصی داشته‌اند و در مقام عضوی اثرگذار از جامعه، حقی در تعیین سرنوشت خویش داشته‌اند. این شأن البته همگان را در بر نمی‌گرفته است. اما آنان که از این دایره بیرون می‌مانده‌اند، گروهی مشخص با نژاد یا دین یا قومیتی خاص نبوده‌اند، بلکه در جمعی انتزاعی و فرضی می‌گنجد که عینیت بیرونی ملموسی نداشته و تنها به شکلی نظری دایره‌ی مردم را مرزگذاری اخلاقی می‌کرده است.

درباره‌ی حد مرز آنان که مردم هستند و نیستند، از انوشیروان دادگر چنین نقل شده که «هرکه به خود نشاید، او را مردم بدانید»^۴. این جمله‌ای بسیار نیکو و عمیق است، چرا که به راستی اگر کسی «به خود نشاید» و شایستگی جایگاه خود را نداشته باشد، عضوی از این پیکره‌ی مردم به شمار نمی‌آید. این جمله تعبیری عملیاتی و کارکردگرایانه از «مردم» به دست می‌دهد. کسی در جرگه‌ی مردم جایگاه سزاوار دارد که شایسته‌ی این شأن باشد و بتواند خویشکاری مناسب خود را برآورده کند. این اما تنها تعریف موجود از شاخص‌های مرزبندی مردم و نامردم نبوده است. چون یکی از بحث‌های همیشگی و مهمی که در سراسر تاریخ سیاست ایرانی جاری است، همین است که مرز میان مردم/امت/ملت و دیگران بیگانه، چگونه ترسیم می‌شود؟

برخی از پاسخ‌هایی که در مقاطعی برای این مسئله مطرح شده، از سوی گروه‌هایی بوده که قرن‌ها پاییده و بعد منقرض شده‌اند و از این رو گفتمان‌شان نیز گمنام و ناشناخته باقی مانده است. با این حال مرور منابع کهن نشان می‌دهد که این موضوعی داغ و تعیین‌کننده بوده که فرقه‌های مذهبی، جریان‌های سیاسی، و سازمان‌های اقتصادی تعریف‌ها و سنجه‌هایی بسیار متنوع را برایش پیشنهاد می‌کرده‌اند. سنجه‌هایی که شاید قرن‌ها بعد و پس از فرو نشستن کشمکش‌های سیاسی روز، به سطحی انتزاعی انتقال یافته و به آرایبی روشنفکرانه یا صرفاً نظری فروکاسته شده باشد.

۱ بیهقی، ۱۳۸۳: ۵۵.

۲ بیهقی، ۱۳۸۳: ۵۶.

۳ بیهقی، ۱۳۸۳: ۵۷-۵۹.

۴ مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۱۸.

نمونه‌ی این ماجرا را درباره‌ی خوارچ می‌بینیم که ابن تیمیه می‌گوید نخستین گروهی در میان مسلمانان بودند که درباره‌ی مفهوم ایمان پرسش طرح کردند و گروهی دیگر از مسلمانان را کافر شمردند و به این ترتیب فتنه ایجاد کردند. ایزوتسو به درستی اشاره کرده^۱ که بحث خوارچ دست کم در ابتدای کار سیاسی بوده و نه الاهیاتی، و آنچه درباره‌ی ایمان می‌گفته‌اند، بیشتر به پیکربندی قدرت و شیوه‌ی زمامداری جامعه‌ی جوان مسلمان مربوط می‌شده، و نه مفاهیم انتزاعی مدرسی.

خوارچ چنان‌که از نامشان معلوم است، مرزبندی‌ای میان داخل و خارج دین ایجاد کردند و بر این اساس مشروعیت رهبران را تعیین می‌کردند. مفهوم ایمان برای ایشان بیش از آن که محتوای آخرت‌شناسانه داشته باشد یا به رستگاری شخصی مربوط باشد، شاخصی بود که عضویت به درون جماعت مسلمین یا بیرون ماندن از آن را تعیین می‌کرد و به این ترتیب حق دسترسی به قدرت را مشخص می‌ساخت. جالب آن‌که این گروهی که تا این حد نسبت به مستقر ماندن در «داخل» حریم امت دینی حساس بودند، در نهایت نمونه‌ای غایی از خروج قلمداد شدند و نام «خارجی» چندان درباره‌شان رواج یافت که خودشان نیز آن را پذیرفتند. دلیلش هم آن بود که هر جماعتی که متغیرهای عضویت در اندرون خود را بیش از حد سختگیرانه تعیین کند، به اقلیتی فروکاسته می‌شود که در حاشیه و خارج از بدنه‌ی جامعه رانده می‌شود. یعنی به قول بیدل دهلوی «مرکز افتاد برون بس که شد این دایره تنگ»،^۲ و این مصراع توصیف‌کننده‌ی شرایط سیاسی ایران امروز نیز هست.

با مرور پاسخ‌های گوناگونی که به این پرسش داده شده، به این نتیجه می‌رسیم که بیان انوشیروان شیواتر و دقیق‌تر از همه بوده و «شایسته‌ی خود بودن» هم معیاری غایی برای مرزبندی دایره‌ی مردم است و هم شاه‌کلید فهم مفهوم فرهنگندی. همین «خود را شایستن» است که انسان کامل را کامل می‌سازد. تعبیرها و بیان‌های گوناگونی از این مضمون در آثار نویسندگان دوران اسلامی یافت می‌شود که برخی‌شان در صراحت و تندی شگفت‌انگیز و خیره‌کننده‌اند و نادیده انگاشته شدن‌شان در میان فرهیختگان مایه‌ی دریغ است و حیرت.

یک نمونه‌ی درخشان در این مورد را نزد بابا افضل کاشانی می‌بینیم که در رساله‌ی کوتاه «در اوصاف مردم و اصناف مردم» همان ویژگی‌هایی که به پادشاه نسبت داده بود را به مردم منسوب می‌کند و تعبیری برای شرح معنی مردم به کار می‌برد که بسیاری از مردم سالاران اروپایی تا پنجاه سال پیش آن را بسیار رادیکال قلمداد می‌کردند: «مردم هست، و به هستی مردم، مردمی مردم خاست. و به مردمی مردم، بودن مردم، و مردم بودن مردم جز مردم نیست. پس گوینده‌ی آن که «مردم هست»، گفته باشد «مردم مردم است»، و در این سخن ماهیت نمود».^۳

یعنی بابا افضل ویژگی‌های طبقه‌ای از هستی که مردم خوانده می‌شوند را خودبسند و خودارجاع و خودبنیاد دانسته است و ماهیت مردم را بی‌نیاز به متغیری بیرونی بر مبنای خود مردم تعیین کرده است. یعنی «مردم بودن» را ماهیتی مستقل و خودبسند در نظر گرفته که به هیچ نهاد و رکن متافیزیکی دیگری بند نیست و صفتی مجزاست و بسیط. برای این که ابهام از این جملات معماگونه رخت بریندد و درستی تفسیرم از سخن بابا نمایان شود، کافی است ادامه‌ی متن را بخوانیم: «مردم داند که مردم است، و آگاه است که مردم است و روشن است او را که مردم است. و این دانش و آگاهی و روشنی وجود تمام مردم است؛ و وجود روشن، مردم است؛ و وجود اصلی مردم است؛ و عقل اول مردم است و وجود ذاتی مردم است و وجود ضروری مردم است و وجود کلی مردم است و وجود اصلی مردم است و وجود بسیط مردم است».^۴

ناگفته پیداست که این تندروانه‌ترین بیان فلسفی از ارزش و اهمیت بنیادین مردم است، که نه تنها آن را همچون وجودی خودبنیاد تعریف می‌کند، که خودآگاهی را شالوده‌ی آن قلمداد می‌کند. با این پشتوانه بوده که گاه وقتی مردم و قدرت برآمده از ایشان با پیامبران و امور قدسی تعارض و کشمکش پیدا می‌کرده‌اند، در نهایت این مردم بوده‌اند که پیروز

1 Izutsu, 1965: 8-11.

۲ بیدل دهلوی، ۱۳۷۶، ج. ۲: ۳۸۵.

۳ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۲۵۹.

۴ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۲۵۹.

میدان می‌شده‌اند. کافی‌ست این جملات را با بندهای مربوط به خودآگاهی طبقاتی مارکس کنار هم بگذاریم و پیامدهای سیاسی‌شان را با هم بسنجیم تا دریابیم که دو مسیر تکامل موازی و مستقل از مفهوم «انسان/مردم» در حوزه‌ی تمدن ایرانی و اروپایی چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با هم داشته‌اند.

مضمون مردم در منابع ایرانی چندان اهمیت داشته که علاوه بر درگیری میان خداوند و کافران و طاغیانی مثل نمرود و فرعون، کشمکش میان خدا و مردم را هم داریم. در دوران اسلامی از یک سو روایت‌هایی مثل داستان قوم عاد و ثمود را داریم که ادامه‌ی داستان‌های توراتی طاعون مصری و گوگرد سودوم گوموراست و کشمکش خداوندی جبار با مردمی سرکش را شرح می‌دهد. از سوی دیگر شرح‌هایی داریم که این داستان‌های توراتی را به علل طبیعی برمی‌گرداند و یا به فساد سیاسی خود مردم مربوطشان می‌داند. چندان که نوح و هود در بسیاری از تفسیرهای قرآن به خاطر این که برای قوم خود طلب عذاب الهی کردند، سرزنش شده‌اند.

از آن مهمتر آن که در آثار برخی از بانفوذترین نویسندگان حوزه‌ی سیاست، جانبداری‌ای از مردم در برابر خداوند و عذاب‌های الهی می‌بینیم. نمونه‌اش را در یکی از حکایت‌های جالب «سیاست‌نامه» نظام‌الملک می‌بینیم که می‌گوید موسی دعا کرد تا خداوند فرعون را بکشد و خداوند گفت چنین خواهد کرد، اما دیرزمانی برآمد و فرعون گزندى ندید، چون موسی شکایت کرد خدا گفت که فرعون یک میلیون تن اتباع خود را خوراک می‌دهد و نیازهایشان را برآورده می‌کند و تا زمانی که چنین می‌کند و ایشان از او راضی هستند و بقایش را می‌طلبند، خداوند را نمی‌سزد که جانش را بستاند، و در نهایت هم تنها زمانی او را در نیل غرق کرد که فرعون تصمیم گرفت برای ریشه‌کنی بنی‌اسرائیل منابع خوراکی مصریان را ویران کند و محدود سازد.^۱

این یکی از مواردی است که مفهوم گیتیانه و دنیوی قدرت سیاسی در پیوند با رفاه و بهروزی مردم مورد تاکید است و دقیقاً همان است که در کتیبه‌ی بیستون با نام شادی مورد تاکید قرار گرفته است. نکته‌ی جالب در این جا آن است که نظام‌الملک در بافتی اسلامی همان را بازتولید کرده و کافرکیش‌ترین شاه یعنی فرعون را در تقابل با پیامبر نامداری مانند موسی همچنان از این ایمنی و استواری برخوردار دانسته است.

پس در متون تاریخی و فقهی و سیاست‌نامه‌ها به یک اندازه برجستگی مفهوم مردم را می‌توان دید. حتا در آنجا که مخالفتی با نقش سیاسی مردم در کار بوده نیز تحلیل بحث‌ها نشان می‌دهد که با نقدی و معارضه‌ای در باب موضوعی جاری و موثر سروکار داریم و نه بحثی انتزاعی و ذهنی و ناملموس. صد البته که در این میدان بحث مخالفان با مردم‌مداری و محور دانستن مردم نیز حضور داشته‌اند. به عنوان مثال طبری در آثارش با اثر تعیین‌کننده‌ی مردم در سیاست مخالفت ورزیده و گفته «کسی که امت انتخابش کنند دارای کمال نیست و داخل در حد نقصان است». یعنی انسان کامل چون می‌باید بی‌نقص باشد، نمی‌تواند برگزیده‌ی توده‌ای از مردم باشد که خود نقص دارند. از این‌رو در اشاره به آیه‌ی ۳۶ سوره‌ی احزاب می‌گوید که «ولی امر دین» باید توسط الله و پیامبرش برگزیده شود و امت حق ندارد امام را انتخاب کند.^۲

فردوسی کمی بعد از طبری وقتی عهد اردشیر بابکان برای فرزندش شاپور را نقل می‌کرد، به بندهایی اشاره کرد که بوی بی‌اعتمادی به مردم و خوار شمردن‌شان را می‌دهد:

«مجسوی از دل عامیان راستی
وزیشان ترا گر بد آید خبر
که از جست‌وجو آیدت کاستی
تو مشنوز بدگوی و انده مخور
اگر پای گیری سر آید به دست
نه خسروپرست و نه یزدان‌پرست

۱ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۷۱-۱۷۲.

۲ طبری، ۱۴۱۰: ۱۱-۱۲.

چنین باشد اندازه‌ی عام شهر ترا جاودان از خرد باد بهر^۱

این بیت‌ها با بقیه‌ی عهده‌های ساسانی و حتا ادامه‌ی گفتار اردشیر در همین عهد تضادی دارد و احتمالاً افزوده‌ایست که بعدتر به متن اصلی اضافه شده است، چون در نسخه‌های دیگر از عهد اردشیر هم اشاره‌هایی از این دست نمی‌بینیم. با این حال نشان می‌دهد جریانی از نقد جایگاه مردم وجود داشته که تا درون عهدی چنین مهم و کلیدی رخنه کرده است.

مخالفت جالب توجه دیگری که در متن‌ها بارها و بارها تکرار می‌شود، همان است که با حضور و اثرگذاری زنان در سیاست مخالفت می‌کند و مدیریت دولت را امری مردانه می‌داند. این نگرشی است که به حق مردسالارانه خوانده می‌شود، و به ناحق به تمدن ایرانی نیز منسوب می‌شود. در حالی که در هر برشی از تاریخ که بنگریم، در میان کشورها و فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر همزمان، زنان ایرانی را با فاصله‌ای چشمگیر فعال‌ترین گروه در سیاست خواهیم یافت. حتا در دوران جدید و دهه‌های گذشته که راه بر نقش‌آفرینی زنان در برخی از عرصه‌های سیاسی مسدود شده، واکنشی سرنوشت‌ساز و مهم در بدنه‌ی جمعیت زنان را می‌بینیم که اثرش بعدها - اما نه چندان دور - نمایان خواهد شد.

صرف مخالفت با حضور زنان در سیاست نشانگر آن است که چنین حضوری وجود داشته است. پیشتر در پژوهشی نشان داده‌ام^۲ که تمدن ایرانی در دوران پیشامدرن تنها نهاد سیاسی زنانه را پدید آورده که شبستان نامیده می‌شده و به اشتباه طی قرن گذشته با روایت‌های تخیلی فرنگیان از شرق درآمیخته و تصویری غیرواقعی از حرمسراهای مرموز و شهوت‌انگیز را به دست داده است. در حالی که شبستان از ابتدای دوران هخامنشی تا پایان عصر قاجاری نهادی مهم و اثرگذار در سیاست ایرانی بوده و درباری مستقل و زنانه محسوب می‌شده که تولید و پرورش شاهنشاه در نسل بعد را بر عهده داشته است. به همین خاطر موازی با این دستگاه سیاسی زنانه، توده‌ی زنان هم بخشی مهم و وزنه‌ای سنگین در مفهوم «مردم» بوده‌اند و کسانی که این کلمه را در شکل پارسی امروزی یا بیان‌های باستانی‌اش (مثل مرتیه) به «مرد/مردان» ترجمه می‌کنند، دچار خطا شده‌اند.

کافی است هر روایت هویت‌بخش کهنی را - از حماسه‌های ملی گرفته تا تاریخ‌ها - بخوانیم و اشاره‌ها و گزارش‌های مربوط به زنان را از آن استخراج کرده و با همتای مردانه‌شان مقایسه کنیم، و آن را با متون مشابه همزمان‌شان در اروپا و چین بسنجیم، تا دریابیم که در ایران زمین تاکید بر نقش و اهمیت زنان نظیری در سایر فرهنگ‌ها نداشته است. حتا در حوزه‌ی درباری و نویسندگی شاعری که مردانه بوده، وقتی مستوفی در «تاریخ گزیده»^۳ اش از شاعران مرد یاد می‌کند، نام چهار تن از شاعران زن معاصرشان را هم کنارشان می‌آورد.^۴

کسانی که با نقش‌های سیاسی زنان ستیزه داشته‌اند، همیشه در تاروپود شرایط زمانه و منافع سیاسی ویژه‌ای سخن می‌گفته‌اند و از اشاره‌هایشان به روشنی معلوم است که وضعیت مستقر و بدیهی انگاشته شده، حضور زنان در سیاست بوده، و نه غیاب‌شان. مثلاً فصل چهل و دوم «سیاستنامه»^۵ نظام‌الملک به موضوع غیرعادی زنان و سرداران اختصاص یافته است و مضمون کلی آن بر این محور گردش می‌کند که زنان را باید از دایره‌ی سیاست دور نگه داشت.

آشکار است که چنین موضوع نامعمولی بر اثر شرایط خاص سال‌های آخر عمر و وزارت نظام‌الملک اهمیت یافته و از خطری بر می‌خاسته که از اتحاد ترکان خاتون و سرداران ترک ناشی می‌شده و اقتدار او را تهدید می‌کرده است. این نکته هم جالب است که همه‌ی مثال‌های نظام‌الملک از حضور سیاسی زنان به ایران باستان باز می‌گردد و از سودابه و دختر داریوش سوم هخامنشی و شیرین همسر خسرو پرویز در این زمینه گواهانی می‌آورد که قدری تحریف هم شده‌اند.^۴

این مخالفت‌ها هرچند مستدل و نیرومند است، اما در عمل هرگز به کرسی ننشسته و از توش و توان «مردم ایرانی» برای اثرگذاری بر سیاست ایرانی شهری نکاسته است. بدنه‌ی گفتمان‌هایی که با حق تعیین‌گری سیاسی مردم مخالفت

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۲۳۳.

۲ وکیلی، ۱۳۹۸ (ث): ۲۹۴-۳۲۹.

۳ مستوفی، ۱۳۶۲: ۷۵۷.

۴ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۴۲-۲۵۲.

می‌ورزند بر محور «نقص مردم» سازمان یافته‌اند. یعنی می‌گویند مردم به خاطر آن که با هواهای نفسانی درگیرند، یا فرهیختگی و خردمندی کافی ندارند، یا به شکلی دیگر ناقص هستند، شایستگی مداخله در مدارهای قدرت را ندارند.

در دوران مدرن هم ادامه‌ی همین حرف‌ها را در قالب تبلیغات خودخوارانگارانه‌ای می‌بینیم که بخشی مرکزی از گفتمان‌های حزبی جریان‌های سه‌گانه‌ی روشنفکری ایرانی است.^۱ مذهب‌یونی که جریان سبز را نمایندگی می‌کنند با ناسیونالیست‌های جریان سفید و سوسیالیست-کمونیست‌های جریان سرخ یک وجه اشتراک مهم دارند آن هم بی‌اعتمادی‌شان به مردم و مخالفت‌شان با حق تعیین‌کنندگی آرای مردمی است. پشتوانه‌ی نظری این بحث‌ها که اغلب توسط چپ‌گرایان صورت‌بندی شده و با حمایت سازمانی و سیاسی مذهب‌یون انتشار یافته، گفتمانی است که آن را در جامعه‌شناسی هویت ایرانی «خلقیات نویسی» می‌نامیم.

سرآغاز «خلقیات نویسی» کتاب جمالزاده یعنی «خلقیات ما ایرانیان» است که این نام را برای این گفتمان به یادگار گذاشته است. بعد از این متن زنجیره‌ای از متون مشابه را داریم که از «سازگاری ایرانی» مهندس مهدی بازرگان شروع می‌شود و به «جامعه‌شناسی خودمانی» حسین نراقی می‌رسد. کتاب‌هایی پرفروش مثل «جامعه‌شناسی نخبه‌کشی» اثر علی رضاقلی و «ما چگونه ما شدیم» دکتر صادق زیباکلام و «عقلانیت و توسعه‌یافتگی» دکتر محمود سریع‌القلم هم در همین جرگه می‌گنجند. در این کتاب‌ها چند ویژگی مشترک می‌بینیم که برای رده‌بندی کردن‌شان در یک گفتمان یکپارچه کفایت می‌کند. ویژگی‌هایی که هر کدام‌شان به تنهایی نقضی مهم محسوب می‌شود و برای نامعتبر ساختن یک متن علمی بسنده است: نخست آن که هیچ‌یک از این متن‌ها چارچوب نظری روشنی ندارند و با روشی علمی و مشخص به موضوع بررسی‌شان (که خلق و خوی مردم ایران باشد) نمی‌پردازند.

دوم آن که در همه‌ی این متون فهرست‌هایی از صفات و ویژگی‌ها استخراج شده و به ایرانیان منسوب شده، بی‌آن که از پشتوانه‌های مرسوم متون علمی مثل پژوهشی آماری یا داده‌هایی عینی و تجربی برخوردار باشند، سوم آن که اغلب این صفات هم نادقیق و مبهم و عامیانه هستند و هم ارتباط معناداری با هم برقرار نمی‌کنند و معلوم نیست چطور و بر مبنای چه منبعی استخراج شده‌اند.

چهارمین ایراد این که سیاهه‌هایی از صفات که تقریباً همیشه منفی هم هست، در غیاب چارچوبی نظری و روش‌شناسی‌ای روشن، به یک یا چند عامل تاریخی بازگردانده شده و معلول آن قلمداد می‌شود. باز بی‌آن که آن علت مورد نظر مفهوم دقیق و روشنی داشته باشد، یا به شکلی مستند وجودش در ایران یا ارتباطش با معلول‌ها مشخص شده باشد.

گفتمان خودخوارانگارانه‌ی خلقیات‌نویسان از میانه‌ی دهه‌ی ۵۳۴۰ (۱۳۴۰خ) تا به امروز نزدیک به پنجاه کتاب پدید آورده که بیش از ده عنوان در میان‌شان بسیار پرفروش شده و بخشی از انگاره‌ی عمومی مردمان درباره‌ی خودشان را شکل داده است. بر مبنای این گفتمان ایرانیان مردمی هستند ستم‌پذیر و توسری‌خور، ترسو و محافظه‌کار، حق‌ناشناس و نمک‌نشناس (و بنابراین نخبه‌کش)، کینه‌توز و انتقام‌جو، خودخواه و غیرقابل اعتماد. نویسندگان این ژانر صفت‌هایی از این دست را که اغلب دقت علمی هم ندارند و مفهوم‌شان فاقد مرزبندی روشن است، فهرست می‌کنند و کل ایرانیان را در کل تاریخ‌شان به آنها موصوف می‌دانند و بعد چیزهایی که به نظرشان «بد» می‌آید - از استبداد گرفته تا دین‌خویی و حمله‌ی عرب و مغول و ... - را علت غایی همه‌ی این‌ها در نظر می‌گیرند.^۲

نفوذ این گفتمان چندان بوده که حتا بر نظریه‌پردازی‌های جدی‌تر دانشگاهیان هم اثر گذاشته است. نمونه‌اش را نزد دکتر محمدعلی همایون کاتوزیان می‌بینیم که در سرآغاز کتاب «دولت و جامعه در ایران» پیش‌داشته‌های خود درباره‌ی جامعه‌ی ایرانی را در چهارده تز صورت‌بندی کرده است و با این کار از سویی از نقطه ضعف عمده و مرسوم کتاب‌های مشابه (یعنی نامعلوم بودن دستگاه نظری و ابهام در فرضیه‌های اولیه) رهیده، و از سوی دیگر زمینه را برای نقد این پیش‌داشته‌ها فراهم آورده است. همه یا برخی از تزه‌های چهارده‌گانه‌ی او در آثار اغلب کسانی که درباره‌ی جامعه‌شناسی

۱ بنگرید به رساله‌ی «سفید، سبز، سرخ: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی» (وکیلی، ۱۳۷۹).

۲ مثلاً بنگرید به فصلی آغازین کتاب «فرهنگ سیاسی ایران» که عنوانش «متون فرهنگ سیاسی: یک چارچوب نظری» است و در آن نه چارچوبی مشخص می‌توان یافت و نه نظری روشن، طوری که بالاخره در ازدحام مثال‌های پرشمار و گاه نادقیق، روشن نمی‌شود نویسنده در چه چارچوب نظری‌ای مفاهیم پایه‌اش را چگونه تعریف می‌کند و با سنجش چه شاخص‌هایی ادعاهای کلان و بحث‌برانگیزش را مطرح می‌کند (سریع‌القلم، ۱۳۸۹: ۱۱-۵۳).

تاریخی ایران نوشته‌اند، تکرار می‌شود و به این ترتیب با نقد آن‌ها می‌توان بدنه‌ی گفتمانی گسترده را نقد کرد که با تکیه بر پیش‌فرضهایی خاص حوزه‌ی تمدن ایرانی را می‌نگرد و درباره‌اش حکم صادر می‌کند.

چکیده‌ی دیدگاه دکتر همایون کاتوزیان را می‌توان در چند گزاره‌ی در هم پیوسته خلاصه کرد، و این‌رویکردی است که همزمان شرق‌شناسانه، خودخوارانگارانه، و نادرست است. چهارده تزاو را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد:

جامعه‌ی ایرانی در سراسر تاریخ خود با استبداد دولتی دست به گریبان بوده که با اقتدار دیوانسالاری و نیروی نظامی، و انحصار شاه بر مالکیت خصوصی اراضی مشخص می‌شود (تزنخست)، بنابراین دولت و خاندان سلطنتی بزرگترین و تنها طبقه‌ی زمین‌دار بوده و برای هیچ‌شکلی از مالکیت خصوصی امنیت ایجاد نمی‌کرده (تزدوم)، که در نتیجه ایران به جامعه‌ای طبقاتی تبدیل می‌شده، که برخلاف اروپا مستقل نبوده‌اند و دولت در میانه‌ی این طبقات بر همه‌شان مسلط بوده است (تزسوم). یعنی برخلاف اروپا که دولت نماینده‌ی طبقات نیرومند بود، در ایران طبقات حاشیه‌ای وابسته به دولت محسوب می‌شدند (تزپنجم). چون قانون مدونی که اراده‌ی شاه و کارکرد دولت را محدود کند در کار نبود و در نتیجه ایران «جامعه‌ی امکانات» بود و هر چیزی در آن محتمل بود (تزششم). از این‌جا غیاب امنیت اقتصادی نتیجه می‌شد که به خاطرش انباشت سرمایه در ایران رخ نمی‌داده و طبقه‌ای همتای بورژوازی اروپایی در ایران شکل نگرفته است (تزچهارم). در نتیجه‌ی این وضعیت، «چون قانون وجود نداشت، از سیاست هم خبری نبود»، و سیاست در ایران در سطح بسیار بدوی جوامع قبیله‌ای قرار داشت (تزهفتم)، از این‌جا اختلال اصلی جامعه‌ی ایرانی یعنی «عدم تداوم» ناشی می‌شده که به نوسان‌ها و تغییرات پیاپی و پردامنه می‌انجامیده که از تفاوت‌ها در خلق و خوی پادشاه ناشی می‌شده است (تزهشتم). نتیجه آن که دولت در ایران از مشروعیت برخوردار نبود و همواره بحران جانشینی نظم سیاسی را تهدید می‌کرد (تزنهم)، در کنار این ماجرا، دستگاه قضایی مستقلی هم در کار نبود و به همین خاطر سنت شفاعت و میانجیگری بزرگان و بست‌نشینی رواج یافت (تزدهم)، مردم در چنین شرایطی از کشور خود در برابر مهاجمان بیگانه دفاع نمی‌کردند و دولت‌ها به سرعت به خاطر دسیسه‌های داخلی یا کودتا و هجوم خارجی منقرض می‌شد (تزیازدهم)، پس سکه‌ی سیاست ایران دو رویه داشت که عبارت بودند از دولت نامسئول و جامعه‌ی متمرده که به وضعیت آشوب‌آغازین هابزی نزدیک بود (تزدوازدهم) که در آن استبدادی کامل حاکم بود، هر چند به خاطر گسترده و متمرکز نبودن دیوانسالاری، امکان مداخله در فضای عمومی چندان وجود نداشت (تزیسیزدهم)، و همه‌ی این اوضاع نابسامان نتیجه‌ی بی‌آبی فلات ایران و ضرورت مدیریت منابع آبی بوده است (تزیچهاردهم).^۱

دکتر همایون کاتوزیان در شرح این مبانی نظری خود بارها به تمدن اروپایی و نظم سیاسی حاکم بر دولتهای آن اشاره کرده و روشن است که از دید او:

- ۱) دولت‌های اروپایی در عصر پیشامدرن نیرومندتر، قانون‌مندتر و شکوفاتر از دولت‌های ایرانی بوده‌اند و
 - ۲) مفهوم سیاست در این قلمرو بلوغ و پختگی و پیچیدگی‌ای بیش از ایران داشته و در نتیجه
 - ۳) آزادی فردی و حقوق خصوصی و سامان‌مندی زندگی شهروندان در این منطقه برتر و بهتر از ایران بوده است.
- گفتمان دکتر همایون کاتوزیان ترکیبی است از آرای شرق‌شناسانه‌ی ویتفوگل (تاکید بر کمبود آب و جبر بوم‌شناختی)، که با زبان و کلماتی مارکسیستی (مثل بورژوا، فئودال، طبقه) بیان شده باشد. اگر این چارچوب نظری را با محک داده‌های تاریخی و شواهد علمی ارزیابی کنیم، در می‌یابیم که هر چهارده تزنادرست است و هر سه پیش‌داستی که به صورت نتیجه در نهایت بازنموده شده‌اند، مبنای علمی و عقلانی ندارند. کتاب دکتر همایون کاتوزیان اثری خواندنی و به نسبت استوار است که شیوه‌ی چفت و بست شدن گفتمان شرق‌شناسان را با پیش‌داشتهای خودخوارانگارانه‌ی خلقیات‌نویسان به خوبی نشان می‌دهد. یعنی متنی است علمی و نقدپذیر که در لبه‌ی تماس خلقیات‌نویسان و پژوهشگران جدی دانشگاهی قرار می‌گیرد. در همین کتاب شواهد و دلایل کافی برای رد هر چهارده تزاو و هر سه نتیجه‌ی دکتر کاتوزیان گرد آورده شده است و کافی‌ست یک بار بحث‌های جاری در همین برگ‌ها مرور شود تا نادرستی این

سرمشق نظری آشکار گردد. تازه آنچه دکتر همایون کاتوزیان صورتبندی کرده بسیار استوارتر و محکم‌تر از چیزی است که در متون خلیقات‌نویسان می‌بینیم. متونی که همان چارچوب نظری ویتفوغلی-مارسیستی منظم را هم ندارند و صرفاً گلچینی از ویژگی‌های پراکنده و مبهم هستند. جدای از نقد درونی که سستی و بی‌محتوا بودن این رده از متون را نشان می‌دهد،^۱ نقد بیرونی این پیش‌داشته‌ها هم ممکن است. یعنی می‌توان با ارجاع به آمار مستقل و مستند و روزآمد نشان داد که مردم ایران به واقع این صفت‌ها را دارند یا نه. یک پژوهش مشهور در این مورد که در سال ۵۳۹۷ (۱۳۹۷ خ/م. ۲۰۱۸) در فصلنامه‌ی معتبر «مجله‌ی اقتصاد»^۲ انتشار یافته،^۳ از جمعیتی هشتاد هزار نفره در ۷۶ کشور بزرگ آمار گرفته و با معیارهایی سازگار با متغیرهای تعریف شده در آمار جهانی گالوپ^۴ تصویری از خلق و خوی مردم در کشورهای گوناگون به دست داده است.

از این آمار بر می‌آید که تمام صفت‌هایی که خلیقات‌نویسان به مردم ایران نسبت داده‌اند، نادرست بوده است. این صفت‌ها البته اغلب مبهم و عوامانه و غیرعلمی طرح شده‌اند و برای داوری درباره‌شان باید نخست آنها را در بافتی علمی بازتعریف کرد تا بتوان منظور گوینده را در دایره‌ی علم جای داد. مثلاً «توسری‌خور بودن و ستم‌پذیری» مردم که صفتی علمی و روشن نیست، اما زیاد در این متون به کار گرفته می‌شود،^۵ احتمالاً مقصود نویسندگان به تعویق لذت در شرایط تحکم قواعد اجتماعی مربوط می‌شده است. شاخصی نزدیک به این را در جامعه‌شناسی با اسم «شکیبایی»^۶ می‌شناسیم که در واقع همان بسامد و شدت تعویق لذت است و تعیین می‌کند که افراد در برابر وعده‌ی جبران یک لذت یا پاداش در اکنون، چقدر احتمال دارد آن را به آینده واگذار کنند. اگر این شاخص را در نظر بگیریم، کشورهای که تبار اروپایی (به ویژه آنگلساکسون) یا چینی دارند بیشترین شکیبایی - یا به تعبیر علما توسری‌خوردگی و ستم‌پذیری - را از خود نشان می‌دهند، در مقابل مردم ایران زمین (به جز عربستان) با الگوی کمابیش مشابهی ناشکیبا هستند و سختی‌ها و تعویق لذت‌ها را به سادگی بر نمی‌تابند.^۷ صفت محبوب دیگر خلیقات‌نویسان، ترسو و محافظه‌کار و تقدیرگرا بودن است که مردم را زیاد به آن متهم می‌کنند.^۸ این را هم اگر از بافت عوامانه‌ی سخن ایشان خارج کنیم و در دایره‌ی علم بازتعریف کنیم، به شاخص خطرپذیری (قبول ریسک) تبدیل می‌شود. ریسک‌پذیری به معنای قمار کردن عقلانی بر سر گزینه‌های محتمل پیشروی است، و برگزیدن انتخاب‌هایی که دستاوردهای کلان و درخشان با احتمال پایین را شامل می‌شود. در این زمینه مردم ایران زمین و به ویژه ساکنان کشور کنونی ایران بالاترین رتبه را در جهان دارند و اروپایی تباران و به ویژه آنگلساکسون‌ها که در این زمینه شهرتی دارند، قدری فروپایه‌تر از ایشان قرار می‌گیرند.^۹

مضمون سومی که در متون خلیقات‌نویسی زیاد تکرار می‌شود، اعلام می‌کند که مردم ایران حق‌نشناس و ناسپاس هستند^{۱۰} و مواردی به همین اندازه مبهم مثل حسادت و پرتوقع بودن و نخبه‌کشی بدان مربوط دانسته شده است.^{۱۱} واژگونه‌ی این مفهوم در جامعه‌شناسی «جبران مثبت»^{۱۲} یا حق‌شناسی خوانده می‌شود و عبارت است از احتمال این که ابراز لطفی توسط پذیرنده‌اش جبران شود. این شاخص ممکن است جنبه‌های اقتصادی داشته باشد و یا به شأن اجتماعی و ابراز محبت و یاری‌رسانی‌های گوناگون مربوط باشد. براساس این شاخص اهالی ایران زمین (به جز شبه جزیره‌ی

۱ یک نقد کوبنده و استوار در این زمینه را در کتاب «ره افسانه زدند» می‌توان یافت (امیر، ۱۳۹۶).

2 Journal of Economics

3 Falk et al., 2018: 1645-1692.

4 Gallup World Poll

۵ نراقی، ۱۳۸۶: ۵۳؛ نراقی، ۱۳۹۲: ۴۱؛ ایزدی، ۱۳۹۱: ۲۶؛ قاضی‌مرادی، ۱۳۸۹: ۲۹ و ۵۵؛ قاضی‌مرادی، ۱۳۹۳: ۱۵۶ و ۲۳۹ و ۳۳۱؛ سریع‌القولم، ۱۳۹۳:

۹ و ۱۵؛ رضاقلی، ۱۳۷۷: ۱۱۶؛ بازرگان، ۱۳۹۰: ۴۳۵.

6 patience

7 Falk et al., 2018: 1645-1692.

۸ نراقی، ۱۳۸۶: ۶۲؛ ایزدی، ۱۳۹۱: ۱۱۴؛ قاضی‌مرادی، ۱۳۸۹: ۱۷۰؛ قاضی‌مرادی، ۱۳۹۳: ۲۸۶ و ۳۰۴؛ رضاقلی، ۱۳۸۹: ۲۲ و ۲۷ و ۱۰۸-۱۰۹؛

بازرگان، ۱۳۹۰: ۴۳۸-۴۴۰؛

9 Falk et al., 2018: 1645-1692.

۱۰ سریع‌القولم، ۱۳۹۳: ۸۳؛ نراقی، ۱۳۸۶: ۱۱۳-۱۱۹؛ نراقی، ۱۳۹۲: ۹۷.

۱۱ رضاقلی، ۱۳۷۷: ۹۸؛ نراقی، ۱۳۸۶: ۱۱۹.

12 Positive reciprocity

عربستان و ترکیه) حق‌شناس هستند و به ویژه ساکنان کشور ایران کنونی از حق‌شناس‌ترین مردم دنیا به شمار می‌آیند.^۱ در روانشناسی اجتماعی متغیر مشابه دیگری هم داریم که به صورت «جبران منفی» تعریف می‌شود و تقریباً با کینه‌توزی و انتقامجویی در کتابهای خلیقات‌نویسان^۲ برابر است. این مفهوم یعنی احتمال و بسامد این‌که کسی پس از آسیب دیدن از کسی، به او آسیب بزند. بر مبنای این پیمایش شهروندان ایران و پاکستان و افغانستان به هم شباهت دارند و کینه‌توزی‌شان از میانگین جهانی قدری بالاتر است. اما از اروپایی‌ها و مستعمره‌های غربی منطقه (ترکیه و عربستان) کمتر کینه‌توز هستند.^۳

شاخص دیگر یعنی ایثار و فداکاری هزینه‌ایست که فرد حاضر است بپردازد تا فردی بیگانه را در شرایط مخاطره نجات دهد. باز خلیقات‌نویسان اصرار دارند که مردم ایران در این زمینه فرومایه و فروپایه هستند.^۴ اما آمار نشان می‌دهد که ایرانیان در این زمینه همراه با مردم چین و آمریکا و مصر و مجموعه‌ی برزیل- آرژانتین بالاترین نمره را در سطح جهانی می‌آورند. این شاخص در کل ایران زمین (جز عربستان و ترکیه) بالاست و بر کشورهای اروپایی (به جز ایتالیا) برتری محسوسی دارد.^۵

ششمین مفهوم مهم برای خلیقات‌نویسان، اگر علمی صورتبندی شود، اعتماد است، که در این رده از آثار با همین اسم اعتماد^۶ یا به شکل واژگونه با کلماتی مثل سوءظن،^۷ توهم توطئه^۸ و بدگمانی^۹ بدان اشاره شده است. اعتمادپذیری در بیان علمی احتمال آن است که فرد اعتماد دیگران را پاس بدارد و عهد و قول خود را نگه دارد و از گشودگی و آسیب‌پذیری دیگران سوءاستفاده نکند. باز می‌بینیم که ایران و افغانستان در این شاخص در صدر کشورهای جهان جای دارد.^{۱۰}

این موارد تنها مثنی نمونه‌ی خروار است و به صفت‌های معدودی مربوط می‌شود که خلیقات‌نویسان مطرح کرده‌اند و امکان جایگیری در پژوهشی علمی را داشته‌اند. بخش مهمی از کلیدواژه‌ها و مفاهیمی که در این متون تکرار می‌شود اصولاً اعتبار علمی و معنای روشنی ندارند و از دایره‌ی علم خارج هستند. اما با همین پژوهش که به لحاظ گستردگی و روزآمدی اعتباری نمایان دارد، آشکار می‌شود که گفتمان خودخوانگاری جاری در این نوشتارها به لحاظ علمی نادرست است و بر یافته‌ای از جعلیات تخیلی است که مبنایی در جهان واقع ندارد. جریان خلیقات‌نویسی روزآمدترین و مشهورترین نسخه از گفتمان خودخوانگاران‌ه‌ایست که شالوده‌اش بر خوار شمردن «مردم ایران» در مقام نیروی تاریخ‌ساز استوار شده است. این حرف‌ها جدای از زمان حال و آماره‌های معاصر کنونی، در بافتی تاریخی هم نامستدل و نامستند و نادرست است. چون گواهان تاریخی نشان می‌دهد که در تاریخ جهان مردم هیچ جای دیگری به قدر ایرانیان در تعیین تاریخ خود اثرگذار نبوده، و جریان‌های مترقی را نمایندگی نمی‌کرده‌اند. اصولاً این‌که پیشینه‌ی مخالفت با مفهوم مردم در ایران تا هزار سال پیش و عصر طبری عقب می‌رود، معنادار است و نشان می‌دهد که مردم نیروی اثرگذار و وزنه‌ای سنگین در معادلات سیاسی بوده‌اند. همچنان‌که در متون مرجع سیاست ایران‌شهری به روشنی نموده‌ایش را می‌بینیم. متونی که گفتمان خودخوانگاری و سبک‌های شبه‌علمی بر آمده از آن -مثل خلیقات‌نویسی- در پاسخ و مخالفت با آن نوشته شده‌اند. همچون حاشیه‌ای هوچی‌گری ولی پر سروصدا که گرداگرد متنی استوار و دیرپا روییده باشد. آن هسته‌ی مرکزی استوار همان است که در نبشته‌های پارسی باستان می‌خوانیم. گفتمانی مردم‌مدار و مردم‌دار که رومیان و یونانیان را در گرماگرم دشمنی با ایرانیان به تحسین اخلاق جنگی و تدبیر سیاسی‌شان وا می‌داشته، و پانزده قرن بعدتر سلطان مسعود ترک‌تبار را که شاهی سبکسر و نالایق هم بوده به مذاکره با اعیان ری وا می‌داشته است. همین گفتمان محوری است که

1 Falk et al., 2018: 1645-1692.

۲ ایزدی، ۱۳۹۱: ۱۱۲؛ سریع‌القلم، ۱۳۹۲: ۱۴۶؛ نراقی، ۱۳۸۶: ۱۰۷.

3 Falk et al., 2018: 1645-1692.

۴ ایزدی، ۱۳۹۱: ۳۴۲؛ بازرگان، ۱۳۹۰: ۴۴۳؛ قاضی مرادی، ۱۳۸۹: ۱۲؛ نراقی، ۱۳۸۶: ۱۰۱ و رضاقلی، ۱۳۸۹: ۲۲.

5 Falk et al., 2018: 1645-1692.

۶ آل‌احمد، ۱۳۴۱: ۸۸؛ جمالزاده، ۱۳۷۱: ۱۵۴؛ سریع‌القلم، ۱۳۹۳: ۳۶؛ قاضی مرادی، ۱۳۸۹: ۱۶۲-۱۶۳.

۷ سریع‌القلم، ۱۳۹۲: ۶۶.

۸ قاضی مرادی، ۱۳۹۳: ۲۳۷؛ نراقی، ۱۳۸۶: ۹۵.

۹ سریع‌القلم، ۱۳۹۲: ۱۴۶؛ قاضی مرادی، ۱۳۸۹: ۵۴.

10 Falk et al., 2018: 1645-1692.

در متون اصلی و مرجع بازتاب یافته و موضع خوار دارنده‌ی مردم را که از نظام فرعونی-رومی یا نهاد خلافت یا مدرنیته برمی‌آمده، مدام به حاشیه می‌رانده است. چنان‌که در زمان کودکی همان مسعود غزنوی، حکیمی فرزانه در توس این بیت‌ها را در آغازگاه شاهنامه‌اش سروده است:

شد این بندها را سراسر کلید	«چو زین بگذری مردم آمد پدید
به گفتار خوب و خرد کاربند	سرش راست بر شد چو سرو بلند
مرا او را داد و دام فرمان برود	پذیرنده‌ی هوش و رای و خرد
که مردم به معنی چه باشد؟ یکی	ز راه خرد بنگری اندکی
جز این را نشانی ندانی همی	مگر مردمی خیره خوانی همی
به چندین میانجی پیورده‌اند	تو را از دو گیتی بر آورده‌اند
تو مر خویشتن را به بازی مدار ^۱	نخستینت: فکرت، پسینت: شمار

یعنی جدای نقل قولی که فردوسی در شماتت عوام و ناشایستگی مردم در اندرزنامه‌ای آورده، آشکار است که نظر خودش هواداری از این رکن تاسیس سیاست بوده است. فردوسی به صراحت می‌گوید که «مردم» معنایی ارجمند و بلندمرتبه دارد، و کسی که این در نمی‌یابد، نشانی از مردمی نمی‌داند چون «مگر مردمی خیره خواهی همی»، و با این اشارت گویی به گفتمان خلیفات نویسان امروزی اشاره می‌کند.

گفتار ششم: خویشکاری

وقتی مردم هم به معادله‌ی سیاست وارد شوند، حلقه‌ی مفهومی‌ای که اراده‌ی آزاد من‌ها را به سامان سیاسی نهاده‌ها مربوط می‌ساخت، تکمیل می‌شود. مردم بدان دلیل که آزاد هستند و کردارهایشان را خود انتخاب می‌کنند، به شاهنشاه شباهت دارند. با این حال تفاوتی میان‌شان وجود دارد و آن به سنجه‌ی دوگانه‌ی امرداد و خرداد بازمی‌گردد. شاهنشاه چون نماینده‌ی انسان کامل است و با کردارهای خویش نظم را بر گیتی مستقر می‌سازد، از کمال و جاودانگی نام و یاد برخوردار است.

اما چنان‌که دیدیم فرهنگ‌های شاهنشاه که نمود کمال و جاودانگی‌اش بود، امری سیال و شکننده بود و می‌توانست به سادگی از دست برود. مهر و داد و خرد ستون‌هایی بودند که فرهنگ‌های شاهنشاه بدان تکیه می‌کرد و این‌ها نزد همه‌ی مردمان وجود دارند. از این‌رو تفاوت میان شاهنشاه و مردم عادی، تفاوتی از جنس شدت و کمیت است، و نه کیفیت و ماهیت. همه‌ی مردم ساکن ایران زمین از فره‌ آریایی برخوردارند و این امکان وجود دارد که در شرایط بحرانی و خلأ قدرت، هر خسروپرویز یا کیخسروی از قلمرو دشمن بازگردد و یا هر کوروش یا فریدونی از خلوت دورافتاده‌اش خروج کند و فره ایزدی را به دست بیاورد و به شاهنشاه بدل شود. این فرایند با پشتیبانی مردم انجام می‌پذیرد، که هر کاوه‌ی آهنگری می‌تواند رهبرشان شود.

در نهایت آنچه که شاهنشاه را به مردم پیوند می‌زند، کردارهای مشترک‌شان است، که از سرشتی همسان نیز برخوردار است و از اراده‌ی آزادشان برمی‌خیزد. به همان ترتیبی که شاهنشاه باید شایستگی خود را با پیروزی در جنگ‌ها و آبادانی کشور اثبات کند، مردم هم می‌بایست شایستگی خویش را با برآورده کردن رده‌ای از کردارها نشان دهند. این رده از کردارها طبعاً برای هر گروهی و هر کسی از «مردم» متفاوت است. چنان‌که مثلاً از پیرمردی سخن می‌شنویم که گردو می‌کاشت و وقتی انوشیروان دادگر از او پرسید چرا درختی می‌کارد که تا پایان عمر او بارش نمی‌رسد؟، پاسخ داد که «کشتند و خوردیم، کاریم و خورند»^۱ و این زبانزدی شد که به چفت شدگی خویشکاری‌ها در محور زمان تاکید دارد. یعنی این کردارهای اختیاری واگرا و پراکنده که در شبکه‌ی گسترده‌ی مردم توزیع شده، با «مهر» به هم چفت و بست می‌شده و با «داد» به کلیتی هم‌افزا و یکپارچه و متعادل دگردیسی پیدا می‌کرده است.

مهر و دادگری و خردمندی که مبنای سیاست ایرانی‌شهری است، تنها با اقتدار شاهی تضمین می‌شود که جلوه‌ای کامل از صفات نیک و اخلاقی باشد. اما این صفات از انتخاب‌های شخصی و اراده‌ی آزاد بر می‌خیزند و از این‌رو همیشه در معرض فساد و خطا و تباهی قرار دارند، و درباره‌ی مردم نیز همچنین است. شاه کانونی کلیدی است که دادگری را ممکن می‌کند، و از این‌رو باید با بروز نخستین نشانه‌های بیداد از جایگاه خود برکنار شود. به همین شکل کارکردهای اجتماعی وابسته به انجام یافتن‌شان به دست مردم است، و اگر گروهی از مردم چنین نکنند، از دایره‌ی سیاست ایرانی‌شهری خروج کرده و بند ناف خود را با شبکه‌ی درهم‌تنیده‌ی مدارهای قدرت قطع کرده‌اند.

مفهومی که این اتصال میان کارکردهای من‌ها را نشان می‌دهد و گنجیدن یک منِ خاص در بافتار مردم را اثبات می‌کند، «خویشکاری» است. خویشکاری آن وظیفه‌ی خودخوانده و آن رسالت شخصی‌ایست که من برمی‌گزیند و پی می‌گیرد و براساس آن در میان مردم جایگاهی پیدا می‌کند. این خویشکاری در نمود بیرونی‌اش به پیشه و شغل فرد بدل

می‌شود، اما علاوه بر این جلوه‌ی اجتماعی - اقتصادی، دلالت‌های کلان‌تر اخلاقی و دینی هم دارد. به همین خاطر در قرون اسلامی اصناف علاوه بر دستورالعمل‌هایی که فناوری مربوط به شغل‌شان را شرح می‌داده، مرام‌نامه‌ها و قانون‌نامه‌هایی داشته‌اند که پیشه‌شان را با چارچوب‌های اخلاقی پیوند می‌زده است. پیوند میان آیین فتوت و اصناف در دوران صفوی به خوبی شناخته شده و ارتباط میان نهادهای باستانی مهرآیینی مثل زورخانه با مشاغل و پیشه‌ها تا چند نسل پیش همچنان پابرجا بوده است.

پیش‌داشت مهمی که شکل‌گیری مفهوم خویشکاری را ممکن ساخته، این نگرش زرتشتی است که گیتی میدان نبرد نیروهای خیر و شر است و آدمیان از این‌رو با خداوند هم‌ذات و هم‌سان هستند که مانند وی حق انتخاب دارند و می‌توانند هم‌سنگری با یکی از این دو نیرو را برگزینند. خویشکاری در اصل شیوه‌ی جایگیری من‌ها در جبهه‌ی خیر است و به همین خاطر در بسیاری از متون با استعاره‌هایی ارتشی و جنگی توصیف شده است. در مقابل آن تنبلی و کاهلی قرار می‌گیرد که همتاست با ملحق شدن به جبهه‌ی اهریمن، که اغلب از سر نادانی و نابخردی رخ می‌دهد.

خویشکاری مفهومی است که خود به خود به شایسته‌سالاری منتهی می‌شود، چون ایده‌ی «کارکرد» را در معنی ملموس و عینی‌اش صورتبندی می‌کند. در سلسله مراتب شأن اجتماعی کسی که اثرگذاری نیکوی بیشتری دارد و خویشکاری مهمتری را بهتر برآورده می‌کند، جایگاهی ارجمندتر پیدا خواهد کرد. در این معنا شاهنشاه خود یکی از مردم است که به خاطر برخورداری از فرهنگ خویشکاری بزرگ و مهمی مثل رهبری کلیت جامعه را بر عهده گرفته است.

از این‌رو مدارهای قدرت به شکلی طبیعی در اختیار کسانی قرار می‌گیرند که در آفریدن‌شان نقشی موثرتر داشته‌اند. این همان مفهوم شایسته‌سالاری است که در سیستم‌های اجتماعی در مقام روندی تکاملی باید تحقق پیدا کند، مگر آن که مسیرش با زدوبندهای سیاسی، تعصب‌های ایدئولوژیک، یا کارشکنی‌ها و حماقت‌ها و خیانت‌ها مسدود شود، که اغلب می‌شود!

عوامل مسدودکننده‌ی شایسته‌سالاری در اندیشه‌ی سیاسی ایرانی همان است که مانع برگزیدن یا اجرای درست خویشکاری‌ها شود. این نیروها با اهریمن پیوند برقرار می‌کنند و به همین خاطر پادشاه ستمگری و مهیبه‌ی مثل ضحاک، عامل اصلی بر هم زدن نظم پیشه‌ها قلمداد شده و شاهان باشکوه و ارجمندی مثل جمشید و فریدون و انوشیروان برساننده یا احیاکننده‌ی خویشکاری بوده‌اند.

پیوند میان سلطنت ضحاک و آشفتگی در خویشکاری مردمان در دوران اسلامی نیز دوام داشته است. چنان‌که بیرونی در «آثارالباقیه» می‌گوید ضحاک نماینده‌ی جوامعی کهن بوده که هنوز تقسیم کار در میان‌شان رواج نیافته بود.^۱ فردوسی هم آورده که فریدون نظام طبقاتی عصر جمشید را که توسط ضحاک از میان رفته بود، بار دیگر احیا کرد.

«نشست از بر تخت زرین او	بیفگند نـاـخوب آیین او
بفرمود کردن به در بر خروش	که هر کس که دارید بیدار هوش
نباید که باشید با ساز جنگ	نه زین گونه جوید کسی نام و ننگ
سپاهی نباید که به پیشه‌ور	به یک روی جویند هر دو هنر
یکی کارورز و یکی گرزدار	سزوار هر کس پدیدست کار
چو این کار آن جوید آن کار این	پراشوب گردد سراسر زمین» ^۲

نکته‌ی مهم درباره‌ی این ارج‌گذاری بر خویشکاری آن است که قدمت‌اش در تفکر زرتشتی به قرن‌ها پیش از عصر کوروش باز می‌گردد. یعنی مفهوم خویشکاری مقدم بر ظهور کشور یکپارچه‌ی ایرانی بوده است. بندی در یسنا وجود دارد

۱ بیرونی، ۱۹۲۳: ۲۲۴.

۲ فردوسی توسی، داستان ضحاک، ۴۳۵-۴۴۰.

که در آن کسانی که از هدایای هوم می‌دزدند، نفرین شده‌اند، و تهدید شده‌اند به این‌که در خانه‌شان دینیار و برزیگر و رزمنده زاده نشوند، بلکه مورگه و ورشنه و دهاکه زاده گردند.^۱ معنای این سه کلمه به درستی دانسته نیست، اما چنین می‌نماید که به واژگونی کارکردهای سه‌گانه‌ی اجتماعی اشاره کنند. دست کم می‌دانیم که «دهاکه» در زندهای پهلوی «کاهنده‌ی فروغ و نشانه» معنی می‌داده و بنابراین به افراد تابوشکن از بین برنده‌ی تقدس اشاره می‌کرده است. این سه بنابراین کسانی بوده‌اند که آبادانی زمین و پیروزمندی سپاهیان و معنادار بودن فرهنگ را مخدوش می‌کرده‌اند.

بی‌توجهی به مفهوم خویشکاری درباره‌ی بافت این سخنان باعث شده در دوران معاصر برخی از نویسندگان پیشه را (که برآمده از خویشکاری‌های درهم پیوسته‌ی مردم است) با تعبیر مارکسیستی طبقه (که نظم اقتصادی انگلستان قرن نوزدهم است) یکی قلمداد کنند، و بنابراین ضحاک را پرچمدار جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی پرولتری و جمشید و فریدون را مشابه با بورژوازی اشرافی بدانند.

این نوع خطاهای مهلک برای اثبات جاهلانه و پرت بودن متن‌هایی از این دست بسنده است. اما نکته‌ی آموزنده در چنین اشتباه‌هایی آن است که مفهوم‌هایی مثل خویشکاری به حریم اندیشه‌ی بسیاری از نویسندگان معاصر انتقال نیافته و باعث شده اشتباه‌های شگفت‌انگیزی از این دست به بار آید.

در دوران پیشامدرن اما پیوستگی خویشکاری با داد و مردم و مهر و فرهمندی آشکار و روشن بوده است. فره اصولاً از برآورده ساختن خویشکاری حاصل می‌آمده و از این‌رو فره کیانی که به شهریار تعلق دارد و فره آریایی که به مردم مربوط می‌شود، هر دو ماهیت مشترکی دارند و در رده‌ی فرهمندی جای می‌گیرند. به همین خاطر فرهمندی فریدون فرخ در این بیت‌های مشهور از شاهنامه تنها به داد و دهش مربوط شده و با مردم دیگر همسان انگاشته شده، چون:

«فریدون فرخ فرشته نبود ز مشک و ز عنبر سرشته نبود
به داد و دهش یافت این نیکویی تو داد و دهش کن، فریدون تویی»

این تاکید بر خویشکاری و بزرگداشت شایسته‌سالاری‌ای که پیامدش است را در سنت سیاست ایران‌شهری فراوان می‌بینیم. داریوش در نقش رستم به همین مفهوم اشاره می‌کند وقتی می‌گوید «آدمی (مرتیه) که [با دیگران] همکاری می‌کند را متناسب با کاری که می‌کند پاداش می‌دهم. آنکه خرابکاری می‌کند [آسیب می‌زند] را متناسب با خرابکاری‌اش مجازات می‌کنم. کام من نیست که کسی خرابکاری کند،

ولی کام من این هم نیست که اگر خرابکاری کرد، مجازات نشود».^۲

در این جمله با دو قطبی «همکاری/ خرابکاری» روبرو می‌شویم که به کارکرد/ آسیب می‌انجامد و بنابراین باید با پاداش/ کیفر پاسخ بگیرد. این دو قطبی به روشنی به مفهوم خویشکاری اشاره می‌کند. چون چند بند بعدتر در همین متن می‌خوانیم که «هرآنچه آدمی (مرتیه) متناسب با نیروی طبیعی خود انجام می‌دهد و کاری که می‌کند برایم خوشنود کننده است. [از این جاست که] مرا کام بسیار است و بسیار خوشنود هستم».^۳

بلافاصله پس از این اشاره‌ی عمومی، داریوش توانمندی‌های خود را بر می‌شمارد و آنچه که خود متناسب با توانایی‌هایش کرده را وصف می‌کند. یعنی پس از ارج نهادن به خویشکاری در معنای عام، که با مردم (مرتیه) پیوند دارد، خویشکاری خودش را نیز شرح می‌دهد.

این شرح خویشکاری که در نقش رستم کهن‌ترین نمونه‌اش را می‌بینیم، پیش‌تاز سبک عهدنویسی است که شرحش گذشت. عهد بنابراین علاوه بر پیکربندی پیمانی که میان شاهنشاه و مردم جاری شده، خویشکاری‌های شاه را نیز فهرست می‌کند و تعهداتش نسبت به مردمان را برمی‌شمارد. کافی‌ست این متن را با عهدهای عصر ساسانی مقایسه کنیم تا تداوم چشمگیر و الگوی گسترش یافتن معنا در گذر قرون نمایان شود. در شاهنامه عهد یکی از فرمانروایان به نسبت گمنام ساسانی یعنی نرسی را می‌خوانیم که می‌گوید:

۱ یسنه، هات ۱۱، بند ۵ و ۶.

۲ نقش رستم-ب، بند ۱۶-۲۱ (DNb.16-21) (کنت، ۱۳۸۴: ۴۵۳، ۴۵۶).

۳ نقش رستم-ب، بند ۲۴-۲۷ (DNb.24-27) (کنت، ۱۳۸۴: ۴۵۳، ۴۵۶).

«خردمند مردد ار تو را دوست گشت
تو کردار خوب از توانا شناسی
دلیری ز هشیار بودن بود
هرآنکس که بگریزد از کارکرد
همان کاهلی مردم از بددلی ست
چنان دان که با تو ز هم پوست گشت
خرد نیز نزدیک دانا شناس
دلاور به جای ستودن بودن
ازو دور شد نام و ننگ و نبرد
هم آواز با بددلی کاهلی ست»^۱

در این ابیات همان دوقطبی که داریوش می‌گفت را به صورت دلیر/ بددل می‌بینیم. دلیر که احتمالاً از ترکیب «دل» با «ایر» ایجاد شده، واژه‌ایست به معنای «دارنده‌ی دلی همچون ایرانیان» یا «دارای قلبی نژاده و شریف». بددل هم که معنایی روشن دارد و آشکارا ضد دلیر آمده است.

این تحول جالب توجهی است که مضمون «تَخْشَه» در پارسی باستان که به معنای «بریدن، ساختن، کوشیدن» است و در گفتار داریوش در ترکیب «هَتَخْشَه تئی» آمده بود و «با هم کوشیدن، با هم کار کردن، موجب شدن» معنی می‌داد و متضادش که «خراب کردن، آسیب زدن» را می‌رساند، به مفهوم دل مربوط شده است. یعنی در این بیت‌ها تقریباً همان گفتار داریوش را می‌خوانیم که پس از هشتصد سال در عهد شاهنشاهی ساسانی تکرار شده است، با این تفاوت که معیار کردارها به جای آن که پیامد عینی و ملموس‌شان (درست کردن/ خراب کردن) باشد، انگیزه‌ی پشتوانه‌شان نیز هست و از این‌رو به دل (دلیر/ بددل) مربوط می‌شود. یعنی مضمون زرتشتی اراده‌ی آزاد و انتخاب فردی در تعیین خویشکاری برجستگی بیشتری یافته و عنصری ذهنی بدان افزوده شده است. به همین خاطر مفاهیمی مثل هشیاری، خردمندی، و دانایی برجستگی یافته‌اند و شاخص‌هایی برای کردار درست دانسته شده‌اند. در مقابل مفهوم کاهلی را داریم، که با روشنی تمام یعنی «هرآنکس که بگریزد از کارکرد».

بابا افضل کاشانی که پیشتر برداشت مردم‌مدارانه‌ی تند و تیزش را نقل کردیم، به همین شکل دانش را مبنای هستی مردمان می‌داند: «مردم آرزومند دانش و محب دانش و کوشنده سوی دانش و جوینده‌ی دانش است و داند که چنین است؛ و آرزومندی دانش و محبت دانش و کوشیدن در دانش و جویندگی دانش، شاخ دانش اول نفس مردم است و زندگی و حیاتش... مردم سگالنده و اندیشه‌گر است و مردم است گوینده و مردم است کننده، و سگالندگی و اندیشه‌کاری و گویایی و کنندگی فرع و شاخ نفس مردم و نفس اوست».^۲

به این ترتیب مردم با وجود تاکیدی که بر خردمندی و دانش‌جویی‌شان هست، از واژگونی این صفات نیز بی‌بهره نیستند و اهمیت و ارج فلسفی‌شان به معنای پذیرش بی‌قید و شرط مقام اخلاقی‌شان نیست.

مردمان با وجود این موقعیت بنیادین در نظام هستی‌شناسانه‌ی بابا افضل، اصلی آمیخته به دانش و فرعی‌گریزان از آن دارند و از این‌رو کانونی برای زایش کشمکش و ناسازگاری جلوه می‌کنند. به همان ترتیبی که شاهنشاه ممکن است از فره کیانی خلع شود، مردم نیز ممکن است فره آریایی را از دست بدهند و بند ناف اتصال این دو با آن دو، خویشکاری ست.

راهبرد بابا افضل برای چیرگی بر این ناسازگاری درونی مردم، تخصص و خویشکاری است، که پاسخی دیرینه و بسیار کهن در جامعه‌ی ایرانی است. بابا درست به شیوه‌ای که در متون پهلوی کهن و بعدتر در شاهنامه می‌بینیم، به وجود چهار طبقه از مردمان تاکید کرده و صنف‌ها و تخصص‌های جزئی‌تر را همچون شیوه‌ای برای انباشت دانش و طرد نادانی و سگالندگی پیشنهاد کرده است.^۳

این درهم‌تنیدگی شایستگی و دانایی اصلی عام بوده که اشاره بدان را در اندرز شاپور خطاب به فرزندش بهرام نیز می‌بینیم:

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۸۲.

۲ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۲۵۹.

۳ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴: ۲۵۹-۲۶۰.

«سخن چین و بی‌دانش و چاره‌گر
ز نادان نیابی جز از بتری
چنان دان که بی‌شرم و بسیارگوی
خرد را مه و خشم را بنده دار
...مزن رای جز با خردمند مرد
به لشکر بترسان بداندیش را
ستاینده‌ای کاو ز بهره هوا
شکست تو جوید همی زان سخن

نباید که یابد به پیشت گذر
نگر سوی بی‌دانشان ننگری
نبیند به نزد کسان آبروی
مشو تیز با مرد پرهیزگار^۱
از آیین شاهان پیشین مگرد
به ژرفی نگه کن پس و پیش را
ستاید کسی را همی ناسزا
ممان تا به پیش تو گردد کهن»^۲

در این بیت‌ها شاپور سنجه‌هایی را برمی‌شمارد که شاهنشاه برای انتخاب ملازمان و کارگزارانش باید در نظر داشته باشد. جالب است که متغیر اصلی بر عهده گرفتن خویشکاری‌ای والا مثل دستیاری شاهنشاه با شاخص‌هایی تعریف شده که به طور عمده بر محور زبان استوار شده‌اند. همچنان خردمندی و دانایی و چیرگی بر خشم معیارهای اصلی هستند، اما شیوه‌ی تشخیص وضعیت افراد در این حوزه آن است که به زبان‌شان نگریسته شود و آنان که سخن چین و چاپلوس و پرحرف و بی‌شرم هستند از مقام‌های بالا عزل گردند. همین بهرام که مخاطب این عهد است، در زمان تاجگذاری سخنرانی‌ای می‌کند و در آن بر کارکرد و تفکیک پیشه‌ها تاکید می‌کند:

«...سپاهی و دهقان بی‌کار و شاه چنان دان که هر سه ندارند راه»^۳

به این شکل می‌بینیم که تاکید بر کارورزی و کوشش توده‌ی مردم و دقت در برگزیدن کارگزاران و سیاستمداران لایق و شایسته در کانون اصلی ساماندهی اجتماعی دولت ساسانی قرار داشته و در عهده‌هایی که در شاهنامه ثبت شده الگویی نمایان و منطقی از بازخوانی و تاکید مجدد بر آن را می‌بینیم و این با منابع بیرونی نیز یکسره سازگار است. یک نمونه‌ی دیگر از این متون عهد شاپور ذوالاکتاف با برادر و جانشین‌اش اردشیر است با این مضمون:

«نکوهیده باشد جفاپیشه مرد
بدان ای برادر که از شهریار
یکی آنک پیروزگر باشد اوی
دگر آنک لشکر بدارد به داد
...سدیگر که دارد به دل راستی

بسه گگرد در آزاداران مگرد
بجوید خردمند هرگونه کار
ز دشمن نتابد گه جنگ روی
بداند فزونی مرد نژاد
نیارد به داد اندرون کاستی»^۴

این شایسته‌سالاری پیامد طبیعی دادگری قلمداد می‌شده، همچنان که در عهد اورمزد نرسی می‌بینیم:

«همیشه دل ما پر از داد باد
ستایش نیابد سر سفله‌مرد
همان نیست با مرد بدخواه رای
... گر از کاهلان یار خواهی به کار
نگر خویشتن را نرداری بزرگ

دل زبردستان به ما شاد باد
بر سفلگان تا توانی مگرد
اگر پندگیری به نیکی گرای
نباشی جهانجوی و مردم‌شمار
و گر گاه یابی نگردی سترگ»^۵

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۵۷.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۵۹.

۳ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۶۴.

۴ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۳۴۰-۳۴۱.

۵ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۸۵-۲۸۶.

واژگونی دادگری و مهر یعنی ستم و دروغ هم از سوی دیگر با انحطاط این شایسته‌سالاری گره خورده‌اند و مبنای زوال اقتدار شاهانه قلمداد شده است. از این‌روست که تاکید شدیدی بر طرد افراد آزمند و بدخواه و دروغگو در وصیت‌نامه‌های سیاسی شاهنشاهان می‌بینیم. در عهد شاپور پسر شاپور می‌خوانیم که:

«بدانید کآن کس که گوید دروغ
دروغ‌آزمایی نباشد ز رای
همان مر تن سفله را دوستدار
کسی را کجا مغز باشد بسی
زبان را نگهدار باید بدن
که بر انجمن مرد بسیارگوی
اگر دانشی مرد راند سخن
دل آزور مرد باشد به درد
مکن دوستی با دروغ‌آزمای

نگیرد از آن پس بر ما فروغ
که از رای باشد بزرگی به جای
نیایی، به باغ اندرون خو مکار
گوازه نباید زدن بر کسی
نباید روان را به زهر آزدن
بکاهد به گفتار خویش آبروی
تو بشنو که دانش نگرده کهن
به گرد در آز هرگز مگرد
همان نیز با مرد ناپاک‌رای»^۱

طبیعی است که این شایسته‌سالاری با پاداش دادن به نیکوکاران و خردمندان و طرد و کیفر به بدخواهان و بدکاران پیوند خورده است و از این‌رو یکی از نمودهای مفهوم دادگری محسوب می‌شود. فردوسی عهد یزدگرد دوم را چنین ثبت کرده است:

«نخستین چنین گفت کانک از گناه
هر آنکس که دل تیره دارد ز رشک
که رشک آورد آز و گرم و گداز
بر آسود شد ایمن از کینه‌خواه
مر آن درد را دور باشد بزشک
دژ آگاه دیوی بود دیرساز»^۲

از این داده‌ها برمی‌آید که در عصر ساسانی سازوکاری منظم برای جذب و برکشیدن افراد شایسته و سزاوار و طرد افراد بیکاره و فرومایه وجود داشته، و این‌روند چندان مهم بوده که در عهدهای شاهنشاهان مدام بدان اشاره می‌رفته است. این عهدها به رونوشتی بسط یافته از گزاره‌هایی شباهت دارند که در نیشه‌های سیاسی هخامنشیان می‌بینیم. در بندی از بیستون جمله‌ای می‌بینیم که به نقطه‌ی تلاقی عهدهای زمان تاجگذاری و هنگام پایان فرمانروایی شاهنشاهان ساسانی شباهت دارد، چون در نخستین سال زمامداری داریوش نوشته شده، اما به جانشین‌اش خطاب می‌کند: «داریوش شاه گوید: تو که پس از این شاه خواهی شد، مردمی (مرتیه) را که دروغ‌زن‌اند یا زورگو (بدکار)، به دوستی مگیر، آنان را سخت مجازات کن».^۳

هورمزد پسر شاپور شاه ساسانی انگار در در تایید این سخن داریوش است که در عهد خویش می‌گوید:

«دگر هر که دارد ز هر کار ننگ
در آز باشد دل سفله‌مرد
هر آنکس که دانش نیایی برش
به مرد خردمند و فرهنگ و رای
دلت زنده باشد به فرهنگ و هوش
خرد همچو آب است و دانش زمین

بود زندگانی و روزیش تنگ
بر سفلگان تا توانی مگرد
مکن رهگذر تا زیمی بر درش
بود جاودان تخت شاهی به جای
به بد در جهان تا توانی مکوش
بدان کاین جدا و آن جدا نیست زاین»^۴

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۳۴۹-۳۵۰.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۷: ۳-۴.

۳ بیستون-۴، بند ۶۷-۶۹ (DB IV.67-69) (کنت، ۱۳۸۴: ۴۲۸، ۴۳۵).

۴ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۵۵-۲۵۶.

سختگیری درباره‌ی شایستگی افراد و ارزیابی نتیجه‌ی خویشکاری‌شان طبعا هرچه در سلسله مراتب قدرت بالاتر می‌رویم، باید بیشتر شود. در عمل هم می‌بینیم چنین بوده و چنان که از عهدهای ساسانی برمی‌آید، اطرافیان شاهنشاه و کسانی که مقام‌های سیاسی برتر را در اختیار داشته‌اند بیش از مردم عادی موضوع واریسی و محک بوده‌اند. حمدالله مستوفی در «تاریخ گزیده» اندرنامه‌ای از انوشیروان دادگر را نقل کرده که قاعدتا یکی از متن‌های رده‌ی «عهد» به حساب می‌آمده است. در آن این اندرزها را می‌خوانیم که امروز نیز راهبردهای مدیریتی کارآمد و سنجیده‌ای محسوب می‌شوند: «با هیچکس سخن تلخ مگوئید»، ولی «دوستان را از عیششان آگاه کنید»، و «کم‌رنجی در تنهایی است» و «کار آرمیده مجنبناید». این موارد به شیوه‌ی اندرکنش با دیگران مربوط می‌شود، اما آنچه پیش از این‌ها آمده، روشن‌تر به بحث شایسته‌سالاری ما مربوط می‌شود، چون می‌گوید: «در شورستان تخم مکارید، با ناکس رنج مبرید».^۱

به خاطر همین هنجارین بودن نقد و ارزیابی دایم خویشکاری‌ها بوده که نقد درونی و خوداندیشی و خرده‌گیری از خویش در فرهنگ ایرانی چنین نهادینه و چشمگیر بوده است. کافی است متن‌هایی اروپایی مثل «اعترافات» سنت آگوستین یا «تأملات» مارکوس اورلیوس - که تا هزار سال بعد همتایی در اروپای مسیحی ندارند - را با زنجیره‌ی پیوسته‌ی متون مشابه‌شان مثل «المنقذ من الضلال» غزالی و «سیرالملوک» نظام‌الملک مقایسه کنیم تا دریابیم که ریشه‌دار بودن فرهنگ نقد خویشتن در ایران چه دامنه و عمقی داشته است. این دقیقا واژگونه‌ی تصویری است که خودخورانگاران و شرق‌شناسان درباره‌ی فرهنگ ایرانی دارند و آن را جامد و متعصبانه و بیگانه با نقد قلمداد می‌کنند، قاعدتا از آن رو که متون مربوط به ادعایشان را نخوانده‌اند یا از اندیشیدن در آن عاجز بوده‌اند. نمونه‌ای از این ارزیابی‌های سختگیرانه‌ی خودارجاع را در «سیرالملوک/ سیاستنامه» خواجه نظام‌الملک می‌بینیم. نقد تند و گزنده‌ی خواجه در این متن شگفت‌انگیز می‌نماید. چرا که به تلخی ارکانی از سیاست روز خود را نقد می‌کند که یکسره زیر نظر خودش شکل گرفته و سازمان یافته است و از ریخت بنایی ایراد می‌گیرد که معماری جز خودش نداشته است. به عنوان مثال در ابتدای کتاب پس از نقل داستان‌هایی از دادگری و پرهیزگاری امیران سامانی و بی‌نیازی‌شان از مال مردم، تک مضرابی می‌زند و می‌گوید: «راست به گماشتگان این زمانه ماند که از بهر دیناری حرام باک ندارند که ده حرام را حلال گردانند و ده حق را باطل کنند و هیچ عاقبت را ننگرند؟»^۲

این نقدها چندان تند و گزنده و بی‌پروایانه بیان شده، که بیانش از سوی نفر دوم سلسله مراتب سیاسی و رئیس دولت تکان دهنده و نامنتظره می‌نماید. به ویژه که این ایرادها به نظامی گرفته می‌شود که آفریده‌ی خود نظام‌الملک بوده و او رهبری و مدیریتش را بر عهده داشته است. به همین خاطر برخی از پژوهشگران معاصر برای توجیه وجود این نقدهای تند حدس زده‌اند که شاید این بندها در اصل نوشته‌ی خود خواجه نظام‌الملک نبوده باشد، و حتا برخی اصولا در انتساب «سیاستنامه/ سیرالملوک» به خواجه نظام‌الملک تشکیک کرده‌اند. زاخودر که یکی از مصححان این کتاب است به درستی اشاره کرده که بخش‌هایی از این کتاب احتمالا به قلم کاتب آن (محمد مغربی) نوشته و پس از مرگ نظام‌الملک بدان افزوده شده است. اما جمع‌بندی مصحح دیگر متن - دارک - درست‌تر می‌نماید که کلیت کتاب را حاصل اندیشه‌ی نظام‌الملک می‌داند. هرچند مثل هر متن دیگری، در گذر تاریخ و نسخه‌برداری‌های بعدی حواشی‌ای در این متن داخل شده است. اما چارچوب عمومی کتاب یکپارچه و منسجم است و بینش جاری در آن و جسارت بیان مطلب فراتر از چیزی است که از کاتبی گمنام یا شاعری درباری (مثلا امیر معزی که به گمان خیسما‌تولین نویسنده‌ی کتاب بوده)^۳ بتوان انتظار داشت. در میان ایرانیان یکی از نویسندگانی که به جعلی بودن بدنه‌ی متن باور دارد، دکتر محمود امیدسالار است که به پیروی از حدس غلامحسین یوسفی - و او به پیروی از یان ریپکا^۴ - می‌گوید تردیدی در این نکته ندارد که در این متن

۱ مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۲۰.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۸.

۳ خیسما‌تولین، ۱۳۹۱: ۴-۱۷.

۴ ریپکا، ۱۳۵۴: ۳۷۷-۳۷۸.

دست برده‌اند.^۱ دلیلش هم آن است که نظام‌الملک اندکی پس از پایان این کتاب کشته می‌شود و پاک‌نویس کننده‌ی «سیاستنامه» محمد مغربی کاتب سلطان ملک‌شاه بوده که اشاره‌ای دارد و می‌گوید این کتاب را تا وقتی که محمد پسر ملک‌شاه بر تخت سلطنت استوار نشده بود، آشکار نساخت. با این همه از این‌ها نمی‌توان نتیجه گرفت که «سیاستنامه» تحریف شده باشد. مگر آن که ناهمواری‌ای در متن یا ناسازگویی‌هایی در محتوا وجود داشته باشد. اما حقیقت آن است که سراسر این متن هم از نظر لحن و هم از زاویه‌ی محتوا بسیار یکدست و منسجم است و چنان‌که ملک‌الشعرا بهار و پس از او سید جواد طباطبایی به درستی اشاره کرده‌اند، هیچ جمله‌ای و هیچ بندی از آن نسنجیده و تق و لق نیست. نقدهای گزنده‌ای از این دست هم در سراسر متن (به ویژه در بخش دوم) فراوان یافت می‌شود. توضیحی که کاتب در ابتدای کتاب نوشته به صراحت مبنی بر آن است که «سیاستنامه» نخست در سی و نه فصل تدوین شده بود، اما بعد او را از کار دولت رنجشی پدید آمد و به این خاطر یازده فصل دیگر بدان افزود.^۲

این فصل‌ها بیشترین اشاره‌های زندگینامه‌ای به احوال خواجه را در خود دارند و نقدی بی‌پروا و تند و تیز از سیاست زمانه‌اش را نیز بیان می‌کنند. از این رو حدس من آن است که اشاره‌هایی که به این ترتیب در میانه‌ی بخش نخست آمده، افزوده‌ی خود خواجه نظام‌الملک بوده و زمانی که نیمه‌ی دوم را تدوین می‌کرده به مناسبت در گوشه و کنار بخش‌های آغازین کتاب آنها را افزوده است. بی‌آن که محتوا و لحن و بافت کلام او در این افزوده‌ها با باقی متن تفاوتی داشته باشد که بخواهد شائبه‌ی تحریف شده بودن متن را ایجاد کند. بر این اساس شکایت و تلخکامی‌ای هم که در متن نمایان است، به شرایطی ارجاع می‌دهد که شایسته‌سالاری در آن نقض شده، و قرار نبوده که نقض شود.

این ارزیابی دایمی خویشکاری‌ها و نوشتن بی‌پروا درباره‌شان تنها به فعالیت کارگزاران دولتی در اندرون قلمرو ایران زمین منحصر نبوده و درباره‌ی کارکردهای دیپلماتیکی که خارج از قلمرو ایران انجام می‌پذیرفته نیز با وسواس اجرا می‌شده است. دلیل رواج این خودسنجی و محک‌پذیری دایمی آن بوده که انتخاب طبیعی سفت و سختی بر روندهای کار دولت حاکم بوده و چنان‌که داریوش اشاره کرده، اگر کسی در اجرای وظایفش خرابکاری‌ای می‌کرده، کوتاهی‌اش بی‌کیفر باقی نمی‌مانده است.

نمودی از این سختگیری درباره‌ی خویشکاری‌ها را می‌توان درباره‌ی دستگاه امور خارجه‌ی دولت ایران دید، که کهن‌ترین نهاد متولی چنین کارکردی در سطح جهانی است. آنچه که در دوران مدرن به وزارت امور خارجه تبدیل شده، در مقام بازویی تخصص یافته و بیرون‌نگر از دولت بی‌شک از عصر هخامنشیان وجود داشته است. چرا که هرودوت و نویسندگان یونانی از شایستگی و درایت نمایندگان شاهنشاه در سرزمین‌های پیرامونی کشور پارس بسیار نوشته‌اند.

دقت و سختگیری درباره‌ی کسانی که نماینده‌ی کشور پارس قلمداد می‌شده‌اند، به قدری بوده که مورخان غیرایرانی گاه با تعجب نقلش کرده‌اند. نمونه‌اش آن که نخستین ارتباط رسمی میان دربار ایران و روم هنگامی آغاز شد که مهرداد دوم سفیری به نام هورباز (اوروباسوس) را به اردوی رومیانی فرستاد که به مرزهای ایران تجاوز کرده بودند. سولا که سردار رومیان بود، در جریان این نشست عهدنامه‌ی دوستی‌ای را که به رومی «آنوکیتا» نامیده می‌شد به امضا رساند و تعهد کرد که به قلمرو اشکانیان تجاوز نکند. با این حال سولا در جریان مذاکره حرکتی متکبرانه کرد و با نشانیدن هورباز در کنار آریوبرزن اول که امیری دست‌نشانده‌ی رومیان بود، او را تحقیر کرد. این تحقیر چندان بر ایرانیان گران آمد که هورباز پس از بازگشت به ایران به جرم آن‌که آبروی ایرانیان را برده، اعدام شد،^۳ در حالی که به لحاظ دیپلماتیک کار خود را به کامیابی به پایان برده بود.

ناگفته پیداست که هورباز قاعدتا شخصیتی بلندمرتبه و والامقام بوده که این اختیار را داشته تا از طرف شاهنشاه سخن بگوید و با کشوری دیگر عهدنامه‌ای نظامی منعقد کند. احترامی که ایرانیان برای سخن او قایل بودند در حدی بوده

۱ امیدسالار، ۱۳۷۳: ۵۵.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۸.

که پس از اعدام شدن‌اش همچنان این عهدنامه به قوت خود باقی ماند و مهرداد زیر حرف نماینده‌اش نزد. با این حال همین نماینده ملزم بوده در برخورد با بیگانگان شأن کشورش را در نمادین‌ترین سطح مراعات کند و چون در این کار کوتاهی کرده، به سخت‌ترین مجازات محکوم شده است. بدیهی است وقتی نماینده‌ی کشوری چنین سختگیرانه پایبند شود و نمونه‌ای از بهترین «مردم ایران» باشد، وجهه و اعتبار آن کشور و آن مردم در چشم دیگران بزرگ خواهد بود. در مقابل وقتی که شرایطی واژگونه مانند امروز حاکم باشد، همان می‌شود که شده است.

آنچه رومیان درباره‌ی سازوکار تثبیت شایسته‌سالاری در نهاد همتای «وزارت امور خارجه»ی ایران اشکانی گفته‌اند، با آنچه که حدود هزار سال بعد در منابع ایرانی می‌خوانیم سازگاری کامل دارد. جاحظ در «کتاب تاج» که نقل از سیاست‌نامه‌های بازمانده از عصر ساسانی است، بحثی درباره‌ی دیپلماسی و روابط بین‌الملل دارد که روشن‌گر است. او درباره‌ی آداب انتخاب و ارزیابی سفیران و رایزان در ایران باستان شرحی می‌دهد و تاکید می‌کند که این خویشکاری به شایستگی بسیاری نیاز داشته و کارگزارانش با سختگیری انتخاب می‌شده‌اند. جاحظ می‌گوید که از دوران اردشیر بابکان همواره در کنار سفیران فردی به نام «آزموده» هم انتخاب می‌شده و با هیأتی مستقل و از راهی دیگر به سرزمین میزبان سفر می‌کرده است. وظیفه‌ی او مشاهده‌ی اوضاع کشور میزبان و بررسی موفقیت هیأت اصلی بوده که با ریاست سفیر گسیل می‌شده است. تاکید می‌دهد که این دو در جریان ماموریت همدیگر را نبینند و با هم آشنا نباشند.^۱

این سختگیری البته در حدی نبوده که آزادی عمل افراد را بگیرد یا مایه‌ی آزار کارگزاران شود. انوشیروان دادگر در یکی از اندرزنامه‌هایش می‌گوید «به خوارمایه چیز، کس را میازارید»، اما در ادامه تاکید دارد که «کار ناکرده کرده مشمارید، طاعت کرده ناکرده انگارید... ناگفتنی مگوئید، ناجستنی مجوئید» و در نهایت همان جمله‌ای را گفته که پیشتر نقل کردیم و می‌تواند شاهبیت مفهوم خویشکاری و شایسته‌سالاری باشد: «هر که به خود نشاید، او را مردم مدانید».^۲

این که عدم شایستگی فرد را از دایره‌ی مردم بیرون می‌راند، در عمل هم بازتاب داشته است. یعنی کسی که صلاحیت مقامی را به خاطر خیانت یا اشتباهی از دست بدهد، بلافاصله از جرگه‌ی آن گروه خارج شده و حمایتی از همکاران خویش نمی‌دیده است. به همین خاطر تندترین نقدها و خرده‌گیری‌ها بر شایستگی در پیشه‌ای خاص را اغلب از کسانی می‌شنویم که خود در همان موقعیت قرار دارند. نمونه‌اش کتاب «سیاست‌نامه» آن است که در آن طولانی‌ترین داستان‌هایش به ماجرای خیانت وزیران مربوط می‌شود. یعنی اگر کسی نویسنده را نشناسد و نداند که بزرگترین نخست وزیر قرون میانه‌ی ایران نویسنده‌ی آن است، چه بسا شک کند که نویسنده دشمنی‌ای با وزیران داشته و می‌کوشیده شاهان را نسبت به وزیران‌شان بدگمان سازد. خواجه به تفصیل داستان راست‌روشن وزیر بهرام گور را آورده که در پی گردآوری جاه و مال به سرور خود خیانت می‌کرد.^۳ این بخش از داستانش گذشته از اندرزی که در آزمودن و محک زدن دایمی وزیران و کارگزاران دارد، به لحاظ ارزش ادبی و چیره‌دستی‌اش در داستان‌پردازی نیز اهمیت دارد، و به ویژه از این نظر که شرحی دقیق درباره‌ی چگونگی پرونده‌سازی برای اشراف در دوران ساسانی به دست می‌دهد و در سازگاری با اسناد تاریخی دیگر اشاره می‌کند که مجازات اعدام امری دشوار و غیرمعمول بوده و زندان در نهادی توسعه یافته و منظم بوده که نزدیک به هفتصد کس از مخالفان و طعمه‌های وزیر را با جرم‌هایی حقوقی یا مدنی در آنجا به بند کشیده بوده‌اند.^۴ سختگیرانه‌تر شدن معیارهای ارزیابی یکی از عواملی بوده که خانوادگی شدن خویشکاری‌ها را تشویق می‌کرده است. آشکارا فرزندان که در خانواده‌ای با پیشه‌ی مشخص پرورده شوند و همان پیشه را در پیش بگیرند، در آن کار مهارت و آموذگی بیشتری از خود نشان می‌دهند، و این مبنای همپوشانی سازمان پیشه‌ها با ساختار دودمان‌ها در عصر ساسانی بوده است. همین قاعده در سطوح بالای سیاسی انتخاب کردن شاهنشاه از خاندانی خاص را توجیه می‌کرده است.

۱ جاحظ، ۱۳۹۲: ۱۹۰-۱۹۱.

۲ مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۱۸.

۳ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۳۱-۴۱.

۴ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۳۱-۴۱.

همین سامان اجتماعی به تخصصی شدن شغل‌ها و ویژه‌کاری نیز دامن می‌زده است. یعنی هم افراد و هم نهاد زیربنایی (که خانواده باشد) بر انجام یک پیشه‌ی خاص تمرکز می‌یافته‌اند و این تخصصی شدن کارکردهای اجتماعی را ممکن می‌ساخته است. در میان اندیشمندانی که درباره‌ی این موضوع قلم زده‌اند، توافقی در این زمینه دیده می‌شود و اغلبشان مثل فارابی هوادار تخصصی بودن شغل‌ها هستند و می‌گویند باید هرکس تنها در یک پیشه اشتغال داشته باشد و در آن زمینه مهارت یابد و این حالت است که سازماندهی جامعه را بهینه می‌سازد.^۱

این تخصص‌یابی درباره‌ی منصب‌های سیاسی نیز رعایت می‌شده و به این خاطر است که به ویژه در دودمان‌هایی مثل سامانیان و آل‌بویه که براساس سیاست ایران‌شهری سامان می‌یافتند، در کنار خاندان شاهانه با خاندان‌های مشهور وزیران و مستوفیان نیز سروکار داریم. خواجه نظام‌الملک که خود رهبر یکی از این خاندان‌ها بود، در اشاره به همین رسم است که در سیاستنامه‌اش نوشته: «و اگر وزیر وزیرزاده باشد نیکوتر بود و مبارکتر که از روزگار اردشیر بابکان تا یزدگرد شهریار آخر ملوک عجم، همچنان که پادشاه فرزند پادشاه بایستی، وزیر هم فرزند وزیر بایستی، و تا اسلام در نیامد همچنین بود. چون ملک از خانه‌ی ملوک عجم برفت، وزارت از خانه‌ی وزرا هم برفت».^۲

علاوه بر خانوادگی شدن فراگیری و تمرین کارکردها، در خود سلسله مراتب سازمانی دولت نیز تدبیرهایی اندیشیده شده بوده که به پالایش افراد ناسزاوار و ارتقای شایستگیان میدان می‌داده است. بر همین اساس رسم بوده که ترفیع در سلسله مراتب درباری کند و تدریجی باشد. چندان که رسیدن کسی به مقام امیری بیست سی سال طول می‌کشیده است. در اثبات خردمندانه بودن این روند طولانی هم اغلب الپتکین را مثال می‌زده‌اند که غلامی زرخرید اما زورمند و دلیر بود و به همین خاطر سه روز پس از خریداری شدن در درگاه سبکتکین مقام وثاق‌باشی باشی گرفت، و به همین خاطر خیال برش داشت و به اورنگ و تاج شاهی نظر دوخت.^۳ همین خانوادگی بودن خویشکاری‌ها باعث می‌شده مهارت، اعتبار و سرمایه در سیستم‌های خانوادگی انباشته شود و این الگویی است که همچنان در موفقیت کسب و کارها و پیشه‌پردازی‌های خانوادگی امروزین نیز نمود دارد. در حوزه‌ی مناصب سیاسی این تداوم خانوادگی در ضمن به انباشت ثروت هم دامن می‌زده است. نمونه‌اش شمس‌الدین جوینی صاحب دیوان (در گذشته‌ی سال ۴۶۶۳ / ۶۶۳ خ) وزیر اباق‌خان مغول است که در تاریک‌ترین دوره‌ی تاریخ ایران می‌زیست و به یکی از این خاندان‌ها تعلق داشت ثروتش به هنگام مرگ به عدد نمادین (و امروز طنزآمیز) یک تومان بالغ می‌شد که البته در آن دوران برابر با ده هزار دینار بود.^۴

ثروتمند شدن دولتمردان و انباشت ثروت در طبقه‌ی اشراف دیوانی و لشکری در نهایت به معنای دست‌درازی ایشان به اموال عمومی بوده است و این قاعده‌ای مرسوم در تمدن‌های اروپایی و چینی بوده که زورمندی افراد مقتدر تصرفشان در اموال عمومی را مشروع می‌ساخته است. تنها در ایران زمین است که به خاطر اهمیت مفهوم مردم، کلیدواژه‌ی «حق الناس» ابداع شده بود و اموال عمومی با دقت مرزبندی می‌شد تا از اموال خصوصی که دسترنج شخصی افراد بود و نتیجه‌ی خویشکاری‌شان، تفکیک شود.

در این بافت برخی از نویسندگان مثل ماوردی که نظریه‌پرداز خلافت بوده و از سیاست ایران‌شهری فاصله می‌گرفته‌اند، «سلطه» را برای تصاحب در ثروت عمومی بسنده می‌دانستند^۵ و الگویی نزدیک به اروپا یا چین را به رسمیت می‌شمردند. در مقابل‌شان کسانی قرار دارند که در بافت ایران‌شهری می‌اندیشیدند و تاکید داشتند مشاغل عمومی‌ای که بی‌واسطه با مدارهای قدرت سروکار دارند و انباشت قدرتی را در پی دارند، باید از مال‌اندوزی متولیان‌شان مصون نگه داشته شوند. مثلاً فارابی می‌گوید گروه‌هایی از مشاغل – مثل دبیران و دین‌مردان و پزشکان – هستند که گردآوری اموال و کسب دارایی

۱ فارابی، ۱۳۸۲: ۶۵-۶۶.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۳۴.

۳ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۷۷.

۴ و صاف‌حضره، ۱۳۳۸: ۵۶-۵۷.

۵ ماوردی، ۱۴۰۸ق.

نباید هدفشان باشد، و دولت باید هزینه‌ی زندگی این افراد را تامین کند، و به تلویح می‌گوید که در ضمن ایشان حق ندارند از محل شغل خود مال‌اندوزی کنند.^۱

این نگرش را در عهدهای شاهان ساسانی نیز به صراحت می‌بینیم. خزانه‌ی کشور در آن دوران «گنج» نامیده می‌شده و این ادامه‌ی مستقیم مفهوم مشابه عصر هخامنشی یعنی «گنز» است که در عربی به «کنز» بدل شده و مفهومش در دوران اسلامی با تعبیر «بیت‌المال» برچسب می‌خورد. هم در عهدهای عصر ساسانی و هم در سیاست‌نامه‌های دوران اسلامی تأکید بر حبس نکردن اموال در گنج‌خانه و به گردش درآوردن‌اش نمایان است. اردشیر بابکان در عهد خویش چنین می‌گوید:

«نگر تا نباشی نگهبان گنج که مردم ز دینار یازد به رنج
اگر پادشاه از گنج آورد تن زبردستان به رنج آورد
کجا گنج دهقان بود گنج اوست و گر چند بر کوشش و رنج اوست
نگهبان بود شاه گنج ورا به بار آورد شاخ رنج ورا»^۲

و در عهد شاپور ذوالاکتاف چهارمین اندرزی که می‌خوانیم چنین است:

«...چهارم که با زبردستان خویش همان با گهر درپرستان خویش
ندارد در گنج را بسته سخت همی بارد از شاخ بار درخت»^۳

در این چارچوب دسترسی به گنج، که انباشت اموال عمومی است، تنها برای کسانی ممکن است که شایستگی خود برای حراست از آن را پیشاپیش اثبات کرده باشند. سختگیری‌ای که درباره‌ی ارزیابی این شایستگی دیدیم، تضمین‌کننده‌ی تشخیص و عزل کسانی بوده که توانایی یا صلاحیت خود برای در اختیار داشتن منصبی عمومی را از دست می‌داده‌اند. چنین رصد و طردی در همه‌ی سطوح سیاسی انجام می‌پذیرفته و چنان‌که دیدیم حتا فرهمندی شاهنشاه را نیز شامل می‌شده است.

با توجه به آنچه که گذشت، می‌توان دیدی دقیق‌تر درباره‌ی مفهوم فرهمندی و پیوندش با انسان کامل به دست آورد. خویشکاری شاهنشاه جامع همه‌ی خویشکاری‌های دیگر و نقطه‌ی تلاقی همه‌ی کارکردهای اجتماعی بوده است. وظیفه‌ی اصلی شاهنشاه همگرا و هم‌افزا نگه داشتن مدارهای قدرت بوده، و به این خاطر انسان کامل قلمداد می‌شده که می‌توانسته توانمندی‌ها و کارکردهای همه‌ی لایه‌های مردم را لمس کند و در تصمیم‌های خود ادغام کند. فرهمند بودن او در اصل نمادی از این توانایی برای یکپارچه‌سازی مدارهای قدرت و مرکزدار کردن جامعه بوده است. از این‌رو به همان ترتیبی که «من»‌ها با داشتن خویشکاری مرکزدار می‌شوند و جبهه‌ای برای تغییر بر هستی می‌گشایند و نیروهای نیکی را در نبرد با بدی یاری می‌دهند، جامعه نیز ماهیتی یکپارچه و اثرگذار و مرکزدار قلمداد می‌شده است و آن من‌ای که در بدنه‌ی مردم در تیغه‌ی برنده‌ی این اثرگذاری جای می‌گرفته، شاهنشاه بوده است.

چنین تصویری از فرهمندی به مثابه خویشکاری شاهنشاهی که می‌بایست انسان کامل باشد، برای فهم بسیاری از متون سیاسی ایران‌شهری ضرورت دارد. در ایران زمین گیتی به خودی خود اهمیت داشته و مردم بر آن صاحب حق شمرده می‌شده‌اند. از این‌رو ارتباط لاهوتی و فرضی نماینده‌ی خداوند بر زمین (خواه پاپ و خواه خلیفه) برای مشروعیت داشتن‌اش کفایت نمی‌کرده، و فرض برخورداری از حقی الهی و بازگشت ناپذیر بر قدرت نیز (چنان‌که نزد فغفوران و امپراتوران باب بوده) منتفی می‌نموده است. از این‌رو شاهنشاه می‌بایست در ویژگی‌ها و کارکرد خود این کامل بودن‌اش را

۱ فارابی، ۱۳۸۲: ۶۶-۶۷.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۳۲-۲۳۳.

۳ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۴۰-۲۴۱.

اثبات کند و اطرافیانش نیز چنین بوده‌اند. یعنی هرچه در سلسله مراتب قدرت سیاسی بالاتر می‌رفته‌ایم، ضرورت کامل‌تر شدن من‌ها بیشتر نمایان می‌شده است. تنها در این شرایط بوده که من‌ای که صاحب منصبی سیاسی می‌شده، بزرگوارتر و بزرگتر از جایگاهش می‌بوده و از دست یازیدن به اموال عمومی یا سوءاستفاده از قدرتِ نهفته در نهاد پرهیز می‌کرده است. شرحی درباره‌ی ویژگی‌ها و صفات لازم برای ارتقا در سلسله مراتب قدرت سیاسی را در بحث انتخاب کارگزار و مشاور شاهنشاه می‌بینیم که یکی از مباحث مهم در سیاستنامه‌های قدیم بوده است. خواجه نظام‌الملک در فرازی مهم از «سیرالملوک» میان ندیم و عامل تمایز قایل می‌شود. ندیم در حلقه‌ی دوستان و اطرفیان یک مقام والا جای داشته، و موقعیتی غیررسمی داشته است. اما عامل یا کارگزار کسی بوده که از طرف شاه مأمور انجام کاری شده و بنابراین نقشی مشخص در دیوانسالاری کشور بر عهده دارد و منصبی لشکری یا کشوری را در اختیار دارد.

خواجه می‌گوید شاه باید با عاملان خود سختگیر و تندخو باشد و ایشان را بیاید و بیازماید تا همواره از لغزش خویش هراسان باشند و به مجال کژروی پیدا نکنند. در مقابل ندیمان را به فضای خصوصی زندگی شاه مربوط می‌داند و اینان همنشینان و همراهان شاه هستند که شاه مهری به ایشان دارد و به همین خاطر حضورشان را می‌پسندد. اما آشکار است که فضای ندیم با فضای عامل جد است چون «و ایشان (ندیمان) را وقتی معلوم باشد، چون پادشاه بار بداد و بزرگان همه بازگشتند، آنکه وقت نوبت ایشان باشد».^۱ یعنی تفکیک فضای خصوصی و عمومی که در ایران زمین دیرینه است و از شاخص‌های مهم ظهور مفهوم «من» مستقل از نهاد است، در تعریف جایگاه رسمی یا غیررسمی افراد در ارتباط با مدارهای قدرت نیز نمود داشته است.

جالب آن که توصیف نظام‌الملک از ویژگی‌های ندیم دقیقاً همان است که در متن پهلوی «خسرو قبادان ریدگی» از زبان داوطلب پیوستن به خدمت شاهنشاه می‌شنویم: «و لیکن ندیم باید که گوهری و فاضل و نازه‌روی و پاک‌مذهب و رازدار و پاکیزه‌جامه بود و سمر و قصص و نوادر از هزل و جد بسیار یاد دارد و نیکو روایت کند و همواره نیکوگوی و نیک‌پیوند باشد و نرد و شترنج داند باخت و اگر رودی بداند زد و ملاهی کار داند بست بهتر باشد... و هرچه تعلق به عشرت و تماشا و مجلس انس و شراب و شکار و گوی زدن و خورد و برد و مانند این دارد روا باشد که با ندیمان تدبیر کند که ایشان این معنی را معیارند. و باز هرچه تعلق به مملکت و عمارت و مصاف و تاختن و سیاست و ذخیره و وصلت و سفر و مقام و لشکر و رعایا دارد و مانند آن، با وزیر و بزرگان دولت و پیران جهان‌دیده تدبیر کند اولی‌تر باشد که ایشان در این معنی داهی‌تر باشند... بعضی پادشاهان طیب و منجم را ندیم کرده‌اند...»^۲

خواجه در این جملات آشکارا به دو سنت رزم و بزم توجه دارد که در گفتارهای بعدی بیشتر بدان خواهیم پرداخت. عامل گمارده‌ی رزم است و ندیم مأمور بزم، و این دو فضای عمومی و خصوصی شاه را بر می‌سازند. شاه آرمانی باید در هردو ساحت نیکو و بهینه رفتار کند. این تقسیم‌بندی با توجه به منابع کهن‌تر ریشه‌ای دیرینه داشته و دست کم از دوران ساسانی به شکلی جا افتاده در دربارهای ایران دیده می‌شده است. اشاره‌های ضمنی فراوانی بدان را در متون یونانی و رومی نیز می‌توان یافت، که پیشینه‌اش را تا ابتدای عصر هخامنشی عقب می‌برد.

متن مهمی که می‌توان با این فراز از «سیاستنامه» مقایسه‌اش کرد، «خسرو قبادان ریدگی» است که متنی پهلوی است و مربوط به دوران خسرو انوشیروان. در این رساله جوانی (ریدک) لایق و شایسته به دربار انوشیروان می‌رود و خواهان پیشه‌ای می‌شود و هنرهای خویش را برمی‌شمارد. چنین برمی‌آید که این جوان همان بزرگمهر حکیم است و بنابراین در نهایت والاترین مقام دولتی را بعد از شاهنشاه به دست می‌آورد. ریدگی در این متن نخست صفات ندیم نیکو را برمی‌شمارد و این با آنچه نظام‌الملک گفته دقیقاً برابر است.

آوردن بندهایی از این متن در کنار همتهای متن خواجه در دو کمان، روشن‌گر تواند بود: «دوده‌ای را که من ازش بودم با سپاس از نیاکان نیکوی شما، همه نامور و توانگر و کامروا بودند (گوهری)... به خورش گوناگون و جامه‌ی خوب،

۱ قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۲۱.

۲ قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۲۱.

چابک و نیکو نگهداری شدم (نازه روی و پاکیزه جامعه)، به هنگام به مدرسه فرستاده شدم و به فرهنگ آموختن سخت شتافتم (فاضل). یشت و هادخت و بغان یسن و وندیداد را هیربدانه حفظ کردم (سمر و قصص و نوادر از هزل و جد بسیار یاد دارد) و جای جای نیوشیدن زند را آغاز کردم (و نیکو روایت کند و همواره نیکوگوی و نیک پیوند باشد)... به بزم‌ها در بربط و تنبور و کنار و در هر سرود و چکامه ... مردی استادم (رودی بداند زد و ملاهی کار داند بست) و در امر ستارگان و سیارگان چندان اندر شده‌ام که آنها که اندر آن پیشه‌اند همگی در برابر من خوارند (منجم) و در شترنج و نرد و هشتپای کردن از همواران فرازترم (و نرد و شترنج داند باخت)...^۱

آشکار است که آنچه خواجه درباره‌ی ندیمان گفته را دقیقاً از روی متن خسرو قبادان ریدگی برگرفته است. جالب آن که آنچه درباره‌ی عاملان و کارگزاران گفته را نیز می‌توان چکیده‌ای از همین متن دانست. یعنی تاکید او بر درستکاری و توانمندی و دانایی و وفاداری کارگزاران و پرهیزگاری و دادگری‌شان که در فصل‌های پیشین سیاستنامه آمده یکایک در این متن برشمرده شده‌اند.

در «خسرو قبادان ریدگی» آن کسی که داوطلب ورود به خدمت شاه است، به ظاهر همه‌ی هنرهای ممکن را دارد و شاهنشاه هم پس از آن که وی را می‌آزماید به مقام بزرگ‌مرزبان - یعنی مقامی لشکری- منصوبش می‌کند. با آن که این واسپاری مقام پس از آمودن او در پارسایی و چیرگی بر شهوتش و دلیری و شیراوژنی‌اش به دست می‌آید، اما بخش عمده‌ی متن به آداب عیش و عشرت و آیین بزمی مربوط می‌شود و نه هنرهای رزمی. از این رو چنین می‌نماید که این کارگزار همه فن حریف - که می‌شود او را با بزرگمهر حکیم یکی دانست - هر دو عرصه‌ی رزم و بزم را با هم داشته است. خود نظام‌الملک هم چنین بود و هم در میدان نبرد لشکریان را هدایت می‌کرد و هم در ساماندهی دیوان چیره‌دست بود و هم ندیمی نزدیک به شاه بود، چندان که ملک‌شاه هنگام بر تخت نشستن او را همچون پدر خویش خطاب می‌کرد.

با این همه در «سیاستنامه» تفکیکی میان این موارد به چشم می‌خورد. یعنی از یکسو تمایزی میان لشکریان و کشوریان وجود دارد و از سوی دیگر میان آداب بزم و آیین رزم جدایی می‌بینیم. چنین می‌نماید که هر دو این خطوط تمایز در دوران ساسانی وجود داشته باشند و این را از تحلیل نقش‌های درباریان می‌توان دریافت و پیشتر در کتاب «تاریخ نهاد در عصر ساسانی» چکیده‌ای از آن به دست داده‌ام.^۲ از این جا بر می‌آید که «خسرو قبادان ریدگی» صورتی آرمانی از یک کارگزار نمونه را در برابر شاهنشاهی نمونه (انوشیروان دادگر) صورتبندی کرده و تنها به ویژگی‌های فردی یک انسان آرمانی توجه داشته و نه تقسیم‌بندی‌های سطح اجتماعی و مرزبندی‌های نهادی. اما خواجه نظام‌الملک «سیاستنامه» را در سطحی جامعه‌شناختی تدوین کرده و با آن که مدام بنا به سنت اندیشه‌ی ایران شهری به ویژگی‌های برجسته‌ی من‌ها ارجاع می‌دهد، اما دقت بسیار دارد که تخصصی بودن نهادها و کارکردهای مجزایشان را مشخص سازد. به همین خاطر هم میان بار عام و بار خاص تمایز می‌گذارد و ندیم و عامل را مقابل هم در نظر می‌گیرد. به این شکل فضای خصوصی شاه هم سوبه‌ای سیاسی و دولتی دارد، و باید با دقت تنظیم شود. با این تفاوت که این فضا براساس مهر و روابط دوستانه پیش می‌رود و ندیم در آن فضا حق دارد بر شاه گستاخ شود، هر چند سزاوار است که «معلمی نکند که این بکن و آن مکن».^۳

با مرور آنچه که گذشت، روشن می‌شود که مفاهیمی که تا این‌جا کار برشمردیم در یک سامانه‌ی منسجم و یکپارچه‌ی معنایی با هم ترکیب می‌شده و ارزش‌های اخلاقی انتزاعی یا مفاهیمی جدا جدا نبوده است. به همان ترتیبی که فرهنگ و مهر و انسان کامل و شاهنشاه حلقه‌ای از زایش و پایش قدرت سیاسی را نمایندگی می‌کنند، مردم و خویشکاری و حق نیز حلقه‌ای دیگر از ظهور قدرت اجتماعی را رقم می‌زنند و آن اولی در بستر این دومی جای می‌گیرد و ممکن می‌شود. این منظومه از مفاهیم را می‌توان در چارچوب‌های نظری امروزین بازسازی کرد و بیانی سیستمی و جامعه‌شناسانه از آن به دست داد.

۱ عریان، ۱۳۸۲: ۲۷-۲۹.

۲ وکیلی، ۱۳۹۸ (ت).

۳ قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۲۱.

آنچه در این پیکربندی معنایی مهم است، توجه به این نکته است که اصولاً یک سیستم پیچیده زمانی منسجم و انداموار کار می‌کند که هیچ بن‌بست و روند مسدود یا پا در هوایی در آن وجود نداشته باشد. تمام سیستم‌های پیچیده شبکه‌هایی در هم تنیده از روندهای بازگشتی و خودارجاع هستند که حلقه‌هایی پیچیده از مدارهای متداخل کارکردی پدید می‌آورند. در سپهر سیاسی اگر قدرت در این چرخه‌ها به روانی و چالاکی به جریان بیفتد، با یک ساخت سیاسی تندرست و نیرومند و اثرگذار سروکار داریم که می‌تواند داده‌ها را از پیرامون خود بگیرد و در اندرون سیستم جذب و پردازش کند و به رفتارهای سازگار شونده و مناسب دست یابد. در شرایطی که این چرخه‌ها به هر دلیلی مسدود شوند و گرانیگاه‌هایی همچون مرجع غایی قدرت عمل کنند و فرایندهای تصمیم‌گیری و توزیع تصمیم و منابع را در خود متراکم سازند، با الگوهای بیمارگونه از انسداد سیاسی سروکار داریم که به صورت خودکامگی و استبداد و پیامدهای غیراخلاقی (دروغ، فریبکاری، خیانت، سرکوب) یا کژکارکرد (تصمیم‌های نادرست، پخمه‌سالاری، فساد سیستمی، دوقطبی‌سازی سیاسی) نمود پیدا می‌کند.

واحد کارکردی‌ای که از سویی آزادی من‌ها را تضمین می‌کند و از سوی دیگر همپوشانی و چفت و بست شدن فعالیت‌هایشان با هم و هم‌افزایی‌شان را ممکن می‌سازد، خویشکاری است. نکته‌ی کلیدی در فهم این کلیدواژه آن است که شکلی از نابرابری در آن نهفته است. همه‌ی من‌ها به خاطر این‌که انسان هستند و از خرد و اراده‌ی آزاد برخوردارند، حاملان قدرت سیاسی هستند و اگر به قول انوشیروان دادگر «خود را بشایند»، در مقام عضوی از مردم از حق سیاسی نیز برخوردارند. با این همه من‌ها با هم تفاوت دارند و به همین خاطر خویشکاری‌هایی متمایز را بر عهده می‌گیرند. یعنی مفهوم خویشکاری آن نقطه‌ی کانونی‌ایست که آزادی فردی من‌ها و حق سیاسی مردم با هم ترکیب می‌شود و در قالب نهادهایی منسجم و یکپارچه تبلور پیدا می‌کند. چنین فرایندی تنها با ترکیب شباهت‌های سرشتی و تفاوت‌های ماهوی میان من‌ها ممکن می‌شود.

در همه‌ی نظام‌های اجتماعی پایدار با توزیعی آماری و نرمال از توانمندی‌ها روبرو هستیم. بدنه‌ی جمعیت از نظر مهارت‌ها، استعدادها، توانایی‌ها و بنابراین اثرگذاری اجتماعی، دستاوردها و «درجه‌ی حضور» تاریخی‌شان وضعیتی میانه‌حال و هنجارین دارند. در کنار قله‌ی منحنی زنگوله‌ای توزیع جمعیت در این الگو، یک حاشیه‌ی پایین دست را داریم که از توان‌یابان، ناتوان‌ها، و افراد فاقد مهارت و استعداد تشکیل شده است، و در سمت دیگر نمودارمان سرآمدانی را داریم که استعدادهایی ویژه و توانمندی‌هایی فراتر از سطح هنجارین جمعیت دارند. هر دو کرانه‌ی این منحنی هم در حالت عادی نسبت به بدنه‌ی هنجارین جمعیت در اقلیت قرار دارند.

معمولاً سیر تاریخی تحول فرهنگ چنان است که لبه‌ی سرآمدان در این منحنی نوآوری‌های علمی و هنری و فکری را پدید می‌آورند و رهبری جریان‌های اجتماعی را بر عهده می‌گیرند و بنابراین ارتقای سطح پیچیدگی نظام اجتماعی را به شکلی سامان‌مند ممکن می‌سازند. کرانه‌ی مقابل‌شان اما همچون ترمزی برای تغییر، یا عاملی آشوب‌زا عمل می‌کنند. یعنی نظم حاکم را مختل می‌کنند بی‌آن که نظمی تازه و نیرومندتر را برای جایگزین شدن‌اش پیشنهاد دهند.

پس ناهم‌نوایی با وضعیت هنجارین دو وضعیت فرودست و فرادست دارد. از اولی حاشیه‌نشینی و ناهنجاری اجتماعی و جرم و ناتوانی بر می‌خیزد و دومی نظم‌های تازه و پیشرفت‌های فنی و نهادی را ممکن می‌سازد. این را هم می‌دانیم که بسته‌ی آشنا و رایجی از استعدادها و توانایی‌ها و مهارت‌ها که «هنجارین» نامیده می‌شود هم تعریفی اجتماعی دارد و توسط نهادهای دینی و سیاسی مرزبندی شده و با نهادهای آموزشی و علمی و به ویژه خانواده از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شوند. به همان شکلی که هنجارها در نظام اجتماعی از نظمی نهادین پیروی می‌کنند و در چارچوبی انضباطی صورتبندی و رمزگذاری می‌شود، اشکال گوناگون ناهنجاری نیز چنین وضعیتی پیدا می‌کند. یعنی خروج از هنجار هم به شیوه‌هایی متفاوت با برجسب نبوغ و برجستگی ستوده می‌شود یا با داغ معلولیت و عقب‌ماندگی انگ می‌خورد. برخلاف تصور فعالان اجتماعی پسامدرن، کلیت این منحنی آماری امری دلبخواهی و تصادفی نیست که یکسره زیر فشار ساختارهای قدرت شکل گرفته باشد. یعنی ماشین قدرت در جامعه در نهایت «چیزی» را نظم می‌دهد و متغیرهایی عینی

را رمزگذاری و صورتبندی می‌کند. هرچند آن چیز و آن متغیرها به شکلی سراسر بازنموده نمی‌شوند و در جریان رمزگذاری و مرتبندی شدن دستخوش تغییر و تحریف می‌شوند. بی آن که بتوانند از لنگرگاه پایه‌ی عینی‌اش و عناصر سرشتی و نابساخته‌ی انسانی‌اش دل بکنند.

نظام‌های انضباطی با سرکوب، حبس، جداسازی، و کیفر دادن بخش‌های فرودست ناهنجار را ساماندهی می‌کنند. یعنی ماشین قدرت اجتماعی از راه نهادهای امنیتی و انتظامی خروج‌های فرودستانه از هنجار را - که اغلب در واقع هم با خدشه بر حقوق پایه‌ی انسانی تناظر دارد - در قالب جرم و جنایت و مشابه این‌ها شناسایی و رده‌بندی می‌کند و در چرخه‌ای بازخوردی آن را مهار و کنترل می‌کند، بی آن که مصمم یا قادر به ریشه‌کنی‌اش باشد. این ساز و کارها اغلب موفق و کارآمد هستند. چرا که لایه‌ی سامان یافته زیر فشارشان از من‌هایی ناتوان‌تر و کم‌زورتر از میانگین جامعه تشکیل شده است که قدرت زیادی برای پاتک زدن به نظم اجتماعی را ندارند.

اما ساماندهی و مدیریت لبه‌ی فرادست و سرآمدان جامعه دشوارتر است. مهم‌تر از همه بدان خاطر این‌که لایه پیچیده‌ترین بخش از سیستم اجتماعی هستند. من‌ها - به خاطر بهره‌مندی‌شان از مغزی که صد میلیارد نورون با سرانه ده هزار اتصال سیناپسی - پیچیده‌ترین پدیده‌ی شناخته شده در هستی هستند، و من‌های برجسته و سرآمدی که در سر طیف مورد نظرم قرار دارند، پیچیده‌ترین‌ها در این نقطه‌ی اوج پیچیدگی محسوب می‌شوند.

به بیان دیدگاه زروان یعنی که سیستم‌های تکاملی مستقر در سطح اجتماعی (نهادهای ساده‌تر از سیستم‌های سطح روانی (من‌ها) هستند. از این‌رو ماشین قدرت اجتماعی با پاداش دادن، ستودن، به کار گماردن، تشویق کردن و برخوردار ساختن نسبت به این لایه واکنش نشان می‌دهد. شیوه‌ی رام کردن من‌های این لایه، و تبدیل شدن‌شان به پیچ و مهره‌هایی در سیستم‌های اجتماعی ساده‌تر از خودشان، با توزیع لذت و منزلت ممکن می‌شود. برعکس آنچه که در سوی دیگر طیف می‌بینیم، یعنی ایجاد رنج و دریغ کردن و وا داشتن به سکوت. این جاست که باید برای واسازی ساز و کارهای رام کردن سرآمدان و استعدادهای برتر، تمایزی قایل شویم. این تمایز را با وامگیری از زبان عام مردم، با تقابل نخبه و خیره رمزگذاری می‌کنیم. خیره آن کسی است که در تخصص‌یابی، جذب دانایی، انجام کارهای دشوار و ماهرانه، و اشغال نقش‌های دشواریاب اجتماعی توانمند است. در مقابل نخبه کسی است که من‌ای منسجم و پیچیده و آفرینگر دارد. خبرگان را براساس مدرک دانشگاهی‌شان، امتیازها و مدال‌ها و تشویق‌نامه‌هایشان، و مرتبه‌ی شغلی‌شان می‌توان شناخت. در مقابل شناسایی نخبگان دشوارتر است، چرا که رفتاری پیچیده‌تر دارند. نخبگان بر مبنای اثری که بر محیط خود باقی می‌گذارند، ابداع‌ها و اختراع‌ها و آفرینش‌های ادبی و هنری و علمی‌ای که پدید می‌آورند، و تکانشی که در شبکه‌ی اجتماعی پیرامون‌شان ایجاد می‌کنند شناخته می‌شوند. به بیان ساده‌تر، در چارچوب سیستمی زروان نخبگان در سطحی روانشناختی و به مثابه نوعی ویژه از من‌ها تعریف می‌شوند. در حالی که مفهوم خبرگی به سطح اجتماعی تعلق دارد و شکل خالی از پیکربندی نقش‌های اجتماعی و موقعیت‌های نهادی را نشان می‌دهد. از نظر سیستم‌های اجتماعی خبرگان گل سرسبد جمعیت هستند. آنان من‌هایی با بهره‌وری بالا، توانمندی چشمگیر، و استعدادهای ویژه هستند که می‌توانند نقش‌های کارکردی خاص و دشواری را بر عهده بگیرند و با ضریب اطمینان بالا به انجام‌شان برسانند. خبرگان در این معنی در مدارهای قدرت جذب و بازتولید می‌شوند و بخشی از ساز و کارهای نهادهای اجتماعی به حساب می‌آیند. در مقابل نخبگان نیرویی در دسرساز محسوب می‌شوند.

نخبه‌ها ساز خود را می‌زنند و راه خود را می‌روند و اغلب نسبت به پاداش‌های بیرونی حساسیت چندانی ندارند. خبرگان جویای جایزه‌هایی از جنس لقب و عنوان و منزلت و شهرت و ثروت هستند، اما نخبگان با آن که در دستیابی به این متغیرها توانمند و چالاک هستند، اما اغلب این شیوه از رمزگذاری معنای زندگی را خوار می‌شمارند. خبرگان هستند که ماشین‌های اجتماعی را به راه می‌اندازند و مدیریت می‌کنند، و نخبگان هستند که نوآوری‌های بزرگ و انقلابی در آنها را ممکن می‌کنند. خبرگان در نهایت کارمندانی هستند که اندیشه‌ها، روش‌ها، ابزارها و سازمان‌ها را به تدریج و به شکلی گام به گام و محتاطانه بهبود می‌بخشند و پیچیده‌تر می‌سازند. نخبگان اما، جهش‌هایی بلندپروازانه اما پرمخاطره را توصیه

می‌کنند و دگرگونی‌های انقلابی و ناگهانی را رقم می‌زنند. اگر بخواهیم به زبان نظریه‌های تکاملی سخن بگوییم، خبرگان پیروان تکامل تدریجی^۱ داروینی هستند، در حالی که نخبگان تعادل نقطه‌ای^۲ و جهش‌های گسسته‌ی تکاملی را بیشتر می‌پسندند.

نکته‌ی کلیدی درباره‌ی رابطه‌ی نخبگان و خبرگان آن است که این دو گروه، در اصل یکی هستند. یعنی نخبگان و خبرگان از نظر سرشت و ویژگی‌های پایه تفاوتی با هم ندارند. تفاوت‌شان به شیوه‌ی جایگیری‌شان در نهادهای اجتماعی مربوط می‌شود، و درجه‌ای که از آزادی شخصی خویش دست می‌شویند تا به بخشی از ماشین اجتماعی بدل شوند. از یک ماده‌ی خام پایه که استعدادهایی درخشان را در خود ذخیره کرده، نخبگان و خبرگان بر ساخته می‌شوند، اگر که کانون سازماندهی خویشتن را در سطح روانشناختی، یا جامعه‌شناختی مستقر سازند.

همین جاست که پای نظام‌های آموزشی به میان کشیده می‌شود. چون ساز و کارهای آموزشی وظیفه‌ی تشخیص و یاری‌رسانی به استعدادهای من‌ها را بر عهده دارد، و قاعدتا همان ماشین اجتماعی گسترده‌ایست که باید علاوه بر رمزگذاری و ساماندهی به استعدادهای ویژه‌ی این لبه‌ی طیف جمعیتی، کارکردهای سودمند اجتماعی و نقش‌های مناسب نهادی را هم برایش دست و پا کند. در این‌روند است که ساختارهای اجتماعی می‌کوشند نخبگان را به خبرگان تبدیل کنند. نظام آموزشی بنابراین برآمده‌ای و حاشیه‌ای نهادی بر مفهوم خویشکاری است.

در واقع کل نظام آموزشی را می‌توان زیرسیستمی اجتماعی دانست که کارکردش متراکم کردن من‌ها در بخش میانی و هنجارین منحنی زنگوله‌ای استعدادهاست. نظام آموزشی موفق آن است که شاگردان کم‌توان، آسیب‌دیده، کم‌استعداد و بی‌علاقه را به دایره‌ی افراد عادی و هنجارین وارد کند، و این سوبه‌ی مثبت و نیکوی این نهادهاست. اما سوبه‌ی منفی و تاریکی هم در این میان هست و آن عملی مشابه را درباره‌ی طرف دیگر طیف هم به انجام می‌رساند. طوری که توانمندتر بودن یا مستعدتر بودن نسبت به هنجار اجتماعی نیز با رمزگذاری افراطی و نمادین کردن دستاوردهای فکری من‌ها، رام و مطیع و هم‌ریخت و مسخ شود.

به این ترتیب نخبه‌های بالقوه‌ای که می‌توانستند با نوآوری‌هایشان مدارهای مرسوم و هنجارین نظم اجتماعی را به خطر بیندازند، به خبره‌های بالفعلی تبدیل می‌شوند که در نهایت چیزی جز نوعی ویژه و خوش‌نما در درون طیف هنجارین نیستند و وظیفه‌ی استوار ساختن همان مدارها را بر عهده گرفته‌اند.

نهادهای اجتماعی مانند تمام سیستم‌های تکاملی دیگر با نفرین اصل ماند^۳ روبرو هستند. یعنی مانند تمام سیستم‌های خودسازمانده به تکرار کردن خود، حفظ شرایطی پایدار در برابر محیط، و ایجاد چرخه‌های کارکردی منظم و مشابه و یکنواخت تمایل دارند. ناتوانی‌شان در تشخیص و بهره‌جویی از تنوع و دگردیسی‌های جزئی و موضعی و غفلت‌شان از برکشیدن هوشیارانه‌ی این آزمون و خطاها به مرتبه‌ی الگوهایی تازه از نظم نیز از همین جا بر می‌خیزد.

ماموریت نهادهای اجتماعی، در مقام بخشی از هستی یکپارچه‌ی پیوند خورده با زیست‌جهان انسانی، بیشینه کردن قلبم (قدرت - لذت - بقا - معنا) است و در این راستا نیز تکامل یافته و شکل گرفته‌اند. می‌توان به زیرسیستم‌های تخصص یافته‌ی جامعه - یعنی نهادهای آموزشی - نیز در همین چارچوب اندیشید و پرسید که در چه شرایطی این نهادها بیشترین شادمانی و توانمندی و معنا و تندرستی را در من‌ها و نهادها و منش‌ها و بدن‌ها پدید می‌آورند.

شکلی آرمانی و رویاپردازانه از نهادهای آموزشی را می‌توان تخیل کرد که فارغ از ضرورت‌های آن اصل ماند و جدای از سنگینی و ماند مدارهای قدرت، به ساز و کارهایی پویا و پرتکاپو برای گسترده ساختن معنای «هنجارین» و ساماندهی متفاوت توانمندی‌ها و استعدادها و مهارت‌ها روی آورد. به شیوه‌ای که به جای یک قله‌ی بزرگ و متراکم هنجارین، رشته‌کوهی از برجستگی‌های موضعی داشته باشیم که هریک بر پیکربندی ویژه‌ای از شخصیت من‌ها مربوط باشد و به طیفی گسترده‌تر از تنوع من‌ها مجال بدهد و در ضمن همه را زیر چتر یک هنجار عمومی و فراگیر و هم‌افزا گرد آورد. به همان ترتیبی که

1 Gradualism

2 Punctuated equilibrium

3 inertia

یاخته‌های گوناگون و بافت‌های متنوع بدنی سرزنده و چالاک را بر می‌سازند و تنوعی از قومیت‌ها و ادیان و خرده‌فرهنگ‌ها یک ملیت نیرومند و مستحکم را ایجاد می‌کنند، لایه‌ی فرهنگ نیز باید توسط موزائیکی از من‌های متنوع و ویژه مفروش شود، که در توانمندی‌هایی پایه و به ویژه مهارت ارتباط با یکدیگر و همنشینی هم‌افزا با دیگری‌ها معیارهای هنجاری پایه را برآورده سازند.

مفهوم خویشکاری و شایسته‌سالاری برآمده از آن شیوه‌ایست برای واژگونه ساختن نظم مرسوم میان نخبگان نوآور و بدنه‌ی جامعه که تکرار کننده‌ی نظم‌های هنجارین هستند. در سیاست ایرانشهری که مبنا را بر خویشکاری مردم نهاده، به جای آن که نخبگان رام و دست‌آموز شوند و در قالب خبرگان تناسخ پیدا کنند، الگوی حاکم بر کردار نخبگان به درون بدنه‌ی هنجارین جمعیت رخنه می‌کند و آن را به حرکت در می‌آورد. به این ترتیب جمعیتی هنجارین که هرکدام‌شان توانایی و منابعی بسیار کمتر از قشر نخبه‌ی جامعه دارند، شکلی از ویژه‌گرایی و نوآوری‌های ایشان را در خود بازتولید می‌کنند. در نتیجه به جای آن که قله‌ی هنجار مثل مرکز ثقلی نیروی گریز از مرکز نخبگان را مهار کند، آن را تشدید می‌کند و به جای به دام انداختن نیروهای تحول‌خواه، از آن‌ها همچون موتور برای دگرگونی و پیشرفت بهره می‌گیرد.

گفتار هفتم: تفکیک قوا

تجزیه‌ی کارکردهای اجتماعی تا حد خویشکاری شخصی روشی بدیهی و مرسوم نیست و راهی نیست که در همه‌ی تمدن‌ها پیموده شده باشد. الگوی مرسوم برای سامان‌یافتگی جوامع پیشاسنتی بر محور قبیله‌ها و عشیره‌ها استوار بوده و کارکردها اغلب به شکلی منتشر در این میانه توزیع می‌شده‌اند. آنچه در تمدن اروپایی و چینی مرزبندی میان کارکردهای را تثبیت می‌کرده، نه مهارت و تخصص شخصی من‌ها، که مرزبندی اقتدارمدارانه‌ی نهادهایی بوده که بر دو محور ارباب و برده یا جنگاور - کشاورز جای می‌گرفته‌اند.

در این شرایط بدنه‌ی جمعیت که رعیت کشاورز بوده‌اند از دسترسی به سلاح و آموزش رزمی منع می‌شده‌اند و تنها شکل تخصص‌یابی به جنگاوران و دینمردان مربوط می‌شده که طبقه‌ی سروران را تشکیل می‌داده‌اند. چنین الگویی برای نخستین بار در تمدن مصری پدید آمد و تمدن چینی و اروپایی بی‌شک و دو تمدن آمریکای مرکزی و جنوبی به احتمالی نزدیک به یقین همین مسیر را پیموده‌اند. بنابراین تجزیه‌ی کارکردهای نهادی تا حد کردار من‌ها و ظهور مفهوم خویشکاری و انتشارشان در نهادهای گوناگون تجربه‌ای تاریخی بوده که ویژه‌ی تمدن ایرانی است و در سایر تمدن‌ها بسیار دیر ظاهر شده و بسیار کند گسترش یافته است. نیروی محرک اصلی شکل‌گیری این مفهوم خاص از پیشه و خویشکاری در تمدن ایرانی شهرها و راه‌های بازرگانی بوده است. شهرها همچون کانون‌هایی از پیچیدگی عمل می‌کرده‌اند که از سویی استقلال من‌ها از نهادها را در مقیاسی متفاوت با زیست‌جهان روستایی ممکن می‌ساخته‌اند و از سوی دیگر به خاطر پیوندی که با راه‌های تجاری داشته‌اند، مسیرهایی برای جذب و مکیدن و به جریان انداختن دستاوردهای این شکل از تخصص‌گرایی را نیز ایجاد و پشتیبانی می‌کرده‌اند.

نمودهای این تخصص‌گرایی را در همه‌ی سازمان‌های اجتماعی می‌توان بازجست. به عنوان مثال کافی‌ست به اسناد مربوط به ارتش ساسانیان بنگریم تا دریابیم که با یک سیستم پیچیده‌ی توسعه‌یافته سروکار داریم که نقش‌ها و موقعیت‌های تخصصی تعریف‌شده و پرشماری را در خود می‌گنجاند. ارتش دیوان‌سالاری مستقری برای خود داشته که یکی از کارهایش ثبت نام سربازان و پرداخت حقوق‌شان بوده و این را اداره‌ای انجام می‌داده که رئیس‌اش «دبیربد سپاه» خوانده می‌شده است.^۱

دستگاه قضایی خاصی هم با انضباط شدیدتر از سایر طبقات در میان سپاهیان حاکم بوده که قاضیان‌ش «سپاه دادور» نامیده می‌شدند و همیشه در سفرهای جنگی چند تن از آن‌ها به همراه سپاهیان گسیل می‌شد.^۲ منصب دیگر «اندیمان کاران سالار» بود که گویا ریاست تشریفات و رژه‌های ارتش را بر عهده داشت. در نبشته‌ی کعبه‌ی زرتشت کسی با لقب «شپشیزاز» (یعنی دارنده‌ی شمشیر آخته) هست که گویا سلاح‌دار شاه بوده و این نیز قاعدتاً منصبی ارتشی محسوب می‌شده است، چون در نوشته‌های فاستوس بیزانسی چنین اشاره‌ای دیده می‌شود.^۳ یک پیامد مهم این شکل از سامان‌یافتگی نقش‌های اجتماعی، همان است که امروز «تفکیک قوا» نامیده می‌شود و به نادرست ابداعی مدرن و اروپایی

۱ نفیسی، ۱۳۸۳: ۲۸۹.

۲ راوندی، ۲۵۳۶، ج. ۱: ۶۸۴.

۳ لوکونین، ۱۳۷۷: ۱۰۶.

پنداشته شده است. اگر منظور از تفکیک قوا جدایی و استقلال نسبی مدارهای قدرت و نهادهای مرکزی برسازنده‌ی اقتدار سیاسی باشد، تاریخش بسیار دیرینه‌تر و جغرافیایش بسیار فراگیرتر است. در واقع نخستین شکل از تفکیک قوا که در همه‌ی جوامع در سطح دولت‌شهری نمود پیدا می‌کند، تفکیک نهادهای دینی از سیاسی است و این همان است که دربار و معبد را به دو رکن متمایز اقتدار مادی و معنوی بدل می‌سازد و رقابت‌ها و همکاری‌های را در میان‌شان رقم می‌زند.

جدای از این تفکیک قوای پایه و بنیادین که قدمتش در ایران زمین به ابتدای دوران تاریخی باز می‌گردد، صورت‌هایی دیگر از جدایی نهادهای سیاسی را در جوامع گوناگون داشته‌ایم که فهرست کردن و سیاه‌برداری از آن رساله‌های دیگر می‌طلبد. تفکیک قوا به سه نیروی مقننه و مجریه و قضائیه که مونتسکیو در «روح‌القوانین» مطرح کرده و شالوده‌ی سیاست مدرن قلمداد می‌شود، تنها یکی از این الگوهاست، و تجربه‌ی تاریخی جوامع مدرن نشان داده که کارآیی و دوام آن چندان هم از آنچه در سایر اشکال تفکیک قوا سراغ داشته‌ایم، بهتر نبوده است. دست کم در جوامع کمونیست و فاشیست و بخش مهمی از جوامعی که خود را دموکرات می‌نامند، همچنان مسیرهای قانون‌گذاری و روندهای دادرسی و راهبردهای عملیاتی با هم پیوندی درونی دارند و به تدریج همگرایی پیدا می‌کنند و اغلب توسط طبقه‌ای منسجم و یگانه از نخبگان سیاسی هدایت می‌شوند.^۱

حتا اگر منظورمان از تقسیم قوا همان الگوی روح‌القوانینی باشد، باز هم این تصور که چنین‌الگویی در ایران زمین دیرآیند بوده و از غرب به کشورمان وارد شده، نادرست و کوتاه‌بینانه است. این تنها یکی از الگوهای تفکیک قوا در ایران بوده و ذیل الگوهای مهمتر و استخوان‌دارتری قرار می‌گرفته که بدان اشاره شد و خواهد شد.

برای فهم شالوده‌ی تفکیک قوا باید نخست به زیربنای نظری‌ای نگریست که مفهوم قدرت در آن تبیین می‌شده و بستری که بحث و جدل درباره‌ی سازماندهی منابع قدرت در آن جریان می‌یافته است. در میان معاصران آیت‌الله حائری یزدی به درستی این نکته را دریافته که در سرمشق نظری پیشامدرن ایرانی، حکومت شاخه‌ای از حکمت عملی قلمداد می‌شده و از این‌رو بیشتر با حکمت مربوط بوده تا حاکمیت.^۲ قدرت متمرکزی که در دولت جای می‌گیرد و موضوع تفکیک قواست، بر این مبنا در بنیانی یکسره متفاوت با سرمشق مسیحی اروپایی فهمیده و صورت‌بندی می‌شده است، و این سرمشق اخیر است که پس از نقد و نوسازی به الگوی سه شاخه‌ی مورد نظر منتسکیو ختم شده است.

در قلمرو ایران زمین اما ترتیبی به کلی متفاوت برای متمایز ساختن مدارهای قدرت و جداسازی نهادهای قدرت‌مدار تکامل یافته است. این‌روند در دوران اسلامی هم در پیوستگی کامل با اعصار پیشین تداوم داشته است. کلمه‌ی حکومت و حکم در قرآن به معنای سیاسی به کار گرفته نشده و چارچوبش به داوری در امور قضایی مربوط می‌شود. این امر دور از انتظار هم نیست. چون در زمان صدر اسلام دولت محلی‌ای در زمینه‌ی زندگی مردم مکه و مدینه وجود نداشته و نظام حکمرانی تنها در سطح روابط قبیله‌ای و عشیره‌ای تعریف می‌شده است. قدرت دولتی فراگیر ایرانی یعنی اقتدار ساسانیان هم با آن که آن قلمرو را زیر پوشش داشته، دوردست‌تر از آن بوده که تأثیری مستقیم بر زندگی مردم بگذارد. به همین خاطر در آیات قرآن چنین کاربرد محدودی از این کلمه را می‌بینیم.^۳ حکومت هم در معنای مدرن و هم در کاربرد سنتی ایرانی‌اش بیشتر به قوه‌ی مجریه اشاره می‌کند و قوه‌ی مقننه (که مرجعی قدسی داشته و وظیفه‌ی فقیهان و حقوقدانان بوده) و قوه‌ی قضائیه (که قاضی و ریش‌سفید محل یا رئیس طایفه نماینده‌اش بوده) از دایره‌ی سیاست بیرون نگهداشته می‌شده‌اند. در واقع تأکید هم بوده که سیاست را از این دو مستقل بدانند. چنان‌که در کارنامه‌ی اردشیر بابکان بر تمایز دین و دولت تأکید هست و این به معنای تفکیک نظام اجرایی کشور (مشمول بر امور لشکری و کشوری) است از امور مربوط به لایه‌ی فرهنگ (مشمول بر حقوق و قضا). اما تفکیک این قوا از هم مهمترین یا بنیادی‌ترین حالت نیست و مراکز انباشت قدرت در نهادها الگویی پیچیده‌تر از این دارند. اگر از چشم‌اندازی تاریخی به سیر تحول تفکیک قوا بنگریم،

۱ میلز، ۱۳۸۳.

۲ حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۴۷۱-۴۷۲.

۳ سوره‌ی نساء آیه‌ی ۵۸، سوره‌ی زمر آیه‌ی ۳، سوره‌ی یوسف آیه‌ی ۲۲، و سوره‌ی انعام آیه‌ی ۸۹.

درمی‌یابیم که دو تمدن آغازین یعنی ایران و مصر دو مسیر متفاوت را در این میدان پیموده‌اند. در ایران زمین آن تفکیک آغازین میان دربار و طبقه‌ی جنگاوران و معبد با کاهنانش تداوم پیدا کرد و شاخه‌هایی دیگر در قدرت را رقم زد. در مقابل در مصر نظام کهنات و نظام درباری با هم تداخل پیدا کرد. چندان که فرعون والاترین نقش مذهبی را نیز ایفا می‌کرد و کاهن اعظم آمون به مقام فرعونی دست می‌یافت. این تداخل میان نقش‌های شاه و کاهن را در تمدن اروپایی و چینی هم می‌بینیم و فاصله گرفتن این دو از هم در دوران پیشامدرن اغلب نشانگر دوران‌های آشوب و انحطاط سیاسی بوده است، چنان که زوال سیاست در قرون وسطای اروپایی با دوقطبی شدن سیاست و کشمکش میان نهاد پاپ و دربارهای محلی نمود می‌یافته است.

در ایران زمین چنین می‌نماید که سیر تحول مدارهای قدرت به کلی متفاوت بوده و با تخصصی شدن پیوسته‌ی نهادهای متولی قدرت پیوند داشته است. این روند از پایین مدیون تمرکز کارکردها در پیشه و خویشکاری بوده و از بالا نتیجه‌ی همان شایسته‌سالاری که بحث‌اش گذشت. در ایران تاکید بر چهار طبقه‌ی اجتماعی و منسوب ساختن‌اش به بنیانگذاری فرهمند و اساطیری مانند جمشید بدان معنا بوده که حضور کل «مردم» در پیکربندی‌های سیاسی به رسمیت شمرده می‌شده است.

چهار طبقه‌ی اجتماعی کهن ایرانی که از ابتدای دوران هخامنشی در متون صراحت پیدا می‌کند، کشاورزان، صنعتگران - بازرگانان، جنگاوران و دینمردان را در بر می‌گرفته که روی هم رفته مردم را بر می‌ساخته‌اند. در این الگو با نوعی سامان عمودی قدرت سروکار داریم. به شکلی که هریک از این کارکردهای پایه سلسله مراتبی از تخصص و شهرت و ثروت را پدید می‌آورده‌اند که شدت‌های گوناگونی از خویشکاری‌های مشابه را نشان می‌داده است. این واژگونه‌ی جوامع باستانی یونانی - رومی و چینی است که تقسیم‌بندی جامعه را به دو لایه‌ی حاکمان و محکومان منحصر می‌سازند. این دوقطبی ارباب - بنده و جنگاور - رعیت از تمایز نایافته بودن سیستم‌های سیاسی و نظامی ناشی شده و به همین ترتیب نامتمایز بودن شهر و روستا را نیز نشان می‌دهد.

در این جوامع نسبت جمعیت شهرنشین به قدری اندک است که تولید یک طبقه‌ی صنعتگر و بازرگان مستقل را ایجاد نمی‌کند و به همین دلیل دیوانسالاری مستقل و درونزادی در آن پدید نمی‌آید. سیاست در این جوامع در اصل همان است که در مصر باستان می‌دیدیم، یعنی تولید قدرت سیاسی مستقل از قدرت نظامی ممکن نیست و نقش‌های دیوانسالارانه‌ی مربوط به سازماندهی جامعه در دل سیستم نظامی و در پیوند با خاندان و قبیله‌ی حاکم بر جامعه تعریف شده‌اند. در جامعه‌ی ایرانی با واژگونه‌ی این ماجرا روبرو هستیم. ایران زمین خاستگاه زندگی شهری تجارت‌محور است و از دورترین زمان‌ها شهرهای بزرگ که کارکرد اصلی‌شان تبادل کالا بوده در این قلمرو وجود داشته‌اند. این بدان معناست که شهر در ایران زمین برخلاف شهرهای مصری و چینی و رومی و یونانی، مرکز انباشت تولید کشاورزانه و بنابراین گرانگه‌گاه اثر نیروی نظامی نیست. در سرزمین‌های انیرانی خاوری و باختری شهر جایگاهی است که قدرت نظامی دولتی ابتدایی بر رعیت عمل می‌کند و مازاد تولید کشاورزانه را می‌مکد. بدیهی است که در این شهرها هم بازارها و معبدها و کاخ‌ها پدید می‌آیند و تمایز مکان‌شناسانه‌ی ویژه‌ی «شهر» در این جا هم نمود می‌یابد. اما نکته در این جاست که سیستم‌های یاد شده در شهرهای انیرانی استقلال کارکردی نداشته‌اند و واحدهایی از اقتدار سیاسی - مذهبی بوده‌اند که سازوکار اصلی‌شان غارت منظم روستاها بوده است.

در مقابل شهرهای ایرانی مراکز تولیدی مستقلی بوده‌اند که از راه صنعتگری و تبادل ارزش افزوده‌ای تولید می‌کرده‌اند و از این رو موازی با روستاها قرار می‌گرفته‌اند. در ایران زمین شهر از دورترین زمان‌ها یک واحد کارکردی مستقل بوده و در سطحی متمایز از روستاها تولیدی متفاوت از جنس سوداگری و معناتراشی را به انجام می‌رسانده است. به همین خاطر روستاها هرگز در ایران زمین تابع و محکوم شهرها قرار نگرفتند و جمعیت‌شان هرگز آزادی مدنی خویش را از دست ندادند و به برده تبدیل نشدند. مقدار مکش تولید روستایی در شهرهای ایرانی هم به نسبت اندک بوده است. در چین و روم در عمل کل مازاد تولید کشاورزی - یعنی بیش از نیمی از کل محصول - توسط دولت تصرف می‌شد

و به شهرها انتقال می‌یافت. اما در ایران قاعده‌ی غالب تنها مالیات‌گیری در حد یک دهم محصول کشاورزی روا بوده و این به انباشت چشمگیر منابع در روستاها منتهی می‌شد. به همین خاطر هم در روستاهای ایرانی برخلاف روستاهای هم‌های دیگر جهان نویسی داشته‌ایم و هرگز طبقه‌ای بزرگ از کارگران فاقد زمین که بتوانند به سرف یا برده تبدیل شوند در ایران شکل نگرفتند.

به خاطر این توازن میان شهر و روستای ایرانی بوده که چرخه‌هایی خودسازمانده از پیچیدگی رشد یابنده بینابین‌شان تکامل یافته است. مفهوم مردم در فرهنگ ایرانی بر این اساس تعریف شده، چرا که همه‌ی اعضای وابسته به همه‌ی کارکردهای اجتماعی مهم قلمداد می‌شده‌اند و نسبت به دیگران از استقلال کارکردی برخوردار بوده‌اند.

این نکته هم شایان توجه است که چهار طبقه‌ی کهن آریایی کمابیش با چهار لایه‌ی فراز برابر است و بر تولید چهار متغیر بنیادین قلبم تمرکز یافته است. یعنی کشاورزان که مولد خوراک هستند بر بقا تمرکز دارند. صنعتگران که آثار هنری و افزارهای زندگی و چیزهای تجملی را پدید می‌آورند، بر تولید لذت در فضایی شهری متمرکز شده‌اند. ارتشیان و جنگاوران آشکارا با قدرت پیوند خورده‌اند و کارکرد موبدان و روحانیون هم به روشنی با معنا مربوط است. انگار که اگر رشد طبیعی نظام اجتماعی در بیشترین سطح از پیچیدگی دنبال شود، خود به خود تمایزی کارکردی درباره‌ی چهار لایه‌ی فراز و چهار متغیر قلبم را به دست می‌دهد و چهار طبقه‌ی یاد شده را ایجاد می‌کند. در این بافت روشن است تفکیک قوا در ایران زمان از قدیم وجود داشته است. به همین خاطر بود که صورتبندی مدرن مونتسکیو از استقلال سه قوه در عصر مشروطه به این سادگی و آسانی در ایران زمین وامگیری شد. هرچند الگوی کلی اصل تفکیک قوا در اروپا و ایران هم در ریشه و هم در علل برساننده و هم در کارکردشان تفاوت‌هایی چشمگیر داشته و دارند.

تفکیک قوا در اروپا امری به کلی جدید است که برای نخستین بار در عصر روشنگری آزموده شد و نخستین صورتبندی‌اش را در «روح‌القوانین» مونتسکیو به دست آورد.^۱ دلیل ظهور اصل تفکیک قوا در اروپا کشمکش میان جناح‌های سیاسی‌ای بود که همگی تمامیت خواه بودند و در زمینه‌ای کمابیش هابزی از جنگ همه با همه برای دستیابی به قدرت با هم رقابت می‌کردند و به اتحادهایی زودگذر دست می‌یازیدند. تفکیک قوایی که مونتسکیو پیشنهاد کرد و بعدتر در جریان انقلاب آمریکا توسط همیلتون صورتبندی عملیاتی یافت و اجرایی شد، از تعادل نیروهای رقیب در درون نظام دولت بر می‌خاست و به همین خاطر تقسیم‌کاری به نسبت ساده و سه بخشی (مقننه، مجریه، قضائیه) را شامل می‌شد که سه مرحله‌ی انجام یک فرایند سیاسی - یعنی تصمیم‌گیری، اجرا و ارزیابی - را در بر می‌گرفت.

در ایران زمین اما تفکیک قوا امری قراردادی و سنجیده نبود که همچون راه حلی برای جنگ همه با همه پیشنهاد شود. تفکیک قدرت سیاسی در ایران زمین پیامد تکامل تدریجی نهادهای اجتماعی بود و به جای آن که بخش‌های مختلف یک فرایند سیاسی را به صورتی قراردادی از هم جدا کند، روندهای کامل و خودبسندگی تولید قدرت در سطح اجتماعی را از هم مجزا می‌ساخت. یعنی برخلاف تفکیک قوای مدرن اروپایی که بخش‌ها و مراحل متفاوت ظهور «یک» رخداد سیاسی یگانه را بخش‌بندی می‌کرد، در ایران با مدارهایی کامل و خودمختار سروکار داریم که در خوشه‌هایی کارکردی به هم متصل شده‌اند و جدایی‌شان از سایر مدارها از تمایز و تخصصی‌شدنی کارکردی بر می‌آید و از این‌رو پیامدی تکاملی در سیستم‌های خودسازمانده اجتماعی محسوب می‌شود.

به همین خاطر کهن‌ترین تفکیک قوا یعنی جدایی دربار از معبد با شکاف خوردن دو سطح سلسله‌مراتبی اجتماعی و فرهنگی ملازم بود. این شکاف نهادهایی سیاسی که متولی قدرت بودند را از نهادهایی فرهنگی که مدیریت معنا را بر عهده داشتند، تفکیک کرد. هر دو رده از این نهادها در سطح اجتماعی استقرار پیدا کرده بودند و از این‌رو در لایه‌بندی «فراز» زیرسیستم سطح اجتماعی محسوب می‌شدند و با چرخش و انباشت قدرت در درون خود کار می‌کردند. با این همه نهادهای سیاسی که دربار نماینده‌اش بود، بیشتر با ساماندهی به رفتارهای نهادهای دیگر درگیر بود و نهادهای فرهنگی که در معبد تجلی می‌یافت بیشتر با تولید و گردش معنا در سطح فرهنگی مربوط می‌شد و از این‌رو شاخ و برگش در

لایه‌ی بالاتر فراز تداوم می‌یافت. نمود بیرونی این دو هم در لشکرکشی‌های ارتش شاه و آیین‌های مذهبی اجرا شده توسط پیروان کاهن نمود می‌یافت.

دوگانگی دربار و معبد همچنان در جوامع باستانی برقرار بود، تا آن که برای نخستین بار در مصر باستان تفکیکی میان دیوانسالاری و دربار پدیدار شد. این تفکیک ضمنی بود و وزیر یا رهبر دیوانسالاری که به نوعی مدیریت مالیات و امور اقتصادی و عمرانی کشور را بر عهده داشت، ولیعهد و پسر فرعون بود که بعد از او به قدرت می‌رسید. در این معنا تفکیک قوا تا حدودی وابسته به سن تعریف شده بود و نوعی تخصص‌یابی کارکردی سنی را داشته‌ایم که با آنچه نزد مورچگان و زنبوران می‌بینیم شباهتی دارد. به این معنا که فرعون در مقام رهبر نظام سیاسی سپهسالار و فرماندهی نیروی نظامی مصر هم محسوب می‌شد و فرزند و جانشینش مسئولیت پشتیبانی اقتصادی از این فعالیت‌ها را بر عهده داشت. تا زمانی که خود به مقام فرعون دست یابد و این نقش را به فرزند خودش واگذار کند.

نخستین تمدنی که در آن تفکیک قوایی کارکردی - و نه سنی - در سطح اجتماعی محض تحقق یافت، دولت ایران بود. چنین تفکیکی به احتمال زیاد از ابتدای دوران هخامنشی در ایران زمین وجود داشته است. با این همه نمود یافتن آشکار و صریح آن را در نیمه‌ی دوم دوران اشکانی می‌بینیم تا آن که در سراسر دوران ساسانی به شکلی پخته و کامل تداوم می‌یابد و با همان چارچوب در قرون اسلامی نیز باقی می‌ماند.

نخستین تفکیک در این میان بین نیروی نظامی و نیروی اقتصادی انجام پذیرفت و به جدایی نقش سپهسالار از نخست وزیر منتهی شد. به این ترتیب نقش‌های لشکری و کشوری از هم تفکیک شد و دیوانسالاران و جنگ‌سالاران از هم جدا شدند و مدارهایی متفاوت از قدرت را پدید آوردند. طبقه‌ی دبیران و دیوانیان در واقع از دل رسته‌ی کاهنان زاده شدند. به همان ترتیبی که طبقه‌ی کشاورزان و صنعتگران از دل قطب دربار و ارتش وابسته به آن تمایز یافتند.

کشاورزان و بازرگانان و صنعتگران نیز از ابتدای دوران ساسانی به بعد در دستگاه دولت نمایندگانی در نهاد سیاست داشتند و این در آن زمان پیچیده‌ترین نظام سیاسی بر کره‌ی زمین بود. رومیان در این دوران هنوز ساخت سیاسی بسیار ابتدایی‌ای داشتند که در آن کل سیاست با قطب دربار و آن هم با ارتش یکی دانسته می‌شد.

چینی‌ها در این میان قدرت نظامی و اقتصادی تمایزی مشابه را تجربه کرده بودند، بی آن که در قلمروشان نهادهای دینی و قطب کاهن تکامل چندانی یافته باشد. پیچیده‌ترین نهادهای دینی قلمرو چین که بودایی یا مانوی یا مسلمان بودند، و همچنین سازمان یافتگی طبقه‌ی بازرگان قلمرو چین همگی از ایران زمین وامگیری شده بودند و کارگزارانش هم اغلب ایرانی بودند.

وقتی در بافتی تاریخی از تفکیک قوا سخن به میان می‌آید، یکی از پرسش‌های کلیدی آن است که عالی‌ترین مقام سیاسی خود در میانه‌ی این تقسیم‌بندی‌ها جای می‌گرفته یا نه؟ آنچه که مونتسکیو با تجزیه‌ی سیاست به سه قوه دنبال می‌کرد، در اصل ایجاد تعادلی میان مدارهای قدرت بود تا از کشمکش فرساینده‌شان پیشگیری شود و در ضمن از متحد شدن همگی در قالب یک نظام جبار و ستمگیر نیز جلوگیری به عمل آید.

بنابراین تفکیک قوا علاوه بر جداسازی کارکردها، به ایجاد تعادل میان مراکز انباشت قدرت نیز اشاره دارد و از این زاویه نیز می‌توان به سنت ایران شهری اندیشید و راهبردها و الگوهای عینی تجربه‌ی امر سیاسی را در آن به پرسش کشید. یکی از نکته‌های مهم که اغلب در بازخوانی سیاست ایرانی نادیده انگاشته می‌شود، این حقیقت است که خودکامگی در متون مرجع این تمدن همواره موضوع بحث و نكوهش بوده است. اگر به تاریخ‌نگاری‌های کلاسیک روم یا چین بنگریم اصولاً به مفهومی مثل استبداد و خودکامگی بر نمی‌خوریم. در حالی که در آغازگاه اساطیری سیاست ایران شهری تصویر جمشید پیشدادی را داریم که به خاطر خدا خودکامگی فره خویش را از دست داد:

«چنین گفت با سالخورده مهان
 هنر در جهان از من آمد پدید
 جهان را به خوبی من آراستم
 خور و خواب و آرامتان از منست
 بزرگی و دیهیم شاهی مراسم
 همه موبدان سرفکنده نگون
 چو این گفته شد فریزدان از وی
 منی چون بییوست با کردگار
 که جز خویشتن را ندانم جهان
 چو من نامور تخت شاهی ندید
 چنانست گیتی کجا خواستم
 همان کوشش و کامتان از منست
 که گوید که جز من کسی پادشاست
 چرا کس نیارست گفتن نه چون
 بگشت و جهان شد پر از گفت‌وگوی
 شکست اندر آورد و برگشت کار»^۱

در این بیت‌ها باید به گفتاری بنگریم که جمشید بر زبان رانده و مایه‌ی محرومیت‌اش از فره ایزدی شده است. این گفتار برخلاف تصور، هیچ نشانی از بدخویی، ستمگری، یا حتی بددینی ندارد. تقریباً همه‌ی جملاتی که جمشید می‌گوید درست است. او به راستی شاهی نامدار و باشکوه بوده که اسباب آسایش و رفاه مردمان را فراهم آورده و به هنرهای گوناگون آراسته بوده است. ایراد کارش اما آن بوده که در مقام کسی که خویشکاری‌اش را درست برآورده کرده و «کردگار» بوده، «منی» کرده است. در نه مصراعی که سخن جمشید را در بر می‌گیرد و مایه‌ی آزرده‌گی موبدان و گسیختگی فره از او می‌شود، یک بار «خویشتن» و هفت بار «من/ مرا» آمده و این نمودی‌ست از این‌که «منی چون بییوست با کردگار/ شکست اندر آورد و برگشت کار».

با خواندن این جملات و مقایسه کردن‌اش با کتیبه‌ی نقش رستم می‌توان دریافت که چرا داریوش بزرگ لحنی چنان فروتنانه و واقع‌بینانه را برای توصیف خویش به کار می‌گرفته است. داریوش خود را «شاهی در میان شاهان بسیار» می‌دانسته و می‌گوید «این است هنرهای من، تا جایی که توان دارم...». چنین بیانی نقطه‌ی مقابل گفتار جمشید است که مضمونی مشابه را بیان می‌کند، اما از آن بوی خودکامگی و خودپسندی به مشام می‌رسد.

این نکته بسیار جای توجه دارد که خودکامگی فرمانروا در دوران پیشامدرن تنها در ایران نکوهش می‌شده است. هم در چین و هم در اروپا بزرگترین و محبوب‌ترین فرمانروایان در ضمن مستبدترین و خودکامه‌ترین‌هایشان هم بوده‌اند. آن هم نه خودکامگی و استبدادی که پیامدهای نیکو و مهربانانه داشته باشد. بلکه استبدادی از نوع وودی امپراتور هان و اسکندر مقدونی و سزار رومی که در خونریزی و کشتار و غارت مردم شهره بودند، و سازندگان و عمران‌گرانی مثل پتر کبیر و تریانوس و چین شی هوانگ‌تی که دستاوردهای معمارانه‌شان با کشتار و بهره‌کشی بی‌رحمانه‌ی رعیت گره می‌خورده است. همه‌ی این فرمانروایان در تاریخ‌های بومی‌شان ستوده شده‌اند و هرچند خودکامگی و استبداد رأی اغلب نامعقول‌شان در متون به دقت شرح داده شده، اما نانکوهیده مانده و مایه‌ی لغو مشروعیت‌شان نشده است.

در ایران زمین اما خودکامگی شاهان همواره مسئله‌ای مهم بوده است، و این در حالی است که اگر فرمانروایان ایرانی را با همزمانان‌شان مقایسه کنیم، استبدادی بسیار کمتر را می‌بینیم. مهرداد اشکانی که یکی از مقتدرترین شاهان اشکانی است بی‌شک از وودی هان استبداد کمتری داشته و اردشیر بابکان و انوشیروان دادگر و ملکشاه سلجوقی و شاه اسماعیل صفوی از شاهان همزمان رومی و چینی و روسی‌شان به شکل مقایسه‌ناپذیری کمتر خودکامه بوده‌اند. این‌ها حتی درباره‌ی رضا شاه هم مصداق دارد که به استبداد مشهور شده، اما کافی‌ست در میان معاصرانش با موسولینی و آتاتورک و استالین و هیتلر مقایسه شود تا چنین شهرتی نامعتبر جلوه کند.

حساسیت عمومی و واکنش نخبگان به خودکامگی هم در ایران چشمگیر و پردامنه بوده است. آیت‌الله مهدی حائری یزدی در خاطراتش ماجرای را نقل می‌کند که سال‌های آغازین دهه‌ی ۵۳۰۰ (۱۳۰۰خ) مربوط می‌شود و این زمانی است که یکی از خوشنام‌ترین و لایق‌ترین خودکامه‌های ایرانی یعنی رضا شاه در خلأ مهیب قدرت برای رسیدن به تاج و تخت زمینه‌چینی می‌کرده است. رضا خان میرپنج که در آن هنگام نخست وزیر بود، برای گرفتن تایید درباره‌ی پایان دادن به

سلطنت قاجار، به خانه‌ی شیخ عبدالکریم حائری یزدی رفت. آنجا مجلسی آراسته بودند که علامه نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی نیز در آن حضور داشتند. این علما پیشتر دور هم جمع شده و هماهنگ کرده بودند که فقط وقتی رضا خان را تایید کنند که تضمین بدهد راه استبداد را در پیش نگیرد. جمله‌ای هم که رویش توافق شده بود آن بود که «شاه باید مثل نقش دیوار باشد، اگر تو می‌خواهی جمهوری تاسیس کنی و دیکتاتوری راه بیندازی، ما مخالفیم»^۱. یعنی این سنت مقابله با استبداد در سنتی‌ترین نهاد مذهبی ایران نیز تا این اندازه جدی و مورد وفاق بوده است.

شیخ مهدی حائری در ادامه حادثه‌ای خنده‌دار را هم نقل می‌کند. آن هم این‌که علامه نائینی گوشی سنگین داشت و نیمی از بحث‌ها با رضا خان را درست نمی‌شنید، به همین خاطر حوصله‌اش سر رفت و وسط مذاکرات دستش را به دیوار کوبید که خلاصه باید اینطوری باشی، مثل دیوار. و این مایه‌ی حیرت رضا خان و خنده‌ی حاضران شد. اما نکته‌ی مهم در این ماجرا آن است که رهبران دینی شیعه در آن دوران به امکان استبداد در نظام جمهوری آگاه و بدان تا این اندازه حساس بوده‌اند.

بنابراین دغدغه‌زا بودن خودکامگی شاهان در ایران به خاطر خودکامه‌تر بودن شاهنشاهان ایرانی نبوده، که از طرح مسئله‌ای در این مورد ناشی می‌شده است. طرح موضوعی که در سایر تمدن‌ها تا دوران مدرن موضوعیت نداشته و ناگفته باقی مانده است. توجه به خودکامگی شاخص مهمی است که نشان می‌دهد تقسیم قوا در ایران علاوه بر بحث تخصص‌گرایی و بهینه‌سازی کارکرد، هدف متعادل ساختن مراکز اقتدار را نیز دنبال می‌کرده است. این تخصص‌گرایی البته به شکلی نبوده که آزادی عمل من‌های نیرومند را مخدوش کند یا رشدشان در نهاد را مهار نماید. در حدی که گاه کسی در دو نهاد موازی مقامی مشابه را بر عهده می‌گرفته یا در یک دستگاه دو مقام متفاوت را عهده‌دار می‌شده است. مثال مشهور درباره‌ی اولی فضل بن سهل سرخسی است که ذوالریاستین لقب داشت، چون همزمان وزیر مأمون عباسی و ولیعهدش امام رضا بود، و علی بن ابی سعید کاتب ذوالقلمین خوانده می‌شد چون به همین ترتیب در دربار مأمون خلیفه و امام رضا (که دو سیستم سیاسی مجزا بود) مقام کتابت ریاست دیوان رسالت را بر عهده داشت.^۲ مثال مشهور درباره‌ی حالت دوم هم خواجه نظام‌الملک است که هم ریاست دستگاه کشوری و هم لشکری ملک‌شاه سلجوقی را بر عهده داشت.

همین خواجه نظام‌الملک در فصلی از «سیاستنامه» که درباره‌ی مشورت آورده، تعریفی دقیق و روشن از خودکامگی به دست داده است: «پس چنان واجب کند که چون پادشاه کاری خواهد کرد و یا او را مهمی پیش آید با پیران و هواخواهان و اولیاء دولت خویش مشورت کند تا هرکسی را در آن معنی هرچه فراز آید بگویند و آنچه رای پادشاه دیده باشد با گفتار هریکی مقابله کنند و هریکی چون گفتار و رای یکدیگر بشنوند و براندازند رای صواب از آن میان پدیدار آید و رای و تدبیر صواب آن باشد که عقل‌های همگنان بر آن متفق شود که: «چنین می‌باید کرد» و مشورت ناکردن در کارها از ضعیف‌رایی باشد و چنین کسی را خودکامه خوانند و چنان‌که هیچ کاری بی مردان کار نتوان کرد، همچنین هیچ شغلی بر مشورت نیکو نیاید...»^۳

آنچه نظام‌الملک در این جا توصیف می‌کند همان نهاد کهنسالی است که در عصر اشکانیان مهستان نامیده می‌شده و در دوران ساسانی اسناد فراوانی از ترکیب اعضایش در دست داریم و کهن‌ترین مجلس مشورتی نیروی مجریه در جهان باستان بوده است. این مجلس مشاوران شاه چنان‌که خواجه گفته از سرکردگان و اولیای دولت تشکیل می‌شده و بنابراین کسانی را در بر می‌گرفته که خود نقش اجرایی بر عهده داشته‌اند، و تأکیدی هست بر این‌که باید با هم بحث و گفتگو کنند تا به توافقی دست یابند. این مجلس با شورای مشایخ یا انجمن ریش‌سپیدانی که از دیرباز در همه‌ی جوامع باستانی وجود داشته‌اند و سالخورده‌گان و مهتران را در خود جای می‌دهند، تفاوت دارد. باید توجه داشت که شورای آرئوپاگوس یونانی و مجلس سنای رومی شکلی از همان شورای مشایخ باستانی است که ردپایش را پیشتر در حماسه‌ی گیلگمش

۱ حائری یزدی، ۱۳۸۱: ۴.

۲ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۵۷.

۳ قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۱۲۴.

سراغ گرفتیم. اما این شورای مشایخ با نهاد مجلس مشورتی که ترکیبش از رهبران اجرایی کشور تشکیل شده، به کلی متفاوت است. یعنی برخلاف آنچه که نگاه شرق‌شناسانه ابراز کرده، نظام سیاسی ایران زمین نه تنها استبدادی و مبتنی بر دلخواه یک فرد خاص نبوده، که کهن‌ترین و منسجم‌ترین نهادهای تقسیم قدرت را هم در خود جای می‌داده است.

به همین خاطر است که در روم و یونان باستان در عمل نهاد سیاسی‌ای به نام مجلس در کار نیست. یعنی جز در برش‌های تاریخی کوتاهی مثل زمان چیرگی ایرانیان بر یونان یا آغازگاه شکل‌گیری دولت روم، در این سرزمین‌ها نشانی از مجلس فعال و تصمیم‌گیرنده نمی‌بینیم. شورای آرثوپاگوس بیشتر مجمع سربازان و جنگاوران بوده که مشابهش بعدتر در روم به غوغاسالاری سربازان و به ویژه گارد پریتوری برای انتخاب امپراتور تبدیل می‌شود. یعنی در این‌جا یا کارکرد به نسبت تصادفی انجمنی موقتی و سامان نایافته را می‌بینیم که وحدت نیروی نظامی و سیاسی در یونان و روم را نشان می‌دهد، و یا درباره‌ی سنای روم با یک انجمن سالخوردگان مشاور سروکار داریم که همگی رهبران خاندان‌های بزرگ اشرافی بوده‌اند، نه رهبران سلسله مراتبی کارکردی، و نظرشان هم به گواهی مورخان رومی مدام توسط امپراتور نادیده انگاشته می‌شود.

در واقع در اروپا برخلاف آنچه که خودخوارانگاران و شیفتگان غرب تبلیغ می‌کنند، تا عصر روشنگری نهاد پایدار سیاسی برای توزیع قدرت نداشته‌ایم. در حالی که در ایران زمین دست کم از ابتدای دوران اشکانی – و به احتمال زیاد پیشتر از آن از ابتدای عصر هخامنشی – شورایی برای تصمیم‌گیری درباره‌ی امور اجرایی وجود داشته که اعضایش رهبران دستگاه‌های اجرایی کشور بوده‌اند. ترکیب اعضای این شورا را نیز با دقتی به نسبت خوب می‌دانیم. یعنی روشن است که هم رؤسای نهادهای تخصصی (مثل سپهسالار و موبدان موبد) و هم رهبران خاندان‌های بزرگ (مثل سورن و مهران) در آن عضویت داشته‌اند.

نکته‌ی اصلی در این ترکیب قوا آن است که رهبران خاندان‌های بزرگ تنها در شاخه‌ی لشکری‌اش اهمیت دارند و نیروی نظامی کشور را نمایندگی می‌کنند، در حالی که کارکردهای اجرایی در اختیار رهبرانی است که فارغ از وابستگی خاندانی‌شان نهادی اجتماعی را نمایندگی می‌کنند. تصمیم‌های اصلی در این بخش کشوری گرفته می‌شده، و نه بخش لشکری که بیشتر به دفاع از کشور و مقابله با اغتشاش‌های نظامی می‌پرداخته است. با مرور متون تاریخی روشن می‌شود که آنچه بعدتر در زبان‌های اروپایی با نام کابینه و در ایران با نام هیأت دولت مشهور شد، دست کم از ابتدای عصر ساسانی (و به احتمال زیاد پیشتر هم) وجود داشته و نهادی جا افتاده و پیچیده بوده است. در دوران ساسانی این ساختار از موبدان موبد، ایران سپاهبد، ایران دبیربد، واستریوشان سالار و هزاربد تشکیل می‌یافته است که کمابیش با وزیر علوم، وزیر جنگ، وزیر کشور، وزیر دارایی، و نخست وزیر برابر بوده است.

