

انتقال و تحول اندیشه سیاسی فره ایزدی از ایران باستان به ایران اسلامی با تکیه بر مبانی فکری اندیشه‌گران ایرانی

دکتر ذکراالله محمدی*

محمد بیطرفان**

چکیده

سیر انتقالی فره ایزدی از ایران باستان به ایران اسلامی یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های شکل‌گیری شاه آرمانی در دوره اسلامی محسوب می‌شود. مقالات بسیاری تاکنون درباره اندیشه سیاسی فره ایزدی نگاشته شده است. اما در زمینه باز تولید و تحول آن در ایران اسلامی کمتر و در مقیاس بازنگری کلی، پژوهش جامعی صورت نگرفته است. در این تحقیق برآنیم گذر اندیشه سیاسی فره ایزدی را در دوران اولیه اسلامی یعنی از حمله اعراب مسلمان تا هجوم ایلغار مغول را با تکیه بر مبانی فکری اندیشه‌گران ایرانی ترسیم کنیم. آنچه که مشخص است با ورود اسلام به ایران منطق حکومت‌داری رویکردی اسلامی پذیرفت به طوری که حکومت‌های نخستین ایرانی با در نظر گرفتن نسب تاریخی - اساطیری برای دریافت فره ایزدی عهد و لوای خلیفه را جز مشروعیت حکومت خود می‌دانستند. اما این مشروعیت با ساخت کلی فره ایزدی در اذهان عمومی تا حدودی متفاوت بود. زیرا این اندیشه چنان چه در این پژوهش نمایان گر می‌شود خط قرمز ارتباط سلطان با خلیفه بود. با ظهور ترکان در صحنه سیاسی ایران پروژه نسب سازی به پادشاهان ایرانی منتفی می‌شود و با چرخش فکری اندیشه‌گران آن اولین گسست فکری جامعه ایرانی رقم می‌خورد.

واژگان کلیدی

فره ایزدی، سلطان، خلیفه، دیوان‌سالاری، اندیشه سیاسی، عدالت

تاریخ دریافت ۹۰/۳/۵، تاریخ تصویب ۹۰/۸/۲۴

* عضو هیأت علمی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)، قزوین.

** کارشناس ارشد تاریخ، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی(ره)، قزوین.

مقدمه

اندیشه سیاسی فره ایزدی در ذهنیت ایرانیان سابقه‌ای دیرینه دارد. در این نوع نگرش اجتماعی توده نسبت به ساختارهای سیاسی عوامل مؤثری دخیل هستند، که از جمله هم‌زادی دین و سیاست یکی از خصوصیات متمایز جامعه ایرانی می‌باشد که باعث نضج و قوام گرفتن حکومت‌های گوناگون در ایران گردیده است. در پژوهش کلی نگارندگان این مقاله، مسیر انتقال و تحول فره ایزدی به شش دوره تاریخی تقسیم شده است که نوع نگرش عقلای جامعه را در ظرف زمانی خاصی نشان می‌دهد. اما به واسطه اطناب مطالب و گسترده شدن دوره‌های تاریخی، این پژوهش فقط به دوران اولیه اسلامی یعنی از حمله اعراب تا هجوم ایلغار مغول می‌پردازد.

طبیعتاً در انتقال و تحول اندیشه سیاسی فره ایزدی متفکرانی صاحب ایده بوده‌اند. بنابراین با توجه به این نکته در پی آن هستیم تا با تکیه بر مبانی فکری اندیشه‌گران ایرانی به تداعی هسته اصلی تحول اندیشه سیاسی فره ایزدی در هر دوره تاریخی بپردازیم.

عمده سؤال‌هایی که در این زمینه مطرح می‌شود و نگارندگان در پی پاسخ به آن اوراق تاریخی را تجزیه و تحلیل نموده‌اند به سه بخش عمده تقسیم می‌شود:
راه کارهای انتقال و تحول اندیشه سیاسی فره ایزدی از دوره‌ای به دوره بعد چگونه بوده است؟

در این مسیر تعامل یا تقابل نهاد خلافت و سلطنت درباره گفتمان اصیل اندیشه فره ایزدی چگونه بوده است؟
در این بین نقش آفرینی دیوان‌سالاران ایرانی در حکومت بیگانگان و تبیین اندیشه فره ایزدی از سوی اینان و دیگر اقشار اجتماعی، نظیر علما، شعرا و... بر چه مبنا و منطقی بوده است؟

روش مورد استفاده در این پژوهش روش تاریخی است که با محور قرار دادن منابع تاریخی دست اول و تحقیقاتی و با تکیه بر جنبه‌های توصیفی، تحلیلی و انتقادی به تجزیه و تحلیل انگاره‌های تاریخی مربوط به موضوع این پژوهش می‌پردازد.

مفهوم شناسی فره ایزدی

درباره اندیشه فره ایزدی مقالات بسیاری نگاشته شده است که هر کسی از

دیدگاه خاصی بدان نظر افکنده است. گذشته از معنا و مفهوم و کاربرد آن در جامعه برخی‌ها از جمله کاتوزیان شیوه تولید آسیایی، ابزار تولید و نگاه اقتصادی به این امر دارند که از دامن آن استبداد شرقی به وجود می‌آید.^۱ صدری با قبول جریان شیوه تولید آسیایی با نظر به نقد «فلسفه سیاسی» و جریان شناخت «فرهنگ سیاسی» جامعه معتقد است:

شناخت و اصلاح «فرهنگ سیاسی» دشوارتر است. چرا که در خلق و خو و حال و هوای سنتی ریشه داشته، در ناخودآگاه یا نیمه آگاه جمعی مستتر است و ای بسا که پس از تغییر صوری نظام اجتماعی نیز چون ققنوس از خاکسترهایش دوباره زاده شود.^۲

در کنار طرح چنین مسائلی برخی‌ها مفهوم «پاتریمونیاالیسم» و «کاریزمای» متأثر از جامعه‌شناسی سیاسی وبر را ملاک قرار داده می‌گویند:

این که مشروعیت پادشاهان را تنها بر پایه دین و عطیة الهی بدانیم کافی به نظر نمی‌رسد. در واقع این قدرت است که اساساً کاریزما را می‌آفریند و استمرار در به کارگیری مؤثر قدرت، خود فی نفسه مشروعیت‌آور است. بر طبق این نظر، مشروعیت خود بنیاد پادشاه از قهر و غلبه پدید می‌آید. بی جهت نبوده که پادشاهان پیروز، همواره مدعی دریافت امدادات الهی بوده‌اند که آن‌ها را در غلبه بر دشمنان یاری رسانده و تاج و تخت را برای آن‌ها حفظ کرده است.^۳

بنابراین در جریان شناخت و استمرار فره ایزدی مباحث شیوه تولید آسیایی و ابزار تولید، فرهنگ سیاسی جامعه و قهر و غلبه پادشاه در نظر گرفته شده است. واژه فره^۴ در زبان اوستایی بمعنی شأن و شوکت است و به معنای عظمت و شکوه نیز بکار می‌رود.^۵ فره، خرّه یا خوارنه شکوه و اقبال و درخشش و بزرگی ست. نیروئیست کیهانی و موهبتی ایزدی که به مردمان گزیده می‌رسد؛ حضور شعشعانی و منیع کرامت ملوک و انبیاء و اولیاست. حتی اهل جرف نیز، هنگامی که در کار خود مستعد و موفقند،

۱. محمدعلی کاتوزیان، *فره ایزدی و حق الهی پادشاهان*، اطلاعات سیاسی اقتصادی، ش ۱۲۹-۱۳۰.

۲. محمود صدری، *تحلیل جامعه شناختی مفهوم فره ایزدی در شاهنامه فردوسی*، ماهنامه کیان، ش ۲۹، ص ۵۴.

۳. علی‌رضا شجاعی زند، *سلسله‌های اسلامی در ایران و مسأله مشروعیت*، مجله حکومت اسلامی، ش ۲، ص ۱۷۶.

۴. *مینوی خرد*، ترجمه از پهلوی احمد تفضلی، تهران، ص ۱۷۶.

۵. صادق هدایت، *زند و هومن یسن*، ص ۶۸.

بهره از آن می‌گیرند.^۱

در بندهش^۲ از چهار نوع فرّه اسم برده شده است که یکی فرّه کیانی است که مخصوص پادشاهان است، فرّه آزادگان که مخصوص ایرانیان است، فرّه روشن اورمزدی و فرّه ناگرفتنی.^۳

در کتاب زند و هومن یسن آمده است:

ای سپیتامان^۴ زرتشت. این آن است که از پیش می‌گویم که این آفریدگان را باز به هستی خویش آورد و چون نزدیک سر رفتن هزاره باشد پشوتن پسر گشتاسب به پیدایی آید و فرّ پیروز گرگیان^۵ به او رسد.^۶

همچنین در کارنامه اردشیر بابکان واژه فر را در چند نوبت مشاهده می‌کنیم:

دستور گفّت که آن فرّه خدائیس، تا به او نرسیده هنوز باید که بتازیم. باشد که به دست آریمش، پیشتر که فرّ به او رسد^۷

یا در این جمله:

دستور گفّت جاودانه باشید. به اردشیر فرّ کیانی رسیده. به هیچ چاره گرفتن نشاید. پس خویشتن و سواران را بیش رنجه مدارید. اسبها را مرنجانید، تبه مکنید. چاره‌ی اردشیر از در دیگر خواهید.^۸

بر این اساس می‌توان فهمید که فرّه خصوصیتی ورای دانش و مهارت و تجربه است. شاهان گذشته از این ویژگی‌ها جلال و شکوهی داشته‌اند و نور الهی با آنان بوده است و از گزندها، کیدها و آسیب‌ها در امان می‌بودند و در تنگناها این فرّه به آنان کمک می‌کرده است.

در اوستا آمده است که فرّ کیانی بهره ناموران و شهریاران می‌شود و از پرتو آن به

۱. کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه از متن پهلوی قاسم هاشمی نژاد، ص ۷۵.

۲. بُندهش یا بُندهشن کتابی دینی و تاریخی مهم به زبان پهلوی می‌باشد. این کتاب در زمینه «کیهان شناسی و تاریخ کیانیان و جغرافیای ایران‌شهر بر پایه متون اوستایی و گزارش‌های پهلوی و منابع تاریخی به خصوص خدای نامه» است؛ محمد شریفی، فرهنگ ادبیات فارسی، ص ۳۰۷.

۳. مهشید میر فخرایی، روایت پهلوی، ترجمه از پهلوی به فارسی، ص ۱۶۹-۱۷۰.

۴. به موجب بندهشن (در سی دوم-۱) نام نهمین پدر بزرگ زردشت است.

۵. روح الوهیت و تقدس که با پادشاهان ایران بوده است.

۶. صادق هدایت، پیشین، ص ۶۸.

۷. کارنامه اردشیر بابکان، پیشین، ص ۴۱.

۸. همان، ص ۴۲.

رستگاری و کامروایی می‌رسند. این فرّ همیشه از آن ایرانیان است و تا پدیدار شدن سوشیانت^۱ و برپایی رستاخیز، روی از ایران و ایرانیان بر نخواهد تافت.^۲

فردوسی هم فرّ شهریاران را بخشش ایزدی می‌دانست:

تہمتن چنین گفت کاین زور و فر یکی خلعتی باشد از دادگر
شما سر بسر بهره دارید زین نه جای گله است از جهان‌آفرین

در تفکر باستانی، پادشاه همچو ملکه زنبور عسل مقدر بر حیات اجتماعی مردم بود. هم‌چنان که زنبوران عسل اطاعت بی قید و شرطی نسبت به ملکه دارند مردم هم باید نسبت به پادشاه از همین جریان طبیعی پیروی کنند. بدان خاطر که کفایت و صلاحیت آن از طرف خداوند در ذات ملکه زنبور عسل و پادشاه نهاده شده است.^۳

در این راستا سیر اعمال خرق عادت از سوی پادشاهان که در میان عامه به صورت قصص رایج گردیده بود در فضای فکری ایرانی تأثیر معنابهی گذارد. مثلاً آمدن وحی بر فریدون و کارهای فرا بشری وی^۴ و یا سخنان منقول ابن فقیه از پیامبر در مورد انوشیروان: «...چه اندازه مسلمانی او عمق می‌داشت، اگر مسلمانی یافته بود».^۵ و یا سخن در مورد الهامات الهی انوشیروان^۶ و ... در ذهنیت ایرانی تخمه پادشاهان را مقدس جلوه داد.^۷ به هر صورت جریان‌سازی عنایت الهی به پادشاه در بین توده مردم رواج عمده داشته است به طوری که ابن طقطقی (۶۶۰-۷۰۹ ق) در مورد خبر داشتن اردشیر از کردار مردم (که در افواه جا افتاده بود)، خط بطلانی می‌کشد و آن را فقط به هوشیاری اردشیر نسبت می‌دهد.^۸

