

کریه انسان وجود افتراق فراوانی با جانوران دارد. اما رویکردهای مشترکی را در پیوند با همنوعان می‌شناسد. چنانکه یکی از شایسته‌های این همنوعی به شکل غریزه در او نمود می‌یابد. چه بسا از روی دست‌پا می‌بازد و به حیاتی که همین غریزه‌ی می‌باشد که به گوشتی در تیرزیر می‌چسبی او خود را نشان می‌دهد. در غریزه جنسی خواهش درونی در جسم او انسانی را به‌پیش فروخته در جنس‌گامی روند می‌خورد تا عصاره‌ای از طبیعت به هیأت عشق، خود را به ما بنمایاند. انسانگی انسان را به هیأت هزادی باوانگاری می‌شناسد. D ...

گرچه انسان وجود افتراق فراوانی با جانوران دارد. اما رویکردهای مشترکی او را در پیوند با همی جانوران می‌شناساند. چنانکه یکی از نشانه‌های این همسانی به شکل غریزه در او نمود می‌یابد. چه بسیار آرزوی دست‌نهایی به جاودانگی هم بخشی از همین غریزه‌ی تک‌باله‌ی که در گوشتی در غریزه‌ی جنسی او خود را آشفان می‌دهد. در غریزه‌ی جنسی خواهش درونی در جسم جان انسان با میل فروتنی در جنس مکمل پیوند می‌خورد تا تعارضی از طبیعت به هیأت عشق، خود را به بیاندهاند. نیک‌گویی آسمان را به فرهای جانوانگی می‌شناسد تا ...

پژوهش • - ۱ -



س.سیفی







نشر مہری

پڑوہ ش

آیین‌های روسپی‌گری و روسپی‌گری آیینی

نویسنده: س. سیفی

| چاپ اول نشر مہری: ۱۳۹۶ | شابک: ۹۷۸-۱-۶۴۰۰۸-۲۲۰-۲

| قیمت: اروپا ۱۶ یورو | امریکا ۱۹ دلار | انگلستان ۱۴ پوند

| صفحه آرا و طراحی: رضا زواری

مشخصات نشر: نشر مہری: لندن/ ۲۰۱۸ میلادی

۱۳۹۶ شمسی.

مشخصات ظاہری: ۳۰۸ ص.: مصور.

موضوع: پژوهش. آیینی. --

کلیه حقوق محفوظ است.

© ۲۰۱۸ نشر مہری.



www.mehripublishation.com

info@mehripublishation.com

آیین‌های روسپی‌گری

و

روسپی‌گری آیینی



س. سیفی



فهرست

• | کرده‌ی نخست | زمینه‌های آیینی |

۱۱	الف- پیش‌زمینه
۱۷	ب- در جست و جوی پاکی
۳۲	ج- تاریخ‌گذاری — نگاره‌ها
۳۸	د- استوره‌زایی بوف‌کور
۴۳	ه- برهنگی و نمایش پاکی
۵۰	و- گیسو و عورت

• | کرده‌ی دوم | روسپی‌گری آیینی |

۶۱	الف- آیین‌ها
۷۷	ب- وقف‌فرزندان
۸۷	ج- فریب‌کاری کاهنان

• | کرده‌ی سیم | سازه‌های جنسیتی |

۹۹	الف- انسان‌تک‌ریختی
۱۰۵	ب- جداسری جنسیتی
۱۱۱	ج- انسان‌تک‌پایه‌ای
۱۱۸	د- جنسیت‌زدایی

• کرده‌ی	چهارم نشانگانی	از	باد
الف- نقش آفرینی آیینی		۱۲۷	
ب- ایزد باد		۱۳۷	
ج- نشانگان و نشانه‌ها		۱۴۵	
د- سایه‌های باد		۱۵۰	

• کرده‌ی	پنجم	زنربایی
الف- فره‌ی کیانی		۱۶۵
ب- کاخ شیشه‌ای		۱۷۲
ج- پرنده‌ی سحرآمیز		۱۷۷
د- سایه‌ی فاخته		۱۸۱
ه- نمایش‌های زنانه		۱۸۴
و- زنان و جفت‌گزینی		۱۸۹

• کرده‌ی	ششم	سر	خوشی	وجاودانگی
الف- ایزدان سامی				۱۹۹
ب- ایزدان ایرانی				۲۰۴
ج- استرو جشن "پوریم"				۲۰۸
د- قهرمانی ایزدان				۲۱۲

• کرده‌ی هفتم جهی (دختر اهریمن)	
الف- جهی وزردشت	۲۲۱
ب- جهی وپدیده‌ی شر	۲۲۹
ج- اهریمن و هم‌جنس آمیزی	۲۳۲
د- لکاته جای‌گزین جهی	۲۴۱

• کرده‌ی هشتم کتاب مقدس	
الف- درون‌هم‌سری	۲۵۱
ب- استرومردخای	۲۵۸
ج- هم‌جنس آمیزی	۲۶۱
د- ازدواج گروهی	۲۶۷
ه- فاحشگی مقدس	۲۷۱
و- آیین مدارا	۲۷۵

• کرده‌ی نهم شهر و فاحشه‌گری	
الف- اسراییل فاحشه	۲۸۳
ب- بابل مادر بزرگ فاحشه‌ها	۲۸۷
هامش و حاشیه	۲۹۷
کتاب نامه	۳۰۳



● این لوحه که نام "جماع مقدس" بر خود دارد و در موزه برلین قرار دارد، در ۱۲۵۰ سال پیش از میلاد در منطقه میان‌رودان (بین‌النهرین) کشف شده است. کاهن معبد در این لوحه بر سکوی عبادتگاه با فاحشهای مقدس به جماع مشغول است.

کرده‌ی نخست

زمینه‌های آیینی

الف- پیش‌زمینه

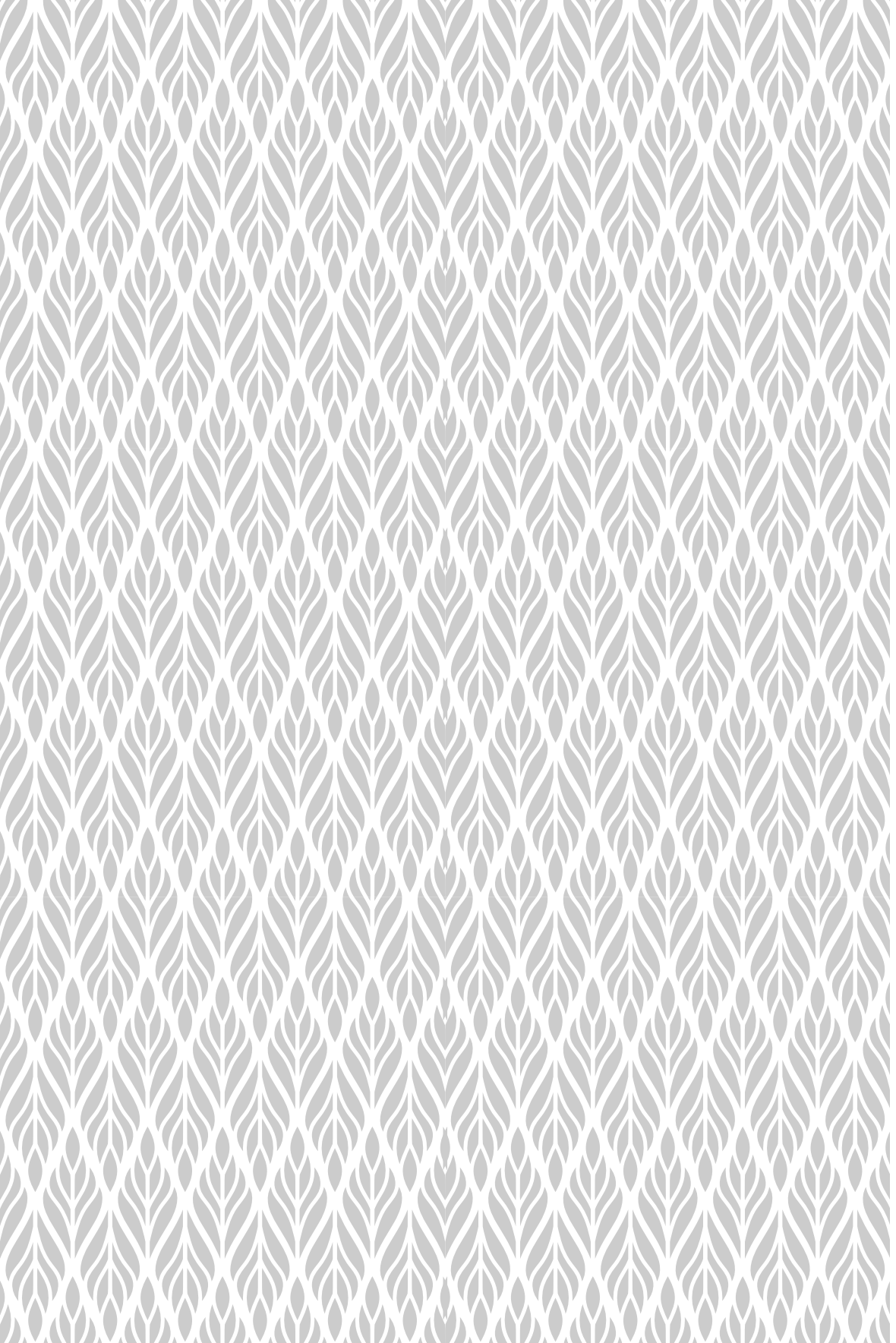
ب- در جست‌وجوی پاکی

ج- تاریخ‌گذاری- نگاره‌ها

د- استوره‌زایی بوف کور

ه- برهنگی و نهایش پاکی

ز- کیسو و عورت



الف • پیش زمینه

گرچه انسان وجوه افتراق فراوانی با جانوران دارد، اما روی کردهای مشترکی او را در پیوند با همه‌ی جانداران می‌شناساند. چنان‌که یکی از نشانه‌های این همسانی به شکل غریزه در او نمود می‌یابد. چه بسا آرزوی دست‌یابی به جاودانگی هم بخشی از همین غریزه‌ی کلی باشد که به گونه‌ای در غریزه‌ی جنسی او خود را نشان می‌دهد. در غریزه‌ی جنسی خواهش درونی در جسم و جان انسان، با میل فروخته در جنس مکمل پیوند می‌خورد تا عصاره‌ای از طبیعت به هیأت عشق، خود را به ما بنمایاند.

تن‌کامگی انسان را به مرزهای جاودانگی می‌کشاند تا با نمایش مانایی خویش بتواند بر مرگ و میرایی چیره گردد. کام‌جویی و کسب لذت او را به دنیایی راه می‌برد که در آن می‌تواند جاودانگی خود را تثبیت و تسجیل نماید. کم‌ترین محصول چنین سازوکاری ماندگاری "شجره"‌ای است که نام او را با خود به همراه دارد. با این فرآیند

انسان سرخوشی و خویش‌کاری را با هدف‌گذاری لازم در چالش با پتیارهی مرگ به کار می‌گیرد.

درهمین راستا هرچند فروید سعی وافر و فراوانی مبذول نمود تا تمامی کنش‌ها و واکنش‌های فردی و یا اجتماعی انسان را به نحوی به غریزه‌ی جنسی منتسب نماید، ولی با این احوال نباید تأثیر و کارسازی آموزه‌های اجتماعی را در بالندگی هنجارهای فردی و یا جمعی نادیده انگاشت.

چنان‌که آدمی به اتکای هوش و خرد خویش حجم وسیعی از داده‌ها را بنا به ضرورت در تجربه‌ی اجتماعی می‌آموزد و در زندگی جمعی به کار می‌بندد. چنین سازوکاری ایجاب می‌کند که او بر بخشی از ضعف‌های غریزی خویش نیز پیروز گردد تا سلطه و سیطره‌اش را بر پایه‌ی توانایی علمی بر طبیعت خویش اعمال نماید. حتا در راستای همین دیدگاه او می‌تواند از توان‌مندی‌های بخشی از غریزه برای پوشش کاستی‌های احتمالی بخشی دیگر سود جوید.

با آن‌که گروه‌های زیادی از انسان‌شناسان و عالمان علوم طبیعی بر آزادی بدون قید و شرط طبیعت انسان در گستره‌ی هستی اصرار می‌ورزند، ولی بسیاری از جامعه‌شناسان هم‌سو با عالمان اخلاق چنین روی‌کردی را مضر و زیان‌آور ارزیابی می‌نمایند. آنان آشکارا پای مبانی اخلاقی را به میان می‌کشند و چنین می‌پندارند که انسان و جامعه باید به منظور پیش‌گیری از نتایج منفی ناشی از رفتار غریزی، آنجا که لازم باشد به این غرایز لگام زند تا با به کارگیری هنجارها و رفتارهای مطلوب امنیت زندگی اجتماعی خود را تأمین کند.

دین‌مداران نیز هم‌سو با فرمان‌روایان و حاکمان نظم و نظام مسلط به اتکای چنین بهانه‌هایی، قید و بندهای فراوانی را در عرصه‌ی

زندگی اجتماعی به شهروندان خویش تحمیل نموده‌اند تا بنا به گمان خویش برایشان رستگاری و رهایی از گناه را به ارمغان آورند. اما با این همه سنت‌گرایان و سیاست‌مداران بر خلاف باور عمومی و به اقتضای اقتدار اجتماعی خویش نیازی نمی‌بینند تا به آنچه که خود به نام اخلاق فراروی شهروندان نهاده‌اند، عمل نمایند.

بر این اساس انسان‌ها جهت پرهیز و احتراز از چالش با نظم مسلط اجتماعی، می‌آموزند که چه‌گونه در رویارویی با دیوارهای از سنت‌ها و تابوها، غرایز و امیال خویش را مخفی نگه دارند، تا به منظور پیش‌گیری از گرفتاری‌های قانونی در نهان آن را به کار گیرند. در حالی که در بسیاری از همین رفتارها که بر خلاف سنت و قانون در خلوت و خفا صورت می‌پذیرد، به حق و حقوق کسی تجاوز به عمل نمی‌آید. با این همه سیاست‌گذاران محافظه‌کار جامعه نیاز دارند که به منظور کسب مشروعیت و وجاهت اخلاقی با ساختارشکنی فردی و یا گروهی سنت‌شکنان به مقابله برخیزند تا همچنان قداست ظاهری و تصنعی خویش را برای آنان به نمایش بگذارند.

عشق و علاقه‌ی دوسویه‌ی انسان‌ها نیز چه بسا برانگیخته از همین غرایز به شمار می‌آید که هرچند عاملی شخصی و عاطفی است، اما در جامعه‌ی امروزی، سنت‌ها و قید و بندهای فراوانی را به آن بسته‌اند. چرا که با این بهانه‌ها دولت‌مردان با ابزارهای ویژه‌ی سازمانی خویش در ساختار حکومتی، سامانه‌ای را تعریف می‌نمایند که در آن ابراز محبت و حتا احساس عشق و علاقه فقط به شکل و هیأت ازدواج رسمی، قانونی و ضابطه‌مند انجام پذیرد. زیرا در نگاه اینان هدف عمده و اصلی از قانون‌مندی و ضابطه‌پذیری ازدواج با هدف و انگیزه‌ی پرهیز از فریب‌کاری و آسیب‌های احتمالی توجیه می‌گردد.

با این همه نباید فراموش کرد که بسیاری از نابه‌هنجاری‌های اجتماعی در سرکوب‌گری‌های جنسی ریشه دارد. تا آنجا که اجبار و اصرار در اخلاق‌گرایی نیز به طبع این نابه‌هنجاری‌ها را شدت می‌بخشد. چنان‌که مالدینفسکی بر نتایج مثبت آزادی جنسی بین «تروبریاندی» تأکید می‌ورزد: «در تروبریاند، با آن‌که بسیاری از بومیان را از نزدیک می‌شناختم و با تعداد زیادی از آن‌ها سلام و علیک داشتم، نتوانستم مرد یا زنی پیدا کنم که هیستریک یا حتی عصبی باشد. رفتارهای عصبی، اعمال زورکی یا افکار آزاردهنده به هیچ‌وجه در آن‌ها دیده نمی‌شود.»^۱ مالدینفسکی می‌نویسد: «تروبریاندی‌ها که از همجنس‌گرایی در قبایل دیگر اطلاع دارند، آن را کار کثیف و مضحک تلقی می‌کنند. این گرایش، تنها با حضور سفیدپوستان، به ویژه اخلاقیات آن‌ها در این جزایر ایجاد شده است.»^۲ بنا به نوشته‌ی مالدینفسکی میسیون‌های اروپایی که به منظور تبلیغ آیین مسیح به تروبریاندی پای گذاشتند، به اتکای اخلاق کلیسایی همجنس‌گرایی را بین آنان ترویج نمودند تا به گمان خویش به نحوی از آزادی جنسی آنان جلوگیری نمایند.

با این احوال بین آزادی جنسی در جامعه‌های آغازین با هزینه‌کاری یا حتا عشق دوسویه در زمان حاضر تفاوت فاحشی مشاهده می‌گردد. ضمن آن‌که به منظور پژوهش‌های اجتماعی در جامعه‌های نخستین «تا هنگامیکه شرایط بدوی را از پشت عینک فحشاء نگاه کنیم، فهم آنها بکلی غیر ممکن خواهد بود.»^۳

در جهان معاصر نیز مابین هرزگی و عشق‌های بیمارگونه‌ی انسان‌ها و همچنین در بستگی و یا وابستگی‌های تفاهم‌آمیز آنان فرق و فاصله‌ای

۱ - مالدینفسکی، برانسلو (۱۹۴۲-۱۸۸۴)، غریزه جنسی و سرکوب آن در جوامع ابتدایی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث، ۱۳۸۴، ص ۸۸.

۲ - پیشین، ص ۹۱.

۳ - انگلس، فردریش؛ منشاء خانواده مالکیت خصوصی و دولت، ترجمه مسعود احمدزاده، فصل دوم ص ۹.

آشکار به چشم می‌خورد. ولی متأسفانه مجاری رسمی همچنان در ترسیم این خط فاصل‌ها طبیعت و غریزه‌ی انسان را نادیده می‌گیرند. تا جایی که دولت‌مردان در تقسیم بندی‌های رسمی، دوگونی و دوگانگی این عشق و علاقه‌ها را به هیچ می‌انگارند و آن را به پذیرش و دل‌سپاری انسان‌ها به سنت و عرف یا قانون‌های اجتماعی جامعه منوط می‌نمایند. ولی با چنین گریزی، هرچند زمینه‌های اجتماعی پژوهش با دگرگونی در مفاهیم کلمه‌ها و یا واژه‌گزینی‌های غیرمتجانس تغییر یابد، همچنان در حوزه‌ی پژوهش علمی از طبیعت انسان تفاوت محسوسی پیش نخواهد آمد.

همچنین در دنیای امروز بنا به گوناگونی آیینی جوامع، برای پرهیز از روسپی‌گری خط فاصل روشن و هم‌سانی را تعریف نموده‌اند. ضمن آن‌که بنا به علقه‌های فرهنگی، مفهوم اجتماعی آن نیز در جامعه‌های مختلف به هم می‌ریزد. چنان‌که در هر جامعه‌ای در چهارچوب سنت‌ها و قراردادهای حقوقی و عمومی ویژه‌ی خود، از آن تأویل به عمل می‌آورند. با چنین برداشت‌های متفاوتی از درون‌مایه‌ی روسپی‌گری، دستیابی به شناسه و دیدگاه واحد نیز محال می‌نماید.

آیا روسپی به کسی گفته می‌شود که تن‌فروشی می‌کند و در قبال دریافت مزد خود را در اختیار خواستاران متعدد قرار می‌دهد، یا همه‌ی کسانی را در بر می‌گیرد که از سر‌هرزگی و بدون مزد هم به آن ارتکاب می‌ورزند؟ با این‌همه طبیعی است که بنا به خاست‌گاه اجتماعی موضوع، جایگاه اخلاقی و مفهوم حقوقی آن هم متغیر خواهد بود.

درضمن "حقوق شهروندی" که از سویی با اخلاق توجیه می‌پذیرد و از سویی دیگر دین و قانون را نیز با خود به همراه دارد، از روسپی‌گری تعبیر و تفسیر ویژه‌ای را عرضه می‌دارد. در همین چهارچوب

کارگزاران حکومتی نیز با سودجویی از سطحی‌نگری افکار عمومی، به آسانی برای روسپی حکم صادر می‌نمایند. حکمی که به طبع فقط قانونی و حقوقی نخواهد بود و چه بسا از پشتوانه‌ی اخلاقی یا دینی هم سود جوید.

بر این اساس تابوهای حاکم بر جامعه‌ی مدرن امروزی هم قید و بندهای اخلاق‌مآبانه‌ی خویش را بر دست و پای "روسپی" می‌تند. در نتیجه جامعه به بهانه‌های سالم‌سازی محیط زیست انسان‌ها، به جای تابوزدایی از پدیده‌ی روسپی‌گری، فقط با معلول‌ها و نتایج آن به چالش و ستیز بر می‌خیزد. چنان‌که به بهانه‌ی مبارزه با عوارض ظاهری موضوع، با خودمحوری در خصوص قانون‌گذاری برای "روسپی" تصمیم می‌گیرد و یک‌سویه آنچه را که می‌اندیشد درباره‌ی او به اجرا می‌گذارد.

در ضمن نه فقط رفتار اجتماعی روسپی موافقان و مخالفان فراوانی با خود به همراه دارد، بل که نام او را نیز با تابوهای فراوانی آغشته‌اند. چنان‌که نام واژه‌ی روسپی میان مردمان زمانه از "تابوی زبانی" هم بی‌نصیب نمی‌ماند.

چنین به نظر می‌رسد که در آغاز به منظور احتراز از کاربری واژه‌ی اصلی "جنده"، واژه‌ی روسیاه را بر آن اطلاق کرده باشند؛ چون سیاهی با عمل شیطانی و ناپسند هم‌خوانی دارد. اما به دلیل استعمال فراوان واژه‌ی روسیاه مردم از آن هم پرهیز نموده‌اند و واژه‌ی متضاد آن را به کار گرفته‌اند تا روسیاه را روسپی (روسپید) بنامند. با این احوال به دلیل آشنایی بیش‌تر گروه‌های مختلف مردم با این واژه‌ها به تکرار و پیایی از آن‌ها پرهیز می‌گردد. هم‌اکنون نیز مردم زنجیره‌ای از واژه‌ها را برای نامیدن "جنده" به کار می‌گیرند. فاحشه، بدکاره، رفیقه، خانوم، هرچایی، آن‌جایی و معروفه فقط بخشی از همین نام‌واژه‌ها به حساب می‌آیند.

در ضمن در عرصه‌های دیگری هم بهره‌گیری از نام‌واژه‌های جای‌گزین در "تابوی زبانی" امری متداول شمرده می‌شود. همان طوری که مردم برای معرفی جن و یا امام و قدیس نیز از چنین ابتکاری سود می‌جویند. حتا تلاش به عمل می‌آید چنین تابویی را به اشیا و اماکن هم گسترش دهند. چنان‌که نمونه‌ی روشن و امروزی آن در نام‌واژه‌های جای‌گزین برای "آبریزگاه" و یا "جنده‌خانه" به روشنی مشاهده می‌گردد.

ب • در جست و جوی پاکی

مردمان قرون میانه، گرچه در گونه‌هایی از انگاره‌های خویش شهوت را همان غریزه‌ی جنسی می‌دانستند، ولی ازسویی دیگر آن را جدای از غرایز کلی یافته‌اند تا غریزه و "فطرت" را به همراه آنچه که ذاتی انسان می‌خواندند پاک و بی‌آلایش بپندارند.

درهمین راستا "دین‌مردان"، فطرت انسانی را از هرگونه کج‌تابی بری می‌دانستند تا بانیان و صاحبان شریعت در آفرینش و آفریده‌های خداوند به کژپنداری متهم نگردند. بازتاب چنین نگاهی نیز موجب می‌شد تا در اندیشه‌های خود، خداوند و آفریده‌های او را پاک و پاکیزه انگارند. در نتیجه با این شگرد و ترفند در باور عمومی و ادبیات مردمی یا مکتوب ما، مفهوم "شهوت" در بسته‌هایی از عوامی‌گری جای‌گزین غرایز جنسی گردید.

با این روی‌کرد پدیده‌ی شهوت میل درونی و ذاتی انسان تصور نمی‌شد، بل که تلاش به عمل می‌آمد بدون کنکاش در "آینه‌مانی" آن، به

عوارض و آسیب‌های فردی و یا اجتماعی چنین فرآیندی بیندیشند، تا آنچه را که شهوت می‌نامیدند سرکوب نمایند.

همین سازوکار هسته‌ی اصلی و مرکزی تفکر عرفانی ما را هم تشکیل می‌داد. چنان‌که امروزه در حوزه‌های دانشگاهی فارغ از این که پیشینه‌ی کف نفس و سرکوب شهوت را در جامعه‌های نخستین و یا در مهرپرستی، مغانی‌گری، مانویت و یا زردشتی‌گری متأخر بازجویند، به سراغ عرفان می‌روند تا پیدایی آن را بدون هیچ‌گونه ریشه‌یابی اجتماعی - تاریخی با عارفانی از نوع سنایی و عطار نشانه‌گذاری نمایند. بنا بر این در نگاه آنان دایره و چرخه‌ی دوره‌های تاریخی به چند قرن اخیر محدود می‌ماند. آنان با همین روی‌کرد به راحتی با توجیه و تفسیرهای اخلاقی و دینی به رفتار خویش در تاریخ‌گذاری نیز روایی می‌بخشند.

از سویی دیگر، متأسفانه برخی تاریخ‌گزاران و تفسیرسازان ایرانی هم به دلیل بهره‌گیری از بینش‌های سنتی رایج، بدون ریشه‌یابی و بررسی عینی پدیده‌های اجتماعی، پیدایی هر چیزی را "خلق الساعه" می‌دانند. چون آنان نمی‌توانند از نشانگان و تمثیل‌های ادبیات شفاهی و یا نوشتاری ما با تأویل‌های مناسب سود جویند و مفاهیم رمزگونه‌ی آن‌ها را دریابند، بنا بر این در ایشان نیاز و کششی برای ریشه‌یابی و واجویی در پدیده‌های اجتماعی به چشم نمی‌آید.

ناگفته نماند هم‌سویی برخی از دین‌های سامی و غیر سامی با عرفان در خصوص ارزش‌گذاری برای سرکوب غرایز هم قابل تأمل می‌باشد. به طور کلی عرفان تلاش می‌ورزد که در اشکال متنوع خود چهره‌ی واقعی دین را به نفع سازوکارهای اعتقادی خویش ترمیم کند. در نتیجه عارف و صوفی تا آنجا از چارچوب‌ها و اصول متعارف

دین تأویل و توجیه می‌نماید که در ارزش‌گذاری فرهنگی، کفه‌ی ترازو به نفع طرف مقابل تغییر نیابد و تعادل و اعتدال فرو نریزد. در غیر این صورت بنا به تجربه‌های به دست آمده، از هر دو سوی این صف‌بندی‌ها تنش و چالش خونین با اتهام‌زنی‌های کفر و رفض آغاز خواهد شد، تا طرف مقابل را در بر گیرد.

در همین راستا در "عهد جدید" نیز به توالی و تکرار بین روح پاک و ناپاک تمایز گذاشته‌اند تا نابه‌هنجاری‌های رفتاری انسان را به روح ناپاک و شیطانی مرتبط و متناسب نمایند. بنا به همین باور صاحبان و متولیان چنین انگاره‌ای می‌پنداشتند که جن و شیطان همراه روح انسان در کالبدشان حلول می‌کند تا فرد را به عصیان از "صراط مستقیم" و حریم خداوند وادارد. در رویارویی با چنین پدیده‌ای بزه‌کاران با بیماران روانی یک‌کاسه می‌شدند تا به چیرگی ارواح شیطانی بر روان آنان تأکید گردد.

برای جبران این ناسامانی‌ها سازوکاری ارایه گردید تا با کوبیدن شلاق بر جسم آنانی که گناه‌کار و مجنون نامیده می‌شدند، روح پلید و ناپاک را از کالبدشان بزدايند. زیرا آنان می‌پنداشتند که با این راه‌کار روح خبیث از کالبد بزه‌کاران خارج می‌گردد. در ایران هم چه بسا بیماران روانی را از پا می‌آویختند تا روح شیطانی را از سر آنان بیرون آورند. چنان‌که فلک بستن و شلاق‌زدن به پاهای گناه‌کار نیز به ظاهر چنین فرآیندی را به نمایش می‌گذاشت.

در این راستا جلال‌الدین محمد بلخی نیز همچون دیگر دانش‌وران دوره‌های میانه، بر ماندگاری و پای‌داری روح شیطانی و ناپاک در "سر دیوانه" اصرار می‌ورزد. اما او پا فراتر گذاشت تا جایی که ضمن توجیهی با منطق قیاسی مدعی گردید چون خر بدون کتک خربندگان

فرمان نمی‌برد، "داروی دیوانه" هم "کیر گاو" خواهد بود:
او اگر دیوانه است و فتنه‌کاو
داروی دیوانه باشد کیر گاو
تا که شیطان از سرش بیرون رود
بی‌لت خربندگان خر چون رود^۱

جهت بازسازی هنری رسم- آیین‌های مردمی در "بوف کور" هم، به منظور پیش‌گیری از حلول شیطان در تن مرده، «یک قرآن روی شکمش گذاشته بودند برای اینکه شیطان در جسمش حلول نکند.»^۲ "هدایت" در سازه‌ی نمادین خویش باوری را با ما در میان می‌گذارد که بر پایه‌ی آن شیطان و جن از قرآن و کلام خدا می‌گریزند. از سویی دیگر در همین گزاره بن‌مایه‌ای بازسازی می‌شود که ضمن الگوبرداری هنری از آن راوی هراس دارد که مبادا به "جسم بی‌روح" مرده شیطان راه یابد.

هرچند امروزه مردم علاقه‌ی خود را برای توجیه عقلانی از آیین‌ها ابراز می‌نمایند ولی راه بردن به چون و چرایی آیین‌ها پیش از آن‌که با "عقلانیت" سر و کار داشته باشد، به تأویل نیاز دارد. همچنان‌که از آیین اسپند دود کردن چنین توجیهی صورت می‌پذیرد. زیرا آنان باور دارند که اسپند از خاصیتی گندزدایی سود می‌جوید حال آن‌که با چنین توجیهی از این آیین و سنت تأویل مناسبی به عمل نمی‌آید. چون چیزی که نگاه آلوده را در خود می‌سوزاند و محو می‌کند آتشی است که آن را در آتش‌دان نهاده‌اند. دود آتش و اسپند هم روح‌های پلید و سرگردان را از جمع و انجمن دور می‌کند. با چنین

۱- بلخی، جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی، بسعی و اهتمام رینولد البین نیکلسون، تهران، امیرکبیر، چاپ شانزدهم، ۱۳۵۰-۵/۲۵۰۰.

۲- هدایت، صادق؛ متن کامل بوف کور و زنده بگور، نسخه دست خط [به کوشش] م.ف.، فرزانه، سوئد، نشر باران، ۱۹۹۴، ص. ۷۰.

برآیندی در رسم اسپندسوزی ضمن مبارزه با نگاه‌های آلوده با "ارواح خبیث" هم به ستیز برمی‌خیزند. چنین رسمی را به درستی از آیین جادوگری وام گرفته‌اند.

در ضمن در چنین سازوکاری فرآیندی را برای نگاه‌کردن و نگریستن شناسانده‌اند. چنان‌که "نگاه" نیز می‌تواند همچون روح کارکرد دوگانه‌ای از قداست یا خبثت را عرضه دارد. بن‌مایه‌هایی از "نظرکردن" و "چشم‌بد" را در باور عمومی مردمان ما می‌توان بازیافت که از ریشه‌ای آیینی بهره می‌گیرند. چنان‌که سویه‌هایی از آن همچنان در ادبیات نوشتاری و یا شنیداری بر جای مانده‌اند. در همین راستا حافظ می‌سراید:

هر آن‌که روی چو ماهت به چشم بد بیند

بر آتش تو بجز چشم او سپند مباد^۱

حافظ با همین دیدگاه "چشم‌بد" را در آتش روی ماه‌گون معشوق می‌سوزاند. همچنین آنچه که در آتش‌دان می‌سوزد، زغالی است که بر آن نهاده‌اند به گونه‌ای که سیاهی کم‌کم به آتش و نور دل می‌سپارد و در آن محو می‌گردد. از این برآیند هم حافظ تصویر مناسبی می‌پردازد:

بر آتش رخ زیبای او به جای سپند

به غیر خال سیاهش که دید به دانه^۲

او در این تصویرسازی به جای سپند، سیاهی دانه‌ی خال را در آتش رخ معشوق می‌سوزاند و آن را در پاکی آتش چهره‌اش وامی‌گذارد. ضمن آن‌که در بیت یادشده، سودجویی حافظ از ایهام "به‌دانه" (دانه‌ی به و یا دانه‌ای به‌تر) تأمل برانگیز می‌نماید. چنان‌که به آشکارا او می‌خواهد سیاهی و ناپاکی دانه‌ی خال (به‌ترین دانه) را بسوزاند تا آن

۱ - حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان، تصحیح ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران، شهاب ناقد، ۱۳۸۱، غزل ۱۰۸.

۲ - پیشین: غزل ۴۴۰.

را از سپیدی گونه‌ی معشوق بزدايد.

در همین ارتباط گروه‌هایی از پیروان مسیح با مطاوعت و پذیرش پنداره‌ی حضور و بقای روح پاک (روح‌القدس) در بدن انسان، تن‌آمیزی و حتا ازدواج انسان‌ها را امری ناروا می‌دانستند. پولس می‌نویسد: «آیا نمی‌دانید که روح‌القدس در تن شما زندگی می‌کند؟ پس بدن شما از آن خودتان نیست!»^۱

بنا بر این آنان چون عیسا را الگویی برای انسان قرار می‌دادند در نتیجه هم‌آمیزی و تن‌کامگی انسان را نیز جسارت ضد اخلاقی به شمار می‌آوردند. اما با این همه مسیحیان نخستین نیز همچون پیروان ادیان دیگر از ماندگاری پدیده‌ی شهوت در تن و کالبد انسان ترس و وا همه داشتند. آنان با همین زمینه‌ها پیروانشان را به منظور پرهیز و دوری از گناه به "ازدواج محدود" توصیه و سفارش می‌نمودند. پولس نبی می‌گفت: «کاش همه می‌توانستند مانند من مجرد بمانند... اما اگر نمی‌توانند بر امیال خود مسلط باشند، بهتر است که ازدواج کنند، زیرا ازدواج کردن، بهتر است از سوختن در آتش شهوت.»^۲

ضمن این آموزه‌ها آنان می‌پنداشتند که می‌توانند مبارزه‌ای را با "آتش شهوت" به انجام رسانند. با چنین راه‌کاری چون ازدواج را نوعی دفع شر و شهوت به شمار می‌آوردند، احترام به جایگاه اجتماعی آن را هم روا می‌دانستند. با تمامی این احوال در چنین سازوکاری، از تعامل مثبت و یا منفی پدیده‌ی شهوت با روح پاک، هیچ سخن و صحبتی به میان نمی‌آمد. بنا بر این آنان جانمایی روح پاک یا روح ناپاک و شیطانی را در تنی واحد نادیده می‌پنداشتند تا این پنداره‌ها همچنان با دوگانگی خود به حضور مستقل و وهم‌آلودشان در کالبد

۱ - عهد جدید: نامه اول پولس به مسیحیان قرنتس، ۷/۱۹.

۲ - پیشین: ۷/۷-۹.

انسان ادامه دهند.

به نظر می‌رسد آیین مسیح که در دامن میترائیسم رومی بالید و رشد کرد، بخشی از سنت‌های کافرکیشی میتراپی را نیز در خود انعکاس می‌داد. تا جایی که در مسیحیت، سنت‌های مهرپرستی با هاله‌ای از اخلاق و عشق و هم‌آلود به مبدائی غیر محسوس به هم آمیخت.

در آیین میتراپی زن در حاشیه قرار می‌گرفت تا به ظاهر ذهن و اندیشه‌ی مرد از او فراغت جوید. شگردهای فراوانی در مهر آیینی ایرانی و میترائیسم رومی به کار گرفته می‌شدند تا مردان با میل درونی و باطنی خویش به مبارزه برخیزند. در همین راستا حتا تندیس‌ها و نقش‌های بسیاری به جا مانده، که از خودآزاری جنسی و جسمی پیروان این آیین حکایت دارد. آنان می‌پنداشتند با ابداع و به کارگیری چنین شیوه‌هایی تن و جسم آدمی از روح پلید و شیطانی آزاد گردد. بعدها همین رسم- آیین‌ها با جرح و تعدیل‌هایی به آیین مسیح نیز راه یافت.

در ضمن بنا به نشانه‌های ارایه شده در انجیل متا، در کالبد انسان‌های کور و لال نیز روح نا پاک و خبیث نفوذ و حضور دارد. چنان‌که آورده‌اند عیسا به اتکای "روح خدا"، از جسم و جان کور و لال "روح ناپاک" را بیرون می‌کشید.^۱ در نتیجه افتراق و جدایی بین روح پاک و ناپاک در ادبیات آیین مسیح به فراوان دیده می‌شود، که زاینده‌ی همین هم‌سان‌سازی‌های فرهنگی به شمار می‌آید.

اما عرفان ایرانی ضمن آگاهی بر تناقض‌ها و دوگانگی‌های برآمده از خدابارگی به گونه‌ای در ترمیم و توجیه روح خبیث و یا شهوت و ناپاکی تلاش می‌ورزد. در این تلاش از شهوت کارکردی عرفانی به اجرا گذاشته می‌شود تا از آن در مجامعت با آفریننده بهره گیرند.

۱- متی، ۲۸/۱۲.

چنان‌که برخی از عارفان ایرانی به منظور پرهیز از گناه‌انگیزی شهوت، به روشنی هم‌آمیزی را نیز همچون همه‌ی هنجارهای انسان به پاکی خداوند منتسب می‌نمایند. با این روی‌کرد تصویرهایی از عشق‌های سه‌گانه را می‌آفرینند که در آن خداوند هم به عنوان شخص سوم حضور دارد. زیرا آنان معاشقه را با "بسم‌الله" می‌آغازند تا خداوند نیز در تن‌آمیزی انسان مشارکت نماید.

تا آنجا که "بهای ولد" در "معارف" خود به روشنی نمایه‌ای از آن را به دست می‌دهد: «گویی هر کسی پاره‌ای از الله گرفته‌اندی در هر کنجی با وی صحبت (عشق‌بازی) می‌کنندی.»^۱ با این نگاه، تعاطی و تعامل انسان با خداوند هم به منظور دستیابی به ازدواج‌های قدسی نشان می‌یابد. با این نشانه‌گیری عارف و صوفی حتا نماز بردن به خداوند را گونه‌ای از تن‌آمیزی با او به شمار می‌آورد که بهای ولد نیز این ویژگی را می‌ستاید: «در سجده‌گویی بر زبر حورعین خفته‌ای، لب بر لب وی نهاده‌ای.»^۲

با نهاده‌هایی از این گونه، در عرفان دوگانگی‌های باور دینی تلطیف می‌شود تا از تناقض‌های آن کاسته گردد. با چنین ترفندی نیازی نیست که عارف بر شهوت و میل درونی بشورد، چون او از همین شهوت در "ماه عسل‌های مقدس" سود می‌جوید.^۳ با چنین روی‌کردی عارف شهوت‌زدایی از تن را با سرکوب به انجام نمی‌رساند بلکه خداوند را «همواره بعنوان سوم شخص در ماجرا دخالت می‌دهد.»^۴ اما با این همه سرکوب جنسی یا خودآزاری آیینی همواره بین صوفیان

۱ - مایر، فریتس (Meier, Fritz) ۱۹۱۲-۱۹۹۸ م: بهاء ولد: زندگی و عرفان او، ترجمه‌ی مریم مشرف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۰

۲ - پیشین: ص ۳۶۶.

۳ - پیشین: ۳۷۰.

۴ - پیشین: ۳۶۹.

و درویشان ما رواج و روایی داشت. بی‌تردید خودآزاری آیینی بر جای مانده از میتراپیسم و مانوی‌گری، پایداری و ماندگاری خود را در ناخودآگاه مردمان زمانه‌ی ما هم به یادگار نهاده است. چنان‌که نمونه‌هایی از آن‌ها به روشنی در رسم - آیین‌های درویشان نحله‌های قادری، نقش‌بندی، نعمت‌اللهی، اهل حق و مولویان مشاهده می‌گردد.

همچنین در این فرآیند چه بسا درویش با نوشیدن و یا خوردن آنچه که خوراکی و نوشیدنی نیست، توان‌مندی خود را برای پیکار با آلودگی و پتیارگی نشان می‌دهد. به واقع او با پذیرش رسم - آیین‌های گوناگون خودآزاری، ارواح خبیث و ناپاک را از تن خویش بیرون می‌راند. بنا بر این درویشان و صوفیان به تکلیف بر نهاده از آیین خویش عمل می‌نمایند تا ضمن پذیرش آزمون و آزمایش ویژه، شایستگی خود را با "سوگند خوردن" به ثبوت رسانند.

بخش‌هایی از رسم - آیین‌های خودآزاری صوفیان و درویشان ایرانی را می‌توان با جرح و تعدیل‌هایی بین عزاداران ایام محرم مشاهده نمود. سینه‌زنی و قمه‌زنی در اشکال متنوع خویش از همین رسم - آیین‌ها به شمار می‌آیند. آنان به آشکارا خود را آزار می‌دهند تا تحسّرشان را بر آنچه که از دست داده‌اند، به نمایش بگذارند.

مراسم سینه‌زنی بین اقوام مختلف فلات، گوناگونی فراوانی را عرضه می‌دارد. هرچند برخی از این اقوام آن را در فضایی بسته مثل حسینیّه و مسجد اجرا می‌نمایند ولی عده‌ای دیگر کوی و برزن را محلی مناسب برای آن یافته‌اند. در این فرآیند کارگزاران مراسم جهت دست‌یابی به هدف و منظور خویش جرگه (کارناوال)ی مذهبی راه می‌اندازند. جرگه‌های سینه‌زنی برای سوگواری با ترسیم مندل و دایره‌ای از انسان‌ها، همه‌ی محله را در می‌نوردد. در این گشت و

گذارها سینه‌زنان در قالب‌هایی از نوحه با نواهایی از موسیقی، رفتار و کنش‌های ویژه‌ای را نشان می‌دهند تا برای نیایش و ستایش آنچه که در ذهن همگان جای دارد، به کار آید. چنان‌که هم‌سرایی، هم‌نوایی و هم‌گامی هزاران نفر در این رسم عمومی بر شگفتی آن می‌افزاید. با این همه گرچه قمه‌زنی خشونت بیش‌تری را به نمایش می‌گذارد ولی موزونی رفتار و هارمونی کلامی مجریان آن از اهمیت ویژه‌ای سود می‌جوید. در ضمن در تمامی این آیین‌ها سوگواران به شکل جمعی عمل می‌نمایند. آنان به دور هم گرد می‌آیند و از جمع خود دایره و مندلی رسم می‌کنند تا به شیوه‌ای گروهی نقطه‌ای از "وحدت" را بستانند. نقطه‌ی وحدت همان است که در مرکز مندل آنان جای می‌گیرد و با شعاع‌هایی همه را به هم می‌پیوندد. شایان یادآوری است، در توجیه این پنداره همین نقطه در دل و درون آنان هم جای می‌گیرد که به کهن‌الگوها و صورت‌های ازلی آنان راه می‌برد. با همین برآیند سینه‌زنان آنچه را که در درون می‌پروراند، به روشنی جلوی چشمان همگان به نمایش می‌گذارند.

در نشانه‌یابی از مندله‌های ایرانی، سینه (دل) کانون و مندل انسان تصور می‌شود. دستان سینه‌زن با ترسیم شعاع‌هایی سینه‌ی خود را هدف می‌گیرد تا ناپاکی و پلشتی را از آن بزداید. با این نگاه مرکز مندله‌ی تن آدمی، نمی‌تواند سر باشد. بنا بر این آگاهی و باور آدم‌ها نیز در همین دل جای می‌گیرد.

هرچند عده‌ای با نگاه قوم‌باورانه به جایگاه بومی چنین رسم-آیینی تأکید می‌ورزند تا آن را از درون‌مایه‌ی دین‌انگاران‌اش تهی نمایند ولی با تمامی این احوال در این آیین‌ها بن‌مایه‌های فراوانی از کارکرد ایزدان و یا ایزد-بانوان باروری به چشم می‌آید. چنان‌که

نخل گردانی و آرایه بستن بر شاخه‌ی درختان خشک (علم) از رسمی حکایت دارد که با مرگ ایزدی گیاهی و نباتی به هم می‌تند. ایزدی که می‌بایست در سال‌روز مرگ خویش به زمین بازگردد و زندگی دوباره‌ای آغاز نماید.

انسان‌ها جاودانگی و زندگی دوباره خویش را همراه با ایزد باروری به بازتولد این ایزدان پیوند می‌دادند. از ایزدان یونانی چنین نقشی را به آدونیس می‌سپارند که مردمان سامی بابل همین نقش را به تموز همسر ایشتر (ایزدبانوی باروری) واگذاشته‌اند. «به باور پرستندگان آدونیس، او هر سال در کوهستان‌ها زخمی می‌شد و می‌مرد و هر سال چهره‌ی خود طبیعت از خون مقدس او رنگین می‌گشت. از این رو، هر سال دوشیزگان سوری بر سرنوشت ناسزاوار او نوحه می‌کردند.»^۱ به نظر می‌رسد ضمن هم‌افزایی‌های فرهنگی بابلیان و سومریان با ایرانیان آیین‌های سوگواری آدونیس و تموز در آوندهای بومی فلات‌نشینان ایران جایی برای باززایی یافته باشد. تا آنجا که ضرورت‌ها و پیش‌نیازهای تاریخی نیز به شکوفایی و باززایی چنین اندیشه‌ای یاری رساند.

جدای از رسم - آیین‌های سوگواری، بین ایرانیان باستان گندزدایی با گوگرد همیشه متداول بود. اگر درویش و صوفی هم‌اکنون نیز از سنت گوگردخوری برای نمایش گذر از خوان و خطر، و اجرای آزمون بهره می‌گیرد، دلیلی بر این مدعا به شمار می‌آید. به واقع آنان به اتکای آموزه‌های به جا مانده در کهن‌الگوهایشان می‌خواهند ناپاکی روح خبیث و اهریمنی را از درون خویش بزدايند. چنان‌که "آهن گداخته" بر سینه نهادن نیز گونه‌ی دیگری از همین آیین را

۱ - فریزر، جیمز جرج: شاخه‌ی زرین پژوهشی در جادو و دین، تهران، آگاه، چاپ ششم، ص ۳۶۵.

نشانه‌گذاری می‌نماید. در زردشتی‌گری پسین، نه فقط قداست زردشت با این شگرد و ترفند مشروعیت می‌یابد، بل که مشروعیت همه‌ی قدیسان را هم با آن محک می‌زنند.

بنا به گزارش "ارداویراف‌نامه"، هرچند "مَنگ" واسطه و وسیله‌ای برای آزمایش قرار می‌گیرد اما ویراز (ویراف) سفارش می‌کند که در مورد او از نیزه استفاده نمایند. او خود چنین می‌گوید: «پس از آن مزدیسنان نیزه آزمایش دینی اینجا آوردند نخستین بار برای اندیشه^۱ نیک، دومین بار برای گفتار نیک، سومین بار برای کردار نیک، هر سه بار نیزه به سوی ویراز آمد.»^۱

با گزینه‌ی "ویراز" گونه‌ای از قرعه انداختن برای آزمایش نیز نشان داده می‌شود. او که خود طراح و نظریه‌پرداز پنداره‌ای برای عروج خویش به شمار می‌آمد در واگویه‌های خود شگردی را به کار می‌گرفت تا همگان پندارند که گزینشی در کار است که او را بر دیگران برتری می‌نهد و او با نیزه‌افکنی به قید قرعه انتخاب می‌گردد؛ به گونه‌ای که هر سه بار نیزه به او اصابت می‌نماید. بنا بر این با گمانه‌زنی می‌توان پذیرفت چنین رسمی نیز زمانی بین ایرانیان روایی داشت.

بنا به اشاره‌ی کتاب مقدس کاهنان "بعل" هم در آزمون خویش با ایلای نبی از نیزه و شمشیر سود جستند تا هیزم پرستش‌گاه را برافروزند. «آنها چنان‌که عادتشان بود با شمشیر و نیزه خود را مجروح می‌کردند، بطوری که خون از بدنهایشان جاری می‌شد.»^۲ در نمونه‌ی یادشده کاهنان بعل علی‌رغم کافرکشی و پرستش طبیعت، سویهایی از خودآزاری را برای دستیابی به نیاز خویش

۱ - ارداویراف‌نامه (ارداویراز‌نامه): متن پهلوی، حرف نویسی، آوانویسی، ترجمه متن پهلوی، واژه‌نامه فیلیپ زینو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، معین؛

انجمن ایران‌شناسی فرانسه، چاپ سوم، ۲۲- ۱/۲۰ (ص ۴۶-۴۵).

۲ - کتاب مقدس: کتاب اول پادشاهان، ۱۸/۲۸.

به انجام می‌رسانند. همین شیوه در گونه‌هایی از مهرپرستی ایرانی و رومی نیز دیده می‌شود. آنان با شمشیر و نیزه، زفتی و پلشتی را از بدن انسان پرهیزگار می‌زدودند تا با پالایش تن و جان خویش بلاگردانی و حاجت‌جویی را تسهیل نمایند.

در فرقه‌های مذهبی دیگر نیز، همراه با کیش‌های درویشی، گونه‌های ویژه‌ای از خودآزاری به چشم می‌خورد. با این احوال این نوع از خودآزاری فقط به منظور زدودن روح ناپاک و خبیث از تن صورت نمی‌پذیرفت، چه بسا تن نیز گونه‌ای از آلودگی و پلشتی به شمار می‌آمد، که به گمان خویش در فرایند مبارزه با آن، روح پاک را نیز در نهایت از قید و بند پلیدی می‌رهانیدند.

شکی باقی نمی‌ماند که آلوده‌انگاری جهان از سوی ایرانیان به مردمان آن سوی فلات هم شناسانده شد. تا جایی که اعتلای چنین دیدگاهی در مسیحیت هم تبلور یافت. با این احوال نباید فراموش کرد که آموزه‌های ایرانی در اصل خود، بخشی از مظاهر طبیعی را از آلودگی بری می‌دانست.

با این دیدگاه دریا و آتش نه فقط از آلودگی نشانی ندارند، بل که می‌توانند آلودگی پدیده‌های دیگر را هم بزدايند. به همین اعتبار آنان در پنداره‌های خویش نطفه‌ی زردشت را برای "بازتولد" او، به هیأت سوشیانت‌ها در دریای فراخ‌کرد (فراخکرت = فراخ‌آفریده) نهادند. در همین پنداره‌ها آهن گداخته نیز بر پاکی سینه‌ی زردشت صحنه گذاشت. همچنین گرچه گفته می‌شود: «رسم حمل آتش در نزد سزارها، به عنوان نماد جاودانگی قدرتشان، به دوران داریوش»^۱ باز می‌گردد، ولی ناگفته نماند که آتش به این دلیل نماد جاودانگی شمرده می‌شد

۱ - کومون، فرانس والری ماری؛ ادیان شرقی در کافرکشی رومی، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۵.

که پاکی ناب را می‌شناساند. در عین حال همین رسم را که سزارهای روم از ایرانیان گرفته بودند، یونانیان آن را از رومیان بازستاندند تا به هیأت مشعل المپیاد جاودانه بماند.

در همین راستا برای ایرانیان هم بنا به ضرورت و نیازگزینی جغرافیایی، الگوسازی و الگوپردازی لازم برای پرهیز از جهان آلوده فراهم گردید. با این الگویابی آنان در رؤیای خویش با فضا سازی از همین جهان، دنیای دیگری ترسیم نمودند که در آن از پلستی و آلودگی اثری بر جای نبود. این جهان دیگر، مینو نام گرفت. در هم‌سان سازی و هم‌سانی با مینو بعدها دنیای دو گانه‌ی دیگری سامان پذیرفت که آن را جهنم و بهشت نامیدند. امروزه بهشت دنیای پاکی‌هاست اما آلودگی در جهنم جای می‌گیرد تا آنچه را که جهنمی است با آتش بیالایند.

از سویی دیگر صف‌بندی و صف‌آرایی بین پاکی و ناپاکی، با تقابل و رویارویی اهورامزدا و اهریمن نشانه‌گذاری گردید. در این صف‌بندی‌ها "انسان پرهیزگار" هم‌سو با اهورامزدا عمل می‌کرد و در آوردگاهی که او علیه اهریمن فراهم می‌دید، می‌زیست. اما متأسفانه زن از چنین جایگاهی بی‌بهره ماند. چراکه با این نگره زن را از "جهی" آفریده بودند که با اهریمن و نوع و سرده‌ی او هم‌خوانی داشت. با این زمینه‌ها در استوره‌های ایرانی به طور طبیعی نوع و سرده‌ی زن با انسان در تقابل و تعارض قرار می‌گیرد.

از سویی دیگر برای آلودگی‌زدایی از جسم و جان انسان رسم تطهیر و غسل تعمید به پیش کشیده شد. هدف از تطهیر و تغسیل را نیز زدودن آلودگی از درون و بیرون انسان نهاده‌اند، تا با این سازوکار در مبارزه با نیروی اهریمنی به دنیای مزدایی نیرو بخشند. چنین

آموزه‌ای با توان هرچه بیش‌تر، فراتر از فلات در آیین‌های سامی هم جلوه یافت.

در همین راستا به منظور وانمایی گسترده‌ی فرهنگی چنین نگره‌ای، واگویه از گزارشی مناسب خواهد بود. گفته‌اند چون "خدیجه" آگاهی یافت که به محمد وحی می‌شود، خواست او را بیازماید. «از اینرو گفت مرا در میان خود و جامه‌ات قرار ده همینکه این کار را انجام داد آن حالت از وی برفت خدیجه گفت: او فرشته‌ایست نه شیطانی. یعنی به زنان نزدیک نمیشود.»^۱ چنین گزاره‌هایی هر چند فاقد وجهت تاریخی و علمی بوده باشند بر ماندگاری و مانایی باوری پای می‌فشارند که بر شیطانی بودن سرده‌ی زنان در گستره‌ای فراتر از فلات اصرار می‌ورزد.

چنان‌که در گزارش یاد شده حضور خدیجه را در جامه‌ای مشترک با محمد، انگیزه‌ای بر ناپیدایی جبریل یافته‌اند. زیرا جبریل که روح پاک را نمایندگی می‌کند با روح ناپاک و اهریمنی زن سازگاری ندارد. در همین گزاره به روشنی زن (خدیجه) را از نوع و سرده‌ی شیطان دانسته‌اند که به آشکارا با آموزه‌های بندهشنی هم‌سویی و هم‌خوانی می‌یابد.

هم‌سانی‌هایی هم بین زروانی‌گری، مهرپرستی و زردشتی‌گری متأخر مشاهده می‌گردد که ناپاک‌انگاری زن و انتساب آفرینش او به اهریمن هم از همین هم‌سان‌یابی‌ها نشانه می‌یابند. چنان‌که در بخشی از این انگاره‌ها پیرامون آفرینش انسان (مرد) و اهریمن، هر دو از اهورامزدا می‌زایند. در بخشی قدیمی‌تر از این پنداره‌ها نیز، آفرینش اهریمن و اهورامزدا با زروان ازلی و لامکان نشانه‌گذاری می‌شود.

۱ - ابن خلدون، عبدالرحمن: مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، جلد اول ص ۱۷۱.

به هر حال در دوگانگی مثلث یادشده وجه مشترکی نیز یافت می‌گردد تا انسان (مرد پرهیزگار) با اهورامزدا هم‌سویی یابد ولی زن در گوشه‌ی دیگر مثلث با اهریمن هم‌نشین باشد. چنان‌که اهورامزدا آفرینش زن را از "جهی"، فقط به دلیل زایش مرد مقتضی می‌داند. او به صراحت خطاب به زن می‌گوید: «اگر مخلوقکی را می‌یافتم که مرد را از او کنم، آنگاه هرگز تو را نمی‌آفریدم، که تو را سرده پتیاره از جهی است.»^۱

چه بسا گزاره‌هایی از همین خیزابه‌های اندیشه‌ی ایرانی را با افت و خیزهایی در جغرافیای فرهنگی مسیحیت هم به کار گرفته باشند. تا جایی که در این هم‌افزایی‌ها و داد و ستدهای فرهنگی، داده‌های نخستین را پس از افزودنی‌های لازم دوباره به سرزمین مادر بازگردانده‌اند.

ج • تاریخ‌گذاری-نگاره‌ها

در برخی از حوزه‌های دانش‌گاهی ایران به دلیل تأثیرپذیری از دیدگاه‌های رسمی از نوعی بینش تنگ‌نظرانه در حیطه‌ی تاریخ پژوهی حمایت به عمل می‌آید، تا جایی که بر پایه‌ی همین دیدگاه تمامی دست‌آوردهای علمی در قالبی رسمی-سنتی از تاریخ روایی عرضه می‌گردد. به طبع چنین آموزه‌هایی با برتری‌ی ایرانیان میان دیگر اقوام هدف‌گذاری می‌شود. همین تاریخ‌گزاران بنا به گرفتاری و سرگردانی خویش در مجموعه‌ای از توت‌های قوم‌پرستانه، خود را موظف می‌بینند، تا با فرافکنی آنچه را که از رفتار پیشینیان به ظاهر غیر اخلاقی و

۱ - فرنیخ دادگی: بندهش، گزارنده مهرداد بهار، تهران، توس، چاپ سوم، ص ۸۳ (۹/۱۰۸).

منفی می‌یابند، نادیده انگارند یا آن‌ها را به اقوام سرزمین‌های هم‌جوار نسبت دهند.

در همین راستا زنده‌یاد بهرام فره‌وشی از گزارش‌های "استرابو" تأویل و توجیه ویژه‌ای به عمل می‌آورد، تا تن‌آمیزی دختران جوان با مردان در معابد آناهیتا، فقط به اقوام حاشیه‌ی فلات ایران مرتبط گردد. او می‌نویسد: «تن‌کامگی مقدس ویژه پرستشگاه‌های ناهید در ارمنستان است و در پرستشگاه‌های ناهید در ایران، زنان پرستار در کمال پرهیزکاری و پارسایی بسر میردند (می‌بردند).» اما برخلاف آنچه نموده شد، به دلیل سیطره و چیرگی تابوهای اخلاقی بر ذهن پژوهش‌گر، او به جای تاریخ پژوهی همچنان پیش‌داوری‌های خود را از زنان ایرانی به نمایش می‌گذارد.

بنا بر این او در عرصه‌ی پژوهش پیش از هرچیز حساب تاریخ را با زن ایرانی تسویه می‌کند تا زنان ایرانی "در کمال پرهیزکاری و پارسایی" باقی بمانند. با این همه شاید مناسب بود که زنده‌یاد فره‌وشی به منظور روشن‌گری و دفاع از حریم دیدگاه خویش توضیح می‌دادند که زنان پرستار ایرانی در پرستشگاه‌های آناهیتا به چه اموری مشغول بوده‌اند.

اگر چنین ذهنیتی از مورخ پذیرفته گردد و مبنای تحقیق قرار گیرد، نه فقط در تحلیل جامعه‌شناختی از هم‌آمیزی آزاد جماعت‌های نخستین و ازدواج‌های خونی خبری در کار نخواهد بود، بل که بخشی از دوره‌های تاریخی ایران را هم باید نادیده انگاشت. تا بنا به دیدگاه ویژه‌ی نویسنده، پرهیزکاری و پارسایی زن ایرانی تحقق یابد. متأسفانه نکته‌نظرهای تنگ‌نظرانه‌ای از این دست پیرامون تاریخ ایران،

از سوی پژوهش‌گران بسیاری الگو قرار می‌گیرد. در راستای همین الگوپذیری بهمن سرکاراتی نیز بدون هیچ مأخذ و منبعی روسپی‌گری را در فراسوی مرزهای امروزی ایران نشانه‌یابی می‌نماید. فرهیخته‌ای چون او نیز به تأسی از فره‌وشی می‌نویسند: «روسپیگری آیینی بخشی از آیین اناهیید در ارمنستان بود.»^۱ با این همه کاستی‌های فراوانی در پژوهش‌های اجتماعی بین پژوهش‌گران به چشم می‌خورد که آنان نتوانسته‌اند در کلیت انگاره‌های خویش، بین بقایای سنت همگانی آزادی جنسی در جماعت‌های آغازین با اشکال جدیدتری از ارتباط انسان‌ها در جوامع امروزی فرق و فاصله‌ی دقیقی ترسیم نمایند.

در ضمن سرکاراتی خود نیز در پژوهش‌های بعدی بر چنین دیدگاه اخلاق‌مآبانه‌ای پیروز می‌گردد. چنان‌که در جستاری از نقش استوره‌ای "پری" به مثابه‌ی ایزد - بانوی باروری و زاینده‌گی، پری را مام - ایزدی می‌یابد که شوق کام‌جویی و مهرورزی را در انسان‌ها می‌پروراند. او به روشنی می‌نویسد: «شاید در آیین ویژه‌ی پرستش او برپا داشتن کام - جشن‌های موسمی روسپی‌گری نیز مرسوم بوده است.»^۲ او گرچه با سودجویی از "شاید" جمله‌ی خود را آغاز می‌کند، اما بر واقعیت دیگری در گستره‌ی تاریخ‌پژوهی گردن می‌گذارد تا پیش از پیدایش آیین اخلاق‌گرایانه‌ی زردشت، از برگزاری "کام - جشن" های روسپی‌گری موسمی در پهنه‌ی فلات نشان گیرد. او به درستی بر انگاره‌ای اصرار می‌ورزد که بر پایه‌ی آن با چیرگی زردشتی‌گری بر جامعه، "پری" «از انجمن ایزدان رانده شده و به تدریج به عنوان یکی از مظاهر شر قلمداد شده است.»^۳

حتا چه بسا تاریخ‌گزاران دانسته و نادانسته نخواسته‌اند میان

۱ - بنونیست، امیل؛ دین ایرانی بر پایه‌ی متنه‌ای کهن یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰، ص ۱۲۴ (حاشیه‌ی مترجم).

۲ - سرکاراتی، بهمن؛ سایه‌های شکار شده گزیده‌ی مقالات فارسی، تهران، قطره، ۱۳۷۸، ص ۲۵.

۳ - پیشین.

هرزه‌گی و هرزه‌کاری جنسی با اشکال گوناگون روسپی‌گری آیینی تمایزی مشاهده نمایند تا جایی که آنان اشکال متنوع روسپی‌گری را با روسپی‌گری آیینی هم‌سان یافته‌اند. در نتیجه با همین دیدگاه هنجارهای آیینی را از جایگاه باور امروزی خود، نابه‌هنجار و گناه‌آلود می‌پندارند. چنان‌که گفته شد در همین راستا "انگلز" به خوبی یادآور می‌شود: «تا هنگامی که شرایط بدوی را از پشت عینک فحشاء نگاه کنیم، فهم آنها بکلی غیرممکن خواهد بود.»^۱ چیزی که زدودن یادمانده‌های آن از ذهن مردمان امروزی به ظاهر ناممکن می‌گردد.

سرکاراتی هم ماندگاری و کارکرد دوگانه‌ی افسانه‌ی "پری" را در باور امروزی مردم با همین نگاه ارزش‌گذاری می‌نماید. با این همه نویسنده ضمن گزارش خود از "پری"، بر روسپی‌گری آیینی در معابد او هم تأکید می‌ورزند. معابد و پرستش‌گاه‌هایی که به طبع در گستره‌ی فلات و یا فراسوی آن جای داشته‌اند.

شاید در مشکلی مضاعف کاستی و یا سهل‌انگاری در واژه‌گزینی و واژه‌یابی نیز به همین تنگناها افزوده شود. چنان‌که در حوزه‌های سنتی پژوهش بی‌دقتی در گزینش و جانمایی واژه‌ها کاستی‌های دیگری را می‌آفریند. در چنین فرآیندی بنا به اختلاط و آمیختگی در مفهوم و درون‌مایه‌ی واژه‌ها، به آسانی جایگاه نمونه‌ها و الگوهای تاریخی به یک‌دیگر واگذار می‌گردد.

در پاسخ به همین باورها یادآور می‌شود که سفالینه‌هایی در "عمارت بزرگ مرکزی" شوش از حدود ۱۶۰۰ پ.م به جا مانده که روی آن‌ها نقش‌هایی از آمیزش جنسی به چشم می‌آید. در همین بنا به همراه سفالینه‌ها، کوزه‌هایی نیز از کف اتاق‌ها یافته‌اند که برخی این بنا را محلی

۱ - انگلز، فردریش؛ منشاء خانواده؛ مالکیت خصوصی و دولت، ترجمه مسعود احمدزاده، فصل دوم ص ۹.

برای "آبجوگیری و روسپی خانه" دانسته‌اند.^۱ همچنین از سفالینه‌های به دست آمده در "ایلام میانی"، نقش‌ها و نگاره‌های تصویر شده از زنان روسپی را در سه گروه دسته‌بندی نموده‌اند: در نمونه‌های نخست «فقط زنان برهنه نقش شده‌اند».^۲ در نمونه‌های دوم «زن و مرد در تماس با یکدیگر در بستر نقش شده‌اند. گروه سوم، بسترها و لوح سفالینی است که بر روی آن زوجی در حال آمیزش‌اند».^۳

هر چند برخی از افراد نقش‌های این سفالینه‌ها را نشانه‌هایی از روسپی‌گری می‌دانند ولی با این همه برخی دیگر آن‌ها را نشانه‌هایی از هم‌آمیزی آزاد یا ازدواج آیینی ارزیابی نموده‌اند، که همه‌ساله برگزار می‌گردید. در ضمن افرادی هم بر دیدگاهی دیگر تأکید می‌ورزند چنان‌که آنان به دلیل عدم سودجویی از تمثیل و نماد در این نگاره‌ها، قداست آیینی آن‌ها را انکار می‌نمایند و بر هرزه‌کاری و روسپی بودن این زنان اصرار دارند.^۴

همچنین در نگاره‌ها و شمایل‌های پیداشده از دوره‌های متفاوت و مختلف تاریخ ایران، تندیس‌ها و سردیس‌های آناهیتا هم جایگاه ویژه‌ای دارد که در نمونه‌هایی از آن‌ها ایزد بانوی آب و باروری را به تناسب حال ایستاده یا نشسته و دراز کشیده نشان داده‌اند. در این نگاره‌ها با وضوح و روشنی تمام، برجستگی‌های بدن، سرین، پستان‌ها و حتا آلت تناسلی آناهیتا را با سودجویی از ویژگی سبک‌های هنری همان دوره نگاریده‌اند.

یادآور می‌شود که در آفرینش نگاره‌ها و دست‌سازه‌هایی که از

۱ - دیمز، اورلی (Daems, Aurelie) : تندیس‌گری و شمایل‌نگاری در ایران پیش از اسلام، ترجمه‌ی علی‌اکبر وحدتی، تهران، ماهی، ۱۳۸۸، ص ۶۰-۶۱.

۲ - پیشین.

۳ - پیشین.

۴ - پیشین؛ ص ۶۲.

قامت و یا چهره‌ی زن صورت می‌پذیرد هم‌سو با نمای عمومی بدن، نمایش برآمدگی و برجستگی پستان‌ها و سرین اهمیتی ویژه می‌یابد. چراکه با نادیده انگاشتن آن‌ها، توده‌ی بدن بدون جان‌مایه و روح هنری عرضه خواهد شد. بر این اساس در بهره‌گیری از چنین سازوکاری برای روایی و ارزش‌پذیری بهینه‌ی نقش‌ها، بدن را با حداقل پوشش و یا حتا بدون پوشش می‌نمایانند.

درهمین راستا همه‌ی آنچه را که در "آبان‌یشت" برای توصیف ظاهری آناهیتا آورده‌اند، در الگویابی از تندیس‌ها و نگاره‌های به‌جا مانده از آناهیتا می‌توان مشاهده نمود. در آبان‌یشت ایزدبانوی آب دوشیزه‌ای است که بازوانی زیبا و سپید به ستبری اسب دارد.^۱ جامه‌ای زرین، گران‌بها و پرچینی او را در بر می‌گیرد. همچنین با قامتی بلند کمربندی بر کمر می‌بندد که او را با پستان‌های درشت زیبا و تنومند می‌نمایاند. آناهیتا "برسم" به دست می‌گیرد و با گوش‌واره‌های زرین چهارگوش بر گوش خود، گردن‌بندی هم بر گردن می‌گذارد.^۲

با این همه، واگویه‌های اوستا از زیبایی و ویژگی‌های زنانه‌ی آناهیتا، تندیس‌های برهنه‌ای که از او و یا سایر زنان و ایزد بانوان بر جای مانده، به هیچ وجه با هرزگی و یا روسپی‌گری به اعتبار امروزی آن هم‌سویی نخواهد داشت. چنان‌که در اوستا با نگاهی فلسفی، از روسپی تعریف خاصی صورت می‌گیرد و روسپی‌گری در اشکال عمومی آن با دروغ، پتیارگی و جادو هم‌خوانی دارد.^۳ تا آن‌که کارکردی محدود چون آلودن مردان از آن انتظار رود. چنین روی‌کردی را بعدها در "بندهش" هم، با بزرگ‌نمایی هرچه بیش‌تر

۱ - آبان‌یشت: ۷.

۲ - پیشین: ۱۳۷.

۳ - اوستا: هفت‌یشت بزرگ ۹-۱۲و ۱۰-۱۲.

نشانه‌گیری و نشانه‌گذاری می‌نمایند.

د • استوره‌زایی بوف کور

زنده یاد "صادق هدایت" زمانی طرح نخستین بوف کور را ریخت که در اروپا می‌زیست. او به دلیل آشنایی با ادبیات مدرن اروپایی آموزه‌های آنان را با بن‌مایه‌ی استوره‌ها و افسانه‌های بومی ما درآمیخت و در نشانه‌گذاری‌های داستانی آن‌ها را به کار گرفت.

درهمین راستا هدایت از یافته‌های خویش پیرامون برگزاری رسم-آیین‌های قدسی مآبانه در معابد هند، با مایه‌هایی تمثیلی سود جست تا رفتار آیینی دختران باکره را در این پرستش‌گاه‌ها به نمایش گذارد. اما به دلیل قرابت نژادی - تاریخی ایرانیان با هندیان او به تعدد در الگوبرداری خویش روسپی‌گری آیینی را به هندیان روا داشت، تا از تنش و همچنین تبعات واگویی این داده‌ها در کانون‌های فرهنگی واپس‌گرا پرهیزد. به هر حال بی‌گمان در بازتاب گزاره‌های داستانی او از هندیان، گذشته‌ی تاریخی ایران هدف‌گذاری می‌گردد.

در بخشی از این داستان راوی چه‌گونگی آشنایی پدر و مادرش را، با مخاطب در میان می‌گذارد. در این گزاره‌ها مادر او در آغاز دوشیزه‌ای خدمت‌گزار بت‌کده شناسانده می‌شود که به رقص آیینی درفضای معبد بت بزرگ "لینگم" اشتغال داشت. او مادر خود (بوگام‌داسی) را «دختری خون‌گرم زیتونی با پستان‌های لیموئی، چشم‌های درشت مورب ابروهای باریک بهم پیوسته که میانش را خال سرخ می‌گذاشته»^۱ می‌شناساند تا بر هندی بودن او تأکید ورزد.

۱ - هدایت، صادق: متن کامل بوف کور و زنده بگور [به کوشش] م. ف.، فرزانه، سوئد، نشر باران، ۱۹۹۴، ص ۷۵.

بوگامداسی (مادر) با «ساری ابریشمی رنگین زری دوزی شده، سینه باز، سربند دیبا، گیسوی سنگین سیاهی که مانند شب ازلی تاریک و در پشت سرش گره زده بوده، الگوهای میچ پا و میچ دستش، حلقه طلائی که از پرده بینی گذرانیده بوده، چشمهای خمار و مورب، دندانهای براق»^۱، نه فقط در نقش یک رقاصه، بل که روسپی تمام عیاری نشانه‌گذاری می‌شود که نمونه‌هایی همچون او فقط در رقص‌های آیینی معابد به کار گرفته می‌شدند.

بنا به نوشته‌ی بوف کور مردان لخت، سه‌تار، تنبک، تنبور، سنج، و کرنا می‌نواختند و او نیز به نرمی و آهستگی با آهنگ آنان می‌رقصید. بوگامداسی، قدسی مآبانه با حرکات موزون و شهوت‌انگیز مثل گل باز می‌شد، لرزشی به طول شانه و بازویش می‌داد، خم می‌شد و دوباره بازمی‌گشت. با این نقش‌آفرینی‌ها او با رقص خویش، بدون آن‌که کلامی بر زبان آورد با آدم حرف می‌زد. در همین معابد پدر راوی با تماشای دختر بت‌کده (بوگامداسی) به او دل باخت و به آیین او روی آورد. تا آن‌که پس از چندی دختر آبستن گردید و از خدمت‌گزاری در معبد آزاد گردید.^۲

در رقص آیینی، جاودانگی رقم می‌خورد. رقص در حرکاتی موزون دستان، پاها، پستان‌ها، سرین و شرم‌گاه خویش را به مثابه‌ی نمادهایی از جاودانگی با آرایه‌ها و نمایه‌های ویژه‌ای به بیننده می‌نمایاند. تماشاگر و بیننده نیز در آرزوی کسب جاودانگی به این نمادها و نمایه‌ها دل می‌بندد. با همین نهاده‌ها ضمن جفت‌گزینی تابوی مرگ از هستی رخت می‌بندد. چراکه زندگی انسانی به زندگی انسان دیگر گره می‌خورد تا زندگی نویی آفریده شود. در این سازوکار

۱ - پیشین: ص ۶۵.

۲ - پیشین: ص ۶۶.

انسان هم در استمرار جاودانگی و نامیرایی، هرچند گذرا توانایی و چیرگی خود را بر مرگ و پتیارگی نشانه‌گذاری می‌نماید. گزارش داستانی هدایت با تمامی ریزه‌کاری‌های نویسنده در انعکاس و ارایه‌ی درون‌مایه‌ای تمثیلی از روسپی‌گری آیینی، با داده‌های تاریخی نیز هم‌خوانی دارد. اما او دانسته و آگاهانه ضمن سودجویی تمثیلی از داده‌های تاریخی، روسپی‌گری مقدس و آیینی را با فاحشه‌گری و هرزه‌کاری یکی می‌گیرد تا با نگاهی فلسفی به جایگاه زن ایرانی در هستی، بر دیدگاه بندهش‌نی از او اصرار ورزد. هدایت با همین دیدگاه نوع و سرده‌ی زن را لکاته‌ای می‌انگارد که هرزگی ذاتی او شمرده می‌شود. در انعکاس چنین نگاهی مشاهده می‌گردد زن را با پلیدی سرشته‌اند که پرهیز از این پلیدی نیز ناممکن می‌نماید.

بنا بر این در نمایه‌پردازی هدایت از روسپی‌گری آیینی، او روسپی‌گری را با هرزگی به هم می‌تند تا با نگاهی فلسفی به چیرگی استوره‌ی "جهی"، بر سرشت لکاتگی و فاحشگی سرده‌ی زن تأکید شود. چنان‌که "بوگام‌داسی" مادر راوی به آشکارا پس از چندی با عمویش درآمیخت و خود را در اختیار او نهاد.

