

## نظم کیهانی در اوستا و تائوته‌چینگ

\* قهرمان نوری

\*\* سجاد دهقان‌زاده

### چکیده

یکی از پدیده‌های مهم که از دیرباز ارباب ادیان به آن توجه داشته‌اند، نظم کیهانی است. اصطلاح «نظم کیهانی» بر راستی و انضباطی دلالت دارد که در تمام ساحت‌های عالم هستی جاری است. عنایت به این موضوع ظاهراً در زرتشتی‌گری و تائوئیسم جلوه‌های ویژه‌ای دارد؛ بنا بر متون مقدس این آیین‌ها، طبیعت تا حدی به واسطه ظهور نظم کیهانی در آن مقدس است. در ایران باستان، نظم کیهانی معادل «اشه» است و قلمرو معنایی گسترده‌ای دارد. «اشه» به معنای راستی است، اما اصطلاحاً عبارت از قانون معنوی و اخلاقی سرمدی است که اهورامزدا تأسیس کرده است. بنا بر اشه، در حوزه رفتار و اخلاق انسانی، هر کنشی، واکنشی و هر کار نیک یا بدی، پاداش یا پادافره خاص خود را در پی دارد؛ در حوزه قانون طبیعی نیز، تبلور اشه نظم و تعادل طبیعت است که علت مبغیه آن به شمار می‌رود. تائو، اصطلاح دال بر نظم کیهانی در تائوئیسم است و به عنوان قانون فراگیر حیات، انتظام طبیعی و نظم اخلاقی را شامل می‌شود. تائو قانون ثابت و جاویدانی است که معیار تکامل هستی و سیر اشیا به شمار می‌رود. انسان، تائو و طبیعت، رُوس مثلث عالم هستی را در تائوته‌چینگ شکل می‌دهند و هماهنگی آنها از طریق عوامل دیگری همچون یین-یانگ به عنوان دو اصل فعال و پذیرای هستی و پنج عنصر (وو-شینگ) میسر می‌شود. کلیدواژه‌ها: نظم کیهانی، اشه، تائو، اوستا، تائوته‌چینگ.

\* دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول)  
ostadnuri@gmail.com

\*\* استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان. sajad\_dehganzadeh@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۱۶]

## مقدمه

از اعصار کهن مسئله نظم کیهانی محل توجه بشر بوده است. مقصود از نظم کیهانی، نظم غیرشخصی فراگیری است که همه امور جهان بر اساس آن سامان می‌یابند (پیاده کوهسار، ۱۳۸۶: ۶۶) و هم نظم اخلاقی و هم نظم طبیعی را شامل می‌شود. دغدغه شناخت این نظم و فهم ماهیت و کیفیت عملکرد آن، در قالب تبیین‌هایی، از اسطوره‌ای تا دینی و علمی، نمایان شده است.

متون مقدس نیز، به عنوان ظرفی که محتوی کلیات و صورت اجمالی الاهیات ادیان‌اند، درصدد پاسخ‌گویی به این دغدغه انسانی برآمده‌اند. از جمله متون مقدسی که به این موضوع پرداخته‌اند، *اوستا*<sup>۱</sup> و *تائوته‌چینگ* هستند که به ترتیب متن اصلی دین زرتشت و آیین تائو هستند.

*اوستا* (لفظاً، متن اصلی)، کهنه‌ترین نوشته دینی ایرانیان است، هرچند تاریخ دقیق نگارش و تدوین آن مبهم است. *اوستای* موجود شامل یک قسمت متقدم تحت عنوان *گاهان* است که سروده‌های خود زرتشت تلقی می‌شود و یک قسمت متأخر که با اندکی تغییرات، نگاشته شده است. با وجود این، *اوستای* موجود متشکل از پنج بخش (یسنا، یشت‌ها، وندیداد، ویسپرد، خرده‌*اوستا*) است.

یکی از آموزه‌های محوری مطرح‌شده در *اوستا*، آموزه نظم کیهانی یا طبیعی است. اصطلاح *دال* بر این نظم، در اینجا «*اشه*» یا «*ارته*» است. لفظ «*اشه*» هم اصطلاحی گاهانی است و حدود ۱۸۰ بار بر زبان خود زرتشت جاری شده (بویس، ۱۳۸۸: ۲۷۸)، و هم در یشت‌ها و یسناها بارها به آن اشاره شده است. *اشه* از منظر زرتشت، حقیقت، راستی و اقدام به حقوق فردی است و در اصل قانون ازلی و ابدی اهورایی است و حوزه تاثیر آن، کیهان و اخلاق هر دو است؛ بر اساس *اشه*، هر کنشی واکنشی دارد و هر رفتاری اعم از خوب و بد، پاداش یا پادافره خود را در پی خواهد داشت. مفهوم نظم کیهانی در دین و فرهنگ چین باستان نیز نمود چشمگیری دارد. در متن مقدس و اصلی دین، *تائوته‌چینگ*، اصلی‌ترین موضوع بحث، تائو است که خود در یک معنا، معادل نظم کیهانی است. تائو در لغت به معنای «*راه و مسیر*» است و در اصطلاح قانون ثابتی است که طبیعت در مسیر و بستر آن حرکت می‌کند و توازن حاکم بر آن ثمره حرکت هم‌جهت با آن است (قرایی، ۱۳۸۵: ۱۶۲). با وجود این، در *تائوته‌چینگ*، تائو فی‌نفسه حقیقت مطلق است و نظم کیهانی صرفاً مظهر و بعدی از آن به شمار می‌رود. هیچ

کسی را یارای شناخت مطلق تائو نیست و فقط می‌توان به مظاهر و ابعاد آن آگاهی پیدا کرد: «تائویی که بتوان درباره آن چیزی گفت، تائوی جاودان نیست و آنچه نمی‌توان آن را نامید، حقیقت جاوید است» (تائوته‌چینگ، ۱: ۱). از این رو، تائو به عنوان نظم و قانون کیهانی، جاودانه‌ای است که بستر و زمینه ثابت پدیدارهای متغیر طبیعت است (چای و چای، ۱۳۸۸: ۱۱۱). مقصود از طبیعت در تائوته‌چینگ هر آن چیزی است که در عالم هستی رخ می‌دهد و کلیت خودجوش پدیدارها و هر آنچه غیرتصنعی است (همان: ۱۰۹)، چراکه در آیین تائو، هر آنچه از انسان است مایه شوربختی است و هر آنچه از طبیعت است مایه شادی (لان، ۱۳۸۰: ۲۸).

### ۱. قلمرو معنایی نظم کیهانی

«نظم» در لغت به معنای آراستن، برپاداشتن و ترتیب‌دادن است (معین، ۱۳۸۵: ۱۵۲۹). لفظ فارسی «کیهان» (kayhan) نیز، از gehan پهلوی و آن از gaihanam ایران باستان آمده است (عالیخانی، ۱۳۷۹: ۱۰۰) که همان معنای دنیا، گیتی، و جهان را می‌رساند (معین، ۱۳۸۵: ۱۱۱۹). بر این اساس، هستی در پرتو نظم ازلی در جریان است.

نظم کیهانی و نظم کائنات، از مباحث اصلی کیهان‌شناسی است و کیهان‌شناسی دینی موازی با مبدأشناسی، ساختارشناسی و فرجام‌شناسی جهان محل توجه قرار می‌گیرد. پس اصطلاح «نظم کیهانی» بر اصل یا اصولی دلالت دارد که رایج‌ترین نظم امور در جهان را نشان می‌دهند (بیاده کوهسار، ۱۳۸۶: ۶۰). نظم کیهانی فقط بعد جهان مادی را در بر نمی‌گیرد. زیرا همان‌طور که جهان مادی نظم دارد جهان مینوی و روحانی نیز دارای نظم و قانون است. از این رو، نظم حاکم بر کیهان را می‌توان در دو حوزه در نظر گرفت: نظم یا قانون طبیعت و نظم یا قانون مینوی. انسان به دلیل برخوردارگی از دو بعد مادی و مینوی، خواسته یا ناخواسته در معرض هر دو بعد نظم کیهانی است و تناسب ابعاد انسانی با آنها سعادت را برای انسان به ارمغان می‌آورد.

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان نظم کیهانی را به دو بعد تقسیم کرد (Long, 1981: 88):

۱. بعد نظری، که در آن از این اصطلاح برای بیان نظری و ادراکی قانون حاکم بر عالم استفاده می‌شود؛

۲. بعد عملی، که در آن، این قانون، مبنا و معیار قضاوت‌ها و اعمال اخلاقی قرار می‌گیرد. به نظر محققان، نظم کیهانی در چارچوبی فرهنگی، هم به عنوان قالبی برای

سازمان‌دهی حیات انسانی به گونه‌ای متناسب با ماهیت حقیقی جهان عمل می‌کند. از این‌رو، نظم کیهانی در حیات زیستی، اخلاقی، اجتماعی و فرهنگ انسانی نمودهای مختلفی دارد و صورت صحیح رفتار بر اساس انطباق با آن مشخص می‌شود. این قانون در اصل یکی است. چون صادرشده از یک هستی است اما در فرهنگ‌های مختلف ملل بنا به سلیق نام‌های خاصی به خود گرفته است که از جمله اینها در ایران به «اشه» و در هند به «ریت» و «درمه»، در اسلام به «فطرت» و «خلق»، در یونان به «دایکو» و در خاور دور به «تائو» معروف است.

## ۲. نظم کیهانی در ایران باستان

مفهوم نظم کیهانی در قدیمی‌ترین مراتب تاریخی در ایران باستان مطرح شده و این اصل مبنای اصلی توسعه همه آیین‌ها و سنن آنان تاکنون بوده است و خواهد بود. سابقه بحث نظم کیهانی در ایران، به دوره آریاییان نخستین باز می‌گردد و هسته اصلی دین آریایی به شمار می‌رود (پیکر، ۱۳۸۷: ۲۱) و نخستین بار در لوحه تل‌العماره (حدود قرن ۱۴ پ.م.) از آن نام برده شده است (Eliade, 1981: 190).

منبع ادبیات زرتشتی اوستا و گات‌ها (سروده خود زرتشت) و نیز وداه‌ها، پورانه‌ها و اوپانیشادهای هندی است. در ایران، در زمان تدوین اوستا، مجموعه‌ای از افسانه‌ها، داستان‌ها و روایت‌های تاریخی با نظمی نسبی در افواه رواج داشت که تاریخ ملی و روایی ایران را از آغاز آفرینش تا زمان ظهور زرتشت تبیین می‌کرد. این تاریخ داستانی به هنگام تدوین اوستا استفاده شد و در نتیجه افسانه‌های کهن ایرانی و قدیم‌ترین گزارش درباره تاریخ اساطیری و افسانه‌ای ایران، نخستین بار در اوستا صورت مدون یافت (زرشناس، ۱۳۸۱: ۷۵).

معادل نظم کیهانی در آیین زرتشتی، «اشه» نام دارد. «اشه» یا «ارته» در ایران باستان مفهوم گسترده‌ای دارد که گویی اساس دین زرتشتی است. زرتشت غالباً در گاتاها دین خود را آیین راستی می‌خواند، چنان‌که می‌گوید: «ای مزدا! پایه آیین ما بر روی راستی نهاده شده، از این جهت سودبخش است. پایه دین غلط بر روی دروغ قرار گرفته، از این سبب زیان‌آور است. برای اینکه می‌خواهم مردم به منش پاک ملحق شوند و همه ارتباط خود را با دروغ‌پرستان قطع کنند» (یسنا، ۳: ۴۹). بارها در گات‌ها نام اهورامزدا با راستی با هم ذکر شده، با آنکه از راستی خداوند اراده شده است: «این سرودهای

ستایش از مزداهورایی است که اراده‌اش با راستی یکسان است (یسن، ۷: ۲۹) زرتشت از راستی، که منشأ تمام نیکی‌ها است، منش پاک می‌طلبد و در بند ۸ همین یسن، اهورامزدا را با راستی هم‌اراده می‌داند و در یسنای ۵۰ بند ۱۰ نام مزدا با راستی مترادف است. در اوستا، با وجود اشه و دروغ یک الگوی دوقطبی خیر و شر محل توجه است: «راستی بهترین نیکی است. کامروا باد راست، ناکام باد دروغ و ...» (یسن، ۱۱: ۱۲).

همچنین، دیو دروغ در اوستا دروج نام دارد و بدترین آفریدگان درگونت (daregvant)، دروغ‌گو است که بر ضد اراده اهورامزدا کوشا است و پیرو انگره‌مینو شمرده شده است (ایرانی، ۱۳۶۱: ۱۴-۱۵). در اردیبهشت یشت، بند ۱۷ آمده است: «دروغ باید تباه گردد، دروغ باید سرنگون گردد، دروغ باید نابود گردد، در جهان مادی باید راستی بر دروغ چیره گردد».

در واقع، عقیده بسیاری از اندیشمندان این است که اعتقاد به این قانون (اشه) در طول صدها و هزاران سال تکامل یافته است، یعنی آن زمان که هندوایرانیان در استپ‌های آسیای مرکزی زندگی شبانی داشتند. ممکن است مفهوم «اشه» برگرفته از آگاهی‌های این چوپانان از ضرب‌آهنگ‌های تکرارشونده زندگی باشد. ایزدانی چون میتره، ورونه، سروران پیمان و سوگند، ظاهراً منعکس‌کننده توجه آنها به قوانین حاکم بر جامعه و ترس آنها از تخلف از این قوانین است؛ ترسی که باعث می‌شده است این قوانین را آشکارا و نهان رعایت کنند (بویس و دیگران، ۱۳۸۸: ۸۹).

## ۲.۱. قلمرو معنایی و ابعاد اشه

اصطلاح اوستایی «اشه» فعلی معادل هندی (ata) مشتق از واژه هندوایرانی (arta) است. این واژه در زبان هندواروپایی r-to2h بوده که بعدها به right و true (درست، حقیقت) تغییر می‌یابد. مقابل کلمه «اشه»، دروغ (druj) و به ودایی دروج (Druj) است. «اشه» از آن دسته لغاتی است که دارای معانی گسترده‌ای است که شامل راستی (truth)، درست‌ی (righteousness)، حقیقت (rightfulness)، مطابق قانون (lawfulness)، انطباق (conformity)، سازگاری و هماهنگی (accord)، نظم (order)، نظم کیهانی - نظم اجتماعی - نظم الهی (cosmic order-social order-divin order) می‌شود. همچنین به معنای پاکی و تقدس (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۹۲) به کار می‌رود. اما معنای ژرف‌تر آن قانون معنوی/الاهی اخلاقی است، همان قانون ازلی و ابدی که اهورامزدا وضع کرده و بر اساس آن هر کنشی، واکنشی در بر

دارد و هر کار نیک یا بدی پاداش یا پادافره خود را دارد، تبلور نظم موجود در طبیعت در قانونی اخلاقی/مینوی که بر پایه حق و درست‌کاری بنا شده است (Dhalla, 1938: 75).

گستره اشه، جهان انسانی، جهان مینوی و حتی نظم طبیعی را شامل می‌شود و از این‌رو، اشه اصل و اساس سلوک دینی زرتشتی است. اما آنچه مناسب پژوهش حاضر است معنای قانونمندی کیهانی، نظم کیهانی اهورایی است که در مقابل بی‌نظمی و دروج اهریمنی قرار دارد. صفاتی که برای راستی و دروغ در اوستا به کار رفته «رتاون» یا «ارتاون»، «درگونت» است که برای «ارتاون»، برابر «اشون» نیز هست (رضی، ۱۳۷۶: ۱۶۷۴). همچنین، در (یسنا، ۳: ۱) با صفت «وهیشتاچه» یعنی بهترین، آمده است.

پس، بنا بر تعلیم خود زرتشت، اشه سه معنا دارد:

الف. اشه به عنوان هنجار و قانون حیات: «... من که به آموزش‌های تو می‌اندیشم و گفتار تو در پرتو منش نیک می‌جویم تا به درستی بیاموزم، چگونه به یاری (اشه) از هنجار زندگی آگاهی خواهم یافت» (یسنا، ۸: ۴۴).

ب. پیروی از اشه سبب تکامل و کامیابی جهان: «چون شما در حقیقت چنین هستید ای مزدا و ای اشاوی و هومن، این خود مرا مژده‌ای است از تکامل و کامیابی در همین جهان تا آنکه همواره خرسندتر و شادمان‌تر به ستایش و سرود به سوی شما گرایم» (یسنا، ۶: ۳۴).

ج. هماهنگی با اشه، یعنی محقق کردن گفتار، پندار و کردار نیک (اخلاقی بودن): «هر کسی که با اندیشه و گفتار یا با هر دو دست خویش با دروند بستیزد و یا پیروان او را به راه نیک رهنمون شود، به دوست‌کامی خواست مزداهورا را برمی‌آورد» (یسنا، ۲: ۳۲).

اشه در کل به قانون بشری و الهی تقسیم می‌شود:

قانون‌گذاری بشری، زمانی درست است و انسان را به رستگاری رهنمون می‌شود که هماهنگ با نظام تکوین و آفرینش انسان و جهان باشد؛ با فطرت و آفرینش انسان، با حقیقت آفرینش جهان، و با رابطه تکوینی عالم و آدم هماهنگ باشد. انسان، نیازمند جهان است و با آن ارتباط دارد و در عین حال، از هر راهی نمی‌تواند در جهان اثر بگذارد؛ چنان‌که جهان نیز از هر راهی در انسان اثرگذار نیست. این تأثیر و تأثر آدم و جهان و انسان‌ها با یکدیگر، مشخص و محدود است و از این‌رو، اشه قانونی سعادت‌آور است که با این سه امر تکوینی هماهنگی داشته باشد و چنین قانونی، نه از خود انسان برمی‌خیزد و نه از طبیعت و جهان؛ زیرا نه انسان به عمق جهان آگاهی دارد

و نه جهان از خودش باخبر است؛ چه رسد به اینکه از انسان و از رابطه او با خود خبر داشته باشد. قانون‌گذار (اهورامزدا)، فقط آن کس می‌تواند باشد که انسان و جهان را آفریده و رابطه متقابل انسان و جهان را تنظیم کرده است و او، جز «اهورامزدا» کسی نمی‌تواند باشد، چون قانون‌گذار واقعی او است و نام قانون او «اشه» است.

انسان و جهان، در مقام تکوین و در آفرینش و هستی خود، نسبت به اهورامزدا، هم عبودیت دارند و هم می‌توانند با پیروی از اشه یاور اهورامزدا باشند تا جهان را از تاریکی نجات دهند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۰۹/۱). همین، دلیل آن است که انسان، در قانون‌گذاری و تشریح نیز باید پیرو اهورامزدا باشد و فقط از اشه که نماینده او است پیروی کند.

## ۲.۲. کارکرد و کاربردهای اشه

### ۲.۲.۱. اشه و اصل آفرینش

در دین زرتشتی اعتقاد بر این است که جهان هستی جز نمودی از اهورامزدا نیست و این هم روشن است که هر مخلوقی در آفرینش خویش طبیعتاً تابع خالق خویش است و در این خلقت آنچه بیش از همه به چشم می‌خورد نظم موجود در آفرینش است که به وساطت یکی از امشاسپندان (اشه) خلقت را آغاز کرده است. در اصل می‌توان گفت به نظم در آوردن هستی عین خلقت است. مسئله آفرینش در دین زرتشتی پیوند محکمی با موضوع ثنویت دارد. زیرا در آغاز آفرینش دو همزاد در برابر یکدیگر صف‌آرایی کردند و نیک‌اندیشان به جانب اشه (راستی) و بداندیشان و دیوان به جانب دروغ‌گرویدند و تنها وظیفه مزدیسنان این است که با «پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک» موجب گسترش قلمرو خوبی شوند (یسنای، ۳۰: ۲۸).

داستان آفرینش همچنین در اوستای متأخر، به خصوص *وندیداد* و در متون پهلوی، در کتاب‌های بندهشن و *گزیده‌های زاداسپریم*، بیشتر توضیح داده شده است، در حالی که ویژگی‌های بارز تمام این داستان‌ها همچنان ثنویت است که در یک طرف که جانب نور و خرد و خوبی است، اهورامزدا و اشه قرار دارند و در جانب دیگر که سرشار از تاریکی و جهل است اهریمن و دروغ‌قرار دارد (*گزیده‌های زاداسپریم*، ۱: ۳۳-۱).