۱. سوشیانت به معنای نجات دهنده می‌باشد که به موعودان دین زرتشتی اطلاق می‌گردد. در اوستا «مکرر از سوشیانت‌هایی نام برده شده که در آخرالزمان ظهور» می‌کنند؛ علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه، جلد ۲۸، ص ۲۸۵.
۲. اوستا، به کوشش جلیل دوست‌خواه، جلد اول، ص ۴۸۶-۴۸۷.
۳. گزنفون، کورش‌نامه، ترجمه مهندس رضا مشایخی، ص ۱۵۹.
۴. عبدالحی بن ضحاک گردیزی، تاریخ‌گردیزی، به تصحیح عبدالحی حبیبی، ص ۳۶.
۵. ابوبکر احمدبن محمد همدانی (ابن فقیه)، ترجمه مختصر البلدان، ص ۹.
۶. همان، ص ۱۳۱-۱۳۳.
۷. اراده نظام‌های سیاسی فقط منوط به در اختیار داشتن قوه جبریه نبوده بلکه اقتدار مشروع باید در میان جامعه شکل بگیرد و گرنه به بن‌بست سیاسی منتهی می‌گردد. بدین خاطر سیستم‌های حکومتی در هر مقطعی از تاریخ برای خود از راه‌های گوناگون مشروعیت کسب می‌کردند. فره ایزدی هم مصداقی از اقتدار کاریزماتیک است که در ایران شکل گرفت؛ محمود صدیقی، تحلیل جامعه شناختی مفهوم فره ایزدی در شاه‌نامه فردوسی، ماه‌نامه کیان، ش ۲۹، ص ۵۶.
۸. محمدبن علی بن طباطبای، تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، ص ۲۸. جریان‌سازی‌ها با خواب دیدن

تمام این مفاهیم تا زمانی مؤثر است که پادشاه بر طبق اصول دینی قدم زند و گرنه فره ایزدی سلاطین بزه‌کار را به حال خود رها می‌کند و زمانی که بی لیاقتیشان اثبات شود دیگر حق سلطنت ندارند.^۱ به عنوان نمونه «چون مال و ثروت جم بحدّ وفور و قدرت و عظمتش باوج کمال رسید و عمر و سلطنتش مداومت یافت دل‌سخت و خودخواه و خودپسند شد و از فرط غرور و خودستائی و عجب و تکبر خود را خدای جهان نامید و از اطاعت خالق سرباز زده دعوی الوهیت کرد چیزی نگذشت که دیگش از جوش و توسنش از خروش افتاده قدرتش مضمحل و نفوذش متزلزل گشت و فره ایزدی روی از او برتافت و حوادث ناگواری در کشورش پدید آمد چنان که خلق بر او دشمن شدند و بر او شوریده بانواع مصائب گرفتارش کردند»^۲ همچنین روی آوردن قباد (۴۸۷-۵۳۱ م) به دین اباحی مزدک خروج فره ایزدی را از نهاد وی در پی داشت.^۳

خلع خسرو پرویز (متوفی ۶۲۸ م) توسط بزرگان به خاطر پست شمردن مردم و دشمنی با اشراف صورت گرفت.^۴ این رویه نشان دهنده این است که پادشاه تا زمانی در میان مردم از فره ایزدی برخوردار است که راه عدل و عدالت و دین پروری را در پیش بگیرد. شیرویه پس از عزل خسرو پرویز در طی نامه‌ای به وی می‌گوید:

کسری را از من پیام ده و بگوی این بلا بتو رسید از تو، و نه از من و نه از کسی دیگر، گناه تو کردی و خدای تعالی ترا بگرفت و ملک از تو ستانید.^۵

سلاطین از اولیای دین ادامه پیدا می‌کند به طوری که هم‌چو اردشیر (آن‌چه اردشیر در خواب دید که پدرش وی را «بشارت داد که میع ارض خدای تعالی ترا خواهد داد»؛ *تجارب‌الامم فی اخبار ملوک العرب والعجم*، پیشین، ص ۱۷۷؛ (در دوره اسلامی هم‌چو شاه طهماسب صفوی؛ شاه طهماسب صفوی، *تذکره شاه طهماسب*، با مقدمه و فهرست امرالله صفوی، ص ۱۲، همو، ص ۳۲-۳۷؛ ادعایشان را چنین مطرح می‌کردند و یا رفتن به مقابر متبرکه هم‌چو خسرو پرویز (و یا در دوره اسلامی مثل شاه عباس) ادعای خاستگاه الهی سلطنتشان را نمایان می‌سازند. این امر در طول تاریخ ایران به وفور یافت می‌شود، حکومت‌های اساطیری، باستانی، اسلامی و معاصر چون قاجار و حتی آخرین شاه مستبد ایران شفای بیماری‌اش را در خواب دیدن اولیای دین تعبیر می‌کند؛ محمد رضا پهلوی، *پاسخ به تاریخ*، ترجمه حسین ابوترابی‌ان، ص ۸۲. از این روایت‌ها بدین سادگی نمی‌توان گذر کرد زیرا نشان دهنده عوامل سمت و سو دهنده به ذهنیت مردم در طول قرن‌ها می‌باشد که با تغییر اندکی از مفاهیم پس از التقاط با دیگر اقوام و نژادها هم‌چنان ثابت و پایدار باقی مانده است.

۱. کریستین سن، پیشین، ص ۳۵۹.
۲. ابومنصور محمد بن عبدالملک ثعالی، *شاه‌نامه ثعالی*، ترجمه محمود هدایت، ص ۸.
۳. بهاء‌الدین محمد بن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، به اهتمام محمد رضانی، جلد اول، ص ۱۴۷-۱۴۸.
۴. احمد یعقوبی، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، جلد اول، ص ۲۰۰.
۵. بلعمی، پیشین، ص ۸۰۰.

سیر اندیشه فرّه ایزدی در اساطیر و تاریخ باستان

اساطیر^۱، ساخت فکری و اندیشه توده مردم را در جغرافیای سیاسی - بومی خاصی نشان می‌دهد که به نقل منشاء جهان، خدایان، خلقت انسان‌ها، حیوانات و همچنین نحوه آداب و رسوم فرهنگ‌ها می‌پردازد. با توجه به این نکته اسطوره‌ها نوعی آگاهی اجتماعی هستند و ساخته و پرداخته شخص خاصی نمی‌باشند. اسطوره‌ها انگیزش‌های اجتماعی را با زبان شیرین و تا حدودی بسیار اغراق شده بیان می‌کنند.^۲

دوران اساطیری ایران از نخستین انسان و پادشاه به نام کیومرث آغاز می‌شود. پس از وی سلسله پیشدادیان توسط هوشنگ بنا می‌شود. نخستین بار فرّه ایزدی در نهاد پادشاه قرار می‌گیرد و تهمورث و جمشید از آن برخوردار می‌گردند. پس از سقوط جمشید و فرار فرّه ایزدی از نهاد وی دیوان، ضحاک و افراسیاب تلاش می‌کنند بدان دست یابند ولی ایزدان سعی می‌کنند این فرّه به دست اهریمنان نیفتد. پس از قیام کاوه و فرمان‌روایی فریدون و منوچهر حکومت به کیانیان منتقل می‌شود. نخستین پادشاه کیانی کیقباد بود که به خاطر نژاد اصیلش، بزرگان با فرمان‌روایی وی هم‌داستان شدند. بعد از مرگ وی کیکاوس و کیخسرو سکاندار حکومت کیانیان می‌گردند. بعد از اینان بخش دوم سلسله کیانی با لهراسب و گشتاسب آغاز می‌شود. در زمان جانشینان گشتاسب کم کم اسطوره با تاریخ وصل می‌گردد.^۳ به هر حال نکته مهمی که در تمامی این ظهور و سقوطها نمایان است انتقال فرّه ایزدی را به صورت نسل به نسل نشان می‌دهد.

۱. اساطیر، خاطرات حک شده ذهنیت بشریت در لوح زندگانی اجتماعی آنان است. جان ناس می‌گوید: «... اما اسطوره‌های نیمه تاریخی از نوع دیگر، عبارت از تکامل و تحول یک واقعه ابتدایی و حادثه اصلی است که در آن شخص عادی یا پهلوانی زورمند، کارهای فوق‌عادت انجام می‌دهد تا آن که رفته رفته به صورت یک افسانه پر از عجایب و غرایب در می‌آید و همه‌جا نام آن پهلوان، توأم با یک اثر سحرانگیز تکرار می‌شود و سپس در اطراف سیمای او یک هاله از احترام مذهبی نقش بسته و در آن درخشندگی فوق‌الطبیعه حاصل می‌گردد و سرانجام یک جنبه الوهیت بر او بسته می‌شود»؛ ناس، جان، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۲۶. ژرژ گیدورف معتقد است: «تجربه اساطیری، به مثابه آئینی نیایشی است که منظم‌اً باید تکرار شود، زیرا اسطوره در حکم اسوه و صورت مثالی و الگو است و بنابراین تکرارش، برای آنکه اعمال آدمی «معنی» یابند، ضرورت دارد و از همین رو گفته‌اند که آئین، اسطوره ایست بالفعل و در واقع دوران اساطیری نوع بشر، دوران تکرار است»؛ الیاده، میرچا، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، ص ۷.

۲. محمدحسین جواری و سارا خواجوی، *سیر تحول اسطوره در ادبیات تطبیقی*، مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، ش ۴، ۱۳۸۴.

۳. ژاله آموزگار و دیگر نویسندگان، *تاریخ ایران باستان*، جلد اول، ص ۹۶-۱۲۰.

اندیشه‌های پادشاه محور^۱ اساطیری در دوران تاریخی پرورده می‌شود و حکومت‌هایی که در ایران بنیان‌گذاری می‌شوند با الگوبرداری مفاهیمی چون ایده فره ایزدی به واسطه نسب به پادشاهان اساطیری- تاریخی در پی مشروع جلوه دادن دولت خود در بین توده مردم بودند.

عامل اصلی انتقال فره ایزدی به نهاد شاهنشاه وابستگی خونی به پادشاهانی می‌باشد که مورد تأیید خداوند بودند. این کنش، نوعاً طبقاتی بودن جامعه را با اصول گفتمان مفاهیم دینی و سیاسی ایران قدیم نشان می‌دهد.

در این زمینه عقیده ایرانیان بر این است که از ظهور کیومرث تا قدرت‌گیری اسکندر در طی چندین قرن، پادشاهی از سلاله کیومرث منقطع نشده است.^۲ هم‌چنین مسعودی هم بیان می‌کند:

ایرانیان قبول ندارند که به هیچ یک از دوران‌های سلف و خلف تا زوال دولت‌شان کسی جز فرزندان فریدون پادشاهی ایشان داشته است مگر آنکه کسی بناحق و بغضب بصف ایشان آمده باشد.^۳

با توجه به این نکته فرایند نسب‌سازی در طول تاریخ ایران از سوی حکومت‌های بسیاری صورت پذیرفته است. هخامنشیان نسب خود را به پادشاهان اساطیری می‌رساندند؛ پارتیان از نسل هخامنشیان بودند و اشکان مؤسس سلسله اشکانی پسر دارای اکبر بود.^۴ هر چند در نسب اشکانیان اختلافی در بین تاریخ نویسان می‌باشد اما از اینکه آنان از نژاد پادشاهان باستانی هستند اختلافی نیست؛^۵ در طی این پروسه ساسانیان هم نسب خود را به گشتاسب^۶ که حامی زردشت بود می‌رساندند.^۱

۱. «شاه مقدس است و جنبه ملکوتی دارد، شاه همنشین ستارگان، برادر خورشید و ماه است» (گنوویدن، گرن، دین‌های ایران، ترجمه منوچهر فرهنگ، ص ۴۳۱) و یا «شاه خوب تجلی روح نیکوکار خدا و نماد فرمانروایی او بر زمین است. وظیفه او این است که آفرینش و دین بهی و شادمانی رعیتش را گسترش دهد» (هیلنز، جان، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، ص ۱۵۷).

۲. ابوریحان بیرونی، آثار الباقیه عن قرون الخالیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، ص ۲۴.

۳. ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد اول، ۲۵۳۶، ص ۲۳۶.

۴. ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جلد اول، ص ۱۸۹.

۵. ابومنصور عبدالملک ثعالبی نیشابوری، تاریخ ثعالبی، ترجمه محمود فضائلی، ص ۲۸۴.

۶. گشتاسب به معنای «دارنده اسب آماده»؛ وی پسر لهراسب پادشاه دوره دوم سلسله کیانیان بود (آموزگار و دیگر نویسندگان، پیشین، ص ۱۱۷).

