

مشروعیت

«توجیه» مردم برای اطاعت را مشخص می‌سازد. «وبر»، تئورسین مشروعیت سیاسی معتقد است که قدرت به سه طریق مشروعیت می‌یابد:

- سنن و رسوم گذشته.
- دعوی کارزمایی یک رهبر فرزانه.
- توافقی‌های عقلانی متجلی در قوانین.

مشروعیت‌های مبتنی بر سنت در حکومت‌های «پدرسالار» (patriarchal)، «پاتریمونیال» (patrimonial) و «فئودال» و بطور کلی انواع حکومت‌های «موروثی-سلطنتی» دیده شده است. مشروعیت پادشاهان، مستقل از تبرک کلیسایی و بی‌نیاز از بیعت عمومی، بر دودمان و سلسله‌ای استوار بود که خود را برگزیدهٔ بیواسطهٔ الهی می‌دانست. در عین حال برخی از حکومت‌های پادشاهی در طول تاریخ، گاه از مشروعیت دوگانهٔ «سنتی-کارزمایی» برخوردار بوده‌اند؛ مشروعیت آمیختهٔ این پادشاهان چنین محقق می‌گردید که:

● - یار هبران فر هومندی بوده‌اند که طی فرایند «روالمنند شدن»، مشروعیت «کارزمایی» خود را از طریق «سنن» تاریخی به اخلاف خود منتقل کرده‌اند.

● - یا اینکه به علت تضعیف باورهای سنتی و کاهش قداست و اهمیت آن در نزد مردم، پادشاه با مرتبط ساختن خود به میناهای قدسی-الهی و عقاید دینی حاکم، مشروعیت خود و دودمانش را باز تولید کرده است.

«وبر» در کتاب اقتصاد و جامعه دربارهٔ همین مشروعیت‌های آمیخته می‌نویسد که اگر مشروعیت حاکم از طریق کارزمایی ارثی قابل شناسایی نباشد، قدرت کارزمایی دیگری مورد نیاز است که به صورت هنجاری نمی‌تواند چیزی جز روحانیت (hierocracy) باشد. (Weber 1978) مشروعیت آمیخته (سنتی-کارزمایی)، مشروعیت غالب سلسله‌های مختلف پادشاهی، در فاصلهٔ بین ورود اسلام تا مشروطه در ایران بوده است.

«وبر» در بحث مشروعیت، از دو مسئله به صورت سطحی گذشته و از تفصیل خودداری کرده است (گفته می‌شود فرصت پرداختن به آن را پیدا نکرده است): یکی بحث مفهومی^۲ مستوفا دربارهٔ «مشروعیت» و دوم مسئله «مشروعیت یابی» (legitimation) یعنی فرایندی که طی آن حکومت به بسط و گسترش مقبولیت اجتماعی و تثبیت

«مشروعیت»^۱، اساس و پایهٔ حاکمیت است که همزمان به دو موضوع متقابل اشاره دارد: یکی ایجاد حق حکومت برای «حاکمان» و دیگری شناسایی و پذیرش این حق از سوی «حکومت شوندگان». «غصب»، نقطهٔ مقابل مشروعیت، از جمله مفاهیمی است که با مفهوم مشروعیت توأد یافته و به درک دقیق تر آن مدد رسانده است. از آنجا که دوام و قوام حاکمیت‌ها بسته به مشروعیت آنهاست، حکومت‌های غاصب و غیر مشروع نیز در تلاشند به گونه‌ای حاکمیت خود را با نوعی از مشروعیت، ولو کاذب بیارایند. «مشروعیت» و «مشروعیت یابی» می‌تواند «قدرت» وحشی و عریان را به «اقتدار»ی مقبول و متفاهم بدل نماید.

مشروعیت همواره یکی از مباحث محوری متفکران اجتماعی و اندیشمندان سیاسی بوده است. «گرنفون» معتقد بود که حتی در حکومت‌های «تیرانی» که بر بنیاد اجبار و غلبه برپا گردیده نیز همه چیز به نیروی مادی صرف ختم نمی‌شود. در بن اندیشهٔ «عدالت» و «دولت آرمانی» افلاطون و همچنین تمایزی که ارسطو میان حکومت‌های «مونارکی»، «آریستوکراسی» و «دموکراسی» قابل می‌شد، به نوعی به مسئلهٔ مشروعیت توجه شده است. در تحلیل «لاک» از طبیعت دولت، بحث بر سر جابجایی منبع مشروعیت از «حق الهی» به «رضایت مردم» است. (Hawkes & Kogan Vol. 1: 116) «روسو» می‌گوید: «مقتدرترین فرد هم هیچگاه تا بدان حد قوی نیست که بتواند برای همیشه آقا و فرمانروا باشد مگر اینکه زور را به حق بدل کند.» (مک آیور / علی کنی ۱۳۴۹: ۲۲)

غالب جامعه‌شناسان دین و سیاست بر این باورند که: هر جامعه نیازمند عقاید مشترکی است که به «تنظیمات اجتماعی» مشروعیت بخشد. یکی از موضوعات مورد اهتمام جدی «ماکس وبر» بعنوان بنیانگذار جامعه‌شناسی سیاست، مسئله «مشروعیت» بوده است. او می‌گوید: بشر نیازمند آنست که زندگی اش را «بامعنا» سازد و تلاش دارد هدفی را به کششایش نسبت دهد. اعمال قدرت و تمکین در برابر آن نیز مستلزم پشتوانهٔ معنایی است که محتوای «مجوز» حاکم برای حکومت و

سلسله‌های اسلامی در ایران و مسئله مشروعیت

از: دکتر علیرضا شجاعی زند

موقعیت سیاسی خود می‌پردازد. اهمیت طرح موضوع «مشروعیت‌یابی» در بحث ما از آنجاست که بر حسب آن می‌توان مشروعیت سیاسی یک حاکمیت را در دو مقوله متمایز، «مشروعیت اولیه» و «مشروعیت ثانویه» مورد بررسی دقیق‌تر قرار داد.

از زور و تدبیر < غلبه سیاسی > استقرار < کارآمدی > مقبولیت < مشروعیت >

«زور و تدبیر» گرچه خودبخود فاقد هر نوع مشروعیتی است، اما آثار و نتایج بعدی آن، پس از به دست گرفتن قدرت و استقرار حکومت، می‌تواند موجب مشروعیت باشد؛ چرا که وجود یک حکومت قاهر بر فراز مردم - حتی حکومت غیر صالح - کمترین ثمره اش «فصل خصومات»، «منع هرج و مرج» و «حفظ ثغور» است. از این طریق است که نوعی رضایت کم‌رنگ از حاکمیت «سلطان جائز» پدید می‌آید: فرضی که مبنای توجیه حکومتهای جائز در طول تاریخ، توسط برخی از نظریه‌پردازان اسلامی و فقها، خصوصاً فقهای اهل سنت بوده است.^۵

از مباحث گذشته چنین فهمیده می‌شود که مشروعیت‌های مبتنی بر دین از نوع مشروعیت پیشینی و اولیه است؛ در حالی که مشروعیت‌های متکی بر کارآمدی، از مشروعیت‌های ثانویه محسوب می‌گردد. تفکیک این دو نوع مشروعیت و مقایسه این دو الگو، ما را در تحلیل حکومتهایی که بدو آ و در هنگام تصاحب قدرت، دارای هیچ مشروعیتی جز قهر و غلبه نبوده‌اند، اما توانسته‌اند طی فرایند تحکیم و تثبیت قدرت تحصیل مشروعیت نمایند، یاری می‌رساند؛ فرایندی که مصادیق فراوانی در تاریخ دوره اسلامی ایران دارد.

نظریه‌های «ساخت سیاسی» در ایران

در تحلیل تاریخ ایران، همچون هر بررسی تاریخی دیگر، از چارچوبهای نظری مختلفی مدد گرفته می‌شود؛ برخی با استفاده از نظریه «استبداد شرقی» منتسکیو و ویتفولگ به سراغ گذشته سیاسی ایران می‌روند و دسته دیگر با استمداد از «مارکس» و نظریه «شیوه تولید آسیایی» وی، تحولات سیاسی ایران را بعنوان یک ساخت شرقی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهند، گروهی هم طرح حکومتهای «پاتریمونال» و برر را منطبق‌ترین

مشروعیت اولیه یا پیشینی، حقی است که برای یک فرد، قبیله یا گروه در به دست گرفتن حکومت و اعمال قدرت فرض می‌شود. در برابر، مشروعیت ثانویه یا جاری در واقع توانایی اعمال و حفظ این حاکمیت است.^۳ رابطه این دو نوع مشروعیت یا به تعبیر دقیق‌تر «مشروعیت» و «مشروعیت‌یابی»، در زیر نشان داده شده است:

مشروعیت پیشینی < شکل‌گیری قدرت > استقرار < اعمال قدرت > مشروعیت جاری یا ثانویه

مشروعیت دینی:

در صورتی که چنین حقی برای خود قائل شویم که مشروعیت دیگری جز مشروعیت‌های سه‌گانه وبری را تعریف نماییم، آنگاه می‌توان از «مشروعیت دینی»^۴ نام برد. مشروعیت دینی به لحاظ مفهومی در جایگاهی میان «مشروعیت کاریزمایی» - که ویر به پیامبران، قهرمانان و رهبران فرزانه منسوب می‌کند - و «مشروعیت سنتی» قرار می‌گیرد: مشروعیتی که ریشه و جان مایه خود را از شخصیت‌های کاریزماتیک دینی و عقاید و ارزشها و احکام دیکته شده از سوی آنان می‌گیرد، و در عین حال پس از جایگزین و ماندگار شدن در فرهنگ و باورهای قومی، بعنوان میراث و سنن سلف صالح، تقدیس و به نسلهای بعدی منتقل می‌گردد. لذا دین، مشروعیتی برای یک حاکمیت پدید می‌آورد که سر در «کاریزما» و پا در «سنت» دارد.

مشروعیت دینی - بر اساس این تعریف - بیشتر به مشروعیت اولیه یعنی حق پیشینی برای در اختیار گرفتن حکومت و قدرت راجع است و لذا کارآمدی در آن شرط اصلی محسوب نمی‌شود، گرچه در صورت تشدید ناکارآمدی، حجیت آن به تدریج مورد شک قرار می‌گیرد و اعتبار دینی آن نیز زیر سؤال می‌رود. در مقابل، حاکمیت‌هایی که بر پایه «زور» و «تدبیر» شکل گرفته و استحقاق

○ ژان ژاک روسو:
مقتدرترین فرد هم هیچ‌گاه
به آن اندازه نیرومند نیست
که برای همیشه بتواند آقا و
فرمانروا باشد، مگر اینکه
«زور» را به «حق» تبدیل
کند.

نمونه آرمانی تعریف شده برای مطالعه سلسله‌های ایرانی پیش از اسلام می‌شناسند. افرادی نیز نظریه اقتدارهای «کاریزمایی» او را برای تبیین جامعه‌شناسانه برهه‌هایی از تاریخ ایران مناسب تشخیص داده‌اند. دسته‌ای از مورخان و تحلیل‌گران سیاسی با قبول فرض بافت قبیله‌ای جامعه ایران، نظریه «عصبیت» ابن‌خلدون را برای تحلیل تحولات سیاسی و دست به دست شدن حکومت در ایران مناسب دیده‌اند. همچنین گفته شده است که با توجه به انفعال سیاسی مردم در ایران و سهم ناچیز آنان در تداول ایام، نظریه «جایجایی نخبگان» پارتو بیش از هر چارچوب نظری دیگر، می‌تواند تحلیل‌گر را در تبیین رخدادهای سیاسی و کشمکش قدرت در ایران یاری رساند.

بدون شك کار به همین جا ختم نشده و نمی‌شود و اساساً کار علم جز از همین طریق، یعنی تغییر مکرر مسیر و اصلاح نگاه و نظر به منظور دستیابی به نتایجی صائب‌تر و جامع‌تر از پیش، سامان نمی‌گیرد. این تحقیق با اذعان به این حقیقت که هر يك از دیدگاه‌های فوق با تمرکز بر صورتی از مسئله، تنها توانسته است گوشه‌ای از واقعیت را بیان نماید، بر مبنای نظری برخی از آنها که با مفروضاتش همخوانی بیشتری دارد، مروری سریع خواهد داشت.

ساخت سیاسی «شرقی»:

«وبر» همچون «منتسکیو» در بررسی تاریخی‌اش از حکومت‌های شرقی، ساخت سیاسی این جوامع را از نوع غربی آن متمایز می‌کند. منتسکیو را از این نظر باید مبدع نظریاتی دانست که به نوعی بر تمایز شرقی و غربی ساختار سیاسی حکومتها تأکید دارد. او معتقد است که مهم‌ترین وجه مشخصه نظام‌های شرقی استبداد است. منتسکیو از این نظام‌ها با عناوینی چون «برهوت بردگی» و «فرمانروایی مطلق فردی» یاد می‌کند که در ساختار اجتماعی آن هیچ طبقه یا قشری که به متعادل‌تر کردن مناسبات قدرت کمک نماید، وجود ندارد. (آرون / پرهام ۱۳۷۰: ۳۶-۳۷) «آرون» این احتمال را رد نمی‌کند که تصویر خشن و خوف‌آوری که منتسکیو از استبداد آسیایی ارائه کرده، برای انتقاد از حکومت‌های وقت و هشدار دادن به سرانجام محتمل سلطنت‌های اروپایی بوده

○ **مشروعیت بیشتر**
سلسله‌های پادشاهی در ایران، از زمان ورود اسلام تا پدید آمدن نهضت مشروطه، از نوع آمیخته (سنّتی - کاریزمایی) بوده است.

باشد.

مارکس نیز از جمله کسانی است که به این تمایز شرقی و غربی قائل بوده، لیکن برخلاف منتسکیو که آن را در مناسبات قدرت و ساخت سیاسی حکومت دنبال می‌کرد، در بحث از مناسبات تولید، به آن می‌رسد. مارکس معتقد است که روابط تولید در جوامع شرقی مبتنی بر «نظام تولید آسیایی» است که در آن به جای طبقات، دولت استبدادی نقش اصلی را در چرخه تولید بازی می‌کند. برخلاف جوامع غربی که در يك ساخت طبقاتی دوگانه از «باستانی» به «فئودالی» و «سرمایه‌داری» تشکّل یافته و متحوّل می‌گردند، جوامع آسیایی فاقد هر گونه طبقات متشکّل بدین معنایند؛ چرا که حاکمیت متمرکز و به شدت اقتدارگرا، هر گونه ساخت سلسله‌مراتبی قدرت را در هم ریخته و اجازه شکل‌گیری طبقات به مفهوم مارکسیستی آن را نمی‌دهد.

«وبر» نیز دولتهای شرقی را نوعاً دارای قلمروی وسیع و سازمانی متمرکز می‌شناسد و می‌گوید: ایجاد، کنترل و نگهداری شبکه‌های وسیع آبیاری، مستلزم قدرتی متمرکز گرا بوده تا بتواند از يك سو به بسیج و هدایت نیروی کار بپردازد و از سوی دیگر با اخذ مالیات و تدارک نیروی جنگی به مقابله با تاخت و تاز قبایل بدوی به این دره‌های پر آب و دشت‌های حاصلخیز همّت گمارد. (Turner 1974: 76-79) او نوع آرمانی حکومت‌های شرقی را در قالب مفهوم دولتهای «پاتریمونیل» معرفی کرده و در اطراف آن سخن گفته است:

«پاتریمونیلسم»:

«پاتریمونیلسم» (patrimonialism) یا سلطه موروثی^۶، در جامعه‌شناسی سیاسی و بر صورتی از حاکمیت سیاسی سنّتی است که در آن خاندان پادشاهی، قدرت جابره‌ای را از طریق دستگاه دیوانی اعمال می‌کند. اساساً دو منشاء برای پاتریمونیلسم بر شمرده‌اند: یکی بر پایه مدّعی و بر که معتقد است ابتدایی‌ترین ساخت سیاسی سنّتی، با اقتدار يك رئیس بر قبیله‌اش شکل می‌گیرد. دستگاه اجرایی این اقتدار، مستقیماً از اعضای خانواده گسترده «پدرسالار» فراهم می‌آید. توسعه و گسترش این دستگاه و تغییر ترکیب آن از

اعضای خانواده به مأموران دیوانی، ساخت «پدرسالارانه» (Patriarchal) را به ساخت «پاتریمونیا» بدل می‌سازد. (Turner 1974: 80) «گرث و میلز» منشأ دیگری برای ساخت پاتریمونیا قائل شده‌اند و از تصلب اقتدار فرهمند وروالمنند شدن سازمان اداری آن نام می‌برند.^۷

و بر «فئودالیسم» و «پاتریمونیا لیسم» را نمونه‌های آرمانی دو سر طیفی می‌داند که انواع گوناگون ساخت اقتدار در جوامع سنتی را تشکیل می‌دهند. او معتقد است که فئودالیسم متعلق به جوامع سنتی اروپایی و دیوانسالاری پاتریمونیا از ویژگیهای ساخت قدرت در شرق است.

مهم‌ترین خصوصیات این ساخت قدرت را چنین می‌توان برشمرد:^۸

● - وابستگی کامل نظام دیوانسالار به شخص پادشاه و فردی بودن روند تصمیم‌گیری که موجب شخصی شدن کامل اقتدار می‌گردد.

● - با وجود استبداد رأی، پادشاه تحت تأثیر اطرافیان و نزدیکان قرار دارد، لذا درباریان و دیوانیان به منظور تقرب به شخص پادشاه و اثرگذاری بر تصمیمات وی، همواره در التهاب نوعی مبارزه قدرت پنهان به سر می‌برند.

● - پادشاه به منظور تثبیت موقعیت و حفظ حاکمیتش، به شکلی به رقابت‌های پنهان و آشکار در اطراف خود دامن می‌زند و برای جلوگیری از شکل‌گیری قدرتی نمایان در خارج از سپهر حاکمیت انحصاری خویش، همواره در کار اعطای مناصب به اطرافیان و گرفتن آن برحسب میزان سرسپردگی آنان است.

● - ساخت‌های پاتریمونیا سخت‌متکی به ارتش و نیروی نظامی است، لذا پادشاه در رأس قوای نظامی قرار دارد و سرسپردگی کامل آنها را طلب می‌کند.

● - نظامهای پاتریمونیا گذشته از «استحقاق» ناشی از قهر و غلبه و «اعتبار» موروثی سلطنت، از «مشروعیت» دینی نیز برای تثبیت پایه‌های اقتدار خویش بهره می‌جویند. «موسکا» می‌گوید: «سیمان مذهب، مقوم نظام پاتریمونیا است.»

● - نظام پاتریمونیا نوعاً گرفتار تعارضی است میان افزون‌خواهی‌های مزدوران لشگری و غلامان سرسپرده از یک سو، و افزایش نارضایتی مردم از

روند پیوسته رو به تزاید اخذ مالیات از سوی دیگر، که باعث افزایش نارضایتی‌های عمومی می‌گردد.

این قبیل نارضایتی‌ها بعضاً موجبات شکل‌گیری اعتراضات کاریزمایی در اشکال «موعودگرایی» (mesianism) و «هزاره‌گرایی» (millenarianism) می‌گردد. و بر معتقد است که جوامع اسلامی نوعی ساخت پاتریمونیا را پس از گذراندن دوره کاریزمایی اولیه، ایجاد و تجربه کرده‌اند.

«کاریزمای پادشاهی»:

و بر در کتاب اقتصاد و جامعه مشخصاً از دو «کاریزمای الهی» (divinely char.) و «کاریزمای فرمانروایانه» (warlord char.) که در اشکال نهادینه به دو «کاریزمای روحانی» (hierocratic char.) و «کاریزمای سیاسی» (temporal char.) مبدل می‌شود نام می‌برد. (Amir Arjomand 1984: 5) فرض چنین تفکیکی در «مشروعیت فرهمند»، کمک می‌کند تا بتوان مشروعیت اقتدار پادشاهی را در چیزی جز منبع دینی جستجو کرد. «امیر ارجمند» می‌گوید:

«اینکه مشروعیت پادشاهان را تنها بر پایه دین و عطیة الهی بدانیم کافی به نظر نمی‌رسد. در واقع این «قدرت» است که اساساً «کاریزمای» را می‌آفریند؛ و استمرار در بکارگیری مؤثر قدرت، خود فی نفسه مشروعیت آور است.» (Ibid: 6)

بر طبق این نظر، مشروعیت خود بنیاد پادشاه از قهر و غلبه پدید می‌آید. بی‌جهت نبوده که پادشاهان پیروز، همواره مدعی دریافت امدادهای الهی بوده‌اند که آنها را در غلبه بر دشمنان یاری رسانده و تاج و تخت را برای آنها حفظ کرده است. این قبیل مدعیات حتی به پیش از ظهور ادیان رستگاری بخش توحیدی برمی‌گردد و نشان می‌دهد، این قدرت بوده که به صورت جوهری، کاریزمای پادشاهی را پدید می‌آورده است. اینکه «کاریزمای پادشاهی» را شکل نهادینه شده «کاریزمای قهرمانی» یک فرمانروای پیروز بدانیم یا همان «کاریزمای خالص»، در اصل مسئله که مبنای مشروعیت چنین کاریزمایی «قدرت و غلبه» است و نه مدعیات «دینی»، تغییری ایجاد نمی‌کند. با انتقال کاریزما از فرمانروا به دربار و دیوان پادشاهی و متجلی شدن آن در اساس سلطنت، «معضلة جانشینی» که در «کاریزمای پیامبرانه» خودنمایی

ماکس وبر

«فئودالیسم» و

«پاتریمونیا لیسم» را

نمونه‌های آرمانی در دو سر

طیفی می‌داند که گونه‌های

متعدد ساختار اقتدار در

جوامع سنتی را در

برمی‌گیرد. از دید او،

فئودالیسم مربوط به جوامع

سنتی اروپایی و

دیوانسالاری پاتریمونیا از

ویژگیهای ساختار قدرت

در شرق است.

می‌کرد، به میزان زیادی در اینجا مرفوع می‌گردد. انتقال موروثی کاریزما، از طریق مراسم آیینی تاجگذاری که بعضاً پشتوانه‌های اسطوره‌ای نیز برای آن ساخته می‌شود، صورت می‌گیرد. این دیدگاه که توضیح آن نیز قدری به پیچیدگی گراید، معتقد است که نظریه «کاریزمای پادشاهی» که از بحث «اقتدار فرهمند» و بر قابل استنتاج است، نقطه اتکای مناسبی برای تحلیل تاریخ سیاسی ایران و سلسله‌های پادشاهی حاکم بر آن می‌باشد، و بر اساس این نگرش تفاوت ماهوی در ساختار سیاسی حکومت‌های پیش و پس از ورود اسلام به ایران وجود ندارد.

«عصبیت» ابن خلدون:

بن و محور نظریه «ابن خلدون» (متوفای ۸۰۸ق) در تحول دوری حکومت‌ها و دست به دست شدن قدرت «عصبیت» است. «تصیف نصار» از خلدون شناسان بنام، عصبیت را به همبستگی «اجتماعی نسبی» تعبیر کرده و «فاخوری و جر» آن را معادل پیوند «خویشاوندی» گرفته‌اند. (مدیر شانه‌چی ۱۳۷۳) عصبیت، یک گروه را به هم پیوند می‌دهد و با ایجاد روحیه سلحشوری و نیروی غلبه در آنان، آنها را به معارضه با گروه‌های دیگر می‌کشاند و موجبات تفوق و تسلط بر گروه‌های دیگری را که فاقد این عنصرند یا حمیت طایفه‌ای در آنان فروکش کرده، فراهم می‌آورد.

«عصبیت» برای هر کاری که انسان بخواهد مردم را به آن وادارد، از قبیل تصاحب قدرت و حکومت ضروری است. هدف «عصبیت» فرمانروایی و کشورگشایی است، که از طریق تقویت همبستگی‌های خانوادگی، قومی و ملی، اسباب روی کار آمدن حکومتها و بسط قدرت گروه‌های طایفه‌ای را فراهم می‌آورد. (پیشین)

ابن خلدون می‌گوید: «هرگاه دولت استقرار یابد و شالوده آن مستحکم شود، دیگر از عصبیت بی‌نیاز است.» (ابن خلدون / پروین گنابادی ۱۳۶۱ ج ۱: ۲۹۵) پس از دستیابی به حکومت، اختلاف و جنگ قدرت درون گروهی در راستای تثبیت سلطه فردی درمی‌گیرد. در حالی که بنیانگذار دولت در آغاز خود را یکی از افراد قبیله محسوب می‌کرده، پس از چندی، عصبیت قبیله‌ای

را کنار گذارده و رویه فردی در پیش می‌گیرد. این روند پس از وی نیز با شدت بیشتری تداوم می‌یابد، بطوری که جانشینانش، عوامل به قدرت رسیدن خود را یکسره فراموش کرده و به جای تکریم خویشان هم طایفه، بعضاً آنان را از اطراف خود پراکنده می‌سازند. ابن خلدون این رویگردانی از عصبیت را مقدمه زوال دولت می‌داند.^{۱۰} علت اینکه فرد شاخص قبیله، پس از روی کار آمدن و تثبیت موقعیت خویش به برکناری و پراکنده‌سازی مقرران و مرافقان سابق می‌پردازد، ناشی از نگرانی او از ادعاهای قدرت طلبانه آنان و مطامع احتمالی‌شان برای تصاحب قدرت است. لذا ضمن قلع و قمع خویشان و اقربا، سعی می‌کند افراد جدیدی را به محفل قدرت راه دهد که مطیع بی‌چون و چرای اویند و در موقعیت و جایگاه رقابتی با وی قرار ندارند.

مدیر شانه‌چی ضمن نامقبول دانستن نظریه اقتدار کاریزمایی برای تبیین ساخت سیاسی حاکمیت در ایران، معتقد است که با توجه به بافت قبیله‌ای جامعه ایران در قرون میانه، نظریه «عصبیت» ابن خلدون^{۱۱} و «جابه‌جایی نخبگان» پار تو بهتر از هر چارچوب نظری دیگری می‌تواند تاریخ سیاسی ایران را تبیین کند. (مدیر شانه‌چی / فصلنامه نگاه نو: ش. ۱۹)

«جابه‌جایی نخبگان» پار تو:

تاریخ ایران هیچ‌گاه شاهد رهبران فرهمند و صاحب کرامات نبوده است بلکه همواره بستر ظهور و حضور گروه‌های مستبد و تشنه قدرتی بوده که پیرامون یک چهره خودکامه فاقد هر گونه فضیلت یا کرامات مورد انتظار حلقه زده‌اند؛ و قدرت سیاسی را نه از طریق اقبال همگانی یا اعتبار آسمانی کاریزمایی، بلکه با توسل به زور و تدبیر به دست آورده‌اند؛ اگر چه همواره پس از استقرار سلطه خویش، برای تحکیم و تداوم آن در صدد کسب نوعی حقانیت و مشروعیت در برابر حریفان و مدعیان قدرت بوده و سعی کرده‌اند چهره‌ای کاریزمایی از خود به نمایش بگذارند.^{۱۲} (پیشین)

مدافعان این نظریه معتقدند که منازعات سیاسی در ایران، هرگز نزاع میان مردم و هیئت حاکمه نبوده است. در سراسر تاریخ این سرزمین، آنان که رهبری حرکت‌های سیاسی در برابر

○ پس از گسترش سریع اسلام، بسیاری از سختی‌ها و تلخکامی‌هایی که برای مسلمانان پیش آمد ناشی از پیشی گرفتن «دولت‌مداری» بر «دین‌خواهی» و چیرگی مصلحت‌جویی‌های سیاسی بر حقیقت‌طلبی دینی بود.

حکومت‌داری تحولات عمیق و پایداری پدید نیاورد. لذا در ادوار بعدی تاریخ ایران، شاهد بازگشت دوباره «سنن شاهنشاهی»، «عادات اشرافی» (نخبه‌گرایی) و «خصلتهای قومی- قبیله‌ای» هستیم.

سلسله‌های حکومتی در ایران، چه آنها که بعنوان حکام ولایات، منصوب یا مورد تأیید دستگاه خلافت عباسی بودند و چه حکومت‌های کم‌دوامی که در دوره‌های ملتهب و پر آشوب ملوک الطوائفی از هر گوشه‌ای سربر آوردند، و چه پادشاهی‌های بزرگی که با چیره شدن بر همه رقبا و سیطره یافتن بر تمامی قلمرو ایران بزرگ خاطره‌سازان و اردشیر را در دودمان خود زنده کردند، همگی در چند خصیصه که به نوعی در نظریه‌های تحلیل ساخت سیاسی ایران پس از اسلام نیز منعکس گردید مشترکند:

● - موروثی بودن حاکمیت در دودمان فرمانروای بیروز.

● - فردی و مطلقه بودن حاکمیت و فقدان قدرتهای تعدیل‌کننده در ساختار سیاسی حاکم.

● - متگی و وابسته بودن تمامی مشروعات‌های دینی-نسبی به کارزمای فرمانروایان پادشاه بیروز.

● - وجود ریشه طایفه‌ای و خویشاوندی در همه تشکلهای، حرکتهای و منازعات سیاسی.

● - تغییر تدریجی همبستگی‌های مبتنی بر بافت طایفه‌ای-خویشاوندی به وابستگی‌های مبتنی بر سرسپردگی و ارادت خالصانه نسبت به شخص پادشاه.

● - فقدان ساخت سلسله‌مراتبی قدرت و منشأ گرفتن و خاتمه یافتن تمامی اختیارات در وجود کارزمای فرمانروایان.

● - انفعال سیاسی اکثریت جامعه و وجود رقابتهای آشکار و پنهان درون دربار و دیوان و در میان مدعیان دودمانی.

خلافت و دولتهای مستقل شرقی

توسعه ارضی اسلام به خارج از مرزهای حجاز و تصرف سرزمینهای شرقی، از جمله بخش اعظم ایران، در حکومت ده ساله خلیفه دوم انجام گرفت.

حاکمان وقت را به عهده گرفته‌اند، افراد و گروههای نخبه‌ای بوده‌اند که خود را شایسته به دست گرفتن حکومت می‌دانسته‌اند و در راه نیل بدین هدف از احساسات مردمی، عصیبت قبیله‌ای و پشتوانه‌های دینی اسطوره‌ای نیز بهره برده‌اند. بنا به رأی این عده، نظریه پارتو از این جهت با شرایط سیاسی جامعه ایران انطباق دارد که به بررسی مسئله تداول قدرت میان «نخبگان سیاسی» پرداخته است.

پارتو جامعه را ترکیب ناهمگنی می‌داند که در یک سو انبوه غیر متمشکلی از افراد مقهور و تحت سلطه و در سوی دیگر، گروه یا گروههای کوچک مسلط یا در صدد سیطره بر جامعه قرار دارند. او اعضای این گروه‌ها را نخبگانی می‌داند که نقش ممتازی در حاکمیت سیاسی جامعه دارند. جوهره و کنه انقلابات سیاسی از نظر پارتو، جابجایی یک دسته از نخبگان جدید با نخبگان فرسوده‌ایست که استعداد و لیاقت‌های گذشته را برای استمرار حاکمیت خویش از کف داده‌اند. و مردم در این میانه، تنها سپاه بی‌نام و نشان این نخبگان با تدبیر در مبارزه بر سر تصاحب قدرت بوده‌اند.



ایران مهد یکی از کهن‌ترین تمدنهای بشری است که ساخت سیاسی «پادشاهی» در آن قدمتی چند هزار ساله دارد. گذشته از آن، موقعیت جغرافیایی این سرزمین پهناور که اقوام و طوایف مختلف را در خود جای داده، همواره عاملی مؤثر بر تحولات سیاسی این کشور به‌شمار رفته است. قرار گرفتن در مسیر تاخت و تازهای دوره‌ای اقوام و قبایل غیر متمدن، بافت طایفه‌ای و پراکندگی تجمعات انسانی در گستره این سرزمین، و همچنین ریشه‌دار شدن سنن پادشاهی در ساختار حکومتی آن، بر روی هم فرهنگ سیاسی یگانه‌ای را پدید آورده که آثار و ویژگیهای آن را می‌توان در ادوار مختلف تاریخ سیاسی این سرزمین مشاهده کرد. ورود اسلام به ایران، یک نقطه عطف تاریخی به‌شمار می‌رود که آثار و تبعات ژرفی در عرصه‌های سیاسی-اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران بر جای گذارده است.

در حالی که آثار دین جدید در اصلاح فرهنگ عامه و تغییر مناسبات اجتماعی جامعه ایران عمیق و ماندگار بود، به علل گوناگون، در عرصه سیاست و

○ دولت صفوی با دولتهای دینی پیش از سلطه مغولان بر ایران دو تفاوت عمده داشت: نشستن اقتدار دینی شیعی به جای اقتدار دینی سنی؛ پدیدار شدن الگوی تازه‌ای در روابط دین و دولت.

○ از ویژگیهای مهم عصر قاجار که آن را به گونه‌ای بارز از ادوار گذشته متمایز می‌ساخت، متشکل و مستقل شدن نهاد دینی خارج از حیطه دولت، وارد شدن دولتهای غربی در مناسبات قدرت در ایران، و افزایش روابط فرهنگی با خارج بود.

اینکه آیا گسترش جغرافیایی اسلام در يك فاصله زمانی کوتاه، و در شرایطی که هنوز بنیانهای سیاسی-تشکیلاتی دولت نوپای اسلامی بطور کامل شکل نگرفته بود، با آرمانها و اهداف پیامبر گرامی اسلام انطباق داشت و مصالح آتی مسلمانان را تأمین می‌کرد، محلّ مباحثه دیگری است که در باب آن هم بسیار سخن گفته شده و هم باید فراوان گفته شود. اما در اینجا می‌توان اجمالاً بر این حقیقت انگشت گذاشت که بسیاری از وقایع و سرگذشتهای ناگواری که از پس این توسعه بی‌محبا بر مسلمانان گذشته، ناشی از پیشی گرفتن «دولتمداری» بر «دین‌خواهی» و رجحان مصلحت‌جوییهای سیاسی بر حقیقت‌طلبی دینی بوده است.

چیرگی و غلبه بر تمدن کهنسال ایران و رُم در شرق و غرب سرزمین حجاز، بر خلاف القای شرق‌شناسان، نه با زور شمشیر، بلکه به مدد تأثیر ژرف پیام الهی بر فطرت پاک مردمان ساکن این تمدنها پدید آمد. پیشروی اولیه مسلمانان، به واسطه جذبه معنوی پیام جدید و بیزاری مردمان از نظامهای گذشته با کامیابی همراه بود و تقریباً با سهولت و سرعت انجام گرفت؛ لیکن حفظ «پیوند معنوی» با مسلمانان جدید و پایدار ساختن «وفاداری سیاسی» به يك مرکز واحد، مستلزم شرایط و لوازمی بود که در آن زمان کوتاه با دشواری به دست می‌آمد، لذا مشکلات فراوان به بار آمد و آسیب‌های ماندگاری بر بیکر اسلام رسید. دستگاه «خلافت»^{۱۳} پس از پشت سر گذاردن يك دوره «جهاد اعتلایی»^{۱۴} برای ابلاغ پیام رسالت، یکبار خود را با قلمرو گسترده‌ای مواجه دید که ترکیبی از فرهنگ‌های قومی و عادات سیاسی مختلف را دربرمی‌گرفت. در دوره «تثبیت» که خط‌مشی پیشروی ارضی متوقف گردید، دستگاه خلافت بیشتر هم خود را متوجه تحکیم موقعیت سیاسی و تثبیت اوضاع درون مرزها نمود. متولیان امر خلافت که پیش از آن تجربه حکومت‌داری آنهم در سطح يك امپراتوری عظیم را نداشتند، می‌بایست بر مردمانی حکم رانند که پیش از آن تجربه دیوانسالاریهای بزرگی را از سر گذرانده بودند.

این وضع دشوار در عهد خلفای راشدین، چون هنوز دوره «کاریمای پیامبرانه» کاملاً سپری نشده

و نفوذ معنوی اسلام در میان اقوام تازه مسلمان شده با اعمال سوء حاکمان نالایق مخدوش نگردیده بود، کمتر معضلات خود را نشان داد. امویان نیز با به‌نمایش گذاردن چهره‌ای خشن و اعمال ضرب و زور و تحقیر، این شرایط ناپایدار را حفظ نمودند؛ لیکن با ایجاد فضای رعب و وحشت، ناخوابه جریانههای معارضی را در برابر دستگاه خلافت در درون سرزمینهای اسلامی پدید آوردند که سرانجام منجر به سرنگونی آنان و ظهور دولت عباسیان گردید. بنی‌عباس که با سوار شدن بر امواج نارضایتی به خلافت رسیدند، بزودی با همان معضله وسعت قلمرو و ناتوانی در جلب وفاداری سیاسی همگانی روبرو شدند. اما برخلاف اسلاف خویش که راه حل مشکل را تنها در افزایش فشار و تحمیل زور می‌دیدند، سیاست و مشی دیگری برگزیدند که به دوام پانصد ساله آنان ممد رساند:

● - بهره‌گیری از تجربیات حکومت‌داری تمدنهای پیشین بویژه تمدن ایرانی و توسعه دستگاه دیوانسالاری.

● - به خدمت گرفتن خاندانهای دیوانی در بار ساسانی در دستگاه خلافت.

● - سپردن حکومت ولایات به امیران و بزرگان همان بلاد. (امارت استکفاء)

● - پذیرش و رسمیت بخشیدن به حکومت امیرانی که با قهر و غلبه بر سرزمینی دست می‌یافتند. (امارت استیلاء)

● - اعطای اختیارات و استقلال عمل به حکام ولایات در مقابل پرداخت مالیات سالیانه به دستگاه خلافت و خواندن خطبه به نام خلیفه وقت.

شیوه عباسیان در کنار آمدن با معضله فوق و اتخاذ روشهای غیر تمرکزگرا^{۱۵}، زمینه‌هایی برای افزایش استقلال نسبی حکام محلی بویژه در سرزمینهای شرقی پدید آورد که منجر به شکل‌گیری اولین دولتهای ایرانی پس از اسلام گردید.

سلسله‌های ایرانی:

خراسان بزرگ از نخستین سرزمینهایی بود که اسلام آورد و در برابر لشکریان اسلام تمکین کرد. این منطقه که در هر دو دوره اموی و عباسی اهمیت فراوان داشت، همواره در انتهایات سیاسی-فرقه‌ای

نگرانی دستگاه خلافت را فراهم آورده بودند، به دست امیر سامانی در هم پیچیده شد.

«سامانیان»

امیران مطیع:

سلسله سامانی پس از سرکوب صفاریان که اقتدار سیاسی دستگاه خلافت را مورد تهدید قرار داده بودند پدید آمد. امیر اسماعیل سامانی از امرای منصوب «مأمون» در ماوراءالنهر، به پاس خدمتی که به دستگاه خلافت در سرکوبی و دستگیری «عمرولیت» صفاری نمود، مورد ستایش خلیفه قرار گرفت و لوای حکومت خراسان را دریافت کرد (۲۸۷ق). سامانیان را همانند طاهریان، حکام مطیع و سر به فرمان دستگاه خلافت می‌شناسند. در کتاب تاریخ بخارا در وصف امیر اسماعیل سامانی چنین آمده است: «پیوسته خلیفه را اطاعت نمودی و در عمر خویش يك ساعت بر خلیفه عاصی نشدی و فرمان او به غایت استوار داشتی.» (ترسخی ۱۳۶۳: ۱۲۷) ستاره دولت سامانی با دوراندیشی ترکان غزنوی که به هنگام بروز خلافت در دستگاه خلافت، طرف خلیفه پیروز یعنی «القادر» را گرفتند، افول کرد و کوبه دولت ایشان به نفع غزنویان فرو افتاد.^{۱۹}

«آل بویه»

نخستین دولت شیعی:

سه برادر دیلمی از سپاهیان و امرای زیاری که پدرشان از سرداران امیر نصر سامانی بود، در زمانی کوتاه نواحی مختلف ایران را به تصرف درآوردند و از جنوب غربی ایران خود را به بغداد رساندند (۳۳۴ق) و به جای سرنگونی خلافت عباسی تنها به تعویض خلیفه - «المطیع» به جای «المستکفی» - بسنده کردند. آل بویه در طول ۱۱۰ سالی که خلفای عباسی را در زیر نفوذ و قیمومت خود داشتند و در عمل خلیفه را از همه امور دولتی و اقتدار سیاسی منعزل کرده بودند هیچ گاه آشکارا مقام روحانی او را نقض نکردند. بویان که نمونه بارز امرای مستولی در میان سلسله‌های ایرانی بودند^{۲۰} سرانجام با ورود طغرل سلجوقی به بغداد (۴۴۷ق) و چیره شدن غزنویان بر ری، از میان رفتند.

حادثی به سر می‌برد و در عین حال مرکز مهم‌ترین تحولات سیاسی^{۱۶} و خاستگاه نخستین سلسله ایرانی پس از اسلام به‌شمار می‌رود. خراسان جز دوران کوتاهی که مأمون «مرو» را مرکز خلافت خویش قرار داد، از قلب خلافت دور بود. اما به لحاظ اهمیت، پایتخت دوم خلافت عباسی محسوب می‌شد.

«طاهریان»

نخستین سلسله ایران اسلامی:

هنگامی که مأمون مرکز خلافت را از مرو به بغداد بازگرداند، «طاهر» سردار بزرگ^{۱۷} خود را به امیری این ولایت گمارد. اگرچه میان طاهر و دستگاه خلافت در اواخر کار تقار و کدورت پیش آمد^{۱۸}، لیکن «مأمون» و پس از او «معتصم» امارت خراسان را همچنان به عقباب او سپردند. دولت نیمه مستقل طاهری در خراسان با به امارت رسیدن «عبدالله» پسر طاهر ذوالیمینین پا گرفت. طاهریان تا آخر خراج گزار دستگاه خلافت باقی ماندند و افزون بر حکومت خراسان، مسئولیت «صاحب شرطه» ای خلیفه در بغداد را نیز به عهده داشتند. رقبای اصلی طاهریان مخالفان شیعی مذهب آنان در طبرستان و شورشیان عیاری مسلک در سیستان بودند.

«صفاریان»

امیران مستولی:

صفاریان از عیاران سیستان بودند که در طول فرمانروایی طاهریان بر آن نواحی، همواره موجبات آشوب و ناامنی در مرزهای جنوبی را پدید می‌آوردند. عیاران صفاری با ضعف آل طاهر قدرت گرفتند و قلمرو خویش را با هزیمت علویان، تا مازندران، فارس و خوزستان توسعه دادند. از آنجا که امارت «یعقوب» بنیانگذار سلسله صفاری به «استیلاء» بود، همواره کدورتی میان او و دستگاه خلافت وجود داشت و تا آخر نیز «عهد و لو» ای عباسی را به کف نیاورد. رابطه دستگاه خلافت با «امارت استیلاء» ای صفاری هیچ گاه بطور کامل قرار نیافت و عهد و لوای خلافت چندبار اعطا و اخواست شد تا اینکه سرانجام بساط سلسله صفاری که همچون امیران سرکش و متمرّد اسباب

○ در سلسله‌های حکومتی ایران پیش و پس از دوران مغول، قدرت همواره «مشروعیت بخش» بود. مشروعیتی که از ناحیه شمشیر به دست می‌آمد، احیاکننده یا زایل کننده هر نوع مشروعیت دیگر به‌شمار می‌رفت.

و «فترت دینی»:

معمولاً دوران ۱۴۰ ساله مغولی (۶۱۶-۷۵۶ق) را به سه دوره تقسیم می کنند:

● - هجوم چنگیز و شکل گیری امپراتوری مغول که با مرگ قوبلای خان (۶۹۳ق) پایان پذیرفت.

● - دوره ضعف و تجزیه امپراتوری که به تشکیل پنج حکومت ایلخانی انجامید. حکومت ایلخانی ایران در ۶۵۶ق توسط هلاکو خان شکل می گیرد.

● - انقراض حکومت‌های ایلخانی مغولی و شکل گیری حکومت‌های ایلخانی مستقل.

حمله چنگیز به ایران به بهانه کشتار حاملان هدایای وی برای حکومت خوارزمشاهی صورت گرفت و پس از برچیدن بساط حکومت سلسله‌های محلی، دوره‌ای از قتل و غارت و ناامنی به دنبال آورد.

در این دوره که حاکمان مغولی در ایران، مأموران و گماشتگان امپراتوری مغول محسوب می شدند،

ایران رسماً تابع هیچ دینی نبود. ۲۲ در دوره دوم که هلاکو در ادامه فتوحات چنگیز و جانشینانش مأمور حمله به ایران و عراق برای سرکوبی اسماعیلیه و عباسیان شد، تقریباً همین وضع، یعنی بی طرفی

دینی ادامه یافت. مهم ترین تحولی که در این دوره رخ داد و اوضاع دینی و الگوی مناسبات دین و دولت را در ایران متحول ساخت، مسئله فتح بغداد و برچیده شدن بساط خلافت ۵۲۵ ساله عباسی به دست

هلاکو خان بود. ۲۳ در دوره سوم یعنی دوره ایلخانان مستقل، حاکمان مغولی - «غازان خان»، «اولجایتو» و «ابوسعید» - ناچار اسلام آوردند؛ یعنی تازمانی که

مقتدر بودند و از سوی امپراتوری مغولی پشتیبانی می شدند تمایلی به پذیرش دین مردم ایران از خود نشان نمی دادند، ولی با گسستن ارتباط با عقبه و

بی رنگ شدن صولت نظامی، برای پذیرش اسلام آمادگی پیدا کردند. (اشپولر / میر آفتاب ۱۳۶۵:

۲۲۴ به بعد) پادشاهان ایلخانی که در شرایط خاصی اسلام آورده بودند، تحت تأثیر اوضاع مختلف،

مذاهب گوناگونی بر می گزیدند، چنان که «غازان خان» مدتی به مذهب شیعه گروید و سپس خود را سنی مذهب اعلام کرد و سرانجام نیز راهی

«سلطان محمود» یکی از ترکان غزنه پس از

تصرف قلمرو دولت سامانی و توسعه متصرفاتش در شرق و سرزمین هند، به سمت ری، مرکز حکومت بوئیان تاخت. محمود لشکرکشی‌های

خود را به انگیزه‌های مذهبی منتسب و لذا سیطره بر بوئیان را برانداختن رافصیان و باطنیان و لشکرکشی به هند را کوبیدن هندوان کافر معرفی

می کرد. (فرای / رجب‌نیا ۱۳۶۴: ۱۴۸۹) دوره امارت غزنوی همزمان بود با خلافت «القادر»، از

معدود خلفای مقتدر عباسی که پس از یک دوره طولانی در محاق بودن دستگاه خلافت، روی کار آمده بود. غزنویان که مذهب اهل سنت و جماعت

را اساس و شالوده دولت خویش قرار داده بودند، رابطه نزدیکی با دستگاه خلافت داشتند؛ و البته در موقعیتی برتر از امیران مستکفی طاهری و سامانی بودند.

دولت بزرگ «سلجوقی»:

سلجوقیان خاندانی از اقوام غز بودند که سرزمین اصلی آنان دشتهای شمالی دریاچه آرال بود. اینان که در حوالی قرن چهارم اسلام آوردند،

غالباً بعنوان سپاهی در خدمت امیران مسلمان بودند و از راه سپاهیگری نیز قدرت گرفته و به حکومت رسیدند. «طغرل بیک» بنیانگذار این

سلسله، پس از پیروزی بر غزنویان (۴۲۹ق) خود را سلطان نامید و با ورود به بغداد، دستگاه خلافت

را از زیر مهمیز بوئیان نجات داد و در همانجا فرمان ولوی مشروعیّت سلطنت خویش را از خلیفه دریافت کرد. سلجوقیان بعنوان گسترده ترین

سلسله ایرانی پس از اسلام، از پشتوانه فکری نیرومند^{۲۱} و تشکیلات دیوانی کاملی برخوردار بودند. (باسورث / بدره‌ای ۱۳۴۹: ۱۸۲-۱۸۰)

در حالی که روابط دستگاه خلافت با غزنویان از رابطه خلافت با امرای مستکفی و مطیع گذشته و به نوعی تشریک مساعی در اهداف مشترک ارتقاء یافته بود (طباطبایی م. ج. ۱۳۷۳: ۹۹)، در دوره

سلجوقی این رابطه وضع کاملاً جدیدی پیدا کرد؛ بطوری که دستگاه خلافت و شخص خلیفه تحت حمایت سلطان سلجوقی محسوب می شدند

(المبتون / پهلوان ۱۳۵۹: ۲۳)

○ در ایران، حسی پادشاهانی که سلطنتشان را عطیه‌ای الهی می دانستند و خود را سایه خداروی زمین می نامیدند، هیچ گاه از نظر مساعد علما و روحانیون و نیز حمایت مردمان بی نیاز نبودند.

مبهم و میانه در پیش گرفت. گفته می‌شود که سلطان محمد «الجایتو» نیز همین تلون و تردد را داشته است.^{۲۴} «اشپولر» در تاریخ مغول در ایران می‌نویسد: «رویه‌م رفته رفتار مذهبی ایلخانان تحت تأثیر مقاصد سیاسی آنان قرار داشت.» از تأثیرات مهم دوره مغولی بر مناسبات دینی در ایران، می‌توان از کاهش اقتدار سیاسی اهل سنت و تغییر رویه علمای سنی مذهب در مواجهه با پیروان دیگر مذاهب نام برد. علمای اهل سنت که تائیس از آن شیعیان را «رافضی» و بعضاً ملحد می‌نامیدند، در دوره مغولی با دور شدن از اقتدار سیاسی، ضمن کنار گذار دن عناد و سخت‌گیری‌های گذشته، آماده مناظره و مباحثات علمی با غیر هم‌مذهبان گردیدند.

دوره مغولی قطع نظر از همه آثار زشت و مخرب آن، به واسطه وقفه و فترتی که در زنجیره دولتهای نیمه مذهبی مرتبط با دستگاه خلافت پدید آورد، نقطه عطفی در حیات سیاسی-دینی جامعه ایران محسوب می‌شود. سقوط خلافت عباسی در بغداد و ابراز اراده‌های دوره‌های شاهان ایلخانی نسبت به شیعیان و اولاد حضرت علی (ع)، به کاهش هیمنه سیاسی اهل سنت و قدرت گرفتن شیعیان در ایران انجامید.^{۲۵}

صفویه

و احیای «دولت دینی»:

دولت صفوی پس از یک دوره طولانی که میان دین و دولت فاصله افتاد، با داعیه دینی سر بر آورد؛ لیکن عصر صفوی با دولتهای دینی پیش از مغول، دو تفاوت عمده داشت:

- نشستن اقتدار دینی شیعی به جای اقتدار دینی سنی.
- پدیدار شدن الگوی جدیدی در مناسبات میان دین و دولت.

«شیخ صفی الدین»، از صوفیان اردبیل، را بنیانگذار فرقه صفویه می‌شناسند. درباره مذهب او اقوال مختلف است؛ اما پیروان او چون در منطقه‌ای شیعی قدرت یافتند، مذهب تشیع را برگزیدند. سیادت معنوی شیخ صفی در زمان پسرش «شیخ صدر الدین»، باز عامت سیاسی توأم گشت و بالاخره در زمان «شیخ جنید» به جنبشی بدل شد که جنبه

سیاسی در آن قوت داشت. «شیخ حیدر» این تمایل به سلطنت دنیوی را جدی تر دنبال کرد و بالاخره «اسماعیل» با گرد آوردن لشگری و باز میان برداشتن ترکمانان آق‌قویونلو و قراقویونلو از سر راه (۹۰۷ ق)، آرزوی چندین ساله خاندان صفوی در استكمال اقتدار معنوی با اقتدار سیاسی را محقق ساخت. (میراحمدی ۱۳۶۹: ۳۷-۴۸) اسماعیل در مدت ۱۰ سال سراسر سرزمین ایران را زیر سیطره خود در آورد و سلسله شیعی صفوی را بنیان گذارد. حکومت ۲۳۰ ساله صفوی که در فاصله میان دو یورش و تهاجم خارجی به ایران-یورش مغولان و یورش افغانها-یا گرفت، دوره‌ای از آرامش و آبادانی نسبی در ایران پدید آورد، هر چند وجود یک دولت شیعی در میان دو دولت سنی مذهب عثمانی و از یک همواره اسباب تشدید التهابات سیاسی و کشمکشهای نظامی بود و سرانجام نیز همین عامل به عمر این سلسله که پس از شاه عباس دوم به ضعف گراییده بود، خاتمه داد.

از زمان حمله افغانها به ایران که به تضعیف و سقوط سلسله صفوی انجامید تا بر آمدن دولت قاجار، ایران روزگاری را سپری کرد که از آن به دوره «ملوک الطوائفی» یاد می‌شود. در این فاصله ۷۵ ساله، هر یک از طوایف و بازماندگان سلسله‌های گذشته با تسلط بر ناحیه‌ای از ایران سعی در از میان برداشتن رقبا و گسترش دادن سیطره خویش بر دیگر نواحی داشتند. با پیروزی و غلبه یکی از این طوایف بر دیگر مدعیان، دوره‌ای از سکون و آرامش پدید می‌آمد که بلافاصله با مرگ پادشاه مقتدر سلسله، بنیاد آن دولت در خطر قرار می‌گرفت. این دوره پر آشوب شاهد فراز آمدن دو سلسله «افشاری» و «زندلی» بود که با مرگ بنیانگذارانشان دچار همین سرنوشت شدند و پس از سپری شدن یک دوره کشمکش و بی‌ثباتی، از میان رفتند.

نادر،

و سیاست (پان-اسلامیسم):

نادر رئیس طایفه افشار، از ترکمانان شمال خراسان که در خدمت شاه طهماسب دوم بودند، توانست به تدریج افغانها را از ایران بیرون کند. نادر که در پرتو این رشادت حکومت خراسان، کرمان، سیستان و مازندران را به دست آورده بود، در زمان

○ پس از سالها حاکمیت دولتهای اقماری دستگاه خلافت در ایران، صفویان برای نخستین بار دولتی بر پا کردند که اقتدار دینی و سیاسی را با هم داشت.

در يك كشاكش طولانی بر سر قدرت و پس از اینکه دولت زندی به غایت ضعف خود رسید، موقعیت خود را تثبیت کردند و ضمن غلبه بر آخرین بازماندگان زندیان در جنوب و اخراج شاهرخ میرزای افشاری از خراسان، دولت خود را در تهران بنیان گذاردند. آغامحمدخان رئیس طایفه قاجار، طی ده سال جنگ و کشتار، سرانجام موفق شد سلطه خود را بر سراسر ایران بگستراند. او هواداری دولت خود از مذهب شیعه را که سه قرن از به رسمیت شناخته شدنش در دولت صفوی می گذشت و اینک به نهاد دینی نیرومندی بدل شده بود، اعلام داشت. از ویژگی های مهم عصر قاجار که آن را به گونه ای بارز از ادوار گذشته متمایز می ساخت، متشکل و مستقل شدن نهاد دینی خارج از إطار دولت، وارد شدن دولتهای غربی در مناسبات قدرت در ایران، و افزایش مراودات فرهنگی با خارج از مرزها بود که طلیعه تحولات جدی در ساختار سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی ایران را پدید آورد و با وقوع انقلاب مشروطه، کشور را در آستانه ورود به عصر جدیدی قرار داد.

«مشروعیت دینی»

سلسله های اسلامی در ایران

از نخستین سلسله های ایرانی که بعنوان حکام محلی تابع دستگاه خلافت عباسی در ایران روی کار آمدند، تادوره جدید تاریخ ایران که با امضای فرمان مشروطیت آغاز گردید، جز دو برهه مغولی و نادری، دین و دولت پیوندی نزدیک با یکدیگر داشتند و گرایش دینی شاه، نقش تعیین کننده ای در جهت گیری های سیاسی حکومت بازی می کرد. تغییر مواضع مذهبی و تمایلات دینی سلسله های حاکم در فاصله ورود اسلام به ایران تا انقلاب مشروطه، در يك نمای تصویری چنین روندی را نشان می دهد: چنان که چنان که در نمای تصویری^{۲۶} فوق نیز مشهود است، دوران مغولی دوره دگر دیسی و تغییر گرایش مذهبی در سلسله های ایرانی بوده است. نمودار نشان می دهد که جز دوره آل بویه که استثنایی در این فرایند محسوب می شود، تا قبل از

ضعف صفویان، سکه به نام خویش زدو سرانجام نیز با بهانه ای شاه طهماسب دوم را از سلطنت خلع کرد و خود را پادشاه ایران خواند (۱۴۸۱ ق). سیاست دینی نادر بر نوعی «پان-اسلامیسم» و پرهیز از جانب گیری فرقه ای استوار بود و لذا موقعیت شیعه را بعنوان دین رسمی دولت صفوی تضعیف کرد و آن را به یکی از مذاهب پنجگانه تنزل داد.

«(ز ندیه)»

دولت مستعجل:

باقتل نادر (۱۶۰۱ ق) و بی لیاقتی جانشینانش، اقتدار دوره نادری یکسره از میان رفت و کشور به بخشهای مختلف تجزیه شد به گونه ای که در يك زمان در نواحی مختلف، سرداران افغانی، رؤسای طایفه قاجار، شاهرخ میرزای افشاری و آخرین بازماندگان سلسله صفوی بر ایران حکم می راندند. سرانجام این دوره طایفه گری با قدرت گرفتن «کریم خان» که سر باز ساده ای از قبایل لر و در خدمت علیمردان خان بختیاری در اصفهان بود، به پایان رسید. در دوران فرمانروایی او، که هیچ گاه خود را شاه نخواند، ایران در صلح و آرامش و اعتدال نسبی به سر برد. با مرگ کریم خان، طبق معمول دوره ای از کشمکش درون-دودمانی بر سر جانشینی پدید آمد که به تضعیف سلسله زندی منجر گردید. بافتور زندیان، طایفه قاجار، رقبای سرسخت آنان قدرت گرفتند و بالاخره باقتل «لطفعلی خان» آخرین سردار زندی در کرمان توسط آغامحمدخان، پرونده این سلسله نیز بسته شد. (باسورث / بدره ای ۱۳۴۹: ۲۶۳)

«قاجار»

و تحولات ساختاری:

طایفه قاجار را تر کمانانی تشکیل می دادند که بیشتر دسته هایی از قزلباشان صفوی را به وجود آورده و رفته رفته از راه باج خواهی، حاکمیت برخی از ولایات شمالی را به دست آورده بودند. با از هم پاشیده شدن سلسله صفوی، رؤسای ایل قاجار همچون دیگر طوایف رقیب، خواهان چیزی بیش از يك قدرت محلی بودند و سرانجام

○ آغامحمدخان
بنیانگذار سلسله قاجار، به علت شرایط خاص دوره «جدال و پیشروی» و نیز اینکه پس از تاجگذاری مدّت زیادی زنده نماند، بطور جدی با مسئله «مشروعیت حکومت» روبرو نشد. او مرد دینداری می نمود اما رابطه نزدیکی با علما نداشت.

یورش مغول و سرنگونی عباسیان، سلسله‌های ایرانی یکسره سنی مذهب بوده‌اند و در ازای اخذ مشروعیت دینی از دستگاه خلافت، با تمایلات شدید و «متعصبانه» یا «متعادل» به ترویج و حمایت از مذهب سنت و جماعت می‌پرداخته‌اند. این روند پس از دوره مغولی به نفع شیعیان دگرگون می‌گردد و لذا منحنی به سمت چپ جدول انتقال می‌یابد. وجود اعوجاج و انحراف در دو جانب نقطه عطف منحنی، مبین تغییری اساسی در این روند و قاعده کلی نیست، زیرا حکومت شیعی مذهب بویهی نه تنها اقتدار دینی دستگاه خلافت را نفی نکرد، بلکه از حجیت «عهد و لوا»ی آن برای کسب مشروعیت دولت خویش نیز بهره برد. سیاست بی‌طرفی مذهبی نادر نیز که بیشتر از شرایط سیاسی حاکم ۲۷ ناشی بود تا انگیزه‌های دینی، دگرگونی و تحوّل جدی در بنیان شیعی سلسله‌های دوره مابعد مغولی محسوب نمی‌شود. در يك جمع‌بندی کلی می‌توان چنین نتیجه گرفت

که تازمانی که سلسله‌های ایرانی، اعمار دستگاه خلافت به‌شمار می‌رفته‌اند و مشروعیت دینی خود را از آن ناحیه به‌دست می‌آورده‌اند، گرایش دینی حاکم نیز تابع همان مذهبی بوده است که دستگاه خلافت ترویج می‌کرده؛ لیکن با گسسته شدن این رابطه اقماری و تغییر در منشأ مشروعیت سلسله‌های ایرانی، گرایش دینی حکومت نیز به سمت دیگری میل کرده است. تاریخ ایران تحت تأثیر شرایط مختلف و همچنین «موقعیت سیاسی»، «قدرت نظامی»، «وجهه دینی» سلطان حاکم، صورت‌های متنوعی از مشروعیت را نشان داده است که در ادامه مروری بر آنها خواهیم داشت.

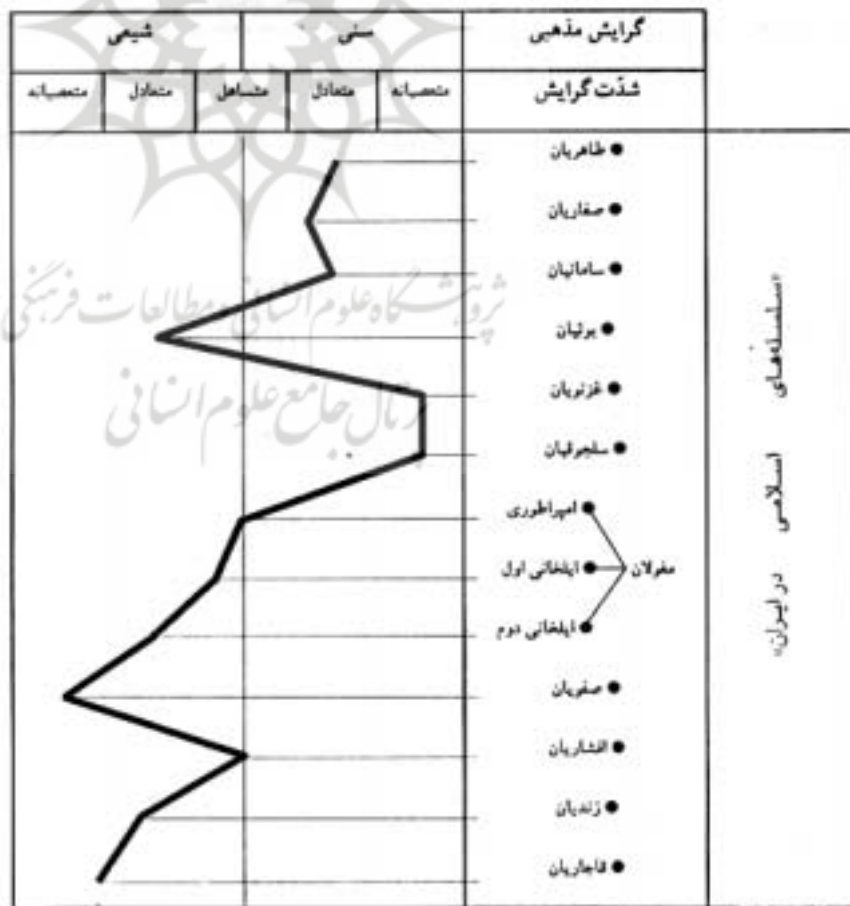
سلاطین و

«عهد و لوا»ی خلافت:

دین، قطع نظر از نوع گرایش مذهبی و میزان پایداری حاکم وقت، اساس و بنیاد مشروعیت

○ رابطه روحانیت با دولت در عصر صفوی مبتنی بر نوعی «تبعیت» بود، اما در دوره قاجار بر پایه «خودمختاری» استوار گردید.

نمودار تحول گرایش و شدت گرایش مذهبی سلسله‌های اسلامی



○ با وجود نیاز جدی شاهان قاجار به جلب حمایت علما و همراه ساختن اقتدار سیاسی و اقتدار دینی، هیچ‌گاه اتحاد پایدار و خالی از نگرانی و تزلزل میان دولت و علما پدید نیامد.

دولت‌ها را در ایران تشکیل می‌داده است؛ گرچه در بعضی از مقاطع تاریخی برخی عناصر دیگر چون «نسب پادشاهی» و «قدرت فائقه» در مشروعیت بخشیدن به سلسله پادشاه، با دین سهیم می‌شده‌اند یا حتی از آن پیشی می‌گرفته‌اند. تا قبل از دوره مغولی و سقوط خلافت عباسی، همه سلسله‌های ایرانی، از امرای منتخب خلیفه چون پادشاهان طاهری و سامانی گرفته تا امیران صفاری و بویه یکسره و به‌جداً طالب دریافت «عهد و لواء»ی خلافت بودند؛ چرا که از سال فرمان از سوی دستگاه خلافت به منزله امضای مشروعیت دینی دولتشان قلمداد می‌شد. البته چنان‌که اشاره شد این امر مانع از آن نبود که برخی از سلاطین در صدد تمسک به منابع دیگری برای تقویت مشروعیت دولت خویش بر نیایند؛ چنان‌که بویان سعی داشتند با انتساب خود به بهرام گور پادشاه ساسانی، مشروعیت مضاعفی برای خود پدید آورند؛ یا سامانیان که خویش را به بهرام چوبین، یکی از سرداران ساسانی منسوب نمودند.

سلاطین حکومت‌های شرقی که در عمل استقلال داشتند، در عین حال خود را اتباع وفادار خلیفه، مقتدای روحانی مسلمانان می‌دانستند. (بار تولد / ایزدی ۱۳۵۸: ۲۲) ابن خلدون می‌گوید: «وضع پادشاهان ایران در مشرق بر این شیوه بود که آنها تنها از لحاظ تبرک و میمنت به طاعت و فرمانبری از خلیفه اعتقاد داشتند ولی امور سلطنت با تمام عناوین و القاب و تشکیلات و خصوصیات آن به خود ایشان اختصاص داشت و خلیفه را بهره‌ای از آن نبود.» (ابن خلدون / پروین گنابادی ۱۳۵۹: ۴۰۰) البته شواهد فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد دستگاه خلافت از این رابطه مشروعیت‌دهی صرف به دولت‌های مستولی و برکنار ماندن از اقتدار سیاسی در سرزمین پهناور اسلامی راضی نبوده و در عین در اختیار داشتن پیشوایی دینی، خواهان کسب هیمنه سیاسی و رهبری دنیوی جهان اسلام نیز بوده است. تاریخ خلافت نشان داده که دوره‌هایی که هر یک از خلفا از قوای نظامی کافی برای افزایش اقتدار سیاسی خویش برخوردار گردیده‌اند، در جهت دستیابی به این هدف گام برداشته‌اند. (بار تولد / ایزدی ۱۳۵۸: ۲۶) اما وضع کلی و غالب همان بوده که بدان اشاره شد، یعنی برقراری پیوندی متزلزل و ناپایدار میان «اقتدار سیاسی سلطان» و «مشروعیت

دینی خلیفه» که از طریق ارسال «عهد و لواء» از سوی خلیفه برای سلطان و در مقابل، خواندن خطبه و زدن سکه به نام خلیفه^{۲۸} و پیشکش کردن مالیات و هدایا به دستگاه خلافت، استمرار می‌یافت. اهمیت و اعتبار دینی دستگاه خلافت عباسی تا بدان حد بود که حتی دولت شیعی بویه نیز پس از فتح بغداد و چیره شدن بر دستگاه خلافت، بر اندازی آن را به مصلحت خویش ندانست و پس از رضادادن به جابه‌جایی خلیفه، به منصب «امیر الامراء» بی‌اعطا شده از سوی دستگاه خلافت، اکتفا کرد.^{۲۹} در دوره سلجوقیان بزرگ نیز که دستگاه خلافت عملاً تحت الحمایه سلطان قرار گرفت، رابطه و پیوند سلطنت و خلافت همچنان مستحکم باقی ماند و تقدس منصب خلافت، تا آخر بطور جدی حفظ شد. (لمبتون / پهلوان ۱۳۵۹: ۲۳، ۲۲)

«مشروعیت بخشی» دستگاه خلافت به سلاطین از چنان اهمیتی برخوردار بود که به فاصله کوتاهی پس از سقوط عباسیان چند مدعی خلافت از میان فرزندان و نوادگان آنان سر برافراشتند؛ و حتی سلسله‌ای از آنان در مصر، به مدت ۳/۵ قرن خلافت عباسی را سرپا نگه داشت و بعنوان يك نهاد درونی، به دولت ایوبی و ملوکی مشروعیت بخشید.^{۳۰} «سبوطی» (متوفای ۹۱۱ق) در کتاب حسن المحاضره با توجه به وجود خلیفه مشروعیت بخش در دولت مصر می‌گوید: «مصر به کشوری بدل شده که موازین اسلام در آنجا شکوفان است و به سطح عالی خود رسیده و بدعت ریشه کن شده... همه مدیون دگرگونی در مقرر خلافت است. هر کجا که خلیفه زندگی کند، آنجا قرآن و ایمان رونق می‌یابد؛ میندازد که این در پر تو ملوک است. ملوک قبلی و [ملوک] دیگر بلاد، نیرویی بیشتر از ملوک مصر دارند... اما آنها دارای آن ایمانی نیستند که در مصر هست...» (پیشین: ۳۸) «خلیل الظاهری» به صراحت می‌گوید که: «هیچیک از پادشاهان خاور و باختر را اجازه آن نیست که لقب سلطانی داشته باشند، مگر اینکه میان آنها و خلیفه پیمان بیعت بسته شود.» (پیشین: ۳۶)

مشروعیت «شمشیر»:

«مشروعیت» در سلسله‌های ایرانی قبل و بعد از مغول، يك شرط مقدم و لازم برای تصاحب حکومت

محسوب نمی‌شد، بلکه واقعیت متدرجی بود که می‌بایست با نشان دادن توانایی و استحقاق و بالاخره پیروزی بر دیگر مدعیان تاج و تخت به اثبات برسد. از این جهت مشروعیت این دولت‌ها، گذشته از اتکای بر «دین» و «تَسَبُّد پادشاهی»، سخت به عامل غلبه و تداوم سلسله بستگی داشت. به همین رو، با بروز ضعف و فتور در پایه‌های اقتدار سیاسی و صولت نظامی آنها، مشروعیت دینی و انتساب‌های دودمانی‌شان نیز یکسره زایل یا مورد تشکیک واقع می‌شد. این امر نشان می‌دهد، در طول تاریخ این «قدرت» بوده که «کارزما» را پدید می‌آورده است. تجربه مؤثر و مداوم قدرت، خود همواره (مشروعیت بخش) بوده است. (Amir Arjomand, 1984: 6) مشروعیتی که از ناحیه شمشیر به دست می‌آمد، در تمام دوران قبل و بعد از مغول احیاکننده و در همان حال زایل‌کننده هر نوع مشروعیت دیگر به شمار می‌رفت.^{۳۱} تنها پادشاه و سلسله پیروز بود که فرصت می‌یافت مشروعیت‌های دیگری را برای دولت خویش دست و پا کند و بر قوام و اقتدار حاکمیتش بیفزاید. در مقابل، هر نوع دعوی مشروعیت دیگری که رقبای مدعیان تاج و تخت ارائه می‌کردند، در برابر شمشیر برهنه سلطان پیروز، بی‌اعتبار و بدون پشتوانه می‌نمود و هیچ حقی برای صاحب آن در تصاحب حاکمیت پدید نمی‌آورد.^{۳۲} اتکا بر شمشیر برای اثبات استحقاق رسیدن به حکومت، تنها روش فرماندهان عاصی و امرای مستولی نبود، بلکه نشانه لیاقت حاکمان مستکفی در حفظ عهد و لویای خلافت نیز محسوب می‌شد. از همین رو، در منازعات سیاسی و لشگرکشی‌های نظامی میان سلسله‌های شرقی، دستگاه خلافت غالباً خود را ناقصی شدن نتیجه کارزار، از معرکه کنار می‌کشید و تنها پس از تثبیت موقع سلطان پیروز و در صورت اعلام شدن اطاعت او از دستگاه خلافت، عهد و لوی امیری را که به منزله تأیید مشروعیت دولت وی بود، برایش می‌فرستاد. فرایند (مشروعیت‌یابی) که در گفتار دوم همین تحقیق در تعریف مفهوم «مشروعیت» با عنوان «مشروعیت ثانویه» از آن نام برده شد، شیوه جاری تبدیل «زور» به «حق» و «قدرت عریان» به «اقتدار مقبول» بوده که در ادوار بعدی نیز به همین شکل ادامه یافته است.

مشروعیت دینی سلاطین شرقی که تا قبل از قرن پنجم از دستگاه خلافت نشأت می‌گرفت، پس از برچیده شدن بساط خلافت عباسی در بغداد و سیری شدن يك دوره سرگردانی در دوران مغولی، رفته رفته به سمت دیگری میل کرد و بالاخره در قالب نظریه «حق الهی پادشاه» و «سلطان-سایه خدا» نمودار گردید. این اندیشه به پیروی از سنن پادشاهی در ایران باستان، پادشاه را سایه خدا در زمین و منصوب بلاواسطه او می‌دانست؛ و لذا تنها در برابر پروردگار - و نه خلیفه یا متولیان دین - مسئول می‌شمرد. مصادیق تبلور این تفکر را در عصر صفوی - به شکل خاص - و پس از آن، در دوره‌های افشاری، زندی و قاجار مشاهده می‌کنیم. «سایه خدا» بون پادشاه، نه تنها بدیلی برای مشروعیت دینی به شمار نمی‌رفت، بلکه در دوره‌هایی به منظور تقویت اقتدار سیاسی پادشاه، مکمل آن محسوب می‌شد. دعوی حق الهی سلطنت و سایه خدا بودن، این امکان را برای پادشاه پدید می‌آورد که خود را از زیر سیطره روحانیون بیرون بکشد و بی‌هیچ شریک و معارضی بر فراز «اقتدار عالمی» بنشاند. البته حتی پادشاهانی که سلطنتشان را عطیه‌ای الهی می‌دانستند و خود را سایه خدا در زمین می‌نامیدند، هیچ‌گاه از نظر مساعد علما و متولیان دین و همچنین حمایت مردم بی‌نیاز نبودند؛ و لذا همواره به طریقی سعی بر نشان دادن «دین‌یاری» و تظاهر به «پابندی دینی» خویش داشتند. یکی از اسنادی که وجود این تمایل در میان شاهان، یعنی انتساب بیواسطه سلطنت به خواست الهی را در آخرین سالهای خلافت عباسی نشان می‌دهد، نامه سلطان سنجر، پادشاه سلجوقی (۵۲۷ق) به وزیر خلیفه است که در آن مدعی می‌شود: «سلطنت را پروردگار جهان به او اعطا کرده است.» (المبتون / پهلوان ۱۳۵۹: ۲۲)

گذشته از ایده «حق الهی سلطنت» و نظریه «ظلم الهی»، برخی از دولتهای شرقی خصوصاً سلاطین هندی در خلا مشروعیت ناشی از دستگاه خلافت، بر اساس آیه: *قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تَوْتِي الْمُلْكِ مَنْ نَشَاءُ تُنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ نَشَاءُ ۲۶/۳* به اندیشه «فرمانروایی بر حق» متوسل گردیدند. آنان با استناد

○ در دوره قاجار، هر چه به جلو می‌آییم، کدورت میان دولت و علما ریشه‌ای‌تر، نمایان‌تر و خشن‌تر می‌شود؛ رابطه آنها در عصر ناصری، صورت مقابله آشکار به خود گرفته بود.

به این آیه، سلطنت و حاکمیت خود را مبتنی بر خواست و اراده الهی دانستند. (بار تولد / ایزدی ۱۳۵۸: ۴۲)

«اقتدار سیاسی علما»

مابازای «مشروعیت دینی پادشاه»:

«وبر» می گوید اگر مشروعیت حاکمیت از طریق کاریزمای ارثی به تنهایی مقبول نیفتد، قدرت کاریزمایی مشروعیت بخش دیگری مورد نیاز است که به صورت هنجاری نمی تواند کسی جز «روحانیت» (hierocracy) باشد. (Weber 1978) اگر چه نقش علما در دربار سلسله های اقماری دوره عباسی قابل توجه بود و در دوره سلجوقی به اوج خود رسید، اما نفوذ و اهمیت آنان در دولتهای ایلخانی و پس از آن به مراتب افزون تر شد. حضور علما در دربار سلاطین و حفظ ارتباط میان صاحبان اقتدار سیاسی و متولیان امور دینی، دو کار کرد مهم داشت:

- مشروعیت بخشی به اقتدار سیاسی حاکم.
- عهده داری بر خی مناصب اداری که بطور سنتی تنها مقامات روحانی شایستگی احراز آن را داشتند.

کار کرد مشروعیت بخشی، که از طریق قبول مناصب اداری از سوی علما نیز به نوعی تقویت می شد، در دوره خلافت مرکزی دینی خلافت، اهمیت روز افزون یافت. با برچیده شدن بساط خلافت عباسی، تنها مرجع تأمین کننده مشروعیت دینی حاکمیت های دنیوی، علمای بلاد بودند که یا به کار تعلیم و تبلیغ دینی اشتغال داشتند یا عهده دار برخی مناصب اداری-دیوانی می شدند. در دوره ایلخانی اول اگر چه طبقات مذهبی چون قاضیان، علما و سادات به موجب قانون چنگیز (برلیغ) از امتیازات خاصی برخوردار بودند، لیکن دو عامل باعث کاهش نفوذ آنان در دستگاه مغولی می گردید:

- گسترش حوزه قضایی عرف.
- اشغال همه مناصب دیوانی و اداری توسط افراد غیر دینی.

در دوره دوم ایلخانی و پس از گرویدن حاکمان مغولی به اسلام، نقش و حضور علما در سازمان اداری و قضایی حکومت ها بار دیگر افزایش یافت و بالاخره در دوره صفوی به اوج خود رسید. (لمبتون

○ «طاهر» برای «مأمون»، در حکم «ابومسلم» برای «سقاح» نخستین خلیفه عباسی بود، زیرا با فتح بغداد خلافت را از امین به برادرش مأمون منتقل کرد.

/ پهلوان ۱۳۵۹: ۴۸-۴۷) صفویان پس از سالها حاکمیت دولتهای اقماری دستگاه خلافت، برای نخستین بار در ایران دولتی بنیاد گذارند که اقتدار دینی و سیاسی را باهم در اختیار داشت. الگوی «قیصر-پاپیسم» صفوی از دو منبع متفاوت تغذیه می شد:

● کاریزمای دینی دودمان صفوی بعنوان اخلاف امامان شیعه و نواب امام غایب.

● مشروعیت ناشی از حق الهی حکومت برای پادشاهان پیروز.^{۳۳}

شاه اسماعیل در حالی مذهب شیعه را حکومت رسمی دولت نوپای خویش اعلام کرد که اکثریت مردم ایران سنی مذهب بودند. (میر احمدی ۱۳۶۹: ۵۳) صفویان بزودی برای تقویت موقع خویش در برابر اکثریت اهل سنت در داخل و خطر همسایگان سنی مذهب از خارج، علمای شیعی جبل عامل را که تحت فشار دولت عثمانی در شرایط سختی به سر می بردند، به ایران فراخواندند و مناصب مهمی در دستگاه دیوانی به آنان سپردند. در پی این حرکت، حضور علمای دین در مشاغل و مناصب اداری دولت صفوی چنان گسترش یافت که پیش از آن حتی در دوره سلجوقی و ایلخانی نیز سابقه نداشت. با وجود این، توسعه اقتدار سیاسی علما با دو مانع جدی روبرو بود:

- دولت «قیصر-پاپیستی» صفوی که امکان گسترش هر گونه نفوذ سیاسی-معنوی خارج از اطار حاکمیت خود را محدود می ساخت.
- وجود رقابتی با قدرتی چون «صوفیان»^{۳۴} و «سادات»^{۳۵} که نفوذ فراوانی در دربار صفوی داشتند.

پادشاهان «قیصر-پاپیست» صفوی، در عین اینکه برای تقویت پایه های مشروعیت دولت خویش و تحکیم پشتوانه مذهبی در مقابله با سنیان داخل و خارج از مرزها به حمایت و حضور علمای شیعی سخت نیازمند بودند، از گسترش خارج از کنترل نفوذ آنان در میان مردم و مبدل شدنشان به يك طبقه قدرتمند مستقل سخت و ا همه داشتند؛ گذشته از آن، عملی شدن چنین امری با الگوی «قیصر-پاپیستی» دولت آنان مغایرت داشت. لذا با توسعه مناصب دینی در درون دستگاه دیوانی و سپردن این مناصب به شاخص ترین علمای وقت، کوشیدند

به گونه‌ای طبقات مذهبی را تحت کنترل و اختیار خویش در آورند و سرنوشت آنان را با خود گره بزنند. مقام «صدر» که در اواخر دوره تیموری بعنوان بدیلی برای منصب «قاضیان» پدید آمد^{۳۶}، در دربار صفوی به شکل جدی‌تری ادامه پیدا کرد. ایجاد این منصب که معمولاً به مهم‌ترین عالم دینی عصر سپرده می‌شد، نمونه بارز و روشن استیلای سیاسی دولت بر کارکردهای مذهبی علما بود.^{۳۷} هر چند الگوی حاکمیت «قیصر-پاپیستی» و شکل کلی مناسبات میان شاه و علما در طول حکومت ۲۳۰ ساله آنان بر سیاق تقریباً واحدی حفظ شد، لیکن بر حسب تمایلات و اراده شخصی هر پادشاه، وضع خاصی به خود گرفت؛ لذا می‌توان حکومت دو قرنه صفوی را از جنبه میزان نفوذ طبقات مذهبی در بار و نقش و تأثیر علمای دین در سیاست به سه دوره متمایز تقسیم کرد: (میراحمدی ۱۳۶۹: ۴۸)

● عهدشاه اسماعیل که با اندیشه ایجاد یک حکومت دینی، با پشتوانه معنوی رؤسای صوفی و جانفشانیه‌های قزلباشان همراه بوده است.

● دوره‌ای که سلطنت شاه طهماسب و اوایل عهدشاه عباس رادر بر می‌گیرد. در این دوره مذهب و روحانیون از احترام زیادی برخوردار بودند و مهم‌ترین اقدامات در بزرگداشت شعائر مذهبی، تکریم علما و آبادانی اماکن مذهبی در همین دوره صورت گرفته است.

● دوره سوم برهه ایست که از اواسط سلطنت شاه عباس آغاز و به عهدشاه سلطان حسین ختم می‌شود. در این دوره همراه با فراز و فرودهای آن- بطور نسبی از نفوذ گذشته علما دربار کاسته شده است.

سلطنت شاه سلطان حسین که متعاقب دوره سوم فرامی‌رسد، بیشتر به دوره دوم شباهت دارد. البته وجود دوره‌هایی که دین و متولیان دینی از احترام و اقتدار فراوان برخوردار بوده‌اند، هیچ‌گاه به معنی در هم شکسته شدن بنای مناسبات «قیصر-پاپیستی» دولت صفوی نبوده است، بلکه صرفاً یک تموج درونی در ساختار قدرت محسوب می‌شده است.

اسماعیل بعنوان بنیانگذار سلسله صفوی، خود از اقطاب طریقت صوفیه به‌شمار می‌رفت، لذا افزون بر «کاریم‌مای فرمانروای پیروز»، از «کاریم‌مای دینی» نیز به نوعی برخوردار بود. او که هر دو اقتدار

سیاسی و دینی رادر خود جمع می‌دانست، نیازی برای میدان دادن به روحانیون نمی‌دید. بنابراین، در عهد او شاهد چیرگی کامل اقتدار سیاسی بر دین می‌باشیم. در عهد طهماسب اول، این روند معکوس گردید و نقش و اهمیت «صدر» افزایش یافت. برخلاف او، شاه عباس اول از قدرت علما به میزان زیادی کاست و نهاد سیاسی را بر متولیان مذهبی کاملاً مسیطر ساخت و خود بر رأس هر دو نشست. در عصر شاه صفی و شاه عباس دوم روابط متعادل‌تری میان این دورکن برقرار گردید، با وجود این، غلبه نسبی همچنان بارکن سیاسی بود. شاه سلیمان با داعیه تند «ظلّ‌اللهی» به تضعیف هر چه بیشتر رکن دینی در دستگاه صفوی کمک کرد. تنها در دوره شاه سلطان حسین بود که علما بار دیگر در بار صفوی قدرت گرفتند.^{۳۸} دستگاه علمایی در دولت صفوی گرچه فرود و فرازهای متفاوتی را تجربه کرد و در بعضی از ادوار در دست پادشاه «قیصر-پاپیست» به موقعیت نازلی سقوط نمود، لیکن در همین عصر بود که زمینه‌های استقلال و تشکّل نسبی آن فراهم گردید. امیرارجمند در همین زمینه می‌گوید: «روحانیت شیعه در دوره صفوی، از یک اتحادیه برخوردار از امتیازات ویژه به یک دستگاه «روحانی سالاری» (hierocracy) مقتدر مبدل شد؛ اگرچه یک قرن و نیم زمان لازم بود تا بتواند خود را از سیطره سادات و نمایندگان عارف مسلک شیعی کاملاً بیرون کشد و اقتدار دینی انحصاریش را مستقر سازد.» (Amir Arjomand 1984: 13)

در دوره نسبتاً طولانی آشفتگی و هرج و مرج سیاسی که در پی فروپاشی سلسله صفوی در ایران پدید آمد، علمای شیعه استقلال و استمرار نهادی‌شان را حفظ کردند و در حالی که نهاد سیاسی دستخوش التهابات و نابسامانیهای سخت بود، آنها به تحکیم موقعیت خود در میان مردم و تقویت بنیه علمی و تشکیلاتی خویش پرداختند. پس از اینکه ایل قاجار توانست بر آشوبها و کشمکشهای طایفه‌ای فائق آید و حکومت خود را مستقر سازد، دو محور اقتدار-پادشاه و علما-مستقل از یکدیگر شکل گرفته بود.

«بری» در مقاله «جهان اسلامی: مصر و ایران»^{۳۹} بر اساس الگوی دو وجهی «اسمیت» چنین تحلیل

○ نفوذ خواجه نصیرالدین طوسی بر هلاکو، رشیدالدین فضل‌الله بر غازان خان، و علامه حلی بر الجایتو در دوره‌های دوم و سوم ایلخانی در ایران، از مهم‌ترین عوامل نزول اقتدار سیاسی اهل سنت و بالا گرفتن اقتدار سیاسی شیعیان شمرده می‌شود.

کرده که ایران در اواخر عصر صفوی و آغاز دوره قاجار، رفته رفته از «مدل ارگانیک» دور و به «مدل کلیسایی» نزدیک شده است. او این تحول را ناشی از قدرت گرفتن علمای اصولی، خارج از اطار دولت صفوی که آنان را به يك قدرت دینی مستقل بدل ساخت، می‌داند.

آغا محمدخان که با نشان دادن برتری خود نسبت به دیگر رقبا و مدعیان تاج و تخت در ایران سلسله قاجار را بنیان گذارد، مرد دینداری می‌نمود^{۴۰}، اما رابطه نزدیکی با علمانداشت؛ در حالی که جانشین وی فتحعلیشاه ارادت و احترام زیادی نسبت به علمان نشان می‌داد. برخورد متفاوت این دو پادشاه با دستگاه روحانیت و نهاد دینی، متناظر با همین موضعگیری دو گانه و بظاهر متعارض شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی نسبت به علمای عصر خویش می‌باشد و همان دلایل در توجیه آن جاری است. اقدامات فتحعلیشاه در ساخت و تعمیر مساجد و زیارتگاهها، پشتیبانی مالی از سادات، علما و حوزه‌های علمیه و حمایت از نوشتن کتابهای مذهبی، و از همه مهمتر تشویق و ترغیب علمای بزرگ عصر به اقامت در پایتخت، همگی از تلاشهای گسترده‌ی وی برای کسب مشروعیت و تحکیم پایه‌های اقتدار سیاسی دولت قاجار محسوب می‌شود.^{۴۱}

آغامحمدخان بنیانگذار سلسله، که به علت برخورداری از شرایط خاص دوره «جدال و پیشروی» و اینکه پس از تاجگذاری مدت زیادی زنده نماند، بطور جدی با مسئله «مشروعیت حاکمیت» خویش مواجه نشد؛ اما جانشینان وی که از شرایط خاص وی برخوردار نبودند، به چند دلیل عمده در صدد تقویت پایه‌های مشروعیت دولت قاجار برآمدند:

● - کنار گذار دن داعیه «قیصر-پایستی» که آنان را از داشتن يك و جهة دینی ذاتی، همچون صفویان محروم می‌ساخت. (الگار / سری ۱۳۵۶: ۳۲) و (Amir Arjomand 1988: 89)

● - ظهور يك ساختار دو گانه قدرت به دنبال شکل گیری نهاد مستقل علمایی؛ یعنی قرار گرفتن در شرایطی که پیش از آن سابقه نداشت. (Amir Arjomand 1988: 77) امیر ارجمند می‌گوید: «رابطه روحانیت با دولت در دوره صفوی بر نوعی

تبعیت (heteronomy from State) مبتنی بود؛ در حالی که در دوره قاجار بر پایه خودمختاری (autonomy) استوار گردید.» (Ibid: 16) (تیکی کدی) نیز مناسبات شاهان و علمای بزرگ در این دوره را با مناسبات میان امپراتوران و دستگاه پاپ در قرون وسطی مقایسه کرده است. (Pery 1991: 115)

● - شرایط سخت سیاسی خصوصاً فشارهای خارجی، دولت قاجار را سخت نیازمند جلب حمایت و پشتیبانی داخلی نموده بود. (حائری ع. ۱۳۶۷: ۳۵۰)

با وجود نیاز جدی دولت قاجار به جلب حمایت علما و همراه ساختن اقتدار سیاسی و دینی، در دوره قاجار هیچ گاه اتحاد پایدار و خالی از نگرانی و تزلزل میان دولت و علما پدید نیامد. البته تماس و مراوده میان دربار و روحانیت و حکمرانان محلی و علما در طول حکومت قاجار وجود داشت و هر دو طرف با انگیزه‌های مختلف به حفظ این ارتباط اهتمام داشتند. فتحعلیشاه ابراز ارادت و احترام به علما را به نهایت در جهر رساند و در عین حال از نفوذ قابل توجهی در میان آنان برخوردار بود. این رابطه صمیمانه در دوره محمدشاه به علت گرایشهای صوفی مآبانه وی و اقدامات خصمانه وزیرش - حاجی میرزا آغاسی - در مورد علما تا حدی به سردی گرایید و سرانجام در دوره ناصری به شکل مقابله آشکار درآمد. در طول سلطنت قاجار، هر قدر به جلو می‌آیم، کدورت میان دولت و علما ریشه‌ای تر، نمایان تر و خشن تر می‌گردد. (الگار / سری ۱۳۵۶: ۱۷۵-۱۷۰)

منابع

- - ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. مقدمه ابن خلدون ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. ۱۳۵۹.
- - اشیولر، برتولد. تاریخ مغول در ایران ترجمه مسعود رجب‌نیا. تهران. سروش. ۱۳۶۴.
- - الگار، حامد. دین و دولت در ایران، نقش علمادار دوره قاجار تهران. توس. ۱۳۵۶.
- - بارتولد، و. خلیفه و سلطان ترجمه سیروس ایزدی. تهران. امیرکبیر. ۱۳۵۸.
- - باسورث، ادموند کلیفورد. سلسله‌های اسلامی

○ می‌گویند وقتی بزرگان نیشابور از یعقوب لیث صفاری خواستند «عهد و لوای خلیفه» را در تأیید حکومتش نشان دهد، شمشیر برهنه بر کشید و گفت این است «عهد امیر المؤمنین».

- ناشناس. تاریخ سیستان به کوشش ملك الشعراء بهار، تهران. کلاله خاور. ۱۳۱۴.
- نرشخی، ابوبکر محمد. تاریخ بخارا. به کوشش مدرس رضوی. تهران. توس. ۱۳۶۳.
- وبر. ماکس. اقتصاد و جامعه. ترجمه عباس منوچهری و دیگران. تهران. مولی. ۱۳۷۴.
- حکومت اسلامی در بستر تاریخ (تحقیق منتشر نشده) معاونت اندیشه اسلامی، مرکز تحقیقات استراتژیک. تیر ۱۳۷۲.
- AmirArjomand, S. (1984) **The Shadow of God & the Hidden Imam**. U.S.A.
- Turner, B. S. (1974) **Weber & Islam**. London & New York.
- AmirArjomand, S. (1988) "The Mujtahid of the Age & the Mulla - Bashi: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ism Iran". In: AmirArjomand, S. (ed) (1988) **Authority & Political Culture in Shi'ism** New York.
- Hawkes, M. & Kogan, M. (eds) (1992) **Encyclopedia of Government & political** (2vol.) .Routledge.
- Sils, D. L. (ed) (1968) **International Encyclopedia of The Social Science** (17 vol.) U.S.A.
- Weber, Max. (1978) **Economy & Society** Edited by G. Roth & C. Wittich. Berkeley: University of California Press.
- زیر نویس ها
۱. Legitimacy در لغت هم ریشه کلمات Legislation (تقنین)، Legal (قانونی) و Legacy (میراث) است و لذا ترجمه «قانونیت» برای آن مناسبتر به نظر می آید؛ اما در مفهوم، این لغت به معنای Validity (اعتبار) و Rightfulness (حقانیت) نزدیکتر است. «مشروعیت» در فرهنگ اسلامی به دو اعتبار به کار رفته است: یکی به معنای اموری که «شارع» وضع کرده و دیگری به همان معنای مصطلح و رایج در متون جامعه شناسی که محقق و معتبر بودن يك حاکمیت از آن فهمیده می شود.
- نگاه کنید به: حجاریان، س. «نگاهی به مسئله مشروعیت» و همچنین نگاه کنید به:
- International Encyclopedia of the Social Science.**
۲. در مورد ضعف مفهومی مشروعیت در کار وبر، نگاه کنید به: AmirArjomand, S. **The Shadow of God and the Hidden Imam.**
۳. مشروعیت ثانویه به بحث «کارایی» (Efficiency) و «کارآمدی» (Effectiveness) حکومتها و تأثیر باز خوردي ترجمه فریدون بدره ای. تهران. بنیاد فرهنگ ایران. ۱۳۴۹.
- جعفریان، رسول. دین و دولت در دوره صفوی قم. انصاریان. ۱۳۷۰.
- حائری، عبدالهادی. نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دورویه بورژوازی غرب تهران. امیر کبیر. ۱۳۶۷.
- حجاریان. سعید. «ساخت اقتدار سلطانی»، ماهنامه «اطلاعات سیاسی - اقتصادی» (ش. ۹۲-۹۱) فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴.
- حجاریان، سعید. «نگاهی به مسئله مشروعیت» فصلنامه راهبرد (ش. ۳)، بهار ۱۳۷۳.
- جوینی، عطا ملک بن محمد. تاریخ جهانگشای جوینی به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر. مهتاب. ۱۳۷۱.
- رازی، حسین. «مشروعیت، دین و ناسیونالیسم در خاورمیانه» ترجمه سعید حجاریان. ماهنامه فرهنگ و توسعه (ش. ۱۸) خرداد و تیر ۱۳۷۴.
- زرین کوب، عبدالحسین. تاریخ ایران بعد از اسلام. تهران. امیر کبیر. ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمد جواد. زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران. کویر. ۱۳۷۳.
- عنایت، حمید. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران. خوارزمی. ۱۳۶۶.
- فرای، ریچارد. عصر زرین فرهنگ ایران ترجمه مسعود رجب نیا. تهران. سروش. ۱۳۶۴.
- کوثرانی، وجیه. «روابط فقیه و سلطان در دو آزمون...» ترجمه مقصود فراستخواه. ماهنامه کیان (سال سوم - ش. ۵) فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۱.
- لمبتون، آن. نظریه های دولت در ایران ترجمه چنگیز پهلوان. تهران. کتاب آزاد. ۱۳۵۹.
- الماوردی، علی بن محمد. الاحکام السلطانية والولايات الدينية قاهره. مصطفى البابی الحلبي و اولاده. ۱۳۸۰ ق.
- مدیر شانه چی، محسن. «تاریخ ایران و دیدگاه نخبه گرایی» فصلنامه نگاه نو (ش. ۱۹) فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۳.
- مزای، میشل م. گرایش دولت صفوی ترجمه یعقوب آژند. تهران. گستره. ۱۳۶۳.
- مک آیور. د. م. جامعه و حکومت ترجمه ابراهیم علی کنی. تهران. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. ۱۳۴۹.
- میراحمدی، مریم. دین و دولت در عصر صفوی. تهران. امیر کبیر. ۱۳۶۹.

- آن بر مسئله مشروعیت برمی گردد که بهر بطور مبسوط بدان پرداخته است.
۴. البته در جایی که «وبر» از «روالمنشدن» کاریزمایش می کند، به متجلی شدن «کاریزمای غیر خالص» در اجتماع معتقدان و مریدان و همچنین تشکلهای «روحانی سالار» (Hierocratic) اشاره می نماید، که مفهومی نزدیک به «مشروعیت دینی» دارد. نگاه کنید به: وبر، م. اقتصاد و جامعه (ص. ۲، ۴) و همچنین نگاه کنید به: AmirArjomand, S. *The Shadow of God and...* (pp.7-8).
۵. جهت تفصیل پیرامون «مشروعیت و مشروعیت یابی»، نگاه کنید به: حجاربان، س. «نگاهی به مسئله مشروعیت».
۶. ترجمه فارسی «سلطه موروثی» برای پاتریمونالیسم که برخی به کار برده اند، تعبیر رسایی نیست؛ چرا که خصیصه ارثی بودن حاکمیت در نظام پاتریمونالی، نه شرط تحقق آنست و نه ویژگی اصلی آن.
۷. برای توضیحات بیشتر نگاه کنید به: حجاربان، س. «ساخت اقتدار سلطانی».
۸. پیشین و همچنین نگاه کنید به: Turner, B. *Weber & Islam*. (pp. 76-79)
۹. محدوده مطالعه این خلدون حکومتهای اسلامی در سرزمینهایی با بافت قبیله ای بوده است، لذا نظریه وی نه قابل تعمیم به تمامی حکومتهای گذشته است و نه او چنین داعیه ای داشته است.
۱۰. مدیر شانه چپی مدعی است که در نظریه این خلدون، علت اصلی انحطاط دولت قبیله ای، اختلاف و جدایی رئیس قبیله فاتح از حواشی و اهل عصبیت است، نه تجمل گرایی و رواج خوی شهر نشینی. نگاه کنید به: مدیر شانه چپی، م. تاریخ ایران و دیدگاه نخبه گرایی.
۱۱. «رضوان السید» در کتاب الفقیه و السلطان ادعای مشابهی عنوان کرده و می گوید که شکل و ساختار حکومتهای دوره اسلامی خصوصاً سلسله صفوی در ایران و امپراتوری عثمانی در آسیای صغیر، با استفاده از نظریه «عصبیت» این خلدون و الگوی نظام پادشاهی ساسانی، به همراه عنصر دعوت مسلکی، بخوبی قابل تبیین است. نگاه کنید به: کوثرانی، و. روابط فقیه و سلطان در دو آزمون.
۱۲. البته این نظر که: «تاریخ ایران هیچگاه شاهد هبران فرهمند نبوده» محل بحث و تردید است. لیکن مادر اینجا آن را تنها به عنوان یک دیدگاه و نظریه آورده و از نقاش و طرح اشکال در آن پرهیز کرده ایم.
۱۳. اگر بتوان از خلافت های اموی و عباسی به واسطه گستردگی و وجود تقسیم کار نسبی با عنوان «دستگاه» یاد کرد، یقیناً به سازمان خلافت در دوره خلفای راشدین که از چنین ساختاری برخوردار نبوده، اطلاق «دستگاه» که تداعی گر نوعی دیوانسالاری تمام وقت می باشد، محل تأمل است و در اینجا به تسامح به کار رفته است.
۱۴. منظور حرکتهای نهجی اموی و مسلمانان است که با هدف و شعار اعتلای «کلمة الله» صورت می گرفت.
۱۵. اتخاذ روشهای «غیر تمرکزگرا» در اداره سرزمین گسترده اسلامی یک مشی انتخابی برای عباسیان نبود، بلکه راه حل اجتناب ناپذیری به شمار می رفت که بر آنان تحمیل شد. خوی قدرت طلب و خودکامه آنان هرگاه مجال می یافت چهره دیگر خود را نشان می داد؛ چنانکه دوره های خلافت «سقا» «متوکل» و «معتصم» مؤید اعمال روشهای مطلقه و مستبدانه در حکومت داریست.
۱۶. قیام «ابومسلم» در برابر دستگاه اموی که منجر به تأسیس خلافت ۵۲۵ ساله عباسی شد، از همین منطقه آغاز گردید.
۱۷. «طاهر» برای «مأمون» در حکم «ابومسلم» برای «سقا» اولین خلیفه عباسی بود و همو بود که با فتح بغداد خلافت را از امین به برادرش مأمون منتقل کرد.
۱۸. گفته می شود که طاهر در آخرین روزهای قبل از مرگش نام خلیفه عباسی را نیز از خطبه حذف کرد.
- نگاه کنید به: باسورث، الف. ک. سلسله های اسلامی (ص. ۱۵۸).
۱۹. نگاه کنید به: باسورث، الف. ک. سلسله های اسلامی (صص. ۱۶۱-۱۵۹).
۲۰. نگاه کنید به: ماوردی. الاحکام السلطانیة.
۲۱. وجود سیاستمداران متفکری چون «خواجه نظام الملك» و فقیهان معتبری چون «غزالی» در دستگاه سلجوقی، پشتوانه فکری استواری برای سلاجقه محسوب می شد.
- نگاه کنید به: حکومت اسلامی در بستر تاریخ (ص. ۱۶۲).
۲۲. نگاه کنید به: جوبینی، ع. تاریخ جهانگشا (ص. ۱۸۰).
۲۳. پس از این واقعه جهان اسلام سه سال و نیم بدون خلیفه سرگرد و پس از آن یکی از نوادگان آخرین خلیفه، به صورت شیخ وار در قاهره متصدی جدید این منصب شد و به همین ترتیب جانشینان وی در طول سه قرن و نیم نقش مشروعیت دهنده حکومت ممالیک مصر را به عهده گرفتند. نگاه کنید به: عنایت، ح. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر (ص. ۱۰۸).
۲۴. «الجابیتو» پس از این که مذهب حنفی و شافعی را تجربه کرد، تحت تأثیر ارشادات «علامه حلی» به شیعه گروید و شیعه اثنی عشری را مذهب رسمی سرزمینهای ایلخانی اعلام کرد. او که پس از اسلام آوردن نام سلطان محمد خدا بنده بر خود نهاد، در اواخر عمر اراتش به شیعیان کاهش یافت و دستور داد در خطبه ها، نام خلفای راشدین را به ترتیب ذکر نمایند.

- نگاه کنید به: مزاولی، م.م. پیدایش دولت صفوی (ص. ۲۹)؛ تحریر تاریخ و صاف (ص. ۳۵۴)؛ میراحمدی، مریم. دین و دولت در عصر صفوی (صص. ۲۷-۱۱).
۲۵. نفوذ «خواجه نصیرالدین طوسی» بر «هلاکو»، «رشیدالدین فضل‌الله» بر «غازان خان» و «علامه حلی» بر «الجاتو» در دوره دوم و سوم ایلخانی در ایران، از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر نزول اقتدار سیاسی اهل سنت و تفوق اقتدار سیاسی شیعیان قلمداد می‌شود. این جایابی تدریجی اقتدار مذهبی از سنی به شیعه، به واسطه گسستی بود که در یک فترت ۷۵ ساله میان دین و دولت در ایران رخ داد. نگاه کنید به: لمبتون، آن. نظریه‌های دولت در ایران (صص. ۴۷-۴۸).
۲۶. بدیهیست که در ترسیم این نمودار، برای سهولت در کار از دقت و ریزبینی آن به میزان زیادی کاسته شده و از نشان دادن برخی تفاوت‌های جزئی میان سلسله‌ها و همچنین تفاوتی که در درون هر سلسله از جنبه «شدت گرایش» مذهبی وجود داشته، صرف نظر شده است.
۲۷. نگاه کنید به: عنایت، حمید. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر (صص. ۷۶-۷۸).
۲۸. سگه و خطبه که در آن روزگار مهم‌ترین نشانه‌های ظاهری اقتدار برتر بود، غالباً به نام خلیفه زده و خوانده می‌شد. هر گونه تغییر در آن که بعضاً با افزودن نام سلطان در کنار نام خلیفه (در دوره سامانی و بویه) یا حتی جایگزین کردن نام سلطان به جای خلیفه (در دوره صفاری) همراه بود، گواهِ بر وجود دخل در مناسبات میان سلطان و خلیفه و دعوی استقلال نسبی سلاطین محسوب می‌شد. نگاه کنید به: بار تولد، و. خلیفه و سلطان (صص. ۱۹۲-۲۰).
۲۹. درباره عدم تمایل سلسله‌های شیعی بونیان و حمدانیان به تشکیل حکومتی مبتنی بر فقه شیعه و گردن نهادن به خلافت عباسی، نگاه کنید به: الگار، حامد. دین و دولت در ایران... (ص. ۹).
۳۰. بعدها سلاطین هندی و دودمان آل مظفر در جنوب ایران، برای اعلام دشمنی و جدایی از سلطه مغولان و کسب مشروعیت از آن ناحیه، با خلیفه عباسی در مصر بیعت کردند و سگه به نامش زدند. نگاه کنید به: پیشین (صص. ۴۳-۴۴).
۳۱. نقل است از «یعقوب لیث صفاری» که وقتی بزرگان نیشابور از وی «عهد و لواء»ی امیر المؤمنین در تأیید امارت‌ش را طلب کردند، او شمشیر برهنه بر کشید و آن را «عهد امیر المؤمنین» نامید. این واقعه شاهدیست بر مشروعیت آوری «قهر و غلبه» در برخی از دوره‌هایی که بین سلطان و خلیفه نقاری در بین بوده است. نگاه کنید به: تاریخ سیستان (صص. ۲۲-۳).
۳۲. «دویچ» در تحلیل ساخت مشروعیت در جوامع جهان
- سومی معتقد است که مردم، حق و باطل و مشروع و نامشروع بودن حکومتها را پیش از آنکه از حیث چگونگی بر سر کار آمدن بسنجند، با رفتار و عملکرد آنان در طی حاکمیتشان ارزیابی می‌کنند. نگاه کنید به: رازی، حسین. مشروعیت، دین و ناسیونالیسم در خاور میانه.
۳۳. درباره دواعی حق الهی حکومت از جانب شاهان صفوی نگاه کنید به: لمبتون، آن. نظریه‌های دولت در ایران (صص. ۶۶-۶۷).
۳۴. ریشه صوفیانه صفویان، باعث شکل‌گیری یک جناح دیگر در درون دولت صفوی گردید که عناصر آن از قدرت و احترام بالایی نیز برخوردار بودند؛ هر چند به تدریج و با فاصله گرفتن از مبداء به قدرت رسیدن سلسله، از اقتدار آنان کاسته شد.
۳۵. سادات، روحانیون یا شبه روحانیونی بودند که به واسطه نسی که از پیامبر و ائمه می‌بردند، دارای کاریزمای دینی قابل ملاحظه‌ای در دربار صفوی بودند.
۳۶. برای تفصیل درباره جایگزینی مقام «صدر» به جای منصب «قاضیان» که در دولتهای سنی مذهب رواج داشت، نگاه کنید به: لمبتون، آن. نظریه‌های دولت در ایران (ص. ۵۷).
۳۷. درباره طبقات مذهبی و مناصب دینی در دوره صفوی نگاه کنید به: لمبتون، آن. نظریه‌های دولت در ایران (صص. ۸۱-۷۰)؛ میراحمدی، مریم. دین و دولت در عصر صفوی (صص. ۶۵-۶۲)؛ جعفریان، رسول. دین و سیاست در دوره صفوی (صص. ۱۲۰-۷۸).
۳۸. برای تفصیل نگاه کنید به: میراحمدی، مریم. دین و دولت در عصر صفوی.
39. Pery, G. E. "The Islamic World: Egypt & Iran" in Moyser, G. (1991) (ed.) **Politics & Religion in the Modern World**. Routledge.
۴۰. در اثبات دینداری او به مواردی از قبیل پیاده رفتن به زیارت بارگاه امام رضا در مشهد و ممنوع کردن میگساری در ملاء عام و اقداماتی نظیر ساختن ضریح برای مرقده حضرت علی (ع) در نجف نام می‌برند.
- نگاه کنید به: حکومت اسلامی در بستر تاریخ (صص. ۹۴-۱۹۳).
۴۱. گفته می‌شود که قاجاریه در ابتدا تلاش مایوسانه‌ای برای مرتبط ساختن نسب خویش به دودمان صفوی به کار می‌بردند؛ اما فتحعلیشاه بزودی این داعیه رارها کرد و به سمت جایگزین نمودن مشروعیت حاصل از حمایت روحانیت شیعه از دولت قاجار، به جای مشروعیت نسبی پادشاهی حرکت کرد.
- نگاه کنید به: AmirArjomand, S. **The Mojtabid of the Age and...** (p. 89)