

فصلنامه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره شاپا: 1735-739X

دوره ۱۳، شماره ۳ (پیاپی ۶۹)، بهار ۱۴۰۱

DOI: 10.29252/PIAJ.2022.225585.1197

صفحات: ۲۰۷-۲۲۹

نسبت دین و سیاست در اندرنامه‌های اردشیر بابکان و نیکولو ماکیاولی

سارا نجف‌پور*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۶

علی تدین‌راد**

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۷

نجم‌الدین گیلانی***

چکیده

حقیقت و ماهیت رابطه دین و قدرت سیاسی یکی از مسائل مهم در باب نظام فکر و عمل سیاسی دوره ساسانی است. این پژوهش کوششی مقدماتی در ارزیابی دقیق‌تر رابطه پیچیده و چندلایه دین و سیاست در اندیشه سیاسی ایران ساسانی با تحلیل تطبیقی رابطه دین و سیاست در کتاب عهد اردشیر و آرای ماکیاولی است. در این مقاله با روشی مقایسه‌ای و نیز با کاربست روش اسکینر در فهم منطق درونی متون، رساله عهد اردشیر را با تمرکز بر انگاره‌های دینی-سیاسی آن در تطابق با آرای ماکیاولی در شهریار و گفتارها مورد مطالعه قرار دادیم. بررسی ما نشان می‌دهد که اگر «کارکردهای سیاسی دین»، «ضرورت بازآرایی دین» و «تقدم مصلحت بر اخلاق» در نگاه ماکیاولی به رابطه دین و سیاست را معیار قرار دهیم، عهد اردشیر متضمن تمامی این عناصر در نگاه به دین در سیاست است. از این رو می‌توان این اثر را دربردارنده طرحی نظری از چگونگی و دقایق رابطه دین و سیاست دانست. اردشیر در عمل و نظر از همان آغاز یکداستان کردن ایرانیان به استفاده از ابزار دین و دقایق آن بدانسان که ماکیاولی سده‌ها بعد اندیشیده بوده است، اما به سبب فقدان مقدمات فکری و تاریخی، نمی‌توانسته همچون ماکیاولی نظریه‌پرداز دوران گذار باشد.

واژگان کلیدی: اردشیر بابکان، دین، سیاست، ماکیاولی، مصلحت.

* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید چمران اهواز. s.najafpour@scu.ac.ir

** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید چمران اهواز (نویسنده مسئول). tadayon@scu.ac.ir

*** استادیار گروه تاریخ، دانشگاه فردوسی مشهد. gilani@um.ac.ir

مقدمه

در دوران هخامنشی و اشکانی در ایران مذاهب متعدد و آیین‌های متکثر وجود داشت و حاکمان نیز به این امر متساهل بودند. اما در عصر ساسانیان برای نخستین بار در تاریخ ایران از آیین زرتشی، سامانی ایدئولوژیک برساخته می‌شود که بدان بنیان شاهنشاهی استوار، مردمان همداستان، پراکندگی ملوک الطوائفی تا حدودی برکنده و دولت مرکزی فراگیر برقرار می‌گردد. این تحول در تاریخ فکر سیاسی ایرانیان آثار بزرگی به همراه داشته است. برخی برآنند که سیاسی و حکومتی شدن دین و توأمان و یکی کردن دین و سیاست، تعادل سیاسی-اجتماعی جامعه ایرانی که از زمان دیائوکو برقرار بود را از بین برد و به نابودی قدرت‌های محلی، تمرکز فزاینده قدرت، بحران‌های سیاسی و اجتماعی بعدی و در نهایت فروپاشی تمدن ایران منجر شد (رجایی، ۱۳۹۵: ۱۴۳-۱۴۵).

در مقابل، بسیاری دیگر ضمن پذیرش برخی آثار کم‌وبیش ناصواب عجین شدن دین و سیاست از جمله قدرت و دخالت مغان در همه حوزه‌ها و سهم خواهی ایدئولوژیک، در عین حال پی‌آمدهای مثبت این امر از جمله کاربست ساختارهای قدرت دینی در باز یافتن یکپارچگی و اقتدار ایران را پر دامنه‌تر می‌شمارند. تاجایی که ریچارد فرای همراهی دین و دولت به عنوان یکی از پایه‌های اسلام را سرمشقی از دولت ساسانی قلمداد می‌کند (فرای، ۱۳۹۳: ۳۸۸). در این چارچوب، ماهیت و چگونگی رابطه دین و قدرت سیاسی ساسانی از مسائل مهم پژوهش‌ها در بنیاد اندیشه سیاسی در ایران به شمار می‌رود. در این پژوهش‌ها از منظری تاریخی-سیاسی اصل همراهی دین و سیاست و آثار این همنشینی بر ایران پیش از اسلام و دوران اسلامی بررسی شده‌اند.

همه این موضوعات و یافته‌ها بر مطالعه تاریخ رویداده استوارند و آنچه دین و سیاست باهم کرده‌اند را روایت و اندیشه‌ای کرده‌اند. اما جای این سوال و پاسخ آن در این حوزه همچنان خالی است که: رابطه دین و سیاست در اندیشه بنیان‌گذار ساسانیان متضمن چه کیفیتی است؟ دقایق این اندیشه چه نسبتی با انگاره‌های نوین در سیاست و رابطه با دین به ویژه افکار نو بنیاد گذرا از دین و اخلاق سنتی در غرب دارد؟ آیا در عهد اردشیر طرح نظری ویژه‌ای برای کامیابی سیاسی بر مبنای توأمانی دین و سیاست در کار است؟

در این تحقیق برآنیم که به فهم بهتری از کیفیت رابطه دین و سیاست در اندیشه ساسانیان برسیم. نسبت این نگاه آنان با افکار سیاسی نو و رویکرد اندیشه سیاسی عصر نو به

دین در سیاست را به اختصار بسنجیم و نیز امکان پیشینی بودن سیاست دینی ساسانیان را بر پایه مهم‌ترین سند مکتوب بازمانده از بانی این سلسله، یعنی «عهد اردشیر» بررسی کنیم. برای پژوهش در این موضوع در بخشی از تحقیق از روشی مقایسه‌ای و تطبیق آرای اردشیر با ماکیاولی بهره خواهیم گرفت. با اینکه برخی صاحب‌نظران مقایسه متون سیاسی ایرانی و آثار و آرای جدید غربی را به سبب تفاوت مبادی هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی (قادری، ۱۳۸۴: ۱۲۰) و یا تفاوت شرایط سیاسی و اجتماعی و نوع دستگاه و قالب‌های فکری (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲۸) قابل قیاس نمی‌دانند؛ اما با نظر به اینکه این انگاره‌ها متضمن پیش فرضی کلی‌نگرانه و پیشینی به موضوع هستند و نیز با توجه به شباهت‌های ساختاری متن‌ها و بحران‌های مشترک دو سو، این مقایسه می‌تواند به فهم موضوع کمک کند.

از این روی، در این پژوهش با نظر به بنیانگذاری ماکیاولی در سیاست، تمرکز و توجه دقیق او به نسبت دین و سیاست و نیز قالب اندرزی آثار عمده او که همچون عهد اردشیر برای آموزش شیوه حکمرانی نگاشته شده است، تلاش می‌کنیم ابتدا با صورت‌بندی آرا و اندیشه‌های ماکیاولی در رساله‌های شهریار و گفتارها، درباره نسبت و رابطه دین و سیاست، به چارچوبی منسجم از دقایق یا حالات این رابطه دست یابیم. پس از آن، ضمن اشاره گذرا به کنش‌های دینی-سیاسی اردشیر بابکان، چگونگی رابطه دین و سیاست در اندرزه‌های او را نسبت با آرای ماکیاولی می‌سنجیم.

پیشینه پژوهش

در مورد پیشینه بحث رابطه دین و سیاست در ایران باستان، شمار فراوانی تحقیق به چشم می‌خورد که در چارچوب مباحث تاریخی و تحلیل اساطیر و نوشته‌ها و کتیبه‌ها در خصوص مسائلی چون استناد شاهان به بنیان‌های آسمانی قدرشان، یکتاپرستی و تساهل دینی، ارزش‌های اخلاقی-دینی و صفات مذهبی بایسته شاهان بحث کرده‌اند که این مسائل امروز اغلب بدیهی به نظر می‌رسند. غالب کتاب‌ها و آثار تاریخی مربوط به ایران باستان متضمن چنین مباحثی هستند و در بسیاری از مقالات و رساله‌های متأخر این حوزه (دستمالچیان، ۱۳۸۸)، (قائم‌مقامی، ۱۳۸۹)، (خسروی، ۱۳۹۳)، (احمدوند و بردبار، ۱۳۹۸) هم مرور شده‌اند.

