

Political Thought in Sassanid Texts

Received: 2022-07-17

Accepted: 2022-08-15

Mehdi Movahhedinia *

Mahdi Fadaei Mehrabani **

The Sassanid era marked a significant turning point in the history of Iran. This period witnessed the establishment of an authoritarian political system that was based on the unity of religion and government, resulting in the formation of a distinct political and intellectual system shaped by a fusion of nationality and religion. The present study aims to examine the key features of Zoroastrian-Sassanid political thought, focusing primarily on essays written during the Sassanid period or early Islamic centuries under the influence of the Zoroastrian-Sassanid tradition, which dealt with political and monarchical themes. The basic characteristics of the political thought in the texts of this era were studied by drawing upon the descriptive-analytical as well as textual method in terms of religiosity and politics, social hierarchy and universal order, and Farre Kiyani (Farvahar) and the monarchical seed. The main texts under study include Kar-Namag i Ardashir i Pabagan, Ardashir's covenant, Letter of Tansar, and Kar-Namag i Anushirvan. The results of the study show that the Zoroastrian-Sassanid political thought is derived from an intellectual system in which humans and the human society are inextricably connected to the universe and universal order. For this reason, the political system is obligated to apply religion and its rulings as the supreme manifestation of the order and laws of the universe. In conformity to the universal order, it is inevitable for the human society to involve hierarchies and piety. The society is symbolized by the



* PhD student of Political Thought, University of Tehran. m.movahedinia@ut.ac.ir.

** Faculty member, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran. fadaeimehrabani@ut.ac.ir.

king. The king must represent the beliefs and values of Mazdayasna both in terms of lineage and in terms of act and character.

Keywords: Zarathustra, Sassanid era, monarchy, political thought, Avesta, Gatha, Kar-Namag i Ardashir i Pabagan, Ardashir's covenant, Letter of Tansar, and Kar-Namag i Anushirvan.



Abstracts

اندیشه سیاسی در متون ساسانی

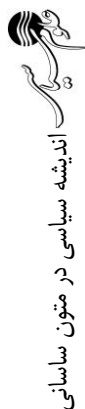
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۲۶

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۵/۲۴

مهدی موحدی نیا^۱

مهدی فدایی مهربانی^۲

دوره‌ی ساسانی را می‌توان نقطه‌ی عطفی در تاریخ ایران دانست که برای نخستین بار یک نظام مقتدر سیاسی بر پایه‌ی وحدت دین و حکومت شکل گرفته و به نوعی، دو عنصر ملیت و مذهب، سامان سیاسی و نظام دانایی خاصی را تعیین می‌بخشد. هدف پژوهش پیش‌رو، شناخت و فهم ویژگی‌های سرشت‌نمای اندیشه‌ی سیاسی زردشتی- ساسانی است. تأکید این پژوهش بر متون و رساله‌های دارای بن‌مایه‌ی سیاسی و شهریاری است که در دوره‌ی ساسانی تألیف شده یا در قرون اولیه‌ی اسلامی، تحت تأثیر سنت زردشتی- ساسانی تدوین شده است. شاخصه‌های پایه‌ی اندیشه‌ی سیاسی در متون این دوره، با به‌کارگیری روش توصیفی- تحلیلی و رویکرد متن‌محور، ذیل سه محور پیوند دیانت و سیاست، سلسله‌مراتب اجتماعی و نظام کیهانی و فره کیهانی و تخمه‌ی شاهی، مورد بررسی قرار گرفته است. متون اصلی مورد مطالعه عبارت‌اند از: کارنامه‌ی اردشیر بابکان، عهد اردشیر، نامه‌ی تنسر و کارنامه‌ی انوشیروان. نتایج نشان داد که اندیشه‌ی سیاسی زردشتی- ساسانی، برآمده از سامان معرفتی‌ای است که انسان و جامعه‌ی انسانی را در پیوند ناگسستنی با کیهان و نظم کیهانی می‌داند و از همین روی، نظم سیاسی را موظف به تحقق بخشیدن به دیانت و احکام آن، به عنوان تجلی‌الای نظم و قوانین کیهانی می‌کند. در جامعه‌ی انسانی، به پیروی از نظام کیهانی، وجود سلسله‌مراتب و خویش‌کاری ناگزیر است. سمبل این جامعه پادشاه است؛ او چه از جنبه‌ی نژادگی و نسبی و چه از جنبه‌ی کرداری و منشی، باید نماینده و پاسدار باورها و ارزش‌های دیانت‌مزدیسنا باشد.



۱. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تهران. (m.movahedinia@ut.ac.ir).

۲. عضو هیئت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران. (fadaeimehrabani@ut.ac.ir).



کلیدواژه‌ها: زردشت، دوره‌ی ساسانی، شهرپاری، اندیشه‌ی سیاسی، اوستا، گات‌ها، کارنامه‌ی اردشیر بابکان، عهد اردشیر، نامه‌ی تنسر، کارنامه‌ی انوشیروان.

مقدمه

اندیشه‌ی سیاسی مبتنی بر مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه است و دین (الهیات)، به خصوص در جوامع باستانی، بنیادهای دو مقوله‌ی فوق را تأمین می‌کند. در این میان، دیانت زردشتی، به عنوان دین رسمی دوره‌ی ساسانی و با توجه به رویکرد ذاتی آن نسبت به عالم خلقت و گیتی، از اهمیت خاصی برخوردار است. به باور عموم پژوهش‌گران، میان آموزه‌های زردشت در «گات‌ها»، و باورها، احکام و مناسک موبدان زردشتی ساسانی، تفاوت قابل توجهی وجود دارد. این ملاحظات باعث کاربرد اصطلاحات اوستای کهن (گات‌ها) و اوستای متأخر شده است. ایلیا گرشویچ بر پایه‌ی همین تفاوت‌ها، دو اصطلاح مفهومی متفاوت یعنی «آموزه‌ی زردشت»، (Zarathustrianism) به معنای آموزه‌های زردشت در گات‌ها یا گاهان، و «آیین زردشتی» (Zoroastrianism) به معنای آیین تلفیقی بعدی که گات‌ها هم بخشی از آن است، را به کار می‌گیرد (گرشویچ، ۱۳۹۶، ص. ۹).

در برابر این‌گونه نظرات، محقق‌ی چون مری بویس، ضمن پذیرش تفاوت تاریخی و محتوایی میان گات‌ها و دیگر بخش‌های اوستا، تأکید بیش‌ازحد بر آن را لازم ندانسته و به جای آن بر «سنت» زردشتی‌گری تکیه می‌کند. بویس، به جای بسنده کردن به مطالعات زبان‌شناختی، روش «تاریخی» را پیشنهاد می‌کند که نوعی استمرار میان زردشت و پیروان او در طول قرون و اعصار قائل است و بر آن است که «اندیشه‌های زرتشتی، معمولاً با امانت در سنت زرتشتی‌گری منعکس شده‌اند» (بویس، ۱۳۷۷، ص. ۹۹-۱۰۱).

می‌توان تفاوت‌های قطعی یا احتمالی میان گات‌ها با اوستا، متون اوستایی و پهلوی را پذیرفت، اما باید این نکته را هم در نظر داشت که به قول دکتر تفضلی، صرف فقدان مطلب یا مفهومی در گات‌ها را چه‌بسا نتوان به حساب مخالفت با آن گذاشت، به خصوص این‌که به اذعان قاطبه‌ی متخصصین، زبان گات‌ها دشوار، پرابهام و پیچیده است که بخشی از آن به زبان شعرگونه‌ی اثر و دیگر به کهنگی و قدمت زبان و مشکلات دستوری بازمی‌گردد (تفضلی، ۱۳۷۸، ص. ۳۶-۳۸). تأکید ما در این مقاله بر سنت زردشتی دوره‌ی ساسانی است که به هر روی، ادامه و توالی آموزه‌های زردشت و سنن تاریخی ایرانیان بوده است. بحث ما بر سر

اصالت یا عدم اصالت این مفاهیم و آموزه‌ها در نسبت با آموزه‌های زردشت نیست؛ هدف، راهیابی به اندیشه‌ی سیاسی منبعث از سامانی معرفتی-گیتی‌شناختی و هستی‌شناختی است که بیش از هرچیز، به طور جوهرین، صبغه‌ی زردشتی و ایرانی دارد. این سامان‌دانی الهیاتی، پدیدآورنده‌ی ایدئولوژی حکومتی ساسانی است که محدود به عصر خود نمانده، بلکه مَهر خود را، به واسطه‌ی تأثیرات آشکار و پنهان درازدامنه‌اش، بر تاریخ و اندیشه‌ی ایرانی حک کرده است.

به طور خلاصه می‌توان گفت آثاری که در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی در ایران باستان وجود دارد، غالباً به جای تمرکز بر «سنت» زردشتی-ساسانی، به کلیت دوران باستان پرداخته‌اند (به عنوان نمونه: رضایی‌راد، ۱۳۷۸)؛ یا این که بر تفاوت پیش‌گفته میان آموزه‌های اصیل و غیراصیل زردشت تأکید داشته‌اند (مجتبایی، ۱۳۵۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۴؛ محمودی‌زاده دهبازری، ۱۳۹۶). تفاوت این پژوهش با آثار و مقالات موجود، تأکید و تمرکز آن بر سنت زردشتی-ساسانی و تفسیر و تحلیل متون و رسالات سیاسی‌ای است که در چارچوب این سنت تکوین یافته‌اند.