نسب بهی و اصالت خون از عوامل اصلی دریافت فره ایزدی بود ولیکن علت تام و صرف نبود. در این میان برخورداری از فره ایزدی منوط به شروطی بود. به موجب دینکرد^۲ صفات و تکالیف پادشاه چنین است:

۱. رعایت آنچه بتکالیف پادشاهان نسبت به دین بهی است؛ ۲. عقل سلیم؛
۳. اخلاق نیکو؛ ۴. قوه عفو و اغماض؛ ۵. محبت نسبت به رعایا؛ ۶. قوه تهیه
- آسایش برای رعایا؛ ۷. شادی؛ ۸. تذکر دائم به اینکه جهان گذران است؛ ۹. تشویق مستعدان و کاردانان؛ ۱۰. تنبیه نالایقان؛ ۱۱. حسن سلوک با رؤسای کشور؛
۱۲. اصدار اوامر عادلانه؛ ۱۳. ابقاء رسم بار عام؛ ۱۴. سخا؛ ۱۵. دفع آز؛ ۱۶. بی‌بیم کردن مردمان؛ ۱۷. تشویق نیکان و اعطاء مقامات درباری و مناصب دولتی به آنان؛
۱۸. مواظبت در نصب کارگزاران مملکت؛ ۱۹. اطاعت تام به خداوند.^۳

در این زمینه سعی می‌شود بعضی از این جریانات را در تاریخ ایران بررسی کنیم. مهم‌ترین مؤلفه برخورداری و استمرار فره ایزدی در نهاد شاهنشاه همانا «رعایت آنچه به تکالیف پادشاهان نسب به دین بهی» بود. به همین دلیل دین و سیاست به عنوان تلفیقی از دو نهاد همواره در ایران باستان شق جدا ناپذیر یک پیکره بودند. به عنوان نمونه در تمامی حجاری‌های ساسانیان نوعی اندیشه خدا محوری دیده می‌شود به خصوص در موقع تاج‌گذاری اندیشه‌ها نمایان‌تر می‌گردد. به عنوان نمونه در حجاری نقش رستم «اورمزد(اهورا مزدا) حلقه سلطنتی را در دست راست گرفته و عصای پادشاهی را با دست چپ، و هر دو علامت شاهی را به شاهنشاه عطا میکند.»^۴ که نشان مهم تأیید سلطنت است. هم‌چنین شاهان ساسانی همیشه خود را بغ یا از نژاد خدایان می‌دانسته‌اند^۵ و گاهی آنان را «به لقب شماخ بغان (شما وجود الهی) یا (مقام الوهیت شما) خطاب می‌کردند.»^۶

در این راستا ادعای ساسانیان در هم‌زادی دین و سیاست از سخنان اردشیر

۱. آرتور کریستین سن، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، ص ۱۷۵.

۲. دینکرد کتابی است دینی که درباره مسائل مذهبی آئین زردشتی نگاشته شده است. دینکرد تحت الفظی به معنای «تألیف دینی» است. و دین در این کلمه در مفهوم روایات و کتب دینی (اوستا و زند) است (خسرو قلی‌زاده، *فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی*، ص ۱۳).

۳. کریستن سن، پیشین، ص ۳۵۸-۳۵۹.

۴. همان، ص ۱۳۹.

۵. همان، ص ۳۵۷.

۶. همان، ص ۵۲۹.

چنین برمی آید:

ملک بی لشکر نتوان داشت و لشکر بی مال و مال بی عمارت حاصل نشود و عمارت بی عدل میسر نگردد و عدل بی سیاست صورت نگیرد. ملک و دین توأمانند. دین اصل است و ملک نگهدارنده او، هر چه بی اصل بود نباید و هر چه بی نگهدارنده بود، زود به زوال آید.^۱

همین اندیشه در ورود به ایران اسلامی یکی از دغدغه‌های ذهنی متفکران بود. چنانچه یکی از چرایی‌های برانگیخته ذهنیت مسعودی (۲۸۳-۳۴۶ ق) در کتاب *التنبیه و الاشراف* التزام توأمان ملک و دین بود «چنانکه دین را شاه باید و یکی بی دیگری قوام نگیرد».^۲

عدالت اولین مبحثی بود که اذهان ایرانیان را به سمت و سوی تشکیل حکومت کشاند (چنانچه اشاره شد یکی از شروط شاه برای برخورداری از فره ایزدی داشتن عدالت و عدالت ورزی بود) به طوری که اندیشه عدالت محوری بنیان اولین حکومت ایرانی را به دست دیوکس (دیاکو) (۷۰۸-۶۵۵ ق.م) محقق ساخت؛^۳ هم‌چنین کوروش بعد از پرستش خدا بسط عدالت را از واجب واجبات می‌دانست؛^۴ اردشیر بابکان^۵ مؤسس سلسله ساسانی هم اجرای عدالت و دادگری را منوط به ایجاد حکومت متمرکز می‌دانست؛^۶ هرمز^۷ وقتی به پادشاهی رسید گفت «ای مردم خداوند ما را به پادشاهی اختصاص داد و شما را به بندگی، پادشاهی ما را گرمی داشت و شما را در پناه آن از بردگی آزاد فرمود به ما عزت بخشید و شما را در پناه عزت ما عزیز فرمود، حکومت میان شما را بر گردن ما آویخت و شما را ملزم به اطاعت فرمان ما کرد».^۸ با این نوع تلقی هرمز از ارتباطش با مردم هنگام

۱. حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوائی، ص ۱۰۴.

۲. ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ص ۲-۳.

۳. هرودوت، *تاریخ هرودوت*، ترجمه از انگلیسی وحید مازندارانی، ترجمه انگلیسی جرج راولینسن، به تلخیص و تنظیم اوانس، ص ۷۷.

۴. گزنفون، پیشین، ص ۲۸۲.

۵. اردشیر بابکان مؤسس سلسله ساسانی بود.

۶. حمزه بن حسن اصفهانی، *تاریخ پیامبران و شاهان*، ترجمه دکتر جعفر شعار، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ص ۴۳-۴۴.

۷. هرمز چهارم فرزند انوشیروان بود که در سال ۵۷۹ میلادی پس از پدرش به حکومت رسید (کریستین سن، پیشین، ص ۵۷۵).

۸. ابوحنیفه دینوری، *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ص ۱۰۳-۱۰۴.

تاج‌گذاری درباره برخی از ارکان انتقال فره ایزدی گفت: «ملک نیست الاّ به رأفت، عفو نیست الاّ به قدرت، و قرابت نیست الاّ به توّدد»^۱.

یکی از رسوم که در دربارهای پادشاهان پیش از اسلام اهمیت بسیاری داشت بارعام سالیانه بود. پادشاهان ساسانی در جشن‌های نوروز و مهرگان بار عام را برقرار می‌کردند و تمام کسانی که به آنان ظلم روا رفته بود آزادانه در آن شرکت می‌جستند و کسی را یارای جلوگیری از آنان نبود.^۲ چنان‌چه یکی از اصول فره ایزدی وام‌دار چنین اندیشه‌ای می‌باشد. در این رسم که به ایران اسلامی منتقل شد نگاه عریضه‌نویسی مردم معاصر خارج از این مقوله نمی‌باشد.

دوره اول انتقال و تحول اندیشه سیاسی فره ایزدی به ایران اسلامی

دوره سیطره مسلمانان و حکومت‌های ایرانی

تئوری فره ایزدی در بحران حمله مسلمانان فراموش نشد بلکه در قالب و ظرفی نوین، شمایل گذشته را احیاء نمود. به طور کلی مشروعیت پادشاهان قبل از اسلام یکی اصالت خون، نسب به پادشاهان اساطیری - تاریخی و دیگری خاصه در دوره ساسانیان تأیید موبد موبدان با توجه به نامه تنسر^۳ بود.^۴ حکومت‌های ایرانی بعد از اسلام برای مشروع جلوه دادن حکومت خود و بهره بردن از فره ایزدی هم‌چو دولت‌های باستانی دست به نسب‌سازی زدند، اما در کنار آن عهد و لوای خلیفه هم برای جلب رضایت نسبی توده مردم بسیار مهم بود.

بنابر گفته بارتولد، در اوائل جانشین پیامبر را امام نمی‌گفتند به ندرت وی را «خلیفه رسول الله» می‌نامیدند و بیشتر خلفا نقش امیری داشتند. اما تحول جامعه اسلامی باعث بسترسازی نهادمند خلافت گردید و تقریباً از زمان خلیفه دوم به صورت غیر ملموس ساخت چنین تفکری مهیا شد و در دوران بنی‌امیه زمینه‌چینی آن در لفافه به عنوان خلیفه الله فی الارض صورت پذیرفت تا اینکه این مهم در دوره عباسیان با دریافت پرتوهایی از

۱. تجارب الامم فی اخبار ملوک العرب والعجم، به تصحیح رضا انزایی نژاد و یحیی کلانتری، ص ۲۰۰.

۲. سعید نفیسی، تاریخ تمدن ایران ساسانی، ص ۵۳.

۳. وی در دربار ساسانی سمت مذهبی «هیربدان هیربد» را در اختیار داشت. و همچنین به دستور اردشیر بابکان مسؤل جمع‌آوری اوستا شد (محمد علی جمال‌زاده، «یک نامه از عهد ساسانیان: نامه تنسر»، مجله کاوه، ش ۴۶، ص ۴).

۴. نامه تنسر به گشتاسب، به تصحیح مجتبی مینوی، تهران، خوارزمی، چاپ دوم، ص ۸۷-۸۸.

اندیشه سیاسی ایران باستان تثبیت گردید.^۱

پس از دوران مأمون (۱۷۰-۲۱۸ ق) که رویش حکومت‌های محلی شروع شده بود تا زمان رشد آنان رفته رفته از قدرت خلفا کاسته شد. ولی همچنان حکومت معنوی خلفا بر اذهان مردم و سلاطین از دست نرفت هر چند خلافت فراز و فرودهایی تجربه نمود و حتی تا حدودی لبه تیز سقوط را احساس کرد.

در این بین افرادی هم‌چون ماوردی (۳۶۴-۴۵۰ ق) می‌کوشیدند با تنظیم رابطه نهاد خلافت و سلطنت اقتدار مشروع خلفای عباسی را در برابر چالش ذهنی سلطنت (از جمله آل بویه) نشان دهند و یا کوشش اشخاصی نظیر ابویوسف (۱۸۵-۲۵۲ ق)،^۲ جاحظ (۱۶۰-۲۵۵ ق)^۳ و ابن فرا بود که سعی داشتند اندیشه سیاسی فره ایزدی را در نهاد خلافت به یک باور عمومی مشابه سازند.^۴

در اندیشه‌های ماوردی اقتدار سیاسی مستقیماً از طرف خدا به امام اعطا می‌شد. گذشته از آن ابویوسف نویسنده کتاب فقه کبیر توجه بیشتری به اندیشه‌های ایران باستان می‌کند و مفهوم حاکم جامعه بر مردم را به مثال چوپان بر گله می‌زند.^۵ ابویوسف در کتاب الخراج می‌آورد «خداوند به منت و رحمت و بخشایش خود اولیای امر را جانشینان خود در زمین قرار داد و به ایشان نوری داد که امور تاریک میان رعیت را روشن می‌گرداند».^۶ در همین زمینه ابن فراء الهامات الهی خلفا را نشانه‌هایی از حمایت خدا از جانشینان خود در زمین می‌داند.^۷ در کنار طرح هم‌چنین مسائلی بود که «خلافت عباسی علاوه بر میراث قبیله‌ای در چارچوب سنت سیاسی ایرانیان، ماهیتی شخصی پیدا کرد».^۸

۱. بارتولد، *خلیفه و سلطان*، ترجمه سیروس ایزدی، ص ۹-۱۷.
۲. ابویوسف یکی از منصوبان قاضی‌القضات هارون‌الرشید بود که مأمور بررسی وضع مالیات شد. کتاب وی به نام الخراج نخستین کتاب شناخته شده در زمینه حکومت است که توسط یک فقیه نگاشته شده است (بلک، آنتونی، *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام: از عصر پیامبر تا امروز*، ترجمه محمد حسین وقار، ص ۳۹).
۳. جاحظ یکی از اصیل‌ترین متفکران سیاسی سنی بود. وی از معاریف معتزله بود که به حمایت از مأمون عباسی پرداخت (همان، ص ۴۳-۴۶).
۴. داوود فیرحی، «فرد و دولت در فرهنگ سیاسی اسلام»، *مجله نقد و نظر*، ش ۷-۸، تابستان و پاییز ۱۳۷۵.
۵. همان، ص ۵۴-۵۵.
۶. محجوب الزوبری، «دورنمای اندیشه سیاسی در دوره اول خلافت عباسی»، *مجله تاریخ اسلام* ش ۵، بهار ۱۳۸۰، ص ۶۸.
۷. ابن الفراء، *رسال الملوک (سفیران)*، ترجمه پرویز اتابکی، به تصحیح صلاح‌الدین منجد، ص ۵۶-۵۹.
۸. داوود فیرحی، «فرد و دولت در فرهنگ سیاسی اسلام»، پیشین، ص ۵۴-۵۵.

شکل‌گیری حکومت‌های ایرانی (با تکیه بر نوع سلوک خلافت و سلطنت)

اولین حکومت‌هایی که در ایران اسلامی تشکیل شد به صورت متمرکز نتوانست جغرافیای طبیعی ساسانیان را احیاء کند. زیرا سرزمین ایران به حکومت‌های محلی چندگانه در مناطق مختلف تقسیم شده بود. و این جریان چالش بین سلطنت و خلافت را تا حدودی کنار می‌گذاشت. زیرا آنان بر سر دریافت مشروعیت دینی از طرف خلیفه در بین توده مردم و به تبع آن رقبای خود رقابت می‌ورزیدند و نهاد خلافت در این بین دارای قدرت مانور بیشتری بود.

هر چند نهاد سلطنت تحمل وجود نهادی مشروعیت بخش و نظارتی نداشت ولی این جریان تا زمانی دوام آورد که حکومت در حالت رقابتی بود. این روند در دوره‌های بعد که حکومت منسجم و متمرکز در ایران بنیان‌گذاری می‌شود چالش بین سلطنت و خلافت را بیش از پیش دامن می‌زند و تقابلات اصلی این دو نهاد در این دوران رقم زده می‌شود. برای درک بهتر اندیشه حاکم بر قدرت سیاسی سعی می‌شود تعامل نهاد خلافت و سلطنت را تا حدودی باز کنیم.

عباسیان بنا بر حدیث پیامبر اسلام مبنی بر «الائمه من قریش» حکومت را از برای خود می‌دانستند. بر همین مبنا ابوالعباس سفاح (متوفی ۱۳۶ ق) در خطبه‌ای که در کوفه ایراد می‌کند از دعاوی عباسیان درباره خلافت اسلامی، به انحصار حکومت در قریش تکیه می‌کند. در این خطبه وی اعلام می‌کند که «آنان با تفضل الهی خلافت را به دست گرفته‌اند، نه صرفاً با موافقت مردم ... [بلکه] این حق ناشی از قرابت آنان با پیامبر است»^۱. به هر طریق «گفتمان سنی هر چند شرایطی برای خلافت وضع نمود و به‌طور بنیادی بر تبار قریشی حاکم در جامعه اسلامی تأکید داشت، اما چنین تأکیدی، به این لحاظ که با منطق قدرت در دوره عباسی دچار تغایر شده بود، به حاشیه رفته و نظام سیاسی مسلمانان سرانجام در راه همواره تغلیبیه فرو غلطید»^۲.

سایه فکری عباسیان در طی پنج قرن بر روی ذهنیت ایرانی چنان سنگین است، که توده مردم مشروعیت دینی و به تبع آن سیاسی هر حکومتی را فقط با عهد و لوای خلیفه می‌پذیرفتند. زیرا «لزوم اطاعت از امر اولوالامر را در مورد عمال و حکام محلی که از

۱. همان، ص ۵۴.

۲. داوود فیروزی، «فقه سیاسی/اهل سنت»، مجله علوم سیاسی، ش ۴، بهار ۱۳۷۸، ص ۱۰۱.

جانب خلیفه نصب می‌شد، امر قطعی و تخلف ناپذیر تلقی می‌نمودند و قدرت این حکام و فرمان‌روایان محلی را مادام که نسبت به خلیفه وقت اظهار طاعت نمایند و با عهد و منشور وی به ولایت و حکومت آیند از حق رهبری خلیفه ناشی می‌دیدند و در آنچه به جمع‌آوری خراج و صدقات و استقرار صلح و جنگ و اجرای احکام و حدود ارتباط داشت، تخطی از احکام و اوامر آنها را در حکم تجاوز از امر «اولی الامر مفترض الطاعه» و در ردیف خلع طاعت از جانشین رسول خدا(ص) و عدول از فحوائی حکم قرآن کریم در این باب می‌شمردند.^۱ چنانچه بر طبق نظر بیرونی (۳۵۲-۴۲۷ ق) «مردم عادی در شهرهای بزرگ به ادعای عباسیان عادت کرده، و به حکومت آنان تمایل یافته بودند، و بر مبنای حس دینی خود از آنان اطاعت می‌کردند، و آنان را از حق فرمان‌روایی برخوردار می‌دانستند».^۲ حتی سامانیان هم که نمونه بارز دولتی ایرانی هستند^۳ هرگز به طور علنی حق سلطنت ایرانی را با سازمان حکومتی خلافت نمی‌آویزند. بلکه با بیان اصالت نسب پادشاهی برای برخورداری از فره ایزدی مشروعیت خود را بلا تعارف از خلافت درخواست می‌کنند.^۴ این جریان در جای شگفت‌انگیزتر می‌گردد که حکومت آل بویه با وجود ایدئولوژی متضاد نسبت به تئوری‌های پیش فرض خلافت و هم‌چنین تسلط کامل بر بغداد مشروعیت سیاسی خود را در قالب لقب و عهد و لوا از خلیفه خواستار می‌شود.^۵

۱. جهانبخش ثواقب، «سامانیان و نظام خلافت عباسی»، مجله کیهان اندیشه، ش ۸۳، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸، ص ۱۴۱.
 ۲. پیشین، ص ۱۳۲.
 ۳. اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری و مریم میر احمدی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۲.
 ۴. ترشخی درباره امیراسماعیل سامانی می‌گوید: «پیوسته خلیفه را اطاعت نمودی و در عمر خویش یک ساعت بر خلیفه عاصی نشدی و فرمان او به غایت استوار داشتی» (ابوبکر محمد بن جعفر الترشخی، تاریخ بخارا، ترجمه ابونصر احمدین محمدبن نصر القباوی، تلخیص محمدبن زفر بن عمر، به تصحیح سیدمحمدتقی مدرس رضوی، ص ۱۲۷). گذشته از امیر اسماعیل، امرای خاندان سامانی اطاعت از خلافت عباسی و جلب دوستی آنان را برای خود فرضی مهم می‌دانستند (محمدسهیل طقوش، دولت عباسیان، ترجمه حجت‌الله جودکی، ص ۱۹۷).
 ۵. کاهن، کلود و مفیض‌الله کبیر، بویه‌پیمان، ترجمه یعقوب آژند، ص ۱۵-۱۸.
- آل بویه به خاطر شیعه بودنشان اعتقادی به دستگاه خلافت نداشتند. بنابراین بی‌مهابا به دستگاه خلافت می‌تازیدند و خلفا را عزل و نصب می‌کردند. حتی ابن اثیر معتقد است که معزالدوله می‌خواست حکومت را از بنی‌عباس سلب و با آل علی بسپارد ولی به خاطر استدلال یکی از خواص از این امر صرف‌نظر کرد (ابن اثیر جزری، عزالدین علی، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، جلد بیستم ص ۱۶۹-۱۷۰). در هر حال اگر آل بویه به این امر مبادرت می‌ورزید به خاطر فراهم نبودن بسترهای لازم و وجود حکومت‌های حامی خلافت مشکلات بسیاری به وجود می‌آمد. در کنار آن «بافت جمعیت و غلبه عنصر سنی از یک سو و لزوم سپردن قدرت به «امام» در قاموس شیعیان از دیگر سو، برای این تغییر و تحول فرضی موانع عمده‌ای محسوب می‌شده است» (قادری، حاتم، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، ص ۳۹).

علی‌ای‌حال با شکل‌گیری حکومت‌های ایرانی با توجه به نوع انتقال اندیشه سیاسی فرّه ایزدی، فرایند نسب‌سازی را در دوران اسلامی برای حکومت‌های ایرانی همچنان برقرار ساخت. به طوری که نسب طاهریان را به رستم و از آن به منوچهر می‌رسانند؛^۱ جیهانی آل سامان را برخاسته از فارس و از نسل بهرام چوبین می‌داند؛^۲ مؤلف تاریخ سیستان نسب صفاریان را به پادشاهان پیش از اسلام می‌رساند؛^۳ از همین منظر بیرونی طعنه‌ای به نسب‌های جعلی سلاطین می‌زند و حب و بغض آنان را در اجرای این امر فاش می‌سازد، به طوری که نسب آل بویه را که در کتاب تاج صابی به بهرام گور رسیده است به سخره می‌گیرد. اما با اعتقاد به اینکه صحت نسب بر تأیید جمهور ملت می‌باشد، خود در اثر مقتضیات سیاسی خاندان زیاریان را از اصل و نسب بهی برخوردار می‌داند.^۴

انعطاف ناپذیری ساختار فکری توده در جریان مشروعیت‌زایی یا مشروعیت‌زدایی خاندانی حکومت‌گر، اعتبار عقبه ذهنی یک دوره عینی جامعه را تأیید می‌کند. همین عامل حکومت‌های ایرانی بعد از اسلام را مجبور به نسب‌سازی می‌کند تا خلاء ناشی از عدم اعتبار را (برای دریافت فرّه ایزدی) از کیسه پادشاهان تاریخی و اساطیری پر کنند. همچنین برای قوام گرفتن در بین توده عهد و لوا را به زور و یا با کرنش از خلیفه دریافت نمایند.

صفاریان (۲۴۷-۳۹۴ ق)

در این دوران وجود خلافت عباسی به عنوان تنها نهاد مشروعیت بخش اسلامی بود.^۵ در اوایل شکل‌گیری حکومت‌های ایرانی، سلطنت به جز دریافت فرّه ایزدی، با نظام خلافت به عنوان نهاد مشروعیت بخشی اسلام روبه‌رو گشت. سلاطین و کارگزاران آن نان هیچ‌گاه راضی به جایگاه نهادی بالاتر از سلطنت نبودند. اما اغلب حکومت‌ها در

۱. منهای السراج جوزجانی، *طبقات ناصری*، به تصحیح عبدالحی حبیبی، ص ۹۰-۹۱.

۲. ابوالقاسم بن احمد جیهانی، *اشکال العالم*، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به تصحیح فیروز منصوری، ص ۱۲۲.

۳. *تاریخ سیستان*، به تصحیح محمدتقی بهار، ص ۲۰۰-۲۰۲.

۴. بیرونی، پیشین، ص ۶۱-۶۲.

۵. منظور از تنها نهاد مشروعیت بخش اسلامی در این جا فقط برای حکومت‌های شرقی بر پایه مذهب تسنن است. زیرا فاطمیان در غرب خود چنین ادعای را مطرح می‌کردند. در میان حکومت‌های شرقی هم خلافت عباسی در میان خوارج و حکومت‌های شیعی مثل آل بویه و علویان طبرستان از مشروعیت برخوردار نبود که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

موضع ضعیفی قرار داشتند و یا اگر موضعشان قوی بود به خاطر حضور رقبای دیگر نمی‌توانستند به طور رسمی مخالفت کنند. حتی در مقطعی از عمر حکومت خود برای به در کردن رقبا از نهاد خلافت سود می‌جستند. و این جریان همانا عدم تمرکز و حکومت منسجم در آن مقطع را نشان می‌دهد که به طور همزمان ۲ یا ۳ حکومت در جغرافیایی ایران دایر بودند.

عملاً تاریخ سیاسی نشان داد که در این مقطع سلاطینی که مخالف نهاد خلافت بودند یا نتوانستند به امیال و آرزوهای خود دست یابند و یا مجبور شدند خلافت را به عنوان نهاد مشروعیت بخش بپذیرند. این جریان تا زمان شکل‌گیری حکومت منسجم و متمرکز در ایران ادامه داشت تا جایی که با ظهور سلجوقیان (۴۳۱-۵۹۰ ق) و احیای جغرافیای سیاسی ساسانیان نظریه پرداز بزرگ این حکومت در جهت تحکیم سلطنت در قبال خلافت گام برداشت که این جریان باعث سست و ضعیف شدن نهاد خلافت گردید که سرانجام با هجوم ایلغار مغول از صحنه روزگار محو شد.

تسخیر خراسان به وسیله یعقوب لیث (متوفی ۲۶۵ ق) صرفاً همه ماجرا نبود، بلکه احتیاج به کسب مشروعیت در بین توده مردم و بزرگان از اهم موضوعات بود. چنین است که پس از تصرف خراسان برای یعقوب خبر آوردند مردم نیشابور حکومت وی را فقط با عهد و لوای خلیفه می‌پذیرند، یعقوب در انجمنی که از بزرگان نیشابور جمع می‌کند با بر کشیدن «تیغ یمانی» مشروعیتش را از قدرت نظامی خود و یارانش می‌داند.^۱ هر چند وی از قدرت معنوی عباسیان و نفوذ آنان در میان توده مردم با خبر بود.^۲ با این احوال در ادامه توفیقی کسب نمی‌نماید و در برابر خلیفه شکست می‌خورد.^۳

۱. باسورث، فرای و دیگر نویسندگان، *تاریخ ایران کمبریج*، ترجمه حسن انوشه، جلد چهارم، ص ۲۲۴-۲۲۵.

۲. علی شجاعی صائین، *تاریخ تکوین دولت صفاری*، ص ۱۵۳-۱۵۴.

۳. همین جریان چندین سده بعد برای سلطان محمد خوارزمشاه اتفاق افتاد. وی که خود را منصوب از طرف خدا می‌دانست نمی‌توانست بپذیرد که خلافت از نهاد سلطنت بالاتر باشد و سلطان به اوامر خلیفه گوش فرا دهد. بدین خاطر به طرف بغداد لشکر کشید ولی با پیش آمدها و اتفاقات طبیعی شکست خورد. یکی از مهم‌ترین عوامل سلب مشروعیت مردمی سلطان خوارزمشاهی بی‌توجهی به خلیفه و دستگاه خلافت بود. بدین خاطر است که به قول نسوی «و سلطان بر ازاله حشمت و اضاعت حق و حرمت حضرت خلافت پشیمانی‌ها خورد، و بر ترک مقتضی عقل سلیم و طریقه اهل دین قویم و معتقدان جنت و جحیم بغایت نادم شد و دانست که آن آستانه نشانه‌ایست که حق تعالی پیوسته به ملائکه سماوات آن را محافظت می‌کند، و در ادامت و ابقاء آن سرّیست که عقل مختصر بکنه آن نرسد، و هر که با آن خاندان عناد ورزد جز خسران مشاهده نکند» (نسوی، شهاب الدین محمد، *سیرت جلال الدین منکبرنی*، به تصحیح مجتبی مینوی، ص ۳۲).

به هر حال خاندان صفاری از جمله یعقوب با برگزاری آئین‌های ملی هم‌چون بار عام نتوانستند در طبقات جامعه^۱ نفوذ کنند، زیرا «هیچ‌گاه نتوانست با قدرت‌های با نفوذ دهقانی طرف‌دار خلافت به توافق یا سازشی همه‌سویه دست یابد و اطمینان و رضایت خاطر آنان را فراهم سازد»^۲. بنابراین ناگزیر به پذیرش قدرت خلافت در ساختار سیاسی خود بودند. چنانچه پس از واگذاری تولیت خراسان از سوی معتضد به عمرو لیث (متوفی ۲۸۷ ق)، وی «برای آگاه کردن مردم از التفات خلیفه به او سه روز آن لوا را در خانه خویش به نیشابور نصب کرد»^۳. واگذاری عهد و لوای خلیفه به عمرو لیث کمک شایانی نمود تا در مقابل فتنه خجستانی از غازیان و طبقات مذهبی خراسان در مقابل وی استفاده نماید.^۴ مسلماً درخواست عمرو از معتضد برای فرستادن منشور ماوراءالنهر^۵ ضعف وی نبوده است بلکه با این عمل می‌خواست که مشروعیت سیاسی خود را از طرف خلیفه در میان توده مردم ماوراءالنهر نشان دهد تا آنان هم مقاومت ننموده و از پیوستن رسته‌های مردمی به سامانیان جلوگیری نماید.

درباره اندیشه مخالفت یعقوب لیث با خلافت باید گفت وی تحت تاثیر اندیشه‌های خوارج بود و بستگی شدیدی به آنان داشت.^۶ چنان‌چه بیشتر سپاه یعقوب را نیروهای خوارج تشکیل می‌دادند.^۷ زیرا سیستان یکی از مراکز مهم تجمع خوارج بود بنابراین پراکندگی اندیشه‌های این جریان در منطقه سیستان غیر قابل چشم‌پوشی است. با توجه به اعتقادات خوارج باید گفت که آنان خلافت را قبول نداشتند و مداوم با آن در تضاد بودند. خوارج حق انتخاب خلیفه را برای عموم مردم از نژادهای گوناگون محفوظ می‌دانستند و برای «خلافت- امامت جنبه‌های تقدس قائل نبودند و فقط خلفا را نماینده و مدافع جامعه می‌دانستند و عقیده داشتند، جامعه حق دارد اگر حاجاتش برآورده نشود آنها را برکنار یا تعویض کند»^۸.

۱. به استثنای منطقه سیستان که مشروعیت بسیاری کسب نمودند آن هم به واسطه جغرافیای خاص سیاسی مذهبی آن منطقه بود.

۲. علی شجاعی، «تعارض بین مشروعیت و قدرت سیاسی در دوره صفاریان»، مجله مصباح، ص ۱۶۰.

۳. باسورت و دیگر نویسندگان، پیشین، ص ۱۰۵.

۴. همان، ص ۱۰۲.

۵. گردیزی، پیشین، ص ۳۰۴.

۶. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات ایران، ج ۱، ص ۳۵.

۷. تاریخ سیستان، پیشین، ص ۲۱۸.

۸. پتروشفسکی و دیگران، تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، ترجمه کیخسرو کشاورزی، ص ۱۸۵.

سامانیان (۲۰۴-۳۹۵ ق)

سامانیان که ادعای وابستگی خونی با پادشاهان باستانی را داشتند از جمله زمین‌داران بزرگ و حاکمان منطقه خوارزم بودند. ظهور این طایفه نسبت به همگان خود از مشروعیت بیشتری برخوردار بود، زیرا حکومت‌های که ادعای نسب بهی می‌نمودند عمدتاً خاستگاه نظامی، عیاری و ماهی‌گیری داشتند.^۱ چنان‌چه یکی از عوامل خروشدین امیر اسماعیل بر عمرو لیث این بود که خود را دارای اصل و نسب بهی و شاهزاده می‌دانست.^۲ چنین است که مقدسی برای تأیید مشروعیت و محبوبیت خاندان سامانی در خراسان بزرگ چنین می‌گوید:

خدا ایشان را پیروزی بخشید که خوش رفتارترین شاهان و فرهنگ‌پرورترین ایشانند، از امثال زبان‌زد مردم است که هر گاه درختی بر خاندان سامانیان یاغی شود خشک خواهد شد.^۳

متون دینی یکی از مهم‌ترین منابع در شناخت فضای فکری علما و روحانیون می‌باشد. کتاب *السواد الاعظم* از جهت شناخت جنبه‌های فکری قرن چهارم بسیار مفید است. نویسنده، کتاب را به دستور امیر اسماعیل (۲۳۴-۲۹۵ ق) در بیان آداب شرعی دین حنفی به عربی نگاشته است، بعدها در دوره نوح دوم (متوفی ۳۴۵ ق) سامانی به دست حکیم سمرقندی به فارسی برگردانده شده است.

حکیم سمرقندی بیان می‌کند: نماز بر پشت سلطان جابر یا عادل جایز می‌باشد زیرا اطاعت از سلطان در شرعیات واجب است و طغیان و ترک وی بدعت و گناه می‌باشد. عاصی شدن بر سلطان نباید صورت پذیرد زیرا اگر سلطان دولت خود را بر بنیان عدل گذارد مزد و ثواب یابد و اگر طریقه ظلم در پیش گیرد عذاب می‌بیند.^۴ بنا بر

۱. با توجه به این نکته باید گفت از میان برآمدگان ایرانی فقط سامانیان بودند که در منطقه خراسان بزرگ جزو زمین‌داران و حکمرانان محسوب می‌شدند. در صورتی که طاهربن حسین مؤسس حکومت طاهری از نظامی‌ها؛ یعقوب لیث صفار از عیاران و آل بویه از ماهی‌گیران بودند. درباره پیشینه خاندان بوپهی آمده است که پدرشان در دیلم در گم‌نامی و تنگ‌دستی به سر می‌برد و فقط با صید ماهی گذران عمر می‌کرد (علی اصغر فقیهی، *تاریخ آل بویه*، ص ۱۶).

۲. النرشخی، پیشین، ص ۱۱۹.

۳. ابو عبدالله محمدبن احمد مقدسی، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، جلد دوم، ۱۳۶۱، ص ۲۴۹.

۴. *السواد الاعظم*، ترجمه از عربی به فارسی ابوالقاسم اسحاق حکیم سمرقندی، به اهتمام عبدالحی حبیبی، ص ۴۰-۴۱.

قول رسول اکرم(ص):

دعای بد کردن مر امیران را بدعت است. و گفت: یا رب! مر امیران را نیک گردان! و جاهلان را بر ایشان مسلط مگردان!^۱

شکل‌گیری این نوع نگاه از طرف عالمان با رویکرد باستانی آن متفاوت است. زیرا در اندیشه باستان یک سری شروطی حول محور سلطنت و سلطان قرار داشت که وی را مجبور می‌نمود بر روی آن موازین حرکت کند و گرنه نور الهی از وی منتزع می‌شد. ادامه این تفکر هر چند در بین برخی متفکران دیگر رد شد ولیکن تقابل این دو تفکر در طی چندین سده به پیروزی رویکرد دوم انجامید.^۲

آل بویه (۳۲۰-۴۵۴ ق)

حکومت آل بویه نخستین دولت قدرت‌مند شیعه در پهنه ایران اسلامی بود. این دولت هم‌چو زیاریان با توجه به خاستگاه ظهورشان به انگاره‌های ایرانی بسیار معتقد بودند. به طوری که در نام‌گذاری فرزندانشان از اسامی ایرانی هم

۱. همان، ص ۴۰-۴۱.

۲. به زعم نگارنده تقابل این دو رویکرد در طول تاریخ ادامه یافت. چنان‌چه بیهقی، خواجه نظام‌الملک، غزالی و افضل‌الدین ابوحامد کرمانی حامی رویکرد اول (رویکرد باستانی) و فخر رازی و سهرودی حامی رویکرد دوم شناخته شدند. در دوره بعد از هجوم خون‌بار ایلغار مغول جریان عدالت‌محوری که از اندیشه‌های مهم ایران باستان بود به خاطر فضای بد بعد از حمله مغول در افکار خواجه نصیرالدین طوسی، رشیدالدین فضل‌الله، حافظ ابرو و جلال‌الدین دوانی شکل گرفت که تا حدودی سلطان را مقید به امر عدالت می‌کرد. ولیکن با ظهور روزبهان خنجی تحول اساسی در این نوع نگرش به وجود آمد. وی را می‌توان جزء کم‌ترین اندیشه‌گران ایرانی معرفی نمود که خود را وام‌دار جریان‌سازی خلافت آن هم در مناسبات جدید تاریخی می‌دانست. احتمال این غیر ممکن نمی‌باشد که تأسیس حکومت شیعی صفوی وی را بر آن داشت تا نگرش سیاسی مبنای سنت را باز تولید کند که با کمی تغییر در گفتمان سیاسی حاکم در اندیشه‌های ماوردی، جاحظ، ابویوسف و... متبلور بود. تغییر بزرگ آن اضافه کردن رکن استیلا و نیروی قهری بر ارکان انتخاب امام و خلیفه در سنت می‌باشد. وی با این نگرش خود را از وام‌داران اصیل اندیشه خلافت جدا کرد و به بناگذاری اندیشه سیاسی نوین وا داشت که براساس آن خلافت و امامت و سلطنت را در یک‌جا جمع می‌کند. براساس این تفکر در کتاب سلوک الملوک خود که برای شیبک‌خان ازبک می‌نگارد از شخصی سخن می‌گوید که به واسطه قوه قهری «شوکت و لشکر» به بناسازی حکومت اقدام می‌کند و بر این مبنا وی را «سلطان و امام و خلیفه» معرفی می‌کند. (فضل‌الله روزبهان خنجی اصفهانی، سلوک الملوک، به تصحیح محمدعلی موحد، ص ۸۲)؛ همو در مرحله بعدی می‌گوید: «واجب است طاعت امام و سلطان در هر چه امر و نهی کند، مادام که مخالف شرع نباشد، خواه عادل باشد خواه جائر» (همان، ص ۸۲). چنان‌چه در دوره صفوی اوامر پادشاه چه ظالمانه و چه عادلانه در زندگی روزمره مردم واجب‌الطاعه بود (رویمر و دیگر نویسندگان، تاریخ ایران کمبریج دوره صفویان، ترجمه یعقوب آژند، ص ۱۶۱)؛ شکل‌دهی این اندیشه بر پایه رویکرد دوم توسط روزبهان خنجی تا اواخر دوران قاجار که به حکومت مشروطه ختم شد استوار بود.

استفاده می‌کردند.^۱

تفکرات ایران‌گرایانه در سلسله آل بویه برای اولین بار در شخص رکن‌الدوله (متوفی ۳۶۶ ق) متبلور شد. وی اولین کسی بود که به فکر احیای سلطنت فرهمندی چون سلسله‌های باستانی ایران افتاد. این اندیشه اعاده شاهنشاهی ایرانی، بر مدالی نقره‌ای که در سال ۳۵۱ ق در ری ضرب شده منقوش است و در آن رکن‌الدوله که هم‌چون شاهان ایرانی تاج بر سر دارد به تصویر کشیده شده و به خط پهلوی نوشته شده است (فر شاهنشاه فزون باد).^۲ حتی کرمر به نقل از سجستانی در رساله فی‌الکمال الخاص نبوغ الانسان می‌گوید:

عضدالدوله را پذیرنده نور الهی و نیز فردی کامل و الهی وصف می‌کند که عقل او با عقل کل متصل است.^۳

قدرت خلافت و سلطنت ایرانی مادام عرصه نزاع و کشمکش بود. تقریباً از دوران مأمون به بعد قدرت خلافت تحت شعاع حکومت‌های محلی رو به انحطاط می‌رود و خلافت جز حکومت معنوی در اذهان مردم جای دیگری ندارد. به عنوان نمونه در دولت آل بویه عزالدوله (متوفی ۳۶۷ ق) بختیار به واسطه کمبود منابع مالی و به بهانه جهاد از خلیفه المطیع مبلغی پول طلب می‌کند و اعتقاد دارد خلیفه قادر به فراهم کردن آن است. اما نکته جالبی مسکویه از زبان خلیفه نقل می‌کند که باید نیک اندیشد:

غذا هنگامی بر من واجب است که فرمان‌روایی به دست من باشد، دارایی و سپاه در اختیار من بود. اکنون که من جز به اندازه بخور و نمیر ندارم، همه آن‌ها در دست شما و فرمان‌روایان دیگر کشور است، نه غذا، نه حج، نه هیچ‌یک از وظایف پیشوا، بر من واجب نیست. من برای شما تنها این نام را دارم، که خطیبان شما بر منبرها می‌آورند تا مردم را برای شما آرام کنند. هر گاه می‌خواهید از این نیز کناره گیرم، کنار خواهم رفت و همه کارها را به شما می‌سپارم.^۴

این نکته نشان می‌دهد تا زمانی که خلیفه در دسری برای سلطان به عنوان دست نشانده خدا به وجود نیامورد وجود وی به عنوان قوه معنوی بلا مانع است. ولی وقتی که

۱. باسورث و دیگر نویسندگان، پیشین، ص ۲۳۷.

۲. کرمر، جوئل، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه سعید حنایی کاشانی، ص ۸۳.

۳. همان، ص ۵۳.

۴. ابو علی مسکویه الرازی، تجارب‌الامم، ترجمه علینقی منزوی، جلد ششم، ص ۳۶۹.

نهاد خلافت در زمینه‌های سیاسی با سلطنت در چالش قرار گیرد اقتدار سلطنت دیگر ظرفیت پذیرش چنین نهادی را دارا نمی‌باشد. مثل اختلافات یعقوب لیث، سلاطین بویه، یا سلاجقه و بارزترین آن سلطان محمد خوارزمشاه.

به هر حال با این تفکرات خاندان بویه، بی‌قاعده‌گی اواخر حکومت آل بویه و عدم امنیت و بی‌نظمی باعث رشد ستم و خونریزی توده مردم شد. آئین رافضی و باطنی آشکار گردید، تا اینکه خداوند سلطان محمود غزنوی (متوفی ۴۲۱ ق) را برای پایان بخشیدن به این اوضاع فرستاد.^۱

دوره دوم انتقال اندیشه سیاسی فره ایزدی

دوره سیطره ترکان

انتقال انگاره‌های سلطنت ایرانی به یک دولت غیر بومی در دسرها و معضلات خاص خود را داشت. چون اساساً نگرش بیگانگان به این نوع طرز فکر سود جویانه بود و به عنوان حربه‌ای برای استحکام اداری و نظامی حکومت مورد استفاده قرار می‌گرفت. با ورود این عناصر به ایران دو عامل باعث تسریع انتقال فره ایزدی به پادشاه گردید:

الف) قرارگیری کادر دیوانسالاری ایرانی در ساختار سلطنت که زمینه‌های ایجاد اندیشه فرهمندانه را در ساخت دولت ترکان فراهم نمود؛
ب) اعطای مشروعیت سیاسی از طرف خلیفه.

به زبان دیگر ورود ترکان به عرصه حکومت‌داری ایران زمانی تبیین شد که توانستند از مقام خلافت مشروعیت خود را به دست بیاورند (هر چند خلافت ناگزیر از این تأیید بود) و این مشروعیت دیوانسالاران ایرانی را بر آن داشت تا حکم الهی سلطنت را به نوعی دیگر تضمین کنند.

با ورود ترکان به ایران آن عقبه ذهنی به گسست فکری منجر می‌شود به طوری که دیگر نسب به پادشاهان اساطیری با نژاد ترک قرابتی ندارد. خواجه نظام الملک در اثر معروفش سیاست‌نامه به طرز زیرکانه‌ای نسب به پادشاهان ایران باستان را با یک چرخش فکری به افراسیاب^۲ می‌رساند که این موضوع با در نظرگیری اینکه یکی از اصول فره ایزدی ایرانی بودن پادشاه و نسب به پادشاهان باستانی است در موضع چالش برانگیزی

۱. *مجموعه التواریخ و قصص*، به تصحیح استاد ملک الشعرای بهار، به اهتمام محمد رضائی، ص ۴۰۳-۴۰۴.

۲. پادشاه تورانیان (ترکان) که در جنگ و گریز مداوم با حکومت‌های ایرانی بود.

قرار می‌گیرد. چنین است که وی در برشماری صفات شاهنشاه عالم یکی پشت در پشت بودن پادشاهی در خاندان سلطان و دیگری نسب به افراسیاب بزرگ را از عوامل مشروعیت پادشاهان بر می‌شمارد.^۱ شکل‌گیری این اندیشه نوین سیاسی تا به جایی می‌رسد که رد پای این طرز فکر از جاده ایران باستان پاک می‌شود و مسلمان شدن ترکان به آنان مشروعیت سیاسی اعطا می‌کند. به طور کلی بزرگ‌ترین تغییر اصول فرّه ایزدی یعنی نسب به سلاطین باستانی ایران با زمینه چینی خواجه نظام الملک شکل گرفت و با چرخشی زیرکانه نسب به پادشاهان ترک جای‌گزین آن گردید.

ایرانیان در مواجهه با حکومت‌های عناصر بیگانه سعی نمودند با نفوذ به بدنه حکومت و تشکیل کادر دیوان‌سالاری تا حدودی از صدماتی که این عناصر می‌توانستند به کشور بزنند جلوگیری کنند. با تأسیس حکومت‌های جدید، دیوان‌سالاران ایرانی در پی ترمیم اندیشه فره‌مندانه سلطان و چگونگی حکومت بر ایران در ذهنیت بیگانگان برآمدند که از ابتدایی‌ترین مراحل یعنی مهار حملات و ویران‌گرهای قوم بیگانه تا نشر و تقویت اندیشه‌های دینی و ملی در ذهنیت سلاطین جدید تشکیل می‌شد. دیوان‌سالاران توانستند تا حدودی فرهنگ اصیل ایرانی را در جنس سخت نژادی آنان ذوب کنند. خلاء ناشی از عدم اعتبار حکومت‌های بیگانه در ایران جدا از مشروعیت دایره خلافت به وسیله دیوان‌سالاران ایرانی که اندیشه‌ورزان و عقلای جامعه ایرانی بودند پرگردید.

چنانچه دیوان‌سالاران، علماء، دانشمندان، شعرا و... بودند که از دل بحران‌های اجتماعی و سیاسی باز اندیشی نوینی را در جهت انتقال مفاهیم ایرانی متحمل می‌شدند. هرگاه اینان اندیشه‌ای را بنیان‌گذاری می‌کردند و یا تقویت می‌نمودند مردم عامی هم ناگزیر از قبول این ساخت‌ها بودند و خروج از این اصول برای آنان معنا نداشت.

غزنویان (۳۶۶-۵۸۲ ق)

قبل از روی کار آمدن سلجوقیان و بناگذاری تئوری خواجه نظام الملک با حکومت غزنویان مواجه هستیم که قهراً بر بخش‌های از قلمرو ایران مستولی شده بودند. تئوریسین اصلی این حکومت تا حدودی با نام ابوالفضل بیهقی (۳۸۵-۴۷۰ ق) عجین است. زیرا برای نخستین بار برداشت‌های ایران‌گرایانه اندیشه فرّه ایزدی را در این حکومت به وجود آورد.

۱. طوسی (خواجه نظام الملک)، ابوعلی حسن بن علی، سیاست‌نامه، به کوشش جعفر شعار، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ص ۷.

بی‌هقی در مورد جایگاه سلاطین می‌گوید:

بدان که خدای تعالی، قوتی به پیغمبران، صلوات الله علیهم اجمعین، داده است و قوه دیگر به پادشاهان، و بر خلق روی زمین واجب کرده که بدان دو قوه بیاید گروید و بدان راه راست ایزدین بدانست، و هر کس که آن را از فلک و کواکب و بروج داند، آفریدگار را از میانه بدارد و معتزلی و زندیقی و دهری باشد و جای او دوزخ بود، نعوذ بالله من الخذلان. پس قوه پیغمبران، علیهم اسلام، معجزات آمد یعنی چیزهایی که خلق از آوردن مانند آن عاجز آیند و قوه پادشاهان اندیشه باریک و درازی دست و ظفر و نصرت بود ... فرق میان پادشاهان مؤید موفق و میان خارجی متغلب آن است که پادشاهان را چون دادگر و نیکوکار و نیکو سیرت و نیکو آثار باشند، طاعت باید داشت و گماشته بحق باید دانست، و متغلبان را که ستمکار و بدکار باشند، خارجی باید گفت به ایشان جهاد باید کرد.^۱

به همان سان مشروعیت پادشاه با قاعده قضا و قدر الهی (به خصوص در رابطه با تبیین مشروعیت پادشاه در قرارگیری فره ایزدی) در لا به لای کتاب‌های دیوان سالاران از جمله کتاب بی‌هقی موج می‌زند:

ایزد، عزذکره، چون می‌خواست که دولت بدین بزرگی پیدا شود بر روی زمین، امیر عادل سبکتگین را از درجه کفر به درجه ایمان رسانید و وی را مسلمانی عطا داد و پس برکشید تا از آن اصل درخت مبارک شاخ‌ها پیدا آمد به بسیار درجه از اصل قوی‌تر.^۲

هر چند سلطنت غزنویان نگاه بزرگی به اندیشه فره ایزدی ایرانیان داشت اما پذیرش مشروعیت از خلافت جزو اصول تعطیل ناپذیر آنان شده بود.^۳ به عنوان نمونه پس از مورد تصدیق قرار گرفتن مشروعیت سیاسی مسعود غزنوی از طریق حکم خلیفه القادر بالله (۳۸۱-۴۲۲ ق)، این جریده به عنوان حرب‌ه‌ای در مقابل ادعاهای محمد قرار گرفت. به طوری که به دستور مسعود در مکان‌های عمومی با سر و صدای بسیاری خوانده شد و هم‌چنین از آن جریده نسخه‌هایی برداشتند و به اقصی نقاط ایران فرستادند تا به صلاحیت مسعود بر جانشینی پدر مهر تأیید زند.^۴

۱. ابوالفضل محمد بن حسین بی‌هقی، تاریخ بی‌هقی، به کوشش خلیل خطیب رهبر، ص ۱۵۳.

۲. همان، ص ۱۵۲.

۳. با توجه به زمینه حکومت‌های رقابتی و انحصاری که در صفحات قبل سخن رفت.

۴. بی‌هقی، پیشین، ص ۱۵.

وصف عدل در بیان ادیبانه نصرالله منشی که از دبیران دربار غزنوی بود به عنوان یکی از اصول نگه‌دارنده فرّه ایزدی نمودی عظیم دارد. وی در کتاب کلیله و دمنه چندین صفحه به وصف عدل و داد می‌پردازد و آیات قرآنی و احادیث از پیامبر را برای تأیید سخنش بدان می‌افزاید و چنین می‌گوید:

اشارت حضرت نبوت بدین وارد است که: الملک و الدین توامان. و به حقیقت بیاید شناخت که ملوک اسلام سایه آفریدگارند.^۱

از طرف دیگر اندیشه‌های ایران‌گرایانه عنصرالمعالی (۴۱۲-۴۹۲ ق) وی را بر آن داشت تا در کتابی که برای فرزندش گیلان‌شاه می‌نگارد اندیشه‌های شاه آرمانی ایران باستان را در ذهنیت فرزندش نهادینه کند. یکی از نکات اصلی نقل داستان‌ها و حکایات، این است که فرزندش یا سلاطین فرضی را بر کار توده تحریض کند.^۲

سلجوقیان (۴۲۱-۵۹۰ ق)

نظریه فرّه ایزدی ایران باستان توسط خواجه نظام الملک (۴۰۸-۴۸۵ ق) زمانی مطرح شد که نهاد سلطنت تحت محوریت خلافت قرار داشت و نوعاً مشروعیت سیاسی خود را از آن می‌گرفت خواست خواجه جدایی نهاد سلطنت از خلافت با نظریه حق الهی سلطنت ایرانی بود.^۳ توجه به این نکته بسیار ضروری می‌باشد که زمانی خواجه این نظریه را به طور جداگانه از سلطنت مطرح کرد که دولت سلجوقی پس از چندین قرن حکومت‌های چندگانه در ایران توانسته بود جغرافیای طبیعی ساسانیان را احیاء کند و همین عامل براساس گفته‌های قبل چالش سلطنت و خلافت را برانگیخت که باعث به وجود آمدن تئوری خواجه نظام الملک شد. به همین جهت است که عوفی در بزرگی خواجه نظام الملک می‌آورد:

چنانکه در ایام دولت پدر داد جهانگیری داده بود و در نوبت ایالت پسر قاعده جهاننداری را استحکامی تمام داد.^۴

اعتقاد کلی خواجه نظام الملک هم‌چون اندیش‌مندان سلف خود چنین می‌باشد:

۱. نصرالله منشی، کلیله و دمنه، با توضیح و ویرایش سید علیرضا بهابادی، ص ۴.
۲. کیکاووس بن اسکندر عنصرالمعالی، قابوس‌نامه، به اهتمام غلامحسین یوسفی.
۳. اعتقاد خواجه نظام الملک بر این استوار بود که سلطان قدرت خود را از خلیفه اخذ نمی‌کند و نیازی به تأیید خلیفه ندارد بلکه خود مستقیم از طرف خدا منصوب می‌شود. (قادری، پیشین، ص ۱۲۵).
۴. محمد عوفی، لباب‌الایاب، به اهتمام ادوارد بروان، جلد اول، ص ۱۱۶.

ایزد، تعالی، در هر عصر و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند، و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند، و مصالح جهان و آرام بندگان بدو باز بندد، و در فتنه و آشوب و فساد را بدو بسته گرداند، و هیبت و حشمت او اندر دل ها و چشم خلایق بگستراند ...^۱

عقلای جامعه با پرورش افکار در یک جامعه کاملاً سنتی که غالب توده مردم از سواد نسبی هم برخوردار نیستند، حکم رهبران فکری جامعه را دارا می‌باشند. ترویج تفکر همین اندیشه‌ورزان در لایه‌های اجتماعی جامعه به وسیله مرشدان و نقاره زنان و... در ذهنیت مردم نهادینه می‌شود. کمتر دگراندیشی در این عرصه به وجود می‌آید زیرا خود اکثر همین اندیشه‌ورزان پرده نشین دولت شاهنشاهی بودند. با وجود این جامعه تک بعدی که یک سر به خدا و دیگری به پادشاه می‌رسد، غالب مردم عامی هم به خاطر عدم سواد در خلاء فکری به سر می‌برند و چله‌نشین همین عقلای جامعه بودند.

شاید در هیچ تمدنی وفور نصیحه الملوک و آداب الملوک به اندازه تمدن ایرانی نباشد. هر نویسنده در خلق آثار خود فصلی تازه در این زمینه باز کرده است به طوری که اشکال مختلف تاریخ نگاری و ادبیات منظوم و منثور داستانی ما از این جریان به دور نیستند. امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) در نگارش کتاب *نصیحه الملوک* الهی بودن ماهیت سلطنت و جوهره پادشاه را تأیید و آن را با آیات قرآن و احادیث زینت میدهد، سپس به تفصیل در مورد جایگاه ملوک و رعیت و آداب طرفین سخن می‌راند. حکایات و قصص منقول در کتاب مهر تأییدی بر گفته‌های اوست.

غزالی می‌گوید: زمانی که فره ایزدی از جانب خداوند بر پادشاه قرار گرفت. توده مردم ملزم به اطاعت از اوامر وی هستند. باید دوستار پادشاه باشند و با آنان در گیر نشوند به طوری که نفس ایزدی چنین برقرار کرده: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم بدین معنی که خداوند و پیامبران و امیران خود را مطیع باشید.^۲ هر چند در ادامه اعتقاد دارد:

رعیت، پادشاه جابر را دوست ندارند، و همیشه بروی دعای بد کنند تا خدای تعالی ایشان را برخوردار ندهد و زود هلاک شوند.^۳

۱. طوسی، پیشین، ص ۵.

۲. امام محمد غزالی طوسی، *نصیحه الملوک*، به تصحیح استاد جلال الدین همایی، ص ۸۱-۸۲.

۳. همان، ص ۱۰۱.

غزالی پادشاهانی را مشمول فرّه ایزدی می‌داند که ویژگی‌ها و صفات زیر را دارا باشند:
 خرد و دانش و تیز هوشی و دریافتن هر چیزی و صورت تمام و فرهنگ و سواری و
 زین افزار کاربستن و مردانگی با دلیری و آهستگی و نیک خویی و داد دادن ضعیف
 از قوی و دوستی و مهتری نمودن و احتمال و مدارا بجای آوردن و رای و تدبیر و در
 کارها و اخبار بسیار خواندن و سیرالملوک نگاه داشتن و بر رسیدن از کارهای ملوک
 پیشین، زیرا که این جهان باقی‌مانده دولت پیشینگان است که پادشاهی کردند و
 برفتند.^۱

وی هم‌چنین با بیان حدیثی از پیامبر اسلام(ص): العدل عزالدین و قوّة السّلطان و فیه
 صلاح الخاصّ و العام. عدل را عزت دین، قدرت سلطان و صلاح رعیت بر می‌شمارد.^۲
 در نگارش ادبی این دوره ظهیری سمرقندی هم در این باره می‌گوید:

هر که در منصب پادشاهی به متابعت ملاعب و ملامی مشغول شود و به حکم
 نقصان عدل و خسران عقل از استعمال حلم و فضل مهجور ماند، چون برزیگری بود
 که تخم در زمین پراکند و در تعهد بازو و قوت آب دادن غفلت ورزد تا رنج او و تخم
 دهقان باطل گردد و به سبب اضاعت آب جوی، آبروی او ضایع شود و خایت و
 خاسر و مدبر و مفلس گردد.^۳

نظامی عروضی در جریان پاسخ به پرسش پادشاهی چیست و پادشاه کیست می‌گوید:
 در مدارج موجودات و معارج معقولات بعد از نبوت که غایت مرتبه انسان است هیچ
 مرتبه ورای پادشاهی نیست و آن جز عطیت الهی نیست، ایزد عزو علا پادشاه وقت
 را این منزلت کرامت کرده است و این مرتبه واجب داشته تا بر سنن ملوک ماضیه
 همی رود و رعایا را برقرار قرون خالیه همی دارد.^۴
 وی هم‌چنین اعتقاد دارد:

پادشاه نائب امام است و امام نائب پیغامبر و پیغامبر نائب خدای عزوجل و خوش
 گفته درین معنی فردوسی
 چنان دان که شاهی و پیغمبری
 دو گوهر بود در یک انگشتری^۵

۱. همان، ص ۱۲۷-۱۲۸.

۲. همان، ص ۱۴۹.

۳. محمدبن علی ظهیری سمرقندی، *سنياد نامه*، به تصحيح محمد باقر کمال الدینی، ص ۲۵.

۴. احمدبن عمر نظامی عروضی سمرقندی، *چهار مقاله*، به تصحيح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، ص ۱۹.

۵. همان، ص ۲۵.

شیخ شهاب الدین سهرودی (۵۴۹-۵۸۷ ق) از جمله بزرگ‌ترین اندیشه‌ورزان دوره ترکان می‌باشد که اندیشه فره ایزدی را در قالب فلسفه اشراق خود به کار برد. وی در این زمینه التقاط اندیشه عرفانی با فره ایزدی را در شخص کاملی می‌بیند که نوعی نگاهی پیامبر گونه از وی بدست دهد.^۱ وی در رساله *پرتونامه* درباره فره کیانی که مخصوص پادشاهان است می‌آورد: «و هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، او را خرّه کیانی بدهند و فره نورانی ببخشند، و بارقی الاهی او را کسوت هیبت و بهاء بیوشاند و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلا نصرت رسد و سخن او در عالم علوی مسموع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد».^۲ به طور کلی سهرودی در موارد متعدد به این مطلب تصریح کرده که «سرچشمه‌های خرّه، اضوای مینوی است».^۳ این جریان را می‌توان همان سیر تکوینی پادشاهان نائب پیامبران دانست که در اندیشه فخر رازی به طور واضح نمایان است.

افضل الدین ابو حامد کرمانی (۵۳۰-۶۱۵ ق) هم پیرو عملکرد سیاسی خواجه نظام الملک و غزالی در حکومت ترکان، در جهت تبیین اندیشه ایران شهری در ذهنیت سلاجقه کرمان گام برداشت. وی با نگارش کتاب *عقد‌العلی الموقوف الاعلی* به واکاوی اندیشه سیاسی ایران باستان و تفحص در *آداب الملوک و نصیحه الملوک* پرداخت.^۴ افضل الدین با ظهور ملک دینار و آرامش نسبی کرمان پس از دورانی از آشوب و هرج و مرج کتابش را برای وی می‌نگارد تا آداب ملک‌داری را به وی گوش‌زد کند. وی با آوردن آیات و احادیث پادشاه را نماینده خدا بر روی زمین معرفی می‌کند. و در جای دیگر تأکید می‌کند که مقام پادشاهی چنان است که خدا او را هم نام خود، ملک کرده است:

اما فضیلت پادشاهی آن است که حق تعالی نام خویش ملک کرده است و نام بنده که او را برگزیده است و زمام حل و عقد و عنان قبض و بسط جهان در دست تصرف او نهاد ...^۵

۱. بهروز دیلم صالح، «آموزه هماهنگی جامعه با نظام هستی در اندیشه سیاسی ایران»، مجله *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، ش ۱۹۹-۲۰۰، ۱۳۸۳، ص ۱۹۱-۱۹۲.

۲. شهاب‌الدین یحیی سهرودی، *مجموعه آثار شیخ اشراق*، به تصحیح سیدحسین نصر، جلد ۳ ص ۸۱.

۳. ابوالفضل شکوری، «حکمت خسروانی از منظر سهرودی»، مجله *مدرس علوم انسانی*، شماره ۴، پائیز ۱۳۷۶، ص ۱۲۳.

۴. پروین ترکمنی آذر، «تأملی بر آداب ملوک و قاعده ملک‌داری در نگاه افضل‌الدین کرمانی»، فصل‌نامه *فرهنگ* (ویژه تاریخ)، شماره ۷۱، ص ۱۷.

۵. همان، ص ۳۳.

فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶ ق) هم جزو آخرین اندیشه‌ورزان دوره حکومت ترکان می باشد چندی هم حکومت سلطان محمد خوارزمشاه (متوفی ۶۱۷ ق) را درک نموده است و از طرف سلطان مورد تکریم واقع گردیده است. نظر وی در مورد اندیشه سیاسی فره ایزدی هم‌چو اسلاف خود می باشد. اما نظرش با غزالی که بدگویی به پادشاه ظالم را موجب برافتادن وی می‌داند تا حدودی متفاوت است. وی بدگویی حتی به پادشاه ظالم را تحمل می‌کند و وجود وی را از شر حاصل از عدمش بهتر می‌داند. وی طی نامه‌ای که برای سلطان محمدخوارزمشاه می‌نگارد پادشاهان را در دو طایفه قرار می‌دهد. یکی نفوذ پادشاهی‌شان بر عالم ارواح که ایشان علماء و حاکمانند. دیگر پادشاهی بر اجساد، که صوری و ظاهری است. وی تلفیق این دو مؤلفه را کمال پادشاهی می‌داند.^۱

فخر رازی پادشاهان را نایبان پیامبران می‌داند که سایه خدا بر روی زمین هستند. پادشاهان رفتار و اعمالشان باید به پیامبران نزدیک باشد و به آنها تاسی جویند. آنان چندین صفت را باید دارا باشند از قبیل: حلیم، کریم، عادل، مهربان، حاکمیت اندیشه و عقل بر قول و فعل، عدم تأخیر در عفو بندگان، اندیشه کردن بدون عجله در مجازات کردن دیگران، نیکی بر رعیت، همگامی با اهل علم.^۲

نتیجه

انتقال فره ایزدی از ایران باستان به ایران اسلامی معیاری برای سنجش حقانیت فرا زمینی سلاطین در میان عامه مردم گردید. چنانچه خروج از این اندیشه مساوی با رد شدن از حوزه دینی قرار می‌گرفت. این اندیشه در هر دوره تاریخی براساس مقتضیات سیاسی و اجتماعی مراحل مختلفی را سپری کرد. ولی کماکان در اصل فکری و دینی این اندیشه خدشه‌ای وارد نشد هر چند رفته رفته با وارد شدن اندیشه‌های مختلف رو به سوی تغییرات نسبی قدم برداشت. در هر دوران تاریخی سلاطین با استفاده از اندیش‌مندان و عقلای جامعه در پی بستر سازی نهادمند فره ایزدی برآمدند که آنان را در انگاره‌های مردم چه ظالم و چه عادل حفظ کند. آنچه که مهم به نظر می‌رسد استفاده ابزاری از آن برای درپوش گذاردن بر خطرات احتمالی خیزش‌های اجتماعی بود که به فراخور عملکرد نامناسب پادشاه می‌رفت این طغیان اجتماعی مولد انقلاب سیاسی (تغییر پادشاه و یا تغییر

۱. مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، جلد ۳، ص ۴۵۵.

۲. امام فخر رازی، جامع‌العلوم، به کوشش محمدحسین تسبیحی، ص ۲۱۶.

حکومت) گردد.

منابع

۱. آموزگار، ژاله و دیگر نویسندگان، *تاریخ ایران باستان*، جلد اول، تهران، انتشارات سمت، چاپ سوم، ۱۳۸۲.
۲. ابن اثیر جزری، عزالدین علی، *تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، جلد بیستم، تهران، موسسه مطبوعات علمی، ۱۳۷۱.
۳. ابن خلدون، *تاریخ ابن خلدون*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جلد اول، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۴. ابن اسفندیار، بهاءالدین محمد، *تاریخ طبرستان*، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، به اهتمام محمد رضانی، جلد اول، تهران، اساطیر، ۱۳۸۹.
۵. ابن الفراء، *رسل الملوک* (سفیران)، ترجمه پرویز اتابکی، به تصحیح صلاح الدین منجد، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳.
۶. ابن طباطبا، محمد بن علی، *تاریخ فخری*، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۷. اصفهانی، حمزه بن حسن، *تاریخ پیامبران و شاهان*، ترجمه دکتر جعفر شعار، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.
۸. *السواد الاعظم*، ترجمه از عربی به فارس ابوالقاسم اسحاق حکیم سمرقندی، به اهتمام عبدالحی حیبی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.
۹. الزویری، محبوب، «دورنمای اندیشه سیاسی در دوره اول خلافت عباسی»، مجله *تاریخ اسلام* (دانشگاه باقرالعلوم)، ش ۵، بهار ۱۳۸۰.
۱۰. اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری و مریم میر احمدی، جلد اول، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.
۱۱. النرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر، *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصر القباوی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، به تصحیح سید محمد تقی مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران، توس، ۱۳۶۳.
۱۲. الیاده، میرچا، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۷۶.

۱۳. اوستا، به کوشش جلیل دوستخواه، جلد اول، چاپ چهاردهم، تهران، مروارید، ۱۳۸۸.
۱۴. باسورث، فرای و دیگر نویسندگان، *تاریخ ایران کمبریج*، ترجمه حسن انوشه، جلد چهارم، چاپ چهارم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۰.
۱۵. بارتولد، و و، *خلیفه و سلطان*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۸.
۱۶. بلعمی، ابو علی محمد بن محمد، *تاریخ بلعمی*، به تصحیح محمد تقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، چاپ سوم، تهران، زوار، ۱۳۸۵.
۱۷. بلک، آنتونی، *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام: از عصر پیامبر تا امروز*، ترجمه محمد حسین وقار، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۵.
۱۸. بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین، *تاریخ بیهقی*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، جلد اول، چاپ هشتم، تهران، مهتاب، ۱۳۸۱.
۱۹. بیرونی، ابوریحان، *آثارالباقیه عن قرون الخالیه*، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران، ابن سینا، ۱۳۵۲.
۲۰. پ و دیگران، *تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز*، ترجمه کیخسرو کشاورزی، تهران، پویش، ۱۳۵۹.
۲۱. پهلوی، محمدرضا، *پاسخ به تاریخ*، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، ناشر مترجم، ۱۳۷۷.
۲۲. *تاریخ سیستان*، به تصحیح محمد تقی بهار، تهران، پدیده خاور، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
۲۳. *تجارب الامم فی اخبار ملوک العرب والعجم*، به تصحیح رضا انزابی نژاد و یحیی کلانتری، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۳.
۲۴. ترکمنی آذر، پروین، «تاملی بر آداب ملوک و قاعده ملکداری در نگاه افضل الدین کرمانی»، فصلنامه فرهنگ (ویژه تاریخ)، ش ۷۱، ۱۳۸۸.
۲۵. ثعالی نیشابوری، ابومنصور عبدالملک، *تاریخ ثعالی*، ترجمه محمود فضائلی، نشره نقره، ۱۳۶۸.
۲۶. ثواقب، جهانبخش، «سامانیان و نظام خلافت عباسی»، *مجله کیهان اندیشه*، ش ۸۳، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸.
۲۷. خنجی اصفهانی، فضل الله روزبهان، *سلوک الملوک*، به تصحیح محمد علی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲.

۲۸. جمالزاده، محمد علی، «یک نامه از عهد ساسانیان: نامه تنسر»، مجله کاوه، ش ۴۶، تیر ۱۲۹۰.
۲۹. جواری، محمدحسین و سارا خواجوی، «سیر تحول اسطوره در ادبیات تطبیقی»، مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، ش ۴، ۱۳۸۴.
۳۰. جوزجانی، منہاج السراج، طبقات ناصری، به تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
۳۱. جیهانی، ابوالقاسم بن احمد، اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به تصحیح فیروز منصوری، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
۳۲. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، زیر نظر دکتر معین، تهران، چاپ سیروس، ۱۳۳۹.
۳۳. دیلم صالح، بهروز، «آموزه هماهنگی جامعه با نظام هستی در اندیشه سیاسی ایران»، مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی، ش ۱۹۹-۲۰۰، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۳.
۳۴. دینوری، ابو حنیفه، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نی، چ چهارم، ۱۳۸۳.
۳۵. رازی، امام فخر، جامع العلوم، به کوشش محمد حسین تسییحی، تهران، کتابفروشی اسدی، ۱۳۴۶.
۳۶. راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۳، تهران، نگاه، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۳۷. رستموند، تقی، «"آز" و "داد": آسیب شناسی سیاسی شهریار در شاهنامه فردوسی»، فصلنامه پژوهش سیاست نظری، ش ۵، ۱۳۷۷-۱۳۷۸.
۳۸. روایت پهلوی، ترجمه از پهلوی به فارس مهشید میر فخرایی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
۳۹. رویمر و دیگر نویسندگان، تاریخ ایران کمبریج (دوره صفویان)، ترجمه یعقوب آژند، چاپ سوم، تهران، جامی، ۱۳۸۷.
۴۰. زرین کوب، عبدالحسین، روزگاران ایران، جلد دوم، تهران، سخن، ۱۳۷۵.
۴۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه آثار شیخ اشراق، به تصحیح سید حسین نصر، ج ۳، الواح عمادی، لوح چهارم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۲.
۴۲. شاه طهماسب صفوی، تذکره شاه طهماسب، با مقدمه و فهرست امرالله صفری، چاپ دوم، تهران، شرق، ۱۳۶۳.

۴۳. شجاعی زند، علی رضا، «سلسله های اسلامی در ایران و مسئله مشروعیت»، مجله حکومت اسلامی، ش ۲، زمستان ۱۳۷۵.
۴۴. -----، «تعارض بین مشروعیت و قدرت سیاسی در دوره صفاریان»، مجله مصباح، ش ۱۲، زمستان ۱۳۷۳.
۴۵. شجاعی صائین، علی، تاریخ تکوین دولت صفاری، تهران، اهل قلم، ۱۳۷۶.
۴۶. شریفی، محمد، فرهنگ ادبیات فارسی، تهران، فرهنگ نشر نو و انتشارات معین، ۱۳۸۷.
۴۷. شکوری، ابوالفضل، «حکمت خسروانی از منظر سهروردی»، مجله مدرس علوم انسانی، ش ۴، پائیز ۱۳۷۶.
۴۸. صدری، محمود، «تحلیل جامعه شناختی مفهوم فره ایزدی در شاهنامه فردوسی»، ماهنامه کیان، ش ۲۹، ۱۳۷۵.
۴۹. صفاء ذبیح الله، تاریخ ادبیات ایران، ج ۱، تهران، فردوس، چاپ هشتم، ۱۳۷۸.
۵۰. طقوش، محمد سهیل، دولت عباسیان، ترجمه حجت الله جودکی، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰.
۵۱. طوسی (خواجه نظام الملک)، ابوعلی حسن بن علی، سیاستنامه، به کوشش جعفر شعار، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۴۸.
۵۲. ظهیری سمرقندی، محمد بن علی، سنباد نامه، به تصحیح محمد باقر کمال الدینی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
۵۳. عتبی، ابو نصر محمد، تاریخ یمینی، ترجمه ابوالشرف ناصح جرفادقانی، به تصحیح علی قویم (قویم الدوله)، تهران، بی نا، ۱۳۳۴.
۵۴. عوفی، محمد، لباب الالباب، به اهتمام ادوارد بروان، جلد اول، کتابفروشی فخر رازی، ۱۳۶۱.
۵۵. عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر، قابوس نامه، به اهتمام غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.
۵۶. غزالی طوسی، امام محمد، نصیحه الملوک، به تصحیح استاد جلال الدین همایی، تهران، بابک، ۱۳۶۱.
۵۷. فقیهی، علی اصغر، تاریخ آل بویه، ج ۵، تهران، سمت، ۱۳۸۶.

۵۸. فیرحی، داوود، «فرد و دولت در فرهنگ سیاسی اسلام»، مجله نقد و نظر، ش ۷-۸، تابستان و پاییز ۱۳۷۵.
۵۹. -----، «فقه سیاسی اهل سنت»، مجله علوم سیاسی، ش ۴، بهار ۱۳۸۸.
۶۰. قادری، حاتم، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، چ هفتم، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
۶۱. قلی زاده، خسرو، فرهنگ اساطیر ایرانی بر پایه متون پهلوی، تهران، شرکت مطالعات نشر کتاب پارسه، ۱۳۸۷.
۶۲. کاتوزیان، محمد علی، «فره ایزدی و حق الهی پادشاهان»، اطلاعات سیاسی اقتصادی، ش ۱۲۹-۱۳۰، ۱۳۷۷.
۶۳. کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه از متن پهلوی قاسم هاشمی نژاد، تهران، مرکز، ۱۳۶۹.
۶۴. کاهن، کلود و مفیض الله کبیر، بویهیان، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی، ۱۳۸۴.
۶۵. کرمر، جوئل، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۶۶. کریستین سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، چاپ هشتم، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۷۵.
۶۷. گنویدن، گرن، دین های ایران، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، انتشارات آگاهان، ۱۳۷۷.
۶۸. گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، تاریخ گردیزی، به تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
۶۹. گزنفون، کورش نامه، ترجمه مهندس رضا مشایخی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.
۷۰. مجمل التواریخ و قصص، به تصحیح استاد ملک الشعرای بهار، به اهتمام محمد رمضانی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۹.
۷۱. مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوائی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۷۲. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، التنبیه والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۷۳. -----، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد اول، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶.

۷۴. مسکویه الرازی، ابو علی، *تجارب الامم*، ترجمه علینقی منزوی، جلد ششم، تهران، توس، ۱۳۷۶.
۷۵. مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، جلد دوم، تهران، شرکت مولفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱.
۷۶. منشی، نصرالله، *کلیله و دمنه*، با توضیح و ویرایش سید علیرضا بهابادی، انتشارات بهاباد، ۱۳۷۴.
۷۷. مینوی خرد، ترجمه از پهلوی احمد تفضلی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.
۷۸. ناس، جان، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ چهارم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۷۹. *نامه تسریه گشنسب*، به تصحیح مجتبی مینوی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۴.
۸۰. نسوی، شهاب الدین محمد، *سیرت جلال الدین منکبرنی*، به تصحیح مجتبی مینوی، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۸۱. نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر، *چهار مقاله*، به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات نشریات حسن متون ادبیات فارسی، ۱۳۳۹.
۸۲. نفیسی، سعید، *تاریخ تمدن ایران ساسانی*، تهران، شرکت مطالعات و نشر کتاب پارسه، ۱۳۸۸.
۸۳. هدایت، صادق، *زند و هومن یسن*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۴۲.
۸۴. هرودوت، *تاریخ هرودوت*، ترجمه از انگلیسی وحید مازندارانی، ترجمه انگلیسی جرج راولینسن، به تلخیص و تنظیم اوانس، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.
۸۵. همدانی (ابن فقیه)، ابوبکر احمد بن محمد، *مختصر البلدان*، ترجمه ی.ح مسعود، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹.
۸۶. هیلنز، جان، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، چشمه، ۱۳۷۱.
۸۷. یعقوبی، احمد، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، جلد اول، چاپ هشتم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.