

تأملاتی در مفهوم ارته (اشه) ایران باستان در پرتو هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفه ایرانی

حبیب‌الله فاضلی^۱

استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

مجید سرونند

دانشجوی دکتری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۲ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۶/۱۹)

چکیده

به منظور توصیف و فهم مفهوم «ارته» به عنوان یکی از مبانی اساسی فلسفه سیاسی ایران باستان در کنار آرمان‌شهر و شاه آرمانی، به نظر می‌رسد نظریه‌های جدید «علم سیاست» که مبتنی بر رویکردهای طبیعی و پوزیتیویستی و عینیت‌گرا هستند، از کارایی اندکی برخوردارند. به همین سبب در پژوهش حاضر بر آنیم که با ورود به ساحت «فلسفه سیاسی» و طرح مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی «فلسفه ایرانی»، به سیاست از چشم‌اندازی هستی‌شناسانه و فلسفی بپردازیم. به طور خاص در پژوهش پیش رو در پی پاسخگویی به این پرسش هستیم که چه معنا، فهم و برداشتی از ایده و باوری تحت عنوان ارته یا اشه و به تبع آن مفهوم «خویشکاری» در اندیشه سیاسی ایران باستان مطرح بوده است؟ مفروض ما در طول مقاله این است که معنای حقیقی اشه در چارچوب تفکر معنوی ایرانی و در ساحتی هستی‌شناختی و با توجه به مبانی انسان‌شناختی و فرجام‌شناختی فلسفه ایرانی قابل درک بوده و از تقلیل آن به ساحتی تاریخی، عینی و مادی که مؤید نوعی ساختار و سلسله‌مراتب عینی و بیرونی متصلّب و تغییرناپذیر اجتماعی و سیاسی است، برحذر باید بود.

واژه‌های کلیدی

ارته، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، خویشکاری، خورنه، حق، فلسفه (سیاسی) ایرانی.

مقدمه

مفهوم ارته^۱ یا اشه^۲ از مهم‌ترین مفاهیمی است که در طرح فلسفه سیاسی ایران باستان جایگاه ویژه‌ای دارد. در گات‌ها در حدود ۱۸۰ بار این اصطلاح به کار رفته و بارها از آن در ارتباط نزدیک با اهورامزدا یاد شده است. مزدا به معنای «خرد» بوده و به همین سبب است که اشه در ارتباط با خرد قرار می‌گیرد. چنانچه در نظر داشته باشیم که اشه از سویی دیگر در پیوند وثیقی با مفاهیمی چون آتش^۳، راستی^۴، عدالت، حق و حقیقت قرار دارد، تصویری که از آن و همچنین خرد در اندیشه ایرانی وجود دارد، روشن‌تر خواهد شد. آتش در تفکر ایرانی نماد و مظهر اردیبهشت (ارته-وهیسته)، یکی از شش امشاسپندان (جاودانان مقدس) بزرگ و به معنای بهترین نظم و قانون (اشه) است. در اینجا بهترین نظم در ارتباط و تطابق با نظم ازلی و مقدس کیهانی است. آتش از طرفی دیگر با مفهوم اساسی خورنه در پیوند است که در تعریف، نوری دانسته شده که از ذات الهی فیضان پیدا کرده و با آن برخی صورت‌ها بر بعضی دیگر برتری پیدا می‌کنند و هر انسانی به فعالیت یا صنعتی قادر می‌گردد؛ حال با در نظر داشت اینکه از خورنه نیز در متون پهلوی به خویشکاری تعبیر شده است، اشه در ارتباط و پیوند بنیادی با مفهوم خویشکاری قرار خواهد گرفت که خود این نیز فزاینده فرّه و ضامن دستیابی به سعادت و حقیقت خواهد بود. حقیقت از ریشه حق به معنای راستی، درستی، مطابقت و تناسب است که به مفهوم انطباق هر چیزی با اصل و منشأ آن و در واقع قرار گرفتن هر چیزی در جایگاه صحیح آن است. از این منظر به طرز روشن و مهمی اشه در ایران باستان در پیوند با مفهوم «عدل» در ایران شیعی پس از اسلام قرار می‌گیرد که حضرت علی (ع) آن را در نهج‌البلاغه «وضع الشیء فی موضعه» تعریف کرده‌اند.

در پژوهش حاضر به منظور توصیف مفهوم اشه (ارته) در ایران باستان، ناگزیریم ابتدا تصویری از هستی‌شناسی و انسان‌شناسی «فلسفه ایرانی» را که لزوماً در ضمن آن است که درک مضمون حقیقی این مفهوم ممکن خواهد شد، به دست دهیم. البته در ابتدا روشنگری قرائت مورد نظرمان از «فلسفه ایرانی» نیز ضروری است، که در این زمینه به تفصیل بدان پرداخته‌ایم و در راستای این هدف به‌طور خاص از ایده‌های «هانری کربن»^۵ (۱۹۷۹-۱۹۰۳)، فیلسوف و ایران‌شناس برجسته فرانسوی و صاحب آثار ارزشمندی چون «فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی» و «اسلام ایرانی» بهره برده‌ایم.

1. arta
2. asa
3. athar
4. arsta
5. Henry Corbin

در هستی‌شناسی ایرانی اساساً پیوند و تناظری عمیق میان عوالم مینوی و عالم دنیوی وجود دارد و تنها تفاوت در میزان نورانیت و لطافت آنهاست که ناشی از نزدیکی یا دوری آنها از منشأ نهایی خیر و نور مطلق است. حال، آدمی در جهان سفلی که تمامی اجزای آن مورد هجوم و نفوذ اهریمن قرار گرفته و به عرصه‌ای برای نبرد روحانی نیروهای خیر و شر بدل شده، به‌عنوان جامع همه آفریدگان، موظف است تا با تکیه بر بُعد مینوی و ازلی و البته خویشکاری خویش، یعنی زیستن در راه راستی و هماهنگی و مطابقت با نظم کیهانی، ضمن دستیابی به سعادت و حقیقت، این عالم را از مظاهر دروغ و اهریمنی پاک کند و در مسیر بازیابی منشأ مینوی آن قرار دهد. در واقع نه‌تنها آدمی استعداد افزایش فره (خورنه) خود را داراست، بلکه مکلف است با «اختیار» خویش با گزینش راستی در پندار و گفتار و کردار خود، در سپاه نیروهای خیر در پیکار دائمی با نیروهای شر و دروغ که در حقیقت برهم‌زننده نظم هستی یعنی هماهنگی آن با عالم علوی و بدین ترتیب به تأخیراندازنده بازگشت به ساحت سراسر نورانی و خیر است، به پیکار برخیزد.

به نظر می‌رسد درک مضمون حقیقی اشه نیز در همین زمینه قابل فهم بوده و در واقع با توجه به ارتباط و پیوند وثیقی که بین عالم درونی انسان (کهجهان) و عالم بیرونی (مهجهان) در فلسفه ایرانی مفروض است، انعکاس پیکار درونی و معنوی هر "فردی" در جهت تحقق اشه در عرصه بیرونی نیز تبلور یافته و موضوعیت می‌یابد. بنابراین در جنبه صرفاً عینی و مادی قائل شدن به مفهوم اشه که در ارتباط با تقسیم‌بندی‌های جزمی و انعطاف‌ناپذیر طبقات اجتماعی قرار می‌گیرد، باید محتاط بود. اساساً در تحقیق‌هایی از این دست باید به تمایز بین ساحت تاریخ و ساحت فلسفه توجه کافی مبذول داشته و در نظر داشته باشیم که مضامین باطنی و معنوی می‌توانند در بسترهای تاریخی، اجتماعی و سیاسی به شکل‌های متفاوتی تفسیر شوند که در این مورد خاص نیز مفهوم متعالی اشه در دوره‌ای از تاریخ ایران مورد استفاده موبدان جهت مشروعیت‌بخشی به نظام سه‌بخشی اجتماعی که خود در رأس آن قرار داشتند، قرار گرفت. اما با اتخاذ رویکردی فلسفی و در ساحتی هستی‌شناسانه، یعنی با گذر از رویکردهای علمی طبیعی، تجربی، ابژکتیویستی و تاریخمند مسلط مدرن، در ساحت ذوات و کلی‌ها می‌توان در مسیر تقریب به حقایق جهانشمول و ازلی پدیده‌های تاریخی قرار گرفت.

هستی‌شناسی و انسان‌شناسی ایرانی

در نگاه کلی درباره‌ی اساس و پایه نگاه به هستی در فلسفه ایرانی، توجه آدمی بی‌درنگ معطوف نگرش تشکیکی و سلسله‌مراتبی به آن خواهد شد. در این نگاه واجب‌الوجود یا نورالانوار به‌عنوان حقیقتی واحد، در سیری نزولی تکثر یافته و در موجودات بی‌شمار متجلی می‌شود که

همین امر سبب زایش مفاهیم خیر و شر می‌گردد. نگرش ثنویت‌گونه بین نیروهای خیر و شر، عرصه و میدانی برای پیکاری معنوی بین لشکر خیر و شر ترتیب می‌دهد، بدین صورت که برای نمونه در بین مفاهیم سهروردی، قاهره در انوار قاهره یعنی "پیروز" و سپهد یعنی سردار سپاه و سرلشکر. کربن در این زمینه می‌گوید: در نظر سهروردی قاهر خواندن انوار اعلی، یعنی اولین صادرشده از نورالانوار که خود واسطه‌هایی در قبال نورهای ضعیف‌تر هستند، ریشه در مفهوم خورنه دارد [خورنه در تعریف زرتشت یعنی «نوری که از ذات الهی فیضان پیدا می‌کند و با آن برخی از صورت‌ها بر بعضی دیگر برتری پیدا می‌کنند و هر انسانی به فعالیت یا صناعتی قادر می‌گردد»] (کربن، ۱۳۹۲: ۱۳۴).

بدین ترتیب در جهان‌بینی ایرانی، زندگی دنیوی عرصه‌ای است که در آن نیروهای خیر و شر، نیکی و بدی در امتزاج و دوشادوش یکدیگر در پی تأثیر بر حیات آدمی‌اند. در این وضعیت، وظیفه انسان ایرانی شراکت در این پیکار معنوی و گزینش راستی است. انسان آزاد است که نیکی اندیشه کند و خیر بیافریند یا اندیشه بد کند و در نتیجه شر خلق کند، این چنین است انتخاب راستی یا دروغ. در حکمت ایرانی و اشراقی، انفعال و خلأ وجود ندارد یا انسان در مسیر راه راست، در حال صعود به سوی نور خواهد بود یا در مسیر راه کژ، در حال نزول به سوی ظلمت. گزینش راه انسان به فهم و آگاهی او بستگی دارد، به میزانی که دانش و بینش و آگاهی وی افزایش یابد، در مسیر راه راست قدم بر خواهد داشت و برعکس در جهالت و نادانی در راه کژ خواهد بود و سقوط. در اینجا می‌توان رابطه ظریفی میان میزان فهم و آگاهی و مرتبه وجودی بازیافت. در مبارزه معنوی مقدس وظیفه آدمی افزایش فهم و آگاهی خود و نیز آگاهی‌رسانی به دیگران است. «کدام راه بهترین است؟ راه راست یا دروغ؟ دانا باید حقیقت را برای مردم آشکار سازد تا نادان نتواند مردم ناآگاه را گمراه کند. ای مزداهورا، کسانی را که ارزش راستی و نیک‌اندیشی را برای دیگران آشکار می‌کنند، یاری کن» (گاتاها، یسنای ۳۱، بند ۱۷، به نقل از: صفی‌زاده، ۱۳۹۳: ۲۰۴-۲۰۳).

از منظری دیگر، هانری کربن استمرار همیشگی اتصال عالم انسانی به عالم الوهی را از ویژگی‌های مبنایی و اساسی تفکر شیعی و ایرانی می‌داند (طباطبایی و کربن، ۱۳۸۵: ۱۳). در نگرش تجلی‌باورانه به هستی، تمامی عالم و موجودات آن در مراتب گوناگون، مظاهر و صورت متجلی‌شده حضرت حق هستند. حال در حکمت ایرانی، انسان به دلیل آنکه تنها آفریده‌ای است که در مراتب انوار وظیفه و استعداد افزایش مرتبه و فر خود و نیز خیررسانی و یاری دیگران را داراست و بدین طریق در واقع مسئولیت خلیفگی خود بر روی زمین یعنی بازبردن کثرت‌ها و تاریکی‌ها به سوی وحدت و نور متعالی ایزدی را به انجام می‌رساند، جامع همه آفریدگان است، همچنین انسان کامل نیز که به مقام پرفرگی رسیده و همه از نور شده و ظلمت را در آن راهی

نیست، خلاصه و جامع همه انسان‌ها خواهد بود که وظیفه فیضان نور الهی و حفظ نظام هستی و هماهنگی آن را داراست و به برکت وجود او همه جا آباد و آزاد خواهد بود و مردمان سعادت‌مند و شادکام و نبودش نیز به منزله فروپاشی شاکله و نظام هستی است و ویرانی. بدین ترتیب انسان کامل نه تنها جامع همه انسان‌هاست، بلکه خلاصه‌ای نیز از تمامی عوالم خواهد بود، اینکه از آدمی تحت عنوان "عالم صغیر" یاد می‌شود نیز از همین نظر قابل فهم است.

آنچه در این نگرش مشهود است همانا نگاهی سلسله‌مراتبی به انسان است که هر یک با درجه‌ای متفاوت در مراتب نور یا وجود قرار خواهند داشت. در این نگاه، انسان‌ها نسبت به یکدیگر "نابرابرند" و بعضی بر دیگری برتری و تقدّم دارند. اما در این نابرابری چند نکته نیاز به توجه بیشتری دارد؛ اول اینکه، پرتوی از فره یا نور ایزدی یا عقل قدسی یا نفس ناطقه در همگان وجود دارد و استعداد صعود و تعالی برای همه به میزان تلاش و مجاهدت آنها فراهم می‌باشد. عزیزالدین نسفی معتقد است: آدمی در صفت تنزل می‌یابد و نه در ماهیت، بنابراین امکان ارتقا برای کسی که در پست‌ترین مراتب وجود نیز به سر می‌برد وجود دارد (به نقل از: فدایی مهربانی، ۱۳۸۸: ۱۶۴)؛ دوم اینکه، این نابرابری نه به دلیل موقعیت اقتصادی و طبقه اجتماعی و پایگاه قومی و نژادی و دارا بودن امتیاز خاصی، بلکه صرفاً به دلیل خلوص و پاکی و معرفت بیشتر است و در نتیجه، نزدیکی بیشتر به ساحت قدسی و مینوی اساساً نه تنها فرد دارای موقعیت برتر را در مقام سلطه و استثمار دیگران قرار نمی‌دهد، بلکه وظیفه همیشگی به وحدت رساندن کثرت‌ها که عرصه تاریکی و شر است، انسان‌ها را نه در برابر یکدیگر که در پیگیری واحد برای به انجام رساندن عهد ازلی خود، متحد می‌سازد و سعادت یک فرد به سعادت و آسایش دیگران نیز گره می‌خورد.

یکی از اصول اساسی انسان‌شناسی در فلسفه ایرانی که به عنوان یکی از مبانی اصلی حکمت اشراقی نیز شناخته می‌شود و ریشه‌های آن را در حکمت خسروانی ایران باستان پی می‌گیرند، مفهوم "انائیت ازلی" است (ر.ک: کربن، ۱۳۹۳: ۸۴-۶۹). نفس ناطقه یا نفس رحمانی یا فره ایزدی یا عقل قدسی، جزئی از وجود آدمی است که بعد مینوی و نورانی آن را شکل می‌دهد و به هیچ عنوان قابل فروکاست به جسم و نفس و عقل جزئی و دنیوی آدمی نیست که از آن به "من جزئی" تعبیر می‌شود. در برابر "من جزئی"، "من الهی" قرار دارد که "خود حقیقی" انسان و منی است که در "ان‌الحق" حلاج نهفته است. کربن در این زمینه معتقد است، در گزاره ساده "من، خود، خودم را می‌شناسم" می‌بایست فرقی اساسی بین "من" و "م" (در خودم) قائل شد. در اولی "من" هستم، بدان گونه که در تجربه روزمره، زندگی عادی و در بطن عالم ادراک حسی نمایان می‌شود و مخاطرات دنیای "پدیدار" را که تا حد زیادی مرا هدایت و تدبیر می‌کند، متحمل می‌شود. دومی یعنی "م" در خودم، "من" هستم، بدان گونه که

در فراسوی پدیدارها، ظواهر و پیشامدهای عالم کنون و فساد هستیم. «این من، واقعی، اصیل، اساسی، جوهری و باقی است. هویتی در درون شخص است و با شناخت درونی ادراک می‌شود. این من نه به‌عنوان یک شبیح و وهم، بلکه به‌عنوان چیزی برخوردار از وجودی عینی، همچون موجودی که فی‌نفسه هست و در خویشتن مأوا دارد، ادراک شده است (شاید بهتر آن باشد که از "خود، خویشتن" سخن گوئیم تا از "من") او [من واقعی] کهن‌الگوی ازلی ما، "خود ما در ازلیت مان" است. هستی او از چنان عینیتی برخوردار است که در قالب‌های وجودی مختلف، نظیر "فرشته شخصی"، "شخص نوری" و "راهنمای شخصی" ادراک شده و با تعبیری نظیر جامه‌ای با سرمنشأ آسمانی، مثال، صنم، جفت یا "همزاد آسمانی" بیان شده است» (کربن، ۱۳۹۰: ۴۲۳-۴۲۴).

فلسفه سیاسی

خصلت اساسی فلسفه سیاسی یعنی جست‌وجوی حقیقت را باید در کنار ویژگی کیفی، هنجاری و آرمانی آن در نظر داشت، و از همین منظر است که فلسفه سیاسی در برابر رویکرد کمی، عینی و تجربی در مطالعه سیاست، که تحت عنوان "علم سیاست" مطرح می‌شود، قرار می‌گیرد. در این رویکرد تأکید و تمرکز بر جهان عینی و بیرونی است و معیار داوری درباره‌ی درستی یا نادرستی گزاره‌های سیاسی نیز در همان جهان بیرونی جست‌وجو می‌شود. «پیامد این جهت‌گیری، غرق شدن در جزئیات و بازماندن از مسائل کلان است. این روش، به‌طور معمول از درک عمیق معضلات سیاسی و اجتماعی ناتوان است... تجربه‌گرایی در سیاست نیز به‌دنبال تثبیت یک رشته هنجارهای تحقیق است. البته این خواست در زیر لوای دانش علمی مطرح می‌شود و ظاهری بی‌طرفانه دارد» (معینی، ۱۳۹۲: ۲۱). به‌طور کلی علم سیاست آن نوع تحقیقات پیرامون امور سیاسی است که با الگوی علوم طبیعی هدایت می‌شوند و خود را تنها راهی می‌دانند که به شناخت درست از امور سیاسی منتهی می‌شود. «دقیقاً همان‌طور که شناخت درست از امور طبیعی وقتی آغاز می‌شود که مردم از تفکر بیهوده و عبث به مطالعه تجربی و آزمایش رو کنند، معرفت اصیل از امور سیاسی نیز وقتی آغاز می‌شود که فلسفه سیاسی جای خود را کاملاً به مطالعه علمی سیاست دهد» (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۷). جایگزینی فلسفه سیاسی با مطالعه علمی سیاست که همانا منطبق بر و تابع رویکرد تجربی حاکم بر علوم طبیعی است، پیامدهای آشکاری برای مطالعات سیاسی داشته است. در این زمینه برخی معتقدند: علم مدرن به‌منزله شناخت پدیده‌های طبیعی، در آغاز دوران مدرن با علوم طبیعی شکل گرفت و تلاش کرد خود را جانشین فلسفه سازد. از حرکت سیارات کپرنیک تا اصول نیوتن تا ارغنون جدید فرانسیس بیکن و روش علمی او تا ماکیاولی و تکنیک کسب و حفظ قدرتش تا هابز و روش

علی‌اش، و به‌طور کلی علمی (طبیعی و تجربی) گشتن سیاست، پیامدش چیزی جز جدایی سیاست از فلسفه و اخلاق و فضیلت نبود (منوچهری، ۱۳۹۳: ۱۴-۱۲).

به‌طور کلی می‌توان زوال فلسفه سیاسی و جست‌وجوی مبانی و مبادی حقیقی، فراتاریخی، جاویدان و جهانشمول را در ماکیاولی و موضع او به سیاست که «ویرانی حقیقی بنیادهای سیاست» را در پی داشت، پیگیری کرد. «ماکیاولی با گسستن رابطه اخلاق و سیاست، سیاست را بر "قدرت" استوار کرد، اما "قدرت" را نمی‌توان به‌مثابه بنیاد جدیدی برای سیاست در نظر آورد، زیرا قدرت امری سیال است که هر آن از پی چیزی است. بنابراین، قطع ارتباط سیاست با دانش، اخلاق و متافیزیک قدرت، و استوار کردن آن بر امور سطحی و تصادفی، در حقیقت ویرانی بنیادهای سیاست نظری بود. در چنین فضایی سیاست از زیر سایه حقیقت و دانش خارج و به ابزاری بدل می‌شود که باید در موقعیت‌های گوناگون، چهره‌های مختلف خود را نشان دهد. از همین روی "فریب" یا "نیرنگ" به عنصری اساسی در اندیشه سیاسی ماکیاولی بدل شد. نیرنگ همان هنری است که شه‌ریار باید از آن برای اعمال قدرت در موقعیت‌های متکثر استفاده کند؛ زیرا هیچ‌گونه موقعیت اخلاقی عامی وجود ندارد. به‌عبارت بهتر، قدرت اساساً در تقابل با حقیقت قرار دارد» (رک: فدایی مهربانی، ۱۳۹۴). بدین ترتیب اهمیت پرداختن به فلسفه سیاسی بیش از پیش آشکار می‌شود. "دیوید میلر" در پاسخ به کسانی که می‌گویند سیاست درباره استفاده از قدرت است و سیاستمداران هیچ اعتنایی به فلسفه سیاسی ندارند و تغییر چیزی، نه با خواندن رساله‌های پرمطراق درباره جامعه خوب، که هیچ‌کس هم آنها را نمی‌خواند، بلکه با خیابان رفتن و تظاهرات و آشوب به پا داشتن یا رشوه دادن به سیاستمداری یا اخاذی از او، حاصل می‌شود، و اینکه فیلسوفان سیاسی تقریباً هرگز نتوانسته‌اند تأثیری مستقیم بر وقایع سیاسی بگذارند، معتقد است، فلسفه سیاسی در طول زمان تأثیربخش بوده و بعضاً تأثیر چشمگیری هم داشته است. وی در این زمینه به هابز و نقش او در امکان تفکر درباره سیاست در فضایی کاملاً سکولار (عرفی) اشاره می‌کند، درحالی‌که پیش از وی توسل به اصول مذهبی و به‌ویژه مرجعیت انجیل در بحث‌های سیاسی امری رایج بود.

ارته (اشه)

با توجه به مقدماتی که مطرح شد، به نظر تا حدی روشن شده است که پرداختن به سیاست در اندیشه ایرانشهری به‌طور عام و مفهوم ارته به‌طور خاص بدون توجه به مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و ... «فلسفه ایرانی» و در چارچوبی متعارض با ساحت «فلسفه سیاسی» ره به‌جایی نخواهد برد. البته توجه به این نکته نیز ضروری است که درک عمیق‌تر و کامل‌تر ارته نیز منوط به طرح آن به‌همراه پایه‌های دیگر اندیشه سیاسی ایران باستان یعنی آرمان‌شهر و شاه

آرمانی خواهد بود که امیدواریم در جایی دیگر به این مسئله نیز پردازیم. در هستی‌شناسی ایرانی چنانکه گذشت، با سلسله‌مراتبی از عوالم مواجهیم که هر عالمی در حکم آینه‌ای است که تصویر هر آنچه در عالم بالایی است، در آن منعکس و در واقع متجلی می‌شود. در سلسله‌مراتب عوالم با فاصله گرفتن از منشأ ازلی و حقیقت مطلق نورالانوار، سیر نزولی به‌گونه‌ای طی می‌شود که رفته‌رفته از نورانیت عوالم کاسته شده و در مقابل بر ظلمانیت و مادیت افزوده می‌شود. بدین ترتیب هر عالمی که در مرتبه بالاتری از نور (وجود) قرار گرفته، به دلیل نزدیکی بیشتر به منبع نور و شفافیت و آشکارگی بیشتر حقایق امور در آن، مثالی است برای عالم پایین‌تر که با پیروی و منطبق ساختن خود با آن می‌تواند به مرتبه عالم بالاتر، صعود و تعالی داشته باشد.

حال، غایت و هدف زندگی و حیات موقت دنیوی هر انسانی، هماهنگ ساختن نظم حاکم بر این عالم با نظم مقدس کیهانی در عالم بالاتر خواهد بود. اشاره شد که نفوذ نیروهای اهریمنی و سپاه شر در این عالم با تخریب و برهم زدن نظم حاکم بر گیتی همراه بود که اساساً آفریننده نظم و راستی، اهورامزدا بوده و در سرتاسر هستی عوالم نیز این نظم انتشار یافته است، حال اهریمن برای پیکار و نابودی نیروهای خیر و راستی، "دروغ" را می‌آفریند که همانا برهم‌زننده نظم و ازبین‌برنده آن است. انسان ایرانی در پیکار دائمی میان نیروهای خیر و شر، با دفاع و استقرار نظم و راستی و مبارزه با دروغ و شکست اهریمن، نظم و حقیقت جاویدان کیهانی را بر سراسر هستی حاکم می‌کند که این همانا دستیابی به آرمانشهری خواهد بود که پیونددهنده زمین و آسمان است و بدین‌سان فرجام آفرینش یعنی بازیابی حیات ازلی و مینوی محقق می‌گردد.

دروغ که زاینده اهریمن است، چون فتنه‌ای است که فهم جایگاه حقیقی و درست امور را مبهم ساخته و بدین ترتیب با قرار دادن هر چیزی در جایی غیر از مکان واقعی‌اش، بی‌نظمی و هرج‌ومرج و پریشانی می‌آفریند و در نتیجه انسان‌ها را از "صراط مستقیم" که همانا "راه راستی" و یگانه امکان سعادت‌مندی جاودان است، منحرف می‌سازد و فراموش‌کاری آدمی را از هدف غایی هستی موجب می‌شود. بنابراین کارکرد دروغ، پوچ و بی‌محتوا و بی‌معنا ساختن، برجسته کردن ظواهر و مادیات و سرگرم کردن به وقایع و امور زودگذر و روزمره، نسبی کردن هر حقیقت مطلق و جزئی کردن هر امر کلی و مثالی، نابودی اصول و مبانی و مبادی متعالی و حقیقی و سر آخر عرفی کردن امر قدسی است، به‌نوعی که هر گونه پیوند و ارتباطی بین عالم مینوی و دنیوی قطع شود.

اهورامزدا برای هدایت آدمی و در امان نگه‌داشتن وی از فتنه دروغ اهریمن، یکی از مهم‌ترین امشاسپندان یعنی اردیبهشت را مأمور حفظ نظام هستی ساخته است. اردیبهشت

(ارته-وهیسته) به معنای بهترین ارته یا بهترین نظم و قانون است. "ارته"^۱ اساساً در ارتباط با راستی^۲ قرار می‌گیرد، مجتباتی دربارهٔ این واژه می‌نویسد: «rta/asa/arta» (که امروز برای آن واژه‌ای نداریم) در نظر آریائیان ایران و هند به معنای نظام و آیینی بوده که سراسر عالم هستی را به هم می‌پیوسته، و بر همهٔ امور، کلی و جزئی، و بر همهٔ اشیاء، خرد و بزرگ، حاکم بوده است؛ و نظام کلی جهانی^۳ در کیهان بزرگ و در جهان کوچک انسانی (که نموداری از کیهان اعظم تصور می‌شده است)، نظام طبیعی^۴، نظام اجتماعی^۵، نظام اخلاقی^۶، نظام آیین‌های دینی^۷ همگی جلوه‌های آن در عوالم مختلف به‌شمار می‌آمده‌اند. در نظر ایرانیان "راستی"، که معنی آن به "عدالت" نزدیک‌تر است تا "سخن راست"، هماهنگ شدن با نظام اخلاقی و اجتماعی بوده، و ظلم و دروغ^۸ شکستن و بر هم زدن این آیین» (مجتباتی، ۱۳۵۲: ۳۱-۳۰).

واژهٔ فارسی باستان *arta* همانی است که در اوستا از آن تحت عنوان "اشه"^۹، یعنی اصل و سرچشمهٔ همهٔ نیکی‌ها، یاد شده است. اردیبهشت، رب‌النوع اشه و از طرفی دیگر موکل و نگهبان "آتش" است، بنابراین آتش را می‌توان مظهر و نماد اشه دانست. آتش همان تجلی نورالانوار است که از طریق آن به اشه (معرفت حقیقی) می‌توان رسید. همچنین از مقام اردیبهشت به مقام بهمن که نخستین نور صادره از نورالانوار است و برابر معرفت کامل و مقام عالی وجود و اوج نور و فرهٔ می‌باشد، دست یافت و در نهایت به معرفت اهورامزدا نائل شد. چنانکه در کلامی از زرتشت در گاتاها آمده است: «تو را پاک شناختم ای مزدا اهورا-آنگاه که بهمن به‌سوی من آمد و از من پرسید: کی هستی و از کدام کس هستی؟ با کدام نشان در روزهای پرسش زندگی، خویش و خودت را خواهی شناسانیدن. آنگاه بدو گفتم: نخست، منم زرتشت، هرچند که بتوانم، به‌درستی دشمن دروغ‌پرست و پناه نیرومند پیرو راستی خواهم بود. تا اینکه در آیندهٔ کشور دلخواه [مدینهٔ فاضله] را دارا گردم، تا هنگامی که ای مزدا می‌ستایم و می‌سرایم. و تو را پاک شناختم ای مزدا اهورا، آنگاه که بهمن به‌سوی من آمد در پرسش: از چه چیز خواهی که خود را باز شناسانی؟ [در پاسخ گفتم]: با آن دهش نماز نزد آتش تو، تا هنگامی که بتوانم به‌راستی [اشه] خواهم اندیشیدن» (به نقل از: رضی، ۱۳۸۰: ۷۵).

1. arta
2. arsta
3. ordre cosmique
4. ordre physique
5. ordre social
6. ordre moral
7. ordre ritual
8. druj/drauga
9. asa

به‌طور کلی باید «حقیقت» را به‌عنوان بهترین معنای اِشه در نظر گرفت. مفهوم حقیقت در گات‌ها مورد توجه واقع شده و در قالب اردیبهشت یا اِشه و همیشه که از امشاسپندان بزرگ است، تجسّم یافته و ارتباط نزدیکی با اهورامزدا پیدا کرده است، همچنین در اوستای متأخر موضوع یشت دهم «میترا و حقیقت» است. «پس معنای اصلی ریته و اِشه حقیقت است. این مطلب با این واقعیت که اِشه در تقابل با «دروغ» قرار می‌گیرد، تأیید می‌شود. به‌علاوه، گواهی پلوتارک در کتاب خود، که اِشه را به «الیثیا»^۱ یعنی حقیقت ترجمه می‌کند، نیز شاهد خوبی بر این ادعاست. علاوه بر اسم ذات اِشه، صفت هیثیه به معنای درست و حقیقی را هم داریم، که معادل اصطلاح ستیه هندوایرانی و هندی قدیم است. معنای ستیه به‌وضوح «حقیقی»، یعنی «وجود حقیقی» است. در اوستا متضاد اِشه و هیثیه، دروج (دروغ) و در هندوی متضاد ریته و ستیه، انریته است که هم به معنای «همانگ نبودن به لحاظ درونی»، و هم به معنای «همانگ نبودن با حقیقت» است» (پیاده کوهسار، ۱۳۸۵: ۷۵).

پرویز اذکائی با اشاره به تصدیق دوشن گیمن در گفتار «آتش در ایران و یونان» به آشنایی و پیوند هراکلیت با مغان ایرانی از قول وی چنین می‌آورد که: «در نگره هندوایرانی همانا آموزه آتش با «اِشه - رته» (حقیقت) مقرون بوده، چنانکه با لوگوس هراکلیت هم مطابق باشد؛ و این مفهوم «رایش کیهانی» (= نظم عالم) مأخوذ از فلسفه «عجم» یا مغان ایران است. به‌علاوه، افلاطون (یا سقراط) حتی کوشیده‌اند که از موضع هراکلیتوس در خصوص لوگوس علیه فلاسفه سوفسطایی و هراکلیتیان - که دعوی پیروی از او می‌نمودند - دفاع کنند. افلاطون لوگوس را به‌مثابه مرتبت اعلائی معرفت دانسته، که می‌توان بدان به مافوق کلمات - یعنی اندیشه‌ها و مفاهیم - رسید ... باید دانست که لوگوس به لحاظ هراکلیت یک اصل عملی و دستوری نبوده، به‌عبارت دیگر لوگوس او معرفت‌شناسی یا منطق ناب نباشد، بل همانا حقیقت عینی است که همه چیز بر طبق آن رخ می‌دهد. لوگوس در نزد رواقیان و مسیحیان به‌مثابه بنیاد گیتی یا گونه‌ای «خدا» است، که در نزد هراکلیت با آتش کیهانی همانستی دارد» (اذکائی، ۱۳۸۷: ۳۳).

رضایی راد نیز معتقد است که اردیبهشت را به تعبیری می‌توان مهم‌ترین امشاسپند خواند؛ نام او بیش از هر امشاسپند دیگری در گاهان آمده است؛ اوست که عنوان خدایی را به هرمزد می‌بخشد؛ به تعبیر دیگر، نظم موجب خدایی هرمزد می‌شود. چنانکه در بندهش آمده است: «در آغاز آفرینش، چون هرمزد این شش امشاسپند را فراز آفرید، خود نیز با ایشان، آن برترین و هفتمین بود. آنگاه از ایشان پرسید که "ما را که آفرید؟" از ایشان یکی نیز پاسخ نکرد. باری دیگر و سدیگر به همان‌گونه پرسید پس اردیبهشت گفت که "ما را تو آفریدی" ایشان نیز به

هم پاسخی به همان‌گونه (سخن) گفتند. پس اردیبهشت نیز با ایشان بازگفت. نخست، خدایی را به هرمزد، اردیبهشت داد. پس هرمزد اشم وهویی بگفت و اردیبهشت را بین همه مینوان فراز گماشت. در گات‌ها نیز مزدا را تنها با اندیشه و گفتار و کردار نیک (راست) و در پرتو اشه می‌توان شناخت (رضایی راد، ۱۳۸۹: ۱۰۴).

لازم به ذکر است که اهمیت اساسی *athar* (آتش) و *asa* در تفکر ایرانی چنان برجسته است که افکار فلسفی و آرای مربوط به هستی، معرفت، انسان و فرجام‌شناسی بر این دو اصل قرار گرفته‌اند. در ایران، آتش جلوه‌های چندگانه‌ای داشته است؛ «آتش "برزی سوه" در برابر اهورامزدا فروزان است، آتش "وهو فریانه" حرارت غریزی جانداران است، آتش "اوروازیسته" در گیاهان است، آتش "وازیسته" در ابرهاست، و آتش "اسپینیشته" آتشی است که در خانه‌ها افروخته می‌شود». به آتش در آب‌ها هم اشاره شده است. همچنین در اهمیت آتش باید گفت: «آتش در داوری‌ها و آزمایش‌ها، و نیز در داوری بزرگ پایان جهان، حق را از باطل و راست را از دروغ جدا می‌سازد. هر کس که از گناه پاک و با *asa* یکی شده باشد، از آتش گزند نمی‌بیند و سلامت از آن می‌گذرد، زیرا آتش با *asa* یکی است، و خود خود را نمی‌سوزد» و مزدپرستان ایرانی آتشگاه را «دادگاه»^۱ می‌گفتند، و داد نظامی است که بر نظام اخلاقی و اجتماعی اطلاق می‌شود، و از این جهت با *arta/asa* مترادف است. اینکه در ادبیات دینی ایرانی «آذر خوره» (=آذر فرنیغ) را «خورداد» (=خوره داد) می‌گویند نیز از آن روست که «داد» را به معنی «آذر» می‌دانسته‌اند (مجتبی، ۱۳۵۲: ۸۰-۷۳). در همین زمینه «لومل» نیز با اشاره به مربوط بودن توصیف عمل استحاله جهان به آتش با اساطیر کهن بسیار رایج درباره پایان کار جهان که با اشتعال عمومی موجب تجدید و نو شدن آن می‌شود، معتقد است در کنار این رابطه اساطیری شیوه دیگری هم وجود دارد که همانا «ور» می‌باشد و ایرانیان از آن بسیار بهره می‌گرفتند. ور گذشتن از میان دو آتش یا ریختن فلز مذاب بر تن به منظور شناسایی راستگویی از دروغ‌گویی می‌باشد (دوشن گیمن، ۱۳۸۱: ۱۱۴). ابراهیم پورداود هم با اشاره به آشنایی ایرانی‌ها با آزمون آتش معتقد است: این نکته که ایرانی‌ها هر آزمونی در روی زمین را نمونه عالم صغیری آزمون آتش روز جزا تلقی می‌کردند، نشانه روشنی از یکسان دانستن آتش و

-
1. berezi savah
 2. vohu faryana
 3. urvazista
 4. vazista
 5. spenista
 6. datgas=داد جایگاه

حقیقت است. دلیل دیگر می‌تواند این واقعیت باشد که جایگاه آتش قربانی، جایگاه قرائت والاترین حقیقت (ستایش اِشه و هیسته) بود (به نقل از: پیاده کوهسار، ۱۳۸۶: ۸۰).

اینکه از آتش در گیاهان و جانداران و آب‌ها و آسمان و زمین و البته انسان سخن به میان می‌آید را می‌توان ضرورت وجود نظم آسمانی در تمام ارکان هستی دانست. در اینجا باید افزود بین آتش و asa/arta با خرّه نیز ارتباطی دیده می‌شود. خرّه (خورنه^۱) در اصل با کلمه "خور"^۲ مربوط است و هر دو از ریشه اوستایی hvar- به معنی "درخشیدن" مشتق‌اند. ارتباط خورنه با خورشید و آتش و نور آن را با اِشه نیز مرتبط می‌سازد. در تعریف زرتشت از خورنه آمده است: «نوری که از ذات الهی فیضان پیدا می‌کند و با آن برخی از صورت‌ها بر بعضی دیگر برتری پیدا می‌کنند و هر انسانی به فعالیت یا صنعتی قادر می‌گردد» (به نقل از: کربن، ۱۳۹۲: ۱۳۴). در همین زمینه در متون مقدس آمده است: «ای فرشوستر! با این فتیان (=رادان) که ما خواستار بهروزی آنانیم، بدان جای روی آور که حقیقت (=اِشه) با نفس مطمئنه (=آرمیتی) پیوسته است، بدان جا که روح ناطقه (=وهومنه) و حکومت مینوی (=خشته) فرمانروایند، آنجا که خداوند دانا (=مزدا) در حد کمال مستقر است [یسنا، هات ۴۶، بند ۱۶] جاماسپ حکیم که خواهان مجد لاهوتی (=خورنه/فرّه) است، در پرتو حق (=اِشه)، علم الهی (=دایدای اهورا) را برگزید و با نفس مطمئنه (=وهومنه) بر سلطنت معنوی (=خشته) دست یافت [یسنا، هات ۵۱، بند ۱۸]» (به نقل از: اذکانی، ۱۳۸۷: ۵۵).

باید توجه داشت که خورنه نه تنها به همه انسان‌ها، بلکه به مانند آتش که در همه اجزای هستی وجود دارد، خورنه هم به اجرام فلکی، هم به آب‌ها و کوه‌ها و هم به گیاهان و جانداران تعلق می‌یابد. در نوشته‌های پهلوی، خورنه اوستایی را به خویشکاری تعبیر کرده‌اند. در بندهش آمده است: «کدام پیشتر آفریده شده فرّ، یا تن؟ هر مزد گفت که فره پیشتر آفریده شد و تن سپس برای آن آفریده شده است. فره در تن آفریده شد تا خویشکاری بیافریند و تن به خویشکاری آفریده شد». خویشکاری وظیفه‌ای است که هر کس به فراخور استعداد فردی و قابلیت‌های اجتماعی‌اش بر عهده‌اش نهاده شده و مسئول به انجام رساندن آن شده است (رستم وندی، ۱۳۸۸: ۵۲). «پس همچنان که در بازی شطرنج هر مهره برای کاری است و هر عمل باید بسوی غایت و نتیجه‌ای باشد، در نظام بزرگ آفرینش نیز هر چیز موقع و مقامی مقلد و خاصیتی معین دارد، و در خلقت او قصد و غرضی بوده است. خویشکاری انسان آن است که در هر وضع تاریخی و اجتماعی که باشد، در دفع نیروهای اهریمنی و نگهداشت داد و آئین الهی بکوشد، و با پتیاره خاص خود، که از آن به "خویش هیمستار دروغ" تعبیر می‌شود، پیکار

1. xvarenah

2. hvare= خورشید

کند. کسی که چنین باشد از "سعادت الهی" یا "خوره ایزدی" بهره‌ور خواهد شد، و هر چه در خویشکاری خود استوارتر باشد "خوره" او توانا تر و نیرومندتر، و سعادت او تمام‌تر خواهد بود؛ و اگر در این راه سستی ورزد و پاس آیین الهی را نگه ندارد، چون جمشید (زامیادشت، پاره های ۳۱ تا ۳۸) از خوره خود جدا خواهد گشت و به بدفرجامی خواهد افتاد... پس فرخندگی و کمال عالم خلقت، که پالوده شدن آن از نیروهای اهریمنی است، در آنست که آفریدگان اهورایی اراده و اعمال حیاتی خود را با اراده و آئین الهی هماهنگ سازند، و در این کار به سهم خود یار و فرمانبردار آفریدگار باشند. اینان نیز تنها از این راه به کمال وجودی و سعادت غایی خود توانند رسید» (مجتبی، ۱۳۵۲: ۵۴-۵۲) می‌توان تداوم حضور چنین مضمونی را در دوره ایران پس از اسلام نیز شناسایی کرد. فارابی، ابن سینا و خواجه نصیر معتقد بوده‌اند که اگر فرد در اجتماع برحسب اقتضای سرشت و استعداد خود به کاری پردازد و سلسله‌مراتب اجتماعی و سیاسی برحسب شایستگی افراد تشکیل شود، مدینه فاضله در زمین تحقق می‌یابد (اصیل، ۱۳۹۳: ۵۳).

به‌طور کلی باید گفت که طرح ارتباط ارته و خویشکاری، فرصتی را ایجاد کرده که پژوهشگران زمانی که به این بحث می‌رسند، بدان وسوسه بیفتند که آن ساحتی را که این مباحث در آن مطرح می‌شود و نیز روح کلی تفکر ایرانی را فراموش کنند و به مطالعه در سطح امور واقع و موجود و عینی و مادی روی آورند و بدین ترتیب دیده می‌شود که بلافاصله پس از خویشکاری، بحث طبقات اجتماعی و نمونه‌های تاریخی آن مطرح می‌شود. فتح‌الله مجتبی در کتاب *شهر زیبای افلاطون و شاهمی آرمانی در ایران باستان*، که با هدف مقایسه و نشان دادن تأثیرپذیری افلاطون از فلسفه ایران باستان به نگارش درآمده، ایده خویشکاری در ایران و اینکه هر کسی باید به کار و وظیفه خویش مشغول باشد و از "همه‌کارگی" حذر شود را با این ایده افلاطون که به‌جای آوردن و عمل به وظیفه خاص طبقاتی موجب تحقق عدالت و حصول سعادت در شهر آرمانی خواهد بود، یکی می‌داند. هرچند بنا به همین کتاب ارزشمند و نیز آثار دیگر در این حوزه، تأثیرپذیری یونانیان و از جمله افلاطون از ایرانیان تردیدناپذیر است و به‌علاوه اینکه بنا به پیوند تنگاتنگ عالم مادی و مینوی و سطوح ایده و واقعیت در تفکر ایرانی، نمی‌توان منکر نموده‌ها و پیامدهای عینی و بیرونی مضامین اندیشگی در فلسفه ایرانی از جمله ارته و خویشکاری شد، ولی بایستی توجه جدی داشت که برخلاف افلاطون و یونانیان که تمرکز اصلی در آنها بر "شهر" یا دولت‌شهر است و حتی طرح عالم مثل و اعیان مثالی نیز در فلسفه افلاطون به‌نوعی برای این عالم و بحران‌های آن است که خلق می‌شود و پیامدهای فاجعه‌بار دموکراسی در آتن است که افلاطون را وامی‌دارد تا موضوع طبقات و اینکه هر آن کس باید در جای خود و طبقه خود به وظیفه خویش پردازد را در طرحی فلسفی سامان دهد؛

در فلسفه ایرانی اساساً شهر یا مدینه یا نظام اجتماعی و نظام سیاسی و در نتیجه طبقات، فی‌نفسه نه تنها اهمیتی نداشته، بلکه صرفاً به‌عنوان بسترهای زندگی موقت دنیوی آدمی و در نسبت با عالم مینوی و حیات ازلی و جاویدان موضوعیت می‌یابند و از اصالتی برخوردار نیستند و این فرد و عالم درونی وی و تحقق بخشیدن به هدف غایی خلقت یعنی پیروزی در پیکار معنوی با نیروهای شر و اهریمنی و بازیابی حیات ازلی و مینوی و بازگشت به منشأ آفرینش است که اصالت و اهمیت دارد.

رضایی راد در همین زمینه معتقد است که به‌دلیل نامتعیین بودن آرمان‌شهر و شاه آرمانی، ما همواره با اختلاف تأویل‌ها در استنباط از این مفاهیم مواجهیم، لیکن سومین پایه اندیشه سیاسی در ایران باستان، یعنی وجود طبقات سه‌گانه در ساختار اجتماعی جامعه، برخلاف دو پایه نخست، عینی‌ترین و ملموس‌ترین بنیان این اندیشه در ایران‌شهر است (رضایی راد، ۱۳۸۹: ۳۵۶)، اما از منظر پژوهش حاضر به همان دلایلی که از تقلیل به سطح امور واقع و سطحی‌نگری و ظاهرگرایی در طرح مبانی فلسفه ایرانی و جنبه‌های سیاسی آن از جمله آرمان‌شهر و شاه آرمانی باید جداً پرهیز کرد - که اساساً می‌توان گفت بی‌توجهی به آن همواره فاجعه‌آفرین بوده و نتیجه‌اش از دست رفتن هر گونه ساحت قدسی و معنوی و سیطره و حاکم شدن تبعیض و ظلم و استبداد و ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه در سطح زندگی دنیوی بوده است - در مورد پایه سوم حائز اهمیت در فلسفه سیاسی ایرانی یعنی راستی و ارته و اشه و خویشکاری نیز باید این موضوع را در نظر داشت. همچنین باید توجه داشت که در گات‌ها نیز اثر چندانی از سلسله‌مراتب سه‌گانه را نمی‌توان یافت.

بنابراین، چنانکه گذشت، اشه به معنای نظم حقیقی و اخلاقی حاکم بر سرتاسر هستی است که در واقع از نظم کیهانی و حقایق ازلی و مبانی و مبادی و قواعد مینوی و الهی الگوبرداری شده و هر فردی موظف است در هر موقعیت و شغل و طبقه‌ای که هست، به استقرار آن که همانا پیکار دائمی با نیروهای اهریمنی و دروغ یعنی برهم‌زننده و تخریب‌کننده آن است، قیام کند. در بخش‌های پیش، از این مطلب مهم سخن به میان آمد که شر در خلقت آفریدگار وجود ندارد و راستی و کژی زاییده اندیشه آدمی است که با اراده و اختیار خود یکی از آن دو راه را برمی‌گزیند. حال باید وظیفه و خویشکاری آدمی را همین مبارزه پیگیر و همیشگی در نفس و درون خود، با زایش نیروهای بدی و کژی و دروغ دانست، که بنا به رابطه عالم صغیر و عالم کبیر، آفرینش راستی در درون یعنی هماهنگ شدن با نظام غایی خلقت و هدف و فرجام آن، آثار و انعکاسش در سراسر عالم هستی نیز تبلور خواهد یافت. در این نگاه، ارزش و جایگاه واقعی انسان‌ها نه بنا به موقعیت شغلی یا طبقه آنها در ساختار اجتماعی متصلب که به‌گونه‌ای جبرگرایانه فرصت هر گونه فراروی و آزادی و اختیار و انتخاب و

خودیابی و تحقق خویشتن خویش و در واقع "من حقیقی" و ازلی را از میان می‌برد و عدم تساهل و تبعیض و تضاد طبقاتی را همراه دارد، بلکه به میزان خویشکاری انسان‌ها به معنایی که گذشت است، چنانکه در دینکرد آمده است: «مایه خورنه هر کس به میزان خویشکاری اوست» (به نقل از: مجتبائی، ۱۳۵۲: ۵۳).

در اینجا از آنجا که عالم محسوس، عرصه عینیت، مادیت و نسبیت و تکثر است، هر کسی در موقعیت و جایگاهی قرار گرفته است، ولی اینها به‌خودی‌خود اهمیت ندارد، و اینکه فرد آدمیان تا چه حد می‌کوشند و مجاهدت می‌کنند و با پندار و گفتار و کردار راست در پی معرفت به جایگاه فعلی و موجود خود و نسبت آن با وجود حقیقی و ازلی خود و پر کردن این فاصله و شکاف برمی‌آیند، حائز اهمیت و اصالت است. قرار گرفتن در این طبقه یا گروه یا نژاد یا دین و ملیت چندان مهم نیست، بلکه صرفاً امکانی است برای شناخت یکدیگر و استفاده از تفاوت‌ها برای تکمیل همدیگر و تحقق نظم جاویدان و کسب معرفت نهایی به جایگاه واقعی و حقیقی امور و حکمت و رمز و باطن نهفته در پس ظواهر آنها.

رضایی راد به نمونه‌ای از تقلیل و تحریف معنای راستین اشه و برداشت ظاهری از آن، تحت عنوان "اشه به‌مثابه دینداری" اشاره می‌کند که با وجود طولانی بودن از منظر بحث حاضر جالب توجه خواهد بود. «اشه به‌عنوان نظم راستین و اخلاقی جهان، به‌ویژه در متون پهلوی، به مفهومی دیگر بدل می‌شود که با عصبیت و باورهای رسمی و ارتدوکس موبدان تناسب دارد، و آن تبدیل اشه به مفهوم دینداری است. دروغ نیز به همین سیاق، دیگر گستره معنایی ژروندی را در بر نمی‌گرفت ... البته نه آنکه مفهوم زیستن بر مبنای نظم اخلاقی گیتی پیش از این تعارضی با معنای دینداری داشت، اما بحث بر سر فهم مفهوم ایمان و دین است که به هر حال دو مفهوم جداگانه‌اند. دین می‌کوشد به عرصه تظاهرات بیرونی برسد، اما ایمان اتفاقی است که در درون مؤمن حادث می‌شود؛ قربانگاه مؤمن کالبد خود اوست. با زرتشت به تدریج قربانی‌های ظاهری منسوخ شد، این مطابق با حرکت کلی ادیان جهانی مبنی بر ساده‌تر شدن ظاهر و باطنی شدن مفاهیم درونی دین بود. پس از تدوین اوستا، دین ساده زرتشت، عرصه‌های دیگری یافت، از یک سو با بازگشت خرافه‌های پیش از خود روبرو شده و از سوی دیگر به دام فقاقت و قوانین دست‌وپاگیر دینی افتاد. دیگر اشویی تنها به معنای زیستن بر مدار عدالت نبود، اکنون عدالت، یا به عبارت درست‌تر آیین، تمام قوانینی را در برمی‌گرفت که علی‌الظاهر ربطی به نظم کیهانی و دادگری نداشتن؛ قوانینی مانند: در خانه‌ای که زن دشتان (باشد در) آن خانه آتش نباید افروخت، خوراکی که از پیش از زن دشتان باقی بماند، به همان زن (نیز) نشاید داد. سفره‌ای که پیش (وی) باشد. اگر با وی همگرزه نشود (=تماس نیابد) ریمن نه (باشد) ظرف اگر جدا از (جامه روی) ران (وی نباشد) همگرزه نشود، شاید. (شایست

ناشایست، ف ۳، ب ۳۰-۳۱) رساله دینی شایست ناشایست و روایت پهلوی و پاره‌هایی از وندیداد مملو از چنین قوانین ستوه‌آوری هستند که به‌عنوان قانون اهورایی و جدا از دیوی (وی دئیو داد) معرفی شده، و به‌جا نیارودن بسیاری از آنان مستوجب عقوبت‌های جانی (مرگ‌رزان=مرگ ارزان) است» (رضایی راد: ۱۳۸۹: ۱۱۸-۱۱۶).

در پایان تمرکز خواهیم داشت بر روابط موجود میان ارته/اشه، حق و عدل. چنانکه گذشت، ارته یا اشه به معنای نظم و قانون الهی و اخلاقی و راستی است که سرتاسر هستی را نیز در برگرفته است. در ضمن از ارتباط فره یا خورنه و اشه نیز سخن به میان آمد. فره، آدمی را به‌سوی اشه سوق می‌دهد و از سوی دیگر جست‌وجوی اشه و خویشکاری نیز بر فره می‌افزاید. فره همان نور ایزدی است که معرفت‌بخش است و "حق" و حقیقت را آشکار می‌کند. تضاد میان راست و دروغ نیز بیانگر تقابل حق و باطل است. اگر براساس اشه، هر چیزی بنا به قانون و نظم ازلی جایگاه خاص خود را در عالم هستی دارد، حق (حقیقت، درستی، شایستگی، مناسبت) هر چیزی نیز در نسبت با حق و حقیقت مطلق (خداوند) تعریف می‌شود و اعتبار خود را می‌یابد.

در اینجا نیز باید به جنبه‌های هستی‌شناختی که مسائلی چون اشه و حق در زمینه آن مطرح می‌شوند، توجه ویژه داشت. حق هر چیز جایگاه آن چیز در هستی است که همانا "وجود حقیقی" آن چیز نیز می‌باشد و خیر و سعادت و مناسبت و شایستگی آن چیز نیز در همان جایگاه است. حال اگر "عدل" را استیفای حق هر چیزی بدانیم و حق را معیار عدل، عدل و عدالت نیز جنبه هستی‌شناختی پیدا می‌کنند و عدل آن است که هر چیزی هماهنگ و منطبق با نظم کیهانی و ازلی و راستین و حقیقت وجودی آن باشد و در جایگاه درست (راست) خود قرار گیرد. حال بی‌عدالتی برهم زدن نظم غایی هستی و نابود ساختن حق و رواج دروغ و سیطره اهریمن و نیروهای شر است و بزرگ‌ترین گناه.

پرویز اذکائی در فقره‌ای جالب توجه و بسیار مهم به ارتباط میان اشه و ارته و حق و عدل این‌چنین اشاره می‌کند: «اشه "اوستائی - همان "ارته" (arta) فارسی باستان - معبر از "حق" و "حقیقت" است، که معنای اساسی آن "شایستگی/سزاواری/مناسبت" باشد. در زبان اسی "ارد" (قسم) "کلمه مناسب/سخن بجا" است، در یغناپی (سغدی نوین) "الد" (ald) به معنای "مستقیم، قبال، قبل، درباره"؛ و در اشکاشمی "الدی" (aldi) به معنای "راست، مستقیم، منظم" است. اما وجه پهلوی مانوی تورفانی "ارد" (ard) در نام کتاب مشهور مانی "اردهنگ" آمده که در فارسی نوین "ارتنگ" (با مبدلات) و همین در عربی به "بشری الحق" (=بشارت "حق" [ارد]) ترجمه شده است. این "ارد" از همان ریشه "رته" (rta) ودایی است که همانا "راستی توانا" یا "قوت حق" باشد - به "آنچه سزاست" در برابر "ساتیا" (=آنچه واقع

است) تعریف گردیده، چنان‌که "اسه تیا" یادآور "انگهی تیه" اوستایی و نیز "سپهسکه و دروجه" ختنی سکایی به معنای "نا-حق و باطل" باشد. اینک، از آنجا که کلمه ایرانی "ارد" - البته با معنا و مفهوم آن (=حق/عدل) - در جزو مصطلحات اقوال و افکار ملل بابلی-کلدانی - آرامی دخیل گردیده - چنانکه گذشت - با کلمه ایرانی دیگر "داد" (=قانون /عدل) اینهمانی یافته خصوصاً در آکادی با تلفظ "ایرتی" (irti) و در عیلامی با تلفظ "ایرد" (ird) - که هم در پهلوی مانوی و سغدی "ایرد /ارد" با توجه به ابدال متعارف حرف "راء" به "لام" در فارسی میانه "الت" (alt) که در ترانویسی خط پهلوی قاعده‌ای مطرد است. بالأخص در صورت نمونه‌وار سغدی نوین آن "الد" (ald) و در اشکاشمی هم "الدى" جملگی به معنای "راستی و عدل و نظم" تداول داشته. به نظر می‌رسد که واژه سانسکریت و فارسی باستان "ارت /ارد" هم به لحاظ معناشناسی رایج آن برحسب قوانین سخن‌شناسی جاری با وسایط و تبدلات لغوی آن - از جمله قواعد ابدال و قلب و تعریب - همانا از صورت‌های "ارته-ارد-الت-الد-ادل" به وجه مقلوب و معرب "عدل" در زبان عربی فرگشت نموده است» (اذکائی، ۱۳۸۷: ۴۶).

در پایان باید افزود چنانکه "اشه" در پیش از اسلام یکی از مضامین اصلی فلسفه سیاسی ایرانی را شکل می‌دهد، پس از اسلام نیز با گرایش ایرانیان به تشیع، عدالت و "عدل" به کانون اصلی اندیشه سیاسی شیعیان و ایرانیان بدل می‌شود. حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه عدالت را «وضع الشيء فی موضعه» تعریف کرده‌اند که چنانچه تأکید تفکر شیعی به باز بودن دور ولایت پس از دور نبوت را که همانا بیانگر هستی‌شناسی آن و اعتقاد به ارتباط عالم محسوس و مادی و عالم معنوی و وظیفه امام در تأویل، یعنی بازگرداندن هر چیز به اصل و حقیقت و غایت آن است، به یاد آوریم، این عبارت حکایت از آن دارد که نظم و قانون ازلی و کیهانی حقیقی و راستینی وجود دارد که، عدالت آن است که هر چیزی را در انطباق و هماهنگی با آن و در موضع و جایگاه خاص آن قرار دهد. عدم پذیرش مقام خلافت توسط شیعیان و تأکید بر حق امامان معصوم و همچنین موضع‌گیری همیشگی ایرانیان در برابر حاکمان ظالم ناحق و ناعادل نیز در همین زمینه قابل فهم است. البته پذیرش چنین معنا و مضمونی از عدل و عدالت منوط به آن است که ذهن خود را از مفاهیم و مفروضات و مسلمات موجود پاک سازیم و از تعریف‌های رایج آن گذر کنیم.

نتیجه

در این پژوهش بر آن بودیم تا با اتخاذ رویکردی فلسفی و در ساحتی هستی‌شناختی، بر مبنای انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی «فلسفه ایرانی»، در نگرشی متفاوت با رهیافت‌های طبیعی و ابژکتیویستی مفروض در «علم سیاست»، از منظری مبنایی، فراتاریخی و عمیق‌تر به مفهوم

«ارته» به‌عنوان یکی از پایه‌های اساسی فلسفه سیاسی ایرانشهری بنگریم. در طول متن با ارائه تصویری کلی از قرائت مورد نظر خود از فلسفه ایرانی و مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی آن به تدریج به تقویت موضع خویش از حقیقت مضمون ارته (اشه) و البته مفهوم مهم دیگر مرتبط با آن یعنی «خویشکاری» پرداختیم. به باور ما درک عمیق‌تر این مفهوم نیز چنان دیگر مفاهیم اساسی اندیشه سیاسی ایران باستان یعنی آرمان‌شهر و شاه آرمانی، منوط به فهم آن در منظومه کلی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی ایرانی است. در زمینه ایده‌گرا، معنا محور و باطنی‌نگر اندیشه ایرانی و در التفات و باوری که به عوالمی مینوی در ورای عالم مادی و پیوستگی و تناظری که میان آنها برقرار است، قانون اشه چون ضرورت هماهنگی با نظم کیهانی و ازلی خلقت باید با نظر داشت نوع نگاه اندیشه ایرانی به چگونگی آفرینش عالم مادی از عالم مینوی پس از حمله اهریمن و رواج دروغ و برهم زدن نظم و معنویت آن و سیطره یافتن نیروهای شر و لزوم رستخیز انسان به‌عنوان عالم صغیر و جامع همه موجودات و دارنده ودیعه ذره روحانی و فره ایزدی و پیکار معنوی وی در سپاه نیروهای خیر علیه سپاه شر در نبرد دائمی با آن تا رهایی و بازیابی حیات مینوی جاویدان مورد تأمل قرار گیرد.

در این زمینه، هدف زندگی موقت دنیوی هر فردی در هر جایگاه و مقامی که باشد، شراکت در این پیکار درونی است، پیکاری باطنی و در نفس و ساحت اندیشه، چراکه بنا به فلسفه ایرانی، شر از اصالت و وجودیتی قائم به ذات برخوردار نیست، بلکه این آدمی است که با قدرت «اختیار» خویش این توانایی را دارد که نیک یا بد بیندیشد، یعنی در سپاه نیروهای خیر در هماهنگی بازیابی نظم و قانون کیهانی و ازلی (اشه) و دفع فتنه دروغ اهریمن باشد یا در جبهه شر و برهم‌زننده اشه و پوشاندن حقیقت هستی که البته هر یک از این نگرش‌ها در عرصه بیرونی نیز انعکاس و پیامدهای خاص خود را در هر حوزه‌ای خواهند داشت. بایستی تأکید جدی داشت که مصداق و تعیین خارجی قائل شدن برای خیر و شر که اساساً از جنس ایده و نظرند، می‌تواند در عرصه بیرونی و عملی فاجعه‌آفرین باشد. بنابراین به همین ترتیب تعیین بیرونی بخشیدن و ارائه برداشت‌های اجتماعی-سیاسی در قالب مفهوم طبقه و ... نیز از مفهوم خویشکاری و اینکه هر کسی باید به کار و وظیفه خویش مشغول باشد و از "همه‌کارگی" حذر شود، چندان به صواب نخواهد بود که در زمینه همان نگرش باطنی و معنوی مطروحه، خویشکاری همانا شراکت در پیکار درونی نفس با نیروهای شر و بدین ترتیب افزایش خورنده خویش و عروج به ساحتی بالاتر و مینوی‌تر از هستی و تقرب به حقیقت است. از این منظر ارزش و جایگاه واقعی انسان‌ها نه بنا به موقعیت شغلی یا طبقه آنها در ساختار اجتماعی متصلب که به‌گونه‌ای جبرگرایانه فرصت هر گونه فراروی و آزادی و اختیار و انتخاب و خودیابی و تحقق خویشستن خویش و در واقع "من حقیقی" و ازلی را از میان می‌برد

و عدم تساهل و تبعیض و تضاد طبقاتی را همراه دارد، بلکه به میزان خویشکاری انسان‌ها به معنایی که گذشت، است.

چنانکه گذشت، اشه نیز به معنای نظم حقیقی و اخلاقی حاکم بر سراسر هستی است که در واقع از نظم کیهانی و حقایق ازلی و مبانی و مبادی و قواعد مینوی و الهی الگوبرداری شده و هر فردی موظف است در هر موقعیت و شغل و طبقه‌ای که هست، به استقرار آن که همانا پیکار دائمی با نیروهای اهریمنی و دروغ یعنی برهم‌زننده و تخریب‌کننده آن است، و برپایی خیر و حق قیام کند.

منابع و ماخذ

۱. نهج‌البلاغه، ترجمه شهیدی.
۲. اذکائی، پرویز (۱۳۸۷). ماتیکان فلسفی (بیست گفتار درباره حکمت و عرفان). همدان: مادستان.
۳. اسلامی، روح‌الله (۱۳۹۴). حکومت‌مندی ایرانشهری، تداوم تکنولوژی‌های قدرت در ایران، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
۴. اشتراوس، لئو (۱۳۸۷). فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، چ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. اصیل، حجت‌الله (۱۳۹۳). آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی، چ سوم، تهران: نشر نی.
۶. بشیریه، حسین (۱۳۹۳). اندیشه‌های مارکسیستی (تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم)، ج ۱، چ دوازدهم، تهران: نشر نی.
۷. پیاده کوهسار، ابوالقاسم (۱۳۸۶). «بررسی تطبیقی «ریته» و «اشه» در هند و ایران باستان»، پژوهشنامه ادیان، دوره ۲، ۱، پاییز و زمستان: ۸۹-۵۹.
۸. دوشن گیمن (۱۳۸۱). زرتشت و جهان غرب، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چ سوم، تهران: مروارید.
۹. رستم‌وندی، تقی (۱۳۸۸). اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی، تهران: امیرکبیر.
۱۰. رضایی راد، محمد (۱۳۸۹). مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، چ دوم، تهران: طرح نو.
۱۱. رضی، هاشم (۱۳۸۰). حکمت خسروانی (حکمت اشراق و عرفان از زرتشت تا سهروردی)، چ دوم، تهران: بهجت.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۱۳. صفی‌زاده، فاروق (۱۳۹۳). سیر تحول عرفان در ایران باستان، تهران: سازمان چاپ و انتشارات ایران جام.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین؛ و هانری کربن (۱۳۸۵). شیعه مذاکرات و مکاتبات پروفیسور هانری کربن و علامه طباطبایی، چ پنجم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۱۵. عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۱). تاریخ فلسفه سیاسی غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)، چ پانزدهم، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
۱۶. فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۸۸). پیدایی اندیشه سیاسی عرفانی در ایران (از عزیز نسفی تا صدرالدین شیرازی)، تهران: نشر نی (نسخه الکترونیکی فیدیبو).
۱۷. ----- (۱۳۹۴). چه باشد آنچه خوانندش سیاست؟، تهران: فلات.
۱۸. کربن، هانری (۱۳۹۰). اسلام در سرزمین ایران، ترجمه رضا کوهکن، ج ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۱۹. ----- (۱۳۹۲). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبائی، مینوی خرد.
۲۰. ----- (۱۳۹۳). روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، گزارش احمد فرید و عبدالحمید گلشن، چ چهارم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۲۱. مجتبابی، فتح‌الله (۱۳۵۲). شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان. تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
۲۲. معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۲). نظریه‌های جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرااثبات‌گرایی). ج چهارم، تهران: سمت.
۲۳. منوچهری، عباس (۱۳۹۳). «دانش و پژوهش در علوم سیاسی»، رهیافت و روش در علوم سیاسی، به اهتمام عباس منوچهری، ج ششم، تهران: سمت.
۲۴. میلر، دیوید (۱۳۹۰). فلسفه سیاسی، ترجمه بهمن دارالشفایی، ج دوم، تهران: ماهی.