

روند مناسبات دین و سیاست در ایران باستان

با تکیه بر دوره ساسانی

دکتر حسین زمانی

استادیار گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی محلات

چکیده:

جامعه‌ای که بر اساس ضرورت‌های درونی و محرک بیرونی، حداقل از اواخر قرن هشتم پیش از میلاد به ایجاد دولت و حکومت مبادرت ورزیده و طی سده‌ها از سازمان سیاسی و تشکیلات اداری مستحکمی برخوردار شد، بالطبع می‌بایست شالوده نظام سیاسی خود را بر مبنای نظری استواری پی‌ریزی کرده باشد که ذهنیت آحاد جامعه آن را برتابد.

ساختار سیاسی - اجتماعی ایران از مآدها تا ساسانیان فراز و فرودی داشته و در دوره این آخرین سلسله ایران باستان ضمن برخورداری از تشکیلات منسجم سیاسی - اداری، زیربنای نظری خاصی درباره حکومت به کار گرفته شد که همگرا با نهاد دین در استمرار و حفظ حکومت تجربه ای به قدمت حضور عنصر ایرانی در عرصه تاریخ دارد و ضمن برخورداری از فرهنگ دینی - سیاسی منطقه (بین النهرین) نیز مبتنی بر جهان بینی قوم است.

در چهارچوب همین جهان‌بینی جامعه سیاسی از بدیهیات تلقی می‌گردد و پرسش‌های اساسی و مهمی همچون ویژگی و جایگاه حاکم و مسئول اداره جامعه سیاسی مطرح می‌شود. در سنت تفکر سیاسی ایرانی و در آثار بر جای مانده آن، پرسشی که برجسته می‌شود این است که حاکم کیست؟ چه ویژگی-

هایی دارد و چرا باید از او اطاعت کرد؟ متون عینی متأخر خاصه سنگ نوشته‌ها به وضوح حکایت از همگرایی دین و سیاست دارد. اسناد باقی مانده از دوره‌های بعدتر از سنگ نوشته‌ها، که بر ذهنیات استوار بوده و بازگوکننده اساطیر دینی و قومی‌اند به این همگرایی وضوح بیشتری بخشیده و حتی از تقابل دین و سیاست در پاره‌ای موارد، بالاخص دوره ساسانی سخن به میان می‌آورند. نوشته پیش رو با نگاهی مجمل به مناسبات آغازین دین و سیاست، این رابط را در دوره ساسانیان برمی‌رسد.

کلید واژه: دین، دولت، سیاست، هخامنشیان، ساسانیان، کرتیر



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

اشکار است که اندیشه ایرانی درباره حکومت به هیچ وجه مسیری را که اندیشه سیاسی برخاسته از متن فلسفه در یونان طی کرده است، نپیموده و به اقتضای شرایط اجتماعی خود همان مسیری را رفته که لازمه شرایط بوده است؛ لذا خاستگاه این آموزه از جنبه ذهنی و نظری هر چه باشد فلسفه سیاسی به سنت افلاطون و ارسطو نیست، به همان ترتیب که در وجه عمل نهادهای سیاسی و شکل و شیوه اعمال حاکمیت در ایران زمین به روش دولت شهرهای یونانی به ویژه آتن نبوده است.

بررسی محتوایی اسناد به جای مانده (اعم از کتیبه‌ها، مسکوکات، متون دینی، اندرزنامه‌ها، عهدنامه‌ها، متون اساطیری و تاریخی) نشان می‌دهد که حکومت در عمل و نظر در ایران متأثر از جهان بینی مبتنی بر دین بوده است. به باور فرهنگ رجائی:

جهان‌بینی دینی، صرف نظر از ریشه آن، تفکر غالب است و تبیین رفتار سیاسی در چارچوب و قالب‌های دینی نه توجیه، بلکه روند تعقل سیاسی است.^۱

به نظر می‌رسد که چون در جامعه دینی برای هر پرسشی اساسی، پاسخی لاهوتی وجود دارد، طبیعی است که یکی از مهم‌ترین مسائل جامعه یعنی سیاست و حکومت در همین پاسخ‌ها مطرح شده باشد. به همین ترتیب می‌توان جایگاه حکومت، حاکم و ویژگی‌های او را از مجرای همین فرهنگ و جهان‌بینی دینی و ارزش‌های زمان خود فهم کرد. ولفگانگ کناوت معتقد است که:

مرکز نیرومندترین قدرت حکومت و جامعه ایران باستان در درازای تاریخ، بی‌گمان شاهنشاهی و اندیشه شاهی است.^۲

سابقه شاهی در ذهنیت ایرانیان بسیار دیرنده است به گونه‌ای که به پگاه خلقت برمی‌گردد و در اسطوره دینی ایرانی منطبق است با آفرینش نخستین انسان که همو عهده‌دار پادشاهی نیز بوده است. در بندهش درباره آفرینش مادی آمده است که هرمزد در ششمین مرحله از آفرینش، کیومرث را آفرید که وظیفه این مرد پرهیزگار خورشیددوش «از میان بردن و از کار افکندن اهریمن و همه دیوان» بوده است.^۳ این عبارت اشکارا خویشکاری کیومرث را پیش از هر وظیفه دیگر، دینی می‌داند.

کریستن سن به درستی نظر می‌دهد که «در متون بالنسبه متأخر، کیومرث عموماً به عنوان نخستین شاه جهان شناخته شده» است.^۴

در همان حال که شیوه اعمال حاکمیت با اقتدار فردی و تبدیل او به حاکمی بی‌رقیب و بی‌بدیل در عرصه عمل تاریخ ایران زمین به عنوان نهاد پادشاهی در معنای تمرکز قدرت قوام می‌گرفت- که در واقع، هم پاسخی بود به مناسبات درونی قبائل متعدد آریایی که در ایران زمین پراکنده و اسکان یافته بودند و هم پاسخی بود به ضرورت حفاظت از میهن آریایی - مبانی نظری آن، که از دین الهام می‌گرفت نیز تکامل می‌یافت. طبیعی است که تأثیر مفاهیم دینی - و در عین حال تکامل خود دین و رسیدن جامعه به مرحله پرستش خدای بزرگ (اهورامزدا) - بر مقوله‌های قدرت، سیاست و فرمانروایی، این مقولات را از ظرایف و پیچیدگی‌هایی برخوردار می‌کند که غالباً انحصار موضوع به صرف تأثیرات اقتصادی و سیاسی تصویر ساده شده و یک سویه‌ای از پدیده مورد بحث به دست می‌دهد، خواه راست یا ناراست. از این رو از پرداختن به جنبه‌های تاریک-تر قضیه، یعنی مبانی نظری و فرهنگی آن به هیچ روی بی‌نیاز نمی‌توان بود.

این مبانی در شرایط جدید یعنی با ظهور و تبلیغ زرتشت دو سمت داشت: یک جهت آن، تأثیری بود که پیام زرتشت به همراه داشت، که تحول جدید را مشوق بود و رویکرد به زندگی کشاورزی و یک جانشینی و ساختار سیاسی متناسب با آن را تثبیت می‌کرد. جهت دیگر تأثیر محتوایی این پیام‌ها بود بر شکل‌گیری عمیق اندیشه فرهنگی، نظریه شاهی آرمانی و خصوصیات آن که به عنوان توجیه و توصیف نظری نهاد شاهی مطرح گردید و شکل گرفت.

صرف نظر از آراء مبالغه آمیز بعضی محققین درباره زندگی و زمانه زرتشت به طور کلی می‌توان این آرا را در دو دسته جای داد: یکی دیدگاهی است که زمان زایش و دعوت زرتشت را بین سده‌های هشتم تا ششم قبل از میلاد مسیح می‌داند.^۵ دیدگاه دیگر با استناد به محتوای اوستا به ویژه گاتها و نیز بنا به دلایل تاریخی، زبان‌شناسی، گاه‌شماری و ...، زمان زرتشت را بین سده هیجدهم تا دهم پیش از میلاد و گاه پیش‌تر از آن می‌داند.^۶ به هر روی زرتشت در دوره‌های

زندگی می‌کند که به لحاظ عملی، آریایی‌ها باید زندگی کشاورزی را برگزینند. پیام وی مشوق این رویه جدید است. او که از عقاید و آداب قدیم انتقاد می‌کرد و در پی اصلاح آن بود مورد آزار مخالفان قرار گرفت. این دوران «رنج و شکنج» را می‌توان در گات‌ها، اشتودگات، یسنا ۴۶ ملاحظه کرد. آنجا که زرتشت می‌گوید «به کدام خاک روی آورم و به کجا رفته پناه جویم»^۷، و یا شکایت او از «کریان‌ها» و «کاوی‌ها» که «به واسطه تسلط خویش مردم را به سوی اعمال زشت دلالت کنند تا آنکه حیات جاودانی آخرت آنان را تپاه نمایند»^۸.

اعتراضات زرتشت به مذهب قدیم نیز زمینه‌ای می‌گردد برای شکل‌گیری و یا حداقل ارائه توجیه نهاد سیاسی خاصی در شکل یک قدرت متمرکز در قالب نهاد پادشاهی. وی جهان‌بینی قدیم را کلاً نفی نمی‌کند بلکه به شکلی نو باز تعریف می‌کند که تحولات شرایط جدید را در برگیرد. در چنین حالتی نظم سیاسی شاهی از چارچوب نظام منسجم، مقدس و تعریف شده مبتنی بر اشته یا ارته (راستی) بیرون نیست.

علاوه بر جنبه‌های سلبی بیانات زرتشت درباره مخالفین نظم نو، از لحاظ ایجابی، زرتشت تمنای یک رهبر قدرتمند را دارد که به خواست اهورامزدا ظهور کند و با برقراری استوارتر نظم کشاورزی به این تحول کمک کرده و آن را سامان بخشد.

در گات‌ها بارها از زبان زرتشت چنین درخواستی مطرح می‌شود: «کی فرا خواهد رسید آن هنگام که مرا یاوری زبردست پدیدار گردد؟»^۹ و «کیست آن پیروزگری که پیروان آیین ترا پشت و پناه است؟»^{۱۰} و «آن داور و شهریار درست کرداری که در همین جهان، زندگی و آزادی دروغ پرستان را بگیرد و رام و فرمانبردارشان سازد کجاست؟ ای مزدا تو آنی که شایستگی و توانایی برانگیختن چنین شهریاری دادگر و بهروزی بخشیدن به بینوایان درست کردار از آن توست»^{۱۱}.

این منجی همان حاکم آرمانی است که در قالب پادشاه تجلی می‌یابد و البته هرکسی را شایستگی حکومت نیست «باید شهریاری را سزاوار «اهورامزدا» - که

بہتر از هر کس شهریاری کند - داند. به راستی شهریاری را از آن کسی شمیریم و برای کسی خواستاریم که بہتر شهریاری کند»^{۱۲}.

نقش یکتاپرستی صیقل یافته توسط زرتشت را در تقویت اندیشه شاهی نمی‌توان نادیده گرفت. زرتشت بدون آنکه آیین چندخدایی قدیم را که در بین آریایی‌ها ریشه‌دار بود به طور کامل نفی کند، از اهورامزدا به عنوان خدای بزرگ و یکتا^{۱۳} یاد کرد و خدایان دیگر را برخی به منزلت صفت اهورایی تنزل مقام داد و برای برخی دیگر منزلتی چون دیو قائل شد.

معروف‌ترین مصداق این تحول امشاسپندان یا «مقدسان بی مرگ» اند. بنا به بررسی پورداوود در مقدمه یشتها، به طوری که از گات‌ها استنباط می‌شود امشاسپندان وجودهای مطلق و روحانی بوده‌اند که در باورهای اولیه آریایی خدایان متعدد به شمار می‌رفته‌اند؛ اما در اندیشه جدید مظهر صفات شش‌گانه برجسته اهورامزدا تلقی گردیدند. بدین ترتیب:

بهمن (= وهومنه) مظهر اندیشه نیک و خرد و دانایی خداوند است.
 اردیبهشت (= اشه وهیشت) نماینده صفت راستی و پاکی و تقدس اهورامزداست.
 شهریور (= خستره وئیریه) نماینده سلطنت ایزدی و فر و اقتدار خداوند است.
 سپندارمذ (سپنت آرمئیتی) مظهر محبت و بردباری و تواضع اهورامزداست.
 خرداد (= هروتات) به معنی کمال و رسایی و صحت. امرداد (= امرتات) یعنی بی‌مرگی و جاودانی. این دو فرشته مظهر کمال و دوام اهورامزدا هستند در جهان. ضمن اینکه اهورامزدا این دو صفت را به عنوان پاداش آن جهانی برای کسانی قرار داده است که اندیشه و گفتار و کردارشان بر طبق آیین مقدس بوده است.^{۱۴}

بدین ترتیب اهورامزدا که از چنین صفاتی برخوردار و بر کل عالم مسلط است، می‌تواند دارای پرتوی خاص باشد که مصداق این پرتو به صورت فره ایزدی اعلام می‌گردد.^{۱۵} همان گونه که اهورامزدا بر جهان قدسی نظم می‌بخشد، یک شاه با قدرت متمرکز نیز در زمین نظم و امنیت برقرار می‌کند.^{۱۶}

در دینکرد «درباره‌ی شهریاری و دین، برابر آموزه‌ی دین بهی» آمده است:

از بنیاد، هستش شهریاری (استواری) بر دین و دین بر شهریاری است. در این جستار از آموزه های دین بهی (برمی آید) حتی آنانی که کیش ناسازگار (با دین بهی) دارند در این نکته ایشان نیز همدستانند که: شهریاری آنان نیز از سامان دین و دین شان از شهریاری سامان می یابد. ... برآزش و سود این دو (= دین و شهریاری)، بیش از هر چیزی، هرچه بیشتر و فراگیرتر در پیوستن به (همه ی) آفریده هاست: زیرا از راه یکی شدن شهریاری و دین بهی ست که شهریاری استوار می گردد؛ و نیز از راه یکی شدن دین بهی با شهریاری استوار، دین با شهریاری، وحدت کلمه می یابد. از این روی، شهریاری، از پایه، همان دین است و دین همان شهریاری است؛ به همین گونه، نبود شهریاری نیز به بد دینی و بد دینی به نا استواری شهریاری می انجامد.^{۱۷}

بدین تربیت و با عطف توجه به مستندات دینی، رابطه دین و سیاست در گذر زمان رابطه ای همگرا و لازم و ملزوم و در عین حال در طول هم بوده است. با وجود این بر اثر کمبود منابع و اطلاعات درباره اوضاع دینی به طور عام و رابطه گروه های دینی و حاکمیت به طور خاص، اینگونه روابط را در دوره پیش از ساسانیان در پرده ابهام گذاشته است. اما با توجه به سابقه و مشی حکومت های ایرانی قبل از ساسانیان از سویی و عدم حضور فعال یک دین رسمی از سوی دیگر، شاید بتوان براساس همان اندک شواهد موجود، استنباط کرد که بر اثر تساهل دینی و اعتقادی عصر هخامنشی و اشکانی و تداخل و تبادل فرهنگی حتی در مفردات دینی - مذهبی بین شرق و غرب، گروه های مذهبی در داخل ایران به چنان جایگاهی در دربار دست نیافته بودند که بعدها همکاران ایشان در دوره ساسانی بدان نایل آمدند.

با همه این ها اشاراتی هست مبنی بر فراهم آمدن اوستا در دوره بلاش یکم اشکانی. به عبارتی توجه به عناصر ملی و قومی در عصری که با ظهور مسیح، مذهبی فراگیر در حال شکل گیری است. با وجود این نشانه های متقنی که حاکی از ارتباط تعیین کننده بین دین یاران و دولت یاران اشکانی باشد، به چشم نمی خورد.

نکته قابل تامل اینکه هرگاه به علل و عوامل سقوط و اضمحلال حکومت های هخامنشی و اشکانی توجه شود، کمتر به نقش گروه های مسلط مذهبی اشارت رفته است، در حالی که این مسأله در دوره ساسانی به عنوان یکی از عوامل

عمده زوال آن دولت و جامعه مورد تحلیل قرار می گیرد و غالباً هم بسیار پر رنگ می نماید.

نکته دیگری که درباره مناسبات دینی پیش از ساسانیان نیز کمی مبهم است، اسم یا عنوانی است که به گروه مسئولین امور مذهبی اطلاق می شده است: مغان. بعض محققان به تبع هرودت که «مغان» را یکی از قبایل ماد تصور کرده است^{۱۸} ایشان را از آغاز مجری امور مذهبی مردم دانسته اند.^{۱۹}

به درستی روشن نیست که متولیان مذهبی به طور موروثی از قبیله ای موسوم به «مغان» بوده اند، یا اینکه در مجموع این قبیله - به فرض صحت قول هرودت- از آغاز مسئول امور مذهبی بوده. منطقی تر آن است که تصور شود که به همه کسانی که در مسایل مذهبی تخصص داشته و بدان می پرداخته اند «مغ» گفته می شده فارغ از وابستگی قومی و قبیله ای، که بیشتر نشانگر یک گروه و در تداوم تاریخی و فزونی مسئولیت یک طبقه اجتماعی است.

اگر به چگونگی و چرایی روی کار آمدن ساسانیان توجه شود و گسترش شهرسازی و مناسبات شهری و روابط تولیدی در پایان دوره اشکانی نیز لحاظ گردد که در ربط با همین موضوع عدم حمایت و همکاری ایالات مختلف ایران را از آخرین پادشاه اشکانی نیز باید در نظر داشت؛ همچنین اگر موقعیت ساسانیان در خاستگاه خویش - پارس که متأثر از فضای پیش از اشکانیان است در نظر گرفته شود و نیز نفوذ روزافزون مسیحیت در غرب ایران در این ایام لحاظ شود، شاید بتوان دلایل قانع کننده تری هم برای تکامل طبقه بندی اجتماعی که به عصر ساسانی نسبت می دهند و هم سیاسی تر شدن دین و پیوند آن با حکومت، به دست آورد. روی هم رفته عوامل تثبیت طبقات اجتماعی از سده های پیش فراهم آمده بود و در عصر ساسانی - که بیشتر باید در تحت شرایط موجود به دوران بعد از اردشیر اول مربوط شود- شکل کاملی به خود گرفت.

... مردم در دین چهار اعضا دارند، و در بسیاری جای در کتب دین، بی جدال و تاویل، و خلاف و اقاویل، مکتوب و مبین است، که آن را اعضاء رابعه می گویند، و سر آن اعضاء پادشا هست.

عضو اول اصحاب دین، و این عضو دیگر باره بر اصناف است: حکام و عباد و زهاد و سده و معلمان عضو دوم مقاتل، یعنی مردان کارزار ... عضو سوم کتاب و ایشان نیز بر طبقات و انواع ... و عضو چهارم را مهنه خوانند، و ایشان برزیگران و راعیان و تجار و سایر محترفه زاید، و آن آدمی زاده بر این چهار عضو در روزگار صلاح باشد مادام^{۲۰}

هرچند در این نوشته‌ها پادشاه بر تارک طبقات اجتماعی قرار دارد ولی در دوره ساسانی ادعاهایی از روحانیون در تعارض با پادشاهان درخصوص نسب و تبار به چشم می‌خورد. در حالیکه ساسانیان تبار خود را به پادشاهان هخامنشی و کی گشتاسب حامی زرتشت می‌رساندند و بسیاری از دودمان های بزرگ هم به واسطه اشکانیان چنین می‌کردند. موبدان مدعی بودند که نسب آنها به منوچهر از پادشاهان پیشدادی می‌رسد که مقدم بر عهد هخامنشیان و گشتاسب بوده است.^{۲۱}

در عین حال نمی‌توان از این اشارات به کیفیت واقعی اختلاف بین روحانیون و پادشاهان پی برد. ولی می‌توان استنباط کرد که هر یک از این دو در جایگاه خود و برای اقتدار، ضعف و سلطه بر طرف مقابل را خواهان بوده است.

آنچه که وضعیت پادشاهان ساسانی را نسبت به اسلاف خود متفاوت و متمایز می‌سازد، شاید در خاستگاه زیستی - فرهنگی آنها یافت شود. یکی از سرزمین‌هایی که پس از حمله اسکندر به ایران، از قرن سوم پیش از میلاد تا ظهور ساسانیان موقعیتی تقریباً مستقل داشت، پارس بوده، موید این مطلب سکه‌هایی است که از احکام محلی این سرزمین به دست آمده است.

بنا به برداشتی که به لحاظ سیاسی - دینی از این سکه‌ها می‌شود، در ایالت پارس بین سده سوم پیش از میلاد تا آغاز سده سوم میلادی، چهار دسته شهریارانی بوده‌اند که تحت عنوان «فرترک» Fratraka (= والی) بر ایالت پارس حکم رانده‌اند، در قرن سوم پیش از میلاد «چهار شهریار حکمرانی می‌کرده‌اند». دسته دوم دو حاکم مشخص شده‌اند که در قرن دوم می‌زیسته و لقب شاهی داشته‌اند» دسته سوم از این شاهان محلی که «سه نفر بوده» در قرن اول پیش از میلاد حاکمیت داشته‌اند؛ و دسته چهارم «بین قرن اول قبل از میلاد و آغاز قرن سوم بعد از میلاد» شهریار پارس بوده‌اند. نکته‌ای به همین اندازه با اهمیت

این که در این سرزمین بعد از سقوط هخامنشیان و از بین رفتن تخت جمشید تا ظهور ساسانیان به مرور با ایجاد «استخر» به مثابه یک مرکز آیینی و جایگزین تخت جمشید، زرتشتی‌گری غربی پایگاه مناسبی پیدا کرد. چون در مجموعه سکه‌های مربوط به دوره‌های چهارگانه شهریاران پارس، در طرفی از سکه علائمی از معبد یا آتشگاه و تصویر اهورامزدا و نیز تصاویری از عبادت شهریاران به چشم می‌خورد.^{۲۲}

ساسانیان در چنین محفلی است که رایت حکومت بر می‌افزایند. بنا به شواهد عدیده این خاندان خود خاستگاهی دینی داشته و تحت تأثیر «کشور دینی - پارس (استخر)» بوده‌اند.

اردشیر پس از غلبه بر آخرین پادشاه اشکانی با وفاداری نسبت به سنت‌هایی که در آن رشد کرده بود، مصمم به فراهم آوردن زمینه‌های باززایی ملی شد. با توجه به موقعیت، دور از ذهن نیست که یکی از زمینه‌ها در مذهب جلوه کند. در نامه تنسر درباره تغییرات در قوانین دینی اشارات متعددی شده است. توضیحات مورد به مورد تنسر به گشنسب نشان دهنده این تغییرات و نیز بدعت‌هایی است که به اردشیر به عنوان یک آگاه به دین زرتشتی نسبت می‌دهد. بدینسان بنیانگذار پادشاهی ساسانی اقتدار خویش را بر دو پایه قدرت استوار ساخت: دین و دولت. هر چند این اقتدار دو وجهی میراثی برای اخلاف بود ولی بی‌تردید هیچ یک از پادشاهان ساسانی پس از اردشیر از چنین موقعیتی برخوردار نبودند.

اردشیر از زمان تاجگذاری بر عنوان خویش که پرستار پرستشگاه آناهیتا بود عنوان دیگری نیز افزود و آن پرستار آتشکده شاهی بود که به نام اهورا مزدا بنیان یافته بود.^{۲۳}

به نظر لوکونین، همین جامعیت قدرت اردشیر حتی در امر مذهب باعث شده است که در سیاهه درباریان او نامی از «موبدان موبد» دیده نشود.^{۲۴} اگر این باور به یقین نزدیک باشد که شواهد چنین می‌نماید، اردشیر نه تنها بالاترین مرتبه سیاسی که بالاترین مرتبه روحانی را نیز داشته است: «چون فرمانروایی غیرمذهبی دودمان نوین در این روزگار از فرمانروایی مذهبی جدا نبود»^{۲۵}.

به نظر نولدکه بین ترتیب آداب درباری و رسوم و غیر آن، که هرودت به دیوکس نسبت می‌دهد و آنچه که مسعودی به اردشیر نسبت می‌دهد شباهت زیادی وجود دارد. نولدکه در ایضاح مطلب می‌افزاید:

باید در نظر داشت که حاملان اصلی این روایت روحانیانی بودند که اردشیر را بیشتر به جهت حمایت او از عقاید دینی می‌ستوده‌اند تا به جهت بنیانگذاری او شاهنشاهی ایران.^{۲۶}

لوکونین در بررسی سیاهه درباریان اردشیر عناوینی را می‌یابد از جمله «بزرگ دادستان» و به نظر وی جالب‌ترین خصیصه آن سیاهه این است که حتی یک عنوان مذهبی در آن نیست.^{۲۷} با وجود این «بزرگ دادستان» همانطور که ملاحظه می‌شود یکی از معمرین دربار اردشیر است و اگر این شخص به اعتبار همین عنوان در امر قضا داشته باشد، لازم به توضیح زیاد نیست که کار قضا خاستگاهی مذهبی داشته است، هر چند که این عنوان مذهبی محض نباشد.

در دوره ساسانیان در سلسله مراتب روحانیان «موبدان موبد» در راس قرار داشته که نخستین بار طبری از چنین صاحب منصبی در زمان اردشیر یاد می‌کند که به «فاهر» نام بردار بوده و توسط اردشیر مقام «موبدان موبدی» یافته است.^{۲۸}

باید توجه داشت که روحانیان در یک استمرار تاریخی چند صد ساله تا زمان ساسانیان، موقعیت و پایگاه اجتماعی خاص خود را پیدا کرده و به اقتضای زمان و شرایط دوران ساسانی از پایگاهی برخوردار شدند که از تمامی ادوار پیش از آن برتر بوده است. دامنه وسیع فعالیت روحانیان در امور عرفی و مذهبی و زندگانی مردم باعث شده بود که بسیاری از پدیده‌های بسیار معمولی اجتماعی نیز رنگ تقدس و صبغه دینی بگیرد. کریستن سن از قول آگائیس نقل می‌کند:

عموم مردمان مغان را مقدس شماره کرده احترام می‌کردند، امور عامه خلق بر طبق نصایح و پیشبینی مغان ترتیب و تمشیت می‌گرفت و مخصوصاً در دعاوی اشخاص دقت می‌کردند و با نهایت مواظبت جریان وقایع را در نظر گرفته، فتوی می‌دادند و ظاهراً هیچ چیزی را مردمان درست، و قانونی نمی‌دانستند مگر آنکه به تصدیق معنی رسیده باشد.^{۲۹}

دخالته روحانیان در امور مختلف و به دست آوردن قداست و احترام خاص، تنها اسباب اقتدار آنها نبود، این موارد می‌توانست در واقع زمینه‌ساز قدرت مادی آنها باشد که روزافزون بود. هرچه شاهنشاهی ساسانی به سمت تمرکز سیاسی پیش می‌رفته، اقتدار و استقلال روحانیان بیشتر می‌شده:

علت غمده اقتدار آنان داشتن املاک و ضیاع و عقار و ثروت هنگفت بود، که از راه جرائم دینی و عشریه و صدقات عاید آنان میشد، در عمل این طایفه استقلال تام داشتند و می‌توان گفت که دولتی در دولت تشکیل داده بودند.^{۳۰}

درباره وجه تمایز دولت ساسانی از پادشاهی اشکانی، لوکونین معتقد است: روحانیت به مثابه ستون و تکیه گاه شهریاری، نفوذ آتشکده‌ها نه تنها در زمینه ایدئولوژی، بلکه در کارهای اقتصادی وجوه تمایزی بودند که شاهنشاهی نوپنیدای را از دولت پیشین اشکانی سخت متمایز می‌کردند.^{۳۱}

این مایه اقتدار و نیز تأییدات مذهبی به روحانیان امکان می‌داد تا مشروعیت حکومت و شخص شاه را تفسیر کنند و در امر جانشینی در حد امکان مداخله نمایند. از کتاب پهلوی دینکرد می‌توان اعتقاد و انتظار روحانیان را در قبال قدرت سلطنت دریافت. چنانکه کریستن سن نقل می‌کند:

به موجب کتاب دینکرد ... صفات و تکالیف پادشاهان از این قرار است: ۱- رعایت آنچه که مربوط به تکلیف پادشاهان نسبت به دین بهی است. ۲- عقل سلیم. ۳- اخلاق نیکو. ۴- قوه عفو و اغماض. ۵- محبت نسبت به رعایا. ۶- قوه تهیه آسایش برای رعایا. ۷- شادی. ۸- تذکر دائم به اینکه جهان گذران است. ۹- تشویق مستعدان و کاردانان. ۱۰- تصفیه نالایقان. ۱۱- حسن سلوک با روسای کشور. ۱۲- اصدار اوامر عادلانه. ۱۳- ابقاء رسم با رعام. ۱۴- سخا. ۱۵- رفع آزار. ۱۶- بی بیم کردن مردمان. ۱۷- تشویق نیکان و اعطاء مقامات درباری و مناصب دولتی به آنان. ۱۸- مواظبت در نصب کارگزاران مملکت. ۱۹- اطاعت تام به خداوند.^{۳۲}

بر همین اساس استنباط کریستن سن این است که قدرت سلطنت را در دوره ساسانی حدی بوده است که هر چند به صورت مجموعه‌ای از قانون اساسی تدوین نشده، ولی مبتنی بر اصول و سنن دینی اخلاقی و اعتقادی بود که درباره مقام سلطنت رواج داشت. با در نظر گرفتن همین ملاحظات تصور می‌شود که

در دوره ساسانیان حکومت استبدادی ناگزیر از اعتدال بوده، در غیر این صورت به وسیله عصیان‌ها و خلع شاهان نالایق از سلطنت، تعدیل می‌یافته است. به طوری که در بند دیگری از کتاب دینکرد آمده است:

هرگاه تنگدستی و مذلت در همه جا پدیدار شود و او را (یعنی پادشاه را) شایستگی آن نباشد که با نیروی خویش بدان پایان بخشد و یا اینکه در غم خلق نباشد و یا [راه یافتن درمان درد را] نداند چنین [پادشاهی] که توانایی چیره شدن به درد را ندارد و درمان آن را نداند، به یقین هرگز به عدل و داد سلطنت نتواند کرد، پس [بر دیگران است] که به خاطر عدالت با او در آویزند.^{۳۳}

همان گونه که از محتوای متن بر می آید در واقع این «دیگران» که ملزم هستند تا برای اقامه «عدالت» با شاه درآویزند، توده مردم نمی‌تواند باشد، بلکه به احتمال قریب به یقین بایستی عصیان‌ها و خلع شاهان که ناشی از عدم «توانایی چیره شدن» شاه به دردها توان بود، همکاری مشترک روحانیان و اشراف باشد که تفسیر تکالیف و مشروعیت حکومت نیز برعهده آنها بوده.

متون دینی دیگر در دوره ساسانی نیز سفارش‌ها و به عبارتی وظایف و تکالیفی برای شاه مشخص کرده که میزان انتظارات روحانیان را از شاه نشان می‌دهد. در پاسخ مینوی خرد به دانا در مقابل این پرسش که سود و زیان پادشاهان در چیست؟ آمده است:

... که پادشاهان را مصاحبت دانایان و نیکان سودمندتر است و آنان را گفتگو و مصاحبت با اقتر زندگان و دورویان ... زیان رسانتر است.^{۳۴}

در جای دیگر نیز به همین مضمون اشارتی رفته است «که آن سروری بدتر است که نتواند کشور را ایمن و مردمان را بی ستم دارد»^{۳۵}. پیوند دین و دولت و نفوذ عناصر مذهبی در دربار را می‌توان در یک روند منطقی دنبال کرد که از سوئی ناظر است بر جامعه ایرانی که سراسر برخوردار از مفاهیم دینی بوده و از سوی دیگر شرایط زمان ساسانیان که اقتضا می‌کرده است به منظور دست یافتن به یک تمرکز سیاسی پابرجا دین و دولت در کنار هم قرار گیرند. توصیه اردشیر به فرزند و جانشین خود شاپور موید این نظر است:

بدان، دین و شاهی برادرانی توأمانند و بی تخت شاهی دنیا نمی باید و شهریاری
بی دین بر جای نمی ماند، دین بنیاد شاهی است و شاهی ستون دین^{۳۶}.

این چنین اهمیت دادن به همزادی دین و دولت، موقعیت ممتازی برای
روحانیان به ویژه بعد از اردشیر به مرور به ارمغان آورد. حضور فعال آنها نه تنها
در حل مسائل دینی و قضائی مردم بلکه در کنار شاه و درون دربار و به هنگام
سفر و حضر و نقش آنها در تعیین جانشین شاه و مراسم تاجگذاری و قضاوت
درباره از دین برگشتگان همه حکایت از اقتداری دارد که این طبقه با گذشت
زمان بدان دست یافت.

با اینکه در امر جانشینی شاه، پادشاهان مقتدر ساسانی خود ولیعهد را
انتخاب می کردند، اما محتوای نامه تنسر چنین القاء می کند که به طور کلی امر
جانشینی پادشاه، مشورتی بوده و در بین مشاورین نقش روحانیان حائز اهمیت
فوق العاده بوده است:

... و دیگر آنچه به نبستی که واجب با امان و نصحا و ازیاب ذکا مشورت رود درین
باب تا ولیعهد معین گردانند، بدانند که ما چنان خواستیم که شهنشاه درین رای از
جهانداران منفرد باشد و با هیچ مخلوقی مشورت نکند و به سخن و اشارت و مواجبه
تعیین روا ندارد. سه نسخه بنویسد به خط خویش، هر یک را به امینی و معتمدی
سپارد. یکی به رئیس موبدان و دیگری به مهتر دبیران و سوم به اصفهید اصفهیدان،
تا چون جهان از شهنشاه بماند، ... موبد موبدان را حاضر کنند و این دو کس دیگر
جمع شوند و رای زنند و مهر نیشه ها برگیرند تا این سه کس را به کدام فرزند رای
قرار گیرد. اگر رای موبد موافق رای سه گانه باشد خلاق را خبر دهند و اگر موبد
مخالفت کند هیچ آشکارا نکنند. نه از نبسته ها و نه از رای، و قول موبد بشنوند تا
موبد تنها با هرابنده و دینداران و زهاد خلوت کند و به طاعت و زمزم نشیند و از پس
ایشان اهل صلاح و عفت به آیین و تضرع و خضوع و ابتهال دست بردارند، چون نماز
شام از این فارغ شوند آنچه خدای تعالی ملکه در دل موبد افکند، بران اعتماد کنند و
در آن شب به بارگاه تاج و سریر فرونهند و اصناف و اصحاب مراتب به مقام خویش
فروایستند، موبد با هرابنده و اکابر و ارکان و اجله دولت به مجلس پادشاهزادگان شود
و جمله صف زنند پیش و گویند مشورت خویش پیش خدای بزرگ برداشتیم، ما را
ارشاد الهام فرمود و بر خیز مطلع گردانید. موبد بانگ بلند بردارد و بگوید که ملائکه به
ملکی فلان بن فلان راضی شدید، شما خلاق نیز اقرار دهید و بشارت باد شما را، آن

پادشاهزاده را بردارند و بر تخت نشاندند و تاج بر سر او نهادند و دست او را گیرند و گویند قبول کردی از خدای بزرگ بر دین زرتشت که شهنشاه گشتاسب بر لهراسب تقویت کرد و اردشیر بن بابک احیاء فرمود. پادشاه قبول کند بر این عهد و گوید ان شاءالله بر صلاح رعیت موفق باشم.^{۳۷}

به طوری که از متن برداشت می‌شود در انتخاب شاه سه نفر صاحب اختیار بوده‌اند: موبدان موبد، ایران سپاهبد و رئیس دبیران، با وجود اینکه هر سه روسای طبقه خود محسوب می‌شدند ولی نهایتاً رای موبدان موبد صائب تشخیص داده می‌شد. ضمن اینکه طبری تصریح می‌کند که امر تاجگذاری بر سر شاه به عهده موبدان موبد بوده است.^{۳۸}

البته این وضعیت متناسب بوده است با قدرت و ضعف شاه، به مثل قباد برای اینکه رأی خود را عملی کند هنگام انتخاب جانشین خود چون نسبت به خسرو انوشیروان متمایل بود و نمی‌خواست دیگر پسرانش را به جانشینی انتخاب کند از امپراتور روم ژوستینوس (Justinus) خواست تا خسرو را به پسرخواندگی خود بپذیرد تا از این طریق با حمایت امپراتور از خسرو، سلطنت وی تضمین شود.^{۳۹} اگرچه اقدام قباد نشانه استقلال رای او در مقابل روحانیون و اشراف بود ولی خصوصیات انوشیروان هم چنان بوده است که مخالفت روحانیان و اشراف را موجب نشود.

برترین مقام روحانی یعنی موبد و موبدان موبد، که مشیر و مشاور شاه بود در امور نظامی هم مورد مشورت قرار می‌گرفت و حتی در جبهه‌های جنگ نیز حضور می‌یافت.^{۴۰}

از دوران ساسانیان نام چند تن از موبدان که اقتدار بسیار داشته‌اند باقیست از جمله «بهک»، «آذربیدی مهراسپندان»، «مهروراز»، «مهرآگاوز» و «مهر شاپور» و «آزاد شاذ» با این همه شاید نقش تعیین‌کننده «کرتیر» در مناسبات دین و دولت و پایگاهی که دین و آتشگاه و روحانیون به دست آوردند از همه روحانیان این دوران بیشتر باشد. کرتیر تقریباً در عصر پنج پادشاه ساسانی از شاپور یکم (۲۷۰-۲۴۰ م) تا روی کار آمدن نرسی (۳۰۲-۲۹۳ م)، یکه تاز عرصه دین و امور آتشکده‌ها و مشاور عالی دربار بود. کرتیر تنها موبدی است در

دوران ساسانی که همچون پادشاهان، کتیبه از خود برجای گذاشته و اقدامات خود را در اصلاح دین و قوام آن و برخورد با منحرفین از دین و چگونگی برپایی آتشکده‌ها و همچنین انسجام و بسامان کردن وضع روحانیان و بسیاری موارد دیگر بر سنگ نوشته است.

از کرتیر چهار کتیبه به فارسی میانه (پهلوی) در دست است: ۱- کتیبه‌ای در سر مشهد در هشتاد کیلومتری جنوب کازرون. ۲- کتیبه نقش رستم. ۳- کتیبه کعبه زرتشت. ۴- کتیبه نقش رجب. به نظر پژوهشگران کتیبه‌های کرتیر، کتیبه سر مشهد تحریر اصلی بوده که احتمالاً در اواخر سلطنت بهرام دوم و در حدود سال ۲۹۰ میلادی نگاشته شده است. از این رو احتمال داده شده است که کتیبه‌های دیگر پس از این زمان و یا در اوایل سلطنت بهرام سوم انجام گرفته است.^{۴۱}

بر اساس اطلاعات موجود موقعیت کرتیر در زمان اردشیر چندان مهم نبوده است. اما بنا به ادعای خود کرتیر در کتیبه‌ها، چنین بر می‌آید که در دوره شاپور بزرگترین قدرت دینی بوده است. براساس همین نوشته‌ها، شاپور او را در «امور ایزدی» هم در پایتخت و هم در سرزمین‌ها و نواحی گوناگون، در سراسر کشور از همه مغان کامکارتر کرد (کتیبه کعبه زرتشت). با پشتیبانی و حمایت و اعتماد شاه، به دست او «کارهای ایزدان» افزایش یافت و آتش‌های بسیار برپا شد و مغان بسیاری شادمان و نیکی‌بخت شدند، برای بسیاری از آتش‌ها (=آتشکده‌ها) و مغان اسناد به امضاء رسید، که در همه آنها نوشته شده بود «کرتیر هیرید». منظور وی از «کارهای ایزدان» (کردگان ایزدان) موقوفات و امور مربوط به آنهاست که طبعاً موبدان سرپرستی آنها را بر عهده داشتند و منبع مالی خوبی برای آنان بود. با توجه به اینکه کرتیر عیناً همین عبارات را در مورد قدرت خود در دوران شاهان بعدی نیز می‌آورد، به نظر می‌رسد چنین قدرتی را در زمان بهرام دوم نیز دارا بوده است و ادعای برخورداری از چنین قدرتی در زمان شاپور مبین این است که وی بر آن بوده است تا قدمت آن را به زمان شاپور برساند.

شاپور در کتیبه خود هیچ اشاره‌ای در خصوص ادعاهای کرتیر مبنی بر تفویض اختیارات به او نمی‌کند، حتی نام کرتیر در سیاهه بزرگان دربار شاپور نیست.^{۴۲} از روایت های گوناگون چنین برمی‌آید که شاپور نسبت به ادیان و مذاهب و افکار خارجی تسامح داشته است:

وقایع‌نگار ارمنی «الیزه وارداپت» از دست‌خطی یاد می‌کند که مربوط به شاپور است و در آن امر داده شده که «مغها» و یهودی‌ها و پیروان مانی و طرفداران تمام مذاهب دیگر را در هر نقطه از ایران که باشند آزاد بگذارند و مانع انجام مراسم مذهبی آنها نگردند.^{۴۳}

مانی در زمان شاپور ظهور کرد و به حضور وی رسید و اجازه یافت دین خود را تبلیغ کند. به روایت ابن ندیم، پیروز یکی از برادران شاپور واسطه ملاقات مانی و شاه بود و برادر دیگر او مهرشاد، فرمانروای میشان به مانویت گروید.

... و فیروز، برادر شاپور پسر اردشیر را به خود دعوت کرد و او وی را به برادرش شاپور رسانید.^{۴۴}

مانی کتاب شاپورگان خویش را به فارسی میانه برای شاپور نوشت. انتشار مانویت در قلمرو ساسانی در نخستین دوره این دولت مدیون همین روحیه تسامح بود که بی تردید نمی‌توانست پسند خاطر کرتیر باشد. از سوئی در دینکرد آمده است که شاپور دستور داد کتابهای مربوط به پزشکی، ستاره شناسی، حرکت، زمان و مکان و جوهر و عرض و کون و فساد و تغییر و تحول، منطق و دیگر صنایع و مهارتها را که از دین (= کتاب دینی، اوستا) منشعب شده بود و در سرزمین های هند و روم پراکنده بود گردآوری کرده و با اوستا تلفیق کنند.^{۴۵} در آثار دوره اسلامی نیز دستور ترجمه کتابهای یونانی و هندی را به زمان اردشیر و شاپور نسبت می‌دهند.^{۴۶} با در نظر گرفتن همین شواهد است که تصور می‌شود کرتیر در زمان شاپور همچنان روحانی در مرتبه هیبردی بوده و آنچه درباره قدرت خویش در این دوران اظهار داشته گزافه‌گویی است و این قدرت بیشتر در زمان بهرام دوم باید تجلی یافته باشد.

لوکونین نفوذ کرتیر را در سیاست چنان ارزیابی کرده که مبارزه نرسی برای دست یافتن به تاج و تخت را در واقع پیکار با تئوکراسی و به خاطر حفظ حاکمیت در دست شاه می داند.

نرسی « به نام اهورامزدا و همه ایزدان و الهه آناهیتا » بر تخت شاهی ایرانشهر نشست. پرستشگاه دودمان که از سوی « غاصبان » به کرتیر داده شده بود، از نوبه شاهنشاه بازگشت. در تصویر ویژه تاجگذاری نرسی در نقش رستم مظهر قدرت شاهی نه از سوی اهورامزدا، بلکه از سوی آناهیتا به او واگذار شده است. این کاری بود حساب شده: چه در نقش و در کتیبه، شکوه مجدد، خط مشی قانونی دودمان اعلام شد. در نقش و کتیبه اعلام شد که نفوذ غیرقابل تقسیم « موبد اهورامزدا » [عنوانی از عناوین کرتیر] و همه کارهای دولتی پایان یافته است...^{۴۷}

از آخرین روزهای زندگی کرتیر اطلاعات دقیقی در دست نیست. لوکونین معتقد است که در روزگار ساسانیان نام این شخص از گزارش های رسمی و کتابهای دینی زدوده شده است.^{۴۸} محقق ایرانی شادروان تفضلی دلایل بی خبری از نام و یاد کرتیر در دوران بعد از نرسی به ویژه در آثار دینی را در مقایسه با شخصیت تنسر چنین بیان می کند:

در کتاب های پهلوی هنگامی نام تنسر ذکر می شود که سخن از تدوین کتاب دینی زرتشتیان است که این موبد در تدوین آن در زمان اردشیر نقش اساسی داشته است و از این روست که نام وی در این مورد در کتابهای دینی زرتشتیان بر جای مانده است. از سوی دیگر سعی کرتیر به استقرار حکومت دینی و تشکیلات دینی و تلفیق دین و دولت معطوف بوده است و از اسناد باقی مانده خود اواستنباط نمی شود که به مسائل علمی دینی علقه ای خاص داشته است، بنابر این شاید بتوان گفت تنسر نقش اجرایی چندانی در سیاست دینی اوائل دوران ساسانی نداشته است و بیشتر فرضیه پرداز و مدون آثار مذهبی بوده است تا سیاستمدار دینی، در حالی که کرتیر بر عکس مجری سخت گیر سیاست های دینی بوده، و توجه و علاقه بیش از حد او به سیاست نام او را از نوشته های دینی زدوده است.^{۴۹}

لوکونین هم به شکل دیگری همین مقصود را رسانده است: ((شاید کر تیر سی سال پس از مرگ در نظر موبدان زرتشتی مرتد و برگشته از دین وانمود شده و همه کارهایش در زمینه دین دستخوش فراموشی گشته باشد...))^{۵۰}

هر چند این نظرها درباره محو شدن نام کر تیر در ادوار بعدی ساسانی گوشه ای از واقعیت را می نمایاند، ولی این پرسش باقی می ماند که چرا کتیبه های کر تیر که در معرفی او و اقداماتی که طی دوره قدرت انجام داد و کمتر از نوشته های دینی نبوده از بین نرفته و باقی مانده است؟

در دوره شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹ م) این شاه احتمالاً نمی خواسته شاهد قدرت فردی نظیر کر تیر باشد، لذا فرمانی صادر کرد که به جای یگانه ((موبد اهورامزدا)) چند تن از موبدان در بخش های گوناگون کشور به امور دینی بپردازند. موبدان موبد ((مهر اسپندان)) برجسته ترین روحانی زمان شاپور دوم بوده که پایگاه بلندی در دین به دست آورده بود، ظاهراً برداشت دینی-سیاسی وی متفاوت از کر تیر بوده است. او ((آیین زرتشت را از ناراستی ها پاک و زنده کرد و مجموعه نوینی از اوستا ترتیب داد.))^{۵۱} مهر اسپندان برای درستی کاری که کرده بود، بی تأمل به آزمایش سوگند دست زد.^{۵۲}

بدین ترتیب علیرغم خطری که کر تیر برای قدرت پادشاه ایجاد کرده بود^{۵۳} روحانیان جایگاه خود را حفظ کردند و در اعتلای آن نیز کوشیدند.

همان طور که از دیدگاه دینی و اعتقادی، شاه ضعیف، که نتواند به عدل حکومت کند قابل عزل بوده سرنوشت بدتری در انتظار مردمی بود که در دنیا در برابر شاهان نافرمان بودند و جسارت ورزیده در برابر سپاه و لشکر شاه دشمنی می کردند.^{۵۴} باری قواعدی که رعایت آن ثواب و عدم رعایت عذاب و عقاب در پی داشت، در نظام سیاسی-دینی در واقع اطاعت رعیت را که لازمه مشروعیت دولت بود به تکلیف تبدیل می ساخت.

مواردی که از دینکرد و مینوی خرد در خصوص عزل شاه ضعیف پیشتر نقل شد طبیعتاً ابزار مناسبی در اختیار روحانیان قرار می داد برای دخالت در مسائل سیاسی، ولی تصور می شود که بدون همکاری اشراف نمی توانستند موفق باشند

گزارش هایی هم هست که اشراف و بزرگان فرزندان خود را در رده پاسداران آتشکده ها وارد می ساختند همچنین اگر موقعیت دست می داد روحانیان پست های مهمی را دریافت می داشتند .

مذکور است که زروانداز پسر مهرنرسه (از خاندان سپندیار) به مقام ((هیرینان هیرید)) رسید^{۵۵}

همچنین ... هنگام تسلط عرب بر ایالت پارس در قرن هفتم، یک نفر هیرید در آنجا فرمانفرما بود و ریاست مذهبی را نیز در عهده داشت.^{۵۶}

لوکونین از این پیوند در دوره کرتیر یاد می کند که ((بسیاری از بزرگان و به تقریب)) همه ((شهربهای)) شهرهای شاهی جزو دسته کرتیر بودند.^{۵۷}

در بین جانشینان اردشیر بنیانگذار دولت ساسانی پادشاهانی بودند که مورد غضب و یا حمایت این دو طبقه در شرایط خاص قرار می گرفتند. یزدگر اول (۴۲۰-۳۹۹ م) که با رشد مسیحیت در قسمت های غربی مواجه بود، از سر سیاست راه تساهل پیش گرفت و با پذیرش ((تئودوسیوس)) فرزند ((آرکادیوس)) امپراتور بیزانس به فرزندی، از طرف مورخ رومی پروکوپئوس مورد ستایش قرار گرفته^{۵۸} ولی از نظر روحانیان و اشراف ((آئیم)) یعنی بزه کار^{۵۹} خوانده می شد.

فیروز ساسانی (۴۸۴-۴۵۹ م) ظاهراً بسیار مورد تفقد روحانیان بود و پای بندی خود را به دین اهورایی عملاً ثابت کرده بود.^{۶۰} دوره بحرانی پس از قتل فیروز در کارزار با هپتالیان، روحانیان نسبت به جانشین او بلاش (۴۸۸-۴۸۴ م) خشمگین بودند چون: ((... پول برای پرداختن به لشکر نداشت و ... در نقض قوانین زرتشتی می کوشید...))^{۶۱}

قباد (۴۹۶-۴۸۸ و ۵۳۱-۴۹۸ م) که برای کوتاه کردن دامنه اقتدار اشراف و روحانیان خود را به مزدک نزدیک کرده بود، در اثر همراهی این دو طبقه از پادشاهی خلع ید و به زندان افکنده شد.^{۶۲} همو در نوبت دوم سلطنت خود سیاستی دیگر پیش گرفت.

خسرو انوشیروان (۵۷۹-۵۳۱ م) برای تحکیم موقعیت خویش ناگزیر از موبدان و اشراف برای ضربه زدن به مزدک و پیروانش، مدد گرفت و در این راه

موفق بود. هرمز چهارم (۵۷۹-۵۹۰ م) با وجود اینکه در سیاست روش پدر را در پیش گرفت اما به لحاظ ((وسعت مشربی که در امر دین اظهار می کرد، کینه و عداوت روحانیان زرتشتی را))^{۶۳} برانگیخته بود.

خسرو دوم (۶۲۸-۵۹۰ م) که در پی خیزش بهرام چوبین از ((قیصر موریکوس)) کمک گرفت. پس از بازگشت به پایتخت چندان مورد توجه موبدان قرار نگرفت ((زیرا که این پادشاه از روم این ارمغان را همراه داشت که نسبت به اوهام و خرافات نصاری میلی پیدا کرده بود و موبد او در این عقاید زنی عیسوی شیرین نام بود که سوگلی حرم او گردید.))^{۶۴}

بهرام چوبین (۵۹۱-۵۹۰ م) علیرغم پهلوان منشی هایش نه مورد تأیید روحانیت بود و نه اشراف که حتی به این طبقه پیوسته بود. بدین ترتیب با نزدیکتر شدن هرچه بیشتر ساسانیان به پایان حکومت خویش، بازی گردانی روحانیان بیشتر به چشم می خورد با وجودی که این طبقه بایستگی های لازم در امر دین داشتند ولی چنان گرفتار امور دنیوی شده بودند که رفتار آنها به عنوان دلیلی بر انحطاط ساسانیان مورد ارزیابی بسیاری از محققان قرار گرفته است.

در مینوی خرد وظایف روحانیان بدین ترتیب تصریح شده است:

پرسیدانا از مینوی خرد که وظیفه هریک از طبقات روحانیان و نظامیان و دهقانان چیست؟ مینوی خرد پاسخ داد که وظیفه روحانیان دین را خوب نگاه داشتن و پرستش و ستایش ایزدان را خوب و با دقت کردن و فتوی و حکم آیین و رسم را همچنانکه از بهدین یاک مزدیسنان آشکار است (درست داشتن) و مردمان را از کار خوب و نیکی آگاهانیدن و راه به سوی بهشت و بیم و پرهیز از دوزخ را نشان دادن است...^{۶۵}

اما از مطلب دیگری در مینوی خرد به دست می آید که روحانیان وظایف اصلی خویش را از یاد برده و بدعت گذار و آزر و فراموش کار و غافل و کوتاه اندیش و بداعتقاد نسبت به دین شده بودند.^{۶۶}

بدین ترتیب در جامعه ای که دین و سیاست لازم و ملزوم یکدیگرند و چنین رابطه پیچیده ای پیدا می کنند، بی تردید انحراف یکی دیگری را هم متأثر می

سازد و به نابودی کلیت نظام منجر می شود به مصداق این مطلب دینکرد: ((... شهریاری، از پایه، همان دین است و دین همان شهریاری است ؛ به همین گونه نبود شهریاری نیز به بددینی و بددینی به ناستواری شهریاری می انجامد.)) (۶۷) کدام بد دینی ناپسندتر از بدعت گذاری، آزوری، فراموشکاری، غفلت، کوته اندیشی و بداعتقادی متولیان امر دین که به نقل از مینوی خرد در بالا آمد.

هرچند که در آغاز سخن، اهمیت رابطه دین و سیاست را در ایران و دیرندگی مبانی نظری سیاسی متأثر از آموزه های دینی را پیچیده تر از آن دانستیم که بخواهد در انحصار مناسبات اقتصادی و سیاسی قرار گرفته و جنبه های پنهان تر قضیه را نادیده انگاریم ؛ ولی در راست یا ناراست بودن اصل قضیه نیز تشکیک ایجاد کردیم. به عبارتی تأثیر متقابل شرایط اقتصادی در بروز و ظهور چنین ایده هایی و این در آن موضوعی است به همان سان پیچیده که البته فرصتی دیگر می طلبد.

پی نوشت ها و مأخذ:

- ۱- رجایی، فرهنگ، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران، قومس، چاپ سوم، ۱۳۷۵، ص ۱۳.
- ۲- کناوت، ولفگانگ، آرمان شهرداری ایران باستان (از کسفن تا فردوسی)، با همکاری و ترجمه سیف الدین نجم آبادی، تهران، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۵۵، ص ۱۵.
- ۳- فرنیغ دادگی، بندش، گزارنده مهرداد بهار، تهران، توس، ۱۳۶۹، ص ۳۹-۴۰.
- ۴- کریستن سن، آرتور، نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ای ایران، ج ۱، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، نشر نو، ۱۳۶۳، ص ۱۱؛ طبری از کیومرث به عنوان نخستین انسان یاد کرده و او را همان آدم (ع) قلمداد کرده است ولی به شاهنشاهی وی اشاره ای نکرده است. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)، ج ۱، ترجمه ابولقاسم پاینده، تهران، اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲، ص ۹۹-۱۰۰؛ یعقوبی، احمد ابن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ص ۱۹۳ (یعقوبی، کیومرث را ((شیومرث)) ضبط کرده است)؛ حمزه اصفهانی آورده است که: ((ایرانیان عموماً آغاز تناسل را از مردی به نام کیومرث ملک الطین یعنی گل شاه می پندارند، و معتقدند که وی چهل سال بر روی زمین بماند))، اصفهانی، حمزه بن حسن، تاریخ پیامبران و شاهان (تاریخ سنی الملوک الارض و الانبیاء)، ترجمه جعفرشعار، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۷، ص ۱۰؛ همچنین مراجعه شود به: تاریخ نامه طبری (گردانیده منسوب به بلعمی)، ج ۱، به تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران، سروش، ۱۳۷۴، ص ۲۷-۸۷؛ مسعودی، ابولحسن علی بن حسین، التنبیه و الاشراف، ترجمه ابولقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۵، ص ۸۱؛ مقدسی، مطهر بن طاهر، آفرینش و تاریخ، مجلد اول تا سوم، مقدمه، ترجمه و تعلیقات از دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه، ۱۳۷۴، ص ۳۲؛ ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، سروش، ۱۳۶۹، ص ۵۵، ابوعلی مسکویه ((گیومرث)) ضبط کرده است؛ افزون بر متون تاریخی در متون دیگر نیز این مطلب تصریح شده است. به مثل: رازی، نجم الدین، مرموزات اسدی در مرموزات داوودی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ویرایش دوم، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸؛ اشارات این متون اعم از تاریخی و غیرتاریخی به منشأ و مأخذ نخستین انسان بودن یا نخستین شهریار بودن کیومرث آسمانی است و این انتصاب بنا به اراده خداوند بوده است، در بین منابع متأخر، شهاب الدین احمد نویری روایتی کاملاً متفاوت از متون دینی زرتشتی و یا متون تاریخی و غیرتاریخی سده های نخستین اسلامی به دست می دهد. روایتی که علیرغم فاصله زمانی تقریباً هیجده قرنی با روایت هرودت بسیار بدان شبیه است. روایتی که هرودت در چگونگی برگزیدن دیاکو به پادشاهی از جانب مردم، نقل می کند بنیاد

پادشاهی ایرانیان آریایی را امری اجتماعی و عینی دانسته که بنا بر اصرار مردم پادشاهی بر دیاکو راست شد. (هرودت، تواریخ، ترجمه غ. وحید مازندرانی، تهران، فرهنگستان ادب و هنر ایران، بی تا. ص ۵۸-۵۹) روایت نویری نیز چنین می نماید و البته قابل تأمل است: ((سبب پادشاهی او [کیومرث] چنین بوده است که چون ستم و سرکشی میان مردم بسیار شد بزرگان روزگار او جمع شدند و چنین دانستند که کار ایشان روبراه نخواهد شد مگر به وجود پادشاهی که امر و نهی او را بپذیرند، پیش او آمدند و به او گفتند تو بزرگتر مردم روزگار خود و بازمانده پیامبران مایی و مردم برخی به برخی ستم می کنند و نیرومند حق ناتوان را می خورد، کار ما را عهده دار شو و به اصلاح ما قیام کن، او از ایشان عهد و پیمان های استوار گرفت که از او شنوایی و فرمانبرداری داشته باشند و ستیزه گری با او را رها کنند، آنان پذیرفتند، تاجی برای او ساختند و بر سرش نهادند و او نخستین کس است که تاج بر سر نهاده است، کار او استوار شد و برای انجام امور قیام کرد و راه و روش او میان ایشان پسندیده و مدت پادشاهیش چهل سال بود...)) (نویری، شهاب الدین احمد، نهاییه الارب فی فنون الادب، ج ۱۰ (پانزدهم عربی) ترجمه دکتر محمود مهدوی دامغانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷، ص ۱۴۶-۱۴۷).

۵- علاوه بر زرتشتیان، پژوهندگانی چون هیلدگاردلوی، سید حسن تقی زاده، هرتسفلد، جکسون، هنینگ، دوشن گیمن و ... هواخواه این دیدگاه اند. برای بررسی آراء این گروه می توان مراجعه کرد به: ارداویراف نامه، ترجمه رحیم عقیفی، تهران، توس، ۱۳۷۲، فرگرد ۱، ص ۲۲-۲۳؛ بندهش، ص ۱۴۰؛ هنینگ، والتر بروند، زرتشت سیاستمدار یا جادوگر، ترجمه کامران فانی، مقدمه فتح الله مجتباتی، تهران، نشر پرواز، ۱۳۵۶، ص ۶۹؛ تقی زاده، سید حسن، مقالات، ج ۹، زیر نظر ایرج افشار، ص ۱۵-۲۷ و ۴۹-۵۵؛ همچنین ملاحظه شود: بهروز، ذبیح، تقویم و تاریخ در ایران، تهران، انجمن ایرانویج، ۱۳۳۱، ص ۱۱۴-۱۳۹؛ سوتاوور، ابوالعلاء، فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۵؛ نیولی، گراردو، زمان و زادگاه زرتشت، ترجمه منصور سید سجادی، تهران، آگه، ۱۳۸۱.

۶- مهمترین هواخواهان این دیدگاه عبارتند از ابراهیم پورداوود، صادق هدایت، ذبیح بهروز، محمد مقدم، فتح الله مجتباتی، ژاله آموزگار، احمد تفضلی، نیبرگ سوئدی، استاریکف روسی، اورانسکی زبان شناس روسی، نیولی و ... برای بررسی آراء این گروه می توان مراجعه کرد به: یسنا، ج ۱، مقدمه، ترجمه و شرح و یادداشت ابراهیم پورداوود، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۶، ص ۱۱۰؛ بهروز، ذبیح، تقویم و تاریخ در ایران، ص ۱۳۹؛ آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، اسطوره زندگی زرتشت، تهران، کتاب سرای بابل، ۱۳۷۰، ص ۲۰؛ فتح الله مجتباتی، پیش گفتار بر ترجمه کتاب هنینگ: زرتشت سیاستمدار یا جادوگر؛ نیبرگ، ه. س. دین های ایران باستان، ترجمه سیف الدین نجم آبادی، تهران، مرکز مطالعه فرهنگ ها،

- ۱۳۵۹، ص ۵۰؛ استاریکف، آ. آ. فردوسی و شاهنامه، ترجمه رضا آذرخشی، تهران، جیبی، ۱۳۴۶، ص ۱۲؛ اورانسکی، ای. ام. مقدمه فقه اللغة ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام، ۱۳۵۸، ص ۶۸؛ نیولی، گرادو، زمان و زادگاه زرتشت، ترجمه منصور سید سجادی، تهران، آگه، ۱۳۸۱، ص ۲۸۹ به بعد.
- ۷- گات ها، ترجمه ابراهیم پورداوود، بی جا، بی تا، ص ۸۷.
- ۸- همان، ص ۹۱.
- ۹- اوستا (نامه مینوی آیین زرتشت)، نگارش جلیل دوستخواه از گزارش ابراهیم پورداوود، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۲، ص ۳۷.
- ۱۰- همان، ص ۷۱.
- ۱۱- همان، ص ۱۰۶.
- ۱۲- همان، خرده اوستا، ص ۳۵۷-۳۵۸.
- ۱۳- در میان اوستاشناسان و پژوهندگان دین زرتشت بر یگانه پرستی و یا دوگانه پرستی زرتشت نظرهای متفاوتی است. بعض محققین که بر یکتاپرستی زرتشت نظر دارند عبارتند از موبدان زرتشتی سده های اخیر از جمله: آذرگشنسب، فیروز (موبد)، در مقدمه ای بر گات ها یا سروده های زرتشت، ج ۱، تهران، فروهر، ۱۳۵۱؛ همو در مقاله ای با عنوان: ((مبارزه با چند خدائی و دوگانگی در کیش زرتشت))، چیستا، سال اول، شماره ۳ (آبان ۱۳۶۰)، ص ۲۵۴-۲۶۰؛ یشتها، ج ۱، ترجمه و تفسیر ابراهیم پورداوود، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷، ص ۱۴ و ۳۶-۳۸؛ معین، محمد، مزدیسنا و ادب پارسی، ج ۱، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵، ص ۱۰۴-۱۰۵ و ۲۵۸-۲۵۹؛ زتر، آر. سی، طلوع و غروب زرتشتی گری، ترجمه تیمور قادری، تهران، فکر روز، ۱۳۵۷، ص ۷۱-۷۲؛ گرادو نیولی معتقد است ((که با توجه به این که مزدایی گری براساس آموزش های یکتاپرستی (دکترین کاناها) بنا شده است، این آیین (مزدایی گری) در گسترش تاریخی خود طبیعت توحیدی خود را متعادل تر کرده است به گونه ای که مزدایی گری را می توان به ((توحید ناموفق)) تعبیر کرد. نیولی، گرادو، زمان و زادگاه زرتشت، ص ۲۶۲.
- ۱۴- یشتها، ج ۱، ۶۹-۹۶.
- ۱۵- ((فر نیرویی است ایزدی، اهورایی که به کالبدهای گوناگون در می آید و با هرکس همراه شد او را پیروزمند و توانا و شکوهمند و شکست ناپذیر می سازد)). (اوستا، نگارش جلیل دوستخواه، ص ۲۹۰ پانویس). مهمترین مأخذ اصلی مفهوم فر اوستاست و در زامیادیشته به تفصیل از فر به طور کلی سخن به میان آمده است. (همان، ص ۲۹۰-۳۰۷)؛ شاهنامه فردوسی نیز از مأخذی است که به تفصیل از فر نام برده و کارکردهای متفاوتی را از آن برشمرده است. در اینجا به عنوان شکوه، رونق، اعتبار، شأن و شوکت، نیرویی یزدانی که به

موهبت به شاهان به ویژه شاهان کیانی داده شده مطرح است (شاهنامه فردوسی، ۴ جلد، بر اساس تصحیح ژول مول، به کوشش پرویز اتابکی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۵، ۲۷، ۹۴ و ج ۳، ص ۱۷۵۷، ۱۵۳۳...).

۱۶- مصداق تاریخی این تطابق که حداقل از دیدگاه نظری و تاریخ کیش زرتشتی قابل اهمیت است از دوره هخامنشی ملاحظه می شود. مری بویس بر این باور است که ((دودمان شاهی و شش دودمان دیگر که به سبب رسم کهن و موقعیت اجتماعی و ازدواج های فامیلی، سرنوشت آنان به یکدیگر گره خورده است در دو شاهنشاهی بعدی ایران (اشکانیان و ساسانیان) نیز حفظ شد. اهمیت این موضوع از نظر تاریخ کیش زرتشتی اینجاست که داریوش بی تردید از تصادفی تاریخی، برای هدف های دینی و تبلیغات سیاسی، حداکثر سود را برده بود. یعنی او، این واقعیت را که شش نفر از نجبای کشور، شاه ایران را در اداره امور یاری می دادند قرینه ای معرفی می کرد از شهریار آسمانی، که اهورامزدا، همراه با شش امشاسپند بزرگ، در آنجا فرمانروایی می کرد. در حقیقت ادعا داشت که اوضاع و احوال، بر طبق نظمی، که ملهم از طرحی آسمانی و الهی بود، اداره می شود، این نکته را که سلطنت او مبتنی بر مشیت الهی است به گونه ای مکرر در کتیبه های خود می آورد)). (بویس، مری، تاریخ کیش زرتشت، ج ۲ (هخامنشیان)، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران، توس، ۱۳۷۵، ص ۱۴۲؛ فتح الله مجتبیائی از قول ((دومزیل)) محقق فرانسوی - که از مقایسه مبانی اجتماعی آریائیان با معتقدات و اسطوره های دینی آنان به نتایجی رسیده است - می گوید ((در افسانه های دینی این مردم، عالم خدایان در حقیقت انعکاس و تصویری است از اوضاع اجتماعی و طبقاتی آنان، و همان نظامات و ترتیباتی را که در میان طبقات سه گانه خود داشته اند با خاصیت و ((خویشکاری)) (Fonction) هر طبقه، همه را عیناً در عالم الهی و در بین خدایان تصور می کرده اند.)) (مجتبیائی، فتح الله، شهر زیبای افلاتون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲، ص ۴۶-۴۸).

۱۷- کتاب سوم دینکرد (درس نامه دین مزدایی) تدوین کنندگان پیشین، آذر فرنیغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید، دفتر یکم ۱۱۲-۰۰، آراستاری، آوانویسی، یادداشت ها و ترجمه از فریدون فضیلت، تهران، انتشارات فرهنگ دهخدا، ۱۳۸۱، ص ۹۹. چنانکه از این متن و دیگر متون دینی بر می آید کار شهریار اگر چه مبنایی ایزدی دارد اما از کار شریعت داری جداست و به قولی: ((شریعت و دولت در کنار یکدیگرند نه معاند هم یا آمیخته به هم. جمشید، با وجود آن که، از لحاظ گستراندن تمدن و فرهنگ و سازمان دادن به جامعه، نمونه یک شهریار خوب در شاهنامه است، به دلیل برهم زدن اساس جدایی کار شهریار از امر شریعت داری و یکی کردن ((شهریار و موبدی)) در وجود خود به فرجامی شوم و عبرت آموز می رسد که حکمتی نمادین در آن بهفته است: به دستور ضحاک با اره به دو نیم می

شود)). (پرهام، باقر، با نگاه فردوسی (مبنای نقد خرد سیاسی در ایران)، تهران، نشر مرکز، ویرایش دوم، ۱۳۷۷، ص ۹۱ و توضیحات در ص ۱۱۷-۱۱۸)؛ در شاهنامه ادعای جمشید چنین آمده است: منم گفتم با فره ایزدی/ همم شهریاری و هم موبدی (ج ۱، ص ۲۵) و نحوه قتل او به دست ضحاک که نمادین خوانده شده است: چو ضحاکش آورد ناگه به چنگ/ یکایک ندادش زمانی درنگ _ به اره مرو را به دو نیم کرد/ جهان را ازو پاک و بی بیم کرد (همان، ص ۳۳).

۱۸- هرودت، تواریخ، ص ۶۱.

۱۹- کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۶۷، ص ۱۳۶؛ برای شناخت و عملکرد مغ ها مراجعه شود به: معیری، هاپده، مغان در تاریخ باستان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۱.

۲۰- نامه تنسر به گشتاسب شاه، به تصحیح مجتبی مینوی (گردآورنده تعلیقات مجتبی مینوی و محمد اسماعیل رضوانی)، تهران، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۵۲، ص ۵۷.

۲۱- کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۳۷.

۲۲- نیبرگ، ه. س.، دین های ایران باستان، ص ۴۰۶-۴۰۷.

۲۳- لوکونین، ولادیمیر گریگوریوویچ، تمدن ایران ساسانی، ترجمه عنایت الله رضا، علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۷۲، ص ۷۰.

۲۴- همانجا.

۲۵- همان، ص ۱۳۴.

۲۶- نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عرب ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب

خوبی، تهران، انجمن آثار ملی، بی تا، ص ۷۲.

۲۷- لوکونین، ص ۶۵-۶۶.

۲۸- طبری، ج ۲، ص ۵۸۲.

۲۹- کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۳۷.

۳۰- همان، ص ۱۳۸.

۳۱- لوکونین، ص ۱۱۲.

۳۲- کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ۲۸۵-۲۸۶.

۳۳- همان، ۲۸۶-۲۸۷.

۳۴- مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، توس، ۱۳۶۴، ص ۳۵.

۳۵- همان، ص ۴۹.

۳۶- عهد اردشیر، پژوهنده عربی، احسان عباس، برگرداننده به فارسی، محمدعلی امام

- شوشتری، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸، ص ۶۷.
- ۳۷- نامه تنسر، ص ۸۷-۸۹.
- ۳۸- طبری، ج ۲، ۶۱۹.
- ۳۹- پرو کوپوس، جنگ های ایران و روم، ترجمه محمد سعیدی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۵، ۵۱-۵۲.
- ۴۰- همان، ص ۱۳۱؛ دینوری، ابوحنیفه محمد بن داوود، اخبار الطوال، ترجمه صادق نشأت، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶، ص ۶۳.
- ۴۱- تفضلی، احمد ((کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی))، یکی قطره باران، تهران، ۱۳۷۱، ص ۷۲۱-۷۲۵.
- ۴۲- همان، ص ۷۲۶-۷۲۸.
- ۴۳- تمدن ایرانی، چند تن از خاورشناسان، ترجمه عیسی بهنام، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۴۶، ص ۷۸-۷۹.
- ۴۴- ابن ندیم، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۶، ص ۵۸۴.
- ۴۵- تفضلی، احمد ((کرتیر و سیاست اتحاد دین و ...))، ص ۷۲۹.
- ۴۶- ابن ندیم، الفهرست، ص ۳۰۰.
- ۴۷- لوکونین، ص ۱۹۴.
- ۴۸- همان، ص ۱۹۶.
- ۴۹- تفضلی، احمد ((کرتیر و سیاست اتحاد دین و ...))، ص ۷۳۶-۷۳۷.
- ۵۰- لوکونین، ص ۱۶۱-۱۶۲.
- ۵۱- همانجا.
- ۵۲- نیبرگ، ه. س، دین های ایران باستان، ص ۴۱۹.
- ۵۳- با در نظر گرفتن آراء مربوط به کرتیر و اقدامات او تصور می شود که بعضی به این نتیجه رسیده اند که وی قصد اتحاد دین و دولت را داشته است، یا به عبارتی بهتر ادغام دین و دولت چنانکه از مقاله شادروان تفضلی برمی آید. البته این مطلب از ویژگی های دولت ساسانی است که تمرکز سیاسی را در حمایت دینی که فاطمه مردم بر آن گرایش داشته اند قرار دادند ولی چنانکه پیشتر هم (پی نوشت ۱۷) اشاره شد کار شهریار و کار شریعت داری از یکدیگر جداست، و آنچنانکه از «عهد اردشیر» نیز استنباط می شود. تلازم دین و دولت بدان مفهوم نیست که شاه و حکومت تابعی از دین باشند. بدین ترتیب شاید این نظر با توجه به عملکرد کرتیر درست باشد. اقدام نرسی در کنار گذاشتن کرتیر می تواند ناظر بر همین قضیه باشد.

- ۵۴- ارداویراف نامه، ترجمه رحیم غفیفی، تهران، توس، ۱۳۷۳، ص ۷۳.
- ۵۵- کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۳۷.
- ۵۶- همان، ص ۴۰.
- ۵۷- لوکونین، ص ۱۷۷-۱۷۸.
- ۵۸- پروکوپیوس ۱۸-۱۹.
- ۵۹- دینوری، ۵۴.
- ۶۰- حمزه اصفهانی، ۵۴.
- ۶۱- کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۳۱۹.
- ۶۲- طبری، ج ۲، ص ۶۳۹.
- ۶۳- کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۴۶۴.
- ۶۴- همان، ۴۶۶.
- ۶۵- مینوی خرد، ص ۴۸.
- ۶۶- همان، ص ۷۷.
- ۶۷- کتاب سوم دینکرد، دفتر یکم، ص ۹۹.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی