

"منظومه‌های معنادار" پشتیبان حکومت آرمانی در اندیشه سیاسی ایران

دکتر شجاع احمدوند (ahmadvand@atu.ac.ir)

استادیار دانشگاه علامه طباطبائی

سمیه حمیدی (somayeh_hamidi.iran@yahoo.com)

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۱۰/۲۳

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۵/۱۰

چکیده

سنت ایرانی هیچ‌گاه خالی از اندیشه حکومت نبوده است. در کانون این اندیشه نیز همواره حکومتی آرمانی حضور داشته و برمنظومه فکری معناداری مبتنی بوده است. این مقاله می‌کوشد با تکیه بر مفهوم "معنا" منظومه های فکری معنادار در سه دوره باستان، میانه و جدید را استنتاج کند که اندیشه سیاسی ایرانی بر آن ها استوار بوده است.

سوال اصلی مقاله این است که حکومت آرمانی در اندیشه سیاسی ایران در سه دوره مورد بحث بر چه منظومه های معنایی استوار بوده است فرضیه آن است که حکومت آرمانی در هر سه دوره به لحاظ ذاتی مبتنی بر ترکیب دین و دولت بوده اما در دوره باستان نظم سیاسی بازتاب نظم کیهانی و منازعه کلی خیر و شر بوده است. در دوره میانه نظم سلطانی بازتاب نظم حاکم بر هستی و تجلی رابطه واجب الوجود- ممکن الوجود عرصه هستی بوده که در قالب رابطه واجب الوجود عرصه سیاسی (سلطان)- ممکن الوجود عرصه سیاسی (رعایا) باز تولید شده است. در دوره مدرن تلفیق نظم مدنی و سلطانی- الهی وجود داشته است.

واژه های کلیدی: معنا، منظومه معنایی، نظم کیهانی، نظم سلطانی، نظم مدنی- سلطانی- الهی

مقدمه

اگر علم به معنای جست‌وجو برای شناخت سیستماتیک جهان باشد، علوم اجتماعی بخشی از این جست‌وجو است که موضوع آن جهان انسانی است. پس علوم اجتماعی به دنبال شناخت وضع بشری یا به نحو خاص نوع خاصی از عمل بشری یعنی عمل اجتماعی است. عمل رفتاری بشری است که فرد عامل به آن، معنایی شخصی و ذهنی می‌دهد. عمل انسانی وجود خارجی پیدا نمی‌کند مگر آن که جهتی یا معنایی در عمل کردن پیدا کند (چیزی که به عمل ارزش و معنا ببخشد). چه چیزی می‌تواند به عمل معنا ببخشد؟ عمل باید به نظر عامل در خدمت هدفی باشد یا ارزشی را مجسم کند. اعمالی عقلانی محسوب می‌شوند که یا در خدمت هدفی باشند و یا در جهت ارزشی گام بردارند. بدینسان بنیاد علوم اجتماعی بر "معنا" استوار است. محوریت معنا محدود به فهم اعمال فردی نمی‌شود، بلکه دامنه آن به کل زندگی بشری و حتی کل جهان می‌رسد. انسان‌ها نیاز یا اجباری درونی دارند تا جهان را همچون "کلی معنادار" یا "منظومه‌ای معنادار" در نظر آورند. نه تنها مذاهب بلکه فلسفه‌های متافیزیکی غیر مذهبی و اسطوره‌ها نیز زاده تلاش برای یافتن معنایی منسجم در "جهان همچون یک کل و انسان‌ها به طور اخص" هستند. بنابراین چون هدف علوم اجتماعی تعریف و توصیف زندگی انسانی و عمل انسانی است "معنا" موضوع اصلی آن است (لسناف، ۱۳۸۵: ۱۸-۱۹). بنابراین می‌توان گفت در علوم انسانی معنا جایگاه محوری دارد. برخلاف علوم طبیعی که صرفاً به بررسی رابطه علی میان امور می‌پردازد، علوم انسانی فهم معنای یک عمل را نیز در دستور کار خود قرار داده است. در نتیجه چگونگی "تعیین معنا" مهم‌ترین مسئله‌ای است که علوم انسانی را از علوم طبیعی جدا می‌کند. از این رو سیاست حاصل نوع نگاه ما به جهان و منظومه‌های معنا بخش ما نسبت به جهان می‌باشد. افراد در منظومه‌ای از گفتارها و معناها زندگی می‌کنند که در نهایت آن منظومه معنایی کنش سیاسی و اجتماعی آنان را شکل می‌دهد.

در این چارچوب، سنت ایرانی در هر سه دوره باستان، اسلامی و جدید، اندیشه سیاسی خود را بر منظومه‌ای معنادار استوار ساخته است و حکومت آرمانی و مطلوب خود را بر اساس آن منظومه استوار ساخته است. سنت ایرانی هیچ‌گاه خالی از اندیشه حکومت نبوده است. در کانون این اندیشه نیز همواره حکومتی آرمانی حضور داشته و بر منظومه فکری معناداری مبتنی بوده است. این مقاله می‌کوشد با تکیه بر مفهوم "معنا" منظومه‌های فکری معنادار در هر سه دوره مذکور را که اندیشه سیاسی ایرانی بر آن استوار بوده است، استنتاج کند.

پرسش مقاله این است که حکومت آرمانی در اندیشه سیاسی ایران در سه دوره مورد بحث بر چه منظومه معنایی استوار بوده است؟ فرضیه این پژوهش این است که حکومت آرمانی در هر سه دوره به لحاظ ذاتی مبتنی بر ترکیب دین و دولت بوده اما در دوره باستان نظم سیاسی بازتاب نظم کیهانی و منازعه کلی خیر و شر بوده است. در دوره میانه نظم سلطانی بازتاب نظم حاکم بر هستی و کپی رابطه واجب الوجود - ممکن الوجود عرصه هستی بوده که در قالب رابطه واجب الوجود عرصه سیاسی (سلطان) - ممکن الوجود عرصه سیاسی (رعایا) باز تولید شده است. در دوره مدرن تلفیق نظم مدنی و سلطانی - الهی وجود داشته است.

برای آزمون فرضیه، مقاله در یک مقدمه، چهار بخش و نتیجه گیری ارائه خواهد شد، طبیعتاً در آخر نیز به "منابع و مآخذ" اشاره ای خواهد شد. در مقدمه کلیاتی در باره سوال، فرضیه و روش کار مطرح می شود. در بخش نخست به بررسی چارچوب مفهومی مقاله با تکیه خاص بر روش پدیدارشناسی می پردازیم. در بخش دوم به تحلیل معنای نگره پشتیبان مفهوم حکومت آرمانی در دوره باستان در قالب آشه یعنی "شاهی آرمانی" می پردازیم. در بخش سوم به تبیین نگره پشتیبان حکومت آرمانی یعنی "سلطنت اسلامی" در قالب نظم دو وجهی هستی یعنی واجب / ممکن الوجود می پردازیم. در بخش چهارم به ترسیم نگره پشتیبان حکومت آرمانی در دوره جدید یعنی "دموکراسی اسلامی" در قالب نظم سه وجهی الهی، مردمی و سلطانی می پردازیم.

۱. روش و چارچوب مفهومی

۱-۱. پدیدار شناسی ادموند هوسرل

روش کلان این پژوهش و به نحو خاص پدیدارشناسی است. البته نیم نگاهی به مقوله ناخودآگاه جمعی به گونه ای که کارل یونگ می گوید و ناخودآگاه سیاسی مدنظر رژی دبره نیز جهت تفهم منظومه معنایی خواهیم انداخت. در مقابل رهیافت طبیعت گرا در علوم سیاسی، جریان بدیلی در دهه ۷۰ میلادی شکل گرفت. بر اساس رهیافت تفسیری، هدف پژوهش در علوم انسانی، فهم پدیده های معنادار است. بنابراین معنای نهان امور مورد کاوش قرار می گیرد. این رهیافت به سه نحله تفهومی، پدیدارشناسی و انتقادی قابل تقسیم است (منوچهری، ۱۳۸۷: ۵۲). اولین بار اصطلاح پدیدار شناسی را لامبرت در سال ۱۷۶۴ به کاربرد. پدیدارشناسی واقعیت و حقیقت پدیدارها، یعنی اشیائی را که پدیدار می شوند، باز می شناسد (ساکالوفسکی، ۱۳۸۴: ۵۶). ادموند هوسرل نخستین کسی است که اصطلاح پدیدارشناسی را به معنی یک «روش دقیق و جامع تفکر به کار برده است (ریخته گران، ۱۳۸۲: ۴). به اعتقاد هوسرل پدیدار امر مستقلی نیست، بلکه حاصل برخورد فاعل

شناسایی و مورد شناسایی است. در جهان پدیداری همه چیز رنگ انسانی به خود می گیرد. به عبارت دیگر پدیدارشناسی عبارت است از کیفیت تقوم جهان در ذهن (حقیقت، ۱۳۸۵: ۲۹۷). برای هوسرل منبع اصلی تمام اظهارات عقلی «آن آگاهی است که به نحوی واسطه داده ها را به حضور می آورد» که در اینجا مقصود از چیز همان است که در برابر آگاهی پدیدار می شود.

پدیدارشناسی دغدغه شناخت «معنا» را آن گونه که در پدیده ها ظاهر می شود، دارد. هوسرل پدیدارشناسی را کنار زدن واقعیت طبیعت، واقعیت آگویی (ego) فردی و آگویی دیگران و حفظ روح و معنای این واقعیات می داند (Husserl, 1991: 347-348). لذا هوسرل مسئله اصلی پدیدارشناسی را شناخت بیشتر مقوله معنا می داند. حال سوال اینجاست که ملاک شناخت معنا چیست؟ فی الواقع وجه متمایز برای شناخت معنا چه امری می تواند باشد؟ او پاسخ این پرسش را در مقوله آگاهی می داند. هوسرل خود می گوید: «به طور کلی آگاهی مقوله ی اصلی و اولی وجود» است که ریشه و منشأ تمامی اصقاع و نواحی دیگر در آن قرار گرفته است. از این رو پدیدارشناسی را علم شناخت صورت های آگاهی می داند. آگاهی چنان در کانون اندیشه هوسرل می نشیند که وی جهان را در اعمال ویژه آگاهی می داند (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۹۹). بنابراین پدیدارشناسی هوسرلی را می توان علم بررسی رابطه میان آگاهی و معنا دانست. کتاب «تحقیقات منطقی» وی سرآغاز نظریه ای منسجم در باب معنا و تفهم است. وی در این کتاب به شرایط هستی شناختی گفتارهای معنادار و ساختار آگاهی می پردازد؛ افعالی که موجب می شوند تا کلمات ما به ماورای خودشان، یعنی به اشیاء عالم اشاره کنند.

هوسرل این رابطه را بر اساس اصل (Intentionality Ego) تشریح می کند. از این رو آگاهی سوژه از جهان بر مبنای التفات آن به جهان می باشد. آگو به شالوده ریزی امور می پردازد و انواع الگوهای معنایی را پدید می آورد. این التفات در موقعیتی استعلایی صورت می پذیرد. من قادر است درباره تجربه ای التفاتی خود به جهان بیندیشد. از این رو نسبتی استعلایی میان موضوع شناسایی و آگاهی وجود دارد که موجد نوعی «ذهنیت استعلایی» می شود. معنا درست در همین محدوده شکل می گیرد. لذا هر آنچه بیرون از این ذهنیت استعلایی است فاقد معناست. این ذهنیت استعلایی به واسطه التفات به جهان مدام در پی وحدت بخشی به آن است. آگاهی در جهان مرتب عینیت می یابد. التفات آگاهی را همراه با فهمی توصیف می کند که آگاهی پیوسته از عینیت یافتن خود ادامه می دهد. این عمل التفات در واقع عمل معناسازی است. هوسرل در پس تحول انضمامی آگاهی و استعلای ذهنیت، یک «ایده آرمانی» را قابل مشاهده می داند. در نهایت پدیدارشناسی با امکانات آرمانی ایده و شرایط آرمانی مربوط به امکان وجود هر موضوع شناسایی

سر و کار دارد (معنی علمداری، ۱۳۸۷: ۶). مفهوم دیگری که در پدیدارشناسی هوسرل حائز اهمیت است مفهوم «زیست جهان» می باشد که به معنای ساختار کلی معنایی است که بستر وقوع هرگونه پراکسیسی است. از این رو جهان زیست را می توان یک نظم معنایی یکپارچه ساز و عرصه تصویرهای ذهنی مشترک و ساختمان دانست (معنی علمداری، ۱۳۸۷: ۱۲).

۱-۲. نظریه روانکاوی کارل گوستاو یونگ

ساخت و تفسیر معنا امری است که در دستگاه ذهن انسان ساخته می شود و شناخت آرمانها و معانی نهفته در آنها نیازمند شناخت نحوه عملکرد روان آدمی است. هر کنشی دارای مشخصه ها و نمودهایی است که می تواند انگیزه های درونی و روان شناختی خودآگاه یا ناخودآگاه باشد، و یا تأثیرات و محرک های بیرونی. بنابراین در ساخته شدن معنا ناخودآگاه ذهن درگیر است. بنابراین فهم ناخودآگاه ذهن به ساخت یک آرمان کمک می کند.

۱-۲-۱. ناخودآگاه فردی (زیکموند فروید)

اولین فردی که به مقوله ناخودآگاه فردی پرداخت فروید بود. فروید (۱۹۳۹-۱۸۵۶): ناخودآگاه منطقه گسترده ای از دستگاه روانشناختی بود که انگیزه های غریزی و امیال سرکوب شده را در بر می گرفت. ناخودآگاه در رویاها، اشتباهات زبانی و افعال غیر ارادی دیگر تجلی می یابد پس به طور کلی رفتار انسان دو دسته هستند: (۱) رفتارهای برآمده از قسمت خودآگاه (ناشی از تصمیم و اراده)؛ (۲) رفتارهای برآمده از قسمت ناخودآگاه (اراده فرد بر آنها کنترلی ندارد)

۱-۲-۲. ناخودآگاه جمعی (کارل گوستاو یونگ)

او ابعاد دیگری به نظریه فروید افزود و ناخودآگاه را نه تنها شامل غرایز فرد و امیال سرکوب شده فردی دانست بلکه شامل بقایای امیال و عواطف گروهی می داند که از گذشته های دور و نزدیک بشریت بر آمده و مانند نمادهایی (شبهه مثل افلاطونی) در آمده تا گونه ای از ناخود آگاه مشترک را که یونگ آن را ناخودآگاه جمعی می داند تشکیل دهد. ناخودآگاه جمعی از نگاه او عبارت است از رسوبات مدفون در روان انسان که به تجربه های گونه بشری بازمی گردد (جابری، ۱۳۸۴: ۱۲). از نظر یونگ «ناخودآگاه جمعی» در روان همه آحاد انسان وجود دارد. (ستاری، ۱۳۷۴: ۱۴۲). یونگ تصاویر ذهنی جهان شمولی را که در این ضمیر ناخودآگاه جمعی جای دارند را «کهن الگو» می نامد و اسطوره را نمود آن می داند. به زعم او: اسطوره کوشش انسان گذشته و آغازین

برای شناخت خود و جهان و نسبت میان این دو است. هر نظام اسطوره ای، چارچوبی کیهان شناسانه و ادراکی برای تبیین پدیده های پیرامون انسان است. انسان از دیرباز نه تنها با برساختن این چهارچوب، از یک سو جهان و زندگی و از سوی دیگر تاریخ را معنا بخشیده و تفسیر کرده است. اهمیت اسطوره در نزد یونگ دقیقاً در کارکرد ادراک و معنایابی و تفسیر آن نهفته است. از نظر یونگ، اسطوره مبین شالوده فلسفی نگرشهای فرهنگی است که به آن آگاهانه اشراف نداریم؛ بلکه در ضمیر ناخودآگاه جمعی ما قرار دارد.

از نگاه او عرصه ناخودآگاه ذهن آدمی همچون جزیره ای است بسیار کوچک در اقیانوسی از ناخودآگاهی. یونگ معتقد است که جهان ناخودآگاه از دو بخش اصلی تشکیل یافته است: یکی ناخودآگاه فردی که صحنه بروز و ظهور سوانق، امیال آدمی است و دیگری ناخودآگاه جمعی که ریشه در تاریخ نوع بشر دارد و چیزی نیست، جز تجربه های گذشتگان که در پرده ای از ابهام فرو رفته و از خاطره ها محو شده است. در حقیقت این سرنمون ها یا صور اساتیری^۱ فراموش شده تاریخ هر چند یک بار در صحنه فرهنگ پدیدار می شوند. وی استوارترین این بنیادها را اسطوره وحدت جهان و انسان می داند (ضمیران، ۱۳۷۹: ۱۸-۱۹).

اسطوره، در گسترده ترین معنای آن، گونه ای جهان بینی باستانی است. آنچه اسطوره را می سازد یافته ها و دستاوردهای انسان گذشته است. در واقع اسطوره کوشش انسان گذشته و آغازین برای شناخت خود و جهان و نسبت میان این دو است. کارآیی و توانمندی اسطوره، چونان گونه ای از جهان بینی و جهانشناسی باستانی، تا بدان جا بوده است که دیر زمانی توانسته به پرسشهای آدمی درباره جهان و انسان پاسخ دهد. این جهان بینی آنچنان نیرومند اثرگذار و پایا بوده است که هنوز نیز به گونه ای بر ذهن و روان انسان چیرگی دارد. به گونه ای که ساختار روانی و ناخودآگاه وی را پدید آورد. خردگرایی نو تنها ارزشها و بنیادهای اسطوره ای را از خودآگاه او به ناخودآگاه او برده است (کزازی، ۱۳۷۶: ۶-۷). از منظری کلی می توان گفت هر نظام اسطوره ای، چارچوبی کیهان شناسانه و ادراکی برای تبیین پدیده های پیرامون انسان است. انسان از دیرباز نه تنها با برساختن این چهارچوب، از یک سو جهان و زندگی و از سوی دیگر تاریخ را معنا بخشیده و تفسیر کرده است. اهمیت اسطوره در نزد یونگ دقیقاً در همین کارکرد ادراک و معنایابی و تفسیر آن نهفته است. از نظر او، اسطوره مبین شالوده فلسفی نگرشهای فرهنگی است که به آن آگاهانه اشراف نداریم؛ بلکه در ضمیر ناخودآگاه جمعی ما قرار دارد (پاینده، ۱۳۸۴: ۳۲-۳۳).

۱-۲-۳. ناخودآگاه سیاسی (رژمی دبره)

از سوی دیگر رژیم دبره ایده ناخودآگاه سیاسی را مطرح می کند. از نگاه او گروههای سازماندهی شده بشری نیز همچون افراد- ولی به گونه ای دیگر- دارای ناخودآگاه خاص خویش هستند، و ادیان وایدئولوژی هایی که به جای دین بر پا می شوند، را روشن ترین نمود آن می داند (جابری، ۱۳۸۴: ۱۵). بنابراین در بررسی منظومه های معنایی پشتیبان حکومت آرمانی باید برای تفهم معنا و معناکوی آن به سراغ ناخودآگاه ذهن جمعی و سیاسی ایرانی برویم تا بتوانیم عناصر بازتولید شونده آن را در دورانهای مختلف دریابیم.

۲. نکره های پشتیبان حکومت آرمانی در اندیشه ایرانشهری

همه ادیان و آئین ها و مکاتب متکی بر نوعی جهان بینی اند. نوع نگاه و تفسیر آنان نسبت به جهان فصل ممیز آنها از یکدیگر است. از این رو، اهداف، روشها، باید و نبایدها و هرآنچه مطرح می کنند برخاسته از معنای مندرج در جهان بینی آنهاست. نوع نگاه به جهان به ایجاد نوعی التفات به جهان می انجامد که متأثر از زیست جهان شکل گرفته است. همین امر باعث می شود که بنا به نوع نسبت میان زیست جهان و معنا تصویرهای ذهنی و مشترکی در یک دین یا آئین شکل گیرد. چنانچه حکمای اسلامی، حکمت را به عملی و نظری تقسیم می کنند که اولی دربردارنده نوع دریافت هستی است و حکمت عملی خط مشی زندگی و نحوه عمل را مشخص می نماید. لذا تفاوت ایدئولوژی برخاسته از تفاوت جهان بینی است. نظام اندیشگی سیاست هر دوران نیز برخاسته از همین نسبت می باشد. آگاهی و معرفت از جهان بر مبنای التفات به جهان در ذهن انسان شکل می گیرد. بر این اساس الگوی معنایی خاصی پدیدار می شود. این التفات در موقعیتی استعلایی صورت می پذیرد که در این عرصه بر حسب نسبت میان تجربه التفاتی و جهان است که منظومه معنایی پدید می آید. از این رو ذهنیت استعلایی عرصه سیاسی به واسطه نوع التفات آن به جهان تولید معنا می پردازد. این عمل التفات در هستی شناسی خاص هر زیست جهانی متفاوت است که البته این معرفت شناسی با انسان شناسی، جامعه شناسی و حتی فرجام شناسی آن سنخیت تام دارد.

میان هستی شناسی و معرفت سیاسی رابطه ای محکم و ناگسستگی وجود دارد به طوری که می توان گفت اندیشه سیاسی زاینده طرز جهان بینی و نوع التفات نسبت به زیست جهان است. مثلاً در ذهن استعلایی انسان گذشته اسطوره جایگاه ویژه ای داشت؛ چرا که جهان زیست خود را بر اساس آن معنا می کرد. از نخستین اسطوره های کهن آریایی تا به حال حلقه وصلی وجود داشته

که اندیشه سیاسی در ایران را به هم پیوند زده است. این حلقه همان آرمان هماهنگی جامعه با نظام کائنات است. آموزه هماهنگی جامعه با نظام کیهانی لامحاله استنتاج نظم زمینی را از نظم کیهانی موجب می‌شود. این نگره از دوران باستان در اندیشه سیاسی ماندگار بوده و از عوامل پایایی و تداوم اندیشه سیاسی ایران زمین و ایران محسوب می‌شود. شاهی آرمانی در اندیشه ایرانشهری، نظریه امامت شیعی و نسبت واجب الوجود و ممکن الوجود در آراء حکیم فارابی و نظم چند وجهی مدنی-سلطانی- الهی انعکاس این نگره در دوران جدید است. بنابراین در ناخودآگاه جمعی ایرانیان باستان همواره جهان بر مدار یک نظم واحد قرار دارد که خالق هستی آن را پدید آورده و زمین و هرچه در آن است باید بر اساس الگوی آفرینش انتظام یابد. بدین سان انسان می‌کوشد تا عرصه زیست جهان خود را نیز هماهنگ با الگوی کلان آفرینش بناسازد.

نوع التفات به جهان و فهم آن منجر به شکل‌گیری هستی‌شناسی خاصی می‌شود که انعکاس در نظم سیاسی دارد. هستی‌شناسی در دو دوره باستان و میانه ایران، جهان را مجموعه‌ای «خیمه» سان می‌داند. در این جهان خیمه‌ای همه چیز موزون است؛ چرا که طبیعت امور چنین است و این موزونی مقدس است. از این ادعا که به تدریج در ردیف بدیهات تلقی شد، این حکم تجویزی استخراج می‌شد که باید در حفظ این نظم کوشا بود (رجایی، ۱۳۷۲: ۴۰-۴۱). در جهان خیمه‌ای، اصالت به گوهر وجود داده می‌شود و دیدگاهی ثابت نگر وجود دارد که ویژگی‌های کیفی و ذهنی کلی، مثلی و لایتغیر وجود‌های مطلق ذهنی را مدنظر قرار می‌دهد. در این دیدگاه وظیفه معرفت، شناسایی و توصیف این وجود لایتغیر است. در قالب کیهان‌شناسی خیمه‌ای همه چیز متعادل است و عدالت به معنای آن است که هر وجود در جایگاه مقدر و محتوم خویش قرار گیرد (سیف زاده، ۱۳۷۹: ۳۵-۳۶). بنابراین می‌توان گفت ویژگی‌های متمایز اندیشه شرق در ناخودآگاه جمعی متفاوت آن یعنی کیهان‌محوری نهفته است. بر همین مبنا در اندیشه ایرانی مفهوم نظم کیهانی جایگاه ویژه‌ای دارد به گونه‌ای که از الگوی نظم کیهانی راه به سوی استقرار نظم زمینی گشوده می‌شود. مفهوم خیر و شر و آشه در عالم کیهانی وقتی به زمین می‌رسند در قالب نظم سیاسی و طقیان و آشوب پدیدار می‌شود. بنابراین از عناصر اصلی ناخودآگاه جمعی ایرانی می‌توان عنصر همسویی با نظم کیهانی را برشمرد. قائل شدن به تصویری خیمه‌ای از جهان سبب می‌شود تا انسان آسمان و زمین را به گونه‌ای همبسته و پیوسته بنگرد و اتصالی را میان این دو بدیهی تصور نماید، از این رو هرگونه انقطاع و یا ناهمسویی به منزله نقطه انقطاع و آستانه آشوب تصور می‌شود. همانگونه که عرصه کیهانی به صورت خیمه تصویر می‌شود نظم سیاسی نیز تابع سلسله مراتبی است که همواره بایستی از آن حفاظت کرد. در رأس خیمه جهان، خداوند

قرار دارد و اوست که نظم این خیمه را برقرار و حفظ می نماید. در عرصه نظام سیاسی نیز نماینده خداوند در جهت حفظ نظم زمینی بر مبنای نظم کیهانی می کوشد. شاهی آرمانی در عصر هخامنشی، نقش هماهنگ سازی جامعه با نظام هستی را بر عهده داشت. از همین رو لازمه ایفای چنین نقشی، بهره مندی از «فره ایزدی» به عنوان توجه ویژه خداوند بر این فرد بود. این آموزه در عصر ساسانی تداوم و گسترش یافت. با ورود اسلام به ایران نیز جلوه های خود را در قالب مفاهیمی چون واجب الوجود و ممکن الوجود نشان داد که سلطان به عنوان واجب الوجود و عرصه سیاسی تلقی شد که در پیوند با عقل فعال به حفظ و تمثیت نظم سیاسی می پردازد. از این رو کماکان شاهد حضور الگوی نظم کیهانی در نظم زمینی هستیم. اندیشه هماهنگی با نظم کیهانی در عصر مدرن نیز بازتولید شد، چنانکه نگره پشتیبان حکومت آرمانی در دوره جدید یعنی «دموکراسی اسلامی» سرشتی در تداوم با دو نظم پیشین است. با این تفاوت که در الگوی حکومت آرمانی دوره باستان و دوره میانه شاهد نظمی دو وجهی هستیم که از نسبت میان خداوند و پادشاه بازتولید شده اما حکومت آرمانی در دوره مدرن در قالب نظم سه وجهی الهی، مردمی و سلطانی قرار گرفته که نشانگر تأکید بر منشأ مشروعیت مردمی متعاقب انقلاب فرانسه و گسترش این اندیشه به ایران متعاقب انقلاب مشروطه در کنار منشأ مشروعیت الهی است. در واقع اندیشه هماهنگی نظم کیهانی با نظم زمینی که در ناخودآگاه سیاسی ایرانیان حضور دارد هرگاه به شکلی اما همواره در قالب پیوند میان دین و سیاست در ناخودآگاه سیاسی آنان بازتولید شده و اندیشه سیاسی ایران را از خود متأثر ساخته است.

در ذهنیت استعلایی مردم سرزمین ایران، فرض بر این است که از گذشته های دور، ما به سوی جهانی روحانی و پرستش خدایی بزرگ، اخلاقی و مقدس در حرکت بوده ایم اما یونان به سوی افسانه پردازی برای خدایان و نفی آن تقدسی که در غرب آسیا می توان دید، رفته است. مسئله روح حاکم بر ناخودآگاه سیاسی ایرانی است که عرصه سیاست را نیز دربرمی گیرد. بنابراین، از اختصاصات تمدن و اندیشه سیاسی ایران، تداوم و استمرار ایده و آموزه پیوند سیاست و جامعه با نظام هستی را نشان می دهد (دیلم صالحی، ۱۳۸۴: ۳۷). درحقیقت، باور ایرانیان باستان به ارباب انواع، موجب شد که سامان سیاسی، صورت و شکلی از سپهر یا نظام هستی تلقی شود. یعنی همان گونه که سپهر و هستی محصول اراده خدایان است، نظم سیاسی و اجتماعی نیز ثمره تعامل در میان اراده خدایان به شمار می رود. این باور نوعی آگاهی در ذهنیت استعلایی ایرانیان به وجود آورد که از دریچه آن به زیست جهان خود می نگرستند. به همین دلیل، هر یک از قهرمانان، دولتمردان و شهریاران در حوزه سیاست، تمثیلی از ارباب انواع و کارگزاران زمینی آنها هستند (دیلم

صالحی، ۱۳۸۴: ۴۷-۴۸). پیوند با جهان روحانی و اتصال آن به عنوان نظمی برتر به عرصه زیست جهان بیانگر نوع نگاه ایرانیان باستان به هستی و بازتاب ناخودآگاه جمعی آنان است. طبعاً به واسطه چنین هستی شناسی، نظم کیهانی به عنوان سرسلسله خلقت در مرکز توجه قرار می گیرد. لذا در ناخودآگاه جمعی سوژه ایرانی او همواره خود را کارگزار خالق نظام آفرینش می داند که به مدد نعمات او عرصه زیست جهان خود را نیکو گرداند. از همین رو در ناخودآگاه او همواره باید عنصر واسطه ای میان خالق آفرینش و او وجود داشته باشد تا واسطه اتصال میان این دو گردد. از همین رو حاکم در اندیشه ایرانی بدون اتصال به نظم ایرانی و بی وجود بهره مندی از فیوضات او بلا تصور است.

در دنیای باستان نظم کیهانی الگوی متعالی نظام سیاست و اندیشه سیاسی است. تفکر اسطوره ای و تفکر دینی دو منبع و سرچشمه فکری نظام کیهانی و به تبع اندیشه سیاسی این دوران است. از دل این دو منبع ترسیمی دقیق از نظام کیهانی از یک سو و تحول آن به اندیشه سیاسی از سوی دیگر هویدا می شود. از دل نظم کیهانی نظم آرمانشهر پدیدار می شود. از درون نظم دینی فرد آشه یا همان شاه آرمانی و گروههای اشون (نیروها و طبقات اجتماعی پدیدار می شوند. انسان تصویری خاص از نظام خلقت دارد. این تصور بر پایه دین شکل گرفته است. الگوگیری از منطق حاکم بر این تصویر، اندیشه سیاسی ایران را شکل داده است و لذا اندیشه ایران از ابتدا تا امروز در یک تداوم سیر کرده است. در عین حال مقوله دین و یا نگاه مبتنی بر دین به هستی جلوه این تداوم بوده است و البته در دوره ای متناسب با ساختار قدرت آن دوران تحول یافته است.

در عرصه ناخودآگاه جمعی سوژه در ایران باستان، زیست جهان تنها در گرو وجود فردی بهره مند از فروغ ایزدی معنادار می شود. مفهوم بنیادین اندیشه سیاسی ایرانشهری، شاه آرمانی دارای فره ایزدی است. در دوران اساطیری ایجادکننده و حافظ نظم در سیاست و جامعه و معنابخش زیست جهان، مفهوم «شاهی آرمانی» است. یکی از نمادهای اصلی نظم کیهانی بر روی زمین، که بنیان های اندیشه سیاسی ایرانشهری را استوار کرده است. شاهی آرمانی، ناظر بر حسن کارکرد نظم کیهانی بر روی زمین است و در صورت اجرای صحیح آرته در جامعه، سرزمین به آرمانشهر بدل می گردد. شاه آرمانی به عنوان، مظهر و مظهر صفات لطف و قهر خداوندی یکی از اساسی ترین مفردات اندیشه سیاسی ایرانشهری است. آنچه از فرمان های شاهنشاهان ایران زمین و نیز بندهای برگرفته از اوستا برمی آید، این است که شاهی آرمانی در فرمان ها و فره مند بودن در اوستا دارای وجهه ای دینی بوده است و شهریاران ایران زمین، همه شاهان دین آگاه بوده اند. چنانچه داریوش، اورمزد را از آن خود و خود را از آن اورمزد می دانست. در شاهنامه فردوسی

نیز که ارزنده ترین اثر در زمینه اندیشه سیاسی ایران شهری در دوره اسلامی ایران است. فره به عنوان برجسته ترین ویژگی شاه آرمانی معرفی شده است و مهم ترین آموزه در جهت استمرار و گسترش حیات و هویت ملی زیست جهان ایرانی محسوب می شود. بهره مندی از فرآیندی، هم موجد نظم در امور کشورداری است و هم نظم در طبیعت و بالمال نظم کیهانی را حفظ و نگهبان است. از سوی دیگر، فره ایزدی خود عامل پیوند و پیوست نظم زمینی و نظم آسمانی است که تمام آبادانی ها، نیکی ها و خرمی ها به وجود فر وابسته است. از این رو جدانشدن و گریز فر از شهریار، به آشفتگی سیاسی و اجتماعی و آشوب در طبیعت و نظام هستی ختم خواهد شد (دیلم صالحی، ۱۳۸۴: ۶۵-۶۶). در ناخودآگاه جمعی ایرانیان اهورامزدا از جایگاه کانونی برخوردار است. اهورامزدا به عنوان خالق گیتی حق دارد فرمانروایی و شاهی را به کسی که خود برمی گزیند، بسپارد. این نگاه در ناخودآگاه سیاسی آنان نیز تولید شده و منزلت خاصی به فرد حاکم می بخشد. به نظر پارسیان، اهورامزدا فقط یک پادشاه برمی گزیند و این پادشاه که صاحب فره ایزدی است، پادشاه سراسر جهان است (ادی، ۱۳۷۴: ۱۰). بنابراین در عرصه زیست جهان آنان خدا و پادشاه وجود دارد و عامل ارتباط میان پادشاه با خداوند مفهوم اشته است. مفهوم و آموزه ای که پس از نبرد کیهانی اهورامزدا با اهریمن و نقش انسان در این ستیز، رخ می نماید، مفهوم «اشه» (ارته) است. وجود جهانی منظم و سامان یافته در برابر جهانی نامنظم و نابسامان اهمیت پیدا می کند. این سامان بندی کیهان با واژه «اشه» نشان داده می شود. اشته گستره وسیعی از فضایل اخلاقی مانند عدالت، نظم، حقانیت، کمال و دینداری را شامل می شود. داد و راستی به معنی هماهنگ شدن با نظام اخلاقی و سرانجام هماهنگی با نظام کیهانی است و آموزه های سه گانه دین زرتشت (گفتار، پندار و کردار نیک) به معنی هماهنگی با این نظام است. غایت معنای زندگی این دنیا در همه شعبات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ... آن تلاش برای زیستن در قالب نظم کیهانی است که از سوی نظام دینی کشف و تعریف می شود. آنچه بیرون از این ذهنیت استعلایی قرار دارد فاقد معناست. بنابراین در ذات منظومه معنایی این دوران دین تلاش می کند معنای امر سیاسی را در پیوند با نظم تفهم کند. در این منظومه عامل ایجاد نظم کیهانی بر روی زمین شاه آرمانی است. شاه آرمانی از یک سو نظم زمینی و بشری را همسو با نظم کیهانی برقرار می سازد و از سوی دیگر به عنوان نگهبان این نظم در جهت حفظ آن می کوشد. از این رو منظومه معنایی در اندیشه باستان در راستای پیوند دین و دولت (نظم زمینی) و دین و شاهی قرار دارد.

در اندیشه دوره باستان بین شاهی خوب و شاهی بد تفکیک و تمایز وجود دارد یعنی همان گونه که در نظام کیهانی، نیروهای اهورایی و اهریمنی با هم در جدال اند، در جامعه نیز شاه خوب

در برابر شاه بد قرار می گیرد. شاهی خوب، بهترین آفریده اهورایی و حافظ نظم و کارگزار خیر است اما شاهی بد، مایه آشوب و کارگزار شر است (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۱۲۱). شاهی آرمانی در راستای نظم کیهانی که برترین نمونه نظم آرمانی است، عمل می کند در حالی که شاهی بد، از نظم کیهانی عدول می کند و به همین دلیل نظم زمینی نیز دستخوش دگرگونی و اختلال می گردد. در واقع حفظ نظم زمینی و زیست جهان در گروهی یک نفر از اعضای جامعه است و اوست که به مدد سر پنجه تدبیر خود موجب راهیابی جامعه به خیر برین می شود. با توجه به وابستگی سعادت جامعه به یک فرد او نمی تواند صرفاً فردی به سان سایر افراد اجتماع باشد. ناگزیر باید خصایصی داشته باشد که به پشتوانه آن بتواند در اتصال با اهورامزدا و قدرت برتر آسمانی نظم این جهانی را برقرار سازد. خصیصه ای که او را به شکل جوهری متمایز از سایر آدمیان خاکی نماید و نشانه حضور و جوهی از عالم افلاکی در ذات و جوهر او باشد. جوهر شهریاری، «فرّه ایزدی» است. «فرّه» نیروی رابط جهان انسانی با نظم کیهانی است. اگر فرّه نباشد، ارتباط و پیوند جهان بشری با نظام هستی گسسته خواهد شد و به دنبال این از هم گسستگی است که نظم و داد کیهانی را در زمین مستقر و استوار می کند و از این رو مهر نظام کیهانی بر نظام انسانی زده می شود. سرانجام، سیاست و جامعه ای بهی و هماهنگ و همساز با نظام هستی به ارمان می آید. (دیلیم صالحی، ۱۳۸۴: ۱۰۱-۱۰۲) بنابراین در رأس نظام سیاسی فردی قرار دارد که حائز خصایل آرمانی است تا بر این اساس حکومت آرمانی را برقرار نماید. پس در ناخودآگاه ایرانیان عنصر دیگری در این دوره حضور دارد و آن تلاش در جهت برتخت نشستن فردی با خصائل آرمانی در جهت ساخت زیست جهانی آرمانی است.

هرچند باید توجه داشت که عنصر اصلی منظومه معنایی در این دوران پیوند دین و سیاست است. در «نامه تنسر» و «دینکرده» دو اثر برجسته این دوران بر پیوند و همزادی دین و شاهی تاکید شده و آمده «دین و ملک به یک شکم زادند... هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد» (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۵۳). در فصل سوم کتاب «دینکرده» آمده است که اساس و سرچشمه سخن دین، تن دادن به عبادت خدای داناست و بلندی دین و دولت هریک از دیگری بر می خیزد. بلندی شاهنشاهی ایران از خدمت به دین اورمزد ناشی می شود و بلندی دین از پادشاهی. رونق این دو اصل، بزرگ ترین نعمتی است که به آفریدگار اعطا شده است. با پیوند پادشاهی و دین بهی، حکومت داد پدید می آید و همان طور که دین، ستون دولت است، به همان ترتیب بدون پادشاهی خوب نیز، بی دینی پدیدار می شود و با بی دینی، پادشاهی هم بر پا نخواهد بود (دیلیم صالحی، ۱۳۸۴: ۹۹). از این رو در اندیشه ایرانشهری، شهریاری و دین

یاری با هم آمیخته و همزاد هستند، آن چنان که شاهان این دوره پیروزی ها و کامیابی های بزرگ خود را حاصل دین ورزی خویش دانسته اند. پروفیسور آر.سی.زایتر می گوید: «وقتی قدرت پادشاه بر دین بهی استقرار یابد و دین توسط پادشاه نگهداری شود، جامعه ای عادلانه و دادخواه بر پا می شود، کشور به رفاه می رسد، مردم از ترس و ناامنی فارغ می شوند، علم رشد می کند، فرهنگ حفظ می شود، اخلاق و رفتار تعالی می پذیرد، انسان ها بخشیده، دادگر و شکرگزار می شوند» (دیلیم صالحی، ۱۳۸۴: ۷۵). ملاحظه می کنیم که در دولت باستان دین و دولت از یکدیگر جدا نیستند و با یکدیگر توأم اند.

سلسله مراتبی دیدن نظم کیهانی از وجود ناخودآگاه ذهنیت استعلایی ایران شهری است. همانطور که در هدایت انسان ها سلسله مراتبی وجود دارد و «آناهیتا»، «هورامزدا»، «زرتشت»، «گشتاسب»، «دیناران» و نهایت توده مردم هر یک پس از دیگری قرار دارند تا بتوانند با یاری از مافوق خود مردم را هدایت کنند، در نظم سیاسی نیز «سری» وجود دارد که بقیه اجزاء بدن را هدایت می کند. تشبیه افراد جامعه به اعضای بدن و قراردادن شاه در مقام سر به این معنا بود که این «عضو رئیسه» بالاتر از همه قرار دارد و به بقیه دستور می دهد. در اندیشه ایران باستان هرکسی نمی توانست مقام شاهی را قبول کند بلکه نژاد خاصی لازم بود. فره هویتی ذاتی و نه اکتسابی محسوب می شد و تنها آن کسی که دارنده آن بود شایستگی احراز مقام سلطنت را داشت (رضایی راد، ۱۳۸۷: ۲۸۴)

در نتیجه به حسب نوع نظام معنایی در این دوره شاهد شکل گیری نوع خاصی از ساخت سیاسی نیز هستیم. این نظام معنایی و رویکرد آنتولوژیک است که سازنده ذهنیت افراد در خصوص وضعیت آرمانی است. نوع التفات به جهان زیست در مقام هسته جامعه می نشیند و ارکان و ساختارهای جامعه را بنا می سازد. در حقیقت حکومت آرمانی ماکتی از نظم کیهانی است که عیناً بر اساس آن بر ساخته می شود. خصیصه آرمانی و استعلایی امر سیاسی در پی متجلی ساختن قدسیت آسمانی در فرّ و شوکت زمینی است.

۳. نگره های پشتیبان حکومت آرمانی در دوره میانه اسلامی

خرد سیاسی ایرانیان در مواجهه با مفهومی با واقعیتی به نام سلطنت در پرتو هستی شناسی خاص خود و در تداوم همان سنت ایران باستان در چارچوب منطق در رأس بودن سلطان شکل گرفت، به گونه ای که هستی شناسی منبث از دین در تداوم سنت ایران شهری نگره معنایی حامی نظم سلطنتی را تشکیل می دهد (احمدوند، ۱۳۸۴: ۱۰۷). به همین دلیل است که می توان پیوندی میان دو

منظومه معنایی ایران باستان و دوره اسلامی ترسیم کرد و این حکم را صادر کرد که نظام گفتاری اندیشه سیاسی دوره اسلامی نسبتی با پرسش های دوران قدیم دارد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۵۰). در ناخودآگاه جمعی این دوره نیز مفهوم سلسله مراتبی دیدن عالم و آدم، نگاه دو وجهی به خیر و شر به کیهان و جامعه در سیاست حضور دارد. از همین رو نظم سلطانی دنباله روی عناصر ناخودآگاه جمعی نظم باستانی است و بسیاری از عناصر منظومه معنایی آن در صورت اسلامی بازتولید شده اند.

از مهمترین وجوه اشتراک آیین مزدایی و دین اسلام، اندیشه رستگاری بشر از طریق هماهنگ سازی سیاست و جامعه با نظام هستی است. پیروزی حق بر باطل در اندیشه اسلامی و غلبه بر اهریمن در جهان بینی زرتشتی را باید در راستای باور به این آموزه دانست. این التفات به جهان در ذهنیت استعلایی دوره میانه نیز بازتولید می شود. تأمل در این امر که ظهور اسلام در شبه جزیره عربستان است اما ایرانیان نیز به اسلام می گروند و این آیین در ایران زمین گسترش می یابد، ما را به درک هویت تاریخی اندیشه سیاسی ایران و وفاداری ایرانیان به ایده هماهنگی با نظام هستی رهنمون می سازد (دیلم صالحی، ۱۳۸۴: ۱۰۵-۱۰۷). بنابراین می توان علت استقبال ایرانیان از دین اسلام را در نسبت یکسان میان مولفه های دو منظومه ناخودآگاه جمعی باستانی و اسلامی دانست. به نوعی عامل این گروه هماهنگی منظومه معنایی این آیین با وجوهی از منظومه معنایی ایران باستان بود. بی شک باور به مابعدالطبیعه و نظم کیهانی عامل موثری در استقبال از این آیین بوده است. اندیشه سیاسی دوره میانه تقریباً همان اندیشه سیاسی فروغ خداوندی بود جز آنکه فروغ خداوندی به سایه خداوندی تبدیل گردید و تبعیت از پادشاه بدین دلیل ضروری تلقی شد که او سایه خداوند در روی زمین تعریف شد و باز همانند پادشاهان ایران باستان که خود باور داشتند فره ایزدی دارند، این پادشاهان نیز باور داشتند که سایه خداوند روی زمین اند (رجایی، ۱۳۷۲: ۹۲). از این رو نوعی رابطه این همانی در مبانی ناخودآگاه جمعی در دوران ایران باستان و دوره اسلامی می توان تصور کرد که سازنده ذهنیت استعلایی مشابه در نزد سوژه است که در پس آگاهی و التفات نسبت به زیست جهان و استعلای ذهنیت، یک ایده آرمانی مشابه قابل تشخیص است.

