

واکاوی سیر تطور بدن نمادین سلطان در نظام پادشاهی ایران

زهرا علیزاده بیرجندی، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه بیرجند
سمیه حمیدی، دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بیرجند(نویسنده مسئول)*

چکیده

در نظام پادشاهی ایران، سلطان در رأس هرم قدرت همواره دارای وجاهت خاصی بوده که او را از سایر مردمان متمایز می‌کرده است. این برتری حتی در بدن سلطان نسبت به رعایایش مشاهده می‌شود. به‌گونه‌ای که پادشاه تنها یک بدن جسمانی و خاکی ندارد؛ بلکه او دارای بدنی سیاسی و نمادین بوده است. در این مقاله با تکیه بر نظریات جامعه‌شناسی بدن، سیر تطور بدن سیاسی سلطان در تاریخ ایران مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. مقطع زمانی مورد مطالعه این نوشتار تاریخ ایران باستان، ایران بعد از اسلام تا پایان عصر پهلوی می‌باشد. پژوهش حاضر از طریق بررسی نمادها و نشانه‌های مکتوب و غیرمکتوب درصدد واکاوی عوامل موثر بر تحول منزلت بدن سیاسی شاه در تاریخ ایران است. مساله پژوهش حاضر آن است که چه عاملی تمایز بدن سیاسی شاه از کالبد جسمانی او را در تاریخ ایران رقم زده و عوامل مؤثر در تحول منزلت بدن سیاسی سلطان در تاریخ ایران چه بوده است؟ دستاوردهای حاصل از این بررسی نشان می‌دهد که انگاره فره ایزدی در روزگار باستانی ایران وجاهتی قدسی را برای بدن سلطان رقم زد. تداوم این انگاره در دوران اسلامی در تلفیق با اندیشه ظل‌الهی سلطان در استمرار وجاهت معنوی بدن شاه نقشی اساسی ایفا کرد. در دوران اسلامی تا پایان پهلوی تحولاتی چون حملات بیگانگان، تحولات اجتماعی همچون دگرگونی طبقاتی، ظهور صفویان، تجدد و اندیشه‌های مشروطه‌خواهی در فراز و فرود منزلت بدن سیاسی شاه تاثیر عمیقی بر جای گذارد.

واژگان کلیدی: جامعه‌شناسی بدن، بدن نمادین، فره ایزدی، سایه خدای اندیشه ایرانی‌شهری.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۱۱

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۲/۱۲

*E-mail: somaye.hamidi@birjand.ac.ir

۱. مقدمه:

بدن سلطان به شیوه‌های گوناگون در تاریخ، متون ادبی و فرهنگ سیاسی ایران مجال طرح پیدا کرده است. بخشی از مدایح شاعران پارسی‌گوی و القاب موجود در متون تاریخی و کتیبه‌های ایران باستان به توصیف و ستایش عناصر کالبدی و جسمانی شاهان اختصاص دارد. رسوخ این متون به حوزه باورهای عامیانه، آراء نظریه‌پردازان و اندرزهای سیاسی، نیز بیانگر دیگر وجوه اهمیت آن است.

فره ایزدی که مبنای حقانیت و مشروعیت پادشاهان ایران قلمداد شده، شاه را به فضیلت‌گزینش الهی و وجودی ممتاز و یگانه برمی‌شمرد که عظمت، شان و هیبت خدای بزرگ ایرانیان را منعکس می‌ساخت. در نتیجه این منزلت شاه از مرتبتی فوق طبیعی برخوردار بود. این اندیشه در دوران اسلامی تداوم یافت و با اندیشه سیاسی شیعه، پیوند برقرار کرد. در تاریخ ایران بعد از اسلام این زینت متأثر از تحولات تاریخی از جمله هجوم بیگانگان سبب شد تا شأن ظل‌الهی سلطان تطور و تنزل پیدا کند.

مقاله حاضر ضمن بررسی نگرش‌های مطرح در مورد بدن شاه، بازنمود این نگرش و دستاوردهای آن را در حیات سیاسی و فرهنگی ایران مورد بررسی قرار داده و عوامل موثر در منزلت این مفهوم را بر می‌رسد. این پژوهش بر مبنای نظریات مطرح در حوزه جامعه‌شناسی بدن و با اتکا به منابع مکتوب و غیرمکتوب اعم از سفرنامه، اندرزنامه، کتیبه، شعر، مجسمه، کاشی و ... صورت گرفته است.

در باب پیشینه پژوهش حاضر، باید از کتاب *تأملاتی درباره نشانه‌شناسی بدن و قدرت: دو بدن شاه* نوشته احمد اخوت یاد کرد. نویسنده این کتاب ضمن آوردن مثال‌ها و شواهدی از تاریخ اروپا و ایران نشان داده که شاه علاوه بر بدن جسمانی، بدن دومی نیز دارد که نامتناهی، مثالی و نمادین است. این بدن دوم یعنی بدن سیاسی شاه بتدریج به کمک شبکه‌ای از مناسبات اجتماعی و روابط شاه و مردم پدیدار می‌گردد. کتاب *درآمدی بر تاریخ فرهنگی بدن در ایران* نوشته محمد سعید ذکایی و مریم امن‌پور نیز به موضوع تغییر و اصلاح بدن، مدگرایی، نقشه‌بندی اجتماعی و فرهنگی بدن و تاثیر فضا بر این مفهوم پرداخته است. کتاب حاضر بیشتر بررسی دلالت‌های فضا و مکان در رفتارها و نگرش به بدن ایرانی را در قالب زندگی روزمره مطمح‌نظر قرار داده است.

مقاله حاضر با رویکرد نظری جامعه‌شناسی بدن و با تاکید بر نظریه کانترویچز، سیر نگرش‌های رایج در خصوص بدن شاه، نمودها و دستاوردهای مطرح در این زمینه را در نظام پادشاهی ایران مورد بررسی قرار داده و درصدد پاسخگویی به سوالات ذیل است: عوامل موثر در تطور و تحول بدن سیاسی سلطان از کالبد جسمانی او در تاریخ ایران چه بوده است؟

فرضیه نوشتار حاضر آن است که انگاره فره ایزدی در روزگار باستانی ایران وجاهتی قدسی را برای بدن سلطان رقم زد. تداوم این انگاره در دوران اسلامی در تلفیق با اندیشه ظل‌الهی سلطان در استمرار وجاهت معنوی بدن شاه نقشی اساسی ایفا کرد. در دوران اسلامی تا پایان پهلوی تحولاتی چون حملات بیگانگان، تحولات اجتماعی همچون دگرگونی طبقاتی، ظهور صفویان، تجدد و اندیشه‌های مشروطه‌خواهی در فراز و فرود منزلت بدن سیاسی شاه تأثیرات عمیقی بر جای گذارد.

۲. مبانی نظری:

در سال‌های اخیر در حوزه مطالعات اجتماعی و فرهنگی، بدن انسان اهمیت ویژه‌ای پیدا کرده و رویکردهای نظری گوناگونی در این زمینه رخ نموده است. چنانکه در رشته جامعه‌شناسی، رویکردی جدید با عنوان جامعه‌شناسی بدن پدید آمده که با شیوه‌های اثرپذیری بدن از عوامل اجتماعی سروکار دارد. در این رویکرد، مضامین مختلفی از جمله بررسی تأثیرات تغییر اجتماعی بر بدن، پیری‌شناسی، تأثیر طبقه، جنسیت و غیره مورد مطالعه قرار می‌گیرد. برای نمونه جامعه‌شناسی بدن در مبحث پیری‌شناسی نه تنها به فرآیند فیزیکی پیرشدن، بلکه به عوامل اجتماعی و فرهنگی موثر بر این فرآیند نیز می‌پردازد (گیدنز، ۱۳۸۶: ۲۱۱-۲۴۵).

رویکرد دینی در غالب دستورات وحی الهی، بدن را به‌عنوان یک جسم کالبدی و مادی در نظر گرفته است که در نقطه مقابل آن، روح و تعالیم الهی قرار دارد. تعالیم دینی از طریق ارزش‌ها و هنجارهای دینی به انسان آموخته که باید خواسته‌ها و نیازهای جسمی خود را به سمت پرورش درونی معنوی و الهی سوق دهد. بر این اساس می‌توان در ادیان و فرق مختلف، نگرش‌های متنوعی را در باب بدن یافت. برای مثال برخلاف ادیانی چون بودیسم و مسیحیت که بدن در آن، پست و بی‌مقدار است و تنها راه نجات روح، عذاب و ریاضت جسم در این جهان است؛ بدن در احکام و متون اسلامی اهمیت والایی دارد. علاوه بر این از دیدگاه اسلامی، هریک از بدن‌ها جایگاه و ارزش‌های متفاوت دارند. بدن پیامبر، برگزیدگان و علمای دینی به‌واسطه برخورداری از نیروی معنوی پاک و متبرک دانسته می‌شود؛ حال آنکه بدن شخص کافر، ناپاک و بدن مرتدان علاوه بر ناپاکی مشمول حکم نابودی است (ذکابی و امن‌پور، ۱۳۹۱: ۹۵-۹۹).

سرشتیان در تبیین نگرش فلسفی به بدن معتقد است که رویکرد فلسفی، بدن را در تقابل دوگانه‌گرایی دکارتی تقابل ذهن و بدن مورد تأمل قرار داده است. این تقابل جایگاه استواری در

اندیشه‌های فلسفی غرب تا به امروز داشته است. این اندیشه زمانی که در غرب به صورت تفکر ذهنی درآمد منجر به دشمن‌انگاری بدن و سرکوبی آن در عرصه‌های مختلف حیات آدمیان گردید. شواهد بسیاری از این تفکر در تاریخ غرب بویژه در دوران قرون وسطی وجود دارد. رویکرد فمینیستی بیشتر معطوف به ارزیابی دختران و زنان از اندام خود می‌باشد. اندیشمندان این حوزه بر این عقیده‌اند که بدن زنان امروز، همراه با درک سلسله مراتب نژادی، طبقاتی و جنسیتی در حوزه تسلط مردان قرار گرفته است. البته در این حوزه طیفی از نگرش‌های متنوع مطرح است (سرشتیان، ۱۳۸۸: ۱۳۴-۱۳۶).

در جامعه‌شناسی نیز توجه به تعاملات و نشانه‌شناسی بدن را می‌توان در آرای نظریه‌پردازان سنت تعامل‌گرایی نمادین به ویژه کتاب مُد زیمِل (۱۹۰۵) مشاهده نمود. بورديو (۱) نیز در کتاب تمایز (بورديو، ۱۳۹۷: ۱۰-۱۵) با طرح مفهوم عادت واره‌های بدنی به این موضوع پرداخته است.

در رویکردهای نظری مطرح در خصوص بدن، منسجم‌ترین و اثرگذارترین نظریات را می‌توان در کتاب خود و زندگی روزمره (گافمن، ۱۹۵۹) و *مراقبت و تنبیه: تولد زندان* (فوکو، ۱۳۸۸) مشاهده نمود. شیلینگ در اثر خود با عنوان *بدن و نظریه اجتماعی* در تشریح نگاه جامعه‌شناسانه گافمن (۲) به مقوله بدن معتقد است که افراد برای برقراری تعادل با دیگران بدن‌های خود را کنترل و ارزیابی می‌کنند و منطبق با واژگان و اصطلاحات مشترک که حاوی معانی نمادین هستند، بدن‌های خود را مدیریت می‌نمایند. از نگاه گافمن بدن سبب رابطه بین هویت فردی و اجتماعی می‌شود. لذا معانی اجتماعی و مرتبط با نمایش و تظاهر بدن نقش مهمی در احساس فرد از هویت شخصی خود و احساس ارزش درونی برای خود دارد (Shilling, 1993:82-83).

فوکو در کتاب *مراقبت و تنبیه*؛ بدن را مکان غایی کنترل سیاسی و ایدئولوژیک می‌داند. از نظر فوکو بدن به مثابه واقعیتی است که صورت‌های مختلف و متغیری از قدرت را می‌توان در آن سرمایه‌گذاری نمود و به نمایش گذاشت (فوکو، ۱۳۸۸ به نقل از ذکایی و امن‌پور، ۱۳۹۱: ۷۵-۷۶).

از میان این رویکردها صرفاً به بیان اجمالی دیدگاهی که شالوده نظری پژوهش حاضر است بسنده می‌شود. یکی از آراء در خور توجه در حوزه بدن نظریه ارنست کانتروویچز (۳) پیشگام نظریه‌پردازی دربارهٔ دو بدن شاه است. وی در کتاب خود با عنوان *دو بدن شاه: در باب الهیات سیاسی قرون وسطی*، اظهار می‌دارد که شاه در خود دو بدن دارد؛ بدن طبیعی و دیگر بدن سیاسی. بدن طبیعی (البته اگر بتوان بتوان آن را از بدن دیگر جدا کرد) فناپذیر و در معرض ضعف‌هایی است که طبیعت، تصادف یا ضعف طفولیت و پیری بر بدن‌های طبیعی مردم آسیب می‌رساند؛ اما بدن سیاسی شاه قابل رؤیت نیست و

نمی‌توان بر آن دست گذاشت و از سیاست و چگونگی اداره مملکت و امور جامعه متشکل است و کاملاً مصون است از آسیب‌هایی که بر بدن طبیعی ضربه می‌زند (اخوت، ۱۳۸۸: ۲۸).

در رژیم سلطنتی فرهمند، اطراف شخصیت شاه همیشه هاله‌ای هست که او را از بقیه مردم جدا می‌کند. شاه در ابتدای به حکومت رسیدن فقط دارای بدن مادی است، اما به تدریج به کمک شبکه پیچیده‌ای از مناسبات اجتماعی، شاه و مردم بر هم تأثیر می‌گذارند و بدن دوم شاه را می‌آفرینند. از این پس او به موجودی تبدیل می‌شود که از بدنی مثالی- اساطیری هم برخوردار است. از دیدگاه نشانه‌شناسی، بدن مثالی شاه یک نشانه بزرگ است که یک مدلول خاص ندارد و هر آن که به درون این نشانه تهی راه یابد ممکن است ماسک آن را به‌چهره بزند. به همین دلیل نظریه‌پردازانی چون کانتروویچز، لکان و ژیک گفته‌اند که شاه هرگز نمی‌میرد؛ زیرا هر که بتواند لباس‌اش را بیپوشد و این لباس هم برانده‌اش باشد ممکن است نقش او را بازی کند (اخوت، ۱۳۸۸: ۲۹)؛ بنابراین شاه علاوه بر بدن جسمانی، دارای بدن دومی نیز هست که متناهی، مثالی و نمادین است. در واقع مجموعه‌ای از نشانه‌ها، هستی شاه را رقم می‌زند، نشانه‌هایی که در نظام نشانه‌شناسی سلطنت قابل شناسایی است.

۳. عوامل بسترساز شکل‌گیری بدن نمادین شاه:

در این قسمت از مقاله تلاش می‌شود تا عوامل موثر بر شکل‌گیری بدن نمادین شاه را در دوره‌های تاریخی مختلف مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۳: دوره باستان

پادشاهی در ایران متضمن شئون خاص و یک سلسله مسئولیت‌ها، تعهدات مقدس، شعائر و تابوهای ایرانی در باب شاهی بود. تجزیه و تحلیل عناوین و القاب شاهی در کتیبه‌های باستان ماهیت مقام پادشاه و شرایط داشتن آن را نشان می‌دهد. اکثر متون میخی باستان با عبارت من فلانم شاه بزرگ، شاه شاهان، پسر فلان، از خاندان هخامنشی آغاز می‌شود. گاهی در متن کتیبه‌ها گفته شده است که این مقام را اهورامزدا به من ارزانی داشت و یا من اهورامزدا شاه شاهانم. پژوهش رلف نارمن شارپ نیز موید این امر است. داریوش اول در کتیبه بیستون در بند پنجم می‌گوید «به خواست اهورامزدا من شاه گشتم، اهورامزدا شاهی را به من عطا فرمود» و در بند نهم همین کتیبه می‌گوید: «اهورامزدا این شاهی را به من بخشید» (شارپ، ۱۳۸۴: ۳۳-۳۴). در کتیبه داریوش در تخت جمشید نیز تصریح شده است «اهورامزدا بزرگ، بزرگ‌ترین خدایان، او داریوش را شاه آفرید. او به وی شاهی را ارزانی فرمود.

به‌خواست اهورامزدا داریوش شاه است» (همان: ۸۱). کتیبه خشایارشا در تخت‌جمشید نیز به اعطای مقام شاهی از سوی اهورامزدا تاکید دارد (همان: ۸۵-۸۷). در واقع مقام و منزلت فوق طبیعی شاه ایران، ممتاز و یگانه‌بودن او به واسطه‌گزینش وی از جانب اهورامزدا بود (ادی، ۱۳۴۷: ۶۵-۶۸). ادی هم‌چنین معتقد است که هنرمندان ایرانی در نقش‌های خود با بزرگ نشان‌دادن شاه برتری و قدسیت او را سعی داشتند به تصویر بکشند. در حجاری‌های تالار تخت‌جمشید، بلندی قامت شاه از دیگر مردمان و ولیعهد نشان از این امر است (همان: ۶۷). دو ویژگی دراصل تقدس پادشاه مطرح می‌گردد؛ عاملی که نه تنها مشروعیت‌بخش جایگاه نهادی سلطان بلکه عامل تمایز بدن شاه از سایر ابدان محسوب می‌گردد.

در وندیداد آمده که شاه باید از هرگونه نقص عضو دور باشد (وندیداد، فرگردوم، بند ۲۹). بر اساس پژوهش‌های کریستین سن بر روی کتیبه‌های باستانی، اهورامزدا خدای بزرگ نیز دارای بدن و پوششی بسان بدن پادشاه است. چنانچه در نقش رستم که مجلس تاج‌گذاری اردشیر ساسانی به تصویر درآمده کلاه مدور، گردن‌پوش، ریش باریک‌شده و در حلقه فرورفته، گردن‌بند مروارید و لباده آستین‌دار و نوارهای پهن چین خورده به کلاه، تاج کنگره‌دار، گیسوان مجعد و در کل هیئت ظاهری پادشاه به سان اورمزد می‌باشد (کریستین سن، ۱۳۷۲: ۱۴۰-۱۴۱). این مشابهت در سایر نقوش این دوره نظیر طاق بستان و سایر سنگ نگاره‌های ایران باستان مشاهده می‌شود (همان). این نکته مشابهت‌های صوری بدن سلطان و اهورامزدا را حکایت می‌کند؛ شاخصه‌ای که پیوندهای دین و دولت را در آن روزگار به نمایش می‌گذارد.

همچنین در آثار به‌جامانده از دوره باستان می‌توان نشانه‌های تمایز و برتری بدن شاه از سایر مردم را یافت. بزرگ‌تر نشان دادن شاه از دیگران، در حجاری‌های نقوش بیستون، نقش رستم و تخت جمشید، بلندی قامت شاه در حال نشسته به‌اندازه قامت ولیعهد در حال ایستاده در حجاری‌های تالار شورا در تخت جمشید شواهدی از این ادعا به شمار می‌آیند. شاه ایران هیچ‌گاه پا بر زمین نمی‌نهاد. به هنگام پیاده شدن از اراپه‌اش، پا بر چهارپایه‌ای زرین می‌گذاشت که مأموری خاص آن را حمل می‌کرد. هیچ‌کس نیز به‌عنوان کمک شاه را لمس نمی‌کرد. در کاخ نیز هر جا قدم می‌گذاشت، فرش‌های ساردی در زیر پاهایش گسترده بود. سایر نمادهای پادشاهی چون تاج و قبا به برخورداری از نیروهای فوق طبیعی منصف شده‌اند (سن، ۱۳۷۲: ۶۹-۷۰). درواقع مطابق اندیشه ایرانشهری پادشاه مظهر اهورامزدا و نماینده و برگزیده او بر زمین است. چنانچه در زامیادیشت آمده است: «فر نیرومند مزدا آفریده را می‌ستایم، ... که برتر از آفریدگان است (زامیادیشت، فقره ۹ به نقل از ماه وان و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۲۱). لذا دارای بدن و پوششی چون بدن پادشاه است. پادشاه هرچند دارای بدنی مادی است، اما فره ایزدی

در او تجلی یافته و بدن او قدسیت یافته است. پس بدن او نه هم‌ردیف با بدن رعایای خود، بلکه در مرکز و بر فراز همه بدن‌ها قرار می‌گیرد.

مثلاً در روایت سیرت کوروش آمده است که کوروش: «خود لباس ماد می‌پوشید و دیگران را هم به آن کار تشویق می‌کرد چون می‌پنداشت که آن لباس بلند این حسن را دارد که معایب بدنی را می‌پوشد و پوشنده را بزرگ و خوش‌قواره جلوه می‌دهد. مثلاً کفش مادی چنان بود که پاشنه مضاعف داشت و بدون آن که کسی ملتفت شود، قد مرد را بلندتر از واقع می‌نمود. کوروش سرمه کشیدن و آرایش صورت را تشویق می‌کرد تا چشمان افراد درخشان و یا رنگ پوست آن‌ها زیباتر شود» (گزنفون، ۱۳۵۰: ۳۶۳). این گزارش حکایت از آن دارد که نه تنها لازم بود که پادشاه از لحاظ منش و روش فطری بر اتباع خود تفوق و برتری داشته باشد، بلکه گاهی مهارت و تدبیر ساختگی نیز تشویق می‌شد.

نویسندگان مقاله «بررسی نمادهای تصویری فر» با بررسی نقش نگاره‌های شاهنامه، سرستون‌ها، سنگ‌نگاره‌ها، سکه‌ها و ظروف مسی ایران باستان، معتقدند که تجسم جسمانی فره در بدن پادشاه در سه قالب نقش مایه نور، پرنده و سریر نمود یافته است که این نمادها بر بازو، خلعت و جامه شاهی دیده می‌شود (ماهوان و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۲۱). از همین روست که در نقوش باستان، پادشاه به‌عنوان نمادی از انسان کامل، همواره دارای قدی بلندتر، اندامی درشت‌تر، بدنی ورزیده‌تر و چهره‌ای زیباتر و درخشان‌تر از اطرافیان است (ذکایی و امن‌پور، ۱۳۹۱: ۱۰۵). افزون بر موارد فوق نشانه‌های دیگری را نیز می‌توان در نظام شاهی ایران باستان یافت که با اتکای بر اندیشه ایرانشهری و فرهنگدی سلطان و تمایز دو بدن سیاسی و جسمانی او را رقم زده‌اند.

۲-۳: دوره میانه

پس از سقوط ساسانیان دست‌نشان‌دگی حکومت‌های ایرانی تقلیل جایگاه نهادی سلطان، خدشه‌دار شدن اقتدار باستانی او را به همراه داشت. این شرایط در ادواری که حکومت‌های ایرانی با داعیه استقلال و خودمختاری در عرصه سیاسی عرض اندام می‌کردند، تغییر پیدا کرد. در دوران حکومت‌های متقارن، سامانیان به‌دلیل نقش مهمی که در احیای سنن پادشاهی ایفا نمودند، به‌عنوان اولین پادشاهی واقعی ایران اسلامی و آخرین سلسله سلطانی آسیای مرکزی به‌شمار آمده‌اند (رو، ۱۳۹۱: ۲۷۵). از این رو بازتاب اندیشه ایرانشهری و انتقال مفهوم فره ایزدی به‌عنوان مهمترین ویژگی متمایزکننده پادشاه از مردمان عادی را در شعر این دوره می‌توان مشاهده نمود. چنانکه رودکی در مدح امیرنصر بن احمد سامانی چنین می‌سراید:

آن مه آزادگان و مفخر ایران آن ملک عدل و آفتاب زمانه

فر بدو یافت ملک تیره و تاری عدل بدو گشت نیز گیتی ویران
 ورتو بخواهی فرشته‌ای که بینی اینک روی‌ات آشکارا، رضوان
 سام سواری که تا ستاره بتابد اسب نبیند چنو ستاره به حیران
 ورش بدیدی سفندیار گه رزم پیش رکابش جهان دویدی و لرزان
 (رودکی، ۱۳۸۱: ۱۴۳)(۴)

در این قصیده شاعر تجلی فر در وجود ممدوح خود را دلیل برتر بودن او از همه پهلوانان و حتی برتری او از طبیعت دانسته است.

با وجود تحولات سیاسی ایران پس از سقوط ساسانیان، پادشاهی در این دوره همان معنا و مقام دوران باستانی را داشت و پادشاه برگزیده خدا شناخته می‌شد. در میان متون مختلف دوره اسلامی که به بحث در باب مبانی و اسباب پادشاهی پرداخته‌اند، شاهنامه جایگاه ویژه‌ای دارد. روایت‌های شاهنامه به منزله الگویی انتزاعی است که همه صفات متصور را برای یک پادشاه صد درصد بی‌عیب و نقص و بی‌کم و کاست در بر می‌گیرد (کاتوزیان، ۱۳۹۳: ۸۸).

اگر پادشاهی بود در گهر/ بیاید که نیکی کند تا جور

سزد گر گمانی برد بر سه چیز/ گزین سه گذشتی چهار است نیز

نژاد آنکه باشند زت خم پدر/ سزد کاید از تخم پاکیزه بر

فرّه ایزدی و فره‌مندی که در سراسر شاهنامه قابل پی‌جویی است. گاه شکلی عینی و جسمانی به خود می‌گیرد، در این زمینه می‌توان به داستان اردشیر اشاره کرد، هنگامی که اردشیر به کمک کنیزک اردوان از کاخ او می‌گریزد و اردوان در پی او می‌تازد و اردوان به شهری می‌رسد که اردشیر از آن عبور کرده بود، وقتی پرس و جو می‌کند می‌گویند سواری که در پشت او میشینی نشسته بود از اینجا گذشت (کاتوزیان، ۱۳۹۳: ۸۱).

.... که بخشش پیش پشت او در نشت ازین تاختن باد ماند به دست

این نکته که فرّه دست کم یک‌بار شکل جسمانی‌یافته، حائز اهمیت است و این امر نشان‌گر تجسم اراده یزدان و فوق طبیعی بودن آن است. رساندن نیای خود به پادشاهان ایران باستان در میان سلسله‌های ایرانی این دوره مشاهده می‌شود. سامانیان نسب خود را به بهرام گور و غزنویان به یزدگرد سوم (فرای، ۱۳۸۹: ۲۳۵-۲۳۴) می‌رسانند. بر تخت زرین نشستن مردآویج زیاری و بر سر نهادن تاج خسروانی (مسعودی، ۱۳۴۴: ۷۵۰) همه نمونه‌هایی مبنی بر تلاش برای این همانی با پادشاهان باستانی است.

برخی از اندرزنامه‌نویسان دوران اسلامی، تحت‌تأثیر اقتضائات سیاسی زمانه خویش، در جهت تئوریزه کردن واقعیات برآمدند و برای آنچه در تاریخ و جامعه اسلامی در جریان بوده، مبانی دینی در نظر گرفتند (آقاجری، ۱۳۸۸: ۴۵). در همین راستا ماوردی، راه را برای مناسبات جدید میان دو نهاد خلافت و سلطنت که در دوره سلجوقیان به وجود آمد، هموار ساخت. بدین‌سان دوره نخست سلجوقی نه تنها شاهد برقراری مجدد مذهب سنت پس از یک دوره برتری شیعه بود، بلکه ناظر تثبیت سلطنت به‌عنوان عنصر ضروری در آرمان خلافت اسلامی نیز بود.

آقاجری در تشریح دیدگاه غزالی در این خصوص می‌نویسد: غزالی در نصیحه‌الملوک که به نام سلطان سنجر به رشته تحریر درآمد؛ تصور خویش را از سلطنت که متمایز از خلافت است را مطرح ساخته است. غزالی سلطان را ظل‌الله فی‌الارض و سایه هیبت خدای بر روی زمین می‌داند و بر این باور است که سلطنت موهبت و نظر الهی به سلطان است (آقاجری، ۱۳۸۸: ۴۲-۴۳). این باورها نقش مهمی در وجهات معنوی سلطان و ارتقای شئون بدن سیاسی او ایفا کردند. در سیاست‌نامه‌های دوره میانه نیز می‌توان نشانه‌های بدن نمادین و قدسی پادشاه را مشاهده نمود. چنانچه نظام‌الملک، به‌عنوان نخستین نماینده بزرگ سیاست‌نامه نویسی دوره اسلامی متأثر از اندیشه ایرانی‌شهری، بر قدرت پادشاه به‌عنوان ودیعه‌ای الهی مهر تایید می‌زند. مطابق نظر خواجه، شاه برگزیده خدا و دارنده فر ایزدی (شاهی) است. خواجه در این زمینه می‌نویسد:

«ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری، یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده، آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام‌بندگان را بدو بازیندد و در فساد و آشوب و فتنه، بدو بسته گرداند و هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلائق بگستراند تا مردمان عدل او، روزگار می‌گذارند و آمن همی باشند و بقای دولت همی خواهند... اما پادشاه را فرّ الهی باشد و مملکت باشد و علم با آن یار باشد، سعادت دو جهانی بیابد» (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۷۰: ۷۱).

از دیگر اندرزنامه‌های دوره اسلامی سلوک‌الملوک است. در این اثر سلطان جای امام و خلیفه می‌نشیند و اطاعت از او واجب شمرده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که «جایز است سلطان از بیت‌المال برای شوکت و تجملات سلطنت خویش بهره‌گیرد از اسبان فراوان و غلامان و خانه‌گشاد...» (خنجی، ۱۳۶۲: ۸۳).

با ورود مغولان به ایران و تشکیل دولت ایلخانی، تحولی مهم در زمینه مبانی مشروعیت حکومت رخ داد. در ابتدا حاکمان ایلخانی بیشتر از مبانی مشروعیت قبیله‌ای (چنگیزی-هولاکویی) و زور سرنیزه استفاده می‌کردند؛ اما به‌تدریج زوال قدرت ایلخانان آن‌ها را به سمت استفاده از الگوهای ایران باستان

برای کسب مشروعیت سوق داد. این امر از راه‌هایی چون تاسی به مفاهیم و الگوهای باستانی ایران، همچون فره ایزدی و همانندسازی با پادشاهان ایرانی و به‌کارگیری اسطوره‌های حماسی-پهلوانی باستانی انجام می‌شد (عباسی و راضی، ۱۳۹۳: ۸۴-۸۷).

در این دوره شمس‌الدین کاشانی صاحب کتاب *شهنامه چنگیزی* متأثر از *شاهنامه* فردوسی در وصف چنگیزخان چنین سرود:

بخفت او و بخت جوانش نخفت که با فره ایزدی بود جفت

کاشانی نیز متأثر از افسانه آلان قوا جده افسانه‌ای چنگیز و باردارشدن او از نور در شعری چنگیز را

برخوردار از فره ایزدی توصیف نمود:

به حکم خدا آن چنان دلبری شد آبستن از نور بی‌شوهری

به هنگام زادن به امر خدا از آلان قوا سه پسر شد جدا

که فر الهی بود یارشان هم آیین شاهی بود کارشان

(عباسی و راشکی علی‌آبادی، ۱۳۸۹: ۲۷).

پژوهش‌های انجام‌شده بر روی سفال‌های دوره ایلخانی نیز گویای این امر است. چنانچه بشقاب زرین‌فام که در موزه طارق‌رجب کویت قرار دارد، صحنه بار عام شاهانه‌ای را نشان می‌دهد که حاکم ایلخانی همانند شاهان ساسانی در میان انبوه درباریان، بر اریکه قدرت نشسته است. در کاشی زرین فام هشت گوشه (۶۲۴/۱۲۲۷ موزه آرمیتاژ روسیه)، در اطراف چهره مغولی پادشاه هاله‌ای از نور و تاج مشابه تصاویر شاهان ساسانی را نشان می‌دهد. در سایر نقوش کاشی‌ها و بشقاب‌های این دوره نه تنها در روش (مانند طرز نشستن شاه، تناسبات پیکر شاه با سایرین، جایگاه استقرار او) بلکه در جزئیات (مانند داشتن تاج، سربند، کلاه شاهی همراه با نوارهای موج و هاله تقدس) همانندی میان تصویر حاکم مغول با تصاویر پادشاه در ایران باستان وجود دارد. چنانچه در بشقاب زرین فام که در گالری فریز قرار دارد؛ حاکم ایلخانی با چهره مغولی تاج و شماتلی همانند خسرو دوم ساسانی (۵۹۰-۶۲۸) در سنگ نگاره طاق بستان دارد (نیکخواه و شیخ مهدی، ۱۳۸۹: ۱۱۹). حافظ ابرو نیز به استفاده از تعبیری همچون سایه خدا، سایه یزدان، سایه لطف، ظل حق و... به صورت مکرر در مورد متون برجای مانده از حکومت‌های محلی این دوره همچون سربداران، آل کرت، جلایریان و مظفریان اشاره دارد (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۱۴۴).

اندیشه سیاسی دوره میانه نیز فروغ خداوندی بود جز آنکه فروغ خداوندی به سایه خداوند تبدیل گردید (رجایی، ۱۳۷۲: ۹۲). در واقع در دوره پس از اسلام نیز تداوم سنت ایران باستان در قالب منطق

در راس بودن سلطان شکل گرفت. در ذهنیت این دوره نیز سلسله مراتبی دیدن عالم و آدم حضور دارد. لذا نظم سیاسی دنباله‌روی نظم باستانی است که بسیاری از عناصر آن از قبیل شئون پادشاه در صورت اسلامی بازتولید شده است. لذا بدن نمادین شاه نیز در این دوره مورد توجه بود.

۳-۳: دوره صفویه تا مشروطه

با شکل‌گیری دولت صفوی و رسمیت آیین تشیع، فصل دیگری در شئون سلطان در تاریخ ایران رقم خورد و تشیع و تصوف به‌عنوان دو رکن اساسی این حکومت، تلقی ویژه‌ای از بدن سیاسی شاه را در اذهان پدید آورد. ماهیت حکومت صفوی و مناسبات هم‌گرایانه دین و دولت به‌ویژه در دوران آغازین سلسله صفوی، به گونه‌ای بود که شاه افزون بر ریاست نهاد سیاسی و حکومت، مرشد کامل و رهبر نهاد دینی نیز قلمداد می‌شد.

فضل‌الله روزبهان خنجی، نویسنده سنی مذهب دربار سلطان یعقوب پسر اوزون حسن، در زمینه دگرگونی باورهای مذهبی با اشاره به بدعت‌های آشکار و غلوآمیز مریدان صفوی اظهار می‌دارد که آنان آشکارا شیخ حیدر را خدا و پسرش را پسر خدا می‌خواندند. این باورها در مورد اسماعیل به اوج خود رسید (خنجی، ۱۳۸۲: ۶۳). این نکته نظر سیاحان خارجی را نیز به خود جلب کرده است. چنانکه در سفرنامه سپاهان ونیزی به پندارهای غالبانه مردم در مورد شاه اسماعیل و تکریم و تعظیم او همانند خدا، اشارتی رفته، این باورها به گونه‌ای بود که بسیاری از سپاهیان صفوی بدون زره در جنگ شرکت می‌کردند و انتظار داشتند که اسماعیل در پیکار نگهدارشان باشد. این احساسات غالبانه به حدی بود که سیاحان ونیزی می‌گویند نام خدا در سراسر ایران به فراموشی سپرده شده و فقط اسم اسماعیل در خاطره‌ها و اذهان مطرح است (باربارو و دیگران، ۱۳۴۹: ۴۲۹). برخی از مضامین اشعار شاه اسماعیل نشان می‌دهد که خود شاه اسماعیل مایل بوده که در ذهنیت مریدانش به‌عنوان یک وجود الهی متجلی باشد. ابیاتی از این اشعار در ذیل نقل می‌شود:

عین‌اللهم عین‌الله گل ایمری حقی گوارای کورگواه

چشم‌خدایم، چشم‌خدایم، چشم‌خدا اکنون بیا حق را ببین ای کور ای گمراه

منم اول فاعل مطلق که دیرلار منوم حکومت دور خورشید ايله ماه

اول فاعل مطلق که می‌گویند من هستم خورشید و ماه در فرمان من هستند

وجود دوم بیت‌الله دور یقین بیل سجودم سنکا دور شام و سحرگاه

وجود خانه خداست، یقین بدان سجده‌هایم برای توست در شام و سحرگاهان
(علیزاده بیرجندی، ۱۳۹۱: ۴۷، شاه اسماعیل)

تقدس سلطنت و شفای مریضان و بوسیدن پای شاه در دوره شاه عباس اول نیز گزارش شده است (فلسفی، ۱۳۳۴: ج ۲: ۳۵۴). در منابع تاریخی عصر صفوی شواهد متعددی در این زمینه می‌توان یافت. یکی از مصادیق بارز تقدس یافتن بدن سیاسی سلطان در این دوره، قول واصفی در *بدایع‌الوقایع* است که از سوگند خوردن به سر شاه اسماعیل سخن گفته است (واصفی، ۱۳۵۰، ج ۲: ۲۵۵). دلاواله نیز قسم به سر شاه را در این دوره قابل اعتمادتر از سایر سوگندها دانسته است (دلاواله، ۱۳۹۰: ۲۰). وجاهت قدسی شاه به شیوه‌های گوناگون در روایت‌های مورخان و گزارش سیاحان عصر صفوی مجال طرح یافته و تغییرهایی در مورد منشاء و دلایل تقدس سلطان ابراز شده است.

شاردن نیز در سفرنامه خود ضمن اشاره به موقعیت شاه به عنوان نایب امام، برخورداری سلطان از نیروی مافوق‌الطبیعه و قدرت شفابخشی او را مورد توجه قرار داده است: «من بارها بیمارانی را دیده‌ام خود را به امید بهبود یافتن بر کلام شاه می‌کشیدند و یا در حالی که فنجانی پر از آب در دست داشتند در گذرگاه پادشاهی ایستادند تا وی انگشتانش را در آن فرو کند تا آن را بخورند و از بیماری برهند» (شاردن، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۴۹).

کمپفر، پزشک هئیت سوئدی که در زمان شاه سلیمان به ایران آمد؛ برای شاه تقدسی آمیخته با احترام قائل شده و منشا این قداست را انتساب سلاطین صفوی به پیامبر اسلام (ص) دانسته است. کمپفر احوال شاهان صفوی را چنین توصیف می‌کند «بسیاری از بیماران، شفای خود را بیشتر در آبی که مورد استفاده شاه قرار گرفته می‌یابند تا در داروخانه» (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۵). او به دلیل برخورداری از این ویژگی برای شاهان و با اتکا به این استدلال، شفابخشی شاهان صفوی را توجیه نموده است: «... ایرانیان آن طور که من از یک روحانی شنیدم چنین استدلال می‌کنند: اعقاب بلافاصل حضرت محمد (ص) تنها با نفس خود و بدون هیچ دارو و وسیله‌ای دیگر شفا می‌بخشیدند... چون شاه نیز از عهده چنین کاری برمی‌آید، آن هم نه با ادای لفظی و کلمه‌ای بلکه با پرتوی که از بدنش ساطع است و این خود بسی شگفت‌انگیزتر است پس به هیچ وجه نباید دیگر در تقدس شاه تردید و تاملی روا داشت» (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۴-۱۵).

این جایگاه ویژه و اهمیت بدن سیاسی سلطان که در پرتو همگرایی دین و دولت و به قول سیوری تلفیق سه عنصر نمایندگی امام زمان، سیادت و فره ایزدی (سیوری، ۱۳۶۶: ۲۷) پدید آمد پس از عصر صفویه و به دنبال بروز تحولات سیاسی - اجتماعی به تدریج رنگ باخت و دیگر تکرار نشد.

مروی در بخش‌های مختلف اثر خویش از نادر به عنوان نخبه‌ای یاد کرده و می‌نویسد: «نادر عصری که از ایام آدالی این دم هیج مخلوقی به چنین اسمی موسوم نشده و سرافرازی نیافته، در این وقت از شعشه بنده آغاز طلوعش و چرخ برین هم رکابش و رهه و پروین همراه شو طالع سعده معنا (مروی، ۱۳۷۴: ج ۱: ۵۲). «قهرمانی که ازدهای چرخ اخضر از سهم خدنگ مار پیکرش زبان زنه‌ار گشاد و شیر گردون از تابستان آبدار شد رک التهاب و اضطراب افتادی» همان: ۸۸۴). مروی هم چنین نادرشاه را با عبارات مشروعیت‌بخشی چون مظهر التافیزدانی، تفضلات بلا نهایتاً تنیعی‌سری، لطیفه غیبی (همان، ۷۸) و صدای رعدآسای صاحبقران (همان، ۷۶) توصیف می‌کند.

در روایت‌های میرزا مهدی‌خان استرآبادی نیز نمودهای مختلفی از کاربرد اندیشه ظل الهی و هم‌چنین نشانه‌های برتری وجود سلطان به چشم می‌خورد. ابوسیف السلطان نادر پادشاه افشار است که مثل قدر زمهرای لات از تاثیر اکشیر تربیت و کیمیاگر بافتاب مکرمتش طلای دست افشار است (استرآبادی، ۱۳۸۷: ۱۵). در این عبارت استرآبادی به شیوه‌ای تلویحی عنصر وجودین نادر را به طلا تشبیه نموده و بدین سان و با این توصیفشان برتر بدن سلطان را نشان می‌دهد. او با آوردن صفات و استعاره‌هایی نظری «شیرگران» (همان، ۱۰۶) و «ضمیرمنیر، هوشیارمغزی» تمایز کالبد جسمانی شاه را برجسته نموده است (استرآبادی، ۱۳۸۷: ۱۰۶). سیاست مذهبی نادرشاه افشار به‌رغم اختلاف‌نظرها و تفسیرهای مختلف در این زمینه (نوذری، ۱۳۸۹: ۳۲۰) در تغییر شئون و جایگاه مذهبی سلطان بی‌تاثیر نبود. در روند این تغییرات جایی را هم برای شیوه حکمرانی کریم‌خان باید در نظر گرفت، اگرچه حکومت کریم‌خان ماهیتی شیعی داشت؛ اما قلمرو فعالیت‌ها و حضور علما محدود بود (الگار، ۱۳۶۹: ۶۴).

۴-۳: دوره قاجار

ویژگی‌های بدنی آغامحمدخان قاجار پس از مقطوع النسل شدن می‌تواند مثال مناسبی در این بحث باشد. مقطوع النسل شدن این پادشاه از سبک زندگی و شیوه‌هایی که برای اداره امور در دوران سلطنتش برگزید تاثیرگذار بوده است. پس از بروز تدریجی آثار خواجه‌گی صدای آغامحمدخان، به صدایی زنانه تغییر پیدا کرد. این حادثه پس از رسیدن وی به پادشاهی غالباً موجب آزار و احساس حقارت او می‌شد؛ از این رو وی از علائم تشخیص و قدرت بود. برای رفع این مشکل آغامحمدخان در هنگام احضار خدمه بر دحل می‌کوبید (برزگر، ۱۳۸۷: ۲۵). از دیگر نتایج خواجه‌گی آغامحمدخان، نداشتن ریش بود. شاید همین ویژگی و احساس حقارت ناشی از آن سبب شد که فرمان تراشیدن ریش و

پرداخت مالیات ریش صادر شود (گوره، ۱۳۶۱: ۲۷۶-۲۷۹). اگرچه این فرمان به دلیل مخالفت مردم ملغی اعلام شد.

درک احساسات آغامحمدخان را در این زمینه می‌توان از توصیفی که اولیویه در سفرنامه خود آورده است فهمید. اولیویه متذکر می‌شود که هر ایرانی حتی نوجوان و برده ریش داشت تا کسی او را خواجه نپندارد. این سخن اولیویه می‌تواند به خوبی حساسیت آغامحمدخان نسبت به این مساله را نشان دهد (اولیویه، ۱۳۷۱: ۲۶). در واقع علارغم قدرت و اقتدار، نبود ویژگی‌های بدن نمادین سلطان در آغامحمدخان زمینه انتقادات از او به عنوان پادشاه را در ذهن مردم ایجاد نماید.

یکی از مواردی که در تبیین برتری جسمانی سلطان نسبت به آحاد جامعه می‌باشد، اقوالی است که در زمینه رابطه رعیت و سلطان در اندرزنامه‌های سیاسی مطرح شده است. این اندرزنامه‌ها مبین گفتمان کلاسیک سیاسی ایران است. در واقع دوگانه راعی- رعیت و تقابل این دو شاکله گفتمان سیاسی کلاسیک را تشکیل می‌دهد (اکبری، ۱۳۸۴: ۴۳). در این گفتمان سلطان ظل‌الله و مظهر قهر و لطف خداوند است. کشفی دارابی به‌عنوان یکی از طراحان این گفتمان کلاسیک و از صاحب‌نظران سنتی اندیشه سیاسی ایران ضمن تبیین نام جامعه بر پایه تقابل راعی- رعیت در سخنان خویش قائل و سلطان را ظل‌الله می‌داند. کشفی هم‌چنین عقیده دارد که انسان‌ها بر صورت‌های گوناگون خلق شده‌اند و دارای سرشته‌های متفاوت و متعارض‌اند. از این رو تساوی در فطرت وجود ندارد. هر انسانی دارای رتبتی خاص است و کار متناسب با رتبت وی باید به وی محول شود (کشفی دارابی، میزان الملکوک، نقل از اکبری، ۱۳۸۴: ۴۴). این سخن دارابی اعتقاد او را به طور تلویحی به برتری و تفاوت سلطان نشان می‌دهد.

چنین تعبیری را می‌توان در رساله *تحفه الخاقانیه* نوشته نظام‌العلمای تبریزی نیز یافت. وی رابطه میان سلطان و رعیت را رابطه روح و جسم می‌داند. این تعبیر نظام‌العلماء نیز متضمن برتری وجودی سلطان و همان کالبد جسمانی او می‌باشد؛ به عبارت دیگر جسم سلطان حائز یک تعالی و برتری نسبت به سایرین است که نسبت آن را می‌توان نسبت روح و جسم قلمداد نمود (نظام‌العلمای تبریزی، تحفه خاقانیه: ۱۱، نقل از اکبری: ۴۵).

در روزگار فرومانروایی قاجاریه حتی در دوران فتحعلی‌شاه که مناسبات دین و دولت نسبتاً دوستانه بود، هیچ‌گاه بستری به‌سان عصر صفوی برای مشروعیت‌بخشی و ارتقای شئون معنوی سلاطین فراهم نگردید. اندرزنامه‌های این دوره براساس تحلیلی که عباس امانت از پیام و فحوای کلام آن‌ها ارائه ارائه داده، عمدتاً به وصف نهاد سلطنت، فضایل پادشاه، ترویج خصائل چون عدالت، ادب و نزاکت،

شهامت، صبر، عفو و گذشت اختصاص داشت (امانت، ۱۳۸۳: ۱۲۲-۱۲۳). این متون هم در بازتولید باورهای قداست‌بخشی درباره سلطان کارآمد نبودند. اگرچه باور به قداست و شفابخشی شاه در عهد قاجاریه رونقی نداشت، با این حال توجه به بدن شاه و تمایز و تفوق آن به ابدان عادی همچنان در آثار مطرح بود.

توصیفات صاحب *اکسیرالتواریخ* درشان فتحعلی‌شاه و آوردن عباراتی چون «سایه پاک پروردگاری نور جلال‌الهی» (اعتضادالسلطنه، ۱۳۹۵: ۷۴). گویای این امر است. اعتضادالسلطنه در توصیف ویژگی‌های صوری و کالبدی محمدشاه قاجار این‌چنین می‌گوید: «اما شاهنشاه جهان در حسن چنان است که گوئی خورشیدی است تافته از ز مینو اگر پرتوی از حسنش به ذره‌ای تابد خورشید شب نهد کمین... سپهر نظر شجر در آینه آفتاب مشاهده نکرده‌ایم و نقشبند خیال نیز نظر تمثالش جز در عالم خواب ندیده من صور کمف احسن صورکم.

تمثال رخت را به چین برد ستند آنجا که مصور آنجا بکدستند

در پیش مثال رخ تو بنشستند انگشت گزیدند و قلب شکستند (اعتضادالسلطنه، ۱۳۹۵: ۴۰۳). ا. اعتمادالسلطنه در *المائر و الاثر* به تفصیل شرحی پیرامون اندام و جوارح ناصرالدین‌شاه و تناسب، تعادل و زیبایی آن آورده است: «پیکر مبارک در کمال اعتدال است و هر لباس که در برداشته باشند به سبک جدید و قدیم بطرز فرنگی یا ایرانی، نظامی یا غیر نظامی ... و نهایت زینده یا برازنده به نظر می‌آید (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۶). در ادامه اعتمادالسلطنه تک‌تک اعضای بدن شاه را این‌گونه توصیف نموده:

«پاهای همایون نه زیاد بلند و نه کوتاه و آن‌ها که از علم قیافه آگاهی دارند که صاحب قامت معتدل طبع مستقیم دارد و کارها را به دست افراط و تفریط نگذارند. رنگ پوست بدن سفید مایل به حمرت باصفای کدورت ... جبین اقدس احملی با وجود سطوت و مخایل شوکت لامع و گشاده ... گونه‌های مبارک متاللی باشد و درخشنده چون لثالی ... ابروسپاهی زیاد پیوستگی کم تا حوالی بنا گوش کشیده و چشم‌ها به اندازه کمال رسیده، سفیدی مقله به سرخی مایل و فرط شهامت و شجاعت را بهترین دلایل دیده حق بین حضرت امیرالمومنین و یعقوب‌الدین علی‌السلام را همین حالت بوده و بهمین وصف ستوده‌اند...» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۷).

افزون بر این‌گونه روایت‌های تمجیدآمیز درباره اندام و جوارح شاه، انتشار تمبرهای منقوش به چهره ناصرالدین شاه نیز خود نمادی برای کارکردهای اقتداربخشی و نمایش اقتدار سلطان (siebertz, 2002: 112-115) به نوعی تجسم‌بخش اندیشه ظل‌الهی نیز محسوب می‌گشت.

تمرکز و برجستگی سر شاه در نقوش و تمبرهای این دوره نشانگر تداوم اهمیت سر نسبت به سایر اندام و جوارح شاه است. چنان‌که در ادوار گذشته نیز به قسم به سر شاه مرسوم بوده است. در واقع در گفتمان شاهی ایران، بدن نمادین هیچ‌گاه دچار ضعف و نقص نمی‌شود؛ به‌گونه‌ای که عیوب بدن سلطان همواره از چشم رعیت پنهان نگه داشته می‌شد. چنانچه مسئله عقیم‌بودن آقامحمدخان سبب شد تا به‌رغم قدرت سرنیزه و قساوتش مردم وی را فاقد خصال شاهی بدانند و سر به شورش بردارند. در عصر قاجار ترور ناصرالدین شاه نمودی از رنگ‌باختن تفکر ظل‌الهی است. قیاس این رخداد با باورهایی که در سده‌های پیشین در مورد قتل سلطان وجود داشت، دگردیسی و تطور نگرش‌ها پیرامون بدن شاه را ترسیم می‌کند. در این زمینه باید به قول جاحظ در کتاب *تاج (الخلق الملوک)* اشاره کرد که از حرمت قتل پادشاه سخن گفته و توصیه نموده که همواره خفتنگاه شاه باید از انظار اغیار مخفی باشد تا پادشاه در معرض قتل قرار نگیرد (جاحظ، ۱۳۰۸: ۱۵۹-۱۶۰).

طرح نظریه حکومتی مشروطه و نقش مردم در مشروعیت‌بخشی به قدرت سیاسی خدشه اساسی را به تفکر ظل‌الهی پادشاه وارد ساخت. در این میان بدن نمادین و قدسی نیز در معرض آسیب قرار گرفت. یکی از حوادث تاثیرگذار در نگرش‌های پیرامون بدن و جایگاه بدن سیاسی پادشاه رخداد مشروطه بود که تئوری ظل‌الهی سلطان را به چالش کشید. مشروطه با قراردادن قانون، بالاتر از پادشاه و قبله عالم، در رأس همه امور از سلطنت تقدس‌زدایی می‌کرد (ذکایی و امن‌پور، ۱۳۹۱: ۱۲۱). این انقلاب پایانی بود بر شیوه سنتی حکومت در ایران که در آن شاه «سایه خداوند در زمین بدون هیچ‌گونه محدودیت قانونی و سازمانی بر رعایایش فرمانروایی می‌کرد و مقدمه‌ای شد بر شیوه حکومت مشروطه که در آن «مردم» حاکمیت می‌یافتند (آبراهامیان، ۱۳۸۷: ۱۰۹). سیر اندیشه پادشاهی سلطانیسم از اندیشه‌های ماندگار در اپیستمه ایرانیان در باب حاکمیت بوه و در باب رخدادهای محدود به مشروطیت و محدودیت سلطان کاملاً از بین نرفته و در هر دوره متناسب با اقتضات سیاسی آن دوره بازتولید شده است.

در دوره مشروطه هم با وجود اصلاحات و شکل‌گیری برخی نهادهای دموکراتیک در ایران سلطان هم‌چنان به عنوان نخبه حاکم در ساختار سیاسی ایران باقیماند و شئون سلطان از بعد نمادین استمرار یافت. پس از سال‌های اواخر قاجار و تحت تاثیر فضاهای سیاسی-اجتماعی آن دوره و ناکامی جامعه در تحقق نظم دموکراتیک، راه را برای بازگشت اندیشه‌های ایران‌شهری با محوریت قوت گرفتن سیطره اندیشه استبداد منور بر اذهان روشنفکر آن دوره زمینه‌ای برای بازتولید سیاسی سلطان با محوریت کالبد جسمانی و شئون پادشاهی ایجاد شد. این نکته را می‌توان پیرامون توصیفات ویژگی‌های ظاهری

رضاشاه و هیبت او دریافت. در واقع، دوران قاجاریه دوران قوت‌یابی کهن الگوی سلطان است که این کهن‌الگو در اذهان ایرانیان همواره قالب‌هایی از ویژگی‌های بدنی و هیبت شاه در قالب عناصر هویت‌بخشاین هیبت نظیر داشتن جسم قوی، چشمانی نافذ و قدرت بدنی بود.

۵- دوره پهلوی

با روی کار آمدن رضاشاه نظریه ظل‌الله ذیل مفهوم پدر وطن در گفتمان ناسیونالیسم باستان‌گرایی پهلوی بازتولید شد. در این گفتمان هیبت شاهانه به‌عنوان وجه بارز بدن نمادین برجسته شد. تأکید بر شاهدوستی و شاهپرستی و تلاش برای خلق یک وجود قدسی از شاه در صدر برنامه‌های دولتی قرار گرفت. اتصال ایران عصر پهلوی به ایران باستان، وجوه شاهپرستی در کتب درسی (وطن‌دوست و دیگران، ۱۳۸۸: ۲۰۲) و سرودهای مدارس و برنامه‌های سازمان پرورش افکار، برگزاری هزاره‌های فردوسی، تأکید بر زبان و ادبیات فارسی را باید در راستای سیاست باستان‌گرایی پهلوی در جهت احیاء تئوری فره ایزدی دانست. در این دوره گسترش بیشتر وجوه تجدد در ایران و سیاست مدرن‌سازی پهلوی به محدودیت حقوق سلطنت دامن زد؛ اما نظام سیاسی تلاش می‌کرد تا فرهمندی از دست‌رفته را اعاده کند. محمدرضا پهلوی در ماموریت برای وطنم پدر خود را چنین توصیف می‌کند:

رضاشاه ... در عین اینکه می‌توانست نمونه خوش خلق‌ترین مردم جهان به حساب آید می‌توانست رعب‌آورترین افراد گیتی بشمار آید و چه بسیار مردان قوی‌الاراره و مقتدری بودند که از یک نگاه او لرزه بر اندامشان می‌افتاد. در وی نیروئی عجیب در تعیین ارزش طبایع مردم وجود داشت و با یک برخورد نقاط ضعف و قدرت و درستی و نادرستی اشخاص را چنان تشخیص می‌داد که گوئی از چشمانش اشعه‌ای مرموز تا اعماق قلب دیگران نفوذ می‌کرد (پهلوی، ۱۳۴۰: ۷۰).

همچنین شاه پدر خود را از نظر جسمی چنین توصیف می‌کند: «او شانه‌هایی پهن و قدی کشیده و بلند و قیافه‌ای مردانه و باصلابت داشت و از تمام وجنات وی آنچه بیش از همه جلب توجه می‌کرد چشمان بانفوذ وی بود که تا باطن کسانی که با وی روبرو می‌شدند تأثیر می‌کرد و مردان نیرومند را می‌توانست به لرزه اندازد... تعجب‌آور نیست که بسیاری از مردان می‌ترسیدند مستقیم در چشم‌های او نگاه کنند» (همان). از دیگر شواهدی که می‌تواند جایگاه نقش بدن سلطان را نشان دهد اتفاقی است که در مراسم تشییع جنازه رضاشاه رخ داد. این اتفاق در خاطرات قاسم غنی از زبان دکتر باستانی پاریزی این‌گونه بیان شده است: «خیابان‌های تهران شاهد عبور جسد با تشریفات کامل بودند و ارباب

اطلاع شنیده‌اند که هنگام سپردن بر قبر و تلقین، ذبیحی با لحن فصیح تاکید می‌کرد که: «اسم، افهم یا یا اعلیحضرت همایونی». این خاطره نشان می‌دهد که مرده هنگامی که شاه باشد تلقین کننده به جای این که او را با اسم کوچکش یعنی رضا خطاب قرار نمی‌دهد و می‌گوید یا اعلیحضرت همایونی (باستانی پاریزی، ۱۳۹۲:۳۳). محمدرضا حتی پس از آنکه تاج و تخت خود را از دست داد در کتاب خاطرات خود چنین می‌نویسد: «آن چشم‌ها می‌توانست یک مرد نیرومند را از درون به لرزه درآورد» (زونیس، ۱۳۷۰:۵۵-۵۶). در واقع تاکید بر هیبت شاهی را می‌توان از جمله عناصر گفتمان پادشاهی پهلوی دانست. در واقع علارغم کمرنگ شدن برخی از وجوه نمادین بدن سلطان در دوره مشروطه شاهد پررنگ شدن آن در دوره پهلوی می‌توان بود.

نتیجه

در این مقاله تلاش شد ضمن بررسی سیر تطور بدن نمادین سلطان در نظام پادشاهی ایران عوامل اثرگذار بر شکل‌گیری آن را مورد بررسی قرار گیرد. از آنجا که محور بحث حاضر بررسی سیر تطور نظریه بدن است لذا اکتفا به یک دوره تاریخی و ارائه شواهد و مصادیق آن هدف مقاله را تامین نمی‌کرد. از این رو برای نشان دادن سیر تطور مصادیقی از ادوار مختلف گزینش شده است. در دوره باستان انگاره پشتیبان بدن نمادین سلطان فره ایزدی می‌باشد. این انگاره که مبنای مشروعیت سیاسی پادشاه بود. منزلت پادشاه مرتبتی فوق طبیعی است؛ لذا منشأ اعطای قدرت به پادشاه اهورامزداست و چون پادشاه برگزیده او بر زمین است. در هیئت ظاهری و خصال خود بسیار به وی شباهت دارد. در این دوره بدن تمثیلی از سویی در نسبت با عالم مینوی است؛ از این رو مقدس است و از سوی دیگر در صورت ظاهری و نمادین خود تجلی اهورامزداست. در واقع هرچند پادشاه دارای بدنی مادی است؛ اما حلول فره ایزدی در این جسم خاکی او را نه همردیف بدن رعایا بلکه حائز بدنی قدسی و الوهی همچون اهورامزدا می‌نماید.

با ورود اسلام به ایران شاهد تداوم اندیشه فره ایزدی می‌توان بود. در این دوره از سویی مسئله عصمت پیامبران و امامان و حقانیت امام معصوم بر حکومت و از سوی دیگر کسب مشروعیت سلطان در حکومت‌های ایرانی از خلیفه، مانع آن شد تا پادشاه در صورت فره ظهور کند و در کل مقام و منزلت سلطان یافت؛ اما منزلت شاه به صورت ظل الله (سایه خدا بر روی زمین) همچنان حفظ شد و پادشاه همچنان به‌عنوان فردی برگزیده خداوند دارای مشروعیت الهی بود. بازتاب بدن نمادین و قدسی پادشاه

در اشعار، اندرزنامه‌ها و سیاست نامه‌های این دوره به وفور مشاهده می‌شود. این مکتوبات نقش مهمی در ارتقاء شئون معنوی پادشاه و ارتقای جایگاه بدن سیاسی پادشاه داشتند.

شکل‌گیری دولت صفوی و مناسبات تنگاتنگ دین و دولت در آن، آغازگر ارتقاء مقام و منزلت شاهی در ایران بود. در این دوره شاه نه تنها زعامت امور سیاسی را بر عهده داشت؛ بلکه رهبر نهاد دینی در جامعه نیز بود. هم‌نشینی تشیع و تصوف در گفتمان مشروعیت‌دهی صفوی سبب شد تا پادشاه از نگاه مریدانش به صورت مرشد کامل و وجودی الهی متصور شود. ورود اندیشه تجدد و طرح مبانی مشروعیت مردمی در نهضت مشروطه برای پادشاه از عوامل گسست بیشتر در جایگاه بدن سیاسی پادشاه بود. ترور ناصرالدین شاه نشان از تلاش برای امحاء نظریه ظل‌الاهی بود. در این دوره هرچه بیشتر مقام بدن سیاسی پادشاه تنزل یافت.

با روی کار آمدن سلسله پهلوی و گفتمان ناسیونالیسم باستان‌گرای آن فضایی برای بازتولید انگاره فره ایزدی مهیا شد. تلاش حکومت در اتصال به عصر باستان راهی برای احیای فرهنگ فرهمندی از دست‌رفته در نظام پادشاهی بود. هرچند در این دوره به سبب ورود اندیشه‌های مدرنیته مجالی برای طرح کلی فره ایزدی به‌عنوان مبنای مشروعیت پادشاه نبود؛ اما تأکید بر هیبت شاهانه به‌عنوان وجه بارز بدن سیاسی پادشاه او را به‌صورت بدنی نمادین و فراز ابدان جامعه قرار می‌داد.

یادداشت‌ها**1: Bourdieu****2: Goffman****3: Kantorowicz**

۴: وصف بدن نمادین پادشاه در دیگر شاعران دوره میانه نیز مشاهده می‌شود:
بینی آن بیجاده عرض لعبت حمزه قبا‌ی سنبلش چون پر طوطی روی چون فر همای (منوچهری،

(۲۸: ۱۳۹۲)

ور طبع او بخار فرستند روی سپهر روحانیون شوند معطر بدان بخار (معزی، ۱۳۸۹: ۱۹-۱۸)

ای خدیو ماه رخس ای خسرو خورشید چتر ای یل بهرام دهره ای شه کیوان دها
جان خاقانی ز تف آفتاب و رنج راه مانده بود آسوده شد در سایه سایه خدا (خاقانی، ۱۳۶۸: ۲۲-۲۳)

. (۲۳)

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۷). *مقالاتی در جامعه شناسی سیاسی ایران*، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران، نشر شیرازه.
- آغاجری، هاشم (۱۳۸۸). *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*، تهران، طرح نو.
- اکبری، محمدعلی (۱۳۸۴). *تبارشناسی هویت جدید ایرانی (عصر قاجاریه و پهلوی اول)*، تهران: علمی فرهنگی.
- امانت، عباس (۱۳۸۳). *قبله عالم، ناصرالدین شاه قاجار و پادشاهی ایران*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نشر کارنامه مهرگان.
- اعتضادالسلطنه، علی‌قلی میرزا (۱۳۹۵). *اکسیرالتواریخ*، تهران، اساطیر به اهتمام، جمشیدکیانفر.
- اعتضادالسلطنه (۱۳۶۳). *المائر و الآثار: چهل سال تاریخ ایران در دوره پادشاهی ناصرالدین شاه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، اساطیر.
- استرآبادی، میرزامهدی خان (۱۳۸۷). *تاریخ جهانگشای نادری*، تصحیح میترا مهرآبادی، تهران، دنیای کتاب.
- ابوحامد، محمد بن ابراهیم (۱۳۳۲). *ذیل سلجوقنامه خواجه امام ظهیرالدین نیشابوری*، تهران، خاور.
- اخوت، احمد (۱۳۸۸). *تاملاتی درباره نشانه شناسی بدن و قدرت*، تهران، خجسته.
- ادی، ساموئیل، ک. (۱۳۴۷). *آیین شهریاری در شرق*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- الگار، حامد (۱۳۶۹). *دین و دولت در ایران*، نقش عالمان در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس.
- اولیویه، گیوم آنتوان (۱۳۷۱). *سفرنامه اولیویه: تاریخ اجتماعی-اقتصادی ایران در دوره آغازین عصر قاجاریه*، ترجمه محمد طاهر میرزاده، تصحیح غلامرضا ورهرام، تهران، اطلاعات.
- باربارا، جوزا و دیگران (۱۳۴۹). *سفرنامه‌ی ونیزیان در ایران*، ترجمه منوچهر امیری، تهران، خوارزمی.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۸۷). «نظریه آدلر و روان شناسی سیاسی آقامحمدخان قاجار»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، سال چهارم، شماره اول زمستان، ۵۰-۷.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۲۹۲). *خاطرات دکتر قاسم غنی*، تهران: علم.
- بوردیو، پیر (۱۳۹۷). *تمایز: نقد اجتماعی قضاوت‌های ذوقی*، تهران: نشر ثالث.
- پهلوی، محمد رضا (۱۳۴۰). *ماموریت برای وطنم*، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو (۱۳۰۸). *تاج (الخلق الملوک)* ترجمه حبیب‌الله نوبخت به تصحیح احمد زکی پاشا، بی جا: تابان.

- حافظ ابرو، شهاب‌الدین عبدالله خوافی (۱۳۸۰). *زبدالتواریخ*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات سید کمال حاج جواد، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خاقانی شروانی، افضل‌الدین (۱۳۳۸). *دیوان*، به تصحیح ضیاءالدین سجادی، تهران، کتابفروشی زوار.
- خنجی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۳۸۲). *تاریخ عالم آرای امینی: شرح حکمرانی سلاطین آق‌قویونلو و ظهور صفویان*، به تصحیح محمداکبر عشیق، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.
- (۱۳۶۲). *سلوک الملوک*، محمد علی موحد، تهران، خوارزمی.
- دلاواله، پیتر (۱۳۹۰). *سفرنامه پیتر دلاواله*، ترجمه محمود بهفروز، تهران،
- ذکایی، محمد سعید و امن پور، مریم (۱۳۹۱). *درآمدی بر تاریخ فرهنگی بدن در ایران*، چاپ دوم، تهران، انتشارات تپسا.
- رو، ژان پل (۱۳۹۱). *ایران و ایرانیان، تاریخ ایران از آغاز تا امروز*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی.
- رودکی، جعفر بن محمد (۱۳۸۷). *دیوان رودکی*، تصحیح نصرالله امامی، تهران، موسسه مطالعات فرهنگ و تمدن ایران زمین.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۲). *تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان*، تهران: قومس.
- زونیس، ماروین (۱۳۷۰). *شکست شاهانه: روانشناسی شخصیت شاه*، ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
- سرشتیان، محمد حسن (۱۳۸۸). *رویکردهای فرهنگی و اجتماعی در حوزه بدن انسان*، *فصلنامه فرهنگ خراسان جنوبی*، سال چهارم، ش اول و دوم. پاییز و زمستان، ۱۳۱-۱۵۱.
- سیوری، راجر (۱۳۶۶). *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران، سحر.
- شارپ، رلف نارم. (۱۳۸۴). *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*، چاپ دوم، تهران، پارینه.
- شاردن، ژان (۱۳۷۴). *سفرنامه شوالیه شاردن*، ترجمه اقبال یغمایی، تهران، توس.
- فرای، رن (۱۳۸۹). *تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه دانشگاه کمبریج*، ترجمه: تیمور قادری، ج ۴، تهران، مهتاب.
- فلسفی، نصرالله (۱۳۳۳). *زندگی شاه عباس اول*، ج ۲، تهران: کیهان.
- فوکو، میشل (۱۳۹۳). *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*، نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نی.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۳). *تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران*، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی، چاپ یازدهم.
- کاشی زرین فام هشت گوشه (۶۲۴/۱۲۲۷) موزه آرمنیائز روسیه).
- کریستین سن، آرتور (۱۳۷۲). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، چاپ هشتم، تهران، دنیای کتاب.

- کمپفر، انگیرت (۱۳۶۳). سفرنامه کمپفر به ایران، ترجمه کیکاوس جهانگیری، تهران، خوارزمی.
- گزنفون، سیرت کوروش کبیر (۱۳۵۰) ترجمه ع. وحید مازندرانی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۶۸). جامعه‌شناسی، ترجمه چاوشیان، تهران، نشر نی.
- گوره، ژان (۱۳۶۱) *خواجه تاجدار*، مترجم ذبیح الله منصوری، چاپ بیست و سوم، جلد دوم، تهران: امیرکبیر.
- طوسی، نظام‌الملک (۱۳۴۷) *سیاست‌نامه*، تصحیح هیوبرتندارک، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم.
- عباسی، جواد و راضی، زهره (۱۳۹۳). مشروعیت ایرانی در حکومت‌های محلی ایران در قرن هشتم هجری، *پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران*، سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان، ۸۴-۹۸.
- علیزاده بیرجندی، زهرا (۱۳۹۱). *عالمان و صوفیان در عصر صفوی*، تهران، فکر بکر.
- ماهوان، فاطمه و دیگران (۱۳۸۴). بررسی نمادهای تصویری فر: با تأکید بر نگاره‌های شاهنامه، *پژوهشنامه ادب فارسی*، سال یازدهم، شماره نوزدهم، بهار و تابستان، ۱۱۹-۱۵۷.
- مروی، محمد کاظم (۱۳۷۴) *عالم آرای نادری*، به تصحیح محمد امین ریاحی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۴۷) *مروج المذهب و المعادن الجواهر*، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، ج ۱ و ۲، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معزی، محمد (۱۳۸۹) *دیوان معزی*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، عبدالکریم جریزه دار، تهران، اساطیر.
- منوچهری دامغانی (۱۳۹۲) *دیوان منوچهری*، تصحیح: حبیب یغمانی، مقدمه: سید علی آل داود، تهران، بنیاد موقوفات افشار.
- نوذری، عزت‌الله (۱۳۸۹). *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، خجسته.
- نیکخواه، هانیه و شیخ مهدی، علی (۱۳۸۹) *رهیافتی به سیاست‌های فرهنگی ایلخانان در سده سیزدهم/هفتم در واکاوی نقوش سفال‌های زرین فام*، *فصلنامه مطالعات هنر اسلامی*، شماره سیزدهم، پاییز و زمستان، ۱۰۹-۱۲۹.
- واصفی، زین‌الدین محمود (۱۳۵۰). *بدیع الوقایع*، ترجمه الکساندر یلدروف، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- وطن‌دوست و دیگران (۱۳۸۸) *نمودهای ناسیونالیسم در کتاب‌های درسی تاریخ دوره‌های پهلوی اول*، [تاریخ نگری و تاریخ نگاری](#)، بهار، شماره ۱، ۱۸۱-۲۰۵.
- وندیداد، ابراهیم پورداد، تهران: تهیه و نشر الکترونیک
- Shilling,c(1993)*The body and social Theory*,London:Sage.

-Seibertz,Roman(2002)”Iran auf demweg in die neuzeit:
staatsideologie,verwaltungsreform und modernisierungunternaser al din
din shah im Spiegel der briefmaka 18681314-1285/1896”,Iranistik.vol
1.p101122.