

بازنمایی گفتار نظم الهیات اخلاقی زرتشت

در بایسته های شاهی آرمانی ایران باستان

ماشالله یوسفی *

دانش آموخته دکترای گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۸۵/۴/۲۴ - تاریخ تصویب: ۸۵/۵/۳۰)

چکیده:

در بازخوانش آموزه ها و باورهای دینی زرتشت پیامبر، امکان بازنمایی گونه ای گفتار نظم اخلاقی در ساحت شهریاری فراهم می آید که، سرآیند پدیداری آن را می توان در نگره یزدان شناختی و حکمت اخلاقی این نخستین حکیم متاله ایرانی باز جست. چه اینکه درآموزش های الهیات زرتشت، چارچوبی بایست سویه برای به سامان آوردن نسبی دال های سیاسی و اجتماعی بر پایه تالیف نسبت های انضباطی متافیزیک آمریت سیاسی چهره می نماید، که نقطه عزیمت آن را می توان در الگوی باز تعریف او از شایسته ها و ناشایسته های منشور سیاست شهریاری بر مدار سر نمون مینوی - مثالی نظام آفرینش اهورایی و مدلول های حقیقت سان آن در صورت بندی رخساره تاریخی فرمانروایی گیتیانه شاه آرمانی ایرانی دید. در نوشتار پیش رو، کوشش شده تا با کاربست کوتاه روایتی تحلیلی، چارچوب و مفردات این گره برداری استعاری بر پایه مفروض ها، مفاهیم و گزاره های دینی مزدیسنايي (انگاره-مفاهیمی چون «آشه»، «فره»، «دینداری»، «دادگری»، «خویشکاری»، «پیکار خیر و شر»، ...) مورد بررسی و بازخوانشی تحلیلی قرارگیرد.

واژگان کلیدی:

ایران باستان - زرتشت پیامبر - شاه آرمانی - گفتار نظم اخلاقی - الهیات اخلاقی - بایسته های شهریاری - آشه - فره، دین داری - خویش کاری - خویش کاری - خوانش تحلیلی

Email: yousofi_m@yahoo.com

* فاکس: ۲۲۷۶۷۴۹۰

این مقاله بازپرداخت گفتاری از رساله دکترای نگارنده با عنوان «گفتار نظم اخلاقی - الهیات اخلاقی - بایسته های شهریاری ایران باستان» است، که بدینوسیله به پاس مقام اخلاقی و علمی استاد گرانقدر جناب آقای دکتر عبدالرحمان عالم، صمیمانه به محضر ارجمند ایشان تقدیم می شود، امید دارم پذیرای لطف نظر حضرت استاد آید.

پیشگفتار

کوشش‌های اصلاح‌گرانه زرتشت پیامبر و پیامدهای اجتماعی و سیاسی الهیات اخلاقی او در جوامع آریایی و ایرانی، از جمله به تثبیت نسبی گونه‌ای صورت‌بندی از تألیف مذهب و مدنیت در پیکره سیاست و اجتماع آن دوران منجر شد. آنچه که در آن میان در شکل‌گیری چنان صورتی از محتوای فکر و فرهنگ ایرانی مهم و سازنده می‌نمود، آموزه‌های الهیات پیامبر ایرانی درباره نقش و رسالت اخلاقی انسان و اجتماع مزدایی در تحقق اهداف آفرینش‌آهورایی در زیست جهان استومند (جامعه گیتیانه) بوده است.

این آموزه‌ها از سایه سر سویه شالوده‌شکنانه نهضت اعتقادی-اجتماعی پیامبر مصلح در باژگونی رژیم حقیقت‌اساطیری کهن، امکانی نو پدید برای بازاندیشیدن درباره حدود مفروض و مطلوب چارچوب آرمانی و اخلاقی آمریت سیاسی و باز تعریف آن بر بنیاد بایسته‌های صدقی گفتمان نو ظهور فراهم می‌آورد. بر پایه چنین ارزیابی ایجابی از نقش تاریخی تعالیم زرتشت در اصلاح، بازخونی و باز تعریف زبان سیاست و بنیان‌های پیش آگاهی دینی شهریاری، می‌توان آورده‌ها و آموزش‌های قدسی پیامبر آریایی را پدیدآور متن واره‌ای نظری در مفصل‌بندی عناصر انگارشی و مفهومی سیاست شهریاری آرمانی ایرانی دانست، که در آن میان نقطه عزیمت این مفصل‌بندی (articulation) از منشور استعلایی سیاست شهریاری را می‌بایست در بازتعریف همزمانی (synchronic) آن از گفتار نظم‌ی باز شناخت که در کانون آن مدلول نهایی (Final Signified) نظم و اخلاق جهان و جامعه انسانی، یعنی «شاه آرمانی ایرانی» مکانت دارد.

در اینجا این پرسش جای طرح می‌یابد که براساس تعالیم مزدایی، چنین هیأت باز نمودی - تألیفی از شخصیت «شاه آرمانی» را با کدام مفروضه‌های صفاتی و کارکردی می‌توان تصویرگر بود؟ به گویه دگر مهم‌ترین عناصر مقوم مؤلفه شاه آرمانی پرداخته تعالیم زرتشت، که می‌تواند به مثابه «مفاصل مفهومی» مختصات شهریاری آرمانی مطلوب نظر کلام او مورد اشاره قرار گیرند، کدامند؟ در این باره به نظر می‌رسد، می‌توان به این فرضیه اولیه روی نهاد که، شاه آرمانی زرتشتی نقطه گره‌ای (nodal point) تألیف صفات شهریاری ایرانی با اصول آرمانی متا فیزیک اخلاقی زرتشتی بوده، آنگونه که به یاری سر نهادن به بن مایه‌هایی چون «اشه»، «فره»، «خیر و شر»، «داد (راستی و عدالت)»، و «خویشکاری»، ساحت شهریاری گیتیانه به نقطه سرآمد تعالی اخلاقی و انسانی، و شأن مثالی خویش کاری آهورایی در زیست جهان سیاسی دست یازیده و به مثابه دال متعالی (master signifier) مجموع کمالات انسان «راست پیوسته» (asavan) باز تعریف می‌شود.

در اینجا به منظور فراهم آوردن امکان پاسخ به پرسش گفتار و برآزمایی فرضیه کوشش می‌شود تا با بررسی کارمایه انگاره‌ها و مفاهیم نظری یزدان شناخت اخلاقی زرتشت، باز خوانشی تحلیلی از مختصات پی نهاد این سرنمون (archetype) شهریاری بدست داده شود.

شاه آرمانی کارگزار استومند آشه

با کار بست رویکردی باز نمودانه (representational approach) به حکمت نظری زرتشت، به‌ویژه با استناد به الگوی قدسی - مثالی آشه/رتَه (ash(aša)/rta) (نظام کیهانی و ناموس ازلی جهان و طبیعت؛ و سر نماد نظم، راستی، پاکی و پرهیزکاری و حقیقت اهورایی؛ استقرار نظم در دل راستی به عنوان فضیلتی اخلاقی)، (نک. بهار: ۴۰، و رضایی راد: ۹۸) می‌توان به انتزاعی اجتماعی - سیاسی از آن نظم اخلاقی آسمانی در میدان اجتماع بشری مورد اصلاح و باز تعریف تفکر و نظام باورهای مزدایی پیام‌آور دست یازید، که خود گونه‌ای بازسازی گیتیانه از ساخت مینوی ساختار انتظام جهان آفرینش و پایگان حاکم بر آن به شمار می‌رود. در منطق بازنمای این نگرشگاه، آشه به مثابه یک سر نمون مثالی - استعلایی نظم، تعادل و تعالی مقدس در ساختار هستی و چارچوب مناسبات آن در جهان، جامعه و سیاست به شمار رفته، و در آستانه‌ای نزدیک‌یاب‌تر، به مثابه مرجعیتی اخلاقی - تنظیمی (moral-regulative reference) برای صورت‌بندی ساختار اجتماعی روابط قدرت مسلط و به نظم آوردن جامعه سیاسی در نظر می‌آید (نک، رضایی راد: ۱۳۶). در پس این فحواست که هیأت کالبدی زندگی سیاسی و نظام اجتماعی همدم آن در نظر، رو گزینی از رخسار آن سرمشق قدسی به شمار می‌رود، و فرد و جامعه سیاسی خود را بر مدار آن هیأتی موزون بخشیده و در پرتو کوشش برای تحقق این پروژه خود انسان‌سازی، امکان به سامان آوردن محیط اجتماعی و سیاسی زندگی گیتیانه فراهم می‌شود و بدین‌سان از سایه سر آیین بی‌زوال آشه و سعادت و جاودانگی مقرر در سر انجام پیمایش این یگانه راه نیک‌بختی، دوام و بقای جهان، نظم و صلاح کشور، و شادی و فرخندگی آدمیان در دو جهان مهیا گردد (نک، مجتبیایی: ۳۱، و اخوان کاظمی: ۷). در این نگاه ارجاعی، که مستلزم گرت‌برداری استعاری سامان سیاست و اجتماع از الگوی آشه است، غایت زندگی سیاسی و منطق مفصل‌بندی (the logic of articulation) هیأت هموند روابط قدرت انسانی، معطوف به کوششی پایدار برای زیستن در چارچوب نظم کیهانی، و تسری گوهر اخلاقی آن سپهر فرازین ازلی در هرم سیاسی و اجتماعی جامعه، و تعیین مرزهای هویت جمعی بر پایه مصالح آیینی و اخلاقی ناشی از آن است. از این میان صورت‌بندی اخلاقی سیاست و روابط ساختاری اجتماع، مهم‌ترین مؤلفه‌هایی هستند که بایستی بر مدار این فرمول پیش آفریده مزدایی، تعریف و تعیین یافته، و در مقابل هر آنچه خارج از این چارچوب مثالی و نظم سیاسی

تالی آن قرار گیرد، به مثابه باز تولید غیریتی کیهانی، مستوجب طرد و پیکار پیاپی آید. بر اساس این ویژگی بی تایی آشه در صورت‌بندی نظم کیهانی، و اصول اخلاقی و اجتماعی الهیات زرشت است، که می‌توان آن را گره گاه اصلی پیوند و سازه‌بندی نسخه گاتایی عناصر اندیشه سیاسی مزد یسنایی دانست (نک. اوستا، گاتا: هات‌ها).

سرنشانی ارجاعی، که هم گویای مبانی نظم مثالی (ideal order)؛ هم سنج و چارچوب حکمت اخلاقی و انتظام اجتماعی (و به‌ویژه ساخت‌بندی روابط آمریت سیاسی و مناسبات طبقاتی در جامعه آشوتان و ره پویان «جامعه راستی»)، و هم شاخص ممیز صف‌بندی نیروهای تولید خیر و شر در همه ساحت‌های مورد اشاره انگاشته می‌شود. به همین دلیل است که آشه را می‌توان نقطه تعادل کلیت هستی کیهانی، و اخلاقیات و اجتماع جامعه کمال مطلوب اهورایی دانست، که چونان اساس ضابطه آسمانی فرمانروایی، و راهنمای عمل مدنیّت اجتماعی و سیاسی انگاشته شده و بر پایه استناد قدسی آن، اعتبار صدقی (truth validity) عناصر و کارگزاران جامعه سیاسی مزدیسنایی («شاه آرمانی» (ideal king (shah) ساختار مناسبات اخلاقی و اجتماعی جامعه مطلوب هم پیوند آن)، تشریف تعریف و تشخیص می‌یابند. بدین‌گونه است که در هم سان سازی با الگوی نظم فرازین آشه، شاهی آرمانی و جهان سیاسی و اجتماعی تحت آمریت او به مثابه الگوی نظم جهان فرودین قرار می‌گیرد. هم از این روست که پیش نمونه آشه به مبنای (بن‌گه) اصلی گفتار نظم شاه آرمانی تبدیل می‌شود. اما آنچه که امکان بروزیافتگی و تضمین ثبات استومند مثل آسمانی آشه رافراهم، و در تشکیل و پاسداشت این نظم اخلاقی در سامان اجتماعی و سیاسی گیتیانه، نقشی اهورایی و بی‌مثال بازی می‌کند، «فراز فردی» است که شخصیت اخلاقی و سعه وجودی وی محل تألیف مختصات اخلاقی و انسانی اوج یافته و آشوتند، و خود اسوه‌ای بی‌همتا از ساحت متناسب صفات و الزامات اعلای اخلاقی شهریاری به شمار آید. «شاه مردی» که به مثابه تجلی زمینی اهورامزدا، الگوی نظم مزدا آفریده را پاسداری نموده و به عنوان حامل نیت آرمانی، به صورت‌بندی گفتمانی-کالبدی اجتماع و سیاست می‌پردازد. چنین شخصیتی در نموده‌گی ذهنی، نماینده اهورامزدا و حامل نیت و نیروهایی است، که وی را دال نشانه‌ای (signal signifier) مدلولی مثالی (ideal signified) می‌نمایاند و بدین ترتیب او در مقام حضوری حاکمیت زمینی خویش تجسم خدای بر زمین، و سایه‌گستر جلوه حاکمیت وی در گستره بندگان و پیروان پایبند فرمانروایش است. چنین این همان‌سازی بین ساحت برین کبریای کیهانی اهورایی، با منزلت خدایگانی نماینده او در زمین، ره به حکومتی آرمانی می‌برد، که به یاری نظام دینی زرتشتی و به واسطه گوهر ذاتی و شخصی فرمانروا، توانا به کشف و تعریف نظم کیهانی می‌گردد. چه اینکه چنین حکومت آرمانی، می‌بایست توسط انسانی راست پیوسته که به پشتوانه اراده اهورایی به بر ملایی چنین جامعه‌ای

قادر است، رهبری گردد. همان شاه آرمانی که در تمنای پیامبرانه زرتشت، به مثابه «شهریار خوب با کردار دانشمندانه و نیک» «رهایی‌بخش بزرگ» و «حکیم» و «گفتار پر حکمت». خواننده شده، و در قاموس فرمانروایی سرزمینی امکان تجلی و حضور یافته به مثابه «آشه» و «منش نیک» و «شهریار مینوی»، پای در افق ظهور نهد (نک، هات ۲۹ بند ۱۱، دوانلو: ۵۷ و ۵۶، جعفری: ۲۱۴ ابطحی: ۱۲۹، رضی: ۲۴: ۱۳۶۰ و رجایی، ۷۶: ۱۳۷۵).

شاه آرمانی نشان‌دار دین پروایی

بر اساس تعالیم مزد یسنایی شاه آرمانی می‌بایست بهترین کسان روی زمین، هم از جهت برخورداری از صفات انسانی و مینوی، وهم توانا ترین افراد در به عهده گرفتن رسالت سهمگین سکانداری و شهریاری بر جامعه بشری باشد. در این انگارش، شاه آرمانی به معنای «بهترین و والاترین» الگوی انتزاعی و ایدآل شاهی» هم از سویه اخلاقی و فضیلت‌های معنوی، اندیشه نیک (humata)، گفتار نیک (hukhta) و کردار نیک (hvarshata)، و هم به سبب برخورداری از الزامات، مبانی و اسباب شهریاری دارای شخصیتی است، که مفصل‌بندی موزونی مرکب از عناصر مینوی و گیتیانه در وجود او نقش بسته است (نک، کاتوزیان: ۹) بر پایه چنین فحوایی از حکمت اخلاقی زرتشت، شاه خود جلوه تمام چهره فضیلت‌های اخلاقی و اسوه کمال‌یافته ملکات معنوی است. چرا که او هم نمونه اخلاقی انسانی پاک نهاد و پارسایی خجسته سرشت اهورایی است، و به این اعتبار عهده‌دار نقش دین یاری و توسعه آیین بهی است، و هم در مقام شهریاری و سالاری کشور، مسئول برقراری نظم زمینی و کارگزار اداره مناسبات و روابط سیاسی و اجتماعی گستره فرمانش خویش است. چه اینکه از چنین نگاهی نیز همان سان که از معنای نام اهورا (Ahurá)، که گاه مطلقاً به معنی «امیر» و «فرمانروا» است برمی‌آید، آرمان شهریاری در ایران باستان، دلالتی بر شهریاری ملکوتی و دادگر اهورامزدا و سلطنت موکل مینوی او «شهریور» انگاشته می‌شود، به‌گونه‌ای که شهریاری زمینی بازایی آن باشد. فرمانروایی که بتواند به آرمان «شهریاری به کامه» عینیت بخشد و به کسوت شاهی آرمانی درآید. از همین روست که زرتشت پیامبر به عنوان الگوی انسانی باورها و کمالات مینوی و معنوی انسان کامل این جهانی، هم دارای مقام «رتو» (Ratu) (پیشوایی دینی) بود، و هم برخوردار از منزلت «آهو» (Ahu) (فرمانروایی و سالاری دنیایی) شمرده می‌شد (نک، مجتبیایی: ۱۱۶-۱۱۷، رجایی، ۷۷: ۱۳۷۵، و رضایی راد، ۳۲۰). شخصیتی که براساس تعالیم زرتشتی به عنوان کانون قدرت ساختار سیاسی و عامل اصلی شکل‌بندی نظم گفتمانی در سرزمین اهورا آفریده، خود الگوی برترین صفات اخلاقی و ملاک پسندیده شخصیتی است. او که در نهاد شخصی‌اش مثال‌های مینوی انسانی و فضیلت‌های ستوده این جهانی و به عبارتی اسرار آسمانی و هیبت‌های زمینی به هم پیوند می‌یابند و دیانت به وصفی از اوصاف او تبدیل می‌شود. شهریاری به کامه که براساس ضابطه

راستی کیهانی می‌بایست؛ «مظهر آیین» که در اجرای رسالت خود به انجام کارهای وهومنه درجهان (دینداری و شهریاری) «میردازد»، «مویدبه فره»، «مصدق آشه»، «متصف به دادگری»، و «خویشکاری»، «دانش و فرزاندگی»، «وفا و جوانمردی»، و «خویشتن‌داری»، دانسته آید، تا آنجا که حتی در اندیشه خویش نیز نیک‌اندیشی و خوش‌خردی و عشق به راستی و آشوتی، به ژرفای نظر او به هستی تبدیل گشته و بدین‌سان عملاً ذهن و زبان، دل و دیده، منش و رفتار او سخت تخته بند حدود دینی باشد و رخساری تمام پرداخت از مراتب حکمت و شهریاری در نظر آید (نک، گائاهات، ۵۱: بنده، ۵۱: ادی: ۷۲، کورت: ۸۹، رجایی، ۱۳۷۵: ۸۸، عالم، ۱۳۸۲).

فره ایزدی دال حقیقت و قدرت شاه آرمانی

مفهوم فرّ (فره، خوره، خورنه) (Farā (farah/xvareno)) شاخص‌ترین نماد حقانیت قدسی شاه آرمانی ایرانی و گره گاه اصلی الزامات وصفی فروزه شهریاری اوست. این واژه، که در اصل به معنای «نور» و افاضه اهورایی است، و معطوف به سه معنای دانایی، نیکویی و زیبایی، دانسته می‌آید، که نشان اصلی اعتبار خصایل والای اخلاقی و کرامات معنوی شاه آرمانی و دال اصلی تداعی معنایی - ذهنی آن در دستگاه کلامی و فلسفه سیاسی قابل استنباط از آموزه‌های دینی زرتشت است (نک، هاشمی نژاد: ۷۵). در اشارات اوستایی فره ایزدی در دو گونه اصلی «فرّ ایرانی» یا «ائیرانیم خورانو» (airyanem xvareno) و «فرّ کیانی» یا «کوئتم خورانو» (Kavaenem Xvareno) به‌طور جداگانه مورد شناسایی قرار گرفته، و برای هر کدام ویژگی‌هایی نیز بر شمرده شده است (نک، اوشیدری: ۶۴-۴۷، رضی، ۱۳۸۲: ۳۲۵، و سید جواد طباطبایی، ۱۳۷۵: ۵۴-۵۵). گرچه گاه این دو نموده هویتی (قومی و سیاسی) فرّ، در آثار پژوهندگان به صورت توأمان نیز به کار رفته، به‌گونه‌ای که فر ایرانی را (که مایه عظمت و جلال ایرانیان است) سان فرکیانی دانسته و جدایی چندانی بین آن دو قائل نشده‌اند. با این حال فر ایرانی فرّی است که ویژه عامه ایرانیان بوده و موجب برخوردار شدن آنها از مواهبی چون چهارپایان، گله، رمه، ثروت، شکوه، خرد و دولت است، تا آنجا که گاه پیکار با دشمنان نیز عامل در هم شکستن نیروهای غیرایرانی است. اما فرّ کیانی یا همان فرّشاهی که ویژه پادشاهان در مقابل عامه مردم است، فروغی است که با حقیقت الهی و کیفیت آسمانی و خدادادی خود، هر کس را که حاصل آید به مرحله تقدس و عظمت معنوی رسیده و به شکوه شاهی می‌رسد. اهمیت این فرّ در ادبیات اوستایی چنان است که نوزدهمین یشت اوستا (زامیاد یشت/کیان یشت/خورنه یشت) که می‌توان آن را ویژه یشت فرّ کیانی نامید، در بزرگداشت و ستایش این فر سروده شده است (نک، رضی، ۱۳۸۳: ۴۵۲-۴۳۶، و مرادی غیاث آبادی: ۶۱-۷۶). چه اینکه فر کیانی در سرآیند پیدایش

خود از آن اهورا مزدا است، و او به وسیله آن تمام آفریدگان را پدید می‌آورد، به گونه‌ای که برگزیدگان بارگاه او (سپند مینو، و دیگر فروزه‌های مینوی؛ بهمن، اردی بهشت، شهریور، اسپند، خرداد و مرداد) و نیز از نخستین انسان تا زرتشت و از او تا آخرین موعود زرتشتی (سوشیانس/سوشیانت) (Saoshyans/Saoshyant) را شامل می‌شود. فری که دارای برترین ویژگی‌ها، چون «زیبایی» «درخشندگی» «قدرت»، «کارآمدی»، «رفع بلاهای آسمانی»، «سرکوبی اهریمنان»، و «سرمنشأ تمام پیروزی‌ها و کامیابی‌ها» است (نک، مرادی غیاث آبادی: ۶۵-۶۴). این فرّ که در زبان سیاسی، کار ویژه اصلی آن رساندن فرد به مقام شاهی و تأمین اعتبار الهی زیر بنای حکومت (حقانیت سیاسی) (Political Legitimacy) و ایجاد مبنای ایزدی شهریار شاه آرمانی است، به ظهور شاه فرّهمند و دولت مینوی و مطلوب می‌انجامد، و بدین ترتیب موجب رستگاری، سعادت و نیک‌بختی سیاسی - اجتماعی جامعه آشونان می‌گردد. چه اینکه هر کسی با فرّ به شاهی رسد و شایسته شهریار می‌گردد، دادگر و آسایش‌گستر، و همواره پیروزمند و کامروا گردد. از این‌رو هم، وجود چنین کارمایه‌های شگفت‌انگیزی در گوهر و کارکرد فرّ (ایرانی یا کیانی)، می‌توانست شاهان سرزمین‌های بیگانه را به طمع ربایش و به چنگ آوردن آن وادارد. ناآگاه از اینکه این فرّ از منشایی به دست نیامدنی و ناگرفتنی برخوردار بوده و لازمه وصول آن ایرانی و اشونی بودن را در بایسته دارد (نک. بهار، ۱۳۷۹: ۱۲۰، پورداد، ۱۳۷۷: ۲۰۹، ادی: ۶۷، مراد غیاث‌آبادی: ۶۳، ثروتیان: ۴، سیدجواد طباطبایی ۱۳۷۵: ۱۳۵، رجایی، ۱۳۷۵: ۸۷، نصیری الاصل: ۵۳، زمانی: ۷۵، و رضایی را: ۲۷۹). در تعبیری نشانه شناختی، فرّ که خود دال حقیقت شاه آرمانی است، به مدلولی برای نشانه‌های تاریخی (دال‌های تعبیری تجسمی) گونه‌گون تبدیل می‌شود. به همین دلیل نشانه‌های تجلی فرّ را به مصادیق مختلفی ارجاع داده‌اند. گاه با نشانه‌هایی چون نور، خورشید، ماه، ستاره، دریا، باد شتابان، و یا جلوه‌هایی نامشخص که ایزد بهرام متجسم در آنها به نزد زرتشت می‌شتافته، شناخته می‌شده است. همچنین مواردی مانند: مرغ وارغن/ورغنه (مرغ مرغان/سرور پرندگان با پرهای پناه بخش/پرنده توانایی/معادل سیمرغ/عقاب)؛ بره، غرم (میش کوهی)؛ کالبد قوچ دشتی زیبای با شاخ‌های پیچ در پیچ؛ اسب سپید زیبای زرگوش زرین لگام؛ اشتر سر مست گازگیر جست‌وخیزکننده تیز تک رهواری که پشمش مردمان را به کار آید؛ کالبد گراز نرینه تیز چنگال و تیز دندان و تکاور؛ کالبد مرد تابناک و روشن چشم زیبای با پاشنه‌های کوچک؛ و کالبد مرد رایومند زیبای مزدا آفریده‌ای که دشنه‌ای زرکوب و آراسته دارد، از جمله دیگر نشانه‌های روایت شده جلوه‌گری فرّ دانسته شده است (نک. مرادی غیاث‌آبادی ۱۲۲، زمانی: ۶۶، مطهری، ۱۳۶۸: ۲۶۹، و رجایی، ۱۳۷۵: ۸۷).

نگاهی به معانی مفهومی و استنباطی برآمده از این نشانه‌ها به تعبیر دو سویه پایین از ماهیت و کارکرد نمادین فرّ می‌انجامد؛ افاضه‌ای الهی و اسرارآمیز (مظهر حقیقت)؛ و نماد

نیرومندی و زیبایی (تجلی قدرت)، که با همبازی و ملازمه مثالی این دو ساحت هموند در مراتب صفات شاه آرمانی، او به نماد توأمانی حقیقت و قدرت تجلی می‌یابد. فَرّی ایزدی که به میانه‌گری سروشی آسمانی (واسطه فیض اهورایی)، در هیات وجود شاینده شاه آرمانی حلول نموده و او را به‌گونه‌ای هم ازدیادی (Synergy) کیهانی-کیانی که روان و کالبد او را توانایی فرا بشری می‌بخشد و بر همگان مشرف و مسلط می‌سازد. به این سان خوره دین و خوره شهریار در وجود شاه فره مند ایرانی (آرمانی) در نقش پیامبری پر نصیب از دو سویه دینداری و شهریاری (حکمت و حکومت) ظاهر می‌گردد، که در پاره نخست این فضیلت؛ دین، عدالت و دانایی با هم گرد می‌آیند، و در پاره دوم آن قدرت، دلیری و نیرومندی در بر یکدیگر قرار می‌یابند، و بدین ترتیب الگوی نمادین شهریاری فَرّ خُجسته نیرومند اهورایی در زمین امکان بروز می‌یابد (نک، مجتبیایی: ۱۱۵، و رضایی راد، ۳۱۶).

فرّه ایزدی از سویی افزون بخش ژرفای شناخت شاه از راستی و دانش بدان است، و از سویی دیگر برکننده او در پرتو عنایت ایزدی به حیثیت بیشترین هماهنگی با نظم بی‌زوال آشه است. بدین سان، شاه فرهمند با سیر و سلوک عرفانی و کسب اندیشه‌های نظری و استدلالی صاحب معرفت می‌شود و گمان او به ظواهر امور که متغیرند، کنار رفته و دانش بی‌زوال نصیب او می‌شود. در این دقیقه با رسیدن شهریار به وحدت با مُتَعَلَق شناسایی، و کسب معرفت به حقیقت هستی، وی با آشه که همان نظم کیهانی و در نهایت اراده اهورا مزدا است یکی می‌شود، و با این وحدت حصولی است که شاه فرهمند منشاء همه کرامات؛ خرق عادات، اعجاز و برکات گشته و می‌تواند در نقش کارگزار و نگهبان پیشاهنگ آشه در زمین، هر پدیده و آفریده را بر جایگاه بایسته آن گذارد و بدین گونه دانایی، قدرت و خیرخواهی مطلق را به آشکاره آورد (نک، زمانی: ۱۱۵:۱۱۴). در این نگاه، شاه آرمانی به اعتبار فَرّ ایزدی پیکری دوگانه می‌یابد؛ پیکری طبیعی که محل تعین همسانی انسانی او با دیگر افراد بشر است؛ و پیکری ایزدی که برخاسته لطف فَرّهی و موجب ممتازی و معصومیت خداگونه وی است، به‌گونه‌ای که نیت و اراده عاملیت او را در تقدیر فرجام جامعه و جهان موثر می‌نماید. از این گذره است که با توأمانی این شخصیت طبیعی و فیض فَرّهی مویدان، شاه به کسوت گونه‌ای موجود «خدای-انسان» (God - Man) در آمده، که به حکم ایجاب آن هم از کمالات معنوی و نفسانی برخوردار می‌گردد؛ و هم از پیکر و چهری خدای گونه نصیب می‌برد، تا آنجا که در شان خدایگانی او هرگونه کاستی راه نیابد، و درست اینجاست که او عین کمال، اشه و اهورا مزدا می‌گردد. هم به دلیل همین هم سانی فرّه، آشه، آتش و آب است (در اعتقاد به هم جنس بودن فَرّ، نور، آتش و آب، آنجا که فَرّ نیز مانند آتش تجسم آشه بوده و دارای خاصیت آتش است و هم از این‌رو، جسم دارنده فَرّ با آزمون در بر گرفتن آتش نمی‌سوزد و به آن گزند نمی‌رسد)،

که از جمله کرامات شاه آن می‌شود که او می‌تواند آتش را در برگیرد و از آن نسوزد (نک، مجتبیایی: ۱۱۱، فیرحی ۸۰: ۱۳۸۱، زمانی: ۷۵، و see, Kantorowichs). اما آیا درهمشد یکجای این همه فضیلت‌های والای انسانی در وجود شاه، صرفاً با حلول فرّ به یکباره در او حاصل می‌آید، یا اینکه برای رسیدن به چنین کرامات اعطایی، زمینه‌ی استحقاق درونی نیز لازم می‌آید؟ با قدری تأمل در متون و اشارات چنین به نظر می‌آید که فضل اعطای امتیاز ویژه فرّ ایزدی به شخص برگزیده اهورا مزدا، درگرو وجود نوعی بایستگی درونی و فردی در وی است، و برخوردارگی از شایستگی‌های دست یافته فردی، که ظرفیت درونی پذیرش مقام ایزد بخش فرّهی را فراهم ساخته باشد، برای رسیدن به چنین ساحت برینی لازم است. از این رو فضیلت‌هایی چون استعداد درونی، زمینه تربیتی، توان شناخت آیین و پیروی از نظم قدسی آشه، و روان و تنی مهیا را می‌طلبند، تا فرد بتواند در پرتو تعلق فرّ، به دقائق آگاهی ودانایی، معرفت برتر عرفانی، اخلاق و معنویت شایان، قدرت و نیرومندی، ظرافت هنرمندی، و شایندگی‌های شخصیتی و رفتاری، دست یابد.

دادگری الزام اخلاقی-اجتماعی شاه آرمانی

«داد» (عدالت) را باید در زمره نخستین صفات شاه آرمانی فره‌مند و برگزیده ایزدی، دانست که البته خود فرع بر فرّ شاهی، و یکی از شرایط اساسی ماندگاری این موهبت اهورایی در ساحت حیثیت شاه است. در این نگره بین شهریاری و دادگری چنان رابطه پریوندی برقرار است که دادگری را فلسفه وجودی شهریاری، و دادگستری را سرآغاز وظیفه‌های یک شه‌ریار خوب (شاه آرمانی) دانسته‌اند. در این نگاه اخلاقی که همساز با استلزامات عینی فرمانروایی، آمیخته به ملاحظات امنیتی هم می‌گردد، پایداری نظم و ثبات تا زمانی در کشور، تا آن‌گاست که پادشاه دادگر و موید به فرّ ایزدی بر آن فرمانروایی کند. با از میان شدن چنین «پادشاهی نیک» است که نظم و سامان یکسره دستخوش «فتنه و اسازی» نیروهای نظم ستیز گشته و نگون بختی از همپاشی، اساس جامعه را در بر می‌گیرد. به چنین دلیل بایسته ایست که دادگری را یکی از اساسی‌ترین خصایل شهریاری نیک آیین ایرانی، و کلید واژه‌ای تعیین‌کننده در فهم ماهیت اخلاقی دولت آرمانی آن به شمار می‌آورند (نک، شوشتری: ۲۵۲، مجتبیایی: ۵۰ و سیدجواد طباطبایی، ۴۷: ۱۳۶۸).

اما در اینکه مفهوم داد و دادگری در چار چوب فهمی فرهنگ سیاسی الهیات و ادبیات مزد یسنایی چه معنایی می‌یابد، می‌توان به تعبیرهای فرودین اشاره کرد: در تعبیر نخست عدالت با بازگشت به معنای «آشه»، و در هماهنگی و همسانی با این نظام و قانون ازلی دانسته شده است. از آنجا که «شاه آرمانی» کسی است که بر پایه نظام آشه و در چار چوب نظم

اخلاقی حاکم بر کیهان حکومت می‌کند، بنابراین شهریان عالی‌ترین مرجع حفظ آشه کیهانی در زمین، و مجری قوانین ازلی-ابدی (بی دگرگشت و ماندگار) آن هستند؛ و از سوی دیگر، از آنجا که آشه به اعتبار ذات ازلی خود مستقل از زمان، و به دور از دگرگونی است، نظم اجتماعی-سیاسی بر گرفته از این سرمشق برین نیز بایستی هر چه بیشتر همسای آن و برخوردار از حد بیشینه ثبات و ماندگاری، و قدر کمینه تغییر و دگر شد باشد.

بر این پایه، فرمانروای آشون آن کسی است، که نیکی ازلی-ابدی را پیش‌تر و بیشتر از همگان درک کرده و در پاسداری نگهداشت نظم استومند روگرفت آشه، توانا و قوی اقتدار باشد (نک، رضایی‌راد: ۲۱، ۱۱۵ و ۳۴۸، و اخوان کاظمی: ۶). در دومین تعبیر، عدالت به مثابه صفت کردار، و به معنای موسع راستی (با تعریف به ضد)، در مقابل مفهوم دروغ و بی‌دادگری قرار می‌گیرد (نک، مجتبیایی: ۳۱). از این منظر «شهاریار نیک» می‌باید که مظهر عدل و راستی، و خود «آشه مجسم» باشد. از این سوویه، بر تخت نشستن شاه دادگر به مثابه پیروزی داد (آشه) بر دروغ، و نور بر تاری است. بر این بنه فرجام زندگی دنیایی و جامعه آرمانی، کوشش برای رسیدن به چنین دادوری است، که هدف واپسین تحوّل جهان هم هست. پس با شاه آرمانی و در جامعه ایده آل تحت فرمانروایی اوست که جهان از شر دروغ و بی‌داد و دشمنی پالوده شده، و کمال صفا و آشتی مطلق در آن برقرار می‌آید (نک، مجتبیایی: ۱۲۵-۱۲۶، اخوان کاظمی: ۱۰، ۱۷۵، see, cornford).

در تعبیر سوم، مفهوم دادگری را به خویش‌کاری و خود آیینی معنا کرده‌اند. در این معنا عدالت یعنی قرار دادن هر چیزی بر جای آن، و از سوویه کارکرد اجتماعی، اختصاص خویشکاری (کار ویژه) به افراد بر اساس طبیعت و تربیت آنان. در این رخ نما از دادگری همان‌گونه که در عالم مینوی، بر اساس نظم مقدس آشه هر پدیداردر جای خاص خود قرار دارد، در جهان اجتماعی و سیاسی نیز بر اساس منطق تناسب و خویشکاری، انسان بر اساس شأن کارکردی خویش به وظیفه‌ای در خور استعداد و شأن اجتماعی خود می‌پردازد. در این منطق هر فرد «یک کاره» بیش نتواند باشد و «همه کارگی» پتیاره‌ای شیطانی، و موجب دروغ و فساد اجتماعی می‌گردد (نک، مجتبیایی: ۵۰، و اخوان کاظمی: ۶). در این معنا شاه آرمانی به نمایندگی از آشه، پاسدار هرم تعادل اجتماعی و سیاسی، نگهبان نظم دینی و اجتماعی جامعه زمینی به شمار می‌رود. در این تعبیر، عدالت بالذاته ملازم نظم است و قائم به ذات خویش می‌باشد. این عدالت با ادعای یافتن گوهرهای افراد، هر فرد را به مقتضای سرشت ماهوی آن، مختص یک وظیفه می‌داند و در اینجا بی‌عدالتی یا همان دروغ، زمانی آشکار می‌شود که فرد در جایگاه نقش و کار ویژه شایسته خود قرار نگیرد. در این تعبیر که عدالت اجتماعی (عدالت جایگاهی)، بر مبنای تحقق سجیه عدالت در فرد، که همان حالت تعادل روانی و نفسانی میان قوای سه گانه (عقل، غضب، شهوت) است، شکل می‌گیرد و بدین ترتیب هر یک از عوامل تشکیل‌دهنده

جامعه به‌طور هماهنگ کار کرده و وظیفه خود را به درستی انجام می‌دهد. در چنین موقعیتی است که جامعه از مخاطره آشفتگی و بی‌نظمی ناشی از بهم خوردن تعادل روان فردی و تناسب مکانت اجتماعی در امان می‌ماند (نک، مجتبیایی: ۳۵ و ۵۰-۴۰).

چهارمین تعبیر دادگری، ایفای معنای آن به اعتدال یا میانه روی، که حد میانگین افراط و تفریط است، دانسته شده، و آن بایسته‌ای است که می‌باید در تمام پیکره جامعه سیاسی-اجتماعی چه در خلق و مزاج فردی انسان‌ها و چه در کار ویژه اجتماعی آن‌ها، رعایت گردد. از این‌رو، اعتدال را که می‌توان درکی عمده‌تأ اخلاقی از تنظیم و تعادل قوای روحی و کنش‌های رفتاری در فرد و اجتماع بر مبنای فضیلت اخلاقی آنان دانست، می‌شود به عنوان موضوعی در کانون توجه آیین زرتشت فهمید، که رعایت آن موجب برقراری تعادل شخصیتی و نظم رفتاری در روابط اجتماعی و سیاسی می‌گردد (نک، رضایی راد: ۱۲۴-۱۲۲).

تعبیر پنجم از مفهوم دادگری را به پیمان خوانده‌اند، که گاه بر خاسته از معنای میانگین و حد فضیلت اعتدال نیز هست. پیمان جان مایه‌ای دیرین در آموزه‌های مزدیسناپی است، تا آنجا که حتی در میان خدایان پیشا زرتشتی و نیز در دوره‌های پس از بازگشت خدایان اساطیری به متن آموزه‌های زرتشتی، ایزد مهر (میترا) چه در «ریگ ودا» (Rig veda) و چه در اوستا، خدای پیمان و وفاداری و نگهبان پیمان‌ها بوده است. همان که او را داور اعمال مردم و ناظر پیمان داری مردم در خانه، جامعه و سیاست می‌دانسته‌اند. در تعالیم زرتشتی وفای به پیمان و عهد به آن نه تنها در میان جامعه اشونان، بلکه در ارتباط یک آشون (راست پیوسته) با ذروند (دروغ آیین) هم باید محترم شمرده شود. شاه آرمانی هم همسای خدای داوری و پیمان و دادگری آسمانی، بایسته است تا در زمین به وظیفه دادوری و وفاداری، و نگهبانی از پیمان در برابر دروغ عمل نماید، کار ویژه‌ای که دالی بر صفت عدالت وی و توصیفی از الزامات آمریت اوست (نک، رضایی راد: ۱۲۶-۱۲۳، و اخوان کاظمی: ۶ و ۱۰-۹).

خویشکاری الزام کارکردی شاه آرمانی

خصایل فردی و الزامات بایسته شاه آرمانی در عرصه عمومی مولد «کار ویژه» هایی است که اراده و حاکمیت سیاسی را در تحقق نیات آرمانی پشتیبانی و بختیار می‌سازد. با توجه به قداست آسمانی شاه آرمانی در نگهبانی از دین مزدایی و رسالت او در ایجاد سازواری بین سامان زمینی و نظام کیهانی، فضیلت معنوی شاه با آمریت اجتماعی او پیوند می‌یابد. در این میان کار ویژه اصلی سیاست شهریاری شاه آرمانی، به نظم آوردن امور در چارچوب این مدلول مینوی و استخراج دولت نظم و تدبیر کارکرد انضباطی حکومت آن است. به‌گویی همانگونه که اهورا مزدا به جهان قدسی انتظام بخشیده است، در جهان استومند نیز، یک عاملیت

قدرت متمایز که در میان موجودات زمینی، در مقام خویشکاری و فره مندی بیشترین هماهنگی را با آشه دارد، نظم و امنیتی سراسری برقرار می‌سازد (نک، رجایی: ۱۳۷۵: ۷۷، و اخوان کاظمی: ۱۰).

بنابراین از آنجا که در تفکر مزد یسنایی، کهجهان اجتماعی بشر (microcosmo) بازتاب کلان الگوی مهجهان آفرینش‌گری اهورایی (macrocosmo) است، و این خود در مراتب ساختار اجتماعی، که هم عینی‌ترین تعیین نظم آسمانی آشه بر زمین، و هم سازو کاری با اعتبار جا افتاده و در دسترس برای انضمامی ساختن تعریف عملیاتی عدالت (در مفهوم خویشکاری، یعنی تعیین اجتماعی جایگاه و مقام کارکردی هر کس بر اساس فره وجودی وی) است، حدود آزادی، اختیارات و مسئولیت سیاسی و اجتماعی افراد جامعه آشون را تعریفی اخلاقی- اجتماعی می‌نماید (نک، رجایی: ۱۳۸۲، رضایی‌راد: ۱۳۶). در این صورت‌بندی مفروض، که واقعیت زندگی به حقیقتی مثالی ارجاع می‌یابد، همانگونه که پس از اهورامزدا مراتب چند گانه فروزه- های دستیار وی (وهومنه؛ آشه وهیشته؛ خستره ویریه؛ سپننه آرمیتی؛ هوروات و امرتات) قرار دارند، شاه آرمانی هم چون سایه آن مثال اعلی بر روی زمین و بر فراز طبقات، بر اساس خویشکاری ویژه (شهریاری) خود جای دارد و در این میان نه خود شهریار، بلکه مقام شهریاری او امری الوهی و مبتنی بر فرّ است و هر آن کس که در چارچوب نظم متعالی کیهانی و بر ساز فرامین شاه آرمانی، که خود نماینده خیر مطلق اهورا مزدا، و فرمان او برآمده از نظم آسمانی است بزید، انسانی خویشکار و خودآیین و آشون دانسته می‌شود (نک، مجتبیایی: ۱۱۵۷، و رضایی‌راد: ۱۱۶ و ۳۱۳-۳۱۲). بر پایه این کار ویژه گرای (خویشکاری) افراد بر مبنای «استعداد وجودی» و «جوهر کارآمدی» خود در جایگاه بایسته روابط و مناسبات اجتماعی قدرت قرار گرفته و به عناصری انتظام بخش در به سامان آمدن ساختارهای تولید نظم و سامانمندی همگانی اجتماع سیاسی تبدیل می‌شوند. در این معنای اخلاقی-شانی از تقسیم کار اجتماعی (Division of social labor) است که ظرفیت‌های فردی و شأنی افراد، منجر می‌شود تا خردمندان و فرزندگان به امور حکمرانی و روحانی؛ شجاعان و سلحشوران به امور جنگاوری و سربازی؛ و اهل تولید و دست‌ورزی به کار کشاورزی و دامپروری پرداخته، و یا به امر تجارت و داد و ستد روی آورند (نک، مجتبیایی: ۴۴-۴۳، و رجایی: ۶۳-۶۲). کاربست این پایگان اخلاقی- حرفه‌ای موجب از میان رفتن پتیاره‌های (آفات و پلیدی‌های) خویشکاری شده و از در افتادن افراد به «بلای بزرگ همه کاره گی» (که نمادی از ناراستی و دروغ و بی‌نظمی است) باز داشته، و آنان را از ابتلاء به گناه و پلیدی ویرانی، آشوب و بی‌نظمی منجر به تهی شدن جامعه از عدالت (به معنای مورد اشاره) باز می‌دارد. در این مورد بایسته گفتن است که با ظهور زرتشت و پاگیری دین وی در عصر کی گشتاسب کیانی، شکل‌گیری بنیان‌های دینی نوین موجب

تحوّل خویشکاری شاه متناسب با این دگرگشت‌ها شد، و سبب شد تا یزدان پرستی شاه در قالب آیین دینی خاص، و مراسم و مناسک ویژه معنا گرفته و شاه نیز وظیفه یابد تا چنین قالبی را گسترش و ترویج دهد. امادر این میان ضرورت رعایت خویشکاری شهریاری چنان جدی است که کی گشتاسب (که از نظر باورهای مزد یسنایی شهریاری مطلوب و اهورا پسند است)، خود اداره امر دین را بر عهده نمی‌گیرد، و به روایتی پس از درگذشت زرتشت، «جاماسب دانا» را جانشین وی ساخت، و این فرد همان کسی است که نخستین موبد در میان ایرانیان دانسته شده است. این بدان معنا است که دین و شاهی به رغم هم ترازوی و هم ارزی ذهنی - اعتقادی، در مقام کارکردی یکی نمی‌شوند و خویشکاری هر یک در این ملازمت با یکدیگر باید حفظ شود (نک، ابن خلدون، ج ۱: ۱۵۲، ابطی: ۶۲، رجایی: ۵۹: ۱۳۷۵-۵۸، رضایی راد: ۳۰۶). بدین سبب، روی بر تافتن از خویشکاری و میل به خروج از طبقه به معنای روی گرداندن از نظم آشوند فرّهی و بی‌اعتنایی به سازه اهورا آفریده جهان شده، و این موجب گریختن فرّ از شاه، و پیش در آمدسرگردانی و آشوب است (نک، مجتبیایی: ۵۲، رجایی: ۶۲: ۱۳۷۵، اخوان کاظمی: ۹-۸، رضایی راد: ۳۶۸).

بنابراین نگرش، رابطه دوسویه‌ای بین فرّ خویشکاری افراد و طبقات اجتماعی برخاسته از آن پا می‌گیرد، که در پی آن هر کدام از این دو از روی دیگری شناخته و تأیید می‌گردد. به نحوی که اعطاء فرّ به فرد، خویشکاری او را اقتضاء و اعتبار می‌بخشد و انجام خویشکاری از سوی فرد هم به فرّ او ارجاع می‌یابد. به گویه‌ای خویشکاری فرد در عمل پیوست به خاصیت اجتماعی و تقویت آن در وجود خویش است؛ چه اینکه سستی یا عدم خویشکاری وی نیز موجب گریختن و گسیختن فرّ از او می‌شود. از این‌رو فرّ‌مندی فرد (از جمله و به حتم و ضرورت شاه آرمانی) نه خصلتی پایدار، بلکه بایسته‌ای مقتضی به چگونگی و پایداری وی در انجام شایسته خویشکاری است.

توجه به خواست اهورا مزدا و اقتضاء آشه و عدالت آن است، که بر پایه فرّ و خویشکاری، مراتب طبقات مردم محفوظ و اطاعت مردمان از شاه آرمانی واجب باشد و این چیزی جز مشیت اهورا مزدا و سازواره گی بین سامان سیاسی - اجتماعی بانظم آشه نیست، چرا که شاه به مثابه نگهبان آشه و راستی در مقابل دروغ و ناراستی، در ستیز دائم با نیروهای اهریمنی و شریر، مقام رهبری و فرماندهی زیردستان وفادار خود را بر عهده دارد و اطاعت و خدمت به این شاه عبادت و فضیلت است. از نظرگاه انسان شناختی فرّ و اعتبار نسبت میان شاه آرمانی و پیروان جامعه سیاسی او، مردمان طبقات فروتر به مثابه موجوداتی نا تمام می‌مانند که به اقتضاء فرّ خویش، بدون پیروی از نظم بر ساخته قدرت و آمریت شاهی فره‌مند، توانای به برقراری روابط و مناسبات مبتنی بر خویشکاری و بهره‌برداری از منافع کلان اجتماعی و طبیعی جهان زیست خود نبودند و از این‌رو، ضرورت تبعیت از قدرت سیاسی در مصلحت اخلاقی و

اجتماعی آنان نهفته بود. بر این پایه اگرچه وظیفه شهرداری خویشکار، دادگری با مردم و نگهداری از آنان در چارچوب سامان اجتماعی مفروض است، اما شهاریار برای ایفای این وظیفه نباید از خواست همگان پیروی کند، بلکه خواست همگان را باید پیروخواست خویش و خواست خویش را پیرو خرد و حکمت نماید، و خرد و حکمت را نیز تنها در الهیات و آیین زرتشت می‌توان یافت (نک، زمانی: ۹۸، عالم: ۱۳۸۲، و عنایت: ۱۳۷۸: ۸۰). نکته‌ای که ماهیت سیاست شهرداری ناشی از آن با تأکید بر نوعی سرآمد سالاری فضیلت‌مند (Meritocratic Elitism) شکل می‌گیرد و پیامد رفتاری آن نوعی روش اداره و حکومت خویش فرمای مقدس و البته معطوف به نگهداری از ضوابط حقانیت خود است.

هنگامی که در گزاره‌های حکمی و اخلاقی زرتشت، مهمترین خویشکاری انسان؛ گزینش نیکی، زیستن در جهت اراده اهورا مزدا، عمل به قانون جدا از دیوان و سنت کهن آنان، و فرمانبرداری از اهورامزدا و شهاریار نیک است، آموزه سیاسی نهفته در این تعالیم نیز به زبان «اطاعت سیاسی» از «فرمانروای دانا» و «نیک سرشت» تبدیل می‌شود، که با نگاهی خوشبینانه و انگیزه ساز در میان پیروان مزد یسنایی، با تأکید بر «اطاعت پذیری سیاسی» و «نظم پیوندی اجتماعی» افراد و طبقات اجتماعی را به عناصری هموند با چنین مناسبات حاکم، و ثبات گرا و اقتدارپذیر تبدیل می‌نماید. بر اثر این سازماندهی خویشکارانه جمعی، بستر مساعدی برای تثبیت دال‌های بقا و امنیت فراهم، و نوعی ساز و کار اخلاقی تبدیل قدرت سیاسی شهاریار به اقتداری نافذ مهیا می‌گردد. در اینجا گزاره‌های اعتقادی و اخلاقی در حکم گفتار نظم سیاسی، اما با رسوب در زیر بافت فضای ذهنی و زبانی اجتماع، پذیرش هژمونی استراتژی‌های اعمال قدرت شهرداری و تسهیل دست‌یابی به اهداف ساختار سیاسی-اجتماعی را مهیا می‌سازد.

شاه آرمانی و رسالت کیهانی غیریت سازی در سیاست و هویت

بنا بر سویی‌ای از فلسفه تاریخ الهیات زرتشتی، گونه‌ای غیریت‌گرایی سراسری بر جهان مزدا آفریده حاکم است، که در این میان نبرد ازلی خیر و شر و معارضه نمادهای مینوی دوانگار آن (اهورامزدا # اهریمن، سپند مینو # انگره مینو، بهمن # اکومن،...) سرمشق‌های مثالی فلسفه اخلاقی حیات بشر در خطوط مرزهای هم‌ستیز این تقابل دانسته می‌شود. انگارشی دو بن - اندیش که به مثابه گزاره‌ای هویت‌بخش در صورت‌سازی فلسفه تاریخ و اجتماع پیروان زمینی، به حاملی نشانه ساز در ممیزی نمادهای استومند تبدیل می‌شود، به‌گونه‌ای که در مقام منشور راهنمای پیکار سراسری نیروهای خیر و شر، در گاه اقتضاء زمان و مکان، این ستی‌هش بنیادی را بازتولید می‌نماید. از جمله نموده‌های این نبرد مقدس را می‌توان در صف‌بندی سیاسی-اجتماعی پیروان نیک و بد در بستر ظهور و گذر گفتمان‌های تاریخی مورد اشاره قرار داد.

برچنین پایه ای است که می‌توان در چارچوب تاریخ تحول گفتمان شهریاری آرمانی (مزدیسنایی)، مهمترین جلوه‌های این ضدیت‌سازی دامنه یاب را در کارکردهایی چون رسالت شاه آرمانی در پیشوایی پیکار با دروغ (مبارزه با نیروهای شر)؛ غیریت‌سازی شاه آرمانی با شاه غیرآرمانی؛ و غیریت‌گرایی قوم ایرانی با انیرانی بر شمرد.

یک- شاه آرمانی پیشوای ضدیت با دروغ

سر الگوی مثالی آشه و پیکار خیر و شر، بنیان فلسفی خرد سیاسی مزد یسنایی ایران باستان، و هدف زیستن انسان بر مدار نظم کیهانی و همراه شدن در این درگرفت سراسری به شمار می‌رود. در چنین نگرگاهی، بر این پایه که آشه تنها راه درست، و دیگر راه‌ها پتیاره و بی‌راهه است، تأکید بر صف‌بندی آشکار میان پیروان آشه و دروغ هویدا می‌شود. ضرورت و تصلب این مرز بندی تا آنجاست، که زرتشت به ستوه آمده از سلطه سرکوب گر دژخیمان سیاسی- مذهبی زمانه (کوی‌ها و کرپن‌ها/اوسیح‌ها) را، به کار بست رویکرد «دگر سازی» تا سر حد تجویز کاربرد ابزار خشونت و اذن ستیزش با سپاه «خشم و چپاول، تندخویی، گستاخی و دستیازی»، و می‌دارد، «پس هیچیک از شما به گفتار و آموزش دروند ... گوش فرا مدهید و با رزم افزار در برابر آنان بایستید»، (گائاهات، ۳۱، بند ۱۸). چه اینکه با استفاده از گزاره‌های اساطیری اوستایی نیز در ماجرای «آشوب نخستین» و سرآغاز جدال چند هزار ساله خیر و شر، و تسری اخلاقی آن به حوزه اختیار و آزادی، و سرنوشت اخلاقی و اجتماعی انسان مزدیسنایی (و به‌گویی‌ای ایجاد پیوند بین نهاد نا آرام جهان بزرگ کیهان با جهان کوچک انسان)، جریانی تاریخی از سرشت کشاکشی و همواره در پیکار نیروهای سیاسی- اجتماعی (نیکان و بدان) برپا می‌گردد، که پیامد آن فراهم شدن مجرای دامن کش برای تلاش مداوم در گذار از بی‌نظمی به سوی ثبات و برقراری گونه‌ای از «تعاقد رونده» میان نظم و بی‌ثباتی است. به این ترتیب جهان اجتماعی و سیاسی عرصه تجربه گفتمان‌ها و پادگفتمان‌های متقابل کارگزاران خیر و شر، و پیکار گاهی برای آزمون تجربه‌های انسانی جهت‌دار است (نک، مرادی غیاث‌آبادی: ۲۷، سیدجواد طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۶۰ و رضایی راد: ۲۵ و ۹۳).

رسالت شاه آرمانی در این میان، عینیت بخشیدن به این الزام «دوانگار» (Dualistic) و «تک خطی» (One liner) جدال «خیر و شر» در سپهر گیتیانه روابط قدرت سیاسی و اجتماعی، و پیشوایی سپاه اهورا مزدا علیه نیروهای نا سازه‌گرای اهریمنی است، که البته وظیفه جامعه پیروان چنین شاهی نیز فرمانبرداری و یاری او در این نبرد همه گیر است. در این معرکه غیریت‌آمیز، نیروهای تولید تباهی و فساد در زبان استعاره‌ای سیاست قدسی به نماد «موجودات اهریمنی» و «کارگزاران زمینی دروغ» تبدیل می‌شوند و به عنوان دشمنان مزدا پرستی، به

سوزدهایی اهریمنی منسوب شده و به زبان دینی گفتمان سیاسی مورد طعن و طرد قرار می‌گیرند. به گویه‌ای، در این رقابت و منازعه که میان داد و ستم، یا به تعبیری بین «نظم و راستی» از یک‌سو و «پریشانی و دروغ» از سوی دیگر برقرار است، اهل سیاست و ارباب نیکی برای از میان برداشتن پلیدی می‌جنگند و شاه که نشان‌دار رسمی دین اهورایی است، برای پیروزی نیکی و عدالت، علیه دشمنان خود که در حقیقت دشمنان آشه و راستی هستند، نبردی بی‌امان را پیشوایی می‌کند. در این ماجرا، پیروزی شاه آرمانی به مثابه پیروزی آشه و غلبه راستی بر دروغ، و صلح و نیکویی بر آشوب و شرارت دیویسنان است (نک، کنات: ۲۲۱، رجایی: ۱۳۷۵: ۶۴، و اخوان کاظمی: ۷ و ۱۰).

دو- شاه آرمانی و غیریت‌سازی با شاه غیر آرمانی

بر پایه جهان‌بینی دوانگار زرتشتی، ساحت شهریاری (Xshathra) استومند نیز به دو الگوی مثالی متعارض؛ «شهریاری آشونی» (Ashavan Xshathra) # «شهریاری دروندی» (Dregvant) (xshthra) تحویل می‌یابد. به گویه‌ای بر مبنای دوگانه‌گرایی بنیادی کلام زرتشتی، بن‌شکنی سیاسی ناشی از ستیزش دو کارگزار زمینی خیر و شر، یعنی «شاه آرمانی» و «پتیاره آن که شاه غیرآرمانی» باشد، امکان گروه‌بندی سیاسی می‌یابد تا نبرد اهورامزدا و اهریمن، در نبرد شاه خوب و شاه بد بازتاب یابد. دو نماد زمینی فرمانروایی، که در این میان یکی از آن دو بهترین آفریده اهورایی در گیتی و مقرب‌ترین کس به اوست، که پاسدار نظم و آیین، و عامل خیر و سعادت و آبادانی است؛ و آن دیگری، که پرگزندترین موجودات و نزدیک‌ترین کس به اهریمن، و مایه آشوب و فساد، و شرور و گناه است، «اینک روان شهریاران بد-آنان کههدروند و بدمنش و بددین و بدگفتار و بدکردارند- از روشنایی به تیرگی بازمی‌گردد. براستی آنان باشندگان کنام دروج اند»، (گنا، هات، ۴۹، بند ۱۱). در این نگرگاه با روگرفت از «ساختار مثالی جهان شر» اصل شهریاری بد و پیامدهای آن، یعنی «ستم»، «بی‌داد» و «دژکامگی»، به «ساوول» دیو، که چهره اهریمنی بشر در فرمانروایی و سروری دیوان است، برمی‌گردد. چه اینکه در زمانه ظهور زرتشت دستیاران زمینی اهریمن را «کوی» (KVi) ها، و «کرپن» (Karpan) ها، یا «اوسیج» (Usij) ها یعنی فرمانروایان و کاهنان و جادوگران دیویسن، و در زمان‌های دیگر سایر دژروندان تشکیل می‌دهند (نک، مجتبایی: ۱۲۶، رضایی راد: ۶۸، بهار: ۱۳۷۵: ۴۴، و عبدالهی: ۵۶، اخوان کاظمی: ۱۱).

از این‌رو در برابر خاستگاه اهورایی شاه آرمانی، شاه غیرآرمانی خاستگاهی اهریمنی می‌یابد، که سرچشمه استومند شر و اختلال، و فساد و بی‌نظمی در امور جهان و جامعه سیاسی است. این دژ شاهی که نا دین‌دار و برکشیده از سوی اهریمن، و سزاوار هرگونه طرد، برکناری و پاد افراه است، همان شاهی است که زرتشت از پیروزی او در مبارزه استیلای

سیاسی-اجتماعی عصر خود به درگاه اهورایی بیزاری و امتناع می‌جوید، «آی آرمتی! و شهریاران بد را بر ما فرمانروایی مباد...» (نک، هات ۴۸-بند ۵ و دوانلو: ۳۶۷-۳۶۶، رضایی‌راد: ۳۰۴). صفات کارکردی چنین شاهی را می‌توان «دروغ محوری»، «ادعای هموردی با اهورامزدا»، «خودخواهی»، «ستم پیشه‌گی»، «ناتوانی در تأمین آرامش»، «آیین گریزی»، «بدعت آوری»، «بزه کاری»، «خود سردی»، «حسودی»، و «گریختن فرّه ایزدی» دانست، که با صفات اهریمنی دیگری چون «خشم»، «آز»، «آشوب»، «تهاجم»، «شهوت»، «غارنگری»، «کامجویی»، و «فرزندکشی»، نیز توأم می‌گردد.

بنابه این پی‌نهاد، برآمدن شاه غیرآرمانی را از سویی می‌توان برساخته دو آبشخور اصلی دانست: یکی از میان شاهان اهریمنی غیرایرانی، و دیگر از میان شاهان ایرانی غیرآرمانی، که البته گاه برخی از آنان ابتدا در شمار شاه آرمانی بوده‌اند، اما در پس زمان شهریاری خود با وسوسه اهریمنی از منزلت فرّه‌ی فرو افتاده‌اند (نک، یوسفی: ۱۳۸۵). بدین‌گونه، ظهور شاه غیرآرمانی یا برپایه خاستگاه گروش خاطر او به «کیش اهریمنی»، و یا به واسطه گذر وی از الزامات شخصیتی «نیک شاهی»، و از جمله «گریختن فرّه ایزدی» از براو فراهم می‌آید. به‌گویی‌ای دیگر، چون مسئولیت شاه آرمانی عمل به خویشکاری شاهی و پایبندی به الزامات صفاتی-کارکردی مفروض آن (و از جمله عمل به سنت‌ها و وظایفی است که اهورامزدا بر مومنان واجب کرده) است، در سواى این صورت است که به موجب پیروی از «دروغ»، فرّ از وی گریخته و او هرگز دگر بار به فرّ نمی‌رسد. اما اینکه دقیقاً به چه سبب فرّ از شاه آرمانی جدا گشته، و او در جایگاه «ڈژ سا لاری» و «ددمآبی» وا می‌گردد، در این باره می‌توان به دو تهدید-پذیری جدی فرّه ایزدی (کیانی) شاه آرمانی اشاره کرد. نخست، تمرد مستقیم در برابر اهورامزدا، که آن آلوده شدن به پلیدی دروغ بزرگ «ادعای خدایی کردن»؛ و دیگری تمرد غیرمستقیم در برابر ایزد است، که از جمله منجر به دست یازی به بیدادگری است. چرا که «شاه» به عنوان نماینده «اهورامزدا» و «مجری قانون آشه» موظف به «دادگری» است. بنابراین «اگر کسی به ستم و ناراستی بر اریکه شاهی تکیه دهد»، «آیین اهورایی نگه ندارد» و «با رواداشت ستم بر مردمان»، «کارگزار نیروی اهریمنی خواهد بود»، و «جهان (جامعه و سیاست) را به تباهی کشاند»، (نک، مجتبیایی: ۹۴-۹۳، همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱۴، رضایی‌راد: ۲۱ و ۳۳۹، اخوان کاظمی: ۱۱، آشوری: ۱۵۳، و زمانی: ۷۱). از آنجا که شاه غیرآرمانی بازتولید چهارهریمنی در جهان انسان‌ها و اجتماع، و نماد آشوب و پلیدی است، رسالت شاه آرمانی پیکار بی‌امان با او تا سرحد طرد و امحای آن از متن هستی مزدا آفریده به وادی نفی است، تا بدین‌گونه نظم، و آیین و اخلاق برجای خویش ماند و اوضاع جهان سر به سامان نهد.

سه- شاه آرمانی و غیریت‌گرایی ایرانی-انیرانی

پدیداری مفهوم «مرز» (boundary)، و شکل‌گیری «هویت جمعی» (collective Identity) در آگاهی تاریخی مردمان ایران را می‌توان در جریان هم پیوند وقوع دو رخداد مهم توضیح داد. رویداد نخست در این میان، در شرایط تکوین تاریخ اجتماعی اقوام آریایی-ایرانی رخ می‌نماید. در این نگرگاه، صورت اتفاقی واقعه را این‌گونه می‌شود بر نمود که، با استقرار مهاجران آریایی در فلات ایران، آنان به تدریج با شرایط زیستی جدید به‌گونه‌ای سازواری و خود هماهنگ‌سازی اقلیمی-اجتماعی دست زدند، جریانی که سرنوشت تاریخی آنان را از سایر آریایی‌های استقرار یافته در مناطق شمال شرقی و آسیای مرکزی متمایز ساخت. چه اینکه مهاجران به ایران (که با آریایی‌های بر جای مانده و ماندگار در سرزمین‌های مزبور تبار قومی مشترکی داشتند)، با ورود به سرزمین‌های جدید، و تغییر صورت‌بندی شیوه تولید و معیشت اقتصادی-اجتماعی خود از بیابانگردی به برزیگری، فراز تمدنی نوینی را تجربه می‌کردند، که آنان را از شیوه اشتغال و تولید کوچگری هم نژادان پیشین خود (که همچنان تا قرن‌ها پس از آن نیز، تحول چندانی در شیوه و شکل زندگی جمعی خود ایجاد نکردند)، به موقعیت تاریخی ممتازی رهسپار نمود. این تغییر فاز تمدنی نوعی حس برتری‌طلبی نسبت به هم نژادان بر جای مانده را در ذهنیت ایرانیان تقویت نمود، که دست بر قضا با گذشت روزگار و در پی ستیزه‌ها و کشمکش‌های خونین پس از آن نیز به لایه‌ای فرهنگی و زبانی در فهم قومی آنها از این همجواری ناآرام با همسایگان ستیهند و مهلکه‌ساز تبدیل شد، تا آنجا که زیاده‌آمیزی در تقدیس سرزمین قومی جدید، منجر به آن شد که آنان دو مفهوم «ایران» (Iryan) و «انیران» (Aniyan) را که، بیانگر نگرش غیریت‌ساز قوم - نژاد ستایانه بود، خلق کنند، معادله‌ای که پس از آن هم به اقتضاء حوادث تلخ ناشی از تهاجم و خشونت دامنه‌دار این دشمنان دیرنده، به تدریج با گونه‌ای درک عام «بیگانه‌هراسی» (Xenophobia)، آمیخته به احساس تهدید و تنفر همراه شد.

رخداد دیگری که به عامل دشمنی و فزونی یافتن حس «دگری» تر شدن، بین ایرانیان و هم نژادان پیشین آنها تبدیل شد، گرویدن ایرانیان به دعوت زرتشت و تشدید ضدیت این دو جهان زیست اجتماعی - فرهنگی، با وقوع جنگ‌های مذهبی و سرزمینی طولانی در نواحی شمال شرقی ایران بود. چه اینکه با آمدن و پذیرفته شدن دعوت زرتشت توسط «کی گشتاسب» کیانی، اقوام آریایی مستقر در سرزمین‌های شمال شرقی که به «تورانی‌ها» خوانده شدند، به دلیل دشمنی با دعوت سازه شکن زرتشت، دچار سیاست «غیریت‌سازی آیینی-اخلاقی» شده و همانند همه اشخاص و اقوام خارج از آیین مزدیسنا با نام «دیویسن» خوانده شدند. چنانکه جنگ‌های دینی کی گشتاسب با ارجاسب خیونی را می‌توان نماد و پی‌آمدی بر

این ضدیت گرای اهورایی # اهریمنی در عرصه زمین دانست. به گواهی گائای زرتشت، تمایل به آبادانی در میان ایرانیان نو آیین، در مقابل بدویت اجتماعی تورانیان، و از سویی تهاجمات و ویرانگری‌های مکرر آنان در ذهنیت ایرانی- زرتشتی به بیگانگانی دیو سیرت و وحشی تحول معنا و موقعیت داد، و به نام «آن ائیریه»، (انیرانی) نامبرداری یافتند. گزاره‌های گائایی این «شکاف و فاصله تاریخی (اجتماعی- هنجاری) را با گونه‌ای غیرت‌سازی اخلاقی، چنین ارزیابی و برملا می‌کند که، «چادرنشیین بیابانگرد (که به کشاورزی نپردازد) هر چند بکوشد، از پیام نیک (تو) بهره نیابد» (نک، هات ۳۱ بند ۱۰).

در این ذهنیت جدید، گروه‌بندی «انیرانی»ها به کلیه کسانی معطوف بود که با روی گشت از اصول باورها و ضوابط اخلاقی مزدیسناپی زرتشت، و فرو نهادن نیک پیوندی، سر به سیرتی اهریمنی نهادند و به عنوان پیروان سرزمین و آیین اهریمنی (تاریکی و تباهی دروغ)، در مقابل جهان نورانی و اهورایی ایران قرار گرفتند. این جدانگری هنجاری به قومیت- سرزمین، که اساساً خاستگاهی اخلاقی و اعتقادی داشت، به باز پرداخت واژه بیگانه (انیرانی) در فهم هویت سیاسی و ادبیات شاهی آرمانی بر پایه دلالت‌های مذهبی و مسلکی نیز انجامید، انسان که چارچوب غیرت‌سازی سیاسی را بر مبنای الگوی مذهبی ضدیت- هویت باز تعریف نمود (نک، رضایی راد ۲۰۲۰ و ۲۱۳-۲۱۲، دارمستتر: ۲۴۰ شیخ فرشی: ۳۹، و روستایی ۱۷۱). بازتاب این‌گونه‌شناسی ارزشی قومیت مذهبی ایرانیان در مقابل غیرایرانیان را می‌توان در تفکیک اوستایی انواع فرّه، در اوستا نیز مشاهده کرد. در این مورد در فراز پیش‌تر نوشتار به دو گونه فرّه مورد توجه اوستا، یعنی «فرّه کیانی» که مخصوص فرمانروایان (شاه)، و «فرّه ایرانی» که مختص عامه مردم ایران بود، اشاره شد. همان فرّ ناگرفتنی، که موجب پیروزی بخشی برای ایرانیان بوده و هرگز نصیب انیران (غیر ایرانیانی)، که البته همواره درصدد بدست آوردن آن بودند و بارها برای تصاحب آن به این سرزمین می‌تاختند، نمی‌شد.

در جریان این سنجه‌سازی‌ها است که مفهوم «ایرانویچ» آرام‌آرام به جایافتی قدسی- آرمانی دست می‌یابد. این نامواژه را، که در متن گائای زرتشت از آن یاد نشده، مفهومی معنادار و دیرین برای ایرانی‌های آریایی دانسته‌اند، مفهومی که احتمالاً پس از جدایی ایرانی‌ها از هم نژادهای هندی خود و استقرار در سرزمین ایران، همچنان به معنایی آمیخته در فهم سرزمینی و ذهنیت قومی مهاجر آنها تبدیل شد. به روایتی اینان که می‌کوشیدند سرزمینی همانند «ایرانویچ» برای خود برپا سازند، آن را همچون آرمانشهری در ذهنیت خود پروراندند و این نیت را از طریق انطباق مکانی‌های اساطیری شرق بر غرب ایران و ساختن شهرهایی بر اساس نمونه‌های مینوی متجلی ساختند. بنابراین پس از مهاجرت آریایی‌ها به ایران، سرزمین ایرانویچ از جغرافیای واقعی رخ بریست و به مکانی درون کهن الگوهای (prototype) قومی منتقل شد.

به تعبیری این سرزمین از زمین عروج نمود و با استناد به جایی در عالم مثال به مکانی آرمانی در خاطرات جمعی مبدل گردید (نک، زمانی: ۷۱، و رضایی راد: ۲۰۴-۲۰۲). بدین ترتیب اندیشه دینی دوانگار ایرانی، در مرزگذاری بین مولفه‌های دوگانه و متضادی چون «خیر و شر»، «نور و ظلمت»، «اهورا مزدا و اهریمن»، «نیکان و بدان»، و «شاه آرمانی و شاه غیر آرمانی»، از مجرای ذهنیت قومی- مذهبی نیز در غیریت‌گرایی سیاسی سرزمینی «ایرانی- انیرانی»، آنان باز تولید می‌شود و به مرجعیتی انگارشی برای چارچوب سازی هویت سیاسی- ملی گفتمان‌های تاریخی ایران باستان، براساس نمادهای مثالی، تبدیل شده و در مسیر ادوار به اصلی مسلط در ادبیات ملی سیاست شهریاری ایرانی و رویکردهای فکری، فرهنگی و عاطفی آن به مولفه «سرزمین مادری» می‌انجامد. در این میان شاه آرمانی ایرانی، در نقش نگهبان نظم، آیین و عدالت؛ پاسداری از کیان سرزمینی در مقابل دست درازی انیرانیان، و سرکوب و سرفکنی آنان را نیز عهده‌دار است. در این نگره نظم و هویت، و مرزهای کیان فر ایرانی و کیانی، عناصر همپوشان حیثیتی مقدس هستند که رسالت شهریاری مزدایی در مقام شه-پهلوانی سپه دار، بر جای داشتن حدود و حفاظت از آن در گاه مخاطره دشمنان ددمآب و خشم آساست.

ج- نتیجه یابی گفتار

بر پایه جستارهای گفتار پژوهش، و ژرف‌نگری در کلام قدسی زرتشت پیامبر، می‌توان آینده‌های استنباطی فرودین را در پس بازخوانی سیاسی آموزه‌های دینی وی یافت. آموزه های دینی زرتشت به مثابه پیش آگاهی متافیزیکی آمریت و فرمانروایی گیتیانه در ایران باستان، صورت ساز نظامی از دانایی باورمندانه گفتمان سیاست و شهریاری شاه آرمانی بوده است، که در چارچوب منطق ارجاعی دلالت های انگارشی و مفهومی کلام قدسی و حقیقت‌ساز آن، دال های سیاسی و نماد های این جهانی شهریاری در پرتو توانش‌های نشانه ساز زبان الهیات و حکمت اخلاقی معطوف به قدرت آن، به مدلول های مثالی و سرمشق های آغازین و ازلی نظام متعالی اهورایی کیهان آفرینش انتساب می یافته اند. در این میان شاه آرمانی مورد خواسته زرتشت، مدلول متعالی روایتی انسجام یافته از مفصل‌بندی دال‌های شاینده صفات اخلاقی و انسانی شهریاری است، که خود را در حکم نقطه گره ای گروه ای از عناصر هموند (اعتقادی، اخلاقی، فردی، اجتماعی و سیاسی) در سطح آگاهی آیینی آشکار می‌کند. رخساره این شهریاری آرمانی، فروزه دنیوی هیأت موزونی از عناصر برین و اوج یافته صفات آمریت و حکمروایی است که خاستگاه حقانیت پدیداری نظری خود را جز در نهادگاه

گزاره‌ها و مفاهیم الهیات و حکمت دینی پیامبر ایرانی و سنت فهمی به آگاهی رسیده آن در فهم دینی پیروان باز نمی‌یابد.

منظومه دقایق سرایند مثالی شاه آرمانی، که بسته به مولفه‌های استعلایی آن زبانی استعاری را برای پردازش تصویر کیهان اهورا آفریده به یاری می‌گیرد، در نسبت تناظری باز تولید خود در ساحت گیتی مدار گفتمان سیاسی معنا بخش و هویت‌پرداز قدرت و حکمرانی، بیانی آرمانی از حدود و امکانات ((شاهی و شهریاری)) مهیا می‌سازد. از این‌رو سیمایه صفات شاه آرمانی به مثابه متنی معنا بخش و مولد مفاهیم اخلاقی و آرمانی سیاست و شهریاری است، که چهره واقعیت خطیر و راهبردی قدرت سیاسی را در پیوند با نماد های ایده حقیقت مردابی، اتصافی خدایگانی می‌بخشد و مکانت کار گزارای شاه آرمانی در پایگان جهان فرو دین را به وانموده ساحت مینوی اهورا مزا در کیهان آفرینش مبدل می‌سازد.

چرا شاه آرمانی چنین وجه وصفی خدای سان می‌یابد و در جنگ الزامات صفاتی و کار کردی او آگاهی سیاسی آمریت به ژرف ترین سویه منطق تجویزی گرایش می‌کند؟ آیا چنین انتزاع زیبایی شناسانه‌ای در پرداخت فرمانروایی زمینی، صرفاً مایه بر زبان حقیقت مثالی است؛ یا اینکه با وقوف به شرایط خطیر مناسبات قدرت سیاسی و اجتماعی فرمانروایی، در پی خاطر نشان سهمگینی نقش خدایگانی شاه و شهریاری در این میان است.

به نظر می‌آید که شاه آرمانی مورد روایت زرتشت ملتجای دو حقیقت سر شار از اراده معطوف به قدرت قدسی در سیاست و جهانبانی دولت بشری است. نخست؛ بر نمایی خاستگاه حقانی شهریاری در کارگردانی اعمال اراده آفرینش اهورایی در جامعه و تاریخ ایرانی است. بدین معنا که شأن شاهی سر چشمه ای آسمانی و حقیقتی پیشینی می‌یابد و پیش و به دور از دسترس عوامل دیگر، مشروعیت بایسته و حکمروایی راست کیش شاه را به ودیعه می‌آورد؛ و دیگر آنکه، سکنداری سیاست و کارکرد اداره و هدایت اجتماع پیروان جامعه مزدیسنايي را چنان سخت و سهمگین می‌بیند که ایفای آن را جز منوط به حضور شخصیتی اینچنین بلند کنه و پرورده مسیر نمی‌داند. شخصیتی که ساحت فردی او جلوه گاه بایسته های حقیقت آیینی و اخلاقی، و الزامات عملی قدرت شهریاری است، و دقایق تالیفی هویت زمامداری او، چهره گر اصلی‌ترین مضامین الهیات اخلاقی و نشانه های اهورایی در جهان و جامعه استومند است، و هم تنها اوست که می‌تواند پیشرو دلالت گری و باز تولید حقیقت شهریاری مثالی در صحنه واقعیت زمینی باشد. کسی که آگاهی آیینی و انضباط اخلاقی او از جمله مبانی نظمی پایدار در

صورت‌بندی مناسبات اجتماعی قدرت و سیاست بوده و به یاری توانش های پرورده در اراده پولادین او، جامعه سیاسی در چار چوب گفتمان معنا ساز مزدایی مسیر پویای تاریخی خود را باز می یابد.

منابع و مأخذ:

الف - فارسی

- ۱- آشوری، داریوش (۱۳۶۶). **دانشنامه سیاسی**، تهران: انتشارات سهروردی و انتشارات مروارید.
- ۲- آملی، کورت (۱۳۷۸). **هخامنشیان**، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: انتشارات ققنوس.
- ۳- ابطحی، سید رسول (۱۳۸۳). «ساختار سیاسی و حکومت آرمانی در ایران باستان از دیدگاه فردوسی»، **پایان نامه دوره کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان**، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- ۴- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۸). «عدالت و خودکامگی در اندیشه سیاسی ایران باستان»، **مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی**، شماره های ۱۴۳-۱۴۴.
- ۵- ادی کندی، ساموئیل (۱۳۴۷). **آیین شهریاری در شرق**، فریدون بدره ای. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۶- اله یاری، فریدون (۱۳۷۸). «ساختار حکومت ایلخانی و تداوم اندیشه ایرانشهری ایران باستان»، **پایان نامه دوره دکترای تاریخ**، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- ۷- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). **دانشنامه مزدیسنا**. تهران: نشر مرکز.
- ۸- بهار، مهرداد (۱۳۷۵). **ادیان آسیایی**، تهران: نشر چشمه.
- ۹- پور داوود، ابراهیم (۱۳۷۷). **یشت ها**، جلد ۱، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۱۰- ثروتیان، بهروز (۱۳۵۰). **بررسی قرّه در شاهنامه فردوسی**، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- ۱۱- جعفری، علی اکبر (۱۳۸۵). **زرتشت و دین بهی**، تهران: جامی.
- ۱۲- دوانلو، فرانک (۱۳۸۳). **گات های زرتشت**، شیراز: انتشارات نوید شیراز.
- ۱۳- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۵). **اوستا، کهن ترین سروده های ایرانیان**. تهران: انتشارات مروارید.
- ۱۴- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۵). **تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان**، تهران: نشر قومس.
- ۱۵- رضایی راد، محمد (۱۳۷۸). **مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی**، تهران: انتشارات طرح نو.
- ۱۶- رضی، هاشم (۱۳۶۳). **اوستا**، تهران، سازمان انتشارات فروهر.
- ۱۷- ----- (۱۳۸۴). **دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر زرتشت**. تهران: سخن.
- ۱۸- ----- (۱۳۸۳). **اوستا کهن ترین گنجینه مکتوب ایران باستان**. تهران: انتشارات بهجت.
- ۱۹- روستایی، محمد صادق (۱۳۸۳). «کیخسرو و نبرد آیینی خیر و شر»، **پایان نامه دوره کارشناسی ارشد فرهنگ و زبان های باستانی**، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- ۲۰- زمانی، علی محمد (۱۳۸۱). «تأثیر قرّ ایزدی در اندیشه سیاسی ایران از ورود اسلام تا حمله مغول»، **پایان نامه دوره کارشناسی ارشد تاریخ**، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی.
- ۲۱- شوشتری، محمد علی (۱۳۵۰). **تاریخ شهریاری در شاهنشاهی ایران**، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و هنر.

- ۲۲- شیخ فرشی، فرهاد(۱۳۷۴). «آناهیتا در باورهای ایران باستان»، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد تاریخ، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- ۲۳- طباطبایی، سیدجواد(۱۳۶۸). در آمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۲۴- _____ (۱۳۷۵). *خواجه نظام الملک*، تهران: طرح نو.
- ۲۵- عالم، عبدالرحمن(۱۳۸۲). «اندیشه سیاسی در ایران باستان»، در *سگفتار دوره دکترای علوم سیاسی*، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
- ۲۶- عبدلهی، فرشته(۱۳۶۹). *دین زرتشت و نقش آن در جامعه ساسانیان*، تهران: انتشارات ققنوس.
- ۲۷- عنایت، حمید(۱۳۷۸). *نهادهای اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*، تهران: انتشارات روزنه.
- ۲۸- فیرحی، داوود (۱۳۸۱). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
- ۲۹- مجتبیایی، فتح ا... (۱۳۶۴). *شهر زیبای افلاطون و شاه آرمانی در ایران باستان*، تهران: انجمن فرهنگی ایران باستان.
- ۳۰- مرادی غیاث آبادی، رضا(۱۳۸۲). *اوستا کهن* (گزارش و پژوهش)، شیراز: انتشارات نوید شیراز.
- ۳۱- مطهری، مرتضی(۱۳۶۸). *خدمات متقابل ایران و اسلام*، تهران: انتشارات صدرا.
- ۳۲- نصیری الاصل، ناصر(۱۳۷۹). «کیانینان از دیدگاه اسطوره، حماسه» *پایان نامه دوره کارشناسی ارشد تاریخ*، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- ۳۳- همایون کاتوزیان، محمد علی(۱۳۷۷). «فرّه ایزدی و حق الهی پادشاهان»، *مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره‌های ۱۳۰-۱۲۹.
- ۳۴- یوسفی، ماشاالله (۱۳۸۵). «گفتمان سیاسی شاه آرمانی در سیاست شهریاری ایران باستان»، *رساله دوره دکترای علوم سیاسی*، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.

ب - خارجی

- 1- Cornford, F.M. (1957), *From Religion to philosophy*, New York.
- 2- Kantorowichs, Ernest (1957), *The king's two Bodies: A Study in medieval Political Theology*, Princeton, N.J: Princeton University Press.