

Concept of Xrad (Wisdom) Versus Āz (Greed), and its Role in Iranshahri's Thought

Ali Yazdani Rad*

Assistant Professor of History, Faculty of Humanities and Social Sciences, Yazd University, Yazd, Iran, mehr_padin@yahoo.com

Atefe Ranjbar Jamalabadi

M.A. Student, Faculty of Humanities and Social Sciences, Yazd University, Yazd, Iran, parniyan199070@yahoo.com

Abstract

The contrast between Āz (greed) and Xrad (wisdom) is one of the oldest, most fundamental and everlasting Iranian concepts which has had a very effective role in forming Iranian's political and religious thought; however, unfortunately, it has not been noticed well. Although other faces of this concept (i.e. the contrast between Spenta-Mainyu and Angra-Mainyu, Hormazd and Ahriman, Aša and Druj, etc.) have been researched more, it seems the exact perception of them depends on the understanding and perception of the contrast between Āz and Xrad. This research, relying on national stories, with historical research method, attempts to show the role of this concept in Iranian cosmology and its contribution to form Iranshahri's thought. The results of this research indicate that the contrast between Āz and Xrad is a human face of Iranian dualism, because it manifests inside human beings more than other places. Thus, Xrad is divine essence or Farr-e Īzadī (divine glory) inside humans, and it is best guide to go along Aša or rightness rout and reaching redemption, and in contrast, Āz is a devil which tries to mislead humans. This encounter become manifest in the form of contrast between Dād (justice) and Bi-dād (injustice) in politics and ruling as well. The kings whose guide is Xrad, are just and they have Farr, but the kings who Āz overcomes them, are oppression and so they do not have Farr and legitimacy. In particular, this idea has appeared in the myth of Jamšid and Zāhḥāk..

Keywords: Xrad, Āz, Aša, Iranshari's Thought, Jamšid.

* Corresponding author

فصل‌نامه پژوهش‌های تاریخی (علمی - پژوهشی)
معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان
سال پنجاه و چهارم، دوره جدید، سال دهم
شماره اول (پیاپی ۳۷)، بهار ۱۳۹۷، صص ۱۷۹-۲۰۲
تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۱۲/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۲۹

مضمون تقابل خرد و آز و جایگاه آن در اندیشه ایران شهری

علی یزدانی‌راد* - عاطفه رنجبر جمال‌آبادی**

چکیده

تقابل خرد و آز از کهن‌ترین، بنیادی‌ترین و پایاترین مضامین ایرانی است که در شکل دادن به حیات فکری و دینی و نیز اندیشه سیاسی ایرانیان باستان نقش بسیار مؤثری داشته است؛ اما متأسفانه کمتر به چشم آمده است. البته صورت‌های دیگر این مضمون که عبارت‌اند از تقابل سپنته‌مینو و انگره‌مینو، هرمزد و اهریمن، آشه و ذروج و... بیشتر کاویده شده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد فهم دقیق این صورت‌ها نیز به فهم و درک مضمون تقابل خرد و آز وابسته باشد. پژوهش حاضر با تکیه بر روایت‌های ملی ایرانیان و با روش تاریخی و به‌شیوه توصیفی تحلیلی، می‌کوشد تا جایگاه این مضمون را در جهان‌بینی ایرانیان نشان دهد و سهم آن را در شکل‌گیری اندیشه ایران شهری مشخص کند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد تقابل آز و خرد از این نظر که بیش از هر جای دیگر در وجود آدمی نمود می‌یابد، صورتی انسانی‌تر از ثنویت ایرانی است. براین اساس خرد یا عقل، گوهر الهی یا فره ایزدی وجود انسان و بهترین راهنمای انسان برای گام‌برداشتن در مسیر راستی یا آشه و رسیدن به رستگاری است و در برابر آن، آز اهریمنی است که تلاش می‌کند انسان را به بیراهه بکشاند؛ همچنین در عالم سیاست و شهریاری، این تقابل خود را در قالب تضاد و تقابل داد و بی‌داد نشان می‌دهد. شهریاری که خرد راهنمای اوست، دادگر و فرهمند است و شهریاری که آز بر او چیره است، بی‌دادگر و ناگزیر فاقد فره و مشروعیت است. این معنی به‌ویژه در حکایت جمشید و ضحاک نمود یافته است.

واژه‌های کلیدی: خرد، آز، آشه، اندیشه ایران شهری، جمشید

* استادیار تاریخ، پردیس علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه یزد، ایران (نویسنده مسؤول) mehr_padin@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ، پردیس علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه یزد، ایران، parniyan199070@yahoo.com

مقدمه

دوگانه‌باوری یا به تعبیری ثنویت ایرانی از بنیادی‌ترین ویژگی‌های اندیشه ایرانی باستان است که همیشه نگاه ناظر بیگانه را به خود جلب کرده و در واقع، وجه ممیزه اندیشه ایرانی بوده است. این ثنویت که ریشه آن به روزگار همزیستی هند و ایرانیان می‌رسد، در قالب‌های گوناگونی متجلی می‌شود و در هر حال، مبنای اندیشه دینی و اجتماعی و سیاسی ایرانیان قرار می‌گیرد؛ از جمله این قالب‌ها آشه و ذروج اوستایی (Aša-Druj)، آرته و ذرتوگ فارسی باستان (Arta-Drauga)، سپنته‌مینو و انگره‌مینو گاهان، هرمزد یا اورمزد و اهریمن زردشتی، مینو و گیتی و نیز نور و ظلمت مانوی است. تقابل آز^۱ و خرد^۲ قالب دیگری است که این ثنویت در آن تجلی می‌یابد. این تقابل در همه سطوح هستی در جریان است: هم در عالم کبیر و به صورت جدال خیر و شر و هم در وجود آدمی یا عالم صغیر و به صورت جدال میان نفس ناطقه و نفس اماره؛ اما متأسفانه این صورت از ثنویت ایرانی تاکنون کمتر به چشم آمده است و این در حالی است که به نظر می‌رسد فهم دقیق ثنویت ایرانی و صورت‌های گوناگون آن، به فهم و درک مضمون تقابل خرد و آز وابسته باشد. ضمن اینکه ستون فقرات اندیشه سیاسی ایرانیان کهن را همین مضمون تقابل آز و خرد شکل می‌دهد و ناگزیر، فهم آن به درک این مضمون وابسته است.

پژوهش حاضر با تکیه بر روایت‌های ملی ایرانیان که در اوستا و متون پهلوی، خداینامه و شاهنامه‌ها، سیاست نامه و اندرزنامه‌ها و نیز متون تاریخی و جغرافیایی روزگار اسلامی ثبت و ضبط شده‌اند، می‌کوشد تا جایگاه این مضمون را در جهان‌بینی ایرانی نشان دهد؛ سپس سهم و نقش آن را در شکل‌گیری اندیشه ایرانی‌شهری^۳ آشکار کند. برای این هدف، نخست دو

مفهوم خرد و آز را به صورت جداگانه، در روایت‌های ملی ایرانیان جست‌وجو و تعریف می‌کنیم و آنگاه تقابل این دو مفهوم را در وجود آدمی به بحث می‌گذاریم؛ سپس، حضور و جایگاه آن را در اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری نشان می‌دهیم و با تحلیل داستان جمشید و ضحاک از زاویه مضمون تقابل خرد و آز، کار را به پایان می‌بریم.

روش پژوهش

این پژوهش با روش تاریخی و به شیوه توصیفی تحلیلی موضوع را بررسی می‌کند.

پیشینه پژوهش

واکای مضمون تقابل آز و خرد، موضوع هیچ پژوهش مستقلی نبوده است. البته ابعادی از این مضمون در برخی آثار ذکر و بررسی شده است؛ برای مثال، مقاله «تحلیل و بررسی عنصر آز در شاهنامه فردوسی» نوشته رضا شجری (۱۳۸۲) که کوششی است برای شناخت دیو آز در اساطیر یونانی و متون زردشتی و شاهنامه فردوسی و نیز اغواگری‌های این دیو را به‌ویژه در ارتباط با پادشاهان و پهلوانان شناسایی می‌کند. همچنین مقاله «آز و داد: آسیب‌شناسی سیاسی شهریاری در شاهنامه فردوسی» نوشته تقی رستم‌وندی (۱۳۸۸) که اثری تاحدودی سطحی است که در آن بینش و نگرش تاریخی دیده نمی‌شود و در واقع نویسنده به‌استثنای شاهنامه فردوسی، از دیگر منابع روایت‌های ملی ایرانیان استفاده نکرده و از هیچ منبع دست اول دیگری بهره نبرده است. پژوهش دیگر مقاله «نقش و جایگاه خرد در متون باستانی ایران» اثر ویدا نداف (۱۳۹۳) است که می‌کوشد بر مبنای کتیبه‌های فارسی باستان، متون اوستایی و متون پهلوی نقش

که به شکل اتفاقی با هرمزد و روشنی بی‌کران روبه‌رو شد. همین خرد همه‌آگاه، هرمزد را از تازش اهریمن به سرزمین روشنی بی‌کران آگاه می‌کند و برای رویارویی با اهریمن، باز با راهنمایی خرد همه‌آگاه، به تدابیری هوشمندانه دست می‌زند و در نهایت، بر خصم غلبه می‌کند. این تدابیر یکی پیمان‌بستن با اهریمن بر سر محدود کردن مدت نبرد به نُه‌هزار سال و دیگری، آفرینش و به‌طور مشخص آفرینش مادی یا گیتیک و محدود کردن عرصه نبرد با اهریمن است (فَرَنبَغ‌دادگی، ۱۳۸۵: ۳۳ تا ۳۵).

باید توجه کرد که در اندیشه ایرانی، اهریمن نیز همچون هرمزد، ازلی و ابدی و فنا‌ناپذیر است؛ اما هرمزد با خرد همه‌آگاه می‌داند که اگر برای کارزار با اهریمن، زمانی محدود معین نشود نبرد و آمیختگی خیر و شر همیشگی خواهد بود و اگر عرصه نبرد نیز به گیتی محدود نشود، سراسر سرزمین روشنی بی‌کران آسیب می‌بیند. به عبارتی دیگر، هرمزد آن قادر مطلق جهان‌بینی توحیدی نیست که آنی اراده خود را به فعلیت درمی‌آورد («کُن فیکون»)^۷ بلکه وجه ممیّزه او، برگ برنده او و رمز برتری او بر دیگر مینوان، خردمندی او در عالی‌ترین شکل ممکن است و خرد مطلق اوست که به او توانایی می‌بخشد و او را قادر می‌سازد. قدرت آفرینندگی هرمزد نیز از خرد است و او «این آفریدگان را به خرد آفرید و آنان را به خرد نگاه می‌دارد» (مینوی خرد، ۱۳۸۰: مقدمه مؤلف بند ۱۱ و ۱۲ و نیز نک: بند ۴۷ تا ۵۰). در واقع، هرمزد تجسم خرد است و بیش از هر ویژگی، با خرد و دانایی معرفی می‌شود: «آنگاه اهورامزدا گفت: ای زردشت آشون! [نخست] نام، آگاهی هستم. دوم، رمه. سوم، توانا. چهارم، بهترین آشه. پنجم، همه نیکی‌های آشه‌نژاد مزدا آفریده. ششم، هستم خرد. هفتم، خردمند. هشتم، هستم دانایی. نهم، دانا» (اوستا، ۱۳۸۸: ۱/هرمزد یشت بند ۷).^۸

محوری خرد را در اندیشه زردشتی آشکار کند و در این ارتباط، چهار نوع خرد را از هم تشخیص و تمیز می‌دهد که البته این دسته‌بندی غیردقیق و نامعمول است. به‌رحال، هیچ‌یک از این قبیل کارها یا خرد و آز را در کنار هم و زودرروی هم مطالعه نکرده‌اند یا مطالعه آنها بینش تاریخی و عمق کافی نداشته است.

اهمیت و ضرورت پژوهش

شناخت دقیق و عمیق ثنویت ایرانی و بازتاب آن در حیات فکری ایرانیان، بی‌تردید به بررسی و فهم مضمون تقابل آز و خرد وابسته است؛ ضمن اینکه این مضمون مبنا و محور اندیشه سیاسی ایرانیان است که خود از شاخص‌ترین و تأثیرگذارترین ابعاد حیات فکری ایرانیان به شمار می‌آید. از این‌رو، بدون توجه به این مضمون، سخن‌گفتن از اندیشه سیاسی ایرانی و فهم آن در عمل ناممکن است. همچنین این پژوهش بستری است برای مطالعه‌های دیگر در زمینه حضور و تأثیر اندیشه ایرانیان باستان در دوره اسلامی؛ به‌ویژه در عرفان اسلامی و اندیشه سیاسی عالم اسلامی.

خرد؛ گوهری ایزدی در وجود آدمی

آنچه هرمزد، سرور دانا،^۹ را از سایر موجودات مینوی متمایز و برتر می‌کند، بهره‌مندی او از عالی‌ترین شکل خرد است؛ یعنی خرد همه‌آگاه.^{۱۰} این خرد که ویژه هرمزد است و از این‌رو خرد هرمزدی هم نام دارد، این امکان را به هرمزد می‌دهد که از آنچه هست و خواهد بود و از آنچه روی داده است و روی خواهد داد، آگاه باشد. به همین علت، هرمزد همیشه از وجود اهریمن آگاه بوده است؛ اما اهریمن «پس دانش»^{۱۱} در آغاز از هستی هرمزد آگاهی نداشت و آگاه شدن او از وجود هرمزد و سرزمین روشنی بی‌کران، جایگاه هرمزد، به زمانی مربوط می‌شود

بایزید بسطامی و «أناالحق» منصور حلاج بیرون می‌آید و به عبارتی دیگر، در چنین نظام فکری، فاصله میان انسان و خدا چندان نیست و آنچه هست بیشتر به تفاوت در مرتبه می‌ماند تا شکافی میان این دو. این تلقی ایرانیان با عقاید یهود و نصاری و اسلام رسمی، در برابر تصوف ملهم از اندیشه‌های ایرانی، در تقابل کامل است؛ از این حیث که این ادیان انسان و خدا را دو قطب می‌دانند که بینشان شکافی پُرنشدنی است (شاکد، ۱۳۸۶: ۹۲).

به این ترتیب، خرد برترین موهبت الهی (وراوینی، ۱۳۶۷: ۲۷) و پاکیزه‌ترین گوهر آسمانی در دل ماده (مسکویه، ۲۵۳۵: ۱۱۰) و حقیقت آدمی است (مسکویه، ۲۵۳۵: ۹۲). «خرد را گوهر چونان آتش» است و مانند آتش، متمایزکننده حق از باطل و راستی از ناراستی است (شایست ناشایست، ۱۳۶۹: فصل ۲۰ بند ۲)؛ از این رو، برترین راهنمای انسان‌ها در نیل به سعادت و رستگاری است: «و سعادت مقرون است به عقل»؛ پس هرکس را که عقل روزی شده باشد، عقل او را راه می‌نماید بر اسباب سعادت و هرکه را سعادت روزی شده است، باقی نمانده است مر او را غایتی و فایده‌ای که طلب آن کند؛ چه سعادت غایت هر مطلوب است» (مسکویه، ۲۵۳۵، ۱۱۳).

همین مضمون که مسکویه در جاویدان خرد به نقل از حکیمان ایرانی آورده است، به‌عین در متون پهلوی هم یافت می‌شود؛ برای مثال، مینوی خرد آشکارا به نقشی اشاره می‌کند که خرد در هدایت انسان‌ها و رهایی آنها از سرگردانی و راهبری مردمان به سوی رستگاری ایفا می‌کند. در اینجا، برای «دانا» که نمونه مردمان جویای حقیقت و تشنه معرفت است، این پرسش مطرح می‌شود که «به چه علت است که بیشتر مردمان، دارای کیش‌ها و گروه‌ها و اصول بسیارند و بیشتر آن کیش‌ها و قانون‌ها و گروه‌ها، به کار ایزدان

به همین ترتیب، در گیتی نیز خرمندی انسان است که او را بر سایر آفریدگان مادی یا گیتیک برتری می‌دهد و او را سرور آفریدگان می‌کند؛ البته همه آفریدگان از درجاتی از خرد بهره‌مند هستند؛ اما خردمندترین ایشان، آدمی است. به عبارتی دیگر، آدمی همتای مادی هرمزد است و در میان آدمیان نیز، مرد آشنون یا مرد پرهیزگار به صراحت جلوه مادی هرمزد معرفی می‌شود: «او را (هرمزد را) نشان مادی، مرد پرهیزگار است. هرکه مرد پرهیزگار را رامش بخشد یا بیازارد، آنگاه هرمزد آسوده یا آزرده بود» (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۸۵: ۱۱۰؛ نیز نک: زادسپرم، ۱۳۶۶: فصل ۳۵ بند ۳۹؛ شایست‌ناشایست، ۱۳۶۹: فصل ۱۵ بند ۷ و ۸).

پس ناگزیر انسان‌شناسی با خداشناسی برابر است: «هرچه ایزد تعالی بیافرید، مردم را بهتر آفرید و این همه چیزها از بهر مردم آفرید و اگر کسی به گیتی نیک بر خویشان نگاه کند خویشان را بشناسد، ایزد تعالی را خواهد شناخت و هرچه در هر دو جهان و عالم آفریده است و در خویشان محضری از آن باز یابد و اندر دین گوید که خویشان‌شناس مردم، ایزدشناس است» (صد در بندهش، ۱۹۰۹: در ۷۴ بند ۱ تا ۳).

درواقع، همچنان‌که حقیقت و هویت هرمزد به خرد هرمزدی است، حقیقت و هویت انسان و وجه ممیزه انسان از حیوان نیز خرد یا همان عقل است که در متون دوره اسلامی، به آن نفس ناطقه هم گفته می‌شود و این نفس ناطقه یا خرد در وجود انسان پرهیزگار به کمال می‌رسد؛ از همین روست که غزالی پرهیزگاران را خداوندان خرد می‌داند (غزالی، ۱۳۶۷: ۲۴۸). انسان پرهیزگار یا مرد آشنون نیز انسانی است که خرد را راهنمای خود قرار دهد و از راه آشه یا راستی منحرف نشود. چنین انسانی همتای هرمزد است و او را «قیمت و ارج نشاید گفتن» (صد در بندهش، ۱۹۰۹: در ۲۱ بند ۱ و ۲).

از دل این اندیشه است که «سُبْحان ما اعظم شأنی»

آسمانی دارند، به تاریکی وامی‌نهد تا بلعد. البته این بارقه‌های نور به‌مثابه طعمه و دام و در حکم زهری قاتل برای تاریکی هستند که تضعیف و شکست او را باعث می‌شوند (نک: کریستنسن، ۱۳۸۵: ۱۳۴ و ۱۳۵).

از این حیث، این بارقه‌های نور با گیتی و آفریدگان گیتیک، به‌طور مشخص انسان، در آیین زردشتی درخور قیاس‌اند که قربانی می‌شوند تا به سرزمین روشنایی گزند نرسد. البته قربانی‌کننده به سرنوشت قربانی، بی تفاوت نیست و همچنان که هرمزد زردشتی به انسان وعده رستگاری نهایی را می‌دهد (نک: روایت پهلوی، ۱۳۶۷: فصل ۱۷ بند ۱؛ صد در بندهش، ۱۹۰۹: در ۵۴ بند ۲۷ تا ۳۳)^{۱۴}، زروان مانوی نیز برای رهایی بارقه‌های نور از اسارت تاریکی یا همان ماده تدابیری می‌اندیشد. برپایه این تدابیر، عمده این بارقه‌های نور در وجود انسان جمع می‌شوند (نک: کریستنسن، ۱۳۸۵: ۱۳۵ تا ۱۳۷). انسانی که تن او مادی و اهریمنی است؛ اما جان و روان و گوهر آسمانی او همین بارقه‌های نوری است که در او جمع شده است؛ بنابراین، رستگاری انسان با رهایی بارقه‌های نور از قفس تن و بازگشت آن به عالم علوی یا سرزمین روشنایی متناظر می‌شود. در چنین نظام تفکری است که سروده مولانا معنا می‌یابد:

از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود
به کجا می‌روم؟ آخر نمایی وطنم
جان که از عالم علوی است یقین می‌دانم
رخت خود باز بر آنم که همان جا فکنم
مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک
دو سه روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم
می‌وصلم بچشان تا در زندان ابد
از سر عربده مستانه به هم درشکنم
من به خود نامدم اینجا که به خود باز روم
آن که آورد مرا باز برد در وطنم^{۱۵}

گزند رسانند و خوب نیستند؟» (مینوی خرد، ۱۳۸۰: مقدمه مؤلف بند ۱۷ تا ۲۶). پس دانا برای یافتن پاسخ، رنج سفر را بر خود هموار می‌کند: «و به خواستاری خرد در این جهان شهر به شهر و ناحیه به ناحیه درآمد و از بسیار کیش‌ها و گروه‌های مردمانی که آنان را در دانایی برتر می‌اندیشید، پرسید و پژوهید و بر آنها آگاه شد. و چون چنان دید هریک از آنها چنان متناقض و مخالف دیگری است، آنگاه دانست که این کیش‌ها و گروه‌ها و فرقه‌ها که در این جهان با یکدیگر چنین متناقض‌اند نمی‌توانند از آفرینش ایزدان باشند. ... پس از آن، در جستجو و عمل دین کوشا تر شد و از دستورانی که در دین داناتر و آگاه‌تر بودند، پرسید برای نگاهداری تن و نجات روان چه چیز بهتر و برتر است؟ و آنان بنا بر آنچه در دین معلوم شده است، گفتند از نیکی‌هایی که به مردم می‌رسد، خرد بهتر است؛ زیرا گیتی را به خرد می‌توان اداره کرد و مینو را هم به نیروی خرد می‌توان از آن خود کرد. این نیز پیداست که اورمزد این آفریدگان در گیتی را به خرد غریزی^۹ آفریده است و اداره گیتی و مینو به خرد است» (مینوی خرد، ۱۳۸۰: مقدمه مؤلف بند ۳۵ تا ۵۰).

و سرانجام دانا، «مینوی خرد را به پناه گرفت» (مینوی خرد، ۱۳۸۰: مقدمه مؤلف بند ۵۰). خرد در مقام اصل وجود و راهنمای انسان در مانویت هم خودنمایی می‌کند؛^{۱۰} البته این بار در قالب بارقه‌های نور اسیر در ماده. بر اساس باورهای مانوی، زروان^{۱۱} یا پدر بزرگی، برای مصون‌ماندن سرزمین روشنایی از آسیب اهریمن پیش‌دستی می‌کند و هرمزد^{۱۲} یا انسان نخستین را به قلمرو اهریمن یا سرزمین تاریکی می‌فرستد که از جنس ماده^{۱۳} است. هرمزد با پنج عنصر نورانی شامل اثیر صافی، نسیم، روشنایی، آب و آتش تطهیرگر که در حکم سلاح او هستند، به سرزمین تاریکی فرود می‌آید و این عناصر نورانی یا بارقه‌های نور را که گوهر

پرتویی است که در تن‌های آدمیزادگان درآید و در آنها جای‌به‌جای شود» (نوبختی، ۱۳۸۱: ۴۵ و ۴۶).

به‌طور کامل آشکار است که این پرتوی خداوندی که در تن آدمی جایگاه دارد، همان بارقه‌های نور یا خرد است؛ البته بسیاری از مورخان و ملل‌ونحل-نویس‌های مسلمان، حلول را تناسخ روح خداوندی در تن‌های پیامبران و امامان تلقی کرده‌اند. گویی روح خداوندی از تنی به تن دیگر جابه‌جا می‌شود (بغدادی، ۱۳۶۷: ۱۹۴). اما واقعیت این است که در صورت‌های مختلف اندیشه ایرانی، اعم از زردشتی یا مانوی یا مزدکی، حلول یا تجسم روح خداوند (خرد، نور، فره) در تن‌های مردمان پیش‌تر و یک بار به‌هنگام آفرینش یا پیدایش آدمی اتفاق افتاده است؛ پس آن ربّانی‌شدنی که امکان آن در عالم سفلی برای همگان وجود دارد و کسانی همچون مزدک از آن سخن می‌گویند (نک: شهرستانی، ۱۳۶۱: ۱/۴۲۷ و ۴۲۸)، همان تجلی و آشکارساختن روح خداوندی یا خرد است که با خرد-محوری و آزستیزی و ریاضت، انسان را حاصل می‌آید. این صورت حلول در میان صوفیان اصیل ایرانی همچون بایزید بسطامی و حلاج دیده می‌شود که دم از ربّانی‌شدن زدند؛ به‌طور مثال، اصطخری راجع به حلاج و اندیشه او چنین می‌نویسد: «حسین بن منصور الحلاج از اهل بیضا، مردی حلاج بود. پرهیزگاری گزید و دیانت می‌ورزید. تا کار به جایی رسید کی (که) گفت هرکس کی به طاعت مشغول باشد و بر مفارقت لذت صبر کند و زمام شهوت نگاه دارد، به درجه مقربان رسد. آنگاه به تدریج صافی می‌شود تا از بشریت بیرون آید. چون بشریت در او بنماند چنان شود از قوت روح باری تعالی چنان‌که به مریم رسید و عیسی را علیه‌السلام حاصل شد، او را حاصل شود تا در میان خلق او را مطاع شود. آنگاه هرچه گوید چون کلام خدای بود و هرچه کند چون فعل خدای بود و فرمان او فرمان خدای باشد»

مانی از پیروانش می‌خواهد تا با قدم‌نهادن در راه سیروسلوک و تحمل رنج‌های این راه، به اصل وجودی خود، معرفت و شناخت («گنوس») پیدا کنند و بارقه‌های نور اسیر در گیتی را رهایی بخشند. در این راه، این پیامبر است که نقش آگاهی‌دادن به انسان و راهنمایی او به سوی رستگاری را برعهده دارد؛ اما این پیامبر یا عیسی مانویت (عیسی نورانی یا رهایی‌بخش) که وظیفه دارد آدمی را از خواب برانگیزد و او را از احوال جهان و سرشت ویژه خود و سرنوشتش آگاه کند، «عالم عقل» («خردی‌شهر») نامیده می‌شود (نک: کریستنسن، ۱۳۸۵: ۱۳۷). به عبارتی دیگر رهایی‌بخش، خود خرد مجسم است که در تلاش است با معرفت‌بخشیدن به آدمی، بارقه‌های نور یا همان خرد را که از جنس مینو و خود برتر آدم است و از سرزمین روشنایی سرچشمه دارد، نجات بخشد (یارشاطر، ۱۳۸۰: ج ۳/ قسمت ۲، ۴۳۴ تا ۴۳۶).

انعکاس این باورهای مانوی که البته زمینه ایرانی و زردشتی دارند، در مذاهب و فرقه‌های دیگر، خواه در ایران ساسانی یا در ایران تحت حاکمیت اسلام، دیده می‌شود؛ برای نمونه، در آیین مزدکی یا خرم‌دینی و غلات شیعه و باطنیان. باور به حلول روح خداوندی در تن‌های آدمیان، از جمله باورهای مشترک این گروه هاست که باعث شده است تا ملل‌ونحل‌نویسان و مورخان مسلمان، همه را از یک جنس بدانند و با یک چوب برانند. در این باره، نوبختی در *فِرَقَ الشَّیْعَه* پس از ذکر تنی چند از فرقه‌های غلات و مبانی دینی آنها، می‌نویسد: «اینان دسته‌های گرافه‌گویان‌اند که خود را به شیعه بسته‌اند و نام آن فرقه را بر خویش نهاده‌اند و آنان از خرم‌دینان و مزدکیان و زندیقان و دهریان سرچشمه گرفته‌اند و هیچ‌یک از ایشان خداوندی خدا را باور ندارند، بلکه جای او را در کالبد آدمیان دانند و گویند که تن جایگاه خداست و خداوند والا روان و

(اصطخری، ۱۳۶۸: ۱۳۰).

شوند. هر لایه به دو بخش شد؛ آنکه چهری است گرسنگی و تشنگی، آنکه بدون چهر است ریزا و پذیرا (فاعل و مفعول؟). آنکه بیرون از چهر است، به دزدی اندوختن و به پستی ندادن است» (زادسپرم، ۱۳۶۶: فصل ۳۴ بند ۳۶ و ۳۷).

محور اصلی مناسک یا حکمت عملی صورت‌های مختلف اندیشه ایرانی، مقابله با چهره‌های سه‌گانه آز است که البته هر صورت، راه‌حل خود را ارائه می‌کند که ممکن است با راه‌حل صورت‌های دیگر مشابه بوده یا به‌طور کامل متفاوت و بلکه متضاد باشد؛ برای نمونه برای مقابله با ورن یا شهوت، مانویان منع ازدواج و بی‌زن‌زیستن را پیشنهاد می‌کنند که واکنشی منفعلانه در برابر شهوت است؛ درحالی‌که مزدکیان، بحث اشتراک در زن را به میان می‌کشند که واکنشی فعالانه و تهاجمی در برابر شهوت است. مانویان برای رویارویی با چهره «بیرون از چهر» آز که همان حرص و طمع و میل به مال‌اندوزی است، دست‌کم از برگزیدگان خود می‌خواهند که از مال دنیا، بیش از غذای یک روز و پوشاک یک سال نداشته باشند؛ اما مزدکیان باز تهاجمی عمل کرده و اشتراک در خواسته را مطرح می‌کنند. زمینه‌های اشتراک در زن و خواسته حتی در میان زردشتیان نیز دیده می‌شود (نک: شکی، ۱۳۷۲: ۴۵ تا ۴۲).

اما برای مقابله با آن چهره‌ای که در اثر گرسنگی و تشنگی ایجاد می‌شود و نیاز به خوراک و نوشیدن را پدید می‌آورد، راه‌حل مانویان و مزدکیان یکسان است: منع گوسپندگشی و گوشت‌خواری. زردشتیان نیز برای مبارزه با چهره اخیر آز، توصیه‌ای تاحدودی مشابه ارائه می‌کنند: «از بی‌دادانه گشتن نوع گوسفندان باید سخت پرهیز کرد، چه در ستودگر درباره آنان که گوسفند را بی‌دادانه کشته باشند، پادافره چنین گفته شده است که

درحالی‌که اصطخری جغرافی‌نگار به‌درستی از قوت‌یافتن روح خداوندی (خرد برابر آز) سخن می‌گوید که با ریاضت حاصل می‌آید، ابوالمعالی ملل‌ونحل‌نویس در بیان‌الادیان، در توصیف اندیشه حلاج می‌نویسد: «...آنگاه [پس از مهار نفس] روح ایزد تعالی در او آید» (ابوالمعالی محمد، ۱۳۷۶: ۸۲) و این بی‌تردید خطاست؛ زیرا روح ایزد تعالی یا همان خرد و نور، پیش‌تر در وجود انسانی نهاده شده است و هدف از ریاضت، متجلی‌ساختن آن است؛ نه اینکه خود را برای پذیرش روح خداوندی، که در وجود انسانی موجود است، آماده‌کردن. به عبارتی دیگر، اعتقاد به حلول را می‌شود دنباله باور به دمیدن روح خداوند یا گوهر آسمانی خرد یا نور در نوع انسان دانست و حلول جز آشکارساختن این گوهر آسمانی نیست که امکان آن برای همگان فراهم است.

آز و چهره‌های سه‌گانه آن

نقطه مقابل گوهر الهی خرد، آز است. در اندیشه ایرانیان، آز نیرومندترین آفریده اهریمن و سپهسالار سپاه اوست و خشم، زمستان، پیری، شیون، گرسنگی و تشنگی سرداران اصلی این سپاه هستند (زادسپرم، ۱۳۶۶: فصل ۳۴ بند ۳۲ و ۳۳). اما از آنجا که «آز با یک چهر بر آلودن [همه آفرینش] توانا نبود، هنگامی‌که آفریدگان پراکنده شدند، برای روآبودن همه زورش در آفرینش، به سه بخش شد که چهری، بدون چهر و بیرون از چهر است. چهری آنکه اندر خوردن است که جان بدو بسته است. بدون چهر آرزومندی بر آمیزش است که خود ورن (شهوت) خوانده شود که با نگاه به بیرون، آنچه درون است برانگیخته شود و سرشت تن آرزومند شود. بیرون از چهر بر هر نیکی که بیند یا

می‌رود (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: فصل ۴۸ بند ۸۹ تا ۹۳) و در تقابل با اهریمن قرار می‌گیرد! تنها پس از این هنگام است که هرمزد و سروش، به وارد کردن ضربه نهایی به اهریمن موفق می‌شوند؛ زیرا، «تا آنگاه که از با اهریمن متحد باشد»، چاره اهریمن را ندانند (زادسپرم، ۱۳۶۶: فصل ۳۴ بند ۴۴ و ۴۵).

همان‌گونه که خرد یا نفس ناطقه، به مثابه گوهر آسمانی و اصل وجودی انسان، انسان را راهنماست تا مبدا از راه راست منحرف شود، از و جلوه‌های گوناگون آن، در مقام نفس اماره انسان، تلاش می‌کند تا آدمی را از راه راست بیچاند. شاهنامه از زبان مزدک، آنجاکه از اشتراک در زن و خواسته دفاع می‌کند، چنین می‌سراید:

بیچاند از راستی پنج چیز
که دانا بر این پنج نفزود نیز
کجا رشک و کینست و خشم و نیاز
به پنجم که گردد بر او چیره از
تو گر چیره باشی بر این پنج دیو
پدید آیدت راه گیهان خدیو

فردوسی، ۱۳۵۳: ۷۵/۶

این راستی و راه راست که از با آن سر ستیز دارد، بازتابی است از مفهوم کهن ایرانی آشه در اوستا، یا آرته در فارسی باستان که با ذزوج اوستایی و ذرتوگ فارسی باستان در تقابل قرار می‌گیرد. گویاترین عبارت در توصیف آشه، «نظم راستین کیهانی» است که شکل‌گیری و تداوم هستی به آن وابسته است (نک: بویس، ۱۳۷۵: ۴۸/۱) و از این حیث، همان کارکرد خرد را دارد که پیدایش آفریدگان و اداره گیتی و مینو به آن وابسته است (چند سطر پیش را نگاه کنید). شاید از همین روست که در اوستا، بارها واژه خرد در کنار آشه و همتر از آن ذکر شده است.^{۱۶} از آنجاکه دروج، درتوگ، دروغ یا از در قالب نقطه مقابل آشه، آرته،

موی آن گوسفندان مانند تیغی تیز شود و بر آن که گشوده بی‌دادانه [گوسفند است]، زده شود» (شایست ناشایست، ۱۳۶۹: فصل ۱۰ بند ۸). در واقع، از نگاه مزدیسنان غلبه بر آز فراهم نمی‌آید، مگر با پرهیز از گوسفندگشی و گوشت‌خواری:

«سرانجام آشکارست که برای چاره نهایی آز، اردیبهشت به یاری فرشته ایریمن به زمین آید و به آفریدگان، کم‌سودی گناه سنگین کشتن نوع گوسپند را نشان دهد. این را نیز بفرماید که: «آدمی هستی! این چنین گوسپندگش مباحثید! چنان‌که از پیش تاکنون عملاً می‌کشتید». هنگامی که نزدیک فرشکردکرداری (نوسازی گیتی) باشد، نیوشیداران فرمان اردیبهشت از گوسپندگشی و گوشت‌خواری بگردند (بگردانند) و یک‌چهارم نیروی آز کاسته شود و گندگی که همانا در تن است، نابود شود. تاری و تیرگی به تدریج کاسته شود، مینوی پاک بیشتر به چهر پوشیده شود، دانش‌ها روشن‌تر یافته شوند. از در تن فرزندان که از ایشان زاده شوند، ناتوان‌تر و تن آنان کم‌گندتر و به سرشت ایزدان هم‌پیوندتر است. با آموزش ایزدان از شیرخواری بگردند و نیمه نیروی آز کاسته شود...» (زادسپرم، ۱۳۶۶: فصل ۳۴ بند ۳۸ تا ۴۱). درحقیقت گوسپندگشی و گوشت‌خواری، همتای «زوهر به دیوان» دادن است (روایت پهلوی، ۱۳۶۷: ۸) (Zōhr نثاری آبکی و مایع که طی مراسمی مذهبی تهیه شده و به ایزدان تقدیم می‌گردد. بنابراین، «زوهر به دیوان دادن» به مفهوم پرستش دیوان و تقویت آنهاست.). بنابراین، روایت عامیانه‌تر باور فوق چنین می‌شود که هنگام رستاخیز، با پرهیز آدمیان از گوشت‌خواری و امساک در نخوردن، آز در میان آفریدگان هرمزد خوراکی نمی‌یابد و ناچار به سراغ سایر دیوان می‌رود و آنها را خوراک خود می‌کند (زادسپرم، ۱۳۶۶: فصل ۳۴ بند ۴۲ و ۴۳) و آنگاه که همه دیوان را فرو بلعید، به سراغ خود اهریمن

او رسد، آنگاه از کار ایزدان نگردد... (کتاب ششم دینکرد، ۱۳۹۲: بند ۷۷ و ۷۸).

در نمونه ذکر شده، وهومن و سروش و سپندارمذ، در برابر اکومن و خشم و ترومذ، تقابل خرد و آز را می‌نمایانند؛ پیش‌تر دیدیم که سروش به‌مثابه ایزد پیمان و میان‌روی، در برابر آز و افراط و تفریط آزی قرار می‌گیرد؛ ضمن اینکه خشم هم در کنار رشک، کین، ورن و نیاز از جلوه‌های آز است. از سوی دیگر، وهومن یا بهمن (اندیشه نیک) به‌مثابه نخستین آفریده هرمزد، جز همان خرد نیست و از همین روست که دبستان مذاهب، متنی با تأثیرات مانوی و مزدکی، می‌نویسد: «نخستین پدید آمده از جود وجودبخش او، گوهر خرد است که آن را آزاد بهمن نیز گویند. بهبود وجود حضرت او پرتو خورشید ذات نورالانوار است و فروغ بهمن، یعنی اولین عقل» (کیخسرواسفندیار، ۱۳۶۲: ۶/۱). ترومذ نیز در مقام حریف سپندارمذ (فروتی مقدس)، همتای رشک برآمده از آز است که آدمی را از قناعت و خرسندی باز می‌دارد.

به همین علت است که آدمی را عالم صغیر نیز خوانده‌اند. سرنوشت هستی و نزاع میان هرمزد و اهریمن به کوشش انسان‌ها، در مبارزه درونی برای بیرون‌راندن دیوان از تن خود بستگی دارد و «در صورتی موفق می‌شویم اهریمن را از این جهان برانیم که هرکس به سهم خویش، او را از تن خود براند؛ چون جایگاه اهریمن در جهان تن آدمیان است. از این رو، وقتی اقامتگاهی برای او در تن آدمیان نباشد، او از جهان نیست می‌شود. بنابراین تا وقتی که در این جهان [حتی] دیو کوچکی در تن یک انسان مسکن دارد، اهریمن در جهان هست» (کتاب ششم دینکرد، ۱۳۹۲: فصل ۲۶۴).^{۱۷} البته نزد مانویان به‌طور کلی، تن همان آز یا آفریده اوست و خرد یا همان بارقه‌های

راستی یا خرد، آدمی را به‌سوی افراط و تفریط می‌کشاند، می‌شود نتیجه گرفت که آشه یا خرد جز میان‌روی یا به‌اصطلاح پیمان و پیمان‌داری نیست. از همین روست که در آخرالزمان که هر ایزدی به پذیره دیوی می‌ایستد، سروش نیز به مقابله آز می‌رود و نقطه افتراق اساسی سروش با آز هم میان‌روی (پیمان‌داری) سروش در برابر افراط و تفریط آز است: «سروش پرهیزگار، به پیمان است، مینوی پیمان است و افراط و تفریط آز، دشمن اوست. [اینان] دوش‌به‌دوش در جنگ‌اند» (زادسپرم، ۱۳۶۶: فصل ۳۴ بند ۴۴).

انسان به مثابه آوردگاه خرد و آز

تقابل خرد و آز و راستی و ناراستی، بیش از هر جای دیگر، در وجود آدمی عینیت می‌یابد. در واقع، وجود آدمی آوردگاه اصلی هرمزد خردمند و اهریمن آزمند است. هرمزد خردمندی که آشه را برگزیده و اهریمن آزمندی که دروج را انتخاب کرده است (نک: یسنا ۳۰: بند ۳ تا ۵) و به‌قول مؤلف دینکرد:

«کسی از مردم نیست که از مادر زاید و این شش مینو بر او نکوشند: وهومنو اکومن، سروش و خشم، سپندارمذ و دروج ترومذ. آن که وهومن به تن مهمان، پس این نشان اوست که به کرفه پر شور بُود و با نیکان نیک‌پیوند بود و آسان بود به آشتی و ناداران را شفاعت کند و خود، راد بُود... و آن که خشم به تن مهمان، پس این نشان اوست که هر جای که نشاید، چیزی گوید و چون گویند، ننیوشد و چون عیب کوچکش نیز گویند، آنگاه درهم شود و درست نگرداند و کسان را دروغ بسیار گوید و بی‌گناه را بسیار زند. آنکه سپندارمذ به تن مهمان، پس این نشان اوست که درست‌اندیش بُود و چون برانگیخته‌اش کنند، برانگیخته نشود و چون بسیار چیزهای گیتی بر

نور، گوهری مینوی اسیر در تنِ آفریده است. به عبارتی دیگر، در میان مانویان تقابل خرد با آز به تقابل روان با تن و مینو با گیتی تبدیل می‌شود. دینکرد، آنجا که اندرزه‌های آذربادمهرسپندان را در برابر آموزه‌های مانی قرار داده، به این تفاوت در نگرش اشاره کرده است؛ درحالی‌که آذرباد پند می‌دهد که «دروج از تن بیرون باید کردن» و «یزدان به تن مهمان باید کردن»، مانی مدعی است که «خود تن مردم دروج است» و «یزدان به تن مهمان نبود، بلکه اندر تن بسته و اسیر است» (کتاب سوّم دینکرد، ۱۳۹۲: فصل ۲۰۰ بند ۱۰ و ۱۱).

در متون مانوی در این باره می‌خوانیم: «آز، آن دروند و مادر همه دروندان... از فضلۀ دیوان و از ریم دروجان، این جسد مردم را کرده بود» یا «آز... این جسد را ساخته بود و خود اندرش شد. پس از پنج امهرسپند، یعنی زین هرمزخدای، جان خوب را شکل بخشید و او را اندر جسد بست؛ چنان‌که کور و کرش کرد، بیهوش و فریفته که تا اصل و ناف نخست خویش را نشناسد. جسد و زندان برایش ساخت و جان را بدو بست» (نک: اشه و سراج، ۱۳۷۹: ۳۴ و ۳۵).

به‌هرحال، مضمون آدمی به‌مثابه آوردگاه خرد و آز فقط مفهومی دینی باقی نماند، بلکه این مضمون چنان در میان گروه‌های مختلف ایرانی ریشه گرفت که از حوزه دین و متون دینی فراتر رفت و در مرحله‌ای، در مقوله حکمت و ادب و اخلاق قرار گرفت و از این کانال، در میان ایرانیان و غیرایرانیان مسلمان نیز مخاطبانی یافت و تأثیراتی برجای گذاشت. در این باره، دو اثر جاویدان خرد و مرزبان‌نامه که از اندیشه‌های ایرانی و از جمله مضمون تقابل خرد و آز در وجود آدمی سرشار هستند و در عین حال، در کانون عنایت فراوان مسلمانان بودند، درخور توجه‌اند. در

مرزبان‌نامه، سخن از «آز و خشم در پای عقل کشتن» است (وراوینی، ۱۳۶۷: ۵۱) و تأکید می‌شود که «آنکه خشم و آز را زیر عقل مالیده دارد، بر خود فرمانده است» (وراوینی، ۱۳۶۷: ۱۲۶)؛ همچنین، آز و اَمَل را آفت عقل می‌داند: «و حکما گفته‌اند اَمَل دام دیو است و آز دانه او. نگر تا خود را نگاه داری که هزار طاووس خرد و همای همت را به صفیر و سوسه از شاخسار قناعت درکشیده است و از اوج هوای استغنا به زیر آورد و بسته بند خویش گردانید که هرگز رهایی نیافتند» (وراوینی، ۱۳۶۷: ۱۳۵).

به همین ترتیب، در جاویدان خرد بر نقش خرد در حکم راهنمای انسان در تشخیص حق و باطل و انتخاب راه درست و منجر به سعادت تأکید می‌شود: «بر عاقل است که هرگاه که مشتبه شود بر او دو امر و نداند کدام صواب و راست است و کدام خطا و غلط است؛ آنگه نظر کند و ببیند که کدام یک از آن دو امر به هوی و هوس او نزدیک‌تر است. پس آن را مخالفت کند و به فعل نیاورد؛ با توجه به اینکه هوی و هوس، دشمن عقل‌اند» (مسکویه، ۲۵۳۵: ۱۴۲). همچنین برای کسب همه فضایل، اعم از مال و جاه و عزت و شرف، به آدمی سفارش می‌شود که «با عقل خود مصاحب و یار باش و از فتوای عقل بیرون مرو و صبر کن بر نگاهداشت نفس خود» (مسکویه، ۲۵۳۵: ۱۶۰). از سوی دیگر، گفته می‌شود که عقل معیار و راهنمای مردم است در «نگاه‌داشتن خود از خصمان و دشمنان خود» و این خصمان و دشمنان عبارت‌اند از «طبايع و آرزوهایی که گماشته شده‌اند به آدمی»، همچون «حرص (آز) و فاقه و غضب (خشم) و حسد و حمیت و شهوت و کینه و خواب گران و ریا» (مسکویه، ۲۵۳۵: ۵۶ و ۵۷).

پیکر انسان مرئی، بی‌وجود رئیس مذکور نظم و قوام نگیرد، بدانستند که مردم جز با کمک پادشاهی که انصاف ایشان دهد (پیمان و میانه‌روی) و داد ورزد و به اقتضای خرد میان مردم حکم براند، به راه راست نیابند؛ پس به نزد کیومرث پسر لاوژ شدند و حاجتشان به داشتن شاه و سرپرست به او وانمودند و گفتند: «تو فاضل‌ترین و شریف‌ترین و بزرگ‌ترین ما و باقیمانده پدر ما هستی و در روزگار کسی همسنگ تو نیست. کار ما را به دستگیر و سرور ما باش که مطیع و فرمانبردار توایم و دستورهای تو را گردن می‌نهم». کیومرث خواهش ایشان را پذیرفت و از آنان پیمان و عهد مؤکد گرفت که از او فرمانبری و اطاعت کنند و مخالفت با او را رها کنند. کیومرث چون تاج بر سر نهاد، او نخستین کس از مردم زمین بود که تاج بر سر نهاد، به سخن ایستاد و گفت: «نعمت جز به سپاسگزاری پایدار نماند، خداوند را در قبال مواهبش می‌ستاییم و نعمت‌هایش را سپاس می‌گذاریم و از او افزونی می‌خواهیم و در کاری که به ما مَحْوَل فرمود، یاری از او می‌جوییم، تا ما را به دادگری که پراکندگی‌ها را فراهم آورد و زندگی را صفا بخشد، رهنمون شود. به دادگری ما اعتماد داشته باشید و انصاف را رعایت کنید، تا شما را به مرحله‌ای بهتر از آنچه که در اندیشه دارید برسانیم. والسلام». کیومرث پیوسته کارها را به دست داشت و با مردم رفتار نکو داشت و در ایام او، مردم در امنیت و آرامش به سر می‌بردند؛ تا اینکه درگذشت.^{۱۸}

حکایتی مشابه حکایت کیومرث را در تاریخ هرودوت می‌یابیم؛ یعنی حکایت چگونگی پیدایش پادشاهی در میان مادها و انتخاب دیاکو در نقش نخستین شاه مادها. تردیدی نیست که هرودوت این حکایت را مانند بسیاری دیگر از روایت‌ها و

اندیشه سیاسی ایرانشهری و مضمون تقابل خرد و آز پیش‌تر دیدیم که خرد و آشه (راستی) از یک جنس‌اند و تبلور آنها، «پیمان» و «پیمان‌داری» است که در سطح شهریاری و شهریاران، صورت «داد» و «دادگری» به خود می‌گیرد. در اندیشه سیاسی ایرانیان، همین جستجوی «داد» و متبلورساختن خرد در سطح زندگی اجتماعی است که آدمیان را وامی‌دارد تا بخشی از آزادی‌ها و حقوق و اختیارات خود را به نهادی به نام «دولت» وانهند و در عوض، با دادگری دولت، امنیت و آرامش و آسایش به دست آورند و از رشک، خشم، کینه، دشمنی و بی‌داد برهند. براین اساس، دولت که در ایران باستان در قالب نظام پادشاهی پدیدار می‌شود، نتیجه خردورزی جمعی است و کارکرد آن داد و دادگری است. در روایت‌های ملی ایرانیان، فلسفه پیدایش دولت و پادشاهی در قالب حکایت تعیین کیومرث در جایگاه نخستین شاه دیده می‌شود که همین مضمون تقابل خرد و آز را تکرار می‌کند. کامل‌ترین شکل موجود این حکایت، در مروج‌الذهب یافت می‌شود:

«کیومرث بزرگ مردم عصر خود و پیشوای ایشان بود و [ایرانیان را] تصور بر این است که او نخستین شاهی است که در زمین گمارده شده است. چیزی که مردم آن روزگار را وادار به برپایی پادشاهی و گماشتن فرمانروا ساخت، این بود که دیدند بیشتر مردم به دشمنی و رشک و بی‌داد و کینه خو کرده‌اند و دیدند که مردم بدکار را چیزی جز ترس، به راه راست نیارد. سپس، در احوال مخلوق و تربیت تن و وضع انسان حساسِ مُدْرکِ نگرینستند و دیدند که... صلاح تن به تدبیر قلب است و زمانی که مدبر آن تباه شود، بقیه [تن هم] به تباهی رود و اعمال درست و استوار از آن نیاید. پس چون بدیدند که امور و احوال عالم صغیر، یعنی

در اثر هرج و مرج، خانه خود را ترک گوئیم»
(Herodotus, 2000: 106-107).

طبیعی است که انتخاب آنها دیوکس بود که به دادگری شهرت داشت؛ البته دیوکس هم برای پذیرش شاهی شرطهایی داشت که در واقع، از الزامهای پادشاهی و شکل‌گیری قدرت مرکزی یا دولت بود. از مهم‌ترین شرطهای او، احداث پایتختی بود که نقطه اتصال تمام قبایل و طوایف مادی باشد و به این منظور، شهر اکباتان (هگمتانه) برپا شد که از نظر واژه، به معنای محل جمع‌شدن است. طبق اصول، این پایتخت مرکز اداری، اقتصادی و دینی دولت نوظهور بود. همچنین او خواهان دربار و کاخی بود که شایسته مقام او باشد و نیز پاسدارانی شخصی طلب می‌کرد تا نگهبان جان او و مجری فرمان‌های او باشند. او هوشمندانه تشخیص می‌داد که لازمه حکمرانی شاه و اطاعت مردم، هیبت و حرمت مقام شاهی است و به نیکویی می‌دانست که اهل عصبیت از او اطاعت نمی‌کنند مگر اینکه او را متفاوت و برتر از خویش ببینند؛ از همین رو، آداب و تشریفات درباری را پدید آورد و دسترسی به شاه را محدود کرد و خندیدن و آب دهان انداختن در حضور شاه را ممنوع کرد. البته دیوکس هم پس از اجرای این شرطها و انجام این ترتیب‌ها به کار اصلی پادشاه، یعنی دادگستری، پرداخت و به این ترتیب، «دیوکس مادی‌ها را در قالب یک ملت درآورد و به تنهایی بر آنها حکومت کرد» (Herodotus, 2000: 107-109).^{۱۹}

براساس این روایت‌ها و حکایت‌ها، همان‌گونه که در زندگی فردی با یاری و هدایت رئیسی به نام عقل که بنابر باورهای قدما در قلب خانه دارد،^{۲۰} می‌شود بر هواو هوس‌ها یا نفس امّاره غلبه کرد و رستگاری و سعادت فردی را رقم زد، در سطح زندگی اجتماعی هم به پادشاهی «خردمند» احتیاج است. پادشاهی که «به اقتضای خرد» در میان مردم حکم براند و «داد ورزد»

حکایت‌های خود، از جمله سرگذشت کوروش، از منابع ایرانی گرفته است و ساخته و پرداخته ذهن خود او نیست. منابع ایرانی نیز در این باره، به احتمال حکایت کیومرث را که در روایت‌های ملی ایرانیان موجود بوده است، برای توضیح بر تخت‌نشینی دیاکو الگویی قرار داده‌اند؛ چنان‌که در تدوین سرگذشت کوروش نیز به احتمال از الگوی کیخسرو بهره برده‌اند.

به هر حال، بر مبنای گزارش هروودوت، مادی‌ها تا پیش از تأسیس پادشاهی ماد در روستاهای پراکنده از هم می‌زیستند و فاقد «قدرت مرکزی» بودند؛ در نتیجه، هرج و مرج و بی‌قانونی و «بی‌داد در سراسر آن سرزمین رواج داشت». پس یک مادی «بسیار خردمند» به نام دیوکس (Dèiokes)، با درک صحیحی که از مسائل جامعه ماد داشت، در پی تأسیس نهاد شاهی (دولت) و تحصیل مقام شاهی در میان مادی‌ها برآمد. به این منظور، با این اعتقاد که «میان داد و بی‌داد، نبردی ازلی و ابدی در جریان است»، در میان مردم خود، داوری و دادگری کرد. داوری‌های دادگرانه او شهرت او را فراگیر کرد و مادی‌های دیگر روستاها را نیز که «از داوری‌های ظالمانه و بی‌دادانه خسته شده بودند»، متوجه او کرد. روزبه‌روز به تعداد شکایت‌هایی که به دیوکس می‌رسید، افزوده می‌شد؛ به طوری که سرانجام دیوکس با این بهانه که از پرداختن به امور شخصی خود بازمانده است، از کار دادرسی کناره گرفت (Herodotus, 2000: 104-106).

اما «باز دزدی و بی‌قانونی (آشوب و بی‌داد) پدید آمد و در سراسر کشور، حتی سخت‌تر از سابق، شیوع یافت»؛ پس مادی‌ها که ادامه زندگی در این اوضاع را ناممکن دیدند، جمع شدند و با یکدیگر مشورت کردند و به این نتیجه رسیدند که «باید پادشاهی بر خود گماریم تا در پناه حکمرانی عادلانه او بر این دیار، آسوده به امور شخصی خود پردازیم و ناچار نشویم که

آز برادر میل است. مرزی برای میل است و تا حرص به مال و خواسته و پادشاهی به انجام نرسد، آز بیشتر قوی شده و خرد در یاری و حفاظت از فره ناتوان می‌شود. هنگامی که [انسان] به میل خود برای پادشاهی و خواسته دست یابد، به میانه‌روی [رسیده] و خرد غالب می‌شود و خرد مردم به یاری و نگهداری از فره از تهاجم آز جایگزین می‌شود. این سروری و خواسته برای مردم سودمند است؛ اما چون حرص بالاتر از میانه‌روی و خرد مردم ایستد، آز قوی‌تر شود و خرد (اندر مردم) رو به ضعیفی رود. از ناتوانی خرد، فره ناپایدار شود و افراط و قدرت‌طلبی در مردم افزون شود و او غرق در آز شود که نابودکننده فره است و او از این خواسته و ثروت و سروری زیان بیند» (نک: زهر، ۱۳۸۴: ۲۷۴).

اشاره‌های دیگری نیز راجع به همسانی خرد و فره، در حکم گوهرهای آسمانی که انسانیت مردمان بدان‌ها وابسته است، در متون زردشتی و ادبی وجود دارد؛ برای مثال، در شایست ناشایست آمده است: «این چه که در تاریکی، خوراک خوردن جایز نه؟ چه، [هرگاه] کسی در تاریکی خوراک خورد، پس دیو و دروج، خرد و فره او را یک‌سوم بر باید» (شایست ناشایست، ۱۳۶۹: فصل ۹ بند ۸).

به‌هرحال، قراردادی^{۲۲} که بین مردم و مردم از یک‌سو و بین مردم و دولت از سوی دیگر منعقد می‌شود و براساس آن، مردم از برخی حقوق و آزادی‌های خود صرف‌نظر می‌کنند و به محدودیت‌های دولت تن می‌دهند (نک: شروپی که کیومرث و دیاکو برای پذیرش مقام شاهی مطرح کردند و از مردم بر سر تبعیت از این شروط تعهد گرفتند)، تا زمانی برقرار است که دولت کارکرد اصلی خود را که دادگری است، از یاد نبرد. پادشاهی که خردمندان عمل نمی‌کند و داد نمی‌ورزد، فره کیانی را از دست می‌دهد و در این حالت، مردم اجازه دارند از تبعیت او گردن نهند و از

و مردمان را به «راه راست» بیاورد و همچنان که آز زیر پای عقل مالیده می‌شود (به سطرهای پیش نگاه کنید)، آشوبگران و غارتگران و بدکاران نیز به دست شاه سرکوب شوند و سر جای خود نشانده شوند تا جامعه آرامش و آسایش را تجربه کند.

به عبارتی دیگر، شاه تجسم خرد است و خردمندی اصلی‌ترین ویژگی اوست و به‌قول اسدی توسی در گرشاسپ‌نامه، «خرد، شاه را برترین افسر است» (نک: مدخل خرد در لغت‌نامه دهخدا). از همین رو خشایارشا از اهورامزدا که رامش و «شادی را برای مردم» و «خرد را برای خشایارشا» فرستاد، در سنگ‌لوحی به بزرگی یاد می‌کند (نک: شارپ، ۱۳۸۲: ۱۲۳).

به این ترتیب، مفهوم خرد به ایده «فره» نزدیک می‌شود. شاهی فره‌مند است و «فره کیانی» دارد که خردمند باشد و داد ورزد. در واقع، فره ویژگی نیست جز همان خرد یا بارقه‌های نور، با اصلی آسمانی و ایزدی که در وجود همه آدمیان قرار دارد. به عبارتی دیگر، همگان صاحب فره ایزدی هستند؛ اما «فره کیانی» همچون «نور امامت»، از آن کسانی است که به آشکارکردن و متجلی‌ساختن این خرد یا روح الهی در وجود خود موفق شده‌اند و به عبارتی، ربانی شده‌اند. در چنین زمینه‌ای است که نخست، جایگاه امام به جایگاه شهریار بسیار نزدیک می‌شود و دوم، شهریار را سایه خداوند دانستن بهتر معنی پیدا می‌کند؛ ضمن اینکه مؤید این است که دست‌کم به لحاظ نظری، همگان امکان امام شدن یا شهریار شدن دارند.

در نمونه زیر از دینکرد که از نبرد خرد و آز بر سر فره سخن می‌گوید و یادآور حکایت اوستایی مبارزه آذر با آژی‌دهاک بر سر کسب فره است،^{۲۱} پیوند میان خرد، پیمان، داد و فره در اندیشه‌های ایرانی بیشتر به چشم می‌خورد:

«آز اهریمنی است که [درصد] کشتن فره است. دادار خرد را برای یاری فره در برابر آز آفریده است و

فرمان‌های او سرپیچی کنند. ایده امکان گسستن فرّه از شهریار ضمن اینکه مسئولیت شهریار را در برابر مردم به‌طور دائم به او گوشزد می‌کند، درعین حال مبنای نظری لازم را نیز برای شورش علیه شهریار بی‌دادگر فراهم می‌کند.

در فرهنگ ایرانی، برای تشخیص اینکه آیا شهریار خردمندانه و دادگرانه عمل می‌کند یا خیر، ملاک و معیاری روشن وجود دارد و آن رفاه و آسایش و امنیت مردم است. شهریار با هیچ عذر و بهانه‌ای نباید مسئولیت خود را در تأمین امنیت و رفاه مردم نادیده بگیرد؛ حتی اگر قهر طبیعت وضع دشواری را برای مردم پدید آورده باشد، مسئولیت آن با شهریار است. از همین‌روست که در ادبیات ایران بارها بر پیوند میان دادگری، برکت، فراوانی و حاصلخیزی تأکید شده است؛ برای مثال: «یکی اینکه در شهر چون داور دروغ‌زن گمارند و او را به سروری دارند، از گناه و مهر دروج که آن داور کند، در آن شهر ابر باران کم شود و شیرینی و چربی و درمان‌بخشی و نیز مقدار شیر گاو و گوسفندان بکاهد و کودک در شکم مادر بیشتر تباه شود» (شایست ناشایست، ۱۳۶۹: فصل ۱۰ بند ۱۸) و به‌قول فردوسی:

چو بیدادگر شد جهاندار شاه
زگردون نتابد ببايست ماه
به پستان‌ها در شود شیر خشک
نبود به نافه درون نیز مشک
زنا و ربا آشکارا شود
دل نرم چون سنگ خارا شود
به دشت اندرون گرگ مردم خورد
خردمند بگریزد از بیخرد
شود خایه در زیر مرغان تباه
هر آنکه که بیدادگر گشت شاه

در همین زمینه، در تاریخ جدید یزد نیز اشاره‌ای جالب وجود دارد که ممکن است توضیحی باشد بر ظهور مزدک و رواج آموزه‌های او در آغاز پادشاهی قباد فیروزان: «چون شاه فیروز بر تخت سلطنت نشست، بنیاد ظلم و تعدی نهاد و آب در چشمه‌ها خشک شد و باران باز ایستاد و قحط در میان خلائق واقع شد، نعوذبالله و خلقی بسیار بمردند و مدت چهار سال این قحط واقع شده بود. [آنگاه] شاه فیروز از ظلم توبه کرد و به عدل و داد درآمد و خراج از مملکت برداشت و دست ظالم از مظلوم کوتاه گردانید. لاجرم باران باریدن گرفت و آب چشمه‌ها سر زد و در صحرا سبزه و ریاحین دمیدن گرفت» (کاتب، ۱۳۸۶: ۳۴). از دل این قحطی است که «مذهب عدل» مزدک (نک: ابن‌بلخی، ۱۳۶۳: ۸۴) سر بر می‌آورد. ثعالبی نیز زمینه پیدایش و رواج «فتنه» مزدک را «قحط‌سالی» می‌داند و می‌گوید: «نخستین بار که در برافروختن آتش فتنه و پی‌افکندن بنیاد سروری خویش گام برداشت، هنگامی بود که یکی از قحط‌سالی‌ها اثر شوم خود را میان نیازمندان و مسکینان به جای گذارد و عده‌ای از آنان با گرسنگی مردند» (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۳۸۶).

قهر طبیعت که در قالب خشکسالی و قحطی و بیماری‌های واگیردار ظهور می‌یابد، در فرهنگ ایرانی بیش از هر علتی در بیدادگری شخص فرمانروا ریشه دارد. پیدایش و ترویج چنین باورهایی ابزارها و روش‌هایی هستند تا مسئولیت پادشاه و فرمانروا را در فراهم کردن رفاه و آسایش مردم یادآوری کنند و به این منظور، ایشان را به اندیشیدن تمهیداتی برای تأمین سعادت مردم، به‌ویژه در مواقع سختی و بحران، وادار کنند. بر همین‌اساس است که جاویدان خرد مینا و اساس پادشاهی را «عدالت» می‌داند و مایه تباهی آن را «جور و ظلم» معرفی می‌کند: «هرگاه که عدالت زیاده نباشد بر جور و ظلم، پیوسته بلاهای رنگارنگ و

آسن خردی ایزدی را از افراط و تفریط ورنی دیوی نگرست».^{۲۳}

تعبیر بازگرداندن پیمان به دست جمشید، در متون دوره اسلامی نیز آمده است؛ اما به نظر می‌رسد که به درستی فهمیده نشده باشد؛ برای مثال، ابوریحان پیمان را به پیمان (مقدار) تعبیر می‌کند و در ذکر رویدادهایی که در نوروز بزرگ (روز ششم ماه فروردین)، اتفاق افتاده است، می‌نویسد: «و فی هذا الیوم أخرج جم مقادیر الأشياء» که ترجمه آن به فارسی چنین است: «در این روز، جم پیمان‌های اشیاء را بیرون آورد» (بیرونی، ۱۸۷۸م: ۲۱۷) و توضیح می‌دهد: «ابلیس لعین برکت را از مردم زایل کرده بود؛ به قسمی که هر اندازه خوردنی و آشامیدنی تناول می‌کردند از طعام و شراب سیر نمی‌شدند (همچون دیو آز) و نیز باد را نمی‌گذاشت بوزد که سبب رویدن اشجار شود و نزدیک شد که دنیا نابود شود. پس جم به امر خداوند و راهنمایی او به قصد منزل ابلیس و پیروان او به سوی جنوب^{۲۴} شد و دیرگاهی در آنجا بماند؛ تا اینکه این غائله را برطرف کرد. آنگاه مردم از نو به حالت اعتدال و برکت و فراوانی رسیدند و از بلا رهایی یافتند» (بیرونی، ۱۸۷۸م: ۲۱۸).^{۲۵}

براین اساس، جمشید در بخش نخست پادشاهی خود با راهنما قرارداد خرد و چیره‌شدن بر آز، پیمان را که از جنس خرد ایزدی بود، باز جست و دادگری پیشه کرد و جامعه از برکت، فراوانی، رفاه و سعادت بهره‌مند شد و رعایای او از پیری، بیماری، حسد، فنا، غم و مصائب دیگر (نک: بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۳۱) نجات یافتند که اینها همگی از نتایج چیرگی آز بودند. چنین شاهی به‌طور حتم فره‌مند بود؛ چون رعایای او آسوده و ایمن و در رفاه بودند.

اما در بخش دوم شهریاری جمشید، آز بر او چیره

آفت‌های غیرمکرر روی دهد. هیچ چیز برای برطرف‌شدن دولت و نعمت، بدتر از ایستادگی کردن بر ظلم و مداومت کردن بر آن نیست» (مسکویه، ۲۵۳۵: ۳۰ و نیز نک: ۲۲ و ۲۳).

داستان جمشید و ضحاک؛ نمونه‌ای عینی‌تر از تقابل خرد و آز

تقابل خرد و آز در عالم حکمرانی، بیش از هر جای دیگر در حکایت پادشاهی جمشید نمود می‌یابد. جمشید از برجسته‌ترین چهره‌های روایت‌های ملی ایرانیان است؛ به‌گونه‌ای که در میان شاهان و پهلوانان باستانی ایران تنها از اوست که در گاهان نام برده می‌شود (یسنا ۳۲، بند ۸) و فرگرد کاملی از وندیداد (فرگرد دوم) نیز به او اختصاص یافته است و بخش درخور توجهی از خداینامه ساسانی و شاهنامه‌های روزگار اسلامی، حکایت پادشاهی او را روایت کرده‌اند (برای مثال نک: فردوسی، ۱۳۵۳: ج ۱/۲۵ تا ۲۸ و ۳۳ و ۳۴). پادشاهی او را می‌شود به دو بخش تقسیم کرد: در بخش نخست، جمشید شاهی است آرمانی و صاحب فره ایزدی که در شهریاری او «نه سرما بود نه گرما، نه پیری بود نه مرگ و نه رشک آفریده دیوان» (یسنا، ۹، بند ۵؛ نیز نک: وندیداد، فرگرد ۲: بند ۵). سرچشمه این نامیرایی و رامش و بی‌رنجی مردمان در بازگرداندن پیمان یا پیمان به دست اوست که پیش‌تر، اهریمن آن را از گیتی ربوده بود. در این باره، دینکرد (کتاب سوم، فصل ۲۸۶) چنین آورده است:

«پیش از آمدن جمشید به سلطنت، در اثر غارت دیوان، آسن خرد (خرد غریزی) در میان مردم نزار و ورن (شهو و آز) غالب بود. پیمان که منشعب از آسن خرد ایزدی است در افراط و تفریط منشعب از ورن دیوی از میان رفته بود... جم چاره (رهایی) پیمان

مانوی و مزدکی است، همین خطا و گناه را به جمشید نسبت می‌دهد؛ «چون جمشید تاجور شد فرمود اگر مردم فرومایه گوشت جانور مرده خورند گناهی نیست» (کیخسرواسفندیار، ۱۳۶۲: ۲۶۷).

در واقع، به نظر می‌رسد که در روایت‌های اصیل و اولیه در باب جمشید، گناه او همین فتح باب گوشت‌خواری و به‌دنبال آن، گوسپندکشی بود که باعث شد از بر او چیره شود و فره از او جدا شود و سرنوشتی شوم بیابد؛^{۲۸} اما با گذشت روزگار، گوشت‌خواری و گوسپندکشی چنان رایج و فراگیر شد که دیگر تلقی آن در حکم گناهی بزرگ، معقول و پذیرفتنی نیست و چه‌بسا در دوره اسلامی، چنین باورهایی اسباب تمسخر معتقدان به آنها هم می‌بود. بنابراین، طبیعی است که هم خود منابع زردشتی و هم نویسندگان مسلمان که به‌نقل از منابع زردشتی، حکایت جمشید را بازگو می‌کردند، به تدریج این باور را کنار گذاشتند و گناهی دیگر برای جمشید جستند که پذیرفتنی‌تر بود؛ کفران نعمت، منیت و دعوی خدایی.

اما، چنان‌که ذکر شد در نظام فکری ایرانیان باستان، گوشت‌خواری پدیده‌ای منفی به شمار می‌رفت که به‌طور مشخص، چهره «چهری» از را که موجب گرسنگی و تشنگی بود، تقویت می‌کرد و دراصل، در آخرالزمان غلبه نهایی بر آرزو و اهریمن فراهم نمی‌آمد، مگر با پرهیز آدمیان از گوشت‌خواری. بنابراین فتح باب گوشت‌خواری توسط انسان‌ها و نیز باعث و بانی این خطا، یکی از دغدغه‌ها و مسائلی است که در روایت‌های ملی ایرانیان به آن توجه می‌شود؛ البته همیشه هم جمشید مسئول این خطا معرفی نشده است؛ بلکه گاه هوشنگ (نک: کریستن سن، ۱۳۸۹: ۱۹۴) و در مواقعی نیز مشی و مشیانه (نک: فرنبغ دادگی، ۱۳۸۵: ۸۱ و ۸۲) مسئول دانسته شده‌اند؛ حتی به نظر می‌رسد که نویسنده بندهش، خوردن فرآورده‌های دامی و به‌طور

شد و او از پیمان‌داری و دادگری فاصله گرفت و از آشه یا راه راست منحرف شد و ناگزیر دستاوردهای بخش نخست شهریاری او که رامش و نامیرایی و بی‌رنجی مردم بود، از دست رفت و خود او نیز فره‌مندی یا مشروعیت شهریاری را از دست داد و به‌قول فردوسی:

بر او تیره شده فره ایزدی
به کژی گرایید و نابخردی

فردوسی، ۱۳۵۳: ۳۳/۱

در چنین وضعی بود که مردم ایران و رعایای جمشید نه‌تنها به خود اجازه دادند که علیه جمشید بشورند، بلکه سراغ ضحاک تازی رفتند و او را «شاه ایران‌زمین» خوانند (فردوسی، ۱۳۵۳: ۳۳/۱).

در اینکه گناه جمشید دقیق چه بود که به جدایی فره از او منجر شد، در منابع ابهام‌هایی وجود دارد. طبری از «کفران نعمت» جمشید سخن می‌گوید و می‌نویسد: «آنگاه جم کفران نعمت خدا کرد و جن و انس را فراهم آورد و خبر داد که سالار و مالک آنهاست و به نیروی خویش بیماری و پیری و مرگ را از آنها دفع کرده است و احسان خدا عزوجل را انکار کرد و در گمراهی فرو رفت» (طبری، ۱۳۷۵: ۱۱۸/۱). هم او در ادامه از «دعوی خدایی» جمشید سخن می‌گوید (طبری، ۱۳۷۵: ۱۱۹ و ۱۲۰).

سایر منابع دوره اسلامی و از جمله شاهنامه^{۲۹} نیز کم‌وبیش همین مسائل را ولو با بیان و روایتی متفاوت، برمی‌شمارند؛ اما در گاهان زردشت که کهن‌ترین منبع ایرانی است که از جمشید سخن می‌گوید، گناه او بازکردن راه گوشت‌خواری ذکر شده است: «آشکار است که جم پسر ویونگهان از همین گناهکاران است. کسی که برای خشنود ساختن مردمان، خوردن گوشت به آنان آموخت» (یسنا ۳۲، بند ۸).^{۳۰} دبستان مذاهب هم که نویسنده آن از آذرکیوانیه و متنی متأثر از اندیشه‌های

چیرگی ضحاک بر او نمودار شده است؛ یعنی موجودی که بیش از هر سمبلی، تجلی آز و بلکه خود دیو آز است. همان‌گونه که آز نیرومندترین آفریده اهریمن و سپهسالار سپاه اوست (زادسپرم، ۱۳۶۶: فصل ۳۴ بند ۳۲ و ۳۳)، ضحاک، آژی‌دهاک در اوستا، نیز نیرومندترین دیو دروچی است که اهریمن بر ضد گیتی و برای نابودی جهان آشه آفریده است (یشت ۵: بند ۳۴؛ یشت ۹: بند ۱۴؛ یشت ۱۴: بند ۴۰؛ یشت ۱۹: بند ۳۷؛ و امثال آن):

«آژی‌دهاک آن سه پوزه سه کله شش چشم، آن دارنده هزار چستی و چالاک،^{۲۹} آن دیو بسیار زورمند دروچ، آن دروند آسیب‌رسان جهان و آن زورمندترین دروچی که اهریمن برای تباہ کردن جهان آشه، به پتیارگی در جهان استومند بیافرید...».

ضمن اینکه توصیف آژی‌دهاک در قالب دیو «سه پوزه سه کله شش چشم» که بعدها منشاء روایت‌هایی شد که ضحاک را تبهکاری معرفی می‌کنند که دو مار بر دوش‌های او رویده است، دو ماری که خوراکشان مغز یا به اصطلاح دماغ^{۳۰} آدمی است! (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۵۱ و ۳۵۲؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۱۰۰/۲؛ مسعودی، ۱۳۶۵: ۸۲)، بیش از هر موضوعی، یادآور سه چهره یا صورت‌های سه‌گانه آز است که با آنها در تمام آفرینش نفوذ می‌کند (نک: به مطالب پیشین).

بنابراین، منطقی است که ضحاک را همان آز پنداریم. در واقع، برخی حتی بر این باور هستند که جزء اول نام آژی‌دهاک، یعنی آژی، شکلی دیگر از صورت اوستایی واژه آز، یعنی Azi، است (نک: اوستا، ۱۳۸۸: ۸۹۹/۲ به نقل از دارمستتر). به این ترتیب، غلبه ضحاک بر جمشید نمادپردازی غلبه آز بر خرد است که البته سرنوشتی شوم را هم برای شهریار و هم رعایای او رقم می‌زند.

مشخص نوشیدن شیر و به دنبال آن خوردن گوشت را از گناهان نخستین زوج بشری و علت هبوط آنها دانسته است (نک: کریستن سن، ۱۳۸۹: ۱۹۴).

حتی فردوسی نیز ضمن حکایت جمشید و ضحاک، قضیه فتح باب گوشت‌خواری را پیش می‌کشد و البته آن را به اهریمن نسبت می‌دهد که در جامه خوالیگر ضحاک ظاهر می‌شد و به او خوراک‌های تهیه‌شده از گوشت می‌خوراند:

فراوان نبود آن زمان پرورش

که کمتر بُد از گشتنی‌ها خورش

جز از رستنی‌ها نخوردند چیز

ز هر چز زمین سر بر آورد نیز

پس آهرمن بدکنش رای کرد

به دل کشتن جانور جای کرد

ز هر گونه از مرغ و از چارپای

خورش کرد و یک‌یک بیاورد بجای

فردوسی، ۱۳۵۳: ۳۱/۱ و ۳۲

جالب اینجاست که همچنان‌که مشی و مشیانه پیش از گوشت‌خواری به سراغ نوشیدن شیر رفتند، در اینجا نیز پیش از اینکه اهریمن به‌طور مستقیم گوشت به ضحاک بخوراند، کار را با زرده تخم‌مرغ آغاز می‌کند (نک: فردوسی، ۱۳۵۳: ۳۱/۱) که به‌رحال فرآورده‌ای دامی است.

بنابراین، گناه جمشید جز تقویت آز با فتح باب گوشت‌خواری نیست. به عبارتی دیگر، وجه ممیزه بخش نخست شهریاری جمشید چیرگی خرد بر آز است که باعث می‌شود شهریار پیرو آشه و پیمان‌دار باشد و دادگری ورزد و ناگزیر فره داشته باشد و وجه ممیزه بخش دوم شهریاری او چیرگی آز بر خرد است و ناگزیر از دست رفتن فره. از همین روست که در روایت‌های اسطوره‌ای، چیرگی آز بر جمشید در قالب

نتیجه

تعالیم دین ایرانی در صورت‌های مختلف آن نیز، بیش از هر مسئله دیگر، به این معطوف است که نخست آدمی را از اصل وجودی خود آگاه کند و دوم، راهکارهای لازم را برای متجلی کردن خرد و چیرگی بر آرزو به او بیاموزاند. این راهکارها که گاه گویا در تضاد با یکدیگرند، چهره‌های سه‌گانه آرزو را که شهوت، میل به خوردن و میل به مال‌اندوزی است، هدف قرار داده‌اند و در این چارچوب فهمیده و درک می‌شوند. راهکاری که به‌طور معمول در عموم صورت‌های دین ایرانی دیده می‌شود، توصیه به زهد و ریاضت و به‌طور مشخص امساک در خوردن و پرهیز از گوشت‌خواری است. زهد و ریاضت، ابزاری است برای مهار آرزو یا نفس عاصی و نیز تقویت و متجلی ساختن خرد یا نفس ناطقه. البته این زهد و ریاضت موقتی است و چون انسان تمام مراتب طریقت را سپری کرد و خود واقعی خویشتن را آشکار و متجلی کرد و ربّانی شد، به‌طور قاعده دیگر به زهد و ریاضت نیازی نیست و در اصل هرگونه تکلیفی از آدمی برمی‌خیزد.

مضمون تقابل خرد و آرزو در اندیشه سیاسی ایرانیان نیز حضوری پُررنگ دارد. در اینجا، تقابل خرد و آرزو در قالب داد و بی‌داد نمود می‌یابد. در واقع، آشه که از جنس خرد است و خرد، آدمی را بدان رهنمون است، در عالم شهریاری معنی داد و دادگری می‌یابد و در برابر بی‌داد و ستم قرار می‌گیرد که از افراط و تفریط آرزو برآمده است. در اندیشه ایرانیان، فلسفه تشکیل دولت متبلورساختن خرد یا آشه یا داد در سطح زندگی اجتماعی است و شهریار که در رأس این دولت قرار دارد، تا زمانی مشروعیت دارد و به اصطلاح فرّه‌مند است که با راهنما قرارداد خرد، دادگرانه عمل کند و از راه راست یا آشه منحرف نشود. در قلمرو چنین شهریاری، مردم از آرامش و امنیت و آسایش برخوردارند؛ یعنی همان «خرمی» که «مذهب عدل»

از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم مضمون تقابل خرد و آرزو، جلوه‌ای دیگر از ثنویت ایرانی و در ردیف تقابل سپنتمینو و انگره‌مینو در اوستای گاهانی، آشه و دروچ اوستایی، آرته و درئوگ در کتیبه‌های فارسی باستان، هرمزد و اهریمن در اوستای متأخر و متون پهلوی، مینو و گیتی و نیز نور و ظلمت در ادبیات مانوی و مزدکی است. فهم مضمون تقابل خرد و آرزو به فهم ثنویت ایرانی گره خورده است و درعین حال، درک بهتر ثنویت ایرانی نیز به فهم مضمون تقابل خرد و آرزو وابسته است. تقابل خرد و آرزو صورتی انسانی‌تر از ثنویت ایرانی است که بیش از هر جای دیگر، در وجود آدمی که البته خود، تصویری از عالم است نمود می‌یابد و درک می‌شود. براین اساس، آدمی آوردگاه حق و باطل، خیر و شر، نور و ظلمت و در یک کلام خرد و آرزو است. انسانی رستگار است که در زندگی، خرد را که گوهری الهی در وجود آدمی است، راهنما قرار دهد و در مسیر آشه قدم بردارد و در واقع، در حفظ و تقویت آشه یا نظم کیهانی که پیدایش و دوام آفرینش به آن وابسته است، نقش حیاتی و تعیین‌کننده خود را ایفاء کند. این انسان آشون، همتا و جلوه مادی هرمزد، و موجودی بس ارزشمند است. درحقیقت، شکافی میان انسان ایرانی و آفریدگار او وجود ندارد؛ این خرد است که به هر دو، اصالت و هویت می‌دهد و اگر آدمی خرد نهفته در درون خود را متجلی سازد، او نیز ربّانی می‌شود و «فناء فی الله» را معنی می‌بخشد.

اما اگر در این آوردگاه، آدمی از خویشکاری و اصل وجودی خود ناآگاه و غافل باشد، آرزو بر او چیره می‌شود و او را از راستی بازمی‌دارد و در مسیر دروچ پیش می‌برد؛ چنین انسانی که اسیر هوی و هوس‌های نفس است، دروند خوانده می‌شود و از آرامش و سعادت بهره‌ای ندارد.

ایرانشهری» و بُعد سیاسی آن که البته با بُعد دینی و اخلاقی آن آمیخته است، بنگرید به: (قادری، ۱۳۸۵: ۱۲۳ تا ۱۴۸).

۴. نام اهورامزدا که در پهلوی هرمزدا و اورمزدا گویند، مرکب از دو جزء «اهوره» و «مزدا» است. اهوره به معنای بزرگ و سرور است که در پهلوی به «خوتای» (خدای) هم برگردانده‌اند. «مزدا» به معنای هوشیار و دانا و آگاه است. بنابراین، اهورامزدا در مجموع به معنای «سرور دانا» یا «خداوندگار آگاه» است (نک: اوستا، ج ۹۳۶/۲).

۵. xrad ī harwisp-āgāh

۶. کسی که دانشی فراگیر و همه‌آگاه ندارد، و فقط از موضوعی آگاه است که در عمل با آن مواجه می‌شود.

۷. «إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ» (قرآن کریم، سوره آل عمران، آیه ۴۷ و دیگر جاها).

۸. باتوجه به اختلاف نظرهایی که در ترجمه اوستا، به‌ویژه گاهان، وجود دارد، در پژوهش حاضر، مبنای اوستای گلدنر (Geldner, 1896) گذاشته شده است که ویرایشی است انتقادی برپایه چندین نسخه خطی اوستا و همچنان ملاک و مرجع مترجمان اوستا به زبان‌های مختلف است. در برگردان متن اوستایی به زبان فارسی هم از ترجمه‌های فارسی پورداد و دوستخواه کمک گرفته شده است؛ ضمن اینکه در بخش گاهان، ترجمه‌های اینسلر (Insler, 1975) و هومباخ و ایچاپوریا (Humbach and Ichaporia, 1994) نیز دیده شده است.

۹. خرد دارای دو جنبه است: یکی خرد غریزی یا «آسن خرد» که همان خرد مدنظر ما در این پژوهش است که برابر با «عقل» نهاده می‌شود و همان نور و

مزدکیان خرم‌دین از آن دم می‌زند. زمانی که به هر علتی این رفاه و امنیت از دست رفت، شهریار مسئول شناخته می‌شود و اگر به سرعت درصدد جبران برنیاید، فره از او می‌گسلد و مشروعیت خود را از دست می‌دهد. در چنین وضعیتی، مردم در قبال این شهریار دیگر وظیفه و تکلیفی ندارند و مجاز هستند تا به تبعیت و فرمانبرداری خود از شهریار خاتمه دهند و دست به شورش بزنند. به عبارتی دیگر، فره‌مندی و مشروعیت شهریار امری همیشگی و ذاتی نیست؛ بلکه به عملکرد او و رضایت مردم مشروط و وابسته است.

در روایت‌های ملی ایرانیان، مضمون تقابل خرد و آز در عالم شهریاری بیش از هر جای دیگر، در قالب حکایت جمشید و چیرگی ضحاک بر او پدیدار می‌شود. جمشید در نیمه نخست شهریاری خود، خردمندان و دادگرانه عمل می‌کند و رفاه و آسایش را برای مردم به ارمغان می‌آورد؛ اما در نیمه دوم شهریاری خود، گناه فتح باب گوشت‌خواری را مرتکب می‌شود و با این کار، خرد او زایل شده و آز در پیکر ضحاک ماردوش یا آژی‌دهاک «سه پوزه سه کله شش چشم»، بر او چیره می‌شود و ستم فراگیر می‌شود و فره از او می‌گسلد و ناگزیر، مشروعیت خود را نزد مردم از دست می‌دهد؛ از این‌رو، مردم از او روی برمی‌گردانند و ضحاک بیگانه را شاه ایران‌زمین می‌کنند و البته با این کار، نتایج گسستن فره از شهریار برای مردم فاجعه‌بارتر هم می‌شود!

پی‌نوشت

۱. Āzi در اوستا، Āz در فارسی میانه و فارسی نو.
۲. xraθw-/xratav در اوستا، xraθu-/xratu در فارسی باستان، xrad در فارسی میانه و فارسی نو.
۳. درباره مختصات و مؤلفه‌های مفهومی «اندیشه»

دام (گیتی)، جانوری (اهریمن) که قصد آسیب‌رساندن به باغ او (سرزمین روشنایی) را دارد، در دام می‌اندازد و پس از اینکه توان و نیروی جانور در تقلا برای خلاصی از این دام، تحلیل رفت (ناکارشدن اهریمن در پایان ۹۰۰۰ سالی که هرمزد و اهریمن بر سر آن توافق کردند)، جانور نیمه‌جان را از دام درمی‌آورد و از باغ خود بیرون می‌اندازد و دام و تله خود را بازسازی می‌کند (فرشکرد یا نوسازی گیتی) (نک: زهر، ۱۳۷۷: ۵۳ و ۵۲).

۱۵. یا شعر حافظ شیرازی که می‌فرماید: طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق/ که در این دامگه حادثه چون افتادم... .

۱۶. برای نمونه در گاهان سخن از اینست که هرمزد «به واسطه خرد خویش آشه را بیافرید» (یسنا ۳۱، بند ۷) یا اینکه دیویسنایان همزمان «از خرد اهورامزدا و آشه روی برمی‌تابند» (یسنا ۳۲، بند ۴).

۱۷. و البته چنین تفکری، ضمن اینکه مسئولیت آدمی را گوشزد می‌کند، بیان‌کننده ارزش فوق‌العاده‌ای است که برای نقش و جایگاه آدمی در هستی قائل است. در چنین زمینه‌ای، مفهوم «جهاد اکبر» بیشتر درخور درک است؛ یعنی جهاد با دشمن درونی که نفس اماره (آز) است.

۱۸. مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۱/۲۴۳ و ۲۴۴ که البته ترجمه فوق بر مبنای ترجمه ابوالقاسم پاینده، با اندکی تغییر و اصلاح است (نک: مسعودی، ۱۳۷۴: ج ۱/۲۱۵ و ۲۱۶).

۱۹. البته ترجمه فوق بر مبنای ترجمه وحید مازندرانی، با اندکی تغییر و اصلاح است (نک: هرودوت، ۱۳۶۲: ۷۶ تا ۸۰).

۲۰. در پاره‌ای از روایات قدیم، «قلب» یا دل، جایگاه عقل و خرد و ادراک معرفی می‌شود و در پاره‌ای

فره‌ای است که خداوند در وجود انسان به امانت گذاشته است. دیگری خرد اکتسابی که می‌شود آن را برابر با «علم» قرار داد.

۱۰. دغدغه‌ها و سرگذشت «دانا»، بسیار شبیه دل‌مشغولی‌ها و کندوکاوهای برزویه طیب، مذکور در «باب برزویه طیب» بر کلیله و دمنه است (نک: کلیله و دمنه، ۱۳۸۸: ۴۸ و ۴۹) که البته از نگاه ابوریحان، این ابن‌مقفع بود که باب برزویه طیب را بر کلیله و دمنه افزود تا در عقاید مسلمانان شک و تردید پدید آورد و آنان را برای پذیرش آیین خویش که دین مانی بود، آماده سازد و نه خود برزویه طیب (بیرونی، ۱۳۷۷: ۱۲۳).

۱۱. جایگاه زروان مانوی در نظام دینی مانویت با جایگاه هرمزد در باورهای زردشتی درخور قیاس است.

۱۲. جایگاه هرمزد مانوی در نظام دینی مانویت، کم‌وبیش با جایگاه انسان نخستین یا همان کیومرث در باورهای زردشتی درخور قیاس است.

۱۳. با وجود زردشتیان که ماده و گیتی را به‌طور ذاتی نیک و آفریده هرمزد می‌دانند که بدی‌های موجود در آن به دنبال حمله و ورود اهریمن به گیتی پدید آمده‌اند، مانویان دراصل ماده را برابر با تاریکی و شرّ می‌دانند و از این حیث، به احتمال از اندیشه‌های بین‌النهرینی متأثر هستند که دنیا را ساخته شده از اجزاء تن هیولایی دیوسیرت به نام تیامت می‌دانند.

۱۴. جالب است که انسان در کنار آتش و گوسفند، نماد چهارپایان سودمند، ابتدا با این عنوان که در گیتی «بسیار رنج‌ها به ما رسد» حاضر نیست که به خواست هرمزد، تن مادی بگیرد و به گیتی برود (صد در بندهش، ۱۹۰۹: ۵۴، بند ۱ تا ۱۰). همچنین بنگرید به تمثیل «شکند گمانیک ویچار» که هرمزد را به باغبانی خردمند تشبیه می‌کند که با تدارک یک

در رفتن به سوی وضع مدنی عقل را راهنمای انسان می‌دانند و میوه وضع مدنی را عدالت، رفاه، امنیت و مهار هوا و هوس‌های انسانی معرفی می‌کنند (نک: سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۶۷ تا ۹۸). بنا به گفته روسو، «وقتی انسان از وضع طبیعی وارد وضع مدنی می‌شود، تغییرات بسیار قابل ملاحظه‌ای در او انجام می‌گیرد.

در رفتار او، عدالت جایگزین غریزه می‌گردد و اعمال او برخلاف سابق تابع قوانین اخلاقی می‌شود. فقط آن وقت است که ندای وظیفه جای شهوات نفسانی و حق جای هوس را می‌گیرد و انسان که تا آن زمان فقط به خود توجه می‌کرد، ناگزیر می‌شود طبق اصول دیگری رفتار کند و قبل از پیروی از تمایلاتش، با عقل خود مشورت نماید. گرچه انسان در این زندگی جدید از چند امتیاز که در حالت طبیعی داشت، محروم می‌شود؛ اما در عوض منافع زیادی عایدش می‌گردد...» (روسو، ۱۳۶۶: ۲۴).

۲۳. ترجمه از احمد تفضلی در مینوی خرد، یادداشت‌ها: ۱۰۱.

۲۴. به احتمال شمال صحیح باشد؛ زیرا در فرهنگ ایرانی، شمال جایگاه دیوان و قوای اهریمنی است.

۲۵. برمبنای ترجمه اکبر داناسرشت. نک: (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۳۰).

۲۶. به قول فردوسی (۱۳۵۳: ۱ / ۲۷): «منی کرد آن شاه یزدان شناس/ یزدان بیچید و شد ناشناس».

۲۷. در ترجمه این بند از گاهان اختلاف نظرهایی جدی وجود دارد. ترجمه فوق برمبنای ترجمه بارتولومه است (Bartholomae, 1904: cols. 1866-67) که در کانون پذیرش دانشمندان و اوستاشناسان بسیاری در نیمه نخست سده بیستم بود و در ایران نیز پورداود که اوستای او ترجمه اوستای بارتولومه است، همین ترجمه را مبنا قرار داد (گات‌ها، ۱۳۷۷:

دیگر، «دماغ» یا مغز. جالب است که پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که مغز مرکز هوشیاری کل بدن نبوده است و قلب نیز نقش مهمی در روند هوشیاری ایفا می‌کند و به عبارتی دیگر، قلب هم مغز خود را دارد! (نک: www.isna.ir/news/95101207026).

۲۱. راجع به نبرد آتش و آزی بر سر فره، نک: (صد در بندهش، ۱۹۰۹: در ۵۴ و نیز در ۱۸).

۲۲. فلسفه پیدایش دولت در روایت‌های ملی ایرانیان که در قالب گمارده شدن کیومرث یا دیاکو به شاهی بیان شده است، با نظریه دولت به مثابه یک قرارداد اجتماعی مشابهت بسیاری دارد. نظریه قرارداد اجتماعی بر این فرض مبتنی است که انسان پیش از تأسیس دولت، در «وضع طبیعی» به سر می‌برد؛ وضعیتی که در آن، «قانون طبیعی» بر رفتار و کنش انسان حاکم است و هر فردی طبق میل خود عمل می‌کند؛ اما نیازها و ضرورت‌ها باعث شده است تا انسان‌ها دور هم جمع شوند و با یکدیگر درباره تأسیس دولت یا همان نظام سیاسی توافق کنند. با تأسیس دولت در قالب قرارداد اجتماعی، انسان‌ها وضع طبیعی را پشت سر نهاده و وارد مرحله جدیدی از زندگی اجتماعی می‌شوند که به آن، «وضع مدنی» گفته می‌شود. سه نظریه پرداز اصلی نظریه قرارداد اجتماعی به ترتیب زمانی عبارت‌اند از: توماس هابز (۱۵۸۸ تا ۱۶۷۹م)، جان لاک (۱۶۳۲ تا ۱۷۰۴م)، ژان ژاک روسو (۱۷۱۲ تا ۱۷۷۸م). این سه متفکر در اینکه وضع طبیعی چه ویژگی‌هایی دارد و به طور مشخص چه ضرورتی دارد و با چه مکانیزمی رفتن به سوی وضع مدنی را باعث می‌شود و نیز در باب حقوق و تکالیف متقابل دولت و شهروند، با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ اما نکته جالب توجه این است که هر سه تن،

کتابنامه

الف. کتاب

- . ابن بلخی، (۱۳۶۳)، *فارسنامه*، به سعی و تصحیح گای لیسترانج و رینولد نیکلسون، چ ۲، تهران: دنیای کتاب.
- . ابوالمعالی محمدالحسینی العلوی، (۱۳۷۶)، *بیان‌الادیان*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی و محمدتقی دانش‌پژوه، به کوشش سیدمحمد دبیرسیاقی، تهران: روزنه.
- . اشه، رهام، و شهین سراج، (۱۳۷۹)، *آزربادِ مهرسپندان*، تهران: فروهر.
- . اصطخری، ابواسحق ابراهیم، (۱۳۶۸)، *مسالك و ممالک*، به اهتمام ایرج افشار، چ ۳، تهران: علمی و فرهنگی.
- . اوستا، (۱۳۸۸)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چ ۲، چ ۱۴، تهران: مروارید.
- . بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، (۱۳۶۷)، *الفرق بین الفرق (در تاریخ مذاهب اسلام)*، ترجمه و تعلیقات از محمدجواد مشکور، چ ۴، تهران: کتابفروشی اشراقی.
- . بویس، مری و گرتر فرانتز، (۱۳۷۵)، *تاریخ کیش زردشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، چ ۳ (پس از اسکندر گجسته)، تهران: توس.
- . بیرونی، ابوریحان محمدبن احمد، (۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م)، *تحقیق ماللهند*، ج ۱، حیدرآباد دکن.
- . -----، (۱۸۷۸م)، *آثارالباقیه عن القرون الخالیه*، به کوشش کارل ادوارد زاخائو، لایپزیگ: بی‌نا. -----
- . -----، (۱۳۸۶)، *آثارالباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، چ ۵، تهران: امیرکبیر.
- . ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل،

- ۳۷). در نیمه دوم تجدیدنظرهایی در این ترجمه آغاز شد و برای مثال، اینسler این فقره را چنین برگرداند: «برای خرسندی مردم سوگند خورد که گاو، خدا هست» (Insler, 1975: 47). ترجمه‌های عجیب دیگری نیز از این فقره صورت گرفت که انعکاس آن در کار جلیل دوستخواه (اوستا، ۱۳۸۸: ۲۵) دیده می‌شود. اما شواهد به نفع ترجمه بارتولومه به اندازه‌ای بود که هومباخ که خود از بنیان تجدیدنظر در ترجمه بارتولومه بود، با وجود دیدگاه‌های اولیه‌اش، سرانجام نظر بارتولومه را در ترجمه این فقره از گاهان پذیرفت (Humbach, 2002: 71).
۲۸. گویا گوشت‌خواری در آغاز و در عصر جمشید، فقط به شکل خوردن مردار و بدون متوسل شدن به گوسپندگشی بود؛ اما اقدام جمشید، راه را برای گوسپندگشی که به طور مشخص «ده‌آک تازی» آن را رایج کرد، هموار کرد (نک: کیخسرواسفندیار، ۱۳۶۲: ۲۶۱). در این باره، اشاره مسعودی به مردارخواری مزدکیان ساکن اطراف ری جالب توجه است (نک: مسعودی، ۱۳۷۴: ۳۷۸)؛ گویا ایشان ضمن اینکه خود را از گوشت محروم نساخته بودند، با پرهیز از گوسپندگشی، خواه مستقیم یا غیرمستقیم، از رفتن زیر بار گناه سنگین گوسپندگشی پرهیز می‌کردند.
۲۹. توصیف ضحاک در قالب *دارنده هزارگونه چالاک*ی که به احتمال ابزارهای او برای نفوذ در آفرینش هستند، عنوان «بیوراسپ» ضحاک به معنی دارنده ده‌هزار اسب (برای نمونه نک: مجمل‌التواریخ و القصص، بی‌تا: ۲۵) را به خاطر می‌آورد.
۳۰. پیش‌تر دیدیم که در عقاید قدما، گاه دماغ یا مغز آدمی، جایگاه خرد و عقل و ادراک معرفی می‌شود و گاه قلب یا دل.

- ژول مول، ج ۱ و ۶، چ ۲، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- . فرنیغ دادگی، (۱۳۸۵)، بندهش، ترجمه و تصحیح مهرداد بهار، چ ۳، تهران: توس.
- . قرآن کریم، (۱۳۸۲)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: رشیدی.
- . کاتب، احمد بن حسین بن علی، (۱۳۸۶)، تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار، چ ۳، تهران: امیرکبیر.
- . کتاب سوم دینکرد (۱۳۸۱)، آوانویسی و یادداشت‌ها و ترجمه از فریدون فضیلت، تهران: فرهنگ دهخدا.
- . کتاب ششم دینکرد، (۱۳۹۲)، ترجمه از متن پهلوی به انگلیسی از شائول شاکد، ترجمه از انگلیسی به فارسی از فرشته آهنگری، تهران: صبا.
- . کریستن سن، آرتور، (۱۳۸۵)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، ویراسته حسن رضایی باغبیدی، چ ۵، تهران: صدای معاصر.
- . -----، (۱۳۸۹)، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چ ۴، تهران: چشمه.
- . کلیله و دمنه، (۱۳۸۸)، ترجمه ابوالمعالی نصرالله منشی، تصحیح و توضیح از مجتبی مینوی، تهران: ثالث.
- . کیخسرو اسفندیارین آذرکیوان، (۱۳۶۲)، دبستان مذاهب، با یادداشت‌های رحیم رضازاده ملک، چ ۲ (مجلد اول متن و مجلد دوم تعلیقات)، تهران: کتابخانه طهوری.
- . گات‌ها، قدیمی‌ترین قسمت اوستا، (۱۳۷۷)، تألیف و ترجمه ابراهیم پورداود، به انضمام ترجمه انگلیسی دینشاه جی جی باهای ایرانی، تهران: اساطیر.
- . مجمل‌التواریخ والتقصص، (بی‌تا)، از نویسنده گمنام، به کوشش ملک‌الشعراء بهار، تهران: کلاله خاور.
- (۱۳۶۸)، تاریخ ثعالبی، ترجمه محمد فضائلی، چ ۲، تهران: نقره.
- . روایت پهلوی، (۱۳۶۷)، ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- . روسو، ژان‌ژاک، (۱۳۶۶)، قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق سیاسی، ترجمه منوچهر کیا، چ ۳، تهران: گنجینه.
- . زادسپرم، (۱۳۶۶)، گزیده‌های زادسپرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- . زنر، آر.سی، (۱۳۷۷)، تعالیم مغان (گفتاری چند در معتقدات زردشتیان)، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- . -----، (۱۳۸۴)، زروان یا معمای زردشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.
- . شارپ، رلف نارمن، (۱۳۸۲)، فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، تهران: پازینه.
- . شایست ناشایست، (۱۳۶۹)، آوانویسی و ترجمه از کتیون مزداپور، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- . شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۱)، توضیح‌الملل (ترجمه الملل والنحل)، تحریر مصطفی خالقداد هاشمی، تصحیح سیدمحمد رضا جلالی نائینی، چ ۲، تهران: اُفت.
- . صد در نثر و صد در بندهش، (۱۹۰۹ م.)، به کوشش ب. ن. دابار، بمبئی: بی‌نا.
- . طبری، محمد بن جریر، (۱۳۷۵)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، چ ۵، تهران: اساطیر.
- . غزالی، امام ابو حامد محمد بن محمد، (۱۳۶۷)، نصیحة‌الملوک، به تصحیح جلال‌الدین همایی، چ ۴، تهران: هما.
- . فردوسی، حکیم ابوالقاسم، (۱۳۵۳)، شاهنامه، تصحیح

- مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین، (۱۴۰۹ق)، مروج-
الذَّهَب و معادن الجواهر، تحقیق اسعد داغر، چ ۲، قم:
دارالهجرة.
- مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین، (۱۳۷۴)،
مروج‌الذَّهَب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم
پاینده، ج ۱، چ ۵، تهران: علمی و فرهنگی.
- التنبيه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ ۲،
تهران: علمی و فرهنگی.
- مسکویه، احمد بن محمد، (۲۵۳۵)، جاویدان خرد،
ترجمه تقی‌الدین محمد شوشتری، به اهتمام بهروز
ثروتیان، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه
مک‌گیل شعبه تهران.
- مینوی خرد، (۱۳۸۰)، ترجمه احمد تفضلی، به
کوشش ژاله آموزگار، ویرایش سوم، تهران: توس.
- نویختی، حسن بن موسی، (۱۳۸۱)، فِرَقُ الشَّیْعَه، ترجمه
و تعلیقات از محمدجواد مشکور، چ ۲، تهران: علمی
و فرهنگی.
- وراوینی، سعدالدین، (۱۳۶۷)، مرزبان‌نامه، به تصحیح
محمد روشن، چ ۲، تهران: نو.
- هرودوت، (۱۳۶۲)، تواریخ، ترجمه ع. وحید
مازندرانی (از روی ترجمه انگلیسی جورج
راولینسون)، چ ۳، تهران: علمی و فرهنگی.
- یارشاطر، احسان و دیگران، (۱۳۸۰)، تاریخ ایران
(پژوهش دانشگاه کمبریج)، ج ۳ (در دو قسمت)،
ترجمه حسن انوشه، چ ۲، تهران: امیرکبیر.
- ب. مقاله**
- رستم‌وندی، تقی، (۱۳۸۸)، «آز و داد: آسیب‌شناسی
سیاسی شهرداری در شاهنامه فردوسی»، دو فصلنامه
پژوهش سیاست نظری، دوره جدید، ش ۵،
ص ۱ تا ۱۹.
- سبزه‌ای، محمدتقی، (۱۳۸۶)، «جامعه مدنی به مثابه
قرارداد اجتماعی: تحلیل مقایسه‌ای اندیشه‌های هابز،
لاک و روسو»، پژوهش حقوق و سیاست، س ۹،
ش ۲۲، ص ۶۷ تا ۹۸.
- شجری، رضا، (۱۳۸۲)، «تحلیل و بررسی عنصر آز در
شاهنامه فردوسی»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی،
ش ۱، ص ۶۵ تا ۸۲.
- شکی، منصور، (۱۳۷۲)، «درست‌دینان»، معارف، دوره
دهم، ش ۱، ص ۲۸ تا ۵۳.
- قادری، حاتم و تقی رستم‌وندی، (۱۳۸۵)، «اندیشه
ایران‌شهری (مختصات و مؤلفه‌های مفهومی)»،
فصلنامه علمی- پژوهشی علوم انسانی دانشگاه
الزَّهْرَا(س)، س ۱۶، ش ۵۹، ص ۱۲۳ تا ۱۴۸.
- نداف، ویدا، (۱۳۹۳)، «نقش و جایگاه خرد در متون
باستانی ایران»، زبان‌شناخت، س ۵، ش ۱،
ص ۱۸۷ تا ۱۹۷.
- ج. منابع لاتین**
- Bartholomae, Christian, (1904), *Altiranisches
Wörterbuch*, Strassburg.
- Geldner, Karl F, (1896), *Avesta, the Sacred
Books of the Parsis*, Stuttgart.
- Herodotus of Halicarnassus, (2000), *The
Histories*, Translated by George Rawlinson,
Iowa: Omphaloskepsis.
- Humbach, Helmut, (2002), "Yama/ Yima/
Jamšēd, King of Paradise of the Iranians",
Studies in honour of Shaul Shaked
(Jerusalem studies in Arabic and Islam, Vol.
26, Institute of Asian and African Studies at
the Hebrew University of Jerusalem), pp.
68-77.
- Humbach, H. and P. Ichaporia, (1994), *The
Heritage of Zarathushtra, a New Translation
of His Gāthās*, Heidelberg.
- Insler, S, (1975), *the Gāthās of Zarathustra*,
Acta Iranica, Vol. 8, Leiden