

مفهوم دروغ در ایران باستان

دکتر شروین وکیلی

مدرس دانشگاه تهران

چکیده

در این نوشتار سیر تحول مفهوم دروغ در ایران عصر هخامنشی و چگونگی چفت و بست شدن آن با ساختارهای سیاسی بررسی می‌شود. تمدن ایرانی نخستین و تنها تمدن عصر پیشامسیحی است که مفهوم دروغ در آن هم‌طینتی سیاسی دارد و هم به مثابه کلیدواژه‌ای مرکزی در دستگامی اخلاقی کاربرد یافته است. چرایی این اهمیت یافتن دروغ در دستگام نظری ایرانیان باستان پرسش مرکزی این نوشتار است. بحث با واکاوی مفهوم دروغ در گاهان و اوستا آغاز و در ادامه، سیر تکامل مفهوم دروغ در متون اوستایی کهن و متأخر واریسی می‌شود. آنگاه این مفهوم به طور مقایسه‌ای با متون پارسی باستان به جا مانده از شاهنشاهان هخامنشی مقایسه و به ویژه کاربرد مفهوم دروغ در کتیبه بیستون تحلیل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: دروغ، راستی، اقتدار سیاسی، کتیبه بیستون، داریوش بزرگ.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۵/۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۸۹/۹/۱

Email: sherwinvakili@yahoo.com

مقدمه

فرهنگ ایرانی در بسیاری از زمینه‌ها ویژه و منحصر به فرد است و در بسیاری از موارد بنیان‌گذار و آغازگاه. در میان این زمینه‌ها و آن موارد، اندیشه دروغ بی‌تردید یکی از بحث‌برانگیزترین موارد است. از سویی، بحث‌های شالوده‌شکنان امروزی دربارۀ جفت متقابل معنایی راست و دروغ را می‌توان تا دل این فرهنگ و متون گاهانی دنبال کرد، و از سوی دیگر ردپای مفهوم «ارادت به حقیقت» فوکویی را هزاره‌ها پیش از دورانی که مورد توجه و تأکید اوست^(۱)، می‌توان در متونی باستانی ردیابی نمود. از سوی دیگر، با قطعیتی بالا می‌توان مفهوم عام و فراگیر دروغ و ارتباط آن با گناه و لغزش و شیطان را زاده شده در این حوزه فرهنگی دانست. از این رو، چه دربارۀ خاستگاه‌های مفاهیم بنیادین بر سازنده امر قدسی کنجکاو باشیم و چه در مورد تبارشناسی مفاهیم آغشته به قدرت مشتاق، بدان نیازمندیم که مفهوم دروغ را در ایران باستان به درستی بشناسیم.

ایران زمین، نخستین فرهنگی است که مفهوم دروغ را همچون تهدیدی فراگیر و جهان‌شمول مورد توجه قرار داد. کهن‌ترین متن‌هایی که کلمه دروغ را همچون کلیدواژه‌ای عام و اخلاقی در زمینه‌ای دینی به کار می‌گیرند، در اوایل هزاره دوم و اواخر هزاره سوم پ.م در ایران شرقی پدید آمدند و نخستین متونی که این کلیدواژه را به جایگاهی سیاسی و قدرت‌مدار برکشیدند، در ایران غربی و عصر زمامداری هخامنشیان نبشته شدند. مفهوم دروغی که در فاصله ۱۰۰۰-۱۲۰۰ پ.م به دست زرتشت تدوین شد، و کاربردی سیاسی که در ۵۰۰-۵۲۰ پ.م با نبوغ داریوش پیدا کرد، دو گامی بودند که این کلیدواژه را از زمینه عامیانه و مرسوم برکنند و به آن موقعیتی مرکزی بخشیدند، و ارج و اهمیت گرانگاهی معنایی را بدان اهدا کردند.

این که چرا زرتشت دشمنان خود را دروغزن نامیده، و نه به تنهایی دیوپرست

س ۶- ش ۲۰- پاییز ۸۹ _____ مفهوم دروغ در ایران باستان / ۱۷۵
یا بدکار و شیطانی، و این که چرا داریوش نیز دروغ را به همراه خشکسالی و دشمن یکی از سه تهدید بزرگ ایران زمین دانسته، تنها زمانی فهمیده می‌شود که مفهوم دروغ را در بافت تاریخی کهنش دریابیم و سیر دگردیسی و تکامل آن را در زمینه ایرانی‌اش واریسی کنیم. تنها آنگاه به بستری استوار مسلح خواهیم شد، که امکان فهم مفاهیم نوساخته‌تر و تازه‌تر دروغ را در چارچوب امروزینش برایمان فراهم خواهد کرد.

نخست: دروغ در گاهان زرتشت

کهن‌ترین متنی که امروز در دست داریم و از کلمه دروغ به عنوان مفهومی عام و فلسفی - اخلاقی بهره می‌برد، گاهان زرتشت است. متن‌هایی که به گمان زیاد خود پیامبر ایرانی سروده است و قدمتش به ۱۰۰۰ تا ۱۲۰۰ پ.م بازمی‌گردد. (shahbazi 1977: 25-35) باید به متون گاهانی چند بخش دیگر اوستای کهن (هفت هات و چند دعای کهن) را نیز افزود که آنان نیز با فاصله‌ای کم نسبت به زرتشت و به وسیله شاگردان نزدیکش تدوین شده‌اند. (Stausberg 2002, vol 1: 1-15)

اوستای کهن، از نظمی دقیق و پیکربندی مفهومی روشن و استواری برخوردار است که در متنی با این قدمت شگفت می‌نماید. در گاهان و هفت هات، چندین جم (جفت متضاد معنایی)^(۲) تازه به پیروان زرتشت معرفی شده‌اند. شکل تأکید کردن بر این کلیدواژگان و الگوی قرار گرفتنشان در متن نشان می‌دهد که این جم‌ها آشکارا از همان ابتدا به صورت دوتایی‌هایی منطقی اندیشیده و تدوین شده بودند. شرح و بسطی که در موردشان وجود دارد و شیوه چفت و بست شدن دقیق و وسواس‌آمیز آنها با هم نشان می‌دهد که مفاهیمی نوآورانه و بی‌سابقه هم بوده‌اند و زرتشت و مغان نخستین ناگزیر بوده‌اند در تعریف کردن و روشن ساختن حد و مرز معانی منسوب به آنها دقت نمایند و احتیاط به خرج

دهند تا این کلیدواژگان را از مفاهیمی که قاعدتاً در همان زمان در میان مردم و زبان روزمره‌شان رایج بوده، متمایز سازند.

بی‌تردید یکی از پنج جفت متضاد مهم گاهان، دروغ در برابر اشه (راستی) است. دروج در اوستا، همان است که در فارسی امروزی به دروغ تبدیل شده است و مانند کلیدواژگان بنیادین دیگر دوران مهم میان زرتشت تا داریوش، از دیرپاترین واژگان باقی مانده در زبان فارسی نیز هست. این واژه به همراه کلماتی مانند بوم، شادی، مردم، و مینو، از کهن‌ترین واژگانی هستند که با دلالتی کمابیش پایدار در طول سه هزاره به بقای خود ادامه داده‌اند و بنابراین، در کل زبان‌های انسانی استثنایی به‌شمار می‌روند.

