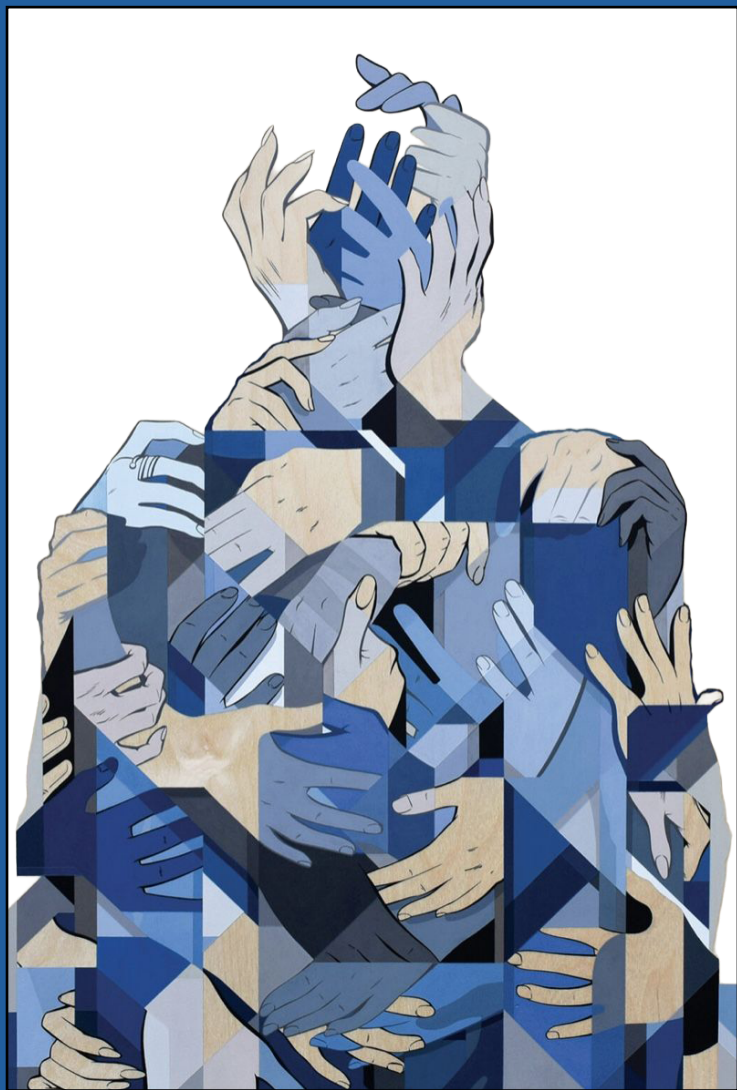




دیگری نامه

دیگری نامه



توانا

TAVANA

آموزشکده آنلاین
برای جامعه مدنی ایران

e-collaborative

for civic education



www.tavaana.org

پروژه

e-collaborative
for civic education

www.eciviced.org

دیگری نامه

ناشر: E-Collaborative for Civic Education

بهار ۱۴۰۵

© E-Collaborative for Civic Education 2026

e-collaborative for civic education

(ECCE (E-Collaborative Civic Education) یک سازمان غیرانتفاعی در ایالات متحده آمریکا تحت 501c3 است که از فناوری اطلاعات و ارتباطات برای آموزش و ارتقای سطح شهروندی و زندگی سیاسی دموکراتیک استفاده می‌کند.

ما به عنوان بنیان‌گذاران و مدیران این سازمان اشتیاق عمیق مشترکی داریم که شکل‌دهنده ایده‌های جوامع باز است. همچنین برای ما، شهروند، دانش شهروندی، مسئولیت و وظیفه شهروندی یک فرد در محافظت از جامعه سیاسی دموکراتیک پایه و اساس کار است؛ همان‌طور که حقوق عام بشر که هر شهروندی باید از آن‌ها برخوردار باشد، اساسی و بنیادی هستند. ECCE دموکراسی را تنها نظام سیاسی قادر به تأمین طیف کاملی از آزادی‌های شهروندی و سیاسی برای تک‌تک شهروندان و امنیت، برابری و عدالت می‌داند. ما دموکراسی را مجموعه‌ای از ارزش‌ها، نهادها و فرایندها می‌دانیم که میسر صلح، توسعه، تحمل و مدارا، تکررگرایی و جوامعی شایسته‌سالار است که به کرامت انسانی و دستاوردهای انسانی ارج می‌گذارند.

ما پروژه اصلی ECCE یعنی «آموزش‌شکده توانا: آموزش‌شکده مجازی برای جامعه مدنی ایران» را در سال ۲۰۱۰ تأسیس کردیم. آموزش‌شکده توانا در ارائه منابع و آموزش در دنیای مجازی در ایران، یک نهاد پیشرو است. توانا با ارائه دوره‌های آموزشی زنده در حین حفظ امنیت و با ناشناس ماندن دانشجویان، به یک جامعه آموزشی قابل اعتماد برای دانشجویان در سراسر کشور تبدیل شده است. این دروس در موضوعاتی متنوع مانند نهادهای دموکراتیک، امنیت دیجیتال، حقوق زنان، وب‌نويسي، جدایی دین و دولت و توانایی‌های رهبری ارائه می‌شوند. آموزش‌شکده توانا آموزش زنده دروس و سمینارهای مجازی را با برنامه‌هایی مثل مطالعات موردی در جنبش‌های اجتماعی و گذارهای دموکراتیک، مصاحبه با کنشگران و روشنفکران، دستورالعمل‌های خودآموز، کتابخانه مطالب توصیفی، ابزارهای کمکی و راهنمایی برای آموزشگران ایرانی و حمایت مداوم و ارائه مشاوره آموزشی برای دانشجویان تکمیل کرده است.

تلاش ما برای توسعه توانایی‌های آموزش‌شکده توانا متوجه گردآوردن بهترین متفکران ایران و صداهای حذف‌شده است. به همین ترتیب، به دنبال انتشار و ارتقای آثار مکتوب روشنفکران ایرانی هستیم که ایده‌های آنان در جمهوری اسلامی ممنوع شده است.

یکی از نقاط تمرکز تلاش توانا، ترجمه متون کلاسیک دموکراسی و مقالات معاصر در این باره و نیز ترجمه آثار مرتبط با جامعه مدنی، حقوق بشر، حاکمیت قانون، روزنامه‌نگاری، کنشگری و فناوری اطلاعات و ارتباطات است. امید ما این است که این متون بتواند سهمی در غنای فردی هم‌وطنان ایرانی و برساختن نهادهای دموکراتیک و جامعه‌ای باز در ایران داشته باشد.

سپاسگزار بازتاب نظرات و پیشنهادهای شما!

فهرست

۸	پیش‌گفتار
۹	یک: آن «دیگری» بزرگ
۱۶	دو: دگرباشی ایرانی
۲۴	سه: روند دگرسازی
۳۳	چهار: دگرباشان دیروز، خودی‌های امروز
۴۳	پنج: سیاست هویتی و دروغ‌های سیاسی
۵۴	شش: جذابیت‌های کژآیینی!
۶۴	هفت: آن دیگری ابراهیمی!
۷۵	هشت: از دخمه‌ها تا امام‌زاده‌ها: مرزهای سیال فرهنگی
۸۸	نه: «من از خون این مرد مبرّی هستم!»
۱۰۰	ده: از ساسانیان تا سکولاریسم
۱۱۲	یازده: مسیح در ارمنستان
۱۲۳	دوازده: مسیحیان شهر نصیبین
۱۳۵	سیزده: عشق یا کین‌توزی؟ مسئله این است!
۱۴۵	چهارده: مزدک
۱۵۵	پانزده: آنان که نمی‌میرند!

- شانزده: آن دیگری هرزه! ۱۶۷
- هفده: قصه‌های تکراری؛ چهره‌های نو ۱۷۹
- هجده: پرومته در زنجیر ۱۹۰
- نوزده: ناب‌گرایان ۲۰۲
- بیست: احمد کسروی ۲۱۳
- بیست‌ویک: آن دیگری لامذهب: صادق هدایت ۲۲۳
- بیست‌ودو: خُنگ آنکه دل شاد دارد به نوش! ۲۳۷
- بیست‌وسه: خورشید دو نیم می‌شود! ۲۵۰
- بیست‌وچهار: کوش پیل دندان! ۲۶۰
- بیست‌وپنج: خدایان روی زمین! ۲۷۴
- بیست‌وشش: دگر دیسی ۲۸۷
- بیست‌وهفت: بلاگردان ۲۹۸
- بیست‌وهشت: شستن گناهان با آب! ۳۱۱
- بیست‌وننه: از جادو تا دین ۳۲۲
- سی: دیگری‌های دیگری نامه ۳۳۷

پیش‌گفتار

«دیگری‌نامه» پادکستی بود که سال ۱۴۰۳ از [یوتیوب](#) و [ساندکلاود](#) آموزشکده توانا و صفحات آن در شبکه‌های اجتماعی منتشر شد و اکنون نسخه نوشتاری آن در اختیار شما علاقه‌مندان قرار می‌گیرد.

این مجموعه راجع به «دیگری» است؛ تمامی آن‌هایی که طبق روایت‌های رسمی از ما نیستند و دقیقاً به همین طریق، در شکل‌دادن به هویت خود ما نقش مهمی ایفا می‌کنند. اگرچه بین ما و آن دیگری‌ها رابطه پیچیده‌ای از مهر و کین، خشم و همدلی، و زندگی و مرگ در جریان باشد.

در این مجموعه که امیدواریم بستری برای گسترش فرهنگ گفت‌وگو در مقولاتی باشد که به طور سنتی در حیطه ادیان و سنت‌های دینی بوده است، راهی بهتر ندیدیم که بر «دیگری» در فرهنگ دینی و به عبارت دیگر، بر دگرباشی دینی تمرکز کنیم. بر همین اساس، تمامی باورمندان به ادیان رسمی و غیررسمی و حتی خداناباوران و منتقدان دین هم در دایره مخاطبان ما در این مجموعه قرار می‌گیرند.

یک: آن «دیگری» بزرگ

در بخش نخست به موقعیت خاص یهودی بودن در جوامع مسیحی و اسلامی می پردازیم که به تعبیری دراماتیک ترین شکل دگرپاشی دینی بوده و از این جهت بازتاب گسترده ای هم در ادبیات جهانی داشته است.

جهود آن در خانه از پس بیست / بیاورد خوان و به خوردن نشست
از آن پس به بهرام گفت کای سوار / چون این داستان بشنوی یاد دار
به گیتی هر آن کس که دارد، خورد / سوی مردم بی نوا ننگرد
بدو گفت بهرام که این داستان / شنیدستم از گفته باستان
شنیدم به گفتار و دیدم کنون / که برخواندی از گفته رهنمون

ابیات بالا از بخش تاریخی شاهنامه اس؛ جایی که سراینده این اثر بزرگ، حکیم فردوسی، ماجراهای بهرام گور، پادشاه ساسانی، را بازگو می کند. در این بخش، ماجرای سقایی به نام لُنْیک آبکش و براهام جهود تعریف می شود. لُنْیک که کارش سقایی ست و بنابراین تنگ دست است، فوق العاده دست و دل بازی می کند و بی آن که بداند میهمانش، بهرام گور، پادشاه کشور است، نهایت سخاوتمندی را در پذیرایی از او به خرج می دهد. در تقابل با این تصویر که از لُنْیک آبکش و مهربانی اش به دست داده می شود، بددلی، بدجنسی و خسیسی

یک مرد یهودی، یا به اصطلاح «جهود» به نام بَراهام هم روایت می‌شود. پیشکاران بهرام به او گفته بودند که براهام مرد بدگهر و بددلی‌ست. با این حال، بهرام که به کسوت یک سرباز ساده در آمده بود، با اصرار از براهام می‌خواهد که شبی در منزلش سپری کند. بعد از گفت‌وگوهای بسیار، براهام با شرط و شروطی می‌پذیرد و چنان‌که خواندید، شامی برای خود فراهم کرده و به مهمان تعارف نمی‌زند؛ حتی پند می‌دهد که زندگی همین است: به گیتی هر آن کس که دارد خورد / سوی مردم بی‌نوا ننگرد.

می‌آورد چون خورده شد نان، جهود / از آن می، وُرا شادمانی فزود
 خروشید که ای رنج‌دیده سوار / بر این داستانِ کهن، گوش دار
 که هر کس که دارد، دلش روشن است / دَرَم پیش او، چون یکی جوشن است
 کسی کو ندارد، بود خشک لب / چنان چون تویِ گُرسنه نیم‌شب

شما می‌توانید حدس بزنید که براهام جهود به عنوان شخصیت منفی این داستان، در آخر کار به دستور شاه متضرر و بدفرجام می‌شود. بهرام حکم می‌کند که ثروت فراوان این مرد یهودی به لبنک آبکش داده شود که آن «گفته باستان» - که دارندگی، برازندگی‌ست - دیگر راست نباشد! شاه حکم می‌کند که دارندگی، برازنده لبنک دست‌ودل‌باز است و نه براهام جهود که اموالش، به حکم شاه مصادره می‌شود!

یهودیان، به عنوان وارثان یکی از کهن‌ترین سنت‌های دینی، غالباً نقش منفی در داستان‌های ادبی، اشعار و نمایشنامه‌های ملل کهن دارند. دشمنی با آن‌ها البته بیش‌تر در جوامعی دیده می‌شود که سنت مسیحی یا اسلامی داشته‌اند. یعنی سنت‌هایی که خود از دل سنت یهود بیرون آمده‌اند. با این حال، داستان شاهنامه نشان می‌دهد که چهره «مرد یهود» به عنوان فردی بخیل، بدطینت و بدذات، در فرهنگ ایران پیش از اسلام هم سوابقی داشته است. واقعیت این است که وقتی باورمندان به یک سنت دینی در یک جامعه در اقلیت قرار می‌گیرند، به آن «دیگری» تبدیل می‌شوند که ممکن است تمامی کاسه‌کوزه‌ها سر او شکسته شود. به آن میهمان ناخوانده، به آن فرد مشکوک یا بز بلاگردانی که با بریدن سرش، می‌توان بلا را دور کرد. اقلیت مسلمان در جوامع مسیحی یا اقلیت مسیحی در جوامع مسلمان هم تجربه‌های مشابهی برای نقل کردن دارند. در عین حال، مثال بارز و نمونه‌وار

آن «دیگری بزرگ»، یهودیان‌اند. نه فقط ادبیات شفاهی و مکتوب ملت‌های مختلف، بلکه حوادث تاریخی و سیاسی تلخ هم به این واقعیت گواهی می‌دهند که کم‌تر اقلیتی به اندازه اقلیت یهود در جوامع میزبان، مورد اذیت و آزار قرار گرفته است. اصطلاح مشهور «احساسات ضد سامی» یا Anti-Semitism که متأسفانه هنوز از اصطلاحات پرکاربرد علوم انسانی‌ست، به همین احساسات ضد یهودی در فرهنگ معاصر اشاره می‌کند.

«ظاهراً چشم‌پوشی از ارضای تمایلات پرخاشگرانه برای انسان‌ها آسان نیست. انسان‌ها بدون تعرض به یکدیگر خشنود نیستند! مزیت یک جمع نسبتاً کوچک فرهنگی که با دشمنی نسبت به کسانی که خارج از این جمع هستند، امکان بروز این انگیزه تعرض را می‌دهد، نباید دست‌کم گرفته شود. همیشه می‌توان عده کثیری را با عشق به هم پیوند داد؛ به شرط آن‌که کسانی باقی بمانند که بتوان آنان را مورد پرخاشگری قرار داد. من زمانی به این پدیده پرداخته بودم که درست جوامعی که همسایه و از دیگر بابت‌ها به یکدیگر نزدیک‌ترند، با هم می‌ستیزند و یکدیگر را مسخره می‌کنند. مثلاً اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها، شمالی‌ها و جنوبی‌ها در آلمان، انگلیسی‌ها و اسکاتلندی‌ها... اسم آن را گذاشته بودم «خودشیفتگی تفاوت‌های کوچک» که البته توضیح زیادی در مورد این پدیده نمی‌دهد. اما ارضای سهل و نسبتاً بی‌خطر میل به پرخاشگری را در آن مشاهده می‌کنیم که اتحاد اعضای جمع را آسان‌تر می‌کند. خلق یهود که در همه جا پراکنده است، توانسته است که از این راه خدمتی قابل تقدیر به جوامع میزبان خود کند. جای تأسف است که همه کشتارهای یهودیان در قرون وسطی، به منظور صلح‌آمیزتر و امن‌تر کردن آن دوران برای هم‌عصران مسیحی خلق یهود کافی نبود. پس از آن‌که پولوس حواری، عشق میان همه انسان‌ها را اساس جامعه مسیحی خود قرار داد، عدم مسامحه مسیحیت نسبت به کسانی که خارج از این دایره بودند، نتیجه‌ای ناگزیر بود.»

تمدن و ملالت‌های آن، اثر زیگموند فروید

ترجمه: محمد مبشری، نشر ماهی، صص ۸۳-۸۳.

فروید که خود یهودی تبار بود در کتاب «تمدن و ملالت‌های آن»، یا به عبارتی دیگر: «فرهنگ و ناخرسندی‌های آن»، بیش از یک بار به موقعیت خاص یهودیان در جوامع می‌پردازد. مضمون اصلی این کتاب پاسخ به این پرسش است که چرا پیشرفت‌های بشر در ابعاد مختلف، به رضایت خاطر عمیق یا سعادت او منجر نشده و میل بشر به پرخاشگری و تعرض به دیگری را در او برطرف نکرده است. از منظر روانکاوی او چاره‌ای نمی‌بیند که مسلم بدانند میل به پرخاشگری در انسان میلی اصیل و طبیعی‌ست و قابل حذف نیست. او می‌گوید که در عمل، هر جمعیت انسانی، هر واحد بزرگ یا حتی کوچکی، برای حفظ انسجام خود یک «دیگری» می‌تراشد و خود را در تقابل با آن معرفی می‌کند:

«بنابراین از این پس از این نقطه‌نظر حرکت می‌کنیم که تمایل به پرخاشگری یک محرک انگیزشی اصیل و مستقل انسان است. و به این مطلب باز می‌گردیم که این بزرگ‌ترین مانع تمدن است... اکنون می‌خواهم اضافه کنم که فرهنگ فرایندی‌ست در خدمت انگیزه عشق که هدف آن جمع کردن افراد انسانی در خانواده، سپس قبیله، خلق، ملت و در واحد بزرگ‌تر، کل جامعه انسانی‌ست. چرا باید چنین شود، نمی‌دانم. این کار انگیزش عشق است. این جمعیت‌های انسانی باید از طریق لیبیدو به یکدیگر متصل شوند. ضرورت کار مشترک به تنهایی نمی‌تواند آنان را متشکل نگاه دارد. اما انگیزش پرخاشگری طبیعی انسان، یعنی دشمنی یکی با همه، و همه با یکی، با این برنامه تمدن در تضاد است. این انگیزش پرخاشگری، زاده انگیزش مرگ و نماینده اصلی آن است که در کنار انگیزش عشق می‌کوشد که تسلط بر جهان را با آن تقسیم کند.»

تمدن و ملالت‌های آن، ص ۹۴.

آن‌طور که فروید و بسیاری از پژوهشگران روند «دیگری‌سازی» در حیات اجتماعی انسان را دیده‌اند و تفسیر کرده‌اند، این «دیگری‌سازی» که می‌تواند در حد «دشمن‌تراشی» پیش رود، صرفاً کار جمعیت‌های دینی نیست. واحدهای سیاسی هم حتی اگر ایدئولوژی‌های غیردینی داشته باشند، اغلب به همین مسیر گام می‌گذارند. فروید ادامه می‌دهد:

«این اتفاقی غیرقابل فهم نیست که رویای ژرمنی تسلط بر جهان، برای

تکمیل کردن خود به یهودستیزی نیاز داشت. همچنین می‌توان فهمید که چرا در فرهنگ کمونیستی جدیدی که در روسیه بنا می‌شود، تعقیب بورژواها از نظر روانی پشتیبانی می‌شود. آدمی با نگرانی از خود می‌پرسد که وقتی بورژوازی ریشه‌کن شد، شوراها به چه کاری دست خواهند زد؟!»

تمدن و ملالت‌های آن، صص ۸۴-۸۵.

یکی دیگر از مشهورترین آثار ادبی که یک یهودی ثروتمند را به صورت کاراکتری منفی معرفی می‌کند، نمایشنامه «تاجر ونیزی» اثر ویلیام شکسپیر است. شکسپیر این‌جا هم مانند اغلب نمایشنامه‌های خود روابط پیچیده انسانی را تصویر می‌کند و به همین علت، به‌سادگی نمی‌توان قضاوت کرد که آیا محتوای اثر او، یهودستیزانه است یا نه. این مناقشه تا امروز ادامه دارد. اما چیزهایی واضح و مسلم است: شیلاک (Shylock) یک یهودی رباخوار است. او با سود نامتعارف، به آدم‌های گرفتاری مانند آنتونیو پول قرض می‌دهد. او ضمناً مترصد فرصت است تا انتقام بگیرد.

در سکانسی از اقتباس سینمایی مایکل ردفورد از این اثر شکسپیر، شیلاک به عنوان ضمانت بازگشت پولش از آنتونیو، تکه‌ای از گوشت بدن او را مطالبه می‌کند! آنتونیو اگر نتواند دین خود را ادا کند، باید تکه‌ای از گوشت بدنش را بریده و به شیلاک بدهد. شیلاک در توجیه شرط غیرانسانی خود به صدماتی اشاره می‌کند که از ناحیه آنتونیو مسیحی خورده است. صدمات، توهین‌ها و تحقیرهایی که او متحمل شده صرفاً به این علت که یهودی بوده است. شیلاک می‌پرسد که آیا ما یهودی‌ها جان نداریم، اگر به ما زخم بزنید، خون‌ریزی نخواهیم کرد؟! اگر قلقلک بدهید، نخواهیم خندید؟! اگر ما را مسموم سازید، نخواهیم مرد؟ و اگر به ما ظلم کنید، ما نباید انتقام بگیریم؟! من تنها شرارتی را اجرا خواهم کرد که از شما آموختم.

وقتی به بازنمایی منفی یهودیان در کار نمایشنامه‌نویسان مشهور انگلیسی مانند ویلیام شکسپیر و کریستوفر مارلو نظر می‌کنیم، آنچه جالب است این است که در بریتانیای دوران این نمایشنامه‌نویسان، اساساً هیچ یهودی‌ای وجود نداشته است! شکسپیر کاراکتر «شیلاک» در تاجر ونیزی، و مارلو کاراکتر «باراباس» در جهود مالت، را نمی‌توانستند از روی نمونه‌های واقعی ساخته باشند! چون از زمان ادوارد اول، پادشاه بریتانیا، یعنی از اواخر

قرن سیزدهم میلادی، «فرمان اخراج» یهودیان از سرزمین‌های بریتانیایی صادر و اجرا شده بود. شکسپیر و مارلو در قرن شانزدهم میلادی زندگی می‌کردند؛ یعنی حدوداً سه قرن پس از آن‌که آخرین یهودیان بریتانیا را ترک کرده بودند. در ونیز هم که محل وقوع حوادث مربوط به نمایشنامه شکسپیر است، یهودیان در قرن شانزدهم مجبور بوده‌اند کلاه قرمزی به سر داشته باشند تا از دیگران متمایز شوند؛ چیزی شبیه به «زَنار» در کشورهای اسلامی که مسیحیان مجبور بوده‌اند به کمر خود ببندند.

آنچه مسلم است این‌که این نویسندگان تحت تاثیر سنتی قرار داشته‌اند که مطابق با آن یک یهودی چنین بازنمایی می‌شد. از آن‌جا که از طرفی، رباخواری در کشورهای مسیحی و مسلمان ممنوع بوده است، و از طرف دیگر یهودیان در فعالیت‌های اقتصادی با محدودیت‌های فراوان مواجه بوده‌اند، تصور عمومی این بوده که یک یهودی با انباشت ثروت و رباخواری می‌توانست به حیات خود ادامه دهد. ادبیات بسیاری از ملل، به همین علت، کلیشه «یهودی طماع و نزول‌خوار» را بازتولید می‌کرده است. فروید در صفحه ۹۲ «تمدن و ملالت‌های آن» می‌گوید:

«به یاد می‌آورم هنگامی که در متون روان‌کاوی ایده «انگیزش تخریب» برای نخستین بار ابراز شد در برابر آن مقاومت می‌کردم و به خاطر دارم که مدتی زیاد گذشت تا پذیرای آن شدم. اگر دیگران نیز چنین مقاومتی نشان می‌دادند یا می‌دهند کم‌تر تعجب‌آور است. زیرا کودکان دوست ندارند بشنوند که کسی از گرایش ذاتی انسان به «پلیدی» و «پرخاشگری» و به این ترتیب از بدجنسی صحبت کند. خداوند آنان را از نظر کمال مانند خویش آفریده است. آدمی نمی‌خواهد او را متوجه این مطلب کنند که وفق دادن وجود انکارناپذیر پلیدی، با رحمانی‌بودن خداوند، چقدر دشوار است. بهترین راه برای معذور داشتن خداوند، شیطان است که در این میان از نظر اقتصاد روانی، همان نقش آرام‌کننده وجدان را ایفا می‌کند که یهودیان در جهان ایده‌آل آریایی‌ها.»

* * * * *

روند دیگری‌سازی یا ترجیحا «دشمن‌سازی» برای قوام‌بخشیدن به هویت گروهی که در آن عضویم، مطمئناً فقط گریبان یهودیان را در تاریخ نگرفته است. در قسمت‌های بعدی

این بر آنیم که موانع ساختاری تحقق گفت‌وگو میان ادیان را بیش‌تر واریسی کنیم. در این راستا، به مضمون «دیگری‌سازی» قطعاً باز خواهیم گشت.

دو: دگرباشی ایرانی

صدای همه‌مردم شنیده می‌شود. سقاخانه‌ای در تهران مورد استقبال فوق‌العاده مردم قرار گرفته چون شایعه شده که این سقاخانه، بهایی را کور می‌کند و مسلمان شیعه را شفا می‌دهد! ایمبری (Imbrie) و رانده‌اش به نام سیمور - که وابستگان سفارت آمریکا در تهران بودند - برای عکس گرفتن از مردم، در محل حاضرند. ناگهان کسی فریاد می‌زند که این‌ها بهایی‌اند. همان‌ها که در سقاخانه زهر ریخته‌اند تا انتقام از مسلمان‌ها بگیرند! داد و قال می‌شود و صدای فریاد کسی (آقای ایمبری) می‌آید. افسر قزاقی به نام «جان‌محمد» که قزاق‌ها به فرمان اویند، ضربه را وارد آورده، می‌گوید: «این سگ بهایی را زدم!... زدم!... زدم!»

در بخش قبل، درباره روند دیگری‌سازی صحبت کردیم. این‌که هر جامعه‌ای و حتی هر گروهی، تمایل دارد که هویت خود را از راه برساختن یک «دیگری دشمن»، یک «دیگری متخاصم»، قوام دهد. این تمایل، تا آن‌جا که فروید می‌فهمید، ریشه‌های عمیق روان‌شناختی دارد. فروید معتقد بود انسان برای تخلیه خشم خود، به دنبال بهانه می‌گردد! این بهانه در جوامع مسلمان و مسیحی، عمدتاً یهودیان بودند، اما جامعه متاخر ایران، دست‌کم از اواخر دوره قاجار تا کنون «دیگری»‌های دیگری ساخته و به آن پرداخته است. بایی‌ها و بهاییان در جامعه معاصر ایرانی غالباً همان نقشی را ناخواسته ایفا کرده‌اند که آن «دیگری بزرگ»، یعنی یهودیان، تا به حال ایفا می‌کردند.

روایت ابتدای این بخش مربوط به یک حادثه تاریخی در دوران حکومت سردار سپه، یعنی رضا شاه سال‌های بعد است. این اتفاق ناگوار در ۱۳۰۳ خورشیدی رخ داد؛ زمانی که شایعه شد که سقاخانه‌ای در تهران، یک نفر بهایی را کور کرده است، چون این بهایی، نام عبدالبهاء - رهبر بهاییان - را بر زبان آورده است! مردم معتقد و مسلمان شیعه به این سقاخانه هجوم می‌آوردند و معرکه‌ای می‌شود. طوری که ایمری، وابسته سفارت آمریکا، به همراهی شخصی به نام سیمور برای دیدن ازدحام مردم و عکاسی از آن، با اتومبیل سفارت به محل رجوع می‌کند. به ایمری گفته می‌شود که مردم متعصبند و به‌ویژه در جایی که زنان مسلمان هستند، عکس‌برداری نکند. مطابق با گزارش‌ها او از عکس‌برداری منصرف می‌شود و به همراه سیمور، راننده‌اش، سوار ماشین شده و برمی‌گردند. اما ناگهان کسی فریاد می‌زند که این‌ها همان بهایی‌اند و در سقاخانه، زهر ریخته‌اند تا انتقام بگیرند! مطابق با گزارش مولف کتاب «یکصد و شصت سال مبارزه با دیانت بهایی»، جان‌محمد، افسر کشیک در آن شب، علی‌رغم این‌که دستور داشت در تظاهرات دینی بی‌طرف بماند، خود شخصا ایمری را مضروب می‌کند. ایمری که بیهوش به زمین می‌افتد، قزاق‌ها، او را به بیمارستان مخصوص خود می‌رسانند اما عجیب این‌که جمعیت خشمگین خود را به بیمارستان می‌رسانند و با بیش از چهل ضربه کارد او را تکه‌تکه می‌کنند! اتفاقی دهشت‌بار، حدود بیست سال پیش از قتل فجیع احمد کسروی که به شیوه‌ای مشابه و با انگیزه‌های مشابه، یعنی حذف دگراندیشی، انجام شد. در هر دو مورد، قاتلان مدعی شدند که انتقام خون امام حسین را از کافران می‌گیرند!

پرده اول

چهل شبانه‌روز در مسجد کوفه اعتکاف کرده بود. حجره‌ای را به منزل خود تبدیل کرده و در آن به ذکر گفتن و راز و نیاز با خداوند مشغول شده بود. حاجتی داشت که باید برآورده می‌شد. در روایات شیعه هست که اگر مردم قدر و منزلت مسجد کوفه را نزد خداوند می‌دانستند، چهار دست و پا به سمت آن حرکت می‌کردند! گفته شده است که این مسجد را آدم ابوالبشر ساخته و هزار پیامبر و وصی پیامبر در آن نماز خوانده‌اند. او در چنین مکان مقدسی به مراقبه نشسته، بارها گریه کرده و از خداوند عاجزانه تمنای کمک کرده بود. خواست او یک نیاز شخصی نبود. استادش، سید کاظم رشتی، پیش از آن‌که از دنیا برود

ظهور «حق» را بسیار نزدیک دانسته بود و او می‌خواست از اولین گروندگان به حق باشد. ملاحسین بشرویه‌ای، تا پیش از این دست‌کم دو روحانی را دیده بود و علائم حق را که از استاد خود جويا شده بود، در آن‌ها جستجو کرده بود. اما ناامید به سمت کوفه حرکت کرد تا با تضرع از خداوند بخواهد که حق را آشکار کند. پس از آن که چهل‌ه‌نشین تمام شد به ایران، به سمت شیراز رفت تا با مرد جوانی دیدار کند که راجع به او سخنان امیدوارکننده‌ای در میان مردم شایع شده بود. ملاحسین بشرویه‌ای، این مرد سخت‌گیر که از میان همه مومنان به دنبال برجسته‌ترین مرد روزگار بود، به دنبال کسی که شیعه هزاره‌ای به انتظار ظهور او نشسته بود، در ۲۳ می ۱۸۴۴ میلادی (برابر با روزهای نخست خرداد ۱۲۲۳ خورشیدی) به شیراز، به منزل سیدعلی محمد شیرازی وارد شد. گفت‌وگوی آن دو به درازا کشید. اما وقتی اولین دقایق صبح ۲۴ می فرارسید، ملاحسین بشرویه‌ای با چشمانی اشک‌بار از منزل بیرون آمد! او به مراد دل خود رسیده بود. او قانع شده بود که اینک در حضور کسی‌ست که دیدارش را از خداوند صمیمانه و مجدانه تقاضا کرده بود. دقیقا یک هزاره از درگذشت امام یازدهم شیعیان، حجت‌ابن‌الحسن عسکری گذشته بود.

پرده دوم

ملاحسین بشرویه‌ای تنها شیعه پاک‌باخته و راسخ‌العقیده‌ای نبود که در آن روزگار، ظهور منجی آخرالزمان را انتظار می‌کشیدند. تب این انتظار بالا گرفته بود و آموزه‌های شیخی به نام شیخ احمد احسائی در تقویت این انتظار بسیار موثر واقع شده بود. شیخ احمد احسائی که دو نسل قبل از ملاحسین زندگی می‌کرد، ملای مشهور و مورد احترامی بود که وقتی خواست برای زیارت امام هشتم به ایران بیاید، از ناحیه شاه، یعنی فتح‌علی شاه قاجار، به تهران هم دعوت شد.

به نظر می‌رسد که جهت‌گیری‌های او در مباحث آن روز حوزه‌ها، معطوف به تضعیف جنبه‌های متافیزیکی عقاید دینی به نفع تقویت جنبه‌های تاریخی و سیاسی آن بوده باشد. شیخ احمد احسائی با انتقاداتی که از ملاصدرا، ملقب به صدرالمتهین، می‌کرد استفاده از استدلال‌های انتزاعی اهل فلسفه را برای درک قرآن و سنت دینی، گمراه‌کننده دانسته بود. از سوی دیگر، شناخت ذات خداوند را هم - آن‌گونه که عارفان و صوفیان ادعا می‌کردند - ادعای باطلی می‌شمرد. او فقیهی باهوش بود که به قرآن و احادیث تکیه می‌کرد و ضمنا

الهامات، مکاشفات و رویاها را هم منبعی معتبر برای دریافت حق تلقی می‌کرد. علاوه بر این مواضع که جریان‌های اصلی جامعه ایرانی، یعنی صوفیان و الهی‌دانان فیلسوف‌مآب مانند ملاصدرا را هدف گرفته بود، شیخ احمد احسایی تأکید می‌کرد که هر مومن معتقد و مخلصی، تجلی امام غایب است و می‌تواند باشد. او چنین مومنینی را «باب» نامیده بود.

* * * * *

«همزمان با قتل ایمبری در شهر شایع شد که محرکین قتل او را به جای Soper نماینده شرکت نفت آمریکایی سینکلر که قراردادش در جریان تصویب بوده، کشته‌اند. این امر را گزارش سفارت آمریکا تایید می‌کند. زیرا وقتی خانم ایمبری همراه با دکتر پاکارد به بیمارستان می‌رود و خود را زن مقتول معرفی می‌کند به او می‌گویند کسی که کشته شده نامش ایمبری نیست. روز بعد از قتل اخبار روزنامه‌ها حاکی از این است که دولت انگلستان برای مانع‌شدن آمریکایی‌ها از شرکت در استخراج نفت در ایران این حادثه غم‌بار را فراهم آورده است. همین شایعات در دهان مردم و مطلعین جاری بود. سرانجام با اعتراض شدید وزیر مختار انگلیس دولت رسماً این موضوع را تکذیب کرد و به روزنامه‌ها دستور داد در این مورد چیزی ننویسند. ولی بر اساس گزارش کاردار سفارت آمریکا رضاخان شخصا به او گفته بود که به نظر وی انگلیسی‌ها پشت سر این جنایت حضور داشته‌اند. این واقعه بلافاصله در جراید آمریکا و اروپا منعکس گردید و موجب سرشکستگی ایران و نام ایرانی در جهان شد. ظاهراً چیزی که برای بانیان این جنایت اهمیت نداشت نام و آبروی ایران بود.»

روایت بالا از فریدون وهمن در کتاب «یک‌صد و شصت سال مبارزه با دیانت بهایی» بود. آنچه در این گزارش بسیار جالب است این است که دولت آمریکا، در آن زمان برای مردم ایران یک «دیگری» سیاسی نبود. ویلیام مورگان شوستر (William Morgan Shus-ter)، که توسط اولین مجلس شورای ملی و به عنوان مستشار در امور اقتصادی استخدام شد، و همین‌طور هوارد باسکرویل (Howard Baskerville)، معلم آمریکایی که در هواداری از جنبش مشروطه ایران جان خود را از دست داد، تنها تجربیات ایرانیان از حضور

آمریکاییان در حیات اجتماعی و سیاسی‌شان بود. این تجربیات مثبت طبیعتاً تصویری منفی باقی نگذاشته بود. با این حال، پس از قتل فجیع ایمبری، تمامی سفارت‌خانه‌های خارجی با ارسال یادداشتی اعتراضی به وزارت خارجه، خواهان تأمین امنیت نمایندگان دولت‌های خارجی در ایران شدند. سردار سپه، که نخست‌وزیر و مسئول اوضاع بود، ناچار شده بود که به تبع شایعات، مقصر را دولت انگلستان معرفی کند! واقعیتی که نشان می‌دهد چگونه «دیگری»‌ها در ذهن ما که آن‌ها را خلق می‌کنیم، می‌توانند جابجا شوند و نقش‌های متفاوتی به عهده بگیرند! گویا تنها با وجود این «دیگری»ست که اوضاع تحت کنترل در می‌آید و مقصر یا مسبب فجایع، خیلی زود پیدا می‌شود. هر چقدر که مرز میان «ما» و این «دیگری»‌ها روشن، متمایز و کاملاً تند و تیز است، به نظر می‌آید که مرز میان «دیگری»‌ها سیال باشد! اگر بهایی‌ها مقصر نیستند، پس لابد انگلیسی‌ها مقصرند! این دو «دیگری» در ذهنیت ما ایرانیان اغلب حتی یکی شده‌اند!

دولت خجالت‌زده ایران که هنوز به امور جامعه کاملاً مسلط نشده بود به این ترتیب عذری پیدا کرده بود اما خیلی زود ناچار شد از این شکل از توجیه هم عقب بنشیند و مسئولیت قبول کند. مطابق با گزارش فریدون وهمن، سردار سپه که یک سال بعد از این واقعه، تاج‌گذاری کرد و به مرور به اوضاع تسلط پیدا کرد، وضع همه، از جمله بهاییان تغییر کرد. او می‌نویسد:

«از سال ۱۹۲۸ به بعد با تحکیم موقعیت رضا شاه روابط وی با ملایان تغییر کرد. وی که دریافته بود هیچ‌گونه اصلاحاتی با مداخلات ایشان در امور کشور عملی نیست با روشی سخت و خشن سیاست خود را تغییر داد. در سال ۱۹۲۸ وارد حرم حضرت معصومه شد و آخوندی را که روز قبل به همسر رضاشاه به خاطر حجابش بی‌احترامی کرده بود به دست خود تنبیه نمود. از آن پس با گذراندن قانون لباس از مجلس، مقرر گردید فقط کسانی که امتحان مخصوصی گذرانده باشند حق استفاده از لباس روحانیت دارند. بدین ترتیب پوشیدن لباس اروپایی و گذاردن کلاه پهلوی برای مردان اجباری گردید. سپس کلاس‌های دانشگاه مختلط شد و سینماها و رستوران‌هایی که زنان را راه نمی‌دادند جریمه گشتند. در سال ۱۹۳۵ سینه‌زنی و مراسم مذهبی را در خیابان‌ها قدغن ساخت

و ناآرامی‌های مشهد را با خشونت سرکوب نمود. با شروع این مرحله از سلطنت او، نه فقط وضع بهائیان، بلکه وضع همه مردم ایران دستخوش تغییر شد.»

پرده سوم

«به هر حال همان طوری که قره‌العین پیش‌گویی کرده بود فردای همان روز او را به نیاوران بردند و در حضور شاهزادگان و اعیان و کارمندان عالی‌رتبه دولتی و محبوسین و مردم متفرقه با کمال ملایمت و بدون آزار از او خواستار شدند که فقط بگوید من بایی نیستم. اما او به طوری که از پیش خبر داده بود به جای انکار به اعتراف پرداخت و آنچه را که دلخواه او بود به زبان آورد. بنابراین او را به ارک تهران آوردند و روئندی که مدتی بود از به‌کاربردن آن دست کشیده بود به صورتش آویختند و چون وارد ارک دولتی شدند او را در روی خرمنی از حصیر که در خانه‌ها در زیر قالی می‌اندازند قرار دادند و قبل از اینکه آن خرمن را آتش زنند میرغضبان پارچه کهنه‌ای به گلولی او فرو برده، خفه‌اش کردند و جسد او را طعمه آتش نمودند و خاکسترهای آن را به باد دادند.»

ادیان و آرا فلسفی در آسیای مرکزی، کنت دو گوبینو

(وزیر مختار فرانسه در سال‌های ۱۲۷۱-۱۲۷۴)،

مترجم همایون فروشی، فصل یازدهم: سوءقصد نسبت به شخص شاه، صفحه ۲۵۲.

به دنبال ملاحسین بشرویه‌ای جمعی دیگر از پیروان شیخ احمد احسائی که شیخی نامیده می‌شدند، با سید محمدعلی شیرازی که اکنون «باب» نامیده می‌شد، دیدار کردند. آن‌ها هجده تن بودند که در معنایی که از زمان شیخ احمد احسائی رایج شده بود و در میان علما و طلبه‌های شیخی جا افتاده بود، سید محمدعلی شیرازی را شایسته لقب «باب» یعنی تجلی امام آخر دانستند.

سیدعلی محمد متولد ۲۷ مهرماه ۱۱۹۸ هجری خورشیدی بود و در زمانی که شیعیان جویای حق را به معنویت خود جلب کرده بود، هنوز به سی سالگی نرسیده بود! او چهار سال بعد از این که خود را رسماً «باب» نامید، اعلام کرد که خود مهدی موعود است. دو سال بعد کتاب جدیدی به نام «بیان» عرضه کرد که حاکی از ظهور دین جدیدی،

م تفاوت از اسلام بود و خود را «مظهر الهی» و پیامبر آیین جدید نامید. به این ترتیب، سیدمحمدعلی، تردیدی برای ارادتمندان به خود باقی نگذاشت که صحبت بر سر تولد یک شاخه جدید از اسلام نیست؛ بلکه صحبت بر سر ظهور عصر تاریخی جدیدی برای پیروان راه معنویت و حق است. حکومت قاجار که روابط محکمی با آخوندهای سنتی شیعه داشت، برای درپیش گرفتن یک سیاست مشخص در خصوص پیروان پرشور این آیین جدید، مدتی سردرگم بود. زمانی که هنوز ناصرالدین شاه قاجار ولیعهد بود، با حکم محمدشاه، این جوان شیرازی جسور را به محکمه‌هایی در تبریز بردند تا در حضور علمای متعصب و سنتی شیعه به سوالات دشوار پاسخ دهد.

برخی منابع به نقل از پزشک ایرلندی تبار دربار ایران، ویلیام کورمیک، بر این اعتقادند که ناصرالدین میرزا، ولیعهد وقت، ترجیح داد که با یک گواهی پزشکی دال بر دیوانگی سیدعلی محمد، سر و ته قضیه را هم بیاورد! دکتر عباس امانت، تاریخ‌دان، بر این گمان است که ناصرالدین میرزا با این گواهی پزشکی ساختگی و فرمایشی در حقیقت می‌خواست که راهی میانه پیدا کند: نه جانب آخوندهای سنتی را بگیرد که خواهان قتل باب بودند و نه این مدعی جسور را تایید کند. هر دو سیاست، در دسرهای خودش را داشت. سیاست اول، او را با آخوندهای سنتی درگیر می‌کرد و سیاست دوم، با نوگرایانی که معلوم نبود چه در سر دارند. گذشت زمان نشان داد که نگرانی او کاملاً بجا بود.

اما وقتی باب خود را مظهر الهی نامید و کتاب جدیدی عرضه کرد، جای مصلحت‌سنجی سیاسی تنگ شد و ولیعهد که اینک دیگر شاه جوان ممالک محروسه ایران شده بود، تصمیم خود را گرفته بود. صدراعظم او، امیرکبیر، فرمان داد که سیدعلی محمد شیرازی را در سن ۳۱ سالگی اعدام کنند. به این ترتیب، حکومت قاجار، پرداخت هزینه‌ای سنگین را بر عهده گرفته بود و خود را دشمن کسانی ساخته بود که حاضر نبودند برای حفظ جان، حقیقتی را که شورمندانه دریافته بودند انکار کنند. تمامی آنچه بعدها در دوران پنجاه‌ساله سلطنت ناصرالدین شاه قاجار و حتی پس از آن رخ داد، تحت‌الشعاع برخورد خشن این حکومت با «باب» و پیروانش قرار گرفت.

سایه این نوگرایان که از عمق حوزه‌های شیعی و سنت‌هایش برخاسته بودند و اکنون دین خود را حتی متمایز از اسلام می‌پنداشتند، در همه جا دیده می‌شد: از بالای منبری که مشروطه را موعظه می‌کردند و از ضرورت آن سخن می‌گفتند تا انجمن‌های خفیه‌ای

که ضرورت تحول در ظاهر و باطن زن ایرانی را در دستور کار داشتند و زرین تاج برغانی، ملقب به طاهره قره‌العین، را الگوی خود می‌دانستند؛ همان‌که در گردهمایی بزرگ پیروان باب، کشف حجاب کرده و نسخ شریعت اسلام را جسورانه فریاد زده بود و به استقبال شهادت در راه ایمان و عقیده خود رفته بود.

* * * * *

در این بخش سعی کردیم با نقل داستان‌هایی تلخ و شیرین از تاریخ معاصر کشورمان، نوری بر هویت خودمان بتابانیم! نوری هرچند کوچک تا ببینیم چگونه با خلق دشمنان سیاسی و آیینی، نه فقط تصویری را که از خود داریم، ترسیم کرده‌ایم بلکه سیاست و اقتصاد و اجتماع خود را هم بر اساس آن پایه‌ریزی کرده‌ایم. نقل این داستان‌ها و تحلیل محتوای آن‌ها کاشف از حقایق بیش‌تری خواهد بود. در بخش‌های آتی به این واقعیت می‌پردازیم که چگونه شیعه، که امروز جریان اصلی فرهنگ دینی ایرانیان است، زمانی خود یک «دیگری» بوده است!

سه: روند دگرسازی

صدای همه‌مردم در میدان شهر شنیده می‌شود. حسنک وزیر را برای اعدام آورده‌اند و صدای گریه مردم تماشاگر می‌آید... دژخیم‌ها فریاد می‌زنند.

«و حسنک را به پای دار آوردند، نعوذ بالله من قضاء السوء، و دو پیک را ایستانیده بودند که از بغداد آمده‌اند. و قرآن‌خوانان قرآن می‌خواندند. حسنک را فرمودند که جامه بیرون کش.

وی دست اندر زیر کرد و ازار بند استوار کرد و پایچه‌های ازار را ببست و جُبه و پیراهن بکشید و دور انداخت با دستار، و برهنه با ازار بایستاد و دست‌ها در هم زده، تنی چون سیم سفید و رویی چو صد هزار نگار. و همه خلق به درد می‌گریستند. خودی روی‌پوش آهنی بیاوردند عمدا تنگ چنانکه روی و سرش را نیوشیدی، و آواز دادند که سر و رویش را بپوشید تا از سنگ تباه نشود که سرش را به بغداد خواهیم فرستاد نزدیک خلیفه. و حسنک را همچنان می‌داشتند، و او لب می‌جنبانید و چیزی می‌خواند، تا خودی فراخ‌تر آوردند. و درین میان احمد جامه‌دار بیامد سوار و روی به حسنک کرد و پیغامی گفت که «خداوند سلطان می‌گوید این آرزوی توست که خواسته بودی و گفته که چون تو پادشاه شوی ما را بر دار کن. ما بر تو رحمت خواستیم کرد اما امیرالمؤمنین نبشته است

که تو قرمطی شده‌ای، و به فرمان او بر دار می‌کنند.» حسنک البته هیچ

پاسخ نداد.

تاریخ بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی، حدیث بر دار کردن حسنک وزیر.

داستان آشنا و تلخ بر دار کردن حسنک وزیر، که به جهت نثر زیبایی ادبی‌اش در کتاب‌های درسی فارسی نقل شده است، نمونه‌ای است از رقابت خونین سیاسی که در آن از اتهامات دینی برای حذف رقیب استفاده شده است: ماجرا از این قرار بوده که حسنک در دستگاه سلطان محمود غزنوی، در سمت وزیر جایگاه محکمی داشته است. او با اجازه سلطان به سفر حج می‌رود اما چون راه‌ها ناامن بود از مصر به غزنی، پایتخت غزنویان، برمی‌گردد. در مصر حکومت فاطمیان، که شاخه‌ای از شیعیان اسماعیلی بودند و قرمطی نامیده می‌شدند، بر سر کار بود. حاکمان فاطمی هم مانند خلیفه عباسی، که در بغداد مستقر بود، خود را «خلیفه» می‌نامیدند. واضح بود که «دو پادشه» در یک اقلیم نمی‌گنجند! اما حسنک وزیر از باب رعایت تشریفات و احترام، خلعتی را که خلیفه فاطمی مصر هدیه می‌کند می‌پذیرد و با خود به غزنی، پایتخت سلطان محمود غزنوی می‌آورد. خلیفه عباسی خشمگین می‌شود. حسنک نه تنها خلعت رقیب را پذیرفته بود بلکه به حضور خلیفه عباسی در بغداد هم مشرف نشده بود! خلیفه طی نامه‌ای به سلطان محمود، حسنک را «قرمطی» نامیده و خواهان تسلیم او به بغداد می‌شود. غافل از اینکه جایگاه حسنک در دستگاه سلطان محمود، بسیار محکم است.

پرده اول

«بدین خلیفه خرف‌شده نباید نشست که من از بهر قدر عباسیان، انگشت در کرده‌ام در همه جهان و قرمطی می‌جویم و آنچه یافته آید و درست گردد بر دار می‌کشند، و اگر مرا درست شدی که حسنک قرمطی است خبر به امیرالمؤمنین رسیدی که در باب وی چه رفتی. وی را من پرورده‌ام و با فرزندان و برادران من برابر است و اگر وی قرمطی است من هم قرمطی باشم.»

تاریخ بیهقی.

سلطان مسعود غزنوی، برادر سلطان محمود، به عنوان ولیعهد در هرات مستقر بود. ابوسهل زوزنی در دستگاه سلطان مسعود همان جایگاه را داشت که حسنک وزیر در دستگاه برادر بزرگ‌تر، یعنی سلطان محمود. جالب این جاست که رقبای سیاسی ابوسهل هم به او تهمت قرمطی بودن زدند و به همین علت، ابوسهل زوزنی را از هرات به غزنی، پایتخت غزنویان، آوردند و به این اتهام زندانی کردند! ابوسهل، حسنک را در این مورد مقصر می‌دانست. وقتی سلطان محمود مُرد، میان پسرش، امیر محمد غزنوی، و برادرش، مسعود غزنوی، برای جانشینی اختلاف شد. حسنک از امیر محمد حمایت می‌کرد و بوسهل زوزنی از مسعود. بوسهل به مجرد مرگ سلطان محمود، از زندان غزنی گریخته و در نزدیکی نیشابور، که آن زمان شهر بزرگ و مهمی بود، به سلطان مسعود پیوست و در اختلاف میان برادرزاده و عمو، جانب عمو ایستاد. مسعود، پیروز این کشمکش سیاسی بود و بنابراین بوسهل زوزنی که مردی بداخلاق، بدکینه و ضعیف‌کش بود، دست بالا را پیدا کرد و موقعیت را برای انتقام‌جویی از رقیب سیاسی‌اش، حسنک، مناسب دید. آن هم با همان اتهامی که قبلاً به خود او زده بودند. با این تفاوت که حسنک را خلیفه عباسی در بغداد به این اتهام نواخته بود و کار برای بوسهل، چندان دشوار نبود!

حسنک را تحت‌الحفظ با خود به نیشابور آوردند و مطابق با روایت بیهقی، در مجلسی در حضور بزرگان، وقتی بوسهل، حسنک را «سگ قرمطی» نامید که به فرمان خلیفه به‌زودی اعدام می‌شود، حسنک چنین پاسخ داد:

«سگ ندانم که بوده است. خاندان من و آنچه مرا بوده است از آلت و حشمت و نعمت، جهانیان دانند. جهان خوردم و کارها راندم و عاقبت کار آدمی مرگ است، اگر امروز اجل رسیده است، کس باز نتواند داشت که بر دار کشند یا جز دار، که بزرگ‌تر از حسین علی نِیم. این خواجه که مرا این می‌گوید مرا شعر گفته است و بر در سرای من ایستاده است. اما حدیث قرمطی به ازین باید، که او را بازداشتند بدین تهمت نه مرا، و این معروف است، من چنین چیزها ندانم.»

تاریخ بیهقی.

در زمانی که هنوز جعفر صادق، امام ششم شیعیان، زنده بود فرزند بزرگ‌ترش، اسماعیل،

نامزد اصلی جانشینی محسوب می‌شد. اگرچه امامت پس از حسن بن علی، به برادرش، حسین بن علی رسیده بود، اما به نظر می‌رسید این انتقال امامت از برادر به برادر، قاعده نیست. قاعده، انتقال این رسالت بزرگ رهبری، از پدر به پسر بود. اما اسماعیل، فرزند بزرگ‌تر جعفر صادق، مطابق با اغلب روایات در زمان حیات پدر درگذشت و ما بین شیعیان اختلاف بزرگی افتاد.

اگرچه امروز شیعیان دوازده امامی، معروف به «امامیه»، اکثریت هستند، اما از زمان اسماعیل، شاخه‌ای بزرگ از شیعیان جدا شدند. این شاخه بزرگ که خود بعدها شاخه‌شاخه شدند اسماعیلی نامیده می‌شوند. آن‌ها که معتقدند اسماعیل بن جعفر، جانشین برحق پدرش بوده است، پس از مرگ اسماعیل به فرزند او، محمد بن اسماعیل، اقتدا کردند. به این ترتیب، محمد بن اسماعیل، هفتمین امام می‌شد. از این شاخه، آن‌ها که هفتمین امام را امام آخر می‌دانستند، قرمطی نامیده شدند. قرمطی‌ها یا هفت‌امامی‌ها، قائل به غیبت یا مستوری این امام آخر بودند که در آخر زمان ظهور می‌کند. نام قرمطی از نام حمدان قرمطی می‌آید که اصالتاً اهل اهواز بود و موفق شده بود این گروه از باورمندان شیعی، یعنی هفت امامی‌ها، را عمدتاً در جنوب عراق سازمان‌دهی کند و تشکیلاتی مستقل و در ضدیت با خلیفه عباسی در بغداد به وجود آورد. متأسفانه از جزئیات زندگی حمدان قرمطی و حتی تاریخ تولد و مرگش، اطلاعاتی در دست نیست! اگرچه هفت‌امامی‌ها را تا امروز به نام او باز می‌شناسند.

از اسماعیلیان، شاخه‌ای دیگر هم جدا شدند که پس از محمد بن اسماعیل، امامان دیگری را به رسمیت شناختند و به عنوان شاخه بزرگی از شیعیان، یعنی شیعیان فاطمی مشهورند. این دسته موفق شدند مصر و تونس را تصرف کرده و جمعا به مدت ۲۶۴ سال تحت عنوان خلفای فاطمی در برابر خلیفه عباسی در بغداد ایستادگی کنند. از این فاصله تاریخی تقریباً هزار ساله که به منابع موجود نگاه می‌کنیم، میان قرمطیان و فاطمیان، در جهان‌بینی و اصول اعتقادی تفاوت مهمی به چشم نمی‌آید. آن‌ها احتمالاً در اوایل کار حتی به لحاظ تشکیلاتی هم چندان از یکدیگر متمایز نبودند. شاید به همین علت است که دیدار حسنک وزیر با خلیفه فاطمی در مصر، برای او اتهام «قرمطی‌گری» به همراه داشت.

شاید هم باید گفت که از دیدگاه جریان اصلی، قرمطی و فاطمی به هر حال یکی می‌بودند حتی اگر تفاوت‌های بارز می‌داشتند! درست به همان شیوه که برای شیعیان دوازده امامی،

حدود نُه قرن بعد، بابی و بهایی چندان تفاوتی نداشت! آن‌ها نام‌هایی برای آن «دیگری» بودند که یک کانون، یک مرکز، یک اقتدار سیاسی بازشناخته و معرفی کرده است. همواره این قدرت است که تعیین می‌کند دیگران چه نامی دارند! ابراز تعجب همراه با خشم سلطان محمود غزنوی از نامه خلیفه عباسی، لحظه عبرت‌آموزی در تاریخ است. آن‌ها به عنوان دو کانون قدرت، درباره نام آن «دیگری» که باید تنبیه یا نابود شود، با هم اتفاق نظر دارند. همین توافق است که یک نظم فراگیر سیاسی می‌سازد. اما اینکه «دیگری» دقیقاً کیست، نه اختلاف سلیقه است، نه موضوعی برای پژوهش و جهد علمی! و نه مشکلی زبانی که با کمی دقت حل شود. اینکه «دیگری» کیست، بخشی از جنگ قدرت است و هر گونه تغییری در آن، توازن قدرت را به هم می‌زند. خلیفه بغداد می‌گوید دست راست سلطان غزنه، همان «دیگری» است! سلطان عصبانی می‌شود! می‌گوید اینکه گفتم، بخشی از خود من است!

پرده دوم

صدای گریه و ناراحتی مردم در میدان نیشابور شنیده می‌شود.

«حسنک را سوی دار بردند و به جایگاه رسانیدند، بر مرکبی که هرگز ننشسته بود بنشانند و جلادش استوار بیست و رسن‌ها فرود آورد. و آواز دادند که سنگ دهید، هیچ کس دست به سنگ نمی‌کرد و همه زار زار می‌گریستند... خاصه نیشابوریان. پس مشتی رند را سیم دادند که سنگ زنند، و مرد خود مرده بود که جلادش رسن به گلو افکنده بود و خبه کرده... این است حسنک و روزگارش. و گفتارش رحمه الله علیه این بود که گفتمی مرا دعای نیشابوریان بسازد، و نساخت، و اگر زمین و آب مسلمانان به غضب بستند نه زمین ماند و نه آب، و چندان غلام و ضیاع و اسباب و زر و سیم و نعمت هیچ سود نداشت. او رفت و این قوم که این مکر ساخته بودند نیز برفتند رحمه الله علیهم. و این افسانه‌ای است با بسیار عبرت... احمق مردا که دل درین جهان بندد! که نعمتی بدهد و زشت باز ستاند.»

تاریخ بیهقی.

«صفت لحساء: شهریست که همه سواد و روستای او حصارىست و چهار باروى قوى از پس یکدیگر در گرد او کشیده است از گل محکم، و میان هر دو دیوار قرب یک فرسنگ باشد و چشمه‌های آب، عظیم است در آن شهر که هر یک پنج آسیا گرد باشد و همه این آب در ولایت بر کار گیرند که از دیوار بیرون نشود و شهری جلیل در میان این حصار نهاده است با همه آلتی که در شهرهای بزرگ باشد، در شهر بیش از بیست‌هزار مرد سپاهی باشد، و گفتند سلطان آن مردی شریف بود و آن مردم را از مسلمانی بازداشته بود و گفته [که] نماز و روزه از شما برگرفتم و دعوت کرده بود آن مردم را که مرجع شما جز با من نیست و نام او ابوسعید بوده است. و چون از اهل آن شهر پرسند که چه مذهب داری گوید که ما بوسعیدی‌ایم! نماز نکنند و روزه ندارند و لیکن بر محمد مصطفی صلی‌الله علیه و سلم و پیغامبری او مقرند. ابوسعید ایشان را گفته است که من باز پیش شما آییم! یعنی بعد از وفات! و گور او به شهر لحسا اندر است و مشهدی نیکو جهت او ساخته‌اند و وصیت کرده است فرزندان خود را که مدام شش تن از فرزندان من این پادشاهی نگه دارند و محافظت کنند رعیت را به عدل و داد؛ و مخالفت یکدیگر نکنند تا من باز آییم. اکنون ایشان را قصری عظیم است که دارالملک ایشان است و تختی که شش ملک به یک جای بر آن تخت نشینند و به اتفاق یکدیگر فرمان دهند و حکم کنند و شش وزیر دارند. پس این شش ملک بر یک تخت بنشینند و شش وزیر بر تختی دیگر و هر کار که باشد به کنکاج یکدیگر می‌سازند و ایشان را در آن وقت سی‌هزار بنده درم‌خریده زنگی و حبشی بود و کشاورزی و باغبانی می‌کردند. و از رعیت عُشر چیزی نخواستند و اگر کسی درویش شدی یا صاحب قرض، او را تعهد کردندى تا کارش نیکو شدی و اگر زری کسی را بر دیگری بودی بیش از مایه او طلب نکردندى و هر غریب که بدان شهر افتد و صنعتی داند چندان که کفاف او باشد مایه بدادندى تا او اسباب و آلتی که در صنعت او به کار آید بخردى و بمراد خود زر ایشان همان قدر که سته بودى، باز دادى و اگر کسی از خداوندان

ملک و اسباب را ملکی خراب شدی و قوت آبادان کردن نداشتی ایشان غلامان خود را نامزد کردند که بشدندی و آن ملک و اسباب آبادان کردند و از صاحب ملک هیچ نخواستندی؛ و آسیاها باشد در لحسا که ملک سلطان باشد به سود رعیت غله آرد کنند که هیچ نستانند و عمارت آسیا و مزد آسیابان از مال سلطان دهند.

...

و در شهر لحسا مسجد آدینه نبود و خطبه و نماز نمی کردند. الا آنکه مردی عجمی آنجا مسجدی ساخته بود نام آن مرد علی بن احمد. مردی مسلمان حاجی بود و متمول؛ و حاجیان که بدان شهر رسیدی، او تعهد کردی... اگر کسی نماز کند، او را باز ندارند ولیکن خود نکنند و چون سلطان برنشیند هر که با وی سخن گوید او را جواب خوش دهد و تواضع کند. و هرگز شراب نخورند و پیوسته اسبی تنگ بسته با طوق و سر افسار به در گورخانه ابوسعید، به نوبت بداشته باشند روز و شب. یعنی چون ابوسعید برخیزد بر آن اسب نشیند و گویند ابوسعید گفته است فرزندان خویش را که چون من بیایم و شما مرا باز نشناسید نشان آن باشد که مرا با شمشیر من بر گردن بزنید. اگر من باشم در حال زنده شوم و آن قاعده بدان سبب نهاده است تا کسی دعوی بوسعیدی نکند. و یکی از آن سلطانان، در ایام خلفای بغداد با لشکر به مکه شده است و شهر مکه ستده و خلقی مردم را در طواق در گرد خانه کعبه بکشته و حجرالاسود از رکن بیرون کرده به لحسا بردند و گفته بودند که این سنگ مغناطیس مردم است که مردم را از اطراف جهان به خویشتن می کشد و نداسته اند که شرف و جلالت محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم، بدانجا می کشد که حَجَر از بسیار سال ها باز آنجا بود و هیچ کس به آن جانمی شد. و آخر، حجرالاسود از ایشان باز خریدند و به جای خود بردند.»

آنچه خواندید توصیف شهر لحساء یا همان احساء از قول ناصر خسرو قبادیانی، شاعر و فیلسوف ایرانی، است. نام این شهر را در بخش قبل همین مجموعه، به عنوان زادگاه شیخ

احمد احسائی، رهبر معنوی جریان شیخیه در ایران شنیده‌اید. اما ناصر خسرو حدود شش قرن قبل از تولد شیخ احمد احسائی در جریان سفرهای دراز خود، به این شهر رسیده و آن را توصیف کرده بود. توصیفی که ناصر خسرو از شهر لحساء در سفرنامه مشهور خود می‌کند، از جهات مختلف حائز اهمیت تاریخی‌ست. این شهر در آن مقطع زمانی، پایتخت قرمطیان بود. قرمطیانی که با تشکیلاتی مستقل از حکومت فاطمیان مصر، توسط ابوسعید جنابی یا گناوه‌ای بنیان گذاشته شده بود. پادشاه مرموزی که در توصیف ناصر خسرو از این شهر، ابوسعید نام دارد، همین ابوسعید جنابی‌ست که خود از داعیان اسماعیلی بود که بنا به روایتی، به دستور حمدان قرمطی برای دعوت مردم جنوب ایران و بحرین به این نواحی فرستاده شده بود. احساء یا همان لحساء، در بحرین، یعنی جنوب ایران و شمال شبه‌جزیره عربستان واقع است. در تشکیلات اسماعیلیان، چه شاخه فاطمی چه قرمطی، سلسله‌مراتبی محکم و اکید وجود داشت و نام اصلی رهبران رده‌بالای تشکیلات، معمولاً پوشیده و پنهان نگه داشته می‌شد. توصیفی که ناصر خسرو از کیفیت اداره اقتصادی و سیاسی شهر لحساء به دست می‌دهد با آنچه از نظر تاریخی از عقاید اسماعیلی‌ها می‌دانیم جور در می‌آید. وجود یک نظام حمایتی اقتصادی با پشتیبانی سلطان که آرد را به رایگان برای مردم آسیاب می‌کند و یا به زبان‌دیده‌ها کمک بلاعوض می‌کند و به صنعت‌گران وام می‌دهد تا کسب و کار خود را راه بیندازند، تماماً به وجه عدالت‌خواهانه این قبیل جنبش‌ها بازمی‌گردد. پژوهشگران معتقدند، عقاید به اصطلاح سوسیالیستی و یا حتی مرام اشتراکی، از مزدک و مزدکیان، مانند خرم‌دینانی که به رهبری بابک خرم‌دین در شمال غرب ایران فعالیت می‌کردند، در منظومه عقاید قرمطیان و فاطمیان مصر وارد شده بود و توصیف ناصر خسرو از لحساء نشان می‌دهد که در قلمروهایی که موفق به تاسیس حکومت شده بودند، تا حد قابل ملاحظه‌ای اجرا هم می‌شد.

ناصر خسرو - که خود تحت تاثیر این قبیل عقاید و به‌ویژه تحت تاثیر خلیفه فاطمی مصر، اسماعیلی‌مذهب شده و در نهایت با پذیرش نقش یک داعی، یعنی دعوت‌کننده، به ولایت خود در شرق ایران رفت - می‌گوید که همواره یک اسب آماده در مقبره ابوسعید نگه داشته می‌شد. چون ابوسعید وعده کرده بود که پس از مرگش، دوباره بازمی‌گردد و حکومت خواهد کرد. اما وصیت کرده بود که اگر کسی در آینده ادعا کرد که ابوسعید است، با شمشیر خودش او را بزنند! ناصر خسرو خود می‌گوید که «آن قاعده بدان سبب

نهاده است تا کسی دعوی بوسعیدی نکند». پرسیدنی ست که آن‌ها چه نیرویی در باور به بازگشت یک منجی در آخر زمان می‌دیدند که همواره پیروان خود را در این حالت انتظار نگاه می‌داشته‌اند.

آن سلطانی که در شرح ناصر خسرو، به مکه حمله کرده و دست به کشتار حاجیان می‌زند و حتی سنگ مقدس حجرالاسود را با خود به لحساء می‌آورد، فرزند ابوسعید جنابی، ابوطاهر سلیمان، است. ابوطاهر در سال ۳۱۷ هجری قمری معادل ۹۳۰ میلادی، به مکه حمله می‌کند و دست به کشتار وسیع می‌زند. قمرمطیان به زیارت اماکن مقدس مانند خانه کعبه و تقدس سنگ حجرالاسود معتقد نبودند. چنانکه ناصر خسرو گزارش می‌کند، حتی نماز و روزه هم در مسلک آن‌ها واجب نبوده است. اگرچه مانع نماز خواندن و روزه گرفتن کسی هم نمی‌شدند. سنگ حجرالاسود، بیست سال از کعبه دور ماند تا آنکه به دستور منصور، خلیفه فاطمی مصر، دوباره به سر جای خود بازگردانده شد. ناصر خسرو، هم‌دوره‌ای سلطان مسعود غزنوی بود و رخداد تلخ بر دار کردن حسنک وزیر در بیست‌وهشت سالگی او رخ داده بود.

* * * * *

آنچه در این بخش روایت شد مربوط به دورانی ست که جریان‌های مختلف شیعه به عنوان اقلیت دینی، تحت تعقیب دولت‌های بزرگی بودند که در پهنه فلات ایران حکومت می‌کردند. دیدیم که سلطان محمود غزنوی افتخار می‌کرد که «انگشت در کرده و در همه جهان قرمطی می‌جوید!» در این دوران، جریان‌های شیعه موفق شدند که در سه نقطه از جهان - یعنی مصر، بحرین و هند - دولت تشکیل دهند، اما تشکیل دولتی با مذهب رسمی شیعه در ایران تا زمان شاه اسماعیل صفوی ممکن نشد. در بخش بعد سعی خواهیم کرد به چگونگی تبدیل این اقلیت دینی در ایران به جریان اصلی بپردازیم. به این واقعیت که چگونه جریانی که قرن‌ها در سنت اسلامی، مصداق بارز انحراف از راست‌کیشی بود، خود در موقعیتی قرار گرفت که راست‌کیشی را تعریف کند و «دیگری» را بر مبنای «خود» بازتعریف کند.

چهار: دگرباشان دیروز، خودی‌های امروز

پرده نخست

صدای کوبیدن در می‌آید. زنی به نام فاطمه در را باز می‌کند.

- آه آقا.. شما هستید؟
- منم بانو! سلام! همسرت در خانه است؟
- مثل پیش‌تر اوقات. در خانه و گرم قرائت قرآن.
- می‌نشینم تا بیرون بیاید.
- بیرون نخواهد آمد مگر آنکه بیاوریمش امیر! بفرمایید! من رسم بازآوردنش را می‌دانم!

میرداماد به درون خانه می‌رود. فاطمه، فنجانی آب گرم پیش روی صدرا می‌گذارد.

- آقا کمی آب گرم صدایتان را باز می‌کند! آقا!... می‌شنوید؟! صدایم را می‌شنوید؟
- [ملا سر از قرآن برمی‌دارد. از قرار در حال تلاوت قرآن با صدای بلند است].
- ناشنوا که نیستم بانو! چه شده؟ باز مشکلی پیش آمده؟
- خیر آقا! داماد شاه این جاست!
- آه خدای من! چه مدت است که به انتظار نگهش داشته‌ای بانو؟
- دیری نیست. لب حوض با ماهیان گفت‌وگو می‌کند.
- بهتر بود با گربه‌ها گفت‌وگو می‌کرد تا این‌گونه در کمین ماهیان مظلوم بنشیند.

ملاصدرا با میرداماد در حیاط منزلش مواجه می‌شود.

- سلام شیخنا! بزرگی کرده‌ای که به کلبه کوچک ما پا نهاده‌ای.
- بزرگی می‌کنی که رخصت ورودمان می‌دهی ملا.
- شما را امر مهمی باید از کاخ به کوخ آورده باشد امیر! بفرمایید!
- امری نیست! خواهشی‌ست! همچنان که در کلام زهرآجین تو زهری نیست؛ کوزه عسلی‌ست. از خواهش من نیز شاید که باخبر باشی؛ چرا که خود می‌دانی آن راه که در پیش گرفته بودی، لاجرم به این منزل هم می‌رسید که البته رسید. و به منازلی نآسوده‌تر برای زیستن نیز خواهد رسید. در پناه حق و در راه حق.
- بفرمایید
- مرشد اعظم، شاه عباس، شما را به دربار فراخوانده است.
- آیا مصلحت هست که بپرسم به چه جهت شاه مرا فراخوانده است حضرت میرداماد؟
- به جهت مواجهه با چندین زاهد و فقیه که مدت‌هاست تو را به بدعت و حتی کفر متهم کرده‌اند و می‌کنند و جار بر سر بازار می‌زنند.
- مگر حضرت میرداماد پیوسته در محضر شاه نیست تا به عرض برساند که ما مبرا از این تهمت‌ها هستیم؟
- شاه مایلند که شما شخصا و راسا خویشان را مبرا کنید.
- به دربار آمدن دلم را به درد می‌آورد اما به فرمان شما می‌آیم.

در این بخش، به رسمیت‌یافتن مذهب شیعه در ایران می‌پردازیم. در بخش قبل، به جریان‌های مختلف شیعه اشاره کردیم که با نام‌هایی مثل اسماعیلی، قمرطی، فاطمی و علوی در تاریخ مشهور بودند. به زمانی که ناصر خسرو با ستایش و تحسین از حکومت قمرطی‌های لحيان در بحرین یاد می‌کرد و در نهان، دور از چشم دولت‌های وقت ایرانی، فاطمی شده بود. در این بخش به تغییر سیاست هویتی دولت‌های ایرانی می‌پردازیم که طبیعتاً تعریف «راست‌کیشی» و «کژاندیشی»، خودی و غیرخودی، را تغییر داد و کسانی را که نمی‌توانستند در چهارچوب‌های تعیین‌شده فکر کنند یا در مراعات مناسبات قدرت، بی‌پروا بودند، در خطر انداخت. آنچه خواندید، صحنه‌ای بود از رمان «مردی در تبعید

ابدی» به نوشته نادر ابراهیمی که در تمجید از دگراندیشی ملاصدرا در عصر حاکمیت شاه عباس صفوی نوشته شده است.

ملاصدرا، متولد محله قوام شیراز در هفدهم مهرماه سال ۹۵۰ خورشیدی معادل ۱۵۷۱ میلادی بود. علی‌رغم اینکه شیعه دوازده امامی بود و درجه اجتهاد در فقه داشت، به علت پارهای عقاید متفاوت با فقه‌های شیعی، که دست بالا را در مناسبات قدرت پیدا کرده بودند، به بدعت متهم شد. استادان او شیخ بهایی، میرداماد - ملقب به معلم ثالث - و میرفندرسکی همگی از علما مشهور و نزدیک به دربار صفوی بودند اما نتوانستند جلوی تبعید او را به روستای دورافتاده‌ای در قم بگیرند. به لحاظ فلسفی، ملاصدرا بنیان‌گذار قسمی فلسفه است که خود آن را «حکمت متعالیه» نامید و جمعی از اندیشه‌های اشراقی و عارفانه و مواضع ارسطویی در فلسفه عقلی بود که حکمت مشایی نامیده می‌شد. او در اواخر عمر، با کمک دوستان ذی‌نفوذش از تبعید در آمد و به مدرسه خان در شیراز برای تدریس دعوت شد.

شاه اسماعیل صفوی و سیاست هویتی

شاه اسماعیل صفوی، فرزند شیخ حیدر، و مارتا، یا عالمشاه بیگم، در ۸۹۲ هجری قمری احتمالاً در اردبیل متولد شد. پدرش، شیخ حیدر، یک شیخ صوفی فوق‌العاده محبوب بود با پیروان جان‌نثار. او این محبوبیت را تا حد زیادی مدیون پدرش، شیخ جنید بود که شیعیان صوفی‌مسلك هوادارش، او را «صاحب سجاده ولایت»، «مرشد کامل» و حتی تجسم خداوند می‌دانستند! رهبری فرهمند یا کاریزماتیک از خصوصیات مشترک اغلب فرقه‌های شیعه بوده که «غلات» نامیده می‌شده‌اند. در بخش قبل دیدیم که چطور ابوسعید، بنیان‌گذار حکومت قرمطیان در لحساء، حتی احکام روزه و نماز را نسخ کرده و خود را مرجع تام و تمام پیروانش قرار داده بود. دیدیم که حتی جانشین او، ابوطاهر جنبانی، این قدرت را داشت که به کعبه حمله کند و سنگ حجرالاسود را با خود به لحساء بیاورد! شیخ جنید، پدربزرگ شاه اسماعیل هم، رهبر فرهمند صوفیان شیعه‌مذهب بود که حضور خودش و یاران متعصبش برای هر دولتی یک خطر بزرگ محسوب می‌شد. شیخ جنید در سال ۸۶۴ هجری قمری در جنگ با شروانشاه کشته شد، چون شروانشاه نمی‌خواست مخاطره حضور او و یارانش را در سرزمین خود بپذیرد. این اتفاق ۲۸ سال

پیش از تولد شاه اسماعیل، یعنی نوه شیخ جنید، رخ داد. اما نام واقعی مادر شاه اسماعیل که او را عالمشاه بیگم هم می‌نامیدند، مارتا بود! مارتا دختری بود با تبار مسیحی؛ حاصل ازدواج اوزون حسن، سلطان مقتدر سلسله آق‌قویونلوها، با تئودورا (Theodora)، ملقب به دسپینا (Despina) خاتون دختر امپراطور ترابوزان! در وهله اول خیلی عجیب به نظر می‌رسد که بنیان‌گذار یک حکومت اسلامی و مشخصاً شیعی در ایران که مذهب شیعه را به مذهب رسمی تمامی ایرانیان بدل کرد، از سمت مادر تبار مسیحی داشته است! در تاریخ آورده‌اند که مادر بزرگ مادری شاه اسماعیل، یعنی دسپینا خاتون به این شرط با ازدواج با اوزون حسن موافقت کرد که دین خود را حفظ کند و حتی با خود کشیش و چند موعظه‌گر به ایران آورد و کلیسای خودش را بنا کرد. ازدواج او با اوزون حسن، یک ازدواج سیاسی بود: اوزون حسن اگرچه خود فرمانروایی مسلمان بود، اما احتیاج داشت تا از پیشروی ترکان عثمانی جلوگیری کند و از این‌رو وارد اتحادیه‌ای از دولت‌های مسیحی شده بود که امپراطور وقت ترابوزان، یعنی پدر دسپینا، یکی از اعضای آن بود.

دوره پاپ نیکلاس پنجم بود. این پاپ مقتدر به جهت صدور فرمانی که بعدها آموزه اکتشاف نامیده شد، مشهور است. این فرمان به پادشاهی‌های پرتغالی و اسپانیولی اجازه فتح سرزمین‌های تازه کشف‌شده را در قاره آمریکا می‌داد. اما این مقام علی‌رتبه مسیحی که قدرتش کم از قدرت پادشاهی‌های اروپایی نبود، از سقوط امپراتوری روم شرقی به وحشت افتاده بود. قسطنطنیه، یا استانبول امروزی که پایتخت امپراتوری روم شرقی بود، توسط سلطان محمد فاتح، سلطان مقتدر عثمانی فتح شده و از حیطة نفوذ مسیحیت به کلی خارج شده بود. اوزون حسن اگرچه نتوانست در نهایت ترابوزان، یعنی سرزمین آبا و اجدادی همسرش را حفظ کند، اما با درخواست تسلیحات جدید از دولت ونیز که مبتنی بر فن‌آوری جدید باروت و توپخانه بود و مساعدت پاپ نیکلاس پنجم، خود را در برابر عثمانیان تقویت می‌کرد.

در چنین اوضاع و احوالی بود که اسماعیل جوان بزرگ می‌شد. پدرش، شیخ حیدر که او هم در حد تجسد خداوند، توسط صوفیان شیعه تندرو پرستیده می‌شد، زمانی در جنگ تیر خورد و کشته شد که اسماعیل یک سال سن داشت! بعد از مرگ شیخ حیدر، چنانکه روش سلسله‌های صوفی شیعه بود، فرزند ارشدش، علی مورد استقبال مریدان و

فداییان قرار گرفت و با عنوان «سلطان علی» جانشین شیخ حیدر شد. علی، برادر بزرگ‌تر اسماعیل، خود یک قدرت بالقوه بود. سلطان سلسله آق‌قویونلوها، که فرزند اوزون حسن و جانشین او بود، وقتی خواست از نیروهای فدایی علی - موسوم به قزلباش - استفاده کند، او و اسماعیل را از زندانی در استخر فارس آزاد کرد. این سیاست کارساز شد و علی با قزلباشان تحت امرش با دشمنان سلطان جنگیدند و پیروز شدند. اما گفته شده است که علی در راه بازگشت به اردبیل، توسط خود سلطان به قتل رسید. اسماعیل در این زمان هفت ساله بود و به طور طبیعی جانشین برادر بزرگ‌تر شد. او از این زمان تا وقتی که شاه ایران شود و مذهب شیعه را رسمی اعلام کند، فقط هفت سال دیگر فاصله داشت!

پرده دوم

- قربانت شویم، دویست سیصدهزار خلق که در تبریز است، چهار دانگ آن همه سنی‌اند و از زمان حضرات تا حال این خطبه را کسی در تبریز بر ملا نخوانده و می‌ترسیم مردم بگویند که پادشاه شیعه نمی‌خواهیم و نعوذ بالله اگر رعیت برگردند چه تدارک در این باب توان کرد.
- شاه اسماعیل: خدای عالم و حضرات ائمه معصومین همراه منند و من از هیچ کس باک ندارم. به توفیق الله تعالی، اگر رعیت حرفی بگوید شمشیر می‌کشم و یک کس زنده نمی‌گذارم.

سطرهای بالا، گفت‌وگوی مقربان درگاه شاه اسماعیل، درست شب پیش از تاج‌گذاری و اعلان رسمی مذهب شیعه در تبریز است. به نقل از ادوارد براون در کتاب «تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا مشروطیت» با ترجمه غلامرضا رشید یاسمی.

نگرش‌های سیاسی غالباً دیرپا هستند. این به‌ویژه در مورد آن دست‌جهت‌گیری سیاسی صادق است که به نحوی با هویت ما گره می‌خورد. هویت می‌تواند هویت دینی، ملی یا نژادی باشد. جهت‌گیری‌های سیاسی ناشی از هویت، معمولاً از اولین سال‌های خودآگاهی اجتماعی، در همان اوایل نوجوانی پدیدار می‌شوند و در سال‌های آتی در بهترین حالت، صیقل می‌خورند. به همین دلیل است که سیاست‌گذاری‌های مبتنی بر هویت، تنش‌های شدیدی را در یک جامعه به وجود می‌آورد. یک سیاست هویتی مشخص،

معمولا هویت‌های دیگر را به حاشیه می‌رانند و برخی را تحت عنوان «دشمن» با خشونت حذف می‌کند. به همین علت است که تعیین یک دین به عنوان دین رسمی یک کشور، از مصادیق بارز سیاست‌گذاری هویتی‌ست. اگر این سیاست، متضمن تغییر دین اتباع دولت، از طریق زور و اجبار باشد، قطعاً از خشن‌ترین سیاست‌ها خواهد بود. چرا که تغییر هویت یک نسل، آن هم با زور، تنش شدیدی به افراد متعلق به گروه‌های هویتی «دیگر» و در نتیجه به بدنه جامعه وارد می‌کند. گزارش‌ها نشان می‌دهد که تغییر مذهب عموم مردم ایران از اسلام سنت عامه، به مذهب شیعه، منجر به خشونت‌های شدید شده است.

اما همین اتفاق در پهنه فلات ایران، یعنی با ابعادی همین اندازه بزرگ، یک بار دیگر هم در گذشته‌هایی کمی دورتر رخ داده بود. جمشید کرشاسب چوکسی (Jamsheed Karshasp Choksy)، در کتاب «ستیز و سازش»، به روند مسلمان شدن مردم ایران بر اثر حملات پیوسته لشکر اسلام، که منجر به حاشیه‌نشین شدن زرتشتیان شد، به تفصیل می‌پردازد. دین زرتشت یا ترجیحا «به‌دینی»، در دوران شاهنشاهی ساسانی، تنها دین رایج در فلات ایران نبود. اما زرتشتیان گروه اجتماعی بالادستی محسوب می‌شدند. آن‌ها در مناصب حساس و همین‌طور حاصل‌خیزترین سرزمین‌ها به صورت جمعیت‌های مترکّم حضور داشتند. یکی از این مناصب حساس، مرزبانی‌ها بود. توزیع جمعیتی زرتشتیان در اواخر شاهنشاهی ساسانی نشان می‌دهد که از عراق امروزی تا ترکمنستان امروزی، از ترکیه امروزی تا افغانستان امروزی، جمعیت‌های زرتشتی با آتشکده‌های بزرگ و توان اقتصادی بالا، حضور اجتماعی-سیاسی پررنگی را تجربه می‌کردند. اما بر اثر شکست‌های نظامی ساسانیان، در مرحله اول زرتشتیان مجبور به پرداخت خراج یا مالیات ویژه به امرای مسلمان، در ازای حفظ هویت دینی خود شدند. در مرحله دوم امرای مسلمان که در یک‌صد سال اول عموماً عرب بودند، با کوچاندن قبایل عرب به مناطق استراتژیک، مانند عراق و اصفهان و فارس، دست به تغییر ترکیب جمعیتی سرزمین‌های ایرانی زدند. در نسل‌های بعد بر اثر حاکمیت نظم جدیدی که برای هویت اسلامی ارزش ویژه قائل بود و به‌دینان را به عنوان «آتش‌پرست» یا «مجوس»، در رده‌های بعدی اولویت اداری قرار می‌داد، گرایش به تغییر هویت دینی در میان ایرانیان به وجود آمد.

در یک‌صد سال اول، جمعیت مغلوب که زرتشتیان بودند پس از شکست‌های نظامی، علاوه بر خراج، ناچار از اهدای داوطلبانه بهترین زمین‌ها و محله‌های شهر به فاتحان می‌شدند

تا هویت خود را حفظ کنند. چوکسی گزارش می‌کند که فاتحان مسلمان سده اول، جمعیت مغلوب را میان پرداخت خراج و یا مسلمان شدن، مختار می‌کردند. از این حیث، به نظر می‌رسد روش خشن شاه اسماعیل برای تغییر یک‌شبه هویت دینی مردم، برای نسل اول امرای عرب، اساساً عملی نبوده است. اما در سده‌های بعد، زرتشتیان بیش‌تری احساس کردند که به لحاظ اجتماعی، یک گروه «حاشیه‌اند و آن‌ها که می‌خواستند هویت دینی اجدادشان مانع رشد بیش‌تر نشود، داوطلب تغییر دین شدند. به این ترتیب، تعبیر «حاکمان مسلمان» از سده سوم و چهارم به بعد، دقیق‌تر از تعبیر «حاکمان عرب» است. چون بعضی از این حاکمان، ایرانی‌های مسلمان‌شده بودند که نامشان به‌ویژه به عنوان دیوان‌سالاران نظام‌های سیاسی بعدی در تاریخ آمده است.

زمانی که بر اثر محوریت‌یافتن یک هویت دینی، هویت‌های دیگر خود را در خطر زوال می‌بینند، شرایط اتحاد سیاسی با یکدیگر را بررسی می‌کنند. از نکات جالب در پژوهش چوکسی در کتاب «ستیز و سازش» اشاره به اتحاد زرتشتیان ایالت‌های جنوبی دریای خزر با «علویان» به اصطلاح مرتد، یعنی همین شیعیان ادوار بعد، یا اتحاد زرتشتیان ناحیه ماوراءالنهر با ترکان آسیای میانه است تا مقابل لشکریان مهاجم مسلمان را بگیرند. مولف کتاب «ستیز و سازش» توضیح می‌دهد که سه ایالت جنوبی دریای خزر، یعنی دیلم، طبرستان و هیرکانیا که به ترتیب همان گیلان و مازندران و گرگان امروزی باشند، همواره هویت دینی زرتشتی خود را تا حدی در تمایز با آنچه که نسخه رسمی دولت ساسانی بود تعریف کرده بودند. آن‌ها که فرهنگ مقاومت را از قبل تمرین کرده بودند، در مواجهه با مهاجمان مسلمان، سرسختی بیش‌تری از خود نشان دادند و پیروزی‌های نظامی موقتی را به دست آوردند. چوکسی می‌نویسد:

«در دوران خلافت آخرین خلیفه اموی، مروان دوم، سربازان و ساکنان مسلمان، بار دیگر از مرکز ناحیه خزری بیرون رانده شدند. دیلمیان تا سده سوم هجری قمری، می‌توانستند در امتداد ساحل غربی تعرضات مکرر مسلمانان به سنگرهای خود را دفع کنند. بزرگان زرتشتی فقط گهگاه به خلفای عباسی مالیات می‌پرداختند و در عین حال، علویان «مرتد» را در مقابل فرمانروایان سنی یاری می‌کردند. تا چندین دهه توافق میان فاتحان عرب و اتباع ایرانی آن‌جا صورت نگرفت و حکومت

اسلامی در حفظ سلطه بر این سه ایالت دچار زحمت بود.»

حکومت اسلامی تعبیریست که عموماً به خلفای مستقر در بغداد اشاره می‌کند. این خلفا، پس از شکست علی بن ابی طالب از معاویه، تحت عنوان خلفای اموی و پس از آن، خلفای عباسی، عملاً از قدرتی که در «هویت اسلامی» نهفته بود استفاده می‌کردند و خود متولی بسط و گسترش آن بودند. این خلفا طبیعتاً می‌دانستند که شدیدترین مقاومت‌ها در برابر پذیرش هویت اسلامی در کدام نواحی از سرزمین‌های ایرانی صورت گرفته است. علاوه بر ایالت‌های جنوبی دریای خزر، بنا به گزارش چوکسی، زرتشتیان ماورالنهر هم بیش‌ترین مقاومت را نشان دادند و در این مورد از اتحاد با ترکان بهره‌مند شدند. نویسنده کتاب «ستیز و سازش» می‌نویسد:

«اعراب تا سال ۵۷ هجری قمری گهگاه به بخارا حمله می‌کردند و چنان که یک منبع محلی ادعا می‌کند در این زمان ملکه سُعدی یا خاتون آن‌جا با پرداخت خراج به مسلمانان موافقت کرد. بعضی منابع عربی شرحی با خیال‌پردازی کم‌تر ارائه می‌دهند؛ به این ترتیب که خاتون، نایب‌السلطنه پسر خردسال خود بود و از این جهت قدرت را در دست داشت. در همان سال، سعید بن عثمان، حاکم دیگر خراسان به شهرهای سمرقند و ترمز در فاصله‌ای دورتر در سمت شرق حمله برد. اما اعراب نتوانستند هیچ یک از این نقاط را نگه دارند. چون سُعدیان که بسیاری از آنان زرتشتی بودند، به کمک طوایف ترک مهاجمان را دفع کردند.»

شایان ذکر است که حسنک وزیر که خلیفه بغداد در زمان سلطان محمود غزنوی، مصرانه خواهان تسلیم او بود، شاهزاده‌ای سُعدی بود. اتهام این اشراف‌زاده ایرانی مسلمان‌شده از نظر خلیفه، تعلق خاطر به یکی از فرقه‌های شیعه بود. خلفای مستقر در بغداد را می‌توان مسئول اصلی اعمال سیاست هویتی مسلمان‌سازی دانست. سیاستی که در طی چند قرن، ابتدا با درخواست خراج به ازای حفظ هویت، و سپس با تغییر ترکیب جمعیتی و نهایتاً با تغییر کامل مناسبات قدرت در حیات شهری، موفق به تغییر کیش ایرانیان شده بود. گفتنی‌ست که حکم عُمر، خلیفه دوم، به سردار عرب، حذیفه بن یمان عیسی، مبنی

بر اینکه فتح هر قسمت از آذربایجان که میسر شود، متعلق به خود او خواهد بود، یادآور حکم پاپ نیکلاس پنجم به پادشاهان پرتغالی و اسپانیولی است. مبتنی بر حکم پاپ که در مسیحیت به «آموزه اکتشاف» مشهور شد، هر سرزمینی که در قاره آمریکا تصرف شود، به شرط مسیحی شدن، متعلق به خود آن پادشاهان خواهد بود.

پرده سوم

[گفت‌وگوی شیخ بهاءالدین عاملی با ملاصدرای جوان در حالی که شب‌هنگام، از مجلس مناظره شاه عباس باز می‌گردند و شیخ جلو می‌رود و ملاصدرای هیجده‌ساله از پشت او در حرکت است]

- [شیخ بهاءالدین عاملی:] عیبت این است که اسرار هویدا می‌کنی ملای جوان! و این صرفاً به دلیل خامی توست نه پختگی‌ات!... به دلیل خودپرستی توست نه سلامت و صداقت! امشب در این گفت‌وگوی بسیار کوتاه، دو بار تا مرز انهدام رفتی و بازگشتی و اگر آن بزرگمرد بی‌نهایت هوشمند - ملا محمد باقر را می‌گویم - به دادت نرسیده بود، آن مردک قداره‌کش پیش در تالار به انتظار ایستاده، حلقه دار را شادمانه با دست‌های خود بر گردنت افکنده بود و داغ بر دل‌ها نهاده بود... من دست‌کم، دو بار طناب دار را بر گردنت گره خورده دیدم و گردنت را نرم‌نرمک، در حال بیرون‌شدن از درون آن حلقه. با جان خود بازی می‌کنی ای پسر! با جان خود بازی می‌کنی!
- [ملاصدرا] مادرم می‌فرماید: «با جان خود بازی کن اما با ودیعه‌ای که خداوند در این جان به امانت نهاده تا به دیگران بسپاری، بازی مکن!»
- خوشا به حالت که چنین مادری داری. مرا اگر مادری این‌گونه بود، تمام عمر در خدمتش می‌ماندم و به حضورش قناعت می‌کردم. آنچه او فرموده، سخن بزرگی‌ست. تو محق نیستی که خویشتن را به بازی بگیری. زیرا علم تو، بدون تو - تا زمانی که مدون نشده - علم نیست. و هنوز طفلی بیش نیستی و حق تدوین و تالیف این اعتقادات پراکنده را نداری. اما بدان که زاهدان ریایی و فقهایِ درباری تشنه خون عارفان راستین هستند و تشنه خون آن‌ها که از

کلامشان و رفتارشان بوی بدعت به مشام می‌رسد. در میان ایشان که امشب در محضر شاه بودند دو تن هستند که تا به حال چندین عارف بی ادعا را به دار آویخته‌اند و افتخارشان این است که «صوفی‌کش» لقب گرفته‌اند. آن وقت، تو، کودک دبستانی، ندانسته، از وحدت وجود سخن می‌گویی و از زنده‌بودن جمیع موجودات عالم از کوه تا رود، دم می‌زنی و از اینکه خداوند، در ذره‌ذره همه موجودات، جاری‌ست و هر سنگ، بخشی از خدا را در خود دارد و علی‌الاصول بخشی از خداست و کل خدا... [کلافه می‌شود] پسر!.. آیا این درست است که تو را در آستانه شباب، به جرم صوفی‌گری به دار آویزند یا گردنت را بزنند و جهان اسلام را از برکت وجود آینده تو محروم کنند؟!

- نه ای شیخ! درست نیست... و من هیچ نمی‌دانستم که در محضر این بزرگان درباری، چه باید گفت و چه نباید گفت...
- من خواستم که به تو بگویم و راه را از چاه نشانت بدهم. اما تو جاهلی و جسارت کردی و راه گفتارم را بستی و دلم را شکستی و کم‌جَنبِگی خویش را در یادگیری نشان دادی.
- جهالت کردم... جهالت کردم... عفو می‌طلبم و عهد می‌بندک که دیگر، تا زنده‌ام چنین نکنم... [ملاصدرای جوان ناگهان به گریه افتاد... چون طفلان و دامن قباي مراد خویش را گرفت و پیوسته در میان گریه می‌گفت: ببخش استاد! ببخش! نه به خاطر جان... که به خاطر آن ودیعه ببخش...]

آنچه خواندید از رمان «مردی در تبعید ابدی» اثر نادر ابراهیمی بود. صدرای جوان که در هجده‌سالگی در محضر شاه عباس، با علما گفت‌وگو می‌کند از ناحیه میر محمدباقر استرآبادی به لقب «ملا» مفتخر می‌شود. اما بی‌پروایی او در مجلس گفت‌وگو، موجب هراس دوستان و نزدیکانش، از جمله استادش، بهاءالدین عاملی می‌شود. چنانکه خواندید، بهاءالدین عاملی به او یادآوری می‌کند که در معرض اتهام «بدعت» است. در بخش بعد از همین مجموعه تلاش خواهیم کرد ضمن پیگیری ماجراهای خون‌بار و غم‌انگیز دوران حکومت صفویه، به مفهوم «بدعت»، «راست‌کیشی» و «کژاندیشی دینی» بپردازیم.

پنج: سیاست هویتی و دروغ‌های سیاسی

ا[براز نگرانی از اعلان رسمی مذهب شیعه در تبریز در حضور شاه اسماعیل، یک روز پیش از تاج‌گذاری- به نقل از ادوارد براون]

- قربانت شویم دویست سیصد هزار خلق که در تبریز است، چهار دانگ آن همه سنی‌اند و از زمان حضرات تا حال این خطبه را کسی در تبریز بر ملا نخوانده و می‌ترسیم مردم بگویند که پادشاه شیعه نمی‌خواهیم و نعوذ بالله اگر رعیت برگردند چه تدارک در این باب توان کرد...
- [شاه اسماعیل:] خدای عالم و حضرات ائمه معصومین همراه منند و من از هیچ کس باک ندارم. به توفیق الله تعالی، اگر رعیت حرفی بگوید شمشیر می‌کشم و یک کس زنده نمی‌گذارم.»

* * * * *

در این بخش به مقوله تبلیغات سیاسی یا همان «پروپاگاندا» خواهیم پرداخت. همچنین ضمن تمرکز به حوادث دوران حکومت صفویه که هویت شیعی در ایران با حمایت دولتی به یک هویت مسلط و رسمی تبدیل شد، نشان می‌دهیم که چگونه در کنار خشونت عریان و کم‌سابقه در تاریخ دراز ایران، تبلیغات دروغین سیاسی هم به فرمان شاهان به کار گرفته شد، تا سیاست هویتی در پیش گرفته شد، قرین توفیق شود.

در بخش قبل گفته شد که اولین سرداران اسلام، پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی و بروز خلاء قدرت در منطقه وسیعی که فلات ایران نامیده می‌شود، به حملات نظامی خود ادامه دادند؛ اما در مناطقی که فتح می‌کردند، جمعیت مغلوب را میان پرداخت خراج و تغییر دین و آیین مختار می‌نمودند. به همین علت، روند حاشیه‌نشین شدن پیروان بهدینی، یعنی همان زرتشتیان که در اکثریت بودند، با کندی رخ داده است. ایرانیان زرتشتی، هر جا که می‌توانستند مقاومت نظامی می‌کردند. آن‌جا که مغلوب می‌شدند معمولاً پرداخت خراج را می‌پذیرفتند. گزارش‌های متعدد تاریخی حاکی از این است که جمعیت مغلوب، وقتی غیبت لشکر اسلام را می‌دید، مجدداً شورش می‌کرد و از پرداخت خراج سرباز می‌زد. این کشمکش‌ها که نهایتاً چهره سرزمین ایران را تغییر داد و به‌ویژه آیین بهدینی را از اکثریت مقتدر، به اقلیتی ضعیف و آسیب‌پذیر تبدیل کرد، با این حال خشن‌ترین نمونه تغییر دین و آیین مردم این سرزمین نبوده است. آنچه از دوران شاه اسماعیل صفوی و تغییر آیین اکثریت سنی‌مذهب ایرانیان به مذهب شیعه می‌دانیم، روایت‌گر صحنه‌های فوق‌العاده غیرانسانی و دهشت‌بار است. شاه اسماعیل مانند هر فاتحی، به مجرد پیروزی، دستور به انتقام‌گیری از دشمنان پدر خود، شیخ حیدر داد؛ به طوری که حتی مقابر آن‌ها را نبش کرده و استخوان‌های آن‌ها را سوزاند! او همچنین گشت‌های مسلحی را تأسیس کرد که مامور بودند در کوچه و خیابان بگردند، با صدای بلند مدح و ستایش امیرالمومنین را بگویند و خلفای اهل سنت را دشنام دهند. این ماموران مسلح را شاید بتوان به زبان امروزی، گروه‌های فشاری نامید که با ایجاد ترس و وحشت، خواسته‌های خود را به اکثریت تحمیل می‌کنند. مردم شهرها مجبور بوده‌اند که گفته‌های این جارچیان مسلح را تایید کرده و با گفتن «بیش باد» یا «کم مباد»، در لعن و نفرین دشمنان اهل بیت همراهی کنند. بعضی پژوهشگران نوشته‌اند که اگر مردم در این کار همکاری نمی‌کردند، ماموران این گشت، که به گشت تبرائیان مشهور بود، حتی اجازه قتل داشتند!

اما از این وحشتناک‌تر، وجود واحدهای آدم‌خواری در لشکر رسمی شاه اسماعیل صفوی بود! قزلباشان که بدنه اصلی سپاهیان حکومت صفوی را می‌ساختند، عمدتاً قبایل ترکمن شیعی‌مذهب بودند که رابطه مریدی و مرادی با امرای خود داشتند. شاه اسماعیل در غلبه بر رقبای خود به‌ویژه مرهون جان‌نثاری، و درست‌تر بگوییم، وحشی‌گری فوق‌العاده این قزلباشان بود. واحدهایی از این قزلباشان برای اثبات فرمانبری و جان‌نثاری خود

حتی آماده بودند که گوشت تن دشمنان شاه را بخورند. یکی از گزارش‌های تاریخی از این آدم‌خواری آیینی مربوط به وقتی‌ست که شاه اسماعیل در توافق و اتحاد با حکومت تیموریان، به سرکرده ازبک‌ها به نام محمد شیبانی حمله کرد و موفق شد که او را شکست دهد. محمد شیبانی یا شیبک خان، سلطان ازبک‌ها بود و موفق شده بود امرای تیموری را شکست داده، تا به هرات برسد و به همسایه شرقی قلمرو شاه اسماعیل صفوی تبدیل شود. او که خود سنی‌مذهب متعصبی بود، بر اثر حمله شاه اسماعیل صفوی، به قلعه‌ای در مرو فرار کرد. اما نهایتاً میان دو سپاه جنگ خونینی در گرفت و شیبک خان که گویا در میان اجساد کشته‌شدگان سپاهش، خود را مخفی کرده بود، زنده به دست قورچیان افتاد که محافظان مخصوص شاه بودند. مابقی را از یک گزارش تاریخی بشنوید:

«او را در زیر اجساد ازبکان کشته‌شده یافتند بی زخمی و جراحاتی، در حال، سرش از تن جدا کردند و نزد نواب کامیاب همایون آوردند. وی پس از احضار سر، جسد پر حسد او را طلب داشت. تیغ‌بندان درگاه، فی‌الحال جسد او را حاضر آوردند و قهرمان صفدر، سه ضربه شمشیر بر شکمش زده، فرمود که [ای] قورچیان کثیرالخلاص و ملازمان کثیرالاختصاص! هر کس سر نواب همایون ما را دوست می‌دارد، از گوشت بدن این دشمن من قدری میل نماید. بر سر گوشت جسد آن ناپاک به نوعی ازدحام و هجوم عام شد که چند کس مجروح و زخمی گشتند و جمعی که دورتر بودند یک لقمه گوشت او را از جمعی که نزدیک‌تر بودند، به مبلغ کلی می‌خریدند و می‌خوردند. و گوشت خام و حرام، با خاک و خون آغشته را بر وجهی خوردند که بنگیان گرسنه محتاج در وقت در رسیدن کیف بنگ، و طغیان جوع، گوشت بره فربه بریان را چنان به‌رغبت تناول ننمایند!»

متن بالا از کتاب «تیموریان، ازبک‌ها و صفویان» اثر ماریا سوپه نقل شد.



«در تاریخ ایران کم‌خاندانی به اندازه صفویان نامدار است. این خاندان تاریخ ایران را برگردانیده و پادشاهان کاردانی همچون شاه اسماعیل

و شاه تهماسب و شاه عباس از میان ایشان برخاسته. این خاندان از پانصدسال باز، به سیادت شناخته شده، و این تبارچندان استوار می‌نموده که کسی گمان دیگری نبرده، و سخت‌ترین بدخواهان آن خاندان در این باره خرده‌گیری نیارسته‌اند: تاریخ‌نویسان آن‌روزی عثمانی که جنگ‌های پیایی ایران و عثمانی را در زمان صفویان نوشته‌اند و به شیوه خود به بدزبانی‌هایی برخاسته‌اند، می‌توان گفت تنها چیزی که از زخم زبان اینان آسوده مانده، همین تبار سیادت است که در این باره به خاموشی گراییده‌اند.

از این‌سو، در ایران همگی کسانی که تاریخ صفویان را نوشته‌اند، ایشان را به سیادت ستوده، پیش از هر سخنی، به شمردن پدران شیخ صفی پرداخته، ریشه او را به موسی‌الکاظم رسانیده‌اند، و تا آن‌جا که ما جست‌ایم و می‌دانیم کسی را از ایشان گمان دیگری به اندیشه نرسیده و آن را از راست‌ترین تبارها شناخته‌اند... این هم می‌دانیم که سیادت یکی از افزارهایی‌ست که خاندان صفوی برای پیشرفت کار خود داشته‌اند و از این سود بسیار جست‌اند: در آن زمان به سیادت ارج بسیار گزاده می‌شد و مردم سیدان را بسیار گرامی می‌داشته‌اند؛ آن دلبستگی که ایرانیان به خاندان صفوی می‌داشته‌اند و بی‌گمان یکی از شوندهای آن این تبار سیادت می‌بوده...

با همه این‌ها من چون پارسال درباره زبان آذری، یا زبان باستان آذربایجان، جستجو می‌کردم و از بهر دو بیتی‌هایی که شیخ صفی، نیای بزرگ صفویان، با آن زبان سروده، تاریخچه زندگانی او را می‌جستم، ناگهان به این برخورد که شیخ صفی در زمان خود سید نمی‌بوده؛ به این معنی که نه کسی او را به سیدی می‌شناخته و نه او چنین تباری به خود می‌پسته؛ این پس از مرگ او بوده که پسرش صدرالدین به هوس سیدی افتاده و با خواب و کوشش مریدان چنین تباری برای خاندان خویش بسیجیده... نیز به این برخورد که شاه اسماعیل که با شمشیر ایران را از سنیان می‌پیراست، شیخ نیای بزرگ او، سنی می‌بوده!...»

متن بالا جملات احمد کسروی در مقاله‌ای به نام «شیخ صفی و تبارش» بود که در سال ۱۳۰۵ خورشیدی، یعنی در ابتدای دوران پهلوی اول، در مجله آینده به چاپ رسیده است. کسروی که زبان‌شناس و نسخه‌شناس بود در این مقاله مفصل استدلال می‌کند که شیخ صفی، نیای بزرگ شاهان صفوی، نه تنها خود سنی‌مذهب بوده است، بلکه برخلاف ادعای رسمی حکومت صفوی، به هیچ وجه «سید» نبوده و تبارش به امام موسای کاظم نمی‌رسد! مهم‌ترین سندی که حکومت صفوی، به‌ویژه از زمان شاه تهماسب، جانشین شاه اسماعیل، با تکیه بر آن، ادعای «سیدبودن» خاندان حاکم را طرح می‌کرد، رساله‌ای به نام «صفوه‌الصفاء» به تالیف ابن‌بزاز است. کسروی نشان می‌دهد که نسخه اصلی این رساله، بارها و بارها تحت عنوان «تصحیح» و «تنقیح» مورد تحریف قرار گرفته، حکایت‌هایی به آن افزوده شده و مطالبی هم از آن حذف گردیده است. منطبق این کم و زیاد کردن چیزی نبوده جز تبلیغات رسمی حکومت. سلسله‌ای که برای اولین بار در تاریخ ایران خود را شیعه معرفی نموده و مذهب رسمی ایرانیان را هم «شیعه» نامیده، چطور می‌توانست از امتیاز «سیدبودن» بی‌بهره باشد و اجازه دهد یک گروه اجتماعی دیگر با عناوین فوق‌العاده مورد احترام مانند «سید»، یا معادل‌های آن، مانند «میر» یا حتی «شاه»، با شجره‌نامه‌هایی در دست که ادعایشان را ثابت می‌کرد، مدعی برتری بر خاندان حاکم باشند؟! بنابراین شاید بتوان حتی ادعا کرد که جعل کردن یک شجره‌نامه که سیدبودن خاندان حاکم را اثبات کند، نه فقط تبلیغاتی از باب محکم‌کاری و بالابردن ارج و قرب خاندان حاکم نزد مردم شیعه بوده، بلکه یک ضرورت در مناسبات قدرت هم بوده، تا در درازمدت، حکومتی که با زحمت به دست آمده است، به دست خاندان دیگری نیفتد. برای آن‌ها که با تکیه بر نظام ارزش‌گذاری مذهبی بر سر کار آمده بودند، تصاحب همه آنچه که «ارزش» شمرده می‌شود، ضرورتی برخاسته از منطق قدرت و رقابت بر سر آن بود.

در نسخه‌های مختلف رساله «صفوه‌الصفاء» اثر ابن‌بزاز، یا بهتر بگوییم، در آنچه به نام ابن‌بزاز در این رساله به جا مانده، شجره‌نامه‌ای برای شیخ صفی‌الدین اردبیلی ذکر شده که تبار او را به امام هفتم شیعیان، یعنی امام موسای کاظم می‌رساند. در نسخه‌های مختلف، تبار شیخ صفی‌الدین تا هفتمین جدش یعنی «فیروزشاه زرین‌کلاه»، یکسان است. اما از تبار هفتم به قبل‌تر، میان نسخه‌ها اختلافاتی دیده می‌شود. آنچه شایسته ذکر است اینکه

نام‌هایی به میان می‌آید که در هیچ اثری از آن‌ها ذکر نشده و به نظر نام‌سازی صرف می‌آید. از سوی دیگر، حکایت‌هایی در نسخه‌های موجود هست که نبود یک شجره‌نامه رسمی را در خاندان شیخ صفی علنی می‌کند. مثلاً به حکایت زیر توجه کنید که نقل از شیخ صدرالدین، فرزند شیخ صفی‌الدین است:

«سلطان‌المشایخ فی‌العالمین، شیخ صدرالدین، ادام‌الله برکته، فرمود که شیخ قُدّس سرّه، فرمود که در نسبت ما سیادت هست. لیکن سوال نکردم که علوی یا شریف، و همچنان مشتبه ماند.»

در سنت ما، آن‌ها که از سمت پدر سید بودند، سید علوی، و آن‌ها که از سمت مادر سید بودند، سید شریف نامیده می‌شدند. این خود تمهیدی برای تسری هویت مذهبی از نسلی به نسل بعد، با یک «نشانه» یا یک «اندیس» در سنت دینی بود. اما نکته‌سنجی‌های کسروی درست همین‌جا آغاز می‌شود: آنچه از زبان شیخ صدرالدین، فرزند شیخ صفی، در این حکایت و دو حکایت دیگر با مضمونی مشابه طرح می‌شود، دلالت بر نبود یک شجره‌نامه حتی نزد خود شیخ صفی می‌کند! اگر حتی معلوم نبوده که از سمت پدر یا مادر سید بوده‌اند، بنابراین شجره‌نامه‌ای هم موجود نبوده است. اگر موجود بوده، برای شیخ صدرالدین «علوی‌بودن» یا «شریف‌بودن» مجهول نمی‌ماند و جای پرسش باقی نمی‌گذاشت. بنابراین آنچه که به عنوان شجره‌نامه در همین رساله ذکر می‌شود، در دورانی پس از دوران زندگی خود شیخ صفی، ساخته و پرداخته شده است.

کاتبان صفوه‌الصفاء ادعا کرده‌اند که اگر شیعه‌بودن و سیدبودن شیخ صفی در زمانه خود او امری مشهور و آشکار نبوده، علتش تقیه شیخ صفی بوده است: او ناچار بوده که در میان اکثریت سنی‌مذهب با دولت‌هایی متعصب، «تقیه»، یعنی پنهان‌کاری از روی مصلحت‌جویی بکند. کسروی یادآوری می‌کند که شیخ صفی از قضا در دورانی زندگی می‌کرده که یکی از حکمرانان مغول، شیعه را مذهب رسمی اعلام کرده بوده است. او در این مورد می‌نویسد:

«شیخ صفی در آخرهای زمان مغول می‌زیسته، و او با سلطان ابوسعید، آخرین پادشاه بنام مغول، در یک سال بدرود زندگی گفتند. در آن زمان، از کیش‌های اسلامی سه کیش شافعی، حنفی و جعفری در ایران رواج

می‌داشت. به این معنی مردم به دو دسته می‌بودند: سنی و شیعی... چنانکه می‌دانیم خانواده چنگیز خود کیش ویژه‌ای نمی‌داشتند. از این‌رو، شاهان و شاهزادگان فراوان آن خانواده در هر کجا که می‌بودند، هر یکی کیشی برای خود برمی‌گزید. چنانکه برخی بت‌پرست، و برخی نصرانی، و برخی مسلمان می‌بودند. در ایران نیز چند تن از ایشان مسلمان گردیدند: نخستشان، تکودار مغول و دومشان، غازان مغول بودند که چون پادشاهی یافتند سلطان احمد و سلطان محمود نامیده شدند. اما سومشان که سلطان محمد خربنده یا خدابنده، برادر غازان خان می‌بوده، چون در سال ۷۰۳ بر تخت نشست، کیش سنی می‌داشت، ولی دیری نگذشت که به راهنمایی برخی از امیران خود به شیعی‌گری گرویده، پافشارانه به رواج آن کیش کوشید. در سکه‌ها، نام دوازده امام را نویسانیده، فرمود در همه شهرها «خطبه» به نام امامان خوانند و به مردم بغداد و اسپهان و شیراز که سر از این فرمان پیچیده بودند، بسیار سخت گرفت... پس پیداست که در زمان مغول، شیعی‌گری، نخست در سایه آزادی که به کیش‌ها داده شده بود و دوم به پشتیبانی این سلطان محمد پیشرفت بسیاری در ایران کرده بوده؛ با این حال، هنوز سنیان بیش‌تری می‌بوده‌اند. چنانکه از نوشته‌های حمدالله مستوفی و همچنین از گفته‌های ابن بطوطه، جهانگرد مغربی که در آن زمان به ایران رسیده، فهمیده می‌شود در آخرهای زمان مغول در ایران کیش شافعی شناخته‌تر و پیروان آن در همه‌جا بیش‌تر می‌بوده‌اند. پس از آن، جایگاه دوم را کیش شیعی می‌داشته، پس از همه کیش حنفی می‌بوده... اما داستان «تقیه» از ریشه دروغ می‌باشد. زیرا شیخ صفی در زمان سلطان محمد خدابنده می‌زیسته که گفتیم پافشارانه به رواج شیعی‌گری می‌کوشید و در سکه‌های امامان را می‌نوشت. پس از مرگ او، که پسرش ابوسعید جانشین شد، راست است که این پادشاه پیروی از پدرش ننموده، شیعی‌گری را دنبال نکرد ولی به شیعیان آزاری نرسانید و به آنان سخت نگرفت. چنانکه گفتیم، در این زمان شیعیان در ایران، گروه بزرگی می‌بودند و جای ترس و تقیه نمی‌بود. گذشته آنکه در

زمان مغول‌ها، همه کیش‌ها در ایران آزاد می‌بودند.»

گذشته از همه این توضیحات، کسروی علاوه می‌کند که مطابق با گزارش حمدالله مستوفی درباره مردم اردبیل «اکثر بر مذهب امام شافعی‌اند و مرید شیخ صفی‌الدین اردبیلی، علیه‌الرحمه‌اند» هیچ قابل‌تصور نیست که مردم شافعی‌مذهب اردبیل، مرید یک شیخ شیعه‌مذهب بوده باشند.

اما این سلطان محمد خربنده یا خدابنده که پیش از حکومت صفویان، مذهب شیعه را رسمی اعلام کرد و سکه به نام دوازده امام شیعی زد، که بود؟ و چرا «خربنده»؟ اگر تعجب نکنید و نخندید، سلطان محمد خربنده، در واقع نیکلاس بود! مادر او که مسیحی بود و در برخی منابع نام او را «اوروک خاتون» نوشته‌اند، به احترام پاپ وقت که نیکلاس چهارم بود، نام فرزند خود را نیکلاس گذاشت. نیکلاس سال‌های اول، تا وقتی که مادرش زنده بود، مسیحیت را هرگز ترک نکرد. او در دوران کودکی و نوجوانی، به عنوان امیر خراسان، حکومت می‌کرد تا اینکه غازان خان، برادرش که ایلخان مغول در ایران بود، در گذشت. او توانست رقبای خود را که برای جانشینی غازان خان دندان تیز کرده بودند، با ارتکاب به قتل سیاسی از پیش پای خود بردارد. برادرش غازان خان، وقتی زنده بود اصلاحاتی را در ایران آغاز کرده بود و آرزو داشت که شهر بزرگی به نام خود در ایران برپا کرده و به پایتخت خود تبدیل نماید. غازان خان هم در سفر به نجف و کربلا، شیعه شده و دستور داده بود که خطبه به نام «اهل بیت» بخوانند. در این زمان نیکلاس سال‌های اول که به فشار علمای مذهب حنفی در خراسان، مسلمان شده و خود را محمد نامیده بود، به پیروی از برادر بزرگ‌تر خود به تشیع هم متوجه شد. موضوع تغییر نام او به «خربنده» این است که در کودکی مریض شد و مبتنی بر باورهای خرافی مغولی که البته در همه‌جای دنیا سابقه دارد و ردی به جا گذاشته، نامش را به «خربنده» تغییر دادند تا بلا را از او دور گردانند! رشیدالدین فضل‌الله همدانی، مورخ و دیوانسالار دربار غازان خان در کتاب خود توضیح می‌دهد که «خربنده» به حساب حروف ابجد، «سایه خاص خداوند» معنا می‌دهد! اما این «سایه خاص خداوند» وقتی با فشار علمای مذهب حنفی، مسلمان شد، «خربنده» را «خدابنده» کرد. وقتی در ۲۳ سالگی، در پی مرگ غازان خان به حکمران بلامنازع ایران تبدیل شد، دربارش محل رقابت علمای ادیان و مذاهب مختلف بود تا این سلطان مغول را

به آیین خود در آورند و از برکات تبدیل شدن مذهب خود به مذهب رسمی کشور، برخوردار گردند. نوشته‌اند این کشمکش طوری بود که صدای اعضای خاندان مغولی‌اش هم در آمد و آن‌ها هم به نوبه خود، خربنده سابق و خدابنده فعلی را به آیین آبا و اجدادی‌اش دعوت کردند. اما سلطان فعلی ایران که در حکومت کردن، برادر درگذشته‌اش را الگو قرار داده بود و در اغلب موارد، گماشتگان او را در کار ابقا کرده بود، مذهب شیعه دوازده امامی اختیار کرد و دستور داد تا به نام دوازده امام شیعی، سکه بزنند. او در این مورد هم، از برادر بزرگ‌تر خود، غازان خان الگو گرفته بود. بنابراین سلطان محمد خدابنده، که پس از تاج‌گذاری به خود لقب «ولجایتو»، یعنی «آمرزیده» داد، اولین سلطانی نیست که مذهب شیعه را در ایران رسمی کرد. اما در بخش بزرگی از دوران حکومتش، شیعه دوازده‌امامی مذهب رسمی کشور بوده است. شیخ صفی‌الدین اردبیلی، نیای بزرگ خاندان صفویه که در دوران او زندگی می‌کرد، چنانکه از قول احمد کسروی خواندید، نیازی به تقیه نداشته است. گفته می‌شود که سلطان محمد خدابنده، در اواخر عمر، مذهب شیعه را ترک کرده و دوباره مسلمان حنفی شده است! این سلطان مغول احتمالاً رکورددار تغییر دین و آیین در میان سلاطین بوده است.

* * * * *

«اوضاع زندگانی زرتشتیان ایران، پس از چیرگی تازیان به‌ویژه پیش از دوره ناصرالدین شاه قاجار و قبل از سلطنت شاهنشاه فقید، رضاشاه پهلوی، بسیار خراب بوده، در حال فقر و بیچارگی، مسکنت و مذلت و ستم بی‌پایان روزگار می‌گذرانیدند. حتی در دوره پادشاهی شاه عباس صفوی که ایران روی آبادی و امنیت به خود دید، زرتشتیان ایران مانند گذشته تحت فشار بودند. زرتشتیان یزد در نامه خویش به زرتشتیان هند، مورخه بهمن‌روز و اردیبهشت‌ماه سال ۱۰۰۵ یزدگردی، برابر با دوشنبه جمادی‌الثانی سنه ۱۰۴۵ هجری، راجع به سختی‌هایی که در آخر هزاره یزدگری روی داده و گروهی انبوه را از بین برده و واقعه سال ۹۹۷ یزدگردی در زمان پادشاهی شاه عباس، سخن رانده می‌نویسند که وضعیت زرتشتیان بسیار سخت است و اخیراً دو نفر از آن‌ها را مقتول و کتب مذهبی و بسیاری نسخ خطی زند اوستا را تباہ و به غارت برده‌اند.

شاه عباس در حدود سال ۹۹۵ یزدگردی جمعی کثیر از زرتشتیان را از اطراف ایران کوچانده و در قریه جدیدالاحداث خود به نام «گبرآباد» یا «گبرستان» وصل به «جلفا»ی اصفهان منزل داد. حتی بسیاری از فضلا و دانایان و کشاورزان قوم را که در یزد و کرمان با خویشان و بستگان خود به آرامش می‌زیستند به اجبار در اصفهان ساکن ساخت. فرزانه سیاوخش‌پور منوچهر که یکی از آن‌هاست در ضمن اشعار خویش از این پیشامد صحبت می‌دارد. امروز اثری از آثار گبرآباد که سیاحان اروپایی از آن سخن می‌رانند به نظر نمی‌رسد. سیاح رومی موسوم به پترو دلا واله (Pietro della Valle)، در نامه خویش از اصفهان مورخه ۸ دسامبر ۱۶۱۷ میلادی راجع به فقر و بیچارگی زرتشتیان در گبرآباد می‌نویسد: «خانه‌های گبران پست و حقیر است. همه بی‌نوا و عاری از زر و زینت می‌باشند. بی‌نویان اسلام، نسبت به آن‌ها توانگر محسوب می‌شوند. گبرها شغل و کسبی ندارند و همه مزدور و کارگرند و با مشقت و سختی بسیار امرار معاش می‌نمایند.» او در ضمن نامه اظهار می‌دارد: «روزی از گبری پرسیدند شما چه ملتی هستید و پرستش شما کدام است؟ گفت ما بهدین هستیم و خدای یکتا را می‌پرستیم. آتش، آفتاب، ماه و ستارگان را ایزدان و مظهر تجلی انوار آفریدگار می‌دانیم.» چون گفتم دین ما برخلاف دین شماست، زن او که پهلویش ایستاده بود و سخنان ما را می‌شنید با تعجب فریاد کرده پرسید چطور ممکن است خدا را نشانسد و نپرستد؟ آن‌گاه متوجه شدم که «مسلمانان بی‌جهت این مردم را کافر خوانده و مردود می‌دانند.»

نقل بالا از کتاب «تاریخ زرتشتیان پس از ساسانیان» به نوشته رشید شهردان است که در فروردین ۱۳۶۰ خورشیدی در تهران منتشر شده است. در این بخش که از فصل «اوضاع اجتماعی زرتشتیان ایران در یک سده اخیر» انتخاب شده بود، به فشاری که در دوران صفویه به اقلیت زرتشتی وارد می‌آمد صحبت شده است. اگرچه پس از حمله اعراب، در همان دو الی سه قرن اول هجری قمری، پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی، روند

حاشیه‌نشین شدن زرتشتیان آغاز شده بود و موج مهاجرت «به‌دینان» از فلات ایران، حتی به مقصد چین و هند، راه افتاده بود، اما سیاست دینی شاه عباس، موج بزرگ دیگری ایجاد کرد و موجب مهاجرت گسترده زرتشتیان از سرزمین آبا و اجدادی خود به هندوستان شد. در بخش‌های بعد، ضمن پی‌گیری سیاست هویتی شاهان صفوی به نفع شیعی‌گری، مطالب بیش‌تری در مورد زرتشتیان خواهید خواند.

شش: جذابیت‌های کژآیینی!

[یک مرد ایرانی، بزرگ خاندان هرمزد به همین نام، در برابر عمر، خلیفه دوم، دست‌بسته ایستاده است.]

- [عمر با فریاد: بارها و بارها عهد بستی و شکستی! آیا در کیش شما عهد بستن با مسلمانان باطل است؟! خودت بگو که پیمان شکنی مانند تو سزاوار چیست؟!]
- [هرمزد سعی می‌کند خونسردی‌اش را حفظ کند و پاسخ می‌دهد: ای امیر عرب! آیا مانند کسی که زنده خواهد ماند پاسخ دهم، یا مانند کسی که در شُرُف مرگ است؟]
- [عمر، کمی مردد می‌گوید: مانند کسی که زنده خواهد ماند سخن بگو!]
- [هرمزد: بنابراین امیر عرب مرا بخشوده است.]
- [عمر، با خشم: خواستی مرا فریب دهی؟!... به خداوند سوگند که تو را می‌کشم مگر آنکه اسلام بیاوری!]
- [هرمزد: اسلام می‌آورم ای امیر! اگر از جان من بگذری!...]

متن بالا، گفت‌وگوی یک نجیب‌زاده ایرانی به نام هرمزد با عمر، خلیفه دوم مسلمانان بود. هرمزد که بزرگ یک خاندان ایرانی‌نژاد در خوزستان بود، در برابر غلبه نظامی سرداران

عرب، پرداخت خراج را پذیرفته و دین خود و خاندانش را ننگ داشته بود. اما مطابق با یک الگوی بسیار تکرار شونده در سده اول هجری قمری، تا حضور نظامی سرداران عرب کم می‌شد، ایرانیان مغلوب از پرداخت خراج خودداری می‌کردند. هر مزد هم بارها پیمان شکسته بود تا اینکه او را دست‌بسته به حضور عمر می‌آورند. چنانکه خواندید، هر مزد در برابر تغییر دین، جان خود را نجات می‌دهد. علی‌رغم این روایت که در تاریخ طبری و فتوح البلدان آمده، روش اعراب مسلمان در سده اول هجری قمری، در مجموع تغییر دین به زور و اجبار نبوده است. چنانکه در بخش‌های قبل گفته شد، نسل اول فاتحان مسلمان، مغلوبان را میان پرداخت خراج اضافه و تغییر دین مختار می‌کردند. آن‌ها که خود را در برابر جمعیت بسیار بزرگی از بهدینان، یا همان زرتشتیان از شهرهای عراق و خوزستان گرفته تا خراسان و ماوراءالنهر می‌دیدند، چگونه نهایتاً توانستند زرتشتیان را در سرزمین خود نه فقط به لحاظ مناسبات قدرت و ثروت، بلکه حتی از حیث تعداد جمعیت هم در موضع فرودست قرار دهند؟

در این بخش تلاش می‌کنیم که به موضوع تغییر دین بپردازیم. تغییر کیش در ابعاد بزرگ چگونه ممکن می‌شود؟ چه عواملی مردم یک سرزمین را قانع می‌کند که از دین سنتی و آبا و اجدادی خود دست بکشند؟ مولف کتاب «ستیز و سازش»، دکتر جمشید کرشاسب چوکسی می‌نویسد که بنا به آمار، تا انتهای حکومت امویان، تنها هشت درصد از جمعیت شهری ایران مسلمان بودند. اما نرخ تغییر دین در دوران حکومت عباسیان سرعت گرفت و تا اواسط سده سوم هجری قمری، پنجاه درصد ایرانیان، «مسلمان»، یا بهتر بگوییم، «نومسلمان» شده بودند! به نظر می‌رسد که مجبور کردن اهالی سرزمین ایران به تغییر دین برای حفظ جان، سیاستی بوده که فقط در برخی نواحی اجرا می‌شده است. برای ما ایرانیان امروز جالب است که بدانیم شهر قم در دوره ساسانی هم، شهری بسیار مذهبی و البته زرتشتی بوده است.

ابوموسی اشعری که ایرانیان شیعه، نام او را به عنوان نماینده ساده‌لوح علی بن ابی طالب در مذاکره با نماینده معاویه به خاطر دارند، نقش مهم و خشنی در تغییر دین مردم قم ایفا کرد. چوکسی می‌نویسد:

«در سال ۲۴ هجری قمری، ابوموسی اشعری نماینده علی بن ابی طالب برای دعوت اهالی قم به اسلام از آن محل دیدن کرد؛ اما موفقیت چندانی

به دست نیاورد. اهالی بومی موقعیت خود را در برابر ساکنان مسلمان عرب حفظ کردند تا آنکه افراد اشعری، بزرگان زرتشتی قم را به قتل رساندند و مردم را وادار به انتخاب میان پذیرش اسلام یا ترک شهر کردند. در اواسط سده دوم هجری قمری، بعضی از زرتشتیان [قم] موافقت کردند اسلام را بپذیرند اما بقیه ترجیح دادند نقل مکان کنند. بنابراین در سده چهار هجری قمری، قم تبدیل به شهری با اکثریت اهالی مسلمان و مرکز عمده‌ای برای دسته‌بندی شیعیان عرب‌تبار و ایرانی‌تبار شد.»

این خود جالب است که ایرانیانی که تغییر دین می‌دادند، به جریان‌هایی از اسلام می‌پیوستند که خود، جریان اصلی نه، بلکه جریان بدعت‌آمیز یا دست‌کم مشکوک از نظر خلفای بعدی و نمایندگان رسمی دین جدید بوده است. به همین علت، استقبال از فرقه‌های شیعه که در اختلاف میان خاندان بنی‌امیه با خاندان پیامبر اسلام، جانب خاندان پیامبر اسلام می‌ایستادند، در میان ایرانیان بیش‌تر بود. علت اینکه قم که روزگاری پایگاه موبدان زرتشتی بوده، بعدها برای قرون متمادی، به پایگاه شیعه تبدیل شد، همین بوده است. به نظر می‌رسد نه فقط در ایران پس از فروپاشی ساسانیان، بلکه حتی پیش از این فروپاشی هم میل به جدانشدن از جریان مسلط دینی به وجود آمده و یک نوع استقبال از دگراندیشی در تقابل با راست‌کیشی در جامعه ایران دیده می‌شود. در این راستا گفتنی‌ست که سه قرن پیش از آنکه امیران عرب به سرزمین‌های ایرانی حمله کنند، موج بزرگی از ترک آیین بهدینی در میان ایرانیان ارمنی آغاز شد و آن‌ها مسیحی‌نسطوری شدند. ماجرای بدعت، یا ناراست‌کیشی مزدک هم در دوران انوشیروان ساسانی مشهور است. مزدک که خود موبدی بلندپایه بود، با نوآوری‌هایی در دین به نفع طبقه مستمند، عملاً راست‌کیشی را ترک کرد و دینی جدید بنیان گذاشت. او که با استفاده از نفوذ خود در دربار ابتدا پیروزی‌های بزرگی کسب کرد نهایتاً به دستور انوشیروان کشته شد و نوآوری‌هایش توسط موبدان، «زندقه»، یعنی بدعت نام گرفت. اما «کز آیینی‌هایی» از این دست در لایه‌هایی از جامعه ایران تداوم پیدا کرد و هواداران بابک خرم‌دین در آذربایجان را می‌توان نشانه‌ای از این تداوم پس از دوران ساسانی در نظر گرفت. بدنه اصلی جامعه ایران که می‌کوشید «به‌دین» باقی بماند، گاهی بیگانگان عرب‌تبار را به این هموطنان دگراندیش ترجیح می‌دادند. در این ارتباط،

چوکسی، مولف کتاب «ستیز و سازش» می‌نویسد:

«افزایش شمار اعراب در آذربایجان ممکن است یکی از دلایل قیام خرم‌دینان در سده نهم میلادی/سوم ه.ق. باشد، قیامی که سرانجام تحت رهبری بدعت‌گذاری نیمه زرتشتی به نام بابک قرار گرفت... با وجود این نباید برای این قیام اهمیت زیادی قائل شد، زیرا با وجود نشانه‌های اجتماعی و دینی ایران خواهانه آن، موبدان و بخش بزرگی از عوام ایرانی با آن مخالفت کردند.»

تعریف راست‌کیشی

اصطلاح «راست‌کیشی» و متضاد آن، کژآیینی یا کژاندیشی، مانند اغلب اصطلاحات علوم انسانی معاصر، ریشه‌های یونانی دارند. راست‌کیشی یا ارتدوکسی، از دو جزء «دوکسا» (doxa) در معنای «باور عمومی»، و اورتوس (orthos) به معنای «درست» یا «راست» مشتق شده است. بنابراین «ارتدوکسی» تحت‌اللفظی یعنی باورداشتن به عقاید عمومی. اگرچه این لفظ یعنی «رتوس دوکسا» در محاورات افلاطون، به معنای باوری که درست‌بودن آن به اثبات رسیده، مترادف «شناخت» یا اپیستمه به کار رفته است؛ اما خود واژه «دوکسا» در محاوره گریاس، اثر افلاطون، در معنای باوری عمومی که ارتباط روشنی با عقل و عقلانیت ندارد مورد استفاده قرار می‌گیرد. افلاطون از قول سقراط در این محاوره، سوفسطاییان یا همان سخنوران حرفه‌ای را متهم می‌کند که با استفاده از «دوکسا»، اهداف خود را تأمین می‌کنند و نیت خود را به کرسی می‌نشانند بدون اینکه پروای حقیقت داشته باشند.

واژه متضاد آن، یعنی هترادوکسی (heterodoxy) در جزء اول یعنی «هتروس» (heteros) با ارتدوکسی متفاوت است. «هتروس» یعنی «متفاوت»، «دیگر»، «دیگری»؛ اما هترودوکس (heterodox) کسی‌ست که مخالف عقاید رایج و مسلط زمانه باشد؛ بنابراین هترودوکسی را در فارسی می‌توانیم «ناراست‌کیشی»، «کژآیینی» یا ترجیحا «دگراندیشی» ترجمه کنیم.

از حدود سه قرن تا یک قرن پیش از میلاد مسیح، واژه «ارتدوکسی» یا راست‌کیشی،

معنایی منحصرأ مذهبی پیدا کرد و به اصطلاحی مهم در حیات دینی جوامع تبدیل شد. این زمانی اتفاق افتاد که ترجمه رسمی عهد عتیق، کتاب مقدس یهودیان، به یونانی منتشر شد. در این ترجمه، دوکسا به معنای «تنزیه» یا «تسبیح» خداوند، معادل کلمه عبری «کاوود» (kavod) قرار گرفت و بنابراین به نوعی کنش یا رفتار دلالت کرد تا باور یا عقیده. بعدها که کتاب‌های مقدس مسیحیان اولیه نوشته شدند، یعنی انجیل‌ها و کتاب‌های دیگری که مجموعه عهد جدید را می‌سازند، واژه «دوکسا» در معنای مجموعه اعمالی به کار رفت که مربوط به پرسش خداوند، یعنی اعمال آیینی و عبادی می‌شود. در این صورت، فرد ارتدوکس یا راست‌کیش کسی است که خداوند را به شیوه‌ای پذیرفته شده و درست عبادت می‌کند. و در مقابل، ناراست‌کیش یا کژآیین کسی است که از مسیر درست پرستش خداوند خارج شده یا دچار انحراف گشته است. به این ترتیب این دو اصطلاح که در اساس اصطلاحاتی برخاسته از ادبیات فلسفی یونان باستان بودند، به اصطلاحاتی دینی تبدیل شدند.

این اصطلاحات به این علت مهمند که تاریخ سنت‌های بزرگ دینی، معمولاً انشعابات و جداسری‌های متنوعی را نشان می‌دهد. همواره گروهی جدید از باورمندان با تفسیر تازه‌ای از متن مقدس و یا پیشنهاد شیوه‌ای جدید از برگزاری آیین، راه خود را از اکثریت جدا می‌کردند. این جداکردن راه از اکثریت که اغلب روندی بسیار پرتنش بوده، با انگیزش‌های مختلفی صورت می‌گرفت که برای فهم آن، تمرکز روی مباحثات و جدلیاتی که موافقان و مخالفان آیین جدید ترتیب می‌دادند، یعنی تمرکز بر بعد معرفتی این اختلافات، اغلب کافی نیست. ضمن اینکه می‌توان تصور کرد اختلافات داخل یک سنت دینی، می‌تواند به سادگی سرزندگی و پویایی را در آن سنت دینی برساند، در عین حال پیچیدگی‌های حیات اجتماعی، از جمله رقابت اقتصادی و سیاسی، به جدال میان راست‌کیشی و دگراندیشی ابعاد پیچیده‌تری داده‌اند. برپایی جلسات مناظره میان نمایندگان ادیان گوناگون که در ایران از زمان ساسانیان تا شاه عباس صفوی سابقه داشته، اغلب نمایشی سیاسی بوده است که مصلحت‌سنجی‌های سیاسی را پشت مباحث فلسفی و معرفتی پنهان می‌کرد. دعوت از ملاصدرای جوان برای دفاع از خود در یکی از این جلسات در حضور شاه عباس که در بخش قبل به نقل از رمان «مردی در تبعید ابدی» آوردیم، تنها یک نمونه از بسیار است. در مجموعه دیگری‌نامه تا کنون تلاش کرده‌ایم که نقش دولت‌ها را در ترسیم مرز

میان راست‌کیشی و دگراندیشی نشان دهیم. یعنی آنچه که می‌توان آن را «دخال‌ت از بالا» در حیات دینی مردم نامید. یک عامل دیگر، به‌ویژه در استقبال از نوآوری‌های دینی، از قضا مخالفت‌کردن با دولت‌های فراگیر و فرهنگ جریان اصلی بوده که معمولاً «توانگران» یا همان ثروتمندان، نمایندگان اصلی آن قلمداد می‌شدند. دگراندیشی دینی یا کژآیینی به منزله مخالفت طبقاتی طبقات اقتصادی ضعیف‌تر علیه طبقات پول‌دارتر یا متمول‌تر، تأثیر مهمی در تحولات دینی جوامع داشته که می‌توانیم آن را «دخال‌ت از پایین» در ترسیم مرز میان راست‌کیشی و کژآیینی بخوانیم. اگر، به عنوان نمونه، «بخش بزرگی از موبدان و عوام ایرانی» از قیام بابک خرم‌دین علیه خلفای عباسی حمایت نکردند، و این علی‌رغم وجه ایران‌خواهانه یا ناسیونالیستی قیام بابک در آذربایجان بوده، آیا نمی‌توان علت را در تنش‌های طبقاتی جامعه آن روز ایران جستجو کرد؟ آنچه این گمانه‌زنی را تقویت می‌کند توجه به این واقعیت است که خرم‌دینان، اندیشه‌های سوسیالیستی مزدک و پیروانش را تعقیب می‌کردند.



اُصحنه‌ای از رمان «بابک»، اثر جلال برگشاد، که در آن بابک خرم‌دین در دژ بذ، میزبان الکندی فیلسوف است. الکندی پیرمردی ست و بابک جوان است. میهمان راه‌سختی را تا رسیدن به مقر فرماندهی در دژ بذ طی کرده و تازه از خوراک و محیط گرم کمی آسوده شده و گفت‌وگو را آغاز می‌کند. در پس‌زمینه صدای سوختن هیزم در آتش می‌آید و از بیرون صدای باد.

- الکندی: اگر خرد و اندیشه در عالم حکومت می‌کرد، شمشیرها هرگز از نیام بیرون نمی‌آمدند.
- بابک: متأسفانه جاه‌طلبی و خیره‌سری‌های حکومت‌پیشه‌ها، بر اندیشه و خرد فزونی می‌گیرد. مادام که زندگی را در کام مردمی که می‌خواهند در سرزمین خود آزاد زندگی کنند، چون شرنگ، تلخ می‌کنند، از شمشیر چاره‌ای نیست.
- الکندی: از میان سرداران تاریخ، کدام‌یک را عزیزتر می‌شماری؟
- بابک: اسپار تاکوس را... که سردار ستم‌دیدگان بود.
- الکندی: اسکندر مقدونی را چگونه می‌بینی؟

- بابک: از تمام جهانگشایان ستمگر نفرت دارم... کالیستن (Kalisten) ندیم اسکندر، او را «پاسدار جهان» نامیده است. اما به گمان من اسکندر از ویران کردن بیش تر از ساختن لذت می برد. او هرگز نمی تواند برای سرزمین های خاورزمین یک «نعمت الهی» به حساب آید. اسکندر کتابخانه ها را به آتش کشید، کتاب مقدس زرتشتیان را طعمه آتش ساخت. آیا می توان چنین ویرانگری را دوست داشت؟ اسکندر غیر از آزار و شکنجه و اضطراب و محرومیت، چه چیز دیگری برای خلق های شرق به ارمغان آورد؟ کالیستن اشتباه کرده... او نه پاسدار جهان بود، نه دانشمند و نه پیامبر... او غاصبی بود بسی خون آشام تر از منصور خلیفه. الکندی: آیا سردار فکر می کند که بتواند در مقابل اسلام و خلیفه مسلمین بایستد؟
- بابک: دانشمند بزرگ و مهمان گرامی من نیک بداند که من علیه اسلام یا اعراب نبوده و نیستم. نمی دانم اطلاع دارید یا نه که در میان یاران من، مسلمانان بسیاری هستند که شعائر و فرائض دینی خود را آزادانه انجام می دهند و حتی بسیاری از خرمیان، آنان را در ساختن مسجدهایشان یاری می کنند. منظورم این است که مبارزه ما علیه چپاولگران و ستمگران است نه مردم خرده پا. علیه آدم فروشانی ست که می خواهند از اسلام و قرآن همچون وسیله ای برای ستمگری استفاده کنند. صاف و پوست کنده بگویم، من علیه خلفای عباسی می جنگم نه عرب و مسلمان.
- الکندی صحبت بابک را قطع می کند: ممکن است سردار روشن بکند که منظورم از چپاولگر و سلاخ و آدم فروش کیست؟ بین قشون خلیفه و قشون خرمیان که انسان ها را در گرداب فلاکت افکنده اند چه فرقی هست؟ هر دو قشون خون می ریزند، هر دو قشون شهرها و دهات را ویران می کنند، هر دو قشون برای انسان ها اشک و اضطراب و مصیبت ارمغان آورده اند. مامون خلیفه می خواهد زیر پرده اسلام، حاکمیت خود را مستحکم سازد و شما می خواهید زیر پوشش آیین مزدک، حاکمیت خود را برپا دارید.
- بابک با صدایی که آزرده گی را نشان می دهد: آیا دانشمند بزرگ میان جنگی که برای جاه طلبی و فرونشاندن آتش شهوت و خودخواهی ست و جنگی که برای دفاع از حیثیت بشری و آزاد زیستن در سرزمین مادری ست، تفاوتی قائل نیست؟!

چه می توان کرد وقتی دانشمند بزرگی چون شما، ما را جنگجو و جانبدار کشت و کشتار می داند؟ من می توانم پی ببرم که دشمنان ما چقدر کوشش کرده اند و چه مایه خرج کرده اند تا افکار را علیه ما برانگیزانند. آن ها نامردانه شایع کرده اند که ما از کشتن لذت می بریم... اما بازار دروغ و نیرنگ، جاودانی نیست. مردم را برای همیشه نمی توان فریب داد. پیروزی نهایی با راستی و روشنائی است و این پیروزی به دست انسان هاست. هر کس وظیفه دارد که تا دم مرگ با دروغ پیکار نماید. با رانده شدن دروغ از جهان، حکومت راستی آغاز خواهد شد. در چنان روزی پلیدی ها، جنگ و کشتار و ستم و بهره کشی از میانه برخواهد خاست و روشنائی و راستی فراگیری روی خواهد نمود و کامروایی و بهروزی همگان میسر خواهد گشت.

متن بالا گفت و گوی بابک خرم دین و الکندی، فیلسوف عرب به نقل از رمان «بابک» اثر جلال برگشاد بود. این گفت و گوی خیالی در فصل سی و سوم این رمان با نام «فیلسوف و سردار» آمده است و مطابق با داستان در پایگاه نظامی بابک، در قلعه بذ و با میزبانی او صورت گرفته است. نویسنده در این اثر به خوبی بازتاب نگرش مزدکیان را در عقاید بابک خرم دین و یارانش در قلعه بذ نشان می دهد. گفتنی ست که ابن بلخی، نویسنده «فارسنامه» برخلاف اغلب روایت های مشهور ادعا می کند که مزدک در دوران ساسانی کشته نشد. بلکه موفق شد به آذربایجان فرار کند و پیروان خود را در آن جا گرد هم بیاورد. این تک روایت در مورد مزدک حتی اگر درست نباشد، تایید می کند که آذربایجان یا به عبارتی، آذرآبادگان، تا اوایل دوران حکومت عباسیان یک پایگاه مقاومت بومی در برابر جهانگشایی خاندان ابن عباس بوده است. قیام بابک که صورت درست تر نام آن، پاپک به معنای «پدر» است، از اوایل حکومت مامون عباسی در ۲۰۱ هجری قمری آغاز شد و ۲۲ سال به طول انجامید. بابک در ۲۲۲ هجری قمری با سقوط قلعه بذ دستگیر شده و به مقر خلیفه عباسی که آن زمان معتصم بود منتقل شد. قتل فجیع او به دستور خلیفه در ۲۲۳ هجری قمری، بازتاب گسترده ای در ادبیات فارسی داشت. گفته شده که پیش از آنکه گردن او را بزنند، ابتدا دو دستانش را قطع کردند. بابک چهره اش را با خون دستانش رنگین کرد تا دشمنانش رنگ پریدگی در چهره نبینند و حمل بر ترس و وازدگی نکنند.

مطابق با قرائن تاریخی، پیروانش تا یک سده پس از جانبازی قهرمانانه پیشوایشان، منتظر بازگشت دوباره او در کالبدی جدید ماندند.

پژوهشگرانی که انقلاب‌های طبقاتی را پژوهیده‌اند، طیف وسیعی از این انقلاب‌ها را در تاریخ دراز ایران سراغ گرفته‌اند که ماهیت دینی داشته است؛ منتها نه در معنای دین رایج و رسمی. رهبران انقلاب‌ها یا خیزش‌های طبقاتی معمولاً سنت راست‌گیشانه دینی را وانهاده و برای تعقیب اهداف و آرمان‌های خود به برساختن آیین‌های جدید دست زده‌اند؛ یعنی کژآیینی یا دگراندیشی در پیش گرفته‌اند. انقلاب آن‌ها، تنها انقلابی علیه نظم سیاسی نبوده بلکه نظم اعتقادی حاکم را هم نشانه رفته بوده است. آن‌ها احساس می‌کردند که برای تحقق عدالت، تنها سرنگون کردن دولت‌های وقت، با خاندان‌های سلطنتی زمان کافی نیست؛ بلکه لازم است که متولیان دین مسلط هم به عقب رانده شوند و «دوکسها» یا همان هنجارهای عموماً پذیرفته‌شده که دین رسمی تبلیغ می‌کند، باید ترک شوند. شیخ خلیفه مازندرانی، نیای معنوی جنبش سربداریه، نمونه خوبی برای یادآوری است. مطابق با یک روایت مشهور، او که شاگرد شیخ رکن‌الدین سمنانی بود، روزی به استادش گفت که به هیچ کدام از مذاهب چهارگانه اهل سنت اعتقاد ندارد. چرا که چیزی که او جستجو می‌کند، فراتر از این مذاهب است. شیخ رکن‌الدین سمنانی مطابق با این روایت، عصبانی شد و با دوات، محکم بر سر شاگردش کوبید! اما شیخ خلیفه، در تصمیمش تغییری ایجاد نکرد.

از پژوهشگران ایرانی، احسان طبری که خود یک مارکسیست و انقلابی بود، در کتاب «برخی بررسی‌ها پیرامون جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران» این خیزش‌های انقلابی را مورد پژوهش قرار داده است و آن‌ها را از حیث ایدئولوژی‌های خاصی که اختیار می‌کردند، تحلیل نموده است. طبری که متوجه است ایدئولوژی اغلب این جنبش‌ها با در نظر گرفتن تحولات معرفتی اروپای مدرن، ایدئولوژی‌های پیشامدرن یا به عبارتی «قرون وسطایی» محسوب می‌شوند، در همین کتاب، ایران را از حیث برخورداری از یک سنت غنی قیام‌های خلقی، کم‌نظیر شمرده و می‌نویسد:

«بررسی جنبش‌های انقلابی در ایران نشان می‌دهد که کشور ما از جهت سنن قیام خلق و نبرد بی‌امان آن‌ها علیه غاصبان بیگانه و ستمگران آشنا، از جهت رزم‌های سخت و خونین، از جهت عرضه داشتن پیشوایان به

حدّ افسانه‌انگیزی متهور و جانباز، بسیار غنی‌ست و شاید از این جهت تعداد اندکی از کشورهای جهان با وی همانندند. مردمی غیور و حق‌طلب و پاکباز. این سرزمین مانی‌ها، مزدک‌ها، بومسلم‌ها، بابک‌ها، مازیارها، المقنعه‌ها، استاسپس‌ها، صاحب‌الزنج‌ها، دلاوران اسماعیلی و قرمطی، دراویش و شیعیان انقلابی، پیشوایان جنبش‌های حروفی، نقطوی و بابی، مجاهدان مشروطه، مبارزان جنگل، قهرمانان توده‌ای را پرورده است.»

در بخش دوم از «دیگری‌نامه» مختصراً به تاریخچه آغاز جنبش بابی در اواخر قاجار پرداختیم. احسان طبری که جنبش بابی‌ها را آخرین نمونه جنبش‌های قرون وسطایی ایران برای تعقیب آرمان عدالت می‌نامد، دو خصلت کلی برای این جنبش‌ها برمی‌شمارد و با اشاره به بابی‌ها می‌نویسد:

«اولاً رنگ مذهبی جنبش که به صورت الحاد و بدعت نوین علیه دین رسمی یعنی شیعه اثنا عشری، بروز می‌کند و ثانیاً به‌ارث‌گرفتن برخی عقاید سنتی اجتماعی، مانند مساوات‌طلبی، اندیشه حلول و تناسخ و در مواردی چند بازگشت به نوعی کمونیسم مزدکی در مورد مالکیت.»

همین دو خصلت، در میان بسیاری از جنبش‌های پیشین، از جمله قیام خرمدینان به رهبری بابک قابل مشاهده است. با این تفاوت که نیای آن‌ها، یعنی مزدک، علیه دین مسلط زرتشتی شورید و بابک و پیروانش علیه دین مسلط زمان خود، یعنی اسلام که خلیفه عباسی آن را نمایندگی می‌کرد، شوریدند. اگر ارزیابی طبری درست باشد و کشور ما از حیث «سنن قیام خلقی»، غنی بوده است، می‌توان نتیجه گرفت که دگراندیشی با انگیزش‌های عدالت‌خواهانه همواره برای ایرانیان، جذابیت مقاومت‌ناپذیری داشته است.

هفت: آن دیگری ابراهیمی!

«از زمان بچگی و تحصیل در مدرسه روستایی، تحت تعلیم اوستا و انجام فرایض آیین زرتشتی قرار گرفتم. آموخته‌های خود را طوطی‌وار تکرار می‌کردم و مادرم مراقب بود که آن‌ها را به طور منظم بخوانم. هرچند اصول دین را طوطی‌وار و بدون درک معانی آن حفظ می‌کردیم، اما از همان کودکی به خدا اعتقاد داشتم. چند سال بعد که به مدرسه آمریکایی در تهران رفتم و به ناگزیر در کلاس‌های دینی مدرسه شرکت کردم، کم‌کم روح معصوم تحت تاثیر تعلیم جدید قرار گرفت. در نتیجه، با این که پس از ترک مدرسه مدتی در بمبئی و کرمان بودم، پس از ورود کشیش انگلیسی، کاری (Cary) به کرمان، در مراسم عشاء ربانی روزهای یکشنبه حضور می‌یافتم. در آن زمان مسیحی دو آتش‌های شده بودم. در یکی از روزهای یکشنبه که شماری از روحانیان مسلمان برای دیدن عشاء ربانی آمده بودند، پس از انجام مراسم، با یکی از آنان که خود را شیخ یحیی معرفی کرد و منسوب به خانواده حاج ابوجعفر ملا بود، به گفت‌وگو پرداختم. او متوجه شد که من به علت علاقه شدید به موعظه‌های مسیح، اطلاعات ناچیزی درباره دین زرتشتی دارم. حاج ابوجعفر توصیه کرد که بهتر است پیرو مذهب زرتشتی خود باشم و سپس افزود که حاضر است

تا در صورت تمایل به فراگرفتن مناسک زرتشتی، به من کمک کند. حرف‌های او به شدت مرا تکان داد و در واقع باید بگویم کاملاً منقلب شدم. بعدها همین شیخ یحیی، چند دوره به نمایندگی مجلس شورای ملی برگزیده شد. چندین روز در فکر حرف‌های شیخ بودم: من باید کدام یک از ادیان موجود را انتخاب کنم؟ یک شب که برای دریافت پاسخ به خدا متوسل شده بودم به خواب رفتم. در عالم خواب دو رویای متفاوت دیدم: اول خواب دیدم که آب تمام دنیا را فرا گرفته است و من روی آب شناورم و در آن فرونمی‌روم. بعد خواب دیدم که خانه‌ام آتش گرفته و شعله‌های آن از سقف گذشته، اما به هیچ چیز آسیب نمی‌رسد. خودم را دیدم که با لباسی سرتا پا سفید در وسط آتش زانو زده و به رسم زرتشتیان مشغول خواندن اوستا هستم. صبح روز بعد خوابم را برای همسرم فیروزه تعریف کردم و از او خواستم که سِدره و کُشتی مرا بیاورد. پس از حمام، سِدره را به تن کردم و کُشتی را به دور کمر بستم.»

آنچه خواندید جملات کیخسرو شاهرخ، نماینده زرتشتی چند دوره از مجلس شورای ملی، در کتاب خاطرات زندگی‌اش بود. او در صفحات اول کتاب سرگذشت خود توضیح می‌دهد که چگونه تحت تاثیر کشیش‌های مسیحی در مدرسه آمریکایی کرمان، علی‌رغم تبار زرتشتی خود، به مسیحیت دل بسته بود اما یک شیخ مسلمان او را به دین نیاکان خود تشویق کرد. سِدره، زیرپیراهنی سفید و ساده و گشاد و بی‌یقه‌ایست که در انتهای آن کیسه‌ای به نام کیسه ثواب دوخته می‌شود و کُشتی، بندی سفید و باریک و بلند است که به نشانه اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک، سه بار به دور کمر بسته می‌شود. خواب تکان‌دهنده‌ای که کیخسرو در عنفوان جوانی می‌بیند، چنان‌که خواندید باعث می‌شود که او به بهدینی تشرف دوباره پیدا کند و در واقع، دین و ایمان نیاکان خود را که در درازای تاریخ، حتی در زادگاهش ایران به حاشیه رفته بود، بازیابد.

در قسمت قبل تا حدودی با کلان‌روندهایی آشنا شدیم که موجب به‌حاشیه‌رفتن زرتشتیان در ایران و غلبه آیین اسلام با شعبات مختلف خودش شد. در این قسمت به نقش موسسات دینی در هدایت مردم به در پیش گرفتن سبک خاصی از زندگی خواهیم

پرداخت.

مدارس انگلیسی‌زبان یا گاه فرانسوی‌زبانی که در اواخر قاجار در ایران توسط دولت‌های غربی تأسیس می‌شدند عملاً فرهنگ کشورهای خود را هم عرضه می‌کردند. فرایند آموزش زبان ضرورتاً همراه با آشنایی با یک فرهنگ دیگر است. بعضی از این مدارس در ایران بعدها مشهور و گسترده شدند و همان‌طور که خاطرات کیخسرو شاه‌رخ نشان می‌دهد، بعضی مقررات آیینی مانند رجوع به کلیسا در روزهای یکشنبه و یا حتی اجرای مراسم عشاء ربانی بخشی از برنامه‌های جنبی این مدارس بوده است که طبیعتاً کارکردهایی هم برای تبلیغ دین داشته است. به طور خلاصه، تأسیس موسسات به‌ویژه موسسات آموزشی در قلمروهای جدید، شیوه‌های برای تبلیغ فرهنگی و آیینی‌ست و اگرچه ایرانیان از دیرباز به فرهنگ یونانی و غربی علاقه داشته و آن را جستجو کرده‌اند، اما نمی‌توان گسترده‌شدن مدارس غربی در ایران اواخر قاجار را بی‌ارتباط با تهاجم نظامی دولت‌های روسیه و انگلیس به کشورمان در جریان جنگ‌های اول و دوم جهانی دانست. در واقع موسسات آموزشی غربی در پرتو پشتیبانی مستقیم نظامی که دولت‌هاشان فراهم می‌کردند، امکان معرفی و تبلیغ زبان و فرهنگ خود را در کنار مسیحیت به دست می‌آوردند.

این سناریویی‌ست که پس از موفقیت فرماندهان عرب در فتح نظامی سرزمین‌های ایرانی پس از فروپاشی ساسانیان هم رخ داده بود. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در نقاط دوردست که استقرار قوای نظامی دشوار بوده، و فتح سرزمین‌ها هم صورت موقتی داشته است، ایرانیان مقاومت و سرسختی بیش‌تری برای تغییر آیین از خود نشان داده‌اند. در ماوراءالنهر یعنی جغرافیایی که امروز کشور ترکمنستان نامیده می‌شود، نه فقط زرتشتیان که در اکثریت بودند، بلکه ایرانیان بودایی‌مذهب هم خیلی دیر به آیین اسلام پیوستند. در همین قلمرو همین‌طور می‌توان دید که موسسات زرتشتی که محل رجوع مردم در برگزاری آیین‌های خود بودند، خیلی دیرتر به حاشیه رفتند و تضعیف شدند. در واقع مابین تغییر آیین مردم و حیات و ممات موسسات دینی‌شان یک توازی زمانی قابل مشاهده است. درست به همین دلیل، سرزمین فعلی عراق که مرکز فرمانروایی اشراف ساسانی بوده و حتی پایتخت امپراطوری ساسانی یعنی تیسفون را در خود داشته است، زودتر از سرزمین‌های دوردست ایرانی، تغییر هویت داده و به کشوری عربی-اسلامی تبدیل شده است. عراق به علت نزدیکی به شبه‌جزیره عربستان که خاستگاه اسلام و قبائل عرب بود، به

مرکز خلافت اسلامی بدل شد و نه فقط زرتشتیان ثروتمند این ناحیه که حضور مستمر و نیرومند سپاهیان اسلام را بالای سر خود حس می کردند، بلکه تقریباً همه طبقات اقتصادی برای حفظ منافع مالی خود، نرمش بیش تری نشان دادند. نویسنده کتاب «ستیز و سازش» در این مورد می نویسد:

«عامل دیگر [در تغییر دین] یعنی سود مالی بر جای خود بود. در عراق برای افراد طبقات مختلف اجتماعی، حفظ دارایی دلیل مهمی برای گرویدن به اسلام شد. چنین نمونه هایی که بارها از سوی نویسندگان نخستین سده های اسلامی ارائه شده است، مانند بانوی زمین داری در منطقه نهر ملک و دهگانی به نام زادان فرخ، در ابتدا کمیاب است. اما به مرور زمان زیاد می شود. اشتغال نیز انگیزه دیگری برای پذیرش دین جدید بود و به این ترتیب روستاییان، بازرگانان و دبیرانی که به حومه های بصره، کوفه، واسط و بعدها بغداد مهاجرت کرده بودند، شروع به پیوستن به جامعه مسلمان کردند.»

سپاهیان اسلام که در فتح سرزمین های ایرانی اصراری به تغییر دین سکنه نداشتند و از دریافت خراج اضافی از مردم مغلوب استقبال می کردند. در واقع پس از غلبه نظامی، غلبه اقتصادی را در اولویت قرار داده بودند. تغییر پول و مشخصاً ضرب سکه های جدید توسط فرماندهان مسلمان نشان می دهد که آن ها نه فقط تسلط بر امور تجاری و بازرگانی را مرحله دوم پیروزی محسوب می نمودند، بلکه به جنبه تبلیغاتی ضرب سکه های جدید با نشانه های اسلامی واقف بودند. واقعیت این است که میزان دلبستگی مردم به آیین ها و باورهای دینی یکسان نیست.

کیخسرو شاهرخ در خانواده ای فقیر به دنیا آمده بود و سال های اولیه زندگی اش با کار سخت در دوران کودکی گذشت. اما اشاره ای از یک روحانی مسلمان، او را علی رغم موقعیت دشوار، به آیین نیاکان خود دوباره جلب نمود. با این حال شواهد تاریخی نشان می دهد که جمع کثیری از ایرانیان وقتی نشان «الله» را روی سکه های ضرب شده دیدند، تغییر مناسبات اقتصادی را استنباط کرده و خود را با آن هماهنگ کردند. چوکسی در «ستیز و سازش» می نویسد:

«وابستگی اقتصادی یک مسئله بود و بنابراین یک وسیله انتشار مفهوم اسلام، پول رایج بود. عبدالملک [خلیفه اموی] که از سال ۶۶ هجری قمری تا سال ۸۶ حکومت کرد، با اصلاح سکه، مجوزی حکومتی برای تعرض به عقاید مورد احترام ایجاد کرد. سکه‌های رایج اموی و عباسی، همانند سکه‌های عرب-ساسانی، واسطه‌ای برای رساندن مشروعیت اسلام، ابتدا به عراق و سپس به ایالات دوردست شرق شدند. حتی برای کسانی که قادر به خواندن روایت‌های مقدس نبودند، خطوط عربی روی سکه‌ها، یادآورنده بصری و دائمی این نکته بود که قدرت و ثروت با پرستش الله، دست به دست می‌شود.»

همین دوری و نزدیکی به مرکز خلافت اسلامی توضیح می‌دهد که چرا مردم سیستان و آذربایجان حتی تا اواسط دوران عباسی زرتشتی باقی ماندند. پدر بابک خرم‌دین که شرح کوتاهی از مقاومت او را در بخش قبل شاهد بودیم، یک روغن‌فروش بغدادی بود که به روستای بلال‌آباد در آذربایجان کوچید تا به فرهنگ آبا و اجدادی خود نزدیک‌تر باشد. خرم‌دینان که خود شاخه‌ای دگراندیش در فرهنگ زرتشتی ایرانی بودند، پس از اعدام فجیع بابک و قتل عام یارانش، تا سده سوم و به روایتی حتی تا سده چهارم هم در آذربایجان و ری حضور داشتند و باورمندان به سنت راست‌کیشانه بهدینی، اگرچه به اقلیت ضعیفی تبدیل شدند. با این حال تا دوران شاه‌عباس صفوی، ایران را ترک نکردند. گفته می‌شود که عامل دیگر کاسته‌شدن جمعیت زرتشتیان در آذربایجان، حمله ترکان و مغولان در قرون هفتم هشتم هجری قمری بوده است.

* * * * *

- [بابک خرم‌دین خشم‌گین و مستاصل، خطاب به سهل‌بن‌سنباط که خیانت کرده، او را دست‌بسته تحویل ماموران معتصم عباسی داده بود:] «مرا به اندک چیزی به مشتی جهود فروختی؛ اگر مال می‌خواستی من بیش از آنچه ایشان به تو دادند میدادم.»

این جملات بابک خرم‌دین خطاب به سهل‌بن‌سنباط بود که به بابک پس از سقوط

قلعه بذ، پناه داد اما او را دست‌بسته به ماموران معتصم عباسی تسلیم کرد. خیانت ابن سنباط و جملاتی که بابک خطاب به او می‌گوید در منابع مختلفی مانند کتاب «الکامل فی‌التاریخ» اثر ابن‌اثیر و همچنین «تاریخ طبری» آمده است. نمی‌توان مطمئن بود که خطاب «مشتی جهود» برای اشاره به سپاه اسلام تحت امر خلیفه بغداد، واقعا در کلام بابک بوده است یا نه؛ اما پیداست که ایرانیانی که بر حفظ هویت آیینی خود اصرار می‌کردند، چندان مایل نبودند تمایزهای مابین اسلام و مسیحیت و یهودیت را ببینند و همه این ادیان ابراهیمی را یک‌کاسه کرده و به منزله یک «دیگری» مهاجم یا متجاوز و زیر نام «جهود» در نظر می‌گرفتند. بلعمی هم گزارش می‌کند که بابک همین جملات را به سهل‌بن سنباط گفته است که «ای بی‌وفای کذا و کذا! ارزان فروختی مرا بدین جهودان». آنچه این ایده را تقویت می‌کند که جملاتی که راویان تاریخ بر دهان بابک خرم‌دین می‌گذارند دیدگاه بسیاری از ایرانیان زرتشتی هم بوده، جملاتی درخور توجه در «دین‌گزُد» است:

«بددینی از دهاک به ابراهیم، دستور جهودان رسید و از او به اولین و دومین و سومین جهودی تبدیل شد.»

منظور از «دهاک» در این جمله، همان آژی‌دهاک یا ضحاک افسانه‌ای‌ست. مضمون جمله این است که تمامی ادیانی که از فرزندان ابراهیم به وجود آمدند میراث ضحاک و نوعی بددینی هستند و آنچه جالب است تعبیر از مسیحیت و اسلام به عنوان دومین و سومین جهودی‌ست. گفتنی‌ست که کتاب دین‌کرد مجموعه‌ای از گفتارهای آیین بهدینی‌ست که نویسندگان متعددی در طول تاریخ داشته است و یکی از این نویسندگان، آذرفرنبغ فرّخزادان است. آذرفرنبغ، موبدی بوده معاصر با بابک خرم‌دین و خرم‌دینان که در دربار مامون عباسی و به دعوت او به مناظره با نمایندگان سنت‌های دینی دیگر می‌پرداخت. آذرفرنبغ به عنوان پیشوای بهدینان به دعوت مامون به بغداد رفت و از جمله به مقابله با کسی پرداخت که سابقا زرتشتی بود و نامش «دین‌هرمُرد» بود؛ اما مسلمان شده بود و نامش را به «عبداللیث» تغییر داده بود.

دین‌هرمزد سابق و عبداللیث امروزی با دانشی که از آیین آبا و اجدادی خود داشت، انتقادات گزنده‌تری مطرح می‌کرد و برای پاسخ‌گفتن به او باید آذرفرنبغ به میدان می‌آمد. آن‌طور که زرتشتیان نسل‌های بعد نتیجه گرفتند، پاسخ‌های درخور آذرفرنبغ به این ایرانی

از خود گریزان و به بیگانه پناه آورده، که نامش را «ابالیش» می‌گفتند و لقب «گُجَسْتک» یعنی شوم و نگون‌بخت به او می‌دادند، به معنای پیروزی در جنگ عقیدتی و فرهنگی بود. بنابراین پاسخ‌های پیشوای بهدینی در کتابی به نام «ماتیکان گجستک ابالیش» جمع‌آوری شد.

این‌جا به‌خوبی می‌توان دید که نه فقط موبدان بلکه روحانیان و متولیان هر سنتی عملاً نمایندگان هویت پیروان و پاسداران بنیان‌های فرهنگی آن مردم هستند. در این میان، آن‌ها که از اردوگاه خودی به اردوگاه آن «دیگری» می‌روند و علیه گذشته فرهنگی و هویتی خود موضع می‌گیرند، به مراتب خطرناک‌تر از خود دشمن حی و حاضر قلمداد می‌شوند.

آذرفرنبغ و یارانش خود را در موقعیت دشواری یافته بودند. دولتی وجود نداشت که از آن‌ها پشتیبانی اداری و نظامی بکند؛ دولت تازه‌تاسیس اسلامی در بهترین حالت اختلافات را مدیریت می‌کرد و صد البته تمایل داشت که به امثال عبداللیث میدان بدهد تا برتری ایدئولوژی رسمی به اثبات برسد. و در کنار همه این صحنه‌سازی‌ها که ما اهل گفت‌وگویمان، تغییر ترکیب جمعیتی به نفع قبایلی که از شبه‌جزیره به سرزمین‌های حاصل‌خیز می‌آمدند با پشتیبانی نظامی سرداران مسلمان و تغییر مناسبات اقتصادی، بادی نیرومند و بنیان‌برافکن علیه بهدینی برانگیخته بود. نویسنده «ستیز و سازش»، موقعیت دشواری را که ایرانیان پای‌فشار بر هویت خود، تجربه می‌کردند، چنین توصیف می‌کند:

«سخنان آن مرتد چنان خطرناک بود که موبدان احساس کردند لازم است پاسخ‌های رهبر خود را در کتابی گردآوری کنند تا برای دفاع از اصول دین زرتشتی و خرده‌گیری متقابل از اسلام مورد استفاده جامعه زرتشتی قرار گیرد. اما حتی پسر خود آذرفرنبغ، یعنی زرتشت، پس از آنکه منصب پدر را به ارث برد به دلیل مجاب‌شدن، مسلمان شد. زرتشتیان سده سوم هجری قمری (معادل سده نهم میلادی) با رساندن برادر او، وهرامشاد به این منصب عالی در بغداد کوشیدند این وضعیت را جبران کنند. با وجود این در آن زمان با تغییر دین داوطلبانه زردشت - رویدادی که به نظر می‌رسد سرمشی برای سایر زرتشتیان در عراق و خوزستان محسوب شده باشد - صدمه قابل ملاحظه‌ای به روحیه جامعه

زرتشتی در عراق و خوزستان وارد آمد.

خراج، جزیه یا همان مالیات اضافی که یک اقلیت دینی به حکم اینکه اقلیت است و به دین رسمی تعلق ندارد باید بپردازد، در واقع فشاری اقتصادی علیه مردمی است که می‌خواهند هویت خود را حفظ کنند و سلطه سیاسی و نظامی «دیگری» را دلیل کافی برای دست‌کشیدن از میراث فرهنگی و آیینی خود می‌دانند. تا آن‌جا که به زرتشتیان مربوط است، این مالیات اضافی تحت عنوان «جزیه» تا همین اواخر، یعنی تا زمان سلطنت ناصرالدین شاه قاجار از جامعه زرتشتیان گرفته می‌شد. اما ناصرالدین شاه برای اولین بار، این مالیات اضافه را لغو کرد و همین ترک سیاست مالیاتی ناعادلانه، کمک بزرگی به زرتشتیان شد تا کارهای تجاری و بازرگانی خود را از حالت مخفیانه خارج کرده، رسمیت ببخشند و حتی گسترده کنند. ارباب کیخسرو شاه‌رخ که این بخش را با نقل کوتاهی از کتاب خاطرات او آغاز کردیم، به این خدمت ناصرالدین شاه به جامعه زرتشتیان اشاره می‌کند:

«تردیدی وجود ندارد که با توسعه نفوذ اسلام در ایران، شرایط زندگی زرتشتیان روز به روز وخیم‌تر شد. جامعه زرتشتیان از هیچ گونه آرامش و امنیتی برخوردار نبود. به همین دلیل انجمن پارسیان هند برای کمک به هم‌دینان خود پشت سر هم نمایندگانی به ایران گسیل می‌داشت. نخستین فرستاده آنان مرحوم مانِکجی لیمجی هوشنگ هاتاریا (Manekji limji Houshang Hateria) بود که شخصا در ایران به فعالیت بازرگانی اشتغال داشت و به مدت چهل سال نماینده انجمن محسوب می‌شد. مانِکجی چندین بار به یزد و کرمان سفر کرد. ناصرالدین شاه برای او احترام بسیاری قائل بود و «پدر» خطابش می‌کرد. به همین خاطر و همچنین کوشش‌های خستگی‌ناپذیر پارسیان دریافت جزیه که به‌زور به زرتشتیان تحمیل شده بود، لغو گردید.»

همان‌طور که کیخسرو شاه‌رخ می‌گوید تا پیش از این که مانِکجی، ناصرالدین شاه را به لغو جزیه قانع کند، چنین مالیاتی از اقلیت زرتشتی پیوسته گرفته می‌شد در حالی که سوابق

وضع این مالیات ناعادلانه به عصر غلبه سرداران عرب در ابتدای قرون اسلامی بازمی گشت. لغو جزیه توسط ناصرالدین شاه در ۱۲۹۹ هجری قمری رخ داد و بنابراین می توان گفت که به فرمان این شاه، پس از سیزده قرن، زرتشتیان در سرزمین خود به لحاظ موقعیت اقتصادی همپایه دیگر ایرانیان شدند. مانکجی که نامش در زندگی نامه کیخسرو شاهرخ می آید نماینده پارسیان هند بود. در بخش های قبل به نقل از شهردان در کتاب «تاریخ زرتشتیان پس از ساسانیان» به وضعیت اقتصادی اسفبار زرتشتیان در دوران شاه عباس صفوی اشاره شد و اینکه موج دوم مهاجرت به هند در همین زمان صورت گرفت. اما در دوران ناصرالدین شاه، پارسیان هند که همان زرتشتیان مهاجرت کرده در قرون قبل بودند، با بهره گیری از آزادی های دینی و آیینی در هندوستان به یک گروه اجتماعی ذی نفوذ و ثروتمند تبدیل شده بودند و برای کمک به هم کیشان خود در ایران عزم راسخی داشتند. مانکجی از موثرترین این زرتشتیان بود که علاوه بر ایفا نقش موثر در رفع مالیات ناعادلانه علیه زرتشتیان ایران، در تاسیس مدارس دخترانه و پسرانه در کرمان و یزد هم کمک های موثری کرد.

بر اثر این تحولات، فعالیت های تجاری و بازرگانی زرتشتیان از حالت پنهانی خارج شده و رونق گرفت. در نتیجه تجارت خانه هایی مانند تجارت خانه جمشیدیان که متعلق به یک زرتشتی دیگر به نام ارباب جمشید بود و یا تجارت خانه یگانگی که به خانواده ای زرتشتی به همین نام متعلق بود، شکل گرفتند. ارباب جمشید و بنگاه اقتصادی اش به قدری نزد شاهان قاجار اعتبار داشتند که گفته می شود مظفرالدین شاه قاجار، حواله های خود را به نام تجارت خانه جمشیدیان صادر می کرد. در دوره اول مجلس شورای ملی، در حالی که اقلیت مسیحیان ارمنی و یهودیان دو روحانی مشروطه خواه شیعه، یعنی عبدالله بهبهانی و طباطبایی را به نمایندگی از خود به مجلس فرستادند، ارباب جمشید موفق شده بود با پرداخت پول به بهبهانی نظر مثبت وی را جهت اینکه زرتشتیان نماینده مستقل داشته باشند جلب کند. این موضوع، یعنی پرداخت پول برای برخورداری از نماینده مستقل در مجلس شورای ملی را خود ارباب جمشید به یکی از شرح حال نویسان مشهور ایرانی گزارش کرده است. به این ترتیب، با حمایت بهبهانی، ارباب جمشید، رییس تجارت خانه جمشیدیان نماینده جامعه زرتشتیان ایران در مجلس اول شورای ملی شد و زمینه فراهم شد تا در ادوار بعد، کیخسرو جوان به جای او، نمایندگی همکیشان خود را به عهده بگیرد.

ارباب کیخسرو شاهرخ از ۱۲۸۶ خورشیدی، یعنی یک سال پس از امضای فرمان مشروطیت توسط مظفرالدین شاه قاجار، عضو انجمن زرتشتیان تهران می‌شود و در حقیقت این انجمن را با همکاری هم‌کیشان خود در تهران برای اول بار تاسیس می‌کند. نزدیکی کیخسرو به ارباب جمشید، پای او را به مجلس شورای ملی هم باز می‌کند. وقتی دولت قانونی را به مجلس آورد که مطابق با آن همه «مسلمانان» را در برابر قوانین مصوب مجلس یکسان می‌نامید، کیخسرو شاهرخ تصمیم گرفت اعتراض کند. او که در آن زمان به ارباب جمشید - به عنوان نماینده زرتشتیان در مجلس - خدمت می‌کرد، عبارت «همه ایرانیان» را به جای «مسلمانان» پیشنهاد کرد. کیخسرو، طی جلساتی که با همراهی هم‌کیشان خود با احتشام‌السلطنه ریاست مجلس شورای ملی و نواب رئیس برگزار کرد، نهایتاً کلیت مجلس را قانع نمود که صورت متریقی‌تر و به کلی خالی از تبعیض را به تصویب برسانند. همچنین گفتنی‌ست که در سال ۱۳۱۲ که تدوین قوانین مدنی مورد اهتمام مجلس شورای ملی بود، کیخسرو شاهرخ، که این بار خود نماینده زرتشتیان در مجلس بود، با همراهی نمایندگان ارمنی و یهودی پیشنهاد کرد که دادگاه‌ها در امر وراثت، ازدواج و طلاق اقلیت‌های دینی، بر مبنای قوانین ادیان خود آن‌ها حکم کند. جالب اینکه مکاتبه کیخسرو شاهرخ با انجمن‌های زرتشتی کرمان و یزد بی‌جواب ماند و خود او شخصاً در ۷۷ ماده پیش‌نویسی تهیه دیده و با پی‌گیری نزد وزرای ادوار دادگستری، آن‌ها را به تصویب رسانید.

سید حسن مدرس زمانی گفته بود که اگر در مجلس ما یک مسلمان باشد، آن کس ارباب کیخسرو ست! این جمله را مدرس به پاس خدمات فداکارانه به‌ویژه از خودگذشتگی‌های مالی کیخسرو شاهرخ، ادا کرد. اینکه مسلمان واقعی بین ما، همین فرد زرتشتی، ارباب کیخسرو است، از زبان یک روحانی مسلمان و شیعه صادر شد. روح‌الله خمینی ده‌ها بعد همین جمله مدرس را نقل کرد تا از آن بلندنظری مدرس را نتیجه بگیرد. اما تاریخ گواهی می‌دهد که از زمان آذرفرنبغ و یارانش که از روی خشم و ستم‌دیدگی، یک «دیگری ابراهیمی» ساخته بودند و همه را با چوب «جهود» سرزنش کرده و به ضحاک نسبت می‌دادند تا زمان ناصرالدین‌شاه و مظفرالدین‌شاه که مالیات تبعیض‌آمیز علیه زرتشتیان برداشته شد، مسیر درازی طی شده است. این مسیر دراز به همه ما یادآوری می‌کند که امکان همزیستی مسالمت‌آمیز و مبتنی بر برد همه باورمندان،

مسدود و منتفی نیست. باورمندان به سنت‌های دینی و آیینی گوناگون که محصول تاریخ دراز این سرزمینند، تنها با یکدیگر ستیزه نکرده‌اند؛ بلکه گاهی به احترام هم از جا برخاسته‌اند و بهترین کلماتی را که در ذهن و ضمیر داشته‌اند نثار آن «دیگری» کرده‌اند؛ آن «دیگری» که لزوماً نه «دشمن»، بلکه «هموطن» و پیش از آن، یک انسان بوده است.

هشت: از دخمه‌ها تا امام‌زاده‌ها: مرزهای سیال فرهنگی

تابستان سال ۱۳۵۸ است؛ معادل بیستم رمضان ۱۳۹۹ هجری قمری. مکان: روستای دیزیجان در ۵۵ کیلومتری جاده قم به اراک... سکوت آرام این شب را، خواب تابستانی مردم دیزیجان را چه کسی با صدای شلیک گلوله، برآشفته است؟! پیرمردی که تا ساعاتی دیگر برای صرف سحری در منزل شخصی خودش، از خواب بیدار می‌شد، حالا نمی‌داند که اصلاً چطور زنده مانده است! ضارب هر که بود، ظاهراً گریخته است! دو رکعت نماز شکر باید خواند یا نماز وحشت؟!

کسی نمی‌داند که زنده ماندن قربانی این تروریست، محصول ناشی‌گری در ترور بوده، یا «ترور» چنانکه معنای خود این لفظ نشان می‌دهد، بی‌ارتکاب به قتل هم به هدف خود رسیده است. «ترور» یعنی «دهشت»... یعنی وحشت... و تروریست، کسی است که وحشتی عمومی در دل دیگران می‌افکند. فقط چند ماهی از پیروزی انقلابی می‌گذرد که سردمدارانش آن را «اسلامی» نامیده‌اند... و عجیب آنکه این قربانی که نمی‌داند چطور جان به در برده، در حالی که دست روی زخم به‌جامانده روی گردن خود می‌کشد، شیعه معتقد دوازده‌امامی و از نویسندگان و مترجمان مشهور در مسائل مذهبی شیعه است! نام او، حیدرعلی قلمداران است؛ ۶۶ ساله و متولد همین روستای دیزیجان در سال ۱۲۹۲ خورشیدی. ترتیب‌دهندگان این سوءقصد، هر که بودند نه به سن و سال قربانی‌شان اعتنایی

کرده‌اند نه به اینکه نویسنده‌ای مذهبی را هدف می‌گیرند... آن‌ها چه در سر داشتند و چه چیز آن‌ها را خشمگین کرده بوده است؟

در این بخش گوشه‌ای از عقاید انتقادآمیز حیدرعلی قلمداران را بازگو خواهیم کرد که اگرچه به قیمت جان‌ش تمام نشد، اما او را به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ به دروس‌های جدی انداخت.

حیدرعلی در پنج سالگی مادرش را از دست داده بود و در پانزده سالگی پدر را هم. می‌توان حدس زد که چنین کسی باید انسانی خودساخته بوده باشد. او در سی سالگی به خدمت اداره فرهنگ قم درآمد و در روزنامه‌های «استوار» در قم، و «وظیفه» در تهران مقاله می‌نوشت. اشعارش در مجله یغما منتشر می‌شد و مقالات فقهی‌اش در مجله «حکمت»؛ جایی که سید محمود طالقانی و مهدی بازرگان هم در آن قلم می‌زدند. حیدرعلی اگرچه خود سیاسی نبود، اما با کنشگران سیاسی مسلمان مانند مهدی بازرگان ارتباط دوستانه داشت و گفته می‌شود که به لحاظ تعقیب فکر انتقادی، داخل پارادایم‌های اسلام شیعی، ادامه‌دهنده راه کسانی مانند محمدحسن شریعت سَنَکَلْجی و سید اسدالله خرقانی بوده است.

توجه پافشارانه او به اصلاح فرهنگی و فکری در شیعه را از علاقه‌ای که از دوران جوانی به آثار شیخ محمد خالصی‌زاده نشان داد، می‌توان استنباط کرد. حیدرعلی قلمداران، با خواندن آثار خالصی‌زاده، تصمیم به مکاتبه با او گرفت و در سال‌های آتی حتی موفق به دیدار او نیز شد. بسیاری از آثار محمد خالصی‌زاده، از جمله «الْمَعَارِفُ الْمُحَمَّدِيَّة»، «الاسْلَامُ سَبِيلُ السَّعَادَةِ وَالسَّلَام» و کتاب سه جلدی «أَحْيَاءُ الشَّرِيعَةِ» را از عربی به فارسی برگرداند و نام این مجموعه آخری را به فارسی، «آیین جاویدان» نهاد. تالیف کتاب مشهور «رمغان آسمان» و همین‌طور «مالکیت در ایران از نظر اسلام» ای‌بسا بیش‌تر از آثار تالیفی دیگرش، توجه قلمداران را به مباحث روز نشان می‌دهد. او همچنین کتاب «الجمعه» محمد خالصی‌زاده را که در اثبات وجوب نماز جمعه است ترجمه و منتشر کرد و در ارتباط با زکات و خمس نظرات انتقادی داشت. گفته می‌شود که کتاب «زکات» او با همکاری مهدی بازرگان در شرکت سهامی انتشار به چاپ رسید اما از انتشار آن جلوگیری به عمل آمد و کتاب «خمس» او، با رديه‌هایی از ناحیه ناصر مکارم شیرازی و رضا استادی مواجه شد. یکی از مهم‌ترین آثار تالیفی حیدرعلی قلمداران، کتاب شش قسمتی «راه نجات از

شرّ غلات» است. همچنان که نام این کتاب نشان می‌دهد، قلمداران تلاش کرد تا مواضع رادیکال یا به اصطلاح آشنانتر، «غلو»، را از اعتقادات شیعه دوازده‌امامی امروزی بپیرایند. او به طور مشخص منتقد باور به جواز «شفاعت» از امامان و مقدسان، و زیارت مقابر آن‌ها بود. در کتاب «راه نجات از شر غلات»، به عنوان نمونه، احادیث متعددی از پیامبر اسلام نقل می‌کند که در آن زیارت قبور، زشت شمرده شده و حتی نهی شده است! قلمداران که استدلال‌های خود را به دو بخش نقلی و عقلی تقسیم می‌کند، از جمله یادآوری می‌کند که قبر ابراهیم، تنها فرزند پیامبر در دوران نبوت، و قبر حمزه، عموی گرامی پیامبر که جان خود را در راه اسلام نهاد، هرگز در زمان حیات آن بزرگوار، به مکانی برای زیارت تبدیل نشد. این بی‌توجهی به آرامگاه‌ها و مقابر، از روی سهل‌انگاری نبود؛ بلکه نتیجه مستقیم نهی پیامبر از چنین سنتی بود؛ به طوری که وقتی عایشه، همسر پیامبر اسلام، سالها پس از فوت پیامبر، برای دیدار از قبر برادر خود به محل دفن او آمد، ناچار شد به صحابی آن حضرت در خصوص علت کار خود توضیح دهد.

قلمداران همچنین یادآوری می‌کند که محل دفن دختر آن حضرت که همسر علی بن ابی‌طالب هم بود، از یادها رفت! او این پاسخ شیعیان افراطی را که پنهان نمودن قبر حضرت فاطمه برای ممانعت از نمازگزاران دو خلیفه اول، ابوبکر و عمر بر سر پیکر او بوده است، رد می‌کند و می‌گوید که این پاسخ، نامعقول است. چرا که امیرالمومنین، همسر فاطمه و دو فرزندش، حسن و حسین، تا مدت‌ها پس از مرگ دو خلیفه اول زنده ماندند و می‌توانستند محل دفن مادر خود را برای شیعیان آشکار کنند.

بخش دیگر استدلال عقلانی قلمداران در نفی سنت زیارت در میان شیعیان دوازده‌امامی، توجه دادن به این واقعیت است که در هیچ کدام از سنت‌های دینی مورد قبول اسلام، از جمله یهودیت و مسیحیت، زیارت قبور انبیا و مقدسان، مفهوم آیینی ندارد و حتی به آن توصیه هم نشده است. به همین علت است که مقابر اغلب انبیا الهی، نامعلوم است و اغلب مکان‌هایی که به عنوان محل دفن پیامبران و مقدسان مشهور شده‌اند، سند محکم ندارند. او این استدلال عقلانی را با نقل آیاتی از قرآن تقویت می‌کند که دین ابراهیم و پیروانش را «اسلام» معرفی می‌کند. بنابراین آنچه که در سنت‌های مورد قبول دیگر، هیچ جایگاه اعتقادی و مناسکی ندارد، نمی‌توانست در اسلام، حکم الهی بوده باشد.

با دیدگاه حیدرعلی قلمداران و نگرش تاریخی شجاعانه او به‌ویژه آن‌جا آشنانتر

می‌شویم که به علت یابی او از توفیق آیین زیارت در شیعه بپردازیم. قلمداران در «راه نجات از غلات»، در فصلی با عنوان «علت توجه به زیارت و اهمیت یافتن آن»، «سیاست شیعه» و «دشمنی با اسلام» را دو علت اصلی ذکر می‌کند و می‌نویسد که دوستداران خانواده پیامبر و هواداران علی بن ابی‌طالب در دوران حکومت اموی و عباسی، از ذکر مصیبت این خاندان و زیارت مقابر آن‌ها، آیینی سیاسی برای ضدیت با حکام وقت تراشیدند. او ادامه می‌دهد که در نتیجه:

«همین طریقه یعنی ذکر مظالم مخالفین و مصائب اهل بیت و بیان فضائل بسیار آنان ادامه یافت. بدیهی‌ست که تشویق و تحریک افراد به این‌گونه اعمال (یعنی زیارت و عزاداری) که خود از کارآمدترین روش‌ها در آن زمان بود، جعل این‌گونه احادیث در ثواب زیارت و تعزیت و نسبت‌دادن آن به کسانی که مقبول‌القولند یعنی ائمه اهل بیت، امری مورد انتظار بود.»

ناگفته پیداست که این‌گونه مواضع که تراشیدن آیین و مناسک با اهداف سیاسی را بر نمی‌تابد، حتی اگر برای دفاع از خاندان پیامبر باشد، نمی‌توانست با انقلاب اسلامی خمینی و یارانش جفت و جور از آب در آید. خمینی که مشخصاً از آیین‌های شیعی و حتی مابقی آیین‌های اسلامی، استفاده سیاسی می‌کرد و جناح چپ نه چندان مقید به اصول دین هم، شیعه و آیین‌هایش را برای همین استفاده‌های سیاسی می‌خواستند، طبیعتاً از این قبیل انتقادات خوششان نمی‌آمد.

قلمداران درباره علت دوم، یعنی دشمنی با اسلام، شجاعانه می‌نویسد: «به‌ناچار حقیقت را باید پذیرفت که کسانی که آن روز با اسلام دشمنی داشتند غالباً خود را در ردیف شیعیان علی در آورده و ضربتی مهلک بر پیکر اسلام وارد می‌کردند که مهم‌ترین حربه‌شان جعل حدیث بود.» او با نام‌بردن از فرقه‌های دیگر شیعه، مانند اسماعیلیه، نمبریه، نصیریه، کیسانیه، فطحیه، واقفیه، شلمغانیه و غیره، و نقل احادیث عجیبی که در میراث آن‌ها باقی مانده است، می‌نویسد که آن‌ها در واقع «احزاب غیرعلنی» بودند و «این عمل، آن روز به مسلمانانی که امروز به طائفه عامه و سنی مشهورند منحصر نبود بلکه در گروهی که امروز شیعه نامیده می‌شوند و در آن روز گارافضی خوانده می‌شدند و در حقیقت احزاب

غیرعلنی بودند، شدتش بیش تر بود.» پیداست که این فاش گویی ها، به ذائقه هواداران انقلاب زمانه، یعنی انقلاب ۵۷ خوش نمی آمد؛ آن ها که دین و مذهب را اساسا برای تحقق اهداف سیاسی خود می خواستند، و شیعه را دقیقا به جهت اینکه مذهب انقلاب است، برتر می دانستند، قلمداران را مسلمانی معتقد می یافتند که در حال باز کردن مشت دست شان است!

چنانکه گفته شد، قلمداران در تابستان ۱۳۵۸ ترور شد. آن ها که او را هدف گرفته بودند احتمالا قصد حذف فیزیکی او را با شلیک گلوله نداشتند. بلکه هدف آن ها ساکت کردن او برای تمامی عمر بود. او که دو بار سخته مغزی کرده و در شرایط سخت جسمی قرار داشت، با این حال پس از این ترور هم از دست انقلابی ها در امان نبود! او دستگیر و به زندان قم منتقل شد و با وساطت حسینعلی منتظری که آن زمان سمت قائم مقامی ولی فقیه را داشت، آزاد گردید. قلمداران در پانزدهم اردیبهشت ماه ۱۳۶۸ پس از هشت سال تحمل بیماری وفات یافت و در قبرستان باغ بهشت قم دفن شد.

* * * * *

«در طرف شرقی دماوند، در دامنه کوهی که به رود تار منتهی می شود، گنبدی واقع است که به اسامی مختلفه خوانده می شود. بعضی آن را مقبره شیخ شبلی معروف می دانند و بعضی دیگر گنبد طغرلش می نامند. شکل این گنبد مَثْمَن یعنی هشت گوشه و عرض هر یکی از آن سطوح هشتگانه آن، تقریبا سه ذرع می شود... تاریخ بنای این گنبد عجیب و بانی آن را کسی سراغ ندارد و شاید مطابق شرحی که خواهیم نوشت، از آثار و عمارات عصور قبل از اسلام است. لکن با این همه هنوز در کمال استحکام است و فقط مقداری از پایین، یعنی از قسمت متصل به سطح زمین، و مقداری هم از سر آن رو به خرابی است و از آجرهایش افتاده. درون گنبد چیزی پیدا نیست و فقط زیر آن جا دخمه یا زیرزمینی دیده می شود که فعلا قدری از سقف آن، که کف داخل گنبد است، خراب شده و می توان داخل زیرزمین گردیده آن جا را ملاحظه نمود.

در روز بیست و ششم شوال گذشته که نویسنده با سه نفر دیگر به تماشای آن جا رفتیم، داخل گنبد و درون زیرزمین را خوب ملاحظه کردیم: فعلا

زیرزمین پر از خاک و سنگ گردیده و فقط یک کمی از بالای آن، که تا سقف یعنی تا کف داخل گنبد، یک ذرع بیش‌تر نیست، پیدا و نمایان است و در یک طرف آن به فاصله دو سه ذرع دیواری دیده می‌شود و به‌خوبی پیداست آن را بعدها کشیده‌اند و شاید قسمت عمده زیرزمین یا دخمه در آن طرف همان دیوار است. چند نفر از محترمین و موثقین دماوند به روایت از اسلاف خود نقل کردند که در اوایل سلطنت ناصرالدین‌شاه مامور مخصوص از طرف دولت فرستاده شده بود که زیر گنبد را حفر کردند تا چنانکه دفینه یا چیز قیمتی دیگری پیدا شود در آورند، چون شروع به حفر کردند به دخمه رسیده وارد شدند و معلوم گردید که آن‌جا مقبره زرتشتی‌ها یا گبرها بوده است و مرده‌ها را دور تا دور روی سکوها نشانده‌اند. مثل مجمعی بود که حاضرین اطراف اطاق را تماما اشغال کرده باشند. لیکن همین که روزنه باز شد و هوایی از خارج داخل دخمه گردید سکونشینان که استخوانی بیش نبودند همگی از هم پاشیده افتادند. این قصه متواتر روایت می‌شود. به علاوه نقل کردند که چند سال قبل مرحوم مختارالسلطنه به دماوند آمده و خرابی‌ای را که در موقع حفر دخمه و اطراف گنبد وارد آمده بود، تعمیر کرده و می‌گفته است که این‌جا مقبره شبلی معروف است و من از طرف پیرو مرشد خودم آمده‌ام که این‌جا را تعمیر بکنم.»

این جملات از احمد کسروی بود؛ به نقل از کتاب «کاروند کسروی»، صفحات ۴۱-۴۲ به کوشش یحیی ذکا.

در بخش پنجم از قول احمد کسروی درباره تبارتراشی برای خاندان صفویه گفتیم؛ اینکه چطور شیخ صفی‌الدین اردبیلی را «سید» جا زدند و او را به دروغ شیعه خواندند. کسروی که مدتی در مازندران یا همان طبرستان قدیم اقامت کرده بود و به تحقیق گویش‌های آن ناحیه و آثار خطی و بناهای تاریخی آن مشغول بود، ابراز تاسفی مشابه دارد از زیارت قبور کسانی که مردم تحت عنوان «امام‌زاده» یا «معصوم‌زاده» می‌شناسند؛ کسروی منتقد تند و تیز شیعه بود و رساله او به نام «شیعی‌گری» مشهور است. با این

حال، نقل او در کنار جملات انتقادی حیدرعلی قلمداران از سنت زیارت در شیعه، خالی از لطف نیست. یکی منتقد کلیت شیعه و فرهنگ شیعه است و دیگری تلاش می‌کند شیعه اصیل دوازده‌امامی را از میراث شوم گذشته خود پیراسته کند. هر دو به یک اندازه، منتقد آیین‌های زیارت نزد عوام شیعه‌اند. کسروی می‌نویسد:

«غفلت و بی‌خبری مردم مازندران را از تاریخ مرز و بوم نیاکان خود از این‌جا می‌توان اندازه گرفت که خوابگاه سرکشان ستم‌پیشه‌ای را که پانصد سال پیش پدران ایشان از مظالم و کردارهای نازیبای آن‌ها به تنگ آمده و دفع شر ایشان را از خدا می‌خواستند، امروز به اسم معصوم‌زاده زیارت‌گاه و ستایش می‌کنند و از استخوان‌های پوسیده آن‌ها گشایش کار می‌طلبند! یکی از زیارتگاه‌های معتبر شهر ساری مقبره امام‌زاده عبدالله از امرای مرعشی‌ست. سید ظهیرالدین، پسرعموی همان سید عبدالله، در تاریخ خود، از فسق و شرب خمر و علی‌الدوام مست و لایعقل بودن او شرح داده و می‌نویسد: «سید عبدالله، یک نفر عموزاده خود، سید مرتضی نام را بگرفت و به دست خود میل آتشین در چشم او کشید و در دیده خود ذره‌ای حیا ندید، و عم خود، سید کمال‌الدین را بگرفت و حبس کرد تا در زندان بمرد و فرزند او، سید زین‌العابدین، روزی که سید عبدالله به حمام رفته بود، با دو سه نفر درون رفت و او را به قتل آورد.»

کاروند کسروی، صص ۱۰-۱۱.

در حالی که نویسندگان و اندیشمندان نکته‌سنج غالباً مرزهای فرهنگی و هویت‌های پشتیبیان آن‌ها را متمایز می‌کنند و پیش چشم می‌آورند، پژوهشگرانی که از منظر تاریخی نگاه می‌کنند بیش‌تر سیالیت و عدم وضوح را در اردوگاه‌های فرهنگی می‌بینند. در این راستا قابل ملاحظه است که فی‌المثل، برتولد اشپولر، پژوهشگر آلمانی، در کتاب «تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی»، مذهب شیعه را مذهبی می‌داند که به مرور ایرانی شده است. از قضا آنچه او مورد استناد قرار می‌دهد به دنیای هنر، به‌ویژه معماری و تصویرسازی بازمی‌گردد. اشپولر رتّه معماری آتشکده‌ها را در برخی زیارتگاه‌های شیعه در عراق امروزی جسته است و معتقد است تداوم تصویرسازی از قدیسان در میان شیعیان، احیاناً سنتی

ایرانی بوده که در دوران اسلامی علی‌رغم حرمت تصویرسازی، هرگز پایان نگرفته است. اشیولر می‌نویسد:

«می‌بایستی احساس ایرانی، مبارزه‌ای مستمر علیه دشمنی با تصویر در اسلام داشته باشد. در ایران، هرگز مصورکردن حیوانات و انسان پایان نگرفت. و از این طریق مناطق دیگر اسلامی در نفی تصویرسازی همواره دچار تزلزل بودند. برداشت دوستانه شیعیان از تصویرسازی مسلماً به طور عمده از این واقعیت متأثر بود و تشیع در طول زمان به طور کلی مذهبی ایرانی شده بود.»

تمایز دیدگاه اشیولر با نویسندگانی مانند احمد کسروی و حیدرعلی قلمداران بسیار معنادار و آموزنده است. در حالی که کسروی و قلمداران از درون هویت‌های متمایز ایرانی یا اسلامی می‌نویسند و گاه، به دنبال پیراسته‌کردن یا به اصطلاح نوعی «ناب‌گرایی فرهنگی» اند، اشیولر تنها به آنچه که واقعیت است می‌پردازد. از دید اشیولر واقعیت این است که تغییر هویت و فرهنگ به آرامی صورت می‌گیرد و بیش‌تر حالت طیفی دارد. با دقت هرچه بیش‌تر، پیوستگی‌ها را می‌توان پیدا کرد تا گسستگی‌ها را. در نتیجه، از دید قلمداران شباهت زیارتگاه‌های امامان معصوم یا فرزندان‌شان به بارگاه «سلاطین جبار» و «فراعنه روزگار» حکایت از تأثیرپذیری فرهنگ شیعه از خارج از سنت اسلامی می‌کند. اشیولر بی‌آنکه قضاوتی مثبت یا منفی داشته باشد، به گزارش‌کردن این واقعیت بسنده می‌کند. قلمداران در صفحات ۴۳۷-۴۳۸ کتاب «راه نجات از شر غلات»، منتقدانه در این مورد می‌نویسد:

«به استناد حدیثی مجعول برای قبور ائمه و بنای آن، املاک و مستغلات و اموال فراوانی را صرف بنیاد بُقاع و قُبَاب طلا و ضرایح نقره و انواع تشریفات قبور اموات می‌کنند که به اقرار مُحاسبان اوقاف بیش از یک رُبُع اراضی و املاک ایران صرف تعمیر و تزئین این مَقابر و مَشاهد که شباهت بسیاری به کاخ سلاطین جبار و فراعنه روزگار دارد، می‌شود و در هر شهر و دهی قبور بسیاری با جلال و جبروت و موقوفات به چشم می‌خورد. و با قدرت و قوت همین احادیث است که عده‌ای از تنبلان و انگل‌ان را به

نام سادات و علما بر گردن مردم مسلمان تحمیل کرده‌اند تا آن حد که در زمان ما به نام ولایت فقیه، هر فرد کم‌اطلاعی را قیم و صاحب اختیار همه مسلمانان بلکه جمیع خلق جهان، تبلیغ می‌کنند.»

اشپولر بناهای پنج‌گنبندی را به سبک مخصوص آتشکده‌های دوره ساسانی مربوط می‌داند و به تداوم استفاده از شگرد پنج‌گنبندی در دوران پس از اسلام، حتی در اماکن بزرگ زیارتی اهل تشیع مانند آنچه در نجف و کربلا بنا شده اشاره می‌کند. او همچنین می‌نویسد که «ارتباط بین آتشکده‌ها و امام‌زاده‌ها به نظر می‌رسد که در جاهای مختلف از طریق مجاورت محلی و مناسبت نوعی، پیش آمده باشد.» در بسیاری از نقاط ایران می‌توان دید که در کنار آتشکده‌های بزرگ، مسجدها و یا امام‌زاده‌ها تاسیس شده است. اشپولر در جلد دوم کتاب «تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی» خط پیوسته‌ای را که در ایران پیش از اسلام و پس از اسلام در عرصه هنر مشاهده کرده است، با این عبارات توضیح می‌دهد:

«بنابراین می‌بایستی در هنر یکی از عوامل اصلی و درجه اول را حفظ و احیای خودآگاهی ایرانیان بدانیم. بدین‌گونه است که تاثیر ایرانیان به هیچ وجه به پایان نرسید: کار آنان به طور وسیعی الگوی کاملی برای هنر اسلامی شد. بناهای خلفا در بغداد، سامره و جاهای دیگر به طرق مختلف توسط هنرمندان ایرانی ساخته شده است و اگر هم هنرمندان غیرایرانی ملل دیگر در ساخت آن‌ها دخالت داشته‌اند، به‌شدت تحت نفوذ ایرانیان بوده‌اند. می‌توان گفت که احساس هنری ایرانی قرن‌ها به صورت «معیار» شناخته شده بوده است - [آن هم در] جایی که می‌توانست طبیعتاً نفوذ دیگری، مانند [هنر] بیزانسی، وارد شود.»

* * * * *

[درشکه‌ای در حال حرکت است که پنج مسافر ایرانی دارد. حوالی ایزدخواست مابین راه شیراز و اصفهان، قشقای‌ها به درشکه حمله می‌کنند و تیرهایی که شلیک می‌شود به قلب شاهرخ، فرزند کیخسرو شاهرخ می‌خورد و در جا می‌میرد. صدای فریاد ناشی از تیر خوردن

شنیده می‌شود.]

در دوازدهم ماه می ۱۹۲۱ میلادی، فرزند نوزده‌ساله کیخسرو شاهرخ که نامش شاهرخ بود، بر اثر تیر قشقاییانی که راهزنی می‌کردند کشته شد. شرح این حادثه دردناک را کیخسرو شاهرخ در کتاب خاطرات خود می‌آورد. فرزند نوجوانش علاقه‌مند به تحصیل در اروپا بود. اما پس از انقلاب کمونیستی در روسیه، جاده‌ها ناامن شده بود و کاروان‌های تجاری مورد دستبرد قرار می‌گرفت. کیخسرو می‌گوید که از پسر شاهرخ خواستم که با پرنس ارفع‌الدوله سفر کند. ایشان هم تصمیم دارد به اروپا برود و راه بغداد را که امن‌تر است ترجیح داده است. پس از هماهنگی با پرنس ارفع‌الدوله، شاهرخ راهی می‌شود. او شب پیش از عزیمت تفالی به حافظ زده بود و بیت زیر آمده بود:

روزی اگر غمی رسد تنگدل مباش / رو شکر کن مبدا که از بد، بتر شود

پدر و مادرش از شنیدن این بیت نگران می‌شوند و به اصطلاح بد به دلشان می‌افتد. اما برنامه‌ریزی انجام شده بود و شاهرخ به همراه پرنس ارفع‌الدوله و دو تن دیگر عازم سفر اروپا می‌شوند. تیراندازی به درشکه آن‌ها که فقط جان شاهرخ را گرفت، در ایزدخواست جایی مابین اصفهان و شیراز رخ می‌دهد. کیخسرو شاهرخ می‌نویسد که پس از این واقعه وقتی داشتیم ناهار می‌خوردیم، رییس کابینه مشیرالدوله به منزل ما آمد و حامل تلگراف ارفع‌الدوله بود. پرنس می‌خواست بداند که جنازه شاهرخ را چگونه باید دفن کند. شاهرخ شاهرخ، فرزند کیخسرو شاهرخ، یک زرتشتی بود و مشهور بود که زرتشتیان، جسم بی‌جان عزیزان خود را در دخمه‌ها دفن می‌کنند. سوال ارفع‌الدوله از این بابت بود که بداند باید چگونه عمل کند. اما کیخسرو، دل‌شکسته پاسخ می‌دهد: «حالا که فرزندم از دست رفته است، هر طور که می‌خواهند عمل کنند!» به این ترتیب شاهرخ شاهرخ، در حیاط مدرسه تربیت در آباده به خاک سپرده می‌شود. چنانکه مسلمانان عزیزان خود را خاک می‌کنند. کیخسرو شاهرخ، نماینده زرتشتیان در چندین دوره از مجلس شورای ملی که در بخش‌های قبل کمی در مورد زندگی او صحبت کردیم، در کتاب خاطراتش توضیح می‌دهد که با چه ذهنیتی و چطور، بدعت‌هایی در سنت «دخمه‌سپاری» هم‌کیشانش ایجاد کرده است. او می‌نویسد:

«من از ایام جوانی با قراردادن جنازه در «دخمه» بر فراز کوه مخالف بودم.

فکر می‌کردم که این کار غیربهداشتی و مهم‌تر از آن برخلاف آموزه‌های زرتشت پیامبر است. این رسم در میان قبایل بدوی ایرانی و پیش از متمدن شدن آن‌ها رواج داشت. آن‌ها نه جنازه را به خاک می‌سپردند و نه می‌سوزاندند؛ بلکه در هر جا رها می‌کردند تا خوراک حیوانات وحشی شود. در حقیقت، این قبیل ارتفاعات یا دخمه‌ها محل سوزاندن جنازه‌ها بود. در گویش پهلوی یا پارسی میانه واژه «دَخمک» به معنی «داغگاه»، محل آتش زدن جسد است. در نتیجه، همه وقت در فکر تغییر این عادت بودم.

من همیشه می‌گفتم رسم دخمه با تعلیم پیامبر ما زرتشت که آموزه‌هایش مبتنی بر منطق و پاکیزگی‌ست مغایرت دارد. در هیچ یک از تعلیم زرتشت، دستوری در باب تدفین مرده وجود ندارد. فقط در یک بخش از وندیداد آمده است که جنازه را باید روی تخته‌سنگی در معرض آفتاب قرار داد. از این‌رو نشانه و مدرکی در دست نیست که بتوان این کار را به تعلیم زرتشت پیامبر نسبت داد. افزون بر این آثار برجای‌مانده از بناهای باستانی نشان می‌دهد که جنازه را در اماکن سرپوشیده به خاک می‌سپارند. مانند آرامگاه کوروش و موارد مشابه در پرسپولیس، بازارگاد، نقش رستم و مدخل بعضی از کوه‌ها در کرمان. این امر حاکی از آن است که مردمان سرشناس و اریستوکرات را در آرامگاه‌های سرپوشیده دفن می‌کردند و سایرین را به خاک می‌سپاردند. وندیداد به‌ویژه به رسوم قبائل عهد باستان تا زمان متمدن شدن آن‌ها اشاره دارد و این‌که هر طبقه‌ای تابع مراسم خاص خویش بود. بعضی از آنان جنازه را خوراک حیوانات می‌ساختند؛ شماری دیگر مردگان را دفن می‌کردند و دسته‌ای درگذشتگان را می‌سوزاندند. رسم اخیر در میان قبائل آریایی متداول بود و پس از جدایی (هندیان و ایرانیان) کسانی که در هند اقامت گزیدند به سنت سوزاندن مردگان خویش ادامه دادند.

واژه «دخمه» به معنی محل دفن زرتشتیان است و دقیق‌ترین مفهوم آن سرداب و محل سربسته. بنابراین دخمه جای دفن جنازه‌ها بوده است.

اگر مقصود آن بود که مردگان خوراک کرکسان شوند، می‌بایست آن‌ها را در فضای آزاد قرار دهند؛ فضایی که این پرندگان بتوانند در آن به پرواز در آیند. چنین چیزی در فضای بسته ناممکن به نظر می‌رسد. حتی اگر به معنی قبلی استناد کنیم، یعنی یک سوراخ تنگ، یا حفره، باز مقصود گور یا سرداب است. چنانچه به تعالیم زرتشت پیامبر توجه کنیم که گفته است خاک، آب، هوا، آتش و گیاهان را نباید آلود، دستورات منطقی که اجرای آن برای سلامت بشر ضرورت دارد، بنابراین هر کسی باید از کارهای غیربهداشتی خودداری ورزد. کاملاً آشکار است که قراردادن مردگان به مدت چندین روز در چنین اماکن سرپسته‌ای، آن هم در گرمای تابستان، باعث تلاشی و گندیدن آن‌ها می‌شود و شیوع بیماری. به علاوه هر پرنده‌ای پس از کندن تکه‌ای از جنازه ممکن است به هنگام پرواز بخشی از آن را رها سازد و این بدون تردید برخلاف آموزه‌های زرتشت است.

اوضاع بخصوص در تهران خیلی آشفته بود. نخست آن که هر آدم ناموجهی جنازه را حمل می‌کرد که کاری کاملاً غیربهداشتی بود. ثانیاً چون آدم‌های متفرقه و ناباب وارد دخمه می‌شدند و به مرده‌ها دست می‌زدند، محل ورود را می‌بستند. بنابراین جنازه‌ها را با استفاده از طناب از بالای دیوار به داخل دخمه منتقل می‌کردند. کاری که باعث ناراحتی شدید خانواده متوفی و مشایعت‌کنندگان می‌شد. به همین دلیل بود که به فکر تغییر این رسم افتادم و با چندین نفر به گفت‌وگو پرداختم. سرانجام این موضوع در انجمن زرتشتیان تهران مطرح و در نهایت قرار شد استفاده از دخمه تهران متوقف گردد.»

آنچه خواندید از کتاب خاطرات کیخسرو شاهرخ بود. نماینده زرتشتیان ایران در مجالس شورای ملی که نقش مهمی هم در پیدا کردن آرامگاه فردوسی و ساخت آرامگاه درخور بر مزار این شاعر ایران‌گرا داشت. او در ادامه توضیح می‌دهد که چطور در آیین زرتشتی دخمه‌سپاری، اصلاحاتی را با موفقیت به اجرا گذاشته است. او از پیشگامان حقوق اقلیت در

ایران بود که با طرح ملاحظات عقلی و نقلی، چنانکه قلمداران در اصلاح آیین‌های شیعی می‌کرد، نقش مهمی در به‌روزرسانی دین آبا و اجدادی خود داشت و از ناحیه موبدان و هم‌کیشان خود هرگز به کژآیینی یا ناراست‌کیشی متهم نشد؛ واقعیتی که نشان می‌دهد هویت‌های کهن دینی می‌توانند همچنان پویا باشند اگر به منتقدان صادق و صمیمی خود گوش بسپارند و متعصبان قشری را در درون انجمن‌های خود به حاشیه برانند.

نه: «من از خون این مرد مبری هستم!»

اصدای فریادهای شادمانه و خشونت‌آمیز از محوطه بیرون می‌آید. دو نفر در مقابل هم ایستاده‌اند؛ یکی قاضی دست‌نشانده حکومت روم به نام پونتیوس پیلاتس، و دیگری عیسی ناصری که از ناحیه کاهنان و خاخام‌های یهود به کفرگویی متهم شده است. گفت‌وگوی میان این دو آرام و علی‌رغم فضای بیرون کاملاً خونسردانه انجام می‌گیرد.

- پونتیوس: آیا تو پادشاه یهود هستی؟
- عیسی: این حرف توست یا دیگران درباره من به تو چنین گفتند؟
- پونتیوس: من که یهودی نیستم. مردم تو و کاهنان بزرگ قومت، تو را تسلیم کرده‌اند. چه کرده‌ای؟
- عیسی: پادشاهی من از این جهان نیست. اگر پادشاهی من از این جهان می‌بود، خدمتکاران من می‌جنگیدند تا به یهود تسلیم نشوم. لکن اکنون پادشاهی من از این جهان نیست.
- پونتیوس: مگر تو پادشاه هستی؟
- عیسی: این را تو می‌گویی؛ من برای این به جهان آمدم تا به حقیقت گواهی دهم. و آنکه از تبار حقیقت باشد، سخن من را می‌شنود.
- پونتیوس: حقیقت چیست؟

اصدای گام زدن می آید. پونتیوس به سمت محوطه بیرون، مقابل بالکن می رود جایی که صدای فریادها که در پس زمینه بود، چیره می شود. جمعیت با دیدن پونتیوس ساکت می شود و پونتیوس به جمعیت خطاب می کند [

- پونتیوس: من در این شخص عیبی نیافتم. و قانون شما این است که در عید فصّح، یک نفر مجرم آزاد شود. می خواهید برایتان همین پادشاه یهود را آزاد کنم؟

- جمعیت با فریادهای پیاپی: باراباس!... باراباس را آزاد کن!... باراباس!
 - اصدای گام زدن دوباره... پونتیوس به درون آمده و آرام به خادم خودش دستوری می دهد: آن تشّت و ظرف آب را ببار!... این مرد را هم دست بسته بیرون ببرید...
 - اصدای فریادها با دیدن عیسی فزونی می گیرد و چند لحظه بعد دوباره صدای گام زدن پونتیوس... آنگاه او با صدای بلند خطاب به جمعیت: [

- پونتیوس: این مرد را در حضور شما آوردم تا ببینید!... من او را گناه کار ندیدم... اینک آن مرد!... تماشا کنید!

- [جمعیت با فریاد: مصلوبش کن!... مصلوبش کن! می گوید پسر خدا و پادشاه یهود است... کارش را تمام کن!]

- [پونتیوس، نجواگونه با عیسی: اهل کجایی مرد!؟...]
 - [مدتی سکوت و فریادها و هیاهو در پس زمینه... اما عیسی پاسخ نمی دهد.]
 - [پونتیوس با همان آرامی و تنالیده سابق: با من حرف نمی زنی؟! نمی دانی من قدرت دارم تو را مصلوب کنم و یا همین لحظه آزاد کنم!؟]

- [عیسی پاسخ می دهد: هیچ قدرت بر من نمی داشتی اگر از بالا به تو داده نمی شد. و از این جهت آن کس که من را به تو تسلیم کرد، گناهکارتر است.
 - [فریادهای جمعیت شنیده می شود که می گویند: اگر این شخص را رها کنی، دوست قیصر نیستی! هر که خود را پادشاه بخواند، در مقابل قیصر ایستاده است... او را بر دار کن... مصلوبش کن!]

- [پونتیوس که حالت اضطراب در صدایش پیدا می شود فریاد می زند: آیا پادشاه شما را مصلوب کنم!؟]

- [صداهای جمعیت می گوید: ما غیر از قیصر پادشاهی نداریم... مصلوبش کن!...]

باراباس را آزاد کن!

- [صدای شستن دست زیر آبی که فرومی‌ریزد، آنگاه پونتئوس با صدای رسا خطاب به جمعیت می‌گوید:] من از خون این مرد مبری هستم!.. خود دانید!

آنچه خواندید روایت انجیل‌ها از نحوه محاکمه و اعدام عیسی ناصری‌ست. این روایت تراژیک یا ترجیحا سوگنامه، با جزئیاتی کمی متفاوت در انجیل‌های مختلف چهارگانه آمده است. آنکه مسئول صدور حکم بود، پونتئوس پیلاتس (Pontius Pilatus) نام داشت؛ یک قاضی گماشته از حکومت مرکزی، یعنی امپراطوری روم. پونتئوس هر چه کرد که خود و حکومت متبوعش را از مسئولیت اعدام یک پیشوای دینی انقلابی برهاند، موفق نشد. پرسش مشهور او از عیسی که «حقیقت چیست؟» در سطر سی‌وهشتم از فصل هجدهم انجیل یوحنا آمده و به جهت مایه‌های فلسفی و دراماتیکی که دارد، در بسیاری از اقتباس‌های ادبی و سینمایی برجسته شده است.

در بخش نهم بنا داریم به بزرگ‌ترین دین سیاره از حیث تعداد پیروان، یعنی مسیحیت بپردازیم. آیین مسیحیت چیست، چگونه متولد شده و در صدر تاریخ خود چه سرگذشتی داشته است؟!

مسیحیت یک دین ابراهیمی است که مبتنی بر عقاید رسمی تمامی شاخه‌هایش، بر شیوه زندگی و تعالیم شخصی به نام عیسی متولد ناصره، بنا شده است. این دین بزرگ‌ترین و گسترده‌ترین دین جهان است با تقریباً ۲.۴ میلیارد مؤمن که حدود یک‌سوم جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند. باورمندان به آن که به نام مسیحیان شناخته می‌شوند، در ۱۵۷ کشور و سرزمین، بیش‌ترین جمعیت را دارند. عموم مسیحیان بر این باورند که عیسی پسر خداوند است و آمدن وی به عنوان مسیح یا منجی بشریت، در کتاب مقدس عبرانی پیش‌بینی شده و در عهد جدید گزارش شده است. مجموعه کتاب‌های مقدس عبرانی یا همان کتاب‌های مقدس یهودیان، با آمدن این دیانت جدید، «عهد عتیق» نامیده شد و انجیل‌های چهارگانه به علاوه متون مقدس دیگر که به عیسی مسیح و آموزه‌هایش می‌پردازند، «عهد جدید» خوانده شد.

همان اندازه که مسیحیت دینی بزرگ است، شاخه‌های متنوعی هم در شرق و غرب عالم دارد که در بعضی باورها مانند اینکه عیسی مسیح پسر خداوند است، با هم مشترکند.

تمامی شاخه‌های مسیحیت با همه تنوعشان، عیسی را تجسم کلام خداوند می‌دانند. به این معنا که روح خداوند یا کلام خداوند که به یونانی «لوگوس» نامیده می‌شود، جسم به خود گرفت و به انسان تبدیل شد و میان انسان‌ها نشست و برخاست کرد و پند و اندرز داد، درد کشید و برای اینکه گناه انسان‌ها نزد خداوند بخشوده شود، قربانی شد و روی صلیب مُرد. اما پس از دفنش، دوباره زنده شد و خود را به نزدیک‌ترین یارانش نشان داد و بعد به آسمان عروج کرد تا در روز آخر، یا روز حساب، دوباره از آسمان به فرمان خداوند بازگردد و زمین را از عدل و داد پر کند؛ اینکه عیسی با مرگ دردناک خود، قربانی یا به اصطلاح «فدیه» شد، تا انسان از گناهانش آزاد شود و به اصطلاح از گناهانش «بازخرد» شود، از وجوه مشترک تمامی جریان‌ها و شعبات مسیحیت است. اصلی‌ترین متون مقدس مسیحیت، به این اعتبار «انجیل» یا «خبر خوش» نامیده می‌شوند. با این استدلال که عیسی موجب رهایی ما انسان‌ها از گناه شده به شرطی که از طرف ما پذیرفته شده، آموزه‌هایش تصدیق شده و در متن زندگی مراعات شود. چهار انجیل معتبر مَتی، مَرْقُس، لوقا و یوحنا، زندگی و تعالیم عیسی را توصیف می‌کنند.

اینکه طبیعت چنین موجود انسان‌گونه‌ای دقیقاً چه بوده و چگونه باید فهمیده شود، خود موضوع دانشی به نام مسیح‌شناسی (Christology) بوده و اختلافاتی داخل سنت‌های بزرگ مسیحی به وجود آورده است. به عنوان نمونه نظریه مونوفیزیت (monophysite) تاکید دارد که طبیعت یا ذات این موجود یکیست و آن هم ذاتی الهی‌ست. در حالی که باورمندان به نظریه دیوفیزیت (Dyophysite)، به طبیعت دو گانه عیسی ناصری باور دارند. آن‌ها معتقدند که در وجود عیسی مسیح، طبیعت یک انسان عادی با روحی الهی در هم آمیخته بوده است. مسیحیان نسطوری، به این نظریه باور دارند که می‌توان آن را به فارسی، دوسرشت‌باوری ترجمه کرد. شاید شما ندانید که علاوه بر مسیحیت کاتولیک، مسیحیت ارتدوکس و مسیحیت پروتستان، یک مسیحیت ایرانی هم وجود داشت که همین نظریه دوسرشت‌باوری را تبلیغ می‌کرد. این مسیحیت ایرانی، یا ترجیحاً کلیسای ایرانی که کلیسای شرقی هم نامیده شده است، تا حد زیادی محصول پشتیبانی شاهان ساسانی از اختلافی بود که نسطوریوس، اسقف اعظم کُنستانتینوپول با مسیحیت دولتی امپراتوری روم پیدا کرد.

در بخش‌های قبل، از به حاشیه رانده‌شدن هویت بهدینی، یا همان زرتشتی گفتیم؛

اینکه چطور بر اثر فروپاشی نظامی و سیاسی امپراتوری ساسانی، قبائل عرب به ترکیب جمعیتی شهرهای ایران افزوده شدند و با خود فرهنگ اسلامی و سبک زندگی اسلامی را آوردند. گفته شد که بسیاری از ایرانیان به‌ویژه آن‌ها که برایشان مناسبات اقتصادی مهم‌تر بود، مسلمان شدن را به پرداخت مالیات اضافه ترجیح دادند. این ایرانیان نومسلمان، در واقع پذیرفتند که هویت زرتشتی تنها یکی از وجوه ممکن هویت ایرانی است. این بخش از جامعه، پس از مسلمان شدن از جهات مختلف، ایرانی باقی ماندند؛ از جمله اغلب آن‌ها زبان فارسی را در تنوع گویش‌هایی که دارد حفظ کردند و برگزاری برخی اعیاد مهم مانند عید نوروز را هرگز فراموش نکردند. بنابراین اتفاق تازهای که افتاده بود این بود که هویت زرتشتی اهمیت سابق را در هویت ایرانیان از دست داد و جا برای پذیرش هویت‌های دینی دیگر در عین ایرانی‌بودن مهیا شد.

همین اتفاق به‌ویژه در ارتباط با مسیحیت، در دوران ساسانیان هم رخ داده بود. گفته می‌شود که اولین جمعیت‌های مسیحی در داخل امپراطوری ساسانی در مناطق استراتژیکی مانند شمال میان‌دورود، یعنی شمال عراق امروزی، در استانی که آن زمان آشورستان نامیده می‌شد شکل گرفته است. همین‌طور، جمع کثیری از ایرانیان ارمنی هم مسیحی شدند. این برای اشراف عالی‌رتبه ساسانی که مانند اسلاف خود در دوران باستان، یعنی در دوران هخامنشیان، ایده و ادعای مدیریت جهانی داشتند، به چالشی تبدیل شد. آن‌ها حاکمان جهان بودند نه فقط ایرانیان. حتی پس از شکست امپراطور روم از شاپور اول ساسانی، شاه شاهان دستور داد که در کتیبه‌ها بنویسند که او شاه ایران و انیران، یعنی ایرانیان و ملت‌های غیر ایرانی هر دوست! چنین ادعایی، بنا به جدیدترین پژوهش‌های مربوط به تاریخ ایران میانه، موجب انعطاف‌پذیری شاهان ساسانی در پذیرش هویت‌های دیگر و ملت‌های دیگر، حتی ملت‌های غیرایرانی شده بود. ریچارد پین (Richard Payne) در مقاله‌ای با عنوان «جهان‌وطن‌گرایی ایرانی: ادیان جهان در دربار ساسانی» می‌نویسد که مطابق با سیاست دربار:

«آن‌ها [یعنی نخبگان اقوام و ملت‌های بیگانه] اگر مایل به همکاری بودند می‌توانستند به طور قانونی از طرف شاهنشاهان ساسانی در قلمروهای مربوط به خود، قدرت را در دست بگیرند. موارد تاریخی متعددی از

چنین همکاری‌هایی وجود دارد - به‌ویژه میان رومیان و ساسانیان در قرن پنجم، و بین ترکان و ساسانیان در قرن ششم - که به نظر می‌رسد نظریه حاکمیت غیرمستقیم جهانی را محقق می‌ساخت. در پس مفهوم «ایران‌شهر» برداشت بسیار انعطاف‌پذیری از حاکمیت جهانی وجود داشت که با تحولات معاصر درون امپراتوری به‌خوبی سازگار بود. حکمرانی جهانی - اگر هم نه در عمل، دست‌کم در نظر - مستلزم یکپارچه‌سازی همه فرهنگ‌های شناخته‌شده بود و لذا دربار ایران هم از بدو پیدایش خود به تملک‌گزینشی اندیشه‌ها و ایده‌های غیرایرانی پرداخت. اشراف ایرانی بر روی موازیک‌های رومی می‌خرامیدند، لباس‌هایی از ابریشم چینی می‌پوشیدند و حتی از کلیساهای مسیحی نیز حمایت می‌کردند که همگی نه صرفاً به خاطر عجیب و غریب بودنشان، بلکه به عنوان نمادهایی از گسترده‌گی جهانی نخبگان، ارزشمند تلقی می‌شدند.»

در قرن چهارم میلادی، مسیحیت به قدری در امپراتوری روم گسترده شده بود که نه تنها دیگر نمی‌شد سیاست تعقیب و آزار مسیحیان را به نفع ادیان چندخدایی - که آن زمان رایج بود - اجرا کرد، بلکه به نفع خود امپراتوری بود که حتی مسیحیت را به یک دین آزاد ارتقا دهد تا عبادت مسیحی در چارچوب قانون حکومت امکان‌پذیر باشد. در تاریخ ۳۱۳ میلادی، یعنی حدود سه قرن بعد از آنکه پونتئوس پیلاتس به روایت انجیل‌ها، تلاش کرد خود را در قضیه مسیحیت بی‌طرف نشان دهد، امپراطور کُنستانتین، با صدور فرمانی به نام «فرمان میلان»، پیروی از مسیح را دینی قانونی و آزاد اعلام کرد. کُنستانتین مدعی شد که خوابی دیده است و بر مبنای آن به او الهام شده که با نماد صلیب که نماد مسیحیان است، در جنگ پیروز خواهد شد. چون این خواب تعبیر شد یا حداقل کُنستانتین ادعا کرد که این طور شده است، بنابراین مسیحیت را مطابق فرمان میلان، آزاد اعلام کرد و به مرور حتی امتیازاتی برای آن قائل شد. امپراتوران بعدی در ۳۸۰ پس از میلاد مسیح، آیین مسیح را دین رسمی امپراتوری اعلام کردند و حدود یک قرن بعد، شاهنشاهان ساسانی هم باید تصمیم می‌گرفتند که با هویت مسیحی درون قلمرو خود و در دربار خود چه کنند. در بخش چهارم و پنجم دیدیم که چگونه سیاست دینی اوزون حسن و شاه اسماعیل

در تقابل با دین امپراتوری عثمانی که اسلام بود، شکل گرفت. در دوران ساسانی هم پس از مسیحی شدن رقیب، یعنی امپراتوری روم، از یک سو هویت زرتشتی که بومی تر و خانگی تر محسوب می شد اهمیت مضاعف پیدا می کرد و هم تعیین تکلیف برای شهروندان مسیحی قلمرو شاهنشاهی حساسیت سیاسی فوق العاده یافته بود. جهان وطن گرایی شاهان ساسانی که بخشی از ادعای آن ها برای مدیریت جهانی بود، آن ها را به سمت نرمش بیش تر یا شاید دقیق تر باشد بگوئیم، هوشمندی بیش تر در قبال هویت های تازه تر سوق داد. یکی از این هوشمندی ها، گشودگی دربار ایران برای کسانی بود که از دست مسیحی سازی در امپراتوری روم گریخته بودند. ریچارد پین در این مورد می نویسد:

«در سال ۵۳۱ میلادی فیلسوفان نوافلاطونی داماسکیوس، سیمپلیکیوس و یاران شان از امپراتوری روم که روزبه روز برای متفکران غیرمسیحی غیرقابل سکونت تر می شد، به دربار خسرو اول گریختند. چون شاهنشاه به پشتیبانی از مطالعات فلسفی شهره بود. این رویداد که اغلب از آن به عنوان بزنگاهی تعیین کننده در فرایند افول آموزش سنتی فلسفه در مدیترانه یاد می شود، این آگاهی در میان روشنفکران رومی را نشان می دهد که دربار ایران پذیرای علوم آن ها بود. اگرچه جذب علوم بیگانه در ایران به ویژه در دوران هخامنشیان مسبوق به سابقه بود، اما این درجه حمایت دربار خسرو اول، از ترجمه و دانش پژوهی در خاور نزدیک در دوران باستان بی سابقه بود.» (صص ۱۳-۱۴)

مطابق با دیدگاهی که اوستا و موبدان ارائه می کردند، سرزمین ایران بهترین جایگاه برای زندگی بود که اهورامزدا در میان تمامی سرزمین ها آفریده بود. مطابق با تبارشناسی های افسانه ای و اسطوره ای، ملیت های بزرگ دیگر مانند چینی ها، تورانی ها و رومی ها در نهایت پدری ایرانی داشتند که جایی از برادران اصیل تر خود جدا می شدند؛ چیزی شبیه به افسانه شاهنامه که ایرانیان را از نسل ایرج، و رومیان را از نسل سلّم، و تورانیان را از نسل تور معرفی می کرد و همگی آن ها را فرزندان فریدون ضحاک کش می دانست. این دیدگاه به سیاست تبلیغی ساسانیان مبدل شده بود و کاسموپولیتانیسم یا جهان وطن گرایی روادارانه را به بخش جدایی ناپذیر سیاست داخلی تبدیل کرده بود. پین در مورد مصرف داخلی این

نوع تبلیغات و آنچه که می‌توان آن را «مدیریت تفاوت‌ها» از ناحیه شاهان ساسانی خواند، می‌نویسد:

«سرمایه‌گذاری سلطنتی در دانش‌پژوهی و تحقیق، حاکی از رویه‌های جهان‌وطنی‌ای است که ایدئولوژی جهان‌شمول شاهنشاهی موجب آن‌ها بود. البته تصاحب علوم خارجی فی‌نفسه امری جهان‌وطنی نیست؛ زیر استقبال از فیلسوفان رومی و ترجمه متون نجومی هندی مستقیماً مشارکتِ نخبگان به لحاظ فرهنگی ناهمگون را در فرهنگ سیاسی رایج تسهیل نکرد. نه رومی‌ها در شبکه‌ها و نهادهای سیاسی ایران جذب شدند و نه هندی‌ها... معیار سنجش قابلیت بقای جهان‌وطنی‌گرایی، ظرفیت آن برای تسهیل گنجاندن افراد با جهان‌بینی‌های بالقوه متناقض در چارچوب خود است. جهان‌وطنی‌گرایی در این معنا به ابزاری تبدیل می‌شود که از طریق آن می‌توان شبکه‌های شاهنشاهی را به جای یک زیبایی‌شناسی صرف ساخت و حفظ کرد. در این سطح، فیلسوفان رومی و متون سانسکریت، همراه با اجناس بیگانه، صرفاً نمادهای جهان‌شمول‌گرایی دربار برای مخاطبان داخلی بودند و نه مظاهر تلاش برای جذب بیگانگان در درون امپراطوری. با این حال، مواجهه با مکاتب فلسفی رومی و هندی نشان‌دهنده ظرفیتی برای تحقیق و پذیرش مجموعه‌ای از علوم است که به شدت با دین زرتشتی مغایر بودند و همچنین دربار را قادر ساختند تفاوت‌های فرهنگی را در درون مرزهای خود مدیریت کنند.»

کنستانتین بزرگ

کنستانتین بزرگ، یا کنستانتین اول، امپراتور رومی بود که از سال ۳۰۶ تا ۳۳۷ میلادی حکومت کرد. او به دلیل نقش بزرگی که در تبدیل مسیحیت به یکی از دین‌های اصلی امپراتوری روم داشت، به یاد می‌آید. قبل از آن، مسیحیان زیر فشار زیادی بودند و گاهی اوقات به شدت مورد اذیت و آزار قرار می‌گرفتند.

کنستانتین در نبردی که حوالی شهر رم واقع شد، در سال ۳۱۲ میلادی، با رقیب سیاسی خود مواجه شد. او پیش از نبرد، یک تجربه مذهبی داشت که او را به مسیحیت

سوق داد. روایت مشهور می‌گوید که او یک صلیب روشن در آسمان دید و ندایی شنید که «با این نماد پیروز خواهی شد.» بنابراین دستور داد که سربازان روی سپر خود نماد صلیب را ترسیم کنند. پس از پیروزی او در این نبرد، کنستانتین به تدریج مسیحیت را به عنوان یک دین مورد حمایت امپراتوری قرار داد.

یک سال بعد، در سال ۳۱۳ میلادی، کنستانتین و لیسینیوس، امپراتوری که روم شرقی را کنترل می‌کرد، اعلامیه میلان را امضا کردند که باعث آزادی مسیحیان شد و امکان عبادت آزادانه را برای مسیحیان در امپراتوری روم فراهم کرد. این اقدام به دوران آزار و اذیت مسیحیان پایان داد.

کنستانتین همچنین در ساخت بسیاری از کلیساهای مهم، از جمله کلیسای مقدس قیامت در اورشلیم و کلیسای سنت پیترو در رم، نقش داشت. او شهر بیزانس را به عنوان پایتخت جدید امپراتوری انتخاب کرد و نام آن را به کنستانتینوپل تغییر داد که امروزه شهر استانبول در ترکیه است.

واقعیت این است که ادیان مبتنی بر چندخدایی، با تکرر فرهنگی بیش‌تر جور درمی‌آمدند. ادیانی که مبتنی بر پرستش یک خدای واحد بودند و خدایان دیگر را به عنوان خدایان باطل یا حتی شیطانی نفی می‌کردند، به طور طبیعی نمی‌پذیرفتند که در کنار پرستندگان خدایان باطل در جامعه حضور داشته باشند. به همین علت، پذیرش مسیحیت به عنوان دین رسمی امپراتوری روم، خبر بدی برای طیف وسیعی از باورمندان بود که هزاره‌ها سنت‌های مخصوص به خود را شکل داده بودند؛ این ادیان که از دیدگاه مسیحی، ادیان پاگانی، یعنی مشرکانه نامیده می‌شدند، به حاشیه اجتماع رانده شدند و در عصر استیلای مسیحیت در اروپا، در شهرها و روستاهای دور از مرکز و غالباً به صورتی نیمه‌پنهان یا تحریف‌شده به حیات زیرپوستی خود در تاریخ ادامه دادند. در منطقه وسیع ایران هم که آیین بهدینی دست‌بالا را داشت، ورود مسیحیان به همین علت یک چالش بزرگ محسوب می‌شد.

مسیحیت درست همان‌طور که ادیان پاگانی یونانی و رومی را با شدت و حدت نفی می‌کرد، هیچ سر سازگاری با منظومه معرفتی زرتشتیان هم نداشت. موبدان زرتشتی هم که همه معارف و دانش‌های اصیل را برآمده از متون خود و از سنت پیامبر خود می‌دانستند، تنها بنا به مصالح سیاسی که نهاد شاهنشاهی آن را تشخیص می‌داد ممکن

بود همزیستی با ادیان دیگر را تحمل کنند. می‌توان حدس زد که چالش میان مبلغان مسیحی و موبدان زرتشتی، چالشی جدی‌تر بوده است. موبدان زرتشتی که می‌دیدند با رسمیت یافتن مسیحیت در امپراتوری روم، مابقی ادیان از صحنه حذف شدند، لابد اوضاع را با نگرانی بیش‌تری تعقیب می‌کردند. این دو دین یکتاپرستانه، در مقایسه با ادیان چند خدایی، انحصارگرایی بیش‌تری از خود نشان می‌دادند و به این واقعیت باید افزود جوانی مسیحیت و پرشوری مبلغان آن را که تا چین و هند هم برای تبلیغ آیین و مسلک خود رفته بودند، ریچارد پین در مقاله پیش‌گفته خود می‌نویسد:

«برای زرتشتیانی که مدعی دراختیارداشتن همه علوم و معارف بودند، حضور طبقه‌ای فرهیخته و سخن‌ور از متخصصان دینی غالباً مسلط به فلسفه یونانی- رومی و لذا ضرورتاً مخالف با باورهای زرتشتی در داخل امپراتوری، و حتی در دربار، چالشی بود. علاوه بر این، شاخه‌های مختلف مسیحیت دیدگاه جهان‌شمول رقیبی درباره جامعه انسانی ارائه می‌کردند. نمایندگان سُرِیانی‌نویس دو فرقه بزرگ مسیحی، یعنی سُرِیانی‌های شرقی و سُرِیانی‌های غربی، فعالانه برای رساندن ندای این دین به هر اجتماع قومی و یا سیاسی از انسان‌ها تلاش می‌کردند و اصرار داشتند که این دین را می‌توان با فرهنگ‌های مختلف ترکیب کرد و همه آن‌ها می‌توانند از آموزه‌ها و تعالیم مسیحی بهره‌مند شوند. جاه‌طلبی‌های بلندپروازانه آن‌ها دست‌کم تا حدودی در جریان ماموریت‌ها به هند جنوبی، آسیای مرکزی و چین برآورده شد. در اواسط قرن هفتم [میلادی]، اسقف کلیسای شرق مستقر در پایتخت ایران، سلوکیه- تیسفون، می‌توانست خود را رهبر جامعه حقیقتاً جهانی مسیحیان از اورشلیم تا پایتخت [سلسله] تانگ، [یعنی] چانگان، بداند.»

این اسقف مستقر در پایتخت ایران که پین می‌گوید نظر به گستردگی قلمرو سیاسی ساسانیان، می‌توانست خود را بحق رهبر جامعه جهانی مسیحیت از اورشلیم تا چانگان معرفی کند، موقعیت خود را در دوران ساسانی به آسانی به دست نیاورده بود. این کلیسای مورد حمایت شاهان ساسانی، قبلاً قربانی‌های سیاسی خودش را در قلمرو ساسانیان تقدیم

کرده بود! پین در این مورد ادامه می‌دهد:

ساختارهای این جامعه [گسترده مسیحی]، اجزای درونی و جدایی‌ناپذیر امپراتوری ایران بود. برای اطمینان از تعامل و همکاری این گروه به طور بالقوه دردسرساز، ساسانیان اولیه، به‌ویژه شاپور دوم [که تقریباً هم‌عصر با کنستانتین در روم بود] به طور گزینشی علیه رهبران مذهبی آن اعمال خشونت می‌کردند. اما طولی نکشید که آن‌ها ابزار دیگری را برای به اطاعت واداشتن اسقف‌های مسیحی به کار بستند: حمایت. در سال ۴۱۰ میلادی، شاهنشاه یزدگرد اول، کلیسای شرق را - که آن زمان سریانی شرق نامیده شد - با الگو قراردادن همتای رومی آن تاسیس کرد و به رهبران کلیسا وعده داد که در ازای کمک وفادارانه آن‌ها به دربار ایران در امور اقتصادی و دیپلماتیک، از آن‌ها حمایت خواهد کرد. اسقف‌ها در سراسر اواخر دوره ساسانیان، کارگزار ایران بودند و جوامع اقماری مسیحی نیز که در چین و هند ظاهر شدند، نهادهای ایرانی تلقی می‌شدند؛ بنابراین رابطه کلیسای شرق و دربار بسیار نزدیک بود. مسیحیت هر چقدر هم که با دین زرتشتی مخالف بود، اما به طور نهادینه و با تایید و حمایت صریح نخبگان زرتشتی در جهان ایرانی گسترش یافت.»

* * * * *

ابرخاستن عیسی از قبر پس از آنکه پیکرش دفن شد به روایت انجیل یوحنا؛ مریم مجدلیه گریان مقابل قبر خالی‌ست و دو مرد که او نمی‌داند فرشته‌اند داخل قبر خالی‌اند و او را که گریه می‌کند، خطاب می‌کنند.]

- فرشته: ای زن! چرا گریه می‌کنی؟
- مریم مجدلیه در حال گریستن: آقایم را که این‌جا دفن کردیم، برده‌اند. نمی‌دانم کجا برده‌اند!
- [در این حال، صدای مردانه دیگری که عیسی‌ست، از پشت سر مریم را صدا می‌زند:] برای چه گریه می‌کنی؟
- مریم [با لحنی شگفت‌زده]: تو باغبانی؟! اگر تو این جسد را برداشته‌ای بگو کجا

- برده‌ای تا من بردارم!
- عیسی [با لحنی مهربانانه]: مریم!
 - مریم [متوجه شده که عیسی مسیح را خطاب کرده است؛ شگفت‌زده و شاد می‌گوید]: آقا!... آقا!... شما یید!
 - عیسی: لمس‌ نکن! چون هنوز نزد پدر خود بالا نرفته‌ام! پیش برادرانم برو و به ایشان بگو که نزد پدر خود و پدر ایشان، نزد خدای خود و خدای ایشان می‌روم. [مریم بلندتر گریه می‌کند]

این روایت از باب بیستم انجیل یوحنا بود. مریم مجدلیه که متوجه خالی بودن مدفن عیسی می‌شود ابتدا به شاگردان دیگر عیسی خبر می‌دهد و سپس خود برمی‌گردد تا بر سر قبر خالی گریه کند. اما این بار دو مرد غریبه را می‌بیند که داخل قبر ایستاده‌اند. آن‌ها فرشتگان خدا بودند. وقتی می‌گویند که علت گریه‌اش این است که پیکر استادش را از قبر برداشته‌اند؛ می‌شنود که کسی از پشت سر او را صدا می‌زند و از علت گریه‌اش می‌پرسد. او که در حقیقت خود عیسی بوده است، مریم را با نام کوچکش صدا می‌کند و می‌گوید به دیگران خبر بده که من پس از مرگ برخاسته‌ام و به زودی به آسمان‌ها عروج خواهم کرد.

* * * * *

داستان‌های شگفت‌انگیز مسیحیت و مسیحیان را به‌ویژه با تمرکز به ایرانیان مسیحی در بخش‌های بعد ادامه خواهیم داد. داستان‌هایی که محتوای تأثیربرانگیز و عاطفی‌اش، تاریخ جهان را به دو بخش پس از خود و پیش از خود تقسیم کردند. ادبیات دینی غنی مسیحیت که مانند هر سنت بزرگی بر میراث غنی سنت‌های پیش از خود متکیست، چننه‌ای پر برای گوش‌های مشتاق شنیدن دارد؛ حتی برای آنان که نه به عنوان باورمند، بلکه به عنوان یک علاقه‌مند به ادبیات دینی گوش می‌سپارند. با ما باشید.

ده: از ساسانیان تا سکولاریسم

اصحنه‌ای برگرفته از فصل دوم صحیفه نَحْمِیا از کتب عهد عتیق: ساقی دربار اردشیر اول هخامنشی، به نام نَحْمِیا، توضیح می‌دهد که چون وقت خدمت به پادشاه و همسرش، چهره‌های غمگین داشته، مورد دلجویی و پرسش شاهنشاه قرار می‌گیرد و شاه برای برطرف کردن ناراحتی او، حکم فرمانروایی بر اورشلیم را به نامش صادر می‌کند.

مکان: شبستان شاهنشاهی در پارسه، شاه در حال معاشقه با یکی از زنان شبستان است. ساقی یا همان نَحْمِیا که مطابق با ترجمه عبرانی عهد عتیق، خواجه/مقطوع‌النسل بوده، پس پرده آماده به خدمت است؛ صدای شوخی و خنده زنی می‌آید.

- شاهنشاه اردشیر دستی بر هم می‌زند و ساقی را صدا می‌کند: ساقی!... ساقی!... شراب بیار!...

- نَحْمِیا می‌رسد و صدای ریختن شراب در جام می‌آید.

- اردشیر: غمگینی!... چهره‌ات را این قدر ناشاد ندیده بودم.

- نَحْمِیا با کمی دستپاچگی: شاه شاهان تا ابد بپاید!... غمگینم چون خبرهای بدی از سرزمینم شنیده‌ام. امید اینکه عفو کنید!... جبران می‌کنم!

- اردشیر: چه خبرهایی شنیده‌ای؟ مگر اهل کجا هستی؟

- نَحْمِیا: برادرانم از اورشلیم خبرهای ناگواری به پارسه آورده‌اند. اورشلیم را سوزانده‌اند و دروازه‌هایش را خراب کرده‌اند... مردمان سرزمینم را آواره کرده‌اند...

- مقابر پدرانم آن جاست و همه آنچه از کودکی به خاطر دارم، به آن جا متعلق است... چگونه غمگین نباشم؟! امید اینکه عفو کنید.
- همسر شاه که در صدایش مستی هویداست: مرد خوبی به نظر می‌رسد!... بیایید شادش کنیم... خوب است او هم بخندد.
 - اردشیر: نامت چه بود؟
 - نجمیا: نجمیا هستم... مدتی ست که افتخار پرکردن پیمانه شاهنشاه پارس با من است.
 - اردشیر: اگر فرمانروای اورشلیم شوی، چه می‌کنی؟! قادر هستی به هموطنانت کمک کنی؟!
 - نجمیا با دست‌پاچگی: اجازه دهید پای شما را ببوسم!... البته که می‌توانم!... از خدای خود خواسته‌ام که به من توان دهد تا هموطنانم را یاری کنم.
- اصدای خنده زن می‌آید. مدتی سکوت حکم‌فرما می‌شود.
- اردشیر: فرمانروایی اورشلیم با تو... دستورهای مقتضی را بعدا صادر می‌کنم. به شرط آنکه در زمان مشخصی بازگردی و دوباره همین جا به من خدمت کنی.
 - نجمیا با هیجان‌زدگی در حالی که نزدیک است گریه کند: اجازه دهید پای شما را ببوسم!... باور نمی‌کنم!... یهوه، نیایش‌های من را شنوده... دل شاه جهان را بر من و سرزمینم نرم کرده است.
- ازن می‌خندد.
- اردشیر: پس حالا خشنود باش و بنوش!... فرمان می‌دهم که شادمان باشی و با ما بنوشی!
 - نجمیا (شادمان و گریان): جاودانه باشید!... تا ابد بیایید!...
- این روایت از صحیفه نجمیا نبی، از مجموعه عهد عتیق بود؛ نجمیا که هم برای یهودیان و هم مسیحیان، شخصیت مقدسی ست، توضیح می‌دهد که در دربار اردشیر اول هخامنشی، ساقی پادشاه بوده است. پادشاه که با یکی از همسران خود در شبستان به معاشقه مشغول بوده، شراب طلب می‌کند و چون چهره ساقی خود را غمگین می‌بیند، از او پرس و جو می‌کند. مطابق با این روایت، پادشاه فرمان می‌دهد که نجمیا حاکم اورشلیم باشد و در

بازسازی سرزمین آبا و اجدادی خود، از حمایت دربار ایران برخوردار شود. پژوهشگران این بخش از عهد عتیق را با شواهد و قرائن تاریخی منطبق می‌بینند. به این ترتیب، کمکی که پادشاهان هخامنشی به مردم یهود کرده بودند، در متون مقدس آن‌ها و به‌ویژه در عهد عتیق بازتاب یافته است و از طریق این متون، تا حدی ذهنیت مسیحیان را هم شکل داده است.

در بخش دهم به گسترش مسیحیت در جهان خواهیم پرداخت و همچنین نگاهی به مفهوم سکولاریسم می‌اندازیم. اگر از ارتباط این دو عنوان با یکدیگر می‌پرسید، تا پایان این بخش را دنبال کنید.

در بخش قبل گفته شد که شاهان ساسانی خیلی زود تشخیص دادند که آیین جدیدی که با نام عیسای ناصری در حال گسترش است، در میان لایه‌های مختلف مردم نافذتر از آن است که بتوان آن را متوقف کرد. امپراتوران روم، نهایتاً این آیین را پذیرفته و حتی به دین رسمی قلمرو خود تبدیل کرده بودند و در ایران هم، سیاست همکاری با رهبران مسیحی، خیلی زود در دستور کار دربار قرار گرفت. کلیسای موسوم به سُرّیانی شرق، با حمایت شاهان ساسانی در نزدیکی پایتخت، یعنی تیسفون مستقر شد و توانست از اورشلیم تا چانگان، یعنی در گستره‌ای حیرت‌آور، به تبلیغ مسیحیت و اداره امور مسیحیان بپردازد.

مهم‌ترین چالش شاهان ساسانی که البته مصالح سیاسی خود را مدنظر داشتند این بود که هم مسیحیت و هم بهدینی یا زرتشتی‌گری، هر دو آیین‌های یکتاپرستانه بودند و این یکتاپرستی به این معنا بود که به سختی حقیقتی را خارج از محدوده‌های خود می‌پذیرفتند. موبدان زرتشتی نفوذ فوق‌العاده‌ای در دربار ایران داشتند و رهبران مسیحی هم مورد حمایت امپراتوران روم قرار گرفته بودند. سیاست دربار ایران این بود که اولاً مسیحیت را به عنوان یک ایدئولوژی دینی جدید بشناسد. ثانیاً تلاش کند که نوعی مصالحه بین رهبران مسیحی و موبدان زرتشتی به وجود آورد که امکان حمایت از مسیحیت در داخل دربار فراهم شود. چون بدون جلب نظر موبدان، حمایت از دین رقیب، ممکن نبود. ثالثاً با درنظرگرفتن اختلافات معرفتی که میان جریان‌های بزرگ مسیحی به‌ویژه درباره ماهیت «مسیح» وجود داشت، روی جریان‌هایی سرمایه‌گذاری سیاسی کند که مخالف مسیحیت رسمی روم باشند! جالب این‌جاست که با این سیاست، طیف‌های وسیع‌تری از

مسیحیت مورد تایید دربار ساسانی قرار گرفتند.

رهبران مسیحی که ذهنیت خود را از کتاب مقدس گرفته بودند، به شاهان پارس حسن ظن داشتند. داستانی که در ابتدای این بخش از صحیفه نجمیا روایت شد، تنها یکی از داستان‌های کتاب مقدس است که تصویری نیکوکارانه از پادشاهان پارس به دست می‌دهد. رهبران مسیحی، هیچ سر سازگاری با منظومه معرفتی موبدان زرتشتی نداشتند. اما روی نیکوکاری و بلندنظری شاهان ایران، حساب ویژه باز کرده بودند. ریچارد پین در مقاله «جهان‌وطن‌گرایی ایرانی: ادیان جهان در دربار ساسانی» می‌نویسد:

«رهبران کلیسا این توهم را حفظ کردند که دربار ایران، نهادی سکولار یا حتی جزئی از اعتقادات آن‌هاست! این سکولارکردن دولت ساسانی توسط راهبران کلیسای سریانی شرق، بر گزارش‌های کتاب مقدس از حاکمان نیکوکار هخامنشی و نیز بر بحث‌های مناقشه‌انگیزی مبتنی بود که به دنبال جداکردن امر سیاسی از امر دینی بودند. شاهنشاهان ساسانی و اشراف وابسته آن‌ها که حاکمان عادل معرفی شده‌اند که تنها گاهی اوقات به دخالت‌های بدخواهانه موبدان زرتشتی تمایل نشان می‌دادند، هیچ یک تصویر خود را در گزارش‌های مسیحیان باز نمی‌شناخته‌اند. اگر ناگاه‌های متقابل از عقاید یکدیگر در ابتدا جذب مسیحیان در شبکه نخبگان زرتشتی را تسهیل کرد، اما توهم هماهنگی نمی‌توانست تا ابد دوام بیاورد، بخصوص از زمانی که مسیحیان و زرتشتیان در نهادهای مختلف دربار و جمع‌های اشرافی، از دفاتر مالی گرفته تا ضیافت‌های سلطنتی، مانوس‌تر شدند.»

در فرهنگ سیاسی معاصر، سکولاریسم صفت آن دسته از نظام‌های سیاسی است که هیچ دینی را به عنوان دین رسمی خود قبول نمی‌کنند. نسبت یک نظام سیاسی سکولار با سازمان‌های دینی، مانند نسبت این نظام‌ها با مابقی سازمان‌های مردمی یا به اصطلاح مردم‌نهاد است؛ یک نظام سیاسی سکولار، سازمان‌های دینی را به عنوان مردم‌نهاد یا به اصطلاح NGO به رسمیت می‌شناسد و تلاش می‌کند که میان آن‌ها تمایزی قائل نشود. به این ترتیب، نظام‌های سیاسی سکولار خود را موظف می‌دانند که به پشتیبانی قانونی،

تدارکاتی و مالی از سازمان‌های دینی در چارچوب یک قانون عادلانه بپردازند. از این منظر، نمی‌توان گفت که شاهنشاهی ساسانی یک نظام سکولار بوده است. هیئت حاکمه اشرافی ساسانی مانند بنیان‌گذار خود، اردشیر پاپکان، خود خاستگاه موبدی داشتند و نسبت آیین زرتشت که به‌دینی نامیده می‌شد با دیگر سنت‌های دینی، از منظر شاهان ساسانی یکسان نبوده است. با این حال واضح است که دیدگاه جهان‌وطنی‌گرایی شاهنشاهان ساسانی و توجه به مصالح سیاسی کل امپراتوری، آن‌ها را وامی‌داشته که نهایت انعطاف‌پذیری را با سنت‌های دینی دیگر داشته باشند. مشابه همین دیدگاه بلندنظرانه که برخاسته از مصالح و منافع سیاسی اداره یک امپراتوری بزرگ بود، در دوران هخامنشیان هم وجود داشت و داستان‌های کتاب مقدس درباره شاهان هخامنشی، ریشه‌های تاریخی و واقعی دارد. به عنوان نمونه در فصل چهل و پنجم از صحیفه اشعیا نبی می‌خوانیم که یهوه، خدای مردم یهود، کوروش را مسیح خود می‌خواند که به دست او دروازه‌های بزرگ شهرها و ممالک را خواهد گشود:

«خداوند درباره مسیح خویش، یعنی به کورش چنین می‌گوید: دست راست او را گرفتم تا به حضور وی امت‌ها را مغلوب سازم و کمرهای پادشاهان را بگشایم تا درها را به حضور وی مفتوح نمایم و دروازه‌ها دیگر بسته نشود. من پیش روی تو خواهم خرامید و جای‌های ناهموار را هموار خواهم ساخت. و درهای برنجین را شکسته، پشت بندهای آهنین را خواهم برید. و گنجهای ظلمت و خزاین مخفی را به تو خواهم بخشید تا بدانی که من یهوه - که تو را به اسمت خوانده‌ام - خدای اسرائیل می‌باشم.»

اما قابل انکار نیست که این دیدگاه در میان امپراتوران روم، دست‌کم پس از آنکه گنستانتین مسیحیت را دین رسمی امپراتوری کرد، وجود نداشته است. مسیحیت به عنوان یک ایدئولوژی دینی که هیچ حقیقتی را بیرون از خود به رسمیت نمی‌شناخته، عملاً همین انحصارگرایی را به سیاست رسمی امپراتوری روم تحمیل کرد. بنابراین اگرچه رسم گفت‌وگو میان چند صاحب نظر از زمان نویسندگان یونان باستان، در اروپا رایج بوده و در جمهوری روم هم رسم مناظره میان نمایندگان ادیان مختلف رونق داشته است، اما

به مرور این رسم در خاستگاه خود فراموش شد و در دربار ایران جا باز کرد. چنانکه در بخش قبل هم گفته شد، شاهنشاهان ساسانی تصمیم گرفتند تا میان نمایندگان مختلف سنت‌های دینی، مناظره ترتیب دهند. این مناظره‌ها که غالباً در حضور شاه انجام می‌شده است پایان مشخص و نتیجه قطعی نداشته است. همین باعث می‌شد که گزارش‌نویسان، حسب اینکه خود مسیحی یا زرتشتی باشند، مناظره‌ها را با اعلان پیروزی نماینده سنت دینی خود به پایان ببرند!

آنچه به‌ویژه حائز اهمیت است این است که مسیحیان در دوران ساسانی اجازه داشتند که علیه عقاید زرتشتی، رساله بنویسند و یا به سبک افلاطون و فیلسوفان یونانی، نوشته‌هایی به فرم محاوره یا دیالوگ، ترتیب دهند. یکی از جالب‌ترین این محاورات که «سرگذشت مارِ قره‌داغ» نام دارد، داستان یک اشراف‌زاده مسیحی در شمال عراق امروزی است به نام «مارِ قره‌داغ» که گفت‌وگوی اشراف زرتشتی را در حین بازی چوگان قطع می‌کند تا از دیدگاه مسیحیت، به نظام معرفتی زرتشتی اشکال وارد کند. نویسنده سُرانی این رساله که فلسفه یونانی می‌دانسته و با روش دیالکتیک ارسطویی استدلال می‌کرده، زرتشتیان را متهم می‌کند که به جای خالق واقعی، مخلوقات را می‌پرستند. ریچارد پین در گزارشی از این رساله می‌نویسد:

«بخش اعظم نوشته‌های سُرانی شرق در مورد آیین زرتشتی را جدلیه‌های بی‌پرده‌ای تشکیل می‌داد که عموماً در قالب معجزات تنظیم می‌شدند. کتاب سرگذشت مارِ قره‌داغ، در مقابل، ضمن استفاده از فلسفه یوحنا فیلوپونوس، فیلسوف اسکندرانی، مناظره مارِ قره‌داغ با زرتشتیان را در قالب یک مباحثه ارسطویی ارائه کرد. این اثر تاریخی-دینی که در محیط اشرافی مسیحی شمال بین‌النهرین تالیف شده، شامل بحثی است که به شکلی تحریف‌شده، به مناظره‌های دیالکتیکی که در دربار انجام می‌شدند شباهت دارد. با این حال، این مباحثه، نه در حضور شاهنشاه یا یک موبد، بلکه در میدان بازی چوگان، در حضور قره‌داغ نجیب‌زاده برگزار می‌شود. راهبی مسابقه چوگان را قطع می‌کند تا دین زرتشتی را که اشراف از طریق استدلال دیالکتیکی تبیین می‌کردند، به چالش بکشد. راهب، بحث خود را با این مقدمات مشترک آغاز می‌کند که موجودات

باقی، الهی هستند، و موجودات فانی، مخلوق. و سپس پیش از آنکه به این پرسش بازگردد که آیا ستارگان الهی هستند یا نه، نتیجه می‌گیرد که زرتشتیان مخلوقات را به جای خالق می‌پرستند. راهب از این استدلال یوحنا فیلوپونوس که اجرام آسمانی در حال حرکت و بنابراین فناپذیر هستند، استفاده می‌کند و آموزه زرتشتی درباره الوهیت آن‌ها را زیر سوال می‌برد.»

مطابق با متافیزیک کلاسیک یونانی، موجودات کامل، نمی‌توانند حرکت داشته باشند. چون حرکت کردن از جایی به جای دیگر، محصول نوعی نقص در وجود است. بنابراین تمامی اجرام آسمانی که حرکت دایره‌وار آن‌ها در آسمان رصد می‌شود، اگرچه از موجودات زمینی، الهی‌ترند، اما به هر حال نقص وجودی دارند. آن‌ها هزاران سال عمر می‌کنند ولی نهایتاً فانی‌اند، همان‌طور که انسان‌های روی زمین فانی هستند. نویسنده رساله مدعی می‌شود که موبدان زرتشتی، ستارگان آسمان را معادل خداوند می‌گیرند و بنابراین از منظر فلسفی، اشتباه می‌کنند. شمال بین‌النهرین یا به تعبیر فارسی، میان‌دورود که محل نگارش این متن است، نزدیک به پایتخت ساسانیان است و شکی نیست که چنین متون انتقادی علیه زرتشتیان با مجوز شاهان ساسانی امکان نگارش و نشر داشته است. ریچارد پین ضمن تأکید بر اینکه این نوع رواداری دینی و عقیدتی از شاهان ساسانی دیده شده است، بر مبنای یک گزارش می‌گوید که نه فقط یکتاپرستان، بلکه حتی باورمندان به نظام چند خدایی هم در دربار ایران اجازه سخن گفتن داشتند. او می‌نویسد:

«کتاب سرگذشت مار قرده‌داغ، با پیش کشیدن تناقض‌های موجود بین فلسفه رومی و دین زرتشتی، پاسخی از برخی جهات بی‌سابقه در ادبیات سریانی شرق به تلاش‌های دربار ساسانی برای جذب علوم جهان ارائه کرد. با وجود این، آنچه این متن با دربار در میان گذاشت، این پیش‌فرض بود که مخالفان مذهبی می‌توانند نظام‌های عقیدتی خود را با هم مقایسه کنند و مذاهب خود را به عنوان گونه‌های متفاوت از لحاظ فکری قابل مقایسه یک سنخ از اندیشه و تجربه بشری بدانند. این احتمالی‌ست که دولت روم در جریان مسیحی شدن خود مانع از آن شده بود.»

از منظر رومی، مناظره‌های انتقادی درباره حقایق دینی به مشخصه فرهنگ سیاسی ایران تبدیل شد. بر اساس گزارشی موسوم به مناظره‌ای مذهبی در دربار ساسانی که متنی یونانی‌ست که در قرن شش میلادی در سوریه روم تالیف شده است، دربار ایران میزبان مناظره‌ای آزاد بین مسیحیان، یهودیان و چندخداواران شد که طیف وسیعی از متون و عقاید را شامل می‌شد که دربار وقت روم آن‌ها را شرک‌آمیز و لذا، غیرقانونی می‌دانست.

* * * * *

المسیح در میان یارانش است؛ وقتی که بعضی یهودیان شیطنت می‌کنند و برای ایجاد دردسر سیاسی از حکم پرداخت مالیات به روم می‌پرسند. صدای همه‌همه می‌آید.

- مردی ناشناس سوال می‌کند: ای استاد! می‌دانیم که تو راستگویی و از کسی هم نمی‌ترسی و فقط شریعت خداوند را آموزش می‌دهی... بگو تا بدانیم: حکم پرداخت مالیات به قیصر روم چیست؟ باید مالیات بدهیم یا ندهیم؟
 - عیسی: من را امتحان می‌کنید؟!... بسیار خب... یک سکه به من بدهید تا ببینم!
 - [صدای همه‌همه... کسی سکه می‌دهد و] می‌گوید: بفرمایید.
 - عیسی: این نقش که روی این سکه است از کیست؟ و رقم این سکه را روی آن چه کسی تعیین کرده است؟
 - پرسنده پاسخ می‌دهد: از قیصر است.
 - عیسی: پس آنچه را که به قیصر متعلق است به قیصر رد کنید و آنچه را که به خداوند متعلق است به خداوند...
- [همه‌همه مردم.]

در انجیل‌های متی باب ۲۲، انجیل مَرْقُس باب ۱۲ و انجیل لوقا باب ۲۰ این داستان مشهور آمده است؛ چه باورمندان مسیحی چه ناباورمندان می‌توانند این تمثیل مشهور عیسی را به عنوان دلیلی برای جدایی دین از سیاست مورد استفاده قرار دهند. مطابق با توضیح انجیل‌ها، کسانی که چنین سوالی از عیسی کردند، قصد داشتند که او را به دردسر بیندازند. فَرِیسی‌ها (pharisees) که به تعصب روی متون مکتوب شریعت موسی مشهور بودند، غالباً به عیسی ایراد می‌گرفتند و او را متهم می‌کردند و گاهی سوالاتی طرح می‌کردند که

به لحاظ سیاسی پاسخ‌دادن به آن‌ها دشوار بود. به گزارش انجیل، آن‌ها پرسیدند که حکم شرعی پرداخت مالیات به حکومت روم چیست؟ از آن‌جا که جریان‌های متعصبی در آن روزگار وجود داشتند که پرداخت مالیات به حکومت روم را به عنوان عملی خلاف شریعت موسی تفسیر می‌کردند، و از آن‌جا که پرداخت مالیات به حکومت مرکزی به هر حال بخشی از قانون و تعهد سیاسی حکومت محلی بود، هر پاسخی به این سوال دردسرهای خود را داشت. حکم به حرمت پرداخت مالیات به حکومت مرکزی، عیسی را یک شورشی سیاسی جلوه می‌داد و حکم به جازد دانستن آن، متعصبان مذهبی را خشمگین می‌کرد که حکومت را متعلق به قوم برگزیده، یعنی قوم اسرائیل و فرزندان یعقوب می‌دانستند.

در داستانی که آمد، عیسی به استناد اینکه ضرب سکه و تعیین مناسبات اقتصادی در گرو وظایف حکومت مرکزی‌ست، ضمن اینکه امر اقتصادی را در برابر امر الهی، کوچک جلوه می‌دهد آن را به منزله وظیفه حکمران به او واگذار می‌کند. مفسران در طول تاریخ، به استناد همین موضع می‌توانند امر دینی را از امر حکومتی جدا کنند. به تعبیر شاعرانه می‌توان گفت که حکومت بر دل‌ها غیر از حکومت بر تن‌هاست و وظیفه حکمران، تدبیر امور تن‌ها و مناسبات فیزیکی میان آن‌هاست. اما یک پیشوای دینی، قرار است بر دل‌ها حکومت کند و حکم خود را نه با ابزارهای تحمیل و اجبار، بلکه با برانگیختن میل و اشتیاق مخاطب، استوار سازد.

همه آن‌ها که تمثیل عیسی یا این تمایز شاعرانه میان حکومت بر دل و حکومت بر تن را، معنادار قلمداد می‌کنند و یا مایلند فواید باور به این تمایز و لحاظ آن را در حیات سیاسی-اجتماعی مورد تاکید قرار دهند، در حقیقت سکولاریست هستند. یکی از پربسامدترین کلیدواژه‌های سیاسی در دوران ما، یعنی کلیدواژه «سکولاریسم»، به کیفیت رابطه نهاد دین و دولت می‌پردازد و به این سوال مشخص که آیا این دو نهاد باید مستقل باشند یا نه.

سکولاریسم

در فرهنگ سیاسی متاخر سیاره، اصطلاح سکولاریسم (secularism) به وضعیتی اطلاق می‌شود که این دو نهاد کهنسال بشری، یعنی دین و دولت، از یکدیگر جدا نگه داشته شده‌اند به طوری که دولت - در معنای وسیع نهاد حکمرانی - دست بالا را در اداره جامعه،

وضع قانون و اجرای آن داشته باشد.

آن نوع نظم سیاسی که دین را به عنوان یک نهاد بشری به رسمیت می‌شناسد و سودای حذف باورمندان را از عرصه تاریخ ندارد، اما به تفوق دولت و قوانین دولتی بر دین و قوانین دینی تاکید می‌کند، سکولاریسم نامیده شده است. این تفوق و برتری قوانین مدنی بر دینی که شهروند را به حکم صرف ارتباط حقوقی و سیاسی‌اش با دولت و صرف نظر از باورمندی یا ناباورمندی‌اش مد نظر می‌گیرد، طبیعتاً می‌بایست نگاهی یکسان به تمامی پیروان ادیان موجود داشته باشد و نمی‌تواند میان آنچه ادیان رسمی نامیده می‌شود با ادیان غیر رسمی تمایزی بنهد. به عبارت دیگر، اگر نهاد دولت افق دید گسترده‌تری اتخاذ کند دیگر ملاحظه این واقعیت را نخواهد کرد که برخی ادیان پیروان بیش‌تری دارند و برخی ادیان در اقلیت ضعیفی هستند.

در ادبیات علوم سیاسی معاصر، دولت‌های سکولاریستی که در عمل یک یا چند دین را متمایز می‌کنند و آن‌ها را به حکم سوابق تاریخی یا به حکم جمعیت پیروان بیش‌تر یا هر استناد دیگری محترم‌تر می‌شمارند، شبه‌سکولاریستی (pseudo-secularism) نامیده شده است.

اگرچه کشورهای مختلف شامل بر کشورهای بزرگ آسیایی مانند چین، هند و ترکیه سنت‌های سکولاریستی خاص خود را پرورده‌اند، اما در تاریخ اروپا اولین شیوه کاریست واژه «سکولار» در معنای جدید را به جورج هالیوک (George Holyoake)، روزنامه‌نگار و اندیشمند انگلیسی‌زبان، نسبت می‌دهند. هالیوک در ۱۸۵۱ سکولاریسم را در معنای جدایی دین از سیاست، بدون ستیزه‌گری با دین و باورمندی دینی طرح کرد. او که خود لادری (یا agnostic) بود واژه «خداناباوری» یا «لامذهبی» (یا Atheism) را برای توصیف دولت‌هایی که تلاش می‌کنند ملاحظات طبیعی (یا naturalistic considerations) را مبنای اداره جامعه قرار دهند، نامناسب و نارسا تشخیص داد. از زمان هالیوک به بعد، سکولاریسم در این معنا در فرهنگ اروپایی جا افتاد. گفتنی‌ست که در زبان فارسی، ترکی و عربی کم و بیش همین اصطلاح اروپایی برای اشاره به جداسازی دین از سیاست به کار می‌رود.

در کشورهای اسلامی، متأسفانه این واژه مترادف طرد دین از جامعه تلقی شده و اغلب تداعیات منفی پیدا کرده است. با این حال، ترکیه پس از کمال آتاتورک، رسماً سیاست

خود را سکولاریسم یا با استفاده از لفظ فرانسوی آن، لائسیسته عنوان کرد. در این مورد که آیا ساختارهای فعلی دولت ترکیه همچنان سکولار باقی مانده یا نه و یا اینکه سکولاریسم ترکی (به منزله میراث آتاتورک) در مخاطره نابودی قرار گرفته است یا نه، مناقشه وجود دارد. هندوستان نیز به عنوان یکی از متنوع‌ترین کشورها از حیث باورمندی دینی، چنین سیاستی را برای اداره کلان جامعه خود برگزیده است. دولت این کشور پس از اعلان استقلال در ۱۹۴۷ به رهبری مهاتما گاندی تا کنون، شهروندان خود را مستقل از ایمان دینی در برابر قانون مدنی یکسان می‌داند و هیچ امتیاز ویژه‌ای برای باورمندان به ادیان خاص قائل نمی‌شود. این قبیل موارد را شاید بتوان نمونه‌هایی بارز دانست دال بر این حقیقت که سکولاریسم پیش از آنکه پدیده‌ای اروپایی یا غربی باشد، شیوه‌ای هوشمندانه، عادلانه و چه بسا ناگزیر برای تدبیر امور جوامع بزرگ است.

با این حال در هند، جدایی دولت از دین و تفوق قوانین عرفی دولت‌ساخته بر پیروان سنت‌های دین مختلف، مانع از حمایت مالی و اداری این دولت از ادیان نمی‌شود. در واقع درست برخلاف سکولاریسم سخت که دولت هیچ حمایت ویژه‌ای از ادیان رسمی و غیررسمی نمی‌کند بلکه غالباً در جهت محدود کردن آن‌ها و حذف کاملشان از حیات اجتماعی گام برمی‌دارد، نوعی از «سکولاریسم نرم» وجود دارد که حتی حمایت‌گر و مساعدت‌کننده است. این نوع سکولاریسم نرم را «مساعدگر» (accommodationist) نیز می‌نامند. این مساعدت با سازمان‌های دینی به هیچ رو جهت تقویت یکی و تضعیف دیگران نیست. به عبارت دیگر، قصد اعلان‌شده و رسمی دولت برافراشتن نوعی چتر حمایتی برای تمامی ادیان موجود است. دولت هند، به لحاظ اداری و همین‌طور اقتصادی، برای مدارس دینی تسهیلاتی قائل است و به آن‌ها در چارچوب مقرراتی، اجازه برگزاری مراسم و مناسک خودشان را در عرصه عمومی اعطا می‌کند. در آلمان چنین سکولاریستی جریان دارد: دولت آلمان از سازمان‌های دینی حمایت می‌کند و همین‌طور آموزش‌های دینی در مدارس مجاز است اما دانش‌آموزان اجازه دارند واحدهای درسی خود را در ارتباط با ادیان موجود انتخاب کنند.

در ایالات متحده آمریکا هم، سکولاریسم مساعدگر حاکم است: مدارس عمومی اجازه ندارند هیچ دینی را تبلیغ کنند. اما در عین حال مدارس خصوصی وابسته به ادیان اجازه فعالیت دارند. گفتنی‌ست که اولین اصلاحیه قانون اساسی ایالات متحده آمریکا، کنگره

این کشور را منع می‌کند از اینکه در ارتباط با ادیان و به‌ویژه ممنوع کردن انجام مناسک مذهبی، قانونی وضع نماید. این اصلاحیه اواخر قرن هجدهم (یعنی در سال ۱۷۹۱) به تصویب کنگره رسید در حالی که جدالی میان حامیان دولت مرکزی نیرومند (یا فدرال) و آن‌ها که نگران حکومت فردی بودند در گرفته بود. بر اثر این کشمکش، ده اصلاحیه بر نسخه قبلی قانون اساسی ایالات متحده آمریکا به تصویب رسید که به منشور حقوق (یا Bill of Rights) مشهور شد. اصلاحیه اول تصریح می‌کند که «کنگره راجع به یک سازمان دینی و به‌ویژه ممنوعیت تبعیت از آن، وضع قانون نمی‌کند.» در قرن بیستم، در سال ۱۹۲۵ به حکم دادگاه عالی، شمول این قانون به دولت‌های محلی ایالات متحده هم تعمیم داده شد و در ۱۹۴۷ به حکم دادگاه، و با استناد به نامه‌ای از میان نامه‌های توماس جفرسون - از پدران بنیان‌گذار جمهوری ایالات متحده - که بر «دیوار جدایی مابین دولت و کلیسا» تاکید می‌کرد، تقویت هم گردید. از آن‌جا که در متن اصلاحیه اول، واژگان دولت و کلیسا ذکر نشده، مناقشه‌های بعدی بر سر تفسیر قانون در جریان است. اما تردیدی وجود ندارد که سکولاریسم ایالات متحده را باید از نوع مساعده‌گر ارزیابی کرد.

اگرچه در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که به نظر می‌رسد سکولاریسم یک ارزش سیاسی‌ست و اغلب مردم دنیا جدایی نهاد دین و سیاست را مثبت ارزیابی می‌کنند، اما تاریخ دراز سیاره شهادت می‌دهد که گاهی ملت‌ها و یا حاکمان آن‌ها نهاد دین و دولت را به هم نزدیک، و حتی منطبق می‌کردند تا بتوانند از فواید چنین انطباقی برخوردار شوند. در بخش بعد از ملت ارمنستان خواهیم گفت که به عنوان اولین ملت دنیا که مسیحیت را به عنوان دین رسمی خود پذیرفت و از این راه خود را از دیگر ملت‌ها متمایز کرد، چگونه ناچار بوده است که خود را به منزله ملتی متمایز در تاریخ جهان معرفی نماید؛ ناچار بوده است چون از شرق و غرب، هم از ناحیه ساسانیان و هم از ناحیه روم، مورد تاخت و تاز قرار گرفته است.

یازده: مسیح در ارمنستان

[تیرداد سوم، پادشاه ارمنستان در معبد آناهیتا همراه با گره‌گوار که مسیحی شده بود حضور دارد. مطابق با داستان‌ها تیرداد از گره‌گوار می‌خواهد که تاج گلی بر سر پیکره آناهیتا بگذارد و گره‌گوار امتناع می‌کند. این موجب خشم شاه می‌شود و گره‌گوار به زندان می‌افتد. صدای گام‌زدن دو نفر شنیده می‌شود که نزدیک به هم حرکت می‌کنند؛ در فضای بزرگ معبد، صداها پژواک پیدا می‌کند.]

- تیرداد [نچواگرانه تا صدای بلند، روحانیت معبد را نیاشوید]: حالا وقتش رسیده...
تاج گل را تو بر سر ایزدبانو آناهیتا بگذار!
- [مدتی صدای سکوت... گره‌گوار پاسخ نمی‌دهد].
- تیرداد: گره‌گوار! با تو هستم... تاج گل را بر سر ایزدبانوی ما بگذار!..
- گره‌گوار: [با حالت تردید] سرورم!... من نمی‌توانم چنین کنم!... من مسیحی‌ام!...
- تیرداد [با شگفتی]: چه هستی؟!
- گره‌گوار: مسیحی‌ام... من مسیحی شده‌ام!...
- تیرداد: نفهمیدم!... مذهب این مردم پاپتی؟ پیرو پیامبر گداگشنه‌ها شده‌ای؟ تو اشراف‌زاده‌ای... چطور به دین عوام گرویدی؟ واقعا خجالت نمی‌کشی!
- گره‌گوار: سرورم!... عیسی مسیح گفت که راه‌یافتن مردم توانگر به ملکوت

خداوند، دشوارتر از عبور یک شتر از چشمه سوزن است!... و کسی به ملکوت خداوند راه نمی‌برد مگر آنکه دو بار متولد شده باشد!... با این حال اگر...
 - تیرداد [اجازه نمی‌دهد جمله‌اش را تمام کند؛ با خشم]: حالا من تو را زنده‌زنده دفن می‌کنم تا ملکوت خداوند پاک از سرت بیفتد... اگر دوباره از گور چاله من زنده بیرون آمدی، آسمان آفتابی را خواهی دید.

آنچه ابتدا آمد گفت‌وگوی تیرداد سوم، پادشاه ارمنستان، بود با گره‌گوار قدیس در معبد آناهیتا. گره‌گوار که بنا به روایتی خود از خانواده‌های اشرافی اشکانی بود و روابط دوستانه محکمی با تیرداد سوم داشت، فاش می‌کند که مسیحی شده است. مطابق با داستان‌ها، تیرداد او را محکوم می‌کند که سیزده سال در یک گودال زندانی باشد. اما گره‌گوار مانند هر مسیحی معتقد دیگری، روزهای دشوار زندان را برای ایمانش تحمل می‌کند تا اینکه تیرداد بیمار می‌شود و ناچار، برای درمان از رفیق قدیمی خود، گره‌گوار که طبیب هم بود، کمک می‌خواهد. به این ترتیب گره‌گوار از زندان نجات می‌یابد و چون در معالجه شاه موفق می‌شود موقعیت ممتازی به دست می‌آورد. مردم ارمنستان که تا پیش از این خدایان متعدد، از جمله اهورامزدا و آناهیتا را می‌پرستیدند، مسیحی‌شدن خود را مدیون زحمات سن گره‌گوار می‌دانند.

در این بخش، به کشور ارمنستان می‌پردازیم که از جهات مختلف کشوری ویژه است؛ کشوری که برای قرن‌ها موضوع کشاکش سیاسی و نظامی میان شاهان ایران و امپراتوران روم بود و همین‌طور اولین کشوری‌ست که آیین مسیح را به رسمیت شناخت. همچنین جزئیات بیش‌تری از گسترش مسیحیت در ارمنستان و نقش سیاست‌های هویتی دولت‌های بزرگ و کوچک در آن روزگار را با هم مرور خواهیم کرد.

در دو بخش قبل خواندیم که شاهنشاهان ساسانی اگرچه در ابتدا با مسیحیت مقابله می‌کردند، اما نهایتاً نه فقط مسیحیت را به عنوان یک دین جدی گرفتند، بلکه دست به حمایت از آن زدند. ساسانیان متاخر حتی کلیسای سُرِیانیان شرق را تاسیس کردند که به گفته ریچارد پُئِن از چانگان در چین تا اورشلیم در اسرائیل گستردگی داشت و مطابق با یک قرارداد دوجانبه، متعهد به همکاری با دولت ساسانی بود. اما از اقوام ایرانی، ارمنی‌ها یکی دو قرن جلوتر مسیحی شده بودند. ارمنستان که به‌ویژه زیر نفوذ یک خانواده سلطنتی

دیگر ایرانی، یعنی اشکانیان بود، میدان تاخت و تاز سپاهیان اشکانی و همین‌طور سرداران رومی بود.

هراند پاسدرماجیان (Hrant Pasdermadjian) مورخ ارمنی، در کتاب «تاریخ ارمنستان» در فصل پنجم با عنوان «پذیرش مسیحیت»، می‌نویسد:

«در سال ۲۲۴ میلادی پیشامد چنان مهمی در ایران روی داد که به‌شدت بر موقعیت و بر رویه ارمنستان تاثیر گذاشت و بعداً موجب شد که آن کشور برای مدت چند قرن استقلال خود را از دست بدهد. برای درک درست حوادثی که بعدها روی داد لازم است چند کلمه‌ای درباره ساسانیان بگوییم. اشکانیان پس از چهار قرن فرمانروایی منقرض شدند؛ فرمانروایی بر ایران و همچنین بر ارمنستان که پیوندهای متعددی با ایران داشت؛ از جمله اشتراک منافع سیاسی در برابر تهدید هر دم، محتمل سیاست رم و نیز از نظر پیوند خویشاوندی سلسله‌های پادشاهی. پس از اشکانیان، به جای ایشان سلسله ساسانیان بر تخت سلطنت ایران نشستند. یکی از حاکمان ساسانی به نام اردشیر، علیم طغیان علیه اشکانیان برافراشت و در سه جنگ بزرگ، تمام ایران را تسخیر کرد و به سلطنت آخرین پادشاه اشکانی به نام اردوان در ۲۲۴ میلادی پایان داد.»

اردشیر اول ملقب به پاکان، که از سال ۲۲۴ تا ۲۴۱ میلادی سلطنت کرد مؤسس سلسله‌ای بود به نام ساسانیان که مقدر بود تا سال ۶۴۰ میلادی، یعنی تا زمان استیلای اعراب بر ایران، و بر قسمتی از بین‌النهرین فرمانروایی کند. در برابر اشکانیان که غرب‌گرا بودند، ساسانیان واکنشی در جهت عکس از خود نشان دادند؛ یعنی به سمت آداب و سنن ایرانیان هخامنشی که در واقع بازگشت به سوی شرق و آسیا بود.

بار دیگر آداب و رسوم کهن ایرانی احیا گردید، از جمله، دین قدیم زرتشتی یا مَزَدَیَسَنایی رواج یافت و سیاست تعرض و کشورگشایی در پیش گرفته شد. برعکس اشکانیان، ساسانیان سیاستی در پیش گرفتند که سخت ملی‌گرا و در عین حال متجاوز و بی‌گذشت بود. به جای سیاست غیرمتمرکز اشکانیان که به مناطق مختلف ایران خودمختاری کامل می‌دادند، ساسانیان سیاست متمرکز در پیش گرفتند و نتیجه آن

تشکیل یک حکومت مرکزی نیرومند بود.

گفتنی‌ست که ارمنستان در دوران پادشاهان اشکانی هم دائماً میدان رقابت میان ایران و روم بود. ماجرای مشهور شکست سردار نامی رومی، مارکوس لیسینیوس کراسوس، از سورنا، سپهبد سیستانی تبار ارتش ایران، مربوط به همین دوران اشکانی‌ست. اُرد، اشک سیزدهم، از شاهنشاهان اشکانی، وقتی فهمید که پادشاه وقت ارمنستان، قول داده است که لشکری بزرگ برای کمک به کراسوس بفرستد، سردار خود سورنا را به مقابله با کراسوس در عراق امروزی فرستاد و خود با پیاده‌نظام به سمت ارمنستان رفت تا پیشاپیش، با تسلیم کردن ارمنستان، کراسوس را در تنگنا بیاندازد. اُرد در نامه‌ای کنایه‌آمیز از کراسوس پرسیده بود که آیا با جلب نظر سِنای روم به این ناحیه لشکر کشیده است، یا میل به شهرت و ثروت انگیزه او بوده است؟ کراسوس که متوجه کنایه اُرد شده بود، می‌گوید که پاسخ این سوال را در سلوکیه خواهد داد.

سلوکیه، نزدیک به تیسفون که بعدها پایتخت ساسانیان شد، در قلب عراق امروزی قرار داشت و فتح این ناحیه به معنای شکست اشکانیان بود. مشهور است که فرستاده اُرد، جسارت به خرج داده و به کراسوس گفته بود که اگر از کف دست من، مویی بروید، شما سلوکیه را خواهید دید! کراسوس در جنگ با سورنا، مقهور شگردهای نظامی پارتی‌ها شد و شکست خورد و خودش و پسرش کشته شدند. از دیگر روایت‌های مشهور ولی غیر قابل تایید این است که اُرد پس از مرگ کراسوس گفت که این سردار رومی را به آرزوهایش خواهد رسانید و بنابراین دستور داد که طلای مذاب به کاسه سر کراسوس بریزند! به هر تقدیر، ارمنی‌ها در کشمکش میان خاندان اشکانیان و رومیان، از یک سو، و همین‌طور اشکانیان و ساسانیان از سوی دیگر، گرفتار شده بودند. آن‌ها در اصل ایرانی بودند و اشراف‌زاده‌های ارمنی، با خانواده‌های اشرافی اشکانی وصلت می‌کردند. اما همواره هویت ملی خود را مستقل از رومیان و ایرانیان حفظ کرده بودند تا اینکه در پذیرش یک دیانت جدید، یعنی مسیحیت، که در دنیای آن روز دینی کاملاً تازه بود، پیش‌گام شدند. پائس‌دِماجیان، مورخ ارمنی، در ادامه می‌نویسد:

«ایران در دوران ساسانیان به‌ویژه در مقایسه با اروپا، به درجه والایی از تحول و پیشرفت دست یافت و در سرکوبی وحشیانی که از شمال می‌آمدند و دنیای باستان و تمدن آن را خراب می‌کردند نقشی اساسی

بازی کرد. دربار ساسانیان با تجملات و تشریفاتش می‌درخشید و ایران برای بسیاری از آثار به‌جامانده در زمینه‌های مختلف هنری، که هنوز هم حقا به آن‌ها می‌بالد، مدیون ساسانیان است. این تمدن قهرا روی ارمنستان هم تاثیر گذاشت؛ چه آن کشور با ساسانیان در ارتباط بود و سپس به مدت دو قرن تحت سلطه ایشان قرار گرفت. تاثیر این تمدن بر دنیای عرب از آن هم بیش‌تر بود و می‌توان گفت که خلافت بغداد خود نوعی وارث ساسانیان محسوب می‌شد زیرا قسمت مهمی از تشکیلات حکومتی آن تقلید از ساسانیان بود.»

تیرداد سوم که در نوجوانی از ارمنستان گریخت و به رومیان پناهنده شد، با حمایت امپراتور مقتدر و کاردان رومی، یعنی گایوس اورلیوس والریوس دیوکلسیانوس، (Gaius Aurelius Valerius Diocletianus) ساسانیان را شکست داد و پیروزمنده به ارمنستان بازگشت و پادشاه ارمنستان شد. این استقلال ارمنستان در زمان پدران تیرداد، از دست رفته بود. متعاقب این پیروزی سیاسی بود که مردم ارمنستان به مسیحیت گرویدند. روایت‌های مشهور تایید نمی‌کنند که در مسیحی شدن مردم ارمنستان، تیرداد سوم نقش مستقیم داشته است. بلکه روایت‌های مشهور می‌گویند که او حتی در برابر گره‌گوار مقدس، که مبلغ مسیحیت در میان مردم ارمنی بوده، مقاومت کرده و حتی او را به تحمل زندانی سخت در یک گودال عمیق محکوم کرده است. این روایت‌ها از این حیث باورپذیرند که هیچ کدام از دو ابرقدرت دنیای آن روز، یعنی ایرانیان و رومیان، مسیحیت را جدی نگرفته بودند. اما این احتمال هم منتفی نیست که تیرداد سوم به تقویت هویت ملی از راه تعریف یک هویت دینی جدید، مستقل و کاملا ممتاز برای مردم ارمنی، فکر کرده بوده است. درست همان‌طور که حکمرانان ایران در دوران صفوی احساس کرده بودند که باید در برابر عثمانیان و اروپایی‌ها، یک دین جدید برای مردم ایران تعریف کنند. پاشدرماجیان در مورد مسیحی شدن ارمنستان می‌نویسد:

«در پایان دوران سلطنت دیوکلسیانوس بود که ارمنستان به دین مسیح گروید. ما می‌دانیم که دیوکلسیانوس در امپراتوری روم یکی از زمامدارانی بود که به دلایل سیاسی، مسیحیان را به‌شدت شکنجه و آزار می‌داد. با

این وصف، به نظر نمی‌رسد که در مورد ارمنستان به سبب گرویدنش به دین مسیح، سختگیری از خود نشان داده باشد. از این گذشته، پذیرش آیین مسیح توسط جانشین دیوکلسیانوس، یعنی امپراتور کنستانتینوس به زودی اختلاف مذهب بین رم و ارمنستان پایان می‌داد.»

گفتنی‌ست که ارمنی‌ها پیش از آنکه مسیحی شوند، درست مانند اغلب ملت‌های باستان، به خدایان متعدد اعتقاد داشتند. پاسدرماجیان در این مورد می‌نویسد:

«معتقدات مذهبی ارمنه در ابتدای استقرارشان در ارمنستان نامعلوم است. بنا به گفته دُمورگان نشانه‌هایی در دست است که بیندیشیم ایشان نیز مانند بسیاری از هم‌نژادان آریایی خویش دینداری را با پرستش طبیعت آغاز کرده‌اند؛ سپس این مذهب ابتدایی نوعی گرایش به خداپرستی ملی در آنان ایجاد کرد که بسیاری از خدایان زن و مرد مُقْتَبَس از اساطیر یونانی و رومی و عده‌ای از خدایان اساطیر ایرانی در آن داخل شدند. در صف اول این خدایان، الهه آبادانی و خرد، آناهیتا و الهه عشق و زیبایی، آسدغیک (Asdghik) و خدای دلاوری، واهاکن (Va-hakn) قرار داشتند. بعدها تحت تاثیر اشکانیان، هورامزدا نیز به مذهب خداپرستی ملی ارمنیان اضافه شد. ولی این یک به هیچ وجه نتوانست ارمنیان را به آیین زرتشتی درآورد. هورامزدا، آن خصیصه ایرانی‌بودن خود را از دست داد و چیزی شد شبیه به زئوس یا ژوپیتر که بر تخت المپ ارمنیان نشست.»

واقعیت این است که ارمنی‌های مسیحی‌شده، نه فقط معابد دوران چندخدایی را از بین بردند بلکه سروده‌های آیینی و اشعار ستایش خدایان و قهرمانان را هم نابود کردند. معابد دوران چندخدایی شاهکارهای معماری در دنیای باستان بودند و ثروت بسیاری در آن‌ها اندوخته شده بود که همه به دست اولین اسقف‌ها و کشیش‌ها افتاد.

اما دنیای پیشامسیحی، دنیای باورمندان به وجود چندین و چند خدا، چه شکلی بوده است؟ برای فهم اینکه جهان چند خدایی چگونه بوده، شاید بد نباشد به یک نسخه

ایرانی-یونانی رجوع کنیم که همان نسخه ارمنی چنین جهانی ست. پاسدرماجیان با استناد به توصیفات یک رمان نویس مشهور ارمنی با نام هاکوپ ملیک هاکوپیان با نام مستعار «رافی»، تلاش می کند که دنیای پیش از مسیحیت را برای ما تجسم بخشد:

«زیارتگاه اصلی ارمنیان در آشدیشاد (Aschdichad) واقع در منطقه تارون (Taron) قرار داشت. در آن جا، در وسط جنگل، چندین معبد بنا شده بود که از همه مهم تر و مشهورتر معبد ویژه آناهیتا حامی ارمنستان بود و مجسمه طلایی او در تالار بزرگی قرار داشت. رومیان نقل می کنند که وقتی ارتش مارک آنتوان ارمنستان را غارت کرد، سربازی که نخستین بار دست به سوی مجسمه الهه آناهیتا دراز کرد تا آن را بردارد در دم کور شد! به دور این معبد ها باغ های بزرگی احداث کرده بودند که در آن ها حیوانات مقدس، از جمله، گوزن ها با گردن بند طلایی، می گشتند و می چریدند... نویسنده بزرگ ارمنی، رافی، در رمان تاریخی مشهور خود تحت عنوان ساموئل، جشن باشکوه سال نو در ۲۴ ماه اوت را که در اطراف همین زیارتگاه برگزار می شد تشریح کرده است: «پادشاه ارمنستان و همچنین کاهن بزرگ و نجبا در آن حضور می یافتند. نخست پادشاه بود که مراسم برگزاری جشن را با قربانی کردن و سوزاندن یک صد راس گاو سفید افتتاح می کرد. سپس همه شخصیت های بزرگ کشور از عمل شاه تقلید می کردند. در این جشن، ارمنیان آرزومند بودند که ثمره کار و کوشش و پیشرفت های خود در سال گذشته را به خدایان خویش عرضه کنند. مسابقاتی در طی آن جشن اجرا می شد. شاعر اشعاری را که به مناسبت سروده بود می خواند، مطرب آهنگی را که ساخته بود می نواخت، پهلوان زور عضلات خود را نشان می داد، و هنرمند شاهکاری را که از زیر انگشتان ورزیده اش درآمده بود، عرضه می کرد. جنگ مردان با گاو یا با جانوران درنده و مسابقه های دو یا اسبدوانی یا اراهرانی به دنبال آن ها اجرا می شد و برنده مسابقه یکی از تاج های گل سرخی را که زینت معبد آسدغیک بود به عنوان جایزه می گرفت. به همین جهت بود که به این جشن، «جشن گل سرخ» می گفتند. سال نو با خود زندگی

تازه‌ای می‌آورد. سال کهنه سپری شده بود و می‌بایست کفاره گناهان گذشته را داد و پاکدامن و تزکیه‌شده به زندگی تازه در آمد. در واقع آن جشن، یک تزکیه نفس عمومی هم بود. کاهن بزرگ با یک گلاب‌پاش طلایی به روی مردمی که زانو زده بودند از آب مقدس می‌پاشید. پس از او مومنان از همان آب به روی هم می‌پاشیدند. سپس، یک‌دفعه، فضا پر از کبوتر می‌شد و آن‌ها همه کبوترانی بودند که زائران به مناسبت سال نو، آزاد می‌کردند. این معابد بت‌پرستی صاحب ثروت‌های کلان بودند و زمین‌های وسیعی را در تصرف داشتند. کاهنان و خادمان زیادی هم به هر یک از این معابد وابسته بودند. مثلاً در زیارتگاه آشدیشاد تعداد آنان به چندین هزار نفر می‌رسید. چنین بود مذهب آرامنه تا پایان قرن سوم میلادی که به دین مسیحیت گرویدند. این مذهب به هیچ وجه بهانه اذیت و آزار ایشان نه از طرف رومیان بود و نه از طرف اشکانیان. همه از چشم‌پوشی و بی‌تفاوتی رومیان در مورد مذهب و حتی در مورد معتقدات ذهنی، که خود یکی از شرایط بنیادی ایجاد هر امپراطوری بزرگ است، آگاهند... همین چشم‌پوشی و بی‌تفاوتی نسبت به مذهب در اشکانیان نیز بود. چنانکه به هیچ وجه در صدد برنیامدند که مذهب زرتشتی ایرانی را به ارمنستان تحمیل کنند.»

* * * * *

اصدای نجاگونه جمعیتی که دور مسیح حلقه زده‌اند شنیده می‌شود. کسی نزدیک می‌شود.

- مرد ناشناس: ای استاد نیکو!... من خواهان حیات جاودانی‌ام. به من بگو که چه کردار نیکی من را به حیات جاودانی راهنمون می‌شود؟
- عیسی: مرا استاد نیکو خواندی... و حال آنکه خداوند، نیکوست و جز او کسی نیکو نیست. اگر حیات جاویدان می‌خواهی، احکام را نگاهدار!
- مرد ناشناس: کدام احکام؟
- عیسی: احکام موسی را... قتل نکن! دزدی نکن! زنا نکن! گواهی دروغ نده... حرمت پدر و مادرت را نگاهدار و همسایه‌ات را چنان دوست بدار که خودت را

- دوست می‌داری.
- مرد ناشناس: ای استاد! همه این‌ها را نگه داشته‌ام از کودکی... اما چه کاستی در کار من است؟
 - عیسی: اگر می‌خواهی کامل شوی، تمامی مایملک خود را به تهیدستان بده و بیا همین‌جا از من پیروی کن!...
- [صدای همهمه بلند می‌شود. کسی چیزی نمی‌گوید... بنابراین عیسی ادامه می‌دهد.]
- عیسی: هر آینه به شما می‌گویم که شخص دولتمند به دشواری در ملکوت آسمان وارد می‌شود... و باز شما را می‌گویم که گذشتن شتر از سوراخ سوزن، آسان‌تر است از دخول مرد دولتمند در ملکوت خداوند...
- [صدای همهمه حاضران برپا می‌شود.]

به نظر می‌رسد دولت‌هایی که خواسته‌اند موقعیت خود را در کوران حوادث تقویت کنند، سازمان‌های دینی را به کمک طلبیده‌اند. نمونه‌های بسیاری از این اتحاد دین و دولت در تاریخ سیاره می‌توان یافت. به لحاظ اداری و سیاسی، این یگانگی هویت دینی و هویت ملی، گاهی موجب می‌شده که فرمانروا، ریاست نهاد دین را هم خود به عهده بگیرد. نمونه‌ای از این تطبیق وظایف دینی و سیاسی و تجمیع آن‌ها در یک شخصیت حقوقی، در بریتانیای امروز هم قابل مشاهده است. شاه یا ملکه بریتانیا، هم‌زمان رئیس کلیسای انگلیکن هم هست. از زمان هنری هشتم در قرن شانزدهم میلادی که میان این پادشاه انگلستان و پاپ اختلاف افتاد، مسیحیان انگلستان راه خود را از مسیحیت کاتولیک جدا کردند و کلیسای انگلستان با نام کلیسای انگلیکن به لحاظ سازمانی از تشکیلات پاپ در واتیکان جدا شد و البته پادشاه یا ملکه بریتانیا را به عنوان رئیس خود پذیرفت. چنین اتفاقی به معنای انطباق دو کانون مختلف قدرت و تبدیل شدن آن‌ها به یک کانون است. باید توجه کرد که پاپ مستقر در واتیکان نه فقط خود مرجعی مستقل از پادشاهان اروپایی بود، بلکه به عنوان مرجعی که خارج از مرزهای بریتانیا قرار داشت، دلیلی هم برای هماهنگ کردن خود با حکام انگلستان نمی‌دید. در ایران به نظر می‌رسد که در دوران صفویه که پادشاهان با لقب «مرشد اعظم» خوانده می‌شدند و در تصاویر به‌جامانده از آن‌ها، هاله نوری دور سر شاه تصویر می‌شده است، عملاً چنین شرایطی حاکم بود. اما با سقوط حکومت صفویه،

دین و دولت به لحاظ اداری و نهادی، از هم جدا شدند و مهم‌ترین اتفاقی که در این راستا، شایسته ذکر است، تاسیس حوزه علمیه قم به موازات حوزه‌های قدیمی‌تر نجف و کربلا، در عصر پهلوی اول است. می‌توان تصور کرد که رضا شاه با انتقال کانون اصلی مرجعیت شیعه به داخل مرزهای ایران، تلاشی برای کنترل و یا هماهنگی بیش‌تر با نهاد دین را صورت بخشیده باشد. اما البته رضاشاه مانند هنری هشتم، خود را رییس نهاد دین ننماید. در ارمنستان در زمان تیرداد سوم، دین و دولت به یکدیگر نزدیک شدند و این کار با تاسیس یک کلیسای ارمنی مستقل میسر شد. پاسدرماجیان در این مورد می‌نویسد:

«در زمان سلطنت همین تیرداد سوم ملقب به کبیر، که ما هم‌اکنون از مبارزه دلاورانه او در کنار دولت رم بر ضد ساسانیان یاد کردیم، حادثه‌ای روی داد که برای همیشه روی زندگی ملت ارمنی تاثیر گذاشت و آن حادثه گرویدن این ملت به کیش مسیحی بود. می‌توان این حادثه را به عنوان نقطه مرکزی تاریخ این ملت به حساب آورد و در واقع دنباله همه حوادث بعدی در رابطه با این حادثه بوده است. از این گذشته بعدها آشکار شد که مسیحیت برای ارمنستان نخست عامل تحول و سپس عامل حفظ و نگهداری خود شده است... همان‌طور که برتران باره (Bertrand Bareilles) گفته است: وقتی ارمنستان تحت فرمان قدرت دیگری قرار می‌گیرد «تنها به خاطر وجود کلیساست که ضمن اینکه باید به زور تسلیم شود و ضمن اینکه باید در زیر سنگینی وزنه سرنوشتی بی‌مانند، کمر خم کند لااقل می‌تواند عامل اصلی یعنی موجبات احیای خود را از این غرقاب نجات بدهد.» بنا به روایت، نخستین پایه‌های کلیسای ارمنی به وسیله دو تن از حواریون عیسی مسیح به اسامی بارتلمی و تاده گذاشته شد و کار آن دو به وسیله عده‌ای از مبلغین مسیحی ادامه یافت. اینان مردمی بودند از اهالی سوریه که از جنوب آمده بودند لیکن از طرف ملتی مانند ملت ارمنی که یکی از ویژگی‌های بارز او همواره دلبستگی خشن به اعتقادات و آداب و سنن دیرینه‌اش بوده است، با مقاومت شدیدی روبه‌رو شدند.»

گره‌گوار روشنگر، اصلتا منسوب به خانواده اشکانی و بنا به روایتی پسر همان مردی بود که به تحریک پادشاهان ساسانی ایران، خسرو اول، پادشاه ارمنستان را کشته بود. گره‌گوار و همه افراد خانواده‌اش ناگزیر از ارمنستان گریختند و در سزاره واقع در کاپادوکیه مقیم شدند. در آن‌جا بود که گره‌گوار به دین مسیح درآمد. همچنین نقل می‌کنند که وقتی شاه تیرداد سوم، پسر خسرو اول پس از تهاجم ساسانیان ناچار شد ارمنستان را ترک کند، گره‌گوار کمکش کرد و بی‌آنکه هویت خود را بر او فاش نماید در تبعید شرافتمندانه به او خدمت کرد. به هنگام بازگشت تیرداد به ارمنستان نیز که پس از شکست ساسانیان صورت گرفت، با وی همراه بود. لیکن وقتی شاه به او تکلیف کرد که به هنگام زیارت معبد الهه آناهیتا در ارزنجان، تاجی در معبد بگذارد و او به دلیل مسیحی بودنش از این فرمان سرپیچی کرد مورد قهر و غضب شاه قرار گرفت، در دخمه‌ای شبیه گودال به زندان انداخته شد و نزدیک به سیزده سال از عمرش در آن سیاه‌چال گذشت. آزادی‌اش از زندان وقتی میسر گردید که شاه به بیماری سختی دچار شد و همه پزشکان و مغان از علاج او عاجز ماندند تا آخر گره‌گوار را از زندان بیرون آوردند و او شاه را معالجه کرد. آنگاه تیرداد سوم به دین مسیح گروید و مسیحیت را به عنوان دین رسمی ارمنستان پذیرفت. این حادثه بسیار مهمی بود؛ زیرا ارمنستان نخستین کشوری شد که دین مسیح را به عنوان دین رسمی مملکت پذیرفت. در واقع می‌دانیم که گرویدن کنستانتین به دین مسیح و قبول مسیحیت به عنوان دین رسمی امپراتوری در سال ۳۱۳ روی داد، و به طوری که هانری فوسیون اشاره کرده است: «این از افتخارات باستانی ارامنه است که کهنه‌ترین مسیحیت تاریخ را بنا نهاده‌اند.»

لازم به یادآوری است که شهر ارزنجان یا ارزنگان که زمانی محل معبد بزرگ ایزدبانو آناهیتا بوده است، در ۶۸۸ کیلومتری شرق آنکارا و در ۳۸۰ کیلومتری غرب مرز بازرگان در دشتی سرسبز و حاصلخیز واقع شده و مرکز استانی به همین نام در ترکیه است. در بخش‌های بعد ضمن شرح ماجراهای پیش‌تری از نقش مسیحیت در ارمنستان، تلاش می‌کنیم که تصویری بهتر از جهان پیشامسیحی، یا همان جهان چندخدایی ترسیم کنیم؛ جهانی که از آن در دنیای واقعی، تنها ستون‌های سنگین غول‌آسا و دیوارهای مخروبه بزرگ به جامانده است که گاهی در کنار آن، مناره‌های یک مسجد کوچک هم خودنمایی می‌کند.

دوازده: مسیحیان شهر نصیبین

[قسمتی از بخش تاریخی شاهنامه که در مورد مقاومت مردم مسیحی شهر نصیبین در برابر الحاق به ایران ساسانیست؛ زمان شاهپور دوم ساسانی مشهور به ذوالاکتاف]

همه مهتران نزد شاه آمدند / برهنه‌سر و بی کلاه آمدند
 چو دینار پیشش فرو ریختند / بگسترده زر کهن بیختند
 ببخشد شاپور و بنواختشان / به خوبی بر اندازه بنواختشان
 برانوش را گفت کز شهر روم / بیامد بسی مرد بیداد و شوم
 به ایران زمین آنچه بُد شازستان / کنون گشت یکسر همه خازستان
 عوض خواهم آن را که ویران شدست / کنام پلنگان و شیران شدست
 برانوش گفتا چه باید بگوی / چو زنه‌ار دادی، مَبَرتاب روی
 چنین داد پاسخ گرانمایه شاه / چو خواهی که یکسر ببخشم گناه
 ز دینار رومی به سالی سه بار / همی داد باید، هزاران هزار
 دگر آنکه باشد نصیبین مرا / چو خواهی که کوتاه شود کین، مرا
 برانوش گفتا که ایران تراست / نصیبین و دشت دلیران تراست
 پذیرفتم این مایه‌ور باژ و ساو / که با کین و خشمتم نداریم تاو
 نوشتند عهدی ز شاپور شاه / کران پس نراند ز ایران سپاه

مگر با سزاواری و خرمی / کجا روم را زو نیاید کمی
 از آن پس گسی کرد و بنواختشان / سر از نامداران برافراختشان
 چو ایشان برفتند لشکر براند / جهان آفرین را فراوان بخواند
 همی رفت شادان به اصطخر پارس / که اصطخر بُد بر زمین فخر پارس
 چو اندر نصیبین خبر یافتند / همه جنگ را تیز بشتافتند
 که ما را نباید که شاپور شاه / نصیبین بگیرد بیارَد سپاه
 که دین مسیحا ندارد درست / همش کیش زردشت و زند است و است
 چو آید ز ما برنگیرد سُخُن / نخواهیم استا و دین کُهن
 زبردست شد مردم زبردست / به کین مرد شهری به زین برنشست
 چو آگاهی آمد به شاپور شاه / که اندر نصیبین ندادند، راه
 ز دین مسیحا برآشفَت، شاه / سپاهی فرستاد بی‌مر به راه
 همی گفت پیغمبری کِش جُهود / کُشد، دین او را شاید سُتود
 برفتند لشکر به کردار گرد / سواران و شیران روز نَبَرَد
 به یک هفته آن جا همی جنگ بود / در آن شهر از جنگ بس تنگ بود
 بکشتند زیشان فراوان سران / نهادند بر زنده بند گران
 همه خواستند آن زمان زینهار / نوشتند نامه بر شهریار
 ببخشیدشان، نامبردار شاه / بفرمود تا باز گردد سپاه

ابیات بالا از بخش تاریخی شاهنامه فردوسی بود؛ آن جا که حکیم ابوالقاسم فردوسی، سراینده حماسه ملی ایرانیان، ماجراهای دوران شاهنشاهی شاهپور ساسانی را روایت می‌کند. مطابق با داستان، کسی به نام برانوش که از جانب رومیان سخن می‌گوید به شاهپور پیشنهاد صلح می‌کند و شاهپور ساسانی در ازای دریافت غرامت سنگین، از قرار هزاران هزار دینار رومی، و آن هم در سه نوبت در سال، صلح با رومیان را می‌پذیرد و البته شرط دیگر، ضمیمه‌شدن شهری به نام نصیبین به شاهنشاهی ایران است. اما ساکنان نصیبین مسیحی بودند و به استناد اینکه «دین کهن» نمی‌خواهیم و آیین زرتشت و اوستا را نمی‌پذیریم، به این بند از قرارداد صلح تسلیم نمی‌شوند.

مطابق با روایت فردوسی در شاهنامه، شاهپور ناچار از لشکرکشی به این ناحیه

می‌شود و بعد از کشتن بسیاری از مسیحیان و اسیرکردن مابقی مردم این شهر، نصیبین را ضمیمه خاک ایران می‌کند.

در بخش دوازدهم، مایلیم در مورد نوکیشان مسیحی این شهر باستانی در قرن چهارم میلادی با شما حرف بزنیم. در ویکی‌پدیا در مورد شهر نصیبین می‌خوانیم: «نصیبین شهری قدیمی و مرزی در جنوب ترکیه است. این شهر که در استان ماردین ترکیه واقع شده و ۸۴ هزار نفر جمعیت دارد، مکان روی دادن نبرد نصیبین بوده‌است. شهر قامشلی که در آن طرف خط مرزی و در سوریه واقع شده در اصل، ادامه شهر نصیبین است و این دو، در اصل یک شهر (و میراث‌دار شهر باستانی نصیبین) هستند که مرز از میانشان گذشته است. امروزه جمعیت قامشلی بیش‌تر از نصیبین شده‌است. این شهر در زمان ساسانیان از دژهای مهم ایران به شمار می‌رفت و ۱۲ هزار ایرانی (به گفته طبری، ایرانیانی نژاده و اهل خاندان)، از شهرهای اصطخر و اصفهان و دیگر نقاط ایران، در شهر نصیبین سکونت یافته بودند و نوادگان آنان تا سده هفتم میلادی هنوز در همان‌جا بودند. همچنین در زمان صدر اسلام مالک اشتر نخعی از سوی علی بن ابی طالب، استاندار و کارگزار جزیره و نصیبین بوده‌است.»

بخش تاریخی شاهنامه، همان‌طور که از نامش برمی‌آید، برخلاف بخش اساطیری، مشحون از اطلاعات تاریخی درست است. البته درست‌بودن اشارات تاریخی شاهنامه، از یک سو به این واقعیت برمی‌گردد که خاطره سلسله ساسانیان و شاهان آن از یاد نرفته بود و به‌ویژه در اثری به نام خدای‌نامه درج گردیده بوده است. خدای‌نامه که بنا به نظر پژوهشگران به همت شاهان ساسانی و به عنوان نوعی اثر ایدئولوژیک و تبلیغاتی نگاشته شده بود، یکی از منابع اصلی فردوسی در بازسرایی افسانه‌های ملی و روایت سرگذشت شاهان ساسانی‌ست. اما از سوی دیگر باید توجه کرد که میان فردوسی و آخرین شاهان ساسانی حدود سه قرن فاصله بوده است و از آن‌جا که شاپور دوم ساسانی که فتح نصیبین از اقدامات اوست، در قرن چهارم میلادی زندگی می‌کرد، بنابراین دست‌کم پنج قرن میان آنچه فردوسی در این بخش روایت می‌کند با زمان خود او فاصله است.

خدای‌نامه هم که منبع اصلی فردوسی و بسیاری از منابع دیگر دوران اسلامی در ارتباط با تاریخ ساسانیان است، اثری خنثی و به اصطلاح نوعی «تاریخ‌نگاری» در معنای مدرن کلمه نبوده است. این اثر چنانکه گفته شد، جهان‌بینی اشراف ایرانی آن دوران را

بازتاب می‌دهد و در نتیجه خالی از جهت‌گیری در نقل تاریخ نیست. از جمله می‌توان به این واقعیت اشاره کرد که نقل شاهان اشکانی که رقیب ساسانیان بودند، در خدای‌نامه و به تبع آن در شاهنامه فردوسی، کمرنگ شده است.

نکته دیگر این است که حوادث دوران بعضی شاهان با هم آمیخته شده و در یک دوران آمده است. به عنوان نمونه حوادث دوران شاپور اول و شاپور دوم ساسانی، تقریباً یکی شده و به یک شاپور نسبت داده شده است. تورج دریایی، تاریخ‌نگار، در کتاب «ناگفته‌های امپراتوری ساسانیان»، در این مورد می‌نویسد:

«دوران پادشاهی شاپور دوم در شاهنامه با تفصیل بسیار وصف شده و رویدادهای دوران پادشاهی او و شاپور اول در هم ادغام شده است. در نخستین بخش پادشاهی شاپور دوم، شکست قبایل عرب به دست او و سوراخ کردن شانه‌های آنان روایت شده است. شاپور دوم به همین مناسبت به ذوالاکتاف یعنی صاحب‌شانه‌ها ملقب شد. در بُندهش، این لقب به صورت «شانگ آهَنج» آمده است. سپس، سفر پنهانی او به روم حکایت می‌شود. شاپور را در روم دستگیر می‌کنند و در پوست خر می‌دوزند و بعد از آن، رومیان به ایران لشکر می‌کشند. ایران رو به نابودی می‌رود و ایرانیان ناگزیر دین مسیح را می‌پذیرند. چندی بعد شاپور به ایران بازمی‌گردد و زمام امور را به دست می‌گیرد، رومیان مهاجم را از بین می‌برد و دوباره دین زرتشتی را دین رسمی اعلام می‌کند. چنانکه در کتاب اعمال شهیدان به زبان سریانی آمده است، این اتفاق موجب آزار مسیحیان ساکن در قلمرو حکومتی او می‌شود.»

بنابراین ماجرای آزار و اذیت مسیحیان در زمان شاپور که به نقل از شاهنامه آمد، در منابع دیگر از جمله منابع مسیحیان سریانی هم تأیید می‌شود. در داستان شاهنامه، همچنین به اسارت قیصر روم به دست شاپور اشاره می‌شود و اینکه سربازان رومی مجبور شدند که بر رودخانه خروشانی در شوشتر، پل بزنند. اما این اتفاق مربوط به دوران شاپور اول و اسارت والرین (Valerian)، امپراتور روم، با حدود بیست هزار سرباز است.

شکست دیگری که رومیان از ساسانیان خوردند، به دوران شاپور دوم بازمی‌گردد و این

زمانی رخ داد که ژولیان، امپراتور روم که به «مرتد» یا «ملحد» مشهور است، در جنگ با شاپور دوم شکست خورد و کشته شد. تورج دریایی در ادامه می‌نویسد:

«شکست و اسارت قیصر روم، امپراطور روم، به دست شاپور اول، نه شاپور دوم، و شکست ژولیان ملحد، در قرن چهارم میلادی اِبه دست شاپور دوم [در قرن چهارم میلادی است. اشاره فردوسی به ظهور مانی و اعدام او در دوران حکومت شاپور دوم، گواه دیگری است بر خلط وقایع دوران شاپور اول و دوم در شاهنامه.»

چنانکه در بخش‌های قبل دیدیم، امپراطوری روم در زمان کنستانتین، و مطابق با فرمان میلان، عملاً مسیحیت را به عنوان یک دین آزاد اعلام کرده بود. اما والرین پیش از کنستانتین امپراطور روم شده بود و در دوران حکومت خود در روم، یک مسیحی‌ستیز بی‌رحم بود. پژوهشگران بر این اعتقادند که نویسندگان رومی همدل با مسیحیت، وقتی رفتار حقارت‌آمیز شاپور اول ساسانی را با والرین شرح می‌دادند در این مورد مبالغه می‌کردند تا بلکه بتوانند بر امپراطوران بعدی روم، از جمله شخص کنستانتین اثر بگذارند؛ آن‌ها می‌خواستند القا کنند که درافتادن با آیین مسیحی، مستوجب کیفر از ناحیه خداوند است! روایت‌های مختلفی از رفتار تحقیرآمیز شاپور اول با والرین وجود دارد که به نظر نمی‌رسد با این شدت و حدت، صحت داشته باشد. با این حال مطابق با نقوش سنگی که شاپور اول از خود در نقش رستم و در تنگ چوگان به جا گذاشت و هنوز قابل مشاهده است، والرین مجبور شده بود که هر گاه شاه ساسانی سوار اسب می‌شود، خم شده و با گرفتن دست خود زیر پای شاه، به او خدمت کند. مطابق با بعضی از این روایت‌های مبالغه‌آمیز، والرین مجبور بود نقش چهارپایه انسانی را موقع سوارشدن شاه بر اسب ایفا کند؛ یعنی کاملاً خم شود تا شاه پا را بر روی پشت او بگذارد. همچنین روایت شده است که وقتی والرین از این رفتارهای تحقیرآمیز خسته شد، به شاپور پیشنهاد پرداخت غرامت سنگین در ازای رهایی کرد اما با خشم شاه مواجه شده و طلای مذاب در دهانش ریخته شد! این قبیل روایت‌ها را محصول نوعی کین‌توزی مذهبی از ناحیه نویسندگان مسیحی یا همدل با مسیحیت دانسته‌اند.

القصة، دوران کنستانتین که رسید، نفوذ مسیحیت کار را خود را کرده بود و کنستانتین

پیش از آنکه بمیرد، خود رسماً مسیحی شد و امپراتوری روم را از دوران چندخدایی یا به قول مسیحی‌ها، از دوران پاگانی یا مُشرکانه، به دنیای مسیحیت وارد کرد.

پژوهشگران یادآوری می‌کنند که گسترش مسیحیت در قلمروهای امپراتوری روم، چندان شامل اشراف رومی نمی‌شد. آن‌ها که خود را برتر از عامه مردم می‌دانستند، نوعی دین فلسفی را اختیار کرده بودند که ساخته و پرداخته پلوتینوس (Plotinus) یا چنانکه در میان ما ایرانی‌ها مشهور است، افلوطین بود. این فیلسوف رومی، مسلط به فلسفه افلاطون بود و البته دیدگاه عارفانه افلاطون پیر را در نظام فلسفی خود تقویت کرده، و نوعی فلسفه رازآمیز ارائه کرده بود که مطابق با آن، همه اجزای عالم، از «واحد»، سرچشمه می‌گرفت و عالی‌ترین درجه رشد معنوی یک انسان این بود که در این واحد، وجود خود را حل کند. پلوتینوس یا همان افلوطین، دست‌کم بنا به گواهی مشهورترین شاگردش، فُرفُوریوس، خود چهار بار این استغراق در یگانگی، این وحدت کیهانی یا فنا در ذات احدیت را تجربه کرده بود. نظام فلسفی او توسط مورخان تاریخ اندیشه در قرن نوزدهم، نوافلاطونی‌گری نام گرفت و آموزه‌ای از فلسفه یونانی و مضامین عارفانه مشرق‌زمین بود. هرچه بود، اشراف رومی، دین فلسفی پلوتینوس را به دین مردی از ناصره ترجیح می‌دادند. یکی از این اشراف بلندپایه، ژولیان، از قضا برادرزاده کنستانتین بود. ژولیان تحت نظارت عموی مقتدر خود، کنستانتین بزرگ شده بود و حتی دستور به مسیحی‌سازی امپراطوری، باعث نشده بود که او از یک تعلیم و تربیت اصیل یونانی بی‌بهره بماند. ژولیان، در آموختن فلسفه و ادبیات یونانی چنان پیشرفت کرد که تا پیش از او، هیچ امپراتور رومی به آن پایه نرسیده بود. به همین علت است که ژولیان را فیلسوف و نویسنده هم نامیده‌اند. او که مُقَدَّر بود بعدها خود امپراتور روم شود، تحت تاثیر فلسفه پلوتینوس قرار گرفت و در نهان، مسیحیت را ترک کرد. پس وقتی امپراتور شد، همه فهمیدند که امپراتور جدید به دین آبا و اجدادی بیش‌تر تمایل دارد تا به آیین مسیحیت.

هراند پاسدرماجیان (Hrant Pasdermadjian)، مورخ ارمنی که تلاش می‌کند همین مقطع تاریخی را از دید ارمنیان گزارش کند، در کتاب «تاریخ ارمنستان» پس از ذکر اینکه آرشاک دوم در فاصله سال‌های ۳۵۱ میلادی تا ۳۶۷ میلادی بر ارمنستان سلطنت کرد، در مورد موقعیت دشوار این پادشاه ارمنی می‌نویسد:

«ارمنستان مورد تهدید و سپس مورد حمله ساسانیان به رهبری پادشاه

شاپور دوم، که در پیمان‌شکنی و بی‌رحمی بی‌مانند بود، قرار گرفت و به وسیله این پادشاه ضرباتی به ارمنستان وارد آمد که از آن‌قد راست نکرد. از طرف دیگر، در قسطنطنیه یک امپراتور ضد مسیحی به نام ژولیان مرتد سلطنت می‌کرد... در سال ۳۶۳ امپراتوری روم شرقی معاهده صلح ننگ‌آوری با پادشاه ساسانی منعقد کرد که به موجب آن تمام قسمت شمالی بین‌النهرین و بخش شمال شرقی سوریه شامل دژ تسخیرناپذیر نصیبین را، که در واقع باروی غرب بود، به پادشاه ساسانی وامی‌گذاشت و ضمنا ارمنستان را نیز به امان خود رها می‌کرد.»

این معاهده ننگین که در ابتدای این بخش شرح آن را از شاهنامه فردوسی خواندیم، بر اثر شکست ژولیان از شاپور دوم رخ داد. این شکست، پایان کار حکومت کوتاه ژولیان هم بود. ژولیان فقط دو سال قبل، یعنی در ۳۶۱ میلادی امپراتور روم شده بود و در همین مدت کوتاه با وضع قوانینی، دوباره آزادی دینی را به امپراتوری روم برگردانده بود. معابد خدایان یونانی دوباره بازگشایی شده و کاهنانی که طرد شده بودند دوباره به سر کار خود بازگشته بودند و اموال مصادره شده معابد به نفع اسقف‌های مسیحی، دوباره به کاهنان مسترد شده بود. ژولیان حتی در کنستانتینوپول که مُعَرَّب‌اش «قُسْطَنْطَینِیه» می‌شود، در مراسمی شرکت کرد که به رسوم باورمندان به چندخدایی مربوط بود و به این ترتیب علنا اعلام کرد که با رسوم دینی یونانیان بیش‌تر همدل است تا با مسیحیت؛ اگرچه او سیاست آزار و تعقیب مسیحیان را هرگز دوباره به اجرا نگذاشت.

دوران کوتاه حکومت امپراتوری که مورخان بعدی امپراتوری مقدس رم، او را «مرتد» لقب دادند، چون از مسیحیت بازگشته بود، با جنگ در جبهه ایران تمام شد. ژولیان بر اثر اصابت نیزه‌ای در میدان جنگ، زخم کاری برداشت و در خیمه خود از این زخم درگذشت. چنانکه مورخ ارمنی می‌گوید، کار ارمنستان هم دشوار شد. از جمله به این علت که ارمنستان در دوران تیرداد سوم، یعنی سال‌ها قبل، مسیحی شده بود و هم‌اکنون در برابر شاهنشاهی ساسانی نه فقط از حمایت روم بی‌بهره مانده بود، بلکه به عنوان یک کشور مسیحی، هویت دینی متضادی هم با ساسانیان داشت. شاپور دوم که سرکشی ساکنان مسیحی شهر نصیبین را دیده بود، دلیلی برای مماشات با پیروان این دین تازه

پیدا نمی‌کرد.

فردوسی که این مقطع تاریخی را پنج قرن بعد، در ذهن خود تخیل می‌کرد، از نگاه شاپور سروده بود:

ز دین مسیحا برآشفتم، شاه / سپاهی فرستاد بی‌مر به راه
همی گفت پیغمبری کش جُهود / کشد، دین او را نشاید سَود

یعنی شاپور با خود استدلال کرده بود که اگر یهودیان، این پیغمبر را کشته‌اند، بنابراین دینش شایسته ستایش و مدارا نیست. اما پاسدرماجیان معتقد است که شاپور و کل هیأت حاکمه ایران در آن زمان، فرق مهمی هم بین یهودیان و مسیحیان نمی‌گذاشتند و آن‌ها را به‌درستی در یک سنت دینی، خویشاوند می‌دیدند.

در بخش‌های قبل گفتیم که سیاست شاهان ساسانی در مورد مسیحیان تغییر کرد و به حمایتی کامل انجامید به طوری که حتی کلیسای سریانی شرق تحت حمایت انوشیروان و خسرو پرویز تاسیس شد. اما در این مقطع، تنها موبدان زرتشتی بودند که سیاست دینی ساسانیان را تدوین می‌کردند و از دید آن‌ها، دشمنی شدیدی که میان یهودیان و مسیحیان وجود داشت، تنها فرصتی برای گسترش آیین بهدینی بود نه چیزی بیش‌تر. پاسدرماجیان در این مورد می‌نویسد:

«اشغال ارمنستان به وسیله ایرانیان ساسانی با یک رشته سفاکی‌های وحشت‌آور همراه بود و شاید برای نخستین بار در تاریخ بود که ارامنه با حریفی چنین بی‌رحم و خون‌خوار طرف می‌شدند. علت این بود که ارمنستان اکنون پیرو دین مسیح بود و ساسانیان اکنون در آن کشور تنها با ملت ارمنی طرف نبودند بلکه با مسیحیت نیز که دین دشمن اصلی ایشان یعنی امپراتوری روم بود مبارزه می‌کردند. آنان به دلایل سیاسی می‌خواستند به هر قیمتی که شده با تحمیل کردن دین زرتشتی به ملت ارمنی این وحدت عقیده بین ارمنستان و امپراتوری روم را از بین ببرند. ایرانیان به یهودیانی هم که در ارمنستان مستقر شده بودند حمله آوردند. از این گذشته، آتش‌پرستان بین مذهب یهود و مسیحیت زیاد فرق نمی‌گذاشتند و هر دو را از مذاهب خویشاوندی می‌دانستند که بر طرز

فکر مشترکی بنیان گذاشته شده بودند. شاپور اکثر آن یهودیان را که در شهرهای ارمنستان ساکن و به کسب و تجارت و صنعت مشغول بودند به زور به ایران برد تا مبادلات بین آسیا و مغرب‌زمین را در آن‌جا متمرکز کند و پیشرفت و تحولی در صنعت کشورش پدید آورد.»

* * * * *

ایک روحانی یهودی به نام شموئیل در ایران عصر شاپور ساسانی، شنبه‌روزی میهمان یک نفر ایرانی‌ست. میزبان برای میهمان یهودی خود آتشی روشن می‌کند اما مطابق با احکام دین یهود، بهره‌گرفتن از آتشی که روز شنبه به نیت استفاده یک یهودی برافروخته شده، حرمت دارد. در نتیجه، میزبان با انجام کاری، «کلاه شرعی» لازم را برای میهمان فراهم می‌کند. به این شکل که کاغذ یک قرارداد را روبه‌روی نور آتش می‌گیرد تا نیت خود را برگردانده باشد. بنابراین: شب‌هنگام است... صدای برافروختن آتش می‌آید... و میزبان، میهمانش را فرامی‌خواند. وقتی میهمان عذر خود را یادآوری می‌کند، میزبان مشکل را حل می‌کند.]

- آها... بالاخره گرفت... بیا شموئیل... بیا آتش روشن کردم... هیچ کس مثل یک بهدین نمی‌تواند فوراً آتش را بگیراند... [پس از مدتی سکوت:] پس چرا نمی‌ای؟!]
- [شموئیل تردید خود را ابراز می‌کند:] آه... می‌دانی دوست عزیز!... تو که باید بدانی!...]
- آها!... حالا فهمیدم!... نه!... من این آتش را برای تو نگیراندم!... نگاه کن!... می‌خواستم این سِفْته را بخوانم و به نور این آتش احتیاج داشتم... حالا دارم این نوشته را می‌خوانم... این آتش برای تو نیست!...]
- [شموئیل با صدایی رساتر:] آها... حالا شد... شنبه‌ها ما نمی‌توانیم... [صدایش قطع می‌شود]
- می‌دانم... می‌دانم... شما یهودیان شنبه‌ها هیچ آتشی روشن نمی‌کنید... خدای شما شنبه‌ها را تعطیل مطلق اعلام کرده است...

شاید باور نکنید! اما همین حکایت ساده از «تلمود»، کتاب احکام و معارف دینی یهودیان،

بود. شموئیل که در مجموعه حکایت‌های تلمود، یک روحانی یهودی یا به عبارتی یک رّبی‌ست، کاراکتری‌ست که احکام یهود را آموزش می‌دهد و یا آن‌ها را در قالب قصه‌های مختلف به بحث می‌گذارد.

تلمود در دوران حکومت ساسانیان تدوین شد. داستان‌های شموئیل، بنا به قرائن و شواهد در دوران حکومت شاپور اول ساسانی نگاشته شده‌اند و این را از جمله در تصویر مثبتی که از شاهنشاه ساسانی ضمن حکایت‌ها به دست داده شده است می‌توان فهمید. در تلمود هم وقتی نام شاپور می‌آید، معلوم نیست که مقصود شاپور اول است یا دوم. فقط از راه قرائن است که می‌توان فهمید شموئیل و یا حکایت‌های مربوط به آن، در دوران شاپور اول ساسانی تدوین شده‌اند.

در داستانی که خواندید، به حرمت برافروختن آتش در روز شنبه اشاره می‌شود. آیا یک یهودی می‌تواند شنبه به منزل یک غیر یهودی به مهمانی برود؟ اگر رفت، می‌تواند برای همراهی با میزبان کاری انجام دهد؟ مثلاً آتشی بیافروزد؟ حکایت می‌گوید که میهمانی رفتن مجاز است اما به شرط آنکه یهودی میهمان در کارهایی مانند برافروختن آتش به میزبان‌ش کمک نکند. بنابراین میزبان شموئیل، دسته‌ای کاغذ جلوی نور آتش می‌گیرد تا نیت خود از برافروختن آتش را یک امر شخصی جا بزند و با این کلاه شرعی، در واقع میهمان خود را از معذوریت خارج کند.

تلمود در واقع تفسیر عهد عتیق، کتاب مقدس یهودیان، است که احکام فقهی را از آن استخراج می‌کند و ظرایف اجرای احکام را توضیح می‌دهد.

امنون نِتَصِر (Amnon Netzer) یک استاد ایرانی تبار دانشگاه‌های اسرائیل و متولد رشت، در مقاله‌ای با نام «شاهان ساسانی در تلمود» در این مورد می‌نویسد:

«بدون شک بابل بزرگ‌ترین مرکز تمدن و فرهنگ یهود در سال‌های بین ۲۰۰ تا ۵۰۰ میلادی به شمار می‌رود. در این دوره تلمود بابلی، بزرگ‌ترین و ارزنده‌ترین چکیده فکری یهودی به وجود آمد. تقریباً همزمان با تولد چنین اثری بزرگ، تلمود دیگری در سرزمین فلسطین در شرف تکوین بود که آن را تلمود فلسطینی یا تلمود اورشلیمی می‌گویند. این دو تلمود که توسط دو دسته مختلف روحانیون و استادان یهود نگاشته شده در پاره‌ای مطالب با هم شبیه و در بعضی نکات با هم متفاوت‌اند. روی هم رفته

اهمیت و ارزش تلمود بابلی بیش از تلمود اورشلیمی است و هر کجا صحبت از تلمود می‌شود مقصود همان تلمودی‌ست که در سرزمین بابل طرح و تنظیم گردیده است.»

نتصر پس از آنکه توضیح می‌دهد تلمود بابلی تقریباً تحت سلطه حکومت ساسانی، تدوین شده است، می‌نویسد:

«علمای تلمود روی هم رفته علاقه‌ای به نگارش تاریخ ملل از خود نشان ندادند. وقایع و رویدادها و حکایات مربوط به شاهان ساسانی به طور منظم در تلمود نوشته نشده است. در واقع برای گردآوری چنین مطلبی باید به تمام کتب و فصول تلمود نگاه کرد. نباید فراموش کرد که تلمود در یک محیط ایرانی-بابلی و در دوره سلطه شاهان ایرانی قدم به عرصه وجود نهاده است. طبیعی‌ست که چنین اثری باید حاوی نکات بی‌شماری درباره ایران و ایرانی باشد... تلمود که اکثر آن به زبان آرامی نوشته شده، از سبکی فشرده و موجز پیروی می‌کند که درک آن آسان نیست.»

این استاد ایرانی‌تبار دانشگاه عبری اورشلیم، پس از این توضیحات کلی، در مقاله «شاهان ساسانی در تلمود» حکایت‌هایی را به عنوان نمونه از تلمود می‌آورد که در دوران شاپور اول، دوم و یزدگرد اول ساسانی می‌گذرد و اشاراتی به ایرانیان یا شاهان ساسانی دارد. در ارتباط با حکایت کوتاهی که خواندید، نتصر می‌نویسد:

«طبق تلمود اورشلیمی، شموئیل عصر شنبه را منزل یک نفر ایرانی به سر می‌برد و آن شخص آتش روشن می‌کند. شموئیل فوراً روی خود را به سوی دیگر می‌چرخاند تا از نور آتش بهره‌ای نبرد - زیرا طبق رسوم یهود یک نفر غیریهودی می‌تواند در شنبه برای یهودی آتش روشن کند ولی یهودی حق ندارد از آتشی که به نیت بهره‌رساندن به یهودی از طرف یک نفر غیریهودی گیرانده شده است، استفاده کند. در آن هنگام، آن مرد ایرانی یک بسته بسته و قرارداد با خود به طرف روشنایی آتش برمی‌گرداند. جالب است که ما شب شنبه، شموئیل را که رهبر روحانی یهودیان بابل است، در منزل یک ایرانی زرتشتی می‌بینیم.»

در پایان این بخش باید یادآوری کنیم که بسیاری از موارد مواجهه دیگری‌های دینی در درازای تاریخ گم شده و از یاد رفته‌اند. از صحنه‌های تلخ و وحشتناک از قلع و قمع مردمی که فقط خواهان حفظ هویت دینی خود بوده‌اند گرفته تا صحنه‌هایی که همزیستی مبتنی بر صلح و دوستی را تداعی می‌کند، همه به تاریخ تعلق دارد؛ اما اگر نتوان از تاریخ آموخت و برای آینده‌ای بهتر به کار گرفت، مطالعه گذشته هیچ سودی ندارد. سانتایانا فیلسوف آمریکایی جایی نوشته بود که «آن‌ها که تاریخ را به خاطر نمی‌آورند، محکومند که تا ابد در آن به سر برند!» به امید اینکه نگاه به گذشته، چراغ راه آینده باشد.

سیزده: عشق یا کین توزی؟ مسئله این است!

اموعظه مشهور به کوه: صدای جمعیت در پس زمینه که پای کوه جمع می‌شوند. عیسی که می‌بیند جمعیت گرد آمده است بلند می‌شود و به بالای کوه می‌رود. صدای گام‌زدن او در فضا طنین‌انداز می‌شود. آن گاه سخن می‌گوید.

«خوشا به حال فقیران در روح، زیرا ملکوت آسمان از آن ایشان است / خوشا به حال عزاداران زیرا ایشان تسلی خواهند یافت / خوشا به حال صبوران زیرا ایشان وارث زمین خواهند شد / خوشا به حال گرسنگان و تشنگان عدالت، زیرا ایشان سیر خواهند شد. / خوشا به حال رحم‌کنندگان، زیرا بر ایشان رحم کرده خواهد شد. / خوشا به حال پاکدلان، زیرا ایشان خدا را خواهند دید. / خوشا به حال صلح‌کنندگان، زیرا ایشان پسران خدا خوانده خواهند شد. / خوشا به حال زحمتکشان برای عدالت، زیرا ملکوت آسمان از آن ایشان است. / خوشحال باشید چون شما را فحش گویند و جفا رسانند، و بخاطر من هر سخن بدی بر شما کاذبانه گویند. / خوش باشید و شادی عظیم نمایید، زیرا اجر شما در آسمان عظیم است زیرا که به همین‌طور بر انبیای قبل از شما جفا می‌رسانیدند. / شما نمک جهانید! لیکن اگر نمک فاسد گردد، به کدام چیز باز نمکین شود؟ دیگر مصرفی ندارد جز آن که بیرون افکنده، پایمال مردم شود. / شما نور عالمید. شهری

که بر کوهی بنا شود، نتوان پنهان کرد.»

به سیزدهمین قسمت رسیدیم. به این عدد معنادار و شوم تلقی شده! اما به ایده عشق مسیحی و اهمیتش در سنت مسیحیت رسیدیم و مناقشه‌هایی که برانگیخته است. موعظه کوه که در فصل پنجم انجیل متی آمده و در ابتدا خواندید، از جهات مختلف، از جمله از جهت عشقی که عیسی به مردم تهدیدست، به آسیب‌دیدگان و بیماران، و به مردم صبور و عزادار بذل می‌کند، مورد توجه قرار گرفته است. جملات مشهور پائولوس حواری در نامه به قُرنتیان در ستایش از عشق هم از قضا، در فصل سیزدهم نامه به قُرنتیان آمده و به جهت ادبی، و هم به جهت این‌که عشق را برتر از ایمان، معجزه و حتی معرفت می‌نشانند، اهمیت فوق‌العاده‌ای در شناخت مسیحیت دارد.

در قسمت‌های قبل به نقل از ریچارد پین، پژوهشگر آمریکایی، خواندیم که پس از رسمیت‌یافتن مسیحیت در امپراتوری روم، تمامی سنت‌های دینی دیگر به‌ویژه باورمندان به چندخدایی به حاشیه رانده‌شده و عملاً به مُحاق رفتند. معابد خدایان بسته شد و کاهنان این معابد، اموال و امکانات خود را از دست رفته دیدند. در ارمنستان که رسمیت‌یافتن مسیحیت حتی جلوتر از امپراتوری روم رخ داده بود، اولین اسقف‌های مسیحی، کاهنان سابق معابد و فرزندان آن‌ها را که به طور موروثی در کار پدران خود ابقا می‌شدند، به عنوان کشیش به کار گرفتند. بنابراین اولین نسل از کشیش‌های ارمنی، در واقع فرزندان همان کاهنان سابق بودند. اما در امپراتوری روم، چنین اتفاقی نیفتاد. مسیحیت دینانی یکتاپرستانه و برخاسته از سنت یکتاپرستی ادیان ابراهیمی بود و نمی‌توانست پرستش خدایانی دیگر را در کنار خدای مسیحی تحمل کند. کاهنان گذشته بی‌کار شدند و فقط دور از شهرهای بزرگ، در روستاها و مناطق حاشیه‌ای به طور پنهانی به برگزاری آیین‌های خود که حالا «پاگانی» یا «مشکرانه» نامیده می‌شد، ادامه دادند.

آیین بهدینی یا زرتشتی هم، کم و بیش همین طور بوده است. اگرچه در گرگ و میش تاریخ، اطلاعات کمی به ما از دوران باستان رسیده، اما به نظر می‌رسد خدایان متعدد در فرهنگ زرتشتی، به «دیو»، یعنی موجودات اهریمنی، تبدیل شدند و تنها یک خدای برتر، یعنی اهورامزدا پرستیده شد. در یزدان‌شناسی موبدان زرتشتی، بعضی از خدایان سابق مانند مهر یا آناهیتا را می‌توان در حد فرشتگانی زیردستِ اهورامزدا پیدا کرد که

سروده‌هایی ستایش‌آمیز، یا «یشت‌ها» در ستایش از آن‌ها به متون مقدس زرتشتی راه پیدا کرد. به نظر می‌رسد که یکتاپرستی چه در سنت مردم سامی، یعنی سنت ابراهیمی، چه در سنت بهدینان ایرانی، هر فایده‌ای که داشت، به هر حال، تکرر گرا نبود. یکتاپرستی، حسب تعریف، تنها یک خدا را قبول می‌کند و پرستندگان خدایان دیگر، یا باید به کلی حذف شوند، یا تقلیل جایگاه خود را در نظام الهیاتی یا یزدان‌شناختی یکتاپرستانه، بپذیرند. پاسخ‌دادن به این سوال فوق‌العاده دشوار است که چطور در بخش‌های بزرگی از زمین، سنت‌های یکتاپرستانه به فرم غالب یا مسلط حیات دینی تبدیل شدند. در ایلام باستان که مرکز آن شهرهایی مانند شوش و ایزه و بوشهر، در ایران امروزی بوده است، خدایان بی‌شماری وجود داشته‌اند که بنا بر گزارش والتر هینتس، در کتاب «شهریاری ایلام»، نام ۳۷ خدا از خدایان ایلام، در یک معاهده مربوط به ۲۲۸۰ سال پیش از میلاد، ذکر شده است! این خدایان متعدد، هرچه ساختار سیاسی در ایلام منسجم‌تر شد، کم‌تر شدند و به سه خدا، یعنی به یک تثلیث، تقلیل پیدا کردند. بنابراین یک ایده کلی این است که تمرکزگرایی در حیات سیاسی، موجب کم‌شدن تعداد خدایان و تبدیل شدن آن‌ها به فقط یک خدای واحد شده است. به عبارت دیگر، این ایده، ضرورت نوعی توازی را میان یک‌سالاری سیاسی یا دست‌کم برآمدن نظام‌های فراگیر سیاسی با دین یکتاپرستانه نشان می‌دهد.

تا آن‌جا که به سیاست هویت‌های دینی بازمی‌گردد و نقشی که شاهان و فرمانروایان تمامی اعصار در سیاست مدیریت هویت‌های دینی ایفا کرده‌اند و ما در قسمت‌های قبل عمدتاً با ارجاع به تاریخ ایران به آن پرداختیم، می‌توان این ایده را جدی گرفت. اما تا آن‌جا که به مسیحیت مربوط می‌شود، ایده دیگری هم هست که از قضا به اهمیت مفهوم «عشق مسیحی» در فرهنگ مسیحی می‌پردازد و آن را نوعی نفرت یا انزجار ریشه‌دار تعبیر می‌کند که یهودیان دوران باستان از فرهنگ‌های چندخدایی پیرامون خود داشتند. فریدریش نیچه، فیلسوف آلمانی که مانند اغلب متفکران اروپای مدرن با فرهنگ یونان باستان بیش‌تر همدل بود تا با مسیحیت، واضع این ایده است. نیچه در «تبارشناسی اخلاق» درباره ماهیت عشق مسیحی می‌نویسد:

«و اما این است آنچه روی داده: از تنه آن درخت انتقام و نفرت، آن درخت نفرت یهودی، آن عمیق‌ترین و والاترین همه نفرت‌ها، آن نفرت

که آرمان‌ها می‌آفریند و ارزش‌ها را دگرگون می‌سازد، و هرگز همتایی بر زمین نداشت، چیزی به همان بی‌همتایی روید، عشقی تازه، عمیق‌ترین و والاترین نوع عشق: و از کدام تنه به جز این می‌توانست روید باشد؟ اما گمان نبریم که آن عشق در مقام نفی آن عطش انتقام و در ضدیت با نفرت یهودی بالیده است! نه! درست برعکس! این عشق چونان تاجی بر سر آن نفرت بود! تاجی ظفرنمون که در روشنای محض و آفتاب جهان‌تاب در پهن‌دشت عالم پدیدار گشت! گویی این عشق در بلندای روشنی، در پی غایات آن نفرت می‌رفت! در پی ظفر و غارت و اغفال! با همان میل شدید که ریشه‌های آن نفرت را واداشت در هر آنچه عمق داشت و شر بود کامل‌تر و حریص‌تر فرو رود. این عیسای ناصری، این انجیل زنده عشق، این «منجی» موعود که برای فقیران و بیماران و گناهکاران، بهجت و ظفر به ارمغان آورد. آیا او مظهر شوم‌ترین و مقاومت‌سوزترین اغفال نبود؟! اغفال و انحرافی به جانب آن ارزش‌های یهودی و جعل آرمان‌های تازه؟! آیا بنی‌اسرائیل به میانجی همین «منجی»، این به ظاهر خصم ویرانگر اسرائیل، به هدف نهایی کینه‌جویی والای خویش رسیده است؟!»

نیچه معتقد است که عشق مسیحی، جایگزینی برای نفرت یهودیان از ملل دیگر نبوده است؛ بلکه به نوعی ادامه آن، صورت دگرگشته، یا مبدل آن بوده است. یهودیان که خود را قوم برگزیده خدا می‌دانستند و انبیا آن‌ها به عنوان نمایندگان یا سخنگویان فرهنگی، همواره خدایان ملل دیگر و آیین‌های پرستش آن‌ها را سرزنش می‌کردند، در عمل ملتی ضعیف بودند که مدام بر اثر حمله دولت‌های همسایه، دولت ملی خود را از دست می‌دادند و زمانی که عیسی ظهور کرد و سخنانش به روایت انجیل‌ها، با استقبال جمعی از یهودیان مواجه شد، زیر سلطه امپراتوری روم بوده‌اند. عجز مردم یهود از تغییر موقعیت واقعی خود، طولانی شد و قرن‌ها به طول انجامید؛ چیزی که با ادعای برگزیده‌بودن و برتربودن به هیچ وجه سازگاری نداشت. احساس عجز از تغییر وضع، آن‌ها را به نوعی انتقام‌جویی سوق داد: به این شکل که ارزش‌های مردم غالب را واژگون کردند و از تهیدستی، بیماری، عزاداری و نازیبایی، ارزش تراشیدند.

موعظه کوه که به «خوشاگویی‌ها» مشهور است، مورد استناد نیچه قرار می‌گیرد تا بگوید مردم یهود تمایل پیدا کردند که ارزش‌های طبیعی انسان را واژگون کنند. اگرچه از نظر نیچه، این نوع انتقام‌جویی که آن را «کین‌توزی» می‌نامد منحصر به یهودیان نیست، اما او با استناد به تاریخ اروپا و با استناد به فرهنگ دینی مسیحی، آن‌ها را نمونه‌های بارز کین‌توزی تاریخی معرفی می‌کند و قیام یهودیان را علیه اربابان آن روزگار جهان، یعنی رومیان، قیامی از جنس «اخلاقی» می‌نامد. آن‌ها قیام کردند تا نظام اخلاقی متعارف را واژگون کنند. مکس شلر، فیلسوف هموطن نیچه، در تفسیر مفهوم «کین‌توزی» در «تبارشناسی اخلاق» می‌نویسد:

«انتقام هنگامی به کین‌توزی استحاله می‌یابد که هرچه بیش‌تر معطوف به وضعیت‌های دیرپایی می‌شود که فرد، آن‌ها را «آسیب‌رسان» اما مهارناپذیر می‌یابد. به بیان دیگر، هرچه بیش‌تر، آسیب به عنوان تقدیر تجربه شود. این واقعیت وقتی آشکارتر از همیشه خواهد بود که یک شخص یا گروه حس کند نفس واقعیت و کیفیت هستی و حیات او مسئله‌ای است که انتقام می‌طلبد. برای یک فرد، مثال مناسب، نقصی فیزیکی یا یک نقص طبیعی دیگر خواهد بود، خاصه نقصی که نمایان باشد. کین‌توزی افلیجان یا افراد کم‌هوش، پدیده‌ای شناخته شده است. کین‌توزی یهودی که نیچه آن را به حق، عظیم و غول‌آسا می‌داند، قوتی مضاعف می‌یابد: نخست در تباین میان غرور ملی بیش از حد «قوم برگزیده» و تحقیر و تبعیضی که در طی قرن‌ها همچون تقدیر بر دوش آنان سنگینی کرده و در دوران مدرن از طریق تباین میان برابری قانونی صوری، و تبعیض در عالم واقع، غریزه طمع‌کاری به غایت نیرومند این مردم، ناشی از نوعی اختلال ریشه‌دار در اعتماد به نفس یهودی‌ست. این غریزه جبرانی‌ست مضاعف برای به رسمیت‌شناخته‌نشدن در جامعه که نیاز به عزت‌نفس ملی را برآورده می‌کند.»

در بخش نخست با نام «آن دیگری بزرگ»، با نقل داستان براهام جهود در شاهنامه و شایلاک تاجر ونیزی از شکسپیر آغاز کردیم و گفتیم که در آثار کلاسیک ادبیات جهان،

یهودیان غالباً مردمی متمول، طماع و بدطینت معرفی شده‌اند. پس از فجایع جنگ جهانی دوم و رفتار وحشیانه رایش سوم با اقلیت یهودی اروپا، مفهوم «یهودستیزی» برجسته شد و به حق مورد سرزنش و نکوهش محافل رسانه‌ای و روشنفکری جهان قرار گرفت. اما این خود پرسیدنی‌ست که چگونه یک تصویر منفی کم و بیش مشخص، از یک اقلیت در سراسر دنیا تولید و بازتولید می‌شود. در بندی که پیش‌تر، از کتاب «کین‌توزی» اثر مکس شلر خوانده شد، دیدیم که شلر این میل به اندوختن مال را به لحاظ روانشناختی، رفتاری جبرانی تفسیر می‌کند که یهودیان با آن، اعتماد به نفس آسیب‌دیده و موقعیت پرمخاطره خود را تعدیل می‌کنند.

* * * * *

«اگر به زبان ملت‌ها و فرشتگان سخن گویم و محبت نداشته باشم، مثل نحاس صدادهنده و سنج فغان‌کننده‌ام. و اگر نبوت داشته باشم و جمیع اسرار و همه علم را بدانم و ایمان کامل داشته باشم به حدی که کوه‌ها را حرکت دهم و محبت نداشته باشم، هیچم! و اگر جمیع اموال خود را صدقه دهم و بدن خود را بسپارم تا سوخته شود و محبت نداشته باشم، هیچ سود نمی‌برم. محبت، حلیم و مهربان است؛ محبت، حسد نمی‌برد؛ محبت، کبر و غرور ندارد. اطوار ناپسندیده ندارد و نفع خود را طالب نمی‌شود؛ خشم نمی‌گیرد و سوءظن بر نمی‌انگیزد. از ناراستی خوشوقت نمی‌گردد؛ ولی با راستی شادی می‌کند. در همه چیز صبر می‌کند و همه را باور می‌نماید؛ در همه حال امیدوار است و هر چیز را تاب می‌آورد. محبت هرگز ساقط نمی‌شود؛ و اما اگر نبوت‌ها باشد، نیست خواهد شد! و اگر زبان‌ها، انتها خواهد پذیرفت و اگر علم، زایل خواهد گردید! زیرا جزئی، علمی داریم و جزئی نبوت می‌نماییم. لکن، هنگامی که کل آید، جزء نیست خواهد گردید. زمانی که طفل بودم چون طفلان حرف می‌زدم و چون طفلان فکر می‌کردم و مانند طفلان تعقل می‌نمودم. اما چون مرد شدم، کارهای کودکانه را ترک کردم. زیرا الحال در آینه معماگونه می‌بینم؛ لکن آن وقت روبه‌رو! الان جزئی معرفتی دارم؛ لکن آن وقت خواهم شناخت؛ چنانکه شناخته خواهم گردید. و الحال، این سه چیز

باقی‌ست: یعنی ایمان و امید و محبت. اما بزرگ‌تر از همه این‌ها، محبت است.»

این‌ها جملات مشهور پائولوس (پولس) مقدس، در نامه اول به قرنتیان، در فصل سیزدهم بود که به فصل «عشق» هم معروف شده است. نامه‌های پائولوس مقدس در مجموعه عهد جدید، پس از انجیل‌های چهارگانه قرار داد. اما پائولوس مقدس، یا پائولوس حواری کیست؟

پژوهشگران بر این باورند که مسیحیت فعلی، حاصل زحمات پائولوس است. این عقیده به این جهت جدی‌ست که اغلب حواریون خود مسیح، اعتقاد نداشتند که شریعتی غیر از شریعت موسی به دست استادشان عرضه شده است. در انجیل متی، فصل ۵ آیه ۱۷ از قول عیسی آمده است: «فکر نکنید که من آمده‌ام تا تورات یا پیامبران را باطل کنم. من نیامده‌ام تا باطل کنم، بلکه تا تمام کنم.» همین جمله ساده و صریح، مورد مناقشه قرار گرفت و عقیده حواریون نسل اول این بود که هر کس می‌خواهد از آموزه‌های عیسی استفاده کند، طبیعتاً باید اول موسوی شده باشد! یعنی به یهودیت یا آیین موسی پیوسته باشد. کم‌ترین معنای این حرف این بود که تمامی غیریهودی‌تباران که می‌خواهند مسیحی شوند، باید ختنه کنند! شما می‌توانید حدس بزنید که ختنه به عنوان پیش‌شرط مسیحی‌شدن، خود چه مانع عملی بزرگی در راه گسترش آن می‌توانست باشد.

پائولوس حواری بر سر مسئله ختنه و دیگر قوانین یهودیت برای غیر یهودیانی که به مسیحیت می‌پیوستند، با دیگر حواریون مناقشه داشت. این موضوع به‌ویژه در کتاب اعمال رسولان، از کتب عهد جدید، و در نامه‌های پائولوس مورد بحث قرار گرفته است.

پائولوس معتقد بود که ایمان به عیسی مسیح برای نجات کافی است و ضرورتی به رعایت قوانین شریعت یهود، از جمله ختنه، برای غیر یهودیان وجود ندارد. او این دیدگاه را در نامه‌های خود به کلیساهای مختلف، بیان کرد. کلیساهای یا انجمن‌های مسیحی‌ای که خودش با سفر به میان ملت‌های غیریهودی تاسیس کرده بود. پائولوس استدلال می‌کرد که در مسیحیت، نجات از طریق ایمان به عیسی مسیح و نه از طریق انجام اعمال شریعت، به دست می‌آید.

پاول (یا پل) یک نام یونانی‌ست که در لاتین به صورت پائولوس خوانده می‌شود.

پائولوس مقدس در حقیقت یهودی تبار بود و نامش را در خانواده «شائول» صدا می‌زدند که در عهد عتیق، نام اولین پادشاه یهود است. آن زمان، معمول بود که یهودیانی که تابع دولت روم بودند، نام دومی داشته باشند که یونانی یا رومی باشد. درست همان طور که میان ایرانیان، از بعد سلطه امیران مسلمان و عرب، رایج شد که علاوه بر یک نام ایرانی، یک نام عربی-اسلامی هم داشته باشند. شائول هم شهروند روم بود و در اسناد رسمی دولت روم، نام یونانی داشت که پائولوس بود. اما به سنت‌های آبا و اجدادی خودش سخت پایبند بود. او چنان که خود روایت می‌کند برای تماشای حکم سنگسار یک مسیحی به نام استیفانوس، به اورشلیم سفر کرد و پس از تماشای اعدام استفانوس، به سمت دمشق حرکت کرد تا مسیحیان دیگری را پیدا کند و برای مجازات به اورشلیم بیاورد. بدون شک، او یک ضد مسیحی بود. اما پائولوس می‌گوید که در جاده دمشق، شب عیسی را شناور بر آسمان دیده در حالی که نورش حتی شدیدتر از نور خورشید بود. او و یارانش به زمین می‌افتند و پائولوس تا سه روز نابینا می‌شود. شب عیسی او را به نام یهودی‌اش خطاب کرده بود و از او پرسیده بود که چرا به من ظلم می‌کنی؟ مطابق با این داستان، پائولوس به کمک همراهانش به دمشق می‌رسد، توسط یک قدیس مسیحی بینایی‌اش را دوباره به دست می‌آورد و برخلاف نیت اولیه‌اش از سفر به دمشق، که تعقیب مسیحیان بود، به حقانیت مسیح شهادت می‌دهد!

پائولوس از آن وقت به بعد یک مسیحی شد؛ آن هم نه یک مسیحی معمولی، بلکه کسی که مسیحیت امروز محصول تلاش فوق‌العاده او در تاسیس انجمن‌های مسیحی در ترکیه و اروپاست. او این انجمن‌ها را در فاصله چهل میلادی تا پنجاه میلادی، یعنی حدود چهار تا پنج دهه پس از تولد عیسی مسیح تاسیس کرد و تا زنده بود از راه نامه‌نگاری با آن‌ها و جمع‌آوری کمک‌های مادی، به تداوم این انجمن‌ها می‌کوشید. از میان نامه‌های منسوب به پائولوس در عهد جدید، پژوهشگران شکی ندارند که هفت تای این نامه‌ها واقعا نوشته پائولوس است. مابقی عموماً از راه کنار گذاشتن تکه‌پاره‌هایی از نوشته‌ها و نامه‌های پائولوس تالیف شده است. پائولوس بدون شک یکی از شورمندترین مبلغان پیام معنوی، و یکی از موفق‌ترین آن‌هاست. او خود احتمالاً متولد پنج بعد از میلاد بود و در فاصله سال‌های ۶۴ تا ۶۸ میلادی، احتمالاً کشته شده است. منابع مختلف در مورد پایان کار او، گزارش یکسانی ارائه نکرده‌اند. اما مسیحیان عموماً او را شهید راه مسیح می‌دانند.

به این ترتیب داستان پائولوس حواری داستان کسی‌ست که با دلی پر از نفرت و کینه آمد، اما سرشار از عشق و محبت شد. آن هم نه فقط عشق و محبت به مسیحیان، بلکه از قرار، به همه انسان‌ها حتی به آن‌ها که با مسیح، دشمنی می‌کنند. داستان او که در «اعمال رسولان» از کتب عهد جدید آمده، واقعا می‌تواند اشک‌ها را جاری کند. این داستان کسی‌ست که ناگهان تبدیل شد به همان «دیگری» دشمنی که با آن می‌جنگید! آن «دیگری» ناگهان به جای خود او نشست و در معنای عارفانه کلمه، یک «دگردیسی» یا به تعبیر مشهور متون عارفانه یونانی، یک «متامورفوسیس» (Metamorphosis) ایجاد کرد. اما واقعیت این است که همه این داستان را باور نمی‌کنند. نیچه یکی از کسانی بود که هرگز داستان‌های مسیحی را به آن شکل که روایت شده بودند باور نکرد. به اعتقاد او، در واژگون شدن نظام ارزش‌گذاری، همواره چیزی شوم هست؛ البته نه در معنای خرافه‌آمیز کلمه، بلکه در معنایی که تلاش می‌کند روانشناسانه شرح دهد و با استناد به تاریخ و جامعه، تبیین کند. این واژگون‌سازی نظام ارزش‌گذاری، در مسیحیت به طور بارز دیده می‌شود. برای کسی مانند نیچه، داستان پائولوس مقدس شاید به طرز نمادینی، روییدن عشق از تنه انتقام و نفرت باشد؛ آن هم در معنای منفی کلمه. یعنی در این معنا که نفرت پیشین، نفرتی که راه درازی طی کرده بود تا از لذت دیدن اعدام دشمن بهره ببرد، حالا به مرحله جدیدی وارد شده و بر خود نام تازه‌ای گذاشته است. نیچه در «تبارشناسی اخلاق» می‌نویسد:

«شورش بردگان هنگامی آغاز می‌گردد که خود کین‌توزی آفریننده می‌شود و ارزش تولید می‌کند: کین‌توزی موجوداتی که از امکان واکنش واقعی، امکان واکنش عملی، محروم مانده‌اند و تنها از راه انتقام خیالی می‌توانند به مراد دل برسند. در حالی که هر اخلاق والا‌تبار از آری‌گفتنی پیروزمندانه به خویش سرچشمه می‌گیرد، اخلاق بردگان در ذات خود، نه‌گفتنی‌ست به هرچه «بیرونی» و «متفاوت»، به هر آنچه «جز خود آن» است و این نفی همان عمل آفرینندگی آن است. این معکوس‌سازی منظر ارزش‌گذاری، این تبعیت ضروری از موجبات بیرونی به جای موجبات درونی، خصوصیت بارز کین‌توزی‌ست. اخلاق بردگان برای قد برافراشتن همواره به یک جهان بیرونی دشمن‌صفت محتاج است. به بیان

فیزیولوژیک، برای آن که به کوچک‌ترین عملی دست بزنند به محرک‌های بیرون نیاز دارد. عمل آن، از بیخ و بن، عکس‌العمل است.»

مکس شلر که تفسیر نیچه را از مسیحیت به اندازه کافی منصفانه قلمداد نمی‌کند، یادآوری می‌کند که این واکنشگری به جای کنشگری، و این تلاش برای وارونه‌سازی ارزش‌ها به جای بر ساختن ارزش‌ها از راه تایید محتوای زندگی، متأسفانه در پدیده‌های انسانی به کرات مشاهده می‌شود. بخش سیزدهم را با نقل جملاتی از شلر به پایان می‌بریم که رد رفتارهای کین‌توزانه را در حیات سیاسی انسان مدرن هم جستجو کرده است. او در کتاب «کین‌توزی» می‌نویسد:

«یک فشار اجتماعی پایا، هرچه بیش‌تر به منزله قضا و قدر حس شود، هرچه کم‌تر می‌تواند نیروهای لازم برای تغییر عملی این شرایط را آزاد کند و هرچه بیش‌تر منتهی خواهد شد به نقد بی‌تمیزی که هیچ نوع هدف ایجابی و مثبتی ندارد. ویژگی سرشت‌نمای این شکل غریب «نقد کین‌توزانه»، این واقعیت است که بهبود شرایط نقدشده، نه تنها رضایتی به همراه ندارد بلکه به نارضایتی دامن هم می‌زند. زیرا لذت فزاینده حاصل از پر خاش و نفی را از بین می‌برد. بسیاری از احزاب سیاسی مدرن، به علت برآورده شدن نسبی خواسته‌هایشان یا به علت مشارکت سازنده نمایندگان‌شان در حیات عمومی، به شدت آزرده خاطر می‌شوند. زیرا چنین مشارکتی، شعف حاصل از مخالف‌خوانی را ضایع می‌کند. این یکی از ویژگی‌های غریب «نقد کین‌توزانه» است که جدا میلی به برآورده شدن خواسته‌هایش ندارد. این نقد خواهان از بین بردن شر نیست. این شر صرفاً مستمسکی‌ست برای نقد. همه ما برخی نمایندگان پارلمان را می‌شناسیم که نقدشان مطلق و بی‌پرواست، دقیقاً از آن رو که هیچ گاه روی وزیر شدن خویش حساسی باز نمی‌کنند! کین‌توزی فقط زمانی می‌تواند انگیزه‌ای برای نقادی گردد که این بی‌زاری از قدرت (در تقابل با خواست قدرت) به خصیصه‌ای پایدار تبدیل شود. بالعکس، از دیرباز به تجربه می‌دانیم که هر گاه یک حزب با اقتدار دولت پیوندی ایجابی بیابد، نقادی سیاسی‌اش دیگر گزندگی لازم را نخواهد داشت.»

چهارده: مزدک

چنین گفت کسری به پیش گروه / به مزدک که ای مرد دانش‌پژوه
 یکی دین نو ساختی پر زیان / نهادی زن و خواسته در میان
 چه داند پسر، کش که باشد پدر؟! / پدر همچنین چون شناسد پسر؟
 که باشد که جوید در کهتری؟ / چگونه توان یافتن مهتری؟
 جهان زین سخن پاک ویران شود / نباید که این بد به ایران شود
 همه کدخدایند و مزدور کیست؟! / همه گنج دارند و گنجور کیست؟!
 ز دین‌آوران این سخن کس نگفت / تو دیوانگی داشتی در نهفت
 همه مردمان را به دوزخ بری / همی کار بد را به بد نشمّری
 چو بشنید گفتار موبد، قباد / بر آشفت و اندر سخن داد، داد!
 گرنامه کسری وُرا یار گشت / دل مرد بی‌دین، پرآزار گشت
 پرآواز گشت انجمن سربه‌سر / که مزدک مبادا بر تاج‌ور
 همی دارد او دین یزدان تباه / مباد اندر این نامور بارگاه
 از آن دین جهاندار بی‌زار شد / ز کرده سرش پر ز تیمار شد
 به کسری سپردش همان‌گاه شاه / ابا هر که او داشت آیین و راه
 بدو گفت هر کو بر این دین اوست / مبادا یکی را به تن مغز و پوست
 که با این سران هرچه خواهی بکن / از این پس ز مزدک مگردان سُخُن

آنچه خواندید بخشی از داستان مزدک بامدادان به روایت شاهنامه بود. در قسمت چهاردهم به آنچه کیش مزدکی گفته می‌شود خواهیم پرداخت و علاوه بر شاهنامه فردوسی از منابع دیگر، از جمله پژوهش‌هایی که در آیین مزدک شده، برای شما نقل خواهیم کرد. قیام مزدک که از دربار قباد، شاهنشاه ساسانی آغاز شد، روایت‌گر شکاف طبقاتی جامعه ایران در دورانیست که هجوم بیگانگان در سرحدات شمال شرق کشور از یک سو، و بروز قحطی شدید در سراسر ایران، آن را تشدید کرد و به روایت اغلب منابع، صحنه‌هایی دردناک به لحاظ انسانی پدید آورد. اما بینیم مزدک بامدادان که بود، چه می‌خواست، تا چه حد پیش رفت و چه بر سر او آمد؟

دوران پیروز ساسانی، دوران پرمحنتی برای شاهنشاهی ساسانی و مردم ایران بود. خاندانی بزرگ از ایالت پارس که تبار خود را به ساسان می‌رسانید و بر هویت ملی ایرانی تاکید بسیار می‌کرد، در دوران پیروز، استقلال سیاسی خود را تقریباً از دست داد. موضوع این بود که پیروز، جانشینی برادر بزرگ‌تر خود، هرمز را قبول نکرد. او در واقع به یک سنت قدیمی شاهنشاهی شوریده بود که برادر بزرگ‌تر، جانشین طبیعی پدرش محسوب می‌شود. اما برای اینکه بتواند علیه برادر بزرگ‌تر خود وارد عمل شود، به هفتالان که در مرزهای شرقی حکومت داشتند، پناهنده شد و از آنان کمک خواست. یعنی از دولتی بیگانه برای سرنگونی برادرش در تیسفون تقاضای کمک نظامی کرد. او در نهایت با کمک نظامی هفتالان که در منابع، هپتالیان یا هون‌های سفید هم خوانده شده‌اند، هرمز را شکست داد و به تخت نشست. هیچ بعید نیست که امتیازاتی که در دوران حکومتش ناچار بود به هفتالان بدهد، نارضایتی‌های مبتنی بر عرق میهن‌دوستی، میان مردم ایجاد کرده باشد. اما این تمامی داستان نبود. این نارضایتی‌ها جنبه اقتصادی هم داشت و قحطی هفت‌ساله شدیدی که بخش بزرگی از مردم ایران تجربه کردند، در زمان پیروز رخ داد.

پیروز نهایتاً با هفتالان درگیری نظامی پیدا کرد که آن هم فرجام خوبی نداشت. اگرچه در اولین جنگ موفق شده بود هفتالان را شکست دهد، اما در جنگ دوم شکست خورد و اسیر شد و آزادی خود را با پرداخت باجی سنگین از خزانه شاهی، بازخرید کرد. فرزندش قباد که خود بعدها الگوی پدر را برای رسیدن به قدرت تقلید می‌کند، دو سال در دربار هفتالان به صورت یک گروگان زندگی می‌کرد، تا پیروز بتواند باج مقرر را تمام و کمال بپردازد!

با پرداخت کامل باج، قباد آزاد شد و به تیسفون برگشت. اما پیروز لابد برای اعاده حیثیت از دست‌رفته ملی خود هم که شده، برای بار سوم تدارک جنگ با هفتالان کرد. اما جنگ سوم از این هم بدتر بود و سپاه پیروز اسیر شگردهای پارتیزانی هفتالان شدند و کاملاً شکست خوردند. حتی خود پیروز هم کشته شد. دربار ساسانی، بلاش، برادر پیروز را که در قید حیات بود، به جانشینی پیروز رساندند اما قباد زیر بار حکومت عموی خود نرفت و درست مانند پدرش پیروز که از هفتالان برای شورش علیه تیسفون استفاده کرده بود، از هفتالان تقاضای کمک کرد!

چون هفتالان در جنگ سوم هم پیروز شده بودند، بلاش ناچار به پرداخت خراج تازه‌ای به آن‌ها بود. آن‌ها از یک سو از شاهنشاه فعلی ایران باج می‌گرفتند، از سوی دیگر قباد را هم علیه تیسفون حمایت می‌کردند تا بتوانند در تحولات بعدی دربار ایران تاثیر بگذارند و گرفتن باج بیش‌تر را در آینده تضمین کنند. قباد با لشکری که هفتالان برایش تدارک کرده بودند، برای جنگ با عموی خود راهی شد. اما بلاش درگذشت و بدون اینکه یک سرباز هفتالی به زحمت بیفتد، قباد به قدرت رسید. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که پرداخت باج به هفتالان در دوران قباد هم ادامه داشته است. لابد ایران‌دوستان و بزرگان دربار ساسانی، این پدر و پسر را به جهت تکیه بر هفتالان و پرداخت باج به آن‌ها سرزنش می‌کرده‌اند. هفتالان یا چنانکه گفته شد هپتالیان، در واقع اقوام بیابانگرد شمال آسیا، در آن سوی دیوار چین بودند که نه خط داشتند نه سنت شهرنشینی و در مقایسه با چینی‌ها، هندی‌ها و ایرانی‌ها، بسیار بدوی محسوب می‌شدند. قباد دست‌کم یک‌بار به حکم موبدموبدان عزل شده و تاج شاهی را بر سر برادر خود دیده است. روایت‌ها می‌گویند که موفق به فرار شده و دوباره به هفتالان پناهنده شده، و باز پیروزمندانه به تیسفون بازگشته است.

در چنین اوضاع و احوالی‌ست که مزدک ظهور می‌کند. روایت شاهنامه فردوسی می‌گوید در همین دوران قباد بود که قحطی شدیدی در ایران‌زمین واقع شد. فردوسی در توصیف قحطی دوران قباد سرود:

ز خشکی خورش تنگ شد در جهان / میان کهان و میان مهان
ز روی هوا ابر شد ناپدید / به ایران کسی برف و باران ندید!

بنا به نوشته ثعالبی، از نویسندگان مهم دوران غزنوی، «مزدک می‌گفت که خدا روزی در

جهان نهاد تا مردم میان خود به مساوات بخش کنند چنانکه هیچ کس را بر دیگری فزونی نباشد. ولی مردم بر هم ستم کردند و برتری جستند. زورمندان ناتوانان را شکستند و روزی و مال را همه خود برگرفتند. فرض است که از دولتمندان بگیرند و بی‌نویان را دهند تا همه در مال یکسان شوند. هر کس را که فزونی در خواسته، یا زن، یا متاع است حق او بدانها بیش‌تر از دیگری نیست.» فردوسی هم همین مضمون را در قالب ابیاتی به زبان فارسی بیان کرده و به عنوان عقیده مزدک معرفی کرده است:

زن و خانه و چیز، بخشیدنی‌ست / تهی‌دست‌کس، با توانگر یکی‌ست

داستانی که فردوسی از مزدک می‌گوید این است که وقتی شرایط اقتصادی فوق‌العاده سخت شد و حتی متمولان و ثروتمندان هم تنگی اقتصادی را احساس کردند، مزدک از قباد اجازه‌هایی به نفع مردم محروم و فقیر گرفت. بر این مبنا، بدون آنکه جزئیات تاریخی مشخص باشد، به نظر می‌رسد بارها آنچه که در ادبیات امروزی به آن «خرید سوسیالیستی» می‌گویند، رخ داده باشد! یعنی پیروان مزدک به انبار غله و آذوقه ثروتمندان حمله بردند و مال آن‌ها را مال خود دانستند.

گفت‌وگویی که فردوسی میان مزدک و قباد روایت می‌کند به لحاظ داستانی جالب است. فردوسی می‌گوید مزدک از شاه پرسید که اگر کسی را مار سمی بگزد، و پادشاه در اختیار کسی دیگر باشد و از هم‌نوع خود دریغ کند، حکم چیست؟ پاسخ شاه همان است که مزدک می‌خواست: «به خون گزیده، بپایندش کشت!» بار دیگر می‌پرسد که اگر کسی نان داشته باشد اما به آدم گرسنه ندهد تا بمیرد، حکم چیست؟ شاه مجدد قبول می‌کند که خون آن شخص بر گردن مرد بخیل است. فردوسی می‌گوید بر همین مبنا مزدک به مردم فقیر گفت که هر کجا که گندم دیدید متعلق به شماست. و در نتیجه:

دویدند هر کس که بد گُرسنه / به تاراج گندم شدند از بُنه
چه انبار شهری چه آن قباد / ز یک دانه گندم نبودند شاد

مفهوم مواضعی که منابع مختلف ما در مورد مزدک گزارش می‌کنند در واقع نفی اختلاف طبقاتی به طور کلی‌ست که در ادبیات سیاسی مدرن تحت عنوان «مرام اشتراکی» یا همان کمونیسم مشهور است. با این تفاوت که مزدک با تفسیر بخش‌هایی از اوستا، رنگ و بویی

دینی به آن بخشیده بود و کار خود را سازگار با آیین بهدینی یا زرتشتی معرفی می کرد. نفی اختلاف طبقاتی آن هم در جوامعی مانند آن روزگار ایران که مبتنی بر نظام خان خانی یا فئودالی بود، عملاً همه چیز را دگرگون می کرد. زمین های بزرگ مساعد کشاورزی در ایران به علت بارش سالانه کم، بازده بالایی نداشتند و در نتیجه منطقه وسیعی گاه فقط یک خان داشت. این خان یا زمین دار که دهگان هم نامیده می شد، در کنار افراد دیگر از صنف خود، شاهان محلی را می ساختند و شاهان محلی نهایتاً در یک نهادی به نام نهاد شاهنشاهی، «شاه شاهان» را برمی گزیدند. این روند خیلی پیچیده بود و چنانکه روزگار پیروز و قباد نمونه آن است لزوماً حتی از سازوکارهای همیشگی تعیین شاه و جانشین آن هم پیروی نمی کرد. اما هرچه بود یک ساختار هرمی از قدرت را می ساخت و نظامی را شکل داده بود.

اختلاف طبقاتی در تمامی جوامعی که می شناسیم و تا امروز وجود دارند یک واقعیت است و تلاش ها برای عادلانه کردن این وضع معمولاً معطوف به کم شدن اختلافات طبقاتی است، نه از بین بردن اختلاف طبقاتی. ایده جامعه بی طبقه یا این ایده که مالکیت خصوصی لغو شود، همواره یک ایده انقلابی بوده و به دگرگون شدن بنیادین اوضاع حیات اجتماعی و سیاسی جوامع منجر می شده است. برای جامعه آن روزگار ایران هم، ایده مزدک و مزدکیان چیزی جز یک انقلاب نبود که نهایتاً تمایز شاه و اشراف، و در سطوح میانی، تمایز دهگانان را با مردم عادی یا رعایا به هم می زد. نخبگانی که در سطوح بالایی هرم قدرت نشسته بودند، با اجرایی شدن برنامه های مزدک، باید به زیر هرم می رفتند. این ابیات فردوسی که بر دهان کسری یا همان خسرو انوشیروان می گذارد دلالت بر همین نگرانی می کند:

همه کدخدایند و مزدور کیست؟! / همه گنج دارند و گنجور کیست؟!

ز دین آوران این سخن کس نگفت / تو دیوانگی داشتی در نهفت

اینکه خسرو ایده مزدک را دیوانگی می خواند به اندازه کافی گویا هست. مقصود این است که ایده مزدک، با عقل سلیم سازگار نیست. نهایتاً قباد مخالفت خسرو و غالب بزرگانی که پشت او ایستاده بودند را می پذیرد و مزدک و یارانش را به دست خسرو اسیر می کند. مجازاتی که خسرو برای آن ها تدارک می کند، صرفنظر از اینکه واقعاً اجرا شده است یا نه،

به نحو نمادینی، نوعی مقابله به مثل است: خسرو دستور می‌دهد یاران مزدک را به صورت سر و ته، داخل زمین چال کنند و منظره‌ای مانند درختان نگونسار بسازند.

به درگاه کسری یکی باغ بود / که دیوار او برتر از راغ بود
 همی گردد بر گرد او کنده کرد / مر این مردمان را پراکنده کرد
 بکشتندشان هم به سان درخت / زَبَر پای و زیر سر آکنده سخت
 به مزدک چنین گفت کسری که رو / به درگاه باغ گرانمایه شو
 درختان ببین آنکه هر کس ندید / نه از کاردانان پیشین شنید
 بشد مزدک از باغ و بگشاد در / که ببند مگر بر چمن بارور
 همان‌گه که دید از تنش رفت هوش / بر آمد به ناکام زو یک خروش
 یکی دار فرمود کسری بلند / فروهشت از دار پیچان کمند
 نگون‌بخت را زنده بر دار کرد / سر مرد بی‌دین نگون‌سار کرد
 از آن پس بکشتاش به باران تیر / تو گر باهشی راه مزدک مگیر!

* * * * *

«ایران در زمان پیروز ساسانی دچار چندین آفت شد و در سال ۴۸۴ میلادی که پیروز در جنگی بی‌سامان با هفتالان شکست خورد و کشته شد ایران دچار دشواری‌های عظیم اجتماعی و اقتصادی و سیاسی گشت. جنگ‌های پیاپی و مالیات‌های گزاف توان کشور را گرفته بود و اینک می‌بایست به خواری پرداخت خراج به هفتال‌ها هم تن در دهد. قسمتی از کشور نیز به دست فاتحان افتاده بود و بخش بزرگی از سپاه از میان رفته بود. مقارن این زمان بود که رهبری جنبش به مزدک بامدادان رسید که مردی بود پرجاذبه و با خوی انقلابی و معتقد به عدالت اجتماعی و رفاه بینوایان. با رهبری او این جنبش رنگ تند اجتماعی گرفت. مزدک با استفاده از ناخشنودی مردم به خرده‌گیری از امتیازات طبقات بزرگان و روحانیان پرداخت. ولی فقط به فرضیه اجتماعی بر اساس مساوات بس نکرده؛ بلکه چون مرد کار و کوشش بود بر آن شد تا عقاید اشتراکی خود را به جامه عمل درآورد. روستاییان و پیشه‌وران و به طور کلی تهیدستان تعلیمات او را پذیرفتند و به وی گرویدند که در جستجوی

عدالت اجتماعی بود. با این همه، بردگان در برنامه او جایی نداشتند و گر نه منابع ما برای حمله به او از این زمینه تازه در نمی گذشتند.»

آنچه خواندید بخشی از مقاله «کیش مزدکی»، اثر دکتر احسان یارشاطر، بود. یارشاطر پس از آنکه توضیح می دهد که عقاید برابری خواهانه حتی پیش از ظهور مزدک بامدادان هم در ایران رایج شده بود و تا حدی هم مشابه خواسته های جریان های مختلف مسیحی در غرب بود، ظهور مزدک را به عنوان موبدی بلندپایه در دربار قباد با توجه به گرفتاری های شدید سیاسی و اقتصادی دولت ساسانی آن زمان، تفسیر می کند. یارشاطر در این مقاله در مورد قباد می نویسد:

«قباد هم که شاهی کاردان و بلندپرواز بود و هم پابند عدالت و آسایش مردم بود و قدرت دست و پاگیر بزرگان و موبدان را نمی پسندید، پشتیبان مزدک شد و تاویلی را که این جنبش از دین بهی می کرد پذیرفت و قوانینی نهاد که از مزایای بزرگان می کاست و اصلاحات اجتماعی بی سابقه ای پی می افکند. پشتیبانی شاهنشاه، مزدکیان را دل داد و گستاخ کرد. در نتیجه حملات عامه مزدکان به غله داران و انبارها و کوشک ها و حرم های دولتمندان، آشفته گی هایی پدید آمد. بزرگان و موبدان، سخت به کوشش افتادند و قباد را برانداختند. آنگاه که قباد با یاری هفتال ها و کمک پاره ای از بزرگان که به کیش مزدک گرایشی داشتند باز به تخت رسید، هشیارتر شده بود و آهسته تر پیش رفت. ولی دلیلی در دست نیست که یک سره رای خود را برگردانده باشد. درآمدن او به کیش مزدکی می باید هم به دلایل قلبی و هم به علل سیاسی بوده باشد و ظاهرا حتی پس از آنکه تندروی های مزدکیان به تدریج او را به جلوگیری و سرانجام سرکوبی ایشان کشید، همچنان در ایمان خود پابرجا بود.»

* * * * *

- زرتشت: ای دادار جهان! نشانه دهمین صد سال چه باشد؟
- اورمزد: ای سپیتامان زرتشت! نشانه هزاره تو که به سر رسد روشن کنم: در آن پست ترین هنگام، یک صد گونه، یک هزار گونه و ده هزار گونه دیوان

ژولیده‌موی از تخمه خشم بسند! آن بدتخمان از خطه خوراسان به ایرانشهر بریزند. افراشته‌درفش باشند و زین سیاه دارد و موی ژولیده بر پشت دارند؛ و از نژاد پست‌ترین بندگان و دروگران زویش و بیش‌تر مزدور باشند. ای سپیتامان زرتشت! آن تخمه و زادورود خشم را بن پیدا نیست. آنان به یاری جادو به ده‌های ایران که من اورمزد آفریدم بریزند. آنگاه بس چیزها را سوزند و آلایند و خانه از خانه‌داران، ده از دهگانان، آبادی و بزرگی و بزرگ‌زادگی و راستی در دین و پیمان و زنهار و شادی و همگی آفرینش من اورمزد که دادم و این دین ویژه مزدیسنان و آتش بهران که به داد برپا شده است همه به نیستی رسد و زنگیان و آوارگان پیدا آیند... اندر آن هنگام؛ ای سپیتامان زرتشت! همه مردم بدخواه یکدیگر باشند و مهرورزی بزرگ، دگرگونه باشد و آرم و دلبستگی و دوستی از جهان بشود. مهر پدر از پسر، و برادر از برادر برود. و داماد از پدر زن روی بگرداند و خواهش مادر از دختر جدا و دیگرگونه باشد. ای سپیتامان زرتشت! چون دهمین صد سال تو سر برود، خورشید راست‌تر و نهفته‌تر، و سال و ماه و روز، کوتاه‌تر باشد. زمین، تنگ‌تر و راه‌ها دشوارتر باشد و میوه تخم ندهد؛ و دانه‌ها از ده‌هشت بکاهد و دو بیافزایند و آنکه بیافزاید رسیده نباشد... مردم کوتاه‌تر زیند و هنر و نیروی ایشان کم باشد و فریفتارتر و بیدادتر باشند و سپاس و آرم نان و نمک ندارند. ایشان در بند پرستش از یکدیگر نباشند..

آنچه خواندید متنی بود در مورد علائم آخرزمان از دید موبدان زرتشتی که توسط صادق هدایت برای اولین بار به زبان فارسی جدید ترجمه شد و سپس ارباب کیخسرو شاهرخ در کتاب «زرتشت: پیامبری که از نو باید شناخت»، کمی آن را ساده‌تر کرد و کلمات و اصطلاحات دشوار آن را به فارسی روان‌تر برگرداند. این متن گفت‌وگویی میان زرتشت و اهورامزدا را گزارش می‌کند. متونی که مدعی پیشگویی اتفاقات آخرزمان هستند یا به عبارت آشناتر، ادبیات آخرزمانی، در بسیاری از سنت‌های دینی و فرهنگی دیده می‌شوند. از آن‌جا که اعتقاد به ادوار زمانی در اقوام هندواروپایی بسیار معمول بوده است، ایرانیان زرتشتی هم مانند پسرعموهای هندی خود، ادبیات آخرزمانی داشته‌اند که پایان دوران شکوفایی آیین زرتشتی و رسیدن دورانی تاریک و پلشت را پیش‌بینی می‌کند. جمشید

کرشاسپ چوکسی، مولف کتاب «ستیز و سازش»، بر این اعتقاد است که متون کهنی از این دست، حسب مورد ویرایش می‌شوند و بر مبنای اتفاقات تازه‌ای که افتاده، صورتبندی تازه‌ای از وقایع آخرزمان به دست می‌دهند. به عبارت دیگر ادبیات آخرزمانی، معمولاً پس از وقایع مورد ادعا نگاشته، یا دست‌کم ویرایش شده است. درست همان‌طور که ادبیات پیشگویانه عربی-اسلامی، پس از غلبه نظامی سرداران عرب و مسلمان نوشته و تولید شد، ادبیات پیش‌گویانه زرتشتی هم بارها در همین دوران بازنویسی شده است. متن پیش‌گفته، که در قالب گفت‌وگوی زرتشت و اهورامزدا تنظیم شده، برگرفته از زند و همن یشت، از متون مقدس زرتشتیست که حکومت اعراب را نشانه آخرزمان می‌داند.

چوکسی پس از آنکه می‌گوید و همن یا همان بهمن، فرشته‌ای مانند جبرائیل در فرهنگ زرتشتیست که حامل سروش یا وحی الهیست، در «ستیز و سازش» می‌نویسد:

«زند و همن یشت، به صراحت ورود مسلمانان عرب را مقارن آخرین روزهای بشریت ذکر کرده است. بنا به گفته مصحح ناشناس این متن در سده سوم هجری قمری، خداوند به زرتشت پیامبر گفت: «دوران هفتم یا دوران آهن برآمخته، [دوران] پادشاهی بد دیوان زولیده‌موی خشم‌تخمه است.» اصطلاح خشم در دین زرتشتی معمولاً نامی برای دیو خشم است و در این عبارت جناسیست برای هاشم، موسس خاندان محمد نبی. چون حملات اعراب و ترکان پیش از آخرین اصلاح متن اتفاق افتاده بود، به نظر می‌رسد سطری که پیش‌گویی می‌کند «پادشاهی از تازیان چرمین‌دوال... به ترکان رسد»، بعدها افزوده شده باشد.»

اگرچه در اصلاحات اجتماعی مزدک، بردگان مدنظر نبودند و نظام بردگی حتی زیر سوال هم قرار نگرفته بود، اما دیدیم که واژگون شدن سلسله‌مراتب اجتماعی، نگرانی اصلی مخالفان مزدک بوده است. ادبیات آخرزمانی گاهی به این واژگونی سلسله‌مراتب اجتماعی به عنوان نشانه وقوع آخرزمان اشاره می‌کنند. چوکسی در ادامه بندی که در بالا نقل شد در «ستیز و سازش» می‌آورد:

«گفته‌های مربوط به آخرالزمان، اشاره به آشوب اجتماعی در میان زرتشتیان تحت انقیاد نیز داشت. موبدان با اشاره به سلطه‌ای که مسلمانان

به دست آوردند، پیشگویی‌های قدیم‌تر را بازنویسی کردند؛ به این ترتیب که حکومت اعراب، نشان‌دهنده روزهای پایانی بشریت است که در آن زمان «سرباز سواره، پیاده خواهد بود؛ سرباز پیاده، سوار بر اسب خواهد شد؛ بردگان در مسیرهای اربابان راه خواهند رفت و جداکردن بزرگان از افراد پست، و افراد پست از بزرگان ممکن نخواهد بود.»

مزدکیان اگرچه آیین و باورهای خود را بر تفسیری از متون اوستا استوار کرده بودند، اما چنانکه تا این جا روایت کردیم از ناحیه موبدان مورد قبول قرار نگرفتند و با اتهام «زندیک» در معنای کسی که گزارش یا تفسیر نادرست از متن اصلی دین ارائه می‌دهد، سرزنش شدند. از زمان خسرو، فرزند قباد ملقب به انوشیروان دادگر، مزدکیان شدیداً سرکوب شدند و ناچار شدند به نقاط دوردست پناه ببرند و در خفا زندگی کنند. اما شواهد و منابع تاریخی نشان می‌دهد که در دوران پس از حاکمیت اسلام هم در جامعه و سیاست ایران حضور داشتند و فعالیت می‌کردند. این دیگری‌های آیینی که تاکیدشان بر هویت طبقات فرودست اقتصادی، آن‌ها را به دیگری دشمن تبدیل کرده بود، در قرون بعد، نقاب بر چهره انداختند و زیر عناوین اسلامی و عربی به زیست سیاسی و انقلابی خود ادامه دادند.

در بخش بعد تلاش خواهیم کرد که با تکیه بر نظر پژوهشگران، نفوذ جریان‌های مختلف مزدکی را به جریان‌های مختلف شیعه در دوران حکومت اسلام بررسی کنیم. اگرچه در بدو امر عجیب به نظر می‌رسد اما برخی بر این اعتقادند که جریان‌های شیعه در حقیقت محصول ائتلافی سیاسی و عقیدتی میان ایرانیان دگراندیش مزدکی و دگران‌دیشان مسلمان بوده است.

پانزده: آنان که نمی‌میرند!

- بابک: ... چگونه شد که سرنوشت ابومسلم را نادیده گرفتی؟ مردی که هرچه در توان داشت به کار برد و چون کار را بر بنی‌عباس هموار کرد، منصور به نیرنگ هرچه در کف او بود، رُبود. حتی جاننش را هم... آیا سرانجام جعفر برمکی را می‌توانی از یاد ببری؟ کشتی شکسته خلافت را از کام طوفان‌ها گرفت و به ساحل نجات کشید و هارون با شمشیر دژخیم خود از او قدرشناسی کرد...
- افشین: [حرفش را قطع می‌کند] برمکی‌ها حیف شدند... مخصوصاً جعفر که مایه امید تمام پارسیان و مخالفان دستگاه خلافت بود. جعفر شایستگی آن را داشت که روزی زیر پای عباسیان را خالی کند و حتی بساط خلافت را برچیند و خود آغازگر دوره جدیدی در قلمرو خلافت شود.
- [آنگاه چنانکه گویی مطلب تازه‌ای به یادش آمده باشد]... راستی می‌دانی که جعفر هم‌مسلك شما بوده؟... خودش در پای مرگ اعتراف کرده بود. هنگامی که مسرور گردنش را می‌زده صراحتاً اظهار داشته بود که من یک خرمی‌ام!...
- بابک: شنیده‌ام که جعفر نسبت به خرمی‌ها اظهار دوستی و ملاحظت می‌کرد اما دشوار بود که او یک خرمی باشد. شاید هم در واپسین دم زندگی، برای اینکه دل دشمن را سوزانده باشد، مدعی خرمی‌گری شده... شاید هم از صمیم دل آرزو کرده باشد که کاش یک خرمی می‌بود. می‌دانی چرا؟ برای اینکه خرمیان

آشتی‌ناپذیرترین دشمنان خلفای عباسی هستند. اما آیا جعفر با آن پایگاه و سوابق می‌توانست یک خرمی باشد؟ آیا او که برای بنای کاخ بیست هزار هزار درهم و برای خرید اثاث و لوازم و کنیزان و غلامان هزار هزار درهم خرج کرده بود، می‌توانست یک خرمی باشد؟

- افشین: جعفر مردی بود بخشنده و مردم‌دار... این حقیقتی‌ست که دوست و دشمن آن را قبول دارند. او هر سال هزاران درهم به شاعران و عالمان می‌بخشید.
- بابک: بله... اما هیچ از خود پرسیده‌ای که این زر و سیم بی‌حساب را از کجا می‌آورد؟ نه از دسترنج زحمتکشان ایرانی؟! این را هم بدان که سرانجام عبرت‌انگیز جعفر و خاندانش مربوط به اعتقاد جعفر نبود بلکه نمک‌شناسی و ناسپاسی، خوی عباسیان است. عاقبت فضل و حسن‌بن سهل را به چشم خود ندیدی؟ تو می‌پنداری که از ابومسلم و جعفر و فضل و حسن و طاهر زرنگ‌تر هستی؟! در این سراسیمگی که تو افتاده‌ای نه زرنگی به کار می‌آید و نه هشیاری... نه زور بازو سودی می‌بخشد و نه تیزی شمشیر... میمونی که از جنگل و شاخه درخت دست بکشد و گردن به زنجیر بدهد و به میل دیگران پشت‌وارو بزند، سرنوشت محتومش خفت و خواری‌ست...
- افشین: [با صدایی که گویی خشم و ناراحتی‌اش را در گلو پنهان می‌کند] بابک!... جلوی زبانت را نگه دار.. فراموش نکن که تو اسیر منی!...
- بابک: فراموش نمی‌کنم... اما گردن من و تو به یک زنجیر بسته است... [صدا به پس‌زمینه می‌رود].

آنچه ابتدای این بخش خواندید مجادله افشین، سردار ایرانیِ معتصمِ عباسی، با بابک خرم‌دین بود به نقل از رمان «بابک» اثر جلال برگشاد.

پس از سقوط قلعه بڈ، بابک موفق به فرار می‌شود. اما یکی از یارانش خیانت می‌کند و او را دست‌بسته به افشین تحویل می‌دهد. نویسنده رمان، جلال برگشاد، این گفت‌وگوی خیالی را میان این دو شخصیت تاریخی ایرانی‌تبار ترسیم می‌کند تا جهت‌گیری‌های متفاوت سیاسی در جامعه آن روز ایران را، به‌ویژه در قبال خلفای عباسی مستقر در بغداد، برای ما تصویر کرده باشد.

بابک یک انقلابی مبارز با عقاید مزدکیست که نه برای احیا عظمت شاهنشاهی ساسانی، بلکه برای مردم تهیدست مبارزه می‌کند. برای او هویت ملی در اولویت نیست. بلکه تنگدستی مردم مسئله است. افشین، شاهزاده سغدی و اصالتا اهل منطقه باستانی اُسروشَنَه (Osroshana) بود. این شهر باستانی اکنون یکی از شهرهای تاجیکستان است. افشین می‌خواست فرمانروایی خراسان را به دست بیاورد و در این راه، برای جلب اعتماد المعتمد، خلیفه عباسی، با خرمدینان به رهبری بابک درگیر شد و موفق شد قیام آن‌ها را سرکوب کند. همان‌طور که در این گفت‌وگوی خیالی بابک پیش‌بینی می‌کند، افشین نهایتاً به دستور خلیفه به اتهام تدارک کودتا، بازداشت و اعدام شد.

در ادامه به تداوم قیام‌های مزدکی در قرون اولیه اسلامی می‌پردازیم و به نقل از منابع پژوهشی، نقشی را که مزدکیان در تقویت جریان‌های شیعی ایفا کردند روایت خواهیم کرد. چنانکه دیدید بابک سرنوشت ابومسلم خراسانی را به افشین یادآوری می‌کند و می‌خواهد که افشین از سرنوشت او عبرت بگیرد. ابومسلم خراسانی که نام اصلی‌اش بهزادان پور وندیداد بود، در ابتدای کار، از سرداران محلی خراسان بود که علیه حکومت خلفای اموی جنگید و در به قدرت رسیدن خاندان عباسی کمک شایانی کرد. اما خلیفه عباسی، منصور، خیلی زود احساس کرد که ابومسلم از او دستور نمی‌گیرد. منابع تاریخی می‌گویند که منصور، حکومت شام یا سوریه فعلی را به ابومسلم پیشنهاد کرد تا او را از خراسان، یعنی جایی که هواداران پرشوری داشت، جدا کرده باشد. اما ابومسلم نپذیرفت. او حتی چند نوبت دعوت خلیفه برای حضور در بغداد را هم نادیده گرفت یا به بهانه‌های مختلف از شرفیابی به حضور خلیفه تن زد. منابع تاریخی می‌گویند که منصور نهایتاً او را به حضور در بارگاه خود قانع کرد و همان‌جا ناجوانمردانه، دستور قتلش را صادر نمود. آنچه مسلم است این است که جریان‌های مختلفی که از حاکمیت خاندان اموی به ستوه آمده بودند، برای براندازی حکومت آن‌ها با هم همدست شدند ولی نمی‌توانستند میان خود اتحاد مهمی شکل دهند. یاران ابومسلم به فرماندهی خود او، یکی از مهم‌ترین این جریان‌ها بودند که هواداری ایرانیان را با خود داشتند.

احسان یارشاطر معتقد است که مزدکیان علی‌رغم اینکه در دوره قباد و انوشیروان ساسانی به شدت سرکوب شده بودند، نه تنها در قرن اول و دوم هجری قمری در جامعه ایران حضور داشتند، بلکه به‌ویژه از راه هواداری از ابومسلم خراسانی که نام ایرانی‌اش،

بهبزادان بود، آرزوی اعاده اقتداری را داشتند که خود مزدک زمانی در دربار ساسانی داشت. به عبارت دیگر، مزدکیان از مهم‌ترین هواداران ابومسلم خراسانی بودند. یارشاطر در مقاله «کیش مزدکی» می‌نویسد:

«مقارن پایان عهد امویان، مزدکیان بر ابومسلم گرد آمدند و بر کوشش خود افزودند. ولی قتل ابومسلم به فرمان منصور خلیفه در ۱۳۷ هجری قمری معادل ۷۵۵ میلادی بر آن‌ها ضربتی گران زد. زیرا ابومسلم را نه فقط رهبر سیاسی و سپهسالار خود می‌پنداشتند بلکه چنان که در منابع به صراحت آمده است او را پیشوای مذهبی خویش و برابر با «امام» در قاموس شیعیان می‌شمردند. تلخکامی و سرخوردگی سخت پیروان ابومسلم مایه چند جنبش سیاسی- مذهبی از گونه جنبش غلات شد که اصول عقاید همه آن‌ها از مزدک نشان دارد. از این میان، یکی به رهبری سنباد بود که از دستیاران نزدیک ابومسلم و سپهدار او بود که در همان ۱۳۷ هجری قمری شورید و مدعی شد که روح ابومسلم در او حلول کرده و همه او را مزدکی می‌شمردند و به ترویج اباحه متهم می‌کردند.»

ترویج اباحه یا به اصطلاح فقهی، «اباحه‌گری» به معنای مباح‌شمردن یا نادیده‌گرفتن و بی‌اعتنایی به واجبات مذهبی‌ست. به نظر می‌رسد اصطلاح «خرمی» هم کم‌وبیش معادل همین اصطلاح فقهی باشد چون از میان معانی مختلفی که برای آن ذکر شده، اعتقاد به زندگی صلح‌آمیز و آرام با حداقلی از قیود زاهدانه و سخت‌گیرانه برای زندگی، از مشخصه‌های آیین مزدک و مزدکیان دانسته شده است. به عبارت دیگر، خرم‌دین، یعنی کسی که دین شادمانه‌ای دارد توأم با رواداری و تساهل. دور نیست که در تقابل با سخت‌گیری موبدان درباری در دوره ساسانی به‌ویژه علیه هویت‌های دینی دیگر، لایه‌هایی از جامعه ایرانی به پیروی از مزدک، آسان‌گیری آیینی را تبلیغ می‌کرده‌اند. این آسان‌گیری البته بیش‌تر به نفع طبقات محروم و تنگدست جامعه بوده است. موبدان عالی‌رتبه دربار ساسانی که بزرگان و زمین‌داران را متحد اصلی خود می‌دانستند، عملاً آیین بهدینی را به چشم بسیاری از ایرانیان، آیین طبقات بالاتر جلوه داده بودند. به همین جهت است که در بخش‌های قبل، از نویسنده «ستیز و سازش» خواندیم که «تبايد برای قیام ابابک

خرمدین] اهمیت زیادی قائل شد، زیرا با وجود نشانه‌های اجتماعی و دینی ایران خواهانه آن، موبدان و بخش بزرگی از عوام ایرانی با آن مخالفت کردند.» مفهوم این اظهارات این است که وجه طبقاتی قیام خرم‌دینان، خود مانعی برای دستیابی به یک همبستگی ملی علیه فاتحان عرب بوده است. بنابراین اصطلاح «باحه‌گری» و فارسی آن «خرم‌دینی»، از ناحیه لایه‌هایی از جامعه ایران آن روز، با تداعیاتی منفی و نکوهشگرانه، علیه طیف وسیعی از جنبش‌های اعتراضی مطرح می‌شده است. یارشاطر در همین مورد می‌نویسد:

«در سده‌های دوم و سوم هجری، از مزدکیان به نام‌های گوناگون یاد شده است که از همه رایج‌تر مزدکیه، خرمیه، خرم‌دینیه، مُحَمَّره یا سرخ‌جامگان، و مُبَيَّضه یا سپیدجامگان است. نام‌های دیگر آن‌هایی‌ست که از نام رهبران‌شان مأخوذ است. چون جاویدانیه در جبال و آذربایجان، بابکیه در همان حوالی، مازیاریه در گرگان و طبرستان، سنبادیه در خراسان، ابومسلمیه بیش‌تر در خراسان و مُقَنَّعیه در ماوراءالنهر. اصطلاحات «قرمطی» و «زندیق» و «باطنی» نیز غالباً به صورت مترادف مزدکی به کار رفته است. منابع موجود این اصطلاحات را غالباً غیردقیق به کار می‌برند و از این رو اختلاف‌های فرقه‌ای یا محلی را که در میان مزدکیان موجود بوده است نمی‌توان معلوم کرد.»

مسعودی، مورخ و جغرافی‌دان عرب که احتمالاً در ۲۸۰ هجری قمری یعنی حدود شصت سال پس از سرکوب قیام بابک در بغداد متولد شده است، مزدک را به عنوان کسی معرفی می‌کند که اوستا را تفسیر می‌کرد و معانی‌ای از باطن آن بیرون می‌کشید که از ظاهر کلام آشکار نبود. یارشاطر وقتی نکات مسعودی را در کتاب «التنبیه و الاشراف» در کنار اشارات ابوریحان بیرونی قرار می‌دهد، نتیجه می‌گیرد که اصطلاح «زندیک» در معنای مفسر، یا به فارسی میانه «گزارنده»، در اصل به مزدک و یارانش اطلاق می‌شده است و از همان زمان که آیین مزدک سرکوب شد، باید دلالت‌های کاملاً منفی پیدا کرده باشد. او در «کیش مزدکی» می‌نویسد:

«مسعودی می‌گوید که مزدک، کتاب زرتشت، یعنی اوستا را تاویل می‌کرد... و نخستین کسی بود که به «تاویل» و «باطن» اعتقاد داشت.

تاملی در اصطلاح زندیک یا به عربی «زندیق» به همین نتیجه می‌رسد. زندیک اصطلاحی نکوهش‌آمیز و به معنای «گزارنده» است و به مانویان و همانندان ایشان و به‌ویژه به پیروان مزدک که برای اوستا، «زند» یا «گزارش» فراهم کرده بودند، اطلاق می‌شود. گفتار بیرونی که می‌گوید مانویان را فقط «مجازا» زندیق شمرده‌اند، می‌رساند که زندیق تمام‌عیار مزدکیان را می‌پنداشته‌اند. باید در نظر داشت که در اوستا عبارتهایی هست که با تاویل می‌تواند مبنای آیین اجتماعی مزدکیان قرار گیرد. مثلاً در وندیداد آمده است که اگر هم‌کیشی، برادری، یا دوستی، پول، زن، یا پند خواست، باید کسی را که پول می‌خواهد پول داد، و آن کس را که خواستار زن است، زنی به کابین سپرد و آنکه را که خرد می‌جوید، کلام مقدس آموخت.»

در بخش قبل به نقل از شاهنامه دیدیم که مخالفان مزدک او را به ترویج بی‌مبالاتی اخلاقی در امر تشکیل خانواده و تاهل متهم می‌کرده‌اند. کسری یا همان انوشیروان در جلسه محاکمه مزدک می‌گوید:

یکی دین نو ساختی پر زیان / نهادی زن و خواسته در میان
چه داند پسر، کش که باشد پدر؟! / پدر همچنین چون شناسد پسر؟

گفتنی‌ست که در سنت ایرانیان متمول در دوره ساسانی، شبستان وجود داشته است؛ شبستان، غالباً سالنی بزرگ و کاملاً آراسته بوده که چند نفر از جمله چند خواننده و نوازنده، یا به عبارت آشناتر، رامشگران، مامور بوده‌اند که موزیک بنوازند و فضای شادی برای صاحب خانه و مهمانانش تدارک کنند. صاحب شبستان هم نه تنها می‌توانسته چند زن به عنوان همسر رسمی در اختیار داشته باشد، بلکه با کنیزان هنرمند و خوش‌چهره خود هم می‌توانست هر وقت که بخواهد، معاشقه کند. البته چنانکه گفته شد اصلاحات مزدکی، داشتن غلام و کنیز را رد نمی‌کرد. اما به حق همه مردان در داشتن دست‌کم یک زن، تاکید می‌کرده است. می‌توان حدس زد که در ارتباط با زنان، ایده مزدکیان، نه اشتراک زنان میان همه مردان، بلکه مراعات عدالت در همسرگزینی بوده است. با این حال، منابع ما

حتی شاهنامه فردوسی هم طوری روایت می کنند که گویا مزدکیان وفاداری جنسی را زیر سوال برده بودند. کما اینکه انوشیروان خطاب به مزدک می گوید با دین تو، پسر، پدرش را گم می کند و پدر نمی داند از میان فرزندان یک زن، پسران خودش کدامند! این اعتراض احتمالا مربوط به اصلاحاتی می شود که مبتنی بر آن، کسانی که زنان بیش تری داشته اند، ناچار بوده اند بعضی از زنان خود را به مردان بی همسر اعطا کنند. احسان یارشاطر در ارتباط با این بخش از اصلاحات مزدکی می نویسد:

«منابع موجود مشخص نمی کنند که مزدک برای تقسیم عادلانه زن و خواسته، محتملا چه آیین و راهی نهاده بوده است. این منابع بیش تر سخن از مباح کردن زنان و هرزگی و آشفتگی تبار که از آن برمی خیزد در میان می آورند و این همه از مقوله افتراهایی ست که معمولا به فرق بدعت گذار می زنند. با اندکی بصیرت می توان پی برد که در عمل، به کار بستن چنین اصولی ناممکن بوده است. آنچه درست تر می نماید این است که مزدک یک سلسله اقداماتی را تبلیغ می کرد تا طبقات بالا را از مزایای ناروای خود محروم کرده، و به بینوایان کمک کند. از جمله این اقدامات، به احتمال بسیار تقسیم املاک بزرگ، منع احتکار، تعدیل سهم مالکانه از محصول، تخفیف امتیازات طبقاتی و تاسیس بنیادهای عمومی به سود نیازمندان بود. از اطلاعات موجود درباره بعضی دهکده های اشتراکی عهد اسلامی می توان نتیجه گرفت که هدف مزدک، دست کم در نواحی روستایی، پدید آوردن اجتماعی بود که در آن مردم همه دارایی خود را یک جا گردآورند تا نیاز واقعی هر کس از مال همگانی برآورده شود.»

در بخش سوم با عنوان «روند دگرسازی»، با یکی از این دهکده های اشتراکی آشنا شده بودیم. این دهکده، «لحساء» در بحرین، شمال شبه جزیره عربستان بود که توصیف آن را از سفرنامه ناصر خسرو خواندید. گزارش های تاریخی به وجود دهکده هایی مشابه در حدود همان قرن سوم هجری قمری، در اطراف کوفه، دلالت می کنند که بنیان آن ها را به حمدان قرمطی نسبت می دهند. بنیان گذاران شهر لحساء هم از یاران و وفاداران حمدان قرمطی بودند. یارشاطر در مورد ایده مزدک و مزدکیان درباره زنان می نویسد:

«و اما درباره تعالیم مزدک راجع به زنان، به احتمال قوی، وی اختلاف طبقات را منکر بود و با زناشویی زنان با مردانی از طبقات دیگر موافق بود. محتملا تعدد زنان و رسم به پاداشتن حرم را ناروا می‌شمرد و زنان مکرر را گذاشت تا به همسری مردان بی‌زن درآیند. با آنکه گواهی دقیقی در دست نیست، می‌توان فرض کرد که در مقررات مالی قوانین ازدواج، تسهیلاتی پدید آورد. همچنین، محتملا مقررات ازدواج‌هایی را که در آن، معمولا بیوه یا خواهر یا دختر مردی را که بی‌پسر مرده بود ناگزیر می‌کرد که بی‌هیچ حقی به ازدواج با یکی از خویشاوندان پدری مرد متوفی تن در دهد، تخفیف داد. بعید نیست که مقرر کرده باشد که پسرانی که از این گونه زناشویی زاده می‌شوند، باید پسران و وارثان برحق پدران و مادران طبیعی خود خوانده شوند، نه آن مردی که در گذشته بود. این نوآوری‌ها، در چشم زرتشتیان پایبند سنت، البته در حکم برهم‌زدن تبار و از میان بردن خاندان و امتیازهای طبقاتی بود. می‌باید خسرو بسیاری از رسوم دیرین را از نو برقرار، ولی برای حقوق زنان، حمایتی بیش از گذشته معمول کرده باشد.»

* * * * *

- خلیفه: شنیده‌ام که تو حرام‌های خدا را حلال کرده‌ای و بر آن بوده‌ای که سرزمین خلافت را غصب کنی...
- بابک: هر کس را مادرش هر جا به دنیا آورد، آن جا مال اوست؛ سرزمین اوست؛ وطن اوست. غاصب کسی است که فرسخ‌ها راه زیر پا گذارد و با قشون و سلاح بر سر مردم بی‌دفاع یورش آورده، دسترنج مردم زحمتکش را غارت کند و زندگی را در کامشان تلخ سازد... [مکت و دوباره با خشم ادامه می‌دهد] غاصب کسانی هستند که اندیشمندان ملت‌ها را می‌ربایند. غاصب کسانی هستند که بر کشتگاه مردم اسب می‌تازانند؛ مردم را اسیر می‌گیرند و مردان را چون حیوان به بیگاری وامی‌دارند. زنان شوهردار را می‌فروشدند. دختران را بی‌عصمت می‌کنند... در حرمسرای خلیفه چند زن و دختر و رامشگر و رقاصه وجود دارد؟! حرمسرای

این مردان که در این جا جمع اند موج می زند از دختران و زنانی که روزی برای خود زندگی آزادی داشته اند...

- خلیفه: می خواستم عفو کنم اگر توبه...!
- بابک کلامش را قطع می کند: توبه را گناهکاران می کنند. توبه از گناه می کنند.
- خلیفه کلامش را قطع می کند: تو اکنون در چنگ ما هستی...
- بابک: بله! اما تنها جسمم در دست شماست! نه روحم!... دژ آرمان من تسخیر ناپذیر است....

- خلیفه: وقتی سر از تن ات جدا شد دیگر همه چیز پایان می پذیرد.
- بابک: همه چیز وقتی پایان می پذیرد که مردمی که بابک یکی از آن هاست نابود شوند. در حالی که دنیا دگرگون می شود، کاخ ها فرومی ریزد؛ شاهان و خلیفه ها و تمام ثناگویان شان نابود می شوند، اما مردم می مانند و نام و یاد خدمتگزاران و جانبازان خود را در سینه زنده نگه می دارند...

امدتی مکث و صدای پچیچه شنیده می شود. بعد ناگهان صدای شگفتی جمعیت برمی خیزد وقتی خلیفه، شمشیر برهنه بابک را از کنار تخت خود برمی دارد.]

- خلیفه: این شمشیر توست! حتما می شناسی... با این شمشیر نبود که در جهان فتنه کردی؟! می توانی بگویی با این شمشیر چند تن را کشته ای؟! بابک: بسیار کشته ام!... و همه در خور مرگ!

[فریاد خشم آلود از جمعیت]

- خلیفه با خشم و فریاد: جلا!... جلا!... جلا!...

این روایت نقل صحنه اعدام بابک خرم دین بود در مقر خلیفه عباسی، المعتصم بالله، در بغداد. از رمان «بابک» اثر جلال برگشاد با کمی تغییر.

اعدام بابک در منابعی که آن را روایت کرده اند، صحنه ای حماسی ست. خلیفه که از دلاوری بابک به خشم آمد، دستور داد که اول دست راست، و بعد دست چپ بابک قطع شود. منابع می گویند که بابک در حالی که دستانش را از دست داده بود، خم شد و با خون خودش صورتش را خونین کرد. وقتی پرسیدند چرا چنین کردی؟ بابک پاسخ داد که نخواستم رنگ پریدگی چهره ام را به ترس و واهمه تعبیر کنید. گردنش را زدند و بدن

تکه‌تکه شده‌اش را به معرض تماشای عموم گذاشتند. اما تجزیه و تحلیل همان منابع تاریخی نشان می‌دهد که چه اعدام بابک همین‌قدر دراماتیک بوده چه نه، حرکت انقلابی او مطمئناً با مرگش تمام نشده است. درست همان‌طور که سنباد، سردار ارتش ابومسلم خراسانی، بعد از اعدام او، مدعی حلول روح ابومسلم در کالبد خود شد و مبارزه او را ادامه داد، شواهد نشان می‌دهد که نه تنها هواداران بابک خرم‌دین، بلکه به طور کلی مزدکیان، قیام خلقی خود را تا سده‌ها در دوران اسلامی ادامه دادند. یارشاطر در این خصوص می‌نویسد:

«منابع ما در مورد فعالیت مزدکیان در نخستین یکصد سال بعد از سقوط ساسانیان خاموش‌اند. ولی به کرات اعتقادات ویژه غلات شیعه را از قبیل اعتقاد به حلول ذات خدا در پیامبران و امامان و اعتقاد به تناسخ و غیبت و رجعت امام و توسل به باطن قرآن را به عقاید مزدکیان مربوط می‌کنند. در این باره گفته شهرستانی روشن‌تر است. شهرستانی پس از ذکر نکته‌های برجسته اعتقادات غلات شیعه می‌گوید که این غلات هر جا به نامی خوانده می‌شوند: در اصفهان خرمیه و کودکیه، در ری مزدکیه و سنبادیه، در آذربایجان ذقولیه، در چند جا مُحَمَّرِه و در ماوراءالنهر مُبَيَّضَه! روشن است که در این جا شهرستانی می‌خواهد برساند که غلات شیعه مسلمانان واقعی نیستند و به بدعت مزدکی تعلق دارند. حقیقت این است که از نظر اعتقادات، میان غلات و مزدکیان عهد اسلامی تفاوت چندانی نیست. غلات هنگامی پدیدار می‌شوند که تشیع که در اصل یک نهضت سیاسی معتقد به خلافت موروثی بود، به صورت جنبش مذهبی و انقلابی با اعتقاد به آیینی خاص درمی‌آید.»

به یاد می‌آورید که در بخش هشتم با نام «از دخمه‌ها تا امام‌زاده‌ها: مرزهای سیال فرهنگی»، از یک نویسنده شیعی مذهب، به نام حیدرعلی قلمداران که منتقد فرهنگ شیعه بود، نقل کردیم که چگونه بسیاری از جریان‌های شیعه در طول تاریخ، در حقیقت اسلام‌ستیز بودند و به چارچوب‌های الهیات اسلامی باور نداشتند. قلمداران که منتقد باورهای مانند شفاعت یا زیارت در فرهنگ امروز شیعه است، سرچشمه چنین باورهایی را «احزاب غیرعلنی»

سده‌های اولیه اسلامی می‌داند که نه فقط علیه خلفای مستقر در بغداد مبارزه می‌کردند، بلکه چارچوب اسلامی اعتقادات را هم نقض می‌نمودند. این جریان‌های شیعه، برای آنکه مبارزه تاریخی خود را استمرار ببخشند، بر باورهایی مانند تناسخ یا حلول روح در کالبد، تاکید داشتند. تنها در این صورت بود که مبارزه کسی مانند ابومسلم خراسانی پس از مرگش می‌توانست به سردار او سنباد، یا نوه او که هنوز کودک بود، محول شود یا مبارزه جاویدان، رهبر خرم‌دینان قلعه بذر، می‌توانست به بابک سپرده شود.

یکی از پژوهشگران قرن سوم و چهارم هجری قمری، که از قضا تباری ایرانی داشت، به نام حسن بن موسی نوبختی، در کتاب مشهوری به نام «فرقه‌های شیعه»، غلو، یا به زبان امروزی، رادیکالیسم جریان‌های شیعه را به مزدکیان و خرم‌دینان نسبت می‌دهد و می‌نویسد:

«... غلو با ایشان آغاز شد. حتی معتقد بودند که امام خداست؛ پیغمبر و رسول، فرشته‌اند. ایشان بودند که درباره «ظَلَّة» سخن گفتند و در تناسخ روح مقالات نوشتند. در این جهان، به «دور» معتقد بودند و قیامت و رستاخیز مردگان و شمار اعمال را منکر می‌شدند. گمان داشتند که سرائی جز این جهان نیست و رستاخیز همانا خروج روان از یک تن و درآمدنش به تنی دیگرست؛ چنانکه اگر نکوکار باشد به تنی نیک، و اگر بدکار به تنی بد درخواهد آمد. و نیز آنکه روان در این تن یا خوش است و یا در آزار و همین تن‌هاست که بهشت و دوزخ است.»

منظور از «ظَلَّة» در جملات نقل شده از نوبختی، جمع کلمه عربی «ظَلَّ» به معنای سایه‌هاست. دو اصطلاح اظله و اشباح، از اصطلاحات پرکاربرد در نوشته‌های نویسندگان متهم به رادیکالیسم تا قرن سوم و چهارم هجری قمری‌ست. روایاتی که به روایات اظله و اشباح مشهورند، روایاتی هستند که به خلقت ارواح پیش از خلقت اجسام باور دارند و بنابراین تناسخ و حلول را با چنین باوری تایید می‌کنند.

* * * * *

در این بخش تلاش کردیم که به پیوستگی تاریخی یک هویت دیگری ایرانی، به نام هویت مزدکی، در درازای تاریخ بپردازیم. این هویت دینی که در دوران ساسانیان می‌رفت که

به هویت همگانی مردم ایران تبدیل شود، از قرار به جهت جهت‌گیری‌های طبقاتی تند خود، سرکوب شد و به حاشیه جامعه ایران پس‌زده شد. اما شهرهای دورافتاده و روستاهای کویری این کشور گواهی می‌دهند که مزدکیان بیش از حکومت مقتدر ساسانی عمر کردند و تاسدها در دوران اسلامی، زیر نقاب الفاظ و اصطلاحات عربی، زیر پوشش هویت اسلامی، به مبارزه علیه دولت‌های بزرگ و طبقات متمول مردم ادامه دادند. در تاریخ معاصر ما، آن‌ها که نوعی مبارزه خلقی و طبقاتی را در دستور کار خود قرار داده بودند، در نوشته‌های خود یاد مزدکیان را زنده کردند و چنانکه در بخش ششم با نام «جذابیت‌های کژآیینی» از قول احسان طبری آوردیم، به نوعی پیوستگی یا استمرار در مبارزه برای عدالت قائل شدند. هواداران آرمان عدالت، سایه سنگینی بر هویت‌های رسمی دینی در ایران انداختند و دست‌کم در معنای استعاره کلمه، روح مبارزه را از کالبدی به کالبد دیگر انتقال دادند. در بخش‌های دیگر، از تکرار الگوهای روایی مشابه در نقل سرگذشت بزرگان و پیشوایان دین خواهیم گفت.

شانزده: آن دیگری هرزه!

پسر بد مر او را یکی همچو شیر / که ساسان همی خواندی اردشیر
 دگر دختری داشت نامش همای / هنرمند و با دانش و نیک‌رای
 همی خواندندی وُرا چهرزاد / ز گیتی به دیدار او بود شاد
 پدر در پذیرفتش از نیکویی / بران دین که خوانی همی پهلوی
 همای دل افروز تابنده ماه / چنان بد که آبستن آمد ز شاه
 چو شش ماه شد پر ز تیمار شد / چو بهمن چنان دید، بیمار شد
 چو از درد شاه اندر آمد ز پای / بفرمود تا پیش او شد همای
 بزرگان و نیک‌اختران را بخواند / به تخت گرانمایگان بر نشاند
 چنین گفت کاین پاک‌تن چهرزاد / به گیتی فراوان نبودست شاد
 سپردم بدو تاج و تخت بلند / همان لشکر و گنج با ارجمند
 ولی عهد من او بود در جهان / هم‌آنکس کزو زاید اندر نهان
 اگر دختر آید برش گر پسر / ورا باشد این تاج و تخت پدر

این بخش را با نقل ابیاتی از شاهنامه آغاز کردیم که به ازدواج بهمن یا همان اردشیر با دخترش هما می‌پردازد. بهمن، علی‌رغم اینکه پسری به نام ساسان داشته که می‌توانست جانشینش شود، دخترش هما را به همسری برمی‌گزیند تا فرزند حاصل از این ازدواج، به

جانشینی‌اش برسد.

هما با لقب چهارزاد، به تعبیر فردوسی دختری زیبارو و همین‌طور «با دانش» و «نیک‌زای» بود و به عقد پدرش درآمد چون «پدر در پذیرفتش از نیکویی!» شش ماه پس از این وصلت، بهمن بیمار می‌شود و در بستر مرگ می‌افتد و وصیت می‌کند که دخترش هما، و هر آنکه از هما متولد شود، جانشینش باشد. ادامه داستان به این شکل است که بهمن می‌میرد و هما به جانشینی پدر بر تخت می‌نشیند. اما فرزند پسری را که از او متولد می‌شود پنهان می‌کند تا بتواند تا انتهای عمرش، به عنوان شهبانو حکومت کند. منابعی که داستان‌های ملی را روایت می‌کنند می‌گویند که هما سی و دو سال به خوبی و خوشی سلطنت کرد. آنچه در داستان هما برای ما جالب است و به آن در این بخش خواهیم پرداخت، اتهامات جنسی‌ست که «ما» به «دیگری» می‌زنیم؛ اتهام هرزگی جنسی که به دیگری‌های دینی می‌زنیم، تا چه حد در واقعیت ریشه دارد و تا چه حد در معنای دقیق کلمه، یک «ناسزا» و یا «تهمت» است؟

«بدیهی‌ست آیین پاکی که درجه حقیقت‌شناسی و حکمت و معرفت را به انتها رسانیده و تمام اوامر و تاکیداتش بر تنظیم و ترتیب امور عالم و صحت جسم و سلامتی روح و حفظ درجات انسانیت با نیکویی تمام بوده، هرگز کاری شنیع را تجویز ننموده است. یکی از مسائل مهم عالم، عمل ازدواج یعنی زناشویی‌ست که در طریقه زرتشتی امر به «وه»، یعنی اختیارکردن یک تن شده است و به عبارت دیگر چنانکه زن نمی‌تواند بیش از یک شوهر داشته باشد، شوهر هم اجازه اختیار نمودن بیش از یک زن ندارد و طلاق، یعنی رهاکردن جفت خود، هم در طریقه زرتشتی تجویز نشده است. و در ضمن اگر مردی یا زنی بدکار گردد، و بدکاری او به اندازه‌ای باشد که بزرگان و قضات مذهبی، توصیه در مفارقت نمایند، سزاوار چنان است. ولی آن مفارقت باید اعلان عام گردد و ثبت دفاتر شود تا به علاوه عبرت سایرین، دیگر نشناخته ازدواجی بین فرزندان آن مرد که از جفت دیگر تولید می‌یابد و یا فرزندان خود آن اشخاص که محض مفارقت از شناسایی دور گردیده‌اند، واقع نشود و سن ازدواج پسران را از پانزده‌سالگی و دختران را از سن چهارده به طریق آیینی مجاز فرموده

است تا زودتر عنان اختیار بر سر توسن سرکش شهوانی زده از تجاوزات نفس اماره جلوگیری شود. و ثانیاً در عقیده زرتشتیان اختیار جفت هر چه بیش تر بُعد مسافت، در خون داشته باشد، باعث صحت آن وجود خواهد شد. ولی نه از خون قومی دیگر. یعنی ایرانی با ایرانی آن هم از اهل مذهب خود تا آلودگی خون و اختلاف عقیده حاصل نشود. نزدیک تر از دختر عمه برای پسر عمه و دختر خاله برای پسر خاله نکاح نمی نمایند و نکاح مادر و خواهر و دختر و همه و خاله و اگر زن مرده باشد، مادر زن و حتی دایه‌ای که شیر به طفلی از آن خانواده داده باشد و نکاح اولاد آن دایه یا کسی که شیر آن دایه خورده باشد و هكذا، ابدا تجویز نشده و از ابتدای پیدایش آیین پاک مزدیسنی تاکنون این عقیده پاک مرسوم و معمول بین زرتشتیان بوده و هست و کتب زرتشتی و عادات و رسوم هر عصر بین زرتشتیان گواه صادق این آیین پسندیده می باشد.»

آنچه خواندید از کتاب «زرتشت پیامبری که باید از نو شناخت» به قلم کیخسرو شاهرخ بود. کیخسرو شاهرخ را که از مهم ترین چهره های ایرانیان بهدین یا زرتشتی ست، در بخش های قبل به طرق مختلف معرفی کردیم. این نماینده چند دوره از مجلس شورای ملی که خدمات بسیاری به ایرانیان کرد، در کتاب «زرتشت پیامبری که باید از نو شناخت»، به اتهامی قدیمی پاسخ می دهد که علیه زرتشتیان از دوران باستان وجود داشته است. شاهرخ در ادامه می نویسد:

«اما افسوس که بی اطلاعان یا نادانسته یا از روی غرض به عمد نسبت های ناسزا به این کیش بهین و باقرّهی داده، و آنچه از روی عناد، پیشه خود کرده اند این است که پناه بر خدا زرتشتیان مادر و خواهر و دختر هر یک از نزدیکان خود را که ممکن است، بدون ترس خدا و خلق، به عقد نکاح خود درمی آورند. (خداوند مرا از تکرار این ناسزا بیامرز. زیرا غرض از ذکر آن در این جا رفع این ناسزای کذب محض است نه شرکت در اقرار) و شاهد قول خود را داستان هما و بهمن قرار می دهند. یعنی می گویند به قول شاهنامه چون بهمن دختر خود همای را به عقد مناکحت خویش

درآورد که وارث تاج و تخت شده، محض آنکه بهمن زرتشتی بوده، البته این عمل را به قانون زرتشتی نموده! حالا باید درجه کژی اندیشه و عدم اطلاعات را دید! آیا عقلا و صاحبان انصاف و محققین، پیوسته جزء را دلیل کل قرار می‌دهند یا کل را دلیل جزء؟ و غیر از سند شاهنامه که سایرین از روی آن چیزی و چیزها نوشته‌اند این نسبت به بهمن را چه سند دیگریست و نسبت به کدام یک از سلاطین و شیوخ و اکابر دیگر این طایفه می‌دهند؟»

اینکه آن دیگری مذهبی، نجس است، یعنی آلودگی دارد در کنار روابط آزاد جنسی، از مشهورترین اتهاماتیست که معمولاً می‌شنویم و متأسفانه گاهی باور می‌کنیم. تا آن‌جا که به بهدینی برمی‌گردد، داستان شاهنامه که در ابتدای این بخش خوانده شد، به علاوه برخی احکام قدیمی زرتشتی، دستمایه قرار گرفت تا این نوع تهمت‌ها به زرتشتی‌ها وارد شود. اما همه می‌دانیم که آیین بهایی، کاملاً متفاوت از آیین زرتشتیست. ایمان بهایی چنانکه در بخش دوم با نام «آن دیگری ایرانی» شرح دادیم، ایمانی برخاسته از حوزه‌های علمیه شیعه دوازده امامیست. با بهدینی، خاستگاه تاریخی و اجتماعی متفاوت دارد و به لحاظ منظومه اعتقادی کاملاً متفاوت است. اما همین اتهام بی‌بند و باری جنسی به خانواده‌های بهایی، عیناً طرح شده است. نویسنده کتاب «صد و شصت سال مبارزه با آیین بهایی» به نقل از رضا فانی یزدی، فعال سیاسی، در همین ارتباط می‌نویسد:

«برای بچه‌های هم‌سن و سال ما، بهاییت چند مشخصه بیش‌تر نداشت... جماعت نجسی بودند که در میان آن‌ها هیچ ارزش اخلاقی، جایگاهی نداشت. روابط جنسی آزاد داشتند؛ پدر و دختر با هم می‌خوابیدند و در جلسات شبانه خود پس از مراسم دینی، چراغ‌ها را خاموش می‌کردند و هر کس با هر کسی هم‌خوابی می‌کرد. انجمن حجتیه در آن دوران بیش‌تر با این ادعاهای آخری، بچه‌ها را جلب می‌کرد. این باور به بی‌بند و باری بهایی‌ها دیگر فقط مربوط به نوجوانان و بچه‌ها نبود. بسیاری از مردم میانسال و سالخورده در کشور ما نیز چنین باوری داشتند. این باور چنان قوی بود که گاه برخی از مردان مسلمان که در پی الواتی بودند تصور

می کردند اگر به دین بهایی درآیند، مشکلی از نظر روابط نامشروع با زنان و دختران آنها نخواهند داشت.»

به عنوان یک قاعده کلی، هرچه تنگ نظرتر باشیم و در عقاید خود، جزمیت‌اندیش‌تر، بیش‌تر تمایل داریم که آن دیگری را تیره و تار ببینیم و هیچ حقی برای او قائل نشویم. حکم به اینکه آنها که به شیوه دیگر زندگی می‌کنند و طور دیگری نیایش می‌کنند و مناسبات انسانی را بین خود با قواعد فقهی دیگری تنظیم می‌کنند، کثیف، شلخته، هرزه و فاسدند، انگاری به خود ما کمک می‌کند تا فکر کنیم دقیقاً در جایگاه حق ایستاده‌ایم؛ انگار هرچه آن دیگری بدتر باشد، «ما» بهتر خواهیم بود! در حکومت‌های تمامیت‌خواه دینی، مانند آنچه در ایران امروز بر سر کار است، اتهام هرزگی جنسی نه فقط به کنشگران سیاسی منتقد به کرات وارد شده، بلکه به‌ویژه علیه دیگری‌های دینی به طور گسترده طرح شده است. به عنوان نمونه، فردی که رسانه‌های رسمی حکومتی او را کارشناس «یهودشناسی» معرفی می‌کنند، در یک گفت‌وگو، علاوه بر یهودیان، بهاییان، صوفیه و تمامی غربی‌ها را به بی‌بند و باری جنسی متهم می‌کند. شمس‌الدین رحمانی در گفت‌وگو با فرقه‌نیز، از رسانه‌های جمهوری اسلامی، می‌گوید:

«بهائی‌ها ازدواج بین محارم و حتی ارتباط زن شوهردار را آزاد می‌دانند... در اندیشه آزادی اروپایی، آقای «برتراند راسل» در کنار «آزادی و اخلاق زناشویی» می‌گوید زن شوهردار اگر می‌خواهد با دیگران ارتباطات جنسی داشته باشد، به شرط بچه‌دار نشدن، ایرادی ندارد. درویش‌هایی مثل «دکتر نوربخش»، قطب دراویش «نعمت‌اللهی» نیز آزادی‌های جنسی قائل بودند. یا گروهی به نام «شوان» یا «مریمیه» نیز همین‌طور. «فروید» یهودی، این اندیشه‌های ارتباط‌های جنسی آزاد را درست کرد که باعث می‌شود خانواده بر هم بخورد. نظم عاطفی، تربیتی و اجتماعی، از طریق خانواده ایجاد می‌شود و بدون خانواده، ناممکن است.»

کیخسرو شاه‌رخ در «زرتشت پیامبری که باید از نو شناخت»، در ادامه سخنان پیشینش می‌نویسد:

«چنانکه گفتیم فرضاً بهمن چنان عمل زشتی را مرتکب شده باشد، دلیل امر مذهب و عادت کل نمی‌شود. چه که ایراد بر کل در صورتی‌ست که یا چنان امری را از کتب مذهبی بیرون آورند و یا عادت معمول میان زرتشتیان باشد که هیچ یک از این‌ها نیست و امکان یافتن چنان ایرادی در کتب مذهبی و عادت میان زرتشتیان ندارد. بسیار سلاطین عیسوی و یهود و هندو و مسلمان و غیره هم در عین استقلال بسی کارهای مخالف مذهب خود نموده و ناموس اهل یک مملکت را بر باد داده‌اند که دوره تواریخ عالم، گواهی بر اعمال شنیع و زشت آن‌ها می‌باشد. آیا آن حرکات دلیل این می‌شود که مذهب آن‌ها امر به آن کار نموده است؟! حاشا!»

* * * * *

- شخص ناشناس: ای استاد! موسی به ما نوشت که هر گاه برادر کسی بمیرد و زنی بازگذاشته، اولادی نداشته باشد، برادرش زن او را بگیرد تا از بهر برادر خود نسلی پیدا نماید. پس هفت برادر بودند که نخستین، زنی گرفته، بمرد و اولادی نگذاشت. دومین برادر او را گرفته، ولی او هم بی‌اولاد فوت شد و سومین برادر با او تزویج کرد. این اتفاق باز هم افتاد تا اینکه هفتمین برادر این زن را تزویج کرد؛ ولی او هم بی‌آنکه فرزندی درست کند، مرحوم شد و پس از او، خود آن زن هم درگذشت! به ما بگو که این زن، در قیامت که برخیزند، زن کدام یک از این برادران خواهد بود؟

عیسی: آیا گمراه نیستید از آن رو که کتاب خداوند و قدرت او را نمی‌دانید؟ هنگامی که مردگان برخیزند، نه نکاح می‌کنند و نه منکوحه می‌گردند. بلکه مانند فرشتگان در آسمان خواهند بود. اما در باب مردگان که برمی‌خیزند، در کتاب موسی، آن‌جا که با خداوند در درختچه‌ای مشتمل تکلیم کرد، خداوند گفت که منم خدای ابراهیم و خدای اسحاق و خدای یعقوب. و او خدای مردگان نیست بلکه خدای زندگان است. پس ابراهیم و اسحاق و یعقوب به یک معنی هنوز زنده‌اند و نمرده‌اند. و شما بسیار گمراه شده‌اید.

آنچه خواندید گفت‌وگوی عیسی بود با مردی از صدوقیان! جریانی در یهودیت آن دوره که اعتقاد به قیامت و روز حساب نداشتند. اما سوال مسخره‌ای می‌پرسند تا عیسی و باور او به

رستاخیز مردگان را به تمسخر بگیرند. این گفت‌وگو که در باب دوازدهم انجیل مَرْقُس آمده و ما با کمی تغییر در ترجمه برای شما نقل کردیم، به سنتی قدیمی اشاره می‌کند که در ایران هم رایج بود و شاید تا امروز هم به آن عمل می‌شود. این سنت می‌گوید که برادران مردی که فوت شده و همسر و فرزندان احتمالی‌اش، بی‌سرپرست مانده‌اند، باید عهده‌دار خانواده بی‌سرپرست برادر مرحوم خود شوند. بنابراین معمولا یکی از برادران، برای اداره امور خانواده برادر فوت‌شده خود، همسر او را به عقد و نکاح خود در می‌آورد.

گفتنی‌ست که نوعی ازدواج در متون کهن زرتشتی طرح شده که به آن «خویتوک دَس» می‌گفتند. این اصطلاح که امروزه حتی تلفظش هم برای ما هم دشوار است، در گذر زمان، به شیوه‌های مختلفی معنا شده و تا حدی مورد مناقشه میان پژوهشگران بوده است. اختلاف این‌جاست که آیا خویتوک دَس، که ازدواجی فوق‌العاده پسندیده و توصیه‌شده بوده، آیا ازدواج با دخترعمو یا پسرعمو، دخترخاله یا پسرخاله است، و یا ازدواج با نزدیکان درجه یک، یعنی ازدواج پسر با مادر، یا پدر با دختر؟!

به عبارت دیگر، کسانی معتقدند که احکم کهن زرتشتی، ازدواج با محارم را نه تنها ممنوع نکرده‌اند، بلکه حتی به عنوان بهترین نوع ازدواج، توصیه کرده‌اند! آنچه مسلم است این است که در کهن‌ترین و اصیل‌ترین متون زرتشتی، یعنی گات‌ها و اوستا، چنین چیزی مطلقا وجود ندارد و زرتشتیان امروز هم ازدواج با محارم را، چنانکه کیخسرو شاهرخ می‌گفت، قبول ندارند. ازدواج با محارم در برخی منابع جدیدتر زرتشتی، مانند دینکرد، و ارداویراف‌نامه مورد اشاره قرار گرفته است. به عنوان مثال، ارداویراف، موبد موبدان که با نوشیدن می و منگ گشتاسپی، به خلسه‌ای عمیق فرورفت تا احکام دین را به یاد آورد، در ارداویراف‌نامه به عنوان مردی توصیف شده که هفت خواهر خود را به همسری داشته است! علیرضا شاپورشهبازی، پژوهشگر و نویسنده، در مورد شواهد چنین ازدواج‌هایی در افسانه‌های ایرانیان قدیم و زرتشتیان کهن می‌نویسد:

«یک دسته از شواهد کتبی ما درباره خوئیتوک دَس عبارت است از مواردی که برای ازدواج با محارم در میان ایزدان و یا موجودات و افراد افسانه‌ای آورده‌اند و هدف از ذکر آن‌ها اثبات جایز بودن چنان ازدواج‌هایی در میان انسانها بوده است. تعداد این گواهی‌ها در مقایسه با شواهد کلی بسیار کم و آنچه به نظر ما رسیده به شرح زیر است:

در تفسیری از یَسْنَا که در دوره خسرو انوشیروان نوشته‌اند، آمده است

که اورمزد با دختر خود اسپندارمذ، خوئیتوک دَس کرد. کیومرث از این زناشویی زاد و خود با اسپندارمذ جفت آمد و نخستین مرد، مَشی به و نخستین زن مَشی یانه، از آن ها به بار آمدند و از ازدواج آن دو، مردمان پدیدار شدند. در یک کتیبه آرامی از دوره هخامنشی، «دین مَزْدِیْسَنی» به بانویی تشبیه شده است که هم خواهر و هم همسر اورمزد است، و در داستان سه موعود زرتشتی هم اثر چنین ازدواجی را باز بسته‌اند. همچنین آورده‌اند که جمشید با خواهر همزادش زناشویی کرد و فریدون با دختر خود؛ و منوچهر از زناشویی خواهر و برادری به بار آمد. و ارداویراف که در سنت از احیا کنندگان دین مزدیسنیست هفت خواهر خود را به زنی داشت و در معراج خود، در آسمان دوم روان کسانی را دید که خوئیتوک دس کرده بودند و کامرانی جاودانی یافته بودند. باز در یادگار زیران که در اصل به شعر و از دوره اشکانی بوده است، آمده است که گشتاسپ همسر خواهر خود هئوئسا یا همان آتوسا بود. در شاهنامه و کتب دیگر آمده است که همای دختر بهمن، زن او شد و داراب را از او زاد.»

به لحاظ علمی، ازدواج با خویشاوندان درجه اول، یعنی ازدواج اعضای یک خانواده با هم، مخاطره بروز معلولیت‌های جسمی و ذهنی را افزایش می‌دهد. همکاران پژوهشی ما از یک هوش مصنوعی سوال کردند که از نظر علم ژنتیک، ازدواج با خویشاوندان درجه یک، چه مخاطراتی دارد؟ پاسخ چت.جی.پی.تی این بود: «ازدواج با محارم، به‌ویژه در میان افرادی که به طور ژنتیکی به هم نزدیک هستند (مانند برادر و خواهر یا پدر و دختر)، می‌تواند با خطرات سلامتی جدی برای فرزندان حاصل از این ازدواج‌ها همراه باشد. این نوع ازدواج‌ها، که به عنوان ازدواج‌های خویشاوندی شناخته می‌شوند، می‌توانند منجر به بروز مشکلات ژنتیکی و بیماری‌های موروثی در فرزندان شوند.»

یکی از دلایل اصلی این خطرات افزایش احتمال به ارث بردن دو کپی از یک ژن معیوب از یک جد مشترک است. در این حالت، اختلالات ژنتیکی که معمولاً به صورت مغلوب و نادر هستند، می‌توانند بیش‌تر بروز کنند. به عنوان مثال، فرزندان که از ازدواج‌های

خویشاوندی به دنیا می‌آیند، ممکن است با مشکلاتی مانند دشواری‌های شناختی، نقایص قلبی، و کاهش شنوایی مواجه شوند. همچنین، این نوع از ازدواج‌ها می‌توانند خطر بروز بیماری‌های چند عاملی مانند دیابت، فشار خون بالا، بیماری‌های قلبی، چاقی و برخی انواع سرطان را افزایش دهند.

پژوهشگرانی که ازدواج با محارم را در میان زرتشتیان به صورت یک سنت یا یک قانون دینی، قویا رد کرده‌اند، از جمله یادآوری کرده‌اند که اگر چنین چیزی در میان ایرانیان قدیم سنت بود، آن‌ها نژادی معلول، بیمار، و کندذهن می‌بودند. در واقع اگرچه ازدواج با محارم در میان تقریباً تمامی جوامع قدیمی سوابقی دارد، اما نمی‌توان باور کرد که چنین چیزی در هیچ یک از جوامع کهن، یک سنت یا یک قانون بوده باشد.

شاپور شهبازی در مورد خویتوک دس، به‌ویژه به سوءتعبیرهای زبانی اشاره می‌کند و وجود آن را به عنوان یک قانون یا سنت، در بهدینی، باور ندارد. او می‌نویسد:

«من سرتاسر تاریخ ایران را بارها زیر و رو کرده‌ام و حدود پنج‌هزار سند یونانی و رومی و سریانی و چینی و عربی و فارسی و پهلوی و اوستایی و فارسی باستان را نقطه به نقطه خوانده‌ام و از میان آن‌ها فقط پانزده مورد معین تاریخی یافته‌ام که شخصی به ازدواج با محارم روی آورده است. هشت تای آن به دوره هخامنشی تعلق دارد، سه تا به دوره اشکانی و چهار تا به دوره ساسانی... نمی‌توان انکار کرد که ازدواج کمبوجیه با خواهرانش اتفاق افتاده، اگر چه بر خلاف قانون ایرانی بوده است. باز نمی‌توان انکار کرد که کتب متاخر زرتشتی بر چنان ازدواج‌هایی صحه گذاشته‌اند گو اینکه درست بر خلاف رسم جامعه توصیه می‌کرده‌اند. به عبارت دیگر «ازدواج با محارم» به طور بسیار محدود در تاریخ ایران اتفاق افتاده است ولی تاریخ ایران خیلی چیزهای دیگر هم دیده است که نه ربطی به قوانین ایرانی داشته است و نه ربطی به عرف زرتشتی. چنانکه نشان خواهیم داد تعدادی از این ازدواج‌ها بر مبنای تعبیر غلط چند واژه اساسی حقوقی اتفاق افتاده‌اند و در این موارد گاهی خودخواهی و بی‌اعتنایی فرمانروایان به عرف هم موثر بوده است.

با اینکه این همه شواهد کتبی برای ازدواج با محارم در ایران داریم نمونه‌های واقعی آن، چنان محدود است که باید دلیلی برای این خیالبافی نویسندگان پیدا کنیم. یعنی باید پی ببریم که چرا نویسندگان این سان به وفور چنین نسبتی به ایرانیان داده‌اند در حالی که تعداد واقعی چنان پیوندهایی ناچیز بوده است. به نظر ما سه دلیل برای چنان اشتباهاتی وجود داشته است. یکی شیوع چنان ازدواج‌هایی در میان ملل دیگر، که باعث می‌شده است نسبت دادن آن به ایرانیان خارق العاده به نظر نیاید. دوم واقع شدن ازدواج کمبوجیه با خواهرانش که نمونه و سرمشق به دست نویسندگان داده است تا هر گردن فراز تاریخی را که بخواهند با چنان کاری ارتباط دهند و تعجبی هم به بار نیاورد. سوم تعبیر غلطی که چهار اصطلاح حقوقی و اجتماعی پیش آورده است و این اصطلاحات «خویشاوند» و «دختر» و «برادر» و «خواهر»ند که ما یکی یکی آن‌ها را شرح خواهیم داد.

برای توضیح مورد سوم باید مقدمه‌ای در تحول بعضی از واژه‌ها و اصطلاحات مرسوم بیاوریم تا با قیاس با اصطلاح خوئیتوک دس مشخص کنیم که به معنی ظاهری، اعتمادی نیست. در حقیقت یکی از دشواریهای تاریخ باستان تکیه پژوهندگان بر تعبیر عادی و تحت‌اللفظی واژه‌های کلیدی است، زیرا واژه‌ها هم، همانند مردمان، زاده می‌شوند و تحول می‌یابند و گروهی از آنان هم می‌میرند. اگر کسی امروز معنی اصلی «دهقان» را بداند که روزی به خداوند و صاحب ده و یا حتی نجیب زاده فرهیخته اطلاق می‌شده است، در به کار بردن آن برای کشاورز ساده بی‌زمین و یا کارگر مزرعه تردید خواهد کرد.

واژه سوم که می‌خواهیم تعریف کنیم واژه «دختر» است که اصل آن به دُخترُی بر می‌گردد که از آن در فارسی باستان دُخسی و در عیلامی دوکُشیش آمده است و در پهلوی کتیبیه‌ای، دُخْش شده است و در پهلوی مانوی هم دُخْش. و در ارمنی دُشْخی و در فارسی دخت‌ل‌دختر، و همه جا معنی «شاهزاده خانم» داشته است؛ و بعداً به معناهای دیگر، من

جمله فرزند مونث آمده است... ولی مفهوم اصلی آن هنوز در اصطلاح ما مانده است. مثلاً وقتی «ایران‌دخت» یا «عظم‌دخت» و یا حتی «دُخی» می‌گوییم، مقصودمان «شاهزاده خانم ایران» و یا «بانوی بزرگ» و یا «شاهدخت» است نه «دختر ایران» و یا «دختر بزرگ» و یا «دختر». به هر حال «دختر» فقط یکی از معانی مرسوم آن اصطلاح بوده است و بنابراین، به هیچ روی نمی‌توان گزارشی چون «داریوش سوم با دختر خود ازدواج کرد» را به معنی تحت اللفظی آن گرفت؛ بلکه بسیار محتمل است که اصل آن چنین می‌بوده است: داریوش سوم با «شاهزاده خانم فلانی» زناشویی کرد.

... در یادگار زیربان، از زن گشتاسپ به عنوان «همسر و خواهر» او نام برده شده است. این وضع با توجه به اشکانی‌بودن زمان سرودن یادگار زیربان بسیار فهمیدنی است، چه در آن زمان اصطلاحات و زبان یونانی رایج بوده و اصطلاح یونانی «خواهر و همسر» برای «ملکه» رواج داشته است بدون این که ملکه یک پادشاه، خواهر او هم بوده باشد. اما بعد که این اصطلاح فراموش شده، تعبیری چنان مهم از کتابی به نسبت مذهبی در میان مدعیان سوادداری و حامیان ادعایی سنن دینی رایج گشته است ولی معنی آن عوض شده و از آن همان تعبیر ظاهری خواهربودن همسر را فهمیده‌اند. برای این است که در اوستا خواهر و برادربودن گشتاسپ و هئوتسا [یا همان «آتوسا»] یاد نشده است اما از دوره اشکانی به بعد این مسئله پیش آمده است.»

به طور کلی نظر شاپور شهبازی این است که در اواخر دوره ساسانی که مسیحیت و اسلام در سرزمین‌های ایرانی رو به گسترش گذاشت و علاوه بر آن، نژادهای ترک و عرب در میان ایرانیان زیاد شدند، احتمالاً بعضی موبدان برای حفظ هویت بهدینی ایرانی، ازدواج با خویشاوندان درجه یک را هم، نه تنها توصیه کردند بلکه مورد تأکید قرار دادند. چنین ازدواج‌هایی اگرچه در تاریخ دراز ایران دست‌کم از زمان کمبوجیه نمونه داشته است، اما به هیچ وجه بخشی از رسوم زرتشتی یا حتی عرف مردم ایران نبوده است. شاهد این مدعا

اینکه متونی که خویتک دس را عملی فوق‌العاده ارجمند جامی‌زنند، به ناگواربودن چنین چیزی نزد عموم مردم به طرق مختلف اشاره دارند.

اگر چنین تفسیری درست باشد، به این معناست که بعضی موبدان بلندپایه هم در برابر کهن‌ترین سطور اوستا، دست به نوعی بدعت زده‌اند و چیزی را که به صورت قانون دینی وجود نداشت، به عنوان یک قانون دینی بسیار مقدس معرفی کرده‌اند. برای ما که در مجموعه دیگری‌نامه، از منظر پویایی هویت‌های دینی و کنش و برهمکنش آن‌ها نگاه می‌کنیم، چنین حکم عجیبی احتمالاً آخرین مراحل مقاومت یک هویت دینی قدیمی در برابر هویت‌های تازه می‌تواند تفسیر شود.

درونی‌ترین لایه‌های جامعه به‌دینان ایران برای جلوگیری از فتنه‌هایی که به عنوان فتنه‌های آخرزمان تفسیر می‌شد، نهایتاً چاره‌ای ندیده است مگر آنکه به درون خود رو کند و ازدواج‌های درون خانواده را تشویق نماید.

در حالی که به عنوان یک ترفند بنیادی یا نوعی تمهید رادیکال، لایه‌هایی از جامعه ایران، ازدواج با خویشان درجه یک را توصیه می‌کرد، لایه‌هایی دیگر هویت عربی-اسلامی را پذیرفتند اما آن را با فرهنگ دیرینه خود بازروایی کردند. از این جاست که می‌توان الگوهای تکراری را زیر نقاب هویت‌های تازه بازشناخت و نشان داد.

هفده: قصه‌های تکراری؛ چهره‌های نو

[فصل یازدهم انجیل یوحنا: داستان زنده شدن لازاروس با معجزه عیسی: مردم مقابل غاری که با سنگی پوشیده شده جمع شده‌اند و همه گریه می‌کنند. لازاروس کفن‌پیچ، چهار روز است که مرده و داخل قبر خود قرار گرفته است. یکی از خواهران لازاروس گریان سخن می‌گوید و عیسی پاسخ می‌دهد. مطابق با روایت، عیسی لازاروس را بسیار دوست می‌داشت و خود گریه می‌کرد.]

- خواهر لازاروس گریان: ای آقا!... اگر این‌جا بودی برادر من نمی‌مرد!... [مکث] این را هم می‌دانم که هر چه از خدا بخواهی، همان خواهد شد.
- عیسی بغض‌آلود: برادر تو بر خواهد خاست!
- خواهر: می‌دانم!... روز قیامت، در رستاخیز همگان، بر خواهد خاست...
- عیسی بغض‌آلود: رستاخیز و قیامت... مرگ و زندگی منم!... هر که به من ایمان داشته باشد، اگر مرده باشد زنده می‌شود!... و اگر زنده باشد، تا ابد نخواهد مرد!... باور می‌کنی؟
- خواهر: باور می‌کنم آقا!... تویی مسیح، پسر خدا!... که به جهان آمده است!
- عیسی [در حالی که صدایش محکم می‌شود و تحکم‌آمیز سخن می‌گوید]: سنگ را بردارید! [پس از چند ثانیه مکث، صدای ساییده شدن یا غلتیدن سنگی..]
- خواهر با حالت گریان: آقا!... چهار روز است که برادرم مرده... بدنش متعفن شده.

- عیسی: نگفتم که اگر ایمان داشته باشی جلال و جبروت خداوند را خواهی دید؟! [لحنش حالت دعایی می‌گیرد] ای پدر ما که در آسمانی! شکر می‌کنم تو را که سخن مرا شنیدی... تو همیشه سخن مرا می‌شنوی... ولكن برای این مردم که این جا هستند می‌گویم تا ایمان بیاورند که تو مرا فرستادی... [لحظاتی مکث و لحنش محکم‌تر می‌شود] ای لازاروس!... بیرون بیا...
[صدای همهمه که در پس‌زمینه است بیش‌تر می‌شود تا اینکه صدای وحشت و جیغ افرادی در جمعیت به گوش می‌رسد. لازاروس بیرون غار کفن پیچ ایستاده است.]

آنچه خواندید از فصل یازدهم انجیل یوحنا، و داستان مشهور زنده شدن لازاروس، دوست عیسی بود. اغلب داستان‌هایی که از عیسی مسیح نقل کرده‌اند، چه آن‌ها که در چهار انجیل رسمی آمده، چه آن‌ها که در انجیل‌های دیگر، معجزات شگفت‌انگیزی را به عیسی نسبت می‌دهند.

مطابق با دیدگاه نویسندگان انجیل، عیسی، پسر خداوند بود و قادر بود کارهای معجزه‌آمیز بکند. او این معجزات را برای این در مقابل مردم انجام می‌داد، تا ماهیت واقعی خود را برای مردم آشکار کند. عیسی به روایت انجیل‌های چهارگانه، تقریباً هیچ گاه مستقیم و صریح نگفت که پسر خداوند، و همان مسیحی‌ست که آمدنش به جهان، در صحف انبیا وعده داده شده... اما با اعمال و سخنان خود، به‌ویژه با اعمال معجزه‌آمیز، و نهایتاً پس از رستاخیز از مرگ، به‌تدریج ماهیت خود را آشکار کرد. اما کاراکتر مرد مقدسی که با اعمال شگفت خود بر مردم تاثیر می‌گذارد، مضمونی بسیار آشناست. نه فقط چنین حکایت‌هایی بعدها هم نقل شده، مانند داستان‌هایی که از کرامات مشایخ صوفی در ادبیات فارسی داریم، بلکه حتی قبل از میلاد مسیح هم چنین روایت‌هایی وجود داشتند. حتی عین کارها و معجزاتی که در انجیل‌ها به عیسی نسبت داده شده، در ادبیات پیشامسیحی سابقه دارد. آیا سنت‌های دینی از یکدیگر اقتباس ادبی یا حتی سرقت ادبی می‌کرده‌اند؟! تا پایان این بخش را دنبال کنید تا در این باره بیش‌تر بدانید.

در بخش سیزدهم خواندید که اولین کشیش‌ها و اسقف‌های مسیحی در ارمنستان، برای گسترش کلیساهای خود، ناچار از فرزندان کاهنان معابد استفاده کردند؛ یعنی اولین نسل از کشیش‌های مسیحی در ارمنستان، از خانواده همان کاهنان معابد پیشامسیحی

بودند و می‌توانید حدس بزنید که خود تغییر دین داده و حالا مامور به ابلاغ دین جدید به مردم ارمنستان شده بودند. مطمئناً چنین تغییری آسان نبوده... به‌ویژه از این جهت که مدتی زمان می‌برده تا نه فقط همین کاهنان بتوانند آداب و رسوم معابد قدیم را به مسیحیت نزدیک کنند، بلکه مردمی هم که عادت به آیین‌ها و رسوم دیگری داشتند، خیلی به تدریج با آیین‌های جدید که منتسب به شخصی به نام عیسی از ناصره بود، خو می‌گرفتند. باز می‌توانید حدس بزنید که ماحصل این روند تاریخی هرچه باشد، باید نشانه‌ها و خصوصیات از مذهب قدیم را در خود حفظ کرده باشد؛ به طوری که پژوهشگران، یا آن‌ها که علاوه بر اطلاعات تاریخی، دید تیزبینی دارند، شاید فقط روکشی بر اعتقادات قدیمی‌تر تشخیص دهند.

در ادبیات پیشامسیحی، به‌ویژه در ناحیه سوریه باستان یا همان شامات، از مرد مقدسی صحبت شده به نام آپولونیوس که داستان زندگی‌اش شباهت بسیاری به عیسی مسیح دارد. آپولونیوس که یک فرد فیثاغورثی، یعنی پیرو آرا و اندیشه‌های فیثاغورث، معرفی شده، مرد خردمندی بود که شهر به شهر سفر می‌کرد و یاران و مخاطبان خود را با حکمت فیثاغورثی آشنا می‌نمود. پژوهشگران معتقدند او باید یک شخصیت واقعی و تاریخی بوده باشد. زمان دقیق تولد و مرگ او مشخص نیست اما به هر حال، معاصر با عیسی زندگی کرده است. شرح حال نویسان او، معجزاتی را به او نسبت داده‌اند که بسیار شبیه به معجزات عیسی است. به عنوان نمونه، زنده کردن مردگان که در فصل یازدهم انجیل یوحنا در قالب داستان لازاروس به عیسی نسبت داده شده، با کمی تغییر، در زندگی‌نامه آپولونیوس به قلم فیلوسترآتوس هم یافتنی است. در داستانی که فیلوسترآتوس نقل می‌کند، زن جوانی در مراسم عروسی خود می‌میرد و داماد و بستگان دو خانواده پشت تابوت او گریان حرکت می‌کنند که آپولونیوس به آن‌ها می‌رسد و با خواندن وردی جادویی، زن جوان را زنده می‌کند! آپولونیوس هم مانند عیسی با امپراتور روم مواجه می‌شود و توسط او به مرگ محکوم می‌شود. اما پس از مرگش، دوباره زنده می‌شود و بدنش به آسمان عروج می‌کند! بسیاری از قالب‌های داستانی که شما در انجیل‌ها پیدا می‌کنید، مبتنی بر مضامینی کهن‌ترند. خود این ایده که کسی از جهان مرگ بازگردد، اصولاً یک مضمون مشهور در فرهنگ یونانیان باستان بوده است. در داستانی که فیلوسترآتوس می‌نویسد و معجزه زنده کردن یک زن جوان را به آپولونیوس نسبت می‌دهد هم ذکر شده که هرکول، پهلوان

یونانی، آلکِسته (Alceste) زن جوانی را که فدای شوهرش شد، از جهان زیرین، یعنی جهان مرگ، بازگردانده است؛ در واقع خود فیلوستراتوس به این موضوع واقف بود که بازگشتن از جهان مرگ، در داستان‌های یونانی مسبوق به سابقه است. این مضمون به شیوه‌ای دیگر در داستان ایزدبانو دیمِتر و دخترش، پرسه‌فونه، (Persephone) برای یونانیان آشنا بوده است. همین‌طور زاده‌شدن یک شخصیت ویژه از شکم یک دختر باکره، در اساطیر یونانی در قالب داستان پرسِیوس و مادرش دانائو، مضمونی زمانا قدیمی‌تر بوده است. داستان شام آخر در انجیل‌ها مشهور است. عیسی پیش از آنکه بازداشت و به صلیب کشیده شود، در آخرین شامی که با یارانش می‌خورد، آخرین اشاره‌های رمزآلود و آخرین توصیه‌ها را به حواریون می‌کند. این مضمون در قالب داستانی که مهرپرستان، از مهر یا میترا روایت می‌کنند، پیش از مسیحیت وجود داشته است. مهر، گاوی را قربانی می‌کند و پیش از عروج به آسمان با یارانش از گوشت آن گاو تناول می‌کند.

به نظر می‌رسد قصه‌های دینی، خیلی کهن‌تر از آن باشند که معمولا خیال می‌کنیم. این قصه‌ها خاصیت گیرایی داشته که نسل به نسل فراموش نشده‌اند؛ یعنی حتی وقتی متولیان یک دین تغییر می‌کنند و یا حتی زبانی که مردم دین‌دار به عنوان زبان دینی خود به رسمیت می‌شناسند، متفاوت می‌شود، باز مضامین کهن در قالب قصه و در قالب آیین‌ها باقی می‌مانند. نویسندگان متون مقدس جدیدتر، اغلب با قالب‌های داستانی کهن‌تر آشنا بوده‌اند و برای اینکه دیانتی جدید را تبلیغ کنند، از افسون این قصه‌های قدیمی‌تر بهره برده‌اند. نمونه‌های این اتفاق را در تاریخ ادیان تقریباً همه‌جا می‌توان سراغ گرفت و به هیچ وجه منحصر به مسیحیت نیست. شاید تعجب کنید اما جمشید کرشاسپ چوکسی، نویسنده کتاب «ستیز و سازش» معتقد است که حتی روایتی که مسلمانان امروزی از داستان زندگی پیامبر اسلام دارند، شباهت‌هایی با داستان نسبت داده‌شده به زرتشت دارد. چوکسی در این مورد می‌نویسد:

«روایت‌های مربوط به زندگی محمد و زرتشت نیز شباهت‌های زیادی دارند. هرچند در برخی جزئیات تفاوت‌هایی در آن‌ها دیده می‌شود. آرزوی کسب معرفت دینی، خواب‌های مبتنی بر مکاشفه، دعوت‌های پیامبرانه، مقابله، موانع و پیروزی نهایی دین در هر دو دسته از داستان‌ها مشترک است. جستجوی معنوی محمد او را به بیابان و غاری در کوه حرا کشاند.

زرتشت خانه والدین خود را ترک کرد و در سراسر زمین سرگردان شد. هر دو مرد پس از چندین سال تفکر خدای خود را با واسطه دیگر موجودات ماوراءالطبیعی به خواب دیدند. گفته شده است که محمد در سن چهل سالگی به وسیله جبرئیل یا اسرافیل در معرض این رخداد قرار گرفت و زرتشت در سی سالگی با وُهومَنَه امشاسپند برخورد کرد. هر دو مرد چند سال پس از دریافت وحی ابتدا به پنددادن بر ضد سنن جاری مردم پرداختند و سپس بر اساس کتاب مقدس و قانونی که آورده بودند، دعوت خود را آغاز کردند. بیش‌تر اهالی مکه پیام محمد را رد کردند و دعوت او به مدت ده سال با مقاومت روبه‌رو شد. در پایان این زمان، او و پیروانش مجبور به فرار به یثرب شدند. زرتشت در زادبوم خود به همان مدت با دشمنی حکام روبه‌رو شد و سرانجام در جستجوی امنیت به ناحیه تحت حکومت ویشتاسپ رفت. سپس کار هر دو پیامبر بالا گرفت و سرانجام دین آن‌ها در میان کسانی که زمانی آن را رد کرده بودند، انتشار یافت.»

مسیحیان اولیه به طور سنتی اعتقاد داشتند که نویسنده انجیل یوحنا، همان یوحناى حواریست؛ همان حواری که ماهیگیر بود و به روایت انجیل‌ها یوحنا نام داشت. اما پژوهشگران چنین یکسان‌نگاری‌ای را قبول ندارند. اغلب نوشته‌های کهن در حقیقت نویسندگان یا مولفان ناشناس دارند. این در مورد اغلب انجیل‌ها صادق است. این نویسندگان ناشناس، اثر خود را به نام یک شخص مشهور یا یک نام مستعارى عرضه می‌کردند. بنابراین اینکه نویسنده انجیل یوحنا، خود را «یوحنا» نامیده است به این معنا نیست که حتماً باید دنبال شخصی به نام یوحنا پشت این نوشته بگردیم. از طرفی، روایت‌شناسان می‌گویند که نثر یونانی این انجیل قطعاً متعلق به کسی بوده که یونانی را خوب می‌دانسته و حتی از فلسفه و الهیات سرشته‌ای داشته است. کاریست کلمه «لوگوس» یا همان «کلمه»، در ابتدای انجیل یوحنا، آشنایی نگارنده را با استعاره‌های پیچیده ادبیات یونانی آشکار می‌کند. بعید است چنین نویسنده‌ای، ماهیگیر ساده‌ای بوده باشد و آنچنان که انجیل‌ها روایت می‌کنند یوحناى حواری بوده است. اما آشنایی نویسنده انجیل یوحنا با فرهنگ و ادبیات یونانی، شاید توضیح بدهد که چرا داستان زنده شدن لازاروس فقط در این انجیل وجود

دارد. بازگشت از جهان تاریکی یا همان مرگ، بارها در داستان‌های اسطوره‌ای یونانی رخ می‌دهد.

این مضمون که ستاره‌ها می‌توانند تولد یک چهره برجسته را در آینده نشان دهند، بارها در داستان‌ها تکرار شده است. در انجیل، سه مُغ، که در ادبیات مغرب‌زمین، با علوم خفیه و جادو و ستاره‌شناسی مرتبط بودند، به دنبال دیدن ستاره‌ای درخشان به بیت لحم می‌آیند چون پیش‌بینی کردند که ظهور منجی آخر زمان نزدیک است. در واقع این قالب روایی که خیلی آشناست، بعد از تولد این چهره‌های برجسته، ساخته و پرداخته شده و به آنان نسبت داده می‌شود. ادبیات پیش‌گویانه، برخلاف آنچه ادعا می‌کند، پس‌گویانه است! یعنی آنچه را که قبلاً رخ داده با قالب‌های روایی آشنا، توجیه می‌کند. این واقعیت روایت‌شناختی، توضیح می‌دهد که مولفان قصه‌های دینی فرصت کافی برای پرداخت روایت خود را داشته‌اند تا الگوهای قدیمی را با عناصر جدید ترکیب کنند. گویا در قصه‌های تکراری فقط چهره‌های نو گذاشته‌اند. چوکسی در «ستیز و سازش»، در مورد ادبیات پیش‌گویانه دینی می‌نویسد:

«چون روایت‌های مربوط به پیامبران و شاهان پس از به شهرت رسیدن آن‌ها پدید آمده، امکان هماهنگ کردن نشانه‌های پیش‌گویانه مربوط به تولدهای فرخنده موجود در زندگینامه محمد، زرتشت، کوروش و اردشیر با رویدادهای واقعی فراهم بود. پیشگویی برای رساندن آن افراد به موقعیت خارق‌العاده، حتی پس از دوران زندگی آن‌ها ضرورت داشت. اسطوره‌های مربوط به تولد محمد، نه فقط پس از موفقیت او در مقام پیامبری، بلکه حتی پس از رحلت وی و تسخیر خطه ایران به دست اعراب به وجود آمد. پیروان بعدی محمد، بخصوص طی سده‌های دوم و سوم هجری قمری، آگاهانه به این داستان‌ها شکلی جدید بخشیدند تا آن‌ها را متناسب با اوضاع جدید اجتماعی و مذهبی سازند. به نظر می‌رسد نویسندگان مسلمانی که نگارنده زندگی‌نامه‌های قدیسان و دست‌اندرکار این نگارش پرتفصیل بودند، تحت تاثیر روایات ایرانی قرار داشته‌اند؛ البته ممکن نبود که تاثیرات اولیه بر آن‌ها در ارتباط با پیش‌گویی، [مستقیماً] از عقاید زرتشتی بوده باشد. نویسندگان مسلمان نخستین سده‌های اسلامی

که در سرزمین شاهنشاهی سابق ساسانی به سر می‌بردند، فرصت‌ها و انگیزه‌های زیادی داشتند که با روایت‌های خاص زرتشتی آشنا شوند و سپس بنا به علل مذهبی و سیاسی دوباره روی آن روایت‌ها با قرینه‌های اسلامی کار کنند.»

چوکسی سپس نام دو نویسنده مهم را می‌آورد که در شناخت امروزی ما از سرگذشت پیامبر اسلام از راه جمع‌آوری و تدوین روایات و احادیث، تاثیر جدی‌تر گذاشته‌اند: ابن اسحاق و ابن حنبل. هر دوی آن‌ها در حقیقت دو-فرهنگی بوده‌اند و از یک سو فرهنگ ایرانی، و از سوی دیگر فرهنگ عربی را می‌شناخته‌اند. درست همان‌طور که پائولوس رسول، یهودی‌تبار بود ولی فرهنگ یونانی-رومی داشت و نویسنده انجیل یوحنا هم به دو فرهنگ یونانی و عبری آشنا بود. چوکسی می‌نویسد:

«مثلاً ابن اسحاق هر چند در مدینه به دنیا آمد، به بغداد پایتخت عباسیان رفت و در آن‌جا به خدمت در دربار پرداخت. بنابراین، سال‌های زیادی از دوران زندگی او، نزدیک مرکز اداری شاهنشاهی سابق ساسانی سپری شد و وی دسترسی زیادی به گزارش‌های پیشگویانه ایرانی داشت. به علاوه، ابن اسحاق، تنها به این دلیل، مسلمان پرورش یافته بود که پدر بزرگش که در سکونتگاه ساسانی عین‌التَّمَر در نزدیکی کوفه زندگی می‌کرد، در سال ۱۲ هجری قمری به دست اعراب اسیر شد و در مدینه اسلام آورد. بنابراین میراث فرهنگی ابن اسحاق، ترکیبی از جنبه‌های عربی و ایرانی بود که به نوبه خود بر کار دوباره او در زمینه حکایات گردآوری شده در مورد زندگی محمد، تاثیر گذاشته است. دیگر گردآورنده روایت‌های ماوراءالطبیعی پیرامون تولد محمد، متکلم و فقیهی به نام ابن حنبل بود که خانواده عرب او به بصره و بعد به مرو نقل مکان کردند و او بیش‌تر دوران زندگی خود را در بغداد و بصره گذراند. او نیز تحت تاثیر مباحث پیشگویانه دین زرتشتی قرار داشت و ممکن است به سوی آن‌ها جذب شده باشد.»

اما ابن اسحاق که بود؟

صورت زیبایی داشت و با زنان بسیاری مغازله می‌کرد! به طوری که یک بار حاکم مدینه دستور داد موهایی او را که رونقی داشت کم کنند و چند ضربه شلاقش بزنند تا متنبه شود!

از یهود و نصاری خبر نقل می‌کرد و آنان را از اهل علم می‌دانست! از همسر هشام بن عروّه که فاطمه نام داشت، حدیث نقل می‌کرد به طوری که هشام پرسید: «او کی نزد فاطمه رفته است که از او حدیث نقل می‌کند!؟»

این‌ها اتهامات محمد بن اسحاق، ملقب به «امیرالمحدثین» است که هم‌عصر منصور خلیفه عباسی و محمد باقر و جعفر صادق (پنجمین و ششمین پیشوای شیعیان دوازده‌مامی) بود! مهم‌ترین کتاب شرح حال پیغمبر اسلام، یعنی «سیره ابن هشام»، چیزی جز تلخیص و تنقیح کتاب همین محمد ابن اسحاق نیست! با این حال او در مدینه، بنا به نقل ابن‌ندیم، اما به تعبیر امروزی، متهم به دختربازی، داشتن گیس، معاشرت با زنان شوهردار و فحش ندادن به اقلیت‌های مذهبی و مراعات بی‌طرفی در نقل تاریخ بوده است! همان‌طور که آمد، پدر بزرگ محمد بن اسحاق، در ۱۲ هجری قمری، در دوران ابوبکر اسیر شد و ناچار شد که برای نجات جان خود و یا برای آزادی، مسلمان شود. او به مدینه منتقل شد و هر سه پسر او، نام‌های عربی - اسلامی داشتند؛ یعنی موسی، عبدالرحمن و اسحاق، که این آخری، پدر محمد بود. بنابراین محمد بن اسحاق، در نقل روایات مربوط به صدر اسلام، راه پدر و دو عموی خود را در پیش گرفت. گفته می‌شود که او با حمایت دربار عباسی، کتابی به نام سیرت رسول‌الله تالیف کرد که متأسفانه اصل آن از بین رفته است. این کتاب باید در قرن دوم هجری قمری تالیف شده باشد و بنابراین نزدیک‌ترین اثر تاریخ‌نگارانه به عصر پیامبر اسلام بوده است. اما در قرن بعد، یعنی قرن سوم هجری قمری، ابن هشام از روی کتاب سیرت رسول‌الله اثر ابن اسحاق، کتابی گردآورد که به نام سیره ابن هشام مشهور است و مهم‌ترین منبع برای شناخت نسل‌های بعد، از داستان زندگی پیامبر اسلام، رسالتش، مصائبی که برای تبلیغ اسلام متحمل شد و نهایتاً فتح مکه است.

چنانکه خواندید، چوکسی معتقد است که ابن اسحاق نظر به تبار ایرانی‌اش، و نظر به اینکه کار تالیف کتاب سیرت رسول‌الله را در بغداد به دستور خلیفه عباسی شروع کرده، از الگوی آشنای زرتشت پیامبر، استفاده کرده است. او با انبوهی از روایات از اشخاص

مختلف مواجه بود و می‌بایست از آن‌ها یک روایت کلی قابل درک بیرون بکشد. بغداد علاوه بر اینکه مرکزی سیاسی بود، در آن زمان یک مرکز چندفرهنگی هم محسوب می‌شد. در بخش‌های قبل گفتیم که چطور آذرفرنبغ، موبد بزرگ زرتشتی، به دعوت خلیفه به بغداد آمد تا بهدینی را معرفی کند و نسخه اولیه کتاب دینکرد، که در بغداد پیدا شد، نشان‌دهنده حضور دیگری‌های دینی در مجاورت هم، در شهر بغداد بوده است که هنوز نام ایرانی خود، یعنی بغداد را حفظ کرده؛ اگرچه بیش از هزار سال است که مرکز یک کشور عربی بوده است. چوکسی در مورد تاثیرگذاری متقابل ایرانیان زرتشتی و اعراب مسلمان در بغداد آن سالها تا جایی پیش می‌رود که احتمال می‌دهد تلاش‌های عامدانه‌ای از هر دو سو، برای پیدا کردن وجه اشتراک میان زندگی زرتشت و محمد صورت گرفته باشد. تلاش‌هایی که هر طور تفسیر کنیم بیش‌تر ناظر بر تقویت امکان همزیستی مسالمت‌آمیز میان ایرانیان بهدین و اعراب مسلمان، یعنی هموار کردن مسیر اختلاط فرهنگی بوده است؛ رویکردی که نهایتاً به ظهور هویت ایرانیان امروز، یعنی ایرانیان مسلمان انجامیده است. چوکسی می‌نویسد:

«به این ترتیب، گزارش‌های مفصل درباره دعوت زرتشت، فقط مربوط به قرن سوم هجری قمری‌ست و از جهات بسیاری با اشارات مربوط به وقایع زندگی پیامبران در تورات، انجیل و قرآن مطابقت می‌کند. از این رو، چند جنبه از شخصیت تاریخی پیامبر ایرانی را باید زرتشتیانی که مدت‌ها پس از درگذشت زرتشت با مسلمانان، یهودیان و مسیحیان در ارتباط بودند، طراحی کرده باشند. آذرفرنبغ فرخزادان که احتمالاً تالیف دینکرد را در بغداد آغاز کرد - چون بعدها این کتاب در آن‌جا کشف شد - گاه به گاه با دانشمندان مسلمان ارتباط داشت، همان‌طور که دیگر موبدان بزرگ مانند آذرباد امیدان چنین ارتباط‌هایی داشتند. آن‌ها ممکن است مطالبی جعلی به افسانه موجود در دینکرد و کتاب‌های دیگر افزوده باشند تا میان زندگی زرتشت و محمد وجه اشتراک ایجاد کنند.»

* * * * *

احکایت منتسب به آپولونیوس در زنده کردن عروس مرده به نقل از فیلوسترآتوس: عده‌ای

- مویه‌کنان به دنبال تابوتی روانند که در آن دختر جوانی است. آپولونیوس که به فنون جادو و جادوگری آشنا بود، سر می‌رسد و با خواندن وردی جادویی، زن جوان را زنده می‌کند.
- آپولونیوس با صدایی آرام و مهربان: صبر کنید! من غم شما را تسلی می‌دهم.
 - کسی از میان جمعیت با حالت گریان: نمی‌خواهد!... مگه نمی‌بینی پیرمرد که نوحه‌خوان نمی‌خواهیم؟! این دخترک که در شب عروسی‌اش مرد، نوحه‌خوان نمی‌خواهد... همه روم امشب گریانند...
 - آپولونیوس: نه! نه!... نمی‌خواهم نوحه بخوانم... من این دختر را برمی‌گردانم همان‌طور که هر کول، آُلکِسته را به دنیای زنده‌ها برگردانید.

آنچه خواندید از کتاب زندگی‌نامه آپولونیوس به قلم فیلوستراتوس در فصل چهل و چهارم بود. در این فصل، فیلوستراتوس روایت می‌کند که مرگ دختر جوانی در مراسم عروسی، تمامی روم را عزاوار کرد. وقتی مردم عزادار پشت تابوت دختر در حرکت بودند تا او را دفن کنند، آپولونیوس سر می‌رسد و مردم را متوقف می‌کند و با پرسیدن نام دختر و خواندن چند کلمه جادویی او را زنده می‌کند! جالب است که فیلوستراتوس این احتمال را منتفی نمی‌داند که دختر در حقیقت نمرده بوده، بلکه بیهوش شده بوده است. در این صورت، آپولونیوس احتمالا علائم حیاتی را در او تشخیص داده و او را احیا کرده است.

زندگی‌نامه آپولونیوس در اوایل قرن سوم میلادی به سفارش ملکه روم نوشته شد. این ملکه که نامش جولیا دومنا بود در اصل عرب، و متولد شهر حُمص در سوریه امروزی بود. درست معلوم نیست که جولیا دومنا چه نییتی در تبلیغ آپولونیوس در روم داشت که به فیلوستراتوس سفارش نوشتن این زندگی‌نامه را داد. ظن قوی این است که این ملکه به آپولونیوس باوری دینی داشت و مایل بود که او را به دنیای غرب بشناساند. آپولونیوس در شرق و در نواحی ترکیه و سوریه امروزی شخصیتی شناخته شده بود و بدون زندگی‌نامه‌ای که فیلوستراتوس برایش تدارک کرد، در غرب شناخته نمی‌شد. فیلوستراتوس برای نوشتن این زندگی‌نامه از منابع مختلفی استفاده کرد که یکی آن‌ها کتاب خاطرات شخصی به نام دامیس (Damis) است که ظاهراً دستیار یا مباشر آپولونیوس بوده و از خود کتاب خاطراتی به جا گذاشته بوده است. اما پژوهشگران شک دارند که چنین کسی اصلاً وجود خارجی داشته است. بعضی معتقدند فیلوستراتوس برای اینکه سفارش ملکه را انجام دهد،

خودش عملاً چنین شخصیت و چنین اثری را جعل کرده است. بعضی معتقدند چنین کتابی واقعا وجود داشته، اما از دامیس نبوده است.

در اواخر همین قرن، یعنی قرن سوم میلادی، فُرفُوریوس، فیلسوف نوافلاطونی که نامش را در بخش دوازدهم با نام «مسیحیان شهر نصیبین» به مناسبتی خواندید، رساله‌ای نوشت به نام «علیه مسیحیان» که در آن از جمله نوشت که این معجزه‌ها که مسیحی‌ها به عیسی نسبت می‌دهند، بی‌سابقه نبوده بلکه از آپولونیوس سرزده است. او که ضدمسیحی بود می‌خواست بگوید مسیحی‌ها چیزی در چنته ندارند و داستان‌هایی که از پیامبر خود نقل می‌کنند، ای‌سا رونوشتی از ماجراهای آپولونیوس باشد. در همان دوره که از هر دو جناح هواداران و مخالفان مسیحیت، مطالبی جدلی نوشته می‌شد، یک اشراف‌زاده رومی اضافه کرد که حکایت‌نویسانی که ماجرای آپولونیوس را برای ما روایت کرده‌اند، قابل اعتمادتر از حواریون بی‌سواد عیسی هستند. حمله تند او بی‌جواب نماند و یکی از آبا کلیسای مسیحی به او پاسخ داد. در این کشمکش، برای پژوهشگر امروزی روشن نیست که تا چه حد نقل روایت آپولونیوس آن گونه که فیلوسترآتوس در کتابش آورد، صرفاً نوعی رقابت دینی بود میان اشراف‌زادگان رومی که به مرام و آیین نوافلاطونی باور داشتند و تا چه حد واقعا نویسندگان انجیل‌های مسیحی، تحت تاثیر حکایت‌های آپولونیوس بوده‌اند. شاید چنانکه چوکسی در مورد محمد و زرتشت می‌گوید، نویسندگان ادبیات دینی اساساً در جستجوی وجوه اشتراک بوده‌اند. چون چهره یک قهرمان یا پیشوای دینی، کم و بیش نشانه‌هایی دارد که حتی از پیش از تولد او بروز می‌کند و در تمامی طول زندگی‌اش هم نمایان است.

این خود شگفت‌انگیز است که هویت‌هایی کاملاً متمایز که گاهی علیه هم اعلان جنگ و جهاد می‌کنند، در نقل سرگذشت پیشوایان خود این مقدار به هم نزدیک بوده‌اند و از الگوهای تکراری استفاده کرده‌اند. در بخش‌های بعد تلاش می‌کنیم ظرائف و نکات بیش‌تری از متن حیات دینی برای شما نقل کنیم.

هجده: پرومته در زنجیر

- کراتوس: اکنون به دیار سکاها، به این صحرای بی‌مردم به دشتی در کران جهان رسیده‌ایم. هفائستوس در اندیشه فرمان پدر باش! و این تبه‌کار سرکش را بر این خرسنگ‌های بلند ناهموار با سلاسل سخت و استوار، مهار کن و در بند کش زیر او موهبت تو - شراره آتش زندگانی‌بخش را ربود و به آدمیان سپنجی سپرد. از این روی به کفاره چنین گناهی در حق خدایان، باید مکافات ببند به خودکامگی زئوس، سر فرود آرد و از اندیشه یاری آدمیان درگذرد.
- هفائستوس: توانایی و زور، فرمان زئوس را نیک به فرجام رساندید و چیزی تا انجام نمانده است ولی من دل آن ندارم که برادر ایزدی خود را بر این خرسنگ طوفانزای، به زنجیر کشم اما چون نمی‌توان فرمان زئوس را نادیده گرفت به هر تقدیر ناگزیر باید انجام آن را، دل قوی دارم.
- اِبه پرومته رو می‌کند: آ‌ه ای پسر ژرف‌اندیش تمیس خردمند! به خلاف خواست تو و خود باید با زنجیری گران تو را بر این صخره، دور از آدمیان به بند کشم دیگر هرگز آوای آدمیزادی نمی‌شنوی و منظر او را نمی‌نگری؛ از آتش درخشان خورشید می‌سوزی گل اندام تو می‌پژمرد... آنگاه که جامه اخترنشان شب روز را از دیده پنهان می‌دارد، و نیز زمانی که بار دیگر آفتاب، سرمای سپیده‌دم را تباہ می‌کند، شادمان می‌شوی پیوسته بار رنجی گران بر جان توست زیر رهنده‌ای

که تو را برهاند، هنوز نزاده است! این است پاداش تو در یاری به آدمیان تو که خود ایزدی از ایزدانی، خشم آنان را به هیچ گرفتی و به خلاف حق، آدمیان را برافراستی پس اکنون نگهبان این صخره دردزای جاودان بیدار و بی آرام بر پای ایستاده‌ای ای بسا افسوس که خواهی خورد؛ و ای بسا دریغ، که خواهی گفت... در پیشگاه زئوس زاری و نیاز را اثر نیست.

نام این قسمت را «پرومته در زنجیر» گذاشتیم. آنچه خواندید از نمایشنامه مشهور «پرومته در زنجیر» اثر آیسخولوس، تراژدی‌نویس بزرگ یونانی، به ترجمه شاهرخ مسکوب بود. در اساطیر یونانی، به‌ویژه در «تئوگونی»، نوشته هسیود، پرومته یکی از تیتان‌ها است؛ نسلی از موجودات اسطوره‌ای که قبل از خدایان المپی به قدرت رسیدند. او به عنوان یکی از معدود تیتان‌هایی شناخته می‌شود که به بشریت کمک کرد و به خاطر هوش و زیرک‌اش معروف است. پرومته آتش را از خدایان المپ و به طور خاص از زئوس دزدید و به انسان‌ها داد. این اقدام به عنوان آغاز دانش و تمدن برای انسان تلقی می‌شود. با این حال، این عمل باعث خشم زئوس شد و به مجازات سخت پرومته منجر گردید. مجازات پرومته، که در «پرومته در زنجیر» نوشته آیسخولوس به تصویر کشیده شده، شامل بسته شدن او به یک صخره بود؛ جایی که یک عقاب هر روز جگر او را می‌خورد و شبانه‌روز جگر او دوباره رشد می‌کرد تا مجازات ادامه یابد. این داستان نمادی از قربانی، مقاومت و ایستادگی در برابر قدرت‌های مطلق است. پرومته نه تنها به خاطر اهدای آتش به انسان‌ها، بلکه به دلیل ایستادگی در برابر زئوس و حفظ انسان‌دوستی خود در برابر خشم و تنبیه‌های سخت، یک قهرمان فرهنگی به شمار می‌رود. در اسطوره‌ها، پرومته نه تنها به عنوان یک معلم و ناجی برای بشریت مطرح می‌شود، بلکه همچنین نمادی از آزادی فکری و نقد قدرت است. شخصیت او در طول تاریخ به عنوان الهام‌بخش بسیاری از آثار ادبی، هنری و فلسفی بوده است.

اما آنچه باعث می‌شود که ما داستان مشهور پرومته و دزدیدن آتش را طرح کنیم، موضوع اقتباس‌های ادبی میان سنت‌های دینی است. در بخش قبل با نام «الگوهای تکراری؛ چهره‌های نو» دیدیم که چگونه داستان‌ها و داستانک‌های مشترکی میان سنت‌های مختلف دینی وجود دارد. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که سنت‌های بزرگ دینی، روایت‌هایی

را که به بزرگان و پیشوایان خود نسبت می‌دهند، از روی یکدیگر گرت‌برداری کرده‌اند! در بخش قبل، اشاره کردیم که بعضی ماجراهای منتسب به عیسی ناصری، مانند زنده کردن لازاروس، نمونه‌های مشابهی در فرهنگ رومی، مانند ماجراهای آپولونیوس داشته است. همین‌طور به نقل از جمشید کرشاسپ چوکسی در کتاب «ستیز و سازش»، دیدیم که سیره پیامبر اسلام که عموماً با اتکا به پژوهش‌های ابن اسحاق ساخته و پرداخته شده، در کلیت خود شباهت‌های جدی با ماجراهای منتسب به زرتشت، پیامبر زرتشتیان دارد. داستانک‌هایی مانند پیشگویی ظهور یک قهرمان یا پیشوای دینی بر مبنای ستارگان و یا حیل‌ها و نیرنگ‌هایی که شیاطین و اهریمنان بر سر راه این بزرگان می‌گذارند، همگی الگوهای روایی تکراری‌اند که به نظر می‌رسد از سنتی به سنت دیگر، تنها کاراکترهای آن تغییر می‌کنند.

در این بخش می‌خواهیم به مضامین مشترکی بپردازیم که میان سنت‌ها مختلف دیده می‌شود. یکی از این مضامین، مضمون فدا شدن، یا «فدیه‌دادن»، یا ساده‌تر، قربانی شدن است برای نفع‌رساندن به دیگران. اسطوره پرومته که در قعر تاریخ ریشه دارد و بسیار کهن‌تر از زمان نگارش انجیل‌هاست، داستان موجودی آسمانی را روایت می‌کند که چون دلسوز انسان بود، آتش را از پیشگاه خدایان دزدید و برای انسان به ارمغان آورد و خود هزینه گزافی پرداخت. این مضمون قابل مقایسه است با آنچه که انجیل‌ها به عیسی مسیح نسبت می‌دهند. به تعبیر انجیل یوحنا:

«در ابتدا کلمه بود؛ و کلمه نزد خدا بود... و کلمه جسم گردید؛ و میان ما ساکن شد؛ پر از فیض و راستی و جلال او را دیدیم؛ جلالی شایسته پسر یگانه پدر.»

این توصیف از عیسی مسیح، که به ماهیت آسمانی عیسی دلالت می‌کند و در اولین فصل از انجیل یوحنا آمده است، به این شکل ادامه پیدا می‌کند که این موجود آسمانی، با فاش کردن ماهیت الهی خود، اسیر می‌شود و مصلوب می‌گردد. مصلوب شدن او که مقدر بود، نوعی کفاره بود برای گناهان انسان. یعنی عیسی خود را فدا کرد تا گناهانی که انسان با آن متولد می‌شود بخشوده شود. اگرچه جزئیات داستان عیسی مسیح با پرومته تفاوت بسیار دارد، اما هر دو در این مضمون شریک‌اند که موجودی آسمانی خود را برای رستگاری

انسان فدا می‌کند.

ژوزف کمپبل، اسطوره‌شناس آمریکایی و نویسنده کتاب «قهرمان هزار چهره»، هم در کتاب خود، و هم در مصاحبه مشهوری که با بیل مویرز داشته است، کاراکتر عیسی را با پرومته در اساطیر یونان مقایسه می‌کند. برای او این دو کاراکتر، هر دو به نوعی قهرمان یا پیشوا هستند و یک مضمون را نمایندگی می‌کنند: اینکه انسان برای نجات خود و نجات جهان، احتیاج به قربانی شدن دارد. در داستان انجیل، از رنجی که عیسی می‌برد چهار نماد برجسته است: بر سر او تاج خار می‌گذارند؛ تازیانه‌اش می‌زنند؛ دست و پایش را به صلیب میخ‌کوب می‌کنند و نیزه به پهلویش می‌زنند. کمپبل می‌گوید فقط این آخری است که شباهت غیرقابل انکار دارد با یکی از رنج‌هایی که در داستان پرومته آمده است: عقابی هر روز پهلوی پرومته را پاره می‌کند تا از جگرش تغذیه کند. و زئوس مقرر کرده هر بار جگری دوباره در بدن پرومته رشد کند تا روز دیگر، عقاب مجدداً پهلویش را بدرد و جگرش را به دندان بگیرد. این زخم در پهلوی و درد و رنج ناشی از آن، یکی از جزئیات بسیار شبیه است. اما موضوع جزئیات نیست. پرومته به تخته‌سنگی زنجیر شده، در حالی که عیسی مصلوب شده است؛ پرومته برای ابد از آفتاب سوزان می‌سوزد و از سرمای شب زمستانی یخ می‌کند، اما عیسی بر صلیب جان سپرد و به آسمان عروج کرد. موضوع قابل مقایسه در این دو داستان، حضور قهرمانی است که خود را فدای انسان‌ها می‌کند. در داستان پرومته، برای اینکه انسان آتش، و به تبع آن، فرهنگ و تمدن داشته باشد، و از عالم حیوانی فاصله بگیرد، و در دومی برای اینکه انسان از گناه اولیه برهد و امکان زیستن در مسیح، یعنی امکان خدای‌گونه شدن بیابد.

این قهرمان، کار سترگی انجام می‌دهد که در بدو امر، از آدم‌های عادی ساخته نیست: فدا شدن برای کل بشریت! در دیدگاه مسیحی، انسان گناهکار زاده می‌شود. از این حیث مانند برده‌ای می‌ماند گرفتار در غل و زنجیر محدودیت‌های بشری خود؛ و به انتظار ایستاده در بازار برده‌فروشان تا در قالب بردگی خود از این خانه اربابی به خانه اربابی دیگر نقل مکان کند. اما ناگهان کسی از راه می‌رسد، و با پرداخت پولی گزاف، این برده را آزاد کرده و به یک آقا، به یک سرور تبدیل می‌کند. این فرد، باز خریدکننده است. این فرد همان عیسی‌ای باز خریدکننده یا پرومته باز خریدکننده است. این فرد که همان قهرمان داستان‌های اسطوره‌ای و دینی است، انسان را از قعر محدودیت‌های وجودی خود، با بازپرداخت از محل

جان شیرین خود، باز می‌رهند. اما این‌جا پولی در معنای واقعی کلمه پرداخت نمی‌شود. این عشق است که عمل می‌کند. عشقی که می‌بایست پرومته یا مسیح به نوع انسان داشته باشند. و گرنه چرا باید رنج مصلوب‌شدن به صلیب و یا بسته‌شدن به تخته‌سنگ‌های کوهستانی تا ابد را متحمل شود؟! مارتین لوتر، فعال حقوق مدنی در ایالات متحده، جمله مشهوری درباره خاصیت عشق دارد: «من به شما می‌گویم که تنها عشق است که می‌تواند دشمن را به دوست بدل کند.»

صورت عُرُفی همین مضمون، یعنی صورتی آشناتر و متعارف‌تر را در فیلم سینمایی «گناه اولیه»، به کارگردانی مایکل کریستوفر و با شرکت هنرپیشه‌های مشهور و زیبای هالیوودی، یعنی آنتونیو باندرا، و آنجلینا جولی می‌یابیم. زنی که خود را جولیا راسل معرفی می‌کند، زنی‌ست که از دوران طفولیت، به عنوان یک روسپی بزرگ شده و با کمک فاسق خود، به دزدی‌کردن و حتی قتل آدم‌های پولدار مشغول بوده است. چنین فردی که از حیث انحطاط اخلاقی، یادآور شخصیت مریم مجدلیه در انجیل است، یعنی فردی که تا گلو در گناهان متعدد غرق شده و به نظر نمی‌رسد از شفقت انسانی و از عشق بویی برده باشد، فقط زمانی به خود می‌آید و تکان می‌خورد که با عشق صادقانه و بی‌شائبه مردی به خود مواجه می‌شود. این مرد که هرچه تلاش کرد زن را از مسیر همیشگی زندگی خود خارج کرده و به یک زندگی صادقانه وارد کند، در آخرین دقایق فیلم، چاره‌ای نمی‌بیند که خود را فدای آخرین نقشه توطئه‌آمیز جولیا راسل کند. او نوشیدنی زهرآگینی را که برایش تدارک شده بود، می‌نوشد تا به خواست معشوق خود، به توطئه زشت او، بمیرد. او نصیحت نمی‌کند. موعظه نمی‌کند. سعی نمی‌کند که با شرارت روبه‌رو شود یا با آن بجنگد. او عملی عاشقانه انجام می‌دهد تا ثابت کند در برابر معشوق، کاملاً تسلیم و پاک‌باخته است. این صحنه از فیلمی که سرشار از صحنه‌های سکسی و اروتیک است، فوق‌العاده عاطفی و دراماتیک از کار در آمده است. زنی که خود را جولیا راسل معرفی کرده، عمیقاً شرم‌منده از پستی و دنائت خود، می‌گرید و از راه رفته باز می‌گردد. او در این صحنه، یک بار دیگر مرتکب قتل می‌شود. اما این بار فاسق خود را می‌کشد تا عاشق خود را به هر قیمتی که شده، نجات دهد. در واقع، شیطان درونش را می‌کشد، تا در مسیح درونش، زندگی را دوباره باز یابد. آن‌ها که فیلم «گناه اولیه» را تماشا کرده‌اند، این صحنه تکان‌دهنده را به یاد می‌آورند.

این فیلم عامه‌پسند از روی رمانی به نام «والس در تاریکی»، اثر کورنل وولریچ، (Cornell Woolrich) ساخته شده است؛ یک رمان پرتنش و پیچیده است که مضمونی محوری بر اساس فریب، عشق، و تباهی دارد. داستان حول شخصیت میان‌سال به نام لویی دوراند می‌چرخد که نامزدش پانزده سال پیش در شب عروسی‌شان درگذشت. اکنون لویی تصمیم می‌گیرد یک بار دیگر شانس خود را برای عشق امتحان کند و با جولیا راسل از دواج می‌کند، زنی که تنها از طریق مکاتبات با او آشنا شده است.

جولیا از کشتی پیاده می‌شود و هیچ شباهتی به عکس‌هایی که از خود فرستاده ندارد. جولیا توضیح می‌دهد که به دنبال مردی است که تنها به دنبال زیبایی ظاهری نباشد، بنابراین عکس زنی ساده‌رو و معمولی را جایگزین کرده است. لویی نیز اعتراف می‌کند که او را فریب داده و او را باورانده که کارمند فقیری است در حالی که صاحب یک مزرعه ثروتمند است. جولیا می‌گوید که آن‌ها هر دو یک ویژگی مشترک دارند: هر دوی آن‌ها قابل اعتماد نیستند. اما به یکدیگر اطمینان می‌دهند که سعی خواهند کرد در زندگی یکدیگر را درک کنند و به یکدیگر اعتماد کنند. اما ماجرایشان پیچیده می‌شود. چون جولیا راسل حقیقی که زنی ساده و معمولی بود، به قتل رسیده، و آنکه بر سر قرار با لویی آمده، زنی زیبا، اما شیطان‌صفت است.

در حالی که نویسنده رمان، یعنی کورنل وولریچ، نام «والس در تاریکی» را برای اثر خود برگزیده است، سازندگان اقتباس سینمایی از این اثر، نام مسیحی «گناه اولیه» را برای کار خود انتخاب کرده‌اند تا محوریت آموزه مسیحی عشق و کارکرد نجات‌بخش آن را برجسته کرده باشند. عشق دشمن را به دوست تبدیل می‌کند و پلیدترین و پست‌ترین انسان‌ها را به یاد وجه مثبت وجود خود می‌اندازد و رهایی می‌بخشد. رمان کورنل وولریچ و اقتباس سینمایی از آن، نمونه‌های بارز استفاده از یک مضمون کهن در یک داستان جدیدند. قهرمان اصلی این داستان یعنی لویی، یک پرومته مدرن، یا یک مسیح مدرن است.



- پرومته: ای اثیر مینوی و نسیم سبکبال! رودها و لب‌خند بی‌شمار امواج دریا!
زمین! ای مادر همگان! و خورشید جهانگرد جهان‌بین! شما را فرامی‌خوانم! تا بدانید ایزدی اسیر ایزدان، چه رنجی می‌کشد! آه بنگرید که زندگانی من! چگونه

به رنجی تلخ از گردش سالیان بسیار باید بفرساید این بند شرمبار را شهریار
 نوین ایزدان خوشبخت بر من نهاده است افسوس! افسوس! از پریشانی موجود...
 و از پریشانی‌ها که در پیش است، فریاد برمی‌آورم. آیا چه روزی شکنجه من
 به فرجام می‌رسد؟! چه‌ها که می‌گوییم! نیک می‌دانم چه روی خواهد کرد زیرا
 پیشاپیش می‌دانستم که بر من چه خواهد گذشت. باید این سرنوشت را تا
 آن‌جا که می‌توان بر خود هموار کرد. زیرا کسی را توانایی نبرد با نیروی ضرورت
 نیست اما خاموش بودن و نبودن هر دو ناممکن است. چون موهبت خدایان را
 ارزانی آدمیان داشتم مرا تیره‌روز و دردمند فرو بسته‌اند. من بذر آتش را، که در
 ساقه‌ای نهان بود و سرچشمه همه هنرها و کاردانی بزرگ آدمیان است، ربودم.
 این است گناهی که پادافره آن را می‌بینم و مرا زیر آسمان به زنجیری سخت
 و جانکاه بسته‌اند.

* * * * *

قدیمی‌ترین نسخه مکتوب اسطوره پرومته، حدود هشت قرن پیش از میلاد و در اثر
 مشهور هسیود (Hesiod)، شاعر یونانی، به نام تئوگونی پیدا شده است. نمونه‌ای شبیه
 به این اسطوره را در کهن‌ترین تمدن شناخته‌شده بشری، یعنی تمدن سومری‌ها هم
 می‌توان پیدا کرد: انکی (Enki) کسی‌ست که برای محافظت از انسان‌ها در برابر خدایان،
 به آن‌ها فرهنگ و تمدن آموخت و در جریان طوفان بزرگ، از آن‌ها حمایت کرد تا نسل
 بشر منقرض نشود. نمونه مشابه دیگر از قهرمانی با تبار آسمانی که انسان‌ها را حمایت
 می‌کند، در تمدن گرجستان یافتنی‌ست. آمیران (Amiran) قهرمان اسطوره‌ای گرجی، به
 انسان فلزکاری را آموخت و چون با خدای خدایان درگیر شد، مانند پرومته در کوهستان
 قفقاز در یک گذرگاه مخفی کوهستانی به زنجیر کشیده شد تا برای ابد رنج بکشد. اگر
 دانش تاریخی بشر از این مقدار که هست بیش‌تر بود، تسری مضامین کهن را از فرهنگی
 به فرهنگ‌های دیگر، با وضوح بیش‌تری می‌توانستیم تحقیق کنیم. اما در همین حد
 که می‌دانیم، اغلب فرهنگ‌های بزرگ و سنت‌های دینی، وام‌دار یکدیگرند و در لایه‌های
 عمیق‌تر خود در حقیقت نه کاملاً ناب و خالص، بلکه «اختلاطی» هستند. پژوهشگرانی
 که ژرفای وجود و روان بشری را کاویده‌اند، از اینکه انسان امروز تا چه حد خود مولود این
 تصاویر اسطوره‌ای و مضامین کهن بوده است، ابراز تعجب کرده‌اند.

کارل گوستاو یونگ، روان‌کو بزرگ سوییسی، در آثار متعدد خود وام‌داری انسان را به کهن‌الگوها سنجیده است. او اصطلاح آرکه‌تایپ، یا کهن‌الگو را برای همین مضامین کهن به کار می‌برد. یونگ در زندگی‌نامه خودنوشت‌اش با نام «خاطرات، رویاها، اندیشه‌ها» به ماهیت غیرعقلانی «عشق» تاکید می‌کند و عشق را به همین علت، نیرویی برتر از عقل و منطق ارزیابی می‌کند که می‌تواند وجود انسان را دستخوش تغییرات کلان نماید. عشق در معنای یک نیروی بنیادی‌تر که حتی می‌تواند محدودیت‌های متعارف وجود انسانی را تغییر داده و بهبود بخشد، از منظر روانشناسی ژرفا که یونگ نماینده آن است، خود واقعیتی را حد یک خداست. یونگ می‌نویسد:

«این واقعیت توجه مرا به خود معطوف می‌دارد که علاوه بر میدان تفکر، میدان دیگری وجود دارد که ادراک منطقی و شیوه‌های منطقی تفکر، به ندرت در آن چیزی می‌یابند که قادر به درک آن باشند. این میدان، همان قلمرو عشق و نیروی حیات «اروس» است. در ادوار کهن یونان و روم، آنگاه که چنین چیزهایی درست درک می‌شد، اروس خدایی به شمار می‌آمد که الوهیتش برتر از محدودیت‌های انسانی ما بود و امکان نداشت به هیچ طریقی بتوان او را درک و توصیف کرد. من نیز همچون کسان متعدد دیگری که پیش از من کوشیدند، می‌کوشم تا به این دایمون [یا موجودیت آسمانی] که فعالیتش از فضای لایتناهی بهشت تا قعر تاریک دوزخ می‌رسد، نزدیک شوم. لیکن در برابر وظیفه یافتن زبانی مناسب که از عهده بیان تضادهای بی‌حساب عشق برآید، خود را درمانده می‌یابم. اروس یک «کاسموگونوس» (Kosmogonos) [یعنی نوعی معرفت کیهانی] است؛ خالق، و پدر- مادر آگاهی عالی‌تر [است]. گاه احساس می‌کنم که این گفته پائولوس رسول که «اگر به زبان‌های مردم و ملائک سخن گویم و محبت نداشته باشم...» امکان دارد نخستین شرط ادراک و جوهر الوهیت باشد. تعبیر و تفسیر فاضلانه عبارت «خدا، عشق است» هر چه باشد، این عبارت جمع اضداد [بودن] پروردگار را تایید می‌کند. من بارها و بارها در تجربه پزشکی و نیز در زندگی‌ام با راز عشق مواجه شدم و هرگز نتوانستم بگویم که چیست.»

اشاره یونگ به نامه پائولوس رسول به قُرنتیان در مورد برتری عشق به ایمان و حتی نبوت است که در بخش سیزدهم با نام «عشق و کین توزی» آن را شنیده بودید. یونگ در آثار متعدد خود این فرضیه را پیش می‌گذارد که انسان، خود مولود کهن‌الگوهاست و نه اینکه کهن‌الگوها، ساخته انسان باشند. این جمله مورد تاکید اوست اگر مقصود از انسان، ذهن خودآگاه او باشد. یونگ به عنوان شاگرد فروید که به اهمیت فرضیه ناخودآگاهی به لحاظ فلسفی پی برد، در تمامی عمر پژوهشگرانه خود بارها به این واقعیت رسید که ذهن خودآگاه انسان، شالوده‌های خود را از امور و عناصری می‌گیرد که خارج از حیطه آن وجود داشته‌اند. اینکه در اغلب اسطوره‌های متعلق به یک نجات‌بخش، به یک سوشیائس، یا منجی، به ماهیت الهی چنین کسی اشاره می‌شود، بازتابی از این واقعیت است که نیروی عشق، خارج از حیطه ذهن خودآگاه انسان قرار دارد و حتی اراده متعارف انسانی به ندرت قادر به انجام کارهایی است که از نیروی عاطفی عشق سر می‌زند. آن کس که باز خریدکننده انسان از گناهان اولیه او، یا به عبارت دیگر، از محدودیت‌های وجودی اوست، خود نمی‌تواند به گناهان اولیه مبتلا باشد یا محدودیت‌های انسانی داشته باشد. چنین کسی، دست کم باید یک نیم‌خدا باشد. یونگ در این خصوص می‌نویسد:

«عقیده متداول مسیحیت به خدا، عقیده به قادر مطلق، عالم مطلق و پدر مهربان و آفریدگار جهان است. اگر این خدا بخواهد انسان شود، [به یونانی] یک کنوسیس (Kenosis) [یعنی یک تنزل رتبه یا] تخلیه باورنکردنی [از الوهیت] از او انتظار می‌رود تا تمامیت خود را به حد بسیار کوچک انسانی کاهش دهد. حتی آنگاه نیز دشوار می‌توان دید که چگونه قالب انسانی در اثر این تجسد خرد نمی‌شود؛ از این رو، اندیشمندان علوم الهی لازم دانستند تا صفاتی را به عیسی نسبت دهند که او را بالاتر از وجود عادی انسانی قرار دهد و اول از همه آنکه از [«گناه اولیه» یا] نخستین گناه آدم ابوالبشر مبرّی باشد. به همین دلیل، و اگر نه به هیچ دلیل دیگری، او لاقِل یک ایزد-انسان، یا یک نیمه‌خداست. تصویر خدا از دیدگاه مسیحیت را - جدا از این واقعیت که انسان با ویژگی‌های

ظاهری خود کوچک‌تر از آن است که خدا را متجلی کند - نمی‌توان بدون
تناقض‌گویی در انسان تجربی جای داد.»

یونگ در مورد اینکه اسطوره‌ها ساخته ذهن خودآگاه بشر نیستند بلکه بشر محصول
اسطوره‌هاست، می‌نویسد:

«نیاز به احکام اساطیری هنگامی ارضا خواهد شد که راجع به دنیا،
عقیده‌ای بیابید که به طور کافی معنای وجود انسان را در عالم هستی
توجیه کند. عقیده‌ای که از تمامیت روانی ما، یعنی از همکاری میان
خودآگاه و ناخودآگاه سرچشمه گیرد. فقدان معنی مانع غنای زندگی
می‌شود و از این رو مترادف بیماری است. معنی، بسیاری از چیزها - و
شاید همه چیز را - تحمل‌پذیر می‌کند. هیچ علمی هرگز جای اسطوره را
نخواهد گرفت و ممکن نیست که اسطوره، از هیچ علمی به وجود آید؛ زیرا
«خدا» یک اسطوره نیست، بلکه اسطوره الهامی از زندگی الهی در انسان
است. ما نیستیم که اسطوره را اختراع می‌کنیم؛ بلکه اسطوره است که
به عنوان کلامی از خدا با ما سخن می‌گوید. کلام خدا به ما می‌رسد و ما
راهی نداریم تا تشخیص دهیم که آیا این کلام، با خدا فرق دارد [یا نه]...
این کلام، متأثر از فعالیت اختیاری اراده ما نیست. ما نمی‌توانیم یک الهام
را توجیه کنیم. احساس اصلی ما در خصوص آن این است که این کلام،
حاصل استدلال‌های ما نیست؛ بلکه از جایی دیگر فرا رسیده است و اگر
اتفاق بیفتد که خوابی ببینیم که خبر از چیزی دهد، چطور می‌توانیم آن
را حمل بر نیروهای خودمان کنیم.»

* * * * *

«... بنابراین اگر تَشَفّی در مسیح، یا تسلائی در محبت یا مشارکتی
روحانی یا شفقتی و رحمتی هست / پس خوشی مرا کامل گردانید تا با
هم یک فکر کنید و محبت نموده، یک‌دل باشید و یک فکر داشته باشید
/ و هیچ چیز را از راه تعصب و عجب مکنید؛ بلکه با فروتنی دیگران را از
خود بهتر بدانید. / و هر یک از شما ملاحظه کارهای خود را نکند؛ بلکه

هر کدام کارهای دیگران را نیز / همین فکر در شما باشد که در مسیح عیسی نیز بود / که چون در صورت خدا بود، با خدا برابر بودن را غنیمت نشمرد / لیکن خود را خالی کرده، صورت بنده را پذیرفت و شبیه مردم شد / و چون در شکل انسان یافت شد، خویشتن را فروتن ساخت و تا به موت، بلکه تا به موت صلیب، مطیع گردید / از این جهت خدا نیز او را به غایت سرافراز نمود و نامی را که فوق جمیع نام‌هاست به او بخشید. / تا به نام عیسی هر زانویی، از آنچه در آسمان و زمین و زیر زمین است، خم شود / و هر زبانی اقرار کند که عیسی مسیح، خداوند است برای تمجید خدای پدر...

آنچه خواندید از نامه پائولوس رسول به فیلیپی‌ها بود. چنانکه دیدید پائولوس برای دعوت مسیحیان به در پیش گرفتن نهایت فروتنی، یادآوری می‌کند که عیسی مسیح، خدایی بود که به شکل بشر درآمد و برای اینکه در میان مردم نشست و برخاست کند و برای آنان خود را فدیۀ سازد، صورت الهی را رها کرده و صورت انسان عادی را به خود گرفت.

در پایان این بخش، مایلیم یادآوری کنیم که در بخش قبل از اقتباس‌های ادبی و روایی که نویسندگان سنت‌های مختلف فرهنگی و دینی از یکدیگر کرده‌اند، گفتیم و در این بخش از شالوده‌های کهن‌الگویی و مضمونی مشترک در میان بسیاری از سنت‌ها چون اقتباس یا گرت‌برداری از الگوهای روایی، کار ذهن خودآگاه است، می‌توان تا حدی ردّ اقتباس‌کنندگان را هم گرفت؛ چنانکه در بخش قبل چنین کردیم. اما شالوده‌های عمیق سنت‌های بزرگ دینی، نه تنها اختراع اذهان خودآگاه نیستند، بلکه خارج از افق ذهن خودآگاه بشر قرار می‌گیرند.

اگر از تعبیر یونگی استفاده کنیم باید گفت که به این ترتیب، سنت‌ها در سطح اذهان خودآگاه نویسندگان خود و همین‌طور در سطحی ناخودآگاهانه به یکدیگر نزدیک می‌شوند و علی‌رغم اینکه سیاست هویتی در هر سنت دینی مایل است که هویت‌های دیگر را به عنوان یک دیگری، نفی کرده و پس‌بزند، با این حال آمیختگی غیرقابل انکاری در دو سطح آشکار و نهان میان سنت‌های دینی وجود دارد.

در بخش بعد، از کسی خواهیم گفت که با تأکید بر هویت ناب اسلامی، کوشید که

با این آمیختگی یا ترجیحا اختلاط دینی در میان ایرانیان مبارزه کند. ابوالفضل بُرقعی که در این آمیختگی، شلختگی و فساد و حتی تخطی از اصول یکتاپرستانه را می‌دید، برای پالودن سنت اسلامی از عناصر دخیل، رنج بسیار برد و آثار نوشتاری قابل تاملی از خود به جا گذارد.

نوزده: ناب‌گرایان

- مردی لابه‌لای همه‌مردم می‌پرسد: ببخشید این آقا... این آقای روحانی را ندیدید؟!
 - کدام آقا؟
 - همین الان... همین الان پیش ما بود... مسجد موعظه کرد.
- [کسی پاسخ نمی‌دهد... همه‌مجمعیت شنیده می‌شود.]
- کس دیگری می‌پرسد: آقا شما روحانی ندیدید این‌جا؟ همین الان از مسجد آباده خارج شد...
 - [صدای حرکت اتوبوس می‌آید]
 - عجب!... آب شد رفت تو زمین!...
 - آقا بود... خود آقا بود!...
- [کسی با کمی حیرت یا بغض در گلو:] یعنی آقا امام زمان بود؟
 - الله اکبر... ولی عصر بود... الله اکبر...
- [صدای جمعیت بالا می‌گیرد. همه‌مجمعیت بیشتر می‌شود. کسانی فریاد می‌زنند الله اکبر... آقا امام زمان این‌جا بودند.]

با نوزدهمین بخش با نام «ناب‌گرایان» در خدمت شما هستیم. آنچه خواندید از خاطرات

ابوالفضل بُرقعی با نام «سوانح ایام» بود. برقی در این کتاب در فصل کوتاهی با نام «حکایتی از آواده» می‌گوید که در سفر به شیراز، اتوبوس در آواده نگه داشت تا مردم خستگی در کند و چیزی بخورند. برقی به مسجد آواده می‌رود تا نماز بخواند. بعد نماز، جمعیتی منتظر بود که واعظی از اقلید بیاید و نیامده بود. به جای او برقی به منبر می‌رود و کوتاه سخنانی در مورد توحید می‌گوید. اما با عجله از منبر پایین می‌آید تا خود را به اتوبوس برساند. او سوار اتوبوس می‌شود تا جا نماند. اما مردمی که سخنان او را شنیده بودند و نمی‌دانستند که برقی مسافر است، به دنبال او می‌آیند تا برای جلسات دیگر او را دعوت کنند اما هرچه می‌گردند، این روحانی ناشناس را پیدا نمی‌کنند. بین مردم آواده شایع می‌شود که فردی که موعظه کرد و ناگهان غیب شد، باید خود امام زمان باشد. برقی می‌گوید که وقتی به شیراز رسیده، در نشریات دیده است که مردم آواده می‌گویند در فلان شب، امام زمان در مسجد آواده به منبر رفته و دوباره ناپدید شده است! اما مردم آواده نمی‌دانستند که این روحانی، اساساً باورهای آخرزمانی ندارد و چنین باورهایی را غیراسلامی می‌شمارد! ابوالفضل برقی که در خانواده‌ای شیعه متولد شده بود، به مرور عقاید سنتی شیعی را کنار گذاشت و مدعی شد که امام یازدهم شیعیان، حسن عسگری، اساساً فرزندی نداشته است! او تمامی عمر خود را صرف مبارزه با عقایدی کرد که به زعم او، سنخیتی با اسلام و قرآن نداشت.

در این بخش با نام «ناب‌گرایان» شما داستان ابوالفضل برقی را خواهید خواند که برای زدودن چهره سنت اسلامی از مفاهیم و باورهای دخیل، یعنی برای پاک و پیراسته کردن آن، برای ناب کردن آن، از هیچ کوششی فروگذار نکرد و در این راه رنج بسیار به جان خرید. تمامی ایرانیانی که بعد از انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ متولد شده‌اند و حتی آن‌ها که یک یا دو دهه قبل این تاریخ متولد شده‌اند، تعبیر «اسلام ناب محمدی» را تعبیری آشنا می‌یابند؛ شعار بازگشت به اسلام ناب محمدی که شعار روح‌الله خمینی و اغلب طیف‌های اسلام‌گرای همسو با او بود، ترجیع‌بند اصلی تبلیغات حکومت جمهوری اسلامی بوده و با این شعار سیاست‌های چهار دهه اخیر خود را توجیه کرده است. آن‌ها که از تمامیت‌خواهی، انحصارطلبی و سیاست حذف و به‌ویژه سیاست حذف مبتنی بر هویت‌گرایی رژیم جمهوری اسلامی به ستوه آمده‌اند، لابد دل پری از «ناب‌گرایی اسلامی» دارند. ناب‌گرایی یا Purism که از آن به بنیادگرایی هم یاد می‌شود، سیاست خالص‌سازی یک سنت دینی از عناصر

بیگانه است. ناب‌گرایان استدلال می‌کنند که بسیاری از مضامین و مفاهیم وارد سنت دینی‌شان شده، بی‌آنکه با مبانی سنت دینی و به‌ویژه اصول مندرج در کتاب مقدس، سازگاری داشته باشد. ناب‌گرایان چه مسلمان چه مسیحی، چه یهودی و چه هندو و چه زرتشتی، با تلاش برای پیراسته‌کردن سنت دینی خود، عملاً به دسته‌بندی شهروندان هم‌مبادرت می‌کنند و حسب اینکه یک شهروند، تا چه حد پایبند به سنت دینی ناب باشد یا نباشد، جایگاه او در مناسبات قدرت تغییر می‌کند. طبیعی‌ست که نسخه ناب یا خالص آن سنت دینی را هم خودشان تعریف می‌کنند. شما می‌توانید حدس بزنید که سنت‌های دینی که در درازای تاریخ، پذیرای عناصر و درونمایه‌های متعددی از سنت‌های دیگر می‌شود، عملاً حالت اختلاطی یا آمیزشی دارد و جداکردن آنچه سنت اصیل نامیده می‌شود، از عناصر غیراصیل، هرچه باشد، کاری پژوهشگرانه است و مانند هر کار پژوهشگرانه دیگری، محل اختلاف و مناقشه میان اهل علم قرار می‌گیرد.

در بخش‌های قبل، به‌ویژه دو بخش اخیر، یعنی «الگوهای تکراری؛ چهره‌های نو» و همین‌طور، «پرومته در زنجیر»، تلاش کردیم با اشاره به سنت‌های زرتشتی و مسیحی و اسلامی، شمه‌ای از ماهیت اختلاطی سنت‌های بزرگ دینی را پیش چشم شما بیاوریم. خلاصه مطلب این بود که مسیحیت آمیزه‌ای از سنت‌های هلنی و عبرانی یا یهودی‌ست؛ کما اینکه آنچه سنت اسلامی نامیده می‌شود، قویاً تغذیه‌کرده از سنت ایرانی‌ست؛ و این نه فقط در مورد معارف و بینش‌های دینی صادق است، بلکه هنرهایی مانند معماری یا حتی شعر کلاسیک، در عصر موسوم به اسلامی هم، این واقعیت را به وضوح منعکس می‌کند.

در بخش حاضر، مایلیم به گرایش به ناب‌سازی یا پالوده‌سازی سنت‌های دینی اشاره کنیم و تبعات آن را در سیاست هویتی بسنجیم. آنچه شما را در این بخش متعجب خواهد کرد این است که نسخه‌ای که روح‌الله خمینی و هوادارانش، تحت عنوان اسلام ناب مدنظر داشتند، نه فقط مورد قبول علمای سنت عامه، یعنی علمای اهل تسنن، نیست، بلکه حتی نزد برخی علمای شیعی، یا دقیق‌تر بگوییم، علمایی که در سنت شیعه متولد شده و پرورش یافته‌اند هم کاملاً غیرخالص، و خود نمونه‌ای از اختلاط بوده است! داستان ابوالفضل برقی که خود در خانواده‌ای شیعه متولد شد و تا سالها رساله در تایید عقاید شیعه می‌نوشت، از این حیث خیلی جالب و آموزنده است. برقی که بیش از هشتاد سال عمر کرد و خود تاریخ زنده شفاهی بود، عصر خمینی و حکومتش را هم تجربه کرد و از کسانی بود که با

قید «مذهب شیعه» در قانون اساسی جمهوری اسلامی مخالفت کرد و نامه‌ای اعتراضی به خمینی نوشت تا بگوید اسلام، یک دین است و مذاهب مختلف از جمله بخصوص مذهب شیعه، چیزی اضافه بر اسلام و زائد بر آن است که حتی از آن بوی شرک به مشام می‌رسد.

اما ابوالفضل برقعی که بود؟

ابوالفضل برقعی متولد ۱۲۸۷ خورشیدی در شهر قم بود. نام کامل او ابوالفضل ابن‌الرضا برقعی قمی‌ست. در خانواده‌ای فقیر متولد شد و سال فوت او ۱۳۷۰ و یا به روایت خانواده‌اش ۱۳۷۲ است. بنابراین ۸۳ یا ۸۵ سال عمر کرده باشد. دیدگاه او از منظر فقیهان و عالمان شیعه، چیزی جز تجدیدنظرطلبی در چهارچوب‌های اصلی شیعه نیست. به همین علت کسانی معتقدند که ابوالفضل برقعی در واقع یک روحانی شیعه بوده که به مرور از شیعی‌گری دست کشیده است. او خود در «سوانح ایام» در فصلی به نام «کشف حقیقت و برخی سفرهای تبلیغی» می‌نویسد: «... تدریجاً برایم ثابت شد که من و روحانیت ما غرق در خرافاتیم و از کتاب خدا بی‌خبر بوده و افکارمان موافق قرآن نیست؛ و به برکت تدبیر در کتاب خدا به تدریج بیدار شدم و فهمیدم روحانیت و ملت ما دین اسلام را عوض کرده‌اند. و به نام مذاهب، اسلام اصیل را کنار گذاشته‌اند.» مقصود برقعی از مذاهب، نه تنها مذهب شیعه، بلکه صوفیه و عرفا، و حتی شعرای سنت شعر کلاسیک هم بوده است. او می‌گوید که بعد از انتقاداتش از صوفیه، در کتاب «التفتیش» و همین‌طور «حقیقه العرفان»، مکرراً توسط مرشدان و صوفیه تندرو به قتل تهدید شده است. برقعی همچنین کتابی به نام گفت‌وگویی با حافظ یا همان حافظ‌شکن دارد که در آن غزلیات مشهور حافظ را با جایگزین کردن تعبیر دینی و اخلاقی به جای اشارات شاعرانه و تغزلی، بازسازی کرده است.

کتاب مشهور او به اسم «تضاد مفاتیح‌الجنان با قرآن» به اسم «مفاتیح‌الجنان و قرآن» منتشر شد و ناشر در مورد این تغییر عنوان می‌گوید که مخاطب دلایلش را حتماً درک می‌کند! واقعیت است که عنوان اصلی کتاب، کاشف از مضامین آن است که اجازه انتشار بدون دردسر و بدون سانسور را از آن سلب کرده بوده است: ابوالفضل برقعی کلیه روایاتی را که مدعی نوعی تاثیر جادویی برای ادعیه هستند رد می‌کند. به عنوان نمونه، در مورد دعای جوشن کبیر که روایت شده به جای جوشن واقعی در جنگ‌ها به کمک پیامبر

می‌آمده و او و امتش را از شمشیر دشمنان محفوظ می‌داشته، ملاحظات بی‌پروایی را در همین کتاب مطرح می‌کند: اولاً این دعا سندیت ندارد و منابعی که آن را روایت کرده‌اند، بدون سند چنین کرده‌اند. ثانیاً پیامبر در جنگ‌ها با جوشن شرکت می‌نموده و بعضی یارانش در جنگ‌ها شهید شده‌اند. برقی دیدگاه منطقی و معقولی دارد: جوشن کبیر نمی‌توانسته اثری را که برای آن ذکر کرده‌اند، داشته باشد. او در مورد دعا‌های دیگر در مجموعه مفاتیح‌الجنان و همین‌طور در مورد نوشته‌هایی که برای آن‌ها اثر جادویی قائل‌اند و در فرهنگ شیعه به آن «حرز» می‌گویند، همین باور را دارد.

ابوالفضل برقی در کتابی مستقل به نام «بررسی علمی در احادیث مهدی»، به احادیثی می‌پردازد که در آن از فرزند امام حسن عسگری، یعنی مهدی موعود سخن رفته است. برقی معتقد است که این احادیث به لحاظ علمی قابل اتکا نیست. او که احادیث و روایات را با دقتی ویژه می‌کاوید، خود در تعیین صحت و سقم آن‌ها صاحب نظر شده بود و گفتنی‌ست که سنت «زیارت قبور» را هم مانند حیدرعلی قلمداران، دیگر نویسنده ناب‌گرای سنت اسلامی، رد می‌کرد. برقی در سوانح ایام می‌نویسد که در «خرافات وفور در زیارت قبور»، از کتاب‌های تالیفی خود، به استقبال کتاب «راه نجات از شر غلات» به تالیف حیدرعلی قلمداران رفته است:

«پس از مطالعه کتاب «زیارت» که بخشی از کتاب گرانقدر و روشن‌گر محقق فاضل جناب استاد حیدرعلی قلمداران موسوم به «راه نجات از شر غلات» است، تشویق شدم که در تایید تحقیقات این عالم جلیل‌القدر، این جانب نیز تحقیقا خود را در موضوع «زیارت و زیارت‌نامه» به طبع برسانم؛ این کتاب در اوائل انقلاب به طبع رسید.»

به خاطر می‌آورید که در بخش هشتم، حیدرعلی قلمداران را معرفی کرده و قسمت‌هایی از کتاب «راه نجات از شر غلات» او را بازخوانی کردیم. این بخش با نقل ماجرای ترور نافرجام حیدرعلی قلمداران در منزل شخصی‌اش شروع می‌شود که در تابستان سال ۱۳۵۸، یعنی پس از پیروزی انقلاب اسلامی رخ داد. می‌توانید حدس بزنید که ابوالفضل برقی هم پس از انقلاب اسلامی از شرارت متعصبین و دکان‌داران مذهب، آسوده نبود. او خود می‌گوید که در ابتدای انقلاب اسلامی، کسانی او را به پیش آیت‌الله ربانی می‌برند تا با او مناظره

کند. برقی می‌گوید در بدو ورود به مجلسی که در راس آن ربانی نشسته بود، دانستم که این مجلس ماهیت علمی ندارد و عده‌ای می‌خواهند چیزی از دهان من بیرون بکشند و مزاحمت درست کنند. او با احتیاط پاسخ می‌دهد و از جمله در برابر این پرسش ربانی که فرق مذهب و دین چیست، می‌گوید:

«گفتم: دین و مذهب بیست‌وپنج فرق با هم دارند. اول اینکه «الدین من الله و المذهب من الناس» دین را خدا آورده، ولی مذهب را مردم ساخته‌اند. مذهب حنفی، مذهب جعفری، مذهب شافعی، مذهب صوفی و مذهب شیخی، همه این‌ها را مردم ساخته‌اند. در کتاب خدا، این مذاهب‌ها نیست. و در قسمت دیگری از بحث گفتم: شما می‌گویید مذهب، راه و روش رسیدن به اسلام است. آیا راه و روش رسیدن به اسلام را خدا منحصر کرده به مذاهب موجود یا شما منحصر کرده‌اید؟ ابوحنیفه فهمیده «ایموا الصلاه» یعنی نماز بخوانید؛ بنده هم می‌فهمم که «ایموا الصلاه» یعنی نماز بخوانید. پس انحصار کردن به ابوحنیفه برای چه؟ و به نام مذهب ایجاد تفرقه کردن، برای چه؟ حَنَفِیْن، شافعیین، مالکیین، اگر همه مسلمانند، پس همه اسمشان را بگذارند مسلمان. این اسلام نامی‌ست که خداوند بر شما گذاشته؛ «هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ». شما همین نام مسلمین را بگیرید و تحت همین نام وحدت پیدا کنید؛ نه به نامهای متعدد... در قسمت دیگری از سخنم گفتم ما می‌گوییم راه و روش اهل بیت، هم اصولش و هم فروغش این که شما می‌گویید نیست. شما دروغ می‌گویید. این‌ها مذاهب اهل بیت نبوده است. و چون ربانی پرسید از کجا سنت رسول‌الله را می‌فهمی؟ گفتم از کل روایات می‌فهمم نه از یک راوی مخصوص. کتاب الله هست، و اما سنت رسول را ما به یک مذهب خاص پایبندی نداریم؛ از کل روایات می‌فهمیم. اما از آن‌جا که مخاطبان با بغض در برابر من نشسته بودند هیچ یک از این سخنان آنان را وادار نکرد که به بحث خود صورت استدلالی بدهند و از من دلیل بخواهند. و در اثبات بطلان سخنانم دلیلی بیاورند و بحث بی‌نتیجه خاتمه یافت.»

برقعی می‌گوید که دو روز بعد جوانی که مباحث آن روز را ضبط کرده بود به منزل من آمد و دوباره سوالاتی پرسید و ضبط کرد. برقعی تاکید کرد که آخوندهای شیعه اشتباه می‌کنند که می‌گویند محتوای مذهب و محتوای دین یکی‌ست. چطور ممکن است اصول دین سه تا باشد، اما اصول مذهب پنج تا؟! او می‌پرسد: «دو تا اضافه شده برای چی؟» اما همان‌طور که پیش‌بینی کرده بود این مباحث نه تنها برای پرسندگان فکربرانگیز نبود، بلکه در حقیقت پرونده‌سازی بود. او فردای همان روز که جوان از قرار، پرسنده و جویای علم، تفاوت مذهب و دین را پرسید و در نوار کاست ضبط کرد، با هجوم پاسداران به منزل شخصی‌اش، بازداشت شد و مجموعاً چهارده ماه را در زندان سپری کرد که شش ماه آن در سلول انفرادی گذشت. ایام ریاست‌جمهوری بنی‌صدر بود. می‌توانیم حدس بزنیم که تحمل سلول انفرادی و زندان برای یک پیرمرد که در هفتاد و چند سالگی عمر خود بوده، تا چه حد دشوار بوده است. او خود در سوانح ایام دردمندانه می‌نویسد:

«خواننده توجه کند که اینان چنان که قبلاً نیز گفته‌ام، به چیزی ایمان ندارند و حتی به تشیع که شب و روز سنگ آن را به سینه می‌زنند نیز ایمان واقعی ندارند؛ زیرا نه تنها در اسلام بلکه در بسیاری از ممالک لائیک نیز یک پیرمرد را به جرم یک مناظره که به دعوت خودشان انجام شده، زندانی نمی‌کنند. ولی در حکومت ملاها، بدون هیچ جرمی مرا دستگیر و محبوس کردند در حالی که بنا به فقه شیعه نیز جایز نیست کسی را بی‌دلیل و بدون تفهیم اتهام و بی‌آنکه به او فرصت دفاع از خود بدهند، زندانی کنند. از این رو امیدوارم خواننده محترم، اعمال ملاها را به هیچ وجه به حساب اسلام نگذارد؛ زیرا اسلام بیش از هر کس توسط ملاها مورد ظلم قرار گرفته است.»

ابوالفضل برقعی پس از آنکه از زندان چهارده‌ماهه آزاد شد، تالیفات خود را از سر گرفت. او خود می‌گوید که می‌دانستم که من را راحت نخواهند گذاشت؛ به همین علت علی‌رغم ضعف بنیه و پیری و بیماری، مجدد شروع کردم. کتاب‌های «بررسی علمی احادیث مهدی»، «تضاد مفاتیح‌الجنان با قرآن»، و کتاب «تضاد مذهب جعفری با اسلام و قرآن» را در همین ایام نوشت. او در سوانح ایام در مورد قضیه سوء‌قصد به خود، می‌نویسد:

«سال ۱۳۶۵ شمسی و سال هشتم استقرار حکومت ملاها بود که مانند سال‌های قبل از آن مردم را به زور و تزویر به جبهه جنگ می‌بردند و

در تبلیغات، مرتب تبلیغ می‌کردند که مردم شهیدپرور خودشان برای جهاد اسلامی حاضر شده، و به استقبال مرگ می‌روند و کسی هم جرات ندارد بگوید چنین نیست. باید گفت ایران شده یک جهنم سوزان از فقر و قحطی و گرانی و ظلم و ستم. در این ایام کتابی نوشتم به نام «بررسی علمی در احادیث مهدی» و در آن از آیات قرآن و عقل استدلال کردم بر اینکه امامت به معنای راهنمایی و یا به معنای زمامداری، انحصار به یک نفر یا چند نفر که صاحبان هر مذهب به آن عده منحصر می‌کنند، صحیح نیست. بلکه همان‌طور که ائمه کفر انحصاری نیست، ائمه ایمان نیز انحصاری نیست و اخبار و احادیثی که امثال علامه مجلسی و یا شیخ صدوق و یا کلینی در کتب خود آورده و ائمه را به دوازده تن منحصر نموده‌اند و نیز اخباری که راجع به پسر امام حسن عسگری آورده‌اند، همگی را مورد بررسی قرار داده و ثابت کردم که آن اخبار، تماماً مجعول و ضد و نقیض و غیر صحیح است. نسخه‌ای از این کتاب به دست ملاهایی افتاد که مصدر امور در جمهوری به اصطلاح اسلامی هستند. به جای آنکه از این خدمت تقدیر کنند و یا اگر جایی خطا گفته‌ام جواب دهند و اشتباهم را با ذکر دلیل اثبات کنند، فتوای قتل مرا صادر کردند.»

* * * * *

بیست‌ونهم خرداد ماه سال ۱۳۶۵ بود. ساعت ۸ یا ۹ شب؛ تهران. برقی تازه از زندان آزاد شده بود و کار تالیف و ترجمه و تصحیح برخی آثار قبلی خود را دوباره شروع کرده بود. او می‌گوید که در این تاریخ، قبل غروب، سه نفر آمدند تا از من مسئله بپرسند. اما در واقع آمده بودند راه ورود و خروج را یاد بگیرند و من از نیت واقعی آن‌ها مطلع نشدم. سپس:

«همان شب که شب پنجمین، بیست‌ونهم خرداد ۶۵ بود ساعت ۸ یا ۹ شب به منزل ما می‌آیند و در می‌زنند. میهمانی داشتم به نام آقای سالخورده؛ او در را باز می‌کند اما به محض اینکه در باز می‌شود فوری او را می‌گیرند و دو نفر مسلح با موتور او را سوار کرده و همراه می‌برند. چنانکه از آقای سالخورده شنیدم با موتور هوندای چهار سیلندر و گویا این موتورها فقط در انحصار مامورین دولت است. و فرد دیگر وارد منزل

می‌شود و در حالی که این‌جانب مشغول نماز عشا و در رکعت دوم بودم، می‌آید و با هفت‌تیر، بناگوش مرا هدف قرار می‌دهد و می‌گریزد. این‌جانب از آمدن او مطلع نشدم ولی ناگهان احساس کردم سرم آتش گرفت؛ گویی بمبی در سرم منفجر شد. چون خون از بناگوشم روان شد و سجاده من خونی شد، نماز را شکستم و خود را به دستشویی منزل رساندم و شنیدم که کسی می‌گوید: کار تمام شد.»

برقی در ادامه شرح این واقعه از بستری‌شدن در بیمارستان می‌گوید و اینکه چطور تدارک‌کنندگان این ترور، حتی در بیمارستان، بر سر بالین او هم حاضر می‌شوند و تلویحا نقش خود را در این جنایت تایید می‌کنند. او می‌گوید که نامه‌نگاری‌ها به مقامات در توضیح این جنایت، همه بی‌پاسخ ماند و هیچ‌گاه کسی به این موضوع رسیدگی نکرد.

با نگاه به کارنامه برقی می‌توان او را «بنیادگرا» خواند. این لفظ به کسانی اطلاق می‌شود که داخل یک سنت دینی، خواهان بازگشت به بنیادها یا مبانی صدر سنت دینی هستند. اما بنیادگرایی برقی، برخلاف تداعیات منفی این اصطلاح در فرهنگ متاخر سیاره، بیش‌تر متوجه پالایش اسلام از جریان‌هایی بود که خود سنت اسلامی آن‌ها را «غالی» یعنی اهل مبالغه می‌نامید.

در گذشته به نقل از حیدرعلی قلمداران گفتیم که چگونه در تاریخ دو یا سه سده اول اسلامی، «حزب غیرعلنی» که هدفشان مبارزه سیاسی با خلیفه مستقر در بغداد بود، بدعت‌هایی را وارد سنت اسلامی کردند. به عنوان یادآوری، آیین زیارت مقبره یک امام‌زاده، یا یک مبارز مسلح یا به اصطلاح امروزی چریک، شیوه‌ای بود برای جمع شدن اعضای یک جنبش سیاسی، و تدارک یک نمایش، یا تظاهرات سیاسی برای قدرت‌نمایی. همان‌طور که خود مفهوم «امام» در معنای یک رهبر کاریزماتیک، یا رهبری که نوعی «فرّه ایزدی» دارد که از ناحیه خداوند به او اعطا شده و قرار است رسالتی را در آخرزمان به پایان برساند و یا به تکمیل آن کمک کند، فقط به عنوان یک تفسیر بعدی یا ثانویه، قابل انتساب به اسلام است.

در بخش پانزدهم با نام «آنان که نمی‌میرند»، عمدتاً با استناد به مقاله «کیش مزدکی» احسان یارشاطر گفتیم که این اصطلاح «امام» یا مترادف‌های آن، پیش از جریان‌های شیعه

از جمله شیعه دوازده امامی، نزد مزدکی ها کاربرد داشت و مثلاً ابومسلم خراسانی، پیشوای فرهنگ دینی، یا «امام» تلقی می شد که اعتقاد بر این بود که کیفیت الهی وجود او، به یاران و فرزندان پس از خود او منتقل خواهد شد.

در حقیقت، اگر تاریخی نگاه کنیم، دشوار است پیدا کردن یک سنت دینی که به هیچ وجه از درونمایه ها و الگوهای روایی سنت های دیگر اقتباس نکرده باشد و بنابراین اختلاطی نباشد. کما اینکه مسیحیت امروز، آمیزه ای از فرهنگ هلنی یا فرهنگ یونان باستان، و فرهنگ عبرانیان یا یهودیان باستان است. اما آن ها که خواهان رجوع دوباره به صدر سنت دینی اند، با اتکا به یک یا چند متن مقدس اصلی، تلاش می کنند که یک سنت را از محتواهای خارجی که به آن وارد شده، بپالایند. تا آن جا که برقی مربوط است، استدلال عقلانی، آن هم به شیوه ارجاع به عقل سلیم، به کمک می آید تا آن جا که ناسره است از سره جدا گردد. همان طور که اشاره شد، به عنوان نمونه، او برای رد خاصیت جادویی که به دعای «جوشن کبیر» نسبت داده می شود، به سادگی می گوید که پیامبر و یارانش در جنگ ها، جوشن می پوشیدند و علی رغم این، زخمی و کشته هم می شدند. برقی را از حیث اینکه معتقد بود برای فهم اسلام نیازی به آخوندها نیست، می توان با برخی اصلاح گران مسیحیت در اروپا مقایسه نمود که سازمان کلیسایی را سازمانی فاسد قلمداد می کرده، و وساطت آن را مابین متن مقدس و مومنان، زائد و مفسده برانگیز می دانستند. برقی در «سوانح ایام»، به صراحت، مفهوم «تقلید» را رد می کند و آخوندها را اغلب ریاکار می شمارد که به دنبال جلب توجه مردم اند و در این راه حتی رشوه پرداخت می کنند. او در «سوانح ایام»، پس از آنکه می گوید نامه نگاری و انتشار بیانیه پس از قضیه ترور، هیچ کس از مقامات رسمی را نمی جنباند، به عیادت مهندس مهدی بازرگان و برخی یارانش از او در منزل اشاره می کند و می نویسد:

«می دانم اعلامیه ام به دست آقای بازرگان رسیده بود یا نه؛ به هر حال در ایامی که دوره نقاهت را در منزل می گذراندم آقای مهندس مهدی بازرگان و دکتر صدر و مهندس توسلی برای عیادتم به منزل ما آمدند. پس از احوالپرسی، صورتم را نشان دادم و گفتم آیا نتیجه تقلید را دیدید؟ کسی که با من چنین کرده، یک مقلد است که کور کورانه از دیگران تقلید می کند و اصلاً از آن ها نمی پرسد دلیل شما برای صدور چنین دستوری

چیست؟ پس شما و دوستانتان از تقلید آخوندها دست بردارید! شما دو آخوند داشتید که هر دو کاری برایتان نکردند. یکی آیت‌الله سید ابوالفضل زنجانی که برای شما اشعار عرفانی می‌خواند و اصلاً خرافات شما را اصلاح نکرد. دیگری آیت‌الله طالقانی که وقتی در اوائل انقلاب از زندان آزاد شد و من به ملاقاتشان رفتم، در اثنای صحبت ایشان سرش را پیش‌آورد و در گوشم گفت: مطالب شما حق است! ولی فعلاً صلاح نیست که این حقایق را بگوییم! من مطمئنم در آن دنیا از ایشان سوال می‌کنند: پس کی صلاح است که حقایق را بگویید؟! به هر حال این‌ها آخوندهای خوبتان بودند. بهتر است دیگر تقلید از آخوندها را کنار بگذارید.»

ابوالفضل برقی، بنا به روایتی در انتهای عمر پرمحنت خود، در منزلی حوالی تهران به ضرب گلوله کشته شد. در مورد پایان کار او، البته روایت‌های مختلفی وجود دارد و برخی چهره‌های وابسته یا همدل با جمهوری اسلامی، مرگ او را طبیعی و بر اثر بیماری دانسته، و حتی مدعی شده‌اند که او وصیت کرده است که در امام‌زاده‌ای دفن شود! اگرچه برقی در مقام منتقد مذهب شیعه، اما وفادار به دین و دین‌داری، به شهرت احمد کسروی نیست، اما شایسته است که به پاس مرارت‌هایی که در نقادی سنت اسلامی در ایران متحمل شده، به یاد آورده شود.

بیست: احمد کسروی

«روزی به آخوند گفتم: «من هر روزی دو بار درس گیرم.» پذیرفت و چند روزی رفتار کرد. ولی یک روزی که هنگام رفتن به ناهار می خواستم درس پیش از نیمروز را پس بدهم، چون برای زنی «تمسک» می نوشت (یعنی سند بیع به شرط)، و فرصت نمی داشت، با پرخاش گفت: «این بدعت را تنها تو گذاشته ای؛ روزی دو بار درس چه معنا دارد؟!» این را گفت و چوبی به دوشم زد. باز نخست بود که من تلخی ستم را می چشیدم. بسیار دل شکسته شدم.»

در ای نبخش تصمیم داریم گوشه هایی از زندگی پرفراز و نشیب کسی را نقل کنیم که منتقد بی پروای جریان مسلط دینی در جامعه خود بود و در این راه جان خود را بذل کرد. احمد کسروی اگرچه برای تمامی ایرانیان نامی آشناست، اما پی بردن به جزئیات دیدگاهش، به ردیه هایی که بر کهن ترین جریان های جامعه ایران، از صوفیه و درویشان گرفته تا بهاییان و شاعران و فیلسوفان می نوشت، و در عین حال هواداری از دین و دینداری می کرد، با خواندن چند یادداشت کوتاه پراکنده ممکن نیست. به همین علت خواستیم که یک قسمت مستقل به ماجراهای مهم زندگی او اختصاص دهیم. اگرچه در این راه متوجه شدیم که زندگی احمد کسروی می تواند موضوع اصلی یک سریال جذاب تلویزیونی باشد.

اگر روزی چنین سریالی ساخته شود، بخش بزرگی از حوادث سیاسی مهم کشور ما، از پیروزی مشروطه خواهان گرفته تا سقوط قاجار و برآمدن سردار سپه به عنوان شاه سلسله جدید را دربر خواهد گرفت.

آنچه در ابتدای این بخش خواندید، از نوشته کسروی با عنوان «زندگانی من» نقل شده بود. کسروی در این نوشته به تبار روحانی در خانواده خود اشاره می‌کند و اینکه پدرش، نام پسران خود را به یاد پدر خودش، میراحمد می‌گذاشت و آرزو می‌کرد که روزی مانند او، پیشنماز مسجد خانوادگی و محل رجوع مردم در مسائل معنوی باشد. اما پسرانش می‌مردند تا اینکه او متولد شد. کسروی می‌نویسد که من «میراحمد چهارم بودم که چهارشنبه، هشتم مهرماه ۱۲۶۹ متولد شدم». داستان زندگی این میراحمد چهارم چنان رقم خورد که بیش‌تر منتقد جریان‌های اصلی جامعه خود، از جمله منتقد تند و تیز مذهب شیعه باشد تا آنکه نقش مرجعی شیعی برای مردم را ایفا کند. او در همین نوشته «زندگانی من» یادآوری می‌کند که پدرش اگرچه مرد معتقدی بوده، اما به ملاها خوشبین نبوده است. هرگز روضه‌خوان‌ها را به منزلش راه نداده و موافق سفرهای پرخرج و دور و دراز به کربلا برای زیارت نبوده است و معتقد بوده که این پول‌ها را باید صرف نیازمندان کرد. کسروی می‌گوید که پدرش در آخرین دقایقی که زنده بود، وصیت کرد که «پسر من میراحمد درس بخواند؛ همیشه باید یک عالمی در خانواده ما باشد. ولی نان ملایی نخورد! نان ملایی شرک است!»

یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های احمد کسروی، توجه ویژه‌اش به زبان و پدیده‌های زبانی بود. معلمین او در مکتب‌خانه فارسی نمی‌دانستند و به ترکی آموزش می‌دادند و به گفته او، حتی عربی را هم مسلط نبودند. میراحمد جوان داستان ما، در مکتب‌خانه‌هایی تربیت پیدا کرد که کیفیت آموزشی پایینی داشتند و خود او می‌نویسد که از جایی که من درس می‌خواندم فقط دو سه نفری باسواد بیرون آمدیم و آن هم به همت و حمیت خود بود. در سال‌های آتی، کسروی دانش زبان‌شناسانه خود را گسترده کرد و خود به یکی از متخصصان زبان‌شناسی و نسخه‌شناسی مبدل شد.

به یاد می‌آورید که در بخش پنجم با نام «سیاست هویتی و دروغ‌های سیاسی»، به تحلیل زبان‌شناسانه کسروی از رساله صفوه‌الصفاء پرداختیم. این رساله که مدت‌ها پس از مرگ شیخ صفی‌الدین اردبیلی، نیای شاهان صفوی نگاشته شده است، ادعا می‌کند که

شیخ صفی‌الدین اردبیلی، شیعه‌مذهب بوده اما تقیه می‌کرده! کسروی با نکته‌سنجی‌های هوشمندانه خود فاش می‌کند که این رساله چیزی جز یک تبلیغات دروغین، یعنی پروپاگاندا نبوده، چون شیخ صفی‌الدین اردبیلی، قطعاً سنی‌مذهب بوده است! او همچنین با تسلطی که به ادبیات قدمايي و ژانرهای مختلف آن داشته، یادآوری می‌کند که شجره‌نامه‌ای که برای شیخ صفی‌الدین اردبیلی در همین رساله ادعا کرده‌اند، یک شجره‌نامه ساختگی‌ست. از دیگر مشخصه‌های احمد کسروی به عنوان یک پژوهشگر، توجه او به دانش تاریخ است. او دانسته بود که هر پدیده یا هر واقعیتی را باید در بستر تحولات و تطورات تاریخی بررسی کرد. مفهوم چندلایه یک واقعیت اجتماعی، بدون توجه به پرسپکتیو، یا چشم‌انداز تاریخی آن روشن نخواهد شد. بر همین اساس است که وقتی فی‌المثل، به جریان‌های شیعه انتقاد وارد می‌کند، از آنچه در زمان خود دیده فراتر می‌رود و گذشته تاریخی را هم پیش چشم دارد. او در ارتباط با خشونت‌گرایی شیعه دوازده امامی و عصبیتی که مردم شیعه در رفتار خود با «دیگری» دارند، مناسبات سیاسی دوران صفوی با همسایه قَدَر قدرتش، عثمانی را به خاطر می‌آورد و پس از توصیف تداوم این رفتارها در دوران کودکی خود در آذربایجان می‌نویسد:

«در آن زمان کینه سنی و شیعی بسیار سخت می‌بود. به‌ویژه در آذربایجان که در سایه جنگ‌های ایران و عثمانی در زمان صفویان و کشتارها و تاراج‌هایی که شهرهای آذربایجان در آن پیشامدها دیده بودند، دل‌ها پر از کینه‌های سنیان می‌بود و از برخی، رفتار بسیار زشتی سرزدی. مثلاً روز نهم ربیع‌الاولی را به گمان آنکه روز کشته شدن خلیفه دوم [عمر] بوده، جشن گرفتندی و به یک رشته کارهای خنک و سبک‌مغزانه برخاستندی. بیش از همه، طلبه‌های مدرسه‌ها و ملایان، لگام‌گسیختگی کردند... از آن سوی، در تبریز لعنت‌چیان می‌بودند که کارشان گردیدن در بازار و نام‌های مردگان هزارساله را بردن و نفرین فرستادن می‌بود و از این راه نان خورندندی. این لعنت‌چیان بازماندگان «تبرائیان» زمان صفوی می‌بودند. در زمان صفوی که آتش کینه در میان شیعی و سنی فروزان می‌بود، یک دسته از درویشان پیدا شده بودند که جلوی اسب امیران و وزیران افتادندی و نام خلیفگان سه‌گانه و دیگران را به زشتی بردندی.»

در بخش پنجم، به این تبرائیان و تولاّئیان در دوران صفوی اشاره کردیم. اگرچه در آن مقطع زمانی، شیعیان ایران، دیگر در اقلیت ضعیف نبودند و به گروه اجتماعی بزرگی مبدل شده بودند، اما هنوز بخش بزرگی از جامعه سنی‌مذهب بود و تغییر مذهب آنان، تنها با خشونت بسیار میسر شد. شاه اسماعیل مبدع تاسیس دسته‌هایی بود که در ادبیات سیاسی مدرن به آن‌ها «گروه‌های فشار» می‌گویند و انواع جدیدتری از آنان را در عصر حاکمیت آخوندهای شیعه در جمهوری اسلامی شاهد بودیم.

در بخش «سیاست هویتی و دروغ‌های سیاسی» خواندید که: آنچه از دوران شاه اسماعیل صفوی و تغییر آیین اکثریت سنی‌مذهب ایرانیان به مذهب شیعه می‌دانیم، روایت‌گر صحنه‌های فوق‌العاده غیرانسانی و دهشت‌بار است. شاه اسماعیل مانند هر فاتحی، به مجرد پیروزی، دستور به انتقام‌گیری از دشمنان پدر خود، شیخ حیدر داد به طوری که حتی مقابر آن‌ها را نبش کرده و استخوان‌های آن‌ها را سوزاند! او همچنین گشت‌های مسلحی را تاسیس کرد که مامور بودند در کوچه و خیابان بگردند، با صدای بلند مدح و ستایش امیرالمومنین را بگویند و خلفای اهل سنت را دشنام دهند. این ماموران مسلح را شاید بتوان به زبان امروزی، گروه‌های فشاری نامید که با ایجاد ترس و وحشت، خواسته‌های خود را به اکثریت تحمیل می‌کنند. مردم شهرها مجبور بوده‌اند که گفته‌های این جارچیان مسلح را تایید کرده و با گفتن «بیش باد» یا «کم مباد»، در لعن و نفرین دشمنان اهل بیت همراهی کنند. بعضی پژوهشگران نوشته‌اند که اگر مردم در این کار همکاری نمی‌کردند، ماموران این گشت، که به گشت تبرائیان مشهور بود، حتی اجازه قتل داشتند!

کسروی نویسنده کثیرالانتشاری بود؛ یعنی در قالب رساله و مقاله، مطالبی زیادی از او به جا مانده که در مجموعه‌های مختلف یافتنی‌ست. یکی از این کتاب‌ها که شاید جنجال‌برانگیزترین آن‌ها بود، کتاب «شیعی‌گری» یا «کیش شیعی» بود که در ۱۳۲۱، یعنی یک سال پس از تهاجم نظامی روسیه و انگلیس به کشور و تبعید رضاشاه منتشر شده بود. اما کتاب توسط دولت توقیف شد! ناصر پاکدامن، نویسنده کتاب قتل کسروی در مورد این کتاب و حواشی‌اش می‌نویسد:

«کتاب [شیعی‌گری] اعتراض خشم‌آلود محافل دینی را برانگیخت. در این ایام دولتیان، «رضاخان‌زدایی» می‌کردند تا با افراط و تفریط دوران

بیست ساله وداع کرده باشند و به این طریق، خاصه کدورت از خاطر و خشم از دل روحانیت شیعه بیرون آورند. جمله‌ای که کسروی از محمدعلی فروغی، نخستین نخست‌وزیر پس از شهرپور ۲۰ نقل می‌کند بسیار پرمعنی‌ست. گویی که در آن سالها رهنمود اصلی سیاست دولتیان، همین جمله است که فروغی در نخستین دیدارش با روزنامه‌نگاران به زبان آورده است: «به دین هم باید حمایت کرد.» در این راستاست که شیعی‌گری را توقیف می‌کنند. چاپ بعدی کتاب با عنوان «بخوانند و داوری کنند» انتشار می‌یابد. نمونه‌ای از این خشم بی‌پایان اهل دین را در نوشته‌های آن زمان آقای خمینی می‌توان یافت. خمینی در شرحی که با عنوان «بخوانید و به کار ببندید» در ۱۵ اردیبهشت ۱۳۲۳ نوشته است، سراسر از بی‌عملی و بی‌کارگی اهل دین در این دوران رشد بی‌دینی و رونق کفر انتقاد می‌کند. او خطاب به اینان می‌نویسد: «همه دیدید کتاب‌های یک نفر تبریزی بی‌سر و پا که تمام آیین شماها را دستخوش ناسزا کرد و در مرکز تشیع به امام صادق و امام غایب روحی له‌الفداء، آن همه جسارت‌ها کرد و هیچ کلمه از شماها صادر نشد.»

روح‌الله خمینی، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، در آن سالها، بسیار جوان و فعال بود و از جمله چند ماه بعد از این کتاب بخوانید و به کار ببندید، در واکنش به کتاب علی‌اکبر حکمی‌زاده با نام «اسرار هزارساله» که آن هم نقد تندی به شیعه بود، کتاب «کشف‌الاسرار» را می‌نویسد و علاوه بر حمله دوباره به احمد کسروی، نثر باستان‌گرا و پیراسته او را هم به تمسخر می‌گیرد. خمینی در کشف‌الاسرار در کنایه به کسروی می‌نویسد:

«آن کتاب ننگین، با آن اسم شرم‌آور که گویی با لغت جن نوشته شده و آمیغ‌ها و آخشیح‌ها و صدها کلمات وحشی دور از فهم را به رخ مردم کشیده و زردشت مجوس مشرک آتش‌پرست را... مرد پاک خداپرست خوانده...»

در همین کتاب کشف‌الاسرار است که خمینی به تمامی مردم مترقی نهیب می‌زند که ای

بیچاره‌های نادان! دو ثلث قدرت دست ماست و ثلث دیگر را هم خواهیم گرفت! متأسفانه تاریخ درستی حرف او را به اثبات رساند. در بی‌پناهی و بی‌پشتیبانی متفکران نقاد بی‌پروا مانند کسروی، در غیاب رضاشاهی که آمدنش موجب امنیت خاطر بسیاری از دگران‌دیشان و دگردینان شده بود، بسیار می‌توان گفت و نوشت و کتاب «قتل کسروی» زنده‌یاد ناصر پاکدامن، یکی از پژوهش‌های خوب در ترسیم موقعیت سیاسی و اجتماعی دهه بیست است که فاجعه قتل فجیع کسروی در آن اتفاق می‌افتد.

