



سال دوم، شماره سوم (پیاپی ۶)، پاییز ۱۴۰۲، صص. ۱-۲۴
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۰

مقاله پژوهشی

از تخیل سیاسی ایران باستان تا فرهنگ سیاسی تشیع؛ کوششی نظری بر تحلیل هویت ایرانیان

محمدعلی فتح‌الهی

دانشیار گروه مطالعات سیاسی، بین‌المللی و حقوقی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

مهدی حق‌شناس

دانشجوی دکتری علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

چکیده

با مراجعه به تاریخ و بررسی سنگ‌نبشته‌ها، کتیبه‌ها و آثار به‌جامانده از ایران باستان، حضور پررنگ دین و مذهب در جوامع ایرانی امری مبرهن می‌نماید. این بدان معنی است که ایرانیان باستان با تکیه بر اعتقادات مذهبی و معنوی در جست‌وجوی اهدافی متعالی و فراتر از امر واقع، ضمن پذیرش مفهوم آنچه هست و تشکیل تمدنی بی‌نظیر، همواره با رویکردی میانه‌رو در پی آرمان آنچه باید باشد حرکت کرده‌اند. از همین‌رو با تکیه بر چهارچوب نظری «تکوین و تکون هویت ملی ایرانیان» همچنین مفهوم تخیل سیاسی در نظریه «تخیل سیاسی در زیست جهان ایرانی - اسلامی»، با روش مقایسه‌ای و جمع‌آوری داده‌ها به شیوه اسنادی/ کتابخانه‌ای، تلاش شده تا ریشه‌های تاریخی هویت ملی ایرانیان در جهت اثبات فرضیه پژوهش مورد کنکاش و بررسی قرار گیرد؛ مبنی بر این که «برگزیدن اسلام و سپس تشیع به‌عنوان کمال آرمانی دین زرتشت در راستای روحیه عدالت‌خواهی، حق‌طلبی و ظلم‌ستیزی توسط ایرانیان امری فراتر از تحمیل دین اسلام به ایرانیان پس از شکست ساسانیان از اعراب بوده و ایرانیان با توجه به اینکه قرن‌ها پیش از ظهور اسلام در طلب جامعه‌ای عدالت‌محور و برقراری حکومت عدل آسمانی بودند ضمن آشنایی با مفهوم «فره ایزدی» پادشاهان خود، رسالت پیامبر اسلام(ص) را پذیرفته و ضمن مواجه‌شدن با رفتارهای مغایر با ارزش‌های اسلامی توسط حکام بنی‌امیه و بنی‌عباس، مذهب تشیع را نزدیک‌تر از اسلام تسنن به ذات هویتی خود دیده و آن را برگزیدند. این پژوهش ضمن بررسی «اسلام تشیع» به‌عنوان «تخیل سیاسی ایرانیان باستان» که مخصوصاً از عصر سلسله صفوی به هسته هویتی ایرانیان راه یافت و ریشه‌یابی ویژگی‌های شخصیتی و فرهنگی ایرانیان در سطح کلان تاریخی، به این مفروض می‌رسد که «قدمت عنصر شیعی در ذات هویتی ایرانیان را می‌بایست از ایران باستان و چهبسا پیش از اسلام دانست که حتی سلسله ساسانیان نیز به‌عنوان تنها سلسله‌ای که مبادرت به رسمی نمودن آیین زرتشت کرد بنابر انحراف موبدان و متولیان خود نتوانست به این آرمان‌ها جامه عمل بپوشاند و درنهایت این تخیل جمعی آرمانی پس از قرن‌ها بحران هویت ایرانیان با فرهنگ سیاسی تشیع به منصف ظهور رسید.

کلیدواژه‌ها: تخیل سیاسی، نظریه تکوین و تکون هویت ملی، نظریه تخیل سیاسی در زیست جهان ایرانی - اسلامی.

شاپا الکترونیک: ۹۹۷۲-۲۰۴۱ ♦ شورای عالی نظریه‌پردازی، نقد و مناظره ♦ فصلنامه نظریه‌پردازی راهبردی

<https://theory.sndu.ac.ir/> E-ISSN: 3041-9972





مقدمه

همان‌گونه که در روان‌شناسی، تمام وقایع و نقاط عطف زندگی اشخاص با رویکرد بررسی ناخودآگاه فردی مورد مطالعه قرار می‌گیرد؛ در تحلیل هویت مبتنی بر روان‌شناسی سیاسی نیز می‌بایست ریشه و مبنای بسیاری از رفتارها، هنجارها، ارزش‌ها و حتی فرهنگ سیاسی جوامع را در گذشته تاریخی آن‌ها جست‌وجو کرد. با توجه به اسناد تاریخی، ایرانیان به‌عنوان شاخه‌ای از اقوام آریایی، از آغاز حضور در جغرافیای فلات ایران به‌عنوان اقوامی دین‌مدار محسوب می‌شدند. در این‌که آیین ایرانیان از ابتدا زرتشت بوده باشد تردید وجود دارد؛ اما این دین اگرچه در زمان آزادی ادیان دوره هخامنشیان در میان مردم رواج داشت؛ اما در زمان حکومت ساسانیان به‌عنوان دین رسمی ایرانیان معرفی شد و تساهل و تسامح حکومت هخامنشیان نسبت به ادیان مختلف در حکومت ساسانی رنگ باخت که همین امر یعنی تبدیل زرتشت به‌عنوان آیین حکومتی و قدرت یافتن بیش‌ازحد موبدان زرتشتی موجبات انحراف از اهداف و آرمان‌های ایرانیان را که در اینجا به‌عنوان تخیل سیاسی از آن‌ها یاد می‌شود فراهم نمود. در این مقاله قرابت اسلام و بالأخص مذهب تشیع با آیین زرتشت، مفروض گرفته می‌شود چرا که مفاهیم امامت و عصمت تشیع کاملاً قابل مقایسه با مفهوم و اعتقاد فره ایزدی پادشاهان ایران باستان بوده و همین امر نقش مؤثری در اشتیاق ایرانیان به مذهب تشیع و حفظ آن در گستره تاریخ و حوادث مختلف ایفا نموده است. به عبارتی ایرانیان باستان به‌عنوان یک روح جمعی، تخیل سیاسی عدالت‌محور، حق‌طلب و ظلم‌ستیز خود را با شکل‌گیری فرهنگ سیاسی تشیع در عصر صفوی و سپس انقلاب اسلامی ایران دنبال نمودند و نگارندگان معتقدند طبق نظریه «ذات-پیرامون» عنصر تشیع در کنار عنصر ایرانی و باستانی هسته مرکزی هویت ایرانیان را تشکیل می‌دهد که ریشه آن نیز طی چندین قرن بحران هویتی و در راستای تخیل سیاسی دین‌محور و عدالت‌طلب ایرانیان قابل بررسی است.

۱. مبانی نظری

۱-۱. معرفی مفاهیم

۱-۱-۱. تخیل و خیال

خیال عرصه وسیعی دارد. جلوه‌های آن را در خواب، رؤیا، خاطره، اسطوره، ایدئولوژی آرمان‌شهر، امید و ... در حوزه‌های مختلف شعر، سینما، هنر، ادبیات، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و سیاست می‌توان جست‌وجو نمود (شریعتی، ۱۳۸۵).

از نظر دکتر محمدعلی فتح‌الهی، انسان را می‌توان با تخیل تعریف کرد و انسان‌شناسی، که مهم‌ترین پایه و زبان مشترک علوم انسانی است با این تعریف شکل می‌گیرد. حیات انسان منهای بُعد تخیلی او عمق و غنای کافی نداشته و در واقع انسان بدون تعلق خیالی وجود ندارد و فرضی است. هنر و سیاست زمینه اصلی پرداختن به خیال است و ضعف تخیل سبب می‌شود انسان نتواند خود را به‌جای دیگران بگذارد و درد و رنج آن‌ها را درک کند (فتح‌الهی، ۱۳۹۹: ۲۸).

به تعبیر استاد مطهری، خداوند این قضاوت و جدایی را در نفس انسان نهاده است. این زیبایی‌ها و زشتی‌ها حسن و قبح عقلی عشق یا تنفر به برخی اهداف اجتماعی که در نهاد انسان وجود دارد ایمانی و خیالی است.

از لحاظ فلسفی، خیال مرحله‌ای از سه ساخت اصلی تشکیل‌دهنده تجربه انسانی و یک وضعیت اساسی و حقیقی از خود واقعیت و حتی محتوای اصلی واقعیت است. بر این اساس برای شناخت موجودات خارجی باید آن‌ها را به‌عنوان امور خیالی دید؛ زیرا در این فضا واقعی‌تر دیده می‌شوند. از آنجا که خیال تحت تأثیر تجربه انسانی است، متکامل و رو به رشد است. از طرفی تخیل غریزی نیست تا بر اساس آن عمل شود بلکه تحت تأثیر تجربه و فرهنگ است و تدریجاً امکان تأمل و خلاقیت را فراهم می‌سازد.

تخیل، فرایندی است ضروری و قابل پیش‌بینی که با تجربه وجودی و تصویرسازی مناسب با آن بنای زندگی را می‌سازد. تخیل روحی است که عناصر ظاهری طبیعت را کنار یکدیگر نگه می‌دارد و انسجام می‌دهد نه تنها در طبیعت که در اجتماع نیز چنین است. تخیل اجتماعی عبارت از نحوه پیوندی است که یک جامعه خاص بین شرایط عینی و تاریخی زندگی خود با لایه ذهنی و اندیشه‌اش برقرار می‌کند (فتح‌الهی، ۱۳۹۹: ۳۷). همچنین کانت معتقد بود تخیل ترکیب و استنتاج قوه فهم و حس را با ایجاد تصویر برای مفاهیم ممکن می‌سازد و به‌گونه‌ای این شکاف را برمی‌سازد که بدون تخیل اصلاً امکان شناخت نداریم. این تصویر نه حسی و نه محصول فکر است بلکه چیزی میان این دو است (اسدالله نژاد، ۱۳۹۴: ۶۳).

تخیل فرهنگی و اجتماعی انواع و اقسام تصاویر استعاره‌ها، نظام‌های فکری و آثار هنری را شامل می‌شود و مدام انگاره‌ها و تصاویر و آثار جدیدی تولید می‌کند (فتح‌الهی، ۱۳۹۹: ۳۸).



۱-۲. فلسفه سیاسی تخیل

همان‌طور که با تکیه بر قوه عقل و منطق از انسان مدنی در مقابل انسان بدوی و طبیعی یاد می‌کنند می‌توان از انسان مبتنی بر تخیل در مقابل انسان طبیعی سخن گفت؛ زیرا خیال در ماورای طبیعت قرار دارد. انسان به میزانی که از طبیعت و وقایع ملموس طبیعی فراتر رود و به فهم حقایق و معانی فراتر از واقعیت نائل گردد دارای زندگی انسانی می‌شود. کسب تدریجی تجربه و مهارت و تأمل در دنیای اطراف خویش به رشد تخیل و ایجاد خلاقیت و آزادی می‌انجامد. آزادی از مهم‌ترین نتایج عالم خیال است (فتح‌الهی، ۱۳۹۹: ۲۷).

مطابق مباحث انسان‌شناسی تخیل، تعریف انسان به ناطق بودن به‌عنوان متمایزکننده او از حیوان نمی‌تواند هویت و فعلیتی برای او ایجاد کند؛ زیرا حیوان بودن برای انسان حالتی اخلاقی است. برخی انسان‌ها بعد از ناطق بودن با کسب صفات اخلاقی حیوانات دارای اخلاق حیوانی می‌گردند. تنها تعداد کمی از انسان‌ها با همان ناطقیت به زندگی ادامه می‌دهند (فتح‌الهی، ۱۳۹۹: ۲۶). خیال از حیث وجودی‌اش محل خلاقیت است؛ زیرا چنانکه ملاصدرا نیز بیان می‌کند. انشای فعالانه نفس انسان است و می‌تواند راهی به رهایی و آینده بگشاید. همچنین این قوه رهایی انسان از سیطره حس ماده و عقل است. هایدگر نیز معتقد بود انسان در حضور خود دارای امکاناتی است و قلمرو این امکانات آینده است که انسان با قوه خیال خود می‌تواند عالمی که در آن زندگی می‌کند را امتداد کیفی دهد (خاتمی، ۱۳۸۶).

۱-۳. تخیل و امر سیاسی

تخیل سبب پیشبرد و تکامل امر سیاسی می‌شود. پیشرفتی که به قانونمندی جامعه و بسط مردم‌سالاری دینی در جامعه، تساهل و مدارا و کاهش خشونت می‌انجامد. تا زمانی که تخیل سیاسی و اجتماعی رشد زیادی نیافته و در حد ادراک حسی است، سیاست، نوعی ایفای نقش پلیسی خشن و مادی به حساب می‌آید که با تعریف سلسله‌مراتب و وظایف اجرای مقررات و حفظ نظم تحکیم می‌یابد؛ اما بشر به مرور از سیاست پلیسی فاصله گرفته و سیاست با تعاملات و ارتباطات اجتماعی گسترده تبدیل به امری عرفی با استقرار اجتماعی شده است. هراندازه حکومت‌ها با تشکیل نهادها و نظام‌های اداری، قانون‌گذاری مناسب، شکل‌گیری هویت‌ها و ... قوی‌تر شوند جوامع خیالی‌تر و به عالم معنا نزدیک‌تر می‌گردند (فتح‌الهی، ۱۳۹۹: ۲۷).



از همین رو است که سیاست را دریچه اصلی ورود به عالم خیال می‌دانند. البته دکتر فتح‌اللهی به گونه‌ای بحث می‌کند که گویی هر نوع تعریفی از سیاست و قدرت با نتایج مختلفی که می‌تواند داشته باشد در جهت لطافت انسان و جامعه بشری پیش می‌رود که این خود یادآور مباحث استاد مطهری در فلسفه تاریخ است که جریان تاریخ را در مجموع رو به پیشرفت و تکامل می‌داند (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۸۴) به عبارتی گرچه در مواقعی جوامع دچار انحطاط شده‌اند اما این حرکت در مجموع روبه‌جلو است.

تخیل به‌طور کلی به معنای توانایی و جسارت و همچنین تلاش برای قبول این توانایی برای شناخت خود، دیگران و جهان ماده و صور ذهنی موجود در آن می‌باشد. داستان تخیل سیاسی انسانی همچون امر قدسی می‌ماند که در لحظه بروز و ظهور به «دوگانگی»^۱ می‌رسد و در یک طرف امر قدسی و در طرف دیگر امر غیر قدسی قرار می‌گیرد. در واقع در این منظر هر آنچه به تصور بیاید مهر و موم گشته و در مخیله فردی و جمعی انسان سیاسی از تطور ابتدایی خود جدا می‌گردد. در عین این‌که صورت‌مند بودن آن جلوی تصور صورت‌های دیگر را نخواهد گرفت. ولی به ما اجازه نوعی طبقه‌بندی برای فهم صور تخیلی سیاسی آتی را خواهد داد که بتوان از طریق آن نردبانی از پیشرفت و توسعه در امر سیاسی در ذهنیت خود و دیگران بازتولید نماییم (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۲۹).

رقیق‌تر شدن سیاست از نظر نویسنده نوعی خیالی‌تر شدن و فاصله گرفتن از عالم حس و دنیای مادی است. در این حالت امکان پیوندهایی فراهم می‌شود که در عالم حسن امکان‌پذیر نیست. در عالم حس انسان می‌تواند با افرادی که او را می‌بینند و ارتباطی با او برقرار کرده‌اند تعامل نماید؛ اما در عالم خیال انسان می‌تواند با انسان‌هایی که نمی‌بینند و تماس مستقیم ندارد نیز ارتباط یابد و این امر امکان تدبیر یک جامعه گسترده را فراهم می‌سازد. بر همین اساس تکیه بر زور فیزیکی و سیاست پلیسی نیز تنها راه تعامل با جامعه نخواهد بود و اقناع و کسب رضایت اکثریت مردم، مدیریت افکار عمومی و ارتباط با عامه مردم می‌تواند عامل مشروعیت بخش و دوام حکومت‌ها محسوب گردد. قدرت سیاسی دارای سپری از قدرت طبیعی به سمت قدرت حقوقی و شرعی است که در مجموع به لطیف شدن زندگی می‌انجامد (فتح‌اللهی، ۱۳۹۹: ۶۰).



گرچه شهود خیالی سیاستمدار نقش زیادی در تصمیم‌گیری و فهم مصالح جامعه دارد اما این شهود خیالی بدون ملاک و معیار از توهم نیست بلکه مبانی شریعت و معارف الهی ملاک صحت آن است. وقتی قوه خیال سیاستمدار با امور روحانی سروکار داشته باشد، سیاست مقدس شکل می‌گیرد؛ چنین سیاستی از باطن وحی سرچشمه گرفته و در ردیف امور دینی محسوب شده و از سطح امور روزمره زندگی فراتر می‌رود و با ایمان و اعتقادات دینی مردم ارتباط می‌یابد. در این شرایط هرچه بر ایمان مردم افزوده شود، قدرت سیاسی نیز افزون‌تر می‌گردد. از مهم‌ترین کارویژه‌های تخیل سیاسی ایجاد هویت‌های حقوقی و سیاسی است که به لطیف شدن عالم سیاست می‌انجامد (فتح‌الهی، ۱۳۹۹: ۱۳۶). تخیل با ایجاد عرصه‌ای عمومی بین افراد جامعه که حاصل تعامل همه انسان‌هاست هویت حقوقی را ایجاد می‌کند. امر سیاسی وجه خیالی و جنبه هویتی سیاست است و محیط سیاسی که مملو از مصائب و حوادث باشد، خلاقیت و تخیل ایجاد می‌کند و به فردیت و آزادی می‌انجامد. از همین‌رو هویت، فردیت و تشخیص انسان‌ها با آزاد شدن و ادراک فردیت و زندگی حقوقی داشتن و تربیت قانونی آن‌ها محقق می‌شود (فتح‌الهی، ۱۳۹۹: ۶۱) در واقع حاکمیت قانون، انسان‌ها را به سمت آزادی سوق می‌دهد.

۱-۱-۴. هویت

کلمه هویت معادل Identity در زبان انگلیسی از نظر لغوی به معنی هستی، وجود ماهیت و سرشت و ریشه لغوی آن از واژه «هو» گرفته شده که اشاره به غایت نهایت و کمال مطلق دارد و در حوزه انسانی موجب شناسایی فرد و اجتماع از دیگری می‌شود؛ یعنی مجموعه خصائل و خصوصیات رفتاری که از روی آن فرد به‌عنوان یک گروه اجتماعی شناخته می‌شود و از دیگران متمایز می‌گردد (تاجیک، ۱۳۸۳: ۲۹). این تعریف، دو معنای اصلی و متناقض دارد؛ اولین معنای آن بیانگر تشابه مطلق است: این با آن مشابه است. معنای دوم آن به مفهوم تمایز است که با مرور زمان سازگاری و تداوم را فرض می‌گیرد. به این ترتیب مفهوم شباهت از دو زاویه راه می‌یابد و مفهوم هویت به‌طور هم‌زمان میان افراد و اشیاء دو نسبت محتمل برقرار می‌سازد از یک طرف شباهت و از طرف دیگر تمایز (جنکینز، ۱۳۸۱: ۷).

هویت، مجموعه خصوصیات و مشخصات اجتماعی، فرهنگی، روانی فلسفی، زیستی و تاریخی همسانی است که بر ماهیت یا ذات گروه به معنی یگانگی یا همانندی اعضای آن با



همدیگر دلالت کند و آن‌ها را از سایر گروه‌ها و افراد متعلق به آن‌ها متمایز نماید (الطائی، ۱۳۸۲: ۱۳۹). هویت نقش معناسازی را چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی بر عهده دارد. به این تعبیر هویت مفهومی است که دنیای درونی یا شخصی را با فضای جمعی اشکال فرهنگی و روابط اجتماعی ترکیب می‌کند. هویت‌ها معناهایی کلیدی هستند که ذهنیت افراد را شکل می‌دهند و مردم به واسطه آن‌ها نسبت به رویدادها و تحولات زندگی خود حساس می‌شوند؛ بنابراین هویت مربوط به ذهنیت مشابهی است که فرد با دیگری دارد. به قول «استوارت هال» هویت مربوط به افرادی است که مشابه هم حرف می‌زنند، فکر می‌کنند و از احساسات مشابهی برخوردارند (تاجیک، ۱۳۸۳: ۳۰). «مانوئل کاستلز» نیز هویت را همچون فرایند ساخته شدن معنا بر پایه یک ویژگی فرهنگی یا یک دسته ویژگی‌های فرهنگی که بر دیگر منابع برتری دارند تعریف می‌کند. به نظر او همان‌گونه که نقش‌ها، کار ویژه‌ها را سازمان می‌دهند هویت‌ها هم معنا را سازمان می‌دهند (گل‌محمدی، ۱۳۸۱: ۲۲۵).

هویت همچون مفهوم فرهنگ جامعه و ملت دارای خصلت زمانی و فرا نسلی است؛ یعنی تداوم زمانی و نسلی داشته و از یک‌سو ریشه در گذشته مشترک و از سوی دیگر رو به آینده مشترک دارد. گسست از هویت گذشته ممکن نیست چرا که هر حالی مبتنی بر گذشته است و هر آینده‌ای هم ترکیبی است از گذشته و حال و گسست کامل ممکن نیست. برای مثال ما در اوج غربی شدن هم بسیاری از ویژگی‌های شرقی و سنتی اخلاقی خودمان را حفظ می‌کنیم؛ پس خصلت آمیزشی و ترکیب اجتناب‌ناپذیر است. عناصر مختلف امتزاج پیدا می‌کنند و هویت مرکبی را به وجود می‌آورند. هویت امری متصلب و ثابت نیست بلکه همواره از نو ساخته می‌شود همچنان که هویت قدیمی نیز بر پایه هویت‌های دیگری از نو ساخته شده و دارای ترکیبات پیچیده‌ای بوده است.

بنابراین بر پایه این دیدگاه هویت امری انباشتی و تراکمی است و در فرایند زمان شکل می‌پذیرد و در طول تاریخ تغییر و تحول پیدا می‌کند. هویت دارای سطوح مختلفی است. این سطوح ممکن از کوچک‌ترین سطح هویتی یعنی هویت فردی تا بالاترین آن یعنی ملت و حتی جامعه جهانی را شامل شود. در مجموع هویت را به دو سطح فردی و اجتماعی تقسیم می‌کنند و هر سطح از عناصری تشکیل می‌یابند که احساس تعلق انسان‌ها به آن متفاوت است و بخشی از



این عناصر بنیادهای هویتی فرد را تشکیل می‌دهند از همین رو، فرد نسبت به آن‌ها حساسیت بیشتری دارد و واکنش آشکارتری نشان می‌دهد؛ تا آنجا که تعرض به آن‌ها را برنمی‌تابد.

اساسی‌ترین موضوع در هویت، خودشناسی است و مهم‌ترین سؤال این است که من کیستم و چه مسئولیتی دارم؟ هویت آن بخش از عناصر شخصیت انسان است که با عینیت پیدا کردن آن، فرد قادر می‌شود موضع خود را در برخورد با جهان و دیگران (غیر) و خویشتن به صورت شایسته مشخص نماید (فوزی، ۱۳۸۵: ۱۹). با توجه به اهمیت موضوع، مسئله هویت در دوران نوگرایی در متن مباحث گفتمانی قرار گرفت و مسئله‌ای به نام فاعل شناسا یا سوژه مطرح شد. در واقع انسان در متن گفتمان بوده و از هویت انسانی به‌عنوان یک سوژه بحث می‌شود (فوزی، ۱۳۸۵: ۲۳).

ضمیر «ما» که در ارتباط تنگاتنگ با هویت جمعی است آن را از هویت فردی متمایز می‌سازد. افراد از طریق عضویت در گروه‌ها - در مقیاس‌های مختلف - دارای هویت جمعی می‌شوند. آن‌ها می‌توانند معتقد باشند که به گروهی تعلق دارند و به این ترتیب «من» را به «ما» تبدیل کنند. این اعتقاد می‌تواند آن‌ها را به گروه‌های مطلوبشان در ارتباط با دیگران سوق دهد. «ریچارد جنکینز» در تعریف هویت جمعی می‌نویسد: «هویت جمعی به شیوه‌هایی که به‌واسطه آن‌ها افراد و جماعت‌ها در روابط اجتماعی خود از افراد و جماعت‌های دیگر متمایز می‌شوند اشاره دارد و برقراری و متمایز ساختن نظام‌مند نسبت‌های شباهت و تفاوت میان افراد میان جماعت‌ها و میان افراد و جماعت‌ها است».

جنکینز همچنین در جای دیگر در تفاوت میان هویت فردی و هویت جمعی گوید که هویت فردی بر تفاوت‌ها و هویت جمعی بر شباهت‌ها تأکید دارند (جنکینز، ۱۳۸۱: ۳۴).

۱-۱-۵. هویت ملی

هویت ملی در مقایسه با هویت جمعی مفهومی جدید است که از زیرساخت‌های اندیشه مدرن است و ریشه‌های آن را باید در هستی‌شناسی انسان مدرن باز یافت. در جوامع سنتی، درک عمومی از عالم به‌مثابه یک نظم کیهانی که ریشه در اقتدار مطلق خداوند دارد باعث می‌شد تا جوامع مزبور یکپارچگی خود را حفظ کنند خصلت بشر در این جهان مقدس عبارت بود از گردن نهادن بر موهبت‌های اجتماعی و طبیعی از همین‌رو طبیعت چیزی بود غیرقابل تعبیر و حاوی شرایط روزمره هویت افراد نیز عمدتاً با نقش اجتماعی آن‌ها - که تابع خیر همگانی بود - یکسان بود. گزاره "من



فکر می‌کنم پس هستم" دکارت، نویدبخش عصر جدید در تاریخ آدمی بود. «من» دکارتی یا من اندیشه‌گری به‌مثابه فاعل شناسا یا موضوع دانش در کانون فلسفه غرب و فرا روایت مدرنیته نشست و هستی‌ای را موجب شد که به‌عنوان تعریف مقبول انسان و انسانیت عصر جدید پذیرفته شد. خود مدرن به‌منزله فاعلی خودمختار جلوه کرد که دلیل وجودی خود را در هستی خود جستجو می‌کرد نه در اصولی متعالی و ورای اجتماع (تاجیک، ۱۳۸۴: ۱۲). به عبارتی هویت ملی هنگامی پدید می‌آید که «ملت» و «پروژه ملت‌سازی» به معنای امروزی شکل گرفته باشند (اشرف و آشوری، ۱۳۸۵: ۵).

۱-۱-۶. فرهنگ سیاسی

مفهوم فرهنگ سیاسی ازجمله انتزاعی‌ترین مفاهیم علوم سیاسی است و بدین خاطر دستیابی به تعریفی اجماعی و مورد قبول عام از آن مشکل می‌باشد. به‌طورکلی در تعریف مفهوم فرهنگ سیاسی باید آن را به دو عنصر مؤلفه‌اش یعنی فرهنگ و سیاست تجزیه کرد و با تعریف این عناصر به تعریف فرهنگ سیاسی رسید؛ موضوع سیاسی درگذشته دامنه کمتری داشت و آنچه را که به اداره عمومی جامعه و حکومت مربوط می‌شد در بر می‌گرفت اما علوم سیاسی از دهه ۱۹۶۰ با پژوهش‌های رفتارگرایان که درصدد گسترش عرصه علوم سیاسی بودند به‌تدریج موضوعات بیشتری را شامل شد تا اینکه در دهه ۱۹۹۰ موضوعاتی چون جنسیت، نژاد و طبقه را نیز در برگرفت و از آن زمان موضوع سیاسی همچون جنبه‌ای از کلیه روابط اجتماعی در نظر گرفته می‌شود نه صرفاً فعالیت‌هایی که در نهادهای دولت متمرکز شده است. در مباحث فرهنگی نیز بسته به نوع تلقی یا نگرش امر سیاسی دامنه‌اش گسترده و یا محدود می‌شود. بر این اساس، گستره موضوعات سیاسی با توجه به نوع سوگیری‌های فرهنگی از سرنوشت باوری تا تساوی خواهی، سلسله‌مراتبی و فردگرایی تفاوت می‌کند (قیصری، ۱۳۸۸: ۹۳-۱۹۴).

در بحث فرهنگ نیز تعاریف مختلفی که از منظرها و رهیافت‌های مختلف ارائه شده تعیین سیاست فرهنگی را مشکل ساخته است (قیصری ۱۳۸۸: ۹۴). نکته اساسی در اینجا این است که رهیافت فرهنگ سیاسی به‌طورکلی با مفهوم‌سازی‌ها و بررسی‌های ناظر بر مفهوم فرهنگ شکل گرفت. بنابراین بدون شناخت فرهنگ نمی‌توان به درک درستی از فرهنگ سیاسی رسید. برخی سنت‌ها، باورها و ارزش‌ها را فرهنگی دانسته‌اند؛ عده‌ای اسطوره‌ها و نمادها را فرهنگی تلقی



کرده‌اند و بعضی نگرش‌ها و سمت‌گیری‌های کلی نسبت به انسان جهان و جامعه را فرهنگی تلقی کرده‌اند (قیصری ۱۳۸۸: ۹۴-۹۵). «تالکوت پارسونز» فرهنگ را منظومه‌های الگویی از نمادهایی که موضوع سمت‌گیری کنش‌ها هستند و مؤلفه‌های درونی نشده شخصیت یکایک کنشگران و الگوهای نهادینه نظام اجتماعی تعریف می‌کند (چیلکوت، ۱۳۷۸: ۳۴۰).

فرهنگ را در یک عبارت کلی می‌توان، مجموعه یا نظامی از ارزش‌ها، احساسات، نهادها، رویکردها، رسم و رسوم، فلسفه، هنر ابداعات و اختراعات دانست که بین یکایک افراد ملت مشترک است و به‌مثابه میراث تاریخی به نسل‌های بعدی منتقل می‌گردد (ازغندی، ۱۳۸۵: ۷۳).

تعریف «آلموند» از فرهنگ سیاسی به تدریج مورد پذیرش سایرین قرار گرفت و از این زمان به بعد مفهوم فرهنگ سیاسی با رهیافت رفتارگرایی که مبتنی بر ارقام و کمیت و یک نوع مدل‌سازی تجربیدی بود پیوند خورد و سطح جدیدی از تحلیل مسائل و تحولات سیاسی را به وجود آورد. این رهیافت جدید برخلاف رهیافت رایج در علوم سیاسی که به مطالعه و تحلیل نهادهای رسمی و سازوکار و عمل آن‌ها می‌پرداخت بیشتر به مطالعه رفتارهای غیر رسمی و نگرش‌های بازیگران به‌عنوان بستر رفتارهای سیاسی آنان تأکید می‌کرد. به‌طورکلی پس از «آلموند»، نویسندگان و اندیشمندان نیز با توجه به سلیقه و چهارچوب ذهنی خود به ارائه تعریف از فرهنگ سیاسی پرداختند و هر یک به سهم خود ابعاد جدیدی به آن افزودند (زارعی، ۱۳۸۸: ۹۶).

همچنین «لوسین پای» بر این باور است که فرهنگ سیاسی مجموعه نگرش‌ها، اعتقادات و احساساتی است که به روند سیاسی نظم و معنا می‌دهد و اصول و قواعد تعیین‌کننده حاکم بر رفتار و نظام سیاسی را مشخص می‌کند (پای ۱۳۷۰: ۱۰).

«سیدنی وربا» نیز معتقد است، فرهنگ سیاسی از نظام اعتقاد تجربی نمادهای معنی‌دار و ارزش‌هایی که معرف کیفیت انجام اقدام سیاسی‌اند تشکیل می‌یابد. به باور تالکوت پارسونز، فرهنگ سیاسی با سمت‌گیری نسبت به اهداف سیاسی ارتباط دارد (عالم، ۱۳۸۱: ۱۱۳).

«آلن بال» و «گای پیترز» نیز بر این نظرند که فرهنگ سیاسی از آن ایستارها، باورها، احساسات و ارزش‌های جامعه تشکیل می‌شود که به نظام سیاسی و به مسائل سیاسی مربوط‌اند. این ایستارها ممکن است آگاهانه نباشد و ممکن است به ارتباط فرد یا گروهی با نظام سیاسی مربوط باشد.

۲. چهارچوب نظری

در این پژوهش با استناد به «نظریه تکوین و تکون هویت ملی ایرانیان» موسی نجفی به مفهوم هویت ملی ایرانیان پرداخته شده است.

بنابر آنچه «موسی نجفی» در ارتباط با نظریه خود در باب هویت ملی ایرانیان مطرح کرده است، تکوین و تکون هویت ملی ایرانیان به عنوان یک موضوع کلیدی و کلان، از نظر مفهوم‌شناسی و روش‌شناسی، حوزه‌ای وسیع و بین‌رشته‌ای تاریخ، علوم سیاسی و فلسفه را در بر می‌گیرد که بحث آن با تأکید بر «نظریه ذات و پیرامون» قوام می‌یابد. وی ابتدا نظریه‌های رقیبی را که تاکنون درباره هویت ملی ایران مطرح شده‌اند در سه گروه دسته بندی می‌کند:

❖ نظریه‌های مربوط به ایران باستان در قالب نظریه‌های نژادپرستانه و یا تاریخ سازانه هویت که عظمت و مجد ایرانی را به قبل از اسلام نسبت می‌دهد؛ بر اساس دیدگاه عده‌ای از نظریه‌پردازان این گروه، ایرانی‌ها، آریایی‌هایی هستند که نمی‌خواستند زیر بار سامی‌ها بروند.

❖ نظریه‌های تلفیقی بین هویت اسلامی و ایرانی که نوعی «بازگشت به خویشتن» هم در آن‌ها مطرح می‌شود؛ مانند آنچه در نظریه‌های دکتر شریعتی وجود دارد.

❖ نظریه‌هایی که بین اسلام، ایران و غرب، به نوعی هویت موزاییکی یا «رودخانه‌ای» قائل می‌شوند و بر این باورند که اسلام‌گرایی نمی‌تواند هویت قومی، مذهبی و ملی مردم ایران را پوشش دهد و برای هویت‌یابی مجدد باید با مشارکت سیاسی جناح‌های مختلف به سمت نوعی «پلورالیسم» حرکت کرد. این گروه از نظریه‌پردازان ضمن ابراز تأسف از عقب ماندن ایرانیان از تمدن غرب، علت این عقب ماندگی را در ناتوانی ساختار سیاسی، فکری و فرهنگی ایران می‌بینند و بنابر این پذیرش ذاتی اسلام از سوی ایرانیان و عدم پذیرش ذاتی غرب مسئله اصلی آن‌هاست.

نجفی سپس می‌کوشد تا بر پایه نظریه ذات و با بررسی این نکته که چه نظریه‌هایی را باید ذاتی و چه نظریه‌هایی را «عرض» و یا «لازمه آن ذات» بدانیم، مبنایی برای نقد نظریه‌های رقیب ارائه کند و در این راستا با بیان مطلبی از قول شهید مطهری که لازمه ایجاد یک ملت (یعنی رسیدن به درد مشترک، طلب مشترک، آرمان مشترک و احساس جمعی است) را در توانایی افراد آن ملت برای احساس این مقوله‌ها در خویشتن خویش و رسیدن به حالت «آرمانی و تعالی» دانسته‌اند،



ملاکی را برای تمییز نظریه‌ها از یکدیگر ارائه دهند و آن این که: موجبات «تکامل دسته‌جمعی»، «فرهنگ‌سازی» و «سنت آفرینی» در یک ملت عبارت‌اند از: احساس مشترک یک ملت و عوامل جمع‌کننده این پایداری مانند، عدالت، حق‌پرستی و معنویت در یک افق متعالی.

بر همین اساس با ارائه یک جمع‌بندی تاریخی، چهار بحران بزرگی را که ایرانی‌ها در طول حیات خود با آن‌ها روبرو بوده‌اند، مطرح نموده (بحران‌های هویتی هلنی، ترکی- مغولی، غربی و عربی) و از آن میان دو بحران عربی و بحران غربی را به‌عنوان بحران‌هایی که دارای ابزار «هویت‌سازی» بوده‌اند، موردتوجه قرار می‌دهد. آنگاه با طرح این مسئله که رویارویی ایرانی‌ها با هر یک از بحران‌های عربی و غربی، متفاوت بوده است، علت این برخورد متفاوت را در قالب پرسشی، جویا می‌شود. زیرا در مواجهه با بحران عربی، ایرانی‌ها به‌رحال اسلام را پذیرفتند و این آیین را به هسته مرکزی ذات خود راه دادند، ولی درباره بحران غربی باگذشت ۱۵۰ تا ۲۰۰ سال هنوز چنین اتفاقی رخ نداده است و پس‌از آن درصدد پاسخ به پرسش طرح‌شده بر اساس نظریه ذات برمی‌آید. طبق «نظریه ذات» هر ملتی برای خود ذاتی دارد که حقیقتی را بیان می‌کند و این حقیقت می‌تواند روح ملی یک ملت را نشان دهد. بر این اساس، اسلام نزد ایرانی‌ها با این ذات مساوی و هماهنگ شده است. این ذات برای ایرانی‌ها نوعی «حقیقت‌خواهی و دین‌داری» است که با عنصر «تعالی خواهی» موجود در اسلام هماهنگ است. بنابراین اجزای این حقیقت ذاتی با هم تنافر ندارند و حتی نوعی جذبه بین این اجزای ذاتی هم وجود دارد. بنابراین گذشت زمان با گرایش ایرانی‌ها به طرف اسلام و شکل‌گیری بیشتر این هویت همراه شده و همگام با آن، «تکاپوی شدن» در جوهر ملی ایرانی، تکامل‌یافته و پیش رفته است.

بر اساس این نظریه روحیه عدالت‌خواهی، حق‌طلبی و ظلم‌ستیزی ایرانیان ابتدا با اسلام و سپس با عنصر شیعی مأنوس شد تا جایی که پس از حکومت صفویه عنصر شیعی به‌عنوان اولویت اول در کنار دو عنصر ایرانی و باستانی به هسته مرکزی و عنصر تأثیرپذیری از غرب به پیرامون این هسته راه یافت. که در این پژوهش ضمن بررسی تاریخی، با بهره‌مندی از این چهارچوب نظری بر آنیم به اثبات مفروض پژوهش یعنی جایگزینی تشیع با رویکردها و باورهای مذهبی زرتشت در هویت ملی ایرانیان به‌عنوان نیمه گمشده ایرانیان بپردازیم.

۳. مبانی اعتقادی ایرانیان باستان

ایرانی‌ها شاخه‌ای از نژاد آریایی هستند و تاریخ ایران با مهاجرت اقوام آریایی به این سرزمین از شکل اساطیری خارج می‌شود (ویدن، ۱۳۷۷: ۴۶). همچنین نخستین اشاره‌ها درباره اقوام آریایی در منابع آسوری دیده می‌شود (قدیانی، ۱۳۷۴: ۶۴).

از بین اقوام آریایی، سه قوم بزرگ ماد، پارس و پارت که به ترتیب در باختر، جنوب باختر و خراسان ساکن شدند حکومت‌های باستانی ایران را تشکیل دادند قبایل آریایی در آغاز از نظر اعتقادات مذهبی پیوندهای فکری یکسانی داشتند. بر این اساس، مدت‌ها مذهب آریایی‌های ایران و هند هم‌خوانی داشته‌اند (بنونیست، ۱۳۵۴: ۲۳؛ ناس، ۱۳۵۴: ۳۰۰).

تاریخ مذهبی ایرانیان جزئی از تحولی است که در عقاید دینی نژاد آریا صورت گرفته است. در ایران عهد باستان، باورها و معتقدات مذهبی از اهمیتی شگرف برخوردار بوده و هیچ‌گاه گرایش سکولار نسبت به دین مورد تأیید نبوده است.

نکته‌ای که بسیار قابل توجه است آنکه آریایی‌ها از میان خدایان متعدد به خدای بزرگ‌تری که به احتمال قوی «اهورا مزدا» بوده است توجهی خاص مبذول می‌داشتند (بیات، ۱۳۶۸: ۱۵۸).

عاملی که ایرانیان را به‌عنوان نخستین قوم یکتاپرست در تاریخ معرفی نموده است و روح یگانه‌پرستی را در آن‌ها زنده کرده آموزه‌ها و تعالیم دین زرتشتی بوده است؛ زیرا طبق کتاب اوستا بت‌پرستی بسیار مذموم شمرده می‌شد (نصر، ۱۳۵۱، ج ۱: ۳۳). هرودوت به صراحت بیان می‌کند که ایرانیان برخلاف سایر ملت‌ها طبق روح آیین باستانی خویش از بت‌پرستی گریزان بودند و به آن به دیده پست می‌نگریستند (هرودوت، بی‌تا: ۲۴).

ایرانیان سرزمین ایران را مکانی متبرک و برگزیده خدایان خویش می‌پنداشتند و برای آن یک نوع تقدس قائل بودند (صفا، ۱۳۴۶: ۱۱) به اعتقاد آن‌ها پادشاهان نیز به‌عنوان حافظان و نگهبانان این سرزمین از جانب خدایان برگزیده می‌شدند. بر اساس آموزه‌های کیش زرتشت، پادشاهان دارای «فره ایزدی» بوده و حکومت آن‌ها نوعی رسالت الهی قلمداد می‌شد. بر همین اساس ستایش و بزرگداشت پادشاهان در حقیقت ستایش اراده حق و مشیت الهی و سرپیچی از اوامر آنان بی‌حرمتی به خدایان و گناهی نابخشودنی تلقی می‌شد. البته این ستایش و اطاعت کورکورانه نبوده و تنها پادشاهانی که صفات اخلاقی ایدئال داشتند سزاوار و شایسته آن بودند. در هر صورت،



وفاداری و فرمان‌برداری از پادشاه و محبت به وی از وظایف مذهبی بوده که در اوستا بارها خاطرنشان شده است (دوست‌خواه، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۲۲-۱۲۵).

مادها که یکی از قبایل مهاجر آریایی بودند در سال ۷۰۱ قم اولین سلسله تاریخی را در ایران‌زمین بنیان نهادند. راجع به مذهب مادها اطلاعات دقیقی در دست نیست، زیرا نه سنگ‌نبشته‌ای از آن‌ها تاکنون یافت شده و نه گزارش‌های مکتوبی از یونانیان در این باره به دست آمده است. محدود اطلاعات موجود درباره مغان و آیین آن‌هاست که هرودوت نقل کرده است.

بایستی اشاره کرد دینی که زرتشت به اشاعه آن مبادرت ورزید دینی نوین و تازه نبود. دین زرتشتی در واقع اصلاح و تجدد آیین سابق ایرانیان بود؛ آیینی پاک و مبرا از اوهام خرافات و جادوگری که در حقیقت آن را می‌توان چکیده عقاید نیاکان دانست (رنه و ماسه، ۱۳۳۶: ۹۲).

قبایل آریایی به لحاظ اعتقاد مذهبی قرابت فکری نزدیکی به یکدیگر داشتند. بر این اساس چنانچه جان ناس می‌گوید مذهب آریایی‌های ایران و هند هم‌خوانی داشت و قراین و شواهد بسیاری این مسئله را تأیید می‌کند (ناس، ۱۳۵۴: ۳۰۰). بنابراین فهم اعتقادات مذهبی ایرانیان وابسته به شناخت وضعیت مهاجرت اقوام ایرانی به ایران‌زمین است. چنانچه گئویدن گرن تاریخ مذهبی ایرانیان را جزئی از تحولی می‌داند که در باورهای دینی نژاد آریایی صورت گرفته است (گرن، ۱۳۷۷: ۴۶). کریستنسن نیز بر آن است که بسیاری از آثار و آرای ایرانیان درباره تاریخ جهان و ایران در دوران سه‌هزارساله نخستین تا پایان اشکانیان ریشه در روایات دینی و اخلاقی دارد (کریستنسن، ۱۳۵۰).

نوشته‌های هرودوت نیز از نفوذ مذهبی و اجتماعی مغان حکایت دارد؛ مغان که نام یکی از قبایل شرکت‌کننده در اتحادیه ماد بودند پس از تشکیل دولت ماد توانستند شاهان ماد را تحت تأثیر باورهای خویش قرار دهند. آن‌ها نزدیک‌ترین طبقه به شاه و پس از وی پرنفوذترین افراد در کشور بودند. اهمیت و اعتبار دینی مغان در دستگاه پادشاهی ایران سبب شد که بعدها واژه مغان معنای پیشین خود را از دست بدهد و معنای نوینی مترادف با روحانیون مذهبی پیدا کند (هرودت، ۱۳۶۲).

اقوام پارسی از حدود ۵۵۰ سال پیش از میلاد از خاستگاه نخستین خویش در ایران جنوبی یا فارس پا به تاریخ جهان گذاردند (Briant, p. 2002). فلسفه سیاسی حاکم بر دوره نخست هخامنشی فلسفه‌ای یکتاپرست و خدامحور بود که بر اساس آن حق حاکمیت از آن اهورا مزدا خدای دانا و توانا بود (کریستنسن ۱۳۸۵: ۵۶). بر پایه این فلسفه سیاسی، پادشاه مستقیماً از سوی خداوند تعیین



می‌شد و مجری دستورات الهی بود یا دست‌کم چنین ادعا می‌شد (پیرنیا، ج. دوم، ۱۳۷۵: ۱۴۶۱ - ۱۴۵۲). داشتن سرشت ایزدی تقدس فره و قرار داشتن در طبقات بالا، آشکارا بازتاب ویژگی‌های شاهی آرمانی است (رضایی راد ۱۳۸۹: ۲۷۰) این ادعا در مورد کورش هخامنشی مؤسس این سلسله به حقیقت نزدیک‌تر است؛ همچنان که از گفته‌های حماسی همراه با معنویت داریوش هخامنشی نیز جوهی از حقیقت احساس می‌شود که این ساختار سیاسی یکتاپرست و خدامحور یا تئوکراتیک ظاهراً چیزی از ساختار سیاسی موردنظر زرتشت در گاتها کم ندارد. چراکه پادشاه، هم فرمانروای سیاسی است و هم رهبر دینی و مجری فرامین الهی در این زمینه کتیبه‌های گوناگون داریوش سومین پادشاه هخامنشی (۷۷۵ - ۶۸۴ پ.م) و خشایار شاه چهارمین پادشاه هخامنشی (۶۸۴ - ۵۶۴ پ.م) بسیار گویا است. اوصاف کوروش ذوالقرنین در منابع تاریخی و نیز در کتاب‌های تورات و قرآن کریم نیز با محتوای کتیبه‌های داریوش یکم هماهنگ است (زرین‌کوب، ج. ۱، ۱۳۷۷: ۱۳۰ - ۱۳۱) در حقیقت در ساختار مذهبی - سیاسی آن زمان هرچند شاه هخامنشی فرمانروای بی‌چون‌وچرای امپراتوری به شمار می‌رفت اما به یاری اهورا مزدا در مقام نماینده خداوند بر زمین حکومت می‌کرد (بروسیوس، ۱۳۸۵: ۸۵).

در دوره دوم هخامنشی یعنی پس از خشایار شاه با وجود این‌که به نظر می‌رسد پادشاه هخامنشی همچنان عالی‌ترین مرجع دینی است، مغان ماد یا موبدان با رضایت شاهنشاه هخامنشی عملاً زمام امور دینی را به دست گرفتند؛ تا جایی که در مواردی حتی بر خاندان هخامنشی و دربار نیز پیشی گرفتند (هرودت، ۱۳۶۲) از نگاه سیاسی ایران هخامنشی مقتدرترین سلسله تاریخی ایران و گسترده‌ترین و پهناورترین امپراتوری بوده است.

سنگ‌نبشته‌های موجود در تخت جمشید و نقش رستم نیز از پابندی پادشاهان این سلسله به باورهای مذهبی جامعه حکایت دارد. داریوش هخامنشی در کتیبه معروف خود در بیستون پیروزی‌های دولت خود را نتیجه اراده اهورا مزدا دانسته است (اومستد، ۱۳۸۳: ۱۷۲).

سرچشمه بسیاری از سخنان داریوش هخامنشی در کتیبه‌ها، برگرفته از آموزه‌های زرتشتی و منطبق با مبانی اخلاقی آن بوده است. حتی شدت عمل خشایار شاه در پرستش اهورا مزدا و مخالفت با دیگر ادیان می‌تواند ناشی از رسمیت یافتن آیین زرتشتی در این دوره باشد (احتشام، ۱۳۵۵: ۲۱۰).



بزرگی و نقش محوری هخامنشیان در تاریخ است که موجب شد هگل فیلسوف آلمانی از منظر سیاسی در مورد ایرانیان بگوید: از دیدگاه سیاسی ایران زادگاه نخستین امپراتوری راستین و حکومتی کامل است که از عناصری ناهمگن فراهم می‌آید. در اینجا نژادی یگانه مردمان بسیاری را در بر می‌گیرد ولی این مردمان فردیت خود را در پرتو حاکمیت یگانه اهورا مزدا نگاه می‌دارند. این امپراتوری نه همچون امپراتوری چین، پادشاهی و نه همچون امپراتوری هند، ایستا و بی جنبش و نه همچون امپراتوری مغول زودگذر و نه همچون امپراتوری ترکان، بنیادش بر ستمگری است؛ بلکه در اینجا ملت‌های گوناگون در عین آنکه استقلال خود را نگاه می‌دارند به کانون یگانگی بخشی وابسته‌اند که می‌تواند آنان را خشنود کند از این رو امپراتوری ایران روزگاری دراز و درخشان را پشت سر گذارده است و شیوه پیوستگی بخش‌های آن چنان است که با مفهوم راستین کشور یا دولت، بیشتر از امپراتوری‌های دیگر مطابقت دارد (هگل، ۱۳۹۷: ۳۰۳).

چنانچه «سودآور» تأکید می‌کند آیین پادشاهی ایران باستان همواره مبتنی بر دو اصل بود: تأیید و فر؛ اولی تحقق مقام پادشاهی را به دنبال داشت که روحانیون نیز در آن نقش محوری داشتند و دومی شرط لازم برای تداوم قدرت و فرمانروایی بود (سودآور ۱۳۸۴: ۱۳۹).

در فلسفه سیاسی هخامنشی اهورا مزدا زمین و آسمان را آفرید و شاهان را شاه کرد؛ بنابر این گونه‌ای پیوستگی میان اهورا مزدا، زمین، آسمان و شاه وجود دارد. شاه خردمند و فرهمند باید در رأس طبقات اجتماعی باشد؛ زمین همه سرزمین‌هایی را شامل می‌شد که اهورا مزدا فرمانروایی آن را به شاه بخشیده بود؛ مراد از مردم نیز همه کسانی بودند که در گستره قلمرو شاهی سکونت داشتند. شاه به واسطه برخورداری از آشه (پاکی و تقدس)، حافظ این نظم محسوب می‌شد و بدون انجام کار ویژه و خویشکاری هر بخش، رأس نظام فرومی‌پاشید (میرزایی ۱۳۸۹: ۱۲۵).

با تثبیت دولت هخامنشی، قداست معنوی شاه آرمانی ارتقا یافت؛ نقش روحانیون در ساختار سیاسی افزایش یافت و روحانیون با تکیه بر دین زرتشت حضور و نفوذ خود را در ابعاد فردی و اجتماعی توسعه دادند تا جایی که در همه امور مادی و معنوی از تولد، تحصیل و عروسی گرفته تا اعیاد، تشییع جنازه و معاملات مداخله می‌کردند و انجام هیچ یک از آن‌ها بدون دخالت موبدان ممکن نبود (مینوی خرد ۱۳۶۴: ۴۸).

۴. پیوند دین و سیاست در حکومت ساسانی

اردشیر اول، مؤسس شاهنشاهی ساسانی با اقداماتی هدفمند برای تشکیل حکومتی متمرکز، موجبات انسجام و یکپارچگی تشکیلات دینی را فراهم کرد و در نتیجه این عملکرد و حمایت اعقاب او مراکز پراکنده دینی این دوران تحت پوشش نهاد و طبقه‌ای خاص در خدمت حکومت درآمد. این مراکز ضمن ارائه خدمات گوناگون به جامعه و دولت در ارکان قدرت سیاسی و اقتصادی هم سهم شدند. این همراهی، پیامدهای بسیاری را در جنبه‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در بطن جامعه ساسانی از خود به یادگار گذاشت. موبدان در مدتی فراتر از چهار سده حاکمیت ساسانیان در ایران از ساختاری ضابطه‌مند با تشکیلات سلسله‌مراتبی عریض و طویل برخوردار شدند و تقریباً همه عرصه‌های حیات فردی و جمعی مردمان زمانه خود را تحت الشعاع قرار دادند (بهادری و همکاران، ۱۳۹۴: ۳).

رسمی شدن دین زرتشتی در دوره ساسانی، بستری مناسب برای ارتقای جایگاه و قدرت روحانیت فراهم کرد. بهره‌مندی از حقوقی چون تاج بر سر شاه نهادن، شرکت در شورای سلطنتی، مشارکت در انتخاب ولیعهد، در اختیار داشتن معابد، دارا بودن حق قضاوت و تعلیم و تربیت و نیز برخورداری از حق مالکیت مادی و معنوی بر بخش بزرگی از منابع ثروت جامعه، جملگی این امکان را فراهم می‌کرد تا موبدان بتوانند به صورت مستقیم به مراکز و منابع اصلی قدرت دسترسی پیدا کنند و در سایه آن به تمکن و برخورداری مادی برسند (بیانی، ۱۳۸۰: ۴۱). آنچه در وصیت‌نامه «اردشیر بابکان»، سر سلسله امپراتوری ساسانی به فرزندش شاپور (۲۴۱-۲۷۱ م) آمده است به روشنی گست سیاست مذهبی دولت‌مردان این سلسله را از دوره‌های پیشین روشن می‌نماید؛ «پسر من دین و شاهی قرین یکدیگرند و یکی از دیگری بی‌نیاز نیست؛ دین اساس ملک است و ملک نگهبان دین است. هر چه را اساس نباشد معدوم گردد و هر چه نگهبان نداشته باشد تباهی گیرد.»

دوران حکومت ساسانیان به لحاظ تاریخ مذهبی مهم‌ترین دوره تاریخ ایران باستان به شمار می‌آید. در این دوره که حکومت صبغه کاملاً دینی داشت، شاهد رستاخیز فرهنگی عظیمی هستیم که بر دین و آداب و رسوم ملی ایران تکیه می‌کرد. اردشیر از خانواده‌ای مذهبی در خطه فارس برخاست؛ وی خاندان خویش را که در منطقه نفوذ معنوی فوق‌العاده‌ای بهره‌مند بودند منسوب به خاندان هخامنشی می‌دانست و درواقع، اردشیر با جلب نظر روحانیون منتقد در پی آن بود که



ضمن موضع‌گیری در برابران مخالفان احتمالی، آنان را در رسیدن به اهدافش با خود همراه سازد. وی با تشکیل سازمان مذهبی منظمی برای موبدان در ایالات، ارتباط تنگاتنگی میان دستگاه مذهبی و دستگاه حاکمه ایجاد نمود و از همان ابتدا دین و دولت را قرین هم ساخت. وی پس از تثبیت قدرت سیاسی خویش در اولین اقدام به احیای عقاید مذهبی دیرین به‌ویژه کیش زرتشتی مبادرت ورزید. به دستور وی کتاب اوستا که در ایام استیلای اسکندر و جانشینانش تمام یا قسمتی از آن از بین رفته بود، بازنویسی شد و دیانت زرتشتی تا سطح مذهب رسمی ارتقا یافت (گیرشمن، ۱۳۷۲: ۴۰۸).

لازم به ذکر است که هرچند دین زرتشتی بسیار دیر در این سرزمین جنبه رسمی یافت و سازمان و تشکیلات قدرتمندی پیدا کرد ولی این بدان معنا نیست که پذیرش عمومی این آیین از عصر ساسانی آغاز شده باشد. کیش زرتشت از همان بدو ظهور، پیروان بسیاری بین ایرانیان پیدا کرد ولی در نتیجه سیاست مذهبی دولت‌مردان پیشین، جنبه رسمی به خود نگرفت. درست مانند مذهب تشیع که بسیاری از ایرانیان مدت‌های مدید متمایل به این مذهب بودند ولی چندین قرن گذشت تا این‌که در عصر صفوی به دین رسمی ایرانیان تبدیل شد.

۵. آرمانشهرگرایی به‌مثابه فراورده تخیل

آرمانشهرگرایی پدیده بسیار کهنی در تاریخ و زندگی بشری است که کتاب توماس مور با عنوان آرمان‌شهر جنبه رسمی بدان بخشید. با این همه در قرن بیستم آرمانشهرگرایی در معرض تیغ تیز انتقاد قرار گرفته و برخی از چهره‌های فلسفی و جامعه‌شناسی آن را یکی از دلایل شکل‌گیری و بروز توتالیتاریانیسم دانسته‌اند. این مترادف آرمان‌شهرگرایی با توتالیتاریانیسم برای چندین دهه امکان بازگشت به این شکل از تخیل سیاسی را ناممکن کرد. منتقدان یوتوپیا عمدتاً آن را نوعی نظام بسته تلقی کرده‌اند (Eskelinen, Lakkala and Laakso, 2020, p.4).

این دیدگاه بدبینانه نسبت به یوتوپیا در آثار کسانی مانند «آیزا برلین»، «کارل پوپر» و «رالف دارندروف» انعکاس یافته است آیزا برلین، اندیشه یوتوپایی را از جهت یگانه انگاری اخلاقی آنکه در تقابل با کثرت و تنوع بشری قرار می‌گیرد به نقد می‌کشد (برلین، ۱۳۸۷).



کارل پوپر کل‌گرایی اندیشه یوتوپایی را عامل شکل‌گیری توتالیتاریانیسم می‌داند (پوپر، ۱۴۰۰) و رالف داندروف بر این باور است که اندیشه یوتوپایی در ذات خود مبتنی بر نگرش مطلق‌گرایان نسبت به جهان و امور آن است.

کارل مانهایم نخستین کسی بود که به دقت تلاش کرد تا دو مفهوم یوتوپیا و ایدئولوژی را از هم متمایز کند. به نظر وی یوتوپیا و ایدئولوژی دو شیوه متفاوت نگرش به جهان هستند؛ مانهایم در زمینه جامعه‌شناسی معرفت تلاش کرد تا نشان بدهد که این عوامل اجتماعی و اقتصادی هستند که نحوه تفکر مردم را مشروط می‌کنند؛ به نظر وی شیوه تفکر مردم تا زمانی که به منشأ اجتماعی آن‌ها توجه نشود قابل درک نیست (Mannheim, 1936). به نظر مانهایم دو شیوه نگرش به جهان وجود دارد؛ ایدئولوژیک و یوتوپایی بسته به نقش و جایگاهی که انسان‌ها در ساختار سیاسی و اجتماعی دارند شیوه نگرش آن‌ها متفاوت است. نگرش طبقات مسلط خواهان حفظ وجود موجود ایدئولوژیک است و نگرش طبقات فرودست و مخالف نظم موجود، یوتوپایی است. به نظر مانهایم، یوتوپیا از سوی صاحبان قدرت به‌عنوان چیزی غیر قابل تحقق تعریف‌شده است تا بدین وسیله طبقات فرودست را از هرگونه طغیان بازدارند به عبارتی انسان به ایدئولوژی نیاز ندارد ولی نیاز آدمیان به یوتوپیا یک ضرورت است (Mannheim, 1936).

اندیشه یوتوپایی با تخیل و غنی‌سازی و همین‌طور تصویر جهان‌های دیگر، آینده متفاوتی را به تصویر می‌کشد و امکان فرارفتن از تصلب زمان حال را فراهم می‌کند و از این رو امکان تغییر را هموار می‌کند. یوتوپیا و تخیل، معطوف به آینده است و آینده فقط از طریق تغییر در زمان حال اتفاق می‌افتد. یوتوپیا از طریق خلق و ارائه آرمان‌های اجتماعی و سیاسی تازه، امکان تغییر را فراهم می‌کند. بنابراین پیش شرط یک دموکراسی کارآمد این است که مردم با کسب مهارت‌های تخیلی بتوانند به شکل جمعی یوتوپیاهای دگرگون بخشی داشته باشند (Eskelinen, 2002).

نتیجه‌گیری

با گذشت ۱۴ قرن پس از پذیرش اسلام توسط ایرانیان، همچنان سؤالات مبهمی ذهن پژوهشگران را به خود مشغول نموده است، مبهم از آن جهت که به علت بازه زمانی طولانی و کمبود منابع تاریخی، یا پاسخ‌های اندکی مطرح شده و یا هر سؤال تاریخی با یک جواب مجزا مواجه شده و فقدان پاسخ‌های نظری جامع که بتواند پاسخ مشترک بسیاری از این سؤالات را فراهم کند نگارندگان این پژوهش را بر



آن داشت تا با در نظر گرفتن مفاهیمی نظیر «تخیل سیاسی»، «هویت» و مقایسه تطبیقی «دین اسلام و ادیان باستان» به‌طور عام و «تشیع و زرتشت» به‌طور خاص نسبت به ریشه‌یابی و تحلیل هویت ملی ایرانیان در بازه تاریخی دو هزارساله پردازیم.

سؤالاتی نظیر: علت پذیرش اسلام توسط ایرانیان که خود سال‌ها پیش از تأسیس حکومت ساسانیان پیروان آیین الهی زرتشت محسوب می‌شدند، چرایی حفظ گویش فارسی پس از چند قرن رواج زبان عربی درحالی‌که رسم‌الخط عربی را پذیرا شدند، علت جنبش‌های ضد اعراب نظیر قیام بابک خرمدین و جنبش فرهنگی و سیاسی شعوبیه و ... همچنین چرایی عدم حمایت مردم از این جنبش‌ها و درنهایت شکست آن‌ها، چرایی حفظ دین اسلام توسط ایرانیان با توجه به اقدامات و سیاست‌های ضدایرانی بسیاری از حکام و حتی برخی خلفای عرب تحت عنوان دسته‌بندی‌های عرب و عجم، چرایی تغییر مذهب اکثریت ایرانیان به تشیع و تشکیل سلسله صفوی، همچنین چرایی شکست سلسله‌های بعدی نظیر افشاریه نسبت به تغییر دین رسمی از شیعه به سنی (به‌منظور اتحاد با عثمانی)، مشروطه قاجاریه و پهلوی نسبت به موج روشنفکری مذهبی و سکولاریسم و مکاتب غربی، یقیناً پاسخ به هریک از این سؤالات به تنهایی می‌تواند یک مقاله پژوهشی مجزا را به خود اختصاص دهد؛ اما با توجه به مفهوم نظری «تخیل سیاسی»، از نظر دکتر «محمدعلی فتح‌الهی» همچنین نظریه «تکوین و تکون هویت ملی ایرانیان» مطرح شده توسط دکتر «موسی نجفی» می‌توان به یک پاسخ مشترک نسبت به همه سؤالات فوق دست یافت و آن هم حضور عناصر حق‌طلبی، عدالت محوری و ظلم‌ستیزی در کنار باور به فره ایزدی در ذات هویتی ایرانیان است که زمانی این صفات را در آیین زرتشت دنبال می‌کردند ولی با تشکیل حکومت دینی ساسانیان و انحراف موبدان و متولیان زرتشت از اصول اولیه و محدودیت‌های وضع شده برای مردم شرایط به‌گونه‌ای تغییر کرد که ایرانیان ضمن حفظ اعتقادات و آیین خود در پی پالایش و به‌نوعی رهاسازی دین از دست متولیان آن برآمدند که مواجهه با اسلام با مفاهیم نبوت، ایثار، عدالت، تقوا و برابری همه بندگان به‌خودی خود برای مردمان دین‌محور ایران باستان جذابیت داشت که خارج از ترس و اجبار و برق شمشیر اعراب، ۱۴ قرن دین اسلام را به‌رغم فشارهایی که بسیاری از حکام عرب در حق ایرانیان روا داشتند حفظ نمایند. از طرفی در اثر آشنایی ایرانیان با مذهب تشیع، همان‌گونه که پیش‌تر اسلام را به زرتشت ارجحیت داده بودند به علت سنخیت بیشتر مفاهیم تشیع نظیر امامت، عصمت، مهدویت و... با آیین زرتشت، این بار مذهب تشیع را برگزیده و پس از تشکیل اولین حکومت دینی تحت عنوان حکومت شیعی صفوی از نوعی بحران



هویت در دوران بنی عباس، بنی امیه و ... خارج شدند. که همین هسته مرکزی هویتی را که ایرانیان در دل اسلام جست و جو می کردند را می توان پاسخ مشترک بسیاری از سؤالات مربوط به وقایع ادوار گذشته محسوب نمود.

از همین رو با در نظر گرفتن اسناد تاریخی و بررسی وقایع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی از پیش از اسلام تاکنون درخواهیم یافت در جامعه ایرانی همواره عنصری به عنوان محرک اصلی و بنیادین در بسیاری از رفتارهای سیاسی گاه به صورت غیر مستقیم و گاه مستقیم و مشهود، نقش ایفا نموده است که با تکیه بر جامعه شناسی و روان شناسی سیاسی ایرانیان، این امر مبرهن است که هسته مرکزی هویت و تخیل سیاسی ایرانیان را نمی توان بدون نگاه تاریخی به فرهنگ سیاسی ایرانیان باستان تحلیل نمود؛ چرا که وجود شباهت های بسیار میان جوهره آیین زرتشت و تشیع و روحیه، منش، تفکر و رفتار مذهبی در اپی ژنتیک جامعه ایرانی قدمتی چند صدساله داشته و یقیناً این فرهنگ سیاسی جامعه ایرانی است که منجر به سرشت مذهبی و به تبع آن انقلاب اسلامی شده است نه بالعکس. از همین رو این مفروض می تواند به عنوان یک ریل گذاری بنیادی برای سایر پژوهش های جامعه شناسانه پیرامون مسائل روشنگری، تجدد، سکولاریسم و ... در جامعه ایرانی محسوب گردد که گرچه نفوذ مفاهیم غربی در فرهنگ ایرانی توانسته برخی رفتارهای سیاسی این جامعه را تحت تاثیر قرار دهد اما این هویت مذهبی چنان در سرشت ایرانیان نهادینه شده است که هرگونه پژوهش پیرامون مسائل اجتماعی ایرانیان بدون در نظر گرفتن این خصیصه و هسته هویتی یقیناً ناکام خواهد ماند.

در پایان لازم به ذکر است این پژوهش به هیچ وجه در صدد تقلیل گرایی و نسبت دادن همه وقایع ۱۴ قرن اخیر صرفاً به روحیه دین محور و اخلاق مدار ایرانیان نبوده است؛ اما با توجه به نقش پررنگ هویت عدالت محور ایرانیان که زمانی آرمان های خود را در آیین زرتشت دنبال می کردند و سپس در اسلام و سرانجام در مذهب تشیع، می توان اذعان نمود هرگونه تلاش جهت حذف یا استحاله این هسته هویتی حتی اگر در کوتاه مدت موفقیت آمیز قلمداد شود در نهایت این هویت جمعی و شیعی است که مجدداً ریشه های خود را از نو آبیاری خواهد نمود.



فهرست منابع

- احتشام، مرتضی (۱۳۵۵)، *ایران در زمان هخامنشیان*، تهران: جیبی.
- ازغندی، علیرضا (۱۳۸۳)، *تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران ۱۳۵۷-۱۳۲۰*، تهران: سمت.
- ازغندی، علیرضا (۱۳۸۵)، *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، تهران: نشر قومس.
- اسدالله نژاد، مهسا (۱۳۹۴)، *تخیل و امکان نقد واقعیت عینی مطالعه موردی هانری کرین و استلزامات سیاسی اجتماعی عالم مثال* پایان‌نامه برای دریافت مدرک کارشناسی ارشد. به راهنمایی و مشاوره سارا شریعتی و احمد بستانی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۳)، *فلسفه سیاسی چیست؟ فرهنگ رجایی*، چاپ چهارم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- اشرف، احمد؛ اشوری، داریوش (۱۳۸۴)، *هویت و پروژه ملت‌سازی*، مجله گفتگو شماره ۳.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳)، *توسعه سیاسی و بحران هویت ملی گفتارهایی درباره هویت ملی در ایران*، گردآوری و تدوین داود میر محمدی، تهران: موسسه مطالعات ملی تمدن ایرانی.
- بنونیست، امیل (۱۳۵۴)، *دین ایرانی*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران بنیاد فرهنگ ایرانی.
- بیات، عزیزالله (۱۳۶۸)، *کلیات تاریخ و تمدن ایران پیش از اسلام*، چاپ سوم: تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- پای، لوسین (۱۳۷۰)، *فرهنگ سیاسی و توسعه سیاسی* ترجمه مجید محمدی نامه فرهنگ شماره ۵ و ۶.
- پیرنیا، حسن (۱۳۷۵)، *تاریخ ایران باستان*، تهران: دنیای کتاب.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳)، *هویت ملی و جهانی‌شدن*، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی دانشگاه تهران.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۴)، *انسان مدرن و معمای هویت* فصلنامه مطالعات ملی شماره ۶.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱)، *هویت اجتماعی*، ترجمه تورج یاراحمدی تهران شیرازه.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶)، *اندیشمندان اسلامی عالم خیال را در جهت رهایی انسان و آزادی او* تعریف کرده‌اند، ۱۳۸۶/۳/۵ خبرگزاری ایکننا.
- دوست خواه، جلیل (۱۳۷۲)، *اوستا کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان*، ج ۱، چاپ دوم تهران، مروارید.
- ذبیح‌الله، صفا (۱۳۴۶)، *آیین شاهنشاهی ایران*، تهران: دانشگاه تهران.
- رضائی، عبدالعظیم (۱۳۵۹)، *اصل و نصب ایرانیان از آغاز تا اسلام*، تهران: فروهر.
- زارعی، آرمان (۱۳۸۸)، *تأثیر جهانی‌شدن بر فرهنگ سیاسی ایران*، تهران: انتشارات باز.



- زرین کوب، حسن (۱۳۷۷)، *تاریخ مردم ایران*، تهران: امیرکبیر.
- شریعتی، سارا (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی تخیل*، دسترسی در صرامی.
- الطائی، علی (۱۳۸۲)، *بحران هویت قومی در ایران* چاپ دوم، تهران: نشر شادگان.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۴)، *فهم فرهنگ سیاسی فصلنامه سیاست خارجی* شماره ۴.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۱)، *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نشر نی.
- فتح الهی، محمدعلی (۱۳۹۹)، *تخیل سیاسی در زیست جهان ایرانی اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فوزی توپسرکانی، یحیی (۱۳۸۵)، *امام خمینی و هویت ملی* چاپ اول، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- قدیانی، عباس (۱۳۷۴)، *تاریخ ادیان و مذاهب در ایران*، تهران: انیس.
- قیصری، نوراله (۱۳۸۸)، *نخبگان و تحول فرهنگ سیاسی در ایران دوره قاجاریه*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- کاتوزیان، همایون (۱۳۸۲)، *گذری بر تدوین پیش‌نویس قانون اساسی نشریه حقوق اساسی*
- کریستین، سن آرتور امانوئل (۱۳۸۵)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی تهران صدای معاصر.
- گردن گلو، ویدن (۱۳۷۷)، *دین‌های ایران*، ترجمه منوچهر فرهنگ تهران: آگاهانه ایده.
- گل محمدی، احمد (۱۳۸۱) *جهانی‌شدن فرهنگ هویت*، تهران: نشر نی.
- گیرشمن، رومن (۱۳۷۹)، *تاریخ ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمود بهفروزی، چاپ دوم تهران جام.
- ماسه، هانری؛ گروسه، رنه (۱۳۳۶)، *تاریخ تمدن ایران*، ترجمه جواد محبی، تهران: نشر گوتنبرگ.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *فلسفه تاریخ* جلد ۱، چاپ هجدهم، قم: صدرا
- مینوی، مجتبی (۱۳۸۹)، *نامه تنسره به گشنسب*، تهران: دنیای کتاب.
- ناس، جان (۱۳۵۴)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران: پیروز.
- نصر، سید تقی (۱۳۵۱)، *دوره مفصل ابدیت ایران از دید خاورشناسان*، چاپ سوم: تهران، انتشارات کیهان.
- هرودوت (بی‌تا)، *تواریخ*، ترجمه مازندرانی، بی‌جا، چاپخانه وزارت فرهنگ و هنر.

References

- Dahrendorf, Ralf. (1958), Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis, The
- American Journal of Sociology 64(2), 115-127.
- Eskelinen, Teppo, Lakkala, Keijo and Laakso, Maria. (2020), Introduction: Utopias and the Revival of
- Imagination in Teppo, Eskalinen, The Revival of Political Imagination: Utopia as Methodology,
- Zed Books.
- Eskelinen, Teppo, Lakkala, Keijo and Pyykkonen, Miikka. (2020), The Privatization and
- Recollectivization of Hope, in Teppo, Eskalinen, The Revival of Political Imagination: Utopia as
- Methodology, Zed Books.
- Eskelinen, Teppo. (2020), Democracy as Utopia: on Locating Radical Routes,, in Teppo, Eskalinen,
- The Revival of Political Imagination: Utopia as Methodology, Zed Books.
- Laakso, Maria. (2020), Social Dreaming and Uses of Narrativity, Tellability and Experientiality in
- Literary Dystopia, in Teppo, Eskalinen, The Revival of Political Imagination: Utopia as
- Methodology, Zed Books.
- Lakkala, Keijo. (2020), Disruptive Utopianism: Opening the Present, in Teppo, Eskalinen, The Revival
- of Political Imagination: Utopia as Methodology, Zed Books.