

فهم تحول و تطور اسطوره فرّه ایزدی؛ از عهد ساسانی تا دوران اسلامی

شجاع احمدوند*

محمداسماعیل نوذری**، نیما جبرائیلی***

چکیده

اسطوره فرّه ایزدی از مهم‌ترین ارکان اندیشه سیاسی ایران باستان و جزو مؤلفه‌های اصلی مفهوم شاهی آرمانی بود. این اسطوره، که کارویژه‌های سیاسی مشروعیت‌آفرین داشت، رفته‌رفته دست‌خوش تحول معنایی شد. پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که ساز و کار این تحول معنایی و تطور محتوایی چه بود؟ در این جستار با روش تحلیلی - تفهیمی مبتنی بر معناکاوی و فهم هم‌دلانه شواهد تاریخی ذیل ره‌یافت جامعه‌شناسی تفهیمی این موضوع بررسی می‌شود. در عین حال در چهارچوب مفهومی از نظریه کنش‌گفتاری آستین و جامعه‌شناسی کنش‌م‌عنادار با اتکا بر آرای پیتر وینچ با روش گردآوری داده‌ها و روش کتاب‌خانه‌ای استفاده شده است. نتیجه آن‌که اسطوره فرّه، که در چهارچوب قواعد فرهنگی عهد ساسانی شامل محتوای کیهان‌شناسانه، اساطیری، و معانی اجتماعی بود، با فروپاشی ساسانیان با هدف احیای کارویژه‌های سیاسی‌اش بازسازی صورتی شد؛ در حالی که بسیاری از کارویژه‌های اجتماعی‌اش را از دست داد و در نتیجه نبود درک اجتماعی عمیق به لحاظ فرم و محتوا دست‌خوش دگرگونی‌ها و تطورات گوناگون شد.

کلیدواژه‌ها: زبان، وینچ، اسطوره فرّه، مشروعیت، شاهی آرمانی، ساسانیان.

* دانشیار حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)، shojaahmadvand@gmail.com

** دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)، ismael_nozari@yahoo.com

*** کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی (ره) (نویسنده مسئول)، nima.jabraeili@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۲۳

۱. مقدمه

اسطوره (myth) روایتی است به زبان نمادین که ناظر است به توجیه واقعیت‌های طبیعی از طریق تبیین رابطه موهوم میان این واقعیت‌ها و قوای مافوق طبیعی. روایتی رازآلود و مقدس که گویای جهان‌شناسی یک قوم است در راستای ارائه تفسیری از هستی آن در مرحله خاصی از تطورات اجتماعی. اساطیر در پهنه تاریخ کارکردهای ویژه‌ای در حیات اجتماعی انسان بر عهده داشته‌اند؛ از جمله توضیح و توجیه پدیده‌های طبیعی، تأیید یا ارزش‌گذاری آیین‌ها و شعائر، توصیف سرچشمه‌ها و پایان جهان، و درمان‌گری و الهام‌بخشی (Eliade, 1975: 100-108)؛ به این معنا، فهم اسطوره‌های کهن و کارکردها و دگرذیبی‌هایشان، فهم بخشی از حیات انسان و شاید بنا بر تعبیر ویتگنشتاینی (Wittgenstein) فهم شکلی از زندگی باشد. با این نگاه، مقاله حاضر می‌کوشد تحول و تطور اسطوره فرّه را از خلال فهم فرایند معناآفرینی این اسطوره و تحول کارویژه‌هایش در دو دوره تاریخی واکاود. این اسطوره، که در پاره‌ای از متون اوستایی و شاهنامه بدان اشاره شده است، متضمن مضامین و درون‌مایه‌های سیاسی و مذهبی است که در دو مقطع از تاریخ ایران در تار و پود حیات سیاسی و اجتماعی کشور نقش‌آفرینی کرده و رفته‌رفته دست‌خوش تحول و دگرگونی شده است. حال پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که ساز و کار تحول و دگرگونی معنایی اسطوره فرّه (Farrah) چه بوده و این اسطوره چگونه و از طریق چه ساز و کارهایی به‌لحاظ معنایی دست‌خوش تحول معنایی شده است؟

فرضیه مطرح‌شده در پاسخ به این پرسش این است که بازسازی اسطوره فرّه از هیئت اسطوره‌ای مشروعیت‌آفرین با ریشه‌های نیرومند هستی‌شناسانه اجتماعی و مزدایی به‌صورت مجموعه‌ای ناپیوسته از تفسیرهای نوین کلامی - اسلامی بود که می‌کوشید معنای مشروعیت‌بخش سیاسی پیشین را در شرایط از دست رفتن کارویژه‌های اجتماعی‌اش در فضای نوین فرهنگی در اذهان متبادر کند. ساز و کار تحول و دگرگونی معنایی این اسطوره و افول نهایی آن طی فرایند بلندمدت تاریخی در شرایطی بود که کنشگران در دوره متأخر اسلامی فاقد تأثیرگذاری فعالانه بودند. زمانی که از بازسازی اسطوره در دوره اسلامی سخن به میان می‌آوریم، در وهله نخست باید دو مقطع متقدم و متأخر اسلامی را از هم تفکیک کنیم. در دوره متقدم اسلامی نوعی تلاش آگاهانه در میان کارگزاران حکومت‌های نیمه‌مستقل ایرانی برای احیای کارویژه‌های فرّه را شاهدیم (نقش کارگزار)، اما این تلاش فعالانه در دوره متأخر اسلامی جای خود را به فرایندهایی مستقل و خارج از اراده آگاهانه کنشگران (نقش ساختار) داده است که لاجرم تهی شدن اسطوره از معانی و دلالت‌های

گذشته‌اش را در پی داشته است؛ بنابراین در دوره اسلامی شاهد نسبتی ویژه میان ساختار و کارگزاریم که اثرش را بر سرنوشت اسطوره بر جای می‌نهد. در حقیقت تحول معنایی و دگرسانی آن را از قالب منظومه‌ای اسطوره‌ای با محتوای عمیق مزدایی به پاره‌گفتارهای زبانی نامنسجم در دوره اسلامی و سپس تنزل کامل به ساحت ادبی در طی پروسه‌ای تاریخی مطمح نظر قرار داده‌ایم.

به تعبیری دقیق‌تر، آن گره معرفتی، که نوشتار حاضر درصدد گشودن و حل آن است، فهم چگونگی تحول معنایی و تطور اسطوره فره است^۱ و این نوشتار می‌کوشد آن را از ره‌گذر دگرگونی در کارویژه‌های اسطوره مذکور در نتیجه تحول قواعد فرهنگی و دگرگونی نظام معانی حاکم بر دو مقطع از تاریخ ایران واکاود؛ بنابراین هرچند تلاش این نوشتار بر آن است که بر نقش و اهمیت اسطوره به‌مثابه یکی از ابزارهای تأثیرگذار در فرایند مشروعیت‌بخشی به ساخت قدرت سیاسی در ایران تأکید کند، اما در این نقطه متوقف نمی‌ماند، بلکه می‌کوشد از ره‌گذر فهم معنای مشروعیت‌آفرین اسطوره فره و سپس دگرگونی و محجور ماندن برخی از کارویژه‌هایش به سبب تحول یافتن اعتبارات فرهنگی حاکم، دگرگونی و تطور معنایی و محتوایی این اسطوره را بفهمد.

در این مسیر از نظریه کاربردی معنا در فلسفه زبان به‌ویژه آرای ویتگنشتاین متأخر بهره می‌جویم که با مساعی پیتر وینچ (Winch) وارد قلمرو جامعه‌شناسی تفهیمی شده است. هم‌چنین مقوله کنش‌های گفتاری آستین را در تمهید نظری این نوشتار به خدمت می‌گیریم. نظریه کنش گفتاری آستین در ادامه پژوهش‌های زبانی ویتگنشتاین متأخر و نظریه کاربردی زبان مطرح شده است و به لحاظ روش شواهد تاریخی را طبق روش تفهیمی وینچ بر اساس فهم اعتبارات فرهنگی حاکم و تجلی آن اعتبارات در قالب پاره‌گفتارهای اسطوره نظم می‌بخشیم و از این ره‌گذر سیری از تحول معنایی اسطوره فره را ارائه خواهیم کرد؛ بنابراین چهارچوب مفهومی این مقاله مبتنی بر جامعه‌شناسی کنش معنادار و نظریه کنش گفتار و روش به‌کاررفته تحلیلی - تفهیمی است و تلاش مقاله حاضر بر آن است که به پیروی از ویتگنشتاین و وینچ بر این نکته تأکید کند که معنای اسطوره فره در کاربردش نهفته است و نگارنده با ارائه چهارچوبی مفهومی و روش سازگار و متناسب با مطالب قبلی، در این نوشتار نشان می‌دهد که فهم معنای اسطوره فره و تطورات معنایی و دگرگونی‌های محتوایی بعدی‌اش، نخست از ره‌گذر درک و شناخت کارویژه‌های اسطوره و سپس از طریق درک دگرگونی و از دست رفتن پاره‌ای از آن کارویژه‌ها در متن حیات اجتماعی امکان‌پذیر است. به سخن دیگر، بر این باوریم که گشودن گره معرفتی

مذکور ممکن نیست، مگر کاربرد عملی اسطوره فره را در متن حیات فرهنگی و نقش و کارویژه اجتماعی آن مبنای فهمش قرار دهیم.

وجه نوآرانه مقاله حاضر در این نکته نهفته است که با بررسی اسطوره فره از چشم انداز نظری نوین به طور مشخص نشان داده می شود که چگونه اسطوره ها در شرایط سیاسی - اجتماعی متغیر نقش هایی متفاوت می پذیرند و در خدمت اهداف عملی ساخت قدرت قرار می گیرند و در این مسیر کارویژه ها مضامین و سرشت متفاوتی می یابند.

۲. پیشینه تحقیق

مطالعه اسطوره فرّه ایزدی را می توان بسته به اهداف پژوهش، ذیل رویکردهای انسان شناسی، روان شناسی تحلیلی، الهیات، زبان شناسی، تاریخ، جامعه شناسی سیاسی، اندیشه سیاسی و مطالعات بین رشته ای انجام داد. در این بخش به پاره ای از این پژوهش ها اشاره می شود.

ابوالعلاء سودآور در پژوهشی (۱۳۸۴) نمادهای گوناگون فر از جمله قوچ، شمسه، و نیلوفر را از میان کتیبه ها، سکه ها، و متون ادبی فارسی جست و جو کرده و سپس به بررسی سیر تحول این نمادها و مفاهیم پرداخته است. پژوهش سودآور از حیث گردآوری شواهد تاریخی و طرح فرضیه های نوآورانه شایان توجه است، اما در عین حال فقدان مبنای نظری و بی بهره بودن از روش علمی سبب می شود که محقق در برخورد با پاره ای از فرضیه ها جانب احتیاط را نگاه دارد. رحیم شایگان (۲۰۱۳) کوشیده تا تحول فرّه ایزدی را در متن ایدئولوژی رسمی ساسانیان تبیین کند؛ بنابراین چرخش های این ایدئولوژی را در ظرف دگرگونی های سیاسی پیرامون و به صورت واکنشی در قبال این دگرگونی ها بررسی کرده است. با این حال این پژوهش به رغم جنبه های بسیار مفیدش عمق و ژرفای فرهنگی و اجتماعی فره در منظومه هستی شناسانه ایران باستان را نادیده می گیرد و منطق ابزاری و ایدئولوژیک فره در عهد ساسانی را بر جنبه فرهنگی فره در جهان زیست اسطوره ای حاکم برتری می بخشد. بیلی (۱۹۷۱) و زهر (۱۳۷۵) نیز در زمره مستشرقانی به شمار می روند که پژوهش هایی ارزنده درباره خاستگاه فره و خویش کاری های آن انجام داده اند. انتقادها به این پژوهش های شرق شناسانه بیش تر معطوف به تحمیل بینش پوزیتیویستی به تاریخ ایران باستان بوده است. محمدی و بیطرفان (۱۳۹۱) نیز با تکیه بر مبانی اندیشه گران اسلامی کوشیده اند تحول و انتقال فره به دوره اسلامی را توضیح دهند. این پژوهش بیش تر توصیفی و تاریخی و فاقد ره یافت نظری و مفهومی مشخص است، اما به لحاظ معرفی سیر تاریخی

تحول این مفهوم مفید بوده است. اکرمی (۱۳۸۹) با بررسی پیشینه تاریخی مفهوم فره در متون ادبی دو اسطوره فر کیانی و فر همای را به بحث گذارده است. به نظر می‌رسد اگر نویسنده نقطه عزیمت نظری مناسبی را تمهید می‌کرد، واکاوی متون ادبی در پژوهشش اعتبار بیشتری می‌یافت. قائمی (۱۳۹۰) کوشیده از منظر روان‌شناسی تحلیلی خویش کاری‌های فره را در قیاس با نمونه‌های مشابهی هم‌چون مانا، کاریزما، و توپو بررسی کند. وجه سیاسی و جامعه‌شناختی فره در این پژوهش به‌ناگزیر کم‌رنگ شده و به‌صورت تابعی از منطق روان‌شناسی و انسان‌شناسی نظریه‌های یونگ و فروید درآمده است. اغلب پژوهش‌های پیرامون فره ماهیتی توصیفی دارند و از چهارچوب مفهومی نظام‌مندی بهره‌مند نیستند. این پژوهش‌ها طرحی نظری در این باره دارند و سویه‌های سیاسی اسطوره مذکور به نفع روایتی انسان‌شناسانه یا روان‌شناسانه نادیده گرفته می‌شود. حال این مقاله سودای آن دارد که با مطالعه فره ایزدی به‌مثابه پدیده منحصربه‌فرد فرهنگی، سیاسی، و اجتماعی میان این سطوح به ظاهر متعارض پلی بزند و جنبه‌ها و سویه‌های مغفول‌مانده این پدیده‌ها را واکاوی کند. محققانی که تاکنون اسطوره فره را موضوع پژوهش‌ها و تتبع‌هایشان قرار داده‌اند، نقش عوامل گوناگون و ساز و کارهایی که به تحول اسطوره مذکور انجامیده است نادیده انگاشته‌اند. برای هدفی که پژوهش حاضر دنبال می‌کند از میان رویکردهایی که در مطالعات اسطوره‌شناسی مد نظرند، رویکردی تلفیقی را برگزیدیم که بن‌مایه‌اش مبتنی بر فهم و نگاه ویتگنشتاینی به اسطوره است (این نگاه از آن‌رو مفید است که معنای کنش را در کاربردهایش نهفته است) و به پیروی از آن، بازسازی اسطوره فره از هیئت اسطوره‌ای (meaningful action sociology) وینچ را در تلفیق با رویکرد زبان‌شناسی آستین، که اسطوره را در نقش متن ارتباطی معرفی می‌کند، مطلوب‌تر یافتیم^۲ از زاویه‌ای دیگر، خاص‌گرایی فرهنگی مد نظر وینچ و استقلال و اصالتی که در مطالعاتش برای جوامع غیرغربی و به‌ویژه جوامع پیشامدرن و سایر فرهنگ‌ها قائل است، جایگاه شایسته‌ای برای وی در این نوشتار فراهم می‌کند. در عین حال، از آن‌جا که وینچ به اقتضای ویتگنشتاین زبان را در کانون بحث خویش می‌نشانند، در مطالعه اسطوره فره و تطور کنش‌های زبانی آن بسیار مفید خواهد بود. با ذکر این مقدمات، در موقعیتی قرار داریم که می‌توانیم ضمن بحث از آرای پیتر وینچ و آستین، چهارچوب مفهومی این نوشتار را به‌نحو اجمالی معرفی و ارائه کنیم.

۱.۲ چهارچوب مفهومی؛ پیتر وینچ و جامعه‌شناسی کنش معنادار

در این بخش از نوشتار کوشیده‌ایم بر اساس جامعه‌شناسی کنش معنادار و مقوله کنش‌های

گفتاری آستین چهارچوبی ابتدا کنیم که به مدد آن بتوان کارکردهای اسطوره، دگرگونی این کارکردها، و لاجرم تحول و تطور معنایی اسطوره فرّه را فهم کرد. وینچ نخستین نظریه پردازی است که به کار بست اصول زبان روزمره در علوم اجتماعی (آن چنان که ویتگنشتاین مطرح کرد) همت گماشت (هکمن، ۱۳۹۱: ۱۰۶). زبان در آرای وینچ به پیروی از ویتگنشتاین جایگاهی مهم و برجسته یافته است. به باور وی، مدل علوم اجتماعی باید مبتنی بر زبان باشد و جامعه نه با طبیعت بلکه با زبان باید قیاس شود، زیرا زبان الگویی مناسب در رفتارهای معنادار و قاعده دار است. زبان رفتاری معنادار یعنی قاعده مند است؛ به این معنی که زبان خصوصی وجود ندارد؛ زیرا قاعده قائم به جمع است. وینچ به سان ویتگنشتاین معتقد است که مرزهای زبان مرزها و حدود واقعیت اند (وینچ، ۱۳۷۲: ۱۷-۱۹؛ سروش، ۱۳۷۹: ۳۲۹-۳۳۱).

به باور وینچ، محور و موضوع اصلی در مباحث جامعه شناسی کنش معنادار است. هم چنین انسان موجودی اعتبار ساز است و معانی ای که در زندگی جمعی مان به کار می بریم بر ساخته و اعتباری اند (همان: ۱۳۰). زندگی انسان ها با قراردادهای و اعتباراتی که افراد وضع کرده اند عجین شده است و هنگامی که وینچ از کنش معنادار سخن می گوید، مرادش آن است که کنش های انسانی مشمول اعتبارند. برای مثال، انداختن کاغذی در صندوق به معنای رأی دادن است، اما ظاهر امر حرکتی عادی به نظر می رسد (وینچ، ۱۳۷۲: ۵۲). نزد وینچ قاعده همان اعتبار جمعی است؛ بنابراین فهم معنای هر کنش مستلزم ادراک قواعد بر سازنده آن کنش و شناخت اعتباراتی است که در آن کنش تعیین یافته اند (سروش، ۱۳۷۹: ۱۲۶-۱۲۷، ۳۶۴-۳۶۵؛ راین، ۱۳۸۲: ۱۵۵-۱۵۶). به باور وینچ، برای فهم معنای کنش اجتماعی نخست باید نشان داد که قاعده ای وجود دارد که مردم از آن پیروی می کنند. به این ترتیب، هر کنش اجتماعی به مثابه متنی زبانی در نظر گرفته می شود که از خلال درک قواعد بر سازنده اش می توان به معنای آن پی برد؛ چنان که برای نمونه راجر تریگ علم را به منزله کنش اجتماعی معناداری در نظر گرفته است که نهادها و قواعد بر سازنده اش را مشخصاً می توان برای بررسی و تبیین جامعه شناختی به کار برد (تریگ، ۱۳۸۶: ۵۳). بنابراین، از نقطه نظر وینچ، کاربرد قواعد و اعتبارات در کنش کنشگران اجتماعی متضمن معنادار شدن آن است و تجلی اصول و قواعد در کنش به معنادار شدن کنش منجر می شود. کنشگر در هنگام کنش اصول و قواعدی را به اجرا در می آورد و برای معنادار کردن کنش خود این قواعد را در آن متجلی می سازد و عینیت می بخشد (وینچ، ۱۳۷۲: ۳۱-۳۳)؛ بنابراین کنش انسانی از طریق نظام معناهایی که بدان تعلق دارد معنادار می شود. درک نظام معناها (اعم از هنجارهای فرهنگی و

نهادی و قواعد سازنده کنش) هدف درون‌فهمی (sympathetic understanding) است. نتیجه این‌که روش تفهیمی وینچ عبارت است از فهم کنش اجتماعی در چهارچوب اعتبارات، نظام معانی، و قواعد فرهنگی جامعه.

۲.۲ هم‌بستگی زبان و اسطوره: اسطوره به‌مثابه منظومه کنش‌های گفتاری معنادار

حال ضروری است این پرسش را مطرح کنیم که آیا اسطوره کنش است که در چهارچوب روش تفهیمی وینچ و جامعه‌شناسی کنش معنادار بررسی شود؟ آیا اسطوره را می‌توان به‌مثابه کنش در نظر گرفت و پویایی‌های آن را در متن اعتبارات فرهنگی جامعه مد نظر محور پژوهش و تتبع قرار داد؟ پاسخ به این پرسش در سرشت زبانی اسطوره نهفته است.^۳ اسطوره صورتی زبانی به‌شمار می‌رود که رشته‌های درهم‌تنیده پاره‌گفتارهایش معطوف به تولید معناست؛ اسطوره کنش است، اما از جنسی متفاوت و دارای سرشتی زبانی و گفتاری که با بیان آستینی این جوهره و سرشت متمایز بهتر توصیف می‌شود. بنابراین برای بحث پیرامون اسطوره فرّه ایزدی، که موضوع نوشتار حاضر است، اسطوره مذکور را منظومه‌ای از کنش‌های گفتاری در معنای آستینی دانسته‌ایم که کلیت این منظومه نه‌فقط در خدمت خلق و آفرینش معنا عمل می‌کند که این معنا مشروعیت‌بخش نیز است. منظومه‌ای که همه عناصر به ظاهر منفرد و پراکنده گفتاری‌اش در پیوندی منطقی و منسجم با تولید این معنای مشروعیت‌آفرین به فصلی مشترک و نقطه تلاقی می‌رسند.

به باور آستین، میان ارتباط و کنش رابطه تنگاتنگی وجود دارد؛ ما از طریق افعالمان ارتباط برقرار می‌کنیم و کارکردهای ارتباطی زبان غیر از کنش، به هیچ شیوه دیگری محقق نمی‌شوند. وی از سه گونه کنش گفتاری یاد می‌کند که عبارت‌اند از: کنش بیانی (locutionary acts)، غیربیانی (illocutionary acts)، و پس از بیانی (اثرگذار) (perlocutionary act) (اوث‌ویت، ۱۳۸۶: ۷۲؛ مدینا، ۱۳۸۹: ۲۱-۳۵). باید در نظر داشت که کنش‌های گفتاری اولاً افعالی اجتماعی‌اند که با رسوم، آیین‌ها، نهادها، و سنت‌های اجتماعی تعریف‌شده در آن‌ها تجسم یافته‌اند و ثانیاً محتوا و تأثیرگذاری‌شان به شیوه‌های پیچیده‌ای تعامل می‌یابد. به سخن دقیق‌تر، عناصر گوناگون کنش‌های گفتاری، مؤلفه‌های منفرد و مستقل از گفته‌ها نیستند که مستقل از یک‌دیگر تحلیل شوند (همان: ۲۶-۲۷). بنا بر مطالب پیش‌گفته بر این نکته تأکید می‌کنیم که پاره‌گفتارهای شکل‌دهنده اسطوره فرّه نیز در قامت منظومه‌ای از کنش‌های گفتاری، اجتماعی، و معنادار، در ارتباطی منطقی با یک‌دیگر، منظومه‌ای زبانی را می‌ساختند که همه عناصر تشکیل‌دهنده‌اش در کنار هم، معانی را در

اذهان مردم تداعی می‌کرد و طبعاً خواستار پاسخ‌گویی مخاطبان خود بود؛ بنابراین در این نوشتار به افتخای آستین، اسطوره فرّه به‌مثابه منظومه کنش‌های گفتاری مقصودرسان و تأثیرگذاری تلقی شده است که به‌سان متنی ارتباطی عمل می‌کند؛ بنابراین کانون توجه نوشتار حاضر مطابق با روش تفهیمی وینچ، در وهله نخست بر یافتن اعتبارات و قواعد فرهنگی مضمّر و نهفته در پاره‌گفتارهای اسطوره فرّه در عهد ساسانی استوار است و نشان می‌دهد که کاربست قواعد فرهنگی حاکم، که در قالب پاره‌گفتارهای مقصودرسان و تأثیرگذار اسطوره فرّه تجلی می‌یابند و متعین می‌شوند، اسطوره مذکور را معنادار می‌کنند و سبب می‌شود که این اسطوره به‌سان متنی ارتباطی در میان مردم و سلسله‌مراتب اجتماعی طنین داشته باشد و در دوره اسلامی نیز تجلی اعتبارات و قواعد فرهنگی مسلط اسلامی را این بار در بازسازی اسطوره فرّه به‌گونه‌ای متفاوت مطمح نظر قرار خواهیم داد.

۳. چپستی اسطوره فرّه

فرّه یکی از کهن‌ترین مفاهیم و اسطوره‌های بنیادین در تفکر مزدیسنا و رکنی تأثیرگذار در اندیشه سیاسی ایران باستان به‌شمار می‌رود و اغلب در زمره مبانی اصلی خرد مزدایی و از جمله مؤلفه‌های ضروری آن دانسته شده است که شاهی آرمانی را محقق می‌کند (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۹۴). واژه فرّه یا خورنه مزدایی (xvarenah) در متون پهلوی به‌صورت خوره (xwarrah)، در فارسی میانه مانوی فرّه (farrah) و در فارسی دری به‌صورت فر (farr) آمده و اغلب به معنای سعادت، شکوه، و درخشش به‌کار رفته است (Gnoli, 1999). فرّه نیروی کیهانی و ایزدی و هاله‌ای سوزان و درخشان است، فروغی است ایزدی و ودیعه‌ای است الهی که برای صاحبش زندگی طولانی، موفقیت، قدرت و ثروت و دارایی، برکت و اقبال را به‌همراه می‌آورد و هم‌چنین پایگاه الهی قدرت را در باورهای کهن قوم ایرانی شکل می‌دهد. فرّه هم‌چنین نماد مشروعیت لاهوتی شاه آرمانی (ideal king) و نشان فروزان شهریاری اوست (Bailey, 1971: 29-31; Gnoli, 1999).

در *اوستا* از سه فرّه زرتشت، فرّه آریایی یا ایرانی (ērān xwarrah) و فرّه کیانی (kāyyān xwarrah) یاد شده است. فرّه زرتشت جنبه و صبغه‌ای تماماً دینی و لاهوتی دارد، اما فرّه آریایی (aryān xwarrah) یا ایرانی وجهه ملی فرّه به‌شمار می‌آید که خاص عموم ایرانیان بوده و سبب برخورداری آنان از مواهبی مانند چهارپایان، گله، رمه، ثروت، شکوه، خرد، و دولت می‌شود (فرنبرگ دادگی، ۱۳۹۰: ۱۰۹؛ راشد، ۱۳۶۸: ۲۵۹، ۲۶۶). فر کیانی نیز همان فر شاهی است، فروغ الهی و خدادادی است که هرکس آن را به‌دست آورد،

به تقدس معنوی و شکوه شاهی می‌رسد. اهمیت فر کیانی تا بدان‌جاست که نوزدهمین یشت *اوستا* (*زامیادیش* / *کیان یشت* / *خورنه یشت*) در ستایش و تجلیل از این فر سروده شده و یکی از مهم‌ترین متون و منابع مربوط به آموزه حق الهی شاهان به‌شمار می‌رود. فر کیانی نیرومند مزدآفرید، بسیار ستوده، زبردست، پرهیزگار، کارآمد، و چالاک در چهره شاه آرمانی تعیین می‌یابد و چنان‌که در بندهش اشاره شده است، فره کیانی به پادشاهان پرافتخاری همانند هوشنگ، جم، و کاووس تعلق دارد (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۱۰۹) و در دینکرد نیز هوشنگ به یاری فره دوسوم دیوان مازنی را نابود می‌کند (قائمی، ۱۳۹۰: ۱۲۵). شاهان و قهرمانان اسطوره‌ای و حماسی ایران، همانند کیخسرو به یاری این عطیه الهی دست به اقدام‌های خارق‌العاده می‌زنند و دشمنان را در هم می‌کوبند (مدرسی، ۱۳۸۲: ۹۰-۹۷؛ پورداوود، ۱۳۷۷: ۳۳۶-۳۳۷). چنین است که فره کیانی رشک و طمع‌ورزی دشمنان را برمی‌انگیزد تا آن را تصاحب کنند؛ چنان‌که افراسیاب سه بار به دریاچه فراخکرت فرو رفت تا فره را به‌دست آورد که ناکام ماند (همان: ۳۴۳-۳۴۲). در بندهش آمده که فره ناگرفتنی هر مزدآفریده متعلق به آسرونها (روحانیان) است؛ زیرا دانایی همواره با آنان است و اورمزد خود نیز روحانی است (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۱۰۹). در متون پهلوی مفهوم فره توسعه می‌یابد و هر انسانی که خویش‌کاری بورزد می‌تواند صاحب فره شود (زرنر، ۱۳۷۵: ۲۲۰). فره در متون اوستایی، پهلوی، و شاهنامه به اشکال گوناگون و متفاوتی ظاهر می‌شود و تجلیات و مظاهر گوناگونی را می‌پذیرد و در مواردی تجسم و تعیین مادی می‌یابد.^۴ در هر حال، می‌توان گفت که فره اسطوره‌ای با مضامین و درون‌مایه‌های ژرف و عمیق در جهان‌نگری زرتشتی و هستی‌شناسی مزدایی ایران باستان به‌شمار می‌رفته است. با این شرح مختصر و اجمالی درباره چیستی فره و کلیاتی که درباره آن ذکر شد در موقعیتی قرار داریم که می‌توانیم به‌گونه‌ای دقیق‌تر پاره‌گفتارهای اسطوره فره را در متن اعتبارات، جهان‌بینی، و قواعد فرهنگی حاکم در بخش بعدی بررسی کنیم.

۴. اسطوره فره در دوره ساسانیان

در بخش حاضر می‌کوشیم در چند محور مشخص پاره‌گفتارهای اسطوره فره را بررسی کنیم و انعکاس و تجلی قواعد و اعتبارات مسلطی که در این پاره‌گفتارها بازتاب یافته‌اند و کنش‌گفتاری اسطوره فره را معنادار می‌کنند و از این ره‌گذر معانی ارتباطی تأثیرگذار و مقصودرسان تولید می‌کنند واکاوی کنیم؛ بنابراین نخست به بررسی جهان‌بینی و هستی‌شناسی زرتشتی،

نظم کیهانی اشته، و لزوم هماهنگی و تناظر آن با نظم سیاسی و اجتماعی خواهیم پرداخت و پاره‌گفتارهای اسطوره فرّه را در چهارچوب آن بررسی خواهیم کرد.

نخست باید اشاره کنیم که در نگره‌ها و پنداشته‌های ایرانیان باستان، انسان موجودی منتزع و جدای از جامعه، طبیعت، و کیهان تلقی نمی‌شد، بلکه در پیوند با آن‌ها معنا می‌یافت. جهان‌بینی حاکم نیز نوعی جهان‌بینی خیمه‌ای یا مسقف به‌شمار می‌رفت و فرض بر این بود که نوعی هارمونی، نظم مقدس، و چهارچوب عقلانی بر جهان حاکم است که انسان باید در حفظ این نظم بکوشد (دیلم صالحی، ۱۳۸۴: ۴۵؛ رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ۱۳۶). در حقیقت به باور ایرانیان باستان، اشته (āshā) یا نظمی کیهانی بر جهان حکم‌فرما بود که سراسر عالم را به هم پیوند می‌زد و نظم سیاسی و اجتماعی روی زمین در هماهنگی و تناظر یک‌به‌یک با آن نظم آسمانی معنا می‌یافت. اشته طیف وسیع و گسترده‌ای از فضیلت‌های اخلاقی را در بر می‌گرفت و راستی و هستی اشون در گرو هماهنگی با این نظم کیهانی بود. هرچه این سامان و نظم را بر هم می‌زد برخاسته از اهریمن و در تضاد و تقابل با اشته و بدآیینی به‌شمار می‌رفت (یوسفی، ۱۳۸۷: ۳۱۳). در این میان، شاه آرمانی نگهبان نظم زمینی و مجری تطبیق نظم کیهانی و زمینی بود که در کانون نظام هستی قرار داشت و شالوده مشروعیت سیاسی‌اش نیز بر بنیاد فرّه ایزدی استوار می‌شد (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۹۲)؛ بنابراین فرّه در نقش حلقه واسط میان مینو و گیتی به‌شمار می‌رفت. شاه فرهمند به‌دلیل برخوردار از انوار الهی و شعاع درخشان فرّه در رأس طبقات و سلسله‌مراتب اجتماعی قرار می‌گرفت؛ درست همان‌گونه که اهورامزدا در رأس امشاسپندان قرار داشت. اگر شاه صاحب فرّه ویژه خود بود، طبقات اجتماعی نیز فرّه خاص خود را داشتند (Gnoli, 1999). از این جا می‌توانیم به نخستین پاره‌گفتار اسطوره فرّه پردازیم که ناظر بر ارتباط فرّه و خویش‌کاری (xwēškārīh) طبقات اجتماعی است و به‌نظر می‌رسد معنایی که از آن مستفاد می‌شود معطوف به کاربرد مشروعیت‌بخش آن در راستای توجیه و تحکیم نظم طبقاتی موجود و مستقر باشد. در بندهش، فصل نهم، بند ۱۰۱ و ۱۰۲، که به چگونگی خلقت آفرینش‌ها پرداخته است، چنین می‌خوانیم:

میان هر دو ایشان (مشی و مشیانه) فرّه برآمد، آن‌گونه هر سه هم‌بالا (= هم‌قد) بودند که پیدا نبود که کدام نر و کدام ماده و کدام آن فرّه هر مزدآفریده (بود که) با ایشان است، که فره‌ای است که مردمان بدان آفریده شدند. چنین گوید که (پرسید): کدام پیش‌تر آفریده شد، فرّه یا تن؟ هر مزد گفت که فرّه 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. آن

را گزارش این است که روان پیش‌تر آفریده شد، تن از پس. روان در تن خویش‌کاری را فرمان دهد (فرنیغ دادگی، ۱۳۹۰: ۸۱؛ ۱۲۹: ۷-۱۰: Chapter XVIII, Faranbaq Dadeqi).^۵

متون پهلوی و دینکرد بر این معنا تأکید دارند که هدف خداوند از آفرینش انسان خویش‌کاری است. انسان کارگزار اهورامزدا در جهان هستی به‌شمار می‌رود. فضیلت‌های انسانی حاصل فره و خویش‌کاری‌اند و خویش‌کاری پیروی از فر الهی است. خویش‌کاری انسان هدف اهورامزدا برای رستگاری بشر و سبب‌ساز سعادت انسانی به‌شمار می‌رود و اگر انسان از خویش‌کاری سر باز زند فره اهورامزدا بیهوده مانده و کاستی و زیان در گیتی عیان می‌شود (آذرفرنیغ، ۱۳۸۶: ۳۶-۳۸؛ مجتبیایی، ۱۳۵۲: ۵۳). در بندهش، بخش ۹، بند ۱۲۲ نیز اشاره شده که:

این را نیز به‌دین گوید که همه هستی مادی را برابر نیافریدم، (با وجود این‌که) همه یکی‌اند؛ چرا (که) فره را خویش‌کاری در کسان بسیار است. هرکه آن نیک ورزیده گیرد، آن‌گاه او را ارج بیش‌تر است (فرنیغ دادگی، ۱۳۹۰: ۹۰؛ ۱۲۹: ۷-۱۰: Chapter XVIII, Faranbaq Dadeqi).^۶

چنان‌که از پاره‌گفتارهای پیش‌گفته برمی‌آید، فره به‌منزله محدود و حیطه کنش هر فرد تلقی شده و هر انسانی فره مخصوص خویش را دارد و باید به این فره متکی باشد؛ زیرا تحقق هدف خداوندی برای تکامل هر انسان است (زهر، ۱۳۷۵: ۲۲۰-۲۲۳؛ Gnoli, 1999). زمین با کار فعالانه انسان جان می‌گیرد و به‌سوی کمال و هدف غایی‌اش، که همان فره است، به حرکت درمی‌آید؛ بنابراین بر انسان فرض است که در هر موقعیت و طبقه اجتماعی که قرار دارد خویش‌کاری بورزد؛ زیرا با تحقق خویش‌کاری در میان مردم خواست خداوند محقق می‌شود. فره از اهورامزداست و سرانجام نیز در زمان رستاخیز نزد وی بازمی‌گردد (شریفی، ۱۳۸۶: ۱۰۲-۱۰۳). پس هر کس در هر شأن و منزلت اجتماعی مطابق با اشته و قانون الهی خویش‌کاری بورزد و با نیروهای اهریمنی و پتیاره‌ها پیکار کند، رستگار می‌شود و به فره یعنی کمال وجودی‌اش دست می‌یابد (مجتبیایی، ۱۳۵۲: ۵۴)؛ بنابراین فره و خویش‌کاری و اشته لازم و ملزوم یک‌دیگرند؛ بدون خویش‌کاری فره به‌دست نمی‌آید و خویش‌کاری نیز جز اطاعت از اشته نیست. به این ترتیب، ملاحظه می‌شود که اشته و نظم کیهانی در سلسله‌مراتب اجتماعی تعیین می‌یابد و حفظ مراتب طبقاتی به‌منزله رعایت و تحقق اشته در زمره خویش‌کاری‌های اشون (پیرو اشته) است. در ادبیات دینی مزدیسنا و به‌ویژه در نامه تنسر نگره‌داشت آیین طبقاتی واجب شمرده شده و تجاوز از حدود طبقاتی یعنی همه‌کاره بودن پتیاره و گناه به‌شمار می‌رود (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۵۷-۵۸؛ عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۷۹-۸۰).^۷

در پاره‌گفتاری دیگر از اسطوره فرّه، که در دینکرد سوم، کرده ۱۲۹ ذکر شده، پیوند میان دین‌یاری و شهریاری آرمانی انعکاس و بازتاب یافته است. در این متن می‌خوانیم:

چیزی که اهریمن با سرسختی بسیار با آن پیکار می‌کند گرد آمدن خوره شاه‌ی و خوره به‌دینی است به نیروی تمام در یک تن؛ زیرا که نابودی او در به هم پیوستن این دوست^۹ (آذرفرنبغ، ۱۳۸۴: ۶۲).

این پاره‌گفتار به گونه‌ای آشکار بازتاب‌دهنده و تجلی قواعدی در ایران ساسانی است که بر اساس آن مقام شاه‌ی باید دو جنبه مشخص داشته باشد: دین‌یاری و شهریاری یا حکمت و حکومت. الگوی نمادین و آرمانی شهریاری نیز هنگامی تحقق می‌یابد که شهریار دین‌یار فرمان‌روا باشد (آذرفرنبغ، ۱۳۸۱: ۹۹) و شاه غیردین‌دار شاه‌ی است که اهریمن آن را برکشیده است.^۹ در مقاطعی از دوران ساسانی، در میان القاب شاهان با عنوان «چهر از یزدان» (čihr az yazdān) روبه‌رو می‌شویم که شاه ساسانی را هم‌ردیف ایزدانی هم‌چون اهورامزدا، مهر، و آناهیتا قرار می‌داد و حک نشانه‌هایی مانند آتش‌دان و آتش بر پشت سکه‌های ساسانی و نقش کردن نمادهای مذهبی بر تاج و کلاه شاه نیز تأکیدی بود بر آیین مزدابریستی و تقدس و الوهیت شاهان (کریستین‌سن، ۱۳۸۸: ۱۱۵؛ مبینی و ابراهیم‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۵۹). چنان‌که می‌دانیم اردشیر خود نمونه برجسته‌ای از الگوی آرمانی موبدشاه به‌شمار می‌رفت. وی، که خود پرستار پرستشگاه آناهیتا بود، دولتی را بنا نهاد که از همان آغاز، بنیانش را بر آیین مزدیسنا استوار کرده بود و دین عامل تعیین‌کننده حدود و ثغور اجتماعی و منزلت‌ها و ضامن حفظ موقعیت طبقات و پشتیبان دولت در اعمال سیاست داخلی و خارجی و مدافع حق الهی شاه و امتیازات اشراف به‌شمار می‌رفت و دولت نیز به سهم خود نگهبان دین و مروج آن بود و به تعبیر یارشاطر دین و دولت «هر دو در طرف‌داری از ایرانی زرتشتی و داشتن احساسات ملی‌گرایانه نیرومند با یک‌دیگر متحد بودند» (یارشاطر، ۱۳۸۰: ۵۴-۵۵).

در پاره‌گفتاری از اسطوره فرّه در *کارنامه اردشیر بابکان*، که در بخشی از آن به قیام اردشیر بابکان علیه اردوان پنجم، آخرین شاه اشکانی، پرداخته شده است و شهرتی فراوان دارد، با کارویژه دیگری از این اسطوره روبه‌رو می‌شویم (*کارنامه اردشیر بابکان*، ۱۳۸۹: ۱۸۵) که همانا مشروعیت‌بخشی به شاه نوخاسته‌ای است که علیه نظم مستقر و شاه حاکم قیام می‌کند. در این جا فرّه وجه تمایز میان شاه آرمانی و اشون و شهریار دروند (Druwand) تلقی می‌شود و اسطوره روابط قدرتی را که به روی کار آمدن شاه نوظهور منجر شده است پنهان می‌کند و سیمایی قدسی و لاهوتی به خاستگاه این شاه نوظهور می‌بخشد. این فرایند از طریق صحنه‌آرایی شکوهمند گسستن و گریختن فرّه از اردوان و پیوستن آن در هیئت

عُرمی به اردشیر تحقق و صورت عینی یافته است. این متن نیز انعکاسی از قواعد و جهان‌بینی مسلط مزدایی است. بر اساس جهان‌بینی دو انگاره زرتشتی مبنی بر ستیز کیهانی خیر و شر و نبرد اهورامزدا و اهریمن در عالم مینوی، در قالب پیکار بی‌امان دو کارگزار و نماینده زمینی‌شان شهریار آرمانی و پتیاره آن شاه اهریمنی دروند بر روی گیتی نیز دنبال می‌شود. شاه غیرآرمانی چهره زمینی اهریمن و نماد آشوب و پلیدی، بی‌نظمی، و دروج است و ظهورش نتیجه گرایش او به کیش اهریمنی، بدعت‌گذاری، خودخواهی و غرور و منیت، ادعای هم‌وردی با اهورامزدا، بزه‌کاری، و بیدادگری دانسته شده است (آذرفرنبغ، ۱۳۸۱: ۱۷۶-۱۷۷)؛ زیرا شاه آرمانی، که سیمای اهورامزدا در گیتی شمرده می‌شود، مجری قانون‌اشه و شهریاری دادگر است، خروج وی بر شاه بیدادگر پیرو دروغ، که کارگزار اهریمن است، در قالب مقوله گسستن فره تبیین شده است (رضایی‌راد، ۱۳۸۹: ۱۴۳-۱۵۳). به‌سخن دیگر، مناسبات سیاسی در این‌جا ایجاب می‌کند که عناصر دانش فرهنگی و اسطوره‌ای حاکم به خدمت گرفته شود و صورت مثالی جمشید و کاووس و فریدون این‌بار در هیئت و سیمای عینی اردوان نگون‌بخت تعیین یابند. شاه بیدادگر پیرو دروغ، نخوت، و دشمن‌اورمزد است؛ هرچند در مقام شاه صاحب فره باشد؛ بنابراین خروج علیه او در هر حال ناممکن است، اما واقعیت استیلای زورمندانه شاه نوظهور بر شاه بیدادگر فقط به یاری صحنه‌آرایی گسستن فره از اردوان توجیه‌پذیر است؛ بنابراین از این بحث دو نتیجه حاصل می‌شود: نخست قیام و خروج علیه شاه مستقر ناممکن است و مصداق بر هم زدن نظم کیهانی، پس امری است اهریمنی و دوم، واقعیت استیلای شاه نوظهور نیز در قالب گسستن فره و زبان اسطوره‌ای توجیه شده است، که دانش رسمی و متعارف به‌شمار می‌رفت.

دست کم در یک مورد مشخص نیز فره در خدمت مشروعیت‌بخشی به نهادی موسوم به خویدوده (xwēdodah) به‌معنی ازدواج میان خویشاوندان نزدیک و محارم ظاهر می‌شود، امری که با حفظ پاکی خون و نسب شایسته در ایران باستان در پیوند بود و دست کم برای اشراف ساسانی اهمیت فراوانی داشت. چنان‌که محقق دانمارکی آرتور کریستین‌سن اشاره می‌کند در *یغ‌نسک* و *ورشتمانسرنسک* به اجرای خویدوده اشاره شده و این‌که مزاجت بین برادر و خواهر از طریق فره ایزدی روشن می‌شود و دیوان را به دور می‌راند (کریستین‌سن، ۱۳۸۸: ۲۳۴). در واقع نه‌فقط در این دو اثر بلکه در طیف وسیعی از متون پهلوی بر محسنات خویدوده تأکید شده و نقش بزرگی برای آن در حفظ پاکی خون و اصالت نسب و نژاد در نظر گرفته شده است (مینوی‌خرد، ۱۳۹۱: ۲۸، ۵۰؛ *روایت پهلوی*، ۱۳۹۰: ۲۱۹-۲۲۹، ۳۰۴؛ آذرفرنبغ، ۱۳۸۱: ۱۴۳-۱۵۰؛ *گزیده‌های زاد اسپرم*، ۱۳۶۶: ۳۷، ۷۳، ۹۰). در این‌جا

فره در نقش عاملی در تقویت پیوندهای خونی ظاهر شده که به حفظ سلسله مراتب طبقاتی کمک می‌کند.

در پاره‌گفتارهایی نیز فره به صورت مؤلفه‌ای ضروری و بااهمیت در فرایند مشروعیت‌بخشی به شاهان ساسانی از طریق نسب‌سازی و برقرار کردن پیوند میان شاهان ساسانی با گذشته‌ای مبهم، اما پرافتخار عمل می‌کند:

فر کیانی نیرومند را می‌ستاییم. (آن فر) بسیار ستوده زبردست، پرهیزگار، کارگر چست را، که برتر از سایر آفریدگان است که به کی قباد پیوست و به کی‌ایبوه و به کیارش و کی‌پشین و به کی بیارشن و به کی سیاوش تعلق داشت؛ به طوری که همه آنان کیانیان چالاک، همه پهلوان، همه پرهیزگار، همه بزرگ‌منش، همه چست، همه بی‌باک شدند ... (پورداوود، ۱۳۷۷: ۳۴۶؛ Kanga, 2001: 33).

در این تبارشناسی افسانه‌ای ساسانیان به دلیل برخورداری از فره ادامه منطقی پادشاهان پرشکوه و فره‌مند کیانی و جانشینان مشروع ایشان تلقی می‌شوند. در واقع ساسانیان کوشیده بودند دودمان و تبار افسانه‌ای‌شان را نخست به «داری دارایان» (dārāy i dāryān)، ظاهراً آخرین شاه کیانی در تاریخ ملی، منتسب کنند؛ چنان‌که این معنا در *کارنامه اردشیر بابکان*، که متنی متعلق به قرن چهارم میلادی است، منعکس شده است. هم‌چنین در قرن پنجم میلادی است که شاهان ساسانی تبار خود را به کوی‌های (kavis) / *اوستا* رساندند و بدین ترتیب دودمان کیانیان به طور مشخص به حلقه دودمانی آنان افزوده شد (یارشاطر، ۱۳۸۰ ب: ۹۱؛ Shayegan, 2013: 807-809). در *بندهش*، فصل ۱۱، بند ۱۷۷ بر اهمیت تخمه کیانی تأکید می‌شود:

ایزد نریوسنگ پیام‌آور ایزدان است که به همه پیغام او فرستد. با آن کیان ویلان، به یاری دادن در گیتی گمارده شده است. درباره تخمه کیان گوید که او (= نریوسنگ) (Nēryōsāng) او را بیفزاید. چنین گوید که (به سبب) اوست که تخمه کیان را از پیوند خدایان خوانند (فرنیغ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۱۱۵؛ Farnabaq Dadeqi, 102: 228).

بنابراین هر کس شایستگی احراز مقام پادشاهی را نداشت و شاه ساسانی باید از تخمه و تبار کیانی و دارای فر کیانی بود که دلالت بر تقدس و اهمیت تبار و گوهر نزد ایرانیان داشت که در اسطوره فره و حماسه ملی ایران به این نحو بازتاب یافته است.

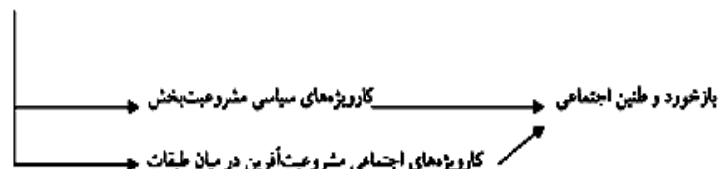
فره هم‌چنین در بخش مهم و تأثیرگذاری از پاره‌گفتارها پدیدار می‌شود، که بیش‌تر ناظر بر سیاست‌های ساسانیان در راستای برساختن هویتی ملی و غیریت‌سازی با دشمنان است، که در حقیقت این وجه از اسطوره وجهه ملی فره به‌شمار می‌رود و حاکی از تلاش‌های

مجدانۀ ساسانیان به منظور برقراری وحدت سرزمینی، شکل دهی به دولت متمرکز، تحکیم، و اشاعۀ مفهوم ایرانشهر و مشروعیت آفرینی برای آن از طریق قدسی ساختن این مفهوم است؛ سیاستی که در واقع نقطۀ مقابل ساختار سیاسی ملوک الطوائفی اشکانی به شمار می آید. چنان که در *اشتادیشست می خوانیم*، اهورامزدا به زرتشت می گوید که فرۀ ایرانی را آفریده است که ایرانیان به مدد آن اهریمن و دیوان را در هم بشکنند و سرزمین های انیرانی را بگشایند و به خاطر این فره اسب و رمه و فرزندان کارآزموده برای ایرانیان فراهم می شود (پوردادوود، ۱۳۷۷: ۲۰۴-۲۰۵). در نقطۀ مقابل انیرانیان (Anēran) بودند که با دور شدن از باورهای اخلاقی مزدیسنا، پیرو اهریمن، تاریکی، و دروغ شدند و با جهان اهورایی ایرانشهر به ستیز برخاستند (Shayegan, 2013: 807)؛ به ویژه مندرجات کتاب سوم دینکرد، کردۀ ۱۴۰، در این باره بسیار روشنگر است که در آن بر لزوم یگانه شدن با ایرانیان و جدایی از انیرانیان تأکید شده است (آذرفرینخ، ۱۳۸۴: ۱۰۳). تمایز ایرانی و انیرانی و نگرش غیریت سازانه با انیران در اغلب کتیبه های شاهان ساسانی پس از شاپور اول نیز بازتاب یافته و چنان که از نامه آمراۀ شاپور دوم به امپراتور کنستانتینوس برمی آید، این نگرش غیریت سازانه با تمرکز بر ارزش های نیاکانی و میراث قومی در مناسبات سیاسی شاهان ساسانی با رومیان و بیزانسی ها همواره آشکارا تظاهر می یافت (یارشاطر، ۱۳۸۰: ۵۲۰-۵۲۱). نامه تنسر در گفتاری (بند ۱۵) بیش تر با هدف دامن زدن به احساسات ضد انیرانی متذکر می شود که همۀ هدف اردشیرشاه کین خواهی و ستاندن انتقام دارا از اسکندریان (رومیان) است (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۹۱).

تا این جا کوشیدیم که انعکاس و تجلی جهان بینی و هستی شناسی مزدایی و اعتبارات حاکم بر بطن پاره گفتارهای اسطوره فره و لاجرم معنی دار شدن این پاره گفتارها را واکاوی کنیم. فهم معانی این پاره گفتارها فقط در گرو فهم کاربرد آن ها در شئونات سیاسی و اجتماعی و فهم اعتبارات و قواعد است. چنان که پیداست، پاره گفتارهای اسطوره در همۀ موارد درصدد مشروعیت بخشی به نهادها یا سنت و هنجار کهن، ساخت سیاسی، روابط قدرت جدید و نوظهور و نظام مستقر طبقاتی، ایدئولوژی رسمی، و سلسله مراتب اجتماعی است و در کلیت خود به مثابۀ منظومه های زبانی اجتماعی، به هم پیوسته و منسجم، معطوف و ناظر به برساختن معنایی است که فقط در چهارچوب خرد و عقلانیت مزدایی به خوبی فهم شده و طنین اجتماعی دارد. مخاطب این اسطوره توده های مردمی اند که از طریق اسطوره، پدیده ها، نظام معانی، و جهان زیست اجتماعی و فرهنگی شان را فهم، تبیین، و تفسیر می کنند (Larson, 1974: 21; Malinovski, 1926: 3). پیامی که اسطوره فره درصدد

اشاعه و ترویج آن در میان طبقات اجتماعی است گویا و روشن است؛ فره شعاع درخشانی از انوار الهی و حلقه اتصال مینو و گیتی است و شاه نماینده اهورامزدا، کارگزار اشته، و نگهبان نظم زمینی به شمار می‌رود. اسطوره فره در این نظم عمودی، منطق متصلب طبقاتی را ترویج می‌کرد و مشروعیت می‌بخشید و حفظ تمایز میان طبقات اجتماعی شرط ضروری حفظ نظم و ثبات تلقی می‌شد و حفظ پاکی و خلوص طبقات فرودست و نگه داشتن مردم در جایگاه اجتماعی و طبقاتی‌شان بر اساس این اسطوره، تبیین الهیاتی و توجیه مذهبی می‌شد. می‌توان پرسید بازخورد اجتماعی این متن ارتباطی چه بود؟ اسطوره به مثابه متن ارتباطی، اجتماعی، و معنادار خواستار پاسخ‌گویی مخاطبان خود است. در نظر مردم اطاعت از شهریاران و عمل به هنجارها و سنن حاکم وظیفه‌ای دینی شمرده می‌شد و هم‌چنان که از داستان بهرام گور و زن پالیزبان برمی‌آید (فردوسی، ۱۳۸۷: ۶۴۲-۶۴۴)، توده‌ها فراخی نعمت و آبادانی کشور را به دادگری شاه و بلایای طبیعی را به بیدادگری شاه نسبت می‌دادند. در باورداشت‌های مردم شاه می‌توانست آتش را در میان گیرد و به وی گزندی نرسد (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۱۱۰-۱۱۱)؛ زیرا شاه به اعتبار شعاع فروزنده و آتشین فره، جسم و پیکری لاهوتی و مقدس داشت (Bailey, 1971: 31-33). حال می‌توانیم نقش و کارکرد فرّه ایزدی در دوران ساسانی را در قالب نمودار ۱ نشان دهیم.

فرامدفره‌نگی و اعتبارات مسلط مزدایی → تجلی در پاره‌گفتارهای اسطوره ← معنادار شدن اسطوره و تبدیل اسطوره به متن ارتباطی منسجم



نمودار ۱

۵. اسطوره فرّه ایزدی در دوره اسلامی

۱.۵ اعتبارات اسلامی در خدمت بازسازی اسطوره فرّه ایزدی

اگر سازمان‌دهی مقاله در بخش پیشین به گونه‌ای بود که اسطوره فره را به صورت متن ارتباطی منسجمی تصویر کردیم که معنایش در کارویژه‌های مشروعیت‌بخشش در حیات اجتماعی و سیاسی نهفته بود، در این قسمت نشان خواهیم داد که در دوره اسلامی پیوند اسطوره مذکور با حیات اجتماعی تا حد زیادی قطع می‌شود و بسیاری از کارویژه‌های

اجتماعی‌اش از دست می‌رود و سیر تحول و تطور اسطوره در نتیجه دگرگونی‌های فرهنگی آغاز می‌شود. همان‌طور که در بخش پیشین بر اساس روش تفهیمی وینچ تجلی اعتبارات مزدایی را در پاره‌گفتارهای اسطوره فره بررسی کردیم، در این بخش نیز انعکاس و تجلی اعتبارات اسلامی در اسطوره فره را به‌نحوی متفاوت بررسی می‌کنیم. اعتبارات فراگیر اسلامی در این زمان به‌شکلی صوری در خدمت بازسازی این اسطوره قرار می‌گیرد و در این دوره تلاش بر این است که به‌رغم از دست رفتن کارویژه‌های اجتماعی این اسطوره به‌دلیل دگرگونی و تحول قواعد فرهنگی، در سطح سیاسی معنای مشروعیت‌بخش پیشین بار دیگر از نو احیا شود.

ورود اسلام به ایران سبب دگرگونی‌های بنیادین و اساسی در ساختارهای سیاسی و اجتماعی و به‌تبع آن فروپاشی ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی کهن و دگرگون شدن و تحول یافتن قواعد فرهنگی مسلط مزدایی شد و طبعاً بخش بزرگی از منظومه معانی، ارزش‌های فرهنگی، و هنجارهای حاکم، که معطوف و ناظر بر اصول و قواعدی همانند پاکی خون و اهمیت تخمه و گوهر و تبار، ازدواج‌های درون‌گروهی، اصالت نژاد، ممانعت از تحرک طبقاتی، و نظام اجتماعی شبه‌کاستی بود، رنگ باخت و قوانین حقوقی و قضایی دین اسلام و جهان‌بینی و هستی‌شناسی اسلامی جانشین قوانین زرتشتی و کیهان‌شناسی ساسانی شد. به‌ویژه مهم است توجه کنیم که اسطوره در دوره ساسانی به‌دلیل انحصار دانش نزد دبیران و آسروان‌ها به فهم مردم شکل می‌داد و از این رو متن منسجم ارتباطی به‌شمار می‌رفت. اما تحولات فرهنگی دوره اسلامی و به‌ویژه گسترش دانش بین توده‌های مردم و فروپاشی نظام شبه‌کاستی تا حدودی از نقش اسطوره فره در مقام متنی ارتباطی و منسجم می‌کاست و از سوی دیگر، با حاکم شدن ارزش‌ها و اعتبارات نوین و فراگیر اسلامی، این اسطوره بسیاری از کارویژه‌های اجتماعی پیشینش را، که ناظر بر ارزش‌های مزدایی و نظام شبه‌کاستی حاکم بود، از دست داد. برای مثال در این عصر جدید دیگر نیازی به اسطوره فره برای توجیه شرعی پاکی خون و شرافت تبار یا نگاه‌داشت مردم در پایگاه‌های طبقاتی و اجتماعی‌شان نبود. در این بستر اجتماعی - فرهنگی نوین اسطوره فره در کنار پاره‌ای دیگر از ارکان و مؤلفه‌های اصلی اندیشه ایرانی‌شهری بار دیگر در نقش کنش‌گفتاری مشروعیت‌ساز، بیش‌تر با اهداف سیاسی و تهی از عمق اجتماعی پیشین با شرایط جدید سازگار شده و ضمن تأثیر پذیرفتن از این شرایط نوین در کالبد و هیئتی جدید عمده‌تاً به‌صورت اندیشه ظل‌اللهمی و تا حدی نیز در شکل نخستین و پیشینش بازسازی و بازتولید می‌شود. به‌عبارت دیگر، سرشت و ماهیت اسطوره فره در دوره‌های مختلف یک‌سان است،

حال آن‌که این جوهره واحد در قالب‌ها و اشکال جدیدی تعین و تجلی می‌یابد و در این زمان اعتبارات فراگیر اسلامی صرفاً به صورت شکلی و صوری و به گونه‌ای متفاوت از دوران ساسانی در خدمت توجیه محتوای فره و بازسازی آن قرار می‌گیرد و در آن انعکاس می‌یابد؛ چنان‌که برای مثال در آثار شیخ اشراق، کبخسرو صاحب فره به صورت نبی‌ای از سلسله انبیا ترسیم می‌شود که پرهیزکار بود و به سان پیامبر اسلام در راه خدا هجرت کرد. در نتیجه شکل اصلی و نخستین اسطوره نیز در مسیر این بازسازی، رفته‌رفته از جوهر و سرشت اسطوره‌ای با ریشه‌ها و خاستگاه‌های عمیق اعتقادی - اساطیری و اجتماعی فرو کاسته شده و تطورات و دگردیسی‌های متنوعی و زبانی را از سر می‌گذراند؛ بنابراین گسیخته شدن پیوند اسطوره فره از متن زندگی روزمره در دوره اسلامی همان پیوند تنگاتنگ اسطوره با ارزش‌های اجتماعی حاکم، اعم از خون، نژاد، و طبقه، که در دوران ساسانی شاهد بودیم، عامل اصلی تطور و دگردیسی این اسطوره به شمار می‌رفت، معنایی که اسطوره فره تولید می‌کرد در کارویژه‌های مشروعیت‌آفرین اجتماعی و سیاسی اش نهفته بود و مشروعیت سیاسی تولیدشده نیز نتیجه بازخورد و طنین اجتماعی آن در میان مردم بود، اما در دوره اسلامی تلاش برای معنادار کردن اسطوره فره در سطح سیاسی، چنان‌که در ادامه بحث می‌شود، از طریق انعکاس جهان‌بینی و ارزش‌های فراگیر اسلامی در شرایط فقدان بازخورد اجتماعی مؤثر به سبب از دست رفتن کارویژه‌های اجتماعی اش و تحول قواعد فرهنگی صورت پذیرفت و همین امر سبب تطور، دگردیسی، و فراموشی اسطوره مذکور می‌شود.

اما روند بازتولید و بازسازی مقوله فرّه ایزدی و حق الهی سلطنت در دوران اسلامی با به قدرت رسیدن عباسیان و شکل‌گیری حکومت‌های مستقل و نیمه‌مستقل ایرانی، که نهادهای رقیب قدرت خلفای عباسی به شمار می‌رفتند، و به‌ویژه با پدید آمدن طبقه نوظهور کاتبان و دبیران ایرانی مرتبط دانسته شده است. از این زمان و در پی تقویت عنصر ایرانی در دستگاه خلافت، اندیشه ایرانی‌شهری طی روندی تدریجی، در قالب ترجمه برخی متون تأثیرگذار و پراهمیت ایران باستان از قبیل *نامه تنسر و عهد اردشیر* به متن جریان اندیشگی و تفکر سیاسی مسلمانان راه می‌یابد (زمانی و طاووسی، ۱۳۸۳: ۵۷-۵۸؛ کرمر، ۱۳۷۵: ۳۸۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۰-۸۳). حکومت‌های ایرانی، که در این دوران شکل گرفتند، از یک سو درصدد کسب مشروعیت دینی از خلیفه عباسی برآمدند و هم‌زمان نسب‌سازی برای جلب حمایت مردمی را آغاز کردند و در این مسیر نسب و تبارشان را به پادشاهان هخامنشی رساندند^{۱۱} (محمدی و بیطرفان، ۱۳۹۱: ۱۷؛ اکبری، ۱۳۸۶: ۲۰). علاوه بر مقوله نسب‌سازی

و شواهد تاریخی^{۱۲}، که نشان از احیای علایق فرهنگی - اجتماعی ایرانی در دوره اسلامی داشته، رفته‌رفته در اندیشه‌های سیاسی دوران اسلامی نیز مفاهیم و مؤلفه‌های اندیشه ایرانی شهری و مشخصاً مقوله فرّه ایزدی بازتاب‌هایی یافت و جلوه‌هایش از مقطع ظهور ترکان در صحنه سیاسی ایران، در قالب سیاست‌نامه‌هایی که با تأسی از اندرزنامه‌های دوره ساسانی و متون اصلی ایرانی شهری به رشته تحریر درآمدند از یک‌سو و از جنبه فلسفی - عرفانی در قالب مکتب اشراقی از سوی دیگر عیان و پدیدار شد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۳-۸۴، ۲۲۸؛ زمانی و طاووسی، ۱۳۸۳: ۵۹). از دسته نخست می‌توان به خواجه نظام‌الملک طوسی و محمد غزالی اشاره کرد و نماینده شاخص دسته دوم بی‌گمان سهروردی است. در ادامه می‌کوشیم تجلی اعتبارات فراگیر و ارزش‌های فرهنگی اسلامی را که در بازسازی این اسطوره و پاره‌گفتارهای نوین آن بازتاب یافته‌اند در آرای این اندیشمندان تصویر کنیم.

فرّه ایزدی در کنار برخی مؤلفه‌های دیگر اندیشه ایرانی شهری در آرای خواجه نظام‌الملک (۴۰۸-۴۸۵ ق) به خدمت گرفته شده است. خواجه نظام‌الملک نظریه سیاسی‌اش را با هدف جدا کردن نهاد سلطنت از خلافت و با هدف تثبیت و مشروعیت بخشی به حکومت ترکان در عهد سلجوقیان مطرح کرد و کوشید بر خلاف ماوردی، مشروعیت قدرت سلطان را نه از تأییدات خلیفه بلکه بنا بر انتصاب مستقیم الهی با مدد گرفتن از فرّه ایزدی تثبیت کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۴). البته وی در این مسیر کوشید که شاهی آرمانی در اندیشه سیاسی ایران باستان را در چهارچوب قواعد فرهنگی عصر اسلامی بازسازی کند. وی پادشاه را دارای فرّه ایزدی و حق الهی سلطنت می‌داند که از طریق آن برگزیده خداوند و جانشین خدا بر زمین است:

ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و ... هیبت و حشمت او اندر دل‌ها و چشم خلایق بگستراند تا مردم اندر عدل او، روزگار می‌گذارند ... و بقای دولت همی خواهند ... (طوسی، ۱۳۷۱: ۵).

در پاره‌گفتار زیر نیز با تأکید بیش‌تر چنین می‌نویسد: «اما پادشاه را فر الهی باشد و مملکت باشد و علم با آن یار باشد، سعادت دو جهانی بیابد ...» (طوسی، ۱۳۷۱: ۷۱). به باور خواجه، شاه دارنده فرّه ایزدی دادگر است و با از میان رفتن او نظم و امنیت رخت بر بسته و فتنه‌ها ظاهر می‌شود (دیلم صالحی، ۱۳۸۴: ۱۷۸). در نظر خواجه این شاهی آرمانی صاحب فرّه مسلمانی مؤمن و پای‌بند به هنجارهای اسلامی است. خواجه ضمن رعایت چهارچوب‌ها و قواعد نوین اسلامی روزگار خویش در الگوی شاهی آرمانی خود تا حدود زیادی به اغلب مؤلفه‌های کهن و باستانی آن و جوهره فرّه پای‌بند بوده است؛ هرچند که

آموزه شاهی در آرای خواجه برخلاف ایران باستان از خصیصه الوهیت و خدشاهی فاصله گرفته است (دیلم صالحی، ۱۳۸۴: ۱۷۵، ۱۸۱).

امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) نیز، که اغلب در مقام نماینده برجسته شریعت نامه‌نویسی شناخته شده، در اثر دیگرش، *نصیحة الملوک*، به نظریه سلطنت روی آورده است و در این اثر پاره‌ای از مؤلفه‌های اندیشه ایرانی‌شهری را به استخدام درآورده است و مقوله فرّه ایزدی به صورت مفهوم بازسازی شده ظل‌اللهی در اندیشه‌اش بازتاب می‌یابد. در *نصیحة الملوک* سلطان سایه خدا و دارنده فرّه ایزدی شمرده شده است و غزالی دادگری سلطان و پیوند آن با ملک را، که در اندیشه سیاسی ایرانی‌شهری مطمح نظر بوده، برجسته می‌کند؛ ذکر فقره ذیل به‌رغم طولانی بودن بدان دلیل حائز اهمیت است که مقوله فرّه ایزدی را در کنار سایر مؤلفه‌های متعدد اندیشه ایرانی‌شهری یک‌جا در درون خود گرد آورده است:

بدان و آگاه باش که خدای تعالی از بنی آدم، دو گروه را برگزید و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد: یکی پیغامبران و دیگر ملوک ... چنان‌که در اخبار می‌شنوی که «السلطان ظل الله فی الارض»؛ سلطان سایه هیبت خدای است بر روی زمین؛ یعنی که بزرگ و برگماشته خدای است بر خلق خویش. پس نباید دانستن که کسی را که او پادشاهی و فرّه ایزدی داد، دوست باید داشتن و پادشاهان را متابع باید بودن و ملوک منازعت نشاید کردن و دشمن نباید داشتن ...؛ سلطان به حقیقت آن است که عدل کند در میان بندگان او و جور و فساد نکند ... زیرا پیغامبر (ص) گفت: «الملک یقی مع الکفر و لایقی مع الظلم». پس نباید دانستن که آبادانی و ویرانی جهان از پادشاهان است که اگر پادشاه عادل بود، جهان آبادان بود و رعیت ایمن بود؛ چنان‌که به وقت اردشیر و افریدون و بهرام گور و کسرا انوشیروان بود؛ و چون پادشاه ستم‌کار بود، جهان ویران شود؛ چنان‌که به وقت ضحاک و افراسیاب و مانند ایشان (غزالی، ۱۳۶۱: ۸۱-۸۳).

ابوالعلا سودآور در توضیح فقره بالا می‌نویسد:

از آن‌جا که در دوره بعد از اسلام تصویرسازی از خداوند جایز نبود، عبارت «ظل الله فی الارض» جایگزین نقشی شد که پادشاه را به صورت دریافت‌کننده فرّه خدایان تجسم می‌کرد (سودآور، ۱۳۸۴: ۶۷).

به‌طور کلی در *نصیحة الملوک* فرّه ایزدی و حق الهی سلطان تأیید شده و چنان‌که در فقره ذکر شده نیز به‌خوبی هویدا است، مقوله فرّه در چهارچوب اعتبارات اسلامی بر پایه آیات قرآن و احادیث اسلامی بازسازی شده است.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق)، که در زمره برجسته‌ترین اندیشه‌ورزان دوره ترکان به‌شمار می‌رود، فرّه ایزدی را در کانون منظومه اشراقی خویش نشانده و آن را در

چهارچوب قواعد و اعتبارات نوین اسلامی بازسازی کرد، خره مفهوم بنیادین حکمت اشراق است و سهروردی با بازخوانی این مؤلفه مهم از اندیشه سیاسی ایران باستان و کاربستش در منظومه اشراقی خویش «حکمت خسروانی» شاهان آرمانی را احیا کرده است (شکوری، ۱۳۷۶: ۱۱۴). خوره در منظومه شیخ اشراق به منزله روشنایی و شکوه و افتخار دانسته شده که سرچشمه آن اضوای مینوی است. وی می‌گوید:

و نوری که معطی تأیید است و نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد. در لغت پارسیان "خره" گویند و آنچه ملوک خاص باشد، آن را "گیان خره" گویند و از جمله کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند، خداوند "نیرنگ" ملک افریدون و آن‌که حکم کرد به عدل و حق قدس و تعظیم ناموس به‌جا آورد به‌قدر طاقت خویش و ظهر یافت بدان‌که از روح‌القدس متکلم گشت و بدو متصل و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۸۶-۱۸۷).

سهروردی در رساله پرتونامه درباره مفهوم فره می‌نویسد:

و هر پادشاهی که حکمت بداند و به آزمایش و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، او را خُره کیانی بدهند و فر نورانی ببخشند و بارقه‌الاهی او را کسوت هیبت و بها بپوشاند و رییس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلی نصرت رسد (همان: ۸۱).

بنابراین در پاره‌گفتارهای نوین اسطوره فره در آرای سهروردی، شرط کسب قدرت الهی بودن است که نشانه‌اش برخورداری از حکمت است، حکمتی که نزد حکیمان متأله موجود است و باید در نزد ایشان تلمذ کرد. شاهان ایران باستان نیز اهل حکمت و مؤید به تأییدات الهی بودند و فریدون و کیخسرو مصداق بارزی از حکومت حکیمان‌اند. کیخسرو، که سهروردی سیمای یک مسلمان یا نبی فرهمند را از او ترسیم می‌کند، به سیر و سلوک عرفانی روی می‌آورد و در راه خدا هجرت می‌کند و صاحب جام جهان‌نمایی است که همان نور ایزدی است (مدرسی، ۱۳۸۲: ۸۹-۱۰۰). در این‌جا نیز از آن‌جا که سهروردی در بستری اسلامی اندیشه‌ورزی می‌کند، تبیینی اسلامی از مفهوم فره به‌دست می‌دهد و صبغه و محتوایی دینی به فره می‌بخشد. همان‌طور که هانری کربن معتقد است این نور یا خره سرچشمه فرهمندی پیامبران و دارای همان نقش معنوی است که نور محمدی در پیامبرشناسی و امام‌شناسی شیعی بر عهده دارد، نوری که از مشکلات نبوت سرچشمه می‌گیرد و بر ارواح قدسی پیامبران افاضه و تابیده می‌شود (دیلم صالحی، ۱۳۸۴: ۱۹۳؛ شایگان، ۱۳۷۱: ۲۲۲). مفهوم نور از یک سو با مفهوم «خره» یا «خورنه» مزدایی و از سوی دیگر با آیات ۳۴ و ۳۵ سوره نور در قرآن کریم پیوند می‌یابد. سهروردی در عین حال بین

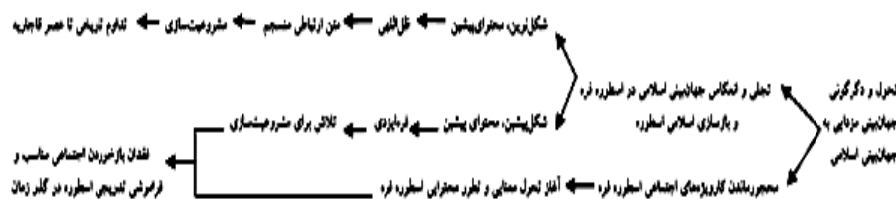
مفهوم خوره و مفهوم سکینه در قرآن نیز ارتباط و پیوند برقرار می‌کند. سکینه به معنای ساکن شدن و رحل اقامت افکندن است و شیخ اشراق این مفهوم را با انوار محضی که در نفس اسکان می‌یابند و نفس را به «هیكل نورانی» تبدیل می‌کنند پیوند می‌دهد (کرین، ۱۳۶۹: ۸۹). به این ترتیب، سهروردی را می‌توان بزرگ‌ترین تفسیرگر فر کیانی و احیاگر حکمت خسروانی در دوره اسلامی دانست که مفاهیم اندیشه ایرانی شهری، به‌ویژه فرّه کیانی را در منظومه تفکر اسلامی و اشراقی‌اش بازسازی و بازتفسیر می‌کند.

چنان‌که مشاهده می‌شود، این پنداشت‌های نوین از فره و توجیهای کلامی نوپدید کارویژه‌های سیاسی فره را از نو احیا و معنای مشروعیت‌بخش دوره ساسانی را در بستر قواعد فرهنگی و اعتبارات فراگیر حاکم اسلامی بازسازی و تداعی کرده‌اند.^{۱۳} به‌طور کلی کاربست فره در همان صورت و معنای کهن اساطیری‌اش با مضمون بازسازی‌شده اسلامی آن یا بازتولید جوهره آن در کالبد و هیئت نوین اندیشه ظل‌اللهمی، که در راستای آفرینش مشروعیت سیاسی سلاطین بوده است، کنش گفتاری معنادار تلقی می‌شود که نقش و اثر قواعد و اعتبارات اسلامی را به صورت پوششی از آیات و احادیث، در راستای توجیه و تثبیت جوهره و سرشت این اسطوره منعکس کرده است، اما اسطوره فره در معنای نخست کلمه، یعنی هم در شکل و هم در محتوای اساطیری سابقش، در متن قواعد نوین فرهنگ اسلامی طبعاً جایگاه گذشته‌اش را نداشت و نمی‌توانست داشته باشد و رفته‌رفته به‌دلیل آن‌که در گذار از دوره باستان به عهد اسلامی بسیاری از کارویژه‌های اجتماعی‌اش را از دست داده بود، در متون ادبی این دوره تحولات و تطورات زبانی دیگری را پشت سر نهاد و به‌تبع این تطورات از اهمیت آن به‌شدت کاسته شد. این روند تطور و دگردیسی را در بخش بعدی به‌اجمال بررسی خواهیم کرد.

۲.۵ تطور و دگردیسی اسطوره فرّه ایزدی

سیر تطور و تحول اسطوره فرّه ایزدی در دوره اسلامی را به‌ویژه می‌توان در متنی همانند کلیله و دمنه به‌روشنی مشاهده کرد که آشکارا مشحون از عناصر و مؤلفه‌های اندیشه سیاسی ایرانی شهری است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۷۱). این اثر را نخستین‌بار ابن‌مقفع از پارسی به عربی و سپس در عهد بهرام‌شاه غزنوی، نصرالله منشی به نثر فارسی برگرداند. از آن‌جا که در این زمان قائل شدن فرّه ایزدی برای شاهان نزد ایرانیان رنگ باخته و به جایش مفهوم ظل‌اللهمی اهمیت فراوان‌تری یافته بود، در این متن مهم ملاحظه می‌شود که مقوله فرّه ایزدی به سه شکل آفتاب خسروانی، سجایای اخلاقی، و ظل‌اللهمی مطرح

شده است (ظهیری‌ناو و همکاران، ۱۳۸۹: ۸۳)، اما افزون بر کلیله و دمنه، در بسیاری دیگر از متون ادبی دوران اسلامی نیز به تدریج فره و سایه همای طی روند تحول اساطیری معادل و مقارن قلمداد می‌شود و اسطوره همای به دلیل قرابتی که با فر داشته است، رفته‌رفته با اسطوره فر درمی‌آمیزد و در دوره‌های متأخر به کلی جایگزین آن می‌شود. به این ترتیب، هر جا که شاعران و نویسندگان از تعبیر فر هما استفاده کرده‌اند، معمولاً فر به هما نسبت داده شده یا این‌که هما (به معنای فرخنده و خجسته) صفت فر تلقی شده است که از برجسته‌ترین نمونه‌هایش می‌توان به اشعار وحشی، جامی، عطار، سنایی، و خاقانی اشاره کرد (اکرمی، ۱۳۸۹: ۱۲-۱۳). به نظر می‌رسد همان‌طور که میرجلیل اکرمی در پژوهش جالب و ارزنده‌اش خاطر نشان کرده است (همان: ۱۵) اسطوره فر در دوره اسلامی رفته‌رفته معنای شکوه، عظمت، زیبایی، و برتری یافته است و دیگر نمی‌توانسته آن مفهوم عمیق اساطیری و قدسی را در اذهان متبادر کند و از این‌جاست که نوع تأثیرگذاری و نقش‌آفرینی اسطوره همای سعادت به فراخور تفکر اسلامی شکل می‌گیرد تا از شائبه رسوخ باورهای غیرتوحیدی به دور باشد. نقش هما و سایه آن در سعادت‌بخشی و دولت‌بخشی نیز بیش‌تر در حد تفأل مردمان به وجود او و به فال نیک گرفتن آن است که این معنا با معنای اساطیری کهن فر تفاوت ماهوی دارد. بنابراین در باور عمومی و اغلب آثار ادبی دوره اسلامی اسطوره فره از محتوای عمیق اساطیری مزدایی‌اش تنزل یافته است و رنگ می‌بازد و جایگاه معنوی، ملی، و سیاسی‌اش را از دست می‌دهد. بازسازی و هم‌چنین تحول اسطوره فره ایزدی در دوره اسلامی را می‌توان در قالب نمودار ۲ به تصویر کشید.



نمودار ۲

۶. نتیجه‌گیری

در نوشتار حاضر نشان دادیم که اسطوره فره و منظومه کنش‌های گفتاری آن معطوف و در خدمت تولید معنایی مشروعیت‌آفرین عمل می‌کرد و از آن‌جا که فهم فاعلان و

سوژه‌های اجتماعی در دوره ساسانیان بر درک و دریافت هستی‌شناسانه مزدایی از جهان استوار بود و تفسیر آنان از رویدادها و پدیده‌های هستی در چهارچوب جهان‌بینی، ارزش‌ها، و هنجارهای مسلط مزدایی زمانه تکوین می‌یافت، فاعلان و کنشگران سیاسی قادر بودند که در چهارچوب این قواعد و اعتبارات زبان اسطوره را به‌سان ابزاری برای تضمین مشروعیت ساخت سیاسی به یاری طلبند. بنابراین اسطوره فرّه، که بیان و تداوم این قواعد و هنجارها بود، می‌توانست در میان مخاطبان طنین ایجاد کند و واکنش طبیعی مخاطبان را برانگیزد که نتیجه و پیامدش استمرار مناسبات حاکم و مشروعیت ساخت سیاسی و نهادهای مستقر بود.

در این مقاله نشان دادیم که در پی فروپاشی ساسانیان و ورود به دوران اسلامی فرهنگ و قواعد فرهنگی حاکم دست‌خوش تحولی بنیادین شد. از این زمان به بعد، یک بار دیگر حکومت‌های نیمه‌مستقل ایرانی، که می‌کوشیدند کارویژه و معنای مشروعیت‌دهنده اسطوره فرّه را احیا و بازتولید کنند، از اسطوره فرّه به‌منزله زبانی نمادین و استعاری بهره‌برداری کردند، اما از آن‌جا که در این مقطع زمانی قواعد فرهنگی حاکم در دوران ساسانیان دگرگون و متحول شده بود، تولید معنای مشروعیت‌بخش پیشین، به‌گونه‌ای که در میان گروه‌های مختلف اجتماعی از پذیرش عمومی برخوردار شود، امکان‌پذیر نبود؛ زیرا اسطوره فرّه بسیاری از کارویژه‌های اجتماعی‌اش را در دوره اسلامی از دست داده و پیوندش تا حدود زیادی با حیات اجتماعی مردم قطع شده بود و قواعد جدیدی به‌وجود آمده بود که اقتضائات و الزام‌های نوینی در پی داشت و پیدایی اعتبارات و قواعد نوین فرهنگی ایجاد می‌کرد که اسطوره فرّه از نو بازسازی و بازتفسیر شود تا در این شکل نوین زندگی مشروعیت ساخت سیاسی را تضمین کند؛ بنابراین در سطح سیاسی و کلامی بازسازی اسطوره فرّه به‌منظور مشروعیت‌آفرینی بیش‌تر در قالب اندیشه ظل‌اللهی، که دربردارنده جوهره اسطوره کهن فرّه بود، تا حد کم‌تری در قالب شکل پیشینش صورت پذیرفت؛ بنابراین از این زمان در متون ادبی دوره اسلامی، تطور، دگردیسی، حذف، و تحول معنایی و محتوایی پاره‌گفتارهای زبانی اسطوره فرّه در شکل نخستین اساطیری‌اش را شاهدیم که فقط در بستر عقلانیت مزدایی ساسانی می‌توانست به‌سان متن منسجم ارتباطی عمل کند و در آن فضای فرهنگی، به‌منزله کنشی اجتماعی، قابل فهم و معنادارتر بود و در این شرایط نوین، طبعاً محتوا و موضوعیتش را از دست می‌داد؛ بنابراین اسطوره فرّه در گذر زمان رفته‌رفته در ادبیات و متون ادبی با اسطوره همای پیوند خورد و نزد عامه مردم به باوری موهوم تبدیل شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این جا لفظ تحول و تطور را به معنایی وسیع به کار برده‌ایم که با استحاله و تهی شدن تدریجی از محتوا مترادف است.
 ۲. به‌ویژه اگر توجه کنیم که اسطوره به‌مثابه متن ارتباطی مقصودرسان و تأثیرگذار میان ساخت سیاسی و توده‌ها رابطه برقرار می‌کند و دانش مد نظر نظام سیاسی و جهان‌بینی حاکم را به مردم منتقل می‌کند، به‌ویژه باید توجه داشت که اسطوره ابزار تفنن مردمان قدیم نبود و مردم پدیده‌های سیاسی و اجتماعی جامعه خود را به مدد این اسطوره‌ها فهم و تفسیر می‌کردند و از این‌جا می‌توان دریافت که آنچه امروز اسطوره‌های ایرانی می‌نامیم در گذشته تاریخ رسمی ایرانیان باستان به‌شمار می‌رفته است.
 ۳. درباره پیوند تنگاتنگ و تاریخی اسطوره و زبان می‌توان به دیدگاه ارنست کاسیرر، فیلسوف آلمانی تبار، اشاره کرد. وی اسطوره و زبان را دو مقوله هم‌ریشه و هم‌زاد می‌داند و به هم‌بستگی جدایی‌ناپذیر این دو از همان طلیعه سپیده‌دمان تاریخ بشریت باور دارد. به باور وی، آن هنگام که نخستین هسته‌های شناخت هستی در ذهن انسان نطفه می‌بستند، نخستین واژه‌ها در حکم نخستین اسطوره‌های بشر بودند. به این ترتیب، نخستین صورت‌شناختی که انسان بر ساخت، صورت اسطوره‌ای - زبانی بود (کاسیرر، ۱۳۹۰: ۲۰، ۸۶؛ ضیمران، ۱۳۷۹: ۱۳-۱۴؛ واحد دوست، ۱۳۸۹: ۱۸۹).
 ۴. فره در اشکال مادی و قابل رؤیتی مانند پیکره بال‌دار (در سنگ‌نگاره‌ها)، آتش، شاهین، آهو، قوچ (غرم و میش کوهی) و ... ظاهر می‌شود؛ چنان‌که بابک فره را در خواب به‌صورت هاله‌ای از نور می‌بیند یا فره در هیئت گرمی ظاهر می‌شود که در پی اردشیر می‌دود و یک‌بار در شکل خروسی اردشیر را از سوء قصد نجات می‌دهد (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۸۹: ۱۷۶، ۱۸۴، ۲۰۲). در یکی از داستان‌های سغدی مانوی فره مردی است که جامه شاهوار بر تن دارد ... (زرشناس، ۱۳۷۶: ۱۱۰) یا در برخی نقوش سنگی پادشاه ساسانی فره ایزدی را، که به‌صورت حلقه سلطنت نشان داده شده است، از اهورامزدا یا آناهیتا دریافت می‌کند (لوکونین، ۱۳۸۴: ۳۴). در بند ۳۵ از زامیادیشْت فره به شکل پرندۀ وارغن درمی‌آید (پورداوود، ۱۳۷۷: ۳۳۶-۳۳۷؛ راشد، ۱۳۶۸: ۳۷۵) و در داستان تولد زرتشت به‌شکل آتش به پیرامون نور می‌باشد و ظاهر می‌شود (آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۰).
5. *vasān miyān har dû kh'areh awar mat u avin hambasn būthend ku nê pêtá [but] ku katām nar û katām nârik, û katām ān kh'arehi aûhr-mazd [dât awâ ôrsân, i hast i kh'areh i martôm aûbas dâta]*
chûn gûyêt, ku katâr pis dâta, kh'areh ayûp tan?az-as gûpt aûhr-mazd, ku kh'a reh pis dâta û kh'ês-kârih bê ô kh'es-kârih dât vas vichârisn in ,ku rûban pis dât a,u tan pas.

6.û in-icha gûyêt pa dîn ku am[nê]har- visp ahû- iast- aûmand hamâr dâtaku, hama a êvak hend chi râ kh' areh- i kh' eskârth pa kasân vas [kâr] har ke ân i vêh varzêt û kûnet as arj.

۷. سه طبقه اصلی روحانیون، جنگاوران، دبیران و کشاورزان و پیشه‌وران هر یک تحت حمایت یک آتشکده بودند که نمادی از آفرینش آتش به دست اورمزد برای محافظت از جهان بود و این سه آتش تجسم فرّه ایزدی و اشته بودند و نیز از مظاهر صفات و کمالات طبقات سه‌گانه شناخته می‌شدند. روان این آتش‌ها خوره‌ای بود که از عالم برتر (ابراکران) آمده و به آن‌ها پیوسته بود. آتشکده‌های آذر فرنیغ، آذر گشنسب، و آذر برزین مهر به ترتیب به سه طبقه روحانیون، جنگاوران، و مردم عادی تعلق داشتند (فرنیغ دادگی، ۱۳۹۰: ۹۰-۹۲؛ مجتبابی، ۱۳۵۲: ۸۹-۹۱؛ کریستین سن، ۱۳۷۴: ۹۱؛ کریستین سن، ۱۳۸۸: ۱۱۹-۱۲۰).

8. hād ān i gannāg .mēnōg padīš škefttar, ēk abar xwarrah ī xwadayīh weh- dīn pad ē k tan abardar zōrīhā ō ham ham madan , abesihisen ī. š az ēn hamīh rāy

۹. اردشیر در سخنانی شیوا و بلیغ درباره لازمه پیوستگی و وحدت میان دین و دولت می‌گوید:

بدانید پادشاهی و دین دو برادر هم‌زادند که پایداری هر یک جز به آن دیگری نباشد؛ زیرا دین شالوده پادشاهی است و تاکنون پادشاهی پاسدار دین بوده است. پادشاهی را از شالوده و دین را از پاس‌داری گریزی نباشد (ابن مسکویه، ۱۳۶۹: ۱۱۶؛ مسعودی، ۱۳۸۲: ۲۴۳؛ عهد اردشیر، ۱۳۴۸: ۶۷).

10. nēryo- sang pat dā- i yazdān ,ku, pa hama pētām oi ferstet, awā oisān kayān û yalā n, pa ayiyārih dātārih, i andar getāh, vinārt êstēt, û tokhma- i kayān rā gūyêt, ko oi b ē awazāyinēt. chūn gūyêt,

ku ōi tōkhma- i kayān ez paf vand baqān kh' ānēt nēryōsang.

^ frādātārih u rāyinitārih- i gēhan.

۱۱. چنان‌که طاهریان پیشینه باستانی خود را به رستم و منوچهر، آل‌زیار به کاوه، آل‌بویه به بهرام گور، سامانیان به بهرام چوبین و سرانجام سلجوقیان به افراسیاب منتسب کردند (محمدی و بیطرفان، ۱۳۹۱: ۱۷؛ اکبری، ۱۳۸۶: ۲۰).

۱۲. از جمله شواهد تاریخی این‌که رکن‌الدوله بویه بر مدالی نقره‌ای، که در ری ضرب کرده، هم‌چون شاهان ساسانی تاجی بر سر دارد و به خط پهلوی بر آن نوشته شده است: «فر شاهنشاه فزون باد» (کرمر، ۱۳۷۵: ۸۳). جوئل کرمر به نقل از سجستانی در رساله فی الکمال الخاص نبوغ/الانسان می‌گوید: «سجستانی عضدالدوله را پذیرنده نور الهی و نیز فردی کامل و الهی وصف می‌کند که عقل او با عقل کل متصل است» (همان: ۵۳).

۱۳. شایان ذکر است که اصطلاح خرّه کیانی علاوه بر آرای سهروردی، به‌طور صریح یا تلویحی در متون و نوشته‌های عالمان مسلمان به‌کار رفته است که از جمله می‌توان به

محمد بن عبیدالله ابوالمعالی (قرن پنجم) در بیان‌الادیان، شمس‌الدین سجاسی (قرن هفتم) در فرائد‌السلوک، و خواجه ابوالفضل علامی (قرن دهم و یازدهم) در آئین‌اکبری اشاره کرد (دانش‌نامه جهان اسلام، ۱۳۹۰: ۴۴۴)، که این اصطلاح را درباره پادشاهان به کار برده‌اند و تعبیر ظل‌اللهی نیز به نحوی گسترده در نوشته‌های نویسندگان مسلمان این دوران به کار رفته است و وجه غالب در ادبیات و متون اسلامی به شمار می‌رود.

کتاب‌نامه

- آذرفرنبغ فرخزادان و آذرباد امیدان (۱۳۸۱). کتاب سوم دین‌کرد؛ درس‌نامه دین مزدایی، ترجمه فریدون فضیلت، دفتر یکم، تهران: فرهنگ دهخدا.
- آذرفرنبغ فرخزادان و آذرباد امیدان (۱۳۸۴). کتاب سوم دین‌کرد؛ درس‌نامه دین مزدایی، ترجمه فریدون فضیلت، دفتر دوم، تهران: مهرآیین.
- آذرفرنبغ فرخزادان و آذرباد امیدان (۱۳۸۶). کتاب پنجم دین‌کرد، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: معین.
- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی (۱۳۷۰). اسطوره زندگی زرتشت، تهران: کتاب‌سرای بابل.
- ابن مسکویه (۱۳۶۹). تجارب‌الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران: سروش.
- اکبری، امیر (۱۳۸۶). «تأثیر نگرش‌های باستانی بر اندیشه‌های سیاسی عصر خواجه نظام‌الملک طوسی»، فصل‌نامه تاریخ، س ۲، ش ۷.
- اکرمی، میرجلیل (۱۳۸۹). «بررسی تحلیلی رابطه دو اسطوره هم‌سان (فرکیانی و همای پادشاهی)»، نشریه زبان و ادب فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، س ۵۳، ش ۲۲۰.
- اوثویت، ویلیام (۱۳۸۶). هابرماس، معرفی انتقادی، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: اختران.
- پوردادود، ابراهیم (۱۳۷۷). پشت‌ها، ج ۲، تهران: اساطیر.
- تریگ، راجر (۱۳۸۶). فهم علم اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر نی.
- فرنبغ دادگی (۱۳۹۰). بناهش، گردآورنده مهرداد بهار، تهران: توس.
- دانش‌نامه جهان اسلام (۱۳۹۰). «خانه — خلعت»، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۱۵، تهران: بنیاد دایرة‌المعارف اسلامی.
- دیلم صالحی، بهروز (۱۳۸۴). از نظم سیاسی تا نظم کیهانی در اندیشه ایرانی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز).
- راشد، محمدرضا (۱۳۶۸). «فر و فره در شاهنامه»، مجله جستارهای ادبی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۸۶ و ۸۷.
- راین، آلن (۱۳۸۲). فلسفه علوم اجتماعی، عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- رضایی‌راد، محمد (۱۳۸۹). مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی؛ اندیشه سیاسی در ایران پیش از اسلام، تهران: طرح نو.

۲۸ فهم تحول و تطور اسطوره فرّه ایزدی؛ از عهد ساسانی تا دوران اسلامی

- روایت پهلوی (۱۳۹۰). آوانویسی، برگردان فارسی، یادداشت‌ها و واژه‌نامه مهشید میرفخرایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زرشناس، زهره (۱۳۷۶). «عناصری از یک قصه سغدی مانوی»، نامه فرهنگستان، س ۳، ش ۳.
- زمانی، علی محمد و محمود طاووسی (۱۳۸۳). «فرّه ایزدی و بازتولید آن در اندیشه سیاسی ایران پس از اسلام»، مجله مطالعات ایرانی، مرکز تحقیقات فرهنگ و زبان‌های ایرانی، س ۳، ش ۳.
- زهر، آر. سی. (۱۳۷۵). طلوع و غروب زرتشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: فکر روز.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع، روش تفسیر در علوم اجتماعی، تهران: نشر نی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سیدحسین نصر، ج ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه علوم انسانی.
- سودآور، ابوالعلا (۱۳۸۴). فرّه ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، تهران: نشر نی.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۳). هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
- شریفی، گلغام (۱۳۸۶). «تحول معنایی واژه فرّه در متن‌های اوستایی و پهلوی»، مجله مطالعات ایرانی، مرکز تحقیقات فرهنگ و زبان‌های ایرانی، س ۶، ش ۱۱.
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۷۶). «حکمت خسروانی از منظر سهروردی»، مدرس علوم انسانی، ش ۴.
- ضمیران، محمد (۱۳۷۹). گذر از جهان اسطوره به فلسفه، تهران: هرمس.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۷). درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.
- ظهیری‌ناو، بیژن، امین نواختی مقدم و مریم ممی‌زاده (۱۳۸۹). «سیر و تداوم اندیشه‌های ایرانشهری در کلیله و دمنه»، پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی اصفهان، دوره جدید، س ۲، ش ۳ (پیاپی ۷).
- عهد اردشیر (۱۳۴۸). پژوهش‌گر احسان عباس، ترجمه محمدعلی امام شوشتری، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- غزالی، امام محمد (۱۳۶۱). نصیحة الملوک، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: بابک.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷). شاهنامه فردوسی بر اساس چاپ مسکو، تهران: افکار.
- قائمی، فرزاد (۱۳۹۰). تحلیل انسان‌شناختی اسطوره فر و کارکردهای آن در شاهنامه فردوسی و اساطیر ایران، جستارهای ادبی (ادبیات و علوم انسانی سابق)، س ۴۴، ش ۱۷۴.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۷۷). «فرّه ایزدی و حق الهی پادشاهان»، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۲۹-۱۳۰.
- کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۸۹). به اهتمام محمدجواد مشکور، تهران: دنیای کتاب.
- کاسپرر، ارنست (۱۳۹۰). زبان و اسطوره، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مروارید.
- کرین، هانری (۱۳۶۹). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: توس.
- کرمر، جوئل (۱۳۷۵). احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه؛ انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- کریستین سن، آرتور (۱۳۸۹). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه.
- کریستین سن، آرتور (۱۳۷۴). *وضع ملت و دولت و دربار در دوره شاهنشاهی ساسانیان*، ترجمه و تحریر مجتبی مینوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کریستین سن، آرتور (۱۳۸۸). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر.
- گزیده‌های زادسپرم (۱۳۶۶). ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- میبینی، مهتاب و فرزاد ابراهیم‌زاده (۱۳۸۸). «پژوهشی در نشانه‌های سیاسی و مذهبی سکه‌های ساسانی»، *فصل‌نامه تاریخ*، س ۴، ش ۱۲.
- مجتبیایی، فتح‌الله (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- محمدی، ذکراالله و محمد بیطرفان (۱۳۹۱). «انتقال و تحول اندیشه سیاسی فرّه ایزدی، از ایران باستان به ایران اسلامی، با تکیه بر مبانی اندیشه‌گران ایرانی»، *فصل‌نامه علمی - تخصصی سخن تاریخ*، س ۶، ش ۱۶.
- مدرسی، فاطمه (۱۳۸۲). «کیخسرو فرمند به روایت فردوسی و سهروردی»، *شناخت*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، ش ۳۷.
- مدرسی، فاطمه (۱۳۸۲). «خورنه مزدایی و بازتاب آن در آثار سهروردی و فردوسی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، دوره دوم، ش ۳۴ و ۳۵.
- مدینا، خوسه (۱۳۸۹). *زبان: مفاهیم بنیادی در فلسفه*، ترجمه محمود کریمی، تهران: پژوهشگاه فرهنگی و اجتماعی.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۲). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- مینوی خرد (۱۳۹۱). ترجمه احمد تفضلی، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: توس.
- نامه تنسر به گشنسب* (۱۳۵۴). مصحح و گردآورنده تعلیقات مجتبی مینوی و محمد اسماعیل رضوانی، تهران: خوارزمی.
- نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن بن اسحاق (۱۳۷۱). *سیاست‌نامه*، به کوشش جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.
- هکمن، سوزان (۱۳۹۱). *ویر، گونه ایده‌آل و نظریه اجتماعی معاصر*، تهران: رخداد نو.
- واحد دوست، مهوش (۱۳۸۹). *رویکردهای علمی به اسطوره‌شناسی*، تهران: سروش.
- وینچ، پیتر (۱۳۷۲). *ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه*، تهران: سمت.
- یارشاطر، احسان و همکاران (۱۳۸۰). *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان*، قسمت اول و دوم، ترجمه حسن انوشه، ج ۳، تهران: امیرکبیر.

Bailey, Harold Walter (1971). *Zoroastrian problems in the ninth century books*, London: oxford
Eliade, Amircea (1975). "Myths, Rites, Symbols", edited by wendell C. Bean and William G.
Doty, Vol. 2, Harper, Colophon Books, Newyork Evanston, Sanfrancisco, London.

- Faranbaq Dadegi, Zand Akasih, "Iranian or Great Bundahishn, Translation by Behramgore Tehmuras Anklesaria, Published for the Rahnumae Mazdayasnan Sabha by its Honorary Secretary Dastur Framroze A". Bode. Bombay.
- Gnoli, Gherardo (1999). "Farr(ah)", *Encyclopedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, Vol. 9, Newyork Ny Bibliotheca Persica Press.
- Kanga, Ervad Kavasji Edalji (2001). *Yasht-ba-Maani, translation by ervad maneck kanga, Mumbai: Trustees of the Parsi Punchayat Funds and Properties*, jenaz printers, Bombay.
- Malinovski, Bronislaw (1926). *Myth in Primitive Psychology*, London: Kegan Paul.
- Shayegan, Rahim (2013). "Sassanian Political Ideology", Chapter 42, in: Potts, Daniel, *The Oxford Handbook of Ancient Iran*, Newyork: Oxford University Press.