اما به طور خاص در مورد هم‌آیندی دین و دولت در دوره ساسانی چند رویکرد عمده به چشم می‌خورد. یکی از آنها روایت سیاسی-تاریخی است که کوشیده‌اند به پی‌آمدهای سیاسی-

دینی-تمدنی رسمی و ایدئولوژیک شدن دین در عصر ساسانی پیردازند که از آثار شاخص عبارتند از «ایران در زمان ساسانیان» (کریستین سن، ۱۳۱۴)، «تاریخ ساسانیان» (شهبازی، ۱۳۹۸)، «دین ایران باستان» (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵)، «ادیان و مذاهب در ایران باستان»، (مزدایور و همکاران، ۱۳۹۵)، «دینهای ایران باستان» (نیبرگ، ۱۳۸۳)، «تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان» (یرشاطر و همکاران، ۱۳۸۰)، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان (رجایی، ۱۳۹۵). مقالاتی چون «مبانی نفوذ و مقام روحانیون زرتشتی در دوره ساسانی» (ایمانپور، ۱۳۷۱)، «تعامل دین و حکومت در ایران باستان» (زمانی‌محبوب، ۱۳۸۷)، «نقش روحانیان زرتشتی در ساختار جامعه ایران عصر ساسانی» (صالحی و ستاریان، ۱۳۸۸) و «فراز و فرود حکومت‌مندی در عصر ساسانیان» (خرمشاد و اسلامی، ۱۳۹۲) نیز از این رویکرد به موضوع پرداخته‌اند.

دسته‌ای دیگر از آثار به بررسی و تحلیل بنیادهای الهیاتی-سیاسی تفکر مزدایی پرداخته‌اند. از جمله «مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی» (رضایی‌راد، ۱۳۸۹)، «شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان» (مجتبائی، ۱۳۹۹)، «فلسفه و آیین زرتشت» (عباسیان، ۱۳۸۵)، «دین زرتشت و نقش آن در جامعه ساسانیان» (عبداللهی، ۱۳۶۹) و مقالاتی مثل «دین و دولت در عهد ساسانی؛ درآمدی بر الهیات سیاسی زرتشت» (انصافی و احمدوند، ۱۳۹۸) شایان توجه هستند. در خصوص بررسی تطبیقی متون ایرانی با افکار و آثار ماکیاولی هم کارهای شایسته‌ای صورت گرفته است و کلیله و دمنه (دهقانیان و نیکوبخت، ۱۳۹۰)، (اطمینان، ۱۳۸۸)، (رضوانیان و غفوری، ۱۳۹۴) اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی (شریعت و نادری باب‌اناری، ۱۳۹۰) اندیشه فارابی (اخلاق، ۱۳۸۸)، ابن‌خلدون (اطهری و حسینی‌گاج، ۱۳۹۱) غزالی (افروغ و همکاران، ۱۳۹۹) به شکل تطبیقی با افکار ماکیاولی بررسی شده‌اند، اما از این منظر کسی به عهد اردشیر نپرداخته است.

بر این اساس، درباره اهمیت و ارزش تحقیق حاضر می‌توان گفت بررسی و مطالعه تطبیقی عهد اردشیر و آرای ماکیاولی با محوریت رابطه دین و قدرت، کاری نوآورانه در رسیدن به درکی روشن‌تر از دقایق اندیشه سیاسی عصر ساسانی است. علاوه بر این، اثبات آگاهانه و اندیشیده‌شده و پیشینی بودن فکر استفاده سیاسی فراگیر و کاربست ایدئولوژیک از دین در آغازهای بنیان ساسانیان به دست و اندیشه اردشیر، می‌تواند اسناد متضمن این ایده از جمله عهد اردشیر را به سبب بنیانگذار بودن، شایان توجه و کانون تحقیقات آینده سازد.

روش تحقیق

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

بر این مبنا در این تحقیق سعی می‌کنیم با وارونه کردن منطق سازماندهی شده نظریه در نسبت با زمینه‌های تاریخی آن، به فهم منطق درونی دیدگاه دو متفکر به شکلی تطبیقی برسیم. به عبارت دیگر، هدف رسیدن به فهم نیت مؤلف متن اندیشه سیاسی از طریق ارتباط با زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و بسترهای فکری و تاریخی متن است (شریعت، ۱۳۸۷: ۱-۵۰). این روش، به‌ویژه در فهم و تفسیر آرای اردشیر با ملاحظه کنش‌های سیاسی-دینی او به کار گرفته می‌شود. در این مطالعه از الزامات و امکانات روش مقایسه‌ای نیز استفاده خواهد شد. مهمترین اهداف به‌کارگیری روش مقایسه‌ای که در چارچوب مطالعات سیستماتیک یکدیگر را تقویت هم می‌کنند، توصیف زمینه‌ای، طبقه‌بندی، پیش‌بینی و آزمون فرضیه‌ها هستند (کوثری، ۱۳۸۷: ۲۵۶). به عبارت دیگر هدف اصلی این روش یافتن نظریه اشتراک در جهت تدوین نظریه یا تایید و ابطال نظریات موجود، و همچنین یافتن نقاط اختلاف برای رسیدن به گونه‌شناسی است (هرسیچ، ۱۳۸۰: ۱۵-۱۲). در این راستا ابتدا بسترهای تاریخی آرای اندیشمندان مورد نظر توصیف و سپس بر مبنای متغیرهای تعریف شده مقایسه و در نهایت تحلیل و نتیجه‌گیری خواهد شد.

ماکیاولی

اندیشه‌های ماکیاولی در متن دورانی پرآشوب و بی‌ثبات شکل گرفته است. فقدان یک نظم

سیاسی باثبات و پراکندگی کشور، بحران پیش روی او بود (Ridolfi, 1963: 1-2). ماکیاولی با مطالعه تاریخ و تأمل نظم و گرایش‌های عمومی آن در پی استخراج قوانین علمی و عملی سیاست است. حاصل این تأملات، «گفتارها» و «شهریار» است که در اولی بر رموز موفقیت جمهوری تمرکز دارد و درس‌های موفقیت شاه حکمران، در شهریار گفته می‌شود.

در گفتارها «ماکیاولی تاریخ روم را برای درس گرفتن از آن زیر و رو می‌کند» (کلوسکو، ۱۳۹۱: ۶۸). ماکیاولی بر آن بوده که با تأمل در تاریخ روم، به درس‌هایی برای ایتالیای آشوبزده‌زمانش برسد. رساله شهریار ماکیاولی نیز بر مبنایی واقع‌گرایانه در زمانی نوشته شده است که تمام مملکت ایتالیا به دولت شهرهای کوچک در ستیز پراکنده بدل، و «رشته امنیت آن از هم گسیخته شده بود» (محمود، در: ماکیاولی، ۱۴۰۰: ۲۰). محور تأملات ماکیاولی در شهریار و گفتارها، میهن و اقتدار، یگانگی و مصلحت آن است و «در هر دو رساله منطق مصالح دولت ملی و میهن دنبال شده است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۸۷ و ۵۳۸-۵۳۹). ماکیاولی از نخستین طرفداران و نظریه‌پردازان ایده «مصلحت دولت» شمرده می‌شود که منافع دولت را بر هر امری اعم از مسائل اخلاقی ارجح می‌داند (کلوسکو، ۱۳۹۱: ۴۴).

ماکیاولی با اشاره به رهبران بزرگی چون کورث، موسی و تستئوس در رهانیدن ملت‌ها از بند و آشوب‌ها، شهریاری را می‌جوید که چون اینان ایتالیا را از چنگ بربرها برهاند؛ ایتالیایی که به بیان او «بدتر از عبرانیان در بندگی است، و ستم‌دیده‌تر از پارسیان، و پراکنده‌تر از آنتیان، بی‌هیچ رهبر و سامان، فروکوفته و غارت‌زده و پاره‌پاره و لگدکوب و گرفتار و هزاران بلا» (ماکیاولی، ۱۳۶۶: ۱۱۵). در مجموعه اندرزهای او در گفتارها و شهریار، دین در این امر یعنی آزادی، استقلال، یکپارچگی و وحدت ملک و ملت-یا عکس آن- نقش محوری دارد.

دین و سیاست در آرای ماکیاولی

در حالی که مفهوم بنیادین اندیشه سیاسی سده‌های میانه به تبع الهیات مسیحی و دستگاه کلیسا، اندیشه رستگاری روح انسان و مؤمنان بود و میان سیاست، دیانت و اخلاق تمایزی دیده نمی‌شد، در پایان سده‌های میانه، تفسیری نو از دیانت مسیحی ارائه شد که در آن بشریت انسان جانشین مؤمن مسیحی، و مفهوم شهروند محور سیاست جدید شد که در آن بر بیگانه‌ستیزی و وطن‌خواهی تأکید می‌شد. ماکیاولی در دل این سنت فکری، در گسست از اندیشه سیاسی سده‌های میانه، اندیشه سیاسی جدیدی تأسیس کرد که در آن نجات میهن

بالاتر از رستگاری روح می‌نشست. در اندیشه سیاسی انقلابی (اسکینر، ۱۳۸۰: ۶۵) و چه بسا کفرآمیز ماکیاولی که آغاز دوران جدید اندیشه سیاسی در تمایز از مبانی قدیم بود، میهن، جای جانِ قرون وسطائی را گرفت (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۵۵-۴۶۰).

الف) کارکردهای سیاسی دین و ضرورت بازآزائی آن

در چارچوب اندیشه سیاسی ماکیاولی، میان دو کارکرد یا دوگونه عملکرد تاریخی دین تمایز گذاشته می‌شود؛ یکی نقش دین در شکوه کشور (روم) و دیگری نقش دین در زوال مملکت (ایتالیای عصر ماکیاولی). ماکیاولی دین را از عوامل موثر در استواری نظام جمهوری روم باستان و شکوه آن می‌داند. رومیان باستان با سود جستن از دین، امور کشور را اصلاح کرده و بدان، راه بر نابسامانی‌ها بسته بودند. نوماپومپیلیوس، جانشین بنیانگذار روم، وقتی «دید که رومیان در حال توحش به سر می‌برند» بر آن شد که آنان را به سوی مدنیت سوق دهد و برای این امر «به دین پناه برد چون دریافته بود که دین ضروریترین ستون تمدن است...» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۷۲-۷۴).

ماکیاولی نشان می‌دهد رومیان «از دین برای منظم نگه‌داشتن جامعه و پیشبرد کارها و فرونشاندن آشوبها استفاده می‌کردند» و «با استفاده از اعتقادات مردم» بر دشواری‌ها چیره می‌شده‌اند (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۷۸-۸۰؛ و ۱۵). مثلاً هیچگاه لشکرکشی نمی‌آغازیدند، پیش از آنکه به سربازان خبر داده باشند «خدایان پیروزی ایشان را پیشگویی کرده‌اند» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۸۱-۸۲). به این ترتیب احکام دینی مایه استواری جمهوری قلمداد می‌شدند و حتی زمانی که «مجبور می‌شدند از دستور دین پیروی نکنند، از سر خردمندی چنین می‌نمودند که از آن پیروی می‌کنند. اما کسی را که دین را استهزاء می‌کرد بکیفر می‌رساندند» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۸۱). از دید ماکیاولی کوچک شمردن دین نیز به نابودی و زوال نظام و کشور خواهد انجامید و بدترین نشانه تباهی یک کشور، «بی‌حرمتی به تشریفات دینی» است (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۷۵).

ماکیاولی بر این باور بود که هر دینی بر اصلی استوار است و بقای دولت‌ها وابسته به بقای این اصل بنیادین است و تباه شدن اصل بنیادین دیانت مسیحی از عوامل انحطاط و زوال ایتالیا بود. در اندیشه ماکیاولی «تمجید از مذهب روم باستان در واقع انتقادی تلویحی بر مذهب روم جدید یعنی مسیحیت است» (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۲۸۶). «راز رومیان» در استفاده از نقش دین در «پیشبرد آرمان عظمت شهر» در جهان جدید فراموش شده بود (اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۱۴).

کلیسا در سست شدن باور مردم محوری بود و اگر از اصل دیانتش دور نشده بود، چه بسا ممالک مسیحی می‌توانستند متحد و سعادتمند باشند؛ «ولی امروز دین مسیح به قدری ناتوان و تباه شده است که اقوامی که به کلیسای مسیحی نزدیکتر از دیگرانند، بی‌دین‌تر از دیگران شده‌اند» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۷۶).

بر این مبنا از دید ماکیاولی، تجدیدقوا، بازاریابی و اصلاح دین و بازگرداندن آن به اصل بنیادین آن برای تداوم قدرت ضروریست. جوامع و دولت‌هایی به استواری دیرخواهند پائید که «در درون خود وسایلی ذاتی برای تجدیدقوا دارند و یا به سبب اتفاقی بیرونی به تجدیدقوا نایل می‌شوند» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۲۹۶). ماکیاولی با مرور تاریخ روم نشان می‌دهد آن زمان که دین و نهاد‌های آن محترم داشته نشد، ناکامی نمایان گشت و ضرورت بازگرداندن دین به اصل بنیادین آن به چشم آمد. راه جلوگیری از این وضع بازگردان جامعه به «مبدأ و اصول اولیه خود» یا همان بازاریابی و تجدید قوای دین است (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۲۹۷).

ب) میهن به جای جان: تقدم مصلحت بر اخلاق

ماکیاولی دین را در وهله نخست به چشم پدیده‌ای اجتماعی با پیامدهای سیاسی می‌نگرد. از آنجا که اعتقادات دینی مردم بر شخصیت آنان در مقام شهروند تأثیر می‌گذارد، او درباره بهترین نحوه استفاده از دین توصیه‌هایی دارد؛ اما «برخلاف متفکران قرون وسطا، عملاً بقایای نگاه دینی را دور می‌ریزد. این یکی از جنبه‌های مدرن ماکیاولی است» (کلوسکو، ۱۳۹۱: ۷۶-۷۷). ماکیاولی که برخلاف متفکران دوران قدیم بیش از بهترین شیوه حکومت به شیوه‌های بدست آوردن و حفظ قدرت سیاسی می‌اندیشد، التفات به اصول اخلاقی اندیشه سیاسی قدیم را هم کنار می‌گذارد و در مقام دفاع از میهن و مصالح عالی ملی، بیم نام و ننگ را روانی نمی‌داند: «از وطن به هر حال باید دفاع کرد، چه از راه افتخارآمیز و چه با وسایل ننگ‌آور» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۴۰۸).

ماکیاولی همبسته‌انگاشتن فضیلت مندی و دینداری شه‌ریار با توفیق سیاسی در اندرزنامه‌های پیشین (از جمله سیسیرون و سنکا) را نادرست می‌شمارد و بر آن است که شه‌ریار باید شیوه‌های ناپرهیزگاری و اینکه چگونه نیک نباشد را هم بیاموزد. «بر شه‌ریار است که بداند چگونه روش ددان و انسان را نیک به کار بندد... زیرا که با یکی از دو پایدار نمی‌تواند بود... رو‌باه می‌باید بود و دامها را شناخت و شیر می‌باید بود و گرگها را رماند» (ماکیاولی، ۱۳۶۶: ۸۶).

اگرچه فرمانروا باید تاجای ممکن جانب نیکی را فرو نگذارد، اما هرگاه ضروری باشد باید بتواند «به شرارت نیز دست یازد» (ماکیاولی، ۱۳۶۶: ۸۷). در نهایت؛ اندیشه‌های نظری و پندیات عمده ماکیاولی درباره نقش دین در سیاست را در قالب سه عنوان کلی «کارکردهای سیاسی دین»، «ضرورت بازآرایی دین» و «تقدم مصلحت بر اخلاق» جای می‌دهیم و در ادامه می‌کوشیم آرای اردشیر در اندرزنانه‌اش را در تطابق با این افکار و اندیشه‌های ماکیاولی تحلیل کنیم.

اردشیر بابکان

چند قرن پیش از آنکه اردشیر بابکان، اشکانیان را براندازد و ساسانیان را بنا نهد، ایرانشهر زیر سلطه یونانیان در آمده بود. ایرانیان اسکندر را «گجسته»^۱ و جانشینانش را ویرانگر آتشکده‌ها و پدیدآورنده «پدیده شوم گدک خوتائیه»^۲ قلمداد می‌کردند. با اینکه ایرانیان در این عصر هویت فرهنگی و ملی خود را حفظ کردند، «پس از مرگ اسکندر رومی، کشور ایران را دوپست و چهل کدخدا بود» (اردشیر، ۱۳۶۹: ۱۷۵) و آشفتگی و پراکندگی ایران بحرانی بی‌پایان به نظر می‌رسید. از این روی ایرانیان «چشم‌به‌راه یک رهایی بخش بودند که بیاید تا بزرگی و شکوه روزگار گذشته را به آنها بازگرداند» (جلیلیان، ۱۳۹۷: ۵-۷). این رهایی بخش، اردشیر از تخمه دارای دارایان پسر بابک پسر ساسان بود و بار دیگر «شاهی را آراست. دین مزدیسنان را رواج بخشید و آیین‌های بسیار آراست که در تخمه او رفت» (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۹۵: ۱۴۰).

اردشیر در سال ۲۲۴ م در نبرد تعیین‌کننده هرمزگان بر اردوان پنجم اشکانی پیروز گشت (هرتسفلد، ۱۳۸۱: ۳۱۴-۳۱۶؛ جلیلیان، ۱۳۹۴: ۲۸) و راه را برای بنای شاهنشاهی ساسانی هموار کرد. او به دوره ملوک الطوائفی پایان داد و سنگ بنای احیای آیین ایرانی و همراهی ایرانیان را گذاشت (محمدی ملایری، ۱۳۹۴: ۳۱). اردشیر در این کار، دین و آیین زرتشی را به عنوان محور وحدت ایرانیان قرار داد؛ آن را احیا کرد و برکشید.

الف) کنش‌های دینی-سیاسی اردشیر

در منابع آمده است که بابک، پدر اردشیر موبد آتشکده آناهیتا در استخر بوده و احتمال

۱. ملعون

۲. ملوک الطوائفی

می‌رود اردشیر به پشتگرمی این جایگاه و نفوذ مذهبی بابک برای حکمفرمایی قیام کرده است. برخی حتی با نظر به جایگاه ایزدبانوی آناهیتا و اهمیت او در مشروعیت بخشی به منصب پادشاهی در عصر هخامنشی و ساسانی (Boyce et al., 2021: 1003-1011)، برآنند که «شاید بابک هویت دوگانه روحانی-شاه داشته که الگویی مکرر در تاریخ نگاری پادشاهی ایران است»؛ اگرچه به نظر می‌رسد اردشیر جوان خود بیشتر سودای شهرداری داشته است و برای آن کوشیده است (دریایی، ۱۳۹۲: ۲۸-۳۰). البته موضوع روحانی تبار بودن ساسانیان هنوز مورد مناقشه است (جلیلیان، ۱۴۰۰: ۶۹-۲۳؛ جم، ۱۳۹۸: ۶۲-۴۳).

در سنگ‌نگاره‌های مختلف، دیهیم‌ستانی اردشیر از اهورامزدا دیده می‌شود، از جمله در نقش رستم اینگونه نشان داده می‌شود که اردشیر حق ایزدی خود در گرفتن تاج و تخت را به خواست اهورامزدا دارد (Gariboldi, 2004: 31-53). اردشیر را برافروزنده آتشکده‌ها و احیاکننده آیین زرتشتی می‌دانند که در دوره ملوک الطوائف ارج آن رفته و کتابهایش پراکنده و سوزانده شده بود. آموزش‌های زرتشت را به فرمان او در یک کتاب گرد آوردند. در دینکرد از تلاش‌های اردشیر در گردآوری نوشته‌های پراکنده زردشتی ستوده می‌شود (زهر، ۱۳۷۵: ۳۰۱-۳۰۶). وی ایرانیان را در خواندن شکل یگانه کتاب دین، هم‌سخن کرد و از زمان او مغان به همان یک شکل کتاب را می‌خواندند (مسعودی، ۱۳۶۵: ۲۹۹-۳۳۰).

اردشیر که در زمانه آشفته ایران، کشور را نیازمند ارتشی نیرومند و مقتدر، مطیع و کارا می‌دانست، سامانی تدرک دید که این مهم ذیل آن محقق شود و در آن موبدان نقش اساسی داشتند (جاحظ، ۱۹۱۴: ۱۶۷-۱۶۸). اردشیر مقامات نظام سیاسی را هفت مرتبه قرار داده بود که پس از پایگاه نخست که از آن وزیر یا بزرگ فرمذار بود، موبد موبدان به عنوان سررشته‌دار امور دینی سروری داشت (مسعودی، ۱۳۶۵: ۲۴۵-۲۴۶). در عهد اردشیر چهار پایگاه و طبقه وصف می‌شوند که ابتدا اسواران، و بعد از آن موبدان و هیربدان قرار دارند (اردشیر، ۱۳۴۸: ۷۸). دست‌کم از یکی از این هیربدان به نام «تنسر»، اردشیر را بسیار یاری کرده است (جلیلیان، ۱۳۹۶: ۱۵-۳۸).

در این ملاحظات مختصر می‌توان دید آنچه ماکیاولی، در نظر، در مرور فرازهایی از تاریخ روم و ایتالیا می‌دید و در آن دین را واجد نقش سیاسی و اجتماعی می‌دید، اردشیر برای یگانگی و همبستگی ایرانیان با بازاریایی و کاربست دین در مسیر مصلحت و نجات میهن، در عرصه عمل می‌پیمود. این توضیحات تاریخی از جهت روش‌شناسانه در مباحث بعدی به

فهم و تفسیر متن عهد اردشیر از طریق ارتباط با زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و بسترهای فکری و تاریخی متن کمک خواهد کرد.

عهد اردشیر

اردشیر در اواخر عمر تاج شاهی را بر سر شاپور گذاشت، به عبادت و گوشه‌نشینی رفت و در همین زمان اندرزهایش معروف به عهد اردشیر را به نام شاپور نگاشت. نوشته شدن اصل عهد توسط اردشیر را طبری (۱۳۵۲، ۵۸۵)، مسعودی (۱۳۶۵: ۲۴۲-۲۴۳) و فردوسی (۱۳۷۴: ۱۵۱۰) نیز تأیید کرده‌اند. ابن ندیم در «الفهرست» ترجمه عربی عهد اردشیر را جزء ده اثر برجسته‌ای می‌شمارد که در میان آثار ادبی عربی مورد توجه و اقبال همگان بوده است (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۱۲۶ و ۱۸۴). جاحظ در «التاج» از آن ذکر می‌کند (جاحظ، ۱۹۱۴: ۸۹) و ابن مسکویه در «تجارب‌الأمم» ضمن نقل نسخه آن، می‌گوید: «بهترین چیزی که از او مانده عهد اوست به پادشاهانی که پس از وی آیند و این نسخه آن است...» (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱۱۴). اثر این اندرزنامه و نقل پندهای آن را در بسیاری از آثار سیاسی دوران اسلامی هم می‌توان دید (اسلامی و جزایی، ۱۳۹۸: ۱-۲۷). به عنوان نمونه، بیهقی اشاره می‌کند بزرگترین چیزی که از اردشیر بابکان روایت می‌کنند این است: «سنتی از عدل میان ملوک نهاد و پس از مرگ وی گروهی بر آن رفتند» (بیهقی، ۲۵۳۶: ۱۱۴). همچنین، یکی از منابع مهم خواجه نظام‌الملک در تدوین سیاستنامه مشهورش، عهد اردشیر بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۹۵؛ مرسلپور و شیرمحمدی، ۱۳۹۶: ۱۶۷-۱۷۹). احمد تفضلی بر آن است که احتمالاً اصل عهد اردشیر متعلق به اوایل ساسانی است، اما در زمان‌های گوناگون مطالبی بر آن افزوده یا کاسته شده است (تفضلی، ۱۳۷۶: ۲۱۷). با نظر به این شواهد، می‌توان گفت اصل و کلیت اندیشه‌های مطرح شده در عهد، از آن اردشیر و نگاشته‌شده در زمان اوست.

ب) دین و سیاست در عهد اردشیر

ب.۱) کارکردهای سیاسی دین

در جهت تحقق خواست خدایی نجات‌میهن از پراکندگی، اردشیر بیش از همه دین را به کار بست. با این نگاه در عهد اردشیر ایده‌ای بنیادین در باب دین و سیاست آمده است که «بدانید که پادشاهی و دین دو برادر همزادند که پایداری هریک جز به آن دیگری نباشد. زیرا دین شالوده پادشاهی است

و تاکنون، پادشاهی پاسدار دین بوده است. پادشاهی را از دین شالوده و دین را از پاسدار گریزی نباشد. زیرا آنچه را نه پاسدار است تباہ شود و آنچه را نه پایه، ویران گردد» (مسکویہ، ۱۳۶۹: ۱۱۶)۔
 ارجاع به این «نظریہ» در سیاستنامہ‌هایی چون سیرالملوک (خواجہ نظام الملک، ۱۳۹۹: ۱۰۴) و قابوسنامہ و بسیاری دیگر از نوشته‌های سیاسی دوران بعد به چشم می‌خورد و «این نظریہ آشکارا به اردشیر نسبت داده شده است» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۸۲)۔

اما اردشیر در عین اینکه دین و دولت را برادر می‌شمارد، بلافاصلہ در ہشدارِ سیاستمدارانہ صحنہ رویارویی این «دو برادر» را ترسیم می‌کند و گویا ضروری می‌داند بی‌درنگ عیان سازد کہ این برادری نیز می‌تواند بہ دشمنی و خون بدل شود و بر شہریار است کہ از آن بیمناک باشد: «در پیشاپیش چیزهایی کہ از آنها بر شما بیمناکم، یکی آن است کہ فرومایگان بخواندن دین و پژوهیدن و دریافتن آن دست یازند. و شما چون بر نیروی شاهی تکیہ دارید، کار ایشان را سبک گیرید و از این راه در میان زیردستانی کہ با آنان خونی شدہ اید و ایشان را نوید ساخته و بیم داده و کوچک کردہ اید، سرداری‌های نہانی پدید آید» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۶۷)۔

اردشیر بدان توجہ می‌دهد کہ دین می‌تواند راه و روزنی مُہلک باشد برای سُوریدن بر حاکم و بہ زیر کشیدن فرمانروا و پراکندن مُلک و مردم و در این امر پیشوائی دینی می‌تواند از ہمہ دشمنان خطرناک تر باشد؛ چرا کہ چنانچہ اردشیر می‌اندیشد، در مواجہت «سرداری دینی نہانی» و «شہریاری آشکار»، پیروزی از آن سردار دینی خواهد بود: «بدانید در یک کشور هیچگاہ یک سرداری دینی نہانی با یک شہریاری آشکار ہرگز با ہم نسازند جز آنکہ سرانجام آنچه را در دست سررشتہ دار شاهی بودہ، سردار دینی از دست او گرفته است» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۶۷)۔

اردشیر در بیان علت این پیروزی ہمیشگی و محتومی کہ از آن خبر می‌دهد، تعبیر متفاوتی از دین و سیاست ارائه می‌دهد: «زیرا دین بنیاد است و شاهی ستون و کسی کہ بنیاد را در دست دارد بہتر تواند بر کسی کہ ستون را دارد چیرہ شود و ہمہ بنا را بدست گیرد» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۶۷)۔ بہ عبارت دیگر، اگر دینیاران بر شہریاران بددل و بدخواہ گردند و روی

۱. در ترجمہ محمدعلی امام شوشتری از نسخہ احسان عباس از عہدنامہ اردشیر، با اینکہ در توضیحات احسان عباس چند مرتبہ (ص ۲۲ و ۳۵) بہ عبارت برادری دین و پادشاهی بہ نقل از بند ۴ در متن اصلی ارجاع داده شدہ، اما این عبارت کہ باید در بند ۴ صفحہ ۶۷ می‌آمد گویا از قلم افتادہ و مشخص نیست اشکال چاپی است. از مترجم فارسی است یا علت دیگری دارد. در نسخہ ابن مسکویہ ص ۱۱۶ این عبارت کامل آمدہ است و با نظر بہ منابع بسیار دیگر، می‌توان در تعلق این گزارہ بہ اردشیر اطمینان داشت.

به توطئه‌ها و پراکندن افکار و اندیشه‌های نهانی آرند، از هر دشمنی خطرناک‌تر خواهند بود. از این قرار، گزاره‌های برادری دین و دولت، دشمنی خونین سرداری دینی و شاه، و رابطه بنیاد و ستون باید باهم خوانده و دیده شوند؛ در حالی که گویا شارحان و سیاستنامه‌نویسان پس از او در بیان رویکرد اردشیر به دین و سیاست، برادری این دو را بزرگ دیده و چشم بر دیگر تعبیرها بسته‌اند.

به هر روی، اما ریشه این بیمناکی و هشدار از شوریدن و بدکاری پیشوایان دین و موبدان در نگاه اردشیر را در این آگاهی و هوشیاری او باید دید که دین بر دلها سلطه دارد و شه‌ریار تنها بر تنهای مردم: «بدانید که فرمانروایی تان بر تنهای مردم است و شه‌ریاران بر دل مردم فرمانروایی نتوانند داشت. بدانید اگر بر آنچه مردم در دست دارند چیره شدید، باز بر آنچه در سر دارند نتوانید چیره شدن... بدانید بیمناک‌ترین گزندها که از زبان‌ها بر شما رسد نیرنگ دینی است. و چون زبانی که بنام دین و برای دین دلیل‌آوری کند و چنین وانماید که برای دین تفته شده و بر دین می‌گیرد و بسوی آن می‌خواند، چنین کسی پیروان و براست‌دارندگان نیکخواه و یاوران دلسوز فراوان بدست آورد...» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۶۹-۷۰). بیمناکی اردشیر به سبب نفوذی که بانیان امر دین با زبان دین در مردم می‌توانند داشته باشند و گرد آوردن آنان پیرامون خویش و پراکندن از قبله شه‌ریار است.

مجموع این آرای اردشیر در اینجا حکایت از آگاهی فراگیر او از کارکردهای سیاسی و اجتماعی دین دارد. دین از دید اردشیر قدرت زیادی در هدایت افکار و اعمال مردمان دارد و شه‌ریاران و سیاستمداران می‌توانند با سلطه بر دل‌ها و زبان‌ها از ابزار باورهای دینی مردم در جهت خواسته‌های خود استفاده کنند. دین و باورهای دینی می‌تواند به نام یا به ننگ و به شکل آنچه اردشیر «نیرنگ دینی» می‌خواند شه‌ریاری برآرد و شاهی به زیر کشد.

در همین چارچوب استفاده از دین در براندازی یا استواری قدرت و دستگاه حکومت، اردشیر به وارثانش سفارش می‌کند که می‌توانند در «تباه ساختن»، حذف و نابودی دشمنان و آنان که از ایشان بیمناکند، به دین و رنگی دیگر از جادوی هزار رنگ آن در عرصه سیاست و قدرت آویزند: «برخی از شاهان پیشین ما برای تباه ساختن اندیشه اینگونه‌کسان که از ایشان بیم می‌داشتند، نیرنگ‌هایی به کار می‌بردند... ایشان کسانی را که از راه دین بدشمنی شاه برمی‌خاستند بدعت‌گذار می‌نامیدند و مرگ ایشان در این بدنامی بود که شاه را از آسیب ایشان آسوده می‌کرد» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۷۰).

در اینجا اردشیر با انتساب به پیشینیان، راه عاجل و نیرنگ‌آمیز برانداختن رسم و فتنه آنان که چه بسا آنان هم با اسم و نشان دین برشوریده و برشورانده‌اند را طرح اتهام و برچسب بدعت‌گذاری و مرگ و نابودی به بهانه آن معرفی می‌کند. راه آسودن شاه از توطئه دینی و علیه دشمنان غیردینی استفاده از دین است، یعنی اتهام بدعت و بدعت‌گذاری، ولو به نیرنگ و تنها برای توجیه مشروعیت سرکوب شورش و نارضایتی. البته شیوه بیان او چنین است که گویا دارد بی‌تفاوت، راه و رسم برخی شاهان پیشین را روایت می‌کند. به نظر می‌رسد التفات دارد بدانکه در «ظاهر» به هر روی شایسته است «فضیلت‌مند نمود»؛ اگرچه در سر نیرنگ و در دل بد داشت.

از دید اردشیر هرآنکه آرزو دارد به شهریار گزندی رساند «باین آرزو پلکانی کوتاه‌تر و بسیار پیرودارتر و خلل‌ناپذیرتر و در مغز مردم رخنه‌کننده‌تر از دین نیابد» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۷۶) و در جایی دیگر می‌گوید از این روی «ساده‌ترین راه آسیب رساندن به شهریاری» آن است که عده‌ای با ظاهری دلسوزانه و فریبکارانه به شاه نزدیک شوند و «خود را نگهدار دین وانمود کنند» که در این حالت شهریار «پزه آشکاری از ایشان سراغ ندارد» که به خاطر آن «بر سر ایشان بکوبد» و نه می‌تواند آنها را گرامی دارد و نه خاموش سازد که بگویند شهریار «هواخواهی ایشان از دین» را خوش نمی‌دارد. به این خاطر این گروه مکارگر با نام دین، «آفت شهریاری» شمرده می‌شوند. راه اردشیر به شکلی مشابه فقره پیشین و نیرنگ‌آمیز است؛ گام اول بدنام کردن آنان و کوشش برای گرفتار کردن ایشان به خواسته‌های «این جهانی» است تا «چون بخواسته آلوده شدند»، گناهی از آنها سرزند و رسوا گردند و آنگاه «شاه تواند بنام آن گناه، خون ایشان بریزد» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۹۴). در اینجا هم البته بی‌درنگ «برخی شاهان ما گفته‌اند» در کار می‌آورد (اردشیر، ۱۳۴۸: ۹۵) تا شاید در رویکردی ماکیاولیستی، ظاهر را نگه دارد.

ب. ۲. ضرورت بازآرایی دین

اردشیر در عهد خود درباب دین به شهریاران آینده پندی بنیادین می‌دهد که شاید کلید فهم رابطه دین و سیاست‌آنگونه که از نگاه او باید باشد و چه بسا خود در کنش سیاسی‌اش پی‌گرفته، است: دین و دینیان به فرمان شهریار. اردشیر بر آنست که شهریار باید با به‌زیر فرمان داشتن سررشته‌داران دین اصلاً اجازه ندهد سوءاستفاده‌ها و نیرنگ‌های دینی ضد شاه و

مُلک روی دهد... گویا اردشیر باوری راسخ دارد که راه برقراری و دوام فرمانروایی، به دست داشتن سررشته دین و دینیاران و دینداران به مثابه جزئی مهم از تدبیر مُلک و سیاست مُدُن است و به همین سبب فرمانروای پس از خود را چنین اندرز می دهد که «نباید پرگ دهد که زاهدان و نیایشکاران و گوشه‌گیران بیش از او هواخواه دین نموده شوند و نگهدار آن جلوه کنند» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۷۰-۷۱). معنای این عبارت در پرتو توجهات پیش‌گفته از او درباب جایگاه اثرگذار دین و نیز نیم‌نگاهی به رفتار سیاسی-دینی مؤلف در صفحات تاریخ، جز این نیست که شاه باید که بانی و پرچمدار هواخواهی دین به همه صورت آن باشد؛ نگهدارنده آیین و مناسک دینی، برافروزنده آتش گرمابخش اندیشه و روان مردم و فرمانفرمای نگارش کتاب و تفسیر آن.

در ادامه همان مطلب می‌افزاید که شهریار «نباید بگذارد سررشته داران دین و جز ایشان از راه پرداختن به دین و نیایشکاری از فرمان بیرون باشند. زیرا بیرون ماندن نیایشکاران و جز ایشان از فرمان، نقصی بر شهریاران است و شکافی در کشورداری» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۷۰-۷۱). اگر شاه سررشته امور از جمله امر دین که «بنیان است» را در دست داشته باشد، اجازه ندهد کسی بیش از او هواخواه و پاسدار و پاسبان دین بنماید، آنگاه نیازی به نیرنگ زدن انگ بدعت‌گذاری و کشتن و سرکوب هم نخواهد بود؛ اگرچه چنانچه پیشتر پندش روایت شد، آنگاه که ناگزیر باشد، مجاز است و شاه می‌تواند بدان «از آسیب ایشان آسوده» گردد.

اردشیر به اهمیت و اثرگذاری سیاسی دین در مردم وقوف دارد و دین را به مثابه سلطه و حکمرانی بر روح و روان و ذهن مردم می‌داند. اگر حکمرانی دوپاره داشته باشد، یک پاره آن بر روان و پاره دیگر بر تنهاست. فرمانروایی شهریاران تنها بر تنهاست و دین بر دلها حکمران است و از این روی شهریار باید که بر امر دین نیز سلطه داشته و فرمانش بر دینیان جاری باشد. اگرچه اردشیر دین و دولت را دو برادر به هم پیوسته و دو پاره فرمانروایی بر تن و روح مردم می‌شمارد، اما ملاحظه دیگر پاره‌های اندیشه و عمل او نشان می‌دهد از دید اردشیر، دولت و شهریار، برادر بزرگتر و فرمانفرمای دیگری است. برادری اینان برابری نیست، نوعی همراهی و هم‌آیندی ضروری در جهت منافع سیاسی است. از دید اردشیر حتی راه حفظ دین از گزندها و «چیره شدن دینهای دیگر» بزرگ داشتن شهریار است: «بدانید تا فرمانروایان خود را بزرگ می‌دارید مرزهایتان از گزند ملت‌های دیگر ایمن است و دین‌تان از چیره شدن دین‌های دیگر» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۸: ۷۲).

در فرازی از عهد، اردشیر به شه‌یاران آینده بیش از همه نسبت به پیرامونیان هشدار می‌دهد که برحذر باشد که هر کوششی از هریک از آن‌ها «برای گرمی بازار امروز خود اوست و بهتر کردن زندگی فردایش...» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۶۵). و از این روی به زعم او مراقبت از پیرامونیان که از هرکس به شاه و مرکز قدرت نزدیک‌تر هستند، «بایسته‌ترین گونه‌های احتیاط کاری است» (عباس، در: اردشیر، ۱۳۴۸: ۳۵). اما با این ملاحظه اگر در مراتبی که اردشیر درباره بزرگان اطرافیان شاه ذکر کرده یعنی «سررشته‌داران دین، جنگیان و فرزنانگان و کارورزان» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۷۸)، دقت کنیم می‌بینیم از جمله نزدیک‌ترین این نزدیکان، موبدان هستند و بدین سبب به نظر می‌رسد آن هشدار بیش از همه متوجه این قوم است و شه‌یار باید بیش از همه در اندیشه مه‌ار کردار آشکار و نهان سررشته‌داران دینی باشد.

ب. ۳. تقدم مصلحت بر اخلاق

یکی از آوردگاه‌های اندیشه و کنش سیاسی، نسبت اخلاق و مصلحت در امور است و این موضوع درباره اردشیر شایان تأمل بیشتر است. با وجود التفات اردشیر در عهدنامه به اصول اخلاقی و دینی کنش و سیاست‌ورزی شاه، برای حفظ قدرت و اساس مُلک از تندی و نیرنگ و کشتن در جای خود پروا نمی‌دهد. علاوه بر آنچه پیشتر در جواز نیرنگ و بدنام کردن و کشتن دیدیم، فقراتی دیگر از عهد هم به اصالت امر سیاست و «والایی فرمانروا» در آنات و محضورات اخلاقی حکم می‌دهد. امری که در تعبیرات نو، همان برتری «مصلحت دولت» است:

«بدانید برای والا شدن فرمانروا جز نیکو رهبری راهی نیست و سرآمد نیکو رهبریه‌ها آن است که فرمانروا بر روی زیردستانش دو راه را گشاده دارد: یکی از آن دوتا راه دلسوزی و ... دیگری راه تندی و زمختی و ... تا بکشتن انجامد. بدانید که من این دو در را نرمی و درشتی نمی‌نامم و هر دو را نرمی می‌خوانم. بدانید بازنگهداشتن در بر ناخوش‌آیندها با خوش‌آیندها، بستن در بر روی ناخوش‌آیندها است تا کسی به ناخوش‌آیندها گرفتار نشود» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۷۳-۷۴).

اردشیر از کاربرد درشتی و خشونت به شکلی هوشمندانه و در جای خود استقبال می‌کند و حتی به آن توصیه می‌نماید. استدلال کلی او در همه جا وقتی به زور و کشتن حکم می‌دهد، راه بستن بر خشونت و کشتن بیشتر و نیز آشوب و پراکندگی مُلک و مصلحت‌اندیشانه است: «کسی از بکار بردن زور بیم دارد که از بکار رفتن زور به زیان خودش همی ترسد. بکار بردن زور درباره دسته‌ای از مردم در چنین حالی به گروه‌ها بازمانده ایشان است... در چنین حالی

جز بزور بچیز دیگر نباید رو آورد» (اردشیر، ۱۳۴۸: ۸۰). اردشیر آشکارا در کار سیاست و اخلاق، مصلحت‌اندیشی می‌کند.

اما با وجود این اندرزه‌ها و سیاست‌های مصلحت‌اندیشه و قدرت‌محور در عهد، گفته می‌شود که اخبار زیادی از دادگری اردشیر در تاریخ داریم (طبری، ۱۳۵۲: ۵۸۲) و می‌دانیم او به عدالت‌ورزی شهره بوده است. بر همین اساس برخی برآنند که اگر در عهد اردشیر ژرف درنگ کنیم می‌بینیم «پایه کشورداری در نظر اردشیر هوشیاری و احتیاط‌کاری است... و گویی اردشیر باور داشته آن چیزی را که حزم می‌نامد، در استوار داشتن بنیاد شهریاری تأثیری بیشتر دارد و هرگاه گردش کارها هر کدام بر روال خود روان باشد، همین شیوه به خودی خود پایه دادگری را آماده خواهد کرد، هرچند در اندرزننامه از دادگری به صراحت سخن نگفته باشد» (عباس، در: اردشیر، ۱۳۴۸: ۴۲-۴۶). به نظر می‌رسد این نگاه به عدل و داد اردشیر را باید در بستر زمان فهمید و آنگاه نسبت اخلاق و مصلحت نزد او را سنجید. بر اهل تحقیق پوشیده نیست معنای بسیاری از مفاهیم دنیای کهن با آنچه امروزه برداشت می‌کنیم متفاوت است. در اندیشه سیاسی ایران باستان، داد یا داته به معنای نظم بوده و دروغ به معنای هرج و مرج. اگر فریدون و خسرو انوشیروان در شاهنامه فردوسی نماد عدل هستند، بخاطر سرکوب آشوبگران و برقراری نظم و اینکه هرکس سر جای خود باشد است (فردوسی، ۱۳۸۵: ۶۵). بر اساس این نگاه تاریخی می‌توان گفت برقراری داد و عدل، نه امر به اخلاقیات به معنای رایج آن، که اغلب مترادف با پاسداشت ثبات، حفظ قدرت و دوام یکپارچگی سرزمین بوده است. مردان تاریخی نمی‌توانسته‌اند در همه احوال پایبند اصول اخلاقی باشند و اگر اینگونه می‌بود، قهرمان و حماسه‌ساز نبودند.

در این تلقی، مردان بزرگ تاریخ مصلحت‌سرزمین و قدرت را برمی‌گزینند و پروای نام و آزر نمی‌دارند. ظواهری که نزد دیگران گرامی بوده است را خوار می‌شمارند و تنها کار خویش و امر مُلک و دفاع از مصلحت آن را به انجام می‌رسانند. تاریخ سرشارست از روایت شاهانی که کسان خویش را نیز قربانی مصلحت ملک کرده‌اند. وضع این مردان را باید به گونه‌ای دیگر دریافت، مردانی که ناگزیر در رهگذر رسیدن به اهداف خود «گل‌های بی‌گناه زیادی را زیر پای پیر می‌کنند» (هگل، ۲۵۳۵: ۱۱۴-۱۱۳). اردشیر بابکان نیز از این واقعیت مستثنی نیست و قهرمانی و مصلحت‌مُلک را به قربانگاه اخلاق نمی‌برد. او حتی به اخلاقیات بدان‌سان که مردمان عادی در سر دارند باور ندارد و در اندرز به شاپور، آشکارا اصلِ نخبه‌سالاری در فرهنگ سیاسی ایرانی و بدبینی به عامیان را پند می‌دهد:

مجاوز دلِ عامیان راستی/ کز آن جست و جو آیدت کاستی

نه خسروپرست و نه یزدان پرست / اگر پای‌گیری سرآید به دست
چنین باشد اندازه‌ی عام شهر/ ترا جاودان از خرد باد بهر (فردوسی، ۱۳۸۵: ۱۰۵۶).
بر این اساس، به نظر می‌رسد در این بحث، «حزم» هم مفهومی معادل مصلحت
عمومی در تفکر سیاسی امروز دارد و اردشیر در کشاکش اخلاق و قدرت و صلاح مُلک، در
فرجام امر مصلحت ملک را مقدم می‌شمارد.

نتیجه‌گیری

عهد اردشیر و شهریار و گفتارهای ماکیاولی از پندیات خطاب به شهریانند و از این جهت هر
دو قالبی یکسان دارند؛ اگرچه گفتارها و به‌ویژه شهریار ماکیاولی برای فرمانروای وقت نوشته
شده و شاید با «رعایت جوانب احتیاط و در نظر داشتن لزوم خودداری از مکدر ساختن خاطر
شاهانه» (فولادوند، در: اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۰) نوشته شده باشد، در حالی که اردشیر در مقام شاه
بزرگ و بنیادگذار مقتدر، اندرزهایی از سر تجربه برای آیندگان از جمله شاهان می‌گذارد؛
بی‌ملاحظه این و آن. اما از این جهت که هر دو، ماکیاولی و اردشیر در زندگی سیاسی خود با
بحران یکسان پراکندگی و آشفتگی فضای سیاسی و فرهنگی مواجه بوده‌اند و اثرشان بیشتر
معطوف به آیین مملکتداری با مرجعیت یگانگی و بزرگی کشور است هم این دو را می‌توان
همداستان دانست.

در باب «کارکردهای سیاسی دین» همانطور که ماکیاولی اثر دین در سیاست را دوگانه،
خوب و برساننده چون عصر جمهوری شکوهمند روم و بد چون عصر سلطه کلیسا و اثر آن
بر ایتالیا می‌داند، اردشیر نیز نگاهی دوگانه به کارکردهای دین در سیاست دارد؛ آنگاه که او
از سویی در عرصه‌کنش سیاسی برای اثبات مشروعیت شاهی بر فرّه و دیهیم‌ستانی تأکید
می‌کند و برای همدل و همداستان کردن مردم به احیای دین و آتشکده‌ها و مناسک و کتاب
آن مراقبت دارد، و از سوی مقابل به‌ویژه از نیرنگ‌های دینی و کسانی که به نام دین در خفا
عَلَم شهریارهای نهانی برمی‌افزایند و تباهی و پراکندگی در امور می‌پرورند بیمناک است و
بر مراقبت از این روی دین هشدار می‌دهد.

همچنین، همانطور که ماکیاولی بر ضرورت مراقبت شهریار و زمامدار جمهوری نسبت
به پایه‌های دین مردمان و «بازآرایی دین» تأکید می‌کند و زنده کردن یاد آن در جامعه را برای
نگاه داشتن مردم در حال خداترسی و اتحاد آنان ضروری می‌شمارد، اردشیر به عمل سیاسی

در استقرار و استواری ساسانی و نیز در نظر، در عهدش بر این مهم توجه دارد. اردشیر همانقدر که بنیانگذار سیاسی است، مصلحی دینی هم شناخته می‌شود.

اردشیر همچنین در اندرزنانه خود به کار بست درستی و نیرنگ آنجا که برای مصلحت مُلک ضروریست توصیه می‌کند و بدینسان در حکمرانی مسیری را به شهریار توصیه می‌کند که قرن‌ها بعد ماکیاولی بدان رهنمون می‌شود و آن اراده معطوف به کسب، حفظ و تداوم قدرت با هر وسیله اعم از دادگری یا نیرنگ، فریب، زور و یا ابزار دین است. برخلاف تصور رایج و برآیندهای غالب پژوهش‌های تطبیقی در باب اندیشه و اندیشمندان و آثار دینی غرب و شرق مبنی بر این جهانی بودن اندیشه دینی آنان و متعالی و آن جهانی بودن دین‌انگاری اینان، نگاه دینی اردشیر، ابزاری و همچون ماکیاولی برای سیاست و یگانگی است؛ اگرچه دین‌داری فی‌نفسه هم امری مطلوب شمرده می‌شود..

با جمع‌بندی رویکرد ماکیاولی و اردشیر به دین و سیاست می‌توانیم بگوییم رویکرد اردشیر نشان می‌دهد همانند ماکیاولی خواهان همراهی یا همراه نمودن دین در مسیر مصلحت دولت و کشور است. دین نباید در مقابل حکومت باشد، باید همراه شهریار و مطیع و تابع آن باشد؛ چون برادری کوچک‌تر. دین و دولت اگرچه «برادرند»، اما گویا دولت و سیاست معطوف به مصلحت، وحدت و قدرت ملی، «برادتر» است. اردشیر به حفظ «همسنگی و همترازی دین و سیاست» نمی‌اندیشید، بلکه «دین را به خدمت سیاست گرفت» (رجایی، ۱۳۹۵: ۱۴۵).

از این منظر با کمی اغراق می‌توان گفت اردشیر ماکیاولیست است و اگر تقدم و تأخر تاریخی آنها را در نظر بگیریم، باید بگوییم ماکیاولی، اردشیر است. اگرچه در حالی که ماکیاولی با تأکید بر «حقیقت رابطه نیروها در مناسبات قدرت»، با گسست از منطق اخلاقی اندرزنانه و سیاست‌نامه‌های قرون وسطا، اندیشه سیاسی نوی بنیادگذاری می‌کند که در آن سیاست و قدرت از قلمرو آرام و بی‌تنش اخلاق، به گستره میدان نبرد و برآیند رابطه پرتنش نیروها و واقعیت متکثر و ناآرام جابه‌جا می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۹۴-۴۹۵)؛ در باب اردشیر باینکه صورت‌بندی رابطه دین و سیاست بر محور مصلحت در عهد اردشیر، نشان‌دهنده آگاهی بانی سلسله ساسانی از راهبردهای دینی قلمرو سیاست و حضور طرحی اندیشیده‌شده در ذهن او از همان آغاز سیاست‌ورزی است، اما مقدمات‌گذار فکری از دوره‌ای به دوره دیگر- همچون زمانه ماکیاولی- پیش روی او وجود ندارد و ایران آن زمان در تاریخ و فکر در چنین شرایطی نیست.

منابع

- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، الفہرست، ترجمہ محمد رضا تجدد، تہران: اساطیر.
- احمدوند، شجاع، احمد رضا بردبار (۱۳۹۸)، «مبانی دینی دولت در ایران باستان از دورہ اساطیری تا دولت ہخامنشی»، دولت پژوهی، دورہ ۵، شمارہ ۱۹، صص ۸۱-۱۰۶.
- اخلاق، سید حسن (۱۳۸۸)، «فارابی و ماکیاولی»، فصلنامہ آینہ معرفت، دورہ ۷، شمارہ ۱۹، صص ۱۴۵-۱۷۳.
- اردشیر بابکان (۱۳۶۹)، کارنامہ اردشیر بابکان، بہ کوشش محمد جواد مشکور، تہران: دنیای کتاب.
- اردشیر بابکان (۱۳۴۸)، عہد اردشیر، ترجمہ محمد علی امام شوشتری، تہران: انجمن آثار ملی.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۷۰)، فہم نظریہ ہای سیاسی، ترجمہ فرہنگ رجایی، تہران: انتشارات آگاہ.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۸۰)، ماکیاولی، ترجمہ عزت اللہ فولادوند، تہران: طرح نو.
- اسلامی، روح اللہ؛ محدثہ جزایی (۱۳۹۸)، «تحلیل تداوم سازہ ہا و ساختارہای سیاست ایران شہری در اندر زمانہ ہای ایرانی و اسلامی: مطالعہ موردی عہد اردشیر و سیاستنامہ خواجہ نظام الملک طوسی»، دوفصلنامہ پژوهش سیاست نظری، شمارہ ۲۵، صص ۱-۲۷.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۱)، فلسفہ سیاسی چیست؟، ترجمہ فرہنگ رجایی، تہران: انتشارات علمی و فرہنگی.
- اطمینان، خدیجہ (۱۳۸۸)، «ماکیاولیسم و مشابہت ہای مندرج در کلیلہ و دمنہ و مرزبان نامہ با آن»، مجلہٴ پیک نور، سال ہفتم، شمارہ ۱، صص ۲۲-۳۱.
- اطہری، سید حسین؛ موسی رضا حسینی گاج (۱۳۹۱)، «کالبد شکافی زوال و انحطاط سیاسی از دیدگاہ ابن خلدون و ماکیاولی»، مجلہ دانش سیاسی و بین الملل، سال اول، شمارہ سوم، پاییز ۱۳۹۱، صص ۱-۲۲.
- افروغ، سہراب علی؛ سعید اسلامی و کمال پولادی (۱۳۹۹)، «بررسی تطبیقی اندیشہ ورزی سیاسی غزالی و ماکیاولی»، فصلنامہ سیاست متعالیہ، سال ۸، شمارہ ۱۳، صص ۱۴۰-۱۵۶. DOI: 10.22034/sm.2021.101235.1321
- انصافی، مصطفی؛ شجاع احمدوند (۱۳۹۸)، «دین و دولت در عہد ساسانی: درآمدی بر الہیات سیاسی زرتشت»، رہبافت ہای سیاسی و بین المللی، دورہ ۱۱، شمارہ ۱، صص ۳۴-۵۷.
- ایمانپور، محمد تقی (۱۳۷۱)، «مبانی نفوذ و مقام روجانیون زرتشتی در دورہ ساسانی»، مجلہ تخصصی زبان و ادبیات دانشکدہ ادبیات و علوم انسانی (دانشکدہ ادبیات و علوم انسانی (مشہد))، دورہ ۲۵، شمارہ ۱-۲، صص ۲۸۸-۲۷۳.
- بیہقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۲۵۳۶)، تاریخ بیہقی، تصحیح علی اکبر فیاض، تہران: انتشارات مہتاب.
- تفضلی، احمد (۱۳۷۶)، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، بہ کوشش ژالہ آموزگار، تہران: سخن.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۱۹۱۴)، التاج فی اخلاق الملوک، ج ۱، چاپ احمد زکی پاشا، قاہرہ.

- جلیلیان، شهرام (۱۳۹۷)، تاریخ تحولات سیاسی ساسانیان، چ ۲، تهران: سمت.
- جلیلیان، شهرام (۱۳۹۶)، نامه تنسر به گشنسپ، اهواز: دانشگاه شهید چمران.
- جلیلیان، شهرام (۱۳۹۴)، «موقعیت جغرافیایی جنگ هرمزگان؛ جنوب یا شمال؟»، دو فصلنامه تاریخ ایران، شماره ۱۹، (پیاپی ۷۷/۵)، صص ۶۸-۲۷.
- جلیلیان، شهرام (۱۴۰۰)، «ساسانیان روحانی تبار بودند»، تاریخ ایران، دوره ۱۴، شماره پیاپی ۳۱، صص ۶۹-۲۳.
- جم، پدram، (۱۳۹۸)، «آیا ساسانیان روحانی تبار بودند؟»، پژوهش‌های علوم تاریخی، دوره (۱۱)، شماره (۲)، صص ۶۲-۴۳.
- خرمشاد، محمدباقر، روح‌اله اسلامی (۱۳۹۲)، «فراز و فرود حکومت‌مندی در عصر ساسانیان: مطالعه موردی نامه تنسر، عهد اردشیر»، فصلنامه جستارهای سیاسی معاصر، سال چهارم، شماره دوم، صص ۱-۲۶.
- خسروی، زینب (۱۳۹۳)، تحول اندیشه سیاسی در دوران تاریخی ایران به استناد داده‌های باستان‌شناسی، دانشگاه محقق اردبیلی، دانشکده علوم انسانی.
- خواجه نظام‌الملک (۱۳۹۹)، سیاستنامه، براساس نسخه هیوبرت دارک، به اهتمام هادی اکبرزاده، تهران: روزنه.
- دریایی، توریج (۱۳۹۲)، ساسانیان، ترجمه شهرناز اعتمادی، تهران: توس.
- دستمالچیان، مهدیه (۱۳۸۸)، نسبت دین و سیاست در ادیان ایران باستان با تکیه بر دوران هخامنشی و ساسانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- دهقانیان، جواد؛ ناصر نیکوبخت (۱۳۹۰)، «نقد اخلاق‌گرایی در کلیله و دمنه با نیم‌نگاهی به اندیشه‌های ماکیاولی»، فصلنامه نقد ادبی، سال چهارم، ش ۱۴، صص ۱۳۳-۱۵۹.
- دوشن‌گیمن، ژاک (۱۳۸۵)، دین ایران باستان، ترجمه: رویا منجم، تهران: علم.
- رجائی، فرهنگ (۱۳۹۵)، تاریخ اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران: قومس.
- رضایی‌راد، محمدرضا (۱۳۷۸)، مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، تهران: طرح نو.
- رضوانیان، قدسیه؛ عفت سادات غفوری (۱۳۹۴)، «تبیین شکاف بین سیاست و اخلاق بر مبنای نظریه ماکیاولی با بررسی پند و اندرز در داستان شیر و گاو کلیله و دمنه»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال ۷، شماره ۲۵، صص ۴۱-۵۸.
- زمانی‌محبوب، حبیب (۱۳۸۷)، تعامل دین و حکومت در ایران باستان، تاریخ پژوهان، شماره ۱۴، صص ۴۳-۷۰.
- زمر، آرسی (۱۳۷۵)، طلوع و غروب زرتشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: انتشارات فکر روز.
- شریعت، فرشاد؛ مهدی نادری باب اناری (۱۳۹۰)، «جدال اخلاق و سیاست در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی و نیکولو ماکیاولی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال ۷، شماره ۱، صص ۸۷-۱۱۶.

- شریعت، فرشاد (۱۳۸۷)، جان لاک و اندیشه آزادی، تهران: آگه.
- شهبازی، شاپور (۱۳۸۹)، تاریخ ساسانیان؛ ترجمه بخش ساسانیان از کتاب تاریخ طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صالحی، کورش؛ بیات ستاریان (۱۳۸۸)، «نقش روحانیان زرتشتی در ساختار جامعه ایران عصر ساسانی»، پژوهش‌های تاریخی، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ شماره ۵، صص ۱۱۹-۱۴۸.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۲)، خواجه نظام الملک طوسی: گفتار در تداوم فرهنگی ایران، تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۷)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۷)، جدال قدیم و جدید: از نوزایش تا انقلاب فرانسه، تهران: ثالث.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۵۲)، تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، ج ۲، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- عباسیان، احمد (۱۳۸۵)، فلسفه و آیین زرتشت، ج ۱، تهران: ثالث.
- عبدالمهدی، فرشته (۱۳۶۹)، دین زرتشت و نقش آن در جامعه ساسانیان، چاپ اول، تهران: ققنوس.
- فرای، ریچارد نلسون (۱۳۹۳)، میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، شاهنامه‌ی فردوسی، بر اساس نسخه‌ی زل مول، به کوشش عبدالله اکبری‌راد، تهران: انتشارات الهام.
- فرنبرگ دادگی (۱۳۹۵)، بندهشن، ترجمه مهرداد بهار، ویراست دوم، ج ۵، تهران: توس.
- قادری، حاتم (۱۳۸۴)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران: سمت.
- قائم‌مقامی، سیدمحسن (۱۳۸۹)، «بررسی سیاست دینی هخامنشیان بر اساس کتیبه‌ها»، پژوهش‌های تاریخی، دوره ۲، شماره ۲، صص ۸۱-۹۲.
- کریستین سن، آرتور (۱۳۱۴)، وضع دولت و ملت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ترجمه مجتبی مینوی، تهران: چاپخانه مجلس.
- کوثری، مسعود (۱۳۸۷)، «روش مقایسه‌ای» در: رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران: سمت.
- کلوسکو، جورج (۱۳۹۱)، تاریخ فلسفه سیاسی از ماکیاولی تا منتسکیو، تهران: نی
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۶۶)، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، تهران: پرواز.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۸۸)، گفتارها، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۴۰۰)، شهریار، ترجمه محمود محمود، تهران: انتشارات نگاه.
- مجتبیائی، فتح‌الله (۱۳۸۹)، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران: هرمس.

- محمدی‌ملایری، محمد (۱۳۹۴)، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، تهران: توس.
- مرتضوی، سیدخدایار (۱۳۸۸)، «کاوشی در روش شناسی تاریخ اندیشه سیاسی: مطالعه موردی نقد اسکینر بر روش‌شناسی قرائت متنی»، فصلنامه سیاست، دوره ۳۹، شماره ۱، صص ۲۸۵-۳۰۴.
- مرسلپور، محمد و حسین شیرمحمدی (۱۳۹۶)، «تأثیر اندرزه‌های اردشیر ساسانی بر سیاست نامه خواجه نظام الملک»، مجله مطالعات ایرانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، شماره ۳۲، صص ۱۶۷-۱۷۹.
- مزداپور، کتایون و دیگران (۱۳۹۵)، ادیان و مذاهب در ایران باستان، تهران: سمت.
- مسعودی، علی‌بن حسین (۱۳۶۵)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مسکویه‌رازی، ابوعلی (۱۳۶۹)، تجارب‌الأمم، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران: انتشارات سروش.
- نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳)، دین‌های ایران باستان، ترجمه: سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- هرتسفلد، ارنست (۱۳۸۱)، ایران در شرق باستان، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هرسیچ، حسین (۱۳۸۱)، «روش مقایسه‌ای: چیستی، چرایی و چگونگی به کارگیری آن در علوم سیاسی»، مجله دانشکده علوم اداری و اقتصادی دانشگاه اصفهان، ۱۳: ۷-۱۷. در: <http://ensani.ir/fa/article/download/291105> (27/9/1400)
- هگل، گ. و (۲۵۳۵)، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی دانشگاه صنعتی.
- یارشاطر، احسان، و دیگران (۱۳۸۰)، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، ترجمه حسن انوشه، ج ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- Boyce, M., Chaumont, M. L., Bier, C. (2021) "ANĀHĪD," *Encyclopædia Iranica*, I/9, pp. 1003-1011, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/anahid> (accessed on 2021-10-14).
- Gariboldi, A. (2004) *Astral Symbology on Iranian Coinage, East and West*, Vol. 54, No. 1/4 (December 2004), pp. 31-53.
- Ridolfi, R. (1963) *The Life of Niccolo Machiavelli*, London: Routledge