

دو فصل‌نامه تخصصی پژوهش‌نامه فرهنگ و زبان‌های باستانی  
سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص ۱-۲۸

## بررسی جدال میان حاکمیت مطلقه و فقه در دوره ساسانی در پرتو الهیات سیاسی زردشتی

مهرآرام\*

پرهم

### چکیده

استقلال امر سیاسی در دوره ساسانی نظام سیاسی را واداشت تا رابطه خود را با دیگر سپهرهای اجتماعی از نو تعریف کرده و بکوشد بر آنان چیره شود. بدین منظور شاهان ساسانی دست به تمرکز قدرت زده و حاکمیت در معنای نقطه برین انتساب را، به ویژه از طریق سازمان دادن به روحانیت زردشتی، محقق کردند. این امر سبب شده تا بسیاری از پژوهشگران این پادشاهی را، حداقل از منظر ایدئولوژی سیاسی آن، نمونه‌ای از شاهی مطلقه به شمار آورند که مهم‌ترین پیامد حقوقی آن ادعای فراتر بودن شاه از قواعد حقوقی موجود است. این پژوهش می‌کوشد تا در ضمن تحلیل دلالت‌های مختلف مفهوم «حاکمیت»، بار

---

\*دانش‌آموخته مقطع دکترای حقوق عمومی از دانشگاه شهید بهشتی، [parham\\_mehram@yahoo.com](mailto:parham_mehram@yahoo.com)

دیگر به پرسش از رابطه آن با حقوق در این دوره بپردازد و نشان دهد که چگونه الهیات سیاسی دینی زردشتی که در آن قدرت خداوند مقید به «امکان» و «خیر» است و مفاهیم بنیادین آن همچون «فرّه»، «اشه»، «شاهی آرمانی» و «دادگری»، گونه‌ای از حقوق طبیعی را ایجاد کردند که با مجموعه‌ای از قواعد فقهی-حقوقی همراه شد و از سطح هنجارهای اخلاقی صرف فراتر رفت. این‌گونه بود که شاهان ساسانی با سازمان‌دهی دین زردشتی در توری گرفتار شدند که خود تنیده بودند و امکان ایجاد حاکمیت مطلقه در معنای قدرت قانونگذاری را از دست دادند. در ادامه این پژوهش نشان می‌دهد که چگونه از دل جدال این قواعد فقهی-حقوقی با کوشش شاهان ساسانی برای تحقق حاکمیت مطلقه که نیازمند ادعای عصمت سیاسی است، منصب شاهی از شخص شاه متمایز و خطاناپذیری نه به شاه، بلکه به تاج نسبت داده شد.

**واژگان کلیدی:** فرهنگ سیاسی، اشه، پادشاهی آرمانی، حاکمیت مطلقه، ساسانیان، فرّه، محدودیت قدرت

## مقدمه

تعریف رایج از حاکمیت عبارت است از «قدرت برتری فرماندهی یا امکان اعمال اراده‌ای فوق اراده‌های دیگر در جامعه سیاسی» (قاضی، ۱۳۸۶: ۷۱). وقتی قدرت حاکم به هیچ هنجار حقوقی مقید نباشد، آن را حاکمیت مطلقه می‌نامند. پیدایش دولت متمرکز در دوره ساسانی که مورد توجه تاریخ‌نگاران صاحب‌نامی همچون کریستن‌سن بوده، سبب شده است تا اکثریت پژوهشگران پیدایش این قدرت جدید و برتر سیاسی را نمایانگر وجود گونه‌ای از حاکمیت مطلقه بدانند که خود را از هر هنجار حقوقی فراتر می‌دیده است. شاید اوج این اندیشه را بتوان در تاریخ‌نگاری چپ در میان افرادی همچون همایون کاتوزیان یافت؛ چنان‌که از دید او وجود همین حاکمیت مطلقه سبب شده بود تا شاهان ایران حتی به قاعده مسلم‌جانشینی فرزند ارشد نیز احترام نگذارند. او تا آنجا پیش می‌رود که مطلقه بودن حاکمیت در دوران ساسانی را با فرانسه سده ۱۶ میلادی مقایسه کرده و حتی آن را به عنوان گونه‌ای از استبداد شرقی افراطی‌تر و تندتر از

همتای اروپایی‌اش معرفی می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱۶). سید جواد طباطبائی نیز ادعا می‌کند که جایگاه پادشاه در نظریهٔ ایرانشهری از سنخ نبوت است و به همین دلیل برخلاف سنت شریعت‌نامه‌نویسی که در آن شاه مجری شریعت است، در سنت سیاست-نامه‌نویسی به عنوان امتداد اندیشهٔ ایرانشهری شاه عین شریعت است. بدین ترتیب او نیز مدعی است که شاهان ساسانی فراتر از شریعت قرار می‌گرفته‌اند، هرچند آن را شاهی مطلقه نمی‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۵: ۱۳۱ و ۱۵۲ و ۱۵۵-۱۵۶). نباید پنداشت که چنین نگرشی محدود به اندیشمندانی است که شاید ساسانی‌شناس حرفه‌ای نباشند، بلکه صاحب‌نظرانی همچون جمشید چوسکی که خود در مقالهٔ بی‌نظیرش با نام «شاهی مقدس در دورهٔ ساسانی» دقیق‌ترین موشکافی‌ها را دربارهٔ رابطهٔ دین و دولت در دورهٔ ساسانی کرده است، ارادهٔ شاه را در تمامی مسائل مذهبی و غیرمذهبی، حتی اگر امر بر انجام ندادن عملی فضیلت‌مندانه باشد، بالاترین امر به شمار می‌آورد (Choksy, 1998: 38). افراد نام‌برده تنها نمونه‌هایی از معروف‌ترین باورمندان به برتری قدرت سیاسی بر حقوق (در حقیقت قواعد فقهی-حقوقی) در دورهٔ ساسانی هستند.<sup>۱</sup>

از دید نویسنده شواهد تاریخی بسیاری در ردّ ادعای بالا وجود دارند و بی‌توجهی به آن‌ها بیش از هر چیز برخاسته از دو اشتباه بنیادین است؛ اول: نداشتن تحلیل دقیق از مفهوم حاکمیت و دلالت‌های مختلف آن. دوم: درک نادرست از استلزامات سیاسی-حقوقی الهیات زردشتی. مطلب را با توضیح مورد نخست می‌آغازیم:

مفهوم حاکمیت در زمرهٔ مفاهیمی است که در صورت نشکافتن دلالت‌ها و عناصر آن می‌تواند به راحتی ما را به خطا بیندازد. از دید میشل تروپه این مفهوم حداقل چهار دلالت متمایز دارد: عالی‌ترین ویژگی دولت؛ اقتدار فراگیر دولت (که بیش از هر چیز خود را در قانون‌گذاری مدرن نشان می‌دهد)؛ جایگاهی که عالی‌ترین اندام دولتی آن را اشغال کرده است و در نهایت حاکمیت در معنی نقطهٔ برین انتساب؛ یعنی حاکم نهاد یا فردی است که دیگران به نام او حاکمیت در هر کدام از سه معنای دیگر را اعمال می‌

<sup>۱</sup> این در حالی است که در حافظهٔ جمعی ایرانیان شاهان ساسانی را اغلب به عنوان اعمال‌کنندگان قدرت بی‌قید نمی‌شناخته‌اند؛ برای نمونه نائینی در *تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله* می‌نویسد (نائینی، ۱۳۸۸: ۴۵):

«شخص سلطان هم خودش مانند انوشیروان مستجمع کمالات و هم از امثال بوذرجمهر قوهٔ علمیه و هیئت مسدده و رادعه نظاری انتخاب نموده، بر خود گمارد و اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت را بر پای دارد.»

کنند (Troper, 2015: 324-325). حاکمیت و دولت مدرن در چهارمین معنا را بیش از همه با به کار بردن نظریه وبر<sup>۱</sup> و کلسن<sup>۲</sup> می‌توان شرح داد و در نتیجه ما آن را عنصر وبری-کلسنی حاکمیت می‌نامیم. این دلالت به هر می شدن سیاست و حقوق در جامعه اشاره دارد؛ فارغ از آنکه رأس آن را اراده‌ای سیاسی یا هنجاری حقوقی همچون هنجار بنیادین بدانیم. نکته مهم آن که درحالی‌که تعریف اول و سوم را می‌توان در بسیاری از نظام‌های سیاسی پیشامدرن نیز یافت، پیدایش دولت مطلقه الزاماً نیازمند وجود دو دلالت دوم و چهارم است. خلط این دو عنصر با یکدیگر سبب شده است که بسیاری از پژوهشگران درباره مطلقه بودن قدرت در دوره ساسانی به خطا بیفتند.

دوم آنکه بیشتر باورمندان به مطلقه بودن قدرت در دوره ساسانی ادعاهای خود را بر مفاهیم الهیاتی زردشتی همچون «فرّه» ایزدی بنا کرده‌اند. به همین دلیل بررسی دقیق این مفاهیم می‌تواند بسیاری از کج‌فهمی‌ها را نمایان سازد. برای نمونه به سه اندیشمند نام‌برده در بالا بازمی‌گردیم. همایون کاتوزیان مهم‌ترین دلیل برای اثبات ادعای خود بر استبدادی بودن شاهی ساسانی را استناد شاهان این سلسله به حق الهی خود در پادشاهی می‌داند و نقطه ثقل آن را مسئله فرّه ایزدی معرفی می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱۱). همچنین جواد طباطبائی باور دارد که علت یکسانی شاه و شریعت برخوردار او از فرّه ایزدی است (طباطبائی، ۱۳۷۵: ۱۵۵-۱۵۶). از دید چوسکی نیز نقش شاه در جامعه معادل همان نقشی است که اهورامزدا در کیهان دارد و به همین دلیل بر جان و روح افراد حاکم است (Choksy, 1998: 37).

بر پایه مطالب گفته شده، این مقاله که چکیده‌ای از بخشی از رساله دکتری نویسنده است،<sup>۳</sup> برای اثبات ادعای خود بر رد وجود حاکمیت مطلقه در دوره ساسانی با تمایز میان دو دلالت مدرن آن، می‌کوشد در بخش اول خود به صورت مختصر نشان دهد که چگونه تلاش شاهان ساسانی برای تمرکز قدرت، به پیدایش حاکمیت در معنای نقطه برین انتساب (دلالت چهارم) انجامید. در این بخش بررسی نحوه رویارویی

<sup>۱</sup> Max Weber (1864-1920)

<sup>۲</sup> Hans Kelsen (1881-1973)

<sup>۳</sup> مهرآرام، پرهام، «مطالعه‌ی تطبیقی ریشه‌های حقوق عمومی در ایران دوره‌ی ساسانی و غرب»، رساله دکتری حقوق عمومی دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۸

ساسانیان با دو مانع سنتی ایجاد حاکمیت، یعنی اشرافیت و روحانیت، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. لیکن این امر به معنای ایجاد حاکمیت در معنای اقتدار فراگیر (دلالت دوم) نیست؛ بنابراین در بخش دوم به مسئله عدم پیدایش اقتدار فراگیر دولت در پرتو الهیات سیاسی زردشتی خواهیم پرداخت. اصطلاح «الهیات سیاسی» را اولین بار کارل اشمیت به عنوان ابزاری مفید برای جامعه‌شناسی مفاهیم که از دید او فراتر از مفهوم-پردازی‌های حقوقی و سیاسی بود، به کار برد. از دید او برای شناخت ساختارهای ریشه-ای و بنیادین نشان‌دهنده سازمان کلی یک جامعه در یک دوران بیش از هر چیز باید به ساختارهای ذهنی بازتاب یافته در مابعدالطبیعه و الهیات پرداخت. به عبارت دیگر برای او همانندی میان این دو نه فقط امری تاریخی بلکه متدیک و سیستماتیک است (Schmitt, 2005: 36, 46). الهیات سیاسی می‌کوشد تا این فرایند انتقال از الهیات به حقوق و سیاست را برای ما ممکن کند. در این راه تمرکز اشمیت بر مفهوم حاکمیت بود. ما نیز می‌کوشیم ضمن درک بهتر الهیات و مابعدالطبیعه زردشتی هم کج‌فهمی-های موجود را پاسخ دهیم و هم نشان دهیم که چگونه این الهیات در بردارنده گونه‌ای از حقوق طبیعی است که نمی‌تواند به حاکمیت مطلقه مجال پیدایش دهد.

شاید به نظر برسد که با برداشتن گام دوم، ادعای مطرح شده در این مقاله اثبات شده است؛ اما این‌گونه نیست. وجود صرف حقوق طبیعی محدودکننده و متعارض با حاکمیت مطلقه، اگر با مجموعه‌ای از هنجارها دقیق حقوقی همراه نشود، نمی‌تواند از منظر حقوقی فایده مشخصی داشته باشد. چنانکه بدن<sup>۱</sup> که اولین بحث سازمان یافته را درباره حاکمیت همچون قدرت دگرگون کردن، تفسیر و بازنگری قانون (Johnston, 1997: 17)، طرح کرد، خود وجود برخی قیدهای محدودکننده را می‌پذیرد (مهرآرام و افتخار جهرمی، ۱۳۹۸: ۸۶-۸۷). با وجود این او ادعا می‌کند که اینگونه محدودیت‌ها اخلاقی‌اند و در بهترین حالت فقط وجدان حاکم را مقید می‌کنند (Merriam, 2001: 8) و به همین دلیل اقتدار فرمانروا را به عنوان قدرت برتر قانونگذار در جامعه به چالش نمی‌کشند. در نتیجه در گام سوم نشان خواهیم داد که در دوره ساسانی مجموعه‌ای از هنجارهای فقهی-حقوقی شکل گرفته بوده‌اند که فراتر از وجدان، رفتار و

<sup>۱</sup> Jean Bodin (1530 – 1596)

اعمال شاهان را نیز محدود کرده و آنان اختیار تغییر این قواعد را نداشته‌اند. در نتیجه در این گام و در بخش سوم مقاله است که ناممکن بودن ایجاد حاکمیت در معنای دوم خود، یعنی قدرت قانونگذاری در همه عرصه‌های حیات اجتماعی و در نهایت حاکمیت مطلقه ثابت می‌شود.

در پایان در بخش چهارم می‌کوشیم به پرسشی پاسخ دهیم که از اثبات دو ادعای مقاله در بخش‌های پیشین برمی‌خیزد؛ یعنی اثبات ادعای وجود حاکمیت در معنای نقطه برین انتساب، در ضمن اثبات ادعای فروتر بودن قدرت سیاسی نسبت به قواعد فقهی-حقوقی. اگر فرمانروا بالاترین مرجع سیاسی-حقوقی و در نتیجه از عصمت برخوردار بوده است، چگونه می‌توانسته در جایگاهی فروتر از قانون، مورد نظارت واقع شود؟ امری که نیازمند پذیرش خطاپذیری اوست. پاسخ این پرسش با توسل به جدایی شخصیت حقوقی شاهی از شخصیت حقیقی شاه پاسخ داده خواهد شد.

#### ۱- پیدایش حاکمیت در دوره ساسانی

خیزش امر سیاسی و استقلال آن در دوره ساسانی کشمکش و بازتعریف رابطه آن با دیگر حوزه‌های زندگی اجتماعی را اجتناب‌ناپذیر و این امکان را برای فرمانروایان فراهم کرد تا از طریق ایجاد حاکمیت در معنا مضیق‌تر خود، سپهرهای اجتماعی دیگر را مطیع کنند (مهرآرام و قاری سید فاطمی، ۱۳۹۸: ۱۴۰-۱۴۳). برخی نوشته‌های آن دوران مانند «عهد/ اردشیر» و «تا حدودی «نامه تنسر» به‌خوبی بیانگر پیدایش گونه‌ای از واقع‌گرایی سیاسی هستند که قدرت و درک مناسبات آن را اول از همه برای حفظ آن، استواری شهریاری و اعمال بهینه‌تر خشونت می‌خواهد. به ویژه اگر به عهد/ اردشیر نظر بیفکنیم با گونه‌ای از سیاست‌ورزی ناب مواجهیم که به کلی از هر نظریه سعادت و اخلاق بری و تنها مبتنی بر حفظ قدرت و مصلحت جامعه است. اردشیر در همین رساله از «نیکو رهبری» سخن به میان می‌آورد. سرآمد نیکو رهبری چیزی جز کاربرد به موقع خشونت نیست؛ یعنی هنر درآمیختن جان بخشیدن با کشتن، هنر گشودن هر دو «در دلسوزی و مهر و فروتنی و بخشندگی» و «تندی و بیم و آزدن و سختگیری و دور راندن و دشمنی و باز داشتن و گره بر ابرو افکندن و ترش‌روی و تنگ گرفتن و

کیفر دادن و کوچک کردن تا به گشتن رسد»؛ و این در خشم خود در مهر است؛ زیرا که تنها با باز کردن در خوشایند در کنار ناخوشایند است که در بر روی ناخوشاینها بسته می شود (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱۱۹)؛ چنانکه اردشیر بابکان از پیشینیان اینگونه نقل می کند: «گشتن از گشتن می کاهد»، (همان: ۱۲۶).

استفاده از ابزار حقوق کیفری برای درهم کوبیدن هر آنچه حاکمیت شاهان ساسانی را به چالش می کشیده، نخستین و بنیادی ترین ابزار برای تحقق منظور بالا بوده است. نامه تنسر اشاره می کند که «بر درگاه شهنشاه پیلان به پای کردند و گاوان و دراز گوش و درخت بفرمودن زدن» (ابن اسفندیار، ۱۳۱۱: ۶۸) که از این میان تباه شدن زیر پای فیل سهم کسانی بوده است که حاکمیت را به چالش می کشیده اند. شواهد نشان می دهد که فیل در دوران ساسانی نماد حاکمیت بوده است (Tafazzoli, 1975: 395-398). در کارنامه اردشیر بابکان، بابک در خواب ساسان را سوار بر پیل سفید مجهزی می بیند. تأویل گر آن را دال بر قدرت گیری او یا یکی از نوادگانش می داند (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۴۲: ۱۷۰-۱۷۱). نباید فراموش کرد که فرمانروای حیره، نعمان بن منذر زیر پای فیل انداخته و شهر شوش که در برابر اقتدار شاه شورید، توسط فیلان ویران شد.

تلاش برای تمرکز قدرت در دوره ساسانی، همچون بسیاری از جوامع دیگر، با دو مانع برجسته، یعنی روحانیت و اشرافیت، روبه رو بود. در این میان برخی ملاحظات موضع ساسانیان را در برابر دین پیچیده می کرد؛ چراکه تلاش آنان برای چیرگی بر نهاد مذهب با نیاز برای کسب مشروعیت از طریق آن همراه شد. برخلاف اشکانیان، حکومت رو به تمرکز ساسانی نیازمند یک نظریه عام سیاسی برای تبیین مشروعیت خود بود. دیانت زردشتی این امکان را برای حکومت فراهم می کرد. لیکن تلاش برای استقلال از مذهب، ساسانیان را با همان مشکلی روبه رو کرد که هابز<sup>۱</sup> آن را مسئله سیاسی مذهب می داند؛ یعنی بیرون افتادن مشروعیت دولت از حوزه نفوذ آن (Dumouchel, 1995: 46). چنان که اردشیر بابکان در پندنامه خود در عین این که پادشاهی و دین را

---

<sup>۱</sup> Thomas Hobbes (1588-1679)

دو گوهر همزاد می‌نامد که دومی شالوده<sup>۱</sup> اولی است (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱۱۶)، به خطر این پیوند برای حاکمیت اشاره می‌کند:

«بدانید که چیرگی تان تنها بر تن مردم است که شاهان را بر دل‌ها دستی نباشد، بدانید اگر بر آنچه در دست مردمان است چیره باشید، بر آنچه به دل می‌اندیشند، هرگز چیره نخواهید شد... خردمند ناکام شمشیر زبان بر شما اخته است و زبان از تیغ برنده‌تر است و سخت‌ترین زخم که فرود آید نیرنگی است که هم از راه دین زند، دین را بهانه کند و وانماید که از برای دین در خشم شود و بر دین بگرید و به‌سوی دین بخواند ... هیچ‌گاه در هیچ کشور سردار دینی پنهان‌کار و سردار آشکار با هم نبوده‌اند، جز آنکه سردار دین آنچه را که در دست سردار کشور بوده، از چنگ وی بیرون آورده است» (همان: ۱۱۷-۱۲۰).

ساسانیان برای حل این مشکل به الگویی از میان‌کنش دین و دولت دست یافتند که قابل قیاس با اراستیانیس<sup>۱</sup> هابزی است و نتیجه آن ایجاد حاکمیت در معنای نقطه برین انتساب است. راهکار پیشنهادی این الگو، ساختار هرمی بخشیدن به نهاد مذهب به منظور چیرگی مطلق سیاست بر آن است، چنانکه شاه نمی‌بایست «آن‌چنان در شهریاری خود پشت‌گرم» می‌شده است که «هیربدان در دین و آیین سر خویش گذارند و دیگران در پژوهیدن و دریافت دین از او پیش بیفتند»؛ زیرا «در این صورت از میان طبقات پایین‌تر یا کسانی که مورد ستم واقع شده‌اند، سرداران نهانی ایجاد خواهد شد» (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

دگرگونی‌های دوره ساسانی نشان می‌دهد که در عمل نیز جانشینان اردشیر بابکان این پند را جدی گرفته و به کار بستند. این امر از طریق بخشیدن ساختار هرمی به مذهب زردشتی، منحصر کردن امر مذهبی به این ساختار و سپس در دست گرفتن رأس آن محقق شد. به نظر می‌رسد این فرایند تا دوره بهرام پنجم و با ایجاد منصب موبدان موبدی کامل شده باشد. منابع تاریخی تأییدکننده این ادعاست که شاهنشاه خود موبدان موبد یعنی بالاترین مقام مذهبی کشور را برمی‌گزید یا برکنار می‌کرد (جاحظ، ۱۳۳۲: ۷۹-۸۰). تلاش برای چیرگی کامل بر تمامی نهادها و اندیشه‌های دینی موجود در سرزمین تحت حکومت ساسانیان محدود به روحانیت زردشتی نبود. با

<sup>۱</sup> اشاره دارد به اعتقاد به این که کلیسا باید تابع دولت باشد؛ منسوب به توماس اراستوس (۱۵۲۴-۱۵۸۳)، متکلم



رسمیت یافتن مسیحیت در بیزانس و جانبداری مسیحیان از این امپراتوری<sup>۱</sup> شاهان ساسانی برای مهار این نفوذ به سازمان‌دهی مسیحیت و سپس چیرگی بر آن پرداختند. برخی سازمان یافتن مسیحیان ایران را در تیسفون ذیل یک اسقف واحد که متران همه کلیسای شرق و مستقل از کلیسای غرب باشد، به دوران کنستانتین در روم و احتمالاً هرمز در ایران (بیرجندی: ۱۳۹۰: ۹۳-۹۴) و برخی دیگر به یزدگرد اول و ایجاد شورای سلوکیه-تیسفون یا مار اسحاق<sup>۲</sup> در ۴۱۰م نسبت داده‌اند. شورای نام‌برده با اقتدار شاه فراخوانده شد. از این تاریخ به بعد شاهان بارها در گزینش جاثلیق‌ها (اسقف اعظم مسیحیان ایران) دخالت کردند (پپ، ۱۳۹۳: ۵۷).

برخورد همانند ساسانیان با یهودیان نیز ادعای ما را تأیید می‌کند. تلاش برای تمرکزگرایی و کشمکش‌های ناشی از آن با یهودیان (نتصر، ۱۳۵۱: ۱۱) سبب شد تا سرانجام در زمان شاپور اول توافقی صورت گیرد که به موجب آن قانون ایران در دادگاه‌های یهودی به رسمیت شناخته و از احکام دادگاه‌های ایرانی و اسناد آن‌ها پیروی شود. در مواردی نیز که به روایت تلمود قوانین مالکیت یهود مورد پذیرفته واقع شده بوده‌اند، اراده شاه بود که به آن‌ها اعتبار می‌بخشید. نظارت دولت بر ساختارهای مذهبی یهودیان نیز سایه انداخت؛ از جمله با مسلط کردن «رأس‌الجالوت»<sup>۳</sup> بر ربی-ها (Neusner, 1983: 914-920).

در رویارویی با اشراف نیز دستگاه ساسانی چه در عمل و چه در سطح تبلیغاتی حاکمیت خود همچون نقطه برین انتساب را گسترش داد. یک مضمون ثابت در اغلب منابعی که به خیزش اردشیر بابکان پرداخته‌اند، تلاش او برای از میان بردن دو صد کدخدایی دوران اشکانی و جایگزینی آن با تک‌خدایی است (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۴۲: ۱۶۹-۱۷۰). این امر از طریق سیاست‌های مختلفی همچون گسترش شهرها در

<sup>۱</sup> ن. ک: برای نمونه داستان فرهاد یا افراهات قدیس (Aphrahat) (Zouberi, 2017: 124)

<sup>۲</sup> Council of Mar Isaac: شورای سلوکیه-تیسفون یا شورای مار اسحاق شورایی است که در سال ۴۱۰م به دستور یزدگرد اول پادشاه ساسانی از اسقف‌های مسیحی موجود در امپراتوری ایران تشکیل شده و توسط آن کلیسای مشرق یا کلیسای نستوری یا کلیسای ایرانی تأسیس شد.

<sup>۳</sup> Exilarch (عبری: resh galuta): عنوانی است که برای رهبران جامعه یهودی در بابل به کار می‌رفته است.

زمین‌های سلطنتی (آلتهایم و استیل: ۱۳۸۲: ۱۳-۱۵)، اعطای مقامات درباری به اشراف، ازدواج با خاندان‌های بزرگ (پورشریعتی، ۱۳۹۷: ۱۲۵)، استفاده از اختلافات داخلی میان اشراف و در نهایت دست بردن به خشونت، دنبال می‌شد. برای نشان دادن اهمیت نمادین شکل‌گیری تمرکز قدرت در این دوران، شاید اشاره‌نامه تنسر به خاموش کردن آتشگاه‌های شاهان محلی به عنوان یکی از بدعت‌های اردشیر بابکان، خالی از فایده نباشد (ابن‌اسفندیار، ۱۳۱۱: ۶۸). این عمل به دلیل پیوند نمادینی که آتش این شاهان با فره‌شاهی و ادعای سالاری برخاسته از آن (چنانکه توضیح داده خواهد شد) داشت، به معنای آن بود که اردشیر بابکان تنها یک منبع قدرت را در جامعه به رسمیت می‌شناسد؛ بنابراین می‌توان با کلیشه‌رایج در مورد تمرکزگرایی در دوره ساسانی همراه بود، اگر به پیدایش حاکمیت در معنای نقطه برین انتساب سیاسی - حقوقی دلالت کند. لیکن برای ایجاد شاهی مطلقه هنوز نیازمند ایجاد عنصر دیگر حاکمیت یعنی اقتدار فراگیر سیاسی از طریق وضع و دگرگون کردن قانون هستیم. آیا این معنا از حاکمیت نیز در دوره ساسانی محقق شده بوده است؟ پاسخ به این پرسش را در ضمن بررسی الهیات سیاسی زردشتی خواهیم داد.

## ۲- نظریه حاکمیت در ایران باستان؛ الهیات سیاسی زردشتی

چنان‌که در مقدمه اشاره شد، مفهوم فره دال مشترک بیشتر اندیشمندانی است که کوشیده‌اند وجود شاهی مطلقه را به دوره ساسانی نسبت دهند؛ بنابراین در راستای درک بهتر محدودیت قدرت در دوره ساسانی و تحلیل الهیات سیاسی زردشتی، این بخش را با کاوش در مفهوم فره ایزدی آغاز می‌کنیم تا بتوانیم ساختار متافیزیک دیانت زردشتی و جایگاه قدرت و قانون در آن را به عنوان الگوی جامعه‌ی سیاسی ترسیم کنیم و سپس استلزامات حقوقی-سیاسی آن را در پیوند با پیدایش مفهوم حاکمیت در معنای اقتدار فراگیر نشان دهیم.

### ۲-۱- فره ایزدی و اشه (نظم اخلاقی کیهانی): بررسی حقوق طبیعی زردشتی

فره ایزدی «خورنه» در معنای شکوه است (نیولی، ۱۳۹۱: ۱۰۴). در رابطه با موضوع این مقاله، ذکر دو نکته درباره این مفهوم ضروری است؛ اول آن‌که همه انسان‌ها و نه فقط

شاهان، از فره برخوردارند. چنان که رستم در خان دوم و بزرگمهر در حل معمای شطرنج با توسل به فره خویش بر مشکل چیره می‌شوند (شهروی تبریزی، ۱۳۹۲: ۱۲۱). نکته دوم پیوند فره با مفهوم خویشکاری (مسئولیت) است. فره فرد را به مسئولیتش رهنمون و از این طریق سبب تکامل او می‌شود. از این لحاظ می‌توان آن را «نیروی حیات‌بخش خلاق» دانست که حالت بالقوه و نطفه‌ای و جنینی دارد. فره نه تنها آفریده اهورامزداست، بلکه خود او نیز از آن بهره‌مند است، چنانکه در *یادگار زریران* به فره اهورامزدا سوگند یاد شده است (*یادگار زریران*، ۱۳۷۱: ۵۳). هر دو نکته را می‌توان در توصیف بندهشن از آفرینش انسان ملاحظه کرد. بر پایه روایت این اثر در میان دو شاخه ریواس برآمده از تخمه کیومرث، یعنی مشی و مشیان، فره‌ای است که مردمان بدان آفریده شده‌اند، فره‌ای که در تن آفریده شد تا خویشکاری را بیافریند (بندهشن، ۱۳۶۹: ۸۱) و با انجام خویشکاری فره افزایش یابد. انجام وظیفه خود نیازمند تخصص و مهارت است و تخصص از دید دینکرد ششم به عشق به خوبی می‌انجامد (دینکرد ششم، ۱۳۹۲: ۱۱۵). مینوی خرد یکی از وظایف مزدگیران و صنعتگران را دخالت نکردن در کاری می‌داند که در آن تخصص ندارند (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۴۸-۴۹).

انجام خویشکاری و کسب مهارت به افراد اقتدار و برتری (سالاری) عطا می‌کند، یا به عبارت دیگر ریشه هر اقتداری فره است:

«این را نیز به دین گویم که همه هستی را برابر نیافریدم. (با وجود اینکه) همه یکی هستند. چرا (که) فره را خویشکاری در کسان بسیار است. هر که آن را نیک ورزیدن گرفت، آنگاه ارج او بیشتر است» (بندهشن، ۱۳۶۹: ۹۰).

زامیاد یشت بند ۱ فره شاهان (فره کیانی) را سرآمد همه آفریدگان می‌داند (یشت‌ها، ۱۳۰۸: ۳۳۱-۳۳۵). بحث مطرح شده درباره پیوند میان فره، خویشکاری و سالاری با یکدیگر منشأ قدرت و برتری فره کیانی را به ما نشان می‌دهد. اگر فره خویشکاری می‌بخشد و عمل به خویشکاری عامل سالاری است، برای درک مبنای سالاری شاهان و علت برتری آن بر دیگر سالاری‌ها باید از خویشکاری آنان پرسید. زامیاد یشت خود پاسخ این پرسش را در خود دارد؛ خویشکاری شاهان استوار کردن اشته و نابود کردن دروغ است.

با تحلیل اشته می‌توان جایگاه خداوند و رابطه او با جهان را به خوبی درک و بر الگوی سیاسی آن پیاده کرد. چنان که می‌دانیم دین زردشت دینی دوینی است که بر پایه آن

خداوند آفریدگار آنچه شرّ به شمار می‌آید، نیست. شرّ به نبرد با خیر و نور برمی‌خیزد. در این میان خداوند برای پیروزی بر نیروی اهریمنی ناگزیر نیازمند برنامه و زمان است. بدین منظور در آغاز زمان کرانمند و جهان را می‌آفریند که حوزه آمیختگی نیکی و بدی و صحنه نبرد است و وضعیت آن کاملاً منطبق با الگوی مطلوب الهی نیست. هرمزد به منظور پیاده کردن اراده خود علاوه بر زمان کرانمند، امشاسپندان را نیز می‌آفریند (بندهشن، ۱۳۶۹: ۳۶-۳۷). از میان این «فزونی‌بخشان بی‌مرگ» دومین امشاسپند «اشه و هیشته» یا «اردیبهشت» نزدیک‌ترین هم‌پیمان خداوند است و در معنی بهترین «اشه». «اشه» را برخی مانند مری بویس به «راستی» ترجمه کرده‌اند که واژه رسایی نیست (عابدیان، ۱۳۶۶: ۲۶۹-۲۷۱). از بررسی رابطه اشه با دیگر امشاسپندان می‌توان به نتیجه مقبول‌تری رسید. به نظر می‌رسد که وهومنه پیش‌نیاز و سرآغاز اشه است (یسنا ۲۸ بند ۴).<sup>۱</sup> بخش‌های گوناگونی از یسنا به این پیوند اشاره دارند (یسنا ۲۸ بندهای ۵، ۶ و ۷ همچنین یسنا ۴۵ بند ۹). در بندهشن نیز وهومنه سر و اردیبهشت بن (بندهشن، ۱۳۶۹: ۱۱۲) دانسته شده است. از سویی دیگر اشه با آرمئیتی، ایزد پرورش‌گر آفریدگان (همان: ۱۱۵-۱۱۶)، در تماس است (یسنا ۴۹ بند ۵). بنابراین اشه خصلتی ایزاری دارد که به‌وسیله آن می‌توان از اندیشه نیک یعنی وهومنه به آرمئیتی که ویژگی انضمامی‌تری دارد، رسید. گویا اشه خصلت تنظیم‌گرانه مناسباتی را دارد که ما را در طی کردن این مسیر یاری می‌رساند. این اشه است که مناسبات افراد و اجسام را به‌گونه‌ای تنظیم می‌کند که بر پایه منش نیک جهان مادی به آرمئیتی رهنمون شود. به این معنا اشه پیوند مستقیمی نیز با آموزه‌های اهورایی یا دین دارد:

«پس مردم دانا را بهترین آموزش آن است که اهورای نیکی آفرین در پرتو اشه می‌آموزاند» (یسنا، ۴۸ بند ۳).

عالیخانی سپنتمینیو را به مثابه قلم، آرمئیتی را به مثابه لوح و اشه را به منزله قطره مرکبی می‌داند که از قلم بر روی لوح می‌چکد (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۵۳-۵۴)؛ بنابراین اشه آن جنبه از آیین مزداست که عقلانیت مزدایی را مجسم می‌کند و شاخص

<sup>۱</sup> «منم آن‌کسی که با منش پاک از برای محافظت روان دینداران گماشته شده‌ام. چه از پاداش مزد اهورا برای کردار نیک آگاهم. تا مرا تاب و توانایی است خواهم تعلیم کرد تا مردم بسوی راستی روند» (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۵).

سامانی است (در تقابل با دروغ) که در پرتو آن مناسبات میان انسان، حیوان و زمین تنظیم می‌شود. اشته در معنی تجلی چنین سامانی دارای خصلتی آرمانی است (عابدیان، ۱۳۶۶: ۲۸۴-۲۸۶). بر این پایه اشته یک سنجۀ هنجاری است و به همین دلیل با امکان قضاوت کردن در پیوند است. هر آن کس که بخواهد از گمراهی بپرهیزد، باید از این قانون پیروی کند (یسنا ۴۸ بند ۱، یسنا ۳۲ بند ۹). همین امر میان اشته و آتش پیوند برقرار می‌کند (بندهشن، ۱۳۶۹: ۱۱۲). با توجه به آنکه آتش هرگونه آلودگی را پاک می‌کند، همچنین به دلیل روشنایی بخشی خود، سمبل پاکی و داور نادرستی‌ها بوده است. به همین دلیل مکانی که آتش بهرام را بر آن می‌نشانند، «دادگاه» می‌نامیدند (جاماسب آسانا، ۱۳۷۱: ۱۸۶). پیوند آتش با اشته ناگزیر آن را با فره نیز مرتبط می‌کند. از سوی دیگر آتش نماد فعلیت است. همین امر سبب شده است که فره آتش را تداعی بکند و شاهان آتش خود را داشته باشند.

اگر بار دیگر پیوند میان اشته و امشاسپندان را بررسی کنیم، به جایگاه اهورامزدا و قدرت مینوی او در رابطه با دیگر باشنده‌های مینوی، طبیعت و انسان پی خواهیم برد. در آغاز اهورامزدا از طریق منش نیک خود نظم اخلاقی گیتی یا اشته را درمی‌افکند و سپس از طریق توان خود یعنی «خشتره وئیریه»<sup>۱</sup> یا همان شهریاری آرمانی آن را اعمال می‌کند تا به آرمئیتی و سپس بی‌مرگی یا جاودانگی یعنی فزونی منتهی شود. چنانکه در زامیاد یشت نیز مشاهده شد، فره که با قدرت همراه است، در انطباق با اشته به جاودانگی ختم خواهد شد. یسنا ۴۷ بند اول از هر هفت امشاسپند نام می‌برد و کم‌وبیش دلالت بر چنین مسیری دارد.

یکی از نقاط برجسته کلام زردشتی وابستگی خداوند به جهان مادی و انسان برای پالایش جهان آمیخته است. این نیازمندی پرسش بسیار مهمی را درباره مطلقه بودن قدرت خداوند پیش می‌کشد که در دینکرد پنجم در مناظره میان آذرفرنبغ فرخزادان و بُخت‌ماری طرح می‌شود: چرا خداوند در یک آن و از همان آغاز اهریمن را شکست نداده است؟ آیا این امر به معنای ناتوانی خداوند نیست؟ آذرفرنبغ فرخزادان پاسخ می‌دهد:

---

<sup>۱</sup> Xšaθra. Vairya

«در هر تصویری از قدرت، هرگونه و از هر نوع که باشد، نمی‌توان آنچه را که «در حد امکان» است، از آنچه «می‌تواند باشد» و آنچه را که «در حد عدم امکان» است از آنچه که «نمی‌تواند باشد» جدا کرد» (دینکرد پنجم، ۱۳۸۶: ۸۲-۸۳).

متن رسا نیست. باوجوداین به نظر می‌رسد دخالت مستقیم خداوند در جهان مادی به‌منظور نابودی یک‌باره شرّ از توان او خارج است، نه به دلیل ناتوانی خداوند، بلکه به این دلیل که این امر شدنی نیست و هر توانی محدود به دامنه امکان است. بر این پایه تصور زردشتی از قدرت خداوند را نمی‌توان با همتایان ابراهیمی‌اش، حداقل در قرائت‌های رایج، مقایسه کرد. خداوند نمی‌تواند بدون یاری گرفتن از آفریده‌های نیک خود و یک‌باره شرّ را نابود کند و چون خرد نیک جوهر اهورامزداست، بر امر شرّ نیز ناتوان است (یسنا ۳۱ بند ۶).

با درک مسئله بالا بهتر می‌توان اهمیت انسان در این جهان‌بینی و فلسفه آفرینش و نقش فرمانروای زمینی در پالودن جهان را دریافت. همانطور که خداوند با قدرت خود «خشتره وئیریه» اشته را در جهان پیاده می‌کند (یسنا ۳۶: بند ۶) تا بی‌مرگی و افزایش به دست آید، این انسان است که از طریق «شاهی آرمانی» در جهان مادی اشته را پیاده می‌کند<sup>۱</sup> و بدین شکل به خداوند در اعمال برنامه‌ی الهی‌اش یاری می‌رساند.

## ۲-۲- پادشاهی آرمانی

اگر خویشکاری شاهی آرمانی پیاده‌سازی اشته در جامعه سیاسی است، به یاری آن است که هر موجودی در جایگاه درست خود قرار می‌گیرد و در آن جایگاه می‌تواند با انجام خویشکاری خود، فره‌مند شود؛ بنابراین عجیب نیست که فره شاه آرمانی (فره کیانی) از دیگر فره‌ها برتری دارد. از دید زردشت جامعه آشون (پارسا) در همه مناسبات خود به شهریار وابسته است و به همین جهت او آرزومند شهریاری نیکو برای مردم است (هرمزد یشت بند ۱۳)؛ اما چنان‌که خداوند خود بر «شرّ» و «ناممکن» قادر نیست، نمی‌توان تصور کرد که حقوق طبیعی در دین زردشتی شاه را دارای قدرت مطلقه بینگارد یا بتوان هرگونه اراده سیاسی را، حتی اگر شرّ و ویرانگر باشد، به خداوند نسبت

<sup>۱</sup> در جهان آمیختگی شادی عامل ایستادگی آفریده‌های اهورایی است. ر. ک: بندهشن، ۱۳۶۹، ۴۰.

داد. این امر نتیجه منطقی دوبنی بودن دین زردشتی است (عهد/ردشیر: ۱۳۴۸: ۶۶). از دید کلسن اگر طبیعت و جامعه مظهر اراده الهی باشند و خداوند منشأ تمامی هنجارهایی که تاریخ را به جلو می‌برند، چندان جایی برای مقابله با نظم کنونی وجود نخواهد داشت؛ بنابراین حقوق طبیعی در عمل به توجیه حقوق موضوعه موجود می‌انجامد (Kelsen, 1949: 481-482) و خصلت محدودکنندگی قدرت را از دست می‌دهد؛ اما در دیانت زردشتی از آنجا که خویشکاری سامانه سیاسی پیاده‌سازی اِشه است و اِشه سامان ایدئالی است که وجود آن در جهان به طور کامل محقق نیست بلکه باید محقق شود، حقوق طبیعی الزاماً توجیه‌گر وضع موجود نیست و می‌تواند سنجه‌هایی را برای نقد و ارزیابی نظام سیاسی در اختیار قرار دهد.

«اِشه» که بنیاد شهریاری است، مفهومی هنجاری<sup>۱</sup> است اما زمانی که جنبه دستوری<sup>۲</sup> پیدا کند، «داد» نامیده می‌شود.<sup>۳</sup> «اِشه» و «داد» سه سنجه برای قضاوت درباره شاهی در اختیار ما قرار می‌دهند: نخستین سنجه برخاسته از پیوند میان خستره

---

<sup>۱</sup> normative

<sup>۲</sup> prescriptive

<sup>۳</sup> دینکرد سه دلالت «داد» را در جهان مادی، مینوی و فرشگرد بیان می‌کند. در این مورد دو نکته جالب توجه است. نخست: وجهی انسانی «داد» در جهان مادی است. در این سطح «داد» در معنای پرهیز کردن از رنج وارد کردن به دیگران، روا دانستن خشنودی به همگان، یکسان در نظر گرفتن مرد تباه با مرد اشوند و وفاداری به پیمان، است (دینکرد پنجم، ۱۳۸۶: ۱۳۸). دوم آن که «داد» در دو دلالت دیگر خود برای خداوند خویشکاری و تکلیف وضع می‌کند که اثباتی بر ادعای نویسنده بر مقید بودن قدرت خداوند در الهیات زردشتی است.<sup>۴</sup> بخشی از ادعای مطلقه بودن حاکمیت نزد شاهان ساسانی ریشه در این ادعا دارد که آنان داعیه خدایی داشته‌اند. لیکن اساساً ادعای خدایی از سوی شاهان ساسانی مطرح نشده است. پادشاهی ساسانی گونه از شاهی مقدس و نه الهی است. (Choksy, 1998: 35)

در این گونه شاهی تمامی پادشاهان انسان خاکی هستند. عهد/ردشیر روایت می‌کند که «اردشیر به دست مردی که بالای سرش می‌ایستاده کاغذی سپرده و به او گفته بود، هر زمان خشم مرا تفته کرد آن را به دستم ده. در آن کاغذ چنین نوشته شده بود: خویشتن را نگه دار. تو خدا نیستی. تنی هستی که پاره‌ای از آن زود پاره دیگر را خواهد خورد و چه زود که کرم و خاک شود.» (ر. ک: عهد/ردشیر، ۱۳۴۸: ۱۰۴)

سنت شاهی الهی در حقیقت سنتی یونانی است (Chaniotis, 2003: 431-432) و طرح ادعاهایی مانند «چهر از یزدان داشتن» توسط شاهان ایران ریشه در همین سنت دارد که از طریق سلوکیان به دوران پس از خود منتقل شده است.

وئیریه با امشاسپند پس از خود یعنی آرمئیتی است. شهریاری نیکو باید به «افزونی» بینجامد. منظور از افزونی، به‌ویژه در معنای زمینی‌اش، به‌کل کمی است و بر افزونی آب، گیاه، دام و باشندگان کشور دلالت دارد. «فرّه ایرانی» و تجسم سیاسی آن یعنی «فرّه کیانی» در اشتاد یشت به‌خوبی با این ویژگی‌ها بیان شده‌اند (یشت‌ها، ۱۳۰۸: ۲۰۴-۲۰۶).

سنجۀ دوم دادگری پیروی از دین است. متون زردشتی، به‌روشنی پایه دادورزی را دانایی می‌دانند؛ لیکن منظور از دانایی، دانایی از احکام دینی است. بندهشن دین را دانش اهورامزدا و پناه سپندارمذ می‌داند (بندهشن، ۱۳۶۹: ۱۱۵). بر حسب دینکرد راست‌پیمان کسی است که دین خدا را رواج می‌دهد و فرمانروایی دینی دارد. دین فرمانروایی را پیوسته به‌سوی بیشترین حد فرمانروایی خوب هدایت می‌کند (دینکرد چهارم، ۱۳۹۳: ۶۲-۶۳). بر همین اساس دین اعتدال و افراط و استبداد دشمن آن است (دینکرد ششم، ۱۳۹۲: ۵۷). عجیب نیست اگر تنها پیرو اهورامزدا است که شایسته شاه‌ی ایران است (همان: ۱۴۲-۱۴۳)؛ چراکه که بدون دین به سامان شدن شهریاری ممکن نیست (دینکرد سوم، ۱۳۸۱: ۷۸)؛ بنابراین برای به دست آوردن شهریاری کافی است که فردی سپاهی از مردان یزدان‌شناس (یزدان مردمان سپاه) گرد آورد (همان: ۱۳). همچنین دینکرد چهارم وجود پوریوتکیشانی که اوستا را از بر باشند، برای قطعیت بخشیدن به حکم فرمانروایان لازم می‌داند (دینکرد چهارم، ۱۳۹۳: ۸۰). مینوی خرد نیز وظیفه شاه را در پاسداری از داد و آیین درست و کنار زدن آیین نادرست گوشزد می‌کند (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۳۰).

از همین سنجۀ دوم است که سنجۀ سوم برمی‌خیزد؛ یعنی نقش شاه در تنظیم مناسبات اجتماعی و ایجاد و پاسداری از ساختارها و طبقات اجتماعی مطلوب و موجود که دین مقرر کرده است. در عهد اردشیر می‌خوانیم که یکی از وظایف شهریار ایمن کردن خاندان‌ها بوده است (همان، ۱۳۵۴، ۶۶). اشارات همانند در نامه تنسر بسیار است (ابن اسفندیار، ۱۳۱۱، ۵۹).

در پایان این بخش می‌توانیم ادعا کنیم که حقوق طبیعی زردشتی و ریشه‌های دوبنی آن ناگزیر به گونه‌ای از حقوق طبیعی می‌انجامند که سنجه‌هایی را برای ارزیابی نظام سیاسی در اختیار قرار می‌دهند، بی‌آنکه با نسبت دادن هر قدرت سیاسی به



خداوند واحد، در نهایت به توجیه وضع موجود منتهی شوند. لیکن، چنانکه اشاره شد، صرف وجود حقوق طبیعی و هنجارهای اخلاقی برای محدود کردن قدرت کافی نیستند. حال پرسش این است که آیا سنجه‌های نام‌برده<sup>۱</sup> می‌توانسته‌اند سامانه‌ای از هنجارهای حقوقی، فراتر از هنجارهای اخلاقی بی‌ضمانت اجرا، ایجاد کنند که قدرت شاه را محدود کرده و معنای دوم حاکمیت (اقتدار فراگیر دولت) را به چالش بکشند؟ پاسخ به‌ویژه در مورد دو سنجۀ اخیر مثبت است.

### ۳- هنجارهای حقوقی برخاسته از حقوق طبیعی زردشتی

شواهد تاریخی نشان می‌دهند که تنظیم مناسبات اجتماعی به عنوان یکی از سنجه‌های دادگری در حقوق طبیعی زردشتی که خود را بیش از هر چیز در چینش طبقاتی جامعه نشان می‌داده، سبب پیدایش عرف‌های (سنت) حقوقی و سیاسی مشخصی بوده که حتی فرمانروا را نیز محدود می‌کرده‌اند. کتاب *التاج* در این مورد روایت می‌کند که رسم ایرانیان بر این نبوده که ساززنی مهتر و بهتر، با آواز خنیاگری کمتر و کهنتر، به رامش بپردازد تا آنجا که اگر پادشاه نیز بدان فرمان می‌داد، رامشگر می‌بایست تا قانون و آیین را به شاه یادآوری کرده و از فرمان شاه روی برمی‌تافت، چرا که با این کار «از اندازه خود در گذشته» و «قانون کشور را گرامی داشته است» (جاحظ، ۱۳۳۲: ۹۴-۹۵).

بنابراین حتی خودِ دربار شاه نیز مقید به سنت‌هایی بوده که به درباریان و حتی رامشگران امکان مقاومت در برابر فرمان خلاف آن را می‌داده است، حتی اگر از طرف شاه صادر شده باشد. هرچه به پایان دوره ساسانی نزدیک‌تر می‌شویم، درستی این مطلب را با اطمینان بیشتری می‌توانیم ثابت کنیم؛ چنانکه تنسر در پاسخ به انتقاد به سنت‌شکنی اردشیر بابکان اینگونه پاسخ می‌دهد:

«آنچه نبستی که «شاهنشاه حق پیشینیان طلبد و ترک سنت نشاید گفتن و اگر به دنیا راست باشد به دین درست نباشد»؛ بدان که سنت دو تا است، سنت اولین و سنت آخرین. سنت اولین عدل است. ولی طریق عدل را چنان مدروس گردانیده‌اند که اگر در

<sup>۱</sup> در کنار سه سنجۀ نام‌برده در بالا باید یک مورد دیگر را نیز افزود که پشتیبانی از درویشان است. (ر.ک: دریایی، ۱۳۸۳: ۵۵ و همچنین: عهد/ اردشیر، ۱۳۴۸، ۱۲۴)

این عهد یکی را عادل خوانی جهالت او را بر استعجاب و استعجاب می‌دارد و سنت آخرین جور است ... و این شاهنشاه مسلط است بر او و دین با او یار و بر تغییر و تمحیق اسباب جور که ما او را به اوصاف حمیده برتر از اولینان می‌بینیم و سنت او بهتر از سنت گذشته و تو را اگر نظر به کار دین است و استنکار از آنچه در دین وجهی نمی‌یابد، می‌دانی که اسکندر کتاب دین ما دوازده هزار پوست بسوخت در استخر، سیکی از آن در دل‌ها مانده بود و آن نیز جمله قصص و احادیث و احکام و شرایع ندانستند... و شبهتی نیست که در روزگار اول با کمال معرفت انسان به علم دین و ثبات یقین، مردم را به حوادثی که واقع شد در میان ایشان، به پادشاهی صاحب رأی حاجتمندی بود و دین را تا رأی بیان نکند قوامی نباشد» (ابن اسفندیار، ۱۳۱۱: ۵۵-۵۷).

عجیب آنکه متن سنت اردشیر را بالاتر از پیشینیان اعلام می‌کند؛ لیکن استدلال اصلی آن است که اسکندر چنان دین را تباه کرده که سنت محدودکننده‌ای باقی نمانده است؛ بلکه برعکس دین و قوام یافتن آن به تنفیذ شهریار نیاز دارد؛ اما وضعیت در اواخر دوره ساسانی متفاوت بوده است. بد نیست به استدلال‌های خسرو دوم پس از برکناری و بار دیگر در مواجهه با اتهام بدعتگذاری نظری بیفکنیم:

«دربارۀ زندانیان جواب ما چنین است ... اگر خرد و دانش و ادب نداری از رجال دین که ستون‌های این آئین‌اند از حال آن که نافرمانی و خلاف شاه کند و پیمان ایشان بشکند و مستوجب کشتن شود، بپرس تا بگویند چنین کسی مستوجب رحمت و بخشش نباشد ... و از سنت سلف درباره منع زندانیان از لذت‌جویی و تنعم تجاوز نکردیم و خوردنی و آشامیدنی و دیگر چیزها که بایسته بود به‌اندازه دادیم و نگفتیم که آنان را از زنانشان بدارند و از توالد منع کنند.» (طبری، ۱۳۶۲، ۷۷۵).

چنان‌که قابل مشاهده است، استدلال‌های خسرو دوم به عنوان یکی از مقتدرترین شاهان ساسانی، برخلاف تنسر، تنها به سنت ارجاع دارند. او حتی در توجیه مالیات‌های کمرشکنی نیز که بر مردم بسته بود، به سنت پیشینیان استناد می‌کند (همان: ۷۷۶). این امر نشان می‌دهد که در اواخر دوره ساسانی، با شکل‌گیری ساختارهای مذهبی و سده‌ها عمل حکمرانی سنت‌هایی ایجاد شده بوده‌اند که در نتیجه وجود آن‌ها دیگر امکان طرح استدلالی از جنس استدلال ذکرشده در نامه تنسر ممکن نبوده است. شاهان ساسانی در توری که خود بافته بودند، گرفتار شدند. اهمیت سنت‌های شکل‌گرفته در دوره ساسانی به میزانی بوده که اگر شاهی مانند یزدگرد اول از آن‌ها سر

می‌پیچیده است، او را «بزهکار» و «اثیم»<sup>۱</sup> و بازگرداننده نظم سابق را همچون خسروی دوم «دادگر» می‌نامیده‌اند. بدین صورت به نظر می‌رسد که تلقی ما از اینکه «داد» در دوره ساسانی مابه‌ازای حقوقی مشخصی داشته است، درست باشد. این هنجارها آن-چنان قدرتمند بوده‌اند که در دوره یزدگرد اول «رعیت با توسل به سنت‌های نیک و رسوم معمول سابق» از آزار وی «به سلامت مانده بوده‌اند» (همان: ۶۰۸). به عبارت دیگر حتی در اوج ستم نسبت داده شده به یزدگرد، عرف‌هایی وجود داشته که از مردم در برابر تعدی شاه پاسداری می‌کرده‌اند.

با بررسی منابع حقوق دوره ساسانی می‌توان برخی دیگر از قواعد حقوقی محدودکننده را که جنبه مکتوب‌تر و غیر عرفی‌تر دارند، شناسایی کرد. جالب آنکه منبع اصلی حقوق در دوره ساسانی بر پایه ماتیکان/وستا و زند، هم‌داستانی نیکان (اجماع)، فتاوی (چاشتگ) و رویه قضائی (کردگ) است (Jany, 2005: 292) و از فرمان شاهان (برخلاف حقوق روم) نامی برده نشده است؛ به عبارت دیگر حاکمیت در معنای دوم خود که با امکان وضع قوانین جدید در همه ابعاد زندگی اجتماعی شناخته می‌شود، به رسمیت شناخته نشده بوده است.

در این میان حقوق خانواده و ارث زردشتی با قواعد حقوقی مفصل خود به‌گونه‌ای تنظیم شده بوده‌اند که بتوانند با تضمین باروری و فرزندآوری و با ایجاد نهادهای مانند «چگرزنی»<sup>۲</sup>، «ستوری»<sup>۳</sup> و «آیوکی»<sup>۴</sup> که امکان «نماینده‌گی در فرزندآوری» را فراهم می‌کردند و همچنین جلوگیری از تقسیم اموال با تشویق ازدواج درون قبیله‌ای و فامیلی، منافع اقتصادی و ارضی اشراف را حفظ کنند، منافی که اصلی‌ترین به‌چالش‌کشندگان قدرت شاه بودند و اتحاد اشراف و روحانیت را نشان می‌دهند. اعمال نهاد «ستوری» به دلیل مشروط بودن به میزان خاصی از دارایی (ملکی به ارزش ۶۰ یا به

---

<sup>۱</sup> یکی گشت با باد نزدیک اوی جفاییشه شد جان تاریک اوی  
سترده شد از جان او مهر و داد به هیچ آرزو نیز پاسخ نداد (فردوسی، ۱۳۸۷: ۴۶۲)  
چنانکه دیده می‌شود میان «اثیم» و «بزهکار» بودن و سرپیچی از داد نسبت است.

<sup>۲</sup> Cagar

<sup>۳</sup> stūrīh

<sup>۴</sup> ayōkēn

روایتی ۸۰ ستیر) در انحصار اشراف بود. همچنین بزرگان حق نداشته‌اند، از میان عامه همسر برگزینند و عامه نیز حق نداشته‌اند «مستغلات و املاک» این افراد را به مالکیت خود درآورند. چراکه املاک و دارایی اشراف نمی‌بایست چه از طریق ازدواج و چه از طریق خرید و فروش از دست آن‌ها خارج می‌شد.

این قواعد ارث و ازدواج برای اقتدار شاهان ساسانی به قدری دارای اهمیت بوده‌اند که برخی از آنان (همچون قباد در مواجهه با قواعد ازدواج) واداشته شدند بکوشند تا این قواعد را دگرگون کنند (Macuch, 1995: 160-166). لیکن عدم رشد حاکمیت در معنای اقتدار فراگیر چنین تلاش‌هایی را ناکام می‌ساخت. با وجود این شاهان ساسانی دو ابزار قانونی و رسمی برای حفظ اقتدار خود در چارچوب سامانه حقوقی موجود در اختیار داشتند؛ نخستین آن‌ها انحصار در تفسیر متون دینی بود که اردشیر در وصایای خود به آن اشاره کرده است. اهمیت این ابزار برای شاهان ساسانی به قدری بود که تجاوز به آن با همان کیفر لگدمال شدن زیر پای فیلان پاسخ داده می‌شده است.<sup>۱</sup> نتیجه مداخلات دولت در ارائه تفسیری رسمی از دین در این دوره ایجاد تمایز میان «داد ویژه» یعنی قانون درست و خالص (دربردارنده سه مکتب چاشته) مهم مدیومه، آبرگ و پیشگسیر) و «داد گمیخته» یعنی قانون ناخالص بود (شایست ناشایست، ۱۳۶۹: ۸-۹).<sup>۲</sup> با وجود این، از آنجاکه مفسر هر تفسیر دلخواهانه‌ای را نمی‌تواند به متن نسبت دهد، انحصار تفسیر متون مقدس برای برقراری حاکمیت کافی نیست، چنان‌که در دوره ساسانی نیز نبود. حقیقتی که از چشمان اندیشمندان چون روسو نیز پنهان نماند (روسو، ۱۳۴۱: ۱۹۶)؛ اما ابزار دوم، اعطای صلاحیت دخالت در نهادهای موجود به شاه بود. برای نمونه او می‌توانست ستور و سالار را در خاندان‌ها تعیین کند، چراکه این امر را موبد (بر طبق ترجمه ماتسوخ انجمنی از موبدان) به موجب

<sup>۱</sup> «پیل آن است که راهزن و مبتدع را در پای پیل می‌فرمود» (ابن اسفندیار، ۱۳۱۱، ۶۹)

این قیاس میان راهزن و مبتدع با رجوع به عهد اردشیر بهتر قابل درک است، چراکه از دید اردشیر مبتدع همان قدرت‌طلبی است که همچون راهزن اقتدار شاه را به چالش می‌کشد و به عبارت دیگر سالاری شاه را «می‌دزدد».

<sup>۲</sup> در منابع از نام مکاتب غیرقانونی غیررسمی و چهره‌های برجسته آن‌ها نیز نام برده شده است (شایست‌ناشایست،

۱۳۶۹: ۱۰ همچنین: ک: دریایی، ۱۳۸۰: ۵۴-۵۵)

فرمان شاه شاهان انجام می داد (MHDA: 14. 9-11).<sup>۱</sup> اگر این دخالت را به ستوری گمارده محدود کنیم، در صورتی شاه می توانسته در ستوری و سالاری خاندانها مداخله کند که «سالار بوده» یا «کرده» موجود نبوده باشد. تنها رویدادهای ناگهانی مانند انقلاب یا جنگ می توانسته اند چنین شرایطی را ایجاد کنند و از این رو است که آشوب-های اجتماعی (مانند قیام مزدک) برای آنکه شاهان بتوانند بر پایه اختیارات حقوقی-شان قدرت بیشتری به دست بیاورند، اهمیت بسیاری داشته اند. بدیهی است که محدود شدن اختیارات شاه نیازمند چانه زنی و مذاکره و حل اختلافات با مراکز دیگر قدرت بوده که خود سبب پیدایش برخی مجالس و شوراها شده بوده است (ویدن گرن ۱۳۹۱: ۱۴۶-۱۵۱)؛ نهادهایی که در انتقال قدرت و برکناری شاهان نیز نقش مهمی ایفا می کرده اند (مهرآرام و قاری سید فاطمی، ۱۳۹۸: ۱۶۲).

اینک می توانیم مطالب درج شده در دو بخش پیشین را خلاصه کنیم: الهیات زردشتی اندیشه مطلقه بودن قدرت فرمانروا را نمی پذیرد، چراکه در آن برنامه و سامان مقدس یا الگویی آرمانی وجود دارد که اهورامزدا خود مقید به آن است. شاه نیز به عنوان نماینده خداوند در جهان نمی توانسته است از آنچه که دین به عنوان تجسم اشته مقرر می کند، فراتر رود. از سوی دیگر بنیان دو بنی دین زردشتی، برخلاف الهیات مسیحی و اسلامی، این امکان را که هر سامانه سیاسی را بتوان با نسبت دادن به اراده الهی توجیه کرد، رد می کند. منسوبین به نیروی اهریمنی فاقد فره ایزدی هستند، هر چند مانند ضحاک نیرومند باشند (زامیاد یشت، بند ۷ و ۸). اینجاست که حقوق طبیعی زردشتی راه خود را از الگوی مورد اشاره کلسن جدا می کند. در حقیقت شاهی آرمانی ایجاد نشده است که قانون طبیعت را اجرا کند، چراکه جهان درهم آمیخته موجود نشان از شر اهریمنی دارد و به همین دلیل نیازمند نوسازی (فرشگرد) است. اندیشه سیاسی زردشتی به کلی با نظر حافظ دایر بر «به خطا رفتن قلم صنع» هم دل است. سیاست آمده است تا این خطا را جبران کند. چنانکه اردشیر، در زمانی که مردم استخر از نیامدن باران به او شکایت کردند، فرمود: «اگر آسمان از باران بخل ورزیده، ابر

<sup>۱</sup> برای مراجعه به ترجمه ماتسوخ: ر. ک: Macuch, 1981: 143 همچنین برای مقایسه با ترجمه پریخانیان: Prikhanian, 1980: 271 ر. ک:

ما خواهد بارید. فرمان دادیم شکست شما را جبران و بی‌نویانتان را برگ و نوا کنند» (عهد / ردشیر، ۱۳۴۸: ۱۱۵). هموست که می‌فرماید: «شهریار دادگر به از پربارانی است» (همان: ۱۱۳). بر این پایه است که اندیشه سیاسی در ایران باستان به روشنی تمام حق شورش را به رسمیت می‌شناسد. جالب اینکه در دینکرد در این مورد کنایه‌ای به اندیشه دینی رقیب زده شده است:

«آن دسته از) کیش‌داران که (اعتقاد به) «پادشاهی بد نیز بخشی از ایزد و بهره‌ای خداوند است»، (باورگونه‌ای از) کیش اینان است، (این باور آنان را بدان جا می‌کشاند) که درباره خداوندی ایزد بگویند که: بدی و پادشاهی بد و پتیاره‌های دشمن آفریده‌ها (همه و همه) برخاسته از (آفرینش ایزد) است و (با این اعتقاد) خویشان یزدانی او را (از او) برگیرند و خویشان دیوی را بر او می‌بندند.» (دینکرد سوم، ۱۳۸۱: ۱۷۷).

#### ۴- شاه و تاج؛ تعارض میان عصمت سیاسی و پذیرش نظارت‌پذیری

در این بخش می‌خواهیم به نکته مهم پایانی اشاره کنیم. ادعا شد پادشاهان ساسانی به دنبال ایجاد حاکمیت به عنوان نقطه برین انتسابات حقوقی، به‌ویژه از طریق سازماندهی امر مذهبی بودند که نیازمند باور به خطاناپذیری رأس نظام سیاسی-حقوقی است. لیکن این مطلب نیز ثابت شد که ایجاد حاکمیت به معنای اقتدار فراگیر به دلیل فقه زردشتی ناممکن شده و شاه فروتر از قانون قرار گرفته بوده است. حال این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان شاه را بالاترین مرجع حقوقی-سیاسی و در نتیجه خطاناپذیر و در عین حال نظارت‌پذیر دانست؟

برای فهم بهتر مطلب، به رسم تاریخی معروفی از دوره ساسانی اشاره می‌کنیم. برخی منابع تاریخی مانند کتاب/التاج و سیاست‌نامه (نظام‌الملک، ۱۳۴۴: ۴۸-۴۹) به بار عامی اشاره کرده‌اند که شاهان ساسانی در نوروز و مهرگان ترتیب می‌داده‌اند و در آن به شکایات همه رعایا رسیدگی می‌کرده‌اند. بر طبق روایات، در این بارعام‌ها خود شاه نیز می‌توانسته مورد شکایت قرار گیرد:

«و رسم دادخواهی چنان بود که پادشاه به یک روز موبدان را خوانده و با بزرگ دبیران می‌نشانید و می‌فرمود تا جار بزنند مگر آن که از پادشاه متظلم هستند از آن جمع به یک سو شوند. آنگاه شاهنشاه از جای برخاسته و با مدعیان خود در برابر موبد می‌نشست

... از آن پس قاضی به کار پادشاه و مدعی او نگریده و از روی حق و عدالت حکم می‌کرد و اگر مدعی بر حق بود قاضی به حکم قانون پادشاه را مؤاخذت می‌کرد» (جاحظ، ۱۳۳۲: ۴۸-۴۹).

علاوه بر رسم بالا و نمونه مورد اشاره جاحظ درباره مقاومت خنیاگران دربار اردشیر بابکان در برابر فرمان خلاف قانون او که در بخش پیشین مورد اشاره قرار گرفت، نمونه قابل ذکر دیگر روایت طبری است. بر پایه این روایت شاه ساسانی (انوشیروان) به منزله فرمانده سپاه مورد نظارت دیوان سپاه واقع می‌شده و خود این نظارت را به منظور «صلاح کشور» می‌پذیرفته و از جانب همین دیوان به عنوان سالار دلیران حقوق دریافت می‌کرده است (طبری، ۱۳۶۲: ۷۰۴-۷۰۵). این روایت می‌تواند پاسخ پرسش ما را در خود داشته باشد، چراکه بر طبق گزارش نام‌برده فرد دیوانی در حین نظارت بر شاه بر تختی همانند تخت او می‌نشسته است. این امر بیانگر این واقعیت است که قدرت دیوان سالار در این زمان از همان قدرت شاهی نشئت می‌گرفته است؛ به عبارت دیگر قدرت تخت شاهی می‌توانسته خود شاه را نیز مورد بازخواست قرار دهد. در نتیجه باید میان اراده فرد شاه که می‌تواند خطا کند و مورد بازخواست قرار گیرد و اراده راستین منصب شاهی که برخلاف اولی خطاناپذیر است، تمایز گذاشت (مهرآرام و قاری سید فاطمی، ۱۳۹۸: ۱۳۱-۱۶۹). در پاسخ به پرسش از چگونگی امکان ایستادگی رامشگران دربار در برابر فرمان شاه نیز همین پاسخ را می‌توان مطرح کرد.<sup>۱</sup>

بر طبق روایت جاحظ پادشاه پس از داوری تاج خود را دوباره بر سر می‌گذاشت (جاحظ، ۱۳۳۲: ۲۱۶). سیاست‌نامه این روایت را تصدیق و آشکارا به این مطلب اشاره می‌کند که شاه موقع داوری از «تخت خود به زیر می‌آمدی» و پس از داوری «باز بر تخت آمدی و تاج بر سر نهادی» (نظام‌الملک، ۱۳۴۴، ۴۹). به نظر می‌رسد شاه در هنگام مورد قضاوت واقع شدن تاج خود را بر زمین می‌گذاشت، زیرا نهاد پادشاهی و شاه

<sup>۱</sup> جالب آن که موبدان موبد نیز که در رأس ساختار مذهبی قرار می‌گرفته، دارای عصمت بوده و دستوراتش تجدیدنظرناپذیر و خطاناپذیر (ēwar) به شمار می‌آمده، چنانکه حتی از «ور» به عنوان بالاترین ادله اثبات دعوا ارزش بیشتری داشته است (MHDA. 27.4-5). با این وجود، امکان برکناری این مقام نیز وجود داشته است. در نتیجه می‌توان بار دیگر خطاناپذیری را به سمت او و نه به شخص دارنده آن نسبت داد. این در حالی است که ساختار هرمی مذهب امکان تجدیدنظرخواهی (warōmand) از تصمیمات بقیه دادرسان را فراهم کرده بوده است.

تاجدار را که نماد آن است، نمی‌توان قضاوت کرد؛ چراکه مظهر حاکمیت است. شاه به عنوان شاه فراتر از نظارت موبدان موبد است. آن کس که مورد قضاوت قرار می‌گیرد، فردی است که در آن جایگاه نشسته و دارای اراده شخصی خود است؛ اراده‌ای که می‌تواند در برابر اراده خطاناپذیر نهاد پادشاهی قرار گیرد. تأکیدی که بر «مستی»، «هزل» و «شوخی» بودن این فرمان‌ها هم در نمونه اردشیر بابکان و هم در مورد بهرام پنجم<sup>۱</sup> شده است، خود نشانگر این واقعیت است که ایرانیان نمی‌توانسته‌اند این امر را بپذیرند که چنین دستورهایی برخاسته از اراده واقعی شاه بوده باشند و تاج از سر برداشتن شاه خطاکار می‌تواند بیانگر این مطلب باشد که گویا حاکمیت و اراده راستین آن نه به فرد شاه، بلکه به شاه تاجدار تعلق می‌گرفته است.

### نتیجه‌گیری

استقلال امر سیاسی و تمرکزگرایی در دوره ساسانی درک از حاکمیت همچون بالاترین نقطه انتساب حقوقی را ممکن کرد و شاهان ساسانی را واداشت تا بر رقبای اشرافی و روحانی خود چیره شوند؛ اما مشروعیت اقتدار سیاسی آن‌ها بیش از هر چیز بر پایه الهیات سیاسی دینی زردشتی بود؛ این دین و حقوق طبیعی برخاسته از آن، برخلاف مسیحیت، قواعد فقهی-حقوقی مشخص و از نظر سیاسی تأثیرگذاری را در زمینه حقوق خانواده، ارث و قیمومیت ارائه داد که در کنار سنت‌های سیاسی ایجاد شده بر اثر سده‌ها فرمانروایی این شاهان، پیدایش حاکمیت همچون اقتدار فراگیر و در نتیجه مهم‌ترین نمود آن یعنی قدرت قانون‌گذاری را ناممکن و قدرت مطلقه آن‌ها را محدود کرد؛ بنابراین هرچند قدرت در دست شاهان متمرکز شد، اما اساساً امکان قانونگذاری در جامعه سیاسی به رسمیت شناخته نشده بود تا آن‌ها بتوانند از آن بهره ببرند. همراه شدن پیدایش حاکمیت در معنای نقطه برین انتساب که نیازمند عصمت رأس هرم قدرت است با چنین محدودیت‌هایی سبب شد تا جایگاه و منصب شاه از شخصیت فردی او جدا و میان شخصیت حقوقی شاهنشاهی و شخصیت حقیقی شاه تمایز ایجاد شود. اینک خطاناپذیری نه به شاه، بلکه به تاج (شاه)

<sup>۱</sup> جاحظ اشاره می‌کند که هر وقت کارمندان بهرام گور فرمان‌های او را نابخردانه و به زبان کشور می‌دیدند، از اجرای آن سرباز می‌زدند و عرایضی را که سبب می‌شدند شاه چنین فرمان‌هایی دهد، به نزد او نمی‌رساندند (جاحظ، ۱۳۳۲: ۹۷).



تاجدار) نسبت داده می‌شد. درک این نکته می‌تواند پاسخگوی بسیاری از استدلال‌هایی باشد که باورمندان به مطلقه بودن حاکمیت در دوره ساسانی مطرح کرده‌اند؛ برای نمونه دلیل ادعای نفی حق فرزند ارشد بر پادشاهی در برخی از متون را باید در نبود حق خصوصی شاه بر سلطنت به دلیل ایجاد تمایز نام‌برده یافت و نه در بی‌قید بودن قدرت و نبود هیچ سنت محدودکننده.

این دیدگاه در تعارض با دیدگاه بیشتر اندیشمندان معاصر است که به مطلقه بودن قدرت شاهان در این دوران باور دارند. واقعیت آن است که بخشی از رواج این تحلیل نادرست به دلیل غلبه تاریخ‌نگاری چپ (و پیرو آن باور به شیوه تولید آسیایی و استبداد شرقی) و بخشی نیز به دلیل قیاس اشتباه با تاریخ اروپا بوده است؛ چراکه برای آشنایان به تاریخ اروپا تمایز گذاشتن میان دو عنصر نام‌برده حاکمیت به دلیل در هم‌تنیدگی پیدایش آن دو در آن دیار دشوار و نیازمند موشکافی و تحلیل دقیق است؛ اما در تاریخ‌نگاری سنتی ایرانیان و خاطره جمعی آنان ساسانیان بیشتر با مقید شدن به سنت‌های دوران خود و محدودیت قدرت شناخته می‌شدند تا اعمال لجام‌گسیخته آن؛ تا آن‌جا که مشروطه‌خواهان برای توجیه مطالبات خود، گاه به این دوران ارجاع می‌دادند.

## منابع

- آلتهایم، فرانتس؛ استیل، روت (۱۳۸۲). *تاریخ اقتصاد دولت ساسانی*. ترجمه هوشنگ صادقی. تهران: علمی-فرهنگی.
- ابن اسفندیار، بهاء‌الدین محمد بن حسن بن اسفندیار (۱۳۱۱). *نامه تنسر*. تصحیح مجتبی مینوی. به نقل از نسخه‌ی خطی و مقابله با چاپ دارمستتر به ضمیمه دیباچه و حواشی و توضیحات. تهران: خوارزمی.
- بندهشن (۱۳۶۹). *ترجمه مهرداد بهار*. تهران: توس.
- بیرجندی، محمد فاضل (۱۳۹۰). *تذکره اربیل (وقایع‌نامه آریلا)*. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- پُپ، فُلکر (۱۳۹۳). *آغاز اسلام: از اگاریت به سامره*. ترجمه ب، بی‌نیاز. تورنتو: انتشارات پگاه.
- پورشریعتی، پروانه (۱۳۹۷). *زوال و فروپاشی ساسانیان*. ترجمه خشایار بهاری. تهران: فروزان.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۳۳۲). *کتاب التاج فی اخلاق الملوک*. ترجمه استاد حبیب‌الله نوبخت. تهران: آشیانه کتاب.

- دریایی، تورج (۱۳۸۳). سقوط ساسانیان، فاتحان خارجی، مقاومت داخلی و تصویر پایان جهان. ترجمه اتحادیه نظام مافی، فرهنگز امیرخانی حسینک لو. تهران: تاریخ ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). «ضد زندیون در دوره ساسانی و صدر اسلام». معارف. شماره ۵۳. صص: ۵۱-۵۷.
- دینکرد پنجم (۱۳۸۶). ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: مبین.
- دینکرد چهارم (۱۳۹۳). ترجمه مریم رضایی. تهران: نشر علمی.
- دینکرد سوم (۱۳۸۱). دفتر اول. ترجمه فریدون فضیلت. تهران: فرهنگ دهخدا.
- دینکرد ششم (۱۳۹۲). ترجمه فرشته آهنگری. تهران: صبا.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۴۱). قرارداد/اجتماعی. ترجمه غلامحسین زیرک زاده. چاپ چهارم. تهران: انتشارات سهامی چهر.
- شایست ناشایست (۱۳۶۹). ترجمه کتایون مزدآپور. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهروی تبریزی، زهرا (۱۳۹۲). «فر و شاهان و پهلوانان ایرانی فرهمند». عرفانیات در ادب فارسی. دوره ۴. شماره ۱۵. صص: ۱۰۹-۱۲۶.
- طباطبائی، جواد (۱۳۷۵). خواجه نظام الملک. تهران: طرح نو.
- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۳۶۲). تاریخ طبری. جلد دوم. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- عابدیان، محمود (۱۳۶۶). «اشا در اوستا». فرهنگ ایران زمین. شماره ۲۷. صص: ۲۶۷-۲۸۷.
- عالیخانی، بابک (۱۳۷۹). بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی. تهران: هرمس.
- عهد/ردشیر. (۱۳۴۸). ترجمه محمد علی امام شوشتری. تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷). شاهنامه. براساس نسخه چاپ مسکو. تهران: نشر فراروی.
- قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل (۱۳۸۶). بایسته‌های حقوق اساسی. چاپ بیست و نهم. تهران: میزان.
- کاتوزیان، همایون (۱۳۷۷). «فره ایزدی و حق الهی پادشاهان». اطلاعات سیاسی و اقتصادی. شماره ۱۲۹-۱۳۰. صص: ۴-۱۹.
- کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۴۲). ترجمه صادق هدایت. تهران: امیرکبیر.
- کلسن، هانس (۱۳۸۷). نظریه‌ی ناب حقوقی: مدخلی به مسائل نظریه‌ی حقوقی. ترجمه اسماعیل نعمت‌الهی. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- گات‌ها (۱۳۸۴). ترجمه ابراهیم پور داوود. چاپ دوم. تهران: انتشارات اساطیر.
- مسکویه، احمد بن محمد (۱۳۶۹). تجارب الامم و تعاقب الهمم. ترجمه ابوالقاسم امامی. تهران: توس.
- مهرآرام، پرهام؛ افتخار جهرمی، گودرز (۱۳۹۸). «ریشه‌های رومی حقوق عمومی». پژوهش حقوق عمومی. شماره ۶۲. سال ۲۱. صص: ۷۱-۹۹.
- مهرآرام، پرهام؛ سید فاطمی، سید محمد قاری (۱۳۹۸). «شخصیت حقوقی دولت در دوران ساسانی». دولت پژوهی. دوره ۵. شماره ۲۰. صص: ۱۳۱-۱۶۹.

بررسی جدال میان حاکمیت مطلقه و فقه در دوره ساسانی در پرتو الهیات زردشتی ۲۷

- مینوی خرد (۱۳۵۴). ترجمه احمد تفصلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نائینی، محمد حسین (۱۳۸۸). *تنبيه الامه و تنزيه المله*. تصحیح و تحقیق سیدجواد ورعی. قم: بوستان کتاب.
- نتصر، امنون (۱۳۵۱). «شاهان ساسانی در تلمود». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. شماره ۷۸. صص: ۹-۲۴.
- نظام الملک، حسن ابن علی (۱۳۴۴). *سیرالملوک (سیاست‌نامه)*. تصحیح علامه محمد قزوینی. تهران: زوار.
- نیولی، گرادو (۱۳۹۱). «فراهه». ترجمه سعید انواری و سپیده رضی. *هفت‌آسمان*. شماره ۵۳. صص: ۱۰۱-۱۱۸.
- ویدن‌گرن، گئو (۱۳۹۱). *فتودالیسم در ایران باستان*. ترجمه هوشنگ صادقی. تهران: آمه.
- یادگار زریبران در: *متن‌های پهلوی (۱۳۷۱)*. گردآوری منوچهر جی جاماسب آسانا. ترجمه سعید عربان. تهران: کتابخانه ملی.
- یشت‌ها (۱۳۰۸). ترجمه ابراهیم پور داوود. جلد دوم. بمبئی: انجمن زردشتیان لیگ بمبئی.

- Chanioti, S. Angelos (2003). "The Divinity of Hellenistic Rulers". in *A Companion to the Hellenistic World*. Oxford: Blackwell. pp. 431-432.
- Choksy, Jamsheed K. (1998). "Sacral Kingship in Sasanian Iran". *Bulletin of the Asia Institute*. New Series. Vol. 2. pp. 35-52.
- Dumouchel, Paul (1995). "Hobbes & Secularization: Christianity and the Political Problem of Religion". *Contagion Journal of Violence Mimesis and Culture*. Vol. 2. No. 1. pp. 39-56.
- Jany, J. (2005). "The Four Sources of Law in Zoroastrian and Islamic Jurisprudence". *Islamic Law and Society*. Vol. 12. No. 3. pp. 291-332.
- Johnston, David (1997). "The General Influence of Roman Institutions of State and Public Law". in *the Civilian Tradition and Scots Law*. *Aberdeen Quincentenary Essays*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Kelsen, Hans (1949). "The Natural-Law Doctrine before the Tribunal of Science". *The Western Political Quarterly*. Vol. 2. No. 4.
- Macuch, Maria (1981). *Das Sasanidische Rechtsbuch "Mātakdān i Hazār Dāristān"* (Teil II), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Macuch, Maria (1995). "Herrschaftskonsolidierung und zoroastrisches Familienrecht: zum Verhältnis von Kirche und Staat unter den Sasaniden", in *Iran und Turban: Beiträge Berliner Wissenschaftler. Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*. Eds. Christiana Reck, Paul Zieme (Iranica 2). pp. 149-167.
- Merriam, C. E (2001). *History of the Theory of Sovereignty since Rousseau*. Ontario: Batoche Books Kitchener.

- Neusner, J. (1983). "Jews in Iran". in *The Cambridge History of Iran, Volume 3, Part 2: The Seleucid, Parthian and Sasanid Periods*. Eds. E. Yarshater. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prikhanian, Anahit (1980). *The Book of the Thousand Judgement: A Sasanian Law Book*. California: Mazda publisher.
- Schmitt, Carl (2005). *Political Theology Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Tr. George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tafazzoli, Ahmad (1975). "Elephant, a demonic creature and a symbol of sovereignty". in *Monumentum H. S. Nyberg, Tome II. (Hommages et Opera Minora, Tome II), ACTA Iranica*. Vol. 2. pp. 395-398.
- Troper, Michel (2015). "Sovereignty and Natural Law in the Legal Discourse of the Ancien Régime". *Theoretical Inquiries in Law*. Vol. 16. No. 2. pp. 315-335.
- Zouberi, Joan (2017). "The role of religion in the foreign affairs of Sasanian Iran and the Later Roman Empire (330-630 A.D.)". *Historia, I ŚWIAT*. No. 6. pp. 121-132.