جهان بینی انسان گذشته انعکاسی از کیهان شناسی او بود که خود متأثر از ناخودآگاه جمعی بوده است. کیهان شناسی خیمه ای، و تأثیرات آن بر ابعاد مختلف زندگی انسان در گذشته را می توانیم ویژگی عمومی هستی شناسی سنتی بدانیم، اما آن مبنایی که به نظریه «نظم سلطانی» کمک فراوانی کرد و آن را در ادامه دوایر نبوت و امامت، در اندیشه های متفکران شیعه قرار داد، مبنای التفات به «دوگانگی عالم» و «جریان فیض» در هستی است. اصلی که به صورت های گوناگون در

زوایای مختلف زندگی مسلمانان خود را نشان داده است. اما بیشترین تأثیر این تلقی از جهان را می توان در عرصه سیاست مشاهده کرد. آنجا که اجزای مدینه به علت مادی بودنشان، «فطرتاً» رو به سوی بدی دارند و نیاز به واسطه ای هست تا با چهره ای انسانی و صفاتی خداگونه به انتقال فیض از عالم بالا به پایین پردازد. به طور کلی، نظام طبیعت از نظام احسن آفرینش فرمان می گیرد و عنایت عبارت است از علم حضرت حق به تمام هستی و بر نظام ضروری آن، تا اینکه بهترین نظام ممکن باشد، پس علم الهی به کیفیت صواب و چگونگی ترتیب درست در تمام موجودات، منبع فیضان و سرچشمه جریان خیر در همه آنهاست. در این صورت لازم است، در هر عصر و زمانی، فردی پا در زمین و سر در آسمان، واسطه فیض الهی بر روی زمین باشد که همین امر موجب تقدم وی بر موجودات دیگر می شود. در این جهان بینی معنایی شکل می گیرد و آن این است که موجودات دارای سلسله مراتب طولی اند و به هر نسبتی که از آن منبع فیض دور می شوند از پاکی ها فاصله می گیرند و آلوده شدن به مادیات موجب دوری آنها از ساحت منبع فیض می شود. بنابراین نظم زمینی منفصل از نظم کیهانی نیست بلکه به صورت طولی در امتداد آن قرار گرفته است و تنها در گرو پیوند با آسمان است که زمین و هر آنچه بر روی آن است از نابودی محفوظ می شود. جهان موجودات تحت قمر در درون خود تنها با اتصال به جهان مافوق قمر می تواند از نور بهره گیرد.

به همین جهت اندیشمندان اسلامی برای شناخت هستی پیش از هر چیز به سراغ مبدأ آن، یعنی واجب الوجود می روند. آنان بر همین اساس به عرصه سیاست می نگرستند و همان دوگانگی و الزام بر تبعیت یکی از دیگری را ضروری می دانستند. هدایت و تدبیر عالم و جامعه انسانی نه به نیروی عقل انسان (آنگونه که یونانیان می گفتند) بلکه صرفاً به سرانگشت تدبیر و هدایت خداوند واگذار می شد (طباطبائی فر، ۱۳۸۴: ۲۶۸-۲۷۰). از این رو یکی از پایه های اصلی اندیشه سلطنت سلسله مراتبی دیدن عالم و آدم است. در اندیشه سلطنت، سلطان مقدم بر شهر و جامعه است؛ به همین دلیل متفکران و نظریه پردازان نه تنها به بیان مقام و صفات سلطان اکتفا کرده اند، بلکه با تاکید بر نظام سلسله مراتبی، تنها به تحلیل رأس هرم نظام سیاسی پرداخته اند. سلطان «علت موجد» و «مبقیه» اجتماع انسانی و سلطنت امری اصیل و رعیت امری اعتباری است، رستگاری رعیت جز از مجرای رستگاری سلطان امکان پذیر نیست. از سوی دیگر رئیس مدینه را نمی توان از جنس انسان دانست، بلکه وی انسانی خداگونه و یا خدایی میراست. او شبانی است که وظیفه حمایت و حراست از اغنام را برعهده دارد (طباطبائی فر، ۱۳۸۴: ۲۸۳-۲۸۴). در اندیشه سلطنت جای خالی تأملات فلسفی در بنیاد شهر به خوبی به چشم می خورد و سلطنت «همچون عطیه ای

آسمانی» در مرکز بحث اندیشمندان قرار گرفته است. تقسیم جامعه به طبقات مختلف و نشان دادن «شاه» در رأس همه طبقات و یا به عبارت دیگر در ماورای طبقات بشری یکی از مفروضات اساسی اندیشه سلطنت محسوب می شود. الگوی این نظام الگوی نظم کیهانی است که اندیشمندان در پی استقرار آن در زمین بودند. این الگو نظمی سخت و متصلب را ارائه می دهد که تمام شئون انسان را در برمی گیرد. بنابراین این آگاهی و التفات نظم معنایی را می سازد که شاه را در رأس زیست جهان می نشاند. بنابراین نسبتی استعلایی میان موضوع شناسایی یعنی نظم و آگاهی یعنی هماهنگی زیست جهان با نظم کیهانی و سلسله مراتبی بودن زیست جهان موجد ذهنیت استعلایی خاصی در سوزه می شود. منظومه معنایی دقیقاً در همین محدوده و بر اساس همین ذهنیت استعلایی ساخته می شود که دربرگیرنده همسویی نظم زمینی و کیهانی در مدینه می باشد.

گفتمان سیاسی دوره میانه بر محور تفوق فضل سلطان استوار بود و برای سلطان نیز صفاتی خدایی و انبیایی تصور می کرد. از آنجا که گفتمان مذکور بر محور سلطان-رعیت می چرخد به نظمی متفاضل می انجامد که در آن مردم نه تنها جایگاهی در حکومت اشغال نمی کنند بلکه تنها از خلال مراسم سلطانی است که می توانند ادامه حیات دهند. این اندیشه آن گاه که به تفکر «السلطان ظل الله فی الارض» می انجامد سه وجه گوناگون می یابد؛ سلطان، خدا و ارض نشینان. در این تصویر سه وجهی، حاکم یا سلطان نقش خلیفه خدا را برای آدیان بازی می کند چرا که هم مسئول معاش آن هاست و هم معاد، اما آنچه صاحب هیچ اراده و اختیاری نیست ارض نشینان اند. تمثیل شبان و رمه که مورد تاکید میشل فوکو بوده است، در اشارات نویسندگان دوره میانه نیز به چشم می خورد (احمدوند، ۱۳۸۴: ۱۲۶). بنابراین نظم دو وجهی این دوران منجر به گسترش حوزه اعتبار سلطان می شود و از آنجا که مردم را مبنایی در حکومت نمی داند تلاش می کند تا یک پای سلطان را در آسمان قرار داده و مشروعیتی الهی برای او قائل شود به گونه ای که سلطان را نشان عنایت خداوند در زمین و سایه او قلمداد نماید.

مدار نظم سیاسی در دوران میانه بر اساس جایگاه واجب الوجود مدینه یا همان سلطان است. سلطان-خوب یا بد- چنان جایگاهی در اندیشه دوره میانه داشت که در غیاب او، نه دین درست می نمود و نه مردمان درست بودند. از آنجا که نظم مدینه از سوی سلطان حراست می شود، وجود سلطان ملازم حفظ دین نیز تلقی می شود. با چنین تحلیلی از رابطه دین و سلطنت، حضور سلطان (اعم از عادل و جائز) در مرکز اندیشه دوره میانه قرار گرفت و اندیشمندان مسلمان، «اصل شاهی» را نه نیازی بشری، بلکه «تقدیری الهی» دانستند (فیرحی، ۱۳۸۵: ۲۰۴). همین حضور عنصر تقدیر و آن هم تقدیری الهی ناخود آگاه جمعی ایرانی را از دوره باستان تا میانه در برمی گیرد.

حکیم ابونصر فارابی با ظرافت تمام این تصویر هستی شناسی را کاویده است. فلسفه سیاسی فارابی، امتداد تاریخی نظریه شاهی ایرانشهری به شمار می رود. فارابی از یک زاویه به نظریه شاهی آرمانی اندیشه ایرانشهری نزدیک می شود و از زاویه دیگری به بحث نبوت در دوره اسلامی می پردازد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۲۵). در واقع در نظام معنایی فارابی تصویری از شاه آرمانی عصر باستان حضور دارد که ذهنیت استعلایی او را تحت تاثیر قرار می دهد. این تصویر عیناً گویای ناخودآگاه سیاسی فارابی است که عناصری از ایران باستان در آن حضور دارند. از این رو بر مبنای ناخودآگاه جمعی وی، در طرح مدینه فاضله خود، به طور کلی از بحث در اهمیت مدینه، بگونه ای که در فلسفه یونانی بسط یافته بود، فاصله می گیرد و با جانشین کردن تحلیل مدینه با نظریه پردازی درباره شاهی آرمانی، به اندیشه سیاسی ایران شهری نزدیک می شود چرا که در منظومه معنایی شاهی آرمانی، حاکم سیاسی در کانون تحلیل قرار دارد و این نسبت در حکومت آرمانی فارابی نیز حضور دارد (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۴۱-۱۴۲). از این رو در نگاه آنتولوژیک او رئیس اول حضور دارد که صورت اسلامی شده شاه آرمانی است. به طور کلی می توان قائل به وجود یک شاه آرمانی در پس ناخودآگاه سیاسی فارابی شد که سایه خود را بر ذهنیت استعلایی او می افکند. از این رو در معنابخشی به مدینه یا همان جهان زیست تصویرهای ذهنی مشترک و ساختمند از گذشته دور ایران حضور دارند.

فارابی، موسس فلسفه اسلامی، با رویکردی آرمانی، ایده هماهنگی نظم زمینی را بر اساس نظام هستی دنبال کرد. سیری اجمالی در رسائل و کتاب های گوناگون فارابی، به ویژه دو کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» و «السیاسه المدینه» نشان می دهد که فارابی با تأسیس یک منظومه فلسفی، ابتدا از شناخت جهان هستی، اثبات وجود خالق، کیفیت صدور جمیع موجودات از او و جایگاه انسان در منظومه هستی سخن می گوید و آنگاه جایگاه مدینه و پیوند جهان هستی و سیاست مدن را تبیین می کند (دیلیم صالحی، ۱۳۸۴: ۱۴۸). لذا می توان گفت که فارابی قائل به ضرورت پیوند و تناظر میان نظام مدینه و نظم کیهانی است.

فارابی سخن از حاکم جامعه را بر اساس الگوی اتوپیاپی «مدینه فاضله» که برگرفته از بنیان های فلسفی جهان بینی سلسله مراتبی است، مطرح می سازد. از نگاه او: «نظام خلقت از کاملترین مرتبت وجود شروع و آغاز می شود و در رتبت بعد و بدنبال آن موجودی که کمی ناقص تر از اوست حاصل شده قرار گیرد و همچنین پس از این و بدنبال این مرتبت همواره مراتب دیگر به ترتیب الانقص فالانقص قرار می گیرند تا به موجودی پایان یابد که هرگاه به یک مرتبت (و یک گام پایین تر و) به مادون رود به مرتبه ای رسد که مرتبت «لامکان وجودی» بوده (حقدار، ۱۳۸۲: ۶۲ به

نقل از فارابی، ۱۳۵۴: ۷۹). این گونه آگاهی و التفات به جهان زیست موجد ذهنیت استعلایی فارابی است. فارابی همانند سایر فلاسفه، نظام معنایی خاصی از خلقت دارد که فی الواقع منظومه معنایی ذهن او را تشکیل می دهد. بنابراین بدون در نظر گرفتن نظام فلسفی و جهان بینی او نمی توان به فهمی از سیاست و علم مدنی وی دست یافت. او نظم مدنی خود را در راستای نظام عمومی عالم قرار می دهد. سیاست فارابی جزء جدایی ناپذیر مباحث مابعدالطبیعه اوست. گویای این امر نحوه تشریح مدینه در دستگاه مدینه فاضله فارابی است. وی در هر دو کتاب آراء اهل المدینه الفاضله و السیاسه المدینه پس از تشریح نحوه خلقت و شکل گیری افلاک، نحوه پیدایش انسان و به تبع آن جامعه را بیان می کند. از این رو فارابی مدینه فاضله خود را بر اساس نظم کیهانی ترسیم می نماید و نظم مدینه را در امتداد نظم کیهانی قرار می دهد. وی در ترسیم سلسله مراتب هستی از وجود باری یا مبدأ موجودات شروع می کند عقل اول از او صادر می شود؛ سپس عقول و افلاک آسمانی بعدی صادر می گردند تا سرانجام به عقل دهم که امور زمینی را تمشیت می کند، ختم می شود؛ که این عقل همان عقل فعال یا عقل قدسی است.

نگاه سلسله مراتبی به جهان به این معناست که موجودات عالم همچون پله های نردبانی به یکدیگر پیوسته اند و مقام هر کدام به نسبت نزدیکی یا دوری از مبدأ هستی تعیین می شود. در نظر فارابی نیز خلقت از کامل ترین مرتبه وجود آغاز شده و در نهایت به مرتبه لامکان وجود ختم می شود. نتیجتاً فیلسوفی که در منظومه معنایی او جهان ساختی سلسله مراتبی دارد، آگاهی و التفات او نسبت به جهان زیست در نسبت با همین منظومه معنایی است و لاجرم نظام سیاسی و مدینه فاضله او نیز خارج از این منظومه نمی تواند باشد. آنچه در اینجا مهم است این است که، در مقابل نظام احسن مافوق قمر، هر آنچه تحت قمر و آلوده به ماده است، به انواع شرور و بدی ها آمیخته است. ورود هر چیزی به فضای مادی موجب کجی و ناراستی آن می شود. صورت طبیعت در مقابل ماوراءالطبیعه جمع میان حکمت و بلاهت و خیر و شر است (کرمر، ۱۳۷۹: ۳۰۶). نگاه سلسله مراتبی به جامعه، طبیعتاً از حضور سلسله مراتبی کیهان شناخت در ناخودآگاه جمعی نشأت گرفته است که منجر به شکل گیری ساخت هرمی در نظام اجتماع می شود. بنابراین لازم است موجودی واسطه فیض میان موجودات پایینی و موجودات مافوق قمر باشد. موجودی «خداگونه» که پا در زمین و سر در آسمان، زبان نیروهای ماوراء طبیعی برای زمینیان باشد (طباطبائی فر، ۱۳۸۴: ۲۷۵). بر این اساس به همان نسبت که کلیه موجودات عالم از وجود اول حادث شده اند و عالم هستی خود را از وجود اول اخذ می کند؛ وجود مدینه نیز وابسته به وجود رئیس اول است. تشبیه نظم سلطانی، به نظم کیهانی و ارتقای انسان حاکم به ملکوت خداوند، نظریه ای را مطرح می کند که در شکل

گیری نظم سلطانی، نقش برجسته ای دارد. ارتباط میان نظم زمینی و کیهانی موجب قدسی شدن حکومت می شود. بنابراین نظم زمینی همانند نظم کیهانی مقدس است چرا که منبع اتصال حاکم زمینی به فیض الهی وجود دارد. نظم سیاسی زمینی در طول نظم کیهانی قرار گرفته و بالطبع حاکم سیاسی نیز رابطه ای طولانی با خالق جهان دارد. پس می توان حکومت بشر را صورت و سایه ای از حکومت الهی دانست. در نگاه فارابی حاکم مقدم بر جامعه است و اوست که منجر به حفظ انسجام مدینه شده است.

در پرتو هستی شناسی فارابی ایجاد فضیلت در وجود انسان و دستیابی وی به سعادت حقیقی، جز در مدینه فاضله و تحت رهبری و ریاست رئیس مدینه امکان پذیر نیست؛ چرا که در میان کل هستی و کائنات و انسان سنخیتی وجود دارد. ناخودآگاه جمعی فارابی منظومه های معناداری را تولید می کند که سازنده جهان زیست اوست. در واقع، رئیس اول مدینه فاضله فارابی همان جایگاهی را داراست که موجود اول در کل عالم هستی دارد. رئیس اول مدینه به ایجاد مدینه می پردازد و او بر مدینه مقدم است، نه مدینه بر او و هم بر محور کمال و شرف اوست که کمال و شرف مدینه فاضله، سامان می یابد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۸-۹). رئیس مدینه به وسیله اتصال به عقل فعال به خدا می رسد و درمی یابد که خداوند مرحله به مرحله تدبیر عالم را وحی می کند. در این فرآیند تدبیر مدینه هم مورد وحی الهی است، از آن جا که خداوند مدبر عالم و مدینه است، بین طبیعت و مدینه تناسبی باید باشد. لذا مدبر مدینه باید به مدبر طبیعت تشبیه کند، مدبر عالم علت مبقیه عالم نیز هست. پس مدبر مدینه نیز بایستی زمینه تداوم نظام سیاسی را فراهم کند. او واضع النوامیس و عمل او سیاست است (احمدوند، ۱۳۸۴: ۱۷۸). فارابی که رئیس مدینه فاضله را «عقل فعال» می داند، آن را «واسطه العقد» عالم هستی تعریف می کند به گونه ای که واجب الوجود فیضان و سیلان فیض الهی و در نتیجه اکمال انسان را ممکن می سازد و او موجودی است که سبب اول سایر موجودات و او از همه نقایص بری است. اذا رئیس مدینه یا همان حاکم حکومت آرمانی بر مدینه مقدم است. بنابراین کوشش فارابی در این است تا ساخت هرمی عالم را به عرصه سیاست و زندگی اجتماعی نیز تعمیم دهد، لذا حضور عنصر ساخت هرمی کیهانی در ناخودآگاه ذهن او منجر به تعمیم این پدیده در نظم زمینی نیز می شود و همچنین رابطه اعضای مدینه فارابی به صورت نابرابری تدوین شده است. رابطه ای که جنبه تراتبی دارد و از موجود اکمل تا اسفل امتداد می یابد، که نشانگر وجود رویکردی اقتدارگرا برای ساختار مدینه است. ارتقای انسان تا عرصه ملکوت الهی خود بازتولید کننده این نظم اقتدارگراست.

در ناخودآگاه جمعی زمانه فارابی همچنان پیوند دین و سیاست حضور دارد از این رو یکی از مبادی مهم گفتمان نظم سلطانی، پیوند میان دین و سلطنت است. ماجد فخری در خصوص پیوند میان الهیات و سیاست در اندیشه فارابی می نویسد: «پیوند نزدیک میان الهیات و سیاست در اندیشه فارابی شاهد دیگری بر عقیده بنیادی به نسبت عمیق آدمی با خدا و کائنات و دیگر افراد انسان به نحوی که در نظام عقاید اسلامی تجسم یافته است» (فخری، ۱۳۷۲: ۱۳۴). این امر نشانگر استمرار ایده پیوند دین و سیاست از دوره باستان و حضور آن در ناخودآگاه جمعی فارابی است. در بنیاد حیات سیاسی دین حضور دارد و این امر برگرفته از نگاه آنتولوژیک فارابی است. بنابراین گزاره های دینی در تئوری سیاسی او حضور جدی دارند. تلاش برای نشان دادن این پیوند منجر می شود تا معلم ثانی سعی نماید تا میان نظم کیهانی و نظم زمینی اتصال برقرار نماید.

بنابراین منظومه معنایی این دوران پیوندی عمیق با ناخودآگاه جمعی دارد. ناخودآگاه سوژه ایرانی انباشته از عناصر نظم دوره باستانی است که در کانون این ناخودآگاه پیوند میان دین و سیاست حضور دارد. به واسطه حضور این عناصر در ذهنیت استعلایی سوژه دوره میانه نوعی نگاه مشابه نسبت به زیست جهان خود با دوران باستان دارد. تداوم جهان بینی خیمه ای، سبب می شود تا نظام هستی و به تبع آن نظام سیاسی در قالبی سلسله مراتبی نگریسته شود. به تبع این جهان بینی نظامی متناظر در نظام کیهانی و نظم زمینی ترسیم می شود. به گونه ای که در رأس آفرینش باری تعالی به عنوان واجب الوجود قرار دارد و سایر موجودات به مثابه ممکن الوجود در نظر گرفته می شوند. در نظم سیاسی نیز سلطان به مثابه ظل الله و نماینده واجب الوجود و رعایات در مقام ممکن الوجود قرار می گیرد.

۳. نگره های پشتیبان حکومت آرمانی در اندیشه سیاسی ایران دوره جدید

در دوره اسلامی اندیشه «شاهی آرمانی» و حکمت خسروانی به عنوان میراث باستانی ایران با هنجارها و باورهای اسلامی درآمیخت و این هر دو در دوره جدید با عقلانیت مدرن ترکیب شد و سع ضلع ایران، اسلام و تجدد را تشکیل داد. از این رو تجدد و تجلی آن در ایران در قالب اندیشه مشروطیت تحولی تضافی نسبت به بنیاد سیاسی حاکم بر زیست جهان خود بود (آشوری، ۱۳۷۶: ۱۷۰).

ضلع سوم این هستی شناسی خود از بزرگترین دستاوردهای سیاسی تمدن غرب بود. لذا زیست جهان تازه ای مبتنی بر سه عنصر اندیشه ایران باستان، اندیشه اسلامی و عقلانیت مدرن شکل گرفت و اندیشه سیاسی دوران دوره جدید را به گونه ای مترقی تر از دورانهای قبل سامان داد.

فهم و شناخت زیست جهان در ساحت ذهن ایرانیان بر اساس نوع ادراک و التفات آنها به مقوله تجدد صورت گرفت. در غرب عقلانیت انسان محور اواخر قرون وسطی، تفسیر و تعریف جدیدی از ماهیت انسان، حکومت، سیاست و زیست جهان ارائه داد. مدرنیته به لحاظ نظری بر محصولات خرد مدرن انسانی اتکا داشت و هدف آن تصرف در طبیعت و استیلا بر عالم و آدم بود. انسان گرایی در مفهوم وسیع کلمه هسته مرکزی تجدد را شکل می دهد. در مقابل لاهوت، ناسوت جولانگاه خرد کنجکاو آدمی است. حقیقت، نه الهامی که اکتسابی است چرا که ذهن انسان با کاربرد روش های درست، حقیقت را کشف یا خلق می کند. حقایق متکثر برخاسته از واقعیت های ملموس و مشهود از راه چشم به عقل انسان می رسد. لذا تجدد منادی نوعی خردگرایی فرد محور و تجربی است. تجدد در عرصه مذهب، ایجاد رابطه ای خصوصی میان انسان و خدا را مطمح نظر قرار داد. به تناسب تغییر در حوزه شناخت، نظریه قدرت نیز دگرگون شد، حقیقت مطلق و ماوراء الطبیعی و حق الهی زمامداران که با حکومت های خودکامه همساز بود به حقایق متکثر و نسبی بدل شد که در آن حوزه سیاست صرفاً بر اساس اراده عمومی و حاکمیت ملی مشروعیت داشت (میلانی، ۱۳۷۸: ۱۷۷-۱۷۹). در این دوره هستی شناسی انسان مدرن متفاوت از دوران پیشامدرن بود. برخلاف الگوی هستی شناسی سنتی که به ترسیم جایگاه خداوند و جامعه می پرداخت و از فهم این معادله تلاش می کرد تصویر هندسی دقیقی از عالم ترسیم نماید، در هستی شناسی مدرن، انسان محور جهان بوده و همه چیز در نسبت با او معنا می شود. بنابراین عنصر معنابخش به جهان، انسان و حضور اوست که به تبع این امر حوزه امر سیاسی را نیز از خود متأثر کرده است.

طبیعتاً برخی از این ارجها و ارزشهای مدرنیته به تدریج مبدل به بخشی از ناخودآگاه جمعی ایرانیان شد به طوریکه ناخودآگاه جمعی ایرانیان سه عنصر "ایرانی بودن"، "مسلمان بودن" و "متجدد بودن" را توأمان در خود جای داد. لذا تجدد غرب با مظاهر آن در ساحت تفکر مشروطه پدیدار شد و منظومه معنایی این دوران را تحت تأثیر انسان محوری خود ساخت. آگاهی و التفات سوژه ایرانی از این پدیدار منجر به تغییر در ذهنیت او شد، به گونه ای که مفاهیم جدیدی را در ساحت اندیشه سیاسی سوژه عصر مشروطه وارد کرد. همین امر سبب ساز تغییر ذهنیت سوژه نسبت به زیست جهان خود شد. بنابراین از این دوره به بعد شاهد فعال شدن ایرانیان برای حضور در سیاست و به دست گرفتن سرنوشت خویش هستیم. از جمله مفاهیمی که تجدد به ساحت ناخودآگاه سیاسی ایرانی وارد ساخت "مردم سالاری" بود که نشانه تغییر در نوع نگاه به زیست جهان بود. لذا نوعی دوگانگی در ذهنیت سوژه ایرانی پدیدار شد. این دوگانگی ناشی از حضور ساحت های سنت و مدرن در ناخودآگاه جمعی سوژه ایرانی است. در ساحت سنتی ناخودآگاه

جمعی، اندیشه دوران باستان با محوریت شاهی آرمانی و نظم مبتنی بر کیهان‌شناسی آن دوران و اندیشه دوره میانه با محوریت نسبت میان ممکن الوجود و واجب الوجود حضور داشت. ساحت مدرن ناخودآگاه جمعی نیز متأثر از تجلیات مدرنیته با محوریت اندیشه اومانیزم شد. بنابراین در منظومه معنایی حکومت آرمانی دوره جدید هر سه وجه حضوری پررنگ داشته به طوری که آگاهی و التفات نسبت به آنها سازنده هستی‌شناسی امر سیاسی است.

پدیده مشروطه خود از تجلیات این ذهنیت نسبت به زیست جهان بود. انقلاب مشروطه در پاسخ به بحران سیاسی حاکم بر جامعه ایران برای برقراری یک نظم سیاسی مبتنی بر قانون شکل گرفت تا از سویی قدرت بی حد و حصر شاه را محدود کند و از سوی دیگر برای اولین بار به مفهوم "مردم" هویت واقعی ببخشد (خدوری، ۱۳۷۴: ۳۷). از این رو اندیشه انقلاب مشروطه را می‌توان نقطه عطفی در ورود معانی جدید در منظومه معنایی ایرانیان دانست. رویارویی ایرانیان با تجدد منجر به دوگانگی در عرصه ذهنیت جامعه ایرانی شد و شالوده تفکر سنتی ایرانیان را درهم شکست. ساختار ذهن ایرانی در این دوران در کشاکش میان آرمان سنت و آرمان مدرنیته بر سه ذخیره معنایی تکیه زد و برخلاف برخی دیدگاهها که هر یک از این دو دیدگاه را کوشا در حذف دیگری می‌داند (میرموسوی، ۱۳۸۴: ۲۵۴) اما اندیشه ایرانی از سه ذخیره معنایی مذکور با دقت و ظرافت خاصی سیراب شد. این نگره پشتیبان اندیشه اجتماعی در ایران طبعاً اندیشه سیاسی و به ویژه "حکومت آرمانی" را نیز از خود متأثر ساخت به ویژه مفهوم ملت را به رکن اساسی در حکومت آرمانی مبدل کرد.

در این منظومه معنایی عنصر ملت به جای رعیت نشست. عنصر دولت و همراهی آن با ملت در اصطلاح دولت-ملت بیانگر رابطه ارگانیک میان دولت و ملت در اندیشه این دوره بوده و حاکی از این بود که دولت مدرن نماینده ملت و تجسم آرزوها و قدرت آن است و این دو با یکدیگر رابطه ای انداموار دارند. در حالی که در دولت قدیم همبستگی میان دولت و جماعت و رعایا مکانیکی و ابزارگونه بود (میرموسوی، ۱۳۸۴: ۲۰۲). بنابراین ورود مقوله "جمهور" به معنای توجه به جایگاه مردم در عرصه سیاست شد، چنانچه نائینی برای نشان دادن این رکن از هستی‌شناسی دوران مدرن ایران و تأثیر آن بر حکومت آرمانی که در قالب مشروطه یا به تعبیر او "سلطنت اسلامی" نمودار شد می‌گوید: "نظر به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت، [سلطنت اسلامی] بر مشورت بر عقلاء امت" مبتنی بوده است (نائینی، ۱۳۷۸: ۳۸).

اندراج با اندیشه های نو در ذهنیت جمعی ایرانیان برخلاف دیدگاهی که آن را در تضاد با اندیشه دینی می‌داند (درخشه، ۱۳۸۴: ۷۶) سرشت روابط انسانی، مناسبات مدنی و سیاسی،

مصلحت عمومی، نظام حکومتی مطلوب را در صدر تأملات نظری قرار داد. البته نسبت میان سه ذخیره معنایی مزبور (اندیشه ایرانی، اسلامی و تجدد) را به شدت برجسته ساخت، به طوری که به ظهور قرائت‌های منعطف‌تر از تفکر ایرانی و اسلامی شد و دقیقاً در همین جهت بود که نائینی در رساله مشهور تنبیه الامه و تنزیه المله، سلطنت را به اعتبار "کیفیت استیلا و تصرف سلطان در مملکت" به دو قسم "تملیکیه و ولایتیه" تقسیم می‌کند که اولی را سلطنت "مالکیت مطلقه و فاعلیت مایشاء سلطان" می‌داند که مردم در آن هیچ جایگاهی ندارند. اما سلطنت نوع دوم "ولایت بر اقامه مصالح نوعیه" است (نائینی، ۱۳۷۸: ۳۹). نائینی این قسم را سلطنت مشروطه اسلامی می‌داند و می‌نویسد: "حقیقت سلطنت اسلامی عبارت از ولایت بر سیاست امور امت است. همین طور ابتناء اساسش هم نظر به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت بر مشورت با عقلای امت که عبارت از همین شورای عمومی ملی است" (نائینی، ۱۳۷۸: ۸۱). لذا اندیشه شیعی ذخیره معنایی سلطنت را که عنصری ایرانی است و تماد اندیشه ایرانی است را با مشروعیت به عنوان ذخیره معنایی دوران جدید و میراث اسلامی به عنوان ذخیره معنایی دوره اسلامی با یکدیگر ترکیب کرده و معجون بالنسبه جدیدی در کام ایرانی ریخت. این نکته نشان می‌دهد که نظریه پردازان دولت مشروطه، حضور سلطان و هیأت عمومی سلطنت را به عنوان یکی از عناصر نظام شیعی جدید همچنان حفظ کرده‌اند (فیرحی، ۱۳۸۷: ۲۱۴). کوشش‌های نائینی و هم‌فکران او مفهوم ایرانی‌شهری سلطنت را با مشروعیت الهی و مردمی غنی‌تر و بارور ساخت.

بنابراین معنای حکومت آرمانی در این دوران دستخوش تغییر قرار گرفت و مضمون "دموکراسی دینی" با الفاظ و بیانات مختلف (اسلام سیاسی، حکومت اسلامی، مشروطه اسلامی، جمهوری اسلامی) مدنظر قرار گرفت، حکومتی که هم بتواند فرهنگ توأم با تساهل و مدارای ایران باستان را متبلور سازد، هم فرهنگ اسلامی را در امر تسلیم اراده الهی بودن را و هم واجد ارزشهای دموکراتیک باشد. اسلام سیاسی به عنوان یک اوتوپیا که آرمان توده‌های مسلمان را محقق خواهد ساخت، شکل گرفت و نگاه تازه‌ای به مفهوم حکومت آرمانی شکل داد. از جمله تلاش‌های فکری برای ترسیم حکومت آرمانی می‌توان از تلاش نظری و عملی امام خمینی یاد کرد. نظریه او درباره دولت که زیر عنوان "جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه" می‌توان از آن یاد کرد تلاشی در راستای ایجاد هم‌نهادی بین مفاهیم اندیشه قدیم و جدید به‌ویژه ولایت و جمهوریت است (میرموسوی، ۱۳۸۴: ۳۲۲). این نظریه کوششی است در راستای ایجاد سازگاری میان اسلام، سنت ایرانی و دولت مدرن. چنانچه امام خمینی حکومت اسلامی را حکومت قانون الهی بر مردم می‌داند. البته ذهنیت حاکم صالح و متقی که ریشه در سنت باستان و سنت اسلامی

دارد به نوعی با مفهوم جمهور ترکیب شده است. از منظر امام خمینی نمونه آرمانی این حکومت در زمان حیات پیامبر (ص) و علی بن ابی طالب (ع) تحقق یافته است (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۳۰ و ۵۳). بنابراین عنصر برتری حاکم جامعه که در ناخودآگاه جمعی ذهن ایرانی حضور دارد در اندیشه مدرن نیز بازتولید می شود. به گونه ای که در اندیشه مدرن حاکم همانند اندیشه دوره باستان و میانه در ارتباط و نسبت با خالق هستی قرار دارد. وجه تمایز حکومت اسلامی با نظام های مردم سالار غربی به ویژگی های حاکم برمی گردد که باید داناترین مردم به اوامر الهی، دادگرتترین، پرهیزکارترین و توانمندترین فرد برای اجرای آن باشد. امام خمینی با بهره گیری از میراث فکری گذشتگان بُعد سیاسی مفهوم ولایت را برجسته و آن را چنین تعریف کرد: "ولایت عبارت از نوعی از سلطنت است که گستردگی و محدودیت قلمرو آن به نسبت مواردش متفاوت است و یا امری وضعی است که چنین سلطنتی را در پی دارد." حکومت اسلامی نیز بر این اساس، در واقع نوعی حکومت است که از سوی خداوند تعیین شده و بر عموم مردم ولایت دارد (میرموسوی، ۱۳۸۴: ۳۴۵-۳۴۶). بنابراین همان گونه که در دوره باستان مفهوم اِله و در دوره میانه مفهوم ظل الله بودن وجه مشخصه حاکم است در دوره مدرن مفهوم ولایت و مختصات آن نشانه برتری فرد حاکم در جامعه می باشد، چرا که او در ذیل ولایت الهی حکومت می کند. در این جهت امام می نویسد: "سلطنت و ولایت به حکم عقل مختص به خداوند است، چرا که او مالک امر است. ولایت بالذات بدون جعل از آن اوست ولایت غیرخداوند به جعل و نصب الهی است. سلطنت با همه فروع آن، برای ایشان از جانب خداوند است و تصرف در آن و به دست گرفتن آن در اصل و فرع برای احدی جایز نیست، زیرا به دست گرفتن آن غضب و تصرف در آن و در شئون آن هر آنچه که باشد تصرف در ملک غیر است" (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۵۳-۵۴).

بنابراین در دوره مدرن شاخص جدیدی به منظومه معنایی ذهن سوژه ایرانی وارد شد که بر نوع التفات و آگاهی او به جهان زیست تأثیر گذاشت. دو تکانه نسبت به حضور تجدد در ذهنیت استعلایی پدیدار شد. اولی، واکنشی انتقادی بود که به طرد این نگره می پرداخت و دومی، سویه ای جانبدارانه داشت. بنابراین ناخودآگاه ذهن ایرانی از این دوران با مفهومی به نام غرب مواجه شد و در نوع نگاه به جهان زیست موثر بود. از این رو در عصر مشروطه شاهد حضور دو جریان عمده در اندیشه سیاسی هستیم. جریان اول طرد کامل مظاهر تمدن غرب را مطمح نظر داشت و دومی معتقد به استفاده از دستاوردهای تمدن غرب و انطباق آن با شرایط زیست جهان ایرانی بود. به نظر می رسد صرفنظر از این دو دیدگاه اما اندیشه سیاسی ایرانی در هر برخورد تمدنی افق های هستی شناسانه موسع تری پیدا کرده و تفکرات اجتماعی و سیاسی خود را بر آن اساس استوار

ساخته است. ورود اسلام به ایران، آن اندیشه را تقویت کرد و عنصر ایرانی توانست به بهترین وجه اسلام را جزئی از ذخیره معنایی و ناخودآگاه جمعی خود کند و در موج دوم در برخورد با تمدن جدید غرب هم این پشتوانه ها را وارد دستگاه معنایی خود کرد و هم افق هستی شناسانه خود را توسعه بخشید و اندیشه سیاسی خود را که نماد بیرونی آن در قالب "جمهوری اسلامی" متبلور شد بر آن اساس سامان داد.

نتیجه گیری

اندیشه سیاسی در ایران پدیده‌ای تاریخی و جلوه‌ای از هستی شناسی بوده است. در ایران باستان منابع اصلی شناخت هستی یعنی اسطوره و دین ساختی دو وجهی از هستی را ترسیم کرده‌اند که دو نیروی خیر و شر موتور محرک آن بوده و نظم سیاسی را نیز بازتابی از نظم کیهانی و منازعه کلی خیر و شر دانسته است. هستی شناسی اندیشه سیاسی در دوره مذکور مبتنی بر طبیعت بوده است. بر این اساس آگاهی و التفات نسبت به زیست جهان نیز مبتنی بر نگاهی طبیعت‌گرایانه بوده است. اندیشه سیاسی نیز بر این الگو مبتنی بوده است؛ همانگونه که اهورامزدا در رأس خلقت قرار دارد؛ شاهی آرمانی نیز با داشتن اُشه در رأس نظام سیاسی قرار دارد. درست مانند عرصه هستی که فهم جایگاه خداوند در آن محور شناخت عالم است، در هستی زمینی نیز فهم جایگاه شاه آرمانی محور شناخت عالم سیاسی است.

در دوره اسلامی نیز اندیشه سیاسی بازتاب نظم حاکم بر وجود به نحو کلی است. در پرتو اندیشه اسلامی وجود سرشتی دو وجهی دارد؛ در یک سوی آن واجب‌الوجود یا قادر و خالق مطلق است و در سوی دیگر آن ممکن‌الوجود که در رابطه ای طولی با واجب‌الوجود قرار گرفته است. هیچ موجودی در عالم قابل قیاس با ذات احدیت که وجود مطلق است، نمی باشد و همه ممکن‌الوجودها به شکل طولی در ذیل واجب‌الوجود جا می گیرند. اندیشه سیاسی نیز در این دوره جلوه‌ای از هستی کلی مذکور است متشکل از واجب‌الوجود عرصه سیاسی و ممکن‌الوجودهای آن. حاکم جامعه اسلامی واجب‌الوجود است و رعایا ممکن‌الوجود. این دو به همان قیاست از یک جنس نیستند. او موجود مقدس، شایسته تکریم و احترام و ایقان موجود موظف و مکلف. از این رو هستی شناسی دوره میانه مبتنی بر دین است و تلاش می کند تا نسبت خدا و جهان را بر این اساس ترسیم نماید. بر همین مبنا به ترسیم نظم حاکم بر جهان می پردازد و ابتدا جایگاه واجب‌الوجود را ترسیم می نماید و سپس به ترسیم واجب‌الوجود عرصه سیاسی می پردازد.

اما در دوره مدرن در کنار دو ذخیره معنایی اندیشه ایرانی و اندیشه اسلامی با پدیده نوظهور غرب مواجهیم، پدیده‌ای که برخلاف ذات خدامدار دو گفتمان قبلی بر انسان مداری و در اوج آن خردمداری تکیه دارد. در این دوران اندیشه سیاسی و حکومت آرمانی طبعاً باید وجوهی از سه ذخیره معنایی مندرج در ناخودآگاه سیاسی ایرانی را در خود جای دهد. شاید ترکیب برداشتهای سستی از حکومت آرمانی با برداشتهای انسان محور جدید نوع خاصی از حکومت مطلوب را برجسته می‌ساخت که اوج اطاعت طلبی الهی و اوج مشارکت سیاسی را در بطن سنت متساهل ایران باستان به شکل توأمان اراده می‌کرد.

در دوره مدرن ورود عنصر تجدد به ساحت ناخودآگاه ذهن انسان منجر به تغییر در مبانی هستی‌شناسی او شد. اومانیسیم در مرکز هستی‌شناسی انسان مدرن قرار گرفت. بنابراین مسئله اصلی شناخت انسان بود. معادله شناخت ارتباط خدا و جهان مبدل به معادله شناخت نسبت میان انسان و جهان شد. ورود اومانیسیم به هستی‌شناسی انسان مدرن منجر به مسئله شدن خود انسان و ارتباط میان او با جهان شد. ورود چنین تفکری به ایران در اواخر دوره قاجار در شکل‌گیری جنبش مشروطه‌خواهی ایرانیان نقش تعیین‌کننده‌ای داشت. با این تحول ذخیره معنایی ذهن ایرانی متورم تر شد چرا که علاوه بر طبیعت و دین، اومانیسیم نیز بدان افزوده شد. بنابراین در نگره پشتیبان دوره سوم شاهد حضور عناصر دو دوره قبل و خردمداری دوره جدید هستیم. و دقیقاً از همین روست که نگره‌های پشتیبان حکومت آرمانی در اندیشه سیاسی ایران همواره مبتنی بر پیوند میان دین و سیاست بوده و هست.

بدینسان می‌توان گفت که دانش و به‌ویژه دانش سیاسی ربط وثیقی به هستی‌شناسی هر دوران دارد. اگر هستی‌شناسی امروز سه عنصر سنت ایرانی، سنت اسلامی و سنت انسان محور غربی را در بردارد، بدیهی است که علوم انسانی نیز باید از این ذخیره‌های معنایی به شکل متعادل سیراب شوند. تکیه همسنگ بر اندارج تعالیم سنت اسلامی در دل علوم انسانی جدید سخنی به‌غایت علمی است. و متورم ساختن یکی و مغفول‌گذاشتن دیگری به معنی تضعیف پایه‌های استوار دانش سیاسی ایرانی است که برخلاف بسیاری از سنت‌های فکری از سه ستون حامی قدرتمند برخوردار است.

التهایه اینکه علوم انسانی توجه به معنا دارد، معنایی که از هستی‌الذات می‌شود. شناخت هستی در ایران همواره در پرتو برداشتی از دین انجام شده است و درست به همین دلیل است که نگره پشتیبان حکومت در ایران همواره بر پیوند دین و سیاست تأکید داشته است و منظومه‌های معنایی ذهن را متأثر از خود ساخته است. بنابراین به گونه‌ای که رسوب این امر در ناخودآگاه ذهن

جمعی منجر شده تا امر سیاسی در پیوند با آرمان های ایزدی و قدسی قرار گیرد. در واقع حضور امر قدسی در کنار امر سیاسی در ناخودآگاه جمعی منجر می شود تا ناخودآگاه سیاسی نیز منبعث از آن، نهادها و ارکان نظم سیاسی را انتظام بخشد. حکومت آرمانی در هر سه دوره به لحاظ ذاتی مبتنی بر ترکیب دین و دولت بوده است. بنابراین علوم انسانی نمی تواند خارج از نوع هستی شناسی و التفات ما نسبت به زیست جهانمان شکل گیرد. با توجه به حضور سه وجه باستانیت، اسلامیت و تجدد در ناخودآگاه جمعی ذهن و تاثیرگذاری بر هستی شناسی سوژه ایرانی، علوم انسانی فارغ از این سه نگره پشتیبان نمی تواند معنا یابد.

فهرست منابع

- فارسی

- احمدوند، شجاع (۱۳۸۴)، *قدرت و دانش در ایران، تهران: فرهنگ و اندیشه*.
- ادی، ساموئل (۱۳۷۴)، *آیین شهریاری در شرق*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۶)، *ما و مدرنیت*، تهران: صراط.
- پاینده، حسین (۱۳۸۴)، *اسطوره شناسی و مطالعات فرهنگی: تبیین یونگ از شکل گیری اسطوره ای مدرن*، در *اسطوره و ادبیات*، تهران: سمت.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۴)، *عقل سیاسی در اسلام*، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران: گام نو.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۵)، *روش شناسی علوم سیاسی*، تهران: انتشارات مفید.
- خدوری، مجید (۱۳۷۴)، *گرایشهای سیاسی در جهان عرب*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: موسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- خمینی، روح الله (۱۳۶۱) *ولایت فقیه*، تهران: بنیاد بعثت موسسه اهل بیت.
- دیلم صالحی، بهروز (۱۳۸۴)، *از نظم سیاسی تا نظم کیهانی در اندیشه ایرانی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲)، *معرکه جهان بینی ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان*، تهران: احیاء کتاب.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴)، *هوسرل در متن آثارش*، تهران: نشر نی.
- رضایی راد، محمد (۱۳۷۷)، *تصور نظم ملازم ذاتی هر تفکر دینی است*، نامه فرهنگ، سال هشتم، ش ۲۰، تابستان.
- رضایی راد، محمد (۱۳۷۸)، *مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی*، تهران: طرح نو.
- ریخته گران، محمد (۱۳۸۲)، *پدیدارشناسی*، هنر، مدرنیته، تهران: نشر ساقی.
- ضیمران، محمد (۱۳۷۹)، *گذار از جهان اسطوره به فلسفه*، تهران: هرمس.
- طباطبایی فر، سید محسن (۱۳۸۴)، *نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجاریه)*، تهران: نشر نی.

- طباطبایی، سید جواد(۱۳۷۲)، در آمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.
- طباطبایی، سید جواد(۱۳۷۳)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.
- فارابی، ابونصر محمد(۱۳۶۱)، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه: سید جعفر سجادی، تهران: طهوری.
- فخری، ماجد(۱۳۷۲)، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه مرتضی اسعدی و دیگران، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فیرحی، داود(۱۳۷۸)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: سمت.
- فیرحی، داود(۱۳۸۵)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، چاپ پنجم، تهران: نشر نی.
- کرمر، جوئل(۱۳۷۹)، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کزازی، میرجلال الدین(۱۳۷۶)، رویا، حماسه، اسطوره، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
- لسناف، مایکل ایچ(۱۳۸۵)، فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی.
- مجموعه مقالات(۱۳۷۴)، اسطوره و رمز، ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات سروش.
- معینی علمداری، جهانگیر(۱۳۸۷)، در آمدی بر مطالعه پدیدارشناختی تاریخ ایران، فصلنامه مطالعات ملی، سال نهم، شماره ۴.
- ملائی توانی، علیرضا(۱۳۸۱) مشروطه جمهوری، ریشه های نابسامانی و نظم دموکراتیک در ایران، تهران: گستره.
- منوچهری، عباس(۱۳۸۷)، رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران: سمت.
- میر موسوی، سید علی(۱۳۸۴)، اسلام سنت دولت مدرن، تهران: نشر نی.
- میلانی، عباس(۱۳۷۸)، تجدد و تجدد ستیزی در ایران، تهران: نشر آینه.
- مینوی، مجتبی(۱۳۵۴)، نامه تنسر به گشتسب، تصیح مینوی، تهران: خوارزمی.
- نائینی، شیخ محمد حسین(۱۳۷۸)، قنیه الامه و تنزیه المله، تهران: شرکت سهامی انتشار.

- هینلز، جان (۱۳۶۸)، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه.

— لاتین

- Bochenski, I.M. (1965), **Contemporary European Philosophy**, University of California Press.
- Husserl, Edmund. (1991). **On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time**, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.