

[49]

بررسی تطبیقی نظریه‌های سلطنت

سیدمحسن طباطبایی فر 1

تاریخ دریافت: 83 / 2 / 23

تاریخ تأیید: 83 / 4 / 28

در این مقاله، امکان تطابق الگوی «سلطنت شیعی» بر حکومت‌های صفویه و قاجاریه مورد بررسی قرار گرفته است؛ الگویی که با عنایت به نبود تعریفی جامع و مانع از آن سعی شده با بررسی نظریه‌های سلطنت ایران‌شهری و سلطنت سنی بر فهم حدود و ثغور آن توانا شویم. پذیرش سلسله مراتب نظم کیهانی، نگرش خاص به پدیده شر، پیوند دین و سلطنت، هیبت سلطانی و ظل الهی بودن سلطان از جمله ویژگی‌های عمومی نظریه‌های سلطنت می‌باشد. «تلقى الهی و قدسی» از سلطنت امری است که اهل سنت برای توجیه وضع موجود و رفع مسئله ارتباط میان سلطنت و شریعت به بسط آن پرداختند.

«سلطنت شیعی» ضمن بهره‌گیری از خصوصیات مذکور، اصلی را نیز بر آن افزوده؛ اصلی که حافظ هویت شیعیان و خط مایز روشنی بین الگوی سلطنت شیعی با نمونه‌های رقیب بود. این اصل مهم، تبیین چگونگی رابطه سلطنت و امامت بود؛ امری که تا قبل از صفویه موضوعیتی برای بحث نداشت.

واژه‌های کلیدی: نظریه سلطنت، سلطنت ایران‌شهری، سلطنت سنی، سلطنت شیعی و امامت.

[50]

مقدمه

حکومت‌های صفویه و قاجاریه تاکنون از زوایای گوناگون مورد بررسی قرار گرفته و هر يك از پژوهشگران داخلی و خارجی بر جنبه‌ای از این دوره تاریخی تأکید نموده‌اند، اما جای بررسی این دولت‌ها از منظر اندیشه سیاسی شیعه و به طور کلی نظریه‌های سلطنت خالی است. این که جامعه شیعی و نخبگان آنها، این حکومت‌ها را در چه چارچوبی می‌دانستند و چگونه در عین حفظ آرمان امامت به آنها تن دادند، عرصه‌ای است که این نوشتار سعی در بررسی آن دارد. البته این بررسی از طریق توجه به انواع نظام‌های سلطنتی و مقایسه میان آنها تقویت خواهد شد. قبل از هر چیز برای تحدید موضوع بحث خاطر نشان می‌شود که قاجاریه را می‌توان به دو دوره قبل از مشروطه و پس از آن تقسیم کرد. در این نوشتار مقصود از قاجاریه، دوره اول است. در آغاز بحث سعی خواهد شد الگوهای تحلیلی نظام سلطنتی مورد تأمل و مذاقه قرار گیرد.

الگوهای تحلیل

1. نظریه‌های ساختاری-گروهی از پژوهشگران برای ایران عهد صفوی و قاجاری، ساختارهایی با گرایش به اقتدارگرایی و نظم سلطانی در نظر می‌گیرند. این نظریه‌ها به مسایل بیرونی اندیشه می‌پردازند تا بتوانند اندیشه و نظام تبلیغیه را توضیح دهند. مسایلی از قبیل شیوه تولید²، رابطه طبقه با بستر تاریخی و تعارض اجتماعی، ارتباط نوسازی اجتماعی - اقتصادی با توسعه سیاسی، پیدایش طبقه نوین و افول گروه‌های قدیمی و ترکیب احزاب عمده³، مورد تأکید این دسته از محققان است. به نظر آنان، «استبداد ایرانی» از نبود طبقه اریستوکرات و رضایت و پشتیبانی چنین طبقه‌ای از دولت به وجود آمده است. 4 «کمبود منابع آب» نیز موجب پراکندگی اجتماعات در ایران شده و نظام ایلی و چادرنشینی تأثیرات منفی بسزایی در زندگی شهری و تمدن گذاشته و در نهایت، تمرکز قدرت در دست حکومت بر اساس نیاز به کار گروهی برای تهیه و توزیع آب بوده است. 5

برخی دیگر از نظریه پردازان ساختاری، نه بر عوامل اقتصادی - اجتماعی یا ژئوپولیتیک، بلکه بر عوامل فرهنگی - روانی در شکل‌گیری دولت صفوی و قاجاری در ایران تأکید دارند. خوی فرمان‌بری ایرانیان⁶، فقدان امنیت ناشی از شکست‌های خفت‌آور و سلطه بیگانگان⁷ و وجود هویت جمعی و فردگرایی منفی⁸ از جمله عوامل مورد تأکید این دسته از محققان است. در نتیجه این عوامل، میزان تعلق روحی - روانی افراد به دولت به عنوان عضوی از آن در کمترین حد ممکن بود⁹ و دست زدن به انواع دوز و کلاک برای دستیابی به موقعیتی ممتاز در سایه قدرت بیگانه در اولویت قرار داشت.

نظریه‌های ساختاری دورترین منظر به تحلیل مقاله حاضر است، زیرا حکومت صفویه و قاجاریه

[51]

را نمی‌توان صرفاً محصول کمبود آب، شرایط طبقاتی اجتماع یا ساختمان فکری - روانی تلقی کرد. تاریخ ایران زمین را نمی‌توان به عنوان تاریخ ظاهر دگرگونی‌های سرزمینی نوشت، بلکه تاریخ پیوستگی نظر و عمل است؛ به این معنا که هیچ حادثه تاریخی وجود ندارد که با اندیشه گره نخورده و به واسطه اندیشه تعین نیافته باشد. 10 با فرض اصالت عوامل ساختاری و به رغم ثبات برخی از آنها مانند موقعیت ژئوپولیتیک، رابطه دیگر ساختارها با شکل حکومت بیش از آن که رابطه‌ای «تعین کننده» و یک طرفه باشد رابطه‌ای متقابل، تشدید کننده و بازتولید کننده است. هر یک از عوامل ساختاری که در حوزه‌های اجتماعی - اقتصادی و روان‌شناختی به عنوان متغیر مستقل در تأسیس و استمرار حکومت‌های صفویه و قاجاریه موثر قلمداد شده‌اند، از منظر دیگر معلول استمرار نظام‌های اقتدارگرا هستند که در یک رابطه متقابل یکدیگر را بازتولید و تقویت می‌نمایند.

2. نظریه‌های ایران‌شهری: در برخی از دیدگاه‌ها بر تأثیرپذیری اندیشه مسلمانان - از جمله شیعیان - از اندیشه ایران باستان تأکید شده است. سید جواد طباطبایی را شاید بتوان مهم‌ترین پژوهشگر در این عرصه دانست. وی تمدن شیعی بلکه اسلامی را از دو سو نیازمند گذشته ایران می‌داند: نخست، دوری اعراب از تمدن و کیاست و در دسترس بودن تجربه فرمانروایی ایران باستان و دوم، در بُعد نظری که بخش بزرگی از اندیشه سیاسی ایران‌شهری از طریق ترجمه‌ها و نوشته‌های ایرانیان تازه مسلمان در تفسیر مباحث اسلامی به کار گرفته شد. 11 طباطبایی با اشاره بر تداوم و استواری اندیشه ایران‌شهری، بر جایگاه ممتاز شخصیت‌هایی همچون سهروردی و خواجه نظام‌الملک در انتقال این میراث تأکید می‌نماید. 12 وی در اندیشه‌های سیاسی شیعه، تحول نگرش چندان نسبت به حکومت قائل نبوده،

می‌گوید:

با برآمدن صفویان، شریعت اهل تسنن جای خود را به دریافتی از تشیع داد. اما در اندیشه سیاسی حاصل از پیوند تصوف، شریعت و سیاست دگرگونی ژرفی به وجود نیامد. 13

سید جواد طباطبایی دوره طولانی میان شکست چالدران تا شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس را که حلقه ارتباط سده‌های میانه ایران و آغاز دوران جدید آن است، «دوره گذار» می‌نامد و در بیان ویژگی‌های آن می‌گوید:

آگاهی از بحران از سطح نازل ادبیات منحط فراهم آورده از نظمی سست و سخیف و نثری مصنوع و پر تکلف فراتر نرفت. دوره‌های طولانی جنگ و ناامنی و آشوب و سده‌های زوال اندیشه، همه امکانات اندیشه خردورزانه را به تحلیل برده بود. در این میان، اهل تصوف بیش از پیش به متفکران قوم، و اندیشه عرفانی انحطاط یافته به یگانه دستگاه مفهومی آگاهی ملی ایرانیان تبدیل شدند. 14

[52]

وی بیرون آمدن از این وضعیت بنیست انحطاط مضاعف و امتناع آگاهی از آن را با تکیه بر منابع تاریخی و فرهنگی امکان‌پذیر ندانسته، می‌گوید:

آگاهی از زوال اندیشه، بحران در ارکان تمدن ایرانی، جایگاه کشور در مناسبات جهانی و خودآگاهی ملی تنها از «بیرون» و با پشتوانه ارزیابی از دگرگونی‌هایی امکان‌پذیر است که ایرانیان سهمی در ایجاد آن نداشتند. 15

آنچه نوشته حاضر را از آثار طباطبایی متمایز می‌کند، شیوه‌ای است که وی در پیش گرفته است. در واقع، ایشان به لحاظ معرفت‌شناختی، بیرون از سنت سیاسی دوره گذار قرار گرفته و دانش سیاسی این دوره را به اعتبار دوران (Epoch)، غیریت سازی می‌کند که متغیر با دوران جدید غرب است و بر مبنای تجدد اروپایی ارزیابی می‌کند. تحلیل طباطبایی، تحقیقی بیرونی است که با خروج از سنت و با تکیه بر تجدد اروپایی، به عنوان مفهومی بنیادی به طرح پرسش‌هایی درباره سنت سیاسی دوره گذار می‌پردازد. از آن جا که این پرسش‌ها، پرسش‌هایی از درون سنت سیاسی ما نیستند، پاسخی شایسته نمی‌یابند، بنابراین پژوهشگر به ناچار به طرح نظریه‌ای از انحطاط رهنمون می‌شود که فراز و فرود آن در ذهن تجدد سلوک نویسنده مستشرق قرار دارد. 16، نه در واقعیت تاریخ و اندیشه سیاسی دوره گذار.

البته گریز فوق به معنای فهم سنتی از گذشته و قول به تقدم فضل گذشتگان به سبب فضل تقدم‌شان نیست، همچنین دوری از روش تجدد در بازخوانی گذشته به معنای پی‌جویی آرمان خود در گذشته نمی‌باشد، بلکه تلاش نویسنده این سطور گفت و گو با گذشتگان به منظور یافتن «فضای فکری» آنان (Climate of opinion) و «فهمی همدلانه» Sympathetic understanding () از موضوع خویش است.

گذشته از تفاوت روشی فوق، برخی وجوه اندیشه سیاسی اسلام (شیعه) چنان متمایز است که آن را به سادگی نمی‌توان بازگشتی بی‌توجه به ایران قدیم و استمرار شاهی آرمانی در دوره اسلامی دانست، بنابراین رنسانس دوره میانه که در بخارای عهد سامانی آغاز گردید و سلطنت اسلامی جزء مقوم آن بود، ویژگی‌های خاص خود داشت که اگر آن را به معنای نوزایی گذشته بدانیم، ممکن است ما را به بیراهه بکشاند. داود فیرحی با اشاره به برخی تمایزات بنیادین پادشاهی ایران‌شهری و سلطنت اسلامی می‌نویسد:

[53]

در این اندیشه [ایران باستان] شاه آرمانی به اعتبار فره ایزدی، پیکری دوگانه داشت و از این حیث انسانی خداگونه بود که خرّ می و تباهی روزگار بر نیت و اراده او استوار بود... [اما] سیاستنامه‌های دوره اسلامی هیچ يك از مختصات فوق را که بنیاد اندیشه ایرانشهری هستند، بر نمی‌تابند. ملوک و پادشاهان در سیاستنامه‌ها، نه پیکری دوگانه و شخصیت خداگونه دارند و نه اراده و نیت آنها علت خرّ می و تباهی جوامع است، بلکه سلاطین نیز همانند دیگر مردمان در دایره لطف و قهر خداوند قرار دارند و بنابراین، نیکی و بدی پادشاهان نیز ناشی از اراده و تقدیر خداوند است. 17

با بررسی منابع فقه سیاسی شیعه، به ویژه در دوره صفویه، به تفاوتی محوری میان منابع فقهی شیعه که درباره قدرت، مشروعیت و حاکم بحث کرده‌اند، و سیاستنامه‌های ایرانشهری می‌توان رسید و آن، این که محور اساسی آثار فقهی - کلامی سیاسی شیعه «اجرای دین در چارچوب امامت یا خلافت» است، به گونه‌ای که کمتر نامی از «سلطان» به میان آمده، در حالی که در سیاستنامه‌ها به طور اساسی درباره «سلطنت» و نحوه رفتار و روش برخورد سلطان با مردم بحث شده است. 18

نکته پایانی این که در عمق نظریه‌های ایرانشهری، حرمت و اصالتی برای تمام وجوه زندگانی ایرانیان باستان در نظر گرفته شده است، بدین صورت که ایرانیان باستان را به عنوان «روزگار سربلندی ایران» 19، و ساسانیان را «خلف صدق هخامنشیان» قلمداد می‌نماید که «جامع سنت‌های آشور و بابل و مصر فرعونان در شرق نزدیک هم بودند». 20 در مقابل، از مسلمانان (عربان / تازیان) با تعبیری هم‌چون «دیویان بیابان عربستان» 21، «صحرائوردان کم فرهنگ» 22 و «مجاهدان صحرائشین» 23 یاد می‌کنند که بسیاری از کتابخانه‌ها را به آتش کشیدند 24 و خموشی و تاریکی و حشی و خون‌آلودی را به ایران حاکم نمودند. 25

نظریه‌ها ایرانشهری از این بُعد هم نقایص فراوانی دارند و جدای از این که اسناد تاریخی ادعاهای مذکور را تأیید می‌کند یا نه! تأملی در اندک گزارش‌های باقی‌مانده از عهد ساسانی، تصویری دگرگونه از اوضاع اجتماعی - دینی آنان را ترسیم می‌کند. تفصیل این بحث مجال دیگری را می‌طلبد، اما به اجمال می‌توان گفت که جریان‌های عقلی و فلسفه‌های یونانی در ادوار پایانی حکومت ساسانی، بنیاد اعتقادات کهن آنان را به لرزه درآورده بود. اعتقاد به جبر چنان شیوع یافته بود که حتی در سخنان پادشاهی چون خسرو پرویز نشانی از آن یافته می‌شد. 26 رشد این تفکر تا بدان جا بود که پارسیان خود از «زوال» مملکت خویش سخن می‌راندند و جالبتر آن که نشان آن را در وقوع زلزله‌ها و طوفان می‌جستند. 27

