

نسبت آرمان و واقعیت در اندیشه سیاسی زرتشت، مانی و مزدک در دوره ساسانی

محسن سلگی*
شجاع احمدوند**



چکیده

این مقاله بر آن است که نسبت میان «آرمان» و «واقعیت» را در اندیشه زرتشت، مانی و مزدک، واکاوی کند. اندیشه‌های زرتشت، مبنای شکل‌گیری دولت ساسانی و حرکت تأسیسی اردشیر بابکان بود. مانی و مزدک که در دوره ساسانیان ظهور کردند، در تقابل با ساسانیان قرار گرفته و با وجود

* (نویسنده مسئول) دانشجوی دکترای علوم سیاسی (گرایش اندیشه سیاسی) دانشگاه علامه طباطبایی

(soroushenoo@yahoo.com)

** دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی

(Ahmadvand@atu.ac.ir)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۶/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۵

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سیزدهم، شماره دوم، بهار ۱۳۹۷، صص ۳۲-۷

همکاری قباد با مزدک و شاپور دوم با مانی، به دلیل عدم هماهنگی میان آرمان و واقعیت در اندیشه مانی و مزدک، این دو اندیشه به حاشیه رانده شده و شکست خوردند. در حالی که، در اندیشه زرتشت، میان «اسطوره و قدرت» و «آرمان و واقعیت» هم‌بندی ارگانیک وجود داشت؛ امری که موجب بقای اندیشه زرتشتی به عنوان گفتمان غالب آن روز شد. مانی و مزدک، نه تنها با حاکمیت ساسانی ناهماهنگ بودند، بلکه با ساخت ارزشی و فرهنگی ایران آن روز نیز سازگاری نداشتند و نتوانستند در ایران، پایایی و مانایی قوم‌بخشی داشته باشند. به این ترتیب، پرسش اصلی این نوشته آن است که چه نسبتی میان آرمان و واقعیت در گفتمان‌های زرتشتی، مانوی، و مزدکی وجود دارد. فرضیه این است که رابطه آرمان و واقعیت در گفتمان زرتشتی، رابطه‌ای همساز و از آن سو در گفتمان مانوی و مزدکی، رابطه‌ای ناهم‌ساز است. برای آزمون این فرضیه که به روش توصیفی-تاریخی انجام می‌شود، ابتدا بحثی نظری درباره آرمان و واقعیت مطرح شده است. آن‌گاه شرایط امکان ظهور آرمان یا اسطوره را در سه مکتب فکری یادشده بررسی خواهیم کرد و در نهایت، نسبت این مفاهیم دوگانه -آرمان و واقعیت- را در مکتب‌های مورد مطالعه، خواهیم سنجید.

واژگان کلیدی: اسطوره، قدرت، آرمان، زرتشتی، مانوی، مزدکی، ساسانی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

مفاهیم اسطوره‌ای ایران باستان، در نسبتی عینی با واقعیت هستند، اگرچه لزوماً این نسبت، نسبت تطابق یا سازگاری نباشد. در سنجش این نسبت است که در الگوی زرتشتی‌گری، تطابق آرمان با واقعیت، در مانویت، جدایی آرمان از واقعیت، و در مزدکی‌گری، تقابل این دو عامل را شاهد هستیم. اوج و اعتلای تطابق و هم‌وزنی آرمان و واقعیت را می‌توان در روی کارآمدن دولت ساسانی توسط اردشیر بابکان مشاهده کرد. اردشیر، که فردی صاحب اندیشه و حکمت بود، در کتاب پیراج «کارنامه اردشیر» - که به‌درستی کتاب وحدت ایران‌زمین نامیده شده است - آرمان‌های چهارگانه زرتشت را برای خدای واحد، دین واحد، کشور واحد، و شاه واحد به‌رخ می‌کشد. آرمان وحدت در اندیشه زرتشت، در اسطوره‌های ایرانی ریشه دارد. ساموئل کدی به‌درستی حمله اسکندر به ایران را حمله به اساطیر ایرانی می‌داند؛ یعنی اینکه اسکندر، ایران را به ایرانستان و چندین پاره جداگانه تقسیم کرد و پس از آن، ملوک الطوائفی، کشور را به قلمروهای کوچک و مستقل تحت اداره طوایف تقسیم کرد و وحدت سراسری ایران، دچار فروپاشی شد. اردشیر بابکان این چندپارگی را به‌عنوان وضعیتی اهریمنی و آرمان وحدت را به‌منزله آرمانی اهورایی ترسیم کرد که در «کارنامه اردشیر بابکان»، تحقق آن را مهم‌ترین اقدام دولت خود می‌داند.

نگاه کوتاهی به اندیشه‌های زرتشت، مانی، و مزدک، به‌وضوح منظومه‌مند بودن اندیشه ایشان را آشکار می‌سازد (هاشمی‌نژاد، ۱۳۸۵: ۱۷).

نگاه هندسی و منظومه‌مند زرتشت به عالم و آدم، نشان‌دهنده ذهنیت کل‌گرا و منسجم در تفکر ایرانی است. در برابر این مدعا، اقبال لاهوری نگاه دیگری به تفکر

ایرانی داشته است. وی در کتاب «سیر فلسفه در ایران» بر این نظر است که ایرانی هرگز درکی از کلیت ندارد. او مانند پروانه‌ای سرمست در یک باغ است که بر گل‌های مختلف می‌نشیند و از گلی به گلی دیگر پرواز می‌کند، اما درنهایت، نمی‌تواند تصویر و تصویری از کل باغ داشته باشد. سپس اضافه می‌کند، اگر به فرض توانست نگاهی کلی را اتخاذ کند، نمی‌تواند همچون یک هندو آن را در زندگی خویش به کار گیرد (لاهوری، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۵).

این مقاله بر آن است که برخی از وجوه کل‌گرایانه و دست‌گامند اندیشه ایرانی را از خلال اندیشه‌های زرتشت، مانی، و مزدک نشان دهد. افزون‌براین، اندیشه‌های زرتشت، هم توسط خود او و هم توسط هوادارانش، نه تنها در زندگی عمومی، بلکه در زندگی سیاسی به کار گرفته شد. حال آنکه اندیشه هندویسم هرگز نتوانست در زندگی سیاسی و به‌ویژه تأسیس حکومت به کار گرفته شود.

۱. تعریف مفاهیم

۱-۱. اسطوره^(۱) و واقعیت

بشر نخستین، همواره برای توجیه جهان واقعی، دست به آفرینش اساطیر زده و آفریده‌های خود را به‌عنوان آفرینش‌گر تلقی کرده است. آنچه ما اسطوره می‌نامیم، برای باورمندان به آن، واقعیتی قطعی و قاطع بوده است. شخص باورمند به اسطوره، آن را نه یک انتزاع، بلکه شناخت و عاملی می‌داند که در مناسک و مراسم تشریفاتی خاص تجربه‌اش کرده و آن را به شیوه‌های گوناگون «زندگی می‌کند» (الیاده، ۱۳۹۱: ۳۳).

۲. امکان آرمانشهر و واقعیت

در «نامهٔ تنسر» گفته می‌شود که ایران به توصیف ارسطو، توسط اسکندر به اجزای پراکنده‌ای تجزیه شد، که مورخان عرب از آن با عنوان «ملوک الطوائفی» نام برده‌اند. این اقدام اسکندر، به آرمان وحدت‌گرای زرتشت برای خدای واحد، دین واحد، شاه واحد، و کشور واحد آسیب رساند و آرمان ایرانی‌هخامنشی مبتنی بر این مقوله‌های چهارگانه را به‌چالش کشید. حرکت اردشیر بابکان برای ایجاد شاهی واحد، کشوری واحد، و دینی واحد در راستای بازگرداندن اساطیر و آرمان‌های

ایرانی بود (هاشمی‌نژاد، ۱۳۸۵: ۱۷).

به این ترتیب، اردشیر دوباره میان آرمان ایرانی و واقعیت، پیوند محکمی برقرار کرد. دین واحد، خدای واحد، شاه واحد، و کشور واحد، چهار آرمان ایرانی عصر زرتشت بودند که حاصل آن‌ها در آرمان وحدت ایران زمین قابل جمع است.

به دشواری می‌توان میان فکر اسطوره‌ای و آنچه زرتشت می‌گوید، تمایز قائل شد. این مشکل درباره مانی، در سطح نازل‌تر و سپس درباره مزدک در مرتبه‌ای کمتر نسبت به زرتشت و مانی نیز وجود دارد. دلیل ادعای یادشده این است که زرتشتی‌گری نسبت به مانوی‌گری و مزدکی‌گری، بسی بیشتر، ویژگی دین و مذهب بودن دارد. توضیح اینکه پرسشی جدی وجود دارد که می‌گوید، آیا اسطوره همان دین است یا حتی با آن یکی است؟ این پرسش را نمی‌توان نادیده گرفت، زیرا برای شناخت معنای دین در بستر زمانی مورد بحث، فهم نسبت اسطوره با جلوه‌های مختلف امر دینی ضروری است. در بن هر دو، نوعی غریزه دینی وجود دارد و به نظر می‌رسد که نخستین اعتقادات دینی انسان، اسطوره‌ای و زاییده ذهن خود او بوده است. با وجود این، دشوار است که دین و اسطوره را یکی بدانیم و جابه‌جا کنیم. اسطوره، ابتدایی‌تر، عاطفی‌تر، و شهودی‌تر از دین و کمتر از آن عقلانی است و دنباله طبیعی گونه‌ای نگره بشری و روان‌شناسی انسان ابتدایی است. اسطوره، اغلب، انگاره‌های مقدس را معوج می‌کند، زیرا در شکل‌گیری آن انگاره‌های مقدس، عواطف و عوامل نامعقول، نقش عمیقی دارند (مورنو، ۱۳۷۶: ۲۲۸-۲۲۷).

حلقه پیوند اسطوره و قدرت در اندیشه زرتشت، حماسه و تفکر حماسی است. حماسه که زاییده اسطوره است، بسیار بیشتر از آن، نمایانگر آمال و آرمان یک قوم است و در واقع، نسبت به اسطوره، کمتر آسمانی و بیشتر زمینی است؛ برای نمونه، اسطوره نبرد روشنایی و تاریکی و دو خدای مربوط به آن در تفکر زرتشت، در قالب حماسه نبرد ساسانیان و اشکانیان، یا ایرانی و غیرایرانی تجلی می‌یابد.

در اندیشه مانی و مزدک، اسطوره به شکست می‌انجامد؛ حماسه‌های شکست‌خورده و تراژیک، هنگامی که اسطوره‌ای فاتح نیست، دیگر نمی‌تواند حماسه باشد. اسطوره در تفکر مانی، همانا پیروزی تاریکی بر روشنایی است. موبدان که برای او نماد تاریکی هستند، بر دنیا چیره‌اند. تفکر مانی برخلاف زرتشت، هیچ

منجی دنیوی ای را وعده نمی دهد و نمی آفریند، بلکه او در برابر واقعیت با وجود معترض بودن، درنهایت از پای درمی آید و نمی تواند در قالب یک تفکر حماسی، فرد قهرمان یا منجی خود را نشان دهد و به او نشان افتخاری بیاویزد؛ ازاین رو، به ترک دنیا، اندیشه زاهدانه، و عزلت منشاءه آبای کلیسای قرون وسطی وصل می شود؛ تفکری که راه خود را از سیاست و دنیا جدا می کند و کار قیصر را به قیصر و مسیح را به مسیح می سپارد.

درباره مزدک، این خود اوست که می خواهد نقش منجی را ایفا کند. مزدک که اسطوره برابر بودن ذاتی انسانها را طرح می افکند که توسط خدایان بد به انحراف و نابرابری کشانیده شده است، حماسه برابر کردن انسانها را طی یک انقلاب اجتماعی در سر می پروراند.

به نظر می رسد، راز مانایی و پایایی تفکر زرتشت در ایران را برخلاف مانی و مزدک باید در مفهوم حماسه جست و جو کرد. گویا حماسه در اندیشه زرتشت، قوام بخش اسطوره های ایرانی و فرهنگ اساطیری ایران بوده است، درحالی که در تفکر مانی و مزدک به سبب چالش بر ضد اسطوره ها و خدایان ایرانی، به شکست انجامید؛ بنابراین، معنایی از حماسه در آن به چشم نمی خورد. مانی، اسطوره ایرانی پیروزی خیر بر شر را به چالش می گیرد و مزدک، اسطوره ایرانی فره ایزدی را.

زرتشت ادامه دهنده تصورات آریاییان مهاجر به ایران و عامل قوام بخشیدن اندیشگی یا به تعبیر امروزی، تئوریزه کردن اندیشه ها و اسطوره های آریایی در قالب یک دین منتظم و منسجم به واسطه مفهوم حماسه است. بدیهی است که دین و اندیشه زرتشتی که با در نظر گرفتن بسترها و ساخت تاریخی اجتماعی ایران شکل گرفته است، در قیاس با سایر اسطوره های شکست خورده، مانایی و پایایی داشته باشد. دین و اندیشه ای که خود، عامل بازتولید و باز نشر اندیشه های آرمانی ای مانند نظریه شاهی آرمانی، وحدت، و... می شود. تناقض نمای اسطوره واقعیت و نیز حماسه واقعیت در اندیشه مانی و مزدک، عامل بحران در آنها شده است. افزون بر این، ناسازگاری اسطوره، حماسه، و قدرت را باید عاملی در تزلزل و شکست مانی و مزدک دانست. زرتشتی گری، اندیشه ای بوده که همواره با قدرت شاهان ایرانی در ایران باستان سازگار بوده است. اگر در دوره شاپور دوم شاهد

حمایت‌های پنهان او از مانی هستیم، این را باید در راستای تضعیف قدرت برتر موبدان دانست و چون مانی نتوانست قدرت برتر و انگاره‌های مقدس مردم از موبدان را برتابد، تأثیرات عینی‌ای بر ساخت سیاسی-اجتماعی ایرانیان برجای نگذاشت. قباد نیز دینی غیر از دین زرتشتی را برای خود برگزید و درصدد کاستن قدرت موبدان و اشراف برآمد. قباد برای کاستن از نفوذ روحانیون و نجبا، ابتدا مذهب مزدک را پذیرفت، اما درافتادن او با زرتشتی‌گری و پذیرش آئینی دیگر، وجهه او را در میان مردم و روحانیان زرتشتی زائل کرد و در حرکتی واکنشی، مردم و اشراف او را خلع کردند و برادرش، جاماسب را بر تخت نشانند (قدیانی، ۱۳۸۴: ۵۶). یکی از وجوه شش‌گانه شاهی آرمانی، مفهوم «امرات» بود. این مفهوم، به معنی تداوم و جاودانگی است که در اسطوره خون، نژاد، و وراثت در اندیشه ایرانی، بازتاب داشته است. این درحالی است که اندیشه مزدک، اندیشه‌ای ناسازگار با اسطوره خون و نژاد در ایران بود. طرفه اینکه یکی از استوانه‌های ثبات و نظم در ایران، اندیشه خون و نسب بود و این قدسیت توسط ذهنیت کلی مردم نیز پذیرفته شده بود (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۴۲۴؛ احمدوند و اسلامی، ۱۳۹۶: ۵۴).

نخستین بار، همراه شدن «دین و شاهی» نزد اردشیر بابکان، شاگرد پاپک رخ داد. او که موبد سرزمینش بود، شاهی است که نماد پیوند دین و دولت، در سکه‌های پسرش شاهپور شاه استخر-خودنمایی می‌کند (لوکونین، ۱۳۷۲: ۴۷). پاپک، که مرزدار و شهردار پارس بوده است، دست‌پرورده خویش، اردشیر را به خواست ایزدان به پادشاهی می‌رساند (ابن اثیر، ج ۲، ۱۳۷۴: ۱۹۷؛ زارع و سلگی، ۱۳۹۱).

یکی از ویژگی‌های حماسه، ضرورت واقع‌شدن برای پیش‌بینی‌ها و نیز اهداف خود است. حماسه، کلیتی ضروری و ضرورت‌بخش است و قهرمان حماسه که زرتشت آن را مدام فرامی‌خواند، فردی کامل است که تمام صفات قومش را در خود متمرکز کرده است (هگل، ۱۳۷۶: ۱۳-۹). تحقق اهداف زرتشت برای خدای واحد، ایران واحد، حکومت واحد، شاه واحد، و دین واحد و رسمیت‌یافته، نشان‌دهنده تحقق حماسه زرتشتی در سطحی قابل توجه است. محقق نشدن آنچه مانی و مزدک برای ایران می‌خواستند نیز از شکست و ناکارآمدی حماسه یا نبودن

آن در اندیشه مانی و مزدک حکایت دارد. اگر یک قوم حماسه را نپذیرد، دیگر نمی‌توان آن را حماسه به معنای راستین دانست. بی‌تردید «شالوده جهان حماسه، تقبل امر قومی است» (محمدزاده، ۱۳۹۱: ۸۹). وجود چنین مقوله‌ای در اوستا به‌عنوان نخستین و کهن‌ترین کتابی که داستان‌های ملی و حماسی ایرانیان در آن تدوین شده است و حتی داستان‌های شاهنامه به‌صورت اشاره‌های مبهم و ناقص در آن وجود دارد، حائز اهمیت است (صفا، ۱۳۵۲: ۳۸).

هم‌ذاتی زرتشتی‌گری و حماسه ایرانی و نیز هم‌افزایی آن دو در روایت حماسی زرتشت از جهان و منجی‌گرایی شاهانه و فره‌محورانه وی در اوستا، آشکار است. او در اوستا، بارها شاهی را آرزو می‌کند. شاهی واحد، پرستش خدای واحد، سرزمین واحد، و دین واحد را می‌طلبد. لحن حماسی و روایت حماسی زرتشت از آینده، برآمده از گذشته و حال ایرانی و ایران است. آرمان وحدت، او را به سوگند خوردن به آشه یا اردیبهشت (نظم و عدل) بیش از سوگند به سایر ماه‌ها مقید و متعهد می‌کند. در میان امشاسپندان هفت‌گانه‌ای که اهورامزدا را دربرگرفته‌اند، آشه، دومین امشاسپند و مظهر وحدت، عدل، و نظم است. همان امشاسپندان هفت‌گانه‌ای که گرد اهورامزدا هستند، در زمین نیز گرد شاه قرار می‌گیرند و فره ایزدی را این‌گونه به وی تنفیذ و اعطا می‌کنند. نظم آسمانی بر نظم زمینی منطبق می‌شود و درواقع، نظم زمینی، نمونه و الگویی از نظم آسمانی می‌شود و شاه، تجلی و ساده‌شده اهورامزدا مستقر در آسمان است. به‌این‌ترتیب، میان اسطوره امشاسپندان و فره ایزدی شاه یا میان آنچه آسمانی است و آنچه زمینی است، چنین پیوندی برقرار می‌شود؛ به‌گونه‌ای که آنچه را که زمینی است، به‌درستی نمی‌توان از آنچه آسمانی است، تمییز داد؛ به‌عنوان نمونه، شاه، حالتی الوهی و ایزدی می‌گیرد و از شأن انسانی و زمینی کنده شده و درعین حکومت در زمین، آسمانی است^(۲) (احمدوند و اسلامی، ۱۳۹۶: ۵۷-۵۲).

آرمان فره ایزدی در روایتی حماسی و تقسیم عرصه حماسه به اهورایی و اهریمنی یا ایرانی و بیگانه و این‌گونه سیاه و سفید کردن جهان، بی‌تردید ریشه در اسطوره دارد؛ اسطوره اهریمن که زرتشت آن را دیوی در شمال زمین و منطقه سرد می‌داند. اسطوره تباه بودن زمستان، سردی، و... همه‌وهمه دال بر دوقطبی اساطیر

ایرانی است که در دنیای قدرت نیز مابه‌ازای خود را می‌یابد. در اساطیر ایرانی، نظام جهان بر بنیان دوگانگی بیان و بنا می‌شود (شایگان‌فر، ۱۳۸۴: ۱۵۰)؛ بنابراین، آرمان، اسطوره، و حماسه، این‌گونه درهم آمیخته‌اند و تمییز دقیق آن‌ها کار دشواری است. حماسه‌ها علاوه بر ریشه اساطیری ممکن است در دین یک قوم نیز ریشه داشته باشند. خود دین نیز به اسطوره آمیخته است و هم‌زمان مایه‌های حماسی دارد.

۳. نظم درست

زرتشت در یسنای ۴۴ بند ۱۸، این‌گونه می‌سراید:

«این از تو می‌پرسم، ای اهورا، درست به من بگو، آیا به‌واسطه‌ آشه آن مزد را دریافت بدارم (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۹۷). آشه در اینجا به‌طور مشخص و مؤکد، به‌معنای درستی و میزان سنجش اعمال است. در مواقع دیگر، آشه معنای «نظم درست» به خود می‌گیرد. جایی معنای نظم و جایی معنای درستی. افزون‌بر این، به‌معنای «راستی» نیز آمده است:

«آشه و دروغ^۱ دو امر متضاد راستی و دروغ را می‌رسانند» (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۱۷).

اخلاق زرتشت که متکی به انطباق با آشه (=راستی) است، مریدانش را دعوت می‌کند که برای این انطباق با رقبایشان بجنگند و اسلحه به‌دست گیرند. روی این ملحوظ، اخلاق زرتشتی بر مبنای آشه، همچون مبارزه‌ای پیوسته در نظر و عمل- علیه بدی و افراد شرور است (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۳۰).

۴. منجی‌گرایی، مجرای پیوند اسطوره با واقعیت

در یشت ۱۹، ۱۱ و ۸۹ چنین می‌خوانیم:

«هنگامی که مردگان دگر باره برخیزند،

فرد زنده بدون آسیب خواهد آمد،

زندگی به دلخواه «دگرسان» خواهد شد».

مقصود از فرد زنده، سوشیانت است که ظهورش با شور و شوق انتظار می‌رود

و این اوج آرمان‌گرایی اندیشه ایرانی و اندیشه زرتشت است (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۵۴). روایت پهلوی می‌گوید که سوشیانت، مردگان را تکان خواهد داد و انسان‌ها را جان تازه‌ای خواهد بخشید. در این دوره، سوشیانت، تنها به معنای معاد و بازگشت است. بر مبنای مطالعات اسطوره‌شناسانه، رابطه محکمی میان سوشیانت و زرتشت وجود دارد.

منجی زرتشتی به فریدون تشبیه شده است که ضحاک را از پای درآورد (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۵۵).

در این روایت از سوشیانت، رابطه اسطوره و قدرت توسط خود زرتشت تدارک دیده می‌شود. اسطوره فریدون و ضحاک که تقابل نمادین ایرانی و غیرایرانی یا نیروهای مزدایی و اهریمنی را نشان می‌دهد، به خوبی در منظومه منجی‌گرایانه زرتشت یا همان منجی وی، تبلور یافته و کاربست دارد. در اینجا، پیوند میان اسطوره و قدرت در گره‌خوردگی ظهور منجی و شهریاری مطلوب به خوبی تجلی پیدا می‌کند. سوشیانت کسی است که شهریاری مطلوب و حکومت آرمانی را برپا خواهد داشت.

سوشیانت، چهره‌ای پهلوانی دارد که دشمنان اصلی او عبارتند از: انگره‌مینو (اهریمن)، اَگه مُنه (اندیشه بد)، اُشْمُه (خشم)، و دروج (دروغ). سوشیانت به سبب سلاحی که به کار می‌برد (گرز)، شبیه پهلوانان باستانی در روایت‌های حماسی ایران باستان است. او گرز پیروزمند فریدون - که ضحاک را از پای درآورده است - را به همراه دارد. ضحاک که با زمستان به تصویر کشیده می‌شود، در برابر فریدون که نماد بهار است، به زانو درمی‌آید (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۵۵). در اینجا هم تقابل باستانی و آریایی ایرانی-غیرایرانی یا خیرشر خودنمایی می‌کند و هم اسطوره ایرانی گرماسرما و قداست گرما و خورشید در نزد آنان. چنان‌که می‌بینیم، در جای جای اندیشه زرتشت می‌توان تأسی از فرهنگ ایرانی پیش از او و خرد مزدایی را مشاهده کرد.

نقطه اتصال بسیار مهم‌تری که ما باید در پیوند میان منجی‌گرایی زرتشتی و حکومت مطلوب آرمانی بجویم و بازیابیم، مفهوم اُشه و پیوند آن با ظهور منجی است. سوشیانت به معنای نظم و راستی است. او تجسم نظم و راستی بوده و

به‌عنوان فرستادهٔ اهورامزدا، هم اهورامزدا و هم اُشه (امشاسپند دوم) را نمایندگی می‌کند. اُشه که سمبل نظم و درستی است، با اردیبهشت همراه است.

با رجوع به اوستا (گاتاها) به‌وضوح می‌بینیم که زرتشت، نوعی اولویت و برتری برای اُشه قائل است، چه در خطاب قرار دادن و چه در سوگند خوردن به آن. زرتشت، نیرومندی را به اُشه نسبت می‌دهد و از این‌رو، میان قدرت و اُشه به‌عنوان آرمانی که با اردیبهشت نمادگذاری می‌شود، این‌چنین پیوند برقرار می‌شود: «در میان [مردمان]، نیرومندتر از همه آن است که مرا [اردیبهشت] بخواند و من به یاری او بشتابم...» (پورداود، ۱۳۵۳: ۳۵؛ یسنا، هات ۲۹).

همچنین، پس از منادا قرار دادن اهورا، اردیبهشت منادا می‌شود (پورداود، ۱۳۵۳: ۳۷).

نکتهٔ بسیار مهم منظومهٔ اندیشگی زرتشت این است که در آن، دو آرمان با یکدیگر متحد می‌شوند: انسان آرمانی و شاه آرمانی. سوشیانت نیز تبلور پیوند این دو آرمان (انسان آرمانی و شاه آرمانی) در هویتی یگانه است. به‌این‌ترتیب، انسان کامل در منظومهٔ فکری زرتشت، علاوه‌بر حکومت آسمانی، حکومت زمینی نیز دارد یا باید داشته باشد.

۵. تبلور شاه آرمانی زرتشت در سیمای اردشیر بابکان

یکی از آرمان‌های زرتشت، شاهی آرمانی بود که بتواند به دین او رسمیت و عمومیت بخشد. بسیاری از منابع، اردشیر بابکان را همان شاه و مبدع رسمی‌سازی دین زرتشتی می‌دانند؛ هرچند نویسندگانمانند گیرشمن، شاپور اول را عامل این رویداد می‌دانند. به‌هرحال، آنچه آشکار است اینکه در دورهٔ ساسانی، زرتشتی‌گری همسو با قدرت سیاسی و واقعیت قرار می‌گیرد، درحالی‌که مانویت و مزدکی‌گری به‌ترتیب جدا و در تقابل با واقعیت و قدرت ظاهر می‌شوند.

گیرشمن می‌گوید، پژوهش‌هایی انجام شده است که درستی روایت‌هایی را که به‌نظر می‌رسد بعدها ساخته شده باشند، رد می‌کند. این روایت‌ها مبتنی بر این موضوع هستند که اردشیر بابکان (بابکان)، پس از استقرار کشور، دین زرتشتی را -که به همان ویژگی‌های خویش در فارس محفوظ مانده بود- آیین رسمی قرار داد.

حقیقت تاریخی‌ای که هم از متون مکتوب و کتیبه و هم از قراین باستان‌شناسان استنباط می‌شود، با تلقی یادشده اختلاف دارد.

از نگاه گیرشمن، سلسله ساسانی فارس از ابتدای پیدایش، محافظ آیین ناهید (انهیته) در معبد استخر بود که در آن هیربدان روحانیون آتشگاه خدمت می‌کرده‌اند. در این مرکز دینی، ساسان و پدرش مقامات مهمی داشتند. در آنجا پاپک پیش از رسیدن به مقام شاهی، جانشین پدر شد، و اردشیر نیز غنایم مغلوبان را گرد می‌آورد (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۳۵۵)، اما در زمان شاپور اول که شاهنشاهی ساسانی به گونه‌ای مستحکم استقرار یافت و منافی در سیاست بین‌الملل به دست آورد و توانست در جنگ با روم همه قوای ملی لازم را متمرکز کند، ضرورت طرح نظام اعتقادی و دین شاهنشاهی احساس شد و شاید به‌زعم شاپور اول، مانی تنها کسی بود که می‌توانست این ضرورت را پاسخ گوید (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۳۵۶).

مانی خود را فرستاده خدا می‌دانست و دین جدیدی را تبلیغ می‌کرد که همچون مسیحیت، در آن به‌روی انسان‌ها از هر نژادی باز بود. عقاید او از آیین‌های بابلی و ایرانی و درعین حال، بودایی و مسیحی متأثر بود (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۳۵۶). بنیاد آن، همچون زرتشتی‌گری، بر تقابل میان نور و ظلمت یا خیر و شر بود. در انسان، روان نورانی و تن ظلمانی است و سراسر اخلاق مانوی در اطراف رهایی از تن متمرکز است. زمانی که همه ارواح و همه نور که محبوس ماده هستند، آزاد شوند و به‌سوی خورشید صعود کنند، آسمان و زمین، منهدم و از هم جدا می‌شوند و حکومت نور جاویدان، پایدار خواهد ماند (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۳۵۷-۳۵۶). مانی، مراسم تعمید، عشاء ربانی، تجردبخشی از روحانیان، و... را همچون مسیحیت، از اصول اخلاقی خود معرفی کرد (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۳۵۷).

به‌نظر گیرشمن، از زمان مرگ شاپور اول، واکنش شدیدی از سوی روحانیون مزدایی، به‌ویژه مغان شمال که رئیس آنان کرتیر بود، برضد آیین مانوی شکل گرفت (به‌ویژه از زمان بهرام دوم)؛ به‌گونه‌ای که اندکی پس از مرگ شاپور، مانی محاکمه و اعدام شد و پیروان او، تار و مار شدند (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۳۵۸-۳۵۷). با شکست مانویت، آیین زرتشتی به دین رسمی ایران تبدیل شد. اتفاق بسیار مؤثر معاصر این رویداد آن بود که آیین مسیحیت در امپراطوری روم رسمیت یافت و به

آیین رسمی کنستانتین کبیر تبدیل شد. در پی این رویداد، مسیحیان در دوره شاپور دوم، مورد آزار و بدگمانی قرار گرفتند. این امر، تا حدی مزدیسنا را به حالت نخست برگرداند و اتحاد آن را با شاهی، به ویژه به واسطه پیروی روحانیت از آن، تقویت کرد.

به زعم گیرشمن، در این زمان که ادیان بزرگ توحیدی مانند مسیحیت جولان می دادند، آیین زرتشتی برای اینکه قدرت رقابت داشته باشد، باید گرایش‌های توحیدی خود را تقویت کند. در این راستا، به ناچار خدایان قدیم از قبیل اناهیته (ناهید) و میترا (مهر) را کنار گذاشته و آن‌ها را به درجه دوم تنزل دادند و برای آنکه از «طریقه مسیحیان» عقب نمانند، لازم بود سلاح مشابهی - یعنی کتابی که مبتنی بر سنت‌های مقدس باشد - را در اختیار داشته باشند. به همین سبب، روایت‌های شفاهی اوستا را مکتوب کردند و سلاح قدرتمندی را که در آن آیین زندگی فردی، سیاسی، و اجتماعی ترسیم شده بود، به دست دادند (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۳۵۹-۳۵۸).

به این ترتیب، ایران پس از وحدت سیاسی، وحدت دینی پیدا کرد و دین زرتشتی با اتکا به قدرت دنیوی، به دین برتر امپراطوری ساسانی تبدیل شد و پس از اخراج مانویت، مسیحیت را در خط فرات و مانویت را در طول رود هیرمند متوقف کرد. به این شکل، آیین زرتشتی، دین رسمی کشور شد و قدرت سیاسی را تقویت کرد و قوای کشور را برای دفاع از مشرق در مقابل قدرت غرب، در اختیار ایران قرار داد (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۳۵۹). ایران در این زمان، به شدت با حب جهان‌وطنی مسیحیت و روم به مقابله برخاست و با احیای ملیت‌پرستی قدیم خود، با جهان بین‌المللی که روم و مسیحیت معرف آن بودند، مخالفت کرد (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۳۵۹). به این ترتیب، آرمان ایرانی‌گری و مبارزه با غیرایرانی که ریشه در اوستا داشت، در این زمان، نمود عینی و واقعی یافت و بار دیگر، بازتاب‌دهنده هم‌پیوندی اندیشه زرتشتی‌گری و واقعیت بود.

۶. جدایی آرمان از واقعیت در اندیشه مانی

مانی از پدر و مادری ایرانی و متعلق به خانواده‌ای شاهزاده‌تبار و خویشاوند اشکانیان بود. وی به شدت تحت تأثیر آیین زوروانی و آموزه‌های مغ‌های پیروان

آیین میترا بود و عامه مردم او را یک روحانی پیرو آیین میترا می‌دانستند (گرن، ۱۳۷۷: ۴۱۱-۴۱۲).

مانی در اواخر عمرش، خود را به منزله حواری مسیح(ع) می‌انگاشت و در آیین فردی خویش، مقام خاصی برای مسیح(ع) قائل می‌شد (گرن، ۱۳۷۷: ۴۱۳). او اعتقاد خاصی به توحید عقاید گوناگون داشت؛ به همین دلیل، عناصری از تفکر شرقی بودایی و غربی مسیحی را در هم ادغام کرد تا بتواند جهان‌گیر شود (گرن، ۱۳۷۷: ۴۱۲) و این، درست همان چیزی بود که نمی‌توانست با ایران ساسانیان مطابقت و حتی سازگاری داشته باشد.

در منظومه فکری مانی، نه تنها شاهد تقابل آرمان و واقعیت هستیم، بلکه به گونه‌ای بنیادی‌تر، می‌توان شاهد جدایی دنیا و آخرت و نیز امر مادی از امر معنوی بود. در واقع، دنیا به عرصه تاریکی و شر تبدیل می‌شود که در آن نمی‌توان به سعادت رسید. برای این مقصود، باید منتظر جهان دیگر ماند تا به روح، نیکی، و خیر دست یافت. دو دنیا با هم در ستیز و رویارویی هستند: دنیای نور و ظلمت. این دو دنیا به ترتیب با روح و ماده یکی می‌شوند. دنیای مادی و زمینی قلمرو شر و بدی است که جاودانگی، نور، و خیر در آن راه ندارد (گرن، ۱۳۷۷: ۴۱۳). در قلمرو نور، صلح و نظم برقرار است، اما در قلمرو تاریکی، همه چیز در بی‌نظمی و آشوب است (گرن، ۱۳۷۷: ۴۱۴). این نگاه، تا حدی یادآور نگاه افلاطون، ارسطو، و به ویژه منظرگاه نوافلاطونی است که در آن دنیای نور و تاریکی، معادل جهان ماوراءقمر و تحت قمر افلاطونی و ارسطو است^(۳). هرچند مانویت فراتر از الگوی افلاطونی-ارسطویی و نیز مسیحی می‌رود. مانویت، تضاد میان ماوراءقمر و تحت قمر را در تقابل یا انفکاک ساده خلاصه نمی‌کند، بلکه جنگی تمام‌عیار و اسطوره‌ای را میان آن دو تدارک می‌بیند که پای در اسطوره‌شناسی ایرانی دارد. در اسطوره مانوی، شاه ظلمت یا دنیای تاریکی و نیروهای او در طمع سرزمین شگفت‌انگیز نور از پایین در آن رخنه می‌کنند (گرن، ۱۳۷۷: ۴۱۴). همین‌جا می‌توان غلبه تاریکی بر نور و مبسوط‌الید بودن آن نه تنها در دنیا، بلکه تا حدی در آن سوی مرزهای نور را دید که تا منهدم شدن کامل دنیا و روز محشر ادامه دارد. این اسطوره، نگاهی بدبینانه به دنیا و امر دنیوی و به تبع آن، به امر سیاسی و قدرت دارد. تقابل با قدرت

سیاسی و ساختار قدرت در دوره ساسانی، متکی به این نگاه بدبینانه و رادیکال مانویت است که با وجود پرهیز از سیاست به سبب ترک دنیا، به دلیل ساختارشکنی در آموزه‌های زرتشتی، مهم‌ترین بنیان مشروعیت‌بخش جامعه ساسانی، یعنی دین رسمی، را به چالش می‌کشد. حتی خدا نیز در مانویت، موجودی غیرفعال است و این درست در برابر خدای متعال زرتشت قرار دارد. در نزد مانی، خدا در برابر هجوم نیروهای شر نمی‌تواند از خود واکنشی نشان دهد و درست به همین دلیل است که دفاع در برابر هجوم نیروهای شر را به آن‌ها (مادر زندگی) می‌سپارد (گرن، ۱۳۷۷: ۴۱۵).

شناخت مانی و افکار وی از این لحاظ اهمیت دوچندانی می‌یابد که آموزه‌های او فضا را برای ظهور مزدک گشود و مزدک، حرکت اجتماعی خود را با تأثیرپذیری از مانی و ساختارشکنی او آغاز کرد. از این گذشته، مانویت حتی بیش از مزدکی‌گری رقیب جدی زرتشتی‌گری رسمی بوده است.

در نزد مانویسم، اسطوره‌ای می‌گوید که انسان نخستین یا قدیم، در آغاز توسط نیروهای پلید شکست می‌خورد و به تباهی کشانیده می‌شود. خداوند، «پدر عظمت» را برای نجات او می‌فرستد. پدر عظمت، سه شخصیت است که مهم‌ترین آن‌ها «روح زنده» است. روح زنده، موفق می‌شود انسان قدیم و غالب عناصر نور را به قلمرو نور بازگرداند. مضمون رنج و نجات انسان قدیم، بن‌مایه اسطوره مانوی است. انسان قدیم یا نخستین، منجی است، اما خودش نیاز به یک نجات‌بخش دارد. این عقیده جزمی گنوسی (عرفانی-غربی) با عنوان «نجات‌دهنده نجات‌یافته»^(۴) معروف است (گرن، ۱۳۷۷: ۴۱۷-۴۱۶). توجه به این نکته ضروری است که پیروزی قاطع نیروهای خوبی بر نیروهای بدی، از نظر مانویت تنها زمانی رخ می‌دهد که نیروهای خوبی به دنیای دیگر سفر کنند. شاه پیروز نیروهای خوبی به همراه خدایان حامی عالم، دنیا را ترک می‌کنند و به قلمرو نور بازمی‌گردند. این به معنای پیروزی مانویسم است که مانی به شیوه‌ای آخرالزمانی و فرجامین وعده می‌دهد (گرن، ۱۳۷۷: ۴۲۱)؛ از این رو، مانی دنیا را به خود وامی‌نهد، اما در ادامه خواهیم دید که مزدک با وجود اینکه تحت تأثیر جنبش مانی است، رویه‌ای مبارز و دنیاگرایانه را به لحاظ سیاسی-اجتماعی در پیش می‌گیرد که این در کانون آن قرار دارد.

۷. تقابل آرمان و واقعیت در اندیشهٔ مزدک

برخلاف زرتشتی‌گری که سازگاری آرمان و واقعیت را در عرصهٔ عمل در دورهٔ ساسانی رقم می‌زند، در مزدکیه وضعیت به‌طور کلی متفاوت بوده و تقابل آرمان و واقعیت، منطق مسلط جنبش مزدکیه است؛ به‌گونه‌ای که این دو مقوله، کاملاً ناسازگار به‌شمار می‌آیند و آرمانشهر مزدکیه، اعتراضی بنیادین به واقعیت عینی و روابط قدرت عصر ساسانی است.

روی هم‌رفته، آرمانشهر، اعتراضی به واقعیت است؛ چنان‌که آرمانشهر مزدکیه نیز اعتراضی بنیادین به قدرت ساسانی بوده است. واقعیت سیاسی-اجتماعی زمان مزدک، نمودار شرایط روبه‌زوالی بود که در آن، امپراطوری ساسانی تضعیف شده و اوضاع اجتماعی-اقتصادی نامطلوب و نامناسب، بیشترین فشار را بر طبقات محروم یا عامهٔ مردم وارد آورده بود (گرن، ۱۳۷۷: ۴۲۴). درست به همین دلیل بود که این اعتراض توانست هواداران فراوانی پیدا کند، اما این ارتباط با واقعیت، در برابر تقابلی که مزدک و اندیشه او با ارزش‌های ساختاری و قدرت مستقر داشت، سبب شد که شاه‌طرفدار او ناچار شود خود برضد او و هوادارانش برخیزد.

بی‌تردید، گرایش مانوی مزدکیان که همچون آنان مخالف خوردن گوشت و طرفدار ریاضت بودند، در حرکت ضداشرافی و برابری‌خواهانهٔ مزدکیان مؤثر بود (گرن، ۱۳۷۷: ۴۲۴). نگاه بدبینانهٔ مزدک به جامعهٔ آن روز ساسانی این‌گونه بود که تفرقه و کینهٔ میان مردم، موجب تباهی انسان و فساد جامعه شده است. او ریشهٔ این وضعیت را نابرابری انسان‌ها با یکدیگر می‌دانست (گرن، ۱۳۷۷: ۴۲۳). به‌هرحال، نگاه بدبینانه، اعتراضی، و شورشی-اجتماعی مزدک، دیری نپایید و نتوانست در زمانهٔ ساسانیان دوام آورد.

هرچند مزدک هیچ‌گاه به‌عنوان یک حکیم بزرگ مطرح نبوده است و بیشتر به‌منزلهٔ مبدع و مبلغ آموزهٔ اشتراک اموال و زنان شهرت دارد (تفضلی، ۱۳۸۴: ۱۴۹). منابع پهلوی-زرتشتی، مزدک را کافری تمام‌عیار (کافر کافران) می‌دانند که توصیه می‌کرد، زنان، کودکان، و اموال، میان مردم مشترک باشد و در نتیجه باعث آشوب اجتماعی می‌شد و آنچه را دین واحد و حکومت واحد در پی آن بود، به‌هم می‌ریخت. منابع پهلوی می‌گویند که پسران و پدران خود را نمی‌شناختند و از این‌رو،

نمی‌توانستند جایگاه طبقاتی خود را مشخص کنند (دریایی، ۱۳۹۲: ۸۴). نظام طبقاتی، همان چیزی است که اردشیر با عنوان «خویش‌کاری» با تلاش و جدیت فراوانی به دنبال استقرار آن بود. آن‌ها برای از بین بردن خویش‌کاری، طرفدار مادر تباری بودند و این با تعالیم پذیرفته‌شده زرتشتی در دوران ساسانیان، منافات داشت (دریایی، ۱۳۹۲: ۸۵؛ شاکد، ۱۳۸۲: ۲۹۵). بر این اساس، مزدک قصد داشت یکی دیگر از بنیان‌های جامعه ساسانی را شالوده‌شکنی کند، اما باید این نکته را افزود که آیین اشتراکی او نه آیینی ضد اخلاقی، بلکه آیینی ضد اخلاق اشرافیتی بود که همه اموال را در تصاحب خود داشت و حتی اجازه عاشق شدن فردی خارج از چارچوب کاست طبقاتی را نمی‌داد. مزدک بر این نظر بود که هر کسی حق دارد که با همسری از طبقه دیگر نیز اظهار عشق و علاقه کند و مناسبات اجتماعی نباید مانع این علاقه فطری شود.

در آنچه گذشت، می‌توان به تفصیل درباره نسبت آرمان و واقعیت، اسطوره و قدرت، و دین و قدرت در اندیشه این سه اصلاح‌گر دینی و اجتماعی سخن گفت. نخستین نتیجه‌ای که از این مباحث می‌توان گرفت، مربوط به نسبت دین و قدرت در اندیشه آن‌ها است. گفتمان هنجاری مانویت، دین را دال مرکزی خود قرار داده است و برای حکومت، ارزشی هم‌ارز دین قائل نیست. این اندیشه که معطوف به سعادت اخروی و فاقد برنامه‌ای برای اداره جامعه و حکومت است، به حکومت و قدرت، به دلیل دنیوی بودن آن، گرایش چندانی ندارد.

گفتمان عدل‌محور، نه دین و نه حکومت را دال مرکزی خود قرار نمی‌دهد، هرچند به دین و حکومت، نگاهی ابزاری دارد.

گفتمان قدرت‌محور زرتشتی، با وجود محوریت بخشیدن به حکومت، برای دین نیز ارزش ماهوی و اصیلی هم‌ارز حکومت قائل است.

اندیشه زرتشتی در دوره ساسانیان، نگاهی سرشار از خوش‌بینی و تقدیس به جهان دارد. برخلاف مانویت که تصویر تاریکی از جهان ارائه می‌دهد، زرتشت، زندگی را فراخنایی روشن و بهشتی خرم و دل‌انگیز می‌داند؛ بهشتی که به دست انسان بر روی زمین بنا می‌شود و همو در برابر ویرانگری اهریمن، پاسدار آن است. جهان، عرصه تکاپوی مردم پاکدل است و هرکس از این میدان فراخ کناره‌گیری کند

و از فرازونشیب‌های آن برکنار بماند، در ویرانی جهان کوشیده و اهریمن را یاری کرده است (پورداد، ۱۳۵۳: ۷)؛ بنابراین، نگاه زرتشتی‌گری در برابر مانویت، هم نسبت به زندگی خوش‌بینانه است و هم مبارزه‌جویانه. مزدکیه نیز با وجود بدبینی نسبی، از آنجاکه مبارز است، نوعی امید و خوش‌بینی به تغییر و تحول را نشان می‌دهد و از این لحاظ، شباهت‌های جدی‌ای با آیین زرتشت دارد.

در اندیشه زرتشت، درویشی و زهد و ماتم و سوگ، اهریمنی و هرآنچه به زندگی، توانگری، و شادمانی مربوط است، اهورایی تلقی می‌شود (پورداد، ۱۳۵۳: ۷)؛ از این رو، مزدکیه که همچون مانویت، مبلغ ریاضت و زهد است، اهریمنی دانسته می‌شود. آموزه مانی، تقابل و تضاد میان روح و ماده بود و این اندیشه در برابر نگرش زرتشتی درباره خوب بودن زندگی بود، زیرا زرتشتیان معتقد بودند که هر آفریده نیک و زیبا در این جهان، کار اهورامزدا و یاران او (امشاسپندان یا مینوهای نیک جاویدان) است (دریایی، ۱۳۹۲: ۶۴). در دین مانی، اصل ریاضت و محکومیت لذت جنسی حاکم بود. «پسوس» یا دیو بد، نخستین زوج را آفرید تا ذرات نور را که مظهر روح بودند، به دام اندازد، حال آنکه در دین زرتشت، عمل آفرینش، بهره‌جویی از خوشی‌های گیتی، و بخشندگی‌های زمین است و گرمی داشته می‌شود (دریایی، ۱۳۹۲: ۶۴)؛ از این رو، دین مانوی، دینی آن‌جهانی و دین زرتشتی، دینی این‌جهانی بود.

از نظر مانی، انسان اگر خود را بشناسد و پی ببرد که در این جهان بیگانه است، ناچار درمی‌یابد که خدا نیز در این جهان بیگانه است. بی‌تردید، خدای سراسر نیکی و راستی، نمی‌تواند این جهان پر از رنج و دروغ را ساخته باشد. او مسئول وضع این جهان و موجودات مادی آن نیست. براین اساس، مانی به این نتیجه می‌رسد که آفرینش زمین را موجودی پست‌تر از خدای بی‌همتا انجام داده است (ناطق، ۱۳۵۷: ۵۷). مانی، خیر و شر را قدیمی می‌داند و قائم به ذات؛ جهان از ازل شامل دو منطقه مجزا و کاملاً جداگانه بوده است: منطقه تاریکی (جایگاه بدی‌ها) و منطقه روشنایی (جایگاه نیکی‌ها). روزی اتفاقی رخ داد و در اثر آن، خدای بدی‌ها توانست بخشی از روشنایی را به‌چنگ آورد و در نتیجه، نیکی و بدی به هم آمیخته شدند. جهان موجود، حاصل این اتفاق است و بنابراین، سازنده جهان ما، خدای تاریکی‌ها

است و خدای نیکی، هیچ‌گونه جنگ‌افزایی برای پیکار با بدی‌ها در اختیار ندارد؛ به همین دلیل نمی‌تواند بدی‌ها را از روشنایی جدا کند. در نتیجه، آمیزش تاریکی و روشنایی، بازگشت‌ناپذیر است (دریایی، ۱۳۹۲: ۲۰). با توجه به این نگاه ناامیدانه، جای چندانی برای منجی‌گرایی و انتظار نجات باقی نمی‌ماند. اینجا شکاف میان آرمان و واقعیت نیست، بلکه سخن از ناباوری به آرمان به‌میان می‌آید: آرمان غلبه خیر بر شر. این نوع نگاه مانوی، بیشتر به واقع‌گرایی نزدیک است. واقع‌گرایان معمولاً نگاه بدبینانه‌ای دارند؛ همان‌گونه که هابز و ماکیاولی می‌اندیشیدند. در جهان واقعی و زندگی روزمره نیز با چشم سر می‌توان دید که شر و بدی بر خیر و نیکی پیروز است. نگاه بدبینانه مانوی از این‌ها فراتر رفته و روند بسیار رادیکالی می‌گیرد. او آفرینش آدم و حوا را حاصل رابطه جنسی یک شیطان مذکر به‌نام اشلقون و یک شیطان مؤنث به‌نام نمراپیل می‌داند. این تقدیر جسم انسان است، اما روح او توسط خداوند یا خدای نیکی ارزانی می‌شود تا انسان در تباهی مطلق نباشد (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۸۱-۸۲). در اندیشه مانی، ایده نجات و منجی وجود دارد، ولی منجی که ممکن است خود مانی یا مسیح باشد. تنها پس از مرگ، خود را نشان می‌دهد و به آدمی رخ می‌نمایاند؛ بنابراین، روح و ترک کامل جسم، پایگاه نجات است (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۸۶). در مذهب مانوی، خود مانی نیز منجی است:

«شکوه، تورا است ای پدر ما، مانی، ای شکوهمند!

ای بزرگ ایزد، ای منجی! تو بخشودگی همه گناهای

موعظه حیات، فرستاده آنان که در عرش‌اند... (زبور مانوی) (آلبری، ۱۳۸۸:

۳۹).

انسان کامل در نزد مانی تنها پس از مرگ وجود خواهد داشت؛ از این رو، انسان کامل با وجود تقدیس شدن و موردستایش قرار گرفتن، در جهان بعد وجود خواهد داشت. انسان کامل مانی، انسانی نیست که در زمین می‌زید یا اگر در زمین می‌زید، بعد از مرگ، لباس عافیت و کمال به روح می‌پوشاند (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۷۹). منجی نیز فریادرسی بعد از مرگ فرد است (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۹۱).

در اینجا نیز فاصله میان آرمان و واقعیت، دنیا و آخرت، و روح و ماده را

می‌توان دید.

مانی قائل به عرفان گنوسی یا غربی است. اندیشه گنوسی بر مبنای وجود شر در جهان به وجود آمده است. بنیان گذار آن، کشیش نیکلاکه است که معتقد بود، سازنده جهان نه خدا، بلکه دمیورژ (معمار) است و خدا در مکانی دور از ما و جهان ما وجود دارد (ناطق: ۱۳۵۷: ۶۱). به این ترتیب، مانویت، دینی آن جهان گرا بود و بر آن بود که راه بهره گیری از زرتشت، بودا، مسیح، و ادیان گوناگون را یکی کرده و میان مردمان جهان، دوستی، همگنی، و هماهنگی به وجود آورد (ناطق، ۱۳۵۷: ۱۱). او خویش را جانشین بودا، زرتشت، و عیسی (ع) می دانست (جکسون، ۱۳۸۴: ۸۵)؛ از این رو، مانویت برای ساسانیان می توانست حتی از مسیحیت نیز خطرناک تر باشد.

مزدک نیز همچون مانی معتقد به دو اصل یا بن است، با این تفاوت که نزد مزدک، نیروی روشنایی به اختیار عمل می کند و نیروی تاریکی به خبط و اتفاق روشنایی، دانا و حساس است و تاریکی، نادان و کور. آمیزش این دو بر حسب اتفاق صورت گرفته و جدایی آن ها نیز اختیاری نخواهد بود (شکی، ۱۳۸۴: ۱۶۹)؛ بنابراین، در اساس کیهان شناختی نیز بدینی مزدک کمتر از مانی و رگه های امید در او ملموس تر است. همین امید است که مبنای انقلاب اجتماعی و حرکت انقلابی مزدکیان می شود. این آرمان گرایی، برخلاف رویه تسلیمی و پذیرنده وضع موجود مانویت است. آرمان گرایی زمینی و منجی گرایی پیش از مرگ یا اعتقاد به نجات پیش از مرگ، مؤید نوعی آرمان گرایی معطوف به واقعیت است، اما الزاماً به معنای آرمان گرایی سازگار با واقعیت نیست؛ به گونه ای که مزدکیه حتی کمتر از مانویت دوام آورد و سال ها بعد در عده اندکی از افراد به نام خرم دینان ادامه حیات یافت. از آن سو، مانویت، مانایی خود را در دو سوی عالم به رخ کشید و بر مسیحیت پس از خود تأثیر گذاشت. شاید ریشه های محدود شدن مزدکیه، عمدتاً به بهره گیری بیشتر مزدک از زرتشت، نسبت به بهره گیری مانی از زرتشت مربوط می شود. در واقع، مانویت، مذهب جدیدی است و مانی، مدعی پیامبری و دینی نوین بود، اما مزدک خود را احیاگر زرتشت می دانست و معتقد بود که در اوستا، تحریف های زیادی رخ داده است که خواهان اصلاح آن ها است (شکی، ۱۳۸۴: ۱۷۰).

نتیجه دیگری که از این مباحث می توان گرفت، بحث عرصه عمل است.

آمیختگی و هماهنگی میان آرمان و واقعیت و همچنین، آرمان و قدرت، روح حاکم بر سیاست عملی ایران باستان است. سیاست عملی در ایران باستان به اقتضای اندیشه سیاسی و دینی زرتشت، خود را در قالب زمینی سازی نظم کیهانی متجلی می سازد. به عبارت دقیق تر، زمینی شدن امر کیهانی در قالب این الگو عمل می کند. در ابتدای امر، نظم کیهانی از سطح هستی شناختی سخن می گوید: خدای آسمانی (روحی)، خدای برزخی، و خدای زمینی.

همسو با این طبقات کیهانی-آرمانی، یک نظم زمینی وجود دارد که در آن حاکمان، روحانیون، و اشراف قرار دارند. سپس، طبقه جنگاورانند که نماینده خدای برزخی هستند؛ اینان واسطه میان حاکمان و برزگران، و نگهبان هر دو گروه هستند. رابطه هریک از طرفین با میانجی گری این گروه امکان پذیر است. در نهایت، برزگران که انعکاس خدای زمینی اند؛ این دسته، حافظ خوراک سربازان و حاکمان هستند. به تعبیری، بخش غیرفکری و ابزاری جامعه را تشکیل می دهند. این چنین، تناسبی کاملاً منطبق میان طبقات آرمانی-کیهانی و زمینی وجود دارد.

افلاطون نیز مشابه همین تقسیم بندی را مطرح کرده است: حاکمان را به مثابه عقل، جنگاوران را به منزله سینه ستر، و برزگران را به عنوان شکم جامعه، نمادگذاری می کند (احمدوند، ۱۳۹۲/۹/۱۲).

طبقات آرمانی را می توان چیزی شبیه نوع مثالی ای دانست که ماکس وبر مطرح می کند؛ به این معنا که شاهان می خواسته اند به شاه آرمانی به عنوان یک نوع و نمونه مثالی برسند. به نوعی در پی آن بوده اند که شاهی آرمانی را روی زمین عرف و واقعیت بنشانند. شاید طبقات آرمانی واقعی هرگز نمی توانستند آن نظم و استقرار طبقات آرمانی-آسمانی را داشته باشند، اما صرف نزدیک شدن به آنها یک کامیابی بزرگ به شمار می آمده است؛ در واقع، این همان چیزی است که از نوع مثالی وبر انتظار می رود.

نتیجه سوم این بحث، رسمی سازی دین زرتشت به عنوان آیین دولت ساسانی بود؛ هر چند برخی از نویسندگان اعتقاد دارند، دینی که اردشیر به عنوان دین رسمی ایران اعلام کرد، انحرافی از سنت زرتشتی بود (دریایی، ۱۳۹۲: ۶۱).

نتیجه‌گیری

رسمی‌سازی دین زرتشتی، مهم‌ترین عامل پیوند و وابستگی متقابل آرمان زرتشتی با واقعیت و قدرت ساسانی بود. سیاست یا به تعبیری قدرت رسمی به‌منزله حلقه پیوند و همبستگی آرمان و واقعیت عمل می‌کند؛ اگرچه تا حدی از آرمان‌های اصیل و حقیقی زرتشت فراتر می‌رود. اندیشه زرتشت را باید هم‌وندی آرمان‌اسطوره و واقعیت خواند. با وجود تحریف‌هایی که از سوی موبدان بر این آیین وارد شد، اغلب اصول موردنظر او پابرجا ماند.

این درحالی است که مانویت در مسیر جدایی آرمان از واقعیت پیش رفت؛ همچنان‌که نوعی دوگانگی و تقابل میان روح و جسم و دنیا و آخرت قائل می‌شود. این اندیشه، در پی جداانگاری این جهان و جهان دیگر، به جدایی دین و دولت نظر دارد. طبیعی است این اندیشه، نمی‌تواند به‌منزله اندیشه سیاسی، برنامه‌ای برای تأسیس دولت داشته باشد. به همین سبب، نمی‌تواند مانند اندیشه زرتشت، با واقعیت و قدرت رابطه برقرار کند. درنهایت، در مزدک نه هم‌وندی و نه حتی جدایی، بلکه تقابل آرمان و واقعیت را می‌توان مشاهده کرد.*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

یادداشت‌ها

۱. اسطوره، جزئی از آرمان است؛ بنابراین، آرمان، اعم از اسطوره و اسطوره اخص از آرمان است. حماسه نیز زیرمجموعه آرمان قرار می‌گیرد؛ از این رو است که در بررسی اسطوره و حماسه می‌توان این دو را در ذیل آرمان و آرمان‌شهرگرایی مورد تأمل و بررسی قرار داد.

۲. البته باید این پرسش بنیادین را درافکنند که آیا می‌توان اعتقاد به امشاسپندان هفت‌گانه را اسطوره پنداشت؟ آیا آنچه از نظر ایرانیان نه یک اسطوره، بلکه اعتقادات مسلم دینی بوده است و زرتشت پیامبر بر آنان صحنه می‌گذارد را می‌توان اسطوره دانست؟ اگر از زاویه اسلام نگاه کنیم، آن‌ها اسطوره بوده‌اند، اما از نگاه بی‌طرفانه تاریخی، امشاسپندان جزء اعتقادات قوام‌بخش دینی زرتشتیان بوده است. شاید بهتر باشد به امشاسپندان و این‌گونه اعتقادات دینی زرتشتیان، عنوان اعتقاد دینی و به تحقق زمینی آن، عنوان آرمان دینی را بدهیم و بگوییم که نقش اسطوره در این میان را باید در روایت منجی‌گرایانه و مبهم زرتشت از شاه آرمانی جست‌وجو کرد.

۳. شکاف خوردن عالم و تقسیم شدن آن به دو عالم یکی پست و دیگری رفیع یا یکی دستخوش تغییر و دیگری مصون از آن توسط افلاطون و ارسطو، اساس اصول عقیده دیگری در اندیشه جهان قرون وسطا شد. در قسمت تحت قمر، همه مواد مرکب از ترکیب چهار عنصر آب، باد، آتش، و خاک بود که آن‌ها نیز ترکیبی از دو زوج اضداد، یعنی گرما/سرما و خشکی/رطوبت بودند. طبیعت این عناصر چنان اقتضا می‌کند که همه در خط مستقیمی حرکت کنند؛ یعنی خاک به سمت پایین و آتش به طرف بالا و باد و آب در جهت افقی، اما اگر به فضای ماورای قمر برویم، هیچ‌چیز در آن تغییر نمی‌کند و هیچ عنصر زمینی‌ای در آن موجود نیست. اجرام آسمانی از عنصر پنجم متفاوتی که تغییرناپذیر است، تشکیل شده‌اند که هرچه از دنیای خاکی دورتر می‌شود، پاک‌تر است. حرکت طبیعی عنصر پنجم برخلاف چهار عنصر خاکی، «دور» است، زیرا کره تنها شکل کامل است و حرکت کروی تنها نوع حرکت کامل به‌شمار می‌آید. حرکت مدور نه ابتدایی دارد و نه انتهایی. دما دم به گرد خود می‌چرخد و تا ابد خواهد چرخید و این یعنی حرکت بدون تغییر (کستلر، ۱۳۸۸: ۸۳-۸۱). این ایده، مزیت مهمی داشت و آن سازش میان دو اندیشه متضاد بود. حقیقت از نظر هراکلیتوس، جریان مداوم تغییر و تحول خلاقه بین اضداد است و حال آنکه از نظر پارمنیدس، حقیقت، جامد و ازلی و ابدی و از این رو، تغییرناپذیر و متحدالشکل است (کستلر، ۱۳۸۸: ۸۳). جهان نمونه ارسطویی با ظرافتی خاص و با واگذاری منطقه

تحت قمر به مادیون و اداره آن براساس دیدگاه هراکلیتوس که «همه چیز تابع تغییر است» و از آن سو واگذاری بقیه جهان به پیروان پارمینیدس (هیچ چیز تغییر نمی‌کند و ابدی است) به اختلافات این دو پایان داد (کستلر، ۱۳۸۸: ۸۴).

افلاطون از تغییری که منطقه تحت قمر را تباه کرده است، بیزار بود. ارسطو در این تنفر با افلاطون مشترک نیست و به عنوان یک زیست‌شناس، عموم تغییرات را مبتنی بر هدفی می‌داند (کستلر، ۱۳۸۸: ۸۵)، اما فلسفه نوافلاطونی، نگاه ارسطو به طبیعت را نادیده گرفت و از افلاطون و همچنین از ارسطو بسیار سوءاستفاده کرد. این فلسفه، طرح ارسطویی جهان را می‌پذیرد، اما قسمت تحت قمر را مانند افلاطون به دره‌ای سیاه و تاریک تبدیل می‌کند (کستلر، ۱۳۸۸: ۸۶).

۴. در آیین مندایی نیز چنین آموزه‌ای وجود دارد. در زمان ساسانیان، فرقه‌ای از تعمیدکنندگان عرفانی (گنوسی) را می‌یابیم. آن‌ها بدون چون و چرا از غرب می‌آیند و به طور مستقیم با یهودیت سلفی ارتباط دارند. آنان اردوان، یکی از شاهان پارت، را یکی از رؤسای خود می‌دانسته‌اند (گرن: ۱۳۷۷: ۴۰۷). در آیین مندایی نیز منجی علیه نیروهای پلید مبارزه می‌کند (گرن، ۱۳۷۷: ۴۰۸). در این آیین، اشتراک‌ها نسبت به مانویت بیشتر قابل مشاهده است تا زرتشتی‌گری. از جمله اشتراک‌های آن با زرتشتی‌گری می‌توان به منع قربانی و سوگواری همراه با گریه و زاری اشاره کرد (گرن، ۱۳۷۷: ۴۰۹). اندیشه نجات‌دهنده نجات‌یافته در این آیین پررنگ است (گرن، ۱۳۷۷: ۴۱۰).



منابع

- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۷۴)، *تاریخ کامل*، ترجمه محمدحسین روحانی، ج ۲، تهران: نشر اساطیر.
- احمدوند، شجاع؛ و اسلامی روح اله (۱۳۹۶)، *اندیشه سیاسی در ایران باستان*، تهران: انتشارات سمت.
- آلبری، چارلز رابرت سسیل (۱۳۸۸)، *زیور مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: انتشارات اسطوره.
- پورداود، ابراهیم (۱۳۵۳)، *اوستا، نامه مینوی آیین زرتشت*، تهران: سازمان انتشارات فروهر.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۴)، «ملاحظاتی درباره مزدک نامی دروغین»، ترجمه محمد کریمی، در: *کشاکش های مانوی مزدکی در ایران عهد ساسانی*، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران: اختران، چاپ اول.
- جکسون، آبراهام ویلیامز (۱۳۸۴)، «پیامون اشاره تلویحی به مانی در دینکرد»، در: *کشاکش های مانوی مزدکی در ایران عهد ساسانی*، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران: اختران، چاپ اول.
- دریایی، تورج (۱۳۹۲)، *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ ششم.
- رضایی راد، محمد (۱۳۷۸)، *مبانی اندیشه در خرد مزدایی (اندیشه سیاسی در ایران پیش از اسلام)*، تهران: انتشارات طرح نو.
- زارع، احمد؛ سلگی، محسن (۱۳۹۱)، *تحلیل گفتمانی نامه تنسر (درآمدی بر اندیشه سیاسی عصر ساسانی)*، *دوفصلنامه پژوهشی دانش سیاسی*، سال هشتم، شماره دوم، پیاپی ۱۶، پاییز و زمستان.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸)، *تاریخ مردم ایران (۱) ایران قبل از اسلام: کشمکش با قدرت ها*، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- شاکد، شائول (۱۳۸۲)، «گرایش های رازورزانه در کیش زردشتی»، در: *ایران زرتشتی تا اسلام*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، ققنوس.
- شایگان فر، حمیدرضا (۱۳۸۴)، *نقد ادبی (معرفی مکاتب نقد همراه با نقد و تحلیل متونی از ادب فارسی)*، تهران: نشر دستان.
- شکی، منصور (۱۳۸۴)، «درست دینان»، در: *کشاکش های مانوی مزدکی در ایران عهد*

ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران: اختران، چاپ اول.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲)، *حماسه سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر.

عباس، احسان (۱۳۴۸)، *عهد اردشیر*، محمدعلی امام شوشتری، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.

قدیانی، عباس (۱۳۸۴)، *تاریخ فرهنگ و تمدن ایران در دوره ساسانی*، تهران: انتشارات فرهنگ مکتوب.

کستلر، آرتور (۱۳۸۸)، *خوابگردها*، ترجمه منوچهر روحانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

گیرشمن، رومن (۱۳۸۶)، *تاریخ ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه دکتر محمد معین، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، چاپ اول.

لاهوری، محمداقبال (۱۳۸۷)، *سیر فلسفه در ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم.

لش، اسکات (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم.

لوکونین، ولادیمیر گریگوریوویچ (۱۳۷۲)، *تمدن ایران ساسانی*، ترجمه عنایت‌الله رضایت، تهران: شرکت انتشارات علمی-فرهنگی.

محمدزاده، محمدجعفر (۱۳۹۱)، *بیداری در باغ مومیایی: پژوهشی مقایسه‌ای در شناخت شاهنامه*، تهران: نشر امرو.

مینوی، مجتبی (۱۳۵۴)، *نامه تنسر به گشنسب*، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

ناطق، ناصح (۱۳۵۷)، *بحثی درباره مانی و پیام او*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

ویدن گرن، گنو (۱۳۷۷)، *دین‌های ایران باستان*، ترجمه دکتر منوچهر فرهنگ، تهران: انتشارات آگاهان دیده.

_____ (۱۳۷۸)، *فئودالیسم در ایران باستان*، هوشنگ صادقی، تهران: نشر قطره.

هاشمی‌نژاد، قاسم (۱۳۸۵)، *کارنامه اردشیر بابکان*، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم.

الیاده، میرچا (۱۳۹۱)، *اسطوره و واقعیت*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، چاپ اول.