در میان این مقام‌ها هزاربد همان است که در دوران هخامنشی هزاره‌پت خوانده می‌شد و یونانیان همان را به خیلپارخوس (کیلپارک لاتین) ترجمه کرده بودند. وجود این مقام یکی از داده‌هایی است که نشان می‌دهد این تفکیک قوا به شکلی از همان ابتدای عصر هخامنشی در ایران وجود داشته است. در ارمنستان در مدتی که استقلالی دیوانی نسبت به بقیه‌ی استان‌ها داشت، مقامی موازی با هزاربد وجود داشت که «هزاراپت دران آرایتس» خوانده می‌شد. این مقام به خاطر موقعیت مرزی ارمنستان و حمله‌های گاه و بیگاه رومیان به آن سامان اهمیت زیادی داشت و یکی از لایق‌ترین سرداران آن را بر عهده می‌گرفت. داده‌های تاریخی نشان می‌دهد که در دوران هخامنشی منصبی که بعدتر به هزاره‌بد و ایران سپاهبد تبدیل شده، با وزیر جنگ و سپهسالار کل ایران برابر بوده است. این منصب احتمالاً همان بوده که در اسناد هخامنشی با عنوان «آرشته‌بارَه» بدان اشاره شده که یعنی «نیزه‌بر/نیزه‌دار». نیزه‌دار نقشی مهم و کلیدی بوده که در اختیار دلیرترین و مدبرترین سردار پارسی قرار می‌گرفته است. چنان‌که داریوش در دوران کمبوجیه این مقام را داشته و بعدتر وقتی به تاج و تخت می‌رسد پسرش خشایارشا همین منصب را نصیب می‌برد.

نخستین نشانه‌ها از این تفکیک میان مقام سپهسالار و شاهنشاه را در دوران کوروش بزرگ می‌بینیم، و این به زمانی مربوط می‌شود که او مدیریت یکی از بزرگترین نبردهای تاریخ یعنی فتح بابل را به سردار گوتی نامدارش اوگبارو

می‌سپارد. فاتح اصلی بابل اوگبارو بود و وقتی کوروش به جانب بابل رفت و آن منطقه را به قلمروش افزود و کشور ایران را یکپارچه ساخت، همین سردار با سپاهیانش به استقبال او آمد.^۱

این شاهد نشان می‌دهد که از همان ابتدای شکل‌گیری دولت هخامنشی مقام سیاسی و نظامی از هم جدا بوده است، و این در حالی است که کوروش بی‌تردید بزرگترین رزم‌آرا و محبوب‌ترین سردار دوران خود بوده است. اما سازوکاری سیاسی در کار بوده که باعث می‌شده رهبری جنگی که شاید به خونریزی بینجامد به سردار بزرگش واگذار شود و خودش تنها پس از آرام شدن شرایط همچون مقامی سیاسی به صحنه‌ی حکمرانی بابل وارد گردد.

را همین الگو را درباره‌ی جانشین کوروش یعنی کمبوجیه نیز می‌بینیم. وقتی او در مقام شاهنشاه به مصر حمله کرد، سپهسالارش داریوش بود و همین باعث شده که بعد از به قدرت رسیدن در کتیبه‌ی کانال سوئز به این موضوع افتخار می‌کند و می‌گوید که «من پارسی هستم، از پارس مصر را گرفتم».^۲ باز در این‌جا عبارت «پارس» بد فهمیده شده و اهمیتش به قدر کافی شناخته نشده است. چون زیر تاثیر اشاره‌های یونانیان به قبیله‌ی پارس، گمان کرده‌اند پارس نام جایی کوچک بوده، و نام استان فارس در جنوب ایران هم به این توهم دامن زده است. در حالی که در اسناد هخامنشی به ویژه از عصر داریوش به بعد آن منطقه ایلام خوانده می‌شده و «پارس» در مقام جاینام به طور مطلق نام کشور ایران است. داریوش به این ترتیب دارد می‌گوید از کشور پارس به مصر لشکرکشی کرده و آنجا را گرفته است، و این تنها می‌توانسته به دوران کمبوجیه مربوط باشد. در جریان شورش‌های زمان فراز آمدن داریوش مصر شورش کوچکی کرد که به سرعت شکست خورد، و به هر صورت در آن زمان مصری‌استانی در درون کشور پارس محسوب می‌شده و نه سرزمینی مجزا. این تفکیک قوای نظامی و سیاسی را بهتر از هر جا در گزارش‌هایی می‌توان دید که طبری در تاریخ خود ثبت کرده است. او می‌نویسد که انوشیروان دادگر مردی نامدار و شریف را، که بابک نام داشت، به دیوان سپاه برگماشت. بابک با این شرط این منصب را پذیرفت که در انجام وظیفه‌اش اختیارات تام داشته باشد. آنگاه سپاهیان را برای سان دیدن فراخواند و روز نخست چون خود شاه که عضوی از ارتشتاران هم بود، با ساز و برگ در میان‌شان حاضر نشده بود، همه را مرخص کرد و فردا نیز چنین کرد و روز سوم جار زدند که از سپاهیان کسی از مراسم سان باز نماند که جای تساهل در این کار نیست. پس خود شاهنشاه هم با زره و سلاح کامل در مراسم شرکت کرد و مانند بقیه‌ی سپاهیان سلاح خود را عرضه کرد و نامش را در دفتر دیوان در میان سپاهیان نوشتند.^۳

این داستان مستقل از این که واقعیت تاریخی داشته باشد یا نه، نشان می‌دهد که انگاره‌ی مردمان از دیوان‌سالاری ساسانی دستگاهی مدیریتی بوده که شاه هم همتای دیگران تابع قوانین آن است و باید از قواعد و دستورهایش پیروی کند. این تنها تفسیر درست از این داستان است، چون طبری با صراحت درست پس از نقل این ماجرا آورده که بابک به انوشیروان گفت: «ای پادشاه خشونت‌ی که امروز با تو کردم از آن رو بود که کاری که به من سپرده‌ای انجام شود و آنچه شاه خواهد صورت پذیرد» و انوشیروان پاسخ داده بود که «هرچه برای صلاح رعیت و نظم امور باشد بر ما گران نباشد».^۴

بنابراین آشکار است که طبری راوی هم داستان را به همین ترتیب هم‌چون نشانه‌ای بر چیرگی نظم دیوان‌سالارانه بر مقام سیاسی تفسیر می‌کرده است؛ چیرگی‌ای که باعث می‌شده وزیر جنگ که از سوی شاه به این مقام گماشته می‌شده، از خود شاه بخواهد که در مقام عضوی از سیستم ارتشی از قواعد و دستورهای این سیستم پیروی کند. این داستان در ضمن تخصصی شدن نقش‌ها و شفافیت ساز و کارهای مدیریتی و استقلال یافتن نقش‌ها از اشخاص را نشان می‌دهد. چنان‌که انوشیروان جدای از شاهنشاه بودن‌اش به خاطر نقشی که در مقام فرماندهی سپاه داشته می‌بایست در جایگاه خویش حاضر شده و براساس قواعد آن موقعیت رفتار کند.

1 Briant, 2002: 40-43.

۲ کتیبه‌ی کانال سوئز، بند ۷-۱۲ (DZc.3.7-12) (کنت، ۱۳۸۴: ۴۷۶).

۳ طبری، ۱۳۶۲، ج. ۲: ۷۰۴-۷۰۵.

۴ طبری، ۱۳۶۲، ج. ۲: ۷۰۵.

این‌که در سنت ایرانی سپهسالار و شاهنشاه ایران دو فرد متفاوت بودند از منابع دیگر هم برمی‌آید و این نکته‌ی بسیار مهمی است، چون به تفکیک نقش نظامی و سیاسی از هم دلالت می‌کند. تفکیک قوایی که مهم‌تر از سه‌گانه‌ی مشهور مونتسکیوست، چون خودکامگی بیش از هر چیز از تداخل رهبری سیاسی و نظامی برمی‌خیزد. همه‌ی خودکامه‌های بزرگ تاریخ هم این شرط را برآورده می‌ساخته‌اند و در ایران نیز شاهانی که مثل پهلوی‌ها خودشان رهبری نظامی را بر عهده می‌گرفته‌اند، مستقل از درجه‌ی خودکامگی واقعی‌شان مستبد قلمداد می‌شده و مورد نکوهش قرار می‌گرفته‌اند.

خودکامگی در سنت ایران‌شهری نمادی غایی از فساد قدرت بوده است. قدرت که غایتی نهادی است، اگر سطح فردی را تسخیر کند و من را در خود هضم نماید، باعث می‌شود که «منی بیبوست با کردگار». در این شرایط من که پیچیده‌تر از نهاد است، با رخنه‌ی غایتی اجتماعی که به لایه‌ای ساده‌تر تعلق دارد فاسد می‌شود. یعنی فساد برخاسته از قدرت در سنت ایرانی شکلی از فاسد شدن من است، نه نهاد. به همین خاطر همواره همچون نوعی بیماری و نفرین برای من‌ها تصویر شده، و نه زوالی در نهادها. از گریختن فره از جمشید گرفته تا رویدن مار بر دوش ضحاک و از آزردن شدن شداد با پشه‌ای که به کاسه‌ی سرش گریخته بود، تا فرعون‌ی که از خیره‌سری و غرور نایبنا شد و کشور خود را ویران ساخت، همگی من‌هایی هستند که زیر تاثیر قدرت فاسد می‌شوند. این تفاوت کلیدی میان مفهوم فساد سیاسی ایرانی و انیرانی است. چون در تمدن اروپایی و چینی فساد سیاسی نوعی کژکارکرد اجتماعی است که به همان دایره‌ی نهادها محدود است و تنها در خود نهادهای سیاسی بروز پیدا می‌کند. من‌ها در این گفتمان اصولاً اهمیتی ندارند، چرا که نهاد بر من تقدم دارد. در ایران اما واژگونه‌اش را می‌بینیم و من است که در مقام حامل قدرت نهادی دستخوش فساد و تباهی می‌شود و انحطاط نهاد پیامد این اختلال است.

با این حال فساد در قدرت اگرچه رایج است، اما محتوم نیست. در شرایطی که مدارهای قدرت زیر ضرب رقابت مدارهای قدرت رقیب باشند، تندرست و چالاک و خلاق باقی می‌مانند، و یا منقرض می‌شوند. این قاعده‌ای عام است که درباره‌ی همه‌ی سیستم‌های تکاملی - از جمله سامانه‌های سیاسی - درست است. باربارا تاکن در اشاره به این حقیقت است که می‌گوید اعتماد به نفس زیاد مایه‌ی تباهی حکومت‌ها می‌شود.^۱ تاکن می‌گوید دولت‌های حامل قدرت بیش از حد و اعتماد به نفس اغراق‌آمیز رو به زوال می‌روند، چرا که با چهار ایراد ویرانگر درگیر می‌شوند: استبداد و ظلم، جاه‌طلبی و توسعه‌طلبی، بی‌کفایتی، و نابخردی که عبارت است از رعایت نکردن منافع مردم. هر چهار نمودی که او برمی‌شمارد به محک ناخورده ماندن مدارهای قدرت و مصون نگه داشتن‌شان از رقابت با مدارهای قدرت جایگزین مربوط می‌شوند. بر این مبنا منظور او از بی‌حد بودن قدرت یا اعتماد به نفس بی‌جا آن است که امکان باخت در بازی‌های سیاسی به دلایلی بیرونی حذف شده باشد و کشمکش میان نیروهای رقیب در فضایی غیرمنصفانه جریان پیدا کند. این شرایط همتاست با غیاب انتخاب طبیعی، و این نیرویی ضروری است که مدام پوسته‌ی بیمار و ناکارآمد سیستم‌های تکاملی را می‌تراشد و می‌خراشد و بخش‌های سرزنده و سلامت‌شان را باقی می‌گذارد.

وجود نهادهایی که فرهمندی شاهنشاه را مدام محک بزنند و شایستگی صاحب‌منصبان در برآورده کردن خویشکاری‌شان را ارزیابی کنند، نوعی انتخاب طبیعی جهت‌دار و هدفمند را بر نظام سیاسی مستقر می‌ساخته که تراشیدن حاشیه‌های ناکارآمد و منقرض ساختن روندهای منحط را ممکن می‌کرده است. دو راهبردی که برای کنترل اقتدار شاهنشاه دیدیم، در این چارچوب جای می‌گیرند و در این زمینه از فساد سیاسی پیشگیری می‌کنند. این دو راهبرد عبارت بودند از تفکیک رهبری ارتش از نقش شاهنشاه، و حضور شورایی از رایزنان و بزرگان موثر در تصمیم‌گیری‌ها. این‌ها البته نافی این حقیقت نیست که شاهنشاه در مقام انسان کامل وظیفه داشته در جنگ‌ها حضور یابد و دلیری و پیروزمندی خود را اثبات کند، و در نهایت تصمیم‌های نهایی را در دولت او می‌گرفته است. با این حال تفکیک این نقش‌ها و جدایی مدارهای قدرت وابسته بدان جای توجه دارد و شیوه‌ی رویارویی با مفهوم خودکامگی را نشان می‌دهد.

شورای مهستان و ادامه‌ی آن که شرحش گذشت، در عمل در سراسر تاریخ ایران بانفوذ و مهم بوده است. در دوران اشکانی و ساسانی بارها می‌بینیم که همین شورا به عزل شاهان رای می‌دهد یا در شرایط ابهام و خلأ قدرت کسی را به شاهنشاهی برمی‌گزیند. علاوه بر مقام‌هایی که نام بردیم، گاه کسان دیگری نیز در دوران‌های گوناگون به عضویت این شورا در می‌آمده‌اند که در میان‌شان مهمتر از همه ولیعهد، هیربدان هیربد (همتای وزیر آموزش و پرورش) و «ژیوشان ژادوگ‌گو اود دادگر» (سخنگو و داور درویشان)^۱ بوده است. این منصب آخری که پس از اصلاحات اقتصادی انوشیروان دادگر در سال ۳۹۳۰ (م. ۵۵۰) وظیفه‌ی رسیدگی به زندگی تهیدستان و یاری به درویشان را بر عهده داشته و سازمانی دولتی را مدیریت می‌کرده که کمابیش از نظر کارکرد با سازمان تامین اجتماعی یا اوقاف امروز هم‌تاست.

این‌که نماینده‌ای از نهاد وقف نیز گاه در این شورا حضور داشته بسیار جای توجه دارد. چون شیوه‌ی درهم‌بافتگی نهادها و اتصال دولت با مردم را نشان می‌دهد. وقف نمونه‌ای غایی از نهادهای مدنی در نظام ایران شهری است. نهادی که هیچ ارتباطی با نهادهای قدرت نداشته و تا حدودی در مقابل خود را تعریف می‌کرده است. چون در بسیاری از موارد اصولاً وقف برای کوتاه کردن دست دولت از املاک شخصی انجام می‌شده است.

این نهاد مدنی ریشه‌دار که قدمتش در ایران به طور مستند تا اوایل دوران ساسانی عقب می‌رود و بی‌شک قدیمی‌تر هم بوده، در دوران جدید به نهاد دولتی مدرنی بدل شده به اسم سازمان اوقاف. این به معنای دست‌اندازی دولت به بخشی از حریم جامعه‌ی مدنی است. نتیجه‌ی این امر طبعاً این نبوده که مردم دیگر کار نیک انجام ندهند و اموال‌شان را برای منافع جمعی وقف نکنند. پیامدش این بوده که راهبردهای ریزتر و دقیقتر و هوشمندانه‌تر برای این موضوع اندیشیده شود. به شکلی که هنوز هم پس از حدود یک قرن پس از این دست‌اندازی، همچنان بدنه‌ی اموال وقفی از مداری غیردولتی و غیررسمی چرخش می‌کند.

این‌که نهاد وقف - که امری منتشر و مردمی است - چندان سامان یافته باشد که نماینده‌ای در این سطح را در دربار داشته باشد، بسیار مهم است و دامنه و شکل چفت و بست شدن نهادهای سیاسی دولتی با فضای مردمی را نشان می‌دهد. این همان مفهومی است که در دوران مدرن با تعبیر جامعه‌ی مدنی مورد بحث قرار می‌گیرد. تصویر مرسوم درباره‌ی جامعه‌ی مدنی خاستگاهی هگلی دارد، یعنی به لایه‌ای بینابین دولت فراگیر (در مقام ماهیتی فلسفی - تاریخی) و حریم خصوصی نگاه می‌کند و آن ضربه‌گیر حدواسط را جامعه‌ی مدنی می‌نامد. یعنی در نگاه هگلی مرسوم جامعه‌ی مدنی استقلال کارکردی ندارد و به صورت واسطه‌ای بین تز و آنتی‌تزی (دولت و خانوار) ظاهر می‌شود.

جامعه‌ی مدنی در این تعبیر مفهومی اروپایی است که در دهه‌های آغازین قرن نوزدهم میلادی براساس چارچوب فلسفه‌ی اجتماعی هگل شکل گرفته و پیکربندی آن روزگار جوامع اروپایی قاره‌ای را توصیف می‌کرده است. در اروپا نهادهای اجتماعی مستقل از نهادهای قدرت (کلیسا و دولت) که تعیین‌کنندگی تاریخی داشته باشند، امری دیرآیند و نوظهور بوده و قدمتش به قرن هفدهم و هجدهم میلادی باز می‌گردد.

در ایران اما چنین نهادهایی از ابتدای کار وجود داشته و نهادهای سیاسی و مذهبی بر دوش آن‌ها سوار شده‌اند، نه برعکس. می‌شود همان تعبیر هگلی را بازسازی کرد و گفت نهادهایی که در فاصله‌ی حریم خصوصی (نهاد خانواده) و قلمرو سیاست رسمی (دولت) قرار می‌گیرند، جامعه‌ی مدنی هستند. اما براساس چارچوب کهن ایران شهری این نهادها بدنه‌ی جامعه را در بر می‌گیرند و مشتقی دیرآیند از خانواده یا دولت نیستند.

در سنت تاریخی ایران تصویر متفاوتی از کارکرد جامعه داشته‌ایم که با رویکرد سیستمی جدید سازگاری بیشتری دارد و دقیق‌تر و درست‌تر می‌نماید. این تصویر از چهار سطح سلسله مراتبی جامعه (در متون اوستایی و پارسی باستان: نمانه، ویس - زنتوم، خشته، دهیوم، بومه) برمی‌آمده که در قرون بعدی به خانوار، روستا - عشیره، شهر، استان، و کشور بدل شده است. جامعه‌ی مدنی در معنای ایرانی‌اش سه ویژگی اصلی جامعه‌ی مدنی مورد نظر هگل را ندارد:

الف) حد واسط چیزی با چیزی نیست، بلکه بدنه‌ی جامعه است؛

ب) ضربه‌گیر یا میدان ترکیب دو چیز ضد نیست، بلکه هم استقلال کارکردی دارد و هم تعیین‌کننده است؛ و پ) همچون نوعی فاصله، شکاف، و لایه‌ی یکدست و همگن نگریسته نمی‌شود، بلکه پیکره‌ای پیچیده و فربه است با لایه‌بندی درونی و زیرسیستم‌های پویا. ایرانیان جامعه را همچون کلیتی پیچیده و لایه لایه می‌دیدند که دولت یکی از دستگاه‌ها و گرانیگاه‌های کارکردی‌اش بوده است، نه آن که همچون ماده‌ی خامی در دست دولت قرار داشته باشد و با اراده‌ی آن شکل بگیرد.

دلیل این که جامعه‌ی ایرانی تعبیر مرسوم از جامعه‌ی مدنی مدرن را برنمی‌تابد، برخلاف تصور خودخوانگاران‌هی مرسوم، ناپختگی و بدوی بودن سیاست و خودکامگی و استبداد شرقی جانفرسا نبوده است. دلیل ساده‌اش آن بوده که بدنه‌ی جامعه از سویی در قالب جمعیتی «مردم» و جغرافیایی «کشور» یکپارچه می‌شده و از سوی دیگر در شبکه‌ای از نهادهای مبتنی بر مقیاس و کارکرد و خویشکاری سامان می‌یافته است. یعنی از سویی یکپارچه‌تر و از سویی پیچیده‌تر از آن بوده که بخواهد با مفهوم اروپایی جامعه‌ی مدنی توصیف شود.

سیاست ایران‌شهری دو آماج اصلی دارد: نخست بیشینه کردن سرانه‌ی قلبم در جامعه که مفهوم منافع ملی را برمی‌سازد، و دیگری اقتدار و پایداری کشور که ضامن تداوم نهادهای حامل قدرت است. این‌ها به ترتیب عبارتند از بیشینه کردن کلان‌چهار متغیر غایی در کلیت نظام‌های انسانی، و بیشینه‌سازی خودارجاع قدرت در لایه‌ی اجتماعی که محل استقرار نهادهای سیاسی است. این دو محور در سیاست ایران‌شهری با هم ترکیب شده و به یک نظام یکپارچه بدل شده‌اند. اما این قاعده‌ای عام نیست و چه بسا جوامعی که در آن‌ها دولت و نظام سیاسی حلقه‌ی بازخوردی مثبتی ایجاد کند و با پس زدن کلیت قلبم، تنها بر دوام خود و افزودن تورم‌آسای قدرت تمرکز نماید. این همان اختلالی است که در قالب خودکامگی و فساد سیاسی بروز پیدا می‌کند و هر دو آماج یاد شده را تهدید می‌کند. منافع ملی که در نظام استبدادی در کوتاه مدت قربانی می‌شوند، و خود دوام دولت و نهاد مقتدر نیز در درازمدت دستخوش فرسایش و فروپاشی می‌گردد.

واگرایی میان دو محور یاد شده در تمدن ایرانی هر از چندی رخ داده و این همان مقاطعی از تاریخ است که با انحطاط سیاست ایران‌شهری و تجزیه و آشفته‌گی کشور مصادف می‌شود. این واگرایی البته امری کمیاب و استثنایی نیست و اغلب جوامع بخش عمده‌ی تاریخ خود را در چنین وضعیتی سپری کرده‌اند. به طور خاص در تمدن چینی و اروپایی تعارض میان این دو محور امری نهادینه و معمول قلمداد می‌شده و شرایط انطباق و همگرایی این دو که طی قرن گذشته نمونه‌هایی از آن را در کشورهای مدرن می‌بینیم، استثنایی محسوب می‌شده‌اند.

اگر هرم میل‌ها و نیازهای مزلو را جدی بگیریم، شاید بتوانیم گفت که سیاست اروپایی در دایره‌ی بقا و لذت یعنی خواست‌های متمرکز بر دو لایه‌ی زیرین سلسله مراتب فراز محدود مانده، و این ناشی از سادگی جامعه‌ی پشتیبان آن و نوپا بودن نظم‌های نهادین در آن بوده است. در مقابل در ایران زمین که پنج هزاره تکامل پیوسته و تدریجی نهادها را داریم، این نظم‌ها به لایه‌های بالاتر هم ارتقا یافته است. در سیاست ایران‌شهری هم خواست بقا و لذت مهم و کلیدی‌اند و این همان است که در کتیبه‌ی بیستون به صورت بوم و شادی آمده. اما گذشته از آن خواست قدرت و معنا نیز در سیاست ایرانی گنجانده شده است. از این‌روست که پیش‌داشت آن است که من‌ها در بطن سیاست ایرانی باید هدفی بزرگتر از بقا و شادکامی خود و دیگران را برآورده سازند، که خویشکاری‌شان باشد. هدفی که در نهایت ماهیتی اخلاقی دارد و به نبرد جهانی خیر و شر پیوند می‌خورد و در قالب خواست آبادانی، خواست امنیت، و خواست توسعه‌ی فرهنگ و معنا تبلور می‌یابد.

این هدف چون در سطح روانی و توسط من‌ها برگزیده می‌شود، با خواست و میل و متغیر غایی این لایه یعنی لذت ارتباطی نزدیک برقرار می‌کند. اما این متغیر زمانی اعتبار پیدا می‌کند که با سه شاخص دیگر قلبم نیز پیوند بخورد. خواجه نصیرالدین توسی در سرآغاز «گشایش‌نامه» لذت را مبنای رفتارهای انسانی گرفته و تاکید کرده که منظورش لذت‌های برخاسته از حس‌های مادی است. او دوقطبی نیک/بد را با خوش/ناخوش و دوست/دشمن و نزدیک/دور همنشین می‌گیرد و آشکار است که کامجویی از امور خوشایند و پرهیز از رنج را مبنای ساماندهی رفتار انسانی دانسته

است و جالب آن که دو هیجان پایه‌ی انسانی را شهوت و خشم دانسته و این‌ها را مترادف با میل به کامجویی و کوشش برای پرهیز از رنج قلمداد کرده است.^۱ با این حال همو تاکید کرده که حکمرانی هدفمند بر این مردم تنها زمانی ممکن می‌شود که انسان کامل یا مشتق از وی بتواند این سطح پایه‌ی خواست-میل را به مرتبه‌ای بالاتر از حکمرانی ارتقا دهد.^۲ چکیده‌ی سخن آن که تفکیک قوا در سیاست ایران شهری برخلاف اروپا امری مدرن، ساده، دیرآیند و قراردادی نیست. بلکه نتیجه‌ی تکاملی و نظم درونزادی است که از تداوم تاریخی چشمگیری نتیجه شده و پیامدی هم‌افزایانه است که از ارتباط میان زیرسیستم‌های خودمختار اجتماعی برمی‌آید. تمایز میان مدارهای قدرت در ایران زمین دستاوردی سیستمی بوده که از خودبسندگی نهادهای زاینده‌ی قدرت حاصل می‌آمده، نه آن که نتیجه‌ی محدودسازی‌هایی قراردادی و سیاسی باشد. فرو کاستن این نظم و آن سامان دیرپا به تفکیک قوای روح‌القوانینی هم ناممکن است و هم ناکارآمد، و به لحاظ نظری نیز در نادانی و ناآشنایی با سنت سیاسی ایران شهری ریشه دارد.

۱ طوسی، ۱۳۴۱: ۲-۴.

۲ طوسی، ۱۳۶۹: ۲۸۵-۲۸۶.

گفتار هشتم: سوداگری

وقتی از بحث‌هایی مدیریتی مثل تشخیص و ایجاد تعادل میان گرانیگاه‌های تراکم قدرت سخن به میان می‌آید، یا از شایسته‌سالاری و ارزیابی خویشکاری سخن می‌گوییم، خواه ناخواه به عرصه‌ای عملیاتی وارد می‌شویم که به روش‌شناسی ارزیابی و شناخت‌شناسی داوری مربوط می‌شود. سلسله مراتبی شدن سیستم‌ها همواره با رمزگذاری، رده‌بندی و طبقه‌بندی کارکردها و جایگاه‌ها پیوند برقرار می‌کند، و انتزاعی‌ترین شکل از این‌روند همان است که به کمی شدن پدیدارها می‌انجامد. یعنی رمزگذاری چیزها و رخدادها با معیارهایی سنجیدنی و کمیت‌پذیر، و ترجمه شدن‌شان به اعداد نقطه‌ی اوج فرایندهایی است که شرحشان گذشت.

این کمی شدن فرایندها در ایران زمین جریانی بسیار دیرینه و بسیار ریشه‌دار بوده است. چنان‌که دیدیم در «مهریشت» حتا مفهوم مهر نیز کمی شده و در قالب اعداد شمردنی شده است. اما این ماجرا به متون کهن اساطیری و مفاهیمی پیچیده مثل مهر محدود نیست، بلکه روندی فراگیر و گسترش‌یابنده بوده که همه‌ی اشکال ارزش را در بر می‌گرفته است. این روند پیش‌فرضی داشته و آن هم محاسبه‌پذیر بودن عقلانی منافع ملی و سودهای شخصی است.

هنگام اندیشیدن درباره‌ی تمدن ایرانی و بازسازی نظم ایرانشهری، باید به این نکته توجه داشت که بازرگانی (در ابتدای هزاره‌ی چهارم پ.م)، مالکیت شخصی (در اواخر هزاره‌ی چهارم پ.م) و پول (در عصر هخامنشی) برای نخستین بار در این قلمرو پدید آمدند. این که جریانی از لاجورد بدخشان پیش از شکل‌گیری شهرهای بزرگ از گوشه‌ی شمال شرقی ایران زمین به گوشه‌ی جنوب غربی می‌رفته و کالای گرانبه‌ای مثل سنگ اُسیدین از آنتولی به بلوچستان منتقل می‌شده، معنادار است و دیرینگی و اهمیت مسیرهای بازرگانی را نشان می‌دهد.

به همین ترتیب این که کهن‌ترین اسناد نوشتاری در ایران زمین به ثبت داد و ستد بین دو شخص مربوط می‌شده و کهن‌ترین «امضای حقوقی» اشخاص در قالب «لول»^۱ تبلور یافته و نوعی آرایه و جواهر تزئینی بدل شده، گستردگی و اهمیت مالکیت خصوصی را نشان می‌دهد. شناخت سیر تکامل این ارکان سازماندهی اقتصادی جامعه، به ویژه زمانی اهمیت پیدا می‌کند که بخواهیم این مفاهیم را در شکل و قالب مدرن‌اش نقد کنیم. قالبی جهانگیر، نیرومند، قهرآمیز و ویرانگر که بازمانده‌ی تمدن ایرانی شاید تنها «بیرون» باقی مانده رویارویش باشد.

اهمیت این «بیرون» در آن است که اغلب از سوی آن «درون مدرن» نادیده انگاشته شده و اهمیت‌اش انکار شده است. در نتیجه تصویری از تاریخ تحول اقتصاد به دست آمده که در بهترین حالت نارسا و ناقص و در شکل‌های عامیانه‌ترش، تخیلی است. نمونه‌ای از خطاهای دانشوران در این زمینه را در آثار آنتونی گیدنز می‌بینیم که در فرهیختگی و پختگی آرایش تردیدی نیست. با این حال در آثار او تمایلی برای نادیده انگاشتن تام و تمام همه‌ی جوامع غیراروپایی غیرمدرن را می‌بینیم.

گیدنز در جای جای کتابش درباره‌ی پویایی پول و تحول نظام‌های اقتصادی،^۲ انواع جوامع انسانی و سیر تحول‌شان،^۳ و درباره‌ی کارکرد تضاد و تعارض در پویایی نهادهای اجتماعی^۴ سخن می‌گوید و در همه‌ی این موارد چنین می‌نماید که

1 Cylinder seal

۲ گیدنز، ۱۳۹۶: ۲۰۶-۲۱۰.

۳ گیدنز، ۱۳۹۶: ۲۰۰-۲۰۶.

۴ گیدنز، ۱۳۹۶: ۲۱۰-۲۱۷.

گویی مشغول به دست دادن تصویری عام و کلان از کلیت جوامع انسانی است، و نه فقط جوامع مدرن غربی، و نه در قالب گزاره‌هایی گذرا و فارغ از تعمیم و قاعده‌سازی.

برداشت‌گیدنز درباره‌ی این مفاهیم آشکارا در جریان خیره‌نگریستن به جوامع مدرن غربی شکل گرفته است، و به همین خاطر تعمیم آن به کلیت جوامع نادرست، و در عین حال برخلاف زنه‌ار آغازین‌گیدنز، اجتناب‌پذیر است. آنچه‌گیدنز زیر تاثیر مارکس درباره‌ی تحول اقتصاد پولی می‌گوید و آن را مانند وی به دوران انقلاب صنعتی مربوط می‌سازد، پیشتر از گیدنز با عمقی بیشتر توسط گئورگ زیمل گفته شده بود و محدودیت‌ها و خطاهای ایدئولوژیک نگرش مارکسی را هم نداشت.

گیدنز با تکرار سخن مارکس می‌گوید دگردیسی ارتباط کالا- پول - کالا به پول - کالا- پول همان است که پول در مقام واسطه‌ی تبادل را مسخ می‌کند و پول به مثابه سرمایه را پدید می‌آورد. آنگاه با وفاداری به همان سرمشق می‌گوید که چنین گذاری با ظهور مدرنیته آغاز شده و با کاپیتالیسم پیوند خورده است. در حالی که چنین نیست. گذار یاد شده روندی تکاملی و پرفراز و نشیب بود که تاریخ تحول مفهوم پول را بر می‌سازد و قدمت و گستردگی جغرافیایی‌اش بسیار از آنچه مورد نظر مارکس و گیدنز است بیشتر است. گذار از پول (در مقام واسطه‌ی تبادل) به پول نمادین (در مقام سرمایه) برای نخستین بار در دوران هخامنشی در ایران زمین تحقق یافت و این اندکی پس از پیدایش پول استاندارد‌ای بود که دولت پش‌توانه‌اش را تضمین می‌کرد.

یعنی برخلاف الگویی متاخر که اروپاییان در جریان انقلاب صنعتی تجربه کردند، تکامل مفهوم پول بسیار پیشتر در تمدنی یکسره متفاوت همین روند را طی کرده بود، هرچند بدیهی است که به چیزی شبیه به انقلاب صنعتی انگلستان منتهی نشده بود، و پیامدش انقلابی ریشه‌دارتر در نظم‌های سیاسی و اقتصادی بود که ظهور «دولت» به معنای دقیق کلمه را در تاریخ جوامع انسانی رقم زد.

تحول مشابهی در مفهوم پول را در دوران قرون میانه در چین می‌بینیم که با چاپ اسکناس همراه است و شکلی نمادین شده از همین تحول پول به سرمایه را به خوبی نشان می‌دهد. هرچند برخلاف الگوی ایرانی که مبتنی بر بازرگانی و تبادل کالا و پول بود، خصلتی تجاری نداشت و بیشتر در بافتی دیوانسالارانه تعریف می‌شد.

مفاهیم درهم پیوسته‌ی بازرگانی، مالکیت و پول مضمونی جهانی و بسیار مهم هستند که نباید به این شکل با پیش‌داشتهایی موضعی دامنه‌ی تعریف‌شان را به شکلی مصنوعی محدود ساخت. این‌ها خوشه‌ای از مفاهیم بسیار مهم را بر می‌سازند که با شکلی دیگر کردارهای شخصی و منافع فردی را با روندهای نهادی و غایت‌های اجتماعی پیوند می‌زده است. بازرگانی که موتور محرک شکل‌گیری مفهوم پول بوده، و مالکیت شخصی که زیربنا و بستر معنایی ظهور این دو را بر می‌ساخته، مثلثی را پدید می‌آورند که می‌توان آن را با مثلث مهر-داد-خویشکاری برابر نهاد. به شکلی که اولی به اقتصاد مربوط می‌شود و اندرکنش پایاپای و همزمان من و دیگری را تنظیم می‌کند؛ در حالی که دومی به سیاست ربط دارد و پیوند در - زمان من و دیگری را رقم می‌زند. هردوی این مثلث‌ها اما روندهایی هستند که من و نهاد را به هم می‌دوزند و نظم‌های برآمده از انتخابهای سودجویانه‌ی فردی را با نظام هنجاری نهادهای قدرت‌مدار چفت و بست می‌کنند. در میان این دو مثلث، مهر-داد-خویشکاری بیشتر کیفی و بازرگانی - پول - مالکیت بیشتر کمی است. به همین خاطر در شرایط پرابهام مدیریتی، مثلث سیاسی به مثلث اقتصادی ترجمه می‌شود. همچنان که در موقعیت‌های بحرانی مثلث اقتصادی زیر فرمان مثلث سیاسی در می‌آید.

تا این‌جا کار بحث ما بر عناصر و چارچوب‌های حاکم بر مثلث سیاسی متمرکز بود و ارکان مفهومی در پیوسته با آن را تحلیل می‌کردیم. اما این بحث ناقص خواهد ماند اگر به مثلث اقتصادی نپردازیم و شیوه‌ی استقرار آن در مدارهای قدرت را واریسی نکنیم. بر این اساس مرور تاریخ پول کاری سودمند است و تصویری از روند کمی شدن منابع را به دست می‌دهد.^۱

۱ بدنه‌ی این گفتارمان پژوهشی است که پیشتر در مجله‌ی «عصر تراکنش» انتشار یافته است (وکیلی، ۱۴۰۰-پ).

رمزگذاری ارزش چیزها (کالا) و رخدادهای (کار) براساس فلز قیمتی امری چندان رایج است که کمابیش بدیهی می‌نماید. اما چیزی بدیهی یا طبیعی در پیوند میان ارزش نمادین کار-کالا با زر و سیم وجود ندارد. این فلزها خیلی زود در تاریخ استخراج شدند و برای ساخت اشیای تجملی مورد استفاده قرار می‌گرفتند، اما کارکردی نمادین نداشتند و همچون واسطه‌ای برای کمی کردن ارزش به کار گرفته نمی‌شدند. تازه در میانه‌ی هزاره‌ی سوم تاریخی (ابتدای هزاره‌ی اول پ.م) بود که نقره به صورت میله‌ها یا پاره‌هایی با وزن‌های متفاوت برای تبادل کالا در ایران غربی به کار گرفته شد و در این هنگام کهن‌ترین واسطه‌ی نمادین برای تعیین ارزش کالاها محسوب می‌شد.

در این دوران هنوز نه درجه‌ی خلوص نقره استاندارد شده بود و نه توسط نظامی دیوانسالارانه پشتیبانی می‌شد. بنابراین نام پول را نمی‌توان برایش به کار گرفت. معتبرترین این پاره نقره‌ها با واسطه‌ی معبدها به گردش در می‌آمد. در میان این مراکز دینی به ویژه پرستشگاه‌های ایزدبانوی باروری (ایشتار/ عشتاروت/ آستارته) در ایران غربی (میانرودان، ایلام، آسورستان، آناتولی) اهمیت داشتند و به همین خاطر بعدتر یونانی‌ها سکه را «استاتِر» (στατηρ) می‌نامیدند که تحریفی از نام ایشتار است.

هرچند نقره زودتر به عنوان نماد ارزش کالاها به کار گرفته شد، اما کاربرد طلا تاریخی طولانی‌تر دارد. چون به شکل آزاد و در دسترس در پوسته‌ی زمین یافت می‌شود. این فلز از شش هزار سال پیش همزمان در ایران و مصر ذوب شد و مورد استفاده قرار گرفت. با این حال تا دیر زمانی به عنوان واسطه‌ی تبادل کالا کاربرد پیدا نکرد.

طلا به خاطر کمیاب بودن‌اش در تمدن‌های باستانی تنها برای ساختن زیور و به ویژه اشیای آیینی و مذهبی کاربرد داشت. این کاربرد طلا در سراسر عمر سه‌تا از شش تمدن (مصر و دو تمدن آمریکایی) تداوم یافت. وقتی در پایان قرن ۴۹ (ق ۱۵م)، اروپاییان به آمریکا گام نهادند، سرخپوستانی را دیدند که حجم زیادی طلا استخراج کرده و با آن آثار هنری چشمگیر درست کرده بودند، که هیچ‌یک ارزش اقتصادی و تبدالی نداشتند و تنها برای آراستن معبدها به کار گرفته می‌شدند.

عجیب آن که مصریان با آن که در جهان باستان بزرگترین معادن طلا را (در سودان) در اختیار داشتند، هرگز پول را ابداع نکردند و از طلا یا فلزات دیگر برای ارزش‌گذاری کالاها استفاده نکردند. واحد اصلی تبادل کالا در مصر جو بود که محصول کشاورزی اصلی دره‌ی نیل به حساب می‌آمد. طلا البته ارزشمند بود و برای ساخت آثار هنری به کار گرفته می‌شد. اما این اشیای زرین ارزش تبدالی نداشت و در دربارها و معبدها انباشت می‌شد و توده‌ی مردم حتا آن را لمس هم نمی‌کردند.

نخستین اشاره‌ی متنی به طلا را در مصر دودمان دوازدهم در حدود سال ۱۵۰۰ (۱۹۰۰ پ.م) می‌بینیم و این هزار و پانصد سال پس از آن است که نخستین اشیای زرین در بایگانی آثار باستانی پدیدار می‌شود. اولین اسناد درباره‌ی معدن‌های طلا و بهره‌برداری منظم از آنها هم باز به مصر مربوط می‌شود و در دودمان نوزدهم (سال ۲۰۶۰ تا ۲۱۸۰/ ۱۳۲۰-۱۲۰۰ پ.م) نقشه‌هایی در این مورد کشیده می‌شده است.^۱ اولین شهر زرگران در وادی حماماه در صحرای سینا در همین دوران شکل گرفت و صنعتگرانش عمدتاً مصری بودند. یعنی هرچند طلا خیلی زود شناسایی شد و به کار گرفته شد، اما دیر در زبان تبلور یافت و چند قرن دیرتر با ساز و کاری منظم مورد استخراج قرار گرفت.

در قرن نوزدهم تا بیست و یکم تاریخی (ق ۱۵-۱۳ پ.م) که دولت‌های ایران غربی با نخستین حضور سیاسی آریایی‌ها شبکه‌ای از روابط دوستانه بین دربارها پدید آوردند و ازدواج‌هایی درباری میان‌شان شکل گرفت، مصریان در مقام شریک ثروتمندتر اغلب اشیای زرین را به عنوان هدیه به دربار بابل و میتانی و هیتی می‌فرستادند. به همین خاطر در اسناد العمرنه نام طلا زیاد تکرار می‌شود، هرچند باز به تجارت و تبادل کالا ارتباطی ندارد و موضوعش هدایایی است که از طرف دربار مصر برای شاهان بابل و میتانی و هیتی ارسال می‌شده است.^۲

1 Pohl, 2011: 208.

2 Moran, 1992: 43-46.

طلا در ایران زمین هم احتمالاً کارکرد تبادل‌نا داشته و مانند مصر برای ساخت آرایه‌ها یا اشیای آیینی به کار گرفته می‌شده است. هرچند ایران مانند مصر به منابع طلای سرشار دسترسی نداشت، اما بسیار جالب است که پول زرین و اصولاً پول نخست در ایران زمین پدیدار می‌شود. ابداع پول و برابر گرفتن‌اش با طلا و نقره که نوآوری‌هایی بسیار مهم و تاثیرگذار در سطح جهانی بود، یکسره در درون حوزه‌ی تمدن ایرانی و به شکلی درون‌زاد به انجام رسید، و زمان تحقق‌اش با شکل‌گیری اولین دولت ملی فراگیر در پهنه‌ی ایران زمین هم‌زمان بود. با توجه به سرنوشت‌ساز بودن این تحول و پیوند آشکار و روشن‌اش با شکل‌گیری دولت ایران، این نکته جای تأمل دارد که در انبوهی از متون که درباره‌ی تاریخ پول نوشته شده، نه اشاره‌ای درست به نام ایران و نقش دولت هخامنشی هست و نه سیر پیدایش پول فلزی با دقت واکاوی شده است.

همه‌ی داده‌ها نشان می‌دهند که نخستین سکه‌های طلا در عصر هخامنشی و در زمان کوروش بزرگ ضرب شده‌اند. اما جالب است که این سکه‌ها در همه‌ی منابع به اشتباه سکه‌ی طلای «کزوسی» خوانده می‌شوند و به شاه دولت کوچک و جوانمرد لودییه منسوب می‌شوند.^۱ بازبینی تاریخ ضرب این سکه‌ها و بازنه‌ی درباره‌ی این که چرا به کرزوس منسوب شده‌اند، کاری سودمند و روشنگر است، چون هم‌زمان روندی کلیدی در تحول تمدن‌ها را شناسایی می‌کند و شیوه‌های کتمان و فراموش‌سازی‌اش در دوران مدرن را هم نشان می‌دهد.

سکه‌هایی که به کرزوسی شهرت یافته‌اند، در میانه‌ی قرن بیست و هشتم (ق ۶ پ.م) ضرب شده‌اند و این دقیقاً همان زمانی است که کوروش لودییه را فتح می‌کند. سکه‌هایی مشابه با نقش‌هایی نزدیک به این نمونه‌ها از جنس الکتروم (آلیاژ طلا) در همان حدود زمانی ضرب شده‌اند که آن‌ها را به آلوآتس که شاه پیشین دولت لودییه بوده منسوب کرده‌اند. در بیشتر منابع می‌بینیم که تاریخ ضرب سکه‌های «کزوسی» را در حدود سال ۲۸۳۰ (۵۵۰ پ.م) قرار داده‌اند، و این در حالی است که هیچ‌یک از این سکه‌ها عدد و تاریخی بر خود ندارند و هیچ اشاره‌ای به دولت لودییه یا کرزوس بر آنها دیده نمی‌شود. این تاریخ‌گذاری به ویژه از آن رو مشکوک می‌نماید که تنها تاریخ دقیقی که از دوران سلطنت کرزوس داریم، به سال ۲۸۳۳ یا ۲۸۳۴ (۵۴۷ یا ۵۴۶ پ.م) مربوط می‌شود و این زمانی است که کرزوس شاه لودییه با کوروش بزرگ می‌جنگد و به آسانی شکست می‌خورد و قلمروش به سرعت به پهنه‌ی زیر فرمان کوروش منضم می‌گردد. یعنی تاریخی که برای سکه‌ها قید کرده‌اند، هیچ سند تاریخی‌ای ندارد و فقط انگار برای این ذکر شده که آن را از دوران استیلای کوروش بر قلمرو لودییه جدا کند و به دو سه سالی پیش از آن اشاره کند.

برای این که بتوانیم درباره‌ی زمینه‌ی ضرب نخستین سکه‌های کروی زمین داوری درستی داشته باشیم، باید نخست روایت رسمی‌ای که فراوان تکرار شده را نقادانه بررسی کنیم. براساس این نظر، آلوآتس پدر کرزوس برای نخستین بار سکه ضرب کرد، پس از او هم کرزوس آمد و سکه‌های «کزوسی»‌اش را ضرب کرد. شاهده‌ی درباره‌ی ضرب سکه توسط آلوآتس داریم، بسیار ضعیف است. نمونه‌ی کمیابی از سکه‌هایی شیرنشان داریم که در کنارش به خط لودیایی عبارت «والوت» نوشته شده که همان نام آلوآتس است. این سکه‌ها بسیار کمیاب هستند و درباره‌ی اصالت‌شان جای چون و چرا هست و بعید نیست جعلی و ساختگی باشند. حتا اگر اصل هم باشند، به احتمال خیلی زیاد در دوران آلوآتس ضرب نشده‌اند، چون هیچ شاهده‌ی درباره‌ی فناوری ضرب سکه یا حتا فلزکاری پیشرفته در دوران آلوآتس و همچنین کرزوس وجود ندارد.

حقیقت آن است که درباره‌ی کرزوس و آلوآتس در واقع هیچ سند تاریخی معتبری جز گزارش نویسندگان یونانی چند قرن بعد در دست نداریم. این را البته می‌دانیم که پس از فروپاشی پادشاهی بزرگ هیتی که سراسر آناتولی را در اختیار داشت، دولت‌هایی محلی در این منطقه شکل گرفتند که یکی از آنها لودییه نام داشت و در شمال غربی فلات آناتولی مستقر بود. این را هم می‌دانیم که این دولت در زمان پیشروی مادها به سمت غرب با ایشان سرشاخ شد. در کتاب «تاریخ

خرد ایونی» نشان داده‌ام^۱ که آلوآتس شاه لودیه وقتی در سال ۲۷۹۶ (۵۸۴ پ.م) با هووخستره شاه ماد جنگید، به خاطر بی‌خبری از زمان خورگرفت و احاطه‌ی مادها بر این ماجرا ناگزیر شد با او کنار بیاید و وضعیتی فرودست را در برابرش بپذیرد. به همین خاطر هم دخترش را همچون عروسی به دربار ماد فرستاد تا با پسر هووخستره ازدواج کند، و این کار در دنیای قدیم و در میدان جنگ به معنای ابراز فرودستی و فرستادن گروگان به درباری پیروزمند بوده است. پس از آلوآتس پسرش کرزوس به قدرت رسید، و از او هم اثر تاریخی خاصی به جای نمانده، جز آن که نویسندگان آتنی بعدها او را به خاطر غرورش در حمله به کوروش نکوهش کرده و داستان‌هایی از گفتگوهایش با سولون خردمند بازگو کرده‌اند. درباره‌ی تاریخ زمامداری این افراد هم هیچ اطلاع دقیقی نداریم، و هرآنچه می‌دانیم به لحظاتی مربوط می‌شود که با نیروهای ماد و پارس می‌جنگیده‌اند. یعنی خاندان کرزوس یک خاندان محلی در دولتی مقیم آناطولی بوده‌اند که نام‌شان در تاریخ تنها به خاطر مقاومت زودگذرشان در برابر مادها و شکست خوردنشان از پارس‌ها باقی مانده است، و این دو شکست هم چهل سال با هم فاصله داشته است. دودمان این شاهان محلی در کل چهار شاه را در بر می‌گیرد که همه‌شان روی هم رفته احتمالاً شصت یا هفتاد سال سلطنت می‌کنند. یعنی نه در این شاهان و نه در دودمان‌شان نشانه‌ای مستند نمایان نیست که پیوندشان با اقتداری سلطنتی، مرکزیتی تجاری، ابتکاری اقتصادی یا چیزی شبیه به این را نشان دهد، که بتواند بر رابطه‌شان با سکه‌زنی دلالت کند.

داستان ثروت افسانه‌ای شاهان لودیه روایتی دیرآیند است که در دوران هخامنشی شکل گرفته و بازتابی بوده از شکوفایی اقتصادی این ناحیه در چشم همسایگان یونانی‌شان. داده‌های باستان‌شناختی نشان می‌دهد که شهرهایی مثل گوردیون و سارد در دوران هخامنشی به رونق و رفاه مالی‌ای دست یافتند که تا آن هنگام بی‌سابقه بود. این الگو از گسترش نظام اقتصادی پارسیان به آناطولی ناشی می‌شد که رونق تجارت و شکل‌گیری طبقه‌ی بازرگانی نیرومند و شهرنشین را به دنبال داشت. تمام نشانه‌های شکوفایی و رفاه و شهرنشینی در این قلمرو به عصر هخامنشی مربوط می‌شوند، و نه قرن پیش از آن که به کرزوس و نیاکانش منسوب است.

چنین می‌نماید که شکوفایی مالی این قلمرو در عصر هخامنشی باعث شده یونانیان اهل بالکان و به ویژه آتنی‌ها که اسنادشان برایمان باقی مانده، این ثروت و شکوه را به شاهان باستانی این منطقه نیز تعمیم دهند. یکی از این تعمیم‌ها که اتفاقاً چندان مورد تاکید هم نیست، به کرزوس مربوط می‌شود. هرودوت تنها در جایی می‌گوید که او ثروتمند بوده و هنگام دیدار با سولون گنج‌هایش را به او نشان داده است. اما شخصیت اصلی‌ای که زاده‌ی این منطقه بود و نزد یونانیان به خاطر ثروت و شکوه خیره‌کننده‌اش نامبردار بود، میداس نام داشت که هرودوت می‌گوید دوست لودیایی‌ها بوده^۲ و ارسطو این داستان را درباره‌اش نقل کرده که با لمس انگشتانش هر چیزی به طلا تبدیل می‌شده است.^۳

میداس شاه فریگی‌ای بود که درست پیش از خاندان کرزوس در شهر گوردیون سلطنت می‌کرد. نامش در اسناد آشوری به صورت میتا شاه موشکی باقی مانده و گوری هم در سال ۵۳۳۶ (۱۹۵۷ م) کشف شده، احتمالاً به او تعلق دارد.^۴ بنابراین تردیدی نیست که شخصیتی تاریخی بوده است. در سال ۲۶۸۲ (۶۹۸ پ.م) کیمری‌ها که قومی ایرانی و جنگاور بودند به قلمرو فریگی‌ها تاختند و گوردیون را ویران کردند و به روایت هرودوت میداس در این میان با نوشیدن خون گاو نر خودکشی کرد. پس از آن بود که لودیایی‌ها بر این منطقه چیره شدند و گرانیگاه قدرت در آناطولی مرکزی از گوردیون به سارد چرخش کرد.

در روایت‌های یونانی میداس شخصیت کلیدی‌ایست که با ثروت و طلا پیوند دارد، و کرزوس مشتقی اساطیری از او به شمار می‌آید. میداس در این بین از این‌رو اهمیت دارد که گورته‌های در آناطولی کشف شده که احتمالاً آرامگاه اوست.

۱ وکیلی، ۱۳۹۵ (ب): ۲۳-۲۷.

۲ هرودوت، کتاب اول، بند ۳۵.

3 Aristotle, Politics, 1.1257b.

۴ فیروزمندی شیره‌جینی و رضایی، ۱۳۸۷.

داده‌های برآمده از این مقبره اثبات می‌کند که داستان‌های مربوط به ثروت شاهان محلی آناتولی غیرواقعی بوده است. در گور منسوب به میداس اسکلتی یافت شد که به پیرمردی ۶۰-۶۵ ساله با ۱۵۹ سانتی‌متر قد تعلق داشته و با توجه به سلامت دندان‌هایش معلوم بود در زمان حیات مردی تندرست و نیرومند بوده است.

این گور دست نخورده کشف شده و بنابراین می‌توان آثار بازمانده در آن را شاخصی از ثروت دربارهای منطقه دانست، در زمانی که تنها چند دهه با کوروش بزرگ فاصله دارد. در این آرامگاه ۱۶۶ هدیه‌ی تدفینی و ۱۴۵ سنجاق (فیولا) کشف شده، همه همگی از جنس مفرغ بوده و حتی یک شیء طلایی هم در این مقبره یافت نشده است.^۱ بنابراین چنین می‌نماید که میداس نه تنها چندان ثروتمند نبوده، که اصولاً در قلمروش استفاده از اشیای طلایی رواج چندانی نداشته باشد. چون آشکارا در گور او گرانبهاترین چیزهایی که در دسترس‌شان بوده را نهاده‌اند. برای فهم دقیق‌تر اقتصاد آناتولی و ارزیابی اعتبار «سکه‌های کرزوسی» باید به موقعیت دولت لودیه در آن دوران نگریست. برخلاف فریگیه‌ی میداس که سرزمینی ساحلی بوده و بندرگاه‌هایی پررونق داشته، لودیه در مرکز آناتولی و دور از مسیرهای تجاری متصل به دل ایران‌شهر جای داشته است. در میان دولت‌های بزرگ عصر پیشاکوروشی (ماد، مصر، بابل) لودیه جوان‌ترین، کوچک‌ترین و فقیرترین واحد سیاسی محسوب می‌شده و در جغرافیای قدرت موقعیتی حاشیه‌ای داشته است. نه اقتصاد این قلمرو چندان پیچیده بوده که ضرب سکه برای نخستین بار در تاریخ را ضروری سازد و نه عمر این دولت قد می‌داده که دیوانسالاری مالی پیچیده و فناوری سکه‌زنی را برای نخستین بار ابداع کرده باشد. در قلمرو لودیه که وارث سنت نویسایی پیچیده‌ی هیتی محسوب می‌شود، خط و نویسایی بسیار کم به کار گرفته می‌شده و تا حدودی می‌توان این‌جامعه را نانویسا فرض کرد.^۲ بنابراین قدری عجیب است که همه‌ی منابع مدرن با این قاطعیت و اصرار ضرب سکه را به لودیایی‌ها نسبت می‌دهند.

در واقع تا دوران کوروش هیچ نشانی از پول و سکه یا هر علامت دیگری از اقتصادی شکوفا و برتر در لودیه وجود نداشته است. از سوی دیگر این را به روشنی می‌دانیم که ضرابخانه‌ی اصلی هخامنشیان در آناتولی و قلمرو لودیه قرار داشته، و باز به شکلی مستند می‌دانیم که دولت هخامنشی اولین نظام سیاسی‌ایست که سکه‌های استاندارد ضرب می‌کند و برنامه‌ی منظم و درازمدتی برای تثبیت اقتصاد پولی بر قلمرو جهانی‌اش طرح‌ریزی می‌کند و با موفقیت هم اجرایش می‌کند.

با این شواهد روشن است که آن سکه‌های مشهور به کرزوسی هم قاعدتاً باید مثل سکه‌های بعدی توسط دولتی ضرب شده باشد که پدید آورنده‌ی اولین نظام پولی دنیا بوده است، و نه دولتی محلی و زودگذر که بلافاصله قبلش در مکان ضرابخانه‌های پارسی وجود داشته است. با این داده‌ها چنین می‌نماید که رسم گسترده‌ی منسوب کردن اولین سکه به کرزوس دلایلی غیرعلمی و تخیلی داشته، و احتمالاً از اشتیاق مورخان اروپایی برای یونانی پنداشتن خاستگاه پول ناشی می‌شود، بی آن که در نظر بگیرند که این پول لودیایی نیست، و اهالی لودیه هم اصولاً یونانی نبوده‌اند. با این شرح، جالب است که ترکیب این خطاها - یونانی شمردن کرزوس و لودیه، باشکوه فرض کردن اقتصاد این دولت، ضرب اولین سکه در عصر او - این‌طور پربسامد در کتاب‌های تاریخ تکرار می‌شود.^۳

درباره‌ی دولت لودیه البته داده‌های دیگری هم داریم که همگی تفسیر کوروشی بودن این سکه‌ها و کرزوسی نبودن‌شان را تقویت می‌کنند. نخستین نکته آن که دولت لودیه و طبقه‌ی بالای آن اصولاً یونانی نبوده و بیشتر با ایرانی‌ها نزدیک بوده‌اند. لودیه قلمروی با بافت نژادی پیچیده بوده که هوری‌ها، لوویایی‌ها، آرامی‌ها، فنیقی‌ها، یونانی‌ها، و قبایل ایرانی نوآمده مثل کیمیری‌ها و کاپادوکی‌ها و سکاها همگی در آن حضور داشته‌اند. فرهنگ غالب این منطقه با آریایی‌های موج نخست پیوند دارد. شواهد نشان می‌دهد که زبان لودیایی با زبان‌های هیتی - لوویایی قدیمی پیوند خانوادگی نداشته باشد، و احتمالاً با قوم کاریه در جنوب آناتولی مربوط باشد،^۴ که یعنی به هر صورت یونانی نیست.

1 Young, 1981:79-102.

2 Hanfmann and Mierse, 1983: 89.

3 Ramage, 2000: 18.

4 Hajnal, 1999.

دوران حضور دولت لودیه با یک موج تازه از ورود قبایل آریایی به آناتولی همراه بود، چندان که پایتخت این دولت - اسپرده، که به صورت سارد ساده شده - نام خود را از یک قبیله‌ی کوچگرد ایرانی گرفته بخش نخست‌اش همان «اسب» است. دربار لودیه با ایرانیان پیوند داشته و چنان که گفتیم خواهر کروزوس همسر آخرین شاه ماد بوده است. این پیوند در حدی بوده که پس از غلبه‌ی کوروش بر لودیه، این روایت شکل گرفت که کوروش هم با خاندان سلطنتی لودیه خویشاوند بوده است. روایتی که احتمالاً خود مردم لودیه آن را بر ساخته‌اند و یونانیان روایتش کرده‌اند، اما واقعیتی ندارد. اما گذشته از این‌ها، مهمترین شاهی که تبارنامه‌ی نخستین سکه‌های جهان را فاش می‌سازد، نقش رویشان است و بسیار شگفت‌انگیز است که سکه‌هایی که در دوران کوروش با این نقش ضرب شده‌اند، چنین با موفقیت مشمول صنعت ایرانی‌زدایی مورخان فرنگی قرار گرفته است. چون این سکه‌ها نقش شیری بر خود دارند که دایره‌ی خورشید بر فراز سرش دیده می‌شود. در سراسر ایران زمین از ابتدای شکل‌گیری کهن‌ترین شهرها این دو نشان با هم پیوند داشته‌اند، و بعدتر هم همین‌ها به علامت ملی کشور ایران تبدیل می‌شوند. یعنی نخستین سکه‌های دنیا در زمان کوروش، در استانی ایرانی که معدن فلزات قیمتی بوده ضرب شده‌اند و رویشان هم نقش شیر و خورشید هست. دشوار است بتوان شواهدی محکم‌تر و داده‌هایی سراسرتر از این برای پیوند یک عنصر تاریخی با ایران و سیاست ایران شهری پیدا کرد. به همین ترتیب جعل و تحریفی چنین مبرهن و واضح را سخت بتوان با چنین بسامدی چشمگیر در محافل دانشگاهی سراغ گرفت.



سکه‌های منسوب به آلواتس لودیایی، با نقش شیر و خورشید، نمونه‌ی دست راستی نام او را هم بر خود دارد

مورخان البته داستان‌هایی درباره‌ی این سکه‌ها سروده‌اند که گواه و سندی ندارد. مثلا گفته‌اند که شیر (لابد) علامت دولت لودیه بوده است. در حالی که شاهی در این مورد در دست نیست. شیر اصولا در سراسر ایران زمین علامت اقتدار جنگاورانه و (به ویژه در آن دوران) نماد ایزد مهر بوده است. رواج این نقش‌مایه در آثار هنری از جیرفت آغاز می‌شود و در هنر بلخ و مرو و خوارزم تا ایلام و سومر باستان رونقی گسترده دارد. اتفاقا در آناتولی این نقش به نسبت دیر رایج می‌شود و تازه از دوران هیتی‌ها به بعد حضورش را می‌بینیم، که در ضمن آریایی بوده‌اند و پرستنده‌ی ایزد مهر. اسناد دیگر هم نشان می‌دهد که تنها تمدن همزمان دیگر - یعنی مصر - شیر را نماد دولت ایران می‌دانسته، و نه جایی دیگر. پانزده سال پس از غلبه‌ی کوروش بر لودیه پسرش کمبوجیه مصر را گشود و آن را هم به پهنه‌ی دولت هخامنشی متصل ساخت. در این هنگام مصریان یک علامت نو به خط هیروگلیف خود افزودند که واکنش «ر» را نمایندگی می‌کرد و برای نوشتن اسم استان‌های ایرانی (مثل خوارزم، باختر/ بلخ) یا نام‌های شخصی ایرانیان کاربرد داشت. این علامت دو بار برای نوشتن اسم کوروش، ۴۵ بار برای داریوش و ۴۳ بار برای خشایارشا و هشت بار برای اردشیر در اسناد هیروگلیف ثبت شده و به صورت شیری نشسته است. این نماد کاربرد دیگری جز همین اسم‌های ایرانی ندارد و با علایم پیشین مربوط به «ر» هم مربوط نیست. یعنی روشن است که مصریان هنگام نمایش چیزهای ایرانی در خط تصویری‌شان نماد شیر را مناسب دانسته‌اند.

این نکته البته دلپذیر است که فرض کنیم دولتی باستانی در گوشه‌ی آناتولی چندان در نمادپردازی‌های ملی ایرانی غرقه بوده که حتا پیش از ظهور کوروش سکه‌هایی با نقش مهر گاوکش و شیر و خورشید ضرب می‌کرده است، اما اسناد تاریخی چنین فرضی را تایید نمی‌کنند. یعنی با توجه به ساختار سیاسی و اقتصادی این دولت، بسیار بعید است که آنجا خاستگاه ضرب سکه بوده باشد. به همین ترتیب سکه‌ی بحث‌برانگیزی که نام آلواتس را بر خود دارد، احتمالا ضرب عصر هخامنشی بوده است. چون ضرب سکه و حتا ساخت مجسمه برای بزرگداشت شاهان قدیمی محلی در دوران هخامنشی رواج داشته و هم در مصر و هم در سایر نقاط آثاری را می‌بینیم که براساس نگاره‌ی شاهان قدیمی ساخته شده‌اند. این ماجرا بخشی از گفتمان سیاسی هخامنشیان بوده که خود را جامع و خاتم همه‌ی نظم‌های سیاسی پیش از خود می‌دانسته‌اند. به ویژه در لودیه این امر محتمل است، چون هویت لودیایی در دوران هخامنشی دست نخورده باقی می‌ماند و استان لودیه با همین نام و نشان و پایتخت پیشین یکی از بخش‌های مهم و پررونق شاهنشاهی پارس محسوب می‌شده است.

به این ترتیب آشکار است که تاریخ پول به معنای دقیق کلمه در میانه‌ی قرن بیست و هشتم (ق ۶ پ.م) با سکه‌های طلا و نقره‌ای آغاز می‌شود که رویش نقش شیر و خورشید یا شیر گاوکش نمایان است. این دوران با عصر زندگی کوروش بزرگ و نوآوری‌های چشمگیر اقتصادی و سیاسی‌اش مصادف است و پس از آن هم تا سه قرن بعد دولت هخامنشی تنها واحد سیاسی‌ایست که سکه ضرب می‌کند. سکه‌های زر کوروشی البته خالص نیستند و جنس‌شان الکتروم، یعنی آلیاژی از طلاست.

این داده‌ها نشان می‌دهد که اولین سکه‌های جهان که گفتیم کوروش بزرگ ضرب کرده بود و به غلط به کروزس منسوب شده، در دو شکل زر و سیم ضرب می‌شدند و نه تنها برای نخستین بار وزن و ترکیب فلز یکدستی داشت، که به خاطر ضرب نقشی یکسان بر رویش هم اهمیت داشت. جالب آن که نقش سکه‌های نقره هم مثل سکه‌های زر، مهر در جلوه‌ی شیر گاوکش را نشان می‌دهد است. نقشی که از ابتدای تاریخ در سراسر قلمرو ایران زمین رواج داشته و به ویژه در عصر هخامنشی بر نگاره‌ها و نقش‌های سیاسی فراوان دیده می‌شود.

سکه‌های زرین عصر کوروش هنوز ناخالصی‌هایی داشت و در واقع از آلیاژ الکتروم ساخته می‌شد. با این حال این سکه‌ها اولین نمونه از رمزگذاری نمادین ارزش کالا با فلز استانده بود، و مهم است که از همان ابتدا با دو نظام متفاوت ارزشی و دو فلز متفاوت برای ارزش‌های کم و زیاد مجهز بوده است. ارزش هر سکه‌ی زر با ده سکه‌ی سیم (هر دو ۱۰/۷ گرمی) برابر بود، و این نظام دهدهی شمارش هم چارچوبی ایلامی بود که در لودیه رواج چندانی نداشت، اما شیوه‌ی

رسمی محاسبه در دربار کوروش بود. چنان که مالیات‌ها را هم اغلب به صورت ده-یک (عشریه) می‌گرفت و ارتش‌ها را برای نخستین بار در رسته‌های ده و صد و هزار و ده هزار نفره سازمان می‌داد.



سکه‌های سیم و زر کوروشی (منسوب به کرزوس) با نقش شیر گاوکش

تاریخ آغازین پول نقره هم مانند سکه‌ی زر به شدت در قلمرو تمدن ایرانی متمرکز است. چندان که تا پایان دوران هخامنشی تنها سکه‌های نقره در شهربانی‌ها و مراکز سیاسی وابسته به دولت هخامنشی ضرب می‌شد. در دوران کوروش و کمبوجیه و بردیا (سال‌های ۲۴۳۵ تا ۲۸۵۸/۵۴۵-۵۲۲ پ.م) استانده‌ی عمومی ضرب سکه در دولت پهناور هخامنشی تثبیت شد. سکه‌ها به دو صورت زر و سیم با وزن ۱۰/۷ گرم ضرب می‌شد که نسبت ارزش‌شان ده برابر بود، و هر رده در وزن نیم (۵/۴ گرم) هم در دسترس بود.

در این بافت اقتصادی بود که داریوش نوآوری مهمش را به انجام رساند. او یک سکه‌ی نقره‌ی مادی و یک سکه‌ی طلای پارسی را مبنا گرفت و واحدهای خردتر پول را بر مبنای آن سامان داد. او «سیگلوی» را که پول نقره‌ی ماد بود^۱ برگرفت و آن را به پول رایج در دست مردم تبدیل کرد. سیگلوی همان است که در بابل با نام «شیکل» شهرت یافت. هر شکل ۵/۶ گرم وزن داشت و ۹۰ درصد وزن آن نقره‌ی خالص بود.

در دوران هخامنشی سکه‌های نقره را بنا به سنت میانرودانی شیکل می‌نامیدند که در اکدی به صورت «شیقْلُو/سیگلو» خوانده می‌شده و همان واژه‌ی ثقل در عربی است و «وزن» معنی می‌دهد، که در پارسی امروز به صورت وام‌واژه‌های ثقیل و مثقال هم بازمانده است. یونانیان همین کلمه را وام‌گیری کردند و پول را «سیگْلوس» می‌نامیدند. «شیقْلُو» در بابل قدیم

در اصل واحد وزن بوده و با واحد سومری کهن «گین» برابر بوده است.^۱ اولین اشاره به این واحد وزن را در اسناد اکدی دوران نرام سین (سال ۱۲۳۰ / ۲۱۵۰ پ.م) می‌بینیم و در قانون‌نامه‌ی حمورابی هم این کلمه در معنای واحد وزن به کار گرفته شده است.

سکه‌ی زرین برگزیده‌ی داریوش، احتمالاً، پیش از به قدرت رسیدن وی در دربارهای پارسی ایلام رواج داشته است. با این حال، داریوش بود که آن را استانده کرد و قالبی عمومی برایش تعریف کرد. او این سکه‌ی طلای استانده را دریک نامید. اسم این سکه، برخلاف باور عامیانه که از گزارشی یونانی سرچشمه گرفته^۲، به نام داریوش ربطی ندارد بلکه همان کلمه‌ی زر فارسی است که در پارسی باستان به صورت دَرَنِيَه/ زَرَنِيَه وجود داشته است.^۳ هر دریک ۸/۴ گرم وزن داشت و تقریباً از طلای خالص ساخته شده بود.

با این همه سکه‌های زری که کوروش در آناتولی ضرب کرده بود، همچنان تا دوران داریوش رواج داشت. در سال ۵۳۱۲ (۱۳۱۲ خورشیدی) در پی کاخ آپادانا مجموعه‌ای از این «سکه‌های لودیایی» پیدا شد که به همراه لوح تأسیس بنا در زمین دفن شده بودند. بنابراین در زمان تأسیس این بنا (بین سال‌های ۲۸۶۱ تا ۲۸۷۰ / ۵۱۰-۵۱۹ پ.م) هنوز دریک رواج نداشته است. پژوهش‌های بعدی در این زمینه به این نتیجه‌ی کلی انجامید که داریوش، احتمالاً در اواخر سال ۲۸۶۵ (۵۱۵ پ.م) یا ابتدای ۲۸۶۶ (۵۱۴ پ.م) ضرابخانه‌ی مرکزی دولت خود را راه‌اندازی کرده و سیگلوی و دریک را در حجمی بالا در سراسر شاهنشاهی به جریان انداخته است.^۴ البته تاریخ‌های دیرتری نیز برای آغاز این کار پیشنهاد شده که جدیدترینش به مایکل ویکرز تعلق دارد که می‌گوید دریک پس از ۲۸۹۰ (۴۹۰ پ.م) ضرب شده است.^۵ اما این برداشت با انتشار لوحی از مجموعه‌ی تخت‌جمشید از سال ۲۸۸۰ (۵۰۰ پ.م) که به دریک اشاره می‌کند، بی‌اعتبار شده است.^۶

بازبینی و تجدید نظر داریوش در نظام پولی روندی بود که تا حدود سال ۲۸۷۰ (۵۱۰ پ.م) به نتیجه رسید و سکه‌هایی نو را به جای سکه‌های کوروشی قدیمی برنشاند. چنان‌که بر لوحی در تخت جمشید که به سال ۲۲ سلطنت داریوش (سال ۲۸۸۰ / ۵۰۰ پ.م) مربوط می‌شود، نقش سکه‌هایی با نقش پارسی کماندار را می‌بینیم.^۷ سکه‌های زر و سیم به نسبت سنگین عصر کوروش که ۱۰/۷ گرم وزن داشت، در دوران داریوش در قالب ۸/۱ گرم ضرب می‌شد. جالب این‌که روند کاستن از وزن سکه با روند خالص کردن فلز درونش همزمان بود. یعنی سکه‌های زر ۸/۱ گرمی دوران داریوش دقیقاً به اندازه‌ی الکتروم‌های ۱۰/۷ گرمی کوروش طلا داشت. از این‌جا معلوم می‌شود که استانده‌ی اقتصادی روشنی برای رمزگذاری قیمت‌ها با فلز وجود داشته که همزمان با تحول فناوری و بالا رفتن خلوص سکه، وزن آن را کاهش می‌داده است.

از همین‌جا پیوند میان سکه‌های «مهری» کوروش با نقش شیر و خورشید یا گاو، با سکه‌های «پارسی» داریوشی مشخص می‌شود و بی‌ربط بودن اولی به دولت لودیه را می‌توان نتیجه گرفت. چون در دوران حاکمیت دولت لودیه نه فناوری خاصی برای خالص‌سازی فلز تحول پیدا کرده بود و نه نشانی از استانده‌سازی قیمت‌ها با فلز را می‌توان در اسناد بازمانده ردیابی کرد. تمام فناوری‌ها و اسناد مربوط به این موارد در این منطقه به دوران هخامنشی باز می‌گردد و نه پیشتر.

این نکته البته جای توجه دارد که منطقه‌ی آناتولی به خاطر غنی بودن‌اش از نظر منابع طلا و نقره، مرکز ضرب سکه‌ی هخامنشیان بوده است و چنین می‌نماید که ضرابخانه‌ی اصلی ایران در سراسر این دوران در استان لودیه مستقر بوده باشد.^۸ احتمالاً همین نکته در کنار اشتیاق مورخان اروپایی برای یونانی شمردن خاستگاه همه چیز، در ترکیب با خطای

1 Dilke, 1987: 46.

2 Pollux, Onomastikon 3.87, 7.98 ; cf. Caccamo, 1985.

3 Herzfeld, 1938: 146.

4 Robinson, 1958: 190; Kraay, 1976: 32; Bivar, : 617.

5 Vickers, 1985: 4.

6 Root, 1988: 8-12.

7 Root, 1989: 36-37.

8 Fisher et al., 1968: 619.

یونانی شمردن دولتمردان لودییه‌ی قدیم باعث شده که تاریخ سکه را به گذشته‌ی مبهم و نامستند پيشاهخامنشی در قلمرو لودییه تعمیم دهند.

این در حالی است که مفهوم پول و اقتصادی پولی در اسناد تاریخی به روشنی با دربار هخامنشی و سیاست پارسی پیوند خورده است. نخستین پول‌های مصر در دوران داریوش بزرگ و بلافاصله پس از ورود پارسیان به این قلمرو در شهر ممفیس ضرب شد، و اولین پول‌های یونان هم در عصر خشایارشا و بلافاصله پس از فتح آتن به دست قوای مردونیه در اسناد تاریخی نمایان شد. با ضریب اطمینان خوبی می‌توان فرض کرد که تا پایان دوران هخامنشی، هرجایی که سکه ضرب می‌کند بخشی از قلمرو سیاسی و اقتصادی دولت هخامنشی است، و تازه سه قرن بعد و چند دهه پس از فروپاشی دولت هخامنشی و در حدود سال ۲۱۰۰ (۳۰۰ پ.م) است که یونانیان و رومیان و بطلمیوسی‌های مصری نخستین سکه‌های خود را ضرب می‌کنند.

این‌ها البته بدان معنا نیست که یونانی‌ها در سیر تحول پول «هیچ» نقشی نداشته‌اند. در عصر هخامنشی یونانیان نیز مانند مردم آشور و بابل یکی از اقوام تشکیل دهنده‌ی کشور پارس بودند و در روندهای مورد نظرمان سهمی داشته‌اند. یعنی تاکید بر ایرانی بودن خاستگاه پول و شفاف‌سازی سازوکارهای سیاسی پشتیبان آن نباید باعث شود این ابداع ایرانی که سطحی ملی داشته، امری منحصر به قومی خاص قلمداد شود. در زمانی که پول زاده شد، یونانیان هم مثل مردم باقی استان‌های شاهنشاهی پارس یکی از اقوام کشور نوظهور ایران محسوب می‌شدند و به قدر دیگران در این فرایندها سهم داشته‌اند.

از میانه‌ی عصر هخامنشی ضرب سکه‌ی نقره در شهرهای یونانی‌نشین قلمرو پارس آغاز شد و این پولی است که دراخما نامیده می‌شد. «دراخما» همان است که بعدتر در ایران به «درهم» تبدیل شد. این اسم از «دراستومای» (δράσσομαι) به معنای «گرفتن، در دست داشتن» مشتق شده و نامی سزاوار برای پول نقره است. چون برخلاف پول طلا در دسترس مردم است و ابزاری است که با دادن و گرفتن کارکرد خود را برآورده می‌سازد.



دریک طلا، حدود ۵۰۰ پ.م

شقل نقره، حدود ۵۱۰ پ.م

از همین نام یونانی می‌توان به تفاوت مهمی میان پول زر و سیم پی برد. پس از اصلاحات اقتصادی داریوش و بازتعریف نظام پولی، با جایگزین شدن دریک (که ۹۹٪ طلا بود) به جای سکه‌های الکتروم کوروشی، نرخ برابری تازه‌ای هم تعریف شد و هر دریک با بیست شقل نقره (با خلوص ۹۷-۹۸٪) برابر شد. چنین می‌نماید که دریک را یک ضرابخانه‌ی یکتا ضرب می‌کرده و کاربردش بسیار محدود و سیاسی بوده، یعنی برای هدیه دادن به شاهان محلی تابع و پرداخت‌های سیاسی دربار به کار گرفته می‌شده است. در حالی که شقل نقره کارکردی عام داشته و به همین خاطر ضرابخانه‌های متفاوتی در سراسر شاهنشاهی آن را ضرب می‌کرده‌اند.

استانده‌ی وزنی البته در همه جا یکسان بود. وزن شقل حدود ۵/۵ گرم بوده که با وزن سکه‌های نیم کوروشی برابر بوده، و نرخ برابری با دریک هم ثابت بوده است. علاوه بر این نظام یکدست و استاندارد شده از مقادیر و قیمت‌ها، رمزپردازی سکه هم در عصر هخامنشی یکپارچه بود و خود به تنهایی گواهی است که حضور یک هویت ملی فراگیر و نهادینه شده را نشان می‌دهد.

نقش روی سکه در هر منطقه بنا به نشانه‌های هویت‌بخش محلی و نماد آن استان انتخاب می‌شد، اما در روی دیگر سکه علامت‌های ملی ایران (شیر و خورشید، شیر گاوکش، پارسی کمان‌دار یا نیزه‌دار) می‌آمده است.

به این ترتیب در دوران هخامنشی همزمان با پیدایش پول، با تکامل موازی دو شاخه‌ی واگرا از فلزهای قیمتی روبرو هستیم. از سویی سکه‌های طلای دریک را داریم که به شکلی متمرکز و احتمالاً در یک ضربخانه ساخته می‌شده و علاوه بر اندرون قلمرو شاهنشاهی پارس، در سراسر قلمرو جهان باستان از چین تا اروپای غربی به گردش می‌افتد. اما ارزش این سکه به قدری زیاد بوده که برای کارکردهای روزمره چندان کاربرد نداشته و اغلب در روابط درباری و سیاسی به کار می‌آمده است.

در مقابل سکه‌های نقره‌ی شکل را داریم که واسطه‌ی اصلی تبادل کالا محسوب می‌شود و پولی شدن اقتصاد قلمرو ایران در عصر هخامنشی را ممکن می‌سازد. ایران هخامنشی اولین کشور تاریخ بود که اقتصادی پولی بر آن حاکم بود. این با ابداع مفهوم پول در عصر کوروش و سازماندهی دیوانی‌اش در عصر داریوش متفاوت است. یعنی علاوه بر پیدایش پول و استاندارد کردن‌اش، به چرخش افتادن آن به شکلی مدیریت شده بود که تا دوران اردشیر اول تقریباً همه‌ی تبادلهای اقتصادی اصلی با واسطه‌ی پول انجام می‌پذیرفت.

این نکته که سیاست مالی هخامنشیان بر تثبیت ارزش کالاها بر مبنای پول فلزی استوار بوده را می‌توان با مراجعه به بیش از دو هزار لوح به دست‌آمده از تخت جمشید دریافت. مثلاً این را می‌دانیم که سازمان‌های دولتی در ابتدای دوران داریوش تمام دستمزد کارگران و کارمندان خود را به شکل جنسی پرداخت می‌کردند. در پایان عصر داریوش و ابتدای حکومت خشایارشا حدود یک‌سوم از دستمزدها به شکل نقدی و دو سوم هم‌چنان جنسی پرداخت می‌شد. در پایان دوران خشایارشا این نسبت معکوس شده بود. یعنی یک سوم بهای دستمزدها جنسی و دو سوم دیگر نقدی بود. پس از پنجاه سال در پایان دوران اردشیر، تمام دستمزدها به شکل نقدی پرداخت می‌شد.^۱

این بدان معناست که هخامنشیان در زمانی به درازای هفتاد سال، یک گذار عمومی از اقتصادی پایاپای به نظام پولی استاندارد را تجربه کردند. هسته‌ی مرکزی این تجربه و گرانگه پیش‌برنده‌ی این تغییر، دربار و دیوان‌سالاری هخامنشی بود که مالیات‌ها و دستمزدها را بر مبنای دریک و شکل تبادل می‌کرد. این بدان معناست که شاهان هخامنشی در طول دورانی نزدیک به یک قرن یک سیاست پولی یگانه و هدفمند را با پی‌گیری و تداومی چشمگیر دنبال کرده‌اند.

نکته‌ی جالب در این میان آن است که فلزی که در معنای اخیر اقتصاد را پولی کرد، نقره بوده است. یعنی نقره بود که در دامنه‌ای وسیع به کار گرفته می‌شود و کاربردی روزمره داشت. به همین خاطر ضربخانه‌هایش در سراسر قلمرو شاهنشاهی پراکنده بود و شهریان هر منطقه‌ای سکه‌های نقره‌ی محلی خود را ضرب می‌کرد، با رعایت این قاعده که ارزش وزنی و خلوص فلزی استاندارد دربار را حفظ کند.

به این ترتیب سکه‌ها هم از مناطق گوناگون به اطراف منتشر می‌شدند و چون وزنی کمابیش یکسان داشتند، با اصلاحاتی اندک هم‌ارز فرض می‌شدند و می‌شد به جای هم به کارشان گرفت. پراکندگی شگفت‌انگیز سکه‌های گوناگون در پهنه‌های جغرافیایی متفاوت در این عصر بدان معناست که تجارت با این نظام پولی گره خورده بود و این نیرویی بود که راه‌های تجاری را که شاه‌رگ‌های آبادانی ایران زمین بودند، به سیستمی نظام‌مند و عقلانی و سراسری برای داد و ستد مجهز ساخت.

جهش ناگهانی و خیره‌کننده‌ی فرهنگی و اجتماعی در عصر هخامنشی پیامدی از این زیربنای عقلانی انتشار منابع بوده است. نوآوری ابداع پول بدان معنا بود که مرکزیت سیاسی نه تنها مثل دولت‌های قدیمی کاسی و هیتی و میتانی و ایلامی امنیت راه‌ها را برقرار می‌ساخت، که اعتبار پول و صحت تبادل کالا را هم پشتیبانی می‌کرد. به این شکل به حرکت افتادن کاروان‌ها در دامنه‌های مکانی بسیار دوردست و اندرکنش بازرگانی که به کلی با هم بیگانه بودند، ممکن شد. چون

۱ برای شرحی درباره‌ی سیاست مالی هخامنشیان بنگرید به کتاب «داریوش دادگر» (وکیلی، ۱۳۹۰-ب).

سودِ ترابری کالا پیشاپیش به شکلی عقلانی محاسبه پذیر بود و ارزش کالاها با نمادی یکپارچه و ثابت و تغییر ناپذیر رمزگذاری می‌شد که به سلیقه‌ی خریدار و فروشنده یا سنت‌های محلی وابستگی نداشت.

پیدایش پول در این چارچوب به معنای نمادین شدن مفهوم ارزش، و همزمان استاندارد شدن و گسترش یافتن مفهوم اعتبار شخصی بود. در روزگاری که نظام‌های اجتماعی ساده‌تر و واحدهای جمعیتی کوچک‌تر بود، دو مفهوم اعتماد و اعتبار هنوز از هم متمایز نشده بود. در هزاره‌ی نخست تاریخی که بزرگترین شهرها تنها چند هزار تن جمعیت داشت و تقریباً همه‌ی مردم زمین در روستاهایی کم جمعیت زندگی می‌کردند، مردمان توسط افرادی آشنا و اغلب خویشاوند احاطه شده بودند.

در این جوامع افراد در شبکه‌ای به نسبت کوچک از روابط اجتماعی زاده می‌شدند که شمار اعضای آن از چند صد تن تجاوز نمی‌کرد و به چند ده تن آدم آشنای نزدیک محدود می‌شد. در این شرایط ارتباط رو در روی افراد امری عمرانه و همیشگی بود و پیوندهای همسایگی و خویشاوندی دیرپا و عمیقی من‌ها را در بافت جامعه به یکدیگر می‌دوخت. سرانه‌ی زمانی که هرکس با هریک از آشنایانش سپری می‌کرد بسیار بالا بود و کم بودن شمار این آشنایان به متراکم شدن روابط و انباشت اطلاعات و دانایی درباره‌ی دیگری منتهی می‌شد. اقتصادهای ابتدایی آن دوران نیز بر همین اساس سامان می‌یافت. یعنی اعتبار هرکس به پشتوانه‌ای از تجربه‌های مشترک، کردارهای خاطره‌ساز و کارهای مهم مشهور تکیه می‌کرد که در ضمن قابل اعتماد بودن یا نبودن آن فرد را هم نشان می‌داد.

همگام با پیچیده‌تر شدن جوامع انسانی، این شبکه‌ی روابط گسترده‌تر شد و به همین ترتیب پیچیدگی نظام‌های تبادل کالا نیز افزایش یافت. چرخش بزرگی که به زایش دولت هخامنشی انجامید و جهش به سطحی به کلی بی‌سابقه از پیچیدگی را در تاریخ جوامع انسانی رقم زد، با گسترش راه‌ها، افزایش تحرک جمعیت‌ها و انقلابی در شهرنشینی همراه بود. در نتیجه هر «من» با شماری بیشتر از دیگری‌ها در ارتباط قرار گرفت و دامنه‌ای گسترده‌تر از کالاها را در ابعاد مکانی دوردست‌تری به چرخش انداخت. به این ترتیب بود که گسترش ناگهانی و شتابزده‌ی نویسای و کتبی شدن زبان‌ها و محتواهایی که تا پیش از آن تنها شفاهی بودند، و همچنین پیدایش پول دستاوردهای مهم ظهور دولت ایران و انقلاب اجتماعی عصر هخامنشی هستند. ظهور پول بدان معنا بود که تبادل کالا از اعتماد بین‌فردی گسسته شده و به واسطه‌ای نمادین – اما همچنان ارزشمند – انتقال یافته است. بازرگانانی که در شهرهای آن دوران به سوداگری مشغول بودند با خریداران و فروشندگانی به کلی بیگانه سروکار داشتند که ممکن بود هرگز بار دیگر یکدیگر را نبینند. از این‌رو آن بستری از اعتماد و آشنایی دیرپا که داد و ستدهای فارغ از پول را ممکن می‌ساخت، محو و بی‌اثر شد و روابط پیچیده‌تر و متراکم‌تر نوظهور به پیوند دهنده و ضامنی استوارتر نیاز پیدا کرد. از ابتدای عصر هخامنشی این واسطه پول بود، یعنی واحدی استاندارد و معلوم از فلزی گرانبها که به خودی خود بهایی همتای کالا فرض می‌شد و کیفیت و اعتبارش توسط ضرابخانه‌های دولت پارس تضمین شده بود. به این شکل همزمان با زایش پول با شکلی از نمادین شدن اعتماد قدیمی و دگردیسی‌اش به اعتبار اقتصادی سروکار داریم.

تمایز آغازین میان اعتماد و اعتبار از نظر تاریخی با شکل‌گیری نخستین دولت جهانی در ایران و زایش پول و گسترش راهسازی و بازرگانی مصادف بود و از این‌روندها ناشی می‌شد. این تمایز در گذر تاریخ با پیچیده‌تر شدن جوامع و با رمزگذاری افراطی اعتبار قدم به قدم عمیق‌تر شد. در سپیده‌دم دوران جدید همزمان با تاسیس بانک‌ها خودِ فلز از مدار گردش خارج شد و سندهایی کاغذی که دارا بودن آن را تضمین می‌کرد جایگزین آن شد، و این همان بود که به اسکناس تبدیل شد. ظهور پول نمادین و کنده شدن اش از فلز قیمتی بدان معنا بود که تفکیک اعتبار و اعتماد یک گام دیگر پیشروی کرده باشد. یعنی این بار اعتماد به فرد به جای آن که به اعتماد به ضرابخانه‌ی دولتی منتقل شود، به بانکی انتقال می‌یافت که سندی درباره‌ی آن فلز قیمتی را صادر کرده بود.

توسعه‌ی نظام پولی و پیچیده‌تر شدن دستگاه‌های تبادل کالا، خود به خود به افزایش مخاطره‌ی سرمایه‌گذاری هم انجامید. یعنی هرچه تراکم تبادل‌ها و پیچیدگی نظام‌های تولید و عرضه و مصرف افزون می‌شد، متغیرهای حاکم بر برد و

باخت هم پرشمارتر می‌شد و به این ترتیب احتمال بر باد رفتن ثروت در اثر حادثه‌های خرد و فرعی نیز بیشتر می‌شد. این همان روندی بود که صنعت بیمه را ممکن ساخت. یعنی نظامی از سرمایه‌گذاری برای مقابله با ضرر شکل گرفت که تمایزی دیگرگون میان اعتماد و اعتبار را نمایش می‌داد. در این جا شرکتهای بیمه موازی با بانک‌ها، اما همچون تصویر آینه‌ای‌شان در زمان عمل می‌کردند. بانک‌ها وجود ثروتی در گذشته و حال را تضمین می‌کردند و شرکتهای بیمه غیاب آن ثروت را در حال و آینده آماج می‌کردند و ترمیم آن را به عهده می‌گرفتند.

در این مدل ساده‌ای که از تمایز تدریجی میان اعتماد و اعتبار ساختیم، مفهوم سرمایه‌ی اجتماعی معنایی خاص و دقیق پیدا می‌کند. سرمایه‌ی اجتماعی را می‌توان در این چارچوب سیستمی به صورت نسبت اعتماد به اعتبار تعریف کرد. هرچه ارتباط رودرروی مردم با اعتماد بیشتری در آمیخته باشد، اعتبار نظام‌های نمادین هم افزونتر می‌شود و چرخش کالا و خدمت با واسطه‌ی آنها سریع‌تر و روان‌تر انجام می‌پذیرد. این بدان معناست که تفکیک اعتبار از اعتماد، که تکامل واگرای امری اجتماعی در برابر حسی روانشناختی را نشان می‌دهد، به ناسازگاری و تعارض این دو نینجامیده، بلکه تنها دو شکل متفاوت از یک پدیده را در دو لایه‌ی متفاوت - دستگاه روانی و نهاد اجتماعی - نمایش می‌دهد. این دو همچنان به هم متصل‌اند و ماهیتی یگانه دارند و همدیگر را تشدید می‌کنند.

این که جوامع به چنین سطحی از رمزپردازی و انترع دست یافته باشند یا از آن محروم باشند، خط سیر تحول تاریخی‌شان را تعیین می‌کند. واگرایی مهمی که به عقب‌مانده ماندن اروپا تا چهارصد سال پیش و رشد نسبی چین در قرون میانه انجامید، در همین جا نهفته است. چون تاریخ پول در هر قلمرو مسیری خاص را پیموده و شکلی ویژه پیدا کرده است.

تا پانصد سال پس از هخامنشیان و در حدود قرن اول میلادی هم تمدن اروپایی و هم تمدن چینی به شکل‌هایی اولیه از پول مجهز شده بود. این پول در چین همچنان ابتدایی بود و به صورت پاره‌های نشان‌دار آهن یا مفرغ به کار گرفته می‌شد. رومیان هم با آن که در سطح توده‌ی مردم هرگز اقتصاد پولی مستقر نساختند، اما سکه‌های زر و سیم ضرب می‌کردند. این سکه‌ها اما کارکردهایی متفاوت داشتند. سکه‌های زر همچنان برای پرداخت‌های سیاسی و نظامی کارکرد داشتند و به سپاهیان مزدور، سربازان حرفه‌ای، و متحدان نظامی داده می‌شدند. در مقابل پول نقره کارکردی تجاری و مردمی داشت و در میان خود مردم دست به دست می‌گشت. به همین خاطر است که می‌بینیم در قلمرو روم و چین در غیاب نظام پولی گسترده در سطح مردمی، همچنان ضرب سکه‌ی زرین یا همتاهای آن رواج دارد، و اسناد تاریخی انباشته از اشاره‌هایی است که دریافت دستمزد سربازان، پرداخت رشوه به متحدان، یا انباشت ثروت در خزانه‌ی شاهان را با سکه‌ی زر مربوط می‌داند. این بدان معناست که سکه‌های زر همچنان در انحصار مراکز اقتدار سیاسی و نظامی باقی ماند و به ارتش‌های جنگاور وابسته ماند. در حالی که سکه‌ی سیم از این دایره بیرون زد و با کاروان‌های تجاری پیوند خورد. رواج چشمگیر سکه‌های سیمین ایرانی در اروپا و چین به همین جا باز می‌گردد. چون طبقه‌ی بازرگان در هر دو قلمرو ایرانی تبار (سعدی، یهودی) بوده‌اند و بند ناف اقتصادی‌شان به ایران زمین همچنان بند بوده است.

برای آن که تمایز میان تمدن ایرانی و تمدن‌های دیگر روشن شود، و جایگیری بی‌چون و چرای سکه‌های شیر و خورشید در عصر کوروشی تثبیت شود، خوب است به تاریخ تحول طلا و سکه‌ی زر در سایر تمدن‌ها بنگریم، و به این ترتیب هم تصویری از سیر تکامل اقتصاد پولی در این مناطق به دست آوریم و هم رونق بازرگانی سازمان یافته‌ی پولی را دریابیم.

نه تنها ضرب سکه‌ی طلا، که اصولاً استخراج طلا از معدن و فلزکاری پیشرفته بسیار دیر در تمدن‌های دیگر پدیدار شد. در اروپا این ماجرا بسیار دیرآیند بود. یونانیان روش‌های استخراج طلا را نیاموختند و تنها فلز گرانبهایی که می‌شناختند، نقره بود. رومیان هم تازه شش قرن بعد از داریوش بزرگ در سال ۳۴۸۶ (م. ۱۰۶) پس از فتح رومانی که مردمی ایرانی تبار (داسی‌ها) در آن مستقر بودند، روش استخراج طلا از معدن را از ایشان آموختند.

اهالی ایتالیا تا پایان عصر هخامنشی از تکه‌های برنز (aes rude) که وزن و شکلی نامساوی داشت برای تبادل بهره می‌بردند و این شیوه را مهاجران فنیقی‌ای باب کرده بودند شیوه‌های سوداگران‌شان فرهنگ اتروسکی در شمال ایتالیا را

تحت تاثیر قرار داده بود. به دنبال فروپاشی دولت هخامنشی و شکل‌گیری دولت‌های پیرامونی مانند روم و کارتاژ، فنون ضرب سکه هم به تدریج در این مناطق رواج یافت و در حدود سال ۳۰۸۰ (۳۰۰ پ.م) برنز نشان‌دار (aes signatum) پدید آمد که شکلی اولیه از پول مفرغی بود. حدود صد سال بعد و در حدود سال ۳۱۸۰ (۲۰۰ پ.م) انگار ضرب پول در روم نظمی پیدا کرده باشد، و گروهی سه نفره بر آن نظارت می‌کردند. با این حال چنین می‌نماید که ضرب سکه‌ی طلا در روم معمول نبوده باشد، و دلیل آن احتمالاً کمبود این فلز در قلمرو سیاسی روم بوده است. کاربرد طلا در این دوران به باج زری که بطلمیوسی‌های مصر به رومیان می‌دادند منحصر می‌شد.^۱

تازه در سال ۳۲۹۸ (۸۲ پ.م) یعنی پانصد سال پس از کوروش بود که سولا ضرب سکه‌ی زر را در قلمرو روم آغاز کرد و آن هم در تقابل با قلمرو پونت انجام می‌شد که مهرداد ششم شاه هراس‌انگیز و نیرومندش داشت رومیان را در آناتولی قلع و قمع می‌کرد و دستمزد سپاهیان را با سکه‌های طلا و نقره می‌پرداخت. پولی که سولا ضرب کرد همان بود که برای نخستین بار کلمه‌ی دینار (دیناریوس) درباره‌اش به کار گرفته شد.

موج بعدی ضرب سکه‌ی طلا در روم هم باز به جنگ با قلمرو ایران مربوط می‌شود و چند سال بعد رخ داد، و این زمانی بود که یولیوس سزار برای لشکرکشی به قلمرو اشکانی سربازگیری می‌کرد و می‌خواست دستمزدشان را با سکه‌ی طلا بپردازد. پس ضرب سکه‌ی طلا در سال‌های نزدیک به دوران مسیح در روم آغاز شد و کارکرد آن به طور خاص برای پرداخت دستمزد سربازان بود.

در تمدن چینی هم استخراج طلا از معدن بسیار دیر آغاز شد. اصولاً فلزکاری در چین دیرآیند است. فناوری فلز تازه در میانه‌ی هزاره‌ی دوم تاریخی (ابتدای هزاره‌ی دوم پ.م) تکامل می‌یابد و آن هم در مناطق آریایی‌نشین غربی متمرکز است که عبارتند از کاشغر و ترکستان و ختای و ختن قدیم، یا استان‌های گانسو و چینگ‌های و شین‌جیان امروزی. در چین نخستین نشانه‌های استفاده از طلا به دوران شانگ (حدود سال ۱۸۰۰ تا ۱۲۰۰-۱۶۰۰ پ.م) باز می‌گردد و بسیار محدود است. کاربرد طلا در این هنگام به ورقه‌های چکش‌کاری شده‌ی تزئینی منحصر بوده است. چنین می‌نماید که در دوران بهار و پاییز (سال‌های ۲۶۱۰ تا ۲۹۰۴ / ۷۷۰-۴۷۶ پ.م) همچنان طلا نزد چینیان از فلزهای دیگر متمایز نبوده باشد. چون کلمه‌ی مستقلی برایش نداشته‌اند و واژه‌ی جین (金) که اغلب طلا ترجمه می‌شود، در این دوران به طور عام مفهوم «فلز» را می‌رسانده است.

در دوران دولت‌های جنگاور (سال‌های ۲۹۰۵ تا ۳۱۵۹ / ۴۷۵-۲۲۱ پ.م) و همزمان با عصر آشوب اسکندری است که نخستین اشاره‌ها به (黄金) را می‌بینیم که «فلز زرد» معنی می‌دهد و احتمالاً نخستین اشاره‌ی زبانی دقیق به طلا در فرهنگ چینی است. تا میانه‌ی عصر هخامنشی، تمام اشیای طلایی یافت شده در چین به سبک هنر سکایی ساخته شده‌اند و یا وامگیری‌ای از فنون فلزکاری آریایی‌های غربی بوده‌اند، و یا به طور مستقیم در داد و ستد از ایشان به دست آمده‌اند.

نخستین نشانه‌های پول فلزی در چین در اواخر دوران هخامنشی و در قلمرو دولت محلی چو در مرکز چین نمایان می‌شود و عبارت است از تکه‌هایی از برنز که رویش علامتی حک شده است. این پول‌های آغازین به احتمال زیاد خاستگاهی ایرانی دارند چون منطقه‌ی یاد شده نقطه‌ی تماس فرهنگ چینی با سرزمین‌های غربی‌ایست که در این هنگام زیر فرمان قبایل ایرانی تبار سکا قرار داشته‌اند و شاخه‌های راه‌های تجاری ایران مرکزی تا آن ادامه می‌یافته است. اشاره‌های متنی مبهمی هم به پول طلا در این سرزمین کشف شده که با توجه به غیاب فنون طلاکاری بومی، احتمالاً به گردش پول‌های ضرب ایران تا این قلمرو دوردست اشاره می‌کند، اگر که اصولاً اشتباه ترجمه نشده باشد و بر همین سکه‌های برنزی دلالت نکند.

در سرزمین چو در دوران‌های بعدی ورقه‌های طلایی با اندازه‌های متفاوت ساخته می‌شده که علایمی بر خود داشته و آن را هم به مثابه پول زر تفسیر کرده‌اند. هرچند اطلاق کلمه‌ی پول به این اشیا نادرست است چون بین مردم گردش

نمی‌کرده و تنها در دربارهای قلمرو چو و مناطق همسایه‌اش متمرکز بوده است. با این حال در غیاب سکه‌ی طلا و نقره، پول‌هایی برنزی از میانه‌ی عصر هخامنشی (حدود ۴۰۰ پ.م) در سرزمین ژو نمایان شد که به شکل قطعه‌ی هلالی شکل و زایده‌داری از این فلز ریخته می‌شد.

برای ارزیابی جایگاه چین در اقتصاد پولی جهان باستان مرور داده‌های کمی روشن‌گر است. تخمین زده‌اند که تولید طلا در کل کره‌ی زمین در فاصله‌ی سال‌های ۵۰۰ پیش از تاریخ تا ۱۴۰۰ تاریخی (۳۹۰۰ تا ۲۰۰۰ پ.م) به ۹۲۰ تن بالغ بوده باشد، که بخش عمده‌ی این طلا در مصر استخراج می‌شده است. در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۰۰ تا ۲۲۰۰ (۲۱۰۰ تا ۱۲۰۰ پ.م) که با عصر برنز ایران برابر است، استخراج طلای زمین به ۲۶۴۵ تن جهش کرد. محققان چینی تخمین زده‌اند که در این دوران استخراج طلا در چین هم آغاز شده باشد، اما مقدار آن تنها بیست تن بوده است.^۱

در سراسر این دوران تولید طلا در ایران و مصر متمرکز بود و ظریف‌ترین نمونه‌های فلزکاری را به ویژه در ایلام می‌بینیم. مقدار طلای استخراج شده در چین با توجه به تولید کل آن دوران بسیار اندک می‌نماید و قاعدتاً با روش ماسه‌شویی و نه معدنکاری به دست می‌آمده است.^۲ در «کتاب هان پیشین» می‌خوانیم که در عصر هان -که تقریباً با دوران اشکانی همزمان است- ذخیره‌ی «جین» در گنجینه‌های امپراتوری به ۳۷۲ تن بالغ می‌شده است. برخی از پژوهشگران چینی معاصر این کلمه را طلا ترجمه کرده‌اند و چنین وزن گزافی از زر را پشتوانه‌ی ثروت امپراتور چین دانسته‌اند، که با توجه به اندوخته‌ی طلای امروزی کشور چین (۶۰۰ تن) چشمگیر می‌نماید.^۳ با این حال حدس محتمل‌تر آن است که کلمه‌ی جین در این‌جا همان معنای اصلی‌اش یعنی فلز را می‌دهد و عدد یاد شده به وزن کلی اشیای فلزی اعم از برنزی و آهنین و زرین و سیمین اشاره می‌کند.

در مقابل طلا، نقره از ابتدای کار در مقادیری بیشتر، ولی با روش‌هایی پیچیده‌تر به دست می‌آمد. یعنی فناوری تولید آن بر شیمی تکیه می‌کرد، به جای آن که مثل طلا مبتنی بر «یافتن» اش در رگه‌های کوارتز یا ماسه‌های زرخیز باشد. نقره از آنجا که سریعتر اکسید می‌شود، به شکل خالص در پوسته‌ی زمین دشوارتر یافت می‌شود. به همین خاطر تا قرن نوزدهم (ق ۱۵ پ.م) در مصر نقره فلزی کمیاب‌تر و گران‌بهرتر از طلا بوده است.^۴ حتی پس از آن هم نسبت ارزش نقره به طلا -که اغلب سیزده به یک است- در مصر حدود دو به یک باقی ماند.



به همان ترتیبی که منابع طلای جهان باستان در نوبه و جنوب مصر متمرکز بود، معادن اصلی نقره هم در ایران مرکزی و قفقاز و آناتولی قرار داشت. استخراج و استفاده از نقره برخلاف طلا در ایران و مصر وضعیتی متقارن نداشت. یعنی در شرایطی که طلا از ابتدای تاریخ در هر دو تمدن شناخته شده بود و برای ساخت زیور مورد استفاده قرار می‌گرفت، نقره که همزمان در اسناد تاریخی پدیدار گشت، تنها در ایران متمرکز بود. در جهان باستان ایلامی‌ها ماهرترین و چیره‌دست‌ترین فلزکاران بودند و به ویژه اشیای نقره‌ای که در حدود سال ۴۰۰ (۳۰۰۰ پ.م) ساخته‌اند (مثل تندیس گاو- زن روبرو) خیره‌کننده و بسیار چشمگیر می‌نمایند. از این‌رو طبیعی است که نخستین سکه‌های نقره هم ضرب ایران زمین باشد.

1 Tu et al., 2002: 114-119.

۲ هرودوت، کتاب اول، بند ۹۳.

3 Rui et al., 2015: 721.

4 Weeks and Leichester, 1968: 14-19.

گسترده‌گی ضرب سکه‌ی نقره در حوزه‌ی تمدن ایرانی و کمیاب بودن طلا در این قلمرو به این ترتیب معنادار می‌شود. به همین ترتیب کمیاب بودن نقره در قلمرو اروپا و در مقابل رواج سکه‌ی طلا نشانگر اهمیتی ارتش‌ها و نیروهای نظامی مزدور در آن سرزمین است، همچنان‌که الگوی واژگونه‌اش در ایران برتری کاروان‌ها بر ارتش‌ها را نشان می‌دهد.

استخراج این فلزها البته با فراز و فرود دودمان‌ها و دولت‌ها نیز پیوند داشته است. در قرون میانه عملاً اقتصاد پولی اروپا - که از آغاز هم سست و شکننده بود - به کلی فرو ریخت. تازه در فاصله‌ی سال‌های ۴۷۳۰ تا ۴۸۳۰ (۷۳۰ تا ۸۳۰ خ/ ۱۳۵۰-۱۴۵۰ م.) بود که استخراج معادن نقره در صربستان و بوسنی آغاز شد،^۱ و معدن‌کاوی گسترده در اروپای مرکزی هم که با فناوری‌های پیشرفته همراه بود، تازه در حدود سال ۴۸۲۰ (۸۲۰ خ/ ۱۴۶۰ م.) آغاز شد، طوری که تا شصت سال بعد تولید نقره در اروپای مرکزی پنج برابر شد.^۲ این‌ها همه همزمان بود با ادغام این سرزمین‌ها در قلمرو دولت عثمانی که بافت فرهنگی و اجتماعی‌اش ایرانی بود و بازارها و کاروان‌های تجاری و تبادل پولی بر محور نقره در آن اهمیت داشت.

در واقع تاسیس اقتصاد پولی در اروپا و فراگیر شدن‌اش یک خاستگاه متمدنانه (غلبه‌ی عثمانی بر اروپای شرقی و ادغامش در جاده‌ی تجاری ایرانی) و یک مرجع وحشیانه (فتح آمریکا و غارت گنج‌های جهان نو) داشت. در سال‌های ۴۸۸۲ تا ۴۸۸۴ (۸۸۲ تا ۸۸۴ خ/ ۱۵۰۳-۱۵۰۵ م.) اولین محموله‌ی زر و سیم غارت شده از آمریکا به اسپانیا رسید و پس از آن تا سال ۴۹۷۴ (۹۷۴ خ/ ۱۵۹۵ م.) قیمت‌ها در اروپا به شکلی مستمر افزایش یافت. این افزایش اما به خاطر تورم در پولی پیشاپیش موجود رخ نداد، و اصولاً فراتر از حجم فلز قیمتی وارد شده بود. فروریزی قیمت‌ها در اروپا تا حدود زیادی از آنجا بر می‌خاست که اقتصاد توده‌ی مردم اروپا تا این هنگام پایاپای و مبتنی بر تبادل کالا به کالا بود و تازه داشت با تبدیل گنج‌های آمریکا به سکه‌های اروپایی، به نظام پولی چرخش می‌کرد. اجاره‌های جنسی هم در این دوران به حالت نقدی درآمد و دستمزدها هم از حالت پایاپای فاصله گرفتند و پولی شدند.^۳ یعنی پولی شدن اقتصاد اروپا - در سطح بدنه‌ی مردم - امری دیرآیند است و پنج قرن بیشتر پیشینه ندارد.

با مرور تاریخ پول در سایر تمدن‌ها و توجه به دیرآیندی فراگیر شدن‌اش می‌توان درکی عمیق‌تر از پیچیدگی‌های نهادی در تمدن ایرانی به دست آورد. ابداع پول در عصر هخامنشی آغازین امری تصادفی و گذاری فرعی نبود، بلکه به طور مستقیم با مدارهای قدرت سیاسی و نهادهای نوپدید کشور فراگیر پارس پیوند داشت. سیاست مالی هخامنشیان بر تثبیت ارزش کالاها بر مبنای پول فلزی استوار بود و این عاملی بود که پیدایش و رواج پول را ممکن ساخت. با این شواهد می‌توان دریافت که سیاست ایران شهری تنها به مثلث سیاسی و کیفی مهر- داد - خویشکاری تکیه نمی‌کرده، بلکه به همین اندازه بر مثلث اقتصادی و کمی پول - بازرگانی - مالکیت تکیه داشته است. این توجه به روندهای اقتصادی تنها به ابداع پول و پشتیبانی از روندهای بازرگانی محدود نمی‌شده، بلکه کل سپهر اقتصاد را در بر می‌گرفته و از سپیده‌دم تاسیس کشور ایران نمودهایش را در اسناد باستانی می‌توان یافت. از همان ابتدای یکپارچه شدن ایران و تحقق ایده‌ی ایران‌شهر در دوران کوروش بزرگ، چنین برنامه‌ی اقتصادی منظم و گسترده‌ای وجود داشته است. کوروش بزرگ را اغلب همچون سرداری پیروزمند و پادشاهی باشکوه و محبوب شناخته‌اند، و آنچه در این میان کمتر مورد توجه قرار گرفته، ردپای ماندگاری است که بر اقتصاد ایران و جهان باقی گذاشته است. چنان‌که دیدیم، ابداع پول یکی از این دستاوردها بوده است. اما جز این هم داده‌هایی داریم که بر مبنایشان می‌دانیم کوروش در بسترسازی کلان برای کشاورزی و عمران شهرها هم بسیار فعال بوده است. از دوران زمامداری اوست که تأسیسات عظیمی از آبراهه‌ها و سدها و آب- بندهای گوناگون در سراسر گستره‌ی کشور پارس پدید می‌آید. در همین تاریخ، شبکه‌ی قنات‌های بزرگ بلخ و خوارزم و سغد که مقدمه‌هایش از حدود یک قرن پیش از کوروش آغاز شده بود، با سرعت تکمیل شد.

۱والرشتین، ۱۳۹۵: ۹۰.

۲والرشتین، ۱۳۹۵: ۹۰.

۳والرشتین، ۱۳۹۵: ۱۷۴.

حفری‌های انجام‌شده در کرانه‌ی شرقی دجله نشان می‌دهد که مسیرهای آبرسانی کشاورزان در دوران کوروش ترمیم و نوسازی شده و شبکه‌ای از آبراهه‌ها دجله را با کشتزارهای میانرودان متصل ساخته است.^۱ این با گزارش پلینی مهتر^۲ سازگار است که می‌گوید کوروش آبراهه‌ای به نام نارملکان (نهر ملک، رود شاهی) حفر کرد و دجله و فرات را در نزدیکی محل آینده‌ی شهر سلوکیه به هم متصل ساخت. مدیر این طرح همان اوگباروی مشهور بوده که فاتح و شهربان بابل محسوب می‌شده است.^۳ پس یکی از ارکان سیاست اقتصادی هخامنشیان ترویج کشاورزی پیشرفته بود که ارکان‌اش عبارت بودند از بهسازی آبرسانی، یعنی کندن آبراهه و حفر کاریز، در کنار بهسازی نظام کشت که عبارت بود از کشت عمیق از راه خیش آهنی و انتقال بذرهای نو به اقلیم‌های تازه. سیاست هخامنشیان تنها به تولید ثروت مربوط نمی‌شد، بلکه به شیوه‌های انباشت و به چرخش انداختن آن نیز توجه داشت. ظهور مفهوم پول اصولاً پیامدی از این کوشش برای مدیریت چرخش ثروت بوده است. وگرنه تجربه‌ی تاریخی نشان می‌دهد که پول در معنای فلز استانده‌ی نماینده‌ی ارزش، در غیاب دولتی سرپرست و برنامه‌دار ظهور نمی‌کند و امری خودبنیاد نیست.

تردیدی نیست که با ظهور کشور متحد ایران راهبردهای کشاورزانه‌ای در سراسر این پهنه نهادینه شده که الگوی تولید و انباشت ثروت را دگرگون ساخته است.^۴ شدت یافتن روند تولید ثروت خود به خود بدان معنا بود که برداشت مازاد آن در قالب خراج هم تراکم بزرگتری از سرمایه را پدید می‌آورد. با این حال سیاست مالی هخامنشیان بیشتر بر گردش سرمایه تاکید داشت تا متراکم ساختن آن. به همین خاطر مقدار مالیات ناگهان نسبت به دوران پیشاکوروشی کاهش یافت. در تمام دولت‌های پیشاکوروشی تقریباً کل مازاد اقتصادی تولید شده توسط مراکز کشاورزانه توسط دولت مکیده می‌شد و این ماجرا در قلمرو مصر و چین چندان وخیم بود که عملاً طبقه‌ی کشاورز مالک چیزی نبود و جایگاهی همتای بردگان داشت.

توصیفی که مورخان یونانی از ثروت افسانه‌ای شاهنشاهان پارس به دست داده‌اند، و احتمالاً درست هم هست، باعث شده برخی از شرق‌شناسان خزانه‌ی کشور را «زندان فلزات قیمتی» بدانند و فرض کنند که هخامنشیان آزمندانه فلزات قیمتی را گرد آورده و در خزانه‌های خود انباشت می‌کرده‌اند. در حالی که مقدار مطلق ثروت نهفته در یک گنجینه اهمیتی ندارد، و سهمی از سرمایه که گردش می‌کند نسبت به آن سهمی که راکد است، اهمیت دارد.

اگر این اصل بدیهی اقتصادی را در ذهن داشته باشیم، در می‌یابیم تصور مرسوم و جا افتاده‌ی شرق‌شناسانه درباره‌ی سیاست اقتصادی هخامنشیان تا چه اندازه نادرست است. چون همه‌ی داده‌ها نشان می‌دهند که چرخش سرمایه در جامعه‌ی ایرانی عصر هخامنشی بسیار شدت داشته است. این را هم از رونق شتابنده‌ی بازرگانی و انتشار سریع کالاها و ایده‌ها در سراسر کشور می‌توان دریافت، و هم از پیدایش مفهوم پول و نهادینه شدن‌اش.

اما جدای این شواهد دیگری هم داریم که نشان می‌دهد شاهنشاهان هخامنشی بیشتر به چرخش سرمایه توجه داشته‌اند تا انباشت آن. یک نمود این موضوع آن که بزرگترین گنجینه‌های زرین کشف شده از عصر هخامنشی، که آثار هنری گرانبهایشان بی‌تردید ایرانی است و به احتمال زیاد در کارگاه‌های سلطنتی تولید شده، نه در دل ایران‌شهر، که در حاشیه‌ها یافت شده‌اند. بدنه‌ی این گنجینه‌ها در حاشیه‌های قلمرو هخامنشی در استان‌های دوردستی مثل سکائییه‌ی هوم‌خوار و تیزخود (قرقیزستان و قزاقستان) و مقدونیه و ایونیه‌ی پتاسوس بر سر (رومانی و بلغارستان) کشف شده‌اند. یعنی بخشی از این سرمایه به صورت هدایا به امیران محلی به مناطق مرزی انتقال می‌یافته و انباشت اصلی‌شان در آن نواحی رخ می‌داده، و نه در خزانه‌های مرکزی.

خزانه‌ها در ضمن محل پرداخت حقوق کارکنان دولت و به ویژه سربازان هم بوده‌اند. به همین خاطر این اندرزا که در عهد شاپور ذوالاکتاف می‌بینیم اهمیت دارد. چون هم به این کارکرد خزانه‌ی کشور اشاره می‌کند و اشاره می‌کند که «گنج

1 Cameron, 1974.

2 Pliny the Elder

3 Pliny The younger, NH VI 120.

4 Wiesehofer, 1987.

آباد داشتن به داد» محور اصلی کارکرد درست سیستم مالی ارتش است.

«نباید در پادشاهی سپاه سپه را در گنج دارد نگاه
اگر گنجت آباد داری به داد او از گنج شاد و سپاه از تو شاد
سلیحت در آرایش خویش دار سزد کت شب تیره آید به کار
پس ایمن مشو بر نگهدار خویش چو ایمن شد راست کن کار خویش»^۱

داده‌ی مهم دیگری که این تصویر را اصلاح می‌کند، توجه به مقدار مالیاتی است که گرفته می‌شده است. شواهد نشان می‌دهد که به احتمال زیاد خراج استان‌ها در زمان کوروش بزرگ مقدار مشخصی نداشته و داوطلبانه انجام می‌پذیرفته است. هم از اشاره‌های متون ایرانی و هم از گزارش یونانیان چنین برمی‌آید که کوروش نظام کهن مالیات‌گیری از راه غارت را منسوخ کرده و هدیه دادن و گرفتن را جایگزین آن ساخته است. الگویی که به طور مستقیم با آیین مهر پیوند برقرار می‌کند.

در عصر کوروش و فرزندش کمبوجیه احتمالاً نمایندگان اقوام کشور پارس که در ضمن نماینده‌ی استان‌ها هم بوده‌اند، سالی یک‌بار (شاید در مراسم جشن نوروز) هدایایی برای شاهنشاه می‌آورده‌اند. بخش بزرگی از این هدایا در جریان سفرهای دایمی شاهنشاه به گوشه و کنار کشور به امیران محلی هدیه می‌شده و یا به مرزنشینان تابع پیشکش می‌شده است. این داوطلبانه بودن خراج در دوران کوروش و کمبوجیه را مورخان یونانی تصریح کرده‌اند و این با اسناد دیوانی این دوران سازگاری دارد.

غیراجاری بودن مالیات را از این‌جا در می‌یابیم که به گزارش هرودوت^۲ نوبتی یونانیان مقیم کورنه — در شمال آفریقا — به عنوان خراج برای کمبوجیه پانصد مینا نقره آوردند، که مبلغی اندک بود. به همین خاطر کمبوجیه هدیه‌ی مردم لیبی که نماینده‌شان همراه با کورنه بود را با مهربانی پذیرفت، اما هدیه‌ی مردم کورنه را نپذیرفت و دستور داد آن را بین سربازان پخش کنند. اما داستان به همین جا ختم شد و کسی از اهالی کوربه خراج بیشتر طلب نکرد یا در صدد تنبیه‌شان برنیامد.

این خراج از دوران داریوش به بعد نظام یافت. داریوش براساس مساحت زمین و نوع و میزان محصولات کشاورزی برداشت‌شده از هر منطقه، مالیاتی را برای هر استان مقرر داشت که میانگینش به یک دهم محصول بالغ می‌شد. نسبتی که پس از آن تا به امروز همچون سنجه‌ای برای مالیات عادلانه اعتبار خود را حفظ کرده است. مقدار مالیات پس از آن در بخش عمده‌ی تاریخ ایران در همین اندازه‌ی ده درصد تثبیت شد. زمانی که اردشیر بابکان به قدرت رسید، در عهدی که کرد همین رقم را ذکر کرده و این قاعدتاً هنجاری مالیاتی بوده که در دوران زندگی او یعنی اواخر عصر اشکانی هنجار بوده است. فردوسی عهد او را چنین نقل کرده است:

«کنون هرچه خواهیم کردن ز داد بگوئیم و از داد باشیم شاد
ز ده یک مرا چند بر شهرهاست که دهقان و موبد بر آن کرد راست
نخواهم، ببخشم شما را همه همان ده یک بوم و باژ رمه
مگر آنچه آید شما را فزون بیارد سوی گنج ما رهنمون
ز ده یک که من بستدم پیش ازین ز باژ آنچه کم بود اگر بیش از این
همی از پی سود بردم به کار به در داشتن لشکر بی‌شمار
بزرگی شما جستم و ایمنی نهان کردن کیش آهرمنی»^۳

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۴۰-۲۴۱.

۲ هرودوت، کتاب سوم، بند ۱۳.

۳ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۲۴-۲۲۵.

بسیاری از شاهنشاهان حتا از این هم کمتر مالیات می‌گرفته‌اند. مثلا بهرام گور در بخشش مالیات دستی گشوده داشته. شاپور بزرگ ساسانی هم اشاره‌ای دارد که نشان می‌دهد مالیات در بخشی از دوران پدرش اردشیر سی یک یعنی برابر سه درصد محصول کشاورزان بوده و در دوران شاپور هم همین مقدار (۰.۳٪) باقی مانده، که احتمالا کمینه‌ی ثبت شده در کل تاریخ اقتصاد دوران سنتی است:

«همان رسم شاه بلند اردشیر
 ز دهقان نخواهم جز از سی یکی
 به جای آورم با شما ناگزیر
 مرا خوبی و گنج آباد هست
 درم تا به لشکر دهم اندکی
 دلیری و مردی و بنیاد هست
 ز چیز کسان بی نیازیم نیز
 که دشمن شود دوست از بهر چیز»^۱

مقدار این مالیات نسبت به خراجی که شاهان در عصر پیشاکوروشی از مردم می‌گرفتند به شکل قیاس‌ناپذیری کمتر بوده است. با این حال به دلیل گستردگی قلمرو پارس، همین مبلغ به انباشت سرمایه‌ی قابل توجهی منتهی می‌شد. سرمایه‌ای که به این شکل گردآوری می‌شد، صرف انجام برنامه‌های عمرانی کلان می‌شد که کشیدن جاده‌های تجاری، تأسیس بندرگاه‌ها و امن‌سازی راه‌ها بخشی از آن بود و اغلب برای پشتیبانی و تقویت نهادهای بازرگانی کارساز بود. خود این برنامه‌ها به بهره‌وری اقتصادی بیشتر می‌انجامید و به شکلی هم‌افزا مالیات دریافتی را هم در یک چرخه‌ی بازخوردی مثبت، افزایش می‌داد.

یکی از پیامدهای مهم این بستر اقتصادی آن بوده که به زهد و ریاضت میدان نمی‌داده و برخلاف فرهنگ‌های پرورده شده در اروپا و چین پیشامدرن، رفاه و توانگری مادی را ارج می‌نهاد و تشویق می‌کرده است. در سیاست‌نامه‌ها و عهدها و حتا متون دینی زرتشتی و اسلامی تأکیدی چشمگیر بر ضرورت بهره‌مندی مادی از زندگی دیده می‌شود و توانگری از آزمندی و بردباری و قناعت از زهد و ریاضت تفکیک می‌شده است. در این میان گفتار بهرام دوم ساسانی جای توجه دارد، چون عهد او با مردم در هنگام تاجگذاری‌اش بیشتر جنبه‌ی اقتصادی داشته و فردوسی آن را چنین ثبت کرده است:

«سر مردمی بردباری بود
 هر آنکس که گشت ایمن او شاد گشت
 چو تیزی کند تن به خواری بود
 توانگرتر آن کاو دلی راد داشت
 غم و رنج با ایمنی باد گشت
 اگر نیستت چیز لختی بورز
 درم گرد کردن به دل باد داشت
 مروت نیاید که را چیز نیست
 که بی چیزکس را ندارد ارز
 همان چاره نزد کس‌اش نیز نیست
 و گزر از ورزی هراسان شوی
 چون خشنود باشی تن‌آسان شوی
 نه کوشیدنی کاو تن آرد به رنج
 روان را بیچسانی از آرز گنج
 ز کار زمانه میانه گزین
 چو خواهی که یابی به داد آفرین
 چو خشنود داری جهان را به داد
 توانگر بمانی و از داد شاد»^۲

هخامنشیان نقطه‌ی تعادلی مهمی را (با برداشت حدود یک دهم درآمد) پیدا کرده بودند که هم به انباشت ثروت چشمگیر در خزانه‌ی ملی می‌انجامیده و هم به رشد اقتصادی و رفاه واحدهای کارکردی جامعه - خانوار و صنف - آسیبی وارد نمی‌کرده است. سازوکاری که ایشان ابداع کردند چندان استوار و موفق بود و چنان در پهنه‌ی تمدن ایرانی نهادینه

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۴۴-۲۴۵.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۷۰.

شد که در سراسر تاریخ دیرپای این تمدن پایدار باقی ماند و در همه‌ی دوران‌های اقتدار و ثبات دولت - از ساسانیان گرفته تا شاه عباس صفوی - همین نقطه‌ی تعادلی احیا می‌شد.

کامیابی این نظام مالیاتی را از آنجا می‌توان دریافت که حتا بعد از در دوران‌هایی که قومی بیگانه و غارتگر به ایران هجوم آورده نیز باز خط سیر مالیات‌گیری به همین مدار بازمی‌گشته است. این حقیقت که مالیات در ایران - برخلاف چین و اروپای پیشامدرن - بخشی از اموال خصوصی مردم بوده که بنا به توافقی به دولت واسپرده می‌شده را از این‌جا می‌توان دریافت که مثلاً غزنویان قومی ترک و تازه به دوران رسیده بودند که شاهانی غارتگر از میان‌شان برخاست، با این حال همچنان میزان مالیات را با چانه‌زنی دوطرف تعیین می‌کردند. این چانه‌زنی در شکل پایه‌اش به صلح و ثبات می‌انجامید و اغلب تا زمانی بسیار طولانی دوام پیدا می‌کرد. مثلاً ابوالحسن سیمجور که حاکم سامانیان در ری بود، چون این منطقه مدام با حمله‌های دیلمیان فتح می‌شد، با ایشان قرار گذاشت که اهل ری سالانه چهار میلیون درهم به حاکم سامانیان در نیشابور پرداخت کنند و شهر در دست دیلمیان باقی بماند. صلحی که با این قاعده شکل گرفت تا سی سال بعد پایید و هیچ‌یک از دو طرف آن را مخدوش نکردند.^۱ نمونه‌ی دیگرش آن که بیهقی در شرح رخداد‌های سال ۴۴۰۹ (۴۲۱ق) می‌گوید که سلطان محمود غزنوی در این سال درگذشت و پسرش مسعود وقتی به قدرت رسید، برای تعیین مالیاتی که مردم اصفهان می‌بایست بپردازند با حاکم آنجا ابوجعفر کاکو وارد مذاکره شد و دو طرف سه روز نامه‌نگاری و بحث داشتند، تا این‌که قرار شد اصفهانی‌ها سالانه دویست هزار دینار و ده هزار طاق جامه بدهند، «بیرون از هدیه‌ی نوروز و مهرگان از هر چیزی و اسبان تازی و سران با زین و آلت سفر از هر دستی».^۲

بیست سال بعد از این وقتی سلجوقیان بر ایران چیره شدند و طغرل به مقام شاهنشاهی رسید، برای فتح اصفهان جنگی بزرگ کرد و بخشی از شهر در این میان ویران شد. او در نوروز سال ۴۳۰ (۴۳۰خ / ۴۴۲ق) ابوالفتح مظفر نیشابوری را به حکومت این شهر برگزید. مردم شهر با شاه نو ریزنی زدند و چون شهرشان به خاطر حمله‌ی او ویران شده بود، قرار گذاشتند که تا سه سال مالیات ندهند و در مقابل خراج‌شان صرف نوسازی و آبادانی شهر شود. به این ترتیب بناها و سازه‌های شهر طی این سه سال با هزینه‌ی پانصد هزار دینار بازسازی شد. یعنی همچنان خراج مردم شهر بین صد و پنجاه تا دویست هزار دینار بوده، و شیوه‌ی خرج شدن این خراج توسط دولت چندان شفاف بوده که می‌شده رویش چانه زد و آن را صرف آبادانی خود شهر کرد.

دو سال بعد از حمله‌ی طغرل و در میانه‌ی این دوران نوسازی (در سال ۴۳۲ / ۴۳۲خ / ۴۴۴ق) بود که ناصر خسرو به این منطقه رسید و در سفرنامه‌اش از آبادانی و بناهای عالی اصفهان تعریف کرد.^۳ این دوران با عصر سونگ در چین و قرون وسطای آغازین اروپایی همزمان است. قاعده‌ی کلی حاکم بر نظام مالیات‌گیری این قلمروهای انیرانی در این دوران به سادگی بر غارت منظم کل انباشت ثروت شهرها و روستاها مبتنی است.

با این‌که شیوه‌ی مالیات‌گیری در سنت ایران شهری عقلانی و ملایم می‌نماید، باز ترکان به خاطر آزمندی و ستمگری در تاریخ‌هایی که در دوران‌شان نوشته شده، مورد سرزنش بوده‌اند. این سرزنش به حق است، اما باید دریافت که بخشی از آن به نابلدی ایشان و بیگانگی‌شان با سنت شهرباری ایرانی بازمی‌گشته است. عارضه‌ای که در بی‌توجهی ایشان به شایسته‌سالاری و پایش خویشکاری‌ها ریشه داشته و سراسر تاریخ بیهقی گزارشی زنده و جاندار از آن محسوب می‌شود.

سلطان ترک اغلب خود نیز به این ایراد در دستگاه دولتی‌اش آگاهی داشته و به همین خاطر گسیختگی‌ها و بی‌نظمی‌ها را اغلب به افراد مربوط نمی‌ساخته است. مسعود غزنوی که بیهقی از بی‌اعتنایی‌اش به شایسته‌سالاری بسیار نوشته، صاحب دیوانی داشت در شهر غزنی به اسم بوسعید سهل که در دوران پدرش هم کدخدا و عارض امیر نصر

۱ بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۶۹.

۲ بیهقی، ۱۳۸۳: ۵۳.

۳ ناصر خسرو، ۱۳۸۹: ۱۶۷.

سپهسالار برادر محمود غزنوی بود. او بعد مرگ محمود پانزده سال شغل ریاست دیوان غزنی را بر عهده داشت، تا آن که سلطان مسعود دستور داد تا دفترهایش را حسابرسی کنند.

در نتیجه معلوم شد هفده هزار هزار درم «بر وی حاصل محض بود». او از ملک خودش هزار هزار درم تنخواه داشت. یعنی هفده میلیون درهم بودجه‌ی گمشده داشت و ثروت خودش تنها یک میلیون درهم بود. مسعود از او بازخواست کرد و گفت شانزده میلیون درهم بدهی دارد و او به خدا سوگند خورد که خیانتی در امانت اموال نکرده است، اما «حساب غزنین مثل دریایی است». مسعود آشکارا می‌دانسته که این آدم از پس مدیریت مالی شهری به آن بزرگی بر نمی‌آمده و به همین خاطر گفت «بر تو بخشیدم برخیز و به خانه‌ی خود بازگرد» و «بوسعید گریست».^۱

اما حتی در همین وضعیت آشفته هم باز خزانه‌ی کشور «زندان فلزات قیمتی» نبوده است و پولی که به ناروا انباشت می‌شده یا بر باد می‌رفته، در نهایت بازتوزیع می‌شده است. جالب آن که بخش مهمی از این بازتوزیع به عرصه‌ی فرهنگ مربوط می‌شده و شاعران و ادیبان و دانشمندان از آن بهره می‌برده‌اند. چنان‌که همین مسعود غزنوی در یک شب یک هزار هزار (یک میلیون) درم به علوی زینبی پرداخت که شاعری نامدار بود. این مبلغ چندان پرمایه بود که کیسه‌های پول او را با پیل به خانه‌اش بردند.^۲

این را باید در نظر داشت که هم غزنویان و هم سلجوقیان که بلافاصله بعد به قدرت رسیدند، اقوامی نوآمده و بی‌فرهنگ بودند و شیوه‌ی کشورداری‌شان در منابع تاریخی و سیاسی کهن نکوهش شده است. با این حال می‌بینیم که نظم‌های کهن چندان استوار و نیرومند بوده که خود را به فاتحان نوآمده تحمیل می‌کرده است. به ویژه چون ترکانی که سلطان مسعود و طغرل فرمانروایان‌شان بودند، باز بخشی از مردم ایران زمین محسوب می‌شوند و به اقوام ایرانی تعلق دارند.

آزمون اصلی درباره‌ی استواری این نقطه‌ی تعادل اقتصادی زمانی انجام می‌شود که غلبه‌ی نهایی این نظام اقتصاد سیاسی را بر فاتحانی ببینیم که به کلی بیگانه بوده و از قلمرو تمدنی چین بر ایران‌شهر تاخته بودند. اگر از دوران معاصر بگذریم، غارتگرانه‌ترین نظام اقتصادی که بر ایران زمین چیره شده، به مغولان مربوط می‌شود که تنها دودمان بیگانه‌ی حاکم بر این قلمرو را پدید آوردند.

حکومت مغولان در ایران نمونه‌ای از نظام‌های بیگانه‌ی غارتگر است که بر کشور چیره شدند و با واریسی ساختار مالیاتی‌اش می‌توان دریافت که چرا چنین دولت‌های برونزاد و مهاجمی در قلمرو ایران بختی برای تداوم نداشته‌اند. پطروشفسکی سیر تحول نظام مالی مغولان در ایران را به سه دوره تقسیم کرده^۳ که گذشته از چارچوب نادرست مارکسیستی‌اش، در سطح داده‌ها درست می‌نماید و به کار تحلیل ما می‌آید. درفاصله‌ی سال‌های ۴۶۰۰ تا ۴۶۷۰ تاریخی (۶۰۰-۶۷۰ق/ ۶۱۷-۶۸۹ق) ویرانی شهرها و نابودی نظام آبیاری و شبکه‌ی کاریزها به افت شدید کیفیت زندگی و فقر پر دامنه انجامید که عملاً مالیات‌گیری را ناممکن می‌کرد و در نتیجه مغولان طی این مدت با همان روند سنتی‌شان به تاخت‌وتاز و غارت پیاپی مشغول بودند.

در همین دوران نوعی مالیات خشن و ستمگرانه به اسم «طرح» ابداع شد که عبارت بود از فروختن اجباری کالاهایی به مردم از سوی دولت، با قیمتی اغراق‌آمیز. این کار با داغ و درفش و زور انجام می‌گرفت و سعدی در مواعظ اشارتی روشن‌گر دارد که نشان می‌دهد محصلان این مالیات اغلب ترک بوده و برای گرفتن پول از مردم به کتک زدن و آسیب رساندن به ایشان دست می‌گشوده‌اند:^۴

۱ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۴۷-۱۴۸.

۲ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۴۸.

۳ پطروشفسکی، ۱۳۵۷، ج. ۱: ۱۰۰-۱۱۳.

۴ سعدی شیرازی، ۱۳۹۴: مواعظ، قصیده‌ی سیزدهم.

«هر چیز کزان بتر نباشد
شری که به خیر باز گردد
احوال برادرم شنیدی
خرمای به طرح داده بودند
اطفال و کسان و هم رفیقان
آنگه چه محصلی فرستی
چندان بزنندش ای خداوند
خرمای به طرح اگر ببخشد
از مصالحتی به در نباشد
آن خیر بود که شر نباشد
فی الجمله تو را خبر نباشد
جرم بد از این بتر نباشد
خرمما بخورند و زر نباشد
ترکی که ازو بتر نباشد
کز خانه رهش به در نباشد
از اهل کرم هدر نباشد»^۱

پس از آن تا حدود سال ۴۷۰۴ (۷۲۶ق) به تدریج مغولان فرهنگ ایرانی را جذب کردند و از وحشی‌گری اولیه‌شان دست کشیدند و در نتیجه مالیات‌گیری را جایگزین غارت کردند. کلمه‌ی «به طرح دادن» هم پس از آن به تدریج منسوخ شد و مالیات‌هایی وضع شد که همچنان غارتگرانه و ستمگرانه بود، اما دست کم حساب و کتابی داشت. نقطه‌ی اوج این روند عصر غازان خان بود که با تدوین یک نظام مالیاتی مشخص می‌شود.

آنگاه تا حدود سال ۴۷۶۰ (۷۶۰خ/ ۷۸۲ق) به تدریج شهرها و جمعیت ترمیم شدند و خطوط ارتباطی تجاری احیا شد و در نتیجه از سویی استیلای ایلخان بر مناطق دوردست تضعیف شد و از سوی دیگر جنبش‌های مقاومت مردمی سر برآورد که خیزش سربداران و در نهایت شورش تیمور لنگ نمودهایی نظامی از آن بود و ظهور خاندان‌های مقتدری مثل چوپانیان و آل مظفر و آل اینجو نمودی مسالمت‌آمیز از نیروهای گریز از مرکز به حساب می‌آمد. در این دوران مالیات به تدریج به سمت همان مدار سابق خود بازمی‌گشت و با فروپاشی سلطه‌ی مغولان در ایران باز به همان دامنه‌ی ۱۰-۳۰ درصد محصول کشاورزانه بازگشت کرد.

با مطالعه‌ی این نمونه‌ها می‌توان دریافت که راهبردهای ابداع شده در دوران هخامنشی تا چه اندازه کارساز و سنجیده بوده‌اند. نقطه‌ی تعادلی مهمی که در سیر تحول تاریخی سیاست ایران شهری شناسایی شده و در قالبی نهادی تثبیت شده بود، چندان زورآور و کارساز بوده که همه‌ی این نوسان‌ها و بحران‌ها در نهایت باز به همان جا بازگشت می‌کرده است. از این جا برمی‌آید که چرا قیاس این نظام اقتصادی و سیاسی با دولت‌های اروپایی و چینی نادرست است. هرچند که دولت‌های همسایه بسیار ناپایدارتر بودند و بر قلمروهایی بسیار پرجمعیت‌تر حکم می‌راندند. قیاس‌هایی که به این ترتیب بی‌توجه به سطح پیچیدگی جوامع و درجه‌ی سامان یافتگی قدرت سیاسی و اقتصادی انجام شود، جز به گرت‌برداری‌هایی گمراه‌کننده منتهی نخواهد شد.

یکی از مشهورترین نمودهای این سردرگمی و خطای روش‌شناسانه را در کوشش کسانی می‌بینیم که کوشیده‌اند با مفاهیم برآمده از جامعه‌ی اروپایی نظم‌های تکامل یافته در جامعه‌ی ایرانی را توضیح دهند. در قلمرو تاریخ اقتصاد محبوب‌ترین واژه در این راستا «فئودالیسم» است. اگر به داده‌های پراکنده‌مان از دوران اشکانی و اطلاعات مفصل‌ترمان از عصر ساسانی بنگریم، به روشنی در می‌یابیم که پس از رفع فتنه‌ی اسکندری و احیای سیاست ایران شهری به دست اشکانیان، یک ساختار سیاسی-اجتماعی یکپارچه و استوار داشته‌ایم که هزار سال دوام یافته و ادامه‌ی مستقیم نظام هخامنشی بوده است.

بی‌توجهی به این پیوستگی و پیچیدگی باعث شده اغلب تاریخ‌نویسان در اسناد ایرانی به دنبال ردپای چیزهایی بگردند که هرگز بر این اقلیم گام نزده‌اند. این نویسندگان انتظار داشته‌اند چیزی شبیه به امپراتوری روم را بینند و پیش‌فرض اروپامدارانه‌شان مانع می‌شده پیچیدگی‌ها و کامیابی‌هایی فراتر از آن را تماشا کنند. در نتیجه از برجسب‌هایی ناکارآمد و گمراه‌کننده مانند فئودالیسم برای توصیف جامعه‌ی ایرانی بهره جسته‌اند. در حالی که فئودالیسم در اروپا ساخت سیاسی

منتشر و پراکنده و پرکشمکشی است که از فروپاشی سازمان سیاسی امپراتوری روم و غیاب اقتدار سیاسی فراگیر و مشروع ناشی شده است. این کلمه را به ایران زمین نمی‌توان تعمیم داد، به ویژه برای توصیف موقعیت‌هایی مانند عصر اشکانی یا ساسانی که سازمان سیاسی متمرکز - آن هم در شکل پیچیده‌تر شاهنشاهی - برپا و برقرار بوده است. به این خاطر است که پژوهشگری مانند لی فرض می‌کند پیچیدگی دیوان‌سالاری عصر خسرو انوشیروان امری نوظهور و ناگهانی و بی‌سابقه بوده است. چون منبع اطلاعات درباره‌ی ایران ساسانی متون رومی‌ایست که در این دوران بیشتر به دربار شهریار افسانه‌ای ساسانی می‌پرداخته‌اند.^۱ بدیهی است که از فراوانی ارجاع‌های رومیان به یک دوره از تاریخ ایران (که دلایل سیاسی و نظامی روشنی هم داشته) نمی‌توان نتیجه گرفت که در دوران‌های پیشین چنین سطحی از توسعه‌یافتگی سازمانی در ایران وجود نداشته است.

لی بدین دلیل دچار چنین اشتباهی شده که ساخت سیاسی عصر اشکانی را پیشاپیش «فئودالی» دانسته و با این پیش‌فرض بی‌پایه، در کنار این مقدمه‌ی درست که ساخت سیاسی در گذار از اشکانی به ساسانی چندان دست نخورده، این نتیجه‌ی نادرست را گرفته که پس نیمه‌ی نخست عصر ساسانی نیز با دولتی ابتدایی و بدوی و «فئودال» سروکار داریم.^۲ در حالی که کافی‌ست به دیوان‌سالاری هخامنشیان و سیر تحول تاریخی آن بنگریم تا خاستگاه‌های این نظام مدیریتی و قدمت‌اش روشن گردد.

پژوهشگر فرهیخته‌ی دیگری که در دام همین اشتباه افتاده، آلتهایم است که مهم‌ترین مبلغ ایده‌ی فئودالیسم ساسانی محسوب می‌شود. او نیز دوران خسرو انوشیروان را مهم و کلیدی فرض می‌کند و آن را نمونه‌ای خالص از فئودالیسم دانسته است.^۳ دلیلش هم آن است که در جریان جنبش مزدکیان زمین‌ها از دست اشراف به در رفت و احیای نظم پیشین با بخشش زمین به اشراف از سوی شاه همراه بود. از دید او به این شکل اشراف پیوندی فئودالی با شاه برقرار کردند و از اشراف بومی و ریشه‌دار موروثی به اشراف دیوانی و حکومتی دگردیسی یافتند. او حتا جنبش شهرسازی دوران ساسانیان را که دنباله‌ی جریان‌های بسیار دیرپا و هزار ساله است، در همین قالب روابط امیران فئودال و شاه ضعیف تفسیر کرده و آن را سیاستی دانسته برای مدیریت نیروهای مرکزگرای اشرافی.^۴

برداشت آلتهایم از اغراق در دامنه و تأثیر جنبش مزدکیان ناشی شده و متغیرهای تکاملی دیگر در سیاست ایرانی را دست کم می‌گیرد. بلافاصله پس از جنبش مزدکیان شورش‌هایی پر دامنه (مشهورتر از همه بهرام چوبین) را داریم که رهبران همان سران خاندان‌های اشرافی قدیمی هستند و مراکز قدرت‌شان هم در همان قلمروهای سنتی سابق‌شان قرار دارد. شورش ایشان هم بر ضد شاهنشاه است و توسط کشاورزان و ارتشیان سرزمین‌های موروثی‌شان پشتیبانی می‌شود. این وضعیت آشکارا با برداشت آلتهایم تضاد دارد. چون او معتقد است اشراف بعد از شورش مزدک زمین‌های خود را مجدداً از شاه دریافت کرده و سرسپردگی او شده‌اند. در حالی که مرور تاریخ پسین ساسانیان نشان می‌دهد که قیام مزدکیان تأثیر چندان‌ی در چیرگی خاندان‌های اشرافی بر سرزمین‌های‌شان نداشته است. در واقع موقعیت ممتاز این خاندان‌ها که ریشه در متغیرهایی متفاوت با اروپای قرون وسطایی داشته، حتا با ظهور اسلام هم چندان تکان نخورد و تنها سه چهار قرن بعد با ورود نیروی نظامی ترکان به صحنه بود که دستخوش فرسایش شد.

البته نامربوط بودن کلیشه‌های اروپایی برای توضیح جامعه‌ی ایرانی را بسیاری از پژوهشگران جدی دریافته‌اند. نمونه‌اش فرای است که خود قدری ولنگارانه تعبیر فئودالیسم را درباره‌ی ایران به کار گرفته، اما اعتراف کرده که این تعبیر در ایران و اروپا همسان نیست.^۵ دلیل واگرایی سیاست در این دو قلمرو فقط خط سیر تاریخی متمایز‌شان نیست، که تا حدودی در جغرافیا هم ریشه دارد. چون در ایران زمین زمین به قدر اروپا اهمیت نداشته و پشتوانه‌ی اصلی کشاورزی آب

1 Lee, 1993: 16.

2 Lee, 1993: 17.

3 Altheim, 1954.

4 Altheim, 1954.

5 Fry, 1987: 14.

و فنون آبرسانی مانند کاریزها بوده است. به همین خاطر مالکیت زمین در کنار مالکیت منابع آبی تعریف می‌شده که با کار جمعی روستاییان و ساماندهی مداوم شریان‌های آبرسانی همراه بوده است. در مقابل تولید کشاورزانه در اروپا امری کمابیش انفعالی و قراردادی بوده است. از این‌روست که در کتاب‌های فقهی زرتشتی به اندازه‌ی مالکیت زمین و حتا بیش از آن به مالکیت آب و قوانین مربوط به قنات و کاریز تأکید شده است.^۱

فئودالیسم اروپایی الگوی خاصی از سازمان‌یافتگی کم‌دامنه‌ی سیاسی بوده که در غیاب قدرت سیاسی متمرکز امپراتوری روم و در حضور قدرت دینی متمرکز دستگاه پایی در اروپا شکل گرفته است. در ایران زمین هرگز قدرت متمرکز دینی‌ای مانند نظام پایی نداشته‌ایم و خلأ قدرت سیاسی هم هرگز با دامنه و پایداری اروپا تجربه نشده است. از این‌رو، اصولاً ساخت فئودالیسم ارتباطی با مسیر تکامل نظام‌های سیاسی ایران زمین ندارد. این نکته درباره‌ی مشتق‌هایی از فئودالیسم مثل دوده‌سالاری که تومانف پیشنهاد کرده هم مصداق دارد.^۲

کلمه‌ی فئودالیسم را حتا برای دوران‌های فترت ایران نیز نمی‌توان به کار برد. در دورانی که غیاب دولتی فراگیر در ایران زمین را می‌بینیم نیز دولت‌هایی — و نه خان‌نشین‌هایی — جانشین دولت بزرگ و فراگیر می‌شوند و همگی‌شان برای احیای شاهنشاهی تلاش می‌کنند. نظام خان‌خانی ایرانی که در سراسر تاریخ این کشور در سطح خرد وجود داشته و به بقای خود ادامه داده، نتیجه‌ی پیچیدگی تکامل سیاسی کلان در این سرزمین است و چشم‌اندازی است که جغرافیای پیچیده و بوم‌شناسی پرتنوع آن را نمایش می‌دهد. این نظام خان‌خانی همواره در درون قالب یک یا — در زمان آشوب و تجزیه — چند دولت ایرانی می‌گنجیده که سیاست را در سطحی کلان و متفاوت سازماندهی می‌کرده است. به سخن دیگر، آن استقلال سیاسی نظام خان‌نشینی، که شاخص اصلی ظهور فئودالیسم است و در غیاب سازمان دولت مقتدر ظهور می‌کند، در ایران زمین اصولاً غایب بوده است.

۱ نمونه‌اش: ماتیکان هزار دانستان، فصل ۲۲.

گفتار نهم: هویت تاریخی

دولت نمونه‌ای چشمگیر از سیستم‌های خودارجاع متصل به غایت‌های درونی سیستم است. درست مثل شبکه‌ی عصبی لذت در مغز که متغیر غایی سطح روانشناختی را مدیریت می‌کند، یا زبان که رمزگذاری بدنیهی معنا در فرهنگ را برعهده دارد، نظام سیاسی در قالب نهادهایی تبلور پیدا می‌کند که سامان دادن به مدارهای قدرت را بر عهده می‌گیرند. یک نظام سیاسی به این ترتیب نوک قله‌ی نظم در سطح اجتماعی است، که باید غایت درونی این لایه (قدرت) را به غایت‌های درونی سه سیستم دیگر انسانی (بقای بدن‌ها، لذت من‌ها و معنای زیست‌جهان) متصل سازد.

بحثی که در گفتار پیشین درباره‌ی اقتصاد کردیم، در اصل شیوه‌ی چفت و بست شدن سیاست با لایه‌های زیرین‌اش را نشان می‌دهد. یعنی شرح می‌دهد که قدرت بسامان و منسجم چگونه منافع شخصی من‌ها (لذت) و روندهای اقتصادی تغذیه‌ی بدن‌ها (بقا) را برآورده می‌سازد. با این حال لایه‌ی اجتماعی تنها با لایه‌ی زیستی و روانی در تماس نیست و در مقیاسی بزرگتر لایه‌ی فرهنگی را نیز لمس می‌کند. این بدان معناست که دولت باید راهی پیدا کند تا مدارهای قدرت با مسیرهای زایش معنا چفت و بست شوند.

بحث این گفتار بر چنین حوزه‌ای تمرکز دارد و آن میدانی است که قدرت و معنا با هم تداخل می‌کنند. در این لایه است که حضور دولت منسجم و فراگیر، یا خاطره‌ی آن در غیابش، زایش گفتمان‌هایی هویت‌بخش را ممکن می‌کند. تاریخ و جغرافیا در این بستر زاده می‌شوند و مرزبندی پیدا می‌کنند و معنا می‌یابند، و در این بافت است که ساخت‌افزار دولت به نرم‌افزار ملت بدل می‌شود و خویشکاری افراد با واسطه‌ی نهادها با هم گره می‌خورد تا هویتی جمعی را پدید آورد.

تمدن ایرانی چنان‌که گفتیم دیرپاترین و پایدارترین نظام‌های سیاسی در سراسر تاریخ زمین را پدید آورده و تنها دولتی را ایجاد کرده که در بخش اعظم بیست و شش قرن گذشته سراسر پهنه‌اش را پوشش می‌داده است. بدیهی است که حضور دولتی چنین فراگیر و بزرگ و چنین کهن و پایدار به زایش هویت ملی استوار و محکمی نیز می‌انجامد. هویتی که به خاطر ماهیت خاص این سیاست و اهمیت مفهوم مردم در آن، خیلی زود از خود نهاد دولت مستقل شده و جدای از آن در لایه‌ی فرهنگی دوامی خودبنیاد پیدا کرده است. هویت ملی‌ای که در شرایط حضور دولت نیرومند و فراگیر از آن تاثیر می‌پذیرفته و توسط آن بازسازماندهی می‌شده، و در شرایط غیاب آن خلأ قدرت را با معنا پر کرده و پیوند من‌ها و انسجام نهادها را حفظ کرده و راه را بر ظهور دوباره‌ی دولت فراگیر ملی هموار می‌ساخته است. در این معنا هویت ملی ایرانی هم مقدمه‌ی سیاست ایران‌شهری است، و هم تالی آن. هنگام واریسی این هویت ملی پرسشی مهم مطرح می‌شود و آن به سازوکارهای شکل‌گیری و تداوم حافظه‌ی جمعی مردمان باز می‌گردد. این‌که امر به یاد آورده شده توسط اغلب اعضای یک جامعه تا چه مدت می‌پاید؟ و آنچه اعضای یک جامعه درباره‌ی گذشته‌شان می‌دانند تا چه دامنه‌ای در زمان گذشته گسترش می‌یابد و پس می‌رود؟

درباره‌ی جوامع نانویسا داده‌های مردم‌شناسانه نشان می‌دهد که این دوره‌ی زمانی در حد چند نسل است. یعنی اغلب آنچه که اعضای جامعه درباره‌ی گذشته‌شان به دقت می‌دانند به دو سه نسل پیش باز می‌گردد و از حد یک قرن فراتر نمی‌رود. چرا که تنها مرکز ثبت و نگهداری این داده‌ها مغزهای زنده‌ی اعضای جامعه است و تنها رسانه‌ی انتقال هم زبان شفاهی است که بر خاطرات مستقیم یا نقل شده‌ی تراوش کرده از همین مغزها وابسته است.

در مقابل درباره‌ی جوامع نویسا خط و متن همچون حافظه‌ای کمکی عمل می‌کند و در این سامانه‌های انسانی انباشتی از اطلاعات در نتیجه تداومی از داده‌ها درباره‌ی گذشته‌های دور را به دست می‌دهد. از این زاویه هرچه جامعه‌ای زودتر شهرنشین و نویسا شده باشد، تاریخی طولانی‌تر هم دارد و به تعبیری زیست‌جهانی تاریخی‌تر را برای وابستگانش ممکن می‌سازد.

گفتگوی هکائیتوس آتنی و کاهنی مصری که هرودوت نقلش کرده را باید در این چارچوب دید. در این گفتگوی هکائیتوس به کاهن می‌گوید که اجدادش در شانزده نسل پیشتر فرزند خدایان بوده‌اند. اما کاهن او را به بازدید از معبدی می‌برد و ۳۴۵ تندیس چوبی را به او نشان می‌دهد که نیاکان خودش را نشان می‌دهد و همگی انسان بوده‌اند و به این ترتیب لاف و گزاف مهمان یونانی‌اش را رد می‌کند.^۱

آنچه به کاهن مصری اجازه می‌دهد خاطرهای از نسل‌های پیش از خود داشته باشد، نویسایی است که تازه در همان حدود زمانی به سپهر فرهنگ یونانی راه یافته بود و به همین خاطر گفتار کاهن مصری دیگری را که افلاطون نقل کرده باید در این چارچوب فهمید، وقتی که به سولون آتنی می‌گوید: «ای سولون، ای سولون، شما یونانی‌ها همچون کودکان هستید. هیچ چیزی به اسم یونانی پیر وجود ندارد... چون شما حتا یک اندیشه ندارید که دیرینه باشد و از سنتی برخاسته باشد...»^۲ آنچه کاهن مصری بدان اشاره می‌کند، دیرینگی سنت نویسایی در مصر و نو بودن‌اش در یونان باستان است که باعث می‌شده خاطره‌ی چند نسل پیش در ذهن یونانیان با اساطیر و روایت‌های خدایان گره بخورد، در حالی که در مصر به خاطر تثبیت شدن در قالب متن نوشتاری محتوای عینی خود را بهتر حفظ می‌کرده و فاصله‌ی بیشتر از اسطوره‌های عامیانه داشته است. با این همه نویسایی بدان معنا نیست که یک جامعه سراسر تاریخ خود را به یاد می‌سپارد یا یادآوری می‌کند. متون از یاد می‌روند و سبک‌های ادبی و علاقه‌ی لایه‌ی فرهیخته به سنت‌های فکری در گذر زمان دگرگون می‌شود و مهمتر از همه آن که زبان‌ها و خطها و دین‌های کهن منسوخ می‌شوند و بافت‌های نمادین و شبکه‌های معنایی نوینی جایگزین‌شان می‌شوند. از این‌رو در جوامع نویسا نیز با محدودیتی در ثبت و نقل و یادآوری تاریخ گذشته سروکار داریم. در همه‌ی جوامع متونی مانند تورات و انجیل و متون همری و قوانین کنفوسیوس و وداها را داریم که همچون قلاب‌هایی هویت‌ساز عمل می‌کنند و در جریان بازخوانی و بازتفسیر در زمان می‌پایند و یا به دلایلی نهادی و سیاسی خاکبرداری و از نو بازسازی می‌شوند. این موارد انگشت‌شمار همواره متونی ادیبانه و اساطیری و مبهم هستند و به تفسیرهای بسیار متفاوت تن در می‌دهند. اگر این متن‌ها را کنار بگذاریم و به شبکه‌ی ارجاع دادن به گذشته بنگریم، می‌بینیم که دامنه‌ی اشاره به رخداد‌های گذشته در جوامع نویسا هم به نسبت محدود است و دست بالا به پنج قرن بالغ می‌شود. یعنی اگر به عنوان مثال متون اروپایی را - حتا در زمانه‌ی مدرن - مرور کنیم و دایره‌ی ارجاع‌های تاریخ‌ساز آن را بنگریم، می‌بینیم که دورترین بُرد تاریخی‌شان اواخر عصر نوزایی در حدود پانصد سال پیش است.

الگوی مشابهی را در جوامع دیرینه‌تری مثل هند و مصر هم می‌بینیم. در این جوامع رخداد‌های سیاسی و فروپاشی نهاد‌های سیاسی به گسستی معرفتی دامن زده است. به شکلی که پس از چیرگی مقدونیان و بعد رومیان بر مصر، در عمل خاطره‌ی تاریخی مصریان به عصر اسلامی - مسیحی محدود شد و گذشته‌ی باشکوه چند هزار ساله‌شان را از یاد بردند. در هند نیز استعمار دوپست ساله‌ی انگلیسی‌ها و از میان رفتن زبان پارسی تأثیری مشابه به جا گذاشت. طوری که امروز درک تاریخی هندیان از خودشان امری جعلی و کمابیش تخیلی است که اربابان بریتانیایی طی دو قرن گذشته برایشان ساخته‌اند. حتا در چین که پس از ایران کهن‌ترین تمدن دیرپای کره‌ی زمین است، دایره‌ی ارجاع‌های تاریخی به حدود هزار سال پیش محدود می‌شود و پیش از آن اغلب با اسطوره و افسانه آمیختگی دارد. در این میان جامعه‌ی ایرانی به خاطر ارجاع‌های منظم و سامان یافته به تاریخی دست کم سه هزار ساله بی‌نظیر است.

۱ هرودوت، کتاب دوم، بند ۱۴۳.

2 Plato, Timaeus, 21e-22b.

اگر در قرون میانه به شکلی همزمان متون تاریخی را در تمدن‌های گوناگون با هم مقایسه کنیم، می‌بینیم که مثلاً خواجه نظام‌الملک در «سیاستنامه» اش به طور مستقیم از عهد اردشیر و متون دیگر عصر ساسانی نقل قول می‌کند که در آن هنگام حدود هزار سال پیشینه داشته‌اند، در حالی که دامنه‌ی ارجاع‌های مستقیم مشابه در متون اروپایی آن دوران از دو سه قرن فراتر نمی‌رود و تنها در چین است که به راستی سنتی تاریخی و انباشت‌شونده را داریم. با این‌گوشزد که در چین پایداری تاریخ بسیار از ایران کمتر بوده و داده‌های تاریخی با سرعتی چشمگیر به افسانه تبدیل می‌شوند.

یعنی مثلاً چینی‌های هم‌عصر خواجه نظام‌الملک که زیر فرمان دودمان سونگ قرار داشتند، وقتی به هزار سال پیش خود اشاره می‌کنند، نام و نشان‌هایی را بر می‌کشند که به وجود سنت نوشتاری و رگه‌هایی از اطلاعات تاریخی گواهی می‌دهد، اما کیفیت و محتوای این داده‌ها به شکلی است که با خاطره‌ی کیانیان و پیشدادیان در ذهن ایرانیان همان دوره برابری می‌کند، که با فرض تاریخی بودن، قدمتش دو هزار سال بیشتر بوده است.

گذر زمان بر خاطرات ثبت شده در جوامع نوپسا به تدریج جزئیات را محو و ناپیدا می‌سازد و شاخ و برگ‌هایی اسطوره‌شناسانه بدان می‌افزاید و به این ترتیب آنها را به افسانه‌هایی با ریشه‌ی تاریخی تبدیل می‌کند. به همان ترتیبی که ایرانیان با فاصله گرفتن از شاهان کهن ایران شرقی در دوران پیشازرتشتی ایشان را به تدریج در قالب شاهان پیشدادی و کیانی تصویر کردند، چینی‌ها و هندی‌ها و اروپایی‌ها هم چنین می‌کنند. با این تفاوت که چینی‌ها با گذر حدود پنج قرن چنین می‌کنند، و در اروپاییان این‌روند تنها دو سه قرن زمان نیاز دارد. در ایران زمین اما این فاصله به دو سه هزار سال است، و حتی در آن هنگام هم چیرگی روایت‌های خارق‌العاده و فراطبیعی بر خاطره‌های تاریخی را به ندرت می‌بینیم.

اهمیت این روایت‌ها در آن است که اعضای جامعه با واسطه‌ی آن خودانگاره‌ی خویش را ترسیم می‌کنند و انگاره‌هایشان از دیگری را سامان می‌دهند. تردیدی نیست که در همه‌ی تمدن‌ها، و حتی فرهنگ‌های بدوی و ابتدایی شیوه‌هایی برای توصیف «من» وجود داشته و گفتمان‌هایی را بر محور مفاهیمی انتزاعی پدید می‌آورده است. اما اغلب این شیوه‌ها ابتدایی، روایت‌گونه، منتشر، و نااندیشیده بوده و در بافتی از کلان‌روایت‌های اساطیری تعریف می‌شده است. پرسشی که در این‌جا مطرح می‌شود آن است که تکیه‌گاه روان‌شناسانه‌ی این دیدگاه‌ها درباره‌ی آزادی فردی و قدرت نهادی چه بوده است؟ یعنی آیا در فلان تمدن شیوه‌هایی که برای توصیف «من» به کار گرفته می‌شده‌اند، و مفاهیمی که از مشاهده‌ی کردارهای «من + دیگری» انتزاع می‌شده، شبکه‌ای منسجم و سنجیده را در سطحی ویژه از تحلیل ایجاد می‌کرده یا نه؟

پاسخ به این پرسش در اغلب موارد منفی است. یعنی در خارج از دایره‌ی تمدن ایرانی به جای آن که سطحی مستقل از توصیف «من» (یعنی نگاهی روان‌شناسانه) پدید آید، برداشت‌ها از من و دیگری در بستر شبکه‌ای از روایت‌های داستانی ادغام می‌شده که ساختاری شبیه به تجربه‌ی زیسته‌ی من از جهان داشته و بنابراین به تعمیم افراطی و ساده‌اندیشانه‌ی ماهیت‌های وابسته به من/ دیگری به کلیت جهان می‌انجامیده است. از این‌رو به توصیفی منسجم از سطح روانشناختی در لایه‌های فراز دست نمی‌یافته است.

این شیوه از فهم ارتباط من و دیگری یا مانند تمدن چینی وصف من را با مجموعه‌ای از عناصر مفهومی عینی اما پراکنده و مربوط به سطوح گوناگون (شأن اجتماعی، نیروهای طبیعی بین/ یانگ، روایت‌های اساطیری دائوی/ بودایی/ مانوی) درباره‌ی سرگذشت و سرنوشت من درمی‌آمیخته و یا مثل آنچه که در یونان و روم باستان می‌بینیم سطح مینو/ سپهر فرهنگ را با کژفهمی همچون قلمروی لاهوتی قلمداد می‌کرده که هر نوع خیال‌پردازی و مفهوم‌سازی خرافه‌پرستانه‌ای در آن اعتبار دارد.

به این شکل ما در قلمرو چین تصویری زمینی و عینی اما ساده‌انگارانه و تخیلی از من در دست داریم که اسطوره‌ای-شمنی است و در مقابل در قلمرو یونان-روم با تصویری انتزاعی و ناملموس و در عین حال خیال‌پردازانه و اسطوره‌بنیاد سروکار داریم. اندیشیدن منظم به «من» البته در همه‌ی تمدن‌ها وجود داشته و در سراسر تاریخ‌شان همچنان جریان می‌یافته است.

ز این رو این دو تمدن نیز گفتمان‌ها و نظریه‌های جالب توجهی پدید آوردند که در قلمرو خاوری اوج آن اندیشه‌ی ترکیبی بودایی-تائویی مکتب چان (به ژاپنی ذن) است و در افق باختری قله‌ی آن اندیشه‌ی افلاطونی-ارسطویی و تبلور آن در قالب آرای مسیحی که در نهایت به خرد روشنگری منتهی شد، بی آن که (چنان‌که اغلب می‌پندارند) گسستی جدی در آن صورت پذیرفته باشد. گاه در میان آرای اندیشمندان اروپایی و عارفان چینی به مقدمات چنین گسستی نزدیک می‌شویم، بی آن که از آن گذر کنیم یا حتا بدان برسیم.

هگل در «اصول فلسفه‌ی حق» که واپسین اثر بزرگش است، نمودی از این تنش را نشان می‌دهد او در دو فصل آغازین این کتاب با جدا کردن اخلاق از حقوق در واقع تمایزی را میان سطح روانشناختی و جامعه‌شناختی به رسمیت می‌شمارد و به این نتیجه نزدیک می‌شود که من مستقل و خودمختار را مبنای تعریف حق و اخلاق بگیرد. اما وقتی به فصل سوم می‌رسیم در می‌یابیم که این اندیشه‌پردازی بیشتر مقدمه‌ای روش‌شناختی برای بزرگداشت نهاد و تثبیت مفهوم حق در لایه‌ی اجتماعی بوده است. چون در این بخش هگل یکسره به درون سرمشق افلاطونی درمی‌غلند و بسیاری از پیامدهای دولت‌مدارانه‌ی ارسطویی آن را نیز می‌پذیرد و بازسازی می‌کند. به همین خاطر مفهوم آزادی که به درستی شالوده‌ی نظریه‌ی حق قلمدادش می‌کند، به سرعت به امری انتزاعی و مبهم تبدیل می‌شود که با مفهوم روح گره خورده و از گوهری چالاک و اثرگذار انسانی‌اش خالی می‌شود تا به مهره‌ای در چرخ دنده‌ی تاریخ عقل تبدیل گردد.

خلاصه‌ی بحث آن که دایره‌ی به یاد آوردن تاریخ و فهم خویشتن در اکنون که پیامد آن است، در بیشتر جوامع امروزی دنیا به دو سه قرن محدود می‌شود. این بدان خاطر است که نویسانی در آنها نوپاست و شوک ناشی از برخورد با مدرنیته به فراموشکاری و بازنویسی اروپامدارانه‌ی کل گذشته‌شان منجر شده است.

در برخی از کشورها از جمله خودِ اروپا، این خاطره در دوران پیشامدرن به حدود پنج قرن می‌رسیده و هنوز هم چنین است. با این تفاوت که در حال حاضر تا حدودی با ابداع و خلاقیت و تحریف مورخان مدرن، و با چسباندن تاریخ فرهنگ‌هایی به نسبت بی‌ربط مانند یونان و روم باستان به اروپای غربی، پیشینه‌ای دیرپاتر و همتای ایران زمین برایش تراشیده‌اند که از نظر ساختار معنایی کمابیش با همان اسطوره‌های قدیمی برابر است.

در ایران زمین اما در دوران پیشامدرن یک بازه‌ی زمانی دست کم هزار ساله را داریم که خاطرات تاریخی در آن یادآوری می‌شده است، و پس از برخورد با مدرنیته و روش‌شناسی علمی و منظم آن برای بازیابی و رده‌بندی داده‌ها، این دامنه تا چند هزار سال پیش گسترش یافته و دلیل آن هم پیوستگی تاریخی ایرانیان و مستند بودن گذشته‌شان بوده است.

فرشته داوران در کتاب «پیوستگی در هویت ایرانی»^۱ به درستی این نکته را بیان کرده که هویت و ملیت ایرانی طی سه هزاره‌ی گذشته به شکل اعجاب‌آوری پایدار بوده و استمرار داشته است. کتاب او البته از پیش‌داشته‌هایی ریز و درست پر شده که جای نقد دارد. از جمله این که گاه اقوام ایرانی مثل ارمنی‌ها و اعراب را بنا به سنت فرنگی ملت‌هایی جداگانه قلمداد کرده، که خطایی فاحش است. یا به این پیش‌فرض نادرست شرق‌شناسانه تن در داده که ایرانیان تاریخ‌نگاری و فلسفه‌ای ویژه‌ی خود تولید نکرده بودند. جدای از این خطاهای نمایان که به چارچوب کلان نظریه‌پردازی اغلب نویسندگان معاصر مربوط می‌شود، کوشش او برای نشان دادن این نکته ارزشمند است که چگونه اندرنامه‌های دوران پیش از اسلام با چارچوب اخلاقی منظم و یکپارچه‌شان در دوران اسلامی دوشقه شدند و برای گنجاندن سنت اسلامی تضادهایی درون‌متنی را به جان خریدند.

در این بافت این نکته که هخامنشیان به اسم و رسم در منابع تاریخی قرون میانه مورد اشاره واقع نشده‌اند امری غیرعادی نیست، که کمابیش بدیهی می‌نماید. حتا درباره‌ی جسته و گریخته بودن دانش فرهیختگانی مانند فردوسی درباره‌ی اشکانیان نیز نیازی به فرض توطئه‌ی تاریخ‌دایانه‌ی ساسانیان نداریم. جزئیات خاطره‌ی این شاهان از یادها می‌رفته، به سادگی به این خاطر که فاصله‌ی زمانی میان یادآور و رخداد از دامنه‌ای گذر می‌کرده است. فاصله‌ی فردوسی

از اشکانیانی که با لحنی شکایت‌آمیز از کم بودن روایت‌ها درباره‌شان سخن می‌گوید، هزار و دویست سال است و آنچه مفسران قرآن و ادیبان قرون میانه از هخامنشیان در قالب بخت‌النصر و سلیمان و جمشید و دارا روایت کرده‌اند، به آن خاطر ابهام دارد که فاصله‌ی زمانی سهمگین دو هزار ساله‌ای میان‌شان وجود داشته است.

کافی است به متون همزمان این نویسنده‌گان و مورخان بنگریم تا ببینیم که در همان دوران در تمدن‌های دیگر دامنه‌ی ارجاع به گذشته با این کیفیت و درجه از ابهام، به چهار پنج قرن پیش محدود می‌شده و هرگز امکان دست‌اندازی به تاریخ‌هایی تا این اندازه دیرپا را نداشته است. گذر از این حد چهار پنج قرن در اروپا رخدادی نوظهور است که با نوزایی پیوند دارد و طلیعه‌ی مدرنیته قلمداد می‌شود. وقتی ماکیاولی در آثار خود به تاریخ روم لیوی ارجاع داد و متنی از هزار سال پیش را به حافظه‌ی جمعی فراخواند، پیش‌تاز اندیشه‌ی نوزایی قلمداد شد و بازگشت اروپاییان به تاریخ‌های یونانی کهنی مثل هرودوت و توکودیدس تازه در قرن هجدهم و نوزدهم میلادی تحقق یافت. مدرنیته را از این زاویه می‌توان نوعی دست‌اندازی اروپاییان به لایه‌های گمشده و دیرینه‌ی تاریخ تمدن دانست، که البته قدمتی اندک دارد و طی دو قرن گذشته انگاره‌ی جمعی «اروپایی» جدید را بر ساخته است.

در مقابل این‌روند کوتاه‌عمر و نوپا، آنچه هویت ملی «ایرانی» را ممکن ساخت، دورانی طولانی از آزمون و خطاها بود که نزدیک به سه هزار سال به درازا کشید و از آغازگاه تاریخ تا سپیده‌دم ظهور دولت فراگیر هخامنشیان را در بر می‌گرفت. در این مدت در ایران غربی و شرقی دو روایت سیاسی و دینی از مفهوم «من آزاد» پدید آمد که در قالب سیاست ایلامی و دین زرتشتی صورت‌بندی می‌شد. پیش از ظهور کوروش بزرگ در این دو کانون اصلی دو برجسب متمایز هم برای نامیدن این هویت نوظهور به کار گرفته می‌شد. در ایران شرقی این هویت ایرانی خوانده می‌شد و آریایی نام داشت. همچنان که در خانمان‌های آریایی «مهریشت» و سرزمین اجدادی ایران‌ویج نشانش را می‌بینیم. در ایران غربی مفهوم پارسی غلبه داشت که نخست نام یکی از اقوام آریایی بود و به ویژه در دولت ایلام همگام با آریایی شدن تدریجی جمعیت، نامی هویت‌بخش قلمداد شد.

زمانی که کوروش بزرگ کشور یکپارچه‌ی ایران را تاسیس کرد، هنوز هیچ‌یک از این نام‌ها در جای خود تثبیت نشده بود و چنین می‌نماید که خود کوروش که در ضمن آخرین شاه شوش و انشان (یعنی ایلام) هم بود، هم در نظر اتباع اولیه‌اش و هم در چشم سرزمین‌هایی که به او می‌پیوستند، به سادگی شاه ایلام قلمداد می‌شد و این هویت ایلامی بوده که مؤسس نهاد سیاسی فراگیری پنداشته می‌شده است. زبان ایلامی در مقام زبان رسمی و احترام به سنن سلطنتی دیرپای این قلمرو همچنان تا دیرزمانی پس از کوروش تداوم یافت و شیرازه‌ی فرهنگی دولت هخامنشی آغازین را برمی‌ساخت. با این همه از دوران داریوش بزرگ به بعد -که مادر یا همسر خودش هم ایلامی بود- تاکید بر عنصر آریایی بیشتر شد. به این ترتیب از عصر داریوش بزرگ به بعد کشور نوظهور ایران پارس نامیده می‌شود و مردمش آریایی یا پارسی خوانده می‌شدند.

با مرور داده‌هایی که از عصر هخامنشی بازمانده، می‌توان به معماری این هویت نوظهور پی برد. هویتی که تا به امروز دوام یافته و در همه‌ی دولت‌های فراگیر و نیرومند ایرانی به شکلی بازسازی و باززایی شده است. به این شکل بیست و شش قرن پیش با پیدایش نخستین دولت کره‌ی زمین که در سطحی فراتر از پادشاهی‌های محلی قرار داشت، کشور ایران پدید آمد، و همزمان شهروندان این قلمرو هویتی نو پیدا کردند که می‌توان آن را «من پارسی» نامید.

ظهور و فراگیر شدن مفهوم پارسی بدان معنا بود که نوع جدیدی از «من» بر عرصه‌ی تاریخ اعلام وجود می‌کرد. پارسی بودن در بیانیه‌های سیاسی و کتیبه‌های شاهنشاهان به شکلی سنجیده و هم‌تافته با قدرت صورت‌بندی می‌شد، و هم چون سرمشقی نظری و چارچوبی فکری برای تولید اقتدار و مشروعیت سیاسی عمل می‌کرد. با این حال دایره‌ی کاربرد این مفهوم تنها به سپهر سیاست محدود نمی‌شد. در دوران هخامنشی برای بیش از دو قرن یک طبقه‌ی نخبه‌ی نظامی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی در سراسر جهان متمدن قلمرو میانی می‌زیستند که خود را پارسی می‌دانستند. برای این که درک دقیق‌تری در مورد این مفهوم داشته باشیم، باید از دو زاویه‌ی دیگر نیز این نخستین شکل از «ایرانی بودن» را

وارسی کنیم.^۱ نخست از دید مردمانی حاشیه‌نشین مانند یونانیان که از بیرون به پارسی بودن و ایرانی بودن می‌نگریستند، و دیگر از درون، و از آن‌جا که خود پارسی‌ها خویشتن را می‌دیدند و خود را در قالب آثار هنری و نظام‌های حقوقی و اجتماعی رمزگذاری می‌کردند.

به تعبیری دقیق‌تر، لازم است نمونه‌ای از انگاره‌ی پارسیان را وارسی کنیم و به درکی درباره‌ی خودانگاره‌ی ایشان دست یابیم. به ویژه یونانیان در این میان اهمیت دارند، چون هم در تاریخ‌نگاری‌های مدرن نیای تمدن اروپایی پنداشته شده‌اند و هم در زمان مورد نظرمان یکی از اقوام تابع هخامنشیان بوده‌اند که اتفاقاً همسازی زیادی با گفتمان غالب پارسی نشان می‌داده‌اند و رفاه و تمدن خود را مدیون کشور نوپای ایران می‌دانسته‌اند،^۲ و نه -چنان‌که مورخان مدرن مدعی‌اند^۳- اروپاییان دموکرات و آزادیخواهی که برای حفظ تمدن درخشان خود در برابر بربریت شرقی قد علم کرده باشند.

آنچه از اسناد یونانی برمی‌آید آن است که برچسب پارسی برای اشاره به کل ایرانیان -که در اسناد هخامنشی با صراحت از دوران داریوش بزرگ آغاز می‌شود - گفتمانی نو بوده که به تدریج به میان اقوام دیگر وارد می‌شود.

پیوستگی و شباهت پارس‌ها و مادها چنان بوده که یونانیان آریایی‌ها را در کل ماد می‌نامیده‌اند، و در اسناد مصری نیز اغلب چنین بوده است. بنابراین شاید این تعمیم نام قوم به کلیت آریایی‌ها قدمتی بیش از کوروش داشته باشد و به دوران کوتاه زمامداری مادها مربوط باشد. تا پیش از آن که کوروش بزرگ خیزش خود را آغاز کند، دولت ماد برای نزدیک به هفتاد سال پهناورترین و مقتدرترین کشور زمین بوده و احتمالاً «مادی» نامیدن کل ایرانیان روندی بوده که پیشاپیش وجود داشته است. روندی که چه بسا داریوش بزرگ تداومش بخشیده و تنها پارس‌ها را در آن جایگزین مادها کرده باشد.

اما این تعمیم نام قومی به برچسبی ملی را در منابع یونانی به صراحت می‌بینیم و اگر با اسناد پارسی باستان مقایسه‌اش کنیم آشکار می‌شود که خاستگاهی ایرانی داشته است. یعنی خود رهبران دولت ماد و پارس بوده‌اند که کل آریایی‌های قلمروشان را پارسی و (احتمالاً پیشتر مادی) می‌نامیده‌اند. در اسناد یونانی هرچه به عقب‌تر برویم نام مادی را بیشتر می‌بینیم و هرچه از دوران داریوش پیشتر برویم بیشتر اسم پارسی جایگزین آن می‌شود.

کسنوفانس فیلسوف وقتی می‌خواهد به زمان فراز آمدن هخامنشیان اشاره کند، می‌گوید: «وقتی مادها آمدند چند سال داشتی؟». تئوگنیس هم در شعری هنگام اشاره به سیطره‌ی هخامنشیان بر یونان به هراس ناشی از «نبرد مادها» (مِدون پولموس / Μεδων πολεμος) اشاره می‌کند. هم‌چنین می‌دانیم که آتنی‌ها در دهه‌ی ۲۹۰۰ (۴۸۰ پ.م) به تبعید «کالیاس مادی» (هوادر ایران) رای دادند. ایبوکوس رگیومی هم در شعری به «کواراس (کوروش؟) سردار مادها» اشاره کرده است. توپلین که این شواهد را گرد آورده،^۴ چنین نتیجه‌گیری کرده که یونانی‌ها و مصری‌ها در فاصله‌ی عصر کوروش تا خشایارشا به تمایز مادها و پارس‌ها آگاه بوده‌اند، اما هم‌چنان کل ایرانی‌ها را ماد می‌نامیدند.

در دوران خشایارشا نیز گرایش به یکی گرفتن مادها و پارس‌ها در میان یونانیان همچنان باقی ماند. اما بسامد کلمه‌ی پارسی بسیار بیشتر به چشم می‌خورد. آیسخولوس، با آن که در سه جا دولت هخامنشیان و سپاه‌شان را ماد نامیده و حتا خشایارشا را شاه ماد دانسته، نام تراژدی خود را «پارسیان» نهاده و بارها و بارها در آن از پارس‌ها ستایش کرده و در همه‌ی این کاربردها «ایرانی» را منظور داشته است.

از ابتدای کار تا دوران خشایارشا دست‌کم چهار متن یونانی با نام «پرسیکا» (Περσικά تقریباً یعنی پارس‌نامه) نوشته شده که نویسندگانش دیونوسوس میلئوسی، خارون لامپساکوسی، هلانیکوس لسبوسی و فیلسوف مشهور امپدوکلس آکراگاسی هستند. عجیب آن که هیچ‌یک از این متون در کشور امروزی یونان نوشته نشده‌اند. امپدوکلس که سخت زیر تاثیر ایران بوده، اهل آکراگاس / آگریگنتوم در سیسیل بوده و سه نفر دیگر در منطقه‌ی آناتولی و حواشی‌اش می‌زیستند.

۱ بدنه‌ی این بحث پیشتر با تفصیل بیشتر در کتاب «داریوش دادگر» آمده است (وکیلی، ۱۳۹۰-ب).

۲ هرودوت، کتاب پنجم، بند ۴۹ و ۷۹.

۳ بنگستون، ۱۳۷۶.

۴ توپلین، ۱۳۸۸ (ب): ۳۴۹-۳۸۳.

این که نام پارسی به مثابه عنوانی برای ایرانیان نخست در قلمرو سیاسی ایران رواج یافته و یونانیان این مناطق نخستین متون در این مورد را نوشته‌اند، جای توجه دارد. چون نشان می‌دهد این برجسبی درونزاد و خودانگاره‌ی ایرانیان بوده، و نه انگاره‌ی بیرونی، و در ضمن حدسی که در نوشتارهای دیگر شرح داده‌ام را نیز تایید می‌کند که نویسا شدن فراگیر شبه جزیره‌ی یونانی در عصر هخامنشی رخ داده و نه زودتر و پیامد نفوذ فرهنگ ایرانی در بالکان بوده است.

جالب است که در تمام متن‌های یونانی باستان که بعد از سال ۲۹۰۰ (۴۸۰ پ.م.) یعنی دوران خشایارشا و مطیع شدن یونان نوشته شده‌اند، قاعده آن است که تهدید دولت ایران و حضور نظامی هخامنشیان با برجسب ماد، و اشخاص و افراد نام‌دار و ستودنی با لقب پارسی مورد اشاره قرار می‌گیرند. در ادبیات یونانی نام پارسی به تدریج بعد از سال ۲۹۸۰ (۴۰۰ پ.م.) جایگزین ماد می‌شود. در این دوره گرگیاس در کتیبه‌ی سنگ قبرش خشایارشا را «زنوسِ پارس‌ها» نامیده و تیموتئوس و فرکراتس کتاب‌هایی با نام «پارسیان» تألیف کردند و متاگنس نیز کتابی به نام «توریو پرسی» (Θουριοπερσαι) نوشت. شاعری به نام خوئیریلوس هم منظومه‌ای به نام «پرسیکا» داشته است.^۱

در مقابل، کاربرد عبارت پارسی در مقام لقبی شخصی و ستایش‌گرانه و کاربرد گسترده‌تر صفت «مادی» برای ارجاع به خطر نظامی و ارتشیان مهاجم هخامنشی در نوشتارهای توکودیدس به روشنی دیده می‌شود. یونانیان در آکروپولیس غنایم به دست آمده از مادها (آکولا مدیکا / ακυλα Μηδικα) را نهاده بودند و عهدنامه‌های تحمیل‌شده به یونانیان باعث شده بود تا ایشان به رعیت یا تبعه‌ی مادها (مدیکه آرخیه / Μηδικη αρχη) تبدیل شوند.^۲ در عین حال بارها از اشخاص پارسی (آئر پرسیس / ανηρ Περσης)، بلندپایگان پارسی (دوناتوی تون پرسون / δυνατοι τον Περσον)، زبان پارسیان (پرسیس گلوسا / Περσις γλωσσα) و سفره یا خوان پارسی (تراپزا پرسوکِه / τραπεζα Περσυκη) یاد شده است. هرودوت نیز دقیقاً در این الگو می‌گنجد و با وجود اشاره‌های زیاد به «جنگ‌های مادی»، در کل بیشتر از پارس‌ها نام برده است تا مادها.

توپلین این کاربرد متمایز برجسب پارسی و مادی پس از عصر فتح آتن به دست خشایارشا را در آثار توکودیدس و آیسخولوس و افلاطون و ارسطو مقایسه کرده و به این نتیجه رسیده که یونانی‌ها از زمان کوروش تا خشایارشا که زیر ضرب حمله‌ی نظامی هخامنشیان قرار داشتند، به خاطر حضور سرداران مادی پرشمار و خاطره‌ای که از پادشاهی ماد داشتند، ایشان را با مادها اشتباه می‌گرفتند. توپلین نشان داده که یونانیان در فاصله‌ی سال‌های ۲۹۰۰ تا ۲۹۵۰ (۴۳۰-۴۸۰ پ.م.) عبارت قدیمی‌تر مادی را که از عصر کوروش برای‌شان به یادگار مانده بود، برای اشاره به سویی‌ی منفی و هراس‌آور قدرت هخامنشیان به کار می‌گرفتند و از پارسی که جدیدتر هم هست، برای وصف جنبه‌های مثبت و ستودنی و به ویژه اشرافیت و تجمل ایرانیان بهره می‌بردند.^۳ از سال ۲۹۸۰ (۴۰۰ پ.م.) به بعد، یونانیان کلمه‌ی مادی را جز در مورد برخی از چیزها - مانند یونجه و ردا و شلوار - که از این سرزمین آمده، رها می‌کنند و ایرانیان را در کل پارسی می‌نامند.

اگر منابع یونانی را در این بافت و زمینه بازخوانی کنیم، می‌بینیم که به‌خصوص گسست کاربرد مادی و پارسی در منابع یونانی باستان، برخلاف سخن توپلین^۴، سه دوره‌ی متمایز را نشان می‌دهد که عبارتند از:

۱ توپلین، ۱۳۸۸ (ب): ۳۵۹-۳۶۰.

2 Thucydides, 1998, II, 13,4.

3 Thucydides, 1998, VIII, 43,3.

4 Thucydides, 1998, I, 109,2; VI, 50,2.

5 Thucydides, 1998, I, 138, 1; cf. Herodotus, VIII, 85, IX, 110.

6 Thucydides, 1998, II, 13,4.

۷ توپلین، ۱۳۸۸ (ت): ۳۶۴-۳۶۱.

۸ توپلین به چهار دوره‌ی تحول این کلیدواژه‌ها باور دارد: از دوران کوروش تا خشایارشا در سالهای ۲۸۳۴ تا ۲۹۰۰ (۵۴۶-۴۸۰ پ.م.)، دوره‌ی اردشیری ۲۹۰۰-۲۹۵۰ (۴۸۰-۴۳۱ پ.م.)، سال‌های ۲۹۵۰-۲۹۸۰ (۴۳۱-۴۰۰ پ.م.) و از آنجا تا زمان اسکندر یعنی سال‌های ۲۹۸۰ تا ۳۰۶۷ (۴۰۰-۳۲۳ پ.م.). دیدگاهش خطاهایی ریشه‌ای هم دارد، مثلاً متوجه تمایز برجسب هویتی قومی و ملی نبوده و در کل پارسی و مادی را اسم قوم، و آن هم برونزاد و برخاسته از طرف یونانیان فرض کرده، که نادرست است.

الف) نخستین نشانه‌های توصیف ایرانیان در متون یونانی تا فراز آمدن کوروش (از قرن ۲۶ تا سال ۲۸۳۴/ق ۸ - ۵۴۶ پ.م) که طی آن یونانیان در آناتولی و شمال بالکان تماس‌هایی با اقوام آریایی پیدا می‌کنند، اما تصویری اساطیری و مبهم از ایشان در ذهن دارند. ماد نامیدن همه‌شان در این دوران شاید از گفتمان سیاسی دولت ماد برخاسته باشد.

ب) از ظهور کوروش تا پایان فرمانروایی داریوش دوم (سال‌های ۲۸۳۴ تا ۲۹۷۶/۵۴۶-۴۰۴ پ.م) که طی آن بدنه‌ی سرزمین‌های یونانی‌نشین به استانی ایرانی تبدیل می‌شوند. در این دوران نام مادی به تدریج با پارسی جایگزین می‌شود و اسناد درباری هخامنشیان نشان می‌دهد که این بازتاب اسم رسمی «کشور پارس» بوده است.

پ) از دوران اردشیر دوم تا اسکندر (سال‌های ۲۹۷۶ تا ۳۰۶۷/۴۰۰-۳۲۳ پ.م) که در آن نام پارس مترادف با ایرانی به کار گرفته می‌شود و پس از آن هم در زبان‌های اروپایی به همین شکل تا به امروز باقی می‌ماند.

برداشت عمومی تاریخ‌نویسان آن است که هم‌زمان با رویارویی یونانیان شبه‌جزیره با «خطر مادها»، تولید خودانگاره‌ای که متضاد انگاره‌ی ایشان از ایرانیان باشد نیز در میان‌شان آغاز شده است. به شکلی که مثلاً برهنگی یونانی در برابر لباس‌های پیچیده‌ی پارسی ستوده شود و احترامی که پارسیان برای زنان قایل بودند، به ضعف و ناتوانی و کم‌مایگی نیروی مردانه تعبیر گردد. مهم‌ترین مثالی که در این مورد زده می‌شود، گذشته از برجسته ساختن تقابل‌های اخلاقی ناشی از عادت‌ها و سنن متفاوت، شیوه‌ی آرایش و پیرایش چهره و تنظیم شکل ظاهری بدن است. پرجاع‌ترین و محبوب‌ترین نمونه در این مورد، اسکندر مقدونی است که می‌گویند به خاطر مخالفت با فرهنگ ایرانی ریش نمی‌گذاشته است.^۱

اما این مثالی نامناسب است. چون اسکندر مقدونی بوده نه یونانی، و اتفاقاً علاقه‌ی زیادی به جامه و آداب ایرانی داشته و آن را تقلید می‌کرده است. او در ضمن مدعی بود جانشین برحق داریوش سوم است و احتمالاً شایعه‌ی این‌که فرزند حرامزاده‌ی شاهنشاه قبلی است را هم خود بر سر زبان‌ها انداخته بود. تلاش اسکندر برای نمایش پیوندش با هخامنشیان را می‌توان در مراسم تدفین مفصل و شاهانه‌ای دید که برای داریوش سوم برگزار کرد.^۲ ریش نداشتن‌اش احتمالاً پیامد اختلالی هورمونی بوده که در ضمن رفتار جنسی غیرعادی و نابارور بودن‌اش را هم رقم زده است.

پیوند خونی اسکندر و هخامنشیان هرچند بی‌شک نادرست است، ولی در قرون بعدی همچنان در کتاب‌های تاریخی تکرار می‌شد و تبارنامه‌ی اسکندر را مغشوش و سردرگم می‌ساخت و اصرار اسکندر بر تقلید از کوروش و ذوالقرنین بودن‌اش با کلاهی شاخدار نیز بدان دامن می‌زد. چندان که حمدالله مستوفی وقتی به بحث شجره‌نامه‌ی کوروش ذوالقرنین می‌رسد او را هرمس بن رومی بن لیطی بن یونان بن تارخ بن یافت می‌نامد و جایی دیگر می‌گوید اسکندر پسر داراب پسر بهمن بوده است.^۳ یعنی تبارنامه‌ی این دو را با آمیخته‌ای از رگ‌های هخامنشی و یونانی-رومی مشخص می‌کند.

با این حال این تعبیر درست است که سیمای اسکندر همچون سرمشقی برای طراحی انگاره‌ی فرمانروایان بعدی اروپایی به کار گرفته شد. یعنی تصویر مردانه و ریشوی شاهنشاه هخامنشی که تا پایان دوران هخامنشی سیمای خدایان یونانی را نیز تعیین می‌کرد، پس از دوران اسکندر در دربار روم با رخساره‌ی جوان‌نمای فاتحی مقدونی جایگزین شد که ریش و سبیل نداشت و مویش کوتاه بود. این سیمای شاهانه البته پیشتر هم سابقه داشت و از سنت کهن دربار هیتی برمی‌خاست. در دوران هخامنشی هم این رسم در آناتولی همچنان باقی بود و گاه شهربانان پارسی این منطقه -از جمله کوروش کوچک شورش- خود را به همین شکل تصویر می‌کردند.

بنابراین فرض مشهور تضاد میان هویت یونانی و ایرانی در جهان باستان را باید قدری نقادانه واری کرده و نمودهایش را با توجه به اسناد تاریخی محک زد. اگر چنین کنیم، به این نتیجه‌ی جالب توجه می‌رسیم که اصولاً یونانیان باستان به تضادی از این دست قابل نبوده‌اند و کشمکش‌های میان خاندان‌ها و قبایل، یا درگیری میان دولت‌شهرها برایشان بسیار مهمتر بوده تا تعارض دو قطب ایرانی یونانی. با این حال از مرور این منابع تصویری به نسبت روشن از ایرانی‌ها به دست

1 Smith, 1988: 58-59.

۲ پلوتارک، اسکندر، ۴۳، ۷.

۳ مستوفی، ۱۳۶۲: ۵۸-۵۹.

می‌آید که تا حدود زیادی بازتاب خودانگاره‌ی ملی نوظهور پارسیان است. تصویری هویتی که بسیاری از یونانیان نیز در آن سهیم و با آن هم‌عهد بودند.

اگر بخواهیم انگاره پارسیان در چشم یونانیان را در چند بند خلاصه کنیم، به این پنج مورد می‌رسیم: نژادگی و نسبت با خدایان، نیرومندی و جنگاوری، زیبایی و آراستگی، توانایی‌ها و ویژگی‌های غیرعادی بدنی، و لذت‌جویی و کامروایی. پیشتر در کتاب «داریوش دادگر» در این مورد مفصل بحث کرده‌ام. اما این‌جا هم نیکوست به شکلی گذرا این پنج ویژگی را مرور کنیم:

نخست، نژادگی است و پیوندی که یونانیان در میان پارسیان و ایزدان قایل بوده‌اند. تصویر پارسیان در چشم یونانیان را می‌توان از جمله‌ای دریافت که هرودوت از قول مردی یونانی نقل کرده، هنگامی که خشایارشا را پیشاپیش سربازانش دید: «ای زئوس! چرا در چهره‌ی مردی پارسی ظهور کرده‌ای و نام خود را خشایارشا نهاده‌ای؟ آیا برای ویران کردن یونان تمام مردم دنیا را با خود آورده‌ای؟ در حالی که می‌توانی بدون ایشان نیز چنین کنی».^۱

یونانیان در بافتی پیشاکوروشی شاهان مقتدر و نامدار را فرزند و پرورده‌ی خدایان می‌انگاشته‌اند. در این بافت چندان غریب نیست که شاهنشاهان هخامنشی که به شکل قیاس‌ناپذیری در اقتدار و شکوه از بقیه برتر بوده‌اند، را با زئوس یکی فرض بدانند. اما شاهنشاه فردی یکتا و ویژه است و آنچه خواندیم تصویری از انگاره‌ی کلی یونانیان درباره‌ی هویت ملی پارس‌ها به دست نمی‌دهد. برای واری این موضوع منابع تاریخی و اساطیری ارزشمندی داریم که در نوشتارهای دیگری مفصل بدان‌ها پرداخته‌ام. این‌جا تنها به یکی اشاره می‌کنم که بیانگرتر از باقی‌ست.

یکی از نمودهای این انگاره، در سیمای پهلوانی نام‌آور به نام پرسئوس تبلور یافته که به همراه تسئوس و هراکلس یکی از سه پهلوان مهم اساطیری در حوزه‌ی تمدنی بالکان محسوب می‌شد. پرسئوس از آرگولیس در شمال یونان برخاسته بود، تسئوس پهلوان بومی آتن بود، و هراکلس در تبس آوازه‌ی خود را به دست آورده بود.^۲

از میان این سه پهلوان، پرسئوس در ارتباط با بحث تاریخ هخامنشیان مهم‌تر و جالب‌تر است، بدان دلیل که نامش در زبان یونانی دو معنا دارد. این کلمه احتمالاً از «پرسای» (Περσαι) گرفته شده، که خود احتمالاً از نام پارس‌ها مشتق شده و «قدرتمند و ویرانگر» معنا می‌دهد. در ریشه‌شناسی عامیانه اما رایج یونانیان باستان، آن را مترادف با «پارسی» می‌دانستند. من در نوشتاری دیگر نشان داده‌ام که تکامل و رواج اسطوره‌ی پرسئوس و داستان‌های پهلوانی مربوط به وی زیر تأثیر نخستین برخورد دولت‌شهرهای یونانی با ارتش منظم پارسی قرار داشته و یونانیان باستان این پهلوان را سرنمون جنگاوران ایرانی می‌دانسته‌اند.^۳ یونانی‌ها نیز پرسئوس را در ارتباطی مستقیم با ایرانیان تصور می‌کرده‌اند. چنان‌که هرودوت هنگام معرفی هخامنشیان، ایشان را شاهانی از تبار پرسئوس می‌داند.^۴ در جایی دیگر، این تبارشناسی را دقیق‌تر می‌کند و می‌گوید پارسیان از نسل پرسس (پارس) فرزند پرسئوس (پارسی) و آندرومدا هستند.^۵

اهالی آرگوس در شمال یونان هم که به نژادگی و دیرینگی شهرت داشتند و در «جنگ‌های مادی» هوادار هخامنشیان بودند، خود را از تبار پرسئوس می‌دانستند. هرودوت در «تواریخ» ماجرای احتمالاً تخیلی نامه‌ای را بازگو می‌کند که خشایارشا به اهالی آرگوس نوشت و بر این خویشاوندی از مجرای تبار پرسئوس تأکید کرد و آسوده‌خاطرشان کرد که پارس‌ها در جنگ آسیبی به ایشان نمی‌رسانند.^۶

آیسخولوس وقتی تراژدی «پارسیان» را می‌نوشت، ایرانیان را با صفت «زاده‌ی باران زرین» نواخت و در این اشاره به داستان زایش پرسئوس اشاره می‌کرد که طبق آن مادر پهلوان از بارش نطفه‌ی زئوس در قالب بارانی زرین بار گرفته بود.

۱ هرودوت، کتاب هفتم، بند ۵۶.

2 Harris, 1998.

۳ وکیلی، ۱۳۹۰ (ب).

۴ هرودوت، کتاب یکم، بند ۱۲۵.

۵ هرودوت، کتاب هفتم، بند ۶۱.

۶ هرودوت، کتاب هفتم، بند ۱۵۰.

هم‌چنین می‌بینیم که آیین پرستش پرسئوس - مثلاً در شهر یونانی‌نشین هیروسزار - کاملاً بافتی ایرانی دارد و از الگوهای آیینی پارسی رونویسی شده است.^۱ این اشاره در ضمن به انگاره‌ی دیگر پارسیان نزد یونانی‌ها دلالت می‌کند، و آن پیوندشان با طلاست و ثروت هنگفتی که دارند.

دوم، تاکید بر مهارت‌های رزمی و دلیری ایرانیان است. این انگاره بسیار ارزشمند است، چون اغلب توسط اهالی آتن ثبت شده که مردمی سرکش داشته و چند باری در میدان نبرد با پارس‌ها روبرو شده‌اند. در تراژدی «پارسیان» که هشت سال پس از نبرد سالامیس (سال ۴۷۲/۲۹۰۸ پ.م) در آتن بر صحنه رفت و سراینده‌اش آیسخولوس در این میدان با پارسیان جنگیده بود، انباشته از ستایش از پارسیان است. اصولاً خود این حقیقت که سرنوشت پارسیان شکست‌خورده برای آتنیان یک تراژدی - و نه حماسه یا کم‌دی - بوده، کاملاً معنادار است. آیسخولوس در این متن از هیچ سردار یونانی‌ای نام نمی‌برد و کردار هیچ جنگاور یونانی‌ای را به اندازه‌ی پارسیان نمی‌ستاید. بندهای متن او، پر از نام و نشان سرداران و پهلوانان ایرانی است که با شگفتی و ستایش یاد می‌شوند.

داریوش - فاتح پیشین یونان و پدر فاتح کنونی - و پارسیان همه‌جا با صفاتی مانند «آسمانی»، «زاده‌ی باران طلایی»، «دلاور»، «هراس‌آور»، «جنگاور» و «زیبارو» ستوده شده‌اند.

سومین نکته، که در تراژدی «پارسیان» نیز با بسامدی چشمگیر دیده می‌شود، صفت زیباروست که همواره سرداران پارسی با آن توصیف می‌شوند. با مرور سایر متن‌های این دوران معلوم می‌شود که این زیبایی امری مردانه و آمیخته به هنر جنگاوری بوده است، زیرا معمولاً سربازان و سرداران پارسی هستند که در میدان نبرد زیبا توصیف می‌شوند. باذ، مرزبان دلاور سوریه که به دست اسکندر اسیر شد و به شکل فجیعی به قتل رسید، در متن‌های یونانی به زیبایی و تنومندی ستوده شده است و اصولاً از آن رو با این سرنوشت غم‌انگیز روبرو شد که اسکندر او را همتای هکتور اساطیری گرفت و طبق سرمشقی هم‌ری آن‌قدر با ارابه تن زخمی‌اش را بر زمین کشید تا کشته شد.^۲

هم‌چنین در «تواریخ» هرودوت چنین می‌خوانیم که پس از نبرد سالامیس سه جوان پارسی اسیرشده را برای تمیستوکلس آوردند. او هنگامی با این اسیران روبرو شد که در حال قربانی کردن برای خدایان بود، و وقتی آنها را دید از زیبایی و نژادگی‌شان ابراز شگفتی کرد. بعد هم هر سه را به اصرار غیبگویی به نام ائوفرانتید برای باکوس (خدای شراب) قربانی کرد.^۳

در جای دیگری از «تواریخ» می‌خوانیم که در جریان نبرد پلاته در میان پارسیان سرداری بلندقامت و رشید رهبر بخشی از سواره‌نظام بود. نام واقعی او معلوم نیست، چون یونانیان او را ماسیست می‌نامیدند که کوتاه‌شده‌ی ماگیستراتوس (μαγιστρατος) یا تحریف‌شده‌ی مهیست پارسی است که «بزرگ و پر عظمت» معنی می‌دهد. از همین لقبی که یونانیان به این سردار پارسی داده‌اند، قدر و اهمیتش در چشم ایشان آشکار می‌شود. همه‌ی نویسندگان باستانی دلاوری و شکوه این سردار را ستوده‌اند و پلوتارک او را مردی ق‌دلند و بسیار زیبا توصیف کرده است.^۴ ماسیست چنان در صفوف یونانیان شهرت یافته بود که با کشته شدنش یونانیان صفوف خود را ترک کردند تا او را از نزدیک ببینند و پائوسانیاس که می‌دید نظم سپاهیان‌ش دارد به هم می‌خورد، دستور داد جسد او را بر ارابه‌ای بنشانند و در میان لشگر بگردانند و به همه‌ی سربازان نشانش دهند.^۵

1 Robert, 1948: 27-55.

۲ ویلکن، ۱۳۷۶.

۳ پلوتارک، تمیستوکلس، بند ۲۵ به بعد.

۴ پلوتارک، آریستید، بندهای ۳۳-۳۴.

۵ هرودوت، کتاب نهم، بندهای ۲۵-۲۱.



نمایش لباس و جنگ‌افزار پارسیان در مقابل یونانیان نیمه‌برهنه بر کوزه‌های یونانی. این نکته قابل توجه است که در بیشتر نقش‌ها جنگاور پارسی پیروز است و حالتی دلیرتر از حریف یونانی‌اش دارد.

بخشی از زیبایی پارسیان در چشم یونانیان به پوشاک و فن‌آوری بدن متمدانه‌تر ایشان مربوط می‌شده است. کافی است به نگاره‌های تخت‌جمشید بنگریم^۱ و پوشاک اقوام ایرانی عصر هخامنشی را با نقش‌های بازمانده بر کوزه‌ها و تندیس‌های آتن هم‌دورانش مقایسه کنیم تا دریابیم که اکثر اقوام در آن دوران فاقد لباس‌های پیچیده بوده‌اند. مصریان، اهالی سند و هند، و یونانی‌ها مردمی بوده‌اند که جامه‌شان منحصر بوده به لنگی یا لحافی که به خود می‌پیچیده‌اند. در این شرایط طبیعی بود که شکل ظاهری آراسته‌ی ایرانیان در چشم ایشان زیبا بنماید. عامل دیگر، احتمالاً پاکیزگی و بهداشت پارسی‌ها بوده است. این را می‌توان با بازخوانی «وندیداد» و مرور قواعد سخت‌گیرانه‌ی بهداشتی نزد زرتشتیان، و مقایسه‌اش با متن‌های پزشکی یونانی متأخرتر - مثلاً بقراط - دریافت.

همین برازندگی جامه و آرایش پارسیان عاملی بوده که باعث می‌شده حتماً دشمنان پارسیان هم در این زمینه از ایشان تقلید کنند. چنان‌که اسکندر به محض ورود به بابل شروع کرد به تقلید از جامه و خوراک پارسیان و پتاح‌حوتپ مصری که در مصر شورش کرده بود و با پارسیان می‌جنگید، در تبلیغات درباری‌اش خود را با لباس پارسیان باز می‌نمود.^۲ چهارمین انگاره‌ی نمایان در متون یونانی که غریب هم می‌نماید، تصویر افسانه‌آمیز ایشان از بدن پارسیان است. هرودوت می‌گوید که مردم شهر پلاته بعد از نبرد پلاته اسکلت پارسیان کشته‌شده در نبرد را در یک‌جا توده کرده بودند. او گزارش می‌کند که چنین اسکلت‌هایی در میان بقایای تلفات ایرانیان وجود داشته است: جمجمه‌ای که هیچ مفصلی نداشته و کاملاً

۱ ضیاء پور، ۱۳۴۳.

۲ بریان، ۱۳۸۸، ج ۳: ۵۵-۵۶.

یکپارچه بوده (یعنی کاسه‌ی سرش به آرواره جوش خورده بوده)، مجسمه‌ای که دندان‌های فک بالایش یکپارچه بوده، طوری که دندان‌های نیش و پیش و آسیا در هم پیوسته بوده‌اند، و اسکلت مردی که قدش ۳/۱ متر بوده است.^۱

همو در جایی دیگر به این باور اشاره می‌کند که دیدن سربازان ایرانی می‌تواند باعث کوری شود. او از سربازی به نام اپیزلوس نام می‌برد که در میانه‌ی نبرد ماراتون، بدون این که ضربه‌ای دریافت کند، با دیدن یک سرباز بلندقامت ایرانی که ریشش بر سپر سنگینش افراشته بود، ناگهان کور شد و تا آخر عمرش هم کور باقی ماند.^۲ این سخنان را می‌توان در کنار باور عمومی‌ای نهاد که مثلاً کوروش بزرگ را صاحب شاخ (ذوالقرنین) می‌دانست. اسکندر خود برای تقلید از کوروش شاخ گوسفندی را به سر می‌بست و بر سکه‌هایش خود را در چنین هیبتی تصویر کرده است.^۳



نمایش لباس و جنگ‌افزار پارسیان سوارکار، کمانگیر و سپردار

بازیابی این تصویر بیرونی از ایرانیان در آغازگاه پیدایش کشور پارس از این نظر اهمیت دارد که از سویی افسانه‌های تبارتراشانه‌ی اروپاییان درباره‌ی برتری یونانیان بر دیگران و ایران‌ستیزی منسوب به ایشان را بر باد می‌دهد، و از سوی دیگر بازتابی از انگاره‌ی ایرانیان در میان قومی را نشان می‌دهد که در آن دوران شهروند قلمرو پارس محسوب می‌شدند، اما روایت‌های بازمانده از آن بیشتر از بیرون و در حاشیه‌ی این حریم سیاسی پدید آمده است. این انگاره در ضمن از این رو اهمیت دارد که با خودانگاره‌ی پارسیان نیز سازگار است و تصویری منسجم و دقیق از هویت ملی ایرانی در پگاه طلوعش به دست می‌دهد.

در سایر دوره‌ها و نزد سایر اقوام این پنج انگاره نظیرهایی دارند و کمابیش می‌توان آنها را تصویر پایدار اروپاییان قدیم درباره‌ی ایرانیان دانست. از مورخان رومی تا جهانگردان ایتالیایی و فرانسوی که تا پایان عصر صفوی و در دوران اقتدار ایران به این قلمرو سفر یا لشکرکشی می‌کردند، تصویری مشابه و یکدست را از ایرانیان گزارش کرده‌اند که تقریباً با این نسخه‌ی آغازین برابر است. طبعاً طی چهار قرن گذشته و به ویژه طی دو قرن گذشته که ماشین هویت‌سازی مدرن به کار افتاده، این انگاره بسیار تغییر کرده و این همان است که امروز هم در قالب تصویرپردازی‌های خصمانه و خوارشمارانه در رسانه‌های عمومی مدرن تکثیر می‌شود و خائن‌ان یا ساده‌لوحان ایرانی نیز همان را بازتکثیر می‌کنند.

اما تصویر یونانیان از پارسیان چنان که دیدیم به شکل اغراق آمیزی مثبت بوده است. این قاعدتاً از روایتی بومی برمی‌خاسته و یونانیان آنچه را که در مقام شهروند دولت پارس می‌دیدند و می‌شنیده‌اند -حتا در فراسوی مرزهای سیاسی ایران- بازگو می‌کرده‌اند. خوشبختانه از عصر هخامنشی داده‌هایی بسیار در دست داریم که به کمک‌شان می‌توان خودانگاره‌ی ایرانیان در لحظه‌ی تاسیس کشور یکپارچه‌شان را نیز استخراج کرد.

۱ هرودوت، کتاب نهم، بند ۸۳.

۲ هرودوت، کتاب ششم، بند ۱۱۷.

نخستین نکته درباره‌ی خودانگاره‌ی پارسیان آن است که پدیده‌ای جدید محسوب می‌شده است. پیش از ظهور دولت پارس، دیرپاترین و یکدست‌ترین انگاره‌ی ملی در جهان باستان را مصریان پدید آورده بودند. با این حال مفهوم «مصری» بیشتر به فرعون و دیوانسالاران و لشکریانش منحصر می‌شد، و مردم مصر که کشاورزان و صنعتگران بودند در نگاره‌ها و متون تنها در زمینه و در کنار گیاهان و جانوران اهلی ترسیم شده‌اند و تشخیصی ندارند. مشابه این ماجرا را در ایران زمین با شدتی بیشتر داریم. در این قلمرو تا پیش از کوروش همیشه پادشاهی‌هایی متکثر و واحدهای سیاسی ریز و درشتی وجود داشته که هریک انگاره‌ی خاص خود را از اعضایشان پدید می‌آورده‌اند. یعنی بی‌تردید تا پیش از کوروش بزرگ مفهومی سیاسی به اسم «ایرانی/پارسی» وجود نداشته است. هرچند آثار هنری و متون بازمانده از این دوران دیرپای سی قرنه نشان می‌دهد که ساکنان قلمرو ایران زمین در همان دوران هم هویت مشترکی داشته‌اند که بر همسایگی و سرنوشت مشترکشان تاکید می‌کرده، بی آن که هویت سیاسی یا نژادی مشترکی را به همه منسوب کند.

چنین هویت مشترکی ناگهان در دوران کوروش بزرگ پدیدار می‌شود و اسناد مربوط به آن در دوران داریوش بزرگ به صراحت و شفافیت کامل می‌رسد. بدنه‌ی این هویت همچنان تا به امروز ادامه یافته و نقطه‌ی ارجاع مرسوم مردمان هنگام اشاره به تبارشان نیز همان عصر هخامنشی است. این موضوع ارتباطی به مدرنیته و بازخوانی اروپاییان از عصر هخامنشی هم ندارد. چرا که می‌دانیم بواسحاق اینجو شاه شیراز در دوران حافظ با الهام از ویرانه‌های تخت جمشید برنامه‌های عمرانی‌اش را پیش می‌برده و محمد شاه قاجار وقتی حکم به کوتاه کردن ردای دیوانسالاران می‌دهد، به تخت جمشید ارجاع می‌دهد و می‌گوید جامعه‌ی ایرانیان از قدیم به این شکل بوده است.

بر این مبنا فهم هویت ملی ایرانیان وقتی بهتر فراچنگ می‌آید که به نقطه‌ی ظهور آن در عصر هخامنشی بنگریم. در میان اسناد به جا مانده از آن دوران به ویژه‌ی متن‌های پارسی باستان اهمیت دارند، چون نسخه‌ی رسمی و درونزاد این هویت را صورتبندی می‌کنند. از دیوارنیشته‌های تخت جمشید و به ویژه از کتیبه‌ی نقش رستم، که داریوش در آن خودانگاره‌ی خویش را به عنوان سرنمونی از پارس‌ها شرح داده است، به روشنی معلوم می‌شود که دو عنصر جنگاوری و جوانمردی به صراحت و دقت در متن خودانگاره‌ی پارسیان وجود داشته است.^۱

داریوش به نمایندگی از پارسیان خویش را جنگاور دانسته و خویش را با نیزه، کمان و شمشیر خویش باز می‌شناسانده و تاکید کرده که «نیزه‌ی مرد پارسی در دوردست‌ها رزم جسته است». این توانمندی رزمی برخلاف آنچه در اسناد مصری و آشوری پیشین می‌بینیم به خشونت و سرکوب و کشتار پیوند نمی‌خورده، و برعکس با دادگری و منش اخلاقی مهربانانه و پرهیز از خشم تاکید داشته است. این چرخش مفهومی بسیار مهمی است که بی‌تردید در چارچوبی زرتشتی صورتبندی می‌شده است. همچنین این نکته روشن است که ایرانیان خود را نژاده و برگزیده می‌دانسته‌اند. اما این برگزیدگی به شکلی شگفت‌انگیز از اشاره‌های لاهوتی تهی بوده است. داریوش بزرگ تاکید دارد که خودش و پدرش آریایی (ایرانی) بوده‌اند، و اسناد درباری هخامنشیان انباشته از اشاره به «کشور پارس» است که «مردم خوب» دارد. با این حال برخلاف آنچه نزد اقوام نوآمده و حاشیه‌نشین مثل یونانیان و رومیان می‌بینیم، هیچ اشاره‌ای نیست که ایرانیان زاده‌ی خدایان یا خویشاوندشان باشند. حتا شاهنشاه هم هیچ ارتباط مستقیمی با خداوند نداشته و تنها ارجاع به اهورامزدا او را همچون نیرویی فرازین تصویر می‌کند که کردارهای شاهنشاه را به دیده‌ی تایید می‌نگرد و از او پشتیبانی می‌کند. اما نه مثل آمون مصری پدر و نیای فرعون است و نه مانند آشور و مردوک خود با گرز پیشاپیش سپاهیان به جنگ دشمنان شاه می‌رود.

بنابراین چنین می‌نماید که بخشی از انگاره‌ی پارسیان نزد اقوام حاشیه‌نشین (به طور مشخص یونانیان) با بدفهمی همراه بوده است. یعنی شکوه و فرهنگ‌های شاهان و پهلوانان پارسی را با تکیه بر سنت قدیمی خودشان به ارتباط با خدایان حمل می‌کرده‌اند و بنابراین مفهوم نژادگی که در ایران خویشاوندی و هم‌تباری معنی می‌داده، برای ایشان دلالتی دینی و یزدان‌شناسانه پیدا می‌کرده است.

الگوی مشابهی را درباره‌ی عراق در ویژگی‌های کالبدی ایرانیان نیز می‌بینیم. هیچ اثر بومی‌ای وجود ندارد که پارسیان را به شکلی غیرطبیعی بلند قامت نشان داده باشد یا تصویری غیرواقعی از استخوان‌ها یا توانمندی‌هایشان ترسیم کرده باشد. حتا وقتی شاهنشاهی بسیار باشکوه مثل داریوش از هنرنمایی رزمی و بدن چالاک و ورزیده‌اش سخن می‌گوید، فراموش نمی‌کند که قید «تا جایی که در توانم هست» را به جمله‌هایش بیفزاید. در مواردی هم که شاهی مانند کوروش در دشت مرغاب با شاخ باز نموده شده است، آشکار است که شاخ‌ها به تاجش مربوط می‌شوند و نه سرش. از این‌رو، برداشت مهیب و اغراق‌آمیز از بدن پارسیان را نیز باید افسانه‌ی عامیانه دانست که در سرزمین‌های حاشیه‌ای در مورد سربازان شکست‌ناپذیر شاهنشاه بر سر زبان‌ها بوده است.

اما در مورد زیبایی و آراستگی پارسیان، متن‌های بومی با اشاره‌های یونانی سازگارند، هرچند فروتنانه بر این جنبه تأکید نمی‌کنند. کافی است به الگوی انتزاعی اما سنجیده‌ی بازنمایی بدن انسان در دوران هخامنشی بنگریم، و به ویژه ظرافت و زیبایی آرایه‌ها و پوشاک این دوران را تحلیل کنیم تا دریابیم که توجهی زیبایی‌شناسانه در این دوران رواج داشته که در آثار هنری و فن‌آورانه نمود می‌یافته و مشابهش در سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها دیده نمی‌شود. این توجه البته ادامه‌ی مستقیم سنت مشابهی است که در سراسر ایران زمین از آغازگاه تمدن وجود داشته است.

پنجمین ویژگی مورد نظرمان، یعنی لذت‌جویی و کامروایی، نیز کاملاً در متن‌های پارسی باستان و اوستایی صورت‌بندی شده است و به مرتبه‌ی امری اخلاقی و دینی برکشیده شده است. پارسیان نه تنها لذت‌جو و متمایل به تجمل بودند، که به آن نیز تفاخر می‌کردند. در حدی که شاهنشاه‌شان شادی را پس از آسمان و زمین و مردم، سومین آفریده‌ی مهم ایزدی می‌دانست و قانون خویش (داته) را بر مبنای خشنودی و کامروایی مردمان تعریف می‌کرد. در متن‌های اوستایی نیز گرایشی مشابه و تأکیدی همانند بر بزرگداشت شادمانی و خوش‌باشی دیده می‌شود. در متون جهان باستان کتیبه‌های هخامنشیان اولین متونی هستند که در آن فرمان شاه با «کام» او مربوط دانسته شده است.

«کام» واژه‌ایست که طی سه هزاره‌ی گذشته در همه‌ی زبان‌های ملی ایرانی وجود داشته و در پارسی امروز نیز باقی مانده است. آن را باید «میل» ترجمه کرد، هرچند تا حدودی «خواست» را هم نشان می‌دهد. یعنی هردو سوپه‌ی عاطفی-هیجانی و استدلالی-عقلانی انتخاب رفتار را پوشش می‌دهد، اما بر اولی بیشتر تأکید دارد و به تدریج در قرون بعدی بر همان تمرکز یافته است. در فرهنگ‌ها و ادیانی مثل مسیحیت و بودایی‌گری که زهدگرا هستند یا فرهنگ‌هایی مثل چین و اروپای سنتی که اراده‌ی آزاد انسان را به رسمیت نمی‌شناسند، مفهوم میل و کام نکوهیدنی و منفی بوده است. در دین بودایی که در پهنه‌ی تمدن ایرانی شکل گرفته، همین کلمه‌ی کام دلالتی منفی پیدا کرده و با گناه و زوال مترادف است. همچنین است در فرهنگ مسیحی که میل و کام اغلب با هوس جنسی و فریب شیطان یکی انگاشته می‌شود، یا در فرهنگ چینی که میل و خواست شخصی با آزمندی و خیانت مربوط دانسته شده است. تنها در ایران است که «ناکام» با همان دلالت جنسی‌اش مفهومی منفی است و با دریغ به جوانانی منسوب می‌شود که پیش از ارتباط جنسی در گذشته‌اند. یا ترکیب‌هایی مثل «کامجویی» و «به کام دل رسیدن» چندان مثبت قلمداد می‌شده که راه را بر شکل‌گیری اسم‌هایی شخصی مثل «کامران» و «کامیار» و «کامنوش» و «مهکامه» نبسته است.

پس چنین می‌نماید که انگاره‌ی یونانیان از پارسی‌ها، به لحاظ محتوا و ساختار با خودانگاره‌ی پارسی‌ها از خودشان هم‌خوانی داشته باشد. با این حال تصویر ایرانیان از خودشان آشکارا پرداخته‌تر و پیچیده‌تر از چیزی بوده که در فراسوی مرزهایشان ابراز می‌شده است. پارسیان به خاطر محترم شمردن میل و خواست شخصی و اراده‌ی آزاد بوده که شادی و لذت را معتبر و مجاز می‌شمردند، و به دلیل جهان‌بینی فلسفی زرتشتی بوده که نژادگی و اصالت را با خویشاوندی خدایان پیوند نمی‌زده‌اند. این پشتوانه‌ی نظری اغلب به سرزمین‌های دیگر منتقل نمی‌شده و تنها نموده‌ای

علاوه بر این‌ها عناصر دیگری نیز وجود دارند که چه بسا اهمیتی بیشتر داشته باشند، اما در چشم انیرانیان نامهم یا نامفهوم جلوه می‌کرده است. یکی از این عناصر، رمزپردازی مربوط به آیین مهر است که مدام در خودانگاره‌ی پارسی‌ها تکرار می‌شود. از نقش سکه‌های آراسته به شیر و خورشید گرفته تا دیوارنگاره‌های شیر گاوکش، و از رواج اسم‌های

شخصی ترکیب شده با کلمه‌ی مهر گرفته تا توصیف کشور پارس به مثابه سرزمین مردم خوب و اسبان خوب، که به سویی جنگاوری مهر و پیوندش با سوارکاران تاکید دارد. از همین دوران رواج چشمگیر نام مهرداد و مهر (میتريداتس و میترس) در میان مردم بومی آناتولی آغاز می‌شود،^۱ و اشمیت در مقاله‌ی ارزشمندی ۲۷۱ نام را از این منطقه فهرست کرده که ترکیبی از کلمه‌ی «مهر» بوده‌اند^۲ و این که شماری خیره‌کننده برای اسامی شخصی است.

عنصر دیگری که مرور کردیم و بسیار اهمیت دارد، تاکید بر فردیت و اراده‌ی آزاد افراد است و منش‌هایی اخلاقی یا اجتماعی مثل دادگری و خویشکاری که از آن برمی‌خیزد. در نهایت این نکته را هم باید در نظر داشت که کلمه‌ی «مردم» که شرح گذشت، از ابتدای کار در کنار مفهوم خداوند و شاهنشاه و بوم پارس، یکی از ارکان برساننده‌ی خودانگاره‌ی پارسیان بوده است. یعنی هویت ملی ایرانیان در نقطه‌ی زایش با ارکان سیاست ایران شهری ملازم و درآمیخته بوده و این تا حدودی راز پایداری کشور ایران را نشان می‌دهد، و این که چطور به شکلی شگفت‌انگیز حتا در غیاب دولت متمرکز هم دوام می‌یافته است. شفافیت و تکرار یکنواخت و مستمر این مفاهیم نشان می‌دهد که در این‌جا با ابداعی زودگذر یا نبوغی تصادفی سروکار نداریم، و برنامه‌ای منسجم و مشخص با مبانی صریح در کار بوده که سیاست‌گذاران آن را طی قرن‌های پیاپی تعقیب می‌کرده و مردم هویت خویش را در پیوند با آن ساماندهی می‌کرده‌اند.

نمودهای برنامه‌مند بودن این‌روند در منابع دوران ساسانی به بعد به قدر کافی آشکار است و تدوین خدای‌نامه‌ها و شاهنامه‌ها و تاریخ‌های جامعی مثل آنچه طبری و ابن اثیر و مستوفی نوشته‌اند، نشان می‌دهد که خوشه‌ای غنی و پیچیده و تکامل یافته از منش‌ها برای شرح و روایت سرگذشت تاریخی ملت و هویت جمعی‌شان وجود داشته است. اما این امر به دو هزار سال گذشته محدود نمی‌شد و اگر به اسناد بازمانده از عصر هخامنشی بنگریم، روشن می‌شود که در آن دوران هم برنامه‌ی مشابهی در کار بوده است.

هویت جمعی در نهایت روایتی است و متنی است بر ساخته، و همه‌ی اشکال آن چنین است. از این‌رو آنان که مثلاً هویت ملی را به خاطر بر ساخته بودن جعلی می‌دانند، احتمالاً به هویت بر ساخته‌ی قومی یا مذهبی دیگری پایبندی متعصبانه دارند و بر ساخته بودن آن را در نمی‌یابند. هویت جمعی همیشه بر ساخته است و همواره بر اساس درآمیختگی تجربه‌های زیسته‌ی مردمان، میان‌گیری از سرنوشت‌های من‌ها، و ارجاع به نامداران و قهرمانان و پهلوانان شکل می‌گیرد. همه‌ی هویت‌هایی که مدعی «واقعیت» نابر ساخته‌ای هستند یا از پهلوانان تاریخی تبری می‌جویند، خواهان بر نشانیدن هویتی مصنوعی‌تر و قهرمانانی کوتوله هستند، که با شدتی بیشتر از هویت‌های طبیعی تکامل یافته در تاریخ، ساختگی و جعلی و خالی از عینیت است.

ستون فقرات فرایند زایش هویت، تصمیمی است که مردمان درباره‌ی معنای رخدادهای مهم می‌گیرند. رخداد هویت‌بخش نقطه عطفی است تعیین‌کننده، که همچون گرانیگاهی و بستر جذبی سیستمی در سیر رخدادهای و سوگیری جریان‌های تاریخی عمل می‌کند. یعنی جایگاهی است که سیستم‌های سطح اجتماعی دستخوش گذار حالت می‌شوند و از نظمی به نظمی دیگر چرخش می‌کنند. این رخدادهای خوشه‌هایی نوظهور از منش‌ها و معنا را پدید می‌آورند، نهادهایی نو را بر می‌سازند و نهادهایی کهن را از میان بر می‌دارند، و نظم‌ها و قواعدی تازه را به جای چارچوب‌های پیشین می‌نشانند. از این‌روست که تعیین موضع و انتخاب جبهه در برابرشان برای نظام‌های خودآگاه روانشناختی به نوعی ضرورت هویت‌بخش بدل می‌شود.^۳ در تاریخ جهان با شماری بسیار زیاد از رخدادهای هویت‌بخش روبرو هستیم. آنچه در اردوگاه مرگ آشویتس رخ داد، برای شمار زیادی از مردم آلمان و انگلستان و آمریکا و اسرائیل رخدادی هویت‌بخش است. به همین ترتیب بمباران درسدن، نابودی اتمی هیروشیما، انقلاب فرهنگی مائو، محاکمه‌ی کامنف و زینوویف و ترور کندی رخدادهایی در قرن بیستم هستند که می‌توان نمونه‌هایی از رخدادهای هویت‌بخش در نظرشان گرفت.

۱ سکوندا، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۱۳۶-۱۴۰.

۲ اشمیت، ۱۳۸۵.

۳ وکیلی، ۱۳۹۴.

نظام‌های اجتماعی، ساخت‌های فرهنگی و هنجارهای سیاسی با شدت و فشار بسیار می‌کوشند تا تفسیرها و برداشت‌هایی یکدست و همگون از رخدادهای هویت‌بخش به دست دهند. طبیعی هم هست که چنین کنند. چون موضع‌گیری مشترک و همگون توده‌ی جمعیت در برابر این رخدادهاست که کردارهای هنجارین و منظم و هماهنگ ایشان را در نهادها رقم می‌زند و آنها را به چرخ دنده‌هایی کارآمد و قابل اعتماد در ماشین کلان اجتماعی بدل می‌سازد. از این‌روست که درباره‌ی شخصیت‌هایی تاریخ‌ساز و مهم مانند استالین، مائو، هیتلر، گاندی، کندی و آتاتورک، و همچنین رخدادهایی از آن دست که مثال زدیم، همگرایی و اتفاق آرای شگفت‌انگیز و کمابیش یکپارچه‌ای به چشم می‌خورد. این همسانی و یکپارچگی فهم و تفسیری که از رخدادهای هویت‌بخش وجود دارد، هم در عوام وجود دارد و هم در بدنه‌ی نخبگانی که از موضعی دانشگاهی و پژوهشگرانه یا مدیریت و سیاسی درباره‌اش سخن می‌گویند. با این همه اگر با دقت این گفتمان یکپارچه و مورد توافق کالبدشکافی شود، شکاف‌های معنایی، ناسازگاری‌های پیاپی، و ناهمخوانی تفسیرها با اسناد و شواهد عینی نمایان می‌شود. در دستیابی به فهمی هژمونیک و هنجارین از رخدادهای هویت‌بخش، عصری ساده‌لوحانه، فریبکارانه و سطحی وجود دارد که تفسیر عام و «به درد بخور» درباره‌ی رخدادهای هویت‌بخش را در حد لوله‌ی گوارش ذهنی میانگین مردم ساده و خام می‌سازد و آن را به خوراکی هضم‌شدنی و جذب‌پذیر بدل می‌سازد.

جوامعی که درباره‌ی رخدادهای هویت‌ساز مهم خود چون و چرا داشته باشند، بسیار بسیار اندک هستند. این حالت اغلب در شرایطی رخ می‌دهد که آن رخداد هویت‌ساز هنوز نو و تازه باشد، یا جامعه بسیار جوان باشد و از زیرسیستم‌های واگرایی فرهنگی و کشمکش‌های درونی چشمگیر انباشته باشد. جامعه‌ای که کهنسال و یکپارچه با تنش درونی اندک که درباره‌ی رخدادهای هویت‌ساز قدیمی خود هنوز تعیین تکلیف نکرده باشد و دستخوش تردید و دودلی و بحث و جدل باشد، بنا به منطق درونی نهادها و هنجارهای اجتماعی امری بسیار نادر است. این قاعده تنها یک نمونه‌ی نقض عینی و زنده دارد، که آن هم به پیچیدگی باورنکردنی تمدن ایرانی مربوط می‌شود و از فشردگی رخدادهای تراکم عظیم معانی در یک نظام فرهنگی-اجتماعی بسیار دیرینه و کهنسال برآمده است. درباره‌ی رخدادهای هویت‌ساز تاریخ ایران توافقی جمعی در کار نیست و موضع‌گیری‌ها درباره‌ی رخدادی هویت‌ساز بلوکی یکپارچه نمی‌سازد، بلکه موزائیکی از رویکردهای متفاوت را در خود جای می‌دهد. در نتیجه درباره‌ی سیر رخدادهای دلایل آن، مقدمه‌ها و پیامدهایش، و معنا و تفسیرش برداشتی یکسان و هنجارین در بدنه‌ی مردم وجود ندارد. این در حالی است که دست کم در نود سال گذشته دولت‌هایی مدرن بر ایران حاکم بوده‌اند که تفسیرها و برداشت‌هایی روشن و مشخص و سیاسی را درباره‌ی رخدادهایی از این دست معرفی می‌کرده‌اند و به ضرب و زور نظام‌های آموزشی و رسانه‌های عمومی آن را تبلیغ هم می‌کرده‌اند. این بدان معناست که بدنه‌ی مردم ایران تفسیرهای سیاسی رایج و هنجارین را نمی‌پذیرند و درباره‌اش مقاومتی نشان می‌دهند و به گفتمان‌هایی رقیب میدان می‌دهند.

اما ماجرای تصمیم‌ناپذیری رخدادهای هویت‌ساز در ایران تنها به وقایع تاریخ معاصر ما باز نمی‌گردد، که اگر چنین بود شاید می‌شد آن را به واکنش و مقاومت عقل جمعی ایرانیان در برابر رسانه‌های مدرن و شیوه‌های سیاسی نوین تبلیغ ایدئولوژی منسوب ساخت. حقیقت آن است که پیشینه‌ی رخدادهای هویت‌سازی که درباره‌شان تفسیر هنجارین و یکدستی وجود ندارد، تا گذشته‌های دور دست‌عقب می‌رود. طوری که چالش بر سر رخدادهای هویت‌ساز و کشمکش بر سر چگونگی فهم آن را در همه‌ی حوزه‌ها و برش‌های تاریخی می‌بینیم. از رخدادی به نسبت تازه مانند سقوط مصدق تا جنبش مشروطه و از سقوط ساسانیان تا انقلاب اسلامی. به راستی شاه اسماعیل صفوی قهرمانی ملی بود که فر و شکوه و یکپارچگی دولت هخامنشی را احیا کرد، یا متعصبی مذهبی بود که در پی کشتن دگرانديشان و به کرسی نشانندن تفسیر خویش از دین بود؟ سقوط ساسانیان به خاطر حقانیت دین اسلام و شیفتگی مردم کشورمان به آیین نو بروز کرد، یا دلیل ضعف نظامی دولت ساسانی و فرسودگی‌اش در نبرد با روم؟ یا شاید علتش ستم و ظلم شاهان ساسانی بود؟ یا شمار زیاد سپاهیان عرب و ناتوانی حاکمان شهرها در دفاع از خودشان؟ بالاخره یاران نزدیک پیامبر اسلام مانند ابوبکر و

عمر و عثمان مردانی پاکدین و پرهیزگار و درستکار بودند که زندگی خویش را وقف تبلیغ دین اسلام کردند، یا مردانی سیاست‌باز و سودجو بودند که با غصب حق حضرت علی به قدرت رسیدند و خانمان ایرانیان را با فتوحات غارتگرانه‌شان بر باد دادند؟ مزدکیان در نهایت گروهی کمونیست‌پشتاز روشنفکر بودند یا متعصبانی دینی؟ و انوشیروان که ایشان را کشتار کرد شاهنشاهی فرهمند و فیلسوف و خردمند بود، یا متعصبی مذهبی که زیر تاثیر القای موبدان زرتشتی دست به خشونت می‌زد؟ این پرسش‌ها را می‌توان همچنان ادامه داد و بحث را به ماهیت دولت اشکانی و خصلت‌های اسکندر و ویژگی‌های شاهنشاهان هخامنشی و پیش از آن نیز کشاند.

اگر به بازتاب تاریخ و پیشینه‌ی ایران زمین در ذهن مردم ایران بنگریم، در می‌یابیم که در این جا با تنها نمونه‌ی تعلیق توافقی درباره‌ی رخدادهای هویت‌ساز بسیار مهم سروکار داریم. رخدادهایی مانند تاسیس دولت هخامنشی و حمله‌ی اسکندر و ظهور اسلام که نه تنها برای ایرانیان، که برای بخش بزرگی از مردم کره‌ی زمین همچون رخدادی هویت‌ساز عمل می‌کند. شگفت آن است که در بقیه‌ی نقاط دنیا درباره‌ی این رخدادهای همان فهم سطحی و هنجارین یکدست و هژمونیک وجود دارد و نظم‌ها و قواعد اجتماعی و سیاسی را پشتیبانی می‌کند، و تنها در خود ایران است که این بحث‌ها وجود دارد و تا این پایه داغ و جدل‌برانگیز است.

خودداری شگفت‌انگیز ایرانیان از قناعت به فهمی هنجارین و یکدست از رخدادهای هویت‌ساز تاریخ‌شان را می‌توان به صورت‌های متفاوت تفسیر کرد. ساده‌ترین تفسیرها، که رایج‌ترین و در ضمن ساده‌ترین – و طبعاً نادرست‌ترین – هم هست، آن است که جامعه‌ی ایرانی نوعی بیماری یا مرض سر و کله زدن با تاریخش را دارد و ایرادی یا نقصی در کار است که نمی‌گذارد همچون کشورهای مرفقی و پیشرفته‌ی دنیا به سرعت به برداشتی یکدست و منسجم و یکپارچه درباره‌ی رخدادهای تاریخش دست یابد.

آنچه که تق و لق بودن این برداشت عمومی خودباختگان را فاش می‌سازد، سطحی و نادرست بودن تفسیرهای هنجارین جوامع پیشرفته و مرفقی درباره‌ی رخدادهای هویت‌ساز تاریخ‌شان است، و دیگری پیوند نمایان و روشنی که این تفسیرها با فریکاری عمومی ایدئولوژی‌های سیاسی برقرار می‌کنند. اگر مقاومت در برابر پذیرفتن تفسیری ایدئولوژیک و فریکارانه و ساده‌لوحانه بیماری‌ای ملی است، که خجسته آن بیماری و فرخنده آن ملت.

اگر از این برداشت سطحی فراتر بنگریم، به این حقیقت می‌رسیم که توافق همه‌گیر و نمایانی که درباره‌ی رخدادهای هویت‌ساز در جوامع دیگر دست داده، نتیجه‌ی کارکرد یک ماشین اجتماعی ترشح بداهت است. یعنی ساز و کاری در نهادهای هنجارساز فرهنگی در کار است که رخدادهای هویت‌ساز و مهم را به امری بدیهی و پیش پا افتاده تبدیل می‌کند که تفسیری مشخص و ساده و تخت دارد و همه می‌توانند (و باید که) همان را بگیرند و بدان دلخوش باشند. بر این مبنا بدیهی است که گاندی یک رهبر خردمند صلح‌جو و معمار استقلال هندیان بود، هیتلر یک دیوانه‌ی روانی آدمکش بیش نبود، و چرچیل سیاستمداری زیرک و عاقل بود که تمام همت خویش را برای نجات جهان آزاد و دموکراسی صرف می‌کرد. گزاره‌هایی که اگر به منابع تاریخی نگریسته شوند، همه‌شان یکسره نادرست از آب در می‌آیند.

رخدادهای هویت‌ساز تنها در تمدنی به پیچیدگی ایران و در بستری از تاریخ و جغرافیا که چنین دیرپا و گسترده باشد می‌تواند در برابر نظام‌های هنجارساز و ایدئولوژی‌های یکسان‌ساز مقاومت بورزد. وقتی رخدادی هویت‌ساز در قالب محدود و بسته‌ی فریبی هنجارین حل شود و مرزبندی‌هایش بر آن اساس تعیین شود، به امری بدیهی و غیرشگفت تبدیل می‌شود که کارآیی خود را برای زایش معناهاى نو از دست می‌دهد، و در مقابل همچون خستی معنایی در بنایی از پیش تعریف شده جایی و کارکردی پیدا می‌کند.

جوامع با تعیین تکلیف صریح با رخدادهای تاریخی، موضع خود را یکبار برای همیشه درباره‌اش تعیین می‌کنند و به این ترتیب تکلیف خودشان و آن رخداد را یکسره می‌سازند. به این ترتیب آن رخداد «تمام می‌شود» و دیگر در تاریخ ادامه نمی‌یابد. بلکه مومیایی‌اش به موزه‌ی تاریخ تحویل داده می‌شود تا نمایش‌اش دهند و معنایی معلوم و مشخص را از آن استخراج و تبلیغ کنند. اگر در جامعه‌ای چنین ساز و کاری نتیجه‌بخش نبود، اگر تکلیف رخدادهای به این سادگی

یکسره نشد و مردمان نتوانستند و نخواستند با یک حرکت تکلیف خود را با آن معین کنند، آن رخداد تمام نشده است. این بدان معناست که آن رخداد همچنان در تاریخ جامعه ادامه دارد و اثرهایی از آن بر می‌خیزد. این بدان معناست که جامعه لاشه‌ی تهی و پوک انباشته از کاهِ رخدادی مهم را پشت سر خود جا نگذاشته، و آن را همچون موجودی جاندار و زنده با خود همراه دارد.

در نظام‌های روانی و در دستگاه‌های مربوط به «من» که قرار است انتخابی قاطعانه و نظامی اخلاقی به شکلی منسجم و مرکزدار کار کند، ناتمام بودن و تصمیم‌ناپذیری عناصر زندگینامه بیماری‌ایست که واگرایی و پراکندگی و ناتوانی به بار می‌آورد. اما در نظام‌های اجتماعی و در سطح نهادها، برعکس، این واگرایی و تنوع و اندرکنش‌های پیچیده موهبتی است که پیچیدگی سیستم اجتماعی و سرزندگی‌اش را نشان می‌دهد و فضایی پویا و پرتکاپو فراهم می‌آورد که به من‌ها مجال انتخاب می‌دهند و فهمی درونزاد را درشان شکل می‌دهد. فهمی که ظهور من‌ای منسجم و خودمدار بدان وابسته است. جامعه‌ی ایران نتیجه‌ی رخدادهای هویت‌ساز ناتمام است. ایرانیان سراسر تاریخ خویش را با خود دارند و آن را در سطوح گوناگون زیستی و روانی و اجتماعی و فرهنگی لمس می‌کنند. از این‌روست که باید با آن به شکلی شخصی تعیین تکلیف کنیم و این امری چالش‌برانگیز و دغدغه‌زا و اندیشه‌آفرین است که به واگرایی تفسیرها و مقاومت در برابر سطحی‌نگری‌ها دامن می‌زند. شاید از این‌روست که دوران‌های تاریخی تمدن‌های دیگر با بریدگی‌هایی چنین تیز و تمیز، و با مرزهایی چنین مشخص و برجسته از هم جدا می‌شوند. طوری که در زمان و شکل قطع شدن تمدن‌های سرخپوست و دگردیسی یافتن‌اش به فرهنگ اسپانیایی عصر کانکستادورها و بعد دگردیسی آن به دوران استعمار آنگلساکسونی تردیدی نیست. به همان ترتیبی که بریدگی میان عصر امپراتوری روم و قرون وسطا و گذار آن به عصر نوزایی روشن و همه‌جانبه و ریشه‌ایست. در دوران قرون وسطا امپراتوری روم همچنان فعال و زنده مانده بود، به همان ترتیبی که در مکزیک امروز اثری از شاهان مایا یافت نمی‌شود.

اما ایران زمین چنین نیست. تاریخ صدر اسلام همچنان در ایران زمین امروز زنده و فعال است. در حدی که از سویی دنباله‌ی معتزلی- شیعی‌اش انقلابی اسلامی به پا می‌کند و دنباله‌ی دیگر حنبلی- وهابی‌اش بلای داعش را ممکن می‌سازد. مرزهای تاریخ ما چندان روشن نیست، چون بقایای دودمان اسپهبدان که سنت‌های ساسانی را حفظ کرده بودند و استقلال سیاسی هم داشتند، در تبرستان و همین رویان و کرج خودمان تا عصر شاه عباس پا برجا مانده بودند و تازه خود این‌ها بازمانده‌ی خاندان‌های مقتدر عصر اشکانی بودند که در سراسر دوران ساسانی نیز صاحب اقتدار بودند. به همین ترتیب ردپای نظم‌های دوران‌های گوناگون تاریخ ایران را در دوران‌های پسین به آشکارگی می‌توان بازجست و این تنها بازنمایی نمادین و شعارگونه‌ای از جنس ایدئولوژی نیست، که خود همان پدیده را اغلب می‌توان با هسته‌ای کهنسال و دیرینه از همان رخداد هویت‌ساز باستانی در امروز باز یافت.

هزار سال پیش، زمانی که هزار و سیصد سال از مرگ اسکندر می‌گذشت، در شمال هند متونی پهلوی در شرح تاریخ نوشته می‌شد که از اسکندر گجستک در بافتی مذهبی و زرتشتی یاد می‌کرد و او را بلایی اهریمنی می‌دانست که بنیاد شاهان دادگر را بر باد داد. کمی بعدتر در گنجه شاعر مقتدری مثل نظامی می‌کوشید اسکندر را در بافت تاریخ ایران جای دهد و پیوندهایی که خودش با هخامنشیان جعل کرده بود را احیا کند، و کمی پیشتر از آن بیهقی در خراسان چنین می‌نوشت: «چنان گویم که فاضل‌تر ملوک گذشته گروهی‌اند که بزرگتر بودند و از آن گروه دو تن را نام برده‌اند. یکی اسکندر یونانی و دیگر اردشیر پارسی»^۱.

یعنی بیهقی که در تاریخ‌دانی و دانش وسیعش تردیدی نیست، اسکندر را با اردشیر بابکان هم‌وزن و هم‌سان می‌انگاشته است، در حالی که اولی ویرانگر و دومی احیاگر نظم سیاسی هخامنشی است. با این حال همو که چنین خطایی دارد، کمی جلوتر می‌نویسد: «اسکندر مردی بود که آتش‌وار سلطانی وی نیرو گرفت و بر بالا شد روزی چند سخت اندک، و پس خاکستر شد. و آن مملکت‌های بزرگ که گرفت و در آبادانی جهان که بگشت سبیل وی آن است که

کسی بهر تماشا از جایها بگذرد... گرد عالم گشتن چه سود؟ پادشاه ضابط باید که چون ملکی و بقعتی بگیرد و آن را ضبط نتواند کرد و زود دست به مملکت دیگر یازد و همچنان بگذرد و آن را مهمل گذارد، همه زبانها را در گفتن آن که وی عاجز است مجال تمام داده باشد»^۱ و امروز نیز همین بحث‌ها درباره‌ی اسکندر همچنان جاری است.

تمام نشدن رخدادهای هویت‌ساز در ایران زمین شاید برای جامعه‌ای که در حال پوست انداختن و قد کشیدن است، موهبتی باشد فرخنده. واگرایی در تفسیرهایی که از این رخدادها وجود دارد، شاید به کشمکش و جدل و ناهمسازی و اختلاف دامن بزند، اما این بهایی است که باید برای اندیشیدن و ژرف‌نگری پرداخت کرد. این بهای زادن و زیستن در جامعه‌ای تاریخ‌مند است که هویت در آن امری ساختگی و ایدئولوژیک نیست که به سادگی بتواند با ماشین‌های تبلیغاتی برساخته و تثبیت شود، بلکه هویتی پیچیده‌تر و غنی‌تر و تاریخ‌مندتر از جوامع نوپای مدرن در این‌جا وجود دارد که در برابر این ساده‌سازی‌ها مقاومت می‌کند و سیر پیچیده‌ی رام‌نشدن خویش را پی می‌گیرد. روندی که از سویی معما و ابهام و سردرگمی می‌زاید و از سوی دیگر معنا و الهام و فهم‌های ژرف‌تر درباره‌ی خویشتن.

روزی را به یاد دارم که در کلاسی جامعه‌شناسی تاریخی حمله‌ی اسکندر به دولت هخامنشی را درس می‌دادم و دوستی که آن روزها از دانشجویان آن کلاس بود و امروز استادی برجسته شده، وقتی دید دامنه‌ی بحثم درباره‌ی مقاومت ایرانیان در برابر مقدونیان به قرنی پس از مرگ داریوش سوم رسیده، پرسید که: «بالاخره مقدونی‌ها کی کل ایران را گرفتند و فاتحه‌ی هخامنشیان خوانده شد؟» پاسخی که به آن دوست دادم آن بود که مقدونیان هرگز ایران را کامل فتح نکردند، و هرگز فاتحه‌ی هخامنشیان خوانده نشد.

به همین ترتیب جنگ‌های ایران و روم (در ایران) هرگز خاتمه نیافت، کشمکش‌های دینی مزدکیان و مانویان و زرتشتیان و بوداییان و مسیحیان هرگز به سرانجام نرسید، اشعریان و معتزلیان هرگز نتوانستند حریفان را درباره‌ی حقانیت خویش متقاعد سازند، و به همین ترتیب جنبش‌های مقاومت ایرانیان در برابر مقدونیان و رومیان و تازیان و ترکان و مغولان و پرتغالیان و روسان و انگلیسیان هرگز خاتمه نیافت، بلکه تنها از صورتی به صورتی دگرگون شد و ادامه یافت و زنجیره‌ای از رخدادهای هویت‌بخش را رقم زد که دنباله‌اش به امروز کشیده شده و در امروز قد برافراشته و ما را به بازخوانی و فهم مجدد آنها، و در نتیجه خودمان فرا می‌خواند.

حوزه‌ی تمدن ایرانی، گنجینه‌ی رخدادهای هویت‌ساز ناتمام است که در مقام رخداد همچنان ادامه دارد و رخ می‌نماید. تفسیرهای هنجارین و یکدستی که بارها و بارها ابداع شده تا برش‌های مهم تاریخ دیرپای ما را به سود جبهه‌ای سیاسی ختم به خیر کند، همواره مورد چند و چون و مقاومت و رد و انکار قرار گرفته است. همواره کسانی بوده‌اند که در برابر حمله‌ی اسکندر و یورش تازیان و تثبیت ترکان غزنوی و تقدیس دودمان عباسی و خودکامگی دولت صفوی و هزار چیز دیگر مقاومت بورزند و شانه خالی کنند و نسخه‌ی زورمند هنجارین از حقیقت را واسازی کنند و تفسیری نو به جایش بنشانند. حوزه‌ی تمدن ایرانی از این‌رو سپهری است پهناور و خاکی بارور، و البته گیج‌کننده و آشوبزده و خطر خیز، که می‌توان در آن همراه با رخدادهایی پردامنه و دیرینه و ناتمام زیست، و خویشتن در خویش تمام شد.

در این چارچوب هویت ملی از این نظر اهمیت دارد که زیست‌جهانی که مردمان بدان پرتاب شده‌اند را معنادار می‌کند، و بستری مشترک میان من و دیگری فراهم می‌آورد تا «ما»ی معنادار و استخوان‌داری در میانه‌اش شکل بگیرد و این شاه‌ستونی است که انسجام نهادهای اجتماعی و تثبیت ارزش‌ها در جامعه را ممکن می‌سازد. در این معنا هویت ملی صرفاً روایتی معنادار یا نسخه‌ای از تاریخ جغرافیایی خاص نیست، بلکه برنامه‌ای برای بازتولید جامعه نیز هست و راهبردی برای زایش من‌هایی در آینده که به قدر من‌های نامدار گذشته بزرگ باشند.

به همین خاطر هویت ملی‌ای که نیرومند و درست بر ساخته شده باشد، ناگزیر بر زندگینامه‌های پهلوانان و نامداران، و بر تاریخ مشترک و جغرافیای همسایگی تاکید خواهد کرد. اگر برنامه‌ای برای پشتیبانی و تقویت این هویت در کار باشد، باید بر همین ارکان تاکید کند. چنان‌که از ابتدای عصر هخامنشی چنین تاکید را می‌بینیم. شاخصی که موفقیت این

برنامه را نشان می‌دهد هم بازتولید بزرگی و عظمت است. یعنی اگر در هر نسل من‌هایی نیرومند و نامدار و باشکوه در بطن جامعه‌ای زاده شوند، می‌توان پذیرفت که آن جامعه هویت ملی پرداخته و نیرومندی دارد.

شواهد فراوانی در دست داریم که نشان می‌دهد پارس‌ها نه تنها خودانگارهای منسجم و پرداخته از خویش را در ذهن داشته و آن را در قالب نمادها و آثار هنری منتشر می‌کرده‌اند، که برنامه‌ای مدون و پایدار برای تولید و بهسازی این طبقه‌ی نخبه‌ی پارسی را نیز ابداع کرده بودند. با واری این برنامه بسیاری چیزها روشن می‌شود.

یکی از مهمترین نتایجی که از این اسناد برمی‌آید آن است که مفهوم نژادگی و اصالت پارسی / آریایی‌ها دلالتی زیست‌شناختی نداشته و به همه‌ی شهروندان کشور پارس مربوط می‌شده است. دلیلش هم آن که خود قوم باستانی پارس که سازندگان این نظم سیاسی و نخبگانش بوده‌اند، آزادانه با مردم سرزمین‌های دیگر درمی‌آمیختند و با ایشان وصلت می‌کردند. الگویی که در جوامع قبیله‌مدار باستانی چندان رایج نبوده است. نمونه‌ها در این مورد فراوانند: یک پارسی به نام آسپه‌تری دانه (به یونان: اسپیتريداتس) با دختر کوتیس - شاه منطقه‌ی پافلاگونه در استان لودییه - ازدواج کرد،^۱ توئیس که از شاهان دیگر همین منطقه بود، خواهرزاده‌ای داشت با اسم پارسی داتامه که با دختر میتروبرزن پارسی ازدواج کرد.^۲ پدر این داتامه - داماد توئیس - هم مردی بود به نام کامیسار که انگار کاریایی بوده است.^۳

این ازدواج‌های بیناقومی به سرداران و پرسیان عادی منحصر نبوده و دامنه‌اش تا خود شاهنشاهان ادامه می‌یافته است. مادر داریوش بزرگ به احتمال زیاد ایلامی بوده و دست کم سه زن بابلی (آلوگونه، کوسمارتیدن و آندریا) را می‌شناسیم که با شاهنشاه هخامنشی وصلت کردند و ملکه‌ی ایران شدند. داریوش دوم و زنش ملکه پریزاد از همین زنان بابلی زاده شدند.^۴

بنابراین کاربرد کلمه‌ی آریایی و نژادگی به اصالت اخلاقی و موقعیت حقوقی شهروندان ایران مربوط می‌شده و نه تعلق‌شان به جمعیتی زیست‌شناختی، و مرزبندی نژادی و دودمانی افراد مطرح نبوده است. به بیان دیگر، نه تنها لقب پارسی در کتیبه‌های شاهان هخامنشی دلالتی نژادی و قومی ندارد که در کاربرد روزانه و خرد آن هم چنین مضمونی دیده نمی‌شود. از این جا بر می‌آید که نظر غالب در میان مورخان معاصر که لقب پارسی را به جنگاوران تیول‌دار وابسته به دولت منحصر می‌دانند،^۵ نادرست است.

با این حال شاهنشاهان به تولید جمعیت پارسی و آموزش درست و نیرومند بودن‌شان بسیار توجه داشته‌اند. پیر بریان به خوبی رئوس این سیاست و چگونگی اثرگذاری‌اش بر معادلات قدرت در عصر هخامنشیان را جمع‌بندی کرده است.^۶ شاه هر سال به پدران و مادران پارسی‌ای که فرزندان برومند و پرشماری تولید کرده بودند پاداش می‌داد.^۷ در اثر این سیاست بوده که خانواده‌های پارسی فرزندان زیادی داشته‌اند.^۸ خنده‌دار آن جاست که اسکندر مقدونی نیز در تلاش مذبوحانه‌اش برای «پارسی شدن» چنین کرد؛ یعنی، به جای آن که به زنان و مردان مقدونی پاداش دهد، به پاسارگاد رفت و به رسم هخامنشیان به زنان پرفرزند پارسی جایزه داد.^۹

با پی‌گیری این سیاست مشخص و فراگیر جمعیتی بود که هخامنشیان توانستند مفهوم سیاسی و عام پارسی را برای بیش از دو قرن با سرمشقی جمعیتی و نژادی بازتولید کنند. پرسیان در آغاز کار طبقه‌ای از نخبگان را تشکیل می‌دادند که به خاطر ویژگی‌های اخلاقی و توانمندی رزمی‌شان از سایر مردم متمایز بودند، بی آن که به لحاظ جمعیتی و نژادی

1 Xenophanes, Hellenica, IV, 1, 4-5.

2 Nepos, Datames, 2,3.

3 Nepos, Datames, 1,1.

۴ کورت و شروین وایت، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۴۶۸.

۵ سکوندا، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۱۴۱-۱۴۳.

۶ بریان، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۲۵-۷۳.

۷ هرودوت، کتاب نخست، بند ۱۳۶ و استرابون، کتاب ۱۵، ۱۷، ۳.

۸ بریان، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۶۰.

۹ پلوتارک، اسکندر، ۶۹، ۱-۲.

خود را مرزبندی کنند. به همین خاطر این مفهوم احتمالاً از ابتدای عصر کوروش تا پایان عصر داریوش بزرگ طی دو نسل چندان فراگیر شد که قلمرو هخامنشیان «کشور پارس» و شهروندان آن «مردم پارس» خوانده شوند.

این تعمیم حتا در چشم یونانیانی که به قبیله‌گرایی خو گرفته بودند هم نمود داشته است. در متون یونانی پارسی‌ها را هم آزرَم یا هم‌تراز (هوموتیمای / ὁμοτιμαί) نامیده‌اند و در شرح ویژگی‌هایشان گفته شده که از عوام و «اهل عشیره» (دموتای / δέμοται) برتر بوده‌اند.

اما از کوروش بزرگ نقل شده که باید همگان بکوشند تا عوام نیز به تدریج به جرگه‌ی پارسیان راه یابند، چون ایشان نیز می‌توانند «به پاکی هم‌ترازان آراسته گردند» (εἰς τοὺς ὁμοτιμοὺς καλῶς ταμεναί).^۱

کسنوفانس شمار اولیه‌ی این پارسیان پیرو کوروش را - احتمالاً به پیروی از صنعتی ادبی و استعاره‌ای اساطیری^۲ - صد و بیست هزار تن دانسته و گفته که تنها کسانی به این پایگاه دست می‌یابند که دوره‌ی آموزش و پرورش پارسیان را به پایان برده باشند.^۳ این دوره با آموزش اصولی اخلاقی (راستگویی و آزادگی) و مهارت‌هایی رزمی (سوارکاری، نیزه‌وری و تیراندازی) مشخص می‌شده است و کسی که آن را به پایان می‌برد، هم‌پایه و هم‌تراز سایر پارسیان دانسته می‌شد و به این طبقه وارد می‌شد. این نظام، همان شکل آغازین نظام شهسواری است که در دوران اشکانی و ساسانی تکامل یافت و در دوران اسلامی با محروم شدن این طبقه از قدرت سیاسی، در قالب انجمن‌های فتوت و عیاری و بعدتر تصوف بازتولید شد. با بررسی اسناد دیوانی هخامنشیان می‌توان سیر گسترش مفهوم پارسی و فراگیر شدن آن را نشان داد. وجاهورسنه که در دوران فراغنه رئیس نیروی دریایی مصر بود و در استیلای کمبوجیه بر این سامان با ایرانیان همدست شد، در نبشته‌اش خود را هم‌چون یکی از پارس‌ها وانموده و ارتباطی را با دو شاهنشاه ترسیم کرده که، طبق گزارش بیستون و هردوت، در بافت رابطه‌ی پارس‌ها با هم می‌گنجد. هم‌چنین از تندیس او آشکار است که لباسی پارسی هم بر تن می‌کرده است.

از سوی دیگر، اشاره‌ای از قبرس را در دست داریم که طبق آن خاندانی که رهبری بازرگانان محلی را بر عهده داشتند، خود را پارسی می‌نامیده‌اند. این سند کتیبه‌ای فنیقی است که در شهر کیتیون در قبرس کشف شده است. در این کتیبه به شغلی و موقعیتی به نام «رَب سَرسوریم» اشاره شده که آن را تقریباً «رئیس بازرگانان» ترجمه کرده‌اند. این لقب موروثی است و طی شش نسل به نویسنده‌ی کتیبه به ارث رسیده است. بنابراین، روشن است که نویسنده یکی از بومیان فنیقی تبار کیتیون بوده و اجدادش از حدود یک و نیم قرن پیش این جایگاه را در اختیار داشته‌اند.

نویسنده‌ی این کتیبه از دو تا از نیاکانش با لقب «پارسای» یاد می‌کند و اولین ایشان همان کسی است که در سال ۲۹۰۵ (۴۷۵ پ.م.) این دودمان را تأسیس کرده و برای نخستین بار این موقعیت شغلی را به دست آورده است. هم او و هم پسر و جانشینش پارسی خوانده شده‌اند. در همین سال بود که خشایارشا شاه قبلی قبرس را عزل کرد و بعل میلک نخست را به جای او بر تخت نشاند. قاعدتا در این میان گروهی از هواداران محلی پارس‌ها به اقتدار و موقعیت‌های شغلی مناسب دست یافته بودند و یکی از آنها مؤسس این خاندان بوده و جالب آن که با تجارت یعنی راهبرد اصلی ایرانیان برای توسعه‌ی اقتصادی پیوند داشته است.

تقریباً همه‌ی پژوهشگران در این مورد توافق دارند که این شخص تباری ایرانی نداشته و در اصل بومی و فنیقی بوده است.^۴ چرا که پارس‌ها در قبرس پادگان یا حضوری ملموس نداشتند و حتا کار گردآوری خراج را نیز به حاکمان محلی واگذار کرده بودند.^۵ از این‌رو، پارسی خوانده شدن‌اش نشانگر آن است که این لقب عام بوده و به نخبگان سایر اقوام نیز اطلاق می‌شده است. این لقب پارسی را در شهرهای فنیقی بیبلوس و آبیروس و صیدا هم در ارتباط با اهالی غیرآریایی

1 Xenophones, Cyropaedia, II, 1.13.

۲ توپلین، ۱۳۸۸، ج. ۵: ۴۴-۴۵.

3 Xenophones, Cyropaedia, I, 2.13-15; II, 9.15.

4 Yon, 1987:357-374.

5 Petit, 1991: 161-178.

محلی می‌بینیم که ارتباطی هم به شغل یا موقعیت اجتماعی خاصی ندارد.^۱ بنابراین آن را تعبیری خاص برای این شغل ویژه در کیتیون نمی‌توان دانست.

شاهد دیگر در کتیبه‌ای با شماره‌ی RES1203 یافت می‌شود. این متن در شهر صیدا کشف شده و از آن برمی‌آید که کسانی احتمالاً فنیقی با نام «پارسی» (PRSy) شناخته می‌شده‌اند. این که لقب پارسی در اطراف مدیترانه هم‌چون نامی شخصی کاربرد داشته را از این جا می‌توان دریافت که فیلسوفی رواقی در فنیقیه می‌زیسته که یونانی‌ها او را با نام پرسایوس (پارسی) کیتیونی می‌شناخته‌اند. هم‌چنین می‌دانیم که سلوکی‌ها به این نام علاقه‌ی زیادی داشتند و چند تن از ایشان پرسیس و پرسئوس نامیده می‌شدند که واپسین شاه این سلسله نیز در همین میان به شمار است.

یک سند دیگر، سنگ قبر مردی سامی نژاد به نام عذّا است که در سلطانیه کوی در ترکیه یافت شده است. این مرد مهتر یا هم‌رزم فروپایه‌تر شهسواری پارسی به نام آریابام (آریابامه) بوده و نبشته‌ی گورش هم به عنوان بزرگ‌داشتی توسط همین شهسوار نوشته شده است.^۲ سکوندا از محتوای این گورنبشته نتیجه گرفته که عدا نیز همتای دوست و شهسوار پیش کسوتش آریابام محسوب می‌شده و در رده‌ی «پارسی»‌ها می‌گنجیده است.^۳

هم‌چنین کتیبه‌ای در لوکیه پیدا شده که در آن شاهزادگان بومی به این دلیل که سوارکاری و تیراندازی به شیوه‌ی پارس‌ها را آموخته‌اند، به خود بالیده‌اند.^۴ البته در لوکیه نیز مانند کاپادوکیه جمعیت بزرگی از آریایی‌ها ساکن بوده‌اند به شکلی که قرن‌ها بعد، در مصر دوران بطلمیوسی خاندانی بسیار بلندمرتبه و بانفوذ وجود داشته که مقام‌هایی مانند ریاست معبدها و سفارت را بر عهده داشته‌اند و با آن که لقب‌شان «لوکیایی» بوده، نام پارسی آرتاباد (آرتاپاتس) در نسل‌های پیاپی‌شان تکرار می‌شود. سکوندا به خوبی نشان داده که این نام در میان ایرانیان مهاجر در لوکیه رواج داشته و محبوب بوده است.^۵

نکته‌ی جالب درباره‌ی این «پارسی شدن» ساکنان ایران زمین آن که بسیاری از نامدارترین پارسی شدگان این دوره، همان یونانیانی هستند که در تاریخ‌های سطحی خوانده شده‌ی کهن، دشمن خونی ایرانیان قلمداد شده‌اند. مثلاً داریوش یکم به متیوخوس پسر میلیتیداس (که از دید فرنگیان فاتح نبرد فرضی ماراتون بوده) ملکی داد و اجازه داد که با زنی پارسی ازدواج کند و فرزندان او «پارسی» شناخته شوند.^۶ تمیستوکلس آتنی (فاتح نبرد فرضی سالامیس) و دماراتوس شاه اسپارت هم از خشایارشا تیولی با درآمد مناسب دریافت کردند و اجازه یافتند جامه‌ی پارسی بر تن کنند.^۷ یعنی تقریباً همه‌ی کسانی که سرداران بزرگ یونانی و دفع‌کننده‌ی حمله‌ی ایران به اروپا دانسته می‌شوند، به گواهی صریح منابع یونانی باستان نه تنها هم‌دست و تابع شاه هخامنشی بوده‌اند، که «پارسی» هم محسوب می‌شده‌اند. سرلوحه‌ی این سیاهه از قهرمانان غیور حراست از خاک اروپا در برابر تجاوزهای استبداد شرقی، البته اسکندر مقدونی است و طنزآمیز است که همو چندان (به ناروا) خود را در کسوت شاهی پارسی گم کرده بود که برای سپاس‌گزاری از پیلهوری که به عنوان راهنما با سپاهش همراه شده بود، تیول دوازده روستا را به او داد و اجازه داد که جامه‌ی پارسی بر تن کند.^۸

هویت ملی‌ای که به این شکل در دوران هخامنشی شکل گرفت و ضریب نفوذی چنین چشمگیر داشت، طی هزار سال بعد از تازش مقدونیان بارها بازبینی و بازنویسی شد، اما چارچوب کلی آن دست نخورده باقی ماند و دگرگونی‌هایش در قالب افزوده‌هایی تبلور می‌یافت که در گذر تاریخ بر آن استخوان‌بندی اولیه رسوب می‌کردند و چینه‌بندی‌ای تاریخی از هویتی جمعی به دست می‌دادند که هم چالاک و پویا بود و هم استوار و ریشه‌دار.

۱ سال، ۱۳۸۸، ج. ۸: ۳۱۳-۳۱۴.

2 Altheim-Stiehl et al, 1983: 1-23.

۳ سکوندا، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۱۳۴.

4 Herrenschmidt, 1985: 125-136.

۵ سکوندا، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۱۵۵-۱۵۹.

۶ هرودوت، کتاب ششم، بند ۴۱.

۷ وکیلی، ۱۳۹۰ (الف): ۴۲۳-۴۲۴؛ آثانیوس می‌گوید این شاهنشاه بود که به تمیستوکلس پیشنهاد کرد جامه‌ی پارسی بپوشد (آثانیس، یکم، ۱۳۸۶: ۱۰-۹).

۸ پلوتارک، اسکندر، ۳۱، ۵.

تصویری که رومیان از اشکانیان به دست داده‌اند و اسناد بازمانده از دوران ساسانی نشان می‌دهد که این هویت جمعی پارسی در سراسر این دوران طولانی تداوم داشته و در واکنش به رخداد‌های تاریخی بزرگ عناصری تازه بدان افزوده می‌شده است. احتمالاً در میانه‌ی عصر اشکانی بود که جمعیت زرتشتیان ایران زمین از سایر ادیان پیشی گرفت، و این تا حدودی توضیح می‌دهد که چرا از حدود اواخر دوران اشکانی کلمه‌ی ایران که پیشتر دلالتی دینی داشت و به ایرانی‌بج یا مردمان آریایی ارجاع می‌کرد، مضمونی جغرافیایی پیدا کرد و به تدریج جایگزین کشور پارس شد. در روندی موازی و واژگونه، مفهوم پارس نیز از دلالت‌های جغرافیایی و سیاسی فاصله گرفته و بیشتر با فرهنگ و دین و اخلاق پیوند خورد و صفت «پارسا» را در پهلوی و پارسی دری بر ساخت.

تحول در مفاهیمی کلیدی مثل پارس و ایران در ضمن با بازبینی مداوم و بازتعریف پیوسته‌ی مفاهیم جزئی‌تر همراه بود. روایت‌های هویت‌بخشی که «ما» را در ابعادی ملی و تمدنی صورت‌بندی می‌کنند به شبکه‌ای بغرنج و واگرا از خرده-روایت‌ها و داده‌ها و عناصر تکیه می‌کنند که در مقیاس‌هایی خردتر به جغرافیا قلاب شده و در برش‌های کوچک‌تری از تاریخ جای می‌گیرند. برخی از این خرده-روایت‌ها به سنت‌های فکری و قومی متفاوتی تعلق دارند و باید در بافتی کلان با همتایان خود ادغام شوند و ترکیبی همگن به دست دهند. به همین خاطر در تاریخ‌هایی از این دست برخی از عناصر کش می‌آیند یا چروکیده می‌شوند و مضمون‌ها قبض و بسط پیدا می‌کنند تا چنین ادغامی را ممکن سازند.

نمونه‌ای از این قبض و بسط تاریخی را در شخصیتی مثل لقمان حکیم می‌بینیم که احتمالاً از یکی از سنت‌های اندرزنامه‌ای سامی برآمده و پسرعموی ابراهیم پیامبر یا غلام سیاه او پنداشته شده است. حمدالله مستوفی می‌گوید او پانصد یا هزار سال عمر کرده و پیتاگوراس ساموسی (فیثاغورث) شاگردش بوده است. همچنین این اشاره‌ی مهم را دارد که لقمان معاصر گشتاسف بوده، و جاماسب اوستایی را منجمی می‌داند که برادر گشتاسف بوده است.^۱

این بدان معناست که او لقمان را با زرتشت یکی گرفته است. چون که جاماسب که وزیر کی گشتاسف بود، شاگرد زرتشت بوده و پوتاگوراس ساموسی آرای خود را به زرتشت منسوب می‌کرده است. البته این انتساب‌ها نادرست است. چون لقمان آفریده‌ی عصر اسلامی است و شخصیتی دیرآیند، و پوتاگوراس هم هفتصد سال پس از زرتشت می‌زیسته است. از این خطاها و تداخل‌ها در تاریخ‌هایی که به زمان‌های بسیار دوردست ارجاع می‌دهند، زیاد دیده می‌شود. مثلاً مستوفی در همین چارچوب یونانی می‌نویسد که بقراط شاگرد فیثاغورث بوده و پزشکی نامدار بوده معاصر بهمن شاه.^۲

این بقراط هم آشکارا تداخلی است از سیمای هیپوکراتس یونانی که در دوران اردشیر هخامنشی (بهمن) می‌زیست، و سینای رازی پزشک مشهور و شاگرد نسل سوم زرتشت که به هفتصد سال پیش از او مربوط می‌شود. خاطره‌ی قدیمی‌تر بودن سینا نیز چنین باقی مانده که مستوفی می‌گوید سقراط شاگرد بقراطیس شاگرد بقراط بوده است،^۳ یعنی او را چند نسل از سقراط عقب‌تر می‌برد. در حالی که بقراط اهل کوس (حدود سال ۲۹۲۰-۳۰۱۰/۴۶۰-۳۷۰ پ.م) تقریباً معاصر سقراط آتنی (۲۹۱۰-۲۹۸۱/۴۷۰-۳۹۹ پ.م) بوده است.

نمونه‌ی دیگری از این ادغام‌های تاریخی را در اشاره‌ی بیهقی به اسکندر می‌بینیم که می‌گوید وی مردی نادان بود و گرفتار «زلت». آنگاه تعریف می‌کند که در جریان جنگی که در نیشابور با دارا (داریوش سوم) کرد، خود را شبیه رسولی آراست و به لشکرگاه او رفت، اما رسوا شد و گریخت.^۴ این داستان در تاریخ جنگ‌های اسکندر رخ نداده، اما شبیه است به داستان کاراکالا که به بهانه‌ی ازدواج با دختر اردوان پنجم اشکانی با سپاهیان به تیسفون وارد شد و بعد کوشید شاه پارتی را به قتل برساند که ناکام ماند و گریخت و در راه به چپاول روستاها روی آورد، تا این که کشته شد. یعنی بیهقی اسکندر مقدونی که آخرین شاهنشاه هخامنشی را شکست داد را با کاراکالای رومی همسان انگاشته، که می‌خواست

۱ مستوفی، ۱۳۶۲: ۶۳-۶۲.

۲ مستوفی، ۱۳۶۲: ۶۴.

۳ مستوفی، ۱۳۶۲: ۶۴.

۴ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۱۸.

آخرین شاهنشاه اشکانی را بکشد. شباهت‌ها البته میان این دو نمایان است. هردو سردارانی دلیر ولی دیوانه بودند که با سپاهی بزرگ به ایران تاختند و جنون‌آمیز غارت کردند و به سرعت جان باختند، ولی پیامد حمله‌شان انقراض دودمانی بزرگ و باشکوه بود.

بیهقی در ضمن می‌گوید اسکندر مردی کم‌عقل بود، چون پذیرفت که با فور ملک هند تن به تن بجنگد، در حالی که به خاطر دلیری فور این کاری دور از حزم بود. در نهایت هم وقتی فور پشتش به او بود به نامردی او را زخم زد.^۱ این داستان را هم در اسکندرنامه‌ها نمی‌بینیم و گویا نقل داستان نبرد حضرت علی با عمرو بن عبدود باشد که به بافتی دیرینه‌تر منعکس شده است.

علاوه بر این تداخل‌های شخصیتی در تاریخ، کش آمدگی و چروکیدگی‌هایی هم درباره‌ی مکان‌ها بروز کرده که الگویی مشابه از ادغام لایه‌های تاریخی متفاوت و درهم‌آمیزی عناصر هویت‌ساز را نمایان می‌سازد. نمونه‌اش را می‌توان درباره‌ی شهر قزوین دید که گویا در سنتی کهن، شهری دینی بوده باشد. چون در دوران اسلامی حجم زیادی روایت و حدیث درباره‌ی مقدس بودن‌اش وجود داشته و جملاتی به پیامبر اسلام و انبیای قدیمی ادیان ابراهیمی منسوب می‌شده که آشکارا جعلی است و احتمالاً برگردان سنتی کهنتر بوده که در عصر اسلامی با مسلمان شدن مردم منطقه به بافت دینی اسلامی انتقال یافته است. نباید از یاد برد که قزوین در ضمن یکی از کهن‌ترین شهرهای کره‌ی زمین است و قوم کاسی که در دومین هزاره‌ی تاریخی از شرق زاگرس به میانرودان تاختند و برای پانصد سال بر بابل فرمان راندند، احتمالاً از منطقه‌ی قزوین و کاشان برخاسته بودند. نام هردو شهر هم از اسم قوم کاس/ کاش گرفته شده است.

حمدالله مستوفی که خود مدتی از دیوانسالاران قزوین بوده در «تاریخ گزیده»^۲ چهل و دو حدیث در بزرگداشت آنجا را از زبان مقدسان دین اسلام نقل کرده است.^۳ از مرور این روایت‌ها معلوم می‌شود که دو عنصر کلیدی یعنی پیوند قزوین با روایت‌های آخرالزمانی و جریان‌های قیامت از سویی و پیوند این شهر با یکی از دروازه‌های بهشت مدام تکرار می‌شود. احتمالاً این‌ها هسته‌ی مرکزی مضمون‌های اساطیری باستانی درباره‌ی این شهر بوده است. این نکته که قزوین همچنان به کاسی/ کاسپین‌های باستانی اشاره می‌کرده از آنجا معلوم می‌شود که در روایت‌های آخرالزمانی مردم قزوین اغلب «قوم قزوین» خوانده شده‌اند و ارجاع‌ها به ایشان همچون نژادی و طایفه‌ای مستقل است، و این متفاوت است با اشاره‌های مکانی به قزوین که به همنشینی و پیوندش با دروازه‌ی بهشت تاکید دارد. نکته‌ی جالب توجه دیگر در این میان آن است که پیوندی میان قزوین و اسکندریه در کار بوده است و اغلب از پیامبر اسلام روایت‌هایی نقل شده که این دو شهر را کنار هم می‌گذارد و با هم از آنها با ارج و ستایش بسیار یاد می‌شود.

هویت ایرانی‌ای که در دوران اسلامی در متون تاریخی پیکربندی شده، حاصل چنین روند بغرنجی است و چینه‌بندی پیچیده‌ای از داشته‌های کهن را طوری به هم جوش می‌دهد که بی‌گسست و یکپارچه بنماید. به همین خاطر برخلاف تصور مرسوم، ظهور اسلام گسستی در خاطره‌ی تاریخی یا هویت ملی ایرانیان ایجاد نکرده است. برخی از نویسندگان مثل طبری و بیهقی و فردوسی این ترکیب را استوار و محکم و عالمانه به انجام رسانده‌اند، و برخی دیگر مثل مستوفی و فضل‌الله همدانی دقتی کمتر داشته‌اند. طوری که مرزبندی این لایه‌ها و واگرا بودن سنت‌هایشان به چشم می‌آمده است. این «بُر خوردن» شاهنشاهان پارسی در میانه‌ی قدیسان دین اسلام را بهتر از هر جا در «نصیحت‌الملوک»^۴ غزالی می‌بینیم که نام محمد رسول‌الله را بیش از دویست بار آورده، و از عمر پنجاه بار یاد کرده، اما در ضمن به انوشیروان دادگر هم چهل و پنج بار ارجاع داده^۳ که تقریباً با خلیفه‌ی دوم عمر برابر است. از آن سو خواجه نظام‌الملک در «سیاست‌نامه» سی بار به پیامبر اسلام و بیست بار به محمود غزنوی و تنها یازده بار به عمر اشاره کرده، اما به انوشیروان دادگر هفت بار و اسکندر هم سه ارجاع دارد.^۴

۱ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۱۸.

۲ مستوفی، ۱۳۶۲: ۷۵۸-۷۷۳.

3 Davaran, 2010: 219.

4 Davaran, 2010: 219.

شایان توجه است که این دو نویسنده همزمان و همکار بوده‌اند. نظام‌الملک احیاگر سیاست ایران شهری در عصر سلجوقی است و غزالی که دست پرورده‌ی اوست، جریانی به کلی متفاوت را در پیوند دادن سلطه‌ی ترکان و خلافت عربان رهبری می‌کند که به اشعری‌گری کمابیش ایران‌ستیزانه‌ای می‌انجامد. با این شیوه‌ی ارجاع دادن هردوی ایشان به شاهان ایرانی کمابیش همسان است و آنجا که تفاوتی می‌بینیم، واژگونه‌ی انتظارمان است. نمودش هم آن که غزالی اشعری که قاعدتا باید مخالف مفهوم معتزلی عدل باشد، مفهوم زرتشتی دادگری را مبنا می‌گیرد و عمر را براساس الگوی انوشیروان نظیره‌سازی می‌کند.

یک قرن پیش از این دو، دو چهره‌ی درخشان دیگر داریم که در لحظه‌ی انقراض دودمان‌های سامانی و دیلمی قلم می‌زدند و تازه با فرسایش سیاست ایران شهری به دست سرداران ترکان روبرو شده بودند. این دو بیهقی و فردوسی‌اند که متن‌های گرانسنگ‌شان همزمان با تثبیت دین اسلام در قرن سوم و چهارم هجری نوشته شده‌اند و در دو مقیاس متفاوت در زمانی (فردوسی) و همزمانی (بیهقی) آینه‌ای برای فهم هویت ملی در اختیارمان می‌گذارند. این دو متن تقریباً همزمان (در دو نسل پیاپی) در یک منطقه (در خراسان) نوشته شده‌اند، و از این نظر اهمیت دارند که علاوه بر شرح روایتی منسجم از هویت ایرانی، روند تباه شدن سیاست ایران شهری و زوال نهادهای قدرت باستانی را نشان می‌دهند. فردوسی که بر تاریخ باستان تمرکز کرده و زودتر زاده شده و بخشی از دوران شکوهمند سامانی و نظم قدیم شهریاران ایرانی را به چشم دیده، بیشتر بر یادآوری آیین شاهان باستانی و صورتبندی ایران‌شهر آرمانی تاکید دارد. در مقابل ابوالفضل بیهقی که نقشی کلیدی در دیوانسالاری غزنویان داشته و در روزگار انحطاط و تزویر غلامزادگان تاجدار در مرکز سلسله مراتب درباری‌شان حضور داشته، تاریخ اکنون خویش را می‌نویسد و بر روندهای منحط و جریانهای افول تمرکز بیشتری دارد.

از یک سو فردوسی با زبان نظم از چهار هزار سال تاریخ ایران که پیش از خودش قرار گرفته سخن می‌گوید، و از سوی دیگر بیهقی به نثر ماجراهای پنجاه ساله‌ی عمر خویش را روایت می‌کند که تازه از آن هم تنها شرح ده سال عصر مسعودی به دستمان رسیده است. اما نکته‌ی جالب آنجاست که هردوی این نویسندگان به ساز و کارهای مشابهی در سیاست کهن ایران شهری تاکید دارند و وقتی از تباهی و انحطاط نهادهای قدرت سخن می‌گویند، به جریان‌های یکسانی اشاره می‌کنند: ربه‌ی شدن جایگاه‌های قدرت توسط مردانی نالایق و آزمند که تجربه‌ی مدنی و سیاسی نداشته و از اقوام نوآمده‌ی عرب و ترک برخاسته بودند، اتحاد میان این دو قوم که در قالب صورتبندی پیوند خلیفه و سلطان نمود یافته و تدبیری بوده برای حفظ قدرت در دست نالایقان و پس زدن رقیبان سزاوار و نیرومند و محبوبی که نماینده‌ی سیاست ایران شهری قدیم بوده‌اند، و ریاکاری دینی و تزویر و دروغی که در نتیجه‌ی این اتحاد پدید آمد، و فساد اخلاقی‌ای که به دنبالش نمود یافت.

همه‌ی این‌ها را می‌توان به نادیده انگاشتن جمله‌ای از کتیبه‌ی بیستون مربوط دانست، در آنجا که می‌گوید «کام من آن نیست که توانا بر ناتوان ستم کند»، و بعد با این جمله‌ی تکان دهنده ادامه می‌دهد که «و کام من نیست که ناتوان به توانا ستم کند». این جمله جان کلام نیچه نیز هست، زمانی که از غلبه‌ی نیروهای واکنشگر و فروپایه بر نیروهای والا و کنشگر سخن می‌گوید. عصر بیهقی و فردوسی دوران زوال سیاست ایران شهری بود، روندی که به چیرگی تدریجی دولت‌مردان پست و نالایق و فرومایه انجامید و نیرومندان و سزاوارانی که راه و رسم زایش و مدیریت قدرت را می‌دانستند را از نهادهای اقتدار سیاسی کنار زد.

انحطاطی که با روی کار آمدن عربان و ترکان در سیاست ایران شهری رخنه کرد، به روشنی با فرسایش ارکان پایه‌ی برسازنده‌ی قدرت ملی یعنی مهر و داد و خویشکاری و فرهنگ‌ی شاهنشاه پیوند داشته است. به همین خاطر شکوه سخن فردوسی که از دوران استقرار این متغیرها سخن می‌گوید، مکمل افسوسی است که در سخن بیهقی نهفته، هنگامی که زمانه‌ی زوال را وصف می‌کند.

هرچند ورود نظریه‌ی خلافت عربی و تثبیت آن با سلطه‌ی ترکان اختلالی چشمگیر در سازوکارهای سیاسی ایران زمین ایجاد کرد، اما هویت ملی ایرانی در غیاب دولتی سزاوار همچنان تداوم یافت و هر از چندی فرمانروایی شایسته را وا

می‌داشت تا بخشی از آن سنت سیاسی کهن را احیا کند. تاریخ هزار سال گذشته‌ی ایران زمین در اصل سیر پیش و پس رفتن‌های پی‌پی سیاست ایران‌شهری است. نظامی دیرینه و کارآمد از قدرت که هر از چندی با ورود قومی غارتگر دستخوش وقفه و اختلال می‌شد و خود را با دشواری‌های زیاد بازسازی می‌کرد، تا آن که نوبت به موج بعدی هجوم‌ها برسد و آشفتگی‌ای مجدد.

با این همه انسجام و یکپارچگی هویت ایرانی طی این قرن‌های پرآشوب دست نخورده باقی ماند و هربار در پاسخ به بحران‌های جاری با زایش معنایی نو شگفتی آفرید. به همان ترتیبی که شاهنامه را می‌توان واکنشی به ظهور سلطه‌ی ترکان دانست، مثنوی معنوی هم پاسخی است به حمله‌ی مغول، و همچنین است موج‌های پی‌پی و بسیار پیچیده و پرشاخه‌ی فرهنگی که در هر نسل برای حفظ و تثبیت هویت جمعی ایرانیان برمی‌خاسته است. موج‌هایی که اغلب در غیاب شاهنشاه، از دل مردم زاده می‌شده و فاتحانی بدوی و غارتگر را پس از چند نسل به شاهانی شایسته‌ی سلطنت بدل می‌کرده است. پشتوانه‌ی معنایی این‌روند، روایتی از تاریخ ملی بوده که دقیق و درست و منصفانه روایت می‌شده است. این را به خوبی می‌توان در تاریخچه‌ای دید که نظام‌الملک از شورش‌های ایرانیان بر سیطره‌ی تازیان به دست داده است. باید توجه داشت که او سخنگوی استیلای خلیفه‌ی بغداد و هوادار همان اعراب فاتح بوده است. اما هنگام نقل تاریخ ضمن ناسزایی که مدام نثار خرمدینان و رافضیان و خوارج و گبران می‌کند، از یاد کردن دلیری‌هایشان هم ابا ندارد و زشت‌کاری‌های هواداران خلیفه را نیز به روشنی ذکر می‌کند.

همین نظام‌الملک مرجع اصلی ثبت کیفیت اعدام بابک خرم‌دین است و شرح می‌دهد که وقتی زجرکش‌اش می‌کردند، چه کردار دلیرانه‌ای داشت و چطور دست در خون خود زد و به چهره مالید تا چهره‌اش هنگام مرگ رنگ پریده ننماید.^۱ همچنین این که لشکریان خلیفه مدام خانواده‌های شورشیان را به بردگی می‌گرفته و اسیران را می‌کشته‌اند را قید کرده و حتا ماجرای نفرت‌انگیز معتصم که در یک شب سه بار غسل کرد و نماز شکر خواند را نیز او شرح داده، چون پس از چیرگی بر سه دشمن بزرگش یعنی مازیار گبر و بابک خرم‌دین و ملک روم به دخترانشان در یک شب تجاوز کرده بود.^۲ گذشته از انصاف، دقت این روایت‌ها و بینشی که در آنها بوده نیز جای توجه دارد. در همین «سیرالملوک» می‌خوانیم که خرم‌دینان و باطنیان همدست و همدستان بوده‌اند و در شرایط شورش به هم می‌پیوسته و یکدیگر را یاری می‌داده‌اند. نظام‌الملک از خروج ایشان به سال ۴۱۷۷ (۱۷۷/خ/۱۸۲ق) در دوران مهدی عباسی سخن گفته و می‌گوید خرم‌دینان مرگ ابومسلم را منکر بودند و از او خونخواهی می‌کردند، که پیوندهای جنبش ابومسلم با مزدکیان باستانی را نشان می‌دهد. در همین منبع می‌خوانیم که در دوران هارون الرشید خرم‌دینان شورش دیگری کردند که مرکزش ری و همدان و سپاهان بود و شمارشان به صد هزار تن می‌رسید. طوری که هارون عبدالله بن مالک را با ارتش بزرگ بیست هزار نفره‌ای از خراسان به سراغشان فرستاد که چون دیدند تاب نمی‌آورند پراکنده شدند و نجات‌یافتند.^۳

این نکته جای توجه بسیار دارد که خواجه نظام‌الملک بزرگترین خطر برای دولت سلجوقی را خوارج می‌داند و می‌گوید زور ایشان از رافضیان و خرم‌دینان بیشتر است.^۴ آنگاه وقتی می‌خواهد تبارنامه‌شان را شرح دهد، می‌گوید اولین کسی که در جهان این مذهب آورد، مزدک بود.^۵ این سخن او از جنبه‌ای ریزبینانه درست است چون برخی از عناصر فلسفی و به ویژه حقوق و فقه خوارج شباهت زیادی به آرای مزدکیان دارد. طولانی‌ترین داستان «سیرالملوک» به زندگینامه‌ی مزدک و چگونگی چیرگی انوشیروان بر وی اختصاص یافته^۶ و نظام‌الملک پس از او سندباد و بسیاری از شورشیان دیگری که بر ضد حکومت اعراب مسلمان علم طغیان برافراشتند را در همین سلسله یاد کرده است و همه را خارجی دانسته است.

۱ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۳۱۷-۳۱۸.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۳۱۸-۳۱۹.

۳ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۳۱۲-۳۱۳.

۴ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۵۵.

۵ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۵۷.

۶ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۵۷-۲۷۸.

نمود دیگری از دقت در این روایت آن که مدام اعدادی درباره‌ی شمار پیروان هریک از این سرکشان می‌آورد و مثلاً می‌گوید پیروان مزدک که به دست انوشیروان هلاک شدند دوازده هزار کس بودند و آنان که به دعوت سندیباد پاسخ گفتند و او را به جانشینی ابومسلم خراسانی پذیرفتند و نبرد با اعراب را پس از فرو افتادن امویان با عباسیان ادامه دادند را صد هزار تن دانسته است.^۱ اعدادی که چندان دور از ذهن نیست و احتمالاً شمارهایی مستند و برگرفته از تاریخ‌های قدیمی‌تر را به دست می‌دهد.

با این همه صرف این حقیقت که نظام‌الملک با آن دایره‌ی دانش و عمق دید نماینده‌ی گفتمان خلافت است و از استیلای جبارانه‌ی ترکان و مشروعیت مشکوک خلیفه دفاع می‌کند، نمادی از فرسایش تدریجی سیاست ایران شهری است. آنچه این روند انحطاط را از عرصه‌ی سیاسی فراتر برد و به میدان فرهنگ کشاند و ترمیم‌اش را دشوار ساخت، مدرنیته بود که شکلی یکسره نو از تهاجم نیرویی بیگانه محسوب می‌شد.

ورود مدرنیته به ایران زمین را باید یکی از همین هجوم‌های بیرونی دانست. چون در اصل با حمله‌ی اروپاییان به قلمرو ایران زمین همراه بود. روس‌ها به شمال و انگلیسی‌ها به جنوب این قلمرو تاختند و مدرنیته نرم‌افزار تمدنی تازه‌ای بود که طی چند قرن گذشته ابداع کرده بودند. شدت و استمرار و پیچیدگی ترفندهایی که در این هجوم به کار گرفته شد، به کلی با حمله‌های پیشین لشکریان رومی یا صلیبی‌ها تفاوت داشت و به همین خاطر نه تنها دولت‌ها و نظم‌های سیاسی، که زبان و هویت ملی و چارچوب‌های فرهنگی را نیز دچار زوال و بحران کرد.

این نکته را باید در نظر داشت که در طلوع‌ی مدرنیته‌ی اروپایی همچنان سه تا از بزرگترین کشورهای دنیا زیرسیستم‌های حوزه‌ی تمدن ایرانی بودند. ایران صفوی، هند گورکانی و روم عثمانی که دل ایران زمین، بدنه‌ی شبه‌قاره و اروپای شرقی را در دست داشتند، هر سه مسلمان، پارسی‌زبان، و از نظر سیاسی هم‌ریخت بودند و تاریخ و خودانگاره‌ی هویتی‌شان همسان بود و به تاریخ تمدن ایرانی ارجاع می‌داد. شاهان هر سه دودمان شاهنامه می‌خواندند و به پیروی از حافظ و سعدی به پارسی شعر می‌گفتند و دستگاه دیوانی‌شان یکسره ایرانی بود.

روند افول سیاست ایران شهری با سه موج از ایرانی‌زدایی در این قلمرو تمدنی همراه بوده است. با ورود استعمار روس و انگلیس به صحنه، تجزیه‌ی سیاسی این قلمروهای درهم پیوسته آغاز شد که حدود پنجاه سال به درازا کشید و در میانه‌ی دوران ناصری با از دست رفتن هرات و مرو و خوارزم از یک سو و غلبه‌ی بریتانیا بر پنجاب و لاهور و بخش‌هایی از هرات و کابل قدرت نیروهای بیگانه را در منطقه تثبیت کرد. در مرحله‌ی دوم که از میانه‌ی عصر ناصری تا پایان عصر مشروطه به درازا کشید، سیاست نرمی برای پارسی‌زدایی در منطقه اعمال می‌شد که با برکشیدن زبان‌های قومی، طرد لایه‌ی نخبه‌ی ایران‌گرا و جایگزینی‌شان با نمک‌پروردگان هوادار استعمار، منع آموزش به زبان پارسی، تلاش برای تغییر خط، دامن زدن به نفرت‌های قومی و مواردی از این دست انجام می‌شد و بیشتر ماهیتی فرهنگی و مدیریتی داشت.

در مرحله‌ی سوم که از جنگ جهانی اول آغاز شد و تا به امروز ادامه یافته، کار به نسل‌کشی و کوشش برای ریشه‌کنی جمعیتی کشید. کشتار ایرانی‌ها در دوران استالین، قحطی‌های مصنوعی شمال هند و جنوب ایران و دامن زدن به جنگ‌های پرتلفات و ظهور نسل‌کشی‌های بی‌سابقه در عثمانی که جمعیت ارمنی و آسوری را به شدت کوچک کرد، بخش‌هایی از این جریان هستند. در تمام این موارد سیاست‌های ابرقدرت‌های دریایی (انگلستان و آمریکا) و زمینی (روسیه و چین) همسان بوده است. این ماجرا را می‌توان تا حمله‌ی روس‌ها به افغانستان، دمیدن بر آتش جنگ ایران و عراق و جنگ سوریه نیز تعمیم داد.

روند فرسایش هویت ایرانی زیر فشار مدرنیته را می‌توان از زاویه‌ای دیگر نیز واریسی کرد و آن را همچون آزمایشگاهی برای کالبدشناسی هویت ملی ایرانیان در نظر گرفت. به همان ترتیبی که هنگام تشریح کالبد جانوران ناگزیر به برداشتن اندام‌ها و کنار زدن بافت‌ها هستیم، گاه در روند فروپاشی نظم‌هاست که می‌توان نظم‌های زیرین و اندام‌های سامان‌بخش به

یک سیستم را شناسایی کرد. بر این اساس با مرور آنچه در دوران استعمار بر مردم ایران زمین رفته و می‌رود، می‌توان چارچوبی را بازسازی کرد که در آن هویت جمعی مورد حمله قرار می‌گرفته، و دستخوش فروپاشی می‌شده است. نخستین نکته‌ی جالب توجه در این واریسی آن است که هجوم بیگانگان و غارت منابع منطقه با فروشکستن برنامه‌مند و پیگیر ارکان سیاست ایران‌شهری همراه بوده است. نیروهای استعماری در روندی که مدام شدتی بیشتر پیدا کرده با نفرت‌پراکنی مهر را، با پشتیبانی از نالایق‌ترین دست‌نشانندگان خویشکاری را، با استیلای غارتگرانه دادگری را، با نسل‌کشی و جنگ‌افروزی و قحطی‌های مصنوعی مردم را و با سفله‌پروری فرهمندی را ویران ساخته‌اند. این تخریب ستون‌های سیاست ایران‌شهری راهبردها و روش‌هایی مشخص هم داشته که با واریسی‌شان می‌توان به استخوان‌بندی برساننده‌ی هویت ملی بهتر پی برد. تا این‌جا کار در این گفتار دیدیم که بر ساختن خودانگاره‌ی مشترک و مطلوب، تدوین تاریخی پیوسته و جامع دو رکن زایش هویت ملی ایرانی بوده است. اگر به سیاست استعمارگران بنگریم می‌بینیم که در کنار ویرانگری اقتصادی-سیاسی و نابودسازی و هویت‌زدایی جمعیتی، یک جریان پایدار و شدید پارسی‌ستیزی نیز در کار بوده است. بنابراین به این دو می‌توان رکن سوم نیز افزود، و آن استقرار زبانی ملی است که ارتباط میان اقوام و جمعیت‌ها و نسل‌ها را از ورای زمان و مکان ممکن سازد. یکی از شاه‌کلیدهای مهم هویت ایرانی زبان ملی استوار و پیوسته‌ایست که در سراسر تاریخ آن جریان داشته و مکالمه‌ی مردمان در پهنه‌ای فراخ از مکان و گستره‌ای بزرگ از زمان را ممکن ساخته است. زبان پارسی دری امروزین که همچنان یک سوم مردم ایران زمین بدان سخن می‌گویند، با هزار و صد سال پیشینه‌ی مستقیم یکی از دشواریاب‌ترین و گرانبهارترین دستاوردهای تمدنی در سراسر تاریخ است. در هیچ تمدن و فرهنگ دیگری نیست که مردم بتوانند نوشتاری را به زبان خودشان بگیرند و بخوانند و بفهمند، بی آن که متوجه شوند فاصله‌ی زمانی‌اش پنجاه سال است یا پانصد سال، یا هزار سال. اگر کسی فقط زبان پارسی بداند و با ادبیات میانه‌ای نداشته باشد، به سادگی معنای این بیت‌ها را می‌فهمد و بعید است بتواند ترتیب زمانی سروده شدن‌شان طی هزار سال گذشته را تشخیص دهد:

«وز آن رفته نام‌آوران ییاد کرد به داد و دهش گیتی آباد کرد»^۱
 «شنیدم که فرماندهی دادگر قبا داشتی هر دو روی آستر»^۲
 «عیش خوش ده اندر آن عالم دگر ای کریم کارساز کارگر»^۳

تنها زبان دیگری که چنین پیوستگی تاریخی‌ای دارد چینی است، که نقش هویت‌بخش مشابهی را در حوزه‌ی تمدن چین ایفا می‌کند. اما آن زبان هم بسیار رنجور و بیمار است. چون در دوران مائو کمونیست‌های چینی خط سنتی‌شان را دستکاری کردند و خطی تازه را جایگزینش ساختند. در نتیجه فرهنگ چینی هم مثل آنچه در آناتولی به دست پان‌ترک‌ها رخ داد، پیوستگی نوشتاری خود را از دست داده و برخلاف پارسی خواندن نوشتارهای پیشینیان برای مردم آن سامان ممکن نیست.

پارسی نه تنها در پیوستگی تاریخی یازده قرن خود یگانه است، که تبارنامه‌ای به همین ترتیب شگفت‌انگیز دارد. کهن‌ترین زبان ملی ایرانی پارسی باستان است که داریوش بزرگ با افتخار در بیستون آن را زبان ایرانی‌ها (آریا: آریایی‌ها) می‌نامد و می‌گوید خطی برایش ابداع کرده که با آن روی پوست و چرم هم می‌توان نوشت.^۴ این زبان احتمالاً چندین نسل پیش از دوران کوروش بزرگ در پهنه‌ی ایران زمین گسترش می‌یافته و به همین خاطر توانسته به این سرعت به زبان واسطه‌ی کل اقوام و نخستین زبان ملی کشور ایران تبدیل شود.

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۱: داستان کیکاوود.

۲ سعید شیرازی، ۱۳۸۲: باب اول، بخش ۴.

۳ اسیری لاهیجی، ۱۳۸۸: بخش ۶۴.

۴ بیستون-۴، بند ۹۰ (DB IV. 90) (کنت، ۱۳۸۴: ۴۳۰، ۴۳۶).

در کتاب «کوروش رهایی‌بخش» شرح داده‌ام که جمعیت پارسی‌ها پیش از ظهور کوروش در قلمروهایی مثل میانرودان و آناتولی حضوری گسترده داشته‌اند و این قاعدتا به پراکنده شدن این زبان در گوشه و کنار پهنه‌ی ایران زمین می‌انجامیده است. همه‌ی اسناد رسمی دربار هخامنشی به پارسی باستان نوشته می‌شده و زبان دیوانی سراسر این قلمرو عظیم با خط الفبایی آرامی و نوعی زبان آمیخته‌ی آرامی-پارسی باستان نوشته می‌شده است. با توجه به این‌که آرامی پیشاپیش زبانی بسیار فراگیر بوده و در کل ایران غربی رواج داشته، از تداخل شدید واژگان پارسی در متون آرامی سلطنتی می‌توان به رایج بودن آن پی برد.

پارسی باستان برای نزدیک به سه قرن زبان ملی ایران بود، تا آن‌که با پارتی جایگزین شد و آن نیز جای خود را به پهلوی یا پارسی میانه داد که نیای مستقیم پارسی دری است. یعنی طی بیست و شش قرن گذشته تنها چهار زبان که در خطی مستقیم خویشاوند نزدیک و نیای همدیگر هستند زبان ملی ایران بوده‌اند و هر یک از سه تا یازده قرن دوام داشته‌اند. پیدایش پارسی دری و دوام و گسترش جغرافیایی چشمگیرش به نوعی اوج پایدار در این‌روند شباهت دارد و بستر جذبی سیستمی است که همه‌ی زبان‌های قومی ایرانی را تغذیه کرده و از همه خوراک گرفته و همه را با خطی یگانه نویسا ساخته است.

در کنار خودانگاره‌ی پارسی و تاریخ ایرانی، خط و زبان پارسی سومین رکن مهم برساننده‌ی هویت ایرانی است و عاملی است کلیدی که روندهای سیاسی را با پشتوانه‌ای استوار از فرهنگ ترکیب می‌کند. پشتوانه‌ای چندان خودبسند و نیرومند که در غیاب دولت‌پشتیبان هم دوام پیدا می‌کند و از این نظر در میان کل تمدن‌ها و نظام‌های هویتی هم‌تایی ندارد. وقتی از تاثیر زبان ملی سخن می‌گوییم، شکلی از درهم تنیدگی فرهنگی را در نظر داریم که امکان گفتگوی هر ایرانی با هر ایرانی دیگری را فراهم می‌آورده است. گفتگویی که هردو ایرانی با واسطه‌ی خط و زبان پارسی بدان دسترسی داشته‌اند و قومیت‌ها، اقلیم‌ها، و حتا قرون و دوره‌های تاریخی در برابرش سدی به حساب نمی‌آمده‌اند. یکپارچگی فرهنگی‌ای که از زبان پارسی برخاسته چنان بوده که اجازه می‌داده در اواخر قرن چهل و ششم تاریخی (ق ۶ خ) شاعری زنجانی به اسم شمس سجاسی دیوان شاعری خوارزمی به نام ظهیرالدین فاریابی را که قرنی پیشتر از او در نیشابور می‌زیسته را گردآوری کند، و قرنی بعدترش حمدالله مستوفی در زنجان از او یاد کند و از آرامگاهش که در تبریز است،^۱ و امروز هفت قرن بعدتر من در تهران با همان خط و زبان درباره‌اش بنویسم و پارسی‌دانان در اهواز و کابل و بخارا و استانبول بتوانند این متن را بخوانند.

زبان پارسی چندان نیرومند بوده که تا حدودی به میدانی موازی یعنی عرصه‌ی دین نیز دست‌اندازی کرده است. این قاعده‌ای عمومی است که ادیان اغلب با زبانی خاص پیوند می‌خورند و این به خاطر مرکزیت مناسک در بقای ادیان است، و مناسک -مستقل از معنا- با بر زبان راندن زبان مقدس ارتباطی تنگاتنگ دارند. به همین دلیل زبان سومری تا هزار سال پس از منسوخ شدن‌اش در میان مردم، همچنان در میانرودان کاربردی دینی داشت و در مراسم مذهبی به کار گرفته می‌شد.

هر دینی که در ایران زمین زاده شد، با زبانی و اغلب خطی ویژه پیوند برقرار می‌کرد. یهودیت با زبان عبری و خط آرامی سلطنتی هخامنشی، مسیحیت با زبان و خط سریانی، زرتشتی‌گری با زبان و خط اوستایی، بودایی‌گری با زبان و خط سانسکریت، و اسلام با زبان و خط عربی پیوند برقرار کردند و دین مانوی که تاکید بر ترجمه به زبان‌های گوناگون داشت، خطی مستقل نیز برای خود پدید آورد.

این ارتباط میان زبان و دین امری جهانی است. اما تنها در ایران زمین است که پیوند تاریخی واقعی و درستی میان خاستگاه یک دین و زبان -خط مقدس آن برقرار است. در تمدن‌های دیگر چون اغلب ادیان بزرگ بومی نبوده و از ایران وامگیری شده‌اند، چنین پیوندی میان زبان و خط اصلی دین‌آوران برقرار نیست. چنان‌که عیسای ناصری مردی بود از اهالی قلمرو ایران زمین که به زبان آرامی سخن می‌گفت، اما در قلمرو اروپایی دینش با زبان و خط یونانی یا لاتین پیوند

خورده است، یا گوتمه سیدارتای تاریخی مردی بود سکا از اهالی استان هند هخامنشی که زبان مادری اش پالی بود، اما در قلمرو چین دینش با زبان و خط چینی یا ژاپنی یا تبتی صورتبندی می‌شود.

همه‌ی این زبان‌های دینی خصلتی محلی و موضعی دارند و به خاطر فراگیر شدن دین‌شان است که اهمیت پیدا می‌کنند. اگر اسلام ظهور نمی‌کرد، به احتمال زیاد زبان عربی حجاز به سریانی رایج در حیره دگردیسی می‌یافت و زبان عبری اگر دین یهود زنده نمی‌ماند، در درجه‌ی نخست از کنعانی جدا نمی‌شد و در گام بعدی استقلال خود را از آرامی و عربی حفظ نمی‌کرد. تنها در خارج از قلمرو ایران زمین و نزد فرهنگ‌های وام‌گیرنده‌ی ادیان است که آن دین به زبان ملی‌شان بیان می‌شود.

درک این نکته اهمیت دارد که تا پیش از دوران مدرن زبان عربی زبانی دینی بوده و نه ملی، و بنابراین تداخل و اندرکنش آن با پارسی از جنس دو زبان فراگیر بوده که در دو عرصه‌ی متمایز جریان داشته‌اند. زبان‌های مقدس البته پایگاهی نهادی دارند و با معبدها و کلیساها و مبلغان مذهبی ارتباط برقرار می‌کنند، اما به اندازه‌ی زبان ملی در تاروپود سیاست تنیده نمی‌شوند و اغلب نسبت به دولت‌ها موضعی خاص نمی‌گیرند. زبان عربی هم به همین خاطر هرگز تهدیدی یا رقیبی برای زبان پارسی نبوده و آن «چالش میان پارسی و عربی» که دکتر آذرتاش آذرنوش به زیبایی در کتابش بدان پرداخته^۱، بیش از آن که کشمکش و رقابت باشد، همیاری و هم‌افزایی است.

در چنین بستری است که حتا حسن بصری که بنیانگذار عرفان عراقی و نماد زهدگرایی و غم‌پروری ضدمغانه است، ناگزیر می‌گوید دانش ربطی به زبان ندارد و لزوماً نباید به تازی بیان شود، بلکه می‌تواند پارسی یا رومی باشد، اگرچه تازی بهتر است، چون قرآن بدان زبان است.^۲ حضور زبان تازی در متون دینی اسلامی و بخش‌هایی از حکمت و ادب که با این دین پیوند داشته، به جای خود باقی بوده و زبان ملی هم سر جای خود مستقر بوده و کار خود را می‌کرده است.

بیهقی در تاریخش از نامه‌ای یاد کرده که مسعود غزنوی پس از رسیدن به تاج و تخت برای به زبان پارسی برای قدر خان شاه ترکستان (استان سین کیانگ امروزی در چین) فرستاد، و روشن است که زبان رسمی مکاتبات سیاسی در آن هنگام تا افقی چنان دوردست پارسی بوده است. از سوی دیگر همو نامه‌ای برای خلیفه‌ی عباسی در بغداد فرستاد تا از او مشروعیت دینی برای حکومتش به دست آورد، و این یکی را به تازی نوشت.^۳

نکته‌ی مهم درباره‌ی زبان پارسی آن است که علاوه بر نقش مهمی که در مقام زبان ملی داشته و به عنوان زبان دیوانی، زبان محاوره، زبان حقوقی و زبان روایت و داستان و حماسه نقش ایفا کرده، تا حدودی نقش زبان مقدس را نیز بر عهده گرفته است. همه‌ی متون مقدس ادیان ایرانی از دیرباز به پارسی ترجمه می‌شده‌اند و عرفان ایرانی که نوعی آیین فراگیر و بینامذهبی و ویژه‌ی پهنه‌ی تمدن ایرانی بوده، عمدتاً به پارسی صورتبندی می‌شده است. به همین خاطر است که آخوندزاده که در ملی‌گرایی و دین‌ستیزی‌اش بحث نیست، در آغازگاه «مکتوبات» اش زبان پارسی را «زبان اسلام» و خط پارسی را «حروف اسلام» نامیده است،^۴ و این نشان می‌دهد که دوقطبی ایرانی-اسلامی که در قرن بعدی محور کشمکش‌های سیاسی قرار گرفته، در آن زمان اصولاً وجود نداشته است. گذشته از این زبان پارسی به خاطر پیچیدگی‌ها و پشتوانه‌ی عظیم محتوایی که پدید آورده بود، به ضرورتی انکارناپذیر بدل شده بود که تا فراز آمدن قدرت‌های استعماری مدرن هیچ فاتحی را یارای ایستادگی در برابرش نبود. از گزارش بیهقی برمی‌آید که در همان هزار سال پیش و زمانی که پارسی دری تازه به مرتبه‌ی زبان ملی برکشیده شده بود، به پشتوانه‌ی سنتی ادبی که قاعدتاً در زبان پهلوی و زبان‌های ملی پیشین ریشه داشت، چندان در شکل دیوانی‌اش پراطناب و پیچیده بود که برای فاتحان نوآمده‌ی ترک آسان درک نمی‌شد. نمونه‌هایی که بیهقی از نثر دیوانی نقل کرده نشان می‌دهد که دیوانسالاران ایرانی -شاید به عمد- زبانی چندان

۱ آذرنوش، ۱۳۸۷.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۸۱.

۳ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۰۰.

۴ آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۹.

پیچیده و دقیق و در ضمن سیاستمداران را به کار می‌گرفته‌اند که ریزه‌کاری‌هایش را تنها دیوانسالاران پارسی‌زبان دیگر در می‌یافته‌اند. از این رو وقتی دو فرمانروای ترک -مثلاً غزنویان و قراخانیان- به هم نامه می‌نوشته‌اند، در واقع دیوانسالاران ایرانی تبار مستقر در دو دستگاه دولتی بوده‌اند که به پارسی با هم گفتگو می‌کرده‌اند و مشاورانی در آن بین محتوای کلی را با فرمانروایان در میان می‌گذاشته‌اند.^۱

پس سه رکن بر سازنده‌ی هویت ملی عبارت بوده از تاریخ‌مندی، خودانگاره‌ی مشترک و زبان ملی؛ و ویران‌سازی این‌ها دقیقاً همان راهبردی است که استعمار را از شکل‌های پیشین سلطه و استیلا متمایز می‌سازد. مغولان و مقدونیان در زمانی که بر ایران سیطره یافتند قومی وحشی و حاشیه‌نشین بودند و فاقد این سه رکن. در نتیجه امکان اثرگذاری بر آن را نیز نداشتند و به سادگی طی چند نسل تسلیم نسخه‌ی ایرانی آن می‌شدند. چیرگی هر یک از این اقوام البته ویرانی‌هایی پر دامنه به بار می‌آورد و وقفه‌هایی در رشد و گسترش تمدن ایرانی ایجاد می‌کرد، اما از اثرگذاری بر هسته‌ی سخت هویت پارسی عاجز بود. چنین خدشه‌ها و ویرانی‌هایی را اقوام حاشیه‌نشین ایرانی نیز که بر مرکز می‌شوریدند به بار می‌آوردند. خواه استیلای تازیان و ترکان بر ساسانیان و سامانیان را در نظر بگیریم و خواه غلبه‌ی افغان‌ها بر صفویان را. و حتا شورش مدرن روستا بر شهر را که موتور پیروزی انقلاب اسلامی بود و نسخه‌ای نامنتظره اما مشابه از این موارد را باز تولید کرد. این وقفه‌ها در همان حدودی که رخ می‌داد برای فرزندان و اندیشمندان دیدنی و ملموس بود و توصیف‌هایی دقیق از آن در متون کهن به یادگار مانده است. بیهقی در ذکر داستان یاغی شدن آریارق اشارتی دارد که چگونگی این فرسایش هویتی را نشان می‌دهد. آریارق و غازی سپهسالار در زمان حمله‌ی سلطان محمود غزنوی به هند یاران و سردارانش بودند و هردو به نمایندگی از او در این سرزمین به حکومت رسیدند. وقتی پسر ولینعمت‌شان مسعود به قدرت دست یافت، هردو دستگیر و کشته شدند. بیهقی پس از شرح داستان‌شان در بیان علت شکست و نابودی‌شان می‌نویسد: «... و این دو سپهسالار را دو کدخدای شایسته‌ی دبیرپیشه‌ی سرد و گرم چشیده‌نه - که پیداست که از سعید صراف و مانند وی چاکرپیشگان حامل ذکر کم‌مایه چه آید، و ترکان همی گرد چنین مردمان گردند و عاقبت ننگرند تا ناچار خلل بیفتد که ایشان را تجربتی نباشد. هر چند به تن خویش کاری و سخی باشند و تجمل و آلت دارند اما در دبیری راه نبرند و امروز از فردا ندانند، چه چاره باشد از افتادن خلل».^۲

یعنی فاتحان بی‌فرهنگ -خواه مقدونی و مغول باشند و خواه عرب و ترک- از برگزیدن دستیاران و مشاوران شایسته چشم‌پوشی می‌کنند، و این از آن روست که اصل خویشکاری را در نمی‌یابند و شایسته‌سالاری را نادیده می‌گیرند. نتیجه اما شکست و نابودی خودشان است و این شکلی سهمگین و درازمدت‌تر از شایسته‌سالاری است که انتخاب طبیعی به جوامع تحمیل می‌کند. آنچه ایشان از آن محروم‌اند، رکن تاریخ‌مندی است که در عاقبت‌اندیشی و سرد و گرم چشیده بودن مشاورانی نهفته که «در دبیری راه» می‌برند.

فرو افتادن فاتحان ناشایست در ایران زمین بدان خاطر بود که سه رکن تاریخ ایران زمین و خودانگاره‌ی ایرانی و زبان پارسی فعال و اثرگذار بوده و فرو افتادن ناشایست‌ها و برکشیدن شایستگان را دیر یا زود به انجام می‌رسانده است. در دوران پیشامدرن دستیابی به این سه رکن بدون برخورداری از تاریخی دیرپا و فرهنگی پیچیده ناممکن بود، و به همین خاطر فاتحان حاشیه‌نشین سرنوشتی مشترک و محتوم پیدا می‌کردند که در خیزش و تازش و غارت و انقراض خلاصه می‌شد.

اما دردوران مدرن استعمارگرانی اروپایی به این قلمرو تاختند که با پیشینیان تفاوت داشتند. چرا که رونوشت‌هایی از این هرسه را برای خود تولید کرده بودند. رونوشت‌هایی که البته به تاریخی دیرپا یا زبان ملی فراگیر یا خودانگاره‌ی مشترک پیچیده‌ای مجهز نبود، اما به شکلی صنعتی کارکردهای این سه رکن را تقلید می‌کرد. اروپاییان استعمارگر به زبان‌های ملی‌ای مجهز بودند که در زمان استیلایشان بر سایر قاره‌ها دست بالا دو سه قرن پیشینه داشت و خودانگاره‌ای

۱ بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۲۲-۲۲۸.

۲ بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۲۹-۲۳۰.

بسیار سیال و شکل نایافته داشتند که برتری طلبی‌اش را گاه با دین مسیحی صورتبندی می‌کرد و گاه با عقلانیت روشنگرانه و گاه با نژاد و گاه با آزادی دموکراتیک. تاریخ این کشورهای استعمارگر نیز بسیار دیرآیند بود و اغلب این کشورها (هلند و انگلستان و فرانسه و اسپانیا و پرتغال) اصولاً در جریان دست‌اندازی به سایر سرزمین‌ها انسجامی ملی و دولتی نیرومند پیدا کرده بودند.

خاستگاه رومی‌ای که اروپاییان مدرن خود را بدان منسوب می‌کردند، اگر در قیاس با تمدن ایرانی سنجیده شود، به همین اندازه تازه به دوران رسیده و بی‌پیشینه بود. در آغازگاه شکل‌گیری هویت مسیحی اروپا که در نقطه‌ی پایان عمر امپراتوری روم قرار می‌گیرد، سنت آگوستین تروا را با رم همسان می‌انگارد و به صراحت می‌گوید اهالی تروا مادر قوم رومی محسوب می‌شده‌اند. این نگرش یکی از دو گفتمان مهم هویت‌بخش به رومیان بوده و همان است که رومیان را قومی شرقی و در پیوسته با ایرانیان قلمداد می‌کند و یونانیان را بربر و بیگانه می‌شمارد. در مقابل این نگرش شرقی‌گرا که امپراتورانی مثل یولیانیوس مرتد هوادارش بودند، گفتمان سنکا قرار می‌گیرد که رومیان را ادامه‌ی یونانیان و مقدونیان می‌دانست و جنگ‌های ایران و روم را با نبردهای خشایارشا با یونانیان پیوند می‌زد.

آگوستین برای شرح مصیبت رم چارچوبی روشن را در پیش می‌گیرد. برای او حمله‌ی یونانیان به تروا همسان است با حمله‌ی ژرمن‌ها به رم، و خدایان تروا و رم به همان اندازه هم‌تبار و همسان‌اند که بی‌فایده و ناتوان از دفاع از «شهر»، و همچنین است توازی میان مردم تروا و رم که فریفته‌ی بت‌هایشان شده‌اند و به همین خاطر بیهوده انتظار حمایت از ایشان دارند.^۱

کشورهای استعمارگر اروپایی با چنین بضاعتی ناگزیر بودند با تمدن‌های بسیار کهنسالی مثل ایران و چین درآویزند. پس به ناچار علاوه بر ابداع خودانگاره‌ای جمعی و زبانی ملی که سخت سیال و مصنوعی بود، تاریخی نیز برای خود و برای مستعمره‌هایشان تراشیدند که به کلی تخیلی بود و با قصد بزرگداشت خود یا ویران کردن هویت مغلوبان سرهم‌بندی شده بود. به این ترتیب طی سه قرن گذشته تاریخ‌هایی اروپامدار نوشته شد که تاریخ اروپا را در بافت‌هایی بسیار متنوع و بسیار موهوم در بستر تثبیت ملکوت اعلا‌ی مسیحی بر زمین قرار می‌داد، یا آن را با عقلانیت و آزادگی خیالی یونان و روم باستان مربوط می‌ساخت، و یا توسعه‌ی داروینی نژادی برتر را با آن ملازم می‌دید.

در میان قلمروهای تسخیر شده توسط اروپاییان، ایران زمین بزرگترین طعمه بود. فرنگیان هرگز نتوانستند چین را ببلعند و این خود چینی‌ها بودند که با رهبری مائو نسخه‌ای مهیب از مدرنیته را گرفتند و درونی ساختند و دمار از روزگار خود برآوردند. اروپاییان تنها بر آفریقای سیاه و آمریکاها و استرالیا سلطه‌ای پایدار به دست آوردند و در ایران زمین تنها بخش‌های حاشیه‌ای را در اختیار گرفتند. در این میان تنها تمدن ایرانی بود که مرزبندی‌اش با مدرنیته را حفظ کرد و بر روایت درونزاد خود از تاریخ پافشاری داشت. این گفتمانی بود مستند و استوار که هم تاریخ‌تراشی‌های اروپاییان برای خودشان را ابطال می‌کرد، و هم سد راه هویت‌زدایی و مسخ فرهنگی و استیلای غربیان بود. در نتیجه تاریخ‌نگاری اروپامدارانه همزمان دو نسخه‌ی اصلی و موازی پدید آورد که در بزرگداشت اروپا و در محوسازی ایران خلاصه می‌شد.

استیلای نسبی فرهنگ مدرن بر ایران زمین خود به خود به معنای چیرگی این روایت هویتی بر نهادهای این قلمرو نیز بود. در کشورهای مثل منطقه‌ی قفقاز و آسیای میانه و هند و آناتولی و آسورستان و میانرودان که مستعمره شدند، برنامه‌ی مفصل و دیرپایی برای ایرانی‌ستیزی و پارسی‌زدایی و تاریخ‌تراشی طراحی و اجرا شد که دو سده به درازا کشید و در عمل هویت تاریخی این مردمان را از بین برد و ایشان را به پس‌مانده‌هایی از هویت قومی و محلی‌شان فروکاست که در بافتی استعماری تعریف و تقطیر شده بود.

تاریخ اروپامدار که همچنان بر فضای دانشگاهی استیلا دارد، در دل خود نوعی مشیت الهی مسیحی - یهودی را بازتولید می‌کند که میراث باورهای قرون وسطایی است. این پیش‌داشت در قالب باور به پیشرفت و تعالی بشریت (نسخه‌ی کانتی لیبرال) یا پیروزی نهایی فرودستان بر حاکمان (نسخه‌ی هگلی مارکسیستی) یا غلبه‌ی نهایی نژاد برتر بر صورت‌های

پست تر حیات (روایت داروینی نازیستی) صورتبندی می‌شود. البته خرده-روایت‌های متنوع دیگری هم مدام از آن زاده می‌شود که کتاب‌های عوامانه‌ی یووال نوح حراری نمونه‌ای از آن است. اما این هدفمند انگاشتن تاریخ و جهتگیری محتومش به سمت غایتی سعادت‌مندانانه آشکارا نادرست است و بر بنیاد دگم‌هایی متافیزیکی استوار شده که با داده‌های عینی پشتیبانی نمی‌شود.

تاریخ اروپامدار خط سیری از تکامل پیش گفته ترسیم می‌کند که از یونان باستان تا امپراتوری روم و از آنجا به ظلمت اروپای قرون وسطایی و بعد به نوزایی و عصر روشنگری و انقلاب‌های بزرگ فرانسه و روسیه و در نهایت به امروز منتهی می‌شود. این تصور پیروزی تدریجی مدنیت غربی بر بربریت باقی نقاط جهان را فرض می‌گیرد که تداوم همان پیروزی نهایی مسیحیان بر ارض مقدس است. این برداشت به سه دلیل نادرست است:

الف) میان یونان و روم و اروپای گت-ژرمنی-سلتی قرون وسطایی و آن با نوزایی و عصر خرد گسست‌هایی جدی وجود دارد.

ب) تمدن‌های بزرگ (بر حسب مساحت زیر پوشش دولت‌ها و جمعیت و دستاوردهای فنی و فرهنگی) جز سه قرن گذشته در جاهایی جز اروپا وجود داشته‌اند و گرانیگاه مهم‌اش هم ایران بوده.

پ) تقابل میان اروپا/آسیا و غربی/شرقی ایدئولوژیک است و مبنای عینی و تجربی ندارد. تنها خط فاصل تمدنی میان شرق و غرب (اگر از قاره‌ی آمریکا در برابر اوراسیا که مهمتر هم هست چشم‌پوشی کنیم) خط هندوکش-سیبری است که در دیدگاه سیستمی‌مان از تحول تمدن‌ها، قلمرو میانی را از قلمرو خاوری جدا می‌کند، و در این قالب اروپا دنباله‌ی هسته‌ی مرکزی ایران زمین و سرزمین‌های همسایه (از جمله بافتار فرهنگی مدیترانه‌ی جنوبی) است.

تاریخ‌نگاری اروپامدار اما در عین همه‌ی این ایرادها امروز جهانگیر شده و به کرسی نشسته است. تا حدود زیادی به این خاطر که روایت فاتحان است. این روایت حتا درباره‌ی خود تاریخ اروپا نیز جهت‌دار و پر خطاست و این را درباره‌ی رخدادهایی به نسبت نزدیک مثل جنگ جهانی دوم نیز می‌توان به روشنی دید. این شیوه از تاریخ‌نگاری مثل بسیاری از صورت‌های دیگر اندیشه‌ی مدرن نهادگراست. یعنی زیر تاثیر نهادهای سیاسی، با تکیه بر نهادهای آموزشی و با پشتوانه‌ی استیلای نظامی به کرسی می‌نشیند. الگویی که با تفسیر آزاداندیشانه‌ی رخدادها توسط من‌ها سر سازگاری ندارد و به همین خاطر با مهار تاریخ‌نویسی و یکسره‌سازی شتابزده‌ی تکلیف رخدادهای هویت‌ساز پیوند خورده است.

این دقیقاً واژگونه‌ی الگویی است که در تاریخ‌نویسی ایرانی می‌بینیم. تاریخی که یکسره توسط من‌ها نوشته شده و پیوندهای نهادی‌اش - حتا وقتی که وجود دارد- در محتوای متن چندان اثرگذار نبوده است. فرشته داوران در فصل نتیجه‌گیری از کتاب خود درباره‌ی هویت ایرانی^۱ به نکته‌ی مهمی اشاره کرده است. آن هم این که برخلاف قاعده‌ی مرسوم که پیروزمندان تاریخ را می‌نویسند، تاریخ ایران توسط پیروزمندان نوشته نشده است.

حتا زمانی که ایرانیان پیروزمندترین ملت کره‌ی زمین بودند، یعنی در عصر هخامنشی، توصیف‌هایی از ایشان که توسط اقوامی مثل یونانیان و یهودیان نوشته شده بود تاریخ‌های معتبر بعدی را بر ساخت. در دوران اشکانی و ساسانی رومیان و چینیان مهمترین تاریخ‌ها درباره‌ی ایران را نگاشتند و در دوران اسلامی بدنه‌ی تاریخ‌ها را نویسندگانی ایرانی می‌نوشتند که با قوم حاکم بر ایران مثل خواجه نظام‌الملک و رشیدالدین فضل‌الله همدانی ناهمساز و بیگانه بودند، و یا مثل فردوسی یکسره از ایشان تبری می‌جستند.

این نکته البته به جای خود باقی است که ایران همواره کانون تاریخ‌نگاری بوده و این از تمدنی که زودتر از همه نویسا شده و خط الفبایی و کتاب را ابداع کرده، دور از انتظار نیست. اما نکته‌ی مهم آن است که تاریخی از ایران در نهایت غلبه کرده و طی دو قرن گذشته برجسته شده که روایت ایرانیان پیروزمند نبوده، و از زبان اقوام تابع و تازه در پیوسته به ایرانیان (یهودیان و یونانیان)، یا دشمنان‌شان (رومیان و روس‌ها و انگلیسی‌ها) صادر می‌شده است.

تاریخ‌نگاری اروپایی بنابراین هم در مقیاس و دامنه با سنت تاریخ‌اندیشی ایرانی متفاوت است، و هم از عینیت و عقلانیتی فروپایه‌تر بهره برده است، اگرچه که به روش‌شناسی‌ای پیچیده‌تر، دامنه‌ای بزرگتر از داده‌ها و نظام آموزشی بسیار گسترده‌تری مسلح است. همین سه برگ برنده‌ی تاریخ‌نگاری مدرن بوده که باعث شده نقد ریشه‌ای و بازخوانی دقیق محتوای آن عبث و بی‌سرانجام جلوه کند. این در حالی است که در زمان نخستین تماس‌های ایرانیان با مدرنیته چنین حالتی دیده نمی‌شده است.

نمونه‌ای از این اعتماد به نفس هنگام نگرستن به تاریخ اروپا را نزد میرزا صالح شیرازی (کازرونی) می‌بینیم که در سال ۱۱۹۴ خورشیدی (۱۸۱۵ م.) به انگلستان رفت و بعدتر سرپرست دانشجویان ایرانی در آنجا شد. او در نوشتارهایش می‌گوید برای فهم دلیل پیشرفت انگلستان به خواندن تاریخ این کشور همت گماشت.^۱ این در حالی بود که توجه و نگارش تاریخ در اروپا تازه در همین سال‌ها آغاز شده بود و بخش عمده‌ی تاریخ‌های متقدمی که امروز ما درباره‌ی انگلستان در دست داریم، هنوز نوشته نشده بود.

سر باز زدن از نوشتن تاریخ اروپا و بسنده کردن به تاریخی که با آن ایرادهای نظری نوشته شده، خود به خود به معنای تسلیم شدن در برابر روایتی است که این تاریخ‌نگاری اروپامدارانه از ایران به دست می‌دهد. این به معنا فرو گذاشتن تصمیم‌گیری درباره‌ی رخدادهای هویت‌ساز است. خطایی که بدنه‌ی مردم ایران از آن می‌پرهیزند، اما طبقه‌ی نخبگان این فرهنگ بنا به ضرورت مدرن‌شدگی بدان تن در داده‌اند.

تن در دادن به آن سرمشق‌فرنگی‌مآب از تاریخ‌نگاری جدای از مخاطره‌های سیاسی‌اش، این ایراد شناخت‌شناسانه را هم دارد که راه را بر زایش حقیقت می‌بندد. این که حقیقت در میانه‌ی بحث و گفتگو زاده می‌شود، البته بدان معنا نیست که هدف و آرمان‌نهایی بحث‌کنندگان همیشه دستیابی به حقیقت است. حتماً می‌شود گفت که واژگونه‌ی این وضعیت رایج‌تر است، یعنی اغلب آدم‌ها برای دستیابی به منافی، توجیه وضعیتی، یا حمله به دیگری و دفاع از خود است که گفتگو می‌کنند و حقیقت خالص و نیامیخته به قدرت اصولاً وجود ندارد.

اما نکته در این‌جاست که وقتی قدرت از مجرای زبان به جریان بیفتد و در بافت یک گفتگو تجلی پیدا کند، این حقیقت است که داوری‌نهایی را اعلام می‌کند. یعنی دو یا چند تن ممکن است به خاطر دستیابی به منافع خاص و ویژه‌ی خود با هم درگیر گفتگو و مناظره شوند، اما چون از زبانی مشترک بهره می‌گیرند و ناگزیرند برای متقاعد کردن دیگران به منطق و قواعد عقلانیت پایبند باشند، خود به خود از دل کشمکش نظری‌شان حقیقتی ظهور می‌کند، که البته هرگز کامل یا قطعی نیست.

شکی نیست که گاهی کسی موفق می‌شود با فریبکاری یا سفسطه‌چینی حریفش را در بحث مغلوب کند. اما معمولاً این حيله‌ها بعدتر فاش می‌شود. یعنی حالت مرسوم گفتگو آن است که افراد بنا به منافع و خواست‌ها و موضع‌های خودشان با هم درگیر می‌شوند و زیر پرچم قواعد عقلانی خاصی در میدان زبان با هم زد و خورد می‌کنند، و علاوه بر بازآرایی روابط قدرت، ته‌مانده‌ای از حقیقت هم در آن میان نمودار می‌شود. در نتیجه گفتگو به روشی برای دستیابی به حقیقتی نسبی بدل می‌شود که می‌توان با گفتگوی بیشتر آن را ارتقا داد.

سنت تاریخ‌نگاری ایرانی از دل چنین گفتگویی برآمده است و در تاریخ‌نگاری اروپایی هم آنجا که حقیقتی ظاهر شده - که بسیار هم بوده - فرآیندش همچنین بوده است. نهادینه شدن این اصل در تاریخ‌نگاری ایرانیان از آنجا برخاسته که - برخلاف خطای اروپامدارانه‌ی مشهور - خاستگاه تاریخی بحث و گفتگو در این حوزه‌ی تمدنی بوده و نه سرزمین‌های دیگر. اولین اشاره‌های متنی در کل تاریخ جهان به بحث و مباحثه و قاعده‌مند بودن گفتگو در اوستا یافت می‌شود.

در چندین جای اوستا این عبارت را می‌بینیم که پهلوانان و نامداران هنگام نیایش نزد خدایان و طلب درخواست از ایشان، پیروزمندی در دو عرصه را طلب می‌کنند: در میدان جنگ و در انجمن سخن. یعنی دو میدان رویارویی اصلی در ایران باستان و نزد قبایل اوستایی وجود داشته، یکی‌اش با زور در میدان نبرد به نتیجه می‌رسیده و دیگری در ساختی اجتماعی و نهادی که

انجمن سخن نامیده می‌شده است. این سنت ظاهراً پیش از زرتشت هم وجود داشته است. چون بخش‌هایی از یشت‌های قدیم که این عبارت‌ها در آن آمده، احتمالاً پیشازرتشتی است. مثلاً یوئیشت (یوشت) از خاندان فریان از آناهیتا درخواست می‌کند تا «مرا این کامیابی ارزانی دار تا بر آختیه، آن خیره‌سر نیرنگ‌باز چیره شوم. [آی‌ام کن] تا به پرسش‌های او، آن نود و نه پرسش دشواری که اختیه‌ی خیره‌سر نیرنگ‌باز از سر دشمنی از من می‌پرسد، پاسخ بگویم»^۱.

در گاهان که سروده‌های زرتشت است هم همین مضمون را می‌بینیم و مثلاً از کاهنی به اسم بندوه در آنجا نام برده می‌شود که موقع بحث با زرتشت سخن را می‌پیچانده و تحریف می‌کرده است.^۲ یکی از هات‌های مفصل و مهم گاهان هم اصولاً به شکل گفتگوی میان زرتشت و اهورامزدا تدوین شده و هر بند آن با این جمله شروع می‌شود که: «ای اهورا! مزدا این را از تو می‌پرسم، درست به من پاسخ بده».^۳ عبارتی که شاید به شکلی آیینی در انجمن‌های بحث باستانی هنگام طرح پرسش از حریف بیان می‌شده و یوشت فریان نیز به همان اشاره می‌کند. این تداوم را هم در خلق و خوی مردم و نهادهای آموزشی سنتی مان می‌بینیم، که بر محور بحث و گفتگو شکل گرفته، و هم در متون فلسفی و عرفانی مان و هم در روایت‌های حماسی و اساطیری و داستانی مان که اغلب در آن دو یا چند تن با هم گفتگو می‌کنند. از منطق‌الطیر عطار تا مولانا، و از رساله‌های فراوانی (از جمله به قلم ذکریای رازی و ابن سینا) که گفتگوهای فلسفی و علمی جاری در مجلس‌های بحث را ثبت کرده‌اند، همه جا به این قاعده بر می‌خوریم.

حتا درباره‌ی دگراندیشان دینی کشته شده هم داستان به همین شکل است. در تمدن‌های دیگر اگر دگراندیشی خطرناک می‌شد، به سادگی او را می‌گرفتند و می‌کشتند. هم در اروپا چنین وضعیتی بوده و هم در چین. در ایران اما همیشه پیش از آن که کسی به خاطر عقایدش کشته شود، مجلس بحثی برگزار می‌کرده و در آن بر وی غلبه می‌کرده‌اند. در این نکته تردیدی نیست که کشتن دگراندیشان کاری نادرست و غیراخلاقی و ناشایست است. اما نکته در این جاست که کشتن دگراندیشان در ایران بدون غلبه بر ایشان در میدان سخن ممکن نبوده و مشروعیتی نداشته است.

برخی از حاکمان نامتمدن مثل سلطان محمود غزنوی دانشمندان و کافران را می‌کشت و به خاطرش در سراسر متون تاریخی لعنت و نفرین نصیب خود کرده است. اما مرگ نامدارترین دگراندیشان چنین نبوده است. مانی و مزدک و حلاج و سهروردی و عین‌القضات و دیگران همگی پیش از آن که ستمگرانه کشته شوند، در مجلس بحثی شرکت می‌کرده‌اند و در بحث شکست می‌خورده‌اند. در بیشتر موارد نتیجه‌ی این شکست زندانی شدن فرد بوده و نه قتل‌اش. از مانی تا علی‌محمد باب، قاعده چنین بوده است. جدای از داوری مان درباره‌ی آنچه در این مجلس‌های بحث می‌گذشته، نکته در این جاست که اصولاً برگزاری چنین مجلسی و بحث و گفتگو ضروری شمرده می‌شده است.

یک شاخص خوب برای سنجش پیوند حقیقت و گفتگو، شمار درگیری‌ها و خونریزی‌هایی است که به خاطر تفاوت عقیده رخ داده است. یعنی کافی است جنگ‌های مذهبی و کشتار اقلیت‌های دینی را در تمدن‌ها فهرست‌برداری کنیم تا شدت انسداد گفتگو نمایان شود. در ایران بی‌شک این کارنامه نشانگر رواج و نهادینه بودن گفتگوست. چرا که جنگ مذهبی و کشتار و پیگرد جدی دگراندیشان در این قلمرو هرگز باب نبوده است. بی‌شک بزرگانی مانند سهروردی و حلاج به خاطر عقایدشان کشته شده‌اند، و هر از چندی پیروان فرقه‌ها و مذاهب رقیب با هم درگیر شده و تلفاتی به جا می‌گذاشته‌اند. اما این‌ها بسیار محدود بوده و همیشه همچون جنایت‌هایی قلمداد شده، و نه امری عادی یا مشروع. از این‌روست که چیزی شبیه کشتار مسیحیان ژاپن یا جنگ‌های سی ساله‌ی آلمان در تاریخ ایران هیچ نظیری ندارد.^۴

تداوم گفتگو در بطن جامعه‌ی ایرانی از سویی بازنگری پیوسته‌ی رخدادهای هویت‌ساز را ممکن و ضروری ساخته، و از سوی دیگر به این پیکره‌ی هویتی همزمان انعطاف و صلابتی بخشیده که آن را شکست‌ناپذیر ساخته است. این سر باز

۱ آبان‌یشت، کرده‌ی بیستم، بند ۸۱-۸۲.

۲ هات ۴۹، بندهای ۱-۴.

۳ یسنه، هات ۴۴.

۴ وکیلی، ۱۳۹۸ (الف).

زدن از تن دادن به شکست، خصلتی مهم و دشواریاب است که با مرور موضع ایرانیان در برابر تاریخ‌شان می‌توان بدان پی برد.

این نکته روشن است که مقدونی‌ها در جنگ بر سپاهیان هخامنشی پیروز شدند و بنیان این دودمان را گسیختند. همچنین در پیروز شدن مغول‌ها بر خوارزمشاهیان و فتح شدن استان‌های شمالی ایران به دست روس‌ها تردیدی وجود ندارد. این پویایی‌های جنگی قاعدتا باید شکست دانسته شوند، و شکست خوردگان به شکلی با آن کنار بیایند.

شکست نشانه‌ی پایان یافتن یک جنگ است. اما انگار در ایران زمین جنگ‌هایی که پیروزمندانه نباشند، هرگز پایان نمی‌یابند. همه‌ی ایرانی‌هایی که از هوش و سواد میانگین جامعه برخوردار باشند، هنوز با اسکندر گجسته، با چنگیز خونریز، و با تزار روس سر دشمنی دارند و این نام‌ها برایشان طنینی تیره و تار دارد. برعکس فرانسوی‌ها که یولیوس سزار رومی، قاتل بزرگ گل‌ها را می‌ستایند، یا سیاهپوستان آمریکا که بنجامین فرانکلین برده‌دار را بزرگ می‌دانند، یا آلمانی‌هایی که اجدادشان به دست رومی‌ها کشتار می‌شدند و خودشان ستایشگر تمدن رومی از آب در آمدند.

حقیقت آن است که جنگ با مقدونی‌ها و مغول‌ها و روس‌ها هرگز پایان نیافت و هرگز پیروزی‌های اینان در میدان نبرد، به شکست هم‌آورد ایرانی‌شان منتهی نشد. مقدونی‌ها هرگز در ایران ماندگار نشدند و حتا دودمانی دورگه‌ی سلوکی‌شان طی چند دهه منقرض شد. مغول‌ها به همین ترتیب از همان ابتدای کار و دوران هولاکو خان خود را زیر چتر اندیشه‌ی ایرانی خواجه نصیرالدین قرار دادند و باز هم به سرعت طی یک قرن منقرض شدند. روس‌ها هم کمتر از یک قرن توانستند در استان‌هایی که فتح کرده بودند بمانند. هرچند هنوز نفوذ سیاسی‌شان را در آن منطقه حفظ کرده‌اند.

پرسشی که این‌جا مطرح می‌شود آن است که پس در این حالت «شکست خوردن» دقیقا به چه معنا بوده است؟ اگر شکست با عدم مترادف باشد، در واقع مغول‌ها بودند که در نهایت شکست خوردند. چون صد و اندی سال پس از چنگیز خان، دولت تیموری جایگزین آن شده بود که فرمانروایش مقیم سمرقند بود و حافظ قرآن، و زبان درباری‌اش پارسی بود و ولیعهدش شاهرخ نام داشت و از هر فرصتی برای کشتار مغول‌تبارها استفاده می‌کرد. چهار قرن پس از چنگیز هم ایرانیان نسخه‌ای بازسازی شده از دولت ایرانی کهن‌شان را زیر پرچم صفویان احیا کرده بودند و مغولان در لابه‌لای صفحات گذشته محو شده و به کابوسی رنگ پریده بدل گشته بودند. امروز مغولان چیزی جز دو شبه‌استان مستعمره با حاکمانی دست‌نشانده‌ی چین و روس نیستند، و ایرانیان همچنان به جای خود نشسته‌اند.

درباره‌ی مقدونی‌ها هم داستان به همین شکل بود. هفتاد سال پس از اسکندر جز در حاشیه‌ی شرقی مدیترانه نشانی از مقدونیان در ایران به جا نمانده بود. تا صد سال بعدش دولت پارسی به دست پارت‌ها احیا شده بود و پولیس‌هایی که در نظامی‌گری به سبک مقدونیان اصراری داشتند، یکسره ریشه‌کن شده بودند. پس از آن هم همیشه مقدونیان قوم کوچک و حاشیه‌نشین مثل دوران پیشا اسکندری بودند، و ایرانیان نیز همان‌اند که پیشتر بودند. چنین می‌نماید که ایران زمین به شکلی شگفت‌انگیز، در برابر شکست مصون است. مغلوب شدن در جنگ برای ایرانیان همیشه رخدادی موقت، وقفه‌ای خونین، گسستی دودمانی، و تجربه‌ای تلخ بوده است، اما این با شکست در تعریف کلاسیک‌اش تفاوت دارد. ایرانیان هرگز به عدم نپیوستند، هرگز نظم‌های قدیمی خود را از دست ندادند، و جالب‌تر از همه آن‌که، هرگز جنگی که در آن مغلوب شده بودند را خاتمه یافته قلمداد نکردند. شاید هم اصولا چون چنین نکرده‌اند، چنان نشده‌اند.

قائم مقام فراهانی پس از «شکست» از روس‌ها نوشت به مردی و نامردی از اجرای عهدنامه‌ی صلح بین دو کشور جلوگیری خواهد کرد، و ایران‌گرایان پس از یک و نیم قرن همچنان بر همان عهد و همان قصد استوارند. جنگ با مقدونی‌ها، با روس‌ها، با مغول‌ها و با انگلیسی‌ها هرگز پایان نیافت، چون هرگز یکی از طرف‌ها - که به ظاهر شکست خورده بود - نابود نشد و غایب نگشت. این‌جاست که این پرسش پیش می‌آید که شکست، دقیقا در کجا تحقق می‌یابد؟ اغلب بدیهی می‌پندارند که در میدان جنگ رخ می‌دهد و با کشتار و سلاخی شکست خوردگان همراه است. اما گاهی وقت‌ها میدان جنگ به گستردگی یک تمدن است و کشتار همگانی ممکن نیست. در این شرایط تکیه‌گاه شکست کجاست؟

سیاهپوستان مقیم نیجریه همه توسط بلژیکی‌ها و فرانسوی‌ها کشتار نشدند، اما شکست خوردند و امروز زبان‌شان شبه‌فرانسوی و سبک زندگی‌شان شبه‌مدرن است و آن قبیله‌های جنگاور و سرافرازی که زمانی در آن قلمرو می‌زیستند، یکسره غایب شده‌اند. نوادگان سرخپوستان آمریکای جنوبی و مرکزی هنوز زنده‌اند، اما زبان‌شان اسپانیایی و پرتغالی، دین‌شان مسیحی و سبک زندگی‌شان به کلی متفاوت با اجدادشان است. هویت سرخپوستان قدیمی همراه با بخش عمده‌ی جمعیت‌شان محو و نابود شده است.

به همان ترتیبی که سرخپوستان از جهانگشایان اروپایی شکست خوردند، مصری‌ها از مقدونی‌ها، کارتاژی‌ها از رومی‌ها، و شیونگ‌نوها از چینی‌ها شکست خوردند. یعنی محو نابود شدند و به عدم پیوستند. هرچند نوادگان سکا‌های شیونگ‌نو در ترکستان و قبطی‌ها در مصر و مغربی‌ها در تونس همچنان زنده‌اند و حاضر. پس شکست تنها در کالبد‌های زنده یا مرده تجلی پیدا نمی‌کند، و داستان قدری پیچیده‌تر است.

آشکار است که در حوزه‌ی تمدن ایرانی همه‌ی مردمان این چنین با شکست در نیاویخته و از پیکار با آن سربلند بیرون نیامده‌اند. در هر نسلی کسانی بوده‌اند که به شکست تن در دهند و گفتمانی که حاکمان به ایشان تحمیل می‌کرده‌اند را بپذیرند و بدان تن در دهند. اما این شکست خوردگان همیشه در حاشیه جای می‌گرفته و مثل همه‌ی شکست خوردگان به عدم می‌پیوسته‌اند، بی آن که در تداوم بدنه‌ی مردم ایران‌شهر و سرشاخ شدن‌شان با مفهوم شکست خللی وارد کنند. شکست خوردن با قبول شکست پیوند داشته، و این هردو بخشی از روند انقراض و حلقه‌ای از زنجیره‌ی «عدم شدن» بوده است. الگویی که در ایران زمین هم مثل سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها وجود داشته، ولی هرگز همه‌گیر و غالب نشده است. در زمانه‌ی ما گفتمان‌های شکست صورت‌بندی‌ها و جلوه‌هایی متفاوت دارد. خواه کسی خودخوارانگارانه پستی و زبونی جعلی خویش را بپذیرد و برتری سروران استعمارگر را قبول کند، و خواه نسخه‌هایی زیرکانه‌تر از منش‌های بومی خود را در شکل مهندسی شده‌ی پیروزمندان قبول کند، به شکست تن در داده است. خواه متعصب مذهبی و هابی‌ای باشد که دینش را استعمارگران طراحی کرده‌اند و سربازی است فرمانبردار که گمان می‌کند در حال نبرد با سروران خود است، و خواه قوم‌گرایی که روایتی خوار و خفیف و آشکارا دروغ درباره‌ی خویشان را پذیرفته و به همین شکل در قفسی آرام نشسته که پیروزمندان غالب بر سرزمینش برایش طراحی کرده‌اند.

شکست در عرصه‌ی هویت به چشم‌پوشی از اندیشیدن مربوط می‌شود و رویگردانی از نقد و فهم خویش و دیگری. یعنی که میدانگاه اصلی شکست، سطح فرهنگی و روانشناختی است و نه سطح زیستی یا اجتماعی. پس مهم‌تر از باقی ماندن یا نماندن تن‌های جاندار و دولت‌های مقتدر، دوام یا محو من‌ها و معنا‌هایشان از خویشان است. بی‌شک تن‌ها اگر عدم شوند، شکستی رخ داده است. اما بسیار پیش می‌آید که بدن‌ها زنده و معناها مرده‌اند، و انگار از این‌جاست که شکست آغاز می‌شود. شکستی که در نهایت انتخابی شخصی است و نطفه‌اش در سطح اراده‌ی آزاد من‌ها منعقد می‌شود.

بی‌شک تبلیغات و ماشین‌های اجتماعی فریب نیز در این میان اثرگذارند، و بی‌تردید کمک مالی فلان سازمان و حمایت بهمان حزب انگیزه‌هایی ایجاد می‌کند. اما زیربنایی‌تر از همه‌ی این‌ها، انتخابی است که از من‌ها سر می‌زند. یک قوم‌گرای ایران‌ستیز که دروغ و نفرت می‌پراکند، یک سلفی آدمکش که آماده‌ی منفجر کردن خود است، و یک خانواده‌ی بی‌گناه پناه‌جو که ملیت قبلی خود را انکار می‌کند، همگی کسانی هستند که جایی به دلیلی شکست را پذیرفته‌اند.

مردمان در همه جای دنیا از هویتی برخوردارند. هویت‌هایی اغلب تازه‌ساز با پیشینه‌ی بسیار رقیق و محتوای تاریخی پرخطا و شرم‌آلود، که همان را عزیز می‌دارند و به آن می‌چسبند و بر مبنایش تصمیم‌های عجیب و غریب و نابخردانه می‌گیرند. بازی اقناعی پشت این هویت‌ها در جریان است. فریبی گسترده و پیچ در پیچ که کسانی را قانع می‌کند که شکست خورده‌اند، و کسانی دیگر را بشارت می‌دهد که پیروزند. ماشینی گفتمانی که در یک خیمه‌شب‌بازی جبرآمیز بزرگ، شکست خوردگان را به مترسک‌هایی و پیروزمندان را به عروسک‌هایی تبدیل می‌کند.

چنین است که روس‌ها با تاریخ وخیم و شرم‌آورشان که شش هفت قرن بیشتر قدمت ندارد و یک سرش ایوان مخوف است و سر دیگرش استالین، آمریکایی‌ها با تاریخ سه قرنی مهیبی که انباشته از نسل‌کشی سرخپوستان و ویتنامی‌ها و

فیلیپینی‌ها و برده‌داری است، و چینی‌ها با تاریخ ساختگی نوظهوری که هفتاد سال بیشتر ندارد و سراسر جعل تاریخ تمدن کهن این مردم است، همگی از آنچه دارند شادمان‌اند و راضی. چون قانع شده‌اند که ابرقدرتی هستند باشکوه و همین هویت نیم‌بند و تیره را ارزشمند و سودمند می‌دانند.

ایرانیان ولی چنین نیستند. نسخه‌های هویت نوساخته‌ی ضدایرانی در سراسر قلمرو ایران‌زمین جاری است. گفتمان شکستی که این‌ها را پدید آورده، برساخته‌ی استعمار نو است و با سرنیزه‌ی دست نشان‌دگانی بدنام و فاسد به کرسی نشاند می‌شود. ترکیه‌ای‌ها و افغانستانی‌ها و پاکستانی‌ها و عراقی‌هایی که کشورشان به زحمت یک قرن قدمت دارد، و از یک‌ها و قرقیزها و ارمن‌ها و گرجی‌ها و آذری‌هایی که عمر کشورهایشان از عمر میانسالان امروز کمتر است، آشکارا به هویتی چسبیده‌اند که جعلی و پرت و بی‌ریشه است. اما همین را گرفته‌اند و قانع شده‌اند، چون پیشاپیش قانع‌شان کرده‌اند که دیگر ایرانی نیستند.

یک روستایی ساکن حومه‌ی بغداد که خودش و اجدادش نسل اندر نسل کنار دیوارهای بغداد و تیسفون و سلوکیه و بابل زیسته‌اند، چگونه ممکن است چنین روایتی از هویت را بپذیرد و باور کند که شهروند کشوری است هشتاد-نود ساله؟ یا آن شهروند بلخ و آن مقیم هرات و این زاده‌ی تغلیس چطور ممکن است هویتی مستقل از پیکره‌ی تاریخی ایرانی‌شان را بپذیرند و بخواهند؟ آن سلفی تکفیری چگونه ممکن است به یاد نیاورد که اجدادش تا هزار سال پیش همگی مسلمان بوده‌اند و آرام و آشتی‌جو و مهمان‌نواز، و در کنار همسایگان مسیحی و زرتشتی و بودایی و یهودی‌شان به خوبی می‌زیسته‌اند؟ تنها راه برای این فراموشکاری وخیم و آن افناع بدخیم، آن است که قانع شوند که شکست خورده‌اند. اینان همه ایران‌نژادانی هستند که شکست خود را پذیرفته‌اند، و گریان به سوی عدمی آشوب‌زده پیش می‌شتابند.

نیچه می‌گوید: آنچه مرا بشکند، اما نکشد، نیرومندترم می‌سازد. فعل آغازگاه این جمله را اغلب «شکست دهد» ترجمه کرده‌اند، اما این درست و دقیق نیست. شکست خوردن به معنای مردن و نابود شدن است و امری ست برگشت ناپذیر. اما شکستن و مغلوب شدنی منظور اوست که نمی‌کشد، و چه بسا که نیرومندتر سازد. اما از کجا معلوم که شکستن به شکست خوردن منتهی نشود، و مغلوب شدن مقدمه‌ی معدوم شدن نباشد؟ پاسخ را می‌توان فقط در یک کلمه خلاصه کرد: خواست. تمایز میان آن کسی که روایت شکست را می‌پذیرد و آن که نمی‌پذیرد، تنها و تنها خواست است. آن کس که انگیزه‌ی کافی برای ادامه دادن نبرد دارد، پس از درهم شکستن، عقب‌نشینی می‌کند و نابود نمی‌شود. اوست که اغلب نیرومندتر از پیش باز می‌گردد و زمین از دست رفته را باز می‌ستاند. ایرانیان در تاریخ دیرپایشان این را به درستی دریافته بودند که میدان جنگ تنها بخشی از سرنوشت آینده را تعیین می‌کند. بخش اصلی نه در سرگذشت، که در سرنوشت خلاصه می‌شود. یعنی آنچه بر سرمان گذشته مهم نیست، بلکه آنچه بر سرمان نوشته می‌شود، تعیین‌کننده است. اگر خودمان آن را ننویسیم، دیگران خواهند نوشت، و دیگری همواره داستان شکست من جنگاور را می‌نویسد. تفاوت میان عقب‌نشینی و شکست در همینجاست. قائم‌مقام فراهانی پس از بیست سال جنگ بی‌امان با بزرگترین ماشین جنگی کره‌ی زمین (ارتش روسیه‌ی تزاری) همچنان وقتی قرارداد صلح ترکمنچای را می‌نوشت، این را در ذهن داشت و از سخنش معلوم است که خواست او، بازپس‌گیری سرزمین‌های از دست رفته است. او گواهی تاریخی است که نشان می‌دهد ایران از روس شکست نخورده، بلکه در برابرش عقب‌نشینی کرده است. عقب‌نشینی‌ای که تا به امروز تداوم یافته، اما برگشت‌ناپذیر نیست. تمایز میان کسانی که شکست را می‌پذیرند و نمی‌پذیرند، تا حدودی به قصد و تصمیم‌شان، و تا حدودی به اندوخته‌شان از قدرت و معنا بستگی دارد. آنان که برای معنایی دارند و آرمانی را دنبال می‌کنند، به این سادگی‌ها شکست نمی‌خورند. چون هر شکستنی را مقدمه‌ی بازساختنی می‌بینند و هر شکستی در میدان نبرد را عقب‌نشینی‌ای موقت قلمداد می‌کنند. از این‌روست که گفتمان‌های تبلیغ‌کننده‌ی شکست، نخست آرمان و معنا و خواست را هدف می‌گیرد و بافتی جبرگرا، پوچ‌گرا و تحقیرکننده دارد. سیاست فراموشی از این‌جا آغاز می‌شود. چرا که از یاد بردن پیشینه‌ی خویش، و محو ساختن سرگذشت مکرری است برای مبهم ماندن آینده و چروکیدگی شدن سرنوشت.

شکست خوردگان و شکست‌ناپذیران اما رفتارهایی متفاوت دارند، و سرنوشتی متمایز نیز. واقعیت آن است که دنیا با رفتاری آماری پیش می‌رود. یعنی در هر تمدنی برخی نیرومندترند و معنادارتر، و خواستی دارند و افقی برای دگرگون ساختن. برخی دیگر نیز سست و کم‌زور و بی‌توش و توان‌اند و آسان‌تر تسلیم پوچی و مرگ می‌شوند. واقعیت بیرونی، هرچند ناخوشایند، عینیتی سرد و بی‌رحم دارد: برخی می‌ایستند و می‌جنگند و سرسختانه آرمانی را دنبال می‌کنند و اغلب در نهایت پیروز می‌شوند. برخی می‌گریزند و می‌پرهیزند و می‌هراسند و اغلب در نهایت نابود می‌گردند. برخلاف افسانه‌های جعل شده در گفتمان شکست و سیاست فراموشی این که ما به کدام یک از این دو رده تعلق داشته باشیم، امری انتخابی است. یعنی ماییم که انتخاب می‌کنیم شکست بخوریم، یا عقب‌نشینی کنیم. به بردگی و دربه‌داری و بی‌هویتی تن در بدهیم، یا بایستیم و بجنگیم و تغییر کنیم و چندان نیرومندتر شویم که بار دیگر در همان میدان پیروز شویم.

نخستین پنجم: قلمرو زبانی: هم افزایی حجم‌های آشنا

بخش پیشین به شرح ارکان مفهومی سیاست ایران شهری گذشت و چگونگی پیدایش و تکامل‌شان مرور شد. در این بخش به سازوکارهای پیدایش این مفاهیم و دلیل ویژه بودن این متغیرها در تمدن ایرانی خواهیم پرداخت. این کار با شرح چگونگی چفت و بست شدن جفت‌های متضاد معنایی‌ای ممکن می‌شود، که در سایر تمدن‌ها همچون دو قطب ناهمساز جلوه می‌کند، اما در تمدن ایرانی نیروهایی مکمل بوده‌اند.^۱

پرسشی کلیدی که باید در این بخش پاسخی برایش بجوییم آن است که این ارکان مفهومی که شرح دادیم در چه فرایند تاریخی‌ای پدیدار شده و در پاسخ به کشمکش کدام دوقطبی‌ها تثبیت شده و کدام نیروهای متضاد را با هم آشتی می‌داده‌اند؟ محور اصلی گفتارهای این بخش مفهومی است در دستگاه نظری زُرّوان که «جم» خوانده می‌شود و این سرواژه‌ایست برای «جفت متضاد معنایی». جفت‌های متضاد معنایی در اصل خشت‌هایی معناساز هستند که نظام‌های زبانی از آنها ساخته شده‌اند. اما در سیستم‌های غیرنمادین هم گاه نیروهای واگرا و متضادی را می‌بینیم که زیربنای جم‌های مهم و پایدار را تشکیل می‌دهند. مثلاً دوقطبی نر-ماده (زن-مرد) یک جفت متضاد زیست‌شناختی-جامعه‌شناختی بنیادین است که دامنه‌ای گسترده از نظم‌های اجتماعی را تعیین کرده است. یا دوقطبی کوچگرد-یکجانشین علاوه بر آن که مفهومی زبانی و فرهنگی است، عینیتی بیرونی هم دارد و مردمانی به واقع در روستاها و ایل‌ها با نظم‌های اجتماعی متفاوتی می‌زیسته‌اند و با هم درگیری‌هایی داشته‌اند.

چکیده‌ی سخن این بخش آن است که ایران زمین در مقام کهن‌ترین تمدن زنده‌ی زمین و اولین تمدن پدید آمده بر گیتی، زادگاه این جفت‌های متضاد معنایی است و به همین خاطر این دوقطبی‌ها در این زمینه امکان تماس و گفتگو و پیوستگی با هم را داشته‌اند. به همین خاطر با آن شکاف عبورناپذیری که در سایر تمدن‌ها می‌بینیم، از هم جدا نمی‌شده‌اند.

^۱ ایده‌های مرکزی این فصل نخست در دوره‌ی «تاریخ من پارسی» در موسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا تدریس شد. آنگاه مقاله‌ای بر مبنای آن نوشته شد که در نشریه‌ی سیمرغ دانشگاه فردوسی مشهد انتشار یافت.

گفتار نخست: من - نهاد و ملت - دولت

یکی از بنیادی‌ترین دوقطبی‌هایی که بر سراسر علوم انسانی سایه افکنده، «من» در برابر «نهاد» است. من و نهاد سیستم‌های پایه‌ی سطوح روانی و اجتماعی را برمی‌سازند و دو گرانیگاه مهم انباشت پیچیدگی در سیستم‌های انسانی هستند. غایت‌های درونی این دو سیستم عبارتند از لذت و قدرت، که کشمکش و رقابت‌شان برای تعیین رفتار سیستم‌های انسانی یکی از رانه‌های مهم کردارهای فردی و جریان‌های اجتماعی است.

یکی از راه‌های تعریف قدرت آن است که بگوییم درجه‌ی انحراف رفتار «من» است از محور خواست و میل شخصی‌اش، هنگامی که در میدان هنجارهای اجتماعی یک نهاد قرار می‌گیرد. من‌ها پیچیده‌تر از نهادها هستند و بنابراین سیستم‌هایی هستند با درجه‌ی آزادی بالاتر و میدان رفتار گسترده‌تر. به همین خاطر در هنگام چفت و بست شدن این دو، اغلب نهاد است که دایره‌ی انتخاب‌های من را محدود می‌کند. این همان فرایند جامعه‌پذیری و هنجارسازی است، که نمود بنیادینی‌ست برای حضور مدارهای قدرت.

در سیاست ایرانی‌شهری در شرایطی که من و نهاد با هم سرشاخ می‌شده‌اند، اغلب اندیشمندان از «من» جانبداری می‌کرده‌اند. این مقدم دانستن من جنبه‌ی نظری هم داشته و برخی به این نکته توجه کرده‌اند که در فرایند زایش مدارهای قدرت، من‌ها ابتکار عمل را در دست دارند و نه نهادها. هزار و صد سال پیش در یکی از کهن‌ترین متن‌های مربوط به سیاست ایرانی‌شهری در دوران اسلامی، فارابی صریحاً از برتری من بر نهاد دفاع کرده است. در حدی که در فرازی شگفت‌انگیز از «فصول منتزعه» می‌گوید شاه کسی است که توانایی کشورداری داشته باشد و این به کلی مستقل است از این که به قدرت سیاسی دست پیدا بکند یا نه، و تسلط بر دولت نصیبش بشود یا نشود، و حتا این که اصولاً همچون دولتمردی شناسایی بشود یا نشود. یعنی مقام شاهی را کاملاً به من و توانمندی‌های شخصی‌اش مربوط می‌داند و آن را به کلی از موقعیت نهادی‌اش جدا می‌سازد، و این را در مقام نقد کسانی می‌گوید که کارکرد شاه را بیشینه کردن قدرت (جلال و کرامت و غلبه و مجد) می‌دانند و بنابراین اعتبار نقش او را به بازتابش در نهاد و کامیابی سیاسی‌اش وابسته می‌پندارند.^۱

تعارض میان من و نهاد در حالت پایه با برتری نهاد و هضم شدن من در هنجارهای نهادی پاسخ داده می‌شود. در میان همه‌ی تمدن‌های شش‌گانه تنها ایران است که چنین راهی را نپیموده است. قاعده‌ی غالب آن است که من‌ها به عضو محدود شده و تحت نظارت در نهاد فروکاسته شوند. نهادی پایه‌ای که چنین کارکردی را بر عهده دارد، خانواده است و در قالب قوانین خویشاوندی و سنت‌های عشیره‌ای عمل می‌کند. با این حال نهادهایی دیگر مثل کلیسای اروپایی یا دولت چینی هم در تمدن‌های همسایه‌ی ایران تکامل یافته‌اند که در مقیاسی متفاوت با همان شیوه نهاد را بر من مستولی می‌ساخته‌اند.

چنان که در فرگرد نخست این کتاب نشان دادم، تمدن ایرانی خاستگاه مفهوم «من» است. یعنی اگر بخواهیم از تقابل من و نهاد سخن بگوییم و سیر ظهورش را تبارشناسی کنیم، باید به داده‌های انباشت شده در این تمدن بنگریم. نخستین بار در ایران زمین بوده که من همچون چیزی مستقل از نهادها استقلال یافته و کردارش جدای از رفتارهای جمعی معتبر

شمرده شده است. در این معنا تنش میان من و نهاد (که جهانی است و مشترک میان همه‌ی جوامع) در ایران زمین زودتر از باقی جاها شناسایی شده و رسمیت یافته است.

تاریخ دیرین این اعتباریابی و پیشینه‌ی طولانی صراحت بحث در این مورد عاملی بوده که باعث شده در ایران زمین پیچیده‌ترین و کارسازترین راهبردهای برای آشتی من و نهاد نیز تکامل یابد. در عمل همه‌ی ارکان سیاست ایرانی شهری که در بخش پیشین برشمردیم، راهبردهایی برای پیوند زدن من‌ها و نهادها بوده است. این مفاهیم شیوه‌هایی بوده که سودجویی‌های شخصی به منافع ملی ترجمه می‌شده، انتخاب‌های رفتاری فردی به خویشکاری بدل می‌شده، و مردم همچون حاصل جمعی از من‌ها تفسیر می‌شده، و نه توده‌ای بی‌شکل و یاخته‌وار.

در شرایطی که من‌ها جدا جدا رسمیت نداشته باشند و انتخاب‌های فردی‌شان اعتبار پیدا نکند، نهادها به ظرفی نمادین برای توده‌ای بی‌شکل بدل می‌شوند. در این حالت نه برآیند خواست‌های سنجیده و اعلام شده‌ی من‌های خودمختار، که جزر و مدِ عواطف و هیجان عمومی است که رفتارهای نهادی را تعیین می‌کند. در این زمینه توده مهم پنداشته می‌شود، و نه گروه، و اجبار اهرم مدیریتی پایه است، نه توافق. آنگاه این پرسش مهم مطرح می‌شود که یک دستگاه سیاسی به کدام رده از عواطف میدان می‌دهد و کردارهای برآمده از کدام هیجان‌ها را معتبر و مشروع می‌شمارد؟ چنین پرسشی شاید درباره‌ی برخی از نظام‌های سیاسی و عقیدتی به پاسخی دقیق و روشن نرسد، چرا که در آنها با نوعی التقاط و ترکیب عواطف گوناگون روبرو هستیم، و اصولاً دایره‌ی هیجان‌ها زمینه‌ایست که اغلب غیرعقلانی پنداشته می‌شود و از این‌رو نظریه‌های سیاسی دست کم در سطح گفتمان از اشاره بدان و تصریح اهمیتش پرهیز دارند. با این حال یک مورد پژوهی درباره‌ی عواطف و هیجانات مورد اشاره در رساله‌های سیاسی و بیانیه‌های حزبی و شعارهای جمعی کافی است تا نشان دهد که در دوران مدرن استخوان‌بندی محکم و صریحی از این احساسات در مرکز جریان‌های سیاسی حضور داشته‌اند و اثرگذاری‌شان به صراحت پذیرفته می‌شده است.

شگفت آن که درست مانند قبیله‌های بدوی و جوامع باستانی، بیشترین ارجاع در این گفتمان‌ها به خشم است.^۱ خشم است که در برابر ستمی واقعی یا فرضی، واکنشی طبیعی و مشروع شمرده می‌شود و همچون مقدمه‌ای برای اعمال خشونت بر دیگری به کار گرفته می‌شود. در کنار آن عنصری دیگر هم هست که میراث سنت مسیحی قرون وسطایی است، و آن نفرت است. نفرت از امر اهریمنی و وسوسه‌ی شیطانی که در قرون میانه بخشی مهم از اخلاق کلیسایی را بر می‌ساخت، در دوران مدرن همچون موتور نیرومند برای پیش راندن جریان‌های اجتماعی به کار گرفته شده است. سومین برانگیزاننده‌ی عاطفی مهم، آز است و این نیرویی است که به جریان‌های اقتصادی شکل می‌دهد و الگوهای رفتاری از جنس همکاری یا حسد یا رقابت را پدید می‌آورد.

هریک از سه سرمشق اصلی مدرنیته بر یکی از این سه هیجان پایه تاکید کرده‌اند. در جبهه‌ی کمونیسم-مارکسیسم نفرت نقش کلیدی ایفا می‌کند، به همان ترتیبی که در فاشیسم-نازیسم خشم تقدیس می‌شود. در گفتمان لیبرال-دموکرات که قدیمی‌تر از دوتای دیگر است و امروز غلبه‌ای جهانی پیدا کرده، آز و حسد نیروی پیش‌ران است. به همین خاطر دولت سرکوبگر کمونیستی، ارتش مهاجم فاشیستی و بازار مصرف‌گرای کاپیتالیستی سه رده‌ی اصلی از ماشین‌های مدرنی هستند که به ترتیب نفرت و خشم و آز ترشح می‌کنند. همه‌ی این ماشین‌های سیاسی البته به گفتمانی حق به جانب و ایدئولوژی‌ای توجیه‌گر مسلح هستند که به ظاهر عقلانیت را تقدیس می‌کند و رستگاری مردم را تبلیغ می‌کند. اما سنگ محک شعارها دستاورد است، نه کلمات.

در میان تمدن‌های پیشامدرن گرانیگاه‌های عاطفی متفاوتی برای اقتدار سیاسی می‌توان یافت. سیاست مصری که در قالب سیاست رومی تداوم یافت، بی‌شک براساس ترس استوار شده بود. در سیاست چینی همه چیز قدری ساده‌تر است و ترکیبی از دو عنصر میل (به ویژه میل به غذا، یعنی گرسنگی) و ترس را می‌بینیم. هرچند ترس در چین بیشتر از جنس

احترام و پروای اجتماعی است و با ترس در سنت مصری- رومی تفاوت دارد که در بافت برده‌دارانه‌ی صریحی صورت‌بندی می‌شود و شکنجه‌گاهی زمینی یا آسمانی گرانگه‌تبلور و تجسم‌اش است..

در این نقشه‌ی جهانی عواطف و هیجاناتِ سیاسی شده، ایران تنها تمدنی است که در پیکربندی قدرت از عواطف و هیجانات منفی پرهیز کرده و بر عناصر مثبت تاکید ورزیده است. عاطفه و هیجانی که بیش از هر عنصر دیگر در گفتمان سیاسی ایرانیان رواج داشته و تداوم خود را تا به امروز حفظ کرده، مهر است. در کنار آن لذت و کام در قالب شادی هم مهم پنداشته می‌شده و عامل اصلی مفهوم آبادانی بوده که شاخص اصلی مشروعیت نظام‌های سیاسی در قالب ایران‌شهری بوده است. این سرمشق سیاسی دقیقاً در نقطه‌ی مقابل گفتمان جبرگرایانه و نهادمدارانه‌ای قرار می‌گیرد که دیگری را در قالب نژاد پست یا طبقه‌ی منحط یا بدعت‌گذاران دینی موضوع نفرت و خشم می‌دانسته است و با همان چارچوب بدوی مصری- رومی همچنان در دوران مدرن هم محور نظریه‌های سیاسی باقی مانده است.

رمزگذاری سلسله مراتب اجتماعی که در ایران زمین افزون بر سه هزار سال قدمت دارد، در زمینه‌ای از مهر ممکن شده و به همین خاطر نخستین بار سرودهای مهرآیینی اوستایی بازتاب یافته است. این که من‌ها نخست به خانواده و بعد به ایل یا روستا و بعد به استان و بعد به کشور اتصال می‌یافته‌اند، هم در اوستا تصریح شده و هم شالوده‌ی نظم سیاسی دولت هخامنشی و اشکانی و ساسانی را برمی‌ساخته است. این سلسله مراتبی دیدن نهاد دستاوردی بسیار مهم است. چون با این شرط شناختی است که چشم من می‌تواند از منظری مستقل از نهاد به دیگری بنگرد.

در این چشم‌انداز برون‌نهادیست که دامنه‌هایی پهناور از زمان-مکان می‌تواند همچون ظرف «ما» رسمیت پیدا کند و نهادهای مستقر در قلمروی ملی یا تمدنی با من پیوند بخورد. از این‌روست که ایران زمین خاستگاه ایده‌ی «وطن» است. چون این فکر که جغرافیا به خودی خود به خاطر انباشت تاریخ بر آن مقدس شود و تعلق خاطر ایجاد کند، بدیهی نیست. در خود ایران هم دودمان‌هایی نوآمده که با سنت ایران‌شهری خو نگرفته بودند، از درک این نکته عاجز بودند و زیست‌جهان‌شان را در مقیاس کلان تمدنی تعریف نمی‌کردند. با این حال حتا همان‌ها هم بر دوش مردم ایران سوار می‌شدند و این مردم ادراکی تاریخی و جا افتاده درباره‌ی جغرافیای «ما» داشته‌اند. به همین خاطر خوارزمشاهیان وقتی از مغولان شکست خوردند از گوشه‌ی شمال شرقی ایران به جنوب غربی نقل مکان کردند و خاندان گورکانی هند در اصل ساکن مناطق شمالی‌تر ایران شرقی بودند و پس از شکست بابر به جنوب نقل مکان کردند. با این حال همه‌ی این‌ها تصویری ذهنی از دل ایران‌شهر و قلمرو میانی (خونیرت) در ذهن داشته‌اند و این در اشعار درباری و حماسه‌ها و متون سیاسی خود را به روشنی نشان می‌دهد. فرهنگ ایرانی در ضمن ایده‌ی وطن را استعلایی کرد و آن را به مفهومی مینویی و لاهوتی مبدل ساخت. بدان شکلی که مثلاً در برخی از شعرهای مولانا می‌بینیم:

«رستم از این نفس و هوا، زنده بلا مرده بلا / زنده و مرده وطنم نیست مگر فضل خدا»^۱

برخی از نویسندگان معاصر گمان کرده‌اند این کاربرد از مفهوم وطن به معنای غیاب دلالت جغرافیایی‌اش است. برداشتی که از ناآشنایی‌شان با سایر متون ناشی می‌شود. چون در خود شعر مولانا هم وطن اغلب در معنای زادگاه و خاک پرورنده به کار گرفته شده است:

«خموش کن که سخن را وطن دمشق دل‌ست / مگو غریب‌ورا کش چنین وطن باشد»^۲
 و: «اگرچه صورت خواجه به زیر خاک شدست / ضمیر خواجه وطنگه ز کبریا سازد»^۳

۱ مولانای بلخی، ۱۳۴۵: غزل ۳۸.

۲ مولانای بلخی، ۱۳۴۵: غزل ۹۲۰.

۳ مولانای بلخی، ۱۳۴۵: غزل ۹۰۹.

یعنی مفهوم وطن پیشاپیش و همیشه وجود داشته و تنها در برخی از آثار استعلایی شده است. این هم نشانگر رواج و اهمیت این مفهوم بوده، نه آن که دفعتاً مفهوم وطن مینوبی در ذهن برخی نازل شده باشد.

در منابع ایرانی این پیوند میان من و میهن اهمیت بسیاری داشته، چون کشور در مقام بالاترین مقیاس از سازمان یافتگی نهادها همچون مرجعی در دستگاه مختصات اجتماعی رفتار می‌کرده که نسبت من‌ها و نهادها را شفاف می‌ساخته است. در ایران زمین برخلاف سایر نقاط دنیا سراسر حوزه‌ی تمدنی با دولتی یکپارچه همپوشانی داشته و قلمرو سیاسی با میهن مترادف شمرده می‌شده است. بنابراین اتصال میان من و میهن در ضمن به معنای پیوند میان من با درشت‌مقیاس‌ترین سیستم اجتماعی ممکن نیز بوده است. تمدن و کشور به قدری کلان است که خود همچون چشم‌اندازی انتزاعی عمل می‌کند و ارتباط عینی میان فرد و سازمان‌های پیرامون‌اش را شفاف و عینی می‌سازد.

برای آن واپسینگی که هزار سال پیش عضوی از یک قبیله‌ی فروبسته بوده، یا برای آن راهب فرانسیسکن که عنصری مطیع در نظامی انضباطی محسوب می‌شده، مرجعی دیگر و مختصاتی متمایز وجود نداشته که بخواهد همچون پشتوانه‌ای برای سنجش و بازتعریف ارتباط من با نهاد به کار گرفته شود. در ایران اما چنین چارچوبی در دسترس بوده و شاید به همین خاطر است که در این حوزه‌ی تمدنی بسامد گسستن و در پیوستن با نهادها چنین بالاست. تغییر دین دادن، ترک کردن زادگاه و زیستن در شهر و روستایی دیگر، طرد کردن خاندان خویش و در پیوستن به خاندانی دیگر، و خروج از اطاعت شاهی و رفتن به دربار شاهی دیگر در ایران رفتاری به نسبت عادی بوده که با بسامدی بسیار زیاد در نوکیشان و صوفیان و بازرگانان و سپاهیان و دیوانیان دیده می‌شود. در سایر تمدن‌ها چنین چیزی تا پیش از دوران مدرن استثنایی کمیاب محسوب می‌شده است. ظهور مفهوم میهن پیامدی از آزادی من‌ها بوده، اما همچون پشتوانه‌ای آن را تداوم بخشیده است. وطن دستگاه مختصاتی کلان بوده که با ارتقای مقیاس، خط و ربطها را روشن می‌ساخته و دستکاری‌شان را ممکن می‌کرده است.

در این معنا شفاف شدن سلسله مراتب نهادها و قوام یافتن مفهوم دولت ملی در ایران زمین نه تنها قید و بندی به من‌های آزاد تحمیل نکرده، که همچون میدانی مجاز برای تحرک‌شان در میانه‌ی نهادها به حساب می‌آمده است. این را به ویژه در شرایط بی‌وطنی می‌توان به خوبی تشخیص داد. همین مردم ایران زمین که به شکل تاریخی وارث مفهوم کارساز میهن هستند، وقتی به دلیل مهاجرت، شیفتگی به ایدئولوژی‌های سیاسی، یا قبول گفتمان‌های نواستعماری از این مفهوم دل می‌گسلند، به مهاجری مطیع و خدمتکاری برای دولت میزبان بدل می‌شوند، یا عضوی سرسپرده و بی‌اراده در حزبی و فرقه‌ای، و یا عضوی بی‌تصمیم از یک جریان طراحی شده و برساخته‌ی سیاسی خشن مثل بنیادگرایان داعش آسورستان یا قوم‌گرایان پان‌ترک آناتولی.

این گسستن از مفهوم وطن و سرسپردگی به چیزی فروپایه‌تر و جبارتر امری مدرن نیست، و در تاریخ ایران زمین همیشه نمونه‌هایی از آن را می‌بینیم. چون وقتی من‌ها امکان گسستن از نهادها را پیدا کنند و بتوانند درباره‌ی تعلق خاطرشان به آنها تصمیم بگیرند، چنین فرصتی را برای گسیختگی از کلان‌ترین سیستم یعنی میهن نیز در اختیار خواهند داشت. به دلایلی که گذشت، دل بریدن از میهن کاری نامعقول و نافرجام است و من را در نهایت در چنگال نهادهایی جبار و تکینه و بیگانه رها خواهد ساخت. اما صرف وجود این امکان همیشه باعث می‌شود برخی از مردم چنین کنند.

در سراسر تاریخ ایران نمونه‌هایی از این دست داشته‌ایم و بنابراین پدیده‌ای که در دوران معاصر شاهدش هستیم، منحصر به فرد و بی‌سابقه نیست. هر چند نخستین بار است که با چنین برنامه‌ریزی گسترده و هدایت‌شده‌ای اجرا می‌شود. نمونه‌ای از این گسست را به شکلی نامنتظره در برخی از سرداران و امپراتوران بیزانسی می‌بینیم که مثل سپهسالار نرسه و هراکلیتوس تباری ارمنی داشتند، اما در عصر ساسانی رهبری نیروهای رومی مهاجم به ایران را بر عهده داشتند و بیشترین ویرانی‌ها را هم در همان منطقه‌ی ارمنستان و آذربایجان به بار می‌آوردند. نمونه‌ی دیگرش گرویدن برخی از خان‌های گرجی و ارمنی و ترکمن و ازبک عصر قاجار به روسیه‌ی تزاری است و گسستن‌شان از میهن، که در نهایت به ویرانی تمام عیار قفقاز و آسیای میانه به دست روس‌ها انجامید.

مضمون میهن در متون سیاسی ایرانی از ابتدای عصر هخامنشی تا به امروز دوامی پیوسته و یکپارچه داشته و به قلمروی عینی با حد و مرزهای روشن اشاره می‌کرده است. به همان ترتیبی که شاهنشاهان هخامنشی و ساسانی فهرست استانهای «دهیانوم پارسه» و «اران شهر» را به دست می‌داده‌اند، مسعود غزنوی هم وقتی برای قَدِر خان حاکم ترکستان نامه می‌نویسد تا با او پیوند دوستی برقرار کند، جریان غلبه یافتن‌اش بر ایران شرقی را شرح می‌دهد و پس از ذکر چگونگی غلبه یافتن‌اش بر رقیبان،^۱ که در واقع ادعای فرهمندی شاهانه است، درباره‌ی پهنه‌ی قلمروش می‌نویسد: «ما را به ری ماند که دانست که آن دیار تا روم و از دیگر جانب تا صمر طولاً و عرضاً همه به ضبط ما آراسته گردد، تا غزنین و هندوستان...»^۲.

آنچه در تمام این نسخه‌های قلمرو ایران مشترک است، پهنه‌ی جغرافیایی مشخصی است که در قالب استان‌هایی (اغلب سی استان) سازمان می‌یافته و فرض بر آن بوده که جایگاهی مرکزی ربع مسکون را در بر می‌گیرد. یعنی مفهومی ذهنی از «جای ایران در جهان» همواره در ذهن فرمانروایان پارسی و دیوانسالاران‌شان و شهروندان‌شان وجود داشته است. در دوران هخامنشی این کشور پارس سراسر محدوده‌ی متمدن و کشاورز زمین را پوشش می‌داد. چون در آن دوران هنوز دولت دیگری در مقیاس ایران بر زمین شکل نگرفته بود و دولت‌های پادشاهی اولیه‌ای که در چین و آمریکاها در حال تکوین بودند هم از یکدیگر بی‌خبر بودند. بیرون از این محدوده حاشیه‌ای پهن‌اور و افقی گسترده قرار داشت که وحشی و تا حدودی تهدید کننده، اما از نظر سیاسی بی‌اهمیت بود. چون هیچ دولت هم‌اورد دیگری در آن مستقر نشده بود. حد و مرز کشور بر این اساس در دوران هخامنشی شکل گرفته بود، اما هنوز حد فاصل دو واحد سیاسی را نشان نمی‌داد. تا پیش از آن نیروهای سیاسی در اصل از یک شهر مرکزی تشکیل می‌یافتند که ارتش‌هایشان در گستره‌ای نامحدود در اطرافشان به تاخت و تاز می‌پرداختند. میان دو کشور مرزی رسمی و قرارداد شده وجود نداشت و تنها تجربه‌ای که در جهان پیشاکوروشی در این زمینه داریم، به دوران درخشان و زودگذر حاکمیت نخستین موج آریایی‌ها (قرن ۱۸-۲۲ تاریخی/ ق ۱۶-۱۲ پ.م) مربوط می‌شود. دولت‌های ایلامی، هیتی، میتانی و کاسی که در این هنگام در ایران غربی استقرار داشتند، ترکیبی از قفقازی‌های بومی و آریایی‌هایی بودند که از ایران مرکزی و شمالی به جنوب و غرب می‌رفتند و با پشتوانه‌ی فناوری نظامی برترشان دولت‌های بزرگ خود را تاسیس می‌کردند. این دولت‌ها میان خود مرزهایی قراردادی داشتند و دربارهایشان با ازدواج‌هایی سلطنتی به هم پیوند می‌خورد.

اصولاً مفهوم «مرز» تازه در این هنگام در اسناد اداری و سیاسی پدیدار می‌شود و چندان مهم است که مثلاً در دولت کاسی بابل به اندرون قلمرو هم تعمیم پیدا می‌کند. چنان‌که مهمترین آثار هنری بازمانده از این دوران سنگهایی مرزی است به نام کودورو (خویشاوند «جدار» عربی) که مرز تیول‌های بخشیده شده به بزرگان را تعیین می‌کرده است. با این حال این مفهوم مرزبندی دولت‌ها و صلح و آشتی پایدار همراه آن به سرعت فروپاشید و باز طی هفتصد سال پس از آن همان جریان تاخت و تاز ارتش‌ها در پهنه‌های فاقد مرز را می‌بینیم. در دوران هخامنشی بود که همان الگوی جنینی تجربه شده در شبکه‌ی ایلامی-کاسی-هیتی-میتانی بار دیگر با قدرت و دقتی بیشتر بازسازی شد. این بار اما کشوری در بیرون از قلمرو شاهنشاهی وجود نداشت که بتواند قراردادی برای محترم شمردن مرزها امضا کند. در نتیجه مرزهای بوم پارس «از درون» و یک طرفه به شکلی تدافعی در برابر قبایل کوچگرد بیرونی تعیین می‌شد، که آنها هم اغلب ایرانی‌تبار و آریایی بودند.

این همان منطقی است که باعث شد کوروش در کرانه‌ی آمودریا شهر کوروش (به یونانی: کوروپولیس) و زنجیره‌ی دژهای دفاعی‌اش را بسازد و آمودریا را مرز شمال شرقی کشور پارس قرار دهد. پس از او کمبوجیه در نقطه‌ی مقابل، در مرز کوش در اتیوپی امروزی شهری و دژهایی بنا کرد که دقیقاً همین کارکرد را داشتند، و هرودوت گزارش کرده که در مرزهای غربی شاهنشاهی و قلمرو بالکان که از نظر اقتصادی فقیر بود و تهدید بزرگی هم محسوب نمی‌شد، نمایندگان شاهنشاه با دریافت

۱ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۰۱-۱۰۲.

۲ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۰۳.

آب و خاک این مرز را به شکلی نمادین بر پای می‌داشتند. همین الگوی مرزبندی در اندرون بوم پارس هم انجام می‌پذیرفت و این را از فهرست استان‌های دولت هخامنشی درمی‌یابیم که با دقت از کتیبه‌ی بیستون تا پایان کار هخامنشیان به مدت دویست سال سیاه‌برداری شده و مدام هم مورد بازبینی و ویرایش قرار می‌گرفته است.

«مرزدار» بودن ایران از ابتدای شکل‌گیری دولت فراگیر ایرانی از این نظر اهمیت دارد که اصولاً شکل‌گیری مرز امری دشوار و دیرپاب است. مصریان در تمدن خود هرگز به مفهوم مرز دست نیافتند و برایشان مرز امری بوم‌شناختی بود و به بیابان‌های اطراف دره‌ی بارور نیل ارجاع می‌داد که خاک سیاه کشاورزانه و خاک سرخ لم‌یزرع را از هم جدا می‌کرد. اما ماهیتی سیاسی نداشت و بنابراین قلمرو را نبود و انسجامی در مکان ایجاد نمی‌کرد. به همین خاطر مصریان به راحتی از جنوب به نوبه و از شمال به سوریه حمله می‌بردند و منطق سیاسی‌شان همان بود که در دولت‌شهرهای قدیمی یا پادشاهی‌هایی مثل آشور می‌بینیم. در واقع مفهوم مرز امری بسیار دیرپاب بوده است. چینی‌ها هم هرگز این مفهوم را در نیافتند و همواره در قبض و بسط اقتدار دولت مرکزی‌شان قلمروهایی را از دست می‌دادند یا به دست می‌آوردند، بی آن که برای مرزبندی آن و حفظ و طرد بخشی از آن بر مبنای مرزی مشخص پافشاری داشته باشند. ایو رنوار به خوبی نشان داده که این مفهوم مرز بین کشورها در اروپا هم امری بسیار دیرآیند بوده^۱ و تازه در سال‌های ۴۵۹۲ تا ۴۵۹۴ (۱۲۱۲-۱۲۱۴ م.) بوده که اولین نشانه‌های آن را در میان انگلستان و فرانسه و اسپانیا می‌بینیم، که تازه آن هم بیشتر به هماهنگی برای مالیات‌ستانی مربوط می‌شده و مفهومی ملی نداشته است.^۲ چون ملیت‌های اروپایی امروزی تازه پانصد سال بعد از این تاریخ تکامل پیدا می‌کنند.

در ایران زمین اما این مرزبندی سیاسی کشور (با بیرون و در اندرون) پیشینه‌ای طولانی داشته و به پایان هزاره‌ی دوم تاریخی (میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م) بازمی‌گردد. این مرزبندی در زمان هخامنشیان به شکلی فراگیر، عقلانی، و کارآمد بازسازی می‌شود و تقریباً با همان نام و نشان تا به امروز تداوم می‌یابد. فهرست استان‌های ایران از عصر هخامنشی تا به امروز بخشی جدایی‌ناپذیر از اسناد سیاسی همه‌ی دولت‌های بزرگ حاکم بر سراسر فلات ایران بوده است. به همین ترتیب اصرار بر تعیین مرز را از مذاکره‌ی اشکانیان با پمپی یا آگوستوس اکتویانوس برای تعیین مرز بین ایران و روم می‌بینیم، تا قراردادهایی مثل آخال و الجزایر که در بافتی مدرن و چروکیده ایرانی تجزیه شده را از بخش‌های جدا شده از آن جدا می‌سازد.

مرزبندی علاوه بر این که جای کشور بر زمین را نشان می‌دهد، نسبت من‌های عضو آن کشور با جهان را نیز مشخص می‌سازد. در دوران هخامنشی برای نخستین بار در تاریخ، کشوری شکل گرفت که کشور دیگری در خارجش قرار نداشت و نمی‌توانست رابطه‌ی خود با بیرون را براساس خاک تعریف کند. بیرون از آن تنها قبایل کوچگرد و دولت‌شهرهای پراکنده حضور داشتند. از این‌رو، مرزبندی میان هخامنشیان و همسایگان‌شان می‌بایست بر محوری سرزمینی شکل بگیرد، و «من پرسی» ای که مرکز نشین بود، می‌بایست با معیارهایی مستقل از زبان و نژاد تعریف شود. چرا که سکاهایی که در دو استان سکائیه‌ی هخامنشی (سکائیه‌ی هوم‌خوار و تیزخود) مستقر بودند خویشاوند سکاهای مهاجم و بیگانه‌ی فراسوی این مرزها بودند، و یونانیانی که سه استان شاهنشاهی نام‌شان را بر خود داشت (ایونیه‌ی این‌سوی دریا، ایونیه‌ی آن‌سوی دریا، ایونی‌های سپرکلاه)، هم‌نژاد و هم‌زبان با یونانیان جنوب بالکان و غرب ایتالیا بودند که بیگانه و بیرونی محسوب می‌شدند.

به همین دلیل هم در این دوران نام کشور ایران (یعنی کشور آریایی‌ها) جز در قالب استعلائی و دینی ایرانیویج دیده نمی‌شود و تأکید بر «سرزمین‌های دور و پهناور» و «مردمان بسیار» در اندرون شاهنشاهی است که اوج هویت دینی، فرهنگی و سیاسی‌اش «پرسی» بودن است، که می‌تواند به نخبگان فنیقی و مصری و یونانی نیز اطلاق شود. در این چارچوب «من پرسی» سرمشقی نظری بود که نوعی انسان آرمانی را تعریف می‌کرد که چارچوب فلسفی و دینی‌اش از زرتشت و قالب سیاسی و اجتماعی‌اش از تجربه‌ی تاریخی ایلامیان و نبوغ کوروش و داریوش بزرگ برآمده بود. این ترکیب شگفت و نامنتظره عاملی بود که برای نخستین بار در تاریخ، خاک را بر خون چیره ساخت.

1 Renouard, 1958.

2 Renouard, 1958: 5-21.

در این دوران، هم‌زمان با شکل‌گیری پیکربندی جغرافیایی و مکان‌مدارانه برای هویت شهروندان شاهنشاهی، با استعلایی شدن شکل خاصی از خون هم‌روبه‌رو هستیم. سلسله‌مراتب قدرت زمینی به شهربانان، سرداران، مغان و در نهایت شاهنشاه پارسی منتهی می‌شد که شکلی انتزاعی و قراردادی از هم‌تباری را باز می‌نمایاند. یعنی در این هنگام روایت‌هایی یک‌دست و اساطیری‌شده شکل گرفت از زندگی مردمانی که به اکنون یا گذشته‌ای نزدیک تعلق دارند، و هم‌میهن قلمداد می‌شوند. این روایت‌ها نوعی هم‌خونی مینویی را میان کسانی که جامعه‌ی پارسی می‌پوشیدند و پاسبان نظم پارسی بودند، برقرار می‌کرد.

هم‌گام با توسعه‌ی نقش خاک در هویت‌یابی، نیروی خونی که این کار را ممکن ساخته بود فرارونده شد و به خلق سرمشق‌ها، روایت‌ها و زندگی‌نامه‌هایی منتهی شد که از سویی مشروعیت شاهنشاه را تضمین می‌کرد، و از سوی دیگر زمانه‌ی حال و اکنون تاریخی مردمان را اساطیری می‌ساخت. در چنین زمینه‌ای بود که تازش اسکندر و فروپاشی نظم پارسی علاوه بر زوالی سیاسی، بحرانی در ساماندهی ارتباط من‌ها و نهادها هم ایجاد کرد.

انهدام دولت هخامنشی، به معنای زوال نظمی آرمانی بود که جم‌های «مرکز و پیرامون» و «نظم و آشوب» را بر هم تطبیق می‌داد. با نابودی این نظام، آشوب به درون رخنه کرد، و بوم پارس که بیش از دو قرن محور مرکزدار شدن گیتی بود، با مرکززدایی دست به گریبان گشت. اسکندر که تجربه‌ای در نظم بخشیدن به من‌ها و نهادها نداشت، زندگی خود را وقف فتح جهانی کرد که پیش‌تر فتح شده و سامان یافته بود. از این‌رو فتوحات او در واقع پادفتحی بود، که واسازی امری سامان‌یافته را در پی داشت و از دست فرونهادنش را، نه گرفتن و ساختن چیزی.

در سراسر دوران دویست ساله‌ی هخامنشیان، گذشته از نبردهای سرنوشت‌ساز سال ۲۸۵۸ (۵۲۲ پ.م.) که تنها یک سال طول کشید، سراسر قلمرو هخامنشی در صلحی چشمگیر غوطه‌ور بود. شمار جنگ‌ها و شمار سربازان شرکت‌کننده در آنها، به هیچ عنوان با آنچه در آشوب پسااسکندری می‌بینیم قابل قیاس نیست. پس از فروپاشی دولت هخامنشی در فاصله‌ی سال‌های ۳۰۵۷ تا ۳۰۹۹ (۳۲۳ تا ۲۸۱ پ.م.) یعنی تنها طی حدود چهل سال، پنجاه جنگ بزرگ در گرفت که چهل‌تای آن میان خود سرداران مقدونی بود. در این جنگ‌ها ارتش‌هایی با ظرفیت چهل تا هشتاد هزار نفر با هم رویارو شدند و شهرهای بی‌شماری یکسره ویران گشت. چنین تراکمی از خشونت در سراسر دوران هخامنشی بی‌نظیر است.

حتا در نبردهای سال فراز آمدن داریوش که بزرگ‌ترین جنگ دوران باستان است، شهرهای بزرگ مورد حمله قرار نگرفتند و تنها سپاهیان ایرانی بودند که با هم می‌جنگیدند و جمعیت غیرنظامی آسیب چندانی ندیدند. اما جنگ‌های چهل ساله‌ی اسکندری بلایی برای شهرها و مردم غیرنظامی بود که تا یک قرن بعدتر هم با شدتی کمتر ادامه داشت. اگر تلفات هر جنگ را طبق محاسبه‌های مرسوم ده درصد شمار سربازان فرض کنیم، و میانگین رویارویی‌های نظامی را دو لشکر چهل هزار نفره در نظر بگیریم، در همین چهل ساله‌ی که رخدادهایش را روایت کردیم، تنها تلفات میدان نبرد به چهارصد هزار تن بالغ خواهد شد. اگر این را با شمار غیرنظامیانی که در جریان فتح شهرها کشتار می‌شدند جمع ببندیم، درمی‌یابیم که آشوب دوران اسکندری تنها از نظر تلفات انسانی فاجعه‌ای مهیب محسوب می‌شده است، اگر که نخواهیم به پیامدهای درازمدتش در توقف جریان بازرگانی و زایش فرهنگی اشاره کنیم.

در چهل ساله‌ی که شرح رخدادهایش گذشت، خشونت نظامی به طور خاص در منطقه‌ی گرداگرد دریای اژه و حاشیه‌ی مدیترانه متمرکز بوده است. یعنی جنگ‌های این دوران الگوی خاصی دارد. نخست آن که تعدادی بسیار اندک از آنها در خارج از مناطق یونانی‌نشین انجام پذیرفته است. یعنی منطقه‌ی درگیری سرداران مقدونی، همان قلمرو شرقی دریای مدیترانه است که بدنه‌ی جمعیت یونانی‌زبان مهاجر از بالکان در آن ساکن شده بودند. دامنه‌ی تاخت‌وتاز سرداران مقدونی به آناتولی، سوریه، یونان و مقدونیه محدود است و این تا حدودی این حدس آغازین را تأیید می‌کند که مهاجمان مقدونی در نیمه‌ی شرقی شاهنشاهی هخامنشی که ایران مرکزی و شرقی را نیز در بر می‌گرفته، پایگاهی قدرتمند نداشته‌اند.

وقتی پس از دو سه نسل وقفه اشکانیان فراز آمدند و کشور پارس را دوباره برپای داشتند، نقشه‌ی سیاسی جهان دگرگون شده بود. دیگر ایران‌زمین تنها مرکز گیتی نبود. در همسایگی آن، مصری وجود داشت که مقدونیانی خونخوار و

برده‌دار بر آن فرمان می‌راندند و دولتی مستقل و نیرومند را زیر فرمان داشتند. سلوکی‌ها تا هشت دهه آناتولی و آسورستان را در دست داشتند و دولت مقدونیه نیز آن‌سوتر حضور داشت، و این‌ها همه به زودی در کام روم فرو می‌رفتند که در آن دوران به جنگ با کارتاژ سرگرم بود.

به این شکل، دیگر امکان قرار گرفتن بی‌معارض در مرکز گیتی از میان رفته بود. این ماجرا وقتی تشدید شد که پیامدهای وام‌گیری الگوی سیاسی هخامنشی در جهت خاوری آشکار شد. هم‌زمان با سازمان یافتن تدریجی جمعیت‌های شرق ایران زمین و تثبیت زندگی کشاورزانه در ترکستان چین، راه ارتباط با تمدن چینی گشوده شد و مردم قلمرو میانی برای نخستین بار دریافتند که تنها نیستند و خارج از قلمرو شناخته‌شده برای ایشان هم پادشاهی‌هایی دور دست ولی نیرومند وجود دارد.

بی‌تردید گذار از جهان تک‌مرکزی هخامنشی به جهان چندمرکزی چینی - اشکانی - رومی در قلمرو میانی، شوکی فرهنگی محسوب می‌شده است. من‌هایی که تا پیش از آن پیوندشان با کشور یگانه بود و مرکزمدارانه، ناگهان با من‌های دیگری همسایه شدند که به حریم کشورهای دیگر تعلق داشتند و خود مدعی مرکزیت بودند. این مرکز‌دایی طبعاً با مرکز‌دایی‌هایی همراه شد، همچنان که قلمرو دایی دوران اسکندر قلمرو دایی‌هایی استوارتر در سامان کشور پارس را در پی داشت.

بازسازی کشور پارس و بازتعریف پیوند من‌ها با نهادهای مستقر در آن در دوران زمامداری مهرداد اول اشکانی به سرانجام رسید. در این دوران برای نخستین بار دربار شاهنشاه با کشور روم در باختر وارد مذاکره شد^۱ و در خاور هم (به سال ۳۲۵۷ و ۳۲۶۵ / ۱۲۳ و ۱۱۵ پ.م) با امپراتور وو از دودمان هان سفیر رد و بدل کرد. شاخه‌های راه بازرگانی ایرانی که از شرق تا ترکستان و از غرب تا ایتالیا گسترش یافته بود، در این هنگام ماهیتی سیاسی و رسمی پیدا کرد و این همان است که تا حدی ساده‌اندیشانه راه ابریشم نامیده می‌شود. نکته‌ی مهم درباره‌ی همه‌ی این مذاکرها آن است که در آن‌ها ایران بوده که مرزهای خود را بازتعریف می‌کرده و روم و چین همچنان دولت‌هایی بی‌مرز محسوب می‌شده‌اند. رومیان تنها در جبهه‌ی شرقی شان به خاطر مرزبندی ایرانیان حد و مرز مشخصی برای اقتدارشان سراغ داشتند. دولت روم در جهت‌های غربی و جنوبی در افق‌هایی گسترده قبض و بسط پیدا می‌کرد و مرزی مشخص و استوار برایش نمی‌توان سراغ کرد. چینی‌ها هم به همین ترتیب یک دولت فغفوری بزرگ اما بی‌مرز داشتند که مدام به سمت جنوب و جنوب شرقی گسترش می‌یافت و مدام زیر فشار حمله‌ی سکاها می‌بود که از شمال و غرب بدان یورش می‌بردند.

تحول ایرانی‌شهر به قلمروی در میان قلمروها، به بازتعریف هویت‌هایی موازی نیز دامن زد. دیگر «ایرانی/پارسی» به معنی تنها انسان متمدن جهان نبود. چون ممکن بود انسان‌های دیگری، با خط و زبان و اساطیر و حتا دولت ویژه‌ی خود، در بیرون از مرزهای ایران وجود داشته باشند. از این‌رو، نوع ارتباط ایرانی با غیرایرانی دگرگون شد و با ظهور خاک‌هایی بیرون از بوم پارس، از خاک به خون گذر کرد. به این ترتیب، ایران زمین کشوری شد در میان کشورهای دیگر، که توسط نژادی خاص و نژاده مسکونی شده بود و از این‌رو از سایر سرزمین‌ها متمایز بود. این تغییر جهت محور هویتی ایرانیان از جم «متمدن/بربر» و «یکجانشین/کوچگرد» به «ایرانی/انیرانی» در زمان اشکانیان رخ داد و با همان ساخت در عصر ساسانیان نیز تداوم یافت و به دوران اسلامی منتقل شد. گذر هم‌زمان از بوم پارس به کشور ایران با این‌روند پیوند داشت، چرا که بوم پارس مفهومی قراردادی و سیاسی بود، اما کشور ایران با وام‌گیری از تعبیری اوستایی بر «ایر» (آریایی/آزاد/نجیب) بودن مردم و هم‌تبار بودن شان تاکید داشت. سامان چندقومی دوران هخامنشی مخدوش نشد، اما یک عنصر هم‌تباری و خویشاوندی بدان افزوده شد که «ایر» آن را معنادار می‌ساخت.

آنچه در این سیر تاریخی اهمیت دارد، استقرار مدارهای قدرت بر مردم است، و نه بر شاهنشاه. به همین خاطر است که حتا پس از فرو افتادن دولت مستقر و غیاب شاهنشاه فرهمند - به قول نیولی - «ایده‌ی ایران» همچنان باقی می‌ماند، و چندان نیرومند بود که می‌توانست پس از چندین نسل بار دیگر شاهنشاهی دیگر را بر بکشد و نظم فراگیر تازه‌ای ایجاد

1 Junianus Justinus, xlii, 2.

کند. این همگرایی میان من و نهاد در سیاست ایرانشهری و جبران فروپاشی یکی توسط دیگری نکته‌ی بسیار مهمی است که در نظریه‌های سیاست مدرن نادیده انگاشته شده و به تصویرپردازی‌هایی نادرست و ساده‌لوحانه درباره‌ی ایران زمین دامن زده است.

بدنه‌ی نظریه‌پردازی‌های مدرن درباره‌ی سیاست بر محور این انگاره تکیه کرده که جایگاه‌های متمایز تولید قدرت، با هم رقابت می‌کنند و دشمنی می‌ورزند. هم در نگرش مارکسیستی که واحد تشکیل دهنده‌ی جامعه طبقه پنداشته می‌شود، چنین جنگی در میان طبقات برپاست، و هم در نگاه لیبرالیستی که واحد برسانده‌ی جامعه را افراد می‌داند و جنگ و کشمکش‌های مبارزه‌ی مشابهی را میان من و دیگری مینا می‌گیرد. نگرش‌های روزآمد برخاسته از این بستر کلاسیک هم چنین وضعیتی دارند. فمینیست‌ها که کل تاریخ را به نبرد جنس نر و ماده فرو می‌کاهند و پیروان رویکردهای پسااستعماری که ستم‌دیدگان و ستمگران را دو قطب اصلی برساننده‌ی تاریخ می‌پندارند، همگی به محور کشمکشی باور دارند که دو جایگاه به کلی مجزا و ضد برای تولید قدرت را رویاروی هم قرار می‌دهد.

جدای از آن که این نظریه‌ها همگی از عدم عینیت رنج می‌برند، و تعریف‌های روشن و دقیقی برای کلیدواژه‌های بنیادین خود (طبقه، فرد سودجو، زنانگی، ستم و ...) به دست نمی‌دهند، با این مشکل بزرگ هم رویارو هستند که شواهد بیرونی تاییدشان نمی‌کنند. یعنی با ارجاع به داده‌های آماری و شواهد عینی و اسناد تاریخی می‌توان نشان داد که در بیشتر موارد شاهزادگان با شاهزادگان و سرداران با سرداران می‌جنگیده‌اند و زنان با زنان و مردان با مردان درگیری و رقابت و کشمکش داشته‌اند.

اگر در چارچوب سیستمی به مسئله‌ی کشمکش بنگریم به روشنی در خواهیم یافت که کشمکش، کین، و خشونت برخاسته از آن که نقطه‌ی مقابل مهر است، از رقابت بر سر منابع پایان‌پذیر (یا پایان‌پذیر پنداشته شده) برمی‌خیزد. و این از قاعده‌ی عمومی سیستم‌های تکاملی ناشی می‌شود که می‌گوید رقیبان همواره با رقیبانی هم‌آشیان در می‌آویزند. در آنجا که فضای حالتی متمایز و متضاد وجود داشته باشد، مسئله‌ی رقابت بر سر منابع با طرد رقابتی حل می‌شود و فضای زیست و حضور دو سیستم از هم تفکیک می‌شود. شدیدترین دشمنی‌ها و کشمکش‌ها در جایی رخ می‌دهد که دو میدان از منافع همپوشانی داشته باشد و این درباره‌ی بازیگرانی رخ می‌دهد که بیشترین شباهت را به هم دارند،^۱ نه بیشترین تفاوت و تقابل را.

به همین خاطر مهمترین دغدغه‌ی شاهان همیشه نبرد با شاهان دیگر بوده، نه با رعیت خودشان، و دعوای کارخانه‌داران بورژوا با سایر کارخانه‌دارانی است که نزدیکترین کالا به خودشان را تولید می‌کنند، نه با کارگران خودشان، یا اصولاً مفهومی گنگ و لاهوتی مثل پرولتاریای جهانی. در گذر تاریخ هم به لحاظ آماری مردان بیشتر به دست مردان کشته شده و زنان بیشتر با دسیسه‌ی زنان منابع دلخواهشان را از دست داده‌اند، نه برعکس.

این بدان معناست که پویایی کین و خشونت برخاسته از آن اتفاقاً در جاهایی نمایان می‌شود که مدارهای قدرت برهم‌افتادگی پیدا می‌کنند و جایگاه‌های اجتماعی مشترکی موضوع رقابت چند بازیگر هم‌زور و هم‌سان قرار می‌گیرد. به همان ترتیبی که هم‌سان‌ها بیشترین مهر را ممکن است به هم بورزند، شدیدترین کین‌ها را هم در میان خود تولید می‌کنند. تفاوت البته کین را از بین نمی‌برد، اما شدت‌اش را کاهش می‌دهد، به همان ترتیبی که شدت مهر را نیز کم می‌کند.

مهر مهمترین عاملی است که هم‌افزایی کردارها و همگرایی قلبم را ممکن می‌سازد و از این راه تکوین نهادها و رشد پیچیدگی اجتماعی را پشتیبانی می‌کند. پیدایش نخستین جوامع کشاورز با متراکم شدن مهر در ارتباط‌های انسانی پیوند می‌خورده و شرط تحقق شبکه‌ای از قراردادهای، بستری از اعتمادهای دوجانبه و مجموعه‌ای از راهبردهای مشترک برای افزایش قلبم بوده است. مهر در این معنا آن نیروی بنیادینی است که من و نهاد را به هم پیوند می‌زند و قرارداد اجتماعی را ممکن می‌سازد.

۱مدلی سیستمی و دقیقی از تبیین وضعیت آشوب و گسست مهر در جامعه‌ی ایرانی را در کتاب «ایران و مسئله‌ی پایداری» توسط دوست گرامی دکتر سجاد فتاحی پیشنهاد شده که متنی خواندنی و مهم است (فتاحی، ۱۴۰۰).

چنان که گفتیم نخستین جوامعی که از این حد از پیچیدگی گذر کردند، دولت‌شهرهای اولیه‌ی ایران زمین و مصر بودند و در همه‌ی آنها این استقرار یافتن نظام سیاسی یکپارچه شده بر بستری از زمان و مکان را می‌بینیم. پیدایش نویسای رسانه‌ای نو برای ثبت رخدادها فراهم می‌آورد که ظهور تاریخ را ممکن می‌سازد و پیدایش شهر و حصاربندی مراکز مسکونی دایره‌ی جریان یافتن قدرت را به میخگاهی در مکان بند می‌کند. پس پیدایش نخستین مراکز استقراری دنیای باستان را باید با زایش تاریخ و جغرافیا همزمان دانست. تا پیش از آن در جوامع گردآورنده و شکارچی چرخه‌های طبیعی فصلی و گردش نسل‌ها بود که زمانی چرخه‌ای و تکرار شونده را سامان می‌داد و چرخه‌های مشابهی از کوچ فصلی و گردش در محیط طبیعی و بهره‌جویی از منابع درونزادش بود که باعث می‌شد مکان به همین ترتیب همچون زمینه‌ای خودفروسته و مقعر تجربه شود.

با ظهور شهرهای اولیه و نخستین دولت‌ها مکان به یک افق گسترده و گشوده دگردیسی یافت که مرکزی در میانه‌اش وجود داشت و آن شهری بود که قدرت سیاسی در آن مستقر بود. در همین شهر بود که نویسای تمرکز می‌یافت و این شیوه‌ای بود برای آن که تجربه‌های روزمره و رخدادهای کلان اجتماعی از چرخه‌های تکرار شونده و یکنواخت خروج کند و به وقایعی یگانه و حادثه‌هایی تکرارناپذیر تبدیل شود. به این ترتیب زایش تاریخ و جغرافیا به مثابه پیکربندی مجدد زمان و مکانی نامتقارن و انباشت شونده و مرکزدار، دستاوردی بزرگ و مهم بود که از استقرار جامعه بر جایی خاص ناشی می‌شد و تکامل تدریجی و انباشت پیچیدگی در گذر زمان را برایش در پی داشت.

در قلمرو تمدنی مصر این میخگاه مکانی و آن زنجیره‌ی رخدادها در زمان بسیار زود به مرتبه‌ی دولتی یکپارچه و مقتدر برکشیده شد و جامعه را به دو لایه‌ی اقلیتی دیوانسالار و جنگاور و اکثریتی رعیت با موقعیتی برده‌وار تقسیم کرد. در ایران زمین اما چنین روندی طی نشد و لایه‌بندی سیاسی جامعه همواره پویایی خود را حفظ کرد و دوقطبی نشد. برای توضیح این که چرا چنین نشد، دو نکته را می‌توان گوشزد کرد. یکی توازن و هم‌افزایی سبک زندگی یکجانشینانه و کوچگردانه است که در گفتار بعدی بدان خواهیم پرداخت، و دیگری «تاخیر در یکپارچگی» است که در موضوع این گفتارمان می‌گنجد. اما بحث تاخیر در یکپارچگی آن است که ایران زمین شکل‌گیری دولتی فراگیر و سراسری بسیار دشوار بوده است. چون قلمرو جغرافیایی بسیار پهناورتری با تنوع اقلیمی بسیار داشته، و در نتیجه در قیاس با مصر یکپارچگی سیاسی تا عصر هخامنشی به تعویق افتاده است. پیدایش مرکزی یگانه برای جغرافیا و تاریخ کل تمدن، در ایران زمین دو و نیم هزاره دیرتر از مصر تحقق یافت و در این فاصله دولت‌هایی همسایه و چندگانه در پهنه‌ی ایران زمین وجود داشت که در تمدنی یگانه سهیم بودند و هریک جغرافیا و تاریخ خود را برمی‌ساختند. به همین خاطر هم مدام بر پیچیدگی خویش می‌افزودند و گزینه‌ی ساده و سراسری مثل دوقطبی‌سازی جامعه به لایه‌های سروران و بردگان را پیشروی خود نداشتند.

تمدن ایرانی چون از واحدهای سیاسی متمایزی با گرانیگاه‌های زمانی-مکانی متفاوت تشکیل می‌شد، از درغلتیدن به مسیر تکامل سراسری و ساده‌ی پنج تمدن دیگر (برده‌داری کشاورزانه) مصون ماند، و پیچیدگی‌ای بیش از آنها به دست آورد و سازمان اجتماعی‌اش لایه‌بندی بغرنج‌تری پیدا کرد. پیامد این انباشت پیچیدگی آن بود که شهرنشینی توسعه یافته، دولت جهانگیر، شبکه‌ی راه‌های تجاری، نویسای، مفهوم من، دین سازمان یافته و پول همگی برای نخستین بار در حوزه‌ی تمدن ایرانی پدیدار گشت، و نه در پنج تمدن دیگر.

نادیده انگاشته شدن این تفاوت‌هاست که باعث می‌شود سیر تحول جامعه‌ی ایرانی و مصری و اروپایی همسان به نظر برسد و قواعدی که در بقیه مصداق دارند، به قلمرو تمدنی ایران نیز تعمیم یابند. تقابل میان من و نهاد واقعیتی است فراگیر و رایج که از دوقطبی برده-سرور در نظام مصری برخاسته و در تمدن‌های اروپایی و چینی به شکل‌های دیگری بازتولید شده است. در غیاب این دوقطبی شرایط تداخل و واگرایی دو لایه‌ی روانشناختی (من) و جامعه‌شناختی (نهاد) متفاوت رقم می‌خورند و به پیامدهایی دیگرگون می‌انجامند.

در بیشتر نظریه‌پردازی‌ها درباره‌ی علم سیاست، دو پیش‌فرض وجود دارد که جای نقد دارد. نخست آن که در میان نهادهای اجتماعی تنها سازمان‌های سیاسی و به ویژه دولت است که با قدرت سروکار دارد و نظام‌های انضباطی و

چارچوب‌های اجبار را تنظیم می‌کند. یعنی فرض بر آن است که من‌ها تنها در برابر اقتدار سیاسی یا مشتق‌های اقتصادی‌اش (مثل استثمار بازار مارکسی) مقاومت می‌ورزند. هرچند در بسیاری از این نظریه‌ها اراده‌ی آزادی انسانی محوریتی ندارد و این نکته اصولاً نادیده گرفته شده که من‌ها به خاطر دفاع از حریم آزادی خویش با نهادها وارد کشمکش می‌شوند، و نه منافع و سودهایی شخصی که چه بسا در بستر نهادی بهتر برآورده شود.

پیش‌فرض مقدم داشتن سیاست و دولت طی دهه‌های گذشته با حمله‌ی دو جبهه‌ی کاملاً متفاوت کمابیش ویران شده است. یکی بحث هواداران رویکرد سیستمی، سوسیوبیولوژیست‌ها و اندیشمندان میان‌رشته‌ای که از ادوارد ویلسون تا استیون پینکر نشان داده‌اند که همه‌ی نهادهای اجتماعی سرشتی مشترک و پیکربندی کارکردی و ساختاری همگونی دارند. دیگری پس‌اساختارگرایان و به ویژه میشل فوکو و ژیل دلوز و فلیکس گتاری که نشان داده‌اند نظام‌های انضباطی ساختاری مویرگی دارند و در سراسر سطح اجتماعی ریشه می‌دوانند.

از نقد این پیش‌فرض نخست بر می‌آید که قدرت متغیری عام و مشترک در میان همه‌ی نهادهای اجتماعی است و به نهادهای سیاسی یا دولت منحصر نیست. در چارچوب سیستمی زروان قدرت اصولاً متغیر مرکزی سطح اجتماعی است و بند نافی است که همه‌ی نهادها را به هم چفت و بست می‌کند. نهادهای سیاسی و نظامی در این میان تنها به خاطر رمزگذاری صریح این قدرت اهمیت دارد و دولت به خاطر ساماندهی بازی‌های صریح بر سر منابع قدرت است که از بقیه‌ی نهادها متمایز می‌شود. دومین پیش‌فرض که از همین اولی برمی‌خیزد، آن است که ملت و دولت دو ماهیت جداگانه و دو قطب متضاد هستند که نوعی دیالکتیک تاریخی را رقم زده‌اند. این نگرش در واقع شکلی عرفی شده و مدرن از همان باور به ملکوت اعلا‌ی مسیح در برابر مُلک‌های گیتیان‌ی پادشاهان است که در قرون وسطا نزد اروپاییان بدیهی انگاشته می‌شد. در دوران مدرن نسخه‌هایی بسیار متنوع از این دوقطبی پدید آمد که شالوده‌ی نظریه‌های سیاسی گوناگون را بر ساخت. از مارکس که با نگاه طبقاتی‌اش دولت را با بورژوازی و ملت را با پرولتاریا یکی می‌دانست، تا جان استوارت میل و لیبرال‌های هوادارش که دولت را در برابر اشخاص منفرد قرار می‌دادند و رویارویی من و نهاد را در قالب تضاد دولت و ملت بازتولید می‌کردند. این پیش‌داشت هم جای چون و چرای فراوان دارد.

یکی از پیامدهای دو پیش‌فرض یاد شده در این نگرش پیر کلاستر تبلور یافته که جوامع بدوی به شکلی فعال در برابر شکل‌گیری دولت مقاومت می‌ورزند. کلاستر از شاگردان لوی اشتروس بود و روش ساختارگرایی او را در پژوهش‌های مردم‌شناسانه‌اش به کار گرفت تا پیش‌داشت‌های تا حدودی رمانتیک خود را تایید کند. نگرشی که بر قدرتِ فارغ از اجبار متمرکز بود و آن را طبیعی و پالوده قلمداد می‌کرد. براساس این برداشت سرکرده‌های قبایل بدوی همچون رهبرانی تصویر می‌شوند که می‌توانند به نمایندگی از جمع سخن بگویند و تصمیم بگیرند، اما اجازه‌ی انباشت قدرت و کنترل رفتار دیگران را ندارند.^۱

هرچند کلاستر در زمان حضور بین قبایل سرخپوست داده‌های میدانی ارزشمندی گردآوری کرده بود، اما تفسیری که درباره‌شان داشت، نوعی فرافکنی ایده‌های مارکسیستی و آنارشیستی آغازین خودش بود. کلاستر البته در جریان پژوهش‌هایش به تدریج هم از کمونیسم و هم از ساختارگرایی فاصله گرفت، اما بسیاری از پیش‌فرض‌های این چارچوب‌ها که با گرایش‌هایی سیاسی ترکیب شده، اعتبار علمی آثارش را مخدوش کرده است. چندان که پاول اوستر رمان‌نویس که مترجم آثارش به انگلیسی است با کلیفورد گیرتس انسان‌شناس درباره‌ی «رمانتیک» بودن ایده‌های او و پیوندشان با تصویری تخیلی از وحشی‌های نجیب روسویی،^۲ همداستان بود.

برداشت کلاستر با یافته‌های باستان‌شناختی و شواهد مردم‌شناسانه‌ی دیگر نیز ناسازگار است. در همه‌ی جوامع -حتا در ابتدایی‌ترین قبایل گردآورنده و شکارچی- سلسله مراتبی استوار از قدرت وجود دارد که نظامی از محدودیت و اجبار را پدید می‌آورد. بدیهی است که در این قبایله‌ها ساختارهای انضباطی پیچیده و رمزگذاری شده‌ی جوامع کشاورز و

1 Clastres, 1989.

2 Geertz, 1998: 69.

شهرنشین هنوز تکامل نیافته و غایب است. اما این غیاب را نمی‌توان به صورت غیاب قدرت الزام‌آور سیاسی حمل کرد. در این جوامع هم قدرت به معنای عام کلمه وجود دارد و اعمال می‌شود، با این تفاوت که در جماعتی چند ده نفره که همگی خویشاوند هستند جریان پیدا می‌کند و طبعا خشونت درونی کمتر و راهبردهای ساماندهی و چارچوب‌های رمزگذاری ساده‌تر و محدودتری دارد.

با این حال خشونت و رقابت و کشمکش در این جوامع هم با شدت تمام دیده می‌شود و به ویژه درگیری‌های بین قبایل از نظر سطح خشونت و انحصارجویی از جوامع سازمان یافته‌تر کشاورز افزونتر است. کلاستر هم البته این خشونت چشمگیر را به رسمیت می‌شناسد، اما رواج آن در جوامع بدوی را نوعی سازوکار خودایمنی برای جلوگیری از ظهور قدرت متمرکز دولتی قلمداد می‌کند.^۱ یعنی درگیری‌های داخلی و جنگ میان گروه‌ها که با خشونت شدید و شکنجه‌ی حریف رمزگذاری می‌شود، راهی است برای پیشگیری از اتحاد بلوک‌های قدرت و یکپارچه شدن ساختار سیاسی که زمینه‌ساز ظهور دولت است.

کلاستر به این ترتیب تمایل دارد ظهور دولت را همچون جهشی برگشت‌ناپذیر و دشوار در تاریخ تحول جوامع بدوی در نظر بگیرد و آن را همچون انباشت زورمندانه‌ی قدرت و درهم شکستن سد مقاومتی اجتماعی در برابر تمرکز نهادهای سیاسی تعبیر کند. با این حال چنین برداشتی با شواهد تاریخی سازگاری ندارد. تاریخ دولت‌های بزرگ نشان می‌دهد که نظم سیاسی دولت همواره شکننده است و بنابراین روند ظهور دولت فرایندی برگشت‌پذیر است که باید همچون گذاری در سطح پیچیدگی فهمیده شود، و نه غلبه‌ی قاطع نیروی خودکامه بر نیروی مقاومتی آنارشیستی در دل جامعه.

دولت هخامنشی که عظیم‌ترین دولت جهان باستان بود و برای بیش از دو قرن بر قلمروی باورنکردنی فرمان می‌راند، به سادگی با تاخت و تازهای جوانی دیوانه و جمعیتی بزرگ از حاشیه‌نشینان ویران شد و سه نسل طول کشید تا اشکانیان بتوانند بار دیگر دولت ایرانی را بازسازی کنند. امپراتوری روم هم زیر فشار مشابه مهاجمان شمالی از پای درآمد و هرگز احیا نشد و دولت‌های آرتک و اینکا هم که در برخورد با اروپاییان فرو پاشیدند، به همین ترتیب هرگز دوباره بر پا نخواستند. یعنی در تاریخ دولت‌ها اتفاقا فروپاشی نهاد قدرت و تمرکز سیاسی امری مرسوم و قاعده‌ای عام است و تبلور نهادهای سیاسی در یک جامعه امری برگشت‌ناپذیر و قاطع و تضمین شده نیست.

نگرش کلاستر از سوی دیگری هم نقد شدنی است و آن هم این که جوامع انسانی همیشه وقتی منابع کافی را در اختیار داشته باشند و از سطح خاصی از پیچیدگی گذر کنند، لزوماً بلوک‌های قدرت‌شان یکپارچه می‌شود و شکل‌هایی آغازین از دولت را پدید می‌آورند. یعنی نمادین شدن قدرت خشونت‌آمیز که از دید کلاستر در سرکرده‌های قبیله‌ای تبلور پیدا می‌کند، به محض یکجانشین شدن جامعه و شکل‌گیری طبقه‌ای از سربازان حرفه‌ای، به این لایه نیز تعمیم می‌یابد و نظامی از اقتدار سیاسی را پدید می‌آورد که اجبارآور و جنگاورانه است و براساس رمزگانی جغرافیایی و تاریخی خود را صورتبندی می‌کند.

اما این صورتبندی همه جا یک شکل ندارد و بسته به پیچیدگی جامعه و شمار و شکل گرانیگاه‌های قدرت، ممکن است صورت‌هایی متنوع پیدا کند. ایران زمین که خاستگاه این یکجانشینی و تبلور قدرت است، در ضمن زاینده‌ی نخستین دستگاه فلسفی درباره‌ی زمان کرانمند خطی نیز هست، که در آرای زرتشتی دیده می‌شود. اولین نظام اندیشیده و مفهوم‌سازی شده‌ی دولتی برای تبیین رسمی جغرافیا و تاریخ نیز در ابتدای عصر هخامنشی در همین قلمرو تکامل یافته، و این تقارن مکانی امری تصادفی نیست.

این تقارن بدان معناست که انباشت رخداد‌های یگانه بر محور زمان و سازماندهی مکان گرداگرد مراکز متمایز از پیرامون‌شان، در ایران زمین با روندهایی پیچیده‌تر انجام پذیرفته و لایه‌های سلسله‌مراتبی پرشمارتر و پویاتری را پدید آورده است. همین نکته است که از دوقطبی شدن سیاسی-اقتصادی جامعه پیشگیری کرده و «تضاد دولت و ملت» را که قاعده‌ای عمومی در همه‌ی تمدن‌های انسانی است، در ایران زمین نامحتمل و ناپایدار ساخته است. این سخن بدان

معناست که اندیشمندان معاصری که از تضاد دولت و ملت در ایران سخن گفته‌اند، تعمیمی نابه‌جا انجام داده و الگویی ویژه‌ی تمدن‌های برده‌دار را به تمدن آزاد ایرانی تعمیم داده‌اند.

دوقطبی دولت در برابر ملت، که همتای رویارویی قدرت سیاسی اقلیت اشرافی با بردگی اکثریت کشاورز است، در ایران زمین تحقق پیدا نکرده است. این دوقطبی البته در پنج تمدن دیگر زمین قاعده‌ایست تکراری، که از همان مسیر تکاملی برده‌دارانه ناشی می‌شود. اما مرور تاریخ با نگاهی سیستمی و تحلیل جامعه‌شناسانه‌ی داده‌های موجود نشان می‌دهد که چنین ساختی در ایران وجود نداشته است. در این حوزه‌ی تمدنی در تمام دوره‌های تاریخی پویایی چشمگیر عمودی و دسترسی گشوده‌ای برای مناصب سیاسی اشرافی وجود داشته و حقوق پایه‌ی انسانی - مثل حق مالکیت، حق جابه‌جایی، حق تصرف زمین - همواره محترم شمرده شده است.

بی‌هقی در تاریخ خود پس از این جمله‌ی زیبا که «... بزرگان گفتند: این حال چه حال است که تازه گشت؟ گفت: قصه‌ای نادر است، بشنوید...»^۱ داستان سبکتکین را تعریف کرده که مردی دراز قد و تنومند بود و زمانی که غلامی بود و صاحبش برای فروختنش او را به این سو و آن سو می‌برد، اسب‌ها زیر وزنش رنج می‌شدند و کسی هم نمی‌خردش. تا آن که نوبتی صاحبش خشمگین شد و اسبش را از او گرفت و زین را به پشت خودش بست و گفت باید پیاده راه‌ها را بپیماید و به این ترتیب رفتند تا به کاروانسرای رسیدند. سبکتکین همان شب در خواب خضر نبی را دید که به او وعده‌ی سلطنت می‌داد. پس بامداد چون بیدار شد میخ خیمه را به نشان عهد با خضر در زمین فرو کرد و بعدتر که به پادشاهی رسید آن میخ را همان جا بازیافت.^۲ جالب آن که این کاروانسرا هنوز برپاست و آن رباط خاکستری است در یک منزلی جنوب مشهد.^۳

این داستان نمونه‌ایست از ارتقای عمودی در نظام سیاست ایران‌شهری و در ضمن تفاوت غلام مسلح جنگاور ایرانی با برده‌ی ستم‌دیده‌ی کشاورز در سایر تمدن‌ها. آنچه که امکان‌گذار برای سبکتکین و حاجی میرزا آقاسی و امیرکبیر را فراهم می‌کند که از طبقه‌ی غلامی و درویشی و آشپزی به بالاترین مقام‌های سیاسی برسند، سازوکاری شایسته‌سالارانه و سیستمی بوده که طی قرون پیاپی دوام داشته و ملت و دولت را به نظامی یکپارچه بدل می‌ساخته، و نه دوقطبی‌ای از هم شکافته. این‌ها همان عناصری است که در سایر تمدن‌ها غایب است و برده‌سازی بدنه‌ی جمعیت کشاورز را در پی می‌آورد و بستری است که کشمکش دولت و ملت را نتیجه می‌دهد. این دعوی که الگویی مشابه در تمدن ایرانی هم وجود داشته، البته هوادارانی دارد که مشهورترین پیشنهاد دهنده‌اش دکتر همایون کاتوزیان است.^۴ اما چنین برداشتی از تعمیم نابجای الگوی حاکم بر سایر تمدن‌ها ناشی شده، و به شکلی تناقض‌آمیز داده‌های موجود در این مورد را در تمدنی مثل اروپا نادیده می‌گیرد، و آن را در تمدن ایرانی اختراع می‌کند. به شکلی که تضاد یاد شده در اروپا غایب و در ایران حاضر باشد. چنین شکلی از احضار روح تمدن اروپایی در کالبد تمدن ایرانی، البته ترفندی جادوگرانه است که بر تخیل تکیه می‌کند و داده‌ها و اسناد تاریخی را در هردو قلمرو نادیده می‌انگارد.

بستر شکل‌گیری این گفتمان البته قابل‌درک است و به شرایط سیاسی منطقه طی قرن گذشته ارجاع می‌دهد و همان را به گذشته‌ای پهناور و پنج هزار ساله تعمیم می‌دهد. جدای از نادرستی چنین تعمیم‌هایی، این را باید دریافت که تعارض موجود کنونی که به واقع وجود دارد، امری درونزاد نیست و پیامد مدرن شدن نظام‌های سیاسی ایران زمین طی دهه‌های گذشته است. یعنی تضاد مورد نظر در اسناد تاریخی غایب و در شرایط امروزی حاضر است که با اقتباس و رونوشت‌برداری از مدرنیته‌ی اروپایی گره خورده است.

۱ بی‌هقی، ۱۳۸۳: ۲۱۱.

۲ بی‌هقی، ۱۳۸۳: ۲۱۱-۲۱۲.

۳ این نکته را دوست عزیزم پویان مقدم گوشزد کرده است.

۴ همایون کاتوزیان، ۱۳۹۳.

گفتار دوم: کوچگرد و یکجانشین

در گفتار پیشین اشاره شد انقلاب کشاورزی در ایران زمین علاوه بر سبک زندگی کشاورزانه، سبک زندگی کوچگردانه را نیز پدید آورد که موازی با یکجانشینی در سراسر پنج هزاره‌ی گذشته دوام داشته است. دو شیوه‌ی متمایز رمه‌دارانه و کشتکارانه که بر رام کردن جانوران و گیاهان تاکید داند. این دو شیوه‌ی تولید خوراک در ایران زمین پیوند درونی‌شان با هم را حفظ می‌کنند، اما دو سبک زندگی متمایز پدید می‌آورند و دو نوع متفاوت از ارتباط با مکان و زمان را برمی‌سازند. کوچگردی مشتقی متمایز و نوآورانه از سبک زندگی گردآوری-شکار محسوب می‌شود که بیش از کشت زمین، بر پرورش رمه تاکید می‌کند. کوچگردان رمه‌دار هم البته با کشاورزی آشنا بودند و به کشت دیم زمین روی می‌آوردند. درست به همان ترتیبی که جوامع کشاورز هم پرورش جانوران را می‌شناختند و به کار می‌گرفتند. اما تمایز میان این دو در آن بود که کوچگردان چراگاه رمه را بر کشتزار غله ترجیح دادند و همراه با رمه‌های خود در مکان به گردش در آمدند و این روشی بود که شباهتی بیشتر با سبک باستانی گردآوری-شکار داشت. در مقابل کشاورزان مسیر مقابل را انتخاب کردند و گیاهان اهلی را بر جانوران رام ترجیح دادند و به این ترتیب بر زمین زراعی خود می‌خکوب شدند، که پیامدش شکل‌گیری شهرها و نویسایی بود.

این دو سیستم در ایران زمین موازی با هم رشد کردند و به ترتیب روابط و عناصر سیستم تمدن ایرانی را بر ساختند، که عبارتند از راه‌ها و شهرها. راه‌ها را کوچگردان همچون واسطه‌ای میان شهرها پدید آوردند. به همان شکلی که کشاورزان شهرها را همچون گرانیگاه‌هایی برای درآمیختن و همگرایی و استقرار کوچگردان آفریدند. این انباشت پیچیدگی مدیون تداخل و هم‌افزایی دو نیروی موازی اما در هم تنیده بود، یکی قبایل کوچگرد متحرک و دیگری جوامع کشاورز ساکن که اغلب با هم خویشاوندی و پیوندهای نزدیکی برقرار می‌کردند. این دو نیرو به ترتیب مدارهایی برای به چرخش درآوردن و خزانه‌هایی برای تثبیت و انباشت جمعیت‌ها و چیزها و ایده‌ها فراهم آوردند. آن مدار راه بود و آن خزانه، شهر؛ که به ترتیب در سیستم پیچیده‌ی تمدن ایرانی نقش «ارتباط» و «عنصر» را ایفا می‌کردند.

همه‌ی سیستم‌ها از عناصری تشکیل یافته‌اند که با ارتباط‌هایی با هم چفت و بست می‌شوند. در سیستم تمدنی شهرها عناصری هستند که با راه‌ها به هم متصل می‌شوند، و راه‌ها فضاهایی ارتباطی‌اند که با شهرها جهت پیدا می‌کنند و تغذیه می‌شوند. به این ترتیب شهرها و راه‌ها در مقام زیرساخت تمدن ایرانی از دو رکن کشاورزانه و کوچگردانه برمی‌خاستند. این‌ها بودند که در غیاب گرانیگاهی سیاسی مثل دولت مصر، تاریخ‌ها و جغرافیاهای محلی را با هم در می‌آمیختند و مربوط می‌ساختند و تاریخ-جغرافیایی یگانه و بسیار پیچیده‌تر از سایر تمدن‌ها را پدید می‌آوردند. بدنه‌ی «مردم ایران» در سراسر دوران پیشامدرن کشاورزانی بودند که با تکیه بر جایی سامان پیدا می‌کردند، و یا کوچگردانی که در مسیرهایی طولانی بی‌بلاق و قشلاق می‌کردند. شهرنشینی که مواد خام را به فراورده‌ی صنعتی بدل می‌کردند و کاروان‌هایشان را برای تبادل کالا به شهرهای دیگر گسیل می‌کردند، مشتقی پیچیده‌تر از همین دو کارکرد را در سیستم نوظهور شهر بازتولید می‌کردند.

کشاورزان به زمین، و زمین به حصارها و مرزهای جغرافیایی نیاز دارد. از این‌رو، خاک ریشه‌ی مشترک کشاورزان است. تمدن‌ها و شهرها همه بر مبنای جغرافیایی مشترکی که برای ساکنان‌شان پدید می‌آورند، هویت ایشان را سازماندهی می‌کنند. خاک، توت‌م مشترک کشاورزان است و مردمی که بر خاک مشترکی و در «جای» همسانی زندگی می‌کنند، هویتی مشترک به دست می‌آورند که از تجربه‌ی مشترک‌شان از مکان سرچشمه می‌گیرد. سازماندهی اداری و نظامی این

مردمان نیز بر مبنای مکان شکل می‌گیرد. به همین دلیل در درازنای تاریخ همواره قلمرو جغرافیایی شهرها مشخص بوده و دولت‌شهرها و پادشاهی‌ها با همسایگان‌شان بر سر مرزبندی مکان کشمکش و جنگ داشته‌اند. جغرافیای دولت پیش از هر چیز مرزی بر مکانی مبتنی است و میهن براساس خاکی که «ما» بر آن ایستاده تعریف می‌شود.

اما این تنها شیوهی ارتباط با بوم نیست و مردمان کوچگرد در سیستم‌های اجتماعی‌شان ستون فقرات متفاوتی برای هویت برمی‌سازند. کوچگردان به دلیل اتصال به منابع غذایی متحرکی مانند دام‌ها، می‌توانند در محیط جابه‌جا شوند. و به دلیل نیاز رمة‌های‌شان به چراگاه‌های فصلی ناگزیرند چنین کنند. از این‌رو، رکن سازمان‌دهی اجتماعی‌شان مکان نیست. روابط «هم‌مکانی» برای کوچگردان آن اهمیت و اولویتی را ندارد که نزد کشاورزان می‌بینیم. چرا که برای ایشان مکان — همچون زمان کشاورزانه — امری هنجارین و سیال است که با ضرباهنگی طبیعی می‌آید و می‌گذرد.

در غیاب ستون فقرات مکان برای هویت‌بخشی، عنصر مرکزی برای سازماندهی روابط کوچگردانه قواعد خویشاوندی و روابط خونی است. از این‌روست که کوچگردان در قالب قبایل، و یکجانشینان در قالب روستاها سازمان می‌یابند. این واگرایی دو مرکز ممکن برای سازماندهی اجتماعی — یعنی خاک و خون — به معنای واگرایی بسیار مهم دیگری هم هست، که به تفکیک زمان از مکان مربوط می‌شود.

در ساختار کشاورزانه زمان تابع مکان و خون تابع خاک است. زمان چرخه‌ای منظم و تکرارشونده است که در قالبی هنجارین و سالانه می‌آید و می‌رود. مکان اما، عنصری کلیدی است که نیاز به مراقبت و آیش و آبیاری و رسیدگی دارد. برای مردم کشاورز، زمین و خاک و مکان مسأله‌زاست. از این‌روست که سازماندهی اجتماعی ایشان نیز بر این مبنا استوار می‌گردد. نظم امور برای ایشان بر مبنای رویش گیاهان و تغییرات فصلی زمین، یعنی محوری مکانی، برقرار می‌گردد. از این‌رو آنان که در یک مکان و یک جا زندگی می‌کنند، آشنا، دوست، هم‌شهری و شهروند محسوب می‌شوند. در این جوامع، هم‌مکانی به هم‌خون بودن منتهی می‌شود، چرا که همسایگان با هم وصلت می‌کنند.

در مقابل، برای کوچگردانی که در مکان جاری هستند، این عنصر چندان اهمیت ندارد. مکان برای ایشان به زمان در جوامع کشاورز شباهت دارد. برای آنان، مکان جریانی سیال است که با نظمی هنجارین، با سرعتی کمابیش ثابت و هنجار شده، در گذر است. در مقابل، این زمان است که سازمان‌دهی غایی جامعه محسوب می‌شود. منبع غذایی اصلی کوچگردان، چهارپایانی هستند که برخلاف درختان و گندمزاران کشاورزانه به زمین پایبند نیستند، اما تابع زمان هستند و زاد و ولدشان در چرخه‌هایی مشخص ولی تغییرپذیر جای می‌گیرد.

به همان ترتیبی که زمین و مکان در روستاهای مستقر برسانندهی چرخه‌های زایش غذا و تولید اقتصادی بود، در جوامع کوچگرد آسمان و زمان است که چنین می‌کند. پس، پیوستگی مردمان نیز در این جوامع به روابط خویشاوندی، به نوع ارتباط در قالبی قبیله‌ای، و به درجه‌ی نزدیک بودن شاخه‌های دودمانی تحویل می‌شود. در این‌جا، برعکس شهرهای کشاورزمدار، خویشاوندی و هم‌خونی است که به هم‌مکانی و «با هم بودن» منتهی می‌شود.

این دوقطبی یکجانشین و کوچگرد در آثار برخی از نویسندگان معاصر مورد توجه قرار گرفته که نیکوست اگر به یک نمونه‌ی ایرانی و فرنگی‌اش اشاره کنیم. در ایران دکتر محمود سریع‌القلم بر این موضوع تمرکز کرده و کوشیده براساس مفهوم «فرهنگ عشایری» ساختار سیاسی ایرانی را توضیح دهد.^۱ اثر او البته جای نقد و خرده‌گیری بسیار دارد. در گفتار او کژفهمی‌ای هست مبنی بر این قول مشهور اما نادرست که همه‌ی سلسله‌های ایران در دوران اسلامی «عشیره‌ای» بوده‌اند. به همین ترتیب توصیف مرسوم اما نادرست و ساده‌انگاره‌ای از فرهنگ ایلی به دست داده شده، که در سه ویژگی خلاصه شده است:

(۱) خویشاوندمداری،

(۲) جسارت جنگی و ماجراجویی نظامی و

(۳) اقتصاد غارت و تهاجم.

این‌ها صفت‌هایی منفی هستند که نویسندگان ماایل است نخست در زندگی ایلی تثبیتش کند و بعد به کل ایرانیان تعمیم‌اش دهد. به همین خاطر اصولاً ماهیت زندگی کوچگردانه و ارکان آن (پیوند انسان با رمه و به ویژه اسب، متحرک بودن جمعیت، اقتصاد دامپروری، سامان زمان‌مدار به جای مکان‌مدار و ...) را نادیده انگاشته یا اصولاً دریافته است. این خطاهای بنیادی احتمالاً از آنجا ناشی شده که نویسندگان ماایل به تاریخ‌نگاری‌های مدرن اروپاییان درباره‌ی ایرانیان بیش از تجربه‌ی زیسته و امر واقع پیش‌ارویش اعتماد داشته است. تنها در این حالت است که می‌توان درهم پیوستگی سبک زندگی یکجانشینانه و کوچگردانه در ایران را نادیده انگاشت، و این را در نیافت که در بزرگترین و متحرک‌ترین ایل‌های ایرانی همیشه مراکز کشاورزی و شهرهایی مرکزی وجود داشته‌اند که مرکز استقرار نظام مدیریتی ایل و پل ارتباطی‌اش با دولت مرکزی بوده‌اند.

تنها هفته‌ای زیستن در میان هریک از ایل‌های بزرگ ایرانی کافی است تا دریابیم که آن ویژگی‌های سه‌گانه‌ای که محور بحث دکتر سریع‌القلم قرار گرفته، و مبهم و نادقیق هم تعریف شده، اصولاً چندان اهمیتی ندارد و متمایز کننده‌ی زندگی ایلی از زندگی روستایی نیستند. مردمان ایل‌نشین اتفاقاً بسیار مهمان‌نواز و مهربان هستند، و ارتباط‌های خونی چشمگیر و گسترده‌ای با ایل‌های دیگر برقرار می‌کنند و رابطه‌ی بین‌ایل‌ها به همان اندازه که کشمکش دارد، آشتی و همیاری هم دارد. صفاتی مثل جنگاوری و شجاعت هم که ارزش مرد ایل را بالا می‌برد، به پیوند میان اسب و مرد مربوط می‌شود و متحرک بودن جمعیت، که دلوز به درستی می‌گوید آن را به بذر اولیه‌ی ماشین ارتش تبدیل می‌کند.^۱

در این بین روشن نیست که خویشاوندمداری دقیقاً یعنی چه؟ چرا که همه‌ی پستانداران اجتماعی خویشاوندان‌شان را بر دیگران ترجیح می‌دهند و این داستان هم در ایل‌ها و هم در روستاها مصداق دارد. آنچه احتمالاً مورد نظر بوده، سازمان‌یافتگی عمودی ایل‌ها براساس خون است، و نه خاک، که باز از متحرک بودن جمعیت و اقتصاد دامپرورانه ناشی می‌شود. همچنان که «فرهنگ غارتگری و تهاجم» احتمالاً به اقتصاد غارت اشاره می‌کند که ویژگی عام سیاست پیشاکوروشی و پیرا-ایرانی است. اما اقتصاد غارت شیوه‌ی تولید اقتصادی خوشونت‌آمیز در دولت‌شهرها و پادشاهی‌هایی است که همگی یکجانشین هستند. دو رکن جمعیت‌های اولیه‌ی انسانی یعنی گردآوری و شکار پس از انقلاب کشاورزی به دو کارکرد اصلی پروردن (گیاه و جانور) و جنگ (و غارت بیگانگان) تحول پیدا می‌کند. ایل‌های رمه‌دار هم به لحاظ اقتصادی مولد گوشت و لبنیات هستند و هم پشتیبان اصلی تبادل بازرگانانه‌ی دوربرد. تنها در شرایط قحطی و زمان شکننده شدن زیست‌بوم است که ایل‌ها به غارت روی می‌آورند، و دولت‌شهرها و روستاها هم چنین می‌کنند.

مثال‌هایی که خلیفات‌نویسان درباره‌ی نموده‌های «اقتصاد غارت و تهاجم» آورده‌اند بیشتر از جنس دله‌دزدی است که هم در میان روستاییان رواج دارد و هم اهل عشایر، و وجه تمایز نظام‌های یکجانشین و کوچگرد نیست. دستبرد به باغ همسایه در روستاها و دزدی از گله‌ی رقیب در عشیره‌ها رخداده‌ی موضعی و جزئی است که با اقتصاد و فرهنگ غارت تفاوت دارد. اولی خدشه‌ی موضعی و پراکنده در حق مالکیت شخصی است، و دومی رفتاری جمعی و سازمان‌یافته برای غصب منابع بیرونی.

نویسندگان خودخوانگار به هنگام بحث درباره‌ی کوچگردان اغلب به سنت‌هایی مثل عروس‌دزدی نمادین و مشابه این‌ها نیز اشاره می‌کنند و این‌ها را هم نموده‌هایی از چیزهای «بد» فرهنگ عشیره‌ای به شمار می‌آورند.^۲ اما این موارد هم به چیزهای نامربوط دیگری مربوط می‌شود که در رده‌ی تابوهای جنسی و مناسک برون‌همسری می‌گنجد، که ارتباطی با اقتصاد غارت ندارند.

خلاصه آن که سازمان‌یافتگی خویشاوندی عمودی با «قوم و خویش‌بازی» و اقتصاد غارت با «خوی دزدی و تهاجم» متفاوت است. در میان این جفت‌ها دومی منظور اصلی دکتر سریع‌القلم و خودخوانگاران دیگر است و این‌ها با اولی که مضمونی علمی هستند، فاصله‌ی چشمگیری دارند. دیگر بگذریم از این خطای مرسوم که مادها، هخامنشی‌ها، اشکانیان،

1 Deleuze and Guattari, 1997.

۲ سریع‌القلم، ۱۳۸۹: ۶۰-۶۷؛ خسروی، ۱۳۷۲: ۷۴-۷۵.

صفوی‌ها، و قاجارها^۱ را صرفاً ایل و عشیره قلمداد می‌کنند. در حالی که داده‌های تاریخی به روشنی نشان می‌دهد که مراکز هدایت‌کننده‌ی این نیروهای سیاسی نه تنها یکجانشین، که شهرنشین بوده، و خاندان‌های پادشاهی برآمده از آن نیز پیشینه‌ی دراز شهرنشینی داشته‌اند.

نیاکان کوروش بزرگ تا سه نسل قبل شاهان انشان بوده‌اند، مادها با شهر بزرگ هگمتانه شناخته می‌شدند، اشکانیان خاندان حاکم بر استان‌های کهن پارت و مرو و خوارزم بودند که یکی از کهن‌ترین قطب‌های کشاورزی کره‌ی زمین است، و صفوی‌ها خاندانی صوفی بودند که در اردبیل ریشه داشتند و اصولاً صوفی‌گری پدیده‌ای شهری است. همچنان که قاجارها یکی از ایل‌های قزلباش بودند که از ابتدای عصر صفوی طبقه‌ی حاکم‌شان در شهرها مقیم بودند و اولین شاه‌شان حرکت سیاسی خود را زمانی آغاز کرد که از شهری (شیراز) به شهری (استرآباد) گریخت و در نهایت پایتختی تازه (تهران) را به مرتبه‌ی شهری ماندگار برکشید.

آنچه دکتر سریع‌القلم در بحث خود موضوع اصلی قرار داده، هویت سیاسی است و نه سبک زندگی، و مهم است که میان این دو تمایز قایل شویم تا تاثیر یکی بر دیگری را درست تحلیل کنیم. پیشتر گفتیم که هویت اجتماعی بر مبنای شباهت میان خودانگاره‌های «ما»، و تفاوت خودانگاره‌های «ما» و «دیگران» بنا شده است. هویت شالوده‌ی «هستی داشتن» ای منسجم و پایدار و هدفمند در گیتی است، و همواره از دل پردازش شباهت‌ها و تفاوت‌هاست که هویت زاده می‌شود.

«من» نوزاد از همان ابتدای کار با تشخیص شباهت میان خویش و دیگری‌هایی که به تدریج از زمینه‌ی جهان تفکیک می‌شوند خود را پیدا می‌کند و در گذر زمان در سراسر عمر مدام با همذات‌پنداری و همسان‌پنداشتن خویشتن با دیگری‌هاست که صفت‌هایی و ارزش‌هایی را درونی می‌کند، و با تفکیک و مرزبندی و تمایزگذاری با ویژگی‌های افراد بیگانه و گروه‌های بیرونی است که آن را تداوم می‌بخشد و پاس می‌دارد. تفکیک و مرزبندی‌ای که در ضمن با تشخیص شباهت‌ها و همذات‌انگاری نیز همراه است و مبانی عصب‌شناسانه‌اش را طی دهه‌های گذشته در نورون‌های آئینه‌ای مغز یافته‌اند.^۲

هویت در این معنا، ضرورتی است برای بودن «من» در زمینه‌ی «دیگری»‌ها، و همان است که به شکلی قطعی و گریزناپذیر ویژگی‌ها و ارزش‌ها و سرنوشت من را به «ما» پیوند می‌زند و آن را از مفاهیم مشابهی که به «دیگران» مربوط می‌شود، متمایز می‌سازد. از دیرباز دو راهبرد اصلی برای پردازش شباهت و تفاوت وجود داشته است که آنها را در مدل سیستمی‌مان با استعاره‌های «خاک» و «خون» مشخص کردیم و در این گفتار با دو سبک زندگی کوچگردانه و یکجانشینانه برابری می‌گیریم.

هویت مبتنی بر خون کهن‌تر و به تعبیری «طبیعی‌تر» است. این هویتی است که از هم‌تباری، خویشاوندی و اشتراک محتوای ژنتیکی ناشی می‌شود و در همه‌ی جانوران اجتماعی شالوده‌ی نظم اجتماعی را بر می‌سازد. من و دیگری‌ها اگر که اشتراکی در ماده‌ی ژنتیکی‌شان داشته باشند، به سادگی همچون یک سیستم تکاملی یکپارچه عمل می‌کنند و بنیادی‌ترین و کهن‌ترین نهاد اجتماعی یعنی خانواده را پدید می‌آورند، که در ضمن قدیمی‌ترین و پایدارترین شکل از «ما» هم هست. بخش بزرگی از جوامع انسانی از دیرباز براساس روابط خویشاوندی سامان یافته‌اند. خاندان‌های بزرگ، دودمان‌های شاهانه، قبیله‌ها و عشیره‌ها و ایل‌ها، و سلسله‌های فرهمند مذهبی همه براساس اشتراکی زیربنایی و باستانی استوار شده‌اند، که همانا خون مشترک و به تعبیر کهن ایرانی، «هم‌نافی» باشد، که یعنی هم‌تباری و خویشاوندی و ارتباط وراثتی زیست‌شناختی. در این زمینه است که جانشین‌ها برای رهبران قبیله‌ای، شاهان و فرمانروایان، و رهبران مذهبی تعیین می‌شده است، و در راستای کوشش برای مدیریت این شاخص بوده که ازدواج‌های سیاسی و فرزندخواندگی‌ها سامان می‌یافته و تعبیرهایی خویشاوندانه مانند مادر مقدس و پدر روحانی و فرزندان معنوی در سیستم‌های دینی شکل گرفته‌اند. هویت مبتنی بر خاک، دیرتر پدید آمده و بر شکل دیگری از شباهت استوار شده است. این نوع از صورتبندی خودانگاره بر زیست‌جهان مشترک و شباهت تجربه‌ی زیسته‌ی من‌هایی مبتنی است که یک «ما»ی یکپارچه و

۱ شعبانی، ۱۳۶۹: ۶۷-۶۸؛ سریع‌القلم، ۱۳۸۹: ۵۵.

۲ رام‌چاندان، ۱۴۰۰: ۱۵۹-۱۸۱.

همگون را به مثابه سیستمی اجتماعی پدید می‌آورند. مهمترین و پایه‌ای‌ترین شاخصی که اشتراک در زیست‌جهان را ممکن می‌سازد، هم‌زمانی و هم‌مکانی است، که اولی همچون پیش‌داستی بدیهی انگاشته می‌شود و دومی مفهوم وطن و میهن و زادبوم را بر می‌سازد. به این ترتیب شالوده‌ی هویت اجتماعی افراد هم‌عصر را خاک و خون بر می‌سازند. اشتراکی زیست‌شناختی در تبارنامه و محتوای ژنتیکی، یا شباهتی جامعه‌شناختی در سبک زندگی و افقی مکانی، که رویدادهای مهم زندگی در آن تجربه می‌شوند. در حالت عادی خاک و خون دو شکل متمایز و ناسازگار از هویت را پدید می‌آورده‌اند. خاک به زندگی یکجانشینانه، به تجربه‌ی کشاورزانه، و به ریشه دواندن در مکانی خاص پیوند خورده و خصلتی شهرنشینانه، پیچیده، سلسله‌مراتبی و نویسا پیدا می‌کند. در این جاست که تاریخ و دین و اسطوره‌شکلی مدون و منظم و نوشته شده به خود می‌گیرند و به متنی مستقل از روایان گمنام‌شان بدل می‌شوند.

در این شکل از رمزگذاری هویت، ویژگی‌های مشترک میان ما و نقاط تفاوت میان ما و دیگران براساس متن‌هایی تثبیت می‌شود که مستقل از افراد خاص، بر مکان و یادمان‌هایی مستقر بر «جا»هایی خاص برنشسته‌اند. در این الگو پیکربندی هویت من با تغذیه‌ی دایمی و پیوسته از اندوخته‌ی معنایی «تاریخ ما» ممکن می‌شود، که در جغرافیای مشترک ما جریان می‌یابد و برهم انباشت می‌شود و تفسیرها و روایت‌هایی گوناگون، اما مدون و سامان یافته و غیرشخصی، را پدید می‌آورد.

خون در مقابل وضعیتی کوچگردانه دارد. قبیله و عشیره‌ای که براساس روابط گرم و رویارو و خانوادگی سازمان یافته، خون را مبنای هویت مشترک قلمداد می‌کند. هویت در این حالت امری عینی، ملموس، شخصی و جاری در روابط خویشاوندی است که پیوندی استوار با مکان برقرار نمی‌کند. این شکل از پیکربندی هویت ادامه‌ی همان نظم جوامع باستانی گردآورنده-شکارچی است که همچون خانواده‌ای گسترده و متحرک در جستجوی خوراک و سرپناه طبیعت را زیر پا می‌گذاشتند و نه به جایی خاص پایبند می‌شدند و نه به منابعی رام و پرورده شده امیدوار.

هویت کوچگردانه‌ی مبتنی بر خون براساس روایت‌هایی شفاهی شکل می‌گیرد که در روابط رویاروی مردمان تبادل می‌شود و تکامل می‌یابد. نظم اجتماعی در این حالت شکلی بالیده از همان است که در خانواده‌ای گسترده می‌بینیم. خواه خاندانی با چند ده عضو در کار باشند یا ایلی با چند ده هزار تن وابسته، همواره شخصیت‌های کلیدی و نیاکان مشترک و داستان‌های شفاهی مربوط به آنهاست که معنای هستی را برای هم‌خون‌ها معلوم می‌سازد. نظم مبتنی بر خون -برخلاف هویت مبتنی بر خاک- گشوده و باز و مهمان‌پذیر نیست، هرچند می‌تواند مهمان‌نواز باشد. به سادگی نمی‌توان در آن عضویت یافت، هرچند پیوند میان خاندان‌ها و ایل‌ها در آن مرسوم است. چرا که در این جا ارتباطی عینی و ملموس و زیست‌شناختی تعیین‌کننده است که تنها از راه زادن و یا وصلت و اشتراک در زادن معنا می‌شود.

سراسر تاریخ را می‌توان همچون کشمکش میان این دو نوع هویت فهم کرد. تاریخ ایران و روم و چین که سه گرانیگاه بزرگ دولت‌های بزرگ در جهان پیشامدرن را تشکیل می‌دادند، سرگذشت اندرکنش قبایل کوچگرد خون‌مدار و شهرها و قلمروهای کشاورز خاک‌بنیاد است. قبایل همواره غارتگرانه به شهرها حمله کرده و همواره در تهدید حمله‌ی سرکوبگرانه‌ی ارتش‌های شهری بوده‌اند. به این ترتیب است که تاریخ چین به تعبیری کشمکش میان قبایل آریایی سکایی و تُخاری (به چینی: شیونگ‌نو و یوئه‌چی) و کشاورزان هان است، و غلبه‌ی دومی بر اولی. به همان ترتیبی که تاریخ روم را می‌توان بر خورد دیرپای روستاهای رومی و قبایل کوچگرد گت و هون و ژرمن دانست و غلبه‌ی تدریجی و خون‌بار دومی بر اولی.

دولت در کلیت خود امری یکجانشینانه است و به شهر، نویسایی، دیوانسالاری و تولید کشاورزانه تکیه می‌کند. در جهان باستان دولت‌ها همواره در زمینه‌ای از قبیله‌های کوچ‌گرد غارتگر و مردم کشاورز همسایه جای می‌گرفتند که گاه و بیگاه به مرزهای‌شان هجوم می‌بردند و افراد و اموال‌شان را غارت می‌کردند. این کشمکش میان قوم‌های کوچ‌گرد و شهرنشین نتیجه‌ی طبیعی سبک زندگی متفاوت‌شان است. کشاورزان به روش‌های امن و تضمین‌شده‌ای برای تولید غذا دسترسی دارند و به همین دلیل در همه‌ی تمدن‌های غیرایرانی به تدریج خوی جنگاوری‌شان را از دست می‌دهند. این سبک زندگی هم جمعیت کشاورز را ناتوان و آسیب‌پذیر می‌سازد و هم امکان استثمارشان در قالب رعیت برده را فراهم می‌آورد.

همین روند است که انباشتی از ثروت را در شهرها رقم می‌زند. این قلمروهای ایستاده بر مکان با جمعیت بزرگ مطیع‌شان و انباشت اموال نخبگان در شهرهایشان هم برای کوچگردان جنگاور و سوسه‌انگیز است و هم در برابرش ناتوان.

کوچ‌گردان چون متحرک‌اند و وابسته به چراگاه و دام، نسبت به نوسان‌های بوم‌شناسانه حساسیت بیشتری دارند و هر از چندی در وضعیتی شکننده قرار می‌گیرند. وضعیتی که ثروت انباشت شده در مراکز کشاورز همسایه را به نعمتی در دسترس بدل می‌کند. به ویژه که هر مرد قبیله‌ی کوچگرد برخلاف هر مرد روستایی، جنگاور هم هست. از این روست که در تاریخ اغلب حمله‌ی کوچگردان به مراکز یکجانشین را می‌بینیم. سیر تحول دولت در تاریخ جهان باستان تا حدود زیادی با کشمکش این دو نظام اجتماعی موازی تعریف می‌شود. کوچگردان وقتی نیازمند می‌شدند به شهرها و روستاها حمله می‌کردند و یکجانشینان وقتی دولتی نیرومند تشکیل می‌دادند در صدد راندن و پس زدن قبایل کوچگرد برمی‌آمدند.

به این ترتیب، دلیل تقابل دو مفهوم بنیادین نظم و آشوب، و علت ترجیح دایمی نظم بر آشوب را می‌توان در این زمینه‌ی تاریخی تبارشناسی کرد. مردوک بابلی، خدای نظم، به این دلیل بزرگ پنداشته می‌شد که بر دیو آشوب - تیامت - غلبه کرده بود و سلطنتی پایدار و نظمی همراه با آرامش را بر آسمان‌ها حاکم ساخته بود.^۱ قانون‌گذارانی مانند حمورابی و اورنمو، هنگام تدوین قوانین خویش و منظم ساختن کشورشان، به خدایانی نظم‌آفرین مانند مردوک پناه می‌بردند و خود را نماینده‌ی ایشان می‌دانستند، چرا که خود را مأمور تکرار همین الگو در زمین می‌دانستند و می‌بایست اعتبار خود را با دفاع از مردم‌شان در برابر قبیله‌های مهاجم حفظ کنند.

ایران زمین در نقطه‌ای میانی بر نقشه‌ی جغرافیای سیاسی زمین قرار گرفته است. به همین خاطر هم در طول تاریخ بیشترین شمار از قبایل کوچگرد از آن گذر کرده‌اند. سامی‌های اکدی و آموری و آرامی و کلدانی، آریایی‌های کاسی و هیتی و میتانی و بعدتر پارسی و مادی و سکایی و تخاری، و بعدتر مقدونی‌ها و هپتالی‌ها و هون‌ها و ترک‌ها و مغول‌ها در موج‌هایی پی‌پی به ایران زمین وارد شده‌اند و ساختار جمعیتی و سیاسی آن را دستخوش دگرگونی ساخته‌اند.

با این همه برخلاف چین و روم، این تجربه‌ی دیرپا و پیچیده به ریشه‌کنی عنصر کوچگرد یا شهرنشین منتهی نشده است. در ایران زمین برخلاف چین شهرها بر قبایل غلبه نکرده و آنان را ریشه‌کن نکردند، و برخلاف روم به دست این قبایل ویران و غارت نشدند و هویت خود را از دست ندادند. ایران زمین جغرافیایی شگفت‌انگیز و استثنايي است که از همان ابتدای کار فن درآمیختن کوچگردی و یکجانشینی را می‌دانسته است.

در واقع تنها قلمروی که از همان ابتدای کار تا همین امروز قبایلی در تنیده با شهرها و روستاها داشته، ایران است. نخستین دولت جهانگیر ایرانی از ترکیب عنصر کوچگردانه‌ی آریایی و شهرنشینی ایلامی پدید آمد و این الگو بارها و بارها در تاریخ دیرپای این سرزمین تکرار شد، بی آن که به جریان یافتن پیوسته‌ی هویت جمعی ایرانی آسیبی جبران‌ناپذیر وارد کند. کشمکش میان عنصر کوچگردانه و یکجانشینانه البته وجود داشته است، اما هر بار به شکلی از سازش و آشتی و تداخل و ترکیب انجامیده، و این است آنچه که تحول تاریخی ایران زمین را به امری یکتا و بی‌مانند بدل ساخته است.

این دو سبک زندگی متمایز در اصل از اهلی شدن دو رده‌ی متفاوت از جانوران و گیاهان ناشی شده‌اند. زندگی یکجانشینانه‌ی کشاورزان با رام شدن بز و گاو و گندم و جو و برنج پیوند خورده و الگوی متحرک کوچگردان با رام شدن گوسفند و اسب و شتر و یونجه پیوند خورده است. روند اهلی‌سازی همه‌ی این گیاهان و جانوران در ایران زمین طی شده و تا حدودی می‌توان گفت که اولی در ایران غربی و دومی در ایران شرقی ریشه دارد. هر دو سبک زندگی همچون پیوستاری در سراسر تاریخ ایران تداوم داشته و این پیامدهایی مهم به بار آورده و ساختار قدرت در دولت‌های ایرانی را تعیین کرده است. مهم‌تر از همه آن که حضور همزمان دوقطبی یکجانشین-کوچگرد باعث شده دولت ایرانی شهری دو رکن متمایز کشوری و لشکری پیدا کند.

در میان اندیشمندان مدرن دلوز و گتاری در کتاب «نومادولوژی» به این موضوع پرداخته‌اند که کوچگردان در قبیله‌هایشان نظمی را رعایت می‌کنند که به نظام ارتشی شباهت دارد.^۱ منظور ایشان از کوچگردی البته چندان دقیق نیست و گاه چندان انتزاعی می‌شود که از بستر جامعه‌شناسی تاریخی فاصله می‌گیرد. اما جان کلام‌شان درست است و به این نکته اشاره می‌کند که ساماندهی ارتش‌ها بیش از آن که به سازوکارهای دیوانسالارانه شباهت داشته باشد، به سلسله مراتب عملیاتی ایل‌ها و قبیله‌ها شبیه است. بر این مبنا نظریه‌شان را براساس این حدس پرورده‌اند که شاید ارتش‌ها اصولاً قبیله‌هایی رام شده باشند که به پیکره‌ی دولت‌های یکجانشین منضم شده‌اند.

اگر به تاریخ ایران بنگریم، درمی‌یابیم که حدس دلوز و گتاری درست است. اما تعمیمی که در این زمینه داده‌اند اشتباه‌آمیز است. چرا که میان مفهوم عمومی کوچگردان و قبایل سوارکار کوچگرد تفکیک قابل نشده‌اند. سازمان ارتش در تمدن مصری ارتباطی با قبایل کوچگرد نداشته و یکسره براساس دوقطبی رعیت کشاورز و نخبگان جنگاور استوار بوده است. همین الگو را در ارتش‌های رومی هم می‌بینیم و مشابه‌اش را در دولت‌شهرهای ایرانی کهن و پادشاهی‌هایی مثل آشور نیز سراغ داریم.

در این جوامع البته ارتش به قبیله‌ی کوچگرد شباهتی دارد، اما نکته در این جاست که کلیت دولت در اصل ارتشی گسترش یافته است و نمی‌توان در آنها به انضمامی بودن ارتش و در پیوسته بودن‌اش به سیستم بزرگتر دولت حکم کرد. آن پیوندی که مورد نظر دلوز و گتاری است به قلمروهایی مربوط می‌شود که سبک زندگی کوچگردانه و کشاورزانه را در کنار هم داشته‌اند. در روم و مصر اصولاً قبایل سوارکار کوچگرد بومی وجود نداشته‌اند. در مصر این نیرو هرگز پدید نیامد و در اروپا هم همواره قبایل ایرانی تبار سکا و آلان و بعدتر هون‌ها بودند که چنین وضعیتی داشتند و نیرویی ویرانگر و بیگانه به حساب می‌آمدند که هرگز جذب و بومی نشدند.

در ایران زمین هم تا پیش از پیدایش فنون سوارکاری در اواخر هزاره‌ی دوم تاریخی (میانه‌ی هزاره‌ی دوم پ.م) قبایل کوچگرد سوارکار نداشته‌ایم. وقتی در کمریند شمالی ایران زمین اسب رام شد و برنشستن بر آن ابداع شد، این سبک زندگی تکامل یافت و پس از آن با ورود موج‌های پیاپی قبایل آریایی سوارکاری سروکار داریم که در هر دوره طبقه‌ی نظامی دولتی ایرانی را برمی‌سازند، که زیربنایش سیاست ایلامی است. این سیاست ایلامی بود که برای نخستین بار شیوه‌ی جذب و درونی‌سازی کوچگردان را ابداع کرد، و به این شکل بود که مادها و پارس‌هایی که در ابتدای کار قبیله‌هایی کوچگرد و متحرک بودند، در قلمرو پادشاهی گوتی و ایلامی جذب شدند و دولت‌های پادشاهی ماد و انشان را پدید آوردند در نهایت کشور متحد ایران را بر ساختند.

در ایران زمین به خاطر همین پیوستگی ریشه‌ای جمعیت یکجانشین و کوچگرد، همیشه بازوی نظامی دولت حالتی کوچگرد داشته و در ضمن جایگاهی برای جذب قبایل جنگاور نوآمده نیز فراهم می‌آورده است. وقتی ترکان به قلمرو ایران زمین وارد شدند و دولت‌های غزنوی و سلجوقی را پدید آوردند، در مقام قبیله‌هایی کوچگرد به شاخه‌ی نظامی دولتی ایرانی بدل شدند که دستگاه کشوری و دیوانسالاری‌اش همچنان یکجانشین و دست نخورده باقی مانده بود. در این بین جمعیت‌های کوچگرد بومی مثل سیستانی‌هایی که دولت صفاری را پدید آوردند و دیلمی‌های موسس دودمان بویه نیز در کار بوده‌اند. همچنان که اقوام بیگانه‌ای مثل مغول‌ها که همین سبک زندگی را در پیش گرفته بودند نیز جایگیری مشابهی پیدا کردند.

تنها تمدنی که تا حدودی راهی مشابه را پیموده، چین است که نظام ارتش آن را نیز تا حدودی می‌توان کوچگردانه و مستقل از شاخه‌ی دیوانی و کشوری‌اش دانست. تفاوت عمده در این جاست که در قلمرو تمدنی چین کوچگردان به نژاد و فرهنگی متفاوت تعلق داشتند و سکاها و تخاری‌های آریایی بودند. از این‌رو جذب عنصر کوچگردانه در چین با درآمیختگی با سکاها و در ضمن نابودسازی‌شان همراه بود، که همزمان با وامگیری فنون سوارکاری و سبک زندگی کوچگردانه انجام می‌پذیرفت. مهمترین شاخه‌های جمعیتی چینی که این سبک زندگی را در پیش گرفتند مغول‌ها و

1 Deleuze and Guattari, 1997.

مانچوها بودند که دودمان‌هایی دیرپا در چین تشکیل دادند و حتی در جریان هجوم مغول به قلمروهای بیرونی نیز دست‌اندازی‌هایی کردند.

تاریخ ایران زمین هم مثل همه‌ی قلمروهای دیگر دوران‌هایی از گسست و پیوست مجدد را از سر گذرانده است. چرخه‌هایی که به ظهور و سقوط دولت‌ها و قلمروزایی و قلمروزدایی نهادهای سیاسی مستقر مربوط می‌شود. چنین الگویی را در همه‌ی تمدن‌ها می‌بینیم. اما تفاوت ایران با بقیه در این جاست که دوره‌های استقرار و نظم در آن خیلی بیش از آشوب به درازا می‌کشیده است. پس از تاسیس کشور ایران یک دوره‌ی ۲۳۰ ساله‌ی نظم هخامنشی، یک دوره‌ی هفتاد ساله‌ی آشوب اسکندری، و هزار سال نظم پیوسته را داریم که در تاریخ جهان نظیری ندارد. پس از فروپاشی ساسانیان هم همچنان با دوره‌هایی از استقرار دولت روبرو می‌شویم که هر بار دو سه قرن به درازا می‌کشد و وقفه‌های میانش چند دهه است. فروپاشی‌ها و آشوب‌ها اغلب با تاخت آوردن نیرویی کوچگرد همراه بوده است. خواه این نیروی کوچگرد همچون غلبه‌ی اعراب بر ساسانیان یا افغان‌ها بر صفویان درون‌زاد و ایرانی‌تبار باشد، یا همچون حمله‌ی مقدونیان و مغولان از خاستگاهی بیرونی برخاسته باشد. در هر دوران آشوب، بخشی از جمعیت ایران زمین همچون مهاجر و پناهنده به سرزمین‌های همسایه کوچیده و برای دیرزمانی همچون قومی کوچگرد در آنجا زیسته است. جذب و حل شدن این ترکش‌های جمعیتی در گرداگرد ایران زمین همواره به ریشه دواندن تمدن ایرانی مرکزی در قلمرو پیرامونی انجامیده است. چنان‌که پس از حمله‌ی مقدونیان پناهندگان سغدی و بلخی ترکستان چین را در اختیار گرفتند و راه ابریشم را تاسیس کردند، و پس از حمله‌ی اعراب پناهندگان به هند زبان بخش بزرگی از شبه‌قاره را پارسی ساختند و پس از هجوم مغولان جمعیت پناهنده فرهنگ ایرانی را در آناتولی و دولت عثمانی مستولی ساختند. امروز ایران زمین یکی از دوران‌های آشوب و پراکندگی سیاسی‌اش را از سر می‌گذراند. دورانی که از نظر درازا و شدت ویرانی پدید آورده، بی‌پیشینه می‌نماید. دلیل‌اش هم آن است که برای نخستین بار در دوران معاصر ما با هجوم یک تمدن یکجانشین یعنی غرب مدرن روبرو بوده‌ایم که دست کم از نظر فنی و علمی سازمان یافتگی و پیچیدگی‌ای بیش از ایران داشته است. به این ترتیب حدود دویست سال است که با تجزیه‌ی پر دامنه‌ی نظام‌های سیاسی، جنگ‌های داخلی خونین، غلبه‌ی استعمار کهن و نو، و زوال هویت و پارسی‌زدایی و کشمکش‌های قومی و دینی و زبانی سروکار داریم. در این مدت بخش بزرگی از جمعیت قلمرو تاریخی ایران زمین به خارج از این قلمرو گریخته است و دامنه‌ی پناهندگی این بار به کلی با آنچه پیشتر می‌دیدیم تفاوت دارد. چند میلیون نفر از مردم ایران زمین طی قرن گذشته به خاطر رژیم‌های سیاسی سرکوبگر داخلی یا مداخله‌ی جبارانه‌ی خارجی از زادگاه خود گریزان شده و به معنای واقعی کلمه در کل جهان پراکنده شده‌اند. ارمنی‌های آمریکا، افغان‌های اسکانداوی، پاکستانی‌های انگلستان، صابئی‌های استرالیا، سوری‌های آلمان و کردهای اروپا نمونه‌ای از این مهاجران ایرانی هستند که تقریباً همه جای دنیا یافت می‌شوند و نشانگر هجرتی عظیم‌اند که حدود ده درصد جمعیت ایران زمین را طی قرن گذشته در سراسر جهان پراکنده ساخته است. هر بازمانده از تمدن ایرانی، چه خویشتن را ایرانی بداند و خاطره‌ی تاریخی‌اش را به یاد داشته باشد و چه روایتی استعماری از هویتی محلی و خُرد را جایگزین آن ساخته باشد، امکان تغییر حال از یکجانشین به کوچگرد و واژگونه‌اش را دارد. این بدان خاطر است که خاک و خون در ایران زمین از دیرباز پیوند خورده بود و به اکسیری هم‌افزا برای تعریف هویت بدل شده بود. همین اکسیر بود که جذب و درونی‌سازی و ایرانی کردن مهاجران کوچگرد را ممکن می‌ساخت و امکان ترکیب آورده‌های فرهنگی و روایت‌های قبیله‌ای ایشان را با بافت نویسای شهرنشینانه‌ی ایرانی ممکن می‌ساخت. این آزادی برای گذار بین این دو حالت رمز ماندگاری تمدن ایرانی در دو و نیم هزاره‌ی گذشته بوده، و عاملی بوده که بی‌وطن‌های گریزپا و پناه‌جو را به حاملان هویتی غنی بدل می‌ساخته که امکان تاسیس شاخه‌ای از ایران‌شهر را در تبعیدگاه در دسترس می‌یافته‌اند. آن بازرگانان سغدی که راه ابریشم را پدید آوردند، همچون آن مشایخ صوفیه که ادب پارسی را در هند رواج می‌دادند و آن دانشمندان و شاعرانی که هویت ایرانی را در آناتولی و قلمرو عثمانی تثبیت کردند، همگی با تکیه بر هم‌افزایی این دو هویت کوچگردانه و یکجانشینانه چنین می‌کردند، و می‌توان امید داشت که نسل‌های کنونی نیز چنین کنند.

گفتار سوم: بزم و رزم

تنش زیرساخت‌های قدرت تنها به دو شاخه‌ی کوچگرد و یکجانشین منحصر نمی‌شوند، بلکه به سیستم‌های متصل شده به این دو نیز تسری می‌یابند. در روم و چین کوچگردان نیرویی بیرونی بوده‌اند که رقیب دولت محسوب می‌شدند و غلبه‌شان بر دولت به معنای شکل‌گیری یک لایه‌ی تازه از اربابان برده‌دار بود که جمعیت مغلوب-هم اربابان و هم رعیت پیشین - را به مرتبه‌ی برده فرو می‌کاستند. در تمدن ایرانی اما دو شاخه‌ی کوچگرد و یکجانشین بومی بوده و از ابتدای کار به صورت دو ساختار موازی و همنشین دولت ایرانی را برمی‌ساخته‌اند. متحرک بودن دربار که از دوران هخامنشیان آغاز می‌شود و تا پایان عصر قاجاری تداوم پیدا می‌کند و با سفرهای پیاپی شاهنشاه به گوشه و کنار کشور مشخص می‌شود، نمودی از این آمیختگی است.

در یک نگاه کلی می‌توان گفت که نظم کوچگردانه شاخه‌ی لشکری و سامان یکجانشینی شاخه‌ی کشوری را در بدنه‌ی دولت پدید آورده است. این دو ولی همواره با هم کشمکش‌هایی داشته‌اند و دو سازوکار متمایز از تولید و مدیریت مدارهای قدرت را نمایندگی می‌کنند. سیاست ایران‌شهری از این نظر نبوغ‌آمیز بوده که موفق شده این دو نیروی واگرا و رقیب را به شکلی با هم ترکیب کند که هیچ‌یک بدون دیگری بخت بقا نداشته باشد. چندان که در شرایط چیرگی نظامیان بر دیوانیان (مثلا در دوران خوارزمشاه) یا در موقعیت غلبه‌ی دیوانیان بر نظامیان (اواخر عصر قاجار) سلسله‌ی حاکم در اثر حمله‌ی خارجی یا تحول داخلی رو به زوال می‌رفته است.

این دو شاخه‌ی موازی و همنشین از مدارهای قدرت دو جلوه‌ی اصلی از فرهنگ‌های شاهنشاه را نیز تعیین می‌کرده است. چنان‌که گفتیم برخورداری فرمانروا از فره ایزدی با دو شاخص اصلی نمایان می‌شده که عبارت بوده از آبادانی کشور و پیروزمندی در جنگ‌ها. این‌ها به ترتیب به دیوانسالاری و ارتش مربوط می‌شوند و دو نظام سلسله‌مراتبی متفاوت را پدید می‌آورند که عبارتند از رتبه‌بندی کارمندان کشوری و رسته‌بندی نظامیان لشکری. دربار شاهنشاه که نقطه‌ی اتصال این دو دستگاه زایش قدرت اقتصادی و نظامی بوده، دو رده‌ی متفاوت از آیین‌های مربوط به بزم و رزم را در خود جای می‌داده است. آیین‌هایی که جلوه‌ی نمادین و مناسب مربوط به کارکردهای نظامی کوچگردانه و دیوانی یکجانشینانه را در خود منعکس می‌کرده‌اند.

دوگانه‌ی رزم و بزم نیز در بیشتر تمدن‌ها همچون دوقطبی‌ای ناهم‌ساز نمود پیدا می‌کند. چینی‌ها امپراتوران خود را به دو رده‌ی جنگاور و خونریز یا خردمند و مردم‌دار تقسیم می‌کنند، که تقریباً پیوندشان با راهبردهای رزمی و بزمی را نشان می‌دهد. اسلاوها وقتی پانصد سال پیش با رهبری ایوان سوم و چهارم (مخوف) نخستین دولت خود را تاسیس می‌کردند، بیش از آن که از دربار بیزانس وامگیری کنند، در اصل از نمادپردازی‌های کهن ایرانی بهره بردند. یک نمودش وامگیری نماد باستانی عقاب دوسر بود که از دوران هیتی‌ها تا سلجوقیان علامت سلطنتی مهمی در ایران زمین محسوب می‌شد. نمونه‌ی دیگرش انگاره‌سازی از تزار در قالب دو جلوه‌ی مهیب و جنگاور (مخوف) و مهربان و حمایتگر (پدر) بود و این با همان دو سنت رزمی و بزمی ایرانی هم‌تاست.

تفاوت سنت ایرانی با اروپایی و چینی در آنجاست که در ایران زمین شاهنشاه هم‌زمان می‌بایست هر دو ساحت بزمی و رزمی را پوشش دهد، در حالی که در سایر تمدن‌ها به خاطر واگرایی بنیادین کوچگردان و یکجانشینان، این دو اغلب معارض هم دانسته می‌شدند و فغفوران و تزارها یا مخوف بودند و یا پدرگونه.

همگرایی دو سنت رزمی و بزمی در ایران زمین بسیار دیرینه است و به آغازگاه پیوند خوردن جمعیت‌های آریایی کوچگرد و بومیان کشاورز مربوط می‌شود. یعنی قدمتش به دوران اوستایی باز می‌گردد.

کهن‌ترین جلوه از این دو سویه‌ی سیاسی را در خود مفهوم مهر می‌بینیم. چون پیمان مهری در اصل عهدی بوده که میان سرداران و بین سرباز و سردار بسته می‌شده و ماهیتی رزمی داشته است. در مقابل مهر به مثابه عشق به خانواده و دولت و نهادهای مستقر یکجانشینان ارجاع می‌داده است. ایزد مهر در مهریشت هم پشتیبان جنگاوران است و هم پیوند عاطفی میان زن و مرد را حمایت می‌کند.

این خصلت دوپهلوی مهر به خوبی در این بند از مهریشت بازنموده شده که: «ای مهر، تو با کشورها هم خوبی و هم بد. ای مهر، تو با مردمان هم خوبی و هم بد، از توست آشتی و از توست ستیزه در کشورها»^۱. از بخش پایانی این عبارت - «توم آخستوئیش آناخش فوئیشکه میثره خشیه دهبانام»- روشن می‌شود که مهر از همان ابتدای کار دلالتی سیاسی هم داشته است. چون این‌جا ستیزه و آشتی‌ای که مهر برمی‌انگیزد در پیوند با کشور (دهیه) تعریف شده است.

این دو سویه‌ی رزمی و بزمی مهر در سراسر تاریخ سیاسی ایران همچون دو رده‌ی موازی از آیین‌های درباری تداوم پیدا کرده است. آدابی که جایگاه شاهنشاه را تثبیت می‌کرده و در ضمن شایستگی او برای فرمان راندن را به مردم نشان می‌داده است. این دو رده از آیین‌ها در ضمن به دو سازمان لشکری و کشوری مربوط می‌شده‌اند که رهبری‌شان بر عهدی سپهسالار و وزیر بوده است. قاعده بر آن بوده که شاهنشاه در مقام نقطه‌ی اتصال این دو شاخه عمل کند و هردو را مدیریت کند، بی آن که در خویشکاری مدیران هریک مداخله نماید. این همان مفهوم تفکیک قوایی است که پیشتر درباره‌اش مفصل بحث کردیم. فردوسی در شاهنامه وقتی داستان انوشیروان دادگر را به فرجام می‌رساند، چکیده‌ی کردارهایش را در رزم و بزم خلاصه می‌کند و می‌گوید:

«جهان را نمایش چو کردار نیست	«جهان را نمایش چو کردار نیست
اگر تاج داری اگر گرم و رنج	اگر تاج داری اگر گرم و رنج
یکی نام‌های شهریاران بخوان	یکی نام‌های شهریاران بخوان
به داد و به رای و به بزم و به جنگ	به داد و به رای و به بزم و به جنگ

در بیت آخر دوقطبی کارکردی داد-رای را داریم و دوگانه‌ی ساختاری بزم-رزم را، که با هم ملازم هستند. یعنی نیروی رزمی پشتوانه‌ی دادگری است و از رای و خرد است که آبادی کشور تامین می‌شود و بزم معنا پیدا می‌کند. هردوی این شاخه‌ها پیشه‌هایی متنوع و نقش‌هایی تخصصی را پدید می‌آورده‌اند که در دوران پیشامدرن همتایی در سایر تمدن‌ها نداشته است. این تخصصی شدن و کارآمدی پیامد شایسته‌سالاری‌ایست که از خویشکاری برمی‌خیزد و پیشتر درباره‌اش بحث کردیم و نمود بارزش را در کارنامه‌ی ارتش‌های ایرانی می‌توان به وضوح دید. این دستگاه نظامی هرچند اندازه‌های کوچک داشته، در بدنه‌ی تاریخ محور تحول فنون رزمی به حساب می‌آمده و نخبه‌ترین پهلوانان و سرداران را در دل خود پرورده است. چندان که قلمرو تمدنی روم و چین هرچند جمعیتی پنج تا ده برابر ایران را در خود جای می‌داده‌اند، در سراسر تاریخ تنها یک بار موفق به فتح این قلمرو شدند. این دو مورد هم به مقدونیان و مغولان مربوط می‌شوند که در زمان هجوم‌شان زیرسیستمی ایرانی‌شده از حوزه‌ی تمدنی اروپایی و چینی به حساب می‌آمدند.

پیوند میان رزم و بزم بر همگان آشکار بوده و دیوانسالاران هم اغلب به ارزش و اهمیت ارتش واقف بوده‌اند. خواجه نظام‌الملک در مقابل کسانی که هوادار کاستن از هزینه‌ی نظامی دولت سلجوقی بودند و یک ارتش هفتاد هزار نفره را برای دولت ملکشاه کافی می‌دانستند، موضع‌گیری سختی دارد و می‌گوید چهارصد هزار تن که بیشینه‌ی حجم سپاهیان است را باید نگاه داشت.^۲ او در تایید این سخن خویش دو نکته می‌آورد که هردو در سیاست ایران‌شهری ریشه دارد.

۱. مهریشت، کرده ۸، بند ۲۹.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۲۴.

نخست آن که قلمرو سلجوقی گسترده است، و می‌شاید که گسترده‌تر هم شود، و این به سپاه‌یانی پرشمار نیاز دارد. اشارتی که نشان می‌دهد نظام‌الملک به بی‌مرز بودن قلمرو ایران‌شهر و جهانی بودن دولت سلجوقی چشم داشته و گویا احیای صورتی از دولت هخامنشی را منظور کرده که «این زمین دور و دراز» را زیر فرمان دارد، بی آن که توسط دولتی مقتدر از بیرون محدود شود.

این ایده‌ی دولت جهانی که از دوران هخامنشی پدید آمد و تحقق یافت از آن به بعد هر از چندی در ایران زمین مطرح می‌شده و فرو می‌خفته است. چنان‌که هم دولت اشکانی و هم ساسانیان و هم بعدتر مسلمانان کار خود را با فتح جهان آغاز کردند، اما هربار پس از چندی به ناممکن بودن این کار پی می‌بردند و مرزهایی طبیعی را می‌پذیرفتند که هسته‌ی مرکزی‌اش ایران زمین بود.

دومین نکته‌ای که خواجه در اثبات سخن خویش می‌آورد آن است که طبقه‌ی جنگاوران نباید رها و بی‌کاره شوند و اتصالشان با دولت قطع شود، وگرنه برای خود فرماندهی می‌یابند و به سرکشی می‌پردازند.^۱ این دو عنصر یعنی فتح و نگهداری از جهان و در پیوستگی با دولت ارکانی هستند که کارکرد طبقه‌ی جنگاوران در مقام یک کاست کهن آریایی را تعیین می‌کرده‌اند و خویشکاری اجتماعی بنیادین ایشان را با دولت ایرانی گره می‌زده‌اند. دولتی که همواره تعادلی میان سپهسالار و وزیر برقرار می‌کرده و تفکیک قدرت سیاسی شاه از نیروی نظامی سرداران و قوای اقتصادی و اجتماعی دیوانسالاران و دینمردان را آماج می‌کرده است.

در شرایطی که شاه یکی از دو شاخه‌ی نظامی یا دیوانی را در اختیار می‌گرفته، تنشی نهادی پدید می‌آمده و معمولاً درگیری و دشمنی‌ای بین این دو شاخه نمود می‌یافته است. به عنوان مثال خسرو پرویز وقتی کوشید با مکر و وسوسه کردن و بدگویی کردن و جاسوس انگیزتن میان سردارانش تفرقه بیندازد و شاخه‌ی ارتشی را تضعیف کند،^۲ از قدرت عزل شد. چرا که اتحادی بین سردارانش بر ضد او شکل گرفت و توانست برای کنار گذاشتن و محاکمه‌ی او موافقت ولیعهد و شاخه‌ی دیوانی را نیز جلب کند.

خود ولیعهد یعنی شیرویه پسر خسرو پرویز به این خاطر با دسیسه‌چیان همداستان شده بود که شاه آداب درباری را رعایت نکرده و به او بی‌حرمتی کرده بود. جاحظ شرح داده که شاهنشاه براساس رتبه و مقام اشراف و شاهان محلی و مردم عادی را به حضور می‌پذیرفت و هرکس بر این مبنا زمان دیداری مشخص و درازای سخنی معلوم داشت و در فاصله‌ای معین از شاه قرار می‌گرفت. اما خسرو پرویز در ارتباط با فرزند و ولیعهدش این قواعد را رعایت نمی‌کرد و احترامش را نگاه نمی‌داشت و این مخدوش کردن آداب بزم یکی از دلایلی بود که خویشاوندانش را بر او شوراند.^۳

در دوران معاصر ناصرالدین شاه وقتی کوشید ریاست امور دیوانی را خود به دست بگیرد و نوسازی را زیر نظر خود پیش براند، با مقاومت دستگاه لشکری روبرو شد که نیرومندترین فرمانده‌اش پسرش ظل‌السلطان حاکم اصفهان بود. نبرد قدرت میان این دو در نهایت به عزل ظل‌السلطان از قدرت انجامید، هرچند راه اصلاحات ناصری را هم سد کرد.

در کل به عنوان یک قاعده شاهانی که جنگاور بودند یا خود اداره‌ی بخش لشکری را به دست می‌گرفتند، اغلب با مقاومت نخست وزیر روبرو می‌شدند و کشمکش میان این دو اغلب به عزل دومی می‌انجامید. کشمکش احتمالی بزرگمهر حکیم و انوشیروان دادگر و اختلاف نظام‌الملک و ملک‌شاه و محمدرضا شاه و دکتر مصدق نمونه‌هایی برجسته از این الگو هستند. این روند گاه به وزیرکشی هم می‌انجامیده که سرنوشت قائم مقام فراهانی و امیرکبیر نمونه‌هایی دیرآیند از آن به شمار می‌روند. در دودمان‌های برخاسته از اقوام تازه به دوران رسیده مثل ترکان که هنوز با ظرافت‌های این سازوکار آشنا نبودند، چنین کشمکش‌هایی با شدتی بیشتر دیده می‌شود. چنان‌که از بیست و شش مردی که در دوران سلجوقی به منصب وزارت دست یافتند، همگی به دست شاهان یا دشمنان‌شان به قتل رسیدند.

۱ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۲۴.

۲ جاحظ، ۱۳۹۲: ۱۷۳-۱۷۶.

۳ جاحظ، ۱۳۹۲: ۶۹-۷۰.

شاهانی که درگیر این کشمکش‌ها می‌شده‌اند هم اغلب خود را تضعیف کرده و ناتوان می‌ساخته‌اند. به ویژه سرنوشت محمدرضا شاه در این مورد جای عبرت دارد که در دو دهه‌ی پایانی سلطنتش با روندی شتاب‌گیرنده اداره‌ی هردو شاخه‌ی لشکری و کشوری را در دست گرفت و با ارتکاب این خطا هم مدرن بودن ساختار دولتش و فاصله‌اش با نظم ایران‌شهری را نشان داد، و هم دودمان خویش را شکننده و منقرض ساخت. در شرایطی که شاهنشاه جایگاه خود را می‌شناخته و تقسیم قوا را محترم می‌شمرد، با واسطه‌ی دو رده از آیین‌های بزمی و رزمی با نقش خویش ارتباط برقرار می‌کرده است. هردوی این نقش‌ها اهمیت داشته و هم ارزش نمادینی ایفا می‌کرده و هم کارکرد مستقیم داشته است. در شاخه‌ی بزمی شاهنشاه دو وظیفه‌ی اصلی داشته که مهمانی بدهد و به شکار برود. بار عام و سفرهای پیوسته‌ی اردوی شاهی که در آن وابستگانش و گاه مردم عادی مهمان می‌شده‌اند، به بزم خالص مربوط می‌شده و این نمادی از شکوه و آبادانی و رفاه اقتصادی کشور بوده است. جشن‌های دو هزار و پانصد ساله‌ی دوران پهلوی دوم کوششی مدرن بود برای احیای آیین بزم، که نتیجه‌ی دلخواه را به بار نیاورد و کشورهای همسایه را گوش به زنگ و نگران و قشرهایی از جامعه را دلزده ساخت. چون رو به سوی فضای بی‌المللی داشت و پیکربندی‌اش بیشتر بر تاریخ مستقر بود تا جغرافیا، و این واژگونه‌ی آیین بزم ایرانی بود.

برخی از عناصر بزم به نمایش‌های آیینی شباهت دارد و آشکارا برای تاثیرگذاری بر تماشاچیان طراحی می‌شده و قصد آن بوده که در مدارهای قدرت برخی را تقویت کند و نهادینه سازد. به عنوان مثال در سال ۴۴۱۰ (۴۱۰/خ/۴۲۲ق) سلطان مسعود غزنوی تصمیم گرفت به تاش فراش که فرمانده‌ی لشکرش در عراق بود و حاکم بر ری، خلعت بپوشاند و او را به رتبه‌ی سپهسالاری کل برکشد. بیهقی مراسمی که برای انجام این کار برگزار شده بود را توصیف کرده که به بزمی بزرگ و جشنی شبیه است که در ضمن خصلتی تئاترگونه هم دارد. مسعود «اسباب سپهسالاری» به تاش فراش بخشید که عبارت بود از «کمر زر و کلاه دوشاخ و استام زر هزار مثقال و بیست غلام و صد هزار درم و شش پیل نر و سه ماده و ده تخت جامه‌ی خاص و کوس‌ها و علامت‌ها و هرچه با آن رود»^۱. روشن است که مراسم بخشیدن این چیزها به سپهسالار یک بزم عادی یا مراسم بارعام معمول نبوده و به کارناوالی شباهت داشته که غلامان و جامه‌ها و پیلان در آن از برابر مردم عبور می‌کرده‌اند و این هم شکوه سلطنت مسعود را گوشزد می‌کرده و هم مقام سپهسالار را استوار می‌داشته و هم در کل همچون مراسمی دیدنی و تماشایی عمل می‌کرده که بعدها از آن داستان بزنند، همچنان که بیهقی زده است. نمونه‌های دیگری نیز از این عملکرد بزم را باز در تاریخ بیهقی می‌توان پیدا کرد. مثلاً روز یکشنبه بیست و سوم اردیبهشت سال ۴۴۱۰ (۴۱۰/خ/۱۳ جمادی الاول ۴۲۲ق) سلطان مسعود غزنوی از بلخ به سمت غزنین حرکت کرد. سفر او بنا به توصیف بیهقی «میزبان به میزبان» بود و در هر شهر امیران محلی پذیرایی شاهانه‌ای از اردوی او به عمل می‌آوردند. یکی از شاخص‌های ابراز وفاداری‌شان به او هم آوردن خوراک بر سر سفره‌ی شاه بود. مثلاً خواجه علی میکائیل در بلخ و احمدعلی نوشتگین آخورسالار در خُلم و پیروز و نخجیر و بدخشان و حاجب بزرگ بلغاتگین در بغلان و تخارستان میزبان او بودند.^۲ با خواندن این وصف است که می‌توان معنای «هفت خوان» را بهتر دریافت و دید که چرا رستم و اسفندیار هربار پس از عبور از یک خوان و طی کردن یک مرحله از سفرشان بزمی می‌آیند و بر خوان خوراک می‌نشینند.

برخی از این خوان‌ها البته بعدتر مایه‌ی دردسر می‌شده است. حسنک وزیر که داستان محاکمه و کشته شدن‌اش مشهور است، به این خاطر از قدرت فرو افتاد که در سال ۴۴۰۲ (۴۰۲/خ/۴۱۴ق) وقتی به سفر حج رفته بود،^۳ در راه بازگشت پیکی که از سوی خلیفه‌ی فاطمی آمده بود را به حضور پذیرفت و بزمی برایش آراست و هدایایش را پذیرفت.^۴

۱ بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۷۱.

۲ بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۵۴.

۳ بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۱۸.

۴ بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۱۸-۲۲۰.

همین کار او بعدتر همچون همکاری و همدستی‌اش با فاطمی‌ها ارزیابی شد و در چسباندن تهمت قرمطی و رافطی به وی کارگر آمد. بزم علاوه بر نمایش اقتدار دولت، مراسمی شبیه به بار عام بوده که کارکردی سیاسی داشته است. در «کتاب تاج» شرحی از آیین خوراک خوردن در برابر پادشاه آمده که نشان می‌دهد به همان ترتیبی که بزم بغ و آیین باده‌نوشی در محفل‌های مهرآیین براساس فرو سوختن دروغ و پیوند مستی و راستی استوار شده بود، در بزم‌های شاهانه هم ارتباطی میان آزمندی و شیوهی غذا خوردن برقرار می‌کرده‌اند. طوری که شاهان برای ارزیابی خلق و خوی کسانی که می‌خواستند به کاری بگمارند، با ایشان هم‌غذا می‌شدند و بسته به شیوهی خوراک خوردن‌شان درباره‌ی شخصیت‌شان داوری می‌کردند. پیوند مستی و راستی و کارکرد میگزاری در دستیابی به توافق‌های فارغ از پنهانکاری رسمی عام بوده و آثناپوس اشاره کرده که ایرانیان در بزم‌های باده‌نوشی درباره‌ی امور مهم رایزنی می‌کنند و تصمیم می‌گیرند و فردای روز بزم کسی که تصمیم‌هایشان را ثبت کرده آن را به اطلاع‌شان می‌رساند و اگر همچنان در هشیاری هم به نظرشان درست برسد، اجرایش می‌کنند، و این برسنجیدن تصمیم در هشیاری و مستی با هم را واژگونه هم روایت کرده‌اند.^۱

از «کتاب تاج» بر می‌آید که رد کردن دعوت شاه به خوراک خوردن بی‌ادبی محسوب می‌شده و پرخوری در برابر او هم نشانه‌ی بی‌بند و باری و نالایق بودن به شمار می‌آمده. همچنین گزارشی هست که سریع غذا خوردن و حمله بردن به خوراک را نشانه‌ی آزمندی می‌داند.^۲ همچنین خیره نگریستن به غذا خوردن شاه (و اصولاً هرکس) نشانه‌ی بی‌ادبی بوده و دست بردن در ظرف خوراک دیگری نیز هم. جالب است که می‌خوانیم هنگام غذا خوردن شاه نباید در ظرف‌های مقابل او خوراکی ویژه باشد که در ظرف مهمانانش پیدا نشود. یعنی این را برخلاف بزرگواری و دادگری می‌دانسته‌اند که شاه بر سفره‌ای بنشیند و خوراکی بخورد که در همان سفره در برابر دیگران نیست.^۳ از این جا بر می‌آید که بزم در ضمن محملی برای نمایش داد هم بوده، و برابری شاه و رعیت (میزبان و مهمان) در دسترسی به منابع دادگرانه قلمداد می‌شده است.

خصلت سیاسی بزم‌ها باعث می‌شده دوستی‌هایی در آن شکل بگیرد، و این کارکرد اصلی بزم‌های آیینی مربوط به کیش مهر بوده است. طبعاً در این میان گاه دشمنی‌هایی هم شکل می‌گرفته است. جاحظ داستان مشهور دلخوری دوجانبه‌ی امام حسن مجتبی و معاویه بر سر سفره‌ی خوراک را شرح داده و می‌گوید امام حسن وقتی مرغ پخته را برابرش نهادند آن را بی‌درنگ بشکافت و معاویه به او طعنه زد که «گویی میان تو و پدر این مرغ دشمنی‌ای بوده» و امام حسن پاسخ داد که «و انگار میان تو و مادرش قرابتی بوده» و با این سخنان هردو از هم برنجیدند.^۴

داستان‌هایی از این دست بسیار از شاهان و قدیسان روایت شده و روشن است که بزمگاه جایی بوده که رخدادهایی مهم در آن جریان می‌یافته و گفتگوهای اثرگذار و به یاد ماندنی در آن رد و بدل می‌شده است. ارزش نمادین بزم در سراسر تاریخ ایران پیوستگی داشته و به دوران پیش از اسلام منحصر نیست. بیهقی از بزمی داستان می‌زند که سلطان محمود هنگام آراستن‌اش به پسرش مسعود پیغام داد و گفت که «بزمی می‌سازم و شراب به تو می‌خورانم».

محمود سلطانی مسلمان و سنی و متعصب در شریعت بوده که بسیاری از بزرگان و اندیشمندان را به گناه شک و تردید در دین به قتل رسانده بود. با این حال می‌بینیم که همو وقتی می‌خواهد پسر مهترش مسعود را به مقام ولیعهدی منصوب کند، چون کدورتی هم با او داشته، به روش مهرپرستان قدیمی مجلس باده‌گساری برپا می‌کند تا مهر خود را به وی اثبات کند. از این جا بر می‌آید که در میانه‌ی دوران غزنوی که جهل و تعصب ترکان کم کم در سیاست اثر می‌کرد، همچنان شراب خوردن پدر و پسر افتخاری برای پسر بوده و همچون وعده‌ای فهمیده می‌شده برای واگذاری تاج و تخت از شاه به ولیعهدی.^۵

۱ آثناپوس، کتاب چهارم، بند ۲۳ (آثناپس، ۱۳۸۶: ۲۰).

۲ جاحظ، ۱۳۹۲: ۷۵-۸۰.

۳ جاحظ، ۱۳۹۲: ۷۸.

۴ جاحظ، ۱۳۹۲: ۷۷.

۵ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۴۹-۱۵۰.

مصرف شراب در بزم‌ها در ضمن با نوعی پایش و رصد مداوم سیاسی نیز پیوند داشته است. چون الکل سمی است که بر دستگاه عصبی اثر می‌کند و ناحیه‌ی پیشانی را مهار می‌کند و به این ترتیب رفتارهای ارادی خویش‌دارانه را مخدوش می‌سازد. در این معنا تعبیر مشهور «مستی و راستی» حقیقتی در خود نهفته است. بزم‌ها در این بافت بیوشیمیایی میدانی برای ارزیابی وفاداری افراد نیز بوده‌اند و فضای محسوب می‌شده‌اند که سران و رهبران حرف دل‌شان را بی‌مهار بر زبان می‌آورده‌اند. احتمالاً یکی از دلایلی که شکلی بسیار بدوی و ساده شده از این آداب در دوران حاکمیت استالین^۱ در روسیه نیز باب شد، همین هراس از خیانت نزدیکان و ضرورت محک زدن‌شان با داروی روانگردانی مثل الکل بوده باشد.

گاه انضباط فردی کافی وجود نداشته و این می‌گساری می‌توانسته برای فرد پیامدهای فاجعه‌باری به بار آورد. مثلاً وقتی مسعود غزنوی تصمیم گرفت سردار نامدار پدرش اریارق را فرو بگیرد، از حربه‌ی بزم بهره جست. اریارق مردی می‌گسار و بدمست بود. سلطان مسعود روز دوشنبه که با نوروز سال ۴۴۱۰ (۴۱۰خ/ ۱۹ ربیع‌الاول ۴۲۲ق) مصادف بود، برایش رامشگران و شرابی فراوان به همراه خلعت‌هایی فرستاد و او که آسوده خاطر شده بود، بی احتیاطی کرد و بزمی آراست که سه چهار روز ادامه داشت و در این مدت پیوسته شراب می‌خورد. چندان که خودش و یارانش سیاه مست شدند و یارای دفاع از خود را نداشتند. او را در همین وضعیت بازداشت کردند و در قلعه‌ی غور زندانی کردند و کمی بعد به قتل رساندند.^۲

نمونه‌ی دیگری از کارکرد بزم به آشتی دادن افرادی برمی‌گشته که کدورتی از هم دارند و این به ویژه با آیین مهر باستانی سازگاری دارد. بیهقی در شرح وقایع روز پنجشنبه ۲۸ بهمن‌ماه سال ۴۴۰۹ (۴۰۹خ/ ۱۵ صفر ۴۲۲ق) می‌گوید که بوبکر حصیری که فقیه نامداری بود در بلخ، با پسرش ابوالقاسم به بزمی رفت که در باغ علی میکائیل برپا بود و همگی شب تا صبح می‌گساری کردند و صبح هم صبوحی کردند، که این از دید بیهقی نزد خردمندان ناپسند بود، و نه می‌خوارگی فقیه‌ی با پسرش در بزمی. بامداد این فقیه و پسرش «خوران خوران و مست» با سی ملازم می‌آمدند که در بازار عاشقان و نزدیک کوی عباد به مردی که از جلو می‌آمد تنه زدند و با هم درگیر شدند و مرد به ایشان فحش داد و گفت که خواجه احمد وزیر مسعود شکایت می‌کند. ملازمان بوبکر حصیری مرد را کتک زدند و به وزیر هم ناسزا گفتند. در این بین پسر بوبکر معذرت خواست، ولی رفع کدورت نشد و مرد رفت و به خواجه احمد میمندی شکایت کرد. او هم که سیاست‌بازی مکار و کینه‌توز بود و منتظر فرصت، بوبکر حصیری را فرو گرفت.^۳

به این ترتیب کار کشمکش که از بزمی آغاز شده بود بالا گرفت و به مسئله‌ای سیاسی بدل شد. خواجه احمد وزیر قهر کرد و نامه نوشت و به مسعود شکایت کرد که فقیه شهر مست کرده و مردانش مردم را می‌زنند و به او فحش داده‌اند. مسعود که بر فراز پیلی نشسته بود، رقع‌ی وزیرش را خواند و «با خواجه بلغاتگین به ترکی فصلی چند سخن بگفت»، و فرمان رسید که حصیری و پسرش دستگیر شوند و هزار چوب بخورند و سی هزار دینار جریمه شوند.

اما جالب آن که مسعود اصولاً قصد آسیب زدن به این پدر و پسر را نداشته و این دستورها را فقط برای این داده بود که در چشم مردم دادگر جلوه کند و از وزیر دلجویی کند و فقیه را هم ترسانده باشد. بیهقی از قول مسعود می‌گوید که «این‌ها به پدرم خدمت کرده‌اند و به ترکی گفتم که فقط بترسانندشان». یعنی گماشتگان او در بلخ تنها کسانی بوده‌اند که ترکی می‌دانسته‌اند و متوجه شده بودند قضیه جدی نیست. بقیه همان دستور عقوبت را به پارسی شنیده و ماست‌ها را کیسه کرده بودند. بعد هم سلطان مسعود به بیهقی گفت و او به بوبکر حصیری رساند که عفوخواهند کرد. خلاصه که چوب زدن بخشیده شد و پول را قرار شد به خزانه بریزند که آن را هم مسعود بخشید. در نهایت هم باز بزم دیگری برپا

۱ استالین و حلقه‌ی برگزیده‌ی دولتمردان و اعضای پولیت‌بورو مجلس‌های می‌گساری مداوم و طولانی‌ای داشته‌اند که شرحش در کتاب‌های تاریخ آمده است (Gregory and Naimark, 2008: 47).

۲ بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۳۰-۲۳۷.

۳ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۷۳-۱۷۵.

شد که باز همه در آن شراب خوردند و در این بزم خواجه احمد وزیر و بوبکر حصیری همدیگر را بغل کردند و غائله با آشتی‌شان حل شد.^۱

مرور این داستان از سویی کاربرد کلیدی شراب و مستی در این بزم‌ها را نشان می‌دهد که باعث می‌شده به حکم «مستی و راستی» حرفهای مکتوم برملا شود، و از سوی دیگر دلخوری‌ها و دشمنی‌هایی که در پی آن بروز می‌کرده و به همان شکل در بزم‌ها حل می‌شده است.

نکته‌ی بسیار مهم درباره‌ی آیین بزم آن است که این رسم به دربار و فضای سیاسی محدود نمی‌شده و مردم عادی نیز هر از چندی بزم برپا می‌کرده‌اند. جدای از بزم‌های رسمی و مناسبتی مثل آنچه برای عروسی و زایش فرزندان برگزار می‌شده، یا آنچه با مراسم دینی یا موقعیت‌های کشاورزانه پیوند داشته، مردم در شرایط عادی نیز پیوسته بزم‌هایی کوچک برگزار می‌کرده‌اند. برجستگی مفهوم من در ایران و نهادینه بودن‌اش در عصر هخامنشی را می‌توان از این‌جا دریافت که قدیمی‌ترین اشاره به جشن تولد گزارشی است که یونانیان ثبت کرده‌اند^۲ و در آن با شگفتی گفته‌اند که مهمترین جشن برای ایرانیان مراسم زادروزشان است.^۳ چنین تعجیبی قابل‌درک است، چون مراسم و جشن‌ها در جهان باستان برای خدایان یا شاهان برگزار می‌شده و این که هرکس روز تولدش را بداند و به یاد داشته باشد و آن را هر سال جشن بگیرد رسمی پیچیده است که پیش‌فرض‌هایی معنادار را می‌طلبد. این بزم‌ها تا روزگار ما دوام آورده‌اند و عناصر اصلی‌شان که دور هم نشستن و گپ و گفت و خوراک خوردن با هم و ساز نواختن و آواز خواندن است، همچنان باقی است. هرچند به تدریج در برابر نسخه‌ی مدرن و تقریباً تهی از معنای «پارتی» رنگ می‌بازد.

در مقابل این رده از مهمانی‌ها که با یاری خوالیگران و رامشگران برگزار می‌شد، شکل دیگری از آیین بزم را هم داشته‌ایم که دورگه می‌نماید و این همان شکار است. شکار از زاویه‌ای به بزمی طولانی در طبیعت شبیه است. چون هر شکاری در نهایت با بزمی ختم می‌شده و حاضران گوشت شکار را دور هم می‌خورده‌اند. یعنی می‌توان شکار را بزمی شبیه به گلگشت و طبیعت‌گردی دانست که حاضران خود خوراک‌شان را فراهم می‌کنند.

نمونه‌های فراوانی از آداب مربوط به شکار را در تاریخ‌ها می‌توان یافت. مثلاً بیهقی در شرح رخداد‌های پنجشنبه سی و یکم فروردین سال ۴۴۱۰ (۴۱۰ خ/ ۱۹ ربیع‌الثانی ۴۲۲ ق) می‌گوید که سلطان مسعود غزنوی از بلخ به ترمذ رفت و در کرانه‌ی رود آمودریا به شکار پرداخت و در این جریان چهار شیر را طی چهار روز به دست خویش کشت. هر شب هم بزمی برپا می‌شد که در آن سیصد زن رقااص طبل‌زن حضور داشتند. در همین مجلس بزم بود که خبر فتح مکران و قتل عیسی معدان به او رسید و به شکرانه صد هزار درهم خراج آن سال را به رعیت شهری که آن نزدیکی بود بخشید و دستور داد که: «نسخه کنید تا به مساوات بین همه تقسیم شود». در نتیجه ۵۰ هزار درم صله به سربازان قلعه و ۵۰ هزار درم به رقااصان و رامشگران رسید.^۴

اما شکار در اصل کارکردی رزمی هم داشته و از ابتدای کار همچون تمرینی برای جنگیدن در نظر گرفته می‌شده است. یعنی شیوه‌ای بازی‌گونه از جنگیدن است که به فضای بزمی وارد شده و آنجا جذب و ادغام شده. به همان ترتیبی که در شاخه‌ی رزمی آیین پذیرش سفیران و نمایندگان دشمن به نوعی بزم شبیه بوده که به همان ترتیب شکوه و اقتدار شاهانه را به رخ دشمنان فرضی یا حتمی می‌کشیده است.

در شاهنامه ترکیب این عناصر در عهد اردشیر بابکان به این شکل آمده است:

۱ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۷۵-۱۸۴.

۳ آثنايوس، کتاب چهارم، بند ۲۳ (آثنايس، ۱۳۸۶: ۲۰).

۴ بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۴۷-۲۴۸.

«چنان دان که شاهی بدان پادشاست
 زمانی غم پادشاهی برسد
 بپرسد هم از کار بیداد و داد
 به روزی که رای شکار آیدت
 دو بازی به هم در نباید زدن
 که تن گردد از جستن می گران
 و گر دشمن آید به جایی پدید
 درم دادن و تیغ پیراستن
 به فردا ممان کار امروز را
 که دور فلک را ببخشید راست
 رد و موبدش رای پیش آورد
 کند این سخن بر دل شاه یاد
 چو یوز درنده به کار آیدت
 می و بزم و نخچیر و بیرون شدن
 نگه داشتند این سخن مهتران
 ازین کارها دل بباید برید
 ز هر پادشاهی سپه خواستن
 بر تخت منشان بدآموز را^۱

اردشیر در این جا به روشنی می گوید که آیین بزم با پذیرش ردان و موبدان و بزرگان و جاری کردن داد همراه است و از این رو جلوه‌ی مهمانی و کارکردی دیوانی دارد. در کنار آن به شکار هم اشاره کرده و این‌ها را «دو بازی» دانسته که نباید با هم آمیخته شوند و هریک را باید به جای خود اجرا کرد. آنگاه تاکید دارد که در شرایط رزمی «از این کارها دل نباید برید» و نیروی خویش را باید صرف بخش رزمی کرد. به این خاطر است که شاهانی مثل سلطان محمد خوارزمشاه که در شرایط جنگی به بزم و میخوارگی روی می آوردند، تا این پایه ناشایست و بی‌عرضه شمرده شده‌اند.

«دو بازی» ای که اردشیر بدان اشاره می‌کند، طیفی وسیع از رفتارهای جمعی سرگرم کننده و شادی‌بخش را در بر می‌گرفته که در ضمن نمایش دهنده‌ی فرهنگ شاهانه نیز بوده است. سیاست ایران‌شهری تنها نمونه‌ی شناخته شده در تاریخ دولت‌هاست که در آن «بازی» همچون محوری کارکردی اهمیت پیدا می‌کند و چیزی فراتر از سرگرمی شخصی قلمداد می‌شود. بر همین مبنا مهم بوده که شاهنشاه به هنرهای بزمی و رزمی گوناگون آراسته باشد و علاوه بر چیره‌دستی در سوارکاری و کمانگیری و شمشیرزنی، شترنج و چوگان و شعر و بحث با دانشمندان و دینمردان را نیز نیکو بداند. این که چرا وزیر داوطلب در متن «خسرو قبادان ریدکی» مردی چنان همه فن حریف است، از همین جا ناشی می‌شود. چون نخست وزیر در ضمن همنشین و بزم‌آرای شاه هم بوده و می‌بایست به زیر و بم این بازی‌ها اشراف داشته باشد.

در این بین قوانینی استوار و دقیق درباره‌ی بازی کردن شاه وجود داشته که آن را آشکارا به نوعی محک دائمی مبدل می‌کرده است. جاحظ در «کتاب تاج» می‌گوید کسانی که با شاه به شترنج و چوگان و بازی‌های دیگر مشغول‌اند باید به دل خود و بی‌بیم برای برنده شدن بکوشند و تنها محدودیتی که می‌گذارد آن است که به شاه بی‌ادبی نکنند و در گرمای برد و باخت خشونت و توهینی به او روا ندارند. همچنین از داستانی یاد می‌کند که در آن شاپور شاهنشاه ساسانی بعد از شرط‌بندی (به دلخواه) از حریفی در شترنج می‌بازد و قرار می‌شود هرچه او بگوید اجرا کند، و حریف می‌خواهد که بر پشت شاه سوار شود و به این شکل به دربار بروند. شاپور نخست می‌کوشد او را به خواستن چیزی دیگر وا دارد و چون او سختگیرانه همان را می‌خواهد، نقابی طلب می‌کند تا شرط را برآورده سازد. اما حریفش دستخوش شرم می‌شود و از این درخواست چشم می‌پوشد. شاپور پس از آن قانونی می‌گذارد که دیگر کسی با شرط‌بندی بازی نکند و «هرکس به دلخواه بازی کند خونس هدر است و روزش به سر».^۲

جالب آنجاست که از این جا بر می‌آید که تا پیش از آن قانونی برای محدود کردن شرط‌بندی‌های نامعقول بر بازی‌ها وجود نداشته و شاهنشاه هم با آن که در آن لحظه نیرومندترین مرد بر کره‌ی زمین بوده، به همین خاطر نمی‌توانسته از سواری دادن به حریف برنده‌اش شانه خالی کند. بی ادبی همبازی‌های شاه اما هر از چندی جلوه می‌کرده و این همان است که بیهقی در درباریان مسعود نکوهیده و در دوران معاصر نزد اطرافیان مظفرالدین شاه موضوع ریشخند گشته است.

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۲۳۳-۲۳۴.

۲ جاحظ، ۱۳۹۲: ۱۵۹.

این‌که شاه هم بازی کند و هم مشاهده شود و هم شکوه شاهانه‌اش مخدوش نشود، معمایی بوده که با روش‌های گوناگون حل می‌شده است. یکی از آنها پرده‌نشینی شاهان در بزم‌هاست. حضور پرده در برابر شاه از آن رو بود که انگاره‌ی برتر وی خدشه‌دار نشود و این به ویژه در مجلس‌های بزم و میگساری ضرورت می‌یافت. چرا که ممکن بود شاه در حال مستی فرمانی نامعقول دهد یا حرکتی ناشایست از او سر بزند. به همین خاطر رسم بوده که به فاصله‌ی ده ذراعی او پرده‌ای می‌آویختند و دیگران نیز از آن سو ده ذراع دورتر می‌نشستند. کسانی هم از ندیمان شاه حاضر بوده‌اند و گفتارها و فرمان‌هایی که در حال مستی بر زبان شاه روان می‌شد را می‌نوشتند و فردا در حال هشجاری به اطلاع می‌رساندند تا اگر چیزی خلاف قانون در این میان گفته شده، فسخ شود.^۱ به این شکل هم انگاره و جلوه‌ی شاهانه و هم سازوکارهای سیاسی و فرمان‌های حکومتی از گزند نابخردی مستانه و تصمیم‌های ناهشیارانه مصون می‌مانده‌اند. آداب حرمت‌گذاری به شاهنشاه در حدی سختگیرانه رعایت می‌شده که سرگین افکندن اسب در برابر وی بی‌ادبی محسوب می‌شده است. چنان‌که نوبتی اسب موبدان موبد در برابر قباد در راهی سرگین افکند و این به شاه بر خورد و موبد در فرصتی رندانه پوزشی خواست و اسبی به پادشاه از شاه دریافت کرد.^۲ در دوران اسلامی نیز هرگاه چارچوب سیاست ایران‌شهری احیا می‌شده یا متنی در تبلیغ آن نوشته می‌شده، همین موازین مورد توجه بوده است. مثلاً جاحظ که یکی از احیاگران این متون است می‌گوید زمانی که سلطان برای نماز به مسجد می‌رود، نقش امام جماعت را ایفا می‌کند و کسی نباید پیش از او تکبیر بگوید و سجود و قیام کند.^۳ یا داستانی درباره‌ی رعایت فضای خصوصی شاه نقل می‌کند و می‌گوید سرزده و بی‌در زدن نباید به نزد شاه رفت، مبادا که به هنگام خلوت در حالتی ناشایست باشد. مثالی هم آورده که امام موسی هادی بی اجازه به اتاق مهدی خلیفه عباسی رفت و مهدی او را از خود براند و گفت مبادا تکرار کند و باید بماند تا در را به رویش بکشایند.^۴ یکی از نشانه‌هایی که به ناسازگاری خلافت با سیاست ایران‌شهری گواهی می‌دهد آن است که پس از فرو افتادن ساسانیان و به قدرت رسیدن تازیان این آداب مخدوش شد. از میان خلفای اموی دست کم یزید بن عبدالملک و ولید بن یزید در برابر دیگران بی‌پرده می‌نشستند و مست می‌کردند و می‌رقصیدند و برهنه می‌شدند و عورت خود را می‌نمودند و جالب آن که دشنام هم از حاضران مجلس می‌شنیده‌اند.^۵ بعدتر در عصر عباسی سفاح در ابتدای کار و مهدی نیز در ابتدای کار انگار چنین بی‌پرده بوده‌اند،^۶ و این را می‌توان به تداوم همان سنت خلافت اولیه حمل کرد که غیرایرانی و رومی است و به زودی بدان خواهیم پرداخت. آنچه درباره‌ی علت رنجش شیرویه از خسرو پرویز نقل کردیم نشان می‌دهد که ادب درباری امری یکسویه نبوده که از زیردستان نثار شاهان شود، بلکه قاعده‌ای عام در رفتار متقابل بوده که مخدوش شدن‌اش از سوی هرکس -از جمله شاهنشاه- نکوهیدنی و ناپذیرفتنی بوده است. رفتار شایسته با مردمان بخشی از خویشکاری شاهان بوده و قاعده‌ای بوده که دادگری‌شان را تضمین می‌کرده است. به همین خاطر گاه در عهدها به این موضوع اشاره می‌شده است. پیروز ساسانی در عهد خود چنین می‌گوید:

«همی خواهم از داور بی‌نیاز	که باشد مرا ز نندگانِ دراز
که که را به که دارم و مه به مه	فراوان خِرد باشدم، روز به
سر مردمی بردباری بُود	سبک‌سر همیشه به خواری بُود
ستون خِرد داد و بخشایش است	در بخشش او را چو آرایش است
زبان چرب و گویندگی فرّ اوست	دلیری و مردانگی پرّ اوست» ^۷

۱ جاحظ، ۱۳۹۲: ۹۵-۹۶.

۲ جاحظ، ۱۳۹۲: ۱۶۴.

۳ جاحظ، ۱۳۹۲: ۱۶۱-۱۶۲.

۴ جاحظ، ۱۳۹۲: ۱۹۴.

۵ جاحظ، ۱۳۹۲: ۹۷-۹۸.

۶ جاحظ، ۱۳۹۲: ۹۹-۱۰۱.

۷ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۷: ۱۵-۱۶.

داد و دهش که در این جا به داد و بخشایش تعبیر شده، دو رکن بنیادین مفهوم مهر است و این نیرویی است که سیاست ایرانی را ممکن ساخته است. فرخی و فرهمندی از همین دو عنصر برمی‌خیزد، و فریدون فرخ «ز داد و دهش یافت این نیکویی». به همین خاطر صفت‌هایی هیجانی و زیانبار مانند خشم و ترس و کینه که از بین برنده‌ی مهر هستند، سخت در شاهان نکوهیده شده‌اند. میل به خشونت و نفرت شاخصی است که به سادگی شاهی را بی‌اعتبار می‌سازد. این نکته‌ی مهمی است که در ایران زمین که همواره زیر فشار هجوم‌های گوناگون خارجی بوده و هنرهای رزمی همواره ستوده می‌شده و شاهانش می‌بایست دلیر و جنگاور و زورمند باشد، در ضمن گرایش شاهنشاه به خشونت و ستیزه‌جویی با شدت طرد و انکار شده است. در عهد هورمزد شاپور می‌خوانیم که:

«بدانید کآن کاو منی فش بود
بر مهتران سخت ناخوش بود
ستیزه بود مور ورا پیش‌رو
بماند نیازش همه ساله نو
همان رشک شمشیر نادان بود
همیشه بر او تخت خندان بود
... چه گفت آن سخنگوی پاسخ نیوش
که دیوار دارد به گفتار گوش»^۱

شاپور در همین چارچوب در عهده‌ی که با فرزندش بهرام دارد این موارد را می‌گنجاند:

... وگر بردباری ز حد بگذرد
دلور گمانی به سستی برد
هرآنکس که باشد خداوند گاه
میانجی خرد را کند بر دو راه
نه تیزی، نه سستی به کار اندرون
خرد باد جان تو را رهنمون
... به دل نیز اندیشه‌ی بد مدار
بداندیش بددل کند روزگار
سپهد کجا گشت پیمان شکن
بخندد بر او نامدار انجمن
... نگر تا نسازی ز ناروی گنج
که بر تو سر آید سرای سپنج
... کمان دار دل را زبانت چو تیر
تو این داستان من آسان مگیر»^۲

تبادل میان دلیری و مهربانی بدان معنا بوده که «خداوند گاه» باید خرد را میانجی نرمش و سختگیری کند و به تعادلی در آن میان دست یابد. اگر چنین نشود سپهد پیمان شکن و گنج‌خانه‌ی کشور محل انباشت اموال ناروا می‌گردد. این که شاپور عارضه‌هایی سیاسی و اقتصادی از این دست با شاخص‌های روانشناسانه‌ای مثل بددلی یا شتابزده حرف زدن شاه مربوط دانسته، جای توجه دارد و نمودی است از همان تقدم من بر نهاد که بحثش پیشتر گذشت.

همین آزر و ادب شاهانه بوده که باعث می‌شده نمودی از خشم و خونریزی هیجان‌زده‌ی شاهان را در میان شاهنشاهان نامدار ایرانی نداشته باشیم، در حالی که مشابهش در امپراتوران و فغفوران فراوان یافت می‌شود. در «کتاب تاج» اشاره‌ها به هیبت و قهر پادشاهان همواره به خلیفه‌ها مربوط می‌شود و مثالی درباره‌شان از شاهان قدیم ایران نداریم. شاید بدان دلیل که ایرانیان خشم و کین را گناه می‌دانسته‌اند اما خلفای تازی از این قید رها بوده‌اند.

به این خاطر است که سفاح وقتی بر کسی خشم می‌گیرد، هرچند در دل او را بخشوده، از عفو کردن‌اش خودداری می‌کند با این منطق که میان غضب شاهان و عفویشان باید زمانی بگذرد تا مفهوم غضب و معنای عفو درست روشن باشد. یا هارون بر کسی خشم گرفت و بعد عفویش کرد و با این همه هر از چندی با دیدن‌اش روی ترش می‌کرد و می‌گفت «ما و کسانی را که مرتبت شاهی است خشم گیریم و هم بخشیم. مگر آن که پس از عفو و رضایت آثار آن خشم هرگز از ما زایل نگردد و روزگار نتواند که یاد آن را از قلب ما بزدايد».^۳

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۵۵-۲۵۶.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۶۴.

۳ جاحظ، ۱۳۹۲: ۱۶۹-۱۷۰.

در مقابل این نقل را در همین کتاب می‌خوانیم که ساسانیان گناهکاران را می‌بخشیدند مگر درباره‌ی این سه گناه: بدگویی کردن درباره‌ی شاه و بدخواهی درباره‌ی کشور، دزدیدن مال یا ناموس مردم و فاش کردن اسرار مملکت.^۱ و انگار در این میان دست‌درازی به مال مردم مهم بوده و نه اموال شاه. چون اغلب شاهان کسی که از ایشان دزدی می‌کرده را می‌بخشیده‌اند. چنان‌که بلافاصله بعد از این سخن داستان بهرام گور آمده که چوپانی پاره‌هایی از زر زین اسبش را دزدید و او دید و به رویش نیاورد و به اطرافیان گفت خود آن را به درویشی بخشیده است و در نوبتی دیگر انوشیروان درباره‌ی کسی که جامی زرین را از مهمانی‌اش ربوده بود، همچنین کرد.^۲

این نموده‌ها از بی‌آزاری و حرمت نهادن به مردم شالوده‌ی آداب بزم را تشکیل می‌داده و دادگری شاه را در عینیت بیرونی‌اش نمایش می‌داده است. برای همین در اندرز شاپور به بهرام و عهد وی می‌خوانیم:

«چو روز تو آمد جهاندار باش	خردمند باش و بی‌آزار باش
نگر تا نیچی سر از دادخواه	نبخشی ستمکارگان را گناه
زبان را مگردان به گرد دروغ	چو خواهی که تاج از تو گیرد فروغ
روانت خرد باد و دستور شرم	سخن گفتنات چرب و آواز نرم
...بینه کینه و دور باش از هوا	می‌آدا هوا بر تو فرمانروا» ^۳

این البته به معنای سستی و ناتوانی و نرمی بیش از حد نیست و همه جا تاکید بر آن است که شاهنشاه و سرمشق‌های انسانی باید توانایی غلبه بر دشمنان و نمایش جنگاوری در شرایط خطر را داشته باشند، اما جز به حکم ضرورت از این توانایی بهره‌نجویند. از این جاست که شاپور درست پس از سفارش کردن فرزندش بهرام به نرم‌خویی و آشتی‌جویی می‌گوید:

«گرت رای با آزمایش بود	همه روزت اندر فزایش بود
... تو با دشمنت رخ پرآزنگ دار	بداندیش را چهره بی‌رنگ دار» ^۴

بزم و رزم به این شکل تنها آدابی درباری یا رسمی عمومی نبوده، بلکه کارکردی مهم و نمادین قلمداد می‌شده که دو شاخه‌ی کشوری و لشکری و دو ماشین کوچگرد و یکجانشین را با هم پیوند می‌داده است. پیوند آن با هم‌غذا شدن و می‌گساری جای توجه دارد و پیوندهای آن با آیین باستانی مهر را نشان می‌دهد. به همان ترتیبی که شکار و بازی نشانگر آن است که صورتی نمادین شده و شادخوارانه از کارکردهای یاد شده نیز در این میانه تکامل یافته است.

۱ جاحظ، ۱۳۹۲: ۱۷۶.

۲ جاحظ، ۱۳۹۲: ۱۷۶-۱۷۷.

۳ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۵۹.

۴ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۵۷-۲۶۰.

گفتار چهارم: قومیت و ملیت

این قاعده‌ایست که واحدهای سیاسی بزرگی که از بخش‌هایی متمایز، با قوم‌هایی متفاوت و فرهنگ‌هایی مستقل، تشکیل یافته باشند، همیشه با خطر تجزیه تهدید می‌شوند. پیش از کوروش آشوری‌ها برای ساخت واحد سیاسی‌ای که چنین بزرگ و پیچیده باشد کوشش‌هایی انجام دادند و پس از کوروش هم چینی‌ها و رومیان دولت‌هایی عظیم و پهناور پدید آوردند. با این حال سطح پیچیدگی در ایران‌شهر و قلمروهای سیاسی همسایه‌اش تفاوتی چشمگیر داشت. در این قلمروها همان سیاست پیشاکوروشی تداوم داشت، که تنها یک راه برای مدیریت پیچیدگی سراغ داشت، و آن کاستن از پیچیدگی بود. آشوریان و رومیانی که مقلدشان بودند، معمای تنوع اقوام تابع و واگرایی در زیرسیستم‌های سامانه‌ای چنین بزرگ را با کاستن از تنوع حل می‌کردند. روش معمول ایشان سرکوب قدرت‌های محلی، منسوخ ساختن فرهنگها و هویت‌های گونه‌گون، و از بین بردن رمزگان تفاوت بود.

مردم استان‌های آشوری و رومی به خاطر هویت مستقل و متمایز خود، افتخارات تاریخی‌شان، همبستگی‌شان با هم و چشمداشت عمومی‌شان برای دستیابی به استقلال و منافع عمومی، شورش می‌کردند. هم آشوریان و هم رومیان می‌کوشیدند با نابود کردن نطفه‌های این همبستگی، احتمال شورش‌هایی از این دست را کاهش دهند.

محور قدرت مردم در نهایت دو چیز است: فرهنگ و نیروی نظامی. مردم با زبان و دین و هویت فرهنگی مشترک‌شان امکان توافق با هم را می‌یابند، و بعد با کمک نیروی نظامی بومی خویش قدرت‌شان را به شکلی عریان اعمال می‌کنند. آشوریان و رومیان با تمرکز بر همین دو محور و با تضعیف آن‌ها برای تضمین تداوم سلطه‌شان بهره می‌بردند. آنان پرستش‌گاه‌های محلی را ویران می‌کردند، پرستش‌خداي آشور یا صورت‌الوهیت‌یافته‌ی امپراتور را در استان‌هایشان رواج می‌دادند، و از شکل‌گیری ارتش‌های محلی پیشگیری می‌کردند. هر دو به نظامی سلطه تکیه داشتند که می‌کوشید با کوچاندن مردم به مناطقی دور دست هویت‌های منطقه‌ای و قومی را محو کنند. سیاستی که بعدتر به ویژه پان‌ترک‌ها در ترکیه و کمونیست‌ها در شوروی بسیار از آن بهره بردند.

سیاست آشوری‌ها و رومی‌ها برای سلطه بر مردم سرزمین‌های تابع‌شان، سه محور اصلی را در بر می‌گرفت که می‌توان آن‌ها را زیر عنوان برنامه‌های جمعیتی، دینی و نظامی صورت‌بندی کرد. دو برنامه‌ی نخست، وحدت فرهنگی قوم‌های تابع را هدف می‌گرفتند و برنامه‌های نظامی، بر قدرت جنگی ایشان متمرکز بود. ریشه‌کن کردن جمعیت‌ها از سرزمین آشنای زادگاهشان و پراکندشان در قلمروهای بیگانه هم شیوه‌ای برای سرکوب فرهنگی بود که از عصر سزار تا استالین بارها آزموده شده و همواره تلفات انسانی فاجعه‌باری به دنبال داشته است. این شیوه را آشوریان در زمان تیگلت پیلسر سوم ابداع کردند. پس از آن آشوری‌ها مدام جمعیت‌هایی گاه چند ده هزار نفره از اهالی یک منطقه را به جایی کاملاً دور افتاده تبعید می‌کردند تا پیوندهای محکم میان هویت قومی و قلمرو جغرافیایی‌شان را از هم بگسلند.¹

تخمین زده می‌شود که آشوریان چهار و نیم میلیون نفر را در سه سده‌ای که بر میان‌رودان و سوریه چیره بودند با تبعیدهای پردامنه‌ی خود جابه‌جا کرده باشند. اما این روش در نهایت نتیجه‌بخش نیست، مگر آنکه مثل مورد ارمنی‌های ترکیه به قتل عام منتهی شود. به طور خاص در مورد آشور شدت این تبعیدها در سال‌های ۲۶۳۵ تا ۲۷۵۳ (۶۲۷-۷۴۵)

پ.م.)، بیشینه بوده است.^۱ اما این درست پیش از انقراض دولت آشور است و بنابراین چنین راهبردی برای جلوگیری از سقوط این پادشاهی کارساز نبوده است. ترفند جمعیت‌شناسانه‌ی دیگر، آن بود که سرزمین‌های قوم‌های بزرگ را به بخش‌هایی کوچک تقسیم کنند و ایشان را با قوم‌های همسایه در هم آمیزند. به این ترتیب، هویت‌های محلی و منطقه‌ای «در محل» از بین می‌رفت. این سیاستی بود که مصریان ابداع کردند و در سوریه به کار بستند و بعدها رومیان آن را به اوج رساندند، تا آن که در دوران استعمار روس‌ها و انگلیسی‌ها به فنی محبوب بدل شد. نمونه‌اش آن که رومیان استان‌های دارای ترکیب جمعیتی یک‌دست و نیرومند – مانند پانونیا (در بالکان) و گرمانیا (در آلمان) – را به استان‌هایی کوچک‌تر تقسیم می‌کردند و می‌کوشیدند تا با تفرقه انداختن در میان قبیله‌های هم‌نژاد و هم‌زبان، مقاومت‌شان در برابر قوای امپراتوری را کاهش دهند. این راهبرد هم در سراسر تاریخ بارها و بارها به کار بسته شده است و به ویژه طی دو قرن گذشته شیوه‌ی محبوب استعمارگران و نواستعمارگران اروپایی برای غلبه بر جوامع نیرومند و تاریخ‌مند بوده است.

سومین راهبرد جمعیت‌شناسانه، کشتار قوم‌های سرکش و جای‌گزین کردن‌شان با مردم تابع فاتحان بود. هر کس که «جنگ‌های گل» نوشته‌ی یولیوس سزار^۲ را خوانده باشد از خونسردی سردار رومی که فهرست قبیله‌های فرانسوی قتل‌عام شده را با افتخار ثبت کرده، و کشتن زنان و کودکان بومی را در زمره‌ی دستاوردهای نظامی‌اش قید نموده، شگفت‌زده خواهد شد. در دوران مدرن این بریتانیایی‌ها بودند که دریافتند می‌شود با ایجاد قحطی مصنوعی جمعیت‌های بومی را ریشه‌کن کرد. این «کشف» البته تصادفی بود و از نتایج سیاست ترکان جوان بود که در عثمانی می‌خواستند با همان روش کوچاندن، قوم ارمنی را نابود کنند. در همین حین بود که متوجه شدند قحطی و بیماری روشی کارآمدتر از کشتار علنی است. قتل عام مهیب میلیون‌ها تن از مردم بنگال و ایران در جریان جنگ جهانی اول که برنامه‌ای انگلیسی بود، یا کشتار مردم اوکراین و آسیای میانه در زمان استالین نمونه‌هایی مدرن از این سیاست مهیب هستند.

در زمانی که کوروش کشور ایران را تاسیس می‌کرد، هر سه‌ی این راهبردها شناخته شده و رایج بود. دولت‌شهرهای یونانی پس از غلبه بر شهرهای همسایه در بسیاری موارد کل جمعیت‌شان را قتل‌عام می‌کردند، آشوری‌ها قوم‌های سرکش را تبعید می‌کردند و به بردگی می‌گماردند، و مصریان با جلب دست‌نشان‌دگی برخی از اقوام و برانگیختن‌شان بر اقوام همسایه استان‌های خود را از جمعیت‌های سرکش پاکسازی می‌کردند. اهمیت سیاست ایران‌شهری که کوروش تاسیس کرد در آن بود که این سیاست‌های جا افتاده را طرد کرد و راهبردهایی به کلی نو را به جای آن در پیش گرفت.

در جهان باستان دولت پارس اولین نظام سیاسی‌ای بود که هیچ‌یک از این سه روش را در پیش نگرفت. نسل‌کشی و قتل‌عام در سراسر قلمرو هخامنشی هرگز رخ نداد، تبعیدی که به برده‌سازی و ریشه‌کنی فرهنگی بینجامد هرگز انجام نشد، و هنگام تقسیم‌بندی‌های استانی شیوه‌ی تفرقه‌اندازی میان اقوام و ایجاد کشمکش و جنگ محلی به کلی طرد شد.

تاکید پارسیان برای حفظ جمعیت غیرنظامی بومی به قدری سرسختانه بود که در نهایت منجر به فرو افتادن‌شان هم شد. چون به روایت اسکندرنامه‌ها، سرداران ایرانی به خاطر خودداری از تخریب زمین‌های کشاورزی و خانه‌های روستاییان نتوانستند در برابر اسکندر سیاست «زمین سوخته» را در پیش بگیرند و به همین دلیل شکست خوردند.^۳

از تبعیدهای انجام گرفته در دوران هخامنشی هم چندین نمونه داریم که گسست چشمگیر با سیاست تبعید سرکوبگرانه‌ی قدیمی را نشان می‌دهد. یک مثال در این مورد که به خوبی مستند شده، تبعید مردم شورشی ارتریا در یونان است که به نزدیکی بابل فرستاده شدند و در زمینی، که در آن‌جا به ایشان بخشیده شد، شهری برای خود ساختند.^۴ پنج سده بعدتر وقتی جهان‌گردان یونانی از این منطقه دیدار می‌کردند، با نوادگان قوم تبعیدی روبه‌رو شدند و گزارش کردند که هنوز به زبان یونانی سخن می‌گفته‌اند، به خاطر کار در معبد سنگی که آن حوالی بوده ثروتمند و مرفه شده بودند، و با ساختن تندیس از داریوش که ایشان را به آنجا تبعید کرده بود، از او حق‌شناسی می‌کردند.^۵

1 Snell, 1997: 79.

2 Cesar, 1964.

۳ ویلکن، ۱۳۷۶.

۴ هرودوت، کتاب ششم، بند ۱۰۱.

۵ به نقل از فیلوستراتوس آتنی، زندگی آپولونیوس، بند ۱۳.

درباره‌ی پایونیایی‌ها^۱ که به فریگیه کوچانده شدند هم قضیه چنین است و ایشان بعد از دویست سال هنوز هویت فریگی پیدا نکرده، یا دست کم هویت قبلی خود را از یاد نبرده بودند. کارایی‌های مستقرشده در کرانه‌ی دجله نیز بعدها خود را کارایی می‌دانستند.^۲ نوادگان دماراتوس شاه اسپارت که در سال ۲۸۸۹ (۴۹۱ پ.م.) به پارسیان پناهنده شد و آب و ملکی در آناتولی پیدا کرد، بعد از دو قرن اقامت در این سرزمین هم‌چنان خود را لاکدمونی (اسپارتی) می‌دانستند و نه لودیایی یا فریگی.^۳ یعنی روشن است که در عصر هخامنشی هدف از تبعید ریشه‌کنی قومی و هویت فرهنگی نبوده است.

کوروش در مورد مرزبندی استان‌ها و سرزمین‌های زیر فرمانش هم به روشی معکوس آشوریان عمل کرد. او مرز استان‌ها را بر حد و مرزهای طبیعی میان قوم‌ها استوار کرد و بر هویت محلی و تمایزهای میان قوم‌ها تأکید کرد. در نظام شاهنشاهی کوروش، مردم بومی نه تنها تبعید نمی‌شدند که هویت محلی و قومی‌شان با شدتی بیش از پیش معتبر شمرده می‌شد. استان‌ها بسته به قوم‌های ساکن‌شان نام‌های متمایزی داشتند و دارای واحدهایی رزمی بودند که زیر نظر فرماندهانی بومی کار می‌کردند و از مردانی با نام، لباس و هویت متمایز قومی تشکیل می‌یافتند.

راهبردی که کوروش برای انسجام‌بخشی از زیرسیستم‌های متنوع کشور نوساخته‌ی عظیمش ابداع کرد، نه کاستن از پیچیدگی، که افزودن لایه‌هایی نو از پیچیدگی بود. این راهبرد نوظهور به نوسازی کامل رابطه‌ی قومیت و ملیت در ایران انجامید و این دو را در لایه‌هایی متفاوت از سلسله مراتب پیچیدگی جای داد. ترفندی که امروز در نظام‌های مدیریتی به خوبی شناخته شده و تداخل و تراحم روندهای تصمیم‌گیری را با بالا و پایین بردن مقیاس مسئولیت و اختیارات منتفی می‌سازد.

اغلب تاریخ‌نگاران معاصر به این نوآوری مهم کوروش و چرخش سیاسی‌ای که در پی آن آمد، توجهی نکرده‌اند. در نتیجه این را در نیافته‌اند که ماهیت نیروهای مرکزگرا و مرکزگریز در ایران و اروپا به کلی با هم تفاوت داشته و دارد. در سازمان یافته‌ترین دولت‌های قدیم اروپایی یعنی امپراتوری روم با یک نیروی مرکزگرای غارتگر و نظامی‌گرا سروکار داریم که مدام به سرکوب و غارت نیروهای محلی مشغول است و با ترکیب نظامی‌گرایی و برده‌داری کار می‌کند.

در این زمینه نیروهای مرکزگرا نظامی و سرکوبگر و «رومی» بودند و همواره به سوی شهر رم و خاندان امپراتور سوگیری می‌کردند. در مقابل‌شان، نیروهای مرکزگریز از جمعیت‌ها و قوای محلی‌ای تشکیل می‌یافت که خواهان استقلال از رم و در صورت امکان ویرانی و نابودی آن بودند. در نهایت هم گل‌ها و برتون‌ها به استقلال دست یافتند و سلت‌ها قلمرو روم را غارت کردند و ژرمن‌ها به عمر این دولت خاتمه دادند.

اما در ایران چنین سرمشقی را نمی‌بینیم. نیروهای مرکزگرا در ایران به سوی مفهومی مرکزی به نام ایران‌شهر سوگیری کرده‌اند که هیچ شهر مرکزی یا اقلیم خاصی نماینده‌اش نیست. اصولاً نیروهای مرکزگرای ایرانی معمولاً در حاشیه قرار دارند و در شرایط آشوب و تجزیه همواره از جایی نو و بی‌سابقه به احیای دولت ملی توفیق می‌یابند. در تاریخ دیرپای ایران می‌بینیم که مردم ایلامی، مادی، پارسی، پارتی، میانرودانی، خراسانی، دیلمی، سیستانی، هراتی، سغدی، و مادی در شرایط بحرانی و پس از فروپاشی‌های سیاسی دولت متمرکز را در همان بافت و قالب باستانی بازتأسیس کرده‌اند. مرکزگرایی در ایران‌زمین از این‌رو جریانی نظامی با مرکزی‌جغرافیایی نیست، بلکه جریانی فرهنگی است که هر جایی را می‌تواند به عنوان مرکز خویش برگزیند. نیروهای مرکزگریز هم در این میان هرگز در پی استقلال و جدایی از ایران‌زمین نبوده و خواهان نبودن مرکز سیاسی نبوده‌اند. چرا که اصولاً مرکزی سرکوبگر در معنای غربی‌اش وجود نداشته و نیروهای مرکزگریز معمولاً از نظر هویتی بیش از نیروهای مستقر و مسلط سیاسی خود را نماینده‌ی مفهوم ایران می‌دانسته‌اند. از رویارویی دودمان اسپهبدان و خرم‌دینان با خلیفه‌ی عباسی گرفته تا شورش افغان‌ها بر صفویان و سرکشی بختیاری‌ها در برابر قاجارها، همیشه با نیروهای مرکزگریزی روبه‌رو هستیم که در ایرانی بودن خویش تردیدی ندارند و معمولاً نیروهای مستقر مرکزی را به ایرانی نبودن متهم می‌سازند. یعنی مرکزگریزی در ایران گریز از دودمانی و کوشش برای تأسیس دودمانی تازه بوده است، نه گریز از دولتی ملی و تلاش برای ایجاد دولتی با ملیتی دیگر، یا جداسری از آن.

1 Paeonian

۲ هرودوت، کتاب پنجم، بندهای ۹۸ و ۴۱؛ دیودور، ۱۷، ۱۱۹؛ استرابو، ۱۵، ۷۴۷.

3 Dittenberger, 1915: No. 381.

بر این مبنا، بخش بزرگی از تفسیرهای تاریخ‌نویسان کلاسیک درباره‌ی تاریخ ایران جای چون و چرا دارد. این‌که تاریخ‌نویسی رومی مانند پلینی در عهد باستان ماهیت پیچیده‌ی قدرت در ایران را در نیافته باشد و شهربانان دولت مقتدر اشکانی را هجده پادشاه مستقل پنداشته باشد، با توجه به کمبود دانش و روابط فرهنگی در دنیای قدیم قابل درک است. اما این‌که نویسندگان معاصر در ضمن دسترسی به منابع و اسناد فراوان باز همان را تکرار کنند، ناپذیرفتنی می‌نماید.^۱ ناپذیرفتنی‌تر آن است که رشد و شکوفایی دولت روم به عنوان غایتی آرمانی در نظر گرفته شود و هر نوع تفاوتی با آن هم‌چون شکلی از توسعه‌نیافتگی و ناپختگی سازمانی تفسیر شود.

شکل‌گیری دولت هخامنشی به معنای یکپارچه شدن هویت مردمی با تنوع نژادی و زبانی بالا بود که پیشتر در قالب واحدهای سیاسی متفاوت و همسایه‌ای می‌زیستند. در نوشتارهای دیگر نشان داده‌ام که حوزه‌ی تمدن ایرانی یک سیستم منسجم جامعه‌شناسانه است و طی سه هزاره‌ای که پیش از ظهور کوروش سپری کرده بود، پیشاپیش در سطحی تمدنی هویتی مشترک میان باشندگان‌اش ایجاد کرده بود. در عصر پیشاکوروشی این بافت معنایی در هنر و فناوری و ادیان و اساطیر نمود داشت و به لایه‌ی فرهنگی مربوط می‌شد. تنها نهاد اجتماعی‌ای که در کل گستره‌ی ایران زمین بسط یافته بود، شبکه‌ی بازرگانی بود که پیوند چندانی با سیاست و دولت‌ها نداشت و اغلب مستقل از آن عمل می‌کرد.

این هویت مشترک ضمنی که در منش‌های فرهنگی تمرکز یافته بود، با پیدایش دولت هخامنشی در سطحی سیاسی نیز تبلور یافت و این با تاسیس دولتی ممکن شد که نه تنها پهنه‌ی ایران زمین، که قلمروهای فراسوی آن (اروپای شرقی و بالکان) و تنها تمدن دیرینه‌ی همسایه (مصر) را نیز زیر پوشش گرفت. در نتیجه مردمی که چند هزاره در واحدهای ریز و درشت و جایگاه‌هایی پراکنده زیسته بودند، تابع نظامی عقلانی شدند که جامعه را در چارچوبی سلسله‌مراتبی یکپارچه می‌ساخت. به این ترتیب دیوانسالاری پارسی فرض می‌کرد که مردم ساکن هر استان (دهیوم) قومیتی یکدست و یکپارچه هستند که با زبان و شکل ظاهری (به ویژه آرایش مو و ریش) و سلاح و لباس و صنعت و هنری ویژه شناسایی می‌شوند و رسته‌ای متمایز در ارتش شاهنشاهی نمایندگی‌شان می‌کند. اسناد اداری و متون دیوانی نشان می‌دهد که تقسیم‌بندی‌هایی بسیار جزئی‌تر هم معتبر شمرده می‌شده و در محاسبه‌های مالی و اداری کاربرد داشته است، اما محور اصلی تقسیم‌بندی «مردم» همان استان‌هایی بوده که شمارشان در ابتدای کار بیست بوده و به تدریج تا سی استان افزایش یافته است.

یادمان‌هایی مثل تخت جمشید به خوبی نشان می‌دهند که اقوام تابع شاهنشاه همگی هم‌پایه و همسان انگاشته می‌شده‌اند و بازنمایی‌شان در هنر درباری و حقوق‌شان در اسناد دیوانی به شکلی است که اگر کسی با تاریخ ظهور این دولت آشنا نباشد، در نمی‌یابد که سه تیره‌ی اصلی پارسی و مادی و ایلامی این دولت را تاسیس کرده‌اند. برابری حقوق مردمان و برخورد متقارن و همسان با همه‌شان نشانگر آن است که از همان ابتدای کار وقتی شاهنشاهان از «مردم» به عنوان رکنی در سیاست ایران‌شهری سخن می‌گفته‌اند، کل این جمعیت را در نظر داشته‌اند و نه لایه‌ای یا قطعی از آن را. نوظهور بودن رویکرد هخامنشیان به مفهوم مردم شهروند پارس تنها زمانی به درستی روشن می‌شود که آن را با نظیرهایش در دوران پیشاکوروشی مقایسه کنیم. داریوش بزرگ نبشته‌ای دارد و در آن از اقوامی که در ساخت کاخ آپادانا در شوش سهم داشتند، یاد کرده است. پیش از او نبوکدنصر دوم، که بزرگ‌ترین پادشاه دوران نوبابلی است، نیز متنی مشابه را نگاشته است. این پادشاه که تنها یک نسل قبل از کوروش می‌زیست، در مفصل‌ترین کتیبه‌ی ساختمانی‌اش چگونگی ساخت معبد اِتمِنانکی را شرح داده است. این کتیبه از نظر ساختار با متن آپادانا شباهت دارد ولی از نظر مضمون تفاوتی مهم با آن را نشان می‌دهد. نبوکدنصر چنین می‌گوید:^۲

«جماعت فراوان مردمی که سرورم مردوک آنان را در اختیار من (زیر قدرت من) قرار داده، و شمش پهلوان کلاه آنان را به من سپرده، از تمام سرزمین‌ها، همه‌ی اقوام، از دریای بالادست تا دریای پایین‌دست، سرزمین‌های دور، مردم بسیاری از اقوام،

1 Lukonin, 1983 : 728.

2 Langdon, 1912: 145-147.

شاهان کوهستان‌های دوردست و جلگه‌های پست در مرکز دریای بالادست و دریای پایین دست، که سرورم مردوک زنجیر اسارت و بندگی آنان را - که از آن اوست - به من سپرده، من همه را بسیج کردم تا به عنوان (!) دست‌ورزان و کارگران شمش و مردوک اتمنانکی را بسازند. به آنان امر کردم تا خشت و گل بکشند، سرزمین پوکودو، سرزمین بیت...، سرزمین بیت آموکانی، سرزمین بیت...، سرزمین آراپخا، سرزمین لاهی...، سراسر سرزمین آگ...، و شاهانی که ... والی‌ها... سرزمین هاتی از دریای بالادست تا دریای پایین دست، شاکاناک‌ها در سرزمین هاتی در آن سوی فرات به سوی باختر، که فرمان‌روایی‌شان به امر سرورم مردوک به دست من بود، آنان درختان عظیم سدرار کوه‌های لبنان به شهر من بابل آوردند. تمام مردم اقوام پرشماری را که سرورم مردوک آنان را به من سپرده وادار کردم تا در ساخت اتمنانکی خدمت کنند و زنبیل خشت‌کشی را به دست‌شان دادم. برای پی و شالوده‌ی این بنا حفره‌ای عمیق کندم و آن را با صفا‌ی به ارتفاع سی ذرع آکندم، الوارهای ستبر و ضخیم چوب سدر، تنه‌ی درختان بزرگ ماگان را با پوششی از فلز برنج پوشاندم...»

در این متن «وادار کردم» و «زنبیل به دست‌شان دادم» اصطلاح‌هایی بوده که برای به کار گرفتن اجباری اسیران و بردگان کاربرد داشته است. یعنی روشن است که شاه بابل با بیگاری کشیدن از مردمی که نام برده و همگی مقیم قلمرو به نسبت کوچکش بودند، بناهایش را ساخته است. برای آن که در ماهیت برده‌دارانه و اجباری کار انجام‌شده در این معبد تردیدی باقی نماند، همین شاه در کتیبه‌ی ساخت کاخ خویش در بابل نوشته: «برای ساختن کاخ شگفت‌انگیز انسانی که اقامتگاه من اعلی حضرت است، یوغ برگردن‌شان افکندم، و زنبیل خشت‌کشی به دست‌شان دادم».^۱

این را مقایسه کنید با متن داریوش یکم درباره‌ی ساخت کاخ آپادانا در شوش:

«این کاخ را در شوش ساختم، آرایه‌های آن از دوردست‌ها آورده شد. زمین کنده شد، تا آن که در خاک به سنگ رسیدم. هنگامی که (تا این حد) کنده شد، (در جاهای گوناگون) بین چهل ارش و بیست ارش با شفته انباشته شد. روی آن شفته کاخ بنا شد. مردم بابل این‌ها را به انجام رساندند: زمینی که کنده شد و شفته‌ای که انباشته شد و خشتی که زد شد. الوار کاج از کوهی به نام لبنان آورده شد، مردم آشور آن را تا بابل آوردند و ایونیایی‌ها آن را تا شوش آوردند. (دیگران) الوار یکا را از گنداره و کرمان آوردند. زری که در این‌جا به کار رفته، از سارد و بلخ آورده‌اند. سنگ قیمتی کیود و عقیقی که در این‌جا به کار رفته، از سغد آورده‌اند. سنگ فیروزه که در این‌جا به کار رفته، از خوارزم آورده‌اند. نقره و چوب آبنوس را از مصر آورده‌اند. زیوری را که با آن دیوارها آراسته شد ایونی‌ها آوردند. عاجی را که در این‌جا به کار رفته از کوش (حبشه) و سند و رخج (بلوچستان) آورده‌اند. ستون‌های سنگی را که در این‌جا به کار رفته از دهکده‌ای به نام ابیرادو در ایلام آورده‌اند. مردان سنگ‌تراشی که سنگ‌کاری کردند ایونی و ساردی بودند. مردان زرگری که طلاکاری کردند، مادی و مصری بودند. مردانی که با چوب کار کردند، ساردی و مصری بودند. مردانی که با آجر پخته کار کردند، بابلی بودند. مردانی که دیوار را آراستند، مادی و مصری بودند. داریوش شاه گوید: در شوش به کاری بسیار عالی فرمان دادم، (کاری) بسیار عالی به پایان رسید. اهورامزدا مرا و ویشتاسپ پدرم را و سرزمین مرا بیاید».^۲

از این متن روشن می‌شود که برای ساخت بنایی مثل کاخ آپادانا منابع و مردمان کل قلمرو شاهنشاهی مشارکت ورزیده و هریک سهمی داشته‌اند. داریوش از میان بیست استانی که کمی پیشتر در بیستون فهرست کرده بود، از پانزده استان نام برده و در مواردی که در سطحی فروپایه‌تر از استان مردم دهکده‌ای (ابیرادو) یا منطقه‌ای (لبنان) یا شهری (کرمان) نقشی ایفا کرده‌اند، آن را به دقت نقل کرده است.

همه‌ی جمله‌ها فاعلی است و داریوش برخلاف نیوکدنصر نمی‌گوید که این کارها را خودش - واسطه‌ی رعایایش و با مجبور کردن‌شان - انجام داده، بلکه خود کارگزاران را عامل و فاعل کنش می‌داند. تنها در ابتدای کار می‌گوید کاخ را او ساخته و در پایان اشاره می‌کند که او به این کار فرمان داده بود. اسناد به جا مانده از باروی تخت جمشید نشان می‌دهد که ساخت این بناها با پرداخت دستمزد به کارگران و صنعتگران داوطلب انجام می‌پذیرفته و برابری دستمزدی که بین

1 Unger, 1970: 282.

مردمانی از اقوام گوناگون نمایان است، به کلی در تاریخ جهان باستان بی‌همتاست. از همین اسناد معلوم می‌شود که کارگزاران این فعالیت‌ها اغلب به صورت خانوادگی به محل ساخت‌وساز می‌کوچیده و آنجا سکونت می‌کرده‌اند و در این موارد به زنان و حتی کودکانی که در کار کمک می‌کرده‌اند هم حقوقی پرداخت می‌شده است. یعنی ایشان هم بخشی از مردم قلمداد می‌شده‌اند که با شاه طرف معامله بوده‌اند. این رویکرد ویژه به اقوام ساکن در کشور پارس به اسناد مالی و کتیبه‌ی تاسیس بناها محدود نیست و همه‌جا ردپای برخوردی مشابه را می‌بینیم. به ویژه در هنر ایران عصر هخامنشی نمودهای این محترم شمردن اقوام ایرانی چندان نمایان است که بی‌توجهی پژوهشگران به آن قدری عجیب می‌نماید. پیشتر در کتاب‌های مجموعه‌ی «تاریخ تمدن ایرانی» و «تاریخ هنر ایرانی» درباره‌ی این موضوع بسیار سخن گفته‌ام و این‌جا تنها یک مثال می‌آورم که به قدر کافی گویاست. این مثال به نمایش «اورنگ» مربوط می‌شود که به ویژه از ابتدای عصر هخامنشی به مرتبه‌ی نمادی از وحدت ملی برکشیده می‌شود. هم در نقش رستم و هم در تخت جمشید نقش‌هایی از شاهنشاه را می‌بینیم که بر اورنگ خود نشسته و تمام اقوام تابع این اورنگ را بر دستان‌شان حمل می‌کنند. نمایش اورنگ شاه که توسط رعایا حمل می‌شود در جهان پیشاهخامنشی سابقه داشته است. نخستین نمونه از این مضمون را در ایده می‌بینیم که در آن شاه ایلام بر دوش حمل‌کنندگانی انسانی بازنموده شده است. این الگو بعدتر به میان‌رودان نیز راه یافت. مثلاً تیگلت پیلسر سوم، شاه نیرومند و خونریز آشور، نیز خویش را در همین حالت تصویر کرد.^۱ مشهورترین نمونه در این میان، نگاره‌ی لاختیش^۲ بر دیوار کاخ نینواست که در حال حاضر در موزه‌ی بریتانیا قرار دارد. در این نقش برجسته سناخریب، شاه آشور که چند ده سالی پیش از ظهور مادها حکومت می‌کرد، جریان هجوم آشوریان به شهر لاختیش در سوریه را با صراحت و دقت چشمگیری نمایش داده است. لاختیش دومین شهر بزرگ یهودیه بود و در سال ۲۶۷۰ (۷۱۰ پ.م) به دست آشوریان افتاد. باستان‌شناسان در حفاری دیوارهای این شهر بقایای اجساد هزار و پانصد تن را یافته‌اند که بیشترشان زن و کودک هستند و همگی به شکلی درهم و برهم در یک نقطه دفن شده‌اند، و این را نتیجه‌ی کشتار اسیران شهر به دست آشوریان می‌دانند. بنابراین به واقع جنگی رخ داده و شاه آشور پیروز شده و مردم این شهر را کشتار کرده است.

1 Root, 1979: 113-120.

2 Lachish



سربازان آشوری در حال غارت شهر لایخیش و به بردگی بردن مردم این شهر؛ صف مردم اسیر شهر و در زیر آن سربازی آشوری که اسیری را شکنجه می‌کنند؛ صف مردم تبعیدی شهر و در زیر آن سربازان آشوری در حال کندن پوست دو اسیر؛ سناخریب شاه که در میانه‌ی میدان در برابر سردارش روی اورنگی نشسته و سران شهر در برابرش برهنه بر خاک افتاده‌اند.



راست: سناخریب و اورنگش و در برابرش سرداری آشوری؛ چپ: حاملان اورنگ سناخریب

مقایسه‌ی نگاره‌ی اورنگ و داریوش داده‌های چشمگیری به دست می‌دهد. چون فاصله‌ی این دو فرمانروای پیروزمند کمتر از دویست سال بوده و هر دو تختگاه را همچون نمادی برای اقتدار و شکوه شاهانه به کار گرفته‌اند. در میانه‌ی نگاره‌ی آشوری شاه بر اورنگی تکیه زده است و تابعانش در قالب آدمک‌هایی این اورنگ را حمل می‌کنند. پیرامون تخت شاه از صحنه‌هایی پر شده که راندن تبعیدیان، غارت اموال شهر، شکنجه‌ی اسیران و کندن پوست سرداران دشمن را نشان می‌دهد.



داریوش بزرگ نشسته بر اورنگ و خشایارشا که پشت سرش ایستاده، هنگام بار یافتن شهربان، تخت جمشید



بالا: گلدان داریوش

در نقش‌های بازمانده از هخامنشیان که حاملان اورنگ را نشان می‌دهد، تفاوت‌هایی بنیادین با نمونه‌های پیشین به چشم می‌خورد. مهمترین تفاوت آن که اورنگ در این نقش‌ها نه مثل نمونه‌های ایلامی ارتباطی به مراسم دینی دارند و نه مانند آثار آشوری به میدان جنگ مربوط می‌شوند. در هنر هخامنشی شاهنشاه بر اورنگ در دو حالت تصویر شده است. یکی بازنمایی واقع‌گرایانه‌ی صحنه‌ای درباری، چنان‌که در تصویر باریابی شهربان نزد داریوش و خشایارشا می‌بینیم. از این نگاره برمی‌آید که اورنگ شاه صندلی آراسته و به نسبت کوچکی بوده که مشابهش را در گلدان داریوش نیز می‌بینیم. این گلدان هم‌زمان با تازش اسکندر در جنوب ایتالیا به دست مهاجران یونانی ساخته شده و تفسیرم آن است که داریوش سوم (و نه داریوش اول، چنان‌که اغلب فرض شده) را در جلسه‌ی جنگی برای دفع اسکندر نشان می‌دهد، در حالی که بر اورنگ مشابهی نشسته است. این همان اورنگی بوده که بارها شهربانان و بزرگان عصر هخامنشی هم لمیده بر آن بازنموده شده‌اند و سه چهار قرن پس از نمایان شدن‌اش در ایران در قلمرو روم هم وامگیری می‌شود، و آثنایوس در «بزم فرزنانگان» درباره‌اش از هراکلیئیدس نقل کرده و گفته که خاستگاهی ایرانی دارد.^۱



حاملان اورنگ خشایارشا در تخت جمشید و جزئیات آن

اما علاوه بر این بازنمایی واقع‌گرا، شکلی نمادین از اورنگ شاهنشاه را هم داریم که آن را در قالبی بسیار عظیم و غول‌آسا نمایش می‌دهد. این الگو آشکارا همان است که در نگاره‌ی سناخریب می‌بینیم و احتمالاً تحت تاثیر سنت آشوری ساخته شده است. تفاوت عمده اما در آنجاست که در نسخه‌ی پارسی به جای آن که شاه و اورنگش اندازه‌ی عادی داشته باشند و حاملان اورنگ بسیار کوچک ترسیم شوند، تختگاه است که عظیم بازنموده شده، اما ابعاد حاملانش با شاهنشاه تقریباً برابر است.

این چرخش در بازنمایی اورنگ نخستین بار در دوران داریوش بزرگ در تخت جمشید رخ داده (تصویر روبرو) و سنتی هنری پدید آورده که بعد از آن شاهنشاهان بعدی نیز از آن پیروی کرده‌اند. چندان‌که نمادپردازی سلطنتی هخامنشیان در مقبره‌هایشان وی را نشسته بر چنین اورنگی نمایش می‌دهند. اورنگی که با صفی بزرگ از مردان مسلح برافراشته شده و شاخه‌ی بالایی یک چلیپای مهری را بر می‌سازد، که گوردخمه‌ی شاهنشاه در میانه‌اش جای گرفته است. تمایز میان سبک نمایش حاملان اورنگ شاهی پارسی و آشوری کاملاً نمایان است. از سویی، اصولاً مفهوم اورنگ شاهی در دوران پیشاهخامنشی معنی و رمزنگاری غنی دوران پارسیان را نداشته و بیشتر با خدایان مربوط بوده تا شاهان. در سنت میان‌رودانی اصولاً خدای اصلی (مثل شمش یا سین) است که بر اورنگ می‌نشیند و شاهان اغلب در برابرشان ایستاده تصویر می‌شوند. نمونه‌های آشوری استثناهایی در این میان هستند و نسبت مشابهی را میان فرمانروای پیروزمند و قوم شکست خورده به تصویر می‌کشند.



حاملان اورنگ اردشیر دوم (راست) و داریوش بزرگ (چپ) در نقش‌رستم



حاملان اورنگ اردشیر یکم

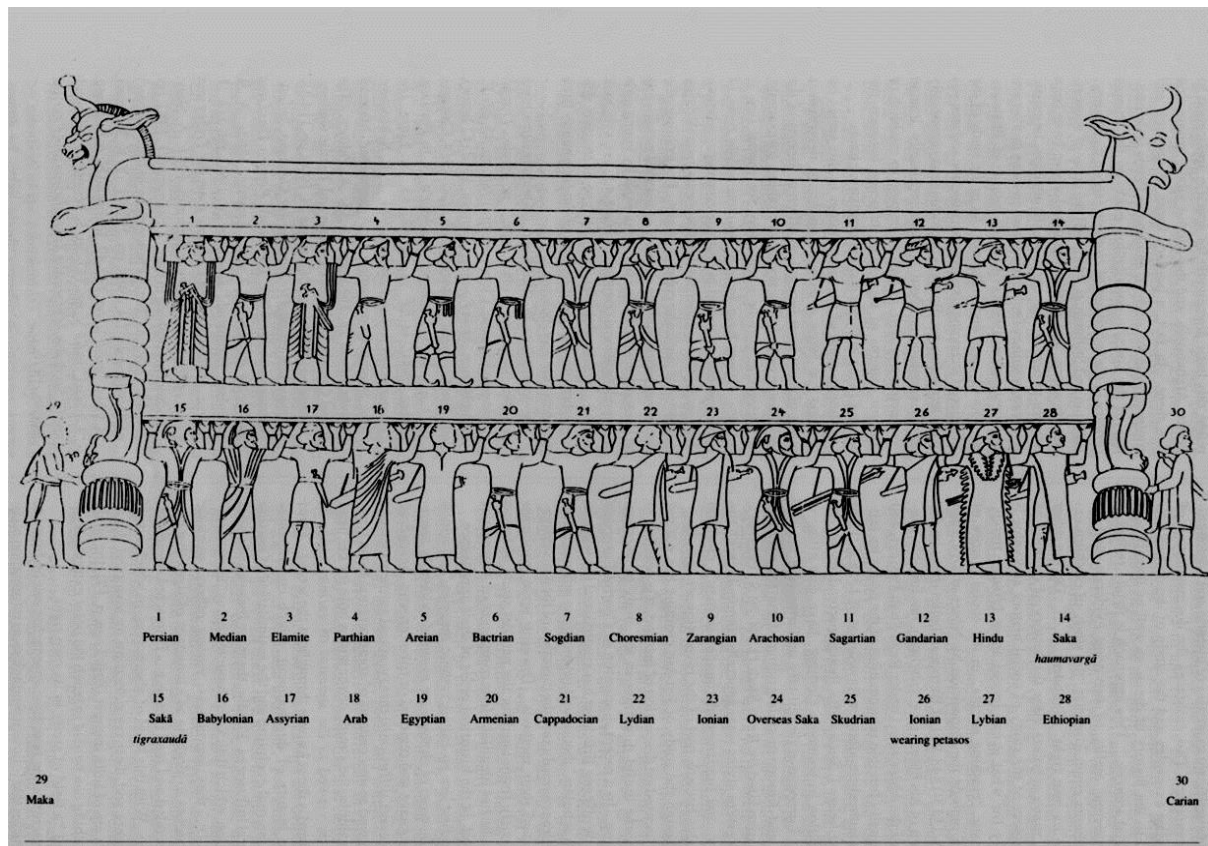
در نمونه‌های کمیاب پيشاهخامنشی که شاهی بر اورنگ نمایان است و کسانی تخت او را حمل می‌کنند، همواره با آدمک‌هایی کوچک، خمیده و ناچیز در برابر عظمت شاه روبه‌رو هستیم. نگاره‌ی کاخ سناخریب در نینوا به خوبی نشان می‌دهد که نقش حاملان تخت شاه تنها تأکیدی بر بندگی و ناچیز بودن تابعان و فرمانبران است که در کنار صحنه‌های وحشیانه‌ی اعمال خشونت بر بدن سرکشان و شورشیان نمایش داده شده است.

در مقابل در نگاره‌های هخامنشی رمزپردازی‌ای یکسره متفاوت را می‌بینیم. در این جا اورنگ ویژه‌ی شاهنشاه و شهربانان و حتا بانوان خانه‌دار است و هیچگاه اهورامزدا نشسته بر تخت نموده نمی‌شود. جایگاه اورنگ نیز کاملاً متفاوت است و ارتباطی با مراسم دینی یا جنگ ندارد. اورنگ همیشه بر سینه‌ی سنگ‌هایی بزرگ تراشیده می‌شده که جایگاهی نمادین داشته‌اند و یا ستون نگهدارنده‌ی سقف کاخی مثل تخت جمشید بوده‌اند و یا بال فرازین چلیپایی مهری.

رمزپردازی‌ها هم بیانگر است. شاه نشسته به اورنگ در شرایط صلح و آشتی قرار دارد و آیین باریابی عادی است که بر تخت نشسته برگزار می‌شود. در آنجا که نقشی نمادین در کار است و حاملانی تخت را برگرفته‌اند، تمایز نقش و جامه میان شاهنشاه و حاملان اورنگ چندان چشمگیر نیست و ایشان بخشی فرعی از تصویر نیستند، بلکه بدنه‌ی اصلی تصویر را به خود اختصاص داده‌اند و از نظر اندازه‌ی بدن هم تفاوت چشمگیری با شاهنشاه ندارند. حاملان اورنگ با لباس‌های متفاوت و آرایش سر و گیسوی ویژه‌شان، نمایندگان اقوام تابع هخامنشیان هستند. بنابراین در این جا با جمعیتی انسانی سروکار داریم که در رده‌ای قومی گنجانده شده و در قالب بدن یک انسان بازنموده شده است.

برخلاف نمونه‌هایی قدیمی مانند نقش سناخریب، هر یک از ایشان ویژگی‌هایی فردی دارند و قالبی تکراری از نقشی تزیینی نیستند. مهمتر از همه آن که همگی مسلح هستند و خنجر یا شمشیر ویژه‌ی قوم‌شان را بر کمر دارند. اقوام

پیروزمند ماد و ایلامی و پارسی نیز در کنار ایشان و با حالت و اندازه‌های کاملاً همسان بازنموده شده‌اند. حالت بدن این نمایندگان اقوام کاملاً سرافراز و نیرومند است و همگی راست ایستاده و دستانشان را به بالا برده‌اند. دست‌های شان یکی در میان در هم قفل شده و انگار بر این که با همکاری هم و با «دست به یکی کردن» اورنگ را سر پا نگه داشته‌اند، تأکیدی وجود داشته است.



اقوام حامل اورنگ داریوش بزرگ: (۱) پارسی، (۲) مادی، (۳) ایلامی، (۴) پارتی، (۵) هراتی، (۶) بلخی، (۷) سغدی، (۸) خوارزمی، (۹) زرنگی، (۱۰) رُخجی، (۱۱) ساگارتی، (۱۲) گنداری، (۱۳) هندی، (۱۴) سکای هوم‌خوار، (۱۵) سکای تیزخود، (۱۶) بابلی، (۱۷) آشوری، (۱۸) عرب، (۱۹) مصری، (۲۰) ارمنی، (۲۱) کاپادوکی، (۲۲) لودیایی، (۲۳) ایونی، (۲۴) سکا‌های آن‌سوی دریا، (۲۵) اسکودری، (۲۶) ایونی سپر بر سر، (۲۷) لیبیایی، (۲۸) حبشی، (۲۹) مکه، (۳۰) کاریایی

این سبک هنری خاص که در حاملان اورنگ پارسی دیده می‌شود، دلالتی مشخص و سنجیده داشته است و تنها سلیقه‌ای هنری محسوب نمی‌شده است. این را از آن جا می‌توان دریافت که شاهان پیایی همین قاعده و قالب را در بازنمودن اورنگ خویش رعایت کردند. دلیل دیگر بر اهمیت این نماد، آن است که نمایندگان اقوام در آثاری که با سبکی محلی و پیشاهخامنشی تولید شده‌اند نیز به شکلی مجسم شده‌اند که با این چارچوب معنایی سازگار باشند، ولو آن که از قواعد آن سنت هنری خروج کنند. در این جا مفهوم آزادی و پیوند اقوام در قالب یک هویت ملی مشترک است که چنین خروج از هنجاری را ضروری ساخته است.

مثال دیگری در این مورد را در پایه‌ی تندیس بی سر از داریوش بزرگ می‌توان یافت که به سال ۵۳۵۱ (۱۳۵۱ خ) در برابر دروازه‌ی کاخ سلطنتی شوش کشف شد. در نبشته‌ی پای این تندیس تصریح شده که این مجسمه را خشایارشا به یادبود پدرش ساخته و در معبد شهر هلیوپولیس نهاده است. بر پایه‌ی این تندیس فهرستی از استان‌های شاهنشاهی و اقوام تابع دیده می‌شوند که با سبکی متأثر از هنر مصری نقش شده‌اند. این فهرست با آنچه در سیاهه‌ی سرزمین‌های تابع بر تندیس یادمان آبراهه‌ی سوئز می‌بینیم همسان است و بنابراین تاریخ ساخت آن با افتتاح این کانال هم‌زمان است.

در این تصویر، طبق رسمی مصری، نمایندگان اقوام بر یک زانو نشسته‌اند، اما پشتی راست دارند و دست‌شان را طوری بالا گرفته‌اند که انگار حامل تندیس داریوش هستند. سبک نقاشی و نام اقوام که به مصری در حلقه‌ی زیرشان نوشته شده کاملاً مصری است، اما در بازنمایی بدن اقوام تابع نوآوری چشمگیری دیده می‌شود که تنها با مقایسه‌اش با مضمون مشابه از دوران فراغنه فهمیده می‌شود.

بازنمای اقوام تابع در هنر مصری پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد و سبکی جا افتاده را پدید می‌آورد که در زمان ورود کمبوجیه به مصر حدود سه هزاره دوام داشته است. در این سبک شکست خوردگان و اقوام تابع با دستانی بسته و وضعیتی خمیده و شکنجه دیده نمایش داده می‌شوند. این سنت خشن نمایش مطیعان و اسیران حتا پس از عصر هخامنشی هم در میان سنت‌گرایان مصری تداوم یافت.

نکتانبوی دوم (نخت هنر حییت) که امیری محلی بود، در حدود سال ۳۰۲۰ (۳۶۰ پ.م) با پشتوانه‌ی سپاهیان مزدور یونانی‌اش بر حاکمیت پارسیان شورش کرد و در دولت مستعجلی که تاسیس کرد، اسیران را همچنان با همان سنت کهن در وضعیتی خوار و شکنجه دیده ترسیم می‌کرد. امروز در تاریخ‌نگاری‌های عمومی او را نماینده‌ی «دودمان سی‌ام» فراغنه می‌دانند و فرض کرده‌اند که کل مصر را زیر فرمان داشته است. در حالی که این تعبیرها درست نیست و او شاهی محلی بوده که بخشی از مصر را برای دست بالا هجده سال در اختیار می‌گیرد و بعد هم با ورود سپاهیان کمکی اردشیر سوم شکست می‌خورد و از بین می‌رود.



بازنمایی اسیران در نگاره‌های عصر نکتانبوی دوم



بازنمایی اقوام تابع در نگاره‌ی دوران شوشنک اول (راست) و مضمونی مشابه در پای تندیس داریوش بزرگ (چپ)

نکته‌ی مهم درباره‌ی آثار به جا مانده از نکتانبوی دوم آن است که در بازنمایی‌های هنری و ضرب سکه از هخامنشی‌ها تقلید می‌کرد، اما نمادهای اقتدار سیاسی خویش و اسیران را به این شکل پیشاکوروشی نمایش می‌داد. الگویی که اگر با شاهان پیش از کمبوجیه و سنت ایرانی نمایش اقوام تابع مقایسه شود معنای دقیق‌تری پیدا می‌کند. یعنی روشن است که شیوه‌ی رفتار با اقوام تابع و اسیران شاخصی بوده که مصری‌های شورش‌ی بر مبنای آن خود را از پارسیان متمایز می‌شمردند.

این تفاوت چشمگیر را نمی‌توان به شکاف میان دو تمدن ایرانی و مصری حمل کرد. چون مشابه آن را در عصر پیشاکوروشی در ایران هم به شکلی ملایم‌تر می‌بینیم. یعنی تمایز میان این بازنمایی‌های سیاسی جغرافیایی و تمدنی نبوده و تاریخی است و به انقلاب کوروشی در بازتعریف قدرت سیاسی مربوط می‌شود. نمونه‌ای همتای آثار نکتانبوی دوم را در ایران زمین هم سراغ داریم که در آن اقوام شکست خورده بازنموده شده‌اند. نمونه‌های مشهوری از آن در هنر درباری آشوری دیده می‌شود که تنها دو سه نسل با کوروش فاصله‌ی زمانی دارند. در این نگاره‌ها قوم شکست خورده در حالتی خوار و فروپایه بازنموده می‌شود. مردان همیشه بی‌سلاح هستند و در حال تعظیم و ابراز بندگی هستند و زنان و کودکانی اسیر در غیاب مردان بدون بار و بانه با نظارت سربازان پیروزمند کوچانده می‌شوند.



راست: شاه فرمانبر یهودیه که در برابر سناخریب شاه آشور زمین را می‌بوسد (حدود سال ۷۴۸۰ / ۷۰۰ پ.م).
چپ: ایلامی‌های شکست‌خورده و تبعیدی بر دیوار کاخ آشوربانی‌پال شاه آشور (سال ۶۴۵ / ۲۷۳۵ پ.م).

کافی است این نمونه‌ها را با آثار هخامنشی‌ای مقایسه کنیم که حدود یک قرن بعدتر پدید آمده‌اند. در کتیبه‌ی بیستون سرکرده‌های شورش‌هایی را می‌بینیم که معارض قدرت‌گیری داریوش بوده‌اند، و با آن که می‌دانیم برخی‌شان به صلیب کشیده شده و مثله شده بوده‌اند، تصویر هیچ‌یک از آن‌ها آزار دیده و زخمی نیست و همگی جامه‌ی کامل در بر و حتی کفش بر پا دارند. تنها چند سال بعدتر در تخت جمشید اقوام تشکیل دهنده‌ی کشور پارس بازنموده شده‌اند، و برخی از ایشان مثل سکا‌های تیزخود و مادها همان‌هایی هستند که به تازگی شورش‌شان سرکوب شده بود. با این حال همه‌شان موقر و مسلح و آراسته و دقیقاً همسان با پارس‌ها و ایلامی‌ها بازنموده شده‌اند که در نبردهای یاد شده پیروز میدان بوده‌اند.



سکاهای تیزخود (راست) و پارس‌ها و مادها (چپ) در نگاره‌های تخت جمشید

بنابراین احترام به اقوام تابع و نمایش باشکوه ایشان فقط به اسناد سیاسی و پیوندشان با اورنگ شاهی خلاصه نمی‌شده است. هخامنشیان نخستین شاهانی هستند که بناهایی عظیم مانند تخت جمشید را با نیروی کاری حقوق‌بگیر و بدون بیگاری کشیدن از نیروی کار بنیاد کردند. بازنمایی‌هایی آیینی و غیرجنگی مثل آنچه در تخت جمشید می‌بینیم هم نشان می‌دهد که این شیوهی برخورد با اقوام تابع نمودی از تغییر نگرش عمومی نسبت به انسان بوده است. کتیبه‌ی داریوش درباره‌ی ساخت آپادانای شوش نشانگر به رسمیت شمرده شدن حق مردم است بر آنچه که در جریان خویشکاری‌شان پدید می‌آورند، و این شالوده‌ی ارتباط برنده - برنده‌ی مردم با هم و شاهنشاه با مردم را برمی‌سازد. گواهانی هم در دست داریم که نشان می‌دهد سابقه‌ی این‌روال به دوران کوروش بزرگ باز می‌گشته است. چون در «کتاب عزرا» می‌خوانیم که کوروش به مردم صور و صیدا خوراک و روغن و آشامیدنی داد تا سروهای لبنان را برای بازسازی معبد اورشلیم به بندر یافا بیاورند.^۱ یعنی ایشان در مقابل مزد چنین کردند و این دقیقاً واژگونه‌ی رفتار شاه بابل با ایشان است که چند دهه پیشتر کاری مشابه را به زور از ایشان طلب کرده بود.

پرسش از این چرخش گفتمانی مهم نقطه‌ی شروع مناسبی است برای صورتبندی رابطه‌ی میان هویت ملی و قومی، و فهم شیوه‌ای که ایرانیان برای پیوند زدن این دو ابداع کرده‌اند. چالشی که کوروش و داریوش با آن رویارو بودند، پیوند زدن دو سطح متفاوت از هویت جمعی (محلی و تمدنی) بود، و آفریدن هویتی نو (ملی). برای تحلیل راهبردی که در پاسخ به این چالش ابداع شد و بسیار کارساز هم از آب در آمد، باید قدری دقیق‌تر به مفهوم قومیت و ملیت و پیوندشان بنگریم، و پیش‌داشتهایی که در این مورد رواج یافته را نقد کنیم.

در دیدگاه زروان سه سطح بنیادین از سازمان یافتگی هویت جمعی را می‌توان از هم تفکیک کرد:^۲ نخست: هویت محلی که در سطح خرد شکل می‌گیرد و شالوده‌ی طبیعی‌اش نظام خویشاوندی است. این شکل از پیکربندی هویت کهن‌تر از بقیه است و پیشینه‌اش به جوامع گردآورنده و شکارچی باستانی باز می‌گردد و مشابهش در میان نخستنی‌های عالی نیز یافت می‌شود. این هویت به اندرکنش شماری به نسبت محدود از افراد مربوط می‌شود که به شکلی پایدار با هم ارتباط دارند و اغلب با یکدیگر ارتباط خونی دارند و یا می‌توانند به واسطه‌ی جفتگیری و زادآوری خویشاوند بالقوه‌ی همدیگر قلمداد شوند.

۱. کتاب عزرا، باب ۳، آیه‌ی ۷.

۲. وکیلی، ۱۳۹۵ (پ).

مقیاس این هویت، خُرد است. یعنی ارتباط‌هایش در دامنه‌ی چند ده نفر تا چند صد نفر تعریف می‌شود، ضرباهنگ زمانی‌اش با زندگی روزمره همسان است، و با آمدن و مردن افراد عادی شکل و قالب آن تغییر می‌کند. یعنی به حضور یا غیاب هر یک من هنجارین و عادی‌ای حساس است و کردارهای منفرد افراد ساختار و کارکردش را تعیین می‌کنند.

هویت محلی به افرادی با نام و نشان و شخصیت متمایز ارجاع می‌دهد و ارتباط شخصی من با دیگری را در چنین شبکه‌ای به شکلی پیوسته بازتعریف می‌کند. هسته‌ی مرکزی نهادین در این لایه خانواده است و سایر نهادها از راه تمایز یافتن شاخه‌های خانواده یا ترکیب خانواده‌ها پدیدار می‌شوند. فرهنگ جاری در این لایه شفاهی و شنیداری است و بر اندرکنش رویاروی افراد تکیه می‌کند. به همین خاطر انباشت داده‌ها در آن ماهیتی حافظه‌مدار و غیرنویسا دارد.

دوم: هویت ملی که در سطحی میانی شکل می‌گیرد و از ترکیب شدن هویت‌های محلی و برآمدن چارچوبی عمومی برای پردازش شباهت‌های من و دیگری ناشی می‌شود. مقیاس هویت ملی بزرگتر است. یعنی رخدادهای آن در بستری سرزمینی جریان می‌یابند که در کلیت‌اش برای هر من یگانه‌ای قابل درک و دسترسی نیست. هویت ملی از هنگامی آغاز می‌شود که تمایزی سیستمی در سلسله مراتب پیچیدگی هویت‌ها پدیدار شود. اگر پیچیدگی نظام اجتماعی از حدی گذر کند، وجوه شباهت و تفاوت من و دیگری‌ها در چارچوبی کلان‌تر از خانواده و بافت خویشاوندی و قلمروهای ملموس در زیست‌جهان روزمره تعریف می‌شود، و در این حالت هویت ملی زاده می‌شود.

هویت ملی براساس فراروایت‌هایی ساماندهی می‌شود که بسیار از گفتمان‌های روزمره پیچیده‌تر هستند و چارچوبی تاریخی را در خود می‌گنجاند که از عمر افراد آشنا فراتر می‌رود. از نظر جغرافیایی هم هویت ملی به قلمروی سرزمینی ارجاع می‌دهد که به شکلی یکجا برای افراد تجربه‌پذیر نیست. به همین خاطر هویت ملی ماهیتی انتزاعی دارد و بر مبنای مفاهیمی کلی و عام شکل می‌گیرد که از برآیندگیری و سازماندهی کلان رخدادهای و چیزها ناشی شده است. محتوای اطلاعاتی گفتمان ملی و پیچیدگی معنایی‌اش به همین دلیل فراتر از دامنه‌ی حافظه‌ی مردم و کردارها و گفتارهای روزمره قرار می‌گیرد. یعنی مشارکت در تولید و ساماندهی آن به شکلی متقارن برای همه میسر نیست و حامل‌ها و ثبت‌کننده‌هایی عینی و بیرونی برایش ضرورت پیدا می‌کند.

بر این مبنا گفتمان ملی ماهیتی نوشتاری دارد و با زبانی فاخر و متفاوت با زبان روزمره‌ی مردم صورتبندی می‌شود. این روایت‌های ملی خواه تاریخ را در بر بگیرند و خواه اسطوره‌ها یا ادبیات منظوم را شامل شوند، نوشته می‌شوند و لایه‌ای از نخبگان تولید و پردازش‌شان را بر عهده می‌گیرند. نخبگانی که برای فهم و نقد و تولید گفتمان‌های هویت‌ساز تخصص یافته‌اند. این لایه در دوران باستان مغان و کاهنان را در بر می‌گرفت و در قرون میانی از دانشمندان و حکیمان و رهبران دینی و دیوانسالاران تشکیل می‌شد. در جوامع مدرن روشنفکران و نظریه‌پردازان و هنرمندان این نقش را بر عهده گرفته‌اند.

هویت ملی به تک کردارهای روزمره حساس نیست و سیر تاریخی‌اش براساس کردارهای جمعی بزرگ و یا کردارهای یگانه‌ی سرنوشت‌ساز شخصیت‌های تاریخی تعیین می‌شود. به همین خاطر از اعمال تک تک افراد مستقل است و در سطحی متمایز از پیچیدگی جریان می‌یابد. به همین ترتیب گفتمان ملی مفاهیم و عناصری را صورتبندی می‌کند که از نظر انتزاع یک درجه از هویت محلی فراتر هستند و از سویی دقت و شفافیت بیشتری دارند و از سوی دیگر پیوندی دوردست‌تر و پیچیده‌تر با تجربه‌ی روزانه‌ی مردم عادی برقرار می‌کنند.

هویت ملی در بستر جغرافیایی و تاریخی گسترده‌ای جریان می‌یابد که چند قرن زمان و چند صد هزار کیلومتر مربع را در بر می‌گیرد. جمعیت کسانی که هویت ملی مشترک دارند از چند ده هزار تن آغاز می‌شود و تا چند صد میلیون تن ادامه می‌یابد. از این رو حس همذات‌پنداری با دیگری هم‌وطن با سازوکارهایی متفاوت با هویت مشترک محلی شکل می‌گیرد و فعال می‌شود. در این‌جا دیگر از چند تن معلوم و آشنا که ارتباط خویشاوندی واقعی یا ضمنی یا محتمل با من داشته باشند خبری نیست، و با جمعیتی بزرگ و توده‌ای پرشمار از مردم سروکار داریم که براساس هم‌مکانی‌شان در یک قلمرو سرزمینی پهناور، به خاطر تجربه‌ی تاریخی همسان‌شان در گذشته و به دلیل منافع مشترک‌شان در آینده با من

پیوند برقرار می‌کنند. نهاد پایه‌ی سطح ملی دولت است. یعنی مهمترین شاخصی که پیدایش یک ملیت را نشان می‌دهد، حضور دولت است. هرچه دولت پیچیده‌تر باشد گفتمان برسازنده‌ی هویت ملی دقیقتر و شفافتر و روشن‌تر خواهد بود. سومین سطح از هویت مشترک اجتماعی، به حوزه‌ی تمدنی مربوط می‌شود. حوزه‌ی تمدنی کلان‌ترین سطح از شکل‌گیری هویت‌های جمعی است که در یک بستر جغرافیایی کلان شکل می‌گیرد و از همجوشی هویت‌های محلی و ملی در یک ظرف هم‌ریخت بوم‌شناختی ناشی می‌شود. به همان ترتیبی که هویت‌های محلی براساس جبر ژنتیکی و ساخت نظام‌های خویشاوندی شکل می‌گیرند، هویت‌های وابسته به حوزه‌ی تمدنی هم در جبر جغرافیایی و تعیین‌های نهفته در بافت مکان طبیعی ریشه دارند. حوزه‌های تمدنی همسایه که با هم داد و ستد فرهنگی، اقتصادی و گاه جمعیتی دارند، روی هم رفته یک قلمرو کلان تاریخی را می‌سازند که مقیاس زمانی- مکانی‌اش فراتر از ادراک کنشگران انسانی است و از این‌رو به هویت مشترک جمعی منتهی نمی‌شود.

برای آن که معنای این سه لایه از هویت جمعی شفاف‌تر نمایان شود، لازم است مثال‌هایی بزنیم. اگر در چشم‌انداز تاریخ جهان به تمدن‌های انسانی بنگریم، می‌بینیم که چهار قلمرو متمایز جغرافیایی را می‌توان از هم تفکیک کرد. این چهار قلمرو با عوارضی طبیعی مثل کوه‌های بلند یا دریاها از هم جدا می‌شوند و واحدهای مکانی کمابیش منزوی و مستقلی را پدید می‌آورند. این بخش‌ها عبارتند از:

(الف) قلمرو خاوری که نیمه‌ی شرقی اوراسیا از هندوکش تا دریای چین را در بر می‌گیرد؛
 (ب) قلمرو میانی که نیمه‌ی باختری اوراسیا (از هندوکش تا سواحل آتلانتیک) و حاشیه‌ی شمالی قاره‌ی آفریقا را شامل می‌شود؛

(پ) قلمرو آفریقای سیاه که هم‌تاست با سرزمین‌های جنوب صحرای بزرگ آفریقا، و

(ت) قلمرو دو آمریکای شمالی و جنوبی.

هریک از این قلمروها در گذر تاریخ تمدن‌ها و فرهنگ‌های ویژه‌ی خود را پدید آورده‌اند. به جز این‌ها البته جغرافیاهای دیگری مثل قطب جنوب و استرالیا و شبه‌قاره‌ی هند را هم داریم که تمدنی مستقل را در خود نپرورده‌اند. این فرهنگ‌ها و تمدن‌ها به خاطر مرزهای طبیعی‌ای که با هم دارند (هندوکش و بیابان‌های سیبری، صحرای بزرگ آفریقا، و اقیانوس‌ها) در سراسر تاریخ جز مقطع‌هایی استثنایی و خاص با هم تماس نداشته‌اند و ارتباط و آمیختگی‌شان امری متاخر است که طی دو قرن گذشته و با گسترش فناوری‌های نو ممکن شده است.

این چهار قلمرو جغرافیایی چندان بزرگ هستند که در تجربه‌ی زیسته‌ی مردمان ادراک نمی‌شوند. یعنی مردمی که در یک قلمرو انسانی زندگی می‌کنند هویت مشترکی براساس همسایگی به دست نمی‌آورند. مفهوم پیوستگی با یک قاره تعبیری جدید و نو است که در قرن بیستم کوشش شده تا هویت‌هایی بر مبنای آن تولید شود و تا به حال این کوشش‌ها نافرجام مانده است.

در هر قلمرو چند حوزه‌ی تمدنی متمایز و مشخص را می‌توانیم از هم تفکیک کنیم. به عنوان مثال قلمروی خاوری یک حوزه‌ی تمدنی مهم و مرکزی دارد که به چین مربوط می‌شود. تمدنی که از سه هزار سال پیش تا به حال به شکل پیوسته دوام یافته است. اما نیمه‌ی غربی همین قلمرو جغرافیایی - یعنی ترکستان و ختای و ختن - بخشی از حوزه‌ی تمدن ایرانی است. در قلمرو میانی مهمترین و پایدارترین حوزه‌ی تمدنی ایران زمین است که پنج هزار سال تاریخ پیوسته دارد. اما در کنارش حوزه‌ی تمدن اروپایی را هم داریم. در قاره‌ی آفریقا هم تمدن مصری را داریم، هرچند بدنه‌ی آفریقای سیاه تمدنی پدید نیاورده و تنها تمدن مهم آفریقای همان مصر است که همواره از شمال با قلمرو میانی مرابده داشته است. در قلمرو آمریکایی نیز دو حوزه‌ی تمدنی متمایز داشته‌ایم که از نظر پیوستگی تاریخی و گسترش مکانی و پیچیدگی فناورانه از آنچه در قلمرو میانی می‌بینیم ساده‌تر بوده‌اند.

در هر حوزه‌ی تمدنی انبوهی از هویت‌های محلی را داریم که شالوده‌ی اصلی‌شان قبیله‌ها و گروه‌های خویشاوندی کوچک هستند. این هویت‌های محلی ممکن است در طی تاریخ تجربه‌ی مشترکی را شکل بدهند و در ترکیب با یکدیگر

سیستمی پیچیده‌تر را پدید بیاورند، یا چنین نکنند. تمدن‌ها بسترهایی زاینده هستند که دولت‌هایی را در دل خود پدید می‌آورند. دولت‌هایی که اغلب برای فتح کل قلمرو تمدنی خیز برمی‌دارند، اما معمولاً شکست می‌خورند. در میان شش تمدن تکامل یافته بر زمین، تنها حوزه‌ی تمدن ایرانی بوده که توانسته کل قلمرو تمدنی خود - و حتی فراتر از آن - را در یک پیکره‌ی سیاسی منسجم و پایدار جای دهد.

باید به این نکته توجه داشت که هویت در همه‌ی سطوح امری ساختگی است. یعنی هویت محلی و ملی و تمدنی مانند تشخیص فردی چیزی طبیعی و بدیهی نیست که به شکلی ژنتیکی و براساس جبری مکانیکی بر ساخته شود. همه‌ی این‌ها فرایندهایی پردازشی و معنامدار هستند که چارچوب‌هایی بر ساخته را پدید می‌آورند. هویت در همه‌ی سطوح پدیداری گفتمانی و وابسته به زبان و نمادهای معنادار است و از این‌رو از همان ابتدا با خواندن و تفسیر و بازتعریف و زندآگاهی پیوند خورده است.

هویت‌های فردی که من‌های خودآگاه و خودمختار را پدید می‌آورند و هویت‌های محلی که این‌ها را در شبکه‌هایی خویشاوندی به هم متصل می‌سازند، شکل ساده‌ی این‌روندها را در سطحی خرد نشان می‌دهند و گفتمان ملی و تمدنی لایه‌هایی پیچیده‌تر از آن را نمایندگی می‌کنند. با این همه هیچ‌یک از این لایه‌ها بدیهی و طبیعی نیستند. همه‌شان توسط کنش فعال مردمان ساخته می‌شوند و هر عنصر و هر جزئشان نیز به توضیح و تبارشناسی دارند.

این را هم باید دانست که مفاهیم هویت محلی و هویت ملی و حوزه‌ی تمدنی اغلب با هم بر هم افتادگی مکانی ندارند. یعنی هویت‌های محلی در قلمروهای مکانی کوچک تکامل پیدا می‌کنند، هویت‌های ملی در قلمروهایی بزرگ‌تر بر فراز هویت‌های محلی شکل می‌گیرند و ممکن است کل هویت‌های محلی را در خود بپوشانند یا تنها بخشی از آن را زیر سایه‌ی خود بگیرند، و حوزه‌های تمدنی اغلب چند ملت را در خود جای می‌دهند. چنان‌که حوزه‌ی تمدن اروپایی که بخشی از قلمروی میانی است سه الگوی هویتی لاتینی، ژرمنی و آنگلو ساکسون را پدید آورده که هریک چندین هویت ملی را طی سه قرن گذشته در دل خود پرورده‌اند.

ارتقای هویت از سطحی خرد به سطحی کلان‌تر کاری دشوار و پیچیده است. این‌که افراد بر فراز هویت‌های محلی و آشنا و ساده‌ی روزمره‌شان هویتی تاریخی و کلان و ملی پدید آورند و بعد در حرکتی استثنایی این هویت را در سطح حوزه‌ی تمدن بازتعریف کنند، ساز و کاری پیچیده دارد که هم از نظر نهادهای اجتماعی درگیر و هم از زاویه‌ی پیچیدگی نظام‌های نمادین و دستگاه‌های ارتباطی پشتوانه‌ای از انباشت اطلاعات و شاخه‌زایی در نظم و سامان یافتگی را طلب می‌کند.

در حالت پایه ما با هویت‌هایی محلی سروکار داریم که عمری کوتاه، گسترش جغرافیایی محدود و محتوای معنایی شفاهی، ساده و به نسبت مبهمی دارند و برای مشروعیت بخشیدن به پیوند جمعیتی اندک در قلمروی کوچک تخصص یافته‌اند. این‌که گفتمان‌های محلی با هم جوش بخورند و به گفتمانی ملی بدل شوند، امری زمان‌گیر و دشوار است که در همه‌ی ملت‌های تاریخی به یک تا سه هزاره زمان نیاز داشته است.

از نظر تاریخی برای نخستین بار ارتقای هویت‌های محلی به هویت ملی در ایران زمین رخ نمود. به همین ترتیب کهن‌ترین دولت ملی نیز در این قلمرو پدیدار شد. روند در هم تنیده شدن هویت‌های محلی و شکل‌گیری هویت‌های ملی برای دو هزار سال در این قلمرو تداوم داشت و در دوران کوروش بزرگ برای نخستین بار به شکل‌گیری یک دولت کلان ملی انجامید که داعیه‌ی پوشش دادن کل یک حوزه‌ی فرهنگی، و حتی کل یک قلمرو انسانی را داشت.

ایران پس از این آغازگاه درخشان دو و نیم هزاره تا به امروز دوام آورده است. یعنی گذشته از آن که کهن‌ترین حوزه‌ی تمدنی دارای تاریخ پیوسته‌ی بر کره‌ی زمین است، کهن‌ترین دولت و کهن‌ترین ملت زنده‌ی تاریخ هم محسوب می‌شود. در دوران‌های تاریخی گوناگون ما با تجزیه‌ی سیاسی قلمرو ایران زمین و ظهور دولت‌هایی رقیب و مستقل روبرو بوده‌ایم که اغلبشان به صراحت دعوی به ارث بردن هویت ایرانی را داشته‌اند. یعنی تجزیه‌ی سیاسی این قلمرو با تجزیه‌ی هویتی مردمانش همراه نبوده و همین باعث شده که هر بار پس از دوره‌ای از تجزیه و تفرقه بار دیگر دولتی فراگیر در کل قلمرو

ایران زمین حاکم شود و هویت ملی را با دولتی پیوند بزند که کل سرزمین‌های حوزه‌ی تمدن را زیر پوشش می‌گرفته است.

بحث ما به شیوه‌ی رمزگذاری این لایه‌های متفاوت هویت مربوط می‌شود. آنچه که قومیت خوانده می‌شود، در اصل به همان هویت محلی ارجاع می‌دهد و شکلی از پیکربندی هویت در سطح فروملی و خُرد را موضوع خود قرار می‌دهد. پرسش بر سر آن است که کلیدواژه‌ها و مفهوم‌سازی‌های مدرن امروزین که در حوزه‌ی تمدن اروپایی و طی قرون اخیر تکامل پیدا کرده، کارآیی و شایستگی لازم برای رمزگذاری هویت‌های محلی در قلمرو ایران زمین را دارد یا نه. برای پاسخ‌گویی به این پرسش باید به مفهوم مدرن قومیت نگریست و آن را نقادانه واریسی کرد. چرا که به ویژه طی دهه‌های گذشته این مفهوم محوری برای فهم هویت در قلمرو ایران زمین قرار گرفته است. محوریتی که از دید نگارنده در راستای سیاستی نواستعماری و با هدفی ایران‌ستیزانه برگزیده شده و پیامدهایش فاجعه‌بار بوده است. از این‌رو نقد و واسازی‌اش ضرورت دارد، تا غلافی از معناهای مزاحم و نامربوط و مصنوعی از چینه‌بندی هویت ایرانی زدوده و تراشیده شود.

کلمه‌ی ethnicity که طی دهه‌های گذشته در پارسی به «قومیت» ترجمه شده، واژه‌ای کهن در زبان‌های اروپایی است که از ریشه‌ی یونانی «اِثنوس» (εθνος) و «اِثنیکوس» (εθνικός) گرفته شده است.^۱ ریشه‌ی این کلمه کردار و رفتار را می‌رساند و بنابراین روی هم رفته به کسانی که رفتاری مشابه دارند اشاره می‌کند. از همین معناست که کلماتی مانند رفتارشناسی (ethology) یا اخلاق (ethics) در زبان‌های اروپایی جدید تولید شده است. در اسناد بازمانده از زبان یونانی باستان این کلمه برای نخستین بار در «ایلیاد» هم نمایان می‌شود و «دسته و گروه» معنا می‌دهد. به همین خاطر اغلب پژوهشگران همین تعبیر را به معنای شکلی آغازین از معنای قومیت در نظر گرفته‌اند و هنگام شرح تبارنامه‌ی این کلمه به آثار هم‌ارجاع می‌دهند.

اما کاربرد این کلمه در متون هم‌ری به تحلیلی دقیق‌تر نیاز دارد. در ایلیاد مهاجمان یونانی که روی هم رفته با برچسب قبیله‌ی «آخائی» نامیده می‌شوند، گاه به قومیت (اِثنوس) و سرزمین (گایا) مشترک‌شان اشاره می‌کنند. یعنی چنین می‌نماید که آخائی‌ها به خاطر داشتن زادگاه جغرافیایی و خویشاوندی‌شان از هویتی مشترک برخوردار باشند. ترکیب سرزمین آخائی (آخائیس گایا: αχαιισ γαια) چهار بار در ایلیاد و ادیسه به کار گرفته شده^۲ و بر مبنای آن آشکار است که هم‌ری به خاستگاه جغرافیایی یونانی‌های مهاجم به تروا اشاره می‌کند.

با این همه از آنجا که در این جا سخن از لشکریانی مهاجم در میان است که دور از سرزمین خود و در قلمروی بیگانه می‌جنگند، این که تعبیر یاد شده به مفهوم درونزاد سرزمین ملی و قومی اشاره کند جای بحث دارد. یعنی به احتمال زیاد هم‌ری با این تعبیر می‌خواسته به جایی اشاره کند که سربازان مهاجم آخائی از آنجا آمده بودند، و نه سرزمینی که مردم متعلق به قومیت آخائی در آن زندگی می‌کنند. یعنی برخلاف آنچه که در تفسیرهای کلاسیک هم‌ری می‌بینیم،^۳ ارجاع‌های هم‌ری به مفهومی سیاسی و سرزمینی اشاره نمی‌کند که بخواهد یک مرزبندی قومی را در خود جای دهد. این واژه برعکس، به جهتی جغرافیایی و برونزاد مربوط می‌شود که لشکریانی از آن خروج کرده‌اند.

بر همین مبنا تقریباً همه‌ی مترجمان در ترکیب‌های زبانی مشابه از «قوم آخائی» یا «نژاد آخائی» سخن گفته‌اند. اما جالب آنجاست که در این بافت کلمه‌ی قوم (اِثنوس) در ایلیاد اغلب به صورت اسم جمع (اِثنیا: εθνεα) به کار گرفته شده و باید به صورت جمع ترجمه شود. یعنی هم‌وقتی به آخائی‌ها اشاره می‌کند، ضمن تأکید بر این که از سرزمینی مشترک می‌آمده‌اند، با صراحت می‌گوید که قوم‌ها و دسته‌هایی در میان‌شان وجود داشته است و آخائی‌ها یک قوم یگانه نبوده‌اند. این کلمه دست بر قضا در کتاب دوم ایلیاد هنگام توصیف متحد‌کننده‌ترین کنش جنگاوران یعنی آماده شدن‌شان برای رفتن به میدان نبرد به کار گرفته شده است.^۴

۱ بدنه‌ی این بخش از گفتار در قالب یک سخنرانی در حلقه‌ی اندیشه‌ی زروان (آدینه ۱۳۹۵/۱۱/۲۹) به صورت سخنرانی ارائه شده است.

۲ ایلیاد، کتاب نخست، بند ۲۵۴؛ کتاب هفتم، بند ۱۲۴؛ ادیسه، کتاب سیزدهم، بند ۲۴۹؛ کتاب ۲۱، بند ۱۰۷.

3 Myrsiades, 2009: 39-41.

۴ ایلیاد، کتاب دوم، بند ۲، ۴۶۴.

تحلیل دقیق‌تر متن نشان می‌دهد که کلمه‌ی مفرد اثنوس برای آخائی‌ها زمانی به کار گرفته می‌شود که در مقام انسان با خدایان رویارو می‌شوند. یعنی مثلاً وقتی ایزدبانوی آتنا برای یاری رساندن به آخائی‌ها پا پیش می‌گذارد، «به اثنوس آخائی‌ها وارد می‌شود»^۱ که یعنی به میان دسته‌های جنگاوران یونانی می‌رود. هم‌در ایلید کلمه‌ی اثنوس را به همین ترتیب برای نیروهای مقابل آخائی‌ها هم به کار گرفته است. یعنی مردم ایلین (تروا) و متحدان لوکیایی‌شان هریک با کلمه‌ی اثنوس توصیف شده‌اند.^۲ با این همه برخلاف آخائی‌ها که گاه روی هم رفته با عنوان مفرد اثنوس توصیف شده‌اند، اهالی تروا و متحدانشان هیچ‌گاه با کلمه‌ی مفرد اثنوس مورد اشاره قرار نگرفته‌اند. به همین ترتیب قلمرو تروا یک «شهر» (پولیس: $\pi\omicron\lambda\iota\varsigma$) دانسته شده و نه سرزمین (گایا).

برخی از نویسندگان کاربرد این کلمه‌ها را نشانه‌ی ظهور هویت مشترک پان‌هلنی در قرن بیست و ششم تاریخی (ق ۸ پ.م) قلمداد کرده‌اند.^۳ اما چنان‌که در کتاب «اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی» نشان داده‌ام، تحلیل کلمات مربوط به یونان از جمله آخائی و هلنی در متون یونانی کهن نشان می‌دهد که تا دوران فروپاشی دولت هخامنشی مفهومی عمومی از هویت «یونانی» در متون کلاسیک یونانی وجود نداشته است.^۴ یعنی گویا نویسندگان معاصر معناهای دلخواه خود را که برخی پنج شش قرن دیرآمدتر از دوران هم هستند، به متون کهن بازتابانده‌اند.

کاربست کلمه‌ی اثنوس در آثار هم معنایی عمومی و نادقیق داشته که برابر دانستن‌اش با قومیت یا ملیت به کلی بی‌اساس است. هم‌در همین آثار از همین ترکیب برای اشاره به «دسته‌ای از دوستان» (اثنوس پترایرون: $\epsilon\theta\nu\omicron\varsigma\ \beta\epsilon\tau\rho\alpha\iota\rho\nu\nu$) یا حتی دسته‌هایی از جانوران (اثنئا ملیستون: $\epsilon\theta\nu\epsilon\alpha\ \mu\epsilon\lambda\iota\sigma\sigma\omicron\nu$ و اثنئا اورنیثون: $\epsilon\theta\nu\epsilon\alpha\ \omicron\rho\nu\nu\theta\omega\nu$) به ترتیب یعنی توده‌ای از زنبورها و گله‌ای از پرندگان) استفاده می‌کند.^۵ حتی قرن‌ها پس از هم‌همچنان این معنای عمومی اثنوس پا برجا بوده است. طوری که حدود سیصد سال پس از سرایش ایلید سوفوکلس در «آنتیگونه» به همین ترتیب گله‌های جانوران وحشی را اثنوس می‌نامد.^۶

جالب آن که تراژدی‌نویسان عصر کلاسیک از این کلمه برای اشاره به گروه مردان و گروه زنان هم استفاده می‌کرده‌اند. کسنوفانس در آثارش به «نوع زنانه» (ثلو اثنوس: $\theta\eta\lambda\nu\ \epsilon\theta\nu\omicron\varsigma$) و پیندار به «نوع زن» (اثنوس گونایکون: $\epsilon\theta\nu\omicron\varsigma\ \gamma\nu\nu\alpha\iota\kappa\omega\nu$) و «نوع مرد» (اثنوس آنرون: $\epsilon\theta\nu\omicron\varsigma\ \alpha\nu\epsilon\rho\omega\nu$) اشاره کرده است و برخی از مفسران امروزی به درستی بر این مبنا کلمه‌ی اثنوس یونانی را فاقد دلالت ملیت-قومیت دانسته‌اند. یعنی براساس این داده‌ها نمایان است که یونانیان باستان تا پایان عصر کلاسیک از کلمه‌ی اثنوس برای رساندن معنای «دسته‌ای از افراد همسان» بهره می‌جستند. نخستین ارجاع این کلمه به ایرانیان را هم در تراژدی پارسیان آیسخلوس می‌بینیم، که همچنان دلالتی منفی یا هویتی ندارد و به دسته‌ای از افراد شبیه به هم ارجاع می‌دهد.

پس از فروپاشی دولت جهانی هخامنشی که مردم یونانی‌زبان در سرزمین‌های گوناگون پراکنده شدند و به دنبال ایدئولوژی سیاسی‌ای برای متحد ساختن خویش می‌گشتند، مفهوم هلنیسم ابداع شد. چنان‌که در کتابی دیگر نشان داده‌ام،^۷ ابداع این مفهوم به ایران زمین و یونانیان ارتباط چندانی نداشت و در اصل نتیجه‌ی درگیری نظامی میان دولت بطلمیوسی مصر و دولت مقدونیه بود که بر سر تصاحب بالکان با هم درآویخته بودند. در این شرایط بود که سرمشق نظری هلنیسم که اتحاد یونانی‌زبان‌ها را تبلیغ می‌کرد توسط دربار بطلمیوس ابداع شد. یعنی قدرتی سیاسی که مدعی سلطه بر بالکان بود و تنها وجه اشتراکش با ایشان زبان مشترک زمامدارانش با ایشان بود.

۱ ایلید، کتاب دوم، بند ۱۷، ۵۲.

۲ ایلید، کتاب دوازدهم، بند ۳۳۰ و کتاب سیزدهم بند ۴۹۵.

3 Myrsiades, 2009: 41.

۴ وکیلی، ۱۳۹۰ (ب): ۷۵-۸۱.

۵ ایلید، ابتدای کتاب دوم و کتاب یازدهم.

6 Sophocles, Antigone, 344.

۷ شرح مفصل این بحث را در فصل مربوط به آشوب پسا اسکندری در کتاب «تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی» بخوانید (وکیلی، ۱۳۹۳).

در این بافت جدید کلمه‌ی اثنوس برای نخستین بار دلالتی نزدیک به مفهوم قومیت-ملیت پیدا کرد. نخستین کاربرد این کلمه در زمینه‌ی تازه را در سیاست ارسطو می‌بینیم^۱ که می‌توان آن را مقدمه‌ای بر درگیری‌های ایدئولوژیک وارثان اسکندر خواند. در قرن پایانی زمامداری هخامنشیان به تدریج دوقطبی‌ای در زبان یونانی ایجاد شد که «مرد عشیره» (دموس: δῆμος) را با «مرد اجنبی» (اثنوس: ἄθνος) در تقابل قرار می‌داد. در این معنا دموس عضوی از قبیله‌های رسمی ساکن در یک دولتشهر (پولیس: πόλις) بودند. در مقابل هرکس از دایره‌ی روابط خویشاوندی عشیره‌ی مسلط بر دولتشهر خارج بود، اثنوس خوانده می‌شد. به همین ترتیب این دو گاهی تقابل میان شهرنشینان و روستاییان را هم نمایندگی می‌کردند.

چرخشی که در زمان اسکندر در معنای اثنوس پدید آمد آن بود که دلالت تازه‌ی این واژه همواره باری منفی را حمل می‌کرد. اثنوس در این دوران در معنای «بربر» یا «بومی» به کار گرفته می‌شد و به غیر یونانی‌هایی اشاره می‌کرد که اغلب با صفتهایی منفی وصف می‌شدند. صفت برخاسته از آن (اثنیکوس: ἄθνικος) هم دقیقاً در معنای «اجنبی» و «غریبه‌ی فرومایه» به کار گرفته شد. یعنی معنای ساده و نخستین این کلمه در عصر اغتشاش اسکندری مخدوش شد و عینیت‌اش از بین رفت و به کلیدواژه‌ای سیاسی بدل شد که قضاوت منفی گوینده درباره‌ی گروهی از مردم را صورتبندی می‌کرد.^۲

کلیدواژه‌ی اثنوس در قرون آغازین پیش و پس از میلاد مسیح از همین خاستگاه سیاسی به حریم ادیان یهودی و مسیحی نیز وارد شد. برای نخستین بار در تورات هفتادتنی (که به امر بطلمیوس مقدونی در اسکندریه به یونانی ترجمه شد) این کلمه به دایره‌ی یهودیت هم وارد شد. در ترجمه‌ی یونانی تورات کلمه‌ی «اقوام» (تَه ائنه: τὰ ἔθνη) همچون برابر نهادی برای «گوییم» عبری به کار گرفته شد.^۳

«گوییم» اسم جمعی است که حالت مفردش (گوی: γῶν) معنای «مردم، قوم، قبیله» را می‌رساند. در تورات این کلمه بیش از ۵۵۰ بار تکرار شده و هم برای اشاره به یهودیان و هم غیر یهودیان^۴ به کار گرفته می‌شود. جالب آنجاست که این کلمه در متون عبرانی که تا پایان عصر هخامنشی تدوین شده‌اند (اسفار خمسه و کتاب‌های پیامبران) برای یهودیان نیز به کار گرفته می‌شود و تعبیری خودبرتربینانه یا خوارکننده را حمل نمی‌کند. چنان که یهوه به ابراهیم مژده می‌دهد که فرزندان قوم بزرگ (گوی گدول) را پدید خواهند آورد^۵ و بعدتر در زمان خروج قوم بنی‌اسرائیل از مصر ایشان را «قوم ورجاوند» (گوی گدوش) می‌نامد.^۶ همچنین در دو جای تورات می‌خوانیم که یهودیان «قوم یگانه‌ای بر زمین» (گوی احد بأرض) هستند.^۷

اما از دوران هلنی به بعد و همزمان با ورود این تعبیر یونانی اثنوس به فضای گفتمانی دین یهود، خودبرتربینی قومی یهودیان نیز آغاز می‌شود و کلمه‌ی «گوییم» برای اشاره به اقوام بیگانه‌ی غیر یهودی کاربرد پیدا می‌کند و کم‌کم دلالتی شبیه به «مشرکان، اجنبی‌ها» را پیدا می‌کند. تعبیری که با توجه به درآمیختگی فرهنگ یونانی و یهودی در نقطه‌ی جوش خوردگی تمدن ایرانی و اروپایی، احتمالاً زیر تاثیر تحول اثنوس در زبان یونانی تثبیت شده است.

کلمه‌ی اثنوس در معنای قومیت بیگانه و اجنبی از مجرای ترجمه‌های یونانی تورات به بستر مسیحیت نیز وارد شد و از عصر هلنی تا میانه‌ی قرن پنجاه و سوم تاریخی (ق ۱۹ م)، دلالت یکنواخت و یکدست خود را حفظ کرد. این کلمه همواره در همان دلالت منفی و متفرعانه‌ی بطلمیوسی برای اشاره به بیگانگی مورد استفاده قرار می‌گرفت که در ابتدای کار مقدونی بودند، اما بعدتر شرقیان، سرخپوستان، چینیان، هندیان و بعدتر آفریقایی‌ها جای آن را گرفتند. کارکرد این

1 Aristotle, Politics, 1324. B10.

2 Toffolo, 2012: 58.

3 Hutchinson and Smith, 1996: 18–24.

۴ سفر پیدایش، باب ۱۰، آیه ۵.

۵ سفر پیدایش، باب ۱۲، آیه ۲.

۶ سفر خروج، باب ۱۹، آیه ۶.

۷ کتاب دوم سموئیل، باب ۷، آیه ۲۳؛ کتاب اول تواریخ، باب ۱۷، آیه ۲۱.

واژه تا حدود اواخر قرن نوزدهم میلادی همچنان طنینی دینی را به ذهن متبادر می‌کرد و اقوامی غیرمسیحی و وحشی را نمایندگی می‌کرد.

در میان ملل نوپای اروپایی که خود را نماینده‌ی نژاد برتر سپید می‌دانستند و کل تمدن بشری را منحصر به دستاوردهای قرون اخیر خویش قلمداد می‌کردند، به ویژه استفاده‌ی روس‌ها از کلمه‌ی قومیت اهمیت دارد. چون از سویی این مردم نوپاترین دولت مدرن و توسعه‌نا یافته‌ترین بخش از اروپا محسوب می‌شدند و از سوی دیگر نسبت به حوزه‌ی تمدن ایرانی وضعیت تهاجمی داشتند و در دوران قاجار با اشغال نظامی بخش بزرگی از شمال ایران گسترش ارضی پیدا کردند. یعنی برخلاف کشورهای اروپایی دیگر که از راه دریا با مستعمره‌هایشان در سرزمین‌هایی دوردست ارتباط برقرار می‌کردند و اغلب با مردمی با سطح تمدن ساده‌تر از خویش گلاویز می‌شدند، روس‌ها با مرز زمینی بزرگی به ایران زمین متصل می‌شدند و غلبه‌ی نظامی‌شان بر مردمی تحقق می‌یافت که تمدنی بسیار دیرپاتر و پیچیده‌تر از خود روس‌ها داشتند.

کاربرد کلمه‌ی قومیت نزد روشنفکران روسی در قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم میلادی از سویی به تیره‌های ایرانی زیر فشار تزار اشاره می‌کند و از سوی دیگر ضمن خوار شمردن‌شان، خطر پویایی و پیچیدگی فرهنگی‌شان را هم گوشزد می‌کند و بابت رسوخ فرهنگ ایرانی در میان روس‌ها هشدار می‌دهد. روشنفکران روسی گسترش عناصر فرهنگی ایرانی در روسیه را با نگاهی بدبینانه دنبال می‌کردند و گاه آن را مایه‌ی «آلودگی قومی» روس‌ها می‌دانستند و بابت ظهور «هیولاهای قومی» هشدار می‌دادند.

در عین حال سیاست رسمی دولت تزاری در هم شکستن فرهنگ ملی ایرانیان در سرزمین‌های تازه تسخیر شده و تجزیه کردن‌شان به قومیت‌هایی ساختگی بود. به این ترتیب بود که تیره‌های ایرانی بسیار متنوعی که در قفقاز برای قرن‌ها همزیستی صلح‌جویانه‌ای با هم داشتند و دژ استوار تمدن ایرانی در برابر هجوم رومیان و مهاجمان روس محسوب می‌شدند، پس از عهدنامه‌ی ترکمنچای به قومیت‌های گرجی و ارمنی تجزیه شدند و برنامه‌ای رسمی شکل گرفت تا این گروه‌های جمعیتی را به خاطر دین مسیحی‌شان با روس‌ها نزدیک بدانند و از ایرانیان مجزا بپندارند.

برنامه‌ای که تزارها با ابزارهایی روشنفکرانه و تقریباً با نرمی پیش می‌بردند، پس از چیرگی بلشویک‌ها وضعیتی شتابنده و در عین حال خشن و ویرانگر به خود گرفت و به سرکوب وحشیانه‌ی فرهنگ ایرانی، نسل‌کشی، کوچاندن اجباری و ریشه‌کنی زبان پارسی دامن زد و نتیجه‌اش ویرانه‌ایست که امروز از مناطق اشغالی قدیمی اتحاد جماهیر شوروی باقی مانده که همچنان مانند قرقیزستان و ازبکستان و قزاقستان پسوند باستانی «-ستان» را در پایان نام خود حمل می‌کنند، اما به لحاظ جمعیتی و فرهنگی به تباہی و انحطاط وخیمی دچار آمده‌اند. آن گفتمان استعماری‌ای که قومیت را دستاویزی استعماری قرار می‌داد تا به امروز ادامه یافته است. چنان‌که در آرای گومیلف می‌توان به روشنی آن را باز یافت. نمونه‌ای بازخوانی شده از همین نگرش را نزد شیشکین می‌توان یافت که بیست سال پیش (در سال ۱۳۷۳/۵۳۷۳خ/۱۹۹۴م) نوشته شده است. توجه داشته باشید که او بارها کلمه‌ی «آئوس» را به کار می‌برد که من در این‌جا به «قوم» ترجمه‌اش کرده‌ام:

«یک قوم تازه‌وارد با تاریخ حیات به کلی متفاوت‌اش و نیروهای ذاتی متفاوت‌اش در انزوا به حیات خود ادامه نمی‌دهد، بلکه (با ما روس‌ها) درآمیخته می‌شود و در این حین به یک قوم شیخ‌وار تبدیل نمی‌شود. در نتیجه ما شاهد وضعیتی هستیم که در آن نمایندگان قوم‌هایی با الگوهای رفتاری و نظام‌های ناسازگاری از ارزش‌ها در یک مدرسه درس می‌خوانند و در نهادهای مشابهی اشتغال می‌یابند. وقتی از هیولا(ی قومی) حرف می‌زنیم باید توجه داشته باشیم که تاثیر ویرانگر آنها از قوانین طبیعی بر می‌خیزد، و نه به خاطر این حقیقت که برخی از مردم خوب و برخی دیگر بد هستند. آنها (اقوام بیگانه) فقط متفاوت هستند، تا حد ناسازگاری...»^۱

در واقع تنها عاملی که این سیطره‌ی مفهوم قوم در فرهنگ غربی را تا حدودی دگرگون ساخت، جنگ جهانی اول و دوم بود. این دو جنگ پیاپی که سی سال درگیری دولت-ملت‌های نوظهور اروپایی را شامل می‌شد، به بازتعریف مفهوم نژاد انجامیدند. هسته‌ی مرکزی این ماجرا هم کشورهای اروپای شمالی و به خصوص سرزمین‌های آلمانی زبان بودند که از بازی استعمار برکنار مانده بودند و به جای ورود به میدانی که پیشتر توسط انگلستان و قدرت‌های دیگر اروپایی تسخیر شده بود، کوشیدند خودِ اروپا را فتح کنند و به این ترتیب در واکنش به رفتار خصمانه‌ی انگلستان، یک گفتمان اروپایی ضداستعماری پدید آوردند که به جنگ‌هایی خونین و در نهایت فروپاشی نظام استعماری کهن انجامید.

پس از پایان جنگ مفهوم زیست‌شناختی نژاد به خاطر پیوندش با کشورهای شکست خورده از صحنه‌ی ادبیات علمی رانده شد و مفهوم شهروندی جایش را گرفت. در واقع نخستین کاربرد کلمه‌ی ethnicity در تعبیر جدید، بدان شکلی که در رسانه‌های امروزی تکرار می‌شود، به شکلی نامنتظره جدید است. این کلمه را برای نخستین بار یک جامعه‌شناسی آمریکایی به نام دیوید ریسمن در سال ۱۹۳۴ (۱۳۳۴ خ/ ۱۹۵۵ م.) به کار گرفت و از آن هویت مشترک مردمی را مراد کرد که به خاطر اشتراک‌های فرهنگی و زیستی‌شان خود را بخشی از یک «قومیت» به حساب می‌آوردند.^۱ این کلمه تازه در سال ۱۹۷۲ (۱۳۵۱ خ/ ۱۹۷۲ م.) به لغتنامه‌ی انگلیسی آکسفورد افزوده شد^۲ و معنای آن امروز همچنان میان ملیت و شهروندی نوسان می‌کند. یعنی به شباهت‌ها و تفاوت‌های گروهی از مردم با دیگران اشاره می‌کند و یا ساخت حقوقی قرار گرفتن‌شان در کنار دیگران را نشان می‌دهد. کلمه‌ی قومیت در معنایی که شرحش گذشت، یک کلیدواژه‌ی جا افتاده و تثبیت شده در علوم انسانی نیست. این کلیدواژه به خاطر تبارنامه‌ی ناپاک و سیاست‌زده‌اش، و بر مبنای کارکرد استعماری و تفرقه‌افکنانه‌اش باید مورد بازبینی و نقد قرار گیرد تا معلوم شود محتوای معنایی‌اش تا چه اندازه دقیق و روشن و کارساز و سودمند است. مرور کاربرد این واژه در رسانه‌های عمومی نشان می‌دهد که کلمه‌ی قومیت به دستاویزی سیاسی بدل شده که برای سازماندهی نیروهای اجتماعی و صف‌آرایی گروه‌های انسانی بر محور نفرت و دشمنی کاربرد دارد. گذشته از این سویه‌ی عینی و نمایانی که در سطحی جهانی از کارکرد این کلیدواژه پیداست، اعتبار دانشگاهی و ارج آن در مقام مفهومی کارگشا در نظریه‌پردازی نیز محل تردید است.

یکی از مهمترین نظریه‌پردازان بحث قومیت که دست بر قضا در زمینه‌ی تیره‌های ایرانی هم پژوهش‌های فراوانی انجام داده، فردریک بارت است که به تازگی در دی‌ماه سال ۱۳۹۵ (۱۳۹۵ خ/ ۲۰۱۶ م.) درگذشت. بارت در سال ۱۳۳۲ (۱۳۳۲ خ/ ۱۹۵۳ م.) نخستین کتاب علمی درباره‌ی قومیت مدرن - در معنای پس از جنگ جهانی دومی‌اش - را نوشت که در آن به توصیف یافته‌هایش در عراق می‌پرداخت. این کتاب که «مبانی سامان اجتماعی در کردستان جنوبی» نام داشت، بعدتر با پایان‌نامه‌ی دکترای او دنبال شد که به پاتان‌ها در پاکستان مربوط می‌شد.^۳

او بعدتر در مورد ایل باصری در ایران^۴ و مردم عمان نیز پژوهش‌هایی انجام داد که این آخری در سال ۱۳۶۲ (۱۳۶۲ خ/ ۱۹۸۳ م.) به چاپ رسید.^۵ بارت نویسنده‌ی کتاب «گروه‌های قومی و مرزها»^۶ هم هست که مهمترین اثر نظری درباره‌ی مفهوم مدرن قومیت به شمار می‌آید. بارت هم در این کتاب و هم در آثار بعدی‌اش بر این نکته تاکید کرده که قومیت اصولاً مفهومی ساختگی است. یعنی مرزبندی‌ای اجتماعی است که در جریان رمزگذاری و پردازش شباهت‌ها و تفاوت‌ها میان افراد یک گروه پدیدار می‌شود و با مذاکره‌ی دایمی درباره‌ی مرزهای قومیت همراه است.

قومیت از این‌رو امری گفتمانی و ساختگی است که مرزهایش مدام دگرگون می‌شود. بارت به تاثیر نیروهای استعماری در شکل‌گیری مفهوم قومیت مدرن چندان نپرداخته و اشاره‌هایش در این زمینه جسته و گریخته است. با این همه از یافته‌هایش بر می‌آید که قومیت برخلاف قلمرو ملی یا حوزه‌ی تمدنی یک سیستم اجتماعی تکاملی مستقل نیست و

1 Riesman, 1955.

2 Cohen, 1978: 379-403.

3 Barth, 1959.

4 Barth, 1962.

5 Barth, 1983.

6 Barth, 1969.

ماهیتی عینی و پدیداری رسیدگی پذیر نیست که ثبات و ایستایی تاریخی داشته باشد. حتا خود بارت هم در آثار اخیرش درباره‌ی این که بتوان از قومیت همچون واحدی برای تحلیل گفتمانی استفاده کرد تردید روا داشته و پذیرفته که باید قومیت را در دل یک سیستم ملی و در پیوند با شبکه‌ای از روابط بین‌المللی درک کرد.

نتیجه آن که مفهوم مدرن قومیت گذشته از تبارنامه‌ی ناخوشایندش و کارکرد ویرانگر و تفرقه‌افکنانه‌اش در قلمرو ایران زمین، به ویژه وقتی که همچون خشتی مفهومی و تعبیری علمی نگریسته شود امری نامعتبر و ابزار دمدستی و موقتی در نظریه‌پردازی جلوه خواهد کرد. از این رو وامگیری این مفهوم برای توصیف آنچه که در جامعه‌ای پیچیده و تاریخ‌مند مانند ایران می‌گذرد، به لحاظ نظری نادرست و به لحاظ سیاسی ساده‌لوحانه می‌نماید.

در ایران زمین کهن‌ترین شکل از سازماندهی عقلانی هویت‌های محلی را می‌بینیم، و این تا حدودی بدان دلیل است که کهن‌ترین دولت فراگیر نیز در همین سرزمین تکامل یافته و یکی از مسائلی که از ابتدای کار با آن روبرو بوده، ساماندهی و جذب و ادغام هویت‌های محلی در بدنه‌ی یک هویت ملی کلان بوده است.

چنین می‌نماید که شکل‌گیری کشور ایران خود نتیجه‌ی یک سیر تکامل طولانی بوده که هویت‌های محلی را در قالب هویت‌های ملی کوچک و منطقه‌ای با هم ترکیب می‌کرده است. سیر تکوین دولت‌شهرهایی که هریک دست بالا چند صد هزار تن جمعیت داشتند و هویت‌های محلی و قبیله‌ای را به هویت ملی محدود و کوچکی ترجمه می‌کردند، از همان ابتدا با تالیس دولت ایلام و اکد آغاز شد و پس از بیست و پنج قرن در هم جوشیدن‌شان به پیدایش هویت‌های سیاسی استوار و پایداری انجامید که آشوری و بابلی و هیتی و ایلامی خوانده می‌شدند. با ظهور کوروش بزرگ همه‌ی این دولت‌های محلی با هم ادغام شدند و یک واحد سیاسی عظیم پدید آمد که بر محور هویت فراگیر پارسی استوار شده بود.

چرخش سیاسی مهمی که کوروش انجام داد و جان‌نشینان‌اش آن را پی گرفتند آن بود که به جای سرکوب نهادهای اجتماعی سرزمین‌هایی که فتح می‌کرد، نهادهای نوینی را بدان افزود. یعنی برخلاف فرعون و شاه آشور کوشش نکرد نهادهای نظامی فاتح را جایگزین نهادهای سیاسی مغلوب کند. بلکه با ایجاد نهادهای سیاسی تازه و فراگیر، نهادهای پیشین را دست‌نخورده باقی گذاشت و حتا توانمند ساخت. پردیس شاهی، پادگان محلی کوچک پارسی در کنار پادگان‌های بزرگ مردم بومی، مراکز دینی نوظهور، شهرهای نو و شبکه‌ی راه‌های تجاری و ابداع نظام پولی همگی نوآوری‌هایی نهادی بودند که پیشتر سابقه نداشتند و سیستمی فراگیر و ملی را بر فراز نظم‌های پیشینی قلمرو کهن ایران زمین برمی‌افراشتند.

پارس‌ها به کمک این شبکه‌ی نوظهور از نهادهای اجتماعی بود که توانستند نهادهای قدیمی جوامع مغلوب را دست‌نخورده باقی گذارند و از حمایت و همراهی رهبران‌شان برخوردار شوند. به این ترتیب، نخبگان اقتصادی و فرهنگی و اشرافیت سیاسی و دینی به جای آن که با هم‌تایان پارسی خود وارد رقابت شوند، در همسایگی طبقه‌های مشابهی در سرزمین‌های همسایه بازنشانده می‌شدند و نهادهای مسلط پارس‌ها هم‌چون ابرسیستمی کلان‌تر ارتباط میان ایشان را بر عهده می‌گرفت. با این تدبیر بود که هخامنشیان توانستند ادیان، سنت‌ها و سلیقه‌های هنری محلی را دست‌نخورده باقی گذارند و در عین حال اقتدار و نفوذی بی‌مانند بر قلمروی خویش اعمال کنند. این بدان معناست که هخامنشیان ساخت قدرت جدیدی را مبتنی بر سازماندهی و نظارت ابداع کردند و آن را جایگزین ساخت‌های پیشین مبتنی بر مداخله و خشونت نمودند. این همان تقابلی است که پیر بریان با دو کلیدواژه‌ی قدرت و نظارت آن را صورت‌بندی کرده است.^۱

بهترین نمود این شبکه‌ی جدید قدرت، نمادین شدن روابط فرمان‌روا و فرمان‌بر است. تا پیش از دوران هخامنشی، شکل غالب چیرگی یک پادشاه بر قلمروی بیگانه چنین بود که آن پادشاه با ارتش خویش به قلمرو مورد نظر می‌تاخت، شهرها را می‌گشود و ویران می‌کرد، شاهی دست‌نشانده را بر تخت می‌نشاند، و شمار زیادی از اهالی را می‌کشت و گروهی از نخبگان را به عنوان گروگان یا تبعیدی به سرزمین خود می‌برد. تداوم سروری این پادشاه بر تابعانش با ارسال منظم خراجی کلان، و گاه سپاه‌یانی فرمان‌بردار نمایان می‌شد. این الگو را هم در میان شاهان آشوری و بابلی می‌بینیم و هم در

مورد شاهان هیتی، میتانی و مصری. یعنی مستقل از نژاد و زبان و فرهنگ از ابتدای تاریخ تا زمانی که کوروش بزرگ ظهور می‌کند، تنها شکل شناخته‌شده برای برقراری ارتباط میان شاه‌پیروزمند و حاکمان مغلوب و فرودست، کنترل فیزیکی بدن قوم تابع و مکیدن منابع مادی‌شان بوده است؛ الگویی که معمولاً دیر یا زود با سرکشی فرمان‌بران و چرخه‌های نواز هجوم و غارت و گروگان‌گیری همراه می‌شده است.

در دوران هخامنشیان، برای نخستین بار، روابط میان شاهنشاه و امیران و حاکمان محلی ماهیتی نمادین به خود گرفت. نویسندگان یونانی و در میان‌شان هرودوت بیش از همه در نوشته‌های خود به این موضوع اشاره کرده‌اند که نشانه‌ی تابعیت از شاهنشاه آن بوده که حاکم محلی قدری آب و خاک برای شاهنشاه ارسال کند. این رسم قاعداً از مقدس دانستن آب و خاک - برداشتی زرتشتی - برمی‌خاسته و شباهتی دارد به رسم فرستادن پس‌مانده‌ی خوراک خدایان برای شاهی مهاجم، که در میان بابلیان رواج داشته است. در بابل، خوردن پس‌مانده‌ی خوراک خدایان - که ماده‌ای مقدس قلمداد می‌شد - امتیاز ویژه‌ی شاه بابل بوده است. به همین دلیل هم وقتی شروکین دوم در سال ۲۶۷۰ (۷۱۰ پ.م) شهرهای شمال بابل را در هم کوبید و این شهر را تهدید کرد، گروهی از کاهنان به نمایندگی مردم بابل به نزدش رفتند و قدری پس‌مانده‌ی خوراک خدایان را برایش بردند و به این ترتیب نشان دادند که او را به عنوان شاه بابل پذیرفته‌اند.^۱ اما این که دادن آب و خاک نشانه‌ی تابعیت سیاسی باشد رسمی پارسی است و پیش از دوران هخامنشی پیشینه‌ای نداشته است.

مواردی که در «تواریخ» هرودوت آب و خاک اهدا می‌شود عبارتند از: وقتی داریوش می‌بیند سکاها از برابرش می‌گریزند از آنها می‌خواهد با دادن آب و خاک تابع او شوند و از جنگ بپرهیزند؛^۲ فرمانبری شاه مقدونیه و ازدواج شاهدختی مقدونی با سرداری پارسی به عنوان پیامد ارسال آب و خاک؛^۳ اهدای آب و خاک به آرتافرن - شهربان ایونیه - توسط سفیران آتن؛^۴ فرمان داریوش برای آن که تمام دولت‌شهرهای یونانی برای نشان دادن تابعیت خود آب و خاک اهدا کنند^۵ و گردن نهادن تقریباً تمام شهرها جز آتن و اسپارت؛^۶ اهدای این دو نماد توسط آلتوآدها که بر تسالی حاکم هستند؛^۷ فهرست شهرهای فرستنده‌ی آب و خاک و شرح سوگند و پیمان دوستی ایشان؛^۸ گسیل کشتی‌ای با آب و خاک به سوی خشایارشا توسط گلون شاه سوراکوزای؛^۹ و تسلیم شدن سپاه تبس که در نبرد ترموپولای با خشایارشا می‌جنگیدند و یادآوری این که پیش‌تر آب و خاک فرستاده بودند که خشایارشا به همین دلیل از جان‌شان درگذشت اما فرمان داد بر آنها داغ بنهند تا نشانه‌ی پیمان‌شکنی‌شان باشد.^{۱۰}

این نمونه‌ها که همه به استان‌های غربی مربوط می‌شوند و همه در یک متن یونانی ثبت شده‌اند، نشان می‌دهند که این رسم قاعده‌ای سیاسی و عام بوده و جایگزینی برای خشونت و برانگیزش شاهان کهن به حساب می‌آمده است. آملی کورت اهدای آب و خاک را نوعی پیش‌درآمد برای انعقاد پیمان دوستی و تابعیت قلمداد کرده و آن را هم‌چون نمادی برای فرمان‌برداری دانسته است که پذیرش برتری طرف دریافت‌کننده را می‌رساند و بنابراین تعیین چارچوب سیاسی عقد قراردادهای را ممکن می‌سازد.^{۱۱}

۱ کورت، ۱۳۸۸، ج. ۵: ۱۸۷.

۲ هرودوت، کتاب چهارم، بند ۱۲۶-۱۳۲.

۳ هرودوت، کتاب پنجم، بند ۱۷-۲۰.

۴ هرودوت، کتاب پنجم، بند ۴۸-۴۹.

۵ هرودوت، کتاب هفتم، بند ۱۳۳.

۶ هرودوت، کتاب هفتم، بند ۲۳۳.

۷ هرودوت، کتاب هفتم، بند ۱۳۱.

۸ هرودوت، کتاب هفتم، بند ۱۳۳.

۹ هرودوت، کتاب هفتم، بند ۱۶۳.

۱۰ هرودوت، کتاب هفتم، بند ۲۳۳.

۱۱ کورت، ۱۳۸۸، ج. ۳: ۱۴۱-۱۵۸.

این‌ها همه نشانه‌ی آن است که نوع ارتباط هخامنشیان با اتباع‌شان با آنچه پیش از ایشان سابقه داشته، متفاوت بوده است. مسیرهای جریان یافتن قدرت در میان تابعان و سروران، پس از ظهور کوروش، یکسره دگرگون گشت و به مرتبه‌ای چندان نمادین و توافق‌مدار برکشیده شد که حاکمی محلی برای ابراز تابعیت کافی بود کمی از خاک و آب سرزمینش - و نه گنجینه‌اش، پسرش یا خودش - را برای تضمین فرمان‌برداری بفرستد.

کوروش، بر این مبنا، بنیان‌گذار نظامی نو بود که در قالب منظومه‌ای متحد از فرهنگ‌های محلی متمایز و هویت‌های قومی و فرهنگی جداگانه تبلور می‌یافت.^۱ چرخشی که او در سیاست ایجاد کرد، شکلی تازه از قدرت برآمده از بازی‌های برنده-برنده را ممکن می‌ساخت. شیوه‌ای که سلسله مراتب قدرت به شکلی ملایم و نرم‌خویانه و نمادین رمزگذاری می‌شد و سود اقتصادی ناشی از همزیستی و گنجیدن در قلمرو شاهنشاهی پارس، برای فرمانروایان و فرمانبران به یک اندازه چشمگیر بود و بر منافع اقتصاد غارت یا اقتصاد پیشاپولی انزواجویانه برتری می‌یافت.

برخی از نویسندگان غربی، مانند اومستد، سیاست آسان‌گیری فرهنگی و پذیرش تکثر را نشانه‌ی ضعف فرهنگ ایرانیان و مرعوب شدن کوروش در برابر فرهنگ‌های کهن زیر سیطره‌اش دانسته‌اند. این نویسندگان، سیاست هخامنشیان را با سیاست رومیان که در پی همگون‌سازی فرهنگی قوم‌های زیر سلطه‌شان بوده‌اند مقایسه می‌کنند و روش دوم را مترقی‌تر و متعالی‌تر دانسته‌اند و آن را نشانه‌ای از فرهنگ برتر رومیان نسبت به سرزمین‌های تابع‌شان فرض کرده‌اند.

اما این فرض با توجه به این‌که کوروش شاه ایلام - یکی از کهن‌ترین دولت‌های کره‌ی زمین بوده - نادرست است. اگر متغیرهای حاکم بر نظم سیاسی را بنگریم روشن می‌شود که ماجرا دقیقاً برعکس بوده است. رومیان و چینیان ناچار بودند فرهنگ خود را به زور بر اقوام مغلوب تحمیل کنند. چون راهی جز این برای غلبه بر مقاومت نیروهای محلی نمی‌شناخته‌اند. فرهنگ رومی بی‌تردید نسبت به برخی از مناطق زیر سلطه‌شان (مانند مصر) در جایگاهی بسیار فرودست - تر قرار می‌گرفته است. ایشان ناگزیر بودند قوم‌های تابع خویش را به ضرب و زور ممنوعیت‌ها، کشتارها و تبعیدها، به رونوشتی بی‌رمق از خویش‌تن تبدیل کنند، چون از تفاوت خویش‌تن و ایشان می‌هراسیدند.

رومیان و چینیان از سازماندهی دولتی که بر رضایت مبتنی باشد ناتوان بودند و از این‌رو ناچار بودند برای تداوم سلطه بر قوم‌های شکست‌خورده به سیاست سرکوب روی آورند. این سیاست، با منع شکل‌گیری نیروهای نظامی محلی، و تمرکز تمام قوای نظامی در یک قالب منفرد، همراه بود. سرکوب نظامی مردم تابع، که در طول تاریخ این دولت‌ها مدام شورش می‌کردند، با سرکوب فرهنگی‌شان نیز همراه بود. این همان «ترقی» مورد نظر تاریخ‌نویسان غربی است که به دلیل شباهت و هم‌خوانی با الگوی سلطه‌جویی اروپا در عصر استعمار، تقدیس شده و چنین مهربانانه تفسیر شده است.

کتیبه‌ی بیستون و اسناد بازمانده از همه‌ی شاهان هخامنشی پس از داریوش نشان می‌دهند که قلمرو دولت پارسی طی دو‌یست سال به استان‌هایی تقسیم می‌شده که مردم ساکن در هر یک از آنها یک قوم مستقل قلمداد می‌شده‌اند. مفهوم قوم در این جا به کلی با آنچه در مفهوم هلنیستی اثنوس یونانی می‌بینیم تفاوت دارد. منظور از تیره‌ها یا اقوام ایرانی کسانی هستند که در کتیبه‌های پارسی باستان نامشان در مقام تشکیل دهندگان کشور ایران آمده و در نبشته‌ی آپادانای شوش نقش‌شان در ساخت همیارانه‌ی یک بنای سیاسی ستوده شده است.

البته آشکار است که دیوانسالاران هخامنشی به پویایی مفهوم هویت محلی آگاه بوده‌اند و آن را همچون چیزی ثابت و ایستا و منجمد در نظر نمی‌گرفته‌اند. هرچند اعتبار و قدر و ارج اقوام در همه‌ی اسناد بازمانده از هخامنشیان متقارن و همسان است، اما نام و نشانها طی نسل‌های پیاپی دگرگون می‌شود و نشان می‌دهد که دیوانسالاران دولت پارسی هم تفاوت‌ها و شباهت‌ها را باز یافته و از نو رمزگذاری می‌کرده‌اند و هم در جاهایی روند شکل‌گیری هویت‌های محلی را تسریع می‌کرده‌اند. به همین خاطر است که در ابتدای کار در نبشته‌ی بیستون از بیست قوم و بیست استان (دهیوم) سخن در میان است، اما بعدتر این شمار تا سی تا افزایش می‌یابد. برخی از هویت‌های قومی ایرانی در این فهرست شایان توجه است. برای نخستین بار در اسناد پارسی باستان است که از هویت عربی در پیوند با قلمروی جغرافیایی مشخص سخن به میان

می‌آید و استانی به نام عربستان (در پارسی باستان: آرَبایَه) تعریف می‌شود. همین تعبیر درباره‌ی یونان هم درست است و برای نخستین بار در اسناد هخامنشی است که از مردمی یاد می‌شود که یکپارچه یونانی (به پارسی باستان: ایونیه) هستند و در قلمرو جغرافیایی خاصی زندگی می‌کنند.

در اسناد غیرایرانی پیشاهخامنشی و پساهخامنشی عرب همواره اسم قبایلی کوچگرد با جایگاه مکانی نامشخص بوده و یونانی‌ها هم هرگز در مقام یک قوم مستقل و مستقر بر سرزمینی خاص مورد اشاره قرار نمی‌گرفتند. خود منابع یونانی تا مدت‌ها پس از فروپاشی دولت پارسی و تا هلنیسم بطلمیوسی تنها هویت‌های محلی در حد دولت‌شهرها یا دست بالا قبایلی مانند دُری و آیولی و ایونی و آخائی را به رسمیت می‌شناختند.

تیره‌های ایرانی به این ترتیب از عصر کوروش تا به امروز همواره زیر چتر متحد کننده‌ی هویت ایرانی حضور داشته‌اند و هویت‌های محلی پیچیده و نیرومندی را نمایندگی می‌کرده‌اند. با این همه پیوند میان این هویت‌های محلی و تغذیه‌ی مشترک‌شان از هویت ملی به شکلی بوده که از همان ابتدای کار هویت ملی ایرانی از هویت‌های محلی نیرومندتر و پیچیده‌تر از آب در آمده است. به این خاطر است که پس از حمله‌ی اسکندر به ایران جنبش سیاسی آزادی‌بخش فراگیری را در این قلمرو می‌بینیم که پیشاهنگانش قبیله‌ی سکای پرنی هستند، اما بلخی‌ها و مادها و ارمنی‌ها و بابلی‌ها هم به سرعت به آن می‌پیوندند. در واقع تقدم هویت ملی بر هویت‌های محلی را از همان ابتدای دوران هخامنشی می‌توان مشاهده کرد و این همان است که در هنگام جنگ‌های داخلی آغاز عصر داریوشی می‌بینیم.

چنان‌که در کتاب «داریوش دادگر» نشان داده‌ام، در سال ۲۸۵۸ (۵۲۲ پ.م) جنگ بسیار بزرگ و مهمی میان مدعیان شاهنشاهی ایران در گرفت. در این هنگام تنها هفده سال از متحد شدن سیاسی ایران زمین به دست کوروش می‌گذشت. با این حال سرزمین‌های پیرامونی که هویت‌های محلی نیرومند و گاه هویت‌های ملی ساده‌ای هم داشتند، به هویت ملی ایرانی نوبا وفادار ماندند و جریانی برای تجزیه از دولت نوظهور ایرانی در آنها نمایان نشد. این جنگ‌ها از این نظر شگفت‌انگیز بود که تنها سرداران پارسی و مادی با هم می‌جنگیدند، و این‌ها مدعی نمایندگی کلیت این هویت ملی ایرانی بودند، و نه مثلاً پادشاهی لودیه یا بلخ یا مصر.

هویت ملی ایرانی به این ترتیب از ابتدای کار بسیار استوار تعریف شد و به شکلی نامنتظره ریشه‌دار از آب در آمد و توانست هویت‌های محلی را در یک سیستم کلان ملی با هم ادغام کند. این کار به شکلی انجام شد که نه تنها اصطکاک و واگرایی‌ای میان نظام‌های معنایی سطح خرد و کلان شکل نگرفت، که هویت‌های محلی از هویت کلان ملی تغذیه کردند و فربه و نیرومند شدند. یعنی وا نهادن استقلال و حصر محلی‌شان به برکشیده شدن‌شان در صحنه‌ای رنگین و ارزشمند منتهی شد.

هویت‌های محلی با این همه باقی ماندند و در سراسر تاریخ ایران زمین نقشی چشمگیر ایفا کردند. وقتی مقدونیان به ایران زمین تاختند سکا‌های تیزخود و هوم‌خوار و پارتیان بودند که استقلال کشور را بازستاندند، و هنگامی که رومیان مرزهای غربی را مورد حمله قرار دادند سیستانی‌ها و مازنی‌ها بودند که به یاری ارمنی‌ها و مادها و سوری‌ها و بابلی‌ها می‌رفتند و مهاجمان را شکست می‌دادند. پس از حمله‌ی تازیان مازنی‌ها و سیستانی‌ها در خط مقدم مقاومت در برابر مهاجمان قرار گرفتند و خراسانی‌ها احیای شکلی اسلامی از نظام شاهنشاهی را ممکن ساختند، که فرمانروایشان دیلمی (آل‌بویه) و عرب (عباسی) بودند. بعدتر در زمان حمله‌ی مغول خوارزمی‌ها و بلخی‌ها بودند که بیشترین مقاومت را در برابرشان نشان دادند و شکست خوردند، تا آن که در نهایت در نبرد عین جالوت سوری‌ها حمله‌شان را متوقف کردند و خراسانی‌های سربدار و تاتارهای تیموری انقراض‌شان را رقم زدند.

این الگو همچنان تا به امروز ادامه دارد و هر بار که فروپاشی‌ای سیاسی در ایران زمین رخ نموده، برخی از همین تیره‌های ایرانی برخاسته‌اند و بار دیگر همان هویت ملی یکپارچه را احیا کرده‌اند. یکی از آخرین نمودهای این جریان را می‌توان در چیرگی مشروطه‌خواهان بر استبداد صغیر بازجست که برای نخستین بار با مدرن شدن شعارهای ملی همراه بود و باز در آن هماهنگی اثربخش بختیاری‌ها و گیل‌ها و آذری‌ها بود که به پیروزی آزادیخواهان منتهی شد.

همه‌ی این داده‌ها نشان می‌دهد که در قلمرو تمدن ایرانی ساز و کارهایی دقیق و کارساز برای رمزگذاری و پردازش معنای هویت‌های محلی و چفت و بست کردن‌شان با هویت ملی وجود داشته است. در سراسر بیست و شش قرن که از تاسیس دولت

ایران می‌گذرد، نام و نشان‌های گوناگونی برای اشاره به سویه‌های گوناگون هویت محلی مورد استفاده قرار می‌گرفته است. اگر از چشم‌اندازی سیستمی به این بستر بنگریم می‌بینیم که دو چارچوب عمومی برای رمزگذاری هویت‌های محلی وجود داشته است:

نخست: چارچوب کوچگردانه، که به شکلی متحرک و نزدیکتر به هویت‌های محلی قدیمی اشاره می‌کند. یعنی براساس نظام خویشاوندی هویت‌های محلی را رمزگذاری می‌کند. این همان چارچوبی است که در قالب کلیدواژه‌های قبیله، عشیره، تیره، طایفه، ایل و قوم تبلور یافته است. رمزگان این زمینه بیشتر از قبایل ترک و تازی‌وامگیری شده، اما این واژه‌گزینی به نسبت جدید است، چرا که سبک زندگی کوچگردانه‌ی متکی بر اسب و رمه را برای نخستین سکا‌های ایرانی تباری ابداع کردند که قرن‌ها پیش از ظهور دولت ایرانی این شیوه‌ی باستانی را برای سازماندهی جمعیت‌های بزرگ خویش برگزیده بودند.

دوم: چارچوب یکجانشینانه، که بیشتر به زندگی کشاورزانه مربوط می‌شود و هویت‌های محلی مستقر در قلمروهای کشاورز را رمزگذاری می‌کند. در این‌ها هم بافت خویشاوندی و روابط خونی برجستگی دارد، اما شکلی از تاکید بر مکان و همسایگی در زیستگاهی مشترک هم در آن یافت می‌شود. کلیدواژه‌هایی مانند ناف، گوهر، نژاد و شبیه این‌ها برای توصیف این هویت‌های محلی به کار گرفته می‌شود. قواعد حقوقی حاکم بر این هویت زرتشتی بوده و کلیدواژه‌ها نیز اغلب تبار آریایی دارند. در ایران زمین از دیرباز گرانیگاهی میان سیستم کوچگردی و یکجانشینی وجود داشته و آن هم شهر است. این مکانی است که گروه‌های قومی گوناگون و خاندان‌ها و نیروهای اجتماعی متمایز با هم ترکیب می‌شوند و دودمان‌ها با هم پیوند برقرار می‌کنند. به همین خاطر شهرها از ابتدای کار مراکز تولید هویت ملی‌ای بوده‌اند که از سویی سمت و سوی هویت‌های محلی پیرامونشان را تعیین می‌کرده و از سوی دیگر از محتواهای گوناگون نهفته در آن تغذیه می‌کرده است. دست کم از ابتدای دوران ساسانی شواهدی در دست داریم که نشان می‌دهد دولت ایران به شکلی سازمان یافته به تاسیس شهرهای نو همت گماشته و قبیله‌هایی که هویت محلی مهاجم داشته‌اند را به اطراف این شهرها می‌کوچانده تا در هویت ملی یکدست‌شان شریک شوند. شهرها برخلاف قلمروهای کشاورزانه یا چراگاه‌ها بخش‌هایی پراکنده و مجزا از مکان نیستند و از راه جاده‌ها و کاروان‌های تجاری با هم پیوستگی دارند. به همین خاطر است که شهرها کانون تکامل زبان ملی و دین ملی و هنر ملی نیز بوده‌اند. هرچند پویایی پیچیده و داد و ستد دایمی‌ای که سخنش در میان بود همواره میان شهرها و قلمروهای کوچگرد و یکجانشین اطرافش برقرار بوده و به این ترتیب هویت محلی و ملی با هم ارتباط برقرار می‌کرده است.

مفهوم مدرن قومیت با این اوصاف کلیدواژه‌ای سیاست‌زده، استعماری و مبهم است که در قلمرو علم برای توصیف دقیق پدیدارها کارآیی ندارد و در اصل به شکلی برونزاد برای توصیف دیگری‌هایی ابداع شده که قرار بوده زیر سلطه‌ی تمدنی مهاجم قرار گیرند. در برابر این مفهوم خشن و ناساز، ما شبکه‌ای از مفاهیم بومی را در ایران زمین داریم که تعبیری دقیق‌تر، شفاف‌تر، پیچیده‌تر، و درونزاد از هویت‌های محلی را در پیوند با هویت ملی به دست می‌داده است. تعبیرهایی که تاریخ و پیشینه‌شان هم کهن‌تر و دیرپاتر از مفهوم قومیت/ اثنوس اروپایی است، و هم کارآیی‌اش در ساماندهی صلح‌آمیز و مهرآمیز تفاوت‌های اجتماعی درخشان بوده است.

وامگیری مفهوم قومیت مدرن و از دست فرو نهادن تعبیرها و معناهایی که در ایران زمین تکامل یافته و کارساز بوده، نمودی از خودباختگی طبقه‌ی روشنفکر مدرن ایرانی است. این تصور که نظریه‌پردازی درباره‌ی جامعه از مدرنیته و در اروپا آغاز شده، و نادیده انگاشتن این حقیقت که همه‌ی جوامع نظریه‌هایی درباره‌ی خودشان پدید می‌آورده‌اند، وقتی در کنار انبوهی از متون ایرانی در این زمینه قرار گیرد، شرم‌آور جلوه می‌کند. به ویژه که همین اقوام ایرانی بوده‌اند که یکپارچگی ملی کشور را بارها و بارها احیا کرده‌اند.

یعنی اگر به تاریخ بازسازی دولت ملی پس از فروپاشی‌ها و بحران‌ها بنگریم، تقریباً هیچ قومی را پیدا نمی‌کنیم که در این فرایند نقشی حیاتی ایفا نکرده باشد، تنها با مروری ساده به چنین فهرست درازی از نقش‌آفرینی اقوام گوناگون می‌رسیم: نقش پارس‌ها و مادها و ایلامی‌ها در تاسیس کشور ایران، ایفای نقش پارتی‌ها و سکا‌ها و تخاری‌ها در راندن مقدونیان و احیای دولت یکپارچه، حضور حماسی سیستانی‌ها در پس زدن حمله‌ی رومیان به آسورستان، احیای دولت



مقتدر به دست ساسانیان که از فارس و خوزستان برخاسته بودند، مقاومت ارمنی‌ها و گرجی‌ها و اهالی آناتولی در برابر هجوم‌های پیاپی روم، ریشه‌کنی خلافت اموی به دست خراسانی‌ها، احیای دولت ملی به دست مردم سغد و خوارزم و خراسان و بعدتر به دست سیستانی‌ها و دیلمی‌ها، نقش ترکان در یکپارچه‌سازی مجدد ایران در عصر سلجوقی، برآمدن خوارزمیان و مرکزیت یافتن خوارزمشاهیان در مقاومت مقابل مغول‌ها، نقش قوم کرد و عرب هنگام پس زدن هجوم صلیبی‌ها، شورش سرداران و خراسانیان بر حاکمیت مغولان، احیای دولت فراگیر (صفوی) به دست مردم آذربایجان، بازسازی کشور به دست لرها پس از فروپاشی دولت صفوی، مقاومت سرسختانه‌ی آذری‌ها و قفقازی‌ها و آرنی‌ها در برابر هجوم روس‌ها، مقاومت پشتون‌ها و بلوچ‌ها و پنجابی‌ها در برابر پیشروی انگلستان از سمت هند، نقش گیلانی‌ها و آذری‌ها و بختیاری‌ها در جریان جنبش مشروطه.

این فهرست نشان می‌دهد که طی بیست و پنج قرن گذشته تقریباً هر نقطه‌ای از پهنه‌ی ایران زمین و هر قومی در این قلمرو کانونی برای مقاومت در برابر نیروهای ایران‌ستیز و آغازگاهی برای احیای دولت ایرانی بوده است. بدیهی است که وقتی در این بافت تاریخی از ارتباط قومیت و ملیت سخن می‌گوییم، چیزی پیچیده‌تر و دیرپاتر و استوارتر از دوقطبی‌های ایدئولوژیک و ساده‌انگارانه‌ای مثل مرکزگرا - مرکزگریز یا استبداد دولت مرکزی - مقاومت خلق‌های آزاد را پیشاروی خود داریم، که حتا کاربردشان درباره‌ی تمدن اروپایی و چینی هم با درجه‌ای از کژفهمی و کم‌سوادی همراه است.

گفتار پنجم: دین و سیاست

نسبت میان دین و سیاست در ایران زمین به ویژه طی نیم قرن گذشته بسیار مهم و سرنوشت‌ساز بوده. اغلب آمیختگی یا جداسازی این دو همچون مترادفی برای دوقطبی سنت/ مدرنیته یا مذهب‌گرایی/ عرفی‌سازی در نظر گرفته شده است. برداشتی که نشانگر غلبه‌ی سرمشق نظری مدرن بر بحث درباره‌ی دین و سیاست است. این در حالی است که دین - سیاست مثل جفت ملیت - قومیت هرگز در تاریخ قدیم ایران به صورت دوقطبی وجود نداشته و نشانگر تقابل و کشمکش نبوده است. تفسیر مواردی از این دست به مثابه گزینه‌هایی ضد هم، امری مدرن است که پیامدهای جامعه‌شناختی کلان و مهمی به بار آورده و به همین خاطر اغلب به منابع کهن و دوران پیشامدرن هم تعمیم پیدا می‌کند، که نادرست است. با نگاهی به منابع کلاسیک سیاست ایران‌شهری می‌توان دریافت که دین و دولت دو مفهوم درهم تنیده و مربوط بوده‌اند و تقریباً هیچ موردی نیست که تقابل یا رقابتی میان‌شان دیده شود. نخست لازم است معنای این همنشینی را روشن سازم و بعد به شرح نسبت این دو و دلیل نارسا بودن فهم مدرن از موضوع خواهیم پرداخت.

در جوامع گردآورنده و شکارچی ساده و ابتدایی هم اغلب نقش شمن قبیله و رهبر گروه که سردسته‌ی شکارچیان است از هم تفکیک شده است. رهبر گروه معمولاً نیرومندترین و محبوب‌ترین مرد گروه است. در حالی که شمن اغلب سالخورده است و گاه زن است. چنین تفکیکی به نظر دیرینه و ضروری می‌رسد. چون شمن و سرکرده به دو مدار متفاوت از پردازش معنا و قدرت تسلط دارند و در دو لایه‌ی سلسله مراتبی متفاوت کارکرد خود را ایفا می‌کنند. کاهن در سطح فرهنگی و با تمرکز بر سیستم‌های نمادین حامل معنا یعنی منشاها جایگاه و شأن اجتماعی خود را به دست می‌آورد و از راه تولید و مدیریت معنا و مدیریت رمزگذاری زیست‌جهان به پایداری قبیله کمک می‌کند. در مقابل سرکرده‌ی قبیله به خود قدرت دسترسی دارد و کارکرد اصلی‌اش ساماندهی جوانان زورمند قبیله است که طبقه‌ی شکارچی - جنگاور را بر می‌سازند. این دو به این ترتیب نمایندگان شکل جنینی نهادهای دینی و سیاسی محسوب می‌شوند.

این شکاف باستانی میان مقام‌های تنظیم‌کننده‌ی معنا و قدرت در دولت‌شهرهای کشاورز باستانی هم به چشم می‌خورد و اغلب به دست‌اندازی هریک در میدان نفوذ دیگری منتهی می‌شود که درگیری اوروکاگینه و کاهن نین‌گیسو - که گفتیم کلیدواژه‌ی «آزادی» را زاد - نمودی از آن است. در این مراکز یکجانشین شمن به کاهن و سرکرده به شاه تبدیل می‌شود و نهادهایی به نسبت تمایز یافته با نقش‌هایی شفاف را زیر فرمان می‌گیرند.

در سطح پیچیدگی بعدی یعنی پادشاهی‌های باستانی نیز همین الگو تداوم می‌یابد. با این تفاوت که دست‌اندازی‌های این دو مقام به عرصه‌ی یکدیگر به غصب‌ها و ادغام‌هایی شکننده منتهی می‌شود. پادشاهی‌هایی مصر و آشور و بابل نوعی اتحاد مجدد نقش کاهن و شاه را داریم و این به دعوی مشروعیت الهی برای شاه می‌انجامد. در دولت‌ها و فرهنگ‌های پرشمار اما ساده‌ی شبه‌قاره‌ی هند و آفریقای زیر صحرا الگوی غالب به همین شکل است. در این مناطق هنوز تمدنی مستقل و درونزاد شکل نگرفته و پیچیده‌ترین نظم سیاسی بین دولت‌شهر و پادشاهی نوسان می‌کند. نمونه‌اش سازماندهی جامعه‌ی هندو براساس دو رکن کاست و کارما تا حدودی همین پیکربندی سیاسی و دینی شأن اجتماعی را نشان می‌دهد و تمرکز اقتدار برهمن‌ها بر مناسک قربانی و جداسازی شاهان محلی و رهبران جنگاور از نقش‌های دینی به همان الگویی شبیه است که در دولت‌شهرهای قدیمی سومر و ایلام داشته‌ایم.

در سطوح پیچیدگی افزون‌تر از دولت‌شهر و پادشاهی، دو مسیر تکامل موازی را می‌بینیم که یکی‌اش در ایران زمین و دیگری در باقی تمدن‌ها تبلور یافته است. شکل غالبی که به صورت مستقل در چین و اروپا و آمریکا تحول یافته، آن است

که نقش کاهن به شکلی با نقش شاه ادغام شود. تقدیس امپراتور چین و مربوط پنداشتن‌اش با نظم آسمانی، و دعوی خدایی امپراتوران روم را باید در این بافت تفسیر کرد و اطلاعات اندکی که از اینکاهها و شاهان آرتک داریم هم‌الگویی موازی و مشابه را نشان می‌دهد. سیر تحول همین الگوست که در دولت بیزانس به ساختاری می‌انجامد که گیلبرت دگرون آن را «سزاروپاپیسم» نامیده و به پیچیدگی‌ها و تناقض‌های درونی‌اش اشاره کرده است.^۱

در قلمرو تمدن اروپایی هرچند این دو نقش با هم ادغام شده‌اند، اما به خاطر سامان نیافته بودن دولت و ساده بودن ساختارش، شأن کاهن و شاه هرگز با هم یکپارچه نشد. دلیل اصلی این حالت آن بود که دولت در تمدن اروپایی تا دوپست سال پیش ساختاری بسیار ابتدایی و توسعه نیافته داشته و تقریباً با ساختار اقتدار خاندانی مسلح به ارتشی بزرگ مترادف بوده است. یعنی تفکیک سیستم سیاسی و نظامی که در ایران زمین از ابتدای عصر هخامنشی تحقق پیدا می‌کند و شالوده‌ی سیاست ایران‌شهری را پدید می‌آورد، در اروپای دوران پیشامدرن عملاً رخ نمی‌دهد و تازه در جریان ساز و کارهای ورود به عصر مدرن است که چنین تفکیکی را می‌بینیم. به خاطر همین سادگی و ابتدایی بودن ساخت دولت بوده که سزار و پاپ در نهایت در هم ادغام نمی‌شوند و جمع شدن‌شان در یک تن با چارچوب نظری استواری پشتیبانی نمی‌شده که بتواند این وحدت را توضیح دهد. نظریه‌ی دو پیکر شاه و فرض این‌که پادشاه دو بدن متمایز مقدس و نامقدس دارد^۲ از همین جا برخاسته و به ابهام و آشفتگی در صورتبندی ادغام این دو نقش دلالت می‌کند.

در ایران زمین اما الگویی به کلی متفاوت را می‌بینیم. در این قلمرو مقام‌های دینی و سیاسی به کلی از هم جدا می‌شوند و مرزبندی‌شان را حفظ می‌کنند. با این حال هریک از این دو جنبه‌هایی از نقش دیگری را به شکلی پیشینی در خود نهفته‌اند و می‌توانند آن را فعال کنند. هرچند با فعال شدن‌اش کاهن به شاه یا شاه به کاهن تبدیل می‌شود.

این گذار از نقشی به نقش دیگر در ایران زمین حالتی نهادمند و سازمان یافته داشته و برخلاف تمدن‌های دیگر با دست‌اندازی‌های تصادفی و ادغام‌های موقت همراه نبوده است. وقتی اردشیر بابکان یا شاه اسماعیل صفوی پرستشگاه و مرکز دینی خود را ترک می‌کنند و دعوی فرهمندی و شاهنشاهی می‌کنند، از نقش دینی پیشین خود دست می‌کشند و به کسوت شاه و رهبری نظامی و سیاسی در می‌آیند. به همین ترتیب هنگامی که کیخسرو و لهراسب و قباد ساسانی از سلطنت کناره‌گیری می‌کنند، برخلاف دیوکلتیان به صورت پیرمردی بازنشسته در نمی‌آیند و موقعیتی اساطیری و مذهبی پیدا می‌کنند. یکی از نشانه‌های مدرن شدن سیاست ایران معاصر آن است که وضعیت محمدعلی شاه و رضا شاه پس از کناره‌گیری به دیوکلتیان شباهت داشته، و نه فریدون و لهراسب و قباد.

جدایی دو مقام دینی و دنیوی در ایران در ضمن با این پیش‌فرض همراه بوده که هر دو این‌ها از یک نظم کیهانی خردمندانه و اخلاقی پیروی می‌کنند و از این‌رو باید با هم متحد و همدست باشند. به این ترتیب در ایران زمین الگویی متفاوت از تکامل این دو نهاد را داریم و تفکیک و در عین حال همکاری و هم‌افزایی این دو هرم اقتدار را می‌بینیم، که گاه با هجرت کسی از رأس یکی به دیگری همراه می‌شود. نکته‌ی مهم درباره‌ی اندرکنش شاه و کاهن در تمدن ایرانی آن است که اقتدار سیاسی در آن از «من» بر می‌خیزد و نه نهاد. کلیدی بودن مفهوم فرهمندی در ایران زمین بدان خاطر است که مفهومی بنیادین -برخاستن قدرت نهادی از من‌های نیرومند- را صورتبندی می‌کند. هرچند قدرت امری نهادی است و در شبکه‌ی اندرکنش‌های چندنفره در سازمان‌ها نمود پیدا می‌کند، اما من‌های نیرومند هستند که نیروگاه اصلی روشن کردن این مدارها و عامل اصلی به جریان انداختن قدرت هستند.

به همین خاطر شاه فرهمند و پیر خرد مقدس دو سویه‌ی متفاوت از شاه و کاهن هستند که نسبت به آنچه در تمدن‌های دیگر می‌بینیم تفاوتی ریشه‌ای را نشان می‌دهند. چرا که برخلاف سزار یا پاپ به خاطر نقش نهادی‌شان مرجع قدرت پنداشته نمی‌شوند، بلکه برعکس، چون فرهمند هستند و زاینده‌ی قدرت، به این جایگاه نهادی دست می‌یابند و آن را پیرامون خویش تعریف می‌کنند.

1 Dagron, 1996.

2 Kantorowicz, 1957.

در تمدن چینی و اروپایی شخص قدرتمند به خاطر جایگیری‌اش در نهادهای زاینده‌ی قدرت و تقدس اعتبار می‌یابد، اما در ایران زمین واژگونه‌اش را می‌بینیم و من‌های نیرومند و مقدس هستند که نهادهای سیاسی و دینی را در پیرامون خویش می‌رویاندند و می‌بالانند. درست مثل سازماندهی نهاد دانایی که در اروپا و چین براساس عضویت در نهادهایی مثل صومعه و دانشگاه و طبقه‌ی ماندارین‌ها یا پیوند با معبدها تعریف می‌شود، اما در ایران به شکل حوزه‌هایی علمی و سلسله‌هایی عرفانی سازماندهی می‌شود که در اطراف شخص‌های دانا و خردمند شکل می‌گیرند و بعدتر ممکن است به نهادهایی مستقل تبدیل بشوند یا نشوند. در ایران زمین شخصیت فرهمند و اثرگذار خودبسنده بوده و مولانا و ابن‌سینایی که نهادهای پایدار مولویه و حکمت‌مثنائی را تاسیس کردند، به همان اندازه اهمیت و نفوذ دارند که حلاج و سهروردی تگرو و جوانمرد که نهادی پشت سر خود به جای نگذاشتند.

جالب آن که در ایران زمین گویا مقام شاه مشروعیت و محبوبیتی بیش از مقام کاهن داشته باشد. چرا که شاهان اغلب رقیبان‌شان را (که شاه بوده‌اند) همچون کاهن تصویر می‌کرده‌اند. ولی مسیر واژگونه طی نمی‌شده، یعنی خود را کاهنی نمی‌دانسته‌اند که با شاهی درآویخته است.

الگوی تکرار شونده‌ی رقابت و درگیری نهادهای دینی و سیاسی کشمکش‌ی چندان آشنا و ملموس بوده که برخی از شاهنشاهان حتا در جایی که ماهیت دعوا چنین شکلی نداشته، در چنین چارچوبی آن را تعریف می‌کردند و از آن برای جلب همدلی عمومی بهره می‌بردند. چنان‌که کوروش بزرگ رویارویی‌اش با نبونید شاه بابل در قالبی نزدیک به غلبه‌ی شاه بر کاهنی فریبکار صورتبندی کرد، و بعد از او داریوش بزرگ نیز چیرگی‌اش بر بردیا را به رویارویی با مغی مادی فرو کاست. البته نبونید و بردیا گرایش‌های دینی نیرومندی داشتند، اما هر دو در لحظه‌ی شکست خوردن از کوروش و داریوش شاه قلمروی بزرگ بودند و نه کاهنی.

این در حالی است که در تمدن‌های دیگر واژگونه‌ی چنین الگویی را می‌بینیم. یعنی آمن‌حوتپ چهارم فرعون مصر وقتی با کاهن بزرگ آمون در می‌آویزد نام خود را به آخن‌آتون تغییر می‌دهد و ادعا می‌کند که خودش کاهن خدایی یگانه و نیرومندتر است. در روم نیز هم کنستانتین و هم یوستینیان و هم هراکلیوس که هیچ‌یک بویی از معنویت دینی نبرده بودند و هر سه سرداری ساده و زمخت محسوب می‌شدند، برای دستیابی به مشروعیت و غلبه بر رقیبان داخلی و رویارویی با دشمن خارجی‌شان که ایران ساسانی بود، خود را مبلغ دین مسیح و خادم خداوند قلمداد کردند.

در گفتارهای پیشین بحث کردیم که ظهور کوروش بزرگ و تاسیس سیاست ایران‌شهری به معنای چرخشی بنیادین در پیکربندی قدرت و سازماندهی قدرت بود و این در ضمن با دگردیسی ریشه‌ای ارتباط شاهنشاه با خدایان باستانی مصادف بود. تا پیش از کوروش همه‌ی فرمانروایان در قلمروی مشخص فرمان می‌راندند که خدایانی ویژه‌ی خود داشت و ایزدان سرزمین‌های همسایه هرچند معتبر و گاه محترم شمرده می‌شدند، اما پشتیبان تاج و تخت وی نبودند. شاهان از سویی پیوندی شخصی با خدایان اصلی قلمروشان داشتند و از سوی دیگر کارکردی مذهبی را در جامعه ایفا می‌کردند. به شکلی که گاه نقش‌شان با کاهنان تداخل پیدا می‌کرد.

از سوی دیگر کشمکش سیاسی و نظامی میان دولت‌ها و اقوام به آسمان‌ها هم تعمیم می‌یافت و به هتک حرمت معبدها ختم می‌شد. راهبرد عمومی شاهان در برخورد با خدایان سرزمین‌های دشمن و شورشی، سرکوب‌گرانه و ویرانگرانه بود. در جهان باستان دزدیدن بت خدایان و ویران کردن معبدهای بزرگ شهرها و از اعتبار انداختن‌شان برای شاهانی که قلمروی را تسخیر می‌کردند، رفتاری رایج و هنجارین محسوب می‌شد.

دولت‌های امپراتوری و فغفوری در عصر پساکوروشی هم این شیوه را دنبال می‌کردند. چنان‌که مثلاً کالیگولا اصرار فراوان داشت که بت خود را در معبد یهودیان برافرازد و تیتوس به دنبال شورش‌های پیاپی این مردم، یهودیه را فتح و معبد اورشلیم را ویران کرد و منع کرد که یهودیان دیگر آن‌جا معبدی برای یهوه بسازند. به همین ترتیب، در عصر کلودیوس پرستش خدایان محلی آلمانی و گل ممنوع شد و کاهنان این آیین، که دروئید نامیده می‌شدند، مورد تعقیب قرار گرفتند.

در این زمینه کوروش مسیری معکوس را در ارتباط با خدایان طی کرد.^۱ او بر هویت مستقل دین‌ها و ارتباطشان با قومیت‌های متمایز تأکید کرد و احترام به ایشان را در کل قلمروش ضروری دانست. خود کوروش بی‌شک آشنایی و نزدیکی‌ای با دین زرتشتی داشته و این را از دستگاه اخلاقی حاکم بر رفتارش و نام زرتشتی فرزندانش (آتوسا و اسپندات مشهور به بردیا) می‌توان دریافت.

از سوی دیگر او بی‌شک یکتاپرستی متعصب نبوده و زرتشتی راست‌کیش محسوب نمی‌شده و از هورمزد یاد نکرده و سرسپردگی خاصی به خدای مشخصی نشان نمی‌داده است. در نبشته‌ی حقوق بشر مردوک را و در نبشته‌ی حران سین را و در عهد عتیق یهوه را ستوده و احتمالاً درباره‌ی همه‌ی خدایان قلمرو بزرگش موضعی مشابه و متقارن داشته است. جانشینان او نیز همگی بدون استثنا چنین کردند. هرچند برخی‌شان مثل داریوش بیشتر به اهورامزدا و برخی دیگر مثل اردشیر به مهر و ناهید تعلق خاطر نشان می‌دادند. پس شاهنشاهان از همان ابتدای کار جایگاه خود را بیرون از همه‌ی معبدها تعریف کرده بودند، به شکلی که با همه‌ی مراکز تقدس ارتباطی کمابیش هم‌ریخت و متقارن برقرار کنند.

موقعیت فرازین شاهان هخامنشی نسبت به خدایان با نقشی که شاهان پیشین در مقام بندگان ایزدان باستانی بر عهده می‌گرفتند، به کلی تفاوت دارد. شاهان پارسی از سویی فراتر و بالاتر از همه‌ی ادیان قرار می‌گرفتند، چون به همه‌ی خدایان رویکردی یکسان داشتند و از همه‌ی معبدها و کیش‌های قلمرو خود به شکلی بی‌طرفانه حمایت می‌کردند، و در عین حال روندهایی برای توانمند کردن این نهادها را به شکلی سنجیده و برنامه‌مند در پیش می‌گرفتند. در عین حال خودشان هم ادعای خدایی نداشتند و تأکید و تصریحی وجود داشته که انسانی همچون دیگران هستند، ولی فرهمند و کامل.

شاهانی مانند کوروش و داریوش در زمان خود و تا قرن‌ها بعد شخصیت‌هایی مقدس قلمداد می‌شدند و نام و نشان‌شان بیش از هرکس دیگر در متون مذهبی جهان باستان آمده است. از سالنامه‌های بابلی که در معبد مردوک نوشته می‌شد، تا عهد عتیق و اسناد دینی مصری و متون مذهبی یونانی همگی شاهنشاهان هخامنشی را همچون نیمه‌خدایانی شکوهمند و مقدس ستوده‌اند و پشتیبانی ایشان را مایه‌ی مشروعیت خود شمرده‌اند. یعنی روند مرسوم که شاهان اعتبار و مشروعیت‌شان را از معبدها می‌گرفتند در این دوران واژگونه شد و این پرستشگاه‌ها بودند که اعتبار معنوی (و نه فقط پشتیبانی سیاسی و اقتصادی) را از دربار پارسی دریافت می‌کردند. نویسا شدن بخش عمده‌ی ادیان باستانی (از جمله آیین‌های یونانی، دین یهود و احتمالاً دین زرتشتی) هم در دوران هخامنشی رخ نمود و این پیامد سیاست دولت پارسی برای گستراندن خط و نویسایی بود که پشتوانه‌ای برای ساز و کارهای بازرگانی محسوب می‌شد.

هرچند شاهان هخامنشی از این جنبه‌ها موقعیتی فرازین و برتر از ادیان قلمروشان پیدا کرده بودند، اما از زاویه‌ای دیگر، انگار که پایین‌تر از معبدها قرار می‌گرفتند. این بدان دلیل است که انگاره‌ی سیاسی شاهنشاهان پارسی به شکلی شگفت‌انگیز تقدس زدوده و زمینی بوده است. فرمانروایان جهان باستان از نرام‌سین اکدی تا فرعون‌های مصری خود را خداوند و زاده‌ی تباری الهی قلمداد می‌کردند، و از گوداً حاکم شهر سومری لاگاش تا توت‌موس مصری، مدعی سخن گفتن با خدایان و همنشینی و ارتباط صمیمانه با ایشان بودند.

در گفتمان سیاسی و دینی هخامنشیان نکته شگفت‌انگیز آن که این نخستین فرمانروایان گیتی در تاریخ، تقریباً هیچ ارتباط شخصی‌ای با خدایان برقرار نمی‌کنند و به ویژه هرگز ادعای خدایی یا حتا تقدس نداشته‌اند و همواره با لحنی فروتنانه و بسیار واقع‌بینانه از خود سخن می‌گفته‌اند. کتیبه‌ی آرامگاه داریوش در نقش رستم که وصیت‌نامه‌ی سیاسی و در ضمن خودانگاره‌ی او را در بر می‌گیرد، نمونه‌ای برجسته است که این گسست مفهومی را نشان می‌دهد.

این گسست در پیکربندی مفهوم شاهنشاه پیامد دین زرتشتی است. این عروج از شکوه بیرونی به سپهر اخلاق درونی و این برجسته کردن اخلاق به جای تأکید بر پیروزی‌های سیاسی و خشونت نظامی، نشانگر آن است که سراسر نظام معنایی‌ای که دولت و شاه و انسان و دین در آن فهمیده می‌شده، دچار چرخش شده است. شاهنشاهان هخامنشی ادعای ارتباط نزدیک با خداوند، همنشینی و هم‌تباری با ایزدان، یا خداگونگی نداشته‌اند، چون در چارچوب نگرش زرتشتی انسان

گرانیکاه اراده‌ی آزاد و خرد بر گیتی شمرده می‌شده و از موقعیتی همتای ایزدان قدیمی برخوردار بوده است. از این‌رو این شاهان با ایستادن‌شان بر زمین و در کنار انسان، در این بافت مفهومی تازه، در واقع موقعیتی برتر از کل ایزدان باستانی را به دست می‌آوردند که در آسمان‌ها شناور بودند، اما در بافت معنایی باستانی و ساده‌انگارانه‌شان، پایشان بر جایی استوار محکم نمی‌شد.

این موقعیت ویژه‌ی شاه در برابر نهادهای دینی و ایزدان به همان اندازه که امروز برای پژوهشگران شگفت‌انگیز می‌نماید (و اغلب مورد غفلت واقع می‌شود) در جهان باستان هم عجیب و نامفهوم جلوه می‌کرده است. از این‌روست که تمایزی روشن میان اسناد رسمی دولت پارسی و مدارک مذهبی پیرامونی می‌بینیم. در اسناد رسمی و بیانیه‌های درباری شاه انسانی است در میان انسان‌های دیگر، و «شاهی در میان شاهان بسیار» که به خاطر برخورداری از خرد و اخلاق مشروعیت دارد. اما در متون دینی پیرامونی که اقوام تابع نگاهشته‌اند، همان سنت قدیمی تداوم یافته و شاهنشاه به شکلی با خدایان باستانی مربوط شده‌اند. ایران از این نظر استثنایی عجیب و تنها نمونه‌ی تاریخی است از دولتی که در اسناد رسمی‌اش فرمانروایش را واقع‌بینانه‌تر از متون اقوام تابع ترسیم کند، و شهروندانی که شاهشان را مقدس‌تر از گفتمان رسمی و مسلط بدانند.

این روایت‌ها در چارچوب قدیمی روابط دینی و سیاسی میان خدایان و شاهان قدیمی نویسانده شده و همان روندهای باستانی را به شاهنشاهان نیز تعمیم می‌دهند. به همین خاطر احترام پارسیان به خدایان اقوام دیگر همچون اعتقاد قلبی‌شان و سرسپردگی‌شان به معبدها تفسیر شده است. شاهنشاهان از همه‌ی معبدها پشتیبانی اقتصادی می‌کرده و در بسیاری از آیین‌های جمعی پرترفدار شرکت می‌کرده‌اند. به همین خاطر برداشت توده‌ی مردم آن بوده که به ایزدان مستقر در این معبدها ارادت و اعتقادی دارند و از پشتیبانی این نیروهای مقدس برخوردارند. در همین راستاست که هرودوت نوشته کمبوجیه پیشگویی سروش خدایان مصری را درباره‌ی جای مرگش جدی می‌گرفت،^۱ و داریوش و خشایارشا و سرداران پارسی همگی پیشگویی یونانی را در کنار خود داشته‌اند.^۲ بیشتر مورخان معاصر هم این روایت‌ها را جدی گرفته‌اند و فرض کرده‌اند که شاهان هخامنشی به واقع با پیشگویان یونانی یا مصری رایزنی می‌کرده‌اند.^۳

این برداشت‌ها نادرست می‌نماید و احتمالاً در جهان باستان به ساده‌لوحی پیروان ایزدان قدیمی و در جهان امروز به ساده‌انگاری پژوهشگران بازمی‌گشته و می‌گردد. موقعیت پیشگویان یونانی یا مصری در شاهنشاهی هخامنشی تفاوتی با پیشگویان و کاهنان ایلامی، بابلی، بلخی، هندی، پارتی، ارمنی، عرب، کاپادوکی و... نداشته، و بسیار بعید است که شاهنشاه هخامنشی برای هر تصمیم خود به دست کم سی پیشگو مراجعه کند که هر یک به قومیتی تعلق دارند و خدایی متفاوت را می‌پرستند و احتمالاً نظر متفاوتی با بقیه دارند. غیاب کامل چنین مرجع‌های آسمانی تصمیم‌گیری در کنار تاکید بر عقلانیت و خرد شخصی نشان می‌دهد که این گزارش‌ها افسانه‌آمیز و تخیلی بوده است.

نکته‌ی مهمتر آن که با مرور ارتباط پیشگویان و دربار هخامنشی معلوم می‌شود که این پیشگوها و سروش‌های خدایان بوده‌اند که تصمیم‌های پارسیان را پیروی می‌کرده‌اند، و نه برعکس. یعنی انگار ابتدا شاه تصمیم می‌گرفته و بعد پیشگویان و کاهنان آن را برای مردمی که از این تصمیم متأثر می‌شده‌اند، توجیه می‌کرده‌اند. در برخی از موارد — مثل سروش معبد دلفی که شاه لودیه را نابه‌هنگام به میدان جنگ با کوروش فرستاد — بوی تباری و همدستی‌ای به مشام می‌رسد.^۴ در موارد دیگر، مانند حضور اونوماکریتوس در ارتش ایران هنگام حمله به آتن، قضیه به سادگی هواداری نخبگان دینی از پارس‌ها را نشان می‌دهد.

پرستاران و رهبران دینی‌ای که معبدهای گوناگون همچون کارگزاران فرهنگی دولت پارسی نقش ایفا می‌کرده‌اند، به

۱ هرودوت، کتاب سوم، بند ۶۴.

۲ هرودوت، کتاب هشتم، بند ۱۳۳، کتاب نهم، بندهای ۴۲ و ۱۵۱.

3 Bickerman, 1946: 269.

۴ هرودوت، کتاب ششم، بند ۱۸.

احتمال زیاد به این نظم معنایی نو آشنا و با آن همدل بوده‌اند. چون دست کم درباره‌ی برخی‌شان آشکار است که آزمندی اقتصادی یا خرافه‌پرستی سیاسی در کار نبوده است. نمونه‌ی برجسته‌اش تالس میلتوسی است که از ابتدای کار هوادار ایرانیان بود و در زمان جنگ ماد و لودیه پیشگویی‌هایی به نفع مادها در اطراف می‌پراکند و بعدتر در دوران فراز آمدن کوروش با همدستی کاهن‌بانوی معبد دلفی نقشی مهم در کشاندن سپاه لودیه به کمینگاه پارسیان ایفا کرد و عامل مهمی در فتح قلمرو لودیه شد و به پاداش این کار زادگاهش مرکز استان نوساخته‌ی ایونیه (یونان) شد و تندیس‌ی از او را نیز در این شهر برافراشتند.^۱ تالس در زمان فتح لودیه هفتاد و هفت سال سن داشت و دست بالا چند سالی پس از آن درگذشت.^۲ بنابراین از سرِ جاه‌طلبی و برای دستیابی به مقام یا ثروت چنین نکرده است.

شیوه‌ی ارتباط شاهنشاهان با نهادهای دینی کلیدی است که مفهوم دین در سنت ایران‌شهری را نشان می‌دهد. این سنت هرچند در دوران هخامنشی شکل گرفته، اما در بدنه‌ی تاریخ ایران استمرار داشته و تنها در دوران اشکانی و ساسانی برای هزار سال پایدار بوده است. در این هزاره اسناد بومی با گزارش‌های رومیان و چینی‌ها سازگاری دارند و نشان می‌دهند که ایران همواره کشوری چند دینی و مهم‌ترین کانون زایش دین در سطح جهانی بوده، و در ضمن همه‌ی ادیان از پشتیبانی دولت ملی برخوردار بوده‌اند.

این پشتیبانی تنها به عصر هخامنشی و گردآوری اوستا و نگارش تورات محدود نمی‌شود. دوران اشکانی عصری است که بدنه‌ی مردم ایران زمین به دین زرتشتی می‌گروند، دین بودایی به شکل امروزی‌اش (مه‌ایانه/ هینه‌ایانه) تدوین می‌شود، و دین مسیحی و منداپی زاده می‌شود. در دوران ساسانی هم دین مانوی و مزدکی و اسلام زاده می‌شود، دین زرتشتی و یهودی دستخوش بازبینی و بازنویسی گسترده می‌شوند، دین بودایی بزرگترین سازه‌های مذهبی جهان را در ایران شرقی پدید می‌آورد، و به یکی از ادیان بزرگ چین بدل می‌شود، و در ضمن بخش بزرگی از جمعیت ایران مانوی و مسیحی می‌شوند. در این هزار سال -و پیش و پس از آن- در هیچ قلمرو فرهنگی و تمدنی دیگری در جهان چنین پویایی پر دامنه و اثرگذاری را در حوزه‌ی دین سراغ نداریم و این همه بی‌شک با پشتیبانی دولت انجام می‌پذیرفته است.

تفسیرهای مرسوم امروزی از استبداد موبدان ساسانی و مهرپرستی اشکانیان که در ایدئولوژی‌های شرق‌شناسانه و مارکسیستی ریشه دارد، به کلی درباره‌ی انبوه شواهد درباره‌ی دین بومی ایرانیان بی‌توجه است. مثلاً این را در نظر نمی‌گیرد که دوران استبداد دینی کرتیر تنها بیست سال از چهارصد و شصت سال دوران ساسانی را پوشش می‌دهد، و آیین مهر از دوران هخامنشی به بعد گرایشی در دین زرتشتی بوده و نه دینی مجزا، و پیشتر هم در ایران هرگز دینی مجزا نبوده است.

پس وقتی از درهم‌بافتگی دین و دولت در ایران سخن می‌گوییم، چنین پیشینه و چارچوبی از مفهوم دین را باید در ذهن داشته باشیم، و نه ارتباط میان درباری خاص با کلیسایی خاص، که معنای مرسوم این پیوند در تمدن اروپایی بوده و به همین ترتیب در دوران مدرن هم بازسازی شده است. با این داده‌ها روشن است آن دینی که در پیوند با دولت قرار داشته یک شریعت و نهاد مذهبی خاص نبوده است. اما پیش از شرح مفهوم آن باید نخست درهم‌تنیدگی دین و دولت را قدری دقیق‌تر واریسی کنیم.

یکی از کهن‌ترین صورتبندی‌های این اصل که دین و دولت در هم تنیده و با هم ملازم‌اند را در گفتاری منسوب به اردشیر بابکان می‌بینیم که در دوران اسلامی در دو متن گزارش شده است. در «تجارب‌الامم» نقلی از عهد اردشیر هست که در آن می‌خوانیم: «پادشاهی و دین دو برادر همزادند که پایداری هر یک جز به آن دیگری نباشد. زیرا دین شالوده‌ی پادشاهی است و تا کنون پادشاهی پاسدار دین بوده است. پادشاهی را از شالوده و دین را از پاسدار گریز نباشد. زیرا آنچه را نه پاسدار است تباه شود و آنچه را نه پایه ویران گردد».^۳ همین جمله‌ها در نامه‌ی تنسر به گشنسپ از زبان او نیز روایت

۱ شرح کامل پیوند تالس میلتوسی با سیاست ایران‌شهری را در کتاب «تاریخ خرد ایونی» بخوانید (وکیلی، ۱۳۹۵-ب)

۲ خراسانی، ۱۳۷۰: ۱۲۳.

۳ مسکویه رازی، ۱۳۶۹، ج. ۱: ۱۱۶.

شده است: «دین و ملک از یک شکم زادند، دوسیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد».^۱ دومین گزارش از گفتار اردشیر بابکان را در شاهنامه می‌خوانیم که بخشی از عهد او با پسرش شاپور را چنین بازگو می‌کند:

<p>نه بی‌دین بود شهریاری به جای برآورده پیش خرد تافته نه بی‌دین بود شاه را آفرین تو گویی که در زیر یک چادرند دو انباز دیدیم‌شان نیک‌ساز دو گیتی همی‌مرد دینی برد تو این هر دو را جز برادر مخوان مخوان تا توانی ورا پارسا گشاید زبان مرد دینش مدار که چون بنگری مغز دادست دین»^۲</p>	<p>«نه بی‌تخت شاهی‌ست دینی به پای دو دیباست یک در دگر بافته نه از پادشا بی‌نیازست دین چنین پاس‌بانان یکدیگرند نه آن زین نه این زان بود بی‌نیاز چو باشد خداوند رای و خرد چو دین را بود پادشا پاس‌بان چو دین‌دار کین دارد از پادشا هر آن کس که بر دادگر شهریار چه گفت آن سخن‌گوی با آفرین</p>
---	---

این بیان از پیوند دین و سیاست را در جاهای دیگر شاهنامه هم می‌خوانیم، که «چنان دان که شاهی و پیغمبری/ دو گوهر بود در یک انگشتری»، و همین عبارت در قالب حدیثی از پیامبر اسلام نیز نقل شده است که: «الدین و الملک توأمان»، یعنی «دین و پادشاهی دوقلو هستند». در تمام این موارد «پادشاهی/ ملک» و «دین» همزاد و ملازم دانسته شده‌اند و جالب است که همیشه - حتا در حدیث عربی - کلمه‌ی اوستایی-پهلوی دین را داریم و نه هرگز برابرنهادهای مرسوم‌ترش مثل مذهب یا شریعت را.

در اشاره‌هایی که خواجه نظام‌الملک به این موضوع دارد نیز دقیقاً همین چارچوب مفهومی دیده می‌شود: «و نیکوترین چیزی که شاه را باید، دین درست است زیرا که پادشاهی و دین همچون دو برادرند. هرگه در مملکت اضطرابی پدید آید در دین نیز خلل آید. بددینان و مفسدان پدید آیند و هرگه کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی‌شکوه و رنجه‌دل دارند و بدعت آشکارا شود و خوارج زور آرند»،^۳ و «و نیکوترین چیزی که پادشاه را بایستد دین درست است زیرا که دین و پادشاهی چون دو برادرند از یک شکم آمده. باید که تیمار دارنده‌ی هم در کار دین بود».^۴

از متن مفصل‌تری که فردوسی از عهد اردشیر نقل کرده روشن می‌شود که دین نه نهادی دینی، که انگار خصلتی شخصی بوده است. مردم عادی «دین‌دار» ممکن است از پادشاه کینه‌ای به دل بگیرند، و خود شاه اگر «بی‌دین» باشد شایسته‌ی آفرین نیست. دین داشتن با خرد و رای پیوند خورده و در بیت آخر به پیوند نزدیک آن با دادگری پی می‌بریم. در حدی که اگر شاهی دادگر باشد و کسی با او دشمنی بوزد، دینش را از دست داده است. روشن است که در این گفتمان منظور از دین نهادی مثل کلیسا یا یک نظام شریعت‌مدار با کاهن و قانندی تقدیس شده مورد نظر نیست و با ویژگی‌ای در پیوسته با «من»‌ها سروکار داریم.

روایت دیگری از همین مضمون را در گفتار بهرام پسر شاپور ساسانی می‌بینیم که در عهد تاجگذاری‌اش با چنین جملاتی با مردم پیمان می‌بندد:

۱ نامه‌ی تنسر، ۱۳۵۴: ۵۳.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۳۱-۲۳۲.

۳ غزالی، ۱۳۶۱: ۸۰.

۴ غزالی، ۱۳۶۱: ۱۰۶.

«پنهای بود گنج را پادشا
تن شاه دین را پنهای بود
خنک آن که در خشم هشیارتر
...ستیزه نه خوب آید از نامجوی
نوازنده‌ی مردم پارسا
که دین بر سر او کلاهی بود
همان بر زمین او بی‌آزارتر
پرهیز و گرد ستیزه می‌وی»^۱

این بیت‌ها که تقریباً تکرار کلمه به کلمه‌ی بخشی از کتیبه‌ی داریوش بزرگ در نقش رستم است، دین با چیزی نهفته در تن شاه همسان انگاشته شده و با تاج او همانند. غلبه‌ی هشیارانه بر خشم و پرهیز از آزدن دیگران و خودداری از ستیزه هم ویژگی‌های دیگری است که هم در نقش رستم و هم در این عهد می‌بینیم و با دین مربوط شده‌اند. در هردو جا دین به ویژگی‌های روانشناسانه‌ی «من» منسوب شده است.

درک این نکته ضرورت دارد که «دین» در خاستگاه زرتشتی‌اش نه امری نهادی، که خصلتی درونی و شخصی بوده است. کلمه‌ی دین/دئنه برای نخستین بار در گاهان زرتشت ظاهر می‌شود و یکی از هشت نیروی برساننده‌ی روح انسانی است. یعنی دین در لحظه‌ی ورودش به متون تاریخی هم‌تاست با وجدانی که تشخیص خیر و شر را بر عهده دارد. دگردیسی دین از داوری شخصی به شریعتی نهادی روندی طولانی و پروفقه و ناموفق بوده که تا به امروز ادامه داشته و هرگز به غلبه‌ی کامل نهادهای مذهبی بر اصل دین ختم نشده است.

خواجه نظام‌الملک که خودش معمار نظامیه‌ها و مبلغ دینی حکومتی و تنگ‌نظرانه بوده، در «سیرالملوک» داستانی نقل کرده که قالبی زرتشتی دارد و آشکارا از سنتی غیراسلامی به این کتاب راه یافته است. آن هم داستان مردی به اسم رئیس حاجی است که از اهالی مرورود بوده و در جوانی کارگزار غزنویان بوده و بدکارگی و مردم‌آزاری و ستم فراوان به مردم می‌کرده است. تا آن که سالخورده شد و به نیکوکاری روی آورد و عمر به طاعت و عبادت می‌گذراند. جالب آن که نظام‌الملک هنگام یاد کردن از کارهای نیک او مدام به رفتارهایی متشرعانه مانند بخشیدن مال به حاجیان و غازیان و عبادت و ساخت مسجد و رباط اشاره می‌کند.

اما در نهایت می‌گوید پس از مرگش زاهدی در رؤیا او را دید که همه‌ی این عبادت‌ها و خیرهای شرعی سودی به حالش نداشته و تنها کرداری که او را از آتش جهنم رهانده، آن بوده که سگی گر و گرسنه را سیر و درمان کرده است. این سنت نیکوکاری با جانوران که از وندیداد دقیقاً در همین بافت در ارتباط با سگ پیشینه دارد، در این‌جا در مقابل خیر اخلاقی قراردادی‌ای قرار می‌گیرد که در قالب ارتباط خدا و انسان و عبادت و طاعات بر می‌خیزد و یا در رعایت امور دینی خلق تجلی می‌یابد و خواجه منکر ارزش و کارساز بودن‌اش است.^۲

بسیاری از نویسندگان بی‌توجه به این منابع وقتی سیاست‌نامه‌های کهن به کلمه‌ی دین رسیده‌اند، آن را در معنایی جدید درک کرده‌اند که به چند قرن گذشته محدود می‌شود و دین را تنها نهادی اجتماعی می‌پندارد، و نه وجدانی شخصی. در حالی که سیاست‌نامه‌های عصر ساسانی و عهدهای شاهنشاهان یکسره در بافتی زرتشتی تدوین می‌شده‌اند و همان معنای کهن و اصلی، دین را تفسیر می‌کرده‌اند، که امری شخصی است و نه هنجاری نهادی. در عهد اردشیر با پسرش شاپور می‌خوانیم که:

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۶۴.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۹۷-۱۹۹.

«نگهدار تن باش و آن خرد
 چو بر دین کند شهریار آفرین
 نه بی تخت شاهی ست دینی به پای
 دو بن تاره یک در دگر بافته
 نه از پادشا بی‌نیاز است دین
 چنمین پاسبانان یکدیگر نند
 نه آن زاین نه این ز آن بود بی‌نیاز
 چو باشد خداوند رای و خرد
 چو دین را بود پادشا پاسبان
 ... چه گفت آن سخنگوی با آفرین
 سر تخت شاهان بیچند سه کار
 دگر آن که بی‌سود را بر کشد
 سدیگر که با گنج خویشی کند
 چون خواهی که روزت به بد نگذرد
 برادر شود شهریار و دین
 نه بی‌دین بود شهریار به جای
 برآورده پیش خردیافته
 نه بی‌دین بود شاه را آفرین
 تو گویی که در زیر یک چادرند
 دو انباز دیدیم‌شان نیک‌ساز
 دو گیتی همی مرد دینی برد
 تو این هردو را جز برادر مخوان
 که چون بنگری مغز داد است دین
 نخستین ز بی‌دادگر شهریار
 ز مرد هنرمند برتر کشد
 به دینار کوشد که بیشی کند»^۱

دین در این بیت‌ها -در قرن چهارم هجری، زمانی که فردوسی آن را سروده- همان معنایی را داشته که گفتیم، و با معبد/ کلیسا/ شریعت/ سلسله مراتب روحانیون به کلی بیگانه بوده است. اردشیر بابکان دارد می‌گوید فرهمندی شاهنشاه به دین او وابسته است. هم فرهمندی خصلتی شخصی است و هم دین. فرهمندی به سیاست و قدرت مربوط می‌شود و دین به اخلاق و معنا، و سخن بر سر آن است که این دو باید همراه و همدوش هم باشند تا دولت مقتدر و پایدار باشد. ضد دین در این جا غیاب فرهمندی و خردمندی است، نه کفر و زندقه، و آنچه که دین را می‌فرساید بیدادگری و سفله‌پروری و آزمندی است، نه رواج ادیان رقیب و تعطیل شدن مناسک مذهبی و ظهور بدعت‌های پر دامنه.

آنگاه اردشیر در ادامه خطرهای تهدید کننده‌ی خلق و خوی شاه را بر می‌شمارد که عبارتند از آزمندی، خشم، و بیم. یعنی سه عاطفه و هیجانی که منفی هستند و قدرت و لذت را می‌کاهند. همچنین به آفت‌هایی در کنش متقابل با دیگران اشاره می‌کند: «بر تخت نشان بدآموز را»، «مجوی از دل عامیان راستی»، «تو مشنوز بدگوی و انده مخور»، «بترس از بد مردم بدنهاد»، «سخن هیچ مسرای با رازدار»، «تو عیب کسان هیچ گونه مجوی»، «نباید که باشی فراوان سخن»، «سخن بشنو و بهترین یاد گیر»، «مکن خوار خواهنده درویش را». ^۲ یعنی به خلل در خویشکاری و معطل ماندن شایسته‌سالاری تاکید می‌کند. اموری که همگی روانشناختی یا مدیریتی هستند و با نهادهای مذهبی و شریعت ارتباطی برقرار نمی‌کنند.

در هیچ‌یک از این اشاره‌های کهن به دین، ارجاعی به نهادهای مذهبی نمی‌بینیم. این یکی از تفاوت‌های مهم سیاست ایران‌شهری و نظام خلافت است که با ورود دومی به پهنه‌ی ایران زمین، مفهوم دین از آنچه که بوده به امری نهادی و شرعی و مناسک‌آمیز و جمعی چرخش می‌کند. این تعبیری است رومی-مصری از باورهای غایی، که در غیاب اعتبار «من» و در تهیای پذیرش اراده‌ی آزاد اخلاق مدار تحول یافته است.

سنتی که دین را امری درونی و مستقل از مذهب و شریعتی خاص قلمداد می‌کرده، همان چارچوبی بوده که اخلاق را از شریعت مهمتر می‌شمرد و به همین خاطر عقاید شخصی همگان از جمله شاهنشاهان را هنگام ارزیابی خویشکاری‌شان بی‌اهمیت قلمداد می‌کرده است. در میان شاهان اساطیری ایرانی به ویژه تهمورث به خاطر غلبه‌اش بر اهریمن و سوار شدن بر او شخصیتی دینی قلمداد می‌شده است. در «تاریخ گزیده» می‌خوانیم که رسم روزه گرفتن را پیشوای درویشان

۱ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۳۱-۲۳۲.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۳۳-۲۳۴.

که ابوداسف نام داشت، در دوران تهمورث بنیان نهاد. اگر منظور از این شخص گوتمه بودا باشد، تهمورث با اردشیر هخامنشی برابر شمرده است. این گزارش مستوفی به نسبت دقیق است، چون رسم روزه‌گیری ماندگار در ایران زمین را نخستین بار بودا تبلیغ کرد که در زمان اردشیر می‌زیست که شاهی پارسا و بسیار موثر در تحول ادیان ایرانی بود و «برنشستن بر اهریمن» برایش صفتی سزاوار است.

توضیحی که مستوفی درباره‌ی دلیل روزه‌گیری داده هم جای توجه دارد. چون می‌گوید ابوداسف این رسم را به خاطر آن آورد که ده سال قحطی آمده بود و او رسم کرد که مردم روزه بگیرند و خوراک خویش را به تنگدستان بدهند، و تهمورث هم به همین دلیل حکم کرد که توانگران روزی یک نوبت غذا بخورند و یک نوبت غذایشان را به فقرا بدهند. مستوفی می‌گوید در زمانه‌ی خودش کلدانیان بازمانده‌ی پیروان ابوداسف بوده‌اند و اشاره‌اش به مسیحیان میانرودان است که اهل ریاضت و روزه بوده‌اند.^۱

این توجیه سیاسی و عملیاتی برای امری دینی مثل روزه‌گیری جای توجه فراوان دارد. مشابهنش را نزد سعدی هم می‌بینیم که می‌گوید:

«مستلم کسی را بود روزه داشت که درمانده‌ای را دهد نان و چاشت
وگر نه چه حاجت که زحمت بری ز خود بازگیری و هم خود خوری؟»^۲

باید توجه داشت که این تفسیر اخلاقی و مردم‌دارانه از روزه‌گیری در زمانی انجام می‌شده که مذهب حاکم اسلام سنی و کلام مستقر اشعری بوده و تعصبی در میان دولتمردان حاکم بوده که چون و چرا در مناسک دینی را کفر می‌شمرده‌اند. با این حال هم سعدی و هم مستوفی وقتی به دلیل روزه‌گیری می‌رسند، به جای این که بگویند فرمان خداوندی قادر و جبار است، یا سنتی تخطی‌ناپذیر و مقدس است، به کارکردی اجتماعی و کنشی اخلاقی اشاره می‌کنند. این متکی کردن مذهب به اخلاق و فراز بردن حکم شرعی تا وجدان شخصی اغلب تصریح هم می‌شده و روشن بوده که پیامدش بی‌طرفی شاهان دین‌دار در امور شرعی و مذهبی است، و پایبندی‌شان به اخلاق وجدان‌زاد شخصی. گواهی در این مورد سخن خود مستوفی است که بعد از شرح این بحث درباره‌ی دینداری و تقدس تهمورث می‌گوید که او «هیچکس را در کار دین متعرض نبود و گفתי هرکس هر دین که خواهد نگاهدارد».^۳

این حقیقت که در میان شاهنشاهان بزرگ و باشکوه ایرانی طیفی وسیع از باورهای دینی متفاوت وجود داشته اغلب مورد توجه قرار نگرفته است. اما شایان توجه است که در دوران سلسله‌ی ساسانی که زرتشتی‌ترین دودمان ایرانی هستند و چهل شاه را در بر می‌گیرند، ایران همزمان بزرگترین کشور زرتشتی، مسیحی، مانوی، مزدکی، یهودی، بودایی، و مندایی دنیا بوده است.

اگر از میان شاهنشاهان ساسانی هفت نفرشان که نامدارتر و مقتدرتر هستند و بیشتر از بقیه سلطنت کرده‌اند را انتخاب کنیم، می‌بینیم که هیچ‌کدام‌شان زرتشتی راست‌کیش نبوده‌اند. اردشیر بابکان بنیانگذار این دودمان خود دینمردی بود که تفسیری نو از این دین به دست داد، فرزند شاپور اول پشتیبان رسمی مانی پیامبر بود، شاپور دوم همه‌ی ادیان به ویژه کیش بودایی را پشتیبانی کرد و به گسترش آن یاری رساند، یزدگرد یکم به خاطر بی‌توجهی به زرتشتیان بزهکار لقب گرفت، قباد نخست مزدکی شد، انوشیروان دادگر فیلسوفی بود پایبند به رسم حکما و تقید دین خاصی نداشت، و خسرو پرویز به به مسیحیت گرایشی داشت، و برای مقطعی بعد از برگرفتن صلیب مقدس و فتح اورشلیم خود را شاه همه‌ی مسیحیان دانست و به همین خاطر مورد حمله‌ی تبلیغاتی شدید کلیسای روم قرار گرفت که پشتیبان امپراتور روم بود.

۱ مستوفی، ۱۳۶۲: ۸۰.

۲ مستوفی، ۱۳۶۲: ۷۹-۸۰.

۳ مستوفی، ۱۳۶۲: ۸۰.

با این حال هیچ‌یک از این هفت پادشاه ذره‌ای از مشروعیت خود را از دست ندادند و خسرو پرویز و قباد که تنها شاهان عزل شده در این میان بودند، به خاطر نقض دادگری و تجاوز به حقوق دیگران از قدرت فرو افتادند و محاکمه شدند. قباد به خاطر میدان دادن به مزدکیان و مصادره‌ی اموال اشراف عزل شد و خسرو پرویز به خاطر توطئه‌گری پشت سر سردارانش. اتهام هیچ‌یک از ایشان دینی نبود و دو دینمردی که در همین حدود زمانی به خاطر دلایل دینی اعدام شدند، مانی و مزدک بودند که هیچ‌یک مقام سیاسی رسمی بر عهده نداشتند و بازداشت‌شان بعد از برگزاری جلسه‌ی بحث و مناظره و شکست خوردن‌شان ممکن گشت. هرچند در نهایت کشته شدن‌شان به مدارهای قدرت بازمی‌گشت و برآمده از کشمکش‌های سیاسی بود.

وقتی این شواهد را در کنار عقاید دینی غیرعادی شاه اسماعیل صفوی و محمد شاه قاجار، شریعت‌ستیزی یعقوب لیث صفاری و فخرالدوله دیلمی، و بی‌دینی نمایان ناصرالدین شاه و رضا شاه بگذاریم، درمی‌یابیم که آن دین‌ای که برای فرهنگ‌مندی و مشروعیت فرمانروا ضرورت داشته، از جنس عضویت در یک فرقه و مذهب خاص نبوده است. برعکس، فرمانروایانی مثل شاه تهماسب صفوی و امیر مبارزالدین آل مظفر که پایبند به شرع زمان‌شان بوده‌اند، شاهانی گمنام‌اند که نامی نیک از خود به جا نگذاشته‌اند.

این‌ها همه بدان معناست که مفهوم دین چیزی از جنس اخلاق و نظامی فراشرعی و برون‌مذهبی بوده که به شکلی متقارن در برابر همه‌ی ادیان رواداری ایجاد می‌کرده، بی آن که به هیچ‌یک چسبندگی زیادی داشته باشد. اصولاً شاهی مشروع و محبوب بوده که این انصاف و بی‌طرفی را درباره‌ی ادیان گوناگون رعایت کند و فراوان نمونه‌هایی در تاریخ داریم که شاهی نیرومند از این مسیر تخطی کرده و به بدنامی دچار آمده است. پس تقدم من بر نهاد درباره‌ی دین هم مصداق داشته و این را بهتر از هر چیز در انگاره‌ی «شاه همچون شهر» می‌بینیم.

شاید یکی از دلایل پیدایش این انگاره آن باشد که در زبان‌های ملی ایران (از پارسی باستان گرفته تا پارسی دری) «شهر» دو معنای «محل زندگی شهری» و «پادشاهی» را داشته است. به همین خاطر کلماتی با ترکیب این کلمه ساخته شده‌اند که مثل شهرسازی و شهرداری و شهربندان به اولی اشاره می‌کنند، یا اسم‌های شخصی مثل شهریار و شهرزاد و شهربانو که به دومی ارجاع می‌دهند. این همسان‌انگاشتن شاه و شهر در اساطیر کهن هم نمود داشته است.

از سویی گاه می‌بینیم که شهر همچون انسانی در پیوند با شاه بازنموده می‌شود. چنان‌که سیاوش‌گرد که شهری ساخته‌ی سیاوش کیانی بود، خواهر او دانسته شده و گفته شده که شهری بوده با دست و پا که راه می‌رفته است. از سوی دیگر شاهان با شهرهایی که می‌ساخته یا آباد می‌کرده‌اند همسان‌انگاشته می‌شده‌اند. این قضیه به قدری ریشه‌دار بوده که سه تن از شاهنشاهان نامدار ساسانی اسم‌شان «یزدگرد» (یزدی‌کرت پهلوی، ایزدگیر آرامی تلمودی، یزدجرد عربی، و یَزِکرت / Յազկերտ ارمنی) است، یعنی «شهر خدا».^۱

جالب آن که هر سه‌ی ایشان با جریان‌های مذهبی ارتباطی پرتنش داشته‌اند. یزدگرد اول چون انگار گرایش به مسیحیت داشت و با موبدان زرتشتی و اشراف کشمکش داشت، در نهایت از قدرت فرو افتاد و در توطئه‌ای کشته شد، یزدگرد دوم که برعکس گرایش زرتشتی تندی داشت، همان شاهی بود که در کشمکش‌های مذهبی ارمنستان به نفع زرتشتیان و ضرر مسیحیان وارد عمل شد و به همین خاطر «کی بغ مزداپروست» لقب گرفت. کلیسای ارمنستان و خط ارمنی در واکنش به مداخله‌ی او و در همین زمان شکل گرفت. یزدگرد سوم هم که با حمله‌ی تازیان همزمان بود و در جریان جنگ با ایشان به قتل رسید. در میان ایشان تنها یزدگرد دوم سوگیری زرتشتی داشته، و دوتای دیگر یا درباره‌ی این دین ستیزه‌جو بوده‌اند و یا بدعاقبت. بنابراین برنشستن نام یزدگرد بر شاهنشاه ربطی به سوگیری دینی‌اش نداشته است. عهد یزدگرد دوم را فردوسی در شاهنامه آورده و در آن هم باز سوگیری مذهبی چندانی نمی‌بینیم و تأکیدش بر خرد است و نیکوکاری:

۱ گاه این نام را «ساخته/ کرده شده‌ی ایزد» تفسیر کرده‌اند که غلط فاحش است. به لحاظ لغوی هرگز این اسم یزدگرد با کاف مفتوح خوانده نمی‌شده که بخواهد چنان معنایی بدهد و اشاره به استعاره‌ی شاه-همچون-شهر درباره‌ی این شاهان و این اسم فراوان بوده است.

«هر آن چیز کآنت نیاید پسند
مدارا خرد را برابر بود
به جای کسی گر تو نیکی کنی
چو نیکی کنش باشی و بردبار
دل دوست و دشمن بر آن بر مبند
خرد بر سر دانش افسر بود
مزن بر سرش تا دلش نشکنی
نباشی به چشم خردمند خوار»^۱

اهمیت استعاره‌ی شاه همچون شهر چندان بوده که ردپایش را در تمدن‌های همسایه نیز می‌توان دید. مهمتر از همه کتاب «شهر خدا» ست نخستین متن مسیحی است که به زبان لاتین درباره‌ی الاهیات و سیاست بحث می‌کند. این کتاب که سنگ بنای اندیشه‌ی اروپایی در هزار سال قرون وسطا محسوب می‌شود، در اصل ترکیبی است از آرای مانوی و نوافلاطونی که در بافتی مسیحی و در تقابل با ایده‌ی ایران‌شهر تدوین شده است. همه‌ی کسانی که کتاب «شهر خدا» را خوانده و تفسیر کرده‌اند، این کار را در بی‌توجهی کامل به تمدن ایرانی انجام داده‌اند و این در حالی است که سنت آگوستین در این متن مدام به سیاست ایران‌شهری ارجاع می‌دهد و در تقابل با آن بحث خود را پیش می‌برد.

آگوستین حتا نام کتابش را هم از ایران وامگیری کرده است. این کتاب در سال ۳۷۹۰ (م. ۴۱۰) و پس از ویرانی رم به دست بربرها نوشته شد، و این درست در میانه‌ی سلطنت مقتدرانه و باشکوه شاهنشاه یزدگرد اول ساسانی بود، که از سال ۳۷۷۹ تا ۳۸۰۰ (۳۹۹ تا ۴۲۰ م) بر ایران فرمان می‌راند. یزدگرد شاهی خردمند و روادار بود و چندان در ابراز دوستی به مسیحیان پیش رفت که موبدان زرتشتی به او لقب بزهکار دادند. این نکته جای حیرت دارد که هیچکس به این نکته‌ی مهم توجه نکرده که آگوستین حتا اسم کتابش را براساس شهرت این شاهنشاه انتخاب کرده است. چون یزدگرد دقیقاً یعنی شهر خدا.

بحث کتابش هم این نامگذاری را معنادار می‌کند. چون هون‌هایی که به روم تاختند، اقوامی بودند که از مرزهای شرقی قلمرو ساسانی برخاسته بودند، اما به خاطر اقتدار این دولت نتوانستند در آن قلمرو تاخت و تاز کنند و با دور زدن مرزهای ایران زمین به روم حمله بردند که در دوردست‌های افق غربی‌شان قرار داشت. در آن هنگام برای مسیحیان نوکیشی که خود را رقیب و حریف زرتشتیان ایرانی می‌دیدند این مسئله مطرح بود که چرا خداوند روم را که تازه به کیش فرزند شهیدش پیوسته در دست بربرها رها کرده، اما ایرانیان را که کافرن و نزدیکتر به خاستگاه هون‌ها، از خطر ایشان مصون داشته است.

به این قیاس در کتاب هم اشاره شده و احتمالاً استدلال مخالفان مسیحیان آن بوده که شهر خدای اصلی بابل (تیسفون) پایتخت ساسانیان است که مردی به اسم شهر خدا (یزدگرد) بر آن حکومت می‌کند. سنت آگوستین می‌گوید چنین نیست و بابل شهری تباه و گناهکار است و اورشلیم را شهر خدای اصلی می‌داند و رم را به خاطر آن که به بابل گناهکار شبیه شده مستحق نابودی و غضب الهی می‌داند. این تامل برانگیز است که چطور کسی به این نکته توجه نکرده که تاکید آگوستین بر گناهان بابل و دفاعش از این‌که اورشلیم و رم مسیحی «شهر خدا»ی اصلی‌ست، به تیسفون/ بابل ارجاع می‌داده که تختگاه یزدگرد بوده است و در آن زمان مقتدرترین کشور دنیا به شمار می‌آمده است.

مرور این منابع و زمینه‌ی تاریخی و معنایی شکل‌گیری‌شان نشان می‌دهد که قضیه‌ی همزاد بودن دین و پادشاهی پیچیده‌تر و لایه‌لایه‌تر از آن است که بتوان آن را با بحث مداخله کردن یا نکردن کاردینال‌ها در کار پادشاه اروپایی قیاس کرد. وقتی درهم‌بافتگی دین و سیاست را در این نقل‌قول‌ها و ارسی می‌کنیم، این را باید در نظر داشته باشیم که در ایران سخن درباره‌ی دو سطح روانی و اجتماعی است، و نه دو سازمان اجتماعی موازی و رقیب.

پیکربندی دین در ایران با اروپا تفاوتی بزرگ و چشمگیر داشته و آن هم به تعداد و تنوع ادیان ایرانی مربوط می‌شود و تعادلی که میان‌شان برقرار بوده است. ادیانی که همگی‌شان هم درونزاد بوده و در همین قلمرو تمدنی زاده شده بودند. این به کلی با اروپایی که در بدنه‌ی تاریخ سیاسی‌اش تنها یک دین وامگیری شده (مسیحیت) و دو اقلیت دینی مهاجر (یهودی و مسلمان) داشته به کلی متفاوت است.

اگر بحث به نهادهای اجتماعی ارجاع دهد، تمایز دیگری میان این دو تمدن نمایان می‌شود و آن هم این‌که نهادهای دینی در ایران از ابتدای کار از نهادهای سیاسی مجزا بوده‌اند و این یکی از جلوه‌های تفکیک‌گرای بوده که در گفتارهای پیشین شرحش گذشت. اما این ارتباطی با دین (به معنای وجدان) نداشته که نیرویی نفسانی بوده و یکی از ارکان برسانده‌ی فرهنگ و متصل به مفهوم دادگری و خرد.

بسیاری از شرق‌شناسان از جمله برنارد لوئیس به این نکته اشاره کرده‌اند که دوقطبی اروپایی نظام کلیسا در برابر نظام دولتی در سپهر کشورهای مسلمان نظیری ندارد و در این قلمرو اقتدار سیاسی و آمریت مذهبی همسان و در هم تنیده هستند.^۱ این گزاره تنها در حدی که به تقابل پیکربندی قدرت در دو تمدن ایرانی و اروپایی ارجاع دهد، اعتبار دارد. وگرنه دوقطبی دین و دولت برای نخستین بار در ایران زمین پدید آمده و لوح سومری اوروکاگینا که شرحش در فرگرد نخست گذشت، برای نخستین بار به کشمکش سیاسی شاه و کاهن اشاره می‌کند.

دوقطبی این نهادهای سازمان‌دهنده‌ی قدرت هم از کارنامه‌ی اردشیر بابکان و اندرز انوشیروان تا سیرالملوک نظام‌الملک و از آنجا تا گفتمان‌های سیاسی عصر مشروطه تداوم داشته است. از این‌رو تمرکز قدرت سیاسی در دو نهاد دینی و دولتی از دیرباز در ایران زمین شناخته شده بوده و متونی فراوان درباره‌اش در دست است. تفاوت اصلی میان گفتمان سیاسی ایران و اروپا که مستشرقان آن را با غیاب این دوقطبی اشتباه گرفته‌اند، در آنجاست که در اروپا کلیسا به سازمانی سیاسی همچون دربار تبدیل شد. از ابتدای کار هم ساختار و کارکرد آن در سپهر امر اجتماعی و مدارهای قدرت سیاسی می‌گنجید. یعنی ساختار اجتماعی امپراتوری روم که بیشتر با نظام سیاسی مصر باستان شبیه است تا ایران، دم و دستگاه معبدها و کاهنان را همچون شعبه‌ای از دولت می‌نگریست و تمایزی میان قدرت جاری شده در آن با نهادهای دیگر - مثل ارتش - قایل نبود.

به همین خاطر میان نقش دینی و سیاسی در مصر و روم باستان تمایز چندانی انجام‌نپذیرفت و تا پایان کار فرعون‌ها خدا-کاهن و امپراتورها کاهن-خدا قلمداد می‌شدند. در قرون وسطا همین‌الگو را در غیاب دولت مرکزی می‌بینیم و به این شکل کلیسای کاتولیک یا کلیساهای رقیب ارتدوکس و پروتستان به سایه‌هایی از دولت شبیه بودند که با ساز و کارها و چارچوبی همسان با دولت‌های محلی عمل می‌کردند و در شبکه‌ی روابط بینابینی‌شان جای می‌گرفتند.

در ایران زمین تفاوت اصلی در آن است که نهادهای دینی بیش از هرچیز به عنوان مراکز سازماندهی امر قدسی کارکرد داشتند و تاثیرشان بر سیاست ثانویه محسوب می‌شد. به همین خاطر هرچند پادشاهان می‌بایست فره کیانی داشته باشند و مورد تایید خداوند باشند، اما پیامبر نبودند و پیامبران هم جایگاهی سیاسی پیدا نمی‌کردند. حتا موبدی بلندمرتبه مثل اردشیر بابکان که خودش و خاندانش رهبران آتشکده‌ی آن‌اهیتا در فارس بودند، پس از دستیابی به قدرت سیاسی جایگاه دینی برتر را به تنسر سپرد و همین دوقطبی را در پایین‌ترین لایه‌ها هم می‌بینیم. چنان‌که قیام سربداران هم یک قطب معنوی با رهبری شیخ حسن جوری داشت که بر درویشان و مریدانش فرمان می‌راند و یک قطب سیاسی با فرماندهی وجیه‌الدین مسعود که سربازان سربدار را سازمان می‌داد. به همین ترتیب حسن صباح هم حتا در زمانی که قلعه‌ی الموت را در اختیار داشت و بر قلمروی شبه‌دولتی فرمان می‌راند، رهبری سپاهیان و قدرت عملی سیاسی را به کیابزرگ امید وانهاده بود.

بنابراین در سیاست قلمرو اسلامی، که رونوشتی پرشاخه از سیاست ایران‌شهری است، چنین نیست که تمایزی میان این دو وجود نداشته باشد. دین و دولت به عنوان قطب‌های دوقلوی سازماندهی قدرت رسمیت دارند. هرچند اقتدار در لایه‌ی اجتماعی به دولت و در لایه‌ی فرهنگی به دین واگذار می‌شود. یعنی در ایران زمین ما با سلسله‌مراتبی شدن کارکردی نهادهای سامان‌دهنده‌ی قدرت سروکار داریم، و نه توازی و تداخل‌شان در یک سطح تخت.

به تعمیم‌های ساده‌انگارانه‌ی مذهبی که از ماکس وبر تا برنارد لوئیس در آثار شرق‌شناسان دیده می‌شود، نقدی دیگر نیز وارد است. آن هم این‌که از چشم‌انداز نویسندگان اروپایی پیچیدگی‌های نظام دینی در ایران زمین فهم‌ناپذیر جلوه

می‌کرده است. این تا حدودی به بافت چنددینی و نایکدست ادیان ایرانی مربوط می‌شود و تا حدودی از دیرپا بودن سنت سیاسی‌شان بر می‌آید. این تنوع و چندگونگی باورهای دینی حتا در دایره‌ی یک مذهب خاص هم مصداق دارد. مثلاً دین اسلام و روایت سنی از آن که بر بخشی مهم از تاریخ ایران غالب بوده، یک روایت عشیره‌ای عربی در عصر اموی و عباسی دارد، و یک نسخه‌ی ایرانی شده‌ی ملایم فلسفی که در دربار طاهریان و سامانیان شکل گرفت، و با روایت دیگری دنبال شد که خشن و متعصبانه بود و در پی غلبه‌ی ترکان رواج یافت. یعنی اقوام گوناگون در دوره‌های مختلف و در پیوند با دودمان‌های متفاوت از یک مذهب خاص از دینی مشخص تفسیرهایی بسیار متفاوت به دست می‌داده‌اند که مدارهای قدرتی متمایز را پدید می‌آورده یا جذب و طرد می‌کرده است.

در این‌روند اغلب فراز آمدن روایت ترکی از اسلام را با انحطاط سیاسی ایران مربوط دانسته‌اند و دکتر سید جواد طباطبایی این نکته را به تفصیل و روشنی شرح کرده است.^۱ در این‌که حضور ترکان در سپهر سیاست ایرانی را بتوان به انحطاط حمل کرد یا نه، جای چون و چرا هست. چون احیای سیاسی قلمرو یکپارچه‌ی ایران‌شهر به دست دولت سلجوقی و بعدتر صفوی و گسترش زبان پارسی در شبه قاره‌ی هند و ترکستان و آناتولی به دست غزنویان و سلجوقیان و گورکانیان با حضور عنصر نژادی ترک پیوند داشته است. با این حال آنچه که در سخن دکتر طباطبایی درست است و دقیق هم بیان شده، به هم‌پشتی دودمان‌های پیشاهنگ ترک با خلافت مربوط می‌شود. یعنی آنچه فرسایش سیاسی را در پی داشته بیش از آن که ورود نژادی تازه یا استیلای دودمانی نو باشد، اتحادی راهبردی و ناگزیر بوده که میان دستگاه نظری خلافت بوده که همیشه شکننده بوده، و دودمان‌های ترک که همیشه نامشروع بوده‌اند.

نکته‌ی مهم درباره‌ی ترکان آن است که مسلمان شدن ایشان برخلاف ایرانیان و مصریان پیامد فتحی نظامی نبوده است. ترکان «از بیرون» و به اختیار خود مسلمان شدند تا جای خود را در سپهر دگردیسی یافته‌ی ایران زمین مشخص سازند و در پی این انتخاب به اتحادی با خلیفه‌ی ناتوان بغداد دست یافتند و در عمل برای هزار سال قدرت سیاسی در پهنه‌ی تمدن ایرانی را به دست گرفتند. از این‌رو اسلام ترکان امری ساده، عملیاتی، سودمند و سیاسی بود که با اسلام آوردن پیچیده‌ی ایرانیان بسیار متفاوت بود.

ایرانیان اسلام را همچون دینی مهاجم و فاتح تجربه کردند که به قومی بدوی و صحراگرد تعلق داشت. ترکان اما اسلام را همچون دین مترقی شهرنشینان ایرانی در همسایگی خویش تجربه می‌کردند. ایرانیان آیین‌های کهن خود را در دین نوآمده دمیدند و گفتمان‌هایی که در سپهر اسلام پدید آوردند بیشتر از جنس نقد و نفی و مقاومت بود، تا پذیرش بی‌قید و شرط و عمل‌گرایانه. سیر تحول دین اسلام اصولاً بر این اساس تعریف شده که این دین در قلمروی پیشاپیش یکتاپرست مستقر شد که فرهنگ و اساطیری پیچیده‌تر داشت. اسلام ایرانی از این نظر درست در مقابل اسلام ترکان یا مسیحیت اروپاییان قرار می‌گیرد که دینی نویسا بود که در قلمروی بدوی و نانویسا و مشرک گسترش می‌یافت. اسلام نزد ترکان و مسیحیت نزد اروپاییان دینی شهری و نویسا و سازمان یافته بود که سایه‌اش را بر روستاها و قلمروهای قبیله‌ای می‌گستراند. در حالی که در ایران پس‌اساسانی اسلام دین قبیله‌ای بدوی و مردمی نانویسا بود که بر قلمروهای شهری و نویسای فرهیخته مسلط می‌شد. علاوه بر این‌ها خود ساخت اجتماعی ترکان نیز تا حدودی بذر پراکندگی و بحران را در خود می‌پرورد. ترکان میراث‌خوار سکا‌های باستانی بودند و با سبک کوچگردانه زندگی می‌کردند و از ترکستان و ختای و ختن به ایران زمین کوچیده بودند. به قدرت رسیدن سلجوقیان با ظهور شکلی ویژه از مداخله‌ی سیاست در دین همراه بود که تا پیش از آن به این شکل سابقه‌ای نداشت. چرا که سلجوقیان برخلاف غزنویان انسجام درونی نیرومندی نداشتند. هم ساختار نیروی نظامی‌ای که سلجوقیان از قبیله‌های گوناگون ترکمان به خدمت گرفته بودند و هم قلمرو پهناوری که فتح کرده بودند از دامنه‌ی توانایی سازماندهی‌شان فراتر بود. به همین خاطر دریافت تائیدی از خلافت بغداد برای مشروعیت یافتن در چشم جمعیتی چنین بزرگ و متنوع برایشان کفایت نمی‌کرد، و سپاهیان چندان وفادار و سردارانی چندان هم‌دل و یکرنگ هم نداشتند که بتوانند انسجام سیاسی پایداری را بر مبنایش پدید آورند.

توسعه‌ی سیاسی تورم‌آسای سلجوقیان که برای مدت کوتاهی با درایت و راهبردهای ایرانشهری نظام‌الملک مدیریت می‌شد، بذر واگرایی و فروپاشی را در خود داشت و در «سیاستنامه» اشاره‌هایی صریح به این موضوع دیده می‌شود. در عمل هم بلافاصله پس از مرگ نظام‌الملک دولت سلجوقی رو به زوال رفت و امیران رقیب سلجوقی در جای جای قلمرو پهناورشان با هم درگیر شدند. یکی از راهبردهایی که نظام‌الملک برای یکپارچه ساختن نظام اجتماعی ایرانیان ابداع کرد، یکدست‌سازی دینی و فکری مردم بود و این‌روشی بود که پیش از او کرتیر با چارچوب دین زرتشتی بدان پرداخته و پس از بیست سال شکست یافته بود. نظام‌الملک همان شیوه را در پیش گرفت و مذهب سنی شافعی را مبنا گرفت و مذاهب سنی نزدیک به آن را تحمل کرد و شیعه و اسماعیلیه را که از نظر فکری بیشتر به تفکر باستانی ایرانشهری نزدیک بودند، دشمن داشت.

او نهادهای آموزشی استانده و فراگیری به نام نظامیه تاسیس کرد تا این یکدست کردن مذهبی را پیش ببرد، و در این راه همان قدر کامیاب شد که پیش از او کرتیر با هیبریدستان‌های پاکدینانه‌اش شده بود. نظام‌الملک برای متحد ساختن ترکمانان و خراسانیان بر محور دین مشترک، این مدارس را نخست در خراسان پدید آورد و بعدتر شاخه‌هایی از آن را در شهرهای دیگر و به خصوص بغداد تاسیس کرد.

پس از مرگ نظام‌الملک روش او به واگرایی سیاست دامن زد. یعنی امیران سلجوقی که به رقابت با هم روی آورده بودند، برای آن که نزد مردم مشروعیت پیدا کنند شروع کردند به واسپاری کمک‌های مالی به فرقه‌ها و گروه‌های مذهبی گوناگون. باورها و عقاید شخصی خود حکمران و همچنین درجه‌ی نفوذ آن مذهب و توانایی‌اش برای مشروعیت‌بخشی به قدرت مستقر شاخص‌های اصلی‌ای بودند که انتخاب مذهب مقبول را رقم می‌زدند.

در این زمان یک دوقطبی مهم عقلی/ نقلی (خردگرا-متن‌گرا) در اندیشه‌ی فلسفی مسلمانان وجود داشت که به صف‌آرایی مذاهب‌های شافعی و حنفی و حنبلی در سمت سنت و شیعه و اسماعیلیه و قرمطی در سوی مقابلش انجامیده بود. این جبهه‌ها همه خود را در دایره‌ی دین اسلام تعریف می‌کردند، و پنج مکتب کلامی متفاوت را پدید آورده بودند که تغذیه‌کننده‌ی مذاهب‌های یاد شده بود: اشعری، معتزلی، امامی، ماتریدی و کرامی. این را هم باید البته در نظر داشت که بخش عمده‌ی جمعیت ایران زمین در ایران هنگام کشاورز و روستایی بوده‌اند و شواهدی هست که نشان می‌دهد در این برش تاریخی بدنه‌ی این جمعیت هنوز زرتشتی بوده‌اند. یعنی درگیری‌های یاد شده پدیده‌ای عمدتاً شهری و وابسته به لایه‌های مدعی قدرت سیاسی بوده است و نباید آن را به کل جمعیت ایرانی تعمیم داد.

نکته‌ی اصلی درباره‌ی مسلمانان آن بوده که اغلب در شهرها متمرکز بوده و بنابراین ردپای نمایان‌تری بر اسناد تاریخی به جا گذاشته‌اند. مرور منابع این دوران نشان می‌دهد که خراسان پایگاه سنی‌ها بوده و شهرهای نیشابور و توس و بیهق به خاطر جمعیت بزرگ ساداتی که در آن زندگی می‌کردند، گرایشی به اسماعیلیه و شیعه داشته است. اما پایگاه اصلی شیعه شهرهای ایران غربی و ماد قدیم بوده و ری و قزوین و کاشان و آوه و قم پایگاه‌های اصلی دوازده امامی‌ها محسوب می‌شده است. به ویژه بغداد دژ استوار کلام شیعه بود و سید مرتضی و جانشینش شیخ توسی که با خلیفه‌ی عباسی هم ارتباطی دوستانه داشتند، رهبر متکلمان مسلمان بغداد محسوب می‌شدند و در چارچوبی عقلانی و فلسفی به دفاع از عقاید خود می‌پرداختند و این‌روشی بود که قدری با متکلمان شیعه‌ی حدیث‌گرای مکتب قم و ری تفاوت داشت. چنین می‌نماید که بخشی از درگیری‌های مذهبی میان پیروان این مکتب‌ها توسط کشمکش‌های سیاسی امیرانی که پشتیبان ایشان بودند، تشدید شده باشد. دست کم باید به این نکته توجه داشت که نخستین نشانه‌ها از درگیری‌های منظم و پردامنه‌ی مذهبی در شهرها در این هنگام آغاز می‌شود و هسته‌ی مرکزی آن هم خراسان است که نقطه‌ی تمرکز این سیاست پیوند دین و دولت بوده است. در سال ۴۵۴۰ (۵۴۰/خ/۵۵۶ق) نیشابور که یکی از بزرگترین شهرهای کره‌ی زمین بود در جریان درگیری همین گروه‌ها دستخوش آتش‌سوزی شد و کتابخانه‌های بزرگ آن سوخت و از بین رفت.^۱

داده‌های دیگری هم داریم که نشان می‌دهد سقوط سیاست ایران‌شهری به دست ترکان، تا حدودی به خاطر بیگانگی ایشان با مفهوم ایرانی دین رقم خورده است. این بیگانگی از آنجا برمی‌خاست که درونزاد و شخصی بودن مفهوم دین برای این مردمان دیرآشنا و دشواریاب بود و به همین خاطر نهادهای مذهبی به سادگی جایگزین‌شان می‌شد و این همان الگویی بود که با خلافت‌سازی داشت و با سیاست ایران‌شهری تعارض پیدا می‌کرد.

در کتاب‌های تاریخی نمونه‌های فراوانی از ویرانی‌هایی را می‌بینیم که این شیوه‌ی تازه‌ی تعریف دین به بار آورده است. ویرانی‌هایی که مثل اروپا به کشتارهای مذهبی و جنگ‌های پر دامنه منتهی نشده، ولی فرسایش ساختارهای سیاسی و مدنی را در پی داشته است. وقتی یاقوت حموی در سال ۴۵۹۹ (۵۹۹ خ/ ۱۷ ع ق) از ری می‌گذشت بخشی از شهر را ویرانه دید و چون در این مورد پرس و جو کرد دریافت که نخست سنی‌های ری با شیعه‌های درگیر شده و آنها را از شهر بیرون کرده‌اند و بعد بین خودشان دچار اختلاف شده و شافعی‌ها حنفی‌ها را از شهر رانده‌اند و در نتیجه محله‌های مربوط به شیعیان و حنفیان متروک و ویرانه شده است.^۱

چنین می‌نماید که درگیری‌ها در همان اوایل کار به سود سنی‌ها پایان یافته و در بیشتر شهرها شیعه‌ها از دور خارج شده باشند. چون همین یاقوت وقتی به اصفهان می‌رسد هم باز از درگیری حنفی‌ها و شافعی‌ها سخن می‌گوید و معلوم است که در شهرهای ایران مرکزی این دو مذهب سنی بیشترین قدرت و رقابت را با هم داشته‌اند.^۲ با این همه از این کشمکش‌ها نباید تصویری اغراق‌آمیز در ذهن ساخت. یعنی این درگیری‌ها بیشتر از جنس بحث و جدل و نوشتن رساله بوده و نباید آن را با کشتارهای بدعت‌گذاران و بددینان مقایسه کرد که در همان زمان و تا هفت قرن بعد در جهان مسیحیت باب بود. یک شاهد که نرم‌افزاری بودن این درگیری‌ها و غیاب خشونت و کشتار را نشان می‌دهد، آن است که خواجه نظام‌الملک که در زمانه‌ی خود نیرومندترین و موثرترین دشمن شیعیان محسوب می‌شده، هنگامی که در بغداد اقامت داشت، در حضور سلطان ملک‌شاه سلجوقی مجلسی برای بحث میان شیعه و سنی برگزار کرد که دامادش ابوالهیجاء مقاتل بن عطیه شبل‌الدوله (درگذشته‌ی سال ۴۹۰/۴۹۰ خ/ ۵۰۵ ع ق) در آن حضور داشت و شرحی از بحث‌ها را نوشته که تا به امروز باقی مانده است.^۳ در این مجلس حسین بن علی علوی از سوی شیعیان و شیخ عباسی از سوی سنی‌ها در بحث شرکت کرد و گزارشی که داماد نظام‌الملک از مجلس به دست داده نشان می‌دهد که دلایل حسین علوی استوارتر بوده و ستایش حاضران در مجلس را برانگیخته است. بنابراین کشمکش‌های دینی این دوران را که گهگاه به خشونت هم می‌گراییده باید در بافت روادارانه‌ی ایرانی فهمید و ابراز شگفتی مورخان و نویسندگان ایرانی از این کشمکش‌ها را لزوماً به خشونت حمل نکرد.

۱ حموی، ۱۴۰۸، ج. ۲: ۸۹۳.

۲ حموی، ۱۴۰۸، ج. ۱: ۲۹۶.

۳ مقاتل بن عطیه، ۱۳۸۰.

بخش ششم: قلمرو دایمی: طرد جم‌های یگانه

تا این‌جا کار ارکان مفهومی سیاست ایران‌شهری را شرح دادیم، سازوکارهای شکل‌گیری و راهبردهای موثر در تکامل آن را واشکافی کردیم و مسیرهای گسترش و استوار شدن یا انحطاط و فروپاشی‌اش را تا حدودی بررسی کردیم و دیدیم که چه جفت‌های متضاد معنایی‌ای با هم یگانه و همنشین شده‌اند تا به شیرازه‌ی این مدارهای قدرت خاص قوام ببخشند. در این بخش به پادنهادهای و نیروهای می‌پردازیم که در ایران زمین حضور داشته‌اند و ضد سیاست ایران‌شهری بوده‌اند. برخی از این نیروها مثل هجوم مقدونیان و اعراب با فروپاشی سیاسی دودمانی بزرگ و نیرومند همراه بوده‌اند، و برخی دیگر مثل ظهور مدرنیته با برخوردی تمدنی و چندسویه همراه بوده‌اند. در این بخش سه پادنهادهای اصلی که ویرانگرترین اثر را بر سیاست ایران‌شهری داشته‌اند، واری می‌شوند و شیوه‌ی در آویختن این چارچوب‌های رقیب و معارض ساماندهی سیاسی را تحلیل می‌کنیم.

گفتار نخست: شهر در برابر پولیس

در میان نیروهایی که سیاست ایران‌شهری را با مکتب و فرسایش روبرو کردند، نمایان‌تر از همه هجوم اقوام بیگانه‌ایست که دودمانی مقتدر را برانداخته و آشوبی را بر ایران حاکم کرده‌اند. در تاریخ دیرپای ایران تنها سه موج این چینی‌ریخ نموده است. یعنی طی پنج هزار سال گذشته که کل تاریخ زمین را شامل می‌شود، تنها در سه مقطع بوده که نیرویی نظامی خارج از قلمرو تمدن ایرانی موفق شده بر بخش‌هایی بزرگ از این سرزمین استیلا پیدا کند. این مقاطع عبارتند از دوران تازش اسکندر، عصر حمله‌ی مغول و دوره‌ی مدرن و تاخت و تاز ابرقدرت‌های غربی (انگلیسی، روس و آمریکایی). هیچ‌یک از این‌ها موفق به فتح کامل سراسر قلمرو ایران زمین نشدند و استیلای پایداری بر این قلمرو به دست نیاوردند، ولی شکلی از سیاست ایران‌شهری مستقر را از میان بردند و چارچوب عمومی این سیاست را به بازاندیشی و بازسازی خویش وادار کردند.

در میان این سه، موج مدرن به خاطر آن که به زمانه‌ی ما مربوط می‌شود و همچنان تداوم دارد، و به ویژه چون محتوای فرهنگی غنی‌تری هم دارد، با دوتای پیشین متفاوت است. از این‌رو آن را در گفتاری جداگانه واریسی خواهیم کرد. اما در دوران پیشامدرن هر یک از دو تمدن همسایه‌ی ایران موفق شدند یک بار بر ایران غلبه کنند و این با رهبری اسکندر و چنگیز ممکن شد که به اقوامی حاشیه‌نشین (مقدونی-مغول) در قلمرو تمدنی اروپایی و چینی تعلق داشتند، و به شکرانه‌ی فتوحات و ویرانی‌ای به بار آوردند، نزد انیرانیان ناسزاوار با لقب کبیر ستوده می‌شوند و در ایران به حق با لقب اسکندر گجسته و چنگیز خونریز.

این موضوع مهمی است که هیچ‌یک از این دو نیروی نظامی بزرگ و ویرانگر نرم‌افزار فرهنگی و بافت معنایی چشمگیری نداشتند و پس از ورود در قلمرو ایرانی نه دینی تازه پدید آوردند، و نه پس از گذر دو قرن ردپایی از زبان و فرهنگ و حتا جمعیت‌شان به جای ماند. یعنی این دو تازش با آن که بسیار ویرانگر و وحشتناک بود، اما به شکست مطلق فاتحان در درازمدت انجامید و بر صحیفه‌ی تاریخ هیچ ردپای ماندگاری به جا نگذاشت.

در میان این دو تفاوتی مهم وجود دارد و آن هم این که مغول‌ها مردمی کوچ‌گرد از اقوام بدوی شمال چین بودند که به کلی با شهرنشینی و تمدن بیگانه بودند. مراکز قدرت‌شان در زمانی که در ایران حضور داشتند اردوگاه‌هایی نظامی بود که به سبک قبیله‌ای در قالب یورت‌ها سازمان می‌یافت، و دربارهایی که به درون شهرها نقل مکان می‌کردند به سرعت توسط فرهنگ ایرانی بلعیده می‌شدند.

در مقابل مقدونیان در زمان حمله به مراکز قدرت هخامنشیان یکی از استان‌های قدیمی کشور پارس محسوب می‌شدند و شهرنشینی، نویسایی، پول، سوارکاری، رزم‌آرایی و باقی عناصر تمدنی ایرانی را وامگیری کرده بودند. اسکندر البته زمانی بر صحنه‌ی تاریخ نمایان شد که هنوز تمدن مستقل و مجزایی به نام اروپا سامان پیدا نکرده بود و دولتی متمرکز نداشت، اما پهنه‌ی تمدنی اروپا از حدود هفت قرن پیشتر تاسیس شده بود و در غیاب دولت پادشاهی بزرگ همچون بافتی جمعیتی و ماهیتی جامعه‌شناختی پیشاپیش حاضر بود. مقدونیان پس از ورود به ایران شکلی از سبک زندگی شهرنشینانه را با خود همراه آوردند که بعدتر در امپراتوری روم تکامل یافت و در اروپای قرون میانه به سیر تاریخی خود ادامه داد. از این‌رو در این گفتار به پولیس یعنی شهرهای یونانی می‌پردازم که یکجانشین و نویسا بود و می‌توانست رقیبی برای سیاست ایران‌شهری قلمداد شود.

درباره‌ی خاستگاه مفهوم پولیس ابهام‌چندانی در کار نیست. در هردو تمدن ایرانی و اروپایی مفهوم شهر بر مبنای تراکم جمعیتی در جایی شکل می‌گرفته است. چنان‌که کلمه‌ی «پولیس» یونانی و «پور» سانسکریت هردو جمعیت زیاد مردم را می‌رسانند و با کلمه‌ی «پُر» در پارسی امروز هم‌ریشه هستند. در قلمرو امپراتوری روم که شهر به معنای ایرانی یا یونانی رواج چندانی نداشت، اردوگاه‌های سربازانی را داشته‌ایم که *societas* نامیده می‌شدند و نامشان از ریشه‌ی هندواروپایی *sekw** به معنای «پیروی کردن» گرفته شده و به *socius* اشاره می‌کند که در لاتین «همقطار، رفیق» معنی می‌دهد و اصطلاحی نظامی بوده و برخلاف خوانش‌های زمان‌پیش و مدرن، ربطی به مهر و محبت میان شهروندان آزاد ندارد، بلکه به ساختار سربازخانه‌ای شهر-اردوگاه‌های رومی قدیمی اشاره می‌کند، که هرکدام‌شان در واقع یک پادگان نظامی و یک اداره‌ی کوچک گردآوری مالیات بوده‌اند و اعضایش سربازانی همقطار بوده‌اند و نه شهروندانی آزاد.

در ایران اما مفهوم شهر در بافت معنایی متفاوتی تعریف می‌شده است. خواه در شکل ساده‌تر و عام‌ترش که با پسوند «گرد» (مثل سوسنگرد و دستگرد و پاسارگاد/پارس‌گرد) به معنای منطقه‌ی حصاردار و مجزا از بیرون تعریف می‌شده، و چه در بافتی درباری‌تر با پسوند «گرد» و «گند» (مثل آرشاموکرت، یا سمرقند و یارکند) که ساخته شدن و بنا نهاده شدن‌اش توسط شاهی را می‌رسانده است. اما فراگیرتر و مهمتر از این دو، خود کلمه‌ی شهر است که «قدرت» را می‌رساند. یعنی بافت واژگانی‌ای که ایرانیان برای نامیدن شهر به کار می‌گرفتند، با کلماتی که هند و اروپاییان خویشاوندشان در سرزمین‌های پیرامونی داشتند، تفاوت دارد.

پولیس که در زمان هخامنشیان پیچیده‌ترین شکل سازمان دولتی در قلمرو اروپا محسوب می‌شد، شهری بود به نسبت کوچک با جمعیت دست بالا سی هزار نفره که محل استقرار یک یا چند قبیله‌ی خویشاوند بود که مردانش جنگاور و برده‌دار بودند و بر رعیتی کشاورز و برده در پیرامون این شهر فرمان می‌راندند. این سازمان سیاسی ضرورتاً ساختاری نظامی و جنگاورانه داشت. مرد عشیره (دِمُوس) مدام در حال سرکوب بردگانش بود، و کشمکش با مردان عشیره‌های دیگر که در پولیس‌های همسایه مستقر بودند. به همین خاطر در «تواریخ» هرودوت و دقیق‌تر از آن در «تاریخ جنگ‌های پلوپونسوس» توکودیدس می‌بینیم که پولیس‌های یونانی مدام در حال جنگ با همسایگان‌شان هستند و هر از چندی باید طغیان بردگان‌شان را سرکوب کنند.

مقدونیانی که به ایران زمین وارد شدند، چنین سازمان اجتماعی‌ای داشتند. در یازده سالی که از مرگ اسکندر گذشت، چند الگوی اصلی راهیابی به قدرت سلطنتی در میان مقدونیان ابداع شد. جالفاً‌ترین و قدیمی‌ترین راهبرد، آن بود که سردارِ مقدونی مدعی تاج و تخت، خود را از نظر خویشاوندی و تبار به ایرانیان مربوط بداند و به این ترتیب با منسوب کردن خویش به خاندان هخامنشی (معمولاً از راه ازدواج با دختری از این خاندان)، مشروعیتی برای سلطنت خویش دست‌وپا کند. این ادعا می‌توانست ریشه در واقعیت داشته باشد، یا اصولاً آفریده‌ی تخیل و دستگاه تبلیغاتی سردار یادشده باشد.

بنیانگذار این شیوه از تبلیغ مشروعیت، خود اسکندر بود. در میان نسل اول مدعیان قدرت، این الگو را به روشنی و رواجی کامل می‌بینیم. خود اسکندر، از راه ازدواج با رخشانه، استاتیرا و پرزاد با خاندان هخامنشی مربوط شد. هفائستیون که عمرش به درگیری‌های جانشینی قد نداد، اما بعد از اسکندر دومین مقام مقتدر مقدونیان بود، همین نسبت را بعد از وصلت با دروپت به دست آورد. سلوکوس با آپامه دختر اسپیتامن هخامنشی عقد ازدواج بست. پیتون و پردیکاس با دو دختر آذرباد ازدواج کردند، و با توجه به جشن ازدواج بزرگی که در شوش برگزار شد، انگار همه‌ی سرداران مقدونی برجسته وضعیتی مشابه داشته‌اند.

دومین راهبرد، آن بود که سردارِ جاه‌طلب، خود را شاه مقدونیه و رهبر^۱ اتحادیه‌ی هلنی بداند و به عنوان شاه کشوری که ایران هخامنشی را شکست داده، تاج و تخت را طلب کند. در این حالت، سردار از حمایت توده‌ی مردم بی‌بهره می‌ماند و ناگزیر می‌شد تنها روی حمایت سپاهیان یونانی و مقدونی حساب کند. با این حال همین سپاهیان بودند که مهم‌ترین

نیروی نظامی حاضر در صحنه به حساب می‌آمدند. آنتی پاتر، بطلمیوس، دیمتریوس و آنتی‌گونوس از این راهبرد بهره جستند.

این دو الگوی متفاوت از طلب مشروعیت، در دو رکن مهم جمعیت‌شناسانه و دو چارچوب متفاوت سازماندهی قدرت اجتماعی ریشه داشت که بر سازندهی سیاست عصر پسااسکندری بود. یکی از این دو، نظم قدیمی و جافتادهی جامعهی هخامنشی بود که بر اساس سیاست نوپای ایرانشهری سامان می‌یافت و گرانیگاهش «شهر» ایرانی بود. دیگری، پولیس یونانی بود که از نظر سطح پیچیدگی به مرتبهی دولتشهری تعلق داشت و پس از یورش اسکندر گاه به مرتبهی پایتخت یک پادشاهی بزرگ جهش کرده بود.

به همان ترتیبی که مغولان هنگام ورود به ایران اردوگاه‌های استقراری‌شان را به شکل یورت سازمان می‌دادند، مقدونیان هم که همچون موجی جمعیتی وارد ایران زمین شده بودند، مراکز سکونت خود را به شکل پولیس پیکربندی می‌کردند. تقریباً همه‌ی پولیس‌ها در کنار شهرهای بزرگی مانند شوش و سارد و بابل تاسیس می‌شدند و همچون انگلی غارتگر و مسلط بر آن عمل می‌کردند. در مناطقی مثل بلخ و ری و هگمتانه که قوای مقدونی استیلایی پایدار به دست نیاورده بودند، از پولیس هم خبری نمی‌شنویم.

پولیس‌هایی که مانند سلوکیه در نزدیکی شهرهای بزرگ باستانی ساخته می‌شدند، به روشنی در ابتدا اردوگاه سربازانی بودند که برای فتح یا محاصره‌ی این شهرها در نزدیکی‌شان اردو می‌زدند. این اردوگاه‌ها بعد از فتح شهرها با منابع غارت شده گسترش می‌یافتند و سلطه‌ی فاتح را بر شهر تثبیت می‌کردند. از پولیس‌هایی بزرگ مانند آی‌خانوم و سلوکیه خبر داریم که به این ترتیب در نزدیکی یک شهر یا در فاصله‌ی بین چند شهر بزرگ قدیمی ساخته شده بودند، و کارکرد نظامی‌شان قاعدتاً همین بوده است. گاه این نزدیکی در حدی بوده که خطاهایی را پدید آورده است. چنان‌که مثلاً در سندی اشاره شده که شوش در مقطعی یک پولیس بوده است و این احتمالاً از اشتباه گرفتن پولیس واقع در حوالی‌اش با خود شهر ناشی شده است. یکی‌شان آن پولیس مقدونی‌ای بود که مهرداد اشکانی اهالی‌اش را کشتار کرد، و دیگری شهر کهن شوش بود که مردمش بسیار زود بر حاکمیت مقدونیان شوریدند و سلسله‌ی الیمائی و فراتر که را پدید آوردند که دنباله‌ی مستقیم سیاست ایلامی و میراث هخامنشی محسوب می‌شد. بدیهی است که این دو، یک نقطه نبوده‌اند و همسان انگاشتن‌شان در متون دانشگاهی امروزین خطایی روشن است.

پس دو راهبردی که مقدونیان پیش‌روی خود داشتند، در واقع به تکیه کردن به یکی از این دو رکن قدرت مربوط می‌شد. دو رکنی که در ذات خود با هم متعارض بودند، چون یکی از آنها (پولیس‌ها) بر مبنای غارت و درهم شکستن قدرت دیگری (شهرهای کهن ایرانی) پدید آمده بود. از این‌رو دو الگوی بسیج قدرت نظامی و سازماندهی ثروت پس از نابودی هخامنشیان پدید آمد. یکی از آنها، در ادامه‌ی سیاست هخامنشی، بر کشاورزی بر زمین و بسیج نیروی کار در زمان‌های بیکاری فصلی استوار بود، و دیگری شکلی کوچگردانه داشت و از استقرار سربازان و خانواده‌های‌شان در شهرهایی نوبنیاد پدید آمده بود. اقتصاد این یکی مبتنی بر غارت و جنگ بود و به خاطر فرهنگ یونانی و هویت آمیخته و چندرگه‌اش با تکثر تنظیم‌شده و «ایرانی» شده‌ی اولی ناهمخوان بود. سیر فروپاشی اقتدار مقدونیان در مناطق فتح شده‌شان در اصل همان بازگشت سیاست ایرانشهری بود و ریشه‌کن شدن پولیس‌ها. چنان‌که ولسکی نشان داده،^۱ سیاست ارشک بزرگ از همان ابتدا احیای سیاست ایرانشهری بود و بین دو قطب قدرت یادشده، به طور قاطع شهر ایرانی را برمی‌گزید. چیرگی نهایی سیاست شهری پارتیان بر نظام غارتگر پولیس‌های یونانی هم در دهه‌ی ۳۱۳۰ (۲۵۰ پ.م.) نمود یافت و این تنها هفت دهه پس از دوران نکبت اسکندری بود. پس از نابودی پادشاهی سلوکی و ریشه‌کن شدن امپرنشین‌های کوچکی که در ایران شرقی از لکه‌های پراکنده‌ی جمعیت مهاجمان باقی مانده بود، مفهوم پولیس در ایران زمین منقرض شد. با این حال ردپایی از آن در قالب متون باقی ماند و گهگاه همچون بدیلی برای شهر مورد اشاره واقع می‌شد. گرانیگاه اصلی این

تداوم تاریخی متون فلسفی یونانی بود که به ویژه در آثار افلاطون و ارسطو و نویسندگان آتنی تمرکز داشت و فضای عمومی‌اش نظم پولیس را بدیهی و طبیعی فرض می‌کرد.

بخش مهمی از بدفهمی‌ها و خطاهای نویسندگان معاصر درباره‌ی آثار فیلسوفان قدیم یونانی از آنجا برخاسته که به این پیش‌داشته‌ها و زمینه‌ی جامعه‌شناسانه‌ی زیست نویسندگان این متون توجه نکرده‌اند. با تحلیل متون یونانی در بافت تاریخی‌شان می‌توان به معنای دقیق اشاره‌های سیاسی‌شان پی برد و دریافت که چگونه سیاست یونانی مبتنی بر پولیس، همچون ضدی و گاه بدیلی برای شهر ایرانی قلمداد می‌شده است، همچنان که در اروپا شالوده‌ی مرکزی سیاست امپراتوری روم و بعدتر فئودالیسم قرون میانه را بر ساخت. بحث درباره‌ی تداوم سنت نظری پولیس در ایران و داوری‌ها و بحث‌ها درباره‌اش به رساله‌ای مفصل و مجزا نیاز دارد. اما در این‌جا به عنوان نمونه می‌توان به فارابی اشاره کرد که در دوران اسلامی مهمترین متن مرجع را در این زمینه پدید آورده است. فارابی به تمایزی میان «مدینه ضروریه» و «مدینه فاضله» قایل است که تا حدودی به تفکیک پولیس و شهر سازگاری دارد.

اگر بخواهم سخن او را به واژه‌بندی مدل نظری زروان بازگردانم، از دید او چنین برمی‌آید که مدینه‌ی ضروری یا «شهر بایسته» نظامی اجتماعی است که منظم و هماهنگ کار کند، اما کارکردش بر حفظ وضعیت موجود متمرکز باشد. در مقابل‌اش مدینه‌ی فاضله قرار می‌گیرد که دستیابی بر وضعیت مطلوب را آماج ساخته است.^۱ فارابی به روشنی می‌گوید که برای تعیین این وضعیت مطلوب چندین نظریه وجود دارد. او رویکرد ایرانی را وضعیت پایه می‌داند و پیش‌فرض می‌گیرد و می‌گوید برخی این وضعیت مطلوب را با بهره‌مندی از خوشی‌های گیتیانه، توانگری و رفاه برابر می‌دانند.

در مقابل‌شان از اندیشمندان یونانی مثل افلاطون و ارسطو یاد می‌کند که کمال انسانی را به دو شکل نخستین و پسین تقسیم می‌کنند که تقریباً با عرصه‌های ناسوت و لاهوت برابر است. این فیلسوفان باختری نگرشی زاهدانه داشته‌اند و گیتی و مینو را مقابل هم می‌دانستند و آرمان در شهر را با امری لاهوتی و ناقض رفاه مادی و آزادی فردی برابر می‌شمردند. غایت‌های لاهوتی در این بافت عبارتند از قدرت و معنا، و در تفسیری افلاطونی از معنا که متعصبانه و تنگ‌نظرانه است، به ویژه بر قدرت تاکیدی دیده می‌شود و منظور از «جلال و کرامت و غلبه و ناقد بودن امر و نهی اطاعت و مجد و عظمت» آشکارا همان نمودهای قدرت در سطح اجتماعی است.^۲

بنابراین مفهوم پولیس در قرون بعدی از مجرای متون افلاطون و ارسطو فهمیده می‌شده و قالبی استعلایی و انتزاعی پیدا کرده بوده و همچون پادنهادهی برای سنت ایران‌شهری تفسیر می‌شده است. پادنهادهی زاهدانه، خشن و لذت‌گریز که در اصل تاریخی‌اش چنین نبوده، اما به خاطر پیوند با نظام برده‌دارانه و رنجبار اروپایی‌اش این استعداد را داشته که به این شکل بازنموده شود.

پرسش اصلی این‌جاست که چرا فارابی دوقطبی مشهور سیاسی‌اش را در قالب مدینه‌ی فاضله در برابر مدینه‌ی جاهله تعریف می‌کند؟ بخش نخست هر دو این‌ها مدینه به معنای «شهر» است و ترجمه‌ی دقیقی است از کلمه‌ی باستانی «خَشْتَرَه/ شْتَرَه/ شَهْر» که دو معنای در هم تنیده دارد و هم نظام شهری و مدنی را می‌رساند و هم کشور و دولت ملی را. این نکته جای توجه دارد که در میان هر شش تمدن شکل گرفته طی تاریخ، تنها ایران است که شبکه‌ای بزرگ و گسترده از شهرها را در سراسر پهنه‌ی خود ایجاد کرده و تا چهارصد سال پیش طی ۹۰٪ کل تاریخ جهان - گرانینگ‌بی‌رقیب شهرنشینی محسوب می‌شده است. از این‌رو مفهوم دولت در ایران با شهرنشینی پیوند خورده است و این الگویی است که مشابهش را در تمدن‌های دیگر مانند چین و اروپا نمی‌بینیم. دوقطبی‌ای که فارابی در حوزه‌ی سیاست و در پیوند با دولت/شهر تعریف می‌کند، بر محور تفکیک فضل از جهل استوار شده و این با صفت‌های فاضلیه و جاهلیه بیان می‌شود. اما چرا این مضمون‌ها برایش این قدر برجستگی دارند، و نه دوقطبی‌های دیگر مثل عدل در برابر ظلم یا اقتدار در برابر ضعف؟ بسیاری از نویسندگان کوشیده‌اند این پرسش را با تکیه بر اندیشه‌ی یونانی و به ویژه ایده‌ی آرمان‌شهر افلاطونی پاسخ دهند. اما دستگاه

۱ فارابی، ۱۳۸۲: ۳۲-۳۳.

۲ فارابی، ۱۳۸۲: ۳۵.

افلاطونی رونوشتی فرعی و بسیار تنگ‌نظرانه و ستمکارانه از مفهوم آرمانشهر به دست می‌دهد، و نه نسخه‌ی بنیانگذار این مفهوم است و نه مهم‌ترین نسخه.

البته این به جای خود باقی است که طیفی بزرگ از دولت‌ها طی تاریخ براساس ایده‌ی آرمانشهر افلاطونی شکل گرفته‌اند، از نظام‌های جبارانه‌ی فرقه‌مدار حاکم بر برخی از دولت‌شهرهای یونان قدیم، تا قلمرو اقتدار پاپ در قرون میانه و دولت‌های متعصب خفقان‌آوری که بعدتر پروتستان‌ها در اروپای غربی بنیاد کردند، تا نسخه‌های مدرنی مثل نظام‌های کمونیستی. با این حال خاستگاه اندیشه‌ی آرمانشهری افلاطون نبوده و پیچیده‌ترین و کامیاب‌ترین نسخه‌های آن نیز یونانی یا اروپایی نبوده‌اند. اگر به زادگاه این معنی بنگریم درمی‌یابیم که آرای افلاطونی و سنت اروپایی برآمده از آن به سادگی تحریفی ساده‌انگارانه بوده است، با پیامدهایی فاجعه‌بار. ایده‌ی آرمانشهر نخستین بار در آثار زرتشت مورد اشاره قرار می‌گیرد و زرتشتیان نخست در چارچوبی دینی صورتبندی‌اش می‌کنند و شکل تحقق یافته‌اش که بسیار پایدار و موفق و محبوب هم بوده، سیاست ایرانشهری است که دولت‌های عظیمی مثل هخامنشیان و اشکانیان و ساسانیان را از یک سو و سامانیان و طاهریان و دیلمیان و صفویان را از سوی دیگر ایجاد کرده است. این سنت تاریخی هفت قرن بر افلاطون تقدم تاریخی دارد و به لحاظ سطح پیچیدگی نظریه و دستاوردهای عملی‌اش به شکل قیاس‌ناپذیری از نسخه‌ی افلاطونی-اروپایی فرازمرتبه‌تر است.

بنابراین وقتی فارابی به تمایز دو مدینه‌ی فاضلیه و جاهلیه اشاره می‌کند، به این خاستگاه ایرانشهری اشاره دارد. عبارت‌هایی که برایش بر ساخته هم دقیقاً در این چارچوب تعریف می‌شوند. چون سیاست آرمانی در بافت ایرانشهری‌اش بر محور مفهوم اشیا یا قانون طبیعی استوار بوده که رعایت آن در ساحت اخلاقی (اشوتی، ارته‌بانی) در زبان عربی به فضیلت و در یونانی به آرتّه ترجمه شده است. فضیلت بنابراین به معنای سازگاری با قانون خردمندانه‌ی فراگیری است که کل هستی را شامل می‌شود و مایه‌ی تمایز اهورای خردمند آگاه بر آن (مزدا) از مینوی نادان و ابله‌ی زیانکارِ غافل از آن (انگره‌مینو) می‌شود. فارابی هنگام تفکیک این دو نوع مدینه دقیقاً به همین معنی نظر دارد و مدینه‌ی جاهلیه را تمام شکل‌هایی از سیاست می‌داند که چارچوب نظری منسجم و یکپارچه‌ای نداشته و از نظریه‌ای استوار و عقلانی برای سازماندهی زندگی جمعی پیروی نمی‌کنند.^۱

فارابی واحد کارکردی شهر را بنا به سنت ایرانشهری خانه/خانمان می‌داند و کارکرد آن را براساس چهار دوقطبی تعریف می‌کند: زن و مرد، والد و فرزند، مولا و بنده، و مال و مالک.^۲ این‌که افراد فرودست در پیوسته با خانوار با عنوان مولا/عبد مورد اشاره قرار گرفته‌اند و از دایره‌ی ارتباط مالکانه خارج شمرده شده‌اند، تاییدی است بر بحث‌مان در این مورد که مفهوم بردگی در معنای مالکیت سرور بر برده در ایران زمین وجود نداشته است و آنچه در این موارد می‌بینیم بند شدن فردی از بیرون خاندان به آن است که در پارسی بندگی خوانده می‌شود و اعراب آن را به صورت ارتباط مولی می‌شناخته‌اند.

نادقیق خواندن فارابی و بی‌توجهی به دوقطبی مهم پولیس در برابر شهر یکی از عواملی بوده که از سوئی متون کهن مربوط به سیاست ایرانشهری را ناخوانا و مبهم ساخته، و از سوی دیگر آن را با سنت اروپایی همسان وانموده است. اگر به منابع بنگریم و گواهان را معیار بگیریم، یکسره آشکار می‌شود که یک سنت دیرینه و مستمر اندیشه‌ی سیاسی در حوزه‌ی تمدن ایرانی داشته‌ایم که بزرگترین دولت‌های کوره‌ی زمین برای دورانی بسیار طولانی را پدید آورده است. سیاست اروپایی که افلاطون و ارسطو و آگوستین بنیانگذاران نظری‌اش هستند و از سنت فرعون‌ی مصر برخاسته و پولیس را به جای شهر می‌نشانده، جریان‌ی دیگر است که هم به لحاظ دیرینگی و هم از نظر پیچیدگی و هم با توجه به دولت‌هایی که طی تاریخ پدید آورده، در حاشیه‌ی تمدن ایرانی جای می‌گیرد، نه هم‌سنگ آن، و بی‌شک نه رقیب و مسلط بر آن.

به همین خاطر تقسیم کردن همه‌ی اندیشمندان ایرانی در دو اردوگاه افلاطونی و ارسطویی برداشتی نادرست و خام‌اندیشانه است، که از غفلت نسبت به کاربرد برجسب‌های بیگانه (یونانی، هندی، چینی) در فرهنگ ایرانی ناشی

۱ فارابی، ۱۳۸۲: ۹۴-۹۶.

۲ فارابی، ۱۳۸۲: ۲۷.

می‌شود. کاربردی که گاه برای کتمان و سلب مسئولیت درباره‌ی ایده‌های غیرمشرعانه به کار گرفته می‌شده و گاه دلالتی استعاری و ادبی داشته است. یکی انگاشتن شهر ایرانی با پولیس یونانی هم خطای بزرگ دیگری است که به نامفهوم شدن سیر تحول هردو و محو شدن تضادشان در بستر تمدن ایرانی دامن می‌زند.

گفتار دوم: شاهنشاهی در برابر خلافت

مفهوم پولیس و نظم سیاسی اروپایی که با واسطه‌ی دین مسیح و متون فلسفی یونانی در ایران زمین در خاطره‌ها مانده بود، پس از فروپاشی دولت ساسانی با نوعی احیای عملیاتی روبرو شد و این همان بود که مفهوم خلافت را بر ساخت. سیر تاریخی شکل‌گیری این مفهوم هم در آنجا نهفته بود که جریان آغازین توسعه‌ی اسلام هر چند در جغرافیای سیاسی ایران زمین آغاز شده بود، به لحاظ محتوا و سوگیری سیاسی بیشتر با امپراتوری روم نزدیکی داشت تا شاهنشاهی ساسانی. نخستین مهاجرت مسلمانان به حبشه بود که بخشی تابع و متحد با امپراتوری بیزانس بود، و نخستین پایگاه سیاسی امویان هم در دمشق قرار داشت که بارها بین روم و ایران دست به دست شده بود. دیوانسالاری دولت اموی یکسره بر اساس الگویی رومی تدوین شده بود و تلاش‌هایی که در دوران خلیفه عبدالملک برای برگرداندن زبان دیوانی از پهلوی به عربی انجام شد، آشکارا برای منسوخ کردن سیاست ایرانشهری طرح‌ریزی شده بود.

با این همه موضع‌گیری فاتحان مسلمان اولیه در برابر سیاست ایرانشهری جریانی پیچیده و شاخه شاخه بود و نباید آن را امری یکپارچه و تک‌علتی دانست. علی عبدالرزاق (۱۲۶۷-۱۳۴۵) که از حقوقدانان مصری تحصیل کرده‌ی غرب و برای مدتی قاضی بود، در سال ۱۳۰۴ کتابی نوشت به اسم «الاسلام و أصول الحکم» و در آن استدلال کرد که پیامبر اسلام قصدی برای تاسیس دولت نداشته و قرآن متنی یکسره غیرسیاسی است و تاسیس خلافت به دست ابوبکر بدعتی در دین بوده است.^۱ این کتاب پس از انتشار بسیار مورد نقد و بحث قرار گرفت و علمای الازهر به آن حمله کردند و در مقابل نویسندگانی مثل محمد حسین هیکل از آن دفاع کردند. این کتاب در میانه‌ی داغ شدن بحث الغای خلافت انتشار یافت و آشکارا در هواداری از ترکان جوان نوشته شده بود که منکر نقش سیاسی خلیفه‌ی عثمانی بودند و در همین سال‌ها در کار ریشه‌کنی نظام خلافت بودند.

نصر حامد ابوزید در «کتاب و تأویل» نظر مشابهی ابراز داشته و می‌گوید پیوند خوردن نبوت با حکمرانی امری ثانویه است و از ملزومات مهاجرت به مدینه برخاسته است. به این شکل که مقاومت نخبگان مکه در برابر پذیرش دین اسلام باعث شد پیامبر به تدریج به سمت سیاست چرخش کند و هجرت به مدینه و اهمیت یافتن بیعت نمودی از این تحول است.^۲ در اهمیت هجرت و حیاتی بودن نقش مدینه در تحول اسلام بحثی وجود ندارد. اما این‌که اسلام دینی غیرسیاسی است و در نص آغازین‌اش قصدی برای تاسیس دولت نداشته، پذیرفتنی نیست. شواهدی فراوان در تاریخ صدر اسلام وجود دارد که نشان می‌دهد شخص پیامبر اسلام در مدینه نهادی سیاسی تاسیس کرده و قصد فتح کل شبه‌جزیره‌ی عربستان را داشته است. ساختار سیاسی این دولت البته در قرآن و سنت چندان شفاف ترسیم نشده است. آغاز گاهش در دو سال آغاز بعد از هجرت به سیاستی دولت‌شهری با مرکزیت یثرب (مدینه النبی) شبیه است، و بعد از فتح مکه به نوعی نظام پیچیده‌تر ارتقا پیدا می‌کند که با پادشاهی‌های دربرگیرنده‌ی چند شهر هم‌تاست.

این نکته در فهم تاریخ سیاسی اسلام اهمیت دارد که مفهوم خلافت و ساختار سیاسی ویژه‌ی آن در زمان پیامبر اسلام هنوز زاده نشده بود. این نظام سیاسی نو حتا در دوران ابوبکر هم نمایان نبود و تازه در عصر عمر و به ویژه در فاصله‌ی زمامداری عثمان تا معاویه شکل گرفت و این همان دورانی بود که اعراب آسورستان را فتح کردند و جناح سیاسی‌ای که دمشق را مرکز قرار داده بودند، بر جناح رقیب‌شان در تیسفون غلبه کردند. پیشتر در کتاب «تاریخ نهاد در عصر ساسانی»

۱ عبدالرزاق، ۱۹۶۶م.

2 Abu Zayd, 2000.

شرح داده‌ام که شبه جزیره‌ی عربستان در سراسر تاریخش، بخشی از قلمرو تمدنی و فرهنگی ایران زمین بوده و به ویژه در زمان ظهور دین اسلام بخشی از قلمرو سیاسی ساسانیان محسوب می‌شده است.^۱ از این‌رو آمیختگی‌هایی که میان اعراب صدر اسلام و سیاست رومی می‌بینیم، اغلب به جانبداری قبایل عرب از لشکرکشی‌های شاهان ساسانی خلاصه می‌شود و مرزبانی‌شان در برابر دست‌اندازی‌های رومیان. در جنوب عربستان ملوک یمن تابع ساسانیان بودند و پس از حمله‌ی حبشیان به آن منطقه سپاهی ساسانی ایشان را بیرون راندند. در شمال هم دودمان نیرومند لخمی نماینده‌ی شاهنشاه بودند و رومیان در برابرشان تنها اعراب غسانی را داشتند که نیروی چشمگیری محسوب نمی‌شدند.

بنابراین دین اسلام در استانی ایرانی و در زمینه‌ی تمدن ایرانی ظهور یافته و تحول یافته است. در پیوستگی فرهنگ مردم حجاز با دل ایران‌شهر را در برخی از عناصر پایه‌ی سیاسی صدر اسلام نیز می‌توان بازجست. تنها به عنوان یک نمونه‌ی مهم به مفهوم بیعت اشاره می‌کنم که در واقع همان مهر در معنای پیمان است در زبان عربی، و آن را در بافتی بازرگانانه رمزگذاری می‌کند. چون ریشه‌ی این واژه «بیع» به معنای سوداگری و فروختن است و این معنی در کاربرد قرآنی این واژه همچنان برقرار و آشنا بوده است.^۲ در صدر اسلام بیعت در زبان عربی با دلالتی سیاسی رواج داشته است. چندان که در سیره‌ی ابن هشام و تاریخ‌های متقدم بارها به بیعت افراد با هم اشاره شده و در قرآن هم از بیعت نومسلمانان با پیامبر اسلام یاد شده است.^۳ هجرت حضرت محمد از مکه به مدینه پیامد بیعتی بود که در عقبه با مردم مدینه انجام شد و کل روند شکل‌گیری دولت اسلامی اولیه در مدینه را می‌توان در قالب زنجیره‌ای از بیعت‌ها و بیعت‌شکنی‌ها تفسیر کرد.

درباره‌ی ماهیت مفهوم بیعت در صدر اسلام تردیدی نیست که با همان رسم پیمان بستن می‌توانی کهن سروکار داریم که به ویژه بر هم‌پیمانی سرباز و سردار و «بند شدن» پهلوان به شاهنشاه ارجاع می‌دهد. مفهوم بیعت تا قرن‌ها بعد همچنان این دلالت نظامی و دوجانبه بودن عهد را حفظ کرده بود. چنان‌که ابن‌خلدون می‌گوید «بیعت پیمانی است بر فرمانبرداری، همچنان‌که بیعت کننده با امیر خود عهد می‌بندد که درباره‌ی امور مربوط به خویشتن و مسلمانان تسلیم نظر او باشد... و موقع بیعت دست خود را در دست او می‌گذارد، مانند خریدار و فروشنده. از این‌رو چنین پیمانی را بیعت می‌نامند که همانند معامله سوداگرانه (بیع) انجام می‌پذیرد».^۴ یعنی تا هشت قرن پس از ظهور اسلام در شمال آفریقا همچنان مفهوم بیعت با دو رکن مهم پیمان می‌توانی (دست دادن و پیوند جنگاور و امیر) پیوند داشته و در بافتی تاجرانه همچون پیوند داوطلبانه‌ی دو شخص مستقل تعریف می‌شده است. این دو عنصر ارتشی و تجاری در منابع ایرانی نیز بارها برای تعریف بیعت به کار گرفته شده‌اند. مثلاً راغب اصفهانی در «مفردات» می‌گوید «بایع السلطان» (کسی که با سلطان بیعت کرده) کسی است که ضمانت کرده از او فرمان ببرد و در برابرش مطیع باشد،^۵ و این بحث را در باب بیع یعنی فصل مربوط به تجارت آورده است. از این گذشته نمادپردازی مهرآیینی آن که به دست دادن باز می‌گردد نیز نماد اصلی بیعت بوده است. کلینی از امام صادق حدیثی نقل کرده که اصولاً پیمان و بیعت در آن با «دست دادن» مترادف شمرده شده است: «من فارق جماعه المسلمین و نکث صفة الامام، الی الله - عز و جل - اجذم». یعنی هر که از جماعت مسلمانان کناره بگیرد و دست دادن‌اش با امام (پیمان و بیعت) را نقض کند، [در روز قیامت با حالی] همچون جذام‌گرفته‌ها به سمت خداوند می‌رود.^۶ شیخ صدوق در «خصال» حدیث دیگری از همو نقل کرده که در آن برای پیمان‌شکنی و سرپیچی از بیعت عبارت «نکث صفة» به کار گرفته شده، یعنی «نقض کردن دست دادن».^۷ در تاریخ سیاسی هم این دست دادن

۱ وکیلی، ۱۳۹۸ (ت).

۲ سوره‌ی توبه، آیه‌ی ۱۱۱.

۳ مثلاً: سوره‌ی ممتحنه، آیه‌ی ۱۲؛ سوره‌ی فتح، آیه‌ی ۴۸، سوره‌ی توبه، آیه‌ی ۱۱۱.

۴ ابن‌خلدون، ۱۳۹۳، ج. ۱: باب ۳، فصل ۲۹.

۵ راغب اصفهانی، ۱۳۸۵: باب بیع.

۶ کلینی، ۱۴۱۶ق، ج. ۱: ۴۰۵ (کتاب الحج، باب النصیحه لائمة المسلمین).

۷ صدوق، ۱۳۶۳: باب سوم.

رکنی مهم از بیعت و پیمان سیاسی قلمداد می‌شده است. چنان‌که طاهر ذوالیمینین لقب خود به معنای «صاحب دو [دست] راست» را از آنجا دریافت کرده که همزمان هم با مأمون و هم با امام رضا بیعت کرده بود و دست هردو را فشرده بود. از آنجا که عهد مهرآیین با درپیوستن دو دست راست انجام می‌شود، دست چپش - که با آن دست امام رضا را فشرده بود - نیز راست فرض شد.^۱

علاوه بر این عناصر دیگری نیز در گفتمان صدر اسلام می‌توان یافت که نشان می‌دهد این دین نوظهور با آن که به لحاظ سیاسی موضعی منفی درباره‌ی ساسانیان داشته، اما همان نمادها و چارچوب‌های شاهنشاهان پارسی را به کار می‌گرفته است. در حدی که به گزارش طبری وقتی پیامبر اسلام سپاه خود را برای فتح نهایی مکه آراست، مهاجران و انصار جامه‌ی سبز بر تن داشتند^۲ و این نماد سلطنتی ساسانیان بود، و بعدتر هم نماد خاندان پیامبر و علامت پرچم کشورهای مسلمان قرار گرفت.

این رویکرد ایران‌گرایانه در تاریخ اسلام تداوم پیدا کرده و به صدر اسلام محدود نمی‌شود. به عنوان مثال در جریان فتوحات دو گرایش متفاوت در میان مسلمانان وجود داشته که یکی رومی و دیگری ایرانی است. نماینده‌ی جریان رومی خالد بن ولید است که به اخلاق جوانمردی هنگام جنگ پایبند نبود و غارت اموال و تجاوز به زنان را روا می‌دانست و این قالب عمومی حاکم بر کردار سربازان رومی بود. در مقابل ملایمت با مردم غیرنظامی و پرهیز از غارت مردم که از اخلاق جوانمردی برمی‌خاست و کردار نظامی ارتش‌های ایرانی را تنظیم می‌کرد، در برخی از سپاهیان اسلام دیده می‌شود. در جریان فتوحات البته به تدریج آن الگوی رومی بر ایرانی غلبه کرد. اما همچنان قواعدی مثل دعوت کردن شهرها به قبول اسلام یا جزیه و نوشتن عهدنامه برای پرهیز از جنگ و توجه به مفهوم دادگری در برخی از جاها دیده می‌شود. حتا رواداری درباره‌ی ادیان دیگر را نیز که قاعده‌ی عمومی سیاست ایران‌شهری بوده تا حدودی در فاتحان عرب می‌بینیم و توجه به آن در ترکیب با دادگری چندان بوده که امام علی در خطبه‌ی ۲۷ نهج‌البلاغه به رخدادی اشاره می‌کند و آن این‌که یکی از لشکریان معاویه در جایی در میان‌رودان به زور خلخال و گردن‌بند و زیور یک زن مسلمان و ذمی را از ایشان ربوده است و آنان جز گریه و زاری کاری از دستشان بر نمی‌آمده است. این خطبه چنین نتیجه می‌گیرد که «جای سرزنش ندارد اگر مرد مسلمان (به خاطر این ستم) از غصه بمیرد».^۳

بر این مبنا شکل‌گیری نظام سیاسی خلافت امری دیرآیندتر بود که در اثر توسعه‌ی ناگهانی قلمرو مسلمانان پدیدار گشت. این سازمان دولتی در اصل دستاورد خاندان اموی بود که از سیاست رومی رونوشت برداشتند و دستگاه دیوانی بازمانده از رومیان در آسورستان را به خدمت گرفتند. این جناح در مقابل بنی‌هاشم و خاندان‌های دیگر قرار می‌گرفت که در شهرهای نوپای اردوگاهی مثل بصره و کوفه پایگاه داشتند و سنت سیاسی خود را به تیسفون برمی‌گرداندند، بی آن که از پشتیبانی دیوانسالاری تازه فروپاشیده‌ی ساسانی برخوردار باشند. پس قرون آغازین دوران اسلامی از بسیاری سویه‌ها مهم و در پیکربندی تاریخ ایران زمین سرنوشت‌ساز بوده است.^۴ چون قالب خلافت طی این دوران در ایران غربی شکل گرفت. قالبی که نخست در دمشق و پس از هفت قرن در استانبول پیکربندی شد. دو کانون مهمی که در حریم تمدن ایرانی قرار داشتند، اما آمیختگی چشمگیری با سنت یونانی و رومی در فرهنگ‌شان دیده می‌شد. دمشق که مرکز سیاسی استان آسورستان ایران بود، برای بخش بزرگی از دوران ساسانی و اشکانی زیر فرمان رومیان قرار نداشت و بخشی از قلمرو ایرانی محسوب می‌شد، اما هر از چندی با حمله و اشغال رومی‌های بیزانسی رویارو بود و نزدیکی‌اش به مرزهای غربی باعث می‌شد نفوذ فرهنگ یونانی و رومی در آنجا چشمگیر باشد. استانبول هم که کانون احیای خلافت پس از دوران مغول است، پایتخت امپراتوری روم شرقی بود و زبان مردمش تا سر رسیدن مهاجمان ترک، یونانی بود.

۱ بیهقی، ۱۳۸۳: ۱۵۷.

۲ طبری، ج. ۳، ۱۳۶۲: ۱۱۸۳.

۳ امیرالمؤمنین، ۱۳۷۲: ۲۷-۲۸ (خطبه ۲۷).

۴ مقاله‌ی نوشته شده برای همایش هزاره‌ی خواجه نظام‌الملک طوسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۳۰ آبان ۱۳۹۷

تاسیس دولت اموی با کوششی برای وامگیری سیاست روم شرقی و تحمیل آن به ایران زمین همراه بود. ساختار سیاسی بیزانس و قدرت نظامی و اقتصادی‌اش به هیچ رو با دولت عظیم ساسانی قابل مقایسه نبود و بیشتر به یکی از استان‌های ایرانی شباهت داشت. با این همه تبارنامه‌ی سیاست در آن ادامه‌ی مستقیم دولت روم بود که خود دورگه‌ای محسوب می‌شد که سیاست دولت‌شهری یونانیان و اقتدار پادشاهی فراعنه‌ی مصری والدین‌اش بودند. ردپای سیاست بیزانسی را آشکارا در مفهوم‌سازی‌های مسلمانان صدر اسلام می‌توان بازجست. «صراط مستقیم» در اصل از strata در لاتین^۱ مشتق شده که «راه» معنی می‌دهد و عبارتی رایج برای اشاره به خط و ربطهای دولتی رومیان بوده است. به همین شکل «محتسب» را می‌توان همتای «آگورانوموس» (αγορανομος) بیزانسی دانست و «ام‌القری» هم ترجمه‌ای دقیق از metropolis رومی-یونانی است.^۲

خلافت دستگاهی نظری بود که ارکانش از نظام امپراتوری اروپایی وامگیری شده بود و مدعی بود که می‌تواند جایگزینی برای سیاست ایران‌شهری باشد. فروپاشی دولت ساسانی بحرانی پردامنه و خلأ بزرگی در انگاره‌ی فرمانروا پدید آورد. خلیفه‌های اموی آشکارا از فرهنگ و جلوه‌ی شاهانه بی‌بهره بودند و خود نیز متوجه بودند که دعوی انسان کامل از عهده‌شان خارج است. برخلاف برخی از خلیفه‌های بعدی که تا این حد هوشیار نبودند و با دعوی‌های گزاف خود در این مورد به مایه‌ی ریشخند خردمندان بدل گشتند.

این نکته را نباید از نظر دور داشت که دستگاه خلافت طی چهار قرن آغازین اسلامی برای خود آرا و نظریه‌هایی پدید می‌آورده و سیاست ایران‌شهری در دوران هزار ساله‌ی حاکمیت شاهان عرب و ترک و مغول با رقیبی روبرو بوده که هرچند از نظر پیچیدگی آرا و عمق معنا بسیار ابتدایی‌تر می‌نموده، اما قدرت سیاسی را در اختیار داشته و دستگاه دولت را مدیریت می‌کرده است.

خلیفه‌ی عرب و سلطان ترک و ایلخان مغول همواره پس از دو یا سه نسل به تدریج با نظم پیچیده‌تر سیاسی ایران زمین خو می‌گرفته‌اند و در می‌یافته‌اند که پایدار ساختن دولت تنها با گردش در مدار سیاست ایران‌شهری ممکن می‌شود. اما ساخت سیاسی این دولت‌ها که بر غلبه‌ی قبیله‌های جنگاور کوچگرد و فرهنگی نانویسا مبتنی بود، مانعی جدی در راه وامگیری و کاربست کامل نظریه‌ی شهریاری محسوب می‌شد. خواه خلیفه‌ی عرب و خواه ایلخان مغول، آن گوهره‌ای را نداشتند که فرمانروایان آریایی کهن را خوشنام و دادگر و نیکوکار می‌ساخت. وزیران ایرانی از ابن مقفع تا خواجه نصیر توسی بسیار کوشیدند تا یکی را به دست دیگری براندازند و شکلی از سیاست ایران‌شهری را احیا کنند. اما سلطان و ایلخان و خلیفه‌ی خوبش ماسه‌سنگ بود و بدش لاشه‌سنگ، و مرم‌سازنده‌ی شاهنشاه از آن در نمی‌آمد.

از این‌روست که موازی با کوشش برای فهم و به کار بستن نظریه‌ی سیاست ایران‌شهری، با تلاش‌هایی سروکار داریم که به دنبال راهی میان‌بر می‌گشته و راه ساده‌تر پیروی از سیاست خشن و استیلاگر یونانی-رومی را دنبال می‌کرده است. این تلاش‌ها نیز متن‌ها و رساله‌هایی پدید آورده که می‌کوشیده نظریه‌ی سیاسی مبتنی بر مشروعیت بخشیدن به زور و سیطره‌ی نظامی را در پیوند با بستر عقاید اسلامی به صورت مفهوم خلافت بازسازی کند.

از آنجا که نظریه‌ی خلافت -یا نیای آن، امپراتوری- به جامعه‌ای ساده‌تر از ایران زمین مربوط می‌شده، و سفارش‌های سیاسی برخاسته از این مکتب بیشتر به اطاعت و تبعیت کورکورانه مبتنی بوده و از فلسفه‌ای استوار بی‌بهره می‌مانده، رساله‌های تدوین شده در این چارچوب اغلب گمنام و ناخوانده باقی مانده‌اند. اما مرور این‌ها هم ضرورت دارد، چرا که متون راهنمای خلفای عرب و سلاطین ترک بیشتر چنین متن‌هایی بوده تا سیاستنامه‌ها و اندرزنامه‌هایی که در سنت ایرانی نوشته می‌شده‌اند. کافی است به سیر تاریخی تحول این متون بنگریم و سیر صورتبندی و تدوین نظریه‌هایشان را بررسی کنیم تا تبارنامه‌ی یونانی-رومی‌شان به روشنی آشکار شود. در دوران پس از اسلام نخستین نویسندگانی که به فکر فراهم آوردن چنین چارچوبی برای اربابانشان افتادند، خاندانی از کاتبان ایرانی اهل انبار هستند که نامدارترین‌شان

۱ Street در زبان انگلیسی بازمانده‌ی همین کلمه است.

۲ لوتیس، ۱۳۷۸: ۳۱.

عبدالحمید بن یحیی است. عبدالحمید در حدود سال ۴۰۶۰ (۶۰ خ) در انبار زاده شد^۱ و چون اعراب فاتح در این منطقه مردم را به وضعیتی نیمه‌برده فرو کاسته بودند، با خانواده‌اش به صورت موالی قبیله‌ی بنی‌عمر بن لؤی بن غالب در آمد. او در شام پرورده شد که محل تماس فرهنگ یونانی-رومی بیزانس و قلمرو ایران زمین بود و هسته‌ی مرکزی دیوانسالاری امویان نیز در همانجا قرار داشت.

عبدالحمید بن یحیی مدتی شغل معلمی داشت و بعد از آن که با دختر یکی از دیوانسالاران بلندپایه‌ی اموی ازدواج کرد، به خدمت خلیفه یزید بن عبدالملک در آمد که خلافت‌اش از سال ۴۰۹۸ تا ۴۱۰۳ (۹۸-۱۰۳ خ / ۱۰۱-۱۰۵ ق) به درازا کشید. وی پس از درگذشت این خلیفه کاتب خلیفه‌ی بعدی هشام بن عبدالملک شد که از سال ۴۱۰۳ تا ۴۱۲۳ (۱۰۳ تا ۱۲۳ خ) خلیفه بود. در این بین در زمان حکمرانی مروان بن محمد جعدی در ارمنستان و آذربایجان (۴۱۱-۴۱۲۳/۱۱۱-۱۲۳ خ) هم کاتب او بود. بعدتر که مروان آخرین خلیفه‌ی اموی شد، عبدالحمید به ریاست دیوان انشای او رسید و نقشی نزدیک به وزیر را عهده‌دار شد. هرچند در نظام خلافتی امویان که از الگویی بیزانسی اقتباس شده بود برخلاف سامان ایرانشهری، نقش وزیر پیش‌بینی نشده بود و به همین دلیل او را کاتب خلیفه می‌نامیدند. با این همه نقش او در ساماندهی سیاسی به خلافت اموی چندان بود که به روایت قلقشندی (درگذشته‌ی سال ۴۷۹۷/۷۹۷ خ / ۸۲۱ ق) در جلد دهم از کتاب «صبح الاعشی»،^۲ ابوجعفر منصور عباسی بارها گفته بود که بنومروان (اموی‌ها) با سه چیز بر ما غلبه کردند: حجاج بن یوسف ثقفی، مؤذن بعلبکی و عبدالحمید بن یحیی کاتب که به ترتیب نماینده‌ی خشونت نظامی، تبلیغ دینی و خرد دیوانسالارانه محسوب می‌شوند.

بعدتر وقتی عباسیان بر امویان غلبه کردند، عبدالحمید به خاندان اموی وفادار ماند و پیشنهادهایی که برای پیوستن به عباسیان دریافت می‌کرد را نادیده انگاشت، تا آن که عباسیان دستگیرش کردند و به قتلش رساندند. درباره‌ی کیفیت قتلش روایت‌های گوناگون هست، اما گزارش‌ها حکایت از آن دارند که او را زجرکش کرده‌اند و دقیق‌ترین تاریخی هم که برای مرگش در دست داریم دوشنبه چهارم امرداد سال ۴۱۲۹ (۱۲۹ خ / ۱۳ ذیحجه ۱۳۲ ق) است. قاتلش هم عبدالجبار بن عبدالرحمن رئیس نظمیه‌ی عباسی جزیره بود و یا شاید ابوجعفر منصور دومین خلیفه‌ی عباسی که به گزارشی اولی تثنی‌ی داغ بر سرش نهاد چندان که مغزش از بینی‌اش بیرون زد، و به گزارشی دومی نخست دست‌ها و پاهایش را برید و بعد گردنش را زد.

عبدالحمید بن یحیی از این نظر اهمیت دارد که در گرانیگاه شبکه‌ای از اندیشمندان ایرانی قرار دارد که اندیشه‌ی نظام سیاسی خلافت را پدید آوردند. ایشان کسانی بودند که انگار با نوعی دلزدگی از سیاست ایرانشهری، به خوی و خصلت بدوی فاتحان تازی تن در دادند و چارچوب‌های اقتدارگرایانه‌ی یونانی-رومی را همچون داربستی برای مشروعیت‌بخشی بر استیلای نظامی خلیفه برافراشتند. در عین حال تاثیر اندیشه‌ی ایرانشهری همچنان در بدنه‌ی آثارشان دیده می‌شود و در قالب پند و اندرزهایی اخلاقی خود را نشان می‌دهد.

انگیزه‌شان هرچه بوده باشد، حقیقت آن است که ایشان مسئولیت تاسیس شکل تازه‌ای از سیاست‌ورزی را در قلمرو ایرانی بر عهده دارند و با کوشش ایشان بود که دیانت اسلامی و تقدیس قدرت نظامی که از ابتدا در شریعت محمدی وجود داشت، در جامعه‌ی دولتی یونانی-رومی فرو رفت. این روایت نوظهور با توجه به درونزاد بودن اسلام در ایران و پیوند قومیت عرب با ملیت ایرانی، صورتی ایرانی به خود گرفت و در تاریخ این قلمرو ماندگار ماند.

از شبکه‌ی اندیشمندانی که این نظریه را بر پای داشتند نام و نشان چند تن دیگر را نیز می‌دانیم و اینان همه با هم دوستی و خویشاوندی داشته‌اند. نامدارترین‌شان همین عبدالحمید بن یحیی است که اندرزنامه‌های پهلوی و سیاستنامه‌های ساسانی را به عربی بر می‌گرداند و نخستین کسی است که در زبان تازی با این قالب متونی سیاسی پدید آورده است. عبدالحمید در بلاغت و خوشنویسی سرآمد معاصرانش بود و شعرهای متوسطی هم می‌گفت. ابن ندیم شمار

۱. فروخ، ۱۹۶۹، ج. ۱.

۲. قلقشندی، ۱۹۷۰، ج. ۱۰.

رساله‌هایش را هزار دانسته است که نشان می‌دهد نویسنده‌ای پرکار هم بوده است. تاثیر نوشته‌هایش به قدری بود که وقتی رساله‌ای طولانی از جانب مروان برای ابومسلم خراسانی نوشت و فرستاد، ابومسلم آن را نخوانده سوزاند و گفت که از تاثیر آن بر خویش می‌هراسد.

یکی دیگر از اعضای این گروه، پدرزن (یا به روایتی برادرزن) عبدالحمید است که سالم ابوالعلاء نام دارد. او هم کاتب هشام بن عبدالملک بود و نخستین کسی بود که آیین‌نامه‌های دیوانی بیزانسی را به عربی ترجمه کرد و از این‌جا پیوند نظریه‌ی خلافت با سیاست امپراتوری روشن می‌شود. او در ضمن مترجم نامه‌های سیاسی منسوب به ارسطو هم بود که می‌گفتند خطاب به اسکندر نوشته شده و تقریباً قطعی است که جعلی بوده‌اند. اما در آن روزگار در قلمرو روم شرقی معتبر شمرده می‌شدند.

مجموعه‌ی نوشتارهای او در این مورد بعدتر با آثار ایرانی و پهلوی ترکیب شد و کتاب مهم «سرّ الاسرار» را پدید آورد که یکی از متون مهم سیاسی در قرون آغازین اسلامی محسوب می‌شود.^۱ بنابراین روشن است که این دیوانسالاران وفادار به امویان که از دید سیاست ایرانی شهری می‌توان به سادگی خائن یا نابخردشان دانست، منابع و مراجع سیاسی یونانی و رومی را برای تغذیه‌ی سیاست نوظهور خلافت به کار می‌گرفته‌اند.

پیوند سالم ابوالعلاء با متون منسوب به ارسطو از این نظر اهمیت دارد که دوست و همکار دیگر عبدالحمید نیز با این متونی ارتباطی برقرار می‌کند. عبدالحمید بن یحیی دوست نزدیک عبدالله بن مقفع بوده که خود یکی از کاتبان بزرگ و نامدار عصر اموی است و مترجمی است که برگرداندن انبوهی از متون سیاسی پهلوی و پارسی به تازی را در دربار خلفای اموی بر عهده داشته است. جالب آن که ابن ندیم در «الفهرست» و جاحظ در «کتاب الحيوان» اشاره کرده که ابن مقفع ترجمه و شرحی بر آثار ارسطو داشته است، و پل کراوس نشان داده که صاحب این متون عبدالله بن مقفع نبوده، که پسرش محمد بن عبدالله بن مقفع محسوب می‌شده است.^۲

با آن که همه‌ی اعضای این گروه ایرانی بودند، می‌توان گفت که دشمنی‌ای با سنت ایرانی شهری در میان‌شان دیده می‌شود. چنان‌که عبدالحمید بن یحیی در رساله‌ای نیمه‌کاره که از قول خلیفه‌ای به حکمرانی نوشته و در «صبح الاعشی» نقل شده، سفارش کرده که بازی شترنج را برای مردم آن قلمرو ممنوع سازد و مواردی را در نکوهش شترنج برشمرده که می‌توان به سادگی همچون حمله به فرهنگ ایرانی تعبیرشان کرد.

به این ترتیب ما با شبکه‌ای از ایرانی‌ها سروکار داریم که همگی زاده‌ی قلمرو استان فارس و عراق امروزیین بوده‌اند و شالوده‌ی نظری دستگاه سیاسی خلافت را به کمک متون پیشینیان تدوین کرده‌اند. در این میان این نکته جای تعجب ندارد که همه‌ی ایشان سخت زیر تاثیر منابع پهلوی عصر ساسانی بوده‌اند و انبوهی از ترجمه‌ها و ارجاع‌ها را به این اندوخته در آثار خود نشان می‌دهند.

آنچه که در این میان جای پرسش دارد، دلیل روی آوردن این نویسندگان به نظام سیاسی روم شرقی است. چنان‌که دیدیم عبدالحمید بن یحیی نشانه‌هایی از ایران ستیزی از خود نمایان می‌سازد و خاندان ابن مقفع که در ایرانی بودن نژادشان تردیدی نیست، مانند سالم ابوالعلاء گرایش به ترجمه‌ی منابع سیاسی یونانی و به ویژه به ارسطو توجهی نشان می‌دهند. در واقع احتمالاً در این‌جا با دار و دسته‌ای از اندیشمندان ایرانی سروکار داریم که اندیشه و اندوخته‌های نظری خود را در خدمت خلفای اموی قرار داده‌اند و کوشیده‌اند نظام سیاسی زورمدارانه و نامعقول ایشان را بر استخوان‌بندی از آرای بیزانسی استوار سازند. استخوان‌بندی‌ای که تبارنامه‌اش به آرای یونانیان قدیم و به ویژه ارسطو باز می‌گردد که معلم اسکندر - ویرانگر اعظم دولت ایرانی - شمرده می‌شده است. سرمشقی مفهومی که در آن دوران با جبرگرایی مسیحی، تایید نظام برده‌داری، و شکلی از استیلای عقل‌گریز و نظامی‌گرا پیوند داشته است و سرمشق غالب سیاست در امپراتوری روم تازه فروپاشیده محسوب می‌شده است.

۱ دایبر، ۱۳۸۰: ۲۱۱-۲۱۲.

۲ کراوس، ۱۳۹۱: ۶۷-۹۷.

این خاندان‌ها در اواخر دوران زمامداری امویان پا به میدان گذاشتند و چندان بختیار نبودند که مزدی سزاوار بابت خدمت‌های خویش دریافت کنند. چرا که نیروهای هوادار سیاست ایران‌شهری که خاندان عباسی را در برابر امویان علم کرده بودند و نیروی نظامی‌شان از خراسانیان تشکیل می‌شد. به زودی تومار اقتدار امویان را در هم پیچیدند و اعضای این گروه را نیز عقوبت کردند. طبعاً خلفای عباسی نوآمده خود به پشتوانه‌ی خاندان‌های نوبختی و برمکی و زیر تاثیر نظریه‌پردازانی مثل فضل بن سهل سرخسی عمل می‌کردند که احیای سیاست ایران‌شهری را هدف گرفته بودند.

نصر حامد ابوزید این دو سوگیری را با شکاف میان شیعه و سنی یکی فرض کرده است و این برداشتی است که جای چون و چرا دارد. ابوزید می‌گوید پس از درگذشت پیامبر اسلام همه‌ی صحابه توافق داشتند که جریان سیاسی اسلام و موقعیتی که در مقام دولت (تا آن لحظه، دولت‌شهر) پیدا کرده بود، باید حفظ شود. تا آن که دو جناح شیعه و سنی شکل گرفت. در سویی نگرش خلافت بود که بنی‌امیه هوادارش بود و بعد برای بنی‌عباس و عثمانی‌ها به ارث رسید و قبیله و عقیده و غیمت ارکانش محسوب می‌شدند. دیگری نظریه‌ی ایرانی که بنی‌هاشم هوادارش بود و میراث‌اش بعدتر به فاطمیون و شیعیان رسید. این نگرش دومی نخبه‌گرا بود و فرهمندی را مهم می‌شمرد و به وراثتی بودن قدرت باور داشت.^۱

این برداشت به نظرم نادرست است و کشمکش‌های دیرآیندتر میان شیعیان و سنیان را به گذشته‌های دور تعمیم می‌دهد که به لحاظ روش‌شناختی خطایی زمان‌پرشانه است. منابع نشان می‌دهد که توقف در مرتبه‌ی دولت‌شهری مطرح نبوده و دو رویکرد از همان ابتدا وجود داشته که ماهیتی مذهبی یا خاندانی هم نداشته است. دوقطبی اصلی در این جا بین دو دستگاه نظری ایران‌شهری و خلافت است که ارکان مفهومی و خاستگاه تمدنی متفاوتی دارند. در میان سنی‌ها عباسیان اولیه و سلجوقیان و بدنه‌ی سیاست عثمانی ایران‌شهری بوده است. در مقابل در میان امامیه‌گرایان‌هایی داشته‌ایم که کاملاً در چارچوب خلافت جای می‌گیرد. امامان نزاری جبال و قهستان در عمل نقشی همچون خلیفه داشتند و نوسازی شیعه‌گری سیاسی در دوران معاصر هم یکسره با احیای خلافت همراه بوده است.

وقتی درباره‌ی سیاست ایران‌شهری یا خلافت سخن می‌گوییم، به دستگاه‌هایی گفتمانی نظر داریم که هرکدام‌شان برای خود ارکانی مفهومی، سازوکارهایی استنتاجی، سامانه‌هایی از ارجاع‌های بیرونی و مثال‌ها و پشتوانه‌هایی برای اعتباربخشی دارند. امور گفتمانی تنها در شخصیت‌های بنیانگذار یا نظریه‌پردازان عمیق به شکلی یکپارچه و خالص دیده می‌شوند، و اغلب اندیشمندان و نویسندگانی که به «استفاده کردن» از گفتمان‌ها روی می‌آورند، بسته به نیازشان درجه‌ای از اختلاط و التقاط را در آثار خود روا می‌دانند. هنگام واریسی گفتمان‌ها لازم است آن‌ها را از این بافت لایه‌لایه و وابسته به زمینه‌شان بیرون بکشیم و در این حالت در اغلب متون مهم آمیختگی‌ای میان چند گفتمان و چند رویکرد و چند شیوه‌ی عملیاتی را می‌بینیم. نمونه‌ای از این التقاط را در سخن نظام‌الملک می‌بینیم، وقتی خطاب به الپ ارسلان و برای نشان دادن خطر مردم ایران مرکزی برای ترکان، از همان تمثیل باستانی دسته‌ی هیزم در روم باستان استفاده می‌کند. با این تفاوت که واژگونی‌ای در آن رخ داده است. او می‌گوید الپ‌ارسلان وقتی دید یکی از درباریان‌ش به نام اردم، دهخدایی باطنی را به خدمت پذیرفته گفت موی اسبی بیاورد و از اردم خواست تا آن را پاره کند و او چنین کرد و پنج و ده مو را نیز به همچنین گسست. اما وقتی موی‌ها را بافتند و رسی با سه گز فراهم کردند و آن را دیگر نتوانست پاره کند. پس گفت دشمنان ترکان که دیلمیان و مردم عراق و ری باشند و دین سنی ندارند، به همین رشته‌های موی اسب شبیه‌اند که تا جدا هستند شکست می‌خورند و اگر در هم ببیوندند دمار از روزگار ترکان سنی در می‌آورند.^۲ نظام‌الملک در این‌جا همان مثال رومی قدیمی را آورده ولی محتوایش را واژگونه کرده، یعنی از دسته‌ای هیزم که کشاورزانه است به رشته‌ی موی دم اسب رسیده که کوچگردانه است و از اندرز دادن به اتحاد فرزندان به زنهار درباره‌ی وحدت دشمنان گذر کرده است.

1 Abu Zayd, 2000.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۱۶-۲۱۸.

همین خواجه نظام‌الملک که خود را احیاگر سیاست ساسانی می‌داند، در جای جای «سیاست‌نامه» پند به نابود کردن رافضیان و ریشه‌کنی شیعیان داده و تاکید کرده که باطنیان و رافضیان دشمنان خلیفه و ترکان همدست او هستند. او در این دشمنی تا جایی پیش رفته که چندین آیه و حدیث جعلی از قول پیامبر آورده که در آن به خطر رافضیان و ضرورت کشتارشان و همچنین ارج و ارزش عمر و عثمان تاکید شده است. او در همین جا به کافر بودن شیعیان و باطنیان و قدریان (اختیارگرایان) حکم کرده و ایشان را با مجوس و گبر برابر دانسته است.

جالب آن که همه‌ی این روایت‌ها را هم ترجمه کرده و بلافاصله بعدشان گفته که «پارسی‌اش چنان باشد که...» و بر مبنای آن سخن خود را پیش برده است.^۱ ردپای خلافت را در همین بخش از «سیاست‌نامه» می‌توان دید و آن جایی است که می‌گوید در دستگاه و دربار دولتی نباید کار به غیرمسلمانان سپرد و زرتشتی و ترسا و یهود را باید از کارهای عمومی بازداشت.^۲ این دقیقاً همان سیاستی است که رومیان با تعصب مسیحی‌شان در پیش گرفته بودند. تعصبی که همان خویشاوندی عشیره‌ای کهن یونانی را در قالبی رومی در تناسخی دینی بازسازی کرده بود و یکسره با شایسته‌سالاری و رواداری دینی رایج در سیاست ایران‌شهری در تضاد بود.

برای فهم قدرت در ایران زمین، تفکیک این دو شیوه از سیاست‌ورزی اهمیت فراوان دارد. چرا که بیشتر این نویسندگان - چه دولتمردانی مانند خواجه نظام‌الملک^۳ و چه نظریه‌پردازانی مثل غزالی^۴ - هرچند از آیین شهریاری باستانی ایرانی بهره‌اندوخته بودند و آشکارا نیت بازسازی و بازآفرینی آن را در سر می‌پختند، اما در عالم واقع کارگزار دولتی دورگه و به تعبیری غاصب بودند که در خدمت نظام خلافت کار می‌کرد. از این‌رو رگه‌های سیاست یونانی- رومی که نظریه‌ی خلافت بر مبنای آن بر ساخته شده در آثار ایشان نمایان است و برای برخورد پژوهشگرانه و سنجشگرانه با متن‌هایشان باید این‌ها را از بدنه‌ی ایرانی گفتمان که مبتنی بر سیاست ایران‌شهری است متمایز ساخت. صورتبندی‌های موفق از این سیاست ایران‌شهری را هم در آثاری گمنام و نادیده‌انگاشته شدی می‌بینیم که آثار بابا افضل کاشانی^۵ و ابن مسکویه رازی^۶ نمونه‌ای از آن است.

خلاصه‌ی سخن آن که در همان ابتدای تاریخ شکل‌گیری دولت اسلامی به دو گرایش فکری و دو گروه متمایز برمی‌خوریم که دستاوردهای فکری هر دویشان هم ماندگار و پایدار باقی مانده است. چرا که خود خلفای عباسی هم پس از اندک زمانی وقتی چاره‌ی غلبه بر نیروی ایرانی را در یاری جستن از سپاهیان ترک جستجو کردند، بار دیگر به همین سنت خلافت بازگشت کردند و نوسانی را میان سیاست ایران‌شهری و تقدیس زور نظام خلافت تجربه کردند، که اغلب نادیده‌انگاشته شده و شایسته است که بیشتر و اشکافته شود. در واقع در دولت عباسی با نقاط اوجی مانند خلیفه مهدی و مأمون و هارون روبرو هستیم که یکسره خود را در سنت ایران‌شهری تعریف می‌کنند، و از سوی دیگر با خلفایی مانند متوکل و مسترشد هم سروکار داریم که به قطب خلافت یونان‌مدار متشرعانه می‌گرایند.

چالش اصلی رویاروی دستگاه خلافت، به دست دادن تعریفی تازه از جایگاه فرمانروا بود، در شرایط منتفی شدن چارچوب شاهنشاهی. این تعریف تازه هم بر سنت قدیس‌نگاری مسیحی تکیه می‌کرد و هم از انگاره‌سازی‌های امپراتوران بیزانسی نشان داشت. یعنی از سویی دعوی متافیزیکی ارتباط خلیفه با خداوند را مطرح می‌کرد و ادعای مقدس بودن فرمانروا را داشت، و از سوی دیگر بسیار فروتنانه و خودخوارپندارانه بود و حاکم معنوی را با جانشین فرستاده‌ی خداوند یکی می‌گرفت، که خلیفه رسول‌الله بود.

۱ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۱۹-۲۲۱.

۲ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۲۲.

۳ نظام‌الملک، ۱۳۴۷.

۴ غزالی، ۱۳۶۱.

۵ بابا افضل کاشانی، ۱۳۹۴.

۶ ابن مسکویه رازی، ۱۳۶۹.

در «المسند» ابن حنبل آمده که وقتی یکی از مسلمانان ابوبکر را «خلیفه الله» نامید، او پاسخ داد که: «من جانشین (خلیفه) رسول خدا هستم نه خدا، و به این راضی‌ام، به این راضی‌ام، به این راضی‌ام».^۱ تاکید ابوبکر به رضایتش (انا راضی به) و آنچه که در گفتارش رد کرده نشان می‌دهد که در چشم مسلمانان آغازین رهبری سیاسی جماعت‌شان با جانشینی خداوند هم‌تا انگاشته می‌شده است، و ابوبکر این را مردود دانسته و جانشینی رسول خدا را بسنده دانسته است. با این حال لقب «خلیفه‌الله» برای رهبران سیاسی تثبیت شد و مدتها بعد از آن که در عرصه‌ی سیاست اعتبار و معنای خود را از دست داده بود، همچنان در بستر عرفان ایرانی زنده ماند و توسعه یافت تا کل انسان‌ها را در بر بگیرد و تصویری مقدس از انسان را بازتولید کند که در نگرش انسان-خدامارانه‌ی زرتشتی هزار و پانصد سال پیشینه داشت.

مفهوم‌سازی براساس خلافت چیزی بود شبیه به مفهوم باسیلئوس/ امپراتور در سنت مقدونی و رومی، و سادگی و زمختی‌اش و ناکارآمدی‌اش در جلب رضایت مردم قاعدتا می‌بایست به انقراض آن بینجامد. همچنان که پیشتر سرنوشت محتوم مقدونیان بود و بعدتر مغولان. در عمل چنین هم شد و پس از کمتر از یک قرن خراسانیان خلافت اموی را بر انداختند و عباسیان که به جای ایشان نشسته بودند و دوباره تیسفون را پایتخت قرار داده بودند، عملاً سنت ایرانی‌شهری و آداب ساسانی را احیا کرده بودند. با این حال ورود ترکان به صحنه و بر تخت نشستن خلفایی مثل متوکل که دورگه‌ی عرب-ترک بودند، اتحادی نامنتظره را رقم زد که نظریه‌ی خلافت را به چیزی بیش از یک خواب آشفته‌ی زودگذر بدل ساخت. تداوم مفهوم خلافت البته با سرنیزه‌ی ترکان ممکن شده بود و این با غلبه‌ی نظامی محض ممکن شده بود و از مشروعیت ریشه‌دار سیاست ایرانی‌شهری بی‌بهره بود. هریک از دودمان‌هایی که در بافت خلافت به قدرت می‌رسیدند، خیزهایی برای دگردیسی یافتن به قالب ایرانی‌شهری برمی‌داشتند. خواه با کمک وزیرانی مثل خاندان نوبختی و برمکی و نظام‌الملک، و خواه با درایت فرمانروایانی مثل مهدی عباسی و مأمون و ملکشاه و سنجر. با این حال این تلاش‌ها در نهایت ناکارآمد از آب در می‌آمد و علت اصلی آن چفت و بست نشدن لایه‌های کوچ‌گرد نوآمده با نظم‌های یکجانشین دیرینه بود. پیچیدگی عهدی که شاهنشاهان در مقام انسان کامل با مردم می‌بستند، خارج از دامنه‌ی درک و دسترسی سلطان‌های نوآمده بود که از ویژگی‌های برساننده‌ی فرهنگ‌های غربی و توان رزمی را داشتند و با بقیه‌ی خصلت‌های اخلاقی شاهان قدیم بیگانه بودند. اردشیر بابکان در عهد خود با مردم می‌گوید:

<p>«نمایم شما را کنون راه پـنج به گفتار این نامدار اردشیر هر آنکس که داند که دادار هست دگر آن که دانش نگیرد خوار سدیگر بدانی که هرگز سخن چهارم چنان دان که بیم گناه به پنجم سخن مردم زشت‌گوی بگویم یکی تازه اندرز نیز خنک آن که آباد دارد جهان ... میان‌ه گزینی بمانی به جای</p>	<p>که سودش فزون آید از تاج و گنج همه گوش دارید برنا و پیر نباشد مگر پاک و یزدان‌پرست اگر زبردستی، اگر شهریار نگردد بر مرد دانا کهن فزون باشد از بند و از دار و چاه نگیرد به نزد کسان آبروی که آن برتر از دیده و جان و چیز بود آشکارای او چون نهان خردمند خوانندت پاکیزه‌رای»^۲</p>
--	--

این مجموعه از ویژگی‌ها جملگی اخلاقی است و در شخص فرمانروا در مقام هویتی اراده‌مند و مسئول تبلور پیدا می‌کند. برآورده نشدن آنها در سیاست ایرانی‌شهری به عزل و طرد فرد از مقام خود می‌انجامد. اگر سلطانی این مقام را به

۱ ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج. ۱: باب ابوبکر.

۲ فردوسی توسی، ۱۳۸۸، ج. ۶: ۲۲۵-۲۲۶.

زور تصاحب کند و در برابر چنین خلعی مقاومت ورزد، خواه ناخواه چارچوب ایران‌شهری را طرد کرده و بدیلی را برگزیده که در آن نه فرهنگ‌اندی اهمیت دارد و نه عهدی که بر سر آن با مردم بسته می‌شود.

به همین خاطر بود که از ماوردی به بعد، نظریه‌پردازان خلافت به این وضعیت تن در دادند و پذیرفتند که قدرت سیاسی فرمانروا از سلطه‌ی عریان او برمی‌خیزد،^۱ و نه حقی که در فرهنگ‌اندی و دادگری‌اش ریشه داشته باشد. چنین بود که مفهوم شاهنشاه به سلطان بدل شد. سلطانی ترک که جنگاور بود، اما فرهنگ‌اندی و خردمند و عادل نبود و می‌بایست مشروعیت خود را از خلیفه‌ای کسب کند که دیگر جنگاور و قاهر محسوب نمی‌شد.

بعد از آن که هارون‌الرشید خاندان برمکی را برانداخت و زوال اقتدار عباسیان را آغاز کرد، بر همگان روشن بود که خلیفه فاقد اقتدار نظامی و فرّ و شکوه جنگاورانه است. از سوی دیگر این هم بدیهی می‌نمود که سلطان‌ها، یعنی سرداران ترکی که از فرهنگ بویی نبرده بودند و با خشونت محض به قدرت می‌رسیدند، از دادگری و آبادگری بهره‌ای ندارند. در نتیجه دو ساختار سیاسی ناکارآمد و شکسته بسته که در قلمرو اروپا و دولت روم رواج داشت، در عصر اسلامی به درون سیاست ایران زمین مکیده شد و چارچوبی قرار گرفت تا واقعیت موجود و نامطلوب سیطره‌ی ترکان و مشروعیت خلفا را صورتبندی کند.

این وضعیت ویژه‌ی خلافت و سلطنت در ایران به این خاطر بغرنج است که اغلب در درون یک نظام سیاسی با ساخت ایران‌شهری جریان می‌یافته است. دولت آل بویه که فرمانروایان‌شان خود را شاهنشاه می‌نامیدند و به طور رسمی خواهان احیای نظم ساسانی بودند، پس از فتح بغداد به جای کشتن خلیفه او را زنده و فعال باقی گذاشتند و همچون اهرم قدرتی برای کنترل جمعیت وفادار به وی از او بهره جستند. به همین ترتیب وزیران و دیوانسالارانی مثل یحیی برمکی و خواجه احمد میمندی و نظام‌الملک که کشور را براساس الگوی ایران‌شهری سازمان می‌دادند، کشورهای بزرگ و مقتدر پدید می‌آوردند که مثل قلمرو عباسی عصر مأمون یا دولت سلجوقی بازسازی صریح دولت ایران‌شهری محسوب می‌شد، اما در میانه‌اش نرم‌افزار خلافت نیز همچنان جاری بود تا بلکه تنش‌های درونی سیستم را حل کند. غافل از آن که خود بخشی از این تنش محسوب می‌شود.

به خاطر همین وضعیت بوده که بحث مشروعیت حکومت در منابع شیعه و سنی به تفصیل موضوع بحث بوده^۲ و طی هزار سال گذشته حجم عظیمی از متون توسط تعدادی فراوان از اندیشمندان پدید آمده‌اند که وجه مشترک‌شان نقد قدرت و سلطه است و نامشروع شمردن استیلای مستقر در وضعیت موجود. سیر تحول نظریه‌ها در این مورد یک الگوی مهم را نیز دنبال می‌کند و آن فقهی شدن تدریجی بحث‌های سیاسی است. یعنی دانش سیاست که پیشتر شاخه‌ای مستقل از دانایی بود و عهدها و سیاست‌نامه‌ها را پدید می‌آورد، به شکلی روزافزون به قواعدی حقوقی فروکاسته شد، که در بافت مذهبی‌اش فقه نامیده می‌شود.

عمید زنجانی آماری از نسبت احکام سیاسی به کل احکام فقهی به دست داده و به درستی نتیجه گرفته که این بخش از فقه در گذر زمان به تدریج گسترش یافته است.^۳ فقه نظام حقوقی متکی بر یک چارچوب دینی است و با توجه به فربه بودن حوزه‌ی حقوق خصوصی در ایران زمین، لزوماً با علم سیاست و حقوق عمومی ملازم نیست. در واقع بدنه‌ی احکام فقهی شیعه و سنی به حقوق خصوصی و تنظیم ارتباط میان من - دیگری (حق الناس) یا من - خدا (حق الله) مربوط می‌شود و پیوند میان فرمانروا - مردم (حقوق سیاسی) در این میان وضعیتی کاملاً حاشیه‌ای دارد. تنها بحث‌های سیاسی در کتاب «انتصار» نوشته‌ی شریف مرتضی (در گذشته‌ی سال ۴۲۳/۴۲۳ خ/۴۳۶ ق) در پنج صفحه خلاصه می‌شود^۴ که در

۱ ماوردی، ۱۴۰۸ ق.

۲ برخی از منابع جدید درباره‌ی مشروعیت دولت از دید اهل سنت عبارتند از «خاستگاه مشروعیت و ضوابط کارکرد دولت قانونی» (الجزف، ۱۹۶۳ م.)، «مشروع بودن سلطنت در دنیای اسلام» (بهاء‌الدین، ۱۹۸۴ م.)، «خاستگاه مشروعیت در نظام اسلامی و سامان‌های قانونی معاصر» (عبدالجلیل، ۱۹۸۴ م.).

۳ عمیدی زنجانی، ۱۳۷۸: ۷۱-۷۲.

۴ شریف مرتضی، ۱۴۱۵ ق: ۲۳۱-۲۳۵.

سرفصل «مسائل فی المحارب» آمده‌اند و در کل تنها ۱/۶ درصد از متن را شامل می‌شوند. تنها چند سال پس از نوشته شدن این اثر، شیخ طوسی (سال ۴۳۷۴-۴۴۴۷/۳۷۴-۴۴۷/خ/۳۸۵-۴۶۰ق) یکی از مراجع مهم فقه امامیه را نوشت و آن کتاب «المبسوط فی فقه الامامیه» است که در آن (در روایت‌های متفاوت) چکیده‌ی سی یا هشتاد کتاب فقهی متقدم گردآوری و جمع‌بندی شده است.^۱ این کتاب هشت جلدی و سه هزار صفحه دارد که تنها ۷۴ صفحه یعنی ۲/۵ درصدش به فقه سیاسی ارتباط دارد و آن هم به سیره‌ی امامان و گفتارهایشان درباره‌ی جهاد مربوط می‌شود و اغلب بحثی تاریخی است. سه قرن بعدتر، علامه حلی (درگذشته‌ی ۴۷۰۵/۴۷۰۵/خ/۷۲۶ق) در کتاب هزار و دویست صفحه‌ای «تذکره الفقها» پنجاه و پنج صفحه (۴/۵ درصد متن) را به فقه سیاسی اختصاص داده است.

یکی از نشانه‌های پویایی و چالاکی فقه اسلامی و هوشیار بودن‌اش نسبت به شرایط تاریخی آن است که به محض برخورد با آرای مدرن این نسبت جهشی چشمگیر می‌کند. شیخ محمد حسن نجفی (سال ۵۱۶۷-۵۲۲۹/۵۱۶۷-۱۲۲۹/خ/۱۲۰۲-۱۲۶۶ق) در مجموعه‌ی چهل و سه جلدی «جواهر الکلام»^۲ جلد مستقلی (جلد ۲۱) را با چهارصد صفحه به جهاد اختصاص داده است، که تفصیلی بسیار بیش از آثار پیشینیان دارد، اما همچنان ۲-۳ درصد از کل این متن عظیم را شامل می‌شود. با این حال تحول گفتمانی فقها در دوران مدرن نشانگر آن است که به ویژه فقه شیعه برخلاف اغلب نظام‌های مذهبی عمل می‌کرده و هنگام تماس با مدرنیته آن را یکسره نفی نمی‌کرده یا نادیده نمی‌گرفته است. بلکه با آن وارد مکالمه شده و مواردی را وامگیری می‌کرده است.

اگر به میدان وسیع‌تر کل آثار مسلمانان بنگریم و سیر نظریه‌پردازی‌های سیاسی‌شان را مرور کنیم، درمی‌یابیم که برخی از این نویسندگان مثل خوارج و زیدیان و قمرطیان به قیام و شورش بر سلطه‌ی نامشروع حکم می‌کردند و برخی مثل اسماعیلیان و فاطمیان به تاسیس دولتی رقیب در حاشیه روی می‌آوردند. برخی نیز مثل صوفیان و شیعیان و قلندران کناره‌گیری از کل نظام قدرت را تبلیغ می‌کردند.

در این میان کسانی هم بودند که با وضعیت موجود کنار آمده بودند. اینان همان سنتی را شکل می‌دادند که از ماتریدی‌های متقدم تا نظریه‌پردازان سلطه مثل ماوردی ادامه می‌یافت و تا مفتی‌های پشتیبان خلافت را در بر می‌گرفت. با این حال جالب است که بدنه‌ی آثار فکری درخشان طی هزار سال گذشته به دست آنانی پدید آمده که منتقد قدرت و نفی‌کننده‌ی مشروعیت ترکیب سلطان و خلیفه بوده‌اند.

این آرایش نیروها را می‌توان بر پیوستاری نشانند که یک قطب آن نفی قدرت غیردادگرانه و قطب دیگرش قبول آن است. در چنین قطبی سنی‌ها و ماتریدی‌ها بر قطب قبول و خوارج و قمرطیان بر قطب نفی قرار می‌گیرند و باقی در میانه‌ی این پیوستار جای می‌گیرند. در این بستر می‌توان بهتر درک کرد که چرا خوارج را همه‌ی فرقه‌های دیگر «خارجی» می‌دانسته‌اند. چون اگر به متون فقهی‌شان بنگریم و نظریه‌ی سیاسی‌شان را مرور کنیم، افراطی در نقد قدرت نامشروع نزدشان می‌یابیم که جای توجه دارد و خاستگاه‌های مفهومی‌اش از پیش‌داشته‌های سیاست ایرانشهری گرفته شده است. پس از مرگ پیامبر اسلام این پرسش که چه کسی می‌تواند جانشین او شود، در بافت باورهای قبیله‌ای و عشیره‌ای قدیم اعراب پاسخ گفته شد. این چرخش به سمت باورهای عشیره‌ای در دوران خلافت حضرت علی رخ داد و با به کرسی نشستن فرض وراثتی بودن خلافت مصادف بود. شیعیانی که حضرت علی را جانشین برحق پیامبر می‌دانستند، شورش‌یانی مثل پیروان عبدالله بن زبیر که خاندان دستیاران اصلی پیامبر را بر حق می‌دیدند، امویان که فرزندان معاویه را شایسته می‌دیدند، و عباسیانی که نوادگان ابن عباس را برتر می‌شمردند، همگی در بافتی قبیله‌ای به موضوع می‌نگریستند و رهبری جماعت مسلمین را با ریاست طایفه‌هایی عرب هم‌تا می‌شمردند، که در آن معمولاً پسر مهتر رئیس قبیله‌ی پیشین پس از مرگ پدرش جانشین او می‌شد. ساختار امامت در میان اسماعیلیان و شیعیان و قالب خلافت در میان امویان و عباسیان یکسره در درون این سرمشق کهن تعریف می‌شد.

۱ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج: ۱، ۳.

۲ نجفی، ۱۴۳۲ق.

در این میان خوارج اولین و رادیکال‌ترین نگرش را درباره‌ی قدرت سیاسی ابراز می‌کردند و معتقد بودند رهبری جماعت مسلمین باید شایسته‌سالارانه تعریف شود، و نه خانوادگی. یعنی بافت خانواده و وراثت خونی را در به ارث بردن قدرت نفی می‌کردند و می‌گفتند ممکن است برده‌ای حبشی به لحاظ ایمان بر دیگران برتری داشته باشد و به این ترتیب به رهبری برسد. یکی از دلایل پویایی شدید و کامیابی نظامی اولیه‌ی خوارج همین شایسته‌سالاری‌شان بود و این‌روندی بود که از سوئی ایشان را تا به امروز همچون گروهی حاشیه‌نشین اما فعال زنده نگه داشته، و از سوی دیگر جریان سیاسی نیرومند و تعیین‌کننده‌ای مثل شورش یعقوب لیث صفاری را رقم زد و دولت صفاری را پدید آورد. ناگفته نماند که جنبش ستیزه‌جویانه‌ی مزدکیان که با اسم خرم‌دینان شهرت یافته، بی‌شک سرمشقی نظری و احتمالاً الگویی عملیاتی برای خوارج محسوب می‌شده است و به همین خاطر خواجه نظام‌الملک خارجی‌ها را مزدکی می‌داند.

گوشزد کردن این نکته هم لازم است که تعبیر خوارج از «ایمان» چندان به مفهوم مذهبی این کلمه مربوط نمی‌شد، بلکه بیشتر به ریشه‌ی لغوی ایمان/ یمن باز می‌گشت که یعنی راستی/ رستگاری و کمابیش با مفهوم «آشونی» در دین زرتشتی هم‌تاست. مفهوم ایمان در تعبیر روانشناسانه‌اش البته برابری دقیق است برای مفهوم «آرمیتی» زرتشتی، اما ایمانی که خوارج بر آن پافشاری داشتند، بیشتر با آشونی پیوند داشت و شاخصی برای فرهمندی رهبر سیاسی محسوب می‌شد.

شعار آنان که «لا حکم الا الله» در بافت آن روزگار بسیار تندروانه و از زاویه‌ای مترقی بود، چون «حکم» و مشتق‌های آن (حکومت، حاکم) را ویژه‌ی خداوند می‌دید و برای انسان‌ها در برابر این مرجعیت مقدس قدرت جایگاهی همسان و موازی قایل بود. این نگرش در ضمن پایبندی به این شکل ویژه از اقتدار سیاسی را شرط عضویت در جماعت مسلمین می‌دانست و به همین خاطر مرز میان ایمان و کفر را براساس هواداری یا رویگردانی از مدعیان حکومت تعیین می‌کرد. بر این مبنا هرکسی که در دعوی خلافت میان خاندان هاشمی و اموی وارد می‌شد و خلافت را در انحصار خاندان‌ها یا افراد می‌دید، گناهی بزرگ کرده بود و از جرگه‌ی مومنین خارج شده بود، و بنابراین کافر قلمداد می‌شد.

کعبی در «مقالات» خود آورده که خوارج با آن که شعبه‌ها و گروه‌های متفاوت دارند، اما در این نکته توافق دارند که عثمان و علی مشروعیت سیاسی نداشته‌اند و کسانی که حکمیت بعد از جنگ جمل را پذیرفتند، کافر بوده‌اند. این حکمیت نقطه‌ی مهمی بود که توافق سیاسی میان گروه‌های بانفوذ و خاندان‌های مدعی حکومت را نشان می‌داد، و سطحی تازه از تصمیم‌گیری سیاسی نخبه‌گرایانه را تعیین می‌کرد. سطحی که از دید سربازان پیاده‌نظام جنگ جمل که مدعی مشارکت همگانی در امر سیاسی بودند، مشروعیت و اعتبار نداشت.

کسی که طی این فرایند به قدرت دست می‌یافت از دید ایشان «امام جائز» - یعنی پیشوای ستمگر - بود و وظیفه‌ی مسلمانان این بود که بر او خروج کنند و با او بستیزند. اشعری هم صورتبندی مشابهی از عقاید خوارج به دست داده و جالب است که به جای امام جائز - که تعبیر اصلی ایشان بوده - عبارت «سلطان جائز» را به کار گرفته که با شکل‌گیری مفهوم سلطنت در زمانه‌ی خودش سنخیتی بیشتر داشته است.

خوارج هرچند برای چند نیرویی مهم و تعیین‌کننده محسوب می‌شدند، اما به خاطر همین افراطشان در نهایت کناره‌گزیدند و میدان در دست دو نیروی اصلی افتاد که شیعیان منتقد میانه‌روی قدرت نامشروع و سنی‌های پذیرنده یا توجیه‌کننده‌ی سلطه بودند. تمایز اصلی میان این دو گروه در آن است که اهل سنت به خاطر قبول مفهوم سلطنت که از استقرار ترکان بر تاج و تخت ایران ناشی شده بود، تا حدودی به جدایی دین از سیاست باور داشتند. در حالی که شیعه - چون اصولاً خاستگاهش کشمکش سیاسی بود - مفهوم امامت یعنی رهبری دینی و سیاسی را یکپارچه می‌دید و آن را در زمره‌ی اصول دین قرار می‌داد و بر این مبنا در علم کلام بدان می‌پرداخت. این بدان معناست که در سنت شیعی امامت با سویه‌های سیاسی‌اش امری عقلانی بود که می‌شد درباره‌اش بحث عقلی کرد و بر حسب اجتهاد آرای نو در آن برانگیخت. سنی‌ها که به لحاظ تاریخی در کشورهای اسلامی از استیلای سیاسی برخوردار بودند، در مقابل بحث رهبری دینی جامعه را از رهبری سیاسی جدا می‌دانستند و هردو را از دایره‌ی اصول دین بیرون می‌دیدند و در دایره‌ی فقه درباره‌اش بحث می‌کردند. اما این تفکیک، جداسازی مدارهای قدرت و تفکیک نهاد سیاسی از نهاد دینی نبود، بلکه تفکیک دین (وجدان)

از «من» بود، و تلاشی بود برای فرو کاستن دین به نهادهای مذهبی، که به نوبه‌ی خود زیر چتر استیلای سلطان و حکم خلیفه قرار می‌گرفتند و در مقام نیرویی تعیین‌کننده خنثا می‌شدند.

جایگیری مسئله‌ی امامت در کلام یا فقه پیامدهایی پر دامنه به بار می‌آورد که برای اهل فن شناخته شده بود. پیروان سنت و جماعت که اغلب از کلام اشعری پیروی می‌کردند و جبرگرا بودند، به تقدیری بودن سلطه‌ی سلطان بر خلق باور داشتند و به همین خاطر شکلی از انفعال سیاسی را تبلیغ می‌کردند که در سنت اولیه‌ی شیعی نفی می‌شد. امام محمد غزالی در این بافت در «الاقتصاد الاعتقاد» می‌گوید: «بحث درباره‌ی امامت از اصول دین نیست. حتا از مباحث و موضوع‌های واجب در اسلام هم محسوب نمی‌شود. [از آن مباحثی که] فرد مکلف نتواند از آن اعراض کند، یا بدان معرفت یابد. بلکه دوری از بحث امامت بهتر از پرداختن به آن است. زیرا بحث بر این موضوع از تعصب و هوای نفس جدا نمی‌شود و چه بسا که مایه‌ی فتنه و بدبینی به [خلفای] سلف گردد».^۱

میر سید شریف جرجانی^۲ که از دانشمندان مقیم شیراز در دوران شاه شجاع بود و بعد از فتح آنجا به دست تیمور لنگ همراه او به سمرقند رفت و آنجا با سعدالدین تفتازانی درباره‌ی بخشی از کتاب «کشف» زمخشری بحث مشهوری کرد و بر او غلبه کرد، کتابی دارد به نام «شرح مواقف» که از موضع کلام اشعری و مذهب حنفی نوشته شده است. در آن می‌خوانیم که: «بحث درباره‌ی امامت به اصول دین و اصول عقاید ربطی ندارد. بلکه از فروع است و به کردارهای مکلفین می‌پردازد و محور اساسی بحثش آن است که امامت عقلا و شرعا واجب است؟ یا فقط شرعا واجب است [و نه عقلا]».^۳

جالب آن که پس از قرن چهل و چهارم (ق ۴ خ) نسخه‌ای موازی با این پنداشت سنی در میان شیعه‌ی دوازده امامی هم باب شد و آن بود که می‌گفت در زمان غیبت امام زمان مداخله در امور سیاسی مجاز نیست. با این حال بدنه‌ی شیعیان (اسماعیلیان، زیدیان، فاطمیان) و شاخه‌های نزدیک به ایشان که رهبری سیاسی را بحثی کلامی می‌دیدند (قرمطیان و خوارج و گروه‌هایی از صوفیه) به خاطر عقلانی شمردن بحث سلطه موضعی انتقادی و فعال اتخاذ می‌کردند و جنبش‌های سیاسی مهمی برمی‌انگیختند که اقتدار آل‌بویه و جنبش سرداران و دولت صفوی نمونه‌هایی از آن به شمار می‌آیند.

این کشمکش‌های نظری طبعاً جریان‌هایی سیاسی نیز تولید می‌کرد، که مهمترین‌اش همان است که در خانقاه اردبیل آغاز شد و تاسیس دولت صفوی را در پی داشت. جریانی که به جای شریعت به طریقت و به جای نظام‌های مذهبی رسمی به عرفان ایرانی تکیه می‌کرد و بر این اساس می‌کوشید مفهوم شاهنشاه را در قالب مضمون مرشد کامل بازسازی کند و سیاست ایران‌شهری را به این شکل از تو احوادث نماید.

کوشش صفویان در این راه نبوغ‌آمیز و درخشان بود و به تاسیس یکی از بزرگترین و باشکوه‌ترین کشورهای دنیا منتهی شد که به اندازه‌ی دولت هخامنشی دوام آورد و پهنه‌ای نزدیک به آن را زیر فرمان داشت. با این حال بافت نظری پشتیبان این دولت دورگه‌ای سست بود که سنت ایران‌شهری را با برخی پیش‌داشته‌های خلافت‌مدار ترکیب می‌کرد. مهمتر از همه این که سرسپردگی عارفانه به مراد را جایگزین محک سختگیرانه‌ی فرهنگ‌مندی می‌کرد و به این ترتیب معیارهای عینی و بیرونی برای دادگری و خردمندی و دین را از بین می‌برد، و مفاهیمی لاهوتی و نظری را جایگزین آن می‌کرد.

صفویان با تکیه کردن بر چارچوب نظری‌ای که شیعیان و صوفیان برساخته بودند به چنین ترکیبی دست یافتند، و در صورت بیرونی سیاست ایران‌شهری را احیا کردند. با این حال امکان بازسازی آن چارچوب استوار را فراهم نیاوردند و به این خاطر بهایی‌گراف پرداختند. برخی از شاهان‌شان مثل شاه سلطان حسین یا شاه اسماعیل دوم مردانی نالایق یا خونریز از آب در آمدند و چون راهی برای عزل‌شان وجود نداشت، به قتل می‌رسیدند. تاسیس دولت گورکانی و عثمانی که همزمان انجام پذیرفت نیز با ابداع‌های مشابهی همراه بود. گورکانیان که در گجرات از همراهی زرتشتیان مهاجر به هند برخوردار

۱ غزالی، ۱۳۹۳ق: ۲۳۴.

۲ سید علی بن محمد بن علی شریف جرجانی، زاده‌ی اسفند سال ۴۷۱۸ (۷۱۸خ/شعبان ۷۴۰ق) و درگذشته‌ی امرداد ۴۷۹۲ (۷۹۲خ/ربیع‌الثانی ۸۱۶ق).

۳ شریف جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸: ۳۴۴.

بودند، شکلی خاص از سیاست ایران‌شهری را پدید آوردند که در دوران اکبرشاه به اوج قدرت خود دست یافت و از خیلی جنبه‌ها از دولت صفوی ایرانی‌تر می‌نمود. سلسله‌ی عثمانی هم که مثل گورکانیان از قبیله‌ای جنگاور برخاسته بودند، شکلی نو از خلافت را احیا کردند، که این بار با عناصر ایران‌شهری آمیختگی فراوان پیدا کرده و از محتوای عربی قدیمی‌اش تهی شده بود.

در این بین زوال صفویان که با شورش قومی رقم خورد، به تکاپویی نظری دامن زد و در میان فقیهان کسانی پیدا شدند که کوشیدند همان ابداعی که شاه اسماعیل در دامنه‌ی عرفان انجام داده بود را این بار در دایره‌ی شریعت تکرار کنند. نظریه‌ای که به این ترتیب شکل گرفت همان است که محسن کدیور آن را «مشروعیت الهی بلاواسطه» نامیده است.^۱ براساس این دیدگاه فقیهان به خاطر تبحرشان در دین خود به خود از پشتیبانی و تایید الهی برخوردارند و برای به جریان انداختن اقتداری که از این راه حاصل می‌آورند، به تایید و همراهی مردم نیازی ندارند. این نگرش را ملا احمد نراقی نخست در «عوائد الایام» مطرح کرد^۲ و در روزگار معاصر امام خمینی آن را احیا کرده است.^۳

در فصل پنجاه و دوم «عوائد الایام» حدود بیست صفحه به شرح اختیارات و جایگاه سیاسی فقیه در مقام صاحب ولایت اختصاص یافته است. در این چارچوب با گسترش یافتن تعبیر ولایت، عملاً رهبری کل دایره‌ی امر سیاسی به فقیه سپرده شده است. چندان که ملا نراقی می‌گوید بر هر آنچه پیامبر و امام بدان «ولایت دارند»، «فقیه نیز ولایت دارد» و این به معنای تصمیم‌گیری درباره‌ی کل اموری است که به «دین و دنیای مردم و معاش و معاد»شان مربوط می‌شود.^۴ امام خمینی نیز در «کتاب البیع» همین نظر را تکرار کرده و گفته که هر آنچه ائمه بدان ولایت دارند، فقیه نیز از طرف ائمه در آن موارد ولایت دارد.^۵

این رویکرد که در ساحت سیاسی به ولایت مطلقه‌ی فقیه تعبیر شده، نوعی دین‌سالاری تمرکزگرا را صورتبندی می‌کند که مشابهش را در نهادهای سیاسی پروتستانی قرن هفدهم و هجدهم میلادی اروپا سراغ داریم. نظریه‌ی ولایت فقیه که آیت‌الله حسینعلی منتظری مطرح کرده، کوششی برای پیوند زدن این نظریه با روندهای دموکراتیک مدرن است و به همین خاطر کدیور آن را الهی-مردمی نامیده است.^۶ آنچه در این بین اغلب نادیده انگاشته شده این حقیقت است که آرای ملای نراقی و پیروانش از خط اصلی فلسفه‌ی سیاسی شیعه خروج می‌کنند و به ویژه در دوران معاصر با مدرن شدن آرای سیاسی همگام می‌شوند.

در مقابل این رویکرد، جریان فکری دیگری را داریم که اصولاً به پرهیز از مداخله‌ی سیاسی فقیهان شیعه در عصر غیبت باور دارد و این گفتمان اصلی مراجع شیعه بوده است. در واقع اهمیت یافتن آرای ملای نراقی و سیاسی شده فقه شیعه نمودی از مدرن شدن این مذهب است و امری دیرآیند. این نوسازی مذهب در هنگام تماس با مدرنیته البته یک وجه نداشته و یک جریان نیرومند و مهم دیگر در آن به اندیشمندانی مربوط می‌شود که مشروعیت سیاسی را به مردم بازگردانده‌اند و مفهوم قدیمی شورا را در این مورد احیا کرده‌اند. مشهورترین سخنگوی این جریان میرزا محمد حسین نائینی است که کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» او نقطه عطفی در تفسیر مردم‌سالارانه‌ی آرای شیعی محسوب می‌شود.^۷ نائینی در این کتاب به این نکته اشاره کرده که قدرت امانتی است در دست مقام‌های سیاسی، و به همین خاطر قدرت در معنای عام را «امانت نوعیه» نامیده است. این برداشت درست است و شواهد زیادی داریم که در سیاست ایرانی دوران اسلامی چنین تعبیری رواج داشته است. در قرآن هم اشاره‌ای به این موضوع در سوره‌ی احزاب می‌بینیم^۸ و در نهج‌البلاغه و جملات روایت شده از خلفای راشدین بارها تاکید شده که قدرت امانتی در دست مقام‌های حکومتی بوده است.

۱ کدیور، ۱۳۷۶: مقدمه.

۲ نراقی، ۱۴۱۷ق: ۱۸۵-۲۰۶.

۳ خمینی، ۱۴۲۱ق، ج. ۲: ۴۵۹-۵۲۰.

۴ نراقی، ۱۴۱۷ق: ۱۸۷-۱۸۸.

۵ خمینی، ۱۴۲۱ق، ج. ۲: ۴۸۸-۴۸۹.

۶ کدیور، ۱۳۷۶: مقدمه.

۷ نائینی، ۱۳۳۴.

۸ سوره‌ی احزاب، آیه‌ی ۷۳.

امام علی در نامه‌ای به یکی از فرماندارانش نوشته که «فإنی كنت اشرکتک فی امانتی» یعنی «همانا من تو را در امانت خودم شریک کردم».^۱ این تعبیر امانت برای قدرت سیاسی به قدری پرمایه بوده که در قرون اولیه‌ی هجری مناصب دولتی را «امانات» می‌گفته‌اند و این تعبیر همچنان تا دوران مشروطه رواج داشته است. چنان‌که مثلاً در القاب دیوانی عصر قاجار مثل «امین حضور» و «امین دیوان» می‌بینیم و بعد از اصلاحات سیاسی و تدوین قانون مشروطه همین مفهوم در قالب منصب‌هایی مثل «امین اجرا» و «امین مالیه» و «امین صلح» احیا می‌شود.

برداشت نائینی درباره‌ی سازگاری مذهب شیعه با مشروعیت‌گیری حکومت از مردم و اهمیت «جمهور»، محور اصلی خوانش شیعی از سیاست مدرن بوده است. در واقع جریانی که پیرو ملا احمد نراقی است تنها پس از انقلاب اسلامی اهمیت پیدا کرد و تا پیش از آن از روحانیون صدر مشروطه تا آیت‌الله بجنوردی همین رویکرد میانه‌رو بود که غلبه داشت. دانشمندترین سخنگوی مذهب شیعه در دوران معاصر یعنی علامه طباطبایی هم در همین چارچوب جای می‌گیرد و در «تفسیر المیزان» تاکید دارد که حکومت بعد از دوران پیامبر اسلام و عصر غیبت «در دست مسلمانان» است و «اعمال ولایت در غیر احکام و و حوادث زمان و مکان براساس شورا می‌باشد».^۲ و این به معنای پذیرش مردم‌سالاری و نهاد مجلس مشروطه است.

این خوانش از مردم‌سالاری از ابتدای عصر ناصری وجود داشته و بر دو آیه‌ی قرآنی «و امرهم شوری بینهم» (سوره‌ی شورا) و «و شاورهم فی الامر»^۳ تکیه می‌کند. در هردو مورد «شور» که معنای روشن و دقیقی دارد و به هم‌اندیشی و رایزنی جمعی دلالت می‌کند، کلید تصمیم‌گیری درباره‌ی «امر» دانسته شده، و توافقی هست که منظور از «امر» امور نهادی و اجتماعی است، و نه موارد شخصی و مربوط به فرد. چنین کاربردی از کلمه‌ی «امر» در بخش‌های دیگری از قرآن هم دیده می‌شود.^۴

حضرت علی بعد از مرگ عثمان و زمانی که بحث انتخاب جانشین برای او بود، به مردم گفت: «ای اهل مدینه، شما اهل شورا هستید و شما خلافت را ایجاد و مستقر می‌کنید و حکم شما نسبت به ملت روا می‌باشد. درباره‌ی انتخاب مردی که او را به خلافت منصوب کنیم مطالعه و مشورت کنید».^۵ او سپس در زمانی که به خلافت برگزیده شد به منبر رفت و گفت: «ایها الناس هشیار باشید و بدانید که کار (امر) شما [یعنی خلافت] حق کسی نیست مگر کسی که شما انتخاب و منصوب کنید... شما تصمیم گرفتید که من امیر شما باشم و در رأس کار (امر) قرار بگیرم».^۶

از این رو تفسیر نائینی^۷ و رشید رضا^۸ در تفسیر «المنار» درست می‌نماید که امر را در این آیات به معنای «امر سیاسی» گرفته‌اند و ضرورت تشکیل شورا و تصمیم‌گیری عمومی درباره‌ی امر عمومی را از آن برداشت کرده‌اند. این نکته هم جای توجه دارد که پژوهش‌های جدید نشان داده که لقب اصلی رهبر سیاسی مسلمانان در صدر اسلام «امیر المؤمنین» بوده و بخش نخست این واژه -امیر- وام‌واژه‌ای پارتی است که به رده‌ای از سرداران و فرماندهان نظامی در ارتش ایران اشاره می‌کرده است و تا به امروز همین معنای خود را حفظ کرده است.

کشمکش این دو جریان که در دوران مشروطه به تدریج جلوه‌ای مدرن به خود گرفت، آشکارا بر محور مفهوم «مردم» تمرکز یافته بود. اهمیت مردم در دستگاه سیاست ایران شهری چنان‌که دیدیم چندان چشمگیر بود که آن را می‌توان وجه تمایز این سامان از قدرت، با سامانه‌های چینی و اروپایی و مصری دانست. چارچوبی که مردم را از دایره‌ی تصمیم‌گیری و

۱ امیرالمؤمنین، ۱۳۷۲: ۳۱۳ (نامه ۴۱).

۲ طباطبایی، ۱۳۸۳، ج. ۴: ۱۲۲.

۳ سوره‌ی آل عمران، آیه‌ی ۱۵۹.

۴ سوره‌ی احزاب، آیه‌ی ۳۶.

۵ ابن اثیر، ۱۳۵۲، ج. ۳ (دوره اسلامی): ۳۲۲.

۶ ابن اثیر، ۱۳۵۲، ج. ۳ (دوره اسلامی): ۳۲۳.

۷ نائینی، ۱۳۳۴: ۵۳.

۸ رشید رضا، ۱۹۹۰م، ج. ۴: ۱۹۸.

داوری خارج می‌دانست و نمودش را در آرای نراقی و شاگردانش می‌بینیم، بر این مبنا از دایره‌ی سیاست ایرانی شهری خروج می‌کرد و به اقلیم خلافت وارد می‌شد. در مقابل دیدگاهی مثل نگرش نائینی و طباطبایی که مردم را همچنان مهم و کلیدی می‌دانست، در صدد بازسازی سیاست ایرانی شهری بود، که با برخی از مضمون‌های مردم‌سالارانه‌ی مدرن نیز سازگاری داشت.

تاریخ معاصر قلمرو تمدن ایرانی در اثر برخورد و کشمکش این دو رویکرد شکل گرفته است. در ابتدای کار موجی از سیاست مدرن کل این منطقه را فروپوشاند و هم نمودهای عینی خلافت را از بین برد و هم سیاست ایرانی شهری را. نخست موجی از پادشاهی‌های مدرن در ایران و افغانستان و عراق و مصر بر سر کار آمدند که در میان‌شان تنها در ایران خاطرهای از سیاست ایرانی شهری باقی مانده بود، و از نمادها و علائم آن استفاده می‌شد، بی آن که ارکان و روندهایش تحقق یافته باشد. باقی پادشاهی‌ها که اغلب دست‌نشانده‌ی انگلستان بودند، به امر استعمارگران گرایشی ایران‌ستیزانه داشتند و با تاریخ‌هایی جعلی دولت‌های پادشاهی مدرنی شکننده را سرهم‌بندی می‌کردند.

ناپایداری و شکننده بودن این دولت‌ها از ابتدای کار نمایان بود. موج بعدی دولت‌های مدرنی که جایگزین این پادشاهی‌ها شدند، بیشتر چپ‌گرا بودند و وابسته به شوروی. جمهوری‌های قوم‌گرا و سرکوبگری که در آناتولی و قفقاز و آسیای میانه و میانرودان پدید آمدند، همچنان ایران‌ستیز بودند و گرایش کمونیستی و سوسیالیستی داشتند. دولت‌های دست‌نشانده‌ای که در هند و پاکستان و کشورهای عربی و آسورستان با نظارت انگلستان پدید آمد، نیز چنین بودند. ساختار این دولت‌های «بریتانیایی» برخلاف «جمهوری خلق»‌های مارکسیستی، طیفی وسیع از ساختارهای سیاسی - از امیرنشینی گرفته تا جمهوری - را شامل می‌شد. اما این‌ها هم بسیار شکننده و ناکارآمد از آب در آمدند و اغلب‌شان به حاکمیت طبقه‌ای فاسد و تباهاکار میدان دادند.

تلاش برای احیای سنت سیاسی در سراسر این مدت برخلاف تمرکز داشت. تا حدودی به این خاطر که موج ایران‌زدایی و پارسی‌ستیزی دسترسی مردمان به هویت و تاریخ‌شان را دشوار کرده بود، و تا حدودی هم از آن رو که خلافت در نهایت با سازوکارهای سیاسی اروپایی و مدرنیته سازگاری بیشتری داشت. با این حال نفوذ سرمشق نظری ایرانی شهری چندان پرده‌مانه بوده که در زمانه‌ی جدید وقتی سید ابوالاعلی مودودی قصد می‌کند نقاط تمایز میان سیاست دلخواه خویش با مدرنیته‌ی غربی را رمزگذاری و ادراک کند، در نهایت به آغوش سیاست ایرانی شهری پناه می‌برد و مفاهیم همان را تکرار می‌کند، بی آن که موضع‌گیری‌ای ایران‌دوستانه یا باورهای هویتی ملی استواری داشته باشد، یا حتا دلالت‌های کلیدواژه‌هایی که تکرار می‌کند را درست دریابد.^۱ مودودی از بنیانگذاران ایده‌ی حکومت اسلامی و از مهمترین نظریه‌پردازان ایده‌ی جمهوری اسلامی است. ایده‌ی مدرن که با بیانی سنتی صورتبندی شده و برای نخستین بار پس از فروپاشی دولت عثمانی در کشورهای مسلمان شکل گرفت، و حمید عنایت به درستی آن را «علی‌البدل خلافت» نامیده است.^۲ مودودی می‌گوید تقسیم «مردم» به خودی و ناخودی در دولت دموکرات مدرن هم هست، اما بر مبنای قومیت - ناسیون تعریف می‌شود. در حالی که در جامعه‌ی اسلامی مورد نظر او همین مرزبندی باید براساس دین و مذهب ترسیم شود. در این جا او -مانند بدنه‌ی آرای خود- منطق مدرنیته را در اصل و ریشه پذیرفته، هرچند در فرع و برگ و بار با آن مخالفت می‌ورزد.

اما موارد اختلاف دیگری که برمی‌شمارد جای توجه دارد، مثلاً براساس اصول سیاست ایرانی شهری اخلاق را بر سیاست مقدم می‌دارد، هرچند به بنیاد این سخن یعنی مفهوم شخصی دین/ وجدان و استقلال آن از نهادهای مذهبی قایل نیست. با این حال می‌گوید در جامعه‌ی اسلامی اصول اخلاق انسانی فراگیر و از سوی دولت نقض‌ناشدنی است، ولی در دولت دموکراتیک مدرن چون همه چیز از مردم برمی‌خیزد، اکثریت می‌توانند به نقض قواعد اخلاقی حکم کنند.^۳ منظور او از

۱ مودودی، ۱۳۹۰: ۵۵-۵۸.

۲ عنایت، ۱۳۷۲: ۱۲۸.

۳ مودودی، ۱۳۹۰: ۵۵-۵۸.

اصول اخلاقی البته بیشتر مناسک مذهبی است، اما در کلیت سخن‌اش بر حق است، چون رفتارهایی سیاسی مثل کشتار سرخپوستان در آمریکا یا استعمار کنگو یا هند با نظر موافق اکثریت اعضای جامعه‌ی مهاجم ملازم بوده است.

محور سوم تمایزجویی مودودی جالب‌تر است، چون به مفهوم مهر اشاره می‌کند. او می‌گوید ارتباط مسلمانان و نامسلمانان در جامعه‌ی اسلامی براساس پیمان استوار شده است، و حدیثی از پیامبر نقل می‌کند مبنی بر این که پس از فتح قلمرو کفار باید با مغلوبان پیمان بست و به گرفتن سهمی از مال‌شان بسنده کرد. او در این سخن می‌خواهد بگوید حق شهروندی مدرن پیشاپیش در جامعه‌ی اسلامی وجود داشته است.^۱ برداشتی که البته نادرست است، اما از این نظر جالب است که نشان می‌دهد حتی اندیشه‌پردازی تا این حد بیگانه با سیاست ایران‌شهری که عملاً در بافت خلافت می‌اندیشد، وقتی قصد تدقیق سخنش را دارد در نهایت نسخه‌ای ساده‌انگارانه از همان مفاهیم کهن ایرانی را به کار می‌گیرد.

در ابتدای کار واکنش‌هایی که انقراض دولت عثمانی در سرزمین‌های مسلمان‌نشین ایجاد کرد، درونزاد و خودجوش بود، که آرای مودودی نمونه‌ای از آن است. با این حال همین واکنش‌ها نیز در نهان پیروی از سرمشق اروپایی را دنبال می‌کرد. خواه در شکل سنتی‌ترش یعنی خلافت، و خواه در جلوه‌ای عریان‌تر که تجدد باشد. نمونه‌اش را می‌توانیم در وامگیری مفهوم برابری مدرن در بافت دین اسلام ببینیم.

سید قطب در تقابل با کل حقوق اسلامی که مبنای ایرانی هم دارد، مفهوم مالکیت را در انحصار خداوند دانست و شکل انسانی‌اش را به نوعی وکالت اجتماعی تعبیر کرد که بر مبنای آن اداره‌ی منابعی مالی از طرف جمع به فردی سپرده می‌شود.^۲ این با مفهوم مالکیت در مقام داشته‌ی ابطال‌ناپذیر که با اراده‌ی آزاد افراد گره می‌خورد، به کلی متفاوت است. همچنین با مفهوم مثبت دارایی که در ایران داشته‌ایم و داریم نیز در تضاد است و آن را امری فسادآور و مشکوک قلمداد می‌کند. همچنان که در سنت کلیسایی نیز چنین گفتمانی غلبه داشت و در کیش پروتستانی هم به جای آن که نقد شود، تشدید شد.

برداشت سید قطب از مفهوم برابری و عدالت از سرمشق مدرن اروپایی الهام پذیرفته و رنگ و بویی یکسره مسیحی دارد. روایتی که به تدریج عرفی شده، بی آن که استخوانبندی فلسفی اسکولاستیک خود را از دست بدهد. برابری به همین خاطر بر مبنای موقعیت همسان در برابر قانون تعریف می‌شود، و این بازسازی همان وضعیت مومنان در برابر قانون کلیسایی است.

همین سرمشق نظری است که در دوران مدرن به ایران زمین و دنیای مسلمان هم وارد شده و تعبیرهای مدرن از عدالت را پدید آورده است. محور این نسخه‌ها از عدالت همچنان زاهدانه و کشیشانه است، هرچند مرجع استعلایی و بند ناف قرون وسطایی خود را انکار می‌کند. به همین خاطر عناصری مثل ستایش فقر و تاکید بر این که بیچارگان و مفلوکان میراث‌برگیتی هستند و مخالفت با تجمل و دارایی و لذت در تار و پود نگرش‌های سوسیالیستی به شکلی پیش‌تنیده وجود دارد و این گفتمان اصلی مدرن است که بر مبنای مفهوم عدالت بنا شده است.

همین وامگیری‌هاست که پیدایش دولت‌های تبهکار و بدنامی مثل داعش و طالبان را در بافتی گفتمانی ممکن ساخته، که سنت‌گرایانی التقاطی خلق کرده بودند. این دولت‌های ناکارآمد و ستمکار شکلی مدرن از خلافت را احیا کردند و از حمایت آشکار نیروهای غربی نیز برخوردار بودند. با توجه به این که پشتوانه‌ی اصلی خلافت تا یک قرن پیش عثمانی بود، انتظار می‌رفت احیای خلافت در زمینه‌ای سنی انجام پذیرد. پیدایش جریان اخوان المسلمین را شاید بتوان شکلی از برآورده شدن این انتظار در نظر گرفت، که البته نسخه‌ای بسیار فاصله‌دار نسبت به خلافت را به دست داد و به همین خاطر تا مرتبه‌ی تاسیس دولت پیش نرفت.

اما آنچه نامنتظره می‌نمود آن بود که احیای خلافت در شکل تحقق یافته و اثرگذارش نه در بافتی سنی، که در زمینه‌ای شیعی بروز کرد و این همان بود که به انقلاب اسلامی ایران انجامید و نسخه‌های سنی بعدی‌اش (طالبان و

۱ مودودی، ۱۳۹۰: ۵۵-۵۸.

۲ قطب، ۱۳۷۹: ۱۷۸.

داعش) را به شدت تحت تاثیر قرار داد. روایت شیعی که در قالب نظریه‌ی ولایت فقیه تدوین شد، در اصل با سنت شیعی پیشامدرن فاصله داشت و ترکیبی بود از برخی از آرای اسماعیلیه درباره‌ی امامت، با چارچوب فلسفی افلاطونی و وامگیری‌های گسترده از نسخه‌های مدرن سنی‌گری که با آرای کلامی مسیحی آمیختگی‌هایی چشمگیر داشت.

آیت‌الله منتظری که یکی از نظریه‌پردازان چارچوب ولایت فقیه است، در کتاب مرجعی که در این مورد نوشته کوشیده از موضعی فلسفی به موضوع بپردازد و دلایلی بر ضرورت امامت و اثبات ولایت در معنای سیاسی‌اش اقامه کند.^۱ اما حقیقت آن است که ساختار بحث‌اش همچنان کلامی است و به همان ترتیبی که متکلمان وجود خداوند و حدوث عالم و باقی گزاره‌های کلیدی بحث‌شان را پیشاپیش دانسته فرض می‌کردند، او نیز مفاهیمی مهم مثل تعمیم امامت به ولایت یا حقانیت دین برای راهبری دستگاه سیاسی را بدیهی انگاشته و برای تایید آن استدلال می‌کند، و نه به شکلی منظم برای نقد ریشه‌اش و واریسی عقلانی همه‌جانبه‌اش.

این شیوه از بازتعریف مفهوم انسان کامل در قالب نظریه‌ی امامت، کاری دشوار و کمابیش ناممکن است. چرا که نظریه‌ی امامت با تبارنامه‌ی اسماعیلی‌اش، هرچند اقتباسی مستقیم از مفهوم انسان کامل و شاهنشاه فرهمند ایرانی شهری است، اما همچنان سلطه‌ی مبتنی بر زور ترکان را نامشروع می‌داند. چنین نظریه‌ای یا باید باقی مفاهیم سیاست ایرانی شهری را برگیرد و یا به مغاک خلافت فرو می‌غلند.

چون وقتی فرمانروایی مقدس شمرده شود، یا به دلیلی درونی و به خاطر وجدان شخصی (دین) و عقل فردی (خرد) و اخلاق خودبنیاد (داد) مشروعیت پیدا می‌کند، و یا این مشروعیت را از مرجعی بیرونی وام می‌گیرد. منسوب کردن مشروعیت سیاسی به مرجعی بیرونی به معنای رسیدگی ناپذیر شدن مدارهای قدرت و محک ناپذیری دعوی فرهمندی می‌شود و معنای فره کیانی را در ریشه ابطال می‌کند. نظریه‌ی سیاسی امامت اسماعیلی از این نظر دچار ابهام است و بسته به پذیرفتن یا رد کردن نقش نظارتی «مردم» بین دو قطب نوسان می‌کند.

در یک سو شیعیان و زیدیان و اسماعیلیه بودند که مردم را از معادله حذف می‌کردند و مشروعیت را به خداوند منسوب می‌کردند، و از سوی دیگر فرمطیان و خوارج بودند که مردم را در محاسبه‌ی خود حفظ می‌کردند، ولی دامنه‌ی تعریف آن را بسیار محدود می‌دیدند. همین محدودنگری و مشروط شدگی افراطی عضویت آدمیان در جرگه‌ی «مردم» عاملی بود که این جریان‌های اخیر را به حاشیه راند و منقرض کرد. در مقابل فراقکنی مفهوم فرهمندی به آسمان، مانند فروفکنی مفهوم دین‌وجدان بر نهادهای مذهبی، راهبردی بود که شیعه و سنی درباره‌اش به اشتراک رسیدند و این موضع با خلافت سازگار بود.

داستانی که نظام‌الملک نقل کرده تا ترجیح کارگزاران مسلمان بر نامسلمانان را نشان دهد، تا حدودی نشانگر این حقیقت است که مفهوم خویشکاری و شایسته‌سالاری برآمده از آن نیز در چارچوب خلافت جایگاهی نداشته است. این نمونه‌ای بارز از ترجیح تعهد دینی بر تخصص عملیاتی است که در روزگار ما هم ویرانی فراوان به بار آورده است. نظام‌الملک غیرت و تعصبی را در سپردن کارهای دولتی به کارگزاران مسلمان به عمر بن خطاب نسبت می‌دهد که احتمالاً ریشه‌ی تاریخی داشته و شالوده‌ی تفکیک عرب و عجم در تاریخ آغازین فتوحات بوده باشد.

به روایت «سیرالملوک» سعد وقاص بر قلمرو میانرودان و خوزستان عاملی یهودی گماشته بود که چون عمر خبردار شد، امر به عزل او کرد. سعد همه‌ی عاملان و کارگزاران عرب و عجم را از همه جا گرد آورد تا او را برکنار کند و شغلش را به دیگری بدهد. اما دید هیچکس دیگری نیست که به قدر او لایق این کار باشد و کارشناس این شغل به حساب آید. پس باز هم او را ابقا کرد و به عمر نوشت که تخصص این یهودی از همه‌ی اقرانش بیشتر است. نظام‌الملک می‌گوید پس از آن عمر نامه نوشت که «مات الیهودی» و سعد پس از خواندن این نامه به ناچار آن مرد را عزل کرد و مسلمانی به جای او گماشت. داستانی که نظام‌الملک روایت کرده لایه لایه است و جای آن دارد که مدارهای قدرتش واشکافی و واسازی شوند.

چنان‌که آشکار است در اصل روایت، مسلمانی مطرح نبوده و عرب بودن اهمیت داشته است. چون می‌خوانیم که سعد در پاسخ نامه‌ی عمر «عجم و مسلمان» را گرد آورد و در میان ایشان به دنبال کارگزار شایسته می‌گشت. همچنین در تعبیر «مات الیهودی» اشاره‌ای هست که انگار عمر امر به قتل کارگزار لایق یهودی کرده بوده است. با این همه نظام‌الملک این همه را در گزارش‌اش صیقل زده و لبه‌های تیز متن را گرفته. مثلاً تأکید کرده که منظور تنها پاکدینی و مسلمانی بوده و مات الیهودی هم در قالبی پارسی بیان شده و به عزل کردن وی تأکید داشته و نه مرگش.^۱ همچنین در نهایت داستان به خوبی و خوشی پایان می‌پذیرد و کارگزار مسلمانی که جانشین یهودی می‌شود، بهتر از او از عهده‌ی کارها بر می‌آید. اما حقیقتی که در بیرون از متن وجود دارد و از تجربه‌های تاریخی پیاپی بر می‌آید، آن است که در این جا غیرت و تعصبی قومی و قبیله‌ای برای ترجیح عرب بر غیرعرب در کار بوده که مسلمانی دستاویزش بوده است.

خسرونتی که از عمر سراغ داریم، در آمدن عبارت مرگ در فرمانش به چشم می‌زند. این‌که نالایقان به هر دلیلی -نژادی یا مذهبی- برکشیده شوند و بر شایستگان ترجیح داده شوند، ایرادی بنیادین است که مفهوم خویشکاری و شایسته‌سالاری برآمده از آن را نفی می‌کند. تجربه‌ی تاریخی نشان داده که نیروی محرک این شیوه از «جای دادن چیزی در غیر جای خود»^۲ هرگز به سامانی مطلوب نمی‌انجامد و در نهایت ویرانی به جا می‌گذارد. پس نظام‌الملک در این جا به تعصبی و جانبداری‌ای سفارش می‌کند که قبیله‌مدارانه است و به تعصب دینی آلودگی دارد و مصالح دولت و سامان کار مردمان را خوارتر از رعایت حال وابستگان طایفه‌ای و فرقه‌ای می‌پندارد. رسمی که در روم و یونان باستان رواجی کامل داشته و در ایران زمین به کلی بی‌پیشینه بوده و برخلاف آن مدام سفارش‌هایی وجود داشته است. جالب آنجاست که خود همین نظام‌الملک در همین متن مفهوم خویشکاری را نیز آورده و درباره‌ی آن نیز مفصل بحث کرده است. با مرور گفتار او می‌توان به التقاطی بودن گفتمانش پی برد. چون از سویی مفهوم خویشکاری و تخصص‌گرایی را می‌پذیرد و از سویی مثل داستان بالا نفی‌اش می‌کند. او در مقام وزیری کارگشته می‌داند که شایسته‌سالاری تنها راه مدیریت درست است و توصیه‌اش می‌کند، اما همزمان به تعصبات قومی و مذهبی سلطان ترک و خلیفه‌ی عرب هم تن درمی‌دهد و این رکن مهم را کنار می‌گذارد. در جایی می‌گوید که با آمدن ترکان یک نفر ده شغل پیدا کرده و ده نفر بی‌شغل مانده‌اند، و این را نشانه‌ی به هم خوردن «نظم قدیم» می‌داند و انحطاط دولت.^۳ به صراحت هم تأکید دارد که شاه نباید چند کار به یک تن بسپارد و کارها باید تخصصی انجام شود.^۴ اما بعد ماجرای کشمکش دبیران خراسانی و عراقی را شرح می‌دهد و به یکباره روشن می‌شود که بسیاری از این حرف‌ها به موضع‌گیری خاص خواجه باز می‌گردد که وابسته به شرایطی ویژه بوده است. خراسانیان سنی و حنفی بوده‌اند و عراقی‌ها شیعه و گبر و یهود، و خواجه که هوادار خراسانی‌هاست سفارش می‌کند که از بین عراقی‌ها کسی به خدمت دیوان شاه در نیاید، چون آنها هم با ترک‌ها دشمنی دارند و هم با اسلام.^۵

در این جا آشکارا مسئله‌ی اصلی رسیدگی‌پذیری خویشکاری و نظارت‌پذیر بودن قدرت سیاسی است. این‌که فرمانروا دقیقاً چه نقشی را بر عهده دارد، در سیاست ایران‌شهری کاملاً روشن است و نمودهایش هم بر همگان نمایان است. این‌که در شرایط برآورده نشدن این خویشکاری فرمانروای فره‌باخته چگونه عزل شود نیز معلوم بوده است. همچنین سوگیری نهایی کردار فرمانروا و شاخص مهمی مثل «شادی مردم» نیز در کار بوده که محک زدن کارآیی شاه را ممکن می‌ساخته است.

نظام خلافت مثل همتهای شرقی و غربی‌اش این ایراد را دارد که مفهوم مردم و خویشکاری و فرهنگ‌مندی را در خود جای نمی‌دهد. مضمون‌هایی نزدیک به این‌ها در نظریه‌ی خلافت و امامت اسماعیلی-شیعی شکل گرفته‌اند. اما این‌ها ایراد

۱ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۳۰-۲۳۲.

۲ تعبیر فقهی از «ظلم»

۳ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۱۸۹-۱۹۰.

۴ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۱۳-۲۱۵.

۵ نظام‌الملک، ۱۳۴۷: ۲۱۵.

مشترکی دارند و آن هم ابهام و لاهوتی بودنشان است. وقتی مشروعیت خلیفه فقط به تایید خداوندی وابسته باشد که به رمز و فقط به خواص سخن می‌گوید، نقش نظارتی مردم و عینیت فرهمندی از بین می‌رود.

در سیاست ایرانی شهری یک روستایی ساده با دیدن این که شیر در پستان گاوش خشکیده یا یک سرباز عادی با شنیدن این خبر که فلان ارتش ایرانی در جنگ با مهاجمان شکست خورده، به نامشروع بودن وی حکم می‌کرده‌اند. اما در چارچوب خلافت اصولاً شأن داوری برای مردم به رسمیت شمرده نشده است. این ابهام و ناشناخته بودن معیارهای داوری تنها به فرهمندی یا خویشکاری مربوط نیست، بلکه به مضمون‌هایی مثل منافع ملی یا همان «شادی مردم» نیز بازمی‌گردد.

این نوع ابهام‌ها و ایرادهای برآمده از آن در میان خود اندیشمندان مذهبی شناخته شده بوده و بحث‌هایی درباره‌اش انجام شده است. مثلاً سید محمدباقر صدر این ابهام نظری را در قالب مفهوم «منطقه‌ی فراغ» مطرح کرده و آن را همچون فضایی خالی در اندرون شریعت نگریسته که باید به شکلی مصداقی و بسته به شرایط توسط صاحب‌نظران اندیشیده شود و با چاره‌اندیشی‌های موضعی «پر شود».^۱

ابهام در این مفهوم‌سازی‌ها از آنجا برخاسته که مناسک مذهبی و شرایع با ضرورت‌های عینی و مادی زندگی خوش و آباد درآمیخته شده و بر آن تقدم یافته‌اند. این بدان معناست که ترکیب هم‌افزا و یکپارچگی گیتی و مینو که در اندیشه‌ی ایرانی شهری پدید آمده و تکامل یافته بود، با شکافتگی افلاطونی گیتی و منو و ترجیح زاهدانه‌ی مینو بر گیتی مخدوش شده، و در نتیجه نمادهای ارجاع دهنده به قلبم که در قالب مناسک جمعی و اجرای شریعت نمود می‌یابد، بر اصل قلبم غلبه کرده و جایگزین آن شده است. به این ترتیب تصمیم‌گیری درباره‌ی موقعیت‌های پیچیده به جای آن که به محاسبه‌ی قلبم و کوشش برای بیشینه کردن شادکامی و تندرستی و توانمندی و معنا تمرکز یابد، بر رعایت قواعد و آدابی نمادین و ظاهری تاکید کرده‌اند، که گاه پیوندشان با افزایش قلبم معلوم نیست، و گاه حتا آشکارا کاهنده‌ی آن هستند.

حل این مسئله با وا نهادن موضوع به تصمیم‌گیری‌های موضعی و واگرا (روش صدر) یا صورت‌بندی‌اش در قالب مفهوم مبهم «مصلحت» (روش بوطی) ممکن نیست. بوطی در کتاب مهم خود به اسم «ضوابط مصلحت در شریعت اسلامی»^۲ چارچوبی به نسبت محکم پیشنهاد کرده تا همچون راهنمایی برای تصمیم‌گیری‌های سیاسی عمل کند، و این کمابیش همان گفتمانی است که در ایران به شکل‌گیری نهادی به اسم «مجمع تشخیص مصلحت نظام» دامن زده و آن را به شکلی بازسازی شده از مجلس سنای رومیان بدل ساخته است.

شیخ بوطی اما در این کتاب مصلحت را تنها براساس حفظ سلسله مراتبی از احکام شریعت تعریف کرده و تنها عنصری که در سخنش به نمادپردازی‌های تفسیرپذیر اشاره نمی‌کند، حفظ پایداری نظام سیاسی است، و این دقیقاً همان است که ماکیاولی نیز می‌گفت. ماکیاولی که احیاگر سیاست رومی در عصر نوزایی است، به همین شکل معتقد بود باید ارزش‌های قدیمی را رها کرد و تنها پایداری و ثبات سیاسی را مبنای تصمیم‌گیری دانست. برداشتی که به ترجیح مطلق قدرت بر سه متغیر دیگر (لذت و بقا و معنا) تاکید دارد و به همین شکل در آرای بوطی و دیگران هم دیده می‌شود.

در روزگار معاصر کوشش روشنفکران ایرانی برای بازگشت به عصر پادشاهی دوران مشروطه، با تلاشی مشابه از طرف قوم‌گرایان ترکیه یا اسلام‌گرایانی مثل داعش روبرو بوده است. یعنی دوقطبی شاهنشاهی - خلافت چندان در تار و پود سیاست ایرانی ریشه دوانده که در دوران نو همگام با مدرن شدن سیاست هردوی این قطب‌ها برای بازسازی و استیلای خود کوشیده‌اند. نیم قرن گذشته را می‌توان به تعبیری دوران چیرگی تدریجی نظام خلافت مدرن بر شکلی مدرن از پادشاهی دانست، که طی یک قرن پیش از آن استقرار یافته بود و در جذب عناصر مدرن و درونی کردن‌اش چابک‌تر، پیشروتر و کامیاب‌تر عمل می‌کرد. هردوی این نظام‌ها در ساماندهی به مدارهای قدرت پهنه‌ی تمدن ایرانی ناموفق عمل کرده‌اند. دستگاه خلافت اصولاً توانایی و پیچیدگی لازم برای مدیریت این پهنه را ندارد و در گذر تاریخ همواره با

۱ صدر، ۱۴۰۰: ۴۰۰-۴۰۱.

۲ بوطی، ۱۹۹۰.م.

پشتوانه‌ی نیروهای سرکوبگر نظامی به بقای خود ادامه داده است. دستگاه ایرانشهری چنین توانایی و انباشتی از تجربه‌ها و معناها را در اختیار دارد، اما عملا طی دو قرن گذشته در حال زوال و فروپاشی پردامنه‌ای بوده است.

نسخه‌هایی مدرن از خلافت و پادشاهی هم که طی قرن گذشته شکل گرفته اصولا شاخه‌ای از سیاست مدرن محسوب می‌شود، و نه سنتی کهن. خلافت مدرن البته خود را به دین و خلافت قدیم قلاب می‌کند و پادشاهان مدرن به میراث شاهنشاهی و سنت ایرانشهری ارجاع می‌دهند، اما این‌ها برآمده از گفتمانی مدرن است که بدنه‌اش در اروپا تحول یافته و تنها چند نماد و خرده-گفتمان را از خلافت و شاهنشاهی در خود گنجانده است.

برش تاریخی بحرانی امروزمین ما کمابیش با شکست هردو دستگاه نظری مصادف شده است. نظام پادشاهی که بیشتر با آرای لیبرال مدرن پیوند خورده بود چه در شکل مرکزی‌اش در ایران و چه در قالب نواستعماری‌اش در عراق و افغانستان دستخوش فروپاشی شد و با شکلی از خلافت جایگزین شد که بیشتر سوبیه‌ی سوسیالیستی داشت و با این شیوه مدرن‌سازی خود را برنامه‌ریزی می‌کرد. بحث‌های جاری درباره‌ی دلایل این فروپاشی‌ها و جایگزین‌های محتمل، اغلب در دایره‌ی نظریه‌پردازی‌های مدرن انجام می‌شود و ساخت‌های سیاسی مدرن را پیش‌فرضی بدیهی قلمداد می‌کند که باید در میان گزینه‌هایش یکی را برگزید.^۱ یعنی این نکته نادیده انگاشته می‌شود که خود مدرنیته یک فراورده‌ی تمدنی بیگانه است و تفاوت چندانی میان وامگیری‌ای قدیمی از سیاست امپراتوری (یعنی خلافت) و وامگیری‌های نو از همان (سیاست مدرن) در کار نیست.

آنچه که گفتمان مدرن درباره‌ی قدرت نادیده انگاشته، دست بر قضا کلید اصلی پاسخگویی به مسئله‌ی قدرت هم هست و تمرکز بر همین نکته بوده که در ایران زمین بازتاب‌های اروپایی تفسیر قدرت و نظریه‌ی سنتی برآمده از آن به ویژه خلافت را ناپذیرفتنی می‌ساخته است. شالوده‌ی نظری خلافت ترکیبی است از نظریه‌ی حق الهی سلطنت و نظریه‌ی فرودستی طبیعی رعیت که هردویشان خاستگاهی اروپایی دارند و در بطن نظام امپراتوری هم دیده می‌شوند. در مقابل آن در سیاست ایرانشهری دو رکن مهم وجود دارد که عبارتند از خودبسندگی و خودپیدایی قدرت، و اراده‌ی آزاد انسانی.

تقابل میان این دو را در نامه‌نگاری خلیفه معتمد و یعقوب لیث می‌توان به روشنی دید. خلیفه پس از آن که یعقوب را در جنگی شکست داد، از عزم او برای حمله به بغداد و برچیدن بساط خلافت وحشت‌زده شد و به او پیامی به این مضمون فرستاد: «در آن نوبت قدرت خدای تعالی و معجز رسول و عجز و گمراهی خود مشاهده کردی، توبه کن و با در خدای تعالی بازگرد که ما از سر آن جریمه درگذشتیم، به خراسان با سر پادشاهی خود رو».

پاسخ یعقوب بسیار صریح و روشن بود و برای قرن‌ها همچون زبازدی شهرت داشت: «من رویگر بچه‌ام، به قوت دولت و زور بازو کار خود بدین درجه رسانیده‌ام، تا خلیفه را از دست نگیرم از پای ننشینم، اگر میسر گشت فهوالمراد و اگر نه نان کشکین (جو) و رویگری برقرار است».

گفتمان خلیفه و یعقوب در این‌جا آشکار در دو بافت فلسفی متفاوت جریان دارد. خلیفه معتمد پیروزی خود در جنگ را نشانه‌ی قدرت خدا و معجزه‌ی پیامبر اسلام و گمراهی حریف می‌داند، اما یعقوب از سویی اصولا شکست را قبول ندارد و به پایگاهی که دارد می‌بالد و از سوی دیگر بر خاستگاه طبقاتی فروپایه‌ی خود تاکید دارد و می‌گوید که آنچه هست نتیجه‌ی کوشش و زور بازوی خودش است و از بازگشت به رتبه‌ی فرودست آغازین هم هراسی ندارد.

یعنی در گفتمان خلیفه دو عنصر مشیت الهی و جبر ملکوت حاکم بر مُلک نمایان است و در مقابل در گفتمان یعقوب اراده‌گرایی سرسختانه‌ای می‌بینیم، در کنار این نکته که اصولا پیروزی و شکست و برنشستن به پادشاهی یا خوردن نان جوین دسترنج رویگری را به چیزی نمی‌گیرد. همچنان که از گفتار خلیفه ترس و هراس و مسالمت‌جویی بیرون می‌تراود، در سخن یعقوب سرسختی و آرمانی استوار نمایان است و روشن است که هدفی جز نابود کردن خلافت ندارد.

گفتار یعقوب در این‌جا نمودی بارز از گفتمانی است که از سیاست ایرانشهری بیرون می‌تراود. مهم‌ترین تفاوت تمدن ایرانی با سایر تمدن‌ها آن است که اختیار و اراده‌ی آزاد همواره در ایران زمین اهمیت داشته و همواره دامنه و شکل و

پیکربندی‌اش موضوع چالش و نظریه‌پردازی بوده است. اگر اراده‌ی آزاد انسانی را بپذیریم، مفهوم قدرت و اطاعت و فرمانبری و فرمانروایی یکسره دگرگون می‌شود. هم نظریه‌ی الهی سلطنت و هم نظریه‌ی فرودستی طبیعی پیش‌داشت‌هایی جبرگرایانه دارند. یعنی واحدی فراتر از فرد کنشگر خود مختار را در نظر می‌گیرند و در دامنه‌ی جهان خلقتی هدفمند یا طبیعتی تکامل‌یابنده قدرت را تعریف می‌کنند. در این نظریه‌ها اراده و هدفمندی از مرتبه‌ی انسانی برگرفته شده و تنها در نقطه‌ای انتزاعی و دوردست و ناملموس تمرکز یافته که در قالب روح تاریخ یا تکامل زیستی یا مشیت الهی تجلی می‌یابد.

دلیل برتری سیاست ایران‌شهری برخلافت و امپراتوری و فغفوری آن است که امر واقع را دقیق‌تر لمس می‌کند. چون مسئله‌ی قدرت در نهایت به اراده‌ی آزاد ارجاع می‌دهد. یعنی مفهوم قدرت که در حکمرانی و فرمان راندن و فرمان پذیرفتن نمود می‌یابد، شرایط تحقق دارد که همانا تداخل خواست‌های واگرا و زاویه‌دار شدن منافع شخصی است. پرسش از عادلانه یا ستمگرانه بودن اعمال زور در شرایطی خاص، که درجه‌ی مشروعیت قدرت را تعیین می‌کند، به همین ترتیب به موقعیت‌هایی ارجاع می‌دهد که اراده‌ی آزاد من‌ها خدشه‌دار می‌شود و مطیع فرمانی هنجارین و نهادین می‌شود که از اراده‌ی آزاد فرمانروایی یا برآیند خواست شورایی از حاکمان برمی‌خیزد. این‌ها همه بدان معناست که در سیاست نیز مانند اخلاق، اراده‌ی آزاد پیش‌داستی بنیادین و اصل موضوعه‌ای کلیدی است که اگر نادیده گرفته شود ابهام‌های مفهومی و ناسازگاری‌های بغرنج منطقی پدید می‌آورد.

همین محور اراده‌گرایانه بوده که از مرگ دولت‌های ایران‌مدار جلوگیری می‌کرده و فروپاشی‌های سیاسی را به سمت احیای کشوری یکپارچه سوق می‌داده است. این در شرایطی رخ می‌داده که حوزه‌ی تمدن ایرانی یکی از مهمان‌پذیرترین و بی‌دفاع‌ترین قلمروهای سیاسی جهان است که از همه‌سو گشوده است و هیچ سد طبیعی مشخصی با تمدن‌ها و نیروهای پیرامونی‌اش ندارد.

آنچه که نویسندگان معاصر انحطاط سیاست در ایران نامیده‌اند، در واقع کوشش‌هایی برای غلبه‌ی سیاست انیرانی بر ساختار ظریف سیاست ایران‌شهری بوده است. سیطره‌ی مقدونیان، تازیان، ترکان، مغولان و استعمار روس و انگلیس هرچند به وازه‌ی زمانی بسیار طولانی و دو هزار ساله‌ای مربوط می‌شود، اما یک نظم عمومی را تکرار می‌کند و آن هم هجوم و غلبه‌ی نظامی سیاسی است که از نظر سطح پیچیدگی از ایران زمین عقب‌مانده‌تر بوده و همان دوقطبی حاکم - محکوم و ارباب - برده را بازتولید می‌کرده است. حتی انگلستان که در قلمرو مرکزی‌اش پیچیده‌ترین نظم مدرن معاصر را شکل می‌داد، در سرزمین‌های پیرامونی و مستعمره‌هایش همان سیاست کهن مصری-آشوری را دنبال می‌کرد و نظمی سیاسی پدید آورده بود که شکل نهایی‌اش در آمریکای شمالی تکامل یافت و به برده‌داری خشونت‌آمیز و عریان منتهی شد.

در هریک از این هجوم‌ها قومی بر ایران زمین غلبه می‌یافت که از درک پیچیدگی‌های جامعه‌ی ایرانی ناتوان بود و به همین خاطر در نگهداری این سرزمین ناکام می‌ماند. این مهاجمان یا مانند ترکان و تازیان از همان ابتدای کار زیرشاخه‌ای فرهنگی از ایران بودند و بر این اساس در پیچیدگی افزون‌تر ایران زمین جذب می‌شدند و یا مثل مقدونیان و مغولان و روس‌ها بیگانه‌هایی بودند که با سرعتی بیشتر از این قلمرو طرد می‌شدند.

در همه‌ی این موارد مهاجمان می‌کوشیده‌اند همان دوقطبی حاکم و محکوم را در ایران زمین نیز بر پای دارند و بدنه‌ی جمعیت را از مشارکت در قدرت سیاسی باز دارند. کوشش برای آن که انحصار جنگاوری در قوم مهاجم باقی بماند و تلاش برای آن که رعیت کشاورز را از درگیری‌های میان مدعیان سلطنت دور بدارند، از این‌جا برمی‌خاسته است. عامل اصلی که این تلاش را با شکست روبرو می‌کرده، اتصال بنیادین سازوکارهای کشاورزانه و کوچگردانه در ایران زمین بوده، که بدنه‌ی «مردم» را در شرایط بحرانی به یک طبقه‌ی جنگاور عظیم بدل می‌ساخته است.

پیشتر اشاره کردیم که تقسیم نظام سیاسی به دو شاخه‌ی لشکری و کشوری در ایران زمین ادامه‌ی تمایز میان دو زیرسیستم شهرنشین و کوچگرد باستانی بوده است. ارتش‌ها براساس نظامی قبیله‌ای سازمان می‌یافته‌اند و خصلتی کوچگرد داشته‌اند و اعمال قدرت عریان را براساس زورمندی و دلیری ممکن می‌ساخته‌اند. در مقابل دیوانسالاری

شهرنشین و مستقر براساس شایسته‌سالاری شهرنشینانه کار می‌کرده و از راه مدیریت منابع اقتصادی و بازتوزیع ثروت نیروی خود را به کار می‌انداخته است.

نیروهای مهاجم به ایران زمین به خاطر ساخت قبیله‌ای‌شان و نیروی نظامی‌شان به سادگی کارکرد بخش لشکری را بر عهده می‌گرفتند و در صورتی که با بخش کشوری به تعادلی دست می‌یافتند، در بطن جامعه‌ی ایرانی جذب شده و ماندگار می‌مانده‌اند. اما روند عمومی همواره آن بوده که براساس سطح پیچیدگی پایین‌تری که در جوامع قبیله‌ای قدیم وجود داشته، نیمه‌ی لشکری کوششی برای غلبه‌ی کامل بر بخش کشوری انجام دهد و این در کشمکش میان شاهان و وزیران و سنت وزیرکشی نمود می‌یافته است.

این تلاش در واقع نمودی بوده از میل به بر پای داشتن نظم سیاسی فروپایه‌تر و ساده‌اندیشانه‌تری که به سادگی یک لایه‌ی نظامی مهاجم و پیروزمند را از بقیه‌ی مردمی که قرار بوده تابع و محکوم و مطیع باشند، جدا سازد. سازمان یافته‌ترین شکل این سنت سیاسی که در ایران زمین نهادینه شده، نظریه‌ی خلافت است که در پیوند با ادیان سامی آن لایه‌ی لشکری مهاجم و پیروزمند را به خاطر پیوند با خداوند - یا نماینده و خلیفه‌ی خداوند - صاحب انحصار قدرت می‌دانسته است. شکست خوردن این نظریه را هم به سادگی در انقراض سریع خلافت‌های اموی و دولت داعش و دگردیسی تدریجی خلافت عباسی و عثمانی به سیاست ایران‌شهری می‌توان دید.

ماکس وبر در آثارش به دو الگوی متفاوت از فروپاشی دولت‌های بزرگ و جهانگیر اشاره کرده است. یکی اقطاعی شدن ساختار سیاسی که نمودش را در چین می‌بینیم، و دیگری پدید آمدن نظامی فئودالی که اروپا نمونه‌ی واضح آن است. از دید وبر نظام اقطاعی به دشواری و نظام فئودالی با آسانی بار دیگر به سمت تمرکز سیاسی حرکت می‌کند. برداشت وبر در این مورد از این نظر آموزنده است که دو الگوی متفاوت فروپاشی و احیای نظم سیاسی در تمدن‌های برده‌داری صورتبندی کرده که ساختار امپراتوری-فغفوری داشته‌اند. بازگشت به تمرکز در ساخت فئودالی البته دشوار و کمابیش ناممکن می‌نماید و اروپاییان پس از عصر امپراتوری روم هرگز نتوانستند دولتی فراگیر و پایدار در حوزه‌ی تمدن اروپایی بر پای دارند.

مدل وبر از این نظر ناقص است که پایدارترین دولت‌های فراگیر تاریخ یعنی نظام شاهنشاهی ایران را به کل نادیده انگاشته است. ایران در مقایسه با چین و اروپا نمودی برجسته و قاطع از سازمان یافتگی سیاسی را نشان می‌دهد. چون چرخه‌های احیا و ترمیم در ایران زودتر از هر دو تمدن همسایه‌اش طی می‌شده است. در چین بین دوره‌های تمرکز سیاسی امپراتوری و تجزیه و کشمکش‌های عصر فترت‌اش تعادلی برقرار است. یعنی حدود نیمی از تاریخش در پراکندگی و نیمی دیگر در وحدت سیاسی گذشته، هرچند این دولت‌های متمرکز هرگز کل پهنه‌ی تمدن چینی را زیر فرمان نداشته‌اند.

در اروپا این کارنامه بسیار فروپایه‌تر است. چون طی دو هزار سال گذشته که تمدن اروپایی هویت سیاسی متمایزی یافته، تنها چهار پنج قرن در قالب امپراتوری روم وحدت سیاسی داشته که آن هم هرگز کل این پهنه‌ی تمدنی را کنترل نمی‌کرد. در مقابل طی بیست و شش قرن گذشته که کشور ایران متحد تاسیس شده، دولت متمرکز ایرانی برای حدود بیست قرن استقرار داشته است. برخلاف چین که نوسان‌هایی دایمی بین تمرکز و فترت دارد، و برخلاف اروپا که نظم سیاسی متمرکزش به جزیره‌ای کوچک در اقیانوسی از آشوب شبیه است، در ایران دوره‌های زودگذر و موقت از آشفتگی را در میانه‌ی دوران‌هایی طولانی و چند قرنی از پایداری سیاسی داشته‌ایم.

یکی از دلایل این پایداری آن است که گفتمان هویتی حاکم بر ملیت ایرانی به شدت هم‌افزاست و از پایین به بالا جریان پیدا می‌کند. به همین خاطر در دوران‌های فروپاشی ایران به واحدهای سیاسی متکثری تجزیه می‌شده، که هر یک مدعی احیای کل نظم ایران‌شهری بوده‌اند. چنان‌که مثلاً در قرن ۴۴-۴۵ (ق ۴-۵ خ) می‌بینیم شاهان محلی قفقاز و شیروان خود را ایران‌شاه می‌نامند و شاهان خراسان و سیستان و طبرستان و سایر نقاط هم مدعی احیای دولت خسروان هستند. یعنی سیاست ایران‌شهری هرگز در شرایط فروپاشی به سیاست‌های محلی استقلال طلب فروکاسته نمی‌شده و چنین می‌نماید که این ماجرا از ابتدای کار و جنگ‌های داخلی دوران داریوش بزرگ قاعده‌ای تاریخی بوده باشد.

به این خاطر است که سیطره‌ی اقوام بیگانه‌ای مانند مقدونیان و مغولان و روس‌ها یا تیره‌های شورشی درون جغرافیای ایران مانند ترکان و اعراب در نهایت نتوانسته سیاست ایران‌شهری را از میان بردارد. این را از پیچیدگی جنبش مشروطه و هموار بودن مسیری که طی کرد می‌توان دریافت. همچنین بقا و دوام ساختار لایه لایه‌ی اصناف و طبقات مولد ایرانی و بقای شهرنشینی بازرگان‌مدار ایرانی دلایلی هستند که پایداری و دوام تمدن ایرانی و چیرگی‌اش بر نیروهای مهاجم را نشان می‌دهد. اما به هر صورت هزار سال سیطره‌ی این نیروها فرسایشی ساختاری را به دنبال داشته است. یکی از نموده‌های این فرسایش کم اعتبار شدن مفهوم مردم و نکوهش خلق در متون دینی است. الگویی که به بحث و تحلیلی مستقل و مفصل نیاز دارد، و تنها یکی از نموده‌های فرسایشی است که از استیلای خلافت-سلطنت بر سیاست ایران‌شهری ناشی شده است.

گفتار سوم: سنت و مدرنیته

هرچند سیاست مقدونی و کشمکش پولیس و شهر زمانی ویرانگر و آشوب‌زا بوده، اما این نیروی مهاجم در نهایت پس از قرنی برفتاد. همچنان که سیاست فغفوری در تناسخ مغولی‌اش تباهی‌هایی باور نکردنی در پی داشت، اما در همین حدود بیشتر نیاید و همچون انگلی در بدنی تندرست دفع شد. دلیل برفتادن سریع این موج‌های مهاجم سیاسی آن بود که هم بیگانه بودند و نامتجانس با بافت تمدن ایرانی، و هم از فرهنگ‌هایی ساده‌تر و بدوی سرچشمه می‌گرفتند و نرم‌افزار پشتیبان نیرومندی نداشتند.

خلافت دیرپاتر و اثرگذارتر و به همین ترتیب فرساینده‌تر از کار درآمد، چون نیرویی یکسره بیگانه نبود و پایه‌ای در درون حوزه‌ی تمدن ایرانی داشت. قوم پشتوانه‌ی آن (اعراب و ترکان) از اقوام ایرانی بودند و حرکت خود را از درون نظم ایران‌شهری آغاز کرده و با تخریب این زمینه خود را به جای آن نشانده بودند. با این همه خلافت نیز دوام و بقایی نداشت و تنها زیر سایه‌ی شمشیر سلطه‌گران توانست اندکی بپاید و به سرعت به سوی نظم ایران‌شهری نقل مکان کرد.

طی دو قرن گذشته شکل تازه‌ای از تهاجم سیاسی در قلمرو ایران زمین تجربه شده که به کلی با این نمونه‌های پیشین تفاوت دارد. این تهاجم نیز از قلمرو اروپا برخاسته، اما دو ویژگی مهم داشته که آن را از هجوم‌های پیشین متمایز می‌سازد. نخست آن که پشتوانه‌ای فرهنگی و نرم‌افزاری به نام مدرنیته در اختیار داشت که به شدت فراگیر بوده و در زمانی کوتاه جهانگیر شده است. دوم آن که این بار با هجومی سروکار داریم که از یک سیستم جامعه‌شناسانه‌ی پیچیده برمی‌خیزد، که در حوزه‌های نظام دانش، فناوری، اقتصاد و جنگ از نسخه‌های بومی ایرانی پیچیده‌تر است.

تفاوت ذاتی در سیاست ایران‌شهری و این موج اروپایی را تنها زمانی می‌توان دریافت که شرایط ظهور و تکامل مدارهای قدرت در این دو قلمرو با هم مقایسه شود. در ایران زمین سیاست شیوه‌ای از سازماندهی و تولید قدرت اجتماعی بوده که با گذر زمانی طولانی و طی قرن‌های پیاپی، همگام با توسعه‌ی تدریجی شهرنشینی و نویسایی پدید آمده و از پیوندی اندام‌وار با ارتقای سطح پیچیدگی جامعه برخوردار بوده است. مردم ایران زمین که آفرینندگان یکجانشینی و کشاورزی بودند، همراه با ابداع شیوه‌ی زندگی شهرنشینانه مدارهای قدرت نوظهور برآمده از آن را نیز خلق کردند. بی‌تردید در جهان باستان ایران زمین کانون مرکزی و گرانیگاه اصلی تکامل اقتدار سیاسی بوده است. مصر که در انزوای جغرافیایی خود به سنت‌های باستانی‌اش بسنده می‌کرد، خیلی زود از طی کردن پلکان افزایش پیچیدگی باز ماند و از هزاره‌ی دوم تاریخی (۲ پ.م) در عمل تاریخ حال و آینده‌ی خود را برای بازگشت به تصویری آرمانی از گذشته هزینه کرد.

در مقابل توسعه‌ی نهادهای سیاسی در ایران زمین با شتابی افزاینده ادامه یافت و پادشاهی‌های اولیه به اتحادیه‌هایی پیچیده شبیه دولت ایلامی‌ها و کاسی‌ها و میتانی‌ها تکامل یافت و از آنجا پس از گذر از نظامیگری خشن و فناورانه‌ی آشوری با یک خیز بزرگ خود را به نظم پارسی رساند و با تاسیس دولت هخامنشی تمام نظم‌های قدیمی‌تر را در دل خود هضم کرد. به همین خاطر چندین نظام پیچیده‌ی سلسله مراتبی موازی از تخصص و تمرکز در جامعه‌ی ایرانی پدید آمد که به شکلی هم‌افزا ساختارهای اجتماعی خرد مانند خانواده و دودمان را به نهادهای کارکردی مانند پیشه و صنف پیوند می‌داد.

راز پایداری خیره‌کننده‌ی جامعه‌ی ایرانی و توانایی شگفت‌انگیزش برای ترمیم خویش و غلبه بر هجوم‌های پیروزمندانه و ویرانگرانه‌ی بیرونی، همین نظم درونزاد و سلسله مراتب پیچیده بوده و حضور چند تکیه‌گاه زاینده‌ی نظم که در قالب سلسله

مراتب معنوی در ادیان، لایه‌بندی تخصص در خویشکاری‌ها و صنف‌ها، درجه‌بندی جنگاورانه در ماشین جنگ، طبقه‌بندی دودمانی براساس خویشاوندی و مرزبندی‌ها و جایگیری‌های مبتنی بر زیستگاه و بوم تبلور می‌یافت.

در اروپا اما، تمدن یکجانشینانه امری وارداتی بوده است. اروپاییان به ویژه در نیمه‌ی غربی قلمروشان شهرنشینی و کشاورزی و نظم سیاسی را در قالب هجومی غارتگرانه تجربه کردند که ماهیتی رومی داشت. همه‌ی این سرزمین‌ها نویسایی، کشاورزی پیشرفته، شهرنشینی توسعه یافته و سازوکارهای دیوانی و در نهایت دین خود را از روم وامگیری کردند. اما رومیان نه با قصد تجارت و صدور تمدن‌شان، که برای غارت کردن و تسخیر می‌آمدند و این مرده‌ریگ‌های بازمانده از ایشان در ابتدای کار تا چند قرن پس از سقوط قدرت روم میراثی نامفهوم و گاه منفور بود که از اربابانی سلطه‌جو و خطرناک به یادگار مانده بود. روم هرچند در نمادها و نشان‌های سیاسی از ایرانیان تقلید می‌کرد، اما در واقع وارث سیاست مصری بود که با رمزگان و علایم آشوری و پارسی آراسته شده بود.

رومیان از سیاست ایران شهری آداب درباری و شغل ارغوانی امپراتور و درفش عقاب‌نشان را برگرفته بودند و جز آن علاقه‌شان به میراث ایران زمین تنها به رزم آرای و خشونت سربازخانه‌ای دولت آشور منحصر می‌شد. از نظر محتوای معنایی دولت و در هم تنیدگی ساخت سیاسی و ساخت نظامی رومیان دنباله‌ی مستقیم مصریان بودند. در واقع رومیان را تنها به خاطر اشتیاق‌شان برای وامگیری ادیان ایرانی (کیش مهر، مانویت و در نهایت مسیحیت) می‌توان به تمدن ایرانی نزدیک دانست. گذشته از آن، رومیان بیشتر مصری بودند، تا حتی یونانی، که این آخری خود نیز تا حدودی پیشاپیش مصری بود.

اقتدار سیاسی روم پیامد و روبنایی بود که براساس هیبت نظامی‌اش استوار شده بود. به همین خاطر نظم رومی برخلاف نظم پارسی که ستون فقراتش بر بازرگانی و فرهنگ استوار بود، سرشتی شکننده و لغزان داشت. ورود نظم سیاسی به اروپا با جزر و مدهای پیاپی اقتدار روم تعریف می‌شد. رومیان مدام بخش‌هایی از اروپا را تسخیر می‌کردند و اردوگاه‌های نظامی و شهرهای مالیات‌ستان و دیوانسالاری ساده‌ی خود را در آنجاها برپا می‌ساختند.

اما این دستاوردها دوامی نداشت. چون تقریباً سراسر تاریخ روم به کشمکش میان مدعیان سلطنت گذشت و شمار سال‌هایی که رومیان به جنگ داخلی گذراندند، بسی بیش از سال‌هایی است که انسجامی درونی و وحدتی سیاسی را تجربه می‌کردند. دولت روم بیش از آن که مانند ایران زمین از شاهنشاهی مستقر و پایدار و فرهنگ و شهربانی‌هایی وفادار و استوار و قانونمند تشکیل شده باشد، از قلمروهای متغیر جنگ‌سالارانی تشکیل یافته بود که هر یک به خاطر مهارت نظامی و وفاداری سربازان‌شان برجستگی یافته بودند و در رقابت دائمی با هم به سر می‌بردند. رقابتی که به سرعت به جنگ‌های پردامنه‌ی داخلی بر سر دستیابی به تاج و تخت منتهی می‌شد. این ناپایداری نظم درونی با خطر هجوم بیرونی نیز گره خورده بود. چرا که رومیان اغلب در سرزمین‌هایی فتح شده، غارت شده و بنابراین کینه‌توز و دشمن‌پرور مستقر شده بودند و هر از چندی در معرض هجوم مردم بومی قرار داشتند. در نهایت هم این یورش‌ها بود که برافتادن دولت روم به دست آلمانی‌ها را رقم زد.

در نتیجه در اروپا مفهوم قدرت یکسره متفاوت با ایران زمین فهم می‌شد. در سراسر قرون وسطا و پس از آن هم تا پایان جنگ جهانی دوم، اروپا همواره از واحدهایی کوچک و توسعه‌طلب و مهاجم تشکیل یافته بود که طلع را تنها در شرایط توازن قوا بر می‌تابیدند. برخلاف ایران زمین که پیش‌داشت اولیه‌ی زمامدارانش صلح و آشتی بود، در اروپا جنگ وضعیت عادی و معمولی قلمداد می‌شد. برخلاف ساخت شهرنشینانه‌ی ایرانی که در شرایط صلح با محوریت بازرگانی ارزش افزوده‌ای بیشتر تولید می‌کرد و جنگ را اختلالی در این راه توسعه‌ی اقتصادی می‌دید، در اروپا جنگ مهم‌ترین شیوه‌ی دستیابی به منابع بود و این میراثی بود که با واسطه‌ی رومیان از سیاست غارتگرانه‌ی جنگ‌سالاران مصری و آشوری برای اروپاییان باقی مانده بود.

شکل‌گیری ایده‌ی «من خودمختار خودبنیاد» در عصر روشنگری اروپا در همین بافت فرهنگی و سیاسی ممکن شد. من عاقلی که هابز و ماکیاولی از آن سخن می‌گفتند، موجودی تک و تنها و ستیزه‌جو بود که در زمینه‌ای سرشار از

خشونت و ناامنی می‌زیست. تنها تعادل میان قوای متعارض بود که می‌توانست مجالی برای آسایش برای او فراهم آورد و کارکرد اصلی عقل او جستجوی روش‌هایی بود که بقا را تضمین کند.

هورکهایمر در کتاب «سپیده‌دمان فلسفه‌ی تاریخ بورژوازی» به درستی ماکیاولی و هابز را آغازگران ایده‌ی «محموریت انسان» در تاریخ جدید دانسته و آنان را نظریه‌پردازان پیشگام مدرنیته قلمداد کرده است. او از زاویه‌ای مارکسیستی و از سر نفی و انکار به این انسان‌مداری می‌نگرد، اما به درستی اشاره می‌کند که تاکید ماکیاولی بر فضیلت یا مردانگی (virtu) که اغلب به خاطر تقابلش با تقدیر (fortuna) با اراده‌ی آزاد برابر انگاشته شده، چنین معنایی را نمی‌رساند و بیشتر به سرشت مشترک مردمان و میل‌ها و خواست‌های بنیادین‌شان اشاره می‌کند.^۱ یعنی نیروهایی که اتفاقاً در روانشناسی جدید مانع و مختل‌کننده‌ی اراده‌ی آزاد سنجشگرانه قلمداد می‌شوند. به همین شکل وقتی هابز از اراده‌ی آزاد سخن می‌گوید و آزادی را به شکلی منفی در قالب رهایی از مانع‌های بیرونی تعریف می‌کند، به آزادی عمل اشاره می‌کند و نه آزادی اراده.^۲ این را هم باید در نظر داشت که زمانه‌ی این اندیشمندان با ظهور جنبش اصلاح دینی همراه بود و در این‌جا بود که برای نخستین بار ایده‌ی اراده‌ی آزاد در اروپای مسیحی مطرح شد و موضوع تأمل قرار گرفت. هردو نسخه‌ی کهن‌تر از مسیحیت (کلیسای ارتدوکس شرقی و کاتولیک غربی) جبر را پیش‌فرض می‌گرفتند و در متون مرجع‌شان هیچ بحث جدی‌ای درباره‌ی انتخاب شخصی و اراده‌ی آزاد دیده نمی‌شود. حتا لوتر هم که بحث اراده و آزادی من‌ها را مطرح کرد، در نهایت به این نتیجه‌ی عجیب رسید که افراد در انتخاب‌های رفتاری‌شان آزاد هستند، اما این آزادی تأثیری در جهان ندارد. چون سرنوشت‌شان مستقل از این کردارها و پیشاپیش توسط مشیت الهی رقم خورده است. یعنی جنبش اصلاح دین اگرچه نقدی بر پیکره‌ی سنت کاتولیکی به حساب می‌آمد، اما جبرگرایی نهفته در آن را با شدتی بیشتر بازتولید کرد. چارچوبی اروپایی برای فهم قدرت سیاسی براساس این سیر تحول تاریخی شکل گرفته و تعیین شده است. در این بستر روی هم رفته چهار رده از نظریه‌های سیاست را می‌توان از هم تفکیک کرد که بر مبنای آنها مشروعیت قدرت از حقی الهی، فرودستی طبیعی، کمال‌خواهی اخلاقی و یا رضایت فرمانبران بر می‌خیزد.

از میان این چهار رویکرد تنها چهارمی امروز اعتبار دارد و پذیرفتنی می‌نماید و به همین خاطر همه خود را بدان منسوب می‌کنند. تنها همین یکی هم با چارچوب سیاست ایران‌شهری سازگار است و همان مضمون «شادی مردم» را به شکلی نو تکرار می‌کند. اما ایراد این نسخه‌ی مدرن در آنجاست که از ارکان مفهومی سیاست ایران‌شهری بی‌بهره است و بنابراین درست معلوم نیست مردمی که قرار است از فرمانروا رضایت داشته باشند چه کسانی هستند و رضایت‌شان چگونه محک می‌خورد؟ مهندسی رضایت چه مثل الگوی کمونیست‌ها در سطح تبلیغات حزبی بماند و چه مانند شیوه‌ی لیبرال دموکرات‌ها با تبلیغات مصرف‌گرایانه تا حد افراد بسط یابد، در نهایت از ارکان مفهومی دقیق و روشنی برخوردار نیست.

پرسش مرکزی‌ای که این چهار رویکرد در جستجوی پاسخی برایش هستند، آن است که اطاعت از قدرت با چه دستگاهی از معنا توجیه می‌شود؟ یعنی این حقیقت که مردمان از اقتدار سیاسی پیروی می‌کنند و بخشی از اراده‌ی آزاد خویش را تسلیم استیلائی سیاسی می‌کنند، براساس چه قاعده‌ای پذیرفتنی می‌شود؟

رویکرد سنتی و فراگیر در جوامع پیشامدرن همان است که امروز با نام حق الهی سلطنت خوانده می‌شود. پاسخی که در این‌جا پیشنهاد می‌شود آن است که قدرت در نهایت به شکلی با امر قدسی مربوط است و بنابراین مشیته‌ی الهی و قانونی وضع شده توسط خداوند است که چیرگی فرمانروا بر فرمانبر را رقم می‌زند و اطاعت رعیت از چوپان‌شان را ضروری می‌سازد. در تمام جوامع باستانی شکل‌هایی از این نظریه به صورت صریح یا ضمنی وجود داشته است و تمام دولت‌های بزرگ دنیای قدیم که از سطحی از پیچیدگی گذر کرده باشند، نسخه‌ای از این دیدگاه را صورت‌بندی کرده‌اند. نسخه‌ی غالب هم آن بوده که شاه خود نوعی خداست و یا سرشت و جوهره‌ای خدایی دارد و از این‌رو نوعی نیمه‌خدا قلمداد می‌شود. به همان شکلی که فرعون‌های مصری، امپراتوران رومی و فرمانروایان چینی دعوی پیوند با آسمان‌ها را داشتند و

۱. هورکهایمر، ۱۳۷۶: ۱۳-۴۷.

۲. هورکهایمر، ۱۳۷۶: ۴۷-۶۰.

ذاتی متمایز از رعیت فرمانبردار خویش را برای خود قایل بودند. حتا در دولت‌هایی کوچکتر مثل ژاپن و سیام و کامبوج یا واحدهای سیاسی دیرآیندی مثل ایلخانی مغول و دولت تزاری روس هم روایت‌هایی از این دست را می‌بینیم که اغلب‌شان تا یک قرن پیش دوام داشته‌اند.

از آنجا که نسخه‌هایی همسان از این روایت را نزد دولت‌هایی کاملاً مستقل و بی‌ارتباط با جهان قدیم مثل آرتک و مایا و اینکا نیز می‌بینیم، می‌توان پذیرفت که گفتمان حق الهی سلطنت یکی از اشکال رایج و طبیعی صورتبندی مشروعیت سیاسی بوده که بارها به طور مستقل در جوامع گوناگون تکامل یافته است. دلیل این همگرایی تکاملی هم به احتمال زیاد آن است که هاله‌ی قدرتی که از امر قدسی تراوش می‌شود، ماهیتی دوسویه دارد. یعنی به همان میزانی که رویارویی با امیر قدسی قدرت تولید می‌کند، قدرت هم در هاله‌ای از تقدس پوشانده می‌شود و حال و هوایی از غیریت را پیرامون خود تراوش می‌کند.

دومین رویکرد یعنی نظریه‌ی فرودستی طبیعی بیش از آنچه که گمان داریم با تار و پود خودانگاره‌ی آدمیان از خویشتن درآمیخته است. خاستگاه این نظریه احتمالاً به رام کردن جانوران باز می‌گردد. همزمان با ظهور نخستین جرقه‌های دامداری است که جانوران - که تا آن هنگام باشکوه و نیرومند و جادویی بازنموده می‌شدند - به تدریج از بستر مقدس طبیعی‌شان کنده شدند و به صورت چیزی رام و مصنوعی که فروپایه‌تر از انسان است در نظر گرفته شدند.

اصولاً پرسش از مشروعیت قدرت سیاسی و شک در حقانیت اطاعت را اگر قدری بسط دهیم، از دایره‌ی ارتباط آدمیان فرمانده و فرمانبر گذر می‌کنیم و به دامنه‌ی اندرکنش آدمیان و رمه‌های اهلی‌شان می‌رسیم. از قدیم ارتباط میان شاه و رعیت را همسان با پیوند گوسفند و چوپان دانسته‌اند و انبوهی از نمادهای سیاسی از جمله تازیانه‌ی آیینی فرعون‌های مصری و همین کلمه‌ی رعیت (یعنی رمه) از این‌جا ناشی شده‌اند. این پرسش که بر چه مبنایی شاه حق فرمان راندن بر رعیت را دارد، می‌تواند قدری عام‌تر بیان شود و به این نکته برسد که آدمیان بر چه مبنایی حق دارند از جانوران اهلی بهره‌کشی کنند؟

پاسخ به این پرسش دوم را با همان راهبردهای پرسش اول می‌توان داد. یعنی می‌توان فرض کرد که جانوران اصولاً برای بهره‌مندی آدمیان توسط خداوندی نیکوکار آفریده شده‌اند (نگرش حق الهی سلطنت) و یا می‌شود گمان کرد که آدمیان به خاطر سرشت نیکوتر، والا‌تر، و تکامل یافته‌ترشان برتر از جانوران اهلی هستند و بنابراین حق دارند آنان را به خدمت بگیرند. این نظریه همان است که در متون قرون میانه‌ی ایران با تعبیر جوهره‌ی غلبه‌گره خورده است. یعنی فرض بر آن بوده که سلطان - که برخلاف خلیفه لزوماً از مشروعیتی دینی و پیوندی با خداوند برخوردار نیست - تنها به خاطر آن که با ضرب تیغ و زور بازو بر دشمنان غلبه کرده از قدرتی اثبات شده و عینی برخوردار است و به همین خاطر به طور طبیعی برتر از تابعان و شکست خوردگانی است که توانایی رویارویی با او را ندارند.

نظریه‌هایی متنوع برای شرح دادن دلیل فرودستی طبیعی فرمانبران و والا بودن فرمانروایان می‌توان پیشنهاد کرد. اما نکته‌ی مشترک همه‌ی این نظریه‌ها آن است که ماهیت این برتری را به طبیعت مادی و نه مشیته‌ی الهی منسوب می‌کنند. یعنی در این‌جا با نوعی نظریه‌ی انتخاب طبیعی سروکار داریم. به این ترتیب موازی با سلسله مراتب سنجیده و هدفمندی که نظریه‌ی حق الهی سلطنت فرض می‌کرد، نوعی نردبان طبیعی ارسطویی داریم که براساس هوشمندی ذاتی طبیعت یا قانون جنگل صاف و ساده غربال‌گری‌ای انجام می‌دهد و برخی را فراز می‌کشد و برخی را فرود می‌آورد.

نظریه‌های مدرن سیاسی تا حدود زیادی از همین خاستگاه برخاسته‌اند و اغلب آمیختگی‌هایی با نظریه‌ی حق الهی سلطنت هم دارند. جریان خرد روشنگری و لیبرالیسم دموکرات اروپایی آمریکایی که برای تضمین خوشنامی‌اش اغلب بی‌دلیل از پیامدهای استعماری و برده‌دارانه‌اش منفک قلمداد می‌شود، اگر در سیر تاریخی‌اش نگریسته شود با عقیده‌ای تعصب‌آمیز بر برتری طبیعی اروپاییان بر بقیه‌ی مردم و سپیدپوستان بر بردگان سیاهپوست یا زردپوست‌شان در هم تنیده است.

رویکردهای رقیب لیبرالیسم هم در این زمینه حال و روز خوشتری ندارد. فاشیسم اصولاً بر مبنای برتری خاک و خون یا نژاد استوار شده و سوسیالیسم - کمونیسم همین تعبیر را با طبقاتی کردن مسخ و واژگونه کرده است. یعنی برتری

نژادی اروپاییان را به برتری طبقاتی، ستایش از اشراف و نژادگان و بزرگان را با چاپلوسی رمانتیک برای فرودستان و فقیران و حاشیه‌نشینان، و مرکزیت جغرافیایی اروپا را با محوریت تاریخ جایگزین ساخته است.

هر سه رویکردی که گفتمان‌های مدرن قدرت را بر می‌سازند در تکیه کردن بر اصل فرودستی طبیعی اشتراک دارند، و هر سه بازمانده‌هایی از حق الهی سلطنت را هم در خود بازتولید می‌کنند. نگرش دموکراسی لیبرال با سرمشقی مسیحی گره خورده که در امتداد همان شور متعصبانه‌ی فاتحان پرتغالی و اسپانیایی، رستگار کردن باقی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را هدف گرفته است. هرچند این بار متمدن کردن است که برجستگی دارد به جای (و در تداوم) مسیحی کردن. در نگرش کمونیستی تناسخ کامل و نمایان همان باورهای متافیزیک یزدان‌شناسانه را داریم. با این تفاوت که حق الهی سلطنت شاه که از راه معجزه‌ها و متون مقدس کهن اثبات می‌شود، جای خود را به حق تاریخی دیکتاتوری پرولتاریا داده که از راه تکامل مادی نیروهای تاریخی تحقق پیدا می‌کند و با رجوع به متون «علمی» بنیانگذاران این فرقه‌ی سیاسی تثبیت می‌شود.

جالب آن است که در میان سه گفتمان مدرن قدرت، فاشیست‌ها از همه واقع‌گراتر و راستگوتر بودند و این از آمیختگی کمترشان به الهیات یهودی-مسیحی اروپاییان ناشی می‌شد. فاشیست‌ها اسطوره‌های بنیانگذار خود را در روایت‌های پیشامسیحی و پاگانی باز می‌جستند و به همین خاطر تا حدودی زیر تاثیر روشن‌بینی تکان دهنده‌ی داروین و نیچه، به این نکته پی برده بودند که قدرت برهنه امری خودبیانگر است و بی‌نیاز از قوانین اخلاقی مسیحی یا پشتیبانی روح تاریخ دیالکتیکی، در طبیعت به خودی خود وجود دارد و سلسله مراتبی از قدرت و غلبه را پدید می‌آورد.

همین صراحت و البته موقعیت مرکزی در اروپا عاملی بود که دو جبهه‌ی به ظاهر آشتی‌ناپذیر لیبرال و کمونیست را با هم آشتی داد و ناقوس مرگ فاشیسم را به صدا در آورد. آن آشتی البته زودگذر بود و کشمکش پس از آن نیز هم. با پایان عصر جنگ سرد و در ابتدای دهه‌ی ۵۳۷۰ (۱۳۷۰خ / ۱۹۹۰م). چرخشی مهم در بافتار مدرنیته انجام پذیرفت و این از فروپاشی نظمی دوقطبی ناشی می‌شد که پیش از آن برای نزدیک به دو قرن نظام‌های سیاسی استعماری را بر جهان غالب ساخته بود. از ابتدای قرن پنجاه و سوم (ق ۱۹م). که دو قدرت استعماری بزرگ انگلستان و روسیه در مقام قوای غالب بر دریا و خشکی با هم درگیر شدند، تاریخ جهان بر مبنای یک دوقطبی اسلاو-آنگلوساکسون تعریف می‌شد که یکی‌اش استبدادی، سرزمینی، نظامی‌گرا و به شکلی عریان خشن بود و دیگری دموکرات، دربانورد، بازرگان و متمایل به پنهانکاری درباره‌ی خشونتش بود. جنگ‌های سی‌ساله‌ی جهانی اول و دوم در واقع کوششی اروپایی بود برای آن که با رهبری آلمان - و با مقاومت و رقابت فرانسه - جبهه‌ای تازه در این میان بگشاید، که با شکست مواجه شد و نتیجه‌اش صرفاً تغییر مرکز ثقل نیروی آنگلوساکسون از انگلستان به آمریکا بود.

تا فروپاشی کمونیسم روسی این نظام دوقطبی بر همسان‌سازی تکیه می‌کرد و هدفش گنجاندن افراد و کشورها در اردوگاهی بود که با قواعد ایدئولوژیک مشخص از هم جدا می‌شدند. پس از فروپاشی شوروی منطق نیروهای استعماری - در هر دو جلوه‌ی روسی-چینی و آنگلوساکسونی‌اش - دگرگون شد. فروپاشی امپراتوری انگلستان در پایان جنگ جهانی دوم و فروپاشی قلمرو سیاسی امپراتوری روسیه در پایان جنگ سرد باعث شد واحدهای سیاسی نوظهوری بر صحنه‌ی جهانی پدیدار شوند که یکی‌شان - چین - به بازیگری نیمه‌مستقل و متحدی برای قطب روسیه تبدیل شد.

از این جا به بعد سیاست استعماری به نواستعماری گذر کرد و همزمان با ظهور شبکه‌های ارتباطی جهانی و جنبش‌های مستقر بر رسانه‌های الکترونیکی، ایجاد تفرقه و اختلاف را راهبرد اصلی خود قرار داد. یعنی چرخشی از پردازش شباهت به پردازش تفاوت را طی دهه‌های گذشته می‌بینیم. چنین راهبردی البته به شکلی موضعی پیشتر هم وجود داشت، اما زیر چتر صنعت تولید شباهت جای می‌گرفت. بازآرایی نیروها در عصر پسا شوروی باعث شد قدرت‌های استعماری بیش از پیش به تولید و استفاده از تفاوت روی آورند. چرا که این نیرویی بود که از اتحاد نیروهای محلی و جریان‌های بومی جلوگیری می‌کرد و واحدهای سیاسی پرشمار و ضعیفی پدید می‌آورد که با تاریخ و جغرافیای خود پیوند محکمی نداشتند و به این ترتیب به آسانی کنترل می‌شوند. اهمیت یافتن جنبش‌های قوم‌گرا و نژادپرست، رونق گرفتن جریان‌های افراطی دینی و بنیادگرایی مذهبی را باید در این چارچوب تحلیل کرد.

استعمار را برخی پوسته‌ای و عارضه‌ای در کناره‌ی مدرنیته قلمداد کرده‌اند. اما به سادگی می‌توان آن را همچون استخوان‌بندی و ستون فقرات مدرنیته در نظر گرفت. راهبردها و نتایج هر سه روایت از مدرنیته همسان و همگرا بوده و بر همین نقطه‌ی استعماری تمرکز داشته است. مدرنیته در این معنا یکی از سامان‌های تحول یافته در تمدن اروپایی است که نسبت به نمونه‌های پیشین بسیار موفق‌تر و پیچیده‌تر ظاهر شده، اما همان سوگیری غارتگرانه و روندهای ناسنجیده و نامعقول را در خود حفظ کرده است.

در میان فیلسوفان نامدار قرن گذشته بسیاری به این ویژگی عام مدرنیته اشاره کرده‌اند. در میان‌شان هایدگر شاخص است که در لحظه‌هایی به این ادراک از کل و فاصله گرفتن از مدرنیته در مقام یک پیکربندی تمدنی یکپارچه نزدیک شده است. یکی از آنها درسگفتاری است که در سال ۵۳۲۸ (۱۳۲۸ خ / ۱۹۴۹ م) ارائه کرد و در آن مفهوم مهم قاب‌بندی (گشتل) را شرح داد. در این گفتار او به این نکته اشاره کرده که تولید انبوه مکانیکی ماهیتی یکتا و فراگیر در سراسر دنیای مدرن است که فرقی نمی‌کند برای تولید غذای صنعتی در کشتزارهای مکانیزه‌ی روسیه به کار گرفته شود، یا تولید جسد در اردوگاه مرگ نازی‌ها. این قاب‌بندی همچون تدبیری تدریجی برای کشتار آلمانی‌ها در جریان محاصره‌ی اقتصادی جنگ جهانی اول تبلور پیدا کند، یا ترفندی سریع و ناگهانی مثل انداختن بمب اتمی بر ژاپن در جنگ جهانی دوم. جان‌مایه‌ی بحث هایدگر همان است که در «ادای سهم به فلسفه» با برچسب «غول‌وارگی»^۱ بدان اشاره می‌کند. منظور از این غول‌وارگی شکلی از گسترش و افزون شدگی سرطان‌گونه‌ی لگام گسیخته است که تنها با انباشت کمی و حجیم شدگی در سطح پیوند خورده و با لایه‌بندی پیچیدگی و افزون شدن عمق همراه نیست. هایدگر البته این عارضه‌ها را پیامد غالب شدن قاب‌بندی فناورانه بر هستی می‌دانست، و این‌جای چون و چرا بسیار دارد. چرا که دو فرض متفاوتی یکی او - «روح‌واره بودن تکنولوژی» و «استقلال فناوری از نیت انسانی» - بحث برانگیز هستند، و از دید من نادرست و بی‌بنیاد.

هایدگر آنچه همچون بارقه‌ای دیده بود را با مفهومی سیال و کمابیش الاهیاتی مثل روح تکنولوژی تفسیر کرد، و این بدان خاطر بود که به پیکربندی‌های تمدنی توجه نداشت و تاریخ عینی تحقق یافته در مقام دانشی تجربی را خوار می‌شمرد و به همین خاطر پیوستگی این عارضه‌ها با ساز و کارهای زیربنایی سازنده‌ی تمدن اروپایی را در نمی‌یافت و در نوعی تصویر اساطیری و کاریکاتورگونه از تشعشع یونان عصر کلاسیک و پاکیزگی فرهنگ والای اروپایی شناور بود، و به همین خاطر نابینا.

این چارچوب‌های کلان را می‌توان با آنچه در ایران زمین تکامل یافته، مقایسه کرد. در ایران زمین من خردمند خودمختار از دوران زرتشت به شکلی فلسفی صورت‌بندی شده و در دستگاهی اخلاقی و دینی به رسمیت شمرده شده بود. این من در زمینه‌ای از نظم طبیعی می‌زیست که قانونمند و خودسازگار بود. از این‌رو کشمکش و تنش و خشونت بود که در زمینه‌ی آن امری غیرعادی و نیازمند توضیح و مدیریت قلمداد می‌شد. خرد ایرانی برخلاف عقل اروپایی بر میل به بقا تمرکز نیافته بود، که در بستری پیچیده‌تر آبادانی گیتی و هم‌عنانی با اهورامزدا در نبردش با اهریمن را آماج می‌کرد.

ساز و کارهای این دو عقل یکی بود و آشکار است که هر دو از ماهیتی یگانه - یعنی مفهوم ترجمه‌پذیر از «من» - برمی‌آمدند و مهارت‌ها و کارکردهایی مشترک را نمایندگی می‌کردند. با این همه خاستگاه این عقل و فرجام آن در دو اقلیم متفاوت بود. به همین ترتیب قدرت سیاسی هم در این دو بستر به شکل‌هایی متفاوت فهمیده می‌شد. در واقع در ایران زمین ایده‌ی پادشاه در مقام نماینده‌ی تام‌الاختیار خداوند هرگز پذیرفته نشد. یعنی شاهنشاه ایرانی هرگز مانند امپراتور و فرعون ادعای خدایی نکرد، به همان ترتیبی که در اقلیم ایرانی پیامبران - برخلاف مسیح در اروپا - همذات و فرزند خداوند شناخته نشدند.

هم‌سرشتی انسان و خداوند در ایران زمین فارغ از سلسله مراتب سیاسی و در ادامه‌ی همان نگرش گاهانی قرار می‌گرفت که خداوند را نیرویی در درون انسان و از این‌رو انسان را جلوه‌ای از خداوند قلمداد می‌کرد و آشکارا چنین نگرشی برای این که کسی در این میان ادعای ارتباطی ویژه با خداوند داشته باشد، مناسب نیست. در ایران زمین ادعای

تقدس فرد انسانی و هم‌سرشتی با خداوند چندان جدی گرفته نمی‌شد، چون همه بدان مسلح بودند. اگر هم کسی مثل اسکندر پیدا می‌شد و در امتداد سنت مصری ادعای خدایی و امر به پرستش خویشتن می‌کرد، در ایران زمین با بی‌توجهی کامل روبرو می‌شد. برخلاف قلمرو اروپا که در آنجا همین ادعا را یونانی‌هایی جدی گرفتند که بیشترین لطمه را از هجوم مقدونیان دیده بودند.^۱

انسان یا «من» یکی از دو پایه‌ی ساخت سیاست است و پایه‌ی دیگر که نهاد باشد، همان است که «ما» را پدید می‌آورد و هویتی جمعی به من‌های همسایه و هم‌نشین می‌بخشد. هویتی جمعی که پیکره‌ای سیاسی پیدا کرده باشد، همان است که در سیاست ایرانی شهری «مردم» می‌نامیده می‌شده و به کشور/ بوم پیوند می‌خورده است. این مفهوم در زبان‌های اروپایی اغلب با ناسیونالیسم بیان می‌شود. مفهومی که از دید جبهه‌ای از نویسندگان مثل وان دربرگه که کهن‌گرا نام گرفته‌اند، ماهیتی ازلی و عام دارد و در همه‌ی جوامع به شکلی یافت می‌شود.

در مقابل کهن‌گرایان، نوگرایانی قرار می‌گیرند که اغلب گرایشی مارکسیستی دارند و به همین خاطر از ناسیونالیسم دل خوشی ندارند و پس از فرو خفتن جنگ سرد دیدگاه‌شان رواج بیشتری پیدا کرده است. ارنست گلندر، بندیکت اندرسون، اریک هابزبوم، جان برویلی، آرمسترانگ، و هستینگر در این طیف جای می‌گیرند و معتقدند که هویت ملی امری دیرآیند و جعلی بوده و محصول مدرنیته است.

در این بین پژوهشگرانی مثل آنتونی دی اسمیت را هم داریم که شاگرد گلندر بوده، اما منتقد هردو جریان است و می‌گوید نوگرایی اروپامدار است و دیدگاهی نادرست و محدود در این زمینه به دست می‌دهد. او به درستی اشاره کرده که فرض مارکسیستی ظهور ملیت و روابط اقتصادی از تعمیمی نابه‌جا حاصل آمده و در شرایط خاص اروپای قرن ۱۸ م. ریشه دارد. او به مفهومی عام‌تر از ملیت قایل است که از رمزگذاری فرهنگی شباهت‌ها در اعضای یک جماعت برمی‌خیزد. ناسیونالیسم کلمه‌ایست که در متون جامعه‌شناسی و تاریخ ایران بسیار به کار گرفته می‌شود و با کلیدواژه‌ی «ملی/ ملیت‌گرایی» مترادف شمرده می‌شود. دلیلش این ضرورت است که ایرانیان باید در سطح جهانی و در زمینه‌ای از دولت-ملت‌های^۲ نوپدید، جایگاه خود را بازتعریف کنند. به همین خاطر این پیش‌فرض شکل گرفته که لابد باید خویشتن را به روش معمول نزد ایشان تعریف کرد.^۳

آنچه که امروز به عنوان کلید واژه ملیت از آن یاد می‌شود، در واقع شکلی از وام‌گیری کلمه Nation یا مشتقات آن است که از زبان‌های اروپایی و در طی یک و نیم قرن گذشته به ایران وارد شده است. این مفهوم از سویی با مفهوم ملیت کهن ایرانی متفاوت است و از سوی دیگر شکل ویژه و خاص آن را صورت‌بندی می‌کند که کارآمد بودنش در زمینه‌ی ایرانی جای تردید دارد. برای اینکه درکی دقیق‌تر از مفهوم ملت در دوران مدرن به دست آوریم، باید در اروپای بعد از عصر نوزایی به کانون‌های شکل‌گیری این مفهوم نگاهی بیندازیم. یکی از نخستین حرکت‌هایی که در گرماگرم عصر نوزایی در اروپا آغاز شد و به شکل‌گیری مفهوم هویت ملی منتهی شد، تلاش کشورهای به نسبت کوچک ساکن شبه جزیره ایبریا برای غارت فراسوی دریاها بود. در اواخر قرن چهارم و نهم (ق ۱۵ م.) در این منطقه دولت‌های متمرکز و معمولاً خودکامه‌ای با مذهبی یکدست و متعصبانه شکل گرفتند که حاضر بودند برای فتح سرزمین‌های دوردست سرمایه‌گذاری کنند. این منطقه به تازگی از مسلمانان ستانده شده بود و میراث تمدنی ایرانی که چهار قرن پیشتر به دست فاتحان مسلمان تا آنجا رفته بود، برای فاتحان مسیحی‌ای که در کار تخریبش بودند، الهام‌بخش می‌نمود. در میان این ارثیه ارتباط‌های جهانی بازرگانی اهمیت داشت که به راه تجاری ایرانی یا همان راه ابریشم دسترسی داشتند. همین وسوسه بود که سرمایه‌گذاری بر ساخت کشتی‌های اقیانوس‌پیما را رقم زد و کشورهای نوظهور اسپانیا و پرتغال را به ابرقدرت‌هایی دریایی تبدیل کرد.

1. Badian, 1996.

2 Nation States

۳ این بحث نخست در قالب سخنرانی‌ای در آذرماه ۱۳۹۲ در سومین کنگره بین‌المللی تفکر اجتماعی و جوامع خاورمیانه و آفریقا ارائه شد (وکیلی، ۱۳۹۲-ب) و بعدتر در قالب مقاله‌ای انتشار یافت (وکیلی، ۱۳۹۶-ب).

جمع شدن این متغیرها در این دو کشور همسایه به آنجا کشید که در سال ۴۸۷۳ (۱۴۹۴م.) عهدنامه‌ی توردسیلاس^۱ بین‌شان امضا شد. به این ترتیب اسپانیا و پرتغال با هم قرار گذاشتند تا جهان را بین خود تقسیم کنند.^۲ اسپانیایی‌ها در آن زمان بخش مهمی از سرزمین‌های تازه کشف شده‌ی آمریکا و جزایر اطرافش را به قلمرو خود افزوده بودند و به همین ترتیب پرتغالی‌ها در مسافت خود به سمت شرق کامیاب شده بودند. پس قرار شد اسپانیا نیمکره غربی کره زمین را زیر حلقه فرمان خود داشته باشد و پرتغال در مقابل به نیمه شرقی این کره خاکی بسنده کند.

جالب است که با وجود این تقسیم‌بندی سیاسی و نظامی بین دو کشور همسایه، همچنان در این دوران ما نشانی از مفهوم ملت به معنای مدرن کلمه در این دو سرزمین نمی‌بینیم. در واقع استفاده از کلمه ملت یا Nacion در زبان اسپانیایی، تا مدت‌های مدیدی شکل مدرن خود را پیدا نکرد. تا سال ۵۲۶۳ (۱۸۸۴م.) این کلمه در زبان عامه مردم اسپانیا، همچنان به معنای گروهی از مردم بود که در قلمرو خاصی زندگی می‌کنند، و نه مضمون سیاسی «ملت». این کلیدواژه از بُن لاتینی natere مشتق شده بود، به معنای «زاییده شدن» و «به دنیا آمدن».

به همین ترتیب کلیدواژه Patria که در طنین لاتینی کهن خود تا حدودی مفهوم کشور یا ملت را حمل می‌کرد، تا سال ۵۳۰۴ (۱۹۲۵م.) در ایبریا بر چنین معنایی دلالت نداشت. در نتیجه فرهنگ‌های لاتینی اروپا یعنی اسپانیا، پرتغال و ایتالیا اتفاقاً از نظر بکارگیری مفهوم ملیت به شکل مدرن خود، به نسبت واپس‌گرا و عقب‌مانده بودند. با این حال اگر بخواهیم کانون‌های شکل‌گیری مفهوم ملیت در اروپا را بررسی کنیم، مهم‌ترین و کهن‌ترین کانونی که می‌یابیم، همین کشورهای اروپای جنوبی هستند که فرهنگ لاتینی دارند و از دوران ماجراجویی‌های دریایی اسپانیا و پرتغال، به صحنه بین‌المللی قدم نهادند. تعریف کشورهای اروپای لاتین از ملیت، تعریفی بود که ریشه در عصر امپراتوری روم داشت و بر تراشیدن یک پیشینه تاریخی و فرهنگی در زمینه تمدن کهن یونانی استوار بود.

تمدن اروپایی در سراسر تاریخش هویت خود را در برابر یک دیگری بزرگ یعنی ایران تعریف می‌کرد. این‌که چرا غربیان خودشان را غربی می‌دانستند، به آنجا باز می‌گشت که دیگری اصلی ایشان در مرزهای شرقی‌شان جای گرفته بود. به همین ترتیب روشن می‌شود که چرا ایرانیان تا دوران مدرن خود را شرقی نمی‌دانستند و در جغرافیای گیتی جایگاهی مرکزی برای خود قایل بودند و قلمروشان را خونیرت می‌نامیدند که در اوستا کهن‌ترین سرزمین خلق شده به دست اهورامزداست و پر نعمت‌ترین و آبادترین اقلیم.

بازگشت به تعاریف کهن لاتینی برای تعریف هویت اروپایی، امری بود که از ابتدای دوران نوزایی با مرکزیت ایتالیا شروع شد و بعد از نوآوری‌های نظامی و دریانوردانه‌ی اسپانیا و پرتغال، گرانیگاش کمی به سمت غرب، یعنی به شبه‌جزیره ایبریا منتقل شد. این برداشت در نهایت در ابتدای قرن چهارم و سوم (ق ۱۹م.) به شکلی از ملی‌گرایی نوین نوین منتهی شد که نسبت به کانون‌های دیگر تعریف ناسیونالیسم اروپایی، دیرآیند می‌نمود.

مفهوم ملیت در معنی هویت مشترک تمام ساکنان یک قلمرو تمدنی یا حوزه‌ی جغرافیایی، در قاره‌ی اروپا - با عزل نظر از مورد استثنایی و زودگذر امپراتوری روم - امری به نسبت نادر و متاخر بوده است. نیومن در کتاب زیبای خود^۳ به خوبی نشان داده که یکی از نخستین بارقه‌های ظهور این مفهوم، به انگلستان مربوط می‌شود و در تکوین قراردادگرایی در این سرزمین ریشه دارد. در سال‌های میانی قرن پنجاه و دوم (ق ۱۸م.) بود که برای نخستین بار سرودها و نقاشی‌هایی در ستایش از «بریتانیا» و «روح بریتانیایی» در این سرزمین پدیدار گشت و عناصری نمادین مانند پرچم اهمیتی هویت‌بخش به دست آورد.

در مقابل این شکل به نسبت ابتدایی و کمابیش قوم‌مدارانه از هویت بریتانیایی که تالی صورت‌بندی دولت مدرن در این کشور بود و همزمان با انقلاب صنعتی نمایان می‌شد، شکل دیگری از این مفهوم در اروپای قاره‌ای تکوین می‌یافت. این

1 Tordesillas

2 Davenport, 1917.

3 Newman, 1987.

شکل نو برخلاف قالب محافظه‌کارانه و سلطنت‌طلبانه‌ی انگلیسی، بافتی انقلابی و جمهوری‌خواهانه داشت و تنور انقلاب فرانسه را گرم کرد. نظریه‌پرداز پیشتاز در این زمینه امانوئل ژوزف سیز^۱ مشهور به آبه سیز^۲ بود که در سال ۱۷۸۹م. ملت را بر مبنای دولت تعریف کرد. از دید او ملت مجموعه‌ای از مردم هستند که یک مجلس و یک قانون دارند و در نتیجه یک قدرت سیاسی متمرکز را برمی‌سازند.

حدود یک قرن بعد از آبه سیز، ارنست رنان^۳ فرانسوی تعریفی پیچیده‌تر و مدرن‌تر از ملیت را در اواخر قرن پنجاه و دوم (ق ۱۹م.) صورتبندی کرد. او در بیستم اسفند سال ۴۲۶۱ (۱۲۶۱خ/ یازدهم مارس ۱۸۸۲م.) در دانشگاه سوربون سخنرانی مشهوری کرد به نام «ملت چیست؟»^۴ و کوشید در آن از تعابیر سنتی «ناسیون» که بر مبنای جغرافیا، نژاد یا دین استوار بود، فاصله بگیرد. این یکی از نخستین نوشتارهایی است که مفهوم ملت را بر مبنای متغیرهای جامعه‌شناسانه تبیین می‌کند.

یکی از متغیرهای مورد نظر رنان وفاداری افراد به ملتی خاص است. دیگری تمایل اعضای یک جامعه برای رعایت منافع جمعی خویش و رقابت با جوامع دیگر است. دیگری ارج‌گذاری به صفات ویژه یک ملت در برابر صفاتی است که به ملل همسایه یا ملل بیگانه منسوب می‌شود و چهارم توجه به حفظ فرهنگ ملی و آداب و سنن و داشت‌های تاریخی یک ملت است. در نهایت اینکه رنان معتقد بود اصولاً مفهوم ملی‌گرایی مبتنی بر این باور است که بشر به طور طبیعی به ملت‌هایی تقسیم شده است. به عبارت دیگر، زمینه انسانی برساننده بشریت قابل تقسیم به واحدهای طبیعی هستند که آن‌ها را ملت می‌نامیم و هر کدام از آنها شکل و شمایل و ویژگی‌های خاص خود را دارند.

بر این مبنا بود که ارنست رنان تعبیری به نسبت فردگرایانه و کاملاً مدرن از ملیت به دست داد. او با این تعابیر ملیت را بر مبنای سابقه‌ی دردهای مشترک تاریخی بازتعریف کرد. این بدان معناست که او خاطره‌ی مشترک جمعی را در مورد آنچه را که بر یک ملت گذشته، مبنا می‌گرفت و خواست ارادی با هم زیستن را مبنای تشکیل یک ملیت می‌دانست. آن جمله مشهورش هم به همین نوشتار مربوط است که می‌گوید: «ملت همه‌پرسی بزرگ روزانه‌ای است برای نشان دادن میل به با هم بودن»^۵.

به این شکل رنان که نگرشی فردگرایانه داشت، بر آداب و سنن و فرهنگ و تاریخ و خاطرات مشترک جمعی یک گروه از مردم تاکید کرد. هر دوی این عناصر یعنی دولت و فرهنگ بر تعریفی مدرن و جدید از انسان متکی بودند که قرارداد اجتماعی را سازمان دهنده‌ی اعضای یک جامعه می‌دانست. بر این مبنا افرادی که در یک جامعه زندگی می‌کنند، تابعیتی به دست می‌آورند که بر مبنای منافع همسو و قراردادهای اجتماعی مشترکشان استوار شده است.^۶

ارنست رنان و آبه‌سیز با وجود فاصله‌ی صد ساله‌ی میانشان، از این نظر به هم شباهت داشتند که در زمینه‌ی تاریخی مشترکی قلم می‌زدند. این زمینه، از این نظر که رخداد سیاسی و تاریخی مهمی همچون انقلاب بزرگ فرانسه را از سر گذارنده بود، از بقیه‌ی سرزمین‌های اروپایی متمایز بود. در این زمینه بود که شکل جدیدی از مفهوم هویت ملی را با اتکا به حقوق شهروندی و مبنای انسان‌گرایانه و فردگرایانه‌ی مدرن پدیدار گشت. ملیت فرانسوی در واقع گسستی نسبت به مفهوم ملیت لاتینی کهن محسوب می‌شد. به این دلیل که در آرای اندیشه‌وران عصر روشنگری ریشه داشت، و در ضمن رنگ و بویی از آرای رمانتیست‌ها را هم به خودش گرفته بود. به این ترتیب تلفیقی بود از اندیشه‌هایی خردگرا که فردگرایانه به انسان می‌نگریستند با ساختار حقوقی متکی به حق شهروندی. چنین ترکیبی ظهور دولت مدرن را ممکن ساخت و در ضمن به مفاهیمی رمانتیستی و گاه خردگرایانه مثل روح تاریخ میدان داد. یک برآیند مهم از این دوره‌گیری آن بود که زبان و به خصوص ادبیات مبنای اصلی ارتباط انسان با هویت تاریخی‌اش فرض شد و به این ترتیب

1 Emmanuel Joseph Sieyès: 1748 – 1836

2 Abbé Sieyès

3 Ernst Renan

4 Renan, 1882.

5 Nash, 2001: 391.

6 Van Deussen, 1968.

برای نخستین بار مفهوم زبان ملی در اروپا مورد توجه قرار گرفت. مفهومی که پیشتر در عصر پادشاهی مقدونی - بطلمیوسی با زبان یونانی تجربه شده و در دوران امپراتوری روم با زبان لاتین تحقق یافته بود، اما هرگز مورد تاکید یا تحلیل نبود.

تعبیر رمانتیستی از ملیت مدرن، همچون ماشینی رمزگذار عمل می‌کرد که تاریخ و پیشینه‌ی فرهنگی مردمان را بازخوانی می‌کرد و منظره‌ها و چشم‌اندازهای طبیعی را (از مجرای نقاشی‌ها و اشعار رمانتیک)، شخصیت‌های نامدار تاریخی را (از مجرای رمان و اپرا و تئاتر)، و مهمتر از همه، زبان و میراث زبانی مشترک مردمان را همچون بند نافی هویت‌ساز بر می‌کشید و به کمک این عناصر مشروعیت را به دولت نوپای مدرن باز می‌گرداند. و این مشروعیتی بود که همزمان با فروپاشی اعتبار سیاسی نهادهای دین‌مداری مانند کلیسا، با بحرانی در تثبیت معنایی خویش روبرو بود.

تعبیر فرانسوی از ملیت، که با رخدادی خشن و ناگهانی مثل انقلاب و انقراض رژیم قدیم همراه بود، شالوده و محور مرکزی ظهور ناسیونالیسم جدید بود. در قرن چهارم و سوم (ق ۱۹م)، این شکل تازه از هویت جمعی، به همراه بازسازی نظام اقتصادی (بر مبنای سرمایه‌داری) و عزل نظر از نقش فراگیر نهادهای دینی (سکولاریسم) ارکان سه‌گانه‌ی سیاست مدرن را بر ساختند. در انگلستان مفهوم ناسیونالیسم در بافتی محافظه‌کارانه و در امتداد سنت‌های سیاسی قدیمی، در پیوند با تاج و تخت و امگیری شد. در آلمان و ایتالیا و اسپانیا که به طور مستقیم ضرب حمله‌ی سپاهیان انقلابی ناپلئون را حس کردند، ناسیونالیسم نوین فرانسوی عمیق‌تر تجربه شد. به ویژه در آلمان و ایتالیا این ایده سیر تکاملی متفاوتی را طی کرد و حتا در غیاب نهادهای سیاسی متمرکز، برپای داشتن هویتی ملی را طلب کرد.

در اروپای قاره‌ای، مهمترین نسخه‌ی ناسیونالیسم که زیر تاثیر و در تقابل با روایت فرانسوی شکل گرفت، در آلمان پدید آمد. آلمان برخلاف انگلستان و فرانسه، تا قرن بیستم میلادی از نظر تمرکزگرایی دولتی وضعیتی ابتدایی داشت و در واقع چهار تک‌های از دولت‌های کوچک و شاهزاده‌نشین‌های قدیمی مستقل از هم بود. آلمانی‌ها به این دلیل که از یک دولت متمرکز مشخص بی‌بهره بودند، ملیت خود را متفاوت با چارچوب انگلوساکسونی و فرانسوی تعریف کردند. هردر، نووالیس، فیختر و اشلایرماخر در تلاش خود برای تعریف ملت آلمان، آن را بر مبنای طبیعت و زبان مشترک مردمان تعریف کرده بودند. از دید این افراد که در چارچوب اندیشه‌ی رمانتیک به مفهوم ملت می‌نگریستند، وجود یک دولت فراگیر ضرورتی نداشت و رکن اصلی هویت ملی یک ویژگی فرهنگی و گاه حتی نژادی بود.

این چارچوب آلمانی از تعریف مفهوم ملت را می‌توان تا سال ۵۱۱۹ (۱۷۴۰م)، عقب برد. این سالی است که یوهان هاینریش زدلر^۱، در مدخل‌های لغت‌نامه‌ی عظیمش کلیدواژه‌ی burger یعنی «شهروند/ شهروند» را در مقابل geschlecht به معنای «مردم/ توده» قرار داد و گفت که این مردم شکل اولیه‌ی جمعیتی هستند که یکجا زندگی می‌کنند. شهروندان اما، عناصری هستند که تعریف ملت مدرن را ممکن می‌کند. از دید او همین شهروندان کسانی بودند که سنن و آداب و دولت مشترک داشتند.^۲ این چارچوب آشکارا با تعریف انگلوساکسونی و فرانسوی از ملیت همپوشانی داشت، اما بر قرارداد اجتماعی و عرف تاکیدی بیشتر داشت تا حقوق و سیاست دولتی.

کلیدواژه‌ی اصلی آلمانی‌ها برای صورت‌بندی ملیت، «خلق»^۳ بود که تا اواسط قرن هجدهم هنوز مهم نبود ولی به تدریج برای خودش جایی باز کرد. این کلیدواژه تا قرن پنجاهم (ق ۱۶م)، در زبان آلمانی به معنای خانواده یا دودمان و گروه هم‌تبار به کار می‌رفت. ولی کم‌کم دلالت «مردم» را حمل کرد و به ویژه در دوران حاکمیت نازی‌ها به عنوان یکی از کلیدواژه‌های اصلی تعریف ناسیونالیسم آلمانی اهمیت پیدا کرد. در این دوران عملاً بیشتر نهادهای اجتماعی و حتا محصولات فنی پیشوند فولک را یدک می‌کشیدند و این الگویی است که مثلاً در نام خودروی فولکس واگن ماندگار شده است.

از دید آلمان‌ها خلق از کسانی تشکیل می‌شد که به یک ملت تعلق داشتند. اما این تعبیر از ملت برخلاف نگرش انگلوساکسونی - فرانسوی چندان فردگرا نیست و بر قرارداد اجتماعی تاکید نمی‌کند. بلکه همچنان خصلت خونی و نژادی

1 Johann Heinrich Zedler

2 Zedler, 1749.

3 Volk

قدیمی‌اش را حفظ می‌کند. قومیت، نژاد و زبان مشترک کلیدهای اصلی‌ای هستند که مفهوم ناسیونالیسم آلمانی را ممکن می‌کنند. ناسیونالیسم آلمانی به دلیل غیاب تمرکز سیاسی در این سرزمین، بیشتر به صورت یک واکنش در برابر توسعه-طلبی فرانسوی‌ها شکل گرفت و به همین دلیل است که یکی از اولین متونی که این مورد می‌بینیم، متن هرِدِر «خطابه‌ای برای مردم آلمان»، است که در واقع پاسخی است به حمله‌ی ناپلئون به آلمان.

در زمینه‌ی آلمانی مفهوم ملت تعریفی زبان‌مدارانه دارد. آنچه مورد تاکید قرار می‌گیرد، ساختار فرهنگی و تاریخی و اسطوره‌های مشترک مردمان است و این‌ها دستمایه‌ی اصلی پیدایش ملت دانسته می‌شوند. به همین دلیل است که در آلمان، جنبش‌هایی که خودشان را پان‌ژرمنی می‌دانستند، بعد از انقلاب فرانسه و جنگ‌های فرانسه و آلمان رونق پیدا کردند، و وحدت زبانی و فرهنگی آلمانی‌ها را هدف گرفتند. روندی که در درازمدت به وحدت سیاسی و اقتصادی این مردم منتهی شد.

برنامه‌ی پان‌ژرمن‌ها صریح و روشن بود. این برنامه دو محور اصلی داشت. یکی تدوین حقوق بومی آلمانی و دیگری پالایش زبان، که این دومی با ثبت و تدوین عناصر زبانی و ادبی آلمانی همراه بود و آفرینش دستاوردهای جدید فرهنگی. بین سال‌های ۵۲۱۴ تا ۵۲۲۳ (۱۸۳۵-۱۸۴۴ م.) گروس‌یوس یک کتاب پنج جلدی بزرگ و تاثیرگذار به اسم «تاریخ ادبیات ملل آلمان در شعر» نوشت و در آن ادعا کرد یک روح جمعی عمومی و یک معنای تاریخی سنتی در میان مردم آلمان وجود دارد که با مردم لاتین متفاوت است و هویت ملی ویژه‌ای را برای مردم آلمان به ارمغان می‌آورد.

پان‌ژرمن‌ها در ضمن با دو مسئله‌ی مهم دست به گریبان بودند. یکی حضور جمعیتی بزرگ از آلمانی زبان‌ها در سرزمین‌های همسایه مثل لهستان، چکسلواکی و ناحیه‌ی آلاس-لورن فرانسه. یعنی مردمی آلمانی زبان در سرزمین‌هایی می‌زیستند که کشورهای آلمانی تبار به حساب نمی‌آمدند. مشکل دیگر، واگرایی و پیدایش زیرشاخه‌های جدید زبان آلمانی بود که به گمان پان‌ژرمن‌ها قدرت این فرهنگ-ملت را کاهش می‌داد. همین روند دوم بود که زیرشاخه‌های جدیدی مثل دانمارکی و هلندی را در سپهر مردم ژرمن پدید آورد. نتیجه آن که پیدایش مفهوم مدرن ناسیونالیسم در اروپا سه کانون اصلی داشته است: مرکز کهن‌تر که خود را وارث فرهنگ و تمدن لاتین می‌دانست و مدعی احیای امپراتوری روم بود، به برداشتی سنتی از مردم همسایه و هم‌زادگاه تاکید می‌کرد و در اسپانیا و پرتغال برای اولین بار در قالب سیاسی نوینی صورت‌بندی شد. این جریان از موج فرهنگی و ادبی نوزایی در ایتالیا تغذیه می‌کرد و در انقلاب فرانسه و امپراتوری ناپلئونی صورت‌بندی نهایی‌اش را نشان می‌داد. کشورهای پرورنده‌ی این نسخه از ناسیونالیسم کاتولیک بودند. دومین کانون در در انگلستان و هلند شکل گرفت و بعدتر در مستعمره‌های انگلستان و به ویژه در آمریکا به پختگی رسید و نسخه‌ی آنگلو‌ساکسونی از ناسیونالیسم را به دست داد. این کانون دوم سویه‌های کاتولیکی رویکرد لاتینی-فرانسوی را نمی‌کرد و از این نظر هم زیر تاثیر انقلابیون فرانسه بود و هم کلیسای آنگلیکن و نوسازی‌های نهادی هانری هشتم. تفسیر آنگلو‌ساکسونی از ناسیونالیسم بر مبنای فردگرایی، نگرش حقوقی به مفهوم هویت، و مفهوم حق شهروندی استوار بود.

سومین کانون در سرزمین‌های شمالی و قلمرو آلمانی‌زبان شکل گرفت و ظهورش تا حدودی واکنش به انقلاب فرانسه بود. جریانی که روایتی از هویت جمعی مردم «آلمانی» را جستجو می‌کرد و به دلیل غیاب نظام سیاسی یگانه و متمرکز در این سرزمین‌ها، بر نژاد، زبان و قومیت مشترک مردم و آداب و سنن و اساطیر مشترک تاکید می‌کرد. این جریان ادامه‌ی مستقیم جنبش اصلاح دین بود و هم نقدهای پروتستان‌ها به هویت کاتولیکی را وارد می‌دانست و هم با عزل نظر از امپراتوری روم خود را به ریشه‌های کهن‌تری در یونان یا حتا ایران مربوط می‌دانست.

با این تفصیلات، روشن است که ناسیونالیسم اروپایی در تمام مسیرهای موازی تکاملی‌اش، در ویژگی‌هایی با نسخه‌های رقیب اشتراک داشت و بر این مبنا سرمشقی یکدست و فراگیر را بر می‌ساخت که شور ملی‌گرایانه‌ی کشورهای نوظهور اروپایی را به نسخه‌هایی محلی و موضعی از فراروایتی کلان‌تر بدل می‌ساخت. ویژگی‌های مشترکی که همچون نخ تسبیچی این روایت‌های محلی را به هم متصل می‌کرد را می‌توان در چهار سر فصل خلاصه کرد:

نخست آن که تمام روایت‌های یاد شده هویت را بر مبنای سوژه‌ی مدرن، یعنی من نوبنیاد کنشگر و عاقل جدید تعریف می‌کردند و از این نظر زیربنای فلسفی‌شان بر دستاوردهای فکری برخاسته از جنبش نوزایی، عصر خرد، و انقلاب صنعتی نهاده شده بود.

دوم آن که همه‌ی این‌ها بسیار متأخر بودند. آغازگاه‌های دیرینه‌شان به حدود سال‌های انقلاب فرانسه در دویست و بیست سال پیش باز می‌گشت، و صورت‌بندی‌اش به طور عمده طی قرن پنجاه و دوم (ق ۱۹م.) تحقق یافت. سوم آن که عنصر وحدت آفرین اصلی در این روایت‌ها، زبان مشترک و برخورداری از میراث تاریخی مشترکی بود که در زبانی ملی صورت‌بندی می‌شد. به عبارت دیگر، زبان مشترک عامل اصلی پیوند دهنده‌ی اعضای یک ملت قلمداد می‌شد و در جاهایی مثل مرز فرانسه با سوئیس یا ایتالیا که زبان شهروندان فرانسوی، ایتالیایی یا آلمانی بود، زبان‌های محلی به زور ریشه‌کن می‌شد تا جا برای رواج زبان ملی باز شود.

چهارمین نکته آن که تمام روایت‌های پدید آمده از ناسیونالیسم، به شدت سیاسی بودند. اغلب‌شان مانند فرانسه در جریان تحولی سیاسی و ظهور دولتی نوین صورت‌بندی و ظاهر می‌شدند، و برخی مثلاً در آلمان و یونان و ایتالیا چنین دولتی را طلب می‌کردند و به سرعت به چنین سازماندهی سیاسی‌ای می‌انجامیدند. هیچ کدام از این ناسیونالیسم‌های اروپایی سابقه‌ی تاریخی دیرپایی به عنوان یک کشور مستقل نداشتند. تنها استثنا در این بین ایتالیا بود که شاید بتوان آن را با امپراتوری روم یکی انگاشت، و اتفاقاً یکی از دیرآیندترین و چندپاره‌ترین هویت‌های ملی را نیز به دست داد.

این نکته‌ی مهمی است که خاستگاه مدرنیته‌ی سیاسی فرانسه است نه آلمان یا انگلستان، و انقلاب کبیر فرانسه اولین گذار به سیاست مدرن قلمداد می‌شود. اهمیت فرانسه در آن است که در سه قطب فرهنگ اروپایی (ژرمن‌ها، لاتین‌ها، آنگلوساکسون‌ها) که سه روایت علمی-فلسفی آلمانی، فنی-صنعتی انگلیسی و ادبی-سیاسی فرانسوی از مدرنیته را به دست دادند، در پیکربندی مجدد سیاست محور قرار گرفت. در میان این سه قطب، فرانسه از نظر چارچوب معنایی محافظه‌کارترین بود و در ضمن تنها قطب کاتولیک به حساب می‌آمد.

مشاهده‌ی آکسی دو توکویل که می‌گوید در فرانسه «مردان ادب»^۱ رهبری سیاسی را بر عهده گرفتند، دقیق و درست است. با این افزوده که این مردان ادب در ضمن پیوندی ناگسستگی با سرمشق مسیحی کاتولیک داشتند. خواه مثل کاردینال مازارن و و ریشلیو در نسل‌های پیشین مقام‌هایی کلیسایی باشند، و خواه مثل روبسپیر در مخالفت با آن نظام، کلیسایی تازه و هم‌ریخت را تبلیغ کنند. توکویل می‌گوید شرایط انقلابی زمانی پیش می‌آید که سه شرط برقرار باشد: برابری شرایط، تمرکز اداری و رویاپردازی ادیبان. از این مورد اخیر هم به طور خاص موقعیت اندیشمندان و فرهیختگان فرانسوی در آستانه‌ی انقلاب فرانسه را مراد کرده که مدام درباره‌ی اصول انتزاعی کشورداری و ویژگی‌های آرمانشهر سخن می‌گفتند و متن می‌نوشتند، اما به کلی از واقعیت‌های روی زمین و شرایط عینی جامعه‌شان غالب و با آن بیگانه بودند.^۲

این نظر توکویل که در زمان انقلاب فرانسه ادیبان و نویسندگان نقش احزاب را بر عهده گرفته بودند و رهبری سیاسی مردم را بر عهده داشتند، درست و دقیق است. این الگو شباهتی هم به وضعیت ایران دارد که از کهن‌ترین ایام تا پیش از انقلاب اسلامی اغلب دولتمردانش ادیب هم بودند و دستی در شعر و نثر داشتند. با این حال آنچه توکویل «رویاپردازی مردان ادب» نامیده درباره‌ی ایران مصداق ندارد. چون مردان ادب در ایران اتفاقاً نزدیکترین تماس را با توده‌ی مردم داشته و مخاطبان اصلی‌شان توده‌ی مردم بوده‌اند و نه شاهان و وزیرانی که مدح‌هایی اغلب گمنام و فراموش شده به نامشان می‌سرودند و از منظومه‌ها و کتاب‌های بزرگ‌شان حمایت مالی می‌کردند، بی آن که نامشان چندان در گذر روزگار در پیوند با آن کتاب‌ها باقی بماند.

یعنی در ایران زمین پیوند اصلی در میان مردم و شاعران برقرار بوده، و دستگاه سیاسی حاشیه‌ای بر آن قلمداد می‌شده است. به همین خاطر است که بزرگترین منظومه‌ی حماسی ایران یعنی شاهنامه اصولاً بی حمایت دستگاه‌های

1 Homme de lettre

سیاسی مقتدر و گاه در تقابل با آنها پدید آمده و بی‌نیاز به آن به چرخش افتاده و فراگیر شده است. به ویژه از دوران صفوی به بعد که گفتار شاعران نخست در میان توده‌ی مردم رواج می‌یافته و نه آن که از دربارها به بیرون درز کند. در واقع این جنس خاص از «مردان ادب» در ایران پدیداری مدرن است که در جریان ورود سیل آسای اندیشه‌ی مدرن به ایران پدیدار شد، و به خاطر حضور طبقه‌ای از فرهیختگان که نقش سنتی خود را می‌شناختند، بروز هم‌دیرآیند و بی‌رمق بود. دکتر طباطبایی به درستی اشاره کرده که جلال آل‌احمد نمونه‌ای پیشرو از این «چریک‌های روشنفکری» بود.^۱ این حقیقت که تنها پس از انقلاب سپید و فروپاشی نظم‌های اجتماعی قدیمی این گروه از نویسندگان به مرتبه‌ی رهبران سیاسی ارتقا یافتند، معنادار است و تا حدودی ماهیت عارضه‌ای مشترک را نشان می‌دهد که در ایران بسی دیرتر از فرانسه نمود یافت.

آل‌احمد و شریعتی و فردید نمونه‌هایی از نویسندگان مدرنی بودند که آشکارا در فهم مدرنیته و صورتبندی آن دچار اختلال و نارسایی بودند و از توانایی و عمق کافی برای تامل در مبانی تمدن ایرانی و غربی عاجز بودند. در کنار این گروه باید طیفی از روحانیون را قرار داد که همین نسبت را با دین و مذهب داشتند. یعنی دو رده‌ی چریک نویسنده‌ی مکلا و معمم داشته‌ایم که هر دو برخلاف دعوی‌شان در فهم ارکان مدرنیته و تمدن ایرانی اختلال‌هایی مزمن و پردامنه داشته‌اند و تمرکزشان بر کوشندگی سیاسی باعث شده به هم پیوند بخورند، و تحولات اجتماعی عمیقی را رقم بزنند. همه‌ی این نویسندگان در جستجوی راهی برای واژگون‌سازی شرق‌شناسی بودند، خطایی مشابه و موازی با غرب‌شناسی بومی‌گرای شیفته‌ی مدرنیته. شعبه‌ای نوظهور و مصنوعی از دانش که حسن حنفی در نوشتارهایش آن را «استغراب» نامیده و آن را در برابر «استشراق» نهاده است. این اندیشمند عرب‌پرو ادوارد سعید، شرق‌شناسی را به حق شاخه‌ای ایدئولوژیک و سیاسی از دانش اجتماعی می‌خواند که از استعمار و کوشش برای غلبه‌ی زورمدارانه بر جوامع اسلامی ریشه گرفته است. اما ایراد کار در آن است که به جای واسازی عقلانی و منطقی آن و کناره‌جویی از علم‌تراشی‌های سیاست‌زده‌ای از این دست، تاسیس علمی به همان اندازه سیاسی به نام غرب‌شناسی را سفارش می‌کند.^۲ از این نکته هم بگذریم که رویکرد و چارچوب نظری او با بستر فلسفی نوهگلی‌اش به کلی مدرن و غربی است و راهبردی نو در شیوه‌ی اندیشه یا نقد در آثارش دیده نمی‌شود که «از بیرون» نگرستن به غرب را تضمین کند یا حتا امیدی برای چنین چشم‌اندازی به دست دهد. صادق‌العظم در مقاله‌ای به درستی اشکال این رویکرد را خاطر نشان کرده و خاستگاه اندیشه‌ی دسیسه‌اندیش و توهم توطئه‌ی جوامع شرقی را تا حدودی به این شیوه از رویارویی با شرق‌شناسی اروپایی مربوط دانسته است.^۳ بنیادگرایان اسلامی هم که به ظاهر مخاطبان اصلی حنفی هستند دانش نوپای استغراب پیشنهادی‌اش را طرد کرده‌اند و به شکلی طنزآمیز آن را نوعی دسیسه‌ی غربی برای آلوده کردن تفکر اسلامی دانسته‌اند. طوری که در سال ۵۳۷۶ (۱۳۷۶خ) او را در جامع‌الآزهر تکفیر کردند. دیدگاه حنفی با موضع تدافعی و خودخوارپنداری آشکاری که درباره‌ی «شرقیان» در گفتارانش موج می‌زند، نمونه‌ای از همان شرق‌شناسی وارونه‌ایست که العظم و ادوارد سعید پیشتر درباره‌اش هشدار داده بودند، و البته خود نیز تا حدودی همان را به شیوه‌های دیگر بازتولید کرده‌اند. رویکردی که خواه ناخواه دوقطبی شرق در برابر غرب را و پیش‌فرض برتری معنوی غرب و انحطاط شرق در زمانه‌ی اکنون را می‌پذیرد و در شکل‌های گوناگون بازتولیدش می‌کند.

چنان‌که العظم به درستی اشاره کرده، آدونیس در «بیانیه‌ی تجدید»^۴ اش که در سال ۵۳۵۹ (۱۳۵۹خ) انتشار یافت کمابیش همان پیش‌داشته‌های ارنست رنان را برگرفته و به شکلی واژگونه بازتولید کرده است. رنان از خلاقیت ذاتی اندیشه‌ی غربی و تقلیدگرایی و تبعید کورکورانه‌ی ذهنیت سامی سخن می‌گفت و آدونیس بی‌آن که اصل این شیوه از ذات‌گرایی را به نقد کشیده باشد، در نوشتارش به این بسنده کرده که ذهنیت غربی را مهندس‌واره و فنی بداند و تاکید کند که شرقیان در مقابل اهل ابداع و نوآوری هستند و بنابراین خلاق‌تر از غربیان می‌باشند.

۱ طباطبایی، ۱۴۰۰: ۴۸-۴۹.

۲ حنفی، ۱۴۱۲ق.

با این همه دوقطبی‌هایی که او در بیانیه‌اش فهرست کرده کمابیش با آنچه رنان می‌گفت برابر است. از دید او غربیان به خاطر تمایل‌شان به تقارن، روش، استدلال، نظم، و فن‌گرایی ذهنیتی محدود و بسته دارند. در حالی که شرقیان عادت کرده‌اند به افق‌های دوردست خیره شوند و برداشتی جادویی، خلاقانه، تخیل‌آمیز، استعلایی و شوق‌آمیز از هستی داشته باشند. یعنی شرق از دید او سحابی آشوبگونه‌ایست که نظم و ترتیب تفکر غربی را از دل خود بیرون می‌زاید و از این‌رو نسبت به آن تقدم هستی‌شناسانه دارد.

از این‌جا تا تفکر بنیادگرایانه‌ای که کلیشه‌های غربی درباره‌ی شرقیان را می‌پذیرد و آن را همچون هویتی درونزاد بر می‌گیرد و تقدیس می‌کند، تنها یک قدم فاصله است. رهبران دینی‌ای که طالبان و داعش را خلق کردند در واقع همین دوقطبی‌ها را در دایره‌ی سیاست بسط داده‌اند و همان صفت‌های تخیلی‌ای که اروپاییان طی دو قرن گذشته به شرقیان منسوب کرده‌اند را پذیرفته، تثبیت کرده و مورد تکریم قرار داده‌اند. در حدی که بر سویه‌های وحشیانه و بدوی و خشن آن صحنه نهاده و حتا تقدیس‌اش کرده‌اند.

نکته‌ی جالب آنجاست که برخی از روشنفکران اروپایی منتقدان مدرنیته که اغلب گرایش چپ‌گرایانه دارند هم دقیقاً همین کلیشه را به کار گرفته‌اند تا خشونت و بدویت این جریان شگفت‌انگیز شرق‌شناسی واژگونه را تایید کنند و به حقارت اغراق‌آمیز درونی شده‌اش رسمیت ببخشند. چنان‌که فوکو پس از انقلاب اسلامی ایران از ظهور عصر پسامدرن سخن می‌گفت و ژیک طالبان و القاعده را به خاطر مقاومت‌شان در برابر هژمونی استکباری مدرن می‌ستاید و بودریار پس از حمله‌ی بیستم شهریور (یازده سپتامبر) افغانستان را با بیانی رمانتیک یک قلمرو وحشی و پاکیزه از نفوذ مدرنیته می‌پندارد که حضورش برای جهان مدرن تاب‌نیاورنی است. همه‌ی این نویسندگان هنگام نادیده انگاشتن خصلت مدرن و تبار غربی این جریان‌ها و غفلت‌شان از پیکربندی آشکارا (گو واژگون شده‌ی) غرب‌گرایانه‌اش، نابینایی نمایان و شگفت‌انگیزی را به نمایش می‌گذارند.

با این اندوخته و توش و توان، دور از انتظار نیست که این طایفه‌ی نوظهور از روشنفکران (و به قول توکویل: مردان ادب) از درک و صورت‌بندی دقیق هویت ملی خویش عاجز هستند و بر نسخه‌های اروپایی مورد علاقه‌شان هم تسلطی پیدا نمی‌کنند. این وضعیت با این حقیقت تشدید می‌شود که بسیاری از این مفاهیم در خود خاستگاه اروپایی‌شان مبهم و مه‌آلود هستند. در حدی که بین نظریه‌پردازان فرنگی هم توافق نظر چندانی درباره‌ی مفاهیم پایه‌ی برسانده‌ی هویت و ناسیونالیسم وجود نداشته است. به عنوان مثال جان استوارت میل ملت را مجموعه‌ای از مردم در نظر می‌گرفت که حاکمیتی مشترک دارند و می‌خواهند این حاکمیت مشترک را ادامه دهند. یعنی قرارداد اجتماعی را در نظر داشت که مفهومی فرانسوی و روسویی است. این دیدگاه در ابتدای کار نقش مهمی در پیدایش ناسیونالیسم فرانسوی ایفا کرد و در دوران انقلاب بزرگ نقشی کلیدی ایفا کرد. در این چارچوب گسسته شده مفهوم ناسیون از «زادگاه» به حدی بود که در سال ۱۷۹۱ (۱۷۹۲ م.) بعد از پیروزی انقلاب فرانسه، یک آمریکایی مثل توماس پین نویسنده‌ی کتاب «حقوق بشر» به عضویت کنوانسیون ملی فرانسه درآمد. بدون اینکه زبان فرانسوی بداند یا تابعیت آمریکایی‌اش و گرایش ناسیونالیستی‌اش درباره‌ی زادگاهش مشکلی در سر راه عضویت در بالاترین سطح تصمیم‌گیری ملی فرانسویان ایجاد کند.^۱

ابهام در مورد دلالت دقیق مفهوم Nation در حوزه‌های دیگر نیز نمود داشته است. مثلاً استوارت میل یکی از متغیرهای عمده برای تعریف ملت را جمعیت زیاد در نظر می‌گرفت و معتقد بود که ایرلند یک ملت مستقل است چون جمعیت زیادی دارد که در یک قلمرو جغرافیایی نزدیک به هم زندگی می‌کنند و قرارداد اجتماعی مشترکی دارند. این نگرشی بود که بعدها (در سال ۱۸۷۵/۷۲۵۴ م.) با آثار ناسیونالیست‌های ایتالیایی مثل ماتسینی نقد شد. این منتقدان بر این باور بودند که جمعیت به تنهایی برای تعریف ملت کافی نیست. اما در همان حدودها یعنی به سال ۱۸۴۳ (۱۸۴۳ م.) در لغتنامه‌ی گارنیه پایه‌^۲ که در فرانسه منتشر می‌شد، آمده که کشورهای پرتغال و بلژیک ملت محسوب نمی‌شوند به این

1 Solinger, 2010: 593-617.

2 Dictionnaire de Garnier-Pages

دلیل که مساحت سرزمین‌شان کم است و جمعیت کافی ندارند. یعنی همچنان متغیرهای سخت‌افزاری مثل مساحت کشور و شمار افرادی که در آن کشور زندگی می‌کنند هم مهم تلقی می‌شود.

نوسان در مفهوم ملت با نوسان‌هایی مشابه در مفاهیم پایه‌ی دیگر هم‌عنان بوده است. مثلاً از مفهوم جمهوری دو تعبیر به کلی متفاوت در دست داریم که یکی‌اش افلاطونی است و سلسله مراتبی سختگیرانه و متافیزیکی را پیش‌فرض می‌گیرد.^۱ این نگرش در عین برخورداری از حق رای و انتخابات، ماهیتی الیگارشیک دارد و در کلیسای کاتولیک نمود یافته و تبلور سیاسی‌اش را در احزاب کمونیست می‌بینیم. دیگری از انقلاب فرانسه مشتق شده و فراماسون‌ها و منتقدان اشراف و کلیسا طراحانش بوده‌اند و مردم‌سالاری‌های غربی را بر ساخته است. این‌ها دو سرمشق به کلی متفاوت از سیاست‌ورزی هستند که یک اسم دارند. بنابراین وقتی کسی خود را هوادار جمهوری یا دموکراسی یا مشابه این‌ها می‌داند، باید نخست توضیح دهد که کدام دلالت از این کلمات را در ذهن دارد.

طبیعی است که از این زیربنای نظری، معناهای عملیاتی مبهم و آشفته‌ای بیرون بیاید. نمونه‌ی دیگری از ناستواری مفهوم ملت در این دوران را ادوین کانون نشان داده است. او مفهوم ملت در کتاب «ثروت ملل» آدام اسمیت را تحلیل کرده و به این نتیجه رسیده که این کلمه مجموعه‌ای از مردم را نشان می‌دهد که طی صد سال آینده خواهند مُرد و بنابراین به افراد هم‌نسلی اشاره می‌کند که با همدیگر زندگی می‌کنند. کانون نتیجه می‌گرفت که مفهوم ملت در معنی مرسوم مدرن‌اش در متون نویسندگان اقتصادگرای اسکاتلندی مثل اسمیت اصولاً وجود نداشته و آن‌ها مفهوم Nation را به همان تعبیر سنتی قدیمی لاتینی خودش به معنی افرادی که هم‌زمان و هم‌مکان زاده شده‌اند، به کار می‌گیرند.^۲

از این مثال‌ها روشن می‌شود که روایت‌های رقیب از ناسیونالیسم اروپایی دیرآیند و واگرا و نامتجانس بوده‌اند. این سرمشق نظری تازه در اواخر قرن ۵۲ (ق ۱۸م) پدیدار شد، در قرن ۵۳ (ق ۱۹م) به تدریج و گام به گام صورت‌بندی استوار و محکمی دست یافت، و تازه در دهه‌های آغازین قرن ۵۴ (ق ۲۰م) بود که در سیاست اروپایی نمودی نمایان یافت. در واقع نخستین جریان بین‌المللی متکی بر ناسیونالیسم مدرن، جنگ جهانی اول بود که در جریان آن ملت‌های تازه تاسیس شده‌ی اروپایی و کانون‌های تعریف ناسیونالیسم با یکدیگر در آویختند و به جنگی خونین دامن زدند. بخش بزرگی از ملت‌های اروپایی، تازه بعد از جنگ اول جهانی و فروپاشی امپراتوری‌های اتریش-هنگری و عثمانی بر جغرافیای سیاسی غرب نمایان شدند، و همین‌ها بودند که بعد از وقفه‌ای کوتاه بار دیگر جنگی جهانی را تجربه کردند که باز هم ناسیونالیسم در کانون مرکزی آن قرار داشت. در جنگ جهانی دوم جبهه‌های متفاوت به ایدئولوژی‌های سیاسی گوناگونی پایبند بودند و رویکردهای متفاوتی به مفهوم ساماندهی اقتصادی و حقوق سیاسی افراد داشتند. با این حال وقتی آتش نبرد تیز شد، باز هیجان برخاسته از هویت جمعی ناسیونالیستی بود که غلبه یافت و بهترین نمود این امر، بازگشت استالین به شعارهای ناسیونالیستی روسی بود، که خود کمی پیشتر منادیانش را قلع و قمع کرده بود.

با این وصف، کارنامه‌ی ناسیونالیسم اروپایی چندان درخشان نیست. این روایت دیرگاه و تازه به دوران رسیده از هویت جمعی، از سویی گرانگاه سازماندهی و تکوین دولت‌های مدرن در اروپا شد، و از سوی دیگر جنگ و خونریزی میان این دولت‌ها را رقم زد. موتور محرک گسترش و تثبیت ناسیونالیسم اروپایی جریان‌هایی ستمگرانه و غارتگرانه بود که با استعمار کشورهای دیگر پیوند خورده بود و هویت ملی اروپاییان را در دو قطب‌هایی مثل فرانسوی-الجزایری، انگلیسی-هندی، و بلژیکی-کنگویی تعریف می‌کرد. همین ناسیونالیسم بود که در دوران استعمار به شمال هند و سرزمین‌های دیگر ایرانی منتقل شد و منبع الهام روشنفکران ایرانی دوران مشروطه قرار گرفت.

مرور اسناد تاریخی نشان می‌دهد که شالوده‌ی مفهومی ناسیونالیسم مدرن در دهه‌ی ۵۲۸۰ (۱۲۸۰خ) از سه کانون فرهنگی همسایه به کشور ایران قاجاری وارد شده است. هر سه‌ی این کانون‌ها، از نظر جغرافیایی با ایران زمین پیوند دارند

و در دوران‌هایی تاریخی بخشی از سپهر تمدن ایرانی محسوب می‌شده‌اند، ولی در زمان مورد نظرمان در قلمرو سیاسی کشوری دیگر جای گرفته بودند. نیرومندترین و موثرترین کانون، در قفقاز قرار داشت که به خاطر وجود چاه‌های نفت از توسعه‌ی اقتصادی و فرهنگی چشمگیری بهره‌مند شده بود. آخوندزاده، طالبوف، و بقیه‌ی روشنفکرانی که از طرفی سخنگوی هویت ایرانی بودند و از طرف دیگر زیر تاثیر ناسیونالیسم مدرن اروپایی قرار داشتند، با نوشتن رساله و داستان و نمایشنامه این سرمشق را در میان ایرانیان تبلیغ کردند. موازی با این جریان، وامگیری مشابهی در دولت عثمانی نیز انجام می‌پذیرفت و گاه مبلغان و ناقلان این مضمون همپوشانی‌هایی با کانون قفقازی داشتند.

دومین کانون، مصر بود که به خصوص بعد از افزایش نفوذ انگلیسی‌ها در آنجا، به صورت یکی از مراکز فعالیت روشنفکران مسلمان در آمده بود. این روشنفکران بیشتر زیر تاثیر تبلیغات سیاسی انگلیسی‌ها در جنوب و روس‌ها در شمال قرار داشتند، که هویت‌هایی نوساخته و از نظر تاریخی بی‌ریشه مثل ناسیونالیسم ترکی و عربی را با هدف تجزیه‌ی امپراتوری عثمانی تبلیغ می‌کردند. بخشی از هویت مدرن مورد نظر مصریان پایگاهی مذهبی داشت و جریان اخوان المسلمین پایدارترین نمود سیاسی‌اش بود.

سومین کانون، در شمال هند و پاکستان امروزی قرار داشت. این قلمروی بود که در آن دوران هنوز نخبگانش پارسی‌زبان بودند و هویت ایرانی خویش را از یاد نبرده بودند. هرچند استعمار انگلیس از نظر سیاسی استوارتر از سایر نقاط در این منطقه حاکم بود و برنامه‌ی فرهنگی گسترده‌ای برای ایرانی‌زدایی از منطقه و جایگزینی خط لاتین و زبان انگلیسی یا اردو را به جای خط و زبان پارسی دنبال می‌کرد. سه کانون یاد شده، به خصوص در شهرهای باکو و تفلیس در قفقاز، قاهره و بغداد در بخش جنوبی عثمانی، و پیشاور و دهلی و لاهور و کلکته در هند تمرکز یافته بودند. یعنی در این شهرها بود که ناسیونالیسم اروپایی وامگیری شد و روشنفکران کوشیدند هویت ایرانی جدید را در قالب آن بازسازی کنند.

جالب آن است که دو کانون مرکزی درون کشور ایران، یعنی تهران و تبریز، کمی دیرتر از این مراکز پیرامونی به این موضوع توجه نشان دادند، اما همزمان با فروپاشی دولت عثمانی و تثبیت حاکمیت انگلیسی‌ها در هند، همین دو شهر بودند که بیش از پیش اهمیت یافتند. خالی از اغراق است اگر بگوییم انقلاب مشروطه بیانی سیاسی از این ناسیونالیسم تازه وامگیری شده بود، و گذار دودمانی از قاجارهای سنت‌گرا به پهلوی‌های مدرن نمود آن در روینای خاندان فرمانروا محسوب می‌شد.

برخی از پژوهندگان، و در میان‌شان نامدارتر از همه، دکتر ماشاءالله آجودانی،^۱ بر این نکته تاکید دارند که وامگیری مفاهیم و عناصر زیربنایی مدرن، در ایران به شکلی ناخالص صورت گرفته است. یعنی ایرانیان مضمون‌ها و عناصر مفهومی مدرنیته را بر گرفتند و آن را با سنت خویش تلفیق کردند و به دستگاه تازه‌ای دست یافتند که از دید دکتر آجودانی دورگه‌ای ناقص و ناتوان و پرتناقض بوده است. این تلفیق‌گرایی و بسنده کردن به کارکرد عملیاتی و موضعی مفاهیم ایرادی است که نویسندگان دیگری -مانند دکتر سید جواد طباطبایی^۲ و دکتر آرامش دوستدار^۳- به سراسر تاریخ دوران اسلامی ایران تعمیم‌اش داده‌اند و بر این مبنا در آمیختگی رگه‌های مفهومی ناهمخوان و تعارض درونی دین‌ورزی و فلسفه، یا استبداد و آزادی را نشانه‌ی انحطاط اندیشه و تمدن ایرانی دانسته‌اند. دکتر سید جواد طباطبایی نیز با موضعی نزدیک بر این باور است که مفهوم‌های مدرن فرنگی چندان با فرهنگ ایرانی بیگانه بوده که امکان ترجمه‌شان به پارسی وجود نداشته است.^۴ او اشاره‌ی میرزا فتحعلی آخوندزاده را گواه آورده که می‌گوید شکل فرنگی کلمات را نقل خواهد کرد، چون «از اصل نسخه پاره‌ای از الفاظ در السنه‌ی فرنگستان پیش آمد که ترجمه‌ی مطابق آن در زبان اسلام بسیار دشوار است، فلذا راقم مکتوبات همان الفاظ را به عینه با حروف اسلام نقل نموده است».^۵

۱ آجودانی، ۱۳۸۳.

۲ طباطبایی، ۱۳۸۸.

۳ دوستدار، ۲۰۰۴.

۴ طباطبایی، ۱۴۰۰: ۱۴-۳۰.

۵ آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۹.

این اشارت و این که کلماتی مثل روولوسیون و فیلسوف به شکل گرت‌برداری شده و وام‌واژه در «مکتوبات» آمده، همچون شهادی مطرح شده در تایید این که «در دوران جدید گسستی در مضمون مفاهیم کهن در زبان اسلام ایجاد شده و نمی‌توان مواد نوآیین دوران جدید را در قالب مفاهیم کهن ریخت. نیازی به گفتن نیست که فیلسوف آخوندزاده عین فیلسوف قدما نیست»^۱.

این نکته البته روشن است و پذیرفتنی که هیچ کاربردی از واژگان «عین» کاربردهای دیگرشان در زمان‌ها و مکان‌های دیگر نیست. یعنی کلمه‌ی فیلسوف در پارسی قرن پنجم نزد سنایی معنایی دارد که با دلالت همین کلمه نزد ابن سینا در یک قرن قبل و ملاصدرا در شش قرن بعد تفاوت‌هایی دارد. با این حال پیوستگی روشنی میان این معناها برقرار است که بر مبنای آن می‌توان پذیرفت کلمه‌ی فیلسوف در پارسی معنایی روشن و شفاف داشته که در گذر تاریخ پیوستگی و ارکان مفهومی خود را حفظ کرده، و صد البته که در ضمن پویا و تکامل‌یابنده هم بوده است، مثل هر واژه‌ی زنده‌ی دیگری در هر زبان زنده‌ای.

پرسش مرکزی ما آن است که «فیلسوف» ای که در دوران قاجار در زبان پارسی گفته و فهمیده می‌شد، با «فیلسوف» فرانسوی که آخوندزاده می‌شنید چقدر پیوند معنایی دارد، و آیا این و آن برابرنهادی مترادف هستند، یا آن که گسستی عمیق و ریشه‌دار در کار است که معناهایشان را یکسره از هم جدا می‌کند. دکتر طباطبایی معتقد است درباره‌ی بدنه‌ی کلیدواژگان مربوط به رمزگذاری مدرنیته، چنین گسستی در کار بوده است.

اما برداشت من آن است که چنین گسست سهمگینی در کار نبوده است. یعنی همچنان که درباره‌ی کلمه‌ی فیلسوف در پارسی امروزی می‌بینیم، رگ و ریشه‌ی مشترک و همپوشانی دلالت‌ها در کلمه‌ی پارسی و فرنگی چندان بوده که برگرداندن یکی به دیگری را توجیه می‌کرده است. خط سیر تحول کلمه‌ی فلسفه و فیلسوف در زبان‌های اروپایی طی قرن گذشته بسیار شتابزده‌تر و پرشاخه‌تر از همین واژگان در پارسی بوده، و با این حال امروزه همچنان این دو کلمه به خوبی با هم تناظر دارند. پرسش مشابهی را درباره‌ی سایر کلیدواژه‌ها نیز می‌توان مطرح کرد و ادعای آخوندزاده درباره‌ی ترجمه‌ناپذیری مدرنیته به زبان پارسی را از نو ارزیابی کرد. مثلاً می‌توان پرسید که مفهوم «فتنه» که تقریباً همتای «روولوسیون» فرانسوی آن دوران بوده، چقدر با آن همپوشانی داشته و برابرنهادی دقیق و مناسب برایش محسوب می‌شده است. یا کلمه‌ی «انقلاب» که بعدتر با تحولی موازی و وام‌گیری‌ای مشابه از زبان‌های اروپایی، از دایره‌ی نجوم سنتی به علم سیاست وارد شده، چقدر در شرح این واژه‌ی فرنگی حق مطلب را ادا می‌کند؟

حقیقت آن است که این‌ها برابرنهادهایی دقیق، کارآمد و گاه بسیار دیرینه هستند و این حدس را به ذهن متبادر می‌کنند که شاید گسستی که می‌بینیم، در زبان آخوندزاده وجود داشته، و نه در کلیت زبان پارسی. دکتر طباطبایی در همین بخش به درستی اشاره کرده که آخوندزاده بسیاری از مفاهیمی که بدان اشاره می‌کرده (از جمله پروتستانیسم) را درست در نمی‌یافته است. باید به این نکته توجه داشت که او از اهالی قفقاز در دوران استیلای استعمارگران روس بر قفقاز بوده و زبان پارسی را روان و سلیس نمی‌دانسته است. بنابراین ناتوانی‌اش در برگرداندن کلیدواژگان بنیادین سیاست اروپایی به زبان پارسی، تا حدود زیادی به عدم تسلط خود آخوندزاده بر زبان مقصد و مفاهیم مبدأ مربوط می‌شده و تعمیم دادن آن به کلیت زبان پارسی نادرست است. بر این مینا «سیاست» در برابر «پولیتیک» و «دیوانسالاری» در برابر «بوروکراسی» و مشابه این‌ها نه تنها برابرنهادهای دقیق و درستی هستند، که به پدیدارهایی مشابه و دیرینه‌تر در تمدن ایرانی نیز اشاره می‌کنند که زودتر از همتاهای اروپایی‌شان در اسناد تاریخی نمایان شده‌اند.

دست بر قضا در همان دوران برابرنهادهایی که افرادی دیگر با ژرف‌نگری بیشتر پیشنهاد می‌کردند، در پارسی طنینی روشن و کارکردی ماندگار پیدا می‌کرد. نمونه‌اش House of Justice انگلیسی است که نهادی به نسبت نوظهور بود و به این شکل سابقه‌ای در ایران نداشت. هم میرزا صالح شیرازی و هم عبداللطیف شوشتری^۲ در سفرنامه‌هایشان این ترکیب را

۱ طباطبایی، ۱۴۰۰: ۱۷.

۲ شوشتری، ۱۳۶۳: ۲۷۹.

به «عدالتخانه» برگردانده‌اند که ترجمه‌ای شیوا از عبارت انگلیسی است، و به زودی محوری برای صورتبندی خواسته‌های مشروطه‌طلبان قرار گرفت. اگر این دو با تاریخ ایران باستان آشنایی می‌داشتند، شاید واژه‌ی «دادستان» را برای آن پیشنهاد می‌کردند، که نام نهادی مشابه در عصر ساسانی بوده، و این هزار و سیصد سال پیش از آن است که نهادی با این کارکرد در قلمرو انگلستان پدید آید.

صد البته که عدالتخانه در ایران با House of Justice فاصله‌ای مفهومی داشته، و اگر نمی‌داشت بدان معنا بود که مفهومی بی‌سابقه به زمینه‌ای وحشی و بکر وارد شده است. با این حال این مفهوم به زمینه‌ای تمدنی و بافتی زبانی وارد شد که پیشینه‌اش درباره‌ی نهادهای مشابه یک و نیم هزاره بیشتر از کشورهای اروپایی بود و پیوستگی زبانی و انسجام سنتش درباره‌ی نهادهای دادگر هم قابل قیاس با اروپا نبود. در نتیجه این دو تعبیر برابر نهادها و مترادف‌هایی شایسته برای هم هستند، هر چند تفاوت‌هایی هم دارند که از تمایز در بافت تمدنی برساننده‌شان ناشی می‌شود. این تمایز به معنای ترجمه‌ناپذیری نیست و گسست معنایی عظیمی را نشان نمی‌دهد که شکلی از اندیشیدن را ممتنع سازد، بلکه به سادگی خوانش‌ها و تفسیرهای تاریخی متفاوتی از یک نهاد جامعه‌شناسانه است.

در این میان، این نکته که کلیدواژه‌ی ملت پیش از عصر مشروطه و برابر افتادن با ناسیون، دلالتی دینی داشته، بارها مورد اشاره و نقد واقع شده است. با این حال این نکته که اصولاً سرمشق نظری ایرانیان برای فهم هویت جمعی‌شان در دوران پیشامدرن چگونه بوده و تا چه پایه با قالب ناسیونالیسم مدرن همخوانی یا تفاوت داشته، به ندرت مورد بررسی واقع شده است. پیش‌داستی که گویا بیشتر نویسندگان در این زمینه پذیرفته‌اند، آن است که مفهوم ملیت و وطن، و تالی‌های هویت‌بخش آن یعنی ملی‌گرایی/ وطن‌خواهی عناصری مدرن و نوپدید هستند که پیشتر وجود نداشته‌اند و بعد از عصر مشروطه به ایرانیان عرضه شده و به شکلی ناقص و نابسند توسط روشنفکران وامگیری شده است.

این برداشت، و ناپرسیده ماندن مسئله‌ی هویت جمعی ایرانیان در تاریخ دیرپایشان، امری شگفت است. چرا که از سویی تمدن ایرانی کهن‌ترین کشور و دیرپاترین تمدن پیوسته‌ی جهان است، و از سوی دیگر در ادبیات و متون کهن ایرانی و انیرانی مسئله‌ی هویت جمعی ایرانیان بسیار مورد تاکید بوده است. چندان که در دوران‌های تاریخی متفاوت، خوشه‌هایی متمایز از کلیدواژگان و مفاهیم برای رمزگذاری و صورتبندی آن پدیدار شده و شکل نهادهای سیاسی را در ایران زمین تعیین کرده است. بی‌توجهی درباره‌ی هویت ملی ایرانیان در گستره‌ی تاریخ، به ویژه با تقلید غیرنقادانه و پذیرش انفعالی آرای شرق‌شناسان و ایران‌شناسان اروپایی همگام بوده است. دانشمندی که با وجود تخصص و دانش چشمگیرشان در زمینه‌هایی خاص از تمدن ایرانی، از بستر کلی آن بی‌خبر بوده و در هر صورت همچون ناظری بیرونی به زبان و ادب پارسی نگریسته‌اند. به همین دلیل، مثلاً در کتاب نیولی - «آرمان ایران»^۱ - که بسیار هم مورد ارجاع قرار می‌گیرد، تاریخ ظهور ملیت ایرانی تا ابتدای عصر ساسانی جلو کشیده شده است، و نویسندگانی که گویا آشنایی کمتری با منابع ایرانی و متون کهن دارند، حتا این تاریخ را عصر صفوی - و برخی از قوم‌گرایان حتا تا عصر پهلوی - پیش کشیده‌اند.

البته تردیدی در این نکته نیست که در هر دوران تاریخی، به فراخور بستر اجتماعی و سیاسی آن دوران، صورتبندی خاص و ویژه‌ای از مفهوم ملیت ایرانی وجود داشته است. با این حال با بررسی این دوران‌های متفاوت و آن صورتبندی‌های پیاپی، آنچه چشمگیر است، شباهت‌ها و پیوستگی‌هاست و نه تمایزها و گسست‌ها. پیشتر نشان داده‌ام^۲ که مفهوم‌سازی برای هویت جمعی ایرانیان، و قالب‌بندی آن در چارچوب ملی‌گرایانه/ وطن‌گرایانه‌ی پیشامدرن، نخستین بار در ابتدای دوران هخامنشی انجام پذیرفته و در منابع پارسی باستان به صراحت صورتبندی شده و در تمام منابع بیرونی آن دوران (متون یونانی، عبری و هندی) با ساختاری همسان انعکاس یافته است.

این مفهوم‌سازی برای پاسخ به «مسئله‌ی ایرانی بودن»، از آن هنگام تا به امروز به شکلی پیوسته و مداوم جریان داشته است. در برش‌های تاریخی بحرانی -مانند دوران حمله‌ی مقدونیان، اعراب، ترکان و مغولان- بیش از آن که با نفی

۱ نیولی، ۱۳۸۷.

۲ وکیلی، ۱۳۹۰ (ب).

و طرد نمادها و عناصر پیشین و جایگزین شدن‌شان با ساخت‌های تازه روبرو باشیم، شاهد افزوده شدن لایه‌های نو و غنی‌تر شدن همان استخوان‌بندی قدیمی هستیم، بی آن که مضمون‌های قدیمی به شکلی جدی و زیربنایی وا نهاده شوند. پس مسئله‌ی هویت جمعی ایرانیان، چالشی نوظهور و تازه نیست که زیر تاثیر ورود مدرنیته به ایران زمین طرح و حل شده باشد. این مسئله‌ای دیرپا و کهنسال است که انبوهی از متون و شبکه‌ای بسیار پیچیده از نمادها و دال‌ها و زنجیره‌ای چشمگیر و گسترده از شخصیت‌ها و نظریه‌ها و جریان‌های فکری و جنبش‌های اجتماعی در گستره‌ی بیش از بیست قرن بر محورش زاده شده‌اند، و هنگام اندیشیدن در این زمینه باید به کلیت این پیشینه و غنای این بافت معنایی توجه داشت. کلیدواژه‌های توصیف‌کننده‌ی هویت جمعی در خزانه‌ی فرهنگ ایرانی بسیار دیرپاست و شبکه‌ای پیچیده از کلیدواژه‌ها را در بر می‌گیرد. تنها به عنوان یک نمونه، به کتاب «الملل و النحل» شهرستانی اشاره می‌کنم که نام خود را بر مبنای هواداران ادیان راستین و دروغین انتخاب کرده است. یعنی «ملل» در این نام، «پیروان ادیان راست» معنی می‌دهد و در مقابل «نحل» قرار می‌گیرد که به پیروان ادیان دروغین منسوب است.

شهرستانی در این کتاب می‌گوید مردم را می‌توان به اشکال گوناگون رده‌بندی کرد، و از طبقه‌بندی براساس چهار جهت جغرافیایی و هفت اقلیم یاد می‌کند. بعد می‌گوید راه دیگرش توجه به دین ایشان است، و بر این مبنا مردم به دو رده تقسیم می‌شوند. یکی «اهل‌الدیانات و الملل» که خداپرستانند و چهار گروه مسلمانان و مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان را شامل می‌شود. دیگری «اهل‌الاهواء و النحل» که فیلسوفان و دهریان و صابئیان و ستاره‌پرستان و بت‌پرستان و هندوها را در بر می‌گیرد.^۱

به این ترتیب روشن است که نزد شهرستانی، ملت دقیقا به معنای پیروان یک دین یکتاپرستانه بوده است و ارتباطی با ناسیونالیسم مدرن نداشته است، و این همان است که آجودانی درباره‌اش پافشاری دارد. اما شهرستانی در ادامه می‌گوید که راه دیگر رده‌بندی مردم، براساس «امت» است و بر این مبنا عجمان و عربان و رومیان و هندیان را برترین امت‌های زمین می‌داند. از این‌جا معلوم می‌شود که مفهومی از هویت ملی در معنایی نزدیک به ملت امروزین نزد او وجود داشته، و تفاوت در آن بوده که با کلمه‌ی امت برچسب‌گذاری‌اش می‌کرده است.

کاربرد مشابهی از معنای «امت» را در «کشف‌المحجوب» می‌بینیم. ابویعقوب سجستانی در این کتاب می‌نویسد که هر پیامبری، پیامبران پیش از خود را تایید می‌کند. چون «امت‌ها» با دیدن این امر از دشمنی با ایشان دست بر می‌دارند و به سویشان جذب می‌شوند، و آنان که چنین نمی‌کنند و نسبت به آیین پدران‌شان تعصب دارند، آن ملت را حفظ می‌کنند و به جرگه‌ی ملتی نو نمی‌پیوندند.^۲

در این‌جا هم باز دوقطبی ملت و امت را می‌بینیم و روشن است که در قرن ۴۴ تاریخی (ق ۴ خ) که این کتاب نوشته می‌شده، «امت» مردمی خویشاوند و همسان را به طور عام و مستقل از دین نشان می‌داده و «ملت» بر دین و شریعت ایشان دلالت داشته است. کاربرد مشابهی را در تاریخ بیهقی هم می‌بینیم، آنجا که می‌گوید «کار جهان بر پادشاهان و شریعت بسته است و دولت و ملت دو برادرند ... و از یکدیگر جدا نباشند».

پس در گذار به دوران مدرن دو کلمه‌ی امت و ملت در زبان پارسی نوعی واژگونگی معنایی را تجربه کرده‌اند. به شکلی که ملت به جای آن که به دین مردم اشاره کند، وطن‌شان را نشان داده، و در مقابل امت که پیشتر هویت ملی را رمزگذاری می‌کرده، به باورهای مذهبی منسوب شده است. جدای از این‌ها دامنه‌ای وسیع از واژگان دیگر مثل وطن و میهن و بوم و کشور را داریم که دقیقا به معنای هویت ملی در بافتی نزدیک به معنای مدرن اشاره می‌کرده است.

دکتر آجودانی در کتاب «مشروطه‌ی ایرانی» برخی از این داده‌ها را مرور کرده و در کنار شواهد مربوط به سال‌های آغازین جنبش مشروطه نهاده و به این نتیجه رسیده که بر مبنای همین دلالت قدیمی، در سپیده‌دم ورود آرای مدرن به ایران زمین، «ملت» معنایی کمابیش دینی داشته و به خصوص طبقه‌ی علمای دین و روحانیون را در مقابل دولت و اقتدار

۱ شهرستانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۶-۲۷.

۲ سجستانی، ۱۳۶۷: ۷۴.

سلطانی نمایندگی می‌کرده است. او همچنین با آوردن چندین مثال نشان داده که این دوقطبی در دوران پیشامدرن در منابع ایرانی وجود داشته و معنایی مشابه را نیز حمل می‌کرده است.^۱

تردید نداریم که بسیاری از مفاهیم مدرن برای ایرانیان به کلی نوظهور بوده و در تمدن ایرانی سابقه‌ای نداشته است. این‌ها مضمون‌هایی است که کلماتش وامگیری شده یا برابرنهادهایی بی‌پیشینه برایش در پارسی ابداع شده است. جهانگیر خان صوراسرافیل درست می‌گفت که «به واگون چی ساریان نمی‌توان گفت و تلگراف را پروانه و برید نمی‌توان نامید، وگرنه از فهماندن معنا و مقصود عاجز می‌شویم».^۲ به همین خاطر هم کلماتی مثل «راننده» و «تلگراف» در پارسی ساخته شده یا وامگیری شده‌اند، با دلالتی که در این تمدن پیشینه نداشته است. با این حال بر سر مفاهیمی که با زیربنای نظم اجتماعی و هنجارهای سیاسی عام درآمیخته‌اند، باید قدری درنگ کرد و درباره‌ی نو بودن‌شان با احتیاط سخن گفت.

دایره‌ی معنایی هریک از این واژگان خاص بوده و به سویه‌ای ویژه از هویت جمعی مردمان هم‌میهن و هم‌تمدن اشاره می‌کرده است. مثلاً هم‌وطن کسانی را نشان می‌داده که هم‌شهری، هم‌محله‌ای، یا هم‌زادگاه باشند. یعنی هویت مشترک برخاسته از زیستگاه مشترک را نشان می‌داده است. در مقابل «بوم» به ماهیت فیزیکی و جغرافیای سرزمینی کشور اشاره می‌کرده و «کشور» بر ساخت اقتدار و یکپارچگی سیاسی‌اش دلالت داشته است.

همین تنوع واژگان گواهی‌ست بر این‌که دلالت‌های مربوط به هویت سیاسی و تاریخی مضمونی مهم بوده که بسیار درباره‌اش اندیشه شده و با نظامی جا افتاده و پیچیده از واژگان رمزگذاری می‌شده است. پس این‌که اروپاییان مضمون‌های مشابهی را نداشته‌اند و به تازگی طی دو قرن گذشته هویت ملی مدرن خود را ابداع کرده‌اند و این معانی به ایران زمین راه یافته، درست است، ولی از آن نمی‌شود نتیجه گرفت که ایرانیان معنایی دیگر و چه بسا پیچیده‌تر و بسیار کهن‌تر برای رمزگذاری هویت ملی ویژه‌ی خود نداشته‌اند.

چنان‌که به اشاره گذشت، بحث دقیق و درست درباره‌ی سیر ملی‌گرایی در ایران زمین، به پژوهشی پدیده‌ی نیاز دارد که عناصر مفهومی، ساخت‌های نهادی پشتیبان، نظریه‌پردازان و متون اصلی، و بسترهای عقیدتی مربوط به هر دوران تاریخی را به دقت واریسی کند و بر آن مبنا گرانگه‌های معنایی و نقاط شباهت و تفاوت میان صورتبندی‌های پیاپی را به دست دهد. در حال حاضر نگارنده تنها بخشی از این پژوهش را به انجام رسانده و بنابراین قصد تعمیم دادن یافته‌های خویش به دوران‌های دیگر را ندارد. با این حال بر مبنای آنچه که درباره‌ی آغاز و پایان این سیر تاریخی می‌دانیم، می‌توان به مقایسه‌ای میان ملی‌گرایی ایرانی و ناسیونالیسم اروپایی دست یازید و در این مورد به داوری‌ای عملیاتی دست یافت. ابتدا به شباهت‌های ناسیونالیسم مدرن و ملی‌گرایی پیشامدرن ایرانی بنگریم:

نخست: هردو، گفتمان‌هایی برای صورتبندی هویت جمعی هستند، و مردمی را که در قلمرو جغرافیایی خاصی زندگی می‌کنند، به کمک نمادها و رمزگانی تعمیم یافته، هم‌تبار و هم‌سان و هم‌ذات قلمداد می‌کنند.

دوم: هردو با قدرت پیوند دارند، توسط نظام‌های سیاسی بازتولید می‌شوند و معمولاً دگردیسی در گفتمان‌شان به ظهور اشکال جدیدی از نظم سیاسی منتهی می‌شود.

سوم: هردو هویت جمعی را با تکیه بر اشتراک در عناصری مانند زبان، زیستگاه، تجربه‌ی تاریخی، و گاه خویشاوندی صورتبندی می‌کنند.

شاید به دلیل همین شباهت‌ها بوده که نزد روشنفکران عهد مشروطه، ناسیونالیسم اروپایی دنباله‌ای، و مترادفی برای هویت ملی کهن ایرانیان پنداشته شده و از نظر واژه‌گزینی با مفاهیمی مثل وطن و میهن پیوند خورده است. اما تفاوت‌های میان این دو نیز باید مورد توجه واقع شود. این نقاط تمایز را با شرح و بسط بیشتری واریسی می‌کنم، چرا که پیشنهاد عملیاتی این نوشتار بر مبنای تمایزهای ارائه شده استوار خواهد شد.

۱ آجودانی، ۱۳۸۳: ۱۶۵-۱۷۵.

۲ صوراسرافیل، ۱۳۲۵ق.

نخست باید به این نکته توجه کرد که ملی‌گرایی قدیم ایرانی، در بستر نظری پیشامدرن جریان داشته و هنوز روایتی روزآمد از آن به دست نیامده است. در مقابل، ناسیونالیسم اروپایی که با جذب عناصری سطحی و نمادهایی از ملی‌گرایی کهن در گفتمان خویش، در ایران معاصر جایگزین آن شده است، قالبی یکسره مدرن دارد و شالوده‌ی مفهومی‌اش بر مبنای نگاهی مدرن به انسان و اجتماع استوار شده است. حدس نگارنده آن است که ایرانیان برخلاف آنچه که در آرای برخی از نظریه‌پردازان معاصر دیده می‌شود، در فهم و جذب ارکان مدرنیته دچار ناتوانی یا کم‌هوشی نبوده‌اند. چنان‌که ساختارها و فناوری‌های مدرن، که به لحاظ عملیاتی پیچیده‌تر از نظریه‌هاست، را با سرعتی چشمگیر جذب کرده و به کار گرفته‌اند. علت کژدیده نمودن هویت جمعی مدرن ایرانیان، شاید تزاخم و رقابت دو دستگاه نظری متمایز باشد. یکی ناسیونالیسم مدرن، و دیگری ملی‌گرایی سنتی که با هدفی یکسان، مفاهیم و شاخص‌هایی مشابه را به کار می‌گیرند و پردازش می‌کنند. اما آنها را به اشکالی متفاوت چفت و بست می‌کنند و قالب‌های نظری و راهبردهای عملیاتی واگرایی را از آن استخراج می‌کنند. به بیان دیگر، راز نهادینه نشدن مدرنیته در ایران زمین، وجود یک ساخت معنایی بومی مقاوم و سرسخت است که همچنان سیطره‌ی سرمشقی بیگانه را بر نمی‌تابد و با وجود عقب‌نشینی به نسبت کامل از عرصه‌ی فن‌آوری و سیاست عملی، همچنان در عرصه‌های فرهنگی، دینی، ادبی و اخلاقی دعوی برتری دارد.

ایران زمین برخلاف سایر سرزمین‌هایی که مدرنیته هنوز در آنها نهادینه نشده، نه از نظر ارتباط با جهان دور افتاده و منزوی است، و نه با فقر اقتصادی و جمعیتی و فرهنگی‌ای دست به گریبان است. از این‌رو ریشه نگرفتن قالب‌های نظری مدرن در این سامان را باید ناشی از علتی درونزاد دانست که با توجه به پیشینه‌ی دیرپای تاریخی ایران و غنای اندوخته‌ی فرهنگی‌اش، حضور یک سیستم معنایی رقیب بومی است.

دومین وجه تمایز این دو آن است که سیر تحول و الگوی زایش ناسیونالیسم و ملی‌گرایی ایرانی با هم تفاوت دارد. ناسیونالیسم به شکلی کمابیش ناگهانی، به دنبال انقلاب‌هایی سیاسی در اروپا بر صحنه ظاهر شد. ایده‌ها و مفاهیمی را به کار می‌گرفت که دست بالا سه قرن تا عصر نوزایی فاصله داشتند، و همگرایی و پیوند میان مردمی را ایجاد می‌کرد که نه بر مبنای پیشینه‌ی تاریخی‌شان و نه بر اساس مرزبندی‌های طبیعی و جغرافیایی از همسایگان‌شان مجزا نبودند. یعنی ناسیونالیسم اروپایی، در شرایطی زاده شد که از نظر مفهومی جوان و نوپا بود، و جمعیت‌هایی را به هم متصل می‌کرد که تازه از انزوای قرون میانه بیرون آمده بودند و پیوند درونزاد استواری با هم نداشتند.

علاوه بر این‌ها حد و مرزی را برای «ملت» قایل می‌شد، که سابقه‌ی تاریخی یا دلیل جغرافیایی خاصی نداشت. این بدان معناست که فرانسویان، وقتی در پگاه انقلاب فرانسه هویت ملی مدرن فرانسوی را برای خویش ابداع کردند، از نظر تبار و دین و زبان و سابقه‌ی تاریخی تمایز چشمگیر و معنی‌داری با اهالی اسپانیا و سوئیس و ایتالیا نداشتند. اگر به تاریخ اروپا بنگریم، می‌بینیم که در سراسر دوران پیشامدرن با واحدهای سیاسی به نسبت کوچک و توسعه نایافته‌ای روبرو هستیم که در جزر و مد دائمی آمد و رفت قبایل و جمعیت‌های متحرک قرار دارند و تنها شالوده‌های وحدت بخشی که در اختیار دارند در ابتدای کار اقتدار امپراتوری روم و بعد از آن سیطره‌ی معنوی کلیسای کاتولیک است. این نکته که خاندان سلطنتی روسیه تبار آلمانی داشته‌اند و در فرانسه بوربون‌هایی که در اصل فرانسوی نبودند دیرپاترین سلسله را تاسیس کردند،

تنها نمونه‌ای از تحرک و ناپایداری بافت‌های قومی در اروپای پیشامدرن است. این قضیه تنها به تبار و نژاد فرمانروایان محدود نیست، که به زبان ملی و ارکان هویت جمعی نیز باز می‌گردد. چنان‌که زبان ادبی و رسمی دربار روسیه‌ی تزاری فرانسوی بوده و کاترین کبیر وقتی به سلطنت رسید، زبان ملت خود یعنی روسی را درست نمی‌دانسته است. زمانی که ناسیونالیسم به عنوان گزینه‌ای در مقابل ترکیب کلیسا و شاه برای تعریف هویت جمعی مردمان پیشنهاد شد، وظیفه‌ای گران را بر دوش داشت و آن هم مرزبندی میان مردمی بود که از نظر تبار و نژاد بسیار همگن بودند، همگی به کیش مسیحیت گرویده بودند، در قلمروی با جغرافیای کمابیش همگن و هم‌ریخت زندگی می‌کردند، و پیشینه‌ی نویسایی و ادبیات و فرهنگ و هنر تا پیش از عصر نوزایی در میان‌شان چندان دیرپا و گسترده نبود. تمایزهای هویت‌بخش موجود

پیش از ظهور ناسیونالیسم، عبارت بود از حس پیوستگی به یک قبیله یا عشیره، و یا پیروی یا سرکشی در برابر اقتدار پاپ که در جنبش اصلاح دین تجلی یافته بود.

در هر دو مورد هم این پیوستگی‌ها و مرزبندی‌ها، که در نگاهی فراگیر تفاوت‌های بسیار اندکی با هم داشتند، به جنگ‌های خونین و درازمدت می‌انجامید. جزئی بودن شکاف میان دو سوی متمایز پنداشته شده، زمانی چشمگیرتر می‌نماید که به ساختار مشترک مسیحیت پروتستان و کاتولیک بنگریم و آن را مثلا با تمایز میان مسلمانان و هندوهای هند، یا زرتشتیان و مسلمانان ایران مقایسه کنیم. تمایزهای قومی و تباری اروپاییان هم، که جملگی به خوشه‌هایی خوشایند از جمعیت‌های هند و اروپایی تعلق دارند، قابل مقایسه با تفاوتی نیست که مثلا در ایران زمین میان ترکمن‌های چشم‌بادامی خراسانی، براهویی‌های دراویدی بلوچستانی، و اعراب خوزستانی می‌بینیم.

هویت براساس خروجی رفتاری‌ای که تولید می‌کند باید محک بخورد. به همین خاطر هویت ملی ایرانی استوار و کارساز می‌نماید، چون در ایران زمین همنشینی دوستانه‌ی جمعیت‌ها و عقایدی بسیار متنوع را داشته‌ایم، بی آن که مرزهای تفاوت به کشمکش‌های خونینی شبیه به سرمشق اروپایی منتهی شود.

ایران زمین برخلاف اروپا، سرزمینی است که از تنوع جغرافیایی و قومی چشمگیری برخوردار است. کهن‌ترین صورتبندی‌های ملیت ایرانی در دوران هخامنشی نشان می‌دهد که از همان ابتدای کار این تنوع و گوناگونی به رسمیت شمرده می‌شده و حتا به عنوان مبنایی برای اقتدار دولت فراگیر هخامنشیان، مورد تشویق قرار می‌گرفته است. اسناد به جا مانده از این دوران، اولین رمزگذاری و مرزبندی سیاسی قومیت‌های ایرانی است، و داده‌ها نشان می‌دهد که اقوام به روشنی بر مبنای لباس، شکل ظاهری، زبان، قوانین عرفی محلی، تولیدات اقتصادی اصلی، و حتا سلاح‌های خاص‌شان از هم متمایز می‌شده‌اند، و با این حال در سرمشقی عمومی‌تر، در قالب شهروندان «این سرزمین پارس» و «این بوم پهناور و گسترده» با هم یگانه انگاشته می‌شده‌اند. به شکلی که هدیه دادن‌شان به شاهنشاه، حضورشان در ارتش رنگارنگ ایرانی، و پیروی‌شان از قوانین عمومی و فراگیر حاکم بر کل قلمرو هخامنشی، مبنای هویت مشترک ایشان قلمداد می‌شده است.

ملیت ایرانی‌ای که بیست و شش قرن پیش بر صحنه‌ی تاریخ ظاهر شد، به قول هگل کهن‌ترین «دولت» جهان محسوب می‌شود، و پهناورترین ساخت سیاسی پایدار تاریخ و دیرپاترین هویت ملی زنده بر زمین است. کامیابی این تلفیق خاص از تنوع قومی و یگانگی ملی، چندان بود که (به قول نیولی) «آرمان ایران» تداوم پیوسته و سرنوشت‌ساز خود را بعد از فروپاشی دولت ملی هم حفظ می‌کرد. سیر تحول ملی‌گرایی ایرانی یکسره با آنچه که درباره‌ی ناسیونالیسم اروپایی می‌بینیم متفاوت است. در ایران زمین ابتدا ارتباط‌های تجاری و تماس‌های فرهنگی میان مردمان بوده، که به شکلی تدریجی و آرام طی بیست و پنج قرن ادامه داشته، و در گام‌هایی دیرآیند و بی‌شتاب به ظهور دولت‌هایی بزرگتر و در نهایت ادغام همه‌شان در قالب یک نظام سیاسی فراگیر انجامیده است.

یعنی هویت مشترک مردمی که به اقوام متفاوت تعلق داشته و در سرزمین‌هایی با اقلیم‌های گوناگون زندگی می‌کردند، پیشاپیش در گذر تاریخی طولانی رمزگذاری و تثبیت شده، و اصولا بر مبنای این زیربنا بوده که دولتی عظیم و پایدار مانند شاهنشاهی هخامنشی مجال ظهور یافته است. هخامنشیان در واقع میراث درآمیخته‌ی این واحدهای قومی درهم جوشیده را بازبینی و بازنویسی کردند و به این ترتیب بود که دین یکتاپرستانه‌ی ایران شرقی و سیاست سلسله مراتبی ایلامی و سازماندهی ارتش آشوری و مناسک میانرودانی و فنون کشاورزی سغد و خوارزم که برای دیرزمانی با هم در تماس بودند، به شکلی رسمی با هم در آمیختند و هویت سیاسی مشترکی را رقم زدند.

این پیشینی بودن هویت ایرانی نسبت به تاریخ ظهور دولت ایرانی، کلیدی است که تفاوت‌های دیگر ملی‌گرایی و ناسیونالیسم را توضیح می‌دهد. در ایران زمین، عملا در فاصله‌ی حمله‌ی اعراب تا شاه عباس هیچ دولت فراگیری روی کار نیامد که کل قلمرو باستانی عصر ساسانی را احیا کند، و زمامدارانش ایرانی باشند. دولت‌های سامانی و آل بویه که به این طرح تا حدودی نزدیک شدند، زیر فشار اقوام بیابانگرد شرقی درهم شکستند و سلجوقیان که خود را وارث و مبلغ شکلی خاص از این هویت ملی معرفی می‌کردند و بزرگترین خدمت را به بسط زبان پارسی دری انجام دادند، از روایت خاصی از

اقتدار دینی خلیفه پیروی می‌کردند که از برخی جنبه‌ها ماهیتی یکسره ضدملی داشت و عناصری بنیادین از هویت ملی قدیم ایرانی را نقض می‌کرد. در فاصله‌ی هزار و چهارصد ساله‌ی میان فروپاشی ساسانیان و ورود مدرنیته به ایران زمین، مفهوم ملیت ایرانی با قوت تمام وجود داشت و در آثار ادبی و رساله‌های سیاسی و منابع دینی به روشنی انعکاس یافته، در حالی که در سراسر این دوران بیشتر نهادهای سیاسی یا غیرایرانی بوده‌اند و یا رویکردشان زاویه‌ای با سیاست ایران‌شهری داشته است.

این‌که ملی‌گرایی ایرانی در این دوران در غیاب پشتیبانی دولت وجود و تداوم داشته، و نهادهای سیاسی را تعیین می‌کرده و کمتر توسط آن تعیین می‌شده، مهم‌ترین تفاوتی است که می‌توان بین سیر تحول آن و ناسیونالیسم غربی برشمرد. این تمایز چنان‌که گفتیم، به ریشه‌دار بودن مفهوم هویت و تکوین آغازین‌اش در سپهری پیشاسیاسی اشاره می‌کند. ملی‌گرایی ایرانی بیش از آن که بر نهادهای اجتماعی و ساخت‌های سیاسی تکیه داشته باشد، یا بر شباهت ساخت‌افزاری ریخت و ظاهر و نژاد مردمان یا زیستگاه‌هایشان تاکید کند، نوعی نرم‌افزار عمومی و فراگیر بوده که در سطحی فرهنگی در قالب آیین‌هایی مانند نوروز و آداب مربوط به خوراک و پوشاک و بهداشت نمود می‌یافته و در نظام‌های فلسفی و ادبی و دینی رمزگذاری می‌شده و در نهایت در سطحی روانشناختی «من‌های» ایرانی را پدید می‌آورده است. من‌هایی که ممکن بوده در قلمرو دولتی ملی‌گرا زندگی کنند یا نکنند، و بدان وفادار باشند یا نباشند.

به عبارت دیگر، اگر از دیدی سیستمی به موضوع بنگریم، ناسیونالیسم اروپایی را سرمشقی گفتمانی خواهیم یافت که در سطح اجتماعی (نهادهای سیاسی مدرن، آموزش و پرورش متمرکز مدرن، حقوق شهروندی مدرن) تکوین یافته و بر سطح زیستی (نژاد مشترک، زیستگاه و اقلیم مشترک) تاکید داشته است. در مقابل، در مورد ملی‌گرایی ایرانی گفتمانی را می‌بینیم که در سطح فرهنگی ظهور یافته و بر سطح روانی تکیه می‌کرده است.

در نظام سلسله‌مراتبی چهارگانه‌ی «فراز»، ملی‌گرایی ایرانی به سطوح فرهنگی و روانی وابسته است و ناسیونالیسم مدرن به لایه‌های اجتماعی و زیستی. یعنی هویت ملی ایرانی از من‌ها و ناسیونالیسم از نهادها برمی‌خیزد. تفاوت چشمگیر و مهم دیگر این دو، از همین تمایز سلسله‌مراتبی در خاستگاه‌ها ناشی می‌شود. ناسیونالیسم در زمینه‌ای اروپایی پدید آمد که قلمروی از نظر جغرافیایی به نسبت کوچک (کمابیش هم‌اندازه‌ی کشور چین) را در بر می‌گرفت که مردمی مسیحی، هند و اروپایی و روستانشین را در خود جای می‌داد. مردمی که در سراسر قرون وسطا و بعد از آن تاریخی خشن از کشمکش‌های قومی و اختلاف‌های دینی را پشت سر گذاشته بودند.

در این زمینه از فقر تمایزهای معنابخش، و در این بستر خونین از کشمکش‌های دیرپا بر سر تفاوت‌های جزئی بود که ناسیونالیسم ظهور کرد، و زبان را به عنوان رکن اصلی تعریف هویت جمعی مورد تاکید قرار داد. زبان در این زمینه، جایگزین متغیر وحدت‌بخش قدیمی‌تری می‌شد که همانا دین بود. تنها بند نافی که مردم اروپا - و نه مردم سرزمین‌هایی مثل فرانسه یا آلمان - را در هزار سال قرون میانه به هم متصل می‌کرد، دیانت مسیحی و مرجعیت پاپ بود که جنبش‌های نظامی بزرگی مانند جنگ‌های صلیبی را هم ممکن ساخت. هویت مشترک و فراگیر مسیحیان اروپایی البته نمی‌تواند با عنوان ناسیونالیسم مورد اشاره واقع شود، اما پیش‌زمینه و مقدمه‌ای محسوب می‌شد که ناسیونالیسم مدرن همچون بدیلی و رقیبی و معارضی برایش بر صحنه پدیدار گشت.

همزمان با جنبش اصلاحات مذهبی و پیوستن سرزمین‌های شمالی به الاهیات لوتری، این مشروعیت و مرجعیت نیز دستخوش تباهی شد و هویت مشترک مسیحی نیز همراه با آن از میان رفت. تاریخ خونین جنبش اصلاح و ضد اصلاح دین در اروپا امکان احیای دین به منزله‌ی گرانیگاه هویت‌بخشی را منتفی ساخته بود، و در این هنگام بود که ناسیونالیسم همچون بدیلی نیرومند ظهور کرد و زبان و آیین‌های مردمی را به عنوان جایگزین آن پیشنهاد کرد.

امروز پیوند میان ملیت و زبان در اروپا به قدر کافی نمایان است و طبیعی و بدیهی می‌نماید. اما باید به این مسئله دقت داشت که فراگیر شدن استفاده از یک زبان ملی و محدود ماندن‌اش به درون حد و مرزهای کشوری خاص، امری متاخر است که بعد از ظهور ناسیونالیسم و به عنوان پیامد و نتیجه‌ی سیاسی آن تحقق یافت. زبان فرانسوی تا دوران

انقلاب فرانسه فقط توسط نیمی از جمعیت فرانسه مورد استفاده قرار می‌گرفت. آماره‌ی مربوط به تسلط بر زبان فرانسه از این هم کمتر بود و فقط ۱۲ درصد کل فرانسویان تا دوران انقلاب کبیر فرانسه درست این زبان را تکلم می‌کردند.^۱

چنین‌الگویی حتی در ایتالیا نیز دیده می‌شود و این کشوری است که شکل‌گیری‌اش مدیون شعارهای جوزپه ماتسینی و تاکیدش بر زبان مشترک ایتالیایی است. تا سال ۵۲۴۰ (۱۸۶۰م.) که اولین شکل از اتحاد سیاسی مدرن در این کشور شکل گرفت، فقط ۲۵٪ این مردم از زبان ایتالیایی به طور روزمره استفاده می‌کردند. قضیه درباره‌ی زبان آلمانی به همین ترتیب مصداق دارد. یعنی در قرن ۵۲ (ق ۱۸م.) فقط سیصد تا پانصد هزار نفر می‌توانستند به زبان آلمانی صیقل خورده امروزین صحبت کنند. عامل اصلی در ترویج زبان آلمانی، تئاتر بود. چون در آن دوران حتی دولت فراگیری هم در سرزمین‌های آلمانی زبان در کار نبود که سیاست مشترکی برای ترویج این زبان داشته باشد.

همه‌ی زبان‌های ملی جدید، که زیر حمایت دولت‌های ناسیونالیستی مدرن پرورده و ترویج شدند، اتفاقاً زبان‌های محلی‌ای بودند که توسط همه اعضا و باشندگان یک سرزمین مورد استفاده قرار نمی‌گرفتند. زبان بلغاری در واقع مربوط به غرب این کشور است. زبان اوکراینی در واقع گویش خاصی است که در آغاز در جنوب شرقی این کشور رواج داشت. زبان مجاری در قرن پنجاهم (ق ۱۶م.) اصولاً زبانی ادبی و مصنوعی بود که نخبگان از گلچین همه‌ی لهجه‌ها پدید آوردند. زبان لتونی که باز به همین ترتیب توسط نخبگان شکل گرفته، در واقع ترکیبی از سه چهار زبان متفاوت و گویش متفاوت است و زبان لیتوانی هم به همین ترتیب از بر هم افتادن دو زبان متفاوت به وجود آمده است.

نویا بودن این زبان‌های ملی، و وابستگی‌شان به نهادهای حاکمیت، حتی در شیوه‌ی ثبت این زبان‌ها و نویسا شدن مردم نیز بازتاب می‌یابد. چنان‌که زبان سلت کروات، با وجود اینکه زبانی ملی است و دیرگاهی است به زبان ادبی تبدیل شده، توسط کاتولیک‌ها با الفبای لاتین و رومی نوشته می‌شود ولی ارتودوکس‌ها آن را به خط کرلیک می‌نویسند. گاهی این زبان ملی یکسره بی‌سابقه و ساختگی بود و تنها از مجرای آموزش و پرورش متمرکز دولتی بود که رواج می‌یافت.

مثلاً ایوار آندراس آسن^۲ که یک ناسیونالیست نروژی بود، بین سال‌های ۵۱۸۷ تا ۵۲۴۴ (۱۸۰۸-۱۸۴۵م.) زبان لاندزمال^۳ را برای این ایجاد کرد که از «دانمارکی شدن» مردم نروژ و از رسوخ زبان و فرهنگ دانمارک در میان نروژیان جلوگیری کند.^۴ البته این تلاش آن طوری که او می‌خواست به نتیجه کاملی نرسید. زبان لاندزمال همانی است که در نهایت امروز زبان نینورسک^۵ را به وجود آورده که در مرکز و غرب نروژ بیشتر مورد استفاده قرار می‌گیرد و در واقع فقط یک پنجم جمعیت نروژ با آن سخن می‌گویند. هنوز بعد این همه تلاش مردم نروژ دو زبانه هستند و به دانمارکی و نینورسک حرف می‌زنند. نکته‌ی جالب در مورد زبان به ویژه در چارچوب اروپایی‌اش آن است که تقریباً تمام زبان‌های ملی‌ای که ما می‌شناسیم به جز آلمانی که در ابتدای کار از مجاری فرهنگی ترویج می‌شد، به ضرب و زور دولت‌های ملی به شکل یک زبان فراگیر جا افتاده‌اند.

در تمام مواردی که با تثبیت ناسیونالیسم مدرن در سرزمینی حتی غیراروپایی روبرو هستیم، این تاکید بر زبان مشترک و تلاش برای استانده کردن و به کرسی نشاندن زبان ملی دیده می‌شود. در این مسیر، زبان‌های قومی و محلی‌ای که تا پیش از استقرار دولت ناسیونالیستی در مناطق گوناگون رواج داشته‌اند، همچون رقیبی خطرناک نگرسته می‌شوند و تکلم به زبانی جز زبان ملی به تنهایی نشانه‌ای از وفادار نبودن به ملیت مدرن قلمداد می‌شود. به همین خاطر است که بعد از ظهور ناسیونالیسم با نوعی انقراض گروهی زبان‌های محلی روبرو هستیم و به خصوص در اروپا تثبیت زبان‌های ملی هنجارین به ریشه‌کنی خزانه‌ی فرهنگ قومی و محلی منتهی شده است.

درباره‌ی هویت ملی کهن ایرانی، قضیه شکلی به کلی متفاوت دارد. با مرور آثار نویسندگانی که هویت ملی ایرانی را در قالب حماسه (فردوسی، نظامی، اسدی توسی و...)، تاریخ (طبری، بیهقی و...)، و فلسفه (سهروردی و...) صورتبندی

1 Ager, 1990:220.

2 Ivar Andreas Aasen (1813 –1896)

3 Landsmål

4 Haugen, 1997: 4.

5 Nynorsk

کرده‌اند، روشن می‌شود که هویت ملی کهن ایرانی برخلاف هویت ناسیونالیستی مدرن به یک متغیر یگانه مثل زبان وابسته نیست، و به جای آن از شبکه‌ای از مضمون‌ها و شاخص‌ها بهره می‌برد.

زبان ملی، البته شاخصی مهم در این میان است، اما هیچ تعارضی با زبان‌های قومی و محلی ندارد و بزرگترین آفرینندگان فرهنگ ایرانی، کسانی بوده‌اند که با یکی دو زبان قومی آشنایی داشته و گاه زبان مادری‌شان پارسی دری نبوده است. زبان مادری طبری قابوس و شمگیر زیاری، ترکی امیر علیشیر نوایی، (احتمالاً) تاتی نظامی گنجوی، و تاتار بیدل دهلوی نه تنها تاثیر منفی‌ای بر کاربرد پارسی دری نداشتند، که احتمالاً باعث غنای استفاده از این زبان نیز شده و به آفرینش شاهکارهایی منتهی شده که بخشی مهم از خزانه‌ی معنایی تمدن ایرانی را تشکیل می‌دهند.

سیر رشد و توسعه‌ی زبان پارسی، و برکشیده شدن‌اش به مقام زبان ملی ایرانیان طی هزار و دویست سال گذشته، خود به قدر کافی بیانگر تفاوت میان زبان ملی مدرن با زبان ملی نزد ایرانیان هست. زبان پارسی، و همه‌ی شاهکارهای فکری و ادبی‌ای که در این زبان آفریده شده‌اند، در هیچ مقطعی از تاریخ پیشامدرن ما با زور و توسط یک نظام آموزشی دولتی ترویج نشده‌اند. سیر گسترش این زبان و مضمون‌های مستتر در آن، درست مانند سیر توسعه‌ی خود ملیت ایرانی، روندی گام به گام، تدریجی، و دیرپا بوده که بر محور تماس مردمان با این زبان و برگرفتن آزادانه و مشتاقانه‌شان استوار بوده است. حکیم بوسنوی -از اهالی یوگسلاوی امروز- نخستین تفسیر بر حافظ را فراهم آورده، مانند عارفان پارسی‌زبانی که تا پیش از سلطه‌ی انگلستان زبان پارسی و هویت ایرانی را در شبه‌قاره‌ی هند ترویج می‌کردند، نه به دربار ایران وابسته بودند و نه از سوی نهادی سیاسی به ماموریتی گماشته شده بودند. ایشان به سادگی ادیبانی خوش‌ذوق بودند که زبانی و اثری را می‌پسندیدند و آن را بر می‌گرفتند و درونی می‌کردند و کمر همت به تبلیغش می‌بستند و این الگویی عمومی است که زبان پارسی، اخلاق ایرانی و بیان‌های دینی معمولاً عارفانه‌اش، و در چشم‌اندازی کلی‌تر، خود هویت ایرانی در گذرگاه تاریخ براساسش بسط یافته است. از این گواهان برمی‌آید که زبان ملی پارسی نه به سیاست‌های دولتی چسبندگی داشته و نه تنها شاخص تعیین‌کننده‌ی هویت ملی ایرانی بوده، که بخواهد در رقابت با دولت‌ها یا زبان‌های دیگر به خطر بیفتد. یکی از شاخص‌های عمده‌ی تعریف «ایرانی بودن» اخلاق و سلوک شخصی بوده، که در قالب روایت‌های اساطیری مربوط به انسان آرمانی صورتبندی می‌شده، و تنها در نسخه‌ی نهادی به نظام‌های سازمان یافته‌ی دینی مربوط می‌شده است. به این ترتیب شخصیت‌هایی مانند امام علی یا رستم که جایگاهی کمابیش یکسان را در حوزه‌ی اخلاق پهلوانی ایفا می‌کنند، با وجود هم‌نشینی و همسانی به دو سنت دینی به کلی متفاوت تعلق دارند، و همچنین است هم‌نشینی آدم و کیومرث یا جمشید و سلیمان، که نظیره‌سازی‌هایی را در اساطیر موازی هند و ایرانی - سامی نشان می‌دهد. دین هم چنان که گذشت با تعریفی گسترده و شخصی، فربه‌تر از پایبندی به مناسکی خاص بوده، و سویه‌ای اخلاقی به هویت ملی ایرانیان می‌بخشیده است. فردوسی سخنرانی انوشیروان دادگر در مراسم تاج‌گذاری‌اش را ثبت کرده، و در این عهد وصف مرد[م] ایرانی چنین آمده است:

یکی دردمندی بود بی بزشک
خواهد به دیوانگی بر گوا
نماندش نزد کسی آب‌روی
سوی راستی راه بساریکتر
به آید که کندی و سستی کنی
نگیرد ز بخت سپهری فروغ
به بیچارگان بر بیاید گریست
ز لشکر نی‌برده سواران من
نگه کرد باید به نام و به ننگ
نباید به کار اندرون کاستی
بندد بدین بارگه بر میان
چو باشد پرستنده با رای و شرم^۱

«چو چیره شود بر دل مرد رشک
وگر بر خرد چیره گردد هوا
دل مرد بیکار و بسویارگوی
به کژی تو را راه نزدیکتر
به کاری کزو پیشدستی کنی
اگر جفت گردد زبان با دروغ
سخن گفتن کز بیچارگی ست
... به درگاه بر کارداران من
چو روزی بدیشان نداریم تنگ
همه مردمی باید و راستی
هرآنکس که باشد از ایرانیان
بیابد ز ما گنج و گفتار گرم

این‌ها ویژگی‌هایی روانشناختی هستند که به انسان (مرد) منسوب شده‌اند. آنچه انوشیروان خود را و مخاطبان را بدان فرا می‌خواند و بر سرش عهد می‌بندد، شیوه‌ای از بودن «من» است که با اخلاقی شخصی پیوند می‌خورد و مقدم بر نهادهای سازمان‌دهنده‌ی تقدس است، اگرچه نهادهای دینی براساس آن شکل می‌گیرند.

به همین دلیل در عصر مشروطه کلمه‌ی ملت را که به معنای افراد هم‌آیین بود به عنوان ترجمه‌ای برای ناسیون اروپایی مورد استفاده قرار دادند. به عبارت دیگر، در ترجمه‌ی ناسیون به ملت، خطای چندانی هم بر قلم روشنفکران عصر مشروطه نرفته است. ناسیونالیسم مدرن مفهومی لاغرتر و خاص‌تر از وطن‌دوستی و ملی‌گرایی ایرانی بوده، که در هنگام ترجمه با یکی از مردم‌پسندترین شاخص‌های هویت ایرانی، یعنی دین (ملت) رمزگذاری شده، شاید با این سودا که مخالفت روحانیون و مدافعان دین سنتی برانگیخته نشود.

اندرکنش ناسیونالیسم مدرن و ملی‌گرایی سنتی ایرانی در یک و نیم قرن گذشته، چندان بارور و زاینده نبوده است. آنچه که در تاریخ معاصر ایران می‌بینیم، وامگیری مشتاقانه‌ی ناسیونالیسم مدرن است، که از عصر مشروطه شروع شد، و با تکیه بر هر دو رکن دین و تاریخ و زبان پارسی انقلاب مشروطه را به سرانجام رساند، و بعد به دو شاخه‌ی معارض و رقیب تجزیه شد و ابتدا دولت پهلوی و بعد دولت جمهوری اسلامی را با تاکید بر تاریخ پیش از اسلام یا میراث دوران اسلامی نتیجه داد. در تمام این دوران، سرمشق نظری غالب برای تعریف هویت جمعی ایرانیان، ناسیونالیسم مدرن بوده است. خواه در روایت باستان‌گرایی عصر پهلوی که دوران هخامنشی را مرجع تاریخ می‌گرفت، و خواه در روایت دین‌مدار امروزی که عصر صفوی را معیار می‌گیرد.

اما مسئله‌ای که دیر یا زود باید بدان پرداخت، نقد ریشه‌ای ناسیونالیسم و بازبینی درجه‌ی سازگاری آن با تمدن ایرانی است. اندیشمندان صدر مشروطه که از استبداد شاهان قاجار و واماندگی صنعتی و اقتصادی ایران و انحطاط هویت جمعی ایرانیان را با کل پیکره‌ی سنت مربوط می‌ساختند، همراه با سایر وامگیری‌هایشان، کوشیدند تا هویت جمعی تازه‌ای را نیز بر مبنای آرای مدرن وامگیری کنند. این ارمغان نو، ناسیونالیسم مدرن بود. ناسیونالیسمی که در واقع ارتباط چندانی با نسخه‌ی غالب مرسومش در کشورهای اروپایی ندارد، بلکه روایتی دورگه است که بیشتر با مصلحت‌اندیشی و کمتر از سر ناآگاهی، از ترکیب و همسان‌انگاری مفاهیم سنتی ایرانی و کلیدواژه‌های مدرن اروپایی ناشی شده است.

این ناسیونالیسم مدرن ایرانی، به خاطر ساخت و بافت مدرنی که داشت، در دوران پهلوی‌ها با روند مدرنیزاسیون شتابنده‌ی ایران همنشین شد و چارچوب ایدئولوژیک لازم برای مشروعیت بخشیدن به نظام سیاسی را فراهم آورد، و این همان نقشی بود که کمابیش با همین قالب در کشورهای اروپایی چند دهه قبل نیز ایفا کرده بود. اما این ناسیونالیسم ماهیتی دورگه داشت. یعنی در برخی از ارکان با ملی‌گرایی قدیمی ایرانی گره خورده بود و برخی جاها از سیاست ایران‌شهری فاصله می‌گرفت. در نتیجه تلفیقی شکننده برمی‌ساخت که گاه معانی ناسازگار و دور از همی را با هم به یک جا می‌نشاند و گاه مضمون‌هایی همسان و ترجمه‌پذیر را نادیده می‌انگاشت.

با این همه به خاطر تسلط و چیرگی چشمگیر نسل اول ناسیونالیست‌های ایرانی بر سنت و اندیشه‌ی کهن ایرانی، این ترکیب‌گرایی شکننده، از سویی از افراط و تفریط‌هایی که در ناسیونالیسم اروپایی رواج داشت، پیشگیری کرد. به شکلی که زبان‌های قومی در ایران زمین ریشه‌کن نشدند، ملیت به نژاد و شکل و قیافه‌ی خاصی فرو کاسته نشد، و خشونت از آن نوع که بعد از انقلاب فرانسه و اتحاد آلمان به دست نازی‌ها شاهدش بودیم، در ایران زمین رخ نداد. اما تثبیت ناسیونالیسم مدرن در ایران زمین بهای سنگین خاص خود را نیز داشته است. جنگ هشت ساله‌ی میان ایران و عراق که دو بخش به هم جوش خورده از ایران زمین هستند، از نظر زمانی طولانی‌ترین جنگ قرن بیستم بود و می‌توان آن را واپسین جنگ کلاسیک تاریخ به حساب آورد.

وامگیری قالب دست و پا شکسته‌ی ناسیونالیسم مدرن در حوزه‌های قومی، به ظهور پان‌ترک‌ها، پان‌کردها، پان‌عرب‌ها، یا پان‌های دیگری منتهی شد که وجه اشتراک‌شان بی‌خبری از میراث تاریخی مشترک‌شان بود، و نادانی‌شان درباره‌ی ریشه و تبار و معنای دقیق کلیدواژه‌گانی که تقدیس‌اش می‌کنند. زوال هویت جمعی ایرانیان، هرچند در جریان‌های

تاریخی پیچیده‌ای ریشه دارد و به خصوص با جریان‌های نواستعماری مسلط بر منطقه گره خورده، اما با این حال در شکل کنونی‌اش در تابوت ناسیونالیسم مدرن فرو خفته و بر دوش سوگواران روان است.

با این تفصیل، بخشی از روند مدرن شدن هویت ملی نتیجه‌ی وام‌گیری‌های مشتاقانه و اصلاح‌طلبانه‌ی نخبگان قلمرو ایران زمین بوده است. اما بخشی دیگر از آن که با جعل تاریخ و پارسی‌زدایی و ایران‌ستیزی سازمان یافته پیوند خورده، آشکارا توسط کشورهای استعمارگر مدیریت شده و امری بیرونی است. ساز و کار تداوم سلطه‌ی استعماری وابسته است به سست کردن عناصر درونی هویت و لطمه زدن به پشتوانه‌های که مقاومت مردم تحت سلطه را ممکن و مشروع می‌سازد.

جمعیتی کوچک از استعمارگران تنها زمانی می‌توانند بر جمعیتی بزرگ از مستعمره‌نشینان سیطره داشته باشند که پیشاپیش خودانگاره‌ی باشکوه ایشان را ویران کرده و انگاره‌ی رعب‌انگیز و مقاومت‌ناپذیر و گاه ستودنی خویش را به جای آن القا کرده باشند. در این معنا بستر فرهنگی استعمار شکلی ظریف‌تر و پیچیده‌تر از همان روابطی را بازتولید می‌کند که در عصر برده‌داری رایج بود و ذهنیت برده‌داری خودش و درباره‌ی اربابانش را رقم می‌زد.

راهبرد استعمارگران در برخورد با فرهنگ‌های نانویسا و بدوی‌تر از خویش، برخوردی جانورشناسانه است. یعنی رده‌ها و اقسام متفاوتی از بومیان را تشخیص می‌دهند و بسته به ویژگی‌هایی گاه خودساخته و جعلی از هم تفکیک‌شان می‌کنند. این رده‌بندی تقریباً همواره با اولویتی مدیریتی انجام می‌شود. یعنی هدفش کنترل کردن بومیان است، و نه فهمیدن‌شان و شناختن‌شان. همین شیوه در برخورد با تمدن‌های کهنسال‌تر و بزرگ‌تر نیز به کار بسته می‌شود. با این تفاوت که این بار تاریخی واقعی و مستند در کار است که در برابر این ساز و کار رده‌بندی مقاومت می‌ورزد.

بلژیکی‌ها در رده‌بندی مردم کنگو به قبایل و نژادهای متفاوت دشواری خاصی نداشتند. چون با قبایلی نانویسا روبرو بودند که سنت‌های محلی‌شان بسیار ساده‌تر از فرهنگ اروپایی بود و به همین خاطر روایت اروپاییان درباره‌شان به سادگی بر روایت‌های بومی‌شان غلبه می‌کرد. اما در برخورد با تمدنی پیچیده و دیرینه مانند چین، انجام این کار ناممکن است. چرا که در این جا سنتی فربه و تاریخی درازدامنه و اسناد و مدارکی مستند داریم که شیوه‌های سیاست‌آلود و مدیریت‌محور استعمارگران برای رده‌بندی و بازتعریف چینی‌ها را مهار می‌کند. چنین رویارویی‌ای درباره‌ی تمدن ایرانی و اروپایی بسیار شدیدتر و بغرنج‌تر هم بود. چرا که بدنه‌ی اصلی هویت اروپاییان (یعنی سیاست یونانی-رومی و مذهب یهودی-مسیحی) یا وام‌گیری مستقیم از فرهنگ ایرانی است و یا در تقابل با آن و در موقعیتی فرودست نسبت بدان پدید آمده و تکامل یافته است.

آنچه که در قالب فرقه‌تراشی و ستیزه با تاریخ راستین می‌بینیم، نتیجه‌ی این جدال منش‌هاست. منش‌هایی که از سویی با واسطه‌ی دانش‌هایی نظم یافته مثل تاریخ و جامعه‌شناسی و جغرافی و مردم‌شناسی با حقیقت ارتباط برقرار می‌کنند و از سوی دیگر پیوندی استوار و انکارناپذیر با سیاست دارند. در این جا از سویی روایت‌های بازنویسی شده از تاریخ حقیقتی دستکاری شده و گاه جعلی را شکل می‌دهد و از سوی دیگر همین روایت‌ها برای بسیج اجتماعی و سازماندهی نیروها بنا به مصالح نواستعمارگران به کار بسته می‌شود.

نواستعمار اصولاً همین کاربست اهداف استعماری با روش‌های تازه است. اگر استعمار با کشتی‌های توپ‌دار و نیروی نظامی و غصب کردن دیوانسالاری و غارت مستقیم منابع تعریف می‌شد، در فضای نواستعماری با چرخشی به سطح فرهنگی سروکار داریم. یعنی در این جا رسانه‌ها و مراکز تولید معنا و حقیقت‌اند که جبهه‌ی اصلی را تشکیل می‌دهند و منبع اصلی که باید مورد بهره‌برداری قرار گیرد، هویت است. این ساز و کار تولید قدرت استعمارگرانه در بافت فرهنگ و معنا را می‌توان با چند شاخص شناسایی کرد. یکی، چنان‌که گفتیم، تاریخ‌سازی و هویت‌تراشی است در جایی که پیشینه‌ای استوارتر در هر دو مورد وجود دارد. یعنی اگر روایتی تاریخی دیدیم که جعلی و تحریف شده است، و بر هویتی جمعی که سست و لغزان است تاکید می‌ورزد، و اگر در کنار این‌ها (حتا به شکلی کتمان شده و سرکوب شده) تاریخی مستند و منسجم و معتبرتر داشتیم که هویتی پیچیده‌تر و نیرومندتر را نمایندگی می‌کرد، در این شرایط احتمالاً با سازوکاری نواستعماری روبرو هستیم. نشانه‌ی دیگر این ماجرا همان نامتوازن بودن رابطه‌ی انگاره و خودانگاره است.

روندهای نواستعماری خودانگاره را چروکیده و ضعیف و ناتوان می‌کنند و انگاره‌ی دیگری را در مرکز توجه قرار می‌دهند. دیگر این‌که من درباره‌ی من چه می‌اندیشد و من چگونه ما را ارزیابی می‌کند، اهمیتی ندارد. مرجعی بیرونی و غایی - که همان چشم استعمارگر است - در آن بیرون تثبیت شده که همه باید خود را در قیاس با آن بسنجند. از این‌روست که برآورده کردن خواست‌های آن مرجع بیرونی اهمیت می‌یابد.

به همان ترتیبی که کاهنان دروغ و فریبکاران میدان مذهب نگاه خیره‌ی خداوندی تخیلی را پشتوانه‌ی اقتدار اجتماعی خود قرار می‌دادند، در این‌جا هم چشم‌اندازی از جنس حقیقت است که ادعا می‌شود، با نمادها و علایم دانشگاهی آراسته می‌گردد، در قالب محصولات فرهنگی سرگرم‌کننده تکثیر می‌شود، و در نهایت نگرستن به «من» به مثابه «دیگری» و داوری کردن درباره‌ی «ما» به مثابه «آنها» را مشروع و ضروری و چه بسا دلخواه وامی‌نماید.

اعتماد به نفس تمدن‌ها را از بررسی وزن و اهمیت انگاره به خودانگاره‌شان می‌توان دریافت. تمدن‌های جوان و فرودست و حاشیه‌نشین که در وضعیتی دفاعی به سر می‌برند، شاید به خاطر کوتاه بودن تاریخ‌شان و انباشته نشدن چینه‌بندی‌هایی استوار از معنا در فرهنگ‌شان، خودانگاره‌ای سست و شکننده دارند. برای این فرهنگ‌ها نمودی که در چشم دیگران پیدا می‌کنند بیشترین اهمیت را دارد و به سادگی خودانگاره‌شان را برای دستیابی به انگاره‌ای پسندیده فدا می‌کنند.

در مقابل فرهنگ‌های استخوان‌دار قدیمی که از خزانه‌ای غنی از معناها و رمزگانی پیچیده برای صورتبندی هویت خویش برخوردارند، خودانگاره‌شان را مبنا می‌گیرند و به دامنه‌ای متنوع از انگاره‌های بیرونی مجال رشد می‌دهند و انگاره‌های ناخوشایند را هم به سادگی تاب می‌آورند. گرانسنگی معنا از تداوم تاریخی ناشی می‌شود. تاریخ‌مندی شاخصی عینی و تفسیرناپذیر است که از توالی سال‌های ممتد عمر یک فرهنگ و تمدن ناشی می‌شود و وزن خویش در برابر بیگانه و استحکام خودانگاره در برابر انگاره را تعیین می‌کند.

بدیهی است که اگر فرهنگی تنها به خودانگاره‌اش آویزان شود حالتی خودشیفته و در خود فرو بسته پیدا می‌کند و این ایرادی است که روند افزایش پیچیده و گسترش قلبم را مهار می‌کند. درست به همان ترتیبی که پوک بودن خودانگاره و هجرت کردن به انگاره‌ی دیگران به پوچی معناهای خودی و ناتوانی نهادی منتهی می‌شود. بنابراین اعتماد به نفس تمدنی ماهیتی معنایی دارد و به چگونگی پیکربندی مفهوم من و ما در زمینه‌ای از دیگری و آنها مربوط می‌شود. شاخص اصلی در این میان همان پیشینه‌ی تمدنی است و انسجامی که لایه‌های تاریخی هویت بر روی هم سوار شده و استحکامی که با هم چفت و بست شده‌اند.

همین پیچیدگی و انسجام است که در ترفندهای تاریخ‌نگاری استعماری میدان اصلی نبرد است. شیوه‌ی مرسوم حمله کردن بدان هم انکارش است. این انکار به نوعی جنگ بر سر نام‌ها منتهی می‌شود. همچنان‌که بردن نام ایران/پارس در زمانه‌ی ما در فضای دانشگاهی تقریباً به نوعی تابو بدل شده است. این‌که ایران زمین را تجزیه کنیم و بگوییم خاور میانه و خاور نزدیک، یا بلخ و سغد و خوارزم را آسیای میانه بنامیم و باقی ایران را آسیای غربی، یا ایرانیان را با کلمه‌ی «شرقی‌ها» بنامیم، یا تازه‌تر از آن با کلمه‌ی زمخت و زشت «خاورمیانه‌ای‌ها»، همگی نموده‌هایی از چنین نبردی است. چون سیاست فراموشی وقتی موفق عمل می‌کند که موضوع خود را در نام و نشان محو و کتمان کرده باشد.

در میان این‌ها تعبیر خاور میانه طی دهه‌های گذشته بیشترین رواج را پیدا کرده و بد نیست آن را همچون نمونه‌ای آزمایشگاهی دقیق‌تر واریسی کنیم. این ترکیب را برای نخستین بار آلفرد تایلر ماهان^۱ (۱۲۱۹-۱۲۹۳خ) در سال ۱۲۸۱ (۱۲۸۱خ) به کار گرفت. ماهان که مهم‌ترین رزم‌آرا و استراتژیست آمریکایی در قرن نوزدهم بود در ضمن ناخدا و دریاسالاری نامدار محسوب می‌شد، دو کتاب مشهور نوشت و تاثیر نیروی دریایی بر تاریخ جهان و بر انقلاب فرانسه را تحلیل کرد. او در شهریور همین سال مقاله‌ای به نام «خلیج فارس و روابط بین‌الملل» منتشر کرد و از تعبیر خاور میانه برای اشاره به ایران زمین استفاده کرد. او پس از آن هم بارها این تعبیر را به کار گرفت.

1 Alfred Thayer Mahan

این عبارت در دیوانسالاری استعماری انگلستان بود که برای نخستین بار رواج یافت و به ویژه پس از جنگ جهانی دوم طی نیم قرن گذشته به کلیدواژه‌ای پربسامد تبدیل شد و همچون گریزراهی برای پرهیز از اشاره به کشور ایران و جغرافیای ایران زمین مورد استفاده قرار گرفت. در واقع مفهوم خاور میانه تعبیری استعماری و ساختگی است که در ابتدای قرن بیستم میلادی در شبکه‌ی منافع واگرای کشورهای اروپایی و آمریکایی در فضای منتهی به جنگ جهانی اول ابداع شده است.^۱

روندی که ایران زمین را به خاور میانه بدل ساخته، همان است که به همه‌ی نام‌های کلیدی مربوط به خودانگاره دست‌اندازی می‌کند. ترک‌ها و کردها که تیره‌های کهن ایرانی هستند، با بدل شدن به تورک‌ها و کوردهایی که جزیره‌های جمعیتی و نژادی فرضی و نوساخته‌ای هستند، از سهم تاریخی خویش در تولید فرآورده‌ی درخشان‌شان - تمدن ایرانی - چشم می‌پوشند تا خود را ملت‌هایی نوظهور و جداگانه تصور کنند، و چون چنین تصویری در امتداد خواست و منافع دیگری‌هایی بیرونی است، حتا نام خود را دگرگون می‌سازند تا با آن انگاره‌ی شیک بیرونی سازگار شوند. به این ترتیب ترک‌ها که پانزده قرن است در حوزه‌ی تمدن ایرانی حضور دارند و اصولاً در این بستر پدید آمده و در این بافت بالیده و شکوفا شده‌اند، تاریخ راستین خویش را نادیده می‌گیرند و با غلطی املائی نام خود را می‌نویسند، تا به هویتی جعلی و استعمارزده ملحق شوند که ساخت سیاسی دولت‌اش یک قرن و حتا خط و زبان‌ش کمتر از یک قرن قدمت دارد. این دست‌اندازی نواستعماری به هویت اغلب به همین شکل عمل می‌کند و عبارت است از مهندسی کردن خطایی در فهم، که در قالب غلطی املائی و خبطی انشائی نمود پیدا می‌کند.

این را به ویژه در دگرگونی املائی کلمات در زبان‌های قومی به خوبی می‌توان دید. استعمار روس و انگلیس طی قرن گذشته با موفقیتی که از خشونت برمی‌آمده در سرزمین‌های اشغالی قلمرو تمدن ایرانی زبان‌های قومی را از خط پارسی محروم ساخته و خط‌هایی نوساخته را بدان تحمیل کرده است. از تحمیل خط سانسکریت به زبان اردو و خلق زبان نارسای هندی جدید گرفته تا نوشتن ترکی استانبولی با خط لاتین و قرقیزی و قزاقی و باشکیری و ازبکی با کرلیک.

حتا در آنجا که پیوند میان خط و زبان باقی ماند، برنامه‌ای شگفت‌انگیز برای غلط‌نویسی عمدی طراحی و اجرا شد. به شکلی که سخنگویان به زبان‌های اردو و کردی و ترکی اویغوری که همچنان با خط پارسی زبان‌شان را می‌نویسند، آن را به شکلی شکسته و بسته بنویسند که کلماتش برای ایرانیان دیگر ناخوانا باشد. اگر صد سال به عقب بازگردیم، متونی به همه‌ی زبان‌های قومی ایرانی را می‌بینیم که با خط پارسی نوشته می‌شده‌اند و به خاطر اشتراک واژگان با زبان ملی، در کلیات برای هر ایرانی دیگری از هر قومیتی خوانا بوده‌اند. اما طی همین یک قرن روندی گسترش یافته از دیکته‌پریشی برنامه‌ریزی شده را می‌بینیم که باعث می‌شود زبان‌هایی قومی که قدمت نویسایی‌شان از اغلب زبان‌های اروپایی مدرن دیرینه‌تر است، در ورطه‌ی چرندنویسی و کتابت پریشان غرقه شوند.

نمونه‌ای از این تباهی را نگارنده طی سال‌های گذشته در ترکستان دیده است که امروز استان شین‌جیان (شین‌کیانگ) نامیده می‌شود و پهناورترین استان چین کمونیست است. در این منطقه کتیبه‌هایی که صد و اندی سال قدمت دارند زبان ترکی اویغوری را به خط پارسی هنجارین نوشته‌اند و کاملاً برای هریک از اقوام ایرانی که ترکی ندانند نیز خوانا و فهمیدنی هستند. اما در متون رسمی که طی هفت دهه‌ی گذشته و زیر نفوذ دولت چین نویسانده شده، این خط ضمن حفظ الفبای ایرانی‌اش، به چیزی مغشوش و کمابیش مضحک تبدیل شده که انگار فقط از یک قاعده‌ی نگارشی پیروی می‌کند و آن هم ارتکاب بیشترین غلط املائی ممکن با هدف ناخوانا شدن متن برای سایر ایرانی‌تباران است. نموده‌های دیگری از همین عارضه را در نوشتارهای پشتون و کردی جدید هم می‌بینیم که باعث می‌شود بی‌حسی و رخوت به کار برندگان این نویسه‌های عجیب رقت‌بار و غم‌انگیز جلوه کند.



دو نوشتار به زبان ترکی اویغوری و خط پارسی که در یک شهر (اورومچی) پیش (چپ) و پس (راست) از حاکمیت چین کمونیست نوشته شده است. متن قدیمی برای کسی که ترکی نداند و تنها زبان ملی را بلد باشد خوانا و مفهوم است. در تابلوی بالایی نوشته «ئورومچی شه هه رلیک شنخؤا کتابخانا» (اورومچی شهرلیک چینی کتابخانه) و در زیری نوشته «شنچاک مثالیه ئیقتساد ئونیؤیر ستیتی» (شین جیان مالیه، اقتصاد اونیورسیتیه / وزارت [مالیهی ترکستان، دانشگاه اقتصاد]

این ماجرا درباره‌ی هویت‌های دیگری مانند هندی و پاکستانی و عراقی و عربستانی هم مصداق دارد. در تمام این قلمروهای سیاسی نوظهور در حال حاضر خرده فرهنگی استیلا دارد که آشکارا ماهیتی نواستعماری دارد. تاریخی جعلی، دروغین و سست خودانگاره‌ی مردم این سرزمین‌ها را تعیین می‌کند. تاریخی که حتا فریبی پیچیده یا دروغی زیرکانه هم نیست، که به سادگی لحافی چهل تکه است که به سادگی می‌توان با اشاره به انبوهی از اسناد تاریخی نادرستی‌اش را نشان داد. این هویت جعلی تنها زمانی در ذهن مردمان جایگیر می‌شود و خودانگاره‌ی اصلی و نیرومند اولیه‌شان را از میان به در می‌کند، که آن هویت پیشین یکسره ویران شده باشد.

از این روست که تاریخ سیاسی این کشورها کمتر از قرنی قدمت دارد، و همواره از لحظه‌ای شروع می‌شود که استعمارگران با برکندن رخت جنگ از تن دست از گریبان‌شان برداشته‌اند، و جامعه‌ی نواستعمارگران سوداگر را بر تن کرده‌اند. خطهای جعلی و نوساخته‌ی این سرزمین‌ها خواه لاتین ترکیه باشد یا کرلیک آسیای میانه بیشتر برای مهار کردن ارتباط با میراث فرهنگی گذشتگان ابداع شده و انگاره‌ای سطحی و سست و ساده‌لوحانه را به دست می‌دهد که خواه ناخواه بر نوشته‌های یک قرن گذشته‌ی وفاداران خاص به این انگاره‌ی خاص تکیه دارد، و از انبوه روایت‌های واگرا و رقیب و رنگارنگی که طی قرن‌ها در دامان تمدن ایرانی انباشته شده، محروم است. بی‌سوادى به معنای عجز از خواندن و نوشتن و یادگیری است، و یک شیوه‌ی بی‌سواد کردن مردمی که خود ابداع کننده‌ی نویسایى بوده‌اند، آن است که زبان و خطشان را طوری تغییر دهیم که نتوانند گفتار پدران‌شان و همسایگان‌شان را بخوانند و بفهمند. در چارچوب سیاست مدرن این‌که هویت نوساخته‌ی جعلی چه تبارنامه‌ای برای خود می‌تراشد، تفاوت چندانی ندارد. ممکن است گروهی مذهب را مینا بگیرند و به جریان اتحاد اسلامی و اخوان المسلمین و طالبان بپیوندند، یا گروهی دیگر در مقابل‌شان مذهبی دیگر را برگیرند و صهیونیست شوند. در میان این جریان‌ها که همگی رونوشت‌هایی از یک سرمشق اروپایی‌اند، همگرایی و شباهت بیش از تفاوت هاست، هرچند که در عمل بر سر منابع با هم بجنگند و دشمنی بورزند. تراشیدن هویت‌های جعلی و ساختگی تنها به دستکاری زبان محدود نیست، بلکه می‌تواند دین و مذهب را هم مینا بگیرد، و این‌ها دو رکنی هستند که هویت جمعی اروپاییان را در غیاب دولت فراگیر و تصویر استوار از من آرمانی شکل می‌داده‌اند. بر این مبناست که برخی از

نویسندگان تبارنامه‌ی ایده‌ی مدرن اتحاد اسلام را تا شوق قوم یهود برای اتحاد مجدد پس از پراکندگی و آوارگی‌شان عقب برده‌اند.^۱ این نکته البته درست است که یهودیانی که از اسپانیا و پرتغال گریخته بودند، بار دیگر به قلمرو شرق بازگشتند و به دولت عثمانی پناه بردند و در آنجا صاحب نفوذ شدند، و این هم درست است که دو الگوی ساخت مدرن دولت‌های دینی در ایران زمین (تاسیس کشور پاکستان و اسرائیل) الگویی همسان و مشترک دارد. اما حقیقت آن است که تعبیر دین به مثابه مبنای ملیت در دین یهود امری دیرآیند است و تازه طی صد سال پیش در قلمرو ایران زمین مطرح شده است. این ایده تقریباً همزمان از سپهر فرهنگ اروپایی در میان یهودیان مستقر در سرزمینهای آلمانی زبان (پروس و اتریش) و مسلمانان علاقمند به احیای دولت عثمانی (به ویژه مصریان) مطرح می‌شود و دو جریان وحدت اسلامی و صهیونیسم را پدید می‌آورد. این‌ها به لحاظ تاریخی دو جریان موازی و هم‌تبار هستند، و در طول هم قرار نمی‌گیرند و نمی‌توان نسخه‌ی اسلامی را نتیجه و دنباله‌ی نسخه‌ی یهودی دانست. هرچند این دو شاخه‌ی موازی بین خودشان بده بستان‌های بسیار داشته‌اند. اما خاستگاه اصلی این ایده که یک دین با یک دولت ملی برابر باشد شناسنامه‌ای پروتستان دارد و نخستین بار کالون و پیروانش بودند که بر مبنای قواعد دینی دولتی کوچک تاسیس کردند و این سنت به تدریج گسترشی چشمگیر پیدا کرد. به شکلی که تاسیس دولت‌های مدرن اروپایی تا حدودی با تعمیم همین ایده به ادیان عرفی مدرن همراه بوده است. اتحاد جماهیر شوروی و چین مائوئیستی از این زاویه ملیت و حق شهروندی را با ایمان به مذهب مارکسیستی - کمونیستی هم‌تا می‌شمردند. به همان ترتیبی که هیتلر و پیروانش هویت ملی آلمانی را با اعتقاد به ایدئولوژی نازی یکسان قلمداد می‌کردند. هم کمونیسم و هم نازیسم و هم نسخه‌های سوسیال دموکرات یا لیبرال دموکراتی که پیوند نزدیکتری با سنت پروتستانی دارند، همگی ادامه‌ی همین جریان مدرن برابر شمردن هویت ملی و دین محسوب می‌شوند. ایده‌ای خطرناک، ویرانگر و سرکوبگر که به معنای احیای مجدد کلیسای استیلاگر قرون وسطایی در حال و هوایی مدرن است، و بریده از متافیزیک‌های آسمانی. ناسیونالیسم مدرن با این شاخ و برگ بی‌بار و بر همچون سرمشقی جذاب برای تعریف هویت جمعی، نه تنها هویت ملی کهن ایرانیان را فرسود و ویران ساخت، که سیاست ایرانی‌شهری را نیز به حاشیه راند. همراه با این شیوه از فهم «ما»، تعبیرهایی تازه از معنای «قدرت ما» و «قدرت مسلط بر ما» نیز به کرسی نشست. هیچ تمدنی یک انبان پر از خرده ریزه‌های جدا جدا و بی‌ربط نیست که بشود در کیسه‌اش دست کرد و چیزی را برداشت و چیزی دیگر را وا نهاد. تمدن تا حدودی به یک قالی ظریف شبیه است که هر گره‌اش به گره‌های دیگر پیوند خورده است. می‌شود طرح گل‌ها و شیوه‌ی رج زدن و فن شانه کشیدن و گره نشانیدن را آموخت و هنگام بافتن فرش دیگری به کار گرفت، اما بر کندن بخشی از قالی دیگران و چسباندن‌اش به فرش خودمان امکان ندارد.

پی‌نوشت: طرحی برای بازسازی سیاست ایرانی‌شهری

گفتار نخست: چکیده‌ی کتاب

فرگرد نخست: شالوده‌ی سیاست در ایران زمین براساس من‌های آزادِ خودمختارِ خودبنیاد استوار شده است. بخش نخست: آزادی دو صورتبندی مثبت و منفی دارد که به آزادی اراده و رهایی از جبر نهاد تاکید دارد. گفتارنخست: مسئله‌ی آزادی که از کشمکش من و نهاد بر می‌خیزد، نخستین بار در ایران زمین طرح شده است. گفتار دوم: آزادی منفی در ایران غربی برای نخستین بار صورتبندی شده و دلالتی سیاسی داشته و رهایی از اجبار نهادی را نشان می‌داده است.

گفتار سوم: آزادی مثبت در ایران شرقی و در سروده‌های زرتشت زاده شده و به خاطر تاکید بر اراده‌ی آزاد و خودمختاری انسان دلالتی فلسفی داشته است.

گفتار چهارم: مفهوم آزادی در حوزه‌ی تمدن اروپایی ناپیوسته و نامنسجم صورتبندی شده است. گفتار پنجم: ساخت اجتماعی تمدن اروپایی و چینی در دوران پیشامدرن کشاورزی برده‌دار بوده و با بهره‌کشی اقتصادی از بدنه‌ی جمعیت فاقد حقوق انسانی مشخص می‌شده است.

بخش دوم: معنای آزادی شالوده‌ی سیاست ایرانی‌شهری را برمی‌سازد. گفتار نخست: معنای کهن و اولیه‌ی آزادی نژادگی و زاده شدن در خاندانی اصیل بوده است. گفتار دوم: مفهوم آزادی همچون صفتی عام برای ایرانیان کاربرد داشته است. گفتار سوم: آزادی رکن تعریف مفهوم انسان کامل در ایران بوده است.

گفتار چهارم: آزادی در بیان منفی‌اش همچون رهایی از هر نوع اجبار نهادی تعریف می‌شده است. گفتار پنجم: آزادی چندان افراطی تعریف می‌شده که حتا رهایی از عشق را نیز شامل می‌شده است. گفتار ششم: آزادی در سطحی پدیدارشناسانه همچون رهایی از جبر من و جهان صورتبندی می‌شده است. گفتار هفتم: آزادی گرانیگاه سیاست ایرانی‌شهری بوده و باقی مفاهیم با آن چفت و بست می‌شده‌اند.

بخش سوم: مفهوم انسان کامل در ایران در قالب مفهوم جنگجو صورتبندی می‌شده است. گفتار نخست: آیین رزم در ایران عرفی همگانی بوده و به طبقه‌ی نظامی و ارتشتار محدود و منحصر نبوده است. گفتار دوم: کوروش بنیانگذار رسم جوانمردی و ظهور اخلاق جنگاوران است و این تعبیرها را در پیوند با ملیت نوساخته‌ی پارسی صورتبندی کرده است.

فرگرد دوم: بدنه‌ی سیاست ایرانی‌شهری بر مضمون نهادهای قدرتمند استوار شده است.

بخش نخست: سیستم پایه‌ی سطح اجتماعی در لایه‌بندی فراز، نهاد است که از اندرکنش پایدار سه نفر یا بیشتر پدید می‌آید و متغیر مرکزی‌اش قدرت است.

گفتار نخست: ارتباط انسانی دو نفره و سه نفره تفاوتی کیفی با هم دارند. مهر در میان دو نفر آغاز می‌شود، اما خاستگاه قدرت شبکه‌ای سه نفره است.

گفتار دوم: عامل اصلی ارتقای ارتباط‌های انسانی به نظم‌های اجتماعی، مهر است. مهر هردو معنای پیمان/قرارداد اجتماعی و محبت را حمل می‌کند و من‌های منفرد را به ما در نهاد بدل می‌سازد.

بخش دوم: دولت سیستمی تکاملی است که گذارهایی در پیچیدگی را از سر می‌گذراند.

گفتار نخست: نخستین شکل از دولت در جهان باستان بر محور شهر سامان یافته بود و سطحی از پیچیدگی امر سیاسی را سامان داد که دولت‌شهر نامیده می‌شد.

گفتار دوم: در مصر گذار از دولت‌شهرها به پادشاهی بسیار سریع رخ داد و به نهادینه شدن برخی از نظم‌های دولت‌شهری در دل این سطح تازه‌ی پیچیدگی دامن زد.

گفتار سوم: گذار از نظم دولت‌شهری به پادشاهی در ایران زمین هم بسیار دیر رخ داد و هم به شکلی واگرا انجام پذیرفت و چندین دولت پادشاهی همسایه با تجربه‌های سیاسی متفاوت را ایجاد کرد.

گفتار چهارم: در میان ساختارهای سیاسی عصر پادشاهی در ایران زمین، ایلام پیچیده‌ترین و پایدارترین دولت را پدید آورده بود و همین زیربنایی شد برای گذار به سطحی بالاتر از پیچیدگی در ساماندهی سیاسی.

گفتار پنجم: نخستین ساختار سیاسی‌ای که به نظمی فراسوی پادشاهی دست یافت، دولت هخامنشی بود و این به معنای تاسیس کشور ایران و ارتقای در سطح پیچیدگی سیاست ایران‌شهری نیز بود. پیکربندی قدرت در این سطح از پیچیدگی در تمدن ایرانی شاهنشاهی نامیده می‌شود.

بخش سوم: دولت فراگیر و پیچیده به بستر تمدنی چسبندگی دارد و براساس آن شکل می‌گیرد.

گفتار نخست: سه تمدن زنده‌ی امروزی سه الگوی متفاوت از دولت کلان را پدید آورده‌اند: ایران نظام شاهنشاهی، چین دولت فغفوری و اروپا امپراتوری را ایجاد کرده است.

گفتار دوم: شاهنشاهی براساس نه متغیر از نظام‌های امپراتوری-فغفوری متمایز است: شهرنشینی، پیوستگی ساختاری نهادها، کندی سیر تحول دولت، چینه‌بندی ساختارهای قدیمی، دیرپایی دولتها و دودمانها، تنوع تجربه‌های سیاسی، محوریت بازرگانی، سلسله مراتبی بودن نهادها

بخش چهارم: ارکان سیاست ایران‌شهری عبارت است از: مهر به معنای محبت و پیمان، داد و خرد، فرهنگ شاهنشاه در مقام انسان کامل، شایسته‌سالاری برآمده از خویشکاری مردم، محاسبه‌پذیری سودهای شخصی و منافع ملی، و هویت مشترک ملی و تاریخی

گفتار نخست: مهر قرارداد اجتماعی‌ایست که هردو سویه‌ی عاطفی-هیجانی (محبت) و عقلانی-استدلالی (پیمان) را در بر بگیرد. در سیاست ایران‌شهری مهر واسطه‌ی اتصال من با نهاد است.

گفتار دوم: دادگری عبارت است از پاس داشتن مفهوم حق، که خود از نظم طبیعی امور و جایگاه درست چیزها برمی‌خیزد. شناسایی حق و نظم عقلانی گیتی با خرد ممکن می‌شود و تداوم آن با دادگری تضمین می‌گردد.

گفتار سوم: تقدم من بر نهاد بدان معناست که کامل‌ترین و حساس‌ترین نهادها باید توسط کامل‌ترین انسان مدیریت شود. یعنی نهاد سیاست که خودارجاع است و به غایت درونی سیستم‌های اجتماعی یعنی قدرت می‌پردازد، باید توسط انسانی خردمند و دادگر مدیریت شود که توانایی برپای داشتن مهر و منسجم ساختن نهادها را داشته باشد.

گفتار چهارم: نمود بیرونی کمال در شاهنشاه، فرهنگ بوده که با دستاوردهای وی در آبادسازی گیتی و پیروزمندی در نبردها اثبات می‌شده است.

گفتار پنجم: علاوه بر شاهنشاه فرهمند که رأس هرم قدرت است، سیاست بدنه‌ای هم دارد که از مردم تشکیل می‌شود. مردم رکن بنیادین زایش قدرت در جامعه است و کارکرد کلی جامعه شکوفایی رضایت عمومی (شادی مردم) است. گفتار ششم: شیوه‌ی سهیم شدن مردم در مدارهای قدرت، انجام خویشکاری است. خویشکاری رسالتی شخصی است که هرکس برای خود برمی‌گزیند و کارکردی هم‌افزا را در پیوند با دیگران برآورده می‌سازد تا مدارهای قدرت را توسعه دهد و تقویت کند.

گفتار هفتم: پایداری نظام سیاسی با تعادل کانون‌های قدرت و پاییده شدن هریک توسط دیگران ممکن می‌شود. این‌روند در ایران با تفکیک دربار از معبد و نقش‌های سیاسی از نظامی و بعدتر کشوری از لشکری ممکن شده است. گفتار هشتم: در کنار نظام سیاسی، اقتصاد ایران‌شهری نیز وجود دارد که بر سه پایه‌ی مالکیت شخصی، پول و بازرگانی استوار شده است.

گفتار نهم: انسجام سیاسی کشور تنها در پیوند با هویتی ملی ممکن می‌شود که سه رکن دارد: خودانگاره‌ی جمعی ایرانیان، تاریخ مشترک ایرانی، و زبان ملی پارسی.

بخش پنجم: ایران زمین در مقام کهن‌ترین تمدن زنده‌ی زمین و اولین تمدن پدید آمده بر گیتی، زادگاه جفت‌های متضاد معنایی است و به همین خاطر این دوقطبی‌ها در این زمینه امکان تماس و گفتگو و پیوستگی با هم را داشته‌اند. به همین خاطر با آن شکاف عبورناپذیری که در سایر تمدن‌ها می‌بینیم، از هم جدا نمی‌شده‌اند.

گفتار نخست: تمدن ایرانی با به رسمیت شمردن مفهوم مهر شیوه‌ای هم‌افزا برای اتصال من و نهاد ابداع کرد گفتار دوم: درونزاد بودن سیر تحول دو سبک زندگی کوچگرد و یکجانشین در ایران باعث شد این دو همچنان بر پیوستاری با هم مربوط باقی بمانند و به صورت دو ضد مقابل هم در نیایند.

گفتار سوم: نظام دیوانی و کشوری که از یکجانشینی برمی‌آمد و راهبردهای جنگی و لشکری که با کوچگردی پشتیبانی می‌شد دو رکن ساماندهی قدرت سیاسی را در ایران برمی‌ساخته‌ند

گفتار چهارم: کشور ایران براساس ایجاد لایه‌ی هویتی فرازینی بر روی هویت‌های محلی شکل گرفته و به جای ویران کردن این سطوح زیرین، آنها را تقویت می‌کند و با هم چفت و بست می‌کند و در قالب یک هویت تمدنی سامان می‌دهد.

گفتار پنجم: دولت ایرانی در برابر ادیان گوناگون موقعیتی بی‌طرف و فرازین داشته و نماینده‌ی یک دین یا مذهب خاص نبوده است. دلیلش هم آن بوده که مفهوم دین در اصل همچون وجدانی شخصی تعریف می‌شده و تقدم من بر نهاد در این حوزه اعتبار داشته است.

بخش ششم: قلمرو دایی: سیاست ایران‌شهری در برابر پیکربندی‌های بیگانه و مهاجم قدرت به مرزبندی‌هایی تاریخی دست یافته و دولت‌های استیلاگر بیگانه را پس از کشمکش‌هایی پس زده است.

گفتار نخست: نخستین شکل از تهاجم یک ساخت قدرت بیگانه در قلمرو ایران‌شهر، تازش اسکندر و مقدونیان بود که سیاست یونانی مبتنی بر پولیس‌های برده‌دار و ارتش‌های غارتگر را برای کمتر از یک قرن در بخش‌هایی از ایران زمین غالب ساخت. هجوم بیرونی دیگر از جانب قلمرو تمدن چینی به مغولان مربوط می‌شد که مثل مقدونیان ردپای ماندگاری در ایران به جا نگذاشت.

گفتار دوم: دومین شکل از استیلای نظام سیاسی بیگانه به وامگیری از نظام امپراتوری مربوط می‌شود که دستگاه خلافت را بر ساخت. نظامی که بین امپراتوری اروپایی و سیاست ایران‌شهری نوسان می‌کرد و در نهایت از سوی هردو طرف شد.

گفتار سوم: آخرین و دیرپاترین و نافذترین شکل از استیلای نظام‌های قدرت بیگانه به استعمار اروپایی مربوط می‌شد که نرم‌افزارش مدرنیته است و روایتی ناسیونالیستی از هویت جمعی را در برابر ملی‌گرایی ایرانی برمی‌افزارد.

گفتار دوم: بازسازی نهادهای سیاسی

پیش در آمد:

اندر ضرورت دولت ایران شهری

مدرنیته سه سویه‌ی ارجمند و بارآور دارد که عبارت است از دانش و هنر و فناوری، و سه سویه‌ی زیانبار و ویرانگر دارد که عبارتند از اقتصاد و دین و سیاست. یعنی انفجار پیچیدگی جوامع اروپایی در عصر مدرن باعث رها شدن نیروهایی شده که در نرم‌افزاری فردی پرثمر و سودمند بوده، اما در حیطه‌ی سازماندهی سخت‌افزار اجتماعی به فاجعه‌ای زیست‌محیطی انجامیده است. این نکته البته بدیهی است که اقتصاد مدرن از فناوری مدرن (مبتنی بر سه رکن مصرف‌گرایی، انبوه‌سازی و بازارمداری) و ادیان مدرن (مارکسیسم/ فاشیسم/ لیبرالیسم) از دانش مدرن مشتق شده‌اند، و این دو در پیوند با هم سیاست مدرن را شکل داده‌اند.

سیاست مدرن هرچند امروز جهانگیر شده و برای بسیاری از جوامع نوپا به ضرورتی گریزناپذیر بدل شده، در اصل برای جوامع کهنی مثل ایران و چین تنها بدیلی و پیشنهادی است که باید محک بخورد و ارزیابی شود. سیاست مدرن البته خودانگاره‌ای محتوم و ضروری از خویش را تولید می‌کند و در پیوند با ایدئولوژی‌هایی می‌بالد و مستقر می‌شود که از ادیان مدرن برآمده‌اند و تاریخ جهان را ذیل تاریخ اروپا تعریف می‌کنند. تسلیم شدن به این ایدئولوژی‌ها در تمدن کهن ایرانی بدان معناست که سنت سیاسی ایران شهری با دیرینگی و کارنامه‌ی درخشانش یکسره نادیده انگاشته شود. پیامد این شکل از غفلت که در اندیشمندان و دولتمردان قرن گذشته‌ی ایران مرضی همه‌گیر بوده، آن است که سیاست ایران معاصر به جای آن که ادامه‌ی سیاست ایران شهری باشد، با گسستی خشونت‌آمیز به تداوم سیاست مدرن بدل شود. سیاستی نوپا، خشن، مهاجم و برآمده از تمدنی دیگر که کارنامه‌اش از عصر غارتگری اروپاییان و نابودی دو تمدن آمریکایی آغاز می‌شود و به عصر استعمار و برده‌داری و جنگ‌های جهانی و جنگ سرد ختم می‌شود.

سیاست ایران شهری در این معنا نه تنها بدیل و امکانی در دسترس، که تنها گریزراه در دسترس برای رهایی از مدارهای قدرت مدرن است. تنها بدیل دیگر که در تمدن چینی وجود دارد، از سویی با سیطره‌ی مذهب کمونیسم بر این قلمرو کمابیش ناممکن شده، و از سوی دیگر در ارکان و مبانی‌اش با موارد نقدپذیر و تباہ سیاست اروپایی - شکاف میان سروران و رعیت نیمه‌برده، نفی اراده‌ی آزاد، غلبه‌ی نهاد بر من - اشتراک دارد. طرح‌ریزی دولت ایران شهری از این‌رو برای تمدن ایرانی یک ضرورت، و برای سایر تمدن‌ها نوید جایگزینی کارساز و پیشنهادی جذاب است.

طرح‌ریزی دولت ایران شهری البته به معنای بازگشت به نظم‌های پیشین نیست. بلکه هدف دستیابی به چارچوبی روزآمد و امروزی است که تمام پیچیدگی‌های عصر کنونی را جذب کند و همه‌ی آموزه‌ها و عبرت‌های برآمده از تجربه‌ی سیاست مدرن را دریابد و همان خط سیر سیاست دیرینه‌ی ایران شهری را ادامه دهد. در شرایط کنونی که انقلاب رسانه‌ای رخ داده و دو قرن اشغال نظامی و تجزیه‌ی سیاسی و ویرانگری در قلمرو ایران زمین حدود یک دهم جمعیت ایرانیان را به مهاجرت واداشته، ابزارها و امکان‌هایی در دسترس است که پیش از این دور از ذهن می‌نمود. تهدیدها به ویژه طی نیم قرن گذشته چندان در سرزمین خونیرث انباشته و متراکم شده، که چاره‌ای نیست جز کیمیاگری و تبدیل‌شان به فرصت.

در این شرایط همچنان امکان متحد کردن روندهای پایین به بالای مردمی و بالا به پایین ملی وجود دارد. روندهایی که از من‌ها یا از نهادها شروع می‌شوند و دایره‌ای خرد یا کلان از داوری‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و کارکردها را پشتیبانی می‌کنند.

ستون نخست: قدرت مردم آزاد در نهادهای ریشه‌ای

۱. شهروندان ایران زمین، یعنی اعضای بالقوه‌ی در پیوسته با دولت ایرانی شهری، من‌های خودمختار و آزادی هستند که کردار خویش را بنا به خواست و میل خویش برمی‌گزینند. مدارهای قدرتی که دولت را برمی‌سازد، روابطی سیستمی است که پیوند و هماهنگی رفتار این عناصر را برقرار می‌کند. قدرت سیاسی در بنیادی‌ترین سطح از این‌جا برمی‌خیزد و امری منتشر و مویرگی است. کارکردها در این مسیر به ریشه‌های (ریزوم) درهم تنیده ولی شاخه شاخه‌ای شبیه هستند که قدرت را در جایگاه‌هایی پراکنده و دور از هم پدید می‌آورند و با هم ترکیب می‌کنند.

من‌ها یعنی شهروندان ایرانی شهر آفرینندگان این زیربنای قدرت هستند. اما حق شهروندی نه براساس وجودی انتزاعی، که بر مبنای حضوری عینی تعیین می‌شود. کارآمدترین شیوه‌ی مشارکت سیاسی در جوامع مدرن دموکراسی لیبرال است که در نهایت بر مشارکت توده‌ای مردمی ناهمگون متکی است و از این‌رو به نهادهای سیاسی حدواسطی مثل احزاب نیازمند است. در سیاست ایرانی شهری از دیرباز ساختارهایی مثل اصناف و جرگه‌ها و لایه‌بندی اعیان وجود داشته که سلسله مراتبی تخصصی و مبتنی بر کارکرد را به دست می‌داده و افرادی که خویشکاری مشترک داشته‌اند را سازماندهی می‌کرده است. پس سهم‌گیری در قدرت جمعی و شیوه‌ی مشارکت سیاسی و حق شهروندی براساس خویشکاری افراد تعیین می‌شود. یعنی شدت‌هایی متفاوت و شکل‌هایی گوناگون از ایرانی بودن ممکن است که باید به رسمیت شمرده شود. اگر چنین شود، من‌ها براساس «قلبم»ی که می‌آفرینند حق تصمیم‌گیری در سطوح متفاوت اجتماعی را پیدا می‌کنند، و نه صرفاً وجود داشتن‌شان در جغرافیایی خاص یا تعلق به خاندان یا قبیله‌ای ویژه.

۲. شیوه‌ی سهم‌گیری سیاسی در نهادها در اصل با شیوه‌ی مشارکت کارکردی در آنها یکی است. نهادگرایی تمدن اروپایی و چینی باعث شده این نکته‌ی کلیدی نادیده انگاشته شود که قدرت سیاسی امری متمرکز بر نهاد نیست، بلکه از درون من‌ها بیرون می‌جوشد. این مفهوم که در قالب مردم در ایران زمین وجود داشته، به تازگی در قالب مفهوم فوکویی مویرگی بودن قدرت صورتبندی شده و در قالب نظام رای‌گیری دموکراتیک (در همه‌ی اشکال کمونیستی/ فاشیستی/ لیبرالی‌اش) همگان را در وضعیتی متقارن نسبت به نهادهای سیاسی قرار می‌دهد. در حالی که وقتی افراد استعدادها و خویشکاری‌ها و توانمندی‌ها و دستاوردهای متفاوتی دارند، قاعدتاً باید شیوه‌ی دسترسی‌شان به مدارهای قدرت و شدت اثرگذاری‌شان نیز متفاوت باشد.

در سیاست ایرانی شهری این اصل با تقدم من بر نهاد برآورده می‌شود. بدان معنا که نهادها همواره بنیانگذارانی دارند که قواعد پایه‌شان را تنظیم می‌کند، و اعضای که اگر بدان پیوستند، می‌توانند در چارچوب این قواعد در آن کارکردی را بر عهده بگیرند، شاخه‌هایی تازه و سلسله مراتبی نو در نهاد پدید آورند و قواعدی تازه ابداع کنند یا قواعد پیشین را بازبینی و اصلاح کنند. دامنه‌ی مداخله‌ی اراده‌ی شخصی افراد در روندهای جمعی به قوانینی باز می‌گردد که درباره‌اش توافق کرده‌اند.

بر این مبنا شکل عملیاتی سازماندهی نهاد چنین است که افراد نهادهایی تاسیس می‌کنند و من‌های دیگر می‌توانند بدان بپیوندند و در سطوح متفاوتی که اثرگذار هستند و خویشکاری دارند، قوانینی وضع کنند، مدیریت و رهبری را به کسی واگذار کنند، یا تصمیم‌هایی جمعی بگیرند. رسانه‌های نو و شبکه‌های اجتماعی این امکان را فراهم آورده که افرادی که همکار هستند و خویشکاری مشترکی دارند، گروه‌هایی بزرگ تشکیل دهند و در لایه‌بندی‌های متفاوتی از تخصص و ورزیدگی دور هم جمع شوند و طرح مسئله و رایزنی کنند و با سرعتی برق‌آسا رای‌گیری کنند و به تصمیمی جمعی برسند. برای پرهیز از استبداد اکثریت بر اقلیت، بهترین شکل این تصمیم‌گیری اجماع است. به عنوان مثال سازماندهی گروهی مثل پزشکان که خویشکاری مشترک دارند چنین است که همه‌ی پزشکان در گروهی صنفی عضویت دارند، و بسته به توانمندی و نیکنامی و سطح تخصص لایه‌ای از نخبگان را در بین خود انتخاب می‌کنند. این لایه خویشکاری‌های مدیریتی

را بر عهده می‌گیرد و بسته به ضرورت می‌تواند خود لایه‌هایی تازه را بر فراز خود تاسیس کند. انتخاب افراد در این موقعیت‌ها باید زمان‌هایی به نسبت کوتاه داشته باشد تا چرخش نخبگان به سرعت رخ دهد و از فرسودگی افراد در نقش‌هایشان هم جلوگیری به عمل آید. افراد در این جرگه‌ی کارکردی، در سطوح مختلف در تصمیم‌گیری‌ها مشارکت می‌کنند. امری که به همه‌ی پزشکان مربوط باشد قاعدتا با رایزنی و رای‌گیری همگی اعضای جمع مشخص می‌شود. آنچه به حوزه‌های خاص (مثلا پزشک قانونی، نظام پزشکی، خدمات درمانی) مربوط باشد، توسط افرادی با تخصص مدیریت می‌شود و در این زمینه آنان بین خود رایزنی و رای‌گیری می‌کنند.

در عین حال در تمام این لایه‌ها این امکان هست که گروهی اقلیت در حدی که نظم عمومی را آشفته نکند، ساز خود را بزنند و از تصمیمی بدیل پیروی کنند. به شرط آن که تصمیم مورد نظر و مسئله‌ای که حل می‌کند برای همه روشن باشد. سازمان‌ها هرچه آزادی عمل بیشتری به اعضای خود بدهند، پایدارتر هستند و نباید از واگرایی این زیرسیستم‌های حاشیه‌ای ترسید. تا وقتی خویشکاری‌ها به تشکیل ساختار یکپارچه دامن بزند و در درون آن ساختار بازی با شیوه‌های گوناگون - اما شفاف و اعلام شده - مجاز باشد، این حاشیه‌گزینی‌ها به بدیل‌هایی کارکردی و حاشیه‌ای برای آزمون و خطا بدل خواهد شد تحول خلاقانه‌ی نهاد را ممکن خواهد ساخت.

۳. هر تصمیم جمعی باید پیش از بازبینی و اصلاح به بار بنشیند و نتایجش محک بخورد. از این‌رو هر تصمیم جمعی به درنگی سازمانی نیاز دارند و آن وقفه‌ایست که لازم است تا پیامدهای تصمیم روشن شود و بازبینی و تصمیم‌گیری مجدد درباره‌اش ممکن گردد. هیچ نهادی نیست که بی‌درنگ یا درنگ‌زدوده باشد. یعنی اگر مهلت کافی برای اجرای تصمیم‌ها در کار نباشد و بی‌درنگ همه چیز مدام تغییر کند، کارکردها مختل می‌شوند. به همان ترتیبی که اگر این دوران زیاده‌طولانی باشد و درنگ‌زدودگی رخ دهد، تداوم قواعد بیش از زمانی مایه‌ی فرسودگی و ایستایی سیستم می‌شود. زمان درنگ برای هر لایه از تصمیم‌ها براساس ضرباهنگ کارها و دامنه‌ی خویشکاری‌ها توسط خود اعضای نهاد تعیین می‌شود. بنابراین یک عنصر بسیار مهم و اغلب نادیده‌انگاشته شده در سازماندهی نهادها، زمان است. بیشترین قدرت نهادی و تندرست‌ترین مدارهای قدرت سازمانی در شرایطی پابرجا می‌مانند که ضرباهنگی خاص بر کارکردهای سیستم حاکم باشد. یعنی سرعت اجرای خویشکاری در من‌های عضو نهاد، درنگ‌هایی مشخص و پویا را در سطوح متفاوت سازمانی پدید آورد.

۴. شاخص‌هایی کامیابی یا ناکامی در تمام لایه‌ها قلبم است. یعنی من‌هایی خویشکاری‌شان را برآورده می‌کنند که به بقا و لذت و قدرت و معنای خود و دیگران بیفزایند و نهادها براساس ترکیبی از این چهار متغیر که تولید می‌کنند از هم تفکیک می‌شوند و پایگان اعضایشان و سلسله مراتب نخبگان‌شان براساس خروجی قلبم‌ای که به دست می‌دهند تعیین می‌گردد. نمادین شدن قلبم با پول یا مدرک یا مشابه این‌ها البته لازم و کارآمد است، اما باید مراقب بود که این علامت‌ها جایگزین اصل غایت‌های سیستم تکاملی نشوند. گام نخست در شفافیت سازمانی آن است که دستاورد نهادها و حاصل کار من‌ها مدام براساس این شاخص‌ها سنجیده و اعلام شود، بی‌آن که فرایند سنجش تقدیس شود یا متغیرهای اندازه‌گیری قلبم اهمیتی بیش از قلبم پیدا کند. این که هر کس در هر نهاد متولی تولید چه بخشی از این چهار متغیر است و هر نهادی دقیقا چه می‌کند، براساس میزان قلبم تولید شده تعیین می‌شود. شایسته‌سالاری بدان معناست که اگر من‌ای در نهادی نتواند حد پایه‌ی قلبم مربوط به خویشکاری‌اش را تولید کند، باید از آن نهاد حذف شود، و اگر نهادی نتواند قلبم‌ای متناسب با منابع در اختیارش تولید کند، منحل گردد.

۵. به همان ترتیبی که من‌ها کاملا آزاد هستند و در حوزه‌ی شخصی خود از حق رازداری محض برخوردارند، نهادها باید شفاف و گشوده باشند. یعنی در هر سطح از سازمان، باید کل روندها و تصمیم‌ها و اسناد و مدارک پشتیبان‌شان به صورت عمومی انتشار یابد و در دسترس همگان باشد. به همین ترتیب تبادلات اقتصادی و امور مالی نیز باید کاملا شفاف باشد. این که هر شخصی چه دارد و چه ندارد به خودش مربوط است. اما این که سازمان آن شخص به چه شیوه‌ای و با چه روندی ارزش افزوده‌ی اقتصادی تولید می‌کند، امری خصوصی یا سری نیست و همگان باید به آن دسترسی داشته باشند.

۶. تصمیم‌گیری درباره‌ی امر جمعی به این ترتیب یک روند پایین به بالا دارد که فراگیر، همگانی، شایسته‌سالار و

وابسته به خویشکاری است. در این مسیر قرار نیست همگان درباره‌ی همه چیز نظر دهند و نظر همگان هم وزن مشابهی ندارد. افراد در دایره‌ی نهادهایی که در آن عضو هستند، بسته به خویشکاری‌هایی که دارند و توانمندی‌شان در اجرای آن حق اظهار نظر و تصمیم‌گیری پیدا می‌کنند. در این جا یکپارچگی حق و تکلیف در سطح خرد برآورده می‌شود. همگان کاملاً آزاد هستند که هر چه می‌خواهند بکنند، اما وقتی پیمانی اجتماعی با دیگران بستند، باید بدان پایبند باشند. این پیمان (معنای اصلی مهر) براساس تصمیم‌گیری‌های مشترک درباره‌ی خویشکاری‌های مشترک شکل می‌گیرد. هر کس تنها در دایره‌ای که خویشکاری دارد و در حدی که قلبم خلق می‌کند، حق مداخله در مدارهای قدرت خرد و موضعی را دارد.

ستون دوم: اقتدار دولت ملی در نهادهای درخت‌گون

علاوه بر کارکردها و حوزه‌هایی کرانمند و محدود که از دل خویشکاری من‌ها زاده می‌شود، با یک امر بیکران و نامحدود و کلان نیز سروکار داریم و آن جایی است که مسائلی کلان در سطح ملی مطرح می‌شود. در این سطح دیگر یک خویشکاری مشخص پاسخگو نیست و به سطحی تازه از سلسله مراتب پیچیدگی نیاز داریم که در سطحی ملی و تمدنی به مسائل بنگرد و در مقیاس زمانی-مکانی بسیار گسترده‌تری پاسخ‌های دوراندیشانه برایش بجوید و بیابد. این‌جا با لایه‌ی دولت ملی سروکار داریم که همان نهاد سیاسی غایی است. یعنی نهادی که نه تنها قدرت را مثل سایر نهادها در خود به جریان در می‌آورد، بلکه آن را رمزگذاری و خوشه‌بندی می‌کند و موضوع کارش خود قدرت است.

مسیر پایین به بالایی که از خویشکاری من‌ها برمی‌آید و نهادهای کوچک و بزرگی را براساس کارکردی مشخص پدید می‌آورد، کل پیکره‌ی ملت را در بر می‌گیرد. همه‌ی شرکت‌های اقتصادی، باشگاه‌های ورزشی، خاندان‌ها، فرقه‌های مذهبی، انجمن‌های علمی و تخصصی، گروه‌های هنری و حتا دسته‌های دوستانه و جمع‌های همسایگی در محله‌های شهری نمونه‌ای از نهادها هستند و اعضای هر یک بسته به خویشکاری‌شان می‌توانند در آن عضویت داشته باشند. هر «من» بسته به باورهای شخصی، سوگیری‌های اخلاقی، علایق زیبایی‌شناسانه، مهارت‌های ورزشی، تخصص و مهارت شغلی، پیوندهای خانوادگی، و محل زندگی‌اش در نهادهایی گوناگون عضویت پیدا می‌کند و بسته به نیرویی که در هر یک صرف می‌کند و توانمندی‌ای که دارد و قلبی که تولید می‌کند، سهم‌گیری‌ای در سلسله مراتب قدرت انجام می‌دهد و در مدارهای تصمیم‌گیری نهادی مداخله می‌کند.

این وضعیت اندام‌وار و طبیعی، با این همه، نیاز به مراقبت دارد. نهادی که نظارت و مراقبت بر درستی کارکرد این نهادهای منتشر را بر عهده دارد، دولت است. در ضمن دولت ملی است که برای منابع ملی تصمیم می‌گیرد، راهبردهای کلان و فراگیر را تدوین و اجرا می‌کند و ارتباط با ملتها و دولت‌های دیگر را تنظیم می‌کند. یعنی دولت است که کارکردهایی مثل نظارت و داوری (امور حقوقی و قضایی)، تامین امنیت داخلی (پلیس) و خارجی (ارتش)، حضور در روابط بین‌الملل، و برنامه‌ریزی‌های کلان اقتصادی و فرهنگی در سطح ملی را به انجام می‌رساند. دولت ملی نهادی است که اگر از دل روندهای پایین به بالا برنیامده باشد، ملی نیست و فاقد مشروعیت است. به همان ترتیبی که نهادها قلبم را در قالب منافع جمعی صورتبندی و بهینه می‌کنند، دولت باید قلبم کلان جامعه را در قالب منافع ملی رمزگذاری و بهینه کند.

۲. دولت نهادی است که بیشترین انباشت از قدرت و بالاترین تراکم مدارهای قدرت را در خود جای داده است. از این‌رو بیش از همه‌ی نهادهای دیگر مستعد فساد و کژکارکرد است. با این حال باید در نظر داشت که فساد هرگز امری ویژه‌ی دولت نیست. دولتهای فاسد نهادهای فاسد پدید می‌آورند و خود از نهادهای فاسد برمی‌خیزند. فساد در نهادها چهار عامل اصلی دارد:

(الف) ابهام در اجرا: یعنی شفاف نبودن مسیرهای تصمیم‌گیری و شیوه‌ی اجرای تصمیم‌ها، و رسیدگی ناپذیری اندرون سیستم دولت برای نهادهای مدنی

(ب) غیاب بازخورد و داوری: یعنی محک نخوردن کارآیی روندها، شایستگی کارگزاران، و کمیت و کیفیت قلبم ایجاد شده توسط مردم

(پ) تثبیت کارگزاران: که عبارت است از استقرار کارگزاران دولت در جایگاهشان، بیش از زمانی که کارکردی بهینه دارند. این امر از کندی چرخش نخبگان و دشوار یا مسدود شدن مسیرهای برکناری ناشایستگان ناشی می‌شود

(ت) ترجیح سودهای کوتاه‌مدت به بلندمدت و منافع خاص به عام: یعنی هدایت تصمیم‌گیری‌های جمعی به سمت کارکردهایی زودبازده اما کم‌ثمر و ناپایدار، که با تکیه به هیجان‌های جمعی انجام می‌پذیرد.

حاصل جمع این چهار ایراد را در بخش عمده‌ی تاریخ همه‌ی تمدن‌ها می‌بینیم، و بدنه‌شان در سیاست مدرن نیز آشکارا دیده می‌شوند. ترکیب این چهار عامل فساد به تثبیت گروهی کوچک در رأس هرم قدرت منتهی می‌شود و منافع ایشان را به جای منافع ملی می‌نشانند و مسیرهای تهدیدکننده برای موقعیت‌شان را مسدود می‌سازد.

۳. راه ریشه‌کنی فساد با مسیر سازماندهی دولت ملی یکی است. یعنی شرط حضور دولتی ملی که بتواند منافع ملی را بیشینه کند، طرد فساد است. راهبرد سازماندهی دولت بنابراین باید چنین باشد که چهار شاخص جاری در نهادهای مدنی را در خود بازتولید کند. این چهار عبارت بودند از:

الف) شفافیت کامل روندها: در حدی که کل اسناد دولتی در دسترس عموم باشد و اسناد محرمانه - که اندک خواهند بود - با شاخص‌هایی شفاف محک بخورند و مدام توسط نهادهای مردمی ارزیابی شود که آیا واقعا محرمانه بودن‌شان ضامن افزایش منافع ملی هست یا نه.

ب) نظارت دایمی نهادهای مدنی بر کارکردهای دولت. این نظارت با اتصال نوک هرم قدرت نهادها به کف هرم قدرت دولت ممکن می‌شود. یعنی مثلا تصمیم‌گیری درباره‌ی منبعی ملی مثل نفت، امری تخصصی است که با نهادهای تولید و توزیع‌کننده‌ی انرژی، مراکز تجارت خارجی، سازمان‌های محیط زیستی و مشابه این‌ها پیوند برقرار می‌کند. وقتی تصمیمی در این زمینه گرفته می‌شود، اگر روندها همه شفاف و جلوی چشم همگان باشد، توسط نهادهای صاحب‌نظر ارزیابی و نقد هم خواهد شد. به همان ترتیبی که تک تک کارگزاران دولت زیر ذره‌بین خبرنگاران و همکاران غیردولتی‌شان خواهند بود.

پ) تنظیم ضرباهنگ چرخش روندها و افراد در سازمان قاعده‌ای عام است که باید در همه‌جا رعایت شود. این بدان معناست که درنگ برای ارزیابی تصمیم‌ها و دوره‌های انتخابات کارگزاران در نهادها باید بسته به کارکردشان چرخه‌هایی معلوم و منظم داشته باشد و همین باید در سطح کلان و در نهادهای دولتی هم دیده شود.

ت) شایسته‌سالاری: انتخاب بهترین افراد برای نقش‌های مدیریتی، به طوری که بیشترین قلبم در قلمرو تصدی‌گری‌شان تولید شود.

۴. به همان ترتیبی که در نهادهای مدنی من‌ها بر نهادها تقدم دارند، در دولت نیز چنین است. شرکت‌های اقتصادی موسسان و خاندان‌ها ریش‌سفیدان و گیس‌سفیدان و سلسله‌های مذهبی پیشوایان و نهادهای دانشگاهی استادانی دارند که سازمان دهنده‌ی اصلی سیستم اجتماعی هستند. درباره‌ی دولت هم وضعیت همین است و فردی لازم است که مدیریت کلان نهاد دولت را بر عهده داشته باشد. این همان نقشی است که با فرهمندی تعریف می‌شود و شاهنشاه خوانده می‌شده است. با توجه به این که سرعت چرخش نخبگان در دولت باید بالا باشد و سختگیرانه اجرا شود، درباره‌ی شاهنشاه و شهربانان (استانداران) نیز داستان به همین شکل است.

چارچوب کهن انتخاب شاهنشاه نیز از دیرباز چنین بوده است. یعنی سرکردگان نهادهای اجتماعی (موبدان موبد، رهبران خاندانهای بزرگ، سپهسالاران و...) کسی که فرهمندترین شخصیت را داشته را از خاندانی که صاحب بیشترین افراد فرهمند بوده برمی‌گزیده‌اند. در آن دوران فرض بر آن بوده که در امر کشورداری گوهر (صفات وراثتی) تعیین‌کننده‌تر از فرهنگ (صفات اکتسابی) است. امروز اما چنین فرضی وجود ندارد و بنابراین وابستگی ژنتیکی افراد به خاندان‌های خوشنام اهمیتی ندارد، مگر آن که در صفات خود ایشان بروزی داشته باشد، که باز به من‌ها مربوط می‌شود و نه خاندان‌ها. بنابراین روند انتخاب شاهنشاه مسیری مردم‌سالارانه است که با کارسازترین شیوه‌ی آزموده شده در سیاست مدرن (لیبرال دموکراسی) همسان است. نهادهای مدنی هر یک می‌توانند کسی را به عنوان فرهمندترین فرد کشور پیشنهاد کنند و همه‌ی شهروندان با رای دادن در این مورد تصمیم می‌گیرند. روند مشابهی را برای انتخاب لایه‌های پایین‌تر قدرت سیاسی نیز می‌توان اجرا کرد. یعنی کدخدایان روستاها و کلانتران محله‌ها و شهرداران با رای اهالی روستا و محله و شهر انتخاب می‌شوند. همه‌ی این افراد برای زمانی مشخص منصب خود را در اختیار دارند و ضرباهنگی و درنگی بر حضورشان در میدان سیاست حاکم است.

۵. مقام‌های سیاسی متولی نهادهایی هستند که به دستشان سپرده شده، و بنابراین شاهنشاه کسی است که نخست وزیر (رهبر دستگاه اجرایی کشور) و سپهسالار (رهبر دستگاه نظامی و امنیتی) و داور (رهبر دستگاه قضایی) را انتخاب می‌کند. همه‌ی این مقام‌ها باید با نخبگانی کار کنند که در سلسله مراتب نهادهای مدنی بالا آمده‌اند و نماینده‌ی صنف و جرگه‌ی خاص خود هستند. وزران و شهربانان به این ترتیب تعیین می‌شوند. یعنی مثلا وزیر فرهنگ، کسی است که مورد

توجه و طرف اعتماد نماینده‌ی صنف دانشگاهیان و هنرمندان و دینوران است و شهربان خراسان کسی است که طرف اعتماد شهرداران و کلانتران و کدخدایان آن قلمرو باشد. دولت بنابراین نهادی بسیار کوچک است که بر دوش نهادهای دیگر سوار می‌شود. دولت لایه‌ای از مدیران ارشد است که برای دوره‌های زمانی به نسبت طولانی (شاید یک دهه) برگزیده می‌شوند تا برنامه‌های کلان ملی را طرح‌ریزی و اجرا کنند. برنامه‌هایی که هم طرح‌ریزی‌شان در نهادهای مدنی انجام می‌پذیرد، و هم اجرایشان. نقش اصلی دستگاه دولت آن است که هماهنگی میان این زیرواحدها را برقرار کند و یگانگی ملت را حفظ کند و حامل نمادها و علایم یکپارچگی ملی ایران‌شهر باشد.

۶. بسیاری از نهادهایی که امروزه دولتی قلمداد می‌شوند، بخشی از چرخه‌ی بازتولید فساد دولتی هستند. یعنی منابعی فراوان مصرف می‌کنند و منافع ملی را برآورده نمی‌کنند. کارکردهای جامعه را مردمان در جامعه برآورده می‌کنند و نیازی نیست دولت متولی آن باشد. آموزش کودکان را نهادهای مردمی خیریه، مدارس خصوصی، مکتب‌های فکری و مشابه آن به خوبی برآورده می‌کنند و وزارت آموزش و پرورش تنها باید بر کیفیت و محتوای این سازمان‌ها نظارت داشته باشد. حتی نهادهای نظامی مثل ارتش، باید حرفه‌ای شوند و به شکلی که در تاریخ ایران از قدیم وجود داشته، به گروه‌های تخصصی کوچک و کارآمد بدل شوند. منابع ملی هرچند توسط دولت سرپرستی می‌شوند، اما در نهایت باید توسط سازمان‌های تخصصی مورد بهره‌برداری قرار گیرند و بهینه بودن این کار توسط نهادهای مردمی ارزیابی شود. وظیفه‌ی نهادهای دولتی در اصل یکپارچه‌سازی سیستم کشور، هم‌افزا کردن کارکردها، حفظ امنیت و آزادی شهروندان، و دفاع از حریم کشور و نمایندگی‌اش در میدان‌های بین‌المللی است. طبعاً دولت هم به کارگزارانی متخصص از جمله مدیران سیاسی و سرداران و دیپلمات‌ها نیاز خواهد داشت. اما این‌ها اغلب از درون سلسله مراتب نهادهای مدنی بیرون می‌آیند، و اندک‌اند نهادهایی که بنا به ضرورتی دولت متولی‌شان باشد. استقرار من‌های نیرومند و فرهمند بر رأس نهادهای کلان مهمترین خویشتکاری دولت است.

۷. کوچک شدن دولت به معنای کمینه شدن هزینه‌ی آن است و کمینه شدن مالیات. از دوران داریوش بزرگ تا پایان دوران پهلوی مالیات مشروع ده درصد درآمد بوده و این انباشت سرمایه در نهادهای مردمی و خانوارها را تضمین می‌کند. شفاف بودن حساب و کتابها بدان معناست که آنچه مردمان ناروا به دست می‌آورده و به زور مالیات می‌داده‌اند، بعد از این‌روال‌مند کسب کنند و با میل صرف کارهای نیکوی جمعی کنند. همچنان‌که از دیرباز در نهاد وقف چنین می‌کرده‌اند.

گفتار سوم: پرسش و پاسخ درباره‌ی سیاست ایران‌شهری

نظام سیاسی آینده‌ی مستقر بر ایران زمین باید براساس چند اصل به سیاه‌های از پرسش‌ها پاسخ دهد. در این جا اصول را به فشرده‌گی صورت‌بندی می‌کنم، پرسش‌ها را تصریح می‌کنم و پاسخ‌های پیشنهادی را مطرح می‌کنم. این گفتار در واقع تکرار محتوای گفتار پیشین است در قالبی دیگر. خاستگاه پرسش‌ها و دلایل این پاسخ‌ها را نیز مفصل در کتاب شرح داده‌ام:

نخست) اصول:

- ۱) مسئله‌ی دولت و سیاست در ایران زمین راه حل محلی و موضعی ندارد. این مسئله همیشه طی تاریخ در سطح تمدنی حل شده و همچنان باید در این مقیاس واریسی و اندیشیده شود.
- ۲) قلمرو تمدن ایرانی به سمت یکپارگی گرایش دارد و نظام ایران‌شهری در بازسازی خود چالاک و خلاق بوده است. احتمالاً دوره‌ی تجزیه و پراکندگی کنونی هم به شکلی از یکپارچگی سیاسی گذر خواهد کرد.
- ۳) تمدن ایرانی همچنان در بن‌مایه‌ها و زیرساخت‌ها پیچیده‌تر از جوامع مدرن است، هرچند از نظر فناوری و اقتصاد در مرتبه‌ای فروپایه‌تر قرار دارد. به احتمال زیاد مثل بارهای پیشین سیستم پیچیده‌تر توسط هجوم سیستم ساده‌تر منقرض نخواهد شد.
- ۴) هر پیکربندی‌ای از قدرت پایدار در ایران زمین باید بتواند آزادی من‌ها را در پیوند با اقتدار نهاد در زمینه‌ی سیاستی ایران‌شهری بازتعریف کند، به شکلی که تولید و توزیع قلبم به وضعیتی بهینه سوق یابد.
- ۵) سامان یافتن نهاد در ایران زمین که با وضعیت موجود مربوط است، از پایین به بالا انجام می‌پذیرد و مردم در آن نقشی تعیین‌کننده دارند. به همان ترتیبی که راهبری به سمت وضعیت مطلوب از بالا به پایین و توسط فرمانروایی هدایت می‌شود که نمود انسان کامل است.

دوم) پرسش‌ها و پاسخ‌ها:

- ۱) مسئله‌ی مرزبندی: تعیین دامنه‌ی جغرافیایی ایران‌شهر و فضا‌های حیاتی و دایره‌های نفوذ و میدان‌های منافع بیرونی این قلمرو سیاسی
- ج) ایران زمین مرزهای جغرافیایی مشخص و تاریخ‌مندی دارد که باید بر همان‌ها مستقر شود. یعنی کل این قلمرو را زیر پوشش بگیرد و از آن فراتر نرود. در اختیار نداشتن بخشی از این قلمرو کانونی برای تنش و مداخله‌ی بیرونی فراهم می‌آورد، همچنان‌که فراتر رفتن از این دایره کانونی برای مقاومت ایجاد می‌کند.
- ۲) مسئله‌ی قرارداد اجتماعی: چطور می‌توان پیمان‌های اجتماعی را براساس مهر بازنویسی کرد؟
- ج) ساختار مهر بر داد و دهش استوار است. یعنی براساس بازی‌های برنده-برنده و توزیع منصفانه‌ی قلبم (داد) و اهدای داوطلبانه‌ی بخشی از این قلبم به نزدیکان (دهش) تعریف می‌شود. مشاهده‌پذیر شدن این دو روند در ارتباط‌های اجتماعی و اقتصادی افراد زیربنای شایسته‌سالاری را نیز استوار خواهد ساخت.
- ۳) مسئله‌ی هنجار نهادی و آزادی فردی: چطور می‌توان دایره‌ی گسترده‌ی میل‌ها و خواست‌های من‌ها را با الزامات ساختاری نهادها و انضباط نگهدارنده‌شان سازگار کرد؟

ج) تقدم من‌ها بر نهادها یک قاعده‌ی بنیادی در سیاست ایران‌شهری است. در این معنا میل-خواست من‌ها تا وقتی که میل-خواست دیگری‌ها را محدود نکند، مجاز است. انضباطهای نهادی تنها در دامنه‌ای که از هم‌افزایی و همگرایی این خواستها و میل‌های شخصی برآیند معتبر و مشروع هستند.

۴) مسئله‌ی اقتدار: دایره‌ی تصمیم‌گیری من‌ها در نهادها تا کجا گسترش پیدا می‌کند؟ مدیران و رهبران تا چه حد در تصمیم‌گیری برای اعضای سازمان خود آزادی عمل دارند؟

ج) مفهوم میدان که در دستگاه نظری زروان تعریف می‌شود، این معما را حل می‌کند. من‌ها شبکه‌ای از ارتباط‌های مبتنی بر مهر/پیمان در اطراف خود پدید می‌آورند که میدان خوانده می‌شود و در آن فضایی که خود آفریده‌اند حق تصمیم‌گیری دارند. همچنان‌که دیگری‌های پیرامون‌شان حق انتخاب دارند که در این میدان حضور یابند یا از آن خارج شوند.

۵) مسئله‌ی تمرکز قدرت: چه انباشتی از قدرت و مرجعیت تصمیم‌گیری در دولت یکپارچه‌ی ایران‌شهری مجاز است؟ تعادل میان این مرکز و گرانیگاه‌های اقتدار محلی و منطقه‌ای چطور برقرار می‌شود؟

ج) لایه‌بندی اقتدار به همان شیوه‌ای که در سیاست ایران‌شهری تجربه شده، می‌تواند احیا شود. این به معنای خودمختاری محلی جوامعی با مقیاس‌های گوناگون است، که در مقیاس‌های مربوط به خود تصمیم‌گیری می‌کنند، و تصمیم‌های مربوط به مقیاس‌های کلان‌تر (ملی یا تمدنی) را به دولت مرکزی واگذار می‌کنند.

۶) مسئله‌ی حکمرانی: رهبری دولت ایران‌شهری چگونه تعریف و رمزگذاری می‌شود؟

ج) احتمالاً در نهایت شکلی از شاهنشاه در این قلمرو احیا خواهد شد که می‌تواند به ابزارها و دستاوردهای سیاست مدرن (مثل نظام انتخابات) نیز مسلح شود. یک الگوی محتمل وجود شاهانی محلی (برگزیده شده توسط انتخابات) است که زیر نظر شاهنشاهی انجام وظیفه کنند. دوره‌ی حکمرانی نباید مثل دموکراسی‌های امروزین کوتاه باشد، چون به جایگزینی رقابت‌های انتخاباتی به جای تصمیم‌های راهبردی منتهی می‌شود. دوره‌هایی ده‌ساله یا هشت‌ساله را می‌شود پیشنهاد کرد. جلوگیری از جایگزین شدن حکمران در اورنگش خطری دیگر است که باید با استوار ساختن سازوکارهای چرخش قدرت چاره شود.

۷) مسئله‌ی مرزبندی مردم: چه کسانی شهروند ایران زمین هستند و چه کسانی نیستند؟ حق برخوردار بودن از لقب «ایرانی» براساس چه شاخص‌هایی تعریف می‌شود؟

ج) حق شهروندی در ایران دست کم در ابتدای بازسازی سیاست ایران‌شهری نمی‌تواند امری بدیهی یا طبیعی قلمداد شود. این به معنای عضویت من‌ها در قرارداد اجتماعی تازه‌ایست و باید براساس پذیرش و اثبات این پیمان/مهر استوار شود. یعنی کسانی می‌توانند شهروند ایران باشند که آن را به شکلی فعال کسب کنند.

۸) مسئله‌ی شایسته‌سالاری: چطور می‌توان از فساد سازمانی، پخمه‌سالاری، و چسبندگی افراد به مراکز انباشت قدرت جلوگیری کرد؟

ج) نوسازی نظام لایه‌بندی تخصص‌گرایانه‌ای که از دیرباز در چارچوب الگوی استادکاری و نظم صنفی وجود داشته و کارآیی و شایستگی افراد را در درون یک حریم کارکردی محک می‌زنند، در کنار تعریف نهادهای ناظر بیرونی که دستاوردهای کلان و رعایت قواعد چرخش نخبگان را رصد می‌کنند.

۹) مسئله‌ی مدیریت شباهت و تفاوت: چگونه پیوند زدن مردمی که به اقوام و ادیان و گرایش‌های فکری یا سبک‌های زندگی گوناگون تعلق خاطر دارند، به شکلی که یک سیستم اجتماعی یکپارچه و نیرومند را پدید آورند.

ج) تفاوت‌های درونی میان زیرسیستم‌های اجتماعی باید در هر مقیاسی با شباهت‌هایی بیرونی با کلیت جامعه جبران شود. یعنی تفاوت مجاز و حتا سودمند و ارجمند است، اگر بتواند نقاط اتصال و پیوندگاه‌های مناسبی با بدنه‌ی جامعه ایجاد کند.

۱۰) مسئله‌ی سازماندهی هویت: چطور می‌توان هویت‌های محلی و خرد را با هویت ملی کلان ترکیب کرد و همه را در یک کلیت سازگار جای داد؟

ج) بازسازی هویت ایرانی هم به بازخوانی و بازآفرینی اندوخته‌ی معنایی انباشت شده در بایگانی تاریخی تمدن ایرانی نیازمند است، و هم باید بر سیاست فراموشی و برنامه‌های نواستعماری غلبه کند. این با آموزش تاریخ انتقادی و عینیت‌گرا، با ترویج زبان ملی و تثبیت خودنگاره‌ی جمعی مبتنی بر مهر ممکن می‌شود.

۱۱) مسئله‌ی اقتدار جنگی: چطور نیروی بازدارنده‌ی نظامی را باید طراحی کرد که هم در برابر تهدیدهای بیرونی کارآمد باشد و هم به نهادهای دیگر دست‌اندازی نکند؟

ج) حضور ارتشی حرفه‌ای و کوچک با نیروهای بسیار نخبه در کنار آمادگی رزمی توده‌ی مردم کلید حفظ ایران در برابر هجوم‌های خارجی بوده و ترکیبی است که در زمانه‌ی معاصر هم با آموزش نظامی عمومی (نه خدمت اجباری) به کل جمعیت و تشکیل ارتش حرفه‌ای نخبه می‌توان احیایش کرد.

کتابنامه

- ابن اثیر، عزالدین علی، تاریخ کامل (الكامل فی التاريخ)، ترجمه‌ی ابوالقاسم حالت، علمی، ۱۳۵۲.
- ابن بلخی، فارسانمه، به تصحیح لسترنج و نیکلسون، به کوشش منصور رستگار، بنیاد فارس‌شناسی، شیراز، ۱۳۷۴.
- ابن حنبل، امام احمد بن محمد، المسند، موسسه الرساله لبنان، بیروت، ۱۴۱۶ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.
- ابن فقیه همدانی، ابی عبدالله احمد بن محمد بن اسحاق، کتاب البلدان، تحقیق یوسف الهادی، بیروت، عالم‌الکتاب، ۱۹۹۶.
- ابن یمین فریومدی، فخرالدین محمود بن امیر، دیوان ابن یمین، به کوشش حسینعلی باستانی راد، انتشارات سنایی، ۱۳۴۴.
- ابوالخیر، ابوسعید، رباعیات ابوسعید ابوالخیر، نشر هنرآفرین، همدان، ۱۳۷۶.
- ابوسعید ابوالخیر، فضل‌الله بن ابوالخیر، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، ۱۳۶۶.
- آثنایس، ایرانیات در بزم فرزندگان، ترجمه‌ی جلال خالقی مطلق، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۶.
- آجودانی، ماشاءالله، مشروطه‌ی ایرانی، نشر اختران، ۱۳۸۳.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی، مکتوبات، به کوشش باقر مومنی، تبریز، ۱۳۵۰.
- آذرنوش، آذرتاش، چالش میان فارسی و عربی، نشر نی، ۱۳۸۷.
- اسدی طوسی، علی بن احمد، گرشاسپ نامه، به کوشش حبیب یغمایی، انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۵۴.
- اسیری لاهیجی، شمس‌الدین محمد، اسرارالشهود، به کوشش علی آل‌داود، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
- اشمیت، رودیگر، «اسامی خاص با ریشه‌ی نام ایزد مهر»، در: دین مهر در جهان باستان (مقالات دومین کنگره مهرشناسی)، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۵.
- اعظام‌الوزاره، حسن اعظام قدسی، خاطرات من یا تاریخ صد ساله‌ی ایران، ویراست حسن مرسلوند، نشر کارنگ، ۱۳۷۹.
- افشار، ایرج، تازه‌ها و پاره‌های ایران‌شناسی-۵، کلک، شماره‌ی ۶۰، اسفند ۱۳۷۳. ۶۳.
- آگوستین قدیس، شهر خدا، ترجمه‌ی حسین توفیقی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۳.
- آل‌احمد، جلال، غربزدگی، انتشارات مجید، ۱۳۸۶.
- آلتهایم، فرانتس، ساسانیان و هون‌ها، ترجمه‌ی هوشنگ صادقی، انتشارات فرزانه روز، ۱۳۹۳.
- امیدسالار، محمود، مفهوم عدالت در سیاست‌نامه‌ی خواجه نظام‌الملک، ایران‌شناسی، سال ششم، شماره‌ی اول، بهار ۱۳۷۳.
- امیر، آرمین، ره افسانه زنده: تبارشناسی آثار خلیقات‌نویسان ایرانی در پنجاه سال اخیر، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات، ۱۳۹۶.
- امیرالمؤمنین، علی بن ابی‌طالب، نهج‌البلاغه، ترجمه‌ی سید جعفر شهیدی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲.

- امیر خسرو دهلوی، خسرو بن محمود، دیوان کامل امیر خسرو دهلوی، به کوشش، م. درویش، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۱.
- انوری، علی بن محمد، دیوان انوری، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- اوحدی مراغی، رکن‌الدین، کلیات اوحدی مراغی، به کوشش سعید نفیسی، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۰.
- اوستا، به گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، ۱۳۷۴.
- آیدنلو، سجاد، «روز و ماه تاجگذاری چند شهریار ساسانی در شاهنامه»، مجله مطالعات ایرانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال هشتم، شماره ۱۵، بهار ۱۳۸۸.
- ایزدی، علی محمد، چرا عقب مانده‌ایم؟، نشر علم، ۱۳۹۱.
- بابا افضل کاشانی، افضل‌الدین محمد مرقی، مُصَنَّفَات، به کوشش اکرم شفائی، انتشار رایگان الکترونیکی، ۱۳۹۴.
- بابا افضل کاشانی، افضل‌الدین محمد مرقی، مُصَنَّفَات، به کوشش اکرم شفائی، انتشار رایگان الکترونیکی، ۱۳۹۴.
- بابا افضل کاشانی، حکیم افضل‌الدین محمد، دیوان حکیم افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی، انتشارات اداره فرهنگ و هنر کاشان، چاپ ۱۳۵۱.
- بابا طاهر عریان، دیوان اشعار، نشر البرز، ۱۳۶۸.
- بازرگان، مهدی، مجموعه آثار، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان، ۱۳۹۰.
- بالسر، جک مارتین، «قواعد حماسی باستانی در متن بیستون»، در: تاریخ هخامنشیان (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کولروت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.
- بریان، پیر، «قدرت مرکزی و چندمرکزی فرهنگی در شاهنشاهی هخامنشی»، در: تاریخ هخامنشیان (جلد نخست)، ویراسته‌ی هلن سانسسیسی وردنبورخ، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.
- بریان، پیر، «قوم طبقه‌ی حاکم و جمعیت‌های تابع در شاهنشاهی هخامنشی»، در: تاریخ هخامنشیان (جلد سوم)، ویراسته‌ی هلن سانسسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد، تاریخ بلعمی، به تصحیح محمدتقی بهار و به کوشش محمدپروین گنابادی، انتشارات زوار، ۱۳۸۵.
- بهاء‌الدین، احمد، شرعیه السلطنه فی عالم الاسلامی، قاهره، ۱۹۸۴ م.
- البوطی، سعید رمضان، ضوابط المصلحه فی شریعه الاسلامیه، دارالمتحده، بیروت، ۱۹۹۰ م.
- بویس، مری، تاریخ کیش زرتشت، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، توس، ۱۳۷۵.
- بیدل دهلوی، ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بن عبدالخالق، کلیات بیدل، به کوشش اکبر بهداروند و پرویز عباسی داکانی، انتشارات الهام، ۱۳۷۶.
- بیرونی، ابوریحان، آثار الباقیه عن القرون الخالیه، زاخو، لایپزیگ، ۱۹۲۳ م.
- پاتس، دانیل، تی. باستان‌شناسی ایلام، ترجمه‌ی زهرا باشی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۵.
- پطروشفسکی، ایلیا، کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ترجمه‌ی کریم کشاورز، انتشارات نیل، ۱۳۵۷.
- تاکمن، باربارا، برج‌فرازان، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، نشر ماهی، ۱۳۹۲.
- تحفه (در اخلاق و سیاست)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۲.
- توپلین، ک. «برخی نکات درباره‌ی آرایه‌ی ایرانی کتاب کوروش‌نامه»، در: تاریخ هخامنشیان (جلد پنجم)، ویراسته‌ی هلن سانسسیسی وردنبورخ و یان ویلم‌دراپورس، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.
- ثعالبی، ابومنصور حسین بن محمد، غرر اخبار ملوک فرس و سیرهم، ترجمه‌ی محمد فضائی، نشر نقره، ۱۳۶۸.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، کتاب التاج، به کوشش حبیب‌الله نوبخت، انتشارات آشیانه کتاب، ۱۳۹۲.

- جامی، عبدالرحمن بن احمد، مثنوی هفت اورنگ، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸.
- الجبرتی، عبدالرحمن، مظهر التقدیس بذهاب دوله الفرنسیس، قاهره، بی تا.
- الجزف، طعیمه، مبدء المشروعیه و ضوابط خضوع الدوله للقانونیه، قاهره، ۱۹۶۳ م.
- جم، پدرام، آزاد و آزادان؛ منشأ و تحول آن از ایرانی باستان به ایرانی میانه‌ی غربی، تاریخ ایران، شماره‌ی ۷۲/۵، تابستان و پاییز ۱۳۹۲.
- جمالزاده، محمدعلی، خلیات ما ایرانیان، نشر نوید، آلمان، ۱۳۷۱.
- جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشای جوینی، به کوشش محمد قزوینی، انتشارات نگاه، ۱۳۹۱.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان حافظ، به کوشش علامه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۱.
- حائری یزدی، مهدی، جستارهای فلسفی، به کوشش عبدالله نصری، انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران، ۱۳۸۴.
- حائری یزدی، مهدی، خاطرات آیه‌الله مهدی حائری یزدی، به کوشش حبیب‌الله لاجوردی، انتشارات کتاب نادر، ۱۳۸۱.
- حسن دوست، محمد، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، انتشارات فرهنگستان زبان فارسی، ۱۳۹۳.
- حکیم سبزواری، ملا هادی بن مهدی، شرح دعای جوشن کبیر (شرح الاسماء الحسنی)، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- حمزه اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان: تاریخ سنی ملوک الارض و البنیه، ترجمه‌ی جعفر شعار، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- حموی، یاقوت، برگزیده‌ی مشترک، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- حموی، یاقوت، معجم البلدان، دار بیروت للطباعة و النشر، ۱۴۰۸ ق.
- حمیدی، سید جعفر، وزیرکشان، انتشارات نسل دانش، ۱۳۶۹: ۱۱-۱۳.
- حنفی، حسن، مقدمه فی علم الأستغراب، المؤسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل، دیوان خاقانی شروانی، به کوشش ضیاء‌الدین سجادی، انتشارات زوار، ۱۳۹۳.
- خسروی، خسرو، جامعه‌شناسی ده در ایران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- خمینی، روح‌الله، کتاب البیع، موسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ ق.
- خواجوی کرمانی، محمود بن علی، دیوان خواجوی کرمانی، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، انتشارات نگاه، ۱۳۹۴.
- خیام نیشابوری، ابوالفتح عمر بن ابراهیم، رباعیات خیام، به کوشش محمدعلی فروغی و قاسم غنی، انتشارات ناهید، ۱۳۹۱.
- خیام نیشابوری، ابوالفتح عمر بن ابراهیم، نوروزنامه، به تصحیح مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۲.
- خیسماتولین، الکسی، ا. جعل کتابی در قرون میانه، ترجمه‌ی مهدی رحیم‌پور، کتاب ماه ادبیات، شماره‌ی ۷۰، بهمن ۱۳۹۱.
- دایبر، هانس، فلسفه‌ی سیاسی در فرهنگ اسلامی، ترجمه‌ی عبدالعظیم عنایتی، پژوهشنامه‌ی متین، شماره‌ی ۱۰، بهار ۱۳۸۰.
- دو توکویل، آلکسی، انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، انتشارات مروارید، ۱۳۸۸.
- دوستدار، آرامش، درخشش‌های تیره، انتشارات خاوران، پاریس، ۲۰۰۴.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، اخبار الطوال، ترجمه‌ی محمد مهدوی دامغانی، نشر نی، ۱۳۷۱.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، انتشارات طلعه‌ی نور، ۱۳۸۵.
- راماچاندان، ویلانور، مغز افشاگر، برگردان گروه ترجمه‌ی خورشید، ویراسته‌ی بهنوش عافیت‌طلب و رضا علوی، نشر شورآفرین، ۱۴۰۰.
- راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، انتشارات امیرکبیر، ۲۵۳۶.
- رجب‌زاده، هاشم، آیین کشورداری در عهد وزارت رشیدالدین فضل‌الله همدانی، انتشارات توس، ۲۵۳۵.
- رشید رضا، محمد، تفسیر المنار (تفسیر القرآن الحکیم)، الهیئه المصریه العامه للکتاب، ۱۹۹۰ م.

- رضاقلی، علی، جامعه‌شناسی خودکامگی، نشر نی، ۱۳۸۹.
- رضاقلی، علی، جامعه‌شناسی نخبه‌کشی، نشر نی، ۱۳۷۷.
- رودکی سمرقندی، ابوعبدالله جعفر بن محمد، دیوان رودکی، به کوشش نصرالله امامی، موسسه‌ی مطالعات فرهنگ و تمدن ایران زمین، ۱۳۸۶.
- روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی‌نصر، شرح شطحیات، به کوشش هانری کربن، انتشارات طهوری، ۱۳۷۴.
- روزنتال، فرانتس، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه‌ی منصور میراحمدی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه‌ی قم، ۱۳۷۹.
- ریپکا، یان، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه‌ی عیسی شهابی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۴.
- زیباکلام، صادق، ما چگونه ما شدیم؟، انتشارات روزنه، ۱۳۹۳.
- ژیژک، اسلاوی، عینیت ایدئولوژی، ترجمه‌ی علی بهروزی، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۹.
- سال، ژان فرانسوا، «گندم، روغن و شراب»، در: تاریخ هخامنشیان (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسسی وردنیورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.
- سجستانی، ابویعقوب، کشف‌المحجوب، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۷.
- سریع‌القلم، محمود، اقتدارگرایی ایرانی در عهد قاجار، انتشارات فروزان روز، ۱۳۹۳.
- سریع‌القلم، محمود، فرهنگ سیاسی ایران، نشر فرزانه روز، ۱۳۸۹.
- سریع‌القلم، محمود، فرهنگ سیاسی ایرانیان، انتشارات فروزان روز، ۱۳۹۲.
- سعدی شیرازی، مصلح بن عبدالله، کلیات سعدی، به کوشش محمدعلی فروغی، انتشارات طلوع، ۱۳۶۲.
- سعدی شیرازی، مصلح بن عبدالله، مواعظ، به کوشش محمدعلی فروغی، انتشارات میردشتی، ۱۳۹۴.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین بن عبدالله، بوستان، به کوشش محمدعلی فروغی، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۲.
- سعید، ادوارد، شرق‌شناسی، ترجمه‌ی دکتر عبدالکریم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
- سکوندا، ن. «استقرار هخامنشیان در کاریا، لوقیه و فریقیه‌ی بزرگ»، در: تاریخ هخامنشیان (جلد ششم)، ویراسته‌ی هلن سانسسی وردنیورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.
- سکوندا، ن. و. «استقرار ایران در فریگیه هلسپونتین»، در: تاریخ هخامنشیان (جلد سوم)، ویراسته‌ی هلن سانسسی وردنیورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، حدیقه‌الحقیقه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، دیوان سنایی، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات نگاه، ۱۳۷۵.
- سودآور، ابوالعلاء، فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، میرک، آمریکا، ۱۳۸۴.
- سیف، احمد، اقتصاد و جامعه‌ی ایران در قرن گمشده، نشر نی، ۱۳۸۷.
- سیف‌الدین فرغانی، مولانا ابوالمحماد محمد، دیوان سیف فرغانی، به کوشش ذبیح‌الله صفا، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱-۱۳۴۴.
- شاردن، ژان، سیاحتنامه‌ی شاردن، ترجمه‌ی محمد عباسی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۳۶.
- شبه‌سری، سعدالدین محمودبن امین‌الدین عبدالکریم، کنز الحقایق، چاپخانه خواجه، ۱۳۵۳.
- شریف جرجانی، سید علی بن محمد بن علی، شرح مواقف، به تصحیح بدرالدین نعسانی، انتشارات شریف رضی، قم، ۱۳۲۵ق.
- شریف مرتضی، سید ابوالقاسم علی بن حسین موسوی بغدادی علم‌الهدی، کتاب انتصار، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۵ق.
- شعبانی، رضا، مبانی تاریخ اجتماعی ایران، نشر قومس، ۱۳۶۹.

- شهرستانی، ابی‌الفتح محمد بن عبدالکریم، الممل و النحل، به تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، انتشارات اقبال، ۱۳۷۳.
- شوشتری، عبداللطیف، تحفه‌العالم، به کوشش صمد موحد، انتشارات طهوری، ۱۳۶۳.
- شیپمان، کلاوس، مبانی تاریخ ساسانیان، ترجمه‌ی کیکاووس جهانداری، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۴.
- صائب تبریزی، میرزا محمدعلی، دیوان صائب تبریزی، به کوشش محمد قهرمان، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
- صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۰ ق.
- صدوق، شیخ ابوجعفر محمد بن علی بن حسین، کتاب الخصال، ترجمه‌ی مرتضی مدرس گیلانی، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۳.
- صوراسرافیل، میرزا جهانگیر خان، سرمقاله، روزنامه‌ی صوراسرافیل، شماره‌ی ۱۴، دهم شعبان ۱۳۲۵ ق.
- ضیاءپور، جلیل، پوشاک باستانی ایرانیان، سازمان هنرهای زیبای کشور، ۱۳۴۳.
- طباطبایی، سید جواد، خواجه نظام‌الملک طوسی: گفتار در تداوم فرهنگ ایران، انتشارات مینوی خرد، ۱۳۹۲.
- طباطبایی، سید جواد، زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، انتشارات کویر، ۱۳۹۸.
- طباطبایی، سید جواد، گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، انتشارات کویر، ۱۳۸۸.
- طباطبایی، سید جواد، ملت، دولت و حکومت قانون: جستار در بیان نص و سنت، انتشار مینوی خرد، ۱۴۰۰.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۳.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه‌ی سید محمد باقر موسوی همدانی، بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبایی، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمد حسین، ز مهر افروخته: مجموعه اشعار علامه طباطبایی، انتشارات سروش، ۱۳۸۱.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۲.
- طبری، محمد بن جریر، تفسیر طبری، ترجمه‌ی حبیب یغمایی، توس، ۱۳۵۶.
- طبری، محمد بن جریر، نوادر المعجزات، مؤسسه الإمام المهدی، قم، ۱۴۱۰ ق.
- طلایی، حسن، «پویایی فرهنگ در باستان‌شناسی»، در: یادنامه‌ی گردهم‌آیی باستان‌شناسان، شوش، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۷۶.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، گشایش نامه، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- طوسی، محمد بن حسن بن علی بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، به تصحیح محمد باقر بهبودی، المکتبه المرتضویه، تهران، ۱۳۸۷ ق.
- عبدالجلیل، محمدعلی، مبدء المشروعیه فی النظام الاسلامی و الانظمه القانونیه المعاصر، قاهره، ۱۹۸۴ م.
- عبدالرزاق، علی، الاسلام و اصول الحکم، دار مکتبه الحیاه، بیروت، ۱۹۶۶ م.
- عبید زاکانی، خواجه نظام‌الدین، کلیات عبید زاکانی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، انتشارات اقبال، ۱۳۳۴.
- عرفی شیرازی، محمد بن علی، کلیات عرفی شیرازی، به کوشش محمد ولی‌الاحق انصاری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
- عربان، سعید، متون پهلوی، انتشارات پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۸۲.
- عشماوی، محمد سعید، اسلام‌گرایی یا اسلام، ترجمه‌ی امیر رضایی، نشر قصیده‌سرا، ۱۳۸۲.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، الهی‌نامه، انتشارات سخن، ۱۳۹۲.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، تذکره‌الاولیاء، به کوشش رینولد نیکولسون، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۳.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، خسرونامه، مؤسسه‌ی فرهنگی اندیشه درگستر، ۱۳۸۲.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، دیوان اشعار، به کوشش تقی تفضلی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، منطلق‌الطیر، انتشارات پیک فرهنگ، ۱۳۷۳.
- علاءالدوله سمنانی، ابوالمکارم رکن‌الدین احمد بن محمد بیابانکی، دیوان کامل اشعار علاءالدوله سمنانی، به کوشش

- عبدالرفیع حقیقت، انتشارات شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۴.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، تذکره الفقهاء، المكتبة المرتضویه، قم، ۱۴۱۴ ق.
- عمیدی زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی در متون شیعی، در: درآمدی بر اندیشه‌ی سیاسی اسلامی (مجموعه مقالات)، ویراسته‌ی سید صادق حقیقت، انتشارات الهدی، ۱۳۷۸.
- عنایت، حمید، اندیشه‌ی سیاسی در اسلام، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد بن علی میانجی، تمهیدات عین‌القضات، به کوشش عقیف عسیران، انتشارات منوچهری، ۱۳۸۱.
- غزالی، امام محمد، نصیحه الملوک، به کوشش جلال‌الدین همایی، انتشارات بابک، ۱۳۶۱.
- غنوشی، راشد، آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی، ترجمه‌ی حسین صابری، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
- فارابی، ابونصر، سیاست مدنی، ترجمه‌ی سید جعفر سجادی، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- فارابی، ابونصر، فصول منتزعه فارابی، ترجمه‌ی حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، ۱۳۸۲.
- فتاحی، سجاد، ایران و مسئله‌ی پایداری، انتشارات مهراندیش، ۱۴۰۰.
- فراهانی، میرزا حسین خان، سفرنامه، انتشارات گلزاری، ۱۳۴۲.
- فرخی سیستانی، ابوالحسن علی بن جولوغ، دیوان حکیم فرخی سیستانی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، انتشارات زوار، ۱۳۷۴.
- فردوسی توسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۸.
- فروخ، عمر، الرسائل و المقامات، بیروت، ۱۹۶۹ م.
- فلور، ویلم، تاریخچه‌ی مالی-مالیاتی ایران از صفویه تا پایان قاجار ۱۵۰۰-۱۹۲۵، ترجمه‌ی مرتضی کاظمی یزدی، نشر تاریخ ایران، ۱۳۹۴.
- فوکو، میشل، نیچه، فروید، مارکس، ترجمه‌ی افشین جهان‌دیده، مهرداد نورایی، بهنام جعفری، افشین خاکباز، عبدالمحمد روح‌بخشان، انتشارات هرمس، ۱۳۸۹.
- فیرحی، داود، جنگ یا صلح؟ مهرنامه، شماره‌ی ۱۰، نوروز ۱۳۹۰.
- فیروزمندی شیره‌جینی، بهمن و رضایی، ایرج، گورتپه‌ی میداس، باستان‌پژوهی، شماره‌ی ۱۶، بهار ۱۳۸۷.
- قاضی‌مرادی، حسن، استبداد در ایران، کتاب آمه، ۱۳۹۳.
- قاضی‌مرادی، حسن، در پیرامون خودمداری ایرانیان، نشر آمه، ۱۳۸۹.
- قبادیانی بلخی، ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، انتشارات زوار، ۱۳۸۹.
- قزوینی رازی، نصیرالدین ابورشید عبدالجلیل، نقض: بعض النواصب فی نقض، به کوشش میرجلال‌الدین محدث، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸.
- قطب، سید ابراهیم حسین، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه‌ی محمدعلی گرامی و سید هادی خسروشاهی، انتشارات شروق، ۱۳۷۹.
- قلقشندی، قاضی شهاب‌الدین احمد بن عبدالله بن احمد، صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، تصحیح و شرح محمد حسین شمس‌الدین، انتشارات دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۷۰ م.
- قوچانی، محمد، نومشروطه‌خواهی، سیاست‌نامه، سال دوم، شماره ۷، شهریور ۱۳۹۶.
- کارنامه‌ی اردشیر بابکان، به کوشش محمد جواد مشکور، انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۶۹.
- کازرونی، میرزا صالح، مجموعه‌ی سفرنامه‌ها، به کوشش غلامحسین میرزاصالح، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳.
- کتاب المقدس: عهد عتیق و عهد جدید، انجمن پخش کتب مقدسه، ۱۹۸۷ م.
- کدیور، محسن، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، نشر نی، ۱۳۷۶.

- کراوس، پل، ابن مقفع و ترجمه‌ی کتابهای ارسطو، در: فرهنگ ایرانی و اندیشه‌ی یونانی، نوشته‌ی پل کراوس و دیگران، ترجمه‌ی سید مهدی حسینی اسفیدجانی، نشر علم، ۱۳۹۱.
- کلیم کاشانی، ابوطالب، دیوان کلیم کاشانی، به کوشش پرتو بیضایی، انتشارات سنایی، ۱۳۸۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، انتشارات جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه، قم، ۱۴۱۶ ه.ق.
- کمال اصفهانی، ابوالفضل کمال‌الدین اسماعیل، دیوان خلاق‌المعانی کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی، به کوشش دکتر بحرالعلومی، انتشارات دهخدا، ۱۳۴۸.
- کمال خجندی، کمال‌الدین مسعود، دیوان کمال خجندی، به کوشش عبدالله شیدفر، انتشارات دانش، شعبه‌ی خاورشناسی دانشگاه مسکو، ۱۹۷۵.
- کنت، رولاند گ. فارسی باستان: دستور زبان، متون، واژه‌نامه، ترجمه و تحقیق سعید عربان، سازمان میراث فرهنگی، ۱۳۸۴.
- کورت، آملی و شروین وایت، سوزان، «انتقال حکومت از هخامنشی به سلوکی در بابلیه: انقلاب یا تحول؟»، در: تاریخ هخامنشیان (جلد هشتم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ، آملی کورت و مارگارت کولروت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.
- کورت، آملی، «خاک و آب»، در: تاریخ هخامنشیان (جلد سوم)، ویراسته‌ی هلن سانسیسی وردنبورخ و آملی کورت، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، توس، ۱۳۸۸.
- گزنفون، کوروش‌نامه، ترجمه‌ی رضا مشایخی، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- گیدنز، آنتونی، پیامدهای مدرنیت، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، نشر مرکز، ۱۳۹۰.
- گیدنز، آنتونی، تجدد و تشخیص، ترجمه‌ی ناصر موفقیان، نشر نی، ۱۳۷۸.
- گیدنز، آنتونی، ساخت جامعه، ترجمه‌ی اکبر احمدی، نشر علم، ۱۳۹۶.
- گیدنز، آنتونی، مسائل بنیادی جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی محمد رضائی، انتشارات سعاد، ۱۳۸۴.
- گیرشمن، رومن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه‌ی محمد معین، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- لنین، ولادیمیر ایلیچ، امپریالیسم، بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری، ترجمه‌ی مسعود صابری، انتشارات طلایه پرسو، ۱۳۸۹.
- لوکونین، ولادیمیر گریگورویچ، «نهادهای سیاسی، اجتماعی و اداری، مالیات‌ها و دادوستد»، در: تاریخ ایران کمبریج؛ از سلوکیان تا فروپاشی ساسانیان، گردآوری احسان یارشاطر، ترجمه‌ی حسن انوشه، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۷.
- لوئیس، برنارد، زبان سیاسی اسلام، ترجمه‌ی غلامرضا بهروز لک، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه قم، ۱۳۷۸.
- لوئیس، برنارد، مفهوم آزادی در اندیشه‌ی سیاسی معاصر اسلام، ترجمه‌ی مرتضی اسعدی، کیهان فرهنگی، شماره‌ی ۴۶، دی ۱۳۶۶.
- ماهیار نوایی، یحیی، «روز مرگ یزگرد شه‌ریار و درازای پادشاهی او»، در: شاهنامه‌شناسی، انتشارات بنیاد شاهنامه، ۱۳۵۷.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، اعلام النبوة، به کوشش محمد معتصم بالله بغدادی، بیروت، ۱۸۹۷ م.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة، مکتب الاعلام الاسلامی، قاهره (افست قم)، ۱۴۰۶ ق.
- مجلسی، علامه محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، چاپ سوم، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ه.ق.
- مجلسی، علامه محمد باقر، حلیة المتقین، انتشارات صالحی، ۱۳۷۵.
- مجمل‌التواریخ والقصص، به تصحیح محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸.
- محمد بن منور، اسرارالتوحید فی مقامات ابوسعید ابوالخیر، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگه، ۱۳۹۳.

- محمدی ملایری، محمد، «نگاهی به دربار ساسانی از خلال مأخذ ایرانی» (بخش دوم)، ایران‌شناسی، شماره‌ی ۱۲، پاییز ۱۳۷۰.
- مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من، نشر هرمس، ۱۳۸۶.
- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶.
- مسکویه رازی، ابوعلی، تجارت‌الامم، ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، انتشارات سروش، ۱۳۶۹.
- مطهری، مرتضی، تکامل اجتماعی انسان، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.
- مقاتل بن عطیه، مؤتمر علماء بغداد، ترجمه‌ی علی لواسانی، انتشارات شبر، ۱۳۸۰.
- ممتحن‌الدوله شقاقی، میرزا مهدی خان، خاطرات ممتحن‌الدوله، به کوشش ایرج افشار، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۳.
- منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی (دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه)، ترجمه و تقریر محمود صلواتی، انتشارات کیهان، ۱۳۶۷.
- منشی، نصرالله، کلیله و دمنه، به کوشش مجتبی مینوی، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۳.
- موحد، محمدعلی، تاملات: در باب حقوق و شریعت، تاریخ و سیاست، نشر کارنامه، ۱۳۹۹.
- مولانای بلخی، جلال‌الدین محمد بلخی، دیوان شمس، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۵.
- مولانای بلخی، جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد نیکولسون، انتشارات بهزاد، ۱۳۷۳.
- مونتسکیو، شارل لویی دو سکوندن، روح‌القوانین، ترجمه‌ی علی اکبر مهتدی، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- میلز، سی. رایت، نخبگان قدرت، ترجمه‌ی حمید مولانا، نشر فرهنگ مکتوب، ۱۳۸۳.
- ناصر خسرو قبادیانی بلخی، دیوان ناصر خسرو، به کوشش سید نصر الله تقوی، حسن تقی زاده، مجتبی مینوی، علی اکبر دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
- نامه تنسر به گشنسپ، به تصحیح مجتبی مینوی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۴.
- نائینی، میرزا محمد حسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، به تصحیح سید محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۳۴.
- نجفی، شیخ محمد حسن بن باقر بن عبدالرحیم، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، به کوشش عباس قوچانی، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین، قم، ۱۴۳۲ق.
- نراقی، احسان، و خوبی، اسماعیل، آزادی، حق و عدالت، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۶.
- نراقی، حسن، جامعه‌شناسی خودمانی: چرا درمانده‌ایم؟، انتشارات اختران، ۱۳۸۶.
- نراقی، حسن، ناگفته‌ها، در گفتگو با روزبه میرابراهیمی، نشر آمه، ۱۳۹۲.
- نراقی، ملا احمد، عوائد الایام من قواعد فقهاء الاعلام، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین، قم، ۱۴۱۷ق.
- نسفی، شیخ عبدالعزیز بن محمد، کشف الحقایق، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.
- نصر، سید حسین، گفتم با ترقی مخالفم...، مهرنامه، شماره‌ی ۲۳، ۳۰ تیر ۱۹۹۱: ۱۱۵.
- نظام‌الملک، خواجه ابوعلی حسن طوسی، سیرالملوک (سیاستنامه)، به کوشش هیوبرت دارک، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
- نظامی گنجوی، ابومحمد الیاس بن یوسف، خمسه‌ی نظامی (پنج جلد)، به کوشش ا. برتلس، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۸.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف، مخزن الاسرار، به کوشش حسن وحید دستگردی، نشر قطره، ۱۳۸۸.
- نفیسی، سعید، تاریخ تمدن ایران ساسانی، به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۳.
- نگری، آنتونیو و هارت، مایکل، امپراتوری، ترجمه‌ی رضا نجف‌زاده، نشر قصیده‌سرا، ۱۳۹۱.
- نیولی، گراردو، آرمان ایران، ترجمه‌ی سید منصور سید سجادی، موسسه‌ی فرهنگی و هنری پیشین پژوه، ۱۳۸۷.
- هلالی جغتایی، بدرالدین استرآبادی، دیوان هلالی جغتایی، به کوشش سعید نفیسی، انتشارات سنایی، ۱۳۶۸.
- همایون کاتوزیان، علیرضا، تضاد دولت و ملت: نظریه‌ی تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه‌ی علیرضا طیب، نشر نی، ۱۳۹۳.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی، دولت و جامعه در ایران، ترجمه‌ی حسن افشار، نشر مرکز، ۱۳۸۹.

- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، به کوشش محمد دبیر سیاقی، انتشارات خجسته، ۱۳۸۵.
- هورکهایمر، ماکس، سپیده‌دمان فلسفه‌ی تاریخ بورژوازی، ترجمه‌ی محمدجعفر پوینده، نشر نی، ۱۳۷۶.
- هینتس، والتر، دنیای گمشده‌ی عیلام، ترجمه‌ی فیروز فیروزنیا، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
- والرشتین، ایمانوئل، نظام جهانی مدرن، ترجمه‌ی سناء‌الدین جهرمی، پژوهشگاه فرهنگ و ارتباطات، ۱۳۹۵.
- وصاف‌الحضرة، تاریخ وصاف، به کوشش محمد مهدی اصفهانی، انتشارات ابن‌سینا، ۱۳۳۸.
- وفایی‌فرد، زهره و کزازی، میرجلال‌الدین، مفهوم آزادی در تفکر حافظ و مولانا و تطبیق آن با تفکر اگزیستانسیالیسم، فصلنامه‌ی ادبیات تطبیقی، شماره‌ی ۳۳، بهار ۱۳۹۴.
- وکیلی، شروین، سفید، سرخ، سبز: شرحی بر رمانتسیم ایرانی، انتشارات داخلی کانون خورشید، ۱۳۷۹.
- وکیلی، شروین، «بوم، مردم، شادی؛ درباره‌ی خاستگاه‌های هویت ایرانی»، فردوسی، شماره‌ی ۶۰-۶۱، دی و بهمن ۱۳۸۶.
- وکیلی، شروین، «درباره‌ی دروغ در ایران باستان»، فصل‌نامه‌ی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دانشگاه آزاد اسلامی، شماره‌ی ۲۰، پاییز ۱۳۸۹ (ب).
- وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، انتشارات پازینه، ۱۳۸۹ (الف).
- وکیلی، شروین، نظریه‌ی قدرت، نشر شورآفرین، ۱۳۸۹ (پ).
- وکیلی، شروین، نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده، نشر شورآفرین، ۱۳۸۹ (ت).
- وکیلی، شروین، نظریه‌ی منش‌ها، نشر شورآفرین، ۱۳۸۹ (ث).
- وکیلی، شروین، روانشناسی خودانگاره، نشر شورآفرین، ۱۳۸۹ (ج).
- وکیلی، شروین، اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۰ (الف).
- وکیلی، شروین، داریوش دادگر، نشر شورآفرین، ۱۳۹۰ (ب).
- وکیلی، شروین، گاهان و زند گاهان، شورآفرین، ۱۳۹۱.
- وکیلی، شروین، اسطوره‌ی آفرینش بابلی، نشر علم، ۱۳۹۲ (الف).
- وکیلی، شروین، وطن‌دوستی در برابر ناسیونالیسم: دو سرمشق تعریف هویت اجتماعی، سومین کنگره بین‌المللی تفکر اجتماعی و جوامع خاورمیانه و آفریقا، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، آذر ۱۳۹۲ (ب).
- وکیلی، شروین، تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۳.
- وکیلی، شروین، رخدادهای هویت‌ساز، روزنامه‌ی قانون، ۲۸ مرداد ۱۳۹۴.
- وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۵ (الف).
- وکیلی، شروین، تاریخ خرد ایونی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵ (ب).
- وکیلی، شروین، ملت ایران و اقوام ایرانی: نگاهی انتقادی، سخنرانی در حلقه‌ی اندیشه‌ی زروان، آدینه ۱۳۹۵/۱۱/۲۹ (پ).
- وکیلی، شروین، درباره‌ی کشتن مرگ ارزان: جامعه‌شناسی سیستمی کیفر و اعدام، موسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا، ۱۳۹۵ (ت).
- وکیلی، شروین، اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، نشر شورآفرین، ۱۳۹۶ (پ).
- وکیلی، شروین، افلاطون: واسازی یک افسانه‌ی فلسفی، نشر ثالث، ۱۳۹۶ (الف).
- وکیلی، شروین، ناسیونالیسم و ملی‌گرایی، فصلنامه‌ی ایران‌شناسی سیمرغ، سال چهارم، شماره‌ی هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ (ب).
- وکیلی، شروین، آیین گفتگو در ایران، ماهنامه اقتصادی آینده‌نگر، شماره ۸۲، فروردین ۱۳۹۸ (الف).
- وکیلی، شروین، اندر غیاب پاتوق، روزنامه‌ی ایران، دوشنبه ۲۰ خرداد ۱۳۹۸ (ب).
- وکیلی، شروین، اودیپ شهریار، انتشارات خوش‌بین، ۱۳۹۸ (پ).

- وکیلی، شروین، تاریخ نهاد در عصر ساسانی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۸ (ت).
- وکیلی، شروین، جامعه‌شناسی تاریخی مکان: نگاهی سیستمی، نشر کتاب فکر نو، ۱۳۹۸ (ث).
- وکیلی، شروین، قدرت نهادی و کنترل عواطف: پیکربندی من ایرانی در عصر شکل‌گیری دولت ایرانی، در: عواطف در جامعه و فرهنگ ایرانی، گردآورنده و ویرایش علمی: دکتر محمد سعید ذکائی، نشر آگاه، ۱۳۹۸ (ج).
- وکیلی، شروین، فرهنگداری و بحران جانشینی: نقدی سیستمی بر فرضی وبری، نشریه‌ی «آگاهی نو»، شماره‌ی نخست، سال اول، پاییز ۱۳۹۹، ص: ۱۶۲-۱۶۷.
- وکیلی، شروین، ایران: تمدن راه‌ها، انتشارات خوش‌بین، ۱۴۰۰ (الف).
- وکیلی، شروین، مهرنسک، انتشارات خوش‌بین، ۱۴۰۰ (ب).
- وکیلی، شروین، خاستگاه پول، مجله‌ی «عصر تراکنش»، سال پنجم، شماره‌ی ۴۵، اردیبهشت ۱۴۰۰ (پ).
- ولسکی، یوزف، شاهنشاهی اشکانی، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، ققنوس، ۱۳۸۳.
- ویدنگرن، گئو، فتودالیسم در ایران باستان، ترجمه‌ی هوشنگ صادقی، قطره، تهران، ۱۳۷۸.
- ویلکن، اولریش، اسکندر مقدونی، ترجمه‌ی حسن افشار، مرکز، ۱۳۷۶.
- یاقوت حموی، معجم البلدان، دارالحياء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، البلدان، ترجمه‌ی محمد آیتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.

- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Discourse and Hermeneutics (al-Khiṭāb wa-al-Ta'wīl)*, Beirut and Casablanca 2000.
- Aeschylus, *Septem Quae Super sunt Trogodyas*, (ed. D. Page), Oxford Classical Texts, 1972.
- Ager, D. E. *Sociolinguistics and Contemporary French*, 1990.
- Altheim, Franz and Stiehl, Ruth, *Ein Asiatischer Staat: Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn*, Wiesbaden, 1954.
- Altheim-Stiehl, R., Metzler, D., Schwertheim, E. Eine neue grako-persische Grabstele aus Sultaniye Koy und ihre Bedeutung für Geschichte und Topographie von Daskyleion, *Epigraphica Anatolia*, No.1, 1983.
- Aristotle, *Politics*, Tr. By B. Jowett, Oxford University Press, 1931.
- Badian, E. "Alexander the Great between two thrones and Heaven: variations on an old theme", in: Alastair Small (ed.), *Subject and Ruler: the Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Ann Arbor, 1996.
- Barth, Fredrick, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969.
- Barth, Fredrick, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969.
- Barth, Fredrick, *Nomads of South-Persia; the Basseri tribe of the Khamseh Confederacy*. Oslo: Universitetsforlaget, 1962.
- Barth, Fredrick, *Nomads of South-Persia; the Basseri tribe of the Khamseh Confederacy*. Oslo: Universitetsforlaget, 1962.
- Barth, Fredrick, *Political leadership among Swat Pathans*. London : The Athlone Press, 1959.
- Barth, Fredrick, *Sohar, culture and society in an Omani town*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.
- Bauer, Susan Wise, *The History of the Ancient World: From the Earliest Accounts to the Fall of Rome*, W. W. Norton & Company, 2007.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociology of Religion*, Anchor Books, 1967.
- Bickerman, E. J. *The Jews in the Greek age*, Jewish Theological Seminary of America, 1988.
- Blanchot, Maurice, *Communaute Inavouable*, Paris, 1983.
- Braudel, Fernand, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, University of California Press, 1995.
- Briant, P. *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Tr. By Winona Lake, 2002.
- Burn, A. R. *Alexander the Great and the Hellenistic World*, New York, 1962.
- Cameron, George G. "Cyrus the 'Father' and Babylonia", *Acta Iranica* 1, 1974: 45- 48.
- Cannan, Edwin, *Preface and Introduction to Adam Smith's "Wealth of Nations"*, 1904.

- Cesar, J. *La guerre des gaules, Traduit par Maurice Rat*, Garnier- Flammarion, 1964.
- Chandler, Tertius, *Four Thousand Years of Urban Growth: An Historical Census*, St. David's University Press, 1987.
- Clastres, Pierre, *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. Robert Hurley; Abe Stein (translators), Zone Books, 1989.
- Cohen, Ronald, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 1978, No.7: 379-403.
- Cover, Robert, *Nomos and Narrative*, Faculty Scholarship Series, Paper 2705, 1982.
- Cylinder Inscription, 38. Cf. David Gordon Lyon, *Keilschriftentexte Sargon's Königs von Assyrien, (722-705 v. CHR)*, AB. Leipzig, 1883, pp. 34-5. Translation according to Sweet, "The Sage in Akkadian Literature," p. 53).
- Dagron, G. *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, Gallimard, 1996.
- Dalley, Stephanie, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford University Press, 2009.
- Davaran, Fereshteh, *Continuity in Iranian Identity*, Routledge, 2010.
- Davenport, Frances Gardiner, *European Treaties Bearing on the History of the United States to 1648*, Washington, DC : The Carnegie Institution of Washington, 1917.
- De Blois, Francois, *Freemen and nobles in Iranian and Semitic languages*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Volume 117, Issue 1, January 1985: 5-15.
- De Mieroop, Marc Van. *A History of the Ancient Near East: ca. 3000-323 BC*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.
- De Waal, Frans, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Deleuze, J. and Guattari, F., *Nomadology*, Routledge, 1997.
- Diamond, Jared, *Collaps: How Societies Choose to Fail or Succeed*, Penguin Books, 2005.
- Dictionnaire de Garnier-Pages, Paris, 1843.
- Dilke, Oswald Ashton Wentworth, *Mathematics and measurement*, University of California Press, 1987.
- Diodorus, Siculus, *Library of History*, tr. by Oldfather, C. H., Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1935.
- Diogenes Laërtius, *Vitae philosophorum VIII (Lives of Eminent Philosophers)*, c. 200 AD, *Life of Pythagoras*, translated by Robert Drew Hicks, 1925.
- Dittenberger, G. *Sylloge Inscriptorum Graecarum*, Stuttgart, 1915.
- Duby, George (ed.), *Revelations of the Medieval World*, Harvard University Press, 1985.
- Dumézil, G. *Tarpeia: Essais de philologie comparative indo-européenne*, Paris, 1947.
- Falk, A., Becker, A., Dohmen, T., Enke, B., Huffman, D., and Sunde, U., *Global evidence on economic preferences. The Quarterly Journal of Economics*, 133(4), 2018: 1645-1692.
- Fisher, William Bayne; Gershevitch, I.; Boyle, John Andrew; Yarshater, Ehsan; Frye, Richard Nelson, *The Cambridge History of Iran*, Cambridge University Press, 1968.
- Foster, Benjamin R., "Social Reform in Mesopotamia", in: *Social Justice in the Ancient World*, ed. By: K. Irani and M. Silver, 1995.
- Frankfort, Henri, "The Indus civilization and the Near East." *Annual Bibliography of Indian Archaeology for 1932*, Leyden, VI, 1934: 1-12.
- Frayne, Douglas, *Old Babylonian period (2003-1595 BC): Early Periods, Volume 4, RIM: The Royal Inscriptions of Mesopotamia*, University of Toronto Press, 1990.
- French, Marilyn, *From Eve to Dawn: A History of Women*, The Feminist Press at CUNY, 2008.
- Fry, R. N. *Feudalism in Iran, Jerusalem Studies in Arabia and Islam, Vol.9*, 1987.
- Geertz, Clifford, "Deep Hanging Out", *The New York Review of Books*, XLV (16), 22 October 1998: 69-72.
- Gershevitch, Ilya, *The Cambridge History of Iran (Volume II)*, Cambridge University Press, 1985.
- Giddens, Anthony, *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson, 1976.
- Giddens, Anthony, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Oxford: Polity Press, 1984.
- Gregory, Paul R. and Naimark, Norman, *The Lost Politburo Transcripts: From Collective Rule to Stalin's Dictatorship*, Yale University Press, 2008.
- Hajnal, Ivo, "Lydian: Late Hittite or Neo-Luwian?" In: M. Giorgieri; M. Salvini; M.C. Tremouille; P. Vannicelli, Licia e Lidia prima dell'Ellenizzazione, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Rome, 1999.

- Hanfmann, George M. A. and Mierse, William E. (eds.) *Sard from prehistoric to Roman times: results of the Archaeological Exploration of Sard, 1958-1975*, Harvard University Press, 1983.
- Haubold, Johannes, "Xerxes' Homer". *Cultural Responses to the Persian Wars: Antiquity to the Third Millennium*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Haugen, Einar, "Aasen, Ivar Andreas". In Johnston, Bernard. *Collier's Encyclopedia*. I A to Ameland, New York, 1997.
- Henkelman, W. M. F., *The Other Gods who are: Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Texts*, Leiden, 2008.
- Herrenschmidt, Cl. Une lecture iranisante du poeme de symmachos dedie a Arbinas, dynaste de Xanthos, *REA*, No. 87, 1985.
- Homeri, *Illiadeis*, (ed. D.B.Munro) Oxford Classical Texts, 1988.
- Homeri, *Odysseae*, (ed. T.W.Allen), Oxford Classical Texts, 1988.
- Hutchinson, J. and Smith, A. D. (eds.), *Oxford readers: Ethnicity*, Oxford University Press, 1996.
- Issar, Aryie S. And Zohar, Matanyah, *Climate change: Environment and history of the near east*, Springer Verlag, 2007.
- Izutsu, Toshihiko, *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Yorindo Pub. Yokohama, 1965.
- Johnson, G. A. The changing organization of Uruk administration on the Susiana plain, In: F.Hile (ed.) *The Archeology of Western Iran*, Washington D C. 1987.
- Jonson, Jakob, "Cyrus the Great in Icelandic epic: A literary study", *Acta Iranica*. 1974: 49-50.
- Justinus, Marcus Junianus, *Epitome of Pompeius Trogus*, John Selby Watson (translator); London, 1886.
- Kantorowicz, C. *The Kings two bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, 1957.
- Kramer, Samuel Noah, *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. University of Chicago Press, 1963.
- Kuhrt, A. Cyrus the great of Persian: Images and Realities, In: *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East* ed. By: marlies HeintzBottom of Form and M. H. Feldman (eds), Winona Lake, 2007.
- Lee, A.D., *Information and Frontiers: Roman Foreign Relations in Late Antiquity*, Cambridge University Press, 1993.
- Lemche, Niels Peter, *Biblical Studies and the Failure of History: Changing Perspectives*, Routledge, 2013.
- Levine, Donald N., and Leck, Ralph M., *Georg Simmel and Avant-Garde Sociology: The Birth of Modernity, 1880 to 1920*", *Contemporary Sociology*, 32, March 2003.
- Luckenbill, Daniel David. *The Annals of Sennacherib*. Oriental Institute Publications, University of Chicago, 1924.
- Lukonin, V.G., 'Political, Social, and Administrative Institutions: Taxes and Trade', in Ehsan Yarshater (ed.), *Cambridge History of Iran: The Selucid, Parthian and Sasanian Periods*, vol. 3(2), Cambridge University Press, 1983.
- Malekzadeh- Bayani, The eagle, symbol of divine glory, *Historical Studies of Iran*, No. 3, May 1975.
- Mallowan, Max, "Cyrus the Great (558-529 B.C.)". *The Cambridge history of Iran*. Vol. 2, The Median and Achaemenian periods. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Mallowan, Max, 'Cyrus the Great' in: Ilya Gershevitch (ed.): *The Cambridge History of Iran*, vol. II: The Median and Achaemenian Periods, Cambridge University Press, 1985.
- Meadows, A. R., The Mars/eagle and thunderbolt gold and Ptolemaic involvement in the Second Punic War in Burnett, In: *Coins of Macedonia and Rome: Essays in Honour of Charles Hersh*, eds. A. Burnett, U. Wartenberg, and R. Witschonke, Spink and son LTD., 1998.
- Metcalf, William E., *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*. Oxford University Press, 2016.
- Meyer, Carol et al., "From Zanzibar to Zagros: A Copal Pendant from Eshnunna," *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 50, no. 4, 1991: 289-298.
- Moran, William L., *The Amarna Letters*, Johns Hopkins University Press, 1992.
- Moyn, Samuel, "Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought", *Modern Intellectual History*, 1, 2004: 55-80.
- Myrsiades, Kostas, *Reading Homer: Film and Text*, Fairleigh Dickinson University Press, 2009.
- Na'aman, Nadav, *Ancient Israel and Its Neighbors: Interaction and Counteraction*, Eisenbrauns, 2005.

- Tishkov, Valery, *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and After the Soviet Union*, Sage Publications, 1997.
- Tishkov, Valery, *Ethnicity, Nationalism and Conflict in and After the Soviet Union*, Sage Publications, 1997.
- Toffolo, Cris, E. *Emancipating Cultural Pluralism*, SUNY Press, 2012.
- Toumanoff, C., *Studies in Christian History*, Georgetown University Press, 1963.
- Tu, G.Z., Liu, B.G., Wang, X.Z., *Gold Ores, the Earliest Minerals that Were Recognized and Used by Human Beings*. Qinghua University Publisher, 2002.
- Unger, E. *Babylon, die heilige stadt nach der beschreibung der babylonier*, Berlin, 1970.
- Unterman, Alan; et al. "Shekhinah", In: Berenbaum, Michael; Skolnik, Fred (eds.). *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 18, Macmillan, 2007.
- Van der Spek, R.J. 'Did Cyrus the Great introduce a new policy towards subdued nations?' in: *Persica* 10, 1982.
- Van Deusen, Glyndon G, *Sieyes: his life and his nationalism*, New York: AMS Press, 1968.
- Vedel, Mette; Holma, Anne-Maria; Havila, Virpi, "Conceptualizing inter-organizational triads", *Industrial Marketing Management*, 57, 2016: 139–147.
- Ware, Kallistos, *The Orthodox Church*, Penguin, 1993.
- Weeks, Mary Elvira, and Leichester, Henry M., *Discovery of the Elements*. Easton, *Journal of Chemical Education*, 1968.
- Wiesehofer, J. "Fars ii. History in the pre-Islamic period", *Encyclopedia Iranica*, 9, 1999: 333-337.
- Wiesehofer, J. *Kyros und die unterworfenen Volker: ein beitrag zur einsteherung von geschichtes bewustein*, QS, no. 26, pp: 107-126, 1987.
- Wilkinson, Toby, A. H. *Early Dynastic Egypt*, Routledge, 1999.
- Wilson, E. O. *Consilience: The Unity of Knowledge*, Knopf, 1998.
- Wong, R. B. *Cina Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*, Cornell University Press, 1997.
- Xenophanes, «Fragments and Commentary», In: *The First Philosophers of Greece*, ed. and trans. Arthur Fairbanks, London: K. Paul, Trench, Trubner, 1898: 65-85.
- Xenophanes, *Cyropaedia: The Education of Cyrus*, (Tr. H. G. Dakyns), Routledge, 1992.
- Yon, M. *Le royaume de Kition: Epoque classique*, In: Peltenburg, E. (ed.) *Early society in Cyprus*, Edinburgh, 1987.
- Young, Rodney, *Three Great Early Tumuli: The Gordion Excavations Final Reports, Volume 1*, 1981:79-102.
- Zedler, Johann Heinrich, *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste* 61. 1749.
- Zonis, Marvin, *The Political Elite of Iran*, Princeton University Press, 1971.