

مقایسه مبانی مشروعیت در دولت‌های هخامنشی و ساسانی

احمد نقیب‌زاده^۱

استاد گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

امیر محمد ایزدی

کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

(تاریخ دریافت: ۹۳/۳/۲۷ - تاریخ تصویب: ۹۳/۷/۱۴)

چکیده

از ابتدای تاریخ بشر، یکی از مشکلات پیش روی هر دولتی، این است که چگونه بر اساس رضایت عمومی حکومت کند. این عبارت سیاسی قدیمی که "شما نمی‌توانید بر روی سرنیزه جلوس کنید" حکایت از این دارد که اگرچه دولت می‌تواند قدرت خود را بر مبنای اجبار سیاسی به کار بندد، برای مدت زیادی استفاده از اجبار نمی‌تواند برای حکومت جامعه کافی باشد. جامعه‌شناسان سیاسی از زمان وبر به بعد، در پاسخ به این پرسش که چرا مردم رضایت می‌دهند بدون استفاده از زور بر آنان حکومت شود، از مفهوم مشروعیت استفاده کرده‌اند. با توجه به مباحث مطرح‌شده، و بررسی تاریخی دو نظام هخامنشی و ساسانی، نتیجه می‌شود که اندیشه جامعه از زمان هخامنشیان تا ساسانیان در حال تکامل بوده و اگرچه بنا بر نظر وبر مشروعیت قانونی خاص جامعه نو است، اندیشه اقتدار از پایین و مفهوم قرارداد اجتماعی در جامعه عصر ساسانی وجود داشت و بر طبق آن عمل می‌شد.

واژگان کلیدی

ساسانیان، سنت، کاریزما، مشروعیت، هخامنشیان

مقدمه

از جمله مسائلی که بشر از دیرباز با آن سروکار داشت، شکل‌هایی از نظم اجتماعی و گونه‌هایی از سازمان سیاسی، اقتدار سیاسی و زمامداری سیاسی بوده است. تا زمانی دراز این نظم و نهادهای اجتماعی بنا به سنت جریان داشته‌اند و مردم آنها را بنا به سنت می‌پذیرفتند؛ یعنی درباره آنها و بازنگری در آنها کمتر به اندیشه می‌پرداختند؛ اما سرشت دگرگون‌شونده زندگی، هر بار بحران‌هایی با خود داشت که مردم را درباره چون و چرایی صورت‌های زندگی اجتماعی مثل قانون، اقتدار، و دولت به بازاندیشی وامی‌داشت. در واقع این بحران‌ها همواره آغاز پرسش‌ها و اندیشه‌های تازه بود. جامعه‌شناسی سیاسی با کارآمدی صاحبان قدرت سروکار دارد و به پرسش‌هایی از این دست می‌پردازد که در چه شرایطی مشروعیت به وجود می‌آید؟ توجه خاص جامعه‌شناسی به انواع مشروعیت اعلام‌شده، از آن نظر اهمیت دارد که هم صورت اطاعت را مشروط می‌کند و هم چگونگی اعمال حاکمیت را. بر این اساس شیوه اطاعت از انواع قدرت‌ها متفاوت است. حکومت‌ها به چند طریق می‌توانند به کسب مشروعیت بپردازند. یافتن منبعی واحد و مشترک برای مشروعیت در یک جامعه، کار آسانی نیست. در ابتدایی‌ترین سطح، آنها باید به تأمین امنیت بپردازند، به گونه‌ای که مردم احساس آرامش و ایمنی کنند. حکومت‌ها از طریق حکمرانی خوب و درست نیز می‌توانند به کسب مشروعیت بپردازند. تضمین رشد اقتصادی و ایجاد اشتغال به گونه‌ای که مردم بتوانند نیازهای ضروری خود را تأمین کنند نیز از جمله عوامل مشروعیت‌ساز مهم به‌شمار می‌رود. ساختار حکومت نیز می‌تواند به مشروعیت آنان کمک کند. چنانچه مردم احساس کنند به گونه‌ای نامناسب نمایندگی می‌شوند و در انتخاب مسئولان فرصت اظهار نظر دارند، فرمانبرداری و اطاعت از آنان را پذیرا می‌شوند. این مقاله سعی در مقایسه مبانی مشروعیت دو دولت هخامنشی و ساسانی دارد. تمدن بشری مانند ساختمانی است که هر خشتی از آن را انسان‌های یک دوره از تاریخ بنا نهاده‌اند. هدف این مقاله، شناخت یکی از وجوه سیاست در دو امپراتوری بزرگ کشور است. پرسش اساسی مقاله این است که مبانی مشروعیت سیاسی در نظام‌های سیاسی هخامنشی و ساسانی، چه بوده است؟ قبل از شروع بحث شایان ذکر کرد از آنجا که پژوهش حاضر، پژوهشی اکتشافی است، فرضیه‌ای برای آن تعریف نشده است.

مفهوم مشروعیت

از ابتدای تاریخ بشر، یکی از مشکلات پیش روی دولت‌ها، این است که چگونه براساس رضایت عمومی حکومت کنند. این عبارت سیاسی قدیمی که "شما نمی‌توانید بر روی سرنیزه جلوس کنید" (You can't sit on bayonets) نشان می‌دهد که اگرچه دولت می‌تواند قدرت

خود را بر مبنای اجبار سیاسی به کار بندد، برای مدت زیادی نمی‌تواند از اجبار برای حکومت جامعه استفاده کند. جامعه‌شناسان سیاسی از زمان وبر به بعد، در پاسخ به این پرسش که چرا مردم رضایت می‌دهند بدون استفاده از زور بر آنان حکومت شود، از مفهوم مشروعیت استفاده کرده‌اند. مسئله مشروعیت، یعنی حقانیت رژیم یا نظام فرمانروایی، با یکی از قدیمی‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث سیاسی، یعنی بحث تکالیف سیاسی پیوند دارد. چرا شهروندان باید برای پذیرش اقتدار حکومت احساس تکلیف کنند؟

مبحث مشروعیت، به مبحث قدیمی‌تری در فلسفه سیاسی یعنی بحث التزام و وفاداری و تعهد یا تکلیف سیاسی اتباع در تبعیت از حکومت باز می‌گردد، ولی مطالعه آن به عنوان موضوع جامعه‌شناسی سیاسی، عمر کوتاهی دارد و حداکثر به قرن بیستم می‌رسد. فلاسفه سیاسی معیارهای گوناگونی برای مشروعیت دولت‌ها عرضه داشته‌اند که از آن جمله عدالت، اعتدال و فضیلت را می‌توان نام برد. در آن دیدگاه، این ویژگی‌ها به عنوان عناصر ذاتی و درونی حکومت تصور می‌شدند؛ اما در دیدگاه جامعه‌شناسانه، مشروعیت دولت از دیدگاهی بیرونی یعنی از دیدگاه اتباع ملاحظه می‌شود (بشیریه، ۱۳۸۶: ۴۳). جامعه‌شناسی سیاسی با مباحثی چون صدق انتزاعی مشروعیت سروکار اندکی دارد و به جای آن به مسائلی چون مشروعیت توسط بازیگران اجتماعی و پیامدهای پذیرش مشروعیت بر ثبات نظام حاکم و مناسبات جاری می‌پردازد. مشروعیت بدون تردید مفهوم مهمی در درک اعمال قدرت و رابطه بین سیاست و جامعه است. زمانی که نهادهای سیاسی به عنوان کفیل (guarantor) فضای عمومی نقش ایفا می‌کنند، برای اینکه ابزار و همچنین تجلی قانون شناخته شوند و نیز متضمن این اصل باشند که نه به دلیل ترس، بلکه بر اساس وظیفه از آنها اطاعت می‌شود، باید دارای مشروعیت باشند.

واژه مشروعیت (Legitimacy) از عبارت لاتین «قانونی ساختن» (To make Legal) گرفته شده است (Gilley, 2006: 502) و در این معنا، گفته می‌شود دولتی مشروع است که بر اساس قانون وجود داشته باشد و عمل کند؛ اما بین مشروعیت با قانونی بودن تفاوت وجود دارد، چرا که قانونی بودن لزوماً تضمین نمی‌کند که حکومت مورد احترام باشد یا شهروندان آن، خود را به اطاعت از آن موظف بدانند (هیوود، ۱۳۸۹: ۳۰۵). دانشمندان سیاست، به‌طور معمول مشروعیت را در چهارچوب جامعه‌شناختی می‌بینند، یعنی به‌صورت تمایل پرشور به پیروی از نظام یا فرمانروایی، بی‌توجه به اینکه چگونه به‌دست آمده است.

دیوید هلد زنجیره‌ای از فرمانبرداری و اطاعت را تبیین می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. پیروی از دستورها یا اجبار: هیچ‌گونه انتخابی وجود ندارد؛
۲. سنت: هرگز درباره آن اندیشه نمی‌شود و ما آن را همان‌گونه انجام می‌دهیم که همیشه انجام گرفته است؛

۳. بی تفاوتی: در هر صورت برای ما فرقی نمی‌کند؛

۴. پذیرش مصلحت‌گرایانه: اگرچه ما این وضعیت را دوست نداریم و برایمان رضایت‌بخش نیست، نمی‌توانیم وضعیتی واقعاً متفاوت را به تصور درآوریم و بنابراین آنچه را مانند سرنوشت به نظر می‌رسد می‌پذیریم؛

۵. پذیرش ابزاری یا رضایت و موافقت مشروط: از وضعیت موجود ناراضی هستیم، اما با آن همراه می‌شویم تا هدفی را به دست آوریم؛ وضعیت را می‌پذیریم، زیرا در بلندمدت به نفع ماست؛

۶. موافقت هنجاری: در شرایطی که در برابر ماست و با اطلاعاتی که فعلاً در دسترس ماست، نتیجه‌گیری می‌کنیم که این کار برای ما به منزله یک فرد یا عضو گروه، درست، صحیح و شایسته است؛

۷. موافقت هنجاری آرمانی: آن چیزی است که در شرایط آرمانی - برای مثال در شرایطی که تمام دانش مورد نیاز و نیز همه فرصت‌های لازم برای کشف شرایط و نیازمندی‌های دیگران مهیاست - موافقت می‌کردیم که انجام دهیم (راش، ۱۳۹۰: ۶۲).

زنجیره هلد، سلسله کامل تبیین‌های این مسئله است که چرا مردم از افرادی که مدعی اقتدارند اطاعت می‌کنند.

دوید بیتام (David Beethom) نیز در کتاب خود با نام «مشروع کردن قدرت» کوشید مفهومی اجتماعی - علمی از مشروعیت بیان کند. از نظر وی فقط وقتی می‌توان گفت قدرت، مشروع است که سه شرط وجود داشته باشد:

۱. قدرت طبق قواعد موجود و مستمر، خواه به صورت مجموعه قوانین رسمی یا موافقت‌های غیر رسمی به کار رود؛

۲. این قواعد را باید بر حسب اعتقادات مشترک حکومت و حکومت‌شوندگان توجیه کرد؛

۳. مشروعیت را باید با بیان رضایت حکومت‌شوندگان نشان داد (هیوود، ۱۳۸۳: ۲۱۰).

مشروعیت نشان می‌دهد چگونه و چرا نهادهای موجود یا نهادهای توصیه‌شده دارای ظرفیت لازم برای سازماندهی قدرت هستند، به گونه‌ای که ارزش‌های تشکیل‌دهنده هویت اجتماعی به‌طور بالفعل واقعیت ساخت‌یافته را می‌سازند (Coicaud, 2002, 18). به عبارتی مشروعیت عبارت است از حدی از پذیرش هنجارهای اجتماعی و سیاسی در یک جامعه، به‌ویژه هنجارهایی که در مورد اعمال قدرت یا تسلط برخی افراد یا گروه‌ها بر دیگران به کار می‌روند. مشروعیت صفتی است که به نظم یا فرمان، خصلت احترام‌آمیز بودن می‌بخشد. بین مشروعیت و اقتدار (Authority)، رابطه نزدیکی وجود دارد، به گونه‌ای که گاه دو دانشواژه

مترادف به کار می‌روند که این امر در زمینه حکومت‌ها اغلب مشکلی به وجود نمی‌آورد (راش، ۱۳۹۰: ۵۸).

مشروعیت اقتدار به طرق گوناگونی تضمین می‌شود، از جمله برمبنای کاملاً ذهنی که ممکن است ناشی از تسلیم عاطفی یا انفعالی محض باشد، یا از اعتقاد عقلانی به اعتبار مطلق اقتدار به‌منابۀ تجلی ارزش‌های غایی و تعهدآفرین اخلاقی، زیبایی‌شناختی و ... نشأت گیرد یا ریشه در گرایش‌های مذهبی داشته باشد، یعنی برمبنای این اعتقاد هدایت شود که رستگاری منوط به اطاعت از اقتدار است. همچنین مشروعیت اقتدار ممکن است به‌وسیله نفع شخصی، یعنی پیامدهای خاصی را انتظار داشتن تضمین شود (وبر، ۱۳۷۶: ۹۳).

جامعه‌شناسان دسته‌بندی گوناگونی از منابع مشروعیت را بیان کرده‌اند. در آغاز، ماکس وبر در کتاب *اقتصاد و جامعه*، مشروعیت را مسئله‌ای پایه‌ای در مطالعات نظام‌مند مناسبات قدرت و نیز گونه‌شناسی قدرت بیان کرد و پس از آن، همگان در مطالعه این حوزه، ابتدا به وی رجوع می‌کنند (هیوود، ۱۳۹۰: ۳۰۵). وبر علاقه‌مند بود نظام‌های سلطه خاص را طبقه‌بندی و در هر مورد پایه برقراری اقتدار و مشروعیت را مشخص کند و این کار را با ایجاد سه نمونه آرمانی یا الگوهای مفهومی انجام داد. نخستین گونه مشروعیت سیاسی که وبر از آن سخن گفت که بر جوامع ماقبل جوامع نوین حاکم بوده است، برپایه آداب و سنت‌هایی است که از مدت‌ها پیش متداول‌اند. در واقع اقتدار سنتی بدان سبب مشروع دانسته می‌شود که همیشه وجود داشته است؛ تاریخ آن را مقدس کرده است، زیرا نسل‌های اولیه آن را پذیرفته بودند. دومین شکل مشروعیت، اقتدار کاریزماتیک است. این شکل اقتدار برپایه قدرت شخصیت فردی قرار دارد، یعنی برپایه کاریزمای فرد. اقتدار کاریزما صرفاً موهبتی طبیعی نیست؛ بنیاد نظام‌های فرمانروایی شخصی را همیشه کیش شخصیت که هدف تردیدناپذیر آن «ساختن» کاریزماست، شکل می‌دهد. اما آن‌گاه که مشروعیت به‌طور عمده یا به‌طور کامل از قدرت شخصیت رهبر ایجاد شده باشد، دو نتیجه به‌طور معمول وجود دارد: یکی آنکه چون اقتدار کاریزماتیک برپایه قواعد یا شیوه‌های رسمی نیست، اغلب حد و مرزی هم ندارد. رهبر مسیح است، دور از هرگونه خطا و بی‌چون و چرا، توده‌ها پیرو یا مرید شده‌اند، و فقط باید تسلیم شوند و اطاعت کنند. دومین نتیجه این است که اقتدار پیوند چنان تنگاتنگی با فردی خاص یافته است که برای نظام فرمانروایی شخصی دشوار است بنیانگذار خود را نادیده بگیرد. گونه سوم مشروعیت سیاسی وبر، مشروعیت قانونی - عقلانی است که اقتدار را با مجموعه‌ای از قواعد که به‌صورت قانونی و به‌روشنی تعریف شده‌اند پیوند می‌زند. به‌نظر وبر، مشروعیت قانونی - عقلانی شکل نمونه‌وار مشروعیتی است که در بیشتر دولت‌های مدرن عمل می‌کند. این‌گونه مشروعیت، حکومت را محدود نگه می‌دارد و از راه تقسیم عقلانی کار، کارایی را افزایش می‌دهد.

البته به ندرت در دنیای واقعی هریک از این نمونه‌های آرمانی به صورت خالص وجود دارد و ممکن است در عمل ترکیبات گوناگونی از این سه نوع الگو، تحقق یابد که ترکیب مشروعیت کارزمایی و سنتی و مشروعیت سنتی و قانونی، ترکیب رایجی است. همچنین در یک دسته‌بندی دیگر، افرادی نیز معتقدند منابع مشروعیت عبارتند از: ۱. دینی، ۲. فلسفی و حقوقی، ۳. سنتی، ۴. روشی، ۵. تجربی (عالم، ۱۳۸۶: ۱۰۷).

اگر از دید شهروندان حکومتی غیرمشروع به نظر آید، همه به طور طبیعی درصدد نافرمانی‌اند و کسب اطاعت از آنان فقط از راه زور و اجبار عملی است. با این حال برخی نظریه‌پردازان در این فرض که توافق عامه در مورد مشروعیت اقتدار برای ثبات و تداوم آن ضرورت دارد، ابراز تردید کرده‌اند. آنها استدلال می‌کنند که در بخش اعظم تاریخ بشر، سازماندهی مؤثر ابزارهای اجبار، موجب بقای نظام‌های قدرت شده است و آنچه موجب اطاعت فرمانبران شده است، نبود ابزارهای مقاومت و بالاتر از همه، ایمان فرمانبران به ناتوانی خودشان بوده است (نش و اسکات، ۱۳۸۸: ۱۴۷). بر این مبنا می‌توان دو گونه اقتدار و مشروعیت را از هم تمییز داد: یکی «اقتدار از پایین» و دیگری «اقتدار از بالا». نظریه‌های «قرارداد اجتماعی» سده‌های هفدهم و هجدهم، توضیحی کلاسیک برای اقتدار فراهم کرده‌اند. نظریه قرارداد اجتماعی اعلام می‌کند همه افراد معقول می‌پذیرند که به اقتدار نیاز است، چراکه اقتدار نظم و ثبات به وجود می‌آورد. بر این اساس اقتدار از پایین به وجود می‌آید که مبتنی بر رضایت حکومت‌شوندگان است. نظام اقتدار زمانی "قراردادی" خواهد بود که اعتبارش از بیرون توسط این احتمال تضمین شود که انحراف از آن در درون یک گروه اجتماعی قابل تعیین، با مخالفتی نسبتاً همگانی که اهمیت محسوسی هم دارد، روبه‌رو خواهد شد. گرچه قرارداد به دلیل نبود گروهی که نقش ویژه‌اش اجرای مقررات است، از حقوق متمایز می‌گردد، اقتدار مبتنی بر قرارداد، به تدریج به اقتدار حقوقی گذر می‌نماید (وبر، ۱۳۷۶: ۹۴-۹۳). در مقابل متفکران محافظه‌کار به طور سنتی بر این اعتقادند که اقتدار به ندرت مبتنی بر رضایت است، بلکه از چیزی که راجر اسکروتون (Roger Scruton) «ضرورت طبیعی» نامیده است ناشی می‌شود. در این معنا اقتدار از بالا به نفع منافع پایینی‌ها شکل می‌گیرد (هیوود، ۱۳۸۳: ۲۰۶-۲۰۵).

ایران در عصر هخامنشیان و ساسانیان هخامنشیان

در بررسی تاریخ ایران باستان، هخامنشیان از درخشش ویژه‌ای برخوردارند. در میان اقوام و ملل و مردمانی که همین امروز بر روی کره زمین زندگی می‌کنند، هرگاه به مناسبتی سخن از

تاریخ ایران باستان به میان می‌آید، بی‌درنگ نخست نام کوروش و داریوش در اذهان و اندیشه‌ها به یاد می‌آید. تاریخ شاهنشاهی که هخامنشیان بر اثر دلاوری خود ایجاد کردند، طی ثلث دوم هزاره اول قبل از میلاد، بین قرن‌های هفتم و چهارم است. این امپراتوری نتیجه توسعه تدریجی بود و در طی قرون وسعت یافته بود. هخامنشیان از یک پادشاهی کوچک گمنام که در دامنه جنوب غربی ایران مستقر بود، بیرون آمدند و شاهنشاهی وسیعی فقط در دوران یک نسل به وجود آوردند. هخامنشیان، در آغاز پادشاهان بومی پارس و سپس انشان بودند، ولی با شکستی که کوروش بزرگ بر ایشتویگو، واپسین پادشاه ماد وارد آورد و سپس گرفتن لیدیه و بابل، پادشاهی هخامنشیان به شاهنشاهی بزرگی تبدیل شد. از این رو کوروش دوم ملقب به کوروش کبیر را بنیانگذار شاهنشاهی هخامنشی می‌دانند.

تصور ایجاد دولت در ایران مدیون هخامنشیان است و آنان این تصور را به حقیقت مقرون ساختند. دوام و استقلال دولت، میراثی بود که هخامنشیان برای اخلاف به جا گذاشتند (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۱۳۴). در حدود قرن هفتم ق.م حکومت جدید کوچکی توسط جمعی از پارسیان به رهبری شخصی به نام هخامنش تأسیس شد که بعدها توسعه یافت و نام مؤسس آن، بر این پادشاهی گذاشته شد. پیش پیش، پسر و جانشین هخامنش، از محاربات خونینی که بین آشور و عیلام ایجاد شده بود به نفع خود استفاده کرد و حوزه متصرفی خود را وسعت بخشید و به تدریج از تابعیت عیلام سرباز زد. ایران در زمان سلطنت کوروش بزرگ، از نوادگان هخامنش به طور کامل، قدم به تاریخ جهانی نهاد. وی تاج و تخت پدربزرگش را به چنگ آورد، مادها و پارس‌ها را در یک دولت منسجم، متحد ساخت و ارتش بسیار کارآمدی را که به ارث برده بود، به خوبی مورد استفاده قرار داد.

زندگی هخامنشیان به سیاست و جنگ بیشتر از مسائل اقتصادی بستگی داشت و ثروت آن سرزمین بر پایه قدرت بود، نه بر پایه اقتصاد یا صنعت (دوران، ج ۱، ۱۳۸۵: ۲۹۹).

دو شکل حکومتداری را در زمان هخامنشی می‌توان تشخیص داد: یکی سبک فرمانروایی کوروش کبیر و کمبوجیه دوم یا کامبیز که در دوران فرمانروایی آنان، اقوام مختلفی از مردم از نژادهای گوناگون در ایران و ممالک تابعه آن می‌زیستند. این ملل مختلف آزاد بودند که موافق معتقدات دینی و عاداتشان رفتار کنند و مذهب شاهان و معتقدات اهالی ایران به آنها تحمیل نمی‌شد. عادات و اخلاق و زبان ملل تابعه هم محفوظ بود و علاوه بر آن بعضی ممالک مختار بودند مؤسسات ملی، سلسله پادشاهان و امرای محلی و روحانیون خود را حفظ کنند. چیزی که ایران از آنها می‌خواست این بود که تمامی اهالی خودشان را از شاه دانسته، احکام مرکز را اجرا و قانون او را حفظ دارند. البته این قوانین غیر از قوانین مدنی یا قضایی و امثال آن بود، چراکه قوانین مدنی ممالک تابعه موافق عادات و سنن و گذشته‌های آن ملل بود و حکومت

مرکزی یا ولایت در این گونه امور دخالت نمی‌کرد (پیرنیا، ۱۳۹۰: ۶۷۲). در این دوران امپراتوری هخامنشی خصلتی تکثرگرا داشت و برخلاف امپراتوری‌های کوچک‌تر گذشته، لشگرکشی‌هایش با هدف انهدام و غارت اقوام و فرهنگ‌های دیگر نبود، بلکه در هر فتحی می‌کوشید خود را پشتیبان فرهنگ و تمدن قوم فتح‌شده نشان دهد و روا می‌داشت که اقوام فتح‌شده با آزادی نسبی، شیوه‌های مرسوم زندگی‌شان را ادامه دهند (تلاش، ۱۳۸۶: ۴۳). آنچه موجب وحدت شاهنشاهی هخامنشی محسوب می‌شد، شخص پادشاه بود که اختیارات کاملی نسبت به رعایایش داشت. وی فاقد مختصات الهی فرعون مصر بود، چراکه مذهب پارسی این کار را نهی می‌کرد، با این تفاوت که اختیارات شاهنشاه ایران هم مانند فرعون زیاد بود.

سبک دوم فرمانروایی را بعد از داریوش یکم می‌توان مشاهده کرد. یک رشته اقدامات از سال ۵۱۸ ق.م. در جهت تغییر سازمان و یکپارچه کردن ادارات ایالتی صورت گرفت که نتیجه آن یک نظام اداری واحد بود که تا پایان حکومت هخامنشیان تغییر مهمی نیافت. داریوش یکم کوشید از گرایش‌های جدایی‌خواهانه ملت‌های تابعه جلوگیری کند و بر این اساس به اصلاحات اداری- مالی دامنه‌داری دست زد. سازمان‌هایی که داریوش به منظور اجرای این اصلاحات پدید آورد به گونه‌ای بود که حکومت از سیستم اداری پایدار و درستی برخوردار می‌شد و می‌توانست بر تمام کشورهای تابعه، نظارت مستقیم داشته باشد. در این دوران ملل مغلوب مجبور بودند خود را به پایه فرهنگ عمومی برسانند و در اقتصاد مشترک سهیم باشند. این امر، اغلب مستلزم آن بود که مردمی که اصل و منشأ آنان مانند سنن و استعداد‌های ایشان مختلف بود، خود را به درجات عالی‌تر برسانند.

گرچه بنا بر تصور عمومی یونانیان، شاهنشاهان ایران، سلطان مستبد و نمونه کامل مطلق‌العنانی بودند، در حقیقت قدرت آنان به وسیله سنن و رسوم قدیمه تا اندازه‌ای محدود بود. فرمان‌ها و دستورهای شاه که چنین امپراتوری بزرگی را سرپا نگاه داشته بود نمی‌توانست از ناحیه یک سلطان مستبد و بدون مسئولیت باشد، بلکه از طرف شورای سلطنتی صادر می‌شد (راوندی، ج ۱، ۱۳۷۱: ۴۰۹).

این مسئله که شاهان هخامنشی و ایرانیان این دوره چه مذهبی داشته‌اند مشخص نیست. مسئله دین پارسیان در زمان هخامنشیان مدت‌هاست که از لحاظ علمی مورد بحث دانشمندان است، چراکه از کتیبه‌های شاهان اطلاعات کافی درباره این موضوع به دست نمی‌آید و مورخان یونانی نیز در این مسئله نه دقیق شده و نه لاقط به شرح پرداخته‌اند. ولی از کلیه اطلاعات موجود می‌توان نتیجه گرفت ایرانی‌های این دوره به خدای بزرگی اعتقاد داشتند که او را اهورامزدا یعنی اهورای دانا می‌نامیدند و بعد از او به موجودات مجردی که در ردیف خدای بزرگ نبودند. به موجب کتیبه‌های داریوش یکم و خشایارشا، دین پارسیان وجوه اشتراک

بسیاری با زرتشتی‌گری دارد: به خدای بزرگ به نام اهورامزدا اعتقاد داشتند، پیرو پندار دوالیسم یعنی تقسیم پدیده‌های جهان به وابستگان عامل نیکی یا عامل بدی، بودند. به‌طور کلی براساس آنچه از اصطلاحات و عبارات این کتیبه‌ها برمی‌آید، پندار دوالیسم و اعتقاد به اهورامزدا مورد پذیرش پارسیان آن‌زمان بود، اما این عقاید با زرتشتی‌گری تفاوت اساسی دارند. به همین علت دانشمندان این اختلاف را دلیل عدم وابستگی دین هخامنشیان اولیه به زرتشتی‌گری برمی‌شمارند (گراتوسکی و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۰۹-۱۰۸). دین زرتشت، نه در نزد پادشاهانی مانند داریوش پذیرش شایسته‌ای داشت و نه در میان ملت. در سنگ‌نبشته‌های بازمانده از کوروش نیز در هیچ‌جا از اهورامزدا نامی برده نشده است. عامه مردم عناصر اربعه را می‌پرستیدند، یعنی روشنایی که تقسیم می‌شد به روشنایی روز یا خورشید و روشنایی شب یا ماه، آب، خاک و باد. به‌عبارتی ایرانیان زرتشتی نبودند، بلکه تابع خدایان طبیعت بودند که مورد انکار زرتشت بود. مذهب زرتشت، نظر به جنبه تجریدی که داشت، در تمام دوران سلطنت هخامنشیان قرین موفقیت نگردید، و تا زمان آغاز سلسله ساسانیان، مراسم و عادات زرتشتی در نظر ایرانیان بیگانه بود (ولی و بصیری، ج ۳، ۱۳۷۹: ۲۰۶).

با توجه به روایات مورخان یونانی و سنگ‌نبشته‌های باقی‌مانده از زمان هخامنشیان هم از نظر باورها و عقاید و هم از نظر مراسم و آیین‌ها جهان‌بینی هخامنشیان با آیین کهن ایرانی مطابقت دارد، آیینی که در ضمن پرستش اهورامزدا، ایزدان متعدد و نیروهای طبیعت نیز پرستش می‌شدند. این دین به باورهای ودایی بیشتر از دین زرتشتی نزدیک است. آمدن صفت مزدیسنه (مزدپرست) که در پاپیروس‌های زمان هخامنشی آمده، دلیلی بر زرتشتی بودن هخامنشیان نمی‌تواند باشد؛ چنانکه ذکر نام اهورامزدا در سنگ‌نبشته‌ها نیز دلیلی برای این امر محسوب نمی‌شود. در سنگ‌نبشته‌های هخامنشی نه تنها به زرتشت بلکه به هیچ مطلب دیگری که بتواند این سنگ‌نبشته‌ها را رنگ زرتشتی دهد، اشاره نشده است (بنونیست، ۱۳۵۴: ۳۶-۳۱). از دوره پادشاهی کوروش سرزمین‌های شرق ایران، به پیوستگی شاهنشاهی هخامنشی درآمد. در این دوره پذیرش مزدیسنا به نیایش دینی خود عمل می‌کردند، اما شاهنشاهان هخامنشی بر دین زرتشتی نبودند و هنگامی که مغان به نشر کیش زرتشتی برخاستند، آن را با آیین کهن ایرانی درآمیختند.

با اینکه هخامنشیان منابع مادی تمام ناشدنی و ارتشی عظیم را در اختیار داشتند، نابودی حکومت پارس اجتناب‌ناپذیر بود. این ارتش که از چریک‌های وابسته به قبایل گوناگون با سنت‌های خود و اسلحه‌های کهنه تشکیل می‌شد، به آسانی به لشکریان مقدونی که مسلح به نوین‌ترین اسلحه‌ها بودند و فرماندهانی آزموده داشتند، تسلیم شد.

ساسانیان

در سراسر دوران حکومت اشکانیان، سنت‌های کهن امپراتوری هخامنشی و آرمان‌های ایرانیان بومی در ایالت پارس حفظ شده بود. احیا و تجدید ایران توسط سلسله‌ای جدید صورت گرفت که کانون آن ایالت فارس بود، یعنی همان سرزمین باستانی جنوب غربی ایران که قریب به هزار سال پیش نخستین قبایل قوم پارس در آن مستقر شده بودند. تخت شاهنشاهی به‌دست سلسله‌ای از پادشاهان ملی افتاد که خود را وارث هخامنشیان معرفی می‌کردند و با محروم کردن اشکانیان از این مزیت، سلطنت را تنها حق خود می‌دانستند. سلسله ساسانیان آخرین سلسله بزرگ ایران پیش از اسلام است که از سال ۲۲۶ تا ۶۵۲ م. سلطنت کردند. ایرانیان این دوره از نظر پیشرفت تمدن و علم و دانش بین ملل متمدن دنیایی آن روز حائز مقام اول بودند. سرزمین پهناور ایران در دوران حکومت این سلسله مانند سپری عظیم از فرهنگ آسیای غربی در مقابل اقوام بدوی که با جنبش شدید خود سرحدات شمالی را مورد تاخت‌وتاز خود قرار می‌دادند دفاع کرد.

ایرانیان خود بر ضد اشکانیان، که آنان را بیگانه می‌دانستند قیام کردند و به‌جای آنها یکی از افراد نژاد و مذهب خود را به سلطنت نشانند. این شخص اردشیر اول نام داشت و از هواداران جدی آیین زرتشتی بود (نهر، ج ۱، ۱۳۸۶: ۲۰۷). دولت ساسانی آخرین مرحله یک سلسله تحولات طولانی بود که در زمان اشکانیان در زیر قشری از تمدن یونانی سیر کرده بود. هنگامی که اردشیر زمام حکومت را به‌دست گرفت، کشور ایران نخستین بار صورت ملی یافت و بیش از پیش آثار مختصه این صورت در اجزای حیات اجتماعی و معنوی ملت ظاهر شد. ساسان موبدی در تخت جمشید بود؛ پسرش بابک امیر کوچکی در خور بود؛ بابک، گوچیهر، فرمانروای فارس را کشت و خود را شاه آن سامان ساخت و قدرت خویش را به موجب وصیت، به پسر خود شاپور وا گذاشت. شاپور بر اثر سانحه‌ای مرد و برادرش اردشیر جانشین وی شد. اردوان پنجم، آخرین پادشاه پارت یا اشکانی ایران، از شناسایی این سلسله جدید محلی ابا کرد. اردشیر، وی را در جنگ کشت و خود را شاهنشاه نامید. وی حکومت سست ملوک‌الطوایفی اشکانیان را با سبک حکومت سلطنتی پر قدرت که از طریق تشکیلات اداری متمرکز اما رو به گسترش امور را می‌گذراند، جایگزین کرد. او حمایت روحانیان را با بازگرداندن دین زرتشت و سلسله‌مراتب آن جلب کرد و با اعلام اینکه نفوذ هلنیستی را در ایران برخواهد انداخت و انتقام داریوش سوم را از جانشینان اسکندر خواهد گرفت و تمام سرزمین‌های شاهان هخامنشی را بازخواهد ستاند، غرور مردم را برانگیخت (دورانت، ج ۴، ۱۳۸۵: ۲۳۰).

ساختار و سرنوشت دولت ساسانی به وسیله سه عامل یا سه عنصر همواره در حال تغییر رقم خورده است. نظام پادشاهی و شخصیت‌ها و عوامل متفاوت قدرت پادشاه، قدرت فئودال‌ها یا اشراف زمین‌دار و قدرت گسترده و گهگاه نامحدود روحانیت زرتشتی؛ اقتدار منتسب به روحانیت ساسانی، ناشی از ابتکار کم‌نظیر موبدان ساسانی به‌ویژه در آغاز عصر ساسانی است بود که قدرت سلطنت ساسانی را ناشی از خود کردند و حول محور دین در جامعه، وحدتی به‌وجود آوردند که در ایران پیش از اسلام بی‌نظیر و بی‌سابقه قلمداد شده است (خدادادیان، ج ۲، ۱۳۸۳: ۱۴۹۳).

ساسانیان پس از تأسیس دولت ساسانی در واقع خود را جانشینان هخامنشیان می‌دانستند و به تعبیری اشکانیان را حاکمان بیگانه و غیرقانونی می‌پنداشتند (خدادادیان، ج ۲، ۱۳۸۳: ۱۴۱۳). اردشیر می‌خواست انتقام خون دارا (داریوش سوم) که با اسکندر به جنگ پرداخته بود و دربانانش او را به قتل رساندند را بگیرد و پادشاهی را به اهلس که از نژاد پارسیان باشد واگذارد و رسوم آن‌ها را زنده کند.

تغییر سلسله پادشاهی از اشکانیان به ساسانیان فقط یک حادثه سیاسی نبود، بلکه نشان پیدایش روح جدیدی در شاهنشاهی ایران به‌شمار آمد. دو چیز موجب امتیاز دولت ساسانی از دولت قبلی است: یکی تمرکز قوا و دیگری ایجاد دین رسمی. اگر عمل نخستین را بازگشت به سنت‌های زمان داریوش کبیر بشماریم، عمل دوم را حقیقاً باید از مبتکرات ساسانیان بدانیم (کریستینسن، ۱۳۶۸: ۱۴۹). برخلاف امپراتوری روم که مسیحیت را می‌پذیرد، شاهنشاهی ساسانی تا پایان به دین باستانی ملی خود وفادار می‌ماند. مسیحیان بدون شک در تشکیل بخش مهمی از این تمدن به‌ویژه در بین‌النهرین سهیم‌اند. اما از قرن چهارم به بعد، آنها شکنجه‌های ادواری را تحمل می‌کردند و فقط زمانی که جامعه دینی مسیحی پارس، آیین نسطوری را از دوره سلطنت خسرو پرویز، می‌پذیرد، خشونت از میان می‌رود (موله، ۱۳۵۶: ۲۱). سلسله ساسانی با برپا داشتن دیانت زرتشتی که همه شاهان این سلسله بدون استثنا به آن وفادار و پایبند بوده‌اند، سلسله‌ای شاهنشاهی مبتنی بر فرّه ایزدی با نظام اجتماعی و اقتصادی بزرگ‌مالکی بود که در برابر شرایط به‌وجودآمده توسط سلوکیان و نظام پراکنده‌شاهی اشکانیان به‌صورت حکومتی متمرکز پی‌افکنده شد.

ساسانیان نیز مانند هخامنشیان بر هویت ایرانی و مرکزیت ایران که امروزه عموماً ایران و ایران‌شهر خوانده می‌شود، تأکید می‌کردند. از عهد اردشیر، اصول ملوک‌الطوایفی قدیم کمابیش متزلزل شد و حکومت مطلقه دیوانی تحت فرمان شاهنشاه جای آن را گرفت. در طول چهار قرن که ساسانیان حکومت می‌کردند، همواره تضاد و تعارض و مبارزه فئودال‌های ملوک‌الطوایف با حکومت مطلقه دیوانی به‌طور نهم و آشکار به چشم می‌خورد. در دوره

ساسانیان، چهار طبقه در جامعه دیده می‌شد که تشخیص حدود قدرت و اختیارات آنها بسیار پیچیده و دشوار بود که عبارت بودند از: ۱. شاهزادگان و امرا و فئودال‌های بزرگ و روحانیون، ۲. جنگاوران، ۳. دبیران؛ و ۴. توده ملت یعنی روستاییان و شهریان. این طبقات خود به دسته‌های دیگری تقسیم می‌شدند و نماینده یکی از مشاغل اجتماعی به‌شمار می‌رفتند.

شاهان ساسانی که از لحاظ نظری مستبد بودند، در عمل اغلب با مشورت وزیران خود که هیأت دولت را تشکیل می‌دادند کار می‌کردند. شهرهای ایران پایگاه‌های دولت ساسانیان بودند. طبقات بالای تجار و صنعتگران به زندگی در شهرها علاقه داشتند و به همین دلیل در مبارزه‌ای که در قرون چهارم و پنجم میلادی بین شاه از یک طرف و اشراف و فئودال‌ها از طرف دیگر صورت گرفت، شهرها از پادشاه حمایت کردند (فشامی، ۱۳۵۴: ۴۴). ساسانیان برای آنکه قدرت سیاسی واحدی در مملکت برقرار کنند، خاندان‌های اشرافی را از اختیارات سیاسی خود محروم کردند و نمایندگان ایشان را در دستگاه‌های مفصل اداری مملکت به مقامات عالی برگزیدند؛ ولی این تدابیر اشراف را با حکومت شاهنشاهی موافق نکرد. همین امر سبب تکیه شاهان ساسانی بر دهقانان یعنی آزادگان و نجبای درجه دوم روستاها شد (عنایت، ۱۳۷۷: ۶۴). در مجموعه قوانین ساسانیان مطالب بسیاری درباره برده‌ها یافت می‌شود و فصلی به بردگان اختصاص داده شده است. از این مجموعه چنین برمی‌آید که بردگان را به عنوان هدیه رد و بدل می‌کردند، وقف معابد می‌کردند، به گرو می‌گذاشتند و در این میان افراد عادی هم در صورت ارتکاب برخی جرایم، به امور بردگی می‌پرداختند. سیستم آزادی بردگان بسیار مشکل و پیچیده بود.

همچنین به نظر می‌رسد که با پیشرفت دولت ساسانی، توازن قدرت بین فرمانروایان ساسانی و روحانیت زرتشتی به هم خورده بود. پیوند بین حکومت و دین زمانی برقرار شد که موبدان موبد، تاج را بر سر شاهنشاه نهاد (گارثویت، ۱۳۸۷: ۱۹۳-۱۹۲). شاهنشاهان اولیه، موبدان را منصوب و عناوینی را به آنها اعطا می‌کردند. زرتشتی بودن اردشیر و شاپور مستلزم اقدام آنها در رسمی کردن آیین زرتشت و سعی در محدود کردن سایر ادیان قلمرو آنها نبود و توسعه امپراتوری بدون اظهار تسامح دینی به‌ویژه در اوایل دوران ساسانی با توجه به احوال و اوضاع پایان عهد اشکانیان غیرممکن بوده است. تسامحی هم که شاپور در مورد مانی و آیین او به خرج داد نشان می‌دهد که فکر رسمی کردن آیین زرتشت در گرو حصول اسبابی بوده است که فقط به تدریج ممکن بود دست دهد و شاپور شاید نشان دادن اندکی تسامح را برای جلوگیری از مداخلات موبدان در امور سلطنت نیز تا حدی لازم می‌شمرده است (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۴۲۵). روحانیان ساسانی در آغاز، در تجدید حیات مذهبی طرح نوینی را همراه با ابداعات و ابتکارات فرهنگی ارائه نکردند و تنها مغان، خود را متولیان تام‌الاختیار آن می‌دانستند؛ اما با

نهادینه شدن زرتشتی‌گری و ظهور موبدان شاخص، موبدان موبد، که عنوانش با عنوان شاهنشاه نزدیک بود، مخصوصاً از بهرام پنجم به بعد که اختیار امور پادشاهی را به بزرگان و روحانیان واگذار کرده بود (میرزایی، ۱۳۹۱: ۱۵۹)، روحانیت زرتشتی گام بلندتری به سوی استقلال برداشت. سلسله ساسانی و امپراتوری ملی ایران که افزون بر چهار سده نیرومند و مقتدرانه بر سر کار بود، با آمدن اسلام سقوط کرد. این بنای عالی، این سازمان بزرگ که با درخشندگی و وضوح عمل می‌کرد، در عرض چند سال منهدم شد؛ اما باید دانست که پیشرفت اعراب، به سبب تفوق سیاسی یا نبوغ خارق‌العاده فرماندهان نظامی ایشان نبود. دنیای آن زمان که به علت محاربات فرسوده شده بود و به سبب منازعات اجتماعی و دینی داخلی، تحلیل رفته بود، نمی‌توانست در برابر یورش سپاهیان اسلام مقاومت کند. در سال ۶۳۲م. فرمانروای خراسان، رستم، نوه خردسال خسرو پرویز به نام یزگرد سوم را به تخت نشاند. او در طی سلطنتش ناگزیر شد با استیلاگران عرب به جنگ پردازد و سرانجام در زمان او، دودمان ساسانی سرنگون شد.

مقایسه مبانی مشروعیت در دولت‌های هخامنشی و ساسانی

در اندیشه هخامنشیان آنچه مهم است، برداشت آنان از مفهوم فرمانروایی است؛ برداشتی که سبب پیدایش آمدن الگویی برای بخش اعظم تاریخ بعدی ایران به‌رغم گسست‌های مهم آن می‌شود. هنگامی که اسکندر به حیات شاهانشاهی هخامنشیان پایان داد، حکومت خود او فقط هفت سال به درازا کشید. جانشینان سلوکی وی رنگ و لعابی یونانی به نهادهای هخامنشی دادند که تأثیر آن محدود به نخبگان شهری بود. پارتیان / اشکانیان، آگاهانه شاهنشاهی هخامنشی و نظم فرمانروایی آن را بازسازی کردند، اگرچه در آن زمان حتی نام شاهان هخامنشی هم فراموش شده بود.

فرمانروایی هخامنشی پیوندی را پدید آورد بین یک فرهنگ سیاسی و یک ایدئولوژی اقتدار که در عقاید مردم بین‌النهرین ریشه داشت. محور اساسی در فرمانروایی هخامنشیان این اندیشه بود که فرمانروا مظهر فرمانروایان پیشین است (گارثویت، ۱۳۸۷: ۹۶). بر این اساس اولین پایه مشروعیت شاهان هخامنشی، سنت بود. مشروعیت مبتنی بر تبار را می‌توان در این دسته جا داد. این که کوروش در منشور استوانه‌ای معروف خود که در شهر باسان بابل پیدا شده است، از تبار نیاکان خود از سلسله "آنشان" یعنی بزرگ‌ترین شهر پارس یاد می‌کند، یا داریوش اول در سنگ‌نبشته مشهور بیستون بر تبار خود از شاخه پارس هخامنشیان در سرزمین فارس اتکا می‌کند (کسرای، ۱۳۸۹: ۱۹۹) را می‌توان در زمره مشروعیت سنتی قرار داد.

بنیان دوم مشروعیت پادشاهان هخامنشی، شخصیت کاریزماتیک آنان بود. یک مضمون مهم فرمانروایی در سراسر تاریخ ایران، مضمون فرمانروایی دادگر است و این امر، نخستین بار در

تاریخ ایران توسط هخامنشیان به روشنی بیان شده است. محور اصلی فرمانروایی هخامنشیان بر این عقیده استوار بود که دنیا عرصه نبردی نامتناهی بین نیروهای خیر و شر است و این نبرد سرانجام با پیروزی خیر و شکست نیروهای اهریمنی به دست فرمانروایان دادگر در این دنیا، به پایان می‌رسد. در تئوری سیاسی هخامنشیان، شاه اگر مقامش برای مردم کشور دارای تقدس بود، قدسیت را نه از ذات شاه، بلکه از ضرورت سلطنت برای برقراری نظم و امنیت به دست می‌آورد و تا زمانی که عنایت اهورامزدا شامل حالش بود می‌توانست سلطنت کند. از نظر کوروش، مملکتداری امری است که بر اثر تقوا و فضیلت و سعی و کوشش و از برکت عنایت خدایان به دست آمده است. از نظر وی هیچ‌کس لیاقت حکومت ندارد، مگر اینکه از لحاظ خصال روحی و اخلاقی قادرتر از زیردستان خود باشد (راوندی، ج ۱، ۱۳۷۱: ۳۸۶).

یک نوشته خشایارشا نشان می‌دهد که شاهنشاه ایران گمان نمی‌کرد او تنها ذاتی است که برای پادشاهی آفریده شده است، بلکه عقیده داشت به سبب خصایص انسان دوستی و عدالت‌گرایی که در او وجود داشته، خدای جهان به او عنایت کرده تا سلطنت را به دست گیرد و مجری عدالت و خدمتگزار انسان‌ها باشد (خنجی، بی‌تا: ۲۳۷). گفته می‌شود پادشاهان هخامنشی پادشاهی خود را بر مبنای دین استوار کرده و دارای مشروعیت دینی بوده‌اند. در سنگ‌نبشته‌هایی که از شاهان هخامنشی به جای مانده است، از آریارمنه تا اردشیر سوم، همه‌جا اهورامزدا، خدای بزرگ و بزرگ‌ترین خدایان خوانده شده و این شاهان همه کارهای خود را از یاری و عنایت او دانسته‌اند. داریوش در کتیبه خود در شوش چنین بیان می‌نماید:

«خدای بزرگی است اهورامزدا، که آسمان را آفرید، که مردم را آفرید... من داریوش شاه، شاه بزرگ، شاه شاهان... اهورامزدا که بزرگ‌ترین خدایان است، او مرا آفرید، مرا شاه کرد... اهورامزدا را میل چنین بود که در تمام این زمین مرا برگزید و مرا در تمام این زمین شاه کرد... اهورامزدا مرا یاری کرد، آنچه من کردم، همه را به خواست اهورامزدا کردم» (Kent, 1950: 143-144).

با این حال مشروعیت سیاسی زمانی حاصل می‌شود که شکل موجود سلطه سیاسی در قالب حکومت یا هر نوع دیگر، با ارزش‌ها و باورهای عمومی جامعه همسویی داشته باشد (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۵۴). ایران عهد هخامنشی مملکتی نبود که بر بنیاد دین استوار باشد؛ هرچند داریوش مدعی است قدرت خود را از خدا می‌گیرد، در عین حال مسئله‌ای به شکل معتقداتی که صورت دین داشته باشد وجود نداشته است (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۱۷۲). با توجه به این مطلب و همچنین شرط دوم دیوید بیتام درباره مشروعیت که مقررات باید بر اساس اعتقادات مشترک حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان به کار رود، می‌توان گفت با توجه به اوضاع دین در جامعه ایران عهد هخامنشی، دین به عنوان عامل محکم‌کننده مبانی مشروعیت هخامنشیان به کار

می‌رفت و خود چندان اعتباری به‌عنوان یک مبنای مستقل و اساس مشروعیت دولت، نداشت. مقررات و قواعد در یک جامعه، می‌بایست براساس اعتقادات پذیرفته‌شده از لحاظ اجتماعی در مورد منبع برحق بودن اقتدار و نیز هدف‌ها و استانداردهای مناسب حکومت توجیه شود و در صورتی که مقررات براساس اعتقادات اجتماعی ضعیف پشتیبانی شده یا به‌صورت جدی به چالش کشیده شود، صحبت از کسری مشروعیت خواهد بود (قوم، ۱۳۹۱: ۳۴). بنابراین در جامعه‌ای که دین بنیان استواری نداشته باشد، تکیه بر آن به‌عنوان مبنای مشروعیت نمی‌تواند چندان توفیقی داشته باشد. همین امر نشان می‌دهد که چرا داریوش که سلطنت خود را با یک شور توحیدی آغاز کرد، به‌تدریج مجبور شد اعتقادات خود را در نظر عامه تعدیل کند (saudavar, 2010: 130).

توجه شاهان هخامنشی به استفاده از بعد کارزماتیک مشروعیت، بیشتر از توجه آنان به مشروعیت دینی است. به همین علت است که کوروش اذعان داشت:

«تاکنون خدایان حامی و یار ما بوده‌اند، زیرا ما به‌کسی خیانت نورزیده‌ایم، رفتار نامردانه و دور از عدالت با احدی نداشته‌ایم... اما برای اینکه یاری و لطف خدایان پیوسته شامل حال ما باشد، باید مدام خود را لایق و شایسته چنین کرامتی نشان دهیم» (گرنفون، ۱۳۹۲: ۲۲۱).

اگر برای بعضی از شاهان هخامنشی وجهه نبی و پیامبر در نظر بگیریم، ادعای آنان در مورد فضل و رحمت اهورامزدا نسبت به آنان را می‌توان تبلیغ دین زرتشتی برشمرد که باز هم در جامعه‌ای که این دین در حال تبلیغ است، نمی‌توان حکومتی برپایه مشروعیت دینی برپا کرد. با این حال و با توجه به این مباحث، می‌توان گفت در دوران هخامنشیان اقتدار از بالا و دو پایه مهمی که مشروعیت دولت هخامنشیان بر آن استوار بود، براساس دسته‌بندی ویر، یکی چهره کارزماتیک پادشاهان هخامنشی و دیگری سنت بوده است و دین نیز به‌عنوان معیاری برای مستحکم کردن مشروعیت این سلسله به‌کار گرفته می‌شد.

در مقابل ساسانیان اقتدار خود را بر چهار پایه استوار کردند: اول همان‌گونه که بیان شد، آنها خود را جانشین هخامنشیان می‌دانستند و از این لحاظ می‌توان گفت اولین پایه اقتدار آنها، سنت بوده است و آنان اقتدار سنتی داشتند. دیگر اینکه یکی از راه‌هایی که پادشاهان ساسانی برای تثبیت مشروعیت خود به‌ویژه از زمان شاپور دوم به بعد به‌کار گرفتند، دین بود. پادشاه قدرت خود را به خدا منسوب می‌دانست و خویشتن را نایب آن می‌شمرد و منزلت خدا را در فرمان‌هایی که به نام او صادر می‌کرد نشان می‌داد. بر این اساس گفته می‌شود یکی از منابع مشروعیت و اقتدار ساسانیان دین بود. سومین جلوه، مشروعیت کارزماتیک و شخصیت پادشاهان بود. چیزی که موجب نظام موفقیت‌آمیز دیوانی ساسانیان شده بود، اصلی بود که به دایره عدل شهرت داشت. به گفته اردشیر بابکان، «چون پادشاه عادل است، رعیت لابد او را

دوست دارند و فرمان‌گذار باشند» و همچنین به گفته وی «مملکت پایدار نباشد الا به مردان کاردیده و مردان را میسر نشود الا به مال و مال حاصل نگردد الا به تعمیر و زراعت و تعمیر بلدان صورت نیندد مگر به عدل» (ملکم، ۱۳۸۰: ۶۰).

اما شاید مهم‌ترین پایه مشروعیت اقتدار ساسانیان دست‌کم در برهه‌ای از دوران سلطنت ساسانیان مردم بودند. در ابتدای دوران شکل‌گیری ساسانیان، آیین زرتشتی چندان تأثیری به‌عنوان ایدئولوژی سلطنتی شاهنشاهی ساسانیان نداشت، چراکه این آیین در آن زمان در دوران طفولیت خود بود. تنها از دوران شاپور دوم در سده چهارم میلادی بود که آیین زرتشتی، به‌واسطه تغییراتی، ایدئولوژی سلطنتی ساسانیان شمرده شد و شاهنشاه واسطه خدا و مردم شد (Curtis & Stewart, 2008: 67). حمایت و تأیید اردشیر و شاپور از آیین مزدیستان (زرتشتی) را غیر از جاذبه تمایلات شخصی خود آنها، می‌بایست بیشتر نشان از آن دانست که هدف آنها از این کار و از اعلام اتحاد بین دین و دولت، بیشتر جلب قلوب عامه بوده است (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۴۲۵). این امر نشان می‌دهد شالوده نظام سیاسی و هرم قدرت، تا حدودی توسط مردم شکل گرفته بود با این شرط که حکومت باید مبتنی بر ضوابط دین زرتشت باشد.

از سویی، در خود دین زرتشت نیز می‌توان اهمیت داشتن انتخاب و گزینش مردم را مشاهده کرد. دین زرتشت می‌آموخت که مردم دارای حقی غیرقابل واگذاری برای رهبری هستند (Kinzer, 2003: 20). براساس آموزه‌های این دین، انسان به گزینش منش نیک، رهبر دانا و دوست خردمند سفارش می‌شود. دین زرتشت به هر شخص به‌عنوان فرد آزاده، ارجح می‌گذارد و در آن حق آزادی و اختیار، از باارزش‌ترین داده‌های اهورایی شناخته می‌شود که هیچ‌کس حق گرفتن آن را از دیگری ندارد (انجمن موبدان تهران، ۱۳۸۷: ۱۱).

همچنین می‌توان در محتوایی که در اندرز برخی پادشاهان به جانشینانشان وجود دارد، توجه آنان به جایگاه مردم در حکومت، و به عبارتی توجه پادشاهان به موضوع اقتدار از پایین را مشاهده کرد. سعدی در باب اول بوستان درباره عدل و تدبیر و رأی می‌گوید (سعدی، ۱۳۹۰: ۱۵۶):

شنیدم که در وقت نزع روان	به هر مز چنین گفت نوشیروان
که خاطرنگهدار درویش باش	نه در بند آسایش خویش باش
برو پاس درویش محتاج دار	که شاه از رعیت بود تاجدار
رعیت چو بیخ‌اند و سلطان درخت	درخت ای پسر باشد از بیخ سخت
مکن تا توانی دل خلق ریش	وگر می‌کنی، می‌کنی بیخ خویش

از سویی دیگر با توجه به توضیحاتی که درباره موضوع قرارداد اجتماعی در بخش اول گفته شد، ماجرای قیام مزدک را نیز می‌توان نمود آن موضوع در جامعه ایران دوران ساسانی

دانست. این جنبش مردمی را که در فاصله سال‌های ۴۹۱ تا ۵۲۹ میلادی سراسر ایران به آن درگیر بود، منابع تاریخی بسیار کم‌اهمیت و با لحن مخالفت‌آمیزی نمایانده‌اند، اما ضمن بررسی روند رویدادها می‌توان شکل اجتماعی آن را دریافت. پایه ایدئولوژیک این جنبش را گروهی از دانشمندان زرتشتی در اواسط سده سوم میلادی به نام فرقه «زرادوشتاکان» بنیان نهادند. بعدها این ایدئولوژی به نام مزدکی نامیده شد. پندار مزدکیان برپایه برابری اجتماعی و تجدید جامعه روستایی آزاد که در زمان‌های کهن در ایران رواج داشت، پدید آمده بود و عوامل اصلی جنبش، طبقات فرودست و دهقانان بودند. قباد از جنبش توده‌ای مزدکیان به هراس افتاد و برای اینکه بر تخت سلطنت استوار بماند، با آنان از در سازش درآمد (گراتوسکی و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۶۸-۱۶۷).

با توجه به این توضیحات، مشاهده می‌شود که در گذر زمان از پادشاهی هخامنشی به پادشاهی ساسانیان، اندیشه سیاسی جامعه ایرانی نیز در حال تکامل بود و اگرچه براساس دسته‌بندی وبر مشروعیت قانونی خاص جوامع مدرن است، دست‌کم در حالت نظر و حتی در برهه‌ای از تاریخ سلطنت ساسانیان، تفکر اجرای اقتدار از پایین و موضوع قرارداد اجتماعی وجود داشت و پادشاهان درعمل مشروعیت سلطنت خود را در گرو پذیرفتن مردم می‌دانستند.

نتیجه

مشروعیت به معنای احترام به حکومت است. همه حاکمیت‌ها درصددند که باور به مشروعیت خود را بیدار نگه دارند؛ چراکه مشروعیت کیفیتی است که قدرت خالص را به صورت اقتدار قانونی درمی‌آورد. این که حکومت چه موقع و بر چه اساس می‌تواند فرمانی مشروع دهد موضوع جامعه‌شناسی سیاسی است. در این نوشتار تلاش شد مبانی مشروعیت سیاسی در دو دوره هخامنشیان و ساسانیان مقایسه شود. هدف این بود که با توجه به تکاملی بودن روند تاریخ، دریابیم از دوره هخامنشیان تا ساسانیان، چه تغییری در ساخت سیاسی جامعه رخ داده بود. همان‌گونه که گفتیم نخستین دسته‌بندی از مشروعیت توسط ماکس وبر صورت گرفت؛ وی سه نمونه آرمانی مشروعیت سنتی، قانونی و کاریزماتیک را مشخص کرد. براساس این دسته‌بندی مشاهده شد که سلسله هخامنشیان بر مبنای دو پایه سنت و کاریزما، مشروعیت خود را بنا نهاده بود و از دین برای مستحکم کردن مشروعیت خود و با علم به عدم استقلال آن به عنوان عامل مشروعیت‌بخش، استفاده کرد. اما با گذر زمان و تثبیت دین در جامعه، در تفکر جامعه ایرانی، توسعه‌ای صورت گرفت؛ به گونه‌ای که اگرچه نمی‌توان مشروعیت قانونی مورد نظر وبر را برای سلسله ساسانی به کار برد، اندیشه قرارداد اجتماعی و اقتدار از پایین در جامعه شکل گرفته بود. با توجه به این موضوع می‌توان انتظار داشت که در

سیر تطور تاریخ، جامعه ایران دوره ساسانی مستعد پذیرش دین یا آیینی مبتنی بر مردم‌سالاری بود.

منابع و مآخذ

الف) فارسی

۱. انجمن موبدان تهران (۱۳۸۷)، نگاهی به دین زرتشتی، تهران: بی‌جا.
۲. بشیریه، حسین (۱۳۸۶)، آموزش دانش سیاسی، تهران: نگاه معاصر.
۳. بنونیست، امیل (۱۳۵۴)، دین ایرانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: بنیاد فرهنگ ایرانی.
۴. پیرنیا، حسن (مشیرالدوله) (۱۳۹۰)، تاریخ ایران باستان، تهران: کارگاه فیلم و گرافیک سپاس.
۵. ثلاثی، محسن (۱۳۸۶)، جهان ایرانی و ایران جهانی، تهران: نشر مرکز.
۶. خدادادیان، اردشیر (۱۳۸۳)، تاریخ ایران باستان، ج ۲، تهران: سخن.
۷. خنجی، امیرحسین، بی‌تا، تاریخ ماد، هخامنشی، پارت، سلوکی و ساسانی، پایگاه اینترنتی کتابخانه مجازی ایران: «<http://www.irpdf.com/book-5689.html>»
۸. دوران، ویلیام جیمز و دوران، آرل (۱۳۸۵)، تاریخ تمدن، ج ۱: مشرق زمین گاهواره تمدن، ترجمه احمد آرام و همکاران، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. _____ (۱۳۸۵)، تاریخ تمدن، ج ۴: عصر ایمان، ترجمه احمد آرام و همکاران، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. راش، مایکل (۱۳۹۰)، جامعه و سیاست: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: سمت.
۱۱. راوندی، مرتضی (۱۳۷۱)، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷)، تاریخ مردم ایران، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
۱۳. کلیات سعدی (۱۳۹۰)، براساس نسخه محمدعلی فروغی، تهران: کتاب آبان.
۱۴. عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۶)، بنیادهای علم سیاست، تهران: نی.
۱۵. عنایت، حمید (۱۳۷۷)، نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، تهران: روزنه.
۱۶. فشاهی، محمدرضا (۱۳۵۴)، از گات‌ها تا مشروطیت، گزارشی کوتاه از تحولات فکری و اجتماعی در جامعه فئودالی، تهران: گوتنبرگ.
۱۷. قوام، سید عبدالعلی (۱۳۹۱)، سیاست‌شناسی، تهران: سمت.
۱۸. کریستینسن، آرتور امانوئل (۱۳۶۸)، ایرانیان در زمان ساسانیان: تاریخ ایران ساسانی تا حمله عرب و وضع دولت و ملت در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.
۱۹. کسرایی، محمدسالار (۱۳۸۹)، «فرمانروایی توأمان: حکومت و مشروعیت در ایران باستان»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴: ۲۰۸-۱۸۹.
۲۰. گارنوبت، جین رالف (۱۳۸۷)، سیری در تاریخ سیاسی ایران از شاهنشاهی هخامنشی تا کنون، ترجمه غلامرضا علی‌بابایی، تهران: اختران.
۲۱. گرانتوسکی، ا. و همکاران (۱۳۸۶)، تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، ترجمه کیخسرو کشاورزی، تهران: مروارید.
۲۲. گزنفون (۱۳۹۲)، کوروش نامه، ترجمه رضا مشایخی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. گیرشمن، رومن (۱۳۸۶)، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. ملکم، جان (۱۳۸۰)، تاریخ کامل ایران، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، تهران: افسون.
۲۵. موله، م. (۱۳۵۶)، ایران باستان، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: دانشگاه تهران.

۲۶. میرزائی، علی‌اصغر (۱۳۹۱)، «بررسی فرایند شکل‌گیری سلسله‌مراتب روحانیت در عصر ساسانی»، فصلنامه تاریخ اسلام و ایران، سال بیست‌ودوم، ش ۱۳: ۱۶۳-۱۴۱.
۲۷. نش، کیت و اسکات، آلن (۱۳۸۸)، راهنمای جامعه‌شناسی سیاسی، ج ۱، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۸. نقیب‌زاده، احمد (۱۳۸۵)، درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: سمت.
۲۹. نهرو، جواهر لعل (۱۳۸۶)، نگاهی به تاریخ جهان، ج ۱، ترجمه محمود تفضلی، تهران: امیرکبیر.
۳۰. ویر، ماکس (۱۳۷۶)، مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، ترجمه احمد صدارتی، تهران: مرکز.
۳۱. ولی، وهاب و بصیری، میترا (۱۳۷۹)، ادیان جهان باستان، ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۲. هیوود، اندرو (۱۳۸۳)، مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: قومس.
۳۳. _____ (۱۳۹۰)، سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نی.

ب) خارجی

34. Coicaud, Jean-Marc, (2002), Legitimacy and Politics: A Contribution to the Study of Political Right and Political Responsibility, United Kingdom: Cambridge University Press.
35. Curtis, Vesta Sarkhosh & Stewart, Sarah, (2008), The Idea of Iran, vol 3, London: LB. Tauris & Co Ltd.
36. Gilley, Bruce, (2006), The meaning and measure of state legitimacy: Results for 72 countries, Journal of Political Research, vol 45, 499-525.
37. Kent, Roland.G. (1950), Old Persian, New Haven: American Oriental Society.
38. Kinzer, Stephen,(2003), All the Shah's Men: An American Coup and the Roots of Middle East Terror, New Jersey: John Wiley & Sons.
39. Soudavar, Abolala, (2010), The Formation of Achaemenid Imperial Ideology and its Impact on the Avesta, in: British Museum, The world of Achaemenid Persia : history, art and society in Iran and the ancient Near East: New York : I.B. Tauris.