همچنین در گمانه‌زنی‌های او مادرش در تخیل و رؤیا این‌گونه تجسم می‌یافت: «در میدان یک شهر دوردست هند جلو روشنائی مشعل مثل مار پیچ و تاب می‌خورد و می‌رقصید مثل اینکه مارناگ او را گزیده باشد و زن و بچه و مرد‌های کنجکاو و لخت دور او حلقه زده‌اند.»^۱ در نمونه و نمایه‌ای که از بوف‌کور در خصوص بازسازی رقص آیینی عرضه گردید، به روشنی مشاهده می‌شود که این‌گونه از رقص را دوشیزگان هندی در معابد و بت‌کده‌ها به نمایش می‌گذاشتند و

زنان بی‌شوی نیز از این رسم آیینی تمکین می‌نمودند. در ضمن چنین آیینی فقط به منظور جلب رضایت ایزدان صورت نمی‌پذیرفت، بل که با انگیزه‌ی جفت‌جویی و جفت‌یابی هم انجام می‌گرفت. چنان‌که باکره و زن بی‌شوی با حرکات و رفتار ویژه، زیبایی‌ها و برآمدگی‌های بدن خود را به بیننده نشان می‌داد تا با افسون رقص، او را بفریبد و نظر او را جلب نماید. در نتیجه بوگام‌داسی رقاصه‌ی باکره‌ی معبد پس از آن‌که دوشیزگی خود را وا گذاشت و آبستن گردید، «او را از خدمت در معبد بیرون می‌کنند.»^۱

در کهن‌الگوهای فلات‌نشینان باکرگی زن قداست ویژه‌ای دارد. در داستان تولد مهر از آناهیتای باکره همین قداست با روشنی تمام ارزش‌گذاری می‌گردد. چنین بن‌مایه‌هایی بعدها نه فقط بین پیروان ادیان سامی خودنمایی می‌کند بل که در گستره‌ی وسیعی از کره‌ی زمین با گوناگونی خویش ذهن مردم را در بر می‌گیرد. چنان‌که حفظ باکرگی با هدف اهدای آن به هم‌سر آینده نیز بر همین نکته نظر تأکید می‌ورزد. امروزه نزد دوشیزگان ایرانی پذیرش قداست باکرگی فقط با حضانت از آن نشانه‌گذاری نمی‌شود، بل که آنان پذیرفته‌اند پاک‌ی و قداست خویش را پس از عروسی با ارایه‌ی پارچه‌ی خون‌آلود به داماد و نزدیکان او نشان دهند.

هدایت حتا در بازسازی هنری چنین بن‌مایه‌هایی استادانه عمل می‌نماید. او اشاره‌های روشنی از این آیین را در بوف کور نشان می‌دهد. همچنان‌که گزارش‌گر داستان بوف کور در شب عروسی به دلیل خودداری و امتناع زنش، از تن‌آمیزی با او ناکام می‌ماند. اما زن که در عشق‌بازی با غیر، باکرگی خویش را وا گذاشته بود، به ترفند و

۱- پیشین: ص ۶۶.

حیله دست می‌یازد: «او قبلاً آن دستمال پر معنی را درست کرده بود، نمیدانم، شاید همان دستمالی بود که از شب اول عشق‌بازی خودش نگه داشته بود.»^۱ هدایت با این شگرد با تابوزدایی از حریم زن ایرانی باورهای واپس‌گرایانه پیرامون قداست او را به سخره می‌گیرد. حتا او از جایگاه فلسفی بر این باکرگی و پاکی شک می‌ورزد؛ چیزی که ساده‌لوحانه با دستمالی دروغین به نمایش گذاشته شود.

آنجا که سیمای زن در تاریخ روایی با پوشش‌های اخلاقی بزک می‌گردد، هدایت رندانه تابوهای این پوشش را درهم می‌پیچد. با این سازوکار استوانه‌های این استورها فرو می‌ریزد. ولی متأسفانه این ریزش فراگیر و همگانی نیست. چراکه او آنجا که نیاز می‌بیند استوره‌های جدیدی می‌آفریند یا استوره‌های وانهاده‌ای را ترمیم می‌کند. با این روی‌کرد چه بسا هم‌سو با ارزش‌گذاری گونه‌هایی از اخلاقیات واپس‌گرایانه، تابوها نیز ستوده می‌شوند.

همچنین روی‌کردی از این گونه‌های آیینی بنا به الگوپردازی از معابد هند و ایران در داستان "مریم باکره" نیز اتفاق می‌افتد. چنان‌که مریم را پس از آن‌که آبستن گردید از "مزگت" و معبد بیت‌المقدس بیرون رانند. به طبع هم‌سانی این گزارش را می‌توان با فراوانی در هم‌افزایی فرهنگی همه‌ی اقوام و ملت‌های منطقه باز جست.

در همین راستا در استوره‌های یونانی حفظ بکارت گونه‌ای از پرهیزگاری به شمار می‌آمد. تا جایی که زنان نیز به همراه ایزد-بانوان بر آن اصرار می‌ورزیدند تا ضمن این هدف‌گذاری‌ها با حفظ بکارت خود پرهیزگاری خویش را نیز به نمایش بگذارند. انگار رفتاری گناه‌آلود و اهریمنی را با کف نفس از خود رانده باشند. اما ایزدان و حتا خود زیوس

۱ - هدایت، صادق: پیشین‌ص ۷۲.

به این حریم‌ها باور نداشتند و به آن حرمت نمی‌نهادند. ایزدان به قصد کام‌جویی و تن‌کامگی به هر حریمی پای می‌گذاشتند.

با این همه پنداره‌ای بین مردم روایی داشت که چنین رفتاری را تسهیل می‌نمود. زنان می‌پنداشتند که ضمن تن‌کامگی با ایزدان، تباری ایزدانه خواهند یافت. مردان هم می‌کوشیدند تا با ارزش‌گذاری به چنین رسمی، به منظور دستیازی به این تبار تلاش نمایند. به طبع با همین پنداره، آنان آرمان‌های زمینی خود را به ایزدان هم روا می‌داشتند.

اما هدایت در راستای بازسازی هنرمندانه‌اش از رسم رقاصی باکرگان در بت‌کده‌های هند، بر ریشه‌یابی آریایی چنین آیینی اصرار می‌ورزد. در عین حال در این گزاره‌ها پدر راوی که ایرانی است با باکره‌ی معبد ازدواج می‌کند. با پذیرش داده‌های تاریخی در خصوص یگانگی نژادی هندیان با ایرانیان در داستان یادشده بین پسر عموی ایرانی و دختر عموی هندی ازدواجی صورت می‌پذیرد تا ضمن آن بر ازدواج آیینی پسرعموها با دخترعموها نیز تأکید گردد. همچنان که در داستان مریم، او نیز در یک فرآیند آیینی به ازدواج با پسرعمویش یوسف گردن نهاد.

ه • برهنگی و نمایش پاکی

برهنگی به شکل طبیعی آن یکی اشکال ابراز عشق مقدس و آیینی به شمار می‌آید. چنان‌که در داستان دیدار خداوند (یا روح‌القدس) با مریم، بیش از هر چیزی برهنگی مریم نظر مخاطب را جلب می‌نماید. در نتیجه به تعمد مکانی را برای این دیدار در نظر گرفته‌اند که مریم برهنه باشد. در این راستا به درستی حمام را مکان مناسبی برای

به انجام رساندن این فرآیند یافته‌اند. زیرا با نمایش برهنگی مریم در حمام، فضای ویژه‌ای فراهم می‌گردد تا روح (باد، نفس) به آسانی در فرج (آلت زنانه، واژن) مریم دمیده شود.^۱

در نقش‌ها و نگاره‌های به جا مانده از دوره‌های مختلف، هنرمندان تلاش و کوشش فراوانی به عمل آورده‌اند، تا حد امکان زنان را بدون پوشش نشان دهند. چنان‌که در آفرینش نگاره‌ها و پیکره‌های آن‌اهیتا و ونوس (آفرودیت) نیز همین روی‌کرد به چشم می‌خورد. آنان در تندیس‌ها و نقشینه‌های خود با هنرمندی ویژه‌ای، زیبایی چهره و برآمدگی بدن نه فقط ایزد بانوان بل‌که زنان دیگر را هم نگاریده‌اند. همچنین پیکره‌های بسیاری از زنان در گستره‌ی فلات به جا مانده، که به داده‌های ما پیرامون گذشته‌ی مردمان آن یاری می‌رساند. همچنان که در تندیس‌های به‌جامانده از آن‌اهیتا در دوره‌ی اشکانی، او را لمیده بر آرنج چپ بر روی تختی نشان می‌دهند که دست راستش بر سرین او قرار دارد.^۲ هرچند ایرانیان چنین طرح و نمایی را از هنر یونانی گرفته‌اند، ولی برهنگی آن‌اهیتا در این نگاره‌ها مختص به دوره‌ی اشکانی نمی‌تواند باشد. چنان‌که چنین نمونه‌هایی از هنر ساسانی هم با حفظ ویژگی‌های هنری آن دوره بر جای مانده‌اند.

با برهنگی، پاکی و بی‌گناهی انسان نشانه‌گذاری می‌گردد. همان‌گونه که در استوره‌ی آرش او تن خود را به همین منظور به مخاطبان خویش نشان می‌دهد. آرش می‌خواست مردم با چشمان خویش بر پاکی و راستکاری او گواهی دهند. چراکه عمل خود را نتیجه‌ی جادوگری نمی‌دانست تا با رنگ و نیرنگ آن را بپوشاند. متأسفانه به نظر می‌رسد بنا به ضرورت‌های ویژه، در دوره‌های

۱ - قرآن: ۱۶/۱۹، ۲۱/۱۶ و ۱۲/۶۶.

۲ - دیمز، اورلی: پیشین، ص ۸۵.

خاصی گزاره‌هایی از استوره‌ی آرش را از اوستا محو کرده باشند. همچنین در "تیریشْت" نه فقط بخش‌های عمده‌ای از زندگانی آرش، بل که تمامی آن را حذف نموده‌اند. گفتنی است که در تیریشْت تیر آرش ستوده می‌شود؛ بدون این که چهره‌ی ماندگاری از او نمایانده گردد.^۱ چنین روی‌کردی اگر نتیجه‌ی طبیعی آشوب‌های اجتماعی دانسته نشود، باید آن را بخشی از رویارویی و تنازع فرهنگی بین پارتیان (اشکانیان) با پارسیان ساسانی به شمار آورد. به طبع حکومت دینی یکتاپرستانه‌ی ساسانیان جای‌گزین مناسبی برای تکثرگرایی و دنیای چند ایزدی اشکانی به شمار نمی‌آمد.

در ضمن نمونه‌ی استوره‌ای "تن‌نمایی" آرش، از الگوگزینی تاریخی آن در گزارش تاریخ بیهقی با به دار کشیدن "حسنک وزیر" به اجرا گذاشته شد. ابوالفضل بیهقی رفتار حسنک را پیش از به دار کشیدن او چنین توصیف می‌کند: «دست اندر زیر کرد و ازار بند استوار کرد و پایچه‌های ازار ببست و جبه و پیراهن بکشید و دور انداخت با دستار، و برهنه با ازار بایستاد.»^۲

برهنگی با "بازتولد" و باززایی هم‌خوانی دارد. چنان‌که نمونه‌های آرش و حسنک را، با زایش و بازتولد انسان هدف‌گذاری می‌نمایند. در این فرآیند انسان‌ها زندگی خود را وامی‌گذارند تا با پذیرش مرگ، از میرایی آنان چیزی بزاید و به بار نشینند.

رومیان هم در جشن فلورالیا Floralia برای ارج‌گذاری برهنگی چنین روی‌کردی را نشانه می‌گرفتند. این جشن زمانی پیش از میلاد مسیح همه ساله در روز بیست و هشتم آوریل در رم برگزار می‌گردید.

۱- اوستا، تیریشْت، بند ۶.

۲- بیهقی، ابوالفضل محمد؛ تاریخ بیهقی، بکوشش خلیل خطیب‌رهبر، تهران، سعدی، مجلد ۶ ص ۲۴۴.

در این روز پسران جوان برهنه از کوچه‌های شهر رم می‌گذشتند.^۱ حتا در جشن رومی دیگری به نام لوپرکالیا (lupercalia) مردان جوان «برای دور کردن سترونی از زنان به آنان دست می‌ساییدند».^۲

همچنین در نگاره‌ها و تندیس‌هایی که عیسا را بر بالای دار (صلیب) نشان می‌دهند، او تن‌پوشی بر تن ندارد. در بن‌مایه‌های عروج انسان نیز همین داستان تکرار می‌گردد. در این فرآیند، عروج بدون پوشش صورت می‌گیرد. حتا آنان چه بسا تن خویش را نیز بر جای می‌گذارند تا چنین سازوکاری را با روان و روح خویش به انجام رسانند. چنان‌که در ارداویرازنامه آورده‌اند: «روان ویراز از تن او به چکاد دایتی و چنود پل رفت».^۳

واکاوی در پوشش و حجاب یا برهنگی و عریانی به دیدگاهی راه می‌برد که بر پایه‌ی الگوگزینی از آن «لباس نشان نحوه‌ی زندگی کهنه و وهم‌آلوده است و عریانی و برهنگی مبین حقیقتی که تازه کشف و درک شده است؛ در آوردن لباس و برهنه‌شدن یعنی رسیدن به آزادی معنوی و واقعی شدن».^۴ در همین راستا "مارشال برمن" از "برهنگی به منزله‌ی استعاره‌ای برای حقیقت" سود می‌جوید تا از آن در "تفسیر عریان شدن به منزله‌ی کشف نفس" بهره‌گیرد.

او در این روی‌کرد به استناد دیدگاه مونتسکیو در "نامه‌های ایرانی" برای سنجش جامعه‌ی ایران (اصفهان) با جامعه‌ی فرانسه (پاریس)، حجاب را ملاک و میزان قرار می‌دهد تا به نتیجه‌ی لازم دست

۱ - الیاده، میرچا: اسطوره‌ی بازگشت جاودانه، ترجمه‌ی بهمن سرکاراتی، تهران، طهوری، چاپ دوم، ص ۴۱.

۲ - پیشین.

۳ - ارداویرازنامه (ارداویرازنامه) متن پهلوی، حرف نویسی، آوانویسی، ترجمه متن پهلوی، واژه‌نامه فیلیپ ژینو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، معین؛

انجمن ایرانشناسی فرانسه، چاپ سوم، ۳۷۱.

۴ - برمن، مارشال ۱۹۴۰: تجربه‌ی مدرنیته؛ هرآنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود، مترجم مراد فرهادپور، تهران، طرح نو، چاپ سوم،

ص ۱۳۱.

یابد. او می‌نویسد: «در نامه‌های ایرانی مونتسکیو، حجاب زنان نمادی است از سرکوب مردم توسط سلسله مراتب جامعه سنتی. در مقابل، فقدان حجاب در خیابانهای پاریس نماد نوع جدیدی از جامعه است که "آزادی و برابری بر آن حاکم‌اند".»^۱

هم‌چنین در همین راستا بن‌مایه‌هایی از پاس‌داشت آیین برهنگی در اشکال گوناگون آن هنوز هم بین مردم به چشم می‌آید. احرام پوشیدن حاجیان هم در موسم حج بخشی از این رسم - آیین را به نمایش می‌گذارد. به واقع "حاجی" می‌خواهد بدون هیچ‌گونه پوششی به دیدار خداوند باریابد. چنین رسمی از هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد میان سومریان متداول بود. «کاهنان سومری و ملازمان آن‌ها، که سال نو را جشن می‌گرفتند به صورت برهنه، به تصویر خدای خود به عنوان علامت فروتنی، نزدیک می‌شدند.»^۲

بر این اساس در ادبیات داستانی ما هم بهره‌گیری استوره‌ای از بن‌مایه‌های برهنگی با روی‌کردهای روان‌شناختی ارزش‌گذاری می‌شود. همان‌گونه که جلال‌الدین محمد در داستان خویش، برهنگی مریم را در حمام به نمایش می‌گذارد، راوی بوف کور نیز سایه‌ی تن برهنه‌اش را بر دیوار حمام نظاره می‌کند.

یادآور می‌شود که در سنت‌های ایرانی حمام برای بازبینی زیبایی و یا حتا زشتی انسان‌ها هدف‌گذاری می‌گردد. چنان‌که در زمان و زمانه‌ای نه چندان دور مادران داماد، عروسان آینده‌ی خود را از همین حمام‌ها برمی‌گزیدند.

راوی داستان هدایت به منظور روشن‌گری، دیده‌های خود در حمام

۱ - پیشین: ص ۱۳۳.

۲ - هال، جیمز (semaG,llaH) : فرهنگ نگاره‌ای نمادها در شرق و غرب، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، فرهنگ معاصر، چاپ دوم.

ص ۲۳۱.

این گونه توضیح می‌دهد که: «به تن خودم دقت کردم. ران، ساق پا، و میان تنم یک حالت شهوت‌انگیز ناامید داشت.»^۱ او در بازیابی تن خود ناامیدی خویش را از شهوت‌انگیزی آن به روشنی بیان می‌کند: «سایه آنها مثل دهسال قبل بود، مثل وقتی که بچه بودم.»^۲ در واقع عدم دستیابی به رشد و بلوغ جسمی نتیجه‌ی طبیعی این ناامیدی قرار می‌گیرد.

همچنین او علی‌رغم "خودشیفتگی"، به ناکارآمدی جسم خویش اذعان دارد. چنان‌که به روشنی به تفاوت‌های موجود بین تن خود و دیگران اصرار می‌ورزد. با همین روی‌کرد راوی در جایی دیگر با تمامی ضعف و کاستی جسمانی که در خود سراغ می‌گیرد، "خودشیفتگی" خویش را به روشنی با تماشای چهره‌اش تأیید می‌نماید: «از صورت خودم خوشم آمد. یکجور کیف شهوتی از خودم می‌بردم.»^۳

همین عشق و میل ناتمام و ناقصی که راوی در خود سراغ دارد، او را از وسوسه‌ی زن رها نمی‌کند. او نیمه‌ی گم‌شده‌ی زنش را در کالبد خویش بازمی‌یابد تا با انگاره‌هایش از "نیمه‌ی پنهان" خود، به معاشقه پردازد. چنان‌که یادآور می‌شود: «دستم را روی تن خودم می‌مالیدم و در فکرم اعضای بدنم را: ران، ساق پا، بازو و همه آنها را با اعضای تن زنم مقایسه می‌کردم، خط ران و سرین، گرمای تن زنم همه این‌ها دوباره جلوم مجسم شد.»^۴ امروزه نیز بازیابی و پی‌گیری ماندگاری بن‌مایه‌های فرهنگی در الگوهای رفتاری مردم بر پویایی آن اصرار می‌ورزد. چنان‌که کشتی‌گیران تن‌پوش و پای‌موزه رها می‌کنند تا با عریانی تنش‌شان حقیقت را به تماشا بگذارند. در ایران و روم باستان، همیشه جنگ‌آوران در آزمون‌های برنهاد از سوی

۱ - هدایت، صادق؛ متن کامل بوف کور و زنده بگور (به کوشش) م. ف. فرزانه، سوئد، نشر باران، ۱۹۹۴، ص ۱۱۶.

۲ - پیشین.

۳ - پیشین: ص ۱۱۹.

۴ - پیشین: ص ۱۲۹.

عمله‌ی سیاست به همین سنت وفادار مانده‌اند.

کلاه‌گرفتن از سر به منظور ادای احترام به طرف مقابل هم به گونه‌ای چنین اندیشه‌ای را ترویج می‌کند، تا فرد "مکلا" به احترام انسان والامقامی کلاه بر سر نداشته باشد. در واقع کلاه بر سر نداشتن تظاهر به بی‌پیرایگی و افلاس است که انسان مبادی آداب در رفتار اجتماعی با نزاکت و ویژه‌ای آن را به کار می‌گیرد. تا جایی که "کلاه‌بردار" و "کلاه‌برداری" نیز چنین مفهومی را القا می‌نماید. با این نگاه کلاه‌بردار کسی است که با "کلاه‌برداری" از سر حریفان، آنان را به افلاس می‌کشانند.

سنتی در ایران از قدیم متداول بوده تا پرستاران و پرستش‌گران برای حفظ قداست آیینی، بدون موزه به پرستش‌گاه‌ها پای گذارند. رسمی که هم‌اکنون نیز به بقا و دوام خویش در "اماکن متبرکه" ادامه می‌دهد. بنا به سنت‌های به جا مانده از همین رسم - آیین‌ها، امروزه هم مردم مسیر چنین امکانی را بدون کفش و پای‌موزه طی می‌کنند. چنان‌که در گذشته‌ای نه چندان دور "ملا صدرا" ده بار بدون موزه به زیارت حج شتافت. سفر بی‌موزه‌ی امیر سامانی به بخارا هم، با همین دیدگاه توجیه می‌پذیرد. او متأثر از سروخوانی و چنگ‌نوازی رودکی در ستایش شهر بخارا، به وجد آمد و بدون پای‌موزه به آن شهر شتافت.

همچنین فردوسی ضمن وصف زیبایی‌های سودابه در دیدار با سیاوش، "نعلین" به دست داشتن را نمونه‌ای از احترام‌گزاری می‌داند:

بر و بر ز پیروزه کرده نگار

بدیبا بیاراسته شاهوار

بر آن تخت سودابه ماهروی

بسان بهشتی پر از رنگ و بوی

نشسته چو تابان سهیل یمن

سر زلف و جعدش شکن در شکن
یکی تاج بر سر نهاده بلند
فرو هشته تا پای مشکین کمند
پرستار نعلین زرین بدست
بیای ایستاده سر افکنده پست^۱

در همین راستا نمونه‌های بیش‌تری از قداست برهنه‌نمایی همچنان در هنجارهای آیینی مردم بر جای مانده‌اند که بازایی آن‌ها می‌تواند برای روشن‌گری به‌تر به ما یاری رساند.

ز • گیسو و عورت

بر پایه‌ی انگاره‌ای که بین مردمان فلات رواج دارد، آنان هنوز هم موی پیرایش‌شده‌ی زنان را آلوده می‌پندارند. بر اساس همین نگاه مو و گیسوی به‌جامانده از زنان، غذا، فضا، آب و آتش را می‌آلاید. با این همه پیشینه و دیرینگی چنین باوری را در "وندیداد" نیز می‌توان بازجست که با ماندگاری خویش به آشکارا در کهن‌الگوهای مردمان روزگار ما انعکاس می‌یابد.

گرچه بنا به راهکاری عمومی امروزه مو و ناخن را در گودال‌ها و آب‌ریزگاه‌ها می‌ریزند ولی در وندیداد مردم از به کارگیری چنین شیوه‌ای نیز نهی شده‌اند. چراکه موی و ناخن را هم‌چون مردار خلوت‌گاهی برای حضور دیوان می‌یابند. بر این اساس "وندیداد" سازوکاری ارایه می‌نماید تا بر پایه‌ی آن موی را در زمینی با ویژگی‌های لازم واگذارند حتا با آیینی انحصاری برای خاک‌سپاری مو، نیایش‌های ویژه‌ی آن را نیز برگزار نمایند.^۲

۱ - داستان سیاوش: پیشین، بیت‌های ۲۲۳-۲۱۹.

۲ - وندیداد: فرگرد هفدهم، ۶-۱/۵.

هرچند پوشاندن طره و گیسوی زنان رسمی است که هم‌اکنون هم بین مردم روایی دارد، ولی علی‌رغم سنت‌های برنهاد از دین رایج این رسم همچون رسم‌های دیگر از پیشینه‌ی دیرینه‌ی سود می‌جوید. چنان‌که بهره‌گیری از پوشش برای موی زنان کارکرد دوگانه‌ای از آن را به اجرا می‌گذارد. نخست آن‌که مبتکران چنین سامانه‌ای، روسری و لچک را مانعی برای حضور دیوان در پریشانی گیسو می‌یابند؛ چیزی که با باورهای برنهاد در متن وندیداد نیز هم‌خوانی دارد.

اما بر پایه‌ی روی‌کرد دیگری از همین نقش‌مایه، گیسو به واقع بخشی از عورت زن به شمار می‌آید. در نتیجه مردم به اتکای چنین باوری صیانت از گیسو را هم‌چون صیانت از "شرم‌گاه" واجب شمرده‌اند. بر پایه‌ی چنین سازوکاری همان‌گونه که باکرگی بر بکارت و دوشیزگی زن گواهی می‌دهد، چادر و لچک نیز می‌تواند به مثابه‌ی پوششی برای حراست از حریم گیسو به کار آید. ولی با این همه چنان‌که دیده می‌شود در این گزاره‌ها هم‌چنان با زمینه‌چینی‌های لازم، ترفندهایی را نشانه گرفته‌اند تا به زعم زن ایشان از آلودگی باز مانند.

در همین راستا بین اقوام فلات هم در طول قرن‌های اخیر سنتی پای گرفته بود که در یورش‌های قومی، چادر و یا پوشش زنان را به همراه گیسوان‌شان به غنیمت می‌گرفتند. آنان غنایم خود را در مقابل گروه خودی می‌انباشتند و با نمایش‌ها و حرکات موزون عمل خود را تحسین می‌نمودند تا به ظاهر ضمن پاس‌داشت پیروزی خویش خشم و کینه‌ی قوم مغلوب را برانگیزند.

هم‌چنین از رقص - آیین‌های نمادین اقوام شمال غربی و غرب فلات هم، به آشکارا چنین مفاهیمی دریافت می‌گردد. چنان‌که در

این‌گونه رقص‌ها چه فردی و یا گروهی با ترسیم دایره‌ای فرضی و نگاه به مرکز دایره، به تندی پاها را بر زمین می‌کوبند و دستان خویش را نیز بر فراز سر می‌گردانند تا با آوازهای شادمانه، حماسه‌ی پیروزی خود را برای زنان و خانواده‌ی دشمن به نمایش گذارند.

در ضمن چنین رسم‌هایی را با درون‌مایه‌هایی به ظاهر متفاوت بین اقوام دیگر هم می‌توان پی گرفت. چنان‌که «آتنی‌ها طره‌ی دشمنان را به یادگار نگاه می‌داشتند و هر ساله در برابر آن قربانی می‌کردند.»^۱ با این نمایش به واقع حرمت زنان دشمن، مورد تعرض قرار می‌گرفت تا سال‌گرد پیروزی خود را جشن بگیرند.

در مقیاس و سنجه‌ای کوچک‌تر در دوره‌های اخیر هم، چنین رسم ناشایستی را لوطی‌ها و باج‌گیران در محله‌های ما به اجرا نهاده‌اند. آنان چادر و پوشش را از سر اهل و عیال رقبای خویش می‌ربودند تا به عنوان دست‌مایه‌ای تبلیغی از آن سود جویند. زن‌ربایی از خانواده‌های رقیب هم چه بسا با چنین سازوکاری سامان می‌پذیرفت. آنان با این شگرد گیسوان زنان "بی‌حرمت" شده را، به غنیمت می‌گرفتند.

در همین راستا مجاری و نهادهای رسمی نیز به بهانه‌های تأدیبی، گیسوان زنان را می‌بریدند. همچنان‌که در ادبیات مکتوب ما هم بریدن گیسو با تأدیب زنان روسپی هدف‌گذاری می‌گردد. حافظ می‌سراید:

گیسوی چنگ ببرید به مرگ می‌ناب

تا همه مغبجگان زلف دو تا بگشایند^۲

در استوره‌های یونان هم می‌توان داستان‌های فراوانی از به سوگ نشستن زنان را با بریدن گیسو بازیافت. چنان‌که "ایزیس" درسوگ از دست دادن برادر و شوی خویش "ازیریس" با بریدن گیسو به

۱- ژرژان، فلیکس: اساطیر یونان، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، کاروان، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰.

۲- حافظ، شمس‌الدین محمد: دیوان حافظ، تصحیح ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران، شهاب ناشر، ۱۳۸۲، ۲۰/۴.

سوگ نشست. اما در بیت حافظ هر چند پیش نهاد می شود که در سوگ "می ناب" گیسوی چنگ را ببرند، ولی بین کارکرد "گیسوی چنگ" و روسپی گری هم سویی هایی به چشم می آید.

گویا آنان هر دو (چنگ و روسپی) به حرم و حریم پای بند نمی مانند و از آنچه که عامه ی مردم حرمت نهاده اند، می پرهیزند. چنان که آواز و آوازه ی هر دو از حرم پای بیرون می گذارد و کوی و برزن را در می نوردد. با همین نشانه گذاری ها گیسوی چنگ را نیز همانند گیسوی روسپی می برند تا شادمانگی آواز آن را بزایند. ضمن آن که در سوگ - آیین های ما از سازها و سازه های موسیقایی پرهیز می گردد یا به شیوه ای از آن ها بهره می گیرند که با رنج و غم مرگ و میرایی عزیزان هم خوانی و همسانی داشته باشد.

در داستان های فراوانی ضمن نشانه یابی و تمثیل گزینی، از گیسو هم سو و هم سان با "شرم گاه" زن نام برده می شود تا جایی که آن دو را برابر نهاده اند. با همین نگاه می توان پذیرفت که همیشه «واگذاردن موی زنان با تسلیم شدن خود آنان برابر بود.»^۱

به همین منظور ضمن هم سان یابی، گزاره هایی را می توان برشمرد. چنان که گفته می شود در شهر "تروزن" معبدی برای "هیولیت" نهاده بودند که دختران پیش از ازدواج گیسوانشان را به معبد اهدا می نمودند. چنین رسمی در سوگ - واره های سالانه برای "آدونیس" نیز به اجرا گذاشته می شد. «کسانی که از این کار سر باز می زدند می بایست خود را به بیگانگان وامی گذاردند و مزدی را که از این کار عاید می شد به الهه پیشکش می کردند.»^۲ زنان مصری نیز چنین رسمی را در مرگ "گاو آپیس" برگذار می نمودند تا به بهانه ی حفظ گیسوی خویش، در

۱ - فریزر، جیمز جرج: پیشین، ص ۳۸.

۲ - پیشین، ص ۷۹.

روز جشن با بیگانگان پیامیزند و مزد این تن‌آمیزی را به "آستارته" تقدیم نمایند.^۱

همچنین در داستان ایوب هم شیطان بر سر راه زنش قرار گرفت و ضمن همدردی با او در برابر اهدای دو قرص نان، گیسوانش را از او بازستاند. اما ایوب با نظاره بر قامت بی‌گیسوی زنش دریافت که او را فریفته‌اند و او هم بر این فریب گردن نهاده است. در نتیجه ایوب همسرش را نپذیرفت و از خود راند. در داستان ایوب، گیسو نشانه و گزاره‌ای برای "شرم‌گاه" زن قرار می‌گیرد تا از آشکارسازی و وانمایی اصل ماجرا پرهیز نمایند. اما چنان‌که پیداست ایوب بنا به بینش خود با زبان این نشانه‌گذاری آشنایی داشت، تا جایی که از واگذاری گیسو به وانهادن حرمت زنانگی زن تعبیر نمود.

با همین فرآیند گیسو با "شرم‌گاه" زن هم‌سو قرار می‌گیرد و هم‌سانی می‌پذیرد. چراکه در برخی از گزارش‌های یادشده دختران به جای اهدای دوشیزگی خویش به ایزدبانوی باروری از گیسو سود جسته‌اند. در این سازوکار آنان از گیسو به عنوان نمونه و هم‌سانی برای دوشیزگی بهره گرفته‌اند تا با جای‌گزینی مناسب، در ادای "نذر" خویش موفق شوند. همچنین به همین منظور گروه‌هایی از مردم گیسوی زنان را بخشی از عورت آنان به شمار آورده‌اند تا زنان با پوششی مناسب سترعورت نمایند. چنان‌که روسری و یا چادر برگرفتن از سر را، هرزگی و هرزه‌کاری می‌دانند. به واقع آنان با پوشش عورت، خود را از آلودگی باز می‌دارند.

اما پوشش تمامی بدن زن در ایران به پیش از پیدایی اسلام و حتا به قبل از هجوم اسکندر و اقتدار نظامی - سیاسی سلوکیان بازمی‌گردد.

۱ - پیشین: ص ۳۸۵.

در نگاره‌ها و پیکره‌های بر جای مانده از تمدن ایلام و شوش یا بعدها در دوره‌ی هخامنشی هم می‌توان چنین الگویی را نشان گرفت. هرچند در برخی از نگاره‌های این دوره‌ها برهنگی اعضای زن را به نمایش می‌گذارند، اما در پاره‌ای از آن‌ها هنرمند اصرار دارد که برهنگی بدن و پیکر زن را بپوشاند. همین دوگونگی و دوگانگی را به درستی می‌توان از نقش‌هایی که از آن‌ها در دوره‌ی هخامنشی بر جای مانده‌اند، نشانه‌یابی نمود. چنان‌که در بسیاری از پیکره‌های این دوره اصرار و ابرام فراوانی صورت می‌پذیرد تا زن را با پوشش نشان دهند. در این گونه از پیکره‌ها و یا پیکرک‌ها حتا پاهای زنان را پوشانده‌اند.

همچنین موبدان زردشتی به هنگام برگزاری مراسم آیینی خویش در آتش‌کده‌ها با پارچه‌ی سفید دو تکه‌ای دهان خود را می‌پوشانند که آن را "پنام" می‌نامند. گرچه کاربری آن با پرهیز موبد از آلودن آتش با نفس و بازدم خویش توجیه می‌گردد، ولی از چنین توجیهی، هرچند با اقبال عمومی همراه باشد، تأویل مناسبی صورت نمی‌پذیرد. چراکه همه‌ی نیایش‌گران از پنام استفاده نمی‌کنند. ضمن آن‌که چنین پنداره‌ای با "اینهمانی" آلودگی‌زدایی آتش نیز هم‌خوانی ندارد. اما در درون‌مایه‌ی اصلی رسم یاد شده پنداره‌ای را می‌توان سراغ گرفت که براساس آن، پنام موبد را از آلودگی‌های اهریمنی جهان بیرون، باز می‌دارد. با این نگاه انسان که در کهن‌الگوهای خویش در خصوص برآمدن و یا نفوذ پلیدی و ناپاکی از مجرای دهان واهمه داشت، شگردهایی را آزمود تا برپایه‌ی آن رهایی از دنیای دیوان و اهریمنان را تضمین نماید.

با این‌همه گرچه به بستن پنام بر دهان، در وندیداد سفارش

می‌شود، اما در "آبان‌یشت" آناهیتا "پنم زرین" بر تن می‌کند.^۱ بنا بر این در کاربری پنم پنداره‌ای را می‌توان سراغ گرفت که بر پایه‌ی آن انسان با سودجویی ابزاری از پنم، از آلودگی بیرون در امان می‌ماند. چنین نشانه‌ای را در "سترعورت" هم می‌توان مشاهده نمود. چنان‌که سترعورت را روی‌کردی برای حفظ عورت و شرم‌گاه از سازوکارهای اهریمنی یافته‌اند.

همچنین آیین رونمایی از عروس در جشن‌های امروزی نیز از پیشینه‌ی رسمی دیگر نشان می‌یابد. در این فرآیند عروس را به آرایش‌گر می‌سپارند تا آرایش و پیرایش او را به انجام رساند. اما پس از آن گیسو و چهره‌اش را با روبند می‌پوشانند تا کسی بر گیسو و چهره‌اش نظر نیندازد. پنداره‌ای در این آیین سامان می‌پذیرد که بر پایه‌ی آن با پیرایش و آرایش عمومی عروس را از ناپاکی رها کرده‌اند. چنان‌که برای ماندگاری پاک‌ی عروس از روبند استفاده می‌کنند تا از پلشتی و نگاه‌های ناپاک در امان بماند. زیرا حفظ پاک‌ی هم‌چون حضانت از باکرگی به عروس قداست می‌بخشد. با چنین سازوکاری او را سرزمین بکر و نا‌مکشوفی می‌نمایند تا قهرمانی هم‌چون داماد به کشف آن توفیق یابد.

در همین راستا عروس از داماد و خانواده‌ی او برای رونمایی، "رونما" و دسته‌ی مناسب درخواست می‌نماید. داماد نیز پیش از همه، هدیه‌ای در دست عروس می‌گذارد و با هدف رونمایی روبند را پس می‌زند. هم‌زمان جشن‌گزاران نیز همراه با هل‌هل، نقل و شیرینی بر سر عروس می‌ریزند و به هیجان رسم رونمایی می‌افزایند. در داستان زال، سی‌مرغ پر خویشت را به او سپرد تا به هنگام نیاز

۱- فرگرد هیجدهم، ۱/۱.

۲- آبان‌یشت، بند ۱۲۳.

و حاجت آن را در آتش بگذارد، با این امید که "فر" سی مرغ بر او آشکار گردد:

ابا خویشان بر یکی پر من
همی باش در سایه‌ی فر من
گرت هیچ سختی بروی آورند
ز نیک و ز بد گفت‌وگوی آورند
بر آتش برافکن یکی پر من
ببینی هم اندر زمان فر من
که در زیر پرت بر آورده‌ام
ابا بچگانت پیورده‌ام^۱

در گزارش فردوسی پر سی مرغ به جای گیسوی زنان می‌نشیند تا با نقش‌آفرینی سی مرغ "فر" او به زال اهدا گردد. همین فر را بعدها از طریق زال به خانواده‌ی او می‌بخشند چنان‌که رستم نیز در پیکار با اسفندیار از آن بهره گرفت. بنا بر این اگر با نشانه‌گذاری از "شرم‌گاه" زن، زایش و باززایی هدف قرار می‌گیرد، همین نقش‌مایه را برای پر سی مرغ نیز الگو می‌گزینند تا بلاگردانی از انسان وامانده در رنج، با "بازتولد" و جاودانگی او سامان پذیرد. در راستای این نکته‌نظر، در آتش نهادن پر به درستی کارکرد جادویی آن را برای باززایی و بلاگردانی می‌نمایاند. چنان‌که در بهره‌گیری رستم از آن هم، چنین سازوکاری به چشم می‌آید.

در ضمن تصویرپردازی‌های ادبیات عرفانی ما نیز سویه‌های دیگری از همین بن‌مایه را نشانه‌گذاری می‌کند. عارفان ما ضمن توصیف ویژگی‌های زنانه‌ی معشوق خیالی خویش، برای دست‌یابی به نقطه

۱ - فردوسی، ابوالقاسم: شاهنامه، پیشین، جلد اول ص ۱۱۴.

وحدت دهان، از پیچ و خم‌های گیسو می‌گذرند. آنان با گذر از گیسو
باززایی و بازتولد در دنیای موهوم عارفانه را جشن می‌گیرند. دنیایی
که در آن عارف به منظور بازتولد، با گذر از گیسو به واقع دنیای
سپری شده‌ی رحم را وامی‌گذارد.

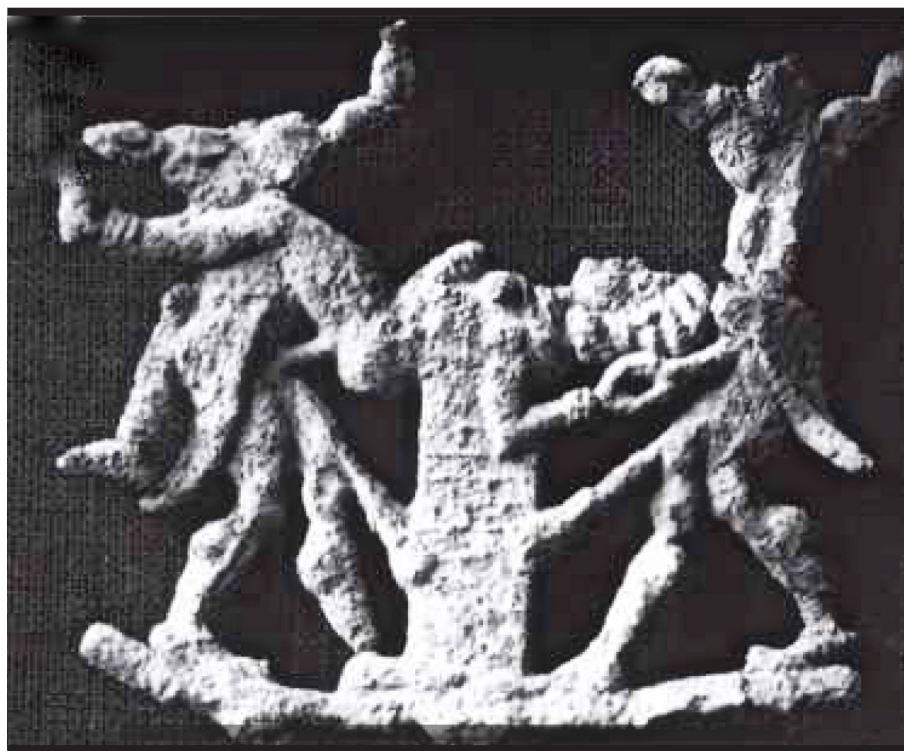
کرده‌ی دوم

روسی‌گری آیینی

الف- آیین‌ها

ب- وقف فرزندان

ج- فریب‌کاری کاهنان



● «جماع مقدس» لوحی از موزه برلین متعلق به منطقه
میان‌رودان در ۱۲۵۰ سال پیش از میلاد. در این تصویر
دو کاهن با فاحشه‌ای مقدس به جماع مشغول هستند.

الف • آیین‌ها

بنا به گونه‌های بازسازی شده از افسانه‌ی "آفرودیت"، او را نه فقط ایزدبانوی عشق و تن‌کامی می‌دانند، بلکه او پشتیبان روسپیان نیز به شمار می‌آید. با چنین سازوکاری روسپی‌گری در پیش‌گاه ایزدان نیز قداست و روایی می‌یابد. گفته می‌شود "گرونوس" به دستور مادرش "گایا" آلت تناسلی پدرش را برید و به دریا افکند اما آلت بریده شده‌ی پدر کفی بر روی آب پدید آورد که آفرودیت را زاد.^۱

آفرودیت همچنین، به دخترانی که ایزدی او را انکار می‌نمودند، هرزگی و هرزه‌کاری را هدیه نمود. «چونان که احساس شرم‌ساری خویش را از دست دادند و به راحتی خود را در اختیار همگان قرار می‌دادند.»^۲ هرچند در سرزمین‌های مختلف درون‌مایه‌های متفاوتی را از آفرودیت گزارش می‌نمایند، اما با این همه در ویژگی‌های رفتاری او برای نمایش طنازی و اغواگری هیچ شبهه‌ای دیده نمی‌شود.

درضمن "اوستای پسین" ضمن تقدیس سگ آبی، دوشیزگان را برای کشندگان آن تاوان می‌نهد. به همین منظور در "وندیداد" کشنده‌ی سگ آبی «باید اشونانه و پرهیزگارانه دختر دوشیزهٔ مرد نادیده‌ای را چون توانی به روان سگ آبی، به اشون‌مردی بدهد.»^۳ بر پایه‌ی چنین

۱ - ژیران، فلیکس: اساطیر یونان، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، کاروان، چاپ پنجم، ص ۱۵۱-۲.

۲ - پیشین: ص ۱۵۶.

۳ - وندیداد: فرگرد چهاردهم، بند ۱۵۵.

حکم و دستوری دین مردان زردشتی با پرهیزگار انگاشتن خویش، عامه‌ی مردم را وادار می‌نمودند تا دختران را برای واگذاری به آنان به معامله کشانند.

همچنین در "وندیداد" سگ را آفرینه‌ای دانسته‌اند که «نیمه شب تا دمیدن خورشید، هزاران آفریده اهریمن را می‌کشد.»^۱ در این گزارش بنا به جایگاهی که سگ در اقتصاد گله‌داری و چوپانی ایفا می‌نماید، ارزش‌گذاری می‌گردد تا جایی که آن را با انسان برابر می‌نهند. در همین راستا بدون هیچ‌گونه اکراهی ویژگی‌های مشترک سگ را با روسپی برشمرده‌اند. بر این اساس سگان با روسپیان در: الف - نغمه سرایی ب - میهمان ناخوانده بودن ج - پرسه‌زدن در گذرگاه‌ها د - بی‌نوایی، هم‌سانی و تشابه دارند.^۲

با این داده‌ها باید پذیرفت لااقل در دوره‌ی بازنویسی و تدوین وندیداد، روسپیان بی‌نویان نزاری بودند که در گذرگاه‌ها پرسه می‌زدند و بنا به "بر نهاده"هایی از جامعه مجبور بودند که میهمان ناخوانده‌ی کسان زمانه‌ی خویش باشند تا برایشان نغمه‌سرایی نمایند. چنان‌که امروزه نیز روسپیان در جامعه‌ی ما همین نقش‌های اجتماعی را به اجرا می‌گذارند. با این‌همه علی‌رغم ارج‌گذاری ویژه‌ی سگان آبی، خانگی و گله در وندیداد، روسپیان بی‌بهره از حقوق اجتماعی خویش، همچنان در سایه قرار می‌گیرند.

در ضمن نباید نادیده انگاشته شود که با تقدیس و پاک‌انگاری روسپی‌گری در حیطه‌هایی از رفتار استوره‌ای ایزدان، در گستره‌های دیگری کارکردهای متفاوتی از آن نشانه‌گذاری گردد تا ایزدان به هرزه‌کاری متهم نشوند. تا جایی که به روشنی آنچه را که در عرصه‌ای

۱ - وندیداد: فرگرد سیزدهم، ۱/۱.

۲ - پیشین: ۸/۴۸.

خاص، هنجارهای مطلوب اجتماعی به شمار می‌آورند، در گستره‌ی دیگری به آشکارا "تابه‌هنجاری" تعبیر می‌نمایند. چنین نگاه و نگره‌ای بر این واقعیت اذعان دارد که علی‌رغم فقر و تنگ‌دستی روسپیان، راستای مهرجویی و یا هرزه‌کاری آنان بر همگان آشکار نبود و نقش‌گزینی آنان بنا بر ضرورت‌های فردی و یا اجتماعی توجیه و تأویل می‌پذیرفت.

با همین روی‌کرد به آشکارا می‌توان سویه‌های ناهم‌سانی از برداشت‌ها و باورهای گوناگون را در عشق‌آفرینی زنان نشانه گرفت. اگرچه در دوره‌های ویژه‌ای به دلیل نفوذ پنداره‌های اخلاقی هنجارهای عاشقانه را به چالش گرفته‌اند، ولی این موضوع در دوره‌های دیگر از شایستگی و روایی خاست‌گاه فردی و اجتماعی آن نمی‌کاست.

در تیریشتم هم "راهزن" و "ناشون" را با روسپی هم‌سان می‌دانند به گونه‌ای که همه‌ی آنان در حاجت‌جویی خود از ایزد "تشت" بهره‌ای بر نمی‌گیرند. چون هر سه گروه "گاهان" نمی‌سرایند، زندگانی را برهم می‌زنند و دین‌اهورایی زردشت را به پتیارگی می‌کشانند.^۱

با این نگاه تیشتر که ایزدی باران را به او سپرده‌اند، ایزدی خانه و خانواده را هم می‌پذیرد تا از همین جای‌گاه روسپی را هم سو با راهزن و ناپرهیزگار به چالش گیرد. با چنین گزاره‌ای به روشنی در اوستا بر شناسه‌ی "بی‌خانمانی" روسپی نیز اصرار و تأکید می‌گردد. همچنین در گزارش‌های یادشده از کتاب‌های اوستا، به آشکارا نمی‌توان نماد و نشانه‌ای از روسپی‌گری آیینی و یا مقدس بازجست.

هرچند در این نمونه‌ها بیش از همه روی‌کردهای اجتماعی روسپی‌گری مورد تأکید قرار می‌گیرد و نشانه‌های آیینی در آن‌ها

۱ - اوستا: پیشین، تیریشتم، ۶۰-۵۹.

کم‌تر به چشم می‌آید ولی مردان نص‌نویس زردشتی روسپی‌گری را با این بهانه ناشایست می‌دانند تا با روایی خانوادگی پدرتبار، رسم و سنت مردسالاری را همراه با سیاست‌های یک‌سویه‌ی خود نسبت به زن اعمال نمایند. تا جایی که در حکم‌گذاری‌های یادشده مردانی که در رأس هرم قدرت جای گرفته‌اند نه فقط زنان را به روسپی‌گری وامی‌دارند بل که کارگزاری سنت‌های اخلاق‌مآبانهای را به عهده می‌گیرند که خود یک‌سویه آن را برای زنان جامعه فراهم دیده‌اند. اما با این همه، زنان هم بنا ضرورت‌های برآمده از ستم و جبر اجتماعی به گردن نهادن و تمکین از چنین احکامی مجبور می‌شوند.

در روشنای چنین روی‌کردی نمونه‌های دیگری را نیز می‌توان بازجست. چنان‌که "ارداویراز" در توصیف رؤیای خویش در "ارداویرازنامه" یادآور می‌شود که زنی را از شوی او واستادند تا راهی جهنم گردد. زن که علت را جویا شد، به او پاسخ گفتند: «تو ایزدان را نکوهش کردی و در خدمت بت‌کده بودی ... به اهریمن و دیوان معتقد بودی.»^۱

هرچند در متن فوق علی‌رغم ترسیم خط فاصل روشن بین آتش‌کده و بت‌کده، قدمت حضور آیینی زن در بت‌کده‌ها مورد تأیید قرار می‌گیرد، ولی متأسفانه سویه‌های اصلی موضوع همچنان در ابهام باقی می‌ماند. با این همه گزارش یاد شده نشان می‌دهد که چنین گونه‌هایی از رفتار اجتماعی در دوره‌ی راوی کاری رایج به شمار می‌آمد و روایی کامل داشت. در ضمن نشان درستی به دست داده نمی‌شود تا بر پایه‌ی آن جوانب بیش‌تری از این "خدمت‌گزاری" ارایه گردد.

از سویی بنا به نوشته‌ی ارداویرازنامه درمی‌یابیم که گروهی

۱ - اردویرازنامه (اردویرازنامه) : متن پهلوی ، حرف نویسی، آوانویسی، ترجمه متن پهلوی، واژه‌نامه فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، معین- انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۸۶، ۷/۲۸.

از زنان، بت‌کده را مکانی برای پرستش اهریمن و دیوان دانسته‌اند. چنان‌که گزارشگر به صراحت تأکید می‌ورزد که گرچه "زن" به چنین سازوکاری روی آورده بود، اما شوی او به شیوه‌ای دیگر گردن نهاد و به بهشت راه یافت.

گرچه در متن ارداویرازنامه، تصویر روشنی از روسپی‌گری مقدس در بت‌کده‌ها به دست داده نمی‌شود ولی با این‌همه نباید از نظر دور داشت که روسپی‌گری در معابد و پرستش‌گاه‌های آریاییان هند و ایرانی امری متداول شمرده می‌شد. همچنین در گونه‌هایی از روسپی‌گری آیینی که به بهانه‌ی آلودگی‌زدایی از تن و کالبد انسان انجام می‌پذیرفت، نمایی از قداست به چشم می‌آید. چراکه آنان در عمل به چنین تجربه‌ای دست یافته بودند که با این شگرد و ترفند اهریمن و دیو از جسم‌شان دور می‌گردد. در نتیجه با همین بهانه بت‌کده مرکزی برای حضور دختران و زنان بی‌شوی به شمار می‌آمد تا با "اهریمن" درون به ستیز برخیزند.

همچنین در خواب‌نامه‌ی ارداویراز، جهنم بیش از آن‌که با مردان آشنا باشد با زنان هم‌سویی و هم‌خوانی می‌یابد. تا جایی که انگار ماجراهای آن را به همین منظور ابداع کرده باشند. ضمن آن‌که تمامی گزارش‌های کتاب بر این نقطه نظر اصرار می‌ورزد که در زمانه و دوره‌ی نویسنده، جامعه‌ی مردسالار رفتارجنسی و اجتماعی زنان را نمی‌پسندید. بنا بر این مردانی که اقتدار اجتماعی - سیاسی جامعه را در اختیار داشتند، تلاش می‌ورزیدند، تا زنان را از سنت‌های حاکم بر رفتار جنسی‌شان باز دارند. با این نگاه در هر دو سوی ماجرا کارگزاران این پیکار برای عمل‌کرد و رفتار اجتماعی خویش، گونه‌هایی از قداست آیینی را پشتوانه می‌دیدند. چراکه به طبع آنان به اتکای هنجارهای خودی،

نابهنجاری‌های طرف مقابل را مردود می‌شمردند. با چنین برآیندی، زنان راهی بت‌کده‌ها می‌شدند تا به منظور پاس‌داشت از باور آیینی خویش رسمی را به انجام رسانند. اما مردان که از پشتوانه‌ی اقتدار و توان‌مندی سیاسی بهره می‌بردند از دین جدید و ابداعی حاکمیت مردانه و پدرسالار جانب‌داری می‌نمودند.

در این فرآیند زنان و مردان به بهانه‌ی جداسری در منافع اجتماعی هر یک راه خود را پیش رو داشتند. چنان‌که زندگی مشترک از نوعی استثمار جنسیتی نشان می‌گرفت. با این سازوکار در پیکاری که بین لایه‌های فوقانی هرم قدرت و لایه‌های تحتانی آن درمی‌گرفت، زنان در تقابل با مردان سطوح زیرین این پیکار اجتماعی را پر می‌کردند. آنان بر گذشته‌ای پای می‌فشرده‌اند که مردان به بهانه‌ی قداست خانوادگی نوظهور این گذشته را مردود می‌دانستند.

همچنین هرودوت می‌نویسد که بین بابلیان رسم بود سالی یک بار دختران را در میدان آبادی جمع می‌کردند تا آنان را به منظور ازدواج به فروش رسانند. تا جایی که او هم رضایت خویش را از چنین رسمی اعلام می‌دارد.^۱ امروزه نیز مهر و کابین‌گذاری برای دختران در پهنه‌ی گسترده‌ای از خاورمیانه، ماندگاری و پایایی چنین رسمی را بازتاب می‌دهد که با آیین بابلیان عصر هرودوت هم‌سانی می‌یابد. ضمن آن‌که هرودوت بر رسم دیگری هم تأکید می‌ورزد که بنا به آن زنان در حیاط معبد ایزدبانوی "میلیتا" می‌نشستند تا مردان سکه‌ای بر دامن آنان بیندازند و آنان را برای هم‌آمیزی از فضای مقدس معبد بیرون برند. یادآور می‌شود زنان می‌پنداشتند با این عمل، خوشنودی "میلیتا" را فراهم می‌نمایند.

۱ - تاریخ هرودوت؛ ترجمه به انگلیسی جرج راولین سن، تلخیص و تنظیم اچ اوانس، ترجمه غ. وحید مازندرانی، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب.

آنان پس از هم‌آمیزی و مردکامگی معبد را وامی‌گذاشتند، به خانه مراجعت می‌نمودند و دیگر آمیزش آزاد جنسی را تکرار نمی‌کردند.^۱ هرودوت می‌نویسد زنان زیبایی بابلی خیلی زود چنین آیینی را به انجام می‌رساندند ولی زشت‌رویان می‌بایست سال‌های سال منتظر بمانند تا به اجرای چنین رسمی کامیاب گردند.^۲

استرابو (۶۳-۱۹ ق.م) نیز از جشنی به نام سکایه (sacaea) در میان هخامنشیان گزارش می‌کند که تاریخچه‌ای را هم برای آن یادآور می‌شود. بر پایه‌ی نوشته‌ی او کوروش در یورشی شبانه، از جلوی سربازان سکایی گریخت ولی نوشیدنی و خوردنی‌های فراوانی از خود بر جای گذاشت. سپس سکاهای به اردو گاه دست یافتند و با افراط در شراب‌نوشی به رقص و پای‌کوبی پرداختند.

اما سربازان کوروش پس از این عقب‌نشینی به اردوگاه خود باز گشتند و بر نیروهای دشمن که به عیاشی مشغول بودند، دست یافتند. آنان در این شبیخون مهاجمان سکایی را تا نفر آخر به قتل رساندند. این واقعه در شهر زلا (Zela) اتفاق افتاد که کوروش هم دستور داد بر بالای تپه‌ای از آن، پرستش‌گاه آناهیتا را بنا نهند تا همه ساله جشن سکایه را در آن بر پای دارند. استرابو می‌نویسد: «در این جشن مردان برسم سکائیان لباس می‌پوشند و تمام روز و شب آنروز را با یکدیگر و همچنین با زنانی که با آنان می‌نوشند، به عیش و نوش و بازی می‌پردازند.»^۳

بعدها معبد زلا به دلیل فراوانی املاک موقوفه و فزونی خادمان خویش، بر همه‌ی معابد ایران تا فراسوی فلات پیشی گرفت. تا جایی

۱ - پیشین: ص ۱۳.

۲ - پیشین: ص ۱۳.

۳ - فره‌وشی، بهرام؛ ایراتویچ، دانشگاه تهران، ص ۱۷۵ (نقل نوشته‌ی استرابو).

که «مردم از نقاط مختلف برای سوگند خوردن در مسایلی که اهمیت خطیری داشتند به جایگاه مقدس ایزدان ایرانی در زلا می‌آمدند.»^۱ ناگفته نماند که در معبد زلا به همراه آناهیتا (آناییتیس) دیگر ایزدان ایرانی هم مورد پرستش قرار می‌گرفتند.^۲

جدای از این «فریزر» نیز به برگزاری جشن کامه‌ی «ساکایا» بین اقوام منطقه در سرزمین‌های همسایه‌ی فلات ایران اشاره می‌نماید. او عید «پوریم» یهودیان را نیز برگرفته از جشن - آیین سکایا می‌داند. حتا او آیین سکایا را با بررسی سنگ‌نبشته‌ای بین آشوریان پی می‌گیرد تا جایی که ضمن تأیید تاریخی و روایی آن بین بابلیان یادآور می‌شود که در آن «شاه دروغین ردای شاهی را در بر می‌کرد، با معشوقه‌های شاه حقیقی معاشرت می‌کرد و پس از پنج روز سلطنت خلع و مجازات و کشته می‌شد.»^۳ روایت فریزر در باره‌ی جشن سکایا به روشنی داستان «میرنوروزی» را به ذهن تداعی می‌کند، که حافظ نیز به آن اشاره می‌نماید.^۴ چنان‌که سلطنت پنج روزه‌ی شاه دروغین هم با تقویم ایرانی تأویل می‌پذیرد که می‌تواند الگویی باشد تا به برگزاری جشن - کامه‌ها در پایان و یا آغاز سال جدید تأکید گردد.

با چنین روی‌کردی مردمان فلات ایران گونه‌هایی از تکثرگرایی و چندگانه باوری را عرضه می‌داشتند تا ضمن پذیرش و سازگاری با هم، در حوزه‌ی باورهای آیینی شکلی از هم‌گرایی فرهنگی را به نمایش گذارند. متأسفانه چنین سازوکاری چندان دوام نیاورد و بعدها با پیدایی و پایایی آیین‌های یکتاآبانه روایی خود را از دست داد.

۱ - بویل، جی. آ.؛ تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان (جلد سوم - قسمت اول) پژوهش دانشگاه کیمبریج، ترجمه حسن انوشه، تهران،

امیر کبیر، ۱۳۸۱، ص ۲۰۹.

۲ - پیشین.

۳ - فریزر، جیمز جرج (۱۸۵۴ - ۱۹۴۱)؛ شاخه‌ی زرین، ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران، آگاه، چاپ ششم، ص ۶۶ (پیشگفتار).

۴ - سخن در پرده می‌گویم، چو گل از پرده بیرون آی / که بیش از پنج روزی نیست حکم میرنوروزی (دیوان غزلیات ذیل حرف ی).

نشانه‌های آیینی روسپی‌گری در دوره‌های باستان را از آثار مکتوب فارسی هم می‌توان پی گرفت. درهمین راستا نظامی در اسکندرنامه‌ی خویش از آیین زنان "نادیده‌شوی" در آتش‌کده‌های زمان اسکندر یاد می‌کند، تا به زعم خویش تخریب آتش‌کده‌ها و دین‌گردانی اجباری ایرانیان را امری موجه بداند. نظامی این رسم را چنین به نظم می‌کشد:

ز هر سو عروسان نادیده شوی
ز خانه برون تاختندی به کوی
رخ آراسته دست‌ها در نگار
به شادی دویدندی از هر کنار
مغانه می لعل برداشته
به یاد مغان گردن افراشته
ز برزین دهقان و افسون زند
برآورده دودی به چرخ بلند
همه کارشان شوخی و دلبری
گه افسانه‌گویی گه افسونگری
فروهشته گیسو شکن در شکن
یکی پای‌کوب و یکی دست‌زن
چو سرو سهی دسته گل به دست
سهی سرو زیبا بود گل‌پرست^۱

این نشانه‌ها از آیینی همگانی حکایت دارد که در آن زنان نادیده شوی به آتش‌کده‌ها روی می‌آوردند تا با نوشیدن "می مغانه" ضمن افسانه‌گویی و افسونگری به رقص و پای‌کوبی جمعی بپردازند. همچنین یادآور می‌شود بنا به باوری آیینی این رسم در آتش‌کده‌ها برگزار می‌گردید.

۱ - نظامی گنجیه‌ای، نظام‌الدین الیاس: خمسه نظامی بر اساس چاپ مسکو. باکو، تهران، هرمس، ۱۳۸۵، ص ۸۵۶-۸۵۷.

اما نظامی اسکندر را به بهانه‌ی رویارویی و چالش‌گری با این رسم - آیین‌ها تحسین می‌کند. زیرا او با تظاهر از جایگاه مسلمانی دو آتش بین خود و اسکندر مقدونی در تخریب آتش‌کده‌ها هم‌سوئی می‌بیند. در همین گزارش کافرکیشی اسکندر به حساب یکتاپرستی سامی نوشته می‌شود تا از رفتار او در هم‌سوئی با باور نظامی توجیهی اسلام‌آبانه صورت گیرد:

چنان داد فرمان شه نیک‌رای
که رسم مغان کس نیارد به جای
گرامی عروسان پوشیده‌روی
به مادر نمایند رخ یا به شوی
همه نقش نیرنگ‌ها پاره کرد
مغان را ز میخانه آواره کرد
جهان را ز دین‌های آلوده شست
نگه داشت بر خلق دین درست
به ایران زمین از چنان پستی‌ای
نماند آتش هیچ زردشتی‌ای^۱

هرچند در جوانب تاریخی استناد چنین گزارشی به اسکندر شبهه‌های فراوانی وجود دارد، اما با این زمینه‌ها در پذیرش کلیت موضوع شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند. تا جایی که می‌توان به روشنی به برگزاری آیین‌های جشن و سرور در معابد به وسیله‌ی زنان بی‌شوی صحنه گذاشت؛

آیینی که به طبع قدمت آن به پیش از پیدایی زردشت بازمی‌گردد. ولی برخلاف ایهامی که نظامی از آن سود می‌جوید، آتش‌کده‌ها و

۱ - پیشین: ص ۸۵۷.

جانمایی آتش را، زردشت پی نریخته بود. چنانکه در متن نیز به اشتباه چنین رفتاری گاهی به مغان نسبت داده می‌شود و گاهی هم آن را به زردشتیان و آتش‌کده روا می‌داند.

با همین زمینه‌ها گرچه کیش - آیین‌های نوظهور با چنین رسم - آیین‌هایی سر سازگاری نداشته‌اند، ولی پس از پیدایی اسلام بن‌مایه‌هایی از پای‌کوبی‌ها و دست‌افشانی‌های همین آیین‌ها، همراه با شراب‌نوشی‌های آن بر جای ماند و با ماندگاری و پایایی خویش در کهن‌الگوهای مردمان ما، به عرفان و تصوف ایرانی راه یافت.

در ضمن علی‌رغم آنچه که نظامی ضمن هم‌دلی و هم‌سویی خود با سردار مقدونی در خصوص دین‌گردانی ایرانیان آن را به اسکندر رومی‌دارد، ولی فرمان‌روایان ایرانی یا غیرایرانی به دفعات آن را در گستره‌ی فلات به انجام رسانده‌اند. ضمن آن‌که برخلاف تصور نظامی آنانی که این رسم را به جای می‌آوردند، زردشتی نبوده‌اند، تا آتش‌کده‌های زردشتی محل برپایی این آیین‌ها به حساب آیند، بل‌که آتش‌کده‌ها در آغاز هم‌چون بت‌کده‌ها، پرستش‌گاه کافرکیشانی بود که احکام و دستورهای یکتاپرستانه‌ی ادیان رسمی را وامی‌نهادند.

به طبع در این‌گونه یورش‌ها بین بهانه‌جویی‌های فرمان‌روایان با اهداف مافی‌الضمیر ایشان هم‌خوانی وجود نداشت. زیرا آنان با تظاهر بین مردم، مافی‌الضمیر و نیات غیرمردمی خود را مخفی می‌نمودند. چنان‌که نظامی هم ضمن پریشان‌گویی‌هایش نادانسته و ناخواسته علت اصلی این یورش‌ها را در آغاز گزارش خود این‌گونه توضیح می‌دهد:

توانگر که میراث‌خواری نداشت
بر آتشکده مال خود را گماشت
بر آن رسم کفاف را رنج بود

هر آتشگهی خانه گنج بود^۱

او به درستی یادآور می‌شود که فارغ از رنج زمانه "هر آتشگهی خانه گنج" به شمار می‌آمد. در راستای روشن‌گری از گزاره‌های این داستان می‌توان پذیرفت که همه‌ی فرمان‌روایان فقط به منظور دستیابی به گنج، با تعدد رسم - آیین‌های مردمی را برای دین‌گردانی آنان هدف می‌گرفتند و بهانه قرار می‌دادند؛ هرچند استثناهایی هم بر این قاعده بتوان پیدا نمود.

صادق هدایت نیز در "بوف کور" به منظور بازسازی هنری روسپی‌گری آیینی موفق عمل می‌کند. در این بازسازی مردان لخت و برهنه آهنگ‌هایی می‌نوازند تا دختران باکره با نوای همین آهنگ‌ها برقصند. در واگویه‌های هدایت از این رسم آیینی "حرکات متناسب و اشارات شهوت‌انگیز" قدسی مآبانه از سوی رقاصان باکره با آهنگ شهبوانی و جادوگرانه‌ی نوازندگان مرد به هم می‌آمیزد. اما هدایت درون‌مایه‌ی اصلی این رسم آیینی را بنا به مکان داستان خویش، در دردها و رنج‌های هندیان خلاصه می‌بیند!^۲

امروزه نیز می‌توان در رقص‌های بومی - سنتی اقوام ایرانی سایه‌روشن‌هایی از درون‌مایه‌ی رقص‌های آیینی را مشاهده نمود که به تمامی در کهن‌الگوهای مردمان فلات ریشه دارند. چنان‌که شادباش‌ستانی (شاباش) گوشه‌هایی از یادمانده‌های همین رقص‌های آیینی را نشان می‌دهد؛ چیزی که مردم به درستی جشن عروسی را زمان و مکان مناسبی برای برگزاری آن یافته‌اند. ولی این رقص‌ها هم‌اکنون فقط از سوی زنان به اجرا گذاشته نمی‌شود بل که مردان نیز همانند زنان در اجرای آن مشارکت فعال دارند.

۱ - پیشین: ص ۵۶.

۲ - هدایت، صادق؛ متن کامل بوف کور و زنده‌یگور [به کوشش] م.ف. فرزانه، سوند، نشر باران، ۱۹۹۴، ص ۷۵.

در چنین رسمی از تماشاگران مندله‌ای می‌آفرینند که رقااص (یا رقااصان) به منظور رقص با چرخشی آزاد در مرکز مندله قرار می‌گیرد. او با حرکات موزون تماشاگران را یک به یک دور می‌زند و دوره می‌کند و ضمن رقص و خودنمایی نظر آنان را برای دریافت شادباش مناسب جلب می‌نماید. گاهی چنین رسمی نشسته برگزار می‌گردد؛ که به هم‌راه نمایش آن تماشاگران می‌نشینند و رقااص نیز به پشت می‌خوابد و با حرکات دست و پا، رقص ایستاده را به نمایش می‌گذارد. در این صحنه گردانی شادباش‌ها را به زیر پای رقااص می‌اندازند و یا در دامن او فرو می‌ریزند. با این همه در این گشت‌وگذار، دستان و دهان رقااص نیز از شادباش بی‌نصیب نمی‌ماند.

به نظر می‌رسد فضای عمومی و یا آرایه‌ی همگانی رقص‌های آیینی ایرانی را از نمای آسمان و گردش اجرام فلکی الگوبرداری نموده باشند. چرخش و حرکت دایره‌وار رقااص به دور خود با گردش دستان، پاها، کمر و میان او به درستی از چنین باوری نشان می‌یابد. همچنین با غنای بیش‌تری چنین آیینی را در سماع صوفیانه نیز به کار گرفته‌اند که به روشنی رویه‌هایی از اخترباوری و کیهان‌شناسی ایرانی در آن به چشم می‌آید.

در هم‌سویی با رسم - آیین‌های پیشین دسته‌ها و شادباش‌های جشن عروسی به تمامی در اختیار داماد و عروس قرار می‌گیرد تا با آن بخشی از هزینه‌های شخصی آنان در زندگی مشترک تأمین گردد. عروس با پولش جهیز فراهم می‌بیند و داماد هم عروسی راه می‌اندازد. گرچه برداشت و پنداشت امروزی از رقص و یا برهنگی با روی‌کرد تاریخی - آیینی آن هم‌خوانی ندارد، ولی با این همه امروزه نیز همچنان نشانه‌ها و نمونه‌های فراوانی از آن در نمایش‌های آیینی مردم بر جای

مانده‌اند. پیش از سلطه و چیرگی آیین‌های یکتاآبانه، روسپی‌گری مقدس و آیینی لاقل در گستره‌ی وسیعی از پهنه‌ی باختری فلات ایران و حتا فراسوی فلات مشاهده می‌گردید. آیینی که با قداست ویژه‌ی خود به منظور نیایش "ایزد" یا ایزدبانوی باروری به اجرا گذاشته می‌شد.

انگلس نیز بر اجرای چنین آیینی بین بابلیان تأکید می‌ورزد. او می‌نویسد: «زنان بابل مجبور بودند که خویشان را سالی یکبار به معبد میلیتا تسلیم کنند.»^۱ میلیتا همان ایزدبانوی بابلی است که با ایشتر (ishtar) هم‌پوشانی دارد چنان‌که برخی میلیتا را همان ایشتر دانسته‌اند.

به ظاهر منبع اصلی انگلس برای بیان این نکته را باید همان گزارش‌های هرودوت دانست. چراکه بنا به گزارش‌های هرودوت و «روسپی‌گری آیینی در بابل با مراسم نیایش مایلیتا ارتباط داشت و هر بانوی بابلی ناچار بود که حداقل یکبار در زندگیش به خاطر این ایزد با مردی بیگانه همبستری کند.»^۲

اشکال بازسازی شده‌ای از کارکرد میلیتا نه فقط بین اقوام میان‌رودان بل‌که در شمال و جنوب آن هم به چشم می‌خورد. در همین راستا برای هم‌سان‌سازی ایزدان دیگر با میلیتا، در پهنه‌ای از شبه جزیره، لات، منات و عزا را می‌پرستیدند. آن‌ها همان ایزدبانوانی بودند که بعدها در قرآن با نکوهش از آن‌ها نام برده شد.^۳ سامیان شبه‌جزیره، این ایزدان را دختران خداوند می‌پنداشتند. لات به ظاهر خدای شمس و خورشید بود و مادر خدایان به شمار می‌آمد و عزا را هم خدای

۱ - انگلس، فردریک؛ منشاء خانواده مالکیت خصوصی و دولت، ترجمه مسعود احمدزاده، فصل دوم ص ۱۹.

۲ - پنونیس، امیل؛ دین ایرانی بر پایه متن‌های کهن یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰، ص ۱۲۹ (حاشیه‌ی مترجم).

۳ - قرآن: ۵۳/۱۹.

زهره (ناهید) می‌دانستند.^۱

حتا به نظر می‌رسد از این سه ایزدبانو، بین لات و میلitta بستگی واژگانی وجود داشته باشد؛ ضمن آن‌که تمامی آن‌ها از درون‌مایه و کارکرد استوره‌ای مشترکی با میلitta سود می‌جویند. چنان‌که زنان قریش به سرکردگی "هند" همراه "تن‌سازه"هایی از این ایزدبانوان، در جنگ احد حضور داشته‌اند. آنان ضمن آوازخوانی با رقص و پای‌کوبی خویش، شوهرانشان را در پیکار علیه مسلمانان و پیروان محمد تشویق می‌نمودند.

جدای از این "خردادیش"، هم‌سو با خرداد، امرداد را هم می‌ستایند. زیرا آنان هر دو، ایزدبانوانی هستند که بر ضد تمامی اشکال مرگ و ویرانی می‌ستیزند تا شادمانی و خوشنودی را برای انسان‌ها و دام‌های زنده به ارمغان آورند. «بعدها آنان به صورت مینوایی درآمده‌اند که سراسر آفرینش را زنده نگه‌داشته‌اند و خورشید روزانه مردم را ارزانی می‌دارند.»^۲ بنابراین بین نمود ظاهری و کارکرد بیرونی بن‌مایه‌های سه ایزد خرداد، امرداد و آناهیتا هم‌خوانی فراوانی به چشم می‌آید. چرا که این ایزدان در ویژگی‌های خود هرکدام به گونه‌ای با باروری زمین و شادکامی مردمان آن ارتباط می‌یابند. در همین راستا ایزدبانوی آناهیتا ایزدی آب‌ها را به عهده می‌گیرد، همچنان که به خرداد نیز ایزدی سبزینه و گیاهان را می‌سپارند، اما امرداد را ایزدبانوی بی‌مرگی به شمار می‌آورند.

در دوره‌ی هخامنشیان برای ستایش از سه ایزد هورتات (خرداد، هاروت)، امرداد (ماروت) و آناهید (ناهید، زهره) در پهنه‌ی غربی فلات هم‌افزایی‌هایی بین اقوام منطقه به نمایش گذاشته شد. چنان‌که

۱ - زرین کوب، عبدالحسین؛ بامداد اسلام، تهران، امیر کبیر، چاپ دوازدهم، ص ۱۲.

۲ - بنونیست، امیل؛ دین ایرانی بر پایة متن‌های کهن یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰، ص ۶۰.

درهمین گستره‌ی جغرافیایی بیش از مناطق دیگر معابد آناهیتا را بر پای داشتند تا آن را بستایند. بنا به داده‌های تاریخی اقوام همین مناطق هم‌راه با آناهیتا، خرداد و امرداد را هم ستایش می‌نمودند. چراکه این سه ایزد بن‌مایه‌هایی را ارزانی می‌داشتند که ضمن هم‌سویی با زایش و باروری در زندگی انسان، به نوزایی و جاوانگی او هم ارتباط می‌یافت.

پایایی و پویایی این بن‌مایه‌ها فراتر از منطقه نیز توجه‌ی مردم را برانگیخت تا اقوام غرب فلات ایران و فراسوی آن به منظور بازآفرینی در گستره‌ی نوزایی، درون‌مایه‌هایی از آن را به کار گیرند. چنان‌که با الگوگزینی و نمونه‌یابی از هاروت و ماروت، در قرآن نیز بخش گذرایی از آن به شکل گنگ و مبهم بازسازی گردید.

بنابراین گزاره‌ها، رویارویی خداوند سامی با بن‌مایه‌های به جا مانده از این سه ایزد را فقط در هم‌راهی و هم‌سویی آنان با انسان در خصوص دست‌یابی به جاودانگی می‌توان جست‌وجو نمود. چون جاودانگی انسان به آشکارا سازه‌های خداوند را به چالش می‌گرفت. خداوند هم لازم می‌دید به هر ترفندی برای پیش‌گیری از چنین سامانه‌ای دست یازد. ضمن آن‌که این ایزدان عناصر لازم جهت حصول به جاودانگی و بی‌مرگی را از طریق آب‌ها، گیاهان و جانوران به انسان ارزانی می‌داشتند.

در منابع سامی بر این داده‌ها تأکید می‌ورزند که خداوند، هاروت و ماروت را در عذابی دنیایی در چاه بابل زندانی کرد. زندانی شدن هاروت و ماروت در چاه بابل، به خوبی حیطه‌ی نفوذ دو ایزد را هم نشان می‌دهد. زیرا بابل از همان آغاز دوره‌ی هخامنشیان تا سالیان‌سال، در شناسایی اندیشه‌های مغان ایرانی نقش‌آفرینی نمود.

چنان‌که حضور سربازان کوروش در این شهر، ابزار مناسب را برای هم‌افزایی‌های بیش‌تر علمی و فرهنگی فراهم دید.

در دوره‌ی هخامنشیان در همین شهر، یافته‌های دوسوی کره‌ی زمین به هم گره می‌خورد تا از تاروپود آن اندیشه‌های نوینی انسجام گیرد. همچنین پس از سرکوب مغان در پهنه‌های غربی فلات به دست داریوش اول، گروه‌هایی از آنان به اجبار به مهاجرت دل سپردند و راهی بابل گردیدند. همین مهاجران در هم‌آمیزی فرهنگی بابل نقش عمده داشتند. در نتیجه نه فقط در کتاب مقدس بل‌که در کلیه‌ی منابع، بابل را شهر شگفتی‌ها و جادوگری نموده‌اند. در این هم‌آمیزی فرهنگی بابلیان به تأسی از کیهان‌شناسی مغان ایرانی جادوگری، ریاضیات، اخترشناسی، طلسم و کیمیاگری را آموختند و به اقوام دیگر نیز انتقال دادند.

ب • وقف فرزندان

رسم آیینی وقف فرزندان به معابد و پرستش‌گاه‌ها، اقامت اجباری و بیگاری آنان را نیز تداعی می‌کند. همچنان‌که انسان‌ها در پستوی معابد، بنا به اختیار شخصی و یا بر پایه‌ی خواست همگانی به بند کشانده می‌شدند تا شهوت و روح ناپاک را از خود طرد نمایند. پیداست که چنین سازوکاری را پاکان و کاهنان جامعه، پیش روی "بی‌خردان و ناپاکان" نهاده بودند. اما چه بسا "بی‌خردان" هم از سر شوق و جذبۀ آن را می‌پذیرفتند و بر آن گردن می‌نهادند تا با این ترفند ضمن کف نفس بر شهوت و ناپاکی روح خویش چیره گردند تا آلودگی و خباثت اهریمنی را از درون خویش بزدايند.

با این الگوگزینی زنان بی‌شوی و یا مردان بی‌همسر، به معابد و پرستش‌گاه‌ها کشانده می‌شدند تا شهوت را با سرکوب میل درونی از خود برانند. چراکه آنان حضور اهریمن و ارواح خبیث را در کالبد خود، سازوکاری برای بی‌خردی و جنون می‌دانستند.

درهمین راستا "خردمندان" پرستش‌گاه‌ها را برای "بی‌خردان" بنا می‌نمودند تا آنان به ریاضت‌های آیینی برای دیوزدایی از حریم خویش مشغول گردند. با این روی‌کرد چه بسا معابد برای سلوک‌های عابدانه، با خردمندان جامعه میانه‌ای نداشت، بل‌که بازداشت‌گاه و قرنطینه‌ای به شمار می‌آمد جهت آنانی که با "دیو شهوت" در ستیز و چالش بودند. در ایران سابقه‌ی واگذاری دختران به پرستش‌گاه‌ها از پیشینه‌ای قبل از ظهور زردشت سود می‌جوید. بنا به گونه‌هایی از همین آیین‌ها دختران نیز همچون بخشی از مایملک پدران و خانواده‌های خویش، به معابد وقف می‌گردیدند. این رسم آریایی بین ایرانیان و هندوان روایی کامل داشت. با این همه "انگلس"، بنا به داده‌های تاریخ روایی چنین رسم - آیینی را در پهنه‌ی گستره‌تری از هند و فلات ایران مورد تأیید قرار می‌دهد. او می‌نویسد: «خلق‌های خاورمیانه دختران خود را سالها به معبد آنتیس می‌فرستادند، و آنها در آنجا مجبور بودند که با کسانی که بدلیخواه خود انتخاب می‌کردند، آزادانه معاشرت کنند.»^۱

در ضمن آتش‌کده‌ها را همانند پرستش‌گاه‌های دیگر همیشه بر بلندای کوه‌ها بنا نهاده‌اند. اما آتش‌کده‌ها فقط پرستش‌گاه نبوده‌اند بل‌که برافروختن آتش را نشانه‌ای برای مکان‌یابی محل سکونت انسان‌ها دانسته‌اند. انسان‌ها با همین شگرد آتش را ارج می‌نهادند تا با تقدیس آن، بر پایداری و ماندگاری خویش به همراه آن تأکید ورزند.

۱ - انگلس، فردریک؛ پیشین، فصل دوم ص ۱۹.

بنا بر این بر خلاف تصور عمومی پیدایی آتش‌کده‌ها در گستره‌ی فلات با ظهور زردشت آغاز نمی‌گردد، بل که بنای آتش‌کده‌ها را باید زمانی پیش از پیدایش آیین زردشت و حتا میترائیسم به حساب آورد. با این‌همه سویه‌ها و نمایه‌های روشن و آشکاری از واقعیت‌های برنهاد از رسم- آیین‌هایی که در آتش‌کده‌ها بر گزار می‌گردید، در اسکندرنامه‌ی نظامی ارایه می‌شود. اما نظامی به دلیل ناهم‌خوانی این رسم‌ها با آیین‌های رایج، انزجار خود را از آن‌ها ابراز می‌نماید تا هم‌سو با اسکندر مقدونی به درستی و روایی تخریب آتش‌کده صحه گذارد. بنا به داده‌های بر جای مانده، در معابدی که از سوی "خواص" برای آناهیتا بنا می‌گشت، آنان به همراه مایملک خویش دختران باکره‌ی خود را نیز به معابد اهدا می‌نمودند تا این دختران را پس از طی دوره‌ای به شوی واگذارند.^۱ چنین سازوکاری در معابد و پرستش‌گاه‌های آناهیتا رسمی عمومی به حساب می‌آمد.

با همین روی‌کرد "باکره‌ها" به دلیل علاقه و علقه‌ای که به آناهیتا داشتند از باکرگی خود چشم می‌پوشیدند تا آناهیتا به عنوان تنها باکره‌ی هستی شناسانده گردد. به واقع باکرگان به واسطه‌ی توسل به آناهیتا و برای خوشنودی او، با هم‌آمیزی همگانی و روسپی‌گری مقدس روح اهریمنی و پلید را از کالبد خویش می‌زدودند.

گزارش‌های دیگری هم از معابد فراسوی فلات وجود دارد که بر پایه‌ی آن‌ها دختران وقف شده مجبور بودند تا با خویشتن‌داری باکرگی خود را نگه‌دارند و ضمن حفظ دوشیزگی خویش فقط به مشارکت و کارگزاری در مراسم عمومی معابد اکتفا نمایند. یادآور می‌شود که بعدها همین رسم، ماندگاری و پایایی خود را در کلیساها

۱ - ویدن‌گرن، گئو (Geo Widen gren): دین‌های ایران، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، آگاهان ایده، ۱۳۷۷، ص ۲۵۶.

به شکل حضور راهبه‌ها برجای نهاد.

زنده‌یاد فره‌وشی از نوشته‌ی «استرابو» یاد می‌کند که به استناد آن مادها و ارمنیان نیز آیین‌های پارسیان را ارج می‌نهادند و به آیین آناهیتا هم دل‌بستگی ویژه‌ای داشته‌اند. فره‌وشی بخشی از نوشته‌ی استرابو را چنین نقل می‌کند که ارمنیان «برای خدمت در پرستشگاه، بردگان زن و مرد هدیه می‌کنند و البته این شگفت نیست ولی اکنون بزرگان قبایل دختران جوان خود را وقف ناهید می‌کنند و مرسوم است که این دختران مدتی دراز در پرستشگاه این الهه تن به تن‌کامگی مقدس می‌دهند و سپس آنها را بشوهر می‌دهند و کسی زناشوئی با چنین زنان را بد نمی‌داند.»^۱

متأسفانه عرق ایران‌پرستی زنده‌یاد فره‌وشی موجب گردید که او به تابوهای عوامانه‌ی جامعه گردن نهد، تا با تکیه بر چنین جایگاهی به آسانی داده‌های علمی را نادیده انگارد. چنان‌که او با موضعی اخلاقی، در حاشیه‌ی کتاب از نوشته‌های استرابو برائت می‌جوید و آن را به عوامل فرامرزی منتسب می‌نماید. فره‌وشی می‌نویسد: «تن‌کامگی مقدس ویژه پرستشگاه‌های ناهید در ارمنستان است و در پرستشگاه‌های ناهید ایران، زنان پرستار در کمال پرهیزکاری و پارسایی بسر می‌بردند.»^۲

با این همه نویسنده با تلاش علمی فراوان تصویر تندیس‌هایی از آناهیتا را در کتاب آورده است که در هیچ‌کدام از آنها پوششی بر تن ایزدبانوی ایرانی مشاهده نمی‌گردد. حتا در تعدادی از همین نقش‌ها و تندیس‌ها شرم‌گاه آناهیتا را به روشنی تصویر نموده‌اند. با این زمینه‌ها کسی نمی‌تواند مدعی شود که پیکره‌ها و نگاره‌های به‌جا

۱ - فره‌وشی، بهرام؛ پیشین، ص ۱۷۶.

۲ - فره‌وشی، بهرام؛ پیشین، ص ۱۷۶ (پانویشت).

مانده از آناهیتا را به تمامی در فراسوی فلات ایران برایمان یادگار گذاشته باشند. به طبع با چنین دیدگاهی، علقه‌ای بین ما و یادگارهای فرهنگی‌مان در کار نخواهد بود.

هرودوت نیز گونه‌ای دیگر از آیین وقف را بر می‌شمارد که بیرون از معبد ژوپیتتر در شهر بابل انجام می‌پذیرفت. او یادآور می‌شود: «در خارج معبد دو محراب طلاست یکی از طلای سخت که بر روی آن جایز است اطفال شیرخوار را قربانی کنند»^۱

در کتاب مقدس نیز نمونه‌های مشابهی از شبیه‌سازی و هم‌سان‌سازی وقف فرزندان به "خانه‌ی خدا" دیده می‌شود. در همین راستا در کتاب خروج آورده‌اند: «نیمه‌شب، خداوند تمام پسران ارشد مصر را کشت، از پسر ارشد فرعون که جانشین او بود گرفته تا پسر غلامی کور که در سیاه‌چال زندانی بود.»^۲ هم‌چنان که از این نمونه‌ها موسا نیز الگوبرداری نمود. او پس از بیرون کشاندن قوم خویش از مصر فرمانی صادر نمود که بر مبنای آن پسران نخست هر خانواده از بنی‌اسرائیل به او تعلق داشت.^۳ پس از آن بنی‌اسرائیل مکلف گردیدند تا نخستین پسران خود را به خداوند وقف نمایند.^۴ بنا براین موسا هم کارگزاری موجهی برای آیین وقف‌گزاری خداوند قرار گرفت تا آنچه را که خود می‌پسندید با نام خداوند به انجام رساند.

نذر جانداران یا وقف دختران به معابد را در استوره‌های یونانی نیز می‌توان پی گرفت. آنان هم دختران خویش را به پرستش‌گاه "آرتمیس" وقف می‌نمودند تا به حاجت خویش دست یابند. یونانیان

۱ - تاریخ هرودوت: پیشین، ص ۱۱۹.

۲ - خروج: ۱۲/۲۹.

۳ - پیشین: ۱۳/۱.

۴ - پیشین: ۱۳/۱۳.

می‌پنداشتند که با این شگرد و ترفند می‌توانند به منظور بلاگردانی، از حوادث طبیعی پیش‌گیری نمایند.^۱

بنا به گزاره‌ای از "تاریخنامه طبری" آیین وقف فرزند به معابد در زمان "پیامبری" زکریا بین بنی‌اسرائیل ارج و قرب فراوان داشت. چنان‌که «مادر مریم نذر کرد و مریم را محرر(آزاد) کرد. پس مریم به دست زکریا اندر بود بدان حجره مزگت (مسجد) اندر، و هیچ‌کس بجز زکریا نذر مریم اندر نشدی.»^۲ با همین نگاه باید پذیرفت که بنی‌اسرائیل فرزندان خویش را قبل از ازدواج به معبد (مزگت، مسجد) بیت‌المقدس وقف می‌نموده‌اند. آنان تا زمانی که ازدواج نمی‌کردند، تحت نظر پیامبران (کاهنان) به خدمت‌گزاری معبد مشغول بودند.

در این رسم چه بسا فاصله‌ی جنسیتی نادیده گرفته می‌شد تا جایی که فرزندان ذکور نیز به معابد وقف می‌گردیدند. یوسف از جمله‌ی همین فرزندان وقف‌شده به شمار می‌آمد که بنا به خواست پدر خویش (یعقوب بن ماثان) به مزگت بیت‌المقدس نذر گردیده بود. در "تاریخنامه" نوشته‌اند: «پس این یعقوب یکی پسر محرر کرده بود با مریم، نام وی یوسف، چون بزرگ شد درودگری بیاموخت خادمی مزگت را و همی‌کردی.»^۳ چنین داده‌هایی با گزارش لوقا نیز هم‌خوانی دارد. در اینجا راهی را که یوسف و مریم پیمودند، به فرزندشان عیسا هم توصیه نمودند.

با چنین زمینه‌ای لوقا نیز در انجیل خویش تأکید می‌ورزد که "والدین عیسی" روزی به اورشلیم رفتند که «مطابق شریعت موسی،

۱ - ژبران، فلیکس؛ اساطیر یونان، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، کاروان، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹.

۲ - طبری (تبری)، محمد بن جریر؛ تاریخنامه طبری گردانیده منسوب به بلعمی (محمد بن محمد)، به تصحیح محمد روشن، تهران، سروش، ۱۳۸۰.

جلد اول ص ۵۱۰.

۳ - پیشین.

مراسم طهارت را بجا بیاورند، عیسی را به آنجا بردند تا به خداوند وقف کنند.^۱ همچنین در انجیل لوقا از آنا دختر فنوئیل صحبت به میان می‌آید که «پس از هفت سال شوهرداری هشتاد و چهار سال بیوه مانده بود. آنا هرگز خانه خدا را ترک نمی‌کرد، بلکه شب و روز به دعا می‌پرداخت و اغلب نیز روزه‌دار بود.»^۲

به ظاهر رسم وقف فرزند با گوناگونی خویش، برگرفته از آیین قدیمی‌تری بود که بر پایه‌ی آن در معابد به وسیله‌ی کاهنان فرزندی از خانواده‌ها قربانی می‌شدند. سویه‌هایی از همین آیین، در استوره‌ی ضحاک نیز به چشم می‌خورد که به فراخور حال از هر خانواده جوانانی را دستگیر می‌نمودند تا به ضحاک ارزانی دارند:

چنان بد که هر شب دو مرد جوان

چه کهنتر چه از تخمه پهلوان

خورشگر پردی بایوان شاه

وزو ساختی راه درمان شاه

بکشتی و مغزش پیرداختی

مر آن اژدها را خورش ساختی^۳

چنان‌که دیده شد در کتاب "خروج"، رفتاری از نوع رفتار ضحاک به خداوند نسبت داده می‌شود.^۴ او بود که در یک روز تمامی فرزندان ذکور خانواده‌های مصری را به قتل رساند.

شواهدی از وقف قربانیان انسانی به "عزی" نیز وجود دارد.^۵ عزی همان

۱ - لوقا: ۲/۲۲.

۲ - پیشین: ۲/۲۶-۲۷.

۳ - فردوسی، ابوالقاسم؛ شاهنامه، تصحیح ژول مول، تهران، جیبی، ۱۳۶۳، جلد اول ضحاک ابیات ۱۴-۱۲.

۴ - خروج: ۱۲/۲۹.

۵ - بویل، جی، آر.؛ پیشین، ص ۵۹۹.

ایزدی است که در قرآن به هم راه لات و منات از او نام می‌برند.^۱ در الگویابی بین ایزدان شبه‌جزیره این سه ایزد بنا به سازوکار و کارکرد ویژه خود با ایزدان بسیاری از اقوام دیگر هم‌سانی دارند. در همین گستره بین عزى با آناهیتا از سویی و از سویی دیگر بین عزى و آفرودیت (ونوس) هم‌سانی‌هایی مشاهده می‌گردد.

مانایی و ماندگاری رسم - آیین قربانی کردن و انسان‌کشی برای ایزدان، به گونه‌ای در داستان ابراهیم - اسحاق هم حضور خود را اعلام می‌دارد. در استوره‌ی یاد شده ابراهیم کاهن (پیامبر) به این نتیجه دست می‌یابد که به جای انسان (اسحاق) از گوسفند به همین منظور استفاده نماید. با همین شگرد او، دگر گونی گسترده‌ای در حوزه‌ی ارتباط انسان با خدا صورت پذیرفت. زیرا ابراهیم برای روایی باور خویش میان قوم خود، دستور خداوند را پشتوانه قرار داد. در نتیجه او با این ترفند انسان و جامعه‌اش را از مذبح کاهنان رهانید.

به واقع مبتکران چنین اندیشه‌ای در یک چرخش ساختاری و بنیادی خواسته‌اند تا هم‌سو با ابراهیم گوسفند را جای‌گزین انسان‌هایی نمایند که برای جلب رضایت ایزدان و کاهنان به معابد وقف می‌گردیدند. هم‌چنین مسلمانان نیز به منظور دستیابی به راه‌برد جداسازی از بنی‌اسرائیل، در داستان یادشده اسماعیل را بر جای‌گاه اسحاق نشانده‌اند. چنان‌که بنا به داده‌های تاریخ روایی، با همین جای‌گزینی انشقاق و جداگزینی بین آیین موسا و عیسا از سویی و محمد از سویی دیگر، آغاز گردید.

در بسیاری از سرزمین‌های دور و نزدیک دخیل بستن به پرستش‌گاه‌ها به منظور باروری و رهایی از نازایی پیشینه‌ای دیرینه دارد. حتا چه بسا

درخت و یا تندیس یکی از ایزدان همین نقش را به عهده می‌گرفت. در این فرآیند زنان نازا برای حاجت‌جویی به اماکن مقدس و یا پدیده‌های طبیعی دخیل می‌بستند. در نتیجه بر پایه‌ی همین پنداره، گره از کار فرو بسته‌ی آنان گشوده می‌شد و آبستن می‌گردیدند.

چنین راه‌کاری را هنا (سارا) همسر ابراهیم نیز آزموده بود تا با باروری، فرزند او اسماعیل (به معنای "نامش خداست") به خداوند وقف شود. او به واقع باور داشت که خداوند اسماعیل را در رحم او نهاده‌است.^۱ باوری که بنا به پاره‌ای از گزاره‌های مسیحی، مریم هم بر آن اصرار می‌ورزید. در ضمن همین رسم هم‌اکنون نیز بین ساکنان فلات به روشنی برگزار می‌گردد. آنان برای راه‌یابی به چنین هدفی به "بقاع متبرکه" و امام‌زاده‌ها توسل می‌جویند. چنان‌که نام‌گذاری فرزندانشان هم در استقبال از نام همان امامان و امام‌زاده‌ها به انجام می‌رسد.

در ونامیایی رویه‌ی دیگری از رسم وقف فرزند به ایزدان، قداست فرزند نیز لحاظ می‌گردید. با این شگرد فرزند به بهانه‌ی انتساب به ایزدان قداست می‌یافت و از وجاهتی ویژه در جامعه سود می‌جست. بنا بر این "شجره‌نامه‌ها" و نسب‌نامه‌هایی هم برای بازتاب همین وابستگی‌ها سامان پذیرفت تا ادعا شود که آنان از کارکردی ایزدما‌بانه برای رستگاری و بلاگردانی از انسان‌ها سود می‌جویند.

با چنین روی‌کردی در تورات همه‌ی اقوام یهود از نسب‌نامه‌ی ویژه‌ای بهره می‌گیرند چنان‌که گروه‌های بسته‌ای از هر قوم تشکیل می‌گردد. در همین راستا مغان نیز به تبار خویش پای‌بند بودند تا جایی که سرکوب‌های داریوش اول و شاهان پس از او به هیچ وجه نتوانست از انسجام درونی آنان جلوگیری نماید. آنان همیشه پیش از

۱ - فریزر، جیمز جرج؛ شاخه‌ی زرین پژوهشی در جادو و دین، ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران، آگاه، چاپ ششم، ص ۳۸۲.

آن‌که از جایی تأثیر گیرند، بر پیرامون خویش اثر و مهر ماندگاری انگاره‌ها و جهان‌بینی خود را بر جای نهاده‌اند. به نظر می‌رسد که مغان با درآمیزی هدف‌مند و هم‌سویی ظاهری با آیین زردشتی، بخش وسیعی از آموزه‌های خود را در دل این آیین بر جا گذاشته باشند. بعدها مسلمانان ایران نیز از نمونه‌های مغانی‌گری که با خودانگاری‌های قوم‌باورانه‌ی سامیان هم‌سویی داشت، الگوبرداری نمودند تا بنیاد "شجره‌ی سادات" در گستره‌ی فلات پای گیرد. به واقع باوری سامان گرفت که بر پایه‌ی آن چنین می‌پنداشتند که "سادات" از توانایی و اقتدار پدرمآبانه‌ای سود می‌جویند که می‌توانند همچون پدر و جد خویش بر روند طبیعی حوادث تأثیر گذارند. در افسانه‌های یونان هم می‌توان به درستی چنین نقش‌هایی را از فرزندان زیوس و یا ایزدان دیگر سراغ گرفت.

همچنین بیگاری گرفتن‌ها و "اجباری" بردن‌ها در دنیای امروز، همه از رسم‌هایی مایه می‌گیرند که از یک سری رسوم قدیمی به جا مانده‌اند. چنان‌که بیگاری گرفتن و اجباری بردن هم با داستان وقف فرزندان چندان بیگانگی ندارد. امروزه در نام‌گذاری فرزندان هم نمونه‌هایی از داستان وقف به چشم می‌آید. با این روی‌کرد آنانی که آرزوی داشتن پسری را در دل دارند پس از دستیابی به آرزوی خویش، طبق آدابی او را به "امام رضا" وقف می‌کنند و نام محمدرضا یا علی‌رضا را برای او برمی‌گزینند. غلام‌حسین، غلام‌رضا، بی‌بی‌فاطمه، رضاعلی، قوچ‌علی، شیرعلی، زهراسلطان، گداعلی، رجب‌علی، تیرداد، مهرداد و خداداد همه بخشی از نام‌واژه‌هایی هستند که در کهن‌الگوهای مردمان فلات ایران با همین باورها هم‌سان‌سازی گردیده‌اند.

در دنیای جدید هرچند سنت وقف از درون‌مایه‌ی اصلی خود تهی

می‌گردد، ولی همچنان رویه‌هایی از آن به آشکارا در دیدرس ما قرار می‌گیرد. زیرا امروزه نیز "خادمان" امامان و امامزاده‌های شیعه نمودگاری از وقف را به اجرا می‌گذارند. در این فرآیند وقف از سوی پدر صورت نمی‌پذیرد بل که اشخاص و افراد متمکن و خاص بنا به اقتضای اجتماعی با تظاهر و عوام‌فریبی به چنین رسمی گردن می‌نهند تا آنان را خادم حرم بشمارند. هم‌چنان که برای غبارروبی از فضای حرم جارو به دست می‌گیرند تا با ظاهرنامایی سنتی را به نمایش گذارند. اما خدمت‌گزاری حرم را همچنان خادمانی بر عهده می‌گیرند که در قبال مزد به کار خویش دل نهاده‌اند.

از دوره‌ی صفویان به بعد شاهان ایرانی هم خود را "خادمان بارگاه" امامان دانسته‌اند. حتا گاهی فراتر از آن رفته، "کلب آستان" نام می‌گیرند. در نشانه‌گذاری از چنین رسمی مساجد ایران هم خادمانی برای خود دارند. در نمونه‌های فرامرزی از این رسم پادشاهان عربستان هم خود را خادم "حرمین شریفین" می‌شناسند.

ج • فریب‌کاری کاهنان

در الگوگزینی از پرستش‌گران معابد و پرستش‌گاه‌های باستانی، حاجت‌جویی و نیازبری به امامزاده‌ها، هم‌اکنون نیز بین ایرانیان روایی آشکار دارد. چنان‌که راه‌کاری نیز برای رده‌بندی موضوعی این امامزاده‌ها بر پایه‌ی نوع بلاگردانی از نیازآوران و حاجت‌جویان، همچنان بین توده‌های وامانده از مصایب اجتماعی مشاهده می‌گردد. در سایه‌ی همین نگاه در گستره‌ی گیلان امامزاده‌ها ضمن کثرت از نفوذ و جایگاه ویژه‌ای بین مردم سود می‌جویند. چنان‌که مردم گیلان تا نیم قرن پیش به

آشکارا چنین سازوکاری را پی می گرفتند. توده‌های مردمی که از رفاه همگانی بی‌بهره بودند به طبع برای بلاگردانی و رفع نیازهای لاعلاج خویش به چنین ترفندی دل خوش می‌نمودند.

بر این اساس نیازهای فردی و اجتماعی انسان‌ها حسب موضوع دسته‌بندی می‌گردید تا هم‌سو با آن‌ها کارکرد اختصاصی هر امام‌زاده‌ای به تفکیک تعیین شود. در این روی‌کرد همچنین شأن و منزلت هر امام‌زاده‌ای نیز با فزونی زائران و نیازبران آن نشانه‌گذاری می‌گردید. با این همه مراجعان و زائران امام‌زاده‌ها همه بر مبنای نوع و موضوع حاجت‌جویی و نیازآوریشان دسته‌بندی می‌شدند. چنان‌که در همین راستا زنان نازا هم به امام‌زاده‌ی ویژه‌ی خویش توسل می‌جستند. اما در این فرآیند "متولی" نقش کاهن معبد را به عهده می‌گرفت. او حاجت‌جویی زنان را به بیتوته‌ای شبانه در امام‌زاده منوط می‌نمود تا بدون اینکه ترس و واهمه‌ای به خود راه دهند، به تنهایی در اتاق ویژه‌ای شب را به صبح آورند. در نتیجه او نشانه‌های قدیسی را به زائر می‌سپرد تا "قدیس" با هم‌آهنگی به اتاق پای‌گذارد، به گونه‌ای که از رفتار قدیس‌مآبانه‌ی او زائر آستن گردد. به طور طبیعی با همین شگرد و شیوه زئران بسیاری در نیازآوری به امام‌زاده، حاجت می‌یافتند!

در ریشه‌یابی تاریخی از چنین پدیده‌ای "الیاده" آن را به معبد ایزدان در "بخش‌هایی از مشرق در عهد باستان" منتسب می‌داند. او می‌نویسد: «دختران دوشیزه شبی را در معبد یکی از ایزدان می‌گذراندند و به وسیله‌ی ایزد (به واقع به وسیله کاهن و خادم خدا و یا "پیک" او که به صورت غریبه‌ای وارد می‌شد) باردار می‌شدند.»^۱ هرچند رسم وقف

۱ - الیاده، میرچا (۱۹۰۷-۱۹۸۶م): اسطوره بازگشت جاودانه: ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، طهوری، چاپ دوم، ص ۱۱۸. (جمعه‌ی توضیحی از نویسنده است.)

دختران به پرستش‌گاه‌ها و معابد از درون مایه‌ای آیینی سود می‌جوید اما استفاده‌های "ناصواب" از آن به واسطه‌ی خادمان و کاهنان نیز پدیده‌ای طبیعی می‌نماید. با این‌همه بنا به فریب‌کاری و نیرنگ متولیان و کارگزاران معبد، قداست اماکن مقدس هم فزونی می‌گرفت. با این ترفند ضمن آن‌که زنان صاحب فرزند می‌گردیدند؛ فرزندانشان نیز در انتساب به ایزدان و قدیسان از امتیاز ویژه‌ای برخوردار می‌شدند. واگویی‌های انجیل لوقا از زندگی عیسا و مریم هم، چنین برآیندی را پیش روی ما می‌گذارد. انجیل لوقا نه فقط عیسا را محصول طبیعی وقف مریم به بیت‌المقدس می‌داند بل که یادآور می‌شود که خود او هم بنا به خواست پدر و مادرش (مریم و یوسف) به همین مکان مقدس وقف گردیده بود.

همچنین "فریزر" نیز مانند "الیاده" بر سنت ناصواب کاهنان و خادمان پرستش‌گاه‌ها برای فریب زنان اصرار می‌ورزد. او این رسم شیادانه و دغل‌کارانه را به طنز "عروسی مقدس" می‌نامد. چنان‌که در بازتاب نمونه‌هایی از آن، به رسم‌های برآمده از معبد "بعل" در شهر بابل اشاره می‌نماید. بابلیان، برج معبد بعل را به هیأت هرمی هشت اشکوبه بر بلندای شهر برافراشته بودند که در اشکوب هشتم برج پرستش‌گاه، تختی بزرگ و میزی زرین قرار داشت. کسی را به این مکان راه نبود «مگر یک زن که به اعتقاد کاهنان کلدانی خدا او را از میان همه‌ی زنان بابل برمی‌گزید. می‌گفتند که خود خدا شب‌هنگام به پرستش‌گاه می‌آمد و در بستر بزرگ می‌خوابید، و زن به عنوان همسر خدا نمی‌بایست با مرد فانی درآمیزد.»^۱ در بازسازی رسم منع انسان‌ها از ازدواج با ایزد- بانوان، چنین

۱- فریزر، جیمز جرج (۱۸۵۴-۱۹۴۱): شاخه‌ی زرین پژوهشی در جادو و دین، ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران، آگاه، چاپ ششم، ص ۱۹۰.

رسمی را در قرآن نیز الگوبرداری نموده‌اند. ولی در این الگویابی، پیامبر را بر جای گاه خداوند می‌نشانند. چنان‌که بنا به فرمان الهی زنان پیامبر، مادر "مؤمنان" به شمار می‌آیند که همه‌ی مسلمانان از ازدواج با آنان نهی شده‌اند.^۱

همچنین "فریزر" در واگویی‌ای از گزارش‌های "ابن بطوطه"، یادآور می‌شود که مسلمانان "مالدیو" پرستش‌گاهی را در کنار دریا ساخته بودند که هر ماه به قید قرعه باکره‌ای را به آنجا می‌فرستادند تا آن‌که "اجنه" شبانه از کشتی به خشکی پای می‌گذاشتند و دختر را تصاحب می‌نمودند. اما «آخرین دختری را که بدین گونه وقف اجنه شده بود بربری دیندار نجات داد. او با قدرت قرآن جن را به دریا بازگرداند.» بدون واجویی از صحنه‌آرایی این نمایش، یادآور می‌شود که در باور مسلمانان، قرآن‌گریزی جن و دیو روایی کامل دارد. شمس‌الدین حافظ نیز چنین نگاهی را تأیید می‌نماید:

زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه باک

دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند^۲

در همین راستا به نظر می‌رسد که کلیساهای امروزی هم علی‌رغم تظاهر به مقدس‌مآبی، گونه‌هایی از جشن-کامه‌ها را با بازسازی لازم پذیرفته باشند. چنین پدیده‌ای از هم‌سان‌سازی و هم‌دلی نهانی کشیشان با مردم در بهره‌برداری و تمتع از این جشن‌ها حکایت دارد. در الگوگزینی از این فرآیند کریسمس نمونه و نمودگار روشنی به شمار می‌آید. با احتساب این دیدگاه که جشن-کامه‌ها به تمامی

۱- قرآن: ۳۲/۶. (النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم و ازواجه امهاتهم... پیامبر از خود مؤمنان به آنها نزدیکتر و سزاوارتر است و همسران او در حکم مادران ایشان هستند.... بهاءالدین خرمشاهی)

۲- فریزر، جیمز جرج، پیشین: ص ۱۹۴.

۳- حافظ، شمس‌الدین محمد؛ دیوان، تصحیح ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران، شهاب ناشر، ۱۳۸۲، غزلیات ذیل حرف دال. به ظاهر حافظ مصرع دوم بیت یادشده را در تضمین از سعدی آورده‌اند. سعدی می‌گوید: دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند/ آدمیزاده نگهدار که قرآن برد.

در پایان هر سال برگزار می‌گردیده‌اند، چنین نگاهی به روشنی مورد تأکید قرار می‌گیرد. واریسی آیین‌های کریسمس نیز بر ماندگاری و پابرجایی بن‌مایه‌هایی از جشن - کامه‌های باستانی در سازه‌ی درونی آن اصرار می‌ورزد. با این فرآیند علی‌رغم تعدیل‌های اعمال شده در بازسازی آیین‌ها، اصحاب و عمده‌ی کلیسا نتوانسته‌اند در نشانه‌زدایی از آن‌ها به منظور ناهم‌سانی با جشن - کامه‌های باستانی پیروز گردند. ضمن واجوبی و کندوکاو در بن‌مایه‌های به‌جا مانده از جشن - آیین‌های عیسا مسیح، جشن "یحیای تعمید دهنده" را هم می‌توان برگرفته از جشن - کامه‌های رم باستان ارزیابی نمود.^۱ در این جشن مردم رم برای ستایش و پاس‌داشت ایزد آب بر قایق‌های گل‌آذین می‌نشستند و به شادکامی می‌پرداختند.

در ضمن چه بسا دین‌مردان به منظور مشروعیت بخشیدن به هرزه‌کاری‌های خویش متن‌های مقدس را با بازنویسی لازم ارایه نموده‌اند تا در نص‌ها و متن‌های دینی امتیاز و جایگاه ویژه‌ای برای دین‌بارگان ترسیم گردد. چنان‌که ضمن گزارش‌گونه‌هایی از متن‌های این‌چنینی، در "وندیداد" قاتل سگ آبی را محکوم می‌نمایند تا «دختر مرد نادیده‌ای را چون توانی به روان سگ آبی، به اشون مردی بدهد».^۲ در این فرآیند مردی که سگ آبی را می‌کشد به آشکارا و بر اساس حکم دینی یکی از خواهران و یا دختران خود را به پرهیزگاران و اشونان وقف می‌کند تا «از گناه کردار ناروای خویش، پاک شود».^۳ سگ آبی نیز با کاربری همین درون‌مایه‌ها به آشکارا بر جایگاه حیوان - خدای باروری می‌نشیند. تا جایی که با همین خاستگاه، "فراوانی

۱ - فریزر، جیمز جرج: پیشین، ص ۲۰۷.

۲ - وندیداد: فرگرد چهار دهم، بند ۱۵۵.

۳ - پیشین: بند ۱۸۵.

و افزونی و رویش گیاه و گندم^۱ به او وابسته می‌گردد. همچنین انتساب سگ به آب هم به پیدایی چنین باوری یاری می‌رساند. باوری که ضمن تأکید بر نقش‌آفرینی آن از جایگاه ایزد آب و باروری، کارکرد پری دریایی را به ذهن تداعی می‌نماید. با تمامی این زمینه‌ها در دیرینگی چنین اندیشه‌ای شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند تا سگ آبی یادگار حیوان - خداهایی دانسته شود که پیش از پیدایی آیین زردشت بین آریاییان و یا ساکنان بومی فلات روایی داشته‌اند.

گرچه به نظر می‌رسد دین مردان زردشتی این گونه پنداره‌ها را با تساهل و یا تعدد در وندیداد نهاده باشند، تا رضایت‌مندی و خوشنودی پیروان چنین انگاره‌هایی را فراهم نمایند اما در وندیداد پادافره‌ی کشتندگان سگ آبی با وقف و اهدای دوشیزه‌ای از خواهران و یا دختران قاتلان، به مردان اشون و راست‌کار پایان نمی‌پذیرد. زیرا بنا به دیدگاه آنان با کشتن سگ آبی خشک‌سالی و ناباروری پدیدار می‌گردد. با این نگاه چالش با چنین پدیده‌ای را با کشتن قاتل و تقاص از او به انجام می‌رسانند تا رویش گیاهان بر گستره‌ی زمین آغاز شود.^۲

در پس سازوکاری که برای رویارویی و چالش با مرگ سگ آبی و قاتل او پیش‌نهاد می‌گردد بن‌مایه‌ای را می‌توان بازجست که بر پایه‌ی آن قاتل با کشتن سگ، روح او را برای زایش و باروری در اختیار دارد. در نتیجه آنان می‌پنداشتند با کشتن قاتل، روح سگ آبی را باز می‌ستانند.

به همین منظور وندیداد برای پایان‌بخشی به خشک‌سالی و بلاگردانی از زمینیان، راه‌کاری ارایه می‌نماید تا «سگ آبی را بکشند و سه شبانروز در برابر آتش فروزان و برسم دسته بسته، هوم بر دست گیرند و روان آن

۱ - پیشین: فرگرد سیزدهم، ۵۵-۵۴.

۲ - پیشین: ۵۶.

سگ را نیاز پیشکش آورند.^۱ بر پایه‌ی این داده‌ها ترس و واهمه از آنجا ریشه می‌گیرد که مبادا روان سگ به منظور باروری نباتات و گیاهان به زمین بازنگردد. با همین دیدگاه، گرچه قاتل، روان سگ را در اختیار دارد ولی آنان با کشتن قاتل و برگزاری آیین‌های بلاگردانی به نیاز و حاجت خویش دست می‌یابند.

در ضمن دین مردانِ نص‌نویس نیرنگی را در "خودنوشته"های وندیداد به کار گرفته‌اند تا بر مبنای آن دختران و دوشیزگان به شکل رسمی آیینی به مردان اشون و راست‌کار (روحانیان) وقف شوند. در حالی که در گزاره‌های دیگر همیشه وقف با واگذاری دوشیزگان برای ایزد باروری صورت می‌گیرد. با همین ترفند موبدان زردشتی زیرکانه خود را بر جایگاه ایزد باروری نشانده‌اند تا به نقش‌آفرینی خود در باروری دختران، قداست بخشند.

در همین راستا با ماندگاری گونه‌هایی از رفتار اجتماعی در دوره‌های اخیر، همچنان بر مانایی و پا برجایی رسم وقف فرزندان بین مردمان زمانه‌ی ما گواهی می‌دهد. چنان‌که رسم اهدای دختر از سوی رعیت به "ارباب"، سویه‌هایی از همین آیین را پوشش می‌دهد. در این هم‌پوشانی دختر رعیت در خانه‌ی ارباب به بیگاری گرفته می‌شد تا آنجا که اگر ارباب به ازدواج دختر با یکی از رعایا رضا می‌داد، پیش از ازدواج او را "تصرف" می‌نمود. بنا بر این در ملک ارباب همه چیز مایملک او تصور می‌شد. در نتیجه مردم نیز به شکل طبیعی بر اساس سلطه‌ی بی‌چون‌وچرای جبر اجتماعی بر زندگی آنان، به چنین رسمی گردن می‌نهادند.

داستان "دختر رعیت" نوشته‌ی "م. ا. به‌آذین" گوشه‌هایی از

همین رسم را به نمایش می‌گذارد، در این داستان "به‌آذین" بنا به ضرورت‌های برآمده از جامعه در تقابل با حاکمیت و اقتدار بلامنازع نظام ارباب-رعیتی، از پذیرش وقف دختران رعیت به ارباب به عنوان رسمی به ظاهر مشروع و همگانی سر باز می‌زند.

همچنین روحانیان هم به مثابه‌ی اهرم‌های مشروعیت‌بخشی به کار ارباب، نه فقط تمهیدات و زمینه‌چینی‌های لازم را برای رعایت جوانب شرعی چنین رسمی فراهم می‌دیدند، بلکه خود نیز به سنت ارباب اقتدا می‌نمودند. با این روی‌کرد اهدای دختر به "بیت آقا" نیز فریضه‌ای مسلم به شمار می‌آمد. با این فرآیند روحانیان با عمل به "سنت حسنه"، چنین رسمی را پاس می‌داشتند.

در ضمن، حضور دختران وقفی در خانه‌ی ارباب و آقا چیزی از اعتبار همسر اصلی آنان نمی‌کاست، بلکه چه بسا به جای‌گاه آنان هم می‌افزود. چرا که او در نقش "خانم خانم‌ها"، زنان بیش‌تری را تحت پوشش می‌گرفت. به واقع خانم خانم‌ها در خانه‌ی ارباب و یا "بیت آقا" همان نقش شاه-بانو (ملکه) را در کاخ شاهی به اجرا می‌گذاشت. بر این اساس او کدبانویی بود که خاتونی و خانومی خانه را به او می‌سپردند.

با افزودن به زنان خانه به شکل وقف و اهدا یا تملک و تصاحب دختران، حرم‌سراها سامان پذیرفت. چنان‌که با هدف‌گذاری لازم، اداره‌ی حرم‌سرا را نیز به خواجگانی وامی‌گذاشتند که مخنت و امرد بودند. گرچه اینان به همین دلیل با خواجگان دیگر تفاوت داشتند اما با این همه صاحبان حرم‌سراها بین گروه خواجگان حرم‌سرای خویش از نظر جنسیتی وجه تمایزی نمی‌یافتند. زیرا آنان هر که را که به ظاهر در زن‌آمیزی ناکارآمد می‌نمود، خواجه می‌پنداشتند. بنا

بر این چه بسا از سوی خواجگان زمینه‌های لازم برای جفت‌یابی و یا هم‌سان‌گزینی‌های جنسیتی در خود حرم‌سرا هم فراهم می‌گردید. سوای از این در صورت به کارگماری مردان در اداره‌ی حرم‌سراها، آنان را خصی می‌نمودند. در این راه‌کار، بیضه‌های گماشته را با سنگی می‌کوبیدند تا مردانگی را از او بازگیرند. ارباب و آقا نیز هم‌سو با شاهان زن‌باره، میل و خواهش انسان را فروخته در خایه‌هایی می‌دانستند که با امحای آن کار را تمام شده می‌یافتند. چون آنان تغییر ظاهری بر چهره‌ی بی‌خایگان را، گواهی بر مدعای خویش می‌گرفتند.

اثرگذاری انگاره‌هایی از این دست را در طراحی عمومی، نماسازی درونی، و فضاپردازی سازه‌های ایران هم به روشنی می‌توان پی گرفت. چنان‌که سازه‌ی درونی بناهای ایرانی از دو فضای متفاوت اندرونی و بیرونی تشکیل می‌گردد. بیرونی، ایوان، تالارها و اتاق‌های حاشیه‌ی تالار را در بر می‌گیرد که همه به درب اصلی ورودی ساختمان راه دارند، همان جایی که نمای بیرونی و ظاهری ساختمان برای عامه‌ی مردم به نمایش درمی‌آید. اما اندرونی فضای پشت و پستوی بیرونی را می‌نمایاند. رفت‌وآمد "بیرونی"ها برای دیدار با شاه، آقا و ارباب فقط در بیرونی ساختمان صورت می‌پذیرفت. فضای بیرون مختص مردان بود، اما فضای اندرون به زنان و اهل حرم اختصاص داشت.

در این‌گونه سازه‌ها اندرونی فضایی زنانه به شمار می‌آمد که "خانم خانم‌ها" بر آن حکومت می‌نمود. در اندرونی حضور آقا و یا آقایان محرم با اهل حرم فقط در ساعات خاصی از روز انجام می‌گرفت. همچنین اندرونی‌ها بنا به گستردگی خویش با راه‌پله‌هایی به طبقه‌ی زیرین می‌پیوست. در زیرزمین ساختمان هم اموری را سامان می‌دادند که به نحوی با زنان ارتباط داشت. بنا بر این فرآوری و آماده‌سازی

غذا، شست و شو، مدیریت درون بخشی زنان حرم سرا و مسایلی از این دست در زیرزمین های ساختمان انجام می پذیرفت.

چه بسا اندرونی به طور عادی با دری از پشت ساختمان به کوی و برزن شهر و یا باغ عمومی می پیوست. زنان نیز از همین درب برای رفت و آمدهای ویژه ی خویش سود می جستند. در ضمن این درب نیمه مخفی موجب می شد تا آنان به حمام عمومی یا منزل نزدیکان و کسان خویش دسترسی داشته باشند. بنا به پوششی که برای زن ایرانی تعریف می شد به راحتی هرگونه رفت و آمد او از اندرون به فضای عمومی شهر مخفی می ماند. پوشش زن نیز به مثابه ی فضای اندرونی عمل می نمود و ارتباط او را با فضای مردانه مسدود می کرد.

در همین راستا یادآور می شود، که نمایه پردازی از فضای اندرونی و بیرونی سازه های ایرانی در "داستان - نامه"ی نامه های ایرانی اثر منتسکیو، مجموعه ی سفرنامه های ناصرالدین شاه و فیلم "ناصرالدین شاه آکتور سینما" به کارگردانی محسن مخملباف، به خوبی بازتاب می یابد.

کرده‌ی سیم

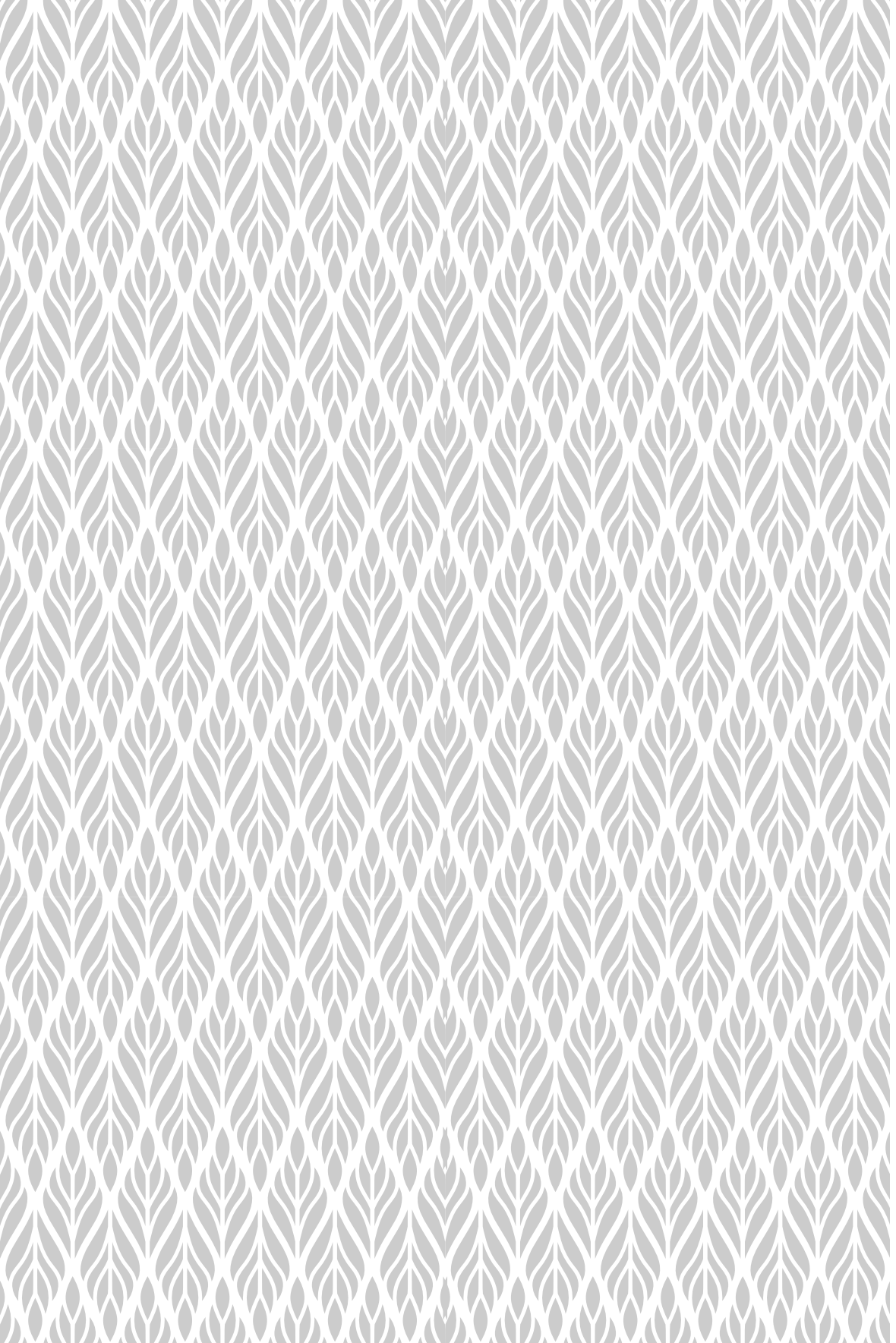
سازه‌های جنسیتی

الف- انسان تک‌ریختی

ب- جداسری جنسیتی

ج- انسان تک‌پایه‌ای

د- جنسیت‌زدایی



الف • انسان تک‌ریختی

اگر در دیدگاهی از "حافظ"، کام‌جویی انسان به پردازش "طرحی نو" از جهان منوط می‌گردد، نگرهی دیگری همیشه در ذهن آدمی حضور داشته که سازه‌های انسان - آفریده را برای دستیابی به خویش‌کاری و شادکامی مناسب نمی‌دانست. شاید به همین دلیل مردمان پاره‌ای از جوامع بشری، با الگوگزینی و سودجویی از سازوکار گونه‌هایی از گیاهان در تولید مثل، راه‌کارهایی را پیش‌نهاد می‌کردند تا مردمان زمانه در تن‌کامگی شیوه‌های نوتری را بیازمایند. ضمن آن‌که انسان‌های نخستین هم در دست‌سازه‌های خود چنین اندیشه‌ای را به یادگار نهاده‌اند؛ چنان‌که بخش وسیعی از همین پنداره‌ها بعدها به استوره‌ها و افسانه‌ها نیز راه یافتند.

یادآور می‌شود که در دوره‌ی "مس‌سنگی" در اکثر مناطق ایران نگاره‌گری و پیکره‌سازی از زنان رواج داشت. در همین راستا با گونه‌هایی از پیکرک‌های زنان برهنه که از گل ساخته می‌شد، زنانگی‌شان را به شکل مثلی نمایانده‌اند تا بر جنسیت مادینه بودن آن‌ها تأکید ورزند.^۱ یکی از همین پیکرک‌های گلی که در "تپه یحیا" پیدا شده از کهنگی و امتیاز ویژه‌ای سود می‌جوید. گفته می‌شود تاریخ این دست‌سازه‌ی گلی به ۵۵۰۰ تا ۴۵۰۰ پ.م. برمی‌گردد. پیکرک یادشده بانویی خشن را می‌نمایاند که ابعاد بدن و چهره‌ی او را غیر واقعی طراحی نموده‌اند. «آن چه که این پیکرک را بسیار منحصر

به فرد و استثنایی ساخته سوراخ روی سر و خطوط روی گردن اوست.» چنان‌که از این سوراخ به عنوان "پیش‌آب‌گاه" تأویل نموده‌اند و خطوط گردن را نیز نقشی از آلت مردانه دانسته‌اند. به روشنی «در مواجهه با این پیکرک شاهد پیکرک انسان تک‌ریختی هستیم که هم زن است و هم مرد.»^۱

بازآفرینی انسان تک‌ریختی در پیکرک‌های زنانه تأمل‌برانگیز می‌نماید. به نظر می‌رسد پیش از آن‌که "انسان تک‌سازه‌ای" در قالب مردانه، آرزو و آرمان مردان را بازتاب دهد، چنین باوری بین زنان روایی داشت. شاید چنین دیدگاهی از چیرگی اجتماعی زنان بر مردان در دوره‌ای ویژه حکایت داشته باشد. دوره‌ای که اقتدار اجتماعی زن در جامعه‌ی مادرسالارانه را در خود بازتاب می‌دهد. با این‌همه خلق و خوی تمامیت‌جویانه‌ی زنان را نیز نباید در بازتاب و ماندگاری چنین اندیشه‌ای نادیده انگاشت.

سایه‌های چنین پنداره‌ای را هم‌چنین می‌توان در داستان "رزم سهراب با گردآفرید" نشان گرفت. در داستان یادشده گردآفرید که از اسارت هجیر به دست سهراب بر می‌آشوبد، گیسوانش را زیر زره نهان می‌کند و با ظاهری مردانه به جنگ سهراب می‌شتابد. اما او در پیکار خویش با سهراب تاب نمی‌آورد و با فریب و نیرنگ از او می‌گریزد و به دژ پناه می‌برد. با این روی‌کرد گردآفرید در نبرد با سهراب به تمامی نمایش مردانه‌ای را از خود بر جای می‌گذارد:

به پیش سپاه اندر آمد چو گرد
چو رعد خروشان یکی و یله کرد
که گردان کدامند و جنگ‌آوران

دلیران و کارآزموده سران
که برمن یکی آزمون را بجنگ
بگردد بسان دلاور نهنگ^۱

گفتنی است که با این تصویرپردازی‌ها فقط با افتادن "خود" از سر "گردآفرید"، جنسیت او آشکار می‌گردد. چنان‌که جنسیت او هم با همین طره‌های بلند نشانه‌گذاری می‌شود و گر نه، او از تمامی ویژگی‌های مردانه بهره دارد.

سویه‌هایی از داستان گردآفرید را بین "عیاران" ایرانی نیز می‌توان بازیافت. هم‌چنان که در شاه‌نامه‌ی فردوسی نمونه‌هایی از نوع "گردویه" را هم می‌توان بر آن افزود. گردویه خواهر و همسر بهرام چوبینه در سپاهی‌گری جای‌گاه ویژه‌ای داشت به گونه‌ای که در نبردهای چندین ساله برادرش با خسرو پرویز از فرمان‌دهان اصلی او به شمار می‌آمد. او پس از مرگ بهرام برای پاسخ‌گویی به خواستاران خویش، با سپاهیان خود به شور نشست تا به هم‌فکری و رای‌زنی آنان در هم‌سرگزینی تمکین نماید. با همین روی‌کرد همسرگزینی برای گردویه رویه‌هایی از کارگزاری برای چیدمان نیرو در میدان جنگ را نشانه می‌گیرد تا آن‌که از وانمایی جنسیتی برای همسررداری نشان یابد.

در دوره‌ی هخامنشی هم هرچند تندیس زنان با لباس بلند و جاهت یافت، ولی سبک و شیوه‌ای از آرایش پسرانه بین زنان باب شد که انعکاس آن را در پیکره‌ها و تندیس‌های این دوره به روشنی می‌توان مشاهده نمود. این گونه از آرایش پسرانه علی‌رغم باب شدن بین زنان، از سوی شاهان و درباریان نیز الگوداری گردید؛ چنان‌که بر

۱- فردوسی، ابوالقاسم؛ شاه‌نامه، تصحیح ژول مول، امیرکبیر چاپ سوم، جلد دوم، ص ۴۹.

"دیوارنگاره"های تخت جمشید نیز به چشم می‌آید. جدای از این بر اساس تندیس‌های به جا مانده از زنان در دوران اشکانی، الگوگزینی این‌چنینی از آرایش موی سر در آن دوره هم روایی داشت. آیا با چنین الگویی از آرایش پسرانه، زنان می‌خواستند جنسیت مردانه‌ای را از خود به نمایش گذارند؟ به طور حتم در ناخودآگاه زنان عصر هخامنشی و اشکانی چنین باوری حضور داشت تا آنان جنسیتی تک‌سازه‌ای از انسان را نشانه‌گذاری نمایند. چنان‌که روی‌کردی از این گونه را در داستان گردآفرید و گردویه هم به کار گرفته‌اند.

در استوره‌های یونان هم گونه‌های ویژه‌ای از "تک‌سازه"ای‌ها را می‌توان بازشناخت. این آفرینه‌ها یک بار برای همیشه می‌زیند و از باززایی و تولید مثل بی‌نصیب می‌مانند. در یکی از همین افسانه‌ها جلوه‌نمایی زنانه را به "هرمافرودیت"، پسر مشترک "آفرودیت" و "هرمس" سپرده‌اند. بر این اساس وقتی که هرمافرودیت با هدف شناگری و تن‌شویه راهی دریا گردید، پری دریایی "سالماسیس" او را دید و به او دل باخت. در این افسانه نقشی را که در داستان‌ها برای تن‌شویه و شناگری، همیشه به زنان سپرده‌اند، به هرما فرودیت می‌سپارند.

اما هرمافرودیت به دلیل شرم، از عشق پری دریایی سر باز زد. سالماسیس نیز دستانش را دور کمر او حلقه کرد. «آنان گونه‌ی مضاعفی یافتند که نه مرد بود و نه زن؛ گویی از جنس واحدی نبودند، اما در عین حال دو جنسیت مخالف داشتند.»^۱ هرچند پری دریایی، هرمافرودیت را به ژرفای دریا انداخت، ولی او از سالماسیس فرمان‌روای دریا، درخواست نمود تا هر که در آب‌های دریاچه شنا کند، از "مردی" بازماند.

۱- ژیران، فیلیکس؛ پیشین، ص ۱۵۸.

در گونه‌های افسانه‌ای، اغلب "پری" را به شکل ایزد - بانو نشانه‌گذاری نموده‌اند. اما در نمونه‌ی یاد شده نقشی غیر از این به او می‌سپارند. چنان‌که در این نمودگار، پری به جوانی دل می‌بازد که مردانگی خویش را با هدف تن‌شویه در آب دریاچه به نمایش می‌گذارد. همچنین در این گزاره با الگوگزینی از باکرگان و دوشیزگان شناگر، تن‌شویه و شناگری در چشمه و دریا را به مرد سپرده‌اند تا مرد به جای نظر‌بازی و دیده‌بانی، پیکرش را به پری دریایی بنمایاند. هرچند این نقش‌آفرینی بی‌هدف صورت پذیرد، ولی با این همه، جابه‌جایی نقش‌ها از پدیده‌ای غیر متعارف نشان می‌یابد. به هر حال آن‌که می‌بیند خریدار است و آنچه که دیده می‌شود جنسی است برای فروش. در طبیعت ازدواج‌های رسمی، زن جنسی است که به فروش رسانده می‌شود و حال آن‌که مرد بر خرید جنس زن تأکید دارد. اجرای "صیغه عقد" نیز چنین گزاره‌ای را القا می‌کند. زن "طرف ایجاب" قرار می‌گیرد، اما مرد "طرف قبول" را برعهده دارد. سوای از این در "هم‌آمیزی" سالماسیس با هرمافرودیت "جنسیت‌یابی" جدید متنفی گردید. یا به عبارتی دیگر، گونه‌ی مضاعفی خلق شد که "نه مرد بود و نه زن، اما درعین حال دو جنسیت مخالف داشتند." به واقع آنان دو نوع و دو سرده‌ی متفاوت ماندند. با چنین روی‌کردی چون پری دریایی نه می‌زاید و نه می‌زایاند، در نتیجه به طور طبیعی تک‌ریختی و تک‌سازه‌ای تأویل می‌پذیرد. با این فرآیند در افسانه‌ی یاد شده پری و ایزد هرمافرودیت از تکثر و تولید مثل باز می‌مانند. چنان‌که بازستانی مردانگی شناگران دریاچه هم به چنین راه‌بردی اشاره دارد. آنان به باشندگان و انسان‌هایی تبدیل می‌شوند که نسلشان در سرده‌ی آدمیان انقراض می‌پذیرد.

باور به آفرینه‌های تک‌ساختی به فراوان در پنداره‌های استوره‌ای ایرانیان مشاهده می‌گردد. در این استوره‌ها گرچه همه‌ی پدیده‌های طبیعی از کارکردی مردانه و یا زنانه سود می‌جستند ولی آب، زمین، گیاه و ماهی را، هم چنان ماده می‌دانستند.^۱ با همین روی‌کرد سرده‌ی گیاهان و ماهیان از گونه‌ی واحدی نشان می‌یافتند که ماده بود. به درستی تلاش زنان برای نمایش انسان‌های تک‌ساختی نیز از گونه‌هایی همانند گیاه و ماهی الگوبرداری می‌گردید. زیرا آنان به تجمیع کارکردهای جنسیتی دوگانه بین این پدیده‌ها باور داشتند. در این فرآیند زن نیز می‌توانست همانند گیاه و ماهی به تنهایی جنسیت دوگانه‌ای از خود به نمایش گذارد. بر این اساس افسانه‌هایی هم بر پایه‌ی تک‌ساختی بودن گیاه و ماهی بین مردم رواج گرفت تا بر روایی آن تأکید گردد. با الگوگزایی از این افسانه‌ها جفت‌یابی از نگاه زن نیز چندان وجاهتی را در بر نداشت. تا جایی که تن‌شوییه‌ی مادر سوشیانت به منظور باروری، ویژگی دو جنسیتی آب را عرضه می‌داشت. بنا بر این با همین نهاده‌ها زن دنیایی را جست‌وجو می‌نمود که با اعتماد به نفس، استقلال عمل و جداسری جنسیتی حضور طبیعی خود را به نمایش گذارد. ضمن آن‌که چنین روی‌کردی با طبیعت تمامیت‌خواهی جنس زن نیز هم‌خوانی و هم‌نوایی داشت.

در ضمن چه بسا در نمونه‌هایی دیگر کارکردهای جنسیتی دوگانه را از پدیده‌های طبیعی بازگرفته‌اند و تمامی این پدیده‌ها از جنسیتی یگانه نشان می‌یابند. چنان‌که زمین، فقط با جنسیت زنانه هدف‌گذاری گردید. در بین اقوام دیگر نیز نشانه‌هایی از زن‌گونگی زمین به روشنی دیده می‌شود. در همین سامانه آسمان نیز از کارکردی مردانه نشان

۱ - بندهش هندی: متنی به زبان پارسی میانه (پهلوی ساسانی)، فردیناند یوستی، تصحیح و ترجمه رفیع بهزادی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۵/۳۹.

می‌جوید تا زمین را به همسری خویش برگزیند. در استوره‌های ایرانی اهورامزدا (آسمان و پدر) چنین روی‌کردی را در همسری خویش با سپندارمذ (زمین و مادر) به انجام می‌برد.

ب • جداسری جنسیتی

در برخی از استوره‌های ایرانی آسمان، فلز، باد و آتش از جنسیتی نرینه بهره می‌گیرند که نیازی به جفت و همسر در آن‌ها دیده نمی‌شود.^۱ همچنین در روشنای همین پنداره‌ی استوره‌ای پدیده‌های طبیعی را نیز هم‌چون انسان جان‌دار دانسته‌اند. اما بر پایه‌ی گزاره‌های یادشده "جان‌داران طبیعی" از گونه‌های جنسیتی یگانه‌ای نشان می‌جویند که هرچند مردانگی آن‌ها را به نمایش می‌گذارد ولی در باززایی به جفت‌گزینی نیازی ندارند. زیرا آنان بدون اینکه جفتی در کار باشد با تکثر از ذات خویش گونه‌هایی از خود را می‌زایند.

همچنان که جان‌بخشی به پدیده‌های طبیعی از سوی انسان‌های نخستین، از نقش‌آفرینی و یا کارکرد بلازایی و یا بلاگردانی این پدیده‌ها مایه می‌گیرد. انسان که ماندگاری و مانایی خود را به دم و بازدم وابسته می‌دید از نقش‌آفرینی هوا (باد) در این فرآیند به پنداره‌ی روح‌بخشی و جان‌افزایی در پدیده‌های هستی روی آورد. چنان‌که ماندگاری باد و هوا به پایداری و دوام روح در انگاره‌ی انسان‌ها انجامید. همچنین ایرانیان با "نر" پنداری آسمان، فلز، باد و آتش، توان‌مندی و اقتدار به ظاهر مردانه‌ی این پدیده‌ها را هدف‌گذاری نموده‌اند. اما با نشانه‌گیری از کارکرد مردانه‌ی برخی از پدیده‌های طبیعی،

۱- بندهش هندی: پیشین (هکذا).

پنداره‌ای سامان پذیرفت تا به انسان (مرد) بیاوراند که او به تنهایی می‌تواند بدون اینکه به جفت مکمل نیاز باشد، نمونه‌ای از خود را بیافریند. در همین راستا افسانه‌هایی نیز شکل گرفت تا هم‌چنان به چنین باوری روایی بخشد. هم‌چنین زن‌ستیزی و آلوده‌انگاری زنان از سوی مردان به شکل‌گیری این افسانه‌ها یاری رساند. هم‌چنان که مردان هم در اقتدار بلامنازع خویش در جامعه‌ی پدرتبار و مردسالار به سازوکاری مناسب برای گناه‌زدایی از حریم خود نیاز داشتند. آنان در عرصه‌ی اقتدار مردانه‌ی خویش جهت تسجیل و سامان‌بخشی ساختار پدرمآبانه‌ی هرم قدرت به چنین راه‌کاری دست می‌یازیدند تا در پرهیز و احتراز از آلوده‌زایی ساختار حکومتی، به آشکارا هر گناهی را با فرافکنی لازم به جنس زن واگذارند.

در نشانه‌جویی از چنین بن‌مایه‌ای نظامی در مثنوی اسکندرنامه‌ی خویش، فصلی را به "احوال اسکندر با سقراط" اختصاص می‌دهد. گویا نگاه او در جست‌وجوی شهر آرمانی، سرزمین یونان و فیلسوفان آن را مناسب می‌یابد. چراکه به نظر می‌رسد روشن‌بینان زمانه‌ی او چنین نمودگار و الگویی را به عنوان حربه‌ای در مصاف و رویارویی با اندیشه‌های ناسازگار رسمی، کارآمد می‌دیدند.

او یونان را به این دلیل کانون فلسفه و علم می‌پنداشت که آن را زادگاه فیلسوفانی همچون سقراط یافته بود. به نظر می‌رسد نظامی نیز به همین اعتبار از آن به مثابه‌ی سرزمینی آرمانی یاد می‌کند. در نتیجه او تمامی آرزوها و آمال خویش را به "یونان‌نشینان آن روزگار" نسبت می‌دهد تا جایی که این آرزوها با نگاه و نگره‌ی تاریخی ایرانیان نیز هم‌خوانی و هم‌سویی می‌یابد.

در همین راستا حکیم گنجه یافته‌هایش را به نظم می‌کشد تا در

نمایه‌هایی وهم‌آلود از سقراط و یونان، خواسته‌ها و پنداره‌های خود را بنمایاند. از این منظر و با این دیدگاه او در گزارش خویش از سقراط، یونانیان را انسان‌های زاهدی می‌بیند که آسایش دنیا را جویا نیستند و آلائش شهوت را وانهاده‌اند. همچنان که در نمایه‌سازی و تصویرپردازی‌های داستان هم یونانیان مردمانی اهل ریاضت‌اند، که کم‌خوری و بسیاردانی را پیشه‌ی خود نموده‌اند.

اما نظامی پا را از این هم فراتر می‌گذارد. به گونه‌ای که مدعی می‌شود آنان شراب نمی‌نوشیدند و در الگو‌گزینی از دیدگاه خویش تا جایی پیش رفتند که از هم‌آمیزی و تن‌کامگی دست کشیدند. در نتیجه نسل آنان هم در حال انقراض و نابودی بود. چنان‌که افسانه‌ی موهنی را پیش می‌کشد تا ضمن آن بر این نکته نظر تأکید ورزد که در روزگار سقراط، مردان خون خود را می‌ریختند تا با زنان نیامیزند.

در گزارش نظامی یونانیان برای پیش‌برد چنین هدفی به دریا روی آوردند تا با این شگرد و ترفند ضمن خویش‌ن‌داری از زنان جدایی و دوری جویند و از پیوند و هم‌آمیزی با آنان بپرهیزند. به همین منظور برای جداسری کشتی‌هایی را هم فراهم دیدند تا ضمن تفکیک جنسیتی برای همیشه در دریا بزنند.

ز خشکی به دریا کشیدند بار

ز پیوند گشتند پرهیزگار

زنان را ز مردان پیرداختند

جداگانه‌شان کشتی‌ای ساختند

به مردانگی خون خود ریختند

بمردند و با زن نیامیختند

به گیتی چنین بود بنیادشان

که تخمه ز گیتی بر افتادشان^۱

نظامی همه‌ی این‌ها را پیش‌زمینه قرار می‌دهد تا مقدمه‌ای برای شناسایی سقراط قرار گیرد. با این پنداره‌ها، او که سقراط، افلاتون، ارستو و تعداد دیگری از فیلسوفان یونان (در مجموع هفت تن) را هم عصر تصور می‌نمود، از سقراط خردمندی آرمانی می‌آفریند که در سرزمین رؤیایی یونان می‌زید. همچنین در همین الگوسازی‌ها حکیم نظامی آرمان‌هایش را به جامعه‌ی یونان و مردمان آن نسبت می‌دهد تا اسکندر نمونه‌ای پیامبرگونه برای فرمان‌روایی بر آنان شمرده گردد. اما در فراسوی نگاه نظامی به جامعه و فیلسوفان موهوم یونان، انسان ایرانی به وضوح و روشنی دیده می‌شود. چون در واریسی چنین شیوه و شگردی به روشنی انسان آرمانی او رخ می‌نماید، انسانی که فقط برای ایرانیان الگو و نمونه قرار می‌گیرد.

انسان آرمانی ایرانیان از شهوت می‌پرهیزد، هم‌آمیزی زنان را می‌نکوهد و به ریاضت و خلوت‌گزینی دل می‌سپارد. چنان‌که تمامی این‌ها الگوهایی است که در عرفان ما نمود می‌یابد. آیا عرفان ایرانی که راهکارهایی از این نوع را فراروی مردمان فلات قرار می‌دهد، در قول و فعل خویش صداقت دارد؟

نظامی نیز به این تناقض و دوگانگی پی برده بود. اما بی تفاوت آن را وامی‌نهاد. زیرا خود می‌گوید: "که تخمه ز گیتی بر افتادشان." انگار گستره‌ی زمین بدون جماعت انسان برای او پذیرفتنی‌تر باشد. به هر حال آن چه نظامی از آن به عنوان یافته‌های مطلوب خویش نام می‌برد، به یک شوخی اخلاقی بیش‌تر شباهت دارد تا آن‌که این راه‌کار اخلاقی به عنوان اکسیری برای زیستن و زندگی الگو قرار گیرد. او

۱ - نظامی گنجوی، نظام‌الدین الیاس: خمسه نظامی بر اساس چاپ آکادمی علوم آذربایجان، تهران، هرمس، ۱۳۸۵، ص ۷-۱۰۶۶.

متأسفانه علی‌رغم الگوگزینی آرمانی خویش، به روشنی فضیلت و کمال مطلوب را در اتلاف و امحای سردهی آدمی و خودکشی نوع انسان می‌بیند.

همچنین باور و برداشت حکیم نظامی از زنان جامعه‌اش، در گزارش موهوم او از سقراط و زمانه‌ی او تبلور می‌یابد. او نه فقط فضیلت و نیکویی را در پرهیز از زن و جداسری از آنان می‌داند؛ بل که بر این آشفته‌سری و پریشان‌بینی صحنه می‌گذارد که با تفکیک جنسیتی زنان از مردان، هر گروه از آنان در کشتی ویژه‌ای در دریا رها شوند. با این‌همه چنین پنداره‌ی ناصواب و مذمومی در نگاه و نظر نظامی، کمال مطلوب تصور می‌شد.

چون در کهن‌الگوهای ایرانی زنان مجموعه‌ای واحد به شمار می‌آیند که آلودگی همه‌ی اجزای این مجموعه را در نورددیده باشد بنا بر این نظامی نیز در نمونه‌جویی و الگویابی خویش زن را در ذاتش آلوده و آلوده‌زا می‌یابد که هم‌آمیزی با او انسان (مرد) را به آلودگی می‌کشانند. با این روی‌کرد تصویرهای ذهنی او با کارکرد استوره‌ای "جهی" انطباق دارد.

چهره‌ای که در ادبیات زردشتی از جهی نشان می‌دهند او را دختر اهریمن می‌شناسانند که همه‌ی زنان از نوع و سرده‌ی او شمرده می‌شوند.^۱ بنا براین نوع زن در سرده‌ی آدمیان (مردان) قرار نمی‌گیرد؛ او اهریمن زاده‌ای است که به اهریمن منتسب می‌گردد.

درهمین راستا یادآور می‌شود که در استوره‌های یونان هم سویه‌هایی از این استوره را می‌توان جست‌وجو نمود. چنان‌که از قومی به نام آمازون گزارش کرده‌اند که گویا زنان جنگ‌آور آن از

۱ - فرنیچ دادگی، بندهش، گزارنده مهرداد بهار، تهران، توس، چاپ سوم، ۱۰۸ (ص ۸۳).

قفقاز به "کاپادوکیه" آمده بودند. آنان طرح حکومت بر سرزمینی را در آنجا ریختند که شاه - بانویشان بر آن فرمان می‌راند. در این سرزمین طبق سنتی عمومی و رسمی همگانی مردان حق حضور نداشتند. «آنان سالی یک بار به نواحی مجاور خود به سرزمین گارگرنسی‌ها می‌کوچیدند تا همسران موقت برگزینند و با آنان بیامیزند. از میان فرزندانی که بدین گونه زاده می‌شدند، تنها دختران را برمی‌گزیدند.»^۱ نمونه‌ی یادشده بر هم‌سویی آنچه که نظامی در اسکندرنامه در خصوص جداسری مردان از زنان یاد می‌کند، اصرار می‌ورزد. چنان‌که سایه‌هایی از همین افسانه به روشنی در گزارش نظامی هم به چشم می‌خورد.

چون خاست‌گاهی استوره‌ای برای این گزارش تصور می‌شود، پس در شرایط حاضر تأویل و کاربری آن در زمان تاریخی مشکل می‌نماید. چراکه با واقعیت‌های برنهاد از طبیعت و سرشت انسان هم‌خوانی ندارد. ولی با این‌همه می‌توان آن را پرداخته‌ی پنداره‌ی انسان‌هایی دانست که با نیازسنجی‌های لازم از آرزوها و آرمان‌هایشان، به آفرینش آن دست زده‌اند.

ج • انسان تک‌پایه‌ای

تولد انسان بدون حضور زن و در فضایی خارج از رحم، رؤیا و پنداره‌ای را پیش روی انسان قرار می‌دهد، که همچنان در بخشی از کهن‌الگوهای او سامان می‌پذیرد. چنین دیدگاهی اصرار دارد که با حذف نقش‌آفرینی زن در آفرینش انسان، پالایش گیتی را از آلودگی

۱ - ژیران، فلیکس؛ پیشین، ص ۱۲۰.

و گناه تضمین نماید. اما ایرانیان در نمایه پردازی و الگوگزینی از زن، نقش و جای گاه او در سازه‌ی هستی را با نمایش اشکال انتزاعی متنوعی از همین بن‌مایه به کار گرفته‌اند. چنان‌که ناهید (اناهید) را مادر باکره‌ی مهر می‌پنداشتند، بدون اینکه برای فرآیند این زایش پدری متصور باشند.

هم‌چنین ایرانیان در انعکاس و بازتاب چنین دیدگاهی فروهر زردشت را از آسمان به زمین می‌آورند، تا با این شگرد به پاک‌ی روح و فروهر او تأکید ورزند. با این روی‌کرد سوشیانت‌های هزاره‌ای که فرزند او به شمار می‌آیند از دوشیزه‌هایی می‌زایند که بنا به تقویم هزاره‌ای بدون حضور او از نطفه‌اش متولد خواهند شد.

نمودگار روشنی از چنین بن‌مایه‌ای را در داستان سلامان و ابدال نیز به کار گرفته‌اند. در این داستان نطفه را به تنهایی "تخم" مرد می‌پندارند، تا به گمان خویش به بهانه‌ی پرهیز از آلایش شهوت‌رانی و زن‌آمیزی، ابتکار خود را در "تولید" انسان (مرد) نشان دهند.

در سلامان و ابدال، عبدالرحمان جامی با عنایت به آموزه‌های شخصیت داستانی خویش (حکیم نیک‌خواه) شهوت زن را می‌نکوهد. چنان‌که در این افسانه "نطفه"ی پادشاه را بدون "شهوت" از "صلب" او بیرون می‌کشند، تا در مکانی بیرون از رحم ببالد.

کرد چون دانا حکیم نیک‌خواه

شهوت زن را نکوهش پیش شاه

ساخت تدبیری به دانش‌کاندر آن

ماند حیران فکرِ دانشوران

نطفه را بی شهوت از صلبش گشاد

در محلی جز رحم آرام داد

بعد نه ماه گشت پیدا ز آن محل

کودکی بی عیب و طفلی بی خلل^۱

ضمن تحسین چنین ابداعی، لازم به یادآوری است که جامی به اتکای این سازوکار، در داستان خود هیچ جایگاهی را برای زن در تولد فرزند در نظر نمی‌گیرد. حتا او نطفه را نیز به تنهایی همان "تخم" مرد می‌داند. در ضمن او بر پایه‌ی خیال و رؤیا، باروری همین نطفه‌ی مردانه را در فضایی غیر از رحم، واقعی می‌پندارد. بر این اساس فرزند این رؤیا نیز سلامان نام می‌گیرد تا با این نام‌گذاری بر "سالم" بودن و "سلامت" جنس و نوع او تأکید ورزد:

چون ز هر عیشی سلامت یافتند

از سلامت نام او بشکافتند

سالم از آفت تن و اندام او

ز آسمان آمد سلامان نام او^۲

همچنین هرچند یکی از منابع آغازین داستان سلامان و ابسال را، قصه‌ی "حی بن یقظان" (زنده‌بیدار) ابن سینا دانسته‌اند، ولی با این همه بن‌مایه‌ی اصلی این قصه، پیشینه‌ای بیش از این دارد؛ ضمن آن‌که هدف‌گذاری کلی آن هم به منظور تحقق بخشی به آرزو و آرمان انسان سامان می‌پذیرد. با تمامی این احوال ابن سینا از چنین داستان‌هایی زیرکانه در خصوص القای داده‌هایش در سازه‌ی "عقول عشره" سود می‌جوید.

اما در داستان جامی برخلاف گمانه‌زنی و پیش‌بینی "حکیم نیکخواه"، سلامان در جوانی به ابسال دایه‌ی کودکی خویش دل باخت و با او

۱ - جامی، نورالدین عبدالرحمان: سلامان و ابسال، با شرح و سنجش در آن با روایت‌های پورسینا و حنین بن اسحاق و مقولاتی در تمثیل‌شناسی تألیف محمد

روشن، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲، ص ۴۲۰ (بیت ۴۰۳-۳۹۹).

۲ - پیشین: بیت ۴۰۴-۴۰۳.

درآمیخت. ولی پدر، او را از این کار بازداشت تا با "جداسری" از دایه (معشوق) پادشاهی را به او واگذارد. برای رسیدن به چنین هدفی تصویری از زهره را به او نشان دادند. سلامان هم به این تصویر و نشانگان دل سپرد. چنان‌که در نهایت ابدال را وانهاد و با زهره آشنا و انباز گشت.

درضمن داستان سلامان و ابدال جامی در هدف‌گذاری کلی خویش با داستان شاه و کنیزک جلال‌الدین محمد بلخی هم‌سو قرار می‌گیرد. چنان‌که هر دو داستان بن‌مایه‌های مشترکی را تعقیب می‌نمایند. این بن‌مایه‌ها با دیدگاه و نکته‌نظرهای ابن‌سینا در توجیه و تأویل از "نفس" و "عقل" هم‌گونی و هم‌سانی دارند. در رمزگشایی از داستان یادشده، پادشاه "عقل فعال" را نمایندگی می‌کند. اما سلامان نام - واژه‌ای است که بنا به درون‌مایه و اشاره‌ی واژگانی آن، همان "نفس ناطقه" به شمار می‌آید. تا جایی که از این جای‌گاه با عقل فعال (پدر و پادشاه) هم‌خوانی و هم‌نوایی می‌یابد.

اما حکیم نیک‌خواه که واسطگی و میانجی‌گری پدر (پادشاه و خداوند) را با فرزند (سلامان = انسان) به عهده می‌گیرد، در واقع نقش روح‌القدس و جبرئیل (در زردشتی‌گری بهمن) را ایفا می‌نماید. او بازگشت نفس ناطقه را به شکل نفس مطمئنه به اصل خویش تضمین می‌کند. ولی ابدال که از نفس اماره نشان می‌یابد، به واقع همان فاحشه‌ی بزرگی است که در تورات و انجیل حضور فعال دارد؛ چیزی که در زردشتی‌گری عصر ساسانی به وسیله و واسطه‌ی "جهی" نشانه‌گذاری می‌گردد. با عنایت به این‌که، چه در ادبیات زردشتی و چه در مکاشفه‌ی یوحنا فاحشه‌ی بزرگ بر روی آب‌ها می‌نشیند تا آلودگی را بر گستره‌ی زمین بپراکند، نام‌گذاری و وجه تسمیه‌ی ابدال

هم شاید پشتوانه‌ای برای این مدعا به شمار آید. در داستان سلامان و ابدال، آرمانی سامان می‌پذیرد که بر پایه‌ی آن پادشاهی را در همین جهان بر تخت بنشانند که در تولد و زایش این پادشاه نقشی به زن واگذار نگردد. زیرا چون آفرینندگان داستان زن را از پایه و اساس آلوده می‌پنداشتند، در نتیجه به نقش‌آفرینی او برای باززایی انسانی نمونه و الگو نیز بدگمان باقی می‌ماندند. گرچه علی‌رغم این دیدگاه سلامان پس از بالندگی و جوانی با دایه‌ی خویش ابدال درآمیخت، ولی به واقع گزارش‌گر داستان هم‌چنان می‌خواهد با این گزاره بر درستی ادعای خویش تأکید ورزد.

داستان پردازان سلامان و ابدال، در فراسوی قصه‌ی خویش سرزمینی آرمانی و رؤیایی را تصور نموده‌اند تا بر گستره‌ی آن پادشاهی را بر اریکه‌ی قدرت بنشانند که آلودگی را در کالبد و روان او راهی نباشد. با این نگاه سلامان و ابدال را می‌توان اثری آرمانی پنداشت. به واقع انسان‌هایی که بنا به آزمون خویش از جهان، چنین داستانی را در ذهنشان پرداخته‌اند، مجموعه‌ی پادشاهان را در جغرافیای هستی آلوده می‌پندارند. با این همه نباید از نظر دور داشت که گزاره‌های داستان بر این باور تأکید می‌ورزند که زن، انسان (مرد) را می‌آلاید. هرچند نابه‌هنجاری‌های رفتاری شاهان و حاکمان ستم‌پیشه در ترغیب و تشویق مردمان فلات به آفرینش داستانی از نوع سلامان و ابدال شکی باقی نمی‌گذارد، ولی به کارگیری گزینه‌ای نامناسب برای جبران و تاوان کاستی‌ها و تنگناها شگفت‌آور می‌نماید. چنان‌که در این نمایه‌ها علت اصلی آسیب‌های جامعه را در ناکارآمدی دانش و عدم بضاعت مادی و معنوی انسان زمانه‌ی خویش، جهت تغییر در نظم اجتماعی نمی‌جویند، بل که آن را نتیجه‌ی طبیعی حضور زن بر

گستره‌ی هستی ارزیابی می‌کنند.

با این‌همه گرچه ناتوانی مردمان روزگار جامی یا پیش از آن در تأویل ناکارآمد و غیرعلمی از پدیده‌های اجتماع، منطقی به نظر می‌رسد ولی با تأکید بر چنین ضعفی فرافکنی در نقش و جای‌گاه آفرینندگی زن در جامعه توجیه‌پذیر نخواهد بود.

در داستان جامی، پادشاه با کارگزاری و راهنمایی "حکیم دانا" ترفندی را به کار می‌گیرد تا سلمان از ابدال دل بشوید. همچنان که ضمن این ترفند سلمان با نگاه به تصویری از زهره به او دل می‌سپارد. در بن‌مایه‌های سامی، زهره با نقش‌آفرینی خویش در استوره‌ی هاروت و ماروت کارکردی به ظاهر منفی از خود به یادگاد می‌گذارد. تا جایی که او به مثابه‌ی خنیاگر و مطربی فلک، هاروت و ماروت را به فساد و آلودگی می‌کشانند.

در گستره‌ای از هم‌افزایی‌های فرهنگی چنین روی‌کردی از شخصیت زهره هم‌اکنون هم در ادبیات ما به چشم می‌آید. پس از پیدایی اسلام هنرمندان ما نقش‌آفرینی ساقی و خنیاگر فلک را به زهره سپرده‌اند. با این نقش‌گزینی به روشنی می‌توان او را ایزد شراب و موسیقی به شمار آورد. در ضمن پیش از فروپاشی ساسانیان در ادبیات زردشتی متأخر نقش دیگری به او می‌سپارند، چنان‌که او با ناهید (آناهید) یکی گرفته می‌شود.

از سویی دیگر در آیین مهر، آناهیتا (آناهید) مادر باکره‌ی مهر شناسنده می‌گردد. نقشی که در باور عمومی مردم پس از پیدایی آیین عیسا و محمد به مریم و یا فاطمه سپرده شد. چنان‌که در ادبیات میتراپی، آناهیتا را با ویژگی‌هایی شناساندند که بعدها مریم هم با همان نمایه‌ها به وصف درآمد. صدیقه، طاهره و باکره را می‌توان

بخشی از همین اوصاف اخلاقی به شمار آورد.

در دوره‌های اقتدار زردشتی‌گری، از سوی زردشتیان بن‌مایه‌ی زایش مهر از مادری باکره هم‌سان‌سازی گردید تا سوشیانت‌ها از مادرانی باکره زاییده شوند؛ چیزی که در دوره و زمانه‌ای دیگر توسط مسیحیان نیز الگوبرداری گردید. همچنین چنان‌که مشاهده می‌شود در این داستان نام سلمان نیز از آسمان به او اهدا شد. شیوه‌ای که آن را به روشنی در نام‌گذاری عیسا هم به کار گرفته‌اند. با این نگاه به دلیل نقش‌آفرینی عیسا و سلمان برای پرهیز از زن‌کامگی و ناپاکی شهوت، آنان هر دو در آسمان نام‌گذاری شدند.

در داستان سلمان و ابدال بن‌مایه‌های فراوانی از استوره‌های ایرانی به چشم می‌آید، که متأسفانه از دید منتقدان پنهان مانده‌اند. با این روی‌کرد هر چند نام‌گذاری سلمان در آسمان صورت پذیرفت، ولی برخلاف بافت درونی اکثر داستان‌های ایرانی، در پردازش داستان سلمان و ابدال انسان و خرد او محور و مبنا قرار می‌گیرد. چنان‌که خرافه از آن نوع که از آسمان بر سر انسان‌ها می‌بارد، در آن جای‌گاهی ندارد. همچنین در اثر یادشده مشکل برآمده از زمین، به دست زمینیان و حکیم نیک‌خواه گشوده می‌شود. همچنان که ضمن الگوگزینی داستان، عقل و خرد به عنوان محور اصلی جهت‌دستیابی به منزل و مقصود آرمانی هدف‌گذاری می‌گردد.

با این راه‌کار بنا به دیدگاه داستان‌پرداز، جامعه‌ی آرمانی با رای و خرد حکیمانی اداره خواهد شد که با سیاست‌گذاری خردمندانه‌ی خویش بر کارگزاران جامعه چیرگی و سیطره دارند. با چنین برآیندی آنان برای راه‌بری خردمندانه‌ی جامعه، راه‌بردهای خود را به کارگزاران ارایه خواهند نمود. تا جایی که در این سازوکار، کارگزاران فقط در

حد عوامل اجرایی عمل نمایند.

چنین فرآیندی ایجاب می‌کند که بر فرآوری بخش‌هایی از درون‌مایه‌ی اصلی داستان سلمان و ابسال، در فراسوی فلات تأکید گردد. با این نگاه طبیعی است چنین اثری را جایی پرورانده باشند که انسان خردمند و آرمانی برای آفرینش "آرمان‌شهر" خویش پای پیش می‌گذارد. با چنین دیدگاهی این اثر را باید محصول طبیعی فلسفه یونان به شمار آورد؛ هرچند دایه‌ی اصلی آن فلاسفه‌ی ایرانی بوده باشند. چنان‌که در دوره‌های ویژه‌ای پس از پیدایی اسلام این فیلسوفان گرچه در ایران زیسته‌اند، ولی پرورش‌یافته‌ی دبستان‌های فلسفی یونان به حساب می‌آیند.

با این همه افزوده‌هایی نیز در داستان به چشم می‌آید؛ از آن جمله نقش‌هایی است که در آن به زنان سپرده‌اند. در همین نقش‌ها به وضوح و روشنی سایه‌هایی از کهن‌الگوهای مجموعه‌ی درون‌بخشی مردمان فلات بر جای مانده‌اند. ضمن آن‌که همچنان در درون‌مایه‌ی داستان، جای‌گاه خردورزی با محوریت چاره‌گری انسان، ستودنی و تحسین‌برانگیز می‌نماید. انسانی که خردورزی را بر دردهای برآمده از هستی مرهم می‌یابد.

د • جنسیت‌زدایی

انسان به منظور راه‌بردن به حریم جاودانگی، با تقلید از ایزدان رسم و آیین قربانی‌کردن را بنا نهاد. با چنین نگاهی چون ایزدان می‌کشتند تا زنده بمانند، انسان نیز با الگوگزینی از آنان همین شیوه و شگرد را برای خود برگزید تا با کشتار دیگران بی‌مرگی و بقای خود را تضمین

نماید. در بخشی از درون‌مایه‌ی "انسان‌کشی" یا قربانی‌کردن، پنداره‌ی سامان می‌گرفت تا چنین تصور شود که انسان قربانی‌شده نیز به هم‌راه ایزدان به جاودانگی دست خواهد یافت.

بنا بر این امروزه نیز به دلیل ماندگاری این پنداره، انسان‌هایی با هدف کسب جاودانگی، خود به قربان‌گاه می‌روند تا قربانی گردند. اینان که "شهید" نام می‌گیرند نه فقط خود را جاودانه می‌انگارند، بل که انسان‌های دیگری هم به درستی راه و روش آنان باور دارند تا آنان جاودانه تصور شوند. چنان‌که آیین خاک‌سپاری آنان نیز به گونه‌ای ویژه برگزار می‌گردد. در نمونه‌هایی از این آیین‌ها شهید را بدون غسل به خاک می‌سپارند تا بر پاکی او تأکید شود. در نمونه‌هایی دیگر هم تدفین شهید بدون کفن صورت می‌پذیرد تا تمثیلی برای جاودانگی و نامیرایی او بیابند.

همچنین در آموزه‌های عرفانی ما پذیرش نیستی و نابودی تن، به منظور راه‌یابی به گونه‌ای از جاودانگی هدف‌گذاری می‌گردد، تا عارف جنسیت نوینی را از خود به نمایش گذارد. با همین جنسیت نو جنسیت گذشته‌ی او نیز به کنار زده می‌شود. در تأویل و توجیه این فرآیند عطار آموزه‌های خویش را با تمثیل‌گزینی از ققنوس (ققنوس) فراروی ما قرار می‌دهد. پرنده‌ای که از خاکستر خود دوباره می‌زاید. به واقع به آتش کشانده‌شدن ققنوس جنسیت موجود او را نفی می‌کند، اما باز تولد و باززایی او در خاکستر خویش، نوعی از جنسیت جدید را عرضه می‌دارد. عطار با این ترفند بر برآیند جاودانگی در زیستمان و زندگانی عارف صحه می‌گذارد.

از نگاه عطار جاوانگی هم‌چون زندگی در بطن هستی جریان دارد و در طبیعت آن نهان و نهفته است. چنان‌که در استوره‌ی یاد شده

برای گذار از زیایی هستی به نیستی مرگ و پس از آن باززایی ققنوس، هیچ نشان و نشانه‌ای از فراطبیعت مشاهده نمی‌گردد. او با زیرکی و ذکاوت ویژه‌ی خویش از همین ترفند در گره‌گشایی داستان منطق‌الطیر هم سود می‌جوید. تا آنجا که "سی‌مرغ" غیر از نما و تصویر خود چیزی را در آیین‌ی هستی نمی‌یابد. اما با این همه مرغان عطار در الگوگزینی و نشان‌یابی از جنسیت نو جنسیت گذشته‌ی خویش را وامی‌گذارند. تا آنجا که جنسیت جدید آنان را از تمامی مرغان هستی متمایز و ممتاز می‌نماید.

در همین راستا انسان عارف و صوفی با جنسیت نو راهی را تجربه می‌کند تا با نفی دنیای کهنه، دنیای جدیدی را بیازماید. انسان به زعم خویش با راه‌یابی به چنین دنیایی مرگ و نیستی را وامی‌نهد تا ضمن باززایی و بازتولد، زمان‌پذیری خود را نادیده انگارد. در این فرآیند، انسان زیستن در فرازمان را از زندگی ایزدانی نشانه می‌گیرد که در کهن‌الگوهای او نشان خود را به یادگار نهاده‌اند.

آیا انسان تاریخی خواهد توانست خود را از درد و رنج تاریخ وارهاوند؟ می‌توان پذیرفت که سنگینی رنج تاریخی بر ذهن انسان، او را به چنین وهم و وهنی سوق می‌دهد تا هم‌چون ایزدان از فراسوی تاریخ در فضایی جاودانه و بی‌کرانه، بی‌رنجی و بی‌دردی خود را واجوید. فضایی که دست‌یابی به آن با ابزار علمی و قالب‌های شناخته شده ممکن نخواهد بود.

به طبع پویایی و پایایی زندگی با گیرایی لذت و سرخوشی سامان می‌پذیرد که با وانهادن و پرهیز از آن چرخه‌ی هستی بر می‌آشوبد و از این آشوب و پریشانی حیات انسان هم مختل خواهد شد. با این همه در بازآفرینی سامانه‌هایی که نظامی و جامی آن‌ها را می‌شناساند،

وهم و پنداره‌ای به نمایش درمی‌آید تا انسان موهوم و خودشیفته‌ی آنان بتواند با تولید ابرمن (ego super) آرمان و آرزوی خود را به انجام رساند. دستیابی به چنین فرآیندی نیز با گونه‌هایی از جنسیت‌زدایی (desexuali) هدف‌گذاری می‌گردد.

چنان‌که در گزاره‌های آنان جنسیت‌زدایی با دور زدن و وانهادن تن‌کامگی و هم‌آمیزی بازتاب می‌یابد. به واقع نظامی و جامی هم‌سو با دیگر عارفان ما در نفی نظری اصل لذت و سرخوشی، اندیشه و انگاره‌ای را تعریف و توجیه می‌نمودند تا بر اساس آن بازتولید قهرمانان و ابرمن‌هایی به هیأت صوفی و عارف تسهیل گردد. در ضمن دبستان نظامی و جامی بر پایه‌ی آموزه‌های عرفان و تصوف، از چنین روی‌کردی آفرینش ابرمن‌هایی را انتظار دارند تا با ارزش‌گذاری درد و رنج انسان، لذت را به هیچ انگارند. برآیند طبیعی چنین سازوکاری هم با رهایی انسان‌ها از جبر اجتماعی نشانه‌گذاری می‌شود تا انسان وامانده در چنبره‌ی جبر و جور زمانه، به آسانی آن را درنوردد.

بنا بر این عارفان ما سویه‌ای از کارخانه‌ی ابرمن‌سازی را به ما نشان می‌دهند. چنان‌که گفته شد این کارخانه در تولید و بازتولید خویش ابرمردانی را می‌آفریند که به زعم آنان با پذیرش کابوس‌های درد و رنج، خویشتن (ego) خویش را از لذت و خوشی پالوده‌اند. زیرا آنان لذت را گونه‌ای از آلودگی می‌پنداشتند که لازمه‌ی پالایش را هم در دوری و برائت از آن می‌جستند. در نتیجه در حکمت‌ورزی‌ها و حکمت‌آموزی‌های تمامی عارفان، کام‌جویی و زن‌آمیزی شیوه و شگردی از حیوانی‌گری نموده می‌شود که "شهوت‌رانی" نام می‌گیرد. آنان در پنداره‌های خویش عرفان و ریاضت‌کشی را راه‌کار و ویژه‌ای برای انسان‌ها تصور می‌کنند تا نوع و سرده‌ی او از حیوان ممتاز گردد.

چنان‌که راه و روش وحدت وجودی با وانهادن شهوت‌رانی و سرکوب میل و خواهش جنسی، جنسیت‌زدایی از حریم "انسان کامل" را نشانه می‌گیرد. به زعم آنان با چنین سازوکاری هم‌گرایی و یگانگی در نظم هستی به منظور دستیابی به پاکی و جهان قدسی ممکن خواهد بود. اما به طبع از دیدگاه تجربی و ثبوت‌گرایانه با خویشتن‌داری و پرهیز از تن‌کامگی و هم‌آمیزی، دوره‌ی سردمزاجی و سرکوب آغاز خواهد شد، که در رفتار انسان‌ها به شکل انحراف طبیعی نمود می‌یابد. انحراف از طبیعت آدمی نه فقط به بی‌عاطفگی دگرآزارانه راه خواهد یافت، بل‌که نمونه‌های و هم‌آلود چنین باوری را می‌توان در نابه‌هنجاری‌ها و کج‌رفتاری‌های خودآزارانه‌ی آدم‌ها نیز نشانه‌یابی نمود.

با این روی‌کرد دگرآزاران و خودآزاران جنسی چه بسا به گونه‌ی یگانه‌ای از "جنسیت" باور دارند. در همین راستا خودآزار جنسی یکی از دو جنسیت سرده‌ی آدمی را نادیده می‌انگارد. هم‌چنان‌که دگرآزار جنسی هم با هدف تخریب سویه‌ای از جنسیت طرف مقابل، بر آن‌چه خود می‌پذیرد، اصرار می‌ورزد. آنان آشکارا کج‌راهه‌هایی از نابه‌هنجاری اجتماعی را برمی‌گزینند تا جهت جنسیت‌زدایی از حریم خویش با دور زدن طبیعت و هنجارهای رفتاری آدمیان، به گونه‌ای از جنسیت نو دست یابند. در نتیجه ضمن این بازتولید با نفی جنس مقابل نمونه واحدی از "خود" را می‌آفرینند و عرضه می‌دارند.

هم‌چنین با تقبیح تن‌کامگی و هم‌آمیزی چرخه‌ای از سرکوب سامان می‌پذیرد. در نمونه‌یابی از چنین فرآیندی آنجا که عارف و صوفی رنج را می‌پذیرد، خودآزاری قداست می‌یابد. با خودآزاری ارتباط انسانی نیز مخدوش می‌شود و به دیگرآزاری می‌انجامد. با همین برآیند درد با تکرار و تداوم به جای خوشی می‌نشیند و با بازتولید خویش و

جنسیت‌یابی مجدد "لذت" را استمرار می‌بخشد. اما چنین لذتی از درون‌مایه‌ی اصلی و هویتی خویش تهی خواهد بود، چون آن را از رنج انباشته‌اند. با این روی‌کرد در عرفان ما قالب و سازه‌ی واژه‌ها هم، مفاهیم و درون‌مایه‌های واقعی خویش را به چالش می‌گیرند تا هویت جدیدی برایشان تعریف گردد. در این سازوکار کلام و کلمه با دنیایی از دوگانگی و دوگونگی در معنا و مفهوم، ضمن ارزش‌گذاری نو و دوباره به مخاطب عرضه می‌شوند.

توضیح این‌که با ریاضت‌کشی عارفانه محوری از درد و رنج انسان را فرامی‌گیرد که هدف عمده‌ی آن را در جدایی از سرخوشی و تن‌کامگی نهاده‌اند. با فزونی ریاضت، به رنج نیز افزوده می‌گردد، تا جایی که لذت تن‌کامگی را به فراموشی بسپارند. آنان با همین جنسیت‌زدایی به گونه‌ی نوی (نویی) از جنسیت دست می‌یابند. جنس‌های جدید که جنسیت خود را در گذار از شهرهای درد و رنج باز یافته‌اند، "پیر" و "مراد" نام می‌گیرند. بنابراین پیر و مراد ابرمردانی هستند که در فرآیند بازتولید خویش نوع جدیدی از جنسیت را عرضه می‌دارند. همین جنسیت برای مریدان و رهروان نیز الگو قرار می‌گیرد تا آنان با طی مراحل و سلوک غم و رنج، به ابرمردان و قهرمانانی هم‌چون "پیر" بدل گردند.

بن‌مایه‌ی باززایی انسان از درد و رنج را "هدایت" نیز در شکل و قالبی امروزی، هنرمندانه بازسازی می‌نماید. چنان‌که راوی داستان "بوف کور" گزارش می‌کند: «یک نوع سرگیجه گوارا بمن دست داد. مثل این‌که در دنیای گمشده‌ای متولد شده بودم.»^۱ به روشنی "سرگیجه‌ی گوارا" همان فرآیندی را نشانه می‌گیرد که درویش و صوفی با نفی لذت به آن راه

۱ - هدایت، صادق؛ متن کامل بوف کور و زنده بگور، متن دست خط هدایت [به کوشش] م. ف. فرزانه، سوئد، نشر باران، ۱۳۹۴، ص ۸۵.

می‌یابند. تا جایی که پذیرش درد و رنج دنیای جدیدی را به روی او می‌گشاید. او با همین دنیای جدید با بازتولد خویش گونه‌ی نوی (نویی) از انسان را به مردمان زمانه می‌باوراند. درویش و صوفی هم از قهرمانی نشانه می‌جویند که با نفی سرخوشی دنیای قدیم را انکار می‌کند تا با پذیرش رنج و تلخی دنیای جدیدی بیافریند. از همین دنیای جدید با "باززایی" او، جنسیت نوین آغاز می‌شود.

با چنین روی‌کردی می‌توان پذیرفت که خودآزار با رفتار ویژه‌ی خویش به واقع هنجارهای شناخته شده و پذیرفته را نفی می‌نماید. او چون دنیای این هنجارها را بر نمی‌تابد در نتیجه با آزار خویش کام‌جویی یا تن‌کامگی را وامی‌گذارد تا با روی‌آوری به درد و غم، دنیایی را نشانه‌گذاری نماید که با هنجارهای مردمان زمانه هم‌خوانی و سازگاری ندارد. در همین فضاهاى ذهنی و در تقابل با آنچه فراروی اوست انسان جدیدی خلق می‌گردد که رفتار او در کالبد و قالب هنجارهای جامعه نمی‌گنجد.

با این همه بوف کور در تحسین رنج تا آن‌جا پیش می‌رود که مرگ را ارج می‌گذارد و از آن با نام- واژه‌ی اکسیر یاد می‌کند. اگر در واگویه‌های انسان از جاودانگی، شراب را نماد مناسبی یافته‌اند، بوف کور در "شراب ارغوانی، اکسیر مرگ" را باز می‌جوید.^۱ رنج‌مایه‌ی بوف کور قصیده‌ای است در ستایش مرگ، که راوی از آن بوی غزل می‌شنود. مرگ به تنهایی برای او دل‌خوش‌کنک و دنیای شیرین به شمار نمی‌آید، زیرا او در اکسیر مرگ "نیستی" را می‌جوید.^۲ اما نویسنده و راوی بوف کور به این دلیل مرگ را می‌ستاید، چون

۱- پیشین: ص ۷۸.

۲- پیشین: ص ۱۱۱.

«تنها مرگ است که دروغ نمیگوید.»^۱ چنان‌که «حضور مرگ همه موهومات را نیست و نابود می‌کند... ما را از فریبهای زندگی نجات می‌دهد.»^۲

گرچه هدایت راهیابی به مرگ را، به "نیستی" و عدم امکان راهبری به "زندگی دوباره" منوط می‌نماید، ولی با این‌همه او با نفی زندگی و تحسین مرگ، گونه‌ای از باززایی را انتظار دارد که در "ظلمت‌کده"ی هستی سامان می‌گیرد. ظلمتی که پیش از بودن و زایش در رحم مادر انسان (فرزند) را به یادگار گذاشت.

با همین فرآیند هدایت نیز به آشکارا در سازه‌های ناخودآگاه خود در جست‌وجوی مرگ و نیستی، جنسیت و هنجار خویش را وامی‌گذارد تا با تولد دوباره از نیستی و ظلمت، به جنسیت جدیدی دست یازد.

۱ - پیشین: ص ۱۱۳.

۲ - پیشین: ص ۱۱۳.

کرده‌ی چهارم

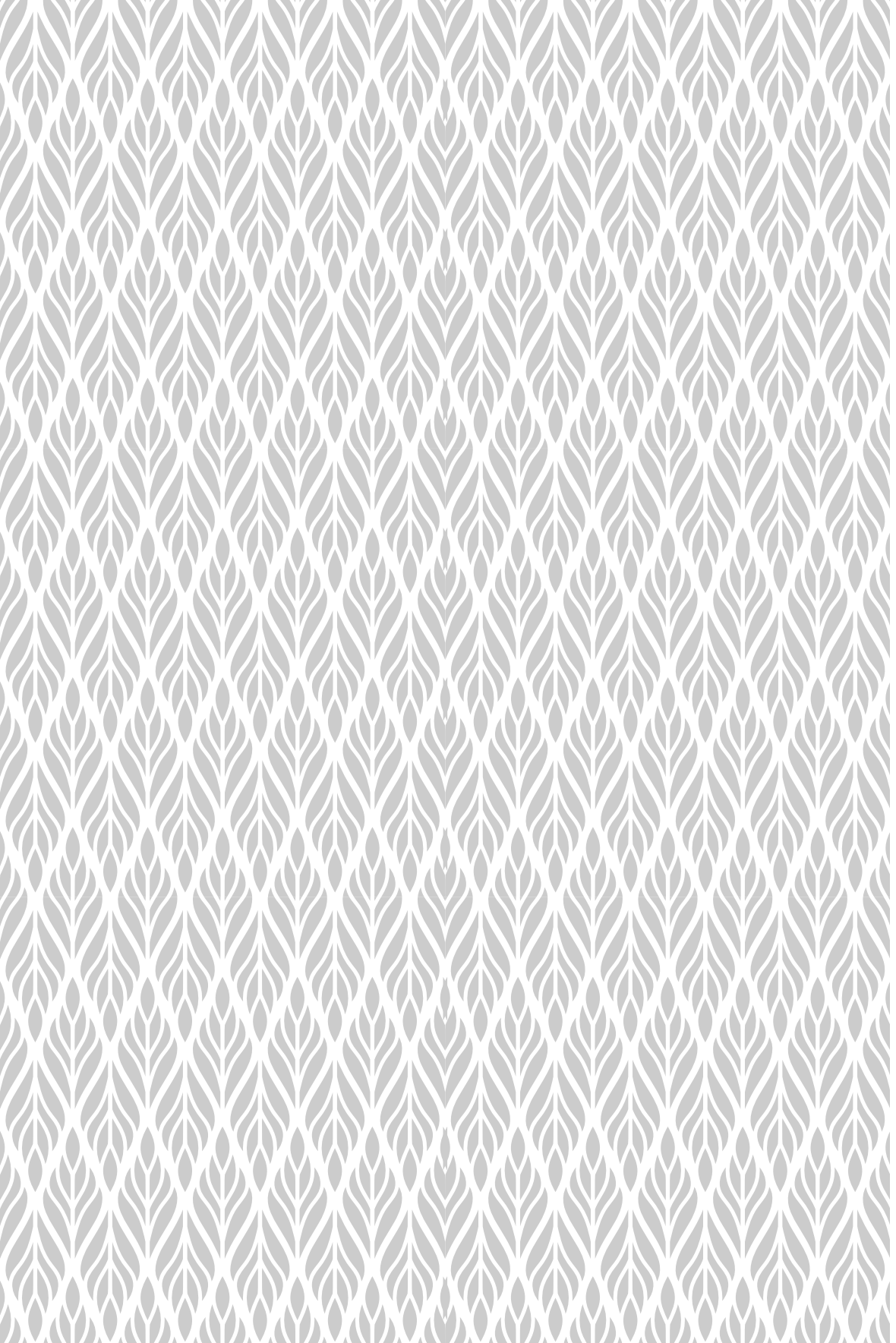
نشانگانی از باد

الف - نقش آفرینی آیینی

ب- ایزد باد

ج- نشانگان و نشانه‌ها

د- سایه‌های باد



الف • نقش آفرینی آیینی

در استوره‌ها و افسانه‌ها با تن‌شویه در آب‌گیر و چشمه‌سار پاکی و باگرگی زنان نشانه‌گذاری می‌گردد. چنان‌که در استوره‌های یونان "هرا" خواهر و همسر زیوس (زئوس) «هرسال به چشمه‌ی کاناتوس واقع در نائوپلیا می‌رفت و در آن تن می‌شست تا در آن آب شگفت‌انگیز هر بار به گونه‌ی باکره‌ای جوان درآید.»^۱

به طبع با نشانه‌گذاری آب به منظور باروری یا زندگی دوباره، تن‌سپاری به آن هم باکرگی و تولدی دیگر را ارزانی می‌داشت و به ارمغان می‌آورد. ضمن آن‌که روشن‌گری از چنین باوری، دستیابی به درون‌مایه‌ی داستان باکرگان را نیز تسهیل می‌بخشد.

در همین راستا بنا به داستانی در مثنوی معنوی، روح‌القدس هنگام استحمام بر مریم آشکار گردید. "جلال‌الدین محمد" روح‌القدس را چنین توصیف می‌کند:

صورتی که یوسف ار دیدی عیان

دست از حیرت بریدی چون زنان^۲

اما مریم از این که روح‌القدس به خلوت او راه می‌یابد و برهنگی او را نظاره می‌کند، بر خود می‌لرزد:

لرزه بر اعضای مریم اوفتاد

۱ - ژیران، فلیکس: پیشین، ص ۷۷.

۲ - بلخی، جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی، بسعی و اهتمام رینولد الین نیکلسون، تهران امیرکبیر، ۱۳۸۶، ۲۷۲-۲۷۰.

او برهنه بود ترسید از فساد^۱
مریم نیز به منظور پیش‌گیری از "فساد" تصمیم می‌گیرد به خداوند
پناه برد تا از خطر گناه در امان بماند:

گشت مریم بی‌خود و در بی‌خودی
گفت بجهم در پناه ایزدی^۲
اما روح‌القدس او را بازمی‌دارد تا خود را به‌تر به او بشناساند:
بانگ بر وی زد نمودار کرم
که امین حضرتم از من مرم

...

از وجودم می‌گریزی در عدم
در عدم من شاهم و صاحب علم

...

تو همی‌گیری پناه از من به حق
من نگاریده پناهم در سبق
آن پناهم من که مخلصهات بوذ
تو اعوذ آری و من خود آن اعوذ
آفتی نبود بتر از ناشناخت
تو بر یار و ندانی عشق باخت
یار را اغیار پنداری همی
شادی را نام بنهادی غمی^۳

هر چند کلیت این داستان را در قرآن آورده‌اند، اما گزارش آن
در فضا و قالبی که جلال‌الدین محمد از آن سود می‌جوید، شهادت

۱ - پیشین: ۲/۳۷۰۴.

۲ - پیشین: ۲/۳۷۰۷.

۳ - پیشین: ۲/۳۷۸۲ - ۲/۳۷۶۹.

می‌خواهد. چراکه او با استادی کامل به بازآفرینی گزارش قرآن دست می‌یازد. در ضمن گرچه تمامی ماجرا را به روشنی در سوره‌ی مریم آورده‌اند، ولی فضایی که جلال‌الدین محمد داستان خود را در آن به نمایش می‌گذارد، با فضای قرآن از پایه و اساس متفاوت می‌نماید. زیرا جلال‌الدین محمد مکان و فضای داستان را "خلا" و حمام می‌پندارد تا مریم به منظور "غسل کردن"، برهنگی خویش را در آن آشکار سازد؛ فضایی که تصویرپردازی از آن در قرآن با این روشنی نمی‌تواند صورت پذیرد. درعین حال او ضمن وصف برهنگی مریم در حمام، زیبایی‌های ظاهری روح‌القدس را نیز به مثابه‌ی عاشقی افسانه‌ای می‌نمایاند تا به پرداخت عمومی و فضای عاشقانه‌ی داستان بیفزاید. ضمن آن‌که با القای خطای دید به بیننده، هرگونه پیش‌داوری را نیز از او باز می‌ستاند:

دید مریم صورتی بس جان‌فزا
 جان‌فزایی دل‌ربایی در خلا
 پیش او بر رست از روی زمین
 چون مه و خورشید آن روح‌الامین
 از زمین بر رست خوبی بی‌نقاب
 آنچنان کز شرق روید آفتاب
 لرزه بر اعضای مریم اوفتاد
 کو برهنه بود و ترسید از فساد
 صورتی که یوسف ار دیدی عیان
 دست از حیرت بریدی چون زنان
 همچو گل پیشش بروید آن ز گل

چون خیالی که برآرد سر ز دل^۱

در ضمن جلال‌الدین محمد با چیرگی ویژه‌ای از آن‌چه که در قرآن به شکل گذرا آورده‌اند، فضایی داستانی خلق می‌کند تا موضوع و درون‌مایه‌ی اصلی داستان بیش‌تر و به‌تر ملموس گردد. چنان‌که او به تعمد مکان داستان را حمام در نظر می‌گیرد تا به بهانه‌ی غسل کردن مریم، برهنگی او را وصف نماید. درهمین راستا روح‌القدس نیز با ظاهری نه مردانه توصیف می‌شود تا آنجا که یوسف را تمثیلی برای او قرار دهد. چنان‌که می‌گوید اگر ترنجی به او داده می‌شد، دستانش را می‌برید همچنان که زلیخا نیز زمانی همین نقش را برای یوسف به اجرا گذاشت.

جلال‌الدین بلخی، یوسف را به جای‌گاه زنانی می‌نشانده که به توصیه‌ی زلیخا چهره‌ی او را به تماشا نشستند و دستان خویش را بریدند. آیا تمثیل "یوسف" در داستان مولوی یوسف دیگری را در ذهن شاعر تداعی نمی‌کند؟ با این همه او با زیرکی تمام رندانه چنین باوری را به خواننده‌ی خویش القا می‌نماید.

در گزارش‌های سامی فرشتگان (ایزدان) فاقد ویژگی‌های جنسی‌اند و خاصیتی خنثا دارند. چنان‌که از چهار موکلی که امور خداوند را به سامان می‌برند همه‌ی آنان خنثا تصور شده‌اند. جبرئیل (روح‌القدس)، عزرائیل، میکائیل و اسرافیل همه فرشتگانی هستند که به واسطه‌ی خداوند امور جهان را به سامان می‌رسانند. همان سامانه‌ای که ایرانیان در کیهان‌شناسی خود آن را به پدیده‌هایی از طبیعت هم‌چون: باد، خاک، آب و آتش سپرده‌اند.

همچنین خنثا بودن فرشتگان با نقش‌آفرینی خواجه‌گان حرم‌سراها

۱ - پیشین: ۲/۳۷۰-۲/۳۷۰-۳.

در دربار پادشاهان ایران هم‌پوشانی دارد. آنان خواجگی حرم‌سرا را به امرد و مأبونی وامی‌گذاشتند تا از آقایی و "مردانگی" بهره‌نبرده باشد. با این شگرد و ترفند به ظاهر حریم زنان حرم، از دست‌برد اغیار محفوظ باقی می‌ماند. با چنین زمینه‌ای تاریخی، "نام-واژه"ی خواجه به معنای رییس و بزرگ از درون‌مایه‌ی اصلی خویش رنگ باخت و به مفهومی برای تبیین مفهوم خنثایی مبدل گردید.

در دین یهود و آیین زردشتی این فرشتگان (ایزدان) را به هفت تن رسانده‌اند. ایزدان هفت‌گانه‌ی زردشتی عبارت‌اند از: اردی‌بهشت، خرداد، امرداد، شهریور، بهمن، سپندارمذ و اهورامزدا. از این ایزدان سپندارمذ، خرداد و امرداد از "ایزد بانوان" به شمار می‌آیند. چنان‌که اهورامزدا، سپندارمذ دخترش را به همسری برگزید. به واقع بخشی از بن‌مایه‌های داستان مریم بازسازی داستان سپندارمذ شمرده می‌شود که مضمون کلی و درون‌مایه‌ی باکرگی آن را نیز از آناهیتا مادر "مهر" وام گرفته‌اند.

نگاهی عمومی بر گستره‌ی نقش‌های برآمده از دل قرآن بر این نکته تأکید می‌ورزد که راوی اصلی داستان‌های آن بیش از همه اول شخص جمع (دانای کل) است که با همین "زاویه‌ی دید" داستان‌های خود را گزارش می‌کند. چنین شکلی از روایت دست‌کم در بخش بزرگی از قرآن به چشم می‌خورد. در سوره‌ی مریم هم همین مفهوم کلی مصداق می‌یابد.

با این دیدگاه، نگاه دانای کل (خداوند) بر همه‌ی سوره‌ی مریم با انسجام و یک‌پارچگی لازم سایه می‌اندازد تا با "نا"ی متکلم مع‌الغیر از آغاز تا پایان داستان حضور و اقتدار بلامنازع خویش را اعلام نماید. به همین اعتبار چه بسا در گستره‌هایی دیگر راوی حسب

موضوع قهرمانانش را کنار می‌زند و خود بر جایگاه آنان می‌نشیند. او از همین جایگاه در مورد قهرمانش تصمیم می‌گیرد و قضاوت خود را پیرامون عمل‌کرد آنان به انجام می‌رساند.

در آغاز سوره‌ی مریم، راوی برشی از زندگی زکریا را پیش روی ما می‌گذارد که در آن آرزوی زکریا تحقق می‌پذیرد تا در کهن‌سالگی، یایسگی (یائسگی) زنش را به هیچ‌انگارد و با اعجاز و راه‌گشایی خداوند صاحب‌فرزند شود؛ فرزندی که یحیا نام گرفت.

در واقع ارتباط درونی فراوانی داستان زکریا را به داستان مریم پیوند می‌دهد. در سوره‌ی مریم راوی تا آیه‌ی شانزدهم موضوع زکریا را پایان می‌بخشد اما پس از آن از موضوعی که با نام سوره هم‌خوانی دارد، گزارش به عمل می‌آید.

بر این اساس بنا به گزارش قرآن، خداوند (دانای کل و راوی) روحش را به سوی مریم فرستاد، که چون جوانی زیباروی، جلوی او ایستاد^۱ تا آن‌که مریم در همین فضای پر راز و رمز آستن گردید. شایان یادآوری است که در سوره‌ی یادشده به هیچ‌روی از نام واژه‌ی جبریل و یا ترکیب اسمی روح‌القدس بهره نگرفته‌اند. در همین راستا هرچند جلال‌الدین محمد در مثنوی معنوی ترکیب کلامی روح‌القدس را جای‌گزین مناسبی برای "روحنا" (روح ما = روحمان) یافته، ولی مترجمان در ترجمه‌های قرآن حسب تأویل، جبریل را معادل درستی برای "روحنا" دانسته‌اند.

جدای از سوره‌ی مریم در سوره‌های "تحریم" و "انبیا" نیز از ترکیب "روحنا" سود جست‌ه‌اند. در سوره‌ی تحریم آورده‌اند که او (مریم) فرج (آلت زن) خود را حفظ نمود تا آن‌که "روحنا" را در آن دمیدیم.^۲

۱ - قرآن: ۱۹/۱۷. فارسلنا الیه روحنا فتمثل لها بشرا سويا (پس روحمان را به سویی فرستادیم. پس برایش به شکل انسانی زیباروی متجسم گردید).

۲ - قرآن: ۲۶/۱۲.

هم‌چنین همین مفهوم را درسورهی "الانبیاء" نیز به کار می‌گیرند.^۱ اما متأسفانه در ترجمه‌های فارسی قرآن به دلیل تابوی واژگانی، بلااستثناء قسمت‌هایی از متن را حذف نموده، یا با بازسازی مضمون اصلی، ترجمه را از قید متن رها نموده‌اند.

چنان‌که در آیه‌ای از سوره‌ی مریم برای طفره رفتن از تجسم (تمثل) "روحنا" (روح ما) به شکل جوانی زیباروی (بشراً سوياً)، از همین شگرد بهره برده‌اند. زیرا در آیه‌ی یادشده^۲ "روحنا" به هیأت جوانی خوش‌سیمما، رو به روی مریم قرار می‌گیرد.

همچنین در تمامی ترجمه‌های فارسی به لطایف‌الحیل، نه فقط از ترجمه‌ی درست "فرج" در آیه‌های یادشده از سوره‌های انبیا و تحریم طفره رفته، بل‌که ضمن تفسیرگزاری از انطباق متن با تفسیر و ترجمه نیز دوری جسته‌اند. اما به نظر می‌رسد مترجمان و مفسران فارسی قرآن به بهانه‌ی حفظ قداست مریم به چنین راه‌کاری دست یافته باشند چراکه آنان نخواستند نامی از فرج (بر وزن خرج با سکون "ر") مریم برده شود. در همین راستا جست‌وجو و بازیابی مفهوم واژگانی فرج از "مثنوی"، به منظور روشن‌نمایی و راه بردن به کنه موضوع یاری‌گر ما خواهد بود:

چون حقیقت پیش او فرج و گلوست
کم بیان کن پیش او اسرار دوست
پیش ما فرج و گلو باشد خیال
لاجرم هر دم نماید جان جمال
هر که را فرج و گلو آئین و خوست

۱- پیشین: ۲۱/۹۱.

۲- ۱۶/۱۷.

آن لکم دینُ ولی دینِ بهر اوست^۱

بنا به مضمون کلی ابیات فوق بلخی با به کارگیری از دو واژه‌ی فرج (آلت زن) و گلو با تمثیل‌گزینی بین خود و آنانی که به رسم و آیین زن‌آمیزی و خوردن (گلو) عمل می‌نمایند، خط فاصل می‌کشد. چرا که اخلاق و سنت عرفانی، به ظاهر روایی خور و خواب (حلق و جلق = فرج و گلو) را مردود می‌شمارد.

با این همه ترکیب روح‌القدس را نیز دوبار در سوره‌ی بقره و یک بار در سوره‌ی مائده به کار گرفته‌اند.^۲ همچنین در همه‌ی این آیه‌ها حضور عیسا به واسطه‌ی اشاره به روح‌القدس در فضایی تاریک از متن، مورد تأیید قرار می‌گیرد.

در روایت‌هایی که از عروج انسان بین عارفان ایرانی صورت می‌پذیرد، جبریل به مثابه‌ی راهنما عمل می‌کند. بنا به این داده‌ها او را نماینده‌ی عقل اول می‌دانند که به همین اعتبار با "بهمن" ایزد زردشتی هم‌خوانی و هم‌سانی دارد. بهمین را نیز نه فقط ایزد خرد نامیده، بل که در نقش‌های به جا مانده او را به عنوان نخستین ایزد، سمت راست اهورامزدا نشانده‌اند. یادآور می‌شود که به استناد ادبیات زردشتی، عروج زردشت هم به واسطه و راهنمایی او انجام گرفت. هر چند در شرح عروج پیامبر اسلام، جبریل به مثابه‌ی ایزد بهمین نقش آفرینی برای عمل‌کرد این نقش را پذیرفت، اما در گزارش‌های عارفان ایرانی جبریل در آسمان چهارم جا ماند و او را بیش از آن رخصت و اجازه‌ی پرواز ندادند. حال آن‌که محمد به آسمان هفتم راه یافت. با این روی‌کرد آنان محمد را نماینده‌ی انسان زمینی می‌دانستند که به دلیل بهره‌مندی از عشق خداوندی می‌توانست تا آسمان هفتم

۱ - بلخی، جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی، پیشین، ۵/۲۹۲۸.

۲ - قرآن: ۲/۸۷، ۲/۲۵۲ و ۵/۱۱۰.

فرارود. زیرا چون جبرئیل نماینده‌ی خرد و عقل به حساب می‌آمد،
فراتر از آسمان چهارم توان پرواز نداشت تا با همین شگرد عشق
عارفانه را ارج گذارند. همین موضوع را جلال‌الدین محمد چنین به
نظم می‌کشد:

عقل چون جبرئیل گوید احمدا
گر یکی گامی نهم سوزد مرا
تو مرا بگذار زین پس پیش ران
حد من این بود ای سلطان جان^۱

از سویی دیگر به نظر می‌رسد، جبرئیل بین موکلان چهارگانه نقش
ایزد باد را بر عهده داشته باشد چنان‌که در کیهان‌شناسی ایرانی باد را
یکی از "عناصر اربعه" به شمار آورده‌اند. با این دیدگاه گرچه همه‌ی
فرشتگان برای جا به جایی و پرواز دارای پر تصور شده‌اند، ولی
پنداره‌ی عروج و پرواز قدسی، با جبرئیل بیش از فرشتگان دیگر
هم‌خوانی دارد:

همپر جبریل بدم، ششصد پر بود مرا
چونکه رسیدم بر او تا چه کنم من پر خود^۲
در استوره‌های دینی هم‌سو با استوره‌های کافرکشی، زندگی
بخشیدن و آفرینش با "دمیدن" و افسون صورت می‌گیرد. چنان‌که نه
فقط اسرافیل با دمیدن بر صور خویش مردگان را زنده می‌کند، بل‌که
خداوند نیز به همین شیوه عمل می‌نماید. دمیدن رسم و آیینی است
که آن را از کافرکشی و جادوگری به یکتاپرستی سامی کشانده‌اند؛
تا بخشی از کارکرد "ایزد باد" را به خداوند بسپارند. چنان‌که چنین
روی‌کردی در ادبیات زردشتی نیز، فراوان مشاهده می‌گردد.

۱ - بلخی، جلال‌الدین محمد؛ پیشین، ۶۶-۷۷، ۱/۱۰.

۲ - بلخی، جلال‌الدین محمد؛ گزیده‌ی غزلیات شمس، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، جیبی، ۱۳۸۵، ۸/۸۸.

به ظاهر انسان از همان آغاز زندگی خویش برکری خاکی، به اهمیت باد (هوا) پی برده بود. بنا بر این، می‌توان از باد (هوا) به دلیل زندگی‌بخشی آن، به روح تعبیر نمود. چون انسان‌های نخستین دریافته بودند که زندگی در رویارویی با مرگ و نیستی به دم و بازدم بستگی می‌یابد، در نتیجه عمل کرد "دم" و "نفس" را به روح گره زدند^۱ و با این نگاه باد و هوا، روح نام گرفت.

در قرآن نیز به دفعات از "دمیدن" روح صحبت می‌شود. چنان‌که ویژگی زبانی و ترکیب کلامی دمیدن روح بر هم‌خوانی آن با باد و هوا اذعان دارد. در سوره انبیا آورده‌اند: و التی احصت فرجها فنفخنا فیها من روحنا...^۲ در سوره‌ی تحریم نیز همین مضمون به روشنی تکرار می‌گردد: و مریم ابنت عمران التی احصت فرجها فنفخنا فیه من روحنا.^۳ در هر دو آیه خداوند "روحنا" را در فرج مریم می‌دمد. همچنین در آیه‌های یادشده به روشنی راوی به شکل جمع (متکلم مع الغیر) معرفی می‌شود، چنان‌که "روحنا" نیز در انطباق با آن چنین وضعی دارد.

هم‌اکنون نیز جادوگران، دعانویسان و دین‌مردان تمامی ادیان از دمیدن (فسون) به منظور جان‌بخشی اجسام بهره می‌گیرند. چنان‌که کاربری واژه‌ی روحانی (انتساب به روح و باد) برای دین‌مردان و کیش‌بارگان هم به چنین کارکردی اشاره دارد. در توجیه و تأویل از

۱ - فروید، زیگموند؛ موسا و پکتاپرستی، ترجمه‌ی هورا رهبری، تهران، فرهنگ صبا، ۱۳۸۶، ص ۱۶۸.

۲ - قرآن: ۲۱/۹۱. یاد کن آن زنی (مریم) را که عفت خود را نگاه داشت و از روح خود بر او دمیدیم. (کشف‌الاسرار و عده‌الابرار) اما مهدی الهی قمش‌ای آیه را چنین برگردانده‌اند: و یاد کن مریم را که رحمش را پاک و پاکیزه گردانیدیم و در آن از روح خود دمیدیم. چنان‌که مشاهده می‌شود در متن نخست "فرج" را عفت ترجمه نموده‌اند و در متن دوم آن را رحم دانسته‌اند. آقای مهدی الهی قمش‌ای به دلیل سهل‌انگاری فعل "احصت" را نیز به خداوند منتسب فرموده‌اند. بر این اساس، کاری که از سوی مریم صورت می‌پذیرد به خداوند منسوب می‌شود.

۳ - پیشین: ۶۶/۱۲. اشتباه مهدی الهی قمش‌ای در ترجمه همین آیه هم با انتساب عمل مریم به خداوند تکرار می‌گردد. نگاه کنید به: قرآن الکریم، تهران، صراط نور، چاپ سوم.

چنین رسم و آیینی جلال‌الدین محمد نیز می‌سراید:

خواهی که به هر ساعت عیسی نوی زاید

زان گلشن خود بادی بر چادر مریم زن^۱

چنان‌که مشاهده می‌گردد او هم علی‌رغم بهره‌گیری از مستندات قرآنی از کاربری "فرج" پرهیز می‌کند و چادر را واژه‌ی مناسبی برای آن می‌یابد. همچنین فارغ از "روحنا" آن را به شکل عام به همان باد تأویل می‌نماید.

ب • ایزد باد

در استوره‌ها، آتش و باد هرکدام به تفکیک از کارکرد دوگانه‌ای بهره می‌گیرند. هرچند کاربری آن‌ها به مثابه‌ی خدمت‌گزاری انسان قداست و ستایش را برایشان تضمین می‌کند ولی روی‌گردانی آن‌ها از انسان با درون‌مایه‌هایی اهریمنی توجیه می‌پذیرد. جدای از این در گزاره‌های استوره‌ای، نقش‌آفرینی آتش و باد فقط در طبیعت و جهان گتیک (مادی) پایان نمی‌گیرد بلکه همین نقش‌آفرینی‌های دوگانه را در طبیعت انسان‌ها نیز می‌توان بازجست.

با همین روی‌کرد در نهاد و درون انسان هم، گونه‌هایی از کارکرد آتش و باد، به راه‌بری دیوان و نیروهای اهریمنی اختصاص می‌یابد و گونه‌های دیگری از آن به اهوره‌ها و نیروهای اهورایی. این یکی جان می‌بخشد و انسان را به پاکی رهنمون می‌گردد و آن یک جان می‌گیرد و انسان را به تباهی و مرگ می‌کشانند. هم‌چنان که حافظ نیز در نمایه‌سازی‌های خویش پیرامون راه‌بری

۱ - بلخی، جلال‌الدین محمد؛ گزیده‌ی غزلیات شمس، پیشین، ۵/۳۰۸.

اهریمنی باد، از ترکیب‌های باد نخوت، باد فتنه، باد دی، باد خزان، باد پریشانی و ... سود می‌جوید. اما در همین راستا به منظور بهره‌گیری قدسی مآبانه از باد ترکیب‌هایی چون: باد استغنا، باد بهار، باد سحر، باد شب‌گیر، باد شمال، باد صبا، باد شرطه، باد صبح، باد نوروزی و ... را می‌آفریند.

ایزد باد بنا اهمیت خویش، در استوره‌های همه‌ی اقوام جای‌گاه ویژه‌ای دارد. در استوره‌های ایرانی می‌توان آن را هم در صف‌بندی اهوره‌ها و هم در صف‌بندی دیو- ایزدان بازجست. تا جایی که در دوره‌های زردشتی‌گری متأخر با پیدایی تقویم ایرانی که امروزه نیز بین زردشتیان متداول است روز بیست و دوم همراه به ایزد باد اختصاص یافت.

در داستان مریم نیز باد (روح و یا روح‌القدس) به منظور جان‌بخشی به عیسا در خدمت مریم قرار گرفت. بر پایه‌ی گزارش "تاریخ‌نامه طبری" خداوند جبرئیل را پس از آن‌که مریم از سومین قاعدگی خویش پاک شد، به سوی او فرستاد. این واقعه زمانی اتفاق افتاد که مریم سیزده سال بیش نداشت. در نتیجه او نیز در این فرآیند عیسا را حامله گردید. اما زمانی این ماجرا روی داد که سرپرستی مریم را زکریا شوهر خاله‌اش پذیرفته بود.

پس از آن‌که بر پایه‌ی رسمی آیینی حضانت مریم را به زکریا سپردند، او به توصیه‌ی زکریا در حجره‌ای از حجره‌های مزگت (مسجد، عبادت‌گاه بیت‌المقدس) معتکف گردید.

بنا به همین گزارش یعقوب عموی مریم هم فرزندی داشت که او را یوسف می‌نامیدند. به منظور پاس‌داشت رسمی کهن، سرپرستی یوسف را نیز زکریا به عهده گرفت. یوسف درودگری آموخت و با بهره‌گیری

از حرفه‌ی خویش به مرمت عبادت‌گاه مشغول گشت. اما زکریا دیدار مریم را به جز یوسف برای همگان ممنوع کرده بود تا یوسف که کلید حجره‌ی مریم را در اختیار داشت به سفارش زکریا به او غذا رساند. به همین اعتبار در روز واقعه پس از این که مریم از استحمام خود فارغ گشت تا لباس بپوشد، جبرئیل به شکل و شمایل پسرعمویش یوسف بر او ظاهر شد. اما جبرئیل خود را به او شناساند و هدف از این دیدار را بازگفت: «پس جبرئیل چون دل مریم خوش کرد، باد به مریم اندر دمید به امر خدای عز و جل، و مریم از آن باد پاک بارگرفت.»^۱ نویسنده‌ی «تاریخنامه» با علم به گزاره‌های قرآن، جبرئیل را دمنده‌ی «بادپاک» معرفی می‌کند. چیزی که در قرآن، خداوند خود مسؤولیت آن را می‌پذیرد و به انجام می‌برد. با این‌همه نویسنده به استناد «التی احصنت فرجها»، فرج مریم را هم‌چنان پاک نگاه داشت. هم‌چنین گزارش‌گر با نفی و انکارهای تصنعی اصرار دارد تا داده‌های دیگری در گزارش او جای گیرند. با چنین روی‌کردی او می‌نویسد که جهودان موضوع جبرئیل را در داستان مریم انکار می‌نمایند و می‌گویند: «حدیث جبرئیل در میان نبود، و آن از یوسف درودگر بود که با وی حرام کرد و مریم از وی بارگرفت، و عیسی پسر یوسف بود از حرام.»^۲

با چنین حال و هوایی بیت‌المقدس جای مناسبی برای زیستن مریم و فرزندش شمرده نمی‌شد. در نتیجه «مریم بر خری نشست و عیسی را پیش گرفت و یوسف نجار که پسر عم وی بود، او را با خویشتن ببرد و از

۱ - محمد بن جریر تبری (طبری)، تاریخ‌نامه طبری منسوب به بلعمی (محمد بن محمد بلعمی)، به تصحیح و تحشیة محمد روشن، تهران، سروش.

۱۳۸۰ (چاپ سوم)، جلد اول ص ۵۱۳.

۲ - پیشین.

مملکت بگریخت و از حد شام بیرون شد، و به دهی از مصر بنشست.^۱ با تمامی این احوال بر پایه‌ی آنچه در قرآن یاد شده به مریم وحی گردید و جبرئیل بر مریم تجسم و تمثل یافت؛ گرچه در گزاره‌های قرآنی به روشنی سخنی از تجسم جبرئیل بر محمد در میان نیست. در انتساب عیسا به روح القدس (جبرئیل) از او کارکردی انتظار می‌رود که با کارگزاری ایزد باد در طبیعت هم‌سویی و هم‌سانی دارد. در این الگوبرداری و الگوسازی‌ها همان‌گونه که با دمیدن باد بر فرج مریم زندگی عیسا پای گرفت، عیسا نیز به همین سنت و رسم آیینی پایدار و وفادار ماند. زیرا او که به طور طبیعی فرزند ایزد باد شناسانده می‌شد، در سازوکاری ایزدمآبانه با دم خویش به انسان‌ها جان می‌داد و زندگی می‌بخشید.

تمامی آنچه که در فضایی استوره‌ای به عیسا نسبت داده می‌شود فقط از همین رهگذر قابل تأویل و توجیه خواهد بود. چنان‌که عروج عیسا و ماندگاریش در فضایی بی‌کران و بی‌زمان هم بر همین مدعا تأکید می‌ورزد. هم‌چنین چون چیرگی بر باد و هوا امکان‌پذیر نخواهد بود در نتیجه با اصرار و ابرام بر ماندگاری باد، مانایی و جاودانگی عیسا نیز تأویل می‌پذیرد.

در گزاره‌های اسلامی عیسا را "روح الله" نامیده‌اند تا او برای پیامبری "الله" بر کروی خاکی و یژگی "زایایی" خداوند را نمایندگی کند. از روح و باد، کارکرد مشترکی انتظار می‌رود که بر یگانگی و هم‌سویی آن‌ها اصرار می‌ورزد همچنان که مرگ یا زیستن را به باد و روح وابسته می‌دانند. پیدایی باد و روح، با دمیدن بر طبیعت بی‌جان برای جان‌افزایی آغاز می‌شود چنان‌که در بی‌مرگی و یا میرایی نیز

۱- پیشین: ص ۵۲۱-۵۲۰.

همین فرآیند را نشانه می گیرند.

در این روی کرد طبیعت جان می گیرد و می زاید یا جان می بازد و بی جان می شود اما جاودانگی آن از باد و روحی است که فراتر از ماده ی بی روح و بی جان عمل می نماید. با همین ویژگی ها عیسا به درستی مسیح (مسیا) نام می گیرد تا ضمن جاودانگی خویش روزی ظهور کند و با ظهور و حضور او باززایی و بهار هستی آغاز گردد. در این باززایی که پس از میرایی به نمایش درخواهد آمد جهان نیز نقش عیسایی خواهد گرفت.

با این نقش مایه ها ایزد باد فقط با بی کرانگی و فرازمانی خویش توجیه نمی پذیرد، بل که با زایش و بازآفرینی نیز وجاهت می یابد. بر پایه ی این باور هزاره ای و پایان مدارانه، از سویی باد با دیدگاهی تخریب گرانه نشانه گذاری می گردد و از سویی دیگر با باززایی در فضایی فرازمانی و بی کرانه، سازوکار بازآفرینی را به انجام می رساند. بنا به آغاز و انجامی که ضمن نمایه پردازی و نشانه گذاری در ذهن انسان ها از زایش و یا مرگ در دو جهان متفاوت صورت می پذیرد، ایزد باد روح و جان می بخشد و یا آن را باز می ستاند. اما چنین کارکردی را در استوره های سامی حسب موضوع به موکلان (ایزدان) بیش تری سپرده اند.

با این همه، چنین پندارهایی که بنا به ضرورت های اجتماعی و بر پایه ی نیازهای بشری سامان می پذیرفته اند، کارایی خود را به انسان های وامانده از درد و رنج تحمیل می نمودند. گردش فصول با روی کرد مرگ و زندگی طبیعی هم، به این پنداره ها معنا می بخشید. همچنین انسان نیز در کشاکش پیکار برای چیرگی بر طبیعت، بر آرمانی پای می فشرد تا با مرگ زدایی از دامن هستی به گونه ای از

زندگی ماندگار دست یابد. بنا بر این او در جست‌وجوی جاودانگی، راه خدایان را در پیش می‌گرفت تا با این الگویابی به هدف پیش روی خویش نایل گردد. چنان‌که از اقتدا به خداوند هم فقط به امید دست‌یابی به جاودانگی و بهشتی جاودانه‌ای که خود مبتکر آن بود، سود می‌جست.

انسان با روی‌آوری به پذیرش عیسا به مثابه‌ی فرزند خداوند و فرزند باد به این "راه‌برد" دست می‌یازید که عیسا نه فقط کارکردی ایزدمآبانه داشته باشد، بل‌که با جلوس بر جای‌گاه ایزدان، جاودانگی خود را نشانه‌گذاری نماید.

حافظ با سودجویی از همین بن‌مایه سویه‌هایی از کارکرد آن را به نمایش می‌گذارد:

سایه‌ی سرو تو بر قالبم ای عیسی‌دم

عکس روحی است که بر عظم رمیم افتاده‌ست^۱

در این تصویرپردازی سایه‌ی سرو به مثابه‌ی عکس و تصویری از روح (باد، نفس یا جان) به کالبد شاعر می‌تابد و به او جان می‌بخشد. بنا بر این در تصویر یادشده عکس روح و سایه‌ی سرو را هم‌سان نموده‌اند. پیداست که سایه‌ی عکس روح فقط به قصد و هدف باززایی بر استخوان پوسیده (عظم رمیم) می‌افتد.

هم‌چنین در رویه و سویه‌ای دیگر از همین بن‌مایه حافظ غم‌زدایی از دامن هستی و جهان را با هدف‌گذاری دم عیسا، در بیت زیر نشانه می‌گیرد:

بار غمی که خاطر ما خسته کرده بود

عیسی دمی خدا بفرستاد و برگرفت^۲

۱ - حافظ، شمس‌الدین محمد: دیوان حافظ، تصحیح ابوالقاسم انجوی شیرازی، زیر نظر مهدی پرهام، تهران، شهاب ناقد، ۱۳۸۱، ص ۴۳.

۲ - پیشین: ص ۱۰۳.

حافظ به روشنی بر یگانگی و همسانی در کنش و کرده‌ی باد و
مسیح تأکید می‌ورزد:

هوا مسیح نفس گشت و باده نافه گشای
درخت سبز شد و مرغ در خروش آمد^۱
با این همه او از این نکته غافل نیست تا نیاز و درد بشری با سبز شدن
درخت و بازتولد مرغ آماج قرار گیرد:
طیب عشق مسیحادم است و مشفق لیک
چو درد در تو نبیند که را دوا کند^۲
باز هم:

جان رفت در سر می و حافظ به عشق سوخت
عیسی‌دمی کجاست که احیای ما کند^۳

در تمامی این بیت‌ها حافظ با هم‌سان‌گزینی بین عمل‌کرد باد و
عیسای پیامبر، به گونه‌ای به انگاره‌های هزاره‌ای و بازگشت موعود
جاودانه اصرار می‌ورزد تا "مسیح‌ادمی" بازآید. اما گرچه او در
تصویرپردازی‌های خود از کارکرد ایزد باد، استوره‌ی عیسا را تمثیل
قرار می‌دهد ولی به طبع در واگویه‌های عمومی از این زبان سود
نمی‌جوید و در نهان و درون خویش چنین سازه و نمایه‌ای را از پایه
و اساس باور ندارد.

همچنین در همین راستا طبیعی خواهد بود که شاعر به منظور
واگویه و بازتاب حدیث نفس از "من"های متفاوتی بهره گیرد که
هرکدام سوبه‌ای ویژه از نفس و درون او را به نمایش گذارند. او در
این گونه از نقش‌پردازی‌های خود دم عیسا را با توجیهی طبیعت‌باورانه

۱ - پیشین: ص ۲۰۷.

۲ - پیشین: ص ۲۱۹.

۳ - پیشین: ص ۳۱۸.

مختص ساقی و "شاهد نازک عذار" می‌یابد:
 به دور چنگ منشین بی شراب و شاهد و چنگ
 که همچو دور بقا هفته‌ای بود معدود
 به باغ تازه کن آیین دین زردشتی
 کنون که لاله برافروخت آتش نمرود
 ز دست شاهد نازک عذار عیسی دم
 شراب نوش و رها کن حدیث عاد و ثمود
 جهان چو خلد برین شد به سوسن و گل
 ولی چه سود که در وی نه ممکن است خلود^۱
 چنان‌که از درون‌مایه‌ی این ابیات مشاهده می‌شود نگاه حافظ
 بر این نکته نظر پای می‌فشارد که "خلود" جهان ممکن نیست چراکه
 "دور بقا" هفته‌ای معدود است. لذا شاعر نیز باور هزاره‌ای را نادیده
 می‌انگارد و با روی‌آوری به دین زردشتی و آتش نمرود، حدیث عاد
 و ثمود را هم وامی‌گذارد تا از دست شاهد نازک عذار عیسا دم شراب
 بنوشد. با تصویرهایی که در شعر حافظ پرداخته می‌شود او با تذکار
 خویش فرا- زمان و دنیای دو جهانی را انکار می‌کند و به واقعیت‌ها
 و زمان‌پذیری هستی گردن می‌نهد تا آنچه را که فراهستی نامیده
 می‌شود، نفی نماید.

ج. نشانگان و نشانه‌ها

در استوره‌ی مریم، بهشتی در همین جهان برای او خلق گردید. او
 خرمایی را که از درختی خشک برایش فرومی‌ریخت، خورد و از

۱ - پیشین: ص ۲۵۴.

آب چشمه‌ای که در پایش جاری شد آشامید. به آشکارا نویسندگان این گزارش‌ها آب چشمه و خرماي درخت را نمادی از نان و شراب گرفته‌اند که عیسا آن را تمثیلی از جسم و خون خویش انگاشته بود. تا هر که از آن بخورد و بیاشامد چون عیسا به جاودانگی دست یابد. درخت خشک نیز نمادی از زمستان و دنیای بی‌حاصل و لم‌یزرع شمرده می‌شود که با حضور مریم و عیسا بارور شد و بهشتی از آن آفریده گشت.

بنا به گزارش "تاریخنامه" تولد عیسا از همان آغاز، تنش و چالش را بین جناح‌بندی گوناگون جامعه حدت بخشید تا جایی که بازار شایعه و اتهام‌زنی بالا گرفت. در نتیجه مریم با فرزند خویش بر خری نشست و یوسف نجار پسر عموی او افسار خر را گرفت تا این‌چنین از بیت‌المقدس خارج شدند.

همان راهی را که زمانی موسای نمود تا به پندار خویش آلودگی زادگاهش را رها کند و با قوم خود به سرزمین موعود و مقدس گام گذارد، اینک مریم با فرزند خویش و یوسف نجار در جهت عکس، آن را ترک می‌کردند؛ با این بهانه که از پلشتی و پلیدی بیت‌المقدس برهند. او بیت‌المقدس را وا گذاشت، تا زمانی که زمینه‌های لازم برای بازگشت او مهیا گردد.

گرچه خروج مریم را از بیت‌المقدس بازتابی از تصمیم او می‌دانند ولی برخلاف نگاه و دیدگاه عمومی تاریخ‌گزاران ریشه‌هایی از رسمی همگانی در آن دیده می‌شود. رسم - آیینی که بر پایه‌ی آن روسپیان را از شهرها می‌رانند تا به دور از شهر، در خرابه‌ها سکنا گزینند. با چنین برداشتی پیروان قداست شهر، چون شهر و خانه را نمایشی از پاکی‌ها می‌پنداشتند در نتیجه طرد روسپی را از ساحت آن

لازم می‌شمردند. به نظر می‌رسد مسیحیان به منظور قداست بخشی به مهاجرت اجباری مریم به آشکارا گوشه‌هایی از زندگانی او را حذف نموده باشند. ضمن آن‌که برای تبری (طبری) و بلعمی نیز با هدف‌گذاری ثبت وقایع تاریخی بدون روی‌آوری به چنین ترفندی گزیر و گریزی باقی نمی‌ماند.

در سوره‌ی "مریم" علی‌رغم نقش‌آفرینی‌های زکریا، یحیا، عیسا و روحنا (روح‌الامین؟)، مریم محور داستان قرار می‌گیرد و اسم سوره به نام او رقم می‌خورد. چنان‌که به همان شیوه و شگردی که به محمد وحی می‌گردید، به مریم نیز وحی شد. اما رابط و واسط وحی بین هر دو، روح‌القدس (جبریل) را شمرده‌اند. با این فرق که بنا به تصریح قرآن، روح‌القدس (روحنا) بر مریم تمثیل و تجسم یافت. اما متأسفانه اکثر مترجمان قرآن در ترجمه‌های خویش این قسمت از داستان را حذف و یا قلب نموده‌اند.

بنا به تصریح تاریخ تبری مریم چنین می‌انگاشت، که شخصی غیر از پسرعمویش یوسف نمی‌تواند به حریم او راه یابد. هم‌چنان‌که جلال‌الدین محمد نیز به همین اعتبار بنا به سابقه‌ی ذهنی "روحنا" را به یوسف مانند می‌کند. با این فرق که او هم چون بسیاری از مفسران قرآن، یوسف نجار فرزند یعقوب و پسرعموی مریم را با یوسف کنعان به هم می‌آمیزد و یکی می‌گیرد.

اشاره‌های مردم در ادبیات شفاهی به این‌که عقد پسرعمو با دخترعمو در آسمان‌ها بسته می‌شود و صیغه این عقد را نیز آن‌جا می‌خوانند، از باور و کارکردی استوره‌ای - تاریخی نشأت می‌گیرد که در ذهن آنان نقش بسته است. هنوز هم مردم ما پسرعمو و دخترعمو را از همان آغاز تولد همسرانی مناسب برای هم می‌دانند. زیرا آنان

سایه و همزادی شمرده می‌شوند که همدیگر را می‌یابند و برای هم نشانه‌گذاری می‌شوند.

هرچند در اسلام مثل اکثر ادیان توحیدی آفرینش مرد را به عنوان "کمال" پذیرفته‌اند، ولی با این احوال مریم سنت رایج را به هم ریخت. چنان‌که به مریم نیز هم‌چون پیامبران و دین‌مردان دیگر وحی گردید و او در عمل این کمال را پذیرفت. با این همه هرچند از بین زنان به او نیز هم‌چون مادر موسی وحی می‌گردد، اما رسالت را به آنان نمی‌سپارند.

تمامیت‌خواهی زن نیز با محوریت مریم در داستان هم‌خوانی دارد. ضمن آن‌که در آموزه‌های استوره‌ای آسمان را نر و زمین را ماده می‌انگارند. در داستان یادشده نیز نقش آسمان را به بزرگ‌خداوندگار سپرده‌اند تا مریم به مثابه‌ی زمین، مادری برای همه‌ی زمینیان باقی بماند. هم‌چنین در این گزارش خداوند که با "روحنا" من سایه‌ای خویش را برای مریم به نمایش گذاشت، خود را به شکل انسان متمثل و متجسم نمود تا از خود، سازه و آفرینه‌ای چون عیسا به شکل الگو و نمونه‌ای برای انسان زمینی به یادگار بگذارد. چنان‌که عیسا نیز "تن-سازه" مثالی و جسمانی این هم‌سان‌سازی قرار گرفت.

در استوره‌ی عیسا، خدا و مریم با واسطگی و میانجی‌گری "روحنا" به هم آمیختند تا از این آمیزش عیسا متولد گردید. ولی هرچند عیسا خود را پیامبر راستین و هزاره‌ای یهود می‌خواند، جهودان او را دروغگو دانستند و فراخوان او را نادیده انگاشتند. با این همه نادیده انگاشتن استورگی او، از وجاهت علمی لازم بهره نمی‌گیرد.

در روشن‌گری از چنین انگاره‌ای می‌توان عیسا را همان قهرمان هزاره‌ای پنداشت. او گونه‌ای از انسان زمینی را نشانه‌گذاری می‌کند که محصول طبیعی و بی‌واسطه‌ی "اتحاد اضداد" به شمار می‌آید. اتحادی

که هرچند تصور منطقی آن بعید به نظر می‌رسد، ولی برای تولد قهرمان استوره‌ای، این وحدت لازم می‌نماید. زیرا با حضور استوره، مرزهای زمان و مکان را فرو ریزد و به پدیده‌ای لامکان و فارغ از زمان تبدیل گردد؛ به شکلی که خصلت استوره‌ای آن به نمایش درآید. در استوره‌ی عیسا نیز به تمامی مراحل تولد قهرمان به چشم می‌خورد و او مثل هر استوره‌ای به "اعجاز" دست می‌زند. چرا که خود نیز نتیجه‌ی همین اعجاز محسوب می‌گردد.

اعجاز بر ذهن انسانی نقش می‌بندد که جاودانگی و لایزالی خویش را آرزو و تمنا دارد. زیرا آرمان و آرزوی دست یابی به جاودانگی برای او نیازی را خلق می‌کند که فقط با اعجاز و قهرمانی حصول آن ممکن می‌نماید. چراکه امکان وصول به ناممکن فقط با اعجاز و قهرمانی‌گری قهرمان فراهم می‌شود.

در این استوره، عیسا نه فقط مرزهای زمان را درنوردید و به انسان‌ها زندگی دوباره بخشید، بل که خود نیز با درهم شکستن مرزهای زمان به لامکانی و بی‌زمانی دست یافت تا جاودانگی خویش را در مرکز هستی (آسمان چهارم) بر همگان به ثبوت رساند.

درون‌مایه‌ی داستان نیز به رؤیایی شباهت دارد، که بنا به تعبیر این رؤیا، خداوند به انسان حسادت می‌ورزد. او آرزو دارد در زمین و با زمینیان به هم آمیزد تا جاودانگی و دوام خویش را به انسان زمینی بیاوراند. هم‌چنین برای انسان نیز لازم بود تا نشانه‌هایی بیابد که حضور و بقای خداوند را باور کند.

اما از نگاه و نظر خداوند دلیل گم‌گشتگی و عدم حضور او بر گستره‌ی گیتی را می‌توان در آلودگی و پتیارگی زمین بازجست. اگر در نگاه موسا مصر را آلوده‌اند، خداوند ضمن تجربه‌ی خویش

به این نتیجه دست می‌یابد که تمامی زمین را با آلودگی درنور دیده‌اند. چنانچه در صورت‌های ذهنی خداوند، تصویری غیر از این تصور نقش می‌بست، لزومی نداشت او به سازوکار رسالت و پیامبری توسل جوید و برای آدمی پیامبر و رسول بگمارد.

رشک و حسادت خداوند به انسان از آنجا ناشی می‌شود که او بهشت خویش را به شکل زمین می‌آراید و آرایه‌ها و ارتباط بهشتیان را نیز چون زمین توصیف می‌کند. با این راه‌کار انسان به خود امید می‌دهد که دنیایی بیافریند که از رنج و درد اثری در کار نباشد، تا مرگ و میرایی را برای همیشه وانهد.

در "تاریخنامه" ضمن گزارش مهاجرت مریم از بیت‌المقدس، تصویرهای تمثیل‌گونه‌ای به نمایش درمی‌آیند. در این تمثیل‌ها یوسف نجار با تمامی انکارهای متداول به عنوان پدر شناسانده می‌گردد. او افسار خر را می‌گیرد و با مسئولیت‌پذیری لازم، در عمل هدایت و راهنمایی خانواده‌ی خود را تعهد می‌کند. لااقل باید پذیرفت که او هرچند پدر خانواده نبوده باشد ولی چه قبل از تولد عیسا و چه بعد از آن به شکل و شیوه‌ای اخلاقی، به چنین سازوکاری گردن نهاد.

یوسف نقش متهمی را می‌پذیرد که اسباب اتهام را خود فراهم دیده باشد. هم‌چنین در جمع سه نفره‌ی مسافرانی که یوسف راهنمایی آنان را پذیرفت، تمثیلی از کل هستی با نگاه تثلیثی خلق می‌گردد. در این الگوسازی نقش مادر (زمین) را به مریم می‌سپارند تا یوسف نقش سایه‌ای پدر آسمانی را به عهده گیرد. در همین ارتباط عیسا که محصول طبیعی دمیدن "روحنا" (روح القدس) به فرج مریم به حساب می‌آید، میانجی‌گری زمین و آسمان را می‌پذیرد.

بنا به صراحت قرآن، مریم به اراده و خواست شخصی، خود را

از آلودگی‌های هم‌آمیزی حفظ نمود، چیزی که در متن برخی از ترجمه‌ها، آن را به خداوند منتسب نموده‌اند. در هر حال خداوند نیز با پرهیز از زمین و ترک زندگی انسانی به واقع اعراض و دوری از آلودگی را توصیه می‌کند. بر پایه‌ی آموزه‌های برگرفته از نص‌های ابراهیمی و سایر ادیان یکتاپرستانه زن یکی از سرچشمه‌های این آلودگی شمرده می‌شود.

پس با این نگاه پرهیز از آلودگی با اعراض از زن پیوند می‌خورد. بنا بر این چون خداوند نه از کسی می‌زاید و نه کسی را می‌زایاند، پس لازم می‌آید تا سایه، نمونه و الگوی خود را برای انسان به نمایش بگذارد. لامحاله مولود او از بکارت فرج مریم به جهان پای گذاشت. طبیعی است که این فرزند هم نباید با هم‌آمیزی خود را بیالاید تا هم‌چنان به سنت و نظام ارزشی پدر وفادار بماند.

اما مریم به مثابه‌ی مادر زمینیان چون نفس جهانی عمل می‌کند تا نفس مطمئنه‌ی برآمده از "روحنا"ی عیسا و وامانده از نفس جهانی به اصل و ذات خویش بازگردد. چنین سازوکاری هم فقط با روی گردانی از پتیارگی‌ها و آلودگی‌های زمینی امکان‌پذیر خواهد بود.

د ● سایه‌های باد

در داستان لوط و قوم او نمونه‌های دیگری از رفتار جنسی نشانه‌گذاری می‌گردد. هرچند چنین هنجاری را در قرآن "فاحشه" نامیده‌اند، اما در زبان فارسی درون‌مایه و مضمون قرآنی واژه‌ی فاحشه را نادیده می‌گیرند تا آن را در نام‌گذاری، به شکلی ویژه به زن

روسی اطلاق نمایند.

بنا بر این در نگاه قرآن به واژه‌ی "فاحشة"، گونه‌ای از رفتار جنسی بازتاب می‌یابد که با سلیقه‌ی لوط سازگاری نداشت. در همین راستا بنا بر گزاره‌های سوره‌ی "اعراف"، قوم لوط (مردان) زنان را وامی‌نهادند و به مردان بسنده می‌نمودند.^۱ هم‌چنین بنا به صراحت قرآن قوم لوط او را از شهر بیرون انداختند تا آن‌که خداوند نیز آنان را با بارانی از سنگ‌ریزه از بین برد.^۲

برای رسیدن به چنین خواسته‌ای فرشتگانی به قصد میهمانی شبانه نزد لوط آمدند تا صبح‌هنگام، نابودی قوم را به انجام برند.^۳ اما قوم او میهمانانش را از او مطالبه می‌نمودند.^۴ او حتا دخترانش را به آنان پیش‌نهاد کرد تا شاید آنان را از این کار بازدارد،^۵ ولی موفق نشد. سپس خداوند نیز شهر را زیر و رو کرد و سنگ و گل را برآنان فرو ریخت.^۶ در نتیجه همه‌ی مردم شهر همراه با زن لوط در این حادثه از بین رفتند.^۷

"تاریخنامه طبری" هرچند قوم لوط را بت‌پرست می‌خواند، ولی یادآور می‌شود که او از همین کافران زنی برگزید که به آموزه‌های پیامبر باور نداشت و به سنت‌های قوم خویش وفادار بود. بنا به همین داده‌ها، قوم لوط از بالای کوه‌ها رفت‌وآمد مردم را رصد می‌کردند تا از پشت به آنان حمله برند. آنان حتا در انتظار مردم تیز (گوز) می‌دادند. فراتر از آن در جمع عمومی به افراد حمله می‌کردند و جلوی چشمان

۱ - پیشین: ۷/۸۱.

۲ - پیشین: ۷/۸۴.

۳ - پیشین: ۱۵/۶۶.

۴ - پیشین: ۱۵/۶۸.

۵ - پیشین: ۱۵/۷۱.

۶ - پیشین: ۱۵/۷۴.

۷ - پیشین: ۷/۸۳.

مردم با آنان به مجامعه مشغول می‌شدند. با این احوال "تاریخنامه" می‌نویسد: «لوط را چهار دختر بود از آن زن کافره، و دختران مسلمان بودند و مادرشان بر دین خویش بود بر کفر... کس بدو نگوید مگر آن دختران او و آن قوم که به خانه وی اندر بودند...»^۱

بنا به گزاره‌های "تاریخنامه" لوط از خداوند خواست تا او را علیه "مفسدین" یاری رساند. خداوند نیز جبریل، میکائیل و اسرافیل را به هلاک قوم گماشت. فرشتگان بر زمین فرود آمدند. در حاشیه‌ی شهر دختر لوط را یافتند و با راهنمایی او نزد پدرش بازآمدند. لوط فرشتگان را مخفی نمود اما همسرش موضوع را به هم‌کیشان خویش گزارش کرد. سپس مردان شهر میهمانان را طلب کردند ولی لوط دختران خویش را جای‌گزین معرفی نمود، که نپذیرفتند.

مردم نیز به خانه‌ی لوط حمله بردند تا جبریل را از خانه بیرون کشانند. اما جبریل باد را در چشمانشان دمید که در این حادثه هیچ‌ده تن کور شدند. مردم نیز به استناد این حادثه ادعا نمودند که لوط جادو گران را در خانه‌اش سکنای می‌دهد.

با چنین روی‌کردی به سفارش فرشتگان لوط و خانواده‌اش (دخترانش) شبانه از خانه بیرون رفتند. پس از آن «جبریل پر بر زمین فرو برد و آن شهر موقوفات از زمین برکند و بر آسمان برد. پس بگردانید و نگویند کرد.»^۲ افرادی هم که بنا به ضرورت از شهر بیرون رفته بودند از آسمان بر سرشان سنگ و کلوخ بارید و آنان را نابود کرد؛ شگردی که زن لوط نیز به آن گرفتار آمد. اما در پایان ماجرا لوط با پیروان چهارده نفره‌ی خویش راهی فلسطین گردید تا در آنجا به ابراهیم بپیوندد.

۱ - محمد بن جریر طبری (تبری): پیشین، ۱۶۰.

۲ - پیشین: ص ۱۶۵.

آن گونه که در "تاریخنامه" آورده‌اند در داستان لوط یکی از چهار موکل نقشی ندارد. او همان موکلی است که میراندن آدمیان را به او سپرده‌اند. گرچه جبرئیل با دمیدن (فسون) باد روح را در کالبد انسان می‌آکند، اما عزرائیل قبض روح می‌کند. او روح دمیده شده‌ی جبرئیل را از انسان باز می‌ستاند و کالبدش را از آن تهی می‌کند. با تمامی این احوال از سه موکلی که در واقعه حضور دارند از میکائیل و اسرافیل فقط انفعالشان به نمایش گذاشته می‌شود و به ظاهر رفتاری از آنان به نمایش در نمی‌آید تا چهره شان را به خوبی بنمایانند.

اما در مورد جبرئیل موضوع تفاوت دارد. هر چند او در جایی دیگر با دمیدن باد (روح) بر کالبد آدمیان به آنان جان می‌بخشد ولی در این جا سایه‌ی منفی‌اش نموده می‌شود. چنان‌که باد به همراه بارشی از سنگ و خاک قوم لوط و شهر موفکات را به نابودی کشاند. شاید درهمین الگوبرداری‌ها چهره‌ی میکائیل و اسرافیل را نیز هم‌سو با جبرئیل نشان داده باشند. چنان‌که باد، باران و خاک، در مجموع با یاری یک‌دیگر بر سر قوم می‌کوبند و فرومی‌ریزند.

در این نقش‌مایه‌ها نقش ایزد باد را به روشنی به جبرئیل می‌سپارند. اما به اسرافیل که همچون جمشید خدای طبقات زیرین (مردگان) است، نقش آفرینی بارش باران را سپرده‌اند. اسرافیل به نظر می‌آید که خدای آب باشد چراکه او به مثابه‌ی ایزد مردگان و طبقات زیرین زمین، آب را در دل خود مخفی دارد. ضمن آن‌که کارکرد اسرافیل به تمامی با "هادس" ایزد مردگان در استوره‌های یونانی هم‌سانی دارد. میکائیل نیز درهمین راستا ایزدی سنگ و خاک را به عهده می‌گیرد تا، مجموعه‌ی سه عنصر از "عناصر چهارگانه" توانایی و قدرت خویش را به ثبوت رسانند. اگر آب، باد و خاک در جایی دیگر

می‌آفرینند، این‌جا می‌کشند و از بین می‌برند.
در این فرآیند به واقع دوگانگی و سایه‌های دوگانه طبیعت و شخصیت انسان را در استوره نشان داده‌اند. در دوگانگی پدیده‌های طبیعی گونه‌ای از یگانگی و یکتایی به چشم می‌آید. بر این اساس به درستی عزرائیل را باید نماد آتش به شمار آورد که آفرینش انسان را با آن کاری نیست. چراکه آفرینش انسان در چالش با شیطان (عزرائیل) و آتش به انجام رسید.

گفته نیز در نمایش‌نامه‌ی فاوست (Faust) به همین نکته‌نظر اصرار می‌ورزد. در فاوست فقط سه فرشته‌ی اسرائیل، جبرائیل و میکائیل حضور دارند و چهارمی (عزرائیل) گم است.^۱ به واقع گفته با شگرد ویژه‌ی مفیستوفلس را بر جای او می‌نشانند. مفیستوفلس به اتکای زیرکی خویش همان کارکردی را به انجام می‌برد که عزرائیل در بهره‌گیری از نهاده‌های طبیعی، پیروزمندانه ناممکنی آن را ممکن می‌کند. زیرا در گزاره‌های نمایش‌نامه‌ی فاوست، مفیستوفلس آگاهانه آتش را در اختیار خویش می‌گیرد. چنان‌که خود نیز به آن اشاره دارد که: «اگر من آتش را به خودم اختصاص نداده بودم، هیچ چیزی برای خودم نداشتm.»^۲

در ضمن با عنایت به تصویری که از محل سکنای قوم لوط به دست می‌دهند، شاید سنت هم‌جنس‌گرایی و پرهیز آنان از زنان بدیهی به نظر آید. به هر حال آنان به سنتی عمل می‌کردند که ضرورت‌ها و شیوه‌ی زندگی‌شان آن را در آزمون و خطای خویش پذیرفته بود. شاید اگر به تمامی داده‌های لازم پیرامون شکل و شیوه‌ی زندگی آنان دست‌رسی وجود داشت، به راحتی صحبت پیرامون پیدایی چنین

۱ - گفته، یوهان ولفگانگ: فاوست، ترجمه م. ا. به‌آذین، تهران، نیلوفر، ۱۳۶۱، ص ۱۲.

۲ - پیشین: ص ۳۳.

اندیشه و رفتاری امکان پذیر می‌گردید.

اما با نگاهی از درون به چنین رفتاری که همگان بدون استثنا ناراستی و قبحی در آن نمی‌دیدند، نظر ما را به این دیدگاه معطوف می‌دارد که آنان با چنین هنجاری باور و اندیشه‌ی خاصی را دنبال می‌کردند. به واقع جداآفرینی جنسیتی انسان‌ها به شکل زن و مرد در ذهن آنان نمی‌توانست جای‌گاهی بیابد. در نتیجه شهروندان موفتکات (سدوم) شگردی را می‌آزمودند تا مردان به انسان‌های دو جنسیتی مبدل گردند. به نظر می‌رسد آنان علی‌رغم تجربه‌ی منفی خویش به چنین راه‌بردی باور داشتند.

شاید ساکنان سدوم هم‌جنس‌گرایی را به مثابه‌ی رسمی آیینی از گیاهان الگو گرفته بودند. چنان‌که گزاره‌های "کتاب مقدس" هم بر اهمیت جای‌گاه گیاه در زندگی آنان تأکید می‌ورزد. بنا به این داده‌ها گروه "ابرام" با گروه پسرعمویش لوط همیشه نزاع داشته‌اند تا به چراگاه‌های بیش‌تری دست یابند.^۱ چراکه با فزونی گله‌های هر گروه پرهیز از چنین چالشی غیرممکن می‌نمود.

اهمیت گیاه در زندگی آنان موجب شد تا به کارکرد ایزدآبانه‌ی آن هم اذعان داشته باشند. در جماعت‌های نخستین که گذار از گله‌داری به کشاورزی را می‌آزمودند آموزه‌هایی قداست می‌یافت که با تکیه بر نقش‌آفرینی نباتات در هستی انسان سامان می‌پذیرفت. چنان‌که شاید مردمان سدوم نیز در هنجارهای رفتاری خود، از گیاهانی الگو می‌گرفتند که دو جنس نر و ماده را در خود داشتند.

با این الگوگزینی، جنس مقابل (زن) از زندگی مرد حذف می‌شد تا خود او این نقش را به نمایش گذارد. با این‌همه هرچند چنین

دیدگاهی را مردود بدانند ولی الگوبرداری انسان از گیاهان را نمی‌توان انکار نمود. چه بسا انسان‌های نخستین هم برای جفت‌جویی از همین شیوه پیروی می‌نمودند. از سویی دیگر به نظر می‌رسد که آنان در الگویابی از گیاهان و درختان سویه‌هایی از جاودانگی را هدف گرفته بودند. به روشنی گونه‌هایی از گیاهان با دیرپایی خود ماندگاری و جاودانگی را برایشان تداعی می‌نمود.

با این‌همه در این بن‌مایه‌ها به روشنی الگویی از رفتار جنسی مشاهده می‌گردد که از زمان‌های دور به جا مانده‌اند، تا جایی که ساختارشکنی لوط نیز به آن راه نمی‌برد. چراکه او به تنهایی به سنتی که عمومیت داشت، "نه" می‌گفت. حتا همسری که با او می‌آمیخت و هم‌آمیزی می‌نمود، او را قبول نداشت. تنها دخترانش از او تمکین می‌کردند که تمکین آنان نیز به طبع از عدم تمکن و وابستگی اقتصادی به پدر ناشی می‌گردید.

رفتار اجتماعی لوط میزان خوبی برای سنجش ناراستی به شمار نمی‌آمد. چنان‌که خود او در چالش با افرادی که میهمانانش را از او مطالبه می‌نمودند، پیش‌نهاد کرد دخترانش را در اختیارشان بگذارد، تا مخالفان از هنجارها و سنت‌های جامعه خودشان پرهیز نمایند. او حاضر شد سنت میهمان‌دوستی را با واگذاری دختران خویش به مهاجمان بها بخشد، اما آنان نپذیرفتند.

آموزه‌های لوط مکان و جغرافیای زمانی ویژه‌ای را در بر می‌گرفت، که با باور مردمان زمانه‌ی او سازگاری نداشت. آنچه مسلم است در فضای داستان، لوط در چالش با آزادی هم‌جنس‌گرایی، سازمانی نزدیک به نظام خانواده امروزی را به آنان پیش‌نهاد می‌نمود. اما قوم او بر ساختارشکنی‌های لوط برای نوآوری و بدعت گردن نمی‌نهادند

و آن را نمی‌پذیرفتند.

بخشی از آموزه‌های لوط ذهن امروزی مردم را نیز به چالش می‌گیرد. به همین اعتبار مترجمان قرآن نیز پیش از این‌که از: «قال هؤلاء بناتی ان کنتم فاعلین...»^۱ برگردان درستی به عمل آورند، در توجیه و تأویل آن تلاش ورزیده‌اند. در ترجمه‌ی متن یادشده کشف الاسرار می‌نویسد: «اینک دختران منند اگر ایمان آورید بشما بدهم.»^۲ که مفسر در ترجمه‌ی متن عبارت "اگر ایمان آورید بشما بدهم" را از خود ابداع نموده است. مترجم دیگری نیز این‌چنین می‌گویند: «من این دخترانم را بنکاح شما میدهم.»^۳ با این توصیف مثل اینکه مترجمان مسلمان خود بزرگ‌ترین منتقدان نص به شمار می‌آیند. به هر حال در متن هیچ نشان و اشاره‌ای از "ایمان‌آوری"، "نکاح" و یا "طریق مشروع" مشاهده نمی‌گردد.

یادآور می‌شود آرزو و خواسته‌ی خداوند لوط، از طریق خود او در داستان قوم نشانه‌گذاری می‌گردد. چراکه لوط همان "من سایه‌ای خداوند است که بزرگ‌خداوندگار باورهایش را به وسیله و واسطه‌ی او به مردم می‌شناساند.

او علی‌رغم این‌که همسرش را خود برگزید ولی از او تنفر داشت. چنان‌که همسرش را نیز در نهایت همراه قوم او به هلاکت رساندند. با این تمثیل او به واقع همزاد خویش را می‌کشد. تنفر از همزاد با تنفر از درون و باطن خود او نشانه‌گذاری می‌گردد. بنابراین لوط جرأت نداشت با چهره‌ی واقعی خویش کنار آید و با آن سازگار گردد. تنفر

۱- قرآن: ۱۵/۷۱.

۲- میبیدی، احمد: خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن بفارسی از کشف‌الاسرار ده جلدی، اثر خواجه عبدالله انصاری، نگارش حبیب‌الله آموزگار، تهران، اقبال، ۱۳۷۵، ۷۱.

۳- قرآن: ترجمه‌ی مهدی الپه‌ی قمش‌های، تهران، صراط نور، چاپ سوم، ۱۵/۷۱، هم‌چنین نگاه کنید به ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، دوستان، چاپ ششم، (گفت اگر از طریق مشروع کاری دارید، این‌ها دختران من هستند.)

لوط از همسرش به واقع با تنفر خداوند از زمین و زمینیان هم‌سویی و هم‌خوانی دارد. در غیر این صورت شاید متارکه جای‌گزین مناسبی به شمار می‌آمد. ولی انگار اندیشه‌ی قالبی و کلیشه‌ای لوط با متارکه نیز سرسازگاری نداشت. او اصرار می‌ورزید تا ساختار ذهنی خود را به کل هستی تعمیم بخشد.

زن‌آزاری لوط تلاشی بی‌ثمری برای هم‌سان‌سازی در هستی به شمار می‌آمد؛ اندیشه و باوری که خداوند نیز بر آن تأکید می‌ورزد. طبیعی خواهد بود تا بپذیریم که دگرآزاری همیشه به قصد و هدف انتقام‌جویی‌های کور صورت نمی‌گیرد. چه بسا به عنوان گزینه‌ای برای هم‌سان‌گزینی نیز از آن سود می‌جویند. در این فرآیند آن را که دوست دارند می‌آزارند.

چنان‌که زیوس (ژئوس) نیز به چنین شگردی دل بسته بود. تا آنجا که پیمان‌شکنی‌های زیوس "هرا" را می‌آزرد. شوریدن علیه شوی هم‌فایده‌ای در بر نداشت. زیوس او را زیر پایش لگدمال می‌کرد و به باد کتک می‌گرفت. حتا او "هفایستوس" را که برای مساعدت مادر به رویارویی با پدر برخاست، از بالای کوه المپ به پایین پرت نمود. زیوس «هریک از پاهای هرا را به سندان بست، دست‌هایش را نیز با دست‌بندهای زرین ناشکستنی بست و او را میان ابرهای آسمان آویزان کرد.»^۱ قتل و کشتار نتایج طبیعی عشق‌های "رنگین" و بیمارگونه را درخود پنهان دارد. در چنین عشق‌هایی زن وسیله و ابزار کار قرار می‌گیرد تا مردان برای دفع شهوت و سیرایی عطش درونی خویش از او تمتع جویند. شاید پای‌بندی به سنت‌ها و عدم تمکن زن در جامعه‌ی پدرسالارانه بهانه‌ای برای تمکین همسر لوط

۱- ژیران، فلیکس؛ پیشین، ص ۷۶.

از او شمرده گردد، ولی به طبع ناهنجاری‌های رفتاری لوط توجیه‌پذیر نخواهد بود.

در داستان لوط سرنوشت زمینیان نیز با سرنوشت قوم لوط گره می‌خورد. با این دیدگاه زدودن پلیدی و پتیارگی از زمین فقط و فقط با اتلاف و امحای زمینیان امکان می‌پذیرد. برای دستیابی به چنین راه‌بردی، شخصی در کسوت لوط ظهور می‌کند تا برای کشتار همگانی و "قوم‌کشی مقدس" واسطه گردد.

گفته شد همسر لوط به واقع همزاد و نیمه‌ی پنهان خود اوست. با این روی‌کرد لوط پیش از آن‌که با خبث و پلیدی قوم دست به گریبان باشد با پلیدی درونی خویش که در جان او خانه داشت، درچالش به سر می‌برد. این پلیدی همزاد اوست تا در نابه‌نجاری‌های اجتماعی چهره‌ی پنهان خود را نشان دهد. او به جای سازگاری با محیط و تغییر هدف‌گذار آن به نفع آرزوها و آمال خویش، با آن به ستیز برمی‌خیزد تا آنجا که برای دستیابی به آرمان‌هایش، نابودی جهان پیرامون را امری صواب و متقن می‌یابد.

لوط به دنبال پنداره‌هایش برای تغییر جهان پیرامون، با سودجویی از گزینه‌ی نابودی همین جهان ضعف خود را عیان می‌سازد. تسری بیماری حسادت پدر به زمین و زمینیان هم در نقش‌آفرینی لوط برای دستیابی به چنین راه‌بردی به خوبی نماینده می‌شود. او پیش از این‌که نوسازی جهان برایش به عنوان هدفی غایی مطرح باشد به پیرامون خویش حسادت می‌ورزد. حسادتی که از آن کینه می‌زاید. تا با تخریب و ویرانی آنچه پیش روی اوست، به نحوی عطش کینه‌اش را تسکین دهد و خاموش نماید. بنا بر این در هدف‌گذاری رفتاری لوط، "پدر" الگو قرار می‌گیرد.

پدر به زمین حسادت می‌ورزد چون انسان‌ها در زمین جاودانگی را می‌آزمایند. هم‌چنین زمینیان هم با دستیابی به جاودانگی دنیای پدر را به چالش می‌گیرند. یکی از راه‌های تجربه‌ی جاودانگی هم آمیزش جنسی است، که انسان با توسل به آن در مرزهای جاودانگی پرسه می‌زند و بی‌مرگی را می‌آزماید. انسان با هم‌آمیزی به دنیای خوشی‌های جاودانگی پای می‌گذارد و آن را در تولد مولودی جدید، به خود و دیگران می‌باوراند. مولود جدید بخشی از نشانه‌های جاودانگی را با خود به یادگار خواهد داشت؛ تا یادمانی باشد برای حضور آن که دیگر نیست.

هم‌آمیزی انسان از این نقطه نظر حسادت پدر را برمی‌انگیزد که توان هم‌آمیزی در او دیده نمی‌شود. سه موکلی هم که از سوی او به قصد تخریب شهر موفکات گسیل می‌شوند، سایه‌ی درونی خود اویند. آنان نیز همچون او فاقد غریزه‌اند. چون خنثايند نمی‌توانند عمل جنسی را تجربه نمایند، در نتیجه عقده‌ی اختگی آنان را به تخریب سوق می‌دهد.

در استوره‌های مذهبی شهرها به شکل زنانی تصور می‌شود که زنانگی را در ابعاد عام خویش به نمایش می‌گذارند. موکلان (ایزدان) خداوند، شهر موفکات (سدوم) را زیر و رو می‌کنند و به تخریب می‌کشاند تا مردمان آن هلاک گردند؛ چراکه مردم آن با مردبارگی نوعی از زن‌بارگی را رقم زده‌اند تا زن و جنسیت او را واگذارند. گفته شد که در بازتاب حسادت آسمان، شهرهای زمینی به تخریب و نابودی کشانده می‌شوند. اما بهشت خداوند به منظور نوعی خوددرمانی از همین شهرها الگوبرداری گردید. سدره و "طوبی" از درختان باغ‌های همین شهرهای جاودانگی نشان می‌یابند و کوثر آن،

نمونه والگویی از رودخانه‌های مقدس این جهانی‌اند. حتا بر گستره‌ی
بهشت خداوندی تمتع از پسران (ولدان مخلدون) و زنان جوان هم با
هم‌سان‌گزینی و شبیه‌سازی از زمین، نشانه‌گذاری می‌گردد.

کرده‌ی پنجم

زنربایی

الف- فره‌ی کیانی

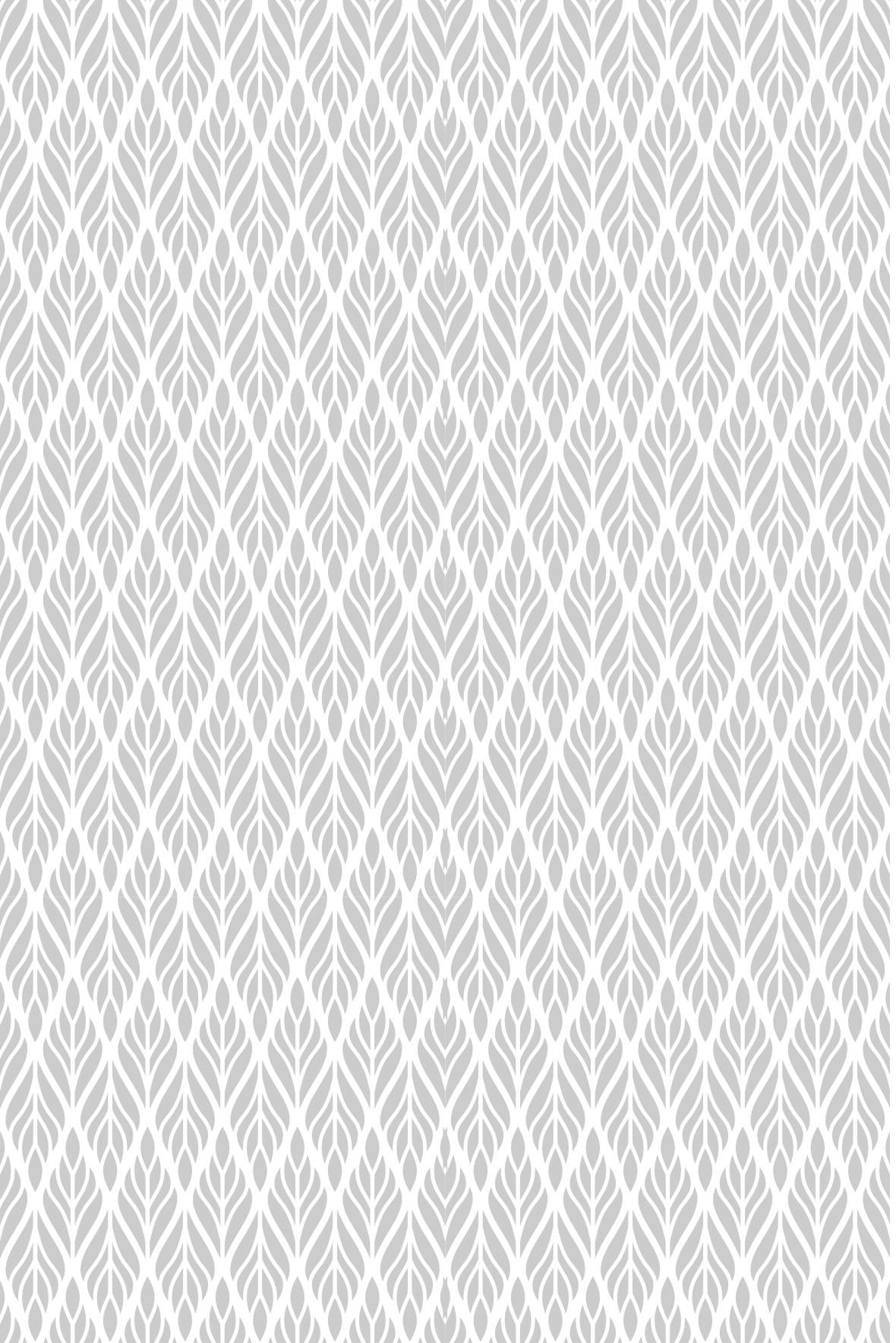
ب- کاخ شیشه‌ای

ج- پرنده‌ی سحرآمیز

د- سایه‌ی فاخته

ه- نمایش‌های زنانه

و- زنان و جفت‌گزینی



الف • فره‌ی کیانی

در افسانه‌ای از حاشیه‌نشینان جنگل گیلان آورده‌اند که خرسی دختری را ربود و با خود به جنگل برد. خرس با دختر در غاری سکنا گرفت و در حق او مهربانی همسری را روا داشت تا آن‌که دختر از هم‌آمیزی با او سه فرزند زاید. سال‌ها بعد که روستاییان به دختر دست یافتند او را به روستا برگرداندند؛ چیزی که دل‌آزاری او و خرس را به هم‌راه داشت. اما هیچ‌یک از آن دو نمی‌توانستند بر رسم‌های برآمده از جامعه‌ی انسانی پیروز شوند.

در این افسانه که در آن مردم گیلان درون‌مایه‌ی ربودن همسر را به درستی به کار می‌گیرند، به‌طور حتم زندگی روزانه‌ی خویش را دست‌مایه نهاده‌اند. هم‌چنین نقش خرس را در این داستان به شکل حیوان - ایزدی بازسازی نموده‌اند که با جغرافیای مردمان آن سامان هم‌سویی دارد. چنان‌که با چنین روی‌کردی خرس خانواده‌ی انسانی را الگو قرار می‌دهد و با همین هدف با انسان می‌آمیزد. در افسانه هم به روشنی چنین آرمان و آرزوی ایزدما‌بانه‌ای از سوی خرس هدف‌گذاری می‌گردد، ضمن آن‌که گونه‌هایی از همین آرزو هم‌چنان از سوی انسان‌ها نیز تعقیب می‌شود. چنان‌که در گذشته‌ی تاریخی، اقوام مختلف هم همین آرزو و آرمان را در پیکره‌ها و نگاره‌های بر

جای مانده به کار گرفته‌اند.

اما انسان باور داشت با این هم‌آمیزی خواهد توانست آفرینه‌ای نوی (نویی)، بیافریند که از توان‌مندی‌های مشترک در دو گونه‌ی یادشده بهره گیرد. او با این شگرد جانوران را ارج می‌نهاد و جایگاه اجتماعی آنان را با بن‌مایه‌هایی جادوآمآبانه می‌ستود. با این روی‌کرد حیوان هم بنا به جای‌گاه جادویی خویش قداستی ایزدی می‌یافت تا توتمی برای انسان پرسش‌گر نهاده شود.

در سویه‌ای دیگر از داستان، خرس قصد دارد به اتکای زن‌ربایی به اهداف تعیین‌شده‌ی خویش دست یابد. به واقع انسان‌هایی که چنین افسانه‌ای را پرداخته‌اند آن را از زندگی خویش وام ستانده‌اند، زیرا انجام‌پذیری آن را برای خرس پیروزی به شمار آورده‌اند. چنان‌که در این فرآیند خرس دختر را نمی‌درد بل که به همسری او اکتفا می‌نماید. اما خرس با این دلیل انسان را نمی‌درد چون آمیزش با او را هدف قرار می‌دهد. چنان‌که دختر نیز چنین باوری دارد. او همسری و هم‌آمیزی با خرس را به راحتی می‌پذیرد و به آن گردن می‌نهد. در داستان یاد شده به روشنی ازدواج انسان با حیوان به شکلی از "ازدواج مقدس" می‌بالد. ولی با این همه تمامی این فرآیند با زن‌ربایی و فرار نشانه‌گذاری می‌گردد.

در همین راستا بین اقوام ایرانی از دیرباز رسمی متداول بود تا به منظور دست‌یابی به "فره‌ی ایزدی" همسر آینده خویش را از بین قوم و یا خانواده‌ی او بربایند. چون آنان می‌پنداشتند ربودن همسر پیروزی و رستگاری آنان را تسهیل می‌بخشد. با همین بهانه این رسم در اشکال متنوع خود هزاران سال بین ایرانیان روایی داشت. حتا زمانی که زمینه‌های اجتماعی لازم برای برگزاری چنین آیینی فراهم

نبود آنان با تظاهر به چنین رسمی آن را به اجرا می گذاشتند. زیرا باور داشتند که با ربودن زن از همسایگان و یا اقوام دیگر، به رستگاری و خویش کامی دست خواهند یافت.

امروزه هم سویه‌هایی از بقایای همین رسم را می‌توان به آشکارا در هنجارهای اجتماعی اقوام ایرانی مشاهده نمود. با این همه هرچند رسم زن‌ربایی به شکل مستقیم آن همچنان بر ماندگاری بین اقوام مختلف فلات پای می‌فشارد، ولی لاقلاً در برگزاری مراسم عروسی بین ایل‌ها، عشیره‌ها و روستاییان ایرانی نمی‌توان نشانه‌های تظاهر به زن‌ربایی را نادیده انگاشت. همچنان‌که سنت به‌جا مانده بین پاره‌ای از اقوام پیرامون سوارشدن عروس بر اسب، همراه با سپردن لگام اسب به دست داماد، همین رسم را بازتاب می‌دهد.

در چنین فرآیندی به درستی نمایی از ربودن همسر به اجرا گذاشته می‌شود. زیرا چنین رفتاری به منظور بُعد مسافت یا حرمت‌گزاری به عروس صورت نمی‌پذیرد، بل که از رسمی باستانی حکایت دارد که برای اجرای آن به دلیل تغییر در زیرساخت‌ها و زمینه‌های اجتماعی، به شیوه‌ای نمایی و نمادین بسنده نموده‌اند.

نمودگار چنین رسم - آیینی را همچنان می‌توان در گستره‌های دیگری از آیین‌های اجتماعی نشان گرفت. روستاییان ما هم‌اکنون نیز به "شیرینی"ی دست‌برد به باغ همسایه باور دارند. حتا چنین رسمی را بیش از آن‌که دزدی بخوانند روی‌کردی از سرخوشی ارزیابی می‌نمایند. در نتیجه آنان با این هدف‌گذاری نشان شیرینی را، از باغ همسایه خویش سراغ می‌گیرند!

رسم همسرربایی نه فقط بین ایرانیان بل که از سوی یونانیان و رومیان نیز به کار گرفته می‌شد. چنان‌که آنان هم به همین اعتبار همیشه همسر

آینده‌ی خود را از میان خانواده‌های فرمان‌روایان سرزمین‌های مجاور برمی‌گزیدند. فرمان‌روایان روم و یونان انتخاب همسری شاه‌زاده را، برای کسب فرمان‌روایی لازم می‌دیدند؛ به عبارت دیگر تبار زن را مبنایی برای حصول اقتدار خویش نهاده بودند. هم‌چنان که در ایران هم چنین باوری به تمامی روایی داشت.

چه بسا با چنین دیدگاهی پادشاه ایران همسر آینده‌اش از بین خواهران و یا دختران خود برمی‌گزید. تا جایی که چنین روی‌کردی نه فقط ازدواج‌های پدرتبارانه را به "کاست" برآمده از دربار تحمیل می‌نمود، بل که انسداد درونی کاست را هم تشدید می‌کرد.

بر این اساس باید پذیرفت که برخلاف داوری‌های امروزی که در آن تبار پدری گزینه‌ی مناسبی برای "شجره"ی افراد قرار می‌گیرد، بر پایه‌ی پنداره‌های نخستین، تبار مادری برای گزینش فرمان‌روای آتی، اصلی‌ی لایتغیر به شمار می‌آمد.

گرچه در تاریخ‌گذاری سنتی با سطحی‌نگری پدیده‌ی زن‌ربایی از قوم هم‌جوار را دلیلی بر دوستی دو قوم و یا غنیمت‌ستانی دختران رقیب ارزیابی نموده‌اند، ولی چنین روی‌کردی در بررسی ضرورت‌های برتافته از رسم - آیین‌های زن‌ربایی از پشتوانه‌ی لازم بهره نمی‌گیرد. چنان‌که در استوره‌های ایرانی شاه‌زاده به رسمی دل می‌سپارد تا برای جلوس به تخت سلطنت، هم‌چون قهرمانان استوره‌ای آزمون‌هایی را بپایزاید. این آزمون‌ها را برای شاه‌زادگانی می‌نهند که از پیش برای جانشینی شاه نشانه‌گذاری شده‌اند. به طور عادی با صیانت از دایره‌ی تبار پادشاه، افراد برون‌بخشی از آزمون پادشاهی برکنار می‌مانند.

با این دیدگاه آیینی، شاه‌زاده را از خاندان شاه بازمی‌ستانند و به روستاییان و چوپانان وامی‌گذاشتند. اما شاه‌زاده در گم‌نامی می‌بالید و

با سودجویی از نجابت نژادی، شایستگی و اصالت شاهزادگی خود را به همگان عرضه می‌داشت. این شایستگی‌ها ضمن نبرد و رویارویی با نیروهای طبیعی و یا دشمنان قومی به نمایش گذاشته می‌شد تا آن‌که شاهزاده پس از کسب وجاهت لازم، با دستیابی به فرهی کیانی بر تخت می‌نشست.

گرچه ایرانیان سودجویی از فرهی کیانی را پیش‌آزمونی ناگسستنی برای کسب پادشاهی می‌دانستند ولی با این‌همه آنان به گونه‌ی دیگری از فر نیز باور داشتند که آن را فرهی ایزدی می‌نامیدند. از فرهی ایزدی همه‌ی ایرانیان بنا به شایستگی و لیاقت خود بهره می‌گرفتند اما فرهی کیانی ویژه‌ی شاهزادگانی بود که آرمان پادشاهی را در دل می‌پروراندند.

در "کارنامه‌ی اردشیر بابکان" و گزارش پادشاهی او از شاهنامه‌ی فردوسی به روشنی چنین بن‌مایه‌ای بازتاب می‌یابد. بنا به روایتی که فردوسی از این داستان به دست می‌دهد زنی از زنان اردوان اشکانی که گنجوری و "دستوری"ی او را به عهده داشت به اردشیر دل باخت.^۱ با همین گزارش هم‌چنین به جایگاه زنان در دربار اشکانیان برای سودجویی در سیاست‌گذاری ساختار حکومتی پی برده می‌شود. این زن هرچند در شاهنامه "گل‌نار" نام دارد ولی در کارنامه‌ی اردشیر بابکان، نام واژه‌ی گل‌نار را وامی‌گذارند چنان‌که در ترجمه‌ی متن نیز از او با عنوان "کنیزک" نام می‌برند. با این‌همه فردوسی هم او را کنیزک (بانوی درباری) اردوان می‌داند ضمن آن‌که از نام واژه‌ی کنیزک درون‌مایه‌ای غیر از مفهوم امروزی آن ایفا می‌گردد. بر پایه‌ی نوشته‌ی کارنامه‌ی اردشیر بابکان، کنیزک به اردشیر پیام

۱ - شاهنامه: پیشین، جلد پنجم، پادشاهی اشکانیان، بیت ۱۹۴.

داد که اخترشماران پیش‌بینی نموده‌اند: «هربنده مرد، که از امروز تا سه روز از خداوند خویش بگریزد، به بزرگی و پادشاهی رسد.»^۱ با چنین زمینه‌ای او به اردشیر ساسانی که به دلیل ابراز شایستگی به دربار اردوان اشکانی راه یافته بود، پیش‌نهاد کرد تا به همراه هم از کاخ بگریزند. اردشیر هم به پیش‌بینی اخترشمار دل‌نهاد چون او گفته بود: «هر که از خداوند خویش بگریخت به بزرگی و پادشاهی می‌رسد.»^۲ بانوی درباری هم با این ترفند اردشیر را برانگیخت و به اتفاق او از شهر گریختند.

همچنین ایرانیان بنا به باوری همگانی آینده را به اختران آسمان و چیدمان فلکی گره می‌زدند. آنان می‌پنداشتند در همین گشت‌وگذارهای آسمانی سرنوشت‌شان رقم می‌خورد. چنین سرنوشتی را اردشیر نیز بر اساس آموزه‌های اخترشماران برای خود پیش‌بینی می‌نمود. چنان‌که اردشیر از شهر گریخت تا به فره‌ی کیانی دست یابد؛ همان چیزی که به واسطه آن می‌توانست تاج پادشاهی بر سر گذارد.

با همین زمینه‌های فکری اردوان سربازان خویش را به تعقیب اردشیر و بانوی درباری گماشت تا اردشیر از دستیابی به فره‌ی کیانی بازماند. اما گویا دیر شده بود زیرا اخترشماران به اردوان گزارش نمودند که اردشیر به «فره»-کیان رسیده به هیچ چاره گرفتن نتوان؛ پس خویشتن و اسواران رنجه مدارید.»^۳

در پایان اردشیر، اردوان را کشت و با کشتن او پادشاهی اشکانیان نیز خاتمه پذیرفت. در شاه‌نامه نیز داستان پادشاهی‌ستانی اردشیر بابکان از اردوان اشکانی را حکیم توس با کمی‌ها و فزونی‌های اندک

۱- زند و هومن یسن و کارنامه اردشیر بابکان: [مترجم] صادق هدایت، تهران، آردامهر، ۱۳۸۴، کارنامه اردشیر بابکان، ۲/۷.

۲- پیشین: ۲/۹.

۳- پیشین: ۴/۲۴.

آورده است.

در داستان اردشیر، بن‌مایه‌ی "فر" را به همراه درون‌مایه‌هایی از زن‌ربایی و فرار، به هم تنیده‌اند و همه‌ی آن‌ها را به جانمایی و چیدمان فلکی (برج حمل، بره) پیوند داده‌اند. به نظر می‌رسد چنین بن‌مایه‌ای را از آرایش عمومی ستارگان و سیارگان الگو گرفته باشند تا ضمن الگوبرداری از گشت‌وگذار اجرام آسمانی با نفی سکون و ایستایی خویش تغییر درآینده را ممکن سازند. چنان‌که در داستان یادشده، سربازان اردوان به پی‌جویی و تعقیب اردشیر دل نهند تا فره‌کیانی به او نپیوندد، ولی فر از اردوان گریخت و به سوی اردشیر شتافت. آنان با همین گریز و فرار، جابه‌جایی در صورت‌های فلکی را نشانه می‌گیرند تا الگوی زمینی آن را بیافرینند. با این روی‌کرد زن‌ربایی به آشکارا با هدف تغییر در نظم موجود و با آرمان دستیابی به "طرحی نو" برای بازسازی هستی صورت می‌پذیرفت. در گزینه‌ی جدید زمین و آسمان با هم، همراه می‌شوند تا قرینه‌ای برای هم قرار گیرند. ضمن آن‌که برج حمل (بره) نیز فرآیند لازم را برای قرینه‌سازی فراهم می‌نماید. همچنین در این‌جا درک مناسبت‌های آسمانی برای این قرینه‌نمایی ضرورت می‌یابد.

هرچند برخی بر روایی تاریخی ازدواج اردشیر در زمانی پیش از پادشاهی او با دختر اردوان و یا یکی از دختران دربار اشکانی اصرار دارند ولی گروهی دیگر هم‌چون "کریستن‌سن" آن را برگرفته از افسانه‌های عامیانه می‌پندارند.^۱ به نظر می‌رسد که نگاه ویژه‌ی کریستن‌سن به "کارنامه‌ی اردشیر بابکان"، مبنایی برای این برداشت قرار می‌گیرد ولی با این‌همه گزاره‌های کارنامه‌ی اردشیر بابکان را

۱ - کریستن‌سن، آرتور امانوئل (۱۸۷۵-۱۹۴۵)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، صدای معاصر، ۱۳۷۸، ص ۶۱.

می‌توان به آشکارا در شاه‌نامه نیز بازجست. با این‌همه گزارش کارنامه‌ی اردشیر بابکان هرچند افسانه و یا تاریخ، بخشی از بن‌مایه‌هایی را بازتاب می‌دهد که در کهن‌الگوهای مردم ما ریشه دارد. در گزینه‌ی پیش رو از این افسانه و یا تاریخ به درستی و روشنی بن‌مایه‌هایی چون: همسرربایی با هدف رست‌گاری، فرار به قصد دستیابی به فره‌ی کیانی و همسرگزینی از خاندان پادشاه با آرمان دستیابی به تخت سلطنت الگو قرار می‌گیرند.

ب. کاخ شیشه‌ای

زن‌ربایی همیشه به مثابه‌ی فرآیندی برای دستیابی به رستگاری و ازدواج قدسی هدف‌گذاری نمی‌گردد، بل که چه بسا از هنجار و کارکردی فریب‌کارانه نشان می‌یابد. با این روی‌کرد در فضایی استوره‌ای زنان بنا به جبر برآمده از توانایی اجتماعی مردان، تملک و تصرف می‌شوند. با چنین نگاهی در گستره‌ای از اقتدار، ایزدان زنان را به آسانی می‌دزدند تا از آنان کام جویند.

در نه سوره از سوره‌های قرآن از سلیمان صحبت به میان می‌آید، ولی قسم عمده‌ای از شرح زندگی او را در سوره‌ی "النمل" آورده‌اند. بنا به گزارش همین سوره هدهد به سلیمان خبر آورد که در شهر "سبا" زنی به نام بلقیس حکومت می‌کند که با تختی بزرگ هرچه را که لازمه‌ی پادشاهی است در اختیار دارد. اما یادآور شد که مردم آن، آفتاب را می‌پرستند و از پرستش "خداوند" روی‌گردانند.

پس از گزارش هدهد چون سلیمان از مکاتبه‌ی خویش با بلقیس به منظور تسلیم‌پذیری او نتیجه‌ی لازم را به دست نیاورد، تقاضای

تملك تخت بلقيس را به عفريتى از جنيان احاله نمود. "عفريت" هم تخت بلقيس را براى سليمان به غنيمت آورد. اما سليمان دستور داد به منظور بهره‌گيرى از تخت، ظواهر و رويه‌هاى آن را تغيير دهند تا كسى تخت را نشناسد.

سپس بلقيس را به داخل كاخ شيشه‌اى سليمان بردند. بلقيس پنداشت به بركه‌اى پاى مى‌گذارد، در نتيجه جامه‌اش را بالا كشيده تا خيس نشود اما ساق‌هاى پرموى بلقيس نمايان شد. بلقيس هم پس از آگاهى از قصر شيشه‌اى سليمان به خداى او ايمان آورد.^۱ مابقى داستان سوره ي نمل، در همين جا گم مى‌شود.

بنا به همين گزارش، احوال شخصى بلقيس توسط سليمان با اتكا به گزاره‌هاى هدهد و پريان بيرون كشيده شد. هم‌چنين به استناد اين گزاره‌ها مردم شهر سبا و ملكه‌اى آنان بلقيس كه روزگار خوشى داشتند مورد غبطه‌اى سليمان واقع گشتند تا آن‌كه سليمان به بهانه‌اى كافركيشى و آفتاب‌پرستى (مهرآيينى!) با آنان به ستيز و چالش برخاست.

اما گرچه بلقيس به تمكين از سليمان گردن نهاد، ولي تختش را به وسيله‌اى پريان ربودند و با تغيير در رويه‌اى تخت، آن را مورد بهره‌بردارى قرار دادند. هم‌چنين با تأويل اخلاق‌گرايانه او براى تصاحب مايملك ملكه‌اى سبا از ابزارى سود مى‌جست كه فاقد مشروعيت مردمى بود. چنان‌كه نمايش زشتى ساق‌هاى ملكه درانظار عمومى، به آشكارا از چنين روى‌كردى حكايت داشت.

با بناى كاخ بلورين، سليمان خود را به مثابه‌اى "انسان - خدا" به زمينيان مى‌باوراند. كاخ بلورين براى او نمادى قرار مى‌گيرد براى تجميع همه‌اى آنچه كه در فضاى طبيعى بيرون كاخ حضور دارد. نمايش

او از کاخ، نمایش خداوندگاری است که از فراز آسمان چیرگی‌اش را بر همه‌ی زمین می‌گستراند. با این فرآیند کاخ آبگینه‌ای سلیمان تمثیل خوبی به شمار می‌آید تا او همان "بزرگ خداوندگار" پنداشته شود. هم‌چنین شیشه‌ای بودن کاخ نماد خوبی برای انعکاس چنین مفهومی به کار می‌آید تا بپنداریم که کوشک شیشه‌ای را از عرش خداوندگار الگوبرداری کرده‌اند. با این دیدگاه نه فقط سلیمان نماد زمینی خداوند شمرده می‌شود، بل که کاخ او را نیز الگویی از عرش خداوند یافته‌اند. به همین دلیل نیز داستان با نمایش کاخ شیشه‌ای پایان می‌پذیرد چون او به عنوان انسان - خدا بر روی زمین جای نمی‌گیرد. برای جانمایی او به‌طور حتم می‌توان به نمونه‌های هم‌چون عروج و ماندگاری عیسا در آسمان چهارم، نظر داشت. چنان‌که کاخ شیشه‌ای او نیز با نمایه‌پردازی فرازمینی چنین روی‌کردی را به نمایش می‌گذارد. دین‌گردانی بلقیس هم با تماشای همین کاخ صورت می‌گیرد. بلقیس به مثابه‌ی بخشی از طبیعت آن سوی کاخ، می‌باید در کاخ بلورین حضور یابد تا با استحاله‌اش، استوره‌ی انسان - خدایی سلیمان به ثبوت رسد. سلیمان با تجسس و تفحص در احوال شخصی بلقیس درمی‌یابد که پاهای او پُر مو است، لذا می‌خواهد با شگرد و ترفند او را تحقیر کند، تا حقارت‌های شخصی خود را جبران نماید. پیداست او می‌پندارد با چنین سازوکاری می‌تواند بر کاستی‌های خلقی و خصلتی خویش سرپوش گذارد.

در داستان یادشده، سلیمان بچه‌ی لوسی نماینده می‌شود که می‌انگارد همه‌ی هستی را برای او آفریده‌اند. او برای دستیابی به چنین هدفی از تمامی توانایی‌های خداوند و ایزدان استوره‌ای، بهره می‌گیرد تا این توان‌مندی‌ها را در ارتقای استوره‌ی انسان - خدایی خود به کار بندد.

بنا به نوشته‌ی تاریخ‌نامه‌ی تبری «سلیمان فرمود باد را تا بساط او (بلقیس) را برداشت و بدان بیابان‌های سبا برد و بنهاد.»^۱ نمونه یادشده که از باد (جبریل) در این شهر عرضه گردید، آن را به وفور در استوره‌های دینی برای نابودی شهرهای دیگر نیز به کار گرفته‌اند. تمامی پدیده‌های طبیعی ابزار کار سلیمان به شمار می‌آیند. او به جز خلق و آفرینش به هر کاری دست می‌یازد چنان‌که هیچ فاصله‌ای بین توان‌مندی‌های او و نیرو و توان بزرگ خداوندگار به چشم نمی‌آید. با این همه علی‌رغم این‌که بلقیس و مردمان شهر سبا هیچ‌گونه مزاحمتی برای او ندارند، ولی نمی‌تواند «نیکویی‌ها»ی آنان را تحمل نماید.

هم‌چنان که هدهد در گزارش خویش در مورد بلقیس به سلیمان چنین می‌گوید: «در ناحیت سبا که ملک آن زمین همه او راست و همه نیکویی‌ها که گفتم او راست، و او را تختی بزرگ است و آفتاب می‌پرستد.»^۲ اما سلیمان که دنیا را در انحصار خود می‌خواهد، نمی‌تواند دنیایی غیر از دنیای خویش را بپذیرد.

بلقیس در پاسخ سلیمان به زیبایی می‌گوید: «ما را قوت هست و سلیح هست و فرمان تراست، بفرمای تاچه کنیم! پس خدای عز و جل دوستی اسلام اندر دل بلقیس افکند.»^۳ با این وجود سلیمان شهر سبا را درهم کوبید، ظاهر تخت ملکه را تغییر داد و در قصر آبگینه‌ای خویش از آن سود جست. او بنا به تصریح نص اصرار و ابرام داشت تا با نمایش ساق‌های پرموی بلقیس قدرت و توان «اسلام» را لااقل به خود او بیاوراند.

سلیمان در رابطه با بلقیس تمامی امور را در مشورت با دیوان به

۱ - طبری، محمد بن جریر: پیشین، جلد اول ص ۴۱۷.

۲ - پیشین.

۳ - پیشین: ص ۴۱۸.

پیش می‌برد. آنان نه فقط به او مشورت می‌دهند، بل که راهکار اجرایی نیز ارائه می‌نمایند. ستردن مواز پای بلقیس نیز به ابتکار دیوان انجام پذیرفت. «پس دیوان گرمابه ساختند و آهک فرستادند تا در گرمابه به کار بست و موی پایش برفت.»^۱ ولی او با همین ترفند و شگرد زنی دیگر به زنان خود افزود. در حالی که «سلیمان را هزار زن بود سیصد آزاد و هفتصد پرستار، و همه مادر فرزند بودند.»^۲

کاخ شیشه‌ای سلیمان دنیایی دیگر را به یاد می‌آورد. اما این دنیا چه آسمانی و یا زیرزمینی از نمونه‌ی زمینی خود الگو می‌گیرد. انتخاب جهان زیرین برای چنین گزینه‌ای را، شاید از دنیای تاریک و بی نور رحم مادر نشان یافته‌اند. همان جایی که انسان جدیدی از آن می‌زاید. با همین الگوگزینی رستاخیز و جهان آخرت هم سامان می‌پذیرد تا انسان‌ها از گورهای خویش به پا خیزند و جهان جاودانه‌ای را آغاز نمایند. اگر در استوره‌های ایرانی چنین نقشی را به جمشید سپرده‌اند، در استوره‌های سامی اسرافیل چنین نقشی را به انجام می‌برد.

هادس نیز در استوره‌های یونان بخشی از آرمان‌های جهان زیرین را به عهده می‌گیرد. اگر سلیمان رندانه بلقیس را به کاخ شیشه‌ای خود کشاند، هادس نیز پرسفونه را سوار گردونه‌اش کرد و با خود به جهان زیرین برد.^۳ اما رقیبان زمینی هادس که به پرسفونه دل باخته بودند نگذاشتند که پرسفونه تمامی سال را در جهان زیرین به سر برد. پرسفونه نیز شش ماه از سال را در جهان زیرین سر می‌کرد و شش ماه دیگر بر روی زمین می‌زیست. با چنین سازوکاری به روشنی تغییر فصول نیز نشانه‌گذاری می‌گردد. زیرا زمستان از تیرگی و تاریکی

۱ - پیشین: ص ۴۲۲.

۲ - پیشین: ص ۴۳۶.

۳ - ژرمان، فلیکس؛ پیشین، ص ۱۹۶.

جهان زیرین نشانه می‌گیرد اما تابستان از گرما و تابش خورشید بر گستره‌ی زمین نشان می‌یابد.

در ضمن در استوره‌های ایرانی بخش‌هایی از افسانه‌ی زندگانی جمشید با داستان سلیمان به هم می‌آمیزد که بهره‌گیری از دیوان به منظور "فرش‌کرد" و نوسازی زندگی انسان را نیز می‌توان از این گونه هم‌سانی‌ها به شمار آورد. حتا کارکرد انسان - خدایی جمشید، به روشنی در افسانه‌ی سلیمان هم دیده می‌شود.

با این فرآیند آنان هر دو، جهان ایزدان آسمانی را به چالش می‌گیرند. مردم نیز چه بسا با همین هم‌پوشانی‌ها آگاهانه استوره‌ی جمشید را با افسانه‌ی سلیمان به هم می‌آمیزند و حتا آنان را در پیوندی اجتناب ناپذیر بر جایگاه پادشاهان دوره‌های تاریخی می‌نشانند.

ج • پرنده‌ی سحرآمیز

بین روسپی‌گری آیینی یا فاحشه‌گری مقدس با آیین‌های روسپی‌گری به وضوح و روشنی تفاوت دیده می‌شود. چراکه فاحشه‌گری مقدس شکل ویژه‌ای از آیین‌های متنوع روسپی‌گری را در بر می‌گیرد که به منظور نیازبری و یا بلاگردانی به اجرا گذاشته می‌شود. چنان‌که در دوره‌های ویژه‌ای با همین روی‌کرد دختران به ایزد باروری نیاز می‌بردند تا حاجت آنان را برآورد و یا بلایی را از آنان بازدارد.

اما در آیین‌های گوناگون روسپی‌گری چه بسا از چنین هدفی باز می‌مانند. چنان‌که آیین‌های روسپی‌گری فقط بنا به سنت‌های رایج و با اهداف آیینی برگزار می‌گردند. بنا بر این زن‌ربایی، واگذاری زن به میهمان، ازدواج با بیوه‌ی برادر و ازدواج پدرشهر با عروس

خویش، همه نمونه‌هایی از ازدواج‌های آیینی به شمار می‌آیند که با روسپی‌گری مقدس و یا آیینی هیچ‌گونه سنخیتی ندارند.

با این روی‌کرد ضمن واگویی و بازنمایی نمونه‌ای از آیین‌های روسپی‌گری که با روسپی‌گری آیینی تفاوت فاحش دارد، داستان داوود و زن اوریا الگو قرار می‌گیرد. در سوره‌ی "صاد" گزارش می‌شود که دو فرشته با ظاهری انسانی به داوود ظاهر شدند. آنان گفتند ما دو برادریم که یکی بر دیگری فزونی می‌جوید. او نود و نه نعجه (میش) دارد در حالی که من یک میش بیش‌تر ندارم. با این همه او نعجه‌ی مرا نیز مطالبه می‌کند. داوود گفت: «لقد ظلمک بسؤال نعجتک الی نعجة.»^۱ در پرسش دو فرشته نکته‌ای به نظر می‌آید تا داوود با کنایه‌ی آنان، گذشته‌ی خویش را نظاره کند و آن را به نقد گیرد.

در روشن‌گری از این موضوع، نویسنده‌ی کشف‌الاسرار می‌نویسد: داوود مرغ زیبایی را دید که خواست آن را بگیرد و به بنی‌اسرائیل نشان دهد. اما او در تعقیب مرغ چشمش به زنی افتاد که در برکه‌ای تن می‌شست. «داود آن زن را بس زیبا یافت! آن زن بازنگریست و بدانست که کسی او را می‌نگرد، تن خویش را میان موهای خویش پنهان ساخت، داود از حسن و زیبایی او بیشتر در شگفت شد!»^۲ با این زمینه‌چینی‌ها داوود دریافت که او زن اوریا (هوریا) است. سپس با حيله و ترفند، اوریا را در میدان پیکار و جنگ، به اهداف تعیین شده‌ای مأمور نمود تا آن‌که کشته شد. در نتیجه با این شیوه و شگرد زن اوریا را به همسری گرفت و تعداد همسران خویش را از نود و نه، به صد نفر افزایش داد.

اما پس از پرسش فرشته، داوود به خطای خویش پی برد تا از

۱ - قرآن: ۲۴/۲۸. او با درخواست افزودن میش تو به میش‌های خود، به تو ستم کرده است.

۲ - میبیدی، احمد: تفسیر پیشین، ۳۸/۲۱.

آمرزش خداوند سود جست. آمرزشی که خداوند این‌گونه آن را مشروط نمود: «لیکن به سر خاک اوریا شو و او را برخوان تا من آواز تو او را بشنوام.»^۱ نتیجه‌ی هم‌آمیزی و همسری داوود با زن اوریا فرزندی بود که سلیمان نام گرفت.

در کتاب مقدس هم به عنوان منبع و مأخذ اصلی، با کاستی‌ها و افزودنی‌هایی چند، داستان نعجه‌های داوود را آورده‌اند. در این‌جا نیز مکر و نیرنگ داوود به منظور دستیابی به "بتشبع" زن اوریا تأکید می‌ورزند. اما نقش فرشته را به "ناتان نبی" سپرده‌اند تا ضمن اعتراف‌گیری از داوود او را به توبه و انابه وادار نمایند.^۲

هرچند در گزارش‌های اسلامی داستان داوود و بتشبع را در پوشش گزاره‌های اخلاقی عرضه می‌دارند اما تورات به این بازپوشانی‌ها چندان نیازی نمی‌بیند. با عنایت به این‌که تورات منبع و مأخذ اصلی برای بازیابی داستان داوود به شمار می‌آید واگویی آن با نگاه کتاب مقدس لطف بیش‌تری دارد. بر پایه‌ی نوشته‌های کتاب مقدس داوود پس از دیده‌بانی از تن‌شوییه بتشبع، او را به کاخ فراخواند. «وقتی بتشبع نزد او آمد، داود با او هم‌بستر شد. سپس بتشبع خود را با آب طاهر ساخته به خانه بازگشت.»^۳

اما او پس از چندی به داوود خبر داد که آبستن است. این بار داوود، اوریا را فراخواند و از او خواست تا صف لشکریان را ترک گوید و برای استراحت به خانه‌ی خود بازگردد. ولی علی‌رغم اصرار داوود به بازگشت اوریا، او به دلیل سودجویی از باورهای ساده‌لوحانه جبهه‌ی جنگ را رجحان نهاد.

۱ - پیشین.

۲ - عهد عتیق: کتاب دوم سموئیل، ۱۱ و ۱۲.

۳ - پیشین: ۱۱/۴.

هدف داوود از فریب و خدعه‌ای ریشه می‌گرفت تا با حضور اوریّا در خانه، حاملگی بتشیع توجیه پذیرد. ولی با انصراف اوریّا از بازگشت به منزل خویش، داوود او را با دغل‌کاری و برنامه‌ی حساب شده‌ای به میدان نبرد گسیل نمود تا آن‌که با مکر و حيله، در نبرد با دشمنان کشته شد. «وقتی بتشیع شنید شوهرش مرده است، عزادار شد. پس از تمام شدن ایام سوگواری، داود بتشیع را به کاخ سلطنتی آورد و او نیز یکی از زنان داود شده، از او پسری بدنیا آورد.»^۱

هرچند بنا به همین قراین این فرزند هم کسی غیر از سلیمان نمی‌تواند باشد ولی کتاب مقدس به منظور دستیابی نهایی به گونه‌ای از اخلاق برآمده از آیین بنی‌اسرائیل یادآور می‌شود که این فرزند هفت روز پس از تولد مرد تا آن‌که پس از او، بتشیع سلیمان را حامله گشت. به واقع با چنین سازوکاری ضمن اعلان مرگ فرزند، قداست تبار سلیمان نشانه‌گذاری می‌گردد.

با این همه نویسنده‌ی «تاریخنامه» در تعبیری زیبا از پرنده‌ای که داوود را مسحور خویش نمود، توضیح می‌دهد که «بلیس به صورت کبوتری رنگین پیامد چنان‌که هرچه در جهان رنگ بود بدو اندر بود.»^۲ ولی به آشکارا سلیمان همان پرنده‌ی خوش‌رنگ و زیبایی بود، که داوود قصد شکار آن را داشت تا آن را به بنی‌اسرائیل بنمایاند. پرنده زمینه‌هایی را فراهم می‌دید تا داوود با تصاحب بتشیع وارث و فرزندی چون سلیمان داشته باشد. با گره‌گشایی داستان، او به آرزویش دست یافت تا بنی‌اسرائیل پرنده‌ی زیبایی چون سلیمان را به نظاره بنشینند.

۱ - پیشین: ۲۷-۱۱/۲۶.

۲ - طبری، محمدبن جریر: پیشین، ص ۴۰۵.

د • سایه‌ی فاخته

در استوره‌های یونان هم بسیاری از زن‌آمیزی‌های زیوس (زئوس) با فریفتاری پای می‌گیرد. چنان‌که در باره‌ی ازدواج و همسری زیوس با خواهرش "هرا" هرچند افسانه‌ای رواج دارد که بر پایه‌ی آن روزی زیوس «وی را با خود به کوه سینائرون واقع در مرزهای آتیک‌اوبئوسی برد و با وی آمید.»^۱، اما افسانه‌ی دیگری، هم‌آمیزی زیوس را با خواهرش به گونه‌ای متفاوت گزارش می‌کند.

در این افسانه زیوس در زمستانی سرد به شکل فاخته‌ای یخ‌زده خود را به "هرا" نمایاند. هرا نیز پرنده را در آغوش کشید تا به او گرما بخشد. سپس زیوس به هیأت طبیعی خویش بازگشت تا با او درآمیزد، اما با مقاومت هرا روبه‌رو گردید. با این روی‌کرد «هرا پس از آن‌که از زئوس قول ازدواج گرفت، رضایت داد که زئوس از وی کام گیرد.»^۲ هرا با همین راه‌کار همسری برای زیوس باقی ماند تا شاهد کام‌جویی‌های بی‌حد و حصر او با زنان دیگر باشد!

در ضمن به منظور نشانه‌یابی از فاخته یا کوکو (Cuckoo) یادآور می‌گردد که این پرنده هرچند بین اقوام ابتدایی به قداست شهرت داشت، ولی یونانیان آن را بیش‌تر نشانه‌ای از "عاشق پنهانی" می‌دانستند.^۳ چنان‌که سیمای این "عاشق پنهانی" را نیز در افسانه‌ی زیوس و هرا به خوبی پرداخته‌اند. در افسانه‌های ژاپنی هم فاخته ایزدی شناسانده می‌شود که بر "عشق یک طرفه" گواهی می‌دهد.^۴ همچنین در افسانه‌های ایرانی فاخته را به بی‌عاطفگی می‌شناسند که حتا جوجه‌هایش به قدر ناشناسی

۱- ژوران، قلیکس؛ پیشین؛ ص ۶۵.

۲- پیشین.

۳- هال، جیمز؛ فرهنگ نگاره‌ای و نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، فرهنگ معاصر، چاپ دوم، ص ۷۱.

۴- پیشین؛ ص ۷۲.

شهره‌اند.^۱ با این همه بر پایه‌ی همین پنداره‌ها به روشنی می‌توان تمامی این ویژگی‌ها را در زیوس نیز باز یافت.

در افسانه‌های یونانی هرچند زیوس ولع ایزد مآبانه‌ی خود را در هم‌آمیزی با ایزدبانوان و دوشیزگان زمینی پی می‌گیرد، اما زنان شوی‌کرده هم از دست‌برد او در امان نمی‌مانند. در همین راستا او به "لدا" همسر "تینداروس" دل باخت. سپس زمانی که لدا در استخر به شنا مشغول بود، زیوس به منظور پیش‌برد خواست و آرزویش به هیأت قویی سپید به او نزدیک شد و با او درآمیخت. اما همان شب لدا با شوی خویش تینداروس هم نزدیکی نمود تا آن‌که هم‌زمان از زیوس و تینداروس آبستن گردید. نتیجه‌ی این نزدیکی‌ها چهار فرزند بود که فقط دو تن از آنان فرزندان زیوس بودند.

گرچه فضای داستانی افسانه‌ی لدا و زیوس به دلیل سودجویی از استخر به عنوان مکان واقعه با داستان داوود هم‌سانی دارد، اما با این‌همه در داستان داوود و بت‌شعب، با مرگ اوریا و ازدواج بت‌شعب با داوود، سویه‌های به ظاهر غیر اخلاقی و غیر دینی را از طرح و سازه‌ی عمومی داستان حذف نموده‌اند.

هم‌چنین زیوس برای آمیزش با "الکمن" همسر "آمفی‌تریون" ترفند و شگرد دیگری را به کار گرفت. او خود را به هیأت آمفی‌تریون درآورد و در خفا با همسر او نزدیکی نمود. اما لحظه‌هایی پس از آن آمفی‌تریون با الکمن نزدیکی نمود که هر دو دچار شگفتی شدند. شوی از این‌که زن را بی‌میل یافت و زن از این‌که می‌پنداشت او بنا به میل غیرمنتظره‌ای پیایی شوق کام‌جویی دارد. در نهایت "تیرزیاس" با پیش‌گویی خویش از این راز پرده برداشت. نتیجه‌ی هم‌آمیزی زیوس

۱ - معین، محمد؛ فرهنگ فارسی، ذیل ماده‌ی کوکو.

و آملی‌ترین با لدا دو فرزند بود که زیوس فقط پدر یکی از آنان به شمار می‌آمد.^۱

درضمن به نظر می‌رسد در این گزاره‌ها با فریفتاری همسران، چند قلوژی را هم نشانه‌گذاری نموده باشند. چیزی که آن را در "هم‌سان"‌های یادشده از هم‌الگو برداشته‌اند.

فریفتاری و هم‌سرربایی زیوس به همین جا ختم نمی‌گردد. نمونه‌های فراوانی می‌توان بر آن شمرد که او با شگردهای گوناگون از زنان کام گرفته باشد. چه بسا خانواده‌ها نیز با اشتیاق به هم‌آمیزی با زیوس دل می‌سپردند تا زیوس پدر و نیای فرزندان‌شان به شمار آید.^۲ در چنین پنداره‌ای گرچه درون‌مایه‌هایی از هم‌سرربایی به چشم می‌آید ولی با این همه گونه‌هایی از واگذاری زن به میهمان و وقف فرزندان به بزرگ‌خداوندگار را هم می‌توان در آن مشاهده نمود.

یونانیان با این ترفند «برای خود نیایی بلندپایه می‌آفریدند.»^۳ تا از مزایای اجتماعی آن سود جویند. چنان‌که فرمان‌روایان و اقشار ممتاز جامعه بیش از همه از انتساب خویش به خدایان و ایزدان سود جستند. با این روی‌کرد آنان انسان-خدایانی بودند که بر گستره‌ی زمین از کارکردی ایزدانه بهره می‌بردند تا تمامی آن‌چه را که از توانمندی پدران‌شان بر قله‌ی آسمانی المپ نشان می‌گرفت، در جمع مردمان دیار خویش نشانه گذارند.

در بخشی نام‌گذاری‌های ایرانی هم روی‌کردی از این رسم آیینی را نشانه گرفته‌اند. چنان‌که در نام-واژه‌های مهرداد، تیرداد و خداداد آنان را به ایزدان مهر، تیر و یا خداوند نسبت می‌دهند. علی محمد، حسن علی

۱ - پیشین: ص ۷۲.

۲ - پیشین: ص ۷۲.

۳ - پیشین.

و فاطمه سلطان هم، چنین نقش‌مایه‌ای به اجرا می‌گذارند. همچنان که علی، حسن و فاطمه را فرزندان محمد، علی و سلطان دانسته‌اند.

ه. نمایش‌های زنانه

دانسته و یا نادانسته، "دیده‌بانی" داوود را برای دیدن زن اوریا در داستان‌های بسیاری با بازسازی مجدد نشانه گرفته‌اند. هم‌چنین در گزارش‌هایی که از دیدار روح‌القدس با مریم ارایه می‌گردد، به آشکارا همین نکته هدف‌گذاری می‌شود. چنان‌که در داستان مریم، خداوند و یا روح‌القدس جای داوود را پر می‌کند. اما روی‌کردی انسانی از این دیدار در آن‌ها مشاهده نمی‌گردد تا مبادا دیده‌بانی پدر و یا روح‌القدس به گناه بی‌الاید. آنان می‌خواهند بدون تن‌آمیزی و مردکامگی مریم، فرزندی را از او بیافرینند. هم‌چنین در اینجا به روشنی و آشکارا کارکردی تمثیلی از پاکی آب را برای تن‌شویه‌ی مریم به کار گرفته‌اند. با نگاه روان‌شناختی، زنان در رویارویی با مردان کارکردی نمایشی به عهده می‌گیرند تا تن خود را با اکراهی دروغین و تصنعی به بیننده بنمایانند. با این روی‌کرد مرد هم وازده و سرگردان در جست‌وجوی دستیابی به کالا و جنس مورد نظر، دیده‌بانی این تعامل را می‌پذیرد و با وسواس تمام برای آن نقش‌آفرینی می‌کند.

به منظور سنجه‌ی چنین باوری، در داستان بیژن و منیژه از پوشش درخت سرو برای آغاز آشنایی بیژن با منیژه بهره گرفته‌اند. در این داستان بیژن درخت سروی را به عنوان مخفی‌گاه، سایه‌بان می‌گیرد تا دیده‌بانی و نظاره‌گری خود را از منیژه به انجام رساند:

بزیر یکی سروین شد بلند

که تا ز آفتابش نیابد گزند
 بداشت اسپراهم بد آن جایگاه
 همی کرد پنهان بدیشان نگاه
 بتان دید چون لعبت قندهار
 بیآراسته همچو خرم بهار^۱
 منیژه هم که بنا به شمع زنانه‌اش چون از دیده‌بانی بیژن آگاهی یافت،
 دایه‌ی خود را برای واریسی موضوع به سوی بیژن روانه نمود:
 فرستاد مر دایه را چون نوند
 که رو زیر آن شاخ سرو بلند
 نگه کن که آن ماه دیدار کیست
 سیاوش مگر زنده شد یا پریست^۲
 حافظ هم بهره‌گیری تمثیلی از سایه‌ی "سرو" را الگو می‌گزیند:
 سایه‌ی سرو تو بر قالبم ای عیسادم
 عکس روحی است که بر عظم رمیم افتاده ست^۳
 سودجویی از درخت سرو برای دیده‌بانی در بوف کور نیز زمینه‌ای
 برای واجوبی‌های کنج‌کاوانه قرار می‌گیرد. چنان‌که راوی داستان
 یادمانده‌ها و دیده‌های خود را در ذهن خویش این‌گونه مرور می‌کند:
 «ناگهان ملتفت شدم دیدم از پشت درختهای سرو یک دختر بچه بیرون
 آمد و بطرف قلعه رفت لباس سیاهی داشت که با تار و پود خیلی
 نازک گویا با ابریشم بافته شده بود.»^۴ سپس راوی به یاد می‌آورد که
 همین دختر بچه، همان همسر لکاته‌ی اوست که در بچگی روز "سیزده

۱ - فردوسی، ابوالقاسم؛ شاهنامه، تصحیح ژول مول، تهران، جیبی، ۱۳۶۲، داستان بیژن و منیژه بیت‌های ۲۰۵-۲۰۳/۲.

۲ - پیشین: ۲۱۴-۲۱۳.

۳ - حافظ، شمس‌الدین محمد؛ دیوان حافظ، پیشین، ص ۴۲.

۴ - هدایت، صادق؛ بوف کور، پیشین، ص ۸۷.

بدر " همراه مادرزنش به همین مکان آمده بودند.

جدای از این، او (راوی) در بخشی دیگر از یادمانده‌های خود گزارش می‌کند: «پشت همین درخت سرو دنبال یکدیگر دویدیم و بازی کردیم.»^۱ بر پایه‌ی این گزاره‌ها دخترچه ضمن بازی با راوی پایش می‌لغزد و در نهر می‌افتد. برش یادشده از داستان این گونه به انجام می‌رسد: «او را بیرون آوردند، بردند پشت درخت سرو رختش را عوض بکنند من هم دنبالش رفتم، جلو او چادر نماز گرفته بودند اما من دزدکی از پشت درخت تمام تنش را دیدم.»

به طور حتم دیده‌بانی مردانه نیز با چنین هدفی الگو قرار می‌گیرد تا دزدانه تمام بدن زن دیده شود. به نظر می‌رسد درخت سرو را در مجموع این گزارش‌ها نمادی از ایران استوره‌ای یافته‌اند. بنا بر این سایه‌سار سرو درست به مانند آغوش مادر عمل می‌کند تا پناه‌گاهی برای انسان بی‌پناه قرار گیرد. چه در داستان "بیژن و منیژه" و چه در "بوف کور" همین نشانه‌گذاری‌های استوره‌ای باز سازی می‌گردند. بیژن از روزنه‌ی "ایران" استوره‌ای، دختران توران را نشانه می‌گیرد و هدایت نیز هم‌سو با "حافظ" در جست‌و جوی جاودانگی به سراغ سرو می‌رود. انگار جاودانگی را در سایه‌سار "سرو ایران" نهاده باشند.

پیدا است که چنین نمایه‌هایی از دیده‌بانی بیژن یا راوی بوف کور به روشنی هم‌سانی‌هایی دارند که آشنایی داوود با زن اوریا و همسر آینده‌اش را در ذهن انسان زنده می‌کند. بدون این‌که هیچ‌گونه هم‌سان‌سازی یا هم‌افزایی‌های فرهنگی در بازآفرینی آن‌ها دخیل بوده باشد. همچنین به همین منظور نویسندگان معاصر هم تلاش فراوانی به عمل آورده‌اند تا صحنه‌ها و تصویرهایی از این دست را در آثارشان

بازسازی نمایند.

گفته شد دیده‌بانی با هدف واکاوی زن از خصلتی مردانه سود می‌جوید. چنان‌که مردان با این شگرد در خفا دنیای زنان را نظاره می‌گیرند و با تماشای آن دل خوش می‌دارند. به طبع هدف نهایی مرد از چنین سازوکاری در نهایت چیزی جز "زن‌ربایی" نمی‌تواند باشد. در گزارشی دیگر راوی بوف کور در بازسازی هنجارهای چنین خوی و خصلتی، از همین روی‌کرد گزارش می‌کند: «باید عروسش خوشگل باشد، من از دریچه رو به حیاط او را دیده‌ام، چشمهای میشی، موی بور و دماغ کوچک قلمی داشت.»^۱ فضاسازی و تصویرپردازی هدایت در این نمایه به تمامی با داستان داوود و زن اوریا هم‌پوشانی دارد.

میلان کوندرا هم در "شوخی" با نگاهی ویژه به داستان داوود، برای الگوگزینی از آن موفق عمل می‌کند. "کوندرا" در شروع داستان خویش زنی را در استخر نشان می‌دهد که راوی داستان به تماشا و دیده‌بانی او مشغول می‌شود. راوی این زن را اگنس (Agnes) می‌نامد. اگنس هرچند شست تا شست و پنج سال سن دارد، ولی حرکات نرم او، او را زنی بیست ساله می‌نمایاند. در این مورد «فریبندگی حرکتی بود که در نافریبندگی بدن او غرق شده بود.» بنا به روایت راوی اگنس آن زمانی که از استخر خارج شد به "نجات‌غریق" جوان «لبخند زد و دست تکان داد، از سن خود آگاه نبود. جوهر فریبندگی‌اش، مستقل از زمان، برای لمحهای در آن حرکت متجلی شد و مرا خیره کرد.»^۲ در اینجا اگنس همان پرنده‌ی سحرآمیزی نموده می‌شود که بنی‌اسرائیل فارغ از زمان در بی‌کرانگی و جاودانگی خیره‌ی او می‌گردند.

۱ - هدایت، صادق: متن کامل بوف کور و زنده بگور، متن دست خط هدایت (به کوشش) م. ف. فرزانه، سوند، نشر باران، ۱۹۹۴، ص ۹۹.

۲ - کوندرا، میلان (Kundera, Milan): شوخی، ترجم حشمت‌الله کامرانی، تهران، تنویر، چاپ چهارم، ص ۴.

همچنین کوندرا با انتخاب نام - واژه‌ی اگنس در شناساندن قهرمان خویش نگاه استوره‌ای ویژه‌ای را به کار می‌گیرد. چنین گزینشی به روشنی دیدگاه راوی را به مخاطب انتقال می‌دهد. آگنی (Agni) یا ایگنیس (Ignis) لاتینی به معنای آتش همان ایزدبانوی آریایی است که در میان هندوان احترامی فراوان داشت. «او تبری برای شکستن هیزم، جهت آتش به دست می‌گیرد و بادبزی نیز دارد، که از آن، به عنوان بازدم استفاده می‌کند.»^۱ با این روی‌کرد کوندرا درون مایه‌ی ایزدبانوی آتش را در قهرمان خود باز می‌یابد. آتش با کارکردی اهریمنی سرکشی و طغیان را تداعی می‌کند. هم‌چنان که با ظاهری روشنی‌بخش، گرمازا و دل‌انگیز انسان را می‌فریبد.

استوره‌ی یادشده در هم‌سانی با "جهی" نیز وجوه اشتراک فراوانی را عرضه می‌دارد. چراکه اگنس ایزد - بانوی آتش شمرده می‌شد، که با این نگاه از جهتی با اهریمن هم‌سویی و هم‌خوانی داشت و از جهتی دیگر "جهی" نیز ایزد بانویی است که او را دختر اهریمن دانسته‌اند. در گویش عمومی و ادبیات مردمی "آتش‌پاره" فقط به دخترانی اطلاق می‌گردد که مزاجی آتشین دارند. چنین مفهومی را هیچ‌وقت در مورد مردان به کار نمی‌گیرند. در این الگوگزینی فقط دختران با فریبندگی و فریفتاری خویش دل مردان را می‌ربایند، تا آنان را در آتش زیبایی خود بسوزانند.

از سویی دیگر بنا به استوره‌های ایرانی حضور زن برای تن‌شوی‌ی خویش در برکه، بر حاکمیت "جهی" بر آب‌های تمامی زمین تأکید می‌ورزد. با این روی‌کرد جهی به عنوان دختر اهریمن بر تمامی آب‌ها سلطه دارد تا پاکی را از آدمیان بستاند. او مردان پرهیزکار را می‌فریبد

۱ - هال، جیمز؛ فرهنگ نگارهای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۳، ص ۳۲۰.

و با تن آمیزی خود آنان را به آلودگی می‌کشاند. پاکی آب هم حضور جهی را بر گستره‌ی آن توجیه می‌کند. جهی آلوده‌کننده‌ی گیتی شناسانده می‌گردد و حال آن‌که آب در نقطه‌ی مقابل او، به همراه ایزد خویش آناهیتا، نگاهبان پاکی به شمار می‌آید. با همین فرآیند تقابل دو ایزد در پهنه‌ی آب‌ها نمود می‌یابد. "اهوره ایزد" آناهیتا بر پاکی آب اصرار می‌ورزد اما "دیوایزد" جهی برای ناپاکی آن به ستیز برمی‌خیزد. هردو ایزد با همین شگرد و ترفند باور خود را به منظور دستیابی به همه‌ی گیتی گسترش می‌دهند. با نگاهی از دریچه‌ی هم‌سان‌سازی و هم‌افزایی فرهنگی، کارکرد تمثیلی جهی را به روشنی در افسانه‌های زیوس، داوود و داستان "شوخی" به کار گرفته‌اند. با این نگاه مرد جفت مورد نظر خود را انتخاب نمی‌کند بل که زنی به هیأت جهی او را می‌فریبد و به آلودگی می‌کشاند.

● زنان و جفت‌گزینی

بر پایه‌ی افسانه‌های یونانی "آفرودیت" به "آدونیس" زمانی دل باخت که او هنوز کودک بود. در نتیجه او را در صندوقی نهاد و به پرسفونه ایزد-بانوی جهان زیرین سپرد. اما پرسفونه در صندوق را گشود، آدونیس را در آن یافت و شیفته‌ی او گردید. چون پرسفونه حاضر نشد آدونیس را به آفرودیت پس دهد در نهایت چالش بین آفرودیت و پرسفونه با پادرمیانی زیوس پایان پذیرفت. آنان به این پیمان گردن نهادند که «آدونیس یک بخش از سال را با پرسفونه در جهان زیرین

و بخش دیگری را با آفرودیت در جهان بیرون سر کند.^۱ در چنین الگویی دو ایزد بانو در راه دستیابی به آدونیس با هم می‌ستیزند. اما این ستیز آنان را به سازشی برای تمتع برابر از ایزد جوانی که آدونیس نام گرفته سوق می‌دهد. سویه‌هایی از همین افسانه را به روشنی می‌توان در استوره‌های اقوام دیگر یا حتا در هنجارهای زنان امروزی هم نشان گرفت. در نمونه‌ی یادشده زنان جفت خویش را بر می‌گزینند و به آشکارا او را به تمکین از خود وامی‌دارند.

گرچه عرف امروزی با ربودن زن از سوی جفت و یا شوی او آشنایی دارد اما چه بسا هنجارهای پیش رو چنین قاعده‌ای را دور می‌زند و سامانه‌ی دیگری می‌آفریند. هم‌چنان که سنت‌های رایج همیشه زن را به شکل و هیأت کالایی می‌پندارد که مرد بر پایه‌ی الگوهای خویش کالای خود را محک می‌زند تا ضمن گزینش جنس مورد نظر رسم خریداری را به جای آورد. هم‌چنین در نمونه‌های فراوانی زن بر جایگاه مرد انتخاب‌گر می‌نشیند و با اقتدار لازم کالای خویش را از جنس مردانه‌ی بازار برمی‌گزیند. اما چهارچوب‌های برآمده از جامعه‌ی پدرتبار در قضاوتی یک‌سویه چنین رسمی را فریب‌کاری زنانه می‌شناسد.

در شاه‌نامه‌ی حکیم توس، تهمینه را می‌توان از زنانی دانست که جفت خویش را خود بر می‌گزیند. او شب هنگام به بالین رستم می‌شتابد، رستم را از خواب بیدار می‌کند و در فضایی به ظاهر پرهیزگارانه ویژگی‌های خود را برای او برمی‌شمارد تا او را به همسری خویش ترغیب نماید. در ضمن فردوسی نیز در چینش عمومی داستان، اخلاقیات زردشتی‌گری و اسلام‌آبانه را جاسازی می‌کند تا نمونه‌ی

۱ - فریزر، جیمز جرج: پیشین، ص ۳۶۱.

درستی برای دین‌مداری ایرانی عرضه شود.

چنان‌که به خواست رستم موبدی را فراخواندند تا تهمینه را از پدرش "خواستگاری" نمایند. پدر هم موافقت خود را اعلام داشت و در همان شب "پیمان" نهاده شد. با این فرآیند سحرگاه که تهمینه از هم‌آمیزی با رستم آسوده گشت، سهراب را آبستن بود.

اما پیمان تهمینه با رستم در فضایی ساختگی و تصنعی از قداست اخلاقی یک شب بیش‌تر نمی‌پاید. چون صبح‌هنگام بنا به عهد تهمینه در بازیابی اسب رستم، رخس را که یافته‌اند به او وامی‌گذارند و او نیز سمنگان را به قصد ایران ترک می‌گوید.

در داستان تهمینه به روشنی بن‌مایه‌های لازم برای واگذاری زن به میهمان مشاهده می‌شود. گرچه به دلیل روی‌کردهای اخلاقی در شاه‌نامه با نمایه‌پردازی‌های زمانه‌پسند، فضای عمومی داستان را ترمیم نموده‌اند، ولی در این داستان دست‌مایه‌های کافی برای راه بردن به رسم - آیین واگذاری زن به میهمان فراهم می‌گردد؛ چنان‌که تهمینه خود در خلوت و خواب رستم به سراغ او می‌رود. هم‌چنان‌که هم‌آمیزی آن دو نیز بر اساس گاه‌شماری شاه‌نامه یک‌شبه به انجام می‌رسد و پایان می‌پذیرد. اما تهمینه با این هدف با رستم می‌آمیزد تا فرزندش از تبار رستم قرار گیرد. حتا تهمینه از پیش به آشکارا چنین نیازی را با رستم در میان گذاشته بود:

و دیگر که از تو مرا کردگار

نشاند یکی پورم اندر کنار

مگر چون تو باشد بمردی و زور

سپهرش دهد بهره کیوان و هور^۱

۱ - شاه‌نامه: پیشین، جلد دوم داستان سهراب بیت‌های ۱۰۷ و ۱۰۸.

سواى از اين در داستان سیاوش و سودابه، كه سويه‌هاى از درون مایه‌ى آن در قصه‌ى يوسف و زليخا نيز بازتاب مى‌يابد به نظر مى‌رسد رسمى را نشانه مى‌گيرند كه بر پایه‌ى آن "شاه-بانو" مى‌توانست هم‌چون شاه و فرمان‌روا در جفت‌گزینی آزادانه عمل نمايد. چنان‌كه كى كاووس بارها سیاوش را به دیدار از شبستان تشويق مى‌نمود، ولى او هم‌چنان با خيرگى و غرور به سخن پدر مى‌نگريست:

پس پرده پوشيدگان را به بين [بين]

زمانى بمان تا كنند آفرين

سیاوش چو بشنود گفتار شاه

همى‌کرد بر خيره در وى نگاه^۱

كاووس با اين روى‌کرد سیاوش را به رفتن شبستان برانگيخت تا پيامى را با او در ميان گذارد كه مى‌خواهد پس از خود پادشاهى را به سیاوش بپردازد. اما سیاوش به آشكارا سودجويى از شبستان و پادشاهى را، بدون نقش‌آفرينى سودابه در دل مى‌پروراند. بنا بر اين در تنش پيش آمده بين سیاوش با دربار، نقش مقابل را كاووس بر عهده نداشت بل كه به روشنى اين نقش را سودابه پذيرفته بود. چالش و تنش سودابه با سیاوش هم از تلاش و تقلاى او براى ماندگارى در هرم قدرت نشان داشت. سودابه براى دست‌يابى به چنين هدفى به طور طبيعى به هر حيله و تزويرى دست مى‌يازيد. ضمن آن‌كه او خود را به سنت‌هاى دربار پاى‌بند مى‌داند و بر آن پاى مى‌فشرد اما سیاوش هم‌چون تمامى قهرمانان، آيين‌ها و سنت‌هاى جامعه را نادیده مى‌انگاشت.

تنش و چالش سیاوش با پدر از آن‌جا ريشه مى‌گرفت كه سیاوش

۱ - پيشين: داستان سیاوش، بيت‌هاى ۱۷۹ - ۱۷۸.

وفاداری خود را به مجموع سنت‌ها و همه‌ی آیین‌های شاهی اعلام نمود. با همین نگاه او از دوره‌ی گذار از شاه‌زادگی به تخت پدر بازماند. زیرا او نمی‌خواست در فرآیند گذار به شاهی، شبستان پدر را بازستاند. چراکه سودجویی از حرم‌سرای دیگری را در دل می‌پروراند. شبستان و حرم‌سرا همیشه بخشی از سلطنت و پادشاهی به شمار می‌آمد. اگر شاه‌زاده به حرم‌سرا دست‌برد می‌زد آن را دلیلی بر ادعای سلطنت می‌دانستند و چه بسا از سوی شاه مقابله می‌گردید. اما در داستان سیاوش آن را آزمونی برای پادشاهی یافته بودند که سیاوش علی‌رغم نظر موافق پدر به چنین آیینی گردن نمی‌نهاد. در نتیجه به طور طبیعی از چرخه‌ی قدرت بازماند.

اما نگاهی دگرسویه به داستان سیاوش از روی کرده‌های اخلاقی نشان می‌گیرد. به درستی و روشنی پردازش قالبی رسم - آیین‌ها در آوندهای اخلاقی، تاریخ‌گزاران را از دستیابی به نتیجه‌ی لازم بازمی‌دارد. زیرا آنان می‌خواهند بنا به آموزه‌های دینی خود، به ظاهر با دین‌گزاری ساده‌لوحانه، "گناه" گذشتگان را بپوشانند تا از ایشان به نیکی نام برند.

با این‌همه، گرچه سیاوش به خواست پدر و سودابه در خصوص برخورداری از زنان شبستان امتناع ورزید ولی در توران‌زمین ابتدا "پیران" دختر خویش جریره را به او واگذاشت. سپس با زمینه‌چینی لازم فرنگیس دختر افرسیاب را به او پیش‌نهاد نمود و خواست‌گاری از او را به منظور همسری سیاوش به عهده گرفت.

هرچند زنان شبستان کی‌کاووس علی‌رغم شور و اشتیاق خویش در دیدار سیاوش با انفعال او روبه‌رو می‌گردند، ولی چنین الگویی با حضور او در توران‌زمین به کنار گذاشته می‌شود. شاید چنین تغییری

از آن جا ریشه می گیرد که رسم و سنت همسرگزینی و ازدواج های برون مرزی را نیز در این داستان هدف گذاری نموده باشند. در داستان بیژن و منیژه هم نمونه ای از جفت گزینی های برون مرزی را می توان بازجست. در این داستان منیژه با هم یاری پرستاران خویش بیژن را به خیمه گاه خویش می برد و سه شبانه روز در خیمه گاه سر می کنند تا منیژه او را با نوشاندن می بی هوش می نماید، در چادر می پیچد و به کاخ خویش می برد. گرچه آنان در کاخ خلوت می گزینند اما پس از چندی موضوع به افراسیاب گزارش می شود. در نتیجه بیژن را نزد افراسیاب می کشانند که در نهایت به وسیله ی گرسیوز در چاه زندانی می گردد.^۱

همچنین در خصوص جفت گزینی از سوی زنان، در داستان "اردشیر و گلنار" نیز، گلنار زمینه های لازم را فراهم نمود، از کاخ فرود آمد و به نزد اردشیر ساسانی شتافت که بنا به شایستگی خویش به دربار اردوان اشکانی راه یافته بود. هرچند گلنار دستوری و گنجوری اردوان را به عهده داشت ولی در نهان به خلوت اردشیر راه می برد. آنان ضمن فرار از کاخ شاهی زمینه ی سرنگونی اردوان را فراهم دیدند تا اردشیر خاندان اشکانی را برانداخت و فرمانروایی ساسانیان را بنا نهاد.^۲

در نمونه های تهمینه، منیژه و گلنار، زن چهارچوب های شبستان را وامی گذارد و ابتکار عمل را برای جفت گزینی و همسریابی در دست می گیرد. آنان در این نمونه ها شاه و دربارش را الگو می نهند تا همچون او در گزینه های جنسی خویش با مشکلی روبه رو نباشند. ضمن آن که در تمامی همین گزارش ها درون مایه هایی از تبارگزینی با هدف وجاهت جویی های اجتماعی نیز به چشم می آید. چنان که

۱ - پیشین: جلد ۳، داستان بیژن با منیژه.

۲ - پیشین: جلد ۵، پادشاهی اشکانیان ۳۱۹-۱۹۲.

در نمونه‌ی تهمینه او اصرار می‌ورزد که با رستم بیامیزد تا فرزند او از تبار رستم باشد.

در پس صحنه‌ی تمامی این گزاره‌ها آیین‌هایی از گروه‌های ناهم‌ساز مشاهده می‌گردد که افراد هرگروه با اصرار و ابرام به آیین‌های خویش پای می‌فشارند. چنان‌که رویارویی در چنین عرصه‌ای بیش از همه از سنت‌های جامعه و گروه‌های نامتجانس آن ریشه می‌گیرد، تا آن‌که از خواهش‌های فردی نشان یابد. ولی تاریخ‌گزاران هم‌چنان تلاش دارند بنا به دیدگاه اخلاق‌مآبانه خویش خاستگاه آیینی آن را نادیده انگارند.

کرده‌ی ششم

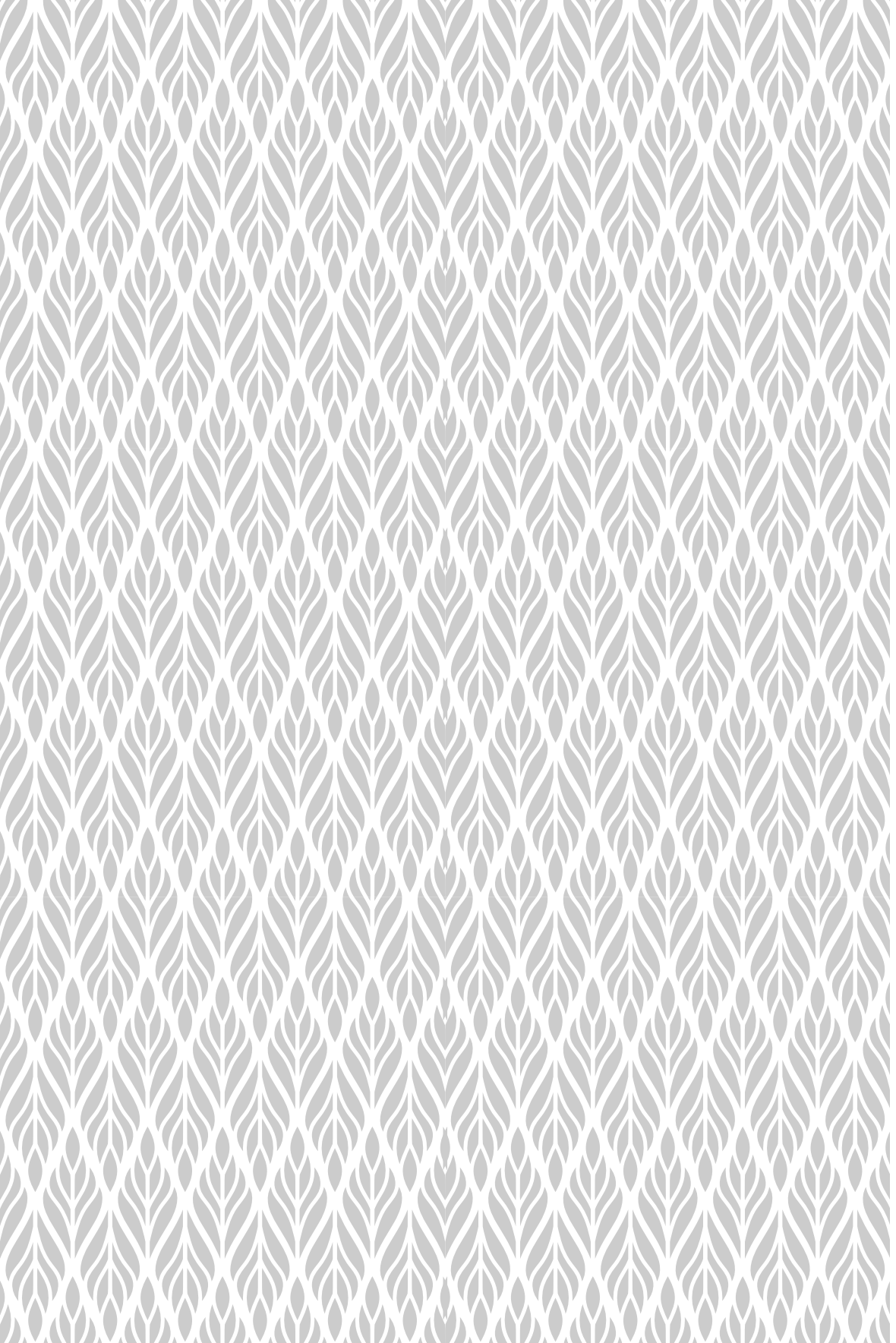
سرخوشی و جاودانگی

الف- ایزدان سامی

ب- ایزدان ایرانی

ج- استرو و جشن "پوریم"

د- قهرمانی ایزدان



الف • ایزدان سامی

در قرآن از بتانی هم چون لات، منات و عزی نام برده‌اند که بنا به اشاره‌ی قرآن مردم این بتان را دختران خداوند می‌پنداشتند.^۱ این سه بت، تندیس‌های ایزد- بانوانی بودند که قریش به آنان نیاز می‌بردند و از آنان حاجت می‌خواستند. بنا به باور همگانی همین ایزدان در جنگ‌ها و بلاهای طبیعی به کمک نیازمندان و نیازبران قریش می‌شتافتند و آرزوهایشان روا می‌داشتند. اما قریش از این دیدگاه آنان را "دختر" می‌دانستند که آنان باکرگانی بودند که به نیازهای آیینی مردمان شبه‌جزیره برای باروری و بلاگردانی پاسخ می‌گفتند.

زنان قریش که در جنگ‌ها برای تشجیع مردان شرکت می‌نمودند تندیس‌هایی از همین باکرگان را به همراه خود می‌بردند تا با جشن و پای‌کوبی رضایت شوهران خود را برای نبرد با دشمنان فراهم نمایند. اما "محمد" پس از فتح مکه از قریش به منظور دل‌سپاری به آیین جدید "بیعت" گرفت و به همراهی "علی" تمامی تندیس‌های ایزدان قریش را از بین برد.

در "کتاب مقدس" به پرستش‌گاه بعل اشاره می‌شود که پیروان آن را "بیهو" پادشاه اسرائیل با دسیسه‌چینی قتل‌عام نمود. او دستور داد تا

۱- قرآن: ۵۳/۲۱-۵۴ (آیا شما لات و عزی را نگریسته‌اید، و آن دیگری منات را که سومین است، آیا برای شما پسر و برای او [خداوند] دختر است، ترجمه‌ی

خرمشاهی.)

همه‌ی نیازبران بعل به انگیزه‌ی برگزاری مراسم آیینی در پرستش‌گاه جمع شوند آنگاه بدون هیچ بهانه‌ای همه‌ی آنان را کشت. سپس «افراد بیهو داخل محراب معبد شدند و مجسمه بعل را بیرون آورده، سوزاندند. آنها معبد بعل را ویران کرده، آن را به مزبله تبدیل نمودند.»^۱ با این همه بیهو که از سوی خداوند برای پادشاهی اسرائیل "تدهین" شده بود، تمکین از خداوند را وا گذاشت تا "گوساله‌ی طلایی" را به عنوان نمونه و گزینه‌ای مناسب برای خداوندگاری به بنی اسرائیل بشناساند.

کشتار پیروان بعل توسط پادشاهان اسرائیل به تناوب صورت می‌پذیرفت. زیرا آنان از جایگاه وسیع این پیروان، بین بنی اسرائیل واهمه داشتند. پیش از بیهو "ایلیا" نیز کشتار کافرکیشانی را که به یکتایی خداوند او گردن نمی‌نهادند، سازوکاری مناسب یافته بود. زیرا او هم مثل اکثر پیامبران (کاهنان) بنی اسرائیل جلوس بر تخت سلطنت را با کاهنی و پیامبری درآمیخت.

در "کتاب اول پادشاهان" نوشته‌اند که انبیا (کاهنان) ی بعل چهارسد و پنجاه نفر بودند که توسط ایلیا که خود را تنها نبی (کاهن) بنی اسرائیل می‌دانست به چالش گرفته شدند. بنا به نوشته‌ی کتاب مقدس آنان نتوانستند به تقاضای ایلیا جهت آتش نهادن بر هیزم با دعا و نیایش توفیق یابند. حتا "رقص" جمعی آنان نیز چنین آرزویی را سامان نبخشید. در نتیجه بنا به دستور ایلیا همه‌ی کاهنان را کشتند و به رودخانه ی "قیشون" انداختند.^۲

هرچند در گزارش کتاب مقدس از مراسم آیینی پیروان بعل به روشنی چیزی نیاورده‌اند ولی با این همه به رسم قربانی کردن برای ایزد بعل و رقص آیینی جهت بلاگردانی و نیازبری پیروانش اشاره می‌شود.

۱ - کتاب مقدس: پیشین: کتاب دوم پادشاهان، ۲۷-۱۰/۲۵.

۲ - پیشین: اول پادشاهان، ۴۰-۱۸/۲۲.

در قرآن از هاروت و ماروت فقط در یکی از آیه‌های سوره ی بقره سخن به میان می‌آید. با تمامی این احوال آیه‌ی یادشده بنا به ساختار کلامی سوره‌های مدنی یکی از طولانی‌ترین آیه‌ها شمرده می‌شود ضمن آن‌که تصویر روشنی نیز از استوره‌ی یادشده ارایه نمی‌گردد. با این همه چنین به نظر می‌رسد که مرتبط با زمینه‌هایی که در درون مایه‌ی آیه‌های پیشین این سوره فراهم می‌شود، هدف اصلی آیه‌ی مذکور را بر تقبیح انتساب محمد به جادوگری بنا نهاده باشند. بنا به چهره‌ای که از هاروت و ماروت درهمین آیه نشان می‌دهند، هاروت و ماروت دو فرشته و ملک (ایزد) بوده‌اند که از سوی خداوند به زمین آمدند تا به ظاهر، انسان به وسیله و واسطه‌ی آنان بر "دانش" خود بیفزاید. چنین تعبیر می‌شود که آنان با دانسته‌ها و "دانش" خویش، انسان را می‌آزمودند که از خدای بازماند. اما در قرآن به روشنی تصریح نموده‌اند که این آموزه‌ها (جادوگری یا شبه‌دانش) بین همسران جدایی می‌انداخت. ضمن آن‌که در هاله‌ای از ابهام تأکید می‌شود که آنان با ترویج این‌گونه از فن‌آوری به کسی زیان نمی‌رساندند. فقط چیزهایی را که به مردم می‌آموختند برای آخرت سودمند نبود.^۱

زنده‌یاد محمد معین در جوانی خویش منظومه‌ای به نام "ستاره ناهید" سروده‌اند، که در مقدمه‌ی آن شرحی از هاروت و ماروت نیز به دست می‌دهند. ایشان هرچند استوره‌ی هاروت و ماروت را برگرفته از ادبیات سامی می‌دانند ولی دو واژه‌ی اوستایی هئوروتات (خرداد) و امرتات (مرداد) را با آن برابر می‌نهند. متأسفانه معین هیچ تلاش عالمانه‌ای درخصوص ارایه‌ی چهره‌ای روشن از این استوره

به عمل نمی‌آورند. ایشان نیز به سراغ آیهی یادشده از قرآن می‌روند و ترجمه‌ی ناصوبی نیز از متن آن ارایه می‌دهند که بیش‌تر بر ابهام اصل موضوع می‌افزاید. هم‌چنین شمارگان آیه را به جای ۱۰۲، "نود و ششم" ذکر نموده‌اند.^۱

ولی داده‌های برگرفته از مجموع تفسیرها و کتاب‌های تاریخی، گوشه‌های پنهانی از کارکرد این استوره را به ما نشان می‌دهد. بر پایه‌ی این داده‌ها فرشتگان آسمان که به گسترش گناه بر پهنه‌ی زمین اعتراض داشتند؛ از خداوند خواستند که آنان را به زمین بفرستد، تا آنان از اشاعه‌ی آلودگی بر گستره‌ی زمین پیش‌گیری نمایند.

بر این اساس دو نفر انتخاب شدند تا بنا به شروطی به زمین گسیل گردند. اما قبل از این‌که آنان به رسالت خویش عمل نمایند، خداوند نیروی "شهوت" را در وجودشان قرار داد. چیزی که بنا به باورهای قرآنی و ادبیات آیینی اسلام فرشتگان از آن بی‌بهره‌اند. بر پایه‌ی همین گزارش‌ها خداوند از آنان تعهد گرفت تا از باده‌گساری، آدم‌کشی، زنا، کفر، ستم و خوک‌خواری پرهیز نمایند. فرشتگان به زمین آمدند و روزها به کارگشایی زمینیان شتافتند اما شب‌هنگام هم‌چنان به آسمان بازگشتند.

در برخی از منابع آنان را سه تن دانسته‌اند: عزا، عزایا و عزازیل. می‌نویسند عزازیل که فرشته‌ی زیرکی بود از همان آغاز از ایفای نقش زمینی خویش پوزش خواست. اما دو فرشته‌ی دیگر که به هاروت و ماروت ملقب شدند،^۲ با زنی به نام زهره (به فارسی ناهید) آشنا گشتند. آنان ناهید را به حریم خویش فراخواندند. اما او از این کار سر باز می‌زد و تن‌کامگی هاروت و ماروت را به گزینش و دل‌سپاری به

۱ - معین، محمد؛ ستاره‌ ناهید یا داستان خرداد و ارداد، تهران، معین، ۱۳۸۵، ص ۱۶.

۲ - پیشین: ص ۱۶.

بت پرستی، باده نوشی و آدم کشی از سوی آنان منوط می نمود.
 در نهایت هاروت و ماروت علی رغم امتناع آغازین، باده نوشیدند و
 با ناهید در آمیختند و از ترس افشای کار خویش آدم کشتند. دو فرشته
 پس از "گناه" توان پرواز را از دست دادند و به همین دلیل به ادریس
 پناه بردند تا ادریس از خداوند شفاعت آنان را بخواهد. خداوند نیز از
 ایشان خواست تا بین عذاب دنیا و آخرت یکی را برگزینند. در نتیجه
 با گزینه ی عذاب این جهانی، سرنگون به چاه بابل گرفتار آمدند.
 جلال الدین محمد نیز اصرار می ورزد، که آنان مجازات این جهانی را بر
 عقوبت جهان دیگر "سهلتر" دانسته اند. او از زبان قهرمان داستان خویش
 هاروت و ماروت را با جربزه (گربزه)، عاقل و ساحروش می خواند:

چو هاروت و چو ماروت از حزن
 آه می کردم که ای خلاق من
 از خطر هاروت و ماروت آشکار
 چاه بابل را بکردند اختیار
 تا عذاب آخرت اینجا کشند
 گربزند و عاقل و ساحروشند
 نیک کردند و بجای خویش بود
 سهلتر باشد ز آتش رنج دود^۱

هرچند جلال الدین محمد رنج دود را از رنج آتش آسان تر می داند،
 اما در همین راستا گریزه مداری، خردمندی و ساحروشی هاروت و
 ماروت را نیز می ستاید. بنا به گزاره های موجود به دلیل زن آمیزی و
 سودجویی از میل انسانی، دیگر پری برای پرواز این فرشتگان باقی
 نمانده بود. بنابراین آنان که به اختیار خویش خوی انسانی گزیدند و

۱- مثنوی: پیشین، دفتر دوم، ۲۴۷۰-۲۴۶۹.

فرشتگی را برای همیشه واگذاشتند، چاره‌ای نیز نداشتند تا در زمین سکنا گیرند. ولی زهره با بهره‌گیری از نیروی "اسم اعظم" به آسمان پرواز نمود. او این اسم را از همان فرشتگان آموخته بود. با این‌همه خداوند چهره‌ی انسانی او را بازستاند تا او به هیأت ستاره‌ای وسط آسمان پدیدار گشت و "شی‌واره"‌ای پایدار باقی ماند.

ب • ایزدان ایرانی

گردش فصول و نوشدن طبیعت برای انسان‌های نخستین گاه‌شمار و تقویمی را فراهم می‌دید تا ضمن الگوبرداری از گیاهان، نوزایی و بازتولد طبیعت را جشن گیرند. در یادگارهای به‌جا مانده از اقوام مختلف کره‌ی خاکی، جشن‌های همگانی که در آغاز و یا پایان انقلاب زمستانی و تابستانی برگزار می‌گردیدند، از یک تا هفت روز زمان می‌بردند. با همین دیدگاه جشن‌ها به جشن-کامه‌هایی بدل می‌گشتند تا ضمن تقدیس باززایی و نوآوری طبیعت، آیین‌هایی از باروری یا بازتولد انسان را نیز در آن نشانه‌گذاری نمایند.

با این روی‌کرد جشن-کامه‌های سال نو با کارکرد یک یا چند ایزد-بانوی باروری هم‌خوانی می‌یافت. چنان‌که انسان‌ها در پرستش‌گاه‌ها به این ایزدان نیاز می‌بردند و از آنان برای باروری زنان و یا کشت خویش حاجت می‌جستند. در نتیجه بیش از همه زنان جامعه بیش از مردان به این معابد روی می‌آوردند و با توجهی به‌تر، نیازجویی، بلاگردانی و باروری ضمن حضور زنان در پرستش‌گاه‌ها سامان می‌پذیرفت.

همچنین انسان‌ها جشن‌های پایان سال را با حوادث قومی و یا

طبیعی پیوند می‌زدند زیرا برای برگزاری آن گزینه‌ی مناسب‌تری در اختیار داشته باشند. تمامی این حوادث نیز با فصل کاشت یا برداشت محصول گره می‌خورد تا به همین منظور تکرار و باززایی حادثه‌ای را پاس بدارند. آنان به روشنی می‌پنداشتند با چنین سازوکاری گذشته تکرار خواهد شد. الگوبرداری از کشت و زرع و رویش دوباره‌ی گیاهان هم، چنین باوری را در آنان تقویت می‌نمود.

زیرا چون انسان به دنبال راه‌کاری می‌گشت که چیرگی خویش را بر مرگ و میرایی به انجام برد، از گیاهان الگو می‌گرفت. با چنین دست‌مایه‌ای او زمان تاریخی را نیز نادیده می‌انگاشت و به آموزه‌هایی راه می‌برد تا او را به فرازمان و جاوانگی رهنمون گردد.

با این فرآیند زنان هم به دلیل نمایش باروری انسان، یکی از سرچشمه‌های جاودانگی به شمار آمدند. به واقع زن‌کامگی مرد، آزمونی را پیش روی او می‌نهاد تا ضمن آن انسان جاودانگی خویش را بیازماید. با همین نگاه تن‌کامگی نیز قداست یافت. ضمن آن‌که با تن‌کامگی فرزندی از او به یادگار می‌ماند که از "شجره" او نشان داشت و جاودانگی او را استمرار می‌بخشید.

در "خرداد یشت" ضمن ستایش خرداد، امرداد را نیز می‌ستایند. در اوستا خرداد و امرداد، ایزد بانوانی هستند که بر ضد تمامی اشکال مرگ و ویرانی می‌ستیزند تا شادی و خوش‌نودی را به چهارپایان هدیه نمایند. «بعدها آنان به صورت مینوانی درآمده‌اند که سراسر آفرینش را زنده نگه داشته‌اند و خورشید روزانه مردم را ارزانی می‌دارند.»^۱ با چنین سازوکاری بین کارکرد خرداد و امرداد با آنهایتنا (اناهید) هم‌خوانی‌های فراوانی به چشم می‌آید که با زمین و شادکامی

۱- بنونیست، امیل؛ دین ایرانی بر پایه‌ی متنیهای کهن یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰، ص ۶۰.

مردمان آن، ارتباط می‌یابد.

هرچند در "اردویرازنامه" خرداد با آب و امرداد با گیاه نسبت پیدا می‌کند،^۱ ولی به نظر می‌رسد در این هم‌گرایی ایزد-بانوی آناهیتا، ایزدی آب‌ها را به عهده می‌گیرد، به خرداد نیز ایزدی سبزی‌نگی گیاهان را می‌سپارند، اما امرداد ایزد بانوی بی‌مرگی شناسانده می‌گردد. همچنین در دوره‌ی هخامنشیان و حتا سده‌های پس از آن، در خصوص درون‌مایه‌ی استوره‌های امرداد (ماروت)، هورتات (هاروت) و اناهید (زهره) در مناطق غربی فلات نوعی از هم‌افزایی فرهنگی به نمایش گذاشته می‌شود. چنان‌که در همین گستره‌ی جغرافیایی نیز بیش از مناطق دیگر فلات، معابد آناهیتا را بر پای داشته‌اند تا اقوام آن ایزد بانوی آب‌ها را بستانند.

بنا به داده‌های تاریخی در این پرستش‌گاه‌ها اقوام بین رودان، غرب و شمال غرب فلات همراه با ستایش آناهیتا، خرداد و امرداد را هم ستوده‌اند. چراکه مجموعه‌ی این سه ایزد بن‌مایه‌هایی را عرضه می‌داشتند که با زندگی انسان و بی‌مرگی و باروری هم‌سویی می‌یافت. در همین راستا به گونه‌ای بین کارکرد آنان با سازوکار زمین هم‌سانی و هم‌سویی به چشم می‌خورد. با این نگاه زمین بر جایگاه مادری انسان می‌نشیند تا باروری هستی و انسان را به سامان برد. چون با نگاه انسان نخستین رودها از دل زمین می‌جوشند و بر گستره‌ی زمین از آب همین رودها گیاه و درخت می‌رویند، در نتیجه باروری هم در سامانه‌ی هستی با جانمایی آن‌ها نشانه می‌گیرد. به روشنی با نقش‌آفرینی آب و درخت برآمده از زمین، زندگی انسان زمینی رقم می‌خورد. چنان‌که انسان‌ها نیز به سهم خویش از آغاز زندگی این

۱ - اردویرازنامه (اردویرازنامه): پیشین، فصل ۲۲.

آفرینه‌ها را برای نشانه‌گذاری از ایزد بانوان باروری نمونه یافته‌اند. ایزد بانوان خرداد، امرداد و آناهیتا نه فقط با زمین بل که در همین راستا با آب و گیاه نیز هم‌سویی دارند. زیرا انسان نخستین برای راه‌بری به بن‌مایه‌ی باروری و جاوانگی همیشه آب و نبات را نماد و نمونه می‌یابد. با این بهانه او به گیاه روی می‌آورد چون که ارج و قرب گیاهان را بیش از همه آفرینه‌ها در زندگی خود حس می‌نمود. با همین زمینه‌ها انسان برای زیستن و زندگی خویش، گیاه را الگویی مناسب یافت. زیرا نه فقط زندگانی خویش را از گیاه می‌دانست بل که زیستن جاودانه‌اش را نیز در آن می‌دید.

با قداست گیاه بر نقش‌آفرینی نبات به مثابه‌ی گیاه- ایزد هم تأکید می‌گردد. شاید به این اعتبار ایزدان باروری را بیش از همه‌ی ایزد بانوان ستوده‌اند تا با این الگوگزینی به روی‌کرد زایش و باروری زن نیز اصرار ورزند.

همچنین پویایی و مانایی ایزدان خرداد، امرداد و آناهیتا موجب گردید تا اقوام منطقه با نوزایی و بازآفرینی افسانه‌های خویش، درون‌مایه‌های آن‌ها را به کار گیرند و دگرگونی لازم را در کارکرد استورگی آن‌ها به وجود آورند. چنان‌که گوشه‌های گذرای از آن، به شکل گنگ و مبهم در قرآن هم بازسازی می‌گردد. بنا بر این رویارویی خداوند سامی با بن‌مایه‌های به جامانده از این سه ایزد را فقط در هم‌راهی و هم‌سویی آنان با انسان در خصوص دست‌یابی به جاودانگی می‌توان جست‌وجو نمود. چراکه این ایزدان شگرد و شیوه‌ی دست‌یابی به جاودانگی و ماندگاری را از طریق آب‌ها، گیاهان و جانوران به انسان‌ها ارزانی می‌داشتند.

در منابع سامی بر این داده‌ها تأکید می‌ورزند که خداوند هاروت

و ماروت را در عذابی دنیایی در چاه بابل زندانی نمود. زندانی شدن هاروت و ماروت در چاه بابل حیطه‌ی جغرافیایی نفوذ آن‌ها را به خوبی نشان می‌دهد زیرا بابل سالیان سال در شناسایی اندیشه‌های مغان ایرانی نقش‌آفرینی نمود. چنان‌که با حضور سربازان کورش در این شهر آغازی برای هم‌افزایی‌های علمی و فرهنگی فراهم گردید. در همین شهر دانسته‌ها و یافته‌های دوسوی کره‌ی زمین به هم گره خورد تا از تار و پود آن زیر ساخت تمدن‌های جدیدی را سامان بخشند.

همچنین پس از سرکوب مغان در پهنه‌ی غربی فلات به دست داریوش اول، بخشی از آنان به اجبار به مهاجرت دل سپردند و راهی بابل گشتند. در کتاب مقدس و در کلیه‌ی منابعی که از بابل صحبت می‌شود آن را شهر شگفتی‌ها دانسته‌اند. بر پایه‌ی همین منابع بابلیان به پیروی از کافرکشی و آیین مغان، جادوگری، ریاضیات، ستاره‌شناسی و مجموعه‌ای از علوم را به هم پیوند دادند. چنان‌که در تمامی این تأثیر و تأثرها و هم‌افزایی‌های علمی- فرهنگی، جای پای مغان ایرانی به وضوح و روشنی مشاهده می‌گردد.

ج • استر و جشن "پوریم"

کتاب "استر" اشاره‌هایی به جشن هفت روزه‌ای دارد که بنا به دستور خشایارشا در کاخ سلطنتی او در شوش برگزار می‌شد تا همگان در آن شرکت نمایند. هرچند به نظر می‌رسد در کتاب استر از گزارش جزئیات این جشن به دلیل ناهمخوانی با متن کلی کتاب پرهیز نموده‌اند، ولی با این‌همه بنا به قراین و شواهد ارایه شده در این جشن همگانی همه‌ی اقشار جامعه از آزادی عمل برخوردار بوده‌اند تا به

هرمیزان که می‌خواستند شراب بنوشند.^۱

اما بنا به گزارش کتاب استر در یکی از همین جشن‌های سالانه علی‌رغم اصرار و پافشاری خشایارشا، ملکه "وشتی" از حضور در جمع میهمانان امتناع ورزید. با این فرآیند برای واکاوی از رفتار ملکه (شه بانو) در سرپیچی از فرمان پادشاه توجیه حقوقی صورت گرفت تا مبادا زنان دیگر هم از دستور شوی خویش سر باززنند. در نتیجه پس از این واقعه، از باریابی ملکه به حضور خشایارشا برای همیشه ممانعت به عمل آوردند.

مبارزه درون‌جراحی در دربار نیز شدت و حدت گرفت تا در پیکار سیاسی دو جناح، گروه "مردخای" پیروزی خویش را بر هامان وزیر خشایارشا اعلام داشت. تا آن‌که جایگاه استر دختر عموی مردخای به عنوان ملکه و جانشین "وشتی" تثبیت گردید. استر که زمانی با مردخای می‌زیست طبق برنامه‌ی تدوین‌شده از سوی او، پیش از این به حرم‌سرای شاه راه یافته بود، تا در مبارزه‌ی جراحی مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

یهودیان به پاس‌داشت پیروزی خود در این روز آن را "پوریم" نامیدند و همه‌ساله آن را جشن گرفتند. جشنی که بعدها نیز اقتدار و شکوه خویش را برای یهودیان حفظ نمود تا برای همیشه سال‌روز آن را گرمی بدارند. از چه‌گونگی نام‌گذاری این جشن در کتاب استر این‌گونه یاد می‌شود که چون هامان برای کشتن یهود قرعه می‌انداخت تا روز کشتارشان را تعیین نماید، آنان نیز پس از به دارزدن او و پسرانش این روز را پوریم (به معنای قرعه) نامیدند. به واقع یهود قرعه را به نام هامان، و برای او به انجام رساندند.^۲

۱- کتاب مقدس: بی‌تا، عهد عتیق، استر، ۱/۸.

۲- پیشین: ۳۲-۹/۲۰.

قراین موجود در متن گزارش به وضوح حکایت دارد که با بهانه‌جویی، جنبه‌های "غیراخلاقی" را از جشن‌های شادمانی زمان خشایارشا حذف نموده باشند تا آیینی منطبق با آموزه‌های رسمی دین یهود شکل گیرد.

عدم حضور "ملکه وشتی" در جشن که به ظاهر به دلیل تکبر و غرور او صورت پذیرفت، سویه‌هایی از همین واقعیت‌ها را آشکار می‌سازد. آزادی عمل و مشارکت همه‌ی شهروندان در جشن شادمانی دربار هم، جوانب و سویه‌های دیگری از آن را آشکار می‌نماید. با این زمینه‌چینی‌ها در جدال و ستیز بین گروه‌های غیر هم‌سوی و متخاصم دربار جشنی سر بر آورد تا جای‌گزین آیین شکست‌خورده‌ای شود که نیروهای پیشین به سرکردگی هامان آن را رهبری می‌نمودند.

"فریزر" پیش‌نهادی را درخصوص جشن پوریم طرح می‌نماید که بر پایه‌ی آن باید پذیرفت که هامان در جشن‌کامه‌ی خشایارشا از جای‌گاه "پادشاه ساختگی" نقش می‌آفریند.^۱ چنین پدیده‌ای که در ادبیات ما به "میرنوروزی" شهرت دارد با جشن یادشده به طور کامل هم‌سو قرار می‌گیرد. چراکه بنا به کتاب استر جشن آیینی خشایارشا در پایان هر سال برگزار می‌گردید. چنان‌که در جشن پوریم هامان یا همان شاه ساختگی (میر نوروزی) را به دار آویختند.

در گزارش عهد عتیق هامان و وشتی در صف‌بندی درون‌بخشی دربار به درستی رویاروی مردخای و استر قرار می‌گیرند. همراهی آنان را به وضوح می‌توان نمونه و نشانه‌ای از همان هنجارهایی دانست که در جشن‌کامه‌ها روی می‌دهد. سوای از این ابوریحان بیرونی در روزگار و زمانه‌ی خویش از

۱ - فریزر، جیمز جرج؛ پیشین، ص ۷۶.

برگزاری جشن پوریم این‌گونه گزارش می‌نماید که «اکنون جهودان بدین روز صورتها کنند بدار کرده و پس بسوزانند و بدان شادی کنند و او را هامان‌سوز خوانند از بهر این.»^۱ اما «هامان‌سوزی که بیرونی از آن یاد می‌کند به گونه‌ای همان جشن‌های شاه‌سوزی ایرانیان را به نمایش می‌گذارد که چه بسا در جشن‌های «عمرکشان» و «عمرسوزان» نیز از همین آیین‌ها سود می‌جستند.

با چنین زمینه‌هایی به آشکارا جشن پوریم از دامن جشن -کامه‌های ایرانی بالید و رشد نمود. تا جایی که هرچند می‌توان آن را برآمده جغرافیای فرهنگی فلات دانست، ولی این جشن در دیواره‌ی فلات ایران محدود نماند. با این شگرد در تنازع بین -قومی یکی از اقوام خارج از هرم قدرت توانست خود را از لایه‌های تحتانی جامعه به رأس دست‌گاه حکومتی بکشانند. به واقع جشن پوریم پیروزی خود را بر آیین رایج پیشین جشن می‌گرفت. چون تنش و چالش با آیین‌های دیگر رمقی جز تسلیم برای آیین پیشین باقی نگذاشته بود.

با نمونه‌هایی از این دست، آیین‌ها نیز به سهم خویش عرصه‌ای برای کسب قدرت سیاسی قرار می‌گرفت. به طورطبیعی هم‌سویی و موازنه‌جویی لازم با شاه هم به این فرآیند یاری می‌رساند. زیرا ضرورت‌های برآمده از صف‌بندی‌های جدید در گستره‌ی قدرت، شاه را در اردوگاه آنانی قرار می‌داد که دست‌گاه حکومتی را قبضه نموده بودند. سیاست‌بارگی آزمونی را در دیدرس دولت‌مداران می‌گذارد تا بر پایه‌ی آن خود را با نیازها و ضرورت‌های جدید انطباق دهند. به طبع در این فرآیند درک ضرورت و گردن‌نهادن به آن شرط ماندگاری خواهد بود. به طورحتم نیروهای جدید هم برای بقای خویش

۱ بیرونی، ابوریحان محمد (۳۷۲-۴۴۰ هجری)؛ کتاب‌التفهیم لاوائل صناعةالتنجیم، با تجدید نظر و تعلیقات و مقدمه تازه بخامه جلال‌الدین همایی، تهران، انجمن آثار ملی، چاپ دوم، ص ۲۴۷.

گردن نهادن به برخی از سنت‌ها و تابوهای آیینی جامعه را بر خود لازم و واجب می‌بینند. با همین ترفند به شکل طبیعی زبان شاه از زبان اقشار نوپایی که بر قدرت دست یافته‌اند، نشان می‌جوید. آنانی که از این آزمون سر برآوردند به آسانی باورهای آیینی خود را در آوند و قالب آیین پیشین نهادند تا آن را از کاربری درون‌مایه‌ی اصلی خویش بازستانند. شگردی که در عمل پیروزی به همراه داشت. در ضمن هر چند انتقادهایی را در خصوص عدم انطباق با واقعیت‌های تاریخی بر کتاب استر وارد بدانند ولی در فضا سازی موضوع کتاب به منظور هم‌سوئی آن با جشن - کامه‌های سالانه هیچ شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند.

د • قهرمانی ایزدان

تخته سنگی که سیزیف را با آن سروکار بود، می‌توان نماد و نشانه‌ای از زندگانی خود او دانست. در این هم‌سانی اگرچه او تخته سنگ را از دامنه تا فراز کوه بالا می‌کشید خود او نیز از درد تکرار رنج می‌برد. درد سیزیف که در خردمایی او ریشه داشت، از حضور او در جهان زیرین نشانه می‌گرفت.

چنین گزاره‌ای را در استوره‌های ایرانی به جمشید می‌سپارند تا او بر پایه‌ی خردگرایی جهان ایزدان را وانهد و در دنیای زیرین حریم انسان‌ها را حرمت بخشد. او در این جهان در تقابل با ایزدان مرگ و نیستی دنیایی را نقش می‌زد که در آن انسان‌ها جاودانه بزنند. با همین کارکرد هادس از ایزدان یونانی و اسرافیل از فرشتگان (ایزدان) سامی نیز با جمشید هم‌خوانی و هم‌سانی دارند. بخشی از همین هم‌سانی‌ها

به روشنی دراستورهی سیزیف نیز مشاهده می‌گردد. چنان‌که چنین چیزی در گذار از فراز به فرود سنگی که بازیچه‌ی اوست به نمایش در می‌آید. او که با خردورزی، هنجارهای دنیای خدایان را به چالش گرفته بود به ظاهر می‌بایست در چرخه‌ی نیرو و توان خدایان بازیچه و ملعبه‌ی آنان قرار گیرد.

سیزیف سرخوش از عشقی بود که در پهنه‌ی زمین، ضرورت‌های زمینی و منطق عقلی توجیهی برای آن نمی‌یافت. آخر زن شوی مرده‌ی او چه‌گونه می‌توانست در تمکین از خواهش و خواسته‌ی شوهر نظم و نظام ایزدان را به چالش گیرد؟ او در پنداره‌های ساختارشکنانه خود نه فقط حریم خدایان را در می‌نوردید بل که از همسر خویش نیز چنین روی‌کردی را انتظار داشت. سیزیف می‌خواست تا همسرش در نبردی نابرابر با ایزدان، الگوهای رفتاری او را بازسازی نماید اما همسر نمی‌توانست توانی بیرون از چارچوب‌های منطق زمینی ارایه نماید. در نتیجه او از ایزدان خواست تا در راستای پیش‌برد آرزوهایش دوباره به زمین بازگردد. «اما هنگامی که چهره‌ی این جهان را دوباره دید، از آب و خورشید، سنگهای گرم و دریا لذت برد و دیگر تمایل نداشت که به تاریکی دوزخی بازگردد.»^۱

در استوره‌ی جمشید، او نیز همچون سیزیف "مرگ" را نمی‌پذیرد و بر آن گردن نمی‌گذارد. او با همین سازوکار به چالش و رویارویی با ایزدان کشانده می‌شود. جمشید طرح سازه‌ای را می‌ریخت که انسان با نامیرایی خویش به جاودانگی دست یابد تا کارکردی را همچون ایزدان نشانه گیرد. در انگاره‌های سیزیف هم، مرگ در دنیای دوزخی به بند کشانده می‌شد تا یارای دست‌اندازی به جهان آدمیان را نداشته باشد.

۱ - کامو، آلبر: اسطوره‌ی سیزیف، ترجمه‌ی محمدعلی شهرکی، فصلنامه‌ی فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون، مدیر مسئول احمد مسجدجامعی، شماره ۲۶ و ۲۷، ص ۳۰۸.

همچنین افسانه‌ی سیزیف در بخش‌های عمده‌ای از بن‌مایه‌های داستان هاروت و ماروت یا خرداد و امرداد هم‌پوشانی و بازسازی می‌گردد. سیزیف از جهان زیرین راهی زمین شد تا نظم جدیدی را بر گستره‌ی آن رقم زند. چنان‌که هاروت و ماروت نیز از جهان مینوی به قصد تغییر در هنجارهای زمینی راهی آن گردیدند اما جلوه‌های زمینی هم‌چنان هاروت و ماروت را فریفت. همه‌ی آنان با دل‌سپاری به زیبایی‌های این جهانی، دنیایی دیگر را نفی می‌کنند و در عمل بر گذشته‌ی خود خط بطلان می‌کشند.

در تمامی این استوره‌ها جهان آرمانی که خرد آن را فراروی‌شان می‌گذارد با خواست ایزدان سازگاری نمی‌یابد و درنهایت با دنیای آن‌ها به چالش بر می‌خیزد. در روشنی خورشید خرد، لذت و سرخوشی این جهانی روی می‌نماید، حال آن‌که چنین روی‌کردی با دنیای بی‌تغییر خدایان هم‌سویی و هم‌خوانی ندارد. در مجموعه‌ی این بن‌مایه‌ها نزاعی بین انسان (انسان - خدا) و دنیای او از سویی با فرّا انسان و جهان موهوم آن از سویی دیگر در می‌گیرد که در این صفت‌بندی‌ها انسان زمینی از دنیایی که زاینده‌ی سرخوشی‌هاست پیروی می‌کند.

در منابع سامی نیز آنچه که سیمای استوره‌ای هاروت و ماروت را از استوره‌های دیگر متمایز می‌کند، نقش ویژه‌ای است که آنان به عهده می‌گیرند. چنان‌که از آسمان به زمین می‌آیند، تا زمین و زمینیان را از پلیدی و پلشتی وارهانند. با این نگاه آنان چنین می‌انگاشته‌اند که آدمی در درون خویش توانایی آن را ندارد تا آلودگی و شر را از گستره‌ی زمین بزدايد. در نتیجه تربیت‌پذیری انسان را از سوی خود او منتفی می‌دانستند. تجربه‌های منفی "پیامبران" نیز پشتوانه‌ی

مناسبی برای چنین تجربه و آزمونی به حساب می‌آمد. تا جایی که می‌پنداشتند پیامبران به واسطه‌ی شیطان تطمیع می‌گردند و به انحراف کشانده می‌شوند.

از سویی هاروت و ماروت، استوره‌ای برای قهرمانی و قهرمانی‌گری نشانه‌گذاری می‌گردد. در قاموس قهرمانان، عمل‌گرایی و اراده‌پذیری جای‌گزین ضرورت‌ها و جبر ناشی از شرایط اجتماعی می‌شود. آنان به مطلق‌هایی تبدیل می‌گردند که در سنجه‌های خویش از عوامل بیرونی اعراض دارند. تا جایی که گزاره‌های بیرونی را در تغییر ساختار درونی انسان بی‌تأثیر و منتفی ارزش‌گذاری می‌نمایند.

با این نگاه، "مطلق" در قهرمان تجسم می‌پذیرد. در حالی که در این "مطلقیت"، آلودگی هیچ رخنه‌ای نمی‌یابد تا پدیده‌ای غیرمتأثر از عوامل بیرونی پنداشته شود. چیزی که منطق علمی و فلسفی از آن سر باز می‌زند.

در سامانه‌های سامی و ادیان ابراهیمی بی‌گناهی در قاموس فرشتگان توجیه می‌پذیرد. چون آنان فاقد غریزه و میل جنسی تصور شده‌اند، در نتیجه فکر و فعل آنان مبنای "عقلانی" می‌یابد. با این دیدگاه در نگاه فرشتگان میل و خواهش جایی ندارد، تا گناهی صورت گیرد. چراکه گناه در ساختار حواس انسانی تبیین می‌گردد در حالی که فرشته را فراتر از این حواس شناسانده‌اند.

به همین منظور قبل از اینکه هاروت و ماروت به رسالت زمینی خویش کمر بندند، "شهوت" را در کالبد شان قرار می‌دهند. شهوت همان نیرویی است که گناه را می‌زایاند. روی‌کرد حاضر با این بهانه صورت می‌پذیرد تا آنان در شرایطی هم‌سان با انسان، آزمایش و امتحان گردند. اما خداوند از این آزمایش به همان نتیجه‌ای دست

می‌یابد که پیش از این در مورد انسان آن را آزموده بود. تجربه‌ای که مدعی است از زمین فساد می‌زاید.

"امتحان" واژه‌ی عربی مناسبی برای این فرایند به حساب می‌آید. آنان (ایزد یا ایزدان) انسان‌ها را در "محنت" و اندوه قرار می‌دهند تا حقانیت خویش را به خداوند و ایزد یا بزرگ خداوندگار بباورانند. سامیان امتحان را هم‌سان مناسبی برای سوگند در کیش‌های ایرانی یافته‌اند. در قرآن نیز گاهی از هم‌سان "فتنه" در همین راستا بهره می‌گیرند. فتنه هم در کلیت خویش مفهوم و مضمون امتحان را به تمامی عرضه می‌دارد.

در آوردگاه و میدانی از امتحان و فتنه که برای هاروت و ماروت فراهم می‌گردد، آنان به سوی ناهید کشانده می‌شوند و در چنبره‌ای از عشق و سرخوشی زمینیان گرفتار می‌آیند که رهایی از آن امکان نداشت. چراکه "گناه" نتیجه‌ی طبیعی میل و شهوت قرار می‌گیرد. میل طبیعی به عشق و خوشی را نیز با گناه درهم تنیده‌اند.

گفته شد در استوره‌های دینی "شهوت" را وسیله و واسطه‌ای برای آزمایش انسان نهاده‌اند. با این نگاه انسان محکوم است تا توان خویش را در این آزمایش بنمایاند. در گستره‌ی آزمایش و امتحان از هر کاستی و ضعفی گناهی می‌زاید، گناهی که آن را نتیجه‌ی طبیعی شهوت شمرده‌اند. چنان‌که هاروت و ماروت را نیز به بهانه‌ی سود بردن از شهوت به گناه می‌آلایند. حال آن‌که با نگاهی فلسفی گناه را به شهوت وابسته‌اند. خالق گناه نیز کسی غیر از خالق شهوت نمی‌تواند باشد. اما انسان "خداانگار" و "پدرباره" که از خدا و پدر تمکین می‌کند، خود را موجد گناه می‌پندارد تا "شرط ادب" نگاه دارد. آلایش زمین و انسان به واسطه‌ی زن، رویه‌ی باور ایرانی را تشکیل

می‌دهد. چنین روی‌کردی به ظاهر با نقش‌آفرینی زهره در افسانه‌ی هاروت و ماروت نیز هم‌خوانی می‌یابد. پنداره‌های خداوند نیز برای باور پای می‌گیرد که آنان برای هم‌آمیزی با زهره نه فقط خود را می‌آلایند، بل که این آرایش فردی و محدود تصور نمی‌گردد و آن را به کل هستی گسترش می‌دهند.

به نظر می‌آید نگاهی که قداست خانواده را مبنا می‌گیرد، نفی استوره‌ی هاروت و ماروت را هدفی برای تقدس‌مآبی خویش یافته باشد، چراکه بنا به تصریح "نص"^۱ آنان بین همسران جدایی می‌افکندند. با این دیدگاه باید پذیرفت که هاروت و ماروت نیز هم‌چون شهروندان "موتفکات" آزادی جنسی و یا هم‌جنس‌گرایی را تبلیغ می‌نمودند و آن را روا می‌دانستند؛ چیزی که به روشنی نظام خانواده را هدف می‌گرفت. بدیهی است پیدایی چنین استوره‌هایی به دوره‌هایی باز می‌گردد که مرد با چیرگی خویش، بساط زن‌سالاری را در می‌نوردید تا نظام خانوادگی پدرتبار در جامعه ریشه دواند. نظام جدید، سازه‌ها و هنجارهای پیشین را برای آزادی جنسی می‌نکوهید تا نظام مردسالاری را در چالش با کمون ابتدایی و گله‌های انسانی، جای‌گزین خوبی برای آن بشناساند.

کرده‌ی هفتم

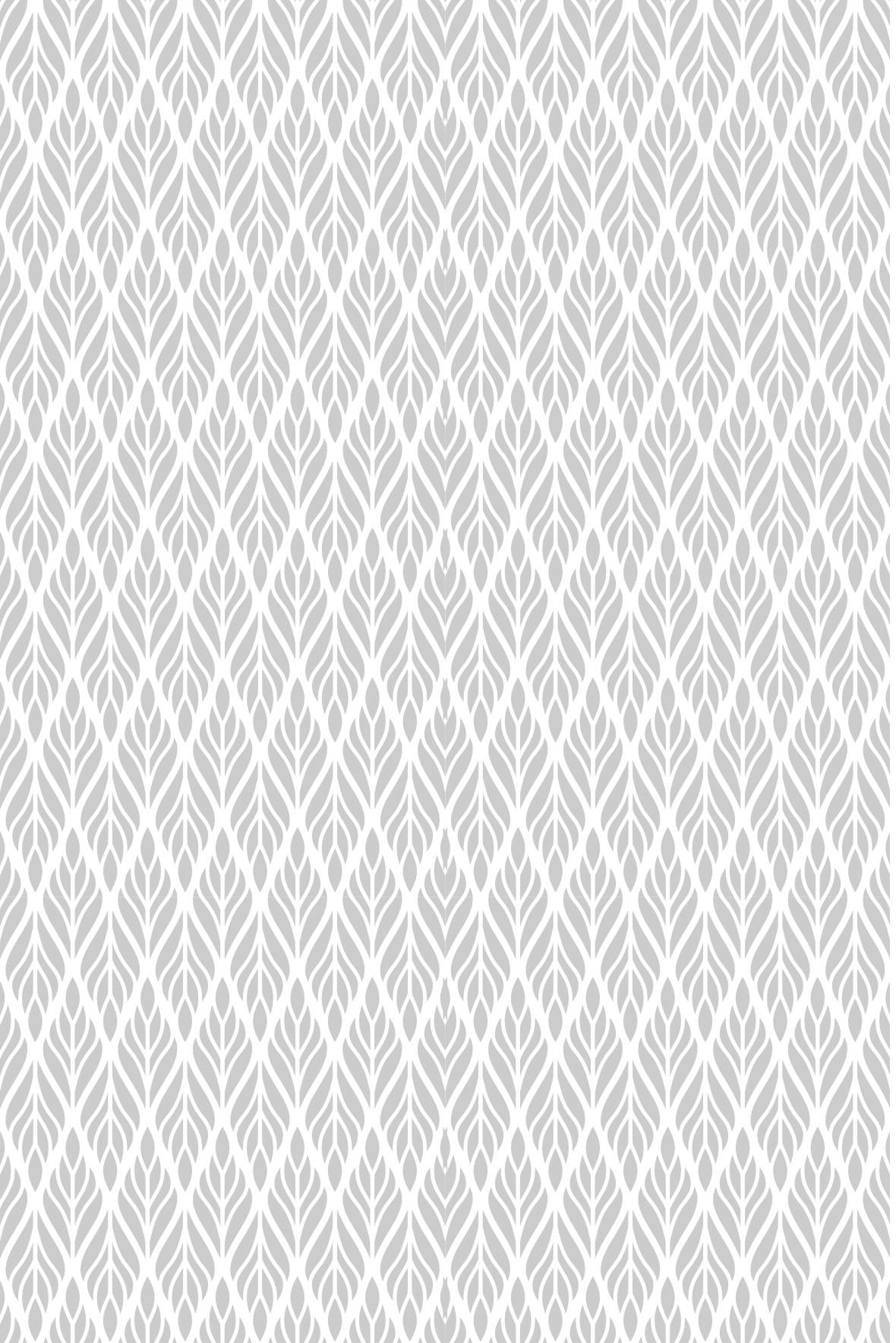
جهی (دختر اهریمن)

الف- جهی و زردشت

ب- جهی و پدیده‌ی شر

ج- اهریمن و همجنس‌آمیزی

د- لکاته جای‌گزین اهریمن



الف • جهی و زردشت

در جغرافیای استوره‌ای ایران، "ایران‌ویج" از جای‌گاه ویژه‌ای بهره می‌گیرد، چراکه ساکنان فلات می‌پنداشتند که ایران‌ویج از بلندی فلات ایران بر همه‌ی زمین سلطه و سیطره دارد. در این فضا سازی ایران‌ویج با مجموعه‌ای از کوه‌ها و رودها، چیرگی‌اش را بر پهنه‌ی زمین و کل هستی نشان می‌داد، تا انسان ایرانی این چیرگی را در عمل بر گستره‌ی گیتی به نمایش بگذارد. با این روی‌کرد در کیهان‌شناسی ایرانی نظام گیتی را هم‌چون تن جان‌دار زنده‌ای می‌پنداشتند که هم‌سو با کل جهان می‌بالید و رشد می‌کرد.

اما ایران‌ویج در الگوگزینی به مثابه‌ی مغز آدمی عمل می‌کرد، تا با همین نگاه، اقتدار و حضور خویش را تا فراسوی گیتی بباروراند و گسترش دهد. در این نشانه‌گذاری‌ها رودها نقش رگ‌های تن را به عهده می‌گرفتند و کوه‌ها هم استخوان‌های آن به شمار می‌آمدند.

گفته شد که ایرانیان چنین می‌پنداشتند که سازه‌ی ایران‌ویج را بر بلندی البرز بنا نهاده‌اند. همچنان که البرز استوره‌ای نیز سال‌های سال روید، رشد کرد و بالید تا بر بالای آسمان به همسایگی خورشید راه یافت. در هم‌سویی با البرز دو هزار و دویست و چهل و چهار کوه از آن رستند و سرتاسر گیتی و کره‌ی خاکی را در بر گرفتند.^۱ دریای

فراخ کرد هم در دامنه‌ی همین کوه‌ها جای داشت. چنان‌که این دریا «از این روی فراخکرد (نامیده می‌شد) که یک هزار دریا در او داشته شده است.»^۱ رودها نیز چنین حال و هوایی داشتند؛ همه از البرز سر بر می‌آوردند و کره‌ی زمین را در بر می‌گرفتند. در همین فضا سازی، ایران‌ویچ بر بلندای البرز به مثابه‌ی قلعه‌ای انگاشته می‌شد تا آریاییان ایرانی بتوانند به مانند قهرمانان این دژ استوره‌ای، سلطه‌ی خویش را بر همه‌ی گیتی بگسترانند.

“گاو نخستین” هم در همین ایران‌ویچ آفریده شد تا آن‌که اهریمن به دسیسه‌ی “جهی” دختر اهریمن، گاو یکتا آفریده را به قتل رساند. اهریمن به این دلیل گاو یکتا آفریده‌ی نخستین را کشت که گاو نخستین در آفرینش آب و گیاه نقش ویژه‌ای بر عهده داشت.

بنا به گزارش بندهش اهریمن سه هزار سال در گنجی به سر می‌برد تا آن‌که دیوان نزد او رفتند و بدکرداری خویش را یک‌یک بر شمردند تا شاید اهریمن نیرو گیرد و به پا خیزد. اما او به هوش نیامد. پس از آن “جهی” این وظیفه را به عهده گرفت. او به اهریمن گفت: «برخیز پدر ما! ... به سبب کردار من زندگی نباید. فرۀ ایشان را بدزد، آب را بیازارم، زمین را بیازارم، آتش را بیازارم، گیاه را بیازارم، همۀ آفرینش هرمزد را بیازارم.»^۲ اهریمن هم از گفتار جهی آرامش یافت، به هوش آمد و پیشانی جهی را بوسید. از این عمل اهریمن، “پلیدی دشتان” (قاعدگی) بر جهی عارض گردید.^۳

اهریمن نیز از “جهی” خواست تا آرزوی خویش را از او بخواهد که بر آورد. اما هرمزد که می‌دانست اهریمن این توانایی را دارد، تن

۱ - پیشین: ۹/۸۱.

۲ - پیشین: ص ۵۱ (۵/۴۰).

۳ - پیشین: (۵/۴۱).

زشت‌گونه‌ی او را که چون وزغ می‌نمود به مانند مرد پانزده ساله‌ی زیبای آراست. "جهی" مفتون این زیبایی گردید و از اهریمن خواست: «مردکامگی را به من ده تا به سالاری او در خانه بنشینم.»^۱

بنا به گزارش بندهش، اهورامزدا تأکید ورزید که اگر راهی وجود داشت تا مرد به وسیله‌ی آن آفریده شود، او هرگز زن را نمی‌آفرید. در همین گزارش زن را به روشنی از سرده و نوع "جهی" می‌دانند. اهورامزدا پیش‌بینی می‌کند که درآینده، "زن" خود او را نیز آزار خواهد داد.^۲ همین دیدگاه درمورد آفرینش زن به آشکارا با باور عمومی ایرانیان پیرامون زنان نیز هم‌خوانی دارد.

بر پایه‌ی گزارش بندهش سرده و نوع زن به جهی و اهریمن باز می‌گردد. ضمن آن‌که اهورامزدا به روشنی این آفرینش را از سوی خود ارزیابی می‌نماید. با این نگاه شر و اهریمن هم از اهورامزدا می‌زاید؛ آفریده‌ای که آفریدگارش را به چالش می‌گیرد. اما بینش یکتاپرستانه‌ی زردشتی بنا به ماهیت و الگوپذیری یکتامآبانه‌ی خویش چاره‌ای نمی‌یابد جز آن‌که شر و پلیدی را هم از اهورامزدا بداند. درحالی که «به نظر می‌رسد نسبت دادن یک ساده‌لوحی قطعی به اهورامزد همراه با تنفر و انزجاری تکان‌دهنده که بیشتر به رفتار زنانه می‌ماند، مسئله‌ای خاص زروانیسم باشد.»^۳

هرچند اوستای نخستین، نشانه‌ی روشنی از جهی به دست نمی‌دهد ولی در وندیداد در قالب همان گفت‌وگوها و پرسش و پاسخ‌های متداول بین زردشت و اهورامزدا، زردشت از اهورامزدا می‌پرسد:

۱ - پیشین: ص ۵۲ (۵/۴).

۲ - پیشین: ص ۸۳ (۹/۱-۸).

۳ - زتر، آر. سی؛ طلوع و غروب زردشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴، ص ۳۹۱.

«کیست که ترا به تلخ‌ترین اندوه دچار می‌کند؟»^۱ اهورامزدا پاسخ می‌دهد: «چنین کسی جهی است که به روسپی‌گری در پی اشون و ناشون، مزدپرست و دیوپرست و نیکوکار می‌رود.»^۲ شاید زردشت و پیروان او نخستین آموزگاران باشند که «اخلاقیات» را به دین کشانند. با اخلاقیات بخشی از آموزه‌های زردشتی و جاهت یافت تا با خط فاصلی که برای آن رسم نمودند، روایی و شایستگی بخش دیگری از رفتار اجتماعی را مردود اعلام کنند.

همچنین به نظر می‌رسد نص‌نویسان وندیداد در متن یادشده آزادی جنسی را به چالش می‌گیرند تا بر نظام خانواده و ضابطه‌مندی ازدواج تأکید ورزند. آنان با همین آموزه‌های اخلاقی، ساختاری را فراهم دیدند تا فراتر از دولت عمل کنند و به راحتی به فضای مسایل فردی، عاطفی و شخصی مردم نیز رخنه کنند و حریم اندرونی و خلوت آنان را نیز به نظاره بنشینند. همان چیزی که بر گستره‌ی اخلاقی همه‌ی ادیان حضور خویش را اعلام می‌دارد. چنان‌که هم‌اکنون نیز مشروعیت اخلاقی خانواده را به تأیید ابنا‌ی کلیسا و اخلاف آن بسته و وابسته می‌دانند.

متن وندیداد به خوبی نشان می‌دهد، اهورامزدا به آنچه که انسان زمینی را به سرخوشی و جاودانگی رهنمون گردد، حسادت می‌ورزد. چنان‌که به روشنی نشانه‌ای از عوارض رفتار اجتماعی جهی نشان داده نمی‌شود. اهورامزدا کسانی را تحقیر می‌کند، که آنان با هدف زن‌کامگی در حریم جاوانگی پرسه می‌زنند. زیرا او می‌خواهد این حریم برای او محفوظ بماند. چراکه وهم اهورایی از اقتدار لازم برای اعمال قدرت و توان خویش بهره‌ای ندارد.

۱ - اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان: گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، مروارید، چاپ سیزدهم، وندیداد، فرگرد هیجدهم ۴/۶۰.

۲ - پیشین: ۴/۶۲.

در ادبیات زردشتی جایگاه وسیعی به کارکرد اهریمن و نیروهای هم‌سو و یا وابسته به او اختصاص می‌یابد. با این رویکرد نیروهای اهریمنی نیز در هر کاری مداخله می‌نمایند تا آن را به شر و پتیارگی بکشانند. چنین فرآیندی در تولد زردشت هم به چشم می‌آید. بنا به گزارش "دین‌کرد"، زردشت به وقت زادن می‌خندید تا جایی که هفت جهی که پیرامونش نشسته بودند ترسیدند چون می‌پنداشتند که زردشت تحقیرشان می‌کند و به فرهی خویش می‌بالد.^۱ در ضمن هم‌سان‌سازی و الگوگزینی از خنده‌ی زردشت، در "کتاب مقدس" هم با خنده‌ی اسحاق نشانه‌گذاری می‌شود. اسحاق به وقت زادن می‌خندید هم‌چنان‌که نام‌گذاری او هم به این نکته اشاره دارد.^۲ گرچه مشخص نیست گزارش‌گر دین‌کرد چرا هفت جهی را در زادن زردشت حاضر می‌کند اما این دیدگاه از تنش و تقابل مخالفان زردشتی‌گری با آیین زردشت در زمان و زمانه‌ی نویسنده‌ی دین‌کرد حکایت دارد تا مطابق عرف و سنت ایرانی همه‌ی مخالفان به دیوان و نیروهای اهریمنی منتسب گردند.

در زادسپرم نیز همین نگاه و نگره گسترش می‌یابد. چنان‌که اهریمن برای اینکه زنان را آلوده نماید با "جه دیو" می‌آمیزد تا با آلودن زنان، مردان را نیز به آلودگی بکشانند و آنان را از فره‌مندی و "خویشکاری" بازدارند.^۳ با این‌همه در مجموعه‌ی این گزارش‌ها جهی را فرزند اهریمن می‌شمارند. او هم به وسیله و واسطه‌ی مردکامگی آلودگی را بر پهنه‌ی زمین می‌گستراند. تا جایی که در این توجیه ناکارآمد، همه‌ی زمین و زمینیان آلوده تصور می‌گردند.

۱- دین‌کرد هفتم: ۲/۲.

۲- پیدایش: ۲۱/۶.

۳- ویژگیهای زادسپرم: پژوهشی از محمدتقی راشد محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۳۴/۳۴ (ص ۹۵).

یادآور می‌شود علی‌رغم دیدگاه‌های متفاوت درمورد جهی، چنین باوری قوت می‌گیرد که او استوره‌ی یگانه‌ای است که اهریمن را پدر خویش می‌خواند و به او نیرو می‌بخشد تا اهریمن از گیجی هزاره‌ای (سه هزار ساله) به‌در آید. جهی با اهریمن می‌آمیزد تا هم‌زمان با بهره‌مندی از توان مردبارگی خویش، همه‌ی مردان را بیالاید.

در این استوره هم‌آمیزی دختر با پدر نیز به پیروی از هنجارهای رفتاری اهورامزدا الگو قرار می‌گیرد. چراکه در روشنای بازتاب چنین استوره‌ای نه فقط با حضور اهریمن سایه‌ای منفی از اهورامزدا آشکار می‌گردد بل که جهی نیز با سایه‌ای منفی از سپندارمذ دختر اهورامزدا نشانه‌گذاری می‌شود.

در آمیزش جهی با اهریمن به روشنی "من سایه‌ای" اهورامزدا هم به نمایش درمی‌آید که آن را با درون‌مایه‌ای منفی به کار گرفته‌اند. اگر در جایی دیگر اهورامزدا دخترش سپندارمذ را به همسری برمی‌گزیند در اینجا اهریمن نیز از سر نمایش هنجارهای او دخترش را به زنی می‌ستاند. سایه‌ی اهریمنی اهورامزدا هم به درستی با رفتار او هم‌سانی دارد. اما این سایه به نیکی راه نمی‌برد چرا که از آن ناراستی و پلشتی می‌زاید.

جدای از این به نظر می‌رسد که جایگاه یکتایی استوره‌ی جهی بعدها به شکل عام‌گسترش یافت؛ آلودگی با رشدی هندسی فزونی گرفت و به هیأت پتیارگی زنان نمودار گردید. تا آنجا که زنانی به شکل ویژه روسپی نام گرفتند. همین پنداره در باره‌ی استوره‌ی "شیطان" سامی نیز مصداق می‌یابد. چنان‌که در آغاز آفرینش، شیطان (دیو ایزد) را فرشته‌ی خاصی نموده‌اند که بعدها تکثر می‌پذیرد.

در گذار از این هم‌سان‌یابی‌ها "دیو- ایزد" جهی نیز از همین قاعده پیروی می‌کند. او در زاد و ولد مردمان، با بازتولید خویش همه‌ی

زنان را می‌آلاید. اما با این همه اهورامزدا که مرد را پرهیزگار می‌داند، عاجزانه به ناگزیری و بی‌چارگی خویش در آفرینش زن گردن می‌نهد تا زن از سرده و نوع جهی پتیاره آفریده گردد. نویسنده‌ی بندهش باور عمومی مردمان زمانه‌اش را از زبان اهورامزدا چنین گزارش می‌کند: «اما در آب و گیاه و گوسفند، بر بلندی کوهها و نیز آن ژرفای روستا خواستم و نیافتم مخلوقکی که مرد پرهیزگار از او باشد جز زن (که) از (سرده) جهی پتیاره است.»^۱

بنا به همین داده‌ها گرچه دیوایزد جهی را آفریده‌ی اهورامزدا می‌شمارند، ولی او با اهورامزدا در تقابل قرار می‌گیرد. با چنین روی‌کردی متن‌نویسان و گزارش‌گران زردشتی به تعدد و با روشنی ناکارآمدی اهورامزدا را به منظور چیرگی بر اهریمن به نمایش می‌گذارند. با این احوال آنان آموزه‌های خود را به نام زردشت و آیین او به مردم می‌باوراند. بنا بر این به خوبی می‌توان دریافت که نویسندگان این متن‌ها پیش از آن‌که زردشتی باشند نوعی از زردشتی‌گری را به نمایش می‌گذارند که بیش‌تر از آیین زروانی و یا مانویت عصر ساسانی نشان می‌گیرد. به همین اعتبار مشاهده می‌شود که «آب و زن با اینکه مخلوق اهرمزد بودند، با این همه او را واگذارند و به شیطان (اهریمن) پناه بردند.»^۲

به واقع در پشت تصویری که از زن در ادبیات زردشتی نمایانده می‌شد، صف‌بندی جریان‌های اجتماعی قرار می‌گرفت. زیرا آنان به منظور بهره‌مندی از مصونیت‌های اجتماعی، باورهای اجتماعی-سیاسی‌شان را در قالب درون‌مایه‌ها و مفاهیم دین رایج و رسمی به مردم عرضه می‌داشتند. هرچند از جایگاه زردشتیان پای‌بند

۱ - بندهش: پیشین، ۹/۱۰۸.

۲ - زئو. آر. سی: پیشین، ص ۳۹۱.

سنت، بیگانگی و ناآشنایی چنین درون‌مایه‌هایی با اوستای نخستین بر ناراستی و نادرستی این نقطه نظرها صحنه می‌گذارد، ولی یادآور می‌شود این درون‌مایه‌ها بیش‌تر از حال و هوای مانوی سود می‌جویند تا در فضای خویش، آموزه‌های مانوی را در تأویل از زروانی‌گری دوره ساسانی و اندیشه‌های آیین عیسا نشانه‌گیری نمایند.

با این دیدگاه در مجموعه‌ی ادبیات زردشتی بدون اشاره‌ی روشنی به علل و عوامل پیدایی پدیده‌ی جهی و روسپی‌گری، با نگاهی کلی، استوره‌ای و گاه فلسفی به آن نگریسته می‌شود. چراکه آنان مفهوم روسپی‌گری را به همه‌ی زنان گسترش می‌دادند و مردان را نمونه‌های پرهیزگاری و نیکویی به حساب می‌آوردند. به گونه‌ای که می‌پنداشتند، همین "پرهیزگاران" با تن‌آمیزی زنان به آلودگی کشانده می‌شوند.

در این آموزه‌ها قسمی از عیسویت نیز نشانه‌گذاری می‌شود که عیسا را از تولد تا عروج، بدون زن‌آمیزی باور داشت. تا بنا به سنت مسیحی، عیسا را از مادری بی‌شوی بزایند و بدون زن‌کامگی عروج دهند. همین دیدگاه را مانوی با جرح و تعدیل‌هایی به آیین خویش کشاند و در همین راستا سنت‌های مغانی و میتراپی را نیز به آن افزود تا تمامی این جریان‌ها بی‌هیچ خط فاصلی همه در قاموس زردشتی‌گری به زردشت منتسب گردند.

اما با این همه مشخص نیست با چنین دیدگاهی سامان‌یابی زنان بی‌شوی، که ضمن چالش‌گری در تنش‌های جامعه به افلاس کشانده می‌شدند و کودکانی که بی‌سرپرست می‌ماندند، به کجا کشیده می‌شد. همان چیزی که وسعت جنگ‌های داخلی و خارجی عصر ساسانی به گسترش آن کمک می‌رساند. با این نشانه‌گذاری‌ها به یقین زنانی که شوی از دست می‌دادند روسپیانی به شمار می‌آمدند که گریز و پرهیز

از آنان پاکی و نیک‌بختی را به ارمغان داشت!

ب • جهی و پدیده‌ی شر

چنانچه در مورد بازشناسی بن‌مایه‌ی "باد" از استوره‌هایی که در عرصه‌ی فلات که به جا مانده‌اند، بررسی لازم به عمل آید، در آن‌ها هم مثل اکثر پدیده‌های هستی‌دوینی و دوگانه‌جویی کیهان‌شناسی ایرانی به چشم می‌خورد. تا جایی که ایرانیان در همین پهنه نیز هم‌چون گستره‌های دیگر به دو گونه از ایزدان اعتنا نموده‌اند: ایزداهوره‌هایی که جهان نیکی را در اختیار می‌گیرند و دیوانی که در گستره‌ی هستی با جهان نیکی به چالش بر می‌خیزند تا در هستی پتیارگی و پلشتی را به پیش برند.

در نتیجه به همین منظور جادوگران و "جان‌آفرینان" برای رویارویی با اهوره‌ها ضمن دمیدن خویش، دیوان را به میدان می‌کشاند و یا برای بلاگردانی از حریم اهوره‌ها با همین شگرد نیروهای اهریمنی را پس می‌رانند. بنابراین در آیین جادوگری، با دمیدن چیزی می‌زاید که می‌تواند شر باشد و خیر را نشانه گیرد یا خیر باشد و شر را براند. بر این اساس کارکرد دوگانه و دوگونه‌ای از "باد" بر گستره‌ی ادبیات مردمی و غیرمکتوب ما هم دیده می‌شود. همین پنداره بنا به کارکرد آیینی خویش با بازتاب در کهن‌الگوهای ما تمامی عرصه‌های هستی و وجود آدمی را نیز در بر می‌گیرد. روشن‌گری از چنین پنداره‌ای ما را به این نتیجه می‌رساند که خیر و شر هرچند کارکرد دوگانه‌ای را به نمایش می‌گذارند اما از جایی "یکتا" می‌زایند.

بنا به گزارش "بندش" اهورامزدا پس از آفرینش جهی به او گفت:

«تو را نزدیک کون[،] دهانی آفریدم که جفت‌گیری تو را چنان پسند افتد که به دهان مزه شیرین‌ترین خورشها؛ (و) از من تو را یاری است، زیرا مرد از تو زاده شود؛ (با وجود این)، مرا نیز که هرمزدم، بیازاری.» در گزاره‌ی یادشده اهورامزدا چاره‌ای نمی‌یابد تا برای زادن "مرد پرهیزگار" زن را از سرده‌ی جهی بیافریند. حتا او در تمثیلی روشن، آلت زن را به دهان تشبیه می‌کند و علت این تمثیل را نیز به آشکارا توضیح می‌دهد.

اما گره‌ی فلسفی چنین گزاره‌ای، با نگاه اهورا مزدا به زن سامان می‌پذیرد. او در آفرینش زن از نیرویی که خود آن را پدیده‌ای شر می‌داند یاری می‌جوید، تا ضمن نگاه بندش‌نی به هستی و کیهان‌شناسی با آفرینه‌ای چون زن که در تبار جهی جای دارد، مرد پرهیزگار زاده شود. همراه با این سامانه، تناقض‌ها و دوگانگی‌های برنهاد در افسانه‌های نخستین، بعدها بر تمامی استوره‌های ایرانی سایه افکنده‌اند. در واگویی‌ی چنین تناقض‌هایی به نهایت هیچ رویارویی و تنش‌ی بین خیر (اهورا) و شر (اهریمن) در کار نخواهد بود، تا جایی که آنان از شر برای سامان‌پذیری خیر یاری می‌ستانند.

بر پایه‌ی این دیدگاه، علی‌رغم رویارویی ازلی و مستمر بین نیروهای اهورایی با گروه‌های اهریمنی، تعاطی و هم‌افزایی‌های دوسویه‌ای نیز بین اردوگاه آنان به چشم می‌آید. همین دیدگاه می‌تواند ما را به بازیابی اهوره‌های نیکی مابین خانواده‌ی دیوان رهنمون گردد. واجویی از چنین نگاهی در استوره‌های ایرانی، ما را به الگویی راه می‌برد که در آن سهراب، فراسوی مرزهای ایران از مادر غیربومی زاده می‌شود. حتا او در همراهی با نیروهای آن سوی مرز، دانسته به جدال با

نیروهای ایرانی بر می‌خیزد تا به اتکای بیگانه، در سرزمین پدری علم دادخواهی و دادگری برافرازد.

در این فرآیند هرچند دیدگاه پدرسالارانه، اصالت را به رستم پدر سیستانی وامی‌گذارد که بر اردوگاه ایران فرمان می‌راند، اما طبیعت چنین درون‌مایه‌ای را بر نمی‌تابد. هم‌چنان که همین طبیعت ریشه و اصالت را از مادر می‌جوید. شاید سهراب هم با دل‌سپاری به همین خام‌سری جان می‌بازد چون در جهتی مخالف با طبیعت، بر دنیای پدرمآبانه گردن می‌گذارد.

آموزه‌های داستان رستم و سهراب در سویه‌هایی از داستان سیاوش و کی‌خسرو نیز رخ می‌نماید. سیاوش نیز علی‌رغم نیک‌نهادی و نیک‌جویی خویش، زنی انیرانی می‌ستاند. او فرنگیس را فراسوی مرزهای ایران در اردوگاه دشمن می‌یابد و به همسری برمی‌گزیند. از فرنگیس هم فرزندی چون کی‌خسرو می‌زاید که هم‌چون پدر الگویی برای نیکویی قرار می‌گیرد. در تمامی این نمایه‌ها و نمونه‌ها باززایی مرد پرهیزگار به تعاطی و تبانی با نیروهای شر منوط می‌گردد. انگار روشنای آتش "خیر" از تنورهی شر شعله‌پر می‌کشد و راه بر می‌گشاید؛ چرخه‌ای که به ظاهر گریز و گزیری از آن دیده نمی‌شود. دل‌سپاری به چنین نمونه‌هایی نیک‌انگاری دیو- اهوره‌ها را نیز ممکن می‌نماید. چنان‌که در استورهی جمشید دیوان به مثابه‌ی کارگزاران انسان حضور می‌یابند. زیرا آنان برای انسان خشت می‌زنند تا خانه برآورد و گرمابه و کاخ بنا نهد.

حتا بر پایه‌ی گزارش "مینوی خرد" جمشید با روی‌کردی فلسفی دادگری را از شکم دیو "ملکوسان" بیرون کشید. گرچه ملکوسان

پیمان و داد را بلعیده بود که جمشید از او باز نستاند^۱، ولی همین گزاره به روشنی به بازیابی "داد" از بطن و درون دیو اشاره دارد. با این همه حضور دیوان در استوره‌ی جمشید با انقیاد کامل آنان نموده می‌شود. زیرا دیوان بر روان جمشید چیرگی ندارند، بل که این چیرگی از سوی جمشید جهت بهره‌گیری از توان‌مندی دیوان به نمایش در می‌آید. همین الگوگزینی رفتاری در همه‌ی داستان‌های یادشده به روشنی دیده می‌شود. چنان‌که هیچ یک از قهرمانان (انسان - خدایان) چه سهراب و چه سیاوش و یا کی‌خسرو و جمشید در کلیت خویش در نیروهای وانهاده از شر استحاله نمی‌پذیرند. هم‌چنان‌که اهورامزدا نیز در سودجویی از توان‌مندی جهی (به عنوان نماد و نشانه‌ی اهریمن) در او استحاله‌نپذیرفت.

ج • اهریمن و هم‌جنس‌آمیزی

در آیین زردشتی به دلیل سودجویی از اخلاق، ناشایست‌ها را به اهریمن نسبت داده‌اند. همچنین در این تقسیم‌بندی اخلاقی، شایست‌ها به حوزه‌ی اقتدار اهورامزدا برمی‌گردد. اما با الگوسازی از همین صف‌بندی، هنجارها نیز شناخته می‌شوند تا دین‌مدار پرهیزگار، ناشایست‌ها را واگذارد و شایست‌ها را الگوی رفتاری خویش قرار دهد. سواى از این در ادبیات زردشتی ضمن ابراز بیزاری از هم‌جنس‌گرایی آن را رفتاری اهریمنی دانسته‌اند. ولی چالش زردشتیان با چنین فرآیندی را می‌توان دلیلی بر گستردگی آن در پهنه‌ی فلات ایران ارزیابی نمود.

۱ - مینوی خرد؛ ترجمه‌ی احمد تفضلی، تهران، توس، بند ۳۶/۳.

در مواجهه با پدیده‌ی هم‌جنس‌گرایی در محدوده‌ی فلات، تاریخ‌گزاران ایرانی به دو دسته‌ی ناهم‌ساز تقسیم می‌گردند. گروه نخست با روی‌آوری به اخلاق‌گرایی آیینی یا قومی، در حیطه‌ی درون‌بخشی به نفی و انکار هم‌جنس‌گرایی برخاسته‌اند تا از جایگاه قوم‌انگارانه و یا دین‌باورانه بر پاکی "شجره"ی خویش تأکید نمایند. آنان این هنجارها را هم‌چون ناشایست‌های دیگر به همسایگان خویش روا می‌دارند تا با نمایش الگوهایی از پرهیزکاری و پاک‌دامنی نیاکان خود، بر پاکی تبار خویش اصرار ورزند.

اما گروه دوم، این اصرار و ابرام‌ها را بی‌فایده می‌دانند. زیرا در همین راستا داده‌های تاریخ‌روایی را با جرح و تعدیل‌هایی مورد تأیید قرار می‌دهند. با این روی‌کرد گروه دوم خط فاصلی بین خود و گروه نخست ترسیم می‌نمایند.

این گروه هرچند گزارش‌های یونانی را در مورد شیوع هم‌جنس‌گرایی بین ایرانیان در دوره‌های باستان تأیید می‌کنند ولی آن را به گروه‌هایی از سپاهیان و سربازان حکومتی محدود می‌گردانند. هم‌چنین آنان دلیل عمده‌ی خود را نیز بر دوری سربازان از زن ارزیابی می‌نمایند.

ولی با این همه گسترش و فزونی هنجارهایی همچون هم‌جنس‌گرایی را، بین اقشار وسیعی از جامعه نمی‌توان بازتاب سپاهی‌گری ایرانیان در دوره‌های اسلامی و پیش از آن دانست. چراکه اخلاق‌گرایی اجباری و یکتا‌مآبانه را می‌توان ریشه‌ی اصلی خواهش‌های "غیرمتعارف" جنسی ارزیابی نمود. در نتیجه ضمن تأیید دیدگاه فرزانه‌ی گران‌پایه شفیعی‌کدکنی در خصوص "تأثیر سپاهیان و ابزارهای سپاهی در شعر غنایی" یادآور می‌گردد که دایره‌ی هم‌جنس‌گرایی در شعر پارسی

۱ - شفیعی‌کدکنی، محمدرضا: زمینه‌های شعر فارسی، تهران، نشر اختران: زمانه، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵.

با "غلامی ترک و سپاهی" بسته نمی‌ماند، بل که گنجایی آن را باید بیش از این دانست.

زیرا به روشنی می‌توان رویه‌های دیگری از آن را نیز در "صور خیال" شاعرانی بازشناخت که پس از قرن‌های چهارم و پنجم در ایران زیسته‌اند. به طور طبیعی با بازتاب چنین اندیشه‌ای در خصوص ریشه‌یابی هم‌جنس‌گرایی در میدان‌های کارزار، هم‌چنان سویه‌هایی از سنت هم‌جنس‌گرایی ایرانیان نادیده انگاشته می‌شود.

چنان‌که به تقریب در همان دوره‌هایی که نویسنده به آن اشاره دارد عده‌ای در مکتب‌خانه‌ها به دلیل سودجویی از فضایی ویژه، زمینه‌های کافی برای هم‌جنس‌گرایی در اختیار داشته‌اند. کارگزاران مکتب‌خانه‌ها هم چه بسا به عاملان خوبی برای هم‌جنس‌گرایی مبدل می‌شدند. آنان از موقعیت اجتماعی خویش در برآوردن "شهوت نفس" نهایت تلاش را به عمل می‌آوردند تا جایی که برخی از عارفان و صوفیان با برشمردن ابعاد هم‌جنس‌گرایی به مفاهیم نظری آن برای سودجویی در عرفان عملی اشاره می‌نمایند.

هم‌چنین به فراوان داستان‌هایی از کودک‌آزاری و پسر بازی از شاعران و عارفان ما به جا مانده‌اند. حتا فخرالدین عراقی با ردیف "ای پسر" غزل می‌سراید و بلخی و سعدی نیز به آشکارا عشق پسرانه را ارج می‌گذارند. سعدی در مطلع غزلی چنین می‌سراید:

ای پسر دلربا وی قمر دلپذیر

از همه باشد گریز، وز تو نباشد گزیر^۱

غزل سعدی تا پایان خطاب به پسر ادامه می‌یابد. در نمونه‌ای دیگر جلال‌الدین محمد بلخی هم این‌گونه عشق پسرانه را ارج می‌گذارد:

۱ - سعدی، مصلح‌الدین عبدالله: کلیات سعدی با استفاده از نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی (دکاء الملک) مقدمه از عباس اقبال. تهران، اقبال، چاپ هفتم، غزلیات ذیل حرف ر.

فرمان ما کن ای پسر، با ما وفاکن ای پسر / نسیه رهاکن ای پسر،
کامروز فرمان می‌رسد^۱
اهمیت این گزاره‌ها از آنجا فزونی می‌گیرد که نمونه‌های یادشده در
قالب غزل و با مضمون و درون‌مایه‌ای جدی نه هزل و شوخی ارایه
می‌شوند.

به آشکارا عارفان مابخشی از روی کردهای "پسرانه" رادر نمایه‌پردازی
از فضا سازی "نص" باز می‌یابند و همه‌ی آن‌ها را هنجارهای صوابی
برای رفتار عارفانه‌ی خود قرار می‌دهند. به گونه‌ای که با الگوبرداری از
نمونه‌ی بهشتی آن، پسران با جام‌های شراب به گردشان بگردند تا آنان
شرابی بنوشند که مستی و سردرد به همراه نداشته باشد.^۲ هم‌چنان که
در جایی دیگر به منظور ارج‌گذاری از زیبایی پسران بهشتی، آنان را در
سپیدی و زیبایی به مروارید مانند نموده‌اند.^۳

در همین راستا سعدی در گلستان به کنار از آیین سپاهی‌گری، از
رسم هم‌جنس‌گرایی (کودک‌آزاری) در مکتب‌خانه‌ها تصویر درستی
ارایه می‌دهد: «یکی را از متعلمان کمال بهجتی بود و معلم از آنجا
که حس بشریت است، با حسن بشره او معاملتی داشت... باری پسر
گفت آنچنان که در آداب درس من نظر می‌فرمائی در آداب نفسم
نیز تأمل فرمای... برآنم اطلاع فرمایی تا تبدیل آن سعی کنم... گفت
ای پسر این سخن از دیگری پرس که آن نظر که مرا با تست، جز
هنر نمی‌بینم.»^۴ اگر تصنیف داستان یادشده از گلستان به منظور تربیت

۱ - بلخی، جلال‌الدین محمد: گزیده غزلیات شمس، به کوشش محمدرضا شفیعی‌کدکنی، ذیل حرف ر.

۲ - قرآن: ۱۹-۵۶/۱۷ (جاودانه جوانان بر گرد آنان می‌گردند. همراه با کوزه‌ها و ابرقها و جامه‌هایی از شراب جاری. که [بهشتیان از آن سردرد نگیرند و بد
مست نشوند. برگرفته از ترجمه‌ی خرمشاهی، سوره‌ی واقعه آیه‌های ۱۹-۱۷).

۳ - پیشین: ۱۹/۷۶ (و پسرای جاویدان بر گرد آنان گردند، که چون بنگریشان، پنداریشان که مروارید پراکنده‌اند. ترجمه خرمشاهی)

۴ - سعدی، مصلح‌الدین عبدالله: کلیات سعدی با استفاده از نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی (ذکاء الملک) مقدمه از عباس اقبال، تهران، اقبال، چاپ
هفتم، گلستان ص ۱۲۸-۱۲۷.

انسان هدف‌گذاری گردد این هدف‌گذاری در لفافه‌ای از "ذم"، مدح و ستایش را پیش روی ما می‌نهد. ضمن آن‌که واگویی درون‌مایه‌هایی از این دست، نما و تصویر روشنی از گستردگی پدیده‌ی هم‌جنس‌گرایی را در تمامی دوره‌های تاریخی ایران به ما نشان می‌دهد.

در ضمن می‌توان پذیرفت که هرچند هم‌جنس‌گرایی در ایران ویژگی‌های بومی خود را عرضه می‌دارد اما شیوه‌ی غالب آن به شکل کودک‌آزاری نمود می‌یابد. چنان‌که در دوره‌های باستان هم، حضور پسران جوان برای برگزاری مراسم ویژه در مهرابه‌های میتراپی زمینه‌های کافی برای بروز چنین هنجارهایی را فراهم می‌دید. چراکه همه‌ی جوانان مجبور بودند به آیینی گردن گذارند تا بر پایه‌ی آن در فضایی از زیرزمین و مهرابه‌ها که با چیدمان رازآمیزی تزئین شده بود، شرکت نمایند. به همین منظور پسران نوجوان بر روی تختی دراز می‌کشیدند تا آیین تشرف به سهولت و آسانی انجام پذیرد.

همچنین این آیین‌ها که برای زدودن آلودگی از جسم و روح پسران صورت می‌پذیرفت با اعمال شاقی توأم بود که هراس و واهمه‌ی جوانان را به همراه داشت. شاید زمینه‌های آغازین کودک‌آزاری را در ایران از همین مهرابه‌ها بتوان پی گرفت.

در زمان اشکانیان که آیین میتراپی بیش از آیین‌های دیگر روایی یافت برگزاری رسم - آیین‌های میتراپی نیز با تبلیغ گسترده‌ای بین مردم ترویج می‌گردید. اما زمان ساسانیان به دلیل کاست طبقاتی، فرزندان هرگروه در حیطه‌ی کاری گروه خود، در درون کاست آموزش‌های لازم را فرا می‌گرفتند. با این همه کودکان و پسران هرگروه فقط در فضایی مردانه و بدون حضور زنان این آموزه‌ها را کسب می‌نمودند. بی‌شک متن‌های اوستای پسین را نیز در چنین حال‌وهوایی نوشته‌اند

چنان‌که اصرار و ابرام و ندیداد و ادبیات زردشتی جهت پرهیز از هم‌جنس‌گرایی بیش‌تر رویه‌هایی از کودک‌آزاری ماجر را می‌نمایاند. پس از پیدایی اسلام اشکال جدیدتری از کودک‌آزاری در گستره‌ای از غلام‌بارگی باب گردید. بر این اساس مردان طبقات متوسط و یا مرفه جامعه به دلیل پرهیز سنتی از زن، غلام و برده‌ای را می‌خریدند تا امور شخصی آنان را به انجام برد. چنان‌که این غلامان کارکرد چندسویه‌ای را به اربابان خود عرضه می‌نمودند.

از قرن سوم هجری به بعد به دلیل حضور بردگان ترک در ایران غلام‌بارگی نیز گسترش یافت. تا جایی که قتل دقیقی (مقتول ۳۶۷-۳۶۹ق.) شاعر زردشتی به دست غلام او به درستی رویه‌هایی از همین رسم عمومی را بازتاب می‌دهد. چنان‌که فردوسی نیز به دلیل در رنج بودن او از "خوی بد خویش"، برای او دل می‌سوزاند:

همی یافت از مهتران ارج و گنج

زخوی بد خویش بودیش رنج^۱

در این فرآیند خریداران برده و غلام رسم هم‌جنس‌گرایی را به آشکارا توسط مملوک خویش پیش می‌بردند. اما خرید مملوک همیشه پسرانی را نشانه می‌گرفت که آنان را در بازار عمومی شهرها به حراج یا مزایده (من‌یزید) می‌گذاشتند.

شاعران سبک عراقی و دوره‌ی بازگشت ادبی نیز در اشعار خود با درون‌مایه‌های عرفانی تعبیر و نشانه‌های کودک‌آزاری را به کار گرفته‌اند، به شکلی که چنین سنتی با وجاهت عرفانی- اخلاقی لازم در ادبیات ما انعکاس می‌یابد. رشد چنین سنتی بعدها قائم مقام فراهانی (مقتول ۱۸۳۵م.) را بر آن داشت تا ضمن نشانه‌گذاری مثنوی

۱- شاهنامه: پیشین، جلد چهارم، پادشاهی گشتاسپ ۱۰۵۲.

"جلایرنامه" به نام غلام خویش، از زبان او شکایت خود را از امور مملکتی بیان نماید. به درستی نوآوری قائم مقام در به کارگیری چنین سبک و سیاقی در سرودن جلایرنامه، غلامش را صمیمی‌ترین دوست او می‌شناساند. همین شیوه بعدها از سوی ایرج میرزا (وفات ۱۹۲۴ م.) نیز پیروی گردید. هرچند در "عارف‌نامه" غلام‌بارگی و بچه‌بازی به تأسی از تجددخواهی ایرج به نقد کشانده می‌شود، ولی هم‌چنان، در گستره‌ی شعر ایرج این نقدها راه به جایی نمی‌برند.

اما از ادبیات مکتوب عصر قجری جدای از هزل و شوخی، نمونه‌های روشنی از چنین پدیده‌ای را در سفرنامه‌های ناصرالدین شاه (مقتول ۱۳۱۳ ق.) نیز می‌توان سراغ گرفت. حتا در نگاره‌ها و نقاشی‌های دوره‌ی قجری نیز ضمن تصویرپردازی از "عمله‌ی طرب" و کارگزاران عیش و خلوت شاهان، به فراوان چنین سازوکاری را ارایه و نقش نموده‌اند.

شاید به منظور مستندسازی به‌تر از سابقه‌ی آیینی هم‌جنس‌گرایی بازگشت به وندیداد بی‌فایده نباشد. در "فرگرد یکم" وندیداد، اهورامزدا ضمن پرسش و پاسخ‌های همیشگی با زردشت چگونگی آفریدن سرزمین‌ها را توضیح می‌دهد. در این گزاره‌ها اهریمن نیز اهورامزدا را تعقیب می‌کند تا جایی که با هر آفریده‌ی اهورامزدا، از اهریمن نیز "باشنده"‌ای خلق می‌گردد.

با همین روی‌کرد اهورامزدا نهمین سرزمین نیکی که می‌آفریند "خنث" است که در گرگان قرار دارد. اما به منظور رویارویی با آفریده‌ی اهورامزدا، "اهریمن همه تن مرگ" هم "گناه نابخشدونی کون‌مرزی" را آفرید.^۱

۱ - وندیداد: پیشین، فرگرد یکم، بند ۱۲.

در فرگرد هشتم وندیداد بین کسی که به زور به هم جنس خویش رو کند با کسی که با سازش به چنین رفتاری دست می‌یازد، فرق می‌گذارند. گناه‌کار نخست را هشت‌سد تازیانه می‌زنند اما آنانی که به توافق و تبانی به چنین رفتاری دست زده‌اند پادافره (عقوبت) ای ندارند و تاوانی نمی‌بینند.^۱ با این نهاده‌ها "کون‌مرز" را از گناه‌کارانی می‌دانند که بدون داوری کشته می‌شوند. زیرا وندیداد آنان را دیو می‌انگارد؛ گرچه به تراضی به چنین رسمی روی نهاده باشند.^۲ دیو انگاشتن کون‌مرز هم به روشنی به کشتنی بودن او اشاره دارد.

واگویه‌های وندیداد در بندهش نیز الگو قرار می‌گیرد. در اینجا هم، شهرها را به توالی نام می‌برند و آن‌ها را به‌ترین می‌دانند. چنان‌که "خنین" (خنت؟) نیز در سرزمین گرگان آفریده می‌شود. اما مردمان این شهر را هم جنس‌گرایانی می‌داند که "مردویفتگی" و "کون‌مرز"ی را پیشه نموده‌اند.^۳ هم‌چنین بندهش در نقش‌آفرینی دیوان برای پیش‌برد کون‌مرزی و هم‌جنس‌گرایی، کارگزاری آن را با "ورن دیو" مرتبط می‌داند.^۴

تمامی این گزاره‌ها از روایی چنین رسمی بین گروه‌های ویژه‌ای از جامعه نشان می‌یابد؛ رسم و آیینی که هم‌چنان در دوره‌های گوناگون تاریخی بر جای مانده‌اند. اما نه فقط در وندیداد پادافره و عقوبتی برای چنین رفتار و هنجاری در نظر گرفته‌اند بل که بنا به اهمیت این پدیده در کتاب‌های دیگر زردشتی هم به ناشایستی آن اشاره‌هایی صورت می‌پذیرد. چنان‌که "ارداویراز" نیز در پنداره‌های خویش برای بازآفرینی جهنم، کارپایه‌ای را برای پادافره‌ی آنان الگو قرار می‌دهد.

۱ - پیشین: فرگرد هشتم ۳۰-۵/۲۷.

۲ - پیشین: ۵/۳۲.

۳ - قرنیغ دادگی؛ بندهش، گزارنده مهرداد بهار، تهران، توس، چاپ سوم، ۲۰۰۷ (ص ۱۳۴).

۴ - پیشین: ۱۸۵ (ص ۱۲۱).

ویراز روزگار همجنس‌گرایان را در جهنم این‌گونه می‌یابد: «جایی فراز آمدم دیدم روان مردی که ماری همانند تیری در نشیمن آن روان اندر می‌شد و از دهان او بیرون می‌آمد و دیگر ماران بسیار هم‌اندام او را می‌جویدند.»^۱

عهد عتیق نیز همجنس‌گرایی را موجب نجس شدن مردان می‌داند^۲ تا جایی که اصرار می‌ورزد که همین نجاست به زمین و گیاهان گسترش می‌یابد. در نتیجه با این نگاه مرد همجنس‌گرا را می‌کشند^۳ و گناه‌کاران را از سرزمین نجس بیرون می‌رانند.^۴ هم‌چنین پس از کاشت گیاه در سرزمین نجس، سه سال محصول آن خورده نمی‌شود، چون بنا بر احکام شرع نجس به حساب می‌آید.^۵ با این همه در صدور حکم شرعی برای کشتن همجنس‌گرا، بین کتاب مقدس (لاویان) با وندیداد هم‌سوئی و هم‌خوانی کامل دیده می‌شود.

به آشکارا گسترش آمیزش مقعدی و یا همجنس‌گرایی که بر پدیده‌ی مرد‌آمیزی یا تک‌جنسی‌بودن هم‌آمیزی تأکید می‌ورزد از جامعه‌ی پدرتبار مایه می‌گیرد. هم‌چنان که در گونه‌های آریایی جامعه‌ی پدرسالار، روحانی (کاهن، مغ و یا موبد) کارکردی دوگانه دارد. او ضمن نقش‌آفرینی خویش از جایگاه روحانی‌گری، دین را به سیاست می‌کشانند تا با قبضه‌ی یک‌پارچه‌ی قدرت بیش‌تر و به‌تر اهداف یکتامآبانه‌ی خود را به اجرا گذارد. با همین هدف‌گذاری دین‌مرد و روحانی نمونه‌ای از خود را در آسمان می‌آفریند تا برای او و پیروانش الگو قرار گیرد.

۱ - ارداویرافنامه: پیشین، فصل ۱۹.

۲ - لاویان: ۱۸/۲۲.

۳ - پیشین: ۲۰/۱۳.

۴ - پیشین: ۱۸/۲۵.

۵ - پیشین: ۱۹/۲۳.

برای دستیابی به چنین هدفی آنان پای اخلاق را به میان می‌کشاند تا نقش و نشان هنجارهای جامعه و انسان را در قالب‌هایی از پیش ساخته عرضه نمایند. به واقع تمایلات جنسی "نامتعارف" و غیراجتماعی، سویه‌هایی از جبر اخلاقی را با خود به همراه دارد که به تمامی از آیین‌های خودانگارانه نشان می‌یابد.

بر پایه‌ی گزاره‌های پیش رو در استوره‌های یکتاآبانه، دین مردان هنجارهای خودی را با لفافه‌های اخلاقی می‌پوشاند تا با دیده‌بانی از رفتار دیگران بر گناه‌کاری آنان تأکید گردد هم‌چنان‌که از یکتایی خود برای اغیار الگو برمی‌گزینند. با این نگاه به آشکارا کسی را گناه‌کار می‌دانند که در قالب‌ها و هنجارهای آنان نمی‌گنجد.

د ● لکاته جای‌گزین جهی

در بازشناسی افسانه‌های یونان، "پاندورا" هم‌چون جهی نقش هنجارهایی از گونه‌ی روسپی‌گری و پتیارگی را به عهده می‌گیرد. زیوس که از پرومته آزرده بود به "هفایستوس" دستور داد تا با درهم‌آمیزی گل و آب، پیکری انسانی نقش زند و به او جان بخشد. نتیجه و محصول طبیعی کار هفایستوس باکره‌ای بود که پاندورا نام گرفت. هم‌چنین "هرمس" نیز خیانت و بی‌وفایی را در درون او سرشت و دروغ را هم به دهانش سپرد. زیوس با این شگرد پاندورا را به "اپی‌مته" برادر پرومته ارزانی داشت. اما اپی‌مته به سفارش برادر در امتناع از پذیرش چنین هدیه‌ای واقعی نگذاشت و به پاندورا دل باخت و او را به همسری پذیرفت.

پاندورا به رسم هدیه (جهیز) صندوقی را با خود به ارمغان آورده

بود که «سرپوش آن را گشود و مصیبت‌های دهشتناک از آن فراز آمد و در تمامی زمین بگسترد. دیگر امیدی نبود. بدین گونه، با ورود نخستین زن، بدبختی در جهان آشکاره گشت.»^۱

از صندوق و جعبه‌ی افسانه‌ای پاندورا، انسان ایرانی بی‌اختیار به یاد "جعبه‌ی جادو" می‌افتد که تا امروز نه فقط در پهنه‌ی فلات بل که در گستره‌ی کره‌ی زمین مورد بهره‌گیری و استفاده‌ی جادوگران، معرکه‌گیران و شعبده‌بازان قرار می‌گیرد. ضمن آن که رسم و راه جادوگری و دروغ نه فقط با رفتار استوره‌ای جهی بل که با کارکرد پاندورا نیز هم‌خوانی و هم‌سویی دارد.

در "ارداویرازنامه" روسپی‌گری را با جادوگری و بزه‌کاری به هم می‌آمیزند. با همین نشانه‌گذاری جادوگری را نیز بخشی از هنجارهای روسپیان شمرده‌اند. "ویراز" در پنداره‌های خود از جهانی گزارش می‌کرد که در آن روسپی «زبان‌ش بریده و چشم‌ش کنده شده و مار و کژدم و کرم و دیگر خرفستران مغز او را می‌خوردند و گاهگاه تن او را با دندان می‌گرفتند و گوش او را می‌جویدند.»^۲ در این گزارش چون گناه به واسطه‌ی زبان، چشم، مغز، تن و گوش روسپی صورت می‌پذیرد در نتیجه تمامی این اندام‌ها پادافره‌ی عمل خود را بازمی‌یابند. ویراز در دوزخی که آفریده بود؛ روسپیان شوی کرده را نیز به پستان‌هایشان می‌آویخت.^۳

بین آریاییان برعکس سامیان، جادو و جادوگری بیش از همه با نقش‌آفرینی زنان عجوزه و عفریته پیوند می‌خورد. همچنین در ایران همیشه رسم بر این بود که زنان صندوقچه‌ای را از خانه‌ی پدر به یادگار

۱- ژبران، فلیکس نیشین، ص ۴۸.

۲- ارداویرازنامه (ارداویرازنامه)، نیشین، فصل ۸۱.

۳- نیشین، فصل ۲۴.

می‌آوردند تا هدایای خانهای پدری، به دور از اغیار در آن محفوظ بماند. تا جایی که صندوق همیشه بخشی از جهیز زن ایرانی به شمار می‌آمد که در افسانه‌های ما نقش‌های ویژه‌ای را به آن می‌سپارند. چنان‌که نقش‌آفرینی و سودجویی از صندوق برای مخفی‌کاری‌های زنانه در مثنوی و گلستان هم انعکاس می‌یابد. حتا چنین نقش‌هایی را در کلیله و دمنه نیز با الگوگزینی از انسان‌ها به جانوران سپرده‌اند. در ادبیات شفاهی ما صندوق فقط جعبه‌ی جادو نیست، بل که هر چیز کم‌یابی را می‌توان در آن سراغ گرفت. هم‌چنین در افسانه‌های اقوام ایرانی زنان برای خفاکاری خویش در انتخاب فاسق، به آسانی و فراوانی از آن بهره می‌گیرند.

در ضمن به منظور هم‌سان‌یابی از غم‌افزایی و غم‌زایی صندوق پاندورا، از او و "جهی" کارکرد یک‌سان و هم‌گونی مشاهده می‌گردد. زیرا جهی نیز هم‌سو با پاندورا به ظاهر جهان را می‌آلاید و به پتیارگی و تباهی می‌کشد.

چنین دیدگاهی از زن نخستین در افسانه‌های یونان، که به روشنی در بن‌مایه‌های همه اقوام آریایی ریشه دارد، در نوشته‌های "هدایت" هم نمایانده می‌شود. چنان‌که همین استوره‌ها از ناخودآگاه صادق هدایت به عنوان نمونه و الگویی برای انسان ایرانی، جان می‌گیرند و به مثابه‌ی رمز و نشانه‌ای امروزی در قالب‌های مدرن هنری عرضه می‌گردند.

همچنین زنده‌یاد هدایت در راستای طرح و تبلیغ انگاره‌های فلسفی - هنری خویش بخشی از متن‌های زردشتی را از پهلوی به فارسی برگردانده‌اند. چنان‌که در پانویست ترجمه‌ی "کارنامه‌ی اردشیر بابکان"، با هدف معادل‌یابی برای "جه"، لکاته را برابری مناسب می‌یابد.^۱

۱ - هدایت، صادق: زند و هومن یسن و کارنامه اردشیر بابکان، تهران، آزادمهر، ۱۳۸۴، کارنامه اردشیر بابکان ص ۱۷۳.

بر پایه‌ی گزارش کارنامه‌ی اردشیر بابکان، اردشیر کنیزکی از "اردوان" ربود. اما اردوان به منظور ردیابی از اردشیر و کنیزک، رییس اخترشماران را فراخواند و به او گفت: «زود باش و بنگر تا آن گناهکار با آن جه روسپی کدام‌جای شد.» در همین گزاره هدایت فرصت را غنیمت می‌شمارد تا دیدگاه خود را از "جه" با به کارگیری لکاته به نمایش گذارد.

ولی هدایت با این معادل‌گزینی، نگاه فلسفی خود را از جایگاه زن در هستی، به خواننده و مخاطب خویش انتقال می‌دهد؛ همان چیزی که او آن را با جهی و لکاته نشانه‌گذاری می‌نماید. او با گزینش چنین درون‌مایه‌ای از جهی که آن را در قاموس لکاته وامی‌گذارد، انگارگان خود را از زن ایرانی، به مفهوم تاریخی-فلسفی آن می‌نمایاند. در ضمن هرچند جانمایی این گزینه بنا به وسواس علمی در هاشم و پانوش اثر صورت می‌پذیرد، ولی چنین روی‌کردی به هیچ‌وجه از روایی و اعتبار آن نمی‌کاهد.

چون نگاه هدایت به لکاته با کارکرد استوره‌ای جهی در ادبیات پهلوی، هم‌پوشانی دارد، در نتیجه حافظه و ذهن هدایت که او را به جست‌وجوی داده‌هایی از این دست رهنمون می‌شد، با کهن‌الگوهای همه‌ی مردمان فلات نیز هم‌سویی و هم‌خوانی می‌یابد. چنان‌که دست‌مایه‌ی واژگانی او از لکاته نیز چیزی غیر از این نمی‌تواند باشد. هدایت ضمن کاربری این نام-واژه با آرامش تمام، دانسته‌ها و یافته‌های خود را در نمایی عمومی از زن ایرانی با ما درمیان می‌نهد. گرچه در چنین گستره‌ای زن آرمانی مدرن و اروپایی او با زن وانه‌ای تاریخ‌روایی ایران به تقابل برمی‌خیزد، ولی هدایت ضمن

چاره‌گری لازم در بوف کور، با بازسازی همین نمادها و نشانه‌های بومی آموزه‌های خود را در ذهن خواننده وامی‌گذارد. هم‌چنان‌که به منظور راه‌بری به چنین راه‌بردی، در نوشته‌های هدایت تمامی داده‌های تاریخی در قالب‌هایی از دانش هنری و بینش امروزی سامان می‌پذیرند.

درهمین راستا او در سویه‌هایی از بازآفرینی‌های هنری، به بازسازی شخصیت جهی می‌پردازد. تا جایی که فقط در بوف کور بیش از بیست و دو بار از نام - واژه‌ی لکاته برای بازتاب دیدگاه فلسفی‌اش سود می‌جوید. هم‌چنین هدایت با هدف نوآوری و نوزایی در گستره‌ی هنری و جهان‌بینی فلسفی خود، ضمن استوره‌زایی به استوره‌زدایی از حریم جامعه‌ی خویش برمی‌خیزد. اما با این همه استوره‌های پیشین از ناخودآگاه او محو نمی‌گردند بل که با شیوه و شگردی نو بازسازی می‌گردند تا به منظور انعکاس و بازتاب الگوهای جدید بهره‌برداری گردند.

در ضمن او با بهره‌گیری از کهن‌الگوهای ایرانی با جسارتی هنرمندانه زنش را "از روز ازل" لکاته می‌نامد. با این روی‌کرد زن "نمادین" راوی با کارکرد همسری استوره‌ای نقش می‌آفریند تا آنجا که به اعتبار ازلی بودن زمان را درمی‌نوردد و در فرا- زمان جای می‌گیرد.

راوی اثر، در بریده‌هایی از داستان، این‌گونه روایت می‌کند که: «اسمش را لکاته گذاشتم چون هیچ اسمی باین خوبی رویش نمی‌افتاد - نمی‌خواهم بگویم "زنم" چون خاصیت زن و شوهری بین ما وجود نداشت و بخودم دروغ می‌گفتم. - من همیشه از روز ازل او را لکاته نامیده‌ام ولی این اسم کشش مخصوصی داشت - اگر او را گرفتم برای این بود که اول او بطرف من آمد، آنهم از مکر و حيله‌اش بود.»^۱

۱ - بوف کور: پیشین، ص ۸۲.

هرچند نمایه‌هایی از این دست به طور کامل با گزاره‌های ادبیات زردشتی عصر ساسانی نیز هم‌سویی دارد، ولی به طبع چنین دیدگاهی می‌تواند با بینش اجتماعی نویسنده از جایگاه امروزی آن به تقابل برخیزد. او ضمن آن‌که ناخرسندی خویش را از جایگاه امروزی زن ایرانی به آشکارا اعلام می‌نماید، از بازبینی تمامی گوشه‌های چهره‌ی زن تاریخی نیز باز می‌ماند.

از سویی دیگر چون آموزه‌های کودکی هدایت یافته‌های جوانی و میان‌سالی او را به چالش می‌گرفت، در این چالش او گزیری نداشت جز آن‌که به تابزدایی از حریم استوره‌های کودکی خویش برخیزد. به منظور دست‌یابی به چنین هدفی او استوره‌های پیشین را نشانه می‌گرفت تا به قصد نوزایی، استوره‌های جدیدی را جای‌گزین آن‌ها نماید. اما در سامان‌بخشی به چنین راه‌کاری چه بسا از قالب‌ها و آوندهای پیشین برای درون‌مایه‌های جدید بهره می‌گرفت. یا برعکس در آوند نوین همان درون‌مایه‌های کهنه و قدیمی سرریز می‌کرد.

چنان‌که در تابزدایی از حریم یادمان‌ها و یادگارهای ایرانی، او با فرافکنی هرچه را که نمی‌پسندید به عرب‌ها و مغولان روا می‌داشت. در نتیجه تازیان و مغولان را سرچشمه‌ی خرافه، زفتی و پستی می‌دانست. حال آن‌که این‌گونه هنجارهای اجتماعی در بین اقوام یادشده مصداق روشنی نداشتند. بل که چه بسا آن‌ها را می‌توان بخشی از همان آیین‌های خرافی و ناشایستی دانست که حتا پیش از پیدایی اسلام در ایران رایج بودند.

با این‌همه در چیدمانی که هدایت از جامعه‌ی آرمانی خود ارایه می‌نماید، جامعه‌ی ساسانی با شخصیت‌های استوره‌ای آن الگو قرار می‌گیرد. او جامعه‌ی ساسانی را به این بهانه الگو می‌گزیند که بنا به

حدس و گمانه‌زنی خود، در آن از آمیختگی نژادی نشانه‌ای نمی‌یابد. با همین زمینه‌ها هدایت با نشانه‌گذاری "لکاته"، نگاه و دیدگاه بخشی از دین‌مردان ساسانی را پیرامون جایگاه استوره‌ای زن، به زن امروزی ایران وامی‌گذارد. اما چنین دیدگاهی را پیش از آن که بتوان باززایی فرهنگی شمرد، می‌توان آن را آزمون از رونق افتاده‌ای دانست که بنا به نیازسنجی از ضرورت‌های جامعه امروز از روایی و کارآیی لازم بهره نمی‌گیرد. هرچند، هم‌چنان با بازآفرینی استوره‌هایی از گذشته به آن یاری رسانند.

کرده‌ی هشتم

گزاره‌هایی از کتاب مقدس

الف- درون همسری

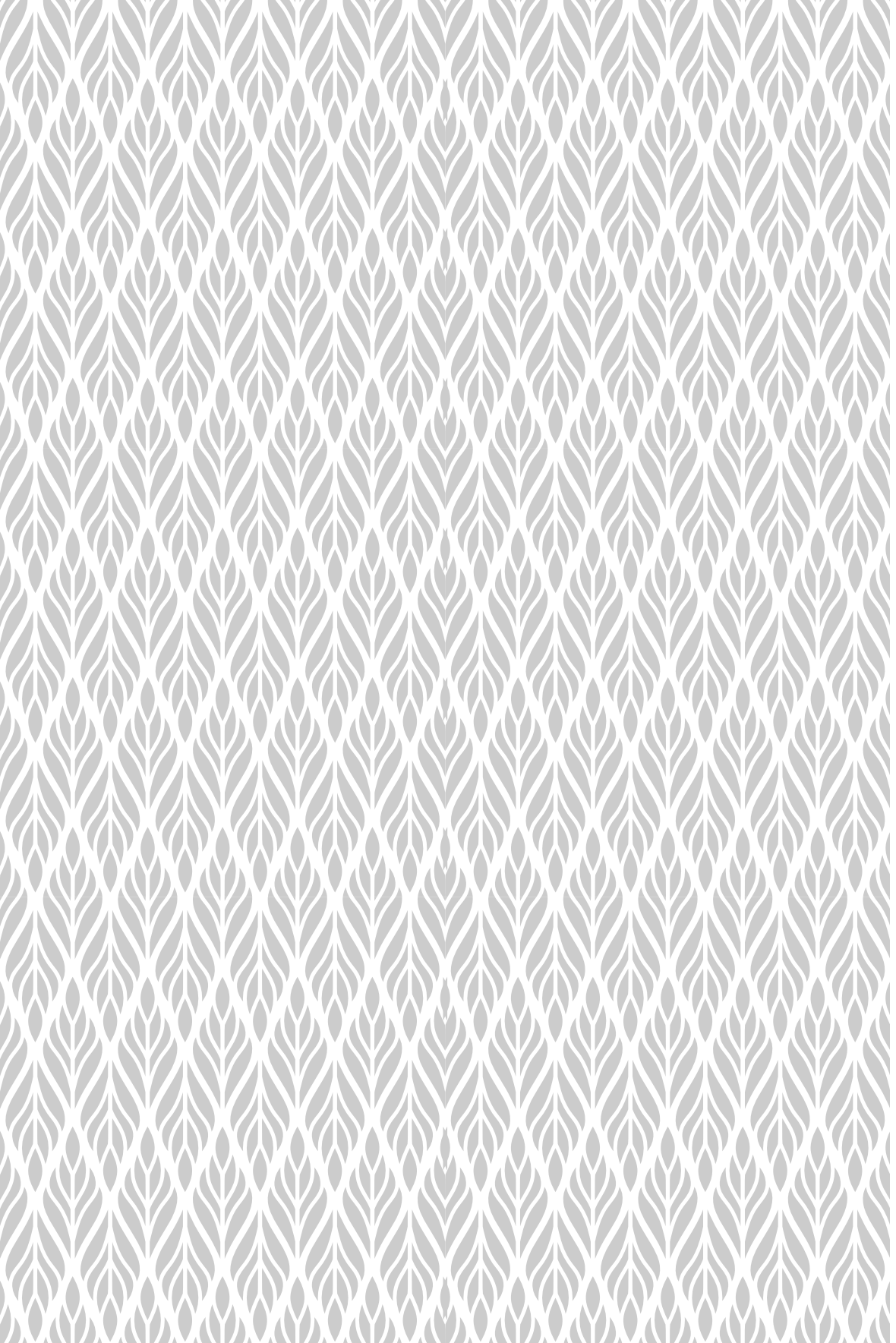
ب- استر و مردخای

ج- همجنس‌آمیزی

د- ازدواج گروهی

هـ - فاحشگی مقدس

و- آیین مدارا



الف • درون هم‌سری

یهودیان کتاب "لاویان" را سومین کتاب عهد عتیق می‌دانند. آنان باور دارند که این کتاب را موسا در مهاجرت نوشته، که در آن به برخی احکام آیین او نیز اشاره می‌گردد. هرچند در این کتاب مردان را از ازدواج هم‌زمان با دو خواهر، عروس، خواهر ناتنی و عمه باز می‌دارند اما تمامی موارد یادشده در دوگانگی و تناقضی برگرفته از کلیت متن عهد عتیق در مجموعه‌ی کتاب مقدس به تناوب اتفاق می‌افتد.

چنان‌که عiram (عمران) خواهر خود "دیوکابد" را به زنی گرفته بود که موسا و هارون هر دو فرزندان Eiram و "دیوکابد" به شمار می‌آیند. با همین روی‌کرد عمه‌ی موسا را برخلاف حکم و نوشته‌ی او در "لاویان"، مادرش دانسته‌اند.^۱ هم‌چنین ابراهیم خواهر ناتنی خویش را در اختیار داشت. یهودا هم با عروس خویش ازدواج نمود. یعقوب نیز دو خواهر را، یکی پس از دیگری به زنی برگزید که هم‌زمان همسر او بودند.

با این فرآیند به طور طبیعی نوشته‌های عهد عتیق که دوره‌های گوناگونی را پیش روی ما می‌گذارد؛ نمی‌تواند شکل واحد و نظام‌مندی از خانواده را عرضه نماید. چراکه بنا به گزاره‌های متن، کتاب‌های آن به روشنی در دوره‌های متفاوتی تدوین شده‌اند. چنان‌که مردمان آن گذار از جماعت‌های نخستین به گروه‌هایی از جماعت‌های پدرسالار

می‌آمودند تا از دل چنین گروه‌هایی خانواده‌های پدربار سر برآورد. به طور طبیعی چنگانه‌نمایی نوشته‌های کتاب مقدس هم در چنین فرآیندی ریشه دارد.

اما بخش عمده‌ای از همین آیین‌ها در قالب‌های جدیدی امروزه هم بین مردمان اقوام مختلف دوام آورده‌اند. هم‌چنان که بازشناسی این آیین‌ها در هنجارهای مردمی تلاش مضاعفی را در بر خواهد داشت تا درون‌مایه‌های اصلی این سنت‌ها را از رویه و پوسته باز یافت. با این‌همه بین روسپی‌گری آیینی و آیین‌های گوناگون روسپی‌گری و فاحشه‌گری تفاوت آشکار دیده می‌شود. در ضمن با ترسیم خط فاصل‌های مناسب بین روسپی‌گری مقدس با آیین‌های روسپی‌گری به روشنی می‌توان آن‌ها را از هم باز شناخت.

در روسپی‌گری آیینی یا مقدس نیازبری به ایزدان به منظور حاجت‌جویی و یا بلاگردانی هدف قرار می‌گیرد اما در آیین‌های مختلف روسپی‌گری نمی‌توان چنین نشانی یافت. در این‌جا هم‌چنان نمودگارهایی از روسپی‌گری فقط به شکل و هیأت سنتی اجتماعی ترسیم می‌شود بدون این‌که حاجت و نیازی در کار باشد.

با این روی‌کرد بخش وسیعی از بن‌مایه‌های فاحشه‌گری که در کتاب‌های مقدس مشاهده می‌گردد به وضوح با فاحشه‌گری مقدس و یا روسپی‌گری آیینی هم‌خوانی ندارد. هم‌چنان‌که انتساب چنین هنجارهایی به قدیسان (کاهنان) دلیلی موجهی برای قداست این رفتارها به شمار نمی‌آید. چراکه به وضوح نمی‌توان بن‌مایه‌های روشنی از نیازبری، حاجت‌جویی و یا بلاگردانی را در این‌گونه از آیین‌ها مشاهده نمود.

هم‌چنان‌که در بازتاب و انعکاس چنین داده‌هایی، می‌نویسند که

ابراهیم در مسافرت خویش به مصر از زیبایی زنش سارا واهمه داشت زیرا می ترسید که مبادا او را بکشند تا سارا را تصاحب کنند. او به سارا گفت: «اگر بگویی خواهر من هستی، بخاطر تو با من به مهربانی رفتار خواهند کرد و جانم در امان خواهد بود.»^۱

پیش‌بینی ابراهیم در نهایت به واقع تبدیل گردید. چراکه با این شگرد و تمهید آنان همسرش را نکشتند، بل که همسر او را به دستور فرعون به قصر بردند. در مقابل هدایای فراوانی هم به ابراهیم تعلق گرفت. اما فرعون به زودی از دروغ‌گویی و نهان‌کاری او آگاه گردید. به همین منظور ابراهیم را فراخواند و به او دستور داد: «حال او را بردار و از این جا برو.»^۲

داستان هم‌آمیزی فرعون با سارا پس از مهاجرت ابراهیم به "جراره" بار دیگر به گونه‌ای هم‌سان اتفاق افتاد. اما این بار فرعون جای خود را به "ایملک" پادشاه جراره وا گذاشت. در واقعه‌ی اخیر نیز ابراهیم با الگوگزینی از شیوه و شگرد خویش در گزینه‌ی پیشین، سارا را هم‌چنان خواهر خویش معرفی نمود. تا آن‌که ایملک هم سارا را به قصر خود برد. اما پیش از تن‌آمیزی و نزدیکی با او، خداوند را به خواب دید که به او می‌گفت: «تو خواهی مرد چون زن شوهرداری را گرفته‌ای.»^۳

با این فرآیند ایملک ابراهیم را فراخواند و از او توضیح خواست. ابراهیم هم در پاسخ گفت: «فکر کردم مردم این شهر ترسی از خدا ندارند و برای این‌که همسرم را تصاحب کنند مرا خواهند کشت. علاوه براین او خواهر ناتنی من نیز هست. هر دو از یک پدر هستیم و من او

۱ - پیدایش: ۱۲/۱۴.

۲ - پیشین: ۱۲/۱۹.

۳ - پیشین: ۲۰/۳.

را به زنی گرفتم.»^۱ پس از این ماجرا ایملک گاو، گوسفندان، کنیزان و غلامان بسیاری به ابراهیم بخشید و سارا را نیز به او بازگرداند. در ضمن ابراهیم برای این که سودجویی از چراگاه مشترک موجب دشمنی بین او و برادرزاده اش لوط نگردد راه سفر در پیش گرفته بود تا به چراگاه جدیدی دست یابد. به طبع دستیابی به چراگاه جدید رضایت خاطر او را فراهم می نمود تا برای همیشه در آن سکنا گزیند. سودجویی از چراگاه مشترک در عصر نوسنگی گونه ای از کمون خانواده ی بزرگ را پیش روی ما قرار می دهد که بر پایه ی آن، چه بسا مردان کمون حق داشتند به اعتبار بهره گیری از چراگاه مشترک زنان را نیز به شکل مشترک در اختیار داشته باشند. ابراهیم که آرزو و سودای استفاده از چراگاه شاهی را در سر می پروراند با همین روی کرد زمینه چینی های لازم را فراهم می دید که با واگذاری زن به فرعون مصر و یا پادشاه جراره فرمان برداری از آنان را به ثبوت رساند تا با این شگرد بتواند از چراگاه شاهی سود جوید. اما آنان با واگذاری گوسفند به ابراهیم و طرد او در حقیقت اشتراک و بهره جویی او را بر چراگاه های حکومتی نپذیرفتند. در نتیجه ابراهیم هم که در پیش برد آرزوهایش ناکام مانده بود شهر را ترک کرد. نمونه های بیش تری از همسری با خواهر ناتنی در تورات و کتاب های الحاقی آن هم مشاهده می گردد. چنان که در کتاب دوم سموئیل، "امنون" فرزند داوود عاشق خواهر ناتنی خویش "تامار" گشت. او بر پایه ی عشق به تامار به او تجاوز کرد، اما عشق او پس از تجاوز به نفرت انجامید. در این گزارش امنون پس از تجاوز به تامار با نفرت او را ترک نمود. پس از این ماجرا تامار هم به برادرتنی

خویش "بشالوم" پناه برد و در خانه‌ی او عزلت گزید. اما بشالوم با زمینه‌چینی لازم "امنون" را به جشن پشم‌بری گوسفندانش فراخواند و به تقاص عملش او را به قتل رساند.^۱

همچنین در همین راستا در خصوص ازدواج با خواهر و واگذاری زن به میهمان یادآور می‌شود، زمانی که اسحاق فرزند ابراهیم با "ربکا" ازدواج نمود، در شهر جراره سکنا گرفت. بنا به نوشته‌ی کتاب مقدس او نیز در وفاداری به رسم و سنت پدر خویش ابراهیم، ربکا را خواهر خویش معرفی کرد: «چون ترسید اگر بگوید همسر من است، بخاطر تصاحب زنش او را بکشند، زیرا ربکا بسیار زیبا بود.»^۲ اما ایملک پادشاه فلسطین اسحاق را از پنجره‌ی اتاق دید که با زن خود شوخی می‌کرد. او اسحاق را فراخواند و از او علت عملش را این‌گونه جویا شد: «چرا گفתי ربکا خواهرت است، درحالی که زن تو می‌باشد؟ اسحاق گفت: چون می‌ترسیدم برای تصاحب او مرا بکشند.»^۳

در این گزاره‌ها ابراهیم و اسحاق نه فقط از مردم می‌ترسند که زنانشان را تصاحب کنند، بل‌که از زیبایی زنانشان نیز واهمه دارند. اگر هنجارهای اجتماعی این چنین قوام پذیرد که زیبایی همسر رضایت‌مندی شوی را موجب شود، در داستان‌های یادشده به ویژه داستان ابراهیم و فرزندش اسحاق این زیبایی نتیجه‌ای عکس دارد. چون آنان می‌خواهند بر این "تابه‌نجاری" فایق آیند، در نتیجه برای دستیابی به هنجارهای مردم‌پسند به دروغ متوسل می‌گردند. هرچند "الیاده" تولد اسحاق را از سارای سترون بهانه قرار می‌دهد تا

۱ - تورات : کتاب دوم سموئیل، ۱۳.

۲ - پیشین: ۲۶/۷.

۳ - پیشین: ۳۷/۹.

به گونه‌ای بر "تجارت دینی" بین خداوند و ابراهیم اصرار ورزد، ولی این تجارت را در سایه روش‌های دیگری از زندگانی ابراهیم نیز می‌توان مشاهده نمود. زیرا اهدای زن به میهمان هم با چنین روی‌کردی توجیه و تأویل می‌پذیرد.

ابراهیم در گذار از شبانی‌گری به کشت‌وکار، برای زیست همیشگی خویش زیست‌گاهی را جست‌وجو می‌نمود. به طبع در روی‌آوری به اشکال جدیدی از تولید اجتماعی، مناسبات نوینی ضرورت می‌یافت. درک ضرورت‌های برنهاد در این فرآیند، تجربه‌ی اشکال جدیدتری از مالکیت را نیز فراروی ابراهیم قرار می‌داد تا در سوداگری خویش برای دستیابی به زمین، تجارت دینی با خداوند را به بندگان او هم گسترش دهد.

بنا بر این واگذاری زن به میهمان هم در همین راستا توجیه می‌پذیرد. چنان‌که با دست‌یازی به چنین راه‌کار تجارت‌مآبانه و سوداگرانه‌ای، هر بار برای پاداش گوسفندانی به او هدیه می‌شد. در همین راستا بنا به نوشته‌ی کتاب مقدس ابراهیم و اسحاق هدیه ستاندن برای واگذاری زن به میهمان را به دفعات آزموده‌اند.

گرچه درعهد عتیق شکل‌هایی از ازدواج خونی هم دیده می‌شود که آن را به پیامبران بنی‌اسرائیل نسبت داده‌اند، ولی در دوره‌های متأخر، سامیان آن را از دین‌های جدید حذف نمودند. آنان به زعم خویش خواسته‌اند بر قباحات موضوع سرپوش گذارند. به هر حال در گزارش‌های یادشده سامانه‌های ابتدایی‌تری از خانواده نماینده می‌شود، که در این سامانه‌ها، هنوز خانواده به جایگاه متکامل‌تر و امروزی خویش دست نیافته بود.

۱ - الیاده، میرچا (Elide, Mircea): اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکارانی، تهران، طهوری، چاپ دوم، ص ۱۱۹.

چنان‌که این گزاره‌ها نمونه‌هایی از زن‌سالاری و کمون‌های نخستین را با خود به همراه دارند. ازدواج با خواهر ناتنی نیز هم‌چون خواهر تنی از رسم‌های به‌جا مانده از جامعه‌های نخستین به شمار می‌آید که مردم نیز در مراحل گذار، بنا به ماهیت ابتدایی جامعه بر روایی آن تأکید می‌ورزیدند.

برای هم‌سان‌یابی با ازدواج خونی بین ابراهیم و سارا یا اسحاق و ربکا، نمونه‌های فراوانی را می‌توان باز جست. در افسانه‌های یونان زیوس (ژئوس) با خواهرش "هرا" برآمیخت که افسانه‌های فراوانی از این ازدواج بر جای مانده‌اند. در یکی از همین افسانه‌ها گفته می‌شود که زیوس روزی هرا را به کوه سیتایرون برد و با او آرمید.^۱ هم‌چنین در داستان ویس و رامین، ویسک به دستور هیربد (موبد) با ویرو ازدواج نمود. در نمونه‌ای دیگر بهرام چوبینه خواهر خود گردویه را به زنی ستاند.

در زمان هخامنشیان هم ازدواج با خواهر عمومیت داشت. هم‌چنین «در خاندان حکمرانان و سلاطین ایلام رسم نکاح میان خواهر و برادر در هزاره دوم پیش از میلاد هنوز رواج داشته است و دامنه‌ی آن تا آستانه‌ی انقراض دولت ایلام (۶۳۹ پ.م) کشیده شده است.»^۲ اهدای زن به میهمان یا مردی با وجاهت عمومی نیز از بقایای ازدواج‌های گروهی و جمعی در دوره‌های بعدی به شمار می‌آید. چنین رسمی را ایرانیان "نیروزد" نامیده‌اند. «نیروزد از نهاد بسیار قدیمی آریایی سرچشمه گرفته است.»^۳

با این همه در گزاره‌های کتاب مقدس خلیقات رفتاری ابراهیم در

۱ - ژیرون، فلیکس: پیشین، ص ۷۵.

۲ - اسکندری، ایرج: دتراریکی هزاره‌ها، به کوشش علی دهباشی، تهران، قطره، چاپ دوم، ص ۱۰۸.

۳ - پیشین، ص ۱۲۱.

اسحاق نیز دیده می‌شود. وجه مشترک پدر و فرزند در این است که هر دو می‌ترسیدند و واهمه داشتند که مبدا به زنانشان تجاوز گردد. آیا چنین پدیده‌ای گواه براختگی ابراهیم و اسحاق نمی‌تواند باشد؟ همان چیزی که به روشنی در رفتار آنان نمود می‌یابد و به شکل ترس از همه‌ی مردم شهر، ترس از تصاحب همسرانشان و سرسپردگی بلاواسطه به تابوی "پدر" نشانه‌گذاری می‌گردد. بدیهی است بر پایه‌ی همین سنت‌ها سنت دیگری چون "ختنه" بین بنی‌اسرائیل پای گرفت تا اختگی‌ها توجیه پذیرد.

ب • استر و مردخای

بنا به گزاره‌های تاریخی در بخش‌های وسیعی از مناطق غربی فلات ایران در زمان هخامنشیان یهودیان مهاجر می‌زیسته‌اند. آنان به منظور حساس‌سازی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی با اقتدار لازم به میدان می‌آمدند و بنا به ضرورت‌های پیش‌آمده به مثابه‌ی قوم و گروهی متشکل پا به میدان می‌گذاشتند تا از حریم اجتماعی و منافع قومی خویش به دفاع برخیزند. چنان‌که گوشه‌هایی از همین نقش‌آفرینی‌ها را در کتاب مقدس نیز آورده‌اند.

هرچند در تورات الحاقی، کوروش، اردشیر دوم و خشایار شاه تحسین می‌گردند و حتا از جایگاهی قدسی مآبانه بهره می‌گیرند، ولی با این همه، شواهد و قرائن موجود از کشتارهای بی‌امانی حکایت دارد که فرمان‌روایان محلی و مرکزی ایران علیه آنان سامان می‌داده‌اند. هم‌چنان که آنان نیز همانند اقوام دیگر منطقه در آغاز زمامداری خشایار شاه از کشتارهای پیاپی و خشونت بی‌مانند سربازان او در

امان نبوده‌اند.

هرودوت در تاریخ خود به تندیس زرینی اشاره دارد که در زمان کوروش آن را در شهر بابل برای معبد ژوپیتر ساخته بودند. او می‌نویسد داریوش برای تملک این مجسمه طلایی دسیسه‌های فراوانی طرح نمود، ولی ناموفق ماند. اما خشایارشا توانست آرزوی پدر را محقق گرداند. او کاهن متمرّد پرستش‌گاه را کشت و تندیس را از معبد بیرون کشید.^۱

اما بنا به نوشته‌های کتاب "استر" زندگی مشترک پسرعمو با دخترعمو امری مجاز و مشروع به شمار می‌آمد. در گزاره‌های همین کتاب هرچند اصرار می‌ورزند که مردخای را قیم دخترعمویش معرفی نمایند، ولی استر دخترعمویی است که با مردخای پسرعموی خویش زندگی مشترک داشت. به طور طبیعی در گذشته نیز چون حال، عرف جامعه و افکار عمومی هیچ‌وقت به شکل رسمی عمومی، قیومیت پسرعمو را بر دخترعمو نمی‌پذیرفت.

درضمن، ارتباط استر و مردخای با هم‌دیگر به عنوان پسرعمو و دخترعمو به روشنی نمونه‌ی مریم و یوسف را تداعی می‌کند. آن‌ها حتا از همین جای‌گاه داستانی، با درون‌مایه‌های مشترکی شناسانده می‌گردند؛ هرچند بر پایه‌ی شالوده و صورت‌بندی عمومی داستان در خصوص روایی چنین گزاره‌هایی، واقع‌ی مریم نزدیک به پنج سده پس از استر روی می‌دهد.

بر پایه‌ی گزاره‌های "کتاب استر"، به ظاهر استر و مردخای همانند قوم خویش ناخواسته به مبارزه‌ی درون‌جراحی در دربار خشایارشا کشانده می‌شوند. در این مبارزه مردخای موفق می‌گردد تا استر را

۱ - تاریخ هرودوت: پیشین، ص ۱۹۹.

بدون آن‌که نشانی از دین و آیین خود به میان آورد به عنوان یکی از زنان حرم‌سرا در دربار خشایارشا نفوذ دهد. استر هم بنا به کارگردانی مردخای در دربار رشد کرد و بالید تا جایی که با برکناری شه‌بانو (ملکه) بر جایگاه او تکیه زد.

در این فرآیند با چرخش قدرت بین جناح‌های دربار، مردخای رضایت و موافقت خشایارشا را برای سرکوب مخالفان خویش کسب نمود. او ضمن پیش‌گیری از قتل‌عام یهودیان کشتار مداومی را علیه بخشی از دولت‌مداران و دشمنان دیروز خویش سامان داد. «چنان‌که آنها ۷۵۰۰ نفر از دشمنان خود را کشتند و از شر آنها رهایی یافتند.»^۱

در رویه‌ی دیگری از وانمایی داستان استر و مردخای، رسم واگذاری زن به اغیار و یا مردان بیرون از جماعت خودی نیز به وضوح مشاهده می‌گردد. چنان‌که روایی همین رسم - آیین را در گزاره‌های داستان‌های لوط، ابراهیم، اسحاق و... هم نشان داده‌اند. بنا به داده‌های یادشده ارج و قرب میهمان را فراتر از هرچیزی نموده‌اند. زیرا آنان بنا به ضرورت‌های پیش آمده زنان و دختران خود را به میهمانان و بیگانگان وامی‌نهادند تا از جایگاه ممتازتری سود جویند. در کتاب استر به شناخت سازمان حرم‌سرای خشایارشا بهای فراوانی داده‌اند. تا جایی که "مشاوران" خشایارشا زیباترین زنان را برای حرم‌سرای پادشاه در شوش فراهم می‌دیدند. چنان‌که برای استر "برنامه مخصوص غذایی" ترتیب دادند، "وسایل آرایش" در اختیارش گذاشتند و هفت نفر ندیمه درباری به او خدمت می‌کردند. مردخای هم در همین راستا از نفوذ خود در دربار استفاده می‌نمود

۱ - کتاب مقدس: استر، ۹/۱۶.

تا استر از موقعیت ممتازی بین زنان دربار بهره گیرد. «در مورد دخترانی که به دربار آورده می‌شدند، دستور این بود که پیش از رفتن به نزد پادشاه، به مدت شش ماه با روغن مر و شش ماه با عطریات و لوازم آرایش به زیباسازی آنان بپردازند.»^۱ قبل از این که دختران نزد پادشاه برده شوند به آنان هرگونه زینت‌آلات و لباسی که لازم بود، داده می‌شد.

دختران فقط یک بار در اختیار پادشاه قرار می‌گرفتند. آنان به حرم‌سرا بازگردانده می‌شدند تا همیشه به عنوان یکی از زنان پادشاه باقی بمانند؛ مگر آن‌که شاه او را دو باره مطالبه می‌نمود. استر تمامی این مراحل را با مخفی نگه داشتن دین خود به انجام رساند تا آن‌که بر جایگاه ملکه‌ی ایران تکیه زد.

در پشت صحنه‌ی ارتقای استر به جایگاه ملکه‌ی ایران راه‌برد سیاسی شاه نیز به خوبی به نمایش گذاشته می‌شود. او نیز در این راه کورش را الگو قرار می‌دهد تا با یورش به سرزمین‌هایی در فراسوی اورشلیم از توانمندی متحدان یهودی خویش نیز بهره‌مند گردد. چیزی که آزمون پیشینیان درستی آن را تأیید می‌نمود.

ج • هم‌جنس‌آمیزی

هرچند نویسنده‌ی «تاریخ‌نامه طبری» بخش وسیعی از نوشته‌های خویش را پیرامون پیامبران و کاهنان بنی‌اسرائیل بدون ذکر هیچ‌گونه منبع و مأخذی از تورات گرفته، اما با تمامی این احوال جرح و تعدیل‌های فراوانی نیز در آن رخ می‌دهد. در همین راستا بر خلاف

۱ - پیشین: ۱۲، ۱۳ و ۲/۱۴.

"تاریخنامه"، در کتاب "پیدایش" میهمانان لوط را دو نفر نگاشته‌اند. بنا به گزاره‌های "پیدایش"، مردم سدوم خانه‌ی لوط را محاصره می‌گیرند اما لوط که به ظاهر اصرار داشت، از حریم اخلاق و سنت‌های خودی دفاع نماید، به آنان گفت: «من دو دختر باکره دارم. آنها را به شما می‌سپارم. هر کاری که دلتان می‌خواهد با آنها بکنید؛ اما با این دو مرد کاری نداشته باشید، چون آنها در پناه من هستند.»^۱ به نظر می‌رسد جنبش اصلاحی مزدک نیز در خصوص مساوات‌طلبی در بهره‌گیری زنان به بخشی از همین رسم - آیین‌های منسوخ متکی بود. بر پایه‌ی چنین رسمی افرادی که از چند زن بهره می‌گرفتند یکی از زنان خود را برای مدتی معین در اختیار غیر قرار می‌دادند. چیزی که پس از پیدایی اسلام در ایران با شاخ و برگ‌هایی در قالب متعه یا عقد موقت شناخته و عرضه گردید.

هم‌زمان با سلطه‌ی نظام ارباب - رعیتی در ایران، اهدای زن به ارباب چه بسا با رغبت از سوی رعایا به اجرا گذاشته می‌شد در غیر این صورت ارباب حق تضییع شده‌ی خویش را به اتکای اقتدار شخصی مطالبه می‌نمود. به هر حال چنین رسمی از بقایای ازدواج گروهی به شمار می‌آید، که بنا به چیرگی نظام پدرسالارانه، یک‌سویه از طرف مرد اعمال می‌گردید.

هم‌چنین در گزاره‌های لوط آورده‌اند که او پیش از واقعه همراه دو دختر خویش از شهر گریخت و درغاری پناه گرفت. اما پس از حادثه‌ی نابودی شهر دو دختر بهانه آوردند که در آن ناحیه مردی پیدا نمی‌شود تا با او ازدواج نمایند. حتا پدرشان نیز به دلیل کهولت سن به زودی خواهد مرد. در نتیجه دختر بزرگ شبانه به پدر شراب نوشاند

۱ - پیدایش/۱۹.

و بنا به تأکید عهد عتیق بدون این که او بویی ببرد با او برآمیخت.^۱ شب بعد نیز همین کار را دختر کوچک تر به انجام رساند. بنا بر این دو دختر لوط «از پدر خود حامله شدند. دختر بزرگتر پسری زایید او را موآب نامید. دختر کوچکتر نیز پسری زایید و نام او را بن عمی گذاشت.»^۲ هرچند آمیزش دختران لوط با پدر به دلیل حفظ نسل او توجیه می پذیرفت ولی بنا به نوشته ی کتاب پیدایش آنان با لوط هم بستر شدند «اما لوط از خوابیدن و برخاستن دخترش [دخترانش] آگاه نشد.»^۳ همین طور داستان دختر بزرگ در خصوص دختر کوچک تر نیز شبیه سازی گردید. بنا بر این بر پایه ی نوشته های کتاب مقدس همه چیز در مستی پدر اتفاق افتاد.

شراب و مستی که جاودانگی را فراهم می بیند، در این جا وسیله و واسطه ای شد تا شجره ی لوط با فرزندان او که از دخترانش متولد گردیدند، محفوظ بماند؛ فرزندی که نوه ی او نیز به شمار می آمدند. با همین ترفند لوط به همراه دختران خویش جاودانگی را در تولد این فرزندان آزمود.

در گزاره های استوره ای و یا تاریخ روایی هرچند لوط سنت های "مردان شهر سدوم" (موتفکات) را می نکوهد، اما ضرورت های پیش رو او را به همان تنگناهایی می کشاند که شاید به ظاهر از آن ها برأت خویش را ابراز می نمود. پدیده ی لوط و مردم شهر سدوم نمونه هایی هستند که در آن تنش بین اخلاق کمونی و سنت های برخاسته از جامعه ی طبقاتی شدت و حدت می گیرد. چنان که این تنش ها را

۱ - برآمیختن و برآمیزی، واژه ای است برگرفته از سعدی: باتو برآمیختنم از روست - و ز همه کس وحشت و بیگانگی: نگاه کنید به: کلیات سعدی با استفاده

از نسخۀ تصحیح شدۀ محمدعلی فروغی (ذکاء الملک) مقدمه از عباس اقبال، تهران، اقبال، چاپ هفتم، غزلیات (ذیل حرف ی).

۲ - پیشین: ۳۷-۱۹/۳۶.

۳ - پیشین: ۱۹/۳۶.

در گزارش‌های تاریخ تبری (طبری) و تورات به درستی و روشنی می‌توان مشاهده نمود.

ازدواج خونی شیوهی غالب همسرگزینی در جامعه‌های ابتدایی به شمار می‌آمد، به همان گونه‌ای که در استوره‌های ایرانی اهورامزدا با دخترش سپندارمذ درآمیخت. هم‌چنین در آثار به جا مانده از آیین زردشتی همین سنت مقدس ادامه یافت تا جایی که "ارداویراز" هفت خواهر خویش را در اختیار داشت. کوروش نیز با اعتنا به همین شیوه و رسم آیینی دو دخترش را به هم‌سری برگزید. غباد (قباد) پدر انوشیروان هم که به آیین مزدک گرویده بود، دخترش را به هم‌سری انتخاب نمود.

هرچند چنین فرآیندی از نفوذ و گسترش پدرسالارانه‌ی ازدواج خونی در دوره‌های باستان حکایت دارد ولی با تمامی این احوال در دستان لوط به دلیل این‌که دختران او با پدر آزادانه عمل می‌کنند، نوعی مناسبات اجتماعی مادرسالارانه به نمایش درمی‌آید. به طوری که در آن دختر با نقش‌آفرینی مادرانه‌ی خود، به شکل طبیعی جایگاه مادر را تصاحب می‌کند.

در این ارتباط شاید وانمایی تصاویری از "پیدایش" به روشن‌گری این داده‌ها یاری رساند. بنا به این داده‌ها ابراهیم عموی لوط بود که هر دو گاو، گوسفند، غلامان و کنیزان زیادی داشتند و طلا و نقره‌ی فراوانی اندوخته بودند. اما با این‌همه برای «گله‌هایشان چراگاه کافی وجود نداشت و بین چوپانان ابرام و لوط نزاع درمی‌گرفت.»^۱ صمیمیت ابراهیم (ابرام) با برادرزاده‌اش لوط موجب شد تا آن دو به منظور فیصله‌ی موضوع در جهت عکس هم‌دیگر سرزمین‌ها را

سیر نمایند تا چراگاهی برای احشام خویش بیابند و مکانی برای سکنایشان برگزینند.

اما بد حادثه پای لوط را به سدوم کشاند که «نسبت به خداوند گناه می‌ورزیدند.»^۱ ولی گناه واقعی دو طرف ماجرا این بود که در پندارهای یک‌دیگر نمی‌گنجیدند. گرچه دعوای اصلی حول محور زمین، احشام، غلامان و کسب طلا و نقره دور می‌زد، ولی با این زمینه‌ها "گناه" و عدم پای‌بندی به اخلاق بر پایه‌ی شکل و شیوه‌ی مالکیت بر چراگاه‌ها، گوسفندان، طلا و نقره و حتا انسان‌ها توجیه می‌پذیرفت.

بخش‌هایی از درون‌مایه‌های داستان لوط با حادثه‌ای مشابه در کتاب "داوران" نیز بازسازی می‌شود. در این بازسازی، با داستان مردی از اهالی "بیت لحم یهودا" روبه‌رو می‌گردیم که بنا به واقعه‌ای به همراه زنش شبی در "جبعه" میهمان یکی از بنیامینی‌ها بود. اما بنیامینی‌ها به خانه‌ی میزبان حمله بردند تا میهمان را بربایند و به او تجاوز کنند. میزبان از مهاجمان درخواست نمود که از عمل زشتشان دست بردارند. «زیرا او مهمان من است. من دختر باکره‌ی خودم و زن او را نزد شما می‌آورم، هر چه می‌خواهید با آنها بکنید.»^۲

میهمان در نهایت زن خود را به آنان واگذاشت و آنان تا صبح به او تجاوز می‌نمودند. اما صبح وقتی مرد میهمان از خانه خارج شد با جسد زنش مواجه گردید. او «جسد زنش را به دوازده قطعه تقسیم کرد و هر قطعه را برای یکی از قبایل اسرائیل فرستاد»^۳ پس از حادثه‌ی یادشده جنگ وسیعی بین اسرائیلی‌ها و قبیله‌ی بنیامین درگرفت. اما در پایان این ماجرا، دشمنی‌ها جای خود را به دوستی

۱- ۱۳/۱۳.

۲- داوران: ۱۹/۲۵.

۳- پیشین: ۱۹/۳۰.

داد. زیرا بنیامینی‌ها دخترانی از "شیلوه" برگزیدند و بنا به نوشته‌ی کتاب مقدس بر نابهنجاری‌ها و عادات زشت خود فایق آمدند. تکرار مضامینی از این نوع در کتاب مقدس از ابعاد هم‌جنس‌گرایی بین پاره‌ای از اقوام ابتدایی حکایت دارد. چنان‌که مشاهده می‌شود در این گزاره‌ها هم‌جنس‌گرایی و مردبارگی به شکل خواسته‌ی گروه‌های اجتماعی خاصی تظاهر می‌یابد و آشکارا به شیوه‌ی عمومی از چنین رفتاری حمایت می‌نمایند. هم‌چنین به نظر می‌رسد بنی‌اسرائیل واگذاری زن را به میهمان چندان غیر متعارف نمی‌شمردند. چنان‌که در داستان لوط، ابراهیم، اسحاق و نمونه‌های دیگر چنین پدیده‌ای اتفاق افتاد.

در نمونه‌ی یادشده میهمان همسرش را به مهاجمان اهدا می‌نماید تا به او تجاوز کنند با این بهانه که خود در امان بماند. چون او می‌خواست بر قداست تابوی قوم خویش حرمت گذارد، بنا بر این حاضرگردید با دست‌یازی به چنین گزینه‌ای از منکر و "ناشایست" بپرهیزد. با این عمل خط قرمز و خط فاصل متقنی بین حرام و مکروه صورت می‌پذیرد. با همین روی‌کرد مکروه فعلی است که کراحت دارد ولی گناهی را موجب نمی‌گردد. اما عمل به فعل حرام، گناه‌آمیز و ناشایست خواهد بود.

به هر حال با نمونه‌هایی از این نوع بین هم‌جنس‌گرایی مردانه و زن‌آمیزی و زن‌کامگی فاصله می‌افتد. در این گزاره‌ها هرچند واگذاری همسر به غیر عمل زشتی شمرده نمی‌شود اما هم‌جنس‌گرایی مردانه را با خط فاصل‌های قرمز پوشانده‌اند.

د • ازدواج گروهی

یهودا همان برادر یوسف است. او همان کسی است که برادرانش به توصیه‌ی او یوسف را به بازرگانی فروختند. در کتاب پیدایش آورده‌اند که "عبر" پسر ارشد یهودا دختری به نام تamar را به زنی گرفت. اما چون «عبر شخص شروری بود، خداوند او را کشت.»^۱ تا آن‌که بنا بر سنت بنی‌اسرائیل او را به ازدواج برادر دیگرش "اونان" درآوردند.

اما "اونان" نمی‌خواست از تamar فرزندی داشته باشد که بنا به سنت آنان از آن برادر مرده‌اش باشد. «این کار اونان در نظر خداوند ناپسند آمد و خدا او را نیز کشت.»^۲ یهودا، تamar را به نزد پدرش فرستاد تا فرزند سومش بزرگ شود با او ازدواج نماید.

ولی پس از آن‌که زن یهودا مرد؛ او روزی به قصد تماشای چیدن پشم گوسفندان به شهر "تمنه" رفته بود که تamar به شکل زنی روسپی سر راه او ظاهر شد. برای هم‌آمیزی با تamar بزغاله‌ای وجه بیع قرار گرفت، تا او بدون این‌که عروسی را بشناسد، با او بیامیزد. اما به دلیل کسب تضمین لازم برای ادای دین و واگذاری بزغاله، مهر و عصای خویش را نزد تamar به ودیعه گذاشت. تamar نیز به شرط گردن نهادن و با پذیرش نزدیکی با یهودا از او آبستن گردید.

اما سه ماه پس از این واقعه به یهودا خبر آوردند که «عروسی تamar زنا کرده و حامله است. یهودا گفت: او را بیرون آورید و بسوزانید.»^۳ تamar نیز به پدرشوهرش پیغام فرستاد: «مردی که صاحب این مهر و عصا می‌باشد، پدر بچه من است، آیا او را می‌شناسی؟»^۴ پس از آن

۱ - پیدایش: ۲۸/۷.

۲ - پیدایش: ۲۸/۱۰.

۳ - پیدایش: ۲۸/۲۴.

۴ - پیدایش: ۲۸/۲۵.

تامار را بخشیدند و او دو فرزند به دنیا آورد.

در داستان یادشده یهودا با عروس شوی مرده‌اش می‌آمیزد، بدون این‌که او را بشناسد. او تامار را فاحشه‌ی آزادی می‌پنداشت که تمتع از او را امر ناصوابی نمی‌دانست. تا جایی که در قبال تمتع از متعه‌ی خویش بزغاله‌ای را مزد (مهر) نهاده بود.

بر پایه‌ی گزاره‌های این داستان چون نمونه‌هایی دیگر ازدواج با بیوه‌ی برادر، به واقع نوعی ازدواج گروهی به حساب می‌آمد که به منظور انتقال مایملک و جایگاه برادر بزرگ‌تر یا متوفا به برادر حی یا کوچک‌تر انجام می‌پذیرفت. در صورت فقدان برادر کوچک‌تر، برادر بزرگ‌تر همین نقش را به عهده می‌گرفت. با این‌همه زن نیز به آشکارا بخشی از مایملک خانواده شمرده می‌شد.

هم‌چنان‌که با این نگاه وارثان مرده با ماترک او طبق قوانین درون‌قومی عمل می‌نمودند. بقایای چنین رسمی هم‌اکنون هم بین اقوام مختلف ایرانی دیده می‌شود. زیرا عرق و تعصب قومی واگذاری زنان قوم را به خارج از کاست قومی ممکن نمی‌داند.

داستان یهودا و تامار از جهاتی ضمن درونمایه‌ای مشترک با نمونه‌ی محمد و زینب همسر او هم‌پوشانی دارد. چنان‌که زید پسر خوانده‌ی محمد بنا به توصیه‌ی همسرش زینب او را طلاق داد تا زمینه‌ی کافی و لازم برای ازدواج زینب با محمد فراهم گردد.

این‌گونه از خانواده‌های پدرتبار در نمونه‌های آریایی نیز مشاهده می‌گردد. به روشنی «برای "زنان برادرها" می‌توان گفت که خانواده‌ی مذکور واحدی بزرگ و مجتمعی شامل چندین نسل بود که تحت حاکمیت مسن‌ترین نیای خانواده‌ی مذکور به عنوان "پدر خانواده" در

کنار هم، یا زیر یک سقف زندگی می‌کردند.^۱

هم‌چنین در ازدواج‌های گروهی مردان یک قوم، زن یا گروهی از زنان قوم دیگر را به همسری برمی‌گزینند. اما در دوره‌های محدود بنا به دیرینگی و ماندگاری آن، کارکردهای ویژه‌ای از همین رسم همگانی را به اجرا گذاشته‌اند. اگر در نمونه‌ی یادشده "تامار" به تناوب در اختیار مردان یک قوم قرار می‌گرفت، ولی در گزاره‌هایی دیگر زنانی چون سارا و ربکا ضمن آن‌که از شوی و همسر بهره داشتند، به منظور تن‌کامگی به مردان دیگر روی نهاده‌اند. در این گزاره‌ها شوی نیز به امید دست‌یابی به انعام لازم به مزدوری (روسی‌گری) زن خویش برای دیگران گردن می‌نهاد. هم‌چنین در این فرآیند فرزندان که از واگذاری زن به میهمان یا بیگانگان متولد می‌شدند به شکل طبیعی به همسر رسمی و نخستین وابسته بودند.

در ضمن در نمونه‌ی دیگری از داستان‌های عهدعتیق، بنا به رسمی عمومی و همگانی یعقوب دو خواهر (لیه و راحیل) را به همسری برگزید. اما راحیل به دلیل نازایی و حسادت با "لیه"، کنیز خویش "بلهه" را به هم‌خوابگی او فرستاد^۲ تا با همین شگرد فرزند بلهه از آن او باشد. در داستان یعقوب راحیل علی‌رغم احساس حقارت خود در نازایی، نقش "خانم خانم‌ها" و شاه - بانو را ایفا می‌کند. او به آشکارا در خصوص تن‌کامگی شوی خویش با زنان دیگر تصمیم می‌گیرد و تصمیم خود را نیز به اجرا می‌گذارد. در همین راستا او "لیه" را نیز به زنی شوی خویش یعقوب داد تا فرزندان او را از خود بداند. در ایران هم رسمی بین فرمان‌روایان و شاهان روایی داشت که بر

۱ - چاپلند، ویلگوردون: آریایی‌ها پژوهشی در ریشه‌های هند و اروپایی، تهران، نگاه، چاپ دوم، ص ۱۲۲.

۲ - پیدایش: ۲۹.

۳ - پیشین: ۲/۳۰.

پایه‌ی آن شاه جدید پس از غلبه بر شاه سابق زنانش را هم به تمامی تملک و تصاحب می‌نمود. این زنان به واقع به مثابه‌ی بخشی از مایملک شاه و امیر پیشین، به فرمان‌روای جدید سپرده می‌شدند. آنجا که در چالش‌های درون‌بخشی و درون‌خانوادگی، شاه‌زاده‌ای پدر خود را می‌کشت، ضمن تکیه بر اریکه‌ی قدرت و سریر سلطنت، زنان او را نیز تصرف می‌نمود. چه بسا همین زنان، مادر، مادر ناتنی، خواهر، خواهر ناتنی و یا عمه و خاله‌ی او شمرده می‌شدند. چنان‌که انوشیروان (ف. ۵۷۹ م.) فرزند قباد ساسانی با غلبه بر مزدک و برادرانش همین سیاست را در حرم‌سرای پدرش به اجرا گذاشت. بر پایه‌ی داده‌های تاریخی و هم‌چنین اشاره‌های نویسندگان و شاعران پارسی زبان، فرمان‌روایان ایران پس از پیدایی اسلام نیز از همین رسم پیروی نموده‌اند. چنان‌که شاهان "اسلام‌پناه" ترک و مغول ضمن استقبال از رسم یادشده با شدت و حدت بیش‌تری آن را به کار می‌گرفتند.

بازتاب و انعکاس چنین آیینی را در بوف کور نیز می‌توان نشانه‌یابی نمود. چنان‌که در این داستان به روشنی بن‌مایه‌ی ازدواج گروهی تمام مردان یک قوم با زن یا زنانی از قوم دیگر بازسازی می‌گردد. تا جایی که در گزاره‌های داستان، عموی راوی بنا به رسمی آیینی با مادر او درهم آمیخت به نحوی که او بین عمو و پدرش تفاوتی مشاهده نمی‌کرد. بنابراین راوی در تماشای رقص آیینی و فریبده‌ی مادرش، شخصیت پدر و عمویش را به هم می‌آمیزد و آنان را یگانه می‌پندارد. هدایت می‌نویسد: «پدر یا عمویم با موهای سفید، قوز کرده کنار میدان نشسته باو نگاه می‌کند.»^۱ با این نمایه‌سازی‌ها مادر راوی نقش

۱ - هدایت، صادق: پیشین: ص ۶۹.

زن عمویش را هم به عهده می‌گیرد. در این فرآیند هرگونه جدایی بین پدر و عمو منتفی می‌گردد تا جایی که نویسنده نیز با هنرنمایی لازم از شناسه‌ی مفرد برای هر دو بهره می‌جوید.

ه. فاحشگی مقدس

در آموزه‌های تورات سوزاندن و تخریب شهرها به منظور پالایش زمین و انسان از آلودگی، هدفی مشروع نشانه‌گذاری می‌گردد. در همین راستا نمونه‌های بی‌شمار و فراوانی را در عهد عتیق گزارش نموده‌اند.

چنان‌که در گزارشی از عهد عتیق یوشع دو نفر از جاسوسان خویش را به اریحا فرستاد تا وضعیت عمومی شهر را برای یورش بنی‌اسرائیل بررسی نمایند. جاسوسان یوشع به خانه‌ی "راحاب روسپی" وارد شدند تا شب را در آنجا بگذرانند. اما عده‌ای حضور جاسوسان را به حاکم اریحا گزارش نمودند تا آن‌که مأموران حکومتی به بهانه‌ی دست‌گیری جاسوسان یوشع به خانه‌ی راحاب ریختند. ولی راحاب جاسوسان را در پشت بام خانه زیر ساقه‌های کنف مخفی کرد و مدعی شد که آن دو ناشناس، از خانه‌اش به بیرون شهر گریخته‌اند. پس از خروج مأموران، راحاب پیش عوامل و کارگزاران یوشع رفت و به آنان گفت: «من شک ندارم که خداوند سرزمین ما را به شما خواهد داد. همه ما از شما اسرائیلی‌ها می‌ترسیم.»^۱ بنابراین راحاب از کارگزاران و جاسوسان تضمین گرفت که پس از تصرف اریحا او همراه با پدر، مادر، خواهران و برادرانش درامان باشند. جاسوسان نیز با او به تفاهم رسیدند و تضمین متقابل گرفتند تا همه چیز مخفی بماند.

۱ - یوشع: ۲/۹.

بعدها یوشع در سقوط اریحا به پیروانش دستور داد: «به کلی آنرا نابود کنید و فقط راحاب فاحشه را با کسانی که در خانه‌ی او هستند زنده نگهدارید، زیرا از جاسوسان ما حمایت نمود.»^۱ پس از نجات راحاب و خانواده‌ی او «اسرائیلی‌ها طلا و نقره و ظروف مسی و آهنی را برای خانۀ خداوند جمع نمودند و شهر را به آتش کشیدند.»^۲

در نمونه‌ی یادشده فاحشه‌گری برای گسترش مبانی اخلاقی در خدمت آیین یوشع قرار می‌گیرد. چنان‌که دو نفر از پیروان یوشع که به منظور اشاعه‌ی رستگاری و پیکار با پلیدی به اریحا وارد شده بودند، جای امنی به‌تر از خانه‌ی راحاب نیافتند. در این‌جا فقط بهره‌مندی از توان‌مندی‌های راحاب در راستای استتار جاسوسان امری مشروع به‌شمار نمی‌آید، بل که تن‌آمیزی دو میهمان با او نیز توجیه می‌پذیرد. هم‌چنین در کتاب عبرانیان هم «راحاب فاحشه» را به دلیل اطاعت از خداوند می‌ستایند و گفته می‌شود او چون به قدرت خداوند ایمان داشت در تصرف اریحا کشته نشد.^۳

شهرهای استوره‌ای را نمونه‌های زنانی پنداشته‌اند که انسان‌ها از آن بهره می‌جویند و جاوانگی خویش را در فضای آن با معماری و آفرینش‌های هنری به نمایش می‌گذارند.

در نتیجه دست‌یابی به جاودانگی هم بدون تجسم شهر و زن ممکن نخواهد بود. هم‌چنان‌که خداوند نیز در توصیف بهشت از شهرهای زمینی الگوبرداری می‌نماید و زن‌های زیبا و جوان را لازمه‌ی آن می‌شمارد. شهرهای بهشتی با رودهای شیر و عسل، حوضی در مرکز،

۱ - پیشین: ۷/۱۷.

۲ - پیشین: ۷/۲۴.

۳ - عهد جدید: عبرانیان، ۳۱-۱۱/۳۰.

درختانی در کنار مجاری آب و بزرگ‌راهی صلیب‌گونه از شمال به جنوب و شرق به غرب به تمامی بدن زن را به نمایش می‌گذارد. اگر در تورات شهر را آلوده می‌بینند به دلیل خوشی‌هایی است که به منظور کسب جاودانگی در همین شهرها اتفاق می‌افتد. با چنین نگاهی جاوانگی زمین با جاوانگی آسمان به رقابت و چالش برمی‌خیزد. چنان‌که به همین دلیل "آسمان" زمین را آلوده می‌بیند تا با "روشن‌نمایی" و توضیح اخلاقی، ناکارآمدی خود را توجیه نماید. در نمونه‌ی یادشده "راحاب" تمثیلی برای اریحا قرار می‌گیرد. در نتیجه از منظر دین‌مداری هرچه را که در اختیار یوشع نهاده‌اند، می‌ستایند و تقدیس می‌نمایند و آنچه را هم که با او هم‌سویی نیابد، آلوده می‌پندارند. با فاحشگی راحاب، زن‌بارگی مردان اریحا تمثیل نهاده می‌شود تا حسادت یوشع نبی را برانگیزند. در نتیجه خانه‌ی راحاب نیز اریحای کوچکی گشت که دو شاگرد یوشع را به خود پذیرفت. به واقع با تجاوز دو شاگرد یوشع به راحاب، تجاوز و غارت‌گریشان از قبل پیش‌بینی می‌شد. چنان‌که خود او هم پیروزی اسرایلی‌ها را قطعی می‌دانست. از سویی تسلیم‌طلبی راحاب، شاید تسلیم‌جویی سنتی زن را در تجاوزطلبی مرد می‌نمایاند.

به طبع پویایی غریزه‌ی جنسی با پیدایی غریزه‌ی مرگ خود را به‌تر به انسان می‌باوراند. همان‌گونه که با عشق انسان‌ها می‌بالند، مرگ آنان را می‌میراند. به نظر می‌آید میرایی و عشق توأمان هم باشند. چنان‌که در عشق نوعی از ویران‌گری مشاهده می‌گردد. تا جایی که ویران‌گری و تجاوز ذاتی انسان به شمار می‌آید و ماهیت و سرشتی غریزی می‌یابد. «این غریزه‌ی تجاوز از غریزه‌ی مرگ سرچشمه گرفته و نماینده‌ی آن است؛ غریزه‌ای که همواره در کنار اروس به سر می‌برد و

در فرمانروایی برجهان با او شریک است.»^۱

با این روی کرد یوشع با تجاوز به اریحا و ویرانی شهر در فکر جاودانگی بود. هم‌چنان که خداوند نیز با تمسک به چنین شیوه‌هایی جاودانگی خویش را قوام می‌بخشد. اریحا را به آتش می‌کشند به همان گونه که گناه‌کاران در جهنم خداوند به آتش کشانده می‌شوند. آتش نهایت ویرانگری است، چون با سوزاندن چیزی از انسان و شهر باقی نمی‌ماند. هم‌چنین آتش پاک‌کننده‌ای است که آلودگی‌ها را می‌زداید تا آن‌جا که جز خود او چیزی برجا نماند.

اما گذر از آتش بازآفرینی تمدنی بود که الگوگزینی یوشع آن را بنا می‌نهاد. چنان‌که همه‌ی فرمان‌روایان سلطه‌جو تمدن خود را با به آتش کشاندن شهرهای هم‌جوارشان بنا نهاده‌اند. پنداره‌ای غیراز این برای سلطه‌جویی محال می‌نماید.

هرچند تعارفات و سنت‌های اجتماعی از پذیرش این موضوع سر باز می‌زند ولی متأسفانه باید بپذیریم که زایش تمدن جدید با ویران‌گری هدف‌گذاری می‌گردد، تا همانند عشق بی‌بالد و پای گیرد. زیرا «تمدن نمایانگر جدالی میان اروس و مرگ است، یعنی جدال میان غریزه پاسداری از زندگی و غریزه ویرانگری که در اروس انسان فعالیت می‌کند.»^۲

هم‌سویی رانه‌ی عشق با رانه‌ی مرگ و ویرانگری به خوبی در واریسی داستان راحاب به چشم می‌آید. مأموران خفیه و کارگزاران یوشع به مثابه‌ی خداوندان رانه‌ی مرگ در سرای راحاب سکنا گزیدند تا از جایگاه روسپی‌گری، عشق را نمایندگی نمایند. در پایان داستان هم همین نقش را یوشع برای راحاب به اجرا گذاشت. راحاب

۱ - فروید زیگموند (۱۸۵۷-۱۹۳۹م) : تمدن و ناخشنودیهای آن، ترجمه خسرو همایون پور، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۴، ص ۸۱.

۲ - یوشع، ۷/۲۴.

به مثابه‌ی ایزد رانه‌ی عشق در سرای یوشع منزل گرفت تا همین هم‌سویی به نمایش درآید. «بدین ترتیب، یوشع راحاب و بستگانش را که در خانه‌اش بودند زنده نگاه داشت. آنها تا به امروز با قوم اسرائیل زندگی می‌کنند.»^۱

با این تعبیر زندگی راحاب با ماندگاری و جاودانگی بنی‌اسرائیل پیوند خورد تا او به همراه آنان برای همیشه پایدار بماند.

● آیین مدارا

اشعیا زمانی پیش‌بینی کرده بود: «دختری باکره آبستن خواهد شد و پسری بدنیا خواهد آورد، و او را عمانوئیل خواهند نامید.» (عمانوئیل به معنی "خدا یا ما" است).^۲ بنا به گزارش "متی" یوسف و مریم به ازدواج هم‌دیگر درآمدند، اما مریم پیش از مجامعت و نزدیکی آبستن گردید. بر اساس همین نوشته یوسف وقتی از حاملگی مریم آگاه گردید چون «سخت پای‌بند اصول اخلاق بود، بر آن شد که نامزدی خود را بر هم بزند، اما در نظر داشت این‌کار را در خفا انجام دهد تا مبادا مریم بی‌آبرو شود.»^۳ ولی یوسف با همین افکار به خواب رفت. در خواب فرشته‌ای را دید که به او گفت: «از ازدواج با مریم نگران نباش. کودکی که در رحم اوست از روح‌القدس است. او پسری خواهد زایید، و تو نام او را عیسی (یعنی نجات‌دهنده) خواهی نهاد، چون قوم خود را از گناهانشان خواهد رهانید.»^۴

۱ - پیشین: ۱/۳۶.

۲ - کتاب مقدس: سرگذشت عیسی مسیح نوشت: متی، ۱/ ۲۳.

۳ - پیشین: ۱/۱۹.

۴ - پیشین: ۲۲- ۱/۲۰.

گزارش "تاریخنامه طبری" هم از جهاتی با گزارش انجیل متا همسانی دارد. به نظر می‌رسد نویسنده‌ی "تاریخنامه" که به منابع اسرائیلی دسترسی داشته، با اطلاع و آگاهی کافی آن را به "تاریخ" خویش کشانده‌است. هرچند او از جای‌گاه مسلمانی دوآتشه و با اتکا به آموزه‌های قرآن ازدواج یوسف را با مریم مردود می‌داند، ولی این‌گونه واگویی‌ها از واقعیت‌هایی سرچشمه می‌گیرند که نفی و انکارها از اعتبار و روایی آن‌ها نمی‌کاهد.

در همین راستا بنا به ترجمه‌ی موجود از انجیل متا، در متن یادشده دوگانگی آشکاری به چشم می‌خورد. چنان‌که بار نخست بر ازدواج یوسف با مریم تأکید می‌گردد، اما بار دوم آنان را نامزد همدیگر معرفی می‌نماید. هم‌چنین در متن یادشده نام‌گذاری عیسا نیز توسط یوسف صورت می‌گیرد، تا به روشنی به هم‌سویی و یگانگی در خانواده‌ی یوسف تأکید گردد.

در ضمن انجیل لوقا به منظور الگوگزینی از رفتار عیسا داستانی را نقل می‌کند که بر پایه‌ی آن عیسا درخانه‌ی یکی از فریسیان مهمان بود که زن فاحشه‌ای به منظور دیدار او (عیسا) وارد خانه شد. فاحشه «در پشت سر عیسی، نزد پایهایش نشست و شروع به گریستن کرد. قطره‌های اشک او روی پایهای عیسی می‌چکید و او با مویهای سر خود آنها را پاک می‌کرد. سپس پایهای عیسی را بوسید و روی آنها عطر ریخت.»^۱ شمعون زن را از تکرار عملش بازداشت اما عیسا به شمعون اعتراض نمود تا جایی که زن فاحشه را بر شمعون رجحان و برتری داد.

او به شمعون گفت: «وفتی به خانه‌ی تو آمدم به خودت زحمت ندادی

که برای شستشوی پایهایم، آب بیاوری. اما او پایهایم را شست و با مویهای سرش خشک کرد. به رسم معمول، صورتم را نبوسیدی؛ اما از وقتی که داخل شدم، این زن از بوسیدن پایهای من دست نکشیده است. تو غفلت کردی که به رسم احترام، روغن بر سرم بمالی، ولی او پایهای مرا عطرآگین کرده است.»^۱ پس از آن نیز عیسا زن روسپی را ستود و به او یادآور شد که فقط ایمان او باعث نجاتش می‌گردد. نویسنده‌ی داستان فوق عشق راستین را مبنای کار قرار می‌دهد تا در عمل عشق و علاقه‌ی آدمیان را محک زند. با الگوبرداری از این شیوه و شگرد، عمل و شیوه‌ی روسپی الگوی رفتاری مناسبی برای همگان حتا برای شمعون واقع می‌گردد.

در گزارشی دیگر "بدکاره"ی را نزد عیسا آوردند تا محکومش کند. عیسا گفت: «بسیار خوب آنقدر بر او سنگ بیندازید تا بمیرد. ولی سنگ اول را کسی به او بزند که خود تا بحال گناهی نکرده است.»^۲ گناهکاران همه رفتند و از جمعیت کسی باقی نماند. پس از آن عیسا نیز به زن گفت: «برو و دیگر گناه نکن.»^۳ عیسا با چنین نگاهی به روسپی او را به روشنی بر مردمان زمانه‌ی خویش برتری نهاد. چراکه او گناه آنان را بیش از روسپی می‌دانست.

داستان یادشده، ما را به نتیجه‌ای راه می‌برد که بر پایه‌ی آن مردم عادی با خفاکاری گناهانشان را می‌پوشانند، اما ضرورت‌ها و نیازهای برآمده از جبر اجتماعی بر گرده‌ی روسپی سنگینی می‌کند و او از هدف‌گذاری آزادمنشانه در رفتار خویش باز می‌ماند.

هم‌چنین "متا" با برشمردن نسب عیسا، شجره‌ی او را به "بوعز"

۱ - پیشین: ۴۱-۷/۴۲.

۲ - یوحنا: ۸/۷.

۳ - پیشین: ۸/۱۱.

می‌رساند که راحاب مادرش بود. همین نسب‌نامه از سلیمان هم، در زنجیره‌ی پدران عیسا یاد می‌کند و به آشکارا بت‌شعب (زن اوریا و مادر سلیمان) را نیز هم‌چون راحاب در جمع مادران او می‌گذارد.^۱ با این فرآیند راحاب و بت‌شعب هر دو در گروه مادران او قرار می‌گیرند. بر پایه‌ی گزارش متا عیسا را می‌توان فرزند فاحشگان مقدس بنی‌اسرائیل به شمار آورد. او به روشنی در سلسله‌انساب خویش دو مادر فاحشه را در اختیار دارد که کتاب مقدس قداست هر دو را تضمین می‌نماید.

در ضمن برای به دار کشیدن عیسا در "جلجتا"، به غیر از کارگزاران و سربازان حکومتی چهار زن هم پای صلیب حضور داشتند. چنان‌که مریم مجدلیه، مریم زن کلویا و مریم مادر او را به همراه خاله‌اش، تنها شاهدان به دار کشیدن عیسا دانسته‌اند.^۲

به آشکارا جلجتا همان جایی است که جاودانگی عیسا رقم می‌خورد. با این نمایه‌سازی از استوره‌ی باروری و زایش دوباره، استوانه‌های جاودانگی او را به چهار زن می‌سپارند که یکی از آن‌ها را می‌توان مریم مجدلیه دانست. تا جایی که مریم مجدلیه ضمن جانمایی خویش در پای صلیب، با استوانه‌ای همچون مریم مادر عیسا برابری می‌کند.

زنان چهارگانه حتا خاله‌ی او همگی مریم نام گرفته‌اند. با هندسه‌ای که از این زنان ترسیم می‌شود به واقع مریم مجدلیه نیز هم‌چون زنان دیگر سویه‌هایی از "من سایه" ای مریم را نشانه می‌گیرند. اما با چنین آرایه‌ای از فضای عمومی به صلیب‌کشاندن عیسا، در قداست مریم مجدلیه نیز هیچ شکی باقی نمی‌ماند. روسپی‌ای که عیسا اهریمن‌پلیدی را از درونش بیرون کشید تا "سپید" و پاک باقی بماند.

۱ - عهد جدید: متی، ۶-۱/۵.

۲ - پیشین: ۱۹/۲۶.

در انجیل‌های چهارگانه با اختلاف‌های اندکی از تدفین عیسا گزارش نموده‌اند، اما همه‌ی آن‌ها بر حضور مریم مجدلیه در این مراسم اصرار دارند. هم‌چنین در همه‌ی گزارش‌ها کار تدفین را زنان پیش می‌برند. الگوگذاری از چنین فرآیندی در خاک‌سپاری قدیسان و قهرمانان دیگر هم دیده می‌شود. به نظر می‌رسد انسان‌ها در کهن‌الگوهای خود بازتولد یا بازگشت دوباره‌ی قهرمان را با زنان نشانه‌گذاری نموده باشند. به شکل طبیعی هر آنچه که با باروری و زایش پیوند دارد با جانمایی زنان و زمین آشکار می‌گردد.

شاید در زنجیره‌ی پیامبران (کاهنان) بنی‌اسرائیل، که باورهای تک‌ایزدی و یکتاجویانه را تعقیب می‌نمودند، محمد تنها پیامبر "امی" و غیر یهودی به شمار آید. عیسا خود از یهودیانی بود که برخی از سنت‌های بنی‌اسرائیل را نادیده انگاشت تا آیینی نوینی را عرضه دارد. بدعت و نوآوری آیینی او در عمل چالش و تنش را بین بنی‌اسرائیل دامن زد. اما در این جنگ و ستیزهای درون‌قومی پیروان او چاره و گزیری نمی‌دیدند تا موضعی تدافعی اختیار کنند.

به خصوص این‌که دین‌آوران جدید به همراه پیروان موسا ضمن چالش درونی، با اکثریت کافرکیشان و تکثرگرایان جامعه نیز سر سازگاری نداشتند. در واقع عیسا علی‌رغم شیوه و شگرد سازش‌مآبانه‌ی خویش روی‌کرد ستیزه‌جویانه‌ای را پیش می‌برد که خشونت‌های وسیعی را در میان بنی‌اسرائیل برانگیخت. در ضمن آنان می‌باید به همراه این خسونت‌ها کشتارهای بی‌امان امپراتور روم را نیز پاسخ می‌گفتند.

همچنین عیسا به همراه شاگردان بی‌واسطه و باواسطه‌اش که در چنبره‌ی رویارویی و تقابل با امپراتور و کارگزاران حکومتی گرفتار آمده بودند، هیچ سلاحی جز مماشات و مدارا در اختیار نداشتند.

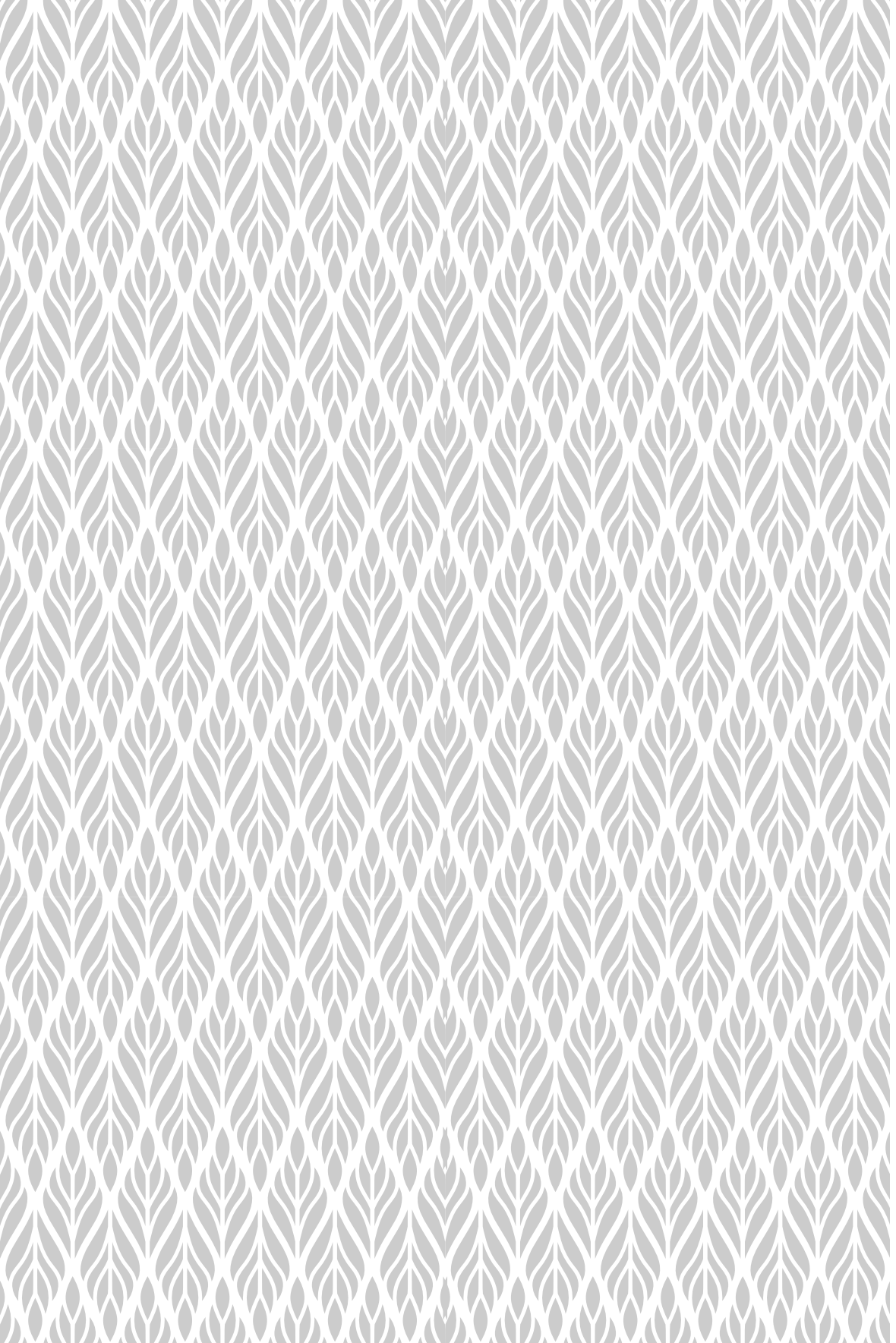
عیسا و شاگردان او به ضرورت‌هایی گردن می‌نهادند تا بر پایه‌ی آن در رفتار اجتماعی خویش الگوهایی از انسان‌دوستی را به یادگار گذارند. آنان می‌پنداشتند که با سودجویی از چنین شگردی می‌توانند کارگزاران حکومتی را از نمایش اقتدار زورمدارانه‌شان بازدارند. اگر امپراتور از بن‌مایه‌ی استوره‌ای "باد"، شگرد اهریمنی و تخریب‌گرایانه‌ی آن را مفید یافته بود، عیسا و شاگردان او گزیری نداشتند که چنین راه‌کاری را ناکارآمد بدانند. اما آنان سویی دیگری از سازوکار ایزدمآبانه‌ی باد را می‌ستودند که زندگی و جاودانگی را نشانه می‌گرفت. جان‌بخشی عیسا هم، گونه‌هایی از "معجزه"ی او را می‌نمایاند که به درستی با کارکرد ایزد باد هم‌خوانی داشت. عیسا که بر جایگاه انسان - خدا نقش‌آفرینی می‌کرد از همان اقتداری سود می‌جست که در اختیار ایزدان نهاده بودند. ولی او با توانمندی خویش فقط کارکرد مثبتی از باد را به منظور بازتولد و نوزایی انسان تعقیب می‌نمود. در نتیجه در انجیل به شکل روشن از خشونت‌هایی که در عهدعتیق به چشم می‌خورد اثر و نشانی نمی‌توان یافت. در تورات نوسازی جهان با تخریب و کشتار سامان می‌پذیرد ولی در انجیل‌های موجود، از کشتار مردم به بهانه‌ی دین‌گردانی نشان روشنی مشاهده نمی‌گردد و به ظاهر انسان‌ها برای پذیرش یک‌سویه آیین‌های یکتامآبه، به چالش کشانده نمی‌شوند. به گونه‌ای که به آشکارا در عهد جدید فضای عمومی تورات تلطیف می‌گردد. چنان‌که نویسندگان انجیل نیز به روشنی با هدف‌گذاری لازم، چنین الگویی را از عیسا برگزیده بودند و بین مردم تبلیغ می‌نمودند.

کرده‌ی نهم

شهر و فاحشه‌گری

الف- اسرائیل فاحشه

ب- بابل مادر بزرگ فاحشه‌ها



الف • اسراییل فاحشه

در کتاب مقدس شهرها به فراخور حال، زنانی تصور می‌شوند که آن‌ها را به گناه آلوده‌اند. با همین فرآیند سرچشمه‌ی اصلی آلودگی شهر را زنانی می‌دانستند که روسپی‌گری را به عنوان حرفه‌ی خود برگزیده بودند. با این دیدگاه پنداره‌ای سامان می‌پذیرفت که روسپیان با کردار و رفتار غیر اخلاقی خود، مردمان شهرها را به فساد می‌کشاندند. بنابراین آلودگی ذاتی زن تصور می‌گردید، چیزی که از او به مرد تسری می‌یافت.

با این روی‌کرد در "کتاب هوشع نبی" خداوند خود را کسی تصور می‌کند که با زنی بدکاره (سرزمین اسراییل) وصلت نماید. در همین راستا او (خداوند) به هوشع توصیه نمود: «مادرت را توبیخ کن، زیرا زن مرد دیگری شده‌است و من دیگر شوهر او نیستم. از او بخواه که از فاحشگی دست بردارد و دیگر خودفروشی نکند، و گرنه او را مثل روزی که از مادر متولد شد عریان خواهم ساخت.»^۱

در این گزاره خداوند خود را دامادی می‌داند که اسراییل زن او و مادر زمینیان به شمار می‌آید. اما منظور خداوند از عریانی اسراییل، تبدیل آن به سرزمینی است که در آن کشت نمی‌شود. ولی مشخص نیست که چرا به جای تبدیل اسراییل به سرزمینی لم یزرع، برای تغییر نابهنجاری‌های آن به هنجارهای مطلوب اجتماعی تلاشی صورت نمی‌گیرد؟! اگر توان این هست که در عرصه‌ای توان‌مندی‌های خداوند

نشانه‌گذاری گردد، چرا باید نگاه مثبت از این نشانه‌ها حذف گردد؟! با پذیرش چنین سازوکاری خداوند در نخستین پیام خویش به "هوشع نبی" دستور داد: «برو و با زنی فاحشه ازدواج کن تا آن زن از مردانی دیگر بچه‌هایی برای تو بزاید. این امر به روشنی نشان خواهد داد که چگونه قوم من بی وفایی کرده‌اند.»^۱

در ازدواج هوشع با زنی فاحشه، ازدواج خداوند با اسرائیل فاحشه تمثیل قرار می‌گیرد تا برای زدودن آنچه الودگی نامیده می‌شود راهی مناسب بیابند! با این شگرد شیوهی جدیدی برای پیش‌گیری از جرم و بزه خلق می‌گردد، که آن هم اشاعه‌ی جرم و بزه‌ای است. چنان‌که به نظر می‌رسد الگوبرداری از آن ناصواب و ناکارآمد باشد.

در گزارش یادشده نوعی احساس حقارت و اختگی به چشم می‌خورد. شاید هوشع به دلیل سرشکستگی از روسپی‌گری زنش به چنین الگویی دست می‌یابد تا وضعیت خویش را بین مردم توجیه نماید. با همین ترفند ازدواج او با "گومر فاحشه" به دلیل گردن‌نهادن به فرمان خداوند مشروعیت می‌پذیرد. زیرا او ازدواج خود با "گومر" را به دستور خداوند می‌داند تا مردم متعرض او نشوند.

هوشع عمل ناصواب خود را با زیرکی و ذکاوت به پای مردم می‌نویسد. به گونه‌ای به راحتی نابه‌هنجاری‌های رفتاری و ضعف‌های شخصیتی خود را به آنان نسبت می‌دهد. آیا او از این فرافکنی و ترفند، نتیجه‌ی لازم خواهد گرفت؟ با همین شگرد فرزندان هوشع نبی از گومر فاحشه نیز مشروع تصور می‌گردند. با این نگاه اسرائیل آرمانی هم در آینده با فرزندان روسپیان سامان خواهد گرفت. در گزارش هوشع نبی حسادت آسمان به زمین با الگوبرداری

منفی نشانه‌گذاری می‌شود. چراکه در حسادت الگویابی مثبت در کار نخواهد بود. زیرا حسود احساس که تری می‌کند و برای جبران این احساس به "تخریب" متوسل می‌گردد. در این شیوه به جای اینکه در جست‌وجوی راه‌کاری مناسب نابه‌هنجاری‌ها و کاستی‌های رفتاری کنار گذاشته شوند، آرزوی تخریب و ویرانی دنیای پیش رو در دل حسود راه می‌یابد.

او می‌خواهد با الگویابی مناسب رفتاری بین دنیای خود و دنیای بالنده‌ی روبه‌رو، هم‌سانی به وجود آورد هم‌چنان که تخریب و ویرانگری او را تسکین می‌دهد. اما چون توانایی تجاوز و چپاول را در خود سراغ ندارد، آرزوی آن را در دل می‌پروراند. تا با چنین شیوه‌ای با معجزه‌ی دستان معجزه‌گری به آرزوی خویش عینیت بخشد؛ آرزویی که وقوع آن محال می‌نماید.

شاید مشارکت در درد از بار روحی آن بکاهد. خداوند و هوشع نبی که سایه‌های همدیگر به شمار می‌آیند، هرکدام منش و شخصیت دیگری را نشانه می‌گیرند و الگو قرار می‌دهند. زیرا آنان درد مشترکی و هم‌سانی را می‌آزمایند. نه فقط خداوند برای سایه‌ی زمینی خویش چنین دردی را آرزو می‌کند، بل که هوشع نبی نیز در دل برای سایه‌ی آسمانی خود چنین آرزویی را در دل می‌پروراند.

از سویی خداوند هوشع را به عملی ترغیب نمود که به ظاهر از آن نفرت داشت. درعین حال از گزارش‌های کتاب مقدس چنین بر می‌آید که ازدواج با فاحشه یا زندگی مشترک و هم‌بستری با آنان عمل ناشایستی شمرده نمی‌شود. با این رویکرد رفتاری را گناه و "ناشایست" می‌شمارند که روسپی بر آن گردن می‌نهد و به آن دل می‌سپارد اما نزدیکی با روسپی در روابط همسری و یا غیرهمسری

ناشایست به شمار نمی‌آید.

میهمانی که زن خود را به منظور تجاوز به بنیامینی‌ها وا گذاشت، یا لوط که دختران خود را برای تجاوز به مهاجمان پیش‌نهاد نمود، و هم‌چنین داستان یهودا و تامار نمونه‌هایی هستند که با همین هدف نشانه‌گذاری گردیده‌اند. در این گزاره‌ها هرچند نزدیکی با زنان شوهردار نکوهش می‌شود، ولی در آمیزش و نزدیکی با زنان روسپی ممانعتی مشاهده نمی‌گردد. در ارتباط با همین جدایی‌گفتار با رفتار، در تورات نیز چنین ترفند و شگردی را به کار می‌گیرند.

چنان‌که آنان هم‌چون اکثر آیین‌های یکتاآبانه پاک‌سازی نژادی را بهانه قرار دادند تا قوم خویش را از تعرض هم‌آمیزی و ازدواج با سایر اقوام باز دارند. هم‌چنین با این راه‌کار بر قداست و پاکی درون‌قومی تأکید ورزیدند تا آلودگی و ناپاکی را به گروه‌های غیرخودی روا دارند. در نتیجه در کتاب مقدس هم به منظور پرهیز از آمیزش و ازدواج با اقوام غیرخودی راه‌بردهایی تدوین گردید و فرمان‌هایی نیز صادر شد.

با همین هدف‌گذاری در مجموعه‌ی کتاب مقدس بخشی را به "عزرا" اختصاص داده‌اند که نوشته‌های آن را به "عزرای کاهن" منتسب می‌دانند. بنا به محتوای کتاب، در زمان اردشیر هخامنشی عزرا با فرمان او به اورشلیم بازگشت تا بنای خانه‌ی خدا را بازسازی نماید. با این تصمیم‌سازی، همه‌ی یهودیان به اورشلیم روی آوردند. سران قوم اسرائیل نزد او آمدند و اظهار نمودند قوم آنان «از اعمال قبیح کنعانی‌ها، حیتی‌ها، فرزی‌ها، یبوسی‌ها، عمونی‌ها، موآبی‌ها، مصری‌ها و اموری‌ها پیروی می‌کنند. مردان یهودی از دختران این قومها برای خود و پسرانشان زن گرفته‌اند. .. در این فساد، سران و بزرگان قوم

پیشقدم بوده‌اند.^۱

بنا به نوشته‌ی تورات، به دلیل اینکه اعمال قبیح تمامی اقوام در یهودیان جمع شده بود، عزرا نیز همه‌ی مردان یهودی را جلوی خانه خدا در اورشلیم جمع نمود و به آنان یادآور شد: «چون با زنان غیریهودی ازدواج کرده‌اید و با این کارتان بر گناهان بنی اسرائیل افزوده‌اید... از این زنان بیگانه جدا شوید.»^۲ در نتیجه به همین منظور راهکاری اجرایی تدوین گردید. در آمارگیری‌ها اسامی خاطیان مشخص شد، که سیاهه‌ی آن را با ذکر طایفه‌شان در کتاب عزرا آورده‌اند. با این راهکار پاک‌سازی نژادی برای چندمین بار آغاز گردید. با این‌همه، انگاره‌ی "پاک‌سازی" به منظور آلودگی‌زدایی از انسان و گستره‌ی زمین برای بنی اسرائیل به یادگار باقی ماند تا برای همیشه به مثابه‌ی راهبردی آرمانی از آن سود جویند.

ب • بابل مادر بزرگ فاحشه‌ها

علی‌رغم گمانه‌زنی‌های فراوان درخصوص قداست زمین، بر پایه‌ی بخشی از کهن‌الگوهای مردم، ایرانیان همچنان به تمامی آن را آلوده پنداشته‌اند چنان‌که پای نهادن بر آن را نیز ناصواب و ناشایست می‌دانستند. داده‌های تاریخی نیز روایی چنین آیینی را بازتاب می‌دهد که «پادشاه ایران در کاخش روی فرش‌هایی راه می‌رفت که دیگری حق نداشت پای بر آن گذارد. بیرون کاخ هرگز پیاده بر زمین دیده نمی‌شد و بر ارابه یا اسب سوار بود.»^۳

۱ - عزرا ۲-۹/۱.

۲ - پیشین: ۱۱-۱۰/۱.

۳ - فریزر، جیمز جرج؛ پیشین، ص ۷۰۲.

نگاره‌هایی که از شاهان ساسانی بر جای مانده حالت‌هایی را در بر می‌گیرد که پادشاهان بر تخت نشسته یا بر اسب خویش سواراند. هم‌چنین با نشانه‌هایی که از تخت گردان خشایارشا ارایه نموده‌اند به واقع این تخت قصری بود که آن را از شهری به شهر دیگر می‌بردند چنان‌که نمونه‌ای از آن را به درستی در فیلم "۳۰۰" به نمایش گذاشته‌اند. ایرانیان نشستن بر تخت را همواره الگویی برای پادشاهی نهاده‌اند. همان‌طور که در نگاره‌های تخت جمشید و سنگ‌نگاره‌های دوره‌ی ساسانی به روشنی چنین نقش‌مایه‌ای را به کار گرفته‌اند. حتا شاهان هخامنشی و ساسانی مسیرهای مابین تخت و اسب خود را نیز بر زمین پای نمی‌گذاشتند. تا آن‌جا که فرش‌هایی به همین منظور فراهم می‌گردید تا بر آن پای گذارند. زیرا پای نهادن بر زمین حقارت‌آمیز می‌نمود و در باور آنان ناپاکی را به همراه داشت. چون آنان می‌خواستند در نمودگاری آسمانی، خود را فراتر از زمین بازسازی نمایند. با این گزاره‌ها پادشاهان انسان - خدایانی بودند که هم‌چون "آسمان" زمین را، راه می‌بردند. در نتیجه به طور طبیعی شاهان با الگویی از ایزدان و خدایان آسمانی بر جایگاهی فراتر از زمین سکنا می‌گزیدند.

هم‌چنین نشانگان تخت پادشاهی پس از پیدایی اسلام در منبر تبلور یافت. اما نشانه‌گذاری منبر برای شنوندن خطابه به مخاطبان برداشت درستی به شمار نمی‌آید، چراکه خطبه‌گزاران و خطیبان همواره چکامه‌ها و خطبه‌های خود را ایستاده عرضه می‌داشتند. می‌توان منبر را وجه تمایزی برای جدانمایی جایگاه روحانی و عامه‌ی مردم دانست تا روحانی جایگاه خود را هم‌چون پدر آسمانی فراتر از ناپاکی و پلشتی زمین بیندارد.

درون‌مایه‌های فراوانی از این رسم آیینی را هم‌چنان می‌توان در

سنت‌های امروزی نیز نشان گرفت و باز جست. کول کردن خواص نمایه‌ای از همین بن‌مایه را عرضه می‌دارد تا هیچ عزیزی به پلشتی و حقارت‌های گسترده بر پهنه‌ی زمین پای نگذارد. در چنین رسمی سخن‌ران و یا عزیز تازه‌وارد را به دوش می‌گیرند و با او راه می‌سپارند. با چنین آیینی همگان پذیرفته‌اند که عروس پس از آرایش با اتومبیل و یا سوار بر اسب به جشن پای گذارد و در محل جشن نیز بر تخت بنشیند. هم‌چنین در مراسم استقبال از سران کشور خارجی امروزه نیز زیر پایشان فرش می‌گسترند که دیگران از آن سود نمی‌جویند. در الگوگزینی از آلوده‌نمایی زمین، مکاشفه‌ی یوحنا، بابل را نمودگار مناسبی می‌داند. اما هرچند کتاب مکاشفه به یوحنا رسول منتسب می‌گردد، ولی با این‌همه متن آن از تازگی بیشتری برخوردار است که آن را از انجیل یوحنا نیز متمایز می‌نماید. تا جایی که در این اثر حتا از مضامین و درون‌مایه‌های نوتری سود می‌جویند که در متن‌های گذشته‌ی عهد جدید به چشم نمی‌آید. به هر حال گرچه مکاشفه را محصول رؤیا دانسته‌اند، باید پذیرفت که مکاشفه خواب و رؤیا نیست. چنان‌که پریشانی و گسیختگی‌های خواب در مکاشفه مشاهده نمی‌گردد بل که انسجام و یک‌پارچگی اثر حکایت از آن دارد که در بیداری و با هنرمندی ویژه‌ای تدوین گردیده باشد. با این همه مکاشفه اثری هزاره‌ای و آخرزمانی است که در آن آینده‌ی جهان را پیش‌بینی می‌کنند و رقم می‌زنند. به واقع باید پذیرفت نویسنده‌ی اثر حالات شخصی و درونی خود را به عیسا نسبت می‌دهد. چنان‌که در این "کتاب" با شگرد و شیوه‌ی ویژه‌ای من شخصی راوی با من جمعی مردم زمانه‌ی او پیوند می‌خورد تا گزاره‌های آن با اقبال عمومی روبه‌رو گردد.

لارنس کوپ (Laurence, Coupe) بر باوری اصرار می‌ورزد که بر پایه‌ی آن «نویسنده‌ی مکاشفات از نام رمزی بابل که پیش از روم سرکوبگر امت خدا بود به این منظور بهره گرفته است.»^۱ تا شکنجه‌های "نرون" و "درمتین" را علیه پیروان عیسا افشا نماید. پیروانی که به تمسخر، مسیحی (مسیا) نام می‌گرفتند.

در مکاشفه نویسنده‌ی کتاب از ظهور "فاحشه‌ای بزرگ" در آخر زمان و پایان جهان خبر می‌دهد که با نقش‌آفرینی جهی در وندیداد و ادبیات زردشتی هم‌سویی و هم‌خوانی می‌یابد. بر بدن این فاحشه شعارهای کفرآمیزی نسبت به خداوند نوشته‌اند. او بر آب‌ها می‌نشیند تا همه‌ی مردمان شهر و حتا پادشاهان را به فساد کشاند. فاحشه‌ی بزرگ بر روی مرکب سرخ‌رنگی سوار است و پوششی سرخ‌رنگ نیز در بر دارد، که با طلا و سنگ‌های قیمتی آن را تزیین نموده‌اند.

در همین راستا فاحشه‌ی رؤیایی یوحنا جام طلایی در دست می‌گیرد که از فساد و زنا پر است. هم‌چنین گفته می‌شود: «بر پیشانی او این اسم رمز نوشته شده بود: بابل بزرگ مادر فاحشه‌ها و فساد دنیا.»^۲ با همین باور هزاره‌ای و آخر زمانی ضمن توصیف تمثیلی بابل به عنوان فاحشه‌ی بزرگ و "ام القرا"ی جهان، فرشته‌ای از آسمان می‌درخشد چنان‌که با نور آن همه‌ی دنیا روشن می‌گردد. او فریاد برمی‌آورد: «بابل بزرگ ویران شد! بابل کمینگاه دیوها و شیاطین و ارواح ناپاک شده است. زیرا تمام قومها از شراب شوم زنای آن، سرمست شده‌اند. پادشاهان دنیا در آن‌جا خوشگذرانی کرده‌اند، و تاجران دنیا از زندگی پرتجمل آن ثروتمند شده‌اند.»^۳

۱ - کوپ، لارنس: اسطوره، مترجم محمد دهقانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، ص ۷۹.

۲ - مکاشفه: ۱۷/۵.

۳ - پیشین: ۱۸/۲-۳.

پس از این واقعه در آسمان شکرگزاری می‌کنند. پادشاهان، تاجران، ثروتمندان نیز برای شهری نابودگشته و دودشده عزا می‌گیرند: «افسوس، افسوس از این شهر بزررگ! از ثروتهای بی‌حد و اندازه‌اش، همه ما ثروتمند شدیم، و حالا در یک لحظه همه چیز دود شد!»^۱ هرچند با رؤیای یوحنا دنیای جدیدی بنا می‌شود که آلودگی و پتیارگی در آن جایی ندارد ولی به طبع این پدیده، آرزو و رؤیایی بیش نیست.

در گزارش مکاشفه، یوحنا ی رسول و یا همان نویسنده‌ی کتاب ضمن پذیرش دیدگاه کلی خداوند نسبت به آفرینش انسان و زن، به شکل ویژه و مستقل راهکار تازه‌ای فراتر از آنچه از قبل به وسیله‌ی خداوند نشان داده شده بود، عرضه می‌دارد. در این راهکار جدید، بابل را به مثابه‌ی مادر شهرهای زمین ویران می‌سازند تا اورشلیم عروس جدید شهرها را از آسمان به زمین آورند؛ داماد این عروس آسمانی نیز کسی غیر از خدای آسمان‌ها نیست.

اگر زمانی هوشع مجبور شد تا زن فاحشه‌ای اختیار نماید تا نمادی برای فاحشگی اسرائیل به حساب آید، اکنون با ارایه‌ی راهکاری جدید از سوی نویسنده‌ی مکاشفه، این عروس را از آسمان به زمین می‌آورند که آن هم در حد خواب و رؤیا باقی می‌ماند. البته او مدعی است که این رؤیا در هزاره‌ای که در راه است، با نابودی کشاندن شیطان جلوه‌گر گردد. نویسنده بابل را بهانه قرار می‌دهد تا باورهای خود را به‌تر و بیش‌تر به مخاطبانش بیاوراند. او سخنی از آلودگی و فاحشگی عروس خداوند (اسرائیل) به میان نمی‌آورد بل که فاحشگی بابل به عنوان مادر فاحشه‌ها و مادر شهرها هدف قرار می‌گیرد، تا

فاحشگی و آلودگی گستره‌ی زمین در نظر آید.

در ضمن اگر اورشلیم از این داستان مستثنا بود لزومی نداشت که خداوند اورشلیم جدیدی از آسمان برای زمینیان فرو فرستد. اگر تا دیروز از آسمان مائده می‌فرستادند تا با خوراندن پاکی به انسان‌ها از او ناپاکی‌ها را بزدايند، یا زمانی فرشتگانی از آسمان به زمین می‌آمدند تا انسان زمینی را از شرارت نجات بخشند، اینک آنان در مکاشفه به این نتیجه دست می‌یابند که تمامی این شیوه‌ها دیگر کارایی خویش را در عمل از دست داده‌اند.

آنان اکنون شهر را از آسمان به زمین می‌آورند تا شاید پلیدی زمین در این شهر آسمانی کارگر نباشد. با این دیدگاه جدید تمثیل زیرکانه‌ای نیز به کار گرفته می‌شود. در این تمثیل بابل مادر شهرهای دنیا به عنوان شهری غیریهودی مورد حسادت نویسنده و خواب‌گزار قرار می‌گیرد تا با نابودی آن، اورشلیم به عنوان مادر شهرهای دنیا هدف‌گذاری شود. او می‌خواهد اورشلیم را جای بابل بنشاند، که هم‌چنان خواب و رؤیایی بیش نخواهد بود.

به درستی بابلی که در طلا، ثروت، آرامش و علم آرمیده بود، بخل و حسادت بینندگان خود را بر می‌انگیخت. چنان‌که در دیدگاه بنی اسرائیل علم و دانش بابلیان جادو نام می‌گرفت و طلا و ثروت آنان، زراندوزی و راه‌زنی خوانده می‌شد؛ گرچه در این گونه فرافکنی‌ها که در پوشش اخلاق اسرائیلی صورت می‌پذیرفت، سودی عایدشان نمی‌گردید.

یوحنا خواب ویرانی بابل را می‌دید تا اورشلیم از میان این ویرانه‌ها سر بر آورد. البته با این تصور که به همراه فساد و پلشتی بابل، کالبد و درون انسان را نیز آلوده‌اند. به روشنی او این آلودگی را نتیجه‌ی طبیعی حضور زنان بر پهنه‌ی زمین و زن‌آمیزی مردان می‌پندارد. چنان‌که با

همین پنداره فرشتگان، شهری را از آسمان فرود می‌آورند که پلیدی و پلشتی به آن راهی ندارد. همین شهر قرار است الگویی برای تمامی شهرهای دنیا قرار گیرد. بنا بر این اورشلیم به مثابه‌ی مدینه فاضله‌ی خداوند، الگو و نمونه‌ای معرفی گردید تا شهرهای آینده نیز رهروان و پیروانی از همین مادر شهر به شمار آیند.

همچنین نویسنده‌ی مکاشفه به ذات و سازه‌ی انسان‌ها باور ندارد. چون او با نگاه منفی خویش در اعمال و رفتار انسان‌ها فقط چیزی جز آلودگی و پتیارگی را نمی‌یابد. به نظر او نجات و رستگاری انسان‌ها در آسمان جای دارد. بنا بر این وصول به فضیلت و رستگاری هم بدون فعل و عمل انسان‌ها به دست می‌آید. چراکه با این نگاه بنا به آزمون‌های به عمل آمده، دخالت انسان در سازه‌ی هستی پتیارگی و پلشتی را، به همراه خواهد داشت.

زمانی سنت بر این بود که خداوند عروس خویش را از زمینیان برمی‌گزید، که در مورد مریم چنین اتفاقی سامان گرفت؛ همان چیزی که اهورامزدا ی زردشت نیز زمانی آن را با سپندارمذ آزموده بود. ولی اکنون عروس خداوند را که مادر زمین هم خواهد بود، از آسمان به زمین می‌آوردند. آیا آلوده‌زایی مردمان زمینی به این شهر نوظهور راه نخواهد برد؟

یوحنا در دوره‌ی خویش باوری را راه می‌برد که پیروان این باور متأثر از دجالی‌گری "ترون" رستگاری انسان را دست نیافتنی می‌پنداشتند. بر این اساس آنان اندیشه‌ای را تبلیغ می‌نمودند که بر پایه‌ی آن آسمان زمین و زمینیان وامی‌گذاشت تا سازه‌ای آسمانی بر دل زمین بنا نهد. در نتیجه یوحنا با دل بریدن از توانمندی انسان، سازوکاری ارایه نمود تا انسان زمینی در "انتظار" خویش برای رستگاری چشم به سوی

آسمان داشته باشد. اما او امیدوار بود که انسان به منظور رستگاری و "نجات" خویش به چنین راهکاری گردن گذارد.

با این رویکرد در پیام‌های آسمانی انسان و سازه‌های زمینی نفی می‌گردند. تا جایی که سازه‌هایی را به انسان ارزانی می‌دارند که با جغرافیای فرهنگی او هم‌سویی و هم‌سانی ندارد. با چنین فرآیندی آسمان نمی‌تواند بپذیرد که خواهش‌های آدمی ذاتی اوست و زدودن آن از سرشت انسان ناممکن می‌نماید.

در ضمن تناقض‌های موجود در پنداره‌های یوحنا انسان را با خداوند به چالش می‌کشد. زیرا دو دنیای یادشده باهم هم‌خوانی ندارند. چون خداوند می‌خواهد انسان به او تمکین کند ولی انسان بنا به سازه‌ی خواهش‌بارگی خویش نمی‌تواند بر خواست خداوند گردن گذارد. دو گانگی و رویارویی بین انسان و خداوند، ما را به این نتیجه می‌رساند که علی‌رغم نیکویی و خیر محض باری تعالی، شر و همه‌ی بدی‌ها را در درون انسان سرشته‌اند. بررسی چنین پندارهای "یونگ" را به این نتیجه سوق می‌دهد که: «تضاد در نفس الوهیت وجود دارد.»^۱ او در ریشه‌یابی این تضاد به روشنی به فرآیندی راه می‌برد که: «قراردادن خدا و انسان در دو قطب مخالف که از خصوصیات مسیحیت است بی‌شک میراثی است از عهد عتیق.»^۲

به هر حال بنا به آموزه‌های مکاشفه‌ای اورشلیم هم‌چون "ایران ویج" مرکز عالم قرار خواهد گرفت و تمامی شهرها را در سلطه‌ی خویش خواهد داشت. شهرهایی که از مدینه فاضله‌ی مکاشفه‌الگو برداری شده‌اند تا شهرهای جاودانگی را به نمایش بگذارند: «دروازه‌های شهر هرگز بسته نمی‌شود، چون در آنجا روز است و هرگز شبی وجود

۱ - یونگ، کارل گوستاو: پاسخ به ایوب، ترجمه قواد روحانی، تهران، جامی، چاپ سوم، ص ۲۰۱.

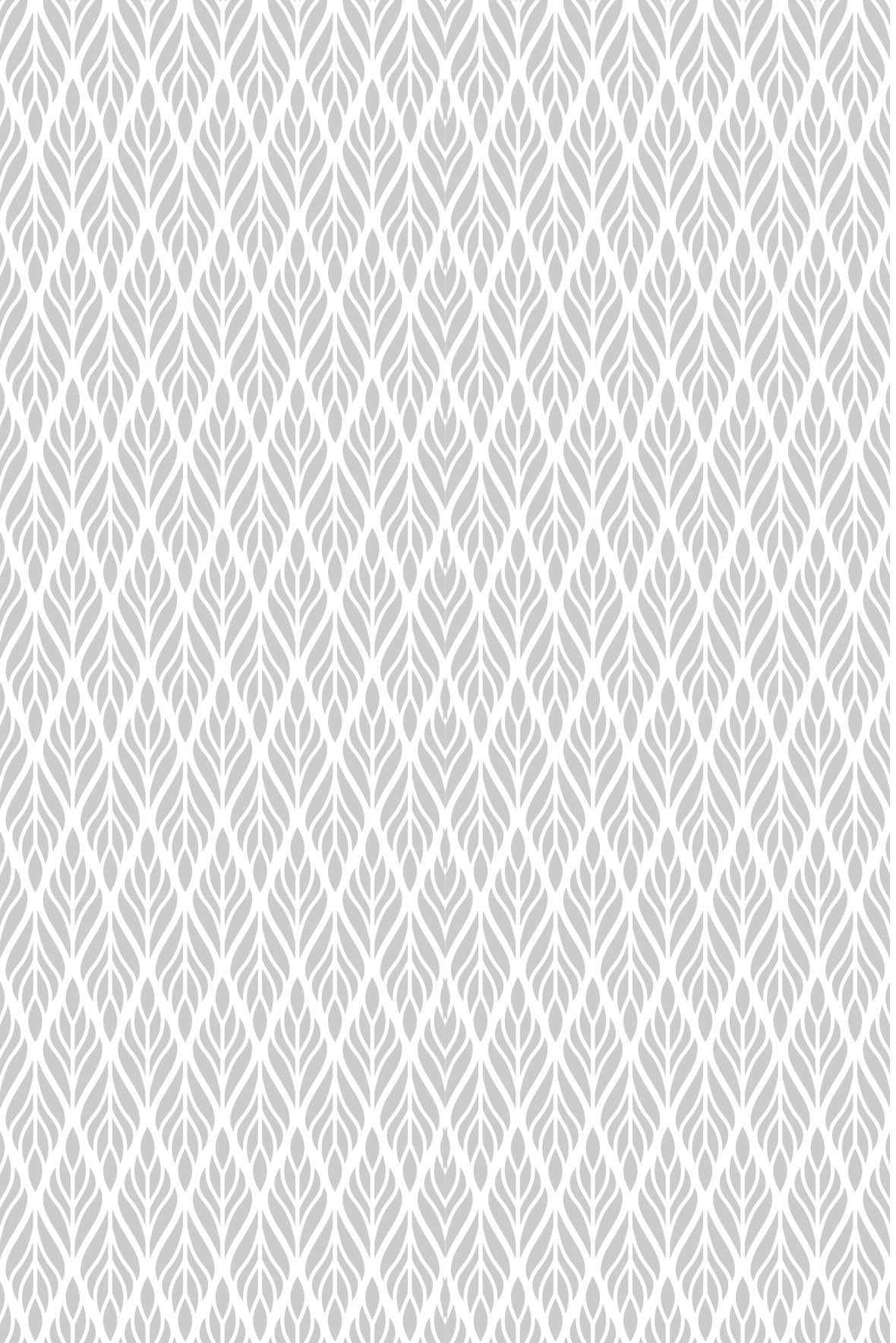
۲ - پیشین.

ندارد.»^۱ یوحنا "دیده" های خود را این گونه گزارش می‌کند: «آنگاه رودخانه آب زندگانی را به من نشان داد که مثل بلور، صاف و زلال بود. رودخانه از تخت خداوند "بره" جاری بود.»^۲

با همین اوصاف بهشت خداوند نیز در همین دنیا به ظهور خواهد رسید و پنداره‌ی دوجهرانی با این شگرد رمزگشایی خواهد گردید. مثل این‌که یوحنا نیز زیرکانه پنداره‌ی دوجهرانی از هستی را با این نگاه و نگره مردود اعلام می‌کند. او می‌خواهد بهشت و جاودانگی را با دستان خداوند و فرشتگانش در همین دنیای یک‌جهرانی بنا نهد؛ به وجهی که مرکز آن اورشلیم قرار گیرد. لابد وارثان قدیمی اورشلیم هم باید به این اندیشه‌ی یوحنا بیاورند. اما ناگفته نماند چنین آرمانی را از پیش در اوستا و ادبیات زردشتی به نمایش گذاشته‌اند. در آنجا ایران‌ویج نقش مرکز عالم و همین مادر شهر را به عهده می‌گیرد و رودها و کوه‌های تمامی جهان از همین شهر گستره‌ی زمین را در بر می‌گیرد. با این همه امروزه چنین پنداره‌هایی که شهری را بر اساس باورهای قومی و آیینی مرکز جهان بیندارند، خطر آفرین و آشوب‌زا خواهد بود.

۱ - مکاشفه: پیشین، ۲۱/۲۵.

۲ - پیشین: ۲۲/۱.



• هامش و حاشیه

الف- در این گزارش به تاریخ‌گذاری سنتی اعتنایی صورت نمی‌پذیرد چراکه بر پایه‌ی سنت‌های پیش رو آنان تاریخ‌گذاری را همانند تفسیرگذاری به اخلاقیات کشانده‌اند. اما تاریخ چه دروغ و یا راست، بخشی از حافظه‌ی مردم را در بر می‌گیرد که می‌توان به سهم خویش از "نمونه"های آن برای پژوهش‌های اجتماعی سود جست، مشروط بر آن‌که نمونه‌های یادشده با هدف‌گذاری لازم ارزش‌یابی گردند و با تکیه به شیوه‌های تجربی مورد بهره‌برداری قرار گیرند. بنابراین در دروغ نیز می‌توان به درستی رویه‌هایی از راستی را بازیافت.

ب- جلال‌الدین محمد می‌سراید:

کس نداند روسپی‌زن کیست آن

آن که داند نیستش بر خود گمان- (مثنوی ۵/۲۶۶۱).

جلال‌الدین به درستی به چنین برآیندی دست می‌یابد زیرا در دوره‌ی خویش با گروه‌های بی‌شماری از زنان بی‌شوی روبه‌رو گردید که شوهرانشان را در جنگ‌های صلیبی از دست داده بودند. حتا گروه‌هایی از همین زنان به قصد پناهجویی، گذران زندگی و امرار معاش در خانقاه‌های جلال‌الدین محمد می‌زیستند. بلخی بر پایه‌ی سودجویی از این آزمون، هم‌چون عیسا نمودگار نیکویی از روسپی به دست می‌دهد. زیرا می‌پذیرد که نام-واژه‌ی روسپی در شناسه‌ای که جامع و مانع باشد، نمی‌گنجد. با این‌همه او به مانند عیسا زیرکانه و

رندانه از روسپیان زمانه‌ی خویش جانب‌داری می‌نماید.

ج- بنا به سنت‌ها و تابوهای اجتماعی، اکثر پژوهندگان ما به قصد عافیت‌جویی و "تیک‌انجامی" هم‌چنان از ورود به حیطه‌های دینی-آیینی پرهیز می‌نمایند. در ضمن بخش دیگری از همین پژوهندگان روی‌کردهای فرا-مرزی را وجاهتی برای جستارهای پژوهشی خویش می‌یابند. اما با این‌همه، داده‌های نوشتاری در باره‌ی پیشینه‌ی مردمان ما می‌تواند به ما یاری رساند تا همه‌ی یادمانده‌ها، در آوندهای جدید و امروزی سرریز نماید. در همین راستا سنگ‌نگاره‌ها و سنگ‌نبشته‌ها، رسم-آیین‌ها و هنجارهای نانوشته‌ی مردم و هم‌چنین یادگارهای برآمده از دل خاک که در "موزه"ها جای گرفته‌اند، به وجه به‌تری یاری‌گر ما خواهند بود.

د- بنا به تأویل امروزی، نگاه استوره‌ای به کیش-آیین‌ها را می‌توان هم‌چنان گسترش داد و پی گرفت. کیش‌های ایرانی چه پیش از پیدایی اسلام و یا پس از آن درون‌مایه‌های روشنی را برای ما فراهم دیده‌اند که می‌توان از همه‌ی آن‌ها بهره جست. در همین راستا جداسری دین‌پژوهی از دین‌ستیزی و یا دین‌گزاری، راه‌کار و راه‌برد مناسبی خواهد بود تا تسهیل‌گری لازم برای دستیابی به گزاره‌ها و یافته‌های نو فراهم گردد.

ه- در بازخوانی جستار پیش رو، کاستی‌ها و کمی‌های فراوانی دیده می‌شود که نمی‌توان به آسانی همه‌ی این ضعف‌ها را نادیده انگاشت. کسانