

نظريه دولت در ايران

آن لمبتون

ترجمه چنگيز پهلوان



آن لمبتون

نظریه دولت در ایران

ترجمه

چنگیز پهلوان



کتاب آزاد

۱۹۵ وصال شیرازی، تهران

تلفن ۶۵۹۵۴۵

آن لمبتون

نظریه دولت در ایران

ترجمه چنگیز پهلوان

چاپ اول در ۲۰۰۰ نسخه، مردادماه ۱۳۵۹، چاپ نقش جهان

همه حقوق محفوظ است

Ann K. S. Lambton

*Some Reflections on the Persian Theory
of Government*

از 1956, *Studia Islamica*

به زینت توفیق

یادداشت مترجم

بختی که امروز دربارهٔ حکومت در اسلام در کشور ما جریان دارد هنگامی بدرستی فهمیده می‌شود که ریشه‌های تاریخی آن و عواملی که در دوره‌های مختلف موثر بوده‌اند مورد سنجش و بررسی قرار گیرند. چنین کاری طبیعتاً موشکافیها و دقتهای بسیاری در متن‌ها و آراء و عقاید مورخان و فیلسوفان و علمای طلبد و لازم می‌دارد که مسایل را هم در بطن فرهنگ عمومی اسلامی و هم در چارچوب فرهنگ ایرانی (پیش و بعد از اسلام) مطالعه کنیم. رسالهٔ حاضر با نگاهی تاریخی به بحثهای عمده در این زمینه امکانات چنین پژوهشی را فراهم می‌آورد بی آن که ادعای پاسخگویی به یکایک مسائل و جزئیات را داشته باشد. خانم لمبتون با این نوشته، نظریهٔ حکومت در ایران اسلامی را مورد بررسی قرار می‌دهد و دگرگونیهای را که این نظریه در هر دوره می‌یابد با آوردن شواهد متعدد به خواننده می‌نمایاند. نوشتهٔ خانم لمبتون، صرفنظر از آن که خواننده با وی موافق باشد یا مخالف، اطلاعات و اظهار نظرهای مهمی دربر دارد و شایستهٔ آنست که در هر مورد به دقت سنجیده شود و دربارهٔ آنها بحثهای گسترده‌ای صورت بگیرد.

به هنگام ترجمه نوشته خانم لمبتون احساس کردم بهتر است در حد امکان با مراجعه به اصل متنها و کتابهای مورد استفاده نویسنده و برخی متنها و نوشته‌های دیگر به توضیح بیشتر مطالب مطرح شده کمک برسانم. در این راه گاه مطالبی بر نوشته اصلی افزوده‌ام و گاه قسمتهایی را بسط داده‌ام بی آن که ساخت مقاله را برهم زنم یا خط فکری نویسنده را مغشوش کنم. از این گذشته زیرنویسها را در متن مقاله جای داده‌ام و در برخی موارد از آوردن جزئیات صرفنظر کرده‌ام. امیدوارم این جسارت من به فهم بیشتر نوشته حاضر یاری رساند و نویسنده مرا ببخشد. هر جا که مطلبی را اضافه کرده یا بسط داده‌ام، منابع مورد استفاده را ذکر کرده‌ام تا خواننده از دخالتهای من جای جای آگاه باشد از این رو تمامی شماره‌هایی که در متن حاضر به منابع مورد استفاده اشاره دارند از مترجم است. به سبب دشواریهای فنی از آوردن منابع مورد استفاده نویسنده صرفنظر شد. اما با مطالعه متن، خواننده تصویری از منابع مورد استفاده نویسنده به دست می‌آورد و انگهی تعدادی از منابع مورد استفاده من همان منابعی است که نویسنده از آنها استفاده کرده است. امیدوارم در فرصتهایی که چاپهای دیگر پیش می‌آورد با فراهم بودن امکانات فنی در رفع این نقص بکوشم.

نظریه دولت در ایران

از نظر اسلام هدف انسان عبادت خداست و عبادت کامل به وجود جماعت سازمان یافته‌ای از معتقدان نیاز دارد. وجود چنین جماعتی به حکومت نیاز دارد و نخستین هدف حکومت فراهم آوردن امکانات عبادت است. در جماعتی که به قصد عبادت تشکیل شده است دلیلی برای نابرابری میان مسلمانان مکلف و مسئول وجود ندارد مگر تفاوتی که پیامبر (ص) برای معتقدان برحسب دینداری آنان قائل شده است.

به نظر فون گرون بام * حقوق عمومی اسلام با تعریف دولت آغاز نمی‌شود بلکه مبدا حرکت آن تعریف امامت است، یعنی رهبری جامعه. به نظر وی مفهوم دولت در نظریه سیاسی اسلام از آغاز تا ابن خلدون مفهومی بیگانه است. همو می‌گوید مقدمات هدف اخلاقی دولت متجلی است در:

الف - طبقه بندی حسب که الزام است به فرمان دادن به امر خوب و جلوگیری از امر بد، یعنی امر به معروف و نهی از منکر.
ب - مفهوم مقام محتسب یا بازرس بازار به عنوان یک تخصص از وظیفه عمومی حسب.

ب - قبول شریعت به عنوان محدودیت قوه قضایی و اجرایی حکومت. این

● G.E. Von Grunbaum

محدودیت شامل انجام دادن یا حذف یک عمل است. مثلا جزای شرعی یک امر مذهبی است و حکومت نمی تواند کیفر معین شده را افزایش دهد یا حذف کند. حکومت در اجرای وظیفه اش به منظور تضمین عبادت با سه نوع وظیفه روبروست:

الف - حمایت از امت اسلامی در برابر جهان غیر اسلامی. این حمایت معمولاً به معنای گسترش امت اسلامی است که به جهاد می انجامد. غلبه بر کفار بدین معنی موجب رضامندی پروردگار است.

ب - حمایت از امت اسلامی در برابر انشقاق و اتحاد.

پ - تحمیل قید زندگی خوب منطبق با موازین شریعت.

در اسلام محدودیتهایی که حکومت در زمینه آزادی فرد اعمال می کند قابل توجه هستند زیرا حکومت وظیفه دارد که یکایک مسلمانان را از آسیبها و صدمات مصون نگاه دارد و به مصلحت عمومی عمل کند. قدرت حکومت در اثر هیچ یک از حقوق سیاسی افراد مسلمان محدود نمی شود مگر به وسیله شریعت که به حکومت اجازه برخی اعمال را نمی دهد مثل قانونگزاری و آن را به برخی اعمال وا می دارد مثل رفتار با غیر مسلمانان در چارچوب دارالاسلام و تاحدی خارج از محدوده دارالاسلام.

جماعت از طریق علمایش در تصوری که از خود دارد تجدید نظر می کند و مشخص می سازد که چه کسی را باید عضو جماعت سنتی دانست، یعنی اهل سنت و الجماعت کیست یا به زبان دیگر چه کسی را می توان ایمان گرا و چه کسی را ملحد دانست. مفهوم یا طبیعت امت نیست که مورد بحث قرار می گیرد بلکه فقط شرایط عضویت در امت محمدی است که قابل بحث است ۱

متفکران اسلامی دوران اولیه و قرون وسطی به مسئله قدرت اعتنایی نمی کنند. اگر چه درجات مختلفی از قدرت شناخته شده بود اما در هر مورد قدرت تفویض می شد. از نظر اسلام کاملترین و بی نقص ترین قدرتها، قدرت خداوند

است. سپس قدرت رسول او محمد (ص) است که ناشی از قدرت نخستین است. سوم قدرت خلفاء و امامان است که از قدرت دوم ناشی می‌شود. چهارم قدرت حکام، قاضیان و دیگر مقامات است که از قدرت خلفاء و امامان ناشی می‌شود. خلیفه به عنوان نایب و جانشین پیامبر دارای قدرت کامل دنیوی و معنوی است. ابن خلدون می‌گوید هرگاه در کشوری قوانینی که فرمانبری از آنها وظیفه همگان باشد از سوی خردمندان و بزرگان و رجال بصیر و آگاه دولت وضع شود، چنین سیاستی را سیاست عقلی گویند و هرگاه از سوی خدا به وسیله شاعری بر مردم فرض و واجب گردد آن را سیاست دینی می‌خوانند که این سیاست در زندگی دنیا و آخرت مردم سودمند است و خلافت برای آنست که مردم طبق موازین شرعی که مصلحت آن جهان و این جهان آنان را در نظر می‌گیرد هدایت شوند. خلافت در حقیقت جانشینی صاحب شریعت است به منظور نگهداری از دین و سیاست دنیا به وسیله دین. ابن خلدون می‌گوید این منصب را خلافت یا امامت می‌نامند و متصدی آن را خلیفه می‌خوانند. (هر چند از هنگامی که اسلام دچار پراکندگی و اختلاف شد به سبب دوری از خلافت و نبودن شرایط این منصب در هر محلی، مردم ناچار شدند بازوراوران بیعت کنند و دارنده آن مقام را سلطان نامیدند.) از آن روی دارنده این منصب را امام می‌خوانند که شباهت با منصب امام جماعت یا پیش نماز دارد که مردم به وی اقتداء می‌کنند و پیروی از او را در نماز واجب می‌شمرند. و به همین لحاظ این منصب امامت کبری خوانده شده است. خلافت از آن روی گفته می‌شود که صاحب این منصب جانشین پیامبر می‌شود که هم او را به طور مطلق خلیفه و هم خلیفه رسول الله می‌خوانند. اما درباره لقب خلیفه الله اختلاف نظر وجود دارد. سوره بقره آیه ۳۰ در قرآن چنین می‌گوید: انی جاعل فی الارض خلیفه (من در زمین خلیفه ای قرار می‌دهم). یا در سوره الانعام آیه ۱۶۵ چنین است: وهوالذی جعلکم خلائف الارض و رفع بعضکم فوق بعض درجات (و او است که شما را خلیفگان زمین قرار داد و برخی از شما را به درجات برتر از دیگری کرد.) موقعی که ابوبکر را خلیفه الله خواندند او مردم را از این کار منع کرد و گفت من خلیفه

رسول خدایم نه خلیفه الله، از این گذشته جانشینی و خلافت از کسی است که غایب باشد زیرا شخص حاضر نیاز به خلیفه ندارد. ضرورت نصب امام در شرع بنا بر اجماع صحابه و تابعان اثبات می شود. معتزله و برخی از خوارج ضرورت تعیین امام را نپذیرفتند و به عدم وجوب آن معتقدند^۲. معتزله برخلاف جبریه که بنده گان خدا را صاحب افعال خود نمی دانستند، معتقد بودند که انسان در رفتار و کردار خود آزاد است. اصول پنجگانه معتزله عبارتند از: توحید و یکتاپرستی، عدل، وعد و وعید، المنزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر. خوارج خواستار تساوی همه مسلمانان بودند و در داخل دارالاسلام تساوی حقوق مسلمانان عرب و غیر عرب را لازم می دانستند. اینان در مورد خلافت و امامت باسنیان و شیعیان اختلاف نظر داشتند و می گفتند که همه مومنان باید دارای حق انتخاب کردن امام - خلیفه باشند. برخلاف سنیان معتقد نبودند که امام - خلیفه از قبیله قریش باید انتخاب شود. به نظر آنان هر مسلمانی باید بتواند به خلافت انتخاب شود. از این رو آنان خلیفه را در صورتی که در اداره امور خطا کند و ستم روا دارد قابل عزل می دانستند. هر جماعتی از مسلمانان می توانست برای خود امام - خلیفه ای انتخاب کند^۳. ابن خلدون می نویسد مطابق نظر این دو گروه فقط اجرای احکام شرع واجب است و هرگاه امت بر عدالت و اجرای احکام خدای تعالی توافق کند نیازی به امام نخواهند داشت. اینان پادشاهی و شیوه های آن چون دست درازی و سلطه بر دیگران و کمرانی در امور دنیوی را نکوهش می کردند. به نظر ابن خلدون در شرع امور پادشاهی و عهده داری آن بذاته منع نشده است تنها مفاسد ناشی از سلطنت چون قهر و ستمگری و کمرانی در لذات و شهوات است که مورد نکوهش قرار گرفته اند. داود و سلیمان با وجود سلطنت بیماندشان از پیامبران خدا و در نزد او بس گرامی بوده اند. تعیین امام از طریق اجماع و اطاعت از او بر همه خلق واجب است. در سوره النساء آیه ۵۹ چنین می گوید: یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم. (ای کسانی که ایمان آورده اید از خدا فرمان برید و از پیامبر و از اولوالامر خویش اطاعت کنید). منصب خلافت و امامت را

نمی‌توانند دو نفر در یک زمان بر عهده گیرند. در سوره الانبیاء آیه ۲۲ چنین می‌خوانیم: *لو کن فیهمالهة الا الله لفسدتا* (اگر در آن دو خدایانی به جز خدا می‌بود هر آینه تباہ می‌شد). اما همانطور که آمد دور شدن کشورهای اسلامی از یکدیگر و عدم توانائی امام یا خلیفه در رسیدگی به امور این کشورها موجب شد که تعیین خلیفه یا امام دیگری در کشورهایی که از مقر خلافت دور بودند، جایز شمرده شود. ابن خلدون می‌نویسد تصدی منصب امامت دارای چهار شرط است: علم، عدالت، کفایت و سلامت حواس و اعضایی که در رأی دادن و عمل به کار می‌روند. یک شرط دیگر یعنی تعلق به قبیله قریش مورد اختلاف است. اما شیعه نظر دیگری درباره امامت دارد. شیعیان کسانی هستند که قائل به امامت علی (ع) هستند. اینان معتقدند که امامت از مصالح عامه نیست و نمی‌توان آن را به نظر امت واگذار کرد. این منصب رکن و پایه دین است و بر پیامبر واجب است که امام را برای امت تعیین کند. شیعیان می‌گویند امامت از خاندان علی خارج نخواهد شد. اینان امامت را امری مصلحتی و سیاسی نمی‌دانند و به همین علت معتقدند که غفلت پیامبر از این امر روا نیست. آنچه هم که در تاریخ روی داده است به علت غضب این منصب و یا تقیة امامان بوده است. ابن خلدون شیعه را در لغت به معنی یاران و پیروان می‌داند و می‌گوید که در عرف فقیهان و متکلمان بر پیروان علی اطلاق می‌شود. پیروان علی چه بر مبنای نص جلی و یا نص خفی به امامت او پس از پیامبر اعتقاد دارند. پیروان نص جلی به گفتارهای پیامبر استناد می‌کنند و می‌گویند پیامبر علی را در قضاوت بر همه برتر دانسته است و از آنجا که امامت جز قضا و حکم به احکام خدا نیست پس اطاعت از صاحبان امر نیز بر همه مسلمانان واجب است. اینان می‌گویند پیامبر با صراحت علی را در روز عید غدیر خم به امامت انتخاب کرد. اما پیروان نص خفی معتقدند که پیامبر بنا به عللی راز امامت علی را تنها به بعضی از اصحاب خود گفته است. به نظر اینان پیامبر هیچگاه کسی را برتر از علی نکرده است در حالی که چنین امری در مورد ابوبکر و عمر در دو غزوه صورت گرفته است. فرقه‌های مختلف شیعی پس از حسن (ع) و حسین (ع)

در باره انتقال امامت و خلافت با هم اختلاف نظر دارند. گروهی از شیعیان که آنان را غالیان (غلاة) می نامند به اولو هیت امامان اعتقاد دارند و می گویند که گرچه امامان بشراند ولی دارای صفات الهی اند و خدا در ذات ایشان حلول کرده است.^۴ به نظر ابن خلدون امام یا خلیفه نماینده خدا و قانونگذار عالی و رئیس دنیوی و معنوی جهان اسلام است و همه قدرتهای لازم را برای هدایت جهان در وجود خود متمرکز می کند. تمامی مقامات... به سبب قدرتی که از طریق خلیفه یا امام گرفته اند عمل می کنند... و دیگران از طریق انتقال غیر مستقیم قدرت، بر اساس سلسله مراتب. خلیفه قوه مجریه شریعت، فرمانده سپاه مسلمانان و رهبر مذهبی اموری است که در شریعت تعیین شده است. از آنجا که او رهبر نهاد مذهبی بود به همین علت، این امر استنباط جامعی از نهاد سیاسی نیز بود. این نظریه خلافت سه نتیجه فرعی در بردارد: (۱) تنشی ثمربخش میان مذهب و دولت که ناشی از جدایی آنها باشد، وجود نداشت. (۲) ثبات سیاسی از طریق دیانت صحیح تضمین شده است. (۳) گرچه تفاوت در نقشها پذیرفته شده است ولی از آنجا که همه قدرتها از منبع واحدی ناشی می شد تعادل درستی بین قدرتهای مختلف وجود نداشت.

استنباط اصلی اسلام از دولت متوجه یک حکومت دینی است. حکومتی که در آن سلطه خدا حاکم است و به بیان دیگر حکومتی است که در آن قدرت در دست مذهب است و مذهب بر دولت غلبه دارد.^۵ شرایطی که پس از نخستین جنگ، پدید آمد در عمل موجب دور گشتن از نظریه اصلی شد. از آن گذشته تحکیم فتوحات اسلامی دولت را وادار کرد از حوزه های وسیعتری از آنچه که در آغاز دیده بود آگاهی یابد و دولت اسلامی را با امپراطوریهای بیزانس و ایران که نظام اداری بسیار تکامل یافته داشتند، در ارتباط قرار داد. در دوران خلفای اموی انحراف آشکاری از نظریه اکید اسلام از دولت صورت گرفت که نویسندگان عرب و ایرانی از آن به صورت پدید آمدن حکومتهای سلطنتی و دنیوی یاد می کنند. خلفای اموی روشهای اداری و حکومتی یونانیان و ایرانیان را پذیرفتند. فنون و آداب مملکتداری ساسانیان را رواج دادند. در این دوران معنی خلافت

دگرگونی بنیادی یافت و خلافت به سلطنت تبدیل گردید و تنها نام خلافت به جای ماند ۶. خلافت عباسیان گرچه کوششی ظاهری در جهت تجدید حکومت دینی بود، اما این حکومت با حکومت صدراسلام تفاوت زیادی داشت. برای مسلمانان، دوران خلفای راشدین جنبهٔ آرمانی داشت و از نظر آنان هرگونه انحرافی از آن مذموم و نکوهیده بود. ابن خلدون می‌گوید همه خلفای راشدین از پادشاهی و شیوه‌های آن دوری می‌جستند و به علت تازگی و سادگی اسلام و زندگی بادیه‌نشینان عرب که با دشواری و تنگی معیشت خو کرده بودند و بیش از همه ملت‌های دنیا از ناز و نعمت دور بودند، این خوی در آنان استوار شده بود. خلافت نخست بدون پادشاهی پدید آمد، اما بعد معانی و مقاصد آنها به یکدیگر مشتبه می‌شد و با هم در می‌آمیخت. هنگامی که عصیبت پادشاهی از عصیبت خلافت تفکیک شد به سلطنت مطلقه تبدیل گردید ۷. خلافت به معنای واداشتن همهٔ مردم به احکام شرع بود و برای فقیهان خلافت چیزی نیست جز تفویض قدرت به منظور به کار بستن و دفاع کردن از شریعت و توجیه کردن نظم سیاسی و اجتماعی اسلامی. آنان به جماعت کاملی که در صدر اسلام به وجود آمد عقیده داشتند. به نظر فقیهان رهبری معنوی جماعت که توسط پیامبر اعمال می‌شد به جماعت به عنوان یک کل به ارث می‌رسید نه به خلیفه. اما جماعت هیچگاه قدرت واقعی و کافی سیاسی در اختیار نداشت که نقش سیاسی خود را به صورت یک نهاد درآورد تا از این طریق حکومت را در اقدامات روزمره اش مجاز و مختار کند. فقیهان کوشیدند نظریهٔ اصلی را به قوت خود باقی نگاهدارند. از این رو آنان در برابر عباسیان که لقب خلیفهٔ الله را به کار می‌بردند مقاومت کردند. عباسیان که از خاندان عموی پیامبر بودند در مقایسه با بنی‌امیه امتیاز بیشتری داشتند و حقانیت خلافت خود را با اتکاء به چنین نسبی موجه جلوه می‌دادند. آنان پس از رسیدن به خلافت با استفاده از القابی که امویان از آن محروم بودند، تائیدی الهی برای خلافت خود می‌گرفتند ۸. لقب خلیفهٔ الله شامل قدرتی مطلق می‌شد که در خلافت صدراسلام جایی نداشت. لیکن مخالفت با این لقب نتوانست از گرایش به نظام مطلق آئین در نظریه و در

عمل جلوگیری کند. زیرا تحول به سوی نظام مطلق آئین نتیجه منطقی عدم جدایی میان مذهب و دولت و همچنین ناتوانی در برقرار کردن تعادلی میان ارکان مختلف حکومت بود. در نظریه سلطنت نیز گرایش مشابهی به سوی نظام مطلق آئین مشاهده می‌شود. قدرت سلطان رسماً از خلیفه نشأت می‌گرفت اما هنگامی که خلیفه دیگر موثر نبود و منبع بلافصل این قدرت به شمار نمی‌رفت (چنان که در قرن پنجم هجری دیدیم) گرایش به سوی نادیده گرفتن امامت تاریخی تقویت شد و سلطان را سایه خدا در زمین دانستند که از سوی خدا منصوب شده است و مستقیماً در برابر او بدون واسطه، یعنی خلیفه، مسئول است.

با گذشت زمان بناچار نظریه فقیهان به گونه‌ای فزاینده از عمل دور گشت. حاصل چنین تحولی این شد که ایمان گرایان سخت گیر، ناتوان درسازش با دولتی که از آرمان گسسته بود، خود را از شرکت موثر در امور دولت کنار کشیدند. از این گذشته، همچنان که فاصله میان آرمان و واقعیت ژرف شد، از تفاهم میان فقیهان و مردم نیز کاسته شد. منشاء این فقدان ارتباط را باید از سویی در نظام دین شناسی علماء جست که از تجربه شخصی مذهبی گسسته بود، و از سوی دیگر در رفتار آشتی ناپذیر فقیهان سنی در برابر انشعابیونی چون خوارج، شیعیان و دیگران. در این میان نظریه دیگری در بین فقیهان پدیدار گشت که حتی اطاعت از حکومتی را که بر پایه زور ایجاد شده باشد، به منظور دوری جستن از اغتشاش و هرج و مرج، واجب می‌شمرد. از این طریق تمایل به خاموشی گزینی سیاسی * که در اصل مبتنی بر موازین اخلاقی بود، دوباره به سبب مصلحت گرایی عملی تقویت گشت. و بالاخره از آنجا که نقش مردم به پرداخت مالیات به دولت محدود می‌شد، رابطه دولت با مردم سست گشت. این تحول با طلوع حکومت نظامی ترک همزمان و تا حدی نیز نتیجه آن بود اما منشاء آن را باید در تاثیر سنتهای حکومت سلطنتی ایران قدیم دانست که برای پادشاهان حق الهی ** قائل بود و میان

* political quietism

** divine right

حاکمان و حکومت شوندگان فاصله‌ای همیشگی تعیین کرده بود.

به نظر کلیفورد ادموند باسورث مسئله تداوم حکومت و ساختهای حکومتی میان ساسانیان و دوره آغازین اسلام ارزش آن را دارد که به مطالعات دقیقی سپرده شود، کاری که هنوز صورت نگرفته است. آشکارا در این دوره دگرگونی شدیدی در کیش و مذهب مستقر روی داده است. مذهب دولتی زرتشتی سرنگون و ایمان جدید، اسلام، وارد شده است. اما با وجود این می‌توان در همین جا برخی عناصر تداوم را مشاهده کرد. به نظر او اسلام را می‌توان شکل جدید و تصفیه شده مذهب زرتشت دانست که توسط پیامبر جدیدی عرضه شده است. الله و ابلیس را می‌توان با اهورامزدا و اهریمن برابر دانست و در هر دوی آنها اعتقاد مشترکی به سرگذشت خلقت دید. در هر دو مذهب عبادت، دعا و متون مقدس وجود دارد. جنبه‌های تقدیرگرایانه زروانیسم که مذهب غالب در اواخر دوره ساسانیان بود، بی‌شبهت به نظرهای جبرگرای آغاز اسلام نیست. باسورث از این موضوع و برخی مسائل ادبی و زبان‌شناسی می‌گذرد و به مسئله تداوم سنتهای حکومتی در ایران اسلامی می‌پردازد. خلفای عباسی که می‌کوشیدند فضای مذهبی حکومت خود را تشدید کنند، در سازمان دربار خود از ایران تاثیر می‌گرفتند: حاجب، حرم باخواجهگان، ندما، لزوم تقبیل برای همه کسانی که به حضور شاه می‌رسیدند. برخی از این گرایشها را می‌توان در اواخر دوران خلفای اموی نیز مشاهده کرد. علاقه خلفای قدرتمند اموی چون عبدالملک و هشام به داستانها و رفتارهای ایرانیان توسط تاریخ نویسان اسلامی ضبط گردیده است. شاید آشکارترین حوزه‌ای که بتوان تداوم سنت را با گذشته ایرانی جستجو کرد، نهادهای حکومت و کارمندان آن باشد. نهاد وزارت موضوع بحثهای فراوانی بوده است. کریستنسن پیشینه وزیر را در وجود صدراعظم ساسانیان یعنی بزرگ فرماتار (فرمان ده، حاکم، امر) می‌جوید. اما در تحقیقات بعدی محققانی چون گوپتین، سوردل، براومن مشاهده می‌کنیم که وزارت تحول سنت اداری عرب است. واژه وزیر نیز به نظر می‌رسد که یک واژه سامی است به معنای «کمک کننده، حمایت کننده در جنگ» که در زبان عبری

دارای هم‌ریشه‌هایی است و از واژه فارسی میانه ویچیر (به معنای فرمان، اعلامیه، تصمیم قضایی، قضاوت، حکم قضاوت) مشتق نمی‌شود و چنین چیزی را به عنوان لقب هیچ یک از مقامات شناخته شده ساسانی نمی‌بینیم. با این حال حتی اگر وزیر الزاما یک شخصیت منتقل شده از دربار ساسانی نباشد، ارگانهای مالی و اداری تحت نظارت وی ارتباط زیادی با گذشته ایران دارد. اصطلاح دیوان یقینا یک اصطلاح ایرانی است. سازمان خدمات پستی یعنی برید که به معاویه نسبت داده می‌شود هم در بیزانس و هم در دوره ساسانیان وجود داشته است. شواهد دیگری نیز وجود دارند که از تاثیرگذاری فرهنگ ایرانی بر اسلامی حکایت می‌کند.^۹

در قرن سوم هجری نقش نهاد سیاسی و نهاد مذهبی دقیقا مشخص شد، اعطای لقب امیرالامرا به معنای به رسمیت شناختن وجود یک اقتدار عالی دنیوی است که قدرت سیاسی و نظامی موثری اعمال می‌کند، و خلیفه رئیس رسمی دولت و مظهر ایمان و نماینده وحدت مذهبی اسلام است. در دوران تسلط بونیان (۳۷۲-۳۳۴ هجری برابر ۹۸۳-۹۴۵ میلادی) موضع خلیفه در ایران سست تر گشت. باسورث می‌نویسد برادران بویه سه تن بودند که بزرگتر آنها علی، در زمانی که مرداو یح به قتل رسید اصفهان را داشت و پس از مدت کوتاهی فارس را گرفت. در همان حال حسن ناحیه جبال و احمد کرمان و خوزستان را متصرف شد. در سال ۳۳۴ هجری احمد وارد بغداد شد و از آن هنگام تا مدت ۱۱۰ سال خلفای عباسی زیر اقتدار و تحت قیمومیت امرای بویی که معمولا عنوان امیرالامرا داشتند، بودند.^{۱۰} ماوردی این دگرگونیها را به رسمیت شناخت و در کتاب احکام السلطانه کوشید خلافت را با توجه به تحول تاریخی آن توجیه کند. قدری بعد غزالی در نوشته‌های خود نگران حفظ زندگی مذهبی امت بود و با این قصد سعی کرد رابطه جدیدی میان خلیفه و سلطان برقرار کند که مبتنی بر همکاری خلیفه با صاحب قدرت واقعی باشد.

بایندر * در مقاله‌ای تحت عنوان الغزالی و حکومت اسلامی می‌نویسد که

* Binder

غزالی در حالی که در مورد ضرورت امام اصرار می‌ورزد اما تصدیق می‌کند که در روزگار وی تنها روش تعیین خلیفه آن است که به وسیله صاحب واقعی قدرت معرفی شود. روند زیربنایی* این کار یک روند شرعی است ولی قدرت سازنده** آن سلطان است. در نتیجه غزالی نوعی مصالحه را می‌پذیرد که در آن اعتبار حکومت سلطان تنها با ادای سوگند بیعت با خلیفه استقرار می‌یابد و تعیین خلیفه به وسیله سلطان. سلطان با به کار بردن اقتدار زیر بنایی*** خود، در واقع اقتدار نهادی**** خلافت را که اصلا متکی به اهل سنت بود، و در نظریه، اقتدار کار کردی***** را که در چارچوب شریعت باقی می‌ماند به رسمیت شناخت.

درخور توجه است که القابی که توسط سلاطین بزرگ سلجوقی که همعصر یا تقریباً همعصر غزالی بودند پدید آمد، همکاری میان سلطان و خلیفه را در نظر داشت ولی به طور ضمنی این واقعیت را به رسمیت می‌شناخت که حکومت واقعی اسلام در دست سلطان قرار دارد. المستظهر به محمد بن ملک‌شاه لقب قاسم امیرالمومنین را داد و المقتفی نیز مسعود بن محمد را از لقب مشابهی برخوردار ساخت. از سنجر در سوگند نامه‌ای به عنوان سلطان اسلام یاد می‌شود و غزالی در نامه‌ای او را ملک اسلام می‌خواند. گردآورنده فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام سنجر را سلطان اسلام می‌نامد. رشیدالدین فضل الله در تاریخ مبارک از غازان خان به عنوان پادشاه اسلام یاد می‌کند. اسکندر منشی در عالم آرا شاه عباس را به همین عنوان می‌نامد. القابی که به وزیر، یعنی رئیس دستگاه اداری

- * Constitutive process
- ** Constituent power
- *** Constitutive authority
- **** institutional authority
- ***** functional authority

سلطان، داده می شد نیز قابل توجه است. غزالی صدرالدین قوام‌الملک محمد پسر فخرالملک را که در صفر سال ۵۰۰ به جای پدر وزیر سنجر شد و تاذی الحجه ۵۱۱ در این مقام بود به عنوان صدرالدین نظام‌الاسلام ظهیرالدوله و نصیرالملة و بهاء‌الائمة خطاب می کند ۱۱. سنجر در نامه‌ای به تاریخ رمضان ۵۲۷ که در منشآت عهد سلجوق و خوارزمشاهیان و اوائل عهد مغول آمده است، به وزیر خلیفه می نویسد که سلطنت را پروردگار جهان به او داده است.

در نامه‌هایی که از سلطان به ملکان و امیران این دوره نوشته می شود، کمتر از خلیفه یاد می شود. در عمل در دوره سلجوقیان بزرگ تا تجزیه امپراطوری سلجوقیان، خلیفه از قدرت دنیوی محروم می گردد. سلاطین در صدد بودند از طریق ازدواج و تعیین وزیر بر خلیفه و دستگاهش نظارت کنند ولی برخلاف دوران بوییان خلیفه دیگر در معرض خلع دلخواه نبود و تقدس سمت او افزایش یافته بود.

جدا از این کوشش که در جهت تنظیم رابطه جدیدی میان خلیفه و سلطان صورت می گرفت به طوری که سرهامیلتون گیب * اشاره می کند در دوره سلجوقیان بزرگ پیوند جدیدی میان نهاد حکومت و نهاد مذهب وجود داشت. نظریه غالب که در کتاب سیاست‌نامه و اسناد معاصر آن منعکس است، این بود که سلطنت و مذهب راستین از یکدیگر جدایی ناپذیرند. خواجه نظام‌الملک بر پادشاه واجب می داند که در کار دین پژوهش کند و فرایض سنت و فرمانهای خدای تعالی را به جای آورد و به کار بندد و علمای دین را احترام کند و کفاف و روزی ایشان را از بیت‌العمال تامین کند و زاهدان و پرهیزگاران را گرامی بدارد. او همچنین واجب می داند که پادشاه در هفته یک یا دو بار علمای دین را پیش خود راه دهد و امرهای حق تعالی و تفسیر قرآن و اخبار رسول (ص) را از ایشان بشنود. نظام‌الملک سپس می نویسد «نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است، زیرا که پادشاهی و دین همجو دو برادرند. هر گه که در مملکت اضطرابی پدید آید، در دین نیز خلل

* Sir Hamilton Gibb

آید، بددینان و مفسدان پدید آیند، و هر گه که کار دین باخلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی شکوه و رنجه دل دارند و بدعت آشکارا شود و خوارج زور آورند» ۱۲. نظریه مشابهی را می توان در احکام انتصاب قاضیان و دیگران نیز یافت. مثلاً در حکم انتصاب محتسب مازندران که سنجر صادر کرده است، اظهار شده است که پیشرفت منافع مذهب و تقویت قانون شریعت از جمله چیزهایی اند که ثبات و وسعت دولت را پایدار نگاه می دارند. تجدید پیوند میان دولت و مذهب دو هدف در پی داشت. نخست، حفظ استقلال معنوی نهاد مذهب در برابر قدرت فزاینده دولت و نظام مطلق آئین شاهزادگان دنیوی و حفظ و احیاء وحدت امت و، دوم، نگاهداری ثبات سیاسی دولت. این تجدید پیوند به ابتکار نظام الملک صورت گرفت. او طبقه ای اداری بوجود آورد که به نهاد مذهبی تعلق داشت و آن را در کنار حکومت دنیوی قرار داد. روشن بود که نمی توان به طور کامل بر این هدفها دست یافت زیرا درست همین واقعیت که ثبات سیاسی با مذهب پیوند یافته بود بناچار به این معنا بود که استقلال معنوی نهاد مذهبی به مخاطره افکنده شده بود. از این گذشته از آنجا که همه قدرت در دست نهاد سیاسی متمرکز شده بود، گرچه در نظریه سلطنت و مذهب مکمل هم بودند، در عمل نهاد سیاسی بر مذهب غلبه داشت.

اسناد این زمان روشن می کنند که نخستین وظیفه سلطان حکومت کردن بود و توجیه نظم سیاسی و اجتماعی، و اقتدار سلطان دیگر این نبود که جماعت کامل قرن نخست را حفظ کنند، بلکه بیشتر متوجه این امر بود که طبقات مختلف را قادر سازند به ایفای نقشهای متفاوت خود بپردازند. سلطان در عوض موهبت سلطنت که خداوند به او اعطا کرده است، به هیچ وجه نمی بایست از نظم بخشیدن به امور دنیوی یا منافع و حمایت مردمانی که به عنوان امانتی الهی تحت سلطه او هستند، غفلت ورزد. خوبان باید تشویق شوند و بدان کیفر بینند. به جز دفاع، مهمترین نقش سلطان و نمایندگان این بود که با عدالت درباره مردمان به داورى بنشینند. همه آنان می بایست در مقابل قانون برابر باشند، اما تفاوت در نقشهایی که به عهده

داشتند می‌بایست حفظ شود. علماء که وارث پیامبر بودند، و سادات و همچنین قاضیان و حکماء که صاحب منصبان شریعت بودند و امناء خداوند در اجرای احکام و پایان دادن به اختلافات و به دست آوردن حق ضعفا، موقعیتی خاص داشتند.

این واقعیت که قاضی را نایب پیامبر می‌دانستند نشان می‌دهد که گرچه منبع بلافصل قدرت او سلطان است ولی منبع نهایی قدرت قاضی بامنیع نهایی قدرت سلطان یکی نیست. در حالی که اقتدار سلطان مستقیماً از خدا ناشی می‌شد، قدرت قاضی از پیامبر مشتق می‌شد. سلطان در ارتباط با قاضی اقتدار زیر بنایی اعمال می‌کرد اما قبول داشت که اقتدار کارکردی قاضی مستقیماً از شریعت ناشی می‌شود. نظام‌الملک نیز موقعیت خاص قاضی را به رسمیت می‌شناسد. او می‌نویسد: «باید که احول قاضیان مملکت، یگان یگان، بدانند، و هر که از ایشان عالم و زاهد و کوتاه‌دست باشد او را بر آن کار نگاهدارند، و هر که نه چنین بود، او را معزول کنند و به دیگری که شایسته باشد بسپارند، و هر یکی را از ایشان براندازه کفاف او مشاخره ای (ماهبانه ای) اطلاق کنند تا او را به خیانتی حاجت نیفتد، که این کاری مهم و نازک است، از بهر آن که ایشان بر خونها و مالهای مسلمانان مسلطاند. شاید این شغل به جاهل و ناپاک دادن الاتفویض این کار به عالم با ورع (پرهیزگار، پارسا)، و چون حاکمی به جهل و طمع یا به قصد امضاء حکمی کند و سجلی (حکم محکم) دهد بر حاکمان دیگر لازم شود آن حکم بد را معلوم پادشاه گردانیدن و آن کس را معزول کردن و مالش دادن. و گماشتگان باید که دست قاضی قوی دارند و رونق در سرای او نگاهدارند، و اگر تعذری کند و به حکم حاضر نشود، اگر محتشم بود او را به عنف و کره حاضر کنند که قضا به روزگار یاران پیغمبر (ص) به تن خویش (شخصاً) کرده‌اند و هیچ کس را نفرموده‌اند، از بهر آن که تاجز راستی نرود و هیچ کس پای از حکم باز نتواند کشید... و ببايد دانست که قضا پادشاه را می‌باید کردن به تن خویشتن، و سخن خصمان شنیدن به گوش خویش. چون پادشاه ترک باشد یا تازیک یا کسی که او تازی نداند و احکام شریعت نخوانده باشد، مراو را به نایبی حاجت آید تا شغل می‌راند به نیابت او، این

قاضیان همه نایب پادشاه اند، و بر پادشاه واجب است که دست قاضیان قوی دارد؛ و حرمت و منزلت ایشان باید به کمال باشد، از بهر آن که ایشان نایب خلیفه اند و شعار او دارند و خلیفه و گماشته پادشاه اند و شغل او می کنند» ۱۳. غزالی در نامه ای به فخرالملک در باره معنی قضا می نویسد: «و اساس تقوی دو چیز است: التعظیم لا مرالله والشفقه علی خلق الله. و هر سلطان که ریاست و عمل و شحنگی به کسی ناشایسته دهد در آن چندان خطر نباشد که ولایت قضا به ناشایسته دهد چه ریاست و عمل آن دنیاست اگر به اهل دنیا دهند لایق باشد اما چهار بالش (مسند) قضا مقام نبوتست و منصب مصطفی صلی الله علیه و سلم ولیحکم بینهم بما انزل الله، هر که مصطفی را صلی الله علیه و سلم دردل وی قدریست در منصب وی نشانند الا کسی را که در قیامت از وی خجل نباشد ۱۴.» بدینسان، امور معنوی و دنیوی تاحدی از هم تفکیک شدند و درجه ای از اشتغال برای قاضی قائل آمد. گرایشهای خودسرانه و مطلق گرایانه که ذاتی نظریه سلطان سایه خدا در زمین است، هنوز رشد کامل خود را نیافته است.

قاضیان نه فقط نقش مهمی در نگاهداری تعادل دولت بلکه همچنین در حفظ تمدن اسلامی ایفاء می کردند. آنان در دوره های اغتشاش عنصر ثبات بودند. گرچه قاضی ایالتی در نظام اداری ایالتی عثمانی در منطقه حوزه قضاوتش از اقتدار مرکزی برخوردار نبود، ولی او نماینده محلی نهاد مذهبی به شمار می رفت و برای قاضی طبیعی بود که در دوره های بی نظمی دستگاه اداری و دفاع شهر را سازمان دهد. تا اندازه ای نیز قاضیان و طبقات مذهبی به طور کلی سخنگویان مردم بودند. هنگامی که برکیارق از برابر محمدبن ملکشاه می گریخت و در ۴۹۴ هجری به شهر واسط رسید، قاضی شهر به سوی ارتش برکیارق بیرون آمد و التماس کرد که مردم شهر را ببخشند و تقاضا کرد که شحنة ای به شهر فرستاده شود. خواهش او مورد موافقت قرار گرفت و از او خواسته شد که وسایل نقلیه برای عبور از رودخانه برای ارتش برکیارق مهیا سازد. قاضی مردم را جمع کرد و عبور از رودخانه به اجرا در آمد. سپس سربازان به غارت پرداختند و از اینرو قاضی دوباره

به نزد ارتش رفت و التماس کنان تقاضا کرد که سربازان از این کار منع شوند. همان گونه که کوشش می شد بسیاری از مشاغل موروثی باشد، گرایش نیرومندی نیز در جهت موروثی کردن شغل قاضی و حفظ ثبات در این شغل وجود داشت. در فرمانی که دیوان سنجر برای قاضی اسفراین صادر می کند منصب قاضی را به توازث به او می سپارد. به همین سان نیز دیوان سنجر شغل قاضی نیشاپور را به عمادالدین محمد بن احمد بن سعید ابوالبرکت سپرد که نیایش در دوره های پیشین عهده دار آن بودند. جالبتر از این مورد ابومحمد قاضی القضاة شیراز است که در دهه نخست قرن ششم هجری صاحب این منصب بوده است. در فارسنامه ابن البلخی در این باره چنین آمده است: «... و در پارس تا اسلام ظاهر شدست همگان مذهب سنت و جماعت داشته اند و متبدعان آنجا ثبات نیابند و تعصب مذهب گیری ندانند و بخصوص تا جد اول از آن این قاضی القضاة ابومحمد کی اکنون قاضی شیراز است بهارس افتاد و نظام دین و سنت نگاه داشت و قاعده نهاد سخت نیکوکار شرع را و نسب او چنین است کی بدار الخلافه مقدس مجدها الله بعهد راضی (خلیفه الراضی ۹-۳۲۲ هجری) رضوان الله علیه قاضی بود نام او ابومحمد عبدالله بن احمد بن سلیمان بن ابراهیم بن ابی برده الفزاری کی یگانه جهان بود در علم و ورع و از بنی فزازه بود قبیله است از قبایل عرب و هشتاد پاره تالیف دارد در علم دین و از حضرت خلافة قضاء پارس و کرمان و عمان و تیز و مکران بدو دادند و در آن عصر کرمان بحکم ابوعلی بن الیاس بود و از نیکوسیرتی او چنان بود کی چون دیلم بیامد و پارس بگرفتند و بعد از آن کرمان بگرفتند او را تمکین تمام دادند و هرگز مال نیندوختی و جز بر بهیمه مصری ننشستی و بروزگار عضدالله او را تجربه بسیار کرد و چون دانست کی بی نظیر است حرمتی نهاد او را سخت بزرگ و این قاضی ابومحمد فزاری پنج پسر داشت ابوذر و ابوزهیر و ابوطاهر و ابوالحسن و ابونصر و از این جمله این پنج پسر ابوذر و ابوزهیر به کرمان به دهقانان معروف و ابوطاهر نایب پدر بود در قضاء کرمان و این قاضی محمد بود کی برسولی کرمان بدرگاه اعلی اعلاء الله آمده بود درین سال و ابوالحسن

و ابونصر هر دو همباز بودند در قضاء پارس پس پسر عضدالله ابوالحسن را به رسولی به غزنه فرستاد و چون سلطان محمود او را بدید و علم و ورع و نیکوسیرتی او بیازمود، رها نکرد کی باز گردد و قضاء غزنه بدو داد و اکنون نسل او مانده است و قضاة غزنه ایشان اند و ماند ابونصر کی پسر کهنین بود و او جد اول است از آن این قاضی پارس و مردی بودست با کمال عقل و وفور علم و فضل و او را وصلت بود با چندان مرداسیان کی رئیسان بودند و این ابونصر قاضی پارس بود و او را پسری آمد عبدالله نام از دختر مرداسیان پس قضاء پارس بمیراث پدر و ریاست آن ولایت بمیراث خاندان مادر بدو رسید و این عبدالله جد این قاضی بود کی اکنونست و از آن عهد باز قضا و ریاست پارس همچنان در خاندان ایشان است بحکم ارث و استحقاق و قانون قضاء پارس همچنان نهاده اند کی بیغداد است... ۱۵» در کتاب شیرانامه، اثر احمد بن زرکوب، نمونه های دیگری از قاضیان ذکر شده است که این منصب را به شکل موروثی در اختیار داشته اند.

از سوی دیگر، گرچه قاضیان از احترام قابل توجهی برخوردار بودند و به ویژه اغلب به عنوان فرستاده سلطان به کار گرفته می شدند تجدید پیوند نهاد مذهبی با نهاد سیاسی و سپس تبعیت نهاد مذهبی از نهاد سیاسی، در حالی که موقعیت قاضی را در جهاتی تقویت کرد، اما از جهات دیگر اسباب تضعیف آن شد. هر چند به هنگام انقلابهای درباری برای مشروعیت بخشیدن به جا به جایی سلاطین به قاضی مراجعه می کردند، حالا دیگر قاضی نمی توانست به تخت نشستن سلطان جدید را مجاز جلوه دهد. چنین چیزی، با توجه به نظریه نظام الملک، به کلی شگفت آور نیست. روشن است که اگر قاضی نایب سلطان بوده و برای او عمل می کرده، پس نمی توانسته است به قدرت نشستن سلطان را اعتبار بخشد. چنین کاری را به دشواری می توان برآزنده قاضی دانست تا وزیر که او نیز نایب سلطان به شمار می آمد. شاید با معنا باشد که برکیارق را، هنگامی که ممالیک نظامیه به سلطنت برداشتند، رئیس ری بود که تاج بر سر او گذاشت و نه قاضی. مهمترین وظیفه قاضی در دوره سلجوقیان بزرگ نظارت بر نهاد مذهبی به نام سلطان بود و

این احتمالاً نشانگر مرحله دیگری از تبعیت نهاد مذهبی از نهاد سیاسی است. همپای نظریه‌های فقیهان و سعی آنان در سازگار کردن نظریه‌های کلاسیک، در این میان نظریه‌ای که تا حد زیادی از تجربه امپراطوری پیش از اسلام مایه می‌گرفت توجه بیشتری جلب کرد. این نظریه بر کتاب سیاست نامه نظام الملک که مخلوطی است از آرمان قدیم پادشاهان ایرانی و نظریه اسلامی، به شدت تاثیر نهاد. توجه نظام الملک، به طور عمده، به وظایف عملی پادشاهان معطوف بود و به ندرت به خلیفه می‌پرداخت. سلطان مستقیماً توسط خدا برگزیده شده بود و مستقیماً در برابر او مسئول بود. او می‌نویسد: «ایزدتعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دلها و چشم خلائق بگستراند، تا مردم اندر عدل او روزگار می‌گذارند و آمن همی باشند و بقای دولت خواهند». هدف نظام الملک مقدمتاً حفظ ثبات سلطنت و شکل سنتی جامعه بود. مطابق با نظریه او تمرکز کامل دستگاه اداری در وجود شخص سلطان قرار داشت. حقوق با زور به دست می‌آمد و با زور حفظ می‌شد. نوشته او تاثیر مهمی، گرچه در مجموع نه چندان خوش، بر نویسندگان و مدیران بعدی گذاشت. چنان که سرهامیلتون گیپ نوشت، نظام الملک با صورتبندی مجدد سنت کهن ایرانی سلطنت که پایه‌های اخلاقی مستقلش مبتنی بر زور و فرصت طلبی بوده ناهماهنگی درونی اسلام که همیشه چون ضعف عمده آن به عنوان یک ارگانیسم سیاسی - اجتماعی تجلی کرده است، مداوم بخشید.

نظریه و عمل سنیان در ارتباط با نهاد حاکم در قرون پنج و ششم هجری به طور عمده متوجه نزدیکی مذهب و دولت و اشتهی دادن نظریه مذهبی با سابقه تاریخی بود. نظریه‌ای که از این جریان حاصل آمد از مفهوم اصلی خلافت کاملاً متفاوت بود. در این میان نظریه‌هایی که از جهان شرقی هلنیسم بر می‌خاستند به گونه‌ای فزاینده ممتاز شدند. شیعیان و صوفیان در انتقال این افکار نقش مهمی داشتند و

در نتیجه وفق دادن آرمان افلاطونی پادشاه فیلسوف در حوزه آرمان اسلامی برای اجرای شریعت تحت رهبری الهی به شدت از نظریه شیعی تاثیر گرفته است. نظریه شیعی درباره نهاد حکومت به هیچ وجه بیش از نظریه سنی به قدرت نمی پردازد. نظریه شیعی با طرد سابقه تاریخی، درباره عنصر مذهبی غلو کرد، فلسفه نور را گرفت و آن را مناسب خود ساخت. شیعیان زیدیه را اما باید از این امر مستثنی دانست. شیعیان اعتقاد داشتند که از هنگام خلق آدم به بعد نوری الهی * در هر نسلی در جوهر یکی از منتخبان حلول می کند و این نور در وجود علی و امامان پس از او موجود است. به اتکاء این نور الهی تنها امام است که دانش غیبی دارد و از گناه مصون است. تصمیمهای او قطعی و نهایی است. فرقه زیدیه اما چنین باورهایی را قبول ندارد. به نظر این فرقه، علی بن ابیطالب به سب خویشاوندی با رسول خدا مستحق امامت نبوده است بلکه تنها به خاطر تقدس و صفات عالیه روحانی این مزیت را بر دیگران داشته است. زیدیه برای امامان مفهومی نزدیک به مفهوم سنیان قائل بود و آنان را دارای صفات خاص قدسی مرتبتی و نورالهی و یا دانش غیبی نمی دانست. از اینرو امام پاسدارنده دین و امت اسلامی است و نه قائدی قدسی مرتبت و معصوم. شرط امامت از نظر زیدیه قیام و خروج به شمشیر بود. گرچه زیدیه بر خلاف سنیان معتقد بودند که امام باید از خاندان پیامبر (اهل البیت) باشد اما جانشینی پسر به جای پدر را لازم نمی دانستند و به این ترتیب با شیعه امامیه نیز اختلاف پیدا می کردند. به نظر آنان امت می تواند هر یک از افراد خاندان علوی را، برحسب صفات شخصی وی، به امامت انتخاب کند ۱۷. با ناپدید شدن امام دوازدهم در ۲۶۰ هجری، نظریه نورالهی از بابت نظریه ساکن می ماند و اقتدار سیاسی توسط کسانی اعمال می شود که فرض می شد تحت راهنمایی نمایندگان امام غائب قرار دارند. همان گونه که مفاهیم متعلق به نظریه خلیفه به نظریه سلطان منتقل شد، همان طور نیز از نظریه مصون بودن امام از خطا این فرض نشأت گرفت که حکمران دنیوی از کمال برخوردار

* divine light

است. این فرض، الزاماً، به یک حکومت مطلق آئین منجر شد. هیچ توجیهی برای قدرت لازم نبود: حکمران براساس حق الهی * حکومت می کرد و وظیفه رنایای حکمران تنها آن بود که برای سلامت او دعا کنند.

این گرایشها به ویژه بیشتر در میان گروههای افراطی شیعه، چون باطنیان، یافت می شود. باطنیان شاخه ای از فرقه اسماعیله اند که تعبیر ایهامی قرآن و شریعت را جایز می شمردند و معانی باطنی برای آن می جستند. پطروشفسکی معتزله و پیروان دیگر جریانات عقلی اسلامی را از باطنیان می داند ۱۸. گرچه نوشته های آنان به طور عمده برای افراد خاصی بود، معهذاً بر تکامل نظریه دولت و فروض روشنفکرانه مربوط به آن تاثیر نهاد. افضل الدین کاشانی که ظاهراً یک باطنی بود و در نیمه دوم قرن ششم هجری می زیست (تاریخ ولادت و وفاتش به صراحت معلوم نیست) در رساله اش به نام ساز و پیرایه شاهان پرمایه که درباره پادشاهی است، می کوشد اصول پادشاهی را به واسطه اشکال مختلف خلقت تازهور آدم، جانشین خدا و عالم صغیر و عالم کبیر پی بگیرد. او چنین آغاز می کند: «آغاز هرگفتار گیریم از نام آن که انجام هرگفتار بدوست، و بستائیم وی را چون از وی نیکوئی شناس شدیم، و سپاس داریم از وی بدان که ما را پذیرای نواخت خود کرد، و بستابیم در شناخت راه وی چون از شناخت وی همه شتابها آرام گشت و به وی سپاریم خود را چون کار ساز همه اوست... چون حق تعالی و تقدس به لطف و هدایت خویش روان مرا با خرد که فروغ هستی اوست آشنا کرد، تا به آشنایی و پیوند خرد روانم از آیش طبع جسمانی زوده گشت، و از فروغ خرد فروزان شد و آئینه ای گشت که هستیهای عالم، اصلی و فرعی، گوهر و جزگوهر، آرمیده و جنبنده، زنده و مرده، گویا و ناگویا در وی بنمود و دیده آمد، و در آغاز بینش، دانشها اثر بود و تمثال از هستیهای جهان، و هستیهای جهان، اصل و حقیقت، و بدوم دیدن، هستیهای جهان اثر بود و تمثال و دانشها اصل و حقیقت، و چون نمودن دیدن شد و دیدن دانش و دانش یقین آن که به تفصیل و تمیز و برگزیدن بعضی هستیها را بر

* divine right

بعضی دیگر پرداختم و مرتبه هریک را در وجود باز جستم، از هستیهای جهان گوهران را از حالات و اعراض و صفات بیشتر یافتم که گوهران را هستی خود بود، و هستی حالات و صفات به ایشان بود. و از گوهران بعضی اصول و مفردات بودند، و بعضی فروع و متولد و مرکبات، و مرکبات را مرتبه و فضیلت برتر از مفردات یافتم، چه خاصیت ترکیبشان بود، و از خاصیت مفردات و اصول خویش بهره مند بودند، و از متولدات و مرکبات بعضی بی جان بودند و بعضی جانور و جانور را به مرتبه و مقدار فزون یافتم از بی جان، که جانور از خاصیت بی جان بی بهره نبود و به خاصیت جان افزون آمد، و از گوهران زنده بعضی مردم بودند و بعضی نامردم، و مردم را به مرتبه و فضیلت برتر از نامردم یافتم، چه خاصیت همه گوهران زنده و مرده او را بود، و خاصیت مردمی بر سر، و از مردم بعضی سرور و فرمان گزار بودند و بعضی رهی و فرمان پذیر، و فرمانده به مرتبه و فضیلت فزون بود از فرمان پذیر، که سروران و فرمان گزاران را خاصیت هر مردمی بود، و به خاصیت تدبیر و کارسازی به فرمان فزون بودند... و شریفترین مردمان سروران و پادشاهان بودند ۱۹. «افضل الدین کاشانی رساله خود را در سه گفتار و یک فصل تنظیم کرده است.

در گفتار نخست، در معنی پادشاه، می نویسد: پادشاه نامیست باستانی، و شاه در سخن باستان اصل و خداوند باشد، و پادپائیدن و دارندگی یعنی اصل و خداوند پائیدن و دارندگی و نامیست از کار و صفت نامدار شکافته، چون نام سوزنده و برنده آتش و تیغ را، از آن که پائیدن و دارندگی کار و صفت پاینده و کننده و دارنده بود، و پائیدن چیز دور داشتن چیز بود از مخالف وی... پس چون پادشاه نگه دارنده هستیها بود و تمام کننده ناتمام، و نگهداری از مخالف بر مخالف نیاید، واجب بود که پادشاه، مخالف هیچ چیز که بدان پادشاه بود نباشد، و هیچ چیز از ایشان مخالف پادشاه نبود ۲۰. در گفتار دوم، به خصلت انسان کامل می پردازد و می نویسد: شناختن مکارم اخلاق و رذایل اخلاق و طریق رسیدن به مکارم و پاک شدن از رذایل ادب خوانند و فرهنگ. چون شخصی در خاصیت مردمی به ظاهر و

معنی تمام گردد از این علامات بر وی پیدا شوند و نشان کمال معنوی همان شخص کمال یافته بیند و دیگری نتواند شناخت، مگر که هم وی آگهی دهد، که از علامات تمامی مردم، دیدن پیوستگی است با وجود مطلق، که نورالهیست است، و هر موجودی بدان مایه که یافته است هستی بروی درست است، و آگهی از این اتصال نشانی است که خود توان دید ۲۱. سپس توضیح می دهد که چون انسانها بنا بر طبیعت خود به دیگران نیازمندند باید که برای گردش درست قدرتها ترتیبهایی بدهند و بدینسان «چون شخصی از اشخاص مردم به تائید و عنایت الهی مستعد و آراسته گردد سروری و پادشاهی را بر دیگر اشخاص مردم، شوق و خواهش و آهنگ وی سری آگهی و بیداری و دانش و خرد باشد» ۲۲. چنین شخصی به نظر او باید باخردمندان و اهل دانش نشست و برخاست داشته باشد. سپس در مورد خصال پادشاه چنین می نویسد:

(۱) - از خصال پادشاه یکی آن است که وی را مخالف نبود که مایه تباهی و ناپایدگی به تضاد و خلاف است.

(۲) دیگر خصلت توانگری و بی نیازیت. از آنجا که نیازمند پرستنده بود و جوینده آنچه نیاز و ناتمامیش را باطل کند تا بی نیاز و تمام گردد و پرستندگی و پادشاهی با هم نپیوندد، و بی نیاز و توانگر آنست که هر چه شایسته اوست باوی بود و نیازمند آن که هر چه شایسته خود داند از خود دور بیند و کوشد تا باوی بپیوندد. ۲۳

(۳) دیگر خصلت حلم و بردباری است و حلم از شکیبایی خیزد و شکیبایی تواناییست بر قوت شهوانی و غضبی.

(۴) دیگر خصلت تواضعست، نباید که پادشاه متکبر باشد، و تکبر زفتی و بخیلی نمودنست به مرتبه خود با دیگری، و تواضع رادی نمودن و سخی شدن به مرتبه بلند خود با فرود خود.

(۵) دیگر خصلت شجاعتست؛ نشاید که پادشاه هراسان و بددل بود، چه هراس و ترس از غلبه ضد باشد، و آن را که ضد نبود از ضد نهراسد.

افضل الدین سپس اضافه می‌کند که خصال فراوان دیگری وجود دارند که نسبت به خصال بالا جنبه فرعی دارند و از این که خصال بالا را بر می‌شمرد بدان جهت است که روشن کند که اصل و مایه همه خوبیها خرد است و سزاوار آن است که پادشاه از خرد بهره‌مند باشد چه شرط سزاواری خلافت خدای تعالی آگاه بودن است از گمارنده خود ۲۴. بدینسان، پادشاه آرمانی از نظر افضل الدین، پادشاه فیلسوف است و تنها اوست که جانشین واقعی خداست. در گفتار سوم، او کار پادشاه را پروردن می‌داند و پروردن آن است که شایستگان تمامی را به تمامی برساند. و در اینجا دو کار لازم است. یکی آن که شایسته را از هر نظر مدد کند تا بتواند به کمال دست یابد و دیگر آن که هر چه آفت رسیدن به کمال است از وی دور بدارد. و از آنجا که مردم از طریق خرد به کمال دست می‌یابند باید که مردم با خردمندان نزدیک باشند. پادشاه باید بر وجود و طبع هر صنف از اهل مملکت مطلع باشد و بداند که مردم هر چند در صورت محسوس با هم نزدیک اند لکن در شایستگی رسیدن به کمال معنوی دارای تفاوت اند. بعضی مستعد کمال اند و بعضی نامستعد. بدین گونه، پادشاهی اصلی سازماندهنده است و وظیفه عمده پادشاه آن است که کسانی را که شایسته دست یافتن به کمال اند یاری رساند. او می‌نویسد: پادشاه تمامتر مردمست و چون بر خود واقف بود بر تمامترین مردم واقف شود و بر نگهداشت تمامی بروی توانا و هر که بر تمام واقف باشد بر ناقص هم واقف بود و بر نگهداشت استعداد بروی هم توانا چه آن که به تمام رسد از ناتمام کم نیاید. و نیز چون قوت شناخت مراتب در پادشاه به کار بود از اشخاص رعیت بشناسد که هر یک مستعد چه کمالست از کمالات مردم و هر آن که کمالی را مستعد بود جز آن کمال را از وی نجوید که مستعدش بود تا طلبش به مقصود انجامد و تدبیرش ضایع نگردد و آن را که شایسته پیشه‌وری بیند از وی کارگزاری حاکمان نخواهد و مستعد کار شریف را به کار خسیس باز ندارد ۲۵. بنابراین، همه گروهها قادر نیستند به کمال دست یابند و این پادشاه است که باید هر شخصی را به کاری که در خور اوست بگمارد. در خاتمه، افضل الدین اشاره دارد که بیشتر پادشاهان را

در حد آرمانی نمی‌داند. و می‌نویسد: و این احوال زیادت تر که از پادشاهان ظاهر می‌بود همه برخلاف شرایط سروری و آئین جهانداری دیدم... و انجام چنین پادشاهی پدمار و هلاک ابدی باشد ۲۶.

نظریه‌هایی که از جهان شرقی هلنیسم نشأت می‌گیرند بر آثار صوفیان نیز تاثیر گذاشته‌اند. نجم الدین رازی (۵۴۱-۵۷۰) از مشایخ بزرگ تصوف که در زمان تهاجم مغول و از پایگاه یک صوفی می‌نوشت در اثر خود بنام *مرصادالعباد من المبدء الی المعاد* اظهار می‌دارد که والاترین خیر هنگامی است که سلطنت ایمان و سلطنت دنیا در وجود یک فرد متحد شوند. او می‌نویسد: بدانک سلطنت، خلافت و نیابت حق تعالی است در زمین و خواجه علیه السلام سلطان را سایه خدا خواند، و این هم به معنی خلافت است، زیرا که در عالم صورت چون شخصی برپام باشد و سایه او بر زمین افتد، آن سایه او خلیفت ذات او باشد در زمین، و آن سایه را بدان شخص باز خوانند، گویند سایه فلان است... اما ملوک دو طایفه اند: ملوک دنیا و ملوک دین. آنها که ملوک دنیا اند ایشان صورت صفات لطف و قهر خداوی‌اند... و آنها که ملوک دین‌اند ایشان مظهر و مظهر صفات لطف و قهر خداوی‌اند... ولیکن سعادت عظمی و دولت کبری در آن است که صاحب همتی را سلطنت مملکت دین و دنیا کرامت کنند که تا خلافت متصرف هر دو مملکت گردد، چنانکه داود را علیه السلام این مرتبه ارزانی داشتند که «یا داود انا جعلناک خلیفة فی الارض...» حضر جلت درین یک آیت ده حکم ثابت کرده است و ملوک را تنبیه کرده در رسوم جهانداری و حکومت‌گزاری و آداب سلطنت و آئین معدلت:

- (۱) اول فرمود ما ترا خلیفه گردانیدیم. اشارت است بدانچ پادشاهی باید که پادشاهی خویش عطای حق شناسد و مملکت را بخشیده او داند.
- (۲) انتباهی بود پادشاه را از این اشارت که ما ملک بتو دادیم. داند که از کسی دیگر بستند که بدو داد از او هم بستاند روزی و بدیگری دهد.
- (۳) بدانند که پادشاهی خلافت خداست.

۴) فرمود فاحکم بین الناس بالحق. اشارت است بدانچ پادشاه باید که حکومت گزاری میان رعایا بنفس خود کند و تا تواند احکام رعیت بدیگران باز نگذارد که نواب حضرت و امراء دولت را آن شفقت و رأفت و رحمت بر رعایا که پادشاه را باشد نتواند بود.

۵) فرمود که حکومت به حق کند، یعنی به راستی و عدل کند میل و جور نکند.

۶) چون به حق کند به فرمان حق کند. اگر چه عدل کند به طبع نکند. به شرع کند، و برای حق کند نه برای خلق.

۷) فرمود که متابعت هوامکن، که هر کس که متابعت هوا کند نتواند کار به فرمان خدا کند.

۸) باز نمود که متابعت هوا کردن از راه خدای افتادن است و مخالفت هوا کردن راه خدای رفتن است.

۹) هر که از راه خدای بیفتاد به تصرف هوا، و بران اصرار نمود مؤدی است به کفر و عذاب شدید. زیرا که کفر عبارت از فراموشی آخرت است و فراموشی خدای و فراموشی غایت شدت عذاب.

۱۰) حق تعالی باز نمود که پادشاهی خلق بامقام و مرتبه نبوت می توان کرد. چنانکه هم رعایت حقوق جهانداری و جهانگیری و عدل گستری و رعیت پروری کند، و هم حق سلوک راه دین و حفظ معاملات شرع به جای آرد و به مراسم ولایت و شرایط نبوت قیام نماید، تا اصحاب حکم و ارباب فرمان را هیچ عذرویهانه نماند که گویند با صورت مملکت دنیا و اشتغال به مصالح خلق از منافع دینی و فواید سلوک بازماندیم، بل که مملکت تامترین آلتی است تعبد حق را، و سلطنت بزرگترین وسیلتی است تقرب حضرت را ۲۷. نجم الدین به امامت تاریخی اهمیت نداد و کوشش نکرد رابطه میان خلافت و حکمران دنیوی را بیوراند. از نظر او هر دوی اینان جانشین خدا هستند. سلطان مستقیماً از سوی خدا انتخاب می گردد اما تنها سلطان عادل است که سایه خداست. سلطنت جانشینی خدا و نتیجه پیامبری است. نجم الدین اطاعت از سلطان فرزانه و عادل را برابر با اطاعت از خدا و پیامبرش

می داند. در نظر او سلطنت برتر از پیامبری است. آقایی مملکت جهان صفت خداست در حالی که علم و پیامبری صفات پائین تری اند که به خدمتگزاران خدا تعلق دارند. از آنجا که سلطنت جامع است، علم و پیامبری رانیز شامل می شود. اومی نویسد سلیمان علیه السلام ملک خواست و علم نبوت نخواست و گفت: رب اغفر لی و هب لی ملکاً لاینبغی لاحد من بعدی انک انت الوهاب. و درین چند حکمت بود. اول آنک دانست که چون مملکت تمام باشد نبوت و علم در آن داخل باشد چنانک آدم را بود علیه السلام. چون او را ملک خلافت تمام داد نبوت و علم در آن داخل بود فرمود: انی جاعل فی الارض خلیفه: گفت من در زمین خلیفتی می آورم و در مملکت جهان نایی می گمارم، نفرمود پیغمبری یا عالمی یا عابدی می آفرینم. و همچنین با داود علیه السلام فرمود: انا جعلناک خلیفه فی الارض، نفرمود نبیاً یا رسولاً یا عالماً، زیرا در خلافت این جمله داخل باشد. دوم آنک نبوت و علم را چون قوت سلطنت و شوکت مملکت یار بود تصرف و تاثیر آن یکی هزار بود، و عزت دین به تیغ آشکار گردد. سیم آنک چون پادشاه در جهان داری بارعیت به عدل گستری و انصاف پروری زندگانی کند، و ظالمان را از ظلم و فاسقان را از فسق منع فرماید. وضعفا را تقویت و اقویا را تربیت دهد و علما را موقر دارد تا بر تعلم شریعت حریص گردند و به صلحا تبرک و تیمن جوید تا در صلاح و طاعت راغب تر شوند و اقامت امر معروف و نهی منکر فرماید... چهارم آنک مملکت و سلطنت الّتی تمامترین است تحصیل مرادات نفس و استیفاء لذات و شهوات او را. آن را که مکنّت هوای نفس راندن نباشد، هوای نفس نراند و طاعت کند اگر چه ثواب باشد ولیکن نه چون آن کس را که اسباب هواراندن بانواع میسر باشد، قدم بر سر جمله نهد و خالصاً مخلصاً برای تقرب به حق ترک شهوات و لذت و هوای نفس کند. او را به عدد هر آلتی و قوتی که در هوا راندن باشد چون نراند و بدان تقرب جوید قربتی و درجتی و مرتبتی در حضرت حاصل شود... پنجم آنک مملکت و سلطنت پرورش صفات ذمیمه و حمیده را کامل ترین آلتی است و عظیم ترین عدتی تانفس را اگر بدین آلات پرورش دهند در صفات ذمیمه به مقامی رسد که دعوی خدایی کند و این نهایت صفات ذمیمه است...

همچنین نفس را اگر بدین آلات در صفات حمیده پرورش دهند، به مقامی رسد که متخلق به اخلاق حق شود، و متصف به صفات ربوبیت گردد و این نهایت صفات حمیده و کمال دین است ۲۸...

از نظر نجم الدین، نخستین نقش پادشاه آن است که با عدالت به داوری درباره مردمان بنشیند و دومین آن است که کافر و شریر و ملحد را مطیع کند و به کیفر رساند. کیفر و پاداش در اینجا تنها جنبه اخلاقی دارند. نجم الدین به صراحت از جدایی میان امور مذهبی و دنیوی صحبت نمی کند، اما گاهی این جدایی را منظور می کند. در معنایی وسیع می توان گفت که در اثر او مذهب فراتر از حوزه دنیوی می رود، و نباید مذهب را به آن شکلی که در یک حکومت دینی مرسوم است با دولت یکی دانست. حاکمیت پادشاه او را موظف می کرد که عدل بگستراند و در رفاه رعایای خود بکوشد. می نویسد: پادشاه باید پناهگاه مظلومان باشد تا برایشان ظلمی و حیفی نرود از هیچ ظالمی. ولیکن هر وقت که این حیف و ظلم از سلطان رود ظل اللهی چگونه تصور توان کرد، و خلافت کجا میسر شود؟ دارو سبب درد شد اینجا چه امیدست

زایل شدن عارضه و صحت بیمار

مقصود آنک چون پادشاه به فرمان حق قیام نماید، و از متابعت هوا اجتناب کند و رعایا را در پناه دولت و حصن حراست و کنف سیاست سلطنت خویش آورد، و داد بندگی در پادشاهی بدهد، شایستگی خلافت حق گیرد، و خلاصه آفرینش گردد که مقصود از آفرینش سر خلافت بود: انی جاعل فی الارض خلیفة. و اگر به ظلم و جور و متابعت هوا و مخالفت خدای مشغول شود، صورت قهر و غضب خدای باشد، و ابلیس وقت خویش بود، مستوجب لعنت ابدی گردد که الالعتة الله علی الظالمین ۲۹. سرانجام باید گفت نظریه نجم الدین کمتر از نظریه شیعه رسمی مطلق گرا نیست. همان فروض مربوط به کمال و بی عیب بودن مطرح می شوند و به همان روال نیز هیچ گونه نیازی به توجیه قدرت دیده نمی شود.

گرایش ذاتی به حکومت مطلق در نظریه اسلامی که با افکار ناشی از دریافت‌های ایران پیش از اسلام درباره نهاد حکومت تحکیم شده است، با نظریه امامت در شیعه و تفکرات صوفیان دوباره تقویت می‌گردد. این نظریه همراه با اعتقاد به لزوم اطاعت از حکومت، حتی اگر بر پایه های زور بنا شده باشد، در آثار فیلسوفان منعکس می‌شود و به طبیعت خودسرانه سازمان سیاسی در قرون وسطی کمک می‌رساند.

امام محمد بن عمر رازی ملقب به فخرالدین و معروف به امام فخر (۶۰۶-۵۴۴) نیز تحت تاثیر فلسفه یونانی بود و نظریه پادشاه فیلسوف در مرکز توجه اثرش بنام *حدایق الانوار فی حقایق الاسرار* قرار داشت. به نظر او، نظم جهان نیاز به فرد خردمند یا پادشاهی به عنوان جانشین خدا دارد تا طبیعت غارتگرانه مردمان را مهار کند. این پادشاه سایه خداست و نایب پیامبر و در حد امکان باید در تمامی احوال مانند پیامبر باشد. فخرالدین صفات مختلفی برای پادشاه برمی‌شمرد که برخی از آنها چنین‌اند:

- پادشاه باید حلیم باشد. اگر پادشاه به انتقام مشغول شود اعظم خلق دشمن اومی شوند و به اضطراب در عالم و تفرقه مردمان می‌انجامد.
- پادشاه باید کریم باشد چنان که دنیا در نظر او بی ارزش باشد.
- اندیشه پادشاه باید بر قول و فعل او غالب باشد. افعال پادشاهان باید منطبق با عقل و فکر صحیح باشد.
- پادشاه باید در عفو کردن درنگ نکند و در عقوبت کردن تأمل کند.
- پادشاه باید نسبت به رعیت مهربان و دلسوز باشد.
- پادشاه باید با عالمان همنشینی کند. کار پادشاه سیاست کردن ظاهر است و کار عالم سیاست کردن باطن و نظام و قوام عالم متکی به وجود هر دوی آنهاست.
- پادشاه نه آنقدر باید مهیب باشد که از ترس با وی سخن نگویند و نه آنقدر حلیم که هر کس هر چه خواست با وی بگوید ۳۰.

فخرالدین به وظایف عملی حکمران و به سازگاری نظریه اسلامی با واقعیت سیاسی توجه داشت. از این رو به نظر او برای امام الزام آور نبود که از مصونیت الهی از گناه برخوردار باشد. از آن گذشته، در غیبت شخصی که صفات پادشاه فیلسوف در وجودش یافت شود، فرد دیگری را برای حکمرانی باید انتخاب کرد و در این انتخاب توجه اصلی باید در جهت نگاهداری صلح باشد. در اینجا قابلیت در حکمرانی مقدم بر معرفت است. چنانچه انتخاب مرد فرزانه موجب آشوب نشود، انتخاب اودرست است و گرنه باید انتخاب شخصی را که از نظر فرزوانگی پائینتر است مرجح دانست. فخرالدین معتقد است که در صورت بروز اختلاف طرف غالب را باید مرجح دانست و شری را که به طرف دیگر می رسد نادیده گرفت. فخرالدین بدگفتن درباره پادشاه ظالم را حرام می داند، زیرا هر چند که پادشاه ظالم باشد خیری که از وجود او حاصل می شود بیشتر از شری است که از وجودش حاصل می شود. فخرالدین حق تصمیم را از آن قویتر می دانست و هر آن کس را که می توانست نظر خود را غالب گرداند محق می شمرد.

