

۳۳. ر.ک. به: *Ibid.*, chs. 9-11 و محمدعلی همایون کاتوزیان، مصدق و مبارزه برای قدرت در ایران، ترجمه فرزانه طاهری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶، فصل سوم.
۳۴. از این گذشته ر.ک. مصاحبه با نگارنده حاضر درباره فرقه‌گرایی در سیاست در ایران معاصر در سعید یرزین، جناح‌بندی سیاسی در ایران، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۳۵. ر.ک. کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران، پیشین، فصل‌های یازدهم تا شانزدهم.
۳۶. تحلیل ارائه‌شده در مقاله حاضر را به شکل مستوفی‌تر در تعدادی از آثار خود ارائه کرده و مورد بحث قرار داده‌ام، از جمله در مقاله «رژیم پهلوی در ایران چونان یک رژیم سلطانی» در کتاب حاضر، «حکومت خودکامه»، پیشین، و اقتصاد سیاسی ایران، پیشین، فصل‌های هفدهم و هجدهم. برای ملاحظه دیگر بررسی‌ها در این باره، ر.ک. به:
- John Foran (ed.), *A Century of Revolution*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994; H. E. Chehabi, *Iranian Politics and Islamic Modernism: The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*, New York, Cornell University Press, 1990; Valentine Moghadam, "Populist Revolution and the Islamic State in Iran" in Terry Boswell (ed.), *Revolution in the World System*, New York and London, Greenwood, 1989, and "Iran: Development, Revolution and the Problem of Analysis", *Review of Radical Political Economics*, 1984, pp. 227-40; Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1988; Manssor Moaddel, *Class, Politics and Ideology in Iranian Revolution*, New Jersey, Princeton University Press, 1982, ch. 11; Nikki Keddie, *Roots of Revolution*, With a section by Yann Richard, New Haven and London, Yale University Press, 1981, ch. 7.

### فره ایزدی و حق الهی پادشاهان [۱]

«فره ایزدی» را معمولاً مبنای حقانیت و مشروعیت پادشاهان ایران باستان دانسته‌اند. «حق الهی پادشاهان» نیز در اروپای دوره رنسانس - همراه با افزایش قدرت شاه و دولت در برابر فتودالیته - برای توجیه و دفاع از این افزایش قدرت مطرح شد؛ و در قرون شانزدهم و (به‌ویژه) هفدهم به نظریه نسبتاً دقیقی بدل گردید که حکومت مطلقه («دسپوتیسم»<sup>۱</sup> یا «ابسولوتیسم»<sup>۲</sup>) را تأیید و توجیه کند. موضوع این مقاله قیاس معانی، مفاهیم و متضمنات این دو مقوله از نظر تاریخی و اجتماعی است. چون ممکن است بعضی از خوانندگان با نظریه اینجانب درباره جامعه‌شناسی تاریخی ایران - یعنی نظریه استبداد ایرانی - آشنا نباشند لازم است پیش از ورود به بحث حاضر، طرح کوتاه و فشرده‌ای از آن را در اینجا عرضه دارم. اما این تأکید لازم است که آنچه در اینجا ارائه می‌شود فقط رئوس اصلی این نظریه است، و برای تفصیل بحث و شواهد و دلایل آن باید به مجموعه نوشته‌های این جانب در این باره رجوع شود.

۱. در ایران، فتودالیسم اروپایی هرگز پدید نیامد، زیرا بخش بزرگی از زمین‌های زراعی مستقیماً در مالکیت دولت بود، و بخش دیگر به اراده دولت به زمین‌داران واگذار می‌شد. در نتیجه، دولت هر لحظه که اراده می‌کرد می‌توانست ملک یک زمین‌دار را به خود منتقل یا به شخص دیگری واگذار کند. بنابراین، زمین‌دار حق مالکیت نداشت، بلکه این امتیازی بود که دولت به او می‌داد و هر زمان می‌خواست پس می‌گرفت.

1. despotisme / despotism

2. absolutisme / absolutism

۲. این سبب شد که در ایران طبقه اریستوکرات - مالک، که در اروپا نسلأ بعدنسل صاحب ملک خود بود پدید نیاید، و دولت، نماینده و مقید به رضایت چنین طبقه‌ای نباشد. برعکس، در ایران قدرت اقتصادی و سیاسی طبقه زمین‌دار، منوط به اجازه و اراده دولت بود.

۳. روشن است که دولت، نماینده هیچ طبقه دیگری - از تاجر و کاسب گرفته تا پیشه‌ور و رعیت - نبود، بلکه این طبقات نیز - گذشته از سلطه طبقات بالاتر از خود - تحت سلطه دولت قرار داشتند. به این ترتیب، هیچ‌یک از طبقات در برابر دولت حقوقی نداشت، ولی بدیهی است که مثلاً یک زمین‌دار، تا زمانی که امتیاز بهره‌برداری از ملکی را داشت، مازاد تولید رعایای آن ملک را می‌گرفت (و بخش عمده‌ای از آن را به دولت می‌داد). به عبارت دیگر، ساختار و ویژگی‌های طبقاتی جامعه ایران معنایش این نبود که در آن، استثمار وجود نداشت. در واقع، خود دولت، به علت انحصار مالکیت زمین، استثمارگر کل بود.

۴. به طور کلی، در اروپا دولت متکی به طبقات بود، و در ایران طبقات متکی به دولت. در اروپا، هرچه طبقه بالاتر بود، دولت بیشتر به آن اتکا داشت؛ در ایران هرچه طبقه بالاتر بود بیشتر به دولت اتکا داشت.

۵. به این ترتیب، دولت در فوق طبقات - یعنی در فوق جامعه - قرار داشت نه فقط در رأس آن.

۶. در نتیجه، دولت در خارج از خود مشروعیت مستمر و مداومی نداشت، یعنی «مشروعیت» دولت اساساً ناشی از واقعیت قدرت آن (و در نتیجه توانایی اداره کشور) بود.

۷. به همین دلیل، قانون - یعنی چارچوبی که تصمیمات دولت به حدود آن محدود و (در نتیجه) قابل پیش‌بینی باشد - وجود نداشت، اگرچه احکام و اوامر و مقررات، معمولاً زیاد بود. «قانون» عبارت از رأی دولت بود که می‌توانست هر لحظه تغییر کند. معنای دقیق استبداد هم همین است، نه حکومت مطلقه (دسپوتیسم) و دیکتاتوری. دیکتاتوری و دسپوتیسم، نظام‌های سیاسی یک جامعه طبقاتی به معنای اروپایی آنند که به طبقات حاکم متکی هستند. استبداد نه متکی به طبقات است نه محدود به قانون.

۸. چون همه حقوق اساساً در انحصار دولت بود، همه وظایف نیز اساساً برعهده

دولت قرار می‌گرفت. و نیز برعکس: چون مردم اصولاً حقی نداشتند وظیفه‌ای در برابر دولت برای خود قائل نبودند. بنابراین، طبقات اجتماعی - صرف‌نظر از تضادها و اختلاف منافع درون خود - به هیئت اجتماع از دولت بیگانه بودند، یا به زبان دیگر دولت را از خود نمی‌دانستند. و به این جهت نیز همه آنها در هنگام ضعف و تزلزل دولت، یا آن را می‌کوبیدند یا از آن دفاعی نمی‌کردند.

۹. در چنین نظامی ممکن نبود کاپیتالیسم رشد کند و صنعت جدید پدید آید - چنانکه فتودالیسم اروپایی یا نهادهای آن پدید نیامد. در ایران، بازرگانی داخلی و خارجی خیلی پیش از رشد بورژوازی در اروپا وجود داشته، و در بعضی دوره‌ها بسی گسترده و بارونق بوده است. اما ظهور کاپیتالیسم از جمله نتیجه انباشت سرمایه در درازمدت بود، و انباشت درازمدت سرمایه منوط به پس‌انداز و سرمایه‌گذاری در درازمدت - حتی نسلأ بعد نسل - است که با نبودن حق مالکیت، و امنیت ناشی از آن در یک چارچوب قانونی، ممکن نمی‌بود.

۱۰. مجموعه ویژگی‌های نظام استبدادی، تحرک طبقاتی زیادی پدید آورد که - در جامعه فتودالی اروپا که سهل است - حتی در اروپای قرن بیستم هم هنوز مشابه بعضی نمونه‌هایش را نمی‌توان یافت. در ایران هرکس، با هر سابقه طبقاتی و اجتماعی، ممکن بود وزیر و صدراعظم (و حتی شاه) شود، و هر وزیر و صدراعظم (و حتی شاهی) نه فقط مقام، که مال و جانش به کلی نابود گردد، و دودمانش برای همیشه برافتد. پدرکشی، پسرکشی، برادرکشی، شاه‌کشی و وزیرکشی رایج در تاریخ ایران نیز ناشی از این واقعیات بود، زیرا برای در دست گرفتن قدرت، مآلاً ضابطه‌ای جز خود قدرت وجود نداشت.

۱۱. در نتیجه، جامعه جامعه‌ای بود «پیش از قانون» و «پیش از سیاست». لفظ «قانون» وجود داشت، ولی وقتی مشروطه‌خواهان برای قانون مبارزه می‌کردند منظورشان آن چیزی بود که در اروپا قدرت دولت را به حدود مشخصی محدود می‌کرد - یعنی عدم استبداد. لفظ «سیاست» نیز قدیمی است، اما معنای آن جز آن بود که امروز از این واژه برداشت می‌شود. به همین دلیل تا اواخر قرن نوزدهم لغت فرنگی «پلیتیک» را (که پل تیک تلفظ می‌کردند) به کار می‌بردند، تا بالاخره آن را به «سیاست» ترجمه کردند.

۱۲. به این ترتیب قدرت، متمرکز بود، یعنی هیچ طبقه و فردی در قدرت شاه و

دولت سهیم و شریک نبود. شیوه اعمال قدرت و اداره امور کشور نیز - به نسبت جوامع فتودالی - متمرکز بود. اما اگرچه تمرکز قدرت به حکم استبدادی بودن نظام، همیشه وجود داشت، میزان تمرکز اداری همیشه یکسان نبود و در آوار گوناگون تفاوت می‌کرد. به عنوان یک مثال بارز، شیوه اداری هخامنشیان - که داریوش اول طراح آن بود - از شیوه اداری دوره اشکانی به مراتب مرکزی‌تر بود. همین ویژگی - یعنی عدم نسبی مرکزیت اداری - در دوره اشکانی سبب شد که مورخان بزرگ عرب پس از اسلام (مانند مسعودی، صاحب مروج الذهب) پادشاهان اشکانی را «ملوک الطوایف» بنامند. از دوره مشروطه به بعد، لفظ «فتودالیسم» را به «ملوک الطوایفی» ترجمه کردند، به ویژه با توجه به اینکه شیوه اداری کشور در عصر قاجار نیز (به نسبت دوره صفوی) چندان متمرکز نبود. و همین تخیلیت زبانی، برداشت نادرست فتودالی بودن نظام تاریخی ایران را تقویت کرد. گرچه، حتی اگر در معنای لفظ «ملوک الطوایف» هم دقت بیشتری شده بود این اشتباه پیش نمی‌آمد. معنای تحت‌اللفظی «ملوک الطوایف» «پادشاهان طایفه‌ها» است، و مفهوم آن این است که پادشاهان اشکانی بر اقوام گوناگون سلطنت می‌کرده‌اند یا - به عبارت دیگر - شاه اشکانی، شاه اقوام گوناگون بوده است. پس این لفظ یا عبارت را می‌توان در مورد هر امپراتوری‌ای به کار برد. منتها چون امپراتوری اشکانی - برخلاف امپراتوری هخامنشی و (کمتر از آن) ساسانی - شیوه اداری خیلی متمرکز نداشت، مورخان عرب، دقیقاً برای تأکید بر این ویژگی، عبارت مزبور را در مورد امپراتوری اشکانی به کار برده‌اند.

۱۳. همچنین، استبدادی بودن نظام تاریخی ایران معنایش این نبوده که همه پادشاهان، دولت‌ها و سلسله‌ها از جهات دیگر نیز - وضع اقتصادی، قدرت نظامی، عدالت قضایی و اجتماعی، قدرت بین‌المللی و جز آن - یکسان بوده‌اند؛ بلکه، برعکس، چون نظام حکومتی استبدادی بوده، و هر تصمیمی مآلاً به اراده شاه بستگی داشته، شخصیت حکومت‌کنندگان در تعیین اوضاع اقتصادی، اجتماعی، بین‌المللی و مانند آنها نقش بسیار بزرگی داشته است. و این خود سبب می‌شد که پیشرفت‌ها و پیروزی‌ها و کشورگشایی‌ها و رونق‌های اقتصادی دیر نیاید و با از دست رفتن یکی دو پادشاه به سرعت نزول کند. به عبارت دیگر، پادشاهان و دولت‌ها ممکن بود مقتدر، ستمگر، دادگر، کریم، بخیل، ضعیف، بالیاقت، بی‌کفایت و جز آن

باشند، اما همه بر مبنای نظام استبدادی حکومت می‌کردند.

۱۴. این نکته آخر را باید باز کرد. یکی از ویژگی‌های جامعه استبدادی (در کل وجوهش) عدم تداوم و استمرار است. یعنی همان‌طور که اریستوکراسی مداومی در آن پدید نمی‌آید و همان‌طور که انباشت درازمدت سرمایه در آن صورت نمی‌پذیرد، همان‌طور نیز پیشرفت‌های اقتصادی و اجتماعی و اداری و فرهنگی الزاماً دوام نمی‌یابد و در هر حال، ظریف و شکننده و آسیب‌پذیر است. و این واقعیت را حتی می‌توان در مورد دستاوردهای علمی و ادبی نیز مشاهده کرد.

۱۵. سقوط یک دولت استبدادی سبب تغییر نظام استبدادی نمی‌شد، چون نه بدلی برای این نظام متصور بود، نه ضابطه و مکانیسم مستقری برای انتقال قدرت وجود داشت. چنین حادثه‌ای - که بر اثر «فتنه»، «آشوب»، «انقلابات» و... داخلی یا خارجی پیش می‌آمد - سبب هرج و مرج و قتل و غارت می‌شد، و بدون استثنا کار به جایی می‌رسید که مردم از هر طبقه‌ای که بودند آرزوی بازگشت استبداد را داشته باشند. تا بالاخره یکی از مدعیان قدرت، دیگران را حذف می‌کرد و دولت استبدادی جدیدی به وجود می‌آورد.

۱۶. چه شد که چنین نظامی در ایران پدید آمد؟ من این مسئله را از نوع «کنجکاو‌های عالمانه» می‌دانم. یعنی مسئله‌ای که حل آن در اصل موضوع تغییری ایجاد نمی‌کند، و فایده عملی چندانی هم ندارد. ولی در هر حال، فرضیه من - به طور بسیار خلاصه - این است: ایران سرزمین پهناوری است که، جز در یکی دو گوشه آن، دچار کم‌آبی است، یعنی در واقع عامل کمیاب برای تولید، آب است نه زمین. در نتیجه، آبادی‌های آن (که نامشان نیز از واژه «آب» گرفته شده)، اولاً مازاد تولید زیادی نداشته‌اند، و ثانیاً از یکدیگر دور افتاده بوده‌اند. به این ترتیب جامعه، جامعه‌ای کم‌آب و پراکنده بوده و امکان نداشته که براساس مالکیت یک یا چند آبادی، قدرت‌های فتودالی مستقلی پدید آیند. از سوی دیگر، یک نیروی نظامی متحرک می‌توانسته مازاد تولید بخش بزرگی از سرزمین را جمع کند و - بر اثر حجم بزرگی مازاد تولید همه این مجموعه - به دولت مرکزی و مقتدری بدل شود. این نیروی نظامی متحرک را ایلات فراهم می‌آورده‌اند.

۱۷. طرح بالا، استخوان‌بندی نظریه استبداد ایرانی را تشریح می‌کند. دلایل و شواهد مربوط به آن در نوشته‌های اینجانب درباره این موضوع به تفصیل و با دقت بیان

شده است. گذشته از آن، این نظریه نیز مانند هر نظریه‌ای (در هر علمی) عین واقعیات را بیان نمی‌کند، بلکه فقط چارچوبی انتزاعی است تا بتوان با استفاده از آن، واقعیات گوناگون و پیچیده را نظم و ترتیب داد و روابطشان را تحلیل کرد. نکته دیگر اینکه دامنه تاریخی و اجتماعی این نظریه چنان گسترده است که وجوه، تضمّنات و عناصر گوناگون آن - و تغییرات و اشکال متفاوتشان را در طول تاریخ - باید در پژوهش‌های مفصل و متعدد بحث و بررسی کرد، و انجام همه این کارها از یک نفر ساخته نیست [۲].

این الگو اساساً به تاریخ ایران، چه پیش و چه پس از اسلام، قابل اطلاق است. دانش ما از تاریخ ایران - به ویژه در جزئیات تشریحی و تحلیلی آن - به نسبت جوامع اروپایی اندک است: اسناد و مدارک، تا این اواخر، تقریباً ناموجود است؛ تاریخ‌نگاری، مثل کارهای دیگر، مداوم و منسجم نبوده، و در آنچه هست نیز تعصب بیشتری به چشم می‌خورد؛ تاریخ ایلات و روستاها تقریباً وجود ندارد؛ تاریخ شهرها و مناطق این سرزمین پهناور نیز - که از جیحون تا دجله را فرا می‌گرفته - ناقص و محدود و پراکنده است.

تأکید بر نکته بالا ضروری است. با این وصف، آگاهی ما از تاریخ پس از اسلام به مراتب بیشتر و قابل اعتمادتر از تاریخ پیش از آن است. و آنچه از آن برمی‌آید - معنای مالکیت، رابطه دولت و اجتماع، مسئله مشروعیت (و جانشینی) در سلطنت و حکومت، وضع طبقات و جنبش طبقاتی، علل و عواقب «فتنه» و «آشوب»، و جز آن - با نظریه استبداد ایرانی می‌خواند. گذشته از تواریخ و تذکره‌های قدیم، و شاید مهم‌تر از آن، مأخذ بزرگ کشف روابط اجتماعی و (حتی) اقتصادی، گنجینه ادبیات فارسی است که - اگر با حزم و احتیاط و دقت لازم علمی مورد استفاده قرار گیرد - دست‌کم خطوط اصلی آن روابط را ترسیم می‌کند.

مأخذهای ما درباره تاریخ پیش از اسلام، چه در زمینه تاریخ‌نگاری و چه ادبیات به‌طور کلی، بسیار محدودتر و مبهم‌تر از پس از آن است. تازه همین‌ها هم - از کار مورخان بزرگ عرب در صدر اسلام گرفته تا بعضی از متون پهلوی، شاهنامه فردوسی، فارسنامه ابن بلخی، گرشاسب‌نامه اسدی، گنج‌نامه‌ها و هوس‌نامه‌های فخرالدین اسعد گرگانی، نظامی گنجوی و دیگران، و نوشته‌های پراکنده درباره سیره «ملوک عجم» در آثار فارسی امام محمد غزالی، سعدی و دیگران - در دوره‌های گوناگون پس از اسلام تألیف شده است. و گذشته از کتیبه‌ها (که بیشتر حکم

اعلامیه‌های دولتی زمان ما را دارد) آنچه می‌ماند آثار مورخان یونانی است که آن نیز ناگزیر به تعصبات ویژه خود آمیخته است. با این اوصاف، دقت در آنچه از تاریخ نسبتاً مدوّن سه دوره هخامنشی، اشکانی و ساسانی در دست ماست نشان می‌دهد که با اصول نظریه استبداد ایرانی سازگار است. و به ویژه نشان می‌دهد که قدرت دولت به هیچ حدود قانونی - به هر معنایی از کلمه قانون - محدود نبوده، اریستوکراسی (با حقوق و استقلال و استمرار اروپایی آن) وجود نداشته، و حتی «شهروندی» (که از ترجمه اخیر citizen به «شهروند» برمی‌آید) ناموجود بوده است.

با این دورنما، موضوع بحث ما تعریف و متضمّنات «فرد ایزدی» به‌عنوان عامل مشروعیت دهنده به شاه، و توجیه‌کننده قدرت اوست. چون مأخذ اصلی ما (و دیگران) در این مورد شاهنامه فردوسی است، باید - چه در اینجا و چه در مورد استفاده‌های مشابه از این اثر - در آغاز بحث و تحلیل بر دو سه نکته تأکید کرد. یکی اینکه این شعر مأخذهای مثنوی داشته (و احتمالاً مهم‌ترین‌شان شاهنامه ابومنصوری بوده) که همه پس از اسلام گردآوری و نگارش شده بوده است. و - از جمله - مأخذ هزاربیتی هم که دقیقی پیش از فردوسی درباره ظهور زرتشت در زمان گشتاسب سروده (و فردوسی آن را در شاهنامه خود تضمین کرده) همین‌ها بوده است. خود اینها نیز مأخذهای شفاهی و مدوّنی در عصر ساسانی داشته که «خدای نامک» یا خدای‌نامه (به همان معنای شاهنامه) از آن جمله بوده است [۳]. پس در نقل و انتقال آن در یک دوره طولانی - از این سینه به آن سینه و از این قلم به آن قلم - خواننده و گوینده و نویسنده، چه آگاهانه و چه ناخودآگاه، تأثیر داشته و در تعبیر و تفاسیر آشکار یا - به ویژه - ضمنی متن و مقولات آن سهم و شریک بوده‌اند.

در روایت فردوسی هم بی‌شک ذهنیت راوی در معنادادن به روایات و مقولات شاهنامه نقش مؤثری بازی کرده. اما - از آن مهم‌تر - شاهنامه فردوسی، اگرچه شعری روایی است، اساساً شعر است، یعنی - صرف‌نظر از مأخذهایش - اثری هنری است که آفریننده آن، شخص فردوسی بوده است. «هاملت» شکسپیر هم مأخذهای مشخصی داشته ولی اثر او صرف تکرار آن افسانه دانمارکی نیست. در شاهنامه فردوسی، حتی در بخش‌های آخری - مثلاً از ظهور اردشیر به این سو - که میانی تاریخی دارد تأثیر شعر شاعر مشهود است و نمی‌توان آن را یک روایت صرفاً تاریخی دانست (و اگر چنین بود نمی‌شد آن را شعر خواند، ولو اینکه منظوم بود).

به عنوان یک نمونه، خسرو پرویز و سلطنت او پدیده‌ای تاریخی است، و شیرین‌زین لومنی او هم واقعیت تاریخی داشته است. اما داستان خسرو و شیرین در شاهنامه (و نیز در روایت نظامی) تاریخ نیست، بلکه شعری بر مبنای افسانه‌های باستانی است. و آنچه دربارهٔ بخش‌های «تاریخی» شاهنامه واقعیت دارد، در بخش‌های حماسی آن به مراتب نافذتر است.

نکتهٔ دیگری که به نکات بالا مربوط است، اما به خودی خود نیز اهمیت دارد، موضوع معناهایی است که در دوره‌های گوناگون از مقولاتی چون «دین»، «داد»، «دادگری» و جز آن برداشت می‌شده است. و این دو وجه دارد، یکی اینکه - مثلاً - «دین» (حتی در روایت شاهنامه) از دورهٔ جمشید تا دورهٔ ساسانی تغییرات بزرگی یافته، چنانکه زرتشت تازه در عصر گشتاسب پسر لهراسب ظهور کرده است. وجه دیگر - و مشکل‌تر - اساساً برداشت ذهنی دوره‌های گوناگون از مقولات «خدا»، «دین» و جز آن است. مطلب را جور دیگری بیان کنیم. وقتی فردوسی در روایات عصر جمشید و دورهٔ کیکاوس و... زمان گشتاسب... و دوران کیقباد و انوشیروان سخن از «یزدان» و «خدا» و «پروردگار» و «آفریدگار» و... می‌کند روشن است که مفهومی که در نظر دارد آن قادر متعال و (به قول سعدی) «دادار غیب‌دان و خداوند آسمان» است که در اعصار دیرین هنوز پرداخته نشده بوده است. یعنی معنایی که فردوسی در همهٔ این دوران‌ها به «آفریدگار» می‌دهد معنای دوره‌های بعدی، و از جمله دورهٔ خود اوست که نمی‌تواند به این شکل در اعصار باستانی - و مسلماً پیش از ظهور زرتشت - تا این پایه پرورانده شده باشد.

در دنبالهٔ مقاله به پاره‌ای از این نکات بازخواهیم گشت. اما محض رعایت احتیاط علمی، از بیان این مختصر چاره‌ای ندیدیم، چون گهگاه چنان یا قاطعیت و جزمیت به این متون (غالباً فقط به یکی دو بیت) استناد می‌شود که انگار نقل از یکی از متون تاریخی یا حقوقی یا سیاسی دوران خود ماست.

«فره ایزدی»، «فره‌مندی» و «فرهی» در سراسر شاهنامه به چشم می‌خورد:

بگفتند این فره ایزدی است	نه از راه کژی و نابخردی است
چسب داراب را فرزند آمدش	سپه را سراسر پسند آمدش
همش داد و هم دین و هم فرهی	همش تاج و هم تخت شاهنشهی

اما معنای دقیق این مقولات را باید از کاربردشان در متن شاهنامه جست‌وجو کرد [۴]. تا آنجا که این نگارنده از متن شاهنامه یادداشت کرده‌ام، و در حافظه دارم، تنها جایی در این کتاب که «فره ایزدی» شکلی عینی و جسمانی به خود می‌گیرد در داستان اردشیر است، در آنجا که اردشیر به کمک کنیزکی اردوان از کاخ او می‌گریزد، و اردوان در پی او می‌تازد. اردوان به شهری می‌رسد که اردشیر از آن گذشته بود. وقتی پرس‌وجو می‌کند می‌گویند سواری که در پشت او میشی نشسته بود از اینجا گذشت.

یکی غم [میش] تازان پی یک سوار      که چون او ندیدم به ایوان نگار

کدخدا به او می‌گوید که اردشیر را دنبال نکنند زیرا «بختش» (به شکل آن میش) همراه اوست و تو به او نخواهی رسید.

چنین گفت با اردوان کدخدای	کز ایدر مگر بازگردی به جای
سپه سازی و ساز جنگ آوری	که اکنون دگرگونه شد داوری
که بختش پس پشت او در نشست	از این تاختن باد ماند به دست...
چو بشنید زو اردوان این سخن	بدانست کباواز او شد کهن [۵]

واژه «بخت» در اینجا به معنای «فره» به کار رفته، و این از متن کارنامهٔ اردشیر بابکان (که شرحش در این باره از شاهنامه مفضل‌تر و زیباتر است) کاملاً آشکار است:

اردوان شگفت نمود و گفت «انگار که اسوبار دوگانه را دانیم،<sup>۱</sup> به [اما] آن بره چه سزد بودن؟... دستور [مشاور، وزیر] گفت که «آن فره خدایی است، که هنوز بهش نرسیده؛ بیاید که بویسو باریم [بتازیم] شاید که پیش از آنکه آن فره بهش برسد، شائیم [بتوانیم] گرفتن.» [۶]

تا اینکه پس از طی مسافت دیگری به اردوان می‌گویند که بره بزرگ را در پشت اسب اردشیر دیده‌اند:

۱. انگار که دو سوار می‌بینیم.

اردوان از دستور پرسید که «آن بره که با او به اسب نشسته چه نماید؟ دستور گفت که «انوشه باشید. اردشیر بهش فرّه کیان رسیده. به هیچ چاره گرفتن نتوان. پس خویشتن و اسواران رنجه مدارید، و اسپان مرنجانید و تباه مکنید. چاره اردشیر از در دیگر بخواهید.» [۷]

این نکته که «فره» دست‌کم یک‌بار شکل جسمانی یافته حائز اهمیت است چون در اینکه تجسم اراده یزدان است جای شکی نمی‌گذارد [۸]. دیگر اینکه از همین حکایت آشکار است که «فره» سحرآمیز و فوق‌طبیعت است [۹]. و این حکایت - چنانکه ملاحظه می‌شود - از دوره «تاریخی» شاهنامه است. در داستان کیخسرو (در آن بخش که هنوز جزوی از داستان سیاوش است)، کیخسرو - پسر سیاوش - به ختن پناه می‌برد و گویا از ایران به جست‌وجوی او می‌رود و او را می‌یابد. در بازگشت آنان به ایران - به همراهی فرنگیس<sup>۱</sup> (زن سیاوش و مادر کیخسرو) و بهزاد برادر کیخسرو (که به شکل اسب سیاهی دژآمده که خسرو بر آن می‌تازد) - افراسیاب سر در پی آنان می‌گذارد. آنان به جیحون می‌رسند و از کشتی‌دار (بازخواه<sup>۲</sup> کشتی) برای گذشتن از آب کمک می‌خواهند. او در عوض چیزهایی می‌خواهد که دادنی نیستند. گویا به کیخسرو می‌گوید که چون تو «فرّه ایزدی» داری می‌توانی بی‌کشتی از آب بگذری و ما را هم بگذرانی. و همین‌طور هم می‌شود:

به شه گفت گویو: ارتو کیخسروی  
فریدون که بگذشت از اروندرود<sup>۳</sup>  
جهانی سراسر شد او را رهی  
به بد، آب را کسی بود بر تو راه  
بدو گفت کیخسرو این است و بس  
به آب اندر افگند خسرو سیاه [۱۰]  
پس او فرنگیس و گویو دلیر  
نیستی از این آب جز نیکوی  
همی داد تخت میهی را درود  
که با روشنی بود و بافرهی...  
که با فرّ و بُرزی و زیبای گاه<sup>۲</sup>...  
پسناهم به یزدان فریادرس...  
چو کشتی همی راند تا یازگاه  
برون شد ز جیحون و از آبگیر...

۱. در پژوهش‌های اخیر این نام را «فرنگیس» خوانده‌اند.

۲. زینده‌گاه.

۳. دجله.

چو از رود کردند هر سه گذر  
به یاران چنین گفت کاینت شگفت  
بهاران و جیحون و آب روان  
بر این ژرف دریا چنین بگذرد  
نگهبان کشتی شد آسیمه‌سر  
کز این برتر اندازه نتوان گرفت  
سه اسب و سه جوشن، سه برگستوان  
خردمندش از مردمان نشمرد [۱۱]

«خردمندش از مردمان نشمرد»، چنانکه موسی و مسیح و سایر انبیا و اولیایی که از آب می‌گذشتند و کارهای فوق‌طبیعی دیگری می‌کردند دست‌کم از مردمان عادی نبودند. کم‌کم مشاهده می‌کنیم که دارنده «فرّه ایزدی» - به زبان امروز - از خاصان حق و اولیاءالله است که منشور حکومتش را از عالم دیگری گرفته، یعنی نه زمینیان و نه - به طریق اولی - سنن و قراردادهای زمینی نقشی در نصب او داشته‌اند. این نکته را همان «بازخواه» یا «بازدار» وقتی افراسیاب سر می‌رسد و چگونگی گذشتن آنان را از جیحون می‌پرسد - به صراحت بیان می‌کند:

چنین داد پاسخ که: ای شهریار  
ندیدم نه هرگز شنیدم چنین  
بهاران و این آب با موج تیز  
چنان برگزشتند هر سه سوار  
و یا خود ز باد بزان [وزان] زاده‌اند  
پدر بازبان بود و من بازدار  
که کردی کسی آب دریا، زمین  
چو اندر شوی نیست راه‌گریز  
که گفתי هوا داشت‌شان برکنار  
به مردم ز یزدان فرستاده‌اند [۱۲]

و وقتی کیکاوس عزم کناره‌گیری از تخت و تاج می‌کند و موضوع جانشینی مطرح می‌شود، توس، فریبرز (پسر کیکاوس و عموی کیخسرو) را پیشنهاد می‌کند، که طبق رسوم فرنگی در دوره‌های فتودالی و پس از آن تردیدی در حقانیت او نمی‌بود. گودرز در پشتیبانی از جانشینی کیخسرو می‌گوید:

به جیحون گذر کرد، کشتی نجست  
چو شاه فریدون کز اروندرود  
ز سردی و از فرّه ایزدی  
بسه فرّ کیان و به رای درست  
گذشت و نیامد به کشتی فرود  
از او دور شد چشم و دست بدی...

و گذشته از این:

مراگفت در خواب، فرّخ سروش که فرّش نشاند از ایران خروش [۱۳]

و بالاخره پس از آزمایش شکستن «دژ بهمن»، که در آن کیخسرو به شکل سحرآمیزی پیروز می‌شود [۱۴]. کاووس پادشاهی را به او وامی‌گذارد. سال‌های سال پس از این، که کیخسرو خود عزم کناره‌گیری می‌کند و لهراسب را به جانشینی می‌گزیند، در پاسخ اعتراض گودرز می‌گوید:

که یزدان کسی را کند نیکیخت سزاوار شاهی و زیبای [زیبنده] تخت  
که دین دارد و شرم و فرّ و نژاد بود راد و پیروز و از داد شاد...  
مراگفت یزدان بدو کن تو روی نکردم من این جز به فرمان اوی [۱۵]

که اولاً نشان می‌دهد شاه صاحب وحی است (یا در مواقع خاصی می‌تواند باشد)؛ ثانیاً می‌رساند که دارنده فرّ، برگزیده خداست. در هر حال، این استدلال کیخسرو بحث و گفت‌وگو را درباره حق جانشینی یا مشروعیت لهراسب به پایان می‌رساند.

در همان موضوع جانشینی کیکاووس، پیش از مطرح شدن فریبرز و کیخسرو، توس مدعی می‌شود؛ به این عنوان که از اعقاب فریدون، نبیره منوچهر، و (پس از رستم) بزرگ‌ترین سردار ایران است:

نبیره<sup>۱</sup> منوچهر شاه دلیر که گیتی به تیغ اندر آورد زیر  
منم پور توذر، جهان شهریار ز تخم فریدون منم یادگار...

اما گویو همه این امتیازات را به هیچ می‌گیرد و در پاسخ می‌گوید:

کسی را دهد تخت شاهی خدای که با فرّ و برز است و باهوش و رای  
(تأکید افزوده شده)

فردوسی در مقدمه داستان پادشاهی کیخسرو (پس از نشستن بر جای پدر بزرگش کیکاووس) بحثی درباره مبانی و اسباب پادشاهی می‌کند که پیداست تعبیر خود او از محتوای شاهنامه است. این تعبیر یا نظریه را می‌توان نظریه «پادشاه کامل» نامید، یعنی به زبان علمی امروز، نوعی الگوی انتزاعی که همه صفات متصور را برای یک پادشاه صددرصد بی‌عیب و نقص و بی‌کم و کاست دربرمی‌گیرد:

اگر پادشاهی بود در گهر  
بباید که نیکی کند تاجور  
سزد گرگمانی برد بر سه چیز  
کزین سه گذشتی چهار است نیز  
هنر بسا نژاد است و با گوهر است  
سه چیز است و هر سه به بتد اندر است...  
گهر آنکه از فرّ یزدان بود  
نیازد به بد دست و بد نشنود  
نژاد آنکه باشد ز تخم پدر  
سزد کاید از تخم پاکیزه بر  
هنر آنکه آموزی از هر کسی  
بکوشی و پیچی ز رنجش بسی  
از این هر سه گوهر بود مایه‌دار  
که زیبا بود خلعت کردگار [۱۶]

گذشته از اینها، اگر خرد هم داشته باشد به حد کمال می‌رسد:

۱. در متن سعید نفیسی - بروخیم «هرکه» است، ولی در بعضی متون دیگر «هرسه».

۱. در شاهنامه «نبیره» به معنای «نوه» به کار رفته است.

چو این هرسه یابی، خرد بایدت  
چو این چار یا یکتا آید به هم  
شناسنده نیک و بد بایدت  
برآساید از آز و از رنج و غم

یعنی به سرحد بی‌نیازی می‌رسد، و تنها مرگ است که او را از مقام الوهیت باز می‌دارد:

مگر مرگ، کز مرگ خود چاره نیست  
جهانجوی از این چار شد بی‌نیاز  
وزو تیزتر نیز پتیاره نیست  
همش بخت سازنده بود از فراز [۱۷]

به این ترتیب، شرط اول داشتن فرّه ایزدی، شرط دوم داشتن اصل و نسب، شرط سوم آمادگی برای آموختن از دیگران، و شرط چهارم «خرد» است که (دست‌کم در اینجا) معنای تمیز نیک از بد را می‌دهد: شناسنده نیک و بد بایدت. اما البته ممکن است همه این صفات در یک پادشاه جمع نباشد، و از آنچه تاکنون دیده‌ایم اصل اساسی، داشتن فرّه ایزدی یا حکم الهی است که بدون آن «تخم» و «نژاد» هم کفایت نمی‌کند.

دو نکته بسیار مهم درباره داشتن فرّه ایزدی شایان ذکر است. یکی اینکه داشتن فرّه ایزدی از ویژگی‌های پادشاهی در هر جا و در میان همه اقوام است، نه فقط در ایران و در میان ایرانیان. در جریان جنگ‌های کیخسرو و افراسیاب، پشنگ (پسر افراسیاب) با او چنین می‌گوید:

به فرّ تو زیر فلک شاه نیست  
شود کوه آهن چو دریای آب  
ترا ماه و خورشید بدخواه نیست  
اگر بشنود نام افراسیاب  
زمین بسرتابد سپاه ترا  
نه خورشید تابان کلاه ترا  
نیامد ز شاهان کسی پیش تو  
جز این بدگهر، بی‌پدر، خویش تو<sup>۱</sup> [۱۸]

خیلی پیش از این، در داستان جنگ رستم با خاقان چین، پسر افراسیاب او را چنان خطاب می‌کند که پادشاه ایران را می‌کردند:

۱. کیخسرو نوه دختری افراسیاب بود.

بدو شیده گفت ای خردمند شاه  
ترا فرّ و برز است و فرزانیگی  
اتوشه بزی تا بُود تاج و گاه  
نژاد و دل و بخت و مردانگی [۱۹]

به این ترتیب هر پادشاهی در «زیر فلک» دارنده فرّ ایزدی است - که برز و نژاد و فرزانیگی از فروع همان است - ولو اینکه پندارد (یا پندارند) که فرّه او از فرّه شاهان دیگر برتر است.

نکته مهم دیگر اینکه، یزدانی که فره را به شاهان می‌دهد یزدان یک قوم و یک آئین نیست، بلکه یزدانی است که هر قوم با هر آئینی می‌پرستد. این در نکته پیشین مستتر است. اما دست‌کم در یک‌جای شاهنامه موضوع به طرز آموزنده و روشن‌گرانه‌ای آشکار می‌شود. وقتی لهراسب خود را بازنشسته می‌کند و تاج و تخت را به پسر بزرگش گشتاسب وامی‌گذارد، فردوسی دنباله داستان را (در ظهور زرتشت) از قلم دقیقی نقل می‌کند، که چنین آغاز می‌شود:

چو گشتاسب را داد لهراسب تخت  
به بلخ گزین شد بر آن نو بهار  
فرود آمد از تخت و بریست رخت  
که یزدان پرستان بدان روزگار  
مر آن خانه را داشتندی چنان  
که مر مگه را تازیان این زمان  
بدان خانه شد شاه یزدان پرست  
فرود آمد آنجا و هیکل بست [۲۰]

یعنی لهراسب در پرستشگاه نو بهار (احتمالاً معبد معروف بودائیان) عزت‌گزید زیرا که آن معبد در آن زمان قبله «یزدان پرستان» بود:

همی بود سی‌سال پیشش به پای  
بدین سان پرستید باید خدای [۲۱]

چندی بعد زرتشت ظهور کرد و از گشتاسب خواست که «به دین او» را بپذیرد. پس از او همه بزرگان نیز به آئین زرتشت درآمدند:

همه سوی شاه زمین آمدند  
بستند کشتی به دین آمدند  
بدید آمد آن فرّه ایزدی  
برفت از دل بدسگالان بدی...



بگیرید پکسر ده زرد هشت  
به آئین پیشینان منگرید

به سوی بت چین برآرید پشت...  
بدین سایه سرو بن بنگرید [۲۲]

چون ارجاسب - «شاه چین» (= توران) - این خبر را می‌شنود «موبدان» را گرد می‌آورد و آنان را می‌گوید که «فره ایزدی» و «دین پاک» از ایران رخت بریسته است:

پس آنگه همه موبدان را بخواند  
بدانید گفتمان کز ایران زمین  
یکی نامه باید نوشتن کنون  
مر او را به گفتن کزین راه زشت  
شنیده سخن پیش ایشان براند  
بشد فره ایزد و پاک‌دین...  
سوی آن زده سر ز فرمان برون...  
بگردد و بترس از خدای بهشت [۲۳]

و کار به جنگ می‌کشد. «آن زده سر ز فرمان برون» گشتاسب است که از فرمان «خدا» (خدای پیشین) سرپیچیده و «فره ایزدی» را از کف نهاده است. اهمیت «فره» بر جای خود باقی است اما درباره معنای «ایزد» اختلاف پیش آمده است (در ضمن چنین می‌نماید که - دست کم تا اینجا - شاهنامه - «موبدان» به معنای عام روحانیون به کار رفته است، نه به معنای خاص روحانیون زرتشتی).

و بالاخره در فصل بعدی که هزار بیت دقیقی به سر می‌رسد و فردوسی دنباله داستان را به دست می‌گیرد، در مقدمه، در ستایش محمود غزنوی همان زبان را به کار می‌برد:

جهاندار محمود با فرّ و جود  
سر نامه را نام او تاج گشت  
که او را کند ماه و کیوان سجود...  
به فزّش دل تیره چون عاج گشت  
ز شاهان پیشین همی بگذرد  
نفس داستان را به بد نشمرد [۲۴]

و جای شگفتی هم نیست زیرا پادشاهی در ایران پس از اسلام نیز - با اینکه دین و آئین دیگر شده بوده - همان معنا و موقع و مقام را داشته، و پادشاه برگزیده خدا شناخته می‌شده است، چنانکه نظام‌الملک طوسی در سیاست‌نامه یا سیرالملوک می‌نویسد:

ایزدتعالی اندر هر عصری و روزگاری یکی از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه ستوده و آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان بدو بازیندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او [را] در دل‌ها و چشم خلائق بگستراند تا مردمان اندر عدل او روزگار می‌گذرانند و ایمن همی باشند و بقای دولت او می‌خواهند [۲۵].

از آنچه تا کنون گفته‌ایم روشن است که طبق نظریه ایرانی پادشاهی و حکومت، شاه دارای فره ایزدی است، و این بدان معناست که شاه از سایر افراد بشر برتر، و نایب و جانشین خدا در روی زمین است.

چون شاه دارنده فره ایزدی و برگزیده خداست فقط در برابر خدا مسئول است، نه در برابر خلق - اعم از خلق دارا و نیرومند، و خلق ندار و ناتوان: او برگزیده خداست؛ پس مشروعیت او فقط ناشی از این برگزیدگی (یعنی داشتن فره ایزدی) است؛ پس او در آنچه می‌کند فقط در برابر خدا مسئول است. و بدیهی است که در چنین مقامی باید منشأ و سرچشمه دارایی و مقام و قدرت اجتماعی خلائق باشد: از هر که می‌خواهد بگیرد، و به هر که می‌خواهد بدهد. به یک کلام، حرف او قانون است، و قانون حرف اوست.

اما واقعیت این بود که گاه‌گاه مردم بر شاه - به دلیل بی‌کفایتی و بی‌درایتی یا ستمگری زیاد - می‌شوریدند. پس این نظریه پادشاهی می‌باید در چارچوب خود توضیح و توجیهی برای تمرّد و عصیان - یا «فتنه» و «آشوب» - نیز می‌داشت. این توضیح و توجیه به صورت نظریه «بازگشتن فره ایزدی از شاه» یا «از کف فروهشتن شاه فره ایزدی را» بیان شده است: شاه دارای فره ایزدی و برگزیده خداست و فقط در برابر او مسئول است؛ طبق این نظریه، مردم (یعنی هیچ‌یک از اقرباد و طبقات جامعه) نمی‌توانند او را خلع کنند؛ پس اگر مردم عصیان کنند، و به‌ویژه اگر در این عصیان پیروز شوند، باید فره ایزدی از دست او رفته باشد؛ یعنی باید خدا پیش از عصیان مردم او را خلع کرده - و به یک معنا - در اختیار داور مردم یا جامعه قرار داده باشد.

از آنچه از شاهنامه فردوسی برمی‌آید فره ایزدی به دو طریق از دست شاه می‌رفته: یکی تمرّد مستقیم در برابر خدا، یعنی ادعای خدایی کردن شاه؛ دیگری تمرّد

غیرمستقیم در برابر خدا، یعنی بیدادگری به خلق (چون شاه به عنوان نماینده خدا موظف به دادگری است).

نخستین و مشهورترین نمونه مورد اول - ادعای خدایی - تمرّد جمشید است که:

چنین گفت با سالخورده مهان  
هنر در جهان از من آمد پدید  
گر آیدون که دانید من کردم این  
(همه مریدان سرفکنده نگون  
چو این گفته شد، فرّ یزدان از اوی  
هر آنکو ز درگاه<sup>۲</sup> برگاشت روی  
سه و بیست سال از در بارگاه  
چه گفت آن سخنگوی با فرّ و هوش؟  
به یزدان هر آنکس که شد ناسپاس  
به جمشید بر تیره گون گشت روز

و در نتیجه قیام کردند:

لژ این پس برآمد از ایران خروش  
سپه گشت رخشنده روز سپید  
برو تیره شد فرّ ایزدی  
پدید آمد از هر سوی خسروی  
سپه کرده و جنگ را ساخته

که جز خویشان را ندانم جهان  
چو من نامور تخت شاهی ندیدم...  
مرا خواند باید جهان آفرین  
چرا کس نیارست گفتن، نه چون)  
گسست و جهان شد پراز گفت و گوی<sup>۱</sup>  
نماند به پیشش یکی نامجوی  
پراگنده گشتند یکسر سپاه  
چو خسرو شوی بندگی را بکوش  
بدلش اندر آید ز هر سو هراس  
همی کاست زو فرّ گیتی فروز [۲۶]

پدید آمد از هر سوی جنگ و جوش  
گسستند پیوند از جمشید  
به کزّی گرایید و نابخردی  
یکی نامداری ز هر پهلوئی  
دل از مهر جمشیده پرداخته [۲۷]

و با سپاه خود به سپاه ضحاک پیوستند. جمشید متواری شد، تا صدسال بعد «آن شاه ناپاک دین» را به دریای چین یافتند، و ضحاک او را با اژه به دونیم کرد. باقی داستان

مربوط به حکومت ضحاک «اژدها پیکر» و «اژدها قش» (اژدها ک؟) است که با قیام کاوه و جلوس فریدون [۲۸] پایان می یابد؛ و سخت مشهور است.

جالب توجه است که - خیلی پس از این - کیخسرو، در اوج قدرت و توفیق، از ترس گرفتار شدن به «منی» (ادعای خدایی) و نیز بیدادگری، از پادشاهی کنار می رود (و لهراسب را به جای خود می نشاند):

روانم نیاید که آرد منی  
شوم بدگنش همچو ضحاک و جم  
چو کاووس و چون جادو افراسیاب  
به یزدان شوم ناگهان ناسپاس  
ز من بگسلد فرّ ایزدی  
بد اندیشد و کیش آهرمنی  
که با تور و سلم اندر آیم به هم...  
که جز روی کزّی ندیدی به خواب  
به روشن روان اندر آرم هراس  
گسرایم به کزّی و نابخردی [۲۹]

چنانکه گفتیم، گذشته از ادعای خدایی، سبب برتافتن فرّه ایزدی از یک پادشاه، بیدادگری اوست. اگر اشارات بی شمار به «داد» و «بیداد» را که در سراسر شاهنامه پراکنده است با هم در نظر بگیریم خواهیم دید که معنای داد - در حدّ غایبی و کامل آن - آراستن و تواختن لشکر، گزیدن افراد شایسته در اداره امور کشور، نظارت دقیق بر کار (و از جمله جلوگیری از ستمگری) بزرگان لشکری و کشوری، آباد کردن کشور، و ستم نکردن شخص پادشاه به رعایا (یعنی همه جامعه) است. البته همه این ویژگی ها باید نسبیّت داشته باشد و نمی توان معنای آن (و خاصه معنای ستمگری) را از ازل تا ابد یکی پنداشت. در عمل، بیدادگری آن چیزی است که مردم در آن زمان تصور می کنند (یعنی خلاف آن چیزی است که جامعه در آن دوران دادگری می داند)؛ و اگر بیدادگری عمومیت یابد به عصیان و قیام منجر می شود. و عصیان و قیام (خاصه اگر پیروز شود) خود ثابت می کند که پادشاه بیدادگر است، و فرّه ایزدی دیگر با او نیست.

در شاهنامه فردوسی سخن از خطر یا تهمت بازتافتن فرّه ایزدی خیلی بیش از وقوع آن به شهادت عصیان و قیام است. و کناره گیری از پادشاهی (حتی وقتی که شبهه دورگشتن فره می رود) غالباً داوطلبانه است. مثلاً در داستان گشتاسب - که هزار بیت آن به قلم دقیقی، و باقی به قلم فردوسی است - رفتار گشتاسب با پسرش اسفندیار

۱. یعنی خلایق عاصی شدند.  
۲. منظور درگاه خداست.

نادرست و دورویانه است: ظاهراً هم به او حسد می‌برد، هم از او می‌ترسد (و احتمالاً ترسش کاملاً بی‌جا نیست). یک‌بار او را به زندان می‌افکند (نقل از بخش دقیقی):

پدر زنده و پسر جویای گاه  
از این خام‌ترین کار می‌خواه...  
بسندم چنان کیش سزاوار و بس  
به بندی که کس را نبستست کس [۳۰]

اسفندیار می‌گوید بی‌گناه است، ولی البته شاه هر چه بخواهد می‌تواند بکند:

پسر گفت ای شاه آزاده خوی  
مرا مرگ تو کی بود آرزوی...  
ولیکن تو شاهی و فرمان تراست  
تراّم<sup>۱</sup> من و بند و زندان تراست [۳۱]

چون خبر به ارجاسب (پادشاه توران و چین) می‌رسد که اسفندیار پهلوان به زندان افتاده، به ایران لشکر می‌کشد. گشتاسب اسفندیار را (برائی بار دوم) به جنگ ارجاسب می‌فرستد، و وعده می‌دهد که اگر ارجاسب را شکست دهد تاج و تخت را به او سپارد. اما بعد زیر قولش می‌زند و شرط دیگری قائل می‌شود: به بند کشیدن رستم و زواره و فرامرز (برادر و پسر رستم):

سوی سیستان رفت باید کنون  
به کار آوری جنگ و رنگ و فسون  
برهته کنی تیغ و کویال را  
بسه بسند آوری رستم زال را  
زواره فرامرز را همچنین  
نمانی که کس برنشیند برین<sup>۲</sup> [۳۲]

مخالفت اسفندیار سودی نمی‌کند، و چون عازم می‌شود مخالفت مادرش (کتایون) نیز در او اثری ندارد. اسفندیار به سوی سرفروخت می‌رود و چنانکه مشهور است - درست به دلیل اجرای دستور پدرش، یعنی پافشاری به دریند کشیدن رستم - به دست رستم کشته می‌شود:

۱. تراّم به معنای ترایم = ترا هستم.

۲. در بعضی نسخ دیگر «به زین» است.

تهمتن گز اندر کمان راند زود  
بدان سان که سیمرخ فرموده بود  
بزد راست بر چشم اسفندیار  
سیه شد جهان پیش آن نامدار

وقتی تابوت اسفندیار را پیش گشتاسب می‌برند، مادر و خواهران اسفندیار از خون دل بی‌هوش می‌شوند. چون به هوش می‌آیند، مادرش (کتایون، زن گشتاسب) به شوهر خود می‌گوید:

همی گفت مادرش کای شوم پی  
به پشت تو برگشته شد شاه کی  
از این پس کرا برد خواهی به جنگ  
کرا دادخواهی به چنگ نهنگ؟

و از این هم بدتر:

چو شد تنگ نزدیک تختش فراز  
نه یوسید تخت و نه بردش نماز  
به آواز گفت: ای سر سرکشان  
زیر گشتن کارت آمد نشان...  
ز تو دور شد سره و بخردی  
بسیایی تو پسادآفسره ایزدی  
شکسته شد ای نامور پشت تو  
از این پس بود باد در مشت تو  
پس را به کشتن دهی بهر تخت  
که نه تاج بیناد چشمت نه بخت [۳۳]

اما مدتی بر این می‌گذرد، رستم (با زواره) به حیلۀ نابرداری‌اش شغاد کشته می‌شود، فرامرز کین آنان را از شاه کابل (که شغاد در خدمت او بود) می‌ستاند... تا اینکه گشتاسب پادشاهی را به بهمن واگذار می‌کند (اما می‌توان گمان کرد که در واقع بهمن بر او می‌شورد و او را از پادشاهی می‌اندازد):

چو گشتاسب را تیره شد روی بخت  
بیاورد جاماسب را پیش تخت  
بدو گفت کز کار اسفندیار  
چنان داغ دل گشتم از روزگار  
که روزی نبُد زندگانیم خوش  
دژم گشتم از اختر کینه کش  
پس از من کنون شاه بهمن بود  
همان رازدارش پشتون بود... [۳۴]

در پادشاهی دراز و پرماجرایی کیکاوس، خودخواهی و بی‌کفایتی و ناسپاسی کم از آن پادشاه سرنمی‌زند. اما بدترین کار او بدبینی‌ها و بدرفتاری‌های مکرر او نسبت به فرزند فرهمندش سیاوش است که سرانجام، موجب پناهندگی او به افراسیاب می‌شود:

وگسر بازگرم یه درگاه شاه      به توس سپهد سپارم سپاه  
از او تیز هم بر سرم بد رسد      چپ و راست بد بینم و پیش بد  
تسیاید ز سودابه هم جز بدی      ندانم چه خواهد بُدن ایزدی [۳۵]

آخر این نیز، چنانکه مشهور است، کشته‌شدن سیاوش به دست افراسیاب است (که پدرزنی او شده بود). رستم، زاری‌کنان پیش کاووس می‌رود:

بدو گفت: خوی بد ای شهریار      پراگندی و تخمت آمد به بار  
ترا عشق سودابه و بدخویی      ز سر برگرفت آن کلاه کی...  
از اندیشه و خوی شاه سترگ      درآمد به ایران زینانی بزرگ [۳۶]

رستم به کین‌خواهی سیاوش، افراسیاب را درهم می‌شکند و به زابل بازمی‌گردد. افراسیاب به ایران لشکر می‌کشد:

چو بشنید بدگوهر افراسیاب      که شد توس و رستم بر آن روی آب...  
خود و لشکرش سوی ایران کشید      به کین دلیران و شیران کشید...  
همه سوخت آباده بوم و درخت      بر ایرانیان بر شد این کار سخت  
ز باران هوا خشک شد هفت سال      دگرگونه شد رنگ و برگشت حال  
شد از رنج و تنگی جهان پرنیاز      برآمد بر این روزگاری دراز  
نشسته به زابل یل پیلتن      گرفته جهان تُرکِ شمشیرزن [۳۷]

یعنی رستم به کمک کاووس نمی‌شتابد. اما کاووس همچنان به پادشاهی ادامه می‌دهد. گیو (چنانکه پیش‌تر دیدیم) کیخسرو پسر سیاوش را در تختن می‌باید. کیخسرو با گیو و مادر و برادرش بهزاد (که به شکل اسب سیاهی درآمده) به ایران

می‌آید... سرانجام کاووس عزم کناره‌گیری می‌کند، و پس از آزمایش «دژ بهمن» کیخسرو را بر پسر خود فریبرز ترجیح می‌دهد. اینجا هم می‌توان گمان زد که درواقع کاووس برکنار شده است [۳۸].

یک نمونه - از دوره تاریخی شاهنامه - که بیدادگری سبب شورش و سرنگونی شاه می‌شود، مورد هرمز پسر انوشیروان و پدر پرویز است. اما در این مورد هم موضوع پیچیده است: هرمز پس از بیدادگری نخستین (کشتن همه وزیران و بزرگان و مشاوران پدرش) به دادگری می‌گراید. سپس ماجراهای بسیاری می‌گذرد که در آن هرمز با سردار بزرگش بهرام چوبینه هم ناسپاسی و هم بی‌سیاستی می‌کند؛ و پسرش پرویز را می‌رنجانند و او به بهرام پناه می‌برد. تا اینکه:

به «بندوی» و «گستهم»<sup>۱</sup> رفت آگهی      که تیره شد آن تخت<sup>۲</sup> شاهنشهی...  
ز کار زمانه چو آگه شدند      ز فرمان بگشتند و بی‌زه شدند...  
به گفتار گستهم یکسر سپاه      گرفتند نفرین بر آرام شاه...  
شسندند اندر ایوان شاهنشهی      به نزدیک آن شاه بافرهی<sup>۳</sup>  
چو تاج از سر شاه برداشتند      ز تختش نگونسار برکاشتند  
نهادند پس داغ بر چشم شاه      شد آنگاه آن شمع رخشان سیاه [۳۹]

و به این ترتیب پرویز را به جای پدر نشاندند.

خلاصه آنچه از شواهد بالا برمی‌آید چنین است:

۱. پادشاهی موهبتی الهی بود که خدا به برگزیدگان خود اعطا می‌کرد. پادشاه وجهه و مقام فوق بشری داشت. بنابراین هرکس که قدرت و مقام پادشاهی را به دست می‌آورد - مطابق تعریف - باید چنین فرض می‌شد که دارنده فره ایزدی است. بشر او را بر نمی‌گزید و بشر او را عزل نمی‌کرد. حرف او قانون بود: چه فرمان یزدان چه فرمان شاه.

۱. «بندوی» و «گستهم»، دو سردار بزرگ در زمان هرمز، و دائیان پرویز پسرش.

۲. در بعضی نسخه‌ها «قر» است.

۳. مبهم است: «به نزدیک آن شاه بافرهی» یا «به نزدیک آن شاه، بافرهی»؟ اولی درست‌تر به نظر می‌آید.

۲. پادشاه در دو صورت، مشروعیت الهی (یعنی فرۀ ایزدی) را از دست می‌داد: اول، در صورتی که ادعای خدایی می‌کرد؛ دوم، وقتی که بیدادگری می‌کرد.

۳. دادگری معنایی گسترده داشت. پادشاه دادگر باید - برای دفاع از مرزهای کشور و حفظ ثبات و امنیت داخلی - سپاه را می‌آراست و می‌نواخت. افراد درستکار و لایق را به کار ادارهٔ امور کشور برمی‌گزید. به آبادانی می‌کوشید، ستمگری نمی‌کرد، و جلو ستمگری سرداران و فرمانداران را می‌گرفت. بدیهی است که توقع و انتظار جامعه نسبت به «دادگری» از عصری به عصر دیگر متفاوت بود، اما مهم این بود که جامعه (درواقع: بزرگان جامعه) شاه را به نسبت انتظارات دوران خود، بیدادگر نشناسند.

۴. وقتی «بیدادگری» - در واقع، «بیدادگری» گسترده و طاقت‌فرسای - شاه به ثبوت می‌رسید که عصیان عمومی می‌شد، به‌ویژه اگر عصیان به پیروزی می‌رسید. درحقیقت، همین ثابت می‌کرد که فرۀ ایزدی از دست شاه رفته، یعنی خدا او را از نمایندگی‌اش در روی زمین خلع کرده است.

۵. شاه بعدی، به حکم شاه‌شدنش، دارندهٔ فرۀ ایزدی، و حرقش قانون بود... در اروپای قرون وسطی فئودال‌ها مالک مطلق خود بودند و در آن محدوده فرمانروایی داشتند. هریک از آنان در قلمرو خود، کاخ و دربار کوچکی داشت. ملک و مقام آنان نسل‌به‌نسل به پسر اولشان می‌رسید؛ یعنی خود آنان نیز نمی‌توانستند به میل خود، دیگری را جانشین خود سازند.

شاه در آن زمان، مقام و منزلهٔ بزرگ‌ترین فئودال کشور را داشت، و به یک معنا رئیس طبقهٔ فئودال بود. اعضای طبقهٔ مالک و «نجیب‌زاده» (از بزرگ و کوچک) از نظر حقوقی با یکدیگر برابر فرض می‌شدند، و از این رو به جمع آنان «برابران»<sup>۱</sup> می‌گفتند. تعریف حقوقی مقام شاه (که در آن زمان به زبان لاتین بیان می‌شد) «primus inter pares»، یعنی «نخستین عضو جامعهٔ برابران» بود. قدرت شاه، استبدادی یا خودکامه نبود؛ یعنی منوط و مشروط به قوانین اساسی اغلب تنوخته، اما قرص و محکم و ظاهراً زوال‌ناپذیری بود. قدرت شاه مطلقه هم نبود، یعنی او نمی‌توانست حتی در چارچوب قراردادهای نهادها و موجودات، هر تصمیمی را که

۱. به لاتین pairs، به انگلیسی peers، به فرانسه pairs.

می‌خواست اعمال کند. تا این زمان، شور و مشورت به حدود «جامعهٔ برابران» محدود می‌شد، ولی وقتی نوعی پارلمان در انگلیس و فرانسه پدید آمد کشاورزان بزرگی که (اگر هم اصلاً از تبار «برابران» بودند) دیگر از جرگهٔ «برابران» نبودند، و نیز بازرگانان بزرگ، در شور و مشورت صاحب حقوقی شدند. ایسان، در پارلمان انگلیس، همان «مجلس عوام»<sup>۱</sup> و در «مجلس طبقات»<sup>۲</sup> فرانسه، «طبقهٔ سوم» را تشکیل می‌دادند [۴۰].

تغییرات اجتماعی و اقتصادی رفته‌رفته سبب ایجاد «شهرهای آزاد» (بورگ، بورژوا، بارا) شد. «آزاد» بودن این شهرها به این معنا بود که فئودال‌های فرمانروا در منطقه، بر این شهرها فرمانروایی نداشتند. منافع طبقات «بورگر»، «بورژوا» و «پرچس» در حفظ سرمایهٔ مالی، گشودن بازارهای محلی و دست‌یافتن به بازارهای بین‌المللی بود. اینها همه تحدید قدرت فئودال‌ها و حکومت‌های محلی را ایجاد می‌کرد. از سوی دیگر، زدوخوردهای تقریباً مداوم فئودال‌ها و بی‌نظمی‌هایی که «آزادی فئودالی» ایجاد می‌کرد از هر نظر با منافع و کسب و کار طبقات جدید - زمین‌دار فرودست، بازرگان و پیشه‌ور - برخورد داشت. این بود که آنان به ظهور حکومت مرکزی نیرومندتر، و در نتیجه پادشاهی مقتدرتر، راضی بودند. تغییرات فنی، و از جمله اختراع توپ‌هایی که می‌شد با آن قلعه‌های فرمانروایان محلی را کوید، نیز در این روند تأثیر داشت. به این ترتیب از حدود قرون چهارده و پانزده به بعد، قدرت شاه رو به افزایش نهاد، و در پایان قرون وسطی - از اوایل قرن شانزدهم به این سو - حکومت یا سلطنت مطلقه [۴۱] و دولت‌های مرکزی اروپایی پدید آمدند [۴۲].

به این ترتیب از قدرت فئودال‌ها، نجیب‌زادگان بزرگ و فرمانروایان محلی کاسته شد و به همان نسبت بر قدرت شاه و دولت مرکزی افزوده گردید. اینک شاه و دولت فقط متکی به طبقهٔ فئودال نبودند، بلکه طبقات جدید نیز - که قدرت اقتصادی و حقوق اجتماعی بیشتری یافته بودند - جزو پایگاه‌های آن در شمار می‌رفتند، و نه فقط در استقرار بلکه در تثبیت آن نیز نقش مهمی ایفا می‌کردند. مورخان غالباً این دوره را دورهٔ «پادشاهی جدید»<sup>۳</sup> می‌نامند [۴۳].

1. House of Commons

2. États Généraux

3. New Monarchies

دوره پادشاهی مطلقه در انگلیس با سلطنت هانری هفتم، نخستین پادشاه تیودور (۱۴۸۵) آغاز می‌شود. پسرش، هانری هشتم، حکومت مطلقه را تثبیت کرد. اما این کار بدون برخوردهای جدی داخلی و بین‌المللی صورت نگرفت، و اصلاح مذهبی انگلیس نیز (که بر اثر آن پاپ از ریاست کلیسای انگلیس افتاد) به موازات و در ارتباط با آن پدید آمد. تا اواخر قرن شانزدهم، دختر هانری هشتم، الیزابت اول، به چنان قدرتی رسیده بود که پدر بزرگش هم گمان نمی‌داشت. اما شایان ذکر است که حکومت الیزابت، خیلی پیش از پدرش، با رضایت عمومی و حس وفاداری طبقات گوناگون همراه بود. اگرچه در زمان او نیز برخوردهای داخلی (بیشتر به شکل اختلافات مذهبی) وجود داشت. بر روی هم می‌توان گفت که الیزابت محبوب‌ترین فرمانروای تاریخ انگلستان بوده است [۴۴].

با درگذشت الیزابت (که بی‌فرزند بود) جیمز ششم، پادشاه اسکاتلند - که از نوادگان هانری هشتم بود، و از نظر مقررات سلسله‌مراتب جانشینی، بیشترین حق را نسبت به تاج و تخت انگلستان داشت - به‌عنوان جیمز اول انگلیس پادشاه شد. الیزابت در سال ۱۶۰۳ میلادی درگذشت و جیمز اول در سال ۱۶۲۵ مرد. در بیست و دو سال سلطنت او، اصول و مبانی پادشاهی مطلقه برجای ماند - و شاید بتوان گفت حتی در حدود لفظ و کلام و ادعا تحکیم هم شد. ولی، از سویی جیمز محبوبیت الیزابت را نداشت، و از سوی دیگر تغییرات فکری و اجتماعی - اقتصادی رفته‌رفته در حقانیت حکومت مطلقه تردید ایجاد کرد.

پس از مرگ او، پسرش چارلز اول به پادشاهی رسید، و اختلافات سیاسی و مذهبی (که با یکدیگر ارتباط داشت) به برخورد شاه و پارلمان، جنگ داخلی (بین نیروهای شاه و نیروهای پارلمان)، و بالاخره عصیان و انقلاب و اعدام شاه (در سال ۱۶۴۹) منجر گردید. دوره جمهوری انگلیس چندسالی بیش طول نکشید، و در سال ۱۶۶۰، پسر چارلز اول، چارلز دوم (کم و بیش با رضایت عمومی) از تبعیدگاهش در اروپا به پادشاهی فرا خوانده شد. اما نظام قانونی جدید بر مبنای دستاوردهای اصلی جنگ داخلی و انقلاب قرار گرفت، و حکومت مطلقه برافتاد. چارلز دوم در سال ۱۶۸۴ مرد و برادرش جیمز دوم که می‌خواست عقبه زمان را به دوران حکومت مطلقه بازگرداند به پادشاهی رسید. اما دیگر رویارویی با او خیلی آسان‌تر از پدرش بود: عصیان داخلی، و دعوت از فرمانروای هلند و زنش (که دختر جیمز دوم بود)

سبب شد که جیمز بدون خونریزی بگریزد و غائله خاتمه یابد. این در سال ۱۶۸۸ اتفاق افتاد و در تاریخ انگلیس به «انقلاب شکوهمند»<sup>۱</sup> مشهور است [۴۵]. در فرانسه نیز روند پدید آمدن حکومت مطلقه از قرن چهاردهم شروع شده بود. در نیمه دوم قرن پانزدهم، لوئی یازدهم (از خانواده والوا) با شکست دادن دوک دو بورگونی (معروف به «شارل جسور»<sup>۲</sup>) بساط آخرین پایگاه بزرگ و نیرومند فتودالی را در فرانسه برچید. جانشین جانشین او، لوئی دوازدهم (معروف به «پدر مردم»، عنوانی که معنایش حمایت او از «مردم» در برابر طبقه فتودال است) به این روند ادامه داد. اما شاید بتوان دوره جانشین او، فرانسوای اول از خاندان والوا را که در سال ۱۵۱۵ به سلطنت رسید (و معاصر هانری هشتم انگلیس بود) دوره تثبیت نهایی حکومت مطلقه در فرانسه دانست.

مرگ فرانسوا (در ۱۵۴۷) و پسرش هانری دوم (در ۱۵۵۹)، اساس حکومت مطلقه را تغییر نداد، اما ضعف پسران هانری دوم (فرانسوای دوم، شارل نهم، و هانری سوم) که یکی پس از دیگری شاه شدند، دخالت‌های مادر نیرومندان (کاترین دو مدیسی)، برخوردها و جنگ‌های مذهبی - که پس از قتل عام معروف پروتستان‌ها در روز سن‌بارتلمی سال ۱۵۷۲ - بالا گرفت و منجر به جنگ‌های داخلی شد، دولت مرکزی را تضعیف کرد. تا اینکه پس از کشته شدن هانری دوگیز (رهبر کاتولیک‌های سرسخت، و مدعی سلطنت) و هانری سوم، هانری دوناوار از خاندان بوربون بالاخره در اواخر قرن شانزدهم به پادشاهی رسید و سلطنت خاندان بوربون را آغاز کرد.

هانری چهارم (همان هانری دوناوار، که بعداً او را هانری کبیر نامیدند) پادشاهی مقتدر، سیاستمدار و باهوش بود، و توانست به نابسامانی‌های چندین ساله پایان دهد. بر روی هم می‌توان او را محبوب‌ترین پادشاه تاریخ فرانسه خواند. اما زمانش دیری نپایید، و در سال ۱۶۱۰ (در زمان سلطنت جیمز اول، پادشاه انگلیس) به دست یک کاتولیک متعصب به قتل رسید. سال‌های نخستین پادشاهی پسر بزرگش لوئی سیزدهم - که نه سال بیشتر نداشت - با تزلزل همراه بود، تا اینکه کاردینال دو ریشلیو در سال ۱۶۲۴ صدراعظم شد و تا زمان مرگش (در سال ۱۶۴۲) با پشتیبانی

1. The Glorious Revolution

2. Charles le Téméraire

شاه، اما با کفایت و درایت و سیاست غیرعادی‌ای که داشت، قدرت دولت مرکزی را کاملاً مستقر کرد [۴۶].

مرگ لویی سیزدهم اندکی پس از صدراعظمش، و شاه‌شدن پسر بزرگش لویی چهاردهم (معروف به لویی کبیر) که پنج‌سال بیشتر نداشت، به گردنکشان محلی و نجیب‌زادگان بزرگ بار دیگر مجال ابراز قدرت داد، و دوبار سبب عصیان آنان در برابر حکومت مطلقه شد که به «فلاخن<sup>۱</sup> اول» و «فلاخن<sup>۲</sup> دوم» شهرت دارد. چنددستگی یاغیان و زیرکی و کفایت صدراعظم جدید، کاردینال دومازاردن، مآلاً به حفظ وضع موجود انجامید. اما در واقع از مرگ مازاردن (سال ۱۶۶۱) بود که لویی چهاردهم تا هنگام مرگ خود (سال ۱۷۱۵) به‌عنوان پادشاه مطلقه با کمال قدرت حکومت کرد. در واقع این دوره، دوره اوج و کمال حکومت مطلقه در فرانسه است که با شکوه داخلی و قدرت و شوکت بین‌المللی نیز همراه بود، و بسیاری از آن را باید مدیون کوشش‌های پیشین ریشلیو (و تا اندازه‌ای مازاردن) دانست [۴۷].

وقتی لویی چهاردهم مُرد، هنوز پادشاه مطلقه و مقتدری بود، اما ده پانزده‌سالگی می‌شد که بر اثر چند اشتباه بزرگ و جهت او و قدرت فرانسه رو به کاهش گذاشته بود. این کاهش در دوره جانشین او لویی پانزدهم، و جانشین این، لوئی شانزدهم، ادامه یافت. از نظر تئوریک، و از پاره‌ای جهات عملی نیز، حکومت و سلطنت در دوره این دو پادشاه همچنان مطلقه بود، اما هرچه زمان می‌گذشت از اقتدار آن کاسته می‌شد، تا اینکه با آغاز انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹، و برکناری (۱۷۹۲) و اعدام لوئی شانزدهم (۱۷۹۳) حکومت مطلقه در فرانسه برافتاد [۴۸].

غرض ما در این مقاله نوشتن تاریخ تشریحی نبود و نیست. اما چون ممکن است خیلی از خوانندگان با تاریخ اروپا آشنایی چندانی نداشته باشند این فشرده بسیار مختصر را عرضه داشتیم تا اولاً، حدود زمانی و عملی حکومت مطلقه (دسپوتیسم) را (دست کم در این دو کشور مهم اروپایی) روشن کرده باشیم؛ ثانیاً برای بحث تحلیلی زیر، زمینه‌ای در واقعیات تاریخی به دست خوانندگان داده باشیم. وگرنه در جزئیات بیشتر، می‌توان - و باید - بین دولت‌های دوره رنسانس و قرون هفدهم و هجدهم نیز تفکیک قائل شد و اضافه کرد که مرکزیت، و دخالت

دولت‌های اروپایی در امور اجتماعی و اقتصادی در دوره ناسیونالیسم و دموکراسی (یعنی قرون نوزده و بیست) از دوره حکومت مطلقه بیشتر بوده است؛ چنانکه در نظریه استبداد ایرانی گفتیم، استبداد همیشه با تمرکز اداری همراه نبوده، و در مراحل تمرکز نسبی اداری در رژیم‌های گوناگون استبدادی یکسان نبوده است. مرکزیت اداری را نباید از لوازم تمرکز قدرت دانست، اگرچه تمایل به مرکزیت در رژیم استبدادی نسبتاً زیاد است. به همان قیاس، اگرچه مرکزیت اداری در دوره حکومت مطلقه به نسبت قرون وسطی به طرز بارزی افزایش یافت، اما باز هم آزادی‌ها و امتیازات محلی و غیردولتی کم نبود. به قول امیل لوس:

مرکزیت اداری همیشه در حکومت مطلقه به چشم نمی‌خورد. البته حکومت مطلقه به مرکزیت تمایل دارد... اما هریک از این دو می‌تواند بدون دیگری وجود داشته باشد. حکومت مطلقه می‌تواند خود را با یک دولت فدرالی تطبیق دهد... فقط در پاره‌ای موارد، و آن هم در یک مرحله خاص است... که حکومت مطلقه و مرکزیت اداری در کنار هم پیش می‌روند... [۴۹]

و در هر حال مرکزیت در کشورهای - و حتی دموکراسی‌های - اروپایی قرن بیستم از دوره حکومت مطلقه بسی بیشتر بوده است.

نظریه «حق الهی پادشاهان»<sup>۱</sup> در توضیح و توجیه حقانیت حکومت مطلقه پدید آمد [۵۰]. این نظریه تا اواخر قرن شانزدهم مدون شد و تا اواخر قرن هفدهم - یعنی زمانی که حکومت مطلقه رو به زوال بود - به دست نظریه‌پردازانی چون فیلمر<sup>۲</sup> و بوسوئه<sup>۳</sup> شکل نهایی خود را یافت. نحوه بیان و نوع استدلال در آثار نظریه‌پردازان گوناگون متفاوت است، و ورود به چنین جزئیاتی در مجال این مقاله نیست. ادعای اصلی - در تئوری، اگرچه نه در عمل - تقریباً عین نظریه فره ایزدی است، و هیچکس آن را با صراحت و قاطعیت شخص جیمز اول (پادشاه انگلیس و اسکاتلند: ۱۶۲۵-۱۶۰۳) بیان نکرده است:

1. The Theory of the Divine Right of Kings

2. Filmer, انگلیسی

3. Bossuet, فرانسوی

1. Le Fronde

پادشاهی والاترین چیز ممکن در روی زمین است: زیرا که نه فقط شاهان نواب خدا در روی زمین اند، و بر تخت خدا [در روی زمین] می‌نشینند، بلکه حتی خدا نیز آنان را خداوند خوانده است [۵۱].

و هنگامی که قضات دادگستری بر سر قدرت نسبی پادشاه و دادگستری با او برخورد کردند به آنان نوشت:

تردید کردن در آنچه مربوط به راز قدرت پادشاه است خلاف قانون است. زیرا که معنای این کار، آشکار کردن ضعف شاهان است، و احترام اسرارآمیزی را که متعلق به کسانی است که بر تخت خدا [در روی زمین] می‌نشینند [یعنی شاهان] از میان خواهد برد [۵۲].

نظریه پردازان آن دوران تقریباً بدون استثنا کتاب مقدس (در عهد عتیق) را گواه و مأخذ این نظریه می‌دانستند، و پادشاهی شاهانی چون حضرت داوود و حضرت سلیمان را (که طبق کتاب مقدس، برگزیده خدا بودند) ملاک قرار می‌دادند. اما جالب این است که - پیش از مطرح شدن مفاهیمی چون «قانون طبیعی» و «حقوق طبیعی» توسط جان لاک<sup>۱</sup> و امثال او - مخالفان نظریه حق الهی پادشاهان نیز معمولاً با توسل به آیات و سنت‌های کتاب مقدس، نظریه مزبور را رد می‌کردند، و نظریات خود را عرضه می‌داشتند. این جدل‌ها نشان داد که صرف رجوع و ارجاع به کتاب مقدس و سنت‌های یهودی - مسیحی نظریه حق الهی را ثابت نمی‌کند. فیلمر - که یکی از مستثنیات بود، و پایه استدلال خود را بدان‌گونه بر کتاب مقدس نمی‌گذاشت - حضرت آدم را «نخستین پادشاه» (= پدر خانواده) می‌دانست (و به حکم مقام طبیعی پدران) شاهان را جانشین او می‌خواند. اما این استدلال از آن هم ضعیف‌تر بود، و نکته از نظر ناقدانی مانند لاک و سیدنی<sup>۲</sup> پوشیده نماند: به حکم «حق جانشینی پسر اول» در سلطنت اروپایی، باید خط پادشاهی از آدم تا آن زمان - از پسر به پدر - ثابت می‌شد، و چون دلیلی وجود نداشت که شاهان، یکی پس از دیگری، از طریق پسر اول از زمان آدم به بعد به سلطنت رسیده باشند اصلاً قانونیت و

مشروعیت شاهان معاصر در معرض تردید قرار می‌گرفت. نه نظریه پردازان در حقانیت و مشروعیت پسر اول<sup>۱</sup> - که یک اصل فتووالی بود - کمترین تردیدی داشتند، نه خود پادشاهان و مدعیان حکومت مطلقه. جیمز اول بر این نکته تأکید داشت. مفهوم استدلال او این بود که اولاً جدّ اعلای او برگزیده خدا بوده و به حکم این، قدرت را به دست آورده است. این استدلال با نظریه «فره ایزدی» می‌خواند. ثانیاً، بنابراین پسران اول او نیز، نسلاً بعد نسل، حقانیت و مشروعیت دارند. این نکته - چنانکه دیده‌ایم - اساساً با نظریه «فره ایزدی» نمی‌خواند، چون فره ایزدی می‌توانست به کسی جز پسر اول شاه، یا حتی جز خویشان شاه (مثلاً اردشیر بابکان) تعلق گیرد. در واقع چارلز اول، پسر جیمز، در برخورد و جنگی که با پارلمان کرد بیشترین دلیل حقانیت خود را بر همین اصل جانشینی پسر اول قرار می‌داد.

فوق اساسی حکومت مطلقه با استبداد در این بود که پادشاه با اینکه خود را منبع قانونگذاری می‌دانست، مشروعیت و حقانیت خود را قانونی می‌شمرد: در حدّ نهایی، پادشاه مطلقه حق داشت قانون وضع کند، ولی (برخلاف پادشاه خودکامه) حق نداشت از قید هرگونه قانونی آزاد باشد. جالب توجه است که سران انقلاب انگلیس در ادعای خود بر ضد چارلز اول - در دادگاهی که در آن او را محاکمه و محکوم کردند - او را نه به حکومت مطلقه، بلکه به ادعای استبداد و خودکامگی متهم ساختند: حکومت مطلقه (از قرن شانزدهم به بعد) قانونی بود؛ سران انقلاب در واقع با حکومت مطلقه - یعنی با قانون موجود - درافتاده بودند؛ اما چون نمی‌خواستند خود را خارج از قانون قلمداد کنند (که در واقع بودند)، چارلز را به اتهام ادعا و اجماع استبداد متهم و محکوم کردند. آنان در ادعای خود نوشتند که چارلز، به عنوان پادشاه انگلیس، حق داشت که «بر مینای قوانین کشور، و نه جز آن، با قدرتی محدود حکومت کند». اما او طرحی شیطانی ریخته بود که:

برای شخص خود، قدرتی خودکامه و نامحدود برای حکومت کردن بر حسب میل و اراده خویش بسازد و حقوق و آزادی‌های مردم را براندازد [۵۳].

1. primogeniture

1. John Locke

2. Sidney



در دوران حکومت مطلقه، قوانین اساسی، به ویژه حق مالکیت مطلق، قوانین دینی، و حق جانشینی پسر اول [۵۴] (که همه سنت‌های فتوایی بود) محترم ماند. کلیسا و سران آن (گرچه نه به اندازه قرون وسطی) حقوق و امتیازات مستقلی داشتند. نجبا و شهروندان نیز - علی‌قدر مراتبهم - به وجهه شخصی و طبقاتی دارای حقوق و اعتبارات و امتیازاتی بودند. دعاوی حقوقی و جزایی طبق قوانین موجود در دادگاه‌های صاحب صلاحیت رسیدگی می‌شد، اگرچه پادشاه مآلاً دارای اختیارات فوق دادگاهی بود [۵۵] که گاهی آن را به کار می‌برد. مقام و جان و مال وزیران و دیوانیان و بزرگان دولت هر لحظه در خطر محو و نابودی نبود. انتشار نظرات و حرف‌های انتقادی خطر داشت، ولی ممکن بود، و خطر آن نیز چنان دائمی و چنان بزرگ نبود. از امثال منتسکیو و ولتر و روسو و دیدرو و دولیخ... (در زمان لویی پانزدهم) هم که بگذریم، حتی در زمان لوئی چهاردهم - یعنی در اوج حکومت مطلقه یک پادشاه بزرگ و شکوهمند و پیروزمند - حتی درباره حدود قدرت شاه، حرف انتقادی (اغلب پوشیده، ولی گاهی هم آشکار) نوشته می‌شد: راسین، فنلون<sup>۱</sup> و (خاصه) وُبان<sup>۲</sup> نمونه‌های مشهور این واقعیت‌اند.

احتمال داده‌اند که فکر «حق الهی پادشاهان»، و نمونه تاریخی «حکومت مطلقه» - از طریق مأخذهای یونانی - از «فره ایزدی» و شیوه حکومت پادشاهان باستانی ایران ناشی شده باشد؛ اگرچه چاره‌ای نبود که برای توجیه آن به مأخذهای یهودی - مسیحی توسل جویند. اگر هم این احتمال درست باشد، در این مقاله نشان دادیم که هم نظریه حق الهی و هم حکومت مطلقه (که به هر حال دوره‌اش کوتاه بود) با سنت‌های ایرانی تفاوت‌های بنیادی داشت. و دلیل این را باید در تفاوت‌های تاریخی‌ای جست که - در صدر این مقال - بین ساختار اجتماعی و تاریخی ایران و اروپا بازگو کردیم.

## یادداشت‌ها

۱. این مقاله به یاد مهرداد بهار تقدیم شده است. با مهرداد بهار در سال ۱۳۴۰ در لندن آشنا شدم. او سی و یک سال داشت و من هجده سال. او سال آخر فوق‌لیسانس «زبان‌های قدیم و میانه ایرانی» بود، و من در ابتدای دوره پیش از دانشگاهی برای خواندن اقتصاد. بهار، آدمی ملایم و فروتن بود؛ آدمی باسواد و کم‌ادعا؛ اهل تحمل و تسامح ولی پایدار به اصول (و من یکی دوبار دیدم که به‌رغم ملایمت ذاتی و فروتنی عادی‌اش، بر سر مسائل اصولی رودریاستی نشان نداد).

زود با هم دوست شدیم. از علاقه من به ادبیات، و آشنایی‌ام با دیوان پدرش، تعجب کرده بود؛ و پیش این و آن می‌گفت. یک روز به من گفت: تو بیا با من درباره شعر فارسی کار کن و من به تو پهلوی می‌آموزم. پیشنهاد اول را صمیمانه رد کردم، ولی در مورد پیشنهاد دوم «در دانش آویختم که الکریم...» زمستان که تمام شد «یادگار زریران» را خوانده بودیم. دیگر دنبالش را نگرفتیم، اما من در عوض در تدریس زبان فارسی به کالین دیویس (Colin Davis) او را یاری دادم. او موسیقی‌دان برجسته‌ای بود که ده پانزده سال بعد با عنوان سِرکالین دیویس یکی از مشهورترین رهبران ارکستر در عصر ما شد. و چه حیف شد بهار - اگرچه «مرده آن است که نامش به نکویی نبرد».

۲. این طرح کوتاه پیش از این چاپ شده، ولی در اینجا - گذشته از اندک تغییرات عبارتی - سه بند تازه به آن افزوده شده است. برای تفصیل این نظریه و شواهد آن ر. ک. محمدعلی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه محمد نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز، چاپ چهارم، ۱۳۷۳؛ استیاد، دموکراسی و نهضت ملی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲؛ مصدق و مبارزه برای قدرت در ایران، ترجمه فرزانه طاهری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲؛ چهارده مقاله در ادبیات، اجتماع، فلسفه و اقتصاد، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳؛ «جامعه کم‌آب و پراکنده: الگوی