

مسئله هویت در عهد ایلخانی مطابق با الگوی کاستلز (مطالعه موردی: تحلیل گفتمان خواجه نصیر طوسی)

افسانه ناظری

استادیار دانشگاه هنر اصفهان

حمیدرضا بختیاری فرد*

دانشجوی دکتری پژوهش هنر، دانشگاه هنر اصفهان

(از ص ۱۱۵ تا ۱۳۴)

تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۰۲/۰۵؛ تاریخ پذیرش قطعی: ۹۵/۰۶/۱۵

چکیده

خواجه نصیرطوسی از سوی بسیاری متهم به همکاری با اشغالگران مغول و مشروع کردن سلطه (قدرت) آنان است؛ این مقاله با استفاده از الگوی هویت کاستلز و نظریه گفتمان این فرضیه را دارد که خواجه با بهره بردن از سرنمون اندیشه ایران‌شهر به ایجاد هویت ایرانی مبادرت ورزیده و مطابق الگوی کاستلز یک هویت برنامه‌دار را به وجود آورده که بعدها از سوی دیوانسالارانی چون رشیدالدین فضل‌الله و فرزندش غیاث‌الدین محمد نیز تعقیب گردیده است.

واژه‌های کلیدی: هویت، خواجه نصیر، ایلخانان، کاستلز، گفتمان

* رایانامه نویسنده مسئول: hamid@art.ac.ir

۱- مقدمه

۱-۱. چارچوب نظری «گفتمان لاکلاموف و هویت کاستلز»

ایده بنیادین نظریه‌روشن «گفتمان لاکلا و موف» (Discourse) بر این است که:

«گفتمان، جهان اجتماعی را با معنا دادن می‌سازد و به علت بی‌ثباتی بنیادین زبان، معناهای داده شده پایدار نمی‌مانند، و چون گفتمان نهادی بسته نیست و در معرض برخورد گفتمان‌های دیگر است، در اثر برخورد با آنها دچار تغییر می‌شود؛ زیرا گفتمان‌های مختلف برای «هژمونی» یافتن (Hegemony)، یعنی تثبیت معنای موردنظرشان، در نبردی دائمی و همیشگی، یعنی «نبردگفتمانی» (Discursive struggle) به سر می‌برند» (Jorgensen & Phillips, p. 6-7).

در گفتمان، «هویت» نیز مانند معنا برساخته می‌شود و متغیر است و این گفتمان‌ها هستند که هویت را می‌سازند. از این منظر، هویت اگرچه ممکن است در دوره‌هایی تثبیت شود، به ضرورت امری ثابت و مبتنی بر وجود «خود» نیست که بدون تغییر در گذر زمان آشکار گردد (Hall, 1996: 4)، بلکه متغیر و وابسته به گفتمان است؛ چنان‌که کاستلز (Manuel Castells) هویت را نوعی فرایند ساخته شدن معنا برپایه یک یا مجموعه‌ای از ویژگی‌های فرهنگی دانسته که بر دیگر منابع برتری دارد (کاستلز، ۱۳۸۰: ص ۲۲). این تعریف به گونه دقیق، غیرذات‌گرایانه و دمساز با نظریه گفتمان است؛ چنان‌که لاکلا و موف، گفتمان را «فرایند تثبیت معنا در یک محدوده معین» (Jorgensen & Phillips, p. 26) تعریف می‌کنند. بنابراین «هویت» به نوعی با «معنا» همسان است و در هر نوع و هر سطحی ثابت نخواهد بود.

کاستلز «هویت» را سرچشمه و سازمان‌ده معنا می‌داند. از نظر او برساخته شدن تمام هویت‌ها مسئله اصلی نیست، بلکه مسئله اصلی این است که چگونه، از چه چیزی، توسط چه کسی، و به چه منظوری این برساختگی انجام می‌گیرد. به نظر او هویت همواره در بستر روابط قدرت برساخته می‌شود و سه نوع متمایز دارد: «مشروعیت‌بخش» (Legitimizing)، «مقاومت» (Resistance)، «برنامه‌دار» (Project). فرضیه کاستلز به شکل کلی این است که هویت و معنای آن وابسته به این است که از طریق کدام‌یک از انواع مذکور برساخته می‌شود.

از نظر کاستلز «هویت‌های مشروعیت‌بخش» از سوی نهادهای مسلط جامعه به منظور گسترش سلطه آنان و عقلانی کردن آن ایجاد می‌شوند. منطقی است چنین هویتی می‌تواند به تشکیل «جامعه مدنی» (Civil society) بیانجامد. این نوع هویت‌ها،

نهادهای سلطه را مشروع جلوه می‌دهند و به تداوم سلطه آنها کمک می‌کنند. این نوع هویت‌ها برساخته کسان یا گروه‌هایی هستند که منافع و موقعیتشان در پابرجایی نهادهای قدرت و سلطه است و هویت‌های ساخته‌شده آنان نیز مورد تأیید نهادهای سلطه قرار می‌گیرد.

نوع دوم از هویت‌ها که کاستلز تبیین می‌کند، «هویت‌های مقاومت» است که از سوی کنش‌گرانی ایجاد می‌شود که در تقابل نهادهای مسلط اجتماع قرار دارند و در نهادهای سلطه و مناسبات قدرت شرکت ندارند. هویت‌های ایجادشده آنان نیز بر مبنای اصول متفاوت و یا متضاد با اصول مورد حمایت نهادهای مسلط جامعه ساخته می‌شود و به منزله سنگرهای مقاومت و بقا در برابر سلطه‌اند. این هویت‌ها از سوی سلطه بی‌ارزش و بی‌اعتبار تلقی می‌شوند؛ هرچند ممکن است مبلغ برنامه‌هایی شوند و یا در طول تاریخ و تغییر گفتمان مورد توافق نهاد قدرت قرار گیرند؛ در این صورت، به منظور عقلانی کردن سلطه خود به هویت‌های مشروعیت‌بخش تبدیل می‌شوند. پیامد این هویت‌ها ایجاد اجتماعات [قومی] (Communities) و تقسیمات [طبقه‌ای] است (Communes) کاستلز ملی‌گرایی مبتنی بر قوم و بنیادگرایی (Fundamentalism) را شکلی از این نوع هویت می‌داند.

سومین نوع هویت که کاستلز از آن سخن می‌گوید «هویت‌های برنامه‌دار» است. او هنگام بروز این نوع از هویت‌ها را زمانی می‌داند که کنش‌گران اجتماعی با استفاده از هرگونه مواد و مصالح فرهنگی قابل دسترس هویت جدیدی می‌سازند که موقعیت آنان را در جامعه از نو تعریف می‌کند. به این ترتیب، در پی تغییر شکل کل ساخت اجتماعی هستند. پیامد این نوع هویت ایجاد سوژه (Subject) است. به تعبیر کاستلز سوژه‌ها، کنش‌گران اجتماعی هستند که افراد [جامعه] به کمک آنها به شکل همه‌جانبه به تجربه‌های خود دست می‌یابند. در این جا ساختن هویت پروژه‌ای برای یک زندگی متفاوت است که هرچند ممکن است مبتنی بر هویت تحت ستم باشد، در جهت دگرگونی جامعه به منزله استمرار برنامه این هویت گسترش یافته است (قاسمی، ۱۳۸۲: ص ۱۳۹).

در فرایند ساخت هویت، کنش‌گران، هویت «خود» و «دیگری» را بر اساس معنایی که به کنش‌های خود و دیگری می‌دهند، می‌سازند و «خود» را نسبت به «دیگری» یا «دیگران» تعریف می‌کنند و نسبت خود را با آنها مشخص می‌سازند (Wendt: 1992)، و

مادامی که تعاملات میان آنها و قواعد جاری میان آنها، دچار دگرگونی نشود، هویت‌ها می‌توانند پایدار بمانند. پس هویت‌ها از «تفاوت‌ها» ناشی می‌شوند؛ زیرا «تفاوت‌ها» هستند که مبنای شناخت «خود» و «دیگری» قرار می‌گیرند. پس «هویت خود»، نیازمند به «هویت دیگری» است و درعین حال، متفاوت با آن است. در این حالت، «هویت» حاصل «تفاوت» است، اما «تفاوت» و معنای آن نیز مانند خود «هویت» یک برساخته است؛ پس در وهله اول این «هویت دیگری» است که وجود دارد و جنبه قوام بخش یا تکوینی دارد (Grossberg, 1996: 93-96).

گفتمان‌ها به گونه‌ای عمل می‌کنند که ذهنیت در جهت دو قطب «خودی» و «غیرخودی» سامان می‌یابد. «خودی» برجسته می‌شود و «غیرخودی» به حاشیه رانده می‌شود. بنابراین، هویت یابی به واسطه غیریت‌سازی، و غیریت‌ها به کمک برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی شکل می‌گیرند (سلطانی، ۱۳۸۴: ۸۲). در این فضای متخاصم دو قطبی گفتمان‌ها توصیف مثبتی از «خودی» ارائه می‌کنند و قوت‌های آن را برجسته می‌کنند. با برجسته شدن «خودی»، «غیرخودی» به حاشیه رانده می‌شود. از همین‌رو، وجود گفتمان متخاصم ضرورت دارد؛ چنان‌که مفهوم هویت ایرانی در صورتی معنای گفتمانی خواهد داشت که در تقابل با هویت غیرایرانی - که در این دوره می‌تواند هویت مغولی باشد - قرار گیرد. با برجسته شدن هویت ایرانی، هویت مغولی «طرده» (Exclusion) و به حاشیه رانده می‌شود.

در فرایند معنادهی که با کاهش معناهای نشانه‌ها انجام می‌گیرد، برخی از نشانه‌های (وقته‌ها و یا عناصر) گفتمان، برجستگی بیشتری پیدا می‌کنند. برجسته‌ترین آنها مرکز ثقل گفتمان و به مثابه «دال مرکزی» (Nodal Point) گفتمان شناخته می‌شود. این نشانه به گونه‌ای ویژه عمل می‌کند. نخست، تمام عناصر گفتمان معنایشان را در ارتباط با آن می‌گیرند، و دوم، «دال مرکزی» به خودی خود معنایی ندارد. در حقیقت معنایش را از دال‌های دیگر که مرتبط با آن هستند می‌گیرد. وجه امتیاز آن نیز اینست که اگر معنای این نشانه در گفتمان تغییر کند، معنای نشانه‌های دیگر گفتمان و در نتیجه گفتمان نیز تغییر خواهد کرد. به عبارتی اگر معنای دال مرکزی تغییر کند، نظام معنایی گفتمان به یک‌باره فرو خواهد ریخت. به همین جهت در نبردهای گفتمانی، گفتمان‌ها کوشش می‌کنند معنای موردنظر خود را به آن دهند تا به گفتمان مسلط بدل شوند.

۲- شناسایی دو گفتمان متضاد

از مطالعه اوستای گاهانی (بند ۸، یسنه هات ۳۲، بند ۱۴، یسنه هات ۵۱) چنین بر می آید که اجتماع اولیه ایرانیان پیروان زرتشت، در اقتصاد و تأمین معیشت به شدت به کار کشاورزی که لازمه آن یکجانشینی بود، متکی بود. این جامعه که می توان ویژگی صلح جو و پناه جو را برای آن برشمرد، همواره نیازمند حامی قدرتمندی بود تا بتواند آن را در برابر مهاجمان چادرنشین محافظت کند؛ قدرتی که بعدها در مسیر تکامل اجتماعی خود نقش «شاه آرمانی» را پیدا کرد و دین یاران زرتشتی با وضع قوانین دینی به تدوین و تثبیت اندیشه اش بر پایه ویژگی های آن سرزمین مبادرت ورزیدند؛ ویژگی هایی که یکی از آنها هجوم مکرر حاشیه نشینان بیابانگردی بود که هرگاه قدرتی می یافتند، به آن سرزمین می تاختند و هدفی جز غارت ایشان نداشتند. حقیقتی که در طول تاریخ ایران بارها رخ نموده، این اصل را بازگو می کند که «تعارض میان زندگی بدوی و شهرنشینی مشکل همیشگی تاریخ ایران در مواجهه با مهاجمان خارجی بوده است.» (رجب زاده، ص ۴۵) چنان که در عهد مغول نیز این حقیقت رخ نمود و پیش از همه واسیلی بارتولد (Barthold & Rogers: 1970) از آن آگاهی یافت، و پتروشفسکی، کارل یان و جان ماسون اسمیت نویسندگان «تاریخ اجتماعی اقتصادی ایران در دوره مغول» به آن اشاره کرده بودند و دریافته بودند که ریشه تمام تعارض های میان ایرانیان و اشغالگران مغول در دو اندیشه سیاسی چادرنشینی و یکجانشینی قرار دارد. آنان بر این بودند که میان فاتحان مغول و دیوان سالاران ایرانی خدمتگزار ایشان، چیزی جز دو جریان سیاسی وجود نداشت. یک سو جریانی که طرفدار سنت مغولی و شیوه زندگی چادرنشینی بود و با زندگی تخته قاپو شده، کشاورزی و شهرزیستی مخالفت می ورزید و به اقتضای ذات و طبیعتی که داشت قائل به بهره کشی نامحدود و بی حد و حصر از دهقانان و ساکنان شهرها بود؛ جریانی که از حمایت بزرگان لشکری فئودالی - عشیره ای استپ های خارج از فلات ایران برخوردار بود. بیگانگانی که خود را همواره در کشور دشمن فعال مایشاء [خودمختار] می دانستند و هیچ نوع امتیازی برای مردم اسکان یافته ایل و غیر ایل قائل نبودند. آنان با شیوه های گوناگون، خواهان غارت هر دو دسته بودند. اولی را با جنگ و ضبط اراضی شان و دومی را با اعمال مالیات های سنگین تالان می کردند. هواداران این جریان به هیچ وجه نگران عواقب رفتارشان که به نابودی دهقانان

و شهروندان منجر می‌شد، نبودند. آنها حتی علاقه‌ای به حفظ و صیانت این طبقات نیز نداشتند. از سوی دیگر، جریانی بود که به دنبال متمرکز کردن قدرت در شخص ایلخان و در نهایت ایجاد یک حکومت با قدرت متمرکز با سنت‌های کهن ایرانی به شکل مرکزگرای فئودالی بود و از طرف گروه کوچکی از اشراف چادرنشین مقرب خانواده ایلخان و دیوان‌سالاران ایرانی حمایت می‌شد و بیشترین تلاششان جلوگیری از تمایلات مرکزگرای همان اشراف چادرنشین قبیله‌ای بود (پتروشفسکی، یان و ماسون اسمیت، ۱۳۶۶: ۱۴).

در سال‌های نزدیک‌تر دوروتیا کراولسکی (۱۳۷۸) و برت فراگنر نیز که به طور مستقل از یکدیگر به مطالعه همه‌جانبه مسائل دوره مغول پرداخته‌اند به نتیجه‌ای مشابه و کامل تر از نظر بارتولد، پتروشفسکی و همکاران او رسیدند؛ به نحوی که به قول نیولی، فراگنر حتی پا فراتر گذاشته و دلایل تداوم تاریخ ایران را از زمان مغول‌ها تا عهد صفویان و حتی تا سده‌های نوزده و بیست یکسره در چارچوب دیالکتیکی که بین اقوام بومی یکجانشین و اقوام آسیای مرکزی - که سنت‌های قبیله‌ای، اسب‌سواری و کوچ‌نشینی روستایی، مشخصه‌های اصلی آنها را تشکیل می‌داد - مطرح می‌کند (نیولی، ص ۲۲۸).

بنابراین واقعه پرتکرار هجوم اقوام و قبایل بیابانگرد خارج از فلات ایران به شهرنشینان داخل فلات ایران را می‌توان نتیجه رقابت دو اندیشه متضاد و رقیب یکجانشینی و کوچ‌نشینی دانست که در طول تاریخ ایران به دیده می‌آید؛ مسئله‌ای که به جغرافیای نسبی ایران‌شهر ارتباط داشت (رک: رحیمی‌ندوشن، ص ۵۸) و آغازش از زمان ظهور زرتشت و یکجانشین کردن اقوام آریایی بود.

این مسئله به هیچ‌وجه اختصاص به بیابانگردان مغول و هجوم آنان در سده هفتم هجری ندارد و حتی هجوم پارتیان را که زندگی قبیله‌ای داشتند به تشکیل حکومت فئودالی اشکانی (۲۲۴م-۲۴۷پ.م) و منجر شد نیز باید در همین روند دید. چنان‌که رجب‌زاده نیز این ویژگی ضدمدنی را به تازیان، سلاجقه و غزنویان هم تعمیم می‌دهد و اشاره می‌کند که در عهد سلاجقه هم این خاصیت ضدمدنی بین ترکمانان وجود داشت که فتح بلاد را وسیله غارت و تاراج دهات و شهرها می‌دانستند. از این‌رو، در دولت ملک‌شاه نیز سعی نظام‌الملک از آغاز متوجه ایجاد مرکزیت بود و تمایل سلطان و سایر عناصر ترک «درگاه» متوجه عدم مرکزیت (رجب‌زاده، ص ۴۶).

تأیید این دیدگاه در مواجهه با هجوم تازیان که شاید بتوان آن را متفاوت از جریان دعوت و گرویدن ایرانیان به اسلام دانست، افزون بر گزارش‌های تاریخی، در این سخن از عمر خطاب (رضی الله عنه) آشکارا نمایان می‌شود که گفته بود: «جز آنجا که شتر و گوسفند را نکو دارد، و علفزار باشد، عربان را نکو نباشد» (طبری، ج ۵، ص ۱۷۵۵).

از این رو باید گفت آنچه موجب یکپارچگی و تشکیل یک ملت واحد در فلات ایران شده، کوششی بوده از سوی مردم اسکان یافته برای تشکیل یک حکومت متمرکز در معنای سیاسی آن با حداکثر اشتراکات که در آن برای مقاومت و رویارویی با مهاجمان اسکان نیافته حاشیه این فلات انجام گرفته است؛ چنان که تحقیقات دیاکونوف نیز حکومت ماد را که نخستین حکومت آریاییان در فلات ایران است، نتیجه اتحاد شش قبیله در جهت دفاع و رویارویی با هجوم قوم آشور ذکر می‌کند (دیاکونوف، ۱۳۴۵: ۱۸۷).

بر همین پایه می‌توان گفت که سرزمین ایران در سیر تاریخی موجودیت خود در یک فضای نبرد گفتمانی قرار گرفته، و «اندیشه سیاسی ایرانشهر» - با ویژگی‌های یکجانشینی - گفتمان مسلط این سرزمین بوده که همواره از سوی گفتمان‌های رقیب با ویژگی‌های کوچ‌نشینی مورد تهدید قرار می‌گرفته است. گفتمان اندیشه سیاسی ایرانشهر برای دستیابی به حد نهایی قدرت همواره در حال پادگفتمان بوده و کوشش کرده تا با تثبیت معنای عناصر گفتمان، هژمونی‌اش را تداوم بخشد. ایرانشهر، اقتصادی متکی بر کشاورزی و جامعه‌ای با زندگی شهرنشینی دارد و حکومت در آن جامعه بر پایه آیین شهریاری و مرکزگرا است، و سیاست‌اش بهره‌برداری از ارزش‌ها به شکل قانونمند است. این گفتمان همواره مورد هجوم گفتمان‌های رقیب حاشیه فلات ایران - مبتنی بر اقتصاد شبانی و زندگی چادرنشینی با آداب قبیله‌ای گریز از مرکز و آیین بهره‌برداری نامحدود از ارزش‌ها - بوده و آنچه در طول تاریخ ایران آشکارا دیده می‌شود، رقابت و منازعاتی است که میان این دو روش زندگی بوده است.

در سده هفتم هجری مغولان تحت فرماندهی خان متحور و جنگجوی خود چنگیزخان، توانستند در مدتی اندک بر سرزمین‌های همجوارشان از جمله «ایران» که آن زمان بخشی از «دارالاسلام» بود و «ایران» خطاب نمی‌شد، دست یابند و گفتمان خود را مسلط بر جوامع مغلوب کنند. گفتمان آنان متأثر از محیط زیستشان، و مهم‌ترین خصیصه‌اش «کوچ‌یگری» بود که از کشاورزی و معماری بی‌بهره‌شان می‌کرد. تحت این

شرایط سخت آنان وادار به شکار، گله‌داری و استفاده بی‌حد و اندازه از منابع شده بودند. محور و یا دال مرکزی این گفتمان «خان» قبیله بود که متصف به قدرتمندی، جنگاوری، انتقام‌جویی و بی‌رحمی بود و همه‌چیز «ایل» در ید اختیار او بود. در مقابل این گفتمان، ایرانیان، دست کم از زمان زرتشت، با روی آوردن به کشاورزی، گفتمانی داشتند متکی بر یکجانشینی که قانونمند بود و بر پایه اصل «توأمانی دین و ملک» شکل گرفته بود. دال مرکزی این گفتمان «شاه» بود که بر پایه آن متصف بود به «دین‌داری»، «دین‌یاری» و «خویشکاری». خویشکاری او آبادانی جهان، دادگری و دهشمندی میان مردم بود، شاه اگر خویشکاری‌اش را فراموش می‌کرد «فر کیانی» از او دور می‌شد و در نتیجه تاج و تخت از دست می‌داد. ریچارد فرای نیز با تأیید این که تشکیل کشور ایران به شکل سیاسی مربوط به سده سوم میلادی، یعنی عهد ساسانیان است، به این نکته اشاره کرده است که از نظر سیاسی، این اعتقاد که همه مردمی که در یک سرزمین زندگی می‌کنند رعایای «پادشاه» همان سرزمین‌اند، اعتقادی است که همواره در تاریخ ایران، چه در دوره ساسانیان و چه در عصر اسلام، اساس هویت سیاسی ایرانیان بوده است. وفاداری ایرانیان در زمان هخامنشیان معطوف به شاه و یا سلسله پادشاهی بوده است، نه به کشور. اما این اصل در زمان ساسانیان مورد چالش مذهب قرار گرفت و وفاداری مردم که تا آن زمان معطوف به پادشاه بود جایش را به مذهب داد، که با تسلط اسلام این تحول تشدید و تثبیت شد (فرای، ۱۳۷۳: ۴۳۵-۴۳۶). در سده هفتم رویارویی این دو گفتمان متخاصم بیش از هر دوره دیگر به دیده می‌آید. نمودار شماره (۱) مفصل‌بندی این دو گفتمان متخاصم را نشان می‌دهد.



گفتمان ایرانیان

گفتمان مغولان

۳- چگونگی اطلاع خواجه از اندیشه ایرانشهر

۳-۱- اعتقاد به توأمانی ملک و دین

خواجه معتقد به اندیشه سیاسی ایرانشهر است و در نتیجه ملک و دین را وابسته به هم می‌داند. او با ذکر گفته «توأمانی ملک و دین» از اردشیر بابکان، او را «حکیم فرس» خطاب می‌کند. به اعتقاد او حاکمان مدینه فاضله که در سخن او می‌تواند با «ایرانشهر» این همان باشد، مدبران جهان‌اند و در وضع قوانین و اسباب و روش زندگی حق دخالت دارند. دخالت ایشان ملایم و در هنگامی است که ضرورت انجامش پیش آید. دخالت در وضع قوانین جزئی است، اما در وضع روش و اسباب زندگی دخالت کلی است و این نتیجه همبستگی «دین و حکومت» به هم است:

گزاره ۱. «ملوک ایشان [اهل مدینه فاضله] که مدبران عالم‌اند، در اوضاع نوامیس و مصالح معاش تصرف کنند؛ تصرفاتی ملایم و مناسب وقت و حال. اما در اوضاع نوامیس، تصرف جزوی و اما در اوضاع مصالح تصرفی کلی. و از این سبب باشد تعلق دین و ملک به یکدیگر؛ چنان‌که پادشاه عجم و حکیم فرس اردشیر بابک گفته است: الدین و الملک توأمان لایتم احدهما الا بالآخر» (طوسی، ۱۳۸۹: ۲۹۵-۲۹۶).

گزاره ۲. «دین قاعده است و ملک ارکان و چنان‌که اساس بی رکن ضایع بود و رکن بی اساس خراب، همچنین دین بی ملک نامتنفع باشد و ملک بی دین واهی» (طوسی، ۱۳۸۹: ۲۹۶).

گزاره ۳. «اردشیر بابک گوید: تأدیب به عصا نباید کرد، آنجا که تازیانه کفایت بود، و استعمال شمشیر نباید کرد، آنجا که دیوس به کار توان داشت» (طوسی، ۱۳۸۹: ۳۲۶).

۳-۲- «سیاست مُلک» و «فر کیانی»

خواجه سیاست را به انواعی بخش می‌کند، و «سیاست مُلک» را رأس همه آنها برمی‌شمارد و مراد از آن را اعمال سیاست‌های دیگر بر مردم می‌داند. خواجه کسی را که دارندة «الهام الهی» و «عنایت خدایی» است، صاحب و مستحق «سیاست مُلک»، «امام» و «مدبر عالم» می‌داند.

گزاره ۴. «و افلاطون در مقاله پنجم از کتاب سیاست اشارت بدین طایفه بر این وجه کرده است که: «هم اصحاب القوى العظیمه الفائقه» [آنان صاحبان نیروهای بزرگ و برترند]، و ارسطاطالیس گفته است: «هم الذین عنایه الله بهم اکثر» [ایشان کسانی هستند که عنایت خدا به ایشان بیشتر است]، و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأیید الهی ممتاز بود و از دیگران، تا او را تکمیل ایشان میسر شود و آن شخص را در عبارت قدما «ملک علی‌الاطلاق»

گفته‌اند و احکام او را «صناعت ملک» و در عبارت محدثان او را «امام» و فعل او را امامت و افلاطون او را «مدبر عالم» خواند» (طوسی، اخلاق ناصری، ویرایش سیاوش خوشدل، ص ۲۶۰).
در نظر خواجه، در هر روزگاری، به یقین جهان مدبری خواهد داشت و اگر غیر این باشد، نظام هستی منقطع و جهان به تکامل نخواهد رسید.

گزاره ۵. «در هر روزگاری عالم را مدبری باید، چه اگر تدبیر منقطع شود، نظام مرتفع [برداشته] گردد و بنای نوع بر وجه اکمل صورت نیندد» (همان، ص ۲۶۱).

گزاره ۶. «صاحب این صناعت را نظر در جملگی افعال و اعمال اصحاب صناعات بود، نه از آن جهت که خیرات باشند یا شرور، پس این صناعت رئیس همه صناعات بود و نسبت این با دیگر صناعات چون نسبت علم الهی با دیگر علوم» (همانجا).

۳-۳- عدالت برترین فضیلت

خواجه نصیر، عدالت و تحقق آن را قرارگرفتن هرکس در جایگاهش می‌داند. این جایگاه بر حسب شایستگی و سرشت و استعداد افراد که بدان‌ها تعلق می‌گیرد، معین می‌شود. بنابر این مفهوم عدالت به نحوی به مسئله تقدیر الهی، خویشکاری افراد جامعه و فرّ کیانی ارتباط می‌یابد.

گزاره ۷. عدالت اقتضای آن کند که هر یک در مرتبه خود باشد و از آن مرتبه تجاوز ننماید؛ و باید که یک شخص را به صناعات مختلف مشغول نگردانند از جهت سه چیز... (طوسی، اخلاق ناصری، علمیه اسلامی، ص ۲۴۵-۲۴۶).

خواجه وظیفه پادشاه را برقراری عدالت می‌داند و برای آن شروطی را برمی‌شمارد:
گزاره ۸. «شرط دوم در معدلت آن بود که در احوال و افعال اهل مدینه نظر کند، و مرتبه هر یکی را بر قدر استحقاق و استعداد تعیین نماید» (همان، ص ۲۶۲).

۳-۴- شاهی آرمانی و سیاست نزد خواجه نصیر

خواجه نصیر شاهی آرمانی را منشأ نیکی‌ها و در کنار ناموس (قانون)، دینار یکی از ارکان برپایی عدالت برمی‌شمارد. به نظر می‌رسد خواجه در اینجا متأثر از حکمت ارسطو بوده و این نشانی است از وجود اندیشه اصلاح‌گرایانه و برنامه‌دار در او، در حقیقت خواجه در سیاست میراث‌دار تمام حکمای پیش از خود بود.

گزاره ۹. «الناسُ علی دین ملوکهم و الناس بزمانهم أشبه منهم بأبائهم» (همان، ص ۲۵۸)
مردمان بر دین شاهانشان‌اند و مردم به روزگار خود شبیه‌ترند تا به پدرانشان (طوسی، اخلاق ناصری، ویرایش سیاوش خوشدل، ۳۱۴).

گزاره ۱۰. «پس به ضرورت، نوعی از تدبیر باید کرد که هر یکی را به منزلتی که مستحق آن باشد، قانع گرداند و به حق خویش رساند و دست هر یکی از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند و به شغلی که متکفل آن بود از امور تعاون مشغول شود. و این تدبیر را سیاست خوانند و چنان که در مقاله اول در باب عدالت گفتیم که در سیاست به ناموس و حاکم و دینار احتیاج باشد.» (طوسی، اخلاق ناصری، انتشارات علمیه اسلامی، ص ۲۱۰).

گزاره ۱۱. «و باید که رعیت را به التزام قوانین عدالت و فضیلت حکمت تکلیف کند که چنان که قوام بدن به طبیعت بود و قوام طبیعت به نفس و قوام نفس به عقل، قوام مدن به ملک بود و قوام ملک به سیاست و قوام سیاست به حکمت و چون حکمت در مدینه متعارف باشد و ناموس حق مقتدا، نظام حاصل آید و توجه به کمال موجود. اما اگر حکمت مفارقت کند، خذلان به ناموس راه یابد و چون خذلان به ناموس راه یابد، زینت ملک برود و فتنه پدید آید و رسوم مروت مندرس شود و نعمت به نعمت بدل گردد.» (همان، ص ۲۶۶).

۴- چگونگی مسلط کردن گفتمان ایران‌شهر توسط خواجه

خواجه از فرصت حضور در نزدیکی به دستگاه حاکمه نهایت استفاده را برده و با هدف قراردادن خان مغول که دال مرکزی گفتمان مغولان بوده، به طرد عناصر گفتمان مغول و برجسته‌سازی عناصر گفتمان ایران‌شهر به تغییر معنای خان پرداخته است. بی‌گمان پرداختن به یک‌یک این موارد در یک مقاله با حجم متعارف مقدور نیست، و از آنجا که این مقاله خود مستخرج از رساله‌ای است در باب هنر، بیشتر توجه به مصادیق هنری داشته است. اما آنچه مهم‌تر از این مصادیق است و بسیار درخور مطالعه می‌نماید و موجب شگفتی است، آگاهی خواجه از قدرت گفتمان و عناصر گفتمانی است. در اصل کار او بسیار متفکرانه و از روی آگاهی بوده است. او هر جا که توانسته و امکان داشته، «خان» مغول یعنی دال مرکزی گفتمان مغول را در قالب «شاه آرمانی» یعنی دال مرکزی گفتمان ایرانی قرار داده و دور نیست که بپنداریم انگیزه تشکیل حکومت مستقل از خان قراقروم را هم او در دل هلاکو انداخته باشد. در این کار سرنمون خواجه به یقین ایران‌شهر بوده است. اهمیت کار خواجه فقط در احیای اندیشه ایران‌شهر نیست، بلکه در جایگزین کردن مذهب شیعه به جای دین زرتشت به عنوان منبع اصلی مشروعیت در اندیشه سیاسی ایران‌شهر است. در واقع خواجه لازمه ایجاد و استقرار یک حکومت با هویت ایرانی را در گرو دو واقعه می‌دید: نخست، نابودی قدرت‌هایی که مانع ایجاد آن هویت می‌شدند، و دوم ایجاد هویتی متفاوت از آن قدرت‌ها. او برای حل مسئله

نخست، بر اساس تجربه‌های پیشینیان خود که در طول سده‌های گذشته رؤیای چنین حکومتی را در سر می‌پروراندند، به فراست دریافته بود که از میان برداشتن قدرت‌هایی چون دستگاه اسماعیلیان و دستگاه خلافت اسلامی به شکل کامل، از طریق یک قدرت اسلامی دیگر هرگز ممکن نخواهد شد و حتی در صورت پیروزی، امکان نزاع در آینده نیز وجود خواهد داشت که نتیجه‌اش جز به بی‌ثباتی نخواهد انجامید. او به مصداق واقعی این مثال فارسی که «چاقو دسته خودش را نمی‌برد»، برای نابودی این دو قدرت بزرگ کمال همکاری را با مغولان خاصه هولاکو به عمل آورد و در نهایت زیرکی، هویت حکومت شیعه ایرانی را بنا کرد؛ هویتی که جز کیش آن، همه‌چیزش ایرانی بود. همان‌گونه که نیولی (۱۳۸۷) در آرمان ایران اظهار کرده بود، در این میان تنها چیزی که از هویت اصیل ایرانی از دست رفت، فقط کیش ایرانیان بود که جز در اجتماعات ناچیز و پراکنده زرتشتیان در جایی دیگر وجود نداشت.

۴-۱- تحلیل گفتمان رساله فتح بغداد

چنگیزخان مغول از سال ۶۱۶ تا ۶۱۹ هـ نواحی شمال شرقی ایران را مورد تاخت‌وتاز قرار داد و پس از آن خود به قراقروم جایگاه بورت اصلی خویش بازگشت و برای حفظ و گسترش متصرفات خود تعدادی از فرماندهان لشکر خویش را در این نواحی باقی گذارد. این امیران ضمن نبرد با سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه (مقتول: ۶۲۸ هـ.ق.)، و فتوحات جدید، به نیابت از قآن مستقر در قراقروم به خراج‌گیری از مردم سرزمین‌های متصرف پرداختند و تا سال ۶۵۲ هـ که سال ورود هولاکوخان به ایران است، حکومت کردند. مورگان متذکر این نکته مهم است که قصد هولاکو به هیچ‌وجه تشکیل یک حکومت مستقل از حکومت قراقروم نبود، اما رویدادهای آن دوره زمینه را به گونه‌ای آماده کرد که هولاکو به تشکیل حکومت سیاسی در ایران مبادرت ورزید (مورگان، ص ۸۲) و نخستین ایلخان ایران گشت. هلاکو در سال ۶۵۳ هـ.ق. قلاع اسماعیلیه را گشود و خواجه نصیرالدین طوسی که در آن زمان در قلعه میمون‌دز (دژ) در خدمت حاکم اسماعیلیان بود، به هولاکو پیوست. این حادثه مهم به زعم نگارنده حتی مهم‌تر از حمله مغول بود؛ زیرا خواجه در سر جز رؤیای تحقق دوباره ایران‌شهر نداشت. هولاکو در سال ۶۵۶ هـ بغداد را گشود.

واقعه فتح بغداد به دست هلاکو را باید نقطه عطف تاریخ ایران و آغاز دوباره ایران‌شهر دانست. این مسئله چنان با حیات دوباره ایران‌شهر آمیخته است که حتی برخی آن را نوعی انتقامجویی ایرانیان از تازیان دانسته‌اند و آن را در برابر جنگ نهاوند قرار داده‌اند؛ زیرا در رویداد فتح بغداد، عناصر ایرانی و شیعه‌مذهب چون خواجه نصیر، شمس‌الدین و عطاملک جوینی در کنار هلاکو حضور دارند. حتی برخی از مورخان حکایت کرده‌اند که وقتی منجم سنی مذهب خواست با بیان پیامدهای ناگوار هلاکو را از حمله به خلیفه بازدارد، این خواجه نصیر بود که هلاکو را متقاعد ساخت که حمله به خلیفه او را به درجه‌ای بالا از قدرت می‌رساند. شگفت آنکه به‌رغم حضور صاحب تاریخ جهانگشا درین رویداد بزرگ تاریخی، از او گزارشی در این باره نیامده است؛ بلکه این خواجه نصیر است که در رساله‌ای کوتاه مشهور به «رساله فتح بغداد» آن واقعه را گزارش کرده است. این رساله که باید آن را یکی از گزارش‌های ارزنده نزدیک به زمان وقوع دانست، ذیل سه نسخه از دوازده نسخه قدیم تاریخ جهانگشای جوینی دیده شده و از قرار متن عنوان آن، نگارشی است از خواجه نصیر. نخستین بار مرحوم علامه قزوینی این سه نسخه و یک نسخه چهارم دیگری از همین رساله را که در کتابی مفصل مربوط به سده هشتم به نام «تاریخ نیکی» بود، مقابله و تصحیح کرد که گزارش آن در ذیل جلد سوم تاریخ جهانگشای آمده و به طبع رسیده است.

با مطالعه رساله فتح بغداد به روشنی چگونگی فرآیند هویت‌سازی برنامه‌دار خواجه آشکار می‌شود. شاید بتوان غایت مقصود و منظور تمام ایرانیانی را که شش سده در حال مبارزه برای به‌دست‌آوردن هویت سیاسی و احیای ایران‌شهر بودند، در این رساله در این جمله کوتاه خواجه که «کار به آخر رسید» جست؛ عبارتی که پس از گزارش کشتن خلیفه آورده است. در این رساله کوتاه، خواجه در همه‌جا «هلاکو» را با واژه «پادشاه» خطاب می‌کند و در جایگاه «شاه آرمانی» قرار می‌دهد و او را با صفات پسندیده جلوه‌گر می‌سازد. در این رساله هلاکو «پیماندار»، «دلیر»، «خردمند» و با «داد و دهش» و حتی «فرهمند» است و در مقابل او خلیفه، متصف به صفات شاهی غیرآرمانی است و «بی‌شهامت»، «بی‌تدبیر»، «خسیس» و «بخت‌برگشته» نشان داده می‌شود.

گزاره ۱۲. «به وقت آنک «پادشاه جهان» ماده امن و امان هلاکو خان عزم دخول بلاد ملاحظه کرد جهت استیصال آن قوم، ایلچی به خلیفه فرستاد که گفته من ایلیم، نشان ایلی آن باشد که ما چون به یاغی برنشینیم، ما را به لشکر مدد دهی. خلیفه با وزرا و نواب مشورت کرد

که مردی چند سپاهی فرستادن مصلحت باشد. جماعت امرا و لشکریان گفته بودند که می‌خواهد که بدین بهانه بغداد و مُلک خلیفه از سپاهی خالی شود تا به هروقت که خواهد بی‌زحمت درین مُلک تصرف کند. به سبب این سخن خلیفه فرستادن لشکر در باقی کرد.»

گزاره ۱۳. «چون پادشاه از استخلاص ولایت ملاحظه فارغ شد و به جانب همدان پیوست، از خلیفه بازخواست سخت کرد و گفت لشکر نفرستادی. [خلیفه] بترسید و با وزیر مشورت کرد.»

گزاره ۱۴. «پادشاه خشم گرفت و فرمود که خویشتن بیا [یعنی خلیفه] و اگر خود نمی‌آئی، از سه کس یکی را بفرست: یا «وزیر» یا «دوات‌دار کوچک» یا «سلیمان‌شاه». خلیفه هیچ‌کدام نکرد و عذر گفت. خشم پادشاه بیفزود و اندیشه حرکت کرد به جانب بغداد.»

گزاره ۱۵. «پادشاه در قلب لشکر به راه کرمان‌شاهان و حلوان حرکت فرمود.»

گزاره ۱۶. «پادشاه به حلوان رسید. بنه آنجا رها کرد و جریده با سواران بی‌بنه از آنجا برفت. یزک بر اییک حلبی افتاد. او را بگرفتند و بخدمت آوردند. او قبول کرد که سخن‌ها به راستی بگوید. او را امان دادند و یزک با مغولان برفت. سلطان‌زاده از بقایای خوارزمیان هم در یزک بود، به لشکر خلیفه نامه نوشت که من و شما از یک جنسیم من ببندگی پیوستم و ایل شدم، مرا نیکو می‌دارند. شما بر جان خود رحمت کنید و ایل شوید تا خلاص یابید.»

گزاره ۱۷. «[خلیفه] جواب باز نوشت که هلاکو را چه محلّ باشد که قصد خاندان آل عباس کند؛ چه این دولت مانند وی بسیار دیده است. اگر او را بایستی که صلح باشد، نیامدی و ولایت خلیفه خراب نکردی. اکنون اگر هم با همدان رود و عذر بخواهد تا ما دوات‌دار کوچک را شفاعت کنیم تا او پیش خلیفه تضرّع کند تا با طبع آید و صلح قبول کند.»

گزاره ۱۸. «چون این نامه به پادشاه رسید، بخندید و گفت آری حکم خدای راست تا او چه خواسته باشد.»

گزاره ۱۹. «به یک شبانروز لشکر پادشاه ازین جانب و بوقا تیمور و سوغونجاق و بایجو نویان از جانب غربی دیواری بلند برآوردند و در داخل دیوار از جانب شهر خندقی بزرگ فرو بردند و مجانیق بنهادند و کار جنگ ساخته کردند. خلیفه صاحب‌دیوان و ابن دربوس را بفرستاد [با تحفه اندک]، گفته بودند اگر تحفه بسیار بفرستیم، گویند سخت ترسیدند به اندک اقتضار باید کرد.»

گزاره ۲۰. «پادشاه فرمود که چرا دوات‌دار و سلیمان‌شاه نیامدند. خلیفه به جواب فرستاد که پادشاه فرمود که وزیر یا دوات‌دار یا سلیمان‌شاه از هر سه یکی بیرون آیند. اکنون من به قول خود برسیدم، وزیر را که بزرگتر بود فرستادم. پادشاه هم به سخن خود برسد و ایشان را نطلبید.»

گزاره ۲۱. «پادشاه فرمود که من به همدان گفتم، اکنون بر در بغدادم و این‌همه برفته است چگونه بر یکی قناعت کنم؟ هر سه را ببااید فرستاد. فی‌الجمله چون جنگ در پیوستند، پادشاه به نفس خود بر جانب شرقی شهر بود، مقابل برج عجم.»

گزاره ۲۲. «شش شبانروز حرب کردند سخت، و پادشاه فرمود که این مثال [نامه] نوشتند که جماعت سادات و دانشمندان و ارکون [روحانیان مسیحی] و مشایخ و کسانی که با ما جنگ نکنند، ایشان را از ما امانست و مثال بر تیر بسته به شهر انداختند از شش طرف.»

گزاره ۲۳. «خلیفه چون دید که رونق کاری نماند، اجازت خواست که بیرون آید. چهارم صفر بیرون آمد و پادشاه را بدید با پسر و خواص خود از ائمه و سادات و مشایخ، او را به دروازه کلواذ فرو آوردند.»

گزاره ۲۴. «پادشاه به «مطالعه‌خانه» خلیفه رفت و به همه روی بگردید. خلیفه را حاضر کردند، خلیفه فرمود تا پیشکش‌ها کردند. آنچه [آنچه] آورد پادشاه هم در حال به خواص و امرا و لشکریان و حاضران ایثار کرد و طبقی زر پیش خلیفه بنهاد که بخور. [خلیفه] گفت نمی‌توان [زر] خورد. گفت پس چرا نگاه داشتی و به لشکریان ندادی و این درهای آهنین چرا پیکان نساختی و به کنار جیحون نیامدی تا من از آن نتوانستمی گذشت. خلیفه در جواب گفت تقدیر خدای چنین بود. پادشاه گفت آنچه بر تو خواهد رفت هم تقدیر خدای است.»

گزاره ۲۵. چهاردهم صفر پادشاه از در شهر کوچ کرد و خلیفه را طلب فرمود. او را آنجا آوردند و پسر میانین را بر عقب او بیاوردند با پنج شش خادم. آن روز در آن دیه کار او به آخر رسید با پسر میانین، و دیگر روز پسر مهین را و کسانی که با او بودند، به دروازه کلواذ، کار به آخر رسید.»

گزاره ۲۶. «پادشاه از آنجا دیگر روز کوچ فرمود و اوزیر و [صاحب‌دیوان و ابن‌دریوس را به بغداد فرستاد وزیر را به وزیری و صاحب‌دیوان را به صاحب‌دیوانی و ابن‌دریوس را به سرخیلی اوزان، و استوبهادر را به شحنگی نامزد فرمود، و فرمود تا بغداد را به عمارت آوردند و کشتگان و چهارپایان مرده را برداشتند و بازارها معمور کردند.» (جوینی، صص ۷۸۹-۷۸۴)

۴-۲- تحلیل گفتمان رصدخانه مراغه

رصدخانه مراغه نخستین بنا از حوزات اربعه (رصدخانه مراغه، ربع رشیدی، شام غازی و سلطانیه) دوره مغول است. در سبب تأسیس رصدخانه مراغه میان دو مورخ بزرگ عهد ایلخانی یعنی رشیدالدین فضل‌الله و عبدالله شیرازی صاحب تاریخ و صاف اختلاف نظر است؛ بدین نحو که صاحب و صاف خود خواجه را پیشنهاددهنده ساخت رصدخانه به ایلخان معرفی می‌کند (رک: و صاف، ج ۱، ص ۳۷)، اما خواجه رشیدالدین فضل‌الله نوشته (رک: رشیدالدین فضل‌الله همدانی، صص ۵-۶) که منگوقاآن در موقع فرستادن هولاکو به سمت ایران چون آوازه فضل و استادی خواجه نصیرالدین را شنیده بود، از او خواست که بعد از استخلاص قلاع ملاحده خواجه را به دربار او روانه دارد تا در مغولستان بنای رصدخانه کند، ولی چون منگو در این تاریخ به فتح چین جنوبی اشتغال داشت، هولاکو چنین صلاح دید که این کار در ایران و به فرمان او صورت پذیرد (اقبال آشتیانی، ص ۱۹۰).

نکته درخور تأمل دربارهٔ رصدخانهٔ مراغه هدف یا دست‌کم یکی از اهداف مهم آن یعنی «ترتیب زیج» تازه است. ایرانیان دست‌کم از حدود سال ۲۵۰ م. به نگارش زیج می‌پرداختند (کرامتی، ۱۳۸۲). واژهٔ «زیج»، از واژهٔ پهلوی «زیگ» و با واژهٔ «زه» کمان هم‌ریشه است. در اصل در زبان پهلوی به تارهای پارچه «زه» می‌گفتند و چون جداول نجومی با خط‌های باریک و موازی مانند تار پارچه ترسیم می‌شد، جداول اخترشناسی را «زیگ» می‌نامیدند (گیور و بختیاری، ۱۳۹۳: ۳۷). به گزارش ابوریحان بیرونی، بار نخست به دستور خسرو انوشیروان (انوشگ‌روان) در سال ۵۵۶ م. اخترشناسان ایرانی، زیجی کامل‌تر از زیج‌های یونانی و هندی به‌وجود آوردند که «زیج شاه» یا «زیج شهریاران» نام گرفت.

بنابر گزارش ابن ندیم در الفهرست، در زمان یزدگرد سوم نیز زیج دیگری ایجاد شد که آن را «ابوالحسن علی‌بن‌زیاد تمیمی» به عربی ترجمه کرد (داناسرشت، ۱۳۵۰: ۶۹). زیج‌ها کاربردهای گوناگونی داشتند، از جمله اطلاعات گسترده‌ای از وضع کشت و برداشت کشاورزان و دهقانان ایران‌زمین در برداشتند و می‌توانستند در ارتباط با زمان اخذ و میزان مالیات‌ها به‌کار گرفته شوند. به‌نظر می‌رسد نخستین بار اعراب بودند که در پی گسترش قلمرو خلافت اسلامی در قرن‌های دوم و سوم هجری، برای ادارهٔ امور به‌ویژه امور خراج و مالیات از کشاورزان، به‌ناچار به استفاده از نظام اداری ایران‌شهر و زیج شدند. آنان برای این کار کتاب‌هایی پدید آوردند که عنوان «کتاب الخراج» داشت. به‌گمان این کتاب‌ها در بردارندهٔ پاره‌ای از همان اطلاعات مالیاتی می‌شد که در زیج‌های شاهان ایران بود. بنابر این رصدخانهٔ مراغه علاوه بر کاربردهای نجومی کارکردهای دیوانی و مالیاتی که مغولان همواره به دنبالش بودند نیز داشته است. علاوه بر این در ایران از گذشته ترتیب زیج به شاهان مربوط می‌شده که مشهورترین آنها زیج خسرو انوشگ‌روان دادگر بوده است. بنابراین زیج حتی نمادی از شاه عادل و نوعی قانون در جهت اخذ خراج قلمداد است. مغولان و خاصه هولاکو به ارزش‌های دریافت مالیات به شکل مشروع و بدون لشکرکشی پی‌برده بودند. اللهیاری (صص ۱۷-۱۸) می‌نویسد: اگرچه در آغاز فاتحان مغول مال و جان مردم مغلوب را مباح می‌دانستند و حد و حصری برای چپاول و غارت ایشان نمی‌شناختند، اما به تدریج دریافتند که برای بقای خود باید به ترمیم و آبادانی ویرانی‌ها پردازند. این تغییر رویکرد بر پایهٔ این اصل در مناسبات پادشاه و رعیت در اندیشهٔ ایران‌شهری است که در قالب گفتارهای منسوب به بزرگان باستانی

ایران بازتاب یافته است. مسعودی این گفتار را به نقل از انوشیروان چنین می‌نویسد: «پادشاهی به سپاه است و سپاه به مال و مال به خراج و خراج به آبادی و آبادی به عدل و...» (مسعودی، ج ۱، ص ۲۶۴). در نامه تنسر نیز آمده: «و چون رعیت درویش شد، خزانه پادشاه خالی ماند و مقاتل نفقه نیابد، ملک از دست شود» (مینوی و رضوانی، ص ۷۰). این وابستگی میان شاه و سپاه و رعیت، که الهیاری (۱۳۹۳) به‌عنوان «چرخه ثبات سیاسی» ایران از او نام می‌برد، در تفکر خواجه وجود داشته است و دلیلی وجود ندارد که قول نویسندگان ناسناس تاریخ شاهی را نپذیریم که خواجه به اشاره پادشاه جهان هولاکو از آیین پادشاهان پیشین که جهان آبادان داشته‌اند و لشکر و رعیت آسوده، رساله‌ای در قلم آورده تا جهانداران را دستوری باشد (رک: باستانی پاریزی، ص ۳۹). چنان‌که خواجه رشید نیز عرضی از خواجه و هولاکو آورده که نشانی است بر وجود چنین تعلیماتی از سوی خواجه:

گزاره ۲۷. «خواجه نصیرالدین (به هولاکو) عرضه داشت که سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه از استیلا و غلبه مغول منهزم گشته، به تبریز رسید و لشکریان او بر رعایا تطاول می‌کردند. آن حال بر رای او عرضه کردند، فرمود که: ما این زمان جهانگیریم نه جهاندار، و در جهانگیری مراعات رعیت شرط نیست، چون جهاندار شویم فریادخواه را داد دهیم. هولاکو خان فرمود که: ما بحمدالله تعالی هم جهانگیر و هم جهانداریم، با یاغی جهانگیریم و با ایل جهاندار، نه چون جلال‌الدین به ضعف و به عجز مبتلا» (رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ج ۲، ص ۱۰۲۳).

پس جای شگفتی نیست اگر بگوییم خواجه با اطلاق لفظ «پادشاه» به هلاکو از همان لحظه نخست روبه‌رو شدن با او، کوشیده است همان‌گونه که در شکل طنزگونه نظریه گفتمان بیان شده که «اگر صبح بگویم مرد هستم، مرد خواهم بود، اگر بعد از ظهر بگویم زن هستم، زن خواهم بود» (Jorgensen & Philips, p. 178)، «خان مغول» را به شکل واقعی به «شاه آرمانی ایرانی» تبدیل کند.

۴-۳- تحلیل گفتمان سکه هولاکو

فرآیند هویت‌سازی برنامه‌دار ایرانیان را که خواجه نصیر پرچم‌دارش بود، باید در چند پرده نگریست. پرده اول با ورود هلاکو به ایران و با اطلاق واژه «پادشاه» به جای «ایلخان» در رساله «فتح بغداد» به نظر آمد. در پرده دوم خواجه با ساخت رصدخانه نقش‌آفرینی‌ها کرد؛ زیرا مراد از رصد ترتیب زیج بود و زیج در میان شاهان ایران سابقه‌ای دراز داشت و می‌توانست نمایانگر شاه دادگستر باشد. پرده سوم این نمایش را

باید در کاربرد آیه «ملک» (آیه ۲۶ سوره آل عمران) در گرد سکه هولاکو خان دید (تصویر شماره ۳)؛ آیه‌ای که پیوسته این نکته را بر همگان خاطر نشان می‌کرد که «این خداوند است که به هر که می‌خواهد حکومت می‌بخشد و از هر که می‌خواهد حکومت را باز می‌گیرد، و اوست که به هر که خواهد عزت می‌دهد و هر که را نخواهد خوار می‌گرداند. خیر در دست اوست و بر هر چیزی قادر است». هیچ دلیلی وجود ندارد که انتخاب این آیه را در اثر راهنمایی شخص خواجه نصیرالدین طوسی ندانیم. دینار در مدینه فاضله او اهمیت ویژه‌ای داشت. خواجه در اخلاق ناصری در باب عدالت از دینار به‌عنوان «عادل صامت» سخن گفت و بیش از هر کس به ارزش‌های پول و قدرت مبادله آن واقف بود. افزون بر این در شرح کشف المراد، که اثری متعلق به خواجه طوسی و علامه حلی است، آیه ملک را مورد توجه قرار داده است:

گزاره ۲۸. «قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكِ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِبَيْدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». «بگو بارخدا، تویی که فرمان‌فرمایی؛ هر آن کس را که خواهی فرمان‌روایی بخشی، و از هر که خواهی فرمان‌روایی را باز ستانی، و هر که را خواهی عزت بخشی، و هر که را خواهی خوار گردانی. همه خوبی‌ها به دست توست و تو بر هر چیز توانایی» (خواجه طوسی و علامه حلی، ص ۱۶۰).

۵- نتیجه

دیوانسالاران ایرانی و در رأس ایشان خواجه نصیر طوسی با علم به اینکه شکست نظامی اشغالگران مغول جز خونریزی بیشتر حاصلی ندارد، سیاستی را در پیش گرفتند تا به‌نحوی ایلخانان مغول را قانون‌مند و آبادگر کنند. آنان با الگوی شاهی آرمانی ایرانی که موادی در فرهنگ ایرانی وجود داشت و مذهب تشیع، توانستند با یک برنامه هویت ایرانی شیعه مسلمان را به‌وجود آورند و زمینه حیات دوباره ایران را فراهم کنند؛ هویتی که علاوه بر تمایز میان حاکمان مغول، آنان را از مسلمانان ترک و تازی نیز جدا می‌کرد.



تصویر ۱: دینار طلای هولاکو ضرب بغداد سال ۶۵۶ هجری (گالری داوید/کپنهاک)

منابع

- اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مغول*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۴.
- الهیاری، فریدون، «فرایند تاریخی تشکیل حکومت ایلخانی و ایران‌مداری هلاکوخان»، *تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*، دوره ۵، شماره ۹، ۱-۲۳، ۱۳۹۴.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم (ویرایشگر)، *تاریخ شاهى*، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۵.
- پتروشفسکی، ایلیا پاولویچ، کارل یان و جان ماسون اسمیت، *تاریخ اقتصادی اجتماعی ایران در دوره مغول*، (ی، آژند، مترجم)، اطلاعات، تهران، ۱۳۶۶.
- جنکینز، ریچارد، *هویت اجتماعی*، (ت، یاراحمدی، مترجم)، شیرازه، تهران، ۱۳۸۱.
- جوینی، علاءالدین عطاملک بن بهاءالدین محمدبن محمد، *تاریخ جهانگشای جوینی*، (م، قزوینی، ویرایشگر)، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۸۵.
- دانا سرشت، علی‌اکبر، «ریاضیات ایران در عهد ساسانی»، *معارف اسلامی (سازمان اوقاف)*، شماره ۱۳، ۶۷-۷۱، ۱۳۵۰.
- دیاکونوف، ایگور میخائیلویچ، *تاریخ ماد*، (ک، کشاورز، مترجم)، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
- رحیمی‌ندوشن، مریم، پرونده زرتشت‌پژوهی، «آن‌گاه که زردشت سخن گفت؛ بررسی تاریخ و زمان زردشت با تکیه بر شواهد باستان‌شناسی با نگاهی به کتاب آن‌گاه که زردشت سخن گفت»، *کتاب ماه*، دین، شماره ۱۸۶، ۵۶-۶۳، ۱۳۹۲.
- رجب‌زاده، هاشم، *آیین کشورداری در عهد رشیدالدین فضل‌الله*، توس، تهران، ۱۳۵۵.
- رشیدالدین فضل‌الله همدانی، *جامع التواریخ، تاریخ اقوام پادشاهان ختای*، (م، روشن، ویرایشگر)، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۵.
- سلطانی، علی‌اصغر، *قدرت، گفتمان و زبان، سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران*، نی، تهران، ۱۳۸۴.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، (ا، پاینده، مترجم)، اساطیر، تهران، ۱۳۵۳.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد و حسن بن یوسف، *علامه حلی، شرح کشف المراد*، اندیشه مولانا، تهران، ۱۳۹۰.
- طوسی، نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، (سپاوش خوشدل، ویرایشگر)، فراهانی، تهران، ۱۳۸۹.
- طوسی، نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، علمیه اسلامی، تهران، ۱۳۷۱.
- طوسی، نصیرالدین، *اخلاق محتشمی*، (محمدتقی دانش‌پژوه، ویرایشگر)، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷.
- فرای، ریچارد نلسون، «هویت ایرانی در دوران باستان»، *ایران‌نامه*، شماره ۴۷، ۴۳۱-۴۳۸، ۱۳۷۳.
- قاسمی، یارمحمد، «جهانی‌شدن تضاد یا توازی هویت‌های جمعی خرد و کلان؟»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، شماره ۱۵ و ۱۶، ۱۲۷-۱۵۴، ۱۳۸۲.

- کاستلز، امانوئل، عصر اطلاعات، قدرت هویت، (ا، علیقلیان، ا، خاکباز، و ح، چاووشیان، مترجمین)، (جلد ۱-۳، ج ۲)، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰.
- گیور، مریم، بختیاری، حمیدرضا، درسنامه وصف خلیج فارس در نقشه‌های تاریخی، سپندمینو، تهران، ۱۳۹۳.
- کرامتی، یونس، کارنامه ایرانیان در زمینه نوآوری‌های ریاضیات، نجوم و گاه‌شماری، اهل قلم، تهران، ۱۳۸۲.
- کروولسکی، دوروتیا، «احیای نام «ایران» در عهد ایلخانان مغول»، تاریخ روابط خارجی، (۱)، ۱-۱۶، ۱۳۷۸.
- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، (ا، پاینده، مترجم)، (ویرایش پنجم، جلد ۱-۲)، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.
- مورگان، دیوید، ایران در قرون وسطی، (ع، مخبر، مترجم)، طرح نو، تهران، ۱۳۷۳.
- مینوی، مجتبی و محمد اسماعیل رضوانی (ویرایشگران)، نامه تنسر به گشنسب، (ویرایش دوم)، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۴.
- نیولی، گرادو، آرمان ایران، جستاری در خاستگاه نام ایران، (س، م، سید سجادی، مترجم)، مؤسسه فرهنگی و هنری پیشین پژوه، تهران، ۱۳۸۷.
- وصاف، شرف‌الدین عبدالله شیرازی، تحریر تاریخ وصاف، (ع، آیتی، ویرایشگر)، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- همدانی، رشیدالدین فضل الله، جامع‌التواریخ، (م، روشن و م، موسوی)، (جلد، ۱-۴)، البرز، تهران، ۱۳۷۳.

Barthold, V. V. & J. M. Rogers, "The Burial rites of The Turks and the Mongols", *Central Asiatic Journal*. 14(1/3), 195-227, 1970.

Grossberg, Lawrence, "Identity and Cultural Studies- Is That All There Is?" in Stuart Hall and Paul Du Gay, eds., *Questions of Cultural Identity* London: Sage: 87-107, 1996.

Hall, S, "Introduction: who needs identity?" in Stuart Ital and Pual du Gay, eds., *Questions of Cultural Identity*, London, 1996.

Jorgensen, Marianne & Louise J. Phillips, *Discourse Analysis as Theory and Method*, London, Thousand Oaks & New Delhi: SAGE Publications, 2002.

Wendt, Alexander, "Anarchy Is What States Make of It," *International Organization*, 46, 2: 391-425, 1992.