در کیش زرتشتی مسئله آفرینش به چهار دوره سه‌هزارساله تقسیم می‌شود که در دوره اول دو جناح خوبی و بدی روبه‌رو شده، در جدال واقع می‌شوند (بندهشن هنای، ۱:

۱-۶). در سه هزارساله دوم مردی پرهیزگار دعای اشم وهو (دعای راستی) را می‌خواند و اهریمن بیهوش به دوزخ می‌افتد. بر اثر این اتفاق، اورمزد جهان مادی را، که ابزار غلبه بر اهریمن است، می‌آفریند. اما بعداً اهریمن با تحریک یارانش بیدار می‌شود و بالأخره دوره سوم آغاز می‌شود که در این دوره هم یاران اهریمن و هم آفرینش اهورایی رشد می‌کند (عباسیان، ۱۳۹۱: ۴۲) و بالأخره در دوره چهارم، اورمزد با فرستادن زرتشت بر این است که جهان را بار دیگر از لوٹ اهریمن پاک کند و انسان‌ها را برای نبرد نهایی با اهریمن آماده کند (بندهشن هندی، ۱: ۱-۶).

زرتشت در شناخت راز آفرینش سخن را از «آفریدگار و پدر راستی» آغاز کرده است. زیرا می‌دانست که در کیهان و در پویش و تابش خورشید و ستارگان و در کنش مردمان، سامان و هنجار و نظم استوار است که زرتشت آن را با واژه «راستی» می‌شناسد:

ای مزداهورا، این را از تو کی پرسم، مرا به درستی بازگویی، کیست در آغاز، آفریدگار و پدر راستی؟ چه کسی به خورشید و ستارگانم، راه پیمودن نموده است؟ کیست که از او ماه‌گاہ در افزایش است و گاہ در کاهش؟ ای مزدا من خواهان دانستن اینها و دیگر چیزهایم (یسنا، ۳: ۴۴).

نکته مهمی که از اعتقاد به این نوع آفرینش متضاد می‌توان برداشت کرد این است که کیهان‌شناسی دین زرتشتی بر جدایی میان عنصر زمینی (اهریمنی) و عنصر آسمانی (اهورایی) تأکید می‌ورزد؛ یعنی هر موجود زمینی معادل آسمانی دارد. در دین زرتشتی می‌توان گفت اعتقاد به آفرینش به صورت سلسله‌مراتبی است و در رأس همه آنها اهورامزدا قرار دارد که خدایی شایسته پرستش، دارای قدرت، نور، و زندگی مطلق است؛ و خود زرتشتیان در عین حال به توحیدی بودن دینشان تأکید می‌ورزند و در کنار آن به همکاری چند فرشته مقرب خداوند، که ذکرشان گذشت، قائل‌اند که هر کدام نقش خاصی در جهان ایفا می‌کنند (هیوم، ۱۳۶۹: ۲۸۰).

## ۲.۲.۲. اشه و امشاسپندان

«در آیین زرتشت، فرشتگان و کارگزارانی الاهی وجود دارد که امشاسپندان نامیده شده‌اند که به فرمان اهورامزدا در جهان آفرینش وظایفی دارند و حتی پسران و دختران اهورامزدا نیز شمرده می‌شوند» (نصیری، ۱۳۸۷: ۳).



امشاسپند در اوستا امشَه سپنَه آمده و به معنای «جاودان مقدس» است. تعداد امشاسپندان یا «مهبین فرشتگان» هفت است که نام شش تای آنها در ضمن ماه‌های دوازده‌گانه کنونی مندرج است: وهومن = بهمن؛ اشه وهیشته = اردیبهشت؛ خشتره وائیریه = شهریور؛ سپننه ارمئیتی = سپندارمذ؛ هئوروتات = خرداد؛ امرتات = امرداد. فرهنگ‌نویسان این واژه‌ها را به معنای «فرشته و ملک و سروش» گرفته‌اند (معین، ۱۳۸۵: ۱۵۷-۱۵۸).

زرتشت در گات‌ها از اشه بیش از سایر امشاسپندان یاد می‌کند و فقط یک بار در (یسنا، ۲۸: ۸) با صفت وهیشته یا بهترین، که بعدها عنصر ثابتی از نام او می‌شود، به او اشاره می‌کند (Boyce, 1998: 389). اردیبهشت (اشه) که یکی از برجسته‌ترین آنها محسوب می‌شود، نه تنها در برابر ناراستی قرار می‌گیرد بلکه نماینده قانون ایزدی و نظم اخلاقی در جهان است (نصیری، ۱۳۸۷) و به گونه‌ای وظیفه پاسداری از این ناموس الاهی است: من اشه وهیشته را همی خوانم وقتی که من اشه وهیشته را خواندم آرامگاه نیک سایر امشاسپندان که مزدا آن را با اندیشه نیک حفظ می‌کند که مزدا آن را با گفتار نیک حفظ می‌کند که مزدا آن را با کردار نیک حفظ می‌کند (گشوده گردد) آن آرامگاه نیک در گرزمان اهورا است (یشت‌ها، اردیبهشت یشت، بند ۳).

زرتشت، اهورامزدا را پدر اشه (یسنا، ۲۸: ۸) و خالق اشه (یسنا، ۳۱: ۸) می‌خواند. اشه همچون سایر امشاسپندان دیگر، از یک درخواست اهورامزدا به وجود آمده است، یعنی آرزوی پایان یافتن شر. اشه مشاور اهورامزدا است (یسنا، ۱۷: ۴۶)، و مشاور هر آنچه اهورامزدا با روح مقدس خود آفریده است، یعنی تمام آنچه «سپنتوداته» (spantodata) است (Zaehner, 1975: 45).

## ۲.۲.۳. اشه و ایزدان

کلمه «ایزد» در اوستا به صورت yazata آمده و صفتی است که از ریشه یز (yaz) به معنای پرستیدن و ستودن است. واژه «یسنا» و «یشت» نیز هم‌ریشه با این کلمه است. پس یزته، به معنای در خور ستایش است (معین، ۱۳۸۵: ۲۴۱). و اما درباره جایگاه ایزدان یا (فرشتگان) در آیین زرتشتی، اعتقاد این است که اینها موجودات آسمانی هستند که از

مقام دوم بعد از امشاسپندان نزد اهورامزدا برخوردارند و پرشمار هستند و به دو قسمت مینوی و جهانی تقسیم می‌شوند. اهورامزدا در رأس ایزدان مینوی و زرتشت در رأس ایزدان جهانی قرار دارد (عرب گلباگانی، ۱۳۷۶: ۳۸). اعتقاد به ایزدان مختلف، همین نگرش پندارگونه و ساده مردمان به نمودهای طبیعت است. به این ترتیب هر یک از نمودهای طبیعت دارای ایزد ویژه است. البته پندار توده مردم از حقیقت این کیش جدا است. چون در خود گات‌ها سخنی از ایزدان نیست. در گات‌ها فقط از یک خدا نام برده می‌شود و آن «اهورامزدا» هستی‌بخش دانای بزرگ است (وحیدی، ۱۳۷۶: ۱۹۱-۱۹۲).

اشه و هیسته به عنوان قانون ایزدی که هسته دین آریایی را تشکیل می‌دهد، همچون ریته هندی ارتباط تنگاتنگی با ایزدان آیین ایرانی دارد. از دیدگاه زرتشت، هم اصل اشه وجود دارد و هم ایزد اشه که صفت نگه‌داری اهورامزدا از جهان است (بویس، ۱۳۷۴: ۲۷۸/۱). از ایزد اشه نیز بیش از سایر امشاسپندان در گات‌ها و اوستای متأخر نام برده شده است، حتی آنجا که اشه و وهومنه ذکر می‌شوند، نخست از اشه نام برده می‌شود. در حقیقت امشاسپند اردیبهشت مجموع صفات خود را متجلی می‌کند و به این اعتبار اردیبهشت تبلور اوج برداشت آدمی از اهورامزدا است. همچنین، اهورامزدا با فعلیت و سببیت اردیبهشت است (پیکر، ۱۳۸۷: ۶۷).

در یسنا، اشه بارها با آتر (آذر)، ایزد آتش همراه می‌شود. زرتشت از آذر به عنوان نجات‌دهنده جهان راستی نام برده و از او خواستار است در برابر شه‌یاران دروغ‌پرست حامی و پناه وی باشد (عینی، ۱۳۸۶: ۶۴). این تفکر که راستی و آذر را در ارتباط می‌دانسته‌اند، شاید از ارتباط آتش و خورشید ناشی می‌شد. از آنجا که آتش را نماینده مستقیم خورشید در روی زمین می‌دانستند و از آنجا که برآمدن و نشستن خورشید را بر اساس نظم رته یا اشه متصور بودند، طبیعی بود آتش را نیز با نیروی کیهانی مرتبط بدانند (بویس، ۱۳۷۴: ۸۹/۱). همچنین، ارتباط ویژه‌ای هم بین او و آریمن (Airyaman) یزته دوستی و شفا بخشی که در اردیبهشت یشت از آن سخن رفته است وجود دارد. غیر از آریمن، از ایزدانی همچون سروش، بهرام یا ورثرخنه و نیروسنگهه (Nairyō-sangha) با عنوان یاوران اشه یاد شده است (پیاده‌کوه‌سار، ۱۳۸۶: ۸۲).

همچنین، می‌توان از ایزد سروش، میتره - ورونه در ارتباط با اشه سخن گفت.

## ۲. ۲. ۴. اشه و اصل تضاد

مسئله تضادها، چه تضاد با طبیعت باشد و چه تضاد روبنا یا زیربنای اجتماعی و چه تضاد انسان با خودش در آرمان زرتشتی، با فلسفه‌ای اساسی و درست حل می‌شود و آن فلسفه راستی است (وحیدی، ۱۳۵۳: ۱۰۴). کیهان‌شناسی آیین مزدایی نیز، که پایه بینش آن را نظام طبیعت تشکیل می‌دهد، بر اساس تمایز وجودی بین دو اصل نور نامتناهی (اهورامزدا) و ژرفای تاریکی بی‌انتهای (اهریمن) برقرار است، با این حال زرتشتیان خود را موحد می‌دانند: «فراخی و خواری (سهولیت، رفاهیت) آرزومندم از برای سراسر آفرینش راست، تنگی و دشخواری آرزومندم از برای سراسر آفرینش ناپاک (دروغ)» (یسنا، ۱۵: ۱۲).

ثنویت اخلاقی بیان شده در تقابل اشه-دروغ، حداقل به عصر هندوایرانی باز می‌گردد. زیرا ودا (veda) نیز، از راه تقابل رته-دروه (rta-druh) آن را می‌شناخت. شاید تقابل به اندازه اوستا تعریف نشده باشد، اما صرف وجود آن کافی است. با این حال نمونه‌هایی وجود دارد که رته به عنوان قطب مخالف خود، دروه جادوگر را دارد که در تناسخ ناراستی است. در اثر تحولی ایرانی، دروغ و درگونت منظمأً با اشه و اشاون در اوستا متضاد در نظر گرفته می‌شود. اما این تضاد در همان عهد قدیمی هندوایرانی شناخته شده بود. این تقابل، ارزشی جهانی در کیهان‌زایی داشته است، زیرا جهان را به دو نیمه خیر و شر یا راستی و دروغ تقسیم می‌کند (گیمن، ۱۳۷۸: ۲۳۹-۲۴۰). این نوع ثنویت یا تضاد در گات‌های زرتشت، ستیزی است که در عرصه سیاسی و اقتصادی، هر دو، روی می‌دهد و خود به عنوان اصل کیهانی معتبری بدان می‌نگرد و به نوعی دروغ را نقض نظم الاهی اشه می‌داند (زهر، ۱۳۸۷: ۲۳۲).

## ۲. ۲. ۵. اشه و قانون بازگشت

در آیین زرتشتی، بر اساس قانون بازگشت که (عبارت است از بازگشت چیزی به حالت اولیه یا انعکاس عمل)، رفتار هر کس، واکنش طبیعی و منطقی خود را بر اساس «قانون راستی» به وجود می‌آورد. رفتار انسان اختیاری است ولی بازتاب آن جبری و گریزناپذیر است. این قانون جزئی از نظام خلل‌ناپذیر حاکم بر هستی است (خنجری، ۱۳۷۵: ۵۹).

کسی که به راستی گراید به روشنایی و شادمانی خواهد رسید و کسی که به

دروغ گراید تا دیرگاه زندگی را در تیرگی و کوردلی و آه و افسوس به سر خواهد برد. به راستی او را وجدانش و کردارش به چنین سرانجامی می‌کشاند (یسنای، ۲۰: ۳۱).

بر پایه قانون اشته، رفتار انسان در همین جهان به خودش باز می‌گردد و بهشت یا دوزخ را برای او می‌آفریند. بهشت یا دوزخ بازتاب طبیعی رفتار انسان به خود است. بنابراین، از دیدگاه زرتشت، بهشت یا دوزخ را خداوند برای پاداش یا تنبیه روان انسان در دنیای پس از مرگ نیافریده است، بلکه بهشت یا دوزخ واکنش طبیعی رفتار انسان است. واکنشی که در همین جهان به خودش باز می‌گردد و بر وجدان و روانش اثر می‌گذارد (خنجری، ۱۳۷۵: ۵۹-۶۰).

هنگامی که این دو گوهر در اندیشه به هم رسیدند، زندگی و نازندگی را پدید آوردند. بهترین منش بهره راستی خواهد بود. هواخواهان دروغ به بدترین حالت گرفتار خواهند شد. این نظم تا پایان هستی ادامه خواهد داشت (یسنای، ۳۰: ۴).

افزون بر اینها، زرتشت اندرز می‌دهد که هر کس کشته خود را بدون کم و بیش درو می‌کند. اندیشه و گفتار و کردار هر کس، طبق قانون بازگشت اشته، نتایج و محصولی به بار می‌آورد که الزاماً نصیب فاعل آن عمل می‌شود. قانون اشته تغییرناپذیر است و شفاعت در کیش زرتشتی جایگاهی ندارد (مهر، ۱۳۸۷: ۱۱-۱۲).

## ۲.۳. مظاهر اشته

### ۲.۳.۱. آتش

«هرمزد و امشاسپندان هر یک نمادی در گیتی دارند، که به جای وجود مینوی، مردم باید آن نماد گیتی را حرمت نهند. رابطه میان امشاسپندان و آفرینش‌ها، آن‌قدر به یکدیگر نزدیک است که در گات‌ها و تمام آثار زرتشتیان می‌توان اسم خاص امشاسپندان را به جای آفرینشی که نماینده آن هستند به کار برد. آتش را که در همه موجودات جاری و ساری است، در میان امشاسپندان فقط به اشته (که مظهر نظم کیهانی است) مرتبط می‌کنند» (پیکر، ۱۳۸۷: ۲۱).

تورا ای آذر پسر اهورامزدا ما می‌ستاییم؛ آذر برزی سوئگهه را می‌ستاییم؛ آذر وهوفران را می‌ستاییم؛ آذر اوروازیشت را می‌ستاییم؛ آذر وازیشت را می‌ستاییم؛ آذر سپن‌یشت را می‌ستاییم؛ نافه (نبیره ۹ پادشاهی ایزد نریوسنگ را می‌ستاییم؛ آذر خانخدای همه خان‌ها، مزدا داده پسر اهورامزدا، پاک و رد پاکی را با همه آتش‌ها ما می‌ستاییم (یسنا، ۱۱: ۱۷).

اشه همان‌طور که در عالم روحانی نماینده صفت راستی است، در عالم مادی نگهبان تمام آتش‌های روی زمین است (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۹۴) و همچنین اشه به معنای آتش هم به کار رفته است و حضور دائم اشه در آتش بررسی شده است (Boyce, 1981: 389). «علاوه بر این، مزداپرستان ایرانی، آتش را دادگاه (جایگاه داد) می‌گفتند و «داد» لفظی است که بر نظام اخلاقی و اجتماعی اطلاق می‌شود و از این جهت با «اشه» مترادف است. در ادبیات دینی آذرخوره (آذر فرنیغ) را خورداد می‌نامند و اطلاق این لفظ از آن‌رو است که داد را به معنای آذر می‌دانستند» (پیکر، ۱۳۸۷: ۱۲۱). اهمیتی که در اوستا و متون هندی و ایرانی دیگر بدان داده بسیار است. برای نمونه به سرود آتش در اوستا اشاره می‌کنیم: «در انجمن این آتش ای بهترین شادی‌ها، ای آتش (خدای دانا) پیش آ و به سوی ما بشتاب» (هفت هات / اوستا، ۱۳۵۴: هات ۳۶).

### ۲.۳.۲. آرمان‌شهر و شاه آرمانی: نماد اجتماعی - سیاسی اشه

یکی از مفاهیم مهم در اصول اندیشه‌های سیاسی در شرق باستان، به‌ویژه هند و ایران «اشه» بوده است. همان‌طور که اشه مفاهیم نظم جهانی، اخلاق، قانون، راستی و فضیلت را در بر می‌گیرد در عرصه سیاست نیز در ایجاد مملکت آرمانی کارکرد فراوانی دارد (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۹۶). می‌توان گفت نظم موجود در این جهان، نمودی از آن نظم الهی ازلی است که بی‌نسبت با مثل افلاطون نیست. اگر اشه در میان مردم و جامعه رسوخ پیدا کند و افراد جامعه همه از حاکم گرفته تا رعیت مطیع قانون شوند، معنویت و اخلاق نیز پایه‌پای جامعه رو به کمال خواهد بود و این سامان‌دهی پدید نمی‌آید مگر اینکه از خاک مملکت شروع شود، چنان‌که یکی از صفات اهورامزدا ناظم‌بودن است و از توده مخلوقات نیز می‌خواهد که تابع نظم باشند. در این صورت جامعه تبدیل به بهشتی خواهد شد که از آن با عنوان شهر آرمانی زرتشت یاد می‌شود. با توجه به (یسنا، ۱: ۵۱) رسیدن به «نیک‌شهر آرمانی» یا مدینه فاضله یا شهر خدا، با پارسایی فراوان و با سلوک و راهروی «اشه» حاصل می‌شود که زرتشت می‌گوید من اینک آن را انجام

می‌دهم. همراهی اشه با زرتشت بود که خواب جهان کهن را بر هم زد و کوی‌ها، کرپن‌ها، اوسپج‌ها و ... را بر زرتشت شورانید. «شهرستان نیکویی» را که زرتشت می‌خواست برپا کند، افلاطون به شکل مدینه فاضله و به مثابه بنیاد نوعی فلسفه آرمانی در جهان منتشر کرد.

در بند مذکور، زرتشت می‌گوید برای ایجاد بهترین کشور نیکویی، فرمانروایی آن را حق فردی لایق می‌دانیم که پیراسته نفس باشد. یعنی حاکم باید حکیم، خردمند و عارف باشد و کار و عملش برای اهورامزدا و برقراری بهترین اشه باشد.

بشود که فرمانروایان نیک و پاک بر ما فرمانروایی کنند، نه فرمانروایان بد و نادرست. چه

پاکی و راستی از گاه تولد تا مرگ برای آدمی بهترین بخشش است. بشود که چنین

فرمانروایان نیک و پاک برای خوش‌بختی ما در جهان فرمانروایی کنند (یسنا، ۵: ۴۸).

با ورق‌زدن تاریخ سیاسی ایران، پیوسته می‌بینیم که شاهان و بزرگان در روابط سیاسی و اجتماعی از اشه به عنوان نظم قدسی عالم برای توجیه کیفیت اعمال و کردار خویش بهره‌ها می‌بردند و مدعی بودند کردار و اقوالشان تابع قانون الهی است و این قانون الهی همان اشه است. «از همین‌رو هر آنچه موجب تزلزل این نظم شود، مذموم و نامقدس شمرده شده است. بر این اساس، اصلی‌ترین نمادهای سیاسی - اجتماعی نظم کیهانی بر روی زمین عبارت‌اند از آرمان‌شهر، شاه آرمانی و ساختار سه‌گانه اجتماعی، که هر یک تعینی از جلوه‌ای مثالی هستند. شاه آرمانی ناظر بر حسن کارکرد نظم کیهانی بر روی زمین است؛ در صورت صحت اجرای اشه، سرزمین به آرمان‌شهر تبدیل می‌شود» (رضایی‌راد، ۱۳۷۷: ۱۴۰-۱۴۱).

### ۲.۳.۳. خرد مظهر روانی - اخلاقی و اصل کیهانی اشه

خرد منبع دانش و آگاهی راستین است؛ چنان‌که دانش اساس قانون است. در ثنویت بهدین رقیب اهریمنی خرد، آز است. این دوگانگی که گاه و بی‌گاه بر آن تأکید می‌شود با ستیز و مخالفت میان راستی و دروغ در گات‌ها مطابق است. خرد منشأ همه خوبی‌ها است و از سرچشمه همه بدی‌ها. از دانایی، نظم و عدالت و از کژاندیشی بی‌نظمی و بی‌عدالتی صادر می‌شود. در کتب پهلوی بر جنبه اخلاقی آن تأکید شده است (زرن، ۱۳۸۷: ۴۸۳).

بنا به نوشته‌های مینوی خرد، که مجموعه‌ای از سؤال و جواب‌ها میان دانا و مینوی خرد، یعنی نماد آن جهانی دانش و فرزاندگی و مظهر روانی اشه است، آمده است که از

مینوی خرد پرسیده می‌شود: چرا دانش و کاردانی در مینو و گیتی به مینوی خرد وابسته است؟ پاسخ این است: خرد غریزی یا «آسن خرد» از نخستین دم آفرینش با ورمزد بوده است (مینوی خرد، فصل ۵۶، بندهای ۱-۶).

بنابراین، معلوم شد که منشأ آفرینش اشته همان خرد است که اهورامزدا به نیروی خرد اشته را خلق کرده است. برای همین خرد منشأ تمام خوبی‌ها است. همان‌طور که خرد مطلق، منشأ اشته است، خرد این جهانی انسان‌ها نیز مظهری از اشته محسوب می‌شود. حتی می‌توان گفت در طبیعت نیز، که پست‌ترین مرتبه آفرینش است، همه چیز از خرد ذاتی و فطری برخوردارند و این خود نشانگر نظم موجود در عالم است.

### ۳. نظم کیهانی در چین باستان

پیروان مکتب تائو، منشأ آیین خود را در قرن ۶ قبل از میلاد از طریق تاریخ‌نویسان رسمی یافته‌اند. از راه مطالعه مثال‌های تاریخی، از پیروزی و شکست، از بقا و نابودی، از مصیبت و نیک‌بختی، از دوران‌های باستان تا دوره‌های اخیر، آنان آموختند که چگونه عناصر اصلی را نگه دارند و به چیزهای مهم متکی باشند. آنان خویشتن را با خلوص و تجرد محافظت کردند، با فروتنی پابرجا ماندند که اساس تائو فروتنی است و این است پیشینه و دلیل ابقای این مکتب (لان، ۱۳۸۰: ۴۵). همچنین، درباره این مکتب می‌توان گفت در قرن شش پیش از میلاد، چون عصر تشویش سیاسی در چین بود، صد مکتب پدید آمد که شش تای آن مهم‌تر است و مکتب تائو را که نماینده طبیعت‌گرایان بود، لائوزه به جد در کتاب *تائوته‌چینگ* در همان عصر مطرح کرد و از آن به بعد برای خود پیروانی یافت.

مشهورترین تفسیر از تفاسیر پرشمار *دائودِ جینگ* را، که منبع اصلی اندیشه چینی است، وانگ یی (۲۲۶-۲۴۹ م.) نوشته است. او بنیان‌گذار مکتب دانش تاریک (شوان شوئه) شمرده می‌شد (مینگ و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۰۷).

به طور کلی، آنچه در چین باستان به خصوص در آیین تائوئیسم معادل معنایی نظم کیهانی را می‌رساند، «تائو یا دائو» نام دارد، که بنیاد مکتب تائو را تشکیل می‌دهد.

### ۱.۳. قلمرو معنایی تائو

«تائو در لغت به معنای راه یا جاده است. کهن‌ترین شکل واژه «تائو» از سه جزء،

راه، سر انسان و پای انسان تشکیل شده و نماد یک پیرو است. البته کسی را یارای شناخت تائو نیست» (پناهی، ۱۳۸۹: ۸۴). این نکته در اولین قطعه از تائوته‌چینگ به وضوح بیان شده است: «تائویی که بشود به آن چیزی گفت، تائوی جاویدان نیست، آنچه نمی‌توان برایش نامی نهاد، توان برایش نامی نهاد، حقیقت جاوید است» (تائوته‌چینگ، ۱: ۱).

اما کامل‌ترین و فشرده‌ترین تعریفی که از تائو می‌توان کرد، این است: تائو در معنای وسیع خود عبارت است از راهی که امور طبیعی با خلاقیت خود به خود و توالی منظم بر آن جریان دارند (مانند شب و روز). بنابراین، حداقل سه معنای مختلف برای کلمه «تائو» از همان ایده اولیه «راه» تبیین می‌شود که عبارت‌اند از: نظم اخلاقی و فیزیکی عالم، راه خرد، حقیقت و اصول و راه فضیلت کامل یا راه صحیح زندگی که آسمان‌ها آن را تأیید کرده و خود آسمان‌ها نیز از آن تبعیت می‌کنند. اما در فنی‌ترین صورت خود، واژه «تائو» نماینده مطلق فلسفی یا هستی متعال دینی است. کاروس در آثار خود همیشه این کلمه را معادل انگلیسی «عقل و خرد» به کار می‌برد. پارکر آن را «عنایت الاهی» و الکساندر نیز آن را «خدا» ترجمه می‌کند. در ترجمه فرانسوی رموسات نیز واژه «تائو» معادل «هستی متعالی»، «خرد»، «کلمه» و «لوگوس» گرفته شده است (هیوم، ۱۳۶۹: ۲۲۷).

البته یادآور می‌شویم که این نوع تعریف از تائو صرفاً برای تفهیم اذهان است نه واقعی. از این‌رو تعریف کامل تائو محال است. «زیرا کلمات و عباراتی که حادث می‌شوند، ممکن نیست بر امری ازلی احاطه داشته باشند. البته هر اسمی بر آن بگذارند با حقیقت تائو متباین است. هیچ اسمی در خور وصف تائو نیست» (پناهی، ۱۳۸۹: ۸۴). بدین ترتیب، دائو، نادیدنی، ناشنیدنی، و لمس‌ناپذیر است. اما جاوید و ناگفتنی باقی می‌ماند و در حالت نبودن به اوج می‌رسد. دائو قانونی جاوید است که بستر پدیده‌های متغیر جهان است (چای و چای، ۱۳۸۶: ۱۱۱). گفته شده که دائو جریان تکامل است، قدرتی است که در پشت طبیعت جای دارد، و هرج و مرج را در عالم مبدل به جهان منظم و بسامان کرده است (جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴: ۱۸۹). بنابراین، تائو همچون «اشه» هم ابعاد این جهانی دارد و هم بعد آن جهانی، هرچند در تائوئیزم اصیل از جهان دیگر صحبت نمی‌شود و منظور بعد ماورائی تائو است. اما با نگاهی موشکافانه می‌توان گفت تائویی که بی‌نام است و مجزاً ما از آن تعریفی به میان آوریم، مثل اشه نیست (که جزء



امشاسپندان اهورامزدا است) تا بتوان برای آن بعدی قائل شد، بلکه او بزرگ‌تر از آن است که دارای بعد باشد.

### ۳. ۱. ۱. مظاهر و نمودهای تائو

**الف. تائو به معنای ناموس اشیا (چی):** هر گروه از اشیا تائوی مختص خود را دارد. علاوه بر این، تائوی کل و عامی وجود دارد که همه چیزها را شامل می‌شود؛ این تائو، خلق و نیز تغییر اشیا را بر عهده دارد؛ اگر بنا باشد شیئی موجود شود، باید عضوی سابق بر آن موجود و قادر به خلق آن باشد. علاوه بر این، باید ماده و هیولایی موجود باشد که شیء مد نظر بتواند از آن ایجاد شود. بنابراین، کنفوسیوس و دیگر متفکران چینی از وجود عنصری فعال به نام یانگ و عنصری منفعل به نام یین، که به یاری هم در خلق و تغییر اشیا فعالیت می‌کنند سخن می‌گویند (لان، ۱۳۸۰: ۱۶۱).

**ب. تائو به معنای ناموس رفتار:** به عبارت دیگر، تائو می‌تواند به معنای موضع و موقف صحیح انسان در برابر هم‌نوعانش در جامعه باشد و اصلی تصور شود که همه صور سلوک اخلاقی را وحدت می‌بخشد (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۱۶۱).

دائو قانونی ازلی و ابدی است. یعنی اینکه تمام عالم هستی بالذات و بالضروره برای رسیدن به اوج نهایی خود طبق برنامه‌ای که از خود دائو صادر می‌شود حرکت می‌کند؛ این است سیاست دائو که خودکفا و خودتدبیر است؛ و برای اینکه شهریان حکومت خوب داشته باشند و طبق برنامه پیش روند باید از دائو پیروی کنند، همان‌طور که دائو هیچ‌گاه رابطه‌اش را با اشیا قطع نمی‌کند و سهم هر کسی را بالذات به خود می‌دهد باید شهریان عالم هم با همه در ارتباط باشند و با وزیران و خدمه و رعایا و سایرین با عدالت رفتار کند: «کشور را با انجام دادن چیزی که انتظار می‌رود بگردان. جنگ را با انجام دادن چیزی نامنتظر ببر...» (تائوته‌چینگ، ۵۷).

**تائو به معنای خرد کیهانی:** تائو در این معنا به عنوان شعور ذاتی عالم است که مظهري از تائو محسوب می‌شود. البته این نوع تعبیر و برداشت از مظاهر تائو منحصرراً از تائوته‌چینگ نیست، بلکه این نماد تائو در اندیشه‌های کنفوسیوس حکیم بسط یافته است. تائوی کنفوسیوس منحصرراً انسانی نیست، زیرا اگرچه این مفهوم در ذات، انسانی و در تجلی عینی آن اخلاق است، اما در اندیشه کنفوسیوس چیزی جهانی را به عنوان هسته متافیزیکی در خود داشته است (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۴۳۱). چون تائو به عنوان منشأ تمام

موجودات، دارای خرد محض است، پس همه موجوداتی که از آن صادر شده‌اند، به صورت غریزی از خرد بهره‌مندند، هرچند ما بعضی از آنها را بی‌جان تلقی می‌کنیم. مثلاً درخت را ظاهراً بی‌جان و بی‌خرد تلقی می‌کنیم، در حالی که آن هم در حد توانایی‌های خود از خرد کیهانی بهره‌مند است.

با توجه به مطالب بالا، می‌توان گفت در کیهان دو نوع شعور وجود دارد؛ یکی شعور ظاهر که مربوط به عالم ماده است و دیگری شعور باطن (شعور اصلی یا ذاتی) که قدرتی است که موجودات را ایجاد و حرکات و سرعت ذرات اتم را اداره می‌کند. این شاید همان قدرت خدا (تائو) باشد.

### ۳. ۱. ۲. تی‌ین: نماد گیتیانۀ تائو

در تفکر چین باستان برای طبیعت اهمیت بسیاری قائل‌اند و معتقدند بشر در طبیعت به وجود آمده و در آن نیز رشد کرده است و قسمتی از طبیعت به شمار می‌آید و بالطبع باید با طبیعت هماهنگ و سازگار باشد و همسو با آن عمل کند. با توجه به این نوع تفکر آسمان (تی‌ین) نیز جزئی از طبیعت به شمار می‌آید و قدرت حاکم بر جهان و اداره‌کننده آن محسوب می‌شود. از این‌رو انسان نیز باید با آن هماهنگ باشد تا نظم حاکم بر طبیعت تداوم یابد (کازمی، ۱۳۸۹: ۴۳).

از نظر چینیان باستان، کیهان مجموعه‌ای هماهنگ و منسجم تصور می‌شد که تمامی اجزای آن متصل به یک کل منسجم و در تعادل با یکدیگر است. آنچه در بالای سر انسان‌ها است، آسمان، و آنچه در زیر پای آنها قرار دارد، زمین است. در این میان، «تی‌ین» یا آسمان قلمرو معنوی و شایسته پرستش برای چینیان به حساب می‌آمد. منظور از آسمان، صرفاً آسمان بالای سر انسان‌های روی زمین نبود؛ بلکه تمامی پدیده‌های طبیعی مرتبط با آسمان، مثل خورشید، باران، ابر، رعد و برق و امثال اینها بود که همگی در مفهوم آسمان جای می‌گرفتند. زمین نیز به سطحی که همه چیز بر روی آن قرار دارد اطلاق می‌شد (توکلی، ۱۳۸۷: ۴۵۹). شاید چینیان از نسبت دادن آسمان به تائو، منظور خاصی داشتند یا اینکه مشترکات خاصی بین این دو فرض می‌کردند، مثلاً اینکه آسمان مثل تائو بی‌کران و دست‌نیافتنی است، آسمان مثل تائو پر از منبع خیر و برکت و هستی‌بخش است، آسمان چون در رفیع‌ترین درجه قرار دارد به تائوی دست‌نیافتنی نزدیک است.

از منظر چینیان باستان، آسمان و زمین دو اصل مکمل بودند که همه موجودات از آنها به وجود آمده‌اند، و انسان نیز به دلیل طبیعتش از هر دوی آنها سهمی داشت و واسطه میان آسمان بود یا به نوعی انسان پیوند هستی بود (گنون، ۱۳۸۷: ۸۷).

به این ترتیب، می‌توان این نکته را برداشت کرد که آسمان «تی‌ین»، مفهوم مهمی در فلسفه باستانی چین است که آن دو جنبه را در بر می‌گیرد. از یک سو واقعیت عینی بی‌کران است و از سوی دیگر، خدا یا مفهومی الهی است. تفاوت این دو دیدگاه بارز است، و می‌توان گفت بر حسب زمان‌ها نزاع بین طرفداران این دو دیدگاه وجود داشته است. شخص ممکن بود آسمان را همان‌طور که دربرگیرنده طیفی از دیدگاه‌های مذهبی و عقیدتی درباره خدا و مربوط به مردم است، برای اشاره کردن به آسمان نیز به کار گیرد، از این رو، تقسیم عقاید مربوط به آسمان یا الوهیت تا به امروز ادامه داشته است. زیرا فیلسوفان چینی دوره‌های اخیر واژه‌شناسی خود را از گذشته به ارث برده بودند و اصراری بر رهاکردن مفاهیم باستانی نداشتند، تا اینکه متفکران از زمان سلسله شانگ (SONG) به این طرف سعی بر اسلوب‌دارکردن میراث خود کردند (Dinian, 2005: 37). اگر چینیان آسمان را هم خدا و هم آسمان این جهانی که بالای سر ما است فرض می‌کردند و برای آن قداست قائل بودند، هر دو دیدگاه می‌توانست از جهتی ما را به تفهیم ارتباط بین تائو و «تی‌ین» نزدیک کند. زیرا اگر منظور از آسمان، همین آسمان بالای سر ما باشد مظهر یا نمود تائو محسوب می‌شود، بنا به شباهت‌هایی که بین این دو است؛ و اما اگر «تی‌ین» را خدا فرض کنند در این صورت هم آن را به سبب قدرت بی‌پایانی که دارد خود تائو فرض کرده‌اند. در هر صورت این تفکر چینی درست بوده است.

در کتاب *تائوته‌چینگ* واژه‌ای که بتوان از آن تعبیر به خدا کرد، «تی‌ین» است. در برخی جاها آن را دریافتی نزدیک به «آسمان» می‌یابیم و این زمانی است که آن را به عنوان نیروی برابر با خدا بتوان به کار برد (McLagan, 1980: 198).

### ۲.۳. کارکردهای تائو

#### ۲.۳.۱. تائو و اصل پیدایش

از نظر تائوئیست‌ها، پیدایش جهان این‌گونه بود که همه چیز در حالت وو (wu) یعنی نبود، از وو که تهی بود، یو (yu) یعنی بود، به وجود آمد و از یو پدیده‌های جهان به وجود آمدند؛ و آنچه انتقال از حالت وو به یو را میسر کرد، دائو، آن راز سر به مهر

کیهانی بود (قرایی، ۱۳۸۵: ۶۷). این مطلب در متن دائویی چنین بیان شده است: «همه چیز جهان از یو (بود) به وجود آمد و یو از وو (نبود) به وجود آمد» (تائوته‌چینگ، ۴: ۴۰).

بنا به اعتقاد چینیان، می‌توان گفت همه عالم بر اساس تائو حرکت می‌کند، و نظم جهان از تائو ناشی شده است. تائو همان راه طبیعت است و پدیده‌های جهان به راه طبیعی خود می‌روند و کمال نهایی آنها هم در آن است و انسان نیز چون خود را بخشی از موجودات طبیعت می‌داند آزادانه از طبیعت تقلید می‌کند و در راه رسیدن به کمال از این قانون طبیعی، قانون اخلاقی و اجتماعی را استنتاج می‌کند و به سیر خود ادامه می‌دهد. دین تائو انسان را جدا از طبیعت نمی‌داند، بلکه خود را بخشی کوچک از طبیعت می‌انگارد. در این باره باید به این گفتار متوسل شد: «انسان با زمین هماهنگ است، زمین با آسمان هماهنگ است، آسمان با دائو هماهنگ است و دائو با سرشت خود هماهنگ است» (تائوته‌چینگ، ۳: ۲۵).

### ۳.۲.۲. تائو و اصل تضاد (یین - یانگ)

بر اساس جهان‌شناسی دائویی، جهان بر اساس دو اصل اداره می‌شود؛ یکی «یانگ» به معنای آفتاب، روشنایی و «یین» به معنای فقدان آفتاب، تاریکی (لان، ۱۳۸۰: ۱۸۴). همچنین، لغت یین و یانگ به معنای «طرف سایه»، «طرف آفتاب» یک تپه است (مینگ و دیگران، ۱۳۷۹: ۹۲). یانگ مظهر تحرک، گرما، روشنی، خشکی، سختی و ... بود و یین مظهر زنانگی، بی‌تحرکی، سردی، رطوبت، نرمش و ... است. بر اثر فعالیت‌های متقابل این دو اصل اساسی بر یکدیگر، تمام پدیده‌های عالم به وجود می‌آیند. این مفهوم تا دوران اخیر بر تحقیقات کیهان‌شناسی چینی حاکم بوده است (لان، ۱۳۸۰: ۱۸۴). این مفاهیم نخست به ذهن موسیقی‌دانان، ستاره‌شناسان و غیب‌گویان رسید و سپس به وسیله مکتبی که نام آنها را به خود گرفت، منتشر شد و در نهایت به ذخیره مشترک تمام فلسفه چینی تبدیل گردید. آنها برای نخستین بار در رساله «توضیحات ضمیمه»، در سده چهارم پیش از میلاد، به عنوان نوشته‌های ضمیمه‌ای برای رساله «کلاسیک تحولات» مطرح شده‌اند. زمانی یین و زمانی یانگ، این است «دائو». یین و یانگ دو اصل یا دو مرحله مکمل و به هم وابسته‌اند که در مکان و زمان جانشین هم هستند (مینگ و دیگران، ۱۳۷۹: ۹۳).

بنا به نظر تونگ چونگ - شو، نظریه یین و یانگ در عین حال توجیهی است مابعدالطبیعی درباره نظم اجتماعی. وی می‌گوید:

روی هم رفته اشیا باید لازم و ملزوم هم باشند. مثلاً اگر بالاتر وجود دارد پایین‌تر هم باید موجود باشد، اگر شب هست روز هم باید باشد، ...، اینها همه لازم و ملزوم هم‌اند. بین ملزوم یانگ است، زن ملزوم شوهر، رعیت ملزوم شهریار. علی‌کل حال هیچ چیزی وجود ندارد که لازم و ملزوم هم نباشد (لان، ۱۳۸۰: ۲۶۱).

اصل یانگ و یینگ، در هر چیزی وجود دارد. با یکدیگر ناهم‌سازند و در عین حال مکمل یکدیگرند. هیچ چیز نه یینگ ناب است و نه یانگ ناب. چه بسا یکی از این دو بر دیگری چیرگی داشته باشد، اما هرگز آن را از میان بر نمی‌دارد. در کل می‌توان گفت برخورد جنسی یینگ و یانگ کنشی دینی‌مانند است که در آن سازواری جهان از نو ساخته می‌شود (مالرب، ۱۳۷۹: ۱: ۱۸۶-۱۸۷): «راه، یک را می‌برد، یک، دو را، دو سه را، سه ده‌هزار چیز را، هزار چیز یین را به دوش می‌کشند و یین را در آغوش، که تأثیر متقابل انرژی آنها هماهنگی پدید می‌آورد» (تائوته‌چینگ، بخش ۴۲).

بنا بر قانون تضاد، تحرک را وقتی می‌توان تحرک پنداشت که با چیز ساکنی مقایسه شود و هستی هم وقتی می‌تواند متجلی شود که در مقابل متضاد آن قرار بگیرد: «همه کس زیبایی را به عنوان زیبایی می‌شناسد و بدین‌گونه زشتی شناخته می‌شود» (تائوته‌چینگ، بخش ۲).

تائو اصل و منشأ نظم و هماهنگی و اصل تغییرناپذیر بر همه پدیده‌ها و اشیا متغیر است. اما فقط در چارچوب اصل یین و یانگ روند تغییر در تائوئیسم همچون یی‌چنگ قابل درک است. یی همان بی‌نظمی است که نظم و شکل یا یانگ از آن پدید می‌آید، از این‌رو مادر اولیا مادر کبیر همه اشیا و پدیده‌ها در سطح کیهانی است، و خود البته از تائو منشأ دارد و از آن مشتق شده است. تائوئیزم تصریح می‌کند که تعادل و نظم حاکم بر پدیده‌ها از خارج بر آنان تحمیل نمی‌شود، بلکه از طبیعت درونی و نقشی که در پرتو تائو دارند ناشی می‌شود (نصر، ۱۳۸۹: ۸۳-۸۵).

### ۳.۲.۳. تائو و اصل بازگشت (فان)

بنا بر متون تائویی، فان به معنای «برگشتن به اصل» است (Robinat, 2008: 401). یعنی همه چیز همان‌طور که پدید آمده‌اند دوباره به همان مبدأ خود باز خواهند گشت. فان قانون ثابت طبیعت است که از طریق آن مقدر شده است تمام اشیا به حالت اصلی خود باز گردند و در این نوع از بعد تائو است که حرکت قهقرایی اشیا شروع می‌شود تا به

خود تائو بازگردند و به هدفی ضد خود تبدیل شوند: «بازگشتن است رفتن تائو، گردن‌نهادن است کار تائو ...» (تائوته‌چیگ، ۴۰).

قانون تائو به عنوان نظم طبیعی جهان، بر بازگشت دائمی همه چیز به نقطه آغاز خود دلالت دارد. هر چیز که به کیفیت‌های نهایی توسعه می‌یابد بی‌استثنا به کیفیت‌های متضاد باز می‌گردد. وحدت یکپارچه در اثر حرکت دائیو بدل به تکثر می‌شود. فان، فرضیه‌ای است که بین مکتب کنفوسیوس و مکتب تائو پذیرفته شده است؛ و حاکی از آن است که هم در حیطه طبیعت و هم در زندگی انسان، زمانی که پیشرفت و تکامل چیزی به متتها درجه خود رسید، بازگشت قهقرایی به سوی او صورت می‌گیرد.

### ۳.۲. ۴. تائو و ووشینگ

در دوران امپراتوری هان، نظام متحد دیگری در کنار بین و یانگ گسترش یافت که نه در رقابت با آن بلکه مکمل آن بود. این نظام متشکل از پنج عنصر بود که به آن «ووشینگ» می‌گفتند (Cullen, 2008: 52). «ووشینگ» ظاهراً به عنوان اصلی نظام‌مندشده از سیستم فلسفی چین در طی فصل بهار و پاییز تثبیت شده است (S. Major, 1987: 515)، اما گفته می‌شود الگوی باستانی برای نظریه پنج عامل، فصل «طرح بزرگ» از کتاب تاریخ است. تاریخ این فصل مدت‌ها محل بحث بوده و پرسش در این باره تا به این زمان باقی مانده است، با این حال می‌توان گفت ابتدایی‌ترین مرجع برای پنج عامل، کتاب تاریخ است (Dinian, 2005: 95). به این ترتیب مفهوم مقولات پنج‌گانه بیشتر استفاده از ریشه‌های باستان است. دلایل ایجاد این مقولات پنج‌گانه به اندازه دیگر مقولات به‌خوبی واضح نیست. آنها ممکن است به علم نجوم منسوب شوند که به پنج سیاره رؤیت پذیر توجه می‌کند یا از این مبحث، معانی رمزی اعداد از مجذور سحرآمیز عدد سه (یک در سه شبکه منظم از عدد صحیح از یک تا نه، یا پنج در مرکز. هر ردیف-ستون و یازده قطری حاصل جمعی از پانزده است) استخراج می‌شود. در اینجا اشاره به این نکته لازم است که اصطلاح «ووشینگ» اغلب به عنوان پنج عنصر ترجمه می‌شود، اما این معنا غلط و گمراه‌کننده است. «ووشینگ» بر چوب، آتش، خاک، آب، و فلز، که جزء اصلی سازنده اجسام فیزیکی هستند دلالت دارد. این پنج تا عنصر نیستند، بلکه صورت‌ها و نمودی برای حالت‌های وجودی خاص یا فعال هستند، از این رو ترجیح داده می‌شود پنج صورت یا جنبه ترجمه شوند (S. Major, 1987: 516).

### ۳. ۲. ۵. تاؤو و باگوا

از مفاهیم مرتبط با نظم کیهانی در چین باستان، که ارتباط تنگاتنگی با دو مفهوم زیربنایی بین و یانگ در سنت چینی دارد، باگوا است. در میان شکل‌های دیگر از تفکر متناظر در چین باستان، جریان نظام پیچیده‌ای از ارتباطات بین هشت تریگرام «باگوا» و ۶۴ ستاره شش‌پر «هگزگرام» (Hexagrams) در کل کیهان یافت می‌شود (Cullen, 2008: 53). در روایات و سنت چینی، خاستگاه هشت کوا (Koua) یا تری‌گرام را شخصی به نام فوشی می‌دانند. تری‌گرام‌ها در آغاز به منزله تصاویری از عناصر طبیعت و جامعه بشری به کار می‌رفتند، و در آنها علاماتی از ترکیب‌ها و دگرگونی‌های کامل نیروهایی بود که جهان و همه موجودات از آن ایجاد می‌شدند. هشت تری‌گرام مطرح‌شده در «یی‌چینگ»، ترکیبات متفاوتی از سه خط یائو (yao) است. خطوطی که دو شکل دارند: ۱. ممتد (-) که حاکی از یانگ، قطب مثبت، مذکر و فعال طبیعت است؛ ۲. منفصل (-) که نشانگر بین، قطب منفی، مؤنث و منفعل طبیعت است (Daeyeol, 2008: 201-202). برای نشان‌دادن رابطه درونی این دو تضاد، هر دو خط با هم ترکیب شدند تا بین‌یانگ‌های کوچک‌تر را نشان دهند:

بین بزرگ‌تر: \_\_\_\_\_ یانگ بزرگ‌تر: \_\_\_\_\_  
 \_\_\_\_\_  
 \_\_\_\_\_

بین کوچک‌تر: \_\_\_\_\_ یانگ کوچک‌تر: \_\_\_\_\_  
 \_\_\_\_\_  
 \_\_\_\_\_

بعد خط دیگری اضافه شد و هشت شکل به وجود آمد، که هر یک از این اشکال یک «سه‌خطی» (تری‌گرام) خوانده می‌شد، که به هر یک از سه‌خطی‌ها نامی داده شد و بعضی صفات خاص بدان‌ها منسوب گشت (دانگلاس، ۱۳۸۴: ۳۸). وقتی تری‌گرام‌ها جفت می‌شوند، یکی بالای دیگری، آنها به شکل ستاره شش‌پر (هگزگرام) در می‌آیند (Daeyeol, 2008: 201-202). و از طریق طبقه‌بندی کردن آنها در یک تصویر مدور زمان و مکان، ما بی‌درنگ چگونگی تناوب بین و یانگ را مشاهده می‌کنیم (Baldrian, 1987: 290).

### نتیجه

نظم کیهانی از جمله مسائلی است که از دیرباز اذهان مردم را به خود مشغول کرده است، آن‌گونه که بشر در تمام عرصه‌های علوم، فلسفه، دین، عرفان و غیره بالذات

شاهد نظم کیهانی بوده است. مفهوم نظم کیهانی در ایران، به دوره آریاییان نخستین باز می‌گردد و هسته اصلی دین آریایی به شمار می‌رود و نخستین بار در لوحه تل‌العماره (حدود قرن ۱۴ پ.م.) از آن نام برده شده است. پیروان مکتب تائو، منشأ آیین خود را در قرن ۶ قبل از میلاد از طریق تاریخ‌نویسان رسمی یافته‌اند.

با توجه به پژوهش‌های انجام‌شده در متن اوستا نظم کیهانی معادل «آشه» است که شامل مفاهیم نظم کیهانی، راستی، حقیقت و عدالت است و در ابعاد اجتماعی، فردی و کیهانی می‌تواند کارساز باشد؛ و در دائودجینگ نیز نظم کیهانی معادل راه و نظم کیهانی بوده است. اما به‌کاربردن این مفاهیم برای شناخت دائو فقط از روی مسامحه است و‌گرنه دائویی که بتوان شناخت دائو نیست و به این منوال نیز برای دائو ابعاد کیهانی، فردی و اجتماعی در نظر گرفته‌ایم، هرچند دائو در اوج بی‌ابعادی قرار دارد، اما آشه فقط جزء یکی از امشاسپندان اهورامزدا است که ایزد خاصی هم دارد. در دائودجینگ میان دائو و طبیعت وحدت برقرار است، به گونه‌ای که این دو از هم جدایی‌ناپذیرند و بین آنها تمایزی نیست. در آیین زرتشت نیز آشه در همه موجودات جاری و ساری است و همه موجودات بالذات با آن در ارتباط‌اند. در اوستا بین انسان، امشاسپندان و اهورامزدا تثلیثی برقرار است که انسان خلیفه و یاور اهورامزدا محسوب می‌شود. طوری که می‌تواند با راستی در طبیعت تصرف کند. این در دائودجینگ، مثلث ارتباطی، دائو، طبیعت و انسان است و انسان جزئی از طبیعت است و طبیعت جایگاه والاتری دارد. همچنین، میان دائو و طبیعت وحدت برقرار است و بین آنها تمایزی نیست. منظور از قانون بازگشت در اوستا همان انعکاس عمل است، اما در دائودجینگ علاوه بر آن، بیشتر به بازگشت حرکت یا سیر اشیای عالم اشاره شده است که همان‌گونه که اشیا از اول ظاهر شده‌اند، دوباره به همان حالت اولیه باز خواهند گشت.. آشه و تائو هر کدام مظاهری در عالم دارند که به نوعی نشانگر قانونی مطلق و ازلی‌اند.

با توجه به هر دو کتاب مقدس، پیروی از نظم کیهانی موجب تعادل در نظم طبیعت، تعادل اخلاق، رفتار و روان، و هدفمندانگاشتن آفرینش می‌شود. همچنین، پیروی از نظم کیهانی موجب رستگاری و سعادت انسان می‌گردد.

پی‌نوشت

۱. اوستای متأخر مد نظر است.



## منابع

- اوشیدری، جهانگیر (۱۳۷۱). *دانش‌نامه مزدیسنا*، تهران: نشر مرکز.
- ایرانی، دینشاه (۱۳۶۱). *اخلاق ایران باستان*، تهران: سازمان انتشارات فروهر.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۲). *صوفیزم و تاؤوئیزم*، ترجمه: محمدجواد گوهری، تهران: روزنه، چاپ پنجم.
- بویس، مری (۱۳۷۴). *تاریخ کیش زرتشت*، ج ۱، ترجمه: همایون صنعتی‌زاده، تهران: انتشارات توس.
- بویس، مری (۱۳۸۸). *زرتشتیان، باورها و آداب دینی آنان*، ترجمه: عسگر بهرامی، تهران: ققنوس.
- بویس، مری؛ ویلیامز، الن؛ فیلیپ، جی. بروک؛ کرین، هیلنر (۱۳۸۸). *جستاری در فلسفه زرتشتی: مجموعه مقالات*، ترجمه: سعید زارع، سید رضا منتظری، نیلوفر السادات نواب، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب قم.
- پناهی، مانده (۱۳۸۹). «مقایسه نور و تاؤو در حکمت اشراق و مکتب تاؤوئیسیم»، در: *کتاب ماه فلسفه*، ش ۳۷، ص ۸۳-۹۲.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۴۰). *یسنا*، ج ۱، تهران: انتشارات ابن‌سینا.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۵۴). *گاتاها*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- پورداوود، ابراهیم (۱۳۷۷). *یشت‌ها*، ج ۱، تهران: انتشارات اساطیر.
- پیاده کوهسار، ابوالقاسم (۱۳۸۶). «بررسی تطبیقی «ریته» و «اشه» در هند و ایران باستان»، در: *پژوهش‌نامه ادیان*، س ۱، ش ۲، ص ۵۹-۹۰.
- پیکر، زهرا (۱۳۸۷). «ارتباط آتش و اشته در ادیان باستانی ایران و هند»، در: *نشریه حافظ*، ش ۴۹، ص ۲۱-۲۲.
- توکلی، طاهره (۱۳۸۶). «متافیزیک در مکتب دائویی و کنفوسیوس»، در: *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۲، ص ۶۹-۹۵.
- جلالی مقدم، مسعود (۱۳۸۴). *آیین زروانی*، تهران: امیرکبیر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *ولایت فقیه؛ ولایت فقهت و عدالت*، ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء.
- چای، چو؛ چای، وینبرگ (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه چین*، برگردان: عسگر پاشایی، تهران: نشر معاصر.
- خنجری، خداداد (۱۳۷۸). *بینش زرتشت*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دانگلاس، آلفرد (۱۳۸۴). *یی جینگ (کتاب تقدیرات)*، ترجمه: سودابه فضاییلی، تهران: نشر ثالث.
- دوست‌خواه، جلیل (۱۳۷۰). *اوستا، کهن‌ترین سرودهای ایرانیان*، ج ۱ و ۲، تهران: نشر مروارید.
- رضایی، عبدالعظیم (۱۳۷۷). *تاریخ ادیان جهان*، ج ۱، تهران: علمی.

- رضایی‌راد، محمود (۱۳۷۷). «تصور نظم ملازم ذاتی هر تفکر دینی است»، در: *نامه فرهنگ*، ش ۳۰، ص ۱۴۰-۱۴۶.
- رضی، هاشم (۱۳۷۶). *وندیباد*، ج ۳ و ۴، تهران: انتشارات فکر روز.
- زرشناس، زهره (۱۳۸۱). «شهریاری پیروز اشه (=راستی)»، در: *کتاب ماه هنر*، ش ۴۷ و ۴۸، ص ۵۶-۵۹.
- زهر، آر. سی. (۱۳۸۷). *طلوع و غروب زرتشتی‌گری*، ترجمه: تیمور قادری، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- عالیخانی، بابک (۱۳۷۹). *بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی*، تهران: نشر هرمس.
- عباسیان، احمد (۱۳۸۵). *فلسفه و آیین زرتشت*، تهران: نشر ثالث.
- عرب گلپایگانی، عصمت (۱۳۷۶). *اساطیر ایران باستان*، تهران: انتشارات هیرمند.
- عینی، فرانک (۱۳۸۶). *راستی و دروغ در ایران باستان*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان‌شناسی، استاد راهنما: مهشید میرفخرایی، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، واحد علوم و تحقیقات.
- قرایی، فیاض (۱۳۸۵). *ادیان خاور دور*، مشهد: نشر دانشگاه فردوسی مشهد.
- کاظمی، افسانه (۱۳۸۹). *طبیعت و نظم آن در قرآن و دئو ده جینگ*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، استاد راهنما: طاهره توکلی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی.
- گنون، رنه (۱۳۸۷). *نگرشی به مشرب باطنی اسلام و آیین دئو*، ترجمه: دل‌آرا قهرمان، تهران: نشر حکمت.
- گیگر، ویلهلم؛ هینس، والتر؛ ریندیشمن، فریدریک (۱۳۸۲). *زرتشت در گات‌ها: عرفان، حکمت عملی، فلسفه و جهان‌شناسی*، ترجمه: هاشم رضی، تهران: نشر سخن.
- گیمین، دوشن. ز (۱۳۷۸). *زرتشت و جهان غرب*، ترجمه: مسعود رجب‌نیا، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- لان، فانگ یو (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه چین*، ترجمه: فرید جواهر کلام، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- لائوتزو (۱۳۸۵). *دئو ده جینگ*، برگردانی از اورسولا ک. له‌گین، ترجمه به فارسی: ع. پاشایی، تهران: نشر نگاه معاصر.
- مالرب، میشل (۱۳۷۹). *انسان و ادیان*، ترجمه: مهران توکلی، تهران: نشر نی.
- مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- معین، محمد (۱۳۸۵). *فرهنگ فارسی*، گردآوری: عزیزالله علی‌زاده، تهران: راه رشد.
- مهر، فرهنگ (۱۳۸۷). *دیدنی نواز دینی کهن؛ فلسفه زرتشت*، تهران: نشر چشمه.
- مینگ، دو وی؛ استریک من، مایکل؛ رینولدز، فرانک (۱۳۷۹). *آیین‌های کنفوسیوس، دئو و بودا*، ترجمه: غلام‌رضا شیخ زین‌الدین، تهران: فیروزه.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۹). *دین و نظام طبیعت*، ترجمه: محمدحسن فغفوری، تهران: حکمت.

نصیری، حامد رضا (۱۳۸۷). «نقش «اشه» در سامانمندی و نظم‌دهی سیاسی کشور»، در: *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، ش ۲۴۷ و ۲۴۸، ص ۱۲۲-۱۳۳.

وحیدی، حسین (۱۳۵۳). *پژوهشی در آرمان‌پارسایی در ایران*، تهران: انتشارات زندگی.  
هفت‌هات اوستا (۱۳۵۴). *پیرایش، آرایش و گزارش: علی اکبری*، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.

هیوم، رابرت ا. (۱۳۶۹). *ادیان زنده جهان*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

Baldrin, Farzeen (1987). "Taoism", in: *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan publisher, Vol. 14.

Boyce, Mary (1998). "Ardwahist", in: *Encyclopedia Iranica*, Ehsan Yarshater (ed). California, Mazda publishers, Vol. II.

Cullen, Christopher (2008). "Cosmology", in: *Encyclopedia of Tao*, UK and U.S.A., Vol.1.

Daeyeol, Kim (2008). "Bugua", In: *Encyclopedia of Taoism*, UK & U.S.A.

Dhalla, Maneckji Nusservanji (1938). *History of Zoroastrianism*, New York: Oup.

Dinian, Zhang (2005). *Key Concepts in Chinese Philosophy*, translated by Edmund Ryden, Bijn: Foreign Languages.

Eliade, Mercea (ed.) (1981). *Encyclopedia of Religion*, Vol. 15, London: Macmillan.

Long, J. Bruce (1981). "Cosmic Law", in: *Encyclopedia of Religion*, VOL. 4, Mircea Eliade (ed.), London: Macmillan.

Mclagan, J. P. (1980). "Taoism", in: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T. T. Clark, Vol. 12.

S. Major, John (1987). "Yin-Yang", "Wu-Hsing", in: *Enciclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publisher, Vol. 3.

Zaehner, R. C. (1975). *The dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London: weldenfeld and Nicolson.