اما کسروی در شیعی‌گری چه نوشته بود که موجب خشمی این چنین در آخوندهای شیعه شده بود؟ ما قسمت‌های کوتاهی از این کتاب را برای شما نقل خواهیم کرد که مضمونش سوءاستفاده جریان‌های بعدی شیعه، از اختلاف بر سر جانشینی پیغمبر اسلام، به‌ویژه بعد از معاویه است. کسروی می‌گوید اختلاف بر سر جانشینی پیغمبر به‌ویژه میان علی بن ابی‌طالب و معاویه بن ابوسفیان رخ داد. چون در حالی که مسلمانان بعد از رحلت پیامبر اسلام، از طریق عرفی و عقلایی، جانشین سیاسی آن حضرت را به عنوان خلیفه انتخاب کردند، معاویه به این نوع انتخاب تسلیم نشد و به پشتیبانی قوم و قبیله خودش دعوی خلافت کرد. کسروی در «شیعی‌گری» می‌نویسد:

«در آن زمان که اسلام در شاهراه خود می‌بود و به هوس خلافت افتادن و دوتیرگی به میان مسلمانان انداختن، بیرون رفتن از اسلام شمرده می‌شدی، پیداست که چنین کاری از امام علی بن ابی‌طالب نسزیدی. همان امام در زمان خلافت خود به معاویه می‌نویسد: «آن گروهی که به ابوبکر و عمر و عثمان دست داده بودند؛ به من [نیز] دست دادند و کسی را نرسیدی که نپذیرد و گردن نگذارد. برگزیدن خلیفه، مهاجران و انصار راست. اینان هر کس را برگزیده، امام نامیدند، خشنودی خدا نیز در آن خواهد بود.» این را نوشته می‌خواهد معاویه را بنکوهد که در برابر خلیفه ایستاده، و گناه او، یا بهتر بگویم: بیرون شدنش را از اسلام، به رخش بکشد. کسی که این نامه را نوشته چگونه توانستی در زمان ابوبکر و دیگران ناخشنودی نماید و ایستادگی نشان دهد؟!»

کسروی می‌خواهد بگوید که مسئله سیاسی که میان علی و معاویه رخ داد، و در آن قطعا

معاویه خطاکار بود، به مرور تبدیل شد به یک جنبش سیاسی و سپس این جنبش سیاسی سر و شکل یک فرقه، یا کیش را به خود گرفت، یعنی ایدئولوژی پیدا کرد و آنگاه «خلیفه»، پیشوای دینی هم قلمداد شد که باید ریاست سیاسی را در خانواده خود نهاده‌ینه کند. او پس از اشاره مختصر به اینکه بسیاری از نزدیکان خانواده پیامبر، بعد از بدعت معاویه و قتل علی بن ابی طالب، ادعای خلیفه بودن، یا جانشینی پیامبر را کردند، می‌گوید کار به امام ششم شیعیان، یعنی جعفر بن محمد بن علی بن حسین که رسید، او مدعی شد که اصولاً خلیفه، «امام» است و هر امامی از ناحیه خدا برگزیده می‌شود و اینکه در مسند قدرت قرار گیرد یا نه، امر دیگری است. بنابراین خود در منزل نشست و بی آنکه عملاً خلیفه باشد، زیر نام «امام» پوشیده دعوی خلافت داشت. کسروی در مورد این تحول که مسببش رئیس مذهب جعفری، یعنی امام جعفر ملقب به صادق است، می‌نویسد:

«این داستان بسیار شگفتی بود. زیرا دیگر نیازی به آنکه در راه خلافت به جنگ و کوشش برخاسته شود، باز نمی‌ماند و یک کسی می‌توانست در خانه نشیند و دعوی خلافت کند و گروهی را، بیش و کم، به سر خود گردآورد. از آن سوی خلافت یا امامت نیز ارج خود را از دست داده یک چیز بسیار کوچک می‌گردید. این دومی، رنگی بود که شیعی‌گری پیدا می‌کرد و یک جنبش سیاسی، رویه کیش می‌گرفت. از آن سوی معنی خلافت نیز دیگر شده، چنانکه گفتیم خلیفه، (یا به گفته خودشان «امام») یک پیشوای دینی می‌بود و نه یک سررشته‌دار سیاسی.»

او به مدعیان خلافت از خاندان پیامبر، پس از امام ششم شیعیان، اشارات مختصر می‌کند و ازدواج با دختران مامون و یا قبول ولی‌عهدی مامون را از ناحیه امامان شیعه به یاد می‌آورد که حسب ادعای خودشان، غاصب بودند اما هم وصلت با آن‌ها را می‌پذیرفتند و هم جانشینی یا ولی‌عهدی آنان را... کسروی در این مرور مختصر تاریخ شیعه، به امام یازدهم می‌رسد و می‌گوید:

«پس از علی النقی، پسرش حسن العسگری که به شمارش شیعیان امام یازدهم می‌بود، جایش را گرفت. ولی چون این نیز مُرد، یک داستان شگفت‌تری در تاریخچه شیعی‌گری رخ داد و شیعی‌گری بار دیگر رنگی

به خود گرفت. چگونگی آنکه این امام یازدهم را فرزندی شناخته نشده بود. از این رو چون مُرد به میان پیروانش پراکندگی افتاد. یک دسته گفتند: «امامت پایان پذیرفت» یک دسته برادر او جعفر را که شیعیان جعفر کذاب می‌نامند، به امامی پذیرفتند. یک دسته هم چنین گفتند: «آن امام را پسری پنج ساله هست که در سرداب نهان می‌باشد و امام اوست!» سردسته اینان و گوینده این سخن عثمان بن سعید نامی می‌بود که خود را «باب» یا درِ امام نامیده می‌گفت: «آن امام مرا میانه خود و مردم میانجی گردانیده. شما هر سخنی می‌دارید به من بگویید و هر پولی می‌دهید به من دهید.» و گاهی نیز پیغام‌هایی از سوی آن امام ناپیدا یا به گفته خودش، «توقیع» به مردم می‌رسانید.

کسروی می‌خواهد بگوید که اگر تاریخ شیعه را مرور کنیم، تشخیص اینکه جنگی بر سر قدرت با رنگ و لعاب دینی و فرقه‌ای در کار بوده، دشوار نیست. مقصود او این است که امام یازدهم اساساً فرزندی نداشت اما جریانی که سرمایه‌گذاری هنگفت سیاسی بر سر مفهوم امام به عنوان جانشین پیغمبر کرده بود، نمی‌توانست قطع شدن سلسله امامت در خاندان پیامبر را بپذیرد. جدای از احمد کسروی، کسان دیگری هم بودند که شیعه زاده شدند اما بر اثر مطالعه در تاریخ شیعه، به همین نتیجه رسیدند.

در بخش قبل با نام «تاب‌گرایان» که داستان زندگی دردناک ابوالفضل برقی را روایت کردیم، خواندید که برقی هم مکرر در نوشته‌ها و در سخنرانی‌هایش به این موضوع اشاره می‌کرد که مهدی صاحب‌زمان، وجود خارجی نداشته و اساساً متولد نشده است. برقی وقتی متولد شد، کسروی هفده ساله بود. یعنی حدود دو دهه پس از کسروی متولد شده بود. او که در ابتدای کار خود شیعه معتقدی بود، در کارنامه‌اش سابقه پاسخ‌گویی به شبهات کسروی را داشت. اما چنانکه قبلاً خواندید، خود به منتقد جدی فرهنگ شیعه مبدل شد و از جمله در انتقاد از باور به مهدی موعود، کار کسروی را ادامه داد. کسروی در شیعی‌گری که در ۱۳۲۱ منتشر و فوراً توقیف شد، در ادامه می‌نویسد:

«دوباره می‌گویم که این داستان بسیار شگفتی می‌بود. آن بچه‌ای که اینان می‌گفتند، کسی ندیده، از بودنش [کسی] آگاه نشده بود. و این

نپذیرفتنی است که کسی را فرزندی باشد و هیچ کس نداند. آنگاه امام چرا رو می پوشید؟! چرا از سرداب بیرون نمی آمد؟! اگر پیشواست باید در میان مردم باشد و آنان را راه برد. نهفتگی بهر چه بود؟... لکن در شیعی گری دلیل خواستن، و یا چیزی را به داوری خرد سپاردن، از نخست نبوده و کنون هم نبایستی بود. آنگاه شیعیان با آن پافشاری که در کیش خود می داشتند و با آن دوری که از مسلمانان یا سنیان پیدا کرده بودند، این نشدنی بود که از راه خود بازگردند و ناچار می بودند که چه پیش می آید بپذیرند و گردن گزارند.»

* * * * *

«سال ۱۳۶۵ شمسی و سال هشتم استقرار حکومت ملاها بود که مانند سال های قبل از آن مردم را به زور و تزویر به جبهه جنگ می بردند و در تبلیغات، مرتب تبلیغ می کردند که مردم شهیدپرور خودشان برای جهاد اسلامی حاضر شده، و به استقبال مرگ می روند و کسی هم جرات ندارد بگوید چنین نیست. باید گفت ایران شده یک جهنم سوزان از فقر و قحطی و گرانی و ظلم و ستم. در این ایام کتابی نوشتم به نام «بررسی علمی در احادیث مهدی» و در آن از آیات قرآن و عقل استدلال کردم بر اینکه امامت به معنای راهنمایی و یا به معنای زمامداری، انحصار به یک نفر یا چند نفر که صاحبان هر مذهب به آن عده منحصر می کنند، صحیح نیست. بلکه همان طور که ائمه کفر انحصاری نیست، ائمه ایمان نیز انحصاری نیست و اخبار و احادیثی که امثال علامه مجلسی و یا شیخ صدوق و یا کلینی در کتب خود آورده و ائمه را به دوازده تن منحصر نموده اند و نیز اخباری که راجع به پسر امام حسن عسگری آورده اند، همگی را مورد بررسی قرار داده و ثابت کردم که آن اخبار، تماماً مجعول و ضد و نقیض و غیر صحیح است. نسخه ای از این کتاب به دست ملاهایی افتاد که مصدر امور در جمهوری به اصطلاح اسلامی هستند. به جای آنکه از این خدمت تقدیر کنند و یا اگر جایی خطا گفته ام جواب دهند و اشتباهم را با ذکر دلیل اثبات کنند، فتوای قتل مرا صادر کردند.»

آنچه خواندید بریده‌ای بود از کتاب «سوانح ایام» به قلم ابوالفضل برقعی که در بخش قبل با نام «ناب‌گرایان» هم خواندید. ما این نقل را دوباره برای شما آوردیم و مایلیم یادآوری کنیم که سال ۱۳۶۵ که برقعی کتاب «بررسی علمی در احادیث مهدی» را می‌نویسد و با روش خودش عملاً به همان حرف‌های کسروی در مورد امام آخر شیعیان می‌رسد، درست چهل سال از قتل فجیع کسروی گذشته بوده است. درست در همین سال، یعنی چهل سال پس از قتل کسروی، برقعی ترور می‌شود با همان اتهام مشابه که ماجرایش را روایت کردیم.

سرانجام کسروی و سرانجام برقعی، شوربختانه سرانجام همه دگراندیشان و دگردینان در سرزمین ما بوده است. اگرچه این قاعده استثنائاتی هم دارد، اما داستان زندگی ایرانیانی که خواسته‌اند در کشور خود بمانند، با هموطنان خود زندگی کنند و در عین حال به جریان‌های بزرگ بومی انتقاد وارد نمایند، متأسفانه اغلب تراژیک از آب درآمده است. برای ما که نقل داستان‌های تراژیک آن‌ها را در این مجموعه به عهده گرفته‌ایم، کار روایت غالباً از آخر به اول بوده است! یعنی پرده تراژیک آخر را که صحنه ترور یا قتل فجیع بوده، در ابتدای هر بخش آورده‌ایم. این شگرد معمولاً نظر مخاطبان را فوراً جلب می‌کند حتی اگر از کلیت داستان و فرجام تلخ قهرمان ماجرا مطلع بوده باشند. اما این بار، در مورد کسروی، می‌خواهیم به جزئیات بیش‌تری اشاره کنیم و به بهانه کش‌دادن داستان این اندیشمند به دو بخش، تصویر روشن‌تری از شرایط دهه بیست ایران عرضه کنیم؛ شرایطی که در آن صدای گلوله و بوی باروت، بارها و بارها شنیده شد. هدف، دگراندیشان و دگردینان، و سیاستمدارانی بودند که متهم به همراهی با دگرباشی بوده و در بازکردن فضای خانهای که بوی نا گرفته بود، متهم تلقی می‌شدند.

بیست و یک: آن دیگری لامذهب: صادق هدایت

- باز پرس: نام متهم!
 - کسروی: میراحمد کسروی
 - باز پرس: لقبی دارید؟... ملقب به...
 - کسروی: حکم آبادی تبریزی
- آناگهان در باز می شود و صدای تیراندازی همه جا را پر می کند. سپس کسی به حدادپور چاقو می زند. بعد فریادهای الله اکبر در فضا شنیده می شود و کارکنان دادگستری به این سو و آن سو می دونند.

در بیست و یکمین بخش از این مجموعه با نام «آن دیگری لامذهب: صادق هدایت»، ضمن نقل ادامه داستان احمد کسروی، دگراندیش مظلوم کشورمان، بنا داریم که دگراندیشی دیگر را معرفی کنیم که متعلق به هیچ اقلیت دینی نبود و اساساً یک نظریه پرداز در امور دینی محسوب نمی شد. صادق هدایت که به عنوان یکی از برترین نویسندگان ادبیات معاصر فارسی برای مخاطبان آشنا و شناخته شده است، و یاس منتهی به خودکشی او دهه هاست که موضوع تعبیر و تفسیر پژوهشگران از حیطه های علمی مختلف قرار گرفته است، دگراندیشی بود متعلق به جامعه روشنفکران تجددخواه ایرانی که نقل داستان در این بخش مورد اهتمام همکاران ما قرار گرفته است. هدایت که نگارش مجموعاً هشتاد و

دو نامه‌اش به حسن شهیدنورایی، دوست همفکر و مهاجرت کرده‌اش، از سال ۱۳۲۴ آغاز می‌شود، به قتل فجیع کسروی در همین سال واکنش نشان می‌دهد و چنانکه روایت خواهیم کرد، احساس ترس و تنهایی‌اش به عنوان یک دیگری روشنفکر در او شدت می‌گیرد.

قتل کسروی که در بیستم اسفند سال ۱۳۲۴ خورشیدی، در دادگستری، و در زمانی اتفاق افتاد که آن زنده‌اد در اتاق بازپرس برای پاسخگویی به اتهاماتش حاضر شده بود، از لحظات تکان‌دهنده و تاسف‌باری‌ست که می‌تواند همچنان محل توجه پژوهشگران قرار گیرد. ناصر پاکدامن یکی از پژوهشگرانی‌ست که تاملاتش در مورد تروریسم ایدئولوژیک با تمرکز به مورد احمد کسروی، مورد استفاده ما قرار گرفت. در بخش قبل که به معرفی اندیشه‌های انتقادآمیز احمد کسروی نسبت به تشیع پرداختیم، مختصری هم از کتاب «قتل کسروی» به قلم ناصر پاکدامن نقل قول کردیم. شنوندگان وفادار به دیگری‌نامه به خاطر می‌آورند که پاکدامن برای توصیف شرایط پس از شهریور ۱۳۲۰ که رضاشاه تبعید شد، از تعبیر «رضاخان‌زدایی» استفاده می‌کند. او در این ارتباط می‌نویسد:

«رضاخان‌زدایی از فردای شهریور ۱۳۲۰ آغاز می‌شود و یکی از محورهای اصلی آن جلب رضایت و تحبیب قلوب روحانیان است. پیش از این یادآور شدیم که محمدعلی فروغی که در شهریور ۱۳۲۰ به نخست‌وزیری انتخاب شد، در همان آغاز کار گفته بود: «باید به مسئله دین هم اهمیت داد. در بیست سال گذشته یکی هم دین از میان رفت.» در همان ایام نیز مجلس دوره دوازدهم که لایحه قانونی جدید اوقاف را در دست بحث و تصویب داشت، آن را از دستور کار خود بیرون برد تا به مصالح روحانیان لطمه‌ای وارد نیاید. این سیاست تحبیب در حکومت‌های بعدی تشدید و تقویت می‌گردد. در این زمینه مقایسه نحوه رفتار علی سهیلی که دو بار، با فاصله یک سال، به نخست‌وزیری برگزیده شد، می‌تواند بسیار گویا و پرمعنا باشد. در دوران حکومت نخست او (که از ۱۸ اسفند ۱۳۲۰ و به دنبال کناره‌گیری محمدعلی فروغی آغاز شد...) شهربانی کل کشور، در ۱۹ اسفند ۱۳۲۰ اعلامیه‌ای می‌دهد [مبنی بر اینکه] «اخیرا بعضی از زنان بر اثر بعضی القائات سوء با چادر سیاه یا چادر نماز بیرون آمده

و حتی در بعضی مجالس حضور یافته‌اند و معلوم می‌شود در این کار، تحریکاتی می‌شود و تعدد دارند» سپس اضافه می‌کند که: «چون این روحیه در انظار خودی و بیگانه، بسیار مستهجن و دور از آداب و رسوم به شمار می‌رود، در صورتی که به این روش ادامه داده شود، از طرف اداره کل شهربانی جدا ممانعت بعمل خواهد آمد.»

گفتنی‌ست که این بیانیه شهربانی به دوران اول دولت علی سهیلی بازمی‌گردد که در راستای تداوم سیاست آوانگارد کشف حجاب می‌کوشد. مطابق با دیدگاه هیات حاکمه در آن زمان، چادر سیاه و اصولاً حجاب سرچشمه‌ای در قرآن و احکام مستقیم اسلامی نداشت و شیوه‌ای برای آخوندها بود تا با آن اقتدار اجتماعی خود را به رخ مقامات و مردم متری بکشند. به همین علت بود که دولت اول سهیلی، همچنان در تداوم آن سیاست‌ها، نسبت به گسترش چادر سیاه در جامعه ابراز نگرانی می‌کرد. اما این روند سست شد و در برابر فشارهای جبهه سیاسی مقابل، مقامات دولتی، به مرور عقب‌نشینی می‌کردند. یکی از نمونه‌های این عقب‌نشینی در دولت دوم سهیلی رخ داد که کوتاهمدتی پس از دولت اول، و در ۱۳۲۲ تشکیل شده بود. سهیلی این زمان با نصب محسن صدر به وزارت دادگستری، در برابر روحانیت شیعه، نرمش نشان می‌دهد. محسن صدر بی‌اعتقاد به برنامه‌های متری عصر رضاشاه، و متمایل به سیاست‌های مورد قبول روحانیت بود. پاکدامن ادامه می‌دهد:

«محسن صدر در ۱۲ مرداد ۱۳۲۲ به وزارت دادگستری گمارده می‌شود. اوست که به گفته کسروی «دستگاه انگیزاسیون» [یعنی تفتیش عقاید] در دادگستری برپا می‌کند و پرونده وکالت کسروی را باطل می‌کند. و باز هم در زمان اوست که سیزده کتاب از کتاب‌های کسروی و از جمله «شیعی‌گری» را توقیف می‌کنند.»

در بخش قبل، از واکنش تند روح‌الله خمینی، که در آن زمان طلبه جوانی بود در قالب دو نوشته یاد کردیم؛ یکی «بخوانید و به کار ببندید» و دیگری رساله «کشف‌الاسرار» که در آن آشکارا فرمان قتل و کشتن دگراندیشان را می‌دهد و صراحتاً احمد کسروی را آماج حملات خود می‌کند. خمینی در این رساله که «شیعی‌گری» احمد کسروی را «آن کتاب

«ننگین» می‌خواند و مولف آن را «تهی مغز مدعی پیغمبری» نام می‌دهد، می‌نویسد: «همکیشان دیندار ما، برادران پاک ما، دوستان پارسی‌زبان ما، جوانان غیرتمند ما، هموطنان آبرومند ما، این اوراق ننگین، این مظاهر جنایت، این شالوده‌های نفاق، این چرثومه‌های فساد، این دعوت‌های به زرتشتی‌گری، این برگرداندن به مجوسیت، این ناسزاهای به مقدسات مذهبی را بخوانید و در صدد چاره‌جویی برآیید. با یک جوشش ملی، با یک جنبش دینی، با یک غیرت ناموسی، با یک عصبيت وطنی، با یک اراده قوی، با یک مشت آهنی، باید تخم این ناپاکان بی‌آبرو را از زمین براندازید. این‌ها یادگارهای باستانی شما را به باد فنا می‌دهند. این‌ها ودیعه‌های خدایی را دستخوش هوی و هوس خود می‌کنند. این‌ها کتاب‌های دینی شما را که با خون‌های پاک شهدای فضیلت به دست شما رسیده، آتش می‌زنند. این‌ها عید آتش زدن کتاب دارند. کدام کتاب‌ها؟ همان‌ها که از فداکاری حسین‌بن علی و رنج‌های فراوان پیغمبر و پیغمبرزاده‌ها به دست شما افتاده... هان آبرومندانه از جای برخیزید تا بدان بر شما چیره نشوند!»

آنچه به‌ویژه موجب عصبانیت خمینی جوان و مابقی متعصبین شیعه شده بود، رساله «شیعی‌گری» احمد کسروی بود که بخش‌هایی از آن را در بخش قبل خواندید. مطالب کتاب شیعی‌گری با روایت چگونگی شکل‌گیری جریان شیعه آغاز می‌شود و اینکه چطور امام یازدهم که اساساً فرزندی نداشت، پدر یک امام غایب معرفی می‌گردد.

در بخش قبل و همین‌طور بخش نوزدهم، یادآوری کردیم که دیگر منتقدان شیعه از جمله ابوالفضل برقی هم که هفده سال بعد از کسروی متولد شده بود، به همین عقیده گرایید و حتی رساله‌ای جدا تدوین کرد تا نشان دهد، مهدی غایب، وجود خارجی نداشته و ساخته و پرداخته مدعیانی تندرو بوده است. اما در آن مقطع زمانی، هیچ نویسنده‌ای شجاعت بیان و صراحت لهجه احمد کسروی را نداشت. کسروی در نوشته خود موسوم به «دادگاه»، شرایط سیاسی پس از فقدان رضاشاه را به این شکل توصیف می‌کند:

«آنان که رخت دیگر گردانیده بودند، دوباره به عبا و عمامه بازگشتند. آنان که به گوشه‌ای خریده بودند بیرون آمدند. بار دیگر با قانون‌ها و دانش‌ها

و همه نیکی‌ها نبرد آغاز کردند. بار دیگر، آخوندبچه‌ها و سیدبچه‌ها که چغاله‌گدایی و مفت‌خوری هستند در بیابان‌ها پدیدار شدند... چیز دیگری که دیده شد آن بود که با انگیزش همان «کمپانی خیانت»، بلکه با سرمایه آن، برای ملایان روزنامه بنیاد نهاده شد... باز دیده شد دولت در اداره رادیو دستگاهی به نام «تبلیغات دینی» برپا گردانیده، به کسانی از مردان تیره‌مغز ماهانه داد که بنشینند و گفتارهای سراپا یاه و بدخواهی نویسند.»

این روند عقب‌نشینی از قانون عرفی، به نفع قانون دینی، هرچه از زمان حضور رضاشاه دورتر می‌شدیم، شدیدتر می‌شد. به عنوان نمونه، حزب زنان ایران که دستاوردهای عصر رضاشاهی را در مخاطره نابودی می‌دید، با دعوت از معاون وزارت فرهنگ، دکتر محمود افشار، از او می‌خواهد که در مورد اهمیت نقش زن در ادبیات و اجتماع سخنرانی کند. محمود افشار به دعوت آن‌ها پاسخ می‌گوید اما بلافاصله بعد سخنرانی، استعفا می‌دهد! حزب زنان ایران که متوجه روندهای واپس‌گرایانه پشت‌پرده بود، با نگارش نامه‌ای خطاب به محسن صدر، که این بار از وزارت دادگستری، ارتقا رتبه پیدا کرده و به نخست‌وزیری رسیده بود، اعلان نگرانی می‌کند. اما هیچ پاسخی نمی‌گیرد. محسن صدر، سوابقی در همکاری با محمدعلی شاه، در جریان استبداد صغیر داشت و گفته می‌شد که در باغشاه، یعنی جایی که مشروطه‌خواهان دلیری مانند صوراسرافیل را گردن زدند، نقش قاضی را ایفا کرده و از مشروطه‌خواهان، استنطاق می‌کرد. او به خاطر تبرئه نخست‌وزیری که متهم به فساد مالی بود، مورد غضب رضاشاه هم واقع شده بود و مدتی کناره گرفته بود. اما پس از تبعید رضاشاه، به میدان بازگشته و به سرعت از وزارت دادگستری به نخست‌وزیری رسیده بود. کسروی در نوشته‌ای به نام «سرنوشت ایران چه خواهد بود»، به او تاخته، و او را «یک آخوند حساسی که به خرافات عامیانه پابند است» نامیده بود. سال برآمدن محسن صدر به نخست‌وزیری، درست همان‌سالی‌ست که احمد کسروی، برای بار اول، مورد سوءقصد قرار می‌گیرد. یعنی تابستان ۱۳۲۴. در مردادماه همین سال، یعنی حدود شش ماه پیش از قتل فجیع کسروی، وقتی رییس ستاد ارتش، حسن ارفع، بخشنامه‌ای صادر می‌کند که بانوان در خدمت ارتش نیز باید با لباس نظامی ملبس باشند و تحت مقررات نظام واقع شوند،

محسن صدر در مقام نخست‌وزیر، بخشنامه او را باطل می‌کند. اما در آبان ۱۳۲۴ صدر با استعفا از نخست‌وزیری، کناره می‌گیرد.

احمد کسروی که در تابستان همین سال، توسط نواب صفوی در خیابان مورد حمله قرار گرفته و به شدت آسیب دیده بود، در گفت‌وگو با مقامات به فقدان امنیت و تهدیدها علیه خود اشاره می‌کند. بنا بر اعلامیه‌ای که انجمنی به نام «جمعیت مبارزه با بی‌دینی» انتشار داده بود، اتهامات کسروی چنین بود:

- اینکه دین اسلام با عصر حاضر سازگار نیست و به جان آن پاکدینی معرفی می‌شود
- ادعای پیغمبری پاکدینی از طرف کسروی
- اینکه قرآن کلام خدا نیست
- اینکه پیغمبر خاتم‌الانبیا نبوده است
- اینکه قرآن با علوم روز سازگار نیست
- اینکه قرآن باید نابود شود
- نسبت سرسام دادن به پیغمبر اسلام
- جسارت به امام جعفر صادق
- تصریح به اینکه دین اسلام مایه گمراهی و نادانی‌ست
- صدور دستور و احکامی مخالف با اسلام و قرآن.

پاییز و زمستان ۱۳۲۴ سپری می‌شد و کشور که از چهار سال پیش، از شمال و جنوب، مورد تهاجم نیروهای متفقین قرار گرفته بود، به موضوعی برای رقابت ابرقدرت‌های جدید مبدل شده بود. مسائلی مانند حضور ارتش سرخ شوروی در آذربایجان و تمایلات خودمختاری یا تجزیه‌طلبانه در آن بخش از کشور، آشفته‌گی‌ها را بیش‌تر هم می‌کرد. طراحان حذف فیزیکی احمد کسروی، که در سوءقصد‌های قبلی خود ناکام مانده بودند، این بار نمی‌خواستند که شکست بخورند. بنابراین، برنامه‌ریزی دقیقی کردند تا بتوانند از اتاق کوچکی که مابین راهروی دادگستری و اتاق بازپرسی بود، عبور کنند. مانع آن‌ها به‌خصوص یک سرباز ایستاده در راهرو بود، و سپس، محمدتقی حدادپور، منشی و یار وفادار احمد کسروی که آن روز دفتر کار خود را رها کرده و برای تامین امنیت کسروی

آمده، و در اتاق کوچک، با اسلحه‌ای کمین کرده بود. خود کسروی هم با هماهنگی مقامات، اسلحه‌ای همراه داشت. فاجعه قتل این اندیشمند دگراندیش ایرانی، به نقل از یکی از یارانش که شاهد زنده واقعه بوده، چنین روایت شده است:

«برادران امامی با چند نفر از همدستان و توطئه‌کنندگان که در لباس‌های پاسبان، نظامی و متفرقه در راهرو و جلوی در ورودی بازپرسی، در میان جمعیت در رفت و آمد بوده‌اند، وقتی که از استقرار کسروی جلوی میز بازپرس مطمئن می‌شوند، در یک یورش ناگهانی و حساب‌شده، یزدانیان را که دارای جثه کوچکی بود، به کناری پرتاب می‌کنند و یک نفر او را نگه می‌دارد. حسین امامی، در یک دست اسلحه و در دست دیگر، کاردی بزرگ، می‌خواهد از اتاقک کوچک عبور کند و وارد اتاق بازپرسی شود. حدادپور که سر راه او نشسته، به عجله بلند می‌شود که راه او را سد کند. حسین امامی در این وقت، در بین اتاقک و اتاق بازپرسی را باز کرده، حدادپور کمر او را از پشت می‌گیرد. در حال این کشمکش، برادر بزرگ‌تر، سید علی محمد امامی، که با طرح پیش‌بینی شده، به دنبال برادر کوچک‌تر وارد اتاقک می‌شود، با کاردی بلند از پشت سر، چنان ضربه‌ای به پشت حدادپور وارد می‌کند که به تشخیص پزشکی قانونی، چهار دنده حدادپور از بند جدا می‌شود و نوک کارد هم قلب حدادپور را می‌شکافد! دو ضربه دیگر، از پهلوی و گردن به حدادپور وارد می‌شود و گلوله‌ای نیز از شانه او، وارد بدن او می‌شود که معلوم نیست از طرف برادران امامی شلیک شده و یا از طرف شخص سومی، گویا به اسم مستعار الماسیان که از پشت سر برادر بزرگ‌تر، وارد اتاق شده بود. حدادپور را [این طوری] از پای درآوردند. حسین [امامی] که پایش از چنگ حدادپور خلاص شده بود، تیری از پشت به کسروی شلیک می‌کند. کسروی بلند می‌شود و از طرف راست میز بازپرس می‌رود تا خود را در پناه میز قرار دهد که در حالی که پشت صندلی واژگون شده بازپرس گیر کرده بود، و دست راستش همچنان از جیب بغلی که اسلحه در آن بود، بیرون نیامده بود، در اثر تیرهای پی‌درپی امامی و شاید آن دو نفر دیگر، از پای درمی‌آید. و آنگاه

هر سه نفر، خود را با کارد به اندام نحیف و تیر خورده او می‌رسانند و کاری می‌کنند که سلاخ‌های قصاب‌خانه با گوسفند نمی‌کنند!»

* * * * *

«از اوضاع این‌جا خواسته باشید هیچ چیز قابل توجهی نیست و همان جریان سابق ادامه دارد. فقط چند روز پیش، اتفاق عجیبی افتاد که شاید در روزنامه‌های تهران خوانده باشید و آن هم کشتن کسروی در قلب وزارت دادگستری بود که به طرز عجیبی صورت گرفت و پیداست که گروه زیادی در این کار دست به یکی بوده‌اند. (شهرت داشت که انجمن مسلمین پنجاه هزار تومان برای این کار تخصیص داده بوده) به طور خلاصه از این قرار است که کسروی با معاون خود، حدادپور، در مقابل مستنطق، مشغول دفاع از خود بوده که دو نفر نظامی وارد می‌شوند و گلوله‌ای به گردن او می‌زنند. گویا معاون کسروی، برای دفاع، دو تیر یکی را به دست و یکی را به پای هر یک از قاتلین می‌زند. (جریان درست معلوم نیست چون در روزنامه‌ها آنچه راجع به قاتل‌ها نوشته‌اند که آزادانه خارج می‌شوند و فریاد الله اکبر می‌کشند و درشگه می‌گیرند و به مریض‌خانه می‌روند بسیار گنگ و مشکوک به نظر می‌رسد.) چیزی که حقیقت دارد مستنطق ظاهراً غش می‌کند و قاتلین بعد از آنکه کسروی و معاونش را با گلوله می‌کشند گویا فرصت زیادی داشته‌اند و با کمال فراغت بال، مقدار زیادی زخم کارد به آن‌ها می‌زنند (از ترس اینکه مبدا پیغمبر دوباره زنده بشود) و بعد هم با نهایت وقاحت از جلو عده زیادی می‌گذرند و کراوغلی می‌خوانند و بعد به طور بسیار مشکوکی گرفتار می‌شوند. این هم ماستمالی خواهد شد. یکی از لحاظ قضایی و دیگر به علت آنکه مقتول را می‌شناختید اشاره کردم. ولی آن هم همان قدر عجیب است که باقی‌اش. فقط یک ژست سمبولیکی در این جریان وجود دارد و نشان می‌دهد که در مملکت شاهنشاهی هیچ کس از جان خودش در امان نیست. حتی در مخ بنگاه دادگستری.»

آنچه خواندید نامه مورخه جمعه ۲۴ اسفند ۱۳۲۴ به قلم صادق هدایت خطاب به دوستش حسن شهیدنورایی بود که درست چند ماه پیش از این واقعه، به اروپا مهاجرت کرده بود. شهیدنورایی که اجدادش در دوران قاجار نظامی بودند، به جهت اینکه پدرش در حین خدمت برای دولت کشته شده بود، لقب «شهید» می‌گیرند، و نام خانوادگی‌شان شهیدنورایی می‌شود. او حقوق خوانده بود و پیش از مهاجرت، در دانشگاه تهران درس می‌داد. به همین علت، هدایت به او می‌گوید به دو علت این واقعه را گزارش می‌کند، یکی اینکه موضوع به امر قضا مربوط است و دوم اینکه مقتول، یعنی کسروی را می‌شناسد. جای تعجب اینکه هدایت، حذف فیزیکی این دگراندیش را «قابل توجه» نمی‌داند و پس از ذکر مطالعات ادبی خودش در هفته‌های گذشته، به صورت گذرا، و فقط به عنوان یک اتفاق عجیب این ترور را برای رفیقش نقل می‌کند. چنانکه خواندید او هم به طعنه، کسروی را پیامبر می‌خواند و می‌گوید به این جهت بعد از قتل، کارداچینش کرده‌اند که لابد دوباره زنده نشود.

مطالعه هشتاد و دو نامه هدایت به شهیدنورایی، که از نیمه دوم همین سال شروع می‌شود و تا انتهای دهه بیست، یعنی وقتی که خود هدایت هم به پاریس نقل مکان می‌کند، ادامه می‌یابد، نشان می‌دهد که هدایت بر اثر شرایطی که در این دهه به وجود آمده بود، هرچه بیش‌تر احساس غریبی در وطن می‌کند و هرچه بیش‌تر خود را به منزله یک «دیگری» که در معرض خطر است، به جا می‌آورد. او از قتل کسروی، خیلی سراسری نتیجه می‌گیرد که در مملکت شاهنشاهی، هیچ کس از جان خودش در امان نیست. حوادث تکان‌دهنده بعدی در این سالها، به‌ویژه ترور دو نخست‌وزیر، یعنی هژیر و رزم‌آرا که این دومی، شوهر خواهر او بود، و همین‌طور ترور خود شاه، نشان می‌دهد که ارزیابی او درست بوده است. البته نه همه، بلکه آن‌هایی در معرض تیر و تفنگ و ترور بوده‌اند که از ناحیه بدنه سنتی جامعه، «دیگری» تلقی می‌شدند و به‌ویژه آن دیگری‌هایی که سردمدار و نماینده بخش‌های پیشروی جامعه قلمداد می‌شدند. بررسی این مجموعه نامه نشان می‌دهد که اصطلاح «مسلمان‌بازی» در معنای بهره‌برداری سیاسی از احساسات اسلامی مردم، به دفعات مورد استفاده هدایت قرار گرفته است تا اوضاع را توصیف کند. این اصطلاح را در نوشته‌های هدایت می‌توان مترادفی برای اصطلاح جدیدتر «اسلام‌گرایی» دانست.

هدایت کم‌تر از یک سال بعد، یعنی در تاریخ ۱۱ آذرماه ۱۳۲۵ خطاب به رفیقش

می‌نویسد که «مسلمان‌بازی به طور عجیبی تقویت می‌شود و گندستان جریان عادی خود را طی می‌کند» یک ماه بعد در ۲۳ دی‌ماه ۱۳۲۵ می‌نویسد: «مصدق و چند تا آخوند و بازاری به دربار متحصن شده‌اند؛ به عنوان اینکه انتخابات آزاد نیست. من از تمام این جریان‌ات عقم می‌نشیند.» یک ماه بعدش، به تاریخ ۲۴ بهمن می‌نویسد:

«از اوضاع این‌جا خواسته باشید روز به روز گه‌تر و گندتر می‌شود. نقشه اساسی برای دیکتاتوری کردن این‌جا در جریان است. تمام موجودات پرورش‌افکاری و جاسوس‌کهنه‌های سابق روی کار آمده‌اند. برای اتحاد اسلام بسیار سنگ به سینه زده می‌شود. گویا ریاست آن به عهده خالصی‌زاده است. حتی آقای بدیع‌الزمان پیشنهاد کرده که فقه حنفی و شافعی را رسماً در دانشکده معقول و منقول درس بدهند.»

متأسفانه آنچه هدایت با تأسف به شهیدنورایی گزارش می‌کند، تحرکاتی بود که به ثمر می‌نشیند و مقرر می‌شود که از ابتدای مهرماه ۱۳۲۶ تعلیمات دینی در مدارس اجباری شود. تا پیش از آن، کارگزاران اولیه دانشگاه و مدرسه در ایران، هیچ جایی برای آموزش ایدئولوژیک، چه دینی چه غیر دینی تدارک نکرده بودند. اما از ۱۳۲۶ حتی درس فقه را در تحصیلات دوره متوسطه، وارد می‌کنند. هدایت در سی و سومین نامه خود مورخه ششم مهرماه ۱۳۲۶ در واکنش به اجباری‌شدن تعلیمات دینی در مدارس می‌نویسد:

«سطح معلومات هم الحمدلله روز به روز پایین‌تر می‌آید. و حالا که دکتر صدیق برگشته، شورای وحشتناکی از آخوندها تشکیل داده و معتقد است در تعلیمات دینی مدارس مسامحه شده و باید هرچه زودتر جبران بشود. به علاوه در نظر دارد که مدارس را حرفه‌ای بکند به این معنی که چون شاگردان با هوش ما زیاد تئوری یاد می‌گرفتند بهتر است از این به بعد زیر دست مشدی‌حسن و مشدی‌حسین، نجاری و بقالی و هیزم‌شکنی یاد بگیرند!»

صادق هدایت متولد بهمن ۱۲۸۱ بود؛ یعنی در سال ۱۳۲۴ که کسروی را کشتند، او ۴۳ ساله بود. تحصیلات متوسطه را در دارالفنون گذرانده بود و مانند کسروی در شرایطی

پرورش پیدا کرده بود که نظام آموزشی در ایران هنوز به حد کافی مدرن نشده، و کیفیت بالایی پیدا نکرده بود. او در ۱۲۹۶ به مدرسه سن‌لویی در تهران که مدرسه فرانسوی‌ها بود رفت تا به تحصیل بپردازد و مطابق با یک قرارداد دوستانه که مابین او و کشیش فرانسوی بسته شد، مقرر شد که او به کشیش، فارسی بیاموزاند و کشیش هم به او ادبیات جهانی درس دهد. هدایت در طول دوران تحصیل و مطالعات خودش به موضوعات مختلفی علاقه‌مند شده بود. گفته می‌شود در همین مدرسه فرانسوی به علوم خفیه و متافیزیک دل بست. در همین سال‌ها گیاه‌خوار شد و کتاب «در فواید گیاه‌خواری» را نوشت و تاکید داشت که خوردن خوراک خونین و حتی نوشیدن مشروبات الکلی، در خسونت‌ورزی آدمیان نقش دارد.

او سال ۱۳۰۳ در ۲۲ سالگی از مدرسه سن‌لویی فارغ‌التحصیل شد و دو سال بعد با اولین گروه دانش‌آموزان اعزامی به بلژیک برای ادامه تحصیل رفت. او در رشته ریاضیات محض ثبت نام کرد و داستان‌های کوتاهش را برای انتشار به مجله ایرانشهر که در آلمان منتشر می‌شد سپرد. به نظر می‌رسد که در اروپا عاشق یک دختر فرانسوی شد که نافر جام بود و با انداختن خود به رودخانه، دست به خودکشی زد اما نجاتش دادند. هدایت بدون اتمام تحصیلات به تهران بازگشت و کارمند بانک ملی شد و همزمان فعالیت‌های ادبی خود را در حلقه‌های ادبی ادامه داد. در ۱۳۱۵ به هند رفت و از یکی از پارسیان هندوستان، زبان پهلوی یاد گرفت و کارنامه اردشیر بابکان را در مدت اقامت در هند، از پهلوی به فارسی ترجمه کرد. پارسیان هند، چنانکه در بخش‌های پنجم و ششم خواندید، زرتشتیانی بودند که عمدتاً در دوران شاه‌عباس صفوی، بر اثر سخت‌گیری‌های مذهبی، به هندوستان مهاجرت کرده بودند و با فرارسیدن موج تازه‌ای از ایران‌گرایی و باستان‌گرایی در میان خود ایرانیان، که هدایت هم در سال‌های اولیه جوانی با آن همدل و همسو بود، از هیچ کمکی به نفع ایرانیان نوجو و نوگرا دریغ نداشتند. هدایت بعدها متن «گُجَسته ابالیش» را هم از پهلوی به فارسی برگردانید. در بخش هفتم با نام «آن دیگری ابراهیمی» توضیح دادیم که چطور آذرْفَرُ بُنْغ، موبد موبدان در سده‌های اولیه اسلامی، در پاسخ تبلیغات ضدزرتشتی یک زرتشتی سابق به نام دین‌هرمزد، کتاب «ماتیکان گجستک ابالیش» را نوشت. دین‌هرمزد که به اسلام گرویده بود و نام خود را عبداللیث گذاشته بود، علیه بهدینی و به نفع اسلام تبلیغ می‌کرد. هدایت همین کتاب را به فارسی قابل استفاده ترجمه کرد. از دیگر آثار

مشهور او، غیر از داستان‌های کوتاه متعدد و رمان بسیار مشهور بوف کور، تصحیحی از رباعیات خیام بود که با مقدمه‌ای مفصل انتشار داده بود.

به نظر می‌رسد دهه بیست اوج یأس سیاسی هدایت بوده باشد که با علاقه‌اش به فلسفه اگزیستانسیالیستی، و برداشتی پوچ‌گرایانه از آن، شدت گرفت و به یاسی کلی و ریشه‌دار از زندگی انجامید. او که هرگز ازدواج نکرده بود و مجرد مانده بود، با استقبالی که از آثار کهن بهدینان قدیم در کارنامه داشت، با مقدمه‌ای که در تشریح دیدگاه خیامی نوشته بود و با علاقه‌ای که به نوشیدنی الکلی بعدها پیدا کرده بود و آن را پنهان هم نمی‌کرد، خیلی زود پس از قتل فجیع کسروی دانست که جان او و امثال او در خطر است. اگرچه واکنشش به حذف فیزیکی کسروی، ابتدا سرد و بی‌تفاوت بود و حتی می‌توانست آن را ریشخند کند، اما در نامه‌ای که در ۱۸ مهرماه ۱۳۲۶ به شهیدنورایی می‌نویسد، یعنی در کم‌تر از دو سال از فاجعه قتل فجیع احمد کسروی، احساس ترس و تنهایی‌اش به روشنی پیداست. آنچه به‌ویژه موجب این هراس شده بود، تقدیری بود که مجله اطلاعات هفتگی از او کرده بود. صادق هدایت این طور تلقی کرده بود که نه تنها ارائه اطلاعات از او در این مجله، می‌تواند زمینه‌ساز ترور و قتل او هم باشد، بلکه اساساً بر این باور بود که علیه او به نفع آخوندها توطئه‌ای در جریان است. او می‌نویسد:

«از هفته گذشته که مجله اطلاعات هفتگی از من قدردانی کرده تنفرم به موجودات این‌جا هزاران بار بیش‌تر شده. به همه چیز و همه کس مظنونم. حتی از سایه خودم رَم می‌کنم. راستی وقاحت و مادر قحبگی در این مُلک تا کجا می‌رود! چه سرزمین لعنتی پست گندیده‌ای و چه موجودات پست جهنمی بدجنسی دارد! حس می‌کنم که تمام زندگی‌ام را توپ بازی در دست جنده‌ها و مادر قحبه‌ها بوده‌ام. دیگر نه تنها هیچ گونه حس همدردی برای این موجودات ندارم بلکه حس می‌کنم که با آن‌ها کوچک‌ترین سنخیت و جنسیت هم نمی‌توانم داشته باشم. این شرح حال عجیب که برایم به کلی تازگی داشت به قلم ابوالحسن احتشامی بود. این اسم را برای اولین بار خواندم اما او خودش را دوست صمیمی من معرفی کرده بود. به قدری دروغ گفته بود و بهتان زده بود و ضمناً صورت حق‌به‌جانب به خود گرفته بود که لایق بود زمامدار آینده مملکت بشود.

به طور کلی مرا موجودی دائم‌الخمر که از زن نفرت دارد و خطرناک است و لامذهب و گیاه‌خوار هم می‌باشد معرفی کرده بود. این مقاله با همکاری کیوانی و سرکیسیان و دخالت صبحی نوشته شده بود و روی سخنش به آخوندها بود. البته به منظور چاقوکشی و افتضاح.»

ترس و احساس تنهایی یک «دیگری»، یک «در وطن خود غریب»، طبیعتاً به احساس نفرت و کینه‌توزی هم می‌رسد. هدایت وقتی خبردار شد که عده‌ای از ایرانیان نامدار پاریس را به اتهام قاچاق گرفته‌اند، به رفیقش می‌نویسد: «در این پیشامد، من کاملاً بی‌طرفم اما هرچه ملت شیعه گندش را بیش‌تر بالا بیاورد، بهتر است. اقلاً بگذارید ما را آن طوری که هستیم بشناسند. در مملکتی که آدم مثل یهودی سرگردان زندگی می‌کند، به چه چیزش ممکن است علاقه‌مند باشد؟!» درست در همین ایام است که فکر نوشتن «توپ مرواری» به ذهنش می‌رسد. این داستان بلند یا شاید بهتر باشد بگوییم این هجویه تند و تیز، هیچ خط قرمزی را در حمله به اسلام و مسلمین و حتی ریشخند کردن آیات قرآن، در نظر نمی‌گیرد. این اثری نیست که مانند کتاب شیعی‌گری زنده‌یاد احمد کسروی، پروای نکته‌سنجی‌های تاریخی و ملاحظات روش‌شناختی را در انتقاد از شیعه داشته باشد. هدایت نه تنها به تعبیر خودش «مسلمان‌بازی» و خرافه‌گرایی ایرانیان را این‌جا با بی‌رحمی تمام به سخره می‌گیرد، بلکه هیچ احترامی هم برای هیچ شاهی و حاکمی در دیروز و امروز کشور ملاحظه نمی‌کند. از نامه‌های او به شهیدنورایی می‌توان حدس زد که فکر نوشتن این اثر به منزله نوعی انتقام‌جویی یا ابراز تنفر، اول‌بار در بهمن‌ماه ۱۳۲۵ به ذهنش رسیده است. او خطاب به شهیدنورایی می‌نویسد: «اگر حوصله داشتیم و رغبت می‌کردم که مزخرفی بنویسم آن وقت بهشان حالی می‌کردم و نسلشان را حسابی به گه می‌کشیدم.»

توپ مرواری، یک توپ قدیمی بزرگ و سنگین در میدان ارگ قدیم تهران بود. ظاهراً به مرور داستان‌های خرافی در موردش ساخته می‌شود و مردم برای گرفتن حاجت به این توپ متوسل می‌شوند. توپ مرواری احتمالاً به این دلیل توپ مرواری نامیده شده، که چند رشته مروارید از دهانه آن آویزان بوده است. هدایت در کتاب توپ مرواری یک داستان تخیلی در مورد گذشته این توپ می‌سازد تا با این شگرد، انتقام خود را بگیرد؛ انتقامی به تعبیر شهیدنورایی، از یک «دل‌سردی وحشتناک تاریخی» که با عزم هدایت به

ترک ایران در اواخر دهه بیست، به آن دلزدگی جغرافیایی هم افزوده شده بود. هدایت در مورد انگیزه خود از نوشتن اثری که بعدها توپ مرواری نامیده شد، در اردیبهشت ۱۳۲۶ به شهیدنورایی می‌گوید:

«خیال دارم یک چیز وقیح مسخره درست بکنم که اخ و تف باشد به روی همه! شاید نتوانم چاپ بکنم. اهمیتی ندارد. ولیکن این آخرین حربه من است تا اقلاً توی دلشان نگویند «فلانی خوب خر بود»»

خلق توپ مرواری در همین سال شروع می‌شود و این قدر از تعابیر زشت و کلمات مگو پر است که خود هدایت می‌گفت نمی‌شود برای تایپش از کمک یک خانم تایپیست کمک گرفت و باید خودش دست به کار شود.

به هر تقدیر، هدایت نهایتاً موفق می‌شود برای همیشه ایران را ترک کند و به پاریس برسد. او زمانی به پاریس می‌رسد که یار دیرینه‌اش و همدم این دلخوری‌های ریشه‌دار از کوتاه‌نظری‌های فرهنگی جامعه و واپس‌گرایی سیاسی نخبگانش، شهیدنورایی، در بستر بیماری لاعلاجی افتاده بود. گفته می‌شود که نسخه اولیه توپ مرواری را هدایت، به ابوالقاسم انجوی شیرازی داد که مدت کوتاهی به پاریس سفر کرده بود. انجوی که مدیر مسئول روزنامه آتش‌بار بود، پس از برگشت به ایران، بخش‌هایی از این اثر را در روزنامه خود منتشر کرد.

محمدرضا شاه پهلوی در بهمن ۱۳۲۷ در حالی که به مراسم سالگرد افتتاح دانشگاه تهران رفته بود، ترور شد. تروریست که با کارت نشریه‌ای به نام «پرچم اسلام» وارد محوطه دانشگاه شده بود، اگرچه در فاصله کوتاهی از شاه قرار داشت، نتوانست جز جراحت سطحی به او وارد آورد. اما این خود بخشی دیگر در سریال زشت حذف فیزیکی بود که جریان‌های سیاسی در ایران در مواجهه با «دیگری»‌ها، در پیش گرفته بودند و متأسفانه تا سالها بعد هم ادامه پیدا کرد. سال بعد، در ۱۳۲۸ هژیر کشته شد که سمت‌هایی مانند نخست‌وزیری، و وزیر دربار داشت. در سال ۱۳۲۹ حاج‌علی رزم‌آرا که شوهر خواهر هدایت هم بود، با گلوله فداییان اسلام، از پا درآمد. در اوضاع و احوالی که از وطن هر دم اخبار ناگوار و ناگوarter می‌رسید، شهیدنورایی که تنها امید باقی‌مانده هدایت در غربت بود، درگذشت و هدایت، با بازکردن شیر گاز آپارتمان خود در پاریس، به تاریخ نوزدهم فروردین ۱۳۳۰ در سن چهل و هشت سالگی، به زندگی تلخ خود برای همیشه پایان داد.

بیست و دو: خنک آنکه دل شاد دارد به نوش!

هوا پر خروش و زمین پر ز جوش / خنک آنکه دل شاد دارد به نوش
 درم دارد و نقل و جام نبید / سر گوسپندی تواند برید
 مرا نیست، فرخ مر آن را که هست / بیخشیای بر مردم تنگدست
 کنون خورد باید می خوشگوار / که می بوی مُشک آید از جویبار
 همه بوستان زیر برگ گل است / همه کوه پُر لاله و سنبل است
 به پالیز بلبل بنالد همی / گل از ناله او ببالد همی
 چو از ابر بینم همی باد و نم / ندانم که نرگس چرا شد دژم
 شب تیره بلبل نخسپد همی / گل از باد و باران بجنبد همی
 بخندد همی بلبل از هر دُوان / چو بر گل نشیند، گشاید زبان
 ندانم که عاشق، گل آمد گر ابر؟ / چو از ابر بینم خروش هژئُر
 بدرد همی باد پیراهنش / دُرافشان شود آتش اندر تنش
 به عشق هوا بر زمین شد گوا / به نزدیک خورشید فرمانروا
 که داند که بلبل چه گوید همی؟ / به زیر گل اندر، چه موید همی؟
 نگه کن سحرگاه تا بشنوی / ز بلبل سخن گفتنی پهلوی

در این بخش تصمیم داریم درباره اهمیت آیین‌های مرتبط با نوروز در جهت حفظ هویت

ملی ایرانی، صحبت کنیم. دیگری نامه، همان طور که از نامش پیداست، محتواهایی در رابطه با هویت‌های غیر، یا هویت‌های «دیگر» تولید می‌کند و مناسبات میان این هویت‌ها را با هم بررسی می‌کند. امر مسلم اینکه هویت ایرانی، مانند یک چتر بزرگ می‌ماند که بسیاری از هویت‌های دیگر را زیر خود جمع می‌کند و از این حیث، هویتی بسیار فراگیر و بزرگ است. زیرمجموعه این هویت ملی ایرانی، نه تنها هویت‌های قومیتی هم دیده می‌شود، بلکه تا آن جا که به هویت‌های دینی مربوط است، طیف وسیعی از هویت‌ها قابل مشاهده و شمارش است که تلاش کردیم در قسمت‌های قبل، برخی از آن‌ها را معرفی نماییم.

اما می‌توانید پیشاپیش حدس بزنید که هویت‌های مختلف، چه دینی چه قومیتی، در پهنه فلات ایران، وجوه اشتراک بسیاری با هم دارند. از سبک غذایی مشابه یا قابل مقایسه گرفته، تا حتی طرز پوشش، تا برخی شباهت‌های فیزیولوژیک و آناتومیک. اما کنش‌های آیینی که میان مردمان فلات ایران وجود داشته و متاسفانه بخش‌های بزرگی از آن به حکم تغییر بافت اجتماعی در درازای تاریخ از بین رفته، از مهم‌ترین وجوه اشتراک مردمان این ناحیه است. از میان تمامی آیین‌هایی که میان این مردم از تاجیکستان در آسیای میانه گرفته تا عراق و ترکیه در قلب خاورمیانه رواج داشته و هنوز دارد، نوروز مهم‌ترین و مشهورترین آن‌هاست. پژوهش‌ها نشان می‌دهند که اگر آیین مهرگان، آیین خسروان یا شاهان و اشراف بوده، آیین نوروز، آیین مردمی بود که هنوز با قوت، اما شوربختانه نه به قوت و تفصیل سابق، همچنان برگزار می‌شود.

نوروز یک سنت دیرینه ایرانی‌ست. اما واقعیت این است که تمدن‌های کهن‌تر از تمدن ایرانی، مانند تمدن بابل در عراق امروزی که وام‌دار تمدن کهن‌تر سومر بود، این لحظه بخصوص از سال، یعنی آغاز بهار را جشن می‌گرفتند. جشن‌ها و آیین‌ها در حقیقت، نوعی نشان‌گذاری کردن زمان است؛ در زندگی اجتماعی انسان و همین‌طور در چرخه طبیعی زندگی، لحظاتی وجود دارد که باید نشان‌گذاری شوند. آیین‌های گذار، مانند آیین بلوغ جنسی که در بسیاری از تمدن‌های بزرگ و کوچک و حتی جوامع ابتدایی نمونه دارد، در واقع نشان‌گذاری کردن لحظه ورود به بزرگسالی‌ست که اهمیت آن در تاریخچه زندگی شخصی هر کس، آشکار است.

ارنست کاسیرر (Ernst Cassirer)، فیلسوف و اسطوره‌شناس آلمانی، در جلد دوم «فلسفه صورت‌های سمبولیک» می‌نویسد که انسان کهن، در کی فوق‌العاده حساس نسبت

به گذر زمان و ادوار زمانی داشت و به شیوه‌های مختلف از جمله برگزاری آیین، زمان را نشان‌گذاری می‌کرد. در ارتباط با نوروز، به‌ویژه گفتنی‌ست که در منطقه بین‌النهرین و سایر نقاط خاورمیانه، جشن‌ها و آیین‌هایی با مضامین مشابهی به نوروز وجود داشته که نشان‌دهنده استقبال از بهار و تجدید حیات طبیعت بوده‌اند.

یکی از معروف‌ترین این جشن‌ها، جشن آکیتو (Akitu) در تمدن بابل باستان است که نزدیک به ۴۰۰۰ سال پیش برگزار می‌شد. این جشن به مدت ۱۲ روز برگزار می‌شد و شامل مراسمی برای جشن گرفتن آغاز سال نو، تجدید بیعت با پادشاه، و نوید سالی پر از برکت بود. آکیتو شاید نزدیک‌ترین مراسم به نوروز در منطقه بین‌النهرین باشد. سایر تمدن‌های باستانی در منطقه نیز جشن‌هایی برای استقبال از بهار و تجدید حیات طبیعت داشته‌اند، اگرچه جزئیات دقیق و نام این جشن‌ها ممکن است متفاوت باشد.

والتر هینتس (Walter Hintz)، پژوهشگر و باستان‌شناس آلمانی که متخصص تمدن عیلامی و همین‌طور هخامنشیان بود، در کتاب خود «داریوش و پارسیان» که توسط پرویز رجبی به نام «داریوش و ایرانیان» ترجمه شده، به نوروز بابلی و یک مسئله سیاسی کوچک برای کمبوجیه اشاره می‌کند. ماجرا این بود که پس از فتح بابل توسط کوروش کبیر، او فرزند خود کمبوجیه را شاه بابل می‌کند و عنوان «شاه تمامی سرزمین‌ها» یا به عبارت دیگر، «شاهنشاه» را برای خود محفوظ نگه می‌دارد. همسر کوروش و مادر کمبوجیه، پیش از آنکه کوروش بابل را ترک کند، می‌میرد و مدتی مراسم سوگواری برای او برگزار می‌شود. کوروش که ظاهراً می‌دانست مردم بابل انتظار دارند که در مراسم نوروزی آن‌ها به عنوان شاه بابل شرکت کند، با نصب پسرش کمبوجیه به این سمت، هم خود را برای خروج از بابل آماده می‌کند و هم کار دشوار شرکت در مراسم دست‌وپاگیر نوروز بابلی را به پسرش کمبوجیه واگذار می‌کند. والتر هینتس در این مورد می‌نویسد:

«در تصمیم شاه بزرگ برای گماردن پسر بزرگش بر سلطنت بابل، احتمالاً مسئله حساس برگزاری جشن‌های نوروز نقشی تعیین‌کننده داشته است. جشن سال نو بابلی، اول ماه نیسان آغاز می‌شد؛ یعنی روز بیست‌وچهارم مارس ۵۳۸ پیش از میلاد. قاعدتاً شاه می‌بایستی روز چهارم نیسان دبوس شاهی را از دستان کاهن دریافت می‌کرد. مخصوصاً و حتماً در سال نخستین فرمانروایی. روز نهم نیسان می‌بایستی شاه «دست مردوک

را بگیرد» و او را شادمانه از معبد اسانگیلا تا معبد سال نو همراهی کند. این معبد بیرون شهر بابل بود و در آن جا روز دهم نisan جشن اصلی سال نو آغاز می‌شد.»

کاهنان معبد مردوک در بابل که با شاه قبلی بابل، یعنی نبونید، (Nabonid) اختلاف مذهبی پیدا کرده بودند، از ورود کوروش و سپاهیان پارس به بابل استقبال کرده بودند. نبونید به خدای ماه علاقه‌مند شده و کل دستگاه کاهنان مردوک را از خود خشمگین کرده بود. اطلاعات کافی نداریم تا بفهمیم این اختلاف بنیادین میان شاه بابل و کاهنان مردوک، دقیقا از کجا سرچشمه می‌گیرد. اما به هر حال، شور و هلهله مردم بابل در استقبال از کوروش، انگیزه‌های مذهبی داشته است. آن‌ها شاه خود را به دلایل مذهبی، بیگانه‌تر از کوروش می‌دانستند که با پذیرش هویت دینی آن‌ها و احترام به آیین‌هایشان، بابل را فتح کرده بود.

استقبال مردم بابل از کوروش، یک نمونه بسیار بارز و مشهور تاریخی از ترجیح هویت دینی، به هویت ملی‌ست؛ و چون مراسم نوروز بابلی عمیقا در هویت دینی مردم بابل تنیده بود، آن‌ها از شاه جدید که همان کوروش و یا گماشته او بود، انتظار داشتند که در مراسم دشوار نوروز بابلی شرکت کند. شرکت شاه در این مراسم، به‌ویژه در سال اول فرمانروایی‌اش، هم در حکم معرفی شاه جدید به مردم بود، و هم در حکم ادای احترام به مردوک، خدای اصلی کشور بابل. اما چنانکه هینتس به نقل از پژوهشگرانی که وقایع‌نگاری‌های کاهنان بابل را رمزگشایی کرده و خوانده‌اند، می‌نویسد، شاه در نوروز بابلی می‌بایست به درگاه مردوک می‌افتاد، و از دست کاهن اعظم چند باری سیلی می‌خورد و گریه می‌کرد. کاهن اعظم حتی باید گوش شاه را گرفته و او را به طرز تحقیرآمیزی به پای مردوک می‌انداخت و اشک‌های عاجزانه شاه باید دیده می‌شد تا بلکه مورد مرحمت و التفات مردوک قرار بگیرد! در یک کلام، شاه بابل می‌بایست فروتنی و خضوع خود را در برابر بزرگ‌ترین خدای بابل به نمایش گذارد. اما کمبوجیه که در اغلب منابع، شاهزاده‌ای پرنخوت و زودخشم معرفی شده است، احتمالا به سختی زیر بار اجرای چنین مراسمی رفته است.

آنچه از خوانش منابع کهن بر می‌آید، کمبوجیه برخلاف رسم بابلی، لباس ایلامی دلخواه خود را پوشیده و بی‌آنکه قبول کند در محضر مردوک خلع سلاح شود، کاملا مسلح،

همچون یک سردار عالی‌رتبه پارسی، قدم به معبد بزرگ گذاشته است. هینتس می‌نویسد:

«کورش به خوبی می‌دانست که اگر او می‌خواهد نظر مساعد بابلی‌ها را که چنین قاطعانه به دست آورده بود همچنان حفظ نماید، نباید آن‌ها را از جشن سال نو محروم کند. همان کاری که نبونید ناکام کرد. اما ظاهراً کورش حوصله نداشت که نقش همراه شاهانه مردوک را به عهده بگیرد. چون مراسم سال نوی بابلی با ویژگی‌هایی توأم بوده است که چنگی به دل کورش نمی‌زد. ولیعهد، کمبوجیه نیز آن را نمی‌پسندید. اما پدر می‌توانست پسر را متقاعد کند تا این نقش مقرر شده مناسب را به عهده بگیرد. بهای چنین کاری دادن سلطنت بابل به او بود... اما کمبوجیه که خصلتی «مستبد» داشت و حالا بدخلق هم شده بود، با این مشغولیت فکری که در تشریفات تحقیرکننده چه چیزی در انتظار اوست، با لباس رسمی پارسی و البته بدون کلاه‌گیس ظاهر شد. اما بدتر از آن اینکه کمبوجیه در حالی وارد معبد نبو شد که تا بن دندان مسلح بود؛ یعنی با نیزه و دشنه و تیر و کمان. بهت‌زدگی کاهن نبو را آسان می‌توان تصور کرد... با این که کاهنان بابل با دربار ایران رابطه‌ای کاملاً محبت‌آمیز داشتند، رفتار کمبوجیه مسلماً زیاده‌روی بود.»

آنچه پروفیسور هینتس این‌جا می‌گوید بر مبنای تفسیر اشارات مختصر و موجزی‌ست که در وقایع‌نگاری‌های کاهنان بابل پیدا شده است. ماجرا دقیقاً هرچه بوده، به اصطلاح بخیر گذشته و مناسبات کورش و کمبوجیه را با کاهنان بابل خراب نکرده است. هینتس خیال خود را پرواز می‌دهد و می‌نویسد:

«چانه‌زنی سیاسی سختی برای سازش متقابل پیش آمد. در اصل، کمبوجیه با خشونت تمامی «نمایش» را رد کرد. با این همه، چون نمی‌توانست بدون دریافت دبوس از دست کاهن نبو، شاه بابل شود، سرانجام کوتاه آمد و سلاح را از خود کند. اما لباس ایلامی خود را نگه داشت و به کلاه‌گیس نیز تن درنداد. کاهن نبو، در حالی که از رفتار لجوجانه کمبوجیه، درونی جوشان داشت، سرانجام دبوس مطلوب را به

دست او داد.»

از همین وقایع نگاری‌ها پیداست که کمبوجیه سمت شاه بابل را برای ۹ ماه حفظ کرده است. یعنی پیش از فرارسیدن نوروز سال بعد، این عنوان را کنار گذاشته است. چون از ژانویه ۵۳۷ پیش از میلاد، در اسناد دیوانی بابل نام او به عنوان شاه بابل، ذکر نشده است. کمبوجیه تنها زمانی دوباره شاه بابل شده، که پدرش کوروش درگذشت و او به «شاه شاهان» تبدیل شده است. مقصود ما از طرح این درنگ تاریخی، تنها یادآوری این واقعیت است که نوروز بابلی وجود داشته و برای مردم آن سرزمین که شاه خود را موظف به شرکت در این مراسم می‌دانسته‌اند، به غایت مهم بوده است.

تمدن‌های جدیدتر معمولاً بر مواد اولیه‌ای استوار بوده‌اند که تمدن‌های بزرگ قبلی فراهم کرده‌اند. تمدن بزرگ بابل، به عنوان نمونه، وام‌دار تمدن سومری‌های پیش از خود بود و در حالی که نمی‌دانیم سومری‌ها چه نژادی داشتند و اساساً از کجا به سرزمین‌های میان‌دورود یا همان بین‌النهرین آمده بودند، می‌دانیم که بابلی‌ها، سامی‌نژاد بودند. تمدن‌های اطراف تمدن بابل، مانند ایلامیان باستان که همسایه شرقی دولت بابل محسوب می‌شدند، علی‌رغم اینکه خود قدمت بسیار دارد، به احتمال بسیار زیر سلطه فرهنگی تمدن بابل بودند. تمدن ایرانی که از زمان کوروش کبیر یک امپراطوری یا شاهنشاهی تاسیس کرد و سیادت سیاسی بر اغلب ملت‌های آن روزگار به دست آورد، خود به لحاظ فرهنگی و سیاسی، وام‌دار تمدن‌های پیش از خود بود. تأثیرپذیری هخامنشیان اولیه از شیوه حکومت پادشاهی مادها و همین‌طور ایلامی‌ها، در متون پژوهشی مورد بحث قرار گرفته است. چنانکه دیدید هینتس قانع شده که لباس کمبوجیه، ایلامی بوده و این لباس خلاف آیین نوروزی مدنظر کاهنان بابل بوده است. نظر به قدمت تمدن بابل، شاید این ایده به ذهن کسانی برسد که جشن‌های آکیتو، یا همان نوروز بابلی، نسخه اصلی آیین‌های نوروز ایرانی بوده که به مرور زمان هرچه بیش‌تر ایرانی‌تر شده و امروزه به منزله یک رسم ایرانی در تمام دنیا شناخته شده است. از آنچه که از آن دوران تاریخ بابل می‌دانیم پیداست که مردم بابل این قدر که بر آیین‌های دینی خود از جمله همین آیین نوروز تأکید داشته‌اند، نژاد فرمانروایان یا ملیت فرمانروایان خود را مهم نمی‌پنداشته‌اند. آن‌ها شاه خود نبونید را به خاطر بی‌اعتنائی به آیین‌هایشان، یک «دیگری» دانسته و او را کنار گذاشتند و از کوروش

استقبال کرده بودند و چنانکه قرائن و شواهد نشان می‌دهد برای آن‌ها بسیار مهم بوده که شاه یا شاهان جدید که پارسی‌نژاد بوده‌اند، در مراسم نوروز بابلی حتما شرکت کنند. شاید بتوان از همین‌جا نتیجه گرفت که این آیین‌ها هستند که مقوم هویت مردمان و نه چندان مفاهیمی مانند ملیت یا حتی دیانت که به عنوان دو مفهوم کاملا متمایز از یکدیگر، نسبتا جدیدند و در عصر باستان تمایز مهمی میان آن‌ها دیده نمی‌شد. می‌توان گفت که خود ملیت یا دین هم تا حد زیادی با آیین تعریف می‌شده است. سرنوشت بسیاری از ملت‌های کهن مانند ایرانیان این طور رقم خورد که دین مسلط در میان آن‌ها، سرچشمه‌ای غیر از دین آبا و اجدادی که دین ملی نامیده می‌شود، داشته باشد و بنابراین میان هویت دینی و ملی آن‌ها تمایز مشخص و پررنگی دیده شود. اما پیش از اینکه ملیت و دین تعاریف انتزاعی پیدا کند، مردم از راه مشارکت یا عدم مشارکت در یک آیین، میان خود صfbندی می‌کردند.

اگر کوروش و دو جانشین بلافصلش، یعنی کمبوجیه و داریوش اول، سیاست رواداری دینی را در پیش گرفتند تا بتوانند یک جهانشاهی تاسیس کنند، این تنها از راه احترام گذاشتن به آیین‌های ملت‌های مختلف میسر شد. کما اینکه حدود یک هزار و پانصد یا ششصدسال بعد که امپراطوری مغول تاسیس شد و بسیاری از سرزمین‌ها از جمله سرزمین‌های ایرانی را زیر سلطه اداری و نظامی خودش قرار داد، فرمانروایان جدید ناچار از پذیرش تنوع آیینی و دینی شدند. چنگیزخان مغول که خود به آیین‌های کهن‌تر شَمَنی دلبسته بود، پیروان ادیان بزرگ و سنت‌های قدیمی را آزاد گذاشت و از این حیث سیاستی قابل مقایسه با هخامنشیان اولیه اتخاذ کرد.

تا آن‌جا که به آیین‌های نوروزی مربوط است، شواهد بسیار از وجود آیین‌های نوروزی در میان مردمان بومی ناحیه ایران خبر می‌دهد. مردمان بومی این ناحیه که کشاورز بودند، در امرار معاش و اقتصاد خود به شدت وابسته به تغییر فصول بودند. آن‌ها نه فقط به لحاظ روانی، یعنی از حیث سمبولیک، بلکه نیازی کاملا مادی و واقعی داشتند تا زمان را با دقت نشان‌گذاری کنند. مهیا شدن طبیعت برای باروری دوباره، برای مردم کشاورز، اتفاقی نیست که بتوانند آن را کوچک بشمارند یا نادیده بگیرند. ناحیه عراق امروزی، یعنی ناحیه میان‌دورود هم از گذشته‌های بسیار دور، از زمانی که سومری‌ها به این سرزمین آمدند، یک ناحیه مساعد برای کشاورزی بوده است. بنابراین مطابق با انتظار است که

آیین نوروزی هم در میان مردم بابل با جدیت و قوت وجود داشته و نسبت به آن تعصب می‌ورزیده‌اند. اما حتی اگر کسانی بتوانند ادعا کنند که آیین‌های نوروزی مردم جنوب و غرب ایران، تاثیر گرفته از آیین‌های نوروزی بابلی بوده، یک چیز مسلم است؛ و آن اینکه تمدن ایرانی، ماده اولیه را از تمدن‌های کهن‌تر از خود گرفته، و آن را دوباره باز پرورده و از آن خود نموده است.

اگر به شاهنامه و روایت‌هایی که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم درباره نوروز دارد توجه کنیم می‌بینیم که رسم نوروز را کاملاً داخل جهان ایرانی توضیح می‌دهد. تمدن‌های کهن و بزرگ، این قابلیت را داشتند که همه‌چیز را از درون یک جهان‌بینی بومی شرح دهند. بنابراین اولین پادشاه جهان، کیومرث است و او در اول برج حَمَل، یا به تعبیر فردوسی، برج «بره» تاج‌گذاری کرد. این برج حمل همان فروردین در تقویم ما ایرانیان امروز است. به تاریخ میلادی، از حدود نوزدهم مارس تا بیست‌ویکم آوریل را پوشش می‌دهد و در نیمکره شمالی، این مدت زمان، برابر با آغاز بهار، یعنی یک سوم اول از فصل بهار است. ماه نیشان که در نقل قول از والتر هینتس خواندید، معادل همین برج حمل در تقویم بابل باستان بود؛ در حقیقت، نیشان، همان فروردین در تقویم بابلی‌ها بود. فردوسی می‌سراید:

چنین گفت که آیین تخت و کلاه / کیومرث آورد و او بود شاه
چو آمد به برج حمل آفتاب / جهان گشت با فرّ و آیین و آب
بتابید از آن سان ز برج بره / که گیتی جوان گشت از آن یک‌سره
کیومرث شد بر جهان کدخدای / نخستین به کوه اندرون ساخت، جای

بنابراین ابتدای پادشاهی کیومرث که همان ابتدای سنت پادشاهی‌ست، در ابتدای فروردین بوده است. همین‌طور، رسم گرامی‌داشت نو شدن زندگی و طبیعت که آیین نوروز می‌خوانیم، به روایت فردوسی، رسمی بوده یادگار از زمان جمشید، پادشاه افسانه‌ای. فردوسی می‌گوید جمشید در میان کارهای بزرگ بسیاری که کرد، یکی هم این بود که تخت بزرگی سفارش داد تا به عنوان شاه جهان، بر آن تکیه زند و مردم از گونه‌ها و تیره‌های مختلف، دور تخت او جمع شوند. این تخت افسانه‌ای که دیوان آن را برمی‌گرفتند و همچون خورشید در جایی مرتفع تعبیه شده بود، محلی برای برگزاری جشن‌های نوروزی

شد. بسیار قابل توجه است که محل احداث کاخ‌های هخامنشی را که امروزه نزدیک شهر شیراز است، مردم ایران «تخت جمشید» می‌نامند و پژوهشگران بر این باورند که به هنگام نوروژ، اقوام مختلف ایرانی درست در همین محل، با هدایای خود به پیشگاه شاه می‌آمدند. فردوسی می‌سراید:

به فرّ کیانی یکی تخت ساخت / چه مایه بدو گوهر اندر نشاخت
 که چون خواستی دیو برداشتی / ز هامون به گردون برافراشتی
 چو خورشید تابان میان هوا / نشست بر او شاه فرمانروا
 جهان انجمن شد بر آن تخت او / شگفتی فرومانده از بخت او
 به جمشید بر، گوهر افشانْدُند / مر آن روز را روز نو، خواندند
 سر سال نو هرمز فرودین / بر آسوده از رنج روی زمین
 بزرگان به شادی بیاراستند / می و جام و رامشگران خواستند
 چنین جشن فرخ از آن روزگار / به ما ماند از آن خسروان یادگار

اطلاعات تاریخی و باستان‌شناسی ما به‌ویژه با کمک بزرگی که داریوش اول هخامنشی به ما کرده است کافی‌ست تا با قاطعیت بگوییم آنچه در زبان مردم ایران، تخت جمشید نامیده می‌شود، در حقیقت یک پروژه بزرگ کاخ‌سازی‌ست که سومین شاهنشاه هخامنشی، یعنی داریوش اول سفارش ساخت آن‌ها را داد و در زمان جانشینانش، تکمیل آن‌ها ادامه پیدا کرد. داریوش اول هخامنشی که از نیرومندترین شاهان تاریخ چند هزارساله ایران است، با استفاده از اقتدار خود و مجموعه تحت امرش، ایده ساخت این مجموعه را عملیاتی کرد و در کتیبه‌های مختلفی که از خود به جا گذاشت در مورد آن توضیح داد. بنابراین، تخت جمشید در واقع امر، ربطی به جمشید، شاه افسانه‌ای ندارد. اما پرواضح است که داریوش هخامنشی در این مجموعه، فکر جمع‌آوری کهن‌الگوهای ذهن ایرانی را محقق کرده است؛ نمادهایی که در معماری مجموعه کاخ‌های هخامنشی هست، چیزی جز انعکاس تصاویر ذهنی بسیار کهن اقوام ایرانی نیست؛ یعنی نشان خورشید، شیر، تختی که شاه بر آن می‌نشیند، و شاهی که در یک دست عصای فرمانروایی و در دست دیگر، گل به نشانه مهربانی دارد، همگی قرار بود تجسم و تجلی ذهنیت ایرانیان از پادشاهی و جایگاه آن باشد. خود تصویر ذهنی جمشید، پادشاه سلسله پیشدادی که تختی پرنده می‌سازد که به

تعبیر فردوسی، از هامون به گردون در حرکت است و از این حیث مانند خورشید است، پیش از سلسله هخامنشیان وجود داشت و نامش حتی در متون کهن تر سانسکریت آمده بود. بنابراین، داریوش کبیر تنها آنچه را که بنیادی ترین و قدیمی ترین تصاویر ذهنی میان اقوام ایرانی بوده و دلالت بر سلامت و اقتدار و بهروزی و پیروزی و آغازی نو می کند را مبنای این پروژه عظیم معماری قرار داد. اینکه ایرانیان تا به امروز این مجموعه را تخت جمشید می خوانند، نشان می دهد که داریوش در پروژه خود کاملاً موفق بوده است. چون مردم دقیقاً چیزی را در این مجموعه و نقش و نگارهایش بازشناخته اند که در فرهنگشان وجود داشت. یعنی جمع عناصری مانند شاه و خورشید و شیر و تخت گاه و آغاز فصل بهار. اسطوره جمشید در حقیقت، به اصطلاح اسطوره شناختی، یک اسطوره خورشیدی است یعنی یک Solar Myth است. این نوع اسطوره ها که در تمامی فرهنگ های قدیمی نمونه دارد، در واقع خورشید را روایت می کند و می توان دید که خورشید در این نوع اسطوره ها، شخصیت پیدا کرده است. شمشون در کتاب داوران از مجموعه عهد عتیق، یک نمونه عبرانی از اسطوره خورشیدی است. چون به نظر می رسد که شمشون خود تجسم خورشید باشد و نام عبری «شمشون» با نام عربی خورشید، یعنی «شمس» هم ریشه است. شمشون دوران اوج و فرود دارد و از نهایت قدرت، به حضيض ذلت می افتد و در ته گودالی کور می شود. همین طور، حماسه مشهور راماد در افسانه های کهن هندو، یک اسطوره خورشیدی است. آپولون در اسطوره های یونانی چنین جایگاهی دارد و همان طور که از روایت شاهنامه ها پیداست، جمشید هم از اوج قدرت و شوکت، به حضيض ذلت می افتد و فرّه ایزدی از او می رود. پژوهشگران، در تمامی اسطوره هایی که به نظر می رسد حرکت خورشید در آسمان روایت شده است، این اوج و فرود قهرمان داستان را که در واقع چیزی جز تجسم خورشید نیست، می بینند.

نوروز هر چه هست بسیار کهن سال است. مردمی که با نوروز در پیوسته اند و با آن زندگی کرده اند و حتی هویت خود را به آن گره زده اند، چنانکه سبزه را در سیزدهم فروردین گره زده و به آب می اندازند، با نوروز و آیین های بزرگ شده اند. نوروز و آیین های هم با این مردم بزرگ شده اند و مقصود این است که نمی توان تصور کرد که نوروز و آیین هایش، طی هزاره های تغییر باقی مانده باشند. مجید دهقانی، پژوهشگر ایران شناس و سردبیر فصلنامه «هوای بیداری»، حتی معتقد است که هفت سین در معنایی که امروزه مراد می شود، یعنی

چیدن سفره‌ای با عناصری که اول نامشان «سین» باشد، اصولاً ابداع جدیدی در آیین‌های نوروزی‌ست که باید عمری در حد سیصد یا چهارصد سال داشته باشد. دهقانی معتقد است که منابع کهن‌تر نشان می‌دهند که در آیین نوروز، هفت خوان، یا هفت سینی تدارک می‌شد اما به مرور، این «هفت سینی»، به یک سینی، یا یک سفره تبدیل شده که هفت عنصر با حرف سین در ابتدای نامشان، جایگزین آن شده است. دهقانی پس از بررسی دو متن متعلق به قرن نهم هجری قمری، در مقاله «پیشینه هفت‌سین در ایران» می‌نویسد:

«شاید بشود از دو متن فوق این‌گونه استنباط کرد که قرن نهم، شروع تحمیل حرف «س» به خوراکی‌های این سفره است. این قضیه احتمالاً به علت دور ماندن از سنت قدیم و اصلی نوروز بوده که در قرن نهم مردم را در انتخاب جزئیات سفره نوروز دچار سردرگمی می‌کند که احتمالاً منظور از هفت‌سینی یا طَبَقُ یا خوان، هفت خوراک و یا اشیایی‌ست که باید حرف «سین» شروع شود. همان‌گونه در ادامه دیده می‌شود مردمان دوره‌های بعد تا اواخر قاجار هنوز قالب ثابتی برای این سفره ندارند و هر کس از سر ذوق خود و اندکی خاطرات تاریخی، اقدام به چیدن سفره می‌نماید.»

یکی از دو متن مورد استناد دهقانی، دیوان چاپ‌نشده بَرَنَدَقِ حُجَنْدِی‌ست که تا اوایل قرن نهم زندگی می‌کرده است. برندق خجندی می‌سراید:

چون به میدان طرب رانی بُراقِ عیش را / هم ز عین مردمی باید که چینی هفت‌سین
سبزه سیراب و سنبل، سوسن و سرو و سمن / ساغر می در میانِ بزم و ساقی هفتمین

دهقانی می‌گوید که شاعر در بیت دوم، خواست شاعرانه خود را بر سر سفره هفت‌سین ذکر کرده که در آن میان، تنها سبزه است که از اجزا اصلی سفره امروزی نوروز است. سوسن و سنبل شاید در گذشته در مراسم نوروز به دست گرفته می‌شده و به شاه تقدیم می‌شده است. سند دیگر رساله‌ایست متعلق به همین قرن نهم هجری قمری، که ابراهیم سلطان تیموری، حاکم ایالت فارس، املا کرده و به دست مولف فتح‌نامه سلطانی کتابت شده است. حاکم ایالت فارس در این رساله می‌گوید که «در روز نوروز جماعتی می‌گفتند که به حسب

نظر نجومی، امسال از جهت میمنه حال، اشتغال به چیزهایی می‌باید نمود که سر الفاظ او سین باشد.» در ابتدای قرن دهم هجری قمری نیز شعری در یک نسخه خطی آمده که به سفره هفت‌سین امروزی نزدیک است:

یاد دارم ز پیر دانایی / که همی گفت دیده‌ام جایی
 که چون یاران به طالع فیروز / بنشینند به ساعت نوروز
 باید این هفت سین تناول کرد / می‌نشاید از این تغافل کرد
 دو سه سنبله سر به دست افتد / در سپاه الم شکست افتد
 سبزی و سرکه، زینت خوانند / قدر این هر دو مفلسان دانند
 سنجد و سیب نیز از این قسم است / هفت‌سین گو مقوی جسم است

دهقانی پس از نقل این شعر که ما یک بیت آن را به جهت اینکه در نسخه خطی ناقص بود، برای شما خواندیم، این طور نتیجه‌گیری می‌کند:

«تا جایی که نگارنده بررسی کرده است این نخستین بار است که نام «سنجد» و «سمنو» در سفره هفت‌سین آورده شده. گمان می‌رود که سمنوی امروزی که البته بنا بر این متن سابقه حدوداً سیصد ساله دارد از گندم پخته گرفته شده باشد که در دوره ساسانیان در جمع غلات پخته استفاده می‌شده... از قرن دهم تا اوایل قرن سیزدهم متنی به نظر بنده نیامد که ذکری از هفت‌سین کرده باشد. البته نمی‌شود با این کثرت منابع و نسخه‌های خطی، فقدان این نام را در این دوران ثابت کرد. به احتمال زیاد در متون این دوران ذکر هفت‌سین و جزئیات آن شده است که جستجوی آن در لابه‌لای متون، زمان بسیار می‌طلبد.»

دهقانی در مقاله پیشینه هفت‌سین در ایران، نکات جالبی از سنت زرتشتی‌ها در آیین نوروز نقل می‌کند و از سفرنامه اروپاییانی که در دوران نوروز در ایران بوده‌اند، و مشاهدات عینی آن‌ها استنباطات راهگشایی دارد. از جمله از سفرنامه ویلسن، سیاح انگلیسی که در دوران قاجار، شاهد تغییر حال و هوای کوچه و خیابان در ایران بوده، نقل می‌کند که مردم به هفت عنصری که باید برای سفره نوروزی آماده شود به ترکی «یدی لون» (Yeddi Luvn)

می‌گویند. این عبارت ترکی معنایش «هفت مغز» یا «هفت دانه» است که بنا بر استنباط دهقانی، «خود نشانه‌ای است در ماهیت اصلی این سنت.» از میان آنچه امروزه ما ایرانیان بر سر سفره نوروزی تدارک می‌کنیم، بنا به پژوهش دهقانی، ماهی قرمز و تخم‌مرغ‌های رنگی، جدیدترین عناصر اضافه شده است و قدمت باستانی ندارد.

بخش بیست و دوم را با ذکر نتیجه‌گیری دهقانی از کیفیت آیین سفره نوروزی به پایان می‌بریم و برای شما در این ایام فرخنده، آرزوی بهروزی و پیروزی داریم. مجید دهقانی می‌گوید:

«آنچه جای تامل دارد ماندگاری عجیب برخی رسوم نوروزی گذشته است که از سده‌های بسیار دور تا اواخر قاجار نیز وجود داشته است. با وجود نهی و انکار فرهنگ ایرانیان پیش از اسلام توسط زمامداران دوره اسلامی، بسیاری از رسوم با تغییرات اندک چه در میان مردم و چه در دربار پادشاهان، به زیبایی و شکوه هرچه تمام‌تر انجام و حفظ می‌شده است. برگزاری نوروز، شاهنامه‌خواهی و سنگ‌تراشی‌های دوره قاجار که با الهام از نقوش تخت‌جمشید و داستان‌های شاهنامه صورت می‌گرفت را می‌توان نمونه بارز گرایش ایرانیان به تاریخ و فرهنگ باستانی خود دانست که بعدها ذهنیت مردم را در قبول ملی‌گرایی آماده‌تر می‌کرد... در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که اشیا و خوراکی‌هایی که در این سفره دارای اصالت و ریشه کهن هستند عبارتند از: نان، سکه، سیب، آب، دانه غلات مانند گندم، جو، عدس و غیره، انار، سمنو، شیر، سبزه و شکر. در دوره صفوی سرکه و در دوره قاجار نیز سیر بدان افزوده شده است که شاید آن‌ها نیز ریشه در قدیم داشته باشند. انتخاب هفت مورد یا بیش‌تر اقلام فوق بسته به ذوق و سلیقه مردمان و مناطق مختلف ایران فرهنگی، همواره متفاوت بوده است و امروزه نمی‌توان برای آن قالب خاصی تعریف کرد تا سنتی که هزاره‌ها از آن گذشته را خشک و ثابت به صورت گذشته درآورد. با توجه به گذر زمان، و تحولات فرهنگی، هیچ خرده‌ای نمی‌توان به سفره امروزی گرفت به جز وجود ماهی که در حقیقت گرفتن جان‌داری‌ست برای زینت بخشیدن به خوان نوروزی.»

بیست و سه: خورشید دو نیم می شود!

سیه گشت رخشنده روز سپید / گسستند پیوند از جَمَشید
 بر او تیره شد فرّه ایزدی / به کژی گرایید و نابخردی
 پدید آمد از هر سوی خسروی / یکی نامجویی ز هر پهلوی
 سپه کرده و جنگ را ساخته / دل از مهر جمشید پرداخته
 یکایک ز ایران برآمد سپاه / سوی تازیان برگرفتند راه
 شنودند کان جا یکی مهتر است / پر از هول شاه، اژدهاپیکر است
 سواران ایران همه شاهجوی / نهادند یک سر به ضحاک روی
 به شاهی بر او آفرین خواندند / وُرا شاه ایران زمین خواندند
 کی اژدهافش بیامد چو باد / به ایران زمین تاج بر سر نهاد
 از ایران و از تازیان لشکری / گزین کرد، گرد از همه کشوری
 سوی تخت جمشید بنهاد روی / چو انگشتی کرد گیتی بروی
 چو جمشید را بخت شد کندرو / به تنگ اندر آمد جهاندار نو
 برفت و بدو داد تخت و کلاه / بزرگی و دیهیم و گنج و سپاه
 چو صد سالش اندر جهان کس ندید / بر او نام شاهی و او ناپدید
 صدم سال، روزی به دریای چین / پدید آمد آن شاه ناپاکدین
 نهان گشته بود از بد اژدها / نیامد به فرجام هم، زو رها

چو ضحاکش آورد ناگه به چنگ / یکایک ندادش زمانی درنگ
به ازهش سراسر به دو نیم کرد / جهان را از او پاک بی‌بیم کرد

شما در بخش قبل خواندید که اسطوره جمشید در حقیقت، به اصطلاح اسطوره‌شناختی، یک اسطوره خورشیدی‌ست یعنی یک Solar Myth است. این نوع اسطوره‌ها که در تمامی فرهنگ‌های قدیمی نمونه دارد، در واقع خورشید را روایت می‌کند و می‌توان دید که خورشید در این نوع اسطوره‌ها، شخصیت پیدا کرده است. شمشون در کتاب داوران از مجموعه عهد عتیق، یک نمونه عبرانی از اسطوره خورشیدی‌ست. چون به نظر می‌رسد که شمشون خود تجسم خورشید باشد و نام عبری «شمشون» با نام عربی خورشید، یعنی «شمس» هم‌ریشه است. شمشون دوران اوج و فرود دارد و از نهایت قدرت، به حضيض ذلت می‌افتد و در ته گودالی کور می‌شود. همین‌طور، حماسه مشهور رامبا در افسانه‌های کهن هندو، یک اسطوره خورشیدی‌ست. آپولون در اسطوره‌های یونانی چنین جایگاهی دارد و همان‌طور که از روایت شاهنامه‌ها پیداست، جمشید هم از اوج قدرت و شوکت، به حضيض ذلت می‌افتد و فره ایزدی از او می‌رود. پژوهشگران، در تمامی اسطوره‌هایی که به نظر می‌رسد حرکت خورشید در آسمان روایت شده است، این اوج و فرود قهرمان داستان را که در واقع چیزی جز تجسم خورشید نیست، می‌بینند.

داستان جمشید در شاهنامه، با برآمدن حکومت ضحاک تمام می‌شود. ضحاک یا در صورت قدیمی‌تر این نام، آژی‌دهاک، خود یک دیگری اهریمنی در شاهنامه است که به نظر می‌رسد نه فقط در شاهنامه، بلکه در متون کهن‌تر ایرانی یعنی در مجموعه اوستا، شخصیتی از او اهریمنی‌تر وجود ندارد. او اگرچه به نظر می‌رسد که یک انسان است و چنانکه در ابیات آغاز این بخش از فردوسی خواندید، حتی با استقبال ایرانیان، شاه ایران‌زمین می‌شود، اما در حقیقت ذاتی اهریمنی دارد و مهم‌ترین نشانه این وجه فرانسائی اما مطلقاً منفی او، مارهای زهرآگینی‌ست که بر دوش او می‌رویند. می‌توانید حدس بزنید که این دیگری مطلق و کاملاً تیر و تاریک جهان ایرانی، که در تقابل با جمشید قرار می‌گیرد، تجسمی از تاریکی شب در غیاب خورشید است. مطابق با شاهنامه، رونق کار جمشید رو به افول می‌گذارد و چون راه بیدادگری در پیش می‌گیرد، فره ایزدی از او می‌رود و درست در این وقت است که ایرانیان سردرگم‌شده، رو به تازیان می‌کنند و

سپاهی از ایرانیان و تازیان به سرکردگی ضحاک، به تخت جمشید حمله می‌کنند. جمشید تاج و تخت را رها کرده و به دریای چین می‌گریزد. در سنت شاهنامه‌نگاری، چین، رمزی از دوردست‌هاست. در واقع معنای فرار جمشید به دریای چین، فرار به نقطه‌ای دور است تا از دست ضحاک در امان بماند. اما در روایت شاهنامه آنچه بسیار جالب است زمانی رخ می‌دهد که جمشید نهایتاً به دست ضحاک اسیر می‌گردد. این روایت می‌گوید که ضحاک، جمشید را با آره به دو نیم می‌کند! این تصویریست که خورشید وقتی به افق می‌رسد از خود به جا می‌گذارد: گوی تابناک بزرگ آسمان چنان در افق فرو می‌رود که گویی با خط افق، به دو نیم شده باشد. این آغاز تاریکی، یعنی آغاز شب است.

ارنست کاسیرر (Ernst Cassirer)، فیلسوف آلمانی، یکی از پژوهشگرانیست که مفصلاً روی اسطوره‌ها پژوهش کرده است؛ او دقیقاً ذهنیتی را پژوهیده است که پس‌پشت خلق اسطوره‌ها و درونمایه‌های اسطوره‌ای قرار دارند. به عنوان نمونه، او در جلد دوم فلسفه صورت‌های سمبولیک با نام «اندیشه اسطوره‌ای»، نکته‌ای کلیدی در مورد تفاوت زمان اسطوره‌ای و زمان تاریخی می‌گوید. او می‌نویسد:

«آنچه زمان اسطوره‌ای را از زمان تاریخی متمایز می‌کند این است که برای زمان اسطوره‌ای گذشته مطلق وجود دارد که نه نیازی به تبیین دارد و نه پذیرای تبیین بیش‌تریست.»

در حقیقت این «گذشته مطلق» که کاسیرر می‌گوید، قرار است خود بسیاری از پدیده‌های دیگر را تبیین و تشریح کند و بنابراین خود نیازی به تبیین ندارد. نه فقط در اسطوره‌های ایرانی، بلکه در اسطوره‌های تمامی ملل، پدیده‌های بنیادین مانند پدیده‌های طبیعی، با نقل قصه‌ای که در همان گذشته مطلق رخ می‌دهد، توضیح داده می‌شود. کاسیرر متوجه است که تقابل روشنایی و تاریکی، به‌ویژه در اسطوره‌های ایرانی مورد توجه بوده است. او می‌نویسد:

«تحول احساس اسطوره‌ای از فضا همیشه با درک تقابل روز و شب، روشنایی و تاریکی شروع می‌شود. می‌توان نیرویی را که این تقابل بر آگاهی اسطوره‌ای می‌گذارد تا دین‌های بسیار عالی و پیشرفته دنبال کرد. برخی از این دین‌ها و به‌ویژه دین ایرانی‌ها را می‌توان سیستماتیک شدن

کامل همین یگانه تقابل [یعنی تقابل روشنایی و تاریکی] دانست.»

طلوع خورشید از افق شرق و نوری که بر تمامی عالم می‌پراکند، به قدری باشکوه و برای زندگی و سرزندگی اهمیت دارد که به هیچ وجه عجیب نیست اگر ذهن انسان، باشکوه‌ترین قصه‌ها را هم برای حضور خورشید در سپهر تدارک کرده باشد و در تقابل با آن، وحشت عمیقی که بالقوه در از دست‌رفتن این گوی درخشان آسمانی وجود دارد، باید در این قصه‌ها انعکاس پیدا کرده باشد. بسیاری از داستان‌های آفرینش در اقوام گوناگون به سر زدن خورشید از افق شرقی مربوط می‌شود. مردوخ، خدای بابلی‌ها، که در بخش قبل و به موازات نقل داستان جمشید به او اشاره کردیم، همان خدایی که کمبوجیه ناچار بود آیین‌های دشوار نوروز بابلی را در مقابل تندیسش اجرا کند، همان خدای بامدادان و خدای بهاران است که در تقابل با هیولای تیامات، یعنی خدای تاریکی و آشفته‌گی قرار می‌گیرد. در واقع تقابل روشنایی و تاریکی در جهان ایرانی و بابلی، گسترش معنایی پیدا می‌کند و دوگانه‌های مفهومی بسیاری را موجب می‌شود که می‌توانید حدس بزنید در یک سو نیکی، و در سوی دیگر پلیدی‌ست؛ در سویی نظم و سامان و رونق است، و در سوی دیگر، آشفته‌گی محض و بی‌سر و سامانی و زوال و بی‌عدالتی‌ست. شکل گرفتن دوگانه‌ها با دلالت‌های اخلاقی و سیاسی و اجتماعی، بر مبنای تقابل اولیه روشنایی و تاریکی، در اغلب سرزمین‌هایی که مبتنی بر کشاورزی بودند و بنابراین تقویمی خورشیدی داشته‌اند، دیده می‌شود. بنابراین در مصر باستان، در تمدنی که در کرانه‌های رودخانه بزرگ نیل به وجود آمد، آفرینش اساساً با طلوع خورشید آغاز می‌شود. «راء» (Ra) که همان خورشید است و فرعون مصر تجسمی از آن روی زمین، درست مانند شاهنشاه جمشید، از تخمه‌ای سربرمی‌آورد که از آب‌های اولیه روییده است. در سفر پیدایش، اولین کتاب از تورات هم، خداوند با خلق روشنایی آغاز می‌کند. مطابق با سفر پیدایش «خداوند گفت که روشنایی بشود؛ و روشنایی شد».

کاسیرر مثال‌هایی از اساطیر ملل باستانی نقل می‌کند که حاکی از درک نظم زمانی امور در آگاهی آن‌هاست. در ذهنیت ملل باستانی، غالباً زمان خود به خدایی مبدل می‌شود که نظم زمانی را مقرر کرده است. به عبارت دیگر، زمان به عنوان نظم حاکم بر پدیده‌ها، خدایی شخصیت‌یافته می‌شود. یعنی از یک سو برخوردار از ویژگی‌های یک خدای

شخص‌وار و بنابراین بهره‌مند از اراده آزاد است و از سوی دیگر قانونی تخطی‌ناپذیر است که بر طبیعت حکومت می‌کند. در اساطیر بابلی‌ها، مردوخ بر تیامات که همان آشفتگی اولیه است غلبه می‌کند و آنگاه مسیر حرکت ستارگان و سیارات را مقرر می‌کند به نحوی که برای هیچ خدایی و انسانی تخلف از مسیر تعیین‌شده ممکن نیست. اما درست همان‌طور که در سنت اسلامی این پرسش طرح شد که آیا عدالت، قانونی‌ست که خداوند از آن تبعیت می‌کند، و یا فعل خداوند همان عدالت است، معلوم نبود که مردوخ خود تابع نظم زمانی‌ست و یا خود موجودیتی فرازمانی؟ در متون متاخر وِدایی، پراجاپاتی (Prajapati) که آفریدگار جهان‌ها، خدایان و آدمیان است همان سال یا به عبارتی زمان است. اما در بعضی متون مقدس دیگر، همین پراجاپاتی خود مخلوق زمان می‌شود. گویا در این دست متون، آن ذهنیتی که نظم زمانی را همچون «قانون» می‌فهمد، چیره شده و بنابراین خدایی شخص‌وار مانند پراجاپاتی را تابع آن قرار داده است. کاسیرر درباره همین دو برداشت متفاوت از مفهوم زمان در فرهنگ ایرانیان قدیم می‌نویسد:

«در کتاب اوستا، موضوع آفرینش به دقیق‌ترین وجه توصیف شده است؛ اهورامزدا، بالاترین فرمانروا، به عنوان مبدع و خدایگان همه‌چیز پرستیده می‌شود. اما او در عین حال مجری نظم فوق شخصی اشا (Asha) نیز شناخته می‌گردد. اشا هم نظم طبیعی‌ست و هم نظم اخلاقی. گرچه اشا را اهورامزدا می‌آفریند اما اشا نیروی اولیه مستقلی‌ست که خدای روشنایی را در جنگ پیروزمندان‌اش با نیروهای تاریکی و دروغ یاری می‌دهد.»

در نقل بالا، نکته اصلی این است که تجربه حسی کاملاً متفاوت روشنایی و تاریکی، دلالت‌های اخلاقی و معنوی پیدا می‌کند و این بنیان فرهنگ دینی ایرانیان باستان و به‌ویژه آیین زرتشتی بوده است. بنابراین در فرهنگ ایرانیان باستان، آن «دیگری اهریمنی»، می‌بایست جوهره تاریکی یا تجسم شب بوده باشد. ضحاک چنین شخصی در اسطوره‌های ایرانی‌ست و از آن اهریمنی‌تر، فقط خود اهریمن است.

ضحاک بنابراین یک دیگری مطلقاً دشمن است. این جالب است که مطابق با شاهنامه فردوسی، ایرانیان در به قدرت رسیدن ضحاک نقش داشتند چون از جمشید روی‌گردان شده بودند. اما در جهان ایرانی، ضحاک به چهره‌ای تبدیل شد که هر شخصیت مطلقاً

منفی دیگری هم به نحوی به او مرتبط دانسته شد. در بخش هفتم با نام «آن دیگری ابراهیمی» خواندید که چطور موبد بزرگ، آذرفرنبغ و یارانش، وقتی کتاب دینکرد را تدوین می‌کردند، حتی ابراهیم، پیامبر بزرگ کتاب مقدس، را هم به نحوی با ضحاک مرتبط کردند. آذرفرنبغ که در اوایل حکومت عباسیان و در شرایطی زندگی می‌کرد که بخشی از ایرانیان از آیین بهدینی دست کشیده و به تدریج نومسلمان می‌شدند، خشم خود را از آیین اسلام، مسیحیت و یهودیت با مرتبط کردن ابراهیم به ضحاک نشان داد و چنین نوشت:

«بددینی از دهاک به ابراهیم، دستور جهودان رسید و از او به اولین و دومین و سومین جهودی تبدیل شد.»

منظور از «دهاک» در این جمله، همان آژی‌دهاک یا ضحاک افسانه‌ای است. مضمون جمله این است که تمامی ادیانی که از فرزندان ابراهیم به وجود آمدند میراث ضحاک و نوعی بددینی هستند و آنچه جالب است تعبیر از مسیحیت و اسلام به عنوان دومین و سومین جهودی است. گفتنی است که کتاب دینکرد مجموعه‌ای از گفتارهای آیین بهدینی است که نویسندگان متعددی در طول تاریخ داشته است و یکی از این نویسندگان، آذرفرنبغ فرّخزادان است.

ایرانیان حتی تا امروز، وقتی می‌خواهند یک دیگری مطلق و کاملاً منفی را معرفی کنند، نام ضحاک را می‌آورند. شیوه‌های روایت‌شناختی و شگردهای داستان‌پردازانه برای ساخت یک شخصیت مثبت یا منفی، در هر سنت فرهنگی، کم و بیش قابل تحقیق است و تا آن‌جا که به ایران مربوط می‌شود خود سنت شاهنامه‌نگاری می‌تواند نشان دهد که یک قهرمان کیست و باید چه خصوصیتی داشته باشد تا ذهنیت ایرانی او را به عنوان یک قهرمان یا صدق‌قهرمان به رسمیت بشناسد.

ساقی گازرانی، اسطوره‌شناس و شاهنامه‌پژوه، معتقد است که تبار یک شخصیت در این مورد فوق‌العاده مهم است. اگر این شخصیت یک قهرمان باشد، باید تبار شاهانه داشته باشد و اگر نه تبارش به موجودی اژدهاگون مانند ضحاک می‌رسد. ضحاک خود صدق‌قهرمانی است که صفات غیرانسانی دارد و دو مار روییده بر شانه‌هایش به ماهیت هیولوارش دلالت می‌کنند. بنابراین زدودن صفات انسانی از یک کاراکتر، شگرد دیگری برای بازنمودن او به عنوان یک صدق‌قهرمان است. گازرانی در پژوهشی می‌نویسد:

«در جهان باستان به طور کلی و در جهان ایرانی به طور خاص، داشتن گوهر اصیل یکی از پیش شرط‌های رسیدن به قدرت سیاسی‌ست. از آن‌جا که گفتمان تاریخی گذشته ایران پیش از اسلام، در سنت شاهنامه‌نگاری تبیین می‌شود، برای سرهم کردن یک تبارنامه به قصد مشروعیت‌یابی، شخص باید مدعی شود که از تبار یکی از پادشاهانی‌ست که به این سنت تعلق دارند. تنها پادشاهان و سلسله‌ها نیستند که ناگزیر بودند حکومت خود را به یکی از شخصیت‌های سنت شاهنامه‌نگاری پیوند زنند؛ بلکه مدت‌ها پس از سقوط ساسانیان، وقتی تاریخ‌های محلی مناطق مختلف ایران برای بنیان‌گذاران مناطق مربوطه خود هویت‌سازی می‌کنند، بدون استثنا به سراغ یکی از شخصیت‌های سنت شاهنامه‌نگاری رفته‌اند.»

در بخش پنجم با نام «هویت سیاسی و دروغ‌های سیاسی» به یکی از این تبارنامه‌ها یا شجره‌نامه‌های محلی پرداختیم؛ این تبارنامه رساله‌ای بود به نام صفوه‌الصفاء اثر ابن بزاز که مولف و ویراستاران بعدی‌اش، تلاش داشتند ادعا کنند که شیخ صفی‌الدین اردبیلی که نیای خاندان صفوی بوده، نه تنها شیعی مذهب بوده بلکه تبارش به امام هفتم شیعیان، امام موسای کاظم می‌رسد. در همان بخش تحلیل دقیق احمد کسروی را خواندید که نشان می‌داد چرا این تبارنامه دروغین است و صرفاً برای خرید اعتبار برای حکام وقت، یعنی حکام صفوی ساخته شده تا از طریق شیعی‌بودن، سیدبودن و حتی نواده امام هفتم شیعیان بودن، مشروعیت سیاسی سلسله‌ای را ثابت کنند که اکثر مردم ایران را به زور شمشیر شیعه کرده بود. این موضوع خود قابل تأمل و قابل پژوهش است که علی‌رغم سنت شاهنامه‌نگاری و تبارنامه‌های متکی بر آن، از جایی به بعد در سنت ایرانی، اتصال به خاندان پیامبر اسلام منشا مشروعیت تلقی می‌شده است. یعنی در حالی که به‌دینان راسخی مانند آذرفرنبغ و یارانش حتی در قرن سوم هجری قمری، اسلام را به عنوان جهودیت سوم معرفی می‌کردند و هر سه دین ابراهیمی را هم به ضحاک نسبت می‌دادند، روزگاری فرارسید که ارتباط خونی با پیامبر اسلام، سرچشمه وجاهت و مشروعیت شد.

ساقی گازرانی در پژوهش خود با نام «کوش پیل‌دندان» که نقلی از آن را خواندید، نکته‌سنجی‌های بیش‌تری در خصوص شگردهای روایی ساخت کاراکتر مثبت و منفی در

جهان ایرانی می‌کند. کوش پیل‌دندان نام یک ضدقهرمان است که روایتی منظوم از داستان او را مدیون شاعری به نام ایرانشاه در دربار سلجوقیان هستیم. داستان کوش پیل‌دندان اصلتا می‌بایست داستانی مربوط به دوره ساسانی بوده باشد. این کاراکتر، فرزند پادشاهی به نام کوش است و در مجموع نماینده سلسله‌ای به نام کوشانیان که ابتدا به مرکزیت بلخ و سپس به مرکزیت شهری به نام کوش در شرق ایران حکومت می‌کردند، و با ساسانیان زد و خوردهای نظامی داشتند. کوشانیان بنا به قرائن تاریخی، نهایتاً از ساسانیان شکست می‌خورند و پادشاهانی دست‌نشانده ساسانیان بر آن‌ها مسلط می‌شوند. اما به نظر می‌رسد سازندگان داستان کوش پیل‌دندان در دوره ساسانیان، تلاش می‌کردند که با خلق یک ضدقهرمان به نام کوش پیل‌دندان، از کوشانیان یک «دیگری متخاصم» یا دشمن بسازند که نهایتاً تسلیم شده و به بخشی از جهان ایرانی مبدل می‌شود.

نشانه اینکه کوش پیل‌دندان یک ضدقهرمان است از دندان‌های نیش بزرگ او پیداست! او دندان‌های بزرگی شبیه فیل دارد و از این حیث واجد صفتی غیرانسانی‌ست. اما از آن مهم‌تر اینکه کوش پیل‌دندان، برادرزاده ضحاک وانموده می‌شود! به عبارت دیگر، پدر کوش پیل‌دندان که آن هم نامش کوش است، برادر ضحاک است و توسط ضحاک به فرمانروایی بر چین در شرق ایران منصوب شده است! بنابراین یک بار دیگر می‌بینیم که خالقان ایرانی این داستان ایرانی در دوره ساسانیان، برای بر ساختن یک چهره منفی، تبار او را به ضحاک رسانده بودند. اما اگر کوش پیل‌دندان برادرزاده ضحاک باشد، پس کل ماجراهای او هم باید در دوران ضحاک و جنگ فریدون با او رخ داده باشد. به عبارت دیگر، اگرچه داستان به دلایل سیاسی و علیه یک دولت معاصر به نام کوشانیان ساخته شده بود، اما وصل کردن تبار کوش پیل‌دندان به ضحاک، بر سازندگان داستان را ملزم می‌کند که از کاراکترهایی نام ببرند که مطابق با روایت مشهورتر جنگ فریدون و ضحاک، در آن دوران می‌زیسته‌اند. عقب بردن زمان داستان، و رساندنش به همان گذشته مطلق، برای تاکید بر وجه اهریمنی دولت متخاصم است. مخاطب داستان در دوره ساسانیان، از اشارات تاریخی می‌توانست بفهمد که صحبت بر سر کدام خاندان و کدام دولت است و تبارنامه تراشیده شده برای آن دولت، ماهیت کاملاً منفی آن را تایید می‌کرد.



بگشت از ره دین و آیین و داد / به بیداد دست و زبان برگشاد

سر از چنبر مهر بیرون کشید / همی بستد از مردمان هرچه دید
 ستمکار و خونریز و بی‌پاک شد / ز نیکی دل و دست او پاک شد
 نشان جست روزی از آن خوب‌روی / شب آمد ستم کرد، بستد ز شوی
 ز ره کودک خوب را برگرفت / دلارای هم ماده هم نر گرفت
 نیارست دستور، دادنش پند / نه در سالیان کرد کم‌تر گزند
 همی بستد از هر کسی هرچه یافت / به خوان گرانمایه مردم شتافت
 زنان را سوی بستر خویش برد / همان کودکان را بر خویش برد
 نه بر خواسته مرد را دسترس / نه ایمن به فرزند و زن ایچ کس

آنچه خواندید از شاهنامه فردوسی نبود؛ این ابیات سروده ایرانشاه بن ابوالخیر در «منظومه کوش‌نامه» است که در قرن پنجم و ششم هجری قمری زندگی می‌کرد. مطابق با کوش‌نامه سروده ایرانشاه، همان‌طور که فریدون با ضحاک روبه‌رو شد و نهایتاً او را شکست داد، جنگی هم میان پدر فریدون، یعنی آبتین، با پدر کوش پیل‌دندان، یعنی کوش درگرفته بود. اما آبتین در شکست دادن کوش ناتوان بود. پیروزی کامل ایرانیان بر کوشانیان، در دوره فریدون رخ می‌دهد و این زمانی‌ست که فریدون، پهلوانی را به نام نستوه، مامور شکست‌دادن کوش پیل‌دندان می‌کند. به نکته‌سنجی گزارانی در این مورد توجه کنید:

«مدت‌ها بعد از مرگ آبتین، فریدون شخصی به نام نستوه شیروی را برای مقابله با کوش پیل‌دندان و تصرف کشورش و الحاق آن به ایران برمی‌گزیند. انتخاب نستوه تا اندازه‌ای عجیب است زیرا او در سنت شاهنامه‌نگاری ابداً شخصیتی شناخته‌شده و نامدار به حساب نمی‌آید. بر طبق شاهنامه فردوسی، نستوه صرفاً یکی از پهلوانان دربار فریدون است. بررسی این انتخاب و تأمل بر آن اهمیت دارد؛ زیرا یکی از پیامدهای انتقاد این بخش به عصر پیشدادی گاه‌شماری سنت شاهنامه‌نگاری را آشکار می‌کند: بخشی که بازتاب امور دوران ساسانی را می‌توان به روشنی در آن دید. نکته این‌جاست که وقتی کوش خویشاوند نزدیک ضحاک و هم‌عصر او قلمداد می‌شود، لازم است همه امور دیگر نیز در همان عصر و زمان روایت شوند. به عبارت دیگر گاه‌شماری رسمی ژانر، بر دقت

تاریخی اولویت می‌یابد. زیرا گفتمان جدلی روایت است که محوریت دارد. به عبارت دیگر، اینکه کوش پیل دندان برادرزاده ضحاک باشد [یعنی] (داشتن تبار اهریمنی) اهمیتی بیش‌تری دارد تا جای‌دادن روایت حکومت او در دوره تاریخی دقیق خود.»

آنچه خواندید از کتاب «کوش پیل دندان» به قلم ساقی گازرانی و ترجمه سیما سلطانی بود. گازرانی در این‌جا به این واقعیت مهم اشاره می‌کند که بسیاری از آنچه ما ایرانیان در سنت داستانی خود داریم مانند بسیاری از نمونه‌های مشابه در سنت‌های فرهنگی دیگر، در واقع محصول غلبه یک گفتمان جدلی‌ست. روایت‌هایی که پرداخته شده است، به تبع تقابل بنیادین روشنایی و تاریکی، در کار متمایز کردن چهره‌های مثبت و منفی بوده است. این روایت‌ها در زمانه خود کارکردهای سیاسی داشته‌اند همان‌طور که رساله صفوه‌الصفاء در دوران صفویه کارکرد سیاسی داشت. بدون توجه به این جنبه جدلی روایت‌ها، نمی‌توانیم منطق برساخته شدن آن‌ها را درک کنیم.

در بخش بعد، با تمرکز بر داستان کوش پیل دندان، و نقل جزئیات بیش‌تری از این داستان، نکته‌های بیش‌تری از چگونگی خلق یک دیگری مطلق در جهان ایرانی برایتان خواهیم گفت.

بیست و چهار: کوش پیل دندان!

چنین گفت ابلیس نیرنگ ساز / که شادان زی ای شاه گردن‌فراز
 که فردات از آن گونه سازم خورش / کز او باشدت سربه‌سر پرورش
 برفت و همه شب سگالش گرفت / که فردا ز خوردن چه سازد شگفت
 خورش‌ها ز کبک و تَذَرُو سپید / بسازید و آمد دلی پر امید
 شه تازیان چون به نان دست برد / سر کم خرد مهر او را سپرد
 سیم روز خوان را به مرغ و بره / بیاراستش گونه گون یک‌سره
 به روز چهارم چو بنهاد خوان / خورش ساخت از پشت گاو جوان
 بدو اندرون زعفران و گلاب / همان سالخورده می و مشک ناب
 چو ضحاک دست اندر آورد و خُورَد / شگفت آمدش زان هشیوار مُرد
 بدو گفت بنگر که از آرزوی / چه خواهی بگو با من ای نیک‌خوی
 خورشگر بدو گفت کای پادشا / همیشه بزی شاد و فرمانروا
 مرا دل سراسر پر از مهر تو است / همه توشه جانم از چهر تو است
 یکی حاجتستم به نزدیک شاه / و گرچه مرا نیست این پایگاه
 که فرمان دهد تا سر کتف اوی / ببوسم بدو بر نهم چشم و روی
 چو ضحاک بشنید گفتار اوی / نهانی ندانست بازار اوی
 بدو گفت دارم من این کام تو / بلندی بگیرد از این، نام تو

بفرمود تا دیو، چون جفت او / همی بوسه داد از بر سفت او
 ببوسید و شد بر زمین ناپدید / کس اندر جهان این شگفتی ندید
 دو مار سیه از دو کتفش برست / غمی گشت و از هر سوی چاره جست
 سرانجام بُبَرید هر دو ز کتف / سزد گر بمانی بدین در شگفت
 چو شاخ درخت آن دو مار سیاه / برآمد دگر باره از کتف شاه
 پزشکان فرزانه گرد آمدند / همه یک به یک داستان‌ها زدند
 ز هر گونه نیرنگ‌ها ساختند / مر آن درد را چاره نشناختند
 به سان پزشکی پس ابلیس تفت / به فرزانی نزد ضحاک رفت
 بدو گفت کاین بودنی کار بود / بمان تا چه گردد نباید دُرود
 خورش ساز و آرامشان ده به خُورْد / نباید جز این چاره‌ای نیز کرد
 به جز مغز مردم مده‌شان خورش / مگر خود بمیرند از این پرورش
 نگر تا که ابلیس از این گفت‌وگوی / چه کرد و چه خواست اندر این جستجوی

آنچه خواندید بخش مشهوری از شاهنامه فردوسی بود که در آن ماجرای فریب خوردن ضحاک از ابلیس گزارش می‌شود؛ ابلیس یک بار در صورت یک آشپز ماهر، و بار دیگر به صورت یک پزشک درمی‌آید و ضحاک را با بوسه‌های جادویی خود مبتلا به دو مار سیاه، بر دوش می‌کند و به عنوان پزشک هم تجویز می‌کند که از مغز سر دو جوان، شبانه‌روز به این مارها خوراک داده شود. چنانکه در بخش قبل خواندید، یکی از شیوه‌های برساختن یک ضدقهرمان در داستان‌های کهن ایرانی، اشاره به ماهیت نامتعارف جسم و روان این ضدقهرمان است. ضحاک انسان است اما به علت تبهکاری‌های متعدد که با فریب همین ابلیس و قتل پدر آغاز می‌شود ماهیتی دگرگون می‌یابد و به هیولایی تبدیل می‌شود که حتی ظاهرش به باطن پلیدش گواهی می‌دهد.

در منظومه‌ای که حدود یک قرن بعد از شاهنامه فردوسی سروده شد، ضدقهرمان دیگری خلق می‌شود به نام «کوش پیل دندان» که مختصری درباره آن در بخش قبل خواندید. از جمله اینکه کوش پیل دندان هم ظاهری غیرمتعارف داشت: دندان‌های نیش بزرگ، موهای سرخ و چهره‌ای زشت. سراینده این منظومه ایرانشاه بن ابی‌الخیر به احتمال قریب به یقین برمبنای داستانی متعلق به دوره ساسانی، دست به سرایش منظومه «کوش

پیل‌دندان» زد و نمونه‌ای دیگر فراهم آورد از شیوه‌ای که ذهنیت ایرانی یک دیگری اهریمنی می‌سازد. در این بخش اطلاعات بیش‌تری درباره داستان کوش پیل‌دندان به موازات داستان ضحاک فراهم می‌آوریم و این دو ضدقهرمان داستان‌های ایرانی را با هم مقایسه خواهیم کرد.

شادروان سعیدی سیرجانی که خود از قربانیان اولین قتل‌های دگراندیشان پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ بود، اثری دارد به نام «ضحاک ماردوش». سعیدی سیرجانی به سبک خود داستان جمشید و برآمدن ضحاک را روایت می‌کند. شاید مهم‌ترین مشخصه رویکرد سعیدی سیرجانی توجه به اختلاف طبقاتی‌ست که مطابق با شاهنامه فردوسی از دوران شاهنشاهی جمشید آغاز شد. سعیدی سیرجانی با این همه معتقد است که تلاش برای انطباق شخصیت‌های این داستان با چهره‌های تاریخی مشخص تلاش نادرستی‌ست. این داستان مانند اغلب داستان‌های بزرگ دیگر، محصول انباشت تجربه نسل‌های مختلف مردم در طول تاریخ است و نه بازتاب یک دوران تاریخی بخصوص که بتوانیم آن را جستجو کرده و بیابیم. سعیدی سیرجانی می‌نویسد:

«در داستان ضحاک خواننده اشارت‌شناس اهل تامل با دو عامل قوی سر و کار دارد: یکی ذهن افسانه‌ساز هوشمندان روزگاران کهن و دیگری طبع نکته‌پرداز فردوسی. افسانه ضحاک به صورت موجود محصول تجارب مردمی‌ست که هزاران سال پیش از ما، گرفتار پنجه شاه ستمگر خونخواری بوده‌اند و داستان روزگار سیاه سلطه او را سینه به سینه منتقل کرده‌اند و در هر انتقالی به اقتضای زمانه، شاخ و برگ بر آن افزوده‌اند و این افسانه سرگرم‌کننده به تدریج مایه عقده‌گشایی و امیدواری نسل‌های بعدی شده است که «پایان شب سیه سپید است» و فرزندان و نوادگان آن اجداد که به نوبه خود در پنجه ظلمی گرفتار آمده‌اند برای تهییج کاوه‌ای و فریدونی به چاره‌جویی برخاسته‌اند و از افسانه‌ای دیرینه برای انعکاس تباهی روزگارشان مدد گرفته‌اند. شاهنامه به‌خصوص فصول اساطیری‌اش قصه حسن‌گرد و امیرارسلان نیست که به قصد سرگرمی و انصراف خاطری یا کوتاه‌کردن شبی بخوانیم و بگذریم. داستان‌های اساطیری جوهر فرهنگ و معارف ملی‌ست و فشرده تجارب هزاران ساله

قومی. هر شاخ و برگي از روايات اسطوره‌اي حاصل تجربه‌هاي تلخ و شیرين گذشتگان است که لعاب افسانه‌اي بر آن کشيده و در دارالشفای حکمت برای نسل‌اي آینده باقي گذاشته‌اند. روايات اسطوره‌اي از مقوله اشعار کنایي و به قول فرنگي‌ها «سمبولیک» است و نیازمند گزارشي روشنگر و به قول اهل اصطلاح، «تفسیر».

در بخش «خنک آنکه دل شاد دارد به نوش»، به خاطر می‌آورید که یادآور شدیم جمشید رمزی از خورشید است و دو نیم شدن او به دست ضحاک، رمزی از غروب خورشید در افق دوردست که هر روزه، اگر آسمان و ابرهایش اجازه دهند، مشاهده می‌شود. مصرع «پایان شب سیه سپید است» که به مثالی مشهور در زبان فارسی تبدیل شده، البته به برآمدن ضحاک به شاهنشاهی ایران‌زمین دلالت نمی‌کند. برآمدن ضحاک، در حقیقت رمزی از تاریکی مطلق، یا فرارسیدن شب است. با این حال، بی‌هیچ تردیدی می‌توان دلالت‌های سیاسی از این تصاویر اسطوره‌ای بیرون کشید و پایان حکومت ظلم را از آن استنباط کرد. به اعتقاد سعیدی سیرجانی:

«فریدون و ضحاک و کاوه اساطیری افراد حقیقی مشخص نیستند که برای کشف هویت و تاریخ تولد و مولد و مدفنشان سینه تاریخ را بشکافیم. اینان هر یک مظهر گروهی از مردمند که هر جزء وجودشان - وجود ذهنی و افسانه‌ایشان - از خصوصیات نسلی و طبقه‌ای مایه گرفته است. زبان اسطوره، زبان کنایه و رمز و اشارت است و ربطی به تحقیقات تاریخی و باستان‌شناسی ندارد. زبان حال و روزگار ملتی کهنسال است که بار خوب و بد نسل‌های گذشته را به حکم قانون جابرانه وراثت بر دوش دارد و تحولات زمانه و پیشرفت‌های علمی نمی‌تواند به سرعت و سهولت حتی از سنگینی این کوله‌بار بکاهد تا چه رسد به محو کردن و برداشتنش.»

سعیدی سیرجانی با تحلیل ابیات فردوسی به این نتیجه می‌رسد که بنیان چهار طبقه اقتصادی را جمشید نهاد و آن عده از مردم که در این طبقات نمی‌گنجیدند به کوه‌ها و دشت‌ها فرار کردند. آن‌ها به تعبیر و تفسیر سعیدی سیرجانی می‌بایست مردم اهل «دیدن

و اندیشیدن» بوده باشند و بنابراین منتقدان بالقوه یا بالفعل نظام اجتماعی- سیاسی که حضورشان تخت فرمانروا را با خطر مواجه می‌کرد. به اعتقاد او، از دست رفتن فره ایزدی چنانکه در اصل داستان آمده است، اشاره‌ایست به خودکامگی جمشید و گسترده شدن اعتراضات مردمی. برداشت سیاسی و روشنفکرانه شادروان سعیدی سیرجانی را به‌ویژه در این جملات خلاصه می‌یابید:

«در هر جامعه‌ای، اگرچه از رفاه و نعمت بهشت برین [برخوردار] و در حکومت هر فردی، گرچه از کروبیان عالم بالا، اگر تازیانه انتقادی، اگرچه [حتی] مغرضانه و نابجا، نباشد، کار به خودکامگی می‌کشد و نخستین قربانی شخص فرمانروا خواهد بود.»

در حقیقت، مطابق با شاهنامه فردوسی، جمشید هم به نوبه خود مانند ضحاک که پس از او بر تخت نشست، گرفتار زبان چابلوسان درباری و گزافه‌گویی‌های آن‌ها می‌شود و در دام فرصت‌طلبان می‌افتد. ابیات فردوسی به خوبی به چنین تعبیر و تفسیری راه می‌دهد؛ بشنوید که چگونه جمشید گویا به نوعی کیش شخصیت می‌گراید و خود را در مرکز جهان تصور می‌کند:

یکایک به تخت مهی بنگرید / به گیتی جز از خویشتن را ندید
 ز کشتی سر شاه یزدان‌شناس / ز یزدان بیپچید و شد ناسپاس
 گر انمایگان را ز لشکر بخواند / چه مایه سخن پیش ایشان براند
 چنین گفت با سالخورده مهان / که «جز خویشتن را ندانم جهان
 هنر در جهان از من آمد پدید / چو من نامور تخت شاهی ندید
 جهان را به خوبی من آراستم / چنان است گیتی کجا خواستم
 خور و خواب و آرامتان از من است / همان پوشش و کامتان از من است
 بزرگی و دیهیم شاهی مراست / که گوید که جز من کسی پادشاست!؟»
 همه موبدان سرفکنده نگون / چرا کس نیارست گفتن، نه چون
 چو این گفته شد، فرّ یزدان ازو / بگشت و جهان شد پر از گفت و گو
 هنر چون بیبوست با کردگار / شکست اندر آورد و برگشت کار

چه گفت آن سخنگوی با ترس و هوش / که خسرو شدی بندگی را بکوش!
 به یزدان هر آن کس که شد ناسپاس / به دلش اندر آید ز هر سو هراس
 به جمشید بر، تیره‌گون گشت روز / همی کاست آن فرّ گیتی‌فروز

داستان جمشید که در بخش اساطیری شاهنامه آمده است آن چنان از اشارت مشخص و معین تاریخی و باستان‌شناختی دور و با زبان رمز و کنایه آمیخته است که کم‌تر کسی فکر می‌کند می‌تواند در گذشته‌های خیلی دور نیاکان هند و اروپایی ما، جمشید واقعی را پیدا کند! همان‌طور که سعیدی سیرجانی می‌گوید، داستان جمشید داستان شاهنشاهی‌ست که به خودکامگی گرایید و خود را مرکز جهان محسوب کرد. این می‌تواند شرح حال هر فرمانروایی حتی در دوران معاصر باشد. داستان کوش پیل‌دندان البته بر اساس برخی قرائن و شواهد، به پادشاهانی اشاره دارد که در شرق ایران حکومت داشتند و کوشانیان نامیده می‌شدند. مجسمه‌های متعددی که از پادشاهان کوشان وجود داشت و بسیاری از آن‌ها در جنگ داخلی افغانستان پس از خروج نیروهای شوروی از دست رفت، دلالت بر وجود نوعی کیش شخصیت در پادشاهان کوشانی می‌کند. در کوش‌نامه ایرانشاه، داستان با مواجهه اسکندر مقدونی با مجسمه بزرگ کوش پیل‌دندان آغاز می‌شود و این خود نشانه‌ایست دال بر اینکه ساخت پیکره پادشاه در میان کوشانیان، نوعی سنت آیینی و برای پرستش پادشاه بوده است. ساقی‌گازرانی، نویسنده کتاب کوش پیل‌دندان، پس از آنکه توضیح می‌دهد اغلب منابعی که در دسترس ایرانشاه برای سرودن کوش پیل‌دندان بوده، از میان رفته‌اند، می‌نویسد:

«خوشبختانه، «کوش‌نامه»، یعنی روایت مفصل ماجراهای کوش پیل‌دندان، در عصر سلجوقی احیا شد. ایرانشاه بن ابی‌الخیر، شاعر دربار، تقریباً یک قرن پس از آنکه فردوسی شاهنامه را به پایان برده بود، داستان کوش را بر اساس منبعی کهن و منثور به نظم درآورد. بخش عمده روایت کوش‌نامه حول محور ماجراهای شخصیت اصلی آن، یعنی کوش پیل‌دندان می‌چرخد که بنیان‌گذار کوشانشهر و برادرزاده ضحاک بود و پدرش به فرمانروایی «چین» و دیگر سرزمین‌های شرقی منصوب شده بود. اگر به خاطر تنها نسخه خطی به جای‌مانده از داستان کوش پیل

دندان نبود، این داستان نیز به همان سرنوشتی دچار می‌شد که بسیاری از داستان‌های سنت شاهنامه‌نگاری که راه به شاهنامه فردوسی نبردند به آن دچار شدند. داستان کوش پیل دندان نیز مانند بسیاری از داستان‌های فردوسی و مجموعه داستان‌های رستم سیستانی، کارکرد مورد نظر خود را از دست داده بود که همانا مشروعیت‌بخشیدن به برخی شخصیت‌ها و بازیگران سیاسی یا مشروعیت‌زدایی از آن‌ها بود. ضدقهرمان کوش‌نامه در مقطعی از زمان آفریده شده بود تا نماینده پادشاهان سلسله کوشانی باشد. این داستان به دورانی تعلق داشت که کوشانیان رقیب ساسانیان بودند. حال آنکه وقتی داستان به زبان فارسی نو به نظم کشیده شد، یعنی قرن‌ها پس از سقوط شاهنشاهی ساسانی، شخصیت اصلی آن، کوش پیل‌دندان، دیگر مدت‌ها بود اهمیت خود را در مقام یک رقیب سیاسی از دست داده بود.»

از آن‌جا که اطلاعات تاریخی و باستان‌شناختی از سلسله کوشانیان و دین یا ادیانی که در آن قلمرو جریان داشتند بسیار کم است، گازرانی بر مبنای کوش‌نامه ایران‌شاه و منابع تاریخی و قابل اتکا موجود، محتواهای واقع‌نمایانه یا رئالیستی داستان کوش پیل‌دندان را می‌سنجد و شکی ندارد که این داستان یک سلسله پادشاهی واقعی‌ست که رقیب ساسانیان بودند و در سرحدات شرقی ایران عصر ساسانی حکومت می‌کردند. اما مانند هر داستان دیگری که در مجموعه افسانه‌های ملی جای گرفته است، عناصری از زندگی واقعی مردم را در پهنه تاریخ می‌گیرد و در قالب‌های روایت‌شناختی قرار می‌دهد. اینکه داستان‌های کهن به‌ویژه آن‌ها که در بخش اساطیری ادبیات ملل تدوین شده است، قرار نیست به عنوان نوعی تاریخ‌نگاری درک شود، مورد توجه نورثروپ فرای (Northrop Frye) - پژوهشگر کتاب مقدس - هم قرار گرفته است. فرای در «رمز کل: ادبیات و کتاب مقدس» می‌نویسد:

«آن اصل کلی که در این‌جا در کار است این است که اگر در کتاب مقدس چیزی هست که به لحاظ تاریخی درست است، برای این نیامده است که به لحاظ تاریخی درست باشد! بلکه به دلایل دیگری آمده

است... و همان گونه که کتب تاریخی عهد عتیق، تاریخ نیست، انجیل ها هم شرح حال نیست. نویسندگان انجیل ها پروای آن نوع اسناد را ندارند که شرح حال نویس را به کار می آید؛ [مثلاً] گفته های مسافران بی غرض و نظیر آن. پروایشان جز این نیست که وقایع را در شرح خودشان درباره عیسی با آن چیزی مقایسه کنند که عهد عتیق طبق قرائت آن ها، گفته است بر سر مسیحا می آید.»

مقصود از عهد عتیق، بخش بزرگ تر کتاب مقدس است که باور به تقدس آن ها میان یهودیان و مسیحیان مشترک است. کُتب تاریخی عهد عتیق، مانند کتاب «پادشاهان» و یا «تواریخ ایام»، شبیه به نوعی وقایع نگاری از کردارهای پادشاهان بزرگ در عصر انبیا است. با این حال، به اعتقاد فرای، حتی این بخش های عهد عتیق، و حتی انجیل های چهارگانه که از شخصی واقعی به نام عیسی ناصری حرف می زنند، به مقصود اینکه نوعی تاریخ نگاری باشند نگاشته نشده اند. از جمله به این دلیل واضح که هیچ کدام از روش های شرح حال نویسی یا تاریخ نگاری در تالیف و تدوین آن ها مراعات نشده است. در حقیقت، تا آن جا که به نویسندگان انجیل ها مربوط است، آن ها تلاش داشته اند داستان مردی به نام عیسی ناصری را طوری روایت کنند که مطابق با سنت داستان های عبرانی، عیسی ناصری همان ماشیح، یا مسیح موعود عهد عتیق باشد. در بخش های قبل که بارها و بارها قصه های انجیل های چهارگانه را روایت کردیم، دیدید که چطور هر گفته ای از عیسی و یا حتی موقعیت هایی که عیسی با آن مواجه می شود، به عنوان تحقق یکی از پیش گوئی های انبیا قدیم راجع به ظهور ماشیح در آخر زمان جلوه داده می شود. آن ها در واقع، سرگذشت یک اصلاح گر دینی را طوری روایت کرده اند که در قالب های از پیش موجود روایی بگنجد و نه برعکس. به همین ترتیب، داستان کوش پیل دندان هم طوری روایت شده است که در قالب های قصه گویی ایرانی و از جمله شگردهای برساختن قهرمان و ضدقهرمان در این سنت سازگار باشد. بنابراین در حالی که کوشانیان قطعاً خاندانی اشرافی بوده اند که زمانی در ناحیه افغانستان و بلوچستان شرقی حکومت داشته اند، باید در نظر گرفت که کوش نامه، یک اثر تاریخ نگارانه نیست.

شگردهایی که ایران شاه با کمک آن ها داستان پیچیده و چندلایه کوش پیل دندان را

روایت می‌کند، مورد پژوهش مفصل ساقی گازرانی قرار گرفته است. یکی از این شگردها که به واقع‌نمایی داستان کمک می‌کرد، استفاده از شخصیت اسکندر است؛ همه می‌دانستند که اسکندر فاتحی‌ست که به شرق حمله آورد و سرزمین‌های بسیاری را دید. بنابراین شخصیت «اسکندر مقدونی» خود یک قالب روایی فراهم می‌کند. می‌توان از چشم این اسکندر، بسیاری چیزها را روایت کرد. مثلاً داستان پادشاهان کهنی که از میان رفته‌اند و از آن‌ها فقط مجسمه‌ای یا نبشته‌ای به جا مانده است. گازرانی در تلاش برای ارائه یک چکیده از کوش‌نامه می‌نویسد:

«در این کتاب می‌خوانیم که اسکندر وارد قصری می‌شود که در آن مجسمه‌ای از کوش پیل‌دندان، شاه چین را می‌یابد؛ همراه با لوحی که کوش برای اسکندر به جا گذاشته بود. همچنان که از این بن‌مایه انتظار می‌رود کوش در این لوح، شرحی از فتوحات، قدرت و توانمندی و دستاوردهای خود آورده و در آخر نیز به این پرداخته که چگونه تسلیم مرگ، سرنوشت محتوم همه انبای بشر شده است. خواندن لوح کنجکاو اسکندر را برمی‌انگیزد و او مشتاق می‌شود که داستان کوش را بشنود. سرانجام سیر حوادث اسکندر را با مرد فرزانه‌ای به نام مَهانش روبه‌رو می‌کند که جنگ‌های میان چین و هند در دوران سلطنت ضحاک را به اجمال برای او نقل می‌کند. می‌گوید که پس از آنکه شاه چین که پیش‌تر به نوادگان جمشید پناه داده بود، در میدان جنگ کشته می‌شود، ضحاک، برادرش کوش را به آن‌جا می‌فرستد تا بر تخت سلطنت چین تکیه زند. مجسمه‌ای که اسکندر دیده بود مجسمه پسر این کوش، یعنی کوش پیل‌دندان بود. سپس مَهانش کتابی را که داستان کوش پیل‌دندان در آن آمده بود به اسکندر می‌دهد و خود اندک زمانی پس از آن از دنیا می‌رود. با رسیدن این کتاب به دست اسکندر است که داستان اصلی آغاز می‌شود... ضحاک برادرش کوش را برای تصاحب تاج و تخت «چین» که بدون شاه مانده بود به آن‌جا می‌فرستد. کوش پدر، پسری به نام کوش پیل‌دندان دارد که شخصیت اصلی داستان است. در بخش نخست روایت، اطلاعاتی درباره جنگ‌های کوش پیل‌دندان با

آبتین، پدر فریدون و سپس خود فریدون در شرق چین، ماچین، کابل و کوشانشهر و بعدتر در ناحیه دریای کاسپین به خواننده داده می‌شود... بخش نخست با شکست خوردن کوش پیل‌دندان از فریدون و به بند کشیده شدنش در کوه دماوند در کنار عمویش، ضحاک، به پایان می‌رسد. پیداست که این می‌توانست پایان مناسبی برای داستان باشد اما در کمال تعجب می‌بینیم که در بخش بعد، کوش پیل‌دندان آزاد می‌شود و به دربار فریدون می‌پیوندند و همراه با ایرانیان در جنگ‌هایی که در سرزمین‌های غربی در جریان است شرکت می‌کند. اما سرانجام بر فریدون می‌شورد و اعلام استقلال می‌کند. برای بازگرداندنش به دربار ایران و بیرون راندن او از کشور «غربی» اش، تلاشی فراوان همراه با نیروی انسانی بسیار به کار گرفته می‌شود تا سرانجام در اواخر سلطنت شاه بعدی ایران، منوچهر، او را شکست می‌دهند. کوش پیل‌دندان به سوی شرق می‌گریزد و در آن‌جا با مردی فرزانه آشنا می‌شود که با تعلیم کوش پیل‌دندان در تحول او نقشی اساسی بازی می‌کند؛ این سالخورده‌مرد فرزانه، او را به ریاضت و تزکیه نفس وامی‌دارد و سرانجام با کشیدن دندان‌های فیل‌وارش، ظاهراً او را هم - با جراحی - تغییر می‌دهد.»

از آن‌جا که کوشانیان در ابتدا رقیب سیاسی بودند، و بعد آنکه شکست می‌خورند، به یک دولت دست‌نشانده اما هم‌پیمان با ساسانیان تبدیل می‌شوند، سرگذشت کوش پیل‌دندان به عنوان شاخص‌ترین چهره و نماد آن سلسله هم فراز و نشیب بسیار دارد. کوش پیل‌دندان در واقع یک دیگری اهریمنی‌ست و علاوه بر ظاهر عجیب و نامتعارفش، با ضحاک هم نسبت فامیلی دارد. بنابراین حکومت او و خاندانش هم مانند حکومت ضحاک، چیزی جز عصر ظلمت نیست. اما از ایرانیان دو بار شکست می‌خورد؛ یک بار به دست فریدون که او را همراه با عمویش در کوه دماوند زندانی می‌کند و بار دوم به دست منوچهر. این بار دوم است که به تعبیر امروزی فارسی‌زبانان، شاخ او، یا بهتر بگوییم، دندان‌های نیش بزرگش می‌شکند و به یک آدم بهنجار مبدل می‌شود. گزارانی نتیجه می‌گیرد: «اگر کوش پیل‌دندان را نماینده همه پادشاهان کوشان بگیریم، منطقی به نظر می‌رسد که چهره

شریرانه‌ای را که وقتی در نقش دشمن بود از او ساخته بودند، بعد از اینکه متحد آنان شد، ترمیم کنند. این دقیقا اتفاقی است که در کوش‌نامه می‌افتد.»

در بخش قبل گفتیم که چون مانند اغلب داستان‌های کهن، وجه جدلی روایت بر وجوه دیگرش، از جمله واقع‌نمایی‌اش، غلبه دارد، بنابراین داستان سلسله کوشانیان و چهره‌های شاخص آن‌ها مانند کوش پیل‌دندان، به دوران پیشدادیان، یعنی دوران ضحاک و فریدون عقب برده می‌شود و در این قاب اساطیری، کاراکترهایی برای نقل روایت به کار گرفته می‌شوند که در دوره پیشدادیان نام آن‌ها برده می‌شده است. به عنوان نمونه، نستوه پهلوان که در شاهنامه فردوسی یک پهلوان گمنام در دربار فریدون است، اولین مامور برای سرکوب کوش پیل‌دندان از ناحیه فریدون است. اما در حالی که نام‌های جغرافیایی در شاهنامه، مانند چین، ماوراءالنهر، مازندران و مانند آن، نام‌های جغرافیایی واقعی نیستند، برخی اشارات به کوش پیل‌دندان و ماجراهایش، یادآور اولین پادشاهان واقعی سلسله کوشانی است. مثلا نام کابل به عنوان نخستین مرکز قدرت آن‌ها می‌آید؛ گازرانی می‌نویسد:

«در کوش‌نامه نیز، در واقع محل وقوع نخستین جنگ‌ها پس از به قدرت رسیدن کوش پدر همان کابل است نه چین. نام کابل منحصر در همین بخش از داستان آمده که مربوط به آغاز حکومت خودمختار کوش پدر در منطقه است. جنگ‌های میان آبتین و کوش پدر، در مناطق کوهستانی دره کابل روی می‌دهد. در نتیجه این نبردها، آبتین ناچار به عقب‌نشینی می‌شود و به ماچین اول و سپس ماچین دوم می‌گریزد. آمدن نام کابل عجیب می‌نمود تا آن‌جا که گمان می‌رفت اشتباهی بوده است که کاتب در تحریر متن مرتکب شده است. اما باید گفت که اشتباهی در کار نبوده است. این یکی از جای‌نام‌هایی که تصادفا از اصلاحات متعدد متن جان سالم به در برده و محفوظ مانده است. آنچه در این بخش از کوش‌نامه مشاهده می‌کنیم بازتابی از روند تاریخ کوشانیان است: نخستین مرکز قدرت آنان کابل بوده است و در روایت هم می‌بینیم که در واقع از کابل به عنوان نخستین مقر قدرت کوش یاد شده است.»

یکی دیگر از عناصر واقع‌نمای داستان کوش پیل‌دندان این است که سرزمینی پر از

جواهرات و معادن سنگ‌های قیمتی پیدا می‌کند که به تفسیر گازرانی، معادن ارزشمند مناطق بلخ و بدخشان در افغانستان امروزی‌ست. گازرانی می‌نویسد:

«در کوش‌نامه، علاوه بر ارجاعات به کابل و باکتریا، مدرک بسیار قانع‌کننده دیگری نیز وجود دارد که به اثبات ارتباط میان صدقه‌رمان داستان با سلسله کوشانیان کمک می‌کند و آن نسبت دادن بنای شهری به نام کوشان به کوش پیل دندان است. کوش پیل دندان، پس از آنکه از ماجراهایش در ماوراءالنهر باز می‌گردد، از وجود مکانی شگفت‌آور با خبر می‌شود؛ جایی که گویی بهشتی بر روی زمین است: کوش از رودخانه‌ای عبور می‌کند و وارد ناحیه‌ای کوهستانی، آکنده از معادن طلا و فیروزه می‌شود و در آن‌جا شهر خود را بنا می‌نهد. در همین شهر است که فرمان می‌دهد مجسمه‌ای از وی بسازند. تندیس‌ی که مورد پرستش ساکنان شهر کوشان قرار می‌گیرد... گذشته از نام، توصیف کوشان‌شهر نیز اهمیت دارد. به‌ویژه آنکه در این توصیف به فراوانی معادن طلا و فیروزه در پیرامون شهر اشاره می‌شود. شمال افغانستان، به‌ویژه نواحی بلخ و بدخشان، به داشتن معادن فراوان شهرت دارد.»

کلان‌روایتی به نام جمشید در سنت و فرهنگ ایرانی، همان‌طور که سعیدی سیرجانی می‌گوید هشدارِ نسبت به برآمدن خودکامگی و نوعی کیش شخصیت است؛ چنین هشدارِ از پیش وجود داشته است و به همین علت است که در تمامی تاریخ دراز ایرانیان، هیچ شاهنشاهی وجود نداشته که رسماً ادعای خدایی کند. برابر دانستن جایگاه و پایگاه فرمانروا با خدا، در اغلب داستان‌های تمدن‌های کهن‌تر خاورمیانه، از جمله در مصر سابقه داشته و شواهد تاریخی و باستان‌شناختی آن را تایید می‌کند. اما در ایران که نسبت به تمدن مصر و بابل و ایلام، جوان‌تر بود، هرگز چنین چیزی پذیرفته نبود که پادشاهی خود را با خداوند برابر بداند یا خود را تجسمی از الوهیت وانمود کند. افسانه جمشید که خود را در مرکز جهان دید و فره ایزدی او را ترک کرد، هم بازتاب بدبینی ریشه‌دار ایرانیان نسبت به چنین شاهانی‌ست و هم خود عاملی فرهنگی برای جلوگیری از برآمدن چنین شاهانی. اما در همین سلسله کوشانیان است که شواهدی دال بر وجود واقعی کیش شاه‌پرستی

پیدا کرده‌اند؛ یعنی اینکه نوعی کیش شخصیت در سنت شاهان کوشانی وجود داشته است که موجب می‌شده که پرستشگاه‌هایی حاوی مجسمه‌های شاهان بنا کنند. می‌توان این طور استنباط کرد که تدارک کنندگان داستان کوش پیل دندان در دوره ساسانی که انگیزه‌های سیاسی کافی برای نکوهش شاهان کوشانی داشتند، این جا برای قانع کردن مخاطبان خود دستاویز ساده‌ای پیدا کرده بودند: پادشاهان کوشانی خود را همپایه خدا بازمی‌نمودند؛ چیزی که از نظر مخاطب ایرانی، خطایی یادآور خطای جمشید، و به هر حال ناپذیرفتنی می‌بود.

این بخش را با نقلی از پژوهش ساقی گازرانی در همین ارتباط به پایان می‌بریم و شما را دعوت می‌کنیم که برای پی‌گیری داستان کوش پیل دندان و نکات ارزشمندی که از آن می‌توان بیرون کشید، ما را در بخش بعدی دنبال کنید. گازرانی در پژوهش پیش گفته، زیر عنوان «پرستشگاه‌های کوشانی» می‌نویسد:

«اعتقاد به پرستش شمایل شاه چنان که در مورد کوش پیل دندان می‌بینیم برای کسی که با مضامین مهم تاریخ کوشان آشنایی دارد، باید بسیار جالب باشد... اشاره کوش‌نامه به مجسمه کوش که به منظور پرستش در ساختمانی زیبا و باشکوه قرار گرفته است، چه ارتباطی با واقعیت‌های تاریخ کوشانیان دارد؟ واقعیت این است که میان این شعر و آنچه به صورت کشفیات باستان‌شناختی داریم، از جمله سازه‌هایی که مجسمه‌های پادشاهان کوشان در آن‌ها جای داشته‌اند، تناظر و تشابه وجود دارد. ماهیت این سازه‌ها که به پرستشگاه‌های کوشانی شهرت دارند مانند هر چیز دیگری که به تاریخ کوشانیان مربوط است، محل بحث و مجادله بوده و پیچیده است. تاکنون سه نمونه از چنین ساختمان‌هایی کشف شده است: دو سازه رباطک و سرخ‌کُتل در افغانستان، و مات نزدیک متورا در هند. این سازه‌ها مکان‌هایی بودند که شبیه پادشاهان و خدایان را در آن‌ها نگاه می‌داشتند. این سازه‌ها در کتیبه‌های یافت‌شده در سازه‌های رباطک و سرخ‌کُتل «خانه خدایان» نامیده شده‌اند؛ پرستشگاه مات نیز همین نام را در زبان سانسکریت یعنی «دِواکولا» (Devakula) بر خود دارد... ایده وجود یک کیش شخصیت دودمانی مختص پرستش آیینی

پادشاهان کوشانی به چالش کشیده شده، اما رد نشده است. علت هم این است که الوهیت شاهان کوشان که تجلی آن را در این پرستشگاه‌ها می‌توان دید، با لقب‌هایی همچون دِوا پوترا (devaputra)، دِوا مانوسا (devamanusa)، بگو (bago) و بگا پورو (bagapouro) برجسته‌تر می‌شود. به رغم مخالفت‌ها با ایده الوهیت پادشاهان کوشانی، نمی‌توان به کلی انکار کرد که این پرستشگاه‌ها مکان‌هایی مختص پرستش پادشاهان کوشانی بوده‌اند. به‌ویژه به علت وجود لقب‌هایی همچون «پسر خدا» که به شاهان کوشانی نسبت داده شده است. هیچ لقبی از این دست را نمی‌توان در سپهر اندیشه هندی یا ایرانی پیدا کرد.»

در بخش بعد خواهید دید که نه فقط ایرانیان عصر ساسانی، بلکه مسیحیانی که به نواحی شرق ایران رسیده بودند، با دیدن صحنه‌هایی که آن‌ها را یاد پرستش خدایان هلنی و رومی می‌انداخت، نمی‌توانستند چیزی جز یک «دیگری اهریمنی» از کوشانیان بسازند.

بیست و پنج: خدایان روی زمین!

به شهر ظرش چون به دریا رسید / پس آباد و خرم یکی شهر دید
 در او گنبدی ساخت هشتاد گز / همه سنگ خاره، نه چوب و نه گز
 بتی ساخت بلور بر چهر خویش / نهاد اندر آن گنبد از مهر خویش
 ز بلور قندیل کردش یکی / به نیرنگ، روغنش داد اندکی
 چو از سقف گنبد درآویختند / بدو روغن زیت بر ریختند
 یکی آتش اندر زمین بر فروخت / به کردار شمع فروزان بسوخت
 چو رفتی به برج حمل آفتاب / برافروختی ناگهان گاه خواب
 چنین تا جهان پر ز گلشن شدی / ز خورشید، خرچنگ روشن شدی
 سکندر بدان بت رسید و شکست / نکرد این شگفتی، به قندیل دست
 بجایست قندیل و گنبد هنوز / زیانش ندارد خزان و تموز

در این بخش قرار است به ادامه ماجراهای کوش پیل دندان به روایت ایرانشاه بن ابی‌الخیر بپردازد. هدف ما نقل، تحلیل و بررسی چگونگی شکل گرفتن تصویر ضدقهرمان در داستان‌های حماسی ایرانی‌ست. بنابراین در دو سه بخش اخیر به موازات اشاراتی به داستان ضحاک به عنوان یک کلان‌روایت مشهور از یک دیگری اهریمنی، داستان کوش پیل دندان را هم به شما معرفی کرده‌ایم که مطابق با راویان و برسانندگان اصلی این

داستان، خود برادرزاده ضحاک بود! در بخش گذشته با نقل از ساقی گازرانی، به وجود نوعی کیش شخصیت در شاهنشاهی کوشان در شرق ایران اشاره کردیم. گازرانی مولف کتاب «کوش پیل دندان: خلق یک ضدقهرمان» به پژوهش‌های باستان‌شناختی درباره شاهنشاهی کوشانی استناد می‌کند و می‌نویسد:

«اعتقاد به پرستش شمایل شاه چنان که در مورد کوش پیل دندان می‌بینیم برای کسی که با مضامین مهم تاریخ کوشان آشنایی دارد، باید بسیار جالب باشد... اشاره کوش‌نامه به مجسمه کوش که به منظور پرستش در ساختمانی زیبا و باشکوه قرار گرفته است، چه ارتباطی با واقعیت‌های تاریخ کوشانیان دارد؟ واقعیت این است که میان این شعر و آنچه به صورت کشفیات باستان‌شناختی داریم، از جمله سازه‌هایی که مجسمه‌های پادشاهان کوشان در آن‌ها جای داشته‌اند، تناظر و تشابه وجود دارد. ماهیت این سازه‌ها که به پرستشگاه‌های کوشانی شهرت دارند مانند هر چیز دیگری که به تاریخ کوشانیان مربوط است، محل بحث و مجادله بوده و پیچیده است. تاکنون سه نمونه از چنین ساختمان‌هایی کشف شده است: دو سازه رباطک و سرخ‌کتل در افغانستان، و مات نزدیک متورا در هند. این سازه‌ها مکان‌هایی بودند که شبیه پادشاهان و خدایان را در آن‌ها نگاه می‌داشتند. این سازه‌ها در کتیبه‌های یافت‌شده در سازه‌های رباطک و سرخ‌کتل «خانه خدایان» نامیده شده‌اند؛ پرستشگاه مات نیز همین نام را در زبان سانسکریت یعنی «دواکولا» (Devakula) بر خود دارد... ایده وجود یک کیش شخصیت دودمانی مختص پرستش آیینی پادشاهان کوشانی به چالش کشیده شده، اما رد نشده است. علت هم این است که الوهیت شاهان کوشان که تجلی آن را در این پرستشگاه‌ها می‌توان دید، با لقب‌هایی همچون دِوا پوترا (devaputra)، دوا مانوسا (devamanusa)، بگو (bago) و بگا پورو (bagapouro) برجسته‌تر می‌شود. به رغم مخالفت‌ها با ایده الوهیت پادشاهان کوشانی، نمی‌توان به کلی انکار کرد که این پرستشگاه‌ها مکان‌هایی مختص پرستش پادشاهان

کوشانی بوده‌اند. به‌ویژه به علت وجود لقب‌هایی همچون «پسر خدا» که به شاهان کوشانی نسبت داده شده است. هیچ لقبی از این دست را نمی‌توان در سپهر اندیشه هندی یا ایرانی پیدا کرد.»

لقب «پسر خداوند» البته یادآور مصر باستان است. این لقب فرعون‌های مصر بوده است. گفتنی‌ست که در مصر باستان هم، پرستش نیاکان و آیین‌های مربوط به مردگان نقش برجسته‌ای داشت. این فرهنگ بر این باور بود که بین این دنیا و دنیای بعدی پیوستگی وجود دارد و مردم مایل بودند فرهنگ، سنت‌ها و دین خود را در زندگی پس از مرگ ادامه دهند. تدابیر ویژه‌ای مانند مومیایی کردن و ساختن قبرهای مجلل برای حفظ جسد و بازگشت روحی که «کا» نامیده می‌شد، به مقبره برای دریافت پیشکش‌ها انجام می‌شد. در صورتی که مومیایی کردن مقرون به صرفه نبود، مجسمه‌ای شبیه فرد متوفی ساخته می‌شد. پرستش نیاکان در مصر باستان رسم مهمی بود که به خاطر یادبود و حفظ «کا» در این دنیا و دنیای بعدی انجام می‌شد.

اگرچه آیین نیاکان در مصر باستان بیش‌تر بر تامین زندگی پس از مرگ برای فرد متوفی یا نزدیکانش تمرکز داشت، اما شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد افراد از نسل‌های قبلی نیز مورد توجه قرار می‌گرفتند، به خصوص در دوران متأخر سلطنتی یعنی محدوده زمانی ۱۵۵۰-۱۰۶۹ پیش از میلاد. «مجسمه‌های نیاکان» که نمایانگر فرد متوفی بودند در بخش ورودی خانه‌ها و در فضاهای ویژه‌ای که به آیین مردگان اختصاص داشت، پیدا شده‌اند. این مجسمه‌ها که فرد متوفی را نشسته و در حال بوییدن گل لوتوس نشان می‌دهند، به وسیله اعضای خانواده سفارش داده می‌شدند. شکی نیست که از تمدن کوشانی‌ها قدیمی‌تر، این مصریان بودند که نوعی آیین پرستش نیاکان داشتند و فرمانروایان خود را که فرعون نامیده می‌شدند می‌پرستیدند.

در مصر باستان، فراعنه به عنوان نمایندگان زمینی خدایان و به عنوان پسران خدا، به‌ویژه خدای خورشید رَع، تلقی می‌شدند. این ارتباط با آسمان، نشان‌دهنده نقش آن‌ها به عنوان واسطه‌هایی بین جهان انسانی و جهان خدایان بود. فراعنه نه فقط در زمان حیات خود، بلکه پس از مرگ، وقتی که مومیایی می‌شدند، و در بناهای عظیمی به نام اهرام قرار می‌گرفتند، پرستش می‌شدند. آیین پرستش نیاکان، در تمدن‌های کهنسال دیگر بشری

مانند چین هم مشاهده شده است. اگرچه کوشانیان با چین همسایه بودند و بعید نیست که بده بستان فرهنگی داشته‌اند، اما روشن نیست که آیین پرستش شاهان کوشانی تا چه حد آیینی بومی در میان کوشانیان و تا چه حد به اصطلاح وارداتی بوده است.

فریدریش نیچه، فیلسوف آلمانی، در بخشی از کتاب مشهور خود به نام «تبارشناسی اخلاق» از منظری روانشناختی به اهمیت آیین پرستش نیاکان می‌پردازد. او مفهوم «بد-وجدانی» (یا bad consciousness) را در هر نوع احساس دینی بسیار مهم و محوری می‌شمارد و معتقد است که همواره امروزی‌ها نسبت به پیشینیان خود نوعی بد-وجدانی دارند؛ نوعی دین که باید ادا شود. این احساس دین یا واداری نسبت به نسل‌های قبلی، وقتی صورت آیینی به خود می‌گیرد، به اعتقاد نیچه کهن‌ترین شکل دین‌ورزی را موجب می‌شود؛ یعنی آیین پرستش نیاکان که از دید یک ناظر بیرونی، چیزی جز یک شکل از کیش پرستش شخصیت نیست. البته شخصیت‌هایی که در مقام پدر یا مادر به نسل‌های قبلی تعلق داشتند. نیچه می‌نویسد:

«رابطه حقوقی خصوصی میان بدهکار و بستانکار که پیش از این از آن بسیار گفتیم، از دیدگاه شیوه دید و درنگ تاریخی همچون رابطه‌ای تفسیر شد که برای ما مردمان مدرن چه بسا درنیافتنی‌ترین چیزهاست: یعنی رابطه اکنونیان با پیشینیان خود. در میان قوم‌های نخستین، هر نسل زنده همواره در برابر نسل‌های پیشین، و به‌ویژه در برابر نسل آغازین بنیادگذار قوم، حقوقی بر گردن خود می‌دید... در میان ایشان این باور فرمانروا بود که تنها از راه فداکاری و کوشش‌های نیاکان است که قومیتی هست و می‌باید با فداکاری و کوشش دین خود را بدان‌ها پرداخت؛ بدینسان آدمی بر گردن خود دینی را می‌بیند که پیوسته بزرگ‌تر می‌شود. زیرا که این پیشینیان با زندگانی پایدار خود همچون ارواح نیرومند، همچنان از نیروی خود به قوم خود بهره‌ها و مایه‌های تازه می‌رسانند. چه بسا [به چشم ما] بیهوده! اما برای این روزگاران دُرُشت، و «مسکین‌جان» هیچ بیهودگی در کار نیست. ایشان را چه باز می‌توان داد؟ قربانی!... و برپا کردن جشن و نواختن موسیقی، و بزرگداشت ایشان؛ و بالاتر از همه پیروی از [راه و رسم] ایشان. زیرا رسم‌ها و آیین‌ها در حکم آثار نیاکان و قانون‌ها و

فرمان‌های آنان‌اند: آیا هرگز می‌توان ایشان را چندانکه می‌باید داد؟! این شک همواره بر جا می‌ماند و افزون می‌شود تا آنکه کار رفته‌رفته به یک قربانی کردن تمام‌عیار می‌رسد. قربانی کردن چیزی بزرگ برای بازپرداخت به بستانکار [مثلاً] آن رسم کذایی قربانی [کردن] نخست‌زاده، و به هر حال، [نثار] خون؛ خون انسان. [با گذشت زمان] ترس از نیا و قدرت وی و آگاهی به بدهکاری به او بالا می‌گیرد و با همین منطق، هرچه قدرت قوم افزون‌تر می‌شود و قوم پیروز‌مندتر و خودفرمان‌تر و محترم‌تر و ترسناک‌تر می‌شود، آن ترس نیز هرگز نه کم‌تر که افزون‌تر می‌شود.»

گازرانی پس از نقل ابیاتی از منظومه کوش‌نامه اثر ایران‌شاه که در ابتدای این بخش خواندید درباره واقع‌نمایی این داستان، یعنی رئالیسم‌اش، می‌نویسد:

«شباهت‌ها با آنچه ما درباره پرستشگاه‌های کوشانی می‌دانیم کمابیش حیرت‌انگیز است. مجسمه کوش پیل‌دندان، درست مانند مجسمه پادشاهان بزرگ کوشان، برجامانده بود تا پس از مرگ او پرستش شود. مجسمه در عمارتی گنبددار جای گرفته و بر پایه‌ای سنگی نصب شده بود. شاید بتوان ادعا کرد که این موضوع صرفاً تصادفی‌ست که سه مجسمه شکسته پادشاهان کوشان که در پرستشگاه سرخ کُتل پیدا شده‌اند کاملاً با این توصیف مطابقت دارند. مجسمه‌های مزبور هم‌چون مجسمه کوش، از سنگی به رنگ روشن ساخته شده‌اند. اما از همه مهم‌تر این است که در متن تأکید شده است که این مجسمه‌های کوش و دخترش برای مقاصد آیینی ساخته شده بودند. می‌دانیم که این سازه‌ها سال‌ها پس از مرگ پادشاهان بزرگ کوش، اگرچه در وضعیتی شکسته و ویران، در جای‌جای قلمرو سابق کوشانیان پراکنده بودند. این موضوع با یافته‌های باستان‌شناسی و هم‌چنین به روشنی در متن کوش‌نامه تأیید شده که گنبدی که روزی بر مسجمله کوش پیل‌دندان قرار داشته، امروز هنوز پابرجاست: «به جای است قندیل و گنبد هنوز». / زیانش ندارد خزان و تموز /»

در کوش‌نامه آمده که کوش پیل‌دندان دستور ساخت مجسمه‌ای از دخترش را هم داد. اگر این هم واقع‌نمایانه باشد، مفهومی این است که علاوه بر پادشاهان مذکر که در حکم پدران کوشانیان بودند، مجسمه‌هایی از زنان در مقام مادر یا دختر هم در قلمرو کوشانیان وجود داشته است. این تفسیر وجود کیشی‌نیپرستانه را در میان کوشانیان با قوت تایید می‌کند. البته در کوش‌نامه داستان به این شکل آمده که کوش پیل‌دندان به دختر خود توجه جنسی داشت! وقتی فهمید که دخترش پنهانی با شاهزاده قندهار تماس دارد، دچار خشمی دیوانه‌وار شد و دستور به قتل دخترش داد. اما بعد پشیمان شد و دستور داد که برای یادبود دخترش و برای اینکه توسط نسل‌های بعد پرستیده شود، مجسمه او را بسازند. ایرانشاه این را در کوش‌نامه می‌گنجاند تا بگوید اصولاً بت‌پرستی در مناطق شرق ایران این طور به وجود آمد؛ یعنی محصول نگاه جنسی وقیحانه یک پدر به دخترش بود. اما طبیعتاً برداشت‌های دیگر هم می‌توان کرد. گازرانی می‌نویسد:

«در واقع داستان تمایل کوش پیل‌دندان به دختر خویش و امتناع دختر از همبستری با او نقطه شروع نمایش بد دینی اوست. دختر کوش نه تنها به پیشنهاد او جواب رد می‌دهد، بلکه پنهانی معشوقی به نام کنیاش برمی‌گزیند که شاهزاده قندهار است. هنگامی که کوش پیل‌دندان از این موضوع مطلع می‌شود، در بحبوحه خشم و جنون ناشی از حسادت، دخترش را می‌کشد. اما اندک زمانی پس از آن از کار خود پشیمان می‌شود و این‌جاست که دستور می‌دهد مجسمه‌هایی از دخترش بسازند و به اطراف و اکناف ممالک شرقی بفرستند. در کوش‌نامه آمده است که این رویداد منشا بت‌پرستی در سرزمین‌های شرقی بوده است.»

گازرانی توضیح می‌دهد که البته این نتیجه‌گیری مناسب مخاطب ایرانشاه در دوره سلجوقی بود؛ یعنی اینکه منشا بت‌پرستی این شکل از هرزگی جنسی‌ست که کوش پیل‌دندان به دختر خود داشت. ضدیت با بت و بت‌پرستی و آنچه شمایل‌شکنی خوانده می‌شود، سنت ادیان ابراهیمی از جمله اسلام است که در دوران بازسازی داستان کوش پیل‌دندان توسط ایرانشاه به مذهبی روبه رشد در سرزمین‌های ایرانی تبدیل شده بود. یعنی فرهنگ دینی

جریان اصلی که اسلام نامیده می‌شد، اقتضای می‌کرد در روایت چنین چیزی برجسته شود. در صورتی که ضدیت با بت یا شمایل مذهبی در آیین بهدینی یا زرتشتی که آیین مردم بومی ایران در عصر ساسانیان بود، محل مناقشه است و اگر هم وجود داشته، بعید است که اهمیتی همسان با شمایل‌شکنی در ادیان ابراهیمی داشته است. هیچ سند یا شاهد قطعی وجود ندارد که پس از شکست شاهنشاهی کوشانی از ساسانیان، بت‌کده‌های آن‌ها با شعارهایی ضد بت‌پرستی به آتش‌کده تبدیل شده باشد. ما می‌دانیم که ساسانیان مانند هخامنشیان عیب و ایرادی در نقوش برجسته‌ای که نقش ایزدان را بازنمایی می‌کرد، نمی‌دیدند. احتمالاً در روایت اصلی داستان کوش پیل دندان که روایتی ساسانی بود، موضوع علاقه جنسی یک پدر به دخترش، برای تأکید بر هرزگی جنسی آمده بود که یک دیگری اهریمنی آن هم از تبار ضحاک، باید به آن آلوده باشد. فراموش نکنیم که همین اتهام هرزگی جنسی به مزدک و یارانش زده شده بود و ادعا شده بود که آن‌ها به دنبال اشتراکی کردن بدن زن بودند. بنابراین گنجاندن صفت زشت هرزگی جنسی به یک دشمن در شرق، می‌توانست کارکرد داخلی هم داشته باشد. یعنی همزمان دشمن داخلی و دشمن خارجی را با یک چوب می‌زد و محکوم می‌کرد. البته گازرانی در مجموع این احتمال را منتفی نمی‌داند که یک گفتمان جدلی ضد بت‌پرستی علیه کوشانیان در اصل داستان دوره ساسانی وجود داشته و اگر این طور باشد، ایرانشاه در این مورد به اصل داستان وفادار بوده و ابتکار عملی به خرج نداده است. گازرانی می‌نویسد:

«این موضوع که آیا ساسانیان با ویران کردن بت‌کده‌ها یا جایگزین کردن آن‌ها با آتشکده به نوعی شمایل‌شکنی خشونت‌آمیز دست زده بود یا نه، موضوعی نیست که بتوان به طور قطع اثبات کرد. گفته شده که جامعه ساسانی، در عین حال که شمایل‌شکن نبود، سرانجام اجازه داد که حملات لفظی و جدلی علیه بت و بت‌پرستی به راه افتد... [اما] برای درک دنیای پیچیده دین کوشانیان می‌توان به دو نکته دیگر درباره بت‌پرستی کوش اشاره کرد: نخست داستان مربوط به ساختن بت به هیئت دخترش، به عبارت دیگر ایزدی مونث، و دوم ادعای خدایی کردن خود کوش. در متن با تکرار این دو عامل بر آن‌ها تأکید شده است. احتمال دارد داستان مجسمه دختر کوش برای توجیه رواج پرستش ایزدانوان در شاهنشاهی

کوشان ساخته شده باشد. ایزدبانوانی هم‌چون نانا جایگاهی مهم در راس مجموعه خدایان کوشانی داشتند و پادشاهان و مردم معمولی در سطحی وسیع او را می‌پرستیدند. نانا در کتیبه رباطک نیز در راس خدایان قرار دارد. ایزدبانو اژدخشو نیز در سطحی گسترده مورد پرستش بوده است... کوشانیان ایزدبانوان خود را به هیئت انسان ترسیم می‌کردند و آن‌ها را بر سکه‌های خویش نقش می‌زدند. اهمیت و فراوانی تصویر این الهگان می‌تواند موجب به وجود آمدن داستان دختر کوش‌پیل‌دندان و تندیس پس از مرگش باشد. این ما را به عامل دوم، یعنی ادعای خدایی کوش می‌رساند. همان‌طور که پیش از این در بحث پرستشگاه‌های کوشانی آمد، ادعای خدایی کوش را نیز می‌توان بازتابی از ادعای خدایی پادشاهان کوشانی دانست.»

دست‌کم یکی از پژوهشگران معتقد است که واژه «ایرانی» در معنای فرد غیر ایرانی که کوشانیان هم از مصادیق آن بودند، تداعیات دینی هم داشت. ایرانیان کسانی بودند که زیرمجموعه سیاسی دولت ایرانی نبودند؛ علاوه بر این، به‌دین هم نبودند بلکه بددین بودند. بددینی تمامی کسانی را شامل می‌شد که آیینی غیر از آیین زرتشت داشتند. چنانکه در بخش‌های گذشته از قول جمشید کرشاسپ چوکسی خواندید، در قلمرو پهناور سرزمین‌های ایرانی، ادیان مختلف، حتی آیین بودایی هم - به‌ویژه در قلمروهای شرقی - وجود داشت. این موضوع می‌تواند ثابت کند که بدترین صفت کوشانیان نمی‌توانسته بددینی باشد. چرا که بخشی از تابعان دولت ساسانی، به هر حال به‌دین یا زرتشتی نبودند. بدترین حالت زمانی پیش می‌آمد که یک فرد یا یک قومیت بددین، راه ستیزه‌گری نظامی و سیاسی در قبال دولت ایرانی در پیش بگیرد. کوش پیل‌دندان و همه آنچه که نمایندگی می‌کند، دقیقاً به این علت، یک دیگری اهریمنی بود. به اصطلاح فارسی نو، آن‌ها گل بودند به سبزه نیز آراسته شدند! یعنی علاوه بر بددینی، به قلمرو ایرانیان حمله هم می‌کردند. حالا که دست به اسلحه برده و علیه دولت ایرانی اقدام کرده بودند، بنابراین سزاوار این بودند که بددینی‌شان هم برجسته شده و در قالب یک داستان حماسی از پیروزی ایرانیان بر شرارت، جاودانه شود.»

در بخش چهاردهم با عنوان «مزدک» و همین‌طور بخش پانزدهم با عنوان «آنانکه که نمی‌میرند» گفتیم که اصلاحات مزدکی، داشتن غلام و کنیز را رد نمی‌کرده است. یعنی به دنبال لغو برده‌داری که در آن روزگاران در تمامی دنیا بهنجار قلمداد می‌شده، نبوده‌اند. اما مزدکیان به حق همه مردان در داشتن دست‌کم یک زن، تاکید می‌کرده‌اند. بنابراین می‌توان حدس زد که در ارتباط با زنان، ایده مزدکیان، نه اشتراک زنان میان همه مردان، بلکه مراعات عدالت در همسرگزینی بوده است. با این حال، منابع ما حتی شاهنامه فردوسی هم طوری روایت می‌کنند که گویا مزدکیان وفاداری جنسی را زیر سوال برده بودند. کما اینکه انوشیروان خطاب به مزدک می‌گوید با دین تو، پسر، پدرش را گم می‌کند و پدر نمی‌داند از میان فرزندان یک زن، پسران خودش کدامند! این اعتراض احتمالاً مربوط به اصلاحاتی می‌شود که مبتنی بر آن، کسانی که زنان بیش‌تری داشته‌اند، ناچار بوده‌اند بعضی از زنان خود را به مردان بی‌همسر اعطا کنند. در بخش پانزدهم از قول احسان یارشاطر در ارتباط با این بخش از اصلاحات مزدکی خواندید که:

«منابع موجود مشخص نمی‌کنند که مزدک برای تقسیم عادلانه زن و خواسته، محتملاً چه آیین و راهی نهاده بوده است. این منابع بیش‌تر سخن از مباح کردن زنان و هرزگی و آشفتگی تبار که از آن برمی‌خیزد در میان می‌آوردند و این همه از مقوله افتراهایی‌ست که معمولاً به فرق بدعت‌گذار می‌زنند. با اندکی بصیرت می‌توان پی برد که در عمل، به کار بستن چنین اصولی ناممکن بوده است. آنچه درست‌تر می‌نماید این است که مزدک یک سلسله اقداماتی را تبلیغ می‌کرد تا طبقات بالا را از مزایای ناروای خود محروم کرده، و به بینوایان کمک کند. از جمله این اقدامات، به احتمال بسیار تقسیم املاک بزرگ، منع احتکار، تعدیل سهم مالکانه از محصول، تخفیف امتیازات طبقاتی و تاسیس بنیادهای عمومی به سود نیازمندان بود. از اطلاعات موجود درباره بعضی دهکده‌های اشتراکی عهد اسلامی می‌توان نتیجه گرفت که هدف مزدک، دست‌کم در نواحی روستایی، پدید آوردن اجتماعی بود که در آن مردم، همه دارایی خود را یک‌جا گردآورند تا نیاز واقعی هر کس از مال همگانی برآورده شود.»

اگر چنانکه یارشاطر می‌گوید طرح اتهاماتی مانند هرزگی جنسی به بدعت‌گذاران و دگردینان شایع و معمول بوده و مزدکی‌ها هم با همین چوب نواخته شده‌اند، می‌توان تصور کرد که وجود عناصر زن‌گرایانه در قلمرو کوشانیان هم به رقیب آن‌ها فرصت طرح چنین اتهاماتی را می‌داده است. یک قرینه دال بر اینکه رقبای کوشانیان از این فرصت، نهایت استفاده، یا بهتر است بگوییم سوءاستفاده را کرده‌اند، نوشته یک مسیحی سریانی‌ست به نام ابن دیصان. در بخش‌های قبل خواندید که کلیسای سریانیان شرق زیر نظر ساسانیان کار می‌کرد؛ یعنی شاهنشاهان ساسانی از جایی به بعد به رشد و گسترش کلیساهای مسیحی به شرط همکاری متقابل استقبال کردند. در بخش‌های نهم و دهم دیگری‌نامه از قول ریچارد پین، پژوهشگر دوران ساسانی خواندید که در واقع نوعی اتحاد سیاسی علی‌رغم خواست موبدان زرتشتی میان شاهنشاهی ساسانی و رهبران کلیسای سریانی منعقد شد. مسیحیان که شاخه‌ای از ادیان ابراهیمی بودند به طور طبیعی «بددین» محسوب می‌شدند. اما چون شعبه‌ای از مسیحیت متحد سیاسی شد، نه فقط تحمل شد بلکه امکان تبلیغ در سراسر سرزمین‌های ایرانی را با حمایت شاهنشاهان ساسانی به دست آورد. ابن دیصان یک مسیحی سریانی بود که در دیدار از سرزمین کوشانیان، اواخر قرن دوم یا اواخر قرن سوم میلادی می‌نویسد:

«در میان زنان باکتریایی مشهور به کوشانی هستند زنانی که لباس مردانه به تن می‌کنند و زیورآلاتی از طلا و مروارید به خود می‌آویزند. خدمت‌گزاران این زنان به جای خدمت به شوهران، به خود آنان خدمت می‌کنند. این زنان بر مادیان‌هایی مزین به طلا و سنگ‌های قیمتی سوار می‌شوند. آنان زنان پاکدامن نیستند و با خدمت‌گزارانشان و مردان غریبه به بستر می‌روند. شوهرانشان آنان را توبیخ نمی‌کنند و زنان نیز واهمه‌ای ندارند. با این همه نمی‌توان گفت در هنگام تولد همه باکتریایی‌ها زهره و مشتری در برج زحل قرار داشته‌اند که در آن زنان ثروتمند و زناکار و مسلط بر شوهر متولد می‌شوند.»

خیلی بامزه است که مطابق با دیدگاه ابن دیصان، زنان بد به لحاظ رفتار جنسی، طالع خصوصی دارند و باید متولد زمانی باشند که مطابق با مقارنه سیارات، زهره و مشتری در

برج زحل قرار گرفته باشد. از آنجا که طبیعتاً تمامی زنان یک سرزمین نمی‌توانند متولد یک زمان بخصوص باشند، بنابراین کشیش سُرِیانی ما انصاف می‌دهد که همه بد نیستند! اما پیداست که او چون زنان مستقل سوار بر مادیان دیده است که خدمتگزارانی تحت فرمان خود دارند، نه تحت فرمان شوهران خود، بنابراین به آن‌ها به آسانی ظن بد می‌برد و آن‌ها را به بدکاری متهم می‌کند! البته این هم گفتنی‌ست که نمی‌توان ابن دیصان را در ایراد این اتهام زشت علیه زنان مستقل یک سرزمین دیگر، مامور و معذور دانست! او در واقع مامور نبوده است. چون در قرن دوم یا سوم میلادی، هنوز اتحاد سیاسی میان ساسانیان و مسیحیان سُرِیانی منعقد نشده بود. اما رفتارهای ضد زن، و به‌ویژه شگردهای بر ساختن یک دیگری اهریمنی، کم و بیش یکسان بوده است.

ساقی گازرانی به طرح اتهامات جنسی علیه زنان کوشانی و کل مردم سرزمین کوشان مختصراً می‌پردازد و می‌نویسد:

«بودن زنان و کودکان برای اطفای میل جنسی از قرار سیری‌ناپذیرش از دیگر اتهامات وارده به کوش پیل دندان است. البته، زدن اتهام بی‌بند و باری جنسی یا شهوترانی شگرد ادبی رایجی بوده و در واقع ابن دیصان نیز در اثر خود به زبان سُرِیانی برای حمله به کوشانیان از همین شیوه استفاده کرده است. اما در حالی که ابن دیصان بر بی‌بند و باری زنان کوشانی تأکید می‌کند، موضوع جنگ لفظی ساسانیان با کوشانیان، سوءمدیریت زنان به عنوان مایملک‌شان است. جالب است که مزدک، دیگر دشمن ساسانیان نیز از نظر آنان مرتکب همین گناه می‌شود. بیش‌تر بحث‌هایی که درباره رفتار مزدک با زنان صورت گرفته بر این مسئله متمرکز بوده که آیا اساساً اشتراکی بودن زنان واقعیت داشته است یا نه. اهمیت این امر در این است که می‌توان از آن چون برگ برنده‌ای علیه رفتار مزدکیان و دیگر فرقه‌هایی استفاده کرد که ادعا شده است در اوائل عصر اسلامی تلاش می‌کرده‌اند این رویه را احیا کنند. اما تا آنجا که به حملات لفظی ساسانیان مربوط است، توصیفاتی در دست است حاکی از آنکه وقتی مزدک شورید، به زنان و اموال مردم دست‌اندازی کرد؛ رفتاری

که یادآور اعمال کوش پیل دندان است. می‌بینیم که کوش پیل دندان نیز مانند مزدک، به سراغ چیزهایی می‌رود که اعم از مال یا زن، نه حقا و نه قانونا به او تعلق ندارند.»

انگیزه برساختن چنین شکلی از روایت راجع به کوشانیان را در دوران سخت کشمکش نظامی و سیاسی میان دو شاهنشاهی شناختیم. نزدیک‌تر به انصاف احتمالا این است که نتیجه بگیریم وجود ایزدبانوان در کنار ایزدان مذکر در فرهنگ دینی کوشانیان، حکایت از وجود عناصری زن‌گرایانه در فرهنگ آن سرزمین می‌کرده است. کما اینکه در ایران هم پیش از آمدن آریایی‌های اسب‌سوار و دام‌پرور، مردم بومی کشاورز در این ناحیه، ایزدبانوانی برای پرستش داشتند؛ پرستش عناصر زنانه زندگی، هر طور حساب کنیم، به تقویت حضور اجتماعی زن در جامعه یاری می‌رسانیده است. اما در عین حال، در گفتمان‌های جدلی می‌توانسته نقطه ضعف باشد. می‌دانیم که وقتی زرتشتیان در سرزمین آبا و اجدادی خود ضعیف شدند، در مظان اتهاماتی مشابه قرار گرفتند. در بخش شانزدهم به نام «آن دیگری هرزه» روایت کردیم که چطور زرتشتیان به جهت نوعی وصلت زناشویی که به آن خویتوک دَس می‌گویند و از قرار نوعی ازدواج بین مرد و محارم خودش بوده است، حتی تا به امروز مورد حمله سردمداران گفتمان جدلی رقیب قرار دارند. چنین واقعیت‌هایی در حیات اجتماعی انسان، اهمیت پرداختن به ماهیت جدل را آشکار می‌کند.

بدون تحلیل و بررسی عناصر جدلی در یک روایت، چه این روایت، یک داستان حماسی باشد چه یک خبر سیاسی مربوط به حوادث روز، امکان رسیدن به حقیقت، بسیار دشوارتر است. علت اینکه با استفاده گسترده از پژوهش ساقی گازرانی در کتاب کوش پیل دندان: خلق یک ضدقهرمان به نقش جدل در تبلیغات سیاسی پرداختیم، همین بود؛ هدف ما در مجموعه دیگری نامه، نشان دادن روندهای دیگری‌سازی و دشمنی‌ها و خصومت‌های پشت آن است. این بخش را با نقل نتیجه‌گیری گازرانی به پایان می‌بریم و به شما وعده می‌دهیم که درباره دگرسانی همین دیگری، درباره استحاله دشمن به یک دوست، در بخش دیگر، مطالب جالبی خواهید شنید. گازرانی در پایان پژوهش شگفت خود از داستان کوش پیل دندان می‌آورد:

«[اساسانیان] با خلق دشمنی واجد همه رذیلت‌هایی که می‌شد به یک

شاه نسبت داد، برای مقابله با رقیب سیاسی خود، دست به ابداع راهکاری می‌زنند. در مورد اسکندر، یکی دیگر از دشمنان بزرگ، استراتژی دیگری اتخاذ شده بود. به این معنا که با نیمه‌ایرانی کردن او، شکست ایران از یک غیرایرانی به جابه‌جایی تاج و تخت در میان خود ایرانیان بدل شد. در مورد تاریخ‌اشکانی هم راهبرد حذف به کار گرفته شده بود. زیرا ساسانیان سعی داشتند تاریخ و داستان‌های پیشینیان و رقبای خود را از مجموعه سنت شاهنامه‌نگاری حذف کنند. اما در مورد شخصیت کوش پیل دندان شیوه‌ی غیر انسان جلوه دادن دشمن با نسبت دادن بدترین ردیلت‌های ممکن به او به کار گرفته شد و به این طریق شخصیتی به وجود آمد که بیش‌تر به یک کاریکاتور می‌ماند؛ راهبردی که هنوز هم با استفاده از همان بن‌مایه‌ها و مضامین در سپهر سیاسی ایران به کار گرفته می‌شود. بررسی دقیق اتهامات مطرح شده علیه دشمن به نوبه خود به روشن‌شدن مولفه‌های مهم گفتمان مشروعیت کمک می‌کند. هرچه بیش‌تر مطالب برگرفته از منابع گوناگون را احیا کنیم و از آن‌ها در بررسی دوران باستان متاخر استفاده کنیم، تصویری که از چشم‌انداز اجتماعی‌سیاسی آن دوره داریم کامل‌تر می‌شود.»

بیست و شش: دگردیسی

- ادوارد هاید: دکتر لانیون! شما تمام این مدت در بند دیدگاه‌های مادی بوده‌اید. شما خواص طب روحانی را نفی کرده‌اید. شما کسی را که بهتر از شماست نفی کرده‌اید. حالا خوب نگاه کنید!
- دکتر لانیون اهراسان و مضطرب صحنه را توصیف می‌کند: مرده لیوانو تو دستش گرفت و از اون خوردش!... مرد یه ناله دلخراشی کردش.. سرش گیج رفت و یه خورده تلوتلو خورد و بعدش هم به میز چنگ زد. اونو محکم گرفت... میز رو... دهنش هم باز بود. به سرعت نفس نفس می‌زد. صورتش به یکباره سیاه شد. انگار اندام‌هاش ذوب شده بودند. تغییر شکل داشت می‌داد... از وحشت بلند شدم... عقب‌عقب به سمت دیوار رفتم و از وحشت فریاد زدم خدایا!!!!... همونجا هنری جکیل ظاهر شد.

آنچه خواندید صحنه دگردیسی یا استحاله ادوارد هاید به دکتر جکیل بود. این صحنه مشهوری از داستان رابرت لویی استیونسون، به نام «مورد غریب دکتر جکیل و آقای هاید» است. در بخش بیست و ششم از دیگری نامه با نام «دگردیسی» مروری می‌کنیم بر دگردیسی‌های مهم در ادبیات نمایشی، ادبیات دینی و ادبیات داستانی با تمرکز بر آن نوع دگردیسی‌هایی که به تبدیل یک قهرمان به یک ضدقهرمان و یا برعکس، به تبدیل یک

ضدقهرمان به قهرمان می‌پردازند. می‌خواهیم بدانیم تغییر یک هویت به دیگری ضد خود، چگونه گزارش شده و چه معنایی داشته است.

داستانی که در ابتدای این بخش خواندید، با عنوان کامل «مورد عجیب دکتر جکیل و آقای هاید»، یکی از آثار مشهور رابرت لویی استیونسون است که برای اولین بار در سال ۱۸۸۶ منتشر شد. استیونسون نویسنده اسکاتلندی، با این اثر خود را به عنوان یکی از پیشگامان ژانر داستان‌های ترسناک و روانشناختی معرفی کرد. این اثر را می‌توان یک موشکافی روانشناسانه تلقی کرد درباره دوگانگی شخصیت انسانی و نبرد بین خیر و شر در درون هر فرد.

داستان حول محور دکتر هنری جکیل، یک دانشمند و پزشک محترم و محبوب در جامعه لندن قرن نوزدهم می‌چرخد. جکیل به شدت علاقه‌مند به تحقیقات علمی برای درک و کنترل بخش‌های تاریک شخصیت انسان است. او یک داروی شیمیایی ابداع می‌کند که با نوشیدن آن، به طور کامل به شخصیتی دیگر تبدیل می‌شود: ادوارد هاید، نمادی از تمامی خصلت‌های پست و شرور انسانی که جکیل در خود سرکوب کرده است. هاید، بر خلاف جکیل، آدمی است بی‌رحم، خشن و بدون هیچ ملاحظه‌ای برای دیگران. او جرایمی را مرتکب می‌شود که جکیل هرگز حتی تصور آن‌ها را هم نمی‌کرد. به مرور زمان، جکیل متوجه می‌شود که تبدیل شدن به هاید دیگر نیازی به دارو ندارد و او به طور فزاینده‌ای در کنترل تبدیل‌های خود ناتوان می‌شود.

داستان از طریق روایت‌های مختلفی پیش می‌رود، از جمله از نگاه دوست و وکیل جکیل، گابریل جان آترسون، که تلاش می‌کند راز تغییرات ناگهانی و مرموز دوستش و ارتباط او با هاید را کشف کند. در نهایت، وقتی هاید به طور کامل بر جکیل غلبه می‌کند و نمی‌تواند به حالت اصلی خود بازگردد، جکیل تصمیم می‌گیرد زندگی خود را به پایان برساند تا از ادامه اعمال شرورانه هاید جلوگیری کند. آترسون که به عنوان وکیل شخصی، با تصمیمات مهم زندگی جکیل آشناست و طرف مشورت اوست، به مرور پی‌می‌برد که هاید و جکیل، علی‌رغم اینکه حتی تفاوت‌های جسمانی بارز دارند، در واقع یک نفر بودند. «مورد عجیب دکتر جکیل و آقای هاید» نه تنها به عنوان یک داستان ترسناک و ماجراجویی خوانده می‌شود، بلکه به عمیق‌ترین پرسش‌های اخلاقی و فلسفی درباره طبیعت دوگانه انسان و مبارزه ابدی بین خوبی و بدی در درون هر یک از ما نیز می‌پردازد.

استیونسون با استفاده از داستان دکتر جکیل و آقای هاید به بررسی مفاهیمی چون دوگانگی شخصیت، مبارزه بین خیر و شر درون هر فرد و تاثیر انتخاب‌های اخلاقی بر سرنوشت انسان می‌پردازد. این اثر به دلیل طرح مسائلی عمیق و فلسفی در قالب داستانی جذاب و ترسناک، توانسته است محبوبیت و اعتبار زیادی کسب کند و به یکی از کلاسیک‌های ادبیات جهان تبدیل شود.

در سیزدهمین بخش با نام «عشق یا کین توی؟ مسئله این است!»، داستان تبدیل شدن پائولوس به یک مسیحی را خواندید؛ پائولوس در راه دمشق، تجربه دگرگون‌کننده‌ای داشت: او که به نام یهودی‌اش «شائول» شناخته می‌شد و شدیداً به سنت‌های یهودیت پایبند بود، برای دیدن اعدام یک مسیحی به نام استفانوس به اورشلیم سفر کرده بود. پس از آن، او به سمت دمشق حرکت کرد تا مسیحیان دیگری را پیدا و به اورشلیم برای مجازات ببرد. در این سفر، پائولوس تجربه‌ای دگرگون‌کننده داشت؛ او در جاده دمشق، شبیح عیسی را شناور بر آسمان دید و در حالی که نور آن شبیح، حتی شدیدتر از نور خورشید بود. این تجربه به اندازه‌ای عمیق بود که او و همراهانش به زمین افتادند و پائولوس تا سه روز نابینا شد. شبیح عیسی از او پرسیده بود که چرا به من ظلم می‌کنی؟ پس از رسیدن به دمشق با کمک همراهانش، توسط یک قدیس مسیحی بینایی‌اش را بازیافت و علی‌رغم نیت اولیه‌اش برای تعقیب مسیحیان، به حقانیت مسیح شهادت داد.

این تجربه، نقطه عطفی در زندگی پائولوس و تاریخ مسیحیت است. پائولوس، که یکی از مخالفان سرسخت مسیحیت بود، به یکی از پرشورترین و موثرترین پیام‌آوران مسیحیت تبدیل شد. او انجمن‌های مسیحی متعددی را در ترکیه و اروپا تاسیس کرد و تلاش‌های او در نهایت به شکل‌گیری مسیحیت امروزی منجر شد.

به این ترتیب داستان پائولوس حواری داستان کسی‌ست که با دلی پر از نفرت و کینه آمد، اما سرشار از عشق و محبت شد. آن هم نه فقط عشق و محبت به مسیحیان، بلکه از قرار، به همه انسان‌ها حتی به آن‌ها که با مسیح، دشمنی می‌کنند. داستان او که در «اعمال رسولان» از کتب عهد جدید آمده، واقعاً می‌تواند اشک‌ها را جاری کند. این داستان کسی‌ست که ناگهان تبدیل شد به همان «دیگری» دشمنی که با آن می‌جنگید! آن «دیگری» ناگهان به جای خود او نشست و در معنای عارفانه کلمه، یک «دگردیسی» یا به تعبیر مشهور متون عارفانه یونانی، یک «متامورفوسیس» (metamorphosis) ایجاد

کرد. داستان استیونسون هم چنین دگرگونی شگفتی را روایت می‌کند. البته شخصیت اصلی داستان استیونسون، یعنی دکتر جکیل به انسانی بد تبدیل می‌شود. اگر بتوانیم بگوییم که پائولوس رسول را نهایتاً وجه روشن، یا وجدان بیدارش، نجات داد، یعنی اگر بتوانیم شبیح نورانی عیسی را وجه مثبت شخصیت خود پائولوس در نظر بگیریم، این وجه مثبت نهایتاً چیره می‌شود و پائولوس را به یکی از نیکان روزگار تبدیل می‌کند. اما در داستان «مورد عجیب دکتر جکیل و آقای هاید»، دکتر جکیل را وجه منفی وجود خودش می‌خورد!

قبل از اینکه سراغ بررسی بیش‌تر این داستان برویم، مناسب است که دوباره سری به شخصیت کوش پیل دندان بزنیم که دو بخش قبل را به شرح ماجراهای آن اختصاص دادیم. کوش پیل دندان هم در انتهای داستان نوعی دگردیسی شخصیتی را تجربه می‌کند. اگر یادتان باشد او در واقع یک دیگری اهریمنی در داستان‌های ایرانی بود. یک دیگری اهریمنی که با گوش‌ها و دندان‌هایی به بزرگی فیل، موی سرخ و تباری که به ضحاک می‌رسید، معرفی می‌شود. کوش پیل دندان برای ایرانیان دوره ساسانی یک دیگری بد و شرور بود، چون در واقع نماد سلسله کوشانیان در شرق ایران بود؛ سلسله‌ای که با ساسانیان زد و خورد نظامی داشت و نهایتاً شکست خورد. اوج و فرود داستان کوش پیل دندان را بر مبنای همین زد و خورد نظامی و نهایتاً شکست خوردن آن‌ها از ساسانیان می‌تواند توضیح داد. از دوره‌ای به بعد، سلسله کوشانیان به لحاظ سیاسی تابع ساسانیان شد و شاهان دست‌نشانده ساسانی بر آن قلمرو حکومت کردند. بنابراین نه تنها مطابق با داستانی که ایران‌شاه در دوره سلجوقی سرود، او در مقطعی توسط فریدون، به گماشته ایرانیان بدل می‌شود، بلکه در انتهای داستان اساساً به موجودی نیک بدل می‌شود! این تبدیل و تبدل، همان‌طور که در داستان استیونسون هم برای دکتر جکیل اتفاق می‌افتد، جنبه جسمانی و فیزیکی هم دارد. دندان‌های کوش پیل دندان را مرد فرزانه‌ای می‌کشد و ظاهر او را اصلاح می‌کند. از ساقی گازرانی در کتاب «کوش پیل دندان: خلق یک ضدقهرمان» بشنوید:

«اگرچه هدف کوش‌نامه آفرینش یک ضدقهرمان است، دشمنی سیاسی که به سختی می‌توان او را انسان دانست، و شاهی ستمگر با اعتقاداتی نفرت‌انگیز، اما همین شخصیت ممکن است متحد سیاسی شاه ایران شود؛ که سرانجام هم می‌شود. یادآوری کنم که ایرانیان سرانجام کوش پیل

دندان را شکست می دهند؛ اما به جای کشتنش او را در کوه دماوند زندانی می کنند. چندی بعد، به دستور فریدون از بند رها می شود تا در جنگ های کشور گشایانه در سرزمین های غربی شرکت کند. تغییر مسیر ناگهانی داستان از دشمنی به اتحاد و پیمان، مسلما به این دلیل است که داستان بر اساس واقعیت های تاریخی روابط کوشانیان و ساسانیان ساخته شده است. همان طور که پیش تر گفتم، ساسانیان سرانجام کوشانشهر را تصرف می کنند، اما این فتح به از بین رفتن عنصر بومی کوشانی نمی انجامد. در این جا کوش نامه ناگزیر است خود را با واقعیت جدید کوشانیان وفق دهد و به این سبب ناچار است تصویر ساخته شده از دشمن سابق را بازسازی کند. به عبارت دیگر، ضرورت دارد که ضدقهرمان پیشین لایه لایه از تصویر فعلی کوش پیل دندان زدوده شود.

در بخش های قبل گفتیم که تصویری که ساسانیان از این حکومت متخاصم و رقیب در شرق ساخته بودند، مصرف داخلی هم داشت! نسبت دادن هرزگی جنسی به کوش پیل دندان که در ابراز تمایل جنسی به دخترش به ویژه نمایان می شد، در حقیقت تعریضی هم به مزدکیان در داخل قلمرو ساسانی بود. چون مزدک خواهان اصلاحاتی در زناشویی و قوانین ازدواج بود تا همه مردان دست کم بتوانند یک زن داشته باشند، از ناحیه دشمنانش به تبلیغ بی بند و باری جنسی هم متهم شده بود. مفهومش این است که بخشی از آنچه دستگاه تبلیغاتی ساسانی به حکومت خارجی رقیب نسبت می دهد، برای سرکوب گرایشی در داخل بود. روانشناسان همین فرایند مشابه را در روانشناسی فردی انسان ها، «فرافکنی» می نامند. یعنی وقتی یک فرد، ویژگی هایی را که در خود سرکوب می کند به چیزی یا کسی در بیرون نسبت می دهد، مفهومش این است که دست به فرافکنی زده است. از این منظر می توان گفت که شخصیت اصلی داستان استیونسون، یعنی دکتر جکیل، در حقیقت تمامی ویژگی های بد خود را در قالب شخصی به نام ادوارد هاید تجسم می بخشد و به روی آن فرافکنی می کند. اما کوش پیل دندان مطابق با داستانی که از او ساختند، پس از آنکه به نیرویی ایرانی تبدیل شد، چگونه استحال را تجربه می کند؟ چه چیزی یا کسی می تواند ظاهر و باطن او را اصلاح کرده و به قطب متضاد آنچه که بود، تبدیل کند؟

گازرانی گزارش می‌کند:

«اصلاح و تحول کوش نه آگاهانه است نه عامدانه. او به سوی این اصلاحات سوق داده می‌شود. ماجرا از این قرار است که روزی در حال شکار، به گوری استثنایی برمی‌خورد و هرچه می‌کند نمی‌تواند به آن برسد. به دنبال گور می‌رود تا آن‌جا که حیوان از نظر ناپدید می‌شود و او تشنه و گرسنه در بیابان باقی می‌ماند. گور حیوانی نیمه‌جادویی است که سرعت حرکات و خطوط پشتش اغلب اوقات به شکلی استعاری نشانه ناپایداری جهان است. از دیگر کارکردهای این حیوان نقشی است که در بن‌مایه شکار بازی می‌کند و این همان است که در این‌جا می‌بینیم. گور به اندازه‌ای مسحورکننده است که قهرمان بی‌اختیار او را دنبال می‌کند: گور نخست او را از راه به در می‌برد و به بیابان می‌کشاند. آنگاه ناپدید می‌شود. قهرمان که در بیابان گم شده است وارد فضایی سحرآمیز می‌شود و در آن‌جا اتفاقی غیرعادی رخ می‌دهد. در این داستان می‌خوانیم که کوش در بیابان سرگردان است تا عاقبت چشمش به کاخی می‌افتد. در می‌زند؛ پیری خردمند در را می‌گشاید و کوش ضمن معرفی خود بار دیگر ادعای خدایی می‌کند و در ضمن کمک می‌خواهد! پیرمرد که از این تناقض به خنده افتاده است کوش را بابت غرور و نادانی‌اش ملامت می‌کند و از او می‌خواهد که آن‌جا را ترک کند. اما سرانجام می‌پذیرد که کوش را به راه راست هدایت کند. و این اصلاح مستلزم طی چند مرحله است.»

در داستان استیونسون، مکانی که دگردیسی یا استحاله شخص اول داستان در آن‌جا رخ می‌دهد، نه شکارگاهی رازآلود با گورخوری گریزپا در آن، بلکه آزمایشگاه مرموز دکتر جکیل است که بخشی از منزل مجلل خودش است. و واسطه این دگرگونی، البته نه پیری فرزانه و خردمند، بلکه داروی شگفتی‌ست که خود دکتر جکیل آن را ساخته است. دکتر لانیون در نامه‌ای که از خود به جا می‌گذارد و در انتهای کار توسط، آترسون، وکیل دکتر جکیل خوانده می‌شود، چگونگی استحاله هاید، یعنی وجه شرور دکتر جکیل، به خود او گزارش شده است. لانیون دوست صمیمی جکیل بود و آن‌ها در پاره‌ای مسائل علمی و فلسفی و

الهیاتی با هم اختلاف داشتند. دکتر جکیل وقتی واقعا دکتر جکیل است فروتن است و می‌فهمد که اختلافات علمی، به هیچ وجه دلیل یا علت جدایی میان دوستان نیست. اما وقتی در قالب هاید، یعنی همان وجه شرور قرار می‌گیرد، چنانکه در ابتدای این بخش خواندید، اختلافات را به رخ دوستش می‌کشد و با تفرعن و تفاخر می‌گوید که به من نگاه کن تا ببینی که در اشتباه بوده‌ای! این از ظرایف شخصیت‌پردازی استیونسون است که در داستان خود، خصوصیات متقابل و متضاد یک فرد انسانی را در قالب دو گونه رفتار بازتاب می‌دهد. دکتر هنری جکیل وقتی ادوارد هاید است مغرور است و پیشرفت‌های خودش را به رخ می‌کشد و بنابراین توانایی درخواست کمک از دوستانش ندارد. درست همان‌طور که کوش پیل‌دندان، اگرچه تشنه و گرسنه و سرگردان است و نیاز به کمک دارد، اما در همان حال از ادعای خدایی دست برنمی‌دارد. ادامه داستان کوش پیل‌دندان و دگردیسی او به شخصیتی مثبت، به قلم ساقی گازرانی بشنوید:

«پس از آنکه کوش عهد می‌بندد دست از ادعای خدایی بردارد، مرد خردمند به او تکلیف می‌کند که فقط میوه بخورد! کوش با این رژیم غذایی به اندازه‌ای ضعیف می‌شود که دیگر حتی اختیار بدن خود را ندارد چه برسد به دیگران. پس از آنکه مرد اطمینان حاصل می‌کند که کوش درسی را که باید، به خوبی فراگرفته است، نشانه‌های ظاهری شخصیت اهریمنی کوش - یعنی دندان‌های بزرگ و گوش‌های فیل‌وارش - را از بین می‌برد. با تمام شدن مراحل دگردیسی، کوش جدید آماده است که به تحصیل دانش بپردازد. آموزش او با یادگیری نوشتن آغاز می‌شود و پس از آن، هر آنچه را که می‌شود، درباره پزشکی، طالع‌بینی و طلسم کردن، می‌آموزد.»

* * * * *

- دکتر هنری جکیل: از آن روز به بعد فقط با استفاده از دارو می‌توانستم در کالبد جکیل باقی بمانم. در طول شبانه‌روز چند بار آن حس عجیب در من ریشه می‌گرفت و من را مجبور به مصرف دارو می‌کرد. در هر زمان که به خواب می‌رفتم در کالبد هاید بیدار می‌شدم! از درون تبدیل به موجودی شده بودم که تب او را از بین می‌برد و تهی می‌کرد. احساس سستی و ضعف وجودم را

گرفته بود و من تنها از یک چیز وحشت داشتم؛ وجه دیگرم! هاید! هنگامی که به خواب می‌رفتم و یا اثر دارو از بین می‌رفت، تحت سلطه افکار هاید بودم. به نظر می‌رسید نیروهای هاید در درون باطن بیمار جکیل رشد می‌کند. نفرتی هاید و جکیل را از هم جدا می‌کرد. نفرتی که در هر دو طرف به یک اندازه بود. هاید از جکیل نفرت داشت چون از اندوهی که جکیل گرفتارش بود بیزار بود. از نفرتی که خودش را با آن می‌نگریست بیزار بود به همین دلیل دست به کارهای شریرانه می‌زد. با خط خود من، بر کتابهایم جملات کفرآمیز می‌نوشت. عکس پدرم را پاره کرده بود و نامه‌هایم را یک‌به‌یک می‌سوزاند. اگر از مرگ نمی‌ترسید مدت‌ها پیش خودش را می‌کشت تا من را هم به نیستی بکشاند. ولی عشق به زندگی او را از این کار باز می‌داشت. بهتر است بیش‌تر از این موضوع را شرح ندهم... زمان از دست می‌رود.

آنچه خواندید از فصل پنجم داستان بلند «مورد عجیب دکتر جکیل و آقای هاید» بود. در این فصل استیونسون، به سبک داستان‌های جنایی، از قول کاراکتر اول یعنی خود دکتر جکیل از داستان رمزگشایی می‌کند. نامه‌ای که از او خطاب به وکیل‌اش دکتر لانیون به جا می‌ماند، توضیح می‌دهد که او چه کرد و چه اتفاقی افتاده است. مطابق با این توضیح که بخشی از آن را خواندید، شکاف میان دو بخش وجود دکتر جکیل به قدری جدی و عمیق شد، که او با ضمیر سوم شخص، به وجه شرور خود، یعنی ادوارد هاید اشاره می‌کند. دارویی که دکتر جکیل ساخته بود، در حقیقت این شکاف روانشناختی در کلیت روانی وجودش را تشدید می‌کرد نه ترمیم. در مکاتب روانشناختی قرن بیستم، این به‌ویژه کارل گوستاو یونگ، شاگرد فروید بود که به مفهوم فردیت روانی پرداخت و با اصطلاح مشهور «سایه» به وجهی از وجود انسان اشاره کرد که به طور معمول سرکوب می‌شود و در پس‌زمینه ذهن، یعنی در ناخودآگاهی قرار می‌گیرد. مطابق با نظر کارل یونگ، مواجهه با وجه منفی وجود، برای کسب فردیت روانی ضرورت دارد. به عبارت دیگر، به جای سرکوب شدید صفات منفی که در خود داریم، باید آن را بلندنظرانه بپذیریم و با آن روبه‌رو شویم تا به یک صلح درونی برسیم. اگر در این مسیر که یونگ آن را مسیر تحقق تمامیت روانشناختی می‌نامد، قرار نگیریم، صفات منفی درون خود را بر روی دیگران، بر روی یک «دیگری»

فرافکنی می‌کنیم.

از دیدگاه یونگ، هر فردی دارای یک «سایه» است که شامل همه جنبه‌های شخصیت او می‌شود که به طور آگاهانه نپذیرفته و اغلب به دیگران نسبت داده می‌شود. در این داستان، هاید نمادی از سایه دکتر جکیل است، جنبه‌ای از وجود او که ناخوشایند و غیرقابل قبول اجتماعی است و به همین دلیل سرکوب شده است. این سایه، هنگامی که مورد توجه و پذیرش قرار نگیرد، می‌تواند به شکل‌های خطرناکی بروز کند، همانطور که در افعال وحشیانه هاید دیده می‌شود.

دوگانگی جکیل و هاید همچنین بیانگر آنچه یونگ «تضادهای دو گانه» می‌نامد، است. یونگ معتقد بود که برای رسیدن به کمال شخصیت یا «فردیت»، فرد باید همه جوانب وجود خود را، از جمله تضادهای درونی‌اش، بپذیرد. دکتر جکیل در تلاش برای جداکردن و کنترل این دو جنبه خود از طریق علم به نتیجه عکس دست می‌یابد، چرا که سرکوب سایه تنها باعث قوی‌تر شدن و نهایتاً غلبه آن بر شخصیت اصلی می‌شود.

نکته قابل توجه دیگر، استفاده از دارو برای تبدیل جکیل به هاید است که می‌تواند نمادی از تلاش برای دستیابی به تحول شخصی از طریق روش‌های مصنوعی و خارجی باشد. یونگ بر اهمیت روند طبیعی خودآگاهی و پذیرش خود واقعی تأکید داشت، برخلاف تلاش برای تغییر یا فرار از جنبه‌هایی از خود که ممکن است ناخوشایند باشند.

بنابراین، از دیدگاه یونگی، «مورد عجیب دکتر جکیل و آقای هاید» مطالعه‌ای در مورد پیامدهای سرکوب سایه و نیاز به پذیرش و ادغام همه جوانب شخصیت برای دستیابی به تعادل و هماهنگی درونی است.

کارل گوستاو یونگ در کتاب «روانشناسی و دین» می‌نویسد:

«به نظر من، دین حالتی خاص از روح انسان است که بر طبق معنی اصلی کلمه دین در زبان لاتینی، می‌توان آن را با این عبارت تعریف کرد: دین حالت مراقبت و تذکر و توجه دقیق به بعضی از عوامل موثر است که بشر عنوان «قدرت قاهره» را به آن‌ها اطلاق می‌کند و آن‌ها را به صورت ارواح، شیاطین، خدایان، قوانین، صور مثالی، کمال مطلوب و غیره مجسم می‌کند. بشر طی تجربه خود به عواملی برخورد کرده که آن‌ها را یا آن قدر

توانا یا خطرناک یا مساعد یافته است که توجه دقیق به آن‌ها را لازم بداند و یا آن قدر بزرگ و زیبا و پر معنی که بخواهد آن‌ها را با خضوع بپرستد و دوست بدارد و بر این عوامل نام‌های گوناگون گذاشته است.... می‌خواهم مخصوصاً تصریح کنم که از استعمال کلمه دین، اعتقاد به مسلک معینی را در نظر ندارم. اما این صحیح است که هر مسلکی در اصل از یک طرف به احساس مستقیم کیفیت قدسی و نورانی متکیست و از طرف دیگر به ایمان، یعنی وفاداری و اعتماد به تاثیر عوامل قدسی و نورانی و تغییراتی که در وجدان انسان از آن تاثیر حاصل می‌شود. تغییر حالتی که در پولس رسول پیدا شد مثال بارزی از این نکته است.»

منظور یونگ از تغییر حالتی که در پائولوس رسول پیدا شد، همان تجربه دگرگون‌کننده پائولوس در راه دمشق بود که از او یک مسیحی راسخ و وفادار ساخت. در حقیقت مطابق با دیدگاه یونگ، پائولوس، وجدان خود را نادیده گرفته بود؛ یعنی همان چیزی که جوهره اصلی احساس دینی است. همه آنچه مسیحیان به آن دعوت می‌کردند، پائولوس در وجود خود انکار می‌کرد و به بخش تاریک ذهن خود پس‌رانده بود. محتوای همین بخش از وجود او بود که بر او چیره شد و تمامی ذهن خودآگاه او را تحت‌الشعاع خود قرار داد. پس از آن، پائولوس دیگر نتوانست آدم سابق باقی بماند. چون این دگرگونی به قدری وسیع بود که عملاً از او انسانی دیگر ساخت.

یونگ در روانشناسی و دین مثل مشهور لاتین را یادآوری می‌کند که می‌گوید «انسان گرگ انسان است.» اما ما تا زمانی که یک فرد جدا افتاده از جمعیت باشیم، معمولاً از ترس واکنش اجتماع هم که شده، خود را به اصطلاح «کنترل» می‌کنیم. خطر طغیان وجه شرور و به تاریکی‌رانده‌شده وجودمان، زمانی واقعاً جدی می‌شود که عضوی از یک جمع شویم. در این حالت، فرد خود را از مسئولیت حقوقی و اخلاقی مبری می‌داند و رفتاری آزادانه‌تر و بی‌بند و بارتر در پیش می‌گیرد. یونگ می‌نویسد:

«انسان در واقع حق دارد که از نیروهای غیر شخصی پنهان در ناخودآگاه خویش بترسد. ما با خاطری آسوده از وجود این نیروها غافل هستیم، زیر مادام که در وضع عادی به سر می‌بریم این نیروها هیچ وقت یا تقریباً هیچ

وقت در روابط شخصی ما ظاهر نمی‌شوند. اما بر عکس، به محض اینکه عده‌ای نفوس به هم پیوندند و گروهی را تشکیل دهند، در آن صورت نیروی انسانِ مجتمع، عنان‌گسیخته بروز می‌کند. گویی حیوانات درنده یا شیاطین در اعماق وجود هر فرد پنهان و در انتظار آن هستند که فرد به توده یا جمعی پیوندند. انسان در میان توده، ندانسته به یک سطح اخلاقی و فکری پست، تنزل می‌کند؛ یعنی به آن سطحی که همیشه در زیر وجدان خودآگاه وجود دارد و به محض آنکه با تشکیل یک گروه تحریک و تایید شود، خود را ظاهر خواهد ساخت.»

مطابق با داستان استیونسون که در این بخش گوشه‌هایی از آن را خواندید، دکتر جکیل با مصرف دارویی موفق می‌شد که قید و بندهای متعارف را از ذهن خودآگاه خود آزاد کند یا آن‌ها را موقتاً به حالت تعلیق درآورد. شکل ساده‌تر این وضعیت، زمانی‌ست که انسان‌ها مشروب الکلی می‌نوشند. ما فارسی زبان‌ها «مستی» و «راستی» را در کنار هم می‌نشانیم و آن‌ها را از یک جنس می‌شماریم. چون آدمی که تحت تاثیر یک نوع مشروب الکلی باشد، کم‌تر خود را سانسور می‌کند و بنابراین به تعبیر مولانا:

باده نی، در هر سری شرّ می‌کند / آنچنان را آنچنان‌تر می‌کند
گر بود عاقل نکوتر می‌شود / گر بود بدخوی، بدتر می‌شود

اما چنان که از کارل یونگ خواندید، رفتار افراد انسانی به‌ویژه وقتی عضو یک گروه اجتماعی شوند، لگام‌گسیخته‌تر خواهد شد. و هرچه این گروه اجتماعی کمیتاً بزرگ‌تر باشد، یعنی گروه پرتعدادتری باشد، احتمال رفتارهای نابهنجار و یا حتی ضدبهنجار بیش‌تر می‌شود. درست در این شرایط است که به اصطلاح «بز بلاگردان» پیدا می‌کنند تا با قربانی‌کردنش، بلاها را از خود دور کنند. به زبان ساده‌تر، جمعیت‌های بزرگ، دنبال یک «دیگری» می‌گردند تا خشم خود را بر سر آن خالی کنند.

در بخش بعد درباره همین بز بلاگردان، درباره محتویات پس‌رانده شده ضمیر شخصی فرد که با عضویت در یک جمع بزرگ، سرریز می‌کند و فاجعه می‌آفریند، صحبت خواهیم کرد.

بیست وهفت: بلاگردان

اُپرده اول نمایشنامه ادیپ شهریار اثر سوفوکل و ترجمه شاهرخ مسکوب؛ ادیپ متعاقب طاعون بزرگی که شهر را فرا گرفته، کرئون (Creon) را می‌فرستد به معبد آپولون تا کسب تکلیف کند. صحنه‌ایست که کرئون بازپس می‌آید و علی‌الظاهر حامل خبر خوش است. دو گوینده در این پرده کافی‌ست. سخنگویان ادیپ شهریار تبس، و کرئون هستند که خویشان ادیپ و در حقیقت، برادر مادرش، یوکاسته است. [

- ادیپوس: ای برادر شاه‌وار! چه خبر؟! از زبان خدا چه پیام داری؟
- کرئون: مژده‌ای نیکو!... یعنی اگر کارها خوش‌فرجام بگذرد شادمانی، حتی از درون حوادث رنجبار فراچنگ خواهد آمد.
- ادیپوس: پاسخ را بگو. در گذرگاه بیم و امید پریشانم. پاسخ را...
- کرئون: اگر می‌خواهی در برابر همگان بگویم و گر نه بگذار به خلوت رویم.
- ادیپوس: بگو! در برابر همگان بگو! به محنت آنان بیش‌تر می‌اندیشم تا به زندگی خویش.
- کرئون: پس، پاسخ و فرمان آشکار خداوند ما فویبوس آن است که چیزی پلید در زمین ما زاده و پرورده شده است. زمین ما را آلوده است. باید آن را برانیم تا ما را تبه نکند.

- ادیپوس: چه چیز پلید؟ راه پالایش آن چیست؟
- کرئون: یا راندن یک مرد یا قصاص خون با خون. زیرا سرچشمه هلاک شهر ما در هدر کردن خون است.
- ادیپوس: به خون چه کسی نظر داشت؟ آیا کشته را نام برد؟
- کرئون: شهریار! پیش از آنکه تو بیایی و رهنمون ما شوی، پادشاهی داشتیم به نام لائیوس!
- ادیپوس: می‌دانم! ولی هرگز او را ندیدم!
- کرئون: او را کشتند! و معنای فرمان خدایان آشکارا آن است که داد از خونی ناشناخته‌بستانیم.
- ادیپوس: آیا لائیوس را در خانه کشتند یا به صحرا، بیرون در سرزمینی بیگانه چنین دردناک کشته شد؟
- کرئون: آنچنان که خود گفت به قصد زیارت عزیمت کرد و از آن روز باز، دیگر او را ندیدیم.
- ادیپوس: آیا هیچ نشنیدید یا همسفری نبود که ببیند چه پیش آمد تا گواهی او شما را به کار آید؟
- کرئون: به جز یکی، همه مرده‌اند! او هراسان از گیر و دار گریخت و هیچ آگاهی روشنی ندارد مگر یک چیز!
- ادیپوس: آن چیست؟ اگر باری سر رشته‌ای ناچیز به دست آریم ای بسا که از چیزی به سوی بسی چیزها راه یابیم.

در بیست‌وهفتمین بخش به مفهوم «انتقال شر» یا به عبارت دیگر، به مفهوم بلاگردان‌ها می‌پردازیم. در بخش قبل که ماجرای طغیان وجه منفی یک کاراکتر داستانی به نام دکتر جکیل را آوردیم، تفسیر کارل گوستاو یونگ را هم خواندید که می‌گفت افراد انسانی مستقل از آنکه در کسوت یک فرد، معقول و اخلاقی باشند، ممکن است در اثر هیجانات جمعی به آدم‌هایی افسارگسیخته و فوق‌العاده خطرناک تبدیل شوند. دکتر جکیل داستان استیونسون، با داروی عجیبی که خود تولید کرده بود، تمامی آنچه را که به ضمیر ناخودآگاه خود پس‌رانده بود، دوباره به پیش می‌آورد و کنترل این روند از

دستش خارج شد تا ناچار دست به خودکشی زد. یعنی در حقیقت، دچار فروپاشی کامل شد. اما چنین حالتی برای جوامع انسانی غالباً به کرات رخ داده است. خطر هیجانات جمعی و از دست رفتن نظم، به قدری به انسان نزدیک است که می‌توان دید غالب سنت‌های دینی و آیینی برای آن تمهیداتی دارند. بخش بزرگی از این تمهیدات را در آنچه جیمز فریزر، انسان‌شناس اسکاتلندی، «انتقال شر» می‌نامد و با مفهوم «بلاگردان» توصیف می‌کند، می‌توانیم بفهمیم. فریزر در اثر مشهور خود شاخه زرین داده‌های آیینی بسیاری را در سراسر زمین جمع‌آوری می‌کند که در تمامی آن‌ها روش‌هایی برای انتقال شر دیده می‌شود. هیچ کدام از این روش‌ها را نمی‌توان روشی علمی یا در معنای متعارف کلمه، مبتنی بر تجربه نامید. اما گستردگی وجود روش‌های انتقال شر نشان می‌دهد که انسان دست‌کم به لحاظ روانشناختی به کنترل وجه پیش‌بینی‌ناپذیر خود، نیاز مبرمی دارد. آنچه ابتدا خواندید پرده آغازین نمایشنامه «ادیپ شهریار» اثر سوفوکل، نمایشنامه‌نویس یونانی بود. نمایشنامه «ادیپ شهریار» نوشته سوفوکل، یکی از شاهکارهای ادبیات کلاسیک یونان، در ابتدا به بلایی فراگیر می‌پردازد که شهر تبس را فرا گرفته است. این بلا نه تنها شامل بیماری و مرگ می‌شود، بلکه شامل نازایی و خشکسالی هم هست که زندگی شهروندان را تهدید می‌کند. کاهن معبد آپولون، به نمایندگی از مردم، از ادیپ، پادشاه تبس، می‌خواهد که اقدامی برای رفع این بلا انجام دهد. پیشگویی‌ها نشان می‌دهند که تنها راه برای پایان دادن به این وضعیت وحشتناک، شناسایی و مجازات قاتل لائیوس، پادشاه پیشین تبس، است.

این جستجو برای پاکسازی شهر از شر و بلایای نازل شده به آن، با مفهوم «انتقال شر» در ارتباط است. در آیین‌های انتقال شر، یک فرد، حیوان یا شیء به عنوان نماینده شر و گناهان جامعه انتخاب شده و از طریق دور کردن یا قربانی کردن آن، جامعه سعی در پاکسازی و رهایی از بلایا دارد. در ادیپ شهریار، این مفهوم از طریق جستجوی ادیپ برای یافتن و مجازات قاتل لائیوس - که بر اساس پیشگویی، دلیل بلایای فراگیر است - نمایش داده می‌شود.

ادیپ، بدون آگاهی از هویت واقعی خود و پیامدهای اعمالش، تلاش می‌کند که شهر را از طریق کشف و مجازات قاتل نجات دهد. این در حالی است که او خود عامل بلایا است. چون قاتل لائیوس پادشاه پیشین تبس، در واقع خود اوست! ادیپ بی‌آنکه بداند، پیش

از ورود به تبس، پادشاه این شهر را می‌کشد! او حتی نمی‌دانسته است که پادشاه تبس، یعنی لائیوس کسی جز پدر خودش نیست! پدری که سالها پیش وقتی ادیپ به دنیا آمد، بنا به توصیه کاهنان، تلاش کرد شرّ او را از سر خود باز کند. چون کاهنان پیش‌بینی کرده بودند که این پسر تاج و تخت لائیوس را از او خواهد گرفت. اما چون مامور لائیوس برای کشتن ادیپ، به نوزاد ترحم کرد و فقط پاشنه پای او را زخمی کرده و در جایی دور رها کرد، ادیپ زنده ماند و بر اثر یک تصادف، چیزی را که کاهنان پیش‌گویی کرده بودند، به انجام رساند. حالا که شهر تبس دچار بلاهای متعدد شده، همه مردم شهر اطمینان دارند که چیزی مسبب این همه بلا میان آن‌هاست و تا قربانی نشود آن‌ها رهایی نخواهند یافت. آنچه موقعیت را در تراژدی ادیپ شهریار معنادارتر، دراماتیک‌تر و کنایه‌آمیزتر می‌کند و این تراژدی را مستعد تفاسیر هوشمندانه روانشناختی می‌نماید، این است که مسبب شرّ، همان است که می‌خواهد آن را برطرف کند! منطق «از ماست که برماست» این‌جا موقعیت تراژیکی خلق می‌کند. درست همان‌طور که برای دوستان دکتر جکیل درک این موضوع بسیار دشوار و زمان‌بر بود که سرچشمه شرارت‌های شهر، رفیق خودشان است، برای ادیپ هم وقت و انرژی بسیار صرف شد تا با این حقیقت تکان‌دهنده روبه‌رو شود که منشا شرّ، خود اوست.

تفسیر «ادیپ شهریار» از منظر آیین‌های انتقال شرّ، به ما این امکان را می‌دهد که درک کنیم چگونه سوفوکل از این موضوعات پیچیده برای بررسی مفاهیمی چون گناه، تقدیر و خودشناسی استفاده کرده است. این نمایشنامه به ما نشان می‌دهد که چگونه تلاش برای دور کردن شرّ می‌تواند به کشف حقایقی دردناک اما رهایی‌بخش منجر شود.

«انتقال شرّ» یا «تبدیل شرّ» که در انگلیسی با اصطلاح Scapegoating یعنی بز بلاگردان به آن اشاره می‌شود، در مطالعات مذهبی و انسان‌شناسی، به فرآیندی اطلاق می‌شود که در آن یک شخص، حیوان یا شیء به نمایندگی از جامعه برای حمل بار گناهان، بیماری‌ها یا شرور دیگر انتخاب می‌شود. این عمل معمولاً به منظور پاک‌سازی یا تطهیر اجتماعی انجام می‌پذیرد. در بسیاری از فرهنگ‌ها، مراسمی وجود داشته که طی آن شر و بدبختی‌ها به یک فرد یا حیوان (که به عنوان قربانی گناه برگزیده می‌شد) منتقل می‌شد و سپس آن قربانی از اجتماع دور می‌شد یا کشته می‌شد تا شر با آن‌ها از جامعه خارج شود.

«بلاگردان» هم به فرآیندی مشابه اشاره دارد که در آن شر و بدی‌ها به نحوی دیگر دور ریخته یا منحرف می‌شوند تا از بلایای طبیعی یا ارواح شرور دفع شود. این عمل می‌تواند شامل آیین‌هایی باشد که در آن‌ها اشیا یا نمادهایی به عنوان نماینده شر در آب رها شده، یا به آتش انداخته می‌شوند، یا به روش‌های دیگری دور ریخته می‌شوند.

جیمز فریزر در کتاب «شاخه زرین» خود، این مفاهیم را به عنوان بخشی از بررسی‌های خود درباره مذهب و آیین‌های باستانی تحلیل می‌کند. فریزر تلاش می‌کند تا نشان دهد چگونه این مراسم و عقاید نه تنها در ادیان باستانی بلکه در فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف سراسر جهان نمود دارند. وقتی یک الگوی رفتاری در سراسر سیاره و در تمامی ادوار دیده می‌شود، کم‌ترین استنباطی که می‌توان کرد این است که از واقعیتی ریشه‌دار در جان آدمیزاد نشأت می‌گیرد. حمله جمعیت‌های خشمگین در هند و پاکستان به زنان بی‌حجاب و یا به کسانی که متهم به توهین به مقدسات‌اند، و یا حملات مشابهی که در دنیای سیاست گاهی به یک فرد یا حزب صورت می‌گیرد، از منظر روانشناسی ژرفا، تخلیه انرژی فوق‌العاده‌ایست که درست مانند آب انباشته پشت یک سد بزرگ، می‌تواند ویرانی‌های سنگینی به بار آورد. تنها راه برای کنترل این تموجات و هیجانات جمعی، استفاده از دریچه‌هایی‌ست که برای انتقال و کنترل مسیر این آب تدارک شده است. این دریچه‌ها، در فرهنگ و جامعه انسانی، در حقیقت آیین‌های دینی، به‌ویژه آیین‌های انتقال شرتند. می‌توانید حدس بزنید که علی‌رغم وجود این دریچه‌های انتقال انرژی، باز هم ممکن است که اوضاع از کنترل خارج شود.

* * * * *

«در این ماجرا افراد بهایی را برای محاکمه و گرفتن حکم ارتداد نزد مجتهد نمی‌بردند؛ بلکه آنان را به مجرد دستگیری پاره‌پاره می‌کردند! آنچه موجب هیجان مردم می‌شد فقط احساسات دینی نبود بلکه فتوای علما مبنی بر حلال بودن اموال غارتی مغازه‌ها و خانه‌های بهاییان بود. در این حملات حتی کسانی که سالها از نزدیک با بهاییان معاشرت داشتند و با آنان هم‌غذا می‌شدند نیز شرکت می‌نمودند. بر سر برخی از این قربانیان بخت‌برگشته با درفش سوراخی ایجاد می‌کردند و در آن سوراخ نفت ریخته آتش می‌زدند! سایر انواع شکنجه و کشتن را از فرط

شقاوت نمی‌توانم بنویسم. به ندرت زنان و کودکان را می‌کشتند بلکه آن‌ها را به بدترین وضع کتک زده، زخمی و مجروح کرده و در گوشه‌ای با گرسنگی رها می‌کردند تا خود بمیرند. از یک دهکده گزارش داده‌اند که فرزندان بهایی‌ها چندین روز زیر درختی که پدرانشان را کشته بودند گرسنه و بی‌حال افتادند تا آنکه جلوی چشم سایر دهاتی‌ها یک‌به‌یک جان دادند و کسی به فریاد آن‌ها نرسید... از کسی حکایت می‌کنند که مرد مجروح دیگری را روی زمین این سو و آن سو می‌کشید ولی نمی‌دانست بهایی‌ست یا نه! به همه می‌گفت: من تمام عمر مردی گناهکار بوده‌ام. نماز نخوانده‌ام و هرگز کار ثوابی نکرده‌ام و جایم حتما جهنم بود. این مرد را نباید رها کنم چه اگر بهایی باشد و او را بکشم تمام گناهانم بخشیده می‌شود و جایم در بهشت خواهد بود.»

آنچه خواندید از کتاب «صد و شصت سال مبارزه با آیین بهایی» به نوشته فریدون وهمن بود. در این کتاب که نمونه‌های وحشتناکی از حمله دسته‌جمعی به بهاییان گزارش شده است، به واقع‌های اشاره می‌شود که در زمان حکومت ظل‌السلطان، فرزند ناصرالدین شاه در اصفهان رخ داد. ظل‌السلطان بنا را بر بهایی‌کشی می‌گذارد و از همراهی امام جمعه اصفهان، شیخ محمدتقی نجفی هم بهره کافی و وافیه می‌برد! اما وحشیانه‌ترین این کشتارها، صحنه‌هایی که دلالت بر نوعی جنون یا هیستری جمعی می‌کند، در یزد رخ داد و آنچه شما خواندید برگرفته از گزارش یک مبلغ مذهبی به نام نایپور ملکم بود که در کتاب خود با نام پنج سال در یک شهر ایرانی، این بلاگردان ساختن از بهایی‌ها را شرح می‌دهد. وهمن به گزارش او اضافه می‌کند که ملای جوانی حدودا سی‌ساله، به نام سید محمد ابراهیم که از راه عتبات و از مسیر اصفهان به یزد برمی‌گشت، موقع را برای کسب شهرت مناسب دید. وهمن می‌نویسد:

«[سید محمد ابراهیم] یک روز پس از ورود به یزد که مصادف با ۱۷ ربیع‌الاول و تولد پیغمبر اسلام بود، پس از نماز جماعت به منبر رفت و موعظه شدیدی علیه بهاییان نمود. بعد از ظهر همان روز جمعیت آزار و کشتار بهاییان را با غارت مغازه‌ها و سوزاندن خانه‌ها و کشتن مردان و

زجر و شکنجه زنان و کودکان آغاز کردند. قتل بهاییان در یزد نمونه‌های شرم‌آوری از قساوت و بی‌رحمی‌ست که نشان می‌دهد تعصبات دینی می‌تواند برخی انسان‌ها را به صورت حیوانی درنده درآورد. مردم یزد، بیش از یک هفته کار را تعطیل کردند و پر گروه‌های خشمناک به طور وحشیانه‌ای شب و روز به شکار بهاییان و کشتن ایشان پرداختند.»

اسناد انسان‌شناختی و مدارک مردم‌شناسانه مفصلی که در اختیار داریم، از جمله در مجموعه‌ای که فریزر تحت عنوان «شاخه زرین» فراهم آورده است، نشان می‌دهد این نوع رفتار در جمعیت انسان‌ها بسیار قدیمی و ریشه‌دار است. اگرچه نه منحصر اما معمولاً این میل جمعیت در خالی کردن خشم یا ترس خود بر سر کسی یا چیزی، زمانی رخ می‌دهد که جمعیت احساس کند خطر بزرگی متوجه اوست و یا بلایی واقع شده است. جمعیت‌های انسانی هر چقدر حاوی انسان‌های فرهیخته و خردمند در درون خود باشند، وقتی به صورت جمعی عمل می‌کنند، درست مانند کودکان‌اند! آن هم کودکانی که نیروی جانوران درنده در چنگ و دندان داشته باشند! وقتی یک کودک به سختی زمین می‌خورد، بارها دیده‌ایم که پدر و مادرش، برای تسلا دادن به او، میز، صندلی یا هرچه را که موجب زمین خوردن او شده، می‌زنند تا بچه را آرام کنند! اگرچه عجیب به نظر می‌رسد ولی توده‌های خشمگین یا ترس خورده انسانی هم منطقی‌تر عمل نمی‌کنند. کارل یونگ که خود مدتی در میان مردمان جوامع ابتدایی از جمله در شمال آفریقا و در آمریکای مرکزی زندگی کرده بود، در این مورد در روانشناسی و دین می‌نویسد:

«تغییری که از هجوم نیروهای دسته‌جمعی در اخلاق انسان حاصل می‌شود، شگفت‌انگیز است. یک شخص مهربان و معقول ممکن است مبدل به یک دیوانه یا یک جانور درنده شود. انسان همیشه مایل است که تقصیر را به گردن اوضاع و احوال خارجی ببیند و ولی هیچ چیز در ما نمی‌تواند بروز کند مگر آنکه قبلاً جزئی از وجود ما بوده باشد. حقیقت این است که ما همیشه روی کوه آتش‌فشان زندگی می‌کنیم و تا جایی که می‌دانیم هیچ وسیله‌ای برای جلوگیری از یک انفجار احتمالی، که اگر واقع شود هرچه را که در دسترس آن است نابود خواهد کرد، وجود

ندارد. البته توصیه پیروی از عقل و شعور انسانی بسیار پسندیده است؛ اما اگر روی سخن شما با جمعی دیوانه یا با توده اشخاص مبتلا به هیجان دسته‌جمعی باشد، تکلیف چه خواهد بود؟ بین این دو گروه، تفاوتی نیست! زیر هم دیوانه و هم توده، [هر دو] تابع نیروهای مخرب و غیر شخصی هستند.»

در واقع تمامی آیین‌های موسوم به انتقال شر که تلاش می‌کنند با یک نوع نمایش آیینی، شرارت را به چیزی منتقل کرده و انرژی فوق‌العاده مردم در جمعیت‌های ترس‌خورده یا خشمگین را به آن منتقل کنند، تلاشی خردمندانه برای کنترل رفتار جمعیت است. بر همین اساس است که یونگ فکر می‌کند مسیحیت کاتولیک وقتی در بوته نقادی از بیرون و درون خودش قرار گرفت و به مذهب پروتستان تبدیل شد، اگرچه عقلانی‌تر شد، اما نیرو و توان خود را برای کنترل این هیجانات غیرقابل پیش‌بینی در جمعیت‌های انسانی تا حد زیادی از دست داد. این هیجانات که به تعبیر یونگ، حتی آدم‌های معقول و مهربان را هم می‌تواند به جانور و وحشی تبدیل کند، در اساس عقلانی نیستند که صرفاً با موعظه و استدلال رام شوند. چاره کار مهار چنین هیجاناتی، در حقیقت ابزارهای آیینی‌ست تا با نیروی غیرعقلانی و عاطفی خود بتوانند سدی فراهم کنند. یونگ می‌نویسد:

«از آغاز زندگی بشر این فکر قوت داشته است که بایستی نفوذ بی‌قاعده و نامعقول نیروهای فوق‌طبیعی را به کمک آیین و قوانین معین محدود کرد؛ و این عمل طی تحول تاریخ به وسیله تکثیر رسوم و نهادها و اعتقادات تعقیب شده است. طی دو هزار سال اخیر، کلیسای مسیح نقش میانجی و حامی را بین این نفوذها و انسان برعهده گرفته است... مذهب پروتستان که بسیاری از برج و باروهایی را که کلیسای کاتولیک با کمال دقت برپا داشته بود ویران کرد، زود دریافت که نتیجه مجاز دانستن وحی و الهام فردی ایجاد تجزیه و تفرقه است. در حقیقت به مجرد اینکه سد اعتقادات جزمی شکسته شد و رسوم و آیین دینی اعتبار و نفوذ خود را از دست داد، انسان خود را در معرض حالتی درونی دید که در برابر آن نمی‌توانست از حمایت و راهنمایی اعتقادات و مناسک دینی استفاده کند؛

و حال آنکه این رسوم خلاصه و گزیده تجربه دینی، چه مسیحی و چه مشرک هستند.»

* * * * *

ادیب شهریار در برابر تیرزیاس است؛ پیرمرد روشندلی که از غیب خبر می‌دهد و بر همه چیز داناست. تیرزیاس که می‌داند عامل بدبختی مردم تبس، خود ادیب است، از گفتن حقیقت پروا می‌کند اما چون به خیانت و توطئه علیه ادیب متهم می‌شود، از سر ناچاری حقیقت را فاش می‌گوید. خوب است که صدای تیرزیاس غیب‌گو، صدای پیرمردی فرتوت باشد.]

- ادیب: در جهان چیزی نیست که بصیرت تو از آن آگاه نباشد. علوم مقدس و نامقدس، همه دانش‌های زمینی و آسمانی در دست‌های توست. حال و روز شهر ما را اگر نه به چشم سر، ای تیرزیاس روشندل! به چشم دل می‌بینی! چون یگانه یار و تیماردار، ما امید در تو بسته‌ایم. شاید به تو گفته باشند که به فویوس روی آورديم و او ما را پاسخی داد! تنها راه رهایی از این طاعون، یافتن کشندگان لائیوس و کشتن یا تبعید آنان است. اکنون ای بزرگوار! کاردانی خود را از تَطْيِير ابر وزن تفال و در همین معنا: فال‌گیری کردن با پرنده‌ها! یا هر غیب‌گویی دیگری که دانای آنی، از ما دریغ مدار! این به سود تو، به سود این دیار و به سود من است. بیا و ما را با جملگی آنان که از چنین مرگی به فریادند رهایی‌بخش! امید ما به توست! شریف‌ترین کار آدمی یاری همگنان است با تمام توانایی.
- تیرزیاس: سخنان خردمندانه‌ایست! اما آنگاه که خرد را سودی نیست، خردمندی دردمندی‌ست! چرا من این را از یاد بردم؟! که می‌دانست؟ هرگز نمی‌بایست می‌آمدم.
- ادیب: پنداری نمی‌توان به تو امید چندان داشت.
- تیرزیاس: بگذار به خانه بازگردم! بسی آسان‌تر است که تو دردمند دردهای خود و من از آن خویش باشم.
- ادیب: هشدار که پاسخ نگفتی! این به خلاف دوستی شهری‌ست که زاده آنی!
- تیرزیاس: شهریار! سبب آن است که سخنان تو را خوش فرجام نمی‌بینم! پس

- از آن خویشتن را فرومی خورم.
- ادیپ: خدای را اگر می دانی از گفتن دریغ مکن! ما جملگی آرزومند آنیم و دست نیاز در تو آویخته ایم!
 - تیرزیاس: شما جملگی فریفتگانید! من راز گرانبار روح خویشتن و شما را بر زبان نخواهم راند!
 - ادیپ: چه؟! که چیزی می دانی و نمی گویی؟ پس بر سر آنی که ما را به نومیدی و شهر خود را به نیستی سپاری؟!!
 - تیرزیاس: بر سر آنم که بر تو و بر خویشتن ببخشایم! بیش از این می پرس که بیهوده است و هیچ نخواهم گفت!
 - ادیپ: هیچ؟! ای گستاخ فرومایه! تو آتش خشم در دل هر سنگ می توانی افروخت! به راستی هیچ نمی گویی؟! و بر آنی که تا سرانجام این چنین خود کامه باشی؟!!
 - تیرزیاس: مرا نکوهش مکن! خانه خویشتن را به سامان دار!
 - ادیپ: بشنود! چنین سخنانی! چنین دشنام هایی به شهر کدام مرد آرامی را غضبناک خواهد کرد؟!!
 - تیرزیاس: آنچه شدنی ست خواهد شد! هر چند که دیگر نمی بایست هیچ بگویم!
 - ادیپ: شغل تو آن است که بگویی چه خواهد شد!
 - تیرزیاس: اگر در آتش خشم بسوزی چیزی بیش تر نخواهم گفت!
 - ادیپ: ولی من می گویم و بی محابا اندیشه ام را برملا می کنم! من می گویم که تو از آغاز تا فرجام در توطئه دستی داشته ای مگر در انجام آن کار! و اگر چشم های بینا می داشتی می گفتم که دست های تو و تنها از آن تو، آن کار را کرده است!
 - تیرزیاس: چنین می گفتی؟! پس بشنو تا بگویم! تکفیر و نفرینی که بر زبان تو رفت، خود بر تو فرود آمد! از امروز با من یا هیچ آدمیزاد دیگری در این جا سخن مگوی! تویی آن گجسته که این سرزمین را آلوده است!

آنچه خواندید از نمایشنامه «ادیپ شهریار» اثر سوفوکل بود. این همان لحظه ایست که تیرزیاس غیب گو، حقیقت را بر ادیپ فاش می کند و می گوید که قاتل پادشاه تبس، خود

اوست! اصطلاح «تَطْيِير» که خواندید نوعی فال‌گیری با کمک پرندگان یا طیور بوده است. تیرزیاس، نابینا بود و در اسطوره‌های یونانی داستان‌های جالبی در مورد او، مستقل از داستان ادیپ وجود دارد.

در میان آثاری که در مورد تیرزیاس و ارتباط او با مفاهیم عمیق‌تر روانشناختی و فلسفی بحث می‌کنند، می‌توان به تفسیرهای مختلفی در زمینه‌های روانشناسی، فلسفه و مطالعات ادبی اشاره کرد. تیرزیاس به دلیل قدرت پیشگویی و کوری‌اش، نمادی از دانایی و بینش عمیق است که از محدودیت‌های دیداری فراتر می‌رود. این شخصیت نشان می‌دهد که چگونه درک حقیقت گاهی اوقات با قیمتی سنگین همراه است و بینش واقعی ممکن است از طریق تجربیات سخت و آزمون‌های فردی به دست آید.

تیرزیاس در ادبیات و فلسفه به عنوان نمونه‌ای از شخصیتی است که بین دو جهان، یعنی دنیای مادی و جهان ماورا، پلی می‌زند و به ما یادآوری می‌کند که دانایی واقعی نیازمند پذیرش و درک عمق بیش‌تری از وجود و تجربیات انسانی است. جمله «خردمندی، دردمندی‌ست» که با توجه به موقعیت خود او در داستانِ نمایشنامه ادیپ شهریار، گفته می‌شود، خارج از بافت این نمایشنامه و داستانش هم موضوعیت دارد. کارل یونگ به عنوان یکی از اندیشمندانی که فرضیه وجود یک ضمیر ناخودآگاه جمعی را جدی گرفت و مبنای تحلیل‌های خود از جامعه و تاریخ و انسان قرار داد، تیرزیاس را به عنوان فردی آگاه از محتواهای به پس‌رانده‌شده آگاهی تعبیر خواهد کرد که در میان مردم دیگر، موقعیت دشواری دارد. چون آنچه می‌گوید به آسانی هضم نخواهد شد و آنچه می‌داند اگر به منظومه آگاهی انسان‌ها وارد شود، ای بسا زلزله‌های بزرگ یا فتنه‌های بزرگ ایجاد خواهد کرد. تیرزیاس می‌داند که انسان بر سر کوه آتشفشان حقیقت نشسته و امن و عافیتی که تجربه می‌کند، شکننده است و هر آینه ممکن است از دست برود.

* * * * *

«در جاتا‌کا، مجموعه داستان‌های هندی که تناسخ‌های بودا را شرح می‌دهد، داستان آموزنده‌ای هست که نشان می‌دهد چگونه گناهان و مصائب را می‌توان با آب دهان به مرتاض مقدس منتقل کرد! آن‌جا روایت می‌شود که بانوی بلُهووسی [وقتی راز خیانت‌اش فاش شد] مورد بی‌اعتنایی و بی‌مهری همسرش که شاه بود قرار گرفت و با خود اندیشید

که چگونه نظر او را تغییر دهد. همچنان که در باغ راه می‌رفت و به این فکر بود چشمش به مرتاضی به نام کیساواچا افتاد. فکری به سرش زد. با خود گفت: «مسلمانان و بلاگردانان است. گناهانم را به شخص او انتقال می‌دهم بعد می‌روم آب‌تنی می‌کنم.» و همین کار را کرد. خلال دندانش را جوید آب دهانش را جمع کرد و بر موهای سر مرد مقدس ریخت و خلال دندانش را به نشانه این معامله بر سر او افکند و با ذهنی فارغ و آرام و پاکیزه از او جدا شد! تدبیر او کارگر افتاد و شاه مجدداً او را مورد مهر و محبت خود قرار داد. مدتی بعد، اتفاقاً شاه، کاهن دربار را معزول کرد. کاهن که طبعاً به خاطر از دست دادن توجه و عنایت شاه، دل‌تنگ شده بود به سوگلی راجه متوسل شد و از او پرسید که چگونه موفق شده بود توجه و محبت راجه را مجدداً به خود جلب کند. بانو به صراحت برایش شرح داد که چگونه فقط با آب دهان انداختن بر سر مرد بلاگردان در باغ سلطنتی توانسته است از شر گناهانش راحت شود و بدون کوچک‌ترین خدش‌ای در رفتار و کردار از نزد او بازگردد. روحانی دربار قضیه را دریافت و به باغ شتافت و همان‌طور آب دهان بر موهای متبرک مرد مقدس انداخت و بر اثر آن خیلی زود مقام از دست رفته را بازیافت! اگر ماجرا در این‌جا پایان می‌یافت بهتر بود اما بدبختانه چنین نشد. مدتی بعد خبر رسید که ناآرامی‌هایی در مرزهای کشور به وقوع پیوسته است. شاه، فرماندهی سپاهش را به عهده گرفت تا عازم جنگ گردد. فکری نگران‌کننده به ذهن روحانی دربار رسید. او که از تاثیر مثبت مرد مقدس در بازگرداندن توجه و عنایت شاه مشعوف بود، پیش شاه رفت و پرسید: «سرور من! آیا خواهان پیروزی هستی یا شکست؟!» شاه پاسخ داد «البته که خواهان پیروزی‌ام!» کاهن گفت: «پس به سخنم گوش بده! پیش بلاگردان که در باغ سلطنتی ساکن است برو و بر سرش آب دهان بپاش تا همه گناهانت به او منتقل شود.» شاه این فکر را پسندید و اضافه کرد که همه سپاه باید همراه او برای پاک کردن گناهانشان بیایند! سپاه پس از شاه، به همان شیوه گناهانشان را پاک کردند و موهای مرد مقدس دیگر

به صورتی درآمده بود که دیدنش هول آور بود! اما قضیه از این هم بدتر بود. زیرا پس از رفتن شاه، فرمانده کل، گذارش به آن جا افتاد و وضع پلید مرتاض مقدس را دید و بر او رحمت آورد و دستور داد که موهای ژولیده و پر از کثافت او را بشویند! عواقب مرگبار این اقدام خیرخواهانه اما برخلاف مصلحت، به سهولت قابل پیش‌بینی بود. گناهای که همراه با آب دهان بر آن مرد مقدس انتقال یافته بود دوباره بر صاحبان آن گناهان بازگشت و به عقوبت آن آتشی از آسمان فرود آمد و سرتاسر مملکت را با شصت قوم اطرافش در کام کشید و نابود کرد!»

آنچه خواندید از کتاب سوم شاخه زرین، بخش موسوم به بلاگردان و فصل «انتقال شر» بود. این داستانی بود از یک مجموعه داستان هندی به نام جاتا‌کا که حامل پندهای دینی و عارفانه است و فریزر در کنار گزارش‌های متعددی که از باورهای مربوط به انتقال شر و آیین‌هایش در سراسر دنیا می‌دهد، این داستان را نقل می‌کند. در تعداد زیادی از گزارش‌های فریزر، آیین‌هایی در قالب «شستن گناه» آمده است که در آن، کسی یا کسانی که در آیین شرکت می‌کنند، تن خود را می‌شویند و گمان می‌برند که با شستن تن‌شان، گناهان وجود خود را هم شسته‌اند. تعبیر «شستن گناه» هنوز در محاورات عامیانه فارسی کاربرد دارد.

بیست و هشت: شستن گناهان با آب!

- تیرزیاس: هرچند تو شهریاری اما در جوابگویی هر دو یکسانیم و من خواستار این حقم. من در خدمت لگزیاس هستم؛ نه خادم تو و نه اسیر حمایت کرئون! تو از آن خوشی که به نابینایی من بخندی. آیا تو بینایی که از دیدن تباهی وجود خویش ناتوانی؟ بینایی که نمی‌توانی دید چه همسری برگزیده‌ای؟! پدر تو کیست؟! من می‌گویم که تو در حق خویشتن در زندگانی [او در حق] مردم گناه کرده‌ای و نمی‌دانی. نفرین مادر و در چون تیغی بران و دو دم ترا از صحنه روزگار می‌زداید. این چشم‌های روشن‌بین آنگاه تیره خواهد شد... زود باشد تا بدانی حقیقت ازدواجی که درهای آز را به رویت گشود، جز آن نبود تا با مصیبتی سهمناک‌تر از حد تصور دریایی چه هستی و آنان که تو را پدر می‌نامند که‌اند! هر سزا که دلخواه توست به کرئون و به سخن من بگوی!
- ادیپ: تو به خواری سهمناکی، آنچنان که هرگز هیچ مردی ندیده است، لگدمال خواهی شد! آیا بیش از این می‌توان تحمل کرد؟! دور شو از چشم من! برو! هرچه زودتر برو! به همانجا که بودی بازگرد! برو.
- تیرزیاس: [می‌روم] اما وقتی که همه حرف‌هایم را گفتم! رویاروی تو، از هیچ چیزم هراس نیست. مردی که به خاطر او چنین غوغایی برانگیخته‌ای، آنکه لائیوس را کشت، آن مرد هم این جاست! چون بیگانه‌ای رفتگار آمد و در میان

ما ماندگار شد! اما چنانکه هم‌اکنون برملا خواهد شد، بی‌گمان زاده شهر تبای است! او که بینا آمد، کور خواهد رفت! اکنون ثروتمند و آنگاه گداست! و عصا به دست کورمالان به سوی تبعیدگاه روان است. آنچنانکه نموده خواهد شد، برادر و هم‌پدر فرزندانست که پرورده است! پسر و نیز شوهر زنیست که او را زاد! پدرکش، و جانشین پدر است! برو به خانه و بیاندیش! اگر درست شد که برخاطیم، می‌توانی گفت که نابینایم!

بخش بیست‌وهشتم را با اجرای بریده‌ای از نمایشنامه مشهور سوفوکل، به نام «ادیپ شهریار» آغاز کردیم. شما جملات تیرزیاس نابینا را خواندید که چون قدرت غیب‌بینی و غیب‌گویی دارد، علی‌رغم چشمان نابینایش، آگاه‌تر از خیلی از بیناهای دیگر مانند ادیپ است. مطابق با داستان، ادیپ بر سر یک سهراهی، بی‌آنکه بر کار خود واقف باشد، پدر خود را کشته بود. پدرش لائیوس پادشاه شهر تبس بود و با ملازمانی اندک به زیارت می‌رفت. ادیپ که از کورینت خارج شده بود تا خود و تبار خود را بهتر بشناسد، اتفاقی به شهر تبس و به آن سهراهی رسیده، با ملازمان پدرش درگیر شده، و نهایتاً همه آن‌ها را به غیر از یکی کشت. وقتی به شهر آمد، مردم تبس او را به عنوان جایگزین شاه خود پذیرفتند و به عقد همسر پادشاه سابق، یعنی یوکاسته درآوردند تا بر تبس رسماً حکومت کند. غافل از اینکه لائیوس پدر ادیپ، و یوکاسته مادرش بود! بنابراین پیش‌گویی کاهنان درست از آب درآمده بود! ادیپ اگرچه در نوزادی، طرد شده بود تا این پیش‌گویی شوم تحقق نیابد، اما آنچه کاهنان گفته بودند عیناً واقع شد. تمامی نمایشنامه ادیپ شهریار سوفوکل، تلاش می‌کند لحظه‌ای را دراماتیک کند که ادیپ پی به حقیقت می‌برد. آشکار شدن حقیقت برای ادیپ، تدریجی رخ می‌دهد. چنانکه در بخش قبل خواندید، وقتی شهر دچار بلایای بسیار می‌شود، کاهن معبد آپولون می‌گوید که مردی گناهکار در میان شماس‌ت که لائیوس پادشاه‌تان را کشته است و تا او مجازات نشود، بلا از سر مردم شهر رفع نخواهد شد. ادیپ در تلاش برای شستن گناه قاتل پادشاه قبلی، در جستجوی قاتل است تا او را مجازات کند و به همین علت از تیرزیاس غیب‌گو کمک می‌گیرد. تیرزیاس که حقیقت تلخ و تکان‌دهنده را می‌داند، تلاش می‌کند از پاسخ دادن طفره برود. اما چون متهم به توطئه سیاسی علیه ادیپ و دربار تبس می‌شود، دهان باز کرده و با بی‌رحمی حقیقت را نمایان می‌کند.

از شما دعوت می‌کنیم که کمی بیش‌تر درباره مفهوم انتقال شر و بلاگردان در فرهنگ انسان بخوانید. مانند بخش قبل، قسمت‌هایی از منبع بسیار ارزشمند جیمز فریزر با نام «شاخه زرین» را برای شما روایت خواهیم کرد.

«یونانیان باستان تصور می‌کردند که درد عشق را با آب‌تنی در رود سیلمُنوس (Selemnus) مداوا می‌توان کرد. بومیان پرو، با فرو بردن سر در رودخانه‌ای گناهانشان را می‌شویند و پاک می‌شوند... وقتی بومی تی‌پی‌هوکانِ سانتیاگو بیمار است گاهی سعی می‌کند با بختن سه دسته نان شیرینی هفت تایی، خود را از شر بیماری راحت کند. هفت تا از نان شیرینی‌ها را بر بالای بلندترین درخت کاج جنگل قرار می‌دهد، هفت تایی دیگر را پای آن درخت خاک می‌کند و هفت‌تایی دیگر را توی چاهی می‌اندازد و سپس با آب آن چاه خود را می‌شوید. به این وسیله بیماری با به آب چاه می‌سپارد و راحت می‌شود... کاهنه‌های دایاک بدبختی را با زدن و روبیدن و کوبیدن هوا با شمشیرهای چوبی از خانه‌ها می‌رانند و شمشیر را سپس در رودخانه می‌شویند تا شومی و بدبختی با آب برود. گاهی بدبختی و بدشگونی را با جاروهای ساخته از برگ خاصی و آغشته به آب برنج و خون از خانه جارو می‌کنند. پس از پاک شدن اتاق‌های خانه، آن را به خانه بازیچه‌ای ساخته از نی انتقال می‌دهند و خانه کوچک پر از بدشگونی و بدبختی را توی رودخانه می‌اندازند! رودخانه آن را به سوی دریا می‌برد و بار شوم و نحس‌اش را به کشتی کتری‌مانندی می‌دهد که وسط دریاها شناور است و همه بدبختی‌ها و درد و رنج آدمیان را در درون پروسعت خود جای می‌دهد. این نمونه‌ها جنبه کاملاً سودمند انتقال شر را می‌نمایانند؛ نشان می‌دهند که انسان چگونه بر آن است که با منتقل کردن درد و محنت‌اش به اشیای مادی به آسودگی دست یابد و سپس آن اشیاء را به دور اندازد یا به صورتی درآورد که دیگر بی‌گزند باشند. با این حال، غالباً انتقال شر به اشیای مادی فقط گامی‌ست به سوی انداختن آن به دوش انسان زنده دیگر. این جنبه تبهکارانه این انتقال است.»

آنچه خواندید از کتاب «شاخه زرین»، فصل موسوم به «انتقال شر» بود. فریزر گردآورنده این اسناد انسان‌شناختی، گزارش‌های متعددی از آیین‌هایی ارائه می‌دهد که به چشم اغلب ما انسان‌های امروزی، چیزی شبیه به نوعی بازی یا نمایش می‌آید. اغلب ما تمایل داریم خیلی ساده، درست همان‌طور که فریزر چنین می‌کند، این آیین‌ها را به خرافات نسبت دهیم و ذهن غیرتجربی یا غیرعلمی انسان پیشامدرن را مسبب و مسئول آن بدانیم. اما اگر از منظر روانشناختی نگاه کنیم، چنانکه بسیاری از چهره‌های شاخص روانشناسی‌های ژرفا مانند کارل یونگ به اسناد انسان‌شناختی نگاه می‌کردند، نمی‌توانیم از این فکر خودداری کنیم که اگر نوعی نیاز روحی- روانی نبود، چنین تنوع و کثرتی از آیین‌های انتقال شر وجود نمی‌داشت. کم‌ترین چیزی که می‌توان گفت این است که این آیین‌ها نوعی تسلائی روانی یا آرامش روحی به همراه می‌آورده است؛ چنین تسلائی قابل ملاحظه است با وقتی که یک باورمند امروزی، دعا می‌خواند و یا به اصطلاح ما فارسی‌زبان‌ها، صدقه‌ای می‌دهد تا بلا دور شود. از دید علمی، دعا یا دادن صدقه هم نمی‌تواند در روند واقعی امور تاثیرگذار باشد. اما همه ما می‌توانیم حس کنیم که یک آرامش درونی نتیجه دعاکردن و صدقه‌دادن است که واقعی‌ست! خودِ این آرامش درونی، واقعی‌ست.

اما همان‌طور که خواندید فریزر برای این آیین‌های انتقال شر، جنبه تبهکارانه‌ای هم پیدا کرده است. این جنبه تبهکارانه، انداختن مسئولیت شر و بدبختی و محنت، به گردن انسان‌های دیگر است. طیفی از این آیین‌ها که در برخی سنت‌های بومی اسم سرراستی دارد و به آن «ردکردن شر» می‌گویند، خیلی ساده فقط می‌خواهد شر گریبان‌گرفته را به گردن یک انسان دیگری بیاورد تا خود رها شود. فریزر می‌نویسد:

«برای شفای دندان‌درد، بعضی از سیاهان استرالیا یک نیزه‌انداز داغ را روی گونه می‌گذارند و سپس دورش می‌اندازند و دندان‌درد همراه آن به شکل سنگ سیاهی موسوم به هاریچ دور می‌شود. این گونه سنگ‌ها را می‌توان در تپه‌ها و تل‌های شنی قدیم یافت. آن‌ها را جمع می‌کنند و به طرف دشمنان می‌اندازند تا دچار دندان‌درد شوند! در میرزاپور، نوعی [روش] انتقال بیماری، پرکردن ظرفی با گل و برنج و خاک کردنش در سر راه و پوشاندنش با سنگی تخت است. هر کس به آن دست بزند فرضاً دچار

بیماری می‌شود. این عمل را چالووا یا «ردکردن شر» می‌نامند. چنین کاری هر روز در هند علیا صورت می‌گیرد. اغلب وقتی یک روز صبح در خیابان راه می‌روید کپه خاکی وسط راه می‌بینید که با گل تزئین شده است. این کپه خاک معمولا محتوی پوست زخم و چرک و پلشت یک بیمار مبتلا به آبله است که آن‌جا گذاشته شده است به امید اینکه کسی دستش بزند و با مبتلا شدن به بیماری، آن آدم بیمار خلاص شود.»

امروز به لحاظ علمی شکی نداریم که بعضی بیماری‌ها انتقال پیدا می‌کنند؛ در واقع وقتی عامل بیماری‌زا قابل سرایت باشد، آن بیماری مسری‌ست و حسب اینکه عامل بیماری‌زا چه باشد، پزشکان توصیه‌هایی برای جلوگیری از سرایت بیماری می‌کنند. در دوران همه‌گیری کرونا همه به یاد داریم که چون طبیعت و ویروس کاملا شناخته‌شده نبود، مجموعه‌ای از اعمال توصیه می‌شد که شامل بر شستشوی کامل دست‌ها و حتی کالاهای خریداری شده از بیرون بود. بعدا گفته شد که عامل بیماری نه از طریق تماس فیزیکی، بلکه از طریق هوا و مجاری تنفسی انتقال می‌یابد. در حقیقت، از منظر علمی، همیشه آسان نیست که درک کنیم عامل بیماری‌زا چگونه انتقال می‌یابد. اما پیداست که آیین‌های انتقال شر، برآمده از ملاحظات علمی نبودند و نیستند. این آیین‌ها نه فقط ملاحظات علمی ندارند، بلکه پیداست که ربطی به اخلاق و انسان‌دوستی هم ندارند! این فکر که اگر درد و بلاى من به همسایه، یا به یک «دیگری» منتقل شود، نجات پیدا می‌کنم، هم بی‌ربط به علم و تجربه است و هم با اخلاق مراعات دیگری در تضاد است. اما هرچه هست به قدری ریشه‌دار است که تقریبا در تمامی جوامع مشابه‌اش دیده می‌شود. آدم‌هایی که شر را به خود می‌گیرند، در واقع بلاگردان دیگران می‌شوند. فریزر می‌نویسد:

«بعضی افراد گاهی با به جان خریدن شری که متوجه دیگران است نقش بلاگردان را ایفا می‌کنند. یک آیین کهن هندو نشان می‌دهد که چگونه مرض استسقا از بیمار دچار، به فرد دیگری منتقل می‌شود. خلیفه دو تن را پشت به هم روی شاخه‌ای می‌نشانند، روی بیمار به شرق و روی مرد سالم به غرب قرار می‌گیرد. سپس در ظرفی نهاده بر سر بیمار، جوی شیری درست می‌کند و به آدم سالم می‌دهد تا سربکشد. به این

نحو، عامل استسقا و تشنگی را از بیمار به دیگری منتقل می‌کند و او به رغبت و رضا آن را می‌پذیرد و می‌گیرد. نوعی درمان سخت برای تب در بین قوم تلوگو وجود دارد و آن بغل کردن یک بیوه‌زن کچل برهنه در نخستین لحظات سپیده‌دم است. با این عمل تب از بدن بیرون می‌رود و بدون تردید - اگرچه علنا تایید نشده - به بیوه‌زن کچل منتقل می‌شود. وقتی سنگالی سخت مریض باشد و از پزشکان کاری برنیاید یک رقص شیاطین می‌آورند که با پیشکش دادن به شیاطین و رقصیدن با صورتک‌های مناسب آن‌ها، این رقص شیاطین بیماری را یکی یکی از تن بیمار بیرون آورد و به بدن خود انتقال می‌دهد. با این گونه خارج کردن علت بیماری، رقص ترفندباز روی تختی دراز می‌کشد و خود را به مردن می‌زند که می‌برندش به جای بازی بیرون دهکده. آن‌جا دوباره سرحال می‌آید و زنده می‌شود.»

می‌توانید حدس بزنید که بسیاری از این بلاگردان‌های حرفه‌ای که داوطلب گرفتن درد و مرض دیگران می‌شدند، برای کار خود پول دریافت می‌کنند. از آن‌جا که هیچ شری واقعا این طوری منتقل نمی‌شود، می‌توان حدس زد که این بلاگردانی، شغل ساده و کم‌دردسری‌ست که احیاناً، دست‌کم گاهی اوقات، پول خوبی هم از آن به دست می‌آید. نمازخوان‌های حرفه‌ای که پول می‌گیرند و برای نمازهای نخوانده فرد در گذشته خانواده، نماز می‌خوانند، در حقیقت به نوعی بلاگردانی می‌کنند. از دید آدم ناباورمند، کار آن‌ها شبیه دعانویس‌ها و رمال‌هایی‌ست که برای دفع بلا یا شری، نمایشی بازی می‌کنند و مبلغی می‌گیرند و از این راه امرار معاش می‌کنند.

اما قضیه خیلی جدی‌ست! چون حتی در سنت‌های بزرگ دینی هم ردّ این بلاگردانی را می‌توان پیدا کرد؛ آن هم نه در زرنگی بعضی آدم‌های ناقلا که داوطلبانه، انتقال شری را به عهده می‌گیرند تا پولی به جیب بزنند، بلکه حتی در داستان‌های مقدس آن‌ها در متون مرجع دینی‌شان. در ابتدای بخش نهم با نام «من از خون این مرد بری هستم!»، داستان‌هایی را از انجیل‌ها روایت کردیم. گماشته قضایی امپراطوری روم، پونتئوس پیلاتس، در مقابل چشمان همگان دست‌های خود را شست تا بگوید که اگرچه حکم اعدام عیسی

ناصری را او صادر می‌کند، اما در حقیقت گناه این کار با او نیست. شستن گناهان با آب، از مشهورترین آیین‌های انتقال شر است. اما در همان داستان انجیلی، روایت می‌شود که مطابق با سنت، در آن روز بخصوص که مسیح محاکمه شد، رسم بر این بود که کسی آزاد شود. عید پَسَح یا به عربی، فِصْح بود. عیدی که در آن، یهودیان آزاد شدن قوم بنی اسرائیل از بردگی فرعون مصر را جشن می‌گرفتند. پونتوس به یهودیانی که خواهان مصلوب شدن عیسی ناصری بودند، پیشنهاد می‌کند که به مناسبت فصْح، عیسی را آزاد کند. اما آن‌ها در مقابل خواهان آزادی مجرمی به نام باراباس می‌شوند تا عیسی مصلوب شود. ظاهر امر این است که عیسی بلاگردان باراباس می‌شود. اما نویسندگان انجیل می‌خواستند بگویند که خیلی فراتر از این، مقدر بود که عیسی، بلاگردان نوع بشر شود. آن‌ها معتقدند باراباس در این جا، در جایگاه نوع انسان ایستاده بود و عیسی با فدیہ کردن خود، یا به عبارت دیگر، با بلاگردانی، خواهان بخشودگی گناهان انسان در پیشگاه خداوند شد.

مردم نواحی‌ای از زمین فکر می‌کردند که اگر نوزادی به سختی بیمار شود، می‌توان او را در آخور اسب‌ها گذاشت! باور داشتند که «از ما بهتران» سرمی‌رسند و نوزاد بیمار را با نوزادی که از خود آن‌هاست جایگزین می‌کنند! یعنی نوزاد بیمار را با نوزاد سالم خودشان تعویض می‌کنند! بنابراین وقتی والدین نوزاد بعد از مدتی به آخور می‌رفتند تا بچه را بردارند، در حقیقت یک «جن‌زاد» یا یک نوزاد از ما بهتران را با خود برمی‌گرداندند! اعتقاد بر این بود که چنین بچه‌ای عادی نیست و در آینده استعدادهای خاصی از خود نشان خواهد داد. بنابراین تعبیر «آخورزاد» به کسی اطلاق می‌شد که مشهور بود در نوزادی در آخور نگه داشته شده است. شاید بر این مبنا بتوان گفت که اتفاقی نیست که در فصل دوم انجیل لوقا، گفته می‌شود که عیسی در آخور زاده شد. دلیلی که ذکر می‌شود خیلی ساده است: فقط به این دلیل که در خانه برای یوسف و مریم، اتاق خالی وجود نداشت تا مریم وضع حمل کند! اما شبانانی که آن حوالی دامداری می‌کردند توسط فرشتگان خداوند خبر شدند که مسیح خداوند هم‌اکنون، پیچیده در قنداقی در یک آخور، متولد شده است! هیچ بعید نیست که چنین داستانی در مورد عیسای ناصری، با توجه به اعتقادات قدیمی مربوط به آخورزادها در متن گنجانده شده باشد.

رسم بود که گناهان راجه مانی‌پور به کس دیگری، معمولاً به مجرمی انتقال می‌یافت و او با عذاب کشیدن به نیابت او بخشوده می‌شد. برای انتقال دادن گناه، راجه و همسرش

رداهای نفیس در بر، روی داربستی که در بازار برپا می‌شد آبتنی می‌کردند در حالی که شخص مجرم آن زیر ایستاده بود. با ریختن آب از بدن آن‌ها بر سر مجرم، گناهان آن‌ها نیز شسته می‌شد و بر بلاگردان نازل می‌شد. برای کامل شدن انتقال، راجه و زنش ردهای نفیس‌شان را به جانشین خود می‌دادند و خودشان جامه نو در بر می‌کردند و تا شب با مردم در می‌آمیختند. اما با سر آمدن روز، عزلت می‌گزیدند و حدود یک هفته در انزوا بودند و در این مدت، حالت مقدس و تابو داشتند.

جنبه تبهکارانه این آیین‌های انتقال شر زمانی رخ می‌دهد که بلاگردان تدارک شده، حیوانی زنده یا انسان باشد. در طیف وسیعی از آیین‌ها، سگ‌های بینو بلاگردان می‌شده‌اند. بعضی روایت‌های اسطوره‌ای-دینی، از داستان فرستاده‌شدن میشی به جای انسان توسط خدا یا خدایان حکایت می‌کنند که شاید تعدیل آیین‌های قربانی کردن انسان برای دفع بلا از راه جایگزین کردن قربانی انسانی با یک حیوان باشد. داستان مشهور کتاب مقدس در مورد قربانی شدن فرزند ابراهیم، و فرستاده شدن میشی به جای او، تنها یک نمونه است. نمونه دیگر داستان قربانی شدن ایفی‌ژنی دختر آگاممنون است: آگاممنون فرمانده کل سپاه یونان که به جنگ تروا می‌رفت، برای جلب نظر آرتمیس، ناچار شد دختر خود ایفی‌ژنی را قربانی کند. این قربانی هم در واقع نوعی کفاره یا دفع شر بود. چون آگاممنون ناخواسته به گوزنی مقدس بی‌احترامی کرده بود بنابراین آرتمیس بادهای موافق برای حرکت کشتی‌های یونانی به سمت تروا را متوقف کرده بود. برای اینکه باد موافق بوزد و کشتی‌های جنگی بتوانند حرکت کنند، آگاممنون باید دختر خود را قربانی می‌کرد. یک روایت از این داستان می‌گوید که آرتمیس در آخرین دقایق از خواست خود منصرف شده و پذیرفته که به جای ایفی‌ژنی، میشی قربانی شود.

امروز هواداران حقوق حیوانات، حتی این شکل از قربانی کردن یا آزار رسانیدن به حیوانات را هم محکوم می‌کنند. اما همان‌طور که گفته شد، انسان‌ها به‌ویژه در جمعیت‌های خشمگین، متأسفانه گرایشی برای خالی کردن خشم خود بر سر کسی یا کسانی پیدا می‌کنند. در بخش قبل با نام «بلاگردان»، روایت دردناکی از هجوم مردم به بهاییان در یزد را خواندید. واقعه‌ای که در دوران حکومت ظل‌السلطان، فرزند ناصرالدین‌شاه در اصفهان شروع شد. بنا به گزارش یک مبلغ مسیحی در کتاب پنج سال در یک شهر ایرانی، کسی فردی را به شدت مجروح کرده بود، طنابی دور گردنش انداخته بود و با خود می‌کشید

و می‌گفت من نمی‌دانم که این شخص بهایی‌ست یا نه. «به همه می‌گفت: من تمام عمر مردی گناهکار بوده‌ام. نماز نخوانده‌ام و هرگز کار ثوابی نکرده‌ام و جایم حتما جهنم بود. این مرد را نباید رها کنم چه اگر بهایی باشد و او را بکشم تمام گناهانم بخشیده می‌شود و جایم در بهشت خواهد بود.» بنابراین می‌توان درک کرد که جایگزین کردن حیوانات، گاهی عملی ناگزیر برای فرونشاندن احساس خشم و انزجار توده‌های مردم بود. فریزر در مورد بلاگردان شدن حیوان یا انسان می‌نویسد:

«گاهی بلاگردانی که با آن شر و بلای یک سال گذشته را دور می‌ریزند یک حیوان است... در غرب هیمالیا [مردم] سگی را انتخاب می‌کنند و به او بنگ و حشیش می‌دهند تا با ارواح درآمیزد و شیرینی و تنقلات می‌خوراند و آزادش می‌کنند تا در دهکده بگردد. سپس دنبالش می‌کنند و با چوب و سنگ می‌کشندش و تصور می‌کنند که با این عمل، در آن سال بلا و آفت و بیماری در دهکده وجود نخواهد داشت... بلاگردانی که هرازگاهی گناهان مردم را به جان می‌خرد ممکن بود انسان هم باشد. در بین سیاهان یوروبا، در آفریقای غربی، کسی را که برای قربانی کردن برگزیده شده و ممکن است فردی آزاد یا برده، فردی توانگر یا آدمی تهیدست باشد، ئولوو می‌نامند. او را خوب غذا می‌دهند و می‌پرورند و هرچه بخواهد در اختیارش می‌گذارند. با فرارسیدن موسم قربانی او را در کوچه و خیابان‌های قلمرو حاکمی که به خاطر بهروزی و سلامت خود و حکومت خود و همه افراد تحت فرمانش، او را قربانی می‌کند، گردش می‌دهند تا بلا و گناه و مرگ و نحوست همه را، بدون استثنا به خود جذب کند. برای پوشاندن هویت او بر سرش خاکستر می‌ریزند و بر صورتش گچ می‌مالند. مردم از خانه‌ها بیرون می‌آیند و دست بر او می‌زنند تا به این وسیله گناه و خطا و درد و بلای خود را به او انتقال دهند. پس از تمام شدن گردش، او را به درون آلونکی موقتی و متبرک ساخته‌شده از شاخ و برگ نخل و درختان دیگر... می‌برند که تا قسمتی از آن همه مردم می‌توانند او را همراهی کنند. در قسمت دوم آلونک اما فقط سرکردگان و سایر افراد مهم حق همراهی و ملازمت او را دارند و در قسمت سوم نیز

فقط خود کاهن و دستیارش حق ورود دارند. در آن جا او آخرین آوازش را می‌خواند تا به گوش مردم که منتظر شنیدن آخرین کلام یا آخرین ندای اویند، برسد. و سپس، سرش را از تن جدا می‌کنند و خونس به خدایان پیشکش می‌شود. آواز یا آخرین ناله وی که به گوش مردم رسیده است، نشانه‌ای برای شادمانی و سرور و شکرگزاری و برای طبل زدن و پایکوبی به خاطر خشنودی و رضایت است. زیر قربانی‌شان پذیرفته شده، و خشم خداوند تسکین یافته و برکت و فراوانی و افزایش محصول تضمین شده است.»

اگرچه همیشه این‌طور نبوده، اما طیف وسیعی از آیین‌های انتقال شر، با بلاگردان انسانی همچون یک شاه، یا فرمانروای موقت برخورد می‌کرده‌اند. در نقل اخیر از شاخه زرین، ئولوو یا همان فرد بینوایی که در آفریقای غربی قربانی می‌شد، بلاگردان حاکم یا فرمانروای محل بود و بنابراین پیش از آنکه کشته شود، عملاً مثل یک فرمانروا، خوب می‌خورد و خوب می‌پوشید و مورد احترام قرار می‌گرفت. اما موسم قربان کردن که می‌رسید، گنج و خاکستر به سر و رویش می‌مالیدند و مانند عیسی مسیح در کوچه و خیابان می‌گرداندند! در حقیقت، مشابهت بلاگردان‌سازی در شکلی از این نوع آیین‌ها که می‌توان آن را آیین «فرمانروای موقت» نامید و فریزر فصلی مستقل به آن اختصاص می‌دهد، با داستان عیسی مسیح در انجیل‌ها، و حتی داستان ادیپ، شهریار تبس، به هیچ وجه اتفاقی نیست. این نوع از آیین‌ها این قدر در سراسر سیاره نمونه دارد که حجم قابل ملاحظه‌ای از گزارش‌های فریزر در شاخه زرین را به خود اختصاص می‌دهد. می‌توانید حدس بزنید که به مجرد انتشار ویرایش اول از شاخه زرین، مخاطبان غربی این کتاب خیلی زود متوجه شباهت غیرقابل انکار این نوع از آیین‌ها، با آنچه کلیسا در مورد عیسی مسیح روایت می‌کند، شدند. این بخش از دیگری‌نامه را با نقلی شگفت از فریزر خاتمه می‌دهیم و از شما دعوت می‌کنیم تا برای مطالعه بیش‌تر در انتقال شر و شیوه‌هایش در دنیای جدید، در بخش بعدی با ما باشید. فریزر که در واکنش به اتهام توهین به مقدسات، ناچار شد تغییراتی در ویرایش‌های بعدی کتابش ایجاد کند، می‌نویسد:

«اگر آزمون حقیقت با نمایش دست‌ها یا سرشماری صورت می‌گیرد،

نظام جادو خیلی بیش از کلیسای کاتولیک حق دارد به شعار مغرورانه
«آنچه همه، همیشه، در همه جا، بدان معتقدند» به عنوان مدرک موثق و
مسلم صحت خود متوسل شود.»

بیست و نه: از جادو تا دین

[ادامه داستان ادیپ شهریار بر مبنای نمایشنامه مشهور سوفوکل: ادیپ که جدالی با برادر همسرش، یعنی کرئون کرده و او را به توطئه سیاسی علیه خود از راه تحریک تیرزیاس متهم نموده، در برابر همسر خود و خواهر کرئون، یوکاسته است. یوکاسته تلاش می‌کند اوضاع را آرام کند و از هر دو، همسر و برادر، حمایت کند.]

- یوکاسته [با دلنگرانی و خشم]: آیا همچنان به من چیزی نخواهید گفت؟
بگویید! تمنا می‌کنم! چرا دل‌های شما این چنین سخت او را دشمن می‌دارد؟
- ادیپوس: من می‌گویم! تو در نظر من شایسته‌تر از تمام این مردان شایسته‌ای!
کرئون خطاکار است و به ضد من توطئه کرده است.
- یوکاسته: چگونه کرده است؟ اتهام او چیست؟
- ادیپوس: او می‌گوید که کشتن لائیوس کار من بود.
- یوکاسته: او خود می‌داند یا بنا به گفته دیگران چنین می‌گوید؟
- ادیپوس: آه تردستی همین جاست که خود را در پناه پیامگزار تب‌هکاری که افزار دست وی است، پنهان کرده است.
- یوکاسته: پس به یکباره دل قوی دار! زیرا به دلیل می‌توانم گفت که هیچ کس را بر اسرار آسمانی وقوف نیست. هاتفی از جانب فویبوس، نه؛ بلکه از جانب

راهبانش به لائیوس چنین گفت که او به دست فرزند خویش [یعنی] فرزند من و او، کشته خواهد شد. آنگاه چه پیش آمد؟ همچنانکه همه می‌دانند لائیوس در آن جا که سه راه از سه جانب به هم می‌رسند به دست راهزنان بیگانه کشته شد. اما آن کودک، سه‌روزه بود که مچ پاهای او را به میخ کوبیدند و نه به دست وی، بلکه به دست دیگری به کوهستان بی‌آدمیزادی افکنده شد تا بمیرد. بدینسان کار آپولون، نالانجام ماند. فرزند، پدر خود را نکشت و پدر با وجود ترس بسیار، کشته شد. اما نه به دست فرزند. چنین بود هشدار پیامگزاران. پس چرا باید حتی یک‌دم دل مشغول داشت؟! در فرصتی مناسب خدا خود به ما خواهد نمود که چه می‌خواست.

- ادیپوس: همسر من، سخنان تو پریشانم می‌کند! به گذشته بازمی‌گردم... و درونم آشفته است.
- یوکاسته: چرا؟ داستان چیست؟ چرا به گذشته بازمی‌گردی؟
- ادیپوس: آیا نگفتی که لائیوس در آن جا که سه راه از سه جانب به هم می‌رسند، کشته شد؟
- یوکاسته: داستان همین بود. و هنوز هم بیش از داستانی نیست.
- ادیپوس: کجا در چه سرزمینی؟
- یوکاسته: در فوکیس! آن جا که راه‌های دلفی و دولیا به هم می‌رسند.
- ادیپوس: چند سال از این حادثه می‌گذرد؟
- یوکاسته: آنچنان که معلوم شد، اندکی پیش از آنکه فرمانروایی تو آغاز گردد.
- ادیپوس: وای پروردگارا... با من چه خواهی کرد؟!

آنچه خواندید پرده‌ای دیگر از نمایشنامه مشهور سوفوکل، ادیپ شهریار بود. پیش از آنکه ادامه داستان ادیپ را با اجرای صدایندگان ما بشنوید، یادآوری می‌کنیم که در دو بخش اخیر، نقل‌هایی از اثر کلاسیک جیمز فریزر در انسان‌شناسی، با نام «شاخه زرین» داشته‌ایم. این نقل‌ها معطوف به بیان آیین‌های انتقال شر در سراسر سیاره بود. همچنین یادآوری می‌کنیم که فریزر از جنبه تبهکارانه برخی از آیین‌های انتقال شر می‌گوید و این زمانی‌ست که یک بلاگردان زنده، یک حیوان بینوا و یا حتی یک انسان، برای تحمل

بار گناهان و شرارت‌های دیگران انتخاب می‌شود و قربانی می‌گردد. در این بخش با نام «ز جادو تا دین» تلاش می‌کنیم که اطلاعات بیش‌تری از زمینه و زمانه خلق شاخه زرین به شما بدهیم. از تصورات یا پیش‌فرض‌های معرفتی که مولف آن، یعنی جیمز فریزر داشت و اینکه چگونه این ذهنیات، در شکل گرفتن این اثر دوران‌ساز موثر واقع شد.

این ایده که انسان مدرن سکولار از جهات مختلف هنوز به شیوه‌ای دینی می‌اندیشد و به شیوه‌ای دینی رفتار می‌کند، ذهن بسیاری از دین‌پژوهان از جمله میرچا الیاده را اشغال کرده بوده است. اینکه حتی در جوامعی با چند صد سال سوابق سکولاریسم، انسان غیر دینی خالص به ندرت یافت می‌شود، مستند الیاده قرار گرفت تا اهمین پژوهش‌های خود در لایه‌های زیرین و بسیار کهن ذهن مذهبی بشر را جا بیندازد. الیاده در کتاب مقدس و نامقدس در خصوص انسان غیردینی مدرن می‌نویسد: «او خود را با مجموعه‌ای از انکاریات و ردیات شکل می‌دهد؛ لیکن وی شکار واقعیاتی‌ست که رد و انکار کرده است!» چنین ذهنیتی هنوز هم انگیزش خیلی از پژوهشگران برای مطالعه تاریخ کهن و به‌ویژه مطالعه اسطوره‌هاست. برای بسیاری از آن‌ها سلب‌ریتی‌های موزیک پاپ، به عنوان نمونه، با آن هواداران پرشور و حتی دیوان‌هشان، با آن نورپردازی‌ها و دکورسازی‌های پرخرجی که در اجراهای بزرگ‌شان می‌کنند، در حقیقت خدایان یا نیم‌خدایان دوران کهن‌اند که با سر و شکلی تازه، همان مجموعه اعمال کهن، یعنی اعمال آیینی را بازسازی و بازتولید کرده‌اند. این ذهنیت که انسان مانند عروسکی کوک‌شده، روی خط «الگوهای کهن» پیش می‌رود و کم‌تر از آن الگوهای کهن تخطی می‌کند، در سریال تلویزیونی «خدایان آمریکایی»، دستمایه داستان‌پردازی قرار گرفته است. در این سریال، کاراکترهای اصلی داستان، در حقیقت موجودات افسانه‌ای اعصار کهن‌اند: یکی لِپِر‌کان (Leprechaun) است که جنی ایرلندی‌ست، آن دیگری جنی مسلمان است که از آتش ساخته شده است؛ یکی تجسم دوباره وُتان، خدای ژرمن‌هاست که مسبب جنگ بوده و یکی دیگر ایزدبانوی سکس و شهوت است که بعد از انقلاب اسلامی ایران، پایگاهش را در خاورمیانه از دست داده و به آمریکای شمالی بازگشته است.

آنچه فریزر را به تالیف اثری مانند «شاخه زرین» کشاند، در حقیقت همین ذهنیت بود. او در آثار ادوارد تیلور، انسان‌شناس هموطن‌اش که زمانا مقدم به او بود، چنین خطی از پژوهش را دیده و تحت تاثیر قرار گرفته بود. تیلور معتقد بود یک خط فرگشتی یا تکاملی،

مانند آنچه چارلز داروین در زیست‌شناسی کشف کرده بود، در فرهنگ بشری هم قابل رویت است. فریزر با استفاده از انبوهی از مدارک انسان‌شناختی در کتابخانه‌های بریتانیا، و سپس از طریق مکاتبه با پژوهشگرانی که در سراسر مستعمرات بریتانیایی به مشاهده میدانی رفتار مردم در جوامع ابتدایی مشغول بودند، احساس کرد که الگویی مشترک در تمامی آن‌ها یافته است. این الگوی مشترک چنان بود که به نظر می‌رسید باورها و آیین‌های بنیادین مسیحیت، تنها یک نسخه جدیدتر همه آن‌ها باشد و نه چیزی کاملاً متفاوت. فریزر متوجه بود که نشان دادن تشابهات مسیحیت با آیین‌های پیشامسیحی، ممکن است برای مخاطب مسیحی اثرش برخورنده باشد. او پیش از انتشار اولین ویرایش شاخه زرین، در هشتم نوامبر ۱۸۸۹ به یکی از دوستانش می‌نویسد:

«به زودی پژوهشی را در باب ادیان به انجام می‌رسانم... شباهت آداب و آرای بدویان با آموزه‌های اساسی مسیحیت شگفت‌آور است. اما به این تناظر و تشابه اشاره نکرده و گذاشته‌ام که خوانندگان خود هر نتیجه‌ای که می‌خواهند بگیرند.»

در بخش هفدهم، با نام «قصه‌های تکراری؛ چهره‌های نو» تلاش کردیم با نشان دادن یک مورد جالب، به شباهت داستان‌های انجیل به داستان‌های غیرمسیحی اشاره کنیم. این داستان، داستان مردی مرموز و واقف به اسرار بود به نام آپولونیوس از اهالی شام، که می‌توانست مرده را زنده کند و از جهان زیرین به دنیا بازگرداند. ماجرای زنده کردن دختری که در شب عروسی‌اش مرده بود، با خواندن وردهای جادویی، با ماجرای زنده کردن لازاروس در انجیل‌ها قابل مقایسه است. اما شباهت مسیحیت با سنت‌های فرهنگی و دینی پیش از خود، فراتر از مشابهت چند قصه یا درونمایه می‌رود. همان‌طور که در بخش هفدهم خواندید، شباهت‌ها چنان بارز بوده که بخشی از مجادلات نویسندگان مدافع مسیحیت با مخالفان آن، در صدر تاریخ مسیحیت، در حقیقت مشاجره بر سر همین تشابهات و معنای آن بوده است. فریزر در شاخه زرین، خود به این واقعیت اشاره می‌کند که الگوی داستانی رستاخیز از جهان زیرین و بازگشتن به جهان زندگان که این همه در آموزه‌های مسیحی واجد اهمیت است، در همان صدر تاریخ مسیحیت، مجادله‌ای را موجب شده بود. او می‌نویسد:

«از شهادت مسیحی ناشناسی در قرن چهارم میلادی چنین برمی آید که مسیحیان و بت پرستان هر دو از مطابقت چشمگیر مرگ و رستاخیز خدایان شان متعجب بودند و این مطابقت، مضمون مشاجرات تندی بین پیروان ادیان رقیب بود. بت پرستان رستاخیز مسیح را تقلید ساختگی رستاخیز آتیس می دانستند و مسیحیان با همان شدت و حدت می گفتند که این رستاخیز آتیس، جعل شیطان رستاخیز عیسی است. در این پرخاشگری های ناروا، بت پرستان به چیزی متوسل می شدند که برای ناظری سرسری شاید موجه جلوه کند و می گفتند خدایشان قدیم تر و بنابراین مسلماً خدای اصلی ست نه جعلی؛ زیرا قاعدتاً اصل، قدیم تر از رونوشت خود است. این استدلال سست را مسیحیان به سهولت رد کردند. در واقع پذیرفتند که از لحاظ زمانی، مسیح خدای جدید است اما با توسل به زیرکی و تدبیر شیطان که در این امر مهم، با وارونه کردن سیر عادی طبیعت خود را جلو انداخته بود، برتری و قدمت واقعی مسیح را پیروزمندانه ثابت کردند.»

دیدگاه جیمز فریزر در شاخه زرین، غالباً مورد انتقاد انسان شناسان بعدی قرار گرفت. نوک پیکان انتقادات متوجه تقسیم بندی تاریخ بشر به سه دوره جادو، دین و علم بود. مطابق با عقیده فریزر، شواهد نشان می دهد که انسان معتقد بوده، بر نیروهای خیر یا شر می تواند با اعمال جادوگرانه تسلط یا کنترل پیدا کند. آیین های انتقال شر، چنانکه از نام آن ها برمی آید، در حقیقت محصول باور انسان به تاثیر جادو بود. شر را می توان با انجام مجموعه ای از اعمال شگفت، انتقال داد؛ آن را می توان با آب دهان، بر سر زاهد مقدس بلاگردانی خالی کرد؛ یا به دم سگ بست و با آتش زدن سگ، از شر آن خلاص شد. طیف وسیعی از این اعتقادات جادویی، محصول زندگی مردم کشاورز بود. آن ها که زندگی شان قویاً با تغییر فصول آمیخته بود و امرار معاششان به آمدن بهار گره خورده بود، تصویری را در حیات فرهنگی خود گسترش دادند که اگرچه برای ما انسان های مدرن تا حدی قابل درک است، اما هرچه هست، ناپذیرفتنی ست چون علمی نیست. حیات دینی، مرحله ایست

مابین دوران جادو و دوران علم. و مسیحیت، به عنوان فراگیرترین شکل دین، میراث‌دار عصر جادوست چه خود بخواهد این را بپذیرد و چه نه. در مقدمه ترجمه فارسی شاخه زرین، آنچه که فریزر از مطالعه اسناد و مدارک به آن رسید و آن را ذهنیت وحشی‌ها یا بدوی‌ها خواند، چنین خلاصه شده است:

«این جهان‌نگری یا متافیزیک باستانی را شاید بتوان چنین خلاصه کرد: هر سال طبیعت می‌میرد. آدمیان نیز سستی می‌پذیرند و فنا می‌شوند. این حوادث به هم پیوسته‌اند و نیرویی که آن‌ها را به هم می‌پیوندد جادوست. جادوگران کسانی‌اند که این فرایندها را می‌شناسند. فایده‌شان این است که در این میان دخالت می‌کنند. گاهی جادوگران خودشان فرمانروایند اما در هر صورت شاهان که بیش‌ترین انرژی جامعه در وجود آن‌ها ذخیره شده است، قادرند این فرایند را سامان دهند و هماهنگ سازند. اما شاهان نیز بیمار می‌شوند و می‌میرند و به این ترتیب، جامعه، به مخاطره می‌افتد. در وجود آنان توده‌ای از انرژی هست که اگر به واسطه بیماری یا مرگ زائل شود، موجب زوال یافتن همگان خواهد شد. اما این نیرو فراتر از خود آن‌هاست و از شخصی به شخص دیگر قابل انتقال است. اگر هنگام فرارسیدن سستی و بیماری بتوان شاهان را از قدرت عزل کرد، در این صورت می‌توان آن را به فرد دیگری منتقل کرد تا بقای نیرو تضمین شود. فریزر سرتاسر تاریخ را به دنبال نمونه شاهانی گشت که مجبور بودند پس از مدت معینی قدرت‌شان را به دیگری واگذارند، یا آنکه ضمن نوعی آزمون نیرومندی از قدرت‌شان دفاع کنند. نمونه شق اخیر کاهن نمی‌بود که کتاب با ماجرای او آغاز می‌شود و ناچار بود از قدرت خود در برابر همه تازه‌واردها دفع کند. اما نمونه‌های دیگری نیز وجود داشت که بعضی از امیدبخش‌ترین‌هاشان از هند و آفریقا بودند. به نظر فریزر گاهی شاه به آرامی قدرت‌ش را تفویض می‌کرد؛ گاهی طبعاً امتناع می‌کرد و دیگری را وامی‌داشت که ضمن نوعی مراسم قربانی کردن جانشین به جای او بمیرد. گاهی - و این جاست که شباهت‌های ناخوشایندی با مسیحیت طرح می‌شود - فرد جانشین، پسر خود شاه بود. در موارد دیگر، دلقک یا

برده‌ای را برمی‌گزینند و موقتاً پیش از آنکه به سرعت و بی‌تشریفات جان ببازد، از همه امتیازات و اقتدار شاهانه بهره‌مند می‌شد. در چنین مواردی بهتر این بود که این فرد نقش بلاگردان را ایفا کند. همچنان که به نظر فریزر، مسیح [در واقع] بلاگردان بود.»

* * * * *

«به خاطر آنکه علما و دولت ایران، حضرت بهاءالله را از ایران تبعید کردند و ایشان را به مملکت عثمانی سرگون نمودند، مزار حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء در داخل کشور عثمانی یعنی در عکا و حیفا قرار گرفت و عکا و حیفا مرکز روحانی و اداری جامعه جهانی بهایی گردید. ۲۷ سال پس از وفات حضرت عبدالبهاء بود که با تشکیل دولت اسرائیل، عکا و حیفا جزئی از خاک این کشور گشت. مخالفان امر بهایی که از انصاف و خرد بویی نبرده‌اند بهائیان ایران را به عنوان جاسوسان صهیونیسم مورد زجر و آزار قرار داده‌اند و حقوق اولیه ایشان را مسلوب کرده‌اند. دلیل اصلی این افراد برای توجیه افعال ضدانسانی و ضدخدایی‌شان این است که مرکز اداری و روحانی بهائیان در اسرائیل قرار دارد و بهائیان برای مخارج این مرکز، تبرّعاتی به مرکز اداری بهایی در حیفا می‌فرستند. آیا بی‌انصافی و بی‌رحمی و خشونت بیش از این هم می‌شود؟ نابردباری همین افراد بود که به سرگونی و تبعید حضرت بهاءالله از وطن خود به کشور عثمانی منجر گردید. این دولت ناشکیبا و علما تنگ‌نظر و نابردبار بودند که به آزار و اذیت بهائیان پرداختند؛ حقوق اولیه ایشان را مسلوب نمودند؛ به قتل و غارت و کشتار ایشان پرداخته و شارع بهایی را از ایران اخراج کرده و بالاخره به زندان عکا تبعید نمودند. آنگاه بهائیان ایران را متهم به جاسوسی اسرائیل می‌سازند چرا که پیامبر بهایی در عکا وفات می‌کند و لذا مرکز اداری و روحانی بهایی در فلسطین قرار می‌گیرد؛ جایی که بیش از نیم قرن بعد مبدل به دولت اسرائیل می‌شود.»

آنچه خواندید از مقاله بلند «آیین جهانی بهایی» نوشته نادر سعیدی بود. در بخش‌های

قبل به مناسبت‌های مختلف از هجوم دسته‌جمعی به اقلیت بهایی در یزد و کرمان و اصفهان گفتیم؛ از کسی گفتیم که چون نماز نخوانده بود و خود را فردی گناهکار معرفی می‌کرد، در حمله به بهائیان یزد، کسی را به ضرب و زور گرفته، مجروح کرده بود و می‌خواست با کشتن و دقیقا زجر کش کردن او، گناهان خود را بشوید یا کفارهای داده باشد! جالب اینکه اول چنین کرده بود و بعد سوال می‌کرد که آیا این فرد واقعا بهایی‌ست یا نه؟! اگر چه پژوهشگران به تقسیم‌بندی سه‌گانه تاریخ بشر به دوران‌های جادو و دین و علم، اشکالاتی در دیدگاه کلی فریزر پیدا کردند، اما شکی نیست که فریزر در تاکید بر ماهیت غیر عقلانی و غیر منطقی اغلب آیین‌های بشری به‌ویژه آیین‌های انتقال شر و بلاگردان‌سازی محق بوده است. اینکه مبدا رفتار انسان، به‌ویژه وقتی که توده‌وار و به عنوان فردی از یک جمع بزرگ رفتار می‌کند، ماهیتا و اکیدا غیر عقلانی‌ست و بر هیجانات استوار است، دهه‌ها پس از مرگ فریزر، مورد تاکید کارل گوستاو یونگ، روانشناس سوئیسی نیز قرار گرفت. در بخش بیست‌وهفتم با نام «بلاگردان» به نقل از یونگ گفتیم که چطور یک جمعیت بزرگ، یا به زبان دینی، یک «امت» می‌تواند لگام‌گسیخته و خشونت‌آمیز رفتار کند. البته یونگ معتقد بود که کارکرد دین، از قضا، کنترل همین هیجانات دسته‌جمعی، معطوف به دفع شر، از راه تنظیم کردن آیین‌های کهن بوده است. به همین علت، یونگ ظهور مذهب پروتستان‌تیسیم را به معنای آزاد شدن انرژی‌های پنهانی می‌گیرد که کلیسای کاتولیک آن‌ها را کنترل کرده بود.

اشکال دیگری که انسان‌شناسان بعدی به دیدگاه فریزر وارد دانستند، مقدم گرفتن عقیده و نظر به جای کنش بوده است. پژوهشگران کنش آیینی و اسطوره‌شناسان اغلب به این باور گراییدند که چیزی به اسم «فلسفه وحشی» یا «فلسفه مردم ابتدایی» وجود نداشته است. اگر چه می‌توان پس پشت آیین‌های انتقال شر، تصورات مشابهی پیدا کرد، مثلا از زنده شدن دوباره طبیعت و یا امکان انتقال گناهان و شرارت‌ها، یا یک نوع جاندارپنداری که حتی به سنگ‌ریزه‌ها و اشیای بی‌جان هم تسری پیدا می‌کرده است، اما این‌ها عموما تصورات بعدی‌ست که انسان‌ها در توضیح و توجیه آیین‌های خود ابراز می‌کنند. به عبارت دیگر، انسان‌شناسان قرن بیستم راه خود را از فریزر جدا کردند وقتی که نوشتند «در ابتدا عمل بود» و تفسیر پس از آن اضافه شد.

- یوکاسته: آیا نباید بدانم چیست آن دردی که چنین قلب تو را می‌فشارد؟
- ادیپوس: خواهی دانست. این چنین که می‌بینم تو نخستین کسی هستی که من باید سرنوشت خود را به وی بازگویم. اکنون بشنو! پدر من پولیبوس از مردم کورینتوس بود... در آن جا به نام و افتخار بزرگ شدم تا آنکه چیزی شگفت رخ نمود. چیزی غریب... گرچه شاید من آن را بیش از آنچه می‌بایست به دل گرفتم. روزی بر سر میز، مستی مست، گستاخی کرد و گفت که من پسر پدرم نیستم. من به درد آمدم. اما در آن زمان تا آن جا که می‌توانستم به خاموشی رنج کشیدم. روز دیگر به پدر و مادرم روی آوردم و خواستم تا حقیقت را بگویند. آنان سخت برآشفندند که چگونه کسی یارای گفتن چنین ناروایی دارد. من آرام گرفتم ولی به هر تقدیر زخمی بر جای بود. و چنین سخنانی به زودی دهان به دهان می‌گردد. آنگاه پنهان از پدر و مادر به پوتیا رفتم. پرسشی کردم و شگفت‌زده از پاسخ بازآمدم زیرا آنچه شنیدم افسانه وحشت و شوم‌بختی بود. شنیدم که چگونه باید همبستر مادر شوم، سلف زاد و رودِ ناخلف خویشتن گردم و پدر خود را بکشم. به حریم بنی آدم تجاوز کنم. از این روی گریختم و ستارگان را میانه خود و کورینتوس نهادم که هیچ گاه به وطن بازنگردم تا هرگز چنین ناسزایی رخ ننماید. سپس در راه سفر بدانجایی نزدیک شدم که پادشاه شما جان سپرد. همسر من! بشنو حقیقت این است که گفتیم! وقتی بدانجا رسیدم که سه راه به هم می‌پیوندد، منادی دیدم و در پس او گردونه‌ای بسته به اسبی که مردی، درست آنچنانکه گفتمی در آن نشسته بود. رهنمای به درشتی خواست تا از راه کناره کنم و خداوند بزرگوارش با فرمانی بی‌چون و چرا با وی هم‌بانی کرد. گردونه‌بان مرا به سویی افکند و من چون خشمگین بودم او را زدم. پیرمرد دید و به انتظار خم شد تا از کنار وی بگذرم. آنگاه دست‌افزار دو شاخه گردونه‌بان را چون سلاحی برداشت و بر سر من کوفت. پاداش این جسارت وی بسی گران بود. چوب‌دست در این دست راست به تندی آذرخش فرود آمد؛ به سر از گردونه درافتاد و جمله آنان را کشتم. اما اکنون، اگر خون لائیوس در رهای این بیگانه جاری باشد، آیا در میان آدمیزادان کسی بدبخت‌تر، و در نظر خدایان و آدمیان کسی منفورتر از من هست؟! هیچ بیگانه و هیچ آشنایی نباید مرا به خانه

خود راه دهد. همچنانکه هیچ کس نباید با من سخن گوید. آن نفرینی که جز من کسی بر زبان نراند، خود بر من است! همسر او! این دست‌هایی که آن مرد را کشت، زن وی را نواخت! آیا این گناه من است؟! آیا پلیدی ناپاک نیستم از این جا رانده و در تبعید، از زادگاه و سرزمین پدری که تا ابد باید از آن بگریزم؟! مباد آن زندگی که مادر به زنی گیرم و خون پدر بریزم!... پدر من!... پولیبوس که زندگی‌ام از آن اوست، آیا جز خدایی اهریمنی و تبه‌کار که می‌توانست چنین تقدیری مقدر من کند؟ آه هرگز! هرگز! ای خدایان پاک مینوی! باشد که آن روز فرا رسد! کاش به زودی جان سپارم و از صفحه خاک زدوده شوم، نه آنکه زنده بمانم و داغ ننگی این چنین بر من بود!

آنچه خواندید ادامه داستان ادیپ از نمایشنامه سوفوکل بود. ادیپ در این داستان تراژیک، نماد انسانی‌ست که بدترین گناهان قابل تصور را مرتکب شده است؛ او با اینکه عمدی نداشت و اساساً برای گریز از سرنوشتی شومی که برایش پیش‌بینی شده بود، وطنش را ترک کرد، مرتکب بدترین‌ها شد؛ پدرش را کشت؛ با مادرش ازدواج کرد و تمامی آنچه که پدرش در مقام پادشاه تیس به دست آورده بود را مصادره به نام خود کرد. غالباً داستان ادیپ را به عنوان نمونه‌ای از تلاش ناکام انسان‌ها برای گریز از تقدیر محتوم تفسیر کرده‌اند. ادیپ را از این منظر می‌توان نماینده آزادی اراده یا اراده‌گرایی در برابر تقدیرگرایی دانست. او می‌خواهد بر سرنوشت خود حاکم باشد؛ اما هرچه می‌کند نه تنها ذره‌ای از تقدیر لعنتی خود دور نمی‌شود، بلکه درست در دام آن می‌افتد و به همان جا می‌رود که نباید، و همان کار را می‌کند که نباید. اما ما داستان ادیپ را به عنوان نمونه‌ای از شاهانی که در پایان حکومت دوره‌ای خود باید به نحوی قربانی مردم خود شوند، نقل کرده‌ایم.

یکی از دستاوردهای علمی فریزر این بود که نشان داد تعداد بسیار زیادی از شاهان در سنت‌های بزرگ و کوچک سیاره وجود داشته‌اند، که در پایان دوران حکومت خود باید قربانی می‌شدند. طبیعتاً به مرور زمان، شاهان از این ضرورت آیینی گریختند و یا به جای اینکه خود بلاگردان مردم خود باشند، یک شاه تقلبی را در ایامی که آیین اجرا می‌شد، به جای خود می‌نشانددند. اینکه در داستان انجیل، اتهام عیسی از ناحیه یهودیان تندروان بود که خود را شاه یهود اعلام کرده است، اتفاقی نیست. فریزر در حقیقت تمامی نشانه‌های این

شاه بلاگردان را در داستان مسیحی انجیل یافته بود. اما برای پرهیز از درافتادن به مجادلات جدلی و الهیاتی با مدافعان وقت مسیحیت، جملات خود را طوری نوشت و بعضی مضامین را در کار سترگ خود طوری پس و پیش کرد که برداشتی ناباورانه و ضد مسیحی از آن‌ها نشود. رابرت گریوز، (Robert Graves) اسطوره‌شناس و منتقد ادبی در کتاب خود به نام «الهام سپید» که پژوهشی در نسبت شاعرانگی و اسطوره است، به این محافظه‌کاری فریزر به این شکل اعتراض می‌کند:

«سر جیمز فریزر با سیر و گشت محتاطانه و روش‌مند حول موضوع خطرناکش توانست اتاق‌های زیبایش در ترینیتی کالج کمبریج را تا دم مرگ حفظ کند. گویی خط ساحلی یک جزیره ممنوع را ترسیم می‌کرد بی‌آنکه عملاً مدعی شود که چنین جزیره‌ای وجود دارد و بدین‌وسیله خود را به دردسر اندازد. چیزی که او می‌گفت و نمی‌گفت این بود که افسانه، احکام و آیین مسیحی صورت پالایش‌یافته انبوهی از باورهای بدوی و حتی وحشیانه است و تنها عنصر اصیل مسیحیت، شخصیت عیسی است.»

در واقع آنچه سوفوکل، نمایشنامه‌نویس یونانی دستمایه یک درام تراژیک قرار داد، در هسته اصلی خود آیین‌هایی بود که غالباً در جوامع کشاورزی، به‌ویژه در وقت تحویل سال به اجرا گذاشته می‌شد: برای آنکه سال تحویل شود، و طبیعت از دست رفته یا رو به مرگ افتاده، دوباره زنده شود، می‌بایست به درگاه خدایان، فدیهای عرضه کرد یا کفارهای داد. در آیین آکیتو، نوروز بابلی که در بخش بیست‌ودوم با نام «خنک آنکه دل شاد دارد به نوش» در مورد آن خواندید، کمبوجیه ناچار شده بود به عنوان شاه بابل، در مراسم دست و پاگیر و دشوار آکیتو، در معبد آسانگیلا شرکت کند. او به نمایندگی از مردم بابل، باید مقابل تندیس مردوک، از کاهن اعظم کتک می‌خورد، گریه می‌کرد، و فروتنی و تواضع آیینی نشان می‌داد، تا مردوک گناهان ملت بابل را ببخشد و برای زنده شدن طبیعت یاری کند! می‌توان استنباط کرد که نسخه بابلی آیین‌های بلاگردان‌سازی برای رستاخیز طبیعت، دست‌کم در زمان کمبوجیه، تازه تعدیل شده بوده است! چون گزارش مفصل فریزر نشان می‌دهد که نمونه‌های خیلی وحشتناک و باورناپذیری وجود داشته است. به عنوان نمونه به

آیینی مشابه در فیلیپین توجه کنید:

«باگوبوهای میندانائو، از جزایر فیلیپین، هر سال به خاطر محصول به همین صورت، انسانی را قربانی می‌کردند. در اوایل دسامبر، وقتی که صورت فلکی جبار ساعت هفت شب در آسمان ظاهر می‌شد، مردم می‌دانستند که زمان آماده‌کردن زمین برای کاشت و هنگام قربانی‌کردن برده‌های فرارسیده است. قربانی را به عنوان تلوان سال خوبی که سپری کرده بودند و تضمین توجه ارواح در سال آینده به ارواح قدرتمندی پیشکش می‌کردند؛ قربانی را به پای درخت بزرگی در جنگل می‌بردند و به پشت بر تنه درخت می‌بستند طوری که دستانش گشوده بر بالای سر قرار می‌گرفت... وقتی قربانی بدین گونه از دستانش آویزان می‌شد با نیزه به موازات سینه و زیربغل بر او زخم می‌زدند تا کم‌کم بدن از ناحیه بالای کمر می‌برید و نصف می‌شد و نصف بالایی ظاهراً برای مدتی همچنان بر درخت آویزان می‌ماند و قسمت زیرین آغشته به خون بر زمین می‌افتاد. سرانجام هر دو قسمت بدن را در درون گودال کم‌عمقی در کنار درخت می‌نداختند.»

فریزر اضافه می‌کند که کسانی که در فیلیپین چنین قربانی‌های انسانی‌ای پیشکش کرده‌اند، هنوز زنده‌اند! مفهومی این است که تا زمان فریزر، چنین آیینی در جایی در فیلیپین اجرا می‌شده است! اینکه مسیحیت، وام‌دار چنین آیین‌هایی از اعصار پیش از خود است، به‌ویژه از همزمانی اعیاد مسیحی با این اعیاد باستانی پیشامسیحی آشکار می‌شود. فریزر در این مورد می‌نویسد:

«انجیل‌ها درباره روز تولد مسیح چیزی نمی‌گویند. همین‌طور کلیسای قدیم نیز روزی را به این مناسبت جشن نمی‌گرفت. اما به مرور زمان مسیحیان مصر، کم‌کم، ششم ژانویه را روز تولد منظور کردند و رسم گرمی‌داشت تولد منجی در این روز به تدریج اشاعه یافت تا آنکه در قرن چهارم سرتاسر شرق را فراگرفته بود. اما در پایان قرن سوم، یا آغاز قرن چهارم، کلیسای غرب که ششم ژانویه را هرگز به عنوان روز تولد نپذیرفته

بود، بیست‌وپنجم دسامبر را تاریخ حقیقی اعلام کرد و کلیسای شرق نیز این نظر را پذیرفت... چه ملاحظاتی مقامات کلیسا را به برگزاری عید کریسمس واداشت؟ انگیزه‌های این ابداع را نویسندehای سوری که خود نیز مسیحی بود به صراحت بیان می‌کند. او می‌گوید که «دلیل این که آباب دین، عید را از ششم ژانویه به بیست‌وپنجم دسامبر منتقل کردند این بود که بت‌پرستان در همان روز بیست‌وپنجم دسامبر تولد خورشید را جشن می‌گرفتند و به نشانه شادمانی مشعل برمی‌افروختند. مسیحیان نیز در این شادی و سرور شرکت می‌کردند. بنابراین وقتی آباب کلیسا تمایل مسیحیان به این جشن را ملاحظه کردند، تصمیم گرفتند که تولد حقیقی مسیح را در همین روز و عید تجلی را در ششم ژانویه جشن بگیرند. از این رو، همراه با این مراسم، جشن برافروختن مشعل تا روز ششم رواج یافت.» [سنت] آگوستین در ارشاد برادران مسیحی به این که آن روز باشکوه را مانند کفار نه به نام خورشید، بلکه به خاطر آفریننده خورشید جشن بگیرند، [در حقیقت] منشا بت‌پرستانه کریسمس را پذیرفته است، اگرچه تلویحا.»

بنابراین تراژدی ادیب شهریار، در زیرلایه خود، درونمایه کهن شاه بلاگردان را بازتاب می‌دهد که همه مصائب مردمی را که نمایندگی می‌کند، گناهان همه آن‌ها را بر دوش می‌کشد. اما طبیعتا بازروایی سوفوکل از این درونمایه کهن را به شیوه‌های دیگر هم می‌توان تفسیر کرد.

شروین وکیلی، پژوهشگر ایرانی، در پژوهش خود با نام «ادیپ شهریار»، به وجه دیگری از این داستان اشاره می‌کند: اینکه ادیب را می‌توان نماینده آرمان خودشناسی هم تفسیر کرد. در این صورت، تیرزیاس که از فاش کردن حقیقت طفره می‌رود، با گفتن اینکه شناختی که برای شناسنده سودی ندارد، بی‌ارزش است، نقطه مقابل او قرار می‌گیرد. این تفسیر از ادیب، به نحو نمادینی به آیین انتقال شر و روند بلاگردان‌سازی مرتبط است. مردم با شناختن خود به منزله سرچشمه شرارت‌ها، از بلاگردان ساختن و خالی کردن خشم و هراس خود بر سر یک «دیگری» خودداری خواهند کرد. همان‌طور که از قول کارل یونگ

در بخش بیست‌وهفتم با نام «بلاگردان» خواندید، «هیچ چیز در ما نمی‌تواند بروز کند، مگر آنکه قبلاً بخشی از خود ما بوده باشد.» آیین‌های انتقال شر، از منظر اخلاقی و حتی از منطری عارفانه، در حقیقت رفع مسئولیت است. و هر نوع خودشناسی، می‌بایست مشتمل بر مسئولیت‌شناسی اخلاقی هم باشد. این بخش را با نقل جملات شروین و کیلی در پژوهش پیش‌گفته، در فصل «چالش هویت» به پایان می‌رسانیم. و کیلی می‌نویسد:

«[ادیپ] مردی‌ست در جستجوی حقیقت. این شعار مشهور «خودت را بشناس» که بر سر در معبد دلفی آویخته بودند، ترجمه‌ای یونانی از جمله‌ای گاهانی‌ست که شالوده جهان‌بینی پارسی را برمی‌ساخته است. و ادیپ پیرو سرسخت این رهنمود است. او در سراسر داستان، جوای حقیقتی درباره خویشستن است و از تعقیب هیچ پرسشی و واگشودن هیچ معمایی، درباره خود سرباز نمی‌زند... ادیپ، پیش‌گویی‌ها را جدی می‌گیرد و برای گریز از تقدیر، انتخاب اصلی زندگی خود را انجام می‌دهد. از آگاهان درباره هویت خویش پرسش می‌کند و چالش‌های پیش‌اروی خود را یکایک برطرف می‌کند... ادیپ قهرمانی‌ست که در هر گام از این ماجراجویی جسورانه، خود را می‌جوید و چیزی درباره خود می‌آموزد. مسئله او، هویت خودش است و نه اراده آزاد انسانی. او اراده آزاد را پیش‌فرض می‌گیرند و بر آن مبنا پیش می‌رود تا با معمای هویت خویش روبه‌رو شود. درست بازگونه سوفوکل که مسئله‌اش اراده آزاد است و در مقابل، هویت خویش را بدیهی می‌انگارد. هر دوی این‌ها، [یعنی] ادیب آفریننده و آفریده ادبی، با دردی مشترک گرفتارند و آن بر جایی نالستوار ایستادن است و با امری استوار مخالفت کردن.»

با بخش بیست‌ونهم، به پایان دیگری‌نامه رسیده‌ایم! اگرچه حرف برای گفتن بسیار است و قصه‌های آدمی تمامی ندارد، اما هر نویسنده‌ای جایی باید نقطه بگذارد و هر قصه‌ای باید جایی به پایان برسد. قصه‌گویان قصه‌های عامیانه کهن، برای اینکه به جریان پیوسته زندگی اشاره کنند، در پایان قصه یادآوری می‌کردند که «قصه ما به سر رسید / کلاغه به خونه‌اش نرسید!» قصه‌های «ما» با آن «دیگری»‌ها هم هرگز به پایان خود نخواهند رسید

اما دیگری نامه با این بخش، پایان کار خود را اعلام می‌کند.

هویت سیال انسان‌ها در حیات اجتماعی، همواره داستان‌های تازه طرح می‌کند که بعضی داستان‌های دشمنی و بعضی دیگر داستان‌های دوستی‌ست؛ بعضی داستان‌های فهم متقابل و درک یکدیگر است و بعضی اصرار و لجابت و حتی خشونت برای پس‌زدن و ندیدن و نپذیرفتن. تلاش ما در پروژه گفت‌و شنود در آموزشکده توانا، چنانکه از نام پروژه هویداست، تقلیل مرارت‌ها، کاستن از دشمنی‌ها و تقویت دوستی و آیین گفت‌وگو بود. در بخش سی‌ام به عنوان آخرین بخش، شما مروری از بخش‌های قبل خواهید کرد و ما خط پیوسته‌ای را که از «آن دیگری بزرگ» در بخش اول به «از جادو تا دین» در بخش بیست‌ونهم رسید، روایت خواهیم کرد. بنابراین بخش آخر که همان بخش سی‌ام باشد، روایت کل روایت ما خواهد بود.

سی: دیگری‌های دیگری‌نامه

در طول ۲۹ بخش این مجموعه با هم سفری فکری و فرهنگی را طی کردیم که در آن مفاهیم و اصطلاحات متعددی طرح شد. این مفاهیم نه تنها به فهم بهتری از روابط بین انسان‌ها و «دیگری» در جوامع مختلف کمک می‌کنند، بلکه درک ما از ساختارهای اجتماعی، دینی و روان‌شناختی را نیز عمق می‌بخشند.

در ادامه، ۱۵ اصطلاح کلیدی که در پادکست دیگری‌نامه به آن‌ها پرداخته شد را معرفی می‌کنیم:

راست‌کیشی (ارتدوکسی)

به معنای پایبندی به اصول و باورهای عمومی و رایج یک دین یا فلسفه، که به طور سنتی و بی‌چون‌وچرا پذیرفته شده است.

کژآیینی (هترودوکسی)

به مخالفت با اصول رایج دینی یا فلسفی اشاره دارد؛ جریانی که به دنبال پرسش و زیر سوال بردن هنجارهای مسلط در حیات دینی است. ما این اصطلاحات را در بخش ششم با نام «جذابیت‌های کژآیینی» تعریف کردیم و در قالب داستان مزدک و بابک خرم‌دین، به نمونه‌های خارج شدن از جزمیات و اصول رایج دینی پرداختیم.

روند دگرسازی

فرآیندی اجتماعی-سیاسی که در آن گروه‌های مختلف به عنوان «دیگری» و غیر خودی بازشناخته و طرد می‌شوند.

دشمن‌تراشی

این اصطلاح در پیوند با همان روند دگرسازیست به ساخت و تقویت هویتی از آن «دیگری» راجع است که در آن افراد یا گروه‌هایی به عنوان دشمنان واقعی یا فرضی تصویر می‌شوند. در واقع روندهای دگرسازی، گاهی برای بهره‌برداری‌های سیاسی یک «دیگری» دشمن» یا متخاصم می‌سازند. ما در بخش سوم که همین عنوان «روند دگرسازی» را بر پیشانی خود دارد، با یادآوری داستان مشهور بر دار کردن حسنک وزیر در دوران حاکمیت مسعود غزنوی، مصداق بارزی از این دگرسازی به منظور بهره‌برداری سیاسی را نشان دادیم. داستان مشهور بی‌هقی را صدائیشگان ما به صورت تئاتر رادیویی اجرا کردند و اطلاعاتی که از اوضاع سیاسی آن زمان به شما ارائه کردیم برای نشان دادن این واقعیت تلخ بود که اتهام قمرطی بودن که به حسنک وزیر وارد شد، تا چه حد به این شاهزاده سغدی نامربوط بوده است. این اتهام برای حذف سیاسی این وزیر کارآمد طرح شده بود.

کژاندیشی یا ترجیحا دگراندیشی

خروج از مسیر پذیرفته‌شده و رایج فکری، که معمولاً به مخالفت با جریان مسلط اجتماعی تعبیر می‌شود. اگرچه تمامی پیشاهنگان دینی و معنوی که از راست‌کیشی سرپیچیدند و بدعت‌هایی را گذاشتند، دگراندیش هم محسوب می‌شوند اما این اصطلاح را معمولاً برای نویسندگان و متفکران به کار برده‌ایم. بخش بیست‌ویکم با نام «آن دیگری لامذهب: صادق هدایت» در حقیقت یک نمونه بارز و مشهور دگراندیشی را معرفی می‌کرد. صادق هدایت چنانکه در این بخش روایت شد، به عنوان یک مرد مجرد علاقه‌مند به مشروبات الکلی که ضمناً گیاه‌خوار بود و هیچ نوع اعتقاد مذهبی نداشت، در جامعه خود یک نویسنده دگراندیش محسوب می‌شد و از این بابت احساس خطر می‌کرد.

بدعت‌گذاری

نوآوری‌ها و تغییراتی که در باورهای دینی ایجاد می‌شود، به‌ویژه اگر مورد پسند اولیا دین قرار نگیرد، با تداعیات منفی، «بدعت» نامیده می‌شود. در بخش پانزدهم با نام «آنان که نمی‌میرند» از قول احسان یارشاطر در مقاله «کیش مزدکی» اصطلاح «بدعت‌گزار» و مترادف فارسی آن، یعنی «زندیک» را تعریف کردیم؛ شما در این بخش خواندید که:

«مسعودی می‌گوید که مزدک، کتاب زرتشت، یعنی اوستا را تاویل می‌کرد... و نخستین کسی بود که به «تاویل» و «باطن» اعتقاد داشت. تاملی در اصطلاح زندیک یا به عربی «زندیق» به همین نتیجه می‌رسد. زندیک اصطلاحی نکوهش‌آمیز و به معنای «گزارنده» است و به مانویان و همانندان ایشان و به‌ویژه به پیروان مزدک که برای اوستا، «زند» یا «گزارش» فراهم کرده بودند، اطلاق می‌شود. گفتار بیرونی که می‌گوید مانویان را فقط «مجازا» زندیق شمرده‌اند، می‌رساند که زندیق تمام‌عیار مزدکیان را می‌پنداشته‌اند.»

سیاست هویتی

این اصطلاح خود به تنهایی به بخش عظیمی از تغییرات و تحولات برنامه‌ریزی‌شده در حیات دینی اشاره می‌کند. سیاست هویتی به زبان ساده یعنی کانون‌های قدرت به‌ویژه دولت‌ها، برای تامین منافع خود مبادرت به شکل دادن به هویت گروه‌های اجتماعی می‌کنند.

اگرچه در دیگری‌نامه نمونه‌های زیادی از این سیاست هویتی را دیدیم، اما یک نمونه بارز آن شیعه‌سازی ایرانیان در دوران حکومت شاه اسماعیل صفوی‌ست. این در حالی‌ست که برخلاف تبلیغات دستگاه صفوی، نیای صفویان یعنی شیخ صفی‌الدین اردبیلی نمی‌توانسته است خود شیعه بوده باشد. در واقع صفویان ناچار شدند در پی سیاست هویتی خود که تبدیل ایران به یک کشور شیعی بود، نیای خود را هم شیعه جابزنند! در بخش پنجم با نام «سیاست هویتی و دروغ‌های سیاسی»، به تحلیل زبان‌شناسانه کسروی از رساله صفوه‌الصفاء پرداختیم. این رساله که مدت‌ها پس از مرگ شیخ صفی‌الدین اردبیلی، نیای شاهان صفوی نگاشته شده است، ادعا می‌کند که شیخ صفی‌الدین اردبیلی، شیعه‌مذهب

بوده اما تقیه می‌کرده است! کسروی با نکته‌سنجی‌های هوشمندانه خود فاش می‌کند که این رساله چیزی جز یک تبلیغات دروغین نبوده، چون شیخ صفی‌الدین اردبیلی، قطعا سنی‌مذهب بوده است! او همچنین با تسلطی که به ادبیات قُدمایی و ژانرهای مختلف آن داشته، یادآوری می‌کند که شجره‌نامه‌ای که برای شیخ صفی‌الدین اردبیلی در همین رساله ادعا کرده‌اند، یک شجره‌نامه ساختگی‌ست.

دگراندیشی دینی

این اصطلاح را در همان معنای ناراست‌کشی و یا کژآیینی در بخش ششم به کار بردیم. آن‌جا شما خواندید: یک عامل دیگر، به‌ویژه در استقبال از نوآوری‌های دینی، از قضا مخالفت کردن با دولت‌های فراگیر و فرهنگ جریان اصلی بوده که معمولا «توانگران» یا همان ثروتمندان، نمایندگان اصلی آن قلمداد می‌شده‌اند. دگراندیشی دینی یا کژآیینی به منزله مخالفت طبقاتی طبقات اقتصادی ضعیف‌تر علیه طبقات پول‌دارتر یا متمول‌تر، تاثیر مهمی در تحولات دینی جوامع داشته که می‌توانیم آن را «دخال‌ت از پایین» در ترسیم مرز میان راست‌کشی و کژآیینی بخوانیم.

دگردیسی هویتی

تغییر یا تحول هویتی که در مقایسه فرد یا جمع ممکن است تجربه شود؛ این اصطلاح مترادف متامورفوسیس یا استحاله روحی در ادبیات یونانی‌ست. ما در مجموع، سه کاراکتر را برای شما روایت کردیم که دگردیسی هویتی یا متامورفوسیس را تجربه کردند. یکی از آن‌ها در ادبیات مسیحی، یکی در سنت شاهنامه‌نگاری ایرانی و دیگری در ادبیات مدرن اروپایی بود؛ به ترتیب: پائولوس رسول که مطابق با کتاب اعمال رسولان، در جاده دمشق دگردیسی هویتی را تجربه کرد و از یک ضد مسیحی به یک مسیحی پرشور تبدیل شد. شما داستان پائولوس رسول را در بخش سیزدهم با نام «عشق یا کین‌توزی؟ مسئله این است» خواندید.

در بخش بیست‌وششم با نام «دگردیسی» به‌ویژه دگردیسی کوش پیل‌دندان را با دگردیسی دکتر جکیل در داستان مشهور رابرت لویی استیونسون مقایسه کردیم. با تحلیل‌های روایت‌شناختی و تاریخی می‌دانیم که اگر کوش پیل‌دندان در سنت

شاهنامه‌نگاری از هیولایی به یک انسان عادی تغییر وضع پیدا کرد، علت سیاسی هم داشت! اما دکتر جکیل داستان «مورد عجیب دکتر جکیل و آقای هاید» از استیونسون، در واقع به روی بد خود باخت؛ به آن جنبه شرور و هنجارشکن خودش.

ناب‌گرایان

این اصطلاح را در معنای گرایشی که خواهان بازگشت به شکلی خالص از دین یا ایدئولوژی هستند، به کار بردیم. حیدرعلی قلمداران یکی از این نمونه‌ها بود که داستانش به‌ویژه در بخش هشتم با نام «از دخمه‌ها تا امام‌زاده‌ها: مرزهای سیال فرهنگی» روایت شد. قلمداران خود شیعه‌زاده بود اما به بسیاری از باورهای رایج در میان شیعیان از منظر اسلامی ایراد وارد کرد و آن‌ها را بدعت‌های نادرست و ناشایست گروه‌ها و «احزاب غیرعلنی» دانست که برای اهداف سیاسی مضامین غیراسلامی را وارد سنت اسلامی کردند. در همین بخش از قول اشیپولر، پژوهشگر آلمانی خواندید که تا چه حد دورانی که به عنوان دوران اسلامی در تاریخ ایران شناخته می‌شود، تداوم سنت‌های پیش از خود است. اشیپولر رد معماری آتشکده‌ها را حتی در زیارتگاه‌های امامان شیعه پیدا کرده است. نتیجه گرفته بودیم که به هر حال روندهای فرهنگی سیال‌اند و مرز نمی‌پذیرند؛ اما برخی چهره‌های فرهنگی که «ناب‌گرا» هستند، نسخه‌های ناب و خالص را جستجو می‌کنند. یکی دیگر از این چهره‌ها، ابوالفضل برقی بود که داستان را در بخش نوزدهم با همین عنوان «ناب‌گرایان» خواندید.

مسلمان‌بازی

ما این اصطلاح را که در زبان فارسی به همین شکل، ساخته صادق هدایت است، درست در معنای «اسلام‌گرایی» گرفتیم که اصطلاحی نسبتاً جدید است. نویسنده و روشنفکر ایرانی که در دهه بیست خورشیدی در ایران شاهد میل سیاستمداران و شخصیت‌های فرهنگی در استفاده از احساسات دینی مردم بود، این اصطلاح را از باب انتقاد و نکوهش مطرح کرد. اصطلاح «مسلمان‌بازی» در نامه‌های هدایت به رفیقش، شهیدنورایی پیدا می‌شود که در فرانسه زندگی می‌کرد. هدایت در نامه‌هایش که غالباً حاوی توصیف شرایط ایران آن دوره است، از ممنوعیت خوردن و نوشیدن در ماه رمضان، از تلاش برای وارد کردن مفاد درسی اسلامی در دانشگاه‌ها و از تظاهر برخی شخصیت‌های فرهنگی به تقید به اسلام، به عنوان

«مسلمان‌بازی» تعبیر می‌کند. در بخش بیست‌ویکم با نام «آن دیگری لامذهب: صادق هدایت» با این اصطلاح آشنا شدید.

ضدقهرمان

به‌ویژه در جریان داستان کوش پیل‌دندان با مصداق این اصطلاح آشنا شدید: جانوری بدترکیب با دندان‌های بزرگ و گوش‌های زشت و آویزان که ضمناً فامیل سببی ضحاک هم بود! داستان کوش پیل‌دندان، سروده ایرانشاه‌بن ابوالخیر، درست مبتنی بر سنت شاهنامه‌نگاری خلق شده است. مانند دیگر نمونه‌های شاهنامه، از جمله شاهنامه مشهور فردوسی، سرچشمه داستان‌ها به ادبیات دوران ساسانی بازمی‌گردد. ایرانشاه بن ابوالخیر در حقیقت از منابعی استفاده کرده که به زبان پهلوی بوده اما هیچ کدام از آن‌ها به دست ما نرسیده است. آنچه برای ما در نقل داستان کوش پیل‌دندان مهم بود، تأکید بر این واقعیت بود که دشمن‌سازی در ادبیات، شیوه‌ها و شگردهای خاص خود را در هر سنتی ایجاد کرده است. در سنت ادبی شاهنامه‌نگاری ایرانی، نشانه‌هایی مانند پیوند خونی با ضحاک، مثل نابهنجاری ظاهری، مثل هرزگی جنسی از بارزترین نشانه‌های یک ضدقهرمان یا به تعبیر انگلیسی یک Bad Man است. داستان کوش پیل‌دندان را به‌ویژه در بخش بیست‌وچهارم که به همین نام است، پیدا خواهید کرد. اما مقدمات معرفی او را از بخش بیست‌وسوم با نام «خورشید دو نیم می‌شود» آغاز کرده بودیم. در این بخش که به کاراکتر ضحاک در سنت شاهنامه‌نگاری مربوط است، شما اصلی‌ترین نمونه یک ضدقهرمان در جهان ایرانی را که همان ضحاک باشد، خواهید شناخت. مطابق با سنت شاهنامه‌نگاری، ضحاک یا آژی‌دهاک، در تقابل با جمشید، تجسمی از شب و تاریکیست.

حاشیه‌نشین

این اصطلاح را به‌ویژه در بخش چهارم با نام «دگرباشان دیروز، خودی‌های امروز» به کار بردیم. مثال بارز این نوع گروه اجتماعی را در سرزمین‌های ایرانی در وهله اول، زرتشتیان یا به‌دینان دانستیم که پس از حمله امرای عرب یا عرب‌تبار به سرزمین‌های ایرانی، به مرور و طی روندی زمان‌بر، در سرزمین خود به گروهی حاشیه‌ای یا حاشیه‌نشین بدل شدند. در این بخش شما خواندید که «... دین زرتشت یا ترجیحا «به‌دینی»، در دوران

شاهنشاهی ساسانی، تنها دین رایج در فلات ایران نبود. اما زرتشتیان گروه اجتماعی بالادستی محسوب می‌شدند. آن‌ها در مناصب حساس و همین‌طور حاصلخیزترین سرزمین‌ها به صورت جمعیت‌های متراکم حضور داشتند. یکی از این مناصب حساس، مرزبانی‌ها بود. توزیع جمعیتی زرتشتیان در اواخر شاهنشاهی ساسانی نشان می‌دهد که از عراق امروزی تا ترکمنستان امروزی، از ترکیه امروزی تا افغانستان امروزی، جمعیت‌های زرتشتی با آتشکده‌های بزرگ و توان اقتصادی بالا، حضور اجتماعی-سیاسی پررنگی را تجربه می‌کردند.» در این بخش و بخش‌های بعدی آن، با نقل از جمشید کرشاسپ چوکسی که یک پژوهشگر بهدین و از پارسیان هند است، شما با این روند زمان‌بر و پیچیده آشنا شدید؛ روندی که گروه اجتماعی اصلی را در یک جامعه به پس می‌راند و به حواشی شهرها و مراکز مهم سیاسی و اقتصادی تبعید می‌کند.

آیین‌های انتقال شر

این اصطلاح با «بلاگردان» هم در ارتباط با همان است. این اصطلاحات متعلق به رشته انسان‌شناسی از رشته‌های مطالعاتی دانشگاهی اروپایی‌ست. جیمز فریزر که اثری کلاسیک و آموزنده با نام «شاخه زرین» نوشت، این اصطلاحات را با استناد به نمونه‌های وسیعی از این نوع آیین‌ها در سراسر سیاره، ابداع کرد؛ آیین‌هایی که در آن شر و بلا به فرد یا شیئی خاص منتقل می‌شود تا جامعه از گناهان و بلاهای پاک شود. بز بلاگردان ساختن از اشیا یا حیوانات مانند سگ یا حتی انسان‌ها نمونه‌ای از آیین انتقال شر هستند. آنچه کتاب «شاخه زرین» را به کتابی حساسیت‌برانگیز تبدیل کرد این بود که نشان می‌داد جوهره اصلی داستان‌های مسیحی در انجیل‌ها با محوریت عیسی مسیح، در واقع همان «بز بلاگردان» است. عیسی همان بلاگردان است که با مصلوب شدنش، بشریت از نحوست یا بلا نجات پیدا می‌کند. در بخش بیست‌وهفتم با نام «بلاگردان» با این مفهوم آشنا شدید. اما بخش بیست‌وهشتم با نام «شستن گناهان با آب» و همین‌طور بخش بیست‌ونهم با نام «ز جادو تا دین» جزئیات بیشتری از این نوع آیین‌های مفصل در سیاره را با شما در میان گذاشتیم. در آیین‌های انتقال شر، چه آب واسطه این انتقال شر باشد، چه یک بلاگردان، به هر حال قرار است که شر انتقال پیدا کند. رفتار انسان نشان می‌دهد که شرارت را قابل تسری یا انتقال محسوب می‌کرده است.

