

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶،
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۹۷-۱۱۹

مشروعیت توأمان یا چندگانگی مشروعیت در حکومت‌های ایران دوره اسلامی (از طاهریان تا سقوط خوارزمشاهیان)*

دکتر عبدالله ساجدی / استادیار دانشگاه پیام نور^۱
دکتر هوشنگ خسروبیگی / دانشیار دانشگاه پیام نور^۲

چکیده

هر حکومتی برای کسب مقبولیت و حق اعمال حاکمیت بر مردم، نیازمند یک منطق اجتماعی و یا هر عامل وحدت‌بخش دیگر در جهت توجیه کردن قدرت خویش است. در ایران نه دین و نه عاملی دیگر، به تنهایی نمی‌تواند این نقش را ایفا کند، بلکه مجموعه‌ای از عوامل به‌صورت توأمان این وظیفه را عهده‌دارند به این معنی که حکومت‌ها در ایران مشروعیتشان بر بنیان‌های چندگانه استوار است که ما از آن به مشروعیت توأمان یاد می‌کنیم و به همین دلیل است که فرمانروا در ایران، در اصل نماینده مذهبی و سیاسی و در کنار آن نماینده‌ی اداری، نظامی، فرهنگی و مظهر گذشته و تاریخ این کشور نیز است. ما با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال اثبات این دیدگاه هستیم که حکومت‌های ایران بعد از اسلام تا سقوط خوارزمشاهیان به لحاظ مشروعیتی دارای یک نوع مشروعیت توأمان یا چندگانه هستند.

کلیدواژه‌ها: مقبولیت، مشروعیت توأمان، مشروعیت‌یابی، حکومت‌های ایران بعد از اسلام.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۳/۲۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۳/۲۳

۱. Email: a_sajedi@pnu.ac.ir نویسنده مسئول

۲. Email: kh_beagi@pnu.ac.ir

DOI: 10.22067/history.v0i0.36453

مقدمه

ورود اندیشه‌های جدید ملهم از اندیشه‌های سیاسی اسلام و دگرگونی در زندگی اجتماعی حاصل از قبول تدریجی آیین اسلام توسط ایرانیان، زمینه تغییراتی را در بافت اجتماعی جامعه ایجاد کرد، ولی این دگرگونی کاملاً نتوانست بنیان‌های سازمان اجتماعی پیش از اسلام را دچار تغییر کند.

با روی کار آمدن عباسیان دوره جدیدی در خلافت اسلامی آغاز شد که در نتیجه آن، تحولی نیز در شیوه اداره ایران پدیدار گشت. به علاوه ایرانیان که در پیروزی این سلسله جدید و در اجرای نظم تازه‌ای که جانشین سازمان عربی اموی شده بود، سهم قاطعی داشتند، با اوضاع و شرایط موجود، امکان یافتند تا در امور کشور به ایفای نقش پردازند. در ادامه این راه، خلیفه برای تأمین وفاداری اعیان و دهقانان ایرانی و ایالات مختلف نسبت به خود، ناگزیر بود متنفذترین نماینده و فرد اعیان و بزرگان را - که امیر نامیده می‌شدند - به حکومت موروثی آن ایالات منصوب نماید (طبری ۵۶۸۵/۱۳-۵۷۰۸؛ دینوری، ۴۴۴-۴۴۷). به تدریج این امارت‌ها به صورت دولت‌های مستقلی درمی‌آمدند و برخی از این امرای محلی، حق خطبه و سکه که در جهان اسلام مهم‌ترین نشانه‌های ظاهری استقلال دولت شمرده می‌شد و در آغاز فقط از آن خلیفه بود، از آن خود می‌کردند و نام خویش و پدران خود را زیر نام خلیفه بر سکه‌ها می‌نوشتند.

تشکیل دولت و استمرار آن نتیجه فضیلت مجموعه قوایی است که ناشی از عقل‌گرایی و انطباق آن با شرایط حاکم بر جامعه است و نتیجه آن نیز قدرت و اقتداری است که به دست می‌آید. در ایران بعد از اسلام، منشأ این نوع تفکر را که منجر به پایداری و استمرار و یا مشروعیت بخشی به حکومت‌ها بود، باید در باورهای مذهبی، سنت و آموزه‌های قومی، توانایی خاندان‌های حکومتگر، منشأ پادشاهی، شیوه‌های حکومت‌داری، وضع دیوانسالاری، استیلا و غلبه و ... جستجو کرد.

بر همین اساس هدف تحقیق حاضر ارائه مدل و دیدگاهی است که بر اساس آن، مبانی مشروعیت حکومت‌های ایران بعد از اسلام از یک دیدگاه چندبعدی و توانمندی مورد ارزیابی قرار می‌گیرند.

مشروعیت توأمان (طرح مسئله)

مشروعیت^۱ به معنای قانونمندی و حقانیت نظام سیاسی به موقعیتی اطلاق می‌شود که یک حکومت برای توجیه عقلانی اطاعت مردم و اعمال قدرت خود بر مردم به دنبال آن است؛ زیرا اعمال قدرت و تمکین در برابر آن مستلزم یک پشتوانه معنایی است که مجوز حاکم برای حکومت و توجیه مردم برای اطاعت را

¹legitimacy

مشخص می‌کند؛ بنابراین مراد ما از مشروعیت، مشروعیت مصطلح در علوم سیاسی است که صرف توجیه‌پذیر بودن و مقبولیت داشتن است و موجه بودن حکومت از نظر شهروندان مدنظر است. حال در جوامعی این توجیه‌پذیری و مقبولیت می‌تواند یکی از ارکان اصلی‌اش (آن‌چنان‌که در مورد حکومت‌های بعد از اسلام مطرح است) مبنای دینی باشد. مشروعیت یک نظام سیاسی به عبارت دیگر همان ارزشمندی آن است، به این معنی که آن نظام مبین اراده عمومی است. این پشتوانه معنایی و ارزشمندی نظام سیاسی همان مشروعیت است (وینست، ۶۷). در بعضی از حکومت‌ها ممکن است قرارداد اجتماعی، سنت قبیله‌ای، قابلیت کاریزمایی هر یک به‌تئاهی پشتوانه معنایی توجیه‌گر قدرت باشند ولی همه‌ی حکومت‌ها چنین نیستند؛ خصوصاً حکومت‌هایی که اجتماع آنها دارای ساختار ترکیبی و چندگانه هستند؛ بنابراین، بسیاری از حکومت‌ها دارای مشروعیت توأمان‌اند. به این معنی که اتباع یک کشور به دلایل گوناگون تن به انقیاد و اطاعت می‌سپارند. ممکن است که در حدوث حکومتی یک نوع مشروعیت خاص نقش داشته باشد، ولی آن حکومت در استمرار، آمیخته به انواع دیگر مشروعیت گردد؛ مانند حکومتی که بر اساس قهر و غلبه بر سرکار آید، ولی بعداً به حکومت و جایگاه حاکم جنبه خدایی و الهی داده شود؛ اتفاقی که در مورد بسیاری از پادشاهان ایران افتاده است. یا این‌که با زور و استیلا حکومت تشکیل شود ولی بعداً جنبه سنتی و مشروعیت موروثی آن مطرح گردد (تقوی، ۱۸۹-۲۰۸)؛ باز آنچه در تاریخ ما تکرار شده است.

نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که وقتی پادشاهان مشروعیت خود را الهی و عطیه الهی معرفی می‌کنند این کفایت نمی‌کند و درواقع امر، این «قدرت» است که پدیدآورنده نوعی مشروعیت است و به‌کارگیری و اعمال مستمر قدرت به‌خودی‌خود و فی حد ذاته مشروعیت آور است. بنابراین نمی‌توان گفت منشأ اصلی مشروعیت در این موارد زور و قوه قهریه و یا سنت و وراثت است و به جهت کاستی و نقصانی که در این انواع از مشروعیت دیده می‌شود، به جهت ترمیم این نقص و کاستی، پادشاهان با سوءاستفاده از فطرت خداجوی آحاد مردم، رنگ الهی بدان می‌بخشیدند. در حقیقت این مسئله در راستای همان فرضیه است که اصول مشروعیت بیشتر جنبه ابزاری دارند که حاکمیت‌ها برای ایجاد حقانیت و تصاحب و اعمال قدرت از طریق خود، در نزد فرمان‌برداران از آن استفاده می‌کنند. حتی همین سیره مستمر و گسترده‌ی آن در ادوار تاریخ باعث شده تا در لایه‌های فرهنگی جامعه، این اندیشه ریشه دواند که پادشاهان در هر عصری برگزیدگان خداوند و سایه او بر روی زمین هستند. چنان‌که نمونه‌هایی از این اندیشه را در نوشته‌های توجیه‌گرانی چون خواجه نظام الملک می‌بینیم که در مقام مدح پادشاه سلجوقی می‌گوید: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزید و او را به هنرهای پادشاهانه و

سیرت‌های ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب را بدو بسته گرداند...» (نظام الملک طوسی، ۱). کراسلی از این نوع حکومت‌ها که فرمانروا در آن‌ها از منابع چندگانه مشروعیت استفاده می‌کند تحت عنوان فرمانروائی توأمان^۱ یاد می‌کند (Crossly, 97).

در مفهومی دیگر فرمانروایان تلاش کرده‌اند تا حکومت خود را در ارتباط با فرمانروایان پیشین مشروعیت ببخشند و خود را به‌عنوان وارث بر حق یک سنت فرمانروایی قلمداد نمایند. این شکل از فرمانروایی نشانگر شکلی از تجلی حکومت پادشاهی بود که در آن، فرمانروا به‌منظور خلق واقعیت تاریخی (فرمانروایی خود) و نگاره‌ها و نمادهای مناسب، از قلمرو پادشاهی و از مرزهای امپراتوری‌اش فزاینده می‌رفت (نک. فردوسی، ۹-۸/۴؛ Crossly, Ibid). این رهبری توأمان بیانگر چهره‌های چندگانه فرمانروایی در وجود یک حاکمیت سیاسی بود که در بستر یک فرهنگ کیهان‌شناختی (آسمانی، روحانی و معنوی) و سیاسی سلسله‌مراتبی، عمل می‌کرد. در این میان، فرمانروا به‌عنوان نماینده خلافت، نقش میانجی را میان خدا و اتباع خویش ایفا می‌کرد، در نتیجه، خدا، دستگاه خلافت و فرمانروا (توأمان) بر مردم استیلا داشتند؛ بنابراین با استیلای یک قوم و تباری در برهه‌ای از زمان، سنت‌های ایلی، سنت‌ها و شیوه‌های پادشاهی ایرانی، تأیید و موافقت خلافت و در نهایت تعامل فرمانروا با جامعه و حکومت شوندگان تعیین‌کننده جریان فرمانروایی هستند. فرمانروا به لحاظ برخورداری از مقام‌های مذهبی، سیاسی، اداری، نظامی و فرهنگی، نماینده و مظهر این گروه‌ها به شمار می‌رفت.

به لحاظ پیشینه تحقیق لازم به یادآوری است که پژوهش‌های متعددی در حوزه مشروعیت سیاسی و درکل اندیشه سیاسی در ایران انجام شده است. آثار سید جواد طباطبایی با طرح نظریه زوال و انحطاط اندیشه سیاسی ازجمله دیدگاه‌های قابل بررسی در این زمینه است. در این خصوص باید گفت هرچند به‌صورت مدون و منظم ما شاهد حاکمیت تدوین اندیشه‌ی سیاسی ایران در بعد از اسلام نیستیم ولی نمی‌توان به‌طورکلی چنین طرحی را پس زد و انکار کرد، چون حداقل حکومت‌ها برای جلب پایگاه ایرانی و بالا بردن مقبولیت در میان آن‌ها مجبور به تسلیم در برابر بعضی از ظواهر این اندیشه و یا تکیه و تأکید بر آن‌ها و درست کردن اصل و نسب حتی جعلی برای خود بوده‌اند. پس باوجود فراز و نشیب، از انحطاط به‌طور قاطع نمی‌توان صحبت کرد.

کتاب اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران حاتم قادری حاوی مطالب مفیدی در این حوزه است. ایشان در این اثر و بقیه‌ی آثار خویش در باب اندیشه‌ی سیاسی، منابع و مبانی مؤثر بر تفکرات و نظام‌های

1 - Multiple empire

سیاسی اسلامی دیدانی را در چهار مورد خلاصه کرده است؛ تعالیم اسلام، فلسفه یونانی، آداب ملک‌داری ایرانی و باورهای اعراب. مبانی مطرح‌شده توسط ایشان با توجه به مباحث مطرح‌شده در این پژوهش و نیز تحقیقات دیگر محققین با اصول و مبانی فکری سیاسی در ایران زیاد مطابقت ندارد. چون ما در ایران تعالیم اسلامی را در قالب فاکتور دینی به‌عنوان یک عامل تأثیرگذار همیشه مطرح می‌کنیم ولی نمی‌توان سنت عربی را در این بررسی‌ها وارد کرد و البته برعکس آن می‌تواند صادق باشد. در ثانی فلسفه یونانی به‌عنوان یکی از بنیان‌های اندیشه سیاسی ایرانی در بعد از اسلام را نمی‌توان به‌عنوان یک فاکتور اصلی در کنار تعالیم اسلامی و سنت ایرانی قرارداد؛ اما در باب دو منبع؛ سنت‌های ایرانی و منابع دینی، مطالب مذکور در آثار ایشان می‌تواند کمک شایانی به روشن شدن مباحث موردبحث ما داشته باشد.

یکی از آثار دیگر در این زمینه می‌تواند کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام اثر داود فیروزی باشد. نویسنده در آن به دنبال توضیح و تبیین رابطه سه مفهوم قدرت، دانش و مشروعیت در سده‌های میانه است. وی معتقد است که دانش سیاسی مسلمانان تحت تأثیر مناسبات قدرت در سده میانه و با وام‌گیری از سنت قبیله‌ای عرب، شاه آرمانی ایرانی و فیلسوف شاه یونانی، تعبیری اقتدارگرا از نصوص دینی ارائه داده است. گفتمان سیاسی مسلمانان یک‌بار برای همیشه در سده میانه تولیدشده و بعدها نیز جز حاشیه‌نویسی چیزی بر آن افزوده نشده است. تمام تلاش مؤلف این است که روش و قرائت اقتدارگرایانه را از بین گفتمان‌های موجود در دوره میانه، قرائت مسلط فرض کند که دیگر قرائت‌ها را به حاشیه رانده است.

اما به نظر بحث دانش سیاسی و مبانی مشروعیت همواره در بعد از اسلام ایران خاصه در دوره مورد بحث (اوایل دوره اسلامی) به‌صورت نهادینه در لایه‌های مختلف جامعه‌ی وجود داشته و هر نیرویی که توانسته تفوق نظامی و در پی آن تفوق سیاسی پیدا کند مجبور به تطبیق خود با این دانش سیاسی و مبانی مشروعیت دینی و غیردینی بوده و برای همین است که ما شاهد یک اندیشه‌ی سیاسی ترکیبی و به‌تبع آن مبانی مشروعیت چندگانه هستیم. هیچ نیروی مقتدری بدون چنگ زدن به مبانی اسلامی و ایرانی نتوانسته است برای خود استمرار و ماندگاری رقم بزند.

کتاب سیاست، دانش در جهان اسلام امید صافی (هم سویی معرفت و ایدئولوژی در دوره‌ی سلجوقی) یکی دیگر از آثار در این زمینه است. درست است که نویسنده در کتاب فوق در بررسی نهادهای دانش و رابطه‌ی آن با قدرت سلجوقی بسیار موفق عمل کرده اما لازم است در بررسی مسئله‌ی مشروعیت در هر دوره و خصوصاً دوره‌ی سلجوقی نگاهی فراگیرتر به این مسئله داشت تا همه‌ی ابزارها و نهادهای درگیر در مشروعیت بخشی مانند؛ سنت‌ها و آداب قومی و قبیله‌ای، دیوانسالاری، دین و دستگاه خلافت و... بررسی

و دیده شوند؛ چیزی که در اینجا بیشتر مدنظر ما هست.

اما پژوهش حاضر در پی این مدعاست که هر یک از منابع مشروعیت به تنهایی نمی توانند مفسر مشروعیت حکومت های دوره مورد بحث باشند. چون ما بر این اعتقادیم که برای دستیابی به نتیجه ای منطقی و درخور در این مبحث نمی توان به یکی از این منابع پرداخت و دیگر منابع را نادیده گرفت، بلکه بررسی مبانی مشروعیت حکومت ها در ایران بعد از اسلام نگاه عمیق تر و فرآیندی می طلبد تا همه منابع در کنار هم نگریسته شوند و قوت و ضعف هر یک در هر دوره سنجیده شود؛ زیرا مشروعیت، یک مبنای چندبعدی و چندگانه در این دوره دارد که بعد از توجیه اولیه که ناشی از قدرت و غلبه است به ترتیب ما شاهد تلاش برای دستاویز شدن رؤسای نظامی به منابعی چون سنت و آداب سیاسی ایرانی، دین و نهاد دینی که خلافت آن را نمایندگی می کرد و در نهایت رضایت و مقبولیت مردمی هستیم تا سطح معناداری و استمرار حاکمیت خویش را تحقق ببخشند زیرا تاریخ ایران تحت تأثیر شرایط مختلف و همچنین موقعیت سیاسی، قدرت نظامی، وجهه دینی، سلطان حاکم و غیره، صورت های متنوعی از مشروعیت را به نمایش گذاشته است که در ادامه سعی خواهیم کرد همه این صورت ها را مورد بررسی قرار دهیم.

مصادیق مشروعیت توأمان در تاریخ ایران دوره ی اسلامی

این مبانی را در بحث مشروعیت توأمان در حکومت های ایران بعد از اسلام تا حمله مغول تحت عناوین؛ استیلا و غلبه، دستگاه خلافت، سنت ایللی، مشروعیت پیشینی؛ سنت ایرانی، وراثت، اصل و نسب و دیوانسالاری مورد بحث و بررسی قرار می دهیم.

۱- استیلا و غلبه

ماوردی و غزالی دو تن از اندیشمندان سیاسی دارای دیدگاه های برجسته در ارتباط با کانون های قدرت سیاسی و روابط حاکم بین آنها در دوره تاریخ میانه ایران هستند. ماوردی سعی در تثبیت خلافت در برابر واقعیت عینی وجود حاکم متغلبی داشت که با قدرت زور و اعمال آن توانسته بود حکومت را در اختیار بگیرد (ماوردی، ۱۹۸۷، ۲۸) به همین دلیل تلاش شد که مبنای مشروعیت حکومت را فراتر از شکل مشروع تاریخی خلافت در میزان پابندی حکومت به فقه و شریعت جستجو کند (انصاری قمی، ۸).