در شریعت رسمی، بیش از اعتقاد و اندیشه، به اعمال و رسوم توجه می‌شد و مردم از مهد تا لحد

[54]

درگیر مقررات مذهبی بودند و هر فرد در طول شبانه روز بر اثر اندک غفلت، دستخوش گناه و گرفتار پلیدی می‌شد. 28 این‌گریز به درازا کشید، اما برای بیان این نکته لازم بود که ایرانیان تنها در نبرد نظامی در مقابل اعراب و مسلمانان، عقب‌نشینی نکردند، بلکه دین کهن و تشریفات زردشت نیز می‌بایست در برابر آیین یکتاپرستی که سهولت و قابل فهم بودن احکامش آن را نیرومند ساخته بود، تسلیم می‌گردید. 29

3. صفویه و قاجاریه؛ تداوم نظریه‌های اهل سنت: برخی تشابهات اندیشه سیاسی شیعه و اهل سنت سبب شده که گروهی به «دنباله روی عالمان شیعه از فقهای عامه» 30 حکم کنند. این دسته از دیدگاهها بر شکل سنی اندیشه‌های

سیاسی شیعه تأکید می‌نمایند. با توجه به تقدم تاریخی نظریه‌های اهل سنت، شیوه آنها تنها الگوی اسلامی در دسترس علما و نخبگان جامعه شیعی تلقی می‌شد. اهل سنت سالیانی دراز راهی را که علمای صفوی به تازگی عهدمدار آن شده بودند - یعنی توجیه وضع موجود و یافتن مبانی نظری برای حکومت غیر معصوم - می‌پیمودند. شیعیان قدم در همان مسیر گذاشتند و هر آنچه در این راستا شکل گرفت، از قبیل فقه حکومتی و مبانی نظری و بالطبع نمادهای بیرونی و شکل حکومت، شکلی سنی پیدا کرد.

اگر بخواهیم دیدگاه‌های سگانه مذکور را به ترتیب از دورترین تا نزدیکترین نظریه نسبت به مدعای این مقاله مرتب کنیم، رویکرد اخیر نزدیکترین دیدگاه محسوب می‌شود. اندیشمندان مسلمان فقط يك بار به تأسیس دانش سیاسی توفیق یافتند. در واقع، تاریخ معرفت سیاسی مسلمین قطع نظر از دیدگاه‌های شیعه و سنی آن که صرفاً به تفاوت در مستندات رجالی - نه تفاوت بنیادی - منتهی می‌شود، کالبد و هیأت و احدی دارد و به آسانی می‌توان در دنیای تشیع و به خصوص تا دوره قاجار، تألیفاتی متناظر با نوشته‌های اهل سنت در باب افکار سیاسی ملاحظه نمود.³¹ از منظر این نوشتار، تقارب شکلی این دو منظومه نیاید ما را به دام این همانی‌های ساده انگارانه بکشاند، چرا که اندیشه‌های سیاسی اهل سنت و شیعه از دو منظر مهم از یکدیگر جدا می‌شوند: نخست، «امامت محوری» اندیشه‌های سیاسی شیعه است مبنی بر این که اداره مجتمع دینی پس از پیامبر به دست کس یا کسانی باید صورت بگیرد که به جانشینی آن حضرت معرفی شده‌اند و دیگر، حجیت «عقل» در نزد شیعیان موجب درک و برداشتی دیگر گونه از نصوص و متون دینی می‌گردید.³² شیعیان از این دو مفهوم، ابزاری مؤثر برای نقد سیاست سنی تدارک دیدند و علمای شیعه با ظرافت و موشکافی تمام، ابعاد حقوقی يك مبارزه منفی را بر ضد دولت‌های جائر ترسیم کردند. مسئله اهل سنت به منظور توجیه وضع موجود، یافتن نسبتی بین سلطنت با شریعت بود که نظریه پردازانی همچون غزالی و ماوردی به خوبی از عهده آن برآمدند. اما مسئله شیعیان، یافتن نسبتی میان

[55]

حکومت‌های شیعی غیر معصوم و امامت است.

صفویه و قاجاریه

حکومت‌های صفویه و قاجاریه از منظر اندیشه سیاسی اسلام، تحت عنوان «خلافت» نمی‌گنجد و بیشتر به الگوی «سلطنتی» حکومت نزدیک است؛ آن هم قرائتی شیعی از سلطنت که متضمن رابطه سلطنت و امامت، و پاسخ‌گویی دغدغه‌های نظری شیعیان درباره حکومت غیر معصوم می‌باشد، لذا حکومت‌های صفویه و قاجاریه را از منظر اندیشه سیاسی شیعه، می‌توان تحت عنوان «سلطنت شیعی» قرار داد. وجود ویژگی‌های مشترک میان این دوره با الگوی «سلطنت» از سویی، و اختصاص‌های شیعی‌گری و تشریح ابعاد مختلف این قرائت از سلطنت به وسیله علما از سوی دیگر، اطلاق این عنوان را با معنا می‌سازد. صفویه و قاجاریه از میراث ایران‌شهری - با دگر‌دیی‌هایی - بهره برد و از لحاظ روشی در همان راهی گام نهاد که پیش‌تر اهل سنت آن را همواره کرده بودند، اما اندوخته‌های در خوری نیز بر آن افزودند. آموزه‌هایی که از هویت آنان نشأت می‌گرفت، موجب مرزگذاری پررنگی میان آنان با ایرانیان باستان و اهل سنت شد.

در ادامه، سعی خواهیم نمود با برشمردن ویژگی‌های عمومی و اختصاصی سلطنت شیعی، از لابه‌لای ادبیات موجود

در گفتمان علمای این دوره نقاط اشتراك و افتراق آن را با دیگر نمونه‌های رقیب مورد تأکید قرار داده تا بدین وسیله بر تبیین مفهوم سلطنت شیعی توانا شویم.

1. سلسله مراتب نظم کیهانی: یکی از پایه‌های اساسی اندیشه «سلطنت»، سلسله مراتبی دیدن عالم و آدم است. میرزای قمی (1152 - 1231 ه.ق)، عالم مشهور عهد قاجاریه، در ارشادنامه خود چنین تصریح می‌کند: آفریدگار عالم بنی نوع آدم را قاطبهً از نر و ماده خلق کرده... و بعد از آن، یکی را تاج سروری بر سر نهاده و در روی زمین شبیه به جانشین از برای خود قرار داده و او را مالک الرقاب سایر بندگان کرده... و دیگری را ریسمان مذلت و خواری در گردن نهاده و بنده سایر بندگان کرده... نه این را شاید با این مهانت سر از کمند اطاعت پیچد و زیان به ناشکری باز کند و نه آن را سزد که در مقام کفران نعمت تعدی و ظلمی به اسیران زیردست خود کند. 33 ملا احمد نراقی (م 1245 ه.ق) نیز ساخت جهان را سلسله مراتبی می‌داند که به هر کس به اندازه توان و قابلیتش کاری دادند و نظم و نسق عالم منوط به اجرای همین سلسله مراتب است و جا به جایی چندانی برای آن متصور نیست:

آری آری هر کسی را پیشه‌ای است

هر دلی اندر خور اندیشه‌ای است

[56]

شغل پالانگر بود پالانگری

کی تواند دوخت دیبا و زری 34

سید جعفر کشفی (1911 - 1267 ه.ق) دیگر اندیشمند شیعی در عهد قاجاری است که از منظر سلسله مراتب به اطراف خود نگاه کرده است. وی در «میزان الملوك و الطوائف» شغل و عبادت هر يك از موجودات را غیر از دیگری دانسته و این شغل و عبادت را منحصر در عبادت رایج نمی‌داند، بلکه در نظر او «اصل عبادت، بندگی و اطاعت بنی‌آدم به عنوان خلیفه بر روی زمین» همان کاری است که از برای آن خلق شده است. 35 در اندیشه کشفی شغل و عبادت اصلی انسان، قیام نمودن به هر کاری است که دخل در تدبیر و تربیت امور بندگان داشته باشد. 36 وی سپس آدمیان را به هفت طایفه تقسیم نموده، سلطان را در طبقه اول و خلیفه اعظم خداوند قلمداد می‌کند. 37 بدین سان، پادشاه در رأس هرم اجتماعی انسان قرار گرفته و اسوای است که مردم باید او را سرمشق خود قرار دهند و همه مناسبات اجتماعی با توجه به مقام او تعیین می‌شود.

سلسله مراتبی دیدن نظم کیهانی را می‌توان یکی از ویژگی‌های عمومی سلطنت دانست که علاوه بر اندیشه‌های سیاسی شیعه، در سلطنت ایران شهری 38 یا اهل سنت 39 نیز قابل مشاهده است.

2. پدیده شر: نوع نگرش اندیشه‌ورزان سلطنت به پدیده شر و این که سرشت آدمیان به نوعی از گناه آلوده است، موجب شده آنان برای حفظ نظم اجتماعی، به ضرورت وجود سلطانی قاهر حکم نمایند. اندیشمندان مسلمان، بر خلاف ایران باستان، وجود دو منبع را برای خیر و شر نپذیرفته 40 و خداوند را مدبر تمام امور می‌دانند، در عین حال شر را از ویژگی‌های مادیات می‌دانند: هر آنچه مشوب به ماده باشد طبعاً شر نیز در آن وجود خواهد داشت، هر چند

قرآن کریم گناه جبلی را نپذیرفته است، ولی آیاتی دارد که انسان را گنهگار، ستمپیشه و نادان توصیف می‌کند. در آیه «إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها و أشفقن منها و حملها الإنسان انه كان ظلوماً جهولاً» (حزاب (32) آیه 72).

اختیار ظلم و جهل اندر بشر
چون که گردیدند جفت یکدیگر
آسمان و کوه از آن رَم گرفت
راست آمد ریش بن آدم گرفت
بد ظلم و بد جهول و بد فضول
آمد و کرد این امانت را قبول 41

نمایش طبیعت انسان به عنوان موجودی که بالطبع ضعیف و خطاکار است، احتیاج وی به ارشاد و دستگیری را روزمره و الزامی می‌کند. با همین تلقی است که نراقی انسان‌ها را موجوداتی می‌داند که «جامه حیانتشان به تار و پود شهوات بافته و تار حیانتشان به رشته طول امل تافته است»، لذا «هر یکی را در تحصیل مراد به ارتکاب صدگونه فساد داعی، و از تحریفشان از جاده مستقیم انصاف ساعی

[57]

است... و به این سبب امر معیشت تباه و دست از دامن مقصود که تعمیر خانه آخرت است، کوتاه می‌شود، لهذا ناچار است از سرکرده مطاع و فرمانده لازم‌الاتباعی که فقرا و زیردستان در کنف حمایتش از شر اشرار ایمن و محفوظ باشند». 42.

سید جعفر کشفی وجود متکفلان تدبیر امور معاش و معاد اجتماع انسانی را از آن جهت لازم و واجب می‌داند که اختلاف آرا و عقول موجب می‌شود که هر يك از افراد بشر «در افعال و حرکات خود مقصدی و غایتی غیر از مقصد و غایت دیگری» را دنبال کنند، به گونه‌ای که اگر به حال خود وا گذاشته شوند چنان که طبیعت آنان اقتضا می‌کند، عمل می‌کنند:

هر آینه یکدیگر را مثل سباع برّ و ماهیان بحر می‌درند و به فساد و افنای یکدیگر مشغول می‌شوند و عالم را به هرج و مرج [می‌کشاند] و نظام را مختل کنند. 43.

این ویژگی سلطنت نیز عمومی است و در دیگر نسخه‌های سلطنت و از جمله سلطنت سنی به چشم می‌خورد. 44.
3. پیوند دین و سلطنت: یکی از مبادی مهم گفتمان نظم سلطانی، پیوند میان دین و سلطنت است. توأمان بودن دین و سلطنت، چنان که از «نامه تنسر» و آثار «ابن مقفع» برمی‌آید، اندیشه‌ای قدیمی می‌باشد. 45 ذکر این نکته مهم است که دین در قبل از اسلام به مجموعه‌ای از معانی اطلاق می‌شد که نویسندگان مسلمان آنها را در سه معنای جزا، اطاعت و عادات و رسوم خلاصه می‌کردند. دین به این معانی، و به ویژه طاعتی که با گذشت زمان تبدیل به عادت شده است، در ادبیات سیاسی ایران قبل از اسلام رایج بوده و کارکردهای مهمی را در حفظ و استمرار نظم سیاسی داشته است. به همین لحاظ چنان که از اردشیر بابکان نقل شده، ایرانیان دین را شالوده پادشاهی می‌دانستند؛ پادشاهی را از شالوده، و دین را از پادشاهی گریز نیست. 46.

گفتنی است توأمان بودن دین و سلطنت در اندیشه ایرانی‌شهری مبتنی بر این مفروض است که شاه واضع و عین شریعت می‌باشد، اما در اندیشه اسلامی سلطنت، شاه تنها يك مجری است و در حدود شریعت فعالیت می‌کند. با توجه به این که اکثر سلاطین مسلمان - اعم از شیعه و سنی - در مقامات بالایی از شریعت‌مداری قرار نداشتند، لزوم توجه به علما و دخیل نمودن آنها در قدرت، بیش از پیش شکل گرفت. با مراجعه به متون تاریخی آشکار می‌شود نه تنها سلاطین بلکه خلفا هم هیچ‌گاه در مسند تام و مطلق مسایل و رهنمودهای مذهبی قرار نگرفتند. 47

بدین ترتیب، اندیشه سیاسی شیعه در چنان موضع معرفت‌شناختی قرار گرفت که به ناگزیر تا ظهور مقدمات مشروطیت، همواره بر پیوند میان سلطنت و شریعت تأکید نموده، رابطه سلطان و علما را شرط ضروری جامعه اسلامی تلقی می‌کند و از تصور گسست بین آن دو در هراس است.

[58]

اندیشمندان دوره صفوی و قاجاری از این دو رکن به عنوان «ضرورت همکاری شمشیر و قلم» یاد می‌کند. میرزای قمی در توصیف جایگاه علما و سلطان به عنوان عناصر مکمل یکدیگر می‌نویسد:

حق‌تعالی چنان که پادشاهان را از برای محافظت مردان و حراست ایشان از شر مفسدان قرار داده، پس علما و غیر علما به آنها محتاج‌اند، همچنین علما را هم از برای محافظت دین مردم و اصلاح دنیای ایشان در رفع دعاوی و مفسد و اجحاف و تعدی و تجاوز از راه حق که باعث هلاک دنیا و آخرت می‌باشد، قرار داده و در سلوک این مسلک و یافتن طریقه حقه، پادشاه و غیر پادشاه به آنها محتاج‌اند. 48

کشفی نیز «رواج علم» را «به سیف» 49، و سلطنت را به «علم و تحصیل علم شریف» 50 می‌داند. در نظر وی، دولت تنها نیازمند دین نیست، بلکه نیاز دین به دولت شدیدتر است و بدون آن، ضایع می‌گردد. ایشان با تأملی در عبارت مشهور «الدين و الملك توأمان لا يتم احدهما الا بالآخر» می‌نویسد:

هیچ يك از آنها به اتمام نمی‌رسد مگر به دیگری، چون که اقامه دین با عدم سلطنت سلطان و عدم نظام، غیر متحقق الوقوع است و امارت و سلطنت بدون دین، طریقه معیشت و معاشرت حیوانات است. 51

در يك جمع‌بندی می‌توان گفت که در آن دوره، سلطنت اسلامی بر بنیاد شریعت و اجرای احکام اسلامی استوار بود و فرمان‌روای جامعه اسلامی، قانون و موازینی جز شریعت نداشت و به لحاظ اجتناب از نتایج دینی و سیاسی «بدعت» مطلقاً از مداخله در قانون‌گذاری اجتناب می‌کرد. آنان خود را متمسک و مجری شرع، و الگوی حکومتی خود را مدینه النبی می‌دانستند. فتح علی شاه در نامه‌ای به میرزای قمی با اشاره به بی‌همتایی حکومت قجریان، چنین می‌آورد:

دیگر این که ما را و رسم‌های سلطنت و فرمان‌روایی به تتبع سلاطین قبل از بعثت اشاره کرده بودند، هر دوری مری طوری است و هر ملتی دولتی لو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة و لا یزالون مختلفین» [مائده / 48] و در این اختلاف حکم و مصالح بی‌حساب است. «لینتدکر اولوا الالباب» [رعد / 19] ما را با سلاطین ملل دیگر نسنجد و اگر اختیار عدلی‌جورنما ببینند نرنجد. عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم» [بقره / 216] مصادقت ملت احمدی سلاطین اسلام را محمدتی کافی است و این گونه مکاره را که مستلزم خیرات بی‌شمار است بر جورهای عدل‌نمای پادشاهان کفر که اثر آن جز رفاه نفوس اماره و رفع موانع شهوت غافلین نیست، مزیتی وافی هزار و دویست و اند سال از رحلت احمدی گذشته و هر قرنی قرین دولتی گشته است و جل من قال: «ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من

عبادنا فمنهم ظالمٌ لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق

[59]

بالخيرات» [فاطر / 32] اگر در پیروی این ملت عزا یکی از سلاطین سابق را بر ما سابق یابند و حجت نمایند، دواست و الحمد لله الذی فذلنا علی کثیرٍ من عباده المؤمنین» [نمل / 15] و «و أوتینا من کل شیءٍ ان هذا لهو الفضل المبین» [نمل / 16]. 52.

فقره مذکور برآمیختگی سلطنت و شریعت و ذهنیت حاکمان وقت نسبت به خود شریعت تأکید می‌کند. گفتمان فتح علی شاه گفتمانی است که تصمیمات خود را ناشی از مشیت و فهمی درونی می‌داند که درک مردم و از جمله نخبگان آنها از فهم آن عاجز است.

4. هیبت سلطانی: هیبت سلطانی و ظل الهی بودن سلطان، ویژگی‌هایی هستند که نویسندگان آنها را به صورت فراگیر و البته متنوع مطرح کرده‌اند. از گذشته تلاش‌های زیادی برای ابهت بخشیدن به سلطان صورت گرفته است: در اندیشه ایرانی‌شهری مفهوم «چهره انسان - خدایی سلطان مطرح شد و در دوره‌های بعدی، واحد بودن سلطان، عدم محدودیت پادشاه، تشبیه سلطان به خورشید، باران و .. چهره پدگونه سلطان و در نهایت، ابتنای بر زور و تغلب رواج یافت. اندیشمندان دوره میانه اسلامی از مفهوم «که مهترین ابزار ایجاد هیبت سلطانی در دل‌های مردم بود فاصله گرفتند، اما نمی‌توانستند لزوم وجود سلطانی شوکت‌مند را منکر شوند. عبدالله بن ازرق که در پایان عصر زرین تمدن اسلامی می‌زیست، چنین می‌اندیشد که نیاز به سلطان در بالاترین درجه اعتبار است، زیرا در این ایام که باز دارنده دینی ضعیف شده یا اغلب از وجدان مسلمانان رخت برسته است، احتیاج به ابهت سلطانی روز به روز بیشتر می‌شود. 53 متفکران دوره میانه ناگزیر از حفظ سلطنت موجود بودند و با گزیده‌بینی نصوص دینی، هیبت و هیمنه سلطان را در زور و قدرت او دیدند.

ادامه سخن را از زاویه دیگری پی می‌گیریم و آن، این که مسلمانان از سلطان دو چهره متفاوت و دو هیئت متمایز در نظر خود داشتند: نخست، چهره و هیئت فردی که او را همانند دیگر انسان‌های جامعه به احکام مذهبی و تکالیف شخصی ملتزم می‌کرد و دوم، چهره و هیئت سلطانی که وی به اعتبار این چهره سایه خدا در زمین بود و اطاعت از فرامین او واجب می‌شد. تصور چنین بود که شخصیت دوگانه سلطان موجب دوگانگی و تفکیک مسئولیت‌های او به دو حوزه شخصی و سلطانی می‌گردد، اما در عمل اخلاق خصوصی و ناشایستگی شخصی سلطان بر چهره سیاسی او اثر گذاشته و با کاستن از «هیبت سلطانی»، آزمندی رعیت و شورش و بی‌نظمی در جامعه را سبب می‌شد، بنابراین اندیشه سیاسی متفکران اهل سنت تدابیر دیگری اندیشید و در اصرار بر لزوم حفظ هیبت و نوامیس سلطانی، ضرورت پرده نشینی و فاصله بین سلطان و رعایا را توصیه نمود تا بدین وسیله از تأثیر شراب‌خواری، بدمستی و هزل آوری سلطان در امور سیاسی جلوگیری کند.

[60]

در کنار پرهشینی سلاطین اسلام، عدم پایداری آنان به دستورات اولیه شرع، عقلائی قوم را در بُعد نظری مجبور ساخت برای راهنمایی رعیت به اطاعت از چنین سلطانی، وی را به باران، 54 آتش 55، دریا 56 و باد تشبیه نمایند تا زبان مَثَل به عوام بفهمانند هر نعمتی که خدا عطا کرده است - از جمله سلطنت - در کنار منافعش، مضاری هم

دارد. اما آنچه عمومیت یافته، نشانند پادشاه در مقام پدر، و رعیت در مقام فرزندان محجوری است که هیچ صلاح و خیر خود را تشخیص نمی‌دهد. علی ابن مسکویه (م 421 هـ.ق) رابطه پادشاه با رعیت را رابطه‌ای پدرانه، و رابطه رعیت با پادشاه را رابطه فرزندی می‌داند تا انواع ریاسات در شرایط درستی محفوظ بماند. 57 خواجه نصیر طوسی اولین صفت لازم برای طالب ملک را ابوت می‌داند، «چه [ابوت] حسب موجب استمالت دل‌ها و افتادن وقع و هیبت در چشم‌ها باشد به آسانی». 58 سید جعفر کشفی نیز در تحلیلی مشابه، «ابوت» را اولین خصلت سلطان و پادشاه دانسته، می‌نویسد:

اول ابوت، چون که ابوت و حسب موجب استمالت دل‌ها به آسانی سبب حصول وقع و هیبت در قلوب و چشم‌ها می‌گردد. 59

وی در ادامه، نسبت سلاطین را به رعایا و اهل مدن، همان نسبت صاحب منزل می‌داند و در نام بردن «اهل منزل» می‌گوید:

تمام اهل، اجزا و ارکان مدینه یا مدن، همان زنان، فرزندان، پدران، مادران، غلامان، کنیزان و حیواناتی می‌باشند که اجزا و ارکان منزل بوده‌اند... و تدبیر آنها بر وجهی که مفصلاً در آداب تدبیر منزل و معاشرت با تمام اصناف بنی‌نوع و اموال سابقاً ذکر نموده شد، بنماید. 60

بنابراین فقره، اولاً: رعیت به منزله فرزند پادشاه است و برای اجتناب از «مخالفت عقوق» باید در «جوب اکرام» و «حسن انقیاد» کوتاهی نکند و در جور و بیداد او صبر پیشه کند، زیرا به هر حال تحمل جور و بیداد سلطان از مهمل و معطل گردیدن رعیت بهتر است و ثانیاً: بسط گستره فرمان‌روایی و سیاست مدن به «حیوانات» و آوردن آنان به عنوان جزئی از «اهل مدینه» میان این واقعیت است که در دوره اسلامی «سیاست مدن» به «تدبیر منزل» تبدیل شد. در چنین فضایی، حکمت عملی به تدبیر منزل فرو کاسته شد و راه فلسفیدن در مبانی حکومت مسدود گردید. فراگیری هیبت سلطانی موجب شده بود هر گونه سوآلی از سلطان ممنوع، و قدرت مطلقه و همه‌جانبه‌ای به سلطان واگذار گردد. موجودی که فوق بشر و به صورت خدادادی حافظ نظم کیهانی و گله رعیت شده، سیاستش آسمانی و مافوق فهم عوام است، تدبیر او تدبیری صائب بوده و مشورت با رده‌های پایین موجودات بی‌معنا و بی‌دلیل می‌باشد. هیبت سلطانی در این است که همیشه وی حرف اول و آخر را بزند، زیرا در غیر این صورت در هیبت سلطانی و به تبع آن در نظم کیهانی اختلال

[61]

پیش خواهد آمد.

اندیشمندان مسلمان - به ویژه شیعیان - حاکم را مقید به دستورات دین، عدالت و اعتدال کرده‌اند، اما هیچ نهاد سیاسی، قدرت مطلق آنان را محدود نمی‌کند و ساز و کاری برای تشخیص خروج سلطان از جاده شریعت و عدالت وجود ندارد. از «امر به معروف و نهی از منکر» و مصداق بارز آن، یعنی «النصیحة لائمة المسلمین» خبری نیست و سلطان صرفاً به مشورت توصیه می‌شود 61 و الزامی به اصل آن و یا تبعیت از نتایجش ندارد.

آخرین و شاید مهم‌ترین زمینه «هیبت سلطانی»، زور و اقتدار است که سلاطین همواره بر آن مواظبت می‌کردند. در اندیشه اهل سنت، تغلب «یکی از شیوه‌های تحقق امامت تلقی شده و آنان اقتدار سلطان قاهر که موجب ترس مردم از وی شود، را بر ضعف وی ترجیح داده‌اند». 62 اندیشه سیاسی شیعه در عالم نظر نمی‌توانست زور و تغلب را به

عنوان یکی از راه‌های انعقاد امامت بپذیرد و قرن‌ها با زور و تغلب حکومت‌های سنی مبارزه کرده بود، اما عملاً شیعیان علاوه بر ترس از هرج از هرج داخلی، به ضعف و سرکوب از سوی حاکمان سنی در دوره‌های گذشته می‌اندیشیدند. آنان تنها راه حفظ اجتماع شیعه را ترویج نظامی می‌دانستند که به نحوی با امامت و عصمت پیوند خورده و زمینه ساز دولت مهدوی موعود باشد.

5. سلطان؛ ظل‌الله: یکی دیگر از ویژگی‌های عمده سلطنت در ادوار مختلف، مفهوم ظل‌اللهی بودن سلطان است. تقریباً همه کسانی که نامی از سلطان برده‌اند، عنوان «ظل‌الله» را در کنار آن آورده‌اند. 63 کالبد شکافی این مفهوم و معنایی که هر يك از نظریه‌های سلطنت از آن اراده کرده‌اند، نیازمند مقاله مستقلی است.

6. سلطنت؛ عطیه‌ای الهی: این ویژگی به اندیشه اسلامی از سلطنت اختصاص دارد و در اندیشه ایرانی‌شهری سخنی از آن نیست. تلاش اهل سنت برای پیوند سلطنت با شریعت و نبوت موجب شد تقدس شریعت به سلطنت منتقل شود. همچنان که نبوت برای تدبیر امور بشر مشیّتی الهی، و نبی، شخص برگزیده بود، سلطنت نیز عطیه‌ای الهی، و سلاطین - همراه با پیامبران - تنها مردمان مورد عنایت ذات باری تعالی محسوب می‌شدند. در نزد اهل سنت کاملاً یرفتنی شده بود که سلطان مورد عنایت خداوند، سلطنت امری مقدس و تالی تلو نبوت، اطاعت از سلطان واجب و خدمت به ایشان یکی از بزرگ‌ترین ثواب‌هاست. «الطایع لله» بیست و چهارمین خلیفه عباسی، در دیداری که میان وی و «عضدالدوله» به مناسبت این که شاهنشاه لقب «تاج‌المله» یافته بود صورت گرفت، تمامی اختیارات خود را به شاهنشاه تفویض کرد و گفت:

[62]

خواستم آنچه را که خداوند - تبارک و تعالی - از امور رعایا و تدبیر آن، در جمیع جهات در خاور و باختر زمین سپرده است، به تو بسپارم به جز خاصه خود و اسبابی که از آن من است و آنچه درون سرای من است؛ پس تو اینها را با طلب خیر از خداوند بپذیر و متصدی شو. 64

این فقره به خوبی نشان می‌دهد که خلافت و حکومت امری خدادادی است و یا حداقل تلاش حاکمان برای نمایش چنین چیزی بوده و ظاهراً قبول عام نیز پذیرفته است. ملا حسین واعظ کاشفی با هم عرض دانستن رتبه پادشاهی با نبوت، اطاعت از ملوک را از قرآن استنباط می‌کند. 65 نظامی عروضی سمرقندی نیز تصریح می‌کند:

لابد سائسی باید و قاهری لازم آید، آن سائس را ملک خوانند اعنی پادشاه، پس پادشاه نائب امام است و امام نائب پیغامبر و پیغامبر نائب خدای... و خود سید ولد آدم می‌فرماید: «الدین و الملك توأمان».... پس به حکم این قضیت، بعد از پیغامبری هیچ عملی قوی‌تر از ملک نیست. 66

وی در تفسیر آیه اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم «نساء (4) آیه (59) می‌نویسد: در مدارج موجودات و معارج معقولات بعد از نبی که غایت مرتبه انسانی است، هیچ مرتبه‌ای ورای پادشاهی نیست و آن، جز عطیت الهی نیست. 67

فقره‌های مذکور پادشاه را جانشین پیامبر دانسته و نظریه خلافت را برنمی‌تافته است. سلطان دوره میانه چنان که ابن بلخی می‌گوید: «شخصی شریف و برگزیده و جزئی از اجزای نبوت است که حق تعالی او را به کرامت آن، صوص گردانیده است که همان فرّه ایزدی است» 68، در حالی که در نظریه خلافت اقتدار خلیفه به طور

بلاواسطه ناشی از خدا نیست، بلکه منبعث از بیعت، استخلاف یا حتی استیلا و تغلب است، با این وجود غزالی خلافت، سلطنت و هم چنین امامت تغلیباً را در حوزه بحث سیاسی به يك معنا می‌گیرد، زیرا:

ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا و نظام الدنيا لا يحصل الا بإمام مطاع.. و ان الدنيا و الأمن على الانفس و الاموال لا ينتظم الا بسطان مطاع. 69

مباحث نظری علمای اهل سنت در دوره میانه به بار نشست و پیوند وثیقی میان سلطنت و شریعت پدیدار شد. نبوت همچون روحی حاکم بر جامعه اسلامی بود و سلطنت رابط آن روح با رعیت به شمار می‌آمد، چنان که مردم بی‌واسطه نبوت، اطلاعی از شریعت نداشتند و بی‌واسطه سلطنت نیز به استفاده از دین در تنظیم زندگی سیاسی خود قادر نبودند. سلطان برگزیده و حجت خدا بر روی

[63]

زمین و جزئی از اجزای نبوت محسوب می‌شد؛ با این تفاوت که در نبوت وجود یکی، دوره‌های بسیار را کفایت کند، اما نیاز به سلطنت از آن روی که مستلزم بقای نوع بشر است، نیازی روزمره است. 70 چنین تلقی از ساختار سلطنت، ناخودآگاه اندیشه‌های سیاسی مسلمانان را شکل داد. در مقابل این ساز و کار، اندیشه‌های انتقادی که از موضعی آرمانی به نقد وضع موجود می‌پرداخت، شکل گرفت. شیعیان را می‌توان یکی از اصلی‌ترین منتقدان سلطنت‌های دوره میانه اسلامی دانست. اندیشه‌های انتقادی که از قصور سلطنت موجود نسبت به انجام کارویژه‌هایش انتقاد می‌کردند، بتهر ض به اصل نظام سلطانی و بی‌آن که «نظام سلسله مراتبی»، «این همانی سلطنت و شریعت» یا «ظل‌اللهی بودن سلطان» را زیر سؤال ببرد، جویای شکل‌های کمابیش بدیل و جایگزین بود و رعیت را به یافتن سلطان مطلوب تشویق می‌کرد.

7. سلطنت و امامت: چگونگی ارتباط سلطنت با امامت و عصمت است که موجب تمایز سلطنت شیعی از دیگر اشکال آن می‌شود. بررسی این مسأله نیازمند مقاله مستقلی است.

سخن پایانی این که سلاطین صفویه و قاجاریه به جای آن که مذهب را به خود منضم کنند، مکمل آن شدند. این کار موجب شد يك بار دیگر نهادهای مذهبی‌ای وجود داشته باشد که در برابر دولت قدا فرارشته و کاملاً در آن ادغام نشوند که در نهایت، به نهضت مشروطه، جدایی سلطنت از تشیع و فروپاشی سلطنت شیعی منجر گردید.

[64]

پی‌نوشت‌ها

1. دانش آموخته حوزه علمیه قم و فارغ التحصیل کارشناسی ارشد علوم سیاسی مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم علیه السلام.
2. جان فوران، مقاومت شکننده (تاریخ تحولات اجتماعی ایران) ترجمه احمد تدین (تهران: رسا، 1378) ص 604.
3. یرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل‌محمدی و محمدابراهیم فتاحی (تهران: نشر نی، 1378) ص 10.
4. محمدعلی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران (از مشروطیت تا سلسله پهلوی) ترجمه محمدرضا تقیسی و کامبیز عزیزی (تهران: نشر مرکز، 1373) ص 7 - 9.
5. صادق زیباکلام، ما چگونه ما شدیم؟ (ریشه‌یابی علل عقبماندگی در ایران) (تهران: روزنه، 1379) ص 101 - 103.
6. شوالیه شاردن، سیاحتنامه شاردن، ترجمه محمد عباسی (تهران: امیرکبیر، ج 8) ص 137.
7. گراهام فولر، قبیله عالم (ژئوپولیتیک ایران) ترجمه عباس مخبر (تهران: نشر مرکز، 1377) ص 10.
8. حاتم قادری، اندیشه‌هایی دیگر (تهران: بقعه، 1378) ص 103 - 115.
9. Reza M. behnam, Cultural Foundation of Iranian Politics, Salt Lake City, Utah university, Press 6891, P. 301.
10. سید جواد طباطبایی، پیشین، ص 462.
11. همو، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران (تهران: دفتر مطالعات وزارت امور خارجه، 1367) ص 102.

12. همو، خواجه نظام الملك (تهران: طرح نو، 1375) ص 143.
13. همو، زوال اندیشه سیاسی در ایران (تهران: کویر، 1373) ص 267.
14. همو، دبیاچای بر نظریه انحطاط ایران (تأملی درباره ایران) ج 1 (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، 1349).

[65]

- ص 10-12.
15. همان، ص 521.
16. داود فیرحی، «سنت و تجدد: دو الگوی معرفت‌شناختی در تحلیل دانش سیاسی مسلمانان»، [مجله] نقد و نظر، سال پنجم، ش 3 و 4، ص 36.
17. همو، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (تهران: نشر نی، 1378) ص 81.
18. رسول جعفریان، «منابع فقه و اندیشه سیاسی در عصر صفوی»، [مجله] حکومت اسلامی، سال ششم، ش 3، پاییز 1380، ص 180.
19. ریچارد فرای، میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1364) ص 260.
20. همو، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا (تهران: سروش، 1358) ص 17 - 18.
21. همان، ص 18.
22. عبدالحمید زرّین کوب، دو قرن سکوت (تهران: جاویدان، 1355) ص 4 چهار.
23. محمد محمدی، فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی (تهران: توس، 1374) ص 65.
24. عبدالحمید زرّین کوب، پیشین، ص 113 - 115.
25. همان، ص 119.
26. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوك (بیروت: عز الدین، 1407ق) ج 1، ص 428.
27. احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، تصحیح رضوان محمد رضوان (بیروت: دار الکتب العلمیه، 1398ق) ص 290.
28. آرتور سن کریستن، وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان، ترجمه و تحریر مجتبی مینوی (تهران: نشریات کمیسیون معارف، 1414ق) ص 141.
29. کولسینکف، ایران در آستانه یورش تازیان، ص 6، به نقل از: حسین مفتخری، «اوضاع سیاسی، مذهبی ایران در آستانه ظهور اسلام»، [مجله] تاریخ اسلام، سال سوم، ش 10، تابستان 1381، ص 96.
30. عبدالکریم زنجانی، الفقه الارقی فی شرح العروة الوثقی (نجف: مطبعة العزی الحدیثه) ج 1، ص 18 - 20، به نقل از: حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، ج 1، ص 14 - 15.
31. داود فیرحی، فرد و دولت در فرهنگ اسلام، [مجله] علوم سیاسی، سال سوم، ش 12، پاییز 1374.

[66]

- ص 81-130.
32. برای تفصیل بیشتر، ر.ک: محمدحسین طباطبایی، شیعه در اسلام (تهران: کتابخانه بزرگ اسلامی، 1354) ص 128 - 134.
33. میرزا ابوالقاسم قمی، «ارشادنامه»، به کوشش حسن قاضی طباطبایی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ج 20، ش 36، ص 377.
34. ملا احمد نراقی، طاق‌دیس، به کوشش حسن نراقی (تهران: امیرکبیر، 1362) ص 38.
35. سید جعفر کشفی، میزان الملوك و الطوائف و صراط المستقیم فی سلوك الخلاف، به کوشش عبدالوهاب فراتی (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1375) ص 71.
36. همان، ص 73.
37. همان، ص 77.
38. به منظور تطبیق بحث، ر.ک: فتح الله مجتبیایی، شهر زیبای افلاطون و شاه‌ی آرمانی در ایران باستان (تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان، 1352) ص 45 و 52 - 54 و محمد رضایی‌راد، مبانی اندیشه در خرد مزداپی (تهران: طرح نوع، 1378) ص 284 - 289.
39. برای تطبیق بحث، ر.ک: ابوالحسن ماوردی، نصیحة الملوك، تحقیق فؤاد المنعم احمد (اسکندریه: مؤسسه شباب الجامعه، 1988م) ص 61. محمد بن ولید طرطوشی، سراج الملوك، تحقیق جعفر البیانی (لندن: 1990م) ص 296. خواجه نظام الملك، سیر الملوك (سیاست‌نامه) به کوشش هیوبرت دارک (تهران: انتشارات علمی فرهنگی، 1364) ص 190.
40. در اندیشه ایرانشهری، نیکی و بدی دو منبع جداگانه دارند. برای تفصیل بیشتر، ر.ک: استفان یاقوسی، تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون (تهران: انجمن فلسفه ایران، 1398ق) ص 88 و ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، ملل و نحل، تصحیح محمدرضا نائینی (تهران: چاپخانه علمی، بی‌تا) ص 180.
41. ملا احمد نراقی، پیشین، ص 303 - 304.
42. همو، معراج السعاده (قم: هجرت، 1374) ص 489.
43. سید جعفر کشفی، تحفة الملوك، به کوشش عبدالوهاب فراتی، [مجله] علوم سیاسی، سال سوم، ش 12، 1374، ص 164 و محمد بن ولید طرطوشی، پیشین، ص 156.
44. برای تطبیق بحث، ر.ک: ابو حامد محمد غزالی، التبر المسبوك فی نصیحة الملوك (بیروت: دار الکتب العلمیه، 1998م) ص 43 و سیف الدین آمدی، غایة المرام فی علم الکلام (قاهره: برنا، 1971م) ص 374.
45. برای تطبیق بحث، ر.ک: عبداللّه بن مقفع، الادب الصغیر و الادب الکبیر (بیروت: برنا، 1960م) باب السلطان و نامه تنسریه گشنسب، ترجمه ابن اسفندیار، تصحیح مجتبی مینوی (تهران: دانشگاه تهران، 1354) ص 53.
46. ابوالحسن ماوردی، تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق الملوك و سیاسة الملوك، تحقیق رضوان السید

[67]

- (بیروت: دار العلوم العربیه، 1978م) ص 28.
47. محمد کریمی زنجانی الاصل، امامیه در نخستین سده‌های غیبت (تهران: نشر نی، 1380) ص 76.
48. میرزا ابوالقاسم، قمی، پیشین، ص 382.
49. سید جعفر کشفی، میزان الملوك و الطوائف، و صراط المستقیم فی سلوك الخلاف، به كوشش عبدالوهاب فراتی، ص 143.
50. همان، ص 110.
51. سید جعفر کشفی، تحفة الملوك، ج 2، ص 108، به نقل از: عبدالوهاب فراتی، اندیشه‌های سیاسی سید جعفر کشفی (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1378) ص 135.
52. «پنج‌نامه از فتح علی شاه قاجار»، به كوشش مدرس طباطبایی، [مجله]، بررسی‌های تاریخی، سال دهم، ش 3، ص 268 - 269.
53. عبداللّه بن ازرق، بدایع السلك فی طبایع الملك، تحقیق علی سامی النشار (بغداد: دار الحریه، 1977م) ص 71.
54. ابن قتیبه الدینوری، عیون الاخبار، ص 101 - 106، به نقل از: السلطنة فی الفكر الاسلامی (مجموعه متون برگزیده در مدت هزار سال در تمدن اسلامی) به كوشش یوسف ایش و یاسوجی کوسوجی (بیروت: دار الحمراء، 1994م) ص 49 - 127.
55. ابن قتیبه الدینوری، تحفة الملوك (تهران: چاپخانه مجلس، 1317ق) ص 75.
56. همان، ص 80.
57. علی بن مسکویه، تهذیب الاخلاق، به كوشش قسطنطین زریق (بیروت: الجامعة الامیرکیه، 1966م) ص 140 - 141.
58. خواجه نصیر طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری (تهران: خوارزمی، 2536) ص 301.
59. سید جعفر کشفی، پیشین، ص 190.
60. همان، ص 189.
61. برای مثال: ر.ك: ابن قتیبه الدینوری، عیون الاخبار، باب المشاوره و الرأی؛ ابن عبدربه، العقد الفرید، باب المشوره؛ محمد بن ولید طرطوشی، سراج الملوك، فی بیان معرفة خصال و رد بها الشرع فیها نظام الملك، منها المشاوره.
62. به منظور تطبیق بحث، ر.ك: ابویعلی فراء، الاحكام السلطانیه (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1406ق) ص 20 - 23 و تقی الدین ابن تیمیه، السیاسة الشرعیه فی اصلاح الراعی و الرعیه (بیروت: دار المعرفة، 1969م) ص 16.

[68]

63. برای نمونه، ر.ك: ملا احمد نراقی، معراج السعادة، ص 374 و محمد ابراهیم نصیری، دستور شهریاران، ص 21 - 24؛ همچنین میزرای قمی در ارشاد نامه خود سه معنا برای «ظل اللّهی» بودن سلطان ذکر کرده است. علامه مجلسی نیز در خطبه جلوس شاه سلطان، صفات غریبی را برای سلطان ذکر می‌کند که مرور آنها خالی از فایده نیست.
64. ابوالحسن هلال صابی، رسوم دار الخلافه، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، 1346) ص 72.
65. ملا محسن واعظ کاشفی، اخلاقی محسنی، چاپ سنگی (بی‌جا: بی‌نا، 1321) ص 6 - 7.
66. نظامی عروضی سمرقندی، چهار مقاله، به كوشش محمدمعین (تهران: زوار، 1333)، ص 17 - 18.
67. همان، ص 6.
68. ابن بلخی، فارس نامه، به كوشش گای لسترنج، رینولد نیکلسون (تهران: دنیای کتاب، 1363) ص 1.
69. ابو حامد محمد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد (قاهره: مکتبه الجندی، 1972م) ص 198 - 199.
70. فضل اللّه بن روزبهان خنجی، سلوك الملوك، ص 92.