دروج، واژه‌ای است اوستایی که به همین شکل در سایر زبان‌های ایرانی شرقی نیز رواج داشته است. ریشه اصلی آن در زبان پیش هند و اروپایی، dhrougho بوده است که از آن اسم dhruh به معنای آسیب، زیان، و «پیامد زیان‌بار رفتاری ارادی» ساخته شده است (کنت ۱۳۸۴: ۶۲۲ و ۶۲۳). این بن اولیه در زبان‌های آریایی به اشکالی کمابیش یکسان دگردیسی یافته است. در اوستایی، اسم دروج و درگوئه agoard (draoga) را داشته‌ایم که در متون گاهانی به خوبی حفظ شده است. همین واژه در پارسی باستان که به اوستایی بسیار نزدیک است، به دوروج / دوروغ (duruj) و درتوگه (drauga) تبدیل شده و اسم «دروخش» از آن ساخته می‌شده است. در هر دوی این زبان‌ها، دروغ به معنایی شبیه به امروز، با سخن و کلام پیوند داشته و حرف نادرست و گمراه‌کننده را نشان می‌دهد. همین واژه در سانسکریت به صورت دروه (druh) وجود داشته و آسیب / زیان معنا می‌دهد. دو واژه سانسکریت دیگر droha و drogha به معنای آسیب ناشی از بدخواهی و نیت بد نیز وجود داشته است (همان: ۶۲۰). در زبان‌های اروپایی شمالی نیز بقایای این واژه با دلالتی ایرانی باقی مانده است.

چنان که حتی امروز نیز در آلمانی فعل *trugen* به معنای فریب دادن را داریم. در گاهان، دروغ کلیدواژه‌ای است که با دقت زیاد و در موقعیتی حساب شده و سنجیده به کار گرفته شده است. دروغ همواره در برابر واژه‌اشه آمده است، و جم اشون / دروغزن محور مرزبندی مردمان در ادبیات گاهانی است. فعل مشابهی برای دروغزن در پارسی باستان نیز وجود داشته است. یعنی در برابر درگونت اوستایی، در وَجَنَه در پارسی باستان کاربرد داشته که به همین ترتیب دروغزن معنا می‌دهد.

دروغ در گاهان، دلالتی پیچیده‌تر از دروغ امروزی دارد. تقابل آن با مفهوم اشته بدان معناست که عناصر مفهومی نوآورانه و مهم منسوب به اشته به آن نیز نشت کرده و همچون نوعی پادمفهوم برای نظم حاکم بر گیتی عمل می‌کرده است. اشته، که هنوز در زبان فارسی در قالب اسم‌هایی مانند ارشیا باقی مانده است، در گویش اوستایی به حالت اسمی آشا خوانده می‌شده و برابر نهادش در سانسکریت رته^۱ و در پارسی باستان آرته^۲ است (کنت ۱۳۸۴: ۵۴۸ و ۵۴۹) که در نام‌هایی مانند اردشیر و اردوان و اردستان و اردبیل به یادگار مانده است. مفهوم دقیق این واژه جای بحث بسیار دارد. در اینجا تنها به طور خلاصه اشاره کنم که می‌توان آن را با «نظم حاکم بر جهان، به ویژه جهان مادی» مترادف دانست. از این رو، دروغ عبارت است از کژرفتاری و انحراف از نظم عادی و طبیعی حاکم بر هستی. چنان می‌نماید که دروغ در ابتدای کار ارتباطی چنین پیوسته و درونی با زبان نداشته باشد، و تنها همچون ضد «نظم طبیعی و خوب» عمل می‌کرده است، چنان که از طنین سانسکریت آن چنین معنایی فهمیده می‌شود، و به عنوان یک قاعده باید پذیرفت که معانی باقی مانده در سانسکریت به شکل اولیه و

1. rta

2. arta

ابتدایی محتوای واژگان در سپهر هند و ایرانی نزدیک‌تر هستند و معمولاً شکل قدیمی‌تر و پیشازرتشتی فرهنگ آریایی‌های اولیه را منعکس می‌کنند.

چنین می‌نماید که پیوند ناگسستنی میان دروغ و زبان، و یکی گرفتن آن با «سخن ناراست و ناسازگار با نظم طبیعت» برداشتی زرتشتی باشد که پس از انقلاب دینی زرتشتی رواج یافته است. باز در اینجا مجال آن نیست که به شرحی گسترده بپردازم، پس تنها اشاره می‌کنم که یکی از دستاوردهای بسیار مهم انقلاب فکری زرتشت، زبان‌مدارانه کردن نظام هستی‌شناسی/اخلاق بود. به همین دلیل هم کلماتی مانند ورد/دعا (مشره) دلالتی بنیادین و هستی‌شناسانه یافتند و کل مفاهیم در زنجیره‌ای متراکم از ارتباطها با زبان پیوند خورد.^(۳)

دوم: دروغ در چشم هخامنشیان

وقتی سخن از دروغ به میان می‌آید، ذهن‌های تربیت شده در حال و هوای یونان‌زده مدرنیته معاصر، نخست نقل‌قول‌هایی از هرودوت و کسنوفانس را به یاد می‌آورد که درباره راستگویی پارسیان داد سخن می‌دهند. همه به یاد دارند که هرودوت گفته بود مغان به کودکان پارسی سواری و کمانگیری و راستگویی را آموزش می‌دهند (Herodoti 1988, I, 136)، و در جایی دیگر تأکید کرده بود که ناشایست‌ترین کار در چشم پارس‌ها ابتدا دروغ‌گویی است، و پس از آن وامدار بودن، و این دومی را از آن رو بد می‌دارند که فرد مقروض ممکن است ناگزیر شود دروغ بگوید (همان: بند ۱۳۶). تأکیدهای مشابهی را در متن مورخان یونانی دیگری که درباره اخلاق ایرانیان می‌نوشتند، و به ویژه در آثار کسنوفانس می‌توان باز یافت.

با این وجود، این که تصویر ایشان از دروغ‌گویی و راستگویی پارس‌ها در زمانه حاکم بر دوران هخامنشی به راستی چه بوده است، جای تأمل دارد. متون

یونانی، در واقع، روایتی بیرونی و معمولاً اساطیری از ظهور و سیطره من پارسی را به دست می‌دهند، که به وسیله حاشیه‌نشینانی که در کنار و نه در مرکز این نظم نوین می‌زیستند، تدوین شده است^(۴). بر مبنای این متون، پارسیان مردمی هستند نیرومند، زیبارو، نژاده، جنگاور، و «راستگو» که به خاطر همین ویژگی‌های برجسته، نقش رهبری مردمان جهان را بر عهده گرفته‌اند.

هرچند متون یونانی در روزگار ما شهرت بیشتری دارد، اما حقیقت آن است که محتوای آن از دایره اطلاعاتی اندک و معمولاً آمیخته به افسانه‌سرایی و دروغ‌گویی و اغراق ویژه یونانیان فراتر نمی‌رود. در این میان، متونی کم حجم اما بسیار مهم را هم داریم که در همان زمان هخامنشیان و زودتر از منابع یونانی نوشته شده‌اند، و شالوده نظم نوین و ارتباط آن با دروغ و راستی را به شکلی سنجیده‌تر و قابل اعتمادتر به دست می‌دهند.

مهم‌ترین منبع از این دست، نبشته‌های شاهان هخامنشی و به ویژه سخنان داریوش است که از نظر تاریخی کهن‌ترین منبع مستند و مستقیم ما از مفهوم دروغ در ایران باستان به‌شمار می‌رود. چرا که تمام متون اوستای کهن که به قرن‌ها پیش از این دوران تعلق دارند، و اوستای نو و ونیداد که بیشترشان در دوران هخامنشیان تدوین شدند (Kellens 1983: 35-44)، و متون مورخان یونانی، به شکلی که در اختیار ما قرار دارند، قرن‌ها بعد نگاشته شدند و نسخه‌های اولیه‌شان را برخلاف دیوارنگاره‌های هخامنشی امروزه در دست نداریم.

در میان متون یاد شده، بی‌تردید مهم‌ترین متن نبشته بیستون است. این در ضمن کهن‌ترین نبشته‌ای هم هست که در آن به دروغ پرداخته شده و اولین متن سیاسی جهان است که مفهوم دروغ را در مقام کلیدواژه‌ای تعریف شده و روشن به‌کار گرفته است. با یک نگاه به بیستون، می‌توان دریافت که داریوش هنگام آماده‌سازی متن یاد شده، به روشنی چارچوبی زرتشتی را در ذهن داشته است،

هرچند گویا با توجه به رواداری دینی چشمگیرش، خود زرتشتی متعصبی نبوده است.

نخستین اشاره به دروغ در بیستون به زمانی مربوط می‌شود که از کردارهای کمبوجیه سخن در میان است (کنت ۱۳۸۴: ۴۰۳). در آنجاست که داریوش می‌گوید کمبوجیه برادرش بردیا را پنهانی کشت، و خود به مصر لشکر کشید، و در این هنگام «دروغ در پارس و ماد و بقیه سرزمین‌ها زیاد شد (DB 10)». «آنگاه در بند بعد، داریوش از فراز آمدن گئوماتای مغ سخن می‌گوید و این که او می‌گفت بردیاست، و دروغ می‌گفت. آنگاه شرح دلوری‌های پارس‌ها و مادهای هوادار داریوش و شش پهلوان همراهش می‌رود و شورش‌های استان‌های گوناگون در سال ۵۲۲ پ.م شرح داده می‌شود. جالب آن است که در حین بحث درباره این شورش‌ها، داریوش با متانت و خویشتنداری قابل تحسینی از هر نوع ارجاع منفی نسبت به ایشان خودداری می‌کند. یعنی نه براساس سنت آشوری دشمنانش را بیمار و فلج و دیوانه و نمک‌شناس می‌نامد، و نه طبق سنت سومری - بابلی ایشان را دشمن خدایان و نقض‌کننده قانون الاهی قلمداد می‌کند. لقب دروغگو درباره هیچ یک از آنها به کار نمی‌رود، حتی در مواردی که شخصی ادعای دروغ آشکاری مانند بردیا یا نبودکدنصر بودن را داشته است. تنها جایی که این کلمه درباره کسی به کار گرفته می‌شود، در مورد ارخه پسر هلدیتاست که در بابل درفش شورش برافراشت و درباره‌اش گفته شده که دروغگو بود (DB 49). در مقابل، وقتی شرح نبردها به پایان می‌رسد و نوبت به ارائه فهرست شورشیان می‌رسد، داریوش تأکید می‌کند که دشمنانش دروغگو بوده‌اند. (DB 52)

داریوش در بیستون، کلیدواژه دروغ را نه برای شماتت دشمنانش، که بیشتر به‌عنوان کلیدواژه‌ای مرکزی برای توصیف شرایطی سیاسی به کار گرفته است. سند این ادعا آن که این عبارت بیشتر در ربع پایانی کتیبه تکرار شده است، یعنی

همان جایی که داریوش مشغول صورتبندی ایدئولوژی سیاسی خویش است. در این بخش می‌بینیم (کنت ۱۳۸۴: ۴۰۲-۴۰۴) که دروغ علت نافرمانی در سرزمین‌های ایرانی (دهیوم‌ها) دانسته شده است (DB 49):

... مردی آرَخ نام، ارمنی، پسر هلدیت، او در بابل برخاست، سرزمینی به نام دوبال. از آنجا به مردم این‌گونه دروغ گفت: من نبودکدرچر پسر نبونید هستم...

داریوش در مقام پادشاهی نامدار که در زمان نگارش این کتیبه نیرومندترین انسان کره زمین است، جانشینان خود را برای سلطنت نیک و درست اندرز می‌دهد، و مبنای اصلی اندرزنامه او، مبارزه با دروغ و رعایت راستی است. او می‌گوید که «خود را از دروغ بیای و مراقبت کن»، و دروغزن را مجازات کن تا کشور ایران در امان بماند (DB 55). بنابراین، دروغ هم خصلتی اخلاقی و فردی دارد و هم به پیامدهایی سیاسی و اجتماعی منتهی می‌شود.

کلمه دروغ به شکلی معنادار در پایان نبشته بیستون نیز بارها تکرار می‌شود (کنت ۱۳۸۴: ۴۳۴ و ۴۳۵)، در جایی که داریوش از کسی که نبشته را می‌خواند، خواسته تا آن را خراب نکند و محتوایش را به اطلاع دیگران برساند، و تأکید کرده که سخنانش را دروغ ندانند. داریوش در چند جا بر این نکته که سخنانش راست بوده و نه دروغ تأکید کرده است. این تأکید بیشتر در جاهایی است که به کارهای بزرگ و بی‌نظیرش اشاره می‌کند. به عنوان نمونه، وقتی می‌گوید در یک سال همه شورشیان را شکست داده، تأکید دارد که دروغ نمی‌گوید، و در جای دیگر اشاره می‌کند که کردارهای بزرگ دیگری هم از او سر زده که از بیم دروغگو پنداشته شدنش، آنها را نقل نکرده است. (DB 56-58)

از کتیبه بیستون، چند نکته به روشنی آشکار است. نخست آن که داریوش دروغ را با گفتار و ادعا و به ویژه گفتار مربوط به قدرت و سخن بافته با گفتمان سیاسی مربوط می‌دانسته است. دیگر آن که دروغ آن عاملی بوده که باعث

نابسامانی سیاسی و شورش و انقلاب و کشمکش می‌شده است، و سوم آن که دروغ امری روشن و سنجیدنی است که می‌توان بر مبنایش دروغ‌گویان را شناخت و مجازات کرد و خود را از آن حفظ کرد.

مفهوم دروغ وقتی روشن‌تر می‌شود که به نبشته نقش رستم بنگریم (کنت ۱۳۸۴: ۴۴۹-۴۵۷)، و به متن بسیار مهمی پردازیم که داریوش در آن خودانگاره خویش را به عنوان شاه آرمانی برای آیندگان ثبت کرده است. در این متن که ارزش فراوان دارد و جای بحث بسیار، داریوش می‌گوید که دوست راستی است، و با دروغگو دوست نیست. عبارتی که در اینجا به کار گرفته است، دقیقاً ترجمه همان بند اوستاست که به دوستی با راستی (اشه = ارته) و دشمنی با دروغزن (پیروان دروج) سفارش می‌کند. در این کتیبه، داریوش تا حدودی منظور خویش از دشمنی با دروغ را نیز روشن کرده است، به عنوان نمونه گفته که از خشم و تندخویی پرهیز می‌کند و سخن مردمان را زود باور نمی‌کند و کسی را بی‌دلیل مجازات نمی‌کند و مانع ستم توانا بر ناتوان و ناتوان بر توانا می‌شود، که توجه به این دومی و قایل شدن این تمایز در تاریخ اندیشه سیاسی و سیر تحول مفهوم عدالت بسیار اهمیت دارد و نیازمند به بحثی بیشتر است.

مضمون مخالفت با دروغ در کتیبه جانشینان داریوش با این برجستگی دیده نمی‌شود، هرچند همه ایشان در چارچوب وضع شده به‌وسیله داریوش سخن می‌گویند و معمولاً عین گفتارهای او را نقل می‌کنند و اصولاً به خاطر محدودبودن منابع بازمانده از آن دوران، می‌توان فرض کرد که مفهوم دروغ را هم به همان شکل به کار می‌گرفته‌اند، و اثری از آن در بیست و پنج قرنی که بر آنها گذشته باقی نمانده است. تنها نکته قابل اشاره آن که در کتیبه دیوان خشایارشا، که کاملاً در امتداد متن بیستون و نقش رستم قرار دارد، خشایارشا به اهورمزدا و ارته (اشه) به روشنی و آشکارا ارجاع می‌دهد (XPa)، اما به شکلی غافلگیرکننده

س ۶-ش ۲۰- پاییز ۸۹ _____ مفهوم دروغ در ایران باستان / ۱۸۳
هیچ ارجاعی به دروغ نمی‌دهد (همان: ۴۷۹). یعنی نمی‌گوید که دیوپرستان، که به‌وسیله او سرکوب شدند، دروغزن و هوادار دروغ هم بودند.

حال و هوای حاکم بر کاربرد دروغ در کتیبه‌های هخامنشی، در کل به‌وسیله متون یونانی نیز تأیید می‌شود. هرودوت، کسنوفانس، و نمایشنامه‌نویسی مانند آیسخولوس آشکارا پارسیان را راستگو می‌دانند و معمولاً کلمه دروغ را یا برای توصیف گفتارهای یونانیان استفاده می‌کردند و یا برای شماتت پارسیان. به عنوان چند نمونه، می‌توان به گفتار گوبریاس پارسی اشاره کرد، وقتی در نکوهش حکومت گئوماتای مغ سخن می‌گوید (Herodoti, III, 72). همچنین آریاندس وقتی مورد مشورت خشایارشا قرار می‌گیرد، می‌گوید که راستگویی پیش‌فرض سخن گفتن یک پارسی نجیب‌زاده است. (همان: بند ۲۰۹)

سوم: چرا دروغ؟

پرسشی که خواه ناخواه در اینجا مطرح می‌شود آن است که چرا دروغ تا این حد در ایران باستان اهمیت داشته است؟ متونی که تا اینجای کار مرورشان کردیم، در دامنه بسیار گسترده ۳۳۰ تا ۱۱۰۰ پ.م (یعنی حدود هفتصد و هفتاد سال) تداوم داشته‌اند و این به تنهایی از تاریخی مدون بخش عمده تمدن‌های امروزیین حاضر بر صحنه زمین طولانی‌تر است. اگر به ادامه تاریخ دیرپای ایران‌زمین نیز بنگریم، همچنان مفهوم دروغ را در جایگاهی مرکزی بازخواهیم یافت. در دوران اشکانی و ساسانی ارزش‌های اخلاقی زرتشتی و تأکید شدید وی بر پرهیز از دروغ کمابیش با همان پافشاری سیاسی هخامنشیان احیا شد، و حتی پس از هجوم اعراب نیز بحث درباره دروغ همچنان اهمیت و مرکزیت داشت و در نهایت به تفکیک مفاهیم دینی مهمی مانند اخلاص در برابر ریا، و نیت در برابر کردار ظاهری منتهی شد. پیگیری سیر تحول این مفهوم در دوران‌های بعدی پژوهشی

شیرین و جذاب است که از دایره بحث این نوشتار خارج است و از این رو آن را به جا و زمانی دیگر واگذار می‌کنم تا از بحث اصلی خویش، یعنی تحلیل شرایط ظهور دروغ بازمانم.

به راستی چه عوامل جامعه‌شناسانه، چه متغیرهای سیاسی، و کدام ساز و کارهای تعریف هویت جمعی در کار بوده‌اند که مفهوم دروغ را به این شکل غیرعادی و ویژه تا مرتبه کلیدواژه‌ای سیاسی برکشیده‌اند؟ چه فرآیندهایی برای تعریف «من»، و چه راهبردهایی برای منضبط کردن سوژه تکامل یافته‌اند که پرداختن به دروغ را در مقام محوری اخلاقی و متصل به کردار چنین برجسته ساختند؟ و چه ارتباطی میان زبان و خویشتن پیش‌فرض گرفته می‌شد، و چه مسائلی از آن برمی‌آمد، که دروغ پاسخی عملیاتی به آن به‌شمار می‌رفت؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها، نخست از دیدی درونی و آنگاه از نگاهی بیرونی به مفهوم دروغ خواهیم نگریم.

می‌توان از شرایط اجتماعی خاصی پرسید که مجال تفکیک قایل شدن سیاسی و اجتماعی میان سخن راست و دروغ را فراهم می‌آورد. در این حالت، ما از زاویه‌ای بیرونی به دروغ می‌نگریم و کنش دروغ گفتن در فضای عمومی را می‌سنجیم، با پیامدهایی که در حوزه قدرت دارد، و بازتاب‌هایی که در تعادل قدرت‌های مشروع و غیرمشروع به جا می‌گذارد. با مرور منابعی که ارائه شدند، دو نکته را درباره مفهوم اجتماعی دروغ از دیدی «بیرونی» می‌توان تشخیص داد. نخست آن که دروغ از همان دوران زرتشت با سیاست پیوند داشته است. این که شخصیت‌های خاصی دروغ‌زن و گروه‌هایی خاص از مردم به عنوان هواداران دروغ متمایز شده‌اند، نشان می‌دهد که دروغ با ساختارهای اجتماعی و نهادهای مستقر قدرت پیوندی داشته است. به عبارت دیگر، زرتشت که پیامی نو و آیینی تازه پیش آورده بود، محتوای دین خویش را منطبق با قانون طبیعی و سیر کیهانی

رخدادها (اشه) می‌دانست، و مخالفانش را به نادیده گرفتن این نظم، و مختل ساختن آن متهم می‌کرد. نکته مهم در این میان آن است که دروغ گاهانی که خصلتی هستی‌شناسانه دارد، به سرعت به زبان پیوند خورد و گفتار اوستایی همچون بازنماینده راستین اشه، و بنابراین، گفتارهای متعارض با آن به عنوان نقاط تجلی دروغ بازشناخته شدند.

به این شکل، زبان خصلتی مقدس یافت، و به شکل خاصی از این زبان مقدس (سازگار با اشه) نیروهایی جادویی منسوب شد. این کلام راستین نیرومند را مَنتَرَه می‌نامیدند، که با دعا یا وردِ امروزین هم‌معناست. تأکید زرتشت بر منتره و بر نیرومند بودن برخی از منتره‌ها، همان است که بعدها در چشم ساکنان تمدن‌های همسایه همچون استفاده جادویی و افسانه‌آمیز از زبان جلوه کرد، و به آنجا کشید که یونانیان و رومیان باور کردند که مغان به خاطر تسلطشان بر زبان می‌توانند بر نیروهای طبیعی نیز فرمان رانند. این البته در متون اولیه زرتشتی نیز وجود داشت، چرا که در آنجا هم سخن راست سپری در برابر گزند نیروهای زیانکار دانسته شده بود، و حتی خود اهورامزدا نیز هنگام رویارویی با اهریمن از سلاح منتره برای غلبه بر او بهره می‌جست.

به این ترتیب، زبان مقدس دینی (منتره / اشه) از زبان نامقدس روزمره جدا شد، و پادنهادهای خود را در هم در قالب زبان ضد مقدس (دروغ) پدید آورد. این زبان‌های مقدس و ضد مقدس به دلیل پیوندشان با نیروهای جادویی و تأثیر نافذشان بر نظم حاکم بر گیتی، از زبان روزانه مردم جدا بودند. این دو شکل خاص از زبان بودند که به وسیله نیروهای اهورایی یا اهریمنی استفاده و به پیشرفت و آبادانی یا تباهی و زیان منتهی می‌شدند. بدیهی بود که این دوگانه زبان‌شناسانه بتواند از همان ابتدای کار دلالتی سیاسی پیدا کند. طبقه‌ای از مردمان که به زیور سخن راست آراسته بودند، راستگویان (اَشَوْتان) بودند. کسانی که با

پیروی از راه‌اشه، همزمان راستگو و پارسا دانسته می‌شدند. اینان همان انجمن مغان و شاگردان زرتشت بودند، و درویشان پیرو ایشان، و شاهان و پهلوانان پرهیزگاری که به او گرویده بودند. قدرت زبان آمیخته به اشه به عنوان نمونه از آنجا روشن می‌شود که در اساطیر ایرانی چهار پیرو آغازین راستی (گشتاسپ، پشوتن، اسفندیار و جاماسپ) دارای چهار قدرت برتر (بینش مینوی، عمر جاویدان، روین‌تنی و دانش فراگیر) دانسته می‌شوند. آشکارا، اینان شخصیت‌هایی سیاسی هستند با موقعیتی والا و تأثیرگذار در نظام اجتماعی، که مشروعیت خود را در جامعه‌ای زرتشتی به دلیل «راست» بودنشان پایدار می‌دارند. در مقابل ایشان نیز سیاستمداران و وزیران و سرداران قرار می‌گیرند. اوستای کهن به روشنی در این باره به دو طبقه اجتماعی کرپن‌ها و کوی‌ها ارجاع می‌دهد، که احتمالاً همتای طبقه موبدان و اشراف در جامعه زرتشتی بوده‌اند. اینان همان هواداران دروغ هستند که در برابر پیروان راستی صف آرسته‌اند. به این ترتیب، از همان ابتدای کار، ادعای آیین زرتشتی درباره همخوانی با اشه، و تأکید زرتشتی در خصلت زبان‌مدارانه امر قدسی، سازگاری با نظم حاکم بر هستی را با نیکی اخلاقی و این دو را با گفتار راست یکی گرفت و به این ترتیب دشمنان خود را نه تنها مخالف با نظم طبیعی، که محروم از سخن راست دانست. دروغ در این تعبیر، گذشته از معنای مرسوم و هنجارینش به عنوان «سخن فریب‌آمیز و ناراست»، دلالتی اخلاقی و هستی‌شناسی نیز یافت، و از این نقطه تا سیاسی شدن این مفهوم بیش از گامی فاصله نبود. این گام چنان که دیدیم، در دوران خود زرتشت برداشته شده بود.

با این وجود در زمان هخامنشیان بود که دروغ گفتن به صورت جرمی سیاسی اهمیتی جهان‌شمول یافت. این تا حدودی بدان دلیل بود که دولت هخامنشی دولتی جهان‌گستر بود. مفاهیمی را که هخامنشیان برای دو و نیم قرن برای

سازماندهی جمعیت‌های انسانی وضع کردند و به کار بستند، همچون آغازگاهی استوار و تثبیت شده در نطفه هویت اقوامی بسیار باقی ماند، هرچند معنا و دلالت آن به تدریج به شکلی واگرا تکامل یافت و گاه به چیزی یکسره متفاوت تبدیل شد.

داریوش بزرگ بی‌تردید رهبری خردمند، سیاستمداری نیکوکار، مدیری بسیار لایق، و نظریه‌پرداز نابعه در حوزه علوم سیاسی بوده است. با این وجود از ماهیت نیمه خدایی کوروش که گویی تمام اینها را به همراه فرهنگ عجمی داشته است، محروم بود. از این رو بود که نبردهایش برای تصاحب تاج و تخت به تلفات انسانی چشمگیری منتهی شد، و چه بسا که همین تلفات و هزینه سنگین محرکی برای صورتبندی نظم اجتماعی هخامنشی به شکلی چنین منظم و دقیق، و بیان شدنش در قالب کتیبه‌ها بوده باشد. کوروش نیاز چندانی به صورتبندی نظمی که به طور طبیعی در اطرافش می‌روید احساس نمی‌کرد، و کمبوجیه نیز که برخلاف تحریف‌های یونانی فرزند خلف همان پدر بود، از مشروعیت و قدرتی معارضة‌ناپذیر برخوردار بود. داریوش اما، تاج و تخت را با جنگیدن به دست آورد و در این میان حدود صد هزار تن کشته شدند که بیشترشان هم اعضای قبایل ایرانی بودند. شاید به این دلیل بود که داریوش، و طبقه حاکم و نظریه‌پرداز آن روز ایران زمین، توانستند به شکلی ریشه‌ای درباره ماهیت قدرت سیاسی و خطرهای تهدیدگر آن بازاندیشی کنند. کتیبه‌های هخامنشی از داریوش به بعد سندهایی انکارناپذیر و بسیار مهم را در اختیار ما می‌گذارند، که صورتبندی دقیق و روشن دستاوردهای این بازاندیشی را دربرمی‌گیرد. ساختار این کتیبه‌ها، چنان که در نوشتار دیگری نشان داده‌ام، بر محور سه جفت متضاد معنایی استوار است: مردمان / مردان / جنگاوران در برابر دشمنان، کشاورزی / آباد کردن زمین در برابر خشکسالی، و شادی در برابر دروغ.

داریوش به روشنی می‌گوید که اهورامزدا بوم، مردم و شادی را آفرید، و چنین باد که ایران‌زمین را از خشکسالی، دشمن و دروغ بپاید.

دروغ در اینجا به عنوان یکی از ارکان نظم هخامنشی آشکارا رسمیت یافته است. چنان که بررسی متون نشان داد، مفهوم دروغ هخامنشی دنباله مستقیم یکی از تعبیرهایی است که از دروغ زرتشتی برمی‌آید. این درواقع همان شاخه فلسفی مفهوم دروغ است که از تجلیات دروغ در قالب‌های دیوآسا و داستان‌گونه فاصله می‌گیرد و آن را به منشی اخلاقی و کرداری اجتماعی مبدل می‌سازد که صلح و نظم عمومی را تهدید می‌کند.

دروغ در این تعبیر، تولید سخنی است که با نظم طبیعی حاکم بر جهان، که تا سطح نهادهای اجتماعی تعمیم یافته، در تضاد باشد. بنابراین، دروغ نوعی جرم سیاسی و کرداری بر ضد نظم اجتماعی مستقر است. در اینجا به طور خاص دروغ همان ادعای اقتدار است که از سوی کسی فاقد حق مطرح می‌شود. ارتباط جم حق / ناحق با دروغ، البته دیرینه و بنیادین است، اما در اینجا چون حق در سپهر سیاسی تفسیر می‌شود، دروغ نیز به کرداری برای غصب اقتدار سیاسی دگردیسی می‌یابد.

چنان که در نوشتار دیگری نشان داده‌ام^(۶)، گوتامایی که در بیستون از او نام برده شده، به احتمال زیاد خود بردیا پسر کوروش است. در اینجا این ناسازه سر برمی‌آورد که چگونه داریوش در کتیبه‌ای به شماتت دروغگویان می‌پردازد و خویشتن در همان متن دروغی به این بزرگی را می‌نگارد؟

یک تفسیر سطحی از این ماجرا، آن است که فرض کنیم داریوش مخاطبانش را ساده‌لوح فرض کرده، و در کل صورتبندی کتیبه‌ای مانند بیستون را برای مخاطب عامی تنظیم کرده که قرار نبوده هیچ‌گاه حقیقت را دریابد. به این ترتیب، داریوش یک سیاستمدار دغ‌کار عادی خواهد بود که برای دستیابی به قدرت

دروغ گفته و پسر کوروش را از میان برداشته و بعد هم با خیال راحت به بافتن داستان‌هایی درباره او پرداخته و در عین حال فراموش نکرده که دروغگویان را هم سرزنش کند!

این تفسیر به گمانم با بافت متن کتیبه بیستون ناسازگار است. این نکته که گوماتا برای شش ماه بدون شورش و معارض سلطنت کرده، نشانگر آن است که وارث قانونی و بی‌رقیب تاج و تخت بوده است، و در آن شرایط چنین کسی جز بردیا نمی‌توانست باشد. در ضمن این را هم داشته باشیم که روایت‌هایی ضد و نقیض درباره قتل بردیا وجود دارد که با شرایط آن روزگار همخوانی ندارد. کمبوجیه در زمانی که در مصر مشغول جنگ با دشمن و تکمیل طرح جهانگیر پدرش بوده، نه توانایی و موقعیت آن را داشته که برادرش - که خود حاکم ماد و ارمنستان و پهلوانی بزرگ بوده - را از میان بردارد، و اگر هم می‌داشت، نه چندان نابخرد بوده که چنین کند و کشور را با جنگ داخلی روبه‌رو سازد. در دوران حکومت کمبوجیه هیچ ردپایی از ناآرامی در درون ایران‌زمین وجود ندارد که بتوان آن را به کشته شدن بردیا نسبت داد، که در آن هنگام هم دومین مرد قدرتمند کشور بوده، و هم جانشین برادرش کمبوجیه، که پسری از خود نداشته است. بنابراین، کشته شدن بردیا در شرایط جنگی آن روزگار، به دست کمبوجیه‌ای که در زمان فتح سوریه و مصر و جزایر اژه نبوغ و خردی بسیار از خود نشان داد، نامحتمل، و فاقد سند تاریخی است.

در مقابل، شواهد چندی برای تأیید این که گوماتا همان بردیا بوده وجود دارد. گوماتا نامی پارسی است به معنای «داننده صفت گاو» که احتمالاً لقبی مهرپرستانه است. این اسم می‌تواند نام دیگر بردیا باشد، که این نام دوم در واقع لقبی است به معنای «بزرگ». گوماتا کسی بوده که با مغان ارتباطی نزدیک داشته، و خودش هم یک مغ دانسته شده است، و این با خوی و خصالت پدرش

کوروش هم می‌خواند که استادانش مغان بودند. در ضمن، بعید نیست آن مغانی که گوماتا به حلقه‌شان تعلق داشته است، غیرزرتشتی - و بنابراین احتمالاً مهرپرست - بوده باشند. چون بر تخت نشستن بی‌معارض و آرام او با دوره‌ای انقلابی از بازسازی ساخت سیاسی شاهنشاهی دنبال شد که آرمانگرایانه و ناسنجیده بود و احتمالاً از خاستگاهی دینی سرچشمه می‌گرفت و نه سیاسی، از این رو بود که داریوش هنگام کودتای خود از پشتیبانی طبقه اشراف پارسی بهره‌مند بود و وقتی پیروز شد، اموال مصادره شده را به صاحبانشان بازگرداند و معابد را بازگشایی کرد، و اینها همه به معنای رخدادهای انقلابی دینی و اقتصادی‌ای بوده که در همان شش ماه رخ نموده است.^(۷)

داریوش در کتیبه بیستون برخلاف سایر شورشیان تبار و دودمان گوماتا را ذکر نمی‌کند و جملاتش درباره او حتی ابهامی دارد که می‌توان آن را به خود بردیا نسبت داد. گوماتا نیز از پاسارگاد برخاسته بود و می‌گفت «من پسر کوروش هستم.»

به گمان من، بردیا با توجه به این دلایل، به دست برادرش کشته نشده و پس از او بر تخت تکیه زده است. شاید خود بردیا به یاری مغان همراهش به نوعی کودتا دست زده باشد. چون ترتیب رخدادها در بیستون چنین است که ابتدا او شاه می‌شود و بعد کمبوجیه «به مرگ خود» می‌میرد. بعید است در شرایط آن روزگار که همه در جریان توالی مرگ دو شاه بوده‌اند، داریوش در این باره دروغ گفته باشد. چه بسا کمبوجیه در مصر بیمار شده و به بستر افتاده باشد، و برادرش در غیاب او در پاسارگاد تاج‌گذاری کرده باشد. به هر صورت روشن است که این گذار قدرت بدون خونریزی و به شکلی قانونی انجام پذیرفته است، چون اشاره‌ای به مخالفت‌ها و شورش‌ها در برابر شاه شدن گوماتا وجود ندارد، و اگر به راستی چنین چیزی رخ داده بود، داریوش از اشاره به آن فروگذار نمی‌کرد.

داریوش سردار برجسته و بزرگی بوده که دست راست شاهنشاه پیشین به‌شمار می‌رفت و با دیدن سیاست بردیا که به فروپاشی شاهنشاهی منتهی می‌شد، رهبری اشراف پارسی را بر عهده گرفت و سرورش را از سر راه برداشت. دلیل شورش‌های مداوم بر ضدش و ادعای رهبران شورشیان ماد که خود را بردیا می‌نامیدند، به این ترتیب روشن می‌شود.

در این باره، باز معمای کتیبه بیستون در برابرمان قرار دارد. داریوش در این کتیبه، گوماتا را مغی دانسته که حقی بر تاج و تخت نداشته، و به دست او کشته شده است. این نکته که او حقی بر تاج و تخت نداشته، دروغ است، یعنی گزاره‌ای است که حقیقت بیرونی ندارد. در عین حال، داریوش کسی نبوده که چارچوب نظری چنان استواری درباره اقتدار سیاسی نوظهورش را تدوین و ثبت کند، و آنگاه این قدر نسنجیده چنین خطایی را در آن مرتکب شود. من تردیدی ندارم که روایت مرسوم درباره کشته شدن بردیا به دست برادرش، که هرودوت و سایر نویسندگان یونانی نیز نسخه‌هایی گوناگون از آن را وام گرفته‌اند، محصول دستگاه تبلیغاتی داریوش بوده است، و این دستگاه در این مورد خاص دروغ می‌گفته است. با این وجود، این که داریوش خود در کتیبه مشهورش در سرزنش دروغ، چنین بی‌شرمانه همان را بگوید، جای بحث دارد.

در فهم کتیبه بیستون، من به پیش‌فرضی منطقی قایل هستم، و آن هم این که متن بیستون مانند سایر متون نوشته شده به‌وسیله دربار هخامنشیان، وحدتی درونی و انسجامی معنایی دارد. داریوش در زمان نوشتن بیستون بزرگ‌ترین پادشاه کره زمین بود که با چشم‌پوشی از سرخپوستان نورسیده و چین نوپا، بر تمام شهرها و سرزمین‌های کره زمین فرمان می‌راند. متون دربارش را برجسته‌ترین دانشمندان آن روزگار آماده می‌کردند. و بزرگ‌ترین صنعتگران و هنرمندان آن را می‌نگاشتند و ثبت می‌کردند. به عبارت دیگر، در زمان خواندن

کتیبه‌ای مانند بیستون باید به یاد داشته باشیم که با متنی سر و کار داریم که به وسیله «بهترین»ها در سطحی جهانی آماده شده است. پس از دوران هخامنشیان، در واقع این تمرکز بهترین‌ها در یک نظم سیاسی و ساختار اجتماعی، دیگر ممکن نشد. در شرایطی که در آشفتگی پیش و پس از هخامنشیان نظم‌ی درونی و منطقی سازگار را در متون رسمی و بیانیه‌های سیاسی می‌بینیم، و رویارو با شواهدی که صورتبندی دقیق و روشن مفاهیم در عصر هخامنشی را نیز نشان می‌دهد، به گمانم باید این پیش‌فرض سازگاری درونی را پذیرفت.

اگر چنین کنیم، ناگزیر خواهیم شد مفهوم دروغ را به شکلی خاص تعبیر کنیم. به گونه‌ای که به نظم درونی بیستون خدشه‌ای وارد نکند. کتیبه بیستون (در کنار ایلامی و اکدی) به خطی چندان نوظهور و در جایگاهی چندان بلند نگاشته شده، که خواندنش برای مردم عادی و رهگذران ممکن نبوده است. مقصود داریوش از نوشتن این کتیبه، آشکارا ثبت کردن رخدادهای هویت‌بخش و سرنوشت‌سازی در ایران‌زمین بوده، به گونه‌ای که آیندگان بتوانند آن را بخوانند. معاصران او، تا دو سه قرن بعد، تنها با دیدن تندیس داریوش بر فراز گذرگاه کوهستانی بغستان روایت‌های پهلوانی پارسیان کشنده گوماتا را به یاد می‌آوردند. اما خط و نوشتار این کتیبه، آشکارا مخاطبانی دوردست‌تر و خاص‌تر را هدف گرفته است^(۸). بنابراین، کتیبه بیستون در زمان خودش کاربرد تبلیغاتی نداشته و با مخاطب عمومی هم ارتباطی برقرار نمی‌کرده است. روایت رسمی درباره داریوش درباره کودتا را روایت‌های شفاهی منتقل می‌کردند، و اینها چندان موفق بودند که در گوشه دورافتاده‌ای مانند یونان نیز نویسندگانی دروغزنی مانند هرودوت را شیفته خود کردند.

در بیستون، گویا دروغ در معنای سیاسی صرفش به کار گرفته شده باشد. داریوش به دروغگو بودن مدعیان سلطنت، پس از شکست خوردنشان اشاره

می‌کند. دربارهٔ بردیا نیز چنین است. تأکید بر دروغگو بودن او به جز یک استثنا، در انتهای متن و بخشی که فرجام نبردهایش را شرح می‌دهد، اختصاص یافته است. این بدان معناست که گویی دروغ در آن دوران، بسته به حقی بازتعریف شده بود که تا حدودی خصلمتی پسینی داشته است. یعنی کسی دارای حق سلطنت است که بر تخت آرام گرفته باشد، و جز او بقیهٔ مدعیان چنین حقی ندارند. کسی که در نبردها پیروز شده باشد، با پشتیبانی قانون طبیعت (اشه) بر رقیبانش چیره شده است، نه لزوماً از آن رو که تباری نژاده دارد، بلکه بدان دلیل که راست می‌گوید، و «ارته» راستی را دوست، و دروغ را دشمن می‌دارد.

به این ترتیب، چیرگی در نبردها، نه تنها دستاورد نبوغ و تدبیر شاه، که نشانهٔ همخوانی کردار او با قوانین حاکم بر گیتی دانسته می‌شده است. در ایران باستان، وقتی دو تن بر سر موضوعی اختلاف پیدا می‌کردند، یکی از این دو راه را برای داوری برمی‌گزیدند: یا در حضور شاهدانی به نبرد تن به تن با یکدیگر می‌پرداختند، و این را «مرد و مرد» می‌گفتند. یا آن که اگر یکی از دیگری ضعیف‌تر و کهنسال‌تر بود و به هر دلیلی «مرد و مرد» را نمی‌پذیرفت، به «ور» تن درمی‌داد، یعنی آزمونی دردناک یا خطرناک (مانند گذر سیاوش از آتش) را انجام می‌داد. در این شرایط نیز انجمنی از داوران بر اجرای مراسم «ور» نظارت می‌کردند، اما داور راستین، نه زور دو طرف، که نیروهای طبیعی بودند.

جنگ، اگر در زمینهٔ دینی جهان باستان نگریسته شود، نوعی داوری «مرد و مرد» بزرگ بوده است. دو تنی که مدعی قدرت و دستیابی به سلطنت هستند، با یارانش به نبرد با هم برمی‌خیزند. در اینجا، مردم جامعه همان کسانی هستند که نقش شاهدان را در داوری مرد و مرد بازی می‌کنند. پیروزمند، نه تنها رقیب را از سر راه خود برمی‌دارد، که مشروعیتی را نیز در چشم این شاهدان به دست می‌آورد، چرا که باور عمومی بر این بوده که «حق به حق‌دار می‌رسد». نیروهای

طبیعی در آزمون «ور»، و رخداد‌های جنگ‌مدارانه در میدان رزم، فرد سازگار با اشته را از پیرو دروغ جدا می‌کند، و اولی را بر دومی چیره می‌سازد. این برداشت، در واقع همان مفهوم فره ایزدی را نشان می‌دهد، و توجیه می‌کند که چرا بعدها پادشاهان جنگاوری مانند خسرو پرویز وقتی بر رقیبانی نیرومند غلبه می‌کنند، بر سکه‌هایشان به خود لقب «فره افزون» را می‌دهند.

درباره داریوش و بردیا نیز چنین اتفاقی رخ داده است. داریوش در نبردی تن به تن بردیا را از پای درآورد. در نتیجه نوعی آزمون مرد و مرد انجام پذیرفته است. شش پارسی نژاده نه تنها همدستانش در کودتا، که شاهدان این مراسم خونین بوده‌اند. داریوش در بندهای ۱۳ و ۱۶ کتیبه بیستون به روشنی می‌نویسد که به یاری اهورامزدا و به دست خود بردیا را کشته است. این دقیقاً همان ترتیبی است که کشمکش‌های مرد و مرد بر اساس آن فرجام می‌یافته است.

گذشته از همان یک مورد استثنایی که گفتیم، داریوش در بدنه اصلی نیشته‌اش مدعیان سلطنت را دروغزن نمی‌نامد. در مقابل، وقتی نوبت به نتیجه‌گیری می‌رسد، پس از نام بردن از هر یک، این جمله را می‌آورد که «او دروغزن بود». و بعد گزاره اصلی مورد ادعای ایشان را که دروغ بوده را آورده است. برخی از این گزاره‌ها، اتفاقاً در زمان طرح شدن دروغ نبوده‌اند. یعنی به عنوان نمونه، آخرین ایلامی که به دروغ گفت «من شاه ایلام هستم»، به راستی در زمان بیان این حرف شاه ایلام شده بود. همچنین است وضعیت فراده‌ی مروی «که می‌گفت من در مرو شاه هستم». اینان بدان دلیل دروغ می‌گفتند که حاکمیت خود بر سرزمین مورد ادعایشان را در نهایت از دست دادند. به عبارت دقیق‌تر، برخوردار نبودنشان از حقی که به دروغ مدعی‌اش بودند، پس از شکست خوردنشان آشکار شد.

از این رو، گمان می‌کنم مفهوم دروغ گفتن در بیستون، بیش از آن که به

ادعای برخورداری از تباری شاهانه یا «فرزندِ فلان و بهمان کس بودن» مربوط باشد، به طلبِ اقتدار سیاسی کردن در شرایطِ غیابِ حق مربوط باشد. گوماتا هم به این ترتیب دروغگو بوده است، چون از فرّ لازم برای نگهداری آن قدرت، و پیروزی ضروری برای اثبات آن حق بی‌بهره از آب درآمد.

دروغ، به این ترتیب، گذشته از بیان روابط میان سخن مشروعیت‌بخش / ادعای سیاسی و حق، با فره ایزدی و پشتیبانی شدن یا نشدن به‌وسیلهٔ نیروهای طبیعی / آسمانی نیز چفت و بست می‌شود. در این معناست که مفهوم دروغ در عصر هخامنشی بالغ شد، و پس از آن نیز با دلالتی کمابیش مشابه در آیین شهریاری ایرانیان باقی ماند.

دومین رویکرد به دروغ اما، از نگاهی درونی برمی‌خیزد. گذشته از کاربست اجتماعی و سیاسی دروغ، آیا می‌توان برای آن مفهومی عام‌تر و فردی‌تر نیز در نظر گرفت؟ آیا گذشته از سپهر عمومی و زمینهٔ سیاسی، که در آن هواداران اشه و دروغ به صف‌آرایی در برابر یکدیگر می‌پرداختند، عرصه‌ای خصوصی، فردی، و بنابراین عمومی و فراگیر وجود داشته که دروغ در آن با اخلاق هر انسان مربوط شود؟

شواهد نشان می‌دهند که در آغاز چنین بوده است، و دست کم در متون گاهانی، این مفهوم انسانی و فردگرایانه از دروغ است که پررنگ‌تر است و همچون مقدمه و زمینه‌ای برای مفهوم سیاسی و اجتماعی دروغ کاربرد دارد.

زرتشت در گاهان، دروغ را به عنوان مفهومی اخلاقی و هستی‌شناسانه به‌کار می‌گیرد، و چنان که دیدیم، این کلیدواژه به زودی به عنصری مرکزی در تعریف ارتباط فردِ اشون با زبان تبدیل شد. راستی، که بزرگ‌ترین فضیلت اخلاقی زرتشتی است، هم در زبان انعکاس می‌یافت، و هم به‌وسیلهٔ زبان پشتیبانی می‌شد. به این ترتیب، ضد آن نیز می‌بایست حضوری نیرومند در زبان داشته باشد، و آن

دروغ بود.

دروغ در این معنا، شکلی از ارتباط «من» با زبان است. شکلی از ارتباط که بسیار پیش از هایدگر، ارتباط من با هستی را نیز تعیین می‌کند. به این خاطر است که دروغ در نهایت به صورت بیماری و دیوی که در تن رنجور و لاشه لانه می‌گزیند، تبلور می‌یابد. دروغ هر چند از جنس زبان و از رده نشانگان اخلاقی است، اما در هستی انسان، و در بدن او رخنه می‌کند. در حدی که مرگ، و گنبدن جسد، خود نوعی دروغ است. در اینجا بدن خالی از زندگی است که لانه دروغ می‌شود. این تا حدودی بیان تلویحی این نکته است که بنابراین، بدن سرزنده و سالم و هشیار، با راستی آمیخته است. این همان مفهوم اشه است. طبیعت، که زندگی در آن موج می‌زند، زیر فرمان قانون اشه قرار دارد. از این رو، هر آنچه در آن رخ دهد، راست است. دروغ انحرافی از این راستی است، و شکستی است که در اشه رخنه می‌کند، و نتیجه آن، مرگ و نیستی و غیاب زندگی است، که در جسد و لاشه تبلور می‌یابد.

این تفسیر نشانگر درونی شدن افراطی جم راست / دروغ در سطح فردی است. «من» به این شکل در اتصال با زبان به ساختار خودمدار و انتخابگر تبدیل می‌شود، که می‌تواند اشه را رعایت کند، یا با آن مخالفت ورزد. حاصل این دو، لذت یا رنج، زندگی یا مرگ، و قدرت یا ناتوانی است.

نتیجه

به پشتوانه آنچه که گذشت، می‌توان از تحولی ژرف در پیکربندی مفهوم من در دو مرحله متوالی عصر زرتشتی و عصر هخامنشی سخن گفت. من زرتشتی و من پارسی که شکل تکامل یافته‌اش بود، سرشتی متمایز با «من»های کهن‌تر داشت. این سوژه به نظامی انضباطی مسلح بود، که از ساز و کاری زبانی برای ارجاع به خود و تنظیم خود استفاده

س ۶-ش ۲۰- پاییز ۸۹ _____ مفهوم دروغ در ایران باستان / ۱۹۷
می‌کرد، و قوانین راستی را به شکلی زبانمدارانه و بنابراین خودآگاهانه بازنمایی می‌کرد.

پی‌نوشت

- (۱) برای آگاهی بیشتر ر.ک.به: فوکو ۱۳۷۸.
- (۲) برای آگاهی بیشتر ر.ک.به: وکیلی ۱۳۸۱.
- (۳) دربارهٔ این مضمون ر.ک.به: وکیلی ۱۳۸۹: گفتار دوم.
- (۴) ر.ک.به: بریان ۱۳۸۶.
- (۵) حروف و اعداد ذکر شده در کل متن به کتیبه‌های پارسی باستان مورد نظر ارجاع می‌دهد. برای توضیح بیشتر به ر.ک.به: کنت ۱۳۸۴.
- (۶) برای آگاهی بیشتر ر.ک.به: وکیلی ۱۳۹۰: بخش سوم.
- (۷) ر.ک.به: بریان ۱۳۷۷، ج ۱.
- (۸) برای بحثی مفصل در این باره ر.ک. به: هینتس ۱۳۸۷.

کتابنامه

- بریان، پیر. ۱۳۷۷. تاریخ امپراتوری هخامنشی. ترجمه مهدی سمسار. تهران: زریاب.
- _____ . ۱۳۸۶. وحدت سیاسی و تعامل فرهنگی در شاهنشاهی هخامنشی. ترجمه ناهید فروغان. تهران: اختران.
- بنگستون، هرمان. ۱۳۷۶. یونانیان و پارسیان. ترجمه تیمور قادری. تهران: فکر روز.
- بویس، مری. ۱۳۷۵. تاریخ کیش زرتشت. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: توس.
- دوستخواه، جلیل. ۱۳۷۰. گزارش و تحقیق اوستا. ج ۲. تهران: مروارید.
- فوکو، میشل. ۱۳۷۸. نظم گفتار. ترجمه باقر پرهام. تهران: آگه.
- کنت، رولاند، گ. ۱۳۸۴. فارسی باستان. ترجمه سعید عریان. تهران: سازمان میراث فرهنگی و گردشگری.
- نیولی، گاردو. ۱۳۸۱. زمان و زادگاه زرتشت. ترجمه سیدمنصور سیدسجادی. تهران: آگه.

وکیلی، شروین. ۱۳۸۱. دربارهٔ جم. www.soshians.net.

_____ . ۱۳۸۹ (زیر چاپ). *گاهان و زند گاهان*. تهران: پازینه.

_____ . ۱۳۹۰ (زیر چاپ). *تاریخ تمدن هخامنشی*. تهران: شورآفرین.

هیئتس، والتر. ۱۳۸۷. *داریوش و ایرانیان*. ترجمهٔ پرویز رجیبی. تهران: ماهی.

منابع انگلیسی

Herodoti. 1988. *Historiae*, (ed. C. Hude). Oxford: Oxford Classical Text.

Inslar, S. 1975. *The Gathas of Zarathustra*. Leiden: E. J. Brill.

Kellens, J. 1983. "Avesta". *Encyclopaedia Iranica*. 3. New York: Routledge and Kegan Paul.

Shahbazi, A. S. 1977. "The Traditional Date of Zoroaster' Explained". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*.

Stausberg, M. 2002. *Die Religion Zarathushtras*. Vol. I & II. Stuttgart: Kohlhammer.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی