

حکمت سیاسی در ایران باستان

بر مبنای خوانش سهروردی

علی اکبر علیخانی*



چکیده

مسئله این مقاله، شناخت بنیان‌های فکری و نظری تمدن و حکومت‌های ایران باستان است. پژوهش‌های اولیه، حاکی از وجود دست‌گاه فلسفی و فلسفه سیاسی، به اضافه امری فراتر از آن بوده که همان، «حکمت سیاسی» است؛ بنابراین، پرسش اصلی مقاله، چستی حکمت سیاسی و مبانی و اصول آن در تمدن ایران باستان است. حکمت سیاسی، یک مفهوم ایرانی و اسلامی است که با فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی تفاوت دارد؛ اگرچه گاهی مترادف با فلسفه سیاسی نیز به کار رفته است. مقاله، پاسخ به پرسش اصلی را با سه

* (نویسنده مسئول) دانشیار، گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران
(a.alikhani@ut.ac.ir)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۴/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۶

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سیزدهم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۷، صص ۱۵۸-۱۳۵

بحث دنبال کرده است. ابتدا به بیان معنای حکمت و حکمت سیاسی می‌پردازد، سپس به اجمال نشان می‌دهد که ایران باستان، منشأ اصلی حکمت و حکمت سیاسی بوده است، و در پایان، برخی از اصول حکمت سیاسی در ایران باستان را بررسی می‌کند. ایرانیان باستان تلاش می‌کردند در یک دستگاه فکری و فلسفی کلان و با تکیه بر اصول آن، شایستگان را به حکومت بگمارند، حکومت را به سوی عدالت سوق دهند، و از استبداد و ظلم حاکمان جلوگیری کنند. این اصول عبارتند از: تقسیم هستی به گیتی و مینو، نظریه حکیم حاکمی، فره ایزدی، فرّ کیانی، و رد نظریه تغلب. بخش عمده مباحث، برمبنای اندیشه‌های سهروردی، فیلسوف بزرگ و بنیانگذار مکتب فلسفی اشراق تبیین شده است، چون او به خوبی این حکمت را نشان داده و مکتب فلسفی خود را نیز بر حکمت ایران باستان بنیان نهاده است.

واژگان کلیدی: حکمت، حکمت سیاسی، ایران باستان، سهروردی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

مسئله‌ای که ذهن نگارنده را مشغول کرده بود، اینکه تمدن بزرگ ایران باستان در یک نگاه کلان و کلی، براساس چه بنیان‌های نظری‌ای پدید آمده بود و اداره می‌شد. در پاسخ اولیه، سه فرضیه می‌توانست مطرح شود. نخست اینکه اندیشه‌های سیاسی عمیق و متقنی وجود داشته است؛ دوم اینکه یک دستگاه فلسفی و فلسفه سیاسی کارآمد، این تمدن و نظام را پدید آورد؛ و سوم اینکه، احتمالاً عوامل و مبنای نظری دیگری وجود داشته است. فرضیه نخست نمی‌توانست درست باشد، زیرا اساساً اندیشه سیاسی، قادر به ایجاد تمدن نیست و چنین کارویژه‌ای ندارد. مطالعات اولیه، درستی فرضیه‌های دوم و سوم را نشان داد و ما را از دستگاه فلسفی و فلسفه سیاسی، به فرضیه رهنمون کرد که همان حکمت سیاسی است. از اینجا پرسش اصلی مقاله شکل گرفت که حکمت سیاسی چیست و اصول آن در تمدن ایران باستان چه بوده است؟

درباره فلسفه سیاسی، بسیار سخن رفته است، اما در مورد حکمت سیاسی، کمتر گفته و نوشته شده و ابعاد آن، چندان روشن نیست. نزدیک‌ترین مفهوم به حکمت سیاسی، فلسفه سیاسی است، ولی این دو مفهوم، تفاوت‌هایی دارند که موضوع بحث ما نیست (ر.ک: علیخانی، ۱۳۹۷: ۲۴۹-۲۴۵). حکمت، یک مفهوم قرآنی است و پیش از آن نیز در ایران باستان وجود داشته است. برخلاف فلسفه سیاسی که بیشتر جنبه نظری دارد، حکمت سیاسی، دارای دو جنبه نظری و عملی است. هدف این مقاله، تبیین حکمت سیاسی و اصول آن در ایران باستان، عمدتاً برمبنای خوانش سهروردی، است. به این دلیل که بخش عمده‌ای از حکمت و حکمت سیاسی ایران باستان، از طریق سهروردی به ما رسیده و او مکتب فلسفی خود را براساس حکمت ایرانی بنا کرده است، برای تبیین اصول حکمت سیاسی، به

دیدگاه‌های او استناد کرده‌ایم. در این مقاله ابتدا به چیستی حکمت سیاسی پرداخته و معنی آن را روشن کرده‌ایم. مقاله، دارای سه بخش اصلی است. در بخش نخست، چیستی و معنای حکمت سیاسی تبیین شده است، بخش دوم، ریشه‌های حکمت سیاسی در ایران باستان را در حد توان می‌کاود، و بخش سوم مقاله، به تبیین اصول حکمت سیاسی در ایران باستان می‌پردازد. در نظام سیاسی ایران باستان، تلاش می‌کردند در یک دستگاه فکری و فلسفی کلان با تکیه بر این اصول، سازوکارهایی ایجاد کنند که شایستگان به حوزه قدرت و حکومت راه پیدا کنند، حکام عادلانه حکومت کنند، و از ستم حاکمان جلوگیری شود.

اگرچه موضوع مقاله، به گذشته اختصاص دارد، اما بهره‌برداری امروزی از آن امکان‌پذیر است، چون رویکرد بحث نه تاریخی، بلکه نظری است. ضمن اینکه در تبیین و تحلیل موضوع، مسائل امروز جامعه ایران، کم‌وبیش در نظر گرفته شده است. انجام پژوهش‌های کاربردی در عمق و لایه‌های اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی در ایران باستان، بسیار جای کار دارد و امیدوارم این مقاله مشوقی برای سایر پژوهشگران باشد تا در این وادی ارزشمند، گام نهند.

۱. چیستی حکمت سیاسی

معنای نخست واژه حکمت، از ریشه «حکَم»، را «منع» و «نگه داشتن» و «بازداشتن»، و همچنین، بازداشتن چیزی از فساد و تباهی دانسته‌اند (بن‌فارس، ۱۴۰۴ هـ.ق: ۹۱؛ ۱۳۹۹ هـ.ق: ۱۳۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ هـ.ق: ۶۷-۶۶). حکمت، انسان را از جهل و کار زشت بازمی‌دارد فخرالدین بن محمد طریحی، ۱۳۷۵ هـ.ق: ۴۵؛ بن‌فارس، ۱۴۰۴ هـ.ق: جوهری، ۱۴۰۷ هـ.ق: ۱۹۰۲-۱۹۰۱). ابن‌فارس، پس از بیان معنای «منع»، منع از ظلم را نخستین کاربرد «حُکَم» می‌داند و این نخستین و مهم‌ترین مفهوم یا کنش سیاسی است. حُکَم، چه به معنای داوری و چه به معنای حکومت، این واژه را بیشتر سیاسی می‌کند. حُکَم قاضی، از ظلم جلوگیری می‌کند، و فرمانروا را حاکم خوانده‌اند، چون قرار است ستمگر را از ستمگری بازدارد (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ هـ.ق). این معنا برای حاکم، هم‌ریشگی و پیوند حکمت و حکومت را معنادارتر می‌کند و یادآور اندیشه حکیم حاکم (فیلسوف شاه) در ایران باستان است (۱) (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۶۷-۶۶).

افزون بر «بازدارندگی» به عنوان مؤلفه‌ای مهم در مفهوم حکمت، معنای دیگر حکم، عدل، علم، و حلم (فراهیدی، ۱۴۰۹هـ.ق: ۶۶؛ جوهری، ۱۴۰۷هـ.ق، ۱۹۰۲-۱۹۰۱) و همچنین، نهادن امور در جای خود یا «تعادل» و «عدالت» است که باز هم آن را بیشتر به حوزه سیاست و اجتماع وارد می‌کند جرجانی، ۱۳۷۰: ۴۱). از جمله معانی دیگری که برای حکمت ذکر شده عبارتند از: ۱) شناخت بهترین چیزها با برترین دانش‌ها (محمد بن مکرّم بن منظور، ۱۴۱۴هـ.ق: ۱۴۰؛ ۲) دست یافتن به حقیقت به کمک علم و عقل (راغب اصفهانی، ۱۴۱۳هـ.ق: ۲۴۹؛ ۳) علم همراه با عمل؛ ۴. سخن موافق با حق؛ ۵. سخن معقول دور از حشو (جرجانی، ۱۳۷۰: ۴۱)؛ ۶. دانشی که آدمی به کمک آن افعالش را از روی تدبیر و اتقان انجام می‌دهد (علم‌الهدی، ۱۴۰۵هـ.ق: ۲۶۸؛ جوهری، ۱۴۰۷هـ.ق: ۱۹۰۱؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۱۶۱).

بنابراین، معنای حکمت در درجه نخست، سیاسی-اجتماعی است، ضمن اینکه هریک از معانی و تعریف‌های بالا، بُعدی از مفهوم حکمت را باز می‌نمایاند، معنای ششم، وجه مشترک برداشت‌های متفاوت از حکمت است. نتیجه اینکه، حکمت به دانش و دانایی درست، مستحکم، و متقنی گفته می‌شود که به عمل پسندیده و درست منجر شود، به همین دلیل، حکمت، دارای دو جنبه هم‌زمان نظری و عملی است؛ حکمت در جنبه نظری، از جهل و نادانی جلوگیری می‌کند که ویژگی آشکار عوام‌گرایی است و روی دیگر آن، دانش، تخصص، و تخصص‌گرایی است و در جنبه عملی، انسان را از اقدام و رفتار نادرست و ناپسند بازمی‌دارد که روی دیگر آن، عمل به اقتضای دانش، عقلانیت، و تخصص است. افزون‌براین، معنای محکم و مستحکم بودن نیز در حکمت و حکیم دیده می‌شود که تأکید بر دوری او از خطا است. نکته جالب اینکه، معنای حکمت، همانند معنای عقل است؛ معنای لغوی عقل نیز منع است و عقل، انسان را از جهل و اعمال نادرست بازمی‌دارد (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۰-۱۸؛ برنجکار، ۱۳۷۹: ۸۹-۸۵). تجلی جهالت در حوزه سیاست، همان عوام‌گرایی یا پوپولیسم است که نخبگان و دانایان جایگاهی ندارند. در حکمت سیاسی، عکس این فرایند، وارد عرصه سیاست و قدرت می‌شود که جوهره آن، عقلانیت و دانش عمیق، و عمل به اقتضای آن‌ها است.

حکمت را از یک منظر به دینی و غیردینی یا الهی و انسانی، و از منظر دیگر، به

نظری و عملی تقسیم می‌کنند. حکمت، چه نظری و چه عملی، در برداشت‌های دینی، امری الهی است و تنها به خواست و لطف الهی است که انسان می‌تواند از آن بهره‌مند شود. در سنت اسلامی، خداوند به اسم‌های «الحکَم»، «الحکیم»، و «الحاکم» (ازهری، ۱۴۲۱هـ.ق: ۶۹). نیز خوانده می‌شود که هرکدام، حاکی از معنایی از معانی ماده «حکَم» است. در برداشت‌های غیردینی، حکمت بدون کمک وحی برای آدمی امری دست‌یافتنی است و گوهر آن، معرفت معطوف به عملی است که آدمی را قادر می‌کند، چه در بعد فردی و چه در بعد سیاسی-اجتماعی، زندگی خوبی را برای خود سامان دهد. البته در برداشت‌های دینی از حکمت، با اینکه تصریح شده است که خداوند به هرکس بخواهد حکمت عطا می‌کند، ولی امکان اعطای حکمت به غیرمؤمنان و غیرمسلمانان وجود دارد. حکمت در بُعد نظری، چه دینی چه غیردینی، می‌تواند به معنای نظام فلسفی نیز باشد. در حکمت عملی، دانایی و معرفتی که در فهم و عمق تفکر انسان مورد تأکید است، مقدمه لازم برای عمل است و اساساً دانش و معرفتی که به کار نیاید و عملی نشود، یا عملی که بدون دانش و معرفت عمیق باشد، حکمت نیست. از سوی دیگر، حکمت در سنت فلسفی ایرانی-اسلامی به حکمت نظری و عملی تقسیم شده است؛ حکمت نظری را دانش مربوط به اموری دانسته‌اند که در حیطه اراده و اختیار انسان نیست و حکمت عملی را دانشی دانسته‌اند که مربوط به اراده و اختیار انسان است، اما مراد از حکمت نظری، دانشی نیست که دانستن و ندانستن آن، هیچ ارتباطی به حوزه عمل نداشته باشد، بلکه حکمت نظری، دست‌کم به عنوان مقدمه بعید، در خدمت عقل عملی است. اگر غیر از این باشد، آن تفکیک ثنائی حکمت، با جان‌مایه این مفهوم که حکمت، عمل براساس دانش و دانایی عمیق است، سازگار نخواهد بود. در ادیان ابراهیمی، حکمت، پیوند محکمی با دین دارد؛ جنبه حکمی بخش‌هایی از کتاب مقدس، به‌ویژه در حکمت سلیمان، کتاب ایوب، و کتاب جامع، برجسته است. پژوهشگران غربی در بررسی مفهوم حکمت از منظر دینی-فرهنگی، به ترتیب تاریخی، بر سهم بین‌النهرین (سومر و بابل)، مصر، یهودیت، و مسیحیت، و در حوزه شرقی، بر اهمیت آیین‌های هندو، تائو، بودا، و کنفوسیوس تأکید کرده‌اند، اما از سهم قابل توجه ایران باستان و آیین زرتشت غافل مانده‌اند (مالک، ۱۳۸۸: ۷۴۸).

۲. ریشه‌های حکمت در ایران باستان

دلایل فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد، ایران باستان، مرکز دانش و فلسفه و حکمت بوده است، و فلسفه از ایران به یونان رفته است (۲). گمیستوس پلتون^۱، فیلسوف بیزانسی متخصص در فلسفه و الهیات باستانی، از زرتشت به منزله حکمت باستانی یاد می‌کند که جایگاه قدسی داشته است. مارسیلیو فیچینو^۲ به تبع پلتون، از «مجموعه هرمسی» و «کاهنان کلدای»^۳ که آن را تألیف زرتشت می‌داند، به مثابه منابع این حکمت ازلی نام می‌برد. فیچینو به واژه‌های "Prisca Theologia" یا "Philosophia Priscorum" اشاره می‌کند که می‌توان آن را به فلسفه الهیات باستانی یا مقدس ترجمه کرد. او افلاطون را وارث حقیقی این فلسفه می‌داند، ولی نمی‌گوید که این فلسفه از کجا و از چه کسی به افلاطون به ارث رسیده است (نصر، ۱۳۸۴: ۱۶۰-۱۵۹؛ مهدوی و پارسانیا، ۱۳۹۱).

فیلسوفان مسلمان نیز به وجود حکمت در ایران باستان تصریح کرده‌اند. ابوعلی سینا بر این نظر بود که «مشرقیان»، حکمتی ویژه و جدای از حکمت یونان داشته‌اند که بسیار مهم بوده است. او در صدد برآمد که اصول «حکمت مشرقین» را تدوین کند، اما ظاهراً کل اثر، به دست ما نرسیده و اکنون از دستاوردهای اندیشه و تلاش ابن سینا در این زمینه، تنها کتاب کوچکی به نام «منطق المشرقین» باقی مانده است (۳). ابن سینا در آغاز رساله «منطق المشرقین» تصریح می‌کند که از ناحیه‌ای غیر از یونان، دانش‌هایی به او رسیده که او آن‌ها را با فلسفه و علوم یونانی دقیقاً مطابقت داده و مقایسه کرده و آن‌ها را جدای از هم یافته است؛ تاجایی که دریافته است، آنچه را یونانیان، «منطق» نامیده‌اند، در نزد مشرقیان، «نام دیگری» داشته و حرف به حرف با آن تفاوت داشته است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳).

پس از ابن سینا، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مهم‌ترین دانشمندی است که به تفصیل در مورد حکمت در ایران باستان سخن گفته و از آن تأثیر پذیرفته است. او می‌گوید: در پارس، امتی بودند که به حق رهنمون یافته، و براساس حق، دادگری

1. Gemisthus Plethon
2. Marsilio Ficino
3. Chaldaen Oracles

می‌کردند. اینان، حکمایی فاضل بودند. ما حکمت نوری آنان را که ذوق افلاطون و حکمای پیش از وی به آن شهادت می‌دهد، پس از مردگی، زنده کردیم، و در کتابی که پیش از این سابقه نداشت، به نام «حکمه‌الاشراق» آوردیم (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۲۸). این سخن سهروردی نشان می‌دهد که اساس حکمت اشراق، حکمت حکمای فارس یا فهلویون بوده است که حکمت ذوقی افلاطون و فیلسوفان پیش از او نیز از آن بهره برده است (رضانژاد، ۱۳۶۰). سهروردی بر این نظر است که آخرین فیلسوف یونانی که به نور طامس (۴) یا فلسفه حقیقی رسیده، افلاطون بوده است و در میان غیر یونانیان نیز بزرگ‌ترین آنان هرمس است، اما در میان «فهلویون»، یعنی فیلسوفان فارس و ایران می‌توان «از مالک روی زمین، کیومرث و نیز از پیروان مکتب فلسفی او، فریدون و کیخسرو» نام برد. سهروردی، فلسفه یونان را تنها یکی از شاخه‌های شجره بزرگ حکمت می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۹۸). در آثار سهروردی و نیز در شاهنامه فردوسی، حاکمان و پادشاهان، غالباً حکیم بوده‌اند. این نشانه آشکاری بر پیوند حکمت و سیاست در ایران باستان است.

سهروردی با استفاده از میراث فلسفی حکمای قدیم ایران، به تدوین اصول فلسفه اشراق دست زده و در آن، اندیشه‌ها و نظریه‌های بزرگان حکمت خسروانی را شرح داده است. او از آنان با تعبیرهای گوناگونی مانند «حکماء‌الخسروانیون» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۶۶، ۴۹۳ و...)، «حکماء‌الفرس» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲: ۱۱، ۱۵۷ و...)، «الفهلویون» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۵۰۲، ۵۰۴ و ج ۲، ۱۵۷، ۱۴۹، ۱۲۸ و...) و گاهی نیز با ذکر نام‌های برخی از چهره‌های سترگ این حکمت، همچون کیومرث، کیخسرو، زرتشت، فریدون، جاماسب، بوذرجمهر، و... یاد کرده است. او همه حکیمان یادشده را جزء موحدان راستین به‌شمار آورده و تقدیسان می‌کند. به‌نظر سهروردی، سخنان فیلسوفان قدیم از زمان پدر حکمت، هرمس، و سپس، بزرگانی مانند انبازقلس و فیثاغورث، برپایه رمز استوار شده و هرکس، به ظاهر سخنان آنان پایبند باشد، مقاصدشان را درک نخواهد کرد. اصولاً قواعد حکمت اشراق درباره نور و ظلمت که راه و روش حکیمان سرزمین پارس، مانند جاماسب، فرشاوشر، بوذرجمهر، و افرادی پیش از اینان بوده، همه به رمز نهاده شده است؛ باین حال، این فلسفه را نباید با قواعد کفرآمیز مجوس و الحادگرایی

مانویان و همه چیزهایی که انسان را به شرک آلوده کند، یکی گرفت (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱-۱۰).

در نظام فکری ایران باستان، فلسفه و تفکر فلسفی، از دین و تأملات دینی جدا نبوده است؛ در نتیجه، هنگامی که سهروردی از حکمای فرس، فهلویون، فهلویه، و حکمای خسروانی سخن می‌گوید، منظورش فیلسوف، به معنای امروزی نیست؛ بلکه مقصود، دانشمند فرهیخته و فرزانه‌ای است که در مسیر «معرفت به حقایق اشیا و امور» سیر می‌کند و دربارهٔ مبدأ و معاد و اصل و سرنوشت موجودات، دیدگاه‌های ویژه و عمیقی دارد (موحد، ۱۳۸۴: ۱۴۴-۱۴۳) و در عمل نیز به دانسته‌های خود پایبند است. در حکمت خسروانی، انوار، مراتبی دارند که به نسبت نزدیکی یا دوری‌شان از نورالانوار، شدت و ضعف می‌یابند (خواج‌گه‌گیری و خراسانی، ۱۳۹۴: ۸۴). حکمت اشراق و حکمت خسروانی که بر بنیاد اشراق و شهود استوار شده است، می‌تواند به نورالانوار که روشنی بی‌پایان هر ویسپ‌روشنیه^۱ است، برسد و با آن یکی شود. تردیدی نیست که سهروردی، زنده‌کنندهٔ حکمت ایران باستان در بطن جریان حکمت اسلامی است. مبنای اندیشه او احیای حکمت نوری است و این به دلیل اشراقی بودن آن است که از شرق سرچشمه می‌گیرد و یکی از مبانی و راه‌های نیرومند اندیشه وی، ایران باستان و به ویژه حکمای خسروانی است. سهروردی می‌خواست حکمت افلاطون و زرتشت را در یک بستر فکری جدید که نتیجه استواری داشته باشد، جمع کند (رضی، ۱۳۸۰: ۹۲ و ۱۰۱).

سهروردی، فریدون را در تاریخ ایران باستان، فرمانروای مقدسی معرفی می‌کند که به «روح‌القدس متصل و بدو متکلم گشته» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۸۶) است، و از کیخسرو نیز به عنوان «شهریار صدیق کیخسرو المبارک» یاد می‌کند که دارای مقام شهود و خلسه بوده و به قرب درگاه الهی واصل بوده است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۷). او از زرتشت نیز به عنوان «الحکیم الفاضل و الامام الکامل زرادشت الاذربایجانی» و «زرادشت الفاضل المؤید» نام می‌برد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۲۸، ۱۵۷، ۱۹۷)؛ در عین حال، حساب همه این بزرگان را از مجوسیت، مانویت، و

دوگانه پرستی جدا می‌کند و اینان را حکمای موحد الهی متقدم می‌نامد. سهروردی، ضمن تشریح چگونگی تعلق نور تأیید خداوند به برخی از شهریاران نیک و قدیس تاریخ، آنان را از شرک منزّه دانسته و می‌نویسد:

برسد به نور تأیید و ظفر، چنان‌که بزرگان ملوک پارسین رسیدند، و ایشان از مجوس (۵) نبودند و نه ثنویان، یعنی از کسانی که خدای را دو می‌گویند؛ زیرا که این اعتقاد فاسد از گشتاسب ظاهر گشت» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۱۸۵).

بنابراین، بخش زیادی از حکمت خسروانی در ایران باستان، حکمت سیاسی بود. برخی از اندیشمندان ایرانی و غیرایرانی کوشیده‌اند اصول این حکمت و فلسفه سیاسی را تبیین و تفسیر کنند و اثرپذیری آشکار بزرگانی مانند افلاطون را از این حکمت سیاسی به اثبات برسانند. افزون بر کتاب مهم دکتر مجتبایی در این زمینه (مجتبایی، ۱۳۵۲) از آثار زیر می‌توان نام برد: «آرمانشهر در اندیشه ایرانی» (اصیل، ۱۳۸۱). «آرمان شهریاری ایران باستان» (کنادت، ۱۳۸۳) و بخش دوم کتاب «تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان» (رجایی، ۱۳۸۵). در میان متون کلاسیک باقی‌مانده از گذشته، «نامه تنسر به گشنسپ»، «کتیبه‌های تاریخی» و «شاهنامه فردوسی» جایگاه بالایی دارند.

اهمیت فلسفه سیاسی حکمت خسروانی و برتری ایرانیان در این حوزه بر یونانیان بحث جدیدی نیست، حتی در سده چهارم هجری، احمد بن دایه در کتابی با عنوان «سیاسه الامراء و ولاء الجنوب المتضمن علی ثلاثه عهود»، سیاست شهریاران و فرماندهان نظامی را در سه رساله نوشته است. او این کتاب را در رد نظریه‌هایی نوشت که یونانیان را به فقر در اندیشه و فلسفه سیاسی متهم می‌کردند. شرایط در آن زمان به گونه‌ای بوده است که ابن دایه در این کتاب می‌کوشد ثابت کند که تنها ایرانیان دارای فلسفه سیاسی نبوده‌اند، بلکه یونانیان نیز فلسفه سیاسی داشته‌اند و به‌رحال، فلسفه سیاسی آن‌ها کمتر از فلسفه سیاسی ایرانیان نبوده است (ر.ک: عارف، ۱۳۸۱: ۳۱۶-۳۱۵).

۳. اصول حکمت سیاسی در ایران باستان

گفتیم که در منظومه مطالعات سیاسی، حکمت سیاسی، نزدیک‌ترین مفهوم به فلسفه

سیاسی است؛ مباحث فلسفه سیاسی که پرسش از چیستی و چرایی است و به بنیان‌های مباحث سیاسی است، با این تفاوت که حکمت سیاسی، حتماً باید با عمل براساس دانسته‌ها همراه باشد و حکیم، فرد مهذب و خودساخته‌ای است که همیشه به اقتضای خرد عمل می‌کند و منافع جمعی و اجتماعی را بر منافع فردی و بخشی ترجیح می‌دهد. تا اینجا روشن شد که ایران باستان، مرکز حکمت و حکمت سیاسی بود و پادشاهان حکیم بر آن حکمرانی می‌کردند. در ادامه به تبیین برخی از مبانی مهم و اصول حکمت سیاسی خسروانی که سهروردی مطرح کرده است، می‌پردازیم.

۱-۳. تقسیم هستی به گیتی و مینو

در حکمت خسروانی، هستی به دو حوزه جداگانه به نام‌های جهان گیتی، یعنی دنیای ماده و اجسام و طبیعت، و جهان مینوی، یعنی عالم مجردات و عقول و انوار، تقسیم می‌شود. خداوند متعال به‌عنوان آفریدگار و مالک هستی، «نورالانوار» نامیده می‌شود. سید جعفر سجادی می‌گوید:

شهاب‌الدین، خبر از اضوای مینویه می‌دهد که زردشت آذربایجانی در کتاب زند از آن خبر داده است. وی می‌گوید، زردشت، عالم را در دو قسم می‌داند: عالم گیتی و عالم مینوی. عالم مینوی، عالم نورانی و روحانی است. عالم گیتی، ظلمانی و جسمانی است (سجادی، ۱۳۷۶: ۱۸).

هستی هر پدیده‌ای بر مبنای میزان تابش نور و ریزش فیض الهی به آن ارزیابی می‌شود. در جهان سیاست و تدبیر امور اجتماعی، تنها افرادی صلاحیت رهبری دارند که «اضوای مینوی» و پرتوهای لاهوتی بر آنها می‌تابد و مبنای صلاحیت آنها قرار می‌گیرد. این پرتوها و انوار، «خوره» یا «فره» نام دارند (سجادی، ۱۳۷۶: ۱۸). البته این امر با آنچه امروزه مشروعیت الهی نامیده می‌شود، تفاوت دارد. این تنها لطف و عنایت الهی است که قابلیت‌هایی مانند اعتقاد به عالم معنا و توجه به امور روحانی و معنوی را در حاکم ایجاد می‌کند تا امور مادی و دنیوی و قدرت سیاسی و مقام، در نظر او حقیر و پست جلوه کند و برای کسب یا نگهداشت آنها به هر اقدام دون شأن و غیراخلاقی‌ای متوسل نشود. این تنها یک اصل از اصول

شش‌گانه حکمت سیاسی است که ما در این مقاله مطرح می‌کنیم و تمام آن‌ها به‌مثابه یک نظام حکمت سیاسی با هم معنا پیدا می‌کنند که آخرین آن‌ها پرهیز از تغلب است.

۲-۳. نظریه حکیم حاکمی

نظریه «حکیم حاکمی» یا «شهریاری دانایان» که بعدها به آن «فیلسوف‌شاه» گفته شد و به افلاطون نسبت داده می‌شود، از دیگر اصول حکمت سیاسی در ایران باستان است. امروزه این همان «حاکمیت دانشمندان علوم سیاسی و اجتماعی» یا تخصص‌گرایی و نخبه‌گرایی است که در نقطه مقابل عوام‌گرایی قرار دارد. سهروردی که حکمت را به دو نوع «حکمت بحثی» (استدلالی) و «حکمت ذوقی» (شهودی و اشراقی) تقسیم می‌کند، حکما را نیز به چندین دسته تقسیم کرده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ۱) حکیم غوطه‌ور و متبحر در حکمت ذوقی و تأله، و حکمت بحثی هر دو؛ ۲) حکیم غوطه‌ور در حکمت ذوقی و تأله، و متوسط در حکمت بحثی؛ ۳) حکیم غوطه‌ور در حکمت ذوقی و تأله و بدون آگاهی از حکمت بحثی؛ ۴) حکیم غوطه‌ور در حکمت بحثی و فاقد تبحر در تأله و حکمت ذوقی.

بنا بر دیدگاه سهروردی، که مبانی فلسفه خود را از ایران باستان گرفته است، حق ریاست و حکومت با فیلسوف و حکیم نوع اول است و اگر چنین شخصی وجود نداشته باشد، به‌ترتیب نوبت به نوع دوم و سوم می‌رسد و آنان خلیفه خدا بر روی زمین هستند، اما حکیم و فیلسوف نوع چهارم، حق حاکمیت و شهریاری ندارد. ریاست و شهریاری، منصبی الهی است و جانشینی از سوی خداوند به‌شمار می‌آید؛ به همین دلیل، حکیم غیرمتأله امکان دسترسی به چنین مقامی را ندارد. این منصب با ریاضت، عبادت، و شهود حکیمانه به‌دست می‌آید؛ چنین حکیم و فیلسوف متألهی، «قطب» است و ریاست و فرمانروایی، حق اوست؛ هرچند به‌ظاهر در حالت انزوا به‌سر ببرد. اگر ریاست ظاهری نیز در دست او باشد، زمانه سرشار از نور می‌شود، ولی اگر مدبر و رئیسی الهی در رأس امور نباشد، عصر غلبه و چیرگی ظلمت خواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۱۲). در اینجا سهروردی مفهوم

خلیفه‌اللهی را از متون اسلامی وام می‌گیرد و سعی در ادغام آن با مفهوم شهریاری در ایران باستان دارد.

سهروردی کسی را که هم اهل استدلال و هم وارسته و دل‌پاک باشد، کامل‌ترین حکیم معرفی می‌کند، اما کسی را که اهل بحث و استدلال است و دلش مهذب و وارسته نیست، انسان ناقصی می‌داند. به نظر او، اگر کسی دل پاک داشته باشد، ولی از استدلال بی‌خبر باشد، نقص دارد؛ پس انسان کامل‌تر کسی است که هم دل پاک و وارسته داشته باشد و هم در استدلال توانا باشد. سهروردی شرف و فضیلت واقعی انسان را در حکمت خلاصه می‌کند و تنها حکما را شایستهٔ خلافت الهی می‌داند. او در مورد این مسئله تردیدی ندارد که خلیفهٔ خداوند بر روی زمین و پیشوای معنوی مردم، حکیمی است که هم بر حکمت ذوقی و هم بر حکمت استدلالی مسلط باشد و بر این نظر است که اگر چنین حکیمی یافت نشد، حکیمی که در تآله کارآزموده باشد و به درجات کمال نائل شده باشد، ولی از حکمت بحثی بی‌بهره باشد، بهتر از سایر حکما خواهد بود؛ یعنی به نظر او، عارف غیرفیلسوف از فیلسوف غیرعارف افضل است و حکمت ذوقی، برتر و بالاتر از حکمت بحثی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰). در بحث‌های بالا، سازگاری حکمت سیاسی ایران باستان کاملاً روشن است و سهروردی بدون هیچ دغدغه‌ای به بیان و ادغام آن‌ها پرداخته است.

۳-۳. فره ایزدی

یکی دیگر از مبانی فلسفه سیاسی و قدرت شهریاری در ایران باستان که سهروردی نیز به آن پرداخته است، «فرّ یا فره ایزدی» است. سهروردی این مفهوم را به شکل‌های گوناگونی در آثار مختلف خود آورده است، از جمله «خوره»، «خره»، «فرّ»، «فرّ نورانی»، «هیبت نورانی»، «کیان خره» و «فرّ کیانی». «فر» یا «فره» از پرتوهای الهی و «اضوای مینوی» است که به‌منظور تأیید و صلابت و مشروعیت‌بخشی، به شهریاران دانا داده می‌شود. منشأ «فرّ»، جهان مینوی و نورالانوار است، اما به سبب نیک‌منشی، خداپرستی، دادگری، و تواضع افراد و حاکمان، به آن‌ها تعلق می‌گیرد. در اینجا معیار تعلق گرفتن فره ایزدی، ویژگی‌ها و شایستگی‌های لازم برای حکمرانی، مانند دانش و تخصص، عدل‌ورزی، تواضع،

نیک‌سیرتی و... است، به همین دلیل، اگر فرد دارای «فرّ ایزدی» این ویژگی‌های نیک را از دست بدهد، آن فرّ نیز به خواست ایزد از وجود او می‌رود و جای خود را به بدبختی و ظلمت می‌دهد؛ همان‌گونه که در مورد «جمشید» اتفاق افتاد. تا زمانی‌که جمشید به عدالت رفتار می‌کرد، «فرّه ایزدی» با او بود و سعادت بر جهان، حاکم و خوشبختی در آن جامعه جاری بود، اما زمانی‌که به خدا شرک ورزید و دروغ گفت، «فرّ ایزدی» خود را از دست داد (پوردادوود، ۱۳۵۶: ج ۲، ۳۱۵-۳۱۴).

در حکمت خسروانی، «فرّ»، عامل مقبولیت و مشروعیت اجتماعی و سیاسی افراد است؛ درجه‌های شدت و ضعف و مراتب دارد و عالی‌ترین نوع آن، «کیان فرّ» یا «فرّ کیانی» است. «فرّه» در همه درجه‌ها و مراتبش، از اضوای مینوی و «نور قاهر» است؛ یعنی جلوه‌ای از صفت و نام «قاهریت» و قدرتمندی خداوند است که به بندگان مورد لطف و نیک‌منش او تعلق می‌گیرد. سید جعفر سجادی که یکی از متخصصان اندیشه‌های سهروردی است، می‌گوید:

زردشت، عالم را بر دو قسم می‌دانست: عالم گیتی و عالم مینوی. عالم مینوی، عالم نورانی و روحانی است. عالم گیتی، ظلمانی و جسمانی است. از عالم مینوی، انواری بر نفوس فاضله جهان ریزش می‌کند که به آنان تأیید، قدرت رأی و نظر می‌بخشد و اشراقات آن کامل‌تر از اشراقات آفتاب است. این انوار موجب می‌شود که برخی از انسان‌ها بر برخی دیگر، سلطه و ریاست پیدا کنند. بخشی از این انوار را که مربوط به ملوک است «کیان خرّه» یا «فرّ کیان» نامند و همین انوار است که موجب صعود و عروج انسان به عالم بالا می‌شود و گردن‌ها در برابر صاحب فرّه کیانی منقاد و فروتن می‌شوند (سجادی، ۱۳۷۶).

خود سهروردی در موارد فراوانی تصریح کرده است که «سرچشمه‌های خرّه، اضوای مینوی است» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۱۵۷).

۴-۳. فرّ کیانی

در فلسفه سیاسی ایران باستان، «فرّ کیانی» بالاترین سطح نور مینوی است که تنها شه‌ریاران دارند و اگر کسی فاقد آن باشد، شایسته شه‌ریاری نیست؛ حتی صاحبان

«فرّ ایزدی»، تنها صلاحیت و توانایی اعمال مدیریت و سلطه در مراتبی پایین‌تر از رتبه شهبازی و پادشاهی را دارند؛ بنابراین، تنها دارندگان «کیان فرّه» می‌توانند در رأس هرم قدرت قرار گیرند و شهیار شوند (شکوری، ۱۳۷۶: ۱۲۳). سهروردی فرّ کیانی را این‌گونه تعریف می‌کند: «کیان خرّه روشنی است که در نفس قاهر پدید آید که [به] سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۱۸۷) و در جای دیگری می‌گوید:

نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی [و] روشن گردد، در لغت پارسیان «خرّه» گویند و آنچه ملوک خاص باشد، آن را «کیان خرّه» گویند، و از جمله آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند، خداوند «نیرنگ» ملک افریدون و آنکه حکم کرد به عدل و حق قدس و تعظیم ناموس حق به‌جا آورد، به قدر طاقت خویش و ظفر یافت بدان که از روح‌القدس متکلم گشت و بدو متصل، و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت، آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی، چون که نفس او روشن و قوی گشت، از شعاع انوار حق تعالی، به سلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم [فرمانروایی] کرد و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو [خود ضحاک]، صاحب دو علامت خبیث، و او را هلاک کرد به امر حق تعالی، و وردگان را باز پس بستد و سایه عدل را بگسترانید بر جمله معموره و از علوم بهره‌مند شد، بیش از آنکه بسیاران در این عصرها برابر او نبودند و علم را نشر کرد و عدل را بگسترانید و شر را قهر کرد و فرمان او روان گشت و زمین را قسمت کرد و ملک دراز در خاندان رها کرد، جزا از حق تعالی، و در عصر او نشو نبات و حیوان تمام و کامل شد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۸۶).

همچنین، سهروردی در کتاب «المشارع و المطارحات» خود، نور «کیان خرّه» یا فرّه کیانی را نوری تأییدآور و قدرت‌بخش می‌داند. به‌نظر او اگر به هنگام دریافت پرتوهای مینوی در گوهر نفس و روان آدمی، غلبه با «امر قهری»، یعنی انوار قاهره باشد، اشراق نور در آن به‌گونه‌ای انجام می‌شود که بخش قدرتمندی آن بیشتر باشد؛ این همان معنایی است که فلهویون آن را «خره» می‌نامند و از جمله پرتوهای

نورانی‌ای است که اثرش «قهر»، یعنی قدرتمندی است. صاحب این نور، فردی شجاع، قدرتمند، و غالب می‌شود. این نور، موجب سعادت صاحب خود و گرایش و محبت افراد به او می‌شود و شهریاری، هیبت، دانش، فضیلت، و اقبال را برای او به دنبال می‌آورد. در این صورت، آن را به تنهایی، «کیان خرّه» می‌نامند؛ و این شریف‌ترین نوع «فرّه» است، چون اعتدال نوری در آن، در حدّ کمال است (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۱، ۵۰۴).

سهروردی سپس، «فرّه ایزدی» و انوار مینوی ایران باستان را که موجب اقتدار سیاسی است، به آیه‌های قرآن و تفضلات خاص الهی پیوند می‌دهد. او آیه‌های «ان حزب الله هم الغالبون (۶)» و «ان جندنا لهم الغالبون (۷)» را به معنی تابش انوار قدرت بخش و «شعاع قدس و تأیید و قهر» دانسته است و می‌گوید: «خداوند این افراد را نور تأیید و ظفر می‌بخشد و به قدرت می‌رساند، چنان‌که ملوک پارسیان رسیدند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۱۸۵). سهروردی یکی از مهم‌ترین مصداق‌های نظریه حکیم حاکمی یا فیلسوف شاه موجود در فلسفه سیاسی ایران باستان را که بر پایه انوار قدرت بخش و قاهره «کیان خرّه» به شهریاری رسیده است، کیخسرو می‌داند و از او به عنوان پرستنده قدیس، صدیق، و مبارک یاد می‌کند که جهان را پر

از عدل و داد کرده بود و در نهایت، با پرستش خداوند به ابدیت پیوسته است:

ملکِ ظاهر، کیخسرو مبارک که تقدس و عبودیت را برپای داشت، از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او به عالم اعلی عروج کرد و متفتش گشت به حکمت حق تعالی، و انوار حق تعالی او را پیدا شد و پیش او باز آمد و معنی «کیان خرّه» دریافت و چون ملک فاضل النفس [کیخسرو] در عالم، سنت‌ها را زنده گردانید و تعظیم انوار حق کرد و حکم کرد به تأیید حق تعالی بر جمله زمین، انوار مشاهده جلال حق تعالی بر او متوالی گشت و هجرت کرد به [سوی] حق تعالی، ترک کرد ملک جمله معموره [را] و حکم محبت روحانی را ممثّل گشت به ترک خویشان و وطن و بیت. روزگاری چنان مِلکی ندید و به جز از او پادشاه یاد ندارد. و قوه الهی او را حرکت فرمود، بیرون آمد از دیار خویش؛ درود باد بر آن روز که مفارقت وطن کرد؛ روزی که به عالم علوی پیوست» (سهروردی،

۱۳۷۲: ج ۳، ۱۸۸-۱۸۶).

سهروردی در جای دیگری نیز کیخسرو را با وصف «الملک الصدیق کیخسرو المبارک» ستوده است (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۱۵۷). او در رساله «لغت موران» نیز در مورد کیخسرو و «جام گیتی‌نمای» او می‌گوید: «جام گیتی‌نما کیخسرو را بود. هرچه خواستی در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۲۹۸).

۵-۳. رد نظریه تغلب

مباحثی که تا اینجا در مورد فره ایزدی و فرکیانی مطرح شد، اگرچه تابع شایستگی‌ها و شرایطی بود، اما تا حد زیادی مشروعیت الهی حاکمان را تقویت می‌کرد. یک اصل مهم دیگر به نظام حکمت سیاسی اضافه می‌شود که می‌توان آن را به‌مثابه وتوی مشروعیت آسمانی حاکمان به‌شمار آورد و آن، «رد تغلب» است. این شاخص، یک اصل عینی و کاربردی و به این معنی است که اگر مجامع و انجمن‌های تعیین‌کننده حاکم در ایران باستان، مانند طبقه اشراف و روحانیان، و در مقیاس گسترده‌تر، اگر مردم، حاکمی را نخواستند، او نمی‌تواند با قهر و غلبه و نیروی نظامی، حاکمیت سیاسی را به‌دست آورد یا حاکمیت پیشین خود را ادامه دهد.

در حکمت و فلسفه سیاسی ایران باستان، حق ریاست و شهریاری از آن حکیمان و فیلسوفان بود. سهروردی، حکومت را از آن حکیمان متأله می‌داند و حکومت غیر او را نامشروع تلقی می‌کند؛ باین‌حال، برای حکیم متأله نیز توسل به زور را به‌منظور کسب قدرت جایز نمی‌داند و می‌گوید: منظور من از حق ریاست حکیم متأله، تغلب نیست، بلکه حاکم متأله، گاهی به‌صورت غیرتغلبی به ریاست می‌رسد و زمام امور را در دست می‌گیرد و حکمش آشکار می‌شود و گاهی نیز پنهان می‌ماند و او کسی است که همگان او را «قطب می‌نامند. در این صورت، ریاست حق اوست، هرچند در انزوا به‌سر ببرد» (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۱۲).

نتیجه‌گیری

مجموع بحث‌های مربوط به حکمت سیاسی در ایران باستان، نظریه نخبه‌گرایی خاصی را در این نظام فکری و سیاسی نشان می‌دهد که ویژه ایران باستان است. در این تفکر، تنها حکیم سیاسی می‌توانست نخبه سیاسی شود و قدرت و مدیریت جامعه را به‌عهده گیرد. حکیم سیاسی، فیلسوف و دانشمندی است که اولاً از عقلانیت و خردمندی بالایی برخوردار است، ثانیاً علم و دانایی بالایی در حوزه سیاست و اجتماع دارد و به‌عبارت امروزی، در یکی از حوزه‌های سیاسی و اجتماعی متخصص است، ثالثاً به‌اقتضای دانش و عقلانیت خود رفتار می‌کند و نگرش‌ها و دیدگاه‌هایش در رفتارها و سیاست‌هایش متجلی است. رابعاً خودساخته و بر خود مسلط است و از آنچنان تهذیب نفس و شخصیت والایی برخوردار است که خود و اطرافیان و منافع فردی و طبقاتی و مذهبی و نژادی را کنار گذاشته و منافع و مصالح جامعه و مردم برایش اصالت دارد. خامساً قدرت و حکومت، نه هدف، بلکه ابزاری برای رسیدن به سعادت و تجلیات انسانی است و این لازمه حکمت است.

اما نکته مهم‌تر، استقرار سازوکارهایی است که بتواند چنین افرادی را شناسایی و عرصه‌های قدرت و مدیریت را برای حکمرانی آن‌ها فراهم کند. آنچه از اصول حکمت سیاسی در ایران باستان برمی‌آید اینکه آن‌ها، از یک‌سو، به اهمیت و جایگاه حاکم و پادشاه پی برده بودند و تمام سعادت یا انحطاط جامعه را در گرو رهبر خوب یا بد می‌دانستند، و از سوی دیگر، همواره نگران حاکمیت افراد نالایق بودند، به همین دلیل، سعی می‌کردند با ربط دادن ویژگی‌های او به اضوای مینوی یا فر کیانی و مواردی از این قبیل، از بروز این آفت و شاید فاجعه، جلوگیری کنند و هر کسی را بر تخت حاکمیت نشانند. یافته‌های نگارنده نشان می‌دهد که در نظام سیاسی ایران باستان، دو سازوکار مهم وجود داشت که حاکمیت شایستگان را، تا حدی، تضمین و از اختیارات مطلق و ظلم و ستم پادشاه جلوگیری می‌کرد. نخست اینکه، تنها افراد دارای استعداد و اراده، که در طول چند دهه در علم و دانش غور می‌کردند، و از سوی دیگر، به تهذیب نفس و خودسازی می‌پرداختند و خردگرایی، دانش، و دوراندیشی آن‌ها در عرصه‌های مختلف به محک تجربه ثابت می‌شد،

می‌توانستند به‌عنوان دانشمند و حکیم مورد وثوق همگان باشند و سپس، در حوزه قدرت و نظام سیاسی نقشی ایفا کنند. در جوامع امروزی، با انبوه شدن آموزش عالی و رواج مدرک‌گرایی، این سازوکار، کارایی خود را از دست داده است. دومین سازوکار، وجود طبقه اشراف یا طبقه بزرگان و برجستگان بود که حلقه واسط بین دستگاه حکومت و مردم بودند و همین‌ها سیاست‌ها و خط‌مشی‌های کلی را تعیین، و در صورت نیاز، قدرت افسارگسیخته پادشاه را مهار می‌کردند. عده زیادی از حکیمان، دانشمندان، و نجیب‌زادگان در این طبقه جای می‌گرفتند و ضمن کمک به سیاست‌گذاری‌ها و تعیین خط‌مشی‌ها، کاستی‌های موجود را نیز تا حد امکان، جبران می‌کردند.*



یادداشت‌ها

۱. «آئین کشورداری که به معنای حکم و حکومت است، نوعی از انواع اصیل و اقسام حکمت است و حکمت هم به معنای دانایی و تدبیر است»؛ مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، لندن: نشر شادی، ۱۹۹۵، ۶۷-۶۶.
۲. نگارنده کتابی با عنوان «تأثیر فلسفه و اندیشه سیاسی ایران باستان بر یونان» در دست تحقیق دارد که در مورد این موضوع به طور مفصل و مستند بحث کرده است.
۳. منطق المشرقیین یکی از دفترهای باقی مانده از ابن سینا است که آن‌ها را در حکمت مشرقیین نوشته بوده و به جز همین دفتر منطق، همه از بین رفته‌اند. این دفتر به سال ۱۳۲۸ هـ.ق شاید برای نخستین بار در قاهره چاپ شده است.
۴. نور طامس بنا بر دیدگاه سهروردی، همان علم ناب، تعیین حقیقی و خمیره مقرون و راستین حکمت است که هرکس را رسیدن به آن رتبه نشاید، و فقط نوادری از خودساختگان و بزرگان تاریخ بشر در نقاط مختلف جهان به آن رسیده‌اند.
۵. مجوس، معرب واژه پارسی مگوش و مگو (پارسی باستان) است. این واژه در زبان یونانی، مگوس magus، جمع مگی magi است. این نام، شکل لاتین شده ماگوی magoi است که ترجمه یونانی از اصل ایرانی است. مجوس بر وزن صبور، معرب منجگوش، یعنی صغیر الاذنین، چون واضع دین مجوس، مرد خردگوش بود، لذا چنین گفتند (محمد بن یعقوب فیروزآبادی، قاموس المحيط، بیروت-لبنان: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ج ۲، ص ۳۹۰، ذیل لغت مجوس). همچنین، گفته شده است که مجوس، معرب موی گوش و یا سیخ گوش، نام کسی بوده است که در آیین زردشت، بدعت‌ها گذاشته و اکنون پیروان زرتشت را گویند (علی اکبر نفیسی، فرهنگ نفیسی (ناظم الاطباء)، تهران: کتابفروشی خیام، ذیل مجوس). منظور از مجوس، پیروان آیین مهر یا میترا است که دین اقوام آریایی بوده و قدمت آن به پیش از زرتشت بازمی‌گردد. هاشم رضی، مترجم وندیداد (اوستا) نوشته است: «آنچه که درش گمانی نیست، زرتشت در شرق ایران، شمال شرقی، زاده شد و دین خود را ارائه کرد. جایی که زرتشت دین آورد، دین میتراپی مورد ایمان و علاقه مردم بود (هاشم رضی، وندیداد، تهران: بهجت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۷). میترائیسم یا مهرپرستی، نام دین باستانی اقوام آریایی است که بنا بر اندیشه‌های زروانیسم، خود هم نور و هم ظلمت را از قوای طبیعت و لازمه هستی می‌دانستند و بروز طبایع ایزد و اهریمن را در انسان‌ها، زاده جبر شرایط محیطی به‌شمار می‌آوردند.

آیین مغان که در دولت مادها، رواج فراوانی داشت، اگرچه با ظهور زردشت از رونق افتاد، اما برخی عقاید و سنن آنان به زردشتیان منتقل شد، از جمله احترام به عناصر اربعه آب، خاک، باد، و به‌ویژه عنصر آتش. تجلیل مغان از آتش، بیش از زردشتیان بوده است و نیز اعتقاد به ثنویت و قدرت و تأثیرگذاری اهریمن در آیین مغان شدیدتر از عقایدی است که در دین زرتشت به چشم می‌خورد (جان ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران: پیروز، ۱۳۵۴، صص ۱۵۰-۱۴۶). برای مطالعه بیشتر رک: محمد غفوری، «مجوس و ماهیت آن در ایران باستان و اسلام»، فصلنامه علمی و پژوهشی تاریخ، شماره ۴۰، صص ۱۳۷-۱۲۰.

۶. وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْعَالِيُونَ (مائده (۵): ۵۶).
۷. وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْعَالِيُونَ. (صافات (۳۷): ۱۷۳)



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

قرآن کریم

- ابراهیمی دینانی، غلام حسین (۱۳۹۰/۱/۱۱)، «حکمت ایران باستان»، گفت‌وگو با جام‌جم آنلاین.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴)، *منطق المشرقیین و القصيدة المزدوجة فی المنطق*، قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴هـ.ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴هـ.ق/۱۹۹۴م)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱هـ.ق/۲۰۰۱م)، *تهذیب اللغة*، تعلیق عمر سلامی و عبدالکریم حامد، بیروت-لبنان: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى.
- اصیل، حجت‌الله (۱۳۸۱)، *آرمانشهر در اندیشه ایرانی*، تهران: نشر نی.
- برنجکار، رضا (۱۳۷۹)، «مفهوم حکمت در قرآن و حدیث»، *صحیفه مبین (مجموعه مقالات)*، شماره ۴.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۵۶)، *یشت‌ها، به کوشش بهرام فره‌وشی*، تهران: دانشگاه تهران.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰)، *کتاب التعریفات*، تهران: ناصر خسرو.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷هـ.ق)، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۵م)، *حکمت و حکومت*، لندن: نشر شادی.
- حسینی، مالک (۱۳۸۸)، «حکمت»، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران: دائرة المعارف الاسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸)، «چیستی حکمت در قرآن، روایت و فلسفه»، *مجله مشکوة*، شماره ۱۰۳.
- خواججه‌گیری، طاهره؛ خراسانی، فهیمه (۱۳۹۴)، «بررسی نقش سه عارف خطه قومس در حفظ و استمرار اندیشه خسروانی و حکمت اشراق»، *مجله مطالعات عرفانی*، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان، شماره بیست‌ودوم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۳هـ.ق/۱۹۹۲م)، *مفردات ألفاظ القرآن*، دمشق: دارالقلم و بیروت: الدار الشامیة، الطبعة الأولى.

رجایی، فرهنگ (۱۳۸۵)، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران: قومس.
رضانژاد، غلامحسین (۱۳۶۰)، «تجدید حکمت اشراق و تأسیس آن از مبانی فلسفه و آیین پارسیان»، مجله چیستا، شماره ۳.
رضی، هاشم (۱۳۸۰)، حکمت خسروانی، سیر تطبیقی فلسفه و حکمت در ایران باستان، تهران: بهجت، چاپ دوم.
_____ (۱۳۸۵)، وندیداد، تهران: بهجت.

زمنخسری، محمود بن عمر (۱۳۹۹هـ.ق/۱۹۷۹م)، أساس البلاغة، بیروت: دار صادر.
سجادی، سید جعفر (۱۳۷۶)، شرح رسائل فارسی سهروردی، تهران: پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی وابسته به حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
شکوری، ابوالفضل (۱۳۷۶)، «حکمت خسروانی از منظر سهروردی»، مجله مدرس، شماره ۴.

طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.

عارف، نصر محمد (۱۳۸۱)، «میراث سیاسی: میراث سیاسی مسلمانان (کتابشناسی میراث سیاسی در چهار سده نخست هجری)»، ترجمه مهران اسماعیلی، علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم (ع)، شماره ۲۰.

علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۰۵هـ.ق)، رسائل الشریف المرتضی، اعداد مهدی رجائی، تقدیم احمد الحسینی شکوری، قم: دارالقرآن الکریم.
علیخانی، علی اکبر (۱۳۹۷)، خرد خفته؛ فلسفه و حکمت سیاسی اسلامی و گذار به سیاست عملی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

غفوری، محمد (۱۳۹۵)، «مجوس و ماهیت آن در ایران باستان و اسلام»، فصلنامه علمی و پژوهشی تاریخ، شماره ۴۰.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹هـ.ق)، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، به اهتمام محسن آل عصفور، قم: دار الهجرة.
فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا)، قاموس المحيط، بیروت لبنان: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.

قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
گانگ کنادت، ولف (۱۳۸۳)، آرمان شهریاری ایران باستان از گزنفون تا فردوسی، ترجمه سیف الدین نجم آبادی، تهران: جامی.

مجتبایی، فتح الله (۱۳۵۲)، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران.

مهدوی، منصور؛ پارسانیا، حمید (۱۳۹۱)، «ارزیابی حکمت خالده»، معرفت فلسفی، سال نهم، شماره سوم.

موحد، صمد (۱۳۸۴)، نگاهی به سرچشمه های حکمت اشراق و مفهومی های بنیادی آن، تهران: طهوری.

ناس، جان (۱۳۵۴)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: پیروز.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۴)، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امیری، تهران: قصیده‌سرا، چاپ چهارم.
نفیسی، علی‌اکبر (بی‌تا)، *فرهنگ نفیسی (ناظم‌الاطباء)*، تهران: کتابفروشی خیام.
The Encyclopedia of religion, ed. Mircea Eliade, NewYork 1987, s.v "Wisdom" by (Kurt Rudolph), Vol 15.

