

## فره ایزدی: اسطوره‌ای در خدمت سلطه (بر پایه اندیشه سلطه کاریزماتیک ماکس وبر)

صبا غلامی<sup>۱</sup>

رضا مهرآفرین<sup>۲</sup>

### چکیده

اسطوره روایتی رازآلود و مقدس است که نوع جهان‌بینی و هستی‌شناسی یک قوم را در مرحله‌ای خاص از تطورات اجتماعی آن مشخص می‌سازد. در واقع اساطیر در خدمت تولید معنا هستند و نمود فرهنگ و باورهای یک ملت‌اند. در ادبیات ایرانی نیروی فره حد واسط میان گیتی و مینو یعنی ماده و خداوند است که روان رشد یافته بشر را به قدرت لایزال الهی متصل می‌کند. اسطوره فره که در متون اوستایی و شاهنامه بدان اشاره شده، مضامین و درون‌مایه‌های سیاسی و مذهبی دارد که در تار و پود حیات سیاسی و اجتماعی ایران نقش آفرینی کرده‌اند. مطالعات وقایع اجتماعی ایران و رابطه حاکمیت با مردم در طی دوران‌ها بیانگر نوعی سلطه‌گری است که ماکس وبر از آن به عنوان سلطه کاریزماتیک یاد می‌کند. در این نوشتار سعی شده است با مطالعه چرایی وجود فلسفه فره ایزدی و تطبیق آن با اندیشه سلطه کاریزماتیک ماکس وبر به نحوه استفاده از فره ایزدی در دوره‌های مختلف تاریخی پرداخته شود. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که فره ایزدی، ابزاری اعتقادی برای ایجاد مشروعیت و ایجاد سلطه در جامعه بوده است.

**واژگان کلیدی:** فره ایزدی، سلطه، حاکم کاریزماتیک، مشروعیت، ماکس وبر.

## مقدمه

در باور ایرانیان اشه (ašha) یا نظمی کیهانی بر جهان حکمفرماست که سرتاسر عالم را به یکدیگر پیوند می‌دهد و نظم سیاسی و اجتماعی روی زمین در هماهنگی با آن نظم آسمانی معنا می‌یابد. اشه طیف وسیع و گسترده‌ای از فضیلت‌های اخلاقی را در بر می‌گرفت، هر چه این سامان و نظم را بر هم می‌زد برخاسته از اهریمن و در تضاد و تقابل با اشه و بد آیینی محسوب می‌شد (یوسفی، ۱۳۸۷: ۳۱۳). در این میان شاه آرمانی، نگهبان نظم زمینی و مجری تطبیق نظم کیهانی و زمینی بود که در کانون نظام هستی قرار داشت. شالوده‌مشروعیت سیاسی‌اش نیز بر بنیاد فره ایزدی استوار می‌گشت (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۹۲). بر پایه باوری کهن فره از انسان فرهمند به سان نور می‌تافت و چنبری رخشان را بر هاله، اثیری گرد چهره وی پدید می‌آورده است. هانری کربن بر آن است که این چنبر رخشان از ایران به دیگر کشورها برده شده و چهره قدیسان را آراسته است؛ در غرب گرد سر مسیح، در شرق دور چهره بودا، و در اسلام شیعی در سیمای پیشوایان دینی پدیدار می‌شود (کزازی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۳۶). آریایی‌ها پیش از زرتشت نیز به فر باور داشتند. فره ایزدی در نموده‌های مختلفی به شاهان می‌رسد، گاهی به صورت نوری که بر چهره دارنده فر می‌تابد (رویانی و موسوی، ۱۳۹۳: ۶۷). گاهی به صورت انجام عملی خارق‌العاده، به عنوان مثال در زرتشت‌نامه آمده است: «زرتشت در هنگام زادن بخندید، این نخستین معجزه زرتشت بود و از خنده او پدر در شگفت شد و در دل گفت این فره ایزدی است چون هر فرزند که از مادر زاید می‌گردد» (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۷: ۱۶۷). گاهی به صورت شی‌ای مقدس مانند ساقه گیاه هومه که نمودی از فروهر است (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۷: ۶۳) و یا تخت پیروزه که جهان بر زمین برای فریدون ساخته است و با نگاه کردن به آن از اسرار فلک آگاهی می‌یافت (رویانی و موسوی، ۱۳۹۳: ۶۷). برخی از پژوهشگران بر آنند که مفهوم فره به دین‌های سامی نیز راه پیدا کرده، در دین یهود عنوان شخینا به خود گرفته، در قرآن با عنوان سکینه تعبیر شده و شش بار از آن نام برده شده است (اوستا، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۰۱۹؛ بهار، ۱۳۸۹: ۱۵۶؛ رستگار فسایی، ۱۳۸۸: ۵۷). افزون بر مفهوم آرمانی فره کیانی و کاربرد آن در جامعه، فره کیانی هدف دیگری نیز داشته است، در واقع فره یکی از شیوه‌های تولید آسیایی، به نوعی ابزار تولید بوده است که از استبداد شرقی به وجود می‌آید (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۵). فره کیانی به عنوان نیروی حامی شاهان در اقوام و ملل دیگر نیز دیده می‌شود. مطابق چنین اسطوره‌ای در فرهنگ هندو نیز مشاهده می‌شود (رویانی و موسوی، ۱۳۹۳: ۶۲). در میان عیلامیان فره کیانی با عنوان کیدین و در میان آشوری‌ها از این نیروی پشتیبان شاه با عنوان ملمو یاد می‌کنند (بهار، ۱۳۸۴: ۴۳۷). تحولات اجتماعی و استمرار آن ارتباط تنگاتنگی با مبانی و اندیشه‌های به وجود آورنده آن دارد و نگرش و تفسیر متفاوت از وقایع علل و اهداف آن موجب

تفاوت در تحلیل یک رخداد اجتماعی می‌شود. در زمینه مطالعات انجام شده بر روی مقولۀ ایجاد مشروعیت الهی، ماکس ویر از چشم‌انداز جامعه‌شناسی به بازاندیشی شکل‌ها و مدل‌های سیاسی یک جامعه می‌پردازد. او در این زمینه از سه نوع رابطه میان حاکم و مردم که منجر به ایجاد سلطه می‌شود در جامعه صحبت می‌کند. ماکس ویر از سه نوع سلطه سخن می‌گوید: سلطۀ بوروکراتیک، سلطۀ سلطنتی و سلطۀ کاریزماتیک. بازشناسی فرایزدی در ابعاد سلطۀ کاریزماتیک نمایان می‌کند که این اسطوره باستانی ابزاری در خدمت ایجاد مشروعیت برای سلطه‌گری بوده است. جامعه‌شناسی و بر جامعه‌شناسی سلطه است و به اعتقاد او در اساس هر سلطۀ سیاسی، رابطه بنیادی فرماندهی و فرمانبری وجود دارد و تازمانی که او امر اطاعت می‌شود، شخص صاحب سلطه اقتدار دارد که البته به نظر ویر، فرماندهان به این اطاعت، کفایت نمی‌کنند، چرا که هیچ سلطه‌ای به اطاعت که جز فرمانبرداری ظاهری از روی دلیل، فرصت‌طلبی یا احترام نیست، قانع نمی‌شود، بلکه در صدد بر می‌آید که در میان اتباع خویش، ایمان به مشروعیتش را برانگیزد (فرونند، ۱۳۸۳: ۲۴۰).

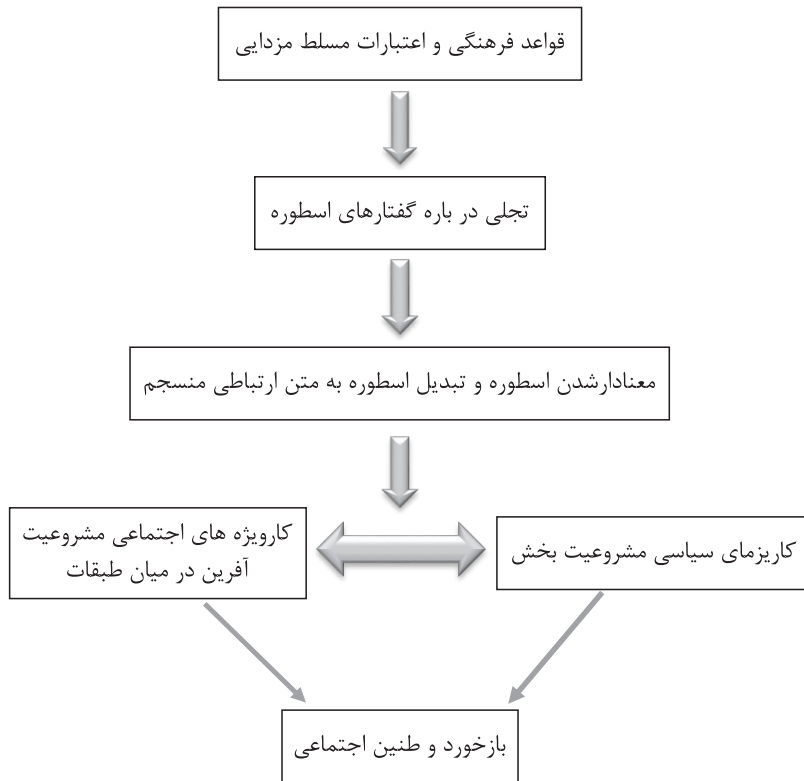
بیلی اچ. دابلیو در کتاب *مسائل زرتشتیان*، در ۱۹۴۳ م طی دو فصل به مفهوم فره پرداخته است. گراردو نیولی در *دایرةالمعارف ایرانیکا* شرح مبسوطی از واژه فره ارائه داده است. علی نقی اعتماد مقدم [بی تا]، در کتاب *فره در شاهنامه*، برخی از صورت‌بندی‌ها و مظاهر فرۀ ایزدی را توضیح داده است. بهروز ثروتیان (۱۳۵۰)، در کتاب *بررسی فره در شاهنامه فردوسی* نمودهای بسیاری از فره را بررسی و شناسایی کرده است. ابوالعلا سودآور (۱۳۸۳)، در کتاب *فرۀ ایزدی در آئین پادشاهی ایران باستان* نمودهای تصویری فرۀ ایزدی را در ایران باستان معرفی کرده است.

### بحث و بررسی

اسطوره صورتی زبانی به شمار می‌رود که رشته‌های درهم تنیدۀ پاره گفتارهایش معطوف به تولید معناست. اساطیر در شرایط سیاسی اجتماعی متغیر، نقش‌هایی متفاوت می‌پذیرند و در خدمت اهداف عملی ساختارهای قدرت قرار می‌گیرند و در این مسیر سرشت متفاوتی پیدا می‌کند (احمدوند و دیگران، ۱۳۹۵: ۳). ساز و کار و دگردیسی مفهوم فره، فرآیند بلند مدت تاریخی را طی کرده است. زمانی که از بازسازی اسطوره فره در دوران اسلامی سخن به میان می‌آید، باید دو مقطع متقدم و متأخر اسلامی از یکدیگر تفکیک شوند. در دورۀ متقدم اسلامی، نوعی تلاش آگاهانه در میان کارگزاران حکومت‌های نیمه مستقل ایرانی برای احیای کارکرد فره، مشاهده می‌شود. این تلاش در دوره‌های متأخر اسلامی جای خود را به فرآیندهای مستقل می‌دهد (همان). نکته مهم در

اساطیر ایران انتقال فرۀ ایزدی به صورت نسل به نسل به شاهان است. اندیشه‌های پادشاه محور حول مقدس مآبی ملکوتی شاه و مفهوم شاه خوب که تجلی روح نیکوکار خداوند و نماد فرمانروایی او بر زمین است (گنوویدن، ۱۳۷۷: ۴۳۱) و اینکه وظیفۀ اوست که دین بهی و شادمانی برای مردم را گسترش دهد (هیلنز، ۱۳۷۱: ۱۵۷)، در دوران تاریخی ایران پروده شد، حکومت‌ها در ایران با همین مفهوم در پی ایجاد مشروعیت بوده‌اند (محمدی و بی‌طرفان، ۱۳۹۱: ۱۰). این عقیده شایع در تمامی دوران‌های تاریخی و شاهنشاهی ایران شخص شاه را در مقام مقدسی قرار می‌دهد و به او قدرت بی‌حد و مرزی می‌بخشد. مفهوم فرۀ ایزدی در بعد جامعه‌شناسی چگونگی شکل‌گیری سلطه را بررسی می‌کند، سلطه بر چگونگی مشروعیت قدرت متمرکز می‌شود (ترنر، ۱۳۷۹: ۴۰). سلطه در بر دارنده رابطه‌ای دو جانبه بین حکام و حکومت شونده‌گان است. سلطه مفهومی ظریف‌تر و محدودتر از قدرت دارد (پارکین، ۱۳۸۴: ۱۰۵). وبر معتقد است سلطه صرفاً به معنی ساختاری از فرمان که افراد را به اطاعت و می‌دارد نیست، بلکه در عین حال، اطاعتی است که مشتاقانه انجام می‌شود (Weber, 1978: 946). هیچ حاکمیتی به اطاعت محض قانع نمی‌شود بلکه در صدد بر می‌آید که در میان اتباع خویش ایمان به مشروعیت را برانگیزد (فروند، ۱۳۸۳: ۲۱۶). اغلب حکام درباره برتری طبیعی خود اسطوره‌سازی و افسانه‌سرایایی می‌کنند و مردم نیز هنگام آرامش و ثبات این افسانه‌ها را می‌پذیرند (بندیکس، ۱۳۸۲: ۳۲)، در واقع مردم زمانی مطیع قدرت خواهند شد که دلایل مشروعی برای آن بیابند (فولادیان و جلایی‌پور، ۱۳۹۵: ۵۷) (نمودار شماره ۱).

هر حکومتی پس از به قدرت رسیدن سعی دارد، مبانی نظری خود را برای تثبیت قدرت و تداوم آن در غالب مشروعیت، تنظیم و ترویج نماید. این امر در تمام ادوار تاریخ بشریت، در میان حکومت‌ها رایج و تنها نظریه‌پردازی آن با توجه به فرهنگ جامعه مورد نظر متفاوت بوده است (دلیر، ۱۳۹۳: ۴۰). در متون زرتشتی از چهار نوع فره سخن به میان آمده است: ۱. فرۀ روشن هر مزد آفریده، ۲. فرۀ کیانی هر مزد آفریده، ۳. فرۀ آزادگان (ایرانیان)، ۴. فرۀ ناگرفتنی هر مزد آفریده (بندش، ۱۳۸۰: ۱۰۹). در این بین فرۀ کیانی به پادشاهان تعلق می‌گیرد و باعث می‌شود که در پادشاهی سعادت‌مند شوند (همان). اهمیت فرۀ کیانی بدان حد است که نوزدهمین یشت اوستا (زامیاد یشت، کیان یشت، خورنه یشت)، در سایش و تجلیل از این فر سروده شده است (احمدوند و دیگران، ۱۳۹۵: ۹). فرۀ شاهی و تقدس آن فقط به انسان‌های سالم از لحاظ جسمی تعلق می‌گیرد، بنابراین، اگر شاهی دچار ضعف و ناتوانی و یا نقص جسمانی می‌شد از او صلب صلاحیت می‌شد (رویانی و موسوی، ۱۳۹۳: ۶۶). در نگره‌ها و پنداشت‌های ایرانیان باستان، انسان موجودی منتزع و جدای از جامعه، طبیعت و کیهان تلقی نمی‌شد،



نمودار شماره ۱: روند تأثیرگذاری اسطوره‌ فره در اجتماع (احمدوند و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۷)

بلکه در پیوند با آنها معنا می‌یافت. جهان‌بینی حاکم نیز نوعی جهان‌بینی خیمه‌ای یا مسقف به شمار می‌رفت و فرض بر این بود که نوعی هارمونی، نظم مقدس و چارچوب عقلانی بر جهان حاکم است که انسان باید در حفظ این نظم بکوشد (دیلیم صالحی، ۱۳۸۴: ۴۵). بر اساس اساطیر ایرانی، نخستین شاهی که فره به وی پیوست هوشنگ پیشدادی بوده است. هوشنگ بر هفت کشور پادشاهی کرد، دیوان و بدکیشان مازندران و گیلان را نابود کرد. پس از هوشنگ، فره به تهمورث دیوبند پیوست، پس از او فره به جمشید نیک چهره پیوست، او بر همه آفریدگان جهان سروری یافت (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۳۶). پس از جمشید فره خود را به گرشاسب دلاور رسانید، او زورمندترین مردمان بود، پس از گرشاسب آذر و آژی دهاک برای به دست آوردن فره نبردها کردند، سپس افراسیاب تورانی که از دشمنان ایرانیان بود در پی گرفتن فره برآمد، اما طبق اساطیر فره فقط از آن ایرانیان است، پس از افراسیاب گریخت و خود را به شاهان کیانی (کیقباد، کاووس و سیاوش) رساند. بر اساس باور ایرانیان باستان پس از رستاخیز فره خود را به سوشیانت، می‌رساند با هدف آباد کردن جهان (همان: ۳۹).



## ۱. عیلامیان

عیلامی‌ها بر آن بودند که خدایانشان نیروی فوق طبیعی و رازآلود به نام کیتن یا کیدین داشته‌اند. کیدن با قدرتی جادویی، در واقع نیرویی ایزدی بوده است که قادر به نابود ساختن و یا حفاظت از مردمان بود (بهار، ۱۳۸۹: ۴۰۴). این نیروی فوق طبیعی حامی شاه بوده است (همان: ۴۳۷).

## ۲. هخامنشیان

طبری نقل کرده است که بهمن یکی از بزرگترین و خردمندترین شاهان ایرانی بود که رساله‌ها و عهدنامه‌هایی داشت که بهتر از رساله‌ها و عهدنامه‌های اردشیر ساسانی بوده‌اند (گردیزی، ۱۳۶۳: ۱۵). در واقع او را بهترین پادشاهان ایرانی می‌خوانند. برخی از مورخان اسلامی آزادسازی یهودیان از اسارتشان در بابل و بازسازی معبد اورشلیم را به وی نسبت داده‌اند. بنابر یک گزارش بهمن مدتی کیش یهودی را پذیرفت (یعقوبی، ۱۳۷۸: ۲۹). اکنون می‌توان دریافت که چرا آن گونه که حمزه اصفهانی گزارش می‌دهد برخی از یهودی‌ها بهمن را با کوروش یکی می‌دانستند (یارشاطر، ۱۳۹۴: ۱۸۳). هخامنشیان نسب خود را به پادشاهان اساطیری می‌رساندند (محمدی و بی‌طرفان، ۱۳۹۱: ۱۰). آنان برای تثبیت قدرت نوبنیاد خود نمادهای ملل همجوار را با نمادهای مقدسی که مادها پیشتر به کار برده بودند ترکیب کردند تا آیین اهورایی را با باورهای قدیمتر ایرانیان احیا کنند (سودآور، ۱۳۸۳: ۶). کوروش پس از فتح بابل و ورود به آن سرزمین، تلاش کرد تا نشان دهد که پسر محبوب مردوک خداوندگار بابل است و به این ترتیب مقامی میانجی میان رعایا و خدایان بابلی‌ها یافت (فروه‌وشی، ۱۳۷۴: ۵۲). اشاره به اهورامزدا و قدسی بودن انتخاب شاه به دست اهورامزدا در مدارک مکتوب دیگر هخامنشی مانند کتیبه داریوش و خشایار شاه در گنج‌نامه همدان و همچنین لوح زرین اردشیر دوم در همدان مشاهده می‌شود (کسرای، ۱۳۸۹: ۱۹۸). حضور پر قدرت و پررنگ فره در کتیبه بیستون نیز نمایان است. کتیبه به زمامداری داریوش بزرگ می‌پردازد. داریوش در بند ۷۰ کتیبه در ارتباط با ابداع خط میخی می‌گوید: «به خواست اهورامزدا این نوشته را من به زبان آریایی نوشتم» در کتیبه نام اهورامزدا ۷۰ بار تکرار و عبارت به خواست اهورامزدا ۳۴ بار تکرار شده است (همان: ۲۰۲). در ادامه به ذکر داستان سرکوب ۱۹ شورش شکل گرفته در ابتدای حکومت خویش می‌پردازد و برای تأکید بر جنبه قدسی خود در نقش برجسته، از فروهر یا گوی بالدار حلقه‌ای می‌گیرد. تعداد شورش‌های اتفاق افتاده در فاصله دو سال نخست پادشاهی داریوش و کودتای او علیه پسران کوروش که با نام شورش بردیای دروغین به جامعه معرفی شد، گویای عدم مقبولیت او در میان

مردم بود. لوحه زرین آریامنه که در بازار همدان در ۱۹۳۰ م یافت شد، ۱۰ سطر به خط میخی پارسی دارد و اکنون در موزه برلین آلمان نگهداری می‌شود، سند دیگری برای معرفی جنبه قدسی شاه است. بخشی از متن حک شده بر لوحه، اشاره به رابطه شاه و ارتباط او با عوالم اهورایی دارد، در لوح ذکر شده است به خواست اهورامزدا من شاه هستم (همان: ۱۹۸). در حال حاضر، در کتیبه آرشام در همدان که در گنجینه شخصی مارسل ویدال در آمریکا نگهداری می‌شود، در متن کتیبه چنین بیان می‌شود: «آرشام شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه پارس، پسر آریامنه شاه هخامنشی، آرشام شاه می‌گوید اهورامزدا خدای بزرگ که بزرگترین خدایانست، مرا پادشاه کرد. او به من سرزمین پارس را عطا فرمود که مردم نیکو و اسبان خوب دارد» الواح زرین و سیمین داریوش، در سال ۱۳۰۷ شمسی هنگام پی کنی خانه‌ای بر روی تپه هگمتانه دو قطعه لوح یکی طلا و دیگری نقره به اندازه هم پیدا شدند. لوح نقره‌ای در موزه کاخ مرمر و لوح زر در موزه ایران باستان نگهداری می‌شود. در متن کتیبه داریوش پس از معرفی نیای خود، چنین ذکر می‌کند: «این است کشوری که من دارم از سکستان آن طرف سغد تا کوشا، حبشه از هند تا سارد که آن را اهورامزدا بزرگترین خدایان به من داده‌است، اهورامزدا مرا و خاندانم را پاس دارد» (رضایی همدانی، ۱۳۷۹: ۱۱۸).

### ۳. سلوکیان و اشکانیان

پادشاهان سلوکی نیز خود را از نطفه Theos «خدا» می‌دانستند. پادشاهان پارس پس از حکومت سلوکیان نیز ادعای پادشاهی الهی کردند. سکه‌های بغ داته چنین عنوانی داشت

Bgdt ptrk' zy 'lhy'

بغ داته فرترک که (چهره) از خدایان دارد (دریایی، ۱۳۹۲: ۳۱).

اشکانیان و ساسانیان هر دو تبار خود را به کیانیان یا به دارا می‌رساندند و به طور یکسان مدعی بودند که وارث کیانیان پسین یا پادشاهان هخامنشی بوده‌اند (یارشاطر، ۱۳۹۴: ۱۸۵). درباره اشکانیان دو تبارنامه متفاوت وجود دارد که در یکی تبار شاهان اشکانی به سیاوش و در دیگری به دارا می‌رسد. احتمالاً تبارنامه دوم هنگامی پدید آمده که اشکانیان بابل را گشوده بودند و ادعای گستره امپراطوری هخامنشیان را داشتند، از طرف دیگر تبارنامه نخست نمایانگر ادعاهای اشکانیان بر حکومت حتی پیش از تشکیل پادشاهی است (همان: ۱۸۳). بنا بر سنتی که در دینکرت و دیگر جاها بر جای مانده، بلاش پادشاه اشکانی بود که برای نخستین بار دستور گردآوری و تدوین متون اوستایی داد، سنتی که ساسانیان به ندرت آن را تشویق می‌کردند. شاید در زمان این بلاش (یکم؟) بود که سنت کیانی پیوند

تنگاتنگی با کیش زرتشتی پیدا کرد و چهره ملی و رسمی تری به خود گرفت (همان: ۱۸۷). در برخی از سکه‌های مهرداد اول برای نخستین بار القابی همچون Theou, Mened, Theopator ظاهر می‌شود، لقب Theou به معنی خداوندگار می‌تواند برای نمایش شکوه و جلوه ایزدی به شاه استفاده شده باشد (نصرالله‌زاده و گرشاسی، ۱۳۹۵: ۱۴۲). دمتریوس دوم پادشاه سلوکی این لقب را نیز انتخاب کرده بود (Gariboldi, 2004: 375). لقب تنوس<sup>۱</sup> در سکه‌های اشکانی را مهرداد یکم، سپس فرهاد سوم و مهرداد سوم به کار بردند، همچنین در سکه‌های ملکه موزا به عنوان Thea استفاده شده است (Ibid: 377). واژه تئوپاتور (THEOPATOR) به معنای آنکه پدرش خداست یا از تبار الهی، از نظر ایدئولوژیک با THEOU متفاوت و این لقب در میان شاهان اشکانی بسیار رایج‌تر است (Curtis, 2012: 69). این عنوان در سکه‌های فرهاد دوم و اردوان یکم نیز مشاهده می‌شود (Dąbrowa, 2008: 29). در دوران زمامداری اردوان یکم عنوان EPIFANOUS به معنی مظهر خدا به عنوان لقب شاه بر سکه‌ها ضرب شد (نصرالله‌زاده و گرشاسی، ۱۳۹۵: ۱۴۵). واژه مظهر خدا بر سکه‌های سیناتروک و فرهاد سوم، اردوان دوم، تیرداد و همچنین فرهاد پنجم، اردوان سوم، وردان یکم، بلاش یکم، اردوان سوم، بلاش سوم، خسرو یکم، نیز ضرب شده است (همان).

#### ۴. ساسانیان

لقاب پادشاهان ساسانی حکایت از الهی بودن سلطنت آنها دارد (موسوی حاجی، ۱۳۹۷: ۱۷). در نقش برجسته‌های ساسانی، الهی بودن مقام شاه به صورت حلقه‌ای متجسم می‌شد که از جانب اهورامزدا به شاه ساسانی اعطا می‌شد (همان: ۱۹). ساسانیان نسل خود را به گشتاسب پسر لهراسب پادشاه دوره دوم سلسله کیانیان می‌رسانند (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۷: ۱۱۷). در بیشتر تبارنامه‌هایی که از ساسانیان در دسترس است، بر خلاف انتظار، ساسان نه از پسران دارا، آخرین پادشاه کیانی که از نسل بهمن است (یارشاطر، ۱۳۹۴: ۱۸۲). فرّه کیانی و جایگاه آن در جهان‌بینی حکومت ساسانی از متون اوستایی استخراج شده است. به کارگیری آن به عنوان مفهومی سیاسی به سده پنجم میلادی باز می‌گردد و در نیاز حکومت ساسانی در مشروعیت‌سازی و بازیابی اقتدار خدشه یافته آن ریشه دارد، تبدیل جهان‌بینی کیانی به مبنای مشروعیت حکومت ساسانی روندی تدریجی داشته است. پادشاهی مقدس در اواخر دوران ساسانی که رشد و تکامل مفهوم فرّه کیانی را داراست بر مبنای

القاب و عناوین ایدئولوژیک مندرج بر سکه‌های ساسانی، به چهار دوره تقسیم می‌شود: ۱. رام‌شهر، ۲. کی، ۳. افزون، ۴. فرّه افزون. واژه فرّه برای نخستین بار بر روی سکه‌های شاهان ساسانی ظاهر می‌شود (مطلوب کاری، ۱۳۹۳: ۱). بر اساس تجلی قواعدی در دوران ساسانی مقام شاهی باید دو جنبه مشخص داشته باشد: دینیاری و شهریاری یا حکمت و حکومت و الگوی نمادین و آرمانی شهریاری نیز هنگامی تحقق می‌یابد که شهریار دینیار، فرمانروا باشد (کتاب سوم دینکرد، ۱۳۸۱: ۹۹) و شاه غیردیندار، شاهی است که از سوی اهریمن برکشیده شده، در مقطعی از دوران ساسانی، در میان القاب شاهان به عنوان «چهر از یزدان» مشاهده می‌شود که شاه ساسانی را هم‌ردیف ایزدانی همچون اهورامزدا، مهر و آناهیتا قرار می‌داد و حک نشان‌هایی چون آتشدان و آتش بر پشت سکه‌های ساسانی، و نقش کردن نمادهای مذهبی بر تاج و کلاه شاه نیز تأکیدی بود، مؤکد بر آیین مزدآپرستی، تقدس و الوهیت شاهان (کریستین سن، ۱۳۸۸: ۱۱۵). همان طور که مشهود است، اردشیر خود نمونه برجسته‌ای از الگوی آرمانی موبد شاه به شمار می‌رفت، وی که خود پرستار پرستشگاه آناهیتا بود، دولتی را بنا نهاد که از همان آغاز بنیان خود را بر آیین مزدیسنا استوار کرده بود و دین، عامل تعیین‌کننده حدود و ثغور اجتماعی، ضامن حفظ موقعیت طبقات، پشتیبان دولت در اعمال سیاست داخلی و خارجی، مدافع حق الهی شاه و امتیازات اشراف محسوب می‌شد؛ همچنین دولت نیز به سهم خود نگهبان دین و مروج آن بود و به تعبیر یارشاطر، دین و دولت «هر دو در طرفداری از ایرانی زردشتی و داشتن احساسات ملی‌گرایانه نیرومند با یکدیگر متحد بودند» (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۵۵). اردشیر بنیان‌گذار سلسله ساسانی در حدود سال‌های ۲۳۰ میلادی پس از ایجاد اقتدار کامل و تثبیت فرمانروایی خود، اقدام به ضرب سکه‌هایی با لقب جدید کرد. سکه جدید اردشیر با لقب جدید ضرب و عنوان «چهر از یزدان» ضرب می‌شد:

*Mazdēsñ bay Ardashīr šāhān šah ērān kē čīhr az yazdān*

«خدایگان مزدآپرست، اردشیر، شاهنشاه ایران که چهر از یزدان دارد».

این لقب را نه شاه ساسانی به طور پی در پی به کار برده‌اند که عبارتند از: اردشیر بابکان، شاپور یکم، هرمزد یکم، بهرام یکم، بهرام دوم، بهرام سوم، نرسه، هرمزد دوم و شاپور دوم. این لقب در کتیبه‌ها و سکه‌های اوایل دوره ساسانی بیش از ۱۵۰ سال به کار رفته که عنوانی جدید و از القاب شاهان دودمان پیشین به عاریت گرفته نشده است. شاپور دوم آخرین شاه ساسانی بود که لقب «چهر از یزدان» را روی سکه‌هایش به کار برد. در اواسط دوران ساسانی با توجه به تثبیت قدرت در ساختار حکومت دیگر از القاب قدسی برای شاه استفاده نمی‌شود، در واقع

جامعه در وضعیتی قرار داشته که احتیاجی به تقویت ابعاد کاریزماتیک حاکم وجود نداشته است. در دوره پادشاهی کوتاه مدت جاماسب با توجه به اغتشاشات اجتماعی و قیام مزدکیان و برکناری قباد از پادشاهی تغییراتی در ضرب سکه‌ها ایجاد شد. حذف القاب و حضور مستقیم تصویر اهورامزدا در حال اعطای حلقه قدرت به شاه ساسانی مشاهده می‌شود. در دوره جاماسب بر روی سکه تنها نام شاه بدون هیچ لقب یا صفتی نوشته شده است و اغلب به صورت اختصار به شکل Gam نوشته می‌شد (گوبل، ۱۳۹۰: ۷۴). دلیل آنکه چرا جاماسب بر روی سکه‌هایش هیچ لقبی به کار نبرده مبهم است. اما با توجه به آنکه جاماسب بر روی سکه‌هایش افزون بر نیم تنه خود، تصویر نیم تنه شخص دیگری را به کار می‌برد که سکه‌شناسان آن را تصویر اورمزد در حال اعطای حلقه شاهی به جاماسب می‌دانند، شاید بتوان گفت جاماسب با این تصویر، مشروعیت حکومت خودش و اینکه شاهی را اورمزد به او اعطا کرده است اشاره می‌کند. در دوره خسرو پرویز اصلاحاتی در سکه‌ها صورت گرفت. می‌توان خسرو پرویز را آخرین پادشاه بزرگ ساسانی دانست. یکی از نوآوری‌های سکه‌های خسرو پرویز اضافه شدن لقب «خوره» است (گوبل، ۱۳۹۰: ۴۳۷؛ دریایی، ۱۳۹۲: ۳۳). خسرو پرویز بر روی سکه‌هایش هم لقب «شاه شاهان» و هم لقب «فره افزود» را به کار برد (همان). خسرو پرویز با نوشتن واژه «فر» بر سکه‌هایش، ادعای ساسانیان مبنی بر آنکه دارندگان راستین فر و فرمانروایان بر حق ایران هستند را تقویت نمود. بنا بر نوشته گوبل، شاهان ساسانی زمانی که قدرتشان به مخاطره می‌افتاد دوباره تاجگذاری می‌کردند و تاج جدیدی برای خود انتخاب می‌کردند. شاهان ساسانی هنگامی تاج جدید برای خود انتخاب می‌کردند که فره آنها به خطر می‌افتاد و این خطر می‌توانست از سوی غاصبان سلطنت باشد که شاه را به صورت موقتی از قدرت محروم می‌کردند و یا قدرت شاه را در برخی از نقاط سرزمینش کاهش می‌دادند (Gobl, 1971: 10-11). قابل توجه است که در سکه‌های خسرو لقب فر وجود دارد، تاج شاه نیز تغییر یافته است. بنابراین، خسرو پرویز با تغییر تاج خود و اضافه کردن لقب فر بیش از پیش به مشروعیت قدرت خود در مقابل غاصبی چون بهرام چوبین تأکید می‌کند و با نشان دادن این لقب بر روی سکه‌هایش سلطنت خود را مشروع می‌سازد. واژه «فر افزود» برای دومین بار بر سکه‌های پوراندخت دختر خسرو پرویز ظاهر می‌شود (Alram, 1986: 213).

bwl'ny GDH (pzwty)

یعنی «بوران خوره افزود»

بنا به نظر دریایی لقب بوران روی سکه‌های طلا چنین ذکر شده است:

## bōrān ī yazdān tōhm winārdār

«بوران بازگرداننده تخمه ایزدان» (Daryee, 1999: 79).

استفاده از این لقب، تأکیدی برای ایجاد مشروعیت پوران است، زیرا افزون بر اغتشاشات اجتماعی و نابسامانی‌های اواخر دوران ساسانی، پوران نخستین زنی بود که به سلطنت رسیده بود و به دلیل زن بودن نیاز به مشروعیت بیشتری داشت.

### ۵. دوران اسلامی

ورود اسلام به ایران سبب دگرگونی‌های بنیادین و اساسی در ساختارهای سیاسی و اجتماعی و به تبع آن فروپاشی ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی کهن و دگرگون شدن و تحول یافتن قواعد فرهنگی مسلط مزدایی شد (احمدوند و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۸). به طبع بخش بزرگی از منظومه معانی، ارزش‌های فرهنگی و هنجارهای حاکم که معطوف و ناظر بر اصول و قواعدی همانند پاکی خون و اهمیت تخمه و گوهر و تبار، ازدواج‌های درون گروهی، اصالت نژاد، ممانعت از تحرک طبقاتی، نظام اجتماعی شبه کاستی بود، رنگ باخت و قوانین حقوقی و قضایی دین اسلام، جهان‌بینی و هستی‌شناسی اسلامی جانشین قوانین زردشتی و کیهان‌شناسی ساسانی شد. توجه به این نکته مهم ضرور است که اسطوره در دوره ساسانی به دلیل انحصار دانش نزد دبیران و آسروان‌ها، به فهم مردم شکل می‌داد و از این رو متن منسجم ارتباطی محسوب می‌شد. اما تحولات فرهنگی دوره اسلامی و به ویژه گسترش دانش بین توده‌های مردم و فروپاشی نظام شبه کاستی، تا حدودی از نقش اسطوره فره در مقام یک متن ارتباطی منسجم می‌کاست. از سوی دیگر، با حاکم شدن ارزش‌ها و اعتبارات نوین و فراگیر اسلامی، این اسطوره بسیاری از کار ویژه‌های اجتماعی پیشین خود را که ناظر بر ارزش‌های مزدایی و نظام شبه کاستی حاکم بود، از دست داد، برای نمونه، در عصر جدید، دیگر نیازی به اسطوره فره برای توجیه شرعی پاکی خون و شرافت تبار یا نگاهداشت مردم در پایگاه‌های طبقاتی و اجتماعی‌شان نبود. در این بستر اجتماعی- فرهنگی نوین، اسطوره فره در کنار پاره‌ای دیگر از ارکان و مؤلفه‌های اصلی اندیشه ایرانی‌شهری بار دیگر در نقش مشروعیت‌ساز بیشتر با هدف سیاسی و تهی از عمق اجتماعی پیشین با شرایط جدید سازگار گشته است (همان). روند بازتولید و بازسازی مقوله فره ایزدی قدسی بودن سلطنت در دوران اسلامی، با به قدرت رسیدن عباسیان و شکل‌گیری حکومت‌های مستقل و نیمه مستقل ایرانی که نهادهای رقیب قدرت خلفای عباسی به شمار می‌رفتند و به ویژه با پدید آمدن طبقه نوظهور کاتبان و دبیران ایرانی مرتبط دانسته

شده است. از این زمان و به دنبال تقویت عنصر ایرانی در دستگاه خلافت، اندیشه‌های ایرانشهری طی روندی تدریجی، در قالب ترجمه برخی متون تأثیرگذار و پراهمیت ایران باستان از قبیل نامه تنسر و عهد اردشیر به متن جریان اندیشگی و تفکر سیاسی مسلمانان راه می‌یابد (کرمر، ۱۳۷۵: ۳۸۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۳). فره ایزدی در کنار برخی مؤلفه‌های دیگر اندیشه ایرانشهری در آراء خواجه به خدمت گرفته شده است. خواجه نظام‌الملک نظریه سیاسی خود را با هدف جدا ساختن نهاد سلطنت از خلافت و با هدف تثبیت و مشروعیت بخشی به حکومت ترکان در عهد سلجوقیان مطرح و تلاش نمود تا برخلاف ماوردی، مشروعیت قدرت سلطان را نه از تأییدات خلیفه بلکه بنا بر انتصاب مستقیم الهی با مددگرفتن از فره ایزدی تثبیت کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۴).

امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ه.ق) در اثر خود، نصیحت الملوک به نظریه سلطنت روی آورده است و مبحث فر ایزدی را به صورت بازسازی شده در قالب اندیشه ضل الهی بازتاب می‌دهد. وی در نصیحت الملوک عنوان می‌کند که سلطان سایه خدا و دارنده فره ایزدی است (احمدوند و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۱). سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ه.ق) با تأثر از نظریه‌های ولایت عارفانه و امام متأله غزالی، نظریه حکیمان متأله یا حکیمان حاکم را مطرح کرد. او با تلفیق اشراق، شهود معنوی و محتوای حکومتی در وجود قطب، به مبدأ این نگرش یعنی گفتمان فره ایزدی بازگشت. سهروردی، از رهبر معنوی جامعه به قطب یا «حکیم متأله» تعبیر می‌کند. از دیدگاه سهروردی، آنگاه که انسان از فیض فره برخوردار گردد؛ می‌تواند حکیمی کامل شود و خلافت الهی بیابد، «هر که حکمت بداند... به کمال رسد» (حائقی و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۱۷). سهروردی توانست با احیای مفهوم فره ایزدی و نزدیک ساختن فلسفه و عرفان، به بسط آموزه‌های خسروانی در حوزه اندیشه اسلامی بپردازد. با به قدرت رسیدن مغول و نیاز شدید خانان مغول برای کسب مشروعیت در جامعه ایرانی فره ایزدی برای تقدیس و همانندسازی با شاهان آرمانی ایرانی برای خان مغول به کار رفت. تقدس‌گرایی مغولان در دوران ایلخانی را می‌توان در آثار ادبی منشور و منظوم نوشته شده در عصر مذکور مشاهده کرد. شیوه استفاده از ادبیات برای خلق چنین مفهومی در آثار پیش از مغولان نیز مشاهده شده است، به عنوان مثال، در تاریخ بیهقی و تاریخ عتبی پادشاهان غزنوی مخصوص به فیض الهی و برگزیده خداوند هستند (بیهقی، ۱۳۹۰: ۱۳۹؛ عتبی، ۱۳۴۵: ۱۹). در دوران ایلخانی، در تاریخ منظوم کاشانی یا شهنامه چنگیزی، که حوادث قوم مغول از پیدایش تا زمان سلطان محمد خدا بنده را در بر می‌گیرد، ظفرنامه حمدالله مستوفی و شهنامه تبریزی که مهم‌ترین منابع ادبی خلق شده در زمان ایلخانیان هستند (گوهری کاخکی و یاحقی، ۱۳۹۸: ۳۰). روند ایجاد مشروعیت در این دوران به حدی اهمیت

داشت که در این راستا در منابع ذکر شده، دلیل حمله مغولان به ایران را مأموریت الهی چنگیز و خشم خداوند از مردم ایران یاد کرده‌اند (همان). در تصوف، مفهوم ولایت که سنخیتی با ولایت در مفهوم حکومتی نداشت؛ بر اثر پیوند با اندیشه‌های خسروانی و شیعی، به تدریج، در مفهوم حکومتی نیز، به کار برده شد. در راستای این استحاله‌ها و دگرذیسی‌های تدریجی بود که شیخ صفی‌الدین در تصوف، جریان انتخاب ولی و مراد را به روندی موروثی تبدیل کرد و به جای روش قبلی که پس از فوت ولی، کسی می‌توانست جایگزین او شود که در زمان حیات نزدیک‌ترین شخص به وی بوده است؛ پس از شیخ صفی‌الدین، پسر و نوادگانش به ترتیب تا شاه اسماعیل که از احفاد وی بود و سلسله صفویه را تأسیس کرد، مرشد کامل تصوف شدند. گویی که تصوف بر آن شده بود تا خود را مهبیای پوشیدن ردای سلطنت نماید. پس از آن، به تدریج شرایط ذهنی جامعه نیز برای به دست گرفتن حکومت به دست صوفیه آمادگی لازم را پیدا کرد و مترصد بود تا شرایط عملی به دست آوردن آن نیز فراهم گردد (خائفی و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۱۹). ضل‌اللهی پادشاه با تأسیس دولت صفوی در قالب آموزه‌های شیعی برای شاه اسماعیل اول مطرح شد (جعفری و شعبانی مقدم، ۱۳۹۴: ۳۶).

در تاریخ ایران، تنها شاهی که بدون توجه به اندیشه فره ایزدی و قدرت پنهان آن در ایدئولوژی حکومتی و ایجاد مشروعیت سلطنت خود را آغاز کرد نادر شاه افشار بود. اقدامات شخص نادر اعم از پیوند با خاندان صفوی، کم کردن اثرهای مشروعیت دینی به عنوان عاملی مؤثر در مشروعیت‌پذیری تخریب مشروعیت دینی طهماسب و خلع وی از سلطنت، مشروعیت‌زدایی از صفویان با سرکوب شورش‌های طرفدار صفویان، تدارک زمینه‌های اجتماعی برای مشروعیت‌یابی را انجام داد. این امر نادر را به سوی پادشاهی سوق داد. به نظر می‌رسید بر اساس اقدامات پیشین او در تدارک زمینه‌های اجتماعی، هنگام برگزاری شورای مغان، نادر با مشکل بزرگی برای رسیدن به تاج و تخت شاهی مواجه نشود (همان: ۴۲). از شواهد موجود چنین بر می‌آید که نادر با انجام اقداماتی توانست به مدت دو دهه حاکمیتی قدرتمند ایجاد کند، اما او بدون استفاده از اندیشه ایرانشهری موفق به ایجاد سلطه مشروع در اندیشه فکری جامعه ایرانی نشد. پس از نادر در دوران زندگی، روند مشروع سازی حکام به روش سابق بازگشت و منابع مکتوب دوباره در خدمت این هدف در آمدند. در این راستا، محمد صادق موسوی اصفهانی نویسنده تاریخ گیتی‌گشا، بارها شخصیت و صفات فرمانروایانی چون کریم خان زند را با فره پادشاهان اسطوره‌ای تاریخی همانند جمشید و فریدون کیانی پیوند داده است تا بدین واسطه مشروعیت و شکوه سلطنت فرمانروایان زند را برجسته نماید. افزون بر نماد فره ایزدی، نماد عدالت نیز به اقتضای موقعیت‌ها و رخدادهای تاریخی برای تأکید

و همچنین ترسیم عدالت فرمانروایان زند در برقراری امنیت و آرامش و در بیشتر موارد ضمن پیوند با خسرو انوشیروان به دست مورخین دوره زندیه استفاده شده است. در مجموع، عموم منابع تاریخی دوره زندیه به ویژه تاریخ گیتی‌گشا و گلشن مراد، هر دو دسته نمادهای مذکور را دارند (دهقانی، ۱۳۹۶: ۱). در دوره قاجار باستان‌گرایی و توجه به عوامل مشروعیت‌ساز باستانی برای تأثیر بر ناخودآگاه جمعی ملت ایران، رویکردی خاص و جدی می‌گیرد و افزون بر القاب شاه، تقریباً در هنر، ادبیات، معماری و تزیینات آن قابل مشاهده است. در دوره قاجار، شخص شاه القاب و عناوین متعددی داشت، از جمله آنها می‌توان به شاهنشاه، ضل‌الله فی الارض، رعیت پناه، مالک الرقاب و قبله عالم اشاره کرد (رستم‌الحکما، ۱۳۸۲: ۴۲۳). به نظر می‌آید در دوره فتحعلی شاه و پس از وی، تبلیغ و تأکید بر ایران باستان به صورت نظام‌مند در ایران رشد کرد. «تاج کیانی» نخستین بار پس از فروپاشی ساسانیان، به دستور فتحعلی شاه ساخته شد و بر سر او و شاهان بعدی قاجار جای گرفت. بر اساس شواهد موجود، عناصر نمادین به کار رفته در بسیاری از آثار خلق شده در دوران قاجار همچون تاج، نمادهای موجود در هنر نگارگری قاجاری، نقوش برجسته موجود از این دوران، برگرفته از مفاهیم فرایزدی است، از این رو به نظر می‌رسد مفاهیم نهفته در آثار هنری دوره قاجار، به خصوص زمان فتحعلی شاه، تأکیدی بر حاکمیت الهی او است (دادور و نماز علیزاده، ۱۳۹۷: ۵۰).

### نظریه حاکم کاریزماتیک ماکس وبر و ارتباط آن با سلطه

در مقابل «سلطه» و حاکمیت همچنین با عنوان دیگر آن، اقتدار<sup>۱</sup> در معنای وبری شکل نهادی شده قدرت است که با کمک آن ادعای «سلطه‌گر» به منزله امری حقوقی و مشروع شناخته می‌شود. همچنین سلطه برحسب مفهوم و استنباط جامعه‌شناختی خود به ویژه با دو نقطه نظر از قدرت اجتماعی تمیز داده می‌شود: نخست آنکه قدرت می‌باید «نهادینه» شده باشد، دوم باید به منزله «اجراء مشروع و قانونی قدرت» به رسمیت شناخته شود. درجه اعتبار یک نظم اجتماعی به میزان باور و اعتقاد افراد آن نظام وابسته است. ماکس وبر چشم‌انداز دیگری درباره چگونگی پیدایش شرایط رفتار جمعی و بسیج اجتماعی مطرح کرده است. از دیدگاه او رفتار جمعی به طور کلی از تعهد به نوعی نظام عقیدتی برمی‌خیزد. گروه‌های اجتماعی خود را متعهد به تعاریفی کلی از خود و جهان ساخته و می‌کشند جهان خود را براساس این تعاریف تغییر دهند. بحث وبر درباره منابع سه گانه مشروعیت و اقتدار سیاسی

یعنی سنت، قانون و کاریزما ربط مستقیمی با بحث او درباره جنبش‌های اجتماعی دارد. اقتدار سنتی مبنای وضعیت متعادل اجتماعی است، اما دو نیروی مخمل ممکن است این وضع را به هم بزنند: یکی نیروی عقلانیت و دیگری نیروی کاریزما. به نظر وبر، عقلانیت می‌تواند نیروی انقلابی درجه یکی ضد سنت باشد و اغلب نیز چنین بوده است (Weber, 1972: 38). اصطلاح کاریزما در مورد نوع خاصی از شخصیت فردی به کار برده خواهد شد که به موجب آن از انسان‌های معمولی متمایز می‌شود و دارای قدرت‌ها یا ویژگی‌های فوق طبیعی، فوق انسانی و یا حداقل استثنائی و نادری تلقی می‌شود (Weber, 1964: 358). از این رو، کاریزما رابطه‌ای درونی میان پیرو و رهبر است و رهبری کاریزمایی تنها به صورت جنبش کاریزمایی آشکار می‌شود: «رهبر کاریزمایی تنها رهبری نیست که به خاطر ویژگی‌های خارق‌العاده‌اش مورد ستایش بی‌حد بوده و آزادانه مورد اطاعت قرار گیرد، بلکه کسی است که چنین ویژگی‌هایی را در فراگرد دعوت مردم برای پیوستن به جنبش جهت تغییر و رهبری این جنبش آشکار می‌کند» (Tucker, 1968: 737). وبر می‌گوید: «از نظر روان‌شناختی این «شناسایی» امری است مربوط به وفاداری کاملاً شخصی پیرو نسبت به دارنده ویژگی کاریزمایی و ناشی از شوق یا نومیدی و امید است» (Weber, 1964: 359). اقتدار کاریزمایی خارج از ساخت‌های مستقر و سلسله مراتب آمریت و ملاحظات عقلانیت قرار دارد و خود متضمن ابداع، انقلابی و پیامبرگونه است. تحول اجتماعی در تاریخ، محصول فوران کاریزماست. در مجموع، اقتدار کاریزمایی ویژگی‌های ذیل را دارد: شدیداً شخصی است؛ منبعث از قدرت‌های خارق‌العاده دانسته می‌شود؛ ممکن است مذهبی یا غیر مذهبی باشد؛ رابطه‌ای عاطفی یا غیر عقلایی میان پیرو و رهبر است؛ متضمن رسالتی است که ممکن است احیای عقیده‌ای منسوخ یا عرضه آرمانی نو باشد؛ در زمان بحران اجتماعی احتمال ظهور آن افزایش می‌یابد؛ عموماً موجب تغییرات اجتماعی و فکری می‌گردد (بشیریه، ۱۳۹۰: ۵۱). در اندیشه ایرانشهری، شاه در بر دارنده فر ایزدی برگزیده خدا، فقط در برابر خدا مسئول است، نه در برابر خلق، اعم از دارا و ندار. بدیهی است در چنین موقعیتی او قانون است و حرف او قانون مطلق، اما در واقعیت مردم گاه و بی‌گاه به دلیل بی‌کفایتی یا ستمگری زیاد علیه حاکم می‌شوریدند و در این مرحله بر اساس اساطیر فره ایزدی از حاکم دور می‌شده است (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱۱). در این مرحله، از تحولات و تحركات اجتماعی است که خلق چنین افسانه‌ای درباره حاکم به کمک او می‌آید، زیرا سلطه کاریزمایی پیامد مشروعیت را همراه خود دارد، قانونی شدن می‌تواند ساختاری پایدار برای ایجاد سلطه فراهم آورد، این مشروعیت در زمان ثبات در جامعه نسبی است، اما در زمان بحران در جامعه مشروعیت حاکم فرهمند مریدان رهبر کاریزماتیک به میدان می‌آیند تا شاید موفق به کسب قدرت سیاسی شوند



(وبر، ۱۳۷۹: ۱۹). در صورت عدم موفقیت نیز اسطوره پاسخ قابل تأملی برای توجیه دارد، فره حاکم را ترک کرده است. منظور وبر از ایجاد سلطه کاریزماتیک رابطه اقتداری است که طی آن، فرد و جامعه سلطه‌پذیر صفات و ویژگی‌های استثنایی و فوق بشری برای رهبری قائل است و به دلیل همین صفات با شور و شوق از او تبعیت می‌کند (وبر، ۱۳۹۷: ۲۳۱). در این فلسفه فکری اقتدار کاریزمایی مبنای عقلانی ندارد بلکه مبتنی بر رابطه‌ای شدیداً عاطفی میان رهبر و پیرو است.

### نتیجه‌گیری

تداوم سلطه در جامعه تنها با قدرت عریان امکان‌پذیر نیست، زمانی که سلطه از طرف فرمانبرداران قانونی تلقی گردد مشروعیت دارد. دستگاه‌های ایجاد مشروعیت به طبع شرایط زمان در دوره‌های معین زاده می‌شوند. مهم‌ترین عامل برای ایجاد چنین فلسفه‌ای را می‌توان وقایع جامعه دانست. از این رو، نظریه پردازان حکومت برای تمرکز قدرت و جلوگیری از منازعات، فرد مسلط بر جامعه را منسوب به خداوند و صفات وی می‌کرده‌اند تا از این رهگذر جامعه را کنترل کنند. اسطوره به مثابه متن ارتباطی، اجتماعی و معنادار خواستار پاسخ‌گویی مخاطبان خود است. در نظر مردم اطاعت از شهریاران و عمل به هنجارها و سنن حاکم وظیفه‌ای دینی شمرده می‌شد. پیام اسطوره فره در صدد اشاعه و ترویج آن در میان طبقات اجتماعی گویا و روشن است، اسطوره فره در این نظم منطقی متصلب طبقاتی را ترویج می‌کرد و مشروعیت می‌بخشید و حفظ تمایز میان طبقات اجتماعی، شرط ضروری حفظ نظم و ثبات تلقی می‌شد و حفظ پاکی و خلوص طبقات فرودست و نگه داشتن مردم در جایگاه اجتماعی و طبقاتی آنها بر اساس این اسطوره تبیین الهیاتی داشت و توجیهی مذهبی می‌یافت. این مفهوم در دوران اسلامی نه تنها کارکرد خود را از دست نمی‌دهد بلکه در انعکاس و تجلی اعتبارات اسلامی به نحوی متفاوت مورد استفاده قرار می‌گیرد. در این دوران، به دلیل دگرگونی‌های فرهنگی ایجاد شده، معنای مشروعیت بخشی پیشین در قالب سیاسی احیا می‌شود. به عبارت دیگر، سرشت و ماهیت اسطوره فره در دوره‌های مختلف یکسان است، حال آن که این جوهره واحد در قالب‌ها و اشکال جدیدی تعیین و تجلی می‌یابد، هر نظام و مکتبی بسته به جامعه‌ای که در آن شکل می‌گیرد و بر اساس زیر بناهای فکری خود پاسخ متفاوتی به این پرسش که وجه مشروعیت بخش قانون چیست، می‌دهد از همین رو چنین برداشت می‌شود که اسطوره فره ایزدی با توجه به بنیان فکری و ناخودآگاه جمعی جامعه ایران در طی تمام دوران‌ها به جزء سلسله افشاریه ابزاری برای ایجاد سلطه و قدرت مشروع بوده است. نادر در طی مسیر، از بنیان‌گذاری حکومتی پایدار برای نسل بعد نافرجام ماند، زیرا اقدامات او در

حد تغییر و نه تحول در جامعه ایران محدود شد. بنابراین، به رغم تلاش‌های گسترده نادر تحول اساسی در فرایند اندیشه سیاسی ایران در راستای مشروعیت‌پذیری حاکمیت‌ها صورت نگرفت و مدعیان بعدی نیز از همان قالب‌های پیشین موجود در اندیشه سیاسی ایرانی استفاده نمودند.

### کتابنامه

- احمدوند، شجاع؛ نوذری، محمد اسماعیل؛ جبریلی، نیما. (۱۳۹۵). «فهم تطور و تحول اسطوره فره ایزدی از عهد ساسانی تا دوران اسلامی». تحقیقات تاریخی اجتماعی. سال ۶. ش ۱. صص ۱-۳۲.
- اعتماد مقدم، علیقلی. [بی تا]. فردر شاهنامه. [تهران]: وزارت فرهنگ و هنر.
- اوستا (کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی). (۱۳۸۵). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. ج ۱. تهران: مروارید.
- آموزگار، ژاله؛ تفضلی، احمد. (۱۳۸۷). اسطوره زندگی زردشت. تهران: نشر چشمه.
- بشیریه، حسین. (۱۳۹۰). انقلاب و بسیج سیاسی. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- بندهش. (۱۳۸۰). فرنیغ دادگی. گزارنده مهرداد بهار. ج ۲. تهران: توس.
- بندیکس، رونالد. (۱۳۸۲). سیمای ماکس وبر. مترجم محمود رامبد. تهران: نشر هرمس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۹). پژوهشی در اساطیر ایران. ج ۸. تهران: نشر آگه.
- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۷۴). تاریخ بیهقی. به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: نشر مهتاب.
- پارکین، فرانک. (۱۳۸۴). ماکس وبر. مترجم شهناز مسمی پرست. تهران: نشر ققنوس.
- ترنر، برایان. (۱۳۷۹). ماکس وبر و اسلام. مترجم سعید وصالی. تهران: روزافزون.
- ثروتیان، بهروز. (۱۳۵۰). بررسی فره در شاهنامه فردوسی. تبریز: دانشگاه تبریز.
- جعفری، علی اکبر؛ شعبانی مقدم، عادل. (۱۳۹۴). «زمینه‌های اجتماعی و جریان‌شناسی مشروعیت‌یابی نادر». فصلنامه پژوهش‌های تاریخی. ش ۲. صص ۳۳-۵۲.
- خائفی، عباس؛ قلی‌زاده، هادی؛ قلی‌زاده توچائی، گوهر. (۱۳۹۴). «فره ایزدی، دگردیسی‌ها و چگونگی استمرار آن تا عصر صفویه». سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب). ش ۳۰. زمستان. صص ۲۳۶-۲۵۶.
- دادور، ابوالقاسم: نماز عزیززاده، سهیلا. (۱۳۹۷). «پیکره‌های ایستاده فتحعلی‌شاه قاجار به رقم مهرعلی با پیکره‌های انسانی در هنر سعیدی». نشریه هنرهای زیبا، هنرهای تجسمی. دوره ۲۳. ش ۴. صص ۴۱-۵۰.
- دریایی، تورج. (۱۳۹۲). امپراتوری ساسانی. ترجمه خشایار بهاری. تهران: نشر فرزانه‌روز.
- دلیر، نیره. (۱۳۹۳). «فرهنگ سیاسی و مبنای نظری پادشاهی و سلطنت؛ بررسی تطبیقی فره ایزدی و ظل‌الهی». مطالعات تاریخ فرهنگی. سال ۵. ش ۲۰. تابستان. صص ۳۹-۶۰.
- دهقانی، مهدی. (۱۳۹۶). «بازتاب نمادهای فره ایزدی و عدالت در منابع تاریخی دوره زندیه (با

- محوریت تاریخ گیتی‌گشا و گلشن مراد». اولین کنفرانس ملی نمادشناسی در هنر ایران با محوریت هنرهای بومی. بجنورد: دانشگاه بجنورد. <<https://civilica.com/doc/748178>>
- دیلم صالحی، بهروز. (۱۳۸۴). *از نظم سیاسی تا نظم کیهانی در اندیشه ایرانی*. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۸). *پیکرگردانی در اساطیر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رستم‌الحکم، محمد هاشم. (۱۳۸۲). *رستم التواریخ (سلاطین سلسله‌های صفویه، افشاریه، زندیه و قاجاریه)*. به اهتمام عزیزاله علیزاده. تهران: انتشارات فردوس.
- رضایی همدانی، عمادالدین. (۱۳۷۹). *سیمای همدان*. تهران: انتشارات انوشه.
- رویانی، وحید؛ موسوی، صفیه. (۱۳۹۳). «مقایسه تطبیقی شاهنامه و مهاباراتا». *جستارهای نوین ادبی*. ش ۱۸۷. زمستان. صص ۵۹-۸۲.
- سودآور، ابولعلاء. (۱۳۸۳). *قره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان*. تهران: نشر میرک.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۸۷). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: کوی.
- طبری، محمد ابن جریر. (۱۳۵۲). *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۱. نشر: بنیاد فرهنگ ایران.
- عتبی، محمد بن عبدالجبار. (۱۳۴۵). *ترجمه تاریخ یمنی (به انضمام خاتمه یمنی یا حوادث ایام در سال ۶۰۳ هجری قمری)*. [ترجمه] ابوالشرف ناصح بن ظفر جرفادقانی. به اهتمام جعفر شعار. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- فروند، ژولین. (۱۳۸۳). *جامعه‌شناسی ماکس وبر*. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: پیکان.
- فره‌وشی، بهرام. (۱۳۷۴). *ایران‌ویج*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فولادیان، مجید؛ جلایی‌پور، حمیدرضا. (۱۳۹۵). «مقایسه سلطه فره‌مندانه و سلطه کاریزماتیک با اتکا به آراء وبر: ایضاح یک خلط مفهومی». *فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی*. دوره ۸. ش ۳۱. تابستان. صص ۵۳-۸۸.
- کتاب سوم دین کرد (متنی به زبان پهلوی سرسخنانی چند درباره اخلاق آیینیک، تکوین جهان). (۱۳۸۱). آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه براساس دین کرد چاپ مدن. تدوین‌کنندگان پیشین آذرفرنبغ پسر فرخزاد، آذرباد پسر امید. ویراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه فریدون فضیلت، تهران: نشر فرهنگ دهخدا.
- کسرایی، محمدسالار. (۱۳۸۹). «فرمانروایی توأمان: حکومت و مشروعیت در ایران باستان». *فصلنامه سیاست*. ش ۱۴. تابستان. صص ۱۸۹-۲۰۸.
- کرمر، جوئل. (۱۳۷۵). *احیای فرهنگی در آل‌بویه*. ترجمه سعید حنایی کاشانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۹). *نامه باستان: از آغاز تا پادشاهی منوچهر*. ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی. ج ۱. تهران: سمت.

- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک. (۱۳۶۳). *زین‌الخبار یا تاریخ گردیزی*. تصحیح، تحشیه و تعلیق عبدالحی حبیبی. تهران: نشر دنیای کتاب.
- گوبل، رابرت. (۱۳۹۰). «سکه‌های ساسانی». ترجمۀ تیمور قادری. *تاریخ ایران کمبریج*. ویراسته احمد یارشاطر. ج ۳. قسمت سوم. تهران: انتشارات مهتاب. ص ۲۱۱-۲۳۴.
- گوهری کاخکی، مهشید؛ یاحقی، محمد جعفر. (۱۳۹۸). «تقدیس چنگیزخان در منظومه‌های تاریخی دورۀ ایلخانی». *تاریخ و فرهنگ*. ش ۱. صص ۲۷-۵۰.
- گنوویدن، گرن. (۱۳۷۷). *دین‌های ایران*. ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: انتشارات آگاهان.
- مجتبابی، فتح‌الله. (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*. تهران: انجمن فرهنگی ایران باستان.
- محمدی، ذکراالله؛ بی‌طرفان، محمد. (۱۳۹۱). «انتقال و تحول اندیشهٔ سیاسی فرۀ ایزدی از ایران باستان به ایران اسلامی (با تکیه بر مبانی اندیشه‌گران ایرانی)». *فصلنامهٔ سخن تاریخ*. سال ۶. ش ۱۶. صص ۳-۳۶.
- مطلوب کاری، اسماعیل. (۱۳۹۳). «فرۀ کیانی در جهان‌بینی ساسانی: زمان، علت و چگونگی باز تولید یک مفهوم سیاسی». *پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه تهران*.
- موسوی حاجی، سید رسول. (۱۳۹۷). *نقش برجسته‌های ساسانی*. تهران: انتشارات سمت.
- نصرالله‌زاده، سیروس؛ گرشاسبی، اشکان. (۱۳۹۵). «القاب و عناوین پادشاه اشکانی بر روی سکه‌ها». *دوفصلنامهٔ تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)*. سال ۲۶. ش ۱۸ (پیاپی ۱۰۳). پاییز و زمستان. صص ۱۳۷-۱۶۰.
- نیولی، گرادو. (۱۳۹۱). «فره». *هفت آسمان*. ترجمۀ سعید انواری و سپیده رضی. سال ۱۴. ش ۵۳. صص ۱۰۱-۱۱۸.
- وبر، ماکس. (۱۳۷۹). *عقلانیت و آزادی*. ترجمۀ یدالله موقن و احمد تدین. تهران: هرمس.
- وبر، ماکس. (۱۳۹۷). *اقتصاد و جامعه*. ترجمۀ عباس منوچهری؛ مهرداد ترابی‌نژاد؛ مصطفی عمادزاده. تهران: نشر سمت.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۷۷). «فرۀ ایزدی و حق الهی پادشاهان». *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*. ش ۱۲۹ و ۱۳۰. خرداد و تیر. صص ۴-۱۹.
- هیلنر، جان. (۱۳۷۱). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمۀ ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر چشمه.
- یارشاطر، احسان. (۱۳۸۱). *داستان‌های ایران باستان، مبتنی بر آثار اوستایی*. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- یارشاطر، احسان. (۱۳۹۴). «آیا ساسانیان وارثان هخامنشیان بودند؟». *فصلنامهٔ جندی‌شاپور*. سال ۱. ش ۲. تابستان. صص ۱۷۶-۱۹۱.
- یعقوبی، احمد. (۱۳۷۸). *تاریخ یعقوبی*. مترجم محمد ابراهیم آیتی. ج ۱. ج ۸. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- یوسفی، ماشاالله. (۱۳۸۷). «بازنمایی گفتار نظم الهیات اخلاقی زرتشت در بایسته‌های شاهی آرمانی ایران باستان». *سیاست*. ش ۶. صص ۲۹۹-۳۲۲.

- Alam, Michael. (1986). *Nomina propria iranica in nummis*. Wien: Vöaw. Bailey, H. W. (1943). *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. Oxford: Clarendon Press.
- Curtis, Vesta Sarkhosh. (2012). "Parthian coins: kingship and divine glory". in P. Wick and M. Zehnder (eds). *The Parthian Empire and its Religions. Studies in the Dynamics of Religious Diversity*. Pietas 5. Gutenberg. pp. 68- 81.
- Dąbrowa, Edward. (2008). "The Political Propaganda of the First Arsacids and its Targets: from Arsaces I to Mithradates II". *Parthica 10*. pp. 25- 31.
- Daryaei, Touraj. (1999). The Coinage of Queen Bōrān and Its Significance for Late Sāsānian Imperial Ideology. *Bulletin of the Asia Institute New Series*. Vol. 13. pp. 77- 82.
- Gariboldi, Andrea. (2004). "Royal ideological patterns between Seleucid and Parthian coins". *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World: Means of Transmission and Cultural Interaction*. Munich. Pp 84- 366.
- Gobl, Robert. (1971). *Sasanian Numismatics, Klinkhardt and Biermann*. Braunschweig: Klinkhardt & Biermann.
- Tucker, Robert. C. (1968). "The Theory of Charismatic Leadership". *Philosophers and Kings: Studies in Leadership*. vol. 97. No. 3. Summer. Pp. 731- 756. Published by: The MIT Press.
- Weber, Max. (1964). *Essays in sociology*. Edited by H. H. Gerth & C. W. Mills. Oxford: Oxford University Press.
- Weber, Max. (1972). *Wirtschaft and Gcsellschaft*. Tübingen: quoted in Tilly. op. cit. p. 657.
- Weber, Max. (1978). *Economy and society*. In G. Roth, & C. Wittich (Eds). California: University of California Press.