



Research Paper

The Nature of Rationalization in the Transition from Ancient Iran to Islamic Iran; Transition from Mythical to the Religious WorldviewHasan Tavan¹ ^{ID} *Kamal Pouladi² ^{ID} Majid Tavasoli Roknabadi³ ^{ID}

1. Ph.D. Student, Department of Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran
2. Assistant Professor, Department of Political Science, Chaloos Branch, Islamic Azad University, Chaloos, Iran
3. Associate Professor, Department of Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

DOI: [10.22034/ipsa.2022.471](https://doi.org/10.22034/ipsa.2022.471)

Receive Date: 02 October 2022

Revise Date: 14 November 2022

Accept Date: 06 December 2022



©2021 by the authors, Licensee IPSA, Tehran, Iran. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

Extended Abstract

For explaining Iranian transmission from the ancient period to the Middle Ages, we can hire different approaches, of which Habermass' structure of consciousness theory is one of them. Using this theory, the forward paper concluded that in the transmission of ancient mythical consciousness to the Middle Ages religious consciousness, Iranian political thought never cut its connection to metaphysics. In the ancient epoch, myths and Zoroastrianism were the most important sources of Iranian political thought, whereas in the Middle Ages, Islamic sharia took this role. If, in the ancient period, the ideal king was pivotal in Iranian political thought, in the Islamic period, Nabi, in Ibn Sina and Sage in Suhrawardi got this place. In addition, in the ancient era, there was a general law known as A.a that governed simultaneously nature and society, whereas in the Middle Ages the sharia wore this cloth. The main question is how we can analyze the nature of worldview transmission from ancient to Islamic Iran. We hypothesized that the nature of transmission from ancient Iran to the Islamic period could be explained by Rationalization theory, i.e. Iran moved from a mythical worldview based on a dual vision to the Islamic worldview based on a monotheistic insight.

Introduction

Rationality, considering this paper, is supposed to provide a framework for explaining the stages of evolution in man's history. We are focusing on the structures of consciousness, which show us how history progresses from a lower to a higher level. This rationalization is consistent with the philosophic approach on the one hand and Weber's historical and religious sociology on the other hand. Thus, it could be considered an interdisciplinary approach. Habermas, inspired by Max Weber's disenchantment theory and Karl Marx's historical materialism, innovated a theory explaining the historical evolution of societies which resolves the defects of Marx's theory related to different

◆ *** Corresponding Author:** ◆**Kamal Pouladi, Ph.D.****E-mail:** kamal.pouladi@gmail.com

forces of historical evolution in which the role of culture was weak. The rationalization of structures of consciousness through three phases illustrates the nature of rationalization from one period to another.

In primitive societies and ancient civilizations, the mythical consciousness has the responsibility of explaining the relations between man, nature, and society. But in traditional society, the form of consciousness transfers from the mythical and reaches the religious worldview. In the final stage, rationalization as a societal force will drive some societies in Western Europe from the traditional to the modern worldview.

We are willing to explain the rationalization process in Iran when transmitting from ancient to the Islamic era or middle age Iran. Thus, the main question of the paper is: in terms of different worldviews, how can we explain the nature of the transition of ancient Iran to the Islamic period? To answer this question, we hypothesize that the transition of Iran from the ancient to the Islamic period could be explained as a rationalization by transmitting from mythical cosmology based on dualism to a religious worldview based on monotheism.

The consistency between religion and politics, on the one hand, and the importance of the situation of an ideal ruler in Iran, on the other hand, are some important features that connect ancient Iran to the Islamic period. Therefore, understanding this kind of transition and moving from a mythical to a religious worldview in Iran could be essential. We are not wrong if say, many parts of Iranian political culture are inherited from the past, so understanding this heritage is very important for understanding the contemporary problems of Iran. The time range of this research will consist of ancient Iran to the Islamic period.

Methodology

The research method that we employed is a critical method that is mainly used by Frankfurt school thinkers, including Habermas. Research done by this method tries to go beyond the shallow and dominant stream and cast light on the real structures which are hidden behind the events.

Result and Discussion

As mentioned in the epilogue, our main consideration in this research would be the transition of Iran from the ancient to the middle ages periods. To respond to this question, we employed the rationalization theory of Max Weber and the structures of consciousness evolution made by Habermas. Ancient Iran and other Mesopotamian civilizations were largely under the effect of myths. Based on the mythical approach, there is consistency between the earth and the heavenly system. Besides, the king is imagined as the representative of God on earth. When Zoroastrianism arrived in Iran about the 1st millennium BC, the rationalization process attained a new level and Iranian civilization slowly started transmitting from a mythical to a religious system. Based on the Zoroastrian narration, the world is divided by Good and Evil as the two basic cosmic powers. Their long clash would be ended by the victory of the Good at the end of history. In the middle of this



great battle, Ahura Mazda (The Good power) will create humans and the physical world to assist him in putting down Ahriman (The Evil) and winning the cosmological war. The ideal ruler is one of the main parts of Iranian ontology in the ancient period. He is not only the representative of God on the earth but also responsible for holding the truth (Aša), the class system, and leading the civic system based on Zoroaster's decrees. In addition, there is a cosmological force called Farrah, which, with Aša, makes the king to be loyal to justice.

In the 7th century, when Islam opened its way to Iran, the consistency between civic and religious systems not only didn't end but was also empowered. When various Iranian, Greek, and Indian thought arrived into the Islamic world, Muslim thinkers tried to rationalize their Islamic beliefs and created Islamic scholastic theology (Ilm al-Kalām). Ismailism was the first group that tried to merge religion and philosophy. Based on their thinking school, religion has an inside (Zāhir) and outside (Bāṭin) in which the prophet (Nabi) is responsible for conveying sharia and the Imam is accountable for explaining the bottom of religion. At this school, Imam has an important and focal situation that without him the cosmological order will face some serious defects. Therefore, the main result of political thought is that the Imam should hold the leadership of society in his hands because he is the only person who is aware of the hidden parts of the religion.

Farabi is the great founder of political philosophy in the Islamic world, followed by Ibn Miskawayh and Ibn Sina in Iran. In Farabi's civic system, philosophy was more important than religion, but in Ibn-Sina this goes vice versa. The Prophet and sharia were placed at the highest point by Ibn Sina and were considered the only legitimate rulers of Islamic society. It should be mentioned that Ibn Sina, beyond Aristotelian philosophy, was attracted by intuitive wisdom. Shihāb ad-Dīn Suhrawardi followed him and completed his work with the foundation of the Illumination philosophy (Hikmat-al-Ishraq). Suhrawardi put the intuition approach higher than reasoning and philosophical method in his epistemology. He came to the result that the Sage (Hakim) who is aware of Hikmat (wisdom) and philosophy simultaneously should be the ruler of society.

Conclusion

The idea of progress is one of the main beliefs of some great thinkers, such as Jürgen Habermas. He classified history into three periods: primitive, traditional, and modern, which are matched to mythical, religious-metaphysical, and scientific-philosophical worldviews. In this way, the human being started to demystify from his beliefs and society and came to the modern period and scientific-philosophic worldview. In this paper, we employed Habermas ideas and reflected on the nature of evolution from ancient Iran to the Middle Ages and discussed how Iranian political thought transferred from an ancient mythical worldview to the monotheism and religious-metaphysical worldview in the Islamic era and pulled into this stage.

As mentioned above, the process of rationalization in Iran went from dualism and mythical consciousness in the ancient period to monotheism and religious-metaphysical worldview in the Islamic Era. In this long period, from the ancient to the Middle Ages, political thought kept its connection to Iranian metaphysics. The elements such as cosmic law and the ideal ruler ensured the cohesion of Iranian political thought from the ancient period to the Islamic epoch. An ideal king as the representative of God on earth was a holder and follower of cosmic law (Aša) which converted to sharia in the Islamic term. Farabi appointed the prophet-philosopher as the ruler of society. If at Farabi the first master was more a philosopher than a prophet, Ibn-Sina changed this balance and gave the most credit to the prophet and stressed that in the absence of Nabi, sharia would be the legitimate ruler. With Suhrawardi and the appearance of mystical views (Erfan), this balance remained and took some new aspects. The sage-ruler of Suhrawardi should be connected with the Imaginational world (Alam al-Mithal) and have some dignity for getting the support of the people.

As another important point in Iranian political thought, we should reiterate that "Conquer" as a political approach could not get a legitimate position in Iranian political thought from the past to the Middle Ages. Therefore, at least in theory, Iranian rulers were not authorized to govern autocratically.

The comparison between Iranian and European political thought in the middle ages makes clear an important point. In the late centuries of the European Middle Ages, which were contemporary with the Iranian mystical turn, an important change occurred in political thought by thinkers such as Aquinas that drove politics out of theology in the Renaissance period. But in Iran, this evolution didn't happen and Iranian political thought still held its connection with metaphysics.

Keywords: Rationalism, Aša, Ideal Ruler, Islamic Cosmology, Shia.

References

- Abbasi, Moslem (2014); *Evolution of Political Thought in Ancient Iran*, Tehran: Negah-e-Moaser. (In Persian)
- Amouzgar, Jaleh (1995); "Farrah, the Magic and Heaven Power", *Kelk Magazine*, No. 68-69-70, p. 42-34. (In Persian)
- Atkinson, Rita et al (2014); *Hilgard's Introduction to Psychology*, Trans. Mohamadnaghi Baraheni et al, Tehran: Roshd. (In Persian)
- Ahmadvand, shoja & Eslami, Rohollah (2017); *Political Thought in the Ancient Iran*, Tehran: Samt. (In Persian)
- Aminrazavi, Mehdi (2015); *Suhrawardi and the School of Illumination*, Trans. Majdedin Keivani, Tehran: Markaz. (In Persian)
- Audi, Robert (1999); *the Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press
- Bowering, Gerhard (2013) (Ed.); *the Princeton Encyclopedia of Islamic Political*



Thought, Princeton: Princeton University Press

- Bostani, Ahmad (2011); "Suhrawardi and Iran Shahri Political Thought", *Research in Theoretical Politics Biquarterly*, No. 10, P. 19-36. (In Persian)
- Boyce, Mary (2021); *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*, Trans. Askar Bahrami, Tehran: Ghooghnoos. (In Persian)
- Black, Anthony (2011); *the History of Islamic Political thought; from the prophet to the present*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Crone, Patricia (2020); *Medieval Islamic Political Thought*, Trans. Masoud Jafari, Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Eddy, Samuel Kennedy (2013); *the King is Dead*, Tehran: Elmi & Farhangi. (In Persian)
- El- Rouayheb, Khaled, Schmidtke, Sabine (2007) (Eds.); *the Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, New York: Oxford University Press
- Fazeli, Habibollah (2011); "Introduction to Ismaili Political Thought (with the emphasis on Nizari Government in Iran)", *Politics Quarterly*, Volume 41, No. 1, P. 209-227. (In Persian)
- Fazeli, Habibollah & Sarvan, Majid (2018); "Thinking in the Meaning of Arta (Aša) in Ancient Iran under the Reflection of Ontology and Anthropology in Iranian philosophy", *politics quarterly*, volume 49, No. 4, P. 725-749. (In Persian)
- Freund, Julien (1999); *the Sociology of Max Weber*, Trans. Abdolhossein Nikgozar, Tehran: Tootia. (In Persian)
- Feirahi, Davood (1999); *Power, Knowledge and Legitimacy in Islam*, Tehran: Ney. (In Persian)
- Foltz, Richard (2019); *Religions of Iran: From Prehistory to the Present*, Trans. Amir Zamani, Tehran: Dibayeh. (In Persian)
- Gignoux, Philippe (2021); *Man and Cosmos*, Trans. Linda Goodarzi, Tehran: Mahi. (In Persian)
- Galston, Miriam (1990); *Politics and Excellence, the Political Philosophy of Al farabi*, Princeton: Princeton University Press
- Ghaderi, Hatam (2000); *Political Thought in Islam and Iran*, Tehran: Samt. (In Persian)
- Hampton, Jeane (2006); *Political Philosophy*, Trans. Khashayar Deihimi, Tehran: Tarh-e-No. (In Persian)
- Hinnells, John (2020); *Persian Mythology*, Trans. Jaleh Amouzgar, Ahmad



- Tafazzoli, Tehran: Cheshmeh. (In Persian)
- Henry, Corbin (2009); *History of Islamic Philosophy*, Trans. Javad Tabatabaee, Tehran: Kavir. (In Persian)
 - Mojtabaee, Fatollah (2020); *Plato's Beautiful City*, Tehran: Hermes. (In Persian)
 - Motahhari, Morteza (no date); *Society and History*, no place, Islamic Publication Office. (In Persian)
 - Montgomery Watt. W (2007); *Islamic Political Thought*, Edinburg: Edinburg University Press
 - Maddahi, Morteza (2019); "The Evolution of Ismaili Cosmology and Its Effect on their Religious Invitation", *Marifat*, No. 5, p. 11-20. (In Persian)
 - Nasr, Hossein (2017); *the Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Trans. Saeed Dehghani, Tehran: Ghasideh Sara. (In Persian)
 - Nasr, Hossein (1973); *Three Muslim Sages*, Trans. Ahmad Aram, Tehran: Pocket Books Corporation. (In Persian)
 - Nozari, Hoseinali (2014); *Habermas Review (Critical Introduction to the Ideas and Theories of Jürgen Habermas)*, Tehran: Cheshmeh. (In Persian)
 - Newley, Gerardo (2009); *From Zoroaster to Mani*, Trans. Arezoo Rasouli, Tehran: Mahi. (In Persian)
 - Pooladi, Kamal (2017); *Political Thought in Iran and Islam*, Tehran: Markaz. (In Persian)
 - Pooladi, Kamal (2018); *In Illusion of Justice System*, Tehran: Markaz. (In Persian)
 - Pourjavadi, Nasrollah (1999); *Introduction to the Philosophy of Plotinus*, Tehran: Iran University Press. (In Persian)
 - Pusey, Michel (2003); *Jürgen Habermas*, New York: Routledge
 - Rosenthal, Erwin I. J (2017); *Political Thought in Medieval Islam*, Trans. Ali Ardestani, Tehran: Ghoomes. (In Persian)
 - Shaked, Shaul (2007); *Dualism in Transformation*, Trans. Seyed Ahmad Ghaemmaghami, Tehran: Mahi. (In Persian)
 - Shakoori, Abolfazl (2005); *Avicenna's political philosophy*, Tehran: Aghl-e-Sorkh. (In Persian)
 - Singer, Peter (2001); *Hegel: a very short introduction*, New York: Oxford University Press
 - Tabatabaee, Javad (1994); *the Decline of Political Thought in Iran*, Tehran:



Kavir. (In Persian)

- Tabatabaee, Javad (2016); *an Introduction to Iranian political thought*, Tehran: Kavir (In Persian)
- Tabatabaee, Javad (2020); *Khaje Nizam al-Mulk Toosi: Speech on Cultural Continuity of Iran*, Tehran: Minooyekherad. (In Persian)
- Widengren, Geo (1998); *Iranian Religions*, Trans. Manoochehr Farhang, Tehran: Agahan Ideh. (In Persian)
- Zeahner, R.c (2014); *the Teachings of the Magi*, Trans. Fereidoon Badree, *Tehran: Toos*. (In Persian)
- Zaeher, R.C (1961); *the Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York: GPP'S
- Ziai, Hossein (1992); "The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardi's Philosophy of Illumination," *in political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. Charles Butterworth, Cambridge: Harvard University Press.
- Ziai, Hossein (2012); *the Knowledge and Illumination: a Study of Suhrawardi's Hekmat al-Ishraq*, Trans. Simasadat Noorbakhsh, Tehran: Farzan. (In Persian)





پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

سرشت عقلانی شدن در گذر از ایران باستان به ایران اسلامی؛ گذار از جهان‌بینی اسطوره‌ای به جهان‌بینی دینی

حسن توان^۱ * کمال پولادی^۲ * مجید توسلی رکن‌آبادی^۳

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران

۲. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد چالوس، چالوس، ایران

۳. دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران

لینک گزارش نتیجه مشابهت‌یابی: https://hamyab.sinaweb.net/Ci_result/details/54E9995BCE1EC4B6/6%

20.1001.1.1735790.1401.17.4.3.9

چکیده

برای تبیین چگونگی گذار ایران از دوره باستان به دوران اسلامی، می‌توان از چارچوب‌های گوناگونی بهره برد که نظریه تحول آگاهی هابرماس، یکی از آن‌هاست. مقاله حاضر با استفاده از این نظریه، به این نتیجه رسیده است که اندیشه سیاسی ایرانی، به موازات گذار از آگاهی اسطوره‌ای در عهد باستان به آگاهی دینی در دوره میانه، هیچ‌گاه پیوند خود را با متافیزیک قطع نکرده است. در ایران باستان، اساطیر و سپس، دین زردشتی، مهم‌ترین منابع تفکر سیاسی به‌شمار می‌رفتند که با ورود اسلام به ایران، شریعت اسلامی این نقش را به‌عهده گرفت. اگر در عهد باستان، شاه در کانون اندیشه سیاسی ایرانی بود، در دوره اسلامی، در اندیشه ابن‌سینا، نبی، و در نظریه سهروردی، حاکم حکیم، این موقعیت را به‌دست آورد. افزون‌براین، در عهد باستان، یک قانون کلی به‌نام «آشه» بر طبیعت و اجتماع حاکم بود که در دوره میانه، این جامه، بر تن «شریعت» راست شد. پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که «سرشت گذار ایران باستان به ایران اسلامی را به‌لحاظ نوع جهان‌بینی چگونه می‌توان تحلیل و تبیین کرد؟» فرضیه پژوهش این است که «سرشت اصلی تحول از ایران باستان به ایران اسلامی را می‌توان عقلانی‌شدن به‌صورت گذار از جهان‌بینی اسطوره‌ای با پیش‌دوانگاری به جهان‌بینی دینی با پیش‌یکانه‌انگار، توصیف کرد». روش به‌کاررفته در این پژوهش، روش انتقادی است که بیشتر توسط اندیشمندان مکتب فرانکفورت، از جمله هابرماس، به‌کار گرفته شد.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۸/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

واژگان کلیدی:

عقلانی شدن، آشه، حاکم آرمانی، جهان‌شناسی اسلامی، شیعه

* نویسنده مسئول:

کمال پولادی

پست الکترونیک: kamal.pouladi@gmail.com

مقدمه

عقلانیت موردنظر پژوهش حاضر، بیشتر چارچوبی را برای تبیین شیوه تکامل جوامع بشری فراهم می‌کند که دربردارنده گذار از مراتب پایین‌تر تاریخ تحول اجتماعی به مراتب بالاتر است. عقلانی شدن به این معنا، ضمن ارتباط با جامعه‌شناسی تاریخی و جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر، با فلسفه نیز پیوند می‌یابد و می‌توان آن را رویکردی بینارشته‌ای به‌شمار آورد.

هابرماس با الهام‌گیری از نظریه افسون‌زدایی ماکس وبر و ماتریالیسم تاریخی کارل مارکس، نظریه‌ای را درباره تحول تاریخی جوامع، صورت‌بندی کرده است که نارسایی نظریه مارکس را درباره نحوه و نیروی تحول تاریخی جوامع بشری -که عنصر فرهنگ در آن کم‌رنگ بود- برطرف می‌کند. مفهوم عقلانی شدن شکل‌های آگاهی بشر، در طول سه دوره، سرشت عقلانی شدن جهان‌بینی‌ها را از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر، توضیح می‌دهد. در اجتماع اولیه و تمدن‌های کهن، شکل آگاهی اسطوره‌ای، توضیح روابط میان طبیعت، انسان، و جامعه را به‌عهده دارد. اما در جوامع سنتی، شکل آگاهی از مرحله اسطوره‌ای گذر می‌کند و به آگاهی دینی یا جهان‌بینی دینی می‌رسد. سرانجام، در مرحله پایانی، نیروی عقلانی شدن، جوامعی در اروپای غربی را با گذار از جهان‌بینی دینی، به جهان‌بینی مدرن فرامی‌برد.

این مقاله بر آن است تا جریان عقلانی شدن را در ایران، هنگام گذار از ایران باستان به ایران اسلامی یا میانه، بررسی کند. پرسش اصلی پژوهش این است که: «سرشت گذار ایران باستان به ایران اسلامی را به‌لحاظ نوع جهان‌بینی، چگونه می‌توان تحلیل و تبیین کرد؟» فرضیه پژوهش نیز این است که: «سرشت اصلی تحول از جهان‌بینی باستانی به جهان‌بینی اسلامی را می‌توان عقلانی شدن به‌صورت گذار از کیهان‌شناسی اسطوره‌ای با بینش دوگانه‌نگاری، به جهان‌شناسی دینی با بینش توحیدی توصیف و تبیین کرد».

پیوستگی دین و سیاست و موقعیت حاکم، عواملی هستند که ایران باستان و میانه را به هم پیوند می‌زنند؛ از این‌رو، درک سرشت این گذار و فراروی از آگاهی اسطوره‌ای به جهان‌بینی دینی در ایران اسلامی، اهمیتی بنیادین دارد. بیراه نرفته‌ایم اگر بگوییم که بسیاری از مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی امروز ایران، از اندیشه‌هایی تأثیر پذیرفته است که از گذشته به ما به‌ارث رسیده‌اند؛ از این‌رو، درک این میراث، ما را در فهم مسائل امروز جامعه ایران، تواناتر خواهد کرد. محدوده زمانی بررسی شده در پژوهش حاضر نیز از عصر باستان تا ایران دوره میانه را دربر می‌گیرد.

۱. پیشینه پژوهش

موضوع اصلی پژوهش حاضر، سرشت گذار از ایران باستان به ایران دوره اسلامی است که در این باره پژوهش‌چندانی انجام نشده است؛ از این رو پژوهشگر این حوزه ناچار است با تأمل در تحقیقات انجام شده در حوزه‌های ایران باستان و میانه، مؤلفه‌های لازم را استخراج کند. نزدیک‌ترین پژوهش به کار ما، کتاب «در سودای نظام داد» (۱۳۹۷) اثر کمال پولادی است که با تأثیرپذیری از روش هابرماس، تحول شکل‌های آگاهی در ایران را از عصر باستان تا قرون میانه اسلامی دنبال می‌کند.

در سال‌های اخیر، درباره اندیشه سیاسی در ایران باستان، پژوهش‌های ارزشمندی انجام شده است که به‌عنوان نمونه می‌توان به «تحول اندیشه سیاسی در ایران باستان» (۱۳۹۳)، نوشته مسلم عباسی اشاره کرد. نویسنده در این کتاب با بررسی سه متن پایه‌ای «ریگ ودا»، «گاهان» و سنگ‌نبشته «بغستان»، تلاش کرده است تا اندیشه سیاسی اقوام ایرانی را از زمان پیدایش تا دوره هخامنشی، بازسازی کند.

«اندیشه سیاسی در ایران باستان» (۱۳۹۶) کار مشترک شجاع احمدوند و روح‌الله اسلامی است که بر اندیشه سیاسی در ایران، از عصر هخامنشی تا ساسانی، تمرکز دارد. نویسندگان این پژوهش با استفاده از الگوی غایت‌مشروعیت جان مارو و با تکیه بر چهار مؤلفه مشروعیت سیاسی، غایت امر سیاسی، محدودیت اعمال قدرت، و اعتراض بر ضد حاکمیت، اندیشه سیاسی در ایران باستان را نقد و ارزیابی کرده‌اند.

درباره ایران میانه نیز می‌توان به نوشته‌های جواد طباطبایی اشاره کرد که به‌همراه اندیشمندانی همچون هانری کرین، به تداوم فرهنگی ایران اعتقاد دارد. طباطبایی در آثاری مانند «درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران» (۱۳۹۵) و «خواجه نظام‌الملک طوسی؛ گفتار در تداوم فرهنگی ایران» (۱۳۹۹)، اندیشه سیاسی ایران میانه را بررسی کرده است. وی در مهم‌ترین اثر خود، یعنی «زوال اندیشه سیاسی در ایران» (۱۳۷۳)، با تکیه بر منطق درونی اندیشه به این نتیجه رسیده است که تفکر عقلی و استدلالی در حوزه سیاست، پس از ابن‌سینا به محاق رفت؛ روندی که با خواجه نصیرالدین طوسی، تکمیل شد.

در اینجا به دو مورد از نوشته‌هایی که به زبان انگلیسی درباره اندیشه‌های اسلامی منتشر شده است، اشاره می‌کنیم. کتاب «تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام؛ از عصر پیامبر تا کنون» (۲۰۱۱)، نوشته آنتونی بلک، مهم‌ترین مقوله‌های اندیشه سیاسی در اسلام را بررسی کرده

است. با توجه به آمیختگی نبوت و سیاست در اسلام، نویسنده، کار خود را از نخستین مراحل شکل‌گیری اسلام، یعنی بعثت پیامبر اسلام آغاز می‌کند. «کتاب راهنمای فلسفه اسلامی دانشگاه آکسفورد» (۲۰۰۷) نوشته دیگری است که از کندی به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران فلسفه اسلامی آغاز می‌کند و تا دوران معاصر را بررسی می‌کند. دیدگاه کلی حاکم بر این نوشته این است که فلسفه اسلامی، تنها میراث‌دار آثار یونانی نیست و پس از قرون میانه در مناطقی چون ایران و سرزمین‌های اسلامی دیگر ادامه یافته است.

۲. چارچوب مفهومی پژوهش

همان‌گونه که در مقدمه اشاره کردیم، منظور از عقلانی شدن، برداشتی است که ماکس وبر و یورگن هابرماس از این مفهوم ارائه داده‌اند. در مجموع می‌توان گفت، عقلانیت در آثار وبر به دو معنا به‌کار رفته است: نخست اینکه عقلانی شدن، مفهومی عمل‌گرایانه دارد و به‌این معنا است که انسان تلاش می‌کند تا بر طبیعت و جهان خارج چیره شود و آن را به‌خدمت خود درآورد. معنای دوم عقلانیت در دستگاه فکری ماکس وبر، در افسون‌زدایی خلاصه می‌شود؛ به‌این معنا که انسان، هرچه در روند راززدایی از زندگی پیش‌تر رود و بتواند فارغ از نیروهای جادویی و اساطیری، زندگی خویش را سامان بخشد، عقلانی‌تر شده است (فروند، ۱۳۸۳). به‌طور خلاصه می‌توان گفت، افسون‌زدایی، وضعیتی است که بر اثر آن، علم و خرد، اسطوره و جادو را از صحنه خارج می‌کند و خود، تفسیر عقلانی جهان را به‌عهده می‌گیرد. به‌نظر ماکس وبر، ظهور ادیان بزرگ و گذار از مرحله اسطوره‌ای، خود، یکی از مظاهر عقلانیت به‌شمار می‌آید. انسان‌ها در سپیده‌دم تاریخ، با استفاده از جادو و توسل به ایزدان تلاش می‌کردند واقعیت را مهار کنند؛ اما با ظهور ادیان بزرگ، بشر از این مرحله گذر کرد و عالمان دینی به‌منظور پاسخ‌گویی به پرسش‌های پیروان خود، به صورت‌بندی عقلانی باورهای دینی اقدام کردند. پس از گذار از این مرحله و با رسیدن عصر مدرن، علم، وظیفه تبیین جهان را به‌عهده گرفت. البته گفتنی است که وبر به عقلانیت مدرن، خوش‌بین نبود و عاقبت آن را گرفتاری انسان در قفس آهنین بوروکراسی می‌دانست (اودی^۱، ۱۹۹۹، ۹۶۹).

یورگن هابرماس، با تبدیل افسون‌زدایی وبری به طرحی منسجم، تلاش کرد روند تحول آگاهی بشر را براساس آن توضیح دهد. براین اساس، تاریخ به سه مرحله ابتدایی، سنتی، و مدرن

1. Audi

تقسیم می‌شود که هر یک از آن‌ها، به ترتیب با جهان‌بینی‌های اسطوره‌ای، دینی-متافیزیکی و علمی-فلسفی هماهنگ می‌شود. در دوران ابتدایی^۱ که ایزدان پرشمار، مهار زندگی انسان را در دست دارند، میان فرد، جامعه، و طبیعت، پیوستگی عمیقی وجود دارد. در این دوره، جامعه یک نهاد کلی است که توسط نقش‌های خویشاوندی، خانوادگی، و هنجارهای تفکیک‌ناپذیر حفظ می‌شود (نوذری، ۱۳۹۳، ۲۲۲). مرحله دوم، که دوران سلطه سنت است، با گذار از تمدن‌های باستانی به تمدن‌های پیشرفته‌تر، رخ می‌نماید. در این دوره با تکامل جامعه، گوناگونی و افتراق بیشتری در نظام اجتماعی پدید می‌آید. به همین سبب، حفظ انسجام اجتماعی در این مرحله، دشوارتر می‌شود و به این نکته بستگی می‌یابد که جهان‌بینی‌ها تا چه حد بتوانند به نهاد‌های اجتماعی مشروعیت ببخشند و آن را عقلانی کنند. اگر در تمدن‌های باستانی، فرمانروایان برای حفظ مشروعیت خود به ایزدان اتکا می‌کردند، در این دوره، ساختار قدرت برای حفظ خود به «سطح توجیه^۲» قوی‌تری نیاز دارد. در این جوامع، اقتدار^۳، به کمک سنتی که خود به گونه‌ای فزاینده عقلانی شده است، جامعه مشروعیت بر تن می‌کند (پیوزی^۴، ۲۰۰۳، ۴۲). به این ترتیب، با گذار از مرحله اسطوره‌ای، ادیان و مؤلفه‌های متافیزیکی که نسبت به اساطیر، صورت‌بندی پیچیده‌تری دارند، عهده‌دار مشروعیت نظام‌های سیاسی می‌شوند. مرحله پایانی تکاملی که از رنسانس آغاز می‌شود و تا قرن هیجدهم کشیده می‌شود، به کاهش اعتبار احکام دینی و مابعدالطبیعه می‌انجامد. در این دوره، قانون طبیعی کلاسیک بر پایه‌ای جدید بازسازی می‌شود و مستقل از متافیزیک، کیهان‌شناسی، یا هستی‌شناسی‌های کهن، مبنای مشروعیت حکومت‌های نوین را فراهم می‌کند. ضمن اینکه توافق و قرارداد میان انسان‌ها، به عنوان اشخاصی آزاد و برابر، به عنوان عامل مشروعیت‌بخش دیگری برای دولت‌های مدرن، اهمیت می‌یابد (پیوزی، ۲۰۰۳، ۴۳).

هابرماس، در صورت‌بندی نظریه «تکامل اجتماعی» خود، افزون بر بازسازی نظریه‌های اندیشمندانی چون کارل مارکس و ماکس وبر، به روان‌شناسی تکاملی ژان پیاژه نیز توجه داشت. به نظر پیاژه، انسان از بدو تولد، به گونه‌ای تکاملی، در مسیر دستیابی به قدرت تفکر انتزاعی و استدلالی حرکت می‌کند. هابرماس، با استفاده از نظریه پیاژه، مرحله نوسنگی

1. Primitive
2. Level of justification
3. Herrschaft
4. Pusey

زیست بشر را با مرحله کودکی رشد پیاژه یکسان می‌گیرد. به نظر او، انسان هرچه از دوران اولیه فاصله می‌گیرد و به دوران مدرن نزدیک می‌شود، با رشد علوم، بر قدرت تفکر منطقی و استدلالی خود می‌افزاید و صاحب جهان‌بینی علمی می‌شود (اتکینسون و دیگران، ۱۳۹۳).

البته گفتنی است، برداشت‌های وبر و هابرماس، تنها نظریه‌های رایج درباره عقلانیت یا تحول آگاهی نیستند. فریدریش هگل، تاریخ را پیشرفت آگاهی از آزادی، و غایت آن را تکامل روح یا اندیشه می‌دانست. او با بررسی تمدن‌های شرقی به این نتیجه رسید که جوامع چینی و هندی بیرون از تاریخ قرار می‌گیرند؛ زیرا، در این جوامع، آزادی فردی وجود ندارد. هگل، ایران باستان را آغاز تاریخ جهان می‌شمارد؛ زیرا، در شاهنشاهی ایران، اصلی برتر، یعنی قانون زردشتی بالاتر از همه، حتی اراده پادشاه قرار می‌گیرد. اینکه حکمرانی بر پایه‌ای عقلی یا معنوی استوار باشد، خود جلوه‌ای از رشد آگاهی از آزادی به‌شمار می‌آید (سینگر^۱، ۲۰۰۱، ۱۸). مرتضی مطهری، به‌عنوان اندیشمند مسلمان، با رد برداشت ماتریالیستی، نیازهای معنوی انسان را بنیان تاریخ به‌شمار می‌آورد و با اشاره به آیه ۵۵ سوره نور، که به آیه «استخلاف» مشهور است، مسیر تکامل تاریخ را پیروزی ایمان بر بی‌ایمانی، تقوا بر بی‌بندوباری، صلاح بر فساد، و استقرار عدالت ارزیابی می‌کند (مطهری، بی‌تا، ۱۷۱).

۱-۲. ایران باستان؛ پیوند متافیزیک ایرانی و اندیشه سیاسی

در تمدن‌های باستانی، هستی، موجودیتی درهم‌تنیده دارد. بر پایه این دیدگاه، انسان، جامعه، و طبیعت به‌هم پیوسته‌اند و هر سه، جزئی از یک کل بزرگ‌تر، یعنی نظام کیهانی را تشکیل می‌دهند. از دیدگاه فرهنگ‌های باستانی، انسان، بخشی از کائنات به‌شمار می‌آید و تمام قوانین حاکم بر هستی، در زندگی او نیز جریان دارد. بر پایه متون زردشتی، حتی میان اجزای تشکیل‌دهنده تن انسان و کیهان نیز تناظر وجود دارد؛ به این معنا که همان‌گونه که جهان از چهار عنصر آب، آتش، هوا، و خاک تشکیل شده است، تن آدمی نیز از همین اجزای چهارگانه ساخته می‌شود (ژینو، ۱۴۰۰). باور به دو جهان مینوی و مادی و پیوستگی میان آن دو، یکی از اجزای جهان‌شناسی ایرانی به‌شمار می‌آید. این باور، خود، ریشه در جاندارپنداری همه اجزای هستی دارد که خاص فرهنگ‌های اساطیری است. به نظر ایرانیان باستان، هر نوع هستی، اعم از محسوس یا صفات و فضایل، دارای یک مینو یا روح است که انسان‌ها می‌توانستند از آن‌ها

1. Singer

یاری بخواهند. در این برداشت، اهوره مزدا نیز مینوی خرد یا روح خرد به شمار می‌آمد که هدایت همه اندیشه‌ها و کنش‌ها را به عهده داشت (پولادی، ۱۳۹۷، ۲۲). به این شیوه و با این باور، اداره جهان به نوعی عقل کیهانی پیوند می‌خورد؛ عنصری که نه تنها در عصر باستان محصور نماند، بلکه به شکل «عقل فعال» به جهان اسلامی نیز راه یافت.

پیوستگی میان نظام کیهانی و نظام مدنی، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی ایرانی به شمار می‌آید. این پیوستگی در گذار از ایران باستان به ایران میانه، نه تنها از بین نرفت، بلکه با تغییراتی همچنان تداوم یافت؛ از این رو، در پژوهش پیش رو، با تفکیک عصر باستان از دوره میانه، روند گذار از جهان‌بینی اسطوره‌ای به جهان‌بینی دینی را پی می‌گیریم. به نظر نویسندگان پژوهش حاضر، اصلی‌ترین اجزای سازنده جهان‌شناسی ایرانی در عصر باستان را می‌توان در سه اصل: دوگانه‌باوری جوهری، قانون کیهانی، و شاه آرمانی خلاصه کرد که عناصری چون بازسازی جهان (فرشگرد) و فره نیز در کنار آن‌ها قرار می‌گیرند.

۱-۲. دوگانه‌باوری جوهری

دوگانه‌باوری و اعتقاد به تقابل دو نیروی خیر و شر، یکی از مهم‌ترین باورهای باستانی ایران است که تأثیر فراوانی بر انسان‌شناسی و مأموریت حاکم آرمانی ایرانی داشته است. پیش از ظهور زردشت، احتمالاً در اواخر هزاره دوم پیش از میلاد، جامعه ایرانی، جامعه‌ای چندخدایی بود. تا پیش از برآمدن ساسانیان، نه تنها گواهی بر تسلط مطلق دین زردشتی بر ایران به چشم نمی‌خورد، بلکه شواهد پرشماری درباره ستایش ایزدان گوناگون به همراه اهوره مزدا دیده می‌شود. منابع بین‌النهرینی، ایلامی، و مجموعه لوح‌های تخت جمشید، حکایت از این دارند که هخامنشیان، از کوروش بزرگ گرفته تا داریوش اول و خشایارشا، همگی اعتقادات چندخدایی داشتند؛ اما شواهد موجود در کتیبه‌های شاهان هخامنشی، بیانگر حضور عناصر زردشتی نیز هست. نیولی برای حل این مشکل به این فرضیه روی می‌آورد که هخامنشیان، قبیله‌ای ساکن در شرق ایران بودند که احتمالاً در قرن هشتم پیش از میلاد به پارس آمدند؛ از این رو، با تعالیم زردشت که او نیز از شرق ایران برخاسته بود، آشنایی داشتند. به نظر نیولی، دین ایران از دوران زردشت تا دوره هخامنشی، سه مرحله تکاملی را پشت سر گذاشته است: (۱) چندخدایی ودایی؛ (۲) محکومیت این چندخدایی از جانب زردشت؛ (۳) احیای بخشی از این چندخدایی توسط روحانیون اوستایی و مغان مادی (نیولی، ۱۳۸۸، ۶۵)؛ بنابراین، می‌توان گفت، تا پیش از عصر ساسانی، گواه آشکاری از ثنویت مزدایی در دست نیست.

کیش مزدایی در زمان بهرام اول و با تلاش‌های کرتیر به دین رسمی کشور تبدیل شد. نکته مهمی که دین زردشتی را به کیهان‌شناسی وصل می‌کند، نوع روایت آن از فاجعه کیهانی و خلقت انسان است. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های دین ایرانی، تقسیم جهان به دو ساحت روحانی (مینوک) و مادی (گیتیگ) است. روایت خلقت در کتاب‌های پهلوی نیز مبتنی بر وجود دو نیروی ازلی و مستقل است. خیر در برابر شر، نور در برابر ظلمت، و خرد در برابر پس‌دانشی. ریشه منازعه این دو نیرو از آنجا ناشی می‌شود که اهریمن نمی‌تواند نور و نیکی اورمزد را تاب بیاورد؛ به همین سبب، تلاش می‌کند تا آن را تباہ کند (شاکد، ۱۳۸۶، ۲۶). در این میان، خلقت جهان و انسان، توسط خدا نیز تمهیدی است برای پیروزی در نبرد کیهانی علیه شر. از دیدگاه زردشتیان، خداوند، بی‌نیاز مطلق نیست و بر پایه نیاز است که انسان و جهان را می‌آفریند. در واقع، اورمزد از جهان آفرینش، همانند دام و «رزم‌افزار» برای مقابله با اهریمن استفاده می‌کند که در این میان، انسان نیز ابزار پیروزی خدا بر اهریمن به‌شمار می‌آید (زهر، ۱۳۹۳، ۵۹).

تحول مهم دیگری که در عصر ساسانی رخ داد، این بود که دین ایرانی در سیر تکامل خویش به سوی عقلانی شدن، به یکتاگرایی ژروانی گرایش یافت. احتمالاً فشار الهیات توحیدی مسیحی و عبرانی در عهد ساسانی، برخی مزداباوران را بر آن داشت که برای غلبه بر تناقض‌های موجود در دیدگاه دوبن‌باوری زردشتی، مسیر تازه‌ای را در پیش گیرند. واژه اوستایی «ژروان» به معنای «زمان» است که در چند عبارت از اوستای متأخر به کار رفته است. در دیدگاه زردشتی، اورمزد و اهریمن، اجزای اصلی درام کیهانی را می‌سازند. این دو در متن گاهان، همزاد دانسته شده‌اند. به همین سبب، این پرسش پیش می‌آید که خالق و به‌وجودآورنده این دو همزاد کیست؟ افزون‌بر این، گاتها در فصل پنجم، اورمزد را با نور و اهریمن را با تاریکی برابر می‌گیرد که هر یک از آن‌ها در بخشی از سپهر قرار می‌گیرند و یکدیگر را محدود می‌کنند؛ از این رو، غلبه بر مشکل کرانمندی خدا، نیازمند خلق اسطوره‌ای بی‌نهایت و بی‌کران است که پدر دو روح زمانمند و کرانمند، یعنی اورمزد و اهریمن، به‌شمار آید (زهر، ۱۹۶۱، ۱۸۲). زروان‌باوری که گفته می‌شود در عصر ساسانی بسیار رونق داشت، تلاشی بود برای غلبه بر مشکلات دستگاه الهیات دوبن‌انگار زردشتی که موجب شد، الهیات زردشتی در مسیر یگانه‌باوری و عقلانی کردن باورهای خود، گام بردارد.

1. Zaehner

۲-۱-۲. قانون کیهانی

مهم‌ترین اصل کیهانی در میان هند و ایرانیان، مفهوم نظم و راستی جهان بود که در سنسکریت به آن «رتّه»^۱، در فارسی باستان «آرته» و در اوستایی «آشه آ» می‌گفتند. فولتس احتمال می‌دهد که این واژگان با واژه "Right" انگلیسی، هم‌ریشه باشند. اصل مخالف آشه، «دروچ آ» بود که مسئول بی‌نظمی و مصیبت به‌شمار می‌آمد (فولتس، ۱۳۹۸، ۵۷). براین اساس، آشه، قانون کیهانی است که هم بر جهان طبیعی حکم می‌راند و هم بر عالم انسانی نظارت دارد. گردش منظم و بسامان خورشید، فصل‌ها، و دوام هستی، همگی نتیجه حضور آشه به‌شمار می‌آیند. افزون‌براین، آشه، دلالت‌های اخلاقی هم دارد و بر حقیقت، صدق، وفا، دلیری، و ویژگی‌های نیک بشری، گواهی می‌دهد. به‌همین دلیل است که برای این واژه، نمی‌توان در فارسی معادلی پیدا کرد. مری بویس، پژوهشگر برجسته کیش زردشتی، آشه را «آنچه باید باشد» می‌داند و پیشنهاد می‌کند، به تناسب کاربردهای گوناگون، معانی مختلفی برای آن به کار رود. در مورد جهان مادی، لفظ نظم و در هنگام ارتباط با جهان اخلاقی، لفظ راستی و درستی را می‌توان معادل آشه دانست (بویس، ۱۴۰۰، ۳۱).

فهم آشه به‌عنوان یک نیروی کیهانی، بدون فهم هستی‌شناسی و انسان‌شناسی زردشتی، امکان‌پذیر نخواهد بود. همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، برپایه بینش زردشتی، هستی، عرصه نبرد دو نیروی کیهانی خیر و شر است. در این میان، انسان به‌عنوان کامل‌ترین موجود زمینی، وظیفه دارد با پیروی از راستی (آشه)، با دروغ که نیروی اهریمنی است، پیکار کند تا دگرباره، هستی دنیوی انسان با نظام کیهانی هماهنگ شود. از مسیر همین هماهنگی میان دو ساحت دنیوی و مینوی حیات است که آرمان‌شهر ایرانی رخ می‌نماید و فرجام آفرینش، یعنی حیات مینوی، تحقق می‌یابد. نکته مهم دیگر این است که اردیبهشت یا ارته‌وهیسته به‌عنوان مهم‌ترین امشاسپندان، مأمور حفظ آشه یا نظم هستی است. افزون‌براین، اردیبهشت، رب‌النوع آتش^۴ هم هست. به‌باور ایرانیان باستان، آتش، جلوه‌های گوناگونی دارد و در همه اجزای هستی، از جمله در جانوران، گیاهان، ابرها، انسان، و حتی آب‌ها جاری است. آتش، افزون‌بر اینکه نیرویی

1. Rta
2. Aša
3. Druj
4. Athar

حیات بخش است، وسیله دآوری و سنجش راستی از ناراستی هم به شمار می آید. در اساطیر ایرانی، آزمون آتش، آزمایشی بود که برای سنجش و تمییز راستی از دروغ، به کار می رفت. به این معنا، هرکس از گناه و دروغ پاک بوده باشد و از راستی (آشه) پیروی کند، از آتش گزند نمی بیند و می تواند از آن به سلامت گذر کند؛ زیرا، آتش با آشه، یکی است و خود را نمی سوزاند (فاضلی و سروند، ۱۳۹۸، ۷۳۵).

به این ترتیب، آشه به عنوان یک نیروی کیهانی، با آتش، به عنوان نیروی حاضر در همه اجزای هستی و متمایزکننده راستی از دروغ، پیوند می خورد. افزون بر این، مفهوم آشه، انسان شناسی و سیاست شناسی خاصی را نیز اقتضا می کند. بر پایه بینش زردشتی، ما با دو دسته انسان روبرو خواهیم بود. انسان «آشون» که پیرو راستی و درستی است و خود را با قانون کیهانی هماهنگ می کند و انسان «دروگون» که به آشه پایبندی نشان نمی دهد. انسان آشون با نیایش، تقدیم قربانی و انجام خویش کاری خود، به تقویت و نگهداشت آشه کمک می کند. بر پایه این بینش، حاکم آرمانی که نقطه پیوند میان زمین و آسمان به شمار می آید، بزرگترین مسئول نگهداشت آشه خواهد بود؛ از این رو، حاکم زردشتی، دست کم در عالم نظر، نمی تواند قدرت را شخصی کند و به خودکامگی رفتار نماید، بلکه یک قانون کیهانی، و رای کار او قرار می گیرد که شاه آرمانی باید اعمال خود را با آن هماهنگ کند.

۳-۱-۲. حاکم آرمانی

یکی از مهم ترین پرسش های مطرح در اندیشه سیاسی، به منشأ مشروعیت حاکم مربوط می شود. جین همپتن، پژوهشگر فلسفه سیاسی، چهار نظریه فرمانروایی را صورت بندی می کند که نخستین و شناخته شده ترین آن ها، نظریه فرمانروایی الهی است. بر مبنای این نظریه، حاکمی فرمانروای مشروع است که از سوی خداوند برگزیده شده باشد. این دیدگاه، هم در بین النهرین و هم در قرون وسطا، در میان برخی اصحاب کلیسا، رواج داشت (همپتن، ۱۳۸۵، ۲۸). ایرانیان باستان نیز همانند سایر شرقیان، از نظریه فرمانروایی الهی پیروی می کردند و حاکم را برگزیده خداوند می دانستند. شاهان هخامنشی و ساسانی، پیوسته در کتیبه ها تکرار می کردند که مقام شاهی را از سوی اهوره مزدا و به یاری او به عهده دارند. در مقابل، شاه نیز مجری اوامر خداوند بر روی زمین به شمار می آمد؛ از این رو، شاه ایرانی، هم وظایف دینی و هم مسئولیت های سیاسی را به عهده داشت. البته این مسئله، تنها به ایران محدود نمی شد و بیشتر

سلاطین در شرق نزدیک، خود را نماینده و قائم مقام ایزدان می‌دانستند (ادی، ۱۳۹۲، ۴۶).

شاه آرمانی، افزون بر تدبیر امور زمینی، در نبرد کیهانی خیر و شر نیز نقش آفرینی می‌کند. به باور ایرانیان زردشتی، نیروهای خیر در مقابل شر، از دو ابزار مهم، یعنی دین و شاهی، سود می‌برند. هرج و مرج، حاصل بددینی است و شاه خوب، تجلی روح نیکوکار اهوره مزدا شمرده می‌شود. عنایت و تأیید الهی در مورد شاهان، به شکل فرّه ایزدی تجلی می‌یافت. فرّه، خورّنه یا خورّه^۱، که برخی نویسندگان آن را خاص ایران می‌دانند (ویدن گرن، ۱۳۷۷)، یکی از اساسی‌ترین عناصر مشروعیت بخش شاهی به‌شمار می‌آید. البته نباید پنداشت که «فرّه»، ودیعه‌ای مخصوص شاهان است؛ بلکه موبدان، پهلوانان، و مردم عادی نیز هر یک، دارای فرّه خویشند که به یاری آن، به انجام خویشکاری می‌پردازند. این مؤلفه در شاهان و چهره‌های مقدس، به شکل هاله نور پدیدار می‌شود (آموزگار، ۱۳۷۴، ۳۵-۳۴). بر پایه اساطیر ایرانی، فرّه، عنصر قوام بخش شاهی است که فرد حاکم با از دست دادن آن، دیگر قادر به حکومت کردن نخواهد بود. به تعبیر هانری کربن، فرّه، حقیقتی متأثر از انوار ملکوتی است که تأثیر آن بر روح انسانی به صورت نیروی پیروزمند حس می‌شود. برخی نویسندگان نیز میان سه عنصر خورّه، خویشکاری، و اشه پیوند برقرار می‌کنند. بر این مبنا، هر کس به خورّه خود برسد، به کمال وجودی و سعادت الهی دست پیدا کرده است؛ اما انسان برای دریافت چنین سعادت، باید در انجام خویشکاری خود، مجاهدت ورزد و همه اعمالش را با نظام و آیین الهی (اشه) هماهنگ کند (مجتبایی، ۱۳۹۹، ۱۱۵). برخورداری از فرّه به همراه پیروی از اشه، نیروهای مهمی هستند که شهریار را در مسیر دادرزی قرار می‌دهند. هرگاه شاه از انجام خویشکاری خود سر باززند، نه تنها فرّه از او جدا می‌شود، بلکه نظام هستی نیز دچار بی‌نظمی و تباهی خواهد شد (پولادی، ۱۳۹۷، ۳۶).

به‌طور خلاصه می‌توان گفت، در منظومه فکری ایرانیان که نظم و درست‌کاری از اهمیت فراوانی برخوردار است، شاه به‌عنوان نقطه پیوند میان زمین و آسمان، مسئولیت حفظ نظم زمینی، طبقات اجتماعی، و پاسداری از اشه را به دوش می‌کشد. افزون بر این، شاه در نبرد نهایی خیر و شر و بازسازی جهان (فرشگرد)، نیز نقش آفرینی می‌کند. در واقع، این نبرد سرنوشت‌ساز با ظهور آخرین منجی و بازگشت برخی شاهان اساطیری، به سرانجام خود می‌رسد و در آخرالزمان، دوباره دین بهی و شاهی آرمانی، دست در دست هم می‌نهند.

1. Xwarrah

۲-۲. ایران میانه؛ ورود اسلام و جهان‌شناسی اسلامی

منطقه حجاز در قرن هفتم میلادی، محل زندگی قبایل بدوی و بیابان‌گردی بود که بدون دولت مرکزی و در قالب قبایل پراکنده زندگی می‌کردند. اما این وضع با ورود اسلام تغییر کرد. پیامبر اسلام، در نخستین سال‌های حضور در مدینه، بیشتر نقش یک شیخ یا داور اختلافات را به‌عهده داشت؛ به‌ویژه اینکه پیش‌از آن، قبایل اوس و خزرج، اسیر کشمکش‌های طولانی و خونین بودند، اما در ادامه و با پیش آمدن برخورد نظامی با مشرکان، نقش فرماندهی جنگ را به‌عهده گرفت و همین نقش بود که جایگاه ایشان را به‌عنوان رهبر جامعه نوپای اسلامی تثبیت کرد (مونتگمری وات^۱، ۲۰۰۷، ۲۲)؛ از این رو، می‌توان گفت که در اسلام، دین و دولت تقریباً با هم و در کنار هم زاده شده‌اند.

ایران میانه، افزون‌بر میراث‌بری از زردشتی‌گری عصر باستان، محل تلاقی اندیشه‌های اسلامی و یونانی هم بود. جهان‌شناسی ایرانی در دوره اسلامی، همانند دوره باستان، پیوند خود را با اندیشه سیاسی حفظ کرد؛ ضمن اینکه ایده مرکزی اندیشه ایران‌شهری، یعنی حاکم آرمانی، همچنان حضورش را در نظریه‌های سیاسی متفکران ایرانی-اسلامی تداوم بخشید. با ورود فلسفه یونانی و برخورد آن با شریعت اسلامی، آمیزش فلسفه و دین و ایجاد هماهنگی میان آن‌ها، به یکی از مهم‌ترین دل‌مشغولی‌های فیلسوفان مسلمان تبدیل شد. افلاطون، ارسطو، و پلوتینوس^۲ (فلوطين) از جمله نظریه‌پردازانی بودند که تأثیر فراوانی بر جهان اسلام نهادند. فلوطين، به پیروی از افلاطون، هستی را به دو ساحت «معقول» و «محسوس» تقسیم کرد و «احدیّت» یا «واحد^۳» را در رأس آن نشان داد. برپایه وجودشناسی او، از واحد به‌عنوان سبب اول، عقل و از عقل نیز به‌نوبه خود، نفس صادر می‌شود. در مرحله بعد، از نفس کلی، عالم محسوس (فوسیس) پدید می‌آید. پلوتینوس، افزون‌بر این سیر نزولی، به یک سیر صعودی نیز باور داشت که برپایه آن، همه اجزای جهان، از جمله جان انسان، شوق بازگشت به واحد دارند (پورجوادی، ۱۳۷۸). متفکران مسلمان که درک یگانه‌محور و سلسله‌مراتبی فلوطين از هستی را به برداشت اسلامی نزدیک می‌دیدند، بسیار از آن تأثیر پذیرفتند.

1. Montgomery Watt

2. Plotinus

3. The One

۲-۳. آمیزش فلسفه و دیانت

همان‌گونه که مطرح شد، با ورود اسلام به ایران، نه‌تنها پیوند میان متافیزیک و اندیشه سیاسی در ایران قطع نشد، بلکه تقویت هم شد. اسماعیلیه، جزو نخستین فرقه‌هایی بودند که تلاش کردند به دیدگاهی منسجم و فلسفی درباره هستی دست یابند. در برداشت آن‌ها، سیاست، بخشی از جهان‌شناسی و فلسفه تاریخ به‌شمار می‌آید؛ به‌این‌معنا که حاکم جامعه نه‌تنها در رأس سلسله‌مراتب اجتماعی قرار می‌گیرد، بلکه در جهان هستی نیز از موقعیتی شاخص برخوردار می‌شود. افزون‌براین، اسماعیلیه از نخستین گروه‌هایی بود که تلاش کرد، میان فلسفه و دین، آمیزش ایجاد کنند. به‌همین دلیل، لازم است بحث خود را با این نحله آغاز کنیم. کیهان‌شناسی اسماعیلی در ابتدا متأثر از بینش اساطیری بود و با خطایی کیهانی پیوند می‌خورد، اما با ورود اندیشه‌های نوافلاطونی، اندیشمندان اسماعیلی در کیهان‌شناسی خود بازنگری کردند. سجستانی، اندیشمندی نوافلاطونی بود که به یک عقل کلی و نفس کلی اعتقاد داشت. در این اندیشه، خداوند، مُبدع است و عقل و نفس نیز نقش مهمی در آفرینش و اداره جهان دارند. البته اندیشمندان اسماعیلی، برخلاف پلوتینوس، آفرینش را نه صدور فیض، بلکه ابداع خداوند می‌دانستند؛ ازاین‌رو، برخلاف مکتب نوافلاطونی، عقل اول به‌طور مستقیم از خداوند صادر نمی‌شود، بلکه خداوند از طریق «امر»، به ابداع عقل می‌پردازد (مداحی، ۱۳۹۸، ۱۵).

اسماعیلیان، تاریخ را دوری و دربردارنده هفت مرحله می‌دانستند. به‌این ترتیب، هر دور تاریخی با یک ناطق (پیامبر) آغاز می‌شود و در ادامه، با هفت امام تکمیل می‌شود. احکام ظاهری، توسط پیامبران به مردم ابلاغ، و باطن شریعت، که حقیقت آن نیز هست، توسط امام برای آن‌ها تبیین می‌شود. بر مبنای فلسفه تاریخ اسماعیلی، دوره هفتم، با ظهور محمدبن اسماعیل، به‌عنوان آخرین ناطق آغاز می‌شود. او که هم موقعیت امام و هم ناطق را داراست، پس از ظهور، شریعت موجود را نسخ می‌کند و معنای باطنی همه چیز را در دسترس همگان قرار می‌دهد؛ به‌این ترتیب، تاریخ به پایان خود می‌رسد و دیگر به امام، شریعت، و حتی حکومت، نیازی نخواهد بود (کرون، ۱۳۹۹، ۳۴۱). امام در اندیشه اسماعیلی از موقعیت ویژه‌ای برخوردار است. بر پایه این بینش، کارویژه اصلی امام، گشودن باطن و حقیقت دین خواهد بود؛ در نتیجه، به‌سبب برخوردار از چنین توانایی و دانش ماورایی‌ای، شایستگی رهبری سیاسی را نیز به‌دست می‌آورد. در واقع، امام، کلیددار تأویل و سیمای آشکار انسان کامل است که بدون حضور او هیچ چیز در جهان باقی نخواهد ماند (فاضلی، ۱۳۹۰، ۲۲۳).

اگرچه اسماعیلیه، نخستین گروهی بود که به آمیزش فلسفه و دیانت همت گمارد، اما

فارابی (۳۳۹-۲۵۹ ه.ق / ۹۵۰-۸۷۲ م) را باید بنیان‌گذار فلسفه اسلامی به‌شمار آورد. نقطه عزیمت فارابی، وجودشناسی است. او به‌پیروی از فیلسوفان نوافلاطونی، آفرینش جهان را به صدور فیض از سبب اول نسبت می‌دهد. به‌این‌معنا، هستی، شکلی سلسله‌مراتبی می‌یابد که از عالی‌ترین مرتبه، یعنی علت اول، آغاز می‌شود و تا پست‌ترین درجه، یعنی ماده، ادامه می‌یابد. جهان فارابی، افزون‌بر حرکتی نزولی، دارای سیر صعودی نیز هست. در این میان، آدمی نیز از عالم پایین حرکت کرده و در بالاترین درجه، به عقل فعال وصل می‌شود. این مرحله، تنها توسط فیلسوف و نبی قابل دستیابی است (قادری، ۱۳۷۹، ۱۴۲). نظام مدنی فارابی، پیوستگی زیادی با هستی‌شناسی او دارد. همان‌گونه که عالم، به‌گونه‌ای سلسله‌مراتبی صورت‌بندی می‌شود، جهان انسانی نیز مراتب گوناگونی دارد. معلم ثانی، همانند ارسطو، انسان را مدنی‌الطبع می‌داند و اعتقاد داشت، انسان‌ها برای برآوردن ضرورت‌های زندگی و دستیابی به سعادت، نیازمند زندگی در مدینه هستند. تنها در جامعه سیاسی است که انسان می‌تواند به خیر اعلا و سعادت کامل دست یابد (گالستون، ۱۹۹۰، ۱۵۸).

رئیس اول فارابی، فیلسوف‌نبی است که از یک‌سو، دارنده کمال عقلی و از سوی دیگر، واجد قوه متخیله است که او را قادر می‌کند، معارف خاصی را از عقل اول دریافت کند. او که بر مدینه تقدم دارد، مسئولیت رساندن انسان‌ها به سعادت و هماهنگ‌سازی نظم زمینی با نظام کائنات را نیز بر دوش می‌کشد. طرح فارابی از این نظر با شاه آرمانی ایرانی، امامت شیعی، و فیلسوف‌شاه افلاطونی، نسبت نزدیکی می‌یابد. باید توجه داشت، با اینکه رئیس اول بر مدینه تقدم دارد و بدون وجود او نمی‌توان شهر مطلوب را بنا کرد، اما او برای هدایت جامعه نمی‌تواند به «تغلب» توسل جوید، بلکه سلاح اصلی ایشان، «علم» و «اقتناع» است (پولادی، ۱۳۹۶، ۷۸).

آنچه فارابی بنا کرده بود، در ایران توسط ابوعلی مسکویه، ابوالحسن عامری، و ابوعلی سینا دنبال شد. ابن‌سینا (۴۲۸-۳۷۰ ه.ق / ۱۰۳۷-۹۸۰ م)، بحث مستقلی را به سیاست اختصاص نداد و تنها در فصل‌های پایانی کتاب «شفا» و در قالب «الهیات»، بحث مختصری را در این‌باره مطرح کرد. نظام مدنی ابن‌سینا نیز مانند فارابی، پیوستگی زیادی با هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی او دارد. به‌پیروی از پلوتینوس و فارابی، عمل آفرینش در نزد ابن‌سینا نیز با تعقل همانند می‌شود؛ به‌این‌معنا که از طریق تعقل در درجات بالاتر است که درجات پایین‌تر

1. Galston

به وجود می‌آید. از واجب الوجود، بنابر اصل «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، عقل اول صادر می‌شود. این عمل به همین ترتیب ادامه می‌یابد تا عقل دهم و فلک نهم، که فلک قمر است، به وجود می‌آید (نصر، ۱۳۵۲، ۳۳-۳۴). شماره عقول ابن سینا به ده می‌رسد که همگی، مجرد و مفارق از ماده‌اند. در این میان، عقل فعال، آخرین عقل از این سلسله است که تدبیر امور زمین را به عهده دارد. ابن سینا، عقول انسانی را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. عقل نظری، به چهار نوع تقسیم می‌شود که چهارمین نوع آن، یعنی «عقل قدسی»، جوای پیوند با عقل فعال است. عقل قدسی در عالی‌ترین مرتبه، به پیامبران اختصاص دارد. به این معنا، انبیا که حقایق را به گونه‌ای شهودی و بی‌واسطه دریافت می‌کنند، رهبران مشروع جوامع بشری به شمار می‌آیند.

ابن سینا نیز همانند فارابی، اعتقاد داشت که آدمی، بدون زندگی در اجتماع نمی‌تواند نیازهای ضروری خود را برآورده کند. زیست اجتماعی و زندگی در شهرها، به نوبه خود، به معاملات منتهی می‌شود که باید بر قواعدی عادلانه استوار شود. این قوانین، تنها توسط نبی آورده و برقرار می‌شوند (بورینگ^۱، ۲۰۱۳، ۲۳۸). افزون بر این موارد، ابن سینا با استفاده از مبادی طبع انسانی نیز به وجوب نبوت و قوانین شرع می‌رسد. او همانند افلاطون باور داشت که طبع مادی انسان، مستعد ورود شرور و انحطاط است؛ از این رو، زمینه زوال و فروپاشی در مدینه‌های انسانی وجود دارد. اگر افلاطون معتقد بود که به کمک نیروی تعقل می‌توان بر این زوال غلبه کرد، ابن سینا به این نتیجه رسیده بود که تنها با «عنایت الهی» و «ارسال نبی» از سوی خداوند است که شرور جوامع انسانی مهار می‌شود. به این ترتیب است که فیلسوف ما، وجوب نبی و ارسال شریعت را برای دستیابی به خیر و نظام صحیح مدنی ضروری می‌شمارد (فیرحی، ۱۳۷۸، ۳۴۶). اما از آنجاکه وجود نبی در هر زمان و برای همه دوران‌ها امکان‌پذیر نیست، پس از او، شریعت، تدبیر امور مسلمانان را به عهده خواهد داشت.

به این ترتیب، با ابن سینا، بحث از سیاست در چارچوب الهیات قرار گرفت و دانش سیاسی در جهان اسلامی این فرصت را نیافت که به دانشی مستقل تبدیل شود. می‌توان گفت، راهی را که فارابی برای پایه‌گذاری فلسفه سیاسی آغاز کرد، با ابن سینا به بن‌بست رسید. اگر در اندیشه فارابی، فلسفه از اهمیتی بالاتر از شریعت برخوردار بود، این نسبت در تفکر ابن سینا، به نفع شرع به هم می‌خورد. تفاوت دیگر فارابی و ابن سینا این است که در نظرگاه فارابی، مهارت پیامبر در فلسفه، منوط به مطالعه

1. Bowering

او در این شاخه از دانش بشری است؛ درحالی که به نظر ابن سینا، نبی از توانایی دریافت مستقیم حقایق عقلی، بدون آموزشی شبیه فیلسوف، برخوردار است (روزنتال، ۱۳۹۶، ۱۸۶).

۴-۲. چرخش عرفانی؛ حاکم حکیم

ابن سینا، افزون بر اشتغال به حکمت بحثی، به حکمت ذوقی نیز دل‌بستگی داشت. بر مبنای حکمت مشرقیین، جهان هستی، مانند غاری است که عارف باید از میان آن، به سوی حقیقت مطلق که ورای مراتب هستی این جهانی است، سفر کند. این جنبه از تفکر ابن سینا در حکایت‌های تمثیلی او، از جمله «حی بن یقظان»، و «سلامان و ابسال»، نمود یافته است که مسیر جدیدی را در جهان اسلامی گشود. بر پایه همین حکمت مشرقی است که ابن سینا در «اشارات» و «تنبیها» در غیاب معصومین، عابدان و زاهدان را محور و قطب جوامع انسانی معرفی کرده و به این ترتیب، زهد و عرفان را با شهریاری پیوند زده است (شکوری، ۱۳۸۴، ۲۵۰). طرح اولیه‌ای که ابوعلی در «اشارات» ریخت، بعدها توسط شهاب‌الدین سهروردی، پی گرفته شد و به تأسیس «فلسفه اشراقی» انجامید.

شهاب‌الدین سهروردی (۵۸۷-۵۴۹ ه.ق / ۱۱۹۱-۱۱۵۴ م)، معروف به شیخ اشراق، بحث مستقلی را به سیاست، اختصاص نداده است؛ اما این به آن معنا نیست که او درباره سیاست و حکومت نیندیشیده باشد. اندیشه سیاسی سهروردی همانند ابن سینا، پیوستگی زیادی با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او دارد. بنیان‌گذار مکتب اشراق، همان بودشناسی سلسله‌مراتبی ابن سینا را به کار گرفت؛ با این تفاوت که به جای «واجب الوجود» در رأس آن، «نورالانوار» را قرار داد. به نظر سهروردی، تمام اشیاء به کمک نور شناخته و دیده می‌شوند، به همین دلیل، هستی‌شناسی، به جای «وجود»، باید بر «نور» استوار شود (امین رضوی، ۱۳۹۴، ۶۴). مکتب اشراق، افزون بر هستی‌شناسی، در معرفت‌شناسی نیز راه خود را از فلسفه مشایی جدا کرد. اگر مشاییان، جست‌وجوهای عقلانی را راه دستیابی به حقیقت می‌دانستند، سهروردی، معرفت‌شهودی را روش دستیابی به یقین کامل معرفی کرد. این نوع شناخت، که بر تجربه عرفانی بنا می‌شود، در مرحله بعد، زمینه ظهور حکمت بحثی را نیز فراهم می‌کند (ضیایی، ۱۳۹۱، ۱۲۸). اصطلاح مهم دیگر سهروردی، «عالم مثال» یا «عالم خیال» است که بدون شناخت آن نمی‌توان به اندیشه سیاسی او راه برد. عالم مثال، جایی میان جهان معقول و محسوس است، که تنها اصحاب طریقت، قادر به مشاهده آن هستند. این عالم، که سهروردی

از آن با عنوان «ناکجاآباد» یا «اقلیم هشتم» یاد می‌کند، جایگاه مجردات و صُوری است که حل‌شده در جوهر مادی نیستند (کوربن، ۱۳۸۸، ۳۰۰).

سهروردی، بر پایه اشتغال به حکمت ذوقی یا بحثی، عالمان را به چهار گروه عمده تقسیم می‌کند: ۱. حکیم الهی که هم با فلسفه بحثی و هم با حکمت ذوقی آشنایی دارد؛ ۲. حکیم متأله که با فلسفه ارسطویی کاری ندارد؛ ۳. فیلسوفی که تنها به حکمت بحثی می‌پردازد؛ ۴. کسی که طالب علم است، ولی هنوز به مقامی نرسیده است (نصر، ۱۳۹۶، ۲۸۴). بر پایه همین تقسیم‌بندی، حاکم آرمانی سهروردی، همان حکیم الهی است که به دلیل پیوند با عالم مثال، از تابش انوار آن بهره‌مند شده، به‌طور مستقیم به ادراک حقایق از سرچشمه نور می‌پردازد. او، هم متوغل در بحث و هم متأله، یعنی دارای تبحر در الهیات است. چنین کسی، رئیس طبیعی عالم و خلیفه خداوند است که با حضورش، زمانه نورانی خواهد شد. حکیم چنین مدینه‌ای، صاحب کرامات هم هست. او باید بتواند طی الارض یا ترک بدن کرده و به این وسیله، حقانیت خود را بر مردم آشکار کند. همان‌گونه که انبیا با نشان دادن معجزات، خلق را به پیروی از خود فرامی‌خواندند، حاکم حکیم نیز با کردار خارق‌العاده‌اش، می‌تواند مردم را به اطاعت از خود بخواند (ضیایی^۱، ۱۹۹۲). سهروردی، شاهان ایران باستان، از جمله فریدون و کیخسرو را مصداق حکیمان متأله صاحب حکومت می‌دانست. در برداشت او، فریدون، مرتبط با عالم مثالی و برخوردار از خرد کیانی بود و همین امر، موجب بختیاری وی در امر سلطنت و غلبه بر ضحاک شده است. شهاب‌الدین در «حکمت‌الاشراق»، خرد را نوری تعریف می‌کند که از ذات خداوند ساطع می‌شود و به سبب همین نور است که هرکس، بر صنعتی متمکن می‌شود، یا مردم، بر یکدیگر ریاست می‌یابند. به این ترتیب، هر پادشاهی که حکمت بداند و بر سپاس «نورالانوار» مداومت ورزد، او را خرد کیانی بدهند و اوست که رئیس طبیعی عالم می‌شود و از «عالم اعلی» به او نصرت می‌رسد (بستانی، ۱۳۹۰، ۲۲). در مجموع می‌توان گفت، سهروردی با تلاش برای احیای حکمت ایران باستان و به‌کارگیری مفاهیمی چون کیان خرد و مخالفت با سلطنت تغلب، اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری را به دوران اسلامی پیوند زد.

نتیجه‌گیری

اندیشه پیشرفت، یکی از مهم‌ترین اجزای تفکر نظریه‌پردازانی چون یورگن هابرماس را تشکیل می‌دهد. او تاریخ بشر را به سه مرحله ابتدایی، سنتی، و مدرن تقسیم کرده است که هر یک از

1. Ziai

آن‌ها، به‌ترتیب با جهان‌بینی‌های اسطوره‌ای، دینی-میتافیزیکی و علمی-فلسفی مطابقت می‌یابد. به‌این‌ترتیب، بشر در روند تکاملی خود به افسون‌زدایی از جامعه و باورهای خود دست می‌زند و در آخرین ایستگاه، به دوران مدرن و شکل آگاهی علمی-فلسفی می‌رسد. در پژوهش حاضر، با استفاده از چارچوب نظری هابرماس، سرشت تحول ایران، از عصر باستان تا دوره میانه را پی گرفتیم و نشان دادیم که اندیشه سیاسی در ایران، چگونه از دوگانه‌باوری و شکل آگاهی اسطوره‌ای در عهد باستان، عبور کرد و به یکتاپرستی و شکل آگاهی دینی-میتافیزیکی دوره میانه اسلامی رسید و در همین مرحله، متوقف ماند.

البته باید در نظر داشت که در همه این دوره‌ها، اندیشه سیاسی، پیوند خود را با میتافیزیک ایرانی حفظ کرد. مؤلفه‌هایی چون حاکم آرمانی و قانون کیهانی، همانند زنجیر، پیوستگی اندیشه سیاسی ایرانی از عصر باستان تا دوره میانه اسلامی را تضمین کرده‌اند. شاه آرمانی که نماینده خدا بر روی زمین به‌شمار می‌رفت، پیرو قانون کیهانی (آشه) بود که این قانون در دوره میانه اسلامی به شریعت تبدیل شد. با فارابی، فیلسوف-نبی به حاکم مشروع تحول یافت. اگر در نزد او، رئیس اول، بیشتر فیلسوف است تا نبی، این نسبت در ابن سینا، به نفع شریعت به هم می‌خورد. در اندیشه ابن سینا، نبی، حاکم مشروع است و در نبود او شریعت، بار سیاست و حکومت را به دوش خواهد کشید. با چرخش عرفانی و ظهور سهروردی، این نسبت نه تنها به هم نمی‌خورد، بلکه ابعاد تازه‌تری می‌یابد. حاکم حکیم او، افزون‌بر پیوند با عالم مثال، باید اهل کرامات هم باشد، تا به‌این‌وسیله بتواند تأیید خلق را به دست آورد.

نکته مهم دیگری که نباید از نظر دور داشت، مخالفت اندیشه سیاسی ایرانی با «سلطنت تغلب» است که آن را از نظام اندیشه سیاسی تسنن جدا می‌کند. حاکم آرمانی ایرانی، همواره باید پیرو قانون کیهانی راست‌کاری (آشه) باشد. این وضعیت، در دوران میانه با ابن سینا و سهروردی نیز حفظ می‌شود؛ با این تفاوت که به‌جای آشه، قانون شرع می‌نشیند. به‌این‌ترتیب، حاکم ایرانی، دست‌کم در عرصه نظر، نمی‌توانست قدرت را شخصی کند.

مقایسه اندیشه سیاسی ایران در دوره میانه با قرون وسطای مسیحی، حکایت‌گر تفاوت مهمی است. در اواخر قرون وسطای اروپایی که تقریباً با حضور جریان عرفانی در ایران هم‌زمان است، اندیشه سیاسی، توسط متفکرانی چون آکویناس، دچار چرخش مهمی شد که سرانجام، به خروج دانش سیاست از الهیات انجامید، اما این اتفاق در ایران نیفتاد و میتافیزیک ایرانی همچنان پیوند خود را با اندیشه سیاسی حفظ کرد. *

منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۷۴). فزه، این نیرویی جادویی و آسمانی. مجله کلک. شماره ۷۰-۶۹-۶۸.
- اتکینسون، ریثا ال و دیگران (۱۳۹۳). زمینه روانشناسی هیلگارد. ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران. تهران: رشد.
- احمدوند، شجاع؛ اسلامی، روح‌الله (۱۳۹۶). اندیشه سیاسی در ایران باستان. تهران: سمت.
- ادی، سموئیل کندی (۱۳۹۲). آیین شهریاری در شرق. تهران: علمی و فرهنگی.
- امین رضوی، مهدی (۱۳۹۴). سهروردی و مکتب اشراق. ترجمه مجدل‌الدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- بستانی، احمد (۱۳۹۰). سهروردی و اندیشه سیاسی ایرانشهری. دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ۵۵م.
- بویس، مری (۱۴۰۰). زردشتیان، باورها، و آداب دینی آن‌ها. ترجمه عسکر بهرامی. تهران: ققنوس.
- پولادی، کمال (۱۳۹۶). تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام. تهران: نشر مرکز.
- پولادی، کمال (۱۳۹۷). در سودای نظام داد. تهران: نشر مرکز.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۸). درآمدی بر فلسفه افلوطین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- روزنتال، اروین‌آی. جی (۱۳۹۶). اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه. ترجمه علی اردستانی. تهران: قومس.
- زهر، آر. سی (۱۳۹۳). تعالیم مغان. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- ژینیو، فیلیپ (۱۴۰۰). انسان و کیهان. ترجمه لیندا گودرزی. تهران: ماهی.
- شاکد، شانول (۱۳۸۶). تحول ثنویت. ترجمه سید احمدرضا قائم‌مقامی. تهران: ماهی.
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴). فلسفه سیاسی ابن‌سینا. قم: عقل سرخ.
- ضیایی، حسین (۱۳۹۱). معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی. ترجمه سیما سادات نوربخش. تهران: فرزانه روز.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۳). زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۵). درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۹). خواجه نظام‌الملک طوسی؛ گفتاری در تداوم فرهنگی ایران. تهران: مینوی خرد.
- عباسی، مسلم (۱۳۹۳). تحول اندیشه سیاسی در ایران باستان. تهران: نگاه معاصر.
- فاضلی، حبیب‌الله (۱۳۹۰). درآمدی بر اندیشه سیاسی اسماعیلیه (با تأکید بر دولت اسماعیلیان نزاری ایران). فصلنامه سیاست، دوره ۴۱، ش ۱.
- فاضلی، حبیب‌الله؛ سروند، مجید (۱۳۹۷). تأملاتی در مفهوم ارته (اشه) ایران باستان در پرتو هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفه ایرانی. فصلنامه سیاست، دوره ۴۹، شماره ۳.
- فروند، ژولین (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی ماکس وبر. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: توتیا.
- فیرحی، داود (۱۳۷۸). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نی.
- فولتس، ریچارد (۱۳۹۸). دین‌های ایران باستان. ترجمه امیر زمانی. تهران: دیبایه.

- قادری، حاتم (۱۳۷۹). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران. تهران: سمت.
- کرون، پاتریشیا (۱۳۹۹). تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام. ترجمه مسعود جعفری. تهران: سخن.
- کوربن، هانری (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: کویر.
- مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۹۹). شهر زیبای افلاطون. تهران: هرمس.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا). جامعه و تاریخ. بی‌جا: دفتر انتشارات اسلامی.
- مداحی، مرتضی (۱۳۹۸). سیر تطور جهان‌شناسی اسماعیلیه و تأثیر آن بر دعوت دینی آنان. معرفت، سال بیست‌وهشتم، شماره پنجم.
- نصر، حسین (۱۳۹۶). سنت عقلانی اسلامی در ایران. ترجمه سعید دهقانی. تهران: قصیده‌سرا.
- نصر، حسین (۱۳۵۲)، سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۹۳). بازخوانی هابرماس (درآمدی انتقادی بر آرا، اندیشه‌ها، و نظریه‌های یورگن هابرماس)، تهران: چشمه.
- نیولی، گرادو (۱۳۸۸). از زردشت تا مانی. ترجمه آرزو رسولی. تهران: ماهی.
- ویدن گرن، گنو (۱۳۷۷). دین‌های ایران باستان. ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: آگاهان ایده.
- همپتن، جین (۱۳۸۵). فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
- هینلز، جان (۱۳۹۹). شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.

Audi, Robert (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bowering, Gerhard (2013) (Ed.). *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Black, Anthony (2011). *The History of Islamic Political thought; from the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

El- Rouayheb, Khaled; Schmidtke, Sabine (2007) (Eds.). *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Galston, Miriam (1990). *Politics and Excellence, the Political Philosophy of Al Farabi*. Princeton: Princeton University Press.

Montgomery Watt. W. (2007). *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Pusey, Michel (2003). *Jürgen Habermas*. New York: Routledge.

Singer, Peter (2001). *Hegel: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.

Zaehner, R.C. (1961). *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York: GPP'S.

Ziai, Hossein (1992). The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardi's Philosophy of Illumination. In: *Political Aspects of Islamic Philosophy*. ed. Charles Butterworth. Cambridge: Harvard University Press.