غزالی نیز مانند ماوردی خلافت را به حکم شریعت ضروری می دانست و البته با توجه به تمهیداتی که آل بویه در ارتباط با خلافت در پیش گرفته بودند این امر بسیار ضرورت می یافت و انگیزه مهمی در میان اندیشمندان سیاسی و به ویژه ماوردی و غزالی شد تا در امر مشروعیت سازی به این مهم توجه کنند. البته

غزالی در ادامه شاهد یک تحول سیاسی مهم دیگر مربوط به فتوحات ترکان و استقرار سلطنت سلجوقیان در مقابل نظام سیاسی خلافت بود. بنابراین او می‌بایستی رابطه ظریف و نوینی را بین دفاع از خلافت سنی (موقعیتی که قبلاً ماوردی گرفته بود) و حمایت از نظم در حال تولد سلجوقیان برقرار می‌کرد (ایزدی ادلو، ۳۰). به همین دلیل مهم‌ترین بخش اندیشه سیاسی غزالی درباره ارتباط بین خلیفه و سلطان است. با آنکه سلجوقیان نقش مدافعان سرسخت سنت را داشتند، اما تحولی عظیم در نوع رابطه‌ی دستگاه دین و سیاست پدید آمد. خلیفه‌الله، دیگر امامی بود محروم از حکومت دنیوی که سلطان ظل‌الله شده بود (بارتولد، ۳۵). غزالی شاید اولین کسی است که تقابل بین مشروعیت (خلافت) و ضرورت (سلطنت) و تقابل بین قدرت (خلیفه) و توانمندی را که سلطان سلجوقی در اختیار داشت به‌گونه‌ای نظام‌مند سامان داد (بدیع، ۴۸). همین طرز تفکر در دوره دوم عمر سیاسی غزالی، به نگارش نصیحه الملوک انجامید. ارزیابی غزالی از ماهیت طبیعت زمانه، او را به این نتیجه هدایت می‌کند که باید میان جور سلطان و خرابی جهان به انتخاب دست بزند و طبیعی است که آن را بر این ترجیح می‌دهد: «پس واجب کند پادشاه را که سیاست کند و با سیاست بود؛ زیرا که سلطان خلیفه خدای است... و نعوذ بالله اگر سلطان در میان ایشان ضعیف و بی‌قوت بود، بی‌شک ویرانی جهان بود و به دین و دنیا زیان و خلل رسد و جور سلطان، فی‌المثل صدسال، چندان زیان ندارد که یک سال جور رعیت بر یکدیگر...» (غزالی، ۱۳۶۷، ۱۳۱-۱۳۶). غزالی همه امور را به شوکت و هیبت سلطان منوط می‌کند. تصریح می‌کند که ولایت جز به تبع شوکت نیست و بنابراین چنانچه صاحب زور و شوکت با او بیعت کنند، امام مشروع خواهد بود و هر که مستقل باشد به شوکت و مطیع خلیفه بود، در اصل خطبه و سکه، او سلطان نافذ حاکم است (همو، ۱۳۷۵، ۳۰۴). در حقیقت نظریه‌غزالی نیز همانند اکثر نظریه‌های حول قدرت سیاسی در این دوره، به این جمله کوتاه اشاره دارد که هرکس زور و قدرتش بیشتر، اطاعتش واجب‌تر است.

با نگاه به دیدگاه این نخبگان سیاسی می‌توان گفت که، موضوع مشروعیت در بیشتر سلسله‌های بعد از اسلام ایران، یک شرط مقدم و لازم برای تصاحب حکومت محسوب نمی‌شد؛ بلکه واقعیت متدوجی بود که می‌بایست با نشان دادن توانایی و استحقاق و بالاخره پیروزی بر دیگر مدعیان تاج و تخت به اثبات برسد. محمود بن محمد اصفهانی مؤلف دستورالوزراء در ارتباط با ملازمه سلطنت و غلبه از زبان بهرام گور و منتسب به اندیشه ایرانشهری می‌نویسد: «من تخت شاهی را با به خاک مالیدن بینی سیاستمداران و رعیت و به قهر و غلبه از شما گرفتم. عذاب و قهر من به قومی می‌رسد و آنها را نابود می‌سازد و بخشش من به قومی دیگر می‌رسد و به آنها زندگی و نشاط می‌بخشد» (اصفهانی، ۹۳، ۲۰۶).

از این جهت است که مشروعیت این حکومت‌ها، علاوه بر اتکای بر «دین» و «سنت ایرانی» و ... شدیداً به عامل غلبه و استیلا و تداوم سلسله نیز بستگی داشت. به همین دلیل با بروز ضعف و فتور در پایه‌های اقتدار سیاسی و صولت نظامی آنان، مشروعیت دینی و انتساب‌های دودمانی و ... به کلی زایل یا مورد تشکیک واقع می‌شد. مشروعیتی که از ناحیه زور و شمشیر حاصل می‌آمد، در تمام دوران مورد بحث و حتی بعد از آن، احیاء کننده و در همان حال زایل کننده هر نوع مشروعیت دیگر به شمار می‌رفت. نقل است از یعقوب لیث صفاری که وقتی بزرگان نیشابور از وی «عهد و لوی» امیرالمؤمنین در تأییدیه امارتش را طلب کردند، او شمشیر برهنه بر کشید و آن را «عهد امیرالمؤمنین» نامید. «امیرالمؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشاندهست؟ ... مرا بدین جایگاه نیز همین تیغ نشاندهست، عهد من و عهد امیرالمؤمنین یکی است» (تاریخ سیستان، ۲۲۲-۲۲۳). به نوشته ابن فراء: «کسی که به زور شمشیر بر مسلمانان غلبه کند و خود را خلیفه و امیرالمؤمنین بنامد بر هیچ کس از مسلمانان که به خدا و روز قیامت ایمان دارد، جایز نیست حتی یک شب بدون این که او را امام خود بدانند، سر به بالش بگذارد. چنین کسی، نیک یا فاجر، امیر مؤمنان است» (ابن فراء، ۲۰، ۲۳).

با خلافت عباسی، قدرت سیاسی در جهان اسلام با یک سری تنزل‌های متوالی در مبانی خود مواجه گردید که حاکم اسلامی را به چشم‌پوشی از همه شروط، از جمله شروط سه‌گانه و اساسی عدالت، علم و نسب قریشی منتهی کرد. سیر تصاعدی زورمداری و تغلب و حضور قهرآمیز شوکت و غلبه در زندگی سیاسی را جایگزین کرد. غزالی به عنوان یکی از اندیشمندان صاحب‌رأی در این دوره معتقد است که اکنون، زمانه سلاطین صاحب شوکت است و منظور از اختیار و انتخاب حاکم در منابع اسلامی، نه انتخاب و نه اعتبار کافه خلق، بلکه بیعت شخص واحد (سلطان) ذی شوکت هست (غزالی، ۱۹۶۱، ۱۷۶-۱۷۷). فضل بن روزبهان خنجی معتقد است که در اصطلاح سیاسی دوره میانه، «سلطان» به کسی اطلاق می‌شد که بر مسلمانان مستولی باشد به حکم شوکت و قدرت لشکر (خنجی، ۱۳۶۲، ۸۲).

اساس هرگونه مشروعیتی در آغاز زور بود و هر نظام حاکم فقط تا زمانی مشروع قلمداد می‌شد که بتواند قدرت فائقه خود را حفظ کند. این امر معنایی جز جواز جنگ دائمی برای قدرت و بروز ناامنی دائمی در جامعه نبود. به گفته‌ی «لیکاک» این نظریه بدان معناست که حکومت، محصول تجاوزگری بشر است. پیدایش دولت را باید در غلبه انسان بر انسان و پیروز شدن و به زیر انقیاد درآوردن قبیله‌های ضعیف‌تر و به‌طورکلی در سلطه‌یابی زورمندان جستجو کرد. رشد پیشروانه قبیله به پادشاهی و پادشاهی به امپراتوری چیزی نیست، مگر تداوم روند (عالم، ۱۷۰). این نظریه به همراه شعار «الحق لمن غلب» در طول تاریخ،

وقایع تأسف باری را برای بشر به دنبال داشته است. ارنست کاسیرر معتقد است که اولین مدافعان این نظریه سوفسطائیان بودند که علم آن را در برابر دولت آرمانی افلاطون برافراشتند (کاسیرر، ۹۷).

از سلسله طاهری و سامانی که بگذریم که یک نوع امارت استکفایی بودند، بقیه سلسله‌های ایرانی این ویژگی را دارا بودند. البته لازم است یادآوری شود که در ارتباط با طاهریان و سامانیان نیز نمی‌توان این عامل را نه در به قدرت رسیدن آنها و نه در تداوم حکومتشان نادیده گرفت و مطمئناً اگر لیاقت و شوکت نظامی نبود اولاً آنها به عنوان نمایندگان خلیفه انتخاب نمی‌شدند، در ثانی در ادامه روند فرمانروایی خود، دوام و استمرار نمی‌یافتند.

۲- دستگاه خلافت

نماینده برحق دین که در این دوره خلافت عباسی باشد به لحاظ «وراثت» و «نص» موقعیت ممتاز و بی‌رقیبی داشت و این موقعیت را تا پایان خلافت عباسی، حداقل در ظاهر حفظ نمود (مستوفی، ۳۷۰-۵۰۰؛ بناکتی، ۲۱۷-۲۴۰ و نیز ر.ک. فرای، ۵۶/۴؛ ثواقب، ۱۳۹). اگرچه در بعضی از مقاطع تاریخی، خصوصاً به هنگام تأسیس سلسله‌ها، برخی عناصر دیگر چون «قدرت فائقه» در مشروعیت بخشیدن به سلسله یا حکمرانی پادشاه نقش داشته‌اند و برآن مقدم بوده‌اند، اما به‌طور کل در تمام دوره مورد بحث، یکی از اصلی‌ترین اساس و بنیاد مشروعیت دولت‌ها در ایران، دستگاه خلافت عباسی به عنوان نماینده برحق دین بوده است. تا سقوط خلافت عباسی تمامی سلسله‌های ایرانی، از امرای منتخب خلیفه؛ چون پادشاهان طاهری و سامانی تا امیران تحمیلی صفاری و بویه‌ای، تماماً و به‌جد طالب دریافت «عهد و لوای» خلافت بودند؛ چرا که ارسال فرمان از سوی دستگاه خلافت به‌منزله تأیید مشروعیت دینی دولت مستقر قلمداد می‌شد (ابن مسکویه، ۲۳۱/۲؛ خنجی، ۹۲ و نیز ر.ک. بارتولد، ۲۲) و با این اقدام خلافت، قدرت این سلسله را در نزد عامه مسلمین قابل تأیید و ناشی از قدرت رسمی خویش می‌ساخت (زرین‌کوب، ۹۸/۲).

ابن خلدون می‌نویسد: «وضع پادشاهان ایران در مشرق بر این شیوه بود که آن‌ها تنها از لحاظ تبرک و میمنت به طاعت و فرمان‌برداری از خلیفه اعتقاد داشتند ولی امور سلطنت با تمام عناوین و القاب و تشکیلات و خصوصیات آن به خود ایشان اختصاص داشت و خلیفه را بهره‌ای از آن نبود» (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ۴۰۰).

در آنچه به اصل مسئله خلافت مربوط می‌شد، عامه مسلمین خلیفه عصر را «اولی الامر مفترض الطاعه» می‌دیدند؛ عباسیان را هم که از خاندان هاشمی بودند مثل اموی‌ها که هم از قریش محسوب

می‌شدند در جانشینی رسول خدا دنباله خلفای راشدین تلقی می‌کردند، در طرز حکومت آنها به خود اجازه اعتراض نمی‌دادند. استقرار آنها را در خلافت، منشأ حق رهبری آنها و ضرورت طاعتشان را ناشی از عقد بیعت با آنها می‌دانستند. این لزوم اطاعت از اولی الامر را هم در مورد عمال و حکام محلی که از جانب خلیفه نصب می‌شدند نیز امری قطعی و تخلف ناپذیر تلقی می‌نمودند؛ و قدرت این حکام و فرمانروایان محلی را مادام که نسبت به خلیفه وقت اظهار طاعت نمایند و با عهد و منشور وی به ولایت و حکومت آیند از حق رهبری خلیفه ناشی می‌دیدند و در آنچه به جبايت خراج و جمع صدقات و استقرار صلح و حرب و اجرای احکام و حدود ارتباط داشت تخطی از احکام و اوامر آن را در حکم تجاوز از امر اولی الامر مفترض الطاعة و در ردیف خلع طاعت از جانشین رسول خدا و عدول از فحوائی حکم قرآن کریم درین باب می‌شمردند (بیهقی، ۴/۱ و ۵۶۱/۲-۵۶۳؛ زرین کوب، ۱۴۵/۲-۱۴۶).

البته در ارتباط با سلسله‌های غیر ایرانی به قدرت رسیده حمایت سلاطینی چون محمود، مسعود، طغرل، آلپ ارسلان و دیگران از خلفای عباسی علت دیگری نیز داشت، این شهریاران ترک و اجنبی در میان مردم ایران بیگانه بودند و حامی و پشتیبان قوی که بتواند قدرت و استیلای آنان را تلطیف کند و مقبول عام سازد، وجود نداشت. علاوه براین، رفتار آنان با مردم زیاد مقرون به عدل و انصاف نبود و در گرفتن مالیات و بیگاری و خراج، سختگیری می‌کردند. در چنین شرایط و احوالی آنان نقطه اتکایی جز «بغداد» و دستگاه خلافت نداشتند و ناگزیر بودند از دو سلاح «شمشیر» یعنی نیروی قبیله‌ای و «سلاح دین» که همان نیروی معنوی خلیفه بود برای تثبیت قدرت و فرمانروایی جابرانه خود استفاده نمایند (ابن بلخی، ۱۱-۱۲ و نیز ر.ک. راوندی، ۱۳۸۲، ۲۷۱/۲).

البته شاید گاهی عصیان‌هایی از جانب کسانی چون یعقوب لیث صفاری در حمله به بغداد و درگیری وی با سپاه خلیفه به سال ۲۶۲ق (نظام الملک طوسی، ۱۱-۲۰؛ گردیزی، ۳۰۴-۳۱۱؛ خواندمیر، ۳۴۷/۲) و یا کوشش ملک‌شاه سلجوقی در ۴۷۳ق برای آن که خلیفه المقتدی را مجبور کند که مقو خلافت را از بغداد به دمشق یا حجاز انتقال دهد (حسینی، ۱۷۶-۱۸۰؛ نیشابوری، ۵۳) و ستیزه سنجر و المسترشد در ۵۲۸ق سرانجام موجب مرگ خلیفه شد (بنداری، ۲۱۲) صورت گرفت، اما به هر حال از تأسیس خلافت عباسی تا انقراض آن، همه سلاطین و امرای مسلمان سیادت اسمی و ظاهری خلیفه را پذیرفته بودند. اهمیت و اعتبار دینی دستگاه خلافت که حتی دولت شیعی بویهی نیز پس از فتح بغداد و مسلط شدن بر دستگاه خلافت، براندازی آن را به مصلحت خویش ندانست و پس از رضا دادن به جابه‌جایی خلیفه وقت، به منصب «امیرالامرای» اعطا شده از سوی دستگاه خلافت، اکتفا کردند (ابن مسکویه، ۱۲۰/۶-).

۱۲۲؛ طقوش، ۲۳۰-۲۴۴ و نیز ر.ک. الگار، ۹). آل‌بویه میان گرایش‌های شیعی و فشار و سلطه اهل سنت سعی کردند موازنه دقیق برقرار سازند. آنان از دیدگاه اهل سنت، غاصبان قدرت و به اصطلاح فقهی، «امیران استیلا» بودند، برای برخورداری از مشروعیت به هاله تقدس خلافت سنی نیازمند بودند؛ اجازه رسمی حکومت را از خلیفه گرفتند و خود را محافظان خلیفه عباسی قلمداد کردند که در واقع بازیچه دستشان بودند (کرمر، ۷۵-۷۶). در دوره سلجوقیان بزرگ نیز که دستگاه خلافت عملاً تحت حمایت سلطان قرار گرفت، رابطه و پیوند سلطنت و خلافت همچنان مستحکم باقی ماند و تقدس منصب خلافت، تا به آخر به طور جدی حفظ شد (حسینی، ۵۸ به بعد؛ بنداری، ۹۰ به بعد؛ آقسرائی، ۱۴ به بعد و نیز ر.ک. لمبتون، ۱۳۵۹، ۲۲-۲۳).

در ارتباط با سلسله‌های ایرانی باید این نکته نیز اشاره شود که ارتباط نهاد سلطنت و دین علاوه بر مسئله مشروعیت بخشی دینی، به سنت ایرانی پادشاهی که سلطنت را تقدیر الهی، سلطان را سایه هیبت خدا و مسئله توأمان بودن دین و دولت نیز بر می‌گردد. حتی اندیشمندان در این دوره به تأثیر این سنت‌ها، سلطنت را تقدیر الهی می‌دانستند که تحقق آن خارج از تدبیر بشر بوده و ناشی از مشیت و اراده خداوند است. خواجه فصل اول سیاست‌نامه را با این جمله آغاز می‌کند که: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند ...» (نظام الملک طوسی، ۱).

غزالی سلطان را ظل الله فی الارض می‌داند و می‌نویسد: «سلطان هیبت خدای است بر روی زمین، یعنی که بزرگ و برگماشته خدای است بر خلق خویش ... هر که را خدای تعالی دین داده است، باید که مر پادشاهان را دوست دارد و مطیع باشد» (غزالی، ۱۳۶۷، ۸۲).

در این تفکر مقام سلطانی مقامی فراتر از انسان‌های عادی استوار آن روی که در جایگاهی ما بین خداوند عالم و رعیت ناتوان قرار دارد، سایه هیبت خداوند در زمین است. ماوردی تلقی پارسیان از «دین»؛ تجربه توأم بودن و تفکیک‌ناپذیری دین و پادشاهی نزد ایرانیان را به اندیشه و زندگی سیاسی دوره میانه انتقال داد که از دیرباز، استقلال از خلافت را تجربه می‌کردند، او بر حقانیت دین اسلام تأکید نموده و آن را به عنوان تنها دین مشروع، اساس و مقیاس زندگی سیاسی قرار می‌دهد که سلاطین، حتی به منظور حفظ قدرت خود نیز، ناگزیر به پاسداری از آن هستند: «... گفته می‌شود که پادشاهی، جانشینی خدا در زمین است و مسلمة امر جانشینی خدا با مخالفت (دین) او استوار نخواهد بود. پس سعادت‌مند کسی است که دین را به سلطنت خود نگه دارد ... تا قواعد سلطنت او محکم شده و اساس دولتش تقویت گردد»

(ماوردی، ۱۹۸۷، ۲۰۲).

ابن مقفع به تأثیر از اندیشه سیاسی ایران باستان، توأمان بودن دین و ملک را چنان در پیوند با یکدیگر می‌دید که هیچ‌یک بی دیگری قابل دوام نبود (ابن مقفع، ۵۳). در گفته زیر از ابن مسکویه که منسوب به اردشیر بابکان است، این ملازمه و توأمان بودن دین و سلطنت در ایران به خوبی مشخص است: «دین و سلطنت توأمانند که یکی جز دیگری استوار نباشد؛ زیرا دین اساس است و سلطان نگهدارنده. سلطنت را از اساس و اساس را از نگهدارنده گزیری نیست؛ زیرا آنچه نگهدارنده ندارد، تباه شود و آنچه پایه و اساس ندارد، ویران گردد» (ابن مسکویه، ۱۱۶/۱).

با چنین تحلیلی از رابطه دین و دولت و مسئله توأمان بودن آن بر اساس سنت پادشاهی ایرانی، حضور سلطان (اعم از عادل یا جائر) در مرکز اندیشه سیاسی این دوره قرار دارد و اندیشمندان مسلمان، «اصل پادشاهی» را نه نیاز بشری، بلکه «تقدیر الهی» دانستند که در راستای براهین و ادله وضع شریعت از جانب خداوند، وجودش برای اجرا و استمرار شریعت اجتناب‌ناپذیر است (اصفهانی، ۳۱-۳۲، ۱۴۰). درنهایت این که در این فرمانروایی توأمان، شاه به عنوان نماینده دستگاه خلافت نقش میانجی را میان خدا و اتباع خویش ایفا می‌کرده، در نتیجه خدا، دستگاه خلافت و فرمانروا (توأمان) بر مردم استیلا داشتند.

۳- مشروعیت پیشینی

سقوط دولت ساسانی و تغییر در وضعیت سیاسی و دینی ایران ایجاب می‌کرد که ایرانیان هم در ساختارهای خود و هم در برخی از آداب و رسوم اجتماعی دگرگونی ایجاد کنند. اما هیچ‌یک از این موارد توانست حالتی سلطه مآبانه بر مردم ایران داشته باشند. پیوندی که بین ایرانیان بود چنان ژرف و استوار بود که تاریخ ایران قبل و بعد از اسلام را مانند یک جان به هم پیوند داده (ملایری، ۹-۲۴) و این دو فرهنگ در کنار هم تداوم یافتند و آنچه در بعد از اسلام قرار داشت کاملاً نوظهور و نویافته نبود، بلکه عناصر ایرانی را در کنار خود حس و با تلفیق این دو، مدل جدیدی از اجتماع ایرانی ارائه گردید (مستوفی، ۲۳).

براین اساس، تمام فرمانروایان موفق ایران تلاش کرده‌اند تا حکومت خود را در ارتباط با فرمانروایان پیشین مشروعیت ببخشند و خود را به عنوان وارث بر حق یک سنت فرمانروایی قلمداد نمایند؛ بنابراین مشروعیت فرمانروا صرفاً ناشی از نمایندگی او از جانب حکومت شوندگان و تعامل میان آنان نبود، بلکه از رابطه بین فرمانروا و سنت فرمانروایی و از رابطه او با تاریخ سرچشمه می‌گرفت. این شکل از فرمانروایی نشانگر شکلی از تجلی حکومت پادشاهی بود که در آن، فرمانروا به منظور خلق واقعیت تاریخی (فرمانروایی خود) و نگاره‌ها و نمادهای مناسب، از قلمرو پادشاهی و زمان حاکمیت خویش فراتر می‌رفت

(ر.ک. فردوسی، ۸/۴-۹؛ کراسلی، ۹۷). مشخص است که اگر آثار عصر هخامنشی محو نشد، به دلیل این بود که اردشیر بابکان خود را از پشته داریوش شاه می‌دانست. این رویه از همان زمان در تاریخ ایران رسم شد که مؤسس هر سلسله‌ای برای کسب مشروعیت و اثبات اصالت سیاسی و احیاناً نژادی، خود را به یک مقام یا سلسله افتخارآفرینی وصل می‌کند (ر.ک. مرادی غیاث‌آبادی، صفحات متعدد؛ بیگدلی، ۱۴۸).

اندیشه سیاسی دوره‌ی باستان ایران (نظریه شاهی آرمانی)

بدون تردید گونه‌ای خاص از اندیشه موجود در ایران بعد از اسلام، اندیشه سیاسی باستان است که خاستگاه اصلی و آبشخور آن، نظریه شاهی آرمانی (پادشاه با فو و عدل) است. کانون اندیشه ایرانشهری وجود شاهنشاه است. «خاندان‌ها، شهرها و مملکت‌ها به هر وقتی به مردی باز بسته باشد که چون او را از جای برگیرند، آن خاندان برود و آن شهر ویران شود و آن ملک زیر و زبر گردد، چون پادشاه را فو الهی باشد» (نظام الملک طوسی، ۸۱-۱۵۸).

خواجه به تأثیر از اندیشه آرمان شاه ایرانی، لطف و خواست پروردگار را دخیل در این ماجرا می‌داند. همچنان که در ایران باستان پادشاهان نام خود را با نام پروردگار متصل و موقعیت خود را مرهون و مدیون او می‌دانستند؛ در اینجا هم نوعی فرمانروائی توأمان (شاه- پروردگار) شکل می‌گیرد. مشروعیت فرمانروا بازتابی از جایگاه وی به‌عنوان نماینده ایزد تعالی بر روی زمین است؛ و این همان فو ایزدی است که به دل هر که بتابد از همگان برتری یابد و از پرتوی این فروغ است که کسی به پادشاهی برسد و برازنده تاج و تخت گردد و آسایش‌گر و دادگر شود (نظام الملک طوسی، ۱؛ ونیز ر.ک. پوردادود، ۳۱۵)؛ بنابراین وقتی برای کسی ویژگی داشتن فو ایزدی متصور می‌شوند بدین معنی است که او واجد صفاتی چون پادشاهی، پرهیزکاری، خردمندی، بزرگی و اشرافیت است (صفا، ۱۳۴۶، ۱۵۳).

این گفتمان سیاسی بر محور تفضل سلطان استوار بود و برای سلطان صفاتی خدایی و انبیایی تصور می‌کرد. این تفکر آنگاه که به تفکر «السلطان ظل الله فی الارض» می‌انجامید، سه وجه گوناگون می‌یافت؛ خدا، سلطان و ارض نشینان یا رعیت. در این تصویر سه وجهی حاکم یا سلطان نقش خلیفه خدا را برای آدمیان بازی می‌کند؛ چرا که هم مسئول معاش آنهاست و هم معاد؛ اما آنچه صاحب هیچ اراده و اختیاری نیست، ارض نشینان و رعیت‌اند (ابن جماعه، ۳۸۵؛ غزالی، ۱۳۵۱، ۱۳۱-۱۳۶ و نیز ر.ک. احمدوند، ۱۲۶). نتیجه این نگرش این بود که شاه منشأ و سرچشمه دارایی، مقام و قدرت اجتماعی مردم است و از هرکه بخواهد می‌گیرد و به هر که بخواهد می‌دهد و حرف او قانون است و قانون، حرف او. نسبت او به

اجتماع، نسبت خدا و عالم است (جوینی، ۹؛ غزالی، ۱۳۶۷، ۸۲؛ و نیز ر.ک. طباطبائی، ۱۳۸۲، ۲۹۸؛ رجایی، ۹۲).

از آنجا که سلطان، پادشاه برگزیده ایزد است، نخستین صفت چنین پادشاهی عدل است که خود فرع بر فرمانروایی است؛ بنابراین نظم و امنیت تا زمانی در کشور وجود دارد که پادشاهی عادل و دارنده فرمانروایی بر آن فرمانروایی می‌کند، در غیر این صورت نظم و تعادل جامعه از بین می‌رود.

«غایت اصل حکومت در معنای کلی و صوری آن اجرای عدالت در عرصه زندگی عمومی است و عدالت متضمن امنیت، آزادی، برابری و رفاه عادلانه است. همین معنای وسیع از عدالت، مبنای اصلی اطاعت و فرمان برداری اتباع از قدرت عمومی را تشکیل می‌دهد» (غزالی، ۱۳۶۷، ۱۴؛ بشیری، ۱۳۸۲، ۹۷).

تأکید اندرزنامه نویسان، سیاست‌نامه نویسان و تاریخ نویسانی از قبیل خواجه نظام الملک بر عدالت حکومت، معطوف به ویژگی مشروعیت بخشی استراتژیک آنها برای استمرار قدرت است که در مفهوم امنیت تجلی می‌یابد. نه این که خود عدالت مدنظر باشد؛ عدالت ابزارگونه‌ای است که حاکم خواه عادل باشد خواه نه باید آن را میان رعایا اعمال کند (حلبی، ۱۳۳-۱۳۴).

حمید عنایت درباره اندیشه سیاسی حاکم بر این دوره می‌نویسد: «تصویر، دگرگونی از رابطه بین حکومت‌کنندگان و اتباع حکومت ارائه می‌کند و نظریه‌ای راجع به پادشاهی در آن مطرح شده است که به روشنی متأثر از عقاید و آرای ایرانیان پیش از اسلام راجع به حکومت است هرچند که به هیئت مناسب اسلامی آراسته شده است. در اینجا بر عدالت به عنوان شرط لازم و لاینفک حکومت و بر عواقب ناگوار بی‌عدالتی و نیز خدمت در راه آرمان دینی و رفاه مردم به عنوان تنها عامل مشروعیت دهنده به استفاده استثنائی از استبداد تأکید شده است» (عنایت، ۳۵-۳۶).

درنهایت این که اندیشه ایرانشهری با مفاهیم نظری خویش مانند عدالت و فرمانروایی و فرمانروایی در پیوند با اندیشه اسلامی در این دوره، تنها در تلاش برای توجیه قدرت مبتنی بر استیلا بود تا بتواند به گونه‌ای این مفاهیم را به ابزاری برای تداوم سلطه و مشروعیت حکومت تبدیل گرداند.

تبار و سلسله نسب

تبار و سلسله نسب یکی از منابع مهم مشروعیت نظام سیاسی در ایران باستان بوده است. در تاریخ ایران پیش از اسلام انتساب به خاندان شاهی چه در دوره هخامنشی و چه در دوره ساسانی مکرر آمده است: «منم کوروش... پسر کمبوجیه، پادشاه بزرگ، پادشاه انشان، نواده کوروش، پادشاه بزرگ، پادشاه

انشان، از اعقاب چیش پیش، پادشاه بزرگ، پادشاه انشان، از دودمان جاودانه پادشاهی» (مرادی غیاث‌آبادی، بند ۷).

به نظر می‌رسد که اصل تبار و نسب به تأثیر از ایران باستان، برای پادشاهان و امرای بعد از اسلام ایران نیز ضروری بوده است چنان‌که هیچ‌یک از سلاطین و مدعیان سلطنت ایران در قرن سوم و چهارم هجری نبوده‌اند که نسبت خود را به نوعی به شاهان و پهلوانان قدیم نرسانند. مثلاً یعقوب لیث صفار نسب خود را به ساسانیان می‌رسانید (تاریخ سیستان، ۲۰۰-۲۰۱). سامانیان معتقد بودند که نسب ایشان به بهرام چوبین و از او به منوچهر، پادشاه پیشدادیان می‌رسد (نرشخی، ۸۲) و (خواندمیر، ۳۵۲/۲). پسران بویه بعد از رسیدن به قدرت، نسب خود را به بهرام گور رسانیدند (ابن خلدون، ۱۳۵۹، ۶۱۱/۲؛ حکیم زجاجی، ۱۰۲۸/۲). غلو در این کار به جای رسید که مهاجمان خارجی به قدرت رسیده در ایران نیز به جعل نسب برای خود مبادرت می‌کردند. مثلاً آل سبکتکین نسب خود را به یزدگرد، شهریار ساسانی می‌رسانیدند (جوزجانی، ۲۲۶/۱). سلجوقیان مدعی بودند که نسبشان به افراسیاب می‌رسد (خواندمیر، ۴۷۹/۲). سلجوقیان از روایت و احادیث ایرانی درباره کلمه توران و مشتق بودن آن از «تور»، نام فرزند فریدون، پادشاه بزرگ داستانی ایران، استفاده کرده بودند و بدین ترتیب سعی نمودند که نسب خود را به پادشاهان داستانی توران برسانند تا بتوانند بنا بر عادت ایرانیان که شرف نسب و انتساب به خاندان قدیم سلطنتی را شرط پادشاهی می‌دانستند، بر آنان حکومت کنند (صفا، ۱۳۷۸، ۹۶/۲). این علاقه به نسب و نسب سازی در دوره سلاطین و سلسله‌های قریب به سلسله سامانی و دوره رواج و غلبه عقیده نژادی (نهیضت شعبویه) در ایران در اوج بوده است.

وراثت (فرشاهی)

شاید این بحث کمی با مبحث تبار و نسب پهلوی بزند اما در اینجا بررسی سیر و تداوم حاکمیت‌ها بر اثر توارث مطرح است که از این دید کمی با مطالب قبل متفاوت می‌نمایاند به همین دلیل نیز جداگانه مورد بررسی قرار گرفته است.

پس، اصل وراثت هم در تداوم سلسله‌ها به عنوان یکی از یادگارهای دوره باستان و اندیشه شاه آرمانی ایران نقش اساسی داشته است. به گفته داریوش شاه: «از این ما هخامنشی نامیده می‌شویم ما از دیرباز نژاده بوده‌ایم. از دیرباز دودمان ما شاهی، ما پشت‌اندرپشت شاه بوده‌ایم» (مرادی غیاث‌آبادی، بند سوم).

در این نوع حکومت‌ها هیچ قدرتی مافوق قدرت شاه متصور نیست و هیچ مدعی قدرتی مادام که از نسل پادشاه نباشد، نمی‌تواند وجود داشته باشد. (نظام الملک طوسی، ۱۳؛ شجاعی زند، ۶۷). شاهزادگانی

که با استناد به «فوشاهی» یا اصل وراثت مدعی حکومت می‌گردند، این ادعای خود را یا بر این پایه استوار می‌کنند که فرزند ارشد شاه و یا از نسل یک شاه هستند چنان‌که داریوش کرد؛ و بنابراین حکومت را به ارث می‌برند. فوشاهی یا اصل وراثت در واقع تعلقات شاهزاده را به گروه بزرگان تضمین می‌کند.

مؤلف گمنام خردنامه معتقد است که حتی خواجه نظام الملک پا از اصل وراثت در مسئله پادشاهی فراتر گذاشته و در ارتباط با ارجح بودن وراثت، مسئله را به وزارت هم می‌کشانند: «اگر وزیر وزیر زاده باشد، نیکوتر بود و مبارک‌تر که از روزگار اردشیر بابکان یا یزدگرد شهریار، آخر ملوک عجم، همچنان پادشاه، فرزند پادشاه بایستی، وزیر هم فرزند وزیر بایستی و تا اسلام درنیامد همچنین بود. چون ملک از خانه ملوک عجم برفت، وزارت از خانه وزرا نیز برفت» (خردنامه، ۱۱۹).

دیوانسالاری

در کنار عناصر اسلامی و سنت‌های کهن ایرانی که یاد شد، در نظریه سلطنت دوره مورد بحث، عنصر دیگری نیز وجود داشت که به طور رسمی در نوشته‌ها به عنوان یکی از بنیان‌های مشروعیت بخشی از آن یاد نشده، اما تأثیری به جا گذاشته و همواره حکومت‌های بعد از اسلام ایران ناگزیر از پناه بردن به آن بودند تا بتوانند به کمک آنها جریان مشروعیت دهی به قدرت خود را روان و جاری کنند و آن عامل دیوانسالاری ایرانی بود (لمبتون، ۱۳۸۲، ۳۲۲). حتی در دوره تسلط خاندان‌های خارجی حکومتگر در ایران، بیم آن می‌رفت که همه نظام‌ها و تشکیلات اجتماعی دستخوش تحول و تغییر گردد. لیکن از خوشبختی، اعراب و دولت‌های ایرانی و غیر ایرانی حکومتگر در ایران، نمی‌توانستند بدون استفاده از تشکیلات منظم ایرانی که بازمانده عهد ساسانی بود، سر پای ایستند و ناگزیر از رجال و معارف دیوانی ایرانی برای اداره امور مملکت استفاده کنند (صفا، ۱۳۷۸، ۱۱۸/۲-۱۱۹).

نظام الملک با آشنایی با وضعیت دیوانسالاری ایرانی، وزیر را اساس و مدار حکومت می‌داند: «چون وزیر نیک‌روش و نیک‌رأی باشد، مملکت آبادان بود و لشکر و رعایا خشنود و آسوده و با برگ باشند و پادشاه فارغ‌دل و چون بد روش باشد، در مملکت آن خلل تولد کند که در نتوان یافت و همیشه پادشاه سرگردان بود و رنجور دل و ولایت مضطرب» (نظام الملک، ۲۳)، یا «وزیر نیک پادشاه را نیکونام و نیکوسیرت گرداند» (همو، ۲۱۷). حتی نقش وزیر را در تداوم نظام دیوانسالاری و قوام بخشیدن به ملک تا آنجا بالا می‌برد که به مانند پادشاه که در سنت ایرانی باید پادشاه زاده باشد، معتقد است که: «... اگر وزیر وزیر زاده باشد نیکوتر و مبارک‌تر که از روزگار اردشیر بابکان تا روزگار یزدگرد ... پادشاه فرزند پادشاه بایستی و وزیر هم فرزند وزیر بایستی» (همو، ۲۱۸).

خواجه همچنین بعد از این که ملک‌شاه در پایان دوران صدارتش از او رنجور شد و او را سرزنش کرد در اهمیت جایگاه دیوانسالاری و نقش وزیر خطاب به او چنین می‌گوید: «که دوات من و تاج تو در هم بسته‌اند» (راوندی، ۱۳۶۴، ۱۳۴). منظور خواجه این بود که اگر تو دوات وزارت را از ما بگیری، حکومت هم زایل خواهد شد. بقای یکی به وجود دیگری وابسته است. راوندی همچنین به نقل از اردشیر بابکان در این زمینه یادآور می‌شود که پادشاه باید وزیر رابه دست آورد و حاجبی را گمارد و ندیمی را بدارد و دبیری بیارد که وزیر قوام مملکت بود و ندیم نشان عقل شود و دبیر زبان دانش او باشد و حاجب سیاست افزاید» (همو، ۱۲۹).

در تأیید این مدعا که تداوم نظام دیوانسالاری ایرانی به‌عنوان یک عامل وحدت‌بخش در بعد از اسلام ایران عمل کرده است؛ کافی است به اداره امور کشور در عهد سلاطین غیر ایرانی حاکم توجهی شود تا ایرانیان یا تاجیکان دیده شوند که در طول این دوره هر قسم کار درباری و دیوانی مثل نویسندگی، مستوفی، صاحب بریدی، استیفا، نیابت، وکیل دری و وزارت در همه نقاط مملکت بدون استثناء به تازیکان (ایرانی‌ها) مفوض بود (نسوی، ۷۷-۷۸).

۴- مشروعیت ایلی

ایلات و عشایر در طول تاریخ ایران وزنه سیاسی مهمی بودند و اکثر حکومت‌های ایرانی از زمان مادها تا قاجاریه منشأ ایلی داشته‌اند (شعبانی، ۸۸-۸۹). قبایل کوچ‌نشین با برتری نظامی خود و تضعیف حکومت‌های مرکزی، بر روستاها و شهرها سلطه پیدا می‌کردند. خانم نیکی. آر. کدی معتقد است که تمام سلسله‌های مهم ایرانی یا اجداد و دودمان ایلی داشته‌اند و یا آن‌که برای رسیدن به قدرت بر قدرت‌های نظامی قبیلگی تکیه کرده‌اند (کدی، ۵۶-۵۷). در جوامع ایلی، همه چیز از جمله امور سیاسی و نظام‌های اجتماعی مشروعیت خود را از «سنت» می‌گیرند. سنت به منزله زیرساخت همه مقولات فرهنگی و مؤسسات اجتماعی عمل می‌کند. در جوامع ایلی، «قانون» بخشی از سنت به ارث رسیده نیاکان است. زندگان، تقویت‌کننده اقتدار نیاکان می‌باشند. در چنین جوامعی نه تنها هیچ نوع عمل قانون‌گذاری ضرورت ندارد (Tansey, 27)، بلکه اصولاً تخطی از سنت تصور ناپذیر است.

در نظام قبیلگی اساس بر این واقعیت استوار است که حق با کسی است که نیرومندتر باشد (الحق لمن غلب) هر کس شمشیر برنده‌تر و بازوی نیرومندتری داشت، فرمان سلطه از آن وی بود و حق نیز با وی بود. حق چیزی جز زور و قدرت نبود. به همین دلیل است که مشروعیت مبتنی بر زور و غلبه در تأسیس بیشتر سلسله‌های بعد از اسلام ایران نقش اولیه و مهمی داشته است (قربانی، ۹۸).

گرایش عمده در نظام سیاسی مبتنی بر سنت ایللی، در قالب خشونت تجلی دارد. این تجلی می‌تواند آینه تمام نمای شکل ابتدائی سیاست باشد که برای حقانیت خود عامل اساسی را برتری قهری و فیزیکی تلقی می‌کند (نورایی، ۱۲۵). پس آنچه را که در ارتباط با قبایل و ایلات به لحاظ مشروعیت‌یابی مورد ارزیابی قرار می‌دهیم، اندیشه سیاسی نیست، بلکه «عمل سیاسی» است. بدین معنی که عملکردهایی که زائیده شرایط هستند و در مواردی می‌توان از آنها تعبیرهای سیاسی کرد. در این شکل از اندیشه، قدرت تجدید نمی‌گردد و در بیشتر موارد با خشونت برابر است؛ بنابراین این نوع جوامع تا تعیین حد و مرزی برای قدرت می‌بایستی مراحل را طی کنند. بدین صورت قدرت تا «نهادی شدن» فاصله دارد. در این حال شکل قدرت در «رابطه اقتداری» قابل طرح و بحث است.

موریس دوورژه در وصف این رابطه می‌گوید: «رابطه‌ای نابرابر است که در آن یک یا چند نفر بر دیگران مسلط شوند و آنان را کم‌وبیش بازیچه اراده خویش قرار دهند (دورژه، ۲۳). نهایت تلاش در حاکمیت گروه‌های بدوی دست‌یابی به منافع قبیله‌ای است. اگرچه شاید مانند حکومت‌های بعد از اسلام ایران به حاکمیت دست یابند یا مانند مغولان به سیطره جهان نائل آیند (نورایی، ۱۲۶).

رئیس ایل مکانیسم‌هایی در اختیار دارد که مشروعیت عملکرد و اعمال نفوذ رئیس ایل را تعیین می‌کند. این مکانیسم‌ها می‌تواند سلسله نسب، شیخوخیت، اخلاق، خصوصیات، توانایی‌های فردی و ... باشد که می‌توانند یک رهبر را در قبیله خود نسبت به سایرین برتری دهد. این فرآیندها بنا بر نظر «ماکس وبر» می‌تواند در نوع مشروعیت «کاریزمایی» و «سنتی» گرد آیند (وبر، ۹۹-۱۰۲). این شیوه و سنت ویژه، خصوصاً هم‌زمان با سرازیر شدن دسته‌های عظیمی از اقوام ترک به ایران، وضوح بیشتری یافت؛ اما به‌زودی دریافتند که بدون سمت‌گیری به طرف نهادهای رسمی و مبانی موردقبول عامه مردم ایران چون مذهب، سنت‌های ایرانی و ... در معادلات سیاسی ایران دوام و استمرار نخواهند داشت (نظام الملک طوسی، ۱۸۶-۱۹۷؛ ر.ک. فرای، ۱۴۲-۱۴۸؛ بویل، ۵۱-۵۴). همچنین به کمک اندیشمندان سیاسی ایرانی تلاش‌های زیادی در تبیین و تشریح روابط و وظایف حکومت و تطبیق آن با احکام شرعی و نهاد دینی و نیز سنت‌های ایرانی در آثار چندی مانند نصیحه الملوک (غزالی، ۱۳۶۷، صفحات متعدد)، سیاست‌نامه (نظام الملک طوسی، صفحات متعدد) و ... به انجام رساندند. اینان از جمله کسانی بودند که در راه مشروعیت بخشیدن به قدرت امیران ایللی تلاش بسیاری کردند (لمبتون، ۱۳۶۳، ۱۲-۱۵).

اما عامل موفقیت و تداوم سیستم ایللیاتی در هرم حاکمیت ایران، تلازم نظامی‌گری با زندگی ایللیاتی است که تا قرن سیزدهم یعنی تأسیس سلسله قاجار در ایران دوام یافت. تسلسل این روند، سقوط و صعود

رهبران طوایف را و در نتیجه ایجاد حکومت‌های متعدد در تاریخ ایران را در پی داشت و موجب شد ایل و نهاد رهبری آن از حالت و صورت‌بندی اجتماعی خارج شود و به صورت یک ساختار و نظام سیاسی در آید (Tapper, 45)؛ اما وقتی قدرت را به دست گرفتند، به زودی دریافتند که بدون سمت‌گیری به طرف نهادهای رسمی اسلامی و ایرانی توان حفظ موجودیت و استمرار حاکمیت خود را در این منطقه ندارند؛ بنابراین به بنیان‌های قوی مشروعیت اسلامی و ایرانی چنگ زدند تا به قدرت خود معنایی تازه ببخشند.

نتیجه‌گیری

چنان‌که ذکر شد با ورود اندیشه‌های جدید ملهم از اندیشه‌های سیاسی اسلام، شاهد دگرگونی در زندگی اجتماعی ایرانیان با قبول تدریجی آیین اسلام از جانب آنها هستیم. بافت‌های اجتماعی دچار دگرگونی شدند اما این اندیشه‌ها کاملاً نتوانست بنیان‌های سازمان اجتماعی ایران را دچار تغییر کنند؛ بنابراین منطق اجتماعی که از آن به مشروعیت سیاسی تعبیر می‌شود در حکومت‌های بعد از اسلام ایران صفتی توأمان و چندگانه یافت. لذا حکومت‌های بعد از اسلام ایران نیز از انواع و اشکال ابزارهای مشروعیت‌یابی استفاده کردند. دین، سنت ایرانی، قهر و غلبه و یا عوامل دیگر هیچ‌کدام به تنهایی نمی‌توانستند نقش این منطق اجتماعی را که معنا بخشی به قدرت سیاسی عطا می‌کرد، ایفا کنند. البته ممکن است در دوره‌ای یکی از این عوامل از دیگر عوامل قوی‌تر و مؤثرتر باشد چنان‌که در حکومت صفاری قهر و غلبه این موقعیت را داشت ولی جامعه صفاری هم نتوانست به طور کامل از عوامل دیگر بی‌نیاز باشد؛ با همه دشمنی و موضع سرسختانه در مقابل دستگاه خلافت عباسی، حداقل در ظاهر مجبور به گرفتن عهد و لوا بود. بر همین اساس، نتیجه کلی که از این مبحث حاصل می‌شود این است که در دوره مورد بحث (از ورود اسلام تا سقوط خوارزمشاهیان) مبانی مشروعیت همه حکومت‌ها از صفت چندگانگی برخوردارند که ما از آن به مشروعیت توأمان یاد می‌کنیم.

کتابشناسی

- آقسرائی، محمد بن محمد، تاریخ سلاجقه یا مسامره الخبر و مسایره الاخبار، تصحیح عثمان توران، نشر اساطیر، تهران، ۱۳۶۲.
- ابن بلخی، فارسنامه، بنیاد فارس شناسی، شیراز، ۱۳۸۵.
- ابن جماعه، تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام، به اهتمام یوسف ابیش و یاسوشی کوسوجی، دارالحمراء، بیروت، ۱۹۹۴.

ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۹.

-----، العبر و دیوان المبتداء و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.

ابن فراء، ابی یعلی محمد بن حسین، الاحکام السلطانیه، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۶ ق.

ابن مسکویه، احمد بن علی، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی و علی نقی، سروش، تهران، ۱۳۶۹.

ابن مقفع، نامه تنسر به گشنسب، ترجمه ابن اسفندیار، تصحیح مجتبی مینوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۴.

احمدوند، شعاع، قدرت و دانش در ایران، فرهنگ و اندیشه، تهران، ۱۳۸۴.

اصفهان، محمود بن محمد، دستورالوزرا، تصحیح رضا انزایی نژاد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.

الگار، حامد، دین و دولت در ایران؛ نقش علما در دوره قاجار، توس، تهران، ۱۳۵۶.

انصاری قمی، حسن، «دین و دولت در سده پنج هجری در زمینه های تاریخی و دینی، کتاب های احکام و سیر سلطانی»، کتاب ماه، شماره ۹۷-۹۸، آبان و آذر ۱۳۸۴.

ایزدی اودلو، «اندیشه سیاسی ابوحامد محمد غزالی»، کیهان فرهنگی، شماره ۲۳۰، آذر ۱۳۸۴.

بارتولد.و.و، خلیفه و سلطان، ترجمه سیروس ایزدی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۸.

بدیع، برتراند، دو دولت؛ قدرت و جامعه در غرب و سرزمین های اسلامی، ترجمه احمد نقیب زاده، نشر مرکز، بازشناسی اسلام و ایران، تهران، ۱۳۸۰.

بشیری، حسین، جامعه شناسی سیاسی، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲.

-----، عقل در سیاست، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۲.

بناکتی، فخرالدین ابوسلیمان بن داود، روضه اولی الالباب (تاریخ بناکتی)، به کوشش جعفر شعار، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۴۸.

بنرداری، فتح بن علی، تاریخ سلسله سلجوقی، ترجمه محمد حسین خلیلی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۳۱.

بویل، جی.آ، تاریخ کمبریج؛ از ورود سلجوقیان تا فروپاشی ایلخانان، ترجمه حسن انوشه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶.

بیگدلی، علی، تاریخ یونان و روم، پیام نور، تهران، ۱۳۸۵.

بیهقی، ابوالفضل، تاریخ بیهقی، تصحیح خلیل خطیب رهبر، نشر مهتاب، تهران، ۱۳۸۴.

پوردوود، ابراهیم، یشت ها، به کوشش بهرام فره وشی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۶.

تاریخ سیستان، به تصحیح ملک الشعرا بهار، نشر پدیده خاور، تهران، ۱۳۶۶.

ترنر، برایان، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۹.

- تقوی، محمدناصر، «تأثیر انواع مشروعیت بر مشارکت سیاسی با نگاهی به مشروعیت حکومت دینی و نظریه ولایت فقیه»، نشریه فقه و اصول، سال ششم، شماره ۲۰، ۱۳۸۰.
- ثواقب، جهانبخش، «سامانیان و نظام خلافت عباسی»، کیهان اندیشه، سال چهارم، شماره ۱۴، تهران، ۱۳۷۸.
- جوزجانی، منہاج الدین سراج الدین ابوعمر عثمان، طبقات ناصری، به تصحیح عبدالحی حبیبی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۳.
- جوینی، منتخب الدین بدیع بن علی بن احمد، عتبه الکتبه، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، شرکت سهامی چاپ، تهران، ۱۳۲۹.
- حسینی، صدرالدین ابوعلی بن ناصر بن علی، اخبار الدول السلجوقیه، ترجمه رمضان علی روح‌اللهی، تصحیح محمد نورالدین، نشر ایل شاهسون بغدادی، تهران، ۱۳۸۰.
- حکیم زجاجی، همایون نامه، به تصحیح علی پیرنیا، نشر آثار، تهران، ۱۳۸۳.
- حلبی، علی اصغر، مبانی اندیشه سیاسی در ایران و جهان، نشر زوار، تهران، ۱۳۸۲.
- خردنامه، به کوشش منصور ثروت، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۲.
- خنجی، فضل‌الله بن روزبهان، سلوک الملوك، با تصحیح و مقدمه محمد علی موحد، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین، حبیب السیر، خیام، تهران، ۱۳۸۰.
- دورژه، موریس، جامعه شناسی سیاسی، ترجمه ابوالفضل قاضی، جاویدان، تهران، ۱۳۵۸.
- رازی، حسین، «دین و ناسیونالیسم در خاورمیانه»، ترجمه سعید حجاریان، ماهنامه فرهنگ و توسعه، شماره ۱۸، خرداد و تیر ۱۳۷۴.
- راوندی، محمد بن سلیمان بن علی، راحه الصدور وآیه السور، تصحیح محمد اقبال، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴.
- راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، نشر نگاه، تهران، ۱۳۸۲.
- رجائی، فرهنگ، معرکه جهان بینی‌ها در خرد ورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، احیاء کتاب، تهران، ۱۳۷۲.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ مردم ایران، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۸.
- شجاعی زند، علیرضا، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تبیان، تهران، ۱۳۷۶.
- شعبانی، رضا، مبانی تاریخ اجتماعی ایران، نشر قومس، تهران، ۱۳۷۴.
- صفا، ذبیح‌الله، آئین شاهنشاهی ایرانی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۶.
- ، تاریخ ادبیات در ایران، نشر فردوسی، تهران، ۱۳۷۸.
- طباطبائی، جواد، تأملی درباره ایران؛ دیپاچه‌ای بر نظریه انحطاط در ایران، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۲.
- ، درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، کویر، تهران، ۱۳۷۲.
- عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، نشر نی، تهران، ۱۳۸۷.

- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶.
- غزالی، ابوحامد، فضائح الباطنیة (المستظهری)، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۱م.
- ، نصیحه الملوك، تصحیح جلال الدین همایی، نشر هما، تهران، ۱۳۶۷.
- ، احیاء علوم الدین، ترجمه محمد مؤیدالدین مجد خوارزمی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- فرای، ریچارد، تاریخ کمبریج (ایران از ورود اسلام تا سلاجقه)، ترجمه حسن انوشه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، چاپ مسکو، نشر رافع، بی جا، ۱۳۷۹.
- فیرحی، داوود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، نشر نی، تهران، ۱۳۸۸.
- قادی، حاتم، اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، سمت، تهران، ۱۳۷۹.
- قربانی، زین العابدین، علل پیشرفت اسلام و انحطاط مسلمین، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۱.
- کاتوزیان، محمد علی، تضاد دولت و ملت، نظریه‌ی سیاست و حکومت در ایران، ترجمه علیرضا طیب، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲.
- کاسیرر، ارنست، افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، خوارزمی، تهران، بی تا.
- کدی، نیکی آر، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۵۷.
- کرمر، جونل، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه سعید حنایی کاشانی، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۵.
- کوزر، لوئیس؛ برنارد روزنبرگ، نظریه‌های بنیاد جامعه شناختی، ترجمه فرهنگ ارشاد، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک بن محمود، زین الاخبار، تصحیح عبدالحی حبیبی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۳.
- لمبتون، آن، نظریه‌های دولت در ایران، ترجمه چنگیز پهلوان، کتاب آزاد، تهران، ۱۳۵۹.
- ، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲.
- ، سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، ترجمه یعقوب آژند، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- ماوردی، ابوالحسن، تسهیل النظر و تعجیل الظفر، تحقیق رضوان سید، دارالعلوم العربیه، بیروت، ۱۹۸۷م.
- ، الاحکام السلطانیة، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- مجمّل التواریخ و القصص، تصحیح محمد تقی بهار، کلاله خاور، تهران، بی تا.
- محمّدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران در دوره انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، نشر توس، تهران، ۱۳۷۹.
- مرادی غیاث‌آبادی، رضا، کتیبه‌های هخامنشی، نوید شیراز، شیراز، ۱۳۸۷.
- مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، به تصحیح مهدی مدائنی و دیگران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر، تاریخ بخارا، به تصحیح مدرس رضوی، نشر توس، تهران، ۱۳۶۳.

نسوی، شهاب‌الدین محمد، سیرت جلال‌الدین منکبرنی، تصحیح مجتبی مینوی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.
 نظام‌الملک طوسی، ابوالحسن بن علی بن اسحاق، سیاست‌نامه، تصحیح عباس اقبال، نشر اساطیر، تهران، ۱۳۷۵.
 نورایی، مرتضی، «ارزیابی مشروعیت ایلی مغولان»، مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان، علوم انسانی، جلد پنجم، تابستان ۱۳۷۲.

وبر، ماکس، مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، ترجمه احمد صدارتی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۱.

وینست، اندرو، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶.

Crossley.pamela kyle, *The ralership chin*, American historical renew. 1992.

Tansey.astephe, *politics*, London and new York, routledge. 2000.

Tapper.richard, *The conflict of tribeand state in Iran and Afghanistan*, new York. 1983.