خواجه نصیرالدین طوسی در رشد دادن نظریه مشروطیت دارای اهمیت بیشتری از نجم الدین و فخرالدین است. او در سال ۵۹۷ به دنیا آمد و در سال ۶۷۲ وفات یافت. پیرو مذهب شیعه بود و پیش علماء و استادانی درس خواند که آنان نیز شیعی بودند. از طریق فارابی و دیگران به شدت از فلسفه یونان تاثیر پذیرفت. اثر مهم فلسفی او اخلاق ناصری نام دارد که پیش از سقوط خلافت نوشته شده است و خود مؤلف در نسخه ای تصریح می کند که در سال ۶۳۲ از تحریر آن فراغت یافته است. خواجه نصیر سه چیز را برای حفظ مساوات و عدالت میان اعضاء امت مهم می دانست: ناموسی الهی که می بایست بزرگترین داور باشد و همگان از آن اطاعت کنند، داور دوم یا حاکم که می بایست خود را با داور نخست تطبیق دهد و سوم نظامی پولی که از داور دوم تبعیت می کند. خواجه نصیر در این باره می نویسد: عادل کسی بود که مناسبت و مساوات می

دهد چیزهای نامتناسب و نامتساوی را مثلاً اگر خطی مستقیم به دو قسمت مختلف کنند و خواهند که باحد مساوات برند هرآینه مقداری از زاید نقصان باید کرد و برنقص زیادت کرد تا تساوی حاصل آید و قلت و کثرت و نقصان و زیادت متفی گردد، و این کسی را میسر شود که بر طبیعت وسط واقف باشد... و تعیین کننده اوساط در هر چیزی، تا به معرفت آن رد چیزها با اعتدال صورت بندد، ناموس الهی باشد. پس به حقیقت واضح تساوی و عدالت ناموس الهی است، چه منبع وحدت اوست تعالی ذکره. و چون مردم مدنی بالطبع است و معیشت او جز به تعاون ممکن نه و تعاون موقوف بود بر آن که بعضی خدمت بعضی کنند، و از بعضی بستانند و به بعضی دهند تا مکافات و مساوات و مناسبت مرتفع نشود، چه نجار چون عمل خود به صباغ دهد و صباغ عمل خود به او، تکافی حاصل بود و تواند بود که عمل نجار از عمل صباغ بیشتر بود یا بهتر و بر عکس، پس به ضرورت به متوسطی و مقومی احتیاج افتاد، و آن دینار است، پس دینار عادل و متوسط است میان خلق، لکن عادل صامت و احتیاج به عادل ناطق باقی، تا اگر استقامت متعاضان به دینار که صامت حاصل نیاید از عادل ناطق استعانت طلبند، و او اعانت دینار کند تا نظام و استقامت بالفعل موجود شود، و ناطق انسان است. پس از این روی به حاکمی حاجت افتاد، و از این مباحثه معلوم شود که حفظ عدالت در میان خلق بی این سه چیز صورت نیندد، یعنی ناموس الهی و حاکم انسانی و دینار ۳۱. جائز از نظر خواجه نصیر کسی است که ابطال تساوی کند. با توجه به سخن ارسطو و قواعد گذشته جائز را سه نوع می داند: اول جائز اعظم است و آن کسی است که از ناموس الهی فرمانبرداری نکند، دوم جائز اوسط است و آن کسی است که از حاکم اطاعت نبرد و سوم جائز اصغر است و آن کسی است که به حکم دینار عمل نکند. فساد ناشی از نوع سوم غصب و نهب اموال و دزدی و جنایت است ولی فساد که از دو نوع اول و دوم ناشی می شود عظیم تر و بزرگتر است ۳۲. به نظر خواجه نصیر انسانها بالطبع ناچارند با هموعان خود اجتماع کنند. از آنجا که وجود نوع بدون معاونت ممکن نمی شود و معاونت بدون اجتماع محال است، پس نوع انسان

بالتبع به اجتماع نیازمند است و این نوع اجتماع را تمدن می‌نامند. تمدن مشتق از مدینه است و مدینه موضع اجتماع اشخاصی است که با انواع حرفه و صناعت اسباب معیشت خود را فراهم می‌آورند. اما اگر انسانها را به حال خود رها کنند تعاون ایشان ممکن نمی‌شود. متغلب و چیره شونده همه را بنده خود می‌کند و حریص به همه اموال میل می‌کند. از این رو نوعی تدبیر لازمست که هر کسی را به منزلتی که مستحق آن باشد قانع کند و به حق خویش برساند و دست افراد را از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند. و این تدبیر را سیاست می‌گویند.^{۳۳}

خواجه نصیرالدین، سپس چنین می‌نویسد: در سیاست به ناموس و حاکم و دینار احتیاج باشد. پس اگر این تدبیر بر وفق وجوب و قاعده حکمت اتفاق افتد و مؤدی بود به کمالی که در نوع و اشخاص به قوت است آن را سیاست الهی خوانند، والا به چیزی دیگر که سبب آن سیاست بود اضافه کنند. و حکیم اقسام سیاسات بسیط چهار نهاده است: سیاست ملک و سیاست غلبه و سیاست کرامت و سیاست جماعت. اما سیاست ملک، تدبیر جماعت بود بر وجهی که ایشان را فضایل حاصل آید، و آن را سیاست فضلا گویند، و اما سیاست غلبه، تدبیر امور اخصا بود و آن را سیاست خضاست گویند، و اما سیاست کرامت، تدبیر جماعتی بود که به اقتنای کرامات موسوم باشند، و اما سیاست جماعت، تدبیر فرق مختلف بود بر قانونی که ناموس الهی وضع کرده باشد. و سیاست ملک این سیاسات دیگر را بر اهالی آن موزع گرداند و هر صنفی را به سیاست خاص خود مؤاخذت کند تا کمال ایشان از قوت، به فعل آید، پس آن سیاست، سیاست سیاسات بود. و تعلق سیاست ملک و سیاست جماعت به یکدیگر بر این وجه بود که یاد کنیم. گوئیم: سیاسات بعضی تعلق به اوضاع دارد مانند عقود و معاملات، و بعضی تعلق به احکام عقلی مانند تدبیر ملک و ترتیب مدینه، و هیچ شخص را نرسد که بی رجحان تمیزی و فضل معرفتی به یکی از این دو نوع قیام نماید، چه تقدم او بر غیر، بی وسیلت خصوصیتی، استدعای تنازع و تخالف کند، پس در تقدیر اوضاع به شخصی احتیاج باشد که به الهام الهی ممتاز بود از دیگران تا او را انقیاد نمایند، و این

شخص را در عبارت قدما صاحب ناموس گفته اند، و ارضاع او را ناموس الهی و در عبارت محدثان او را شارع و اوضاع او را شریعت، و افلاطون در مقالات پنجم از کتاب سیاست اشارت بدین طایفه بر این وجه کرده است که: هم اصحاب القوی العظیمة الفاتحه، و ارسطاطالیس گفته است که هم الذین عنایة الله بهم اکثر ۳۴.

از نظر خواجه نصیر برای تنظیم امور به شخصی احتیاج است که با تأیید الهی از دیگران ممتاز باشد تا تکمیل ایشان برای او میسر شود. قدما چنین شخصی را ملک علی الاطلاق گفته اند و احکام او را صناعت ملک و نوآوران او را امام و فعل او را امامت. خواجه نصیر ادامه می دهد که افلاطون چنین شخصی را مدبر عالم می خواند و ارسطو انسان مدنی یعنی انسانی که قوام تمدن به وجود او و امثال او صورت می گیرد. به نظر خواجه نصیر در هر روزگار و قرنی به قانونگذار احتیاج نیست زیرا که یک وضع برای ادوار بسیار کفایت می کند، اما در هر روزگار به مدبری احتیاج است تا با تدبیر، امور جماعت را تنظیم و در جهت حفظ ناموس اقدام کند و مردمان را وادار کند تا مراسم آن را بجای آورند. این مدبر دارای ولایت تصرف در جزئیات امور بر حسب مصلحت هر وقت و روزگار است ۳۵.

خواجه نصیرالدین طوسی از طبقه بندی فارابی در مورد تمدنها پیروی کرده و بین مدینه فاضله و مدینه غیر فاضله تفاوت گذاشت. او می نویسد: و چون افعال ارادی انسان منقسم است به دو قسم، خیرات و شرور، اجتماعات نیز منقسم باشد بدین دو قسم، یکی آنچه سبب آن از قبیل خیرات بود، و دیگر آنچه سبب آن از قبیل شرور بود، و اول را مدینه فاضله خوانند و دوم را مدینه غیر فاضله. و مدینه فاضله یک نوع بیش نبود، چه حق از تکثر منزه باشد و خیرات را یکی طریق بیش نبود. و اما مدینه غیر فاضله سه نوع بود، یکی آن که اجزای مدینه، یعنی اشخاص انسانی، از استعمال قوت نطقی خالی باشند و موجب تمدن ایشان تتبع قوتی بود از قوای دیگر و آن را مدینه جاهله خوانند، و دوم آن که از استعمال قوت نطقی خالی نباشد، اما قوای دیگر استخدام قوت نطقی کرده باشند و موجب تمدن شده، و آن را مدینه فاسقه خوانند، و سیم آن که از نقصان قوت فکری با خود قانونی در تخیل آورده

باشند. و آن را فضیلت نام نهاده. و بنابر آن تمدن ساخته. و آن را مدینه ضاله خوانند. و هر یکی از این مدن منسحب شود به شعب نامتناهی. چه باطل و شر را نهایی نبود... و اما مدینه فاضله اجتماع قومی بود که همتهای ایشان بر اقتنای خیرات وازالت شرور مقدر بود^{۳۶}.

در چارچوب مدینه فاضله، شهروندان دارای نقشهای متفاوتند و مراتب فکری مختلفی وجود دارد. بسان فارابی او نیز می اندیشد که مدینه فاضله می تواند از مردمان ملل و مذاهب مختلف ترکیب گردد. در حالی که چنین چیزی در مدینه غیر فاضله وجود ندارد. رهبری آرمانی مدینه فاضله باید در دست پادشاه فیلسوف باشد تا تحت رهبری او هر طبقه در جای مناسب خود قرار گیرد و هر فرد به کار مناسب خود گمارده شود. بدینسان، هر کدام می توانند با توجه به امکانات خود به کمال دست یابند. او درباره سیرت ملوک می نویسد: نیاست ملک که ریاست ریاسات باشد بر دو گونه بود و هر یکی را غرضی باشد و لازمی. اما اقسام سیاسات: یکی سیاسات فاضله باشد که آن را امامت خوانند و غرض از آن تکمیل خلق و لازمش نیل سعادت، و دوم سیاسات ناقصه بود که آن را تغلب خوانند و غرض از آن استعباد خلق بود و لازمش نیل شقاوت و مذمت. و سانس اول تمسک به عدالت کند و رعیت را بجای اصدقا دارد و مدینه را از خیرات عامه مملو کند و خویشان را مالک شهوت دارد، و سانس دوم تمسک به جور کند و رعیت را بجای خول و عبید دارد و مدینه بر شرور عام کند و خویشان را بنده شهوت دارد. و خیرات عامه امن بود و سکون و مودت با یکدیگر و عدل و عفاف و لطف و وفا و امثال آن. و شرور عامه خوف بود و اضطراب و تنازع و جور و حرص و عنف و غدر و خیانت و مسخرگی و غیبت و مانند آن. و مردمان در هر دو حال نظر بر ملوک داشته باشند و اقتدا به سیرت ایشان کنند، و از اینجا گفته اند که الناس علی دین ملوکهم و الناس بزمانهم اشیبه منهم بآبائهم، و یکی از ملوک گوید نحن الزمان ۳۷. سپس می نویسد که طالب ملک باید مستجمع هفت خصلت باشد: (۱) ابوت، چه حسب موجب استمالت دلها و افتادن وقع و هیبت در چشمها باشد به آسانی. (۲) علو همت، و آن بعد

از تهذیب قوای نفسانی و تعدیل غضب و قمع شهوت حاصل آید. ۳) متانت رای، و آن به نظر دقیق و بحث بسیار و فکر صحیح و تجارب مرضی و اعتبار از حال گذشتگان پدید آید. ۴) عزیمت تمام، که آن را عزم الرجال و عزم الملوک گویند. و این فضیلتی بود که از ترکیب رای صحیح و ثبات تام حاصل آید، و اکتساب هیچ فضیلت و اجتناب از هیچ رذیلت بی این فضیلت میسر نشود، و خود اصل باب در نیل خیرات اینست و ملوک محتاج ترین خلق باشند بدان... ۵) صبر بر مقاسات شاید و ملازمت طلب بی سامت و ملالت که مفتاح همه مطالب صبر بود... ۶) یسار. ۷) اعوان صالح. و از این خصال ابوت ضروری نباشد و اگر چه آن را تأثیری عظیم بود. و یسار و اعوان به توسط چهار خصلت دیگر یعنی همت و رای و عزیمت و صبر اکتساب توان کرد ۳۸.

مفهوم جامعه و حکومت در مدینه فاضله و انواع مختلف مدینه غیر فاضله جنبه خاص اسلامی ندارد بلکه با دادن امتیازهایی از هر حیث به نظریه اسلامی دگرگونیها و تغییرهایی یافته است. از نظر خواجه نصیرالدین مذهب و حکومت مکمل یکدیگرند. هیچ یک نمی تواند بدون دیگری به کمال دست یابد یا به حیات ادامه دهد. دولت آرمانی او یک دولت تنوکراتیک نبود. مذهب و دولت الزامی یکی نبود. اما به هر حال از آنجا که پایه استدلال او مبتنی بر وجود یک حکمران عالی است که توسط خدا تعیین می شود و مستقیماً در برابر او مسئول است، در جریان اصلی سنت فرائد کلاسیک اسلامی باقی ماند با قبول این فرض امکان ایجاد تنش ثمربخشی را میان چیزهایی که خدایی اند و چیزهایی که به قیصر تعلق دارند، محدود ساخت و به این وسیله به صورتی نالازم همه اعمال حکومت را مجاز دانست.

تحولات مختلفی که در بالا ترسیم شد، نشان می دهد که نظریه نهاد حکومت در قرن سیزدهم میلادی از آرمان قرن نخست فاصله بسیار گرفته است، در نتیجه هنگامی که خلافت توسط مغول متلاشی شد، یک سازگاری ریشه ای در نظریه لازم نمی بود، زیرا امامت تاریخی واقعا پیش از این واقعه نادیده پنداشته شده بود.

موقعیت حاکم دنیوی در عمل اندکی تغییر یافت زیرا اخلاقت مدتی پیش از آن به عنوان یک نهاد موثر سیاسی باز ایستاده بود.

محمد بن محمود املی در کتاب *نفائس الفنون فی عرائس العیون* که در سال ۷۳۵ هجری نوشته شده فصلی را به نظریه سیاسی اختصاص داده است که تقریباً با آنچه که در *اخلاق ناصری* آمده، شباهت دارد. شرح محمد بن محمود املی درباره هدف مدینه فاضله واضح تر از *اخلاق ناصری* است. او اظهار می دارد که مدینه فاضله جامعه مردمانی است که کوشش هایشان وقف اشاعه خوب و از میان برداشتن شر می شود. به ناچار آنان باید دارای دوشایستگی مشترک باشند: اعمال مشترک درباره هدف و معنای زندگی و راه مشترک در تحصیل کمال. هر آنچه از آنان ناشی می شود باید متوجه پیروزی خرد باشد و با قوانین عدالت و خواسته های نظام خوب اداری به نحوی هماهنگ باشد که با وجود همه تفاوتها بین افراد و موقعیتها مقصد اعمال تمامی گروه بتواند واحد باشد و راه آنان با یکدیگر مطابقت کند.

ادیب شهاب الدین عبدالله بن عزالدین فضل الله شیرازی، ملقب به *وصاف الحضرة* (۱۶-۷۰۳ هجری)، کتابی معروف دارد به نام *تجزیه الامصار و تجزیة الاعصار* که به تاریخ و صاف شهرت یافته است. تألیف این کتاب در سال ۶۹۹ هجری آغاز شد که توسط رشیدالدین فضل الله قسمتی از آن به عرض غازان خان و قسمتی دیگر به عرض اولجایتو سلطان خدابنده رسید. در اثر و صاف به جماعت صدر اسلام یا امامت تاریخی هیچ اشاره ای نمی شود و در بقیه موارد تفاوت میان اثر او با آثار پیش از مغول در زمینه نهاد حکومت بیشتر بر سر تأکیدهاست تا محتوی. نظریه او، همچون دیگر نویسندگان اسلامی، مبتنی بر یک استنباط متافیزیکی از جهان است، تاثیر کمی از سنت پیش از اسلام ایران پذیرفته است و عنصر نظام مطلق آئین در مقایسه با نظام الملک و نجم الدین و نصیرالدین کمتر مورد تأکید قرار گرفته است. خداوند مستقیماً حکمران را منصوب می کند و حکمران سایه خدا در زمین است. اطاعت از پادشاه یک دستور الهی است. هدف

حکومت پادشاه تنظیم امور جهان است به نحوی که مذهب شکوفا شود. و صاف تاحدی به جدایی چیزهایی که به خدا متعلق اند و چیزهایی که به امپراطور نعلق دارند، قائل بود. او حکمران را هشدار داد که پادشاهان کامل قصور و کوناهی در خدمت کردن به پروردگار را به بهانه گرفتاری در امور سلطنت جایز نمی دانند. و وظیفه عالی حکمران حکومت است و به نظر و صاف در این راه حکمران باید ثبات و استحکام در رفتار داشته باشد. و صاف امکان نصیحت کردن پادشاه را توسط مقامات نادیده نمی گیرد، اما او را از این که بی جهت تحت نفوذ دیگران درآید بر حذر می دارد. فضیلت‌های حکمران، اخلاقی و سیاسی اند و ضمانت اجرایی در برابر او جنبه اخلاقی دارد. عدالت اهمیتی پایه‌ای دارد. حکمران باید که با گذشت باشد زیرا مردمان در ضعف و سستی خود تنها با عدالت راضی نمی شوند بلکه انتظار نطف و رحمت نیز دارند. از آنجا که تلافی منصفانه شرارت یکی از اصول شریعت است بر پادشاه فرض است که کیفر کند اما به هر حال این امر به نظر و صاف باید با احسان و نیکی اعتدال یابد. علما و شیوخ باید به پادشاه دسترسی داشته باشند و دل‌گرمی یابند. نقش کلیدی را به نظر او باید به وزیر سپرد. این نکته در نظریه نظام الملک، نجم الدین و دیگران نیز منعکس است. و صاف اما در این نکته با بیشتر پیشینیان خود تفاوت دارد و معتقد است که وزیر باید از اعتماد کامل برخوردار باشد.

اصلاحی که در نظریه سلطنت در کار و صاف بعمل آمده بازتاب تغییری است که در عمل رخ داده است. گرایش به ترک مفهوم دولت مذهبی (تئوکراتیک) پیش از تهاجم مغول آغاز گشت. در دوران حکومت ایلخانان، پیش از گرویدن آنان به مذهب اسلام، امور دنیوی و مذهبی از یکدیگر جدا شده بودند. طبقات مذهبی چون قاضیان، دانشمندان (علما) و علویان به موجب یرلیغ (فرمان) چنگیزخان از امتیازات خاصی برخوردار بودند و از پرداخت مالیات معاف بودند. از سوی دیگر دو عامل موجب کاهش نفوذ طبقات مذهبی شد، یکی گسترش حوزه قضایی عرف و دیگر سازمان اداری قانون عادی که منحصراً در اختیار مقامات دنیوی قرار داشت. در حالی که قبل از آن در دوره سلجوقیان بزرگ و بیشتر توسط قاضیان ادار، می

شد. از این گذشته در دوره گیخاتو (۴-۶۹۰) مشاغل مذهبی به انضمام شغل قاضی به برنده مقاطعه فروخته می‌شد. در تاریخ مبارک غازی پس از شرحی درباره نابسامانیهای قضایی در این باره چنین می‌آید: «هرامیری و بزرگی حمایت یکی از ایشان کردی و بهر مدت یکی قاضی شدی و دیگری معزول و بعضی بجایی رسانیدند که عمل قضا را به ضمان می‌ستدند و قاضی باید که به شفاعت و الحاح او را قضا دهند و چیزی از کس نستانند چون قضا به ضمان و مقاطعه گیرد توان دانست که حال برچه وجه باشد و این معنی در زمان گیخاتون که صدرالدین وزیر او بود و نام خود صدرجهان کرده و برادرش قاضی القضاة و لقب اوقطب جهان کرده و شیخ محمود نیز شیخ المشایخ گشته و بعضی از امور دینی بوی تعلق گرفت و به غایت کمال رسیده بود و اشغال شرعی را به مقاطعه می‌دادند...».

پس از گرویدن ایلخانان به اسلام کوششی در جهت ادغام مجدد نهاد مذهبی در سازمان اداری دولت صورت گرفت و این تحولی بود که در دوره صفویه به اوج خود رسید. در دوره محمود غازان (۷۰۳-۶۹۴) قاضیان با دیوان مظالم دوباره پیوند یافتند. در یرلیغی که یک قاضی ایالتی را منصوب می‌کرد چنین می‌آید: «دیگر دعوی که میان دو مغول باشد یا میان یک مغول و یک مسلمان و دیگر قضایا که قطع و فصل آن مشکل باشد فرمودیم تا در هر ماهی دو روز شحانی و ملوک و بیتکچیان (محاسب یا مأمور مالی) و قضاة و علویان و دانشمندان در مسجد جامع به دیوان المطالعه جمع شوند و دعاوی به جمعیت بشنوند و بکنه آن رسیده به موجب حکم شریعت به فیصل رسانند و مکتوب نویسند و سجل کرده خطهای خودبه گواهی بنویسند تا بعد از آن هیچ آفریده را مجال طعن نباشد و ابطال نتواند کرد...».

غازان همچنین توجه خاصی به سادات مبذول می‌داشت. معافیت مالیاتی قاضیان را که یاسای چنگیز خان برایشان قائل شده بود، تأیید کرد و فوق العاده‌های سالیانه‌ای نیز به آنان اختصاص داد. جالب توجه است که غازان به هنگام تذکره به قاضیان، شیوخ، زاهدان، علما و مفتیان درباره مسئولیت‌ها و وظیفه‌هایشان،

اشاره ای نداشت که اینان به عنوان نایب او عمل کنند. قاضیان برای اجرای احکام خود بسان گذشته متکی به مقامات حکومت دنیوی بودند. در یرلیخ یاد شده که یک قاضی ایالتی را منصوب می کند، آمده است که شحنة ولایت بایستی هرکسی را که باقاضی با بی احترامی رفتار کند به کیفر برساند. همچنین قابل توجه است که او از قاضیان خواسته است تا چنانچه برخلاف شریعت و یا موازین خرد رفتار کند، او مواخذہ کنند. در این باره در تاریخ مبارک غازانی چنین آمده است: «و اگر من چیزی خلاف شرع و عقل کنم مراتبیه و اعلام کنید و حقیقت دانید که سخن شما وقتی در من اثر کند و مقبول و مسموع افتد که معنی شما با دعوی موافق و مطابق باشد چه در آن وقت سخن از سر صدق و صفا و قوت نفس گوید و هراینه موثر آید متابعت راستی به واسطه سخن شما مرا و هم شما را موجب ثواب و ثنا باشد و عالمیانرا از آن آسایش رسد و اگر نه چنین بود سخن شما در من اثر نکند و آتش غضب من بر شما افروخته گردد و بدان سبب مرا و شما را و عموم خلایق را زیان رسد ۴۱».

دردوران تیموریان دگرگوئیهایی از این قبیل در نظریه و نهاد حکومت، عهدتاً جنبه تأکیدی داشتند. حکمران هنوز به عنوان سایه خدا در زمین مطرح بود. نظام الدین شنب غازانی معروف به شامی از مورخان و نویسندگان نیمه دوه قرن ششم و اوایل قرن نهم هجری است. اثر مهم او کتاب ظفرنامه است که در شرح حال تیمور گورکان نوشته است. شامی در ظفرنامه اظهار می دارد که بکر بردن جبر به سبب بی میلی مردمان در گوش فرادادن به سخن خدا لازم می آید. بنابراین پادشاهان به دنبال پیامبران آمدند و نقش قدرت دنیوی آن است که آدمی را به سوی کتاب خدا بیاورد. در غیاب پادشاهی که سایه خداست نمی توان نظم را در مملکت برقرار ساخت و قوانین کیفر و قانون عدالت را مستقر کرد. اهمیتی که به اجرای کیفر توسط حکمران داده شده است در سندی به تاریخ ۸۱۷ هجری مشاهده می شود که به موجب آن میرزا بایسنقر مسئولیت حوزه وسیعی را که شامل طوس، مشهد، مازندران، گرگان و نقاط مختلف دیگری می شد عهده دار گردید. در این سند بر اهمیت ارتش

نیز تاکید شده است. همانند دوره ایلخانان، سادات و علماء احترام خاصی داشتند و در شرفیابهای تیمور، مقدم بر دیگر طبقات بودند. به طور کلی در اواخر دوره تیموریان گرایش به بازگشت به نظریه مشروطیت که در آثار نویسندگان پیشین بود، مشاهده می شود. شاید بهترین اثر شناخته شده این دوره اخلاق جلالی از جلال الدین دوانی است که باز پرداخت اخلاق ناصری خواجه نصیر طوسی است. این اثر در حدود سال ۱۴۷۰ میلادی نوشته شده است و تاثیر بزرگی در جهان شرقی اسلام داشته است و لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق نام دارد.

مولانا جلال الدین دوانی در عهد سلاطین آق قویونلو قضاوت فارس را به عهده داشته است و به همین علت وارث نظریه اسلام سنی بوده است ولی با این وجود او کار نصیرالدین طوسی را پی گرفت. ملک الشعرا بهار می نویسد وی در علت تشیع خود رساله ای دارد به فارسی موسوم به «نورالهدایه» و معلوم می شود ملا جلال قبل از این تاریخ ظاهراً در اواخر عمر و مقارن ظهور صفویه (اوایل قرن دهم) مذهب اشاعره داشته است و در آخر به مذهب شیعه امامیه گرویده است ۴۲. او نیز مانند خواجه نصیرالدین طوسی در باره ضرورت وجود یک قانون عالی، یک حکمران و یک نظام پولی بحث می کند. در باره عدالت می نویسد: «مدار عدالت بر حفظ مناسبت است که راجع با وحدت می شود پس چون اعتبار عدالت در اموری که ملاک انتظام معاشست نمایند سه نحو از اعتبار ظاهر شود چه امور مذکوره سه نوعست یکی آنچه تعلق قسمت اموال و کرامات دارد، دوم آنچه متعلق به معاملات و معاوضاتست سوم آنچه تعلق بتأدیبات و سیاسات دارد و تناسب در هر سه صورت بکار دارند... نسبت امور مختلفه الماهیه به همدیگر بی توسط امری وجدانی که محک اعتبار عیار هر دو طرف تواند بود منتظم نشود و پس بنابراین حاجت بتوسط و نیاز حاصل شود و آنرا عادل متوسط خوانند لیکن صامتست و احتیاج به عادل ناطق دارد که آن پادشاه عادلست، پس حضرت حق، پادشاه را برگزید و تائید او به شمشیر فرمود تا اگر کسی به عدالت دینار منقاد نشود و زیادت

از حق خود طلبد و پای از جاده استقامت بیرون نهد به شمشیر قاطع او را بر سر بره سازد پس حفظ عدالت به سه چیز صورت بندد یکی شریعت مقدسه الهی، دوم پادشاه عادل، سوم دینار، چنان که حکما گفته اند ناموس اکبر شریعتست و ناموس دوم سلطانتست که تابع شریعتست چه الدین و المملک توامان و ناموس سوم دینارست و ناموس در لغت ایشان تدبیر و سیاستست. پس شریعت که ناموس اکبرست متبوع کست و پادشاه را که ناموس دومست اقتداء باو می باید کرد و ناموس سوم را که دینارست در فرمان ناموس دوم که پادشاهست می باید بود و در نص کلام حقائق آلام اشارتی باین معنیست آنجا که می فرماید و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط و انزلنا الحديد فيه باس شدید و منافع للناس. چه کتاب اشارتست به شریعت و میزان به آنچه معیار مقادیر اشیاء و آلت معرفت نسب امور متفاوت به همدگر شود و دینار در آن داخلست و حدید به شمشیر که در قبضه اقتدار پادشاه کینه گزار سیاست کردار باشد و بر منوال این سخنان جائز سه باشد اول جائز اعظم که ناموس الهی را طاعت ننماید و او را کافر و فاسق خوانند، دوم جائز اوسط که پادشاه زمان را اطاعت و متابعت نکند و او را باغی (نافرمان) و طاغی گویند، سوم جائز اصغر که بر راه عدالت که مقتضای دینارست نرود و زیادت از حق خود طلبد و او را خائن و سارق خوانند و فساد آن دو جائز اعظمست از جائز سوم چه هر کس که از دائرة انقیاد اوامر و نواهی شریعت الهی بیرون آید هر آینه اطاعت هیچکدام از آن دو ناموس دیگر از او چشم نتوان داشت و همه فسادها از او متولد تواند شد و آن که از حیطة فرمان پادشاه زمان بیرون رود به مقتضای نص و اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم از ربنه اطاعت پادشاه حقیقی بیرون رفته باشد و همه مفاسد از او متوقع باشد و بر همه کس به قدر امکان دفع او واجب باشد ۴۳». به نظر دوانی عدالت سلطان بر تمام وجوه عدالت احاطه دارد «چه بی عدالت پادشاهی هیچ کس را مکتت رعایت عدالت نتواند بود... اگر سلطان عدالت ورزد در ثواب هر طاعت که از رعایا صادر شود شریک باشد و اگر ظلم نماید در وبال هر معصیت با ایشان مساهم ۴۴». او سپس به نقل از امام غزالی

می‌نویسد «که چون غضب شخص را از حال خود بیرون می‌برد پس بر سلطان واجب باشد که در حال غضب حکم بر عقوبت هیچ مسلمان نکند زیرا که شاید به سبب غضب تجاوز نماید از آنچه مستحق آنست و در عقوبت او حظ نفس خود خواهد ۴۵». قانون از نظر او شریعت است و حاکم شخصی است که با حمایت پروردگار از دیگران ممتاز شده است و به سبب دارا بودن چنین کیفیتهایی قادر است افراد را به سوی کمال هدایت کند و نظم بهتری به آنان معرفی کند. حکومت صالح از نظر او امامت است و هر حکمران صالحی از حق ویژه استفاده از لقب خلیفه برخوردار است. او در این باره می‌نویسد: «انسان محتاج است به اجتماع با بنی نوع و آن را تمدن گویند و آن مشتقست از مدینه یعنی اجتماع در مدینه و مراد به مدینه درین مقام نه ابنیه و جدرانست (دیوارها) بلکه... مراد اجتماع عامست که مودی بانتظام امور بر وجهی لائق تواند شد و اینست معنی آنچه حکما گفته‌اند انسان مدنی بالطبع است یعنی محتاجست بالطبع به اجتماع مخصوص که آن را تمدن خوانند و چون دواعی (خواهشها، انگیزه‌ها) طبایع مختلف است و همه نفوس مجبولند (طبعی، فطری) بر طلب نفع خود اگر ایشان را به طبع خود باز گذارند تعاون ایشان منتظم نگردد چه هر یک برای نفع خود اضرار دیگران نماید و مودی به تنازع گردد و با فنا و افساد همدیگر مشغول شوند پس البته تدبیری باید که هر یک را به آنچه حق اوست راضی گردانند و دست تعدی از همدیگر کوتاه دارند و آن تدبیر را سیاست عظمی خوانند و درین باب چنانچه ارباب عدالت گفته شد احتیاجست به ناموس و حاکم و دینار. اما ناموس صاحب آن شخصی باشد که هر الهام و وحی الهی از دیگران ممتاز باشد تا در وظائف عبادات و احکام معاملات چنانچه مودی به صلاح معاش و معاد باشد تعیین فرماید و این شخص را حکما صاحب ناموس خوانند و احکام او را ناموس و در عرف متاخران نبی و شارح، و احکام او را شریعت، و افلاطون در شأن ایشان گفته هم اصحاب القوی العظیمة الفاتحه، یعنی ایشان صاحب قوتهای بزرگ غالب‌اند یعنی در قوت علمی و عملی از یکدیگر (دیگران) ممتازند چه بر دقایق مغیبات به الهام الهی مطلع شوند و

تصرف در عالم کون و فساد توانند کرد. و ارسطاطاليس در شأن ایشان گفته هم الذین عنابة الله بهم اکثر (یعنی ایشان آن کسانی که عنایت خدا در باره آنها زیاده تر است). و اما حاکم شخصی باید که به تأیید الهی ممتاز باشد تا او را تکمیل افراد انسان و نظم مصالح ایشان میسر شود و این شخص را حکما ملک علی الاطلاق خوانند و احکام او را صناعت ملک، و متاخران او را امام گویند و فعل او را امامت و افلاطون او را مدبر عالم خواند و ارسطاطاليس او را انسان مدنی گوید یعنی انسان که حفظ امور مدینه بر وجه لائق نماید ۴۶. بدینسان جلال الدین سرور خود اوزون حسن را خلیفه می نامد. او پس از وصف خصال عالی سرور خود می نویسد: «و هر آینه مدبر عالم اولاً به حفظ احکام شریعت قیام نماید و او را از اختیار تصرف در جزویات امور باشد به حسب مصلحت وقت بوجهی که موافق قواعد کلیه شریعت باشد و چنین شخص به حقیقت ظل الله و خلیفه الله و نائب نبی باشد و همچنان که طبیب ماهر حفظ اعتدال مزاج انسانی کند این شخص نیز صحت مزاج عالم که آن را اعتدال حقیقی خوانند نگاهدارد و چون انحراف به آن راه یابد به اعتدال آورد پس به حقیقت طبیب عالم باشد ۴۷.» بدین ترتیب از نظر او سلطنت موهبتی است الهی که به مردان برجسته اعطاء می شود و سلطان سایه خدا در زمین است. سلطنت دنیوی عبارتست از نگاهداری طبقات مختلف در جای مناسبشان. جلال الدین می نویسد: «مرتبه سلطنت از جلال نعم الهیست که از خزانه الطاف نامتناهی بعضی از افراد امجاد عباد را ارزانی شده و چه مرتبه به این رسد که حضرت مالک الملوک یکی از خواص عباد خود را در مسند خلافت خاصه متمکن داشته... در حدیث واردست که پادشاه ظل الله است در زمین که هر مظلوم از آسیب نوائر حوادث زمان پناه به او آورد ۴۸.» او سپس توضیح می دهد همان گونه که مدینه به دو نوع فاضله و غیر فاضله تقسیم می شود سیاست ملک نیز منقسم بر دو قسم می شود یکی سیاست فاضله است که آن را امامت می خوانند «و آن نظم مصالح عبادت در امور معاش و معاد تا هر یک به کمالی که لائق اوست برسد و هر آینه سعادت حقیقی لازم او تواند بود و صاحب این سیاست به حقیقت خلیفه الله

و ظل الله باشد» و دیگر سیاست ناقصه است که آن را تغلب می خوانند «و غرض اصحاب آن استخدام عبادالله و تخریب بلادالله باشد و ایشان را دوامی نباشد و به اندک مدتی به نکت دنیوی متصل به شقاوت ابدی مبتلا گردند ۴۹».

جلال الدین محبت را برتر از عدالت می داند و می نویسد: «کمال افراد انسانی منوط به اجتماع و تألف است و آن بی محبت و الفت صورت نیندد و با وجود علاقه محبت احتیاج به عدالت نیست... پس محبت افضل از عدالت باشد چه محبت وحدتست شبیه به طبیعی و عدالت شبیه به صنایعی و محققست که طبیعی از صنایعی اقدم است... انسان بالطبع مایل به انس است و ازین جهت او را انسان گفته اند چون انس طبیعی از خواص انسانست و کمال هر چیز در ظهور خاصیت نوع اوست پس کمال انسان در اظهار این خاصیت باشد به ابنای نوع و این خاصیت مبده محبتست که مقتضای تألف و تمدنست و با آن که به حسب حکم عقل مستحسن است شرع درین باب مبالغه عظیم فرموده و لهذا امر کرده که روزی پنج بار نماز گزارند به جماعت تا اهل محلت به میامین این اجتماع جمعیت شعار به حلیه مؤانست متحلی گردند و باز امر کرده که در هفته یک نوبت اهل موضع تمام در یک محل جمع شوند و نماز جمعه به جماعت گزارند تا مؤانست میان اهل شهر تماماً حاصل شود و باز فرموده که در سالی دو نوبت اهل شهر در ساتیق در صحرای وسیع مجتمع شوند و نماز عیدین بگذارند تا میان ایشان به این اجتماع مؤالفت و مؤانست حاصل شود و بعد از آن عموم امت را در موقف حج در همه عمر یک بار امر فرموده... باید که محبت سلطان رعیت را محبت پدرا نه باشد و با ایشان طریقه شفقت و مهربانی مسلوک فرماید و رعیت باید که با سلطان در اطاعت و انقیاد و اخلاص و وداد به پسران عاقل اقتدا کند و به هیچ وجه ظاهر و باطن بر چیزی که لائق تعظیم او نباشد اقدام نکند و به آنچه میسر باشد خدمت او واجب داند چنانچه بزرگان گفته اند که همه کس باید که لشکر پادشاه عادل باشند تا داخل باغیان نباشند و اگر خدمت صوری از ایشان نیاید به دعا و همت امداد

نمایند تا در شمار لشکریان او باشند و باید که رعایا با همدیگر چون برادران مشفق معاش کنند و به قدر استحقاق مراتب حقوق طلبند تا زمین و زمان به نور عدالت روشن باشد و اگر برین وجه نباشد مزاج مملکت از اعتدال منحرف گردد و نظام مصالح به زودی انضمام یابد ۵۰. جلال الدین به پیروی از خواجه نصیرالدین طوسی تمدن را به دو نوع تقسیم می کند: «یکی آن که سبب آن از جنس خیرات باشد و آن مدینه فاضله است دوم آن است که سبب آن از جنس شرور باشد و آن را مدینه غیر فاضله خوانند و مدینه فاضله یک نوع بیش نیست چه از وصمت (عیب) تکثر متعالی است و طریق خیرات متعدد نیست اما مدینه غیر فاضله سه نوعست یکی آن که سبب اجتماع ایشان غیر قوت نطقی باشد چون قوت غضبی و شهوی و آن را مدینه جاهله خوانند دوم آن که از استعمال قوت نطقی خالی نباشد و لیکن این قوت را خادم دیگر قوی دارند و همین معنی سبب اجتماع ایشان شده باشد و آن را مدینه فاسقه خوانند سوم آن که سبب اجتماع ایشان توافق در عقائد باطله باشد و آن را مدینه ضاله خوانند ۵۱.» به نظر جلال الدین پادشاه باید دارای هفت خصلت باشد. «اول علو همت و آن به تهذیب اخلاق حاصل شود، دوم اصابت در رای و فکرت و آن به جودت فطرت و کثرت تجربه دست دهد، سوم قوت عزیمت و آن به رای صواب و قوت ثبات حاصل شود و آن را عزم الملوک و عزم الرجال خوانند... چهارم صبر بر مقاسات شدائد... پنجم یسار تا به طمع در مال مردم مضطر نشود، ششم لشکریان موافق، هفتم نسب چه هر آینه موجب انجذاب خواطر و مهابت و وقار خواهد بود و این خصلت ضروری نیست اما اولی است، و یسار و لشگری بتوسط آن چهار خصلت که علو همت و رای و صبر و عزیمت حاصل توان کرد پس عمده همین چهار باشد ۵۲.» از نظر جلالی سلطان دارای خصلتی مطلق است و قدرت نهاد حکومت نیاز به مجوزی ندارد.

اثر دیگری که تقریباً همزمان با اخلاق جلالی بود و شهرتی یافت، اخلاق محسنی بود که به سال ۹۰۰ توسط یک شیعی بنام حسین واعظ کاشفی برای سلطان

حسین یاقرا از نوادگان تیمور و امیر هرات نوشته شد. او نیز به وجود قانونی که امور انسانها را تنظیم کند معتقد بود و این قانون را شریعت می دانست که از خدا الهام می گیرد، به وسیله پیامبر عرضه می شود و پادشاهان از آن دفاع و پاسداری می کنند. بسان نجم الدین رازی او نیز معتقد بود که شأن سلطنت در مرتبه پیامبری قرار دارد. در این باره او پس از اشاره به این امر که آدمیان چون مدنی بالطبع هستند چاره ای ندارند جز این که به دور هم گرد آیند و به سبب وجود طباع مختلف در میان ایشان قانونی باید وجود داشته باشد، می نویسد: «قانونی باید که بر آن قانون با یکدیگر معاش کنند به طریقی که بر هیچ کس حیفی نرود و آن قانون شریعت است که تعیین اوضاع آن بر وحی الهی باشد و واضح آن را پیغامبر گویند و چون پیغامبر قانونی و قاعده بنهد کسی باید که آن قانون را به قدرت و شوکت خود محافظت نماید و نگذارد که کسی از حدود آن تجاوز کند و این کس را پادشاه خوانند پس درجه پادشاهی نبوتست چه نبی واضح شریعت است و پادشاه حامی و حافظ آن و از اینجا گفته اند الملك والدین توامان درین معنی واقعه شده. نظم:

نزد خردشاهی و پیغمبری چون دو نگینند و یک انگشتری
گفته آنهاست که آزاده اند کاین دوزیک اصل و نسب زاده اند

لهذا حق سبحانه و تعالی بعد از امر به طاعت خود و اطاعت پیغمبر خود به فرمانبرداری ملوک و سلاطین فرمود که اطیعوا الله و اطیعوا الرسول اولی الامر منکم پس پادشاه باید که متخلق به اخلاق صاحب شریعت باشد تا حفظ حدود شرع به شرایط آن تواند کرد و دیگر باید که تامل فرماید که چون حق تعالی در باره وی این چنین کرامتی ارزانی داشته او را بر طائفه از بندگان خود حاکم ساخته... و مشیت لم یزل یزمام امر و نهی جمعی از آفریدگان به قبضه تصرف او باز داده هر آئینه باید که ذات عالی خود را به صفات ستوده و سمات پسندیده موسوم و موصوف گرداند ۵۳.» شخصیت مرکزی در کتاب اخلاق محسنی پادشاه است. به نظر او پادشاه باید چهل صفت را رعایت کند که بعضی از آنها میان وی و حق سبحانه و

تعالی است و برخی میان وی و خلق. در تمامی کتاب حسین واعظ کاشفی به توصیف این صفات می‌پردازد. در زمینه عدالت می‌نویسد: «ان الله یأمر بالعدل والاحسان. عدل آنست که داد مظلومان دهند و احسان آن که مرهم راحتی بر جراحات مجروحان نهند و در خبر آمده که یک ساعت عدل پادشاه در پله میزان طاعت راجح ترست از عبادت شصت ساله ۵۴.» او سپس رابطه پادشاه و مظلوم را چون رابطه طبیب و بیمار توصیف می‌کند و می‌نویسد که پادشاه حکم طبیب را دارد و مظلوم همانند بیمار است. مریض میل دارد که تمام احوال خود را پیش طبیب بازگوید حال اگر طبیب تمام سخن بیمار را گوش نکند بر حقیقت مریض وی آگاهی نمی‌یابد و بدون آگاهی از مرض، علاج آن ممکن نمی‌شود. بدین لحاظ او به پادشاه توصیه می‌کند که از سخن بسیار مظلومان، ملون نباید بشود ۵۵. کاشفی به نقل از حکما می‌نویسد. «عدل خوب ترین فضیلتست و ظلم زشت ترین رذیلت و نتیجه عدل بقاء ملک و وسعت مملکتست و معموری خزائن، آبادانی قری و مدائن و ثمره ظلم زوال مملکت است ۵۶.» او با تکیه بر اخبار، پادشاه را سایه خدا می‌داند و می‌نویسد: «در اخبار واردست که پادشاه عادل سایه لطف خداست در زمین که پناه می‌گیرد به وی هر مظلومی و مقررست هر که را از تاب آفتاب رنجی رسد جهت استراحت پناه به سایه می‌برد تا رنج او به راحت مبدل گردد و همچنین مظلوم نیز که از تاب آفتاب ستم و حرارت شرارت ظلم به تنگ آید سایه الله که عبارت از پادشاه است التجا نماید تا از کلفت بیداد ظالمان بیرکت آن ظل ظلیل امن و امان آسایشی و آرامشی یابد ۵۷.» درخور توجه است که حسین واعظ کاشفی، گرچه خود عضو طبقات مذهبی بود، اما ذکری از آنها نمی‌کند. او جامعه را به چهار طبقه نظامیان، دیوان سالاران، بازرگانان و پیشه‌وران، کشاورزان تقسیم می‌کند. در این باره می‌نویسد: «عدل رویت نگاهداشتنست میان خلق یعنی گروهی را بر گروهی مسلط نسازد و هر طائفه را در پایه او نگهدارد و خدام سلاطین در اصل چهار گروه اند، اول اهل شمشیر چون امرا و لشکریان و ایشان به مشابیه آتشند، دوم اهل قلم چون وزراء و کتاب و این گروه به مشابیه هوانند، سوم اهل معامله چون

بازرگانان و محترفات و ایشان به منزله آب‌اند، چهارم اهل زراعت و ایشان به مشابه خاک‌اند، پس همچنان که از غلبه یکی از ارکان چهارگانه بر دیگری مزاج خلق تباه شود به غلبه یک گروه ازین اصناف چهارگانه مزاج ملک هم روی به تباهی آرد و صلاح عالم و نظام امور بنی آدم منقطع و نامنتظم ماند ۵۸. کاشفی در باره سیاست و انواع آن چنین می‌نویسد: «و آن ضبط کردن است و بر نسق داشتن و سیاست دو نوع است یکی سیاست نفس خود و یکی سیاست غیر خود و اما سیاست نفس به رفع اخلاق ذمیمه است و کسب اوصاف حمیده و سیاست غیر، دو قسم است یکی سیاست خواص و مقربان درگاه و ضبط و نسق ایشان و دوم سیاست عوام و رعایا ۵۹.» درباره نوع دوم اظهار می‌دارد که «بدان و بدفعلان را باید که پیوسته ترسان و هراسان دارد و نیکان و نیک کرداران را امیدوار سازد و از ابوزرجمهر پرسیدند که کدام پادشاه بزرگوارتست گفت آن که بیگناهان ازو ایمن باشند و گناهکاران ترسان... بی‌قاعده شریعت هیچ حق در مرکز خود قرار نگیرد و بی‌ضابطه سیاست کار شرع و دین نظام نپذیرد پس سیاست ملوک مقوی شرع باشد و احکام شرع مروج ملک ۶۰.» بسان و صاف او نیز کیفر را مکمل قانون مذهبی و ملازم قدرت دنیوی می‌دانست و معتقد بود که خیر هر دو، یعنی امور مذهبی و دنیوی، به کیفر نیاز دارد. نظر او در این رابطه سازش‌ناپذیرتر از نظر و صاف است.

همزمان با سازگار کردن و بیان مجدد نظریه‌های گذشته در زمینه نهاد حکومت توسط فلاسفه و دیگران در سازمان دولت نیز دگرگونی‌هایی رخ داد. در اواخر دوره تیموریان دوباره کوشش می‌شود که با ایجاد شغل صدر، نهاد مذهبی کاملاً در سازمان اداری دولت ادغام گردد. صدر ناظر بر همه صاحبان مشاغل مذهبی و عضو دولت مرکزی تیموری به شمار می‌رفت. در قرن شانزدهم میلادی یک بار دیگر گرایشی به سوی برقرار ساختن مجدد حکومت مذهبی پدیدار گردید اما شکلی که حکومت مذهبی بالاخره در دوره صفویه پیدا کرد متفاوت از شکلهایی بود که پیش

از هجوم مغول یافته بود.

شاه اسماعیل، بنیانگذار دولت صفوی که در ۹۰۷ هجری مذهب شیعه جعفری یا آئین اثنی عشری را مذهب دولتی اعلام کرد، به عنوان رهبر موروثی یک فرقه نظامی صفوی به قدرت رسید. نخستین دوره سلطنت صفوی با تجدید نفوذ فکر حکومت مذهبی همراه بود: مذهب و دولت بار دیگر وحدت یافتند. نهاد مذهبی از همان آغاز تابع نهاد سیاسی بود. قسمت زیادی از نظریه نهاد حکومت که هنوز اندکی از نظریه سنی به گونه‌ای سازش‌ناپذیر در آن باقی مانده بود و مستقیم یا غیر مستقیم از نظریه شیعه تاثیر پذیرفته بود، برگرفته شد و به زحمت با آموزه شیعه منطبق گشت. این نظریه که حکمران دنیوی سایه خدا در زمین است همچنان موضوع مرکزی ماند، اما انتخاب دلخواه حکمران دنیوی به مدد نظریه دیگری محدود گشت که پیرو آن حکمران صفوی به واسطه آن که مستقیماً از تبار موسی الکاظم است، به عنوان نماینده حضرت محمد(ص) و امام غائب قدرت را در اختیار دارد. بدین گونه کوشش شد مسئله جانشینی در تاج و تخت برای خانواده صفوی تضمین گردد. اسکندر منشی معتقد است که سلطان عادل سایه خداست و منصب او جنبه‌ای است از پیامبری و ولایت. در نظریه شیعه، ولایت شأن برتری نسبت به نبوت دارد. از سوی دیگر محمود آملی در *تفاسس الفنون اظهار* می‌دارد که ولایت فقط جزئی از نبوت است.

راوندی در کتاب *تاریخ اجتماعی ایران* می‌نویسد طبق جدیدترین تحقیقات، شیخ صفی‌الدین سنی بوده و خود را از اخلاف علی ابن ابیطالب نمی‌دانسته است. اما شیخ صدرالدین، فرزند و جانشین شیخ صفی‌الدین، به منظور حفظ نفوذ خود بر توده‌های مردم به فرقه میانه‌رو شیعه، یعنی امامیه، پیوسته است. او می‌نویسد در قرنهای هشتم و نهم هجری مذهب شیعه در میان روستائین و بینوایان شهری رواج داشته است و در همین اوقات گفته شده است که پشت بیست و یکم صفی‌الدین به امام موسی کاظم می‌رسد. به نظر او این امر افسانه‌یی است که صفویان برای توجیه دعاوی سیاسی خویش مورد استفاده قرار می‌دادند. شاه اسماعیل که

میردانش او را مرشد کامل می‌خواندند و اوامر و تعلیمات او را به جان می‌پذیرفتند در تبریز به تخت سلطنت نشست و مذهب شیعه را مذهب رسمی ایران شمرد. به امر شاه اسماعیل اشهدان علیاً ولی الله وحی علی خیر العمل در اذان و اقامه وارد شد، در حالی که اکثریت مردم ایران در آن هنگام سنی مذهب بودند. پادشاه در پاسخ به نگرانی علمای شیعه تبریز در شب قبل از تاجگذاری اظهار داشته که خدای عالم و حضرات ائمه معصومین همراه او هستند و از این رو از هیچ کس باک ندارد ۶۱.

صفویان این فرض قدیم را که ثبات دولت وابستگی عمیق با مذهب راستین دارد، پذیرفتند و آن را با منش آشتی ناپذیری که در برابر انحراف از دیانت صحیح در پیش گرفته بودند همراه ساختند. از این گذشته محتمل به نظر می‌رسد که صفویان، اگر نه عمدتاً اما تا حدی، شیعی گری را به عنوان یک مذهب دولتی به خاطر تفکیک قلمرو خود از امپراطوری عثمانی وارد کردند تا در میان رعایای خود احساس وحدت به وجود آورند. تعجب ندارد که آنان می‌بایست کوشیده باشند یکسانی آئینی را تحمیل کنند و هر نوع انحراف از دیانت صحیح جدید را سرکوب سازند. نتیجه طبیعی چنین اقدامی این بود که بیشتر نوشته‌های این دوره به جدلهای مذهبی و عرضه آئین شیعه اختصاص یابد. توجه اندکی به آثار علمای شیعه درباره نظریه نهاد حکومت شد و کوشش کمی در جهت آشتی مجدد نظریه شیعه با واقعیت سیاسی صورت گرفت. به همین سان آثار ادبی نیز بیشتر به رفتار پادشاهان می‌پرداختند تا طبیعت سلطنت.

مظفرالحسینی الطیب الکاشانی در کتاب اخلاق شقایبی که برای شاه طهماسب (۹۸۴-۹۳۰) هجری نوشته است، فضیلت‌های شناخته شده دوره‌های گذشته را برای او بر می‌شمرد. به نظر مظفرالحسینی عدل در درجه اول اهمیت قرار دارد. در مورد عدل او تفاوت عمده‌ای با بسیاری از نویسندگان پیشین ندارد، اما در حالی که مثلاً برای نظام‌الملک عدل یک فضیلت عادی سیاسی است، مظفرالحسینی آن را چون یک حالت تعادل معنوی تفسیر می‌کند که اگر پادشاهان

به چنان حالتی دست یابند، ثمره‌های گوناگونی در بر خواهد داشت. او در این باره چنین می‌نویسد: عدل مساوات مرعی داشتن است در امور به حیثیتی که مؤدی به کمال شود و مستلزم فضایل نفسانیه بود و آن وقتی متحقق شود که نفوس ثلاثه باتفاق یکدیگر قوهٔ ممیزه را امتثال و انقیاد نمایند برترتبه که اختلاف و هوی و هوس را در نفس مدخل نماند و عادل کسی را گویند که امور نامتساویه و نامتناسبه را مساوات و مناسبت دهد و از اخلاق و خصال ملوک هیچ خصلتی اشرف‌تر از عدالت نیست که نتیجهٔ برکت آن در جهان شایع است و ثمرهٔ آن بخواص و عام متعدی و در کلام مجید وارد است که ان‌الله یامر بالعدل و الاحسان و اقسطو ان‌الله یحب المقسطین و رسول صلی الله علیه و اله فرمود عدل ساعة خیر من عباده ستن سنة و بالعدل قامه السموات و الارض. پادشاه را سزاوار آنست که ده خصلت شعار و دثار خود سازد و از آن عدول نفرماید تا بوسیله آن از خار نیک نامی و جذب منافع جهان بانی و کسب سعادت و جاودانی تواند کرد.

خصلت اول

انجاح حاجات است و پادشاه را صواب آنست که انتظار ارباب حاجت بر درگاه خود حقیر نداند و حاجت حاجتمندان را در نقاب تعویق ندارد و قضای حاجات، را فوزی عظیم داند و تا مومنی را حاجتی باشد به هیچ عبادت نافله مشغول نشود که گذاردن حاجت مومن از همه فاضلتر است و جناب رسول صلی الله علیه و اله فرموده من کان فی حاجة اخیه المومن کان الله فی حاجته و من قضا لایخیه المومن حاجة کان کمین خدم الله تعالی عمره.

خصلت دوم

احسانست و احسان نیکوکاریست با خلق خدا به موضوع خود و در قرآن مجید وارد است که ان‌الله لایضیع اجر المحسنین و الله یحب المحسنین و حضرة رسالت

پناه صلی الله علیه و اله می فرماید که الانسان عیب الا احسان و جناب امیرالمومنین علیه السلام فرموده که الاحسان راس الفضل والاحسان یقطع اللسان.

خصلت سیم

اجتناب از بدی است با نیکان و هم چنانکه به حکم هل جزاء الاحسان الا الاحسان نیکی را نیکی جزاست به مقتضای من عمل سینه یحزی الامثلها بدی را نیز مکافات بدی مهباست و یقین است که هر که دیده اعتبار بگشاید و سرایه فمّن يعمل مثقال ذرة خیراً یره و من يعمل مثقال ذرة شرّاً یره در دل او سرایت کند او را شبهه در معنی مکافات نماند. (معنای این بخش از کار او اینست که حکمران مردمان را متناسب با اعمالشان تلافی کند. این خود بازتابی است از نظریه شناخته شده شیعه درباره عدل. در شیعه عدل به معنای آنست که عمل خوب را با عمل خوب و عمل شر را با عمل شر تلافی کنند. شیعیان به عدل اهمیت بسیاری می دهند.)

خصلت چهارم

رفع بدی دیگرانست از رعایا و پادشاه عادل باید که به همین قانع نشود که خود ظلم و ستم نکند و بدی و تعدی نفرماید بلکه الملک یتقی مع الکفر و لایتقی مع الظلم منظور نظر اشرف فرماید و چنان سازد که هیچکدام از مفسدان و متعدیان دست تعدی و تسلط دراز نتوانند کرد و پا از دایره عدالت و نصفت بیرون نتوانند نهاد و بر رعایا زور و زیادتی نتوان کرد که ظلم ایشان همان ظلم پادشاه است و این صورت جز به اقامت حدود و نشر سیاست میسر نبود که ملوک جباران متمرد را به سیاست مطیع و منقاد گردانند و مفسدان و متعدیان را بدان منزجر و مستاصل سازند.

خصلت پنجم

فرمان روائی است بزرگان گفته اند که فرق میان پادشاه و دیگران آنست که پادشاه فرمان رواست و دیگران فرمان بر پادشاه حاکم است و ایشان محکوم پس هرگاه که فرمان پادشاه نافذ نباشد میان پادشاه و دیگران فرقی چندان نباشد و مفسدان و متعدیان دلیر شوند و عجزه از دست ظالم پایمال جفا گردند و روز جزا معاتبه با پادشاه گردد و مطالبت آن ظلم از او کنند. (احتمالا این نکته را مظفرالحسینی با توجه به شرایط زمان نگاشته است. طهماسب تحت نفوذ درباریان و دیگران قرار داشت. مدرس و شیخ الاسلام اردبیل و مجتهد پایتخت نیز نفوذ زیادی بر طهماسب داشتند.)

خصلت ششم

تیقظ و بیداریست، از سیره ستوده ملوک آنست که در امور دین و دولت و احوال ملک و ملت چنان متیقظ و بیدار و متفطن و هوشیار باشند که هیچ چیز از اسرار امرا و وزراء و لشکریان و عموم رعایا بر ایشان مخفی نماند و مستجیران امیر و معتمدان دین و داد در هر شهری و دیاری تعیین فرمایند که تجسس و تفحص حالات نموده بر وجهی که کس را بر آن اطلاع نباشد، روز به روز مفصلا عرضه داشت نمایند تا اگر احتمال قصوری و فتوری در اساس سلطنت و بنای عدالت ظاهر شود در تدارک آن امر فرمایند قبل از آن که چنان شود که تلافی آن به هیچ وجه نتوان نمود. و نیز ارکان دولت و اعیان حضرت چون بر تیقظ پادشاه و استخبار حالات اطلاع یابند جز بر منهج صواب و سداد سلوک نتوانند نمود و از جاده عدالت و طریق نصفت پابرون نتوانند نهاد و این صورت وقتی متحقق شود که پادشاهی همگی همت همایون بتدبیر مملکت داری و رعیت پروری مصروف فرماید و جملگی اوقات عزیز را مستغرق خواب غفلت نسازد.

خصلت هفتم

حلم و وقار است. حلم فرو خوردن خشم بود در حین قدرت بر انفادان و وقار ثبات و عدم تهتک و سبکباریست و حلم مستجمع جمیع مکارم اوصاف و معاسن خصال است چه سعادات دنیوی و مرادات اخروی بدان منوط و متفرع است و ملوک را بعد از عدل صفتی پسندیده تر از حلم نیست و خصلتی ستوده تر از وقار نه و منافع آن نیز خاص و عام را شامل است.

خصلت هشتم

عفو است و عفو از صفات الهی است و سیره اصحاب کرم و از باب علو هم آنست که چون بر انتقام متمکن گردند جرایم گناه کاران را با عفو و کرم بشویند... حکما گفته اند که جمال ملوک را هیچ زینتی زیباتر از پیرایه عفو نیست و کمال سلاطین دلیلی روشن تر از مرحمت نیست و اگر ملوک در عفو در بندند و به اندک خیانتی به عقوبت امر فرمایند ملازمان و مقربان بر ملوک اعتقاد نکنند و مهمات معطل ماند و ملوک و مجرمان از لذت شربت عفو بی نصیب شوند. از انوشیروان پرسید از همه چیزها چه چیز را دوستداری فرمود آن دوستتر دارم که کسی گناهی کرده باشد و من او را عفو کنم. در عفو لذت نیست که در انتقام نیست. و یکی از ملوک گفته که اگر مردم می دانند که ما را در چاشنی عفو چه لذتست تقرب به ما به گناهان جویند و تحفه جز گناه به درگاه ما نیاورند.

خصلت نهم

تدبیر و مشورت استصلاح دولت ملوک کامکار و سلاطین نامدار بر آن است که به حکم و مشاوره فی الامر در مصالح امور ملک و ملت وقایع معطلات دین و دولت بلکه در جزوی و کلی امور بی مشاوره از باب علم و حکمت و اصحاب رای و تجربت و بی معاونت مدیران دوربین و مهندسان حکمت آیین شروع نفرمایند. یقین است که چون تمام نظام اعمال و احکام خود را به مشورت ایشان منوط و متفرع فرمایند هرآینه تدابیر ایشان متضمن امنیت عالم و جمعیت حال بنی آدم بود.

خصلت دهم

اختیار موانست اخیار و احتراز از مصاحبت اشرار است. ملوک را انسب آنست که به مجالست و مصاحبت علمای دین و حکمای دوربین مستانس باشند و به مواعظ و نصایح ایشان مولع و حریص و به الفت طایفه آزادگان دولت که به عز و اصالت و شرف عقل و درایت متفرد باشند و از قربت ایشان فواید قوانین ملوک و ملت و قواعد تمهید سلطنت توقع توان داشت... و هم چنان که اختیار صحبت علماء و اخیار واجب و لازم است اجتناب از مجالست جهال و اشرار فرض و محتتم چه از موالات مواخات این طایفه جز لوم طبع و خست ذات و خبث باطن مشاهده نتوان کرد ۶۲.

اثر مظفرالحسینی به نوشته های گذشته چیز کمی می افزاید. تاکید آنکه بر نیاز به جاسوسان می کند یادآور سیاست نامه نظام الملک است که امکان هرگونه پیوند مبتنی بر اعتماد متقابل را نفی می کند. در حالی که سلجوقیان از این نصیحت نظام الملک پیروی نکردند، صفویان این جنبه از دستگاه اداری را بی اهمیت ندانستند. واقعه نویسی یکی از مناصب مهم بشمار می رفت و در مجالس و اجتماعات در دست چپ شاه می نشست و او را غالباً وزیر چپ می نامیدند. در مقابل، وزیر اعظم به وزیر راست معروف بود. واقعه نویسی وقایع و عرایض را به آگاهی شاه می رساند و گزارشهای حکام از هر نوع که بود برای سلطان می خواند و پاسخ شاه را می نوشت. واقعه نویسی در کلیه ایالات وجود داشت و وزیر چپ محسوب می شد و در نتیجه همان وظیفه صاحب برید دوران خلفای عباسی را انجام می داده است. واقعه نویسی هر زمان که می خواست می توانست به حضور سلطان شرفیاب شود ۶۳. هدف اصلی واقعه نویسی در ایالات این بود که سلطان را از همه چیزهایی که در ایالات درز می کرد آگاهی دهد و به ویژه هر نوع گرایش حکام محلی به قیام را گزارش کند. فرقه های درویشی مختلفی نیز به عنوان خیرچین مورد استفاده قرار می گرفتند. ملاحسین واعظ کاشفی در کتاب اخلاق محسنی نیز

تعیین یک صاحب خیر را لازم می‌داند. نظر مظفرالحسینی در مورد بردباری و مشورت نزدیک به نظریات و صاف است.

این فرض که حکمران صفوی نماینده امام غائب است گرایش به نظام مطلق‌النتین را که ذاتی نظریه سلطان سایه خداست بود، تقویت کرد. ابن بابویه درباره اعتقاد شیعه به امام می‌گوید: اعتقاد ما به امامان اینست که آنان اولی الامر هستند. خداوند اطاعت از آنان را مقدر کرده است. آنان شاهدانی برای مردم‌اند و ابواب خداوند هستند، آنان سبیل به سوی خدا و دلیل (رهبر و راهنما) آن هستند، مخزن معرفت‌های پروردگار و مفسران کشف و شهود و ستون توحید اویند. آنان از خطا و ضلال میرا هستند. آنان کسانی‌اند که خداوند همه ناپاکیها را از آنان دور کرده و آنان را به طور مطلق پاک ساخته است. آنان صاحبان معجزه‌اند و دلایل انکار ناپذیر. آنان حامیان مردم این زمین‌اند، همانسان که ستارگان حامیان ساکنان آسمان‌اند. به همان صورتی که نظریه خلافت متمایل شد که به سلطنت تبدیل گردد، به همان گونه نیز گرایشی پدید آمد که صفات امامان به جانشینان او در زمین منتقل شود. اگر حکمران صفوی شخصا فرد کاملی به شمار نمی‌رفت ولی حداقل به عنوان جانشین امام از دیگر پیروانش آسانتر می‌توانست به کسب حقیقت محض نایل آید. و به این اعتبار او می‌توانست به حکومت مطلق بپردازد. تقابل و مخالفت با او شرارت به حساب می‌آمد. مظفرالحسینی و دیگران ممکن بود به دفاع از مشورت برخیزند اما وظیفه حکمران به عنوان جانشین امام غائب این بود که حکومت مطلق را اعمال کند زیرا او از هر کس دیگری به مخزن‌نهایی و معرفت‌غایی نزدیکتر بود و دیگران وظیفه داشتند از او تبعیت کنند. درست است که فقیهان شیعی با این فرض که حکمران دنیوی از خطا مصون است، مخالف بودند و اظهار می‌داشتند که امامت دارای اقتدار عام در مسائل مذهب و دنیاست و تنها به یک فرد تعلق دارد که او را در میان قاضیان و جانشینان ممتاز می‌گرداند، ولی در عمل این تفاوت به فراموشی سپرده شد.

در اواخر دوره صفویان، نظریه غالب این بود که حکمران به عنوان کسی که مستقیماً از سوی خدا منصوب شده است، محق است که از اطاعت محض و چشم بسته برخوردار گردد. شاردن متن خطبه‌ای را که به هنگام تاجگذاری شاه صفی دوم (شاه سلیمان) در سال ۱۰۷۷ خوانده شده است، می‌آورد. در این خطبه ذکر می‌شود که سلطنت از جانب خداست و پادشاهان سایه خدا هستند. مردمان وظیفه دارند به خدمت خدا پردازند و از او تبعیت کنند، نه فقط به سبب نور طبیعی که آسمان به هنگام تولد به آنان داده است بلکه به سبب وحی پیامبران که اراده او را اعلام می‌کنند. به همین گونه نیز مردمان موظف‌اند به پادشاهان به عنوان نایبان و نمایندگان خدا در زمین خدمت کنند. مردمان باید به فرمان پادشاهان تن در دهند بدون آن که دربارهٔ به حق یا نابه حق بودن این فرمانها پرسشی کنند، تنها به آن علت که این فرمانها، فرمانهای پادشاه‌اند، درست به همان صورت که ما به فرمانهای الهی در مجموع تن در می‌دهیم. حتی به چیزهایی که به نظر می‌رسد خرد و فهم ما را تکان دهند، و از آنها به همان گونه‌ای که خدا از انسانها می‌طلبد، چشم بسته اطاعت می‌کنیم. این امر که اطاعتی بی چون و چرا می‌طلبد، امکان هر نوع مصالحه و سازشی را از میان می‌برد. در اینجا نمی‌تواند توافقی بر سر اختلاف رای وجود داشته باشد. اختلاف رای در حکم خیانت است و تنها چارهٔ آن زور است.

مینورسکی در کتاب سازمان اداری حکومت صفوی می‌نویسد کافی نیست که حکومت صفویه را سلطنتی روحانی بدانیم زیرا شاه اسماعیل صفوی و پدران وی پشداپشت خود را تجلی گاه و مظهر زندهٔ خداوند می‌دانستند در حالی که در جامعهٔ نخستین مسلمان در مدینه و حکومت روحانی آن حضرت محمدبن عبدالله (ص) رسولی بود پیام گزار خداوند. او می‌نویسد که یک و نیز می‌نویسد که معاشر شاه اسماعیل اظهار می‌دارد که سکنهٔ کشور و درباریان شاه را چون پیامبری پرستش می‌کنند. مینورسکی ضمن آوردن شواهد دیگری می‌نویسد که فرستادهٔ ونیزی، دالساندری، همین نکته را در مورد شاه طهماسب نیز تأیید می‌کند و می‌گوید که

او را به سبب نسبت با حضرت علی(ع) نه به سان یک شاه بلکه به عنوان خدا پرستش می کنند. به نظر شاردن اطاعت محض ایرانیان از شاه در همه امور به علت آنست که معتقدند کلام خدا بر زبان وی می گذرد. مینورسکی در همین جا قول نویسنده دیگری (سانسون) را ذکر می کند که نوشته است ایرانیان فرمانهای شاه را وحی منزل می پندارند ۶۴.

برای مجتهدان و علماء در حوزه نظری اقتدار معینی قائل شده بودند، گروه اول به سبب ارتباطی که با عقل داشتند که شیعیان آن را به جای سومین پایه قانون نشانده اند، گرچه استفاده از آن را منحصر به مجتهدان کرده اند، و گروه دوم را به خاطر ارتباطشان با اجماع. (اجماع از نظر شیعیان وفاق آراء امامان است، اما پس از ناپدید شدن امام دوازدهم در سال ۲۶۶، اجماع را به معنای وفاق آراء مبتنی بر قرآن، سنت، عقل و فتوای علمای هر دوره دانستند.) این دو گروه پایگاهی محترمانه داشتند، اما همانند جماعت اسلامی و علمای دوره های گذشته فقط می توانستند اقتدار خود را به نهاد سیاسی منتقل سازند و اقدامات روزمره حکومت را توجیه کنند. سادات و طبقات مذهبی در مجموع نیز پایگاه محترمانه خود را نگاه می داشتند. شغل نقیب النقیبا در دوره آغازین حکومت صفویه یافت می شود اما به نظر می رسد در دوران بعد منسوخ شده باشد که شاید این امر نشانگر افول اهمیت سادات باشد. طهماسب، غیاث الدین محمد میرمیران را نقیب و سرور امپراطوری کرد و با این کار گوشه چشمی به تحکیم پایه های شریعت و پیشبرد امور سادات، قاضیان و بشریت در مجموع داشت و دختر خود را به ازدواج پسر غیاث الدین، شاه نعمت الله در آورد. دختر شاه نعمت الله با اسماعیل میرزا ازدواج کرد. غیاث الدین از التفات بسیار طهماسب برخوردار بود و همو عاقبت فرمانی صادر کرد که همه امیران، ستونهای دولت، وزیران و شخصیت های برجسته می بایست از او اطاعت کنند. پس از مرگ غیاث الدین یکی از فرزندان بنام خلیل الله نقیب شد و او را بر امیران، شخصیت های بزرگ، نزدیکان دربار و سادات بزرگ مقدم داشتند. طهماسب با طبقات مذهبی پیوندهای زناشویی دیگری نیز برقرار ساخت. او خواهر

خود را به ازدواج سیدنورالدین نعمت الله باقی درآورد. در ایالات طبقات مذهبی موقعیتی محترمانه داشتند و از احترام مردم برخوردار بودند. مثلاً میرزا عنایت بیگ، حاکم بافق که عاقبت در دربار شاه صفی مین باشی شد، و مدتی حاکم ترشیز، تون و طیس در پیشبرد امور شریعت کوشید و سادات، علماء و شیوخ بزرگ را از پرداخت مالیاتهای دیوانی معاف کرد. تاحدی نیز طبقات مذهبی به حمایت خود از منافع مردم ادامه می دادند اما از آنجا که در میان طبقات مذهبی گرایشی در جهت پیوستن به دستگاه اداری و به دست آوردن ملک وجود داشت تا بدین وسیله بتوانند در طبقه مالکان جذب شوند، نقش آنان به عنوان سخنگوی مردم تضعیف می شد. محمد علمی یکی از علمای یزد در قرن یازدهم به نام دهقانان نزد جمع کنندگان مالیات به وساطت برخاست تا مالیاتهای دیوانی دهقانان را ببخشند، و جمع کنندگان مالیات سخن او را می پذیرفتند زیرا که او مدافعی بلیغ بود. این نقش طبقات مذهبی نقشی جدید نبود. نامه های غزالی نشانگر آن است که او در نزد سلطان یا مقامات دستگاهش وساطت مردم را می کرده است.

عواملی نیز در عمل مطلق آئینی حکومت صفوی را محدود می ساختند. در دوره آغازین حکومت صفویه پایه قبیله ای دولت ایجاد می کرد که توافق گروهها و رهبران قبیله های مختلف جلب گردد. به سلطنت رسیدن خردسالان نیز به معنای آن بود که قدرت واقعی برای دوره های قابل توجهی در دست افرادی جز حاکم رسمی قرار داشت. از این رو وقتی شاه طهماسب در سال ۹۳۵ بر تخت نشست به سبب جوانی اش با امور دولت درگیر نشد و در نتیجه میان امیران بر سر شغل و کیل نبرد در گرفت. به هنگام برتخت نشستن شاه عباس در سال ۹۹۶ هجری امور مملکت در دست مرشد قلی خان بود که تکیه بر مسند وکالت داشت.

همراه با کمال یافتن دستگاه اداری گرایشی به سوی دورشدن از حکومت مذهبی به وجود آمد. شاه از رعایای خود جدا شد و به وسیله درباری خوشگذران در میان گرفته شد. با ژرفتر شدن فاصله میان آرمان و واقعیت دوباره شکافی میان طبقات مذهبی پدید آمد. گروهی معتقد بود که باید به موقعیت آرمانی رسید و

گروهی معتقد بود که دولت حتی اگر عادل نباشد باید به خدمت آن پرداخت. شاردن که در سالهای ۷۰-۱۶۶۴ و ۷۷-۱۶۷۱ میلادی در ایران بوده است، اظهار می‌دارد که ایرانیان بر سر این مسئله که چه کسی باید جای امام غائب را بگیرد و اقتدار معنوی و دنیوی اعمال کند، از هم جدا شده بودند. طبقات مذهبی و پارسامندان بر این باور بودند که در غیاب امام، جای او باید توسط یک مجتهد که با حمایت پروردگار از گناه مصون باشد گرفته شود، اما نظر غالب این بود که چنین حتی متعلق به یکی از اعیان مستقیم امام است و نیازی نیست که این فرد بسان جانشین راستین پیامبر و امامان کامل باشد. شاردن همچنین می‌نویسد که در ۱۶۶۶ میلادی شخصی به نام ملا قاسم علیه شاه، به سبب تخطی به قانون مقدس، موعظه می‌کرد و می‌گفت که پسر شیخ الاسلام که مادرش دختر شاه عباس بود، باید به جای شاه نشاندۀ شود. عقیدهٔ ایمان گرایان در واقع تکرار نظرهای گذشته است که تنها حاکم عادل را جانشین راستین خدا می‌دانست. به سبب تمایلی که به منتقل کردن نظریهٔ مصون بودن امام از گناه به جانشین امام وجود داشت، برای شیعیان قبول حاکم ناعادل دشوارتر بود. آنان می‌گفتند چگونه این پادشاهان خدانشناس شرابخواره و مردان شهوتران می‌توانند جانشینان خدا باشند و با آسمان ارتباط داشته باشند و نور لازم را برای هدایت مومنان کسب کنند؟ کسانی که به زحمت می‌توانند بخوانند چگونه قادرند به حل مسائل وجدانی و تردیدهای ایمانی، آن گونه که شایستهٔ جانشین خداست، بپردازند؟ پادشاهان ما خدانشناس اند و ناعادل، حکومت آنان جباریت است، و خداوند با عدم تعیین جانشین بر حق پیامبر در این جهان، ما را در معرض این حکومت قرار داده است تا کیفر ببینیم. والاترین تخت این جهان تنها به یک مجتهد تعلق دارد، مردی صاحب تقدس و معرفتی بالاتر از افراد عادی. و بدرستی از آنجا که مجتهد فردی مقدس و در نتیجه صالح طلب است، باید پادشاهی وجود داشته باشد تا برای اجرای عدالت شمشیر را به کار اندازد، اما او باید این کار را تنها به عنوان وزیر و تابع مجتهد انجام دهد.

در اینجا اما هیچ فراگردی برای موجه کردن قدرت حکمران دنیوی تدبیر نشده

است. هیچ متفکر شیعی کاری را که ماوردی و غزالی برای اهل سنت کردند، برای شیعه نکرد. در حالی که نظریه سنی می پذیرفت که پادشاهان برای حیثیت و تداوم حکومت اسلام ضرورند، پرهیزگاران شیعی در جستجوی کسی بودند که سلطنت آسمان را بر روی زمین مستقر سازد و به همه شرارتها در این جهان پایان بخشد. در انتظار ظهور مهدی (عج) آنان خود را، نظیر گروههایی از علمای سنی پیش از خودشان، از مشارکت فعال در امور دولت پس کشیدند. موقعیت کسانی که با این وجود شغلی در دولت می پذیرفتند به سبب قبول سازش با چیزی که به نظرشان بد می نمود، تضعیف می گشت. در نیمه دوم قرن یازدهم هجری تبعیت نهاد مذهبی از نهاد سیاسی رسماً پذیرفته شد. شاردن می نویسد وقتی که شاه بار می داد مقامات مختلف اداری و لشگری در سمت راست او می ایستادند یا می نشستند و صدر در سمت چپ او می نشست تا نشان دهد که حکومت سیاسی برتر است.

حکومت صفویان مبتنی بر تصور و مفهومی بود که نمی توانست هیچ گونه استقلال نهاد مذهبی را تحمل کند و در نتیجه نظارت آنان گسترده تر از نظارت حاکمان پیشین سنی بر نهاد مذهبی بود. چگونگی تحمیل شیعه گرایی به عنوان مذهب دولتی کار دولت را در امر نظارت بر نهاد مذهبی آسان می کرد زیرا این نهاد، اگر نه تمام ولی به میزان وسیعی، موقعیت خود را مدیون حمایت نهاد سیاسی بود. جزئیات سازمان مذهبی امپراطوری صفویه مغشوش است. میان مقامات مختلف مذهبی و میان مقامات مذهبی و مقامات دنیوی بر سر حوزه قضایات برخورد وجود دارد. این برخورد تا حدی محصول نوع به قدرت رسیدن صفویان است. هسته نیروهای نظامی آنان در اصل از اعضای فرقه صفوی ترکیب گردید و در نتیجه مرز مشخصی میان طبقات مذهبی که صفویان مبارز نمایندگی آنان را داشتند و طبقات نظامی وجود نداشت. قاضی محمد کاشی که در سال ۹۰۹ هجری توسط شاه اسماعیل به وزارت منصوب شد، سمت صدر و رتبه ای شبه نظامی نیز داشته است. دولت هرگز خصلت نظامی خود را کاملاً از دست نداد. در قرن یازدهم هجری

دیوان بیگی که رئیس سازمان قضایی کشور بود هنوز در لشکر کشیها شرکت می‌جست. بسیاری از مقامات مذهبی نیز به همین ترتیب عمل می‌کردند. امیر نظام الدین عبدالباقی که سمت صدر را به عهده داشته است (به استناد حبیب السیر به نظر می‌رسد که او سمت وکیل را نیز عهده‌دار بوده است) در سال ۹۲۰ هجری در جنگ چالدران کشته می‌شود. در سراسر این دوره، بسان زمانهای گذشته، طبقات مذهبی یکی از منابع اصلی تکمیل‌کننده دیوان سالاری به شمار می‌رفتند. صفویان نظارت بر نهاد مذهبی را از طریق مقام صدراعمال می‌کردند. شغل صدر در اواخر دوره تیموریان واجد اهمیت شد. به استناد جامع مفیدی شاه اسماعیل پس از فتح خراسان در ۹۱۶ هجری توجه خود را معطوف به تقویت شریعت و نظم بخشیدن به امور سادات، قاضیان و علما کرد و شغل صدر را در سال ۹۱۷ هجری به عبدالباقی سپرد. صدر نه فقط به نظارت بر نهاد مذهبی بلکه همچنین به تبلیغ آئین شیعه جعفری می‌پرداخت. حسن روملو در توصیف کار امیر جمال الدین محمد استرآبادی که به عنوان صدر جانشین عبدالباقی شد، اظهار می‌دارد که پس از نصیر الدین محمد طوسی (المحقق) هیچ کس بیشتر از او برای ترویج آئین جعفری کوشش نکرد. او کوشش بزرگی به کار بست تا بدکرداران و ناپارسیان را به کیفر رساند، بدعت را نابود سازد، از چیزهای زشت و ناپسند جلوگیری کند، انجام فرایض مذهبی چون نماز جمعه و روزه را تشویق کند، توجه به امامان و مؤذنان را اعتلاء بخشد و از غلط کاریها ممانعت کند. امیر سید شیرازی یکی دیگر از صدرهای دوران شاه اسماعیل نیز در ترویج مذهب حق سعی بسیار نمود و درخوار گردانیدن کسانی که سالک طریق ضلال بودند کوشش بسیار کرد. کوششهای امیر معزالدین اصفهانی که پس از هشت سال خدمت به عنوان صدر در سال ۹۴۳ هجری از این سمت منفصل شد، نیز به همین گونه بود. هیچ صدری چون او کوشش نکرد تا شیرخانه‌ها، باده فروشیها و قمارخانه‌ها را خراب کند و بدکاران و بدعت‌گذاران دینی را آزار برساند. صدر در آغاز دوران صفویه در واقع نماینده

شخصی سلطان بود و وظیفه داشت که بر نهاد مذهبی نظارت کند و یکسانی مذهبی را جا بیندازد. بعدها از اهمیت صدر کاسته شد. اسکندر بیک منشی در عالم آرای عباسی دربارهٔ وظایف صدر می‌نویسد آنها باید سادات و معمین را مقدم دارند و مانند معاونین آنها انجام وظیفه کنند و در ایجاد موقوفات و پرداخت وجوهات در راه امور شرعی و عرفی تعلل روا ندارند. او اضافه می‌کند که سمت صدر تنها به سادات عالی‌مقام، فرهیخته و پرهیزگار واگذار می‌شد. تذکرة الملوک وظایف منصب صدر را چنین شرح می‌دهد: تعیین حکام شرع و مباشرین اوقاف تفویضی (که متولی آنها پادشاه وقت است) و ریش سفیدی جمیع سادات و علما و مدرسان و شیخ الاسلامان و پیش‌نمازان و قضاة و متولیان و حفاظ و سایر خدمهٔ مزارات و مدارس و مساجد و بقاع الخیر و وزرای اوقاف و نظار و مستوفیان و سایر عملةٔ سرکار موقوفات و محرران و غسالان و حفاران با اوست. در مورد محاکم کوشش شده است که بین صدر و حق قضاوت عرفی پیوندی برقرار شود. مطابق تذکرة الملوک عالیجاه دیوان بیگی رسیدگی به چهار خلاف عمده را نمی‌توانست بدون حضور صدر انجام دهد. تذکرة الملوک می‌نویسد: دیوان احداث اربعه را که عبارت از قتل، ازالهٔ بکارت، شکستن دندان و کور کردن است و عالیجاه دیوان بیگی بدون حضور صدر عظام نمی‌رسد. تذکرة الملوک اضافه می‌کند که دیگر حکام شرع در احداث اربعه مدخل نبودند ۶۵. مینورسکی اما از این امر استنباط دیگری دارد و می‌نویسد که نکتهٔ مربوط به حضور صدر در محکمهٔ دیوان بیگی نشان می‌دهد که سلاطین صفوی می‌خواسته‌اند استقلال روحانیون اسلامی را محدود کنند ۶۶. حقوق صدر به عنوان یکی از مقامات حکومت مرکزی از طرف دولت پرداخت می‌شد. مالیاتی در مورد سیورغال به نفع صدر وضع شده بود. در مواردی نیز صدر بدون شک حقوقی برای سازمان اوقاف دریافت می‌کرده است. با تکامل دستگاه دولت، امپراطوری به ممالک خاصه و دیوانی تقسیم شد و مشاغل مختلفی در دولت دوبرابر شدند تا بتوانند به هر دوی این شاخه‌های اداری

پپردازند. در نتیجه یک صدر خاصه و یک صدر عامه یا صدر ممالک داریم، و همین تقسیم نقشها از اهمیت صدر می‌گاهد. در تذکره الملوک اظهار شده است که امور شرعی مختص عالیجاه صدر خاصه است و صدر ممالک را مدخلیتی در آن نیست. در تذکره الملوک مختصات شغلی هر یک از این دو می‌آید و ذکر می‌کند که در بعضی از ازمینه سلاطین، صدارت خاصه و عامه با یک شخص بوده ۶۷. اسکندر منشی می‌نویسد که در دوران شاه طهماسب شغل صدر مشترکاً به عهده دو شخص بوده است، گرچه او بین نقشهای آن دو تفاوتی نمی‌گذارد ولی در واقع در سه فرصت در عهد سلطنت طهماسب این شغل را یک نفر با قدرت کامل عهده‌دار بوده است. (الانفراد و الاستقلال). در دوره شاه عباس یک نفر شغل صدر را به مدت بیست سال من حیث الانفراد تا هنگام برکناری به عهده داشته است. هنگامی که یکتواختی آیینی اعمال گشت، احتمالاً وظیفه اصلی صدر اداره امور اوقاف شد - وقتی که شاه عباس در سال ۱۰۱۵ یا ۱۰۱۶ هجری دارائی خود را به اوقاف داد و سمت متولی را به خود و پس از آن به سلطان وقت واگذار کرد و اداره عملی این اوقاف به میرزا رضی صدر واگذار گردید که جانشین عموی خود میرجلال الدین شد. در جامع مفیدی آمده است که میرزا رضی صدر ممالک ایران (و نه صدر خاصه) و پسر میرجلال الدین بوده است نه برادرزاده او. در این سمت، صدر به عنوان نایب شاه عمل می‌کرد و موقعیت ممتازی داشت. پیوندی که میرزا رضی از طریق ازدواج با شاه یافت نشانگر این واقعیت است. نکته جالب توجه در مورد افول اهمیت شغل صدر به عنوان یک ارگان نظارت و نه الزاماً افول حیثیت آن با مرگ میرزا رضی در سال ۱۰۲۶ هجری آشکار می‌گردد. فرزند خردسالش که مادرش دختر شاه بود جانشین او می‌شود و به علت جوانی عموزاده اش به نیابت او گمارده می‌شود. اسکندر منشی در این باره می‌نویسد: حضرات اعلی از فوت او (میرزا رضی) بسیار متأثر شده منصب صدارت را که باو مفوض بود در اول حال به پسرش میر صدرالدین محمد که نبیره دختری حضرت اعلی است نامزد فرموده بنا بر حدائث سن و طفولیت نیابت او به میرزا رفیع عم‌زاده او تعلق گرفت اما

بالاخره مستقلا به منصب صدارت و رتبه مصاهرت و مهرداری توقیعات مبارکه حضرات مطهرات چهارده معصوم علیهم السلام که به میرزا رضی تعلق داشت سربلندی یافته بدین عطایا معزز و مباهی گردید ۶۸. از کاهش سنجیده قدرت صدر در دوران شاه عباس دوم که به مدت هیجده ماه شغل صدر را بلا تصدی نگاهداشت در کتاب مینورسکی یاد شده است. مینورسکی می نویسد: شاردن صدر را روحانی عالی مقام مشابه با مفتی اعظم عثمانی می خواند و می گوید وی رئیس «دیوان روحانی» است. اساسا صدر در آغاز کار، صدر موقوفات خوانده می شد. شاه عباس ثانی برای کاستن نفوذ صدر وی را وزیر اعظم خود کرد و مقام صدارت را هیجده ماه بلا تصدی گذارد. شاه سلیمان وظایف صدر را تفکیک و به صدر خاصه و عامه سپرد. صدر خاصه به امور خالصه سلطنتی می پرداخت و صدر عامه به املاک عامه مردم. صدر خاصه از لحاظ رتبه بر صدر عامه برتری داشته است. مینورسکی نقل می کند که شاه سلیمان صدر خاصه را در ۱۰۹۱ هجری برای شهادتی ناراست که داده بود به چوب بست و خود تازمان انتصاب صدر جدید اداره موقوفات را به عهده گرفت ۶۹. در ایالات ایران صدر ایالات وجود داشت. همان نسیم میان صدر خاصه و صدر عامه در اینجا نیز یافت می شود. گرچه اتفاق می افتاد که هر دو شغل به یک شخص واگذار شود. احتمالا یکی از هدفهای تعیین صدر ایالات برای این بوده است که حاکم ایالت نتواند بر نهاد مذهبی اعمال نظارت کند. در فرمانی در رمضان سال ۹۶۱ هجری شغل صدر شکی و شیروان بلامشارکت به یکنفر واگذار شد که اختیار نصب و عزل قاضیان را نیز داشت و به حاکم دستور داده بود با او همکاری کند.

موقعیت صدر در سلسله مراتب دولت و زیر دست قرار گرفتن رجال مذهبی در برابر عالیترین مقامات دولت به وضوح در طبقه بندی جامعه که در کتاب جامع مفیدی، نوشته محمد مفیدی در قرن یازدهم هجری آمده است، دیده می شود. در اثر مفیدی عالیترین طبقه مرکب است از سلاطین، امرا، صدور، وزراء، نزدیکان دربار

سلطنتی و کسانی که عهده‌دار امور سلطنتی بودند، طبقه بعد شامل سادات، شیوخ، علما، فضلا و کسانی می‌شد که مشاغل شرعی را در دست داشتند و عهده‌دار امور مذهبی بودند. طبقه سوم متشکل می‌شد از زمینداران، تاجران و صنعتگران ماهر، و طبقه چهارم صنعتگران و بازاریان و کارگران بودند.

ایجاد شغل صدر از اهمیت قاضیان کاست. این تحول در اواخر تیموریان آغاز شد و طبیعی بود که باید در دوره صفویان ادامه یابد. قاضیان پیشتر نمایندگان نهاد مذهب رسمی سنی بودند و در حالی که سلطان به سبب مرحمت الهی برای حکومت دنیوی منتخب شده بود، منصوب خدا و مستقیماً در برابر او مسئول بود، قاضیان را وراث پیامبر می‌دانستند و اقداماتی برای جدایی میان نهاد سیاسی و نهاد مذهبی نیز در این زمینه صورت گرفته بود. در دوره صفویان موقعیت تغییر یافت. سلطان صفوی گرچه هنوز خود را سایه خدا در زمین می‌دانست، قدرت معنوی و دنیوی خود را به نام امام غایب به کار می‌برد که اقتدار او به واسطه وراثت پیامبر اعمال می‌شد. سلطان صفوی رئیس نهاد سیاسی و مذهبی بود و در حوزه نظریه تفاوتی میان این دو نهاد وجود نداشت، اما از آنجا که در عمل نقش مذهبی سلطان صفوی تابع نقش سیاسی او بود از اهمیت قاضیان، به سبب وجود صدر که به نام نهاد سیاسی بر نهاد مذهبی نظارت می‌کرد، کاسته شده بود. مینورسکی می‌نویسد که در زمان صفویان قاضی عسکر مشاور دیوان بیگی در امور شرع بود که این سمت را از او گرفتند و به صدر دادند. در اواخر سلطنت صفویه مقام قاضی عسکر تنزل یافت و به اثبات دعاوی و مطالبات سربازان می‌رسید. ۷۵. خلاء میان این دو شغل غیر قابل عبور نمی‌نمود. برای یک قاضی یا قاضی معسکر امکان داشت که به مقام صدر ارتقاء یابد. عنایت‌الله اصفهانی که در زمان شاه طهماسب قاضی عسکر بود در زمان اسماعیل میرزا به مقام صدر دست یافت. میر ابوالوالی که به هنگام جلوس شاه عباس صدر شد قبلاً قاضی معسکر بوده است. به همین گونه نیز قاضی خان که در ۱۰۱۵ هجری صدر شد، پیش از آن قاضی معسکر بوده است و قبل از آن قاضی القضاة قزوین. میر علاء‌النبی که

برای مدتی قاضی معسکر شاه طهماسب بوده است مقام صدر گیلان را یافت. به سبب افزایش نفوذ طبقات نظامی و به دنبال آن گسترش حوزه قضاوت عرف نیز به موقعیت قاضی لطمه خورد. خواجه افضل‌الدین ترکه محمد «که در زمان اسمعیل میرزا بر خلاف سایر علما بدستور معزز و محترم و اکثر اوقات از زمره مجلسیان بوده بعد از فوت اسمعیل میرزا به اصفهان رفته به امر قضا که همیشه در سلسله ترکه بود قیام داشت به جهت ناهمواری حکام و اتراک دامن از شغل درجیده» و به تدریس پرداخت ۷۱. به رغم کاهش اقتدار قاضی، احتمال می‌رود که او در مراکز کوچکتر ایالتی دارای موقعیتی متنفذ بوده است و سهمی مهم در امور محلی داشته است. گرایش به موروثی نگاهداشتن منصب قاضی هنوز محسوس بود. شغل قاضی القضاة قزوین، مثلاً در خانواده قاضی خان، از پدر به پسر منتقل می‌شده است. به همین سان نیز شغل قاضی اصفهان همواره در دست خانواده ترکه بوده است، گرچه همان‌گونه که اشاره رفت خواجه افضل‌الدین ناچار به استعفا گشت. منصب قاضی همدان نیز در دوره سلطنت شاه طهماسب موروثی بوده است. در جامع مفیدی نیز مواردی گزارش شده که منصب قاضی در شهرهای تفت، نصرآباد و بافق به صورت موروثی از پدر به پسر منتقل شده است.

قدرت قاضی نه فقط با ایجاد شغل صدر محدود شده بود، بلکه در زمینه حوزه قضاوت بین شیخ الاسلام و قاضی، شیخ الاسلام و صدر نیز تضاد وجود داشت. در پایتخت و در بسیاری، اگر نه همه، شهرهای بزرگ ایالات یک شیخ الاسلام بود که حکومت مرکزی وی را منصوب کرده بود. در دوره شاه طهماسب شیخ علی منشار که مجتهد بود به منصب شیخ‌الاسلامی و وکالت حالیات دارالسلطنه اصفهان منصوب گشت. (روشن نیست که وظایف این منصب چه بوده است. احتمالاً باید مشابه وظایف مفتی بوده باشد). شیخ علی منشار در این منصب استقلال کامل داشته است و از خود استادی بسیار در تنظیم امور دینی و دنیوی و جلوگیری از ستم نشان داده است. بعد از فوت او شیخ بهاء‌الدین محمد که قبلاً

شیخ الاسلامی خراسان را داشته، منصب شیخ الاسلامی و وکالت حلالیات و تصدی شرعیات دارالسلطنه اصفهان را می‌یابد و من حیث الاستقلال به آن می‌پردازد. میر سید حسین الحسینی جبل عامل که قبلاً شیخ الاسلام اردبیل بوده گاهی در دربار شاه طهماسب قضایای شرعی را فیصله می‌داده است. در مواردی نیز شیخ الاسلام متوجه اداره امور خاصه بوده است. مولانا محمد علی تبریزی، ولد مولانا عنایت‌الله، در دوره طهماسب مدتها در دارالسلطنه تبریز شیخ الاسلام و کیل حلالیات سرکار خاصه بوده است. شاه مظفرالدین علی نیز در شیراز منصب شیخ الاسلامی، وکالت حلالیات سرکار خاصه را داشته است. شیخ الاسلام اصفهان در ۱۱۴۳ هجری و پیش از آن، به نام دستگاه اداری خاصه، اوقافی را در اجاره داشته است. احتمال دارد که با اقوال قدرت صدر، اهمیت شیخ الاسلام افزایش یافته باشد. از سند انتصاب شخصی به نام میرزا هدایت شیخ الاسلام مشهد به تاریخ ۱۰۷۹ هجری بر می‌آید که او به عنوان بالاترین مقام شرعی منطقه تعیین شده است. او می‌بایست مردم را به عبادت وادارد، آنان را به سوی پارسایی ترغیب کند، شرارت را منع کند، از گناه و تبه کاری جلوگیری کند، توانگران را به پرداخت خمس و ذکاة اموالشان وادارد و مراقبت کند که وجوه جمع‌آوری شده از این راه به کسانی که مستحق آن هستند پرداخت شود، ارث و صدقه را تقسیم کند، نامزدی و مراسم عروسی را ترتیب دهد، اختلافات بین مردان و زنان مسلمان را رفع کند، اموال غایب، یتیم و مهجور و امور مشابه را اداره کند. او در امور شرعی از قدرت کامل برخوردار بود. جالب اینجاست که قاضیان می‌بایست بدانند که نصب و عزل آنان به دست اوست و نه در اختیار صدر.

از تذکرة الملوک بر می‌آید که شیخ الاسلام زیر نظارت عمومی صدر قرار داشته است. او احتمالاً زیر نظر صدر به تنظیم امور شرعی می‌پرداخته است. ممکن است در حالی که صدر به نام نهاد سیاسی مسئول نظارت بر نهاد مذهبی بوده، شیخ الاسلام رجل عمده نهاد مذهبی بوده باشد. این نظر را وقایع تاجگذاری

شاه صفی در سال ۱۰۷۷ هجری که شیخ الاسلام نقش مهمی در آنها داشته است، تقویت می کند. پس از فوت شاه عباس دوم افراد با نفوذ کشور پس از جلسه ای حساس تصمیم گرفتند تاج و تخت را به سلیمان، که بنام شاه صفی تاجگذاری کرد، بسپارند. شاردن در باره این جلسه می نویسد اعتمادالدوله یا صدر اعظم مرگ شاه را که مورد تائید دو حکیم باشی قرار گرفت، به اطلاع حاضران رساند و اظهار داشت «... شاهنشاه فقید بدون تعیین جانشین و بدون وصیت کتبی و شفاهی، جان بجان آفرین سپرد و معلوم نداشت، که کدام یک از دو فرزندش قائم مقام وی باشد... اینک لازمست که این جمعیت پیش از تفرقه، بانتخاب فرزند برومندی از نژاد ائمه اظهار مبادرت ورزد، تا وی به تخت سلطنت شاهنشاه جنت مکان، شاه عباس دوم، جلوس کند ۷۲.» او سپس به سود فرزند کوچکتر شاه صحبت کرد تا از به سلطنت رسیدن فرزند بزرگتر او، یعنی صفی میرزا، جلوگیری کند. در این جلسه خواجه آغا مبارک که سرپرست فرزند کوچکتر یعنی حمزه میرزا بود رای بزرگان حاضر در جلسه را که همگی به توافق رسیده بودند بر هم زد و بر خلاف انتظار همگان به سود فرزند بزرگتر صحبت کرد و گفت: «پیشنهاد شما دایر بر محرومیت صفی میرزا، فرزند ارشد شاه عباس دوم، از تخت سلطنت و از حق قانونی خویش و نشاندن حمزه میرزا به جای وی علناً مخالف عدالت و متضاد با شرایط فرستاده برگزیده الهی است ۷۳...» بدینسان جلسه تصمیم گرفت صفی میرزا را بر تخت سلطنت بنشانند. در نتیجه قرار شد هیاتی به سرپرستی تفنگچی باشی با نامه ای به اصفهان اعزام دارند و او را به عنوان سلطان مستقر سازند. در این نامه بزرگان مملکت صفی میرزا را «لایق جلوس در تخت خلافت جاویدان خداوند جهان (خلیفه الله فی الارض)» می دانند و از او دعوت می کنند که «تاج مقدس امامت» را بر سر بگذارد ۷۴. در مراسم تاجگذاری «در طرف راست و قدری در عقب شاهزاده آغا ناظر با ماموریت و شغل مهتری ایستاده... در طرف چپ پادشاه که ایرانیان محترم تر می دانند» مقامات مختلف کشوری و لشگری بودند. «در طرف راست مسند اول مخصوص به بوداق سلطان تفنگدارباشی خالی مانده، خود در ملازمت

پادشاه به خدمت می پرداخت، در مسند دوم نماینده محمد قلیخان دیوان بیگی نشسته، دو مسند بعد را برای منجم باشی و معاونش که به تعیین ساعت اختیار اشتغال داشتند گذارده، در مسند پنجم و ششم میرزا علی رضای شیخ الاسلام و میرزا مومن وزیر اصفهان و توابع قرار داشتند. شیخ الاسلام برادر صدراعظم و دانی زن پادشاه حالیه است و یکی از اشخاص عالم و فاضل این مملکت وسیع به حساب می آید، امروزه در ایران چنانچه سابقا معمول یهود بوده، قوانین مملکتی و سیاسی از مذهب مأخوذ است، و شیخ الاسلام همیشه در امور مداخله دارد و امری بدون تصویب او نمی گذرد. نقش اصلی را در این مراسم بوداق سلطان تفنگدار باشی به عهده داشت که رئیس هیاتی بود که سلیمان را به نشستن بر تخت سلطنت دعوت کرده بود. او نامه را بوسیده و به شاه داد و سپس به امر شاه آن را باز کرده بخواند. تفنگدار باشی «به تانی و شمرده، به قسمی که حضار بتوانند از مطالب مندرجه مستحضر شوند خواندن آغاز کرد و بدین طریق همگی اطلاع یافتند که بزرگان مملکت متفقا شاهزاده حاضر را به پادشاهی قبول کرده و بدان شهادت می دهند. چون قرائت مکتوب تمام شد، پادشاه شیخ الاسلام را طلبیده حاضر گردید و پس از تعظیم و تکریم مرسوم مکتوب را برای اعتراف به سلطنت گرفت، چه شناختن شاهزاده بیادشاهی به او که شیخ الاسلام و رئیس روحانی مملکت بود تعلق داشت و مکتوب را احتراماً بوسیده به پیشانی نهاد و خواند، سپس مهرها را بدقت معاینه نموده، دو مرتبه مکتوب را سه بار نماز برده، در مقابل پادشاه بر زمین گذارد و به همین رفتار خاضعانه، تصدیق نوشته و حقانیت شاهزاده را می نمود ۷۵». در این میان تفنگدار باشی با صفی میرزا در باره نامی که می خواست در سلطنت انتخاب کند صحبت کرد و تصمیم صفی میرزا را که متوجه حفظ نام طفولیت خود بود به «شیخ الاسلام که مکتوب را در قدم اعلیحضرت گذارده و بلند شده بود اظهار داشته و شیخ الاسلام در طرف راست، تفنگدار باشی در طرف چپ شاهزاده را به میان تالار به سمت تخت طلا هدایت کردند و شیخ الاسلام از خاکبای همایونی استدعا کرد بر تخت نشیند، او نیز قبول کرده رو به قبله نشست،

شیخ الاسلام هم دو زانو چنانچه در موقع دعا و در حضور اشخاص محترم مرسوم است معمول دارند، چند قدم دور از اعلیحضرت نشسته، تاج و شمشیر و خنجر را بیرون آورده در مدت چند دقیقه دعایی که به اقرار به توحید شروع می‌شد، و به تبرک اشیاء سلطنتی مخصوص به مراسم تاجگذاری اختتام می‌یافت قرائت کرد، برخاسته شمشیر و خنجر را یکی به طرف چپ، و دیگری را به طرف راست کمر اعلیحضرت بست. ایشک آقاسی نیز به اشاره کلاه شاهزاده را از سر برداشته تاج را به جای آن گذاشت ۷۶. سپس خطبه خوانده شد. قسمت سوم خطبه راجع به توصیف و توضیح سلطنت است و این که خداوند عالم از بدو خلقت آدم از روی مهر و کرم، طینت انسانی را متوجه رعایت نظم و نظام کرد و پیامبران را فرستاد تا امور معاش و معاد بندگان را مرتب سازند و «زمام امور را به پادشاهان که ظل الله قرار داد سپارند، پس از آنجایی که موجودات شاهد وجود صانع و گفته پیغمبران متمم محسوس است، به اطاعت معبود مجبور و از متابعت پادشاهان ناگزیر و به قبول اوامر ایشان ملزم ۷۷. سپس در این خطبه می‌آید که هر چند به عقل و علم بندگان دشوار باشد آنان باید از پادشاه فرمان ببرند تا لذت اطاعت را بچشند.

پس از اتمام خطبه هنگامی که «اسم شاه صفی برده شد، حضار به آواز بلند انبساط نموده انشاء الله گفتند و هر یک اقلاً پنج یا شش مرتبه لفظ انشاء الله را تکرار نمودند و بعد شیخ الاسلام رفته در مقابل پادشاه سه دفعه سر فرود آورد. در دفعه ثانی دعایی خواند که به طلب طول عمر اعلیحضرت شروع و درخواست آسایش رعایا و انبساط حدود مملکت در ظل او اختتام می‌یافت پس از ختم بیان سه بار سر فرود آورد، و به محل خود عودت کرد، از قراری که می‌گویند خطبه او خیلی غرا بوده، اگر چه وقت تهیه نداشتند و برای حضور در آن مجلس از رختخواب بیرونش کشیده بودند. پس از او حضار نیز هر یک بر حسب مقام خود آمده به سه بار سر فرود مرسومی اطاعت و انقیاد اظهار داشتند ۷۸.»

با افول امپراطوری صفوی حرکت دیگری در جهت دور گشتن از حکومت

دینی و افزایش جنبه غیر مذهبی دولت صورت گرفت. نفوذ نهاد مذهبی در مرکز زوال یافت. اما در ایالات مقامات مذهبی به طور کلی و قاضیان به ویژه همچنان سهم مهمی در زندگی محلی داشتند و تا اندازه‌ای نیرویی در برابر مقامات حکومت دنیوی ساختند. در سازمان نهاد مذهبی تغییراتی رخ داد. اهمیت صدر رو به زوال گذاشت تا آن که این شغل محو گشت. نقش صدر در زمان نادر شاه منحصر به نظارت بر سازمان اوقاف بود. هنگامی که نادر شاه دستور داد کار اوقاف از سر گرفته شود، حقوق صدر را قطع کرد و تنها به او بازنشستگی مختصری اختصاص داد. مقام ملاباشی که نخست در دوره شاه سلطان حسین، که در سال ۱۱۰۵ بر تخت سلطنت نشست، ایجاد شد و در این میان ظاهراً مقام اصلی مذهبی گشت. هانوی* در کتاب خود به نام گزارشی تاریخی از تجارب بریتانیا در بحر خزر که در سال ۱۷۶۲ در لندن به چاپ رسید می‌نویسد مقامهای عمده در زمینه قانون عبارتند از ملاباشی و نایب صداریان. اینان قاضیان امور مذهبی و مدنی بودند. قاضی عسکر، قاضی ارتشی است و مقام شیخ الاسلام با او برابر است.

افشاریه و زندیه و در عاقبت قاجاریه این نظریه را که سلطان سایه خداست برگرفتند. کوشش بیهوده نادر شاه در متحد ساختن سنیان و شیعیان در آئین جدیدی، بازگشت به شیعه‌گرایی را در دوره کریمخان زند (۱۱۹۳-۱۱۶۳ هجری) به دنبال داشت. در فرمانهایی که به نام کریمخان صادر می‌شد چنین فرض شده است که او مستقیماً از سوی خدا منصوب شده است و تمامی قدرت از سوی او به زیر دستانش منتقل می‌شود. در فرمانی چنین می‌آید: «فرمان عالی شد آنکه وکیل دیوان قضا و فرمان فرمای کشور فسیح القصوی وسیع الارجای، فعال لمایشا باهرالنور دولت و جهان بانی و یرلیغ منیع حشمت و گیتی ستانی را به نام نامی ما مرقوم و بتوقیع رفیع خلود و دوام موشح و مختوم ساخته بشکرانه حصول این نعمت عظمی و سپاسداری این موهبت کبری همواره آئینه ضمیر کیمیا مثال و

* Hanway

صفحه خاطر خطیر خیریت مثال جلوه گاه صور حال و چهره گشای شاهد احوال این مطلب می باشد که جمعی را که والدایشان حقوق خدمات ایندولت خداداد داشته باشند بین الکفاه بتفویض مناصب رفیعه و ارجاع خدمات لایقه مفتخر و سرافراز فرمائیم ۷۹...» سلاطین قاجاریه نیز به همین گونه خود را منصوب خدا می دانستند. نمونه چنین برداشتی را می توان در فرمانی برای میرزا رفیع، وکیل آذربایجان، به تاریخ ۱۲۱۴ هجری دید که از سوی فتحعلی شاه (۱۲۵۰-۱۲۱۱) صادر شده است. در این فرمان چنین می آید: آنکه چون از روزی که بحکم حاکم ممالک قضا و فرمانفرمای خطه توتی الملک من تشأ که ایجاد عالم و بقای کافه بنی آدم باو منوط و مربوط است زمام مهام انام را بکف کفایت و قبضه درایت ما گذاشته و اریکه سلطنت و خلافت و جهانداری را بذات خجسته صفات نواب همایون مازیب و زینت داده ما نیز بشکرانه این عطیه عظمی و سپاس و سپاس داری این بهیه کبری برذمت همت فلک فرسا لازم و بر ضمیر معدلت تخمیر معلی مرتسم فرمودیم که هر یک از مخلصان صافی نهاد و چاکران صداقت بنیاد که صفایح ضمیر اخلاص تخمیرش بنقوش اخلاص دولت عالم مناصب منطبع و نقش پذیر بوده باشد او را بمناصب عالیه و خدمات شایسته ارجمند و بین الکفاه و امثال معزز و سربلند فرمائیم ۸۰...»

از طرفی این فرض دیگر مطرح نبود که سلطان به نام امام غائب قدرت را در اختیار دارد. سلطان رئیس دولت بود که از جانب خدا تعیین شده بود و چون سلاطین پیشین، دولت در وجود او تجسم می یافت، اما او دیگر نماینده امام غائب نبود تا مجتهدان نیز در زیر پوشش او قرار گیرند. از این رو نقشهای نهاد مذهبی و نهاد سیاسی به گونه ای آشکار از هم متمایز شدند. این تحول، افزایش احترام نمایندگان نهاد مذهبی را در تظاهرات بیرونی به همراه داشت. لانگله * اظهار می دارد که اجازه نشستن در شرفیابهای فتحعلی شاه تنها به سفرا و فرستادگان

* Langlés

سیاسی و خارجیان قدرتمند و «فکر می‌کنم به شیخ الاسلام داده می‌شد.»
 در دوره قاجاریه نیز مانند دوره صفویه برای هر یک از شهرهای عمده یک شیخ الاسلام تعیین می‌شد. او فوق‌العاده‌ای آزاد از سلطان دریافت می‌کرد. بستگی مالی شیخ الاسلام تا حدی محدودیت استقلال او را موجب می‌شد. سلاطین قاجار سعی داشتند از طریق او بر نهاد مذهبی نظارت کنند. اما شیخ الاسلام به سان صدر فقط یک منصوب ساده حکومت نبود. سرجان ملک‌مک در کتاب خود به نام تاریخ ایران در اواسط نیمه اول قرن نوزدهم می‌نویسد که گرچه شیخ الاسلام را سلطان تعیین می‌کرد، اما تقریباً همیشه میل و آروزی اهالی نیز در نظر گرفته می‌شد. او همچنین اظهار می‌دارد که این افراد با تعمد می‌کوشیدند هیچ گونه ارتباط آشکاری با مردان صاحب قدرت نداشته باشند، حتی بروز چنین آمیزشی احترام و اعتماد مردم به آنان را از بین می‌برد. مردم نسبت به استقلال و تمامیت آنان تعصب داشتند. این واقعیت که نهاد مذهبی دیگر حتی در نظریه نهاد سیاسی را شامل نمی‌شد به معنای آن بود که نهاد مذهبی بیشتر از گذشته ملجا و حامی مردم در برابر قدرت خودسرانه حکومت بود. ملک‌مک می‌نویسد که طبقات مذهبی شامل روحانیونی که عهده‌دار مشاغل مذهبی بودند و آنان که به تفسیر قانون به نحوی که در قرآن و کتابهای سنت آمده است می‌پرداختند، برای مردم بی‌دفاع چون سپری هستند میان آنان و اقتدار مطلق سلطان. بزرگان این طبقه از بیم و تشویشهای فردی که تقریباً همه افراد دیگر دچار آنند برکنار هستند. او اضافه می‌کند که با ناپدید شدن صدر، قدرت مجتهدان افزایش یافت. او می‌نویسد مجتهدان شعلی نمی‌گیرند، کار قبول نمی‌کنند، وظایف خاصی ندارند، اما به سبب دانش والا، دینداری و فضیلتشان با رای خاموش و متفق مردم دعوت می‌شوند که راهنمای آنان در مذهب باشند و حامی‌شان در برابر حکمرانان، و آنان احترام و ماموریتی دارند که مغرورترین پادشاهان را و می‌دارد به ندای مردم بپیوندند و چنین وانمود کنند که گویی حس نمی‌کنند که برای آنان احترامی قائلند. در واقع بعضی اوقات قدرت رهبران محلی مذهبی به صورت خطری برای حاکم محلی

تجلی می‌کرد. از این رو بود که میرزا تقی خان، وزیر ناصرالدین شاه، سه رهبر برجسته مذهبی تبریز یعنی میرزا علی اصغر شیخ الاسلام و پسرش، و حاجی میرزا باقر امام مسجد جمعه تبریز را از این شهر دور کرد زیرا حیثیت آنان خطری برای اقتدار حاکم به شمار می‌رفت. دو نفر نخست بدون دشواری از شهر دور گشتند ولی امام مسجد جمعه این کار را نکرد و به همین خاطر برای مدتی یک هزار مرد مسلح شهبها در اطراف خانه او کشیک می‌دادند. بالاخره از بیم آن که شهر متهم به شورش شود او را راضی کردند با کدخدایان از شهر برود. پس از سقوط میرزا تقی خان از وزارت، میرزا باقر (امام مسجد جمعه) به شهر بازگشت و موقعیت پیشین خود را باز یافت. پس از چند سال، نزاعهای فرقه‌ای بین دو گروه از علما موجب کشته شدن سه نفر شد و میرزا باقر دوباره به تهران احضار شد. روزی که او تبریز را ترک می‌کرد بازارها بسته شد و جمعیت بزرگی او را بدرقه کرد. در تهران از او استقبال گرمی کردند و در سال ۱۲۸۵ هجری در همان جا درگذشت. در کتاب تاریخ و جغرافیای دارالسلطنه تبریز در این باره چنین نوشته شده است: «... نفاذ حکم او عام بود بهر جمع. چون میرزا تقی خان اتابیک اعظم اندکی از کار خراسان و دیگر ممالک ایران که آشفته بود بیاسود دیدند که با نیروی این بزرگ مرد حکومتی را به تبریز واقعی نیست. از حشمت برکاستن خواست سلیمان خان افشار را بدینشهر بفرستاد. حاجی میرزا باقر مجتهد و حاجی میرزا علی اصغر شیخ الاسلام و فرزندش میرزا ابوالقاسم را بدرگاه طلبید. شیخ الاسلام و فرزندش بردند و من آن کار به جای خود نبسته‌ام. مرد فرمان نمی‌برد و کسی را زهره که او را خارج کند. بخاطر دارم که بدان روزگار هر شب بیشتر از هزار تن تبریزی مسلح به گرد سرای او بودند و پاسبانی همی کردند و فتنه بزرگ بود تا از درگاه خلافت اینکار بکدخدایان شهر افکندند. آنان با مجتهد دیدار کردند و بنمودند که این حیص و بیص بعاقبت محمود نباشد و شهر ما بعضیان متهم شود. لاجرم مرد ناچار بدارالخلافة طهران رخت بست. آنجا معزز بود. پادشاه بسپاهان شد که آنشهر برآشفته بود مجتهد نیز بردند اتابک اعظم را نیت این بود که او را باذربایجان نهد.

چون از سپاهان بظهران آمدند باندک مایه، روزی میرزا تقی خان را روزگار درشت پیش آمد. میرزا آقاخان نوری صدراعظم شد مرد را یله کرد و به تبریز آمد. تبریزیان پذیره با شوکت کردند و بهمان اعتبار همی بزیست و نفاذ حکم او برتری گرفت تا... اینجا بمیان دو شعبه از علماء نفاق افتاد و سه تن کشته شد. شاهنشاه این مرد را بطلبید. برفت بدار الخلافه، آنروز که از شهر همیرفت بازارها بسته بودند. از دروازه‌ها باغمیشه تا ویلان کوه از مردم انبوه بود. من نیز بودم که او را در من حقوق بسیار بود. چون بقله باغمیشه رسیدیم آنجا نماز ظهرین بجماعت ادا کرد. جهانی مقتدی بود، پس با مردم وداع آخرین کرد و برفت بدر الخلافه او را نیک محترم پذیره شدند از رجال دولت و بازرگانان آذربادگانی. انجا بس محترم بود «...۸۱»

یکی از عوامل مهم که در استقلال فزاینده نهاد مذهبی در قرن نوزدهم میلادی سهم داشت این واقعیت بود که مراکز شیعی در نجف و کربلا خارج از امپراطوری ایران قرار داشتند و قابل توجه است که در نیمه دوم قرن بخشهایی از طبقات مذهبی نقشی موثر در جنبش مشروطیت داشتند. این جنبش به فرمان ۵ اوت ۱۹۰۶ منجر شد و یک مجلس شورای ملی بوجود آورد، واقعه‌ای که نشانگر دوره جدیدی در نظریه حکومت در ایران است. در مفهوم جدید که بالاخره در متمم قانون اساسی مورخ ۷ اکتبر ۱۹۰۷ اعلام شد، رهبری امام غائب و اقتدار سلطان به رسمیت شناخته شدند و تا به این حد نظریه جدید سنت اسلام شیعه را ادامه داد، اما موقعیت به دو علت تغییر یافته بود: اول آن که حکومتی که از برخی قدرتها برخوردار و از برخی محروم بود، تاسیس شد و دوم آن که مردم ایران، به عنوان تشکیل دهنده یک منبع قدرت، علاوه بر سلطان و جدا از او به رسمیت شناخته شدند. این هردو را در نظریه، تابع اقتدار و وسعت یابنده شریعت ساخته بودند، به گونه‌ای که توسط علما و مجتهدان که رهبری امام غایب به وساطت آنان به بشریت منتقل می‌شد، مورد تفسیر قرار می‌گرفت. اصل دوم متمم قانون اساسی مورخ ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ هجری

چنین است: مجلس مقدس شورای ملی که بتوجه و تائید حضرت امام عصر عجل الله فرجه و بذل مرحمت اعلی حضرت شاهنشاه اسلام خلدالله سلطانه و مراقبت حجج اسلامیه کثرالله امثالهم و عامه ملت ایران تاسیس شده است باید در هیچ عصری از اعصار مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیر الانام صلی الله علیه و آله وسلم نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهده علمای اعلام امام الله برکات وجودهم بوده و هست لهذا رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار هیاتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند به این طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه اسامی بیست نفر از علماء که دارای صفات مذکوره باشند معرفی به مجلس شورای ملی بنمایند، پنج نفر از آنها را یا بیشتر بمقتضای عصر اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا بحکم قرعه تعیین نموده بسمت عضویت بشناسند تا موادیکه در مجلسین عنوان می شود بدقت مذاکره و غوررسی نموده هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رای این هیات علماء در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجة عصر عجل الله فرجه تغییر پذیر نخواهد بود.

تقابل میان نظریه جدید و نظریه قرون وسطایی حکومت در ایران قابل توجه بود. برای نخستین بار کوشش می شد که تعادلی میان ارگانهای مختلف حکومت ایجاد شود و جدایی واقعی میان نهاد سیاسی و نهاد مذهبی برقرار گردد. مفهومی که نظریه قرون وسطایی مبتنی بر آن بود به سبب فقدان ثنویت میان مذهب و دولت و به علت فرض کمال سلطان به استبداد منجر می شد و پاسخی برای این مسئله که چه کسی نگاهبان را نگهبانی می کند نداشت. در نظریه سلطان تابع شریعت بود اما در عمل هیچ وسیله ای تدبیر نشده بود که او را وادار به تبعیت کند و به همین لحاظ این امر به مقیاس وسیعی جنبه نظری داشت. آئینی که پذیرفته شده بود از نوع آئین

سزار - پاپیسم بود. او گوست بیلی * متنی را از Patrologia Graeca نقل می کند که برابر آن ژوستی نین وظیفه امپراطور می دانست که ایمان مسیحیت خالص را بدون عیب نگاهدارد و از موقعیت کلیسای کاتولیک در برابر بی نظمیها دفاع کند. روحانیون نیز از آنجا که می دیدند امپراطور وحدت کلیسا را یکی از پایه های اساسی حکومت خود قرار داده است بدون تامل اعلام داشتند که امپراطور در طرح الهی برگزیده شده است تا بر جهان حکومت کند همان گونه که چشم در بدن جای داده شده است تا آن را رهنمون باشد. امپراطور تنها به خدا نیازمند است و میان او و خدا واسطه ای نیست. سلطان نیز اعتقاد داشت که سایه خدا در زمین است و میان او و خدا واسطه ای وجود ندارد. این، در نتیجه، به آن معنا بود که دولت تعلق به آخرین مستبدی داشت که آن را غصب می کرد.

* August Bailly

مآخذ مترجم

1- Von Grunebaum, G.E.
Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition
Routledge & Kegan Paul Ltd. P. 127-136

- ۲- عبدالرحمن بن خلدون
مقدمه ابن خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. ۱۳۵۲. جلد اول. ص ۳۶۷-۳۶۴
- ۳- پطروشفسکی. ای. پ
اسلام در ایران. ترجمه کریم کشاورز. تهران. انتشارات پیام. ۱۳۵۰. ص ۵۸ و ۲۲۲-۲۲۰
- ۴- ابن خلدون. ص ۳۸۰-۳۶۸

5- Fremdwörterbuch
Veb Verlag Enzyklopaedie Leipzig 1963

- ۶- باسورث. کلیفورد ادموند
سلسله‌های اسلامی. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران. انتشارات بنیاد فرهنگ ایران. ۱۳۴۹. ص ۲۱
- ۷- ابن خلدون ص ۴۰۰-۳۹۰
- ۸- باسورث. ص ۲۶

9- Bosworth, C.E.
The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for
Dynastic Connection with the Past.
In: Iranian Studies, Journal of the Society for Iranian Studies, Volume
XI, 1978, Massachusetts, P. 7-10.

- همچنین:
- فردوسی. بهرام
فرهنگ پهلوی. تهران. انتشارات دانشگاه تهران. چاپ دوم. ۱۳۵۲
- ۱۰- باسورث. ص ۱۵۲
- ۱۱- امام زین العابدین ابو حامد محمد بن محمد بن محمد غزالی طوسی
فضائل الائمة من رسائل حجة الاسلام. به تصحیح و اهتمام عباس اقبال. تهران. انتشارات
کتابفروشی این سینا. ۱۳۳۳. ص ۳۹
- ۱۲- خواجه نظام الملک
سیاستنامه (سیرالملوک). به کوشش دکتر جعفر شعار. تهران. شرکت سهامی کتابهای جیبی.
۱۳۴۸. ص ۸۷-۸۶
- ۱۳- خواجه نظام الملک. ص ۶۰-۵۹. و ۶۳

همچنین:

خواجه نظام الملک

سیاستنامه، به تصحیح عباس اقبال، تهران، ناشر وزارت فرهنگ، ۱۳۲۰، ص ۴۸

۱۴- غزالی، ص ۲۸

۱۵- ابن البلیخی

فارسنامه، به سعی و اهتمام و تصحیح گای لیسترانج و رینولد ان نیکلسون، کمبریج، ۱۹۲۱،

ص ۱۱۷-۸

۱۶- خواجه نظام الملک، به کوشش جعفر شعار، ص ۵

۱۷- بطروشفسکی، ص ۲۶۲

۱۸- بطروشفسکی، ص ۲۱۸ و ۳۰۳

۱۹- افضل الدین کاشانی

ساز و پیرایه شاهان پرمایه، ویراسته مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۳۱، ص ۵-۳

۲۰- همان، ص ۶۰۷

۲۱- همان، ص ۱۶

۲۲- همان، ص ۱۸

۲۳- همان، ص ۲۰

۲۴- همان، ص ۲۴-۱۹

۲۵- همان، ص ۲۷-۲۴

۲۶- همان، ص ۲۸

۲۷- نجم الدین رازی

مرصاد العباد، به اهتمام دکتر محمدامین ریاحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲، ص

۴۱۷-۴۱۱

۲۸- همان، ص ۴۲۲-۴۱۷

۲۹- همان، ص ۴۳۱-۴۲۹

۳۰- بهار، محمدتقی

سیک شناسی، تهران انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۳۷، جلد دوم ص ۴۰۰-۳۹۷

۳۱- خواجه نصیرالدین طوسی

اخلاق ناصری، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی - علیرضا حیدری، تهران، شرکت سهامی

انتشارات خوارزمی، ۲۵۳۶، ص ۱۳۴-۱۳۳

۳۲- همان، ص ۱۳۵

۳۳- همان، ص ۲۵۲-۲۵۱

۳۴- همان، ص ۲۵۳-۲۵۲

۳۵- همان، ص ۲۵۴-۲۵۳

- ۳۶- همان، ص ۲۸۰
 ۳۷- همان، ص ۳۰۰-۳۰۱
 ۳۸- همان، ص ۳۰۱-۳۰۲
 ۳۹- رشیدالدین فضل‌الله
 تاریخ مبارک غازی، به سعی و اهتمام و تصحیح کارل یان، هوتفورد (انگلستان)، ۱۹۴۰،
 ص ۲۳۹
 ۴۰- همان، ص ۲۱۹
 ۴۱- همان، ص ۱۹۹
 ۴۲- بهار، جلد ۳، ص ۲۴۱
 ۴۳- جلال‌الدین دوانی
 اخلاق جلالی، لکهنو، مطبع منشی نول کشور، ۱۸۹۸، ص ۱۱۵-۱۱۱
 ۴۴- همان، ص ۱۲۵
 ۴۵- همان، ص ۱۵۳
 ۴۶- همان، ص ۲۳۳-۲۳۵
 ۴۷- همان، ص ۲۳۶
 ۴۸- همان، ص ۲۶۸-۲۶۹
 ۴۹- همان، ص ۲۶۹-۲۷۰
 ۵۰- همان، ص ۲۳۹-۲۵۰
 ۵۱- همان، ص ۲۶۰-۲۶۱
 ۵۲- همان، ص ۲۷۲-۲۷۴
 ۵۳- حسین واعظ کاشفی
 اخلاق محسنی، لاهور، مطبع منشی گلاب سنگه، ۱۳۲۵، ص ۶-۵
 ۵۴- همان، ص ۳۱
 ۵۵- همان، ص ۳۲
 ۵۶- همان، ص ۳۸
 ۵۷- همان، ص ۳۱
 ۵۸- همان، ص ۳۱
 ۵۹- همان، ص ۱۰۶
 ۶۰- همان، ص ۱۰۶-۱۰۷
 ۶۱- راوندی، مرتضی
 تاریخ اجتماعی ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۲۵۳۶، جلد دوم، ص ۳۷۹-۳۷۸
 ۶۲- مظفرالدین طبیب کاشانی
 اخلاقی شفایی، نسخه خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره د- ۱۳۷

- ۶۳- مینورسکی
سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه مسعودرجب‌نیا، تهران، انجمن کتاب، ۱۳۳۴
ص ۹۵-۹۷
- ۶۴- همان، ص ۱۷-۱۸
- ۶۵- تذکرة الملوك، به كوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۳۲، ص ۲-۳
- ۶۶- مینورسکی، ص ۷۴
- ۶۷- تذکرة الملوك، ص ۲-۳
- ۶۸- اسکندربیک ترکمان
عالم آرای عباسی، تصحیح ایرج افشار، تهران، چاپ گلشن، ۱۳۵۰، جلد دوم، ص ۹۲۹
- ۶۹- مینورسکی، ص ۷۳-۷۴
- ۷۰- همان، ص ۷۶- ۷۵
- ۷۱- اسکندربیک، ص ۱۵۵
- ۷۲- شاردن، جان
سیاحتنامه شاردن، ترجمه محمدعباسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵ - ۱۳۳۵، جلد نهم،
ص ۵۳-۵۵
- ۷۳- همان، ص ۶۴-۶۵
- ۷۴- همان، ص ۷۷-۷۸
- ۷۵- همان، ص ۱۰۵
- ۷۶- همان، ص ۱۰۶ - ۱۰۵
- ۷۷- همان، ص ۱۰۷
- ۷۸- همان، ص ۱۰۸
- ۷۹- شاهزاده نادر میرزا
تاریخ و جغرافیای دارالسلطنه تبریز، تهران، اقبال، ۱۳۵۱، ص ۲۵۰
- ۸۰- همان، ص ۲۵۲
- ۸۱- همان، ص ۱۱۸

