



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال چهاردهم، شماره ۲۸، بهار ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۸۷-۱۵۳

منشأ گفتمان تصوّف سیاسی در ایران و تحلیل آن بر اساس نظریه گفتمان لاکلائو و موفه^۱

علیرضا حیدری^۲

مجتبی منشی زاده^۳

فائزه فرازنده پور^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷

چکیده

مانویان و مزدکیان بر اندیشه‌های پس از خود تأثیر گذاشتند. یکی از ویژگی‌های برخی نحله‌های عارفانه و صوفیانه، اعتراض به ستم حکام جبار و وضعیت ناعادلانه در جامعه بوده است. در این پژوهش، با مطالعه ادبیات زرتشتی و مانوی و متون عصر اسلامی، منشأ ظلم‌ستیزی برخی گفتمان‌های عارفانه و صوفیانه مشخص شده و از منظر انتقادی مورد تحلیل قرار گرفته است. مبنای این تحلیل نظریه گفتمان لاکلائو و موفه (۱۹۸۵) است. تصور غالب در دوره اسلامی (مخصوصاً در عصر عباسی) این بود که عقاید مانویان و مزدکیان منشأ فکری جریان‌های مخالف دستگاه خلافت بغداد است. این نهاد قدرت، در فرایند طرد و به‌حاشیه‌رانی مخالفانش به اتهام «زندقه»، آنان را به دو نحله یا طریقت مغضوب در نزد زرتشتیان (مانویان و مزدکیان) منسوب می‌کرد. به نظر می‌رسد که احتمالاً در منابع مکتوب،

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.39651.2321

۲. دانشجوی دکتری فرهنگ و زبان‌های باستانی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران،

ایران. alirezaheidari.dr@gmail.com

۳. استاد گروه زبان‌شناسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

monshizadeh30@yahoo.com

۴. استادیار گروه زبان‌شناسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

farazandehpour@srbiau.ac.ir

شیوه برخورد با عرفا و صوفیان مخالف قدرت حاکم و مجازات آنان به صورت عامدانه بسیار به شیوه کشتار مانویان و مزدکیان در عصر ساسانی نقل و تصویرگری می‌شد. در این پژوهش روشن می‌شود که دالّ مرکزی جریان‌های مخالف حکومت‌های ساسانی و عباسی، در روایت‌های حکومتی، «فساد اخلاقی» و «اباحی‌گری» است، در حالی که این گفتمان‌های مخالف حکومت ظاهراً «عدالت» را به عنوان «دالّ تهی» در جامعه برجسته کرده بودند.

واژه‌های کلیدی: تصوّف سیاسی، نظریه گفتمان، مانی، مزدک، عرفان اسلامی

۱- مقدمه

در سال ۲۷۷ میلادی، مانی در جندی شاپور در گذشت یا به سخت‌ترین شکل به قتل رسید (زوندرمان، ۲۰۰۹). بنابر روایت کتیبه کرتیر در کعبه زرتشت (اکبرزاده، ۱۳۸۵: ۶۳ و ۹۴ و ۷۲ و ۱۰۵)، در جریانی شبیه به تفتیش عقاید سخت و حمام خونی که وی به راه انداخت، یهود و شمن و برهمن و نصارا و مسیحی و مغتسله و زندیقان (=مانویان) سرکوب شدند (آموزگار، ۱۳۹۶: ۸۷) و زرتشتیانی تنبیه و به راه آورده شدند، که همراه و موافق با اندیشه مدّ نظر حکومت ساسانی و کرتیر نبودند (تفضلی، ۱۳۸۴: ۴۱). از این زمان، «زندیق» اصطلاحی شد برای طرد مخالفان عقیدتی (منتظری و زاهدی، ۱۳۸۹: ۱۶۹) و در عصر اسلامی تا جایی به کار برده شد که صفت منفی برخی از عرفا و متصوّف گردید (تابان، ۱۳۶۶: ۴۵۵).

پس از تلاش مزدک و حمایت قباد از وی برای برقراری نسبی عدالت در جامعه (شکی، ۱۳۸۴: ۱۸۳)، کسری (انوشیروان) و موبدان زرتشتی، مزدک و پیروانش را به شدیدترین شکل ممکن کشتند (زرین کوب و زرین کوب، ۱۳۸۷: ۶۵). در عصر اسلامی، برخی از فرقه‌های مخالف خلیفه به آیین مانی و مزدک منسوب شدند (تابان، ۱۳۶۶: ۴۵۶). در منابع دوره اسلامی، به درستی معلوم نیست که پیروان آیین مزدک چه کسانی هستند. اما اجزایی از تعلیم مزدک در اندیشه افرادی وجود داشته است که در دوره اسلامی مزدکی نامیده شده‌اند و آنان را به پیروی از آن عقیده متهم می‌کردند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۶-۵۵). ظاهراً، علت اصلی جنبش‌های دینی و اجتماعی که از آغاز تاریخ، پی‌درپی در ایران روی داده است، ناشی از خشم ایرانیان در قرن‌های متوالی نسبت به امتیازات طبقاتی و

نژادی بوده و یکی از آن جنبش‌ها صوفیه است (نفیسی، ۱۳۷۷: ۸۱). این نیز پیداست که جریان مسلط در تصوف اسلامی، ایرانی بوده است و تمامی دوازده گروه متصوفه، بنابر تقسیم‌بندی هُجویری، مشایخی ایرانی داشتند. در بخشی از رساله قشریه، در معرفی بزرگان تصوف از آغاز تا عصر مؤلف (میانه قرن ۴ تا میانه قرن ۵ هجری قمری)، می‌بینیم که سهم ایرانیان در شکل‌گیری عرفان اسلامی تا چه اندازه بوده است که به شمارش شفيعی کدکنی (۱۳۸۶: ۶۹-۷۳) از جمع ۹۳ تن، ۷۷ تن برخاسته از جغرافیای ایران‌اند.

در این پژوهش، گفتمان عرفان و تصوف سیاسی در عصر اسلامی ریشه‌یابی می‌شود و ویژگی‌های آن در چارچوب نظریه گفتمان ارنستو لاکلاو و شانتال موغه^۱ (۱۹۸۵) توصیف می‌گردد. پس از بررسی، مشخص می‌گردد که این گفتمان تا چه اندازه تحت تأثیر آیین مانوی و مکتب مزدکی بوده است و در جریان برجسته‌سازی^۲ و طرد^۳ از سوی طرفداران و مخالفان عرفان و تصوف سیاسی، ابعاد معنایی و غیر معنایی این گفتمان در منابع مکتوب ترسیم می‌شود. این طرد غالباً با خشونت شدید همراه است. اصولاً، جریان‌های مخالفی که رنگ‌وبوی عقیدتی و معنوی و عرفانی داشتند، با خشونت سخت سرکوب می‌شدند. سابقه چنین خشونت در ایران دست‌کم به عصر هخامنشی می‌رسد، اما چون مطالعه حاضر، به بررسی سرکوب مخالفان عقیدتی با اتهامات فساد اخلاق و اخلال در دین با رنگ‌وبوی احتمالی تصوف و عرفان، متمرکز شده، از تحلیل ماجرای کسانی صرف‌نظر می‌کنیم که داریوش و خشیارشاه و اردشیر و دیگر شاهان هخامنشی، آنان را سرکوب کردند و در کتیبه‌های خودشان و در منابع یونانی به آن سرکوب‌ها اشاره شده است. شاید گزیده‌ترین و تازه‌ترین پژوهش در این زمینه کتاب بروس لینکلن^۴ (۱۳۹۶ [۲۰۰۷]) است. اما از مطالعه منابع عصر هخامنشی متوجه می‌شویم که شیوه مجازات و شکنجه و قتل، شبیه همان شیوه‌ای است که بعداً، در هنگام ساسانی و عصر عباسی می‌بینیم. بدین ترتیب، حدود و ثغور زمانی تحقیق حاضر از اعدام مانی و کشتار مانویان (۲۷۴ میلادی) تا قتل سهروردی (۵۸۷ هجری قمری = ۱۱۹۱ میلادی) است.

ویژگی مشترک تمامی این جریان‌های سرکوب‌شده، حمایت از «گفتمان» پیشینی است

1. Lacklao & Moofe, 1985

2. foregrounding

3. exclusion

4. Lincoln

که جریان مسلط آن‌ها را سرکوب کرده است. چنان که می‌بینیم، در کتیبه بیستون کسانی قیام کرده‌اند که خواهان حکومت بردیا (به روایت داریوش گئومات) بودند یا دست کم می‌خواستند نظامی، چون نظام پیشین، حاکم باشد؛ در کوشش‌های اقوام ایرانی علیه ساسانیان، بازگشت به شیوه شاهنشاهی پیشین (حکومت ملوک الطوائفی = فدرال اشکانی یا کدخدایی همراه با سهل‌گیری در امر دین و اعتقادات) آرمان و هدف اصلی است که اندیشه مانی از خاندان اشکانی نیز احتمالاً با آن سازگار بوده و در نتیجه، پس از سرکوب مخالفان، که بازتابش در *کارنامه اردشیر بابکان* و *نامه تنسر* دیده می‌شود، از سرکوب مانویان در کتیبه کرتیر سخن آمده است. مزدک نیز با توجه به گفتارهایش، منقول در *شاهنامه* و دیگر منابع فارسی و عربی، اصلاحاتی را در نظر داشت که لزوماً تازه نبوده و برآمده از تعالیم *گاهان* و زرتشتی کهن است و در نتیجه، موبدان و شاهان ساسانی آنان را به سختی سرکوب و طرد و تکفیر کردند.

در دوران خلفای عباسی، خرم‌دینان و اندیشمندانی چون ابن‌المقفع و فلاسفه و عرفا و صوفیانی چون *حلاج* و *سهروردی* و *عین‌القضات همدانی*، یا خود به اراده خویشتن منشأ برخی افکار و اقوال و اعمالشان را به اندیشه‌های ایران باستان پیوند دادند، یا دشمنانشان برای یافتن مجوز تکفیر و سرکوبشان به چنین عملی دست یازیدند. به هر روی، این بازگشت به گذشته آرمانی در اعتراض به وضع فعلی، ظاهراً در نهاد اغلب جنبش‌های ایرانی بوده است، چنانکه شفیع کدکنی (۱۳۸۶: ۵۲) می‌گوید: «یک واقعیت اجتماعی و تاریخی را همیشه باید در نظر داشت و آن این است که در شرق اسلامی و شاید مشرق‌زمین به طور عام، همیشه مردمان از عصر خود ناامید بوده و زیبایی و صفا و نیکی‌ها را در گذشته‌ها می‌جستند» و تکرار همین کار، منشأ یک ستیزه نوین با دستگاه حاکم می‌شده است که به افسانه‌سازی‌های و قصه‌تراشی‌های شگفتی نیز می‌انجامیده است:

«... در تاریخ ما، برای ستیزه با ناروایی‌ها، ذهن جامعه پیوسته در حال اسطوره‌سازی بوده است از ساده‌ترین قصه‌های تخیلی عوام درباره قهرمانان ویژه خودشان تا متبلور کردن کلماتی از نوع «رند» و «قلندر» و صبغه ملکوتی دادن به آنها در طامات و ادبیات مغانه و صوفیانه ایرانی» (همان: ۵۳).

۲- پیشینه پژوهش

رودگر (۱۳۸۷) با توجه به مؤلفه‌ها و عناصر تشکیل‌دهنده عرفان و سیاست و چگونگی

ارتباط «ولایت باطنی و ظاهری» و طیّ مقامات معنوی و منازل سلوکی با نظام‌بخشی اجتماعی و سیاست ورزیدن، این پرسش را مطرح و بررسی می‌کند که «اساساً چه رابطه‌ای بین معنویت‌گرایی عرفانی با سیاست‌ورزی اجتماعی وجود دارد؟» (همان: ۳۵).

شفیعی کدکنی (۱۳۸۶) ضمن بیان خاستگاه جنبش قلندریه، به بررسی معنای واژه قلندر، قلندریه و تجاوز به تابوها، عناصر ایرانی در آیین قلندر، قلندریه و حکومت‌ها، قلندریه و جستجوی قدرت سیاسی، قلندر در نظر سهروردی و جامی، قلندریه در هند، پیران قلندری، امثال قلندری، چهره قلندری در آثار سنایی، عراقی و راه قلندر، مکتوبات قلندران و مواردی دیگر پرداخته است. در بخش‌هایی «از مزدک‌گرایی تا تشیع صفوی» (همان: ۶۱-۵۵)، «ایرانی و سرّی بودن آیین قلندری» (۶۲-۶۴)، «عناصر ایرانی در آیین قلندر» (۶۷-۶۵) و ایرانی بودن مشایخ تصوف (۷۳-۶۸) و «قلندریه و جستجوی قدرت سیاسی» (۹۶-۹۳) به مباحثی اشاره شده که به این تحقیق ارتباط دارد. در پیوست این اثر بخشی با نام «و آیین مزدک و قمرطیان آغاز کردند» (همان: ۵۲۶-۵۱۷) برگرفته از *فسطاط العداله*، مباحثی از صاحب این اثر نقل شده است که نشانگر تأثیر گروهی از فرق از مزدکیان بوده است و از نظر نویسنده همگی قرمطی و باطنی و زندق بودند.

ژینیو (۱۳۷۵ [۱۹۸۹]: ۳۱۹) یکی از دو پرسش تحقیقش چنین است: «آیا می‌توان در گنوس اسماعیلیه مفاهیمی یافت که به ترکیب انسانی مانوی نزدیک و نیز گواه تداوم و پیوستگی باشد؟».

جهانی ساریان (۱۳۷۳) در پایان‌نامه‌اش به بررسی «تصوف سیاسی در ایران» پرداخته است؛ فصول پژوهشش بدین شرح است: «اجمالی در پیدایش تصوف در دوره اسلامی»، «فرق و گروه‌های اجتماعی دخیل در جنبش‌های صوفیه»، «سیری در زمینه‌ها و علل تاریخی و جنبه‌های فکری جنبش‌های صوفیه در ایران» و «جنبش‌های سیاسی مبتنی بر تصوف سیاسی در ایران». او در تحقیقش تنها به بررسی جنبش‌های مسلحانه مبتنی بر تصوف اکتفا نکرده، بلکه هر آنچه به نظر نویسنده به نحوی از لحاظ زیربنایی و عقیدتی در شکل‌گیری و هدایت این جنبش‌ها مؤثر بوده، تبیین و تحلیل شده است (همان، مقدمه: ب).

نفیسی (۱۳۷۷ [۱۳۴۳]) در پژوهش ارزشمندش به این مطالب پرداخته است: تعلیمات بودایی، سرچشمه تصوف عراق و جزیره، نفوذ افکار مانویان در تصوف، انتشار دین مانوی در اروپا، تبلیغات یهود و نصاری و یونانیان در تصوف ایران، جنبه‌های خاص تصوف

ایران، طریقت و شریعت، سماع در تصوف ایران، جوانمردی و فتوت، ملامتیان، اتصال به مبدأ، طریقه اویسی، سلسه نسب فرق تصوف در ایران، فهرست مشایخ قرن چهارم تا نهم و تصوف مغرب. در تحقیق نفیسی مایه‌های سیاسی تصوف دیده می‌شود که وابسته به فرهنگ ایران باستان و جنبش‌های مانوی است.

درباره مایه‌های ایرانی (مزدیسنايي) تصوف ایرانی-اسلامی، معین در رساله دکتری اش (۱۳۸۸ [۱۳۲۱]) اشاراتی را آورده است که در نوشته‌اش نه توجهی به جنبه مبارزات سیاسی و اجتماعی طریقت‌ها در عصر ساسانی دارد و نه از پیروان مانویان و مزدکیان در عصر اسلامی یاد می‌کند و تنها در فصلی با نام «تصوف و مزدیسنا» نمونه اندیشه‌های عرفانی در مزدیسنا را در آثار چندی از نویسندگان و متصوفه و عرفا از جمله برهانی و سنایی و عین‌القضات و شمس و مولوی و ... می‌آورد و تعبیر عرفانی از برخی اصطلاحات مزدیسنا را شرحی مختصر می‌دهد (معین، ۱۳۸۸: ج ۲، ۳۰۶-۲۴۵).

در این موضوع می‌توان به برخی تحقیقات (کتاب‌ها، مقاله‌ها، رساله‌ها و پایان‌نامه‌های دانشگاهی) دیگر نیز اشاره کرد که یا در دل گفتارهای مذکور مستتر است یا اهمیت چندانی برای اشاره در این مقاله نداشته است. وجه تمایز پژوهش حاضر نسبت به دیگر تحقیقات این است که تاکنون به صورت مستقل، با ترتیب تاریخی معین شده (از سال قتل مانی در ۲۷۵ میلادی تا قتل سهروردی در سال ۱۱۹۱ میلادی / ۵۸۷ هجری قمری) چنین مطالعه‌ای انجام نشده و سرکوب عرفا، متصوفه و جریان‌های مخالف حکومت در عصر عباسی و منشأ ایرانی (مانوی و مزدکی) آنها یا بررسی نشده یا همچون این تحقیق باتوجه به نظریه گفتمان لاکلائو و موفه نبوده است.

۳- مبانی نظری پژوهش

نظریه لاکلائو و موفه مبتنی بر نظریه میشل فوکو است^۱. در واقع فوکو می‌گوید که هر «گفتمان» متشکل از یک «صورت‌بندی گفتمانی» است. لاکلائو و موفه همین نظریه فوکو

۱. مطالب این بخش در توضیح نظریه گفتمان، برگرفته از رساله دکتری علیرضا حیدری با نام *ایدئولوژی و هژمونی در متون ساسانی بر اساس تحلیل گفتمان انتقادی* است و در این تحقیق مطالب مربوط به نظریه گفتمان بیشتر متکی بر پژوهش‌های لاکلائو و موفه (۱۳۹۳: ۲۳۱-۱۵۳)، یورگنسن و فیلیپس (۱۳۹۴: ۱۰۷-۵۳) و سلطانی (۱۳۹۲: ۱۰۱-۷۰) است.

را با نظریه‌های دیگر متفکران اروپایی ترکیب کرده‌اند. این نظریه، بسیار جالب و کاربردی است و به خوبی برای تبیین بسیاری از اتفاقات سیاسی و اجتماعی به کار می‌آید (سلطانی، ۱۳۹۲: ۲۶). آنان در کتاب *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی* (۱۹۸۵) نظریه خود را بیان کرده‌اند. البته این دو پژوهشگر نه به دنبال ارائه «نظریه گفتمان»، بلکه در پی تبیین توزیع وضعیت روشنفکران سیاسی چپ در اروپا بودند و برای پرداختن به آن، نظریه‌ای را در کنار کار خود معرفی کردند (لاکلائو و موفه، ۱۳۹۳: ۲۷-۲۱) و در آینده، با تلاش دیگران و نوشته‌های بعدی لاکلائو و موفه، آن نظریه از آن کتاب بیرون کشیده شد و به عنوان نظریه‌ای تحلیلی-انتقادی در «گفتمان» به کار برده شد (یورگنسن، فیلیپس، ۱۳۹۴: ۲۶-۲۵ و ۵۳-۵۵).

این نظریه از دو سنت فکری تشکیل شده: ۱. زبان‌شناسی سوسوری (بعد معنایی نگرش لاکلائو و موفه) ۲. مارکسیستی (بعد سیاسی نگرش لاکلائو و موفه)، یعنی نظریه معنایی سوسور و نظریه سیاسی مارکس در هم ادغام شده‌اند. آنان التفاتی به نگرش‌های دریدا^۱ نیز داشتند، که در منابع خود بدان اشاره کرده‌اند. از نظر لاکلائو و موفه هر عمل و پدیده‌ای برای معنادار شدن و قابل فهم شدن باید «گفتمانی» باشد. به عبارت دیگر، فعالیت‌ها و پدیده‌ها وقتی قابل فهم می‌شوند که در کنار مجموعه‌ای از عوامل دیگر در قالب «گفتمانی» خاص قرار گیرند. هیچ چیزی به خودی خود دارای هویت نیست، بلکه هویتش را از «گفتمانی» که در آن قرار گرفته، کسب می‌کند.

در نگاه این دو پژوهشگر، «گفتمان‌ها»ی مختلفی در جامعه وجود دارد و حداقل دو «گفتمان متخاصم» در جامعه هستند و غیر از این حالت ممکن نیست. زیرا هر «گفتمانی» برای این که تعریفی از خود داشته باشد، نیاز به یک «دیگری» دارد. این رابطه خصمانه است. هم باید «دیگری» باشد، تا ما وجود داشته باشیم و هم ما با آن می‌جنگیم. ساختار یک «گفتمان» طبق تعریف لاکلائو و موفه، همان چیزهایی است که فوکو به شکل «حکم» و «گزاره» مطرح کرده بود که به شکل یک «دال تک کلمه‌ای» در می‌آید. تبدیل شدن «گزاره» به یک «دال تک کلمه‌ای»، نوسان و تحول معنایی را بیشتر نشان می‌دهد. «تخاصم»^۲ رابطه‌ای است که بین «گفتمان»ها وجود دارد و باعث شکل گرفتن «هویت

1. Derrida, J

2. antagonism

گفتمانی» می‌شود.

در این نگرش با دو بعد مواجهیم: «بعد معنایی» و «بعد غیرمعنایی». در بعد معنایی با چند اصطلاح مهم آشنا می‌شویم:

گفتمان^۱ صورتبندی مجموعه‌ای از کدها، اشیاء، افراد و... است که پیرامون یک «دال مرکزی» جایابی شده و هویت خویش را در برابر مجموعه‌ای از «غیریت‌ها» به‌دست می‌آورد.

مفصل‌بندی^۲ عبارت است از قرار دادن پدیده‌هایی در کنار یکدیگر که به‌طور طبیعی در کنار هم قرار ندارند. به عبارت دیگر، «مفصل‌بندی» یعنی هر عملی که میان «عناصر» پراکنده ارتباط برقرار کند، به نحوی که هویت و معنای این «عناصر» در نتیجه این عمل اصلاح و تعدیل شود. تمامی «نشانه‌های» یک «گفتمان» را «وقته»^۳ می‌نامند. در «مفصل‌بندی»، «وقته‌ها» و «عناصر» نقش مهمی بازی می‌کنند.

دال مرکزی^۴ همان «نشانه‌ای» است که سایر «نشانه‌ها» در اطراف آن نظم می‌گیرند و معنای خود را از رابطه‌شان با «گره‌گاه» اخذ می‌کنند. هسته مرکزی منظومه «گفتمانی» را «دال مرکزی» تشکیل می‌دهد و جاذبه این هسته، سایر «نشانه‌ها» را جذب می‌کند. همه «نشانه‌های مفصل‌بندی شده» در یک «گفتمان» از ارزش برابر برخوردار نیستند و به انواع گوناگونی تقسیم می‌شوند. مهم‌ترین این «نشانه‌ها»، «دال مرکزی» است. «دال مرکزی»، «نشانه» ممتازی است که «نشانه‌ها»ی دیگر حول آن انسجام می‌یابد. این «دال»، «دال‌های» دیگر را حمایت می‌کند و آنها را در قلمرو جاذبه معنایی خود نگه می‌دارد. مثلاً آزادی در لیبرالیسم یک «دال مرکزی» محسوب می‌شود و مفاهیمی چون «دولت»، «فرد» و «برابری» در سایه این «دال مرکزی» و با توجه به آن معنا پیدا می‌کند.

عناصر^۵ یا دال‌های شناور «نشانه‌هایی» هستند که معنای آنها هنوز تثبیت نشده و «گفتمان‌ها»ی مختلف در تلاش برای معنادهی به آنها هستند و در حوزه «گفتمان‌گونگی» قرار دارند و دارای «چندگانگی معنایی» هستند. «گفتمان‌ها»ی مختلف هر کدام در تلاش‌اند تا این «عناصر» را در درون «نظام معنایی» خود تبدیل به «وقته» نمایند. در این حالت نوعی

1. discourse
2. articulation
3. moment
4. nodal point
5. element

«انسداد» در معنای «نشانه» حاصل می‌شود و مانع از نوسانات معنایی آن می‌شود. به دیگر بیان، «گفتمان‌ها» تلاش می‌کنند تا از طریق تبدیل «عناصر» به «وقته‌ها» و «تقلیل معنایی متعدد» در یک «نشانه» به یک «معنا» و ایجاد نوعی «انسداد» یا «توقف»^۱ در معنای «نشانه»، «ابهام معنایی» را برطرف سازند. «بست»، به معنی توقف موقت، در نوسان معنای «نشانه» است. اما این «انسداد» و انجماد به هیچ وجه دائمی نبوده و انتقال از حالت «عنصر» به «وقته» هیچ‌گاه کاملاً صورت نمی‌پذیرد و بدین ترتیب «گفتمان‌ها» هیچ‌گاه صددرصد تثبیت نمی‌شوند؛ به گونه‌ای که امکان هرگونه تغییر و دگرگونی معنایی، تحت‌تاثیر «چندگانگی معنایی» در «حوزه گفتمان‌گونگی» از آنها سلب شود. این ویژگی «نشانه‌ها» موجب می‌شود که به آنها «دال شناور» گفته شود. به دیگر سخن، «گفتمان‌ها» تلاش می‌کنند تا از طریق تبدیل «عناصر» به «وقته‌ها» و تقلیل «معنایی» متعدد یک «نشانه» به یک «معنا» و ایجاد نوعی «انسداد» در «معنای نشانه»، «ابهام معنایی» را برطرف سازند. «دال شناور» یا «دال سیال»^۲، «دالی» است که گروه‌های مختلف سیاسی برای انتساب «مدلول» به آن، با هم رقابت می‌کنند و به نوعی همان «عنصرها» هستند.

همه «وقته‌ها» به شکل بالقوه، به صورت چندمعنا باقی می‌مانند و همیشه این احتمال وجود دارد که هر کدام از معنای دیگر وارد «نظم گفتمانی» شود. در واقع «انسداد» و بستگی در معنای یک «نشانه» عملی موقتی است و زمینه برای «برجسته‌سازی معنای دیگر» یک «نشانه» به وسیله «گفتمان‌ها»ی دیگر همواره مهیا است. «گفتمان‌ها» همواره در حال رقابت برای تثبیت معنا هستند؛ «گفتمان‌ها» همواره در تقابل با حوزه خارج از خود قرار دارند؛ همواره این احتمال وجود دارد که «شیوه تثبیت معنای نشانه‌ها» در یک «گفتمان» به وسیله شیوه‌های دیگر «تثبیت معنا»، در «گفتمان‌ها»ی دیگر به چالش کشیده شود. در این جا باید به «دال تهی»^۳ نیز اشاره کرد. «دال تهی» بیانگر یک فضای خالی است و به عبارتی نشان از امری غایب دارد. «دال تهی» بیان‌گر یک خلأ در فضای اجتماعی است. وظیفه «دال‌های تهی» بازنمایی وضع مطلوب و آرمانی است. از آنجا که این «دال‌ها» همواره نواقص را گوشزد می‌کنند، تولید آنها سبب پویایی جامعه و سیاست خواهد شد.

1. closure
2. floating signifiers
3. empty signifier

حوزه گفتمان گونگی^۱ محفظه‌ای است از معانی اضافه و بالقوه در بیرون منظومه یک «گفتمان» خاص، که توسط آن طرد شده و مواد خامی برای «مفصل‌بندی‌ها»ی جدید است. هر «دال» معانی متعددی می‌تواند داشته باشد و هر «گفتمان» با تثبیت یک «معنا»، معناهای بالقوه زیادی را «طرد» می‌کند. این معانی همچنان موجودند و امکان ظهور در «گفتمانی» دیگر و شرایطی دیگر را دارند. به سخن دیگر، «حوزه گفتمان گونگی» عبارت از معناهایی است که از حوزه یک «گفتمان» سرریز و خارج می‌شود؛ یعنی معنایی که یک «نشانه» در «گفتمان» دیگری دارد یا داشته است، ولی از «گفتمان» مورد نظر و غالب، حذف می‌شود تا یکدستی معنایی در آن گفتمان حاصل شود. بنابراین هر چیزی که از یک «گفتمان» حذف می‌شود و یا خارج از آن است، در «حوزه گفتمان گونگی» قرار می‌گیرد. «میدان گفتمان» یا «حوزه گفتمان گونگی»، در رابطه ذکرشده از طریق دو عمل شکل می‌گیرد: ۱) مفصل‌بندی و ۲) طرد^۲ سایر معانی‌ای که نشانه (وقته) می‌تواند داشته باشد.

هژمونی^۳ به معنای سلطه و اقتدار است و یک «گفتمان» زمانی «هژمونیک» می‌شود که توانسته باشد تمام «دال‌های شناور» را در اطراف «دال مرکزی»، هماهنگ و منسجم نماید؛ نیز «نظام معنایی» خود را در اذهان «سوژه‌ها» (یا همان انسان‌ها) هر چند به صورت موقت تثبیت کرده باشد. «هژمونی» یک «گفتمان» مبتنی بر «انسجام معنایی دال‌ها»ی دیگر حول «دال مرکزی» است. اگر یک «گفتمان» موفق شود با اتکا بر «دال مرکزی» خود، «مدلول‌ها»ی مد نظرش را به «دال‌ها»ی «گفتمان»‌اش نزدیک کند، یا به عبارت دیگر، «نظام معنایی» مطلوب خویش را در ذهنیت جمعی اجتماع، هر چند به طور موقت، تثبیت نماید و رضایت عمومی را جلب کند، آن «گفتمان»، مسلط یا «هژمونیک» می‌شود. اما در صورتی که «گفتمان رقیب» بتواند به کمک سازوکارهای مختلف این «نظام معنایی» را «شالوده‌شکنی» کند و ساختارهای معنایی شکل گرفته در ذهنیت جمعی مردم را درهم بریزد، این «گفتمان» در این زمان «هژمونی»‌اش را از دست می‌دهد. بنابراین، موفقیت گروه‌های سیاسی به توانایی‌شان برای تولید «معنا» بستگی دارد.

سوژه یا فردیت و عاملیت از مفاهیم کلیدی نظریه «گفتمان» است. «سوژه» همواره در میان «گفتمان‌ها»ی مختلف در پی یافتن خویش است. «سوژه» خود را به واسطه یک امر

1. field of discousivity

2. exclusion

3. Hegemony

(چیز^۱) خارجی می‌شناسد و این امر در نظریه «گفتمان»، همان «موقعیت‌های سوژه» است، که «گفتمان‌ها» آن را فراهم می‌کنند. دغدغه اصلی «نظریه گفتمان» آن است که چگونه مردم در جوامع، خود را می‌فهمند و عمل می‌کنند. به نظر آلتوسر^۲، این امر توسط رفتارهای «ایدئولوژیک» ساخته می‌شود. اما «نظریه گفتمان» بر آن است که «سوژه‌ها» در شرایطی خاص می‌توانند از طریق «مفصل‌بندی» و تعیین هویت با «گفتمان‌ها»ی فرعی، هویت‌ها و معانی اجتماعی خود را بازسازی نمایند.

گفتمان عینیت یافته یا گفتمان رسوب کرده^۳ به «گفتمانی» گفته می‌شود که با «برجسته‌سازی» خود و «طرد غیر»، موقعیت خود را در اذهان «سوژه‌ها» تا آنجا تثبیت کرده که صورت طبیعی به خود گرفته و هرگونه انتقاد از آن یا تلاش برای براندازی‌اش غیرممکن تلقی می‌شود. «گفتمان» غالب هرچه در سرکوب و «طرد رقیب» بیشتر موفق باشد، بیشتر به صورت طبیعی جلوه می‌کند. زیرا ریشه‌های شکل‌گیری «گفتمان»، به فراموشی سپرده می‌شود و وضع موجود به یک وضع کاملاً طبیعی نمایانده می‌شود. لاکلاو و موفه در «بعد غیر معنایی» این نظریه نیز انسان را دارای قدرت تصمیم‌گیری نمی‌دانند و قدرت و «تعین بخشی» را به حکومت یا «گفتمان» می‌دهند. از مارکس به گرامشی^۴ و از گرامشی به فوکو و از فوکو به لاکلاو و موفه، این قدرت از انسان به سمت «گفتمان» حرکت می‌کند و همین‌طور اراده انسان محدود می‌شود. اعمال قدرت از طریق معنا در «هژمونی» گرامشی مطرح می‌گردد و بدین ترتیب، نادیده‌انگاری اراده انسان دیده می‌شود.

۴- بحث و بررسی

۴-۱ مانی و مانویان

اعلام دین جدید از سوی مانی، تنها ۱۶ سال بعد از روی کار آمدن ساسانیان، چاره‌اندیشی ایرانیان علیه تعصب دینی و امتیازات طبقاتی‌ای بود که با این شاهنشاهی تازه رواج پیدا کرد (نفیسی (۱۳۷۷: ۸۱). اساس تعالیم مانوی بر انداختن امتیازات طبقاتی و نژادی است و به همین جهت، برتری در ترقی فکری و ارتقاء معنوی قرار داده می‌شود. این همان کاری

1. thing
2. Louis Pierre Althusser
3. objective discourse
4. Antonio Gramsci

است که پس از آن صوفیّه ایران کرده‌اند. بدین معنی که همه افراد با هم برابرند مگر آنکه از راه عبادت درجه بالاتر به دست آورند. بدین گونه هر کس را شایسته فیض می‌دانسته‌اند و راه درک فیض، تربیت بوده است. به همین جهت در دین مانی احکام برای همه افراد یکسان بوده و راه پیشرفت تنها ریاضت و مراقبه و سیر از درجه پایین به درجه بالاتر بوده است. می‌دانیم که موبدان سخت با مانی مخالفت کردند و پس از گرفتن مانی و رأی دادن به کفرش وی را زنده‌زنده پوست کنند و سرش را بریدند و پوست وی را از کاه انباشتند و در دو محل از شهر گندیشاپور آویختند و این واقعه در سال ۲۷۵ میلادی روی داد. همچنان که دین مانی در ایران پناه‌گاه کسانی بوده است که از اختلاف طبقاتی و امتیازات نژادی نگران بودند، در اروپای شرقی نیز آیین مانوی در میان بوگومیلها وسیله‌ای برای مردم رنج‌دیده و ناکام و محروم و برای دل‌داری در برابر بیدادگری‌ها و ناگواری‌های جهان مادی و تسلیت خاطر جاودانی بوده است. به همین جهت بیشتر مردم ستم‌کشیده و زبردستان به آن می‌گرویده‌اند (همان: ۸۶-۸۵، ۱۰۰-۹۸). بنابر منابع، می‌دانیم شروع طرد مانویان و سرکوب رسمی آنان از زمان قدرت یافتن کرتیر بوده است.

در آن زمان سرکوب مانویان یا دست کم سرکوب مخالفان جریان حکومت به اتهام مانویت در آغاز راه خود بود. ما می‌بینیم که متکلمان عصر آغازین پس از اسلام در جامعه اسلامی به کوشش‌هایی بسیار در ردّ عقاید مانویت دست یازیدند. در این دوره، نه تنها مسلمانان که مسیحیان و زرتشتیان ردّیه‌هایی بر مانویت نوشتند. البته احتمالاً، در سنت زرتشتی موبدان، با یادگارهایی که در دینکرد سوم (تدوین شده در دوره اسلامی) و دیگر بخش‌های آن موجود است، از عصر ساسانی ردّیه‌نویسی بر مانویت آغاز شده بود. کتاب دیگر زرتشتیان گزارش گمان‌شکن نیز در یکی از فصولش دارای مطالبی علیه دیانت مانوی است. جز ردّیه‌نویسی، مسلمانان از طریق مباحثه با مانویان در جدال بودند. در این میان می‌توان به متکلمانی مانند واصل بن عطا و قاسم بن سیار اشاره کرد. از کتاب‌هایی که در این باب در الفهرست ابن ندیم نامی از آنها برده شده است، می‌توان به *الرد علی الزنادقه* از هشام بن الحکم و الاصم و محمد بن لیث و ضرار بن عمر و الروانندی اشاره کرد که هر یک مستقلاً کتابی با این نام نوشته‌اند. روشن است که در جامعه اسلامی، چون عصر ساسانی، «زندیق» عنوانی برای طرد مخالفان (به ویژه مانویان و مزدکیان) بوده است. نام کتب ردّیه بسیاری موجود است که می‌توان در میان منابع تاریخی و دینی به آنها رسید و

بخشی از محتوای آن را هم نیز مشاهده و مطالعه کرد (طاهری عراقی، ۱۳۸۴: ۱۱۳-۹۹).
به گمان بهار (بهار و اسماعیل پور، ۱۳۹۴: ۲۰۶):

«بیشتر عارفان عصر اسلامی راه سوری-مصری آیین گنوسی را در پیش گرفته‌اند نه راه مانی را، زیر راه سوری-مصری گنوسی با روح یکتاپرستی اسلامی نزدیک‌تر بود تا ثنویت مانوی که به دور از وحدت جهان است. نیز در این باره باید گفت که مانویت کیشی مستقل بود که تا حدود تازش مغول دوام آورد، اما اندیشه‌های گنوسی سوری-مصری شکل دین عام به خود نگرفت و تنها از آن برگزیدگان و خواص بود و این امری است که در عرفان اسلامی نیز می‌بینیم. به همین دلیل است که عارفان عصر اسلامی نیز مانند پیشگامان قبل از اسلام خویش در غرب آسیا به دین‌های زمانه و سرزمین خویش می‌پیوستند و هرگز ادعای استقلال نمی‌کردند. ولی این به آن معنا نیست که اندیشه‌های مانوی در ایران اثری نگذاشته است. این اثر را شاید بتوان از طریق کیش مزدکی و فرقه‌های بسیاری که در زیر تأثیر آن در قرون اسلامی پدید آمدند جست‌وجو کرد.»

بنابر نگرش مانی، دنیا عرصه تاریکی و شر است که در آن نمی‌توان به سعادت رسید. برای این مقصود باید در انتظار جهان دیگر بود تا نور و روح و معنویت بر تاریکی و جسم و ماده غلبه کنند. مانویان بر اساس اسطوره آفرینش و پایان جهان در آیین خود، به دنیا و امور دنیوی بدبینانه می‌نگریستند. در دوره ساسانی، مقابله با قدرت سیاسی و ساختار آن احتمالاً تحت تأثیر این نگاه بدبینانه مانویان به امور مادی است. آنان با وجود پرهیز از سیاست، به دلیل ترک دنیا، با ساختار شکنی در آموزه‌های زرتشتی، مهم‌ترین بنیان مشروعیت بخش شاهنشاهی ساسانی، یعنی دین رسمی را به چالش کشیدند (سلگی، احمدوند، ۱۳۹۷: ۲۰). آشکار است که چنین روحیه و نگرشی خشم موبدان و دستگاه دینی زرتشتی-ساسانی را برمی‌انگیخت تا به شدیدترین شکل مانویان را سرکوب کنند.

مطابق با آنچه بیان شد، معارف مانوی احتمالاً برای ضربه زدن به اعمال ساسانیان در آغاز حکومتشان آشکار شد و این معارف، اصول و مبانی آیین مقدس موبدان و دربار ساسانی را تهدید می‌کرد. این آیین جدید بسیار مطابق با آیین مندایی بود که اردوان اشکانی در تشکیل آن نقش داشت و معارض با معارف زرتشتی بود که اردشیر بابکان و شاهان نخستین عصر ساسانی برای ترویج حکومت خود به آن پناه برده بودند (ویدن گرن، ۱۳۹۵: ۳۹-۳۱). توافق منابع تاریخی در این است که شاهان و شاهزادگان ساسانی در آغاز

التفاتی به مانی و دین او داشتند و توانست به سرعت پیروانی در سرتاسر ایران آن روزگار کسب کند، ولی وقتی دستگاه موبدان ساسانی از قدرت گیری مانی و خطر مبانی فکری آیینش علیه آیین حکومتی خود آگاه شدند، دیگر جای تسامح و تساهل نبود.

در ادبیات فارسی میانه زرتشتی، به خوبی می توان به دلایل مخالفت موبدان با این دین پی برد، اگرچه در پاره‌ای موارد این مخالفتها توأم با کینه‌ورزی و بدخواهی است. گاه استدلالی که در رد یک یا چند آموزه مانوی به کار رفته، هیچ پایه‌ای در آموزه‌های مانوی ندارد و می تواند نتیجه بدفهمی یا کینه توزی و دشمنی با آن باشد (بختیاری، ۱۳۸۹: ۳۱).

پیش تر بیان شد که جز کتیبه کر تیر که در هنگام سرکوب و کشتار مانویان تألیف و تدوین شد، در دوره‌های پسین شواهد بسیاری از تحقیر و به حاشیه رانی و تکفیر آنان دیده می شود. چند نمونه از آن تحقیرها چنین است:

در دینکرد سوم کرده چهار کیشداران، آموزه پدر - مادر - پسر که ریشه در مسیحیت دارد، در دین مانی مورد نقد قرار گرفته است (همان: ۳۲). در فصل ۱۵۰ دینکرد سوم عقاید مختلفی از جمله این عقیده مانویان مورد نقد قرار گرفته که جهان باید دو بن داشته باشد، نه جدا از هم، و باید در هم تنیده باشند و در کالبد آسمانی، بن تاریکی درون بن روشنایی جای دارد (فضیلت، ۱۳۸۴: ۱۳۷ و بختیاری، ۱۳۸۹: ۳۳). در دینکرد نهم در فصل شانزدهم و رشتمانسرسک که شبیه به بخش مذکور از دینکرد سوم است، درباره مانی چنین آمده که مانی لنگ - این صفت طبق سنت نشانه معلولیت مانی است - و بدکار (در متن دروز: دروغ)، قاتل ضعیفانی است که شنوندگان (در متن نیوشاگان) گفتارهای وی بودند، تا این که خداوند سروش پارسا (در متن سروش اهلا) سرسید و با تنی آکنده از نفرت به مقابله با او (یعنی مانی) برآمد؛ آن خداوند با زندگی خوب و نه با زندگی بد، همواره از مردم در برابر آن بدکاران پرنفرت (مانویان) حمایت می کند (جکسن، ۱۳۸۴: ۷۴-۷۳، تفضلی، ۱۳۹۷: ۲۳۵). جکسن (همان: ۷۴) معتقد است با توجه به این بند، سروش اهلو (تجسم طبقه روحانی) به موقع به ستیز با ارتداد می آید! و هر چند که از مرگ مانی به صراحت سخن نرفته، اما او تلویحاً قاتل پیروانش دانسته شده است و احتمالاً می توان نتیجه گرفت که واژه «خدا» در این قطعه اشاره‌ای است به بهرام اول و «کشتن» ضعیفانی که به موعظه مانی گوش کرده‌اند.

۴-۲ مزدک و مزدکیان

آیین مزدک یک جنبش مذهبی-عرفانی با وجوه تند اجتماعی بود که در عهد قباد ساسانی (۵۳۱-۴۸۸ میلادی) بالیدن گرفت و در ایران انگیزه دگرگونی انقلابی با ماهیت سوسیالیستی شد، ولی در پایان شاهنشاهی قباد بیشتر به کوشش و زمینه‌چینی خسرو اول معروف به انوشیروان پسر و جانشین قباد بی‌رحمانه سرکوب گشت (یارشاطر، ۱۳۸۴: ۲۹۳). نقطه اشتراک منابع زرتشتی، اسلامی و رومی ابداعات مزدک و انحرافات است که او تحت قوانین مسلکش تبلیغ کرد و پیروانش آن را شایع نمودند. در مجموع، منابع گوناگون چهره‌ای منفی از مزدک در اختیار ما قرار داده‌اند.

مزدکیان نسبت به مانویان چون با صراحت بیشتری علیه نظام حاکم موبد-شاه (آتشکده-دربار) برخاسته بودند، زودتر و قوی‌تر و سخت‌تر مجازات شدند. آنان نیز چون مانویان به «زندقه» متهم شدند که این واژه خود از سرکوب مانویان تا دوران اسلامی منشأ و بهانه‌ای شد برای سرکوب دگراندیشان (حیدری و همکاران، ۱۳۹۹: ۴۷-۴۵). آنان بنا بر شواهد تاریخی به دنبال برقراری عدالت بودند و از آراء آنان برمی‌آید - گرچه اغلب این آرا از نوشته‌هایی نقل می‌شود که نظر خوبی به مزدکیان ندارند - که دال مرکزی این جریان «عدالت» و «مساوات» است که همان دال «تهی» گفتمان ساسانیان است. ساسانیان با فاصله طبقاتی و ارزش‌گذاری بر مفاهیمی چون تبار شاهی (اصالت نژاد) و دین رسمی (اصالت عقیده)، کسانی را به سختی سرکوب می‌کردند که در برابر این دو پایه استوار می‌ایستادند. اگر مانویان، تنها به سبب اصالت اشکانی پیامبرشان، و محور قراردادن «پلیدی عالم» و «ماده» به عنوان دال مرکزی و تلاش برای خروج از آن و رسیدن به نور و معنویت و گرفتن تأیید تعدادی از بزرگان و شاهزادگان و شاپور ساسانی، مایه رنجش علمای دینی زرتشتی شده بودند، اما چنان که پیداست، نتوانسته بودند چون مزدک در برابر نظم حاکم زرتشتی - ساسانی بایستند. بازتاب این رویدادها که می‌رفت به اصلاحاتی درازمدت بینجامد در متون مختلف پهلوی و فارسی و عربی دیده می‌شود.

در منابع فارسی پس از اسلام، مثل شاهنامه (۱۳۸۹: جلد ۷، ۸۰-۶۹) و سیرالملوک (طوسی، ۱۳۳۴: ۲۲۹-۲۱۲)، مزدک با توجه به منابع زرتشتی معرفی می‌شود و سرنوشتش مطابق با همان گفتارهاست. البته تصویری که فردوسی از مزدک معرفی می‌کند، بر خلاف کلیه منابع تاریخی، تصویری مثبت و خیراندیش اجتماعی است (طاهری، مومنی

ثانی، ۱۳۸۹: ۶۵). آموزه شگفت آور «اشتراک زن» که در همه منابع تاریخی از جمله اصول تعلیم مزدک شمرده شده، همه اصول بشردوستانه مزدک را تحت الشعاع خود قرار داده و بهترین حربه برای سرکوبی اقدامات اصلاحی مزدکیان بوده است. در شاهنامه تأکید خاصی بر این امر نیست (همان: ۶۶).

گویا کهن ترین نوشته پهلوی درباره اندیشه و کنش مزدکیان (درست دینان) در بخشی از کتاب سوم دینکرد آمده و روش آنان در پاکی جان و بنیاد اجتماعی شان و انتسابش به زردشت فسایی در آنجا ذکر شده است. این عقیده در متن مذکور از سوی نویسنده به صورت مستقیم معرفی نشده و به نام مزدک و کیش مزدکی اشاره نشده است و تنها با نام کهنش درست دینی شناخته می شود (شکی، ۱۳۸۴: ۱۶۳).

در این متن که به صورت پرسش و پاسخ است، اشموغ درست دین از موبد بهدین می پرسد: «در این چه می گویند که چون سرکشی دیوان و سوسه انگیز آز و نیاز و رشک و کین و شهوت به جهت زن و خواسته است، برای چیره شدن بر آنان بنا بر آموزش زرتشت (فسایی) باید زن و خواسته را همگانی (مشترک) ساخت؟ و موبد بهدین در جواب خرده گیرانه خود بسیاری از نتایج نکوهیده این آموزش را برمی شمرد و ناخواسته سیمای جامعه درست دینی را ترسیم می نماید (همان).

این گفتار آشکارا بازگوکننده سخنانی است که در شاهنامه نیز درباره پنج دیو (آز و نیاز و رشک و کین و خشم) در داستان مزدک آمده و به صراحت از سوی نویسنده ای زرتشتی و ضد مزدکی بیان می شود. تردیدی نیست که این روایت از منظر ساخت و محتوا و منبع با گفتار شاهنامه و اکثر منابع پس از اسلامی هماهنگی دارد. پرسنده مزدکی (اشموغ) آشکارا می گوید برای غلبه بر دیوان مذکور باید زن و خواسته همگانی باشد. پاسخ موبد زرتشتی (بهدین) بیانگر مشترک بودن زنان در نزد مزدکیان است و این اعتقاد به شدت نکوهش می شود (فضیلت، ۱۳۸۱: ۱۶-۱۵؛ شکی، ۱۳۸۴: ۱۶۳).

اما از انبوه منابع موجود، روایت تاریخ قم نشان می دهد که گفتمان مسلط زرتشتی- ساسانی با کشتار شدید مزدکیان قصد داشته از اقتدار در معرض خطر دستگاه خود محافظت کند که طبق روایت این منبع اسلامی، قلب دستگاه نشانه گرفته شده بود:

... متوکلی چنین گوید که یکی از مجوس که آتش آذرچشمنب دیده بود مرا حدیث کرد و گفت که چون مزدک بر قباد غلبه کرد، قباد را گفت وظیفه تو چنان است که تو این آتش ها را باطل گردانی الا سه آتش را آذر گشسب، آذر فرنبغ، و آذر برزین

مهر]... چون مزدک را بکشتند دیگر باره مردم آتش‌ها به جای خود نقل کردند (قمی، ۱۳۶۱: ۸۹).

چنین حرکتی قطعاً با قلع و قمع در دوران ساسانی باید سرکوب می‌شد تا دستگاه موبد-شاه بتواند در جهت اهداف خود بر مردم و افکارشان مسلط باشد. به عبارت دیگر، با طرد و حذف، کار مزدکیان چون مانویان به پایان نمی‌رسید و الصاق اتهامات غیراخلاقی و تابوهای رفتاری به آنان در مسیر به حاشیه‌رانی‌شان چنان شدت یافت که حتی در دوره پسین نیز مسلمانان برای طرد دیگر مسلمانانی که از نظر آنان از دین برگشته‌اند، به مزدکی بودن/شدن یا مانوی بودن/شدن مخالفان خود اشاره می‌کردند.

شکی (۱۳۸۴: ۱۵۹-۱۵۶) در پژوهشش در باب مزدکیان، به «زندیقان» و «اشموغان» می‌رسد و دربارهٔ دستهٔ دوم می‌گوید اشموغان به نظر متون زرتشتی چون یسنا با نوآوری‌های خود موجب تضعیف دین می‌شدند و متهم به این بودند که کلام دین را در یاد دارند ولی به آن عمل نمی‌کنند. فریب‌کارترین این افراد گروهی بودند که به قول کتاب پهلوی دینکرد، شریعت اولیه مزدیسنان را آموخته‌اند، ولی با تأویل آن را دگرگونه می‌سازند و این تباه‌کارترین اشموغان در لفافه آیین اهریمنی را رواج می‌دهند. دینکرد فتوا می‌دهد که ستیزه با این بدعت‌گذاران از فرایض است و آنان را باید چون گرگان کشت تا آموزششان مملکت را به تباهی و مردم را به بردگی نکشاند و در اندرز خسرو قبادان آمده که آموزش و سنت اشموغان را باید از بیخ و بن برانداخت. بنابراین یکی از مهم‌ترین وظایفی که فرمانروایان دولت و پیشوایان دین در پیش داشتند، حفظ مرکزیت دولت و پاک‌ی دین سنتی و پیوند این دو بوده است. پادشاهان ساسانی که خود را وارث و مروج دین بهی می‌دانستند از روزی که به قدرت رسیدند در رسیدن به این آمال کوشش نمودند. با توجه به شواهدی از متون پهلوی زرتشتی از جمله دینکرد سوم روشن می‌شود که با تمام کوششی که دولتمردان و موبدان ساسانی در برانداختن دگراندیشی نمودند، جداراهان در نهان و آشکارا با گذشت زمان هر چه بیشتر نیرو گرفتند، تا آنجا که به رهبری مزدک بامدادان در خیزشی همه‌گیر، پیشوایی دیانت را به دست گرفتند و به نوآوری‌های خود مشروعیت بخشیدند. آنان در انگارهٔ نوآورانهٔ خود از دین احتمالاً معتقد بودند که جز گاهان بخش‌های دیگر اوستا از آن زرتشت نیست و سراسر ساخته و پرداختهٔ موبدان دوران پس از زرتشت است. این عمل لطمهٔ سنگینی بر دستگاه روحانیت زرتشتی وارد می‌ساخت.

زیرا به اعتقاد اشموغان سخنان جز گاهان ناهمگون و بیهوده است. بهدینان برآنند که اوستای موجود که توسط آذرباد مهراسپند ویراسته گردیده (قرن چهارم میلادی)، بر مبنای آموزش زرتشت پیامبر است.

۴-۳ نگرش‌های پس از اسلام

سرکوب مانویان و مزدکیان پس از اسلام نیز ادامه یافت یا دست کم افرادی با این اتهام مجازات شدند. در سده دوم و اوایل سده سوم هجری قمری از مزدکیان به نام‌های گوناگون یاد می‌شود که از همه رایج‌تر نام‌های مزدکیه، خرمیه، خرمدینیه، محمره (سرخ‌جامگان) و مبیضه یا اسپیدجامگان بوده است و برخی نام‌های دیگر مانند جاویدانیه در جبال و آذربایجان، بابکیه در حوالی همان نواحی، مازیاریه در گرگان و طبرستان، سنبادیه در خراسان، ابومسلمیه عمدتاً در خراسان و مقنعه در ماوراءالنهر. بارها پیش آمده که نام‌های قرمطی، زندیق و باطنی نیز به جای مزدکی به کار رفته است (یارشاطر، ۱۳۸۰: ۴۶۱). ضمناً گاه افرادی از صاحبان طریقت و متصوفه و اندیشمندان در عصر اسلامی، برای طرد و توجیه سرکوبشان به مانویت و مزدکی‌گری یعنی همان زندقه متهم می‌شوند. مثلاً طرفداران بابک خرمدین را به پیروی از آیین مزدک متهم می‌کردند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۶). گرچه این افراد همگی زیر یک مجموعه از منظر شیوه اخلاق و نگرششان قرار نمی‌گیرند، اما جنس اتهام اصلی‌ای که بر آنان وارد می‌شود، به هم نزدیک است.

همان‌طور که گفته شد، این اعتقادات عدالت‌خواهانه و نگرش انتقادی به متن مقدس، با کشتار مزدکیان از میان نرفت. در منابع اسلامی، این خبر تقریباً متواتر است که برخی مرام‌ها و جنبش‌ها چون رافضی و باطنی و خرمی‌گری بازمانده تفکر مزدکیان است، که پس از سرکوب کسری اول، به صورت پنهانی به حیات خود ادامه دادند و با مسلمان جلوه دادن خود با دستگاه خلافت عربی مبارزه کردند. همچنین، تعدادی از عرفا و متصوفه و... از سوی مخالفان خود به «زندقه» و «مزدکی‌گری» متهم و مشهور گشتند. به روایت شهرستانی (خالقداد، ۱۳۵۸: ۴۲۸) در *ملل و نحل*، مزدکیان در دوره اسلامی چهار فرقه بودند: «کوذیه، ابومسلمیه، ماهانیه و اسپیدجامکیه». ابن ندیم (۱۳۴۶: ۴۱۱-۴۱۰) در *الفهرست* خرمدینان را وابسته به مزدک و راه و اندیشه وی می‌داند.

در *زبده التواریخ* که در عصر ایلخانان نوشته شده، در تصویری که نویسنده آن،

ابوالقاسم کاشانی، دربارهٔ مزدکیان ارائه می‌دهد، چنین می‌خوانیم:

و آن دین پوشیده شد تا زمانی که مسلمانی ظاهر شد. مزدکیان ظهور خود به مسلمانی و شیعتی کردند و هم بر سر مذهب و آیین خویش بودند، تا چون مولانا علی علیه السلام از دار فنا به دار بقا انتقال کرد و کار حسن و حسین بر آن جمله بود که مشهور و معروف است و محمد حنفیه باقی بود، گفتند که «او امام است» تا هنگام ظهور عباسیان سیاه‌علم، اقبال به عباسیان کردند و گفتند: «ابراهیم بن محمد بن علی بن عبدالله بن عباس - که صاحب دعوت بود - امام است و بعد از او ابومسلم. و گفتند که او دخترزاده‌ای گُهر نام بود و از پس او امام به روم شد و باز خواهد آمد ... (شفیعی، کد کنی ۱۳۸۶، ۵۹).

شفیعی کد کنی معتقد است که به عنوان یک اصل در مطالعات تاریخی، آنجا که شورش‌ها به زبان مذهب سخن گفته‌اند، همواره باید در جستجوی روابط کلماتی از نوع قلندر، خرم‌دین و مزدکی بود و بی‌گمان آن بخش از آیین مزدک که ستون فقرات تمامی این عناوین بوده و همیشه مکتوم می‌مانده مسئله نگاه به مشروعیت مالکیت‌های کلان بوده است؛ برای نمونه سهروردی ضمن تمایل به قلندریه معتقد بود که ثروت مایهٔ فتنه و تباهی است (همان: ۶۱). مؤلف *فسطاط العداله* یکی از نخستین ناقدان آیین قلندری، آشکارا از ارتباط ایشان با آیین خرم‌دینان خبر می‌دهد (همان: ۶۵). در گفتار ابن تیمیه دربارهٔ قلندریه که مکتبی است با اصل و ماهیتی ایرانی، چنین سخنی را آورده: «انهم كانوا قوماً من نساكِ الفرس» (همان: ۶۷).

به نظر می‌رسد افرادی چون قلندران بیرون از چهار طبقه سنتی و اساطیری هندی و ایرانی یا آریایی (شوان، ۱۳۸۸: ۴۳-۱) هستند که در دورهٔ ساسانی برقرار بود و کتابی چون *نامهٔ تنسر* (رهبر، زارع، سلگی، ۱۳۹۱: ۴۸-۴۷) بر آن گواهی می‌دهد. ظاهراً این برخورد با قلندران و طرد آنان، برجای مانده از برخورد با زندیقان (مانویان و به ویژه مزدکیان) در عصر ساسانی است. شفیعی کد کنی (۱۳۸۶: ۹۱-۸۹) با اشاره‌ای به گفتار ثعالبی از *التمثيل و المحاضرة* همین نظر را دارد و حکایتی را از *الحوادث* نوشتهٔ ابن فوطی نقل می‌کند که وقتی هلاکوخان در مسیر حران بود، جمعی از درویشان قلندری مقابلش ایستادند و هلاکو از نصیرالدین طوسی پرسید: اینان که هستند؟ و وی در جواب گفت:

«فضله‌ها (زیادی‌های) بی در جهان». و هلاکو فرمان به قتلشان داد. سپس حکمت گفتار خواجه طوسی را پرسید و وی گفت: «مردم چهار گروه‌اند: یا امیران‌اند و یا بازرگانان و

یا پیشه‌وران و یا کشاورزان، هر که از این چهار گروه نباشد، سربار ایشان است». میرفندرسکی هم نظیر این گفتار را در رسالهٔ *صناعیه* آورده است که «انسان اگر کار نکند به منزلهٔ عضوی فاسد است، مثال اول ملحدان و مثال چهارم قلندران و علام‌گردان و تن‌آسایان که هیچ کار نکنند و به منزلهٔ موی بعل و زهار باشند ... که در بعضی شرایع و ادیان قتل و قطع ایشان واجب بوده است».

اگر بپذیریم که در بنیاد اندیشهٔ قلندریان عهدِ نخستین، هسته‌هایی از مطالبات سیاسی و اجتماعی وجود داشته است و این را تمام اسناد تأیید می‌کند، به ناچار باید قبول کنیم که آنچه مورخان رسمی نوشته‌اند، مثل تمام موارد مشابه آن در تاریخ یا دروغ محض است یا آمیخته به دروغ، مانند آنچه در باب مزدک نوشته‌اند و آنچه در باب خرم‌دینان (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۹۲).

ابن مقفع

عبدالله بن مقفع یا روزبه پارسی دیگر ایرانی‌ای است که در دورهٔ خلفا (در سال ۱۴۲ تا ۱۴۵ هجری قمری / ۷۵۹ تا ۷۶۳ میلادی) به شیوه‌ای شبیه نیاکانش (مانی و مزدک) و بابک و حلاج کشته شد. کشته شدن وی را به رویدادی نسبت داده‌اند که سخت کودکانه می‌نماید و ظاهراً او نیز قربانی عقایدش و گرایش‌های احتمالاً مانوی‌اش شد. وی را در روبروی تنور قرار دادند و اندامش را یکان‌یکان قطع می‌کردند و در پیش چشمش به آتش می‌افکندند. آنچه دربارهٔ قتل وی، قاتلش سفیان بن معاویه بن یزید بن المهلب بن ابی صفره به وی گفت، خود گویای همه چیز از قتل فجیع اوست. سفیان «آنگاه در تنور را بست و گفت کسی برای بریدن اندام‌های تو مرا در جایگاه پرسش قرار نخواهد داد زیرا تو زندیق بودی و دین بر مردمان تباه می‌کردی» (همان: ۴۹). شیوه‌های دیگری دربارهٔ قتل ابن‌المقفع ذکر شده است که همگی سرشار از خشونت بسیار است. شفیعی کدکنی (۱۳۸۶: ۱۵) معتقد است آنچه در *الحاد* امثال ابن مقفع انگیزهٔ الحاد بوده، بی‌گمان پافشاری ایشان بر حفظ ارزش‌های قومی و ملی خود است با گرایش‌هایی که به اندیشه‌ها و سنت‌های مانوی و مزدایی داشته‌اند.

بابک خرم‌دین

خواجه نظام‌الملک، وزیر سلاجقه، بنابر شیوه طبقاتی الگو گرفته شده از امر مسلط دوره ساسانی و پابندی به دین که آن نیز از خصوصیات عصر ساسانی بود و بر عهد پس از خود اثر گذاشت، از فردی چون بابک خرم‌دین بیزار و متنفر بوده و به او نسبت‌های ناپسندی می‌دهد که مهم‌ترینش همان اباحه زنان است. او این اتهام را علیه مزدکیان نیز گفته بود که دیگران نیز پیش و پس از خواجه آن را گفته بودند. مورخان اسلامی کوشیده‌اند سیمای بابک را تیره و تار نشان دهند، زیرا دهقانان و بزرگان نیز از بابک که در پی برقراری آیین مزدک بود، دل‌خوشی نداشتند (غفاری فرد، ۱۳۹۲: ۴۳). گزارش کشته شدن بابک (در سال ۲۲۳ هجری قمری / ۸۳۷ میلادی) در منابع مختلف از جمله نوشته مسعودی به نقل از کتاب *اخبار بغداد* آمده است که اندام او را بریدند و جسدش را بر دار بیاویختند (همان: ۴۵).

حلاج

فرد دیگری که باید از او نام برد حلاج است. حسین بن منصور حلاج ظاهراً پیش از کشته شدن (در سال ۳۰۹ هجری قمری / ۹۹۲ میلادی) محکوم به تحمل هزار ضربه شلاق شد. ظاهراً، باید زیر همین ضربات شلاق مرده باشد، اما احتمالاً برای نشان دادن عاقبتی دردناک و سخت و سیاه‌بختی در دم مرگ، مجازاتی بیشتر را درباره وی در تواریخ نگاشتند. این چنین روایت‌هایی ممکن است از سوی موافقان یا مخالفان حلاج جعل شده باشد. به هر روی، آنچه درباره کشته شدن وی برجای مانده، شبیه شیوه قتل و اعدام مانی و مزدک و بابک در روایت‌هاست، یعنی سخت‌کشی. پس از تحمل یک‌هزار ضربه شلاق، یک دست و یک پای او را بریدند و باز دست و پای دیگرش را جدا کردند و او را کشتند و به آتش افکندند تا سوخت و خاکسترش را به دجله ریختند و پس از آن سرش را به خراسان فرستادند زیرا در خراسان پیروانی داشت (همان: ۴۷).

یکی از کلیدواژه‌های مهم برای سرکوب مانی و مزدک و پیروانش در عصر ساسانی، و امثال بابک و حلاج و ابن المقفع «زندیق» بودنشان است (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۴۵۹-۴۶۰، مشایخ فریدنی، ۱۳۶۸، ۴۷۷ در یادداشت‌هایش بر ترجمه جلد اول *اللاغانی* از ابوالفرج اصفهانی و شفیع کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۱۷).

عین القضاة

عین القضاة همدانی در سال ۵۲۵ هجری قمری (۱۱۳۱ میلادی) به قتل رسید. او را بر در مدرسه‌ای که روزگاری در آن به تدریس می‌پرداخت، به دار آویختند و پس از آن، پیکرش را در بوریای نفت‌آلود پیچیدند و آن را سوزاندند (ذکاوتهی قراگوزلو، ۱۳۹۹، منزوی، ۱۳۷۶: ۶۲۶-۶۲۴). وی در نامه‌های خود با لحن تندى خطاب به کارگزاران بلندپایه دولت سلجوقی سخن می‌گوید و آنان را از روا داشتن ستم بر مردم برحذر می‌دارد. در همان نامه‌ها آنان را از آن روی به سختی سرزنش می‌کند که خود را به هیچ فروخته‌اند و در همه گناهان سلطان شریک‌اند (همدانی، ۱۳۶۲: ج ۲، ۱۶۶، ۳۳۹، ۳۷۵، ۴۳۰).

سهروردی

سهروردی در سال ۵۸۷ هجری قمری (۱۱۹۱ میلادی) به فتوای فقهای حلب به قتل محکوم شد. گفته شده او از الظاهر ملک حلب و سوریه خواست او را در اتاقی حبس کنند و از آب و غذا محروم‌ش کنند تا بمیرد و به روایتی دیگر گفته شده که وی را در زندان به فرمان ملک الظاهر خفه کردند (پرنیانی، نجف‌زاده، ۱۳۹۴: ۹۰). اتهاماتی که با آن سهروردی را به قتل محکوم کردند عبارت است از: کفر، ضدیت با شریعت، منسوخ دانستن شرع، فاسد کردن عقاید ملک الظاهر، آگاهی بر علوم، انکار خاتم انبیا، ستیز با حامیان خلافت بغداد، گرایش به اسماعیلیه (اعتقاد به امامت بر طبق سنت اسماعیلیان و قرار گرفتن در متن جریان‌های گنوسی)، ترجیح فیلسوف بر پیامبر، شعوبی‌گری، دعوی نبوت، درگیری در ماجراهای سیاسی و مقامی که در حلب به دست آورده بود (ضیائی، ۱۳۷۰).

۴-۴ تحلیل کلی جریان‌های عصر ساسانی و عباسی

با اتهاماتی که برای سهروردی فهرست شد، روشن می‌شود که از آغاز سرکوب مانی و مانویان در دوره ساسانی تا قتل سهروردی (۹۱۴ سال / حدود ۱۰۰۰ سال)، اتهاماتی شبیه یا نزدیک به هم سبب طرد، تکفیر، قتل و حذف فیزیکی مخالفان می‌شده است. در ساختار و محتوای اتهامات وارد شده و مجازات‌های اعمال شده، همسانی بسیاری در رفتار ساسانیان و عباسیان و حکومت‌های تابع آنان علیه مخالفان دیده می‌شود. مردان مورد مطالعه (مانی، مزدک، ابن مقفع، بابک، حلاج، عین القضاة و سهروردی) همگی نسبت به آنچه در

زمانشان حاکم بود، شوریدند. یکی مانند مانی به زبان آیین و اسطوره و دین و با پرهیز از شهوت و خون‌ریزی و توجه به ریاضت و رهبانیت به مبارزه با جریان حاکم می‌رفت و یکی چون بابک مبارزه مسلحانه را علیه دستگاه ظالم انتخاب می‌کرد. حلاج به عرفان روی می‌آورد و سهروردی و عین القضات به زبان صوفیانه و نمادهای باستانی و ابن مقفع به ترجمه آثار ایرانی و گنجاندن آن در معارف و نثر عربی و مزدک به اصلاحات سیاسی و مذهبی از درون حکومت. اما همگی، از سوی راویان اخبار و ناقلان گفتار که عموماً سرسپرده دستگاه حاکم بودند، به بی‌دینی و فسق و ارتداد محکوم شدند. مهم‌ترین اتهام، «بدعت» و «ارتداد» است که با عناوین مختلف درباره همه آنان در متون رسمی و حکومتی آورده شده است.

بدعت‌ها و شقاق‌های متعدد دوره ساسانی و موضع مستقلی که موبدان مختلف اتخاذ کرده بودند، القاگر این نکته است که اندرزهای داده شده به فرمانروایان برای نظارت داشتن بر دین امری لازم شده بود، اما آنان در تحقیق این اندرزها کامیابی چندانی نداشته‌اند (شاکد، ۱۳۹۳: ۲۱۰). این عدم کامیابی لزوماً در دوره ساسانی نماند و شدت تشتت آرای اعتقادی در عصر عباسی بیشتر شد. چنان که صاحب هر اعتقادی با طرد اندیشه دیگری سعی در بر حق نشان دادن خود داشت. حال باید تصور کرد که صاحبان حکومت، ضمن داشتن دستگاه تبلیغاتی و رسانه‌ای، با قدرت سخت نظامی برای سرکوب مخالفان خود از متصوفه و عرفا و اندیشمندان چگونه رفتار می‌کردند؟

با این توضیحات و آنچه درباره ابن مقفع و بابک خرم‌دین و منصور حلاج و عین القضات همدانی و سهروردی گفته شد، جای تردیدی نمی‌ماند که در این مسیر حدوداً ۱۰۰۰ ساله، کسانی که با مشی مذهبی، اخلاقی، دینی، آیینی، فلسفی، صوفیانه و عارفانه به انتقاد از شرایط زمان خود و حاکمان می‌پرداختند، چنان از سوی دستگاه حاکم تکفیر و تفسیق و تحقیر و مجازات می‌شدند که گویی با اعدام یا قتل آنان جامعه از فساد و تباهی عظیمی نجات یافته و در این میان ساسانیان و عباسیان و حکومت‌های تابع آنان به یک میزان قساوت و خون‌ریزی می‌کردند و جالب‌تر اینکه با الصاق اتهاماتی چون «مانوی»، «زندیق»، «مزدکی»، «گبر» و... تمامی مبارزان سیاسی، نظامی، فکری و فلسفی و عرفانی مذکور در این مقاله را به حاشیه راندند و سپس حذف کردند. مثلاً ابو عبد الرحمن بن سلمی در تاریخ الصوفیه، به نقل از ابوسعید نقاش درباره حلاج چنین آورده که برخی او را اهل

«زندقه» و برخی دیگر اهل «سحر» خوانده‌اند (مهاجری‌زاده، ۱۳۸۸: ۷۶). همچنین در منبعی دیگر چنین آمده که «گفته‌اند حلاج به اصفهان آمد و علی بن سهل که نزد مردم محترم بود در مجلسش در باب معرفت می‌گفت. حلاج در مجلس بود. گفت: ای بازاری تو در باب معرفت سخن می‌گویی در حالی که من هنوز زنده‌ام؟ علی بن سهل گفت: این مرد «زندیق» است. پس مردم جمع شدند و او را از شهر بیرون کردند» (پورجوادی، ۱۳۸۲: ۱۰). این اتصال به مفاهیم و اتهامات موجود در دوره ساسانی علیه ابن مقفع و بابک و سهروردی و عین القضات بسیار بیشتر است و اشاره به همه آنها در این مقاله ممکن نیست. این موضوع در منابع کهن تا اندازه‌ای روشن است. در مکتوبات برجای مانده، اصولاً این افراد به ارادت یا وابستگی به مفاهیم ایرانی دوره ساسانی شهره بودند و از اتهاماتشان همین بود. بدین ترتیب دستگاه حاکم چنان در سرکوب آنان شدید و سخت‌گیر بود که در روایات، نه تنها اتهامات به هم شبیه‌اند، برای یکسان نشان دادن عمل زشت همه این افراد، شیوه قتل سختشان نیز نزدیک به هم نقل و تصویرسازی شد که برای نمونه، سه نگاره از صحنه مجازات سه تن از این افراد (مانی، مزدک و منصور حلاج) از نسخه‌های خطی در پایان مقاله آورده می‌شود.

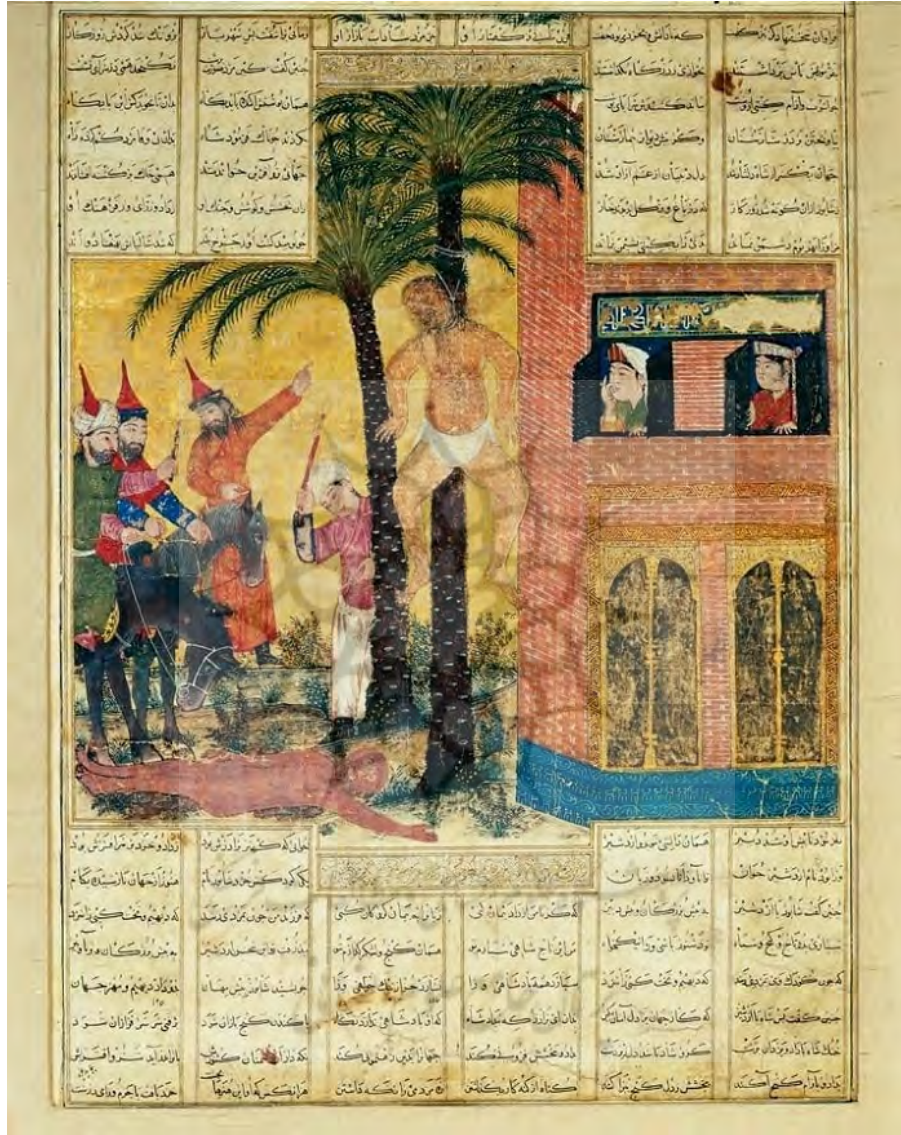
۵- نتیجه‌گیری

۱. «دال مرکزی» گفتمان‌های «مانوی» و «مزدکی» و «بابکی» و «ابن مقفع» و «بابک» و «حلاج» و «سهروردی» و «عین القضات» همگی همان «دال تهی» جریانات حاکم بود که «خوارداشتن زندگی دنیوی و مبارزه با ماده»، «عدالت و تساوی»، «رجوع به باطن و پیشوای غیر حکومتی برای رسیدن به کمال» و «حکمت نورانی ایرانیان باستان»، همگی نوعی حرکت اجتماعی - سیاسی یا دست کم اعتراض محسوب می‌شد.
۲. این «دال مرکزی» گفتمان‌های مذکور، در روایت‌های رسمی - حکومتی، بدعت و خروج از دین و کفر تعبیر می‌شود و با استفاده از واژه‌هایی مثل «زندیق» اتهاماتی مانند ارتداد به آنان زده می‌شود که به راحتی بتوان آنان را طرد کرد و به حاشیه راند و سپس با گرفتن اجازه از علمای دین به حذف فیزیکی (قتل و اعدامشان) پرداخت.
۳. مقتولان عصر اسلامی بدون استثناء با اتهاماتی که ساسانیان به مانویان و مزدکیان زده بودند، مواجه شدند و علاوه بر اتهاماتی که با زبان و بیان ادبیات اسلامی بدانان اطلاق شد،

گویا با نوعی بینامتنیت دستگاہ عباسی و حکام تابعش از ادبیات ارتداد دستگاہ حاکم ساسانی بهره بردند، که در پژوهش‌های پسین می‌توان این پرسش را مطرح کرد که این عمل آگاهانه و با مطالعه ادبیات زرتشتی صورت گرفته، یا به سبب شدت کشتار مانویان و مزدکیان در عصر ساسانی این نوع از اندیشه و ادبیات ایرانی در طرد مخالفان عقیدتی به صورت خودکار اعمال می‌شده است؟ نکته دیگر در این بخش آن است که جریان مسلط در عصر اسلامی ظاهراً برای یکسان‌سازی پایان خفت بار و دردناک ابن مقفع و بابک و سهروردی و عین القضاة از همان روش‌هایی بهره گرفته است که پیش از آنان ساسانیان در سرکوب مزدک و مانی و پیروانش بهره برده بودند. ظاهراً بینامتنیت بیشتر از اینکه به کار محققان امروزی در بررسی این موضوع بیاید، به کار خلفا و فقها و نیروهای سرکوب گر عصر عباسی آمده است که کاملاً از روایت‌های گردآمده درباره کر تیر (سرکوب گر مانویان) و کسری و موبدان همراش (سرکوب گران مزدک و مزدکیان) یاری بگیرند. این همانندسازی در روایت و ثبت آن به صورت تصویری و نگاره در میان نسخ ارزش اقناعی بیشتری داشت تا این روایات چون حقیقت‌هایی تخلف‌ناپذیر بر درون مردمان آن زمان فروخورانده شود.

۴. انگیزه اصلی مخالفت و سرکوب این افراد و جریاناتی که تحت اندیشه خود به راه انداختند، بیشتر به دلیل به خطر افتادن هژمونی حاکمان بوده است. ظاهراً مانی تا زمانی که هژمونی ساسانیان و موبدان را به خطر نینداخته بود، در دربار از سوی شاپور ساسانی و دیگر شاهزادگان حمایت می‌شده است. مزدک تا زمانی که ولیعهد (کسری انوشیروان) و موبدان ساسانی متوجه انگیزه‌های وی نشده بودند، برقرار بود و آنان قدرت یا قصد ایستایی مقابل وی را نداشتند. ابن مقفع تا پیش از بی‌پروایی در ابراز عقایدش مقرب در گاه امرا بوده است و سهروردی و عین القضاة هم تا پیش از ارائه اندیشه‌های جسورانه و انتقادهای خود تا حدی همین وضعیت را داشتند. ظاهراً در این میان تنها بابک بوده است که از آغاز با کارهایش هژمونی دستگاہ زمان خود را به خطر انداخته بود. پس علت شدت و ضعف در تحقیر و توهین و تکفیر و تنبیه و حذف و به‌حاشیه‌رانی و اعدام مخالفان وابسته به میزان خطری بوده که هژمونی (گفتمان مسلط) حکام را تهدید می‌کرده است.

تصاویر:



تصویر اول: بر دار کشیدن مانی در یکی از نسخه‌های خطی شاهنامه



تصویر دوم: اعدام مزدک بر چوبه دار، در یکی از نسخ خطی شاهنامه

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



تصویر سوم: مینیاتور هندی بر دار کشیدن منصور حلاج

فهرست منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۹۶). «گزارشی ساده از سنگ‌نوشته‌های کردیر» از گذشته‌های دور ایران، تهران، معین، صص ۸۰-۹۶.
- ابن ندیم، محمد بن اسحق (۱۳۴۶). *الفهرست*، ترجمه محمد رضا تجدد، تهران: بانک بازرگانی ایران.
- اکبرزاده، داریوش (۱۳۸۵). *سنگ‌نوشته‌های کرتیر موبدان موبد*، تهران، پازینه.
- بختیاری، رحمان (۱۳۸۹). «متن‌های ضد مانوی (فارسی میانه زردشتی)»، *جستارهای نوین ادبی*، دوره ۴۳، شماره ۴، پیاپی ۱۷۱، صص ۲۷-۴۲.
- بهار، مهرداد؛ اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۹۴). *ادبیات مانوی*، تهران: کارنامه.
- پرنیانی، میلاد؛ نجف زاده، بتول (۱۳۹۴). «بررسی قتل شهاب‌الدین یحیی سهروردی از زاویه جامعه‌شناسی نخبه‌کشی»، *تاریخ نو*، شماره ۱۲، صص ۸۶-۱۰۷.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۲). «فارسی گوپی عارفان نخستین، فصلی از تاریخ زبان فارسی»، *نشر دانش*، سال ۲۰، شماره ۱، صص ۸-۱۶.
- تابان، تورج (۱۳۶۶). «زنادقه در سده‌های نخست اسلامی»، *ایران‌نامه*، دوره ۵، شماره ۳، صص ۴۵۵-۴۷۸.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۴). *کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی، بدعت‌گرایی و زنداقه در ایران عهد ساسانی*، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، اختران، صص ۳۱-۴۶.
- _____ (۱۳۹۷). *تصحیح و ترجمه سوتکرنسک و ورشت مانسرنسک از دینکرد ۹*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- جکسن، آبراهام ویلیامز (۱۳۸۴). «پیرامون اشاره تلویحی به مانی در دینکرد ۹ بند ۳۹، سطرهای ۱۶-۱۳». *ترجمه ملیحه کرباسیان، کشاکش‌های مانوی و مزدکی در ایران عهد ساسانی*. به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران: اختران، صص ۷۴-۷۱.
- جهانی ساربان، مجتبی (۱۳۷۳). «تصوف سیاسی در ایران»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی*، دانشگاه شهید چمران اهواز.
- حیدری، علیرضا؛ منشی‌زاده، مجتبی؛ فرازنده‌پور، فائزه (۱۳۹۹). «کارکرد گفتمانی واژه زندیق: ادبیات پهلوی و نوشته‌های عربی و فارسی»، *زبان و ادبیات فارسی*. شماره ۵۶، صص ۴۵-۷۷.
- خالقداد هاشمی، مصطفی (۱۳۵۸). *توضیح الملل (ترجمه ملل و نحل شهرستانی)*، مقدمه و حواشی محمد رضا جلالی نائینی، تهران: شرکت اُفت.
- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا (۱۳۹۹). «عین القضاة همدانی». *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، نسخه

- چاپ نشده و موجود در تارنمای مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
<https://www.cgie.org.ir/fa/article/26318> (۳۰ دی ۱۳۹۹).
- رودگر، محمدجواد (۱۳۸۷). «عرفان و سیاست». فصلنامه تخصصی عرفان، سال چهارم، شماره ۱۵، صص ۳۵-۵۶.
- رهبر عباسعلی، زارع؛ احمد، سلگی محسن (۱۳۹۱). «تحلیل گفتمانی نامه تنسر: درآمدی بر اندیشه سیاسی عصر ساسانی»، دانش سیاسی، سال ۸، شماره ۲، صص ۴۳-۶۲.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳). تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین؛ زرین کوب، روزبه (۱۳۸۷). تاریخ ایران باستان (۴) تاریخ سیاسی ساسانیان، تهران: سمت.
- ژینیو، فیلیپ، ترجمه شهناز شاهنده (۱۳۷۵). «پیوند جان و تن از مانویت تا اسماعیلیه»، فصلنامه فرهنگ، شماره ۱۷، صص ۳۳۴-۳۳۷.
- سلطانی، سیدعلی اصغر (۱۳۹۲). قدرت، گفتمان و زبان، تهران: نی.
- سلگی، محسن؛ احمدوند، شجاع (۱۳۹۷). «نسبت آرمان و واقعیت در اندیشه سیاسی زرتشت، مانی و مزدک در دوره ساسانی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال ۱۳، شماره ۲، صص ۲۳-۷.
- شاکد، شائول (۱۳۹۳). از ایران زردشتی تا اسلام مطالعاتی درباره تاریخ دین و تماس‌های میان‌فرهنگی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶). قلندریه در تاریخ دگردیسیهای یک ایدئولوژی، تهران: سخن.
- شکی، منصور (۱۳۸۴). «درست‌دینان». کشاکش‌های مانوی-مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، اختران، صص ۱۸۵-۱۵۳.
- شوان، فردریک (۱۳۸۸). کاست‌ها و نژادها، ترجمه بابک عالیخانی و کامران ساسانی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ضیائی، حسین (۱۳۷۰). «سهروردی و سیاست (بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفه اشراق)»، ایران‌نامه، سال ۹، شماره ۳، صص ۴۱۰-۳۹۶.
- طاهری عراقی، احمد (۱۳۸۴). رده‌نویسی بر مانویت در عصر اسلامی، کشاکش‌های مانوی-مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد زنجانی اصل، تهران: اختران، صص ۹۹-۱۱۳.
- طاهری، محمد، مومنی ثانی، محمد (۱۳۸۹). «بررسی تفاوت ساختاری داستان مزدک در شاهنامه فردوسی با دیگر منابع تاریخی»، پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهرگویا)، دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۱۴، صص ۷۶-۵۹.
- غفاری فرد، عباسقلی (۱۳۹۲). تاریخ سخت‌کشی. تهران: نگاه.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۲۸، بهار ۱۴۰۱ / ۱۸۳

فردوسی (۱۳۸۹). شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق در ۸ دفتر، دفتر ۶ به کوشش محمود امیدسالار و دفتر ۷ به کوشش ابوالفضل خطیبی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

فضیلت، فریدون (۱۳۸۱). کتاب سوم دینکرد، دفتر نخست، تهران: دهخدا.

_____ (۱۳۸۴). کتاب سوم دینکرد، دفتر دوم، تهران: مهر آیین.

قمی، حسن بن محمد بن حسن (۱۳۶۱). تاریخ قم. ترجمه تاج الدین حسن خطیب، ابن بهاء الدین قمی، تصحیح جلال الدین طهرانی، تهران: توس.

لاکلائو، ارنستو و شانتال موفه (۱۳۹۳). هژمونی و استراتژی سوسیالیستی، ترجمه محمد رضایی، تهران: ثالث.

لینکلن، بروس (۱۳۹۶). مذهب امپراتوری و شکنجه (نیمه تاریک بهشت)، ترجمه آروین مقصدولو، تهران: حکمت کلمه.

مشایخ فریدنی، محمد حسین (۱۳۶۸). ترجمه الأغانی نوشته ابوالفرج اصفهانی، جلد اول، تهران: علمی و فرهنگی.

معین، محمد (۱۳۸۸). مزدینا و ادب پارسی، جلد دوم، تهران: دانشگاه تهران.

منتظری، سید سعیدرضا؛ زاهدی، فرح (۱۳۸۹). «وجه اشتقاق و کاربرد معنای واژه زندیق در متون گوناگون»، فصلنامه تاریخ ایران و اسلام، سال ۲۰، شماره ۸، پیاپی ۸۹، صص ۱۹۴-۱۷۰.

منزوی، علی نقی (۱۳۷۶). «زمانه و احوال عین القضاة همدانی (نگاهی به کتاب خاصیت آینگی)»، چیستا، شماره ۱۳۹-۱۳۸، صص ۶۳۰-۶۱۴.

مهاجرى زاده، غزال (۱۳۸۸) «تاریخ الصوفیه، از ابو عبدالرحمن سلمی»، معارف، شماره ۶۸، صص ۸۶-۶۹.

نقیسی، سعید (۱۳۷۷). سرچشمه تصوف در ایران، تهران: فروغی.

ویدن گرن، گئو (۱۳۹۵). مانی و تعلیمات او، ترجمه زهت صفای اصفهانی، تهران: مرکز.

همدانی، عین القضاة (۱۳۶۲). نامه‌ها، جلد دوم، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران: منوچهری و زوار.

یارشاطر، احسان (۱۳۸۰). تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، جلد سوم - قسمت دوم، گردآورنده: احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیس (۱۳۹۴). نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.

Laclau, E & Mouffe, C (1985) *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*. London, Verso.

Sundermann, Werner (2009). MANI, *Encyclopædia Iranica*.

References

- Akbarzadeh, D. (2007). *The Inscriptions of Kartir the Priest of Priests*, Tehran: Pazineh.
- Amouzgar, Zh. (2016). "A simple report of Kartir inscriptions", *From Distant Past of Iran*, Tehran: Moin.
- Bahar, M. Esmailpoor, A. (2015). *Manichean literature*, Tehran: Karnameh
- Bakhtiary, R. (2010). "Anti-Manichean texts (Zoroastrian middle Persian)", *Journal of Literary Studies*, 43 (4), 27-42.
- Fazilat. F. (2005). *Dēnkard 3*, Vol. 1, Tehran: Dekhoda.
- _____ (2005). *Dēnkard 3*. Vol. 2, Tehran: Mehrayin.
- Ferdowsi. A. Q. (2010). *The Shahnameh*, Edited by DJ. Khaleghi Motlagh. & M. Omidsalar, Tehran: The Centre for the Great Islamic Encyclopedia.
- Gignoux, P (1996). "The unity of the spirit and body from the Manichean to Ismailia", *Farhang*, 17, 334-337.
- Hamedani. Ein-al-Qadat (1982). *Nameha*, Vol 2, Edited by Monzavi. A & Asiran. A., Tehran: Manouchehri & Zavvar.
- Heidari, A., Monshizadeh, M. and Farazandehpour, F. (2020) "Discursive function of "Zandiq": Pahlavi literature and Arabic and Persian texts", *Research in Persian Language & Literature*, 58, 45-77.
- Ibn al-Nadim, M. I. (1968) *Al-Fihrist*, Translated by M. Tajaddod, Tehran: Bank e Bazargani ye Iran.
- Jackson, A.V.w (2005). "On an allusion to Mānī in *Dēnkard* 9. 9.39. 13-16", Translated by M. Karbassian. *The Manichaean and Mazdakism Conflicts in Iran in Sassanid Period*. Edited by M. Karbassian. & M. Karimi Zanjani Asl, Tehran: Akhtaran: 71-74.
- Jahani Sareban, M. (1994). "Political sufism in Iran", The Thesis for the MA in Persian language and literature. Chamran martyr of Ahwaz University.
- Jorgensen, M & Philips, L (2015). *Discourse analysis as theory and method*, Translated by H. Jalili, Tehran: Ney.
- Khaleghdad Hashemi, M. (1358). *Tawzih al- Milal (The translate of Kitāb al-Milal wa al-Nihal of Shahrastani)*, Edited by M. R. Jalali naini. Tehran: offset.
- Laclau. E & Mouffe. C (2014). *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, Translated by Rezayi. M. Tehran: sales.
- Lincoln, B (2007). *Religion, Empire, and Torture: The Case of Achaemenian Persia, with an appendix on Abu Ghraib*, Translated by A. Maghsoudlou, Tehran: Hekmat E kalameh.
- Mashayekh Farideni, M. H (1989). *Translated Al-Aghani of Ab-al-Faraj Esfahani*, Vol 1, Tehran: Elmi va Farhangi.
- Mohajeri Zadwh, Q. (2009). "Tarikh Al-ssufia of Abu Abd Al-Rrahman Solami" *Maaref*, 68, 69-86.
- Moin. M (2009). *Mazdayasna & Persian literature*, Vol 2, Tehran: University of Tehran.

- Montazeri. S.S.r & Zahedi. F (2010). "The etymology and function of Zandigh in the various texts", *The History of Iran and Islam (Tarikh E Iran Va Islam)*, 20 (8), 170-194.
- Monzavi. A (1997). "The period and condition of Ein-al-Qadat Hamedani (a study of the book Khassiat E Ayenegi)", *chista*, 139-138, 614-630.
- Nafisi. S (1998). *The Origin of Sufism in Iran*, Tehran: Forouqi.
- Parniyani, M. Najafzadeh, B. (2015). "The investigation of killing Shihab Al-Din Yahya Suhrawardi (Shaykh Al-Ishraq) from the angle of sociology kill-elite theory", *New History*, 5 (12), 86-107.
- Pourjavady, N. (2003). "Persian Speak of primitive mystic, a section of Persian language history", *Nashr e Danesh*, 20 (1), 8-16.
- Qaffari Fard, A. (2013). *The Hardly Killing history*, Tehran: Negah.
- Qomi, H. (1982). *History of Qom*, Translated by Taj al-Din, H. KH, Edited by J. Tehrani. Tehran: Tous.
- Rahbar, A. Zareea, A. Solgi, M. (2012). "Discourse analysis of Tensar's letter", *Political knowledge*, 8 (2), 43-62.
- Roudgar, M.J (2008). "Mysticism & politics", *Islamic mysticism*, 4 (15), 35-56.
- Schuon, F (2009). *Castes and Races*, Translated bay B. Alikhani. & K. Sasani, Tehran: Iranian Institute of philosophy.
- Shafiei Kadkani, Mohammadreza (2007). *Qalandariyya in History, The change of an Ideology*, Tehran: Sokhan.
- Shaked, Shaul (2014). *From Zoroastrian Iran to Islam: studies in religious history and intercultural contacts*, Translated by M. Saghebfar, Tehran: Qoqnoos.
- Shakki. M. (2005). "Dorost dinan", *The Manichaeism and Mazdakism Conflicts in Iran in Sassanid Period*, Edited by M. Karbassian. & M. Karimi Zanjani Asl, Tehran: Akhtaran: 153-185.
- Solgi, M. and Ahmadvand, Sh (2018). "The correlation between utopia and reality in Zoroastrianism, Manichaeism and Mazdakism at the Sassanian age", *Political Science*, 13 (2), 7-23.
- Soltani, S. A. (2013). *The Power, Discourse and Language*, Tehran: Ney.
- Taban, T. (1987). "The Zindiq heresy in early Islam" *Iran Nameh*. 5 (3), 455-478.
- Tafazzoli, A (2018). *Translation of Sūtkar-nask and Varštrmānsar-nask from Dēnkard 9*. Tehran: The Centre for the Great Islamic Encyclopedia.
- Tafazzoli, A. (2005). *kartir and the union policy of the religion and government, The Heresy and Zandaqeh in Iran in Sassanid Period*, Edited by M. Karbassian. and M. Karimi Zanjani Asl, Tehran: Akhtaran, 31-46.
- Taheri Eraghi, A. (2005). *Denial write against to Manichean in Islamic age, The Manichaeism and Mazdakism Conflicts in Iran in Sassanid Period*, Edited by M. Karbassian. and M. Karimi Zanjani Asl. Tehran: Akhtaran: 99-113.

- Taheri, M. Momeni Sani, M (2010). "Comparative study of Mazdak story in Shahnameh and other historical sources", *The bulletin of Persian Language and Literature (Gowhar E Gouya)*, 4 (2), 59-76.
- Toosi. Khaje Nizam al-Mulk (1955). *Siyar al-Muluk*, Edited by M. Ghazvini.
- Widengren. G. (2016). *Mani and Manichaeism*, Translated by N. Safa Esfahani. N. Tehran: Markaz.
- Yarshater, E. (2001). *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Vol 3, Part 2. Translated by H. Anoushe, Tehran: Amirkabir.
- Zarrinkoob, A. (1984). *The History of Iran after Islam*, Tehran: Amirkabir.
- Zarrinkoob, A. Zarrinkoob, R. (2008). *The History of Iran (4) Sassanid Political History*, Tehran: Samt.
- Zekavati Gharagozlou. A. (2020) "Ayn al-Quzat Hamadani", *the Great Islamic Encyclopedia*, Unpublished and online version in the website of the centre for the great Islamic encyclopedia, In this linke: <https://www.cgie.org.ir/fa/article/263182> (2021 19 January).
- Ziai, H. (1991). "On the political doctrine of the illuminationist philosophy", *Iran Nameh*, 9 (3), 396-410.



©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0 license) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

The Origin of Political Sufi Discourse in Iran and its Analysis based on Laclau and Mouffe's Discourse Theory¹

Ali Reza Heidari²
Mojtaba Monshizadeh³
Faezeh Farazandehpour⁴

Received: 2022/03/06
Accepted: 2022/05/17

Abstract

The Manichaean and Mazdakites influenced the ideas succeeding them. Expressing objection to the cruel kings' oppression and injustice in society was one of the prominent features of some Mystic and Sufi sects. In this research, by studying the Zoroastrian and Manichaean literature and Islamic era texts, the origin of oppression-resistance of some Sufi discourses was detected and analyzed critically. This study is based on Laclau and Mouffe's (1985) discourse theory. The common supposition in Islamic era (especially in Abbasid Caliphate) was that the movements against Baghdad Caliphate had roots in the ideologies of the Manichaean and Mazdakites. This institution of power, in its process of suppressing opponents and accusing them of "heresy", often ascribed them to two sects loathed by the Zoroastrians (i.e., the Manichaean and Mazdakites). It seems that in the written documents, the depiction and narration of the methods of suppressing and punishing mystic rioters bore a striking resemblance to those deployed for murdering the followers of Mazdak and Mani in the Sassanid era. It is clarified in this research that the nodal point of the movements against Sassanid Empire and Abbasid Caliphate was "moral corruption" and "non-adherence" to religious beliefs; however, these anti-government discourses apparently highlighted "justice" as the "empty signifier" in the society.

Keywords: Political Sufism, Discourse theory, Mani, Mazdak, Islamic mysticism.

1. DOI: 10.22051/jml.2022.39651.2321

2. PhD Candidate in Ancient Culture and Languages, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. alirezaheidari.dr@gmail.com

3. Professor of Linguistics Department, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author). monshizadeh30@yahoo.com

4. Assistant Professor of Linguistics Department, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. farazandehpour@srbiau.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997