هدف این نوشتار، آشکارسازی مختصات بنیادین اندیشه‌ی سیاسی در سنت زردشتی-ساسانی است. رهیافت این پژوهش، متن‌محور و روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی است. مراد از «اندیشه‌ی سیاسی» در این جا، معنای عام آن در قالب مباحثی چون: شهرسازی و اوصاف بایسته‌ی آن، وظایف متقابل شاه و رعیت و توصیه‌های مربوط به مملکت‌داری، در عین تحلیل بن‌مایه‌های هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه‌ی آن‌ها است. معیار ما در انتخاب متون، صبغه و بن‌مایه‌ی سیاسی و شهرسازی در آن‌ها بوده است که به نوعی، ایدئولوژی سلطنتی ساسانی و سنت مذهبی موبدان را بازنمایی نموده (نیولی، ۱۳۹۷، ص. ۵۵) و با توجه به نظریه‌ی «مری بویس»، در چارچوب سنت زردشتی-ساسانی قرار می‌گیرند. همچنین با توجه به درهم‌تنیدگی سیاست و دیانت در نظام دانی ساسانی، دیگر متون پهلوی از قبیل دینکرد، ارداویراف‌نامه، بندهش و مینوی خرد نیز مورد توجه قرار گرفته است.

پیوند دیانت و سیاست

از نظر انسان باستانی، تمام گیتی، قلمرو نفوذ خدایان بود و در اعتقادات زردشتی، هر عنصری در گیتی، «مینوی» خاص خود را داشت و بر مبنای این هستی‌شناسی، هر موجودی از دو جنبه‌ی گیتیانه و مینوی در نظر گرفته می‌شد. اعتقاد به خدا یا ایزدان، در تاروپود زندگی





هرروزینه‌ی مردمان بوده و سیاست، به ابتدایی‌ترین و عام‌ترین وجه آن، نوعی از سامان دادن و نظم بخشیدن به این زندگی تلقی می‌شده است. از همین رو، معتقدات دینی و مناسک مذهبی را می‌بایست در پیوند با شرایط زندگی و افق تاریخی-جغرافیایی آن قرار داد. جامعه‌ای که زردشت در آن اعلام پیامبری کرده و «مانترا» یا سروده‌های مذهبی‌اش را می‌سراید، جامعه‌ای است روستایی با اقتصاد متکی بر گله‌داری و کشاورزی ابتدایی که در مقطعی دچار بحران شده است. گروهی که زردشت آنان را شقاوت‌کار می‌داند، «ناگله‌دار در میان گله‌داران» یا «ناروستایی» در برابر «کشاورز گله‌دار» بودند. این گروه بدکار، «رزم‌افزار بر روی آشونان^۱ می‌کشند» و «غلف‌زارها را ویران می‌کنند» و خون انسان‌های بی‌گناه را می‌ریزند. ظاهراً ارباب (آهو) اینان، به واسطه‌ی این دسته‌های جنگ‌جو، بر دارایی و مکتب خود می‌افزاید (بویس، ۱۳۷۷، ص. ۵۶-۵۷؛ ۱۳۹۳، ج. ۲، ص. ۱۷-۱۸).

زردشت از این شرایط گله‌مند است و پرستندگان «دیو»ها را که از حمایت گوی‌ها و گزین‌ها (مقامات مذهبی) و صاحبان قدرت برخوردار بودند، عامل اصلی آن می‌داند (گیگر، ۱۳۸۲، ص. ۶۸-۷۰). او در کنار دعوت به پرستش اهورامزدا، دغدغه‌ی رفع این مصائب اجتماعی که گریبان‌گیر مردمان او شده است را هم دارد. برای او پرستش اهورامزدا، هم‌بسته‌ی نیکی، خیرخواهی و راستی در گسترده‌ترین معنای آن است. از همین رو است که در نیایش‌های خود با اهورامزدا، از جور و جفای زمانه گله‌مند است و خواسته‌اش از او، برقراری صلح و آسایش در گیتی است. زرتشت می‌گوید: «ای اهورا! بر روان آفرینش تاب و توانایی بخش از راستی و پاک‌منشی. اقتداری برانگیز که از نیروی آن صلح و آسایش برقرار گردد...» (گات‌ها، ۱۳۸۴، ص. ۱۴۱). در پیوند با این شرایط وجودی و تاریخی است که «دو گوهر هم‌زاد» نیکی و بدی یا سپینته‌مینو و انگره‌مینو مطرح می‌گردد (گات‌ها، ۱۳۸۳، ص. ۲۳۵، ۱۳۸۴، ص. ۱۴۳) و مبارزه‌ی میان نیکی و بدی، با وجود دو مینوی مستقل از برای هریک، جزو اصول دیانت زردشتی عنوان می‌شود (بویس، ۱۳۹۳، ج. ۳، ص. ۳-۴).

در اوستای متأخر و دوره‌ی ساسانی و متون پهلوی، طنین ندای زردشت در جامعه‌ی ابتدایی‌اش به گوش می‌رسد و مهر آموزه‌های او و نظام اعتقادی کهنی که خود او در درون آن پرورش یافته بود، بر تمام متون بعدی حک می‌شود؛ در عین این که تفاوت‌های ناشی از

۱. آشون: انسان پاک.

گذار زمان و تلفیق باورها را نمی‌توان انکار کرد.

در اواخر دوره‌ی اشکانی و در آستانه‌ی ظهور ساسانیان، نوعی گرایش به فرهنگ ملی به وجود آمد؛ شکلی از رابطه‌ی دوسویه میان دین و ملیت، در مقابل فرهنگ نسبتاً تکثرگرا و تحت تأثیر هلنیسم اشکانی که «نتیجه‌ی آن ظهور فرهنگ ملی بزرگی بود که در خدمت مقصود سیاسی - دینی کهن‌گرا و احیاگر گذشته قرار گرفت» (نیولی، ۱۳۹۰، ص. ۹۶-۹۷).

در نامه‌ی تنسر از قول تنسر، رابطه‌ی میان دین و شهریاری این‌گونه بیان شده است: «عجب مدار از حرص و رغبت من به صلاح دنیا، برای استقامت قواعد احکام دین؛ چه دین و مُلک، هر دو به یک شکم زادند دوسیده^۱؛ هرگز از یکدیگر جدا نشوند و صلاح و فساد صحّت و سقم هر دو یک مزاج دارد» (نامه‌ی تنسر به گشنسپ، ۱۳۸۹، ص. ۵۱).

در کتاب سوم «دینکرد»، کرده‌ی ۵۸، «درباره‌ی شهریاری و دین، برابر آموزه‌ی دینِ بهی» آمده است:

از بنیاد، هستش شهریاری [استوار] بر دین و دین بر شهریاری است... حتی آنانی که کیش ناسازگار [با دین بهی] دارند، در این نکته، ایشان نیز همداستان‌اند که شهریاری آنان نیز از سامان دین و دین‌شان از شهریاری سامان می‌یابد... [این دو] از یکدیگر جدایی‌ناپذیر‌اند. بزرگداشت شهریاری ایران [تنها] از دین [ایرانی] برمی‌خیزد؛ بندگی اورمزد [و سامان] دین مزدایی از شهریاری [ایرانی] برمی‌خیزد... زیرا از راه یکی شدن شهریاری و دینِ بهی است که شهریاری استوار می‌گردد و [نیز] از راه یکی شدن دینِ بهی با شهریاری استوار، دین با شهریاری وحدت کلمه می‌یابد. از این روی، شهریاری از پایه همان دین است و دین، همان شهریاری است؛ به همین گونه نبود شهریاری نیز به بددینی و بددینی به ناستواری شهریاری می‌انجامد (آذرفرنبخ و آذرباد، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۹۹).

در این سامان فکری، عقلانیت، اخلاق، مذهب و سیاست، مبتنی بر یک بنیاد بوده که ریشه در ذات نیک خدای آفریننده (اهورامزدا) دارد؛ «از آن‌جا که دادگری (دادستان)، جرثومه‌ی خرد خدادادی است [پس] با دینِ بهی نیز همگن و برادر است. باورمندی، پذیرش و رواج [دینِ بهی] از راه گسترش دادگری می‌باشد و از راه هرآن دادگری، خرد خدادادی در همه‌ی مردمان نیز هست و از راه آن (=خرد خدادادی) تودگان، ویژه‌ی خدایی دارند»

۱. چسبیده.





(همان، ص. ۹۳).

در دوره‌ی ساسانیان، که دین جزء قوام‌بخش نوعی ایدئولوژی حکومتی است، سوبه‌ی دیگری از رابطه‌ی دیانت و سیاست رخ نشان می‌دهد: دیانت به‌مثابه‌ی ابزار سلطه، توجیه سلطه و تداوم آن. این رابطه به شکلی عریان در «عهد اردشیر» از قول او خطاب به جانشینانش بیان شده است:

در پیشاپیش چیزهایی که از آن‌ها بر شما بیمناک‌ام، یکی آن است که فرومایگان، به خواندن دین و پژوهیدن و دریافتن آن دست یازند و شما چون بر نیروی شاهی تکیه دارید، کار ایشان را سبک گیرید و از این راه در میان زبردستانی که با آنان خونی شده‌اید و ایشان را نومید ساخته و بیم داده و کوچک کرده‌اید، سرداری‌های نهانی پدید آید. بدانید در یک کشور، هیچ‌گاه یک سرداری دینی نهانی با یک شهریاری آشکار با هم نسازد، جز آن که سرانجام آن‌چه را که در دست سررشته‌دار شاهی بوده، سردار دینی از دست او گرفته است؛ زیرا دین، بنیاد است و شاهی ستون و کسی که بنیاد را در دست دارد، بهتر می‌تواند بر کسی که ستون را دارد چیره شود و همه بنا را به دست گیرد (عهد اردشیر، ۱۳۴۸، ص. ۶۷).

از قول انوشیروان هم نظر مشابهی نقل شده است:

موبدان موبد، فهرست نام‌های گروهی از بزرگان و اشراف را به ما تقدیم داشت که برخی از ایشان مقیم دربار و پایتخت بودند و برخی در بلاد دیگر که این اشخاص پیرو دینی شده‌اند غیر از دینی که ما از پیغمبر خود و علمای خویش به ارث دریافته‌ایم و اینان پنهانی راجع به دین خود بحث کرده، مردمان را به آن می‌خوانند و این امر، مورث فساد مملکت می‌شود؛ زیرا [مردم] را از داشتن یک مقصود هم‌رنگ محروم می‌سازد؛ در حالی که سعادت و سلامت ملک، مستلزم آن است که همگی رعایا با پادشاه خود یک‌رنگ بوده، آن‌چه را که پادشاه مطابق دین خود حلال می‌شمارد، حلال شمارند و آن‌چه را او حرام می‌داند، حرام بدانند تا اتحاد مردمان با همدیگر و اتفاق همگان با پادشاه که مایه‌ی قوت دولت و سپاه است فراهم شود (ابن مسکویه، ۱۴۲۴ق، ج. ۱، ص. ۱۳۳؛ یادداشت‌های خسرو اول انوشیروان، ۱۳۱۰، ص. ۸-۹).^۱

درهم‌آمیزی دیانت و سیاست، این پیامد را خواهد داشت که مخالفت با یکی، مخالفت با دیگری تلقی می‌گردد، یا مصلحت سیاسی بر آن است که این‌گونه وانمود شود و این راهی

۱. اصل پهلوی کتاب در دست نیست و تنها ترجمه‌ی عربی آن در کتاب تجارب‌الأمم ابن مسکویه، تحت عنوان «ذکر قطعة من سيرة انوشروان و سیاساته» آمده است. ترجمه‌های دیگری نیز به فارسی از این متن وجود دارد.

بوده که بنا به گفته‌ی اردشیر، شاهان ساسانی آن را به کار می‌گرفته‌اند: «[شاهان پیشین] کسانی را که از راه دین به دشمنی شاه برمی‌خاستند، «بدعت‌گذار» می‌نامیدند و مرگ ایشان در این بدنامی بود که شاه را از آسیب ایشان آسوده می‌کرد. شاه نباید پرگ دهد [اجازه دهد] که زاهدان و نیایش‌کاران و گوشه‌گیران، بیش از او هواخواه دین نموده شوند و نگهدار آن جلوه کنند» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸، ص. ۷۰-۷۱). برخورد با مانویان و مزدکیان را می‌توان در همین چارچوب فهم کرد. در مقایسه‌ی با جنبش مزدکی، مانوی‌گری بیش‌تر صبغه‌ی دینی - عرفانی داشته و چون دیگر مکاتب گنوسی، تفسیر خاصی از آفرینش و رابطه‌ی نور و ظلمت ارائه می‌دهد (الیاده، ۱۳۷۳)؛ اما همین ارائه‌ی تفسیر و هستی‌شناسی‌ای متفاوت، مخالفت موبدان و به تبع آنان اشراف و دربار را گریزناپذیر می‌سازد؛ به‌خصوص با در نظر گرفتن گسترش و حوزه‌ی نفوذ آیین مانی در امپراتوری‌ای چون امپراتوری ساسانی که دین رسمی و مورد حمایت خود را زردشتی با تفسیر رسمی موبدان از آن می‌داند (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷، ص. ۱۳).

حوزه‌ی تأثیر پیوند دیانت و سیاست، تنها محدود و مقید به سامان‌دهی به زندگی «گیتیانه»ی انسان نیست، بلکه جهان «مینوی» را هم در برمی‌گیرد. کتاب «ارداویراف‌نامه» نمود بارز این امر است. در این متن، تلاش اصلی، حفظ نوع خاصی از یزدان‌شناسی و هستی‌شناسی با همه‌ی پیوندها و نتایج انسانی و اجتماعی آن، با تمسک به توصیف دلهره‌آور عذاب و عقاب‌هایی است که در انتظار متمردین و انکارکنندگان است. گویی هر نوع قرائت، غیر از محدوده‌ی قرائت رسمی، برتابیده نمی‌شود؛ چه طرح هستی‌شناسی‌ای جدید چون مانوی‌گری و چه حتی مخالفت با فقه و احکام متداول و سنت رایج (مزداپور، مقدمه‌ی بر شایست - ناشایست، ۱۳۶۹، ص. ۹-۱۰).

در بخش ۹۹ ارداویراف‌نامه در باب مجازات نافرمانی از حکام و شاهان آمده است:

و دیدم بسیار روان مردان و زنان دروند دیگر نیز که در دوزخ سهمگین و بیمگین، آسیب‌رسان، پر از بدبختی با درد بسیار و تاریک، آسیب و پادافره گونه‌گونه تحمل می‌کنند. پس دیدم روان‌هایی که بر زبانشان، میخ چوبی رسته بود نگوئسار به دوزخ فرومی‌رفتند و دیوان با شانه‌ی آهنین همه‌ی تن ایشان را می‌کنند. و پرسیدم: «این روان‌های چه کسانی است و چه گناهی کردند که روانشان چنین پادافره گرانی را تحمل می‌کند؟» سروش اهل و آذر ایزد گفتند: «این روان آن دروندانی است که در گیتی نسبت به فرمانروایان خود نافرمان بودند و سپاه و لشکر (=جند) و فرمانروایان را دشمن داشتند. اکنون در این‌جا چنین درد و آسیب و پادافره گرانی را باید تحمل کنند (ارداویراف‌نامه، ۱۳۸۲، ص. ۹۵).



نظام کیهانی (آشه) و سلسله مراتب اجتماعی

مفهوم محوری در این مبحث، مفهوم «آشه» است. زردشت در گات‌ها، در نخستین بند یسنای بیست و هشت، از «آشه» نام می‌برد (گات‌ها، ۱۳۸۴، ص. ۱۳۱). مراد از این مفهوم، نظم یا سامان هستی است. این که چرخ گیتی به سامان می‌چرخد و مثلاً روز جای شب را می‌گیرد و فصل‌های سال دگرگون می‌شوند، مصداق آشه است. اما آشه، محدود به نظام طبیعت باقی نمی‌ماند بلکه نظم اخلاقی و اجتماعی را هم در بر می‌گیرد. «راستی» در برابر «دروغ» به معنای پیروی یا عدم پیروی از آشه است (بویس، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۴۳؛ دوشن‌گیمن، ۱۳۷۵، ص. ۲۴۲-۲۴۴). آشه، «آیینی است بی‌زوال و پایدار که دوام و بقای جهان، نظم و صلاح شهر و کشور و شادی و فرخندگی آدمی در هر دو جهان بسته به آن است» (مجتبایی، ۱۳۵۲، ص. ۳۲). می‌توان گفت آشه معادل عدالت در معنای وسیع آن قرار می‌گیرد (همان، ص. ۳۰-۳۱).

بنا به نظر «مری بویس»، زبان اوستایی کهن (گات‌ها) بر عکس اوستای متأخر و یا ریگ‌ودا، اصطلاحات خاصی برای طبقات جامعه که به واسطه‌ی پیشه‌های گوناگون با یکدیگر در ارتباط‌اند، ندارد؛ گرچه برای توان‌گران و قدرتمندان واژه‌ی «اهو» به معنای سرور و ارباب را به کار می‌برد. زردشت مستمعین خود را «مردان و زنان» خطاب کرده و در مواجهه با مردان جامعه از لفظ «وستریو» (vastriyo) استفاده می‌کند که به معنای گله‌دار است. به کار رفتن این واژه، وجود تقسیمات اجتماعی‌ای در آن زمان چون روحانیون (زوتر)، جنگجویان و گله‌داران را می‌رساند (بویس، ۱۳۷۷، ص. ۴۶؛ ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۲۱). در جامعه‌ی آریایی آن دوره، در مقایسه با جامعه‌ی ودایی هند، طبقات، ساختار صلب و بی‌انعطافی نداشته‌اند؛ هرچند واقعیت ساختار و روابط اجتماعی به گونه‌ای بوده است که پسران معمولاً پیشه‌ی پدری را ادامه می‌داده‌اند (بویس، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۲۲). حتی اگر نظر بویس مبنی بر فقدان اصطلاحات جامعه‌ی طبقاتی در گات‌ها را هم بپذیریم، چه بسا نتوان به طور قطع در باب موضع اوستای کهن در باب سلسله‌مراتب اجتماعی و مفهوم «خویشکاری» اظهار نظر نمود. اما آنچه که مشخص است، این است که «خویشکاری»، نظم طبقاتی متصلب و پیوند آن با آشه و «راستی» در متون و ادبیات سیاسی-مذهبی ساسانی نقشی محوری دارد. آن‌چنان که کیهان، نظم و قاعده‌ی مخصوصی دارد که بنای هرگونه سامانی بر آن استوار است، در نظام اجتماعی هم، نادیده گرفتن و تخطی از سامان و قواعد اجتماعی، مساوی با هرج‌ومرج و بی‌سامانی و خلاف راستی و آشه است.

الگوی گیتیانه‌ی خویشکاری، عالم مینوی و خود اهورامزداست؛ آن‌چنان که در

«بندھش» آمده است: «هرمزد را نیز، خویشکاری، آفرینش بود. آفرینش را به دانایی می‌توان آفرید و بدین روی است که جامه‌ی دانایان پوشید (که) آسرونی است. . . سپهر را از زمان آفرید که تن زروان درنگ‌خدای و تقدیر ایزدی است؛ او جامه‌ی کبود پوشید، جامه‌ی واستریوش [کشاورز] داشت؛ زیرا نیک‌بخشی به جهان خویشکاری اوست؛ همان‌گونه که واستریوشان، مناسب ورزیدن جهان آفریده شده‌اند» (فرنیخ‌دادگی، ۱۳۶۹، ص. ۴۷-۴۸).

در «نامه‌ی تنسر»، مردم به چهار دسته تقسیم شده‌اند: روحانیون و اصحاب دین، جنگ‌جویان، ادبا و کتاب، پیشه‌وران و خدمت‌کاران (مهنه). پادشاه در وراء این طبقات و به‌مثابه‌ی «سر آن اعضا» است (نامه‌ی تنسر به گشنسپ، ۱۳۸۹، ص. ۵۵-۵۶). یکی از اقدامات اردشیر بابکان که تنسر از آن دفاع می‌کند، سامان بخشیدن به نظم طبقاتی است؛

چون مردم در روزگار فساد و سلطانی که صلاح عالم را ضابط نبود، افتادند، به چیزهایی طمع بستند که حق ایشان نبود؛ آداب ضایع کردند و سنت فروگذاشته و رأی رها کرده و به اقتحام، سر در راه‌ها نهاده که پایان آن پیدا نبود. . . شهنشاه به عقل محض و فیض فضل، این اعضا را که از هم شده بودند، با هم اعاده فرمود و همه را با مقرّ و مفصل خویش برد و به مرتبه، فروداشت و از آن منع کرد که یکی از ایشان به غیر صنعتی که خدای جلّ جلاله برای آن آفریده باشد، مشغول [شود] و بر دست او، تقدیر حق تعالی دری برای جهانیان بگشود که در روزهای اول خاطرها بدان نرسید و هریک را از سران اعضاء اربعه فرمود که «اگر در یکی از ابناء مهنه [خدمتکاران] اثر رشد و خیر یابند و مأمون باشند بر دین، یا صاحب بطش و قوّت و شجاعت [یا] با فضل و حفظ و فطنت و شایستگی، بر ما عرض دارند تا حکم آن فرمایم (همان، ۱۳۸۹، ص. ۵۶-۵۷).

در جایی دیگر از متن ادعا شده که اگر فردی از قوه و استعداد لازم برخوردار باشد، شاه، پس از تأیید موبدان و ممتحنین، در باب او حکمی مقتضی استعدادش - و نه مرتبه‌ی طبقاتی یا خانوادگی - صادر می‌کند (نامه‌ی تنسر به گشنسپ، ۱۳۸۹، ص. ۵۶-۵۷). مجتبی مینوی در حاشیه‌ی بر این مطلب معتقد است این مدعا «نقیض تحذیر سختی است که اردشیر بابکان در وصیت‌نامه‌ی خویش از داخل شدن افراد یک طبقه به طبقه‌ی دیگر نموده است (همان، ص. ۱۴۳).

اهمیت این مسأله به اندازه‌ای است که حتی از خون‌ریختن در راه آن نباید ابایی داشت؛

چون فساد بسیار شد و مردم از طاعت دین و عقل و سلطان بیرون شدند و حساب، از میان برخاست، آبروی این چنین ملک، جز به خون ریختن بادید نیاید و تو مگر نشیدی که در چنین





روزگاری مردی از اهل صلاح گفت: «ندانستیم و پیش از این نشنیدیم [و الحال معلوم شد] که عفاف و حیا و قناعت و دوستی مرعی و نصیحت صادق و رحیم موصول، انقطاع طمع است؛ چون بر این روزگار طمع ظاهر شد، ادب از ما برخاست، نزدیکتر به ما دشمن شد و آن که تبع ما بود، متبوعی در سرگرفت و آن که خادم بود، مخدومی... تا بدان رسید که بندگان بر خداوندگاران دلیر شده‌اند و زنان بر شوهران فرمانفرمای... تا بدانی که آن چه شهنشاہ فرمود از مشغول گردانیدن مردمان به کارهای خویش و بازداشتن از کارهای دیگران، قوام عالم و نظام کار عالمیان است و به منزلت باران که زمین، زنده کند و آفتاب که یاری دهد و باد که روح افزایش دهد. اگر در عذاب و سفک دماء چنین قوم، افراط به جایی رساند که منتهای آن پدید نبود، ما آن را زندگانی می‌دانیم و صلاح؛ که در روزگار مستقبل، اوتاد ملک و دین، هر آینه بدین محکم‌تر خواهد شد و هرچه عقوبت بیش‌تر کند، تا این اعضا هریک با مرکز خود روند، محمدمت بیش‌تر یابد (همان، ص. ۵۹).

از مهم‌ترین اقدامات در زمینه‌ی سلسله‌مراتب اجتماعی، حفظ آداب، نظارت بر ازدواج و درهم‌آمیزی خانواده‌ها است؛

[بدان] که فساد بیوتات و درجات دو نوع است: یکی آن که خانه را هدم کنند و درجه به غیر [حق] وضع روا دارند یا آن که روزگار، خود بی‌سعی دیگری عزّ و بها و جلالت قدر ایشان بازگیرد و اعقاب ناخلف در میان افتند... وقار ایشان پیش عامّه برود، چون مهینه به کسب مال مشغول شوند و از ادخار فخر بازایستند و مصاهره^۱ با فرومایه و نه کفو خویش کنند، از آن توالد و تناسل، فرومایگان پدید آیند که به تهجین مراتب ادا کنند. شهنشاہ برای ترفیع و تشریف مراتب ایشان آن فرمود که از هیچ آفریده نشنیدیم و آن آنست که میان اهل درجات و عامّه، تمیزی ظاهر و عام با دید آورد، به مرکب و لباس و سرای و بستان و زن و خدمتگار. بعد از آن میان ارباب درجات هم تفاوت نهاد، به مدخل و مشرب و مجلس و موقف و جامه و حلیه و ابنیه، بر قدر درجه‌ی هریک؛ تا خانه‌های خویش نگه دارند و حظّ و محل فراخور خود بشناسند؛ چنان که هیچ عامی با ایشان مشارکت نکند در اسباب تعیش، و نسب و مناکحه محظور باشد از جانبین [هم زن هم مرد] و گفت: «من بدانستم [که زن] به منزلت وعاء است... و من بازداشتیم از آن که هیچ مردم‌زاده، زن عامّه خواهد تا نسب محصور ماند و هرکه خواهد، میراث بر آن حرام

کردم و حکم کردم تا عامّه مستغل و املاک بزرگ‌زادگان نخرند» و در این معنی مبالغت روا داشت تا هریک را درجه و مرتبه، معین ماند و به کتاب‌ها و دیوان‌ها مدون گردانند (همان، ص. ۶۲-۶۳).

در «عهد اردشیر» یا همان وصیت‌نامه‌ی او، پس از برشمردن اصناف (اقسام) چهارگانه‌ی مردمان، به فرمانروایان پس از خود این‌گونه سفارش می‌کند:

پس آن فرمانروا نباید به تندرستی خود بیش‌تر بپردازد تا زنده نگهداشتن همین روش و پژوهش [مراتب نظام اجتماعی] در هر دیگرگونی که در آن پدید تواند آمد. نباید برآمدن یکی از این گروه‌ها را به گروه دیگر از رفتن شاهی خویش سبک‌تر گیرد؛ زیرا جابه‌جا شدن پایگاه مردم در رفتن شاهی او زود سرایت خواهد کرد؛ یا از راه کشته‌شدن یا از راه برکنار گشتن. نباید هیچ چیز را از دمی که سری و سری که دُم شده است، یا دست کارورزی که بیکار گردیده یا بزرگی که فروافتاده یا فرومایه‌ای که برآمده است، ترسناک‌تر داند؛ زیرا هر زمان مردم از پایگاهی که دارند جابه‌جا [شوند]، هر کدام از ایشان پیوسته [به] پایگاهی بالاتر از آن‌چه دارد، چشم دوزد و با دیگران به رشک‌بری برخیزد... جابه‌جا شدن مردم از پایگاه‌های ایشان سبب شود کسانی که پس از ایشان اند، در آرزوی پایگاه ایشان [برآیند] و این نخستین انگیزه‌ی تباهی شهرپاری است (عهد اردشیر، ۱۳۴۸، ص. ۷۸-۷۹).

در دربار ساسانی، حتی میان نوازندگان و خوانندگان نیز، سلسله‌مراتب مؤکّدی برقرار بود و افرادی که از نسب به اصطلاح پست بودند، نمی‌توانستند در میان مطربان و مقلّدان دربار وارد شوند (کریستن‌سن، ۱۳۶۸، ص. ۵۳۰-۵۳۱). آن جنبشی که برای مدتی این ساختار و سامان اجتماعی را مورد تهدید جدّی قرار داد، جنبش مزدک بود. اهمیت و دامنه‌ی نفوذ این جنبش را به نوعی می‌توان از اصلاحات بعدی انوشیروان فهمید. گذشته از اصلاح وضع مالیات و تلاش برای جلوگیری از اجحاف در حق رعایا و کشاورزانی که مزدک به هواداری از آنان برخاسته بود، انوشیروان پس از جلوس بر تخت سلطنت، اقداماتی جدی برای جبران خسارات طبقات بالای جامعه در نتیجه‌ی جنبش مزدک و اقدامات هواداران او انجام داد؛ از جمله اقداماتی برای اعاده‌ی ازدواج‌های از هم گسسته و کودکان مجهول‌الهویه (نولدکه، ۱۳۵۸، ص. ۶۹۲). از دیرباز، مزدک را در کنار عقیده به اشتراک زنان، منتسب به اتهاماتی چون رواج بی‌بندوباری و شهوترانی کرده‌اند؛ و این در حالی است که جنبش مزدک همچون آیین مانی، در اصل صبغه‌ی دینی داشته و در آن نگاه منفی به «ماده» و لزوم غلبه‌ی بر شهوات و حتی به نحوی گرایش به زهد و ریاضت وجود دارد. آن‌چه که مزدک بیان می‌کرد، حق برخوردارگی طبقات پایین جامعه از مواهب در اختیار توان‌گران بود؛ زیرا به عقیده‌ی او «هیچ‌کس را در این



دنیا بر خواسته و زن، بیش از دیگری، حقی نیست؛ پس باید از توان گران گرفت و به مستمندان داد تا برابری اصلی برقرار گردد» (کریستن‌سن، ۱۳۷۴، ص. ۱۱۰-۱۱۱). در همین ارتباط «تودور نولدکه» معتقد است که تفاوت میان آیین مزدک و مکاتبی چون سوسیالیزم و کمونیزم در دینی بودن آن است (نولدکه، ۱۳۵۸، ص. ۶۹۳).

بارتلمه در اثر تحقیقی خود «زن در حقوق ساسانی»، با عنوان کردن مقولاتی چون ازدواج و «ازدواج استقراضی یا عاریتی» در حقوق ساسانی، بر این نظر است که مردمان عصر ساسانی از نوعی مدارا و تساهل نسبی، نسبت به این گونه مسائل – البته در چارچوب‌های نسبی و طبقاتی – برخوردار بودند و نتیجه می‌گیرد که علت سرکوب و شکست قیام مزدک را نه در آموزه‌هایی چون اشتراک زنان که باید در علل دیگری سراغ گرفت (بارتلمه، ۱۳۳۷، ص. ۵۷-۶۰). می‌توان مهم‌ترین این علل را به خطر افتادن نظام سلسله‌مراتبی و منافع مراتب بالای اجتماعی دانست.

در کتاب سوم دینکرد، کرده‌ی پنجم، در پاسخ به پرسشی که روی سخنش به مزدکیان است آمده:

همانا اشتراک [ادعایی] شما در باب زن و دارایی . . . یکسره [تجویزاتی] فریبکارانه است [که رهنمود خود را] از کتاب آموزه‌های [آشموغان می‌گیرد و خود این آموزه‌ها بنیاد شده] بر آرزو، شهوت و رشک و ننگ همگانی است که تنها هرزه [گردی] را مجاز می‌شمارد [و پیامدش چیرگی] آشوب در جهان و [رواج] کاهلی در [کار و] آسانی مردم [خواهد بود] و به کناری نهادن و سست کردن پیمان‌نامه‌ها و برنهادن‌های استوار می‌باشد . . . [کژاندرزهای شما] گیهان را به سوی ویرانی بردن است که سبب درهم‌وبرهمی نژادی تک‌تک مردم [جهان] – که برآمد زناشویی مختلط است – تباهی و درهم‌وبرهمی [نژاد نژادگان به دست ناپیدا تخمگان خواهد بود] و همکاری‌ها [ی مردم سر به گسست] و ناکارآمدی می‌گذارد . . . و جایگاه طبقاتی مردم، برخواهد افتاد [و پیامد این قواده‌سالاری] ویران‌گری جهان و رو به کاستی‌گذاری دارایی‌کسان [نژاده و سزاوار سروری] خواهد بود و [این رو به کاستی‌گذاری] دامن‌گیر دارایی‌های همه می‌شود [و] دادوری از میان خواهد رفت (آذرفرنگ و آذرباد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۱۵-۱۶).

فره کیانی و تخمه‌ی شاهی

مفهوم «خشتره^۱» را به معنای اولیه‌ی قدرت و نیرو و سپس شهریاری دانسته‌اند (دوشن‌گیمین،

۱۳۷۵، ص. ۲۴۵). ترکیب «خشتره وئیریّه» در گات‌ها به معنای ملکوت الهی و «شهریاری نیکوی اهورامزدا» است که اگر از نقطه‌نظری سیاسی به آن نگاه شود، چه بسا بتوان آن را شهریاری آرمانی و مطلوب زردشت و حاکمیت سوشیانت‌ها دانست (محمودی‌زاده دهبازری، ۱۳۹۶، ص. ۳۹۴-۳۹۵؛ ۲۹۲-۲۹۴). دوشن‌گیمن بر این نظر است که این مفهوم در گات‌ها به معنایی آخرالزمانی و تقریباً مترادف با برقراری «کشور پادشاهی خدا» در گیتی است؛ گرچه پس از گات‌ها و در سنگ‌نبشته‌های هخامنشی معنایی غیردینی یافته و صرفاً به معنای «پادشاهی یا قلمرو پادشاهی» است (دوشن‌گیمن، ۱۳۷۸، ص. ۲۸). نیولی هم معتقد است در دوره‌ی هخامنشی، آیین و رسوم پادشاهی، بیش از آن‌که تحت تأثیر آموزه‌های اوستا و مفاهیمی چون فره ایزدی یا «فرنه» باشد، متأثر از رسوم پادشاهان بین‌النهرین از جمله آشوریان بوده است (نیولی، ۱۳۹۰، ص. ۷۳-۷۶).

معمولاً فره شاهی یا کیانی را با تخمه‌ی شاهی و نژادگی یکسان می‌گیرند، حال آن‌که این دو به لحاظ مفهومی متفاوت‌اند. در «زامیادیشْت»، از فره کیانی سخن رفته است و بر همان اساس ابراهیم پورداود، «فر» را این‌گونه تعریف می‌کند: «فر، فروغی است ایزدی، به دل هرکه بتابد، از همگان برتری یابد، از پرتو این فروغ است که کسی به پادشاهی رسد، براننده‌ی تاج و تخت گردد و آسایش‌گستر و دادگر شود و همواره کامیاب و پیروزمند باشد» (پورداود، در یشت‌ها، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۳۱۴). به لحاظ ریشه‌شناختی، آن را با خورشید (xvar) هم‌ریشه دانسته و یا معانی‌ای چون «به دست آوردن» را برای آن ذکر کرده‌اند ولی غالباً به معنای شکوه و شوکت به کار می‌رود. البته فره شاهی یا کیانی یکی از اقسام فره است و فقط مختص به فرمانروایان نیست. همه‌ی مردمان از فره بهره‌مندند و به واسطه‌ی نیروی آن است که می‌توانند وظایف خود را به درستی به‌جا آورند. فره ایزدی، فره موبدی و فره آریایی یا ایرانی از دیگر اقسام فره است (آموزگار، ۱۳۷۴، ص. ۳۳-۳۵). بر این اساس، فره با آشه و خویشکاری ارتباطی بسیار نزدیک می‌یابد (اسلامی و بهرامی، ۱۳۹۴، ص. ۱۸-۱۹).

هرچه انسان مقام بالاتری داشته باشد، فره او هم مرتبه‌ی بلندتری دارد. بنا بر سنت زردشتی، «فره زردشت از ازل جزئی از اورمزد بوده» است (آموزگار و تفضلی، ۱۳۸۶، ص. ۳۱). در میان اقسام مختلف فره در میان مردمان، فره شاهی از جایگاه متمایزی برخوردار است. در «کارنامه‌ی اردشیر بابکان» آمده است: زمانی که اردشیر با کنیز اردوان از دربار او می‌گریزد، اردوان با سپاه به دنبال آنان می‌رود. مردمان بین راه به اردوان می‌گویند که «بره» ای به دنبال دو سوار بوده است. «اردوان شگفت ماند، گفت که انگار که سواران دوگانه را دانستیم ولی آن



بره چه تواند بودن [؟]. او از دستور پرسید و دستور گفت که آن فرّه خدایی (پادشاهی) کیانی است که هنوز به وی نرسیده؛ ببايد که سواره (بشتاییم)، شاید پیش از آن که آن فرّه به وی رسد، او را توانیم گرفتن» (کارنامه‌ی اردشیر بابکان، ۱۳۸۹، ص. ۱۸۴).

نژادگی یا تخمه‌ی شاهی از دیگر عناصر مقوم شهریاری ایرانی است. تصور غالب بر آن بوده است که تنها کسانی که خون یا نسب شاهی داشته‌اند، می‌توانسته‌اند به این مقام دست یابند و این ذهنیت، آن‌چنان شایع بوده که پهلوانان و بزرگان به جای داعیه‌ی سلطنت، به پاسداری از حریم آن اکتفا می‌کردند (رضایی‌راد، ۱۳۷۸، ص. ۲۸۶-۲۸۷).

اعتقاد به تفاوت در «تخمه» و نسب، تنها محدود به بحث پادشاهی نبوده است. دینکرد، کل مردمان را برابر سه تخمه می‌داند: فرازین، میانین و فرودین؛ «هرآن تخمه‌ی فرازین، از هرآن تخمه‌ی میانین و فرودین و هرآن تخمه‌ی میانین از هرآن تخمه‌ی فرودین، برتر است» (آذرفرنبغ و آذرباد، ۱۳۸۴، ج. ۲، ص. ۹۹)؛ حتی اعتقاد دینی، به نحوی، بسته به تخمه است؛ «باور ژرفانه به به‌دینی یا بددینی، بیش از هرچیز برخاسته از سرنمونه [ی جهان برین] آنان (=تخمه‌های سه‌گانه) می‌باشد» (همان).

بنا بر روایت «کارنامه‌ی اردشیر بابکان»، ساسان، شبان بابک (حاکم پارس و گمارده‌ی اردوان اشکانی) بوده است. بابک شبی در خواب می‌بیند که «خورشید از سر ساسان بتافت و همه‌ی کیهان را روشنی گرفت». بابک تا سه شب خواب‌های مشابهی می‌بیند و از خواب‌گزاران دربار می‌خواهد که خواب او را تعبیر کنند. تعبیر آن است که: «آن که این خواب برایش دیدی، او یا کسی از فرزندان آن مرد به پادشاهی جهان رسد». بابک به دنبال ساسان می‌فرستد و نخستین پرسشی که از او می‌کند - که بیان‌گر ذهنیت غالب پیرامون پادشاهی است - این است که: «تو از کدام تبار و دودمان هستی [آیا] از پدران و نیاکان تو کسی بوده که پادشاهی و سرداری کرده باشد [؟]» (کارنامه‌ی اردشیر بابکان، ۱۳۸۹، ص. ۱۷۵-۱۷۷).

در سنت شهریاری زردشتی - ساسانی، در کنار نژادگی و تخمه‌ی شاهی، نژاد ایرانی قرار دارد؛ تا جایی که حتی از فرّه ایرانی نام برده‌اند. از سرزمین آریایی و قوم «ائیرییه» غالباً در اوستا - به عنوان نمونه در فروردین یشت - نام برده شده است و اصطلاح مشهور در این زمینه «ایران‌ویج» است که از نامی جغرافیایی و سرزمینی در ابتدا، به نوعی بهشت زمینی و دارای جنبه‌ی مینوی تبدیل شده است. (پورداد، مقدمه‌ی بر یسنا، ۱۳۴۰، ج. ۱، ص. ۳۵-۳۹).

در «بُندهش» از «فرّه‌آزادگان» نام برده که از آن ایرانیان است (فرنبغ‌دادگی، ۱۳۶۹، ص. ۱۰۹) و در باب «ایرانویج» آمده است: «به‌دین گوید که اگر من نمی‌آفریدم مینوی بوم و

سرزمین را، همه‌ی مردم به ایرانویج می‌شدند، به سبب خوشی آن‌جا؛ زیرا نخست از جای‌ها و روستاها، ایرانویج بهترین (سرزمین) آفریده شد» و جایگاه این سرزمین را در میانه‌ی جهان می‌داند (همان، ص. ۱۳۳، ۴۰).

نکته‌ی قابل تأمل در این سامان فکری آن است که فرّه و نژادگی، شروط کافی برای شهریاری نیکو نیستند. پادشاه باید مطابق «آشه» یعنی عدالت و دادگری عمل کند و الا نه تنها تخمه‌ی شاهی سودی به حال او ندارد بلکه فرّه هم از او جدا می‌شود. بهترین نمونه‌ی این امر در داستان پادشاه اسطوره‌ای «جمشید» است که چون عمل خلاف آشه انجام داد و به نحوی، ادعای خدایی کرد و «دروغ» گفت، بدان دروغ، فرّه شاهی از او گرفته شد (بهار، ۱۳۸۱، ص. ۲۲۳). پادشاه در درجه‌ی اول باید مطابق راستی و آشه رفتار کند؛ اهمیت فرّه و نژادگی هم نه در برابر آشه که خود، بخشی از نظام کیهانی آشه است. دارا بودن فرّه کیانی و تخمه‌ی شاهی، نافی اراده و اختیار فرد برای گزینش میان سپنتمینو و انگره‌مینو نیست. محققین دیانت زردشتی همواره بر اهمیت عنصر اختیار انسانی در این دین تأکید کرده‌اند. مطابق آموزه‌های زردشت، انسان آزاد آفریده شده و حتی بدکرداران و پیروان دروغ، خود این راه را انتخاب می‌کنند (آشتیانی، ۱۳۷۴، ص. ۱۹۹-۲۰۰). در دوره‌ی ساسانی «زروانی‌گری» که از مشخصه‌های آن تقدیرگرایی و تضعیف عقیده‌ی به اختیار است، رواج یافته و مهر خود را بر برخی باورها و متون زردشتی حک می‌کند (زهر، ۱۳۷۵، ص. ۳۹۶-۳۹۷). در عین حال باور به اختیار انسان، جایگاه محوری خود را در سنت زردشتی حفظ می‌کند. فلسفه‌ی آفرینش گیتی و انسان با اختیار، پیروی از آشه و یاری اهورامزدا در برابر اهریمن پیوسته است؛ چنان‌که در بندهش آمده: «مرد پرهیزگار را آفرید، برای از میان بردن و از کار افگندن اهریمن و همه‌ی دیوان» (فرنبرگ‌دادگی، ۱۳۶۹، ص. ۳۹).

آن‌چنان که تمام طبقات اجتماع باید «خویشکاری» خود را انجام داده و «آشون» باشند، شاهان نیز مستثنی از این قاعده نیستند؛ نه فقط خود باید راست‌کرداری پیشه کنند، بلکه می‌بایست دغدغه‌ی اطرافیان و رعیت خود را هم داشته باشند؛ «هیچ پادشاهی را نه‌سزاست، آرزوی نیک کردن توده‌ی مردم را در سر بپرورد، اگر از خود و خویشان و ویژگان خویش نیاغزیده است... پس اگر شاه پیرامونیان خود را بر راه راست بدارد، آنان نیز پیرامونیان خود را بدارند و از این راه همه‌ی مردم کشور به راه راست درآیند» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸، ص. ۸۸-۸۹). از همین رو بر شهریار است «راست‌گفتاری، نکویی را پاداش دادن و بدی را راندن؛ تا به میانجی این‌ها، تودگان [گراینده] به نکویی و روی‌گردان از بدکاری شوند. باشد جهان از راه



داد و کرفه کاری ویراسته گردد» (آذرفرنبغ و آذرباد، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۸۰).

در متون زردشتی - ساسانی، شاه، به عدالت و مراعات حال رعیت و به‌کارگیری خرد، سفارش شده است. در نامه‌ی تنسر از قول انوشیروان آمده است: «عهد من با آیندگان آن است که خدَم و مصالح خود به عقلا سپارند؛ اگرچه کارهای حقیر باشد و اگر همه جاروب‌داری [یا] راه را آب زدن باشد، عاقل‌ترین آن طایفه را فرمایند که نفع با عقل است و مضرت و مهانت با جهل» (نامه‌ی تنسر به گشنسپ، ۱۳۸۹، ص. ۶۴-۶۵). در «مینوی خرد» نیز توصیه‌ی مشابهی آمده است: «پرسید دانا از مینوی خرد، که برای پادشاهان چه چیزی سودمندتر و چه زیان‌رسان‌تر است؟ مینوی خرد پاسخ داد که: پادشاهان را مصاحبت با دانایان و نیکان سودمندتر است و آنان را گفتگو و مصاحبت با افترازنندگان و دورویان، زیان‌رسان‌تر است» (مینوی خرد، ۱۳۵۴، ص. ۳۵).

در باب لزوم رعایت دادگری و حفظ حقوق رعیت، حتی در مقابل دست‌اندازی اطرافیان و درباریان شاه از انوشیروان، جملاتی را نقل کرده‌اند: «به جان خودم سوگند که محبوب‌ترین خواص (بارگاهمان) نزد ما و نیکوترین خدمت‌کاران در دلمان، کسانی‌اند که مشی و سیره‌ی ما (دادگری) نسبت به مردم را رعایت می‌کنند و در حق مسکینان و مستمندان رحم و انصاف روا می‌دارند. هرکه بر آنان درازدستی و ستم کند بر ما ستم روا داشته و در ادای عهد ما نسبت به رعیت به عنوان پشتیبان و پناه آن‌ها، خلل افکنده است» (ابن مسکویه، ۱۴۲۴ق، ج. ۱، ص. ۱۳۶).

پیوند دیانت و سیاست در نظام دانایی زردشتی - ساسانی موجب این شده است که شهریار، به گونه‌ای، هم متولی دین و هم دنیا تلقی گردد. شاه و نهاد شاهی، باید دین‌گستر باشد؛ «رواج دین مینوی، بیش از هرچیز، برآمد همراه شدن با [موهبت] پادشاهی زمینی می‌باشد» (آذرفرنبغ و آذرباد، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۸۹) «و اگر دین در میانه نباشد، فرمان‌های شهریاری رستگاری به بار نمی‌آورد» (همان، ص. ۷۸). در همین حال فصل قابل توجهی در «دینکرد» در باب «خویشکاری شهریاران» وجود دارد که به روشنی بیانگر وظایف شهریار نسبت به مردمان خود است:

برابر آموزه‌ی دین بهی همان‌گونه که از خویشکاری‌های (=وظایف) شهریاران، بازداشتن انیران و دشمنان از [سلطه بر] تخت شاهی و پیش‌گیری از [تازش] دزدان و ستم‌کامگان از شهرها است، به همان‌گونه نیز از خویشکاری‌های آنان دور راندن و زدودن تهیدستی و تنگی و نیاز و ناخوشی و بیماری - تا آن‌جا که در گیهان [شدنی] است - از کسانی است که در [گستره‌ی] شهریاری‌شان [می‌زیند]؛ به همان‌گونه نیز [بر آنان واجب است که در کار] تقویت [ابزار کار و

ورز مردمان] و چاره‌جویی و پاییدن [کار آنان باشند]. در میان شهرویان آن کسی برین پایه‌تر است که بدبختی و بیماری را - تا آن‌جا که چاره‌پذیر است - از شهر مردمان آن‌چنان زداید که در گستره‌ی شهرداری او مردم کم‌دست نیز بی‌درد و بیماری [زیند] (آذرفرنبغ و آذرباد، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۷۸).

در ادامه‌ی متن، به یک‌به‌یکِ وظایف شاه در برابر «[آن کس که بیماری‌اش] درمان‌ناپذیر است»، «آن کسان که پیر یا ناتوان شده‌اند» و دیگر اقشار آسیب‌پذیر و کم‌توان جامعه اشاره شده است (همان، ص. ۷۸-۸۰).

در «ارداویراف‌نامه»، مجازات فرمانروایی که از وظایف و خوبشکاری خود سر باز زند، بدین‌گونه بیان شده است: «و دیدم روان مردی که در هوا او را نگاه داشته بودند و پنجاه دیو او را با مار شیبای از پیش و پس می‌زدند و پرسیدم: «این تن چه گناه کرد که روان او چنین پادفرهی را تحمل می‌کند؟» سروش اهلو و آذر ایزد گفتند: «این روان آن مرد دُروند است که در گیتی فرمانروایی بد کرد و نسبت به مردمان، ناخشنایش‌گر و آزاررسان بود و از او آسیب و پادافره‌گونه‌گونه به مردم می‌رسید» (ارداویراف‌نامه، ۱۳۸۲، ص. ۶۹).

گرچه شهرویان باید مطابق راستی و دادگری و در یک کلام «آشه» رفتار کنند، اما اقتدار و قدرت مطلقه‌ی شاه و این تصور که او با خدا (اهورامزدا) ارتباط ویژه‌ای دارد، اعتبار خود را مستقیماً از او دریافت می‌دارد و به خواست او و فره‌ای که به او عطا شده، به پادشاهی رسیده است، طرز تفکری را بوجود می‌آورد که به نوعی، فرمان شاه را مساوی آشه می‌داند و مخالفت با آن را پیروی از دروغ و نافرمانی از آشه (نیولی، ۱۳۸۱، ص. ۲۸۶ و محمودی دهباززی، ۱۳۹۶، ص. ۳۸۹). گویی پادشاه، خود در جای خدایی می‌نشیند؛ او در جهان زمینی، «سرنمون» و «دیسه»‌ی اهورامزداست (آذرفرنبغ و آذرباد، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۵۳)؛ هم رحمت دارد و هم سطوت، هم جان می‌بخشد و هم جان می‌گیرد؛ و بنا بر صلاح‌دید خود و به فراخور حال رعایا هر دو راه را می‌رود؛ «بدانید هر فرمانروایی که به نیکو راه‌بردن زبردستان، سخت دل‌بسته است، گاهی برخی از ایشان را تباه سازد و از روی مهرورزی گاهی سخت‌گیری نماید و چون جان مردمش را دوست دارد، کسانی را می‌کشد» (عهد اردشیر، ۱۳۴۸، ص. ۷۵).

اردشیر بابکان، بنیان‌گذار سلسله‌ی ساسانی پس از جنگ‌های طولانی، از

۱. مشابه تعبیر «السلطان ظلّ الله» در ادبیات سیاسی اسلامی است.



«کید هندوان^۱» می‌خواهد که به او بگوید آیا در طالع او شاهی مقدر شده و به عبارتی، فرّه شاهی به او تعلق خواهد گرفت یا نه؟ پاسخ آن است که: پادشاهی ایران شهر به دو تخمه، یکی اردشیر و دیگری از دودمان «مهرک پسر انوشزاد» رسد؛ «اردشیر چون آن سخن شنود، گفت که آن روز مباد که از تخمه‌ی مهرک سرگشته‌روان، کسی به ایران شهر کامکار شود؛ چه تن (شخص) مهرک گران‌تخمه و بدنزاد، دشمن من بود و فرزندان‌ی که او را هست، همه دشمنان من و فرزندان من اند و اگر به نیرومندی رسند و کین پدر خواهند، به فرزندان من گزندکار باشند. اردشیر از خشم و کین به جایگاه مهرک شد و همگی فرزندان مهرک را زدن و کشتن فرمود» (کارنامه‌ی اردشیر بابکان، ۱۳۸۹، ص. ۲۰۸-۲۰۹).

«دینکرد»، که می‌توان آن را عصاره‌ی سنت زردشتی - ساسانی دانست، «برترین

شهریاران، برابر آموزه‌ی دین بهی» را این‌گونه توصیف می‌کند:

برترین شهریاران، آن شهریاری است که [شهریاری‌اش بنیاد شده بر] جم‌آیینی (=جم‌کرداری) و ویشتناسپ‌آیینی (=ویشتناسپ‌کرداری) باشد. [شهریار] هم‌راستای جم‌آیینی، یعنی آن شهریاری که میان مردم به خورشید، مانندترین و از همه خوب‌چشم‌ترین و در برابر همه‌ی آفریدگان نیکو [از همه] نژاده‌ترین (=آریایی‌ترین) چونان جمشید جم است. [شهریار] هم‌راستای ویشتناسپ‌آیینی، یعنی آنی که [مردمان را] دوست‌دارترین و پذیرنده‌ترین است و از رهگذر این [دوستی و پذیرش]، دارنده‌ی زرفانه‌ترین باورها و [در کردار] رواج‌دهنده‌ترین [دین‌برداران] دین مزدایی، چونان ویشتناسپ شاه است (آذرفرنبغ و آذرباد، ۱۳۸۴، ج. ۲، ص. ۲۵۶).

نتیجه‌گیری

تلاش مقاله‌ی حاضر بر آن بود تا تصویری منسجم و یکپارچه از مهم‌ترین شاخصه‌های اندیشه‌ی سیاسی در متون ساسانی به دست دهد. تمرکز، بر متون دارای بن‌مایه‌های سیاسی و شهریاری بوده است؛ در عین این که سامان معرفتی و ماهیت اندیشه‌ی سیاسی این دوره تا حدودی، خوانش و بررسی دیگر متون پهلوی را هم اقتضا می‌کرد تا تحلیل و استنباط دقیق‌تر و همه‌جانبه‌تری ارائه شود.

۲. مراد فردی از پیشگویان و فرزندگان است که گویا در قلمرو کوشانیان در شرق افغانستان و شمال هند سکونت داشته است (کارنامه‌ی اردشیر بابکان، ۱۳۸۹، ص. ۲۴۷).

نظام دانایی و سنت زردشتی-ساسانی که خود ریشه در سنت هندوایرانی، اوستای کهن و دیگر متون اوستایی و پهلوی دارد، موجد اندیشه‌ی سیاسی‌ای است که سرشت‌نمای آن پیوند دین و سیاست، تأکید بر فره یا فیض الهی و عنصر نژادگی، در کنار عمل مطابق نظم کیهانی و آشه و به طور کلی راست‌آیینی و راست‌کرداری است. این نظام دانایی هم‌چون تمام دستگاه‌های فکری و به اقتضاء ذات انسانی، صبغه‌های جدی تاریخی، جغرافیایی و انسان‌شناختی دارد؛ در عین این‌که انسان تاریخی را به واسطه‌ی منشأ اهورایی‌اش و قوه‌ی اختیار و مسئولیت سنگین انتخاب میان نیکی و بدی، واجد بُعدی فراتاریخی، «مینوی» و ابدی می‌داند. هدف از آفرینش انسان و زمان و تاریخی که بستر وجودی این انسان را تقویم می‌کنند، امری فراتاریخی و ازلی است؛ یعنی یاری رساندن به نیروهای نیکی (سپنته‌مینو) در برابر سپاه اهریمنی (انگره‌مینو). پس سیاست در این هستی‌شناسی و جهان‌بینی، غایت‌محور و استعلایی است؛ بر همین اساس است که شهریاری و فرمانروایی اهمیت منحصر به فردی یافته و اوصاف و الزامات بسیار خاصی پیدا می‌کند. در سنت زردشتی، بر خلاف تفکرات مانوی و گنوسی، گیتی، مقامی پست نسبت به عالم مینوی ندارد و «شهریاری» و سیاست، به عالم گیتی به چشم طفیلی و امری فرعی و ثانوی نمی‌نگرد. سیاست هم، چون تمام مفاهیم و عناصر در جهان، در نسبت با سامان کیهانی و آشه قرار می‌گیرد و به اندازه‌ای که به تحقق کامل آن مدد رساند، به وظیفه و «خویشکاری» خود عمل می‌نماید.

منابع

- آذرفرنگ، و آذرباد. (۱۳۸۱). دینکرد. (ج. ۱-۲). ف. فضیلت (مترجم). تهران: فرهنگ دهخدا.
- آذرفرنگ، و آذرباد. (۱۳۸۴). دینکرد. (ج. ۲). ف. فضیلت (مترجم). تهران: مهرآیین.
- آشتیانی، ج. (۱۳۷۴). زرتشت، مزدیسنا و حکومت. (چاپ هفتم). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- آموزگار، ژ.؛ نقضلی، ا. (۱۳۸۶). اسطوره زندگی زردشت. (چاپ هفتم). تهران: چشمه.
- آموزگار، ژ. (۱۳۷۴). فزه، این نیروی جاودانی و آسمانی. کلک، شماره ۶۹-۷۰، ص. ۳۲-۴۱.
- ابن مسکویه، ا. (۱۴۲۴ق). تجارب الأمم و تعاقب الهمم. (ج. ۱). س. ک. حسن (محقق). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اردویرافنامه (۱۳۸۲). ف. ژینیو (مصحح)؛ ژ. آموزگار (مترجم و محقق). (چاپ دوم). تهران: معین و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- اسلامی، ر.؛ بهرامی، و. (۱۳۹۴). پدیدارشناسی سیاسی فزه در اوستا و شاهنامه. پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۴، ص. ۷-۴۰.
- اسماعیل‌پور، ا. (۱۳۸۷). اسطوره آفرینش در آیین مانی. (چاپ چهارم). تهران: کاروان.
- الیاده، م. (ویراستار) (۱۳۷۳). آیین گنوسی و مانوی. ا. اسماعیل‌پور (مترجم). تهران: فکر روز.
- بارتلمه، ک. (۱۳۳۷). زن در حقوق ساسانی. ن. صاحب الزمانی (مترجم). تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی.
- بویس، م. (۱۳۹۳). تاریخ کیش زرتشت (اولیل کار). (ج. ۱). ه. صنعتی‌زاده (مترجم). تهران: گستره.
- بویس، م. (۱۳۹۳). تاریخ کیش زرتشت (هخامنشیان). (ج. ۲). ه. صنعتی‌زاده (مترجم). تهران: گستره.
- بویس، م. (۱۳۹۳). تاریخ کیش زرتشت (پس از اسکندر گجسته). (ج. ۳). ه. صنعتی‌زاده (مترجم). تهران: گستره.
- بویس، م. (۱۳۷۷). چکیده تاریخ کیش زرتشت. ه. صنعتی‌زاده (مترجم). تهران: صفی‌علیشاه.
- بهار، م. (۱۳۸۱). پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دویم). (چاپ چهارم). تهران: آگه.
- تفضلی، ا. (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. ژ. آموزگار (به کوشش). (چاپ سوم). تهران: سخن.
- دوشن‌گیمن، ژ. (۱۳۷۸). اورمزد و اهریمن؛ ماجرای دوگانه‌باوری در عهد باستان. ع. باقری (مترجم). تهران: فرزانه‌روز.
- دوشن‌گیمن، ژ. (۱۳۷۵). دین ایران باستان. ر. منجم (مترجم). تهران: فکر روز.
- رضایی‌راد، م. (۱۳۷۸). مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی. تهران: طرح نو.
- زهر، ر. (۱۳۷۵). زروان یا معمای زرتشتی‌گری. ت. قادری (مترجم). تهران: فکر روز.
- شایست-ناشایست. (۱۳۶۹). ک. مزداپور (مترجم و آوانویس). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- عهد اردشیر. (۱۳۴۸). ا. عباس (پژوهش‌گر). م. امام‌شوشتری (مترجم). تهران: انجمن آثار ملی.
- فرنیغ‌دادگی. (۱۳۶۹). بن‌دهش. م. بهار (مترجم). تهران: توس.
- کارنامه‌ی اردشیر بابکان. (۱۳۸۹). به اهتمام م. مشکور. (چاپ دوم). تهران: دنیای کتاب.



- کریستن سن، آ. (۱۳۶۸). ایران در زمان ساسانیان. ر. یاسمی (مترجم). تهران: دنیای کتاب.
- کریستن سن، آ. (۱۳۷۴). سلطنت قباد و ظهور مزدک. ا. بیرشک (مترجم). (چاپ دوم). تهران: طهوری.
- گات‌ها؛ کهن‌ترین بخش اوستا. (۱۳۸۴). دو گزارش از ا. پورداد. (چاپ دوم). تهران: اساطیر.
- گات‌ها؛ سروده‌های زرتشت. (۱۳۸۳). ف. آذرگشسب (مترجم و مفسر). (چاپ سوم). تهران: فروهر.
- گروشویج، ا. (۱۳۹۶). آموزه و آیین زردشت (سه گفتار در گاهان‌پژوهی). م. ذکایی و ج. دانش‌آرا (مترجم). تهران: ثالث.
- گیگر، و. (۱۳۸۲). زرتشت در گاتاها (حکمت و عرفان، بنیادهای اخلاقی، جهان‌بینی و فلسفه سیاسی). ه. رضی (مترجم و پژوهشگر). تهران: سخن: ص. ۲۳-۱۴۹.
- مجتبایی، ف. (۱۳۵۲). شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان. تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- محمودی‌زاده دهبازری، م. (۱۳۹۶). آئین شهریاری در گاهان. قم: دانشگاه مفید.
- مینوی خرد. (۱۳۵۴). ا. تفضلی (مترجم). تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نامه‌ی تنسر به گشنسپ. (۱۳۸۹). م. مینوی (مصحح). تهران: دنیای کتاب.
- نولدکه، ت. (۱۳۵۸). تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان. ع. زریاب خوئی (مترجم). تهران: انجمن آثار ملی.
- نیولی، گ. (۱۳۹۰). از زردشت تا مانی. آ. رسولی (طالقانی) (مترجم). تهران: ماهی.
- نیولی، گ. (۱۳۸۱). زمانه و زادگاه زرتشت. م. سید سجادی (مترجم). تهران: آگه.
- نیولی، گ. (۱۳۹۷). شکل‌گیری ایده ایران و هویت ایرانی در ایران باستان. در: هویت ایرانی، از دوران باستان تا پایان پهلوی. ا. اشرف (نویسنده)؛ ح. احمدی (مترجم و مؤلف). (چاپ هفتم). تهران: نی.
- یادداشت‌های خسرو اول انوشیروان (ترجمه از کتاب تجارب‌الأمم ابن مسکویه). (۱۳۱۰). رحیم‌زاده صفوی (مترجم و پژوهش‌گر) تهران: مطبوعه‌ی مجلس.
- یسنا (جزوی از نامه‌ی مینوی اوستا). (۱۳۴۰). (ج ۱). گزارش ا. پورداد. (چاپ دوم). تهران: دانشگاه تهران.
- یشت‌ها (قسمتی از کتاب مقدس اوستا). (بی‌تا). (ج ۲). ا. پورداد (مفسر و مؤلف). بی‌جا: انجمن زرتشتیان ایرانی.



سال بیست و پنجم / شماره صدم / زمستان ۱۴۰۱

References

- Amoozegar, J. (1995). Farrah, the eternal and heavenly force. *Kilk* 69-70, 32-41.
- Amoozegar, J; Tafazzoli, A. (2007). The myth of Zarathustra's life. (Seventh ed.). Tehran: Cheshmeh.
- Ardashir covenant. (1969). A. Abbas (Ed.) and M. Emam-Shushtari (Trans). Tehran: Society for the National Heritage of Iran.
- Ashtiani, J. (1995). Zarathustra, Mazdayasna, and government. (Seventh ed.). Tehran: Shirkat Sahami Intishar.
- Azarfaranbagh and Azarbad. (2002). *Denkard*. Vols. 1-2. F. Fazilat (trans.). Tehran: Farhang Dehkhoda.
- Azarfaranbagh and Azarbad. (2005). *Denkard*. Vol. 2. F. Fazilat (trans.). Tehran: Mehr Ayin.
- Bahar, M. (2002). A study of Iranian myths (first and second parts). (Fourth ed.). Tehran: Agah.
- Bartholomae, C. (1958). Legal status of women in the Sassanid's Era. N. Sahebozzamani (Trans.). Tehran: Ataei Publishing Institute.
- Boyce, M. (1998). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. H. Sanatizadeh (Trans.). Tehran: Safi-Alishah.
- Boyce, M. (2014). A history of Zoroastrianism: After Alexander. (Vol. 3). H. Sanatizadeh (Trans.). Tehran: Gostareh.
- Boyce, M. (2014). A history of Zoroastrianism: The Early Period. (Vol. 1). H. Sanatizadeh (Trans.). Tehran: Gostareh.
- Boyce, M. (2014). A history of Zoroastrianism: Under the Achaemenians. (Vol. 2). H. Sanatizadeh (Trans.). Tehran: Gostareh.
- Christensen, A. (1989). Iran in the Sassanian era. R. Yasemi (Trans.). Tehran: Donyaye Ketab.
- Christensen, A. (1995). The Reign of King Kavad I and Mazdakite Communism. A. Birashk (Trans.). (Second ed.). Tehran: Tahoori.
- Duchesne-Guillemin, J. (1996). The religion of ancient Iran. R. Monajjem (Trans.). Tehran: Fekr-e Rooz.
- Duchesne-Guillemin, J. (1999). Ormazd and Ahriman: The Dualistic



- Adventure in Antiquity Duchesne-Guillemin. A. Bagheri (Trans.).
Tehran: Farzan Rooz.
- Eliade, M. (Ed.). (1994). Gnosticism and Manichaeism. A. Esmailpour (Trans.). Tehran: Fekr Rooz.
- Eslami, R.; Bahrami, V. (2015). Political phenomenology of Farrah in Avesta and Shahnama. Research letter of political science 10(4), 7-40.
- Esmailpour, A. (2008). Myth of creation in Manichaeism. (Fourth ed.). Tehran: Karavan.
- Faranbagh-Dadigi. (1990). Bundahishn. M. Bahar (Trans.). Tehran: Toos.
- Gatha, hymns of Zarathustra. (2004). F. Azargoshasb (Trans.). (Third ed.). Tehran: Farvahar.
- Gatha, the oldest part of Avesta. (2005). Two reports by A. Pourdavood. (Second ed.). Tehran: Asatir.
- Geiger, V. (2003). Zarathustra in the Gathas. H. Razi (Trans.). Tehran: Sokhan.
- Gershevitch, I. (2017). The Avestan hymn to Mithra. M. Zakai and J. Daneshara (Trans.). Tehran: Sales.
- Gnoli, G. (2002). Zarathustra's time and birthplace. M. Seyyed Sajjadi (Trans.). Tehran: Agah.
- Gnoli, G. (2011). From Zarathustra to Mani. A. Rasouli (Taleghani) (Ed.). Tehran: Mahi.
- Gnoli, G. (2018). Formation of the idea of Iran and Iranian identity in ancient Iran. In . Ashraf (Ed.). H. Ahmadi (Trans.), Iranian identity from ancient to the Pahlavi eras. A. (Seventh ed.). (pp. 47-56). Tehran: Ney.
- Ibn Miskawayh, A. 2003. *Tajarib al-umam wa-ta'aqub al-himam*. (Vol. 1). S. K. Hasan (Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Kar-Namag i Ardashir i Pabagan. (1990). M. Mashkoor (Ed.). (Second ed.). Tehran: Donyaye Ketab.
- Khosrow I Anushirvan's notes (translation from Ibn Miskawayh's



- Tajarih al-umam). (1931). Rahimzadeh Safavi (Trans.). Tehran: Majlis Press.
- Mahmoudizadeh Dehbarezi, M. (2017). The monarchial creed in the Gathas. Qom: Mofid University.
- Menog-i Khrad. (1975). A. Tafazzoli (Trans.). Tehran: Iranian Culture Foundation.
- Mojtabaei, F. (1973). Plato's splendid city and ideal monarchy in ancient Iran. Tehran: Association of Ancient Iranian Culture.
- Nöldeke, T. (1979). History of Iranians and Arabs in the Sassanian era. A. Zaryab Khoei (Trans.). Tehran: Society for the National Heritage of Iran.
- Rezaeirad, M. (1999). Foundations of the political thought in Mazdaean reason. Tehran: Tarh-e Now.
- Shayast ne-Shayast (Proper and improper). (1990). K. Mazdapour (Trans.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Tafazzoli, A. (1999). History of Iranian literature before Islam. J. Amoozegar (Ed.). (Third ed.). Tehran: Sokhan.
- Tansar's Letter to Gushnasp. (2000). M. Minovi (Ed.). Tehran: Donyaye Ketab.
- The Book of Arda Viraf. (2003). P. Gignoux (Ed.) and J. Amoozegar (Trans.). (Second ed.). Tehran: Moein and Institut Français de Recherche en Iran.
- Yashts. (n.d.). (Vol. 2). A. Pourdavood (Ed.). Iranian Zoroastrian Association.
- Yasna. (1961). (Vo. 1). Reported by A. Pourdavood. (Second ed.). Tehran: University of Tehran.
- Zaehner, R. (1996). Zurvan, a Zoroastrian dilemma. T. Ghaderi (Trans.). Tehran: Fekr-e Rooz.