

# امام اسماعیلی ناصر خسرو و شاهی آرمانی در ایران باستان

شروین مقیمی زنجانی\*

## چکیده

در این مقاله کوشش می‌شود تا با طرح مقایسه‌ای میان خصوصیات و ویژگی‌های امام در حکمت الهی اسماعیلی، آن گونه که ناصر خسرو روایت‌گر آن است، و ویژگی‌های شاه آرمانی در حکمت ایران باستان، به نوعی بر یکی از ویژگی‌های بنیادین اندیشه سیاسی ایرانی تمرکز شود که در طول یک دوره تاریخی طولانی از شکل‌گیری مضامین حکمت ایران باستان، تا همین امروز، هم فرهنگ سیاسی ما را متأثر ساخته است و هم نحوه

---

; دکترای علوم سیاسی از دانشگاه تربیت مدرس (moghimima@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۹۱/۸/۱۹

تاریخ دریافت: ۹۱/۴/۷

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هشتم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۲، صص ۲۰۸-۱۸۵

نگاه متفکران ما را به سیاست و عرصه سیاست‌ورزی. ویژگی‌هایی که ناصر خسرو برای امام اسماعیلی (یا همان خلیفه فاطمی) برمی‌شمرد، چنانچه به‌دقت مورد بررسی قرار گیرد، مشابهت‌هایی بنیادین با اوصافی دارد که در حکمت ایران باستان برای پادشاه قائل می‌شده‌اند. بررسی دغدغه‌های اساسی ناصر خسرو چه به‌لحاظ تاریخی و اجتماعی و چه از حیث فکری و عقیدتی که با مطالعه دقیق کل آثارش حاصل می‌گردد، می‌تواند ما را در تشخیص تداوم نگرشی به عرصه مناسبات سیاسی و به‌ویژه اوصاف حاکم سیاسی رهنمون گردد، که تاریخ تفکر سیاسی در ایران بدون آن، به دشواری قابل فهم خواهد بود.

**واژگان کلیدی:** امام اسماعیلی، شاهی آرمانی، ایران باستان، فر  
ایزدی

### مقدمه

اگر مدعای هانری کرین را مبنی بر اینکه پیوند و تسلسلی میان حکمت ایران باستان و اندیشه شیعی پس از اسلام در ایران وجود دارد، بپذیریم، و چنانچه به تبع وی، آنچه این پیوند و تداوم را حفظ می‌کند، باور به ساحت میانی خیال، یعنی ساحتی مابین عالم معقول و محسوس بدانیم، آن‌گاه به نظر می‌رسد که نشان‌دادن این تداوم و کوشش برای اثبات آن، بیشتر از آنکه بتواند بر بحثی متافیزیکی یا حکمی استوار شود، باید مبتنی بر پژوهشی سیاسی باشد. البته طرح ادعایی با این وسعت در یک مقاله گزافه‌گویی است؛ اما به نظر می‌رسد کوشش برای نشان‌دادن صدق آن از طریق برخی مطالعات موردی، موجه باشد. این مقاله درصدد نشان‌دادن قرابت و نزدیکی «ساختاری» امام‌شناسی ناصر خسرو از یک‌سو و اندیشه شاهی آرمانی در حکمت ایران باستان از سوی دیگر، با توجه به عالم میانی «خیال» است. مراد از قرابت ساختاری این است که در عام‌ترین سطح و فارغ از تمایزات جدی و تعیین‌کننده میان این دو نوع اندیشه سیاسی، یک اصل اساسی مشترک وجود دارد و آن این است که در هر دو، بر ضرورت تلازم میان امر سیاسی و امر قدسی، در قالب شخصی که هم دارای کالبد جسمانی باشد و هم از موهبتی ملکوتی برخوردار باشد، تأکید می‌شود. ما از این اصل اساسی، به تبع متون موجود در این باره، تحت عنوان «پیوند ملک و دین» سخن خواهیم گفت. اما پیش از آن لازم است در مورد مقوله محوری دیگر در اندیشه سیاسی ایران باستان، یعنی «فره ایزدی» مطالبی را طرح کنیم و بکوشیم تا طرحی از قرابت آن با امام‌شناسی اسماعیلی ناصر خسرو در اندازیم.

رهیافت ما در این مقاله، رهیافتی مقایسه‌ای و کوشش در جهت ایضاح آن چیزی

است که شاید بتوان با تأسی به عبارات وبری، از آن با عنوان «قرابت انتخابی»<sup>۱</sup> یاد کرد. قرابت انتخابی را تنها از حیث تقریب به ذهن متذکر می‌شویم. تردیدی نیست که میان جزئیات و مضامین باور به امامت و باور به پادشاه واجد فره ایزدی، تفاوت‌های اساسی وجود دارد. اما موضوع مقاله بیشتر از آنکه ماهوی باشد، صوری<sup>۲</sup> و ساختاری است و اگر اشاراتی نیز به مضامین این دو نوع تفکر سیاسی می‌شود برای آشکار ساختن مشابهت‌های ساختاری و غیرماهوی آنهاست. مراد ما از قرابت انتخابی، برخورد و مواجهه دو یا چند حوزه فکری در یک دوره تاریخی مشخص است که اگرچه ضرورتاً با یکدیگر مشابهت‌های مضمونی ندارند و حتی در برخی عرصه‌ها در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند، اما به واسطه نیازهایی که از سطح تاریخی و اجتماعی و سیاسی تحمیل می‌شود، بعضی از عناصر و مؤلفه‌هایشان با یکدیگر قرین می‌شوند. این نکته را در بسیاری از برهه‌های تاریخی می‌توان مشاهده کرد. البته که قدرت و کشش و جاذبه آن عناصر در این قرابت نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و ضرورت ملازمت میان امر قدسی و امر سیاسی در فرهنگ سیاسی ایرانیان، به‌عنوان عنصری نیرومند، چیزی نیست که بتوان از آن غفلت کرد.

### ۱. فره ایزدی در حکمت ایران باستان

چنانچه بتوانیم از «اندیشه سیاسی ایرانی» سخن بگوییم، بی‌تردید مقوله «فره ایزدی» در کانون آن جای خواهد گرفت. این از آن‌روست که «محور اصلی تحلیل سیاسی» در اندیشه سیاسی ایرانی، «فرمانرواست». (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲) بنابراین بحث بر سر ویژگی‌های کسی که حکومت می‌کند، در کانون اندیشه سیاسی ایرانی جای می‌گیرد. مشخصه اصلی و اساسی پادشاه یا فرمانروا در حکمت ایران باستان، برخورداری از موهبتی الهی بود که آن را «فره ایزدی» می‌نامیدند. «فر» که در اوستایی «خورنه» و در پهلوی «خوره» گفته می‌شود، واجد سرشتی دوگانه است، بدین معنی که هم خصیصه شاهی و حکومتی دارد و هم خصیصه الهی. از این‌رو است که ما از فر

1. Elective Affinity

2. Formal

کیانی، ایزدی، شاهی و شاهنشاهی، سخن می‌گوییم (Gnoli, 1999). پژوهش‌گنولی نشان می‌دهد که «خوره» از واژه «خورن»، به معنای خورشید گرفته شده است و از این رو با معانی متعدد مرتبط با نور و درخشش و هاله و خورشید، در پیوند است (Gnoli, 1999). خوره یا فره، حاصل دگردیسی مفهومی واژه «هورنه»<sup>۱</sup>، به معنای چیزهای مطلوب و خواستنی، از جمله ثروت و دارایی‌های فراوان است. این چیزهای مطلوب و خواستنی می‌تواند در قالب هدیه نیز مطرح شود.

کسب این دارایی‌ها، که در معنای اولیه این واژه خصلتی تماماً دنیوی و این جهانی دارند، باعث بهروزی و سعادت صاحب آنها می‌شود (Bailey, 1971: 2-3). بیلی در پژوهش مفصل خود در مورد سیر تحولی این واژه کلیدی در دین، سیاست و حکمت ایران باستان، نشان می‌دهد که برای این تحول از دریافتی زمینی به سوی برداشتی تجریدی و آن جهانی بوده است. به زعم وی معنای این واژه در آغاز ناظر بر مطلوبیت‌های مادی و زمینی بوده است و آن‌گاه مرادف با نیک‌بختی حاصل از این مطلوبیت‌ها و نهایتاً به معنای «بخت» یا التفات الهی به کار رفته است (Bailey, 1971: 29). «بخت»، در معنای التفات و نظر خداوندی، نسبتی وثیق با «نور بی‌پایان الهی»<sup>۲</sup> پیدا کرد. نکته جالب توجه دیگری که بیلی اظهار می‌دارد و از حیث بحث ما در این مقاله، از اهمیت بسیاری برخوردار است، پیوستگی مداوم معنای فر شاهی یا خره کیانی، با فر نبوی در سنت دینی ایرانی است. طبق متن دینکرد، پادشاه، یا پیامبر (زرتشت) که هریک به نوعی بهره‌ای از این التفات الهی را دارا هستند، به واسطه همین فره است که نه تنها روح و روان‌شان، بلکه کالبدشان نیز تشخیص می‌یابد. به دیگر سخن فره به بخشی از پیکر و کالبد آنان تبدیل می‌شود (Bailey, 1971: 31-33).

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های خوره یا فره ایزدی، پیوند تنگاتنگی است که با مقوله «خویش‌کاری» دارد. خویش‌کاری در واقع متناسب شدن جایگاه و منش هرکس با کاری است که انجام می‌دهد. بنابراین خویش‌کاری می‌تواند محملی برای بهره‌وری فرد از «سعادت الهی» یا «خوره ایزدی» باشد (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۵۳).

1. Huarnah

2. Asar Roshni

باین حال بیان گنولی به گونه‌ای است که گویی فره ایزدی، خود، عامل تحقق خویش‌کاری است، نه اینکه خویش‌کاری محملی باشد برای بهره‌مندی از خوره الهی. به عبارت دیگر هرکس صاحب این خوره شود، قادر است رسالت خویش را به درستی به انجام رساند (Gnoli, 1999).

اما مهم‌ترین مضمون خوره ایزدی، فره‌مندی<sup>(۱)</sup> شاهانه است. در واقع هاله نوری که گرد سر شاهان ایرانی ترسیم می‌شد، نماد بهره‌مندی وی از خوره کیانی بود. فره یا خوره مزبور خصلتی «مشروعیت‌بخش» برای سلسله‌های پادشاهی در ایران باستان داشت (Gnoli, 1999)؛ مشروعیتی که البته مبنایی مدنی نداشت؛ بلکه واجد خصلتی تماماً الهیاتی و کیهان‌شناسانه بود. به عبارت دیگر می‌توان گفت که فره ایزدی، یکی از مهم‌ترین ارکان آیین پادشاهی بود که لازمه قدرت و فرمانروایی قلمداد می‌گشت و نمایانگر تأیید الهی پادشاه به‌شمار می‌رفت (سودآور، ۱۳۸۳). دوشن‌گیمن، ایران‌شناس نامدار فرانسوی، خوره یا فره را «لطف الهی» ترجمه می‌کند. او می‌نویسد: «به هر تقدیر، خره، موهبت خدادادی فرمانروایان و حکام، و درخشش فرمانروایی است» (گیمن، ۱۳۸۵: ۷۶).

باین حال باید میان دو نوع فره، تمایز قائل شویم. عبارتی در اوستا وجود دارد مبنی بر اینکه «بر هریک از شما مردمان است که خواستار به‌چنگ آوردن فر ناگرفتنی باشید». (اوستا، ۱۳۸۱: ۴۹۴) سودآور از این عبارت نتیجه می‌گیرد که «فر خاص افراد به‌خصوصی نیست و همه‌کس می‌تواند از آن برخوردار شود». (سودآور، ۱۳۸۳: ۳) اما به نظر می‌رسد که باید میان فر به‌معنای عام آن، و «فر کیانی» تمایز قائل شویم؛ تمایزی که البته تأمل در آن نشان می‌دهد که معنای عام فر ایزدی، نسبتی تنگاتنگ با معنای خاص آن، یعنی خوره کیانی دارد.<sup>(۲)</sup> فهم این تمایز و نسبت، منوط به فهم پیوند میان خویش‌کاری و خوره است. از این منظر، خوره هرکس، کمالات وجودی اوست؛ و این برای دین‌یاران، مجموع کامل‌ترین صفات و فضایل دین‌یاری است، برای رزم‌یاران مجموع عالی‌ترین هنرها و ملکات رزم‌یاری و برای کشاورزان تمامی خصلت‌ها و کیفیات بایسته آنها (مجتبایی، ۱۳۵۲، ۵۴).

خوره در این معنا، نه تنها نمی‌تواند انحصاری باشد، بلکه ضرورتاً واجد خصلتی عام است؛ زیرا باید بر کارکرد خاص هر طبقه و شأن اجتماعی، منطبق

شود. چنان‌که پیشتر ذکر آن رفت، خوره در پیوندش با خویش‌کاری، محمل تناسب کمالات وجودی هر شخص با کاری است که برعهده دارد. با توجه به همین معنای عام، می‌توان به معنای خاص فره، یعنی فره کیانی پی برد. فره کیانی چیزی نیست که هرکسی را یارای بهره‌مندی از آن باشد، بلکه موهبتی است الهی که به برخی اشخاص اعطا می‌شود؛ اشخاصی که البته با توجه به اصل خویش‌کاری، واجد آن دسته از کمالات وجودی که برای پادشاهی لازم است، هستند؛ ازاین‌رو خوره کیانی یا فره ایزدی، سرشتی موروثی داشت، نه اکتسابی.<sup>(۳)</sup> ازاین‌رو بود که در نگاه ایرانیان، فره ایزدی به معنای اخیرش، یعنی به معنای آنچه مختص شاهان ایرانی است، نمی‌توانست به هرکسی منتقل شود. شاهان ایران باستان، به نوعی فرستاده‌ای الهی محسوب می‌شدند؛ آنها برای آن شاه‌اند که اهورامزدا آنان را به این سمت برگزیده است. توجیه مطلب از حیث دینی چنین است، حال چه با صلح و آرامش، سلطنت را از پدر به ارث برده باشد، خواه با قهر و غلبه تخت شاهی را از آن خود کرده باشد (ادی، ۱۳۸۱: ۵۰-۴۹). آریارمنه، نواده هخامنش و نیای داریوش چنین می‌گوید: «این کشور پارس که من دارم، که اسبان خوب و مردان خوب دارد، اورمزد به من داد. به خواست اورمزد من شاه این کشورم (مجتبایی، ۱۳۵۲، ۱۰).

داریوش نیز در جای‌جای کتیبه‌های برجای‌مانده از آن دوران، بر چنین اصلی تأکید می‌کند. او می‌گوید: «داریوش شاه سخن می‌گوید: من به لطف و مشیت اهورامزدا، شاه‌ام؛ اهورامزدا شاهی را به من ارزانی داشت» (Herbert, 1908: 5).

بنابراین پادشاهی به‌عنوان محمل بروز و ظهور فره ایزدی، هم شامل مسئولیت‌های دینی و هم مسئولیت‌های سیاسی بود. منزلت پادشاه، منزلت شاه بزرگ یا شاه شاهان (Herbert, 1908: 4) بود؛ یعنی شاه برترین فرمانروای قانونی روی زمین به‌شمار می‌رفت. خداوند، خالق گیتی، حق داشت که فرمانروایی جهان را به کسی که خود برمی‌گزیند بسپارد و به زعم ایرانیان، خداوند فقط یک شاه برمی‌گزید. «یک شاه از میان همه، یک فرمانروا از میان همه» (ادی، ۱۳۸۱: ۵۰) تلقی مزبور در گات‌ها، به‌روشنی و صراحت مورد اشاره قرار گرفته است: «مزدا اهورا تمام قدرت کامل و اقتدار خسروی خود را با رسایی (هروتات) و جاودانی (امرتات) و راستی (اشا) و شهریاری (خشترا) و پاک‌منشی (وهومنا) به آن کسی

بخشد که در اندیشه و کردار درست باشد (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۳۳).

بنابراین اظهارنظر سودآور در مورد اینکه فره ایزدی خصلتی عام داشت را نمی‌توان به تمامی پذیرفت، مگر آنکه معنای نخست آن را در نظر آوریم، نه معنای اخیرش را که دال بر خوره کیانی و امری انحصاری است. حتی ویدن‌گرن نیز که با برداشت معمول در مورد پادشاهان ایران باستان و دایره قدرت‌شان موافق نیست، و معتقد است که «پادشاهی ایرانی، ... به‌هیچ‌وجه خودکامه نبود»، اذعان می‌دارد که «پادشاه ایرانی، پادشاهی برگزیده بود» و «این‌گزینش، به واجدان شرایطی محدود می‌شد که به خانواده خاصی تعلق داشتند» (ویدن‌گرن، ۱۳۸۱: ۲۵۸). ساموئیل‌ادی می‌نویسد: «شاه ایران به فضیلت‌گزینش‌الاهیش، وجودی ممتاز و یگانه بود. وی هیبت و عظمت شأن خدای بزرگ ایرانیان را منعکس می‌ساخت و در نتیجه این منزلت، مقام و مرتبتی فوق‌طبیعی داشت. مرتبت او اگرچه پایین‌تر از مرتبه خدایی بود، اما بالاتر از مراتب آدمیان بود.» (ادی، ۱۳۸۱: ۵۱)

برتری مرتبه پادشاه، صرفاً برتری قانونی نبود که امری واضح و آشکار است، بلکه برتری ماهوی و طبیعی قلمداد می‌شد که ناشی از سرشت پادشاه به‌عنوان کسی بود که صاحب فره ایزدی به‌شمار می‌رفت. بنابراین شگفت نیست که فره ایزدی که خصلتی انحصاری داشت، موروثی نیز تلقی شود. چوکسی در مقاله‌اش با عنوان «پادشاهی مقدس»، چنین می‌نویسد: «مطابق آیین پادشاهی مقدس ساسانیان، فرمانروایان می‌بایست از نسل پادشاهان باشند و خون شاهان باید در رگ‌هایشان جاری باشد (Choksy, 1988: 41).

مقام و منزلت شاهی در سیاست باستانی ایران، روی دیگر سکه ضرورت تمایز میان شئون مختلف اجتماعی بود. چنانکه گفتیم، فره ایزدی در معنای عام‌اش، مقوله‌ای در پیوند با خویش‌کاری بود؛ خویش‌کاری به تعبیری، فرمانبرداری از خداوند از طریق عمل کردن به وظیفه خاصی است که برای هرکس و هرچیز مقرر شده است (دین‌کرد، ۱۳۸۱: ۷۸-۹۲)؛ بنابراین خویش‌کاری پادشاه با خوره کیانی او مرتبط است و خویش‌کاری دیگر شئون اجتماع نیز، با فره‌ای که متناسب کمالات وجودی آنهاست، انطباق می‌یابد. مردم در دین ۴ اعضاء‌اند... که آن را اعضای اربعه می‌گویند و سر آن اعضاء، پادشاه است، عضو اول اصحاب دین و این عضو



دیگر باره بر اصنافست: حکام و عباد و سدنه و معلمان؛ عضو دوم مقاتل یعنی مردان کارزار؛... عضو سوم کتاب...؛ و عضو چهارم را مهنه خوانند و ایشان برزیگران و راعیان و تجار و سایر محترفه‌اند (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۱۳).

فتح‌الله مجتبابی در شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، می‌کوشد تا از این مقدمات وام‌دار بودن فلسفه سیاسی افلاطون از حکمت ایران باستان را استنتاج کند.<sup>(۴)</sup> اما مراد ما در اینجا آشکار ساختن این نکته است که اختصاص مقام شاهی به یک شخص، مستلزم مقدمات و مفروضاتی است که حکمت ایرانی پیش از اسلام، به بهترین وجه آن را در معتقدات کیهان‌شناختی و الهیاتی خود، در اختیار دارد. تأکید ما بر تشخیص آن کسی که صاحب‌منصب فرمانروایی یا پادشاهی می‌گردد، از آن‌روست که به نظر می‌رسد تلقی فوق، تلقی‌ای است که فهم آن و دنبال کردن خط سیر آن در تاریخ اندیشه سیاسی ایرانی، آشکارکننده پاسخ بسیاری از پرسش‌ها و دشواری‌ها است. بحث فره ایزدی یا خوره کیانی از آن‌رو واجد کمال اهمیت است که می‌تواند توضیحی مناسب برای تلقی مزبور فراهم آورد. مقوله خویش‌کاری در حکمت ایران باستان، تنها در کنار ویژگی‌های مشخص مقوله فره ایزدی است که محملی را برای دریافتی این‌چنینی از مقام و منصب شاهی و بیش از آن، از خود شخص فرمانروا و پادشاه، فراهم می‌کند. نیازی به گفتن نیست که رأی غالب در اندیشه و فلسفه سیاسی کلاسیک، تأکید بر ضرورت تفکیک و تمایز نقش‌ها، با توجه به طبایع گوناگون آدمیان در اجتماع بوده است. براین‌اساس، پارادایم اندیشه سیاسی کلاسیک، خصایصی دارد که آن را از دیگر پارادایم‌ها متمایز می‌سازد و یکی از مهم‌ترین این خصایص نیز، همین فرضی است که ذکر آن رفت. باین‌وجود در دل هر پارادایمی، انواعی از تفکر وجود دارد که ممکن است نسبت به یکدیگر، واجد اختلافاتی بنیادین از برخی از وجوه باشند. فره ایزدی یا خوره کیانی، یکی از آن مفرداتی است که از حیث بحث در اندیشه سیاسی، می‌تواند کلید فهم تاریخ اندیشه سیاسی ایرانی از یک‌سو و تمایز آن با فلسفه سیاسی یونانی از سوی دیگر باشد؛ هرچند هر دو نوع تفکر فوق، در ذیل پارادایم کلاسیک مورد ملاحظه قرار گیرند.

## ۲. فره ایزدی و امام اسماعیلی

بحث در مورد مقام و جایگاه خاص و منحصر به فرد پادشاه، بحثی بود که در دوره اسلامی نیز در ایران ادامه یافت. می‌توان گفت این شیوه اندیشیدن به امر سیاسی، در قالب سیاست‌نامه‌ها تداوم پیدا کرد. در این میان می‌توان از «سیرالملوک» خواجه نظام‌الملک نام برد، که مصداقی ارزشمند از تداوم شیوه نگرش ایرانیان به امر سیاست و حکومت است. خواجه می‌نویسد: «ایزد تعالی در هر عصر و روزگاری، یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و آرام جهان و مصالح بندگان را بدو بازبندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند.» (نظام‌الملک، ۱۳۸۳، ۱۱)

غزالی نیز در اثری به نام «نصیحه‌الملوک»، دریافتی مشابه از نقش و جایگاه پادشاه ارائه می‌دهد. اگر از مناقشه بر سر انتساب آن به امام محمد غزالی صرف‌نظر کنیم،<sup>(۵)</sup> فقره ذیل از کتاب مزبور دال بر تداوم مقوله فره ایزدی در سنت اندیشه سیاسی ایرانی است. مؤلف نصیحه‌الملوک می‌نویسد: «بدان و آگاه باش که خدای تعالی از بنی آدم دو گروه را برگزید. و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد؛ یکی پیغامبران و دیگر ملوک.... سلطان سایه هیبت خدای است به روی زمین یعنی که بزرگ و برگماشته خدایست بر خلق خویش». (غزالی، ۱۳۷۶: ۸۱)

از این دست تعابیر و رسالات در سنت تفکر ایران پس از اسلام، فراوان است. در برخی از این رسالات که از آنها با عنوان سیاست‌نامه نام بردیم، مقوله فره ایزدی، یا خوره کیانی به نحوی صریح مورد اشاره قرار گرفته است.<sup>(۶)</sup> در فقره‌ای که از نصیحه‌الملوک منسوب به غزالی نقل کردیم، اصطلاح «سایه خداوند»<sup>(۷)</sup> به کار رفته است که به نظر می‌رسد با فره یا خوره کیانی برابر باشد (خاتمی، ۱۳۷۹، ۳۳۸). تعابیر دیگری چون «فره الهی»، «فیض الهی»، «فیض ایزدی»، «کیان خره» نیز در آثار متعددی که در این زمینه به رشته تحریر کشیده شده است، دیده می‌شود.

اما مقوله «فره ایزدی»، به انحای دیگری نیز در تاریخ اندیشه سیاسی ایرانی ظاهر شده است. مونتگومری وات، در مطالعاتش پیرامون آیین تشیع، نتیجه می‌گیرد که مقوله «عصمت» امامان شیعی، به نحوی که در سنت تفکر ایرانی مطرح شد، نسبتی تنگاتنگ با دریافت اندیشمندان و حکمای شیعه ایرانی، از مقوله فرهمندی در شاهی

ایران باستان داشت. به زعم وات، آن قبایلی که شیعیان علی(ع) از میان آنان سربرآوردند، قبایلی بودند که پیش از ظهور اسلام، عمدتاً تحت سیطره فرهنگی ایران و سنن پادشاهی آن قرار داشتند (Watt, 1960: 159-61). پژوهش‌ها نشان می‌دهد که تخالفی میان سنت عربی و ایرانی، حتی از آغازین سال‌های هجرت پیامبر به مدینه، میان اصحاب وجود داشت؛ یک سوی این مناقشه به بیان وات، اعرابی بودند که از سنن ایرانی تأثیر پذیرفته بودند (Watt, 1960: 165) این اختلاف بعدها با ظهور تشیع و بسط آن در سرزمین ایران، شکلی جدی‌تر به خود گرفت، تا آنجاکه برخی با تکیه بر همین مفروضات، توضیح تشیع را فارغ از ایرانیت، دشوار تلقی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۴۹-۱۱۷؛ کرمر، ۱۳۷۵: ۳-۸۲) وات در اثر مهم خود می‌نویسد: «اصل اساسی و غیرقابل‌عدول تشیع از اولین روزهای تشکیل‌اش، این بود که حاکم، با ابتنای بر نوعی حق الهی حکم می‌راند و نه به‌مثابه شخصی از سوی امت. تفاوت میان خوارج و شیعیان، می‌تواند با گفتن این نکته توصیف شود که خوارج خواستار قانونی غیرشخصی برای اعمال اقتدار و حکمرانی بودند درحالی‌که شیعیان حکومتی برتر را طلب می‌کردند که از سوی رهبری فرهمند اعمال شود.» (Watt, 1998: 104)

به‌عبارت دیگر، «مفهوم بنیانی و سیاسی کهن «فره ایزدی» یا «مجد لاهوتی»، ... در مقوله «عصمت» امام (در موضوع «امامت» شیعی)، ... ترجمه و بیان گردید» (اذکایی، ۱۳۸۳، ۱۱۸). ناصر خسرو نیز در مقام یک داعی برجسته اسماعیلی، از این قاعده مستثنی نیست. مورد ناصر خسرو از آن‌رو واجد اهمیت است که وی فارغ از آنکه یک شیعه راست‌کیش است، یک حکیم ایرانی، و از همه مهم‌تر اهل خراسان است. تأمل در آرای وی، به‌ویژه قصاید پرشمارش، نشان می‌دهد که وی تعلق خاطری ژرف نسبت به سنت ایرانی تفکر دارد و مخالفتش با حاکمان اهل سنت، تنها وجهی ایدئولوژیک ندارد بلکه واجد خصلتی هویتی و قومی نیز هست. تعلق وی نسبت به ایران، در خراسان‌ستایی وی آشکار می‌گردد. فارسی‌نویسی او را نیز می‌توان حاکی از همین تلقی دانست. اما پیش از پرداختن به جزئیات این موضوع، لازم است تا با تکیه بر اشعار و رساله‌های ناصر خسرو، مقوله فره ایزدی را در ارتباط با بحث عصمت امامان، از جمله امام مستقر فاطمی<sup>(۸)</sup>، مورد ملاحظه قرار دهیم.

پیروزی فاطمیان در مصر برای بسیاری از فاطمیان، «استرداد حکومت صالح و برحق محسوب می‌شد که مجری احکام الهی بود؛ و به‌دست گرفتن زمام قدرت را به‌وسیله اولیای واقعی او، خاندان پیامبر(ص)، و باوفاترین و صمیمی‌ترین حامیان آنها، عرضه می‌کرد». (واکر، ۱۳۸۳: ۲۴) تلقی ناصر خسرو نیز جز این نبود. ناصر خسرو آگاهانه یا ناآگاهانه، به تبع الگوی اندیشه سیاسی ایرانی، خصایصی را برای امام در نظر می‌گیرد که نه‌تنها تبیینی با مقوله فره ایزدی یا خوره کیانی ندارد، بلکه به‌نوعی با آن سازگار است. ناصر خسرو در مجموعه قصایدش چند بار از لفظ «فر» سود می‌جوید و به‌نظر می‌رسد که در بسیاری از این موارد، معنایی سیاسی از آن مراد می‌کند. او در منقبت آل پیامبر (ص) چنین می‌سراید:

به فر آل پیغمبر ببارید	مرا بر دل ز علم دین نثاری
به فر آل پیغمبر شود مرد	اگر بدبخت باشد بختیاری
به فر علم آتش روزه‌دار است	همان بی‌طاعتی بسیار خواری
به فر آل پیغمبر شفا یافت	ز بیماری دل هر دل‌فگاری

(ناصر خسرو، ۱۳۸۸، ۲۷۲)

خصلتی که ناصر خسرو برای آل پیغمبر قائل می‌شود، و برای آن از معادل فر استفاده می‌کند، نشان می‌دهد که جایگاه پیامبر، امامان و اهل بیت او، جایگاهی منحصر به فرد است. به تعبیر دیگر، پیامبر و امامان از فری برخوردارند که آنان را واجد تشخیصی یکه و یگانه کرده است. این تشخیص، به طریق اولی امام مستقر فاطمی را نیز شامل می‌شود.

همچنین گفتم که روزی برکشد	فاطمی شمشیر حق را از نیام
دین جد خویش را تازه کند	آن امام ابن‌الامام ابن‌الامام
بار شاخ عدل یزدان بومیم	آن به حلم و علم و حکم و عدل، تام
جز به راه نردبان علم او	نیستت راهی بر این پرنور بام

(ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۳۶۴)

چنانکه گفتیم یکی از مفردات اصلی اندیشه شاهی آرمانی در ایران باستان، باور به موروثی بودن سلطنت بود. این اصل از طریق بهره‌مندی از خوره کیانی و تداوم آن در خاندان شاهی، تثبیت می‌شد. ما عیناً، و حتی با تأکید بسیار بیشتر، چنین روندی را در

امام‌شناسی ناصر خسرو، مشاهده می‌کنیم. ناصر در وجه دین، اظهار می‌دارد که: «او [امام] را هفت چیز بیاید تا امامت او را باشد، نخست اشارت و سپردن امام گذشته باید که او را به امامت نصب کند؛ و دیگر نسبت شریف باید که از اهل بیت رسول باشد تا او از دعای ابراهیم بهره‌مند باشد؛ و سه دیگر علم دین بایدش که بدان بلند شود درخت امامت؛ و چهارم باید که پرهیزگار باشد...؛ پنجم باید که جهادکننده باشد... ششم خصلت‌های نیکو بایدش جز امامت...؛ هفتم آن باید که بی‌نیاز باشد از دعوی کردن مرخویشتن را از امامت... (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۲۸۱-۲۸۲)

فقره فوق از آن رو واجد اهمیت است که با طرح دو شرط اساسی نخست، عملاً دیگر شروط را بلا موضوع می‌سازد، زیرا طبق باور اساسی و بنیادین تشیع، آنچه مقوم امامت امام است، نسب و اشارت امام پیشین است و این خود کافی است تا از آن، دیگر شروط را نیز قیاس بگیریم؛ به عبارت دیگر فرض اساسی با توجه به عصمت امام پیشین، این است که او به کسی اشارت دارد که از این فضایل برخوردار است و نیازی به گفتن نیست که امام جانشین، ضرورتاً باید واجد نسبتی نسبی نیز با امام پیشین باشد، در غیر این صورت، حتی چنانچه دیگر شروط را دارا باشد، نمی‌تواند «امام حق» محسوب گردد. مشابهت شرایط استقرار امامت در حکمت الهی اسماعیلی به روایت ناصر خسرو، با شرط موروثی بودن سلطنت در نظریه شاهی آرمانی، آشکار و واضح است.<sup>(۹)</sup> او می‌نویسد: «امام آن است که فرزند امام باشد و نسل او بریده نشود و هر که امامت دعوی کرد و نسل او بریده شد، او دروغ‌زن بود.» (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۱۶)

بنابراین می‌توان به این فرض راه برد که ناصر خسرو در مقام حکیمی ایرانی که در بستر آگاهی ایرانی به تأمل درباره سرشت امام‌شناسی اسماعیلی می‌پردازد، صاحب دغدغه‌ای است که سرشتی اساساً سیاسی دارد و آن اینکه ضروری است که در رأس حکومت، شخصی حاضر باشد که دارای خصایصی منحصر به فرد، از جمله تأیید الهی موروثی است.

### ۳. تلازم ملک و دین در حکمت ایرانی و امام‌شناسی اسماعیلی ناصر خسرو

مقوله محوری دیگری که در پیوندی تنگاتنگ با فره ایزدی، شاکله اندیشه سیاسی ایرانی را استوار می‌سازد، تأکید بر ملازمت ملک و دین است. از سوی دیگر و شاید

در سطحی بالاتر، ما امام‌شناسی شیعی را داریم که در آنجا نیز امر سیاسی و امر قدسی، از پیش، این‌همان فرض می‌شوند. نکته مهم از حیث بحث در اندیشه سیاسی در ایران، تأکید بر نقاط اشتراک میان این دو تلقی، در تمایزش از دریافت فیلسوفان یونانی است. در واقع ناصر خسرو، در عین وامداری‌اش به فلسفه نوافلاطونی، اما از حیث بحث در اندیشه سیاسی که در امام‌شناسی او تبلور یافته است، اساساً پیروی سنت اندیشه سیاسی ایرانی در تمایزش از فلسفه سیاسی یونانی است و این گرایش را تلویحاً،<sup>(۱۰)</sup> در تلقی‌اش از امام و جایگاه او در حکمت الهی اسماعیلی، ابراز می‌دارد. برای این کار می‌بایست از سطح عبارات صریح فیلسوف یا حکیم مورد نظر فراتر رفته و به کشف منطق مندرج در اندیشه سیاسی او نائل گردیم. به زعم ما، آنچه در کانون تأملات ناصر خسرو درباره امر سیاسی وجود دارد، پیوند پیشینی میان زمامداری دنیوی، و مرجعیت دینی و اخروی است. تلقی مزبور، با بحث عصمت امامان فاطمی در حکمت الهی ناصر خسرو پیوندی تنگاتنگ دارد. در سوی دیگر و در حکمت ایرانی پیش از اسلام، تمایزی میان نهاد دین و نهاد حکومت، آن‌چنان که در سنت اندیشه سیاسی غرب رواج یافت، وجود نداشت. *اروین رزنتال*، در بحث از تمایز میان اندیشه سیاسی در اسلام و مسیحیت، به این واقعیت اشاره می‌کند. استدلال وی این است که در اسلام، از آنجا که نهاد حقوقی مدونی وجود نداشت، شریعت، هم عهده‌دار امور اخروی بود و هم پاسخ‌گوی مسائل دنیوی. (Rosenthal, 1968: 8, 23) با این حال می‌توان گفت که تلازم امر سیاسی و امر قدسی در حکمت ایران باستان، پیامد نوعی فقدان نبود، بلکه ریشه در کیهان‌شناسی خاصی داشت از سوی حاملان ایدئولوژی رسمی، تبلیغ می‌شد. از مهم‌ترین اسناد در این زمینه، نامه منسوب به تنسر است که اتفاقاً خود از موبدان برجسته زرتشتی بوده است. او می‌نویسد: «و عجب مدار از حرص و رغبت من به صلاح دنیا برای استقامت احکام دین، چه دین و ملک هر دو به یک شکم زادند دوسیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد.» (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۹)

هافمن این را مصداق بارز سیاست الهی<sup>۱</sup> می‌داند. به بیان او «ما هرکجا تصمیمات سیاسی، سرشتی الهیاتی به‌خود می‌گیرد، می‌توانیم از سیاست الهی سخن بگوییم». (Hoffman, 1994: 85) از عناصر مقوم سیاست الهی، تلاش زمامدار در جهت استحکام مبانی دین است و با توجه به سنت حکومت‌گری در ایران این شخص خود می‌باید سرشتی الهی داشته باشد. اگرچه قائل بودن به وظیفه خطیر حفظ کیان شریعت برای حاکم، ضرورتاً محملی برای طرح نظریه مشروعیت الهی او فراهم می‌آورد، اما به‌عنوان مثال در نظریه‌های خلافت اهل سنت و جماعت، تأیید الهی، به‌هیچ‌روی به‌معنای عصمت یا فره ایزدی نیست، و از این‌روست که امثال ماوردی صفحات بسیاری از رساله‌های خود را به بحث در باب شرایط عزل خلیفه به جهت از دست دادن عدالت، اختصاص داده‌اند (ماوردی، ۱۳۸۳: ۵۱-۴۴). اما در نظریه شاهی آرمانی و بیشتر از آن در امام‌شناسی اسماعیلی، پیوند میان ملک و دین، در وجود یک شخص معین منحصر به فرد، فعلیت می‌یابد؛ از این‌روست که در هر دوی این سنت‌های فکری، بیش از آنکه نهاد حکومت یا منصب شاهی دارای اهمیت باشد، خود آن شخصی که زمام امور را به دست می‌گیرد، واجد اهمیت است. به‌عبارت دیگر، شرف مکان و منصب شاهی یا امامت، تابع شرف پادشاه یا امام است نه بالعکس. امام، در حکمت الهی اسماعیلی که ناصر خسرو به مستدل ساختن وجوه آن همت گمارده است، جایگاه تبلور این‌همانی ملک و دین است و به‌نظر می‌رسد که چنین تلقی‌ای از نسبت حکومت و دیانت، نهایت منطقی تلقی مندرج در نظریه شاهی آرمانی در حکمت ایران باستان است.

ناصر خسرو در گفتار سی‌وششم رساله وجه دین، با عنوان «اندر واجبی اطاعت امام زمان و بیان آن»، می‌نویسد: «گوییم اگر امام مر دنیا را بایستی بی‌دین، پس دین بیکار بودی و بی‌سالار، و خدای تعالی بزرگ‌تر از آن است که چیزی را بیکار کند، خاصه مر دین را که او شریف‌تر از همه چیزهاست، و اگر امام مر دین را بایستی بی‌دینا، سیاست دنیا، باطل بودی، حدود بیکار شدی و محال بودی که ایزد تعالی، مر امام را به شریف‌تر چیزی مهتر کردی، و خسیس‌تر چیزی از او بازداشتی؛ پس

دانسته شد که امام، هم دین را و هم دنیا را واجب است (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۲۸۱-۲۸۰).

بدهت این امر نزد ناصرخسرو چنان است که او تنها همین یکبار از پیوند سیاست دنیا و دیانت، سخن به میان می آورد. به عبارت دیگر، برخلاف اصحاب سیاست نامه ها و نصیحه الملوک ها که نخست میان حکومت و دیانت قائل به تمایز می شوند و آن گاه می کوشند تا طرحی از اندیشه سیاسی در اندازند که توضیح دهنده هم زادی این دو مقوله باشد، ناصرخسرو از پیش مقوله امامت را مقوله ای الهی - سیاسی قلمداد می کند و آن گاه می کوشد تا به اثبات آن بپردازد. امام که در هر عصری، «خداوند شریعت» آن عصر محسوب می شود، هم فرمانروا و زمامدار «سیاست دنیا» است، و هم رساننده «تأیید الهی به نفس مردم» (ناصرخسرو، ۱۳۳۸: ۲۳۹-۲۳۸).

پیوند پیشینی امر سیاسی و امر قدسی نزد ناصرخسرو، خود را به بهترین وجه در استفاده مکرر وی از دو مقوله «علم» و «طاعت»، در کنار هم، چه در دیوان اشعار و چه در رسالات نشان می دهد. آنچه مقوم نسبت امام با امر قدسی است، علم یا دانش باطنی اوست که اتفاقاً با مقوله موروئی بودن، ارتباطی تنگاتنگ دارد. امام، در مقام کسی است که تشخیص یافته است، و به نحوی موروئی، صاحب دانشی باطنی است که دیگران از آن بهره مند نیستند. خاصه اینکه تأکید ناصرخسرو و سایر نویسندگان اسماعیلی بر این امر است که در هر عصر تنها یک نفر چنین وضعیتی پیدا می کند، و بنابراین وجود مدعیان متعدد، نه تنها دلیل بر حقانیت نسبی دست کم تعدادی از آنان نیست، بلکه نشانگر ضرورت حقانیت کامل تنها یک تن از میان آنان است و پرواضح است که شخص مزبور از دیدگاه ناصرخسرو، کسی نیست جز خلیفه فاطمی عصر او، یعنی المستنصر بالله. وی در نخستین فصل از رساله جامع الحکمتین، و در «ذکر سبب تصنیف کتاب» چنین می نویسد: «... من از حضرت مقدسه نبوی امامی - زاد الله تقدیسیها - به فرمان امام حق و فرزند رسول مصطفی، و وارث مقام جد خویش، و خازن حکمت حکیم علیم، معد ابی تمیم، الامام امیرالمومنین - صلوات الله علیه و علی آبائه الطاهیرین و ابناؤه الاکرمین - بدین زمین بازآمدم...» (ناصرخسرو، ۱۳۳۳: ۱۷-۱۶).



آن علم باطنی که امام فاطمی از آن برخوردار است، و او را به «خازن حکمت حکیم» بدل کرده است، مقدمه‌ای است برای طرح ضرورت اطاعت از وی، به‌عنوان مرجع دنیوی و اخروی مؤمنان. از این‌روست که ناصر خسرو همواره علم یا دانش را با اطاعت و فرمانبرداری، در کنار یکدیگر طرح می‌کند. در «خوان‌الاحوان» می‌خوانیم: «و مثل علم و متعلم چون مثل علت و معلول است، از بهر آنکه هرکجا عالم است، متعلم آنجاست و هر یکی نام خویش به اضافه یار خویش یافته‌اند،... و لکن هر چند میان علت جدایی نیست، شرف و نهاد بیشی و بهتری و کمال مر علت راست و ضعیفی و بیچارگی مر معلول را، و باز پسماندگی و نیاز مر معلول راست، همچنین است حال میان علم و متعلم... اما باید که مؤمن مستجیب، مطیع و خاضع عالم باشد و گر عالم نباشد متابع خداوندان حق باشد... (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۲۰-۱۹).

ناصر خسرو با فراهم آوردن این مقدمه لازم و ضروری است که حکم نهایی را صادر می‌کند و بر ملازمت بی‌چون‌وچرای «امر سیاسی» و «امر قدسی» تأکید می‌ورزد: «امام زمانه رضای خداست از بهر آنکه اندر خشنودی او خشنودی خدای است و دشمن امام زمان، خشم خدای است از بهر آنکه به متابعت او بنده، به خشم خدای و عذاب دوزخ رسد... طاعت فرمانبرداری باشد و معصیت بگذاشتن فرمان باشد و هر که فرمان رسول را دست باز داشت و بمراد خویش امام اختیار کرد، اندر رسول عاصی شد و هر که اندر رسول عاصی شد، اندر خدای عاصی شد و گم بوده گشت». (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۲۱-۲۰) (۱۱)

### نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی مطالبی که در این نوشتار مورد ملاحظه قرار گرفت، می‌توان به نکاتی چند اشاره کرد. نکته کلیدی و مهمی که از فحوای بررسی فوق آشکار می‌شود، وجود برخی عناصر، مؤلفه‌ها و یا مفرداتی در تاریخ اندیشه سیاسی ایرانی است که علی‌رغم دگردیسی‌ها و تحولاتی که به واسطه تغییر در شرایط عینی و اجتماعی روی داده است، همچنان به انحاء گوناگون، خود را باز تولید می‌کند. پیشتر نیز برخی از این مقوله سخن رانده‌اند که فره ایزدی در ایران باستان که به‌هر حال ناظر

بر باور ایرانیان نسبت به وجود اشخاصی بود که توأمان خصلتی دنیوی و اخروی داشتند، بعدها و در قالب مقوله عصمت امامان مورد توجه قرار گرفت. اگر از ابعاد کلامی و الهیاتی این گونه مقایسه‌ها فراتر برویم و با ابتدای بر منطق تفکر سیاسی، دگرگونی‌ها را رصد کنیم، به نتیجه جالب توجهی از حیث بحث در اندیشه سیاسی خواهیم رسید. اگرچه مجال این مقاله و صلاحیت نگارنده بسی نازل‌تر از طرح مدعیات کلان در حوزه تاریخ اندیشه سیاسی در ایرن است، اما به‌رحال پژوهش‌ها و مطالعاتی از این دست است که می‌تواند پرتویی بر وضعیت تاریخ اندیشه سیاسی ما از گذشته تا کنون بیافکند.

ناصر خسرو به‌عنوان یک داعی راست‌کیش اسماعیلی، به‌هیچ‌روی نمی‌توانست با طیب خاطر و بدون دچار شدن به وضعیتی متناقض‌نما، به‌نحوی آگاهانه بر تطبیق مؤلفه‌های فکر سیاسی در حکمت ایران باستان با امام‌شناسی اسماعیلی‌اش تأکید ورزد. نفی مناسبات سیاسی و اجتماعی در ایران باستان که در قصاید او کم‌شمار هم نیست، بر این نتیجه‌گیری صحه می‌گذارد. اما بحث سنت تفکر سیاسی در هر فرهنگ و تمدنی، چیزی نیست که به‌راحتی بتوان از زیر سیطره آن خارج شد. سنت تفکر سیاسی در ایران چه در فرهنگ عمومی مردم و چه نزد نخبگان سیاسی، همواره با نوعی قدسیت بخشیدن به این حوزه و تجسم اشخاصی که واجد خصلت‌هایی ماورایی تلقی شوند، در پیوند بوده است. شاید با احتیاط و از سر تسامح بتوان از عبارت ناخودآگاه سیاسی ایرانیان بهره برد؛ ناخودآگاهی که به‌انحای گوناگون و تحت لوای مقولاتی حتی به‌ظاهر متعارض و متناقض، بازتولید می‌شود و اتفاقاً تأثیری تعیین‌کننده از خود به‌جای می‌نهد.

به‌نظر می‌رسد فهم امام‌شناسی ناصر خسرو به‌عنوان یکی از مهم‌ترین داعیان فاطمی در ایران، بدون در نظر آوردن چنین سنتی و مؤلفه‌های اصلی و اساسی‌اش، فهم کاملی نخواهد بود. گرایش‌های خراسان‌ستایانه ناصر خسرو و نفرتی که نسبت به ترکان حاکم بر آن سرزمین از یک‌سو، و اهل سنت حامی خلافت عباسی از سوی دیگر بروز می‌داد، همه‌وهمه دال بر هویت‌بخشی نسبت به نوعی سنت سیاسی است که نه‌تنها در آن ملک و دین پیوندی ناگسستنی دارند، بلکه مظهر تمام‌عیار این پیوند، شخص امام فاطمی است که نه‌تنها یگانه مرجع راستین اخروی محسوب

می‌شود، بلکه صاحب حقیقی اقتدار دنیوی و سیاسی نیز هست؛ امام فاطمی یک شخص معمولی و متداول نیست؛ امام فاطمی کالبدی دوگانه دارد، درست همان‌گونه که شاه آرمانی در حکمت ایران باستان واجد چنین خصایصی است.\*

### پی‌نوشت‌ها

۱. در زبان‌های اروپایی، فرهمندی را معادل charisma قرار می‌دهند. نکته‌ای که از حیث بحث در اندیشه سیاسی اهمیت زیادی دارد التفات به این واقعیت است که کاریزما به معنای جدیدش، یعنی معنایی که جامعه‌شناسانی چون وبر از آن مراد می‌کنند، تفاوتی ماهوی با فرهمندی به معنای مورد نظر ما در این رساله دارد. رهبر یا حاکم کاریزماتیک در بیان وبری آن، کاریزمای خود را مدیون فعل و انفعالات روحی و عاطفی پیروان خود است، و نه ضرورتاً باور به برخورداری از موهبتی الهی. در واقع رهبر کاریزماتیک وبر، در بستری عرفی مجال بحث می‌یابد، هرچند که بعدها استلزاماتی دینی و اسطوره‌ای نیز پیدا کند. اما در بحث از پادشاه فرهمند در حکمت ایران باستان، اساساً مقوله پیروان و وضعیت عاطفی و روحی آنان، فاقد موضوعیت است و مبنای بحث، مبنای الهیاتی و کیهان‌شناختی است. (Gerth and Wright-Mills, 1946: pp245-52)
۲. ابراهیم پورداوود نیز در توضیح فره، میان فر ایرانی یا «ائیرنم خوارنو» و فر کیانی یا «کوئتم خوارنو»، تمایز قائل می‌شود که می‌تواند به تمایز مورد نظر ما نزدیک باشد هر چند که عیناً با آن منطبق نیست. (یشت‌ها، ۲۵۳۶، ص ۳۱۵)
۳. با این حال، باور فوق‌گه‌گاه و به تبع تحولات تاریخی نقض می‌شود. مهمترین این تحولات نیز غلبه اسکندر مقدونی بر داریوش سوم هخامنشی بود که علاوه بر دگرگونی‌های عمده سیاسی و اجتماعی، بحرانی را نیز در حوزه آگاهی ایرانی پدید آورد؛ بحرانی کاملاً مرتبط با باور ایرانیان در باب جایگاه پادشاهی، فره ایزدی و نظم و سامان دنیوی. سموئل کندی در پژوهشی که در این باب انجام داده است نکات مهمی را مورد اشاره قرار می‌دهد. او در جایی چنین می‌نویسد: «علت اصلی مخالفت و دشمنی پارسیان [با سلطنت مقدونی‌ها پس از شکست از اسکندر]، انقراض شاهنشاهی ایران بود... رنجش و خشمی که از فقدان شاهنشاهی پارسی به وجود آمده است در عبارات پرتنطنه اقتصادی اظهار نمی‌شود بلکه در لفافه ارتداد از دین راستین و از بین رفتن پادشاهی و سلطنت واقعی بیان می‌شود؛ چه اسکندر و سلوکیان نمی‌توانستند از نظر ایرانیان، عهده‌دار وظیفه شاهی شوند.» (ادی، ۱۳۸۱: ص ۴۵)
۴. برخی نیز کوشیده‌اند تا متافیزیک افلاطونی را از کیهان‌شناسی کهن ایرانی قیاس بگیرند. (پانوسی، ۱۳۸۱)
۵. برخی در انتساب بخش دوم این اثر به غزالی، یعنی همان بخشی که ناظر بر شیوه

سیاست‌نامه‌نویسی است تردید کرده‌اند. (قادری، ۱۳۷۰)

۶. به عنوان مثال می‌توان به رساله فرایدالسلوک اسحاق ابن ابراهیم قنم‌الطایبی اشاره کرد. در بخشی از این رساله آمده است: «آفریدگار، با نگاهی از سر احسان گروهی از آدمیان را مجزا کرد، آنان را به لطف خاص خود احاطه کرد و نور نبوت را به ایشان ارزانی فرمود و قباى ماموریت روحانی بر قامتشان پوشانید. آفریدگار همچنین از راه مشیت حکیمانه خود گروهی از بندگان خود را برگزید، ایشان را به افتخار عقل از دیگران متمایز ساخت و به زیور فر الهی آراسته‌شان کرد، و پرتو فر (ورج) شهریاری را بر ایشان افکند و آنان را در جبروت کبریایی جای داد». (دوفوشه کور، ۱۳۷۷: ص ۳۸۶)

۷. السلطان ظل الله فی الارض.

۸. نحله اسماعیلی، به دو شعبه اصلی تقسیم می‌شد. یک دسته از آنان را قرمطی می‌نامیدند و اینان عمدتاً کسانی بودند که خلافت فاطمیان را به رسمیت نمی‌شناختند و معتقد بودند که قائم قیامت به زودی ظهور می‌کند. اما عده‌ای دیگر از اسماعیلیان، از جمله خود ناصر خسرو، خلیفه فاطمی را «امام»، هم در معنای عام آن یعنی حاکم، و هم در معنای خاص آن در کیهان‌شناسی و امام‌شناسی اسماعیلی، تلقی می‌کردند. واضح است که بحث از نسبت فره ایزدی و عصمت و حکومت امام فاطمی، تنها در صورتی وجهی پیدا می‌کند که خلفای فاطمی به عنوان برگزیدگان الهی برای هدایت و فرمانروایی بر مومنان، به رسمیت شناخته شوند. (واکر، ۱۳۸۳)

۹. ناصر خسرو در جای جای دیوان قصایدش، بر بحث نسبت امامان فاطمی تاکید می‌کند. ابیات زیر نمونه خوبی از این دست اشارات اوست:

شجر حکمت، پیغمبر ما بود و برو  
هر یک از عترت او نیز درختی ببرند  
پسران علی امروز مر او را به سزا  
پسرانند چو مر دختر او را پسرند  
پسران علی آنها که امامان حق‌اند  
به جلالت به جهان‌در، چو پدر مشنهرند  
سپس آن پسران رو پسرا زانکه تو را  
پسران علی و فاطمه زاتش، سپرند  
ای پسر دین محمد به مثل چون جسدی است  
بر آن شهره جسد، فاطمیان همچو سرند  
چون شب دین سیه و تیره شود، فاطمیان  
صبح صادق، مه و پروین و ستاره‌ی سحرند  
(ناصر خسرو، ۱۳۸۸، ص ۶۶)

۱۰. باید به یاد داشته باشیم که ناصر خسرو صراحتاً از ادیان ایرانی پیش از اسلام و شاهان و حاکمان دنیوی، انتقاد می‌کند. اما نگارش اندیشه سیاسی، چنانچه بنخواهد بر نقل قول‌های صریح حکما و اندیشمندان متوقف گردد، در بهترین حالت، حاصلی جز رساله‌هایی توصیفی در برنخواهد داشت. تلاش ما در اینجا این است که با فهم شالوده‌های فلسفی استدلال‌ات سیاسی اندیشمند مورد بحث، منطق اندیشه سیاسی او را کشف کنیم و از این طریق راهی بیابیم تا بتوانیم تفکر سیاسی او را در بستر تاریخ اندیشه سیاسی ایرانی، توضیح دهیم. در مورد ناصر خسرو، علی‌رغم مخالفت‌های شدیدی که نسبت به ادیان ایرانی از خود بروز می‌دهد، و انتقادات صریح‌اش از شیوه حکومت شاهان که یادآور شیوه حکومتی ایرانیان پیش از حضور مسلمانان است، می‌توان منطقی را تشخیص داد که اتفاقاً با سیر تامل در باب امر سیاسی در تاریخ ایران، سازگار و منطبق است.

وی در جای جای دیوان قصاید نیز، بر ملازمت میان این دو تاکید دارد. ابیات زیر نمونه‌هایی از این دست هستند:

مردم از گاو ای پسر پیدا به علم و طاعت است      مردم بی علم و طاعت، گاو باشد بی ذنب  
(ناصرخسرو، ۱۳۸۸، ص ۹۸)

طاعت و علم راه جنت اوست      جهل و عصیان، رهبر نارست  
(ناصرخسرو، ۱۳۸۸، ص ۲۸۵)

از بهر برشدن سوی علیین      از علم پای ساز و ز طاعت پر  
(همان، ص ۴۶)

## منابع

- اذکابی، پرویز (۱۳۸۳)، «خردشهر رازی»، در: *اندیشه سیاسی ایرانی از حلاج تا سجستانی*، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران: انتشارات کویر.
- ادی، سموئیل کندی (۱۳۸۱)، *آیین شهریاری در شرق*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اوستا* (۱۳۸۱)، به کوشش ج. دوستخواه، تهران: انتشارات مروارید.
- پانوسی، استفان (۱۳۸۱)، *تأثیر فرهنگ و جهان بینی ایرانی بر افلاطون*، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- خاتمی، محمد (۱۳۷۹)، *آیین و اندیشه در دام خودکامگی*، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ سوم.
- دوفوشه کور، هانری (۱۳۷۷)، *اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم تا سده هفتم هجری)*، ترجمه محمدعلی امیرمعزی و عبدالمحمد روح‌بخشان، مرکز نشر دانشگاهی.
- دین‌کرد: کتاب سوم (درس‌نامه دین مزدایی) (۱۳۸۱)، آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه فریدون فضیلت، تهران: انتشارات فرهنگ دهخدا.
- گات‌ها (کهن‌ترین بخش اوستا)* (۱۳۸۴)، تألیف و ترجمه ابراهیم پورداوود، انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- گیمن، دوشن (۱۳۸۵)، *واکنش غرب در برابر زرتشت*، ترجمه تیمور قادری، انتشارات امیرکبیر.
- سودآور، ابوالعلاء (۱۳۸۳)، *فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان*، هوستون ایالات متحده آمریکا: نشر میرک.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۶۷)، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۳)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: انتشارات کویر.
- غزالی، امام محمد (۱۳۷۶)، *نصیحه الملوک*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، مؤسسه نشر هما، چاپ چهارم.
- قادری، حاتم (۱۳۷۰)، *اندیشه سیاسی غزالی*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه.
- کرمر، جوئل (۱۳۷۵)، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- ماوردی، ابوالحسن (۱۳۸۳)، *آیین حکمرانی در اسلام*، ترجمه و تحقیق: حسین صابری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.

- مجتبیایی، فتح‌الله (۱۳۵۲)، *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- ناصرخسرو (۱۳۸۸)، *دیوان اشعار حکیم ناصرخسرو قبادیانی*، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هشتم.
- ناصرخسرو (۱۳۳۳)، *جامع‌الحکمتین*، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی محمد معین و هنری کربن، تهران: انستیتو ایران و فرانسه، چاپ اول.
- ناصرخسرو (۱۳۳۸)، *خوان‌الاحوان*، با مقدمه، حواشی و تراجم اعلام ع. قویم، تهران: نشر بارانی، چاپ اول.
- ناصرخسرو (۱۳۵۶)، *وجه دین، به تصحیح و تحشیه و مقدمه غلامرضا اعوانی*، مقدمه انگلیسی سید حسین نصر، تهران: انجمن فلسفه ایران، چاپ اول.
- نامه تنسر به گشنسب* (۱۳۵۴)، به تصحیح مجتبی مینوی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- نظام‌الملک، حسن ابن علی (۱۳۸۳)، *سیرالملوک (سیاست‌نامه)*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- واکر، پل (۱۳۸۳)، *پژوهشی در یکی از امپراطوری‌های بزرگ اسلامی (تاریخ فاطمیان و منابع آنها)*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات فرزانه روز، چاپ اول.
- ویدن‌گرن، گئو (۱۳۸۱)، *جهان معنوی ایرانی از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمود کندری، تهران: نشر میترا.
- یشت‌ها (۲) (۱۳۵۶)، گزارش پورداوود، به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، انتشارات دانشگاه تهران: چاپ سوم.
- Bailey. H. W. (1971), *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford. Clarendon Press.
- Choksy, J. (1988), "Sacral Kingship in Sasanian Iran", In: *Bulletin of the Asia Institute* 2.
- Gerth, H. and Wright-Mills, C (1946), *From Max Weber*, London: Oxford University Press.
- Gherardo Gnoli. (1999), "Farr(ah)". In: *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranica.com/>.
- Herbert, C. T. (1908), *Ancient Persian*, New York: Lexicon.
- Watt, W. Montgomery (1960), "Shiism Under the Umayyads", *JRAS*.
- Watt, Montgomery. (1998), *Islam and the Integration of Society* International Library of Sociology, Taylor & Francis Rutledge.
- Rosenthal, I. *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge At The University Press. 1968. pp.8, 23.
- Hoffman, Y. (1994), "Reflections on Relationship between Theopolitics, Prophecy and Historiography", in: *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature*, Edited by Reventlow, H.G and Hoffman, Y. and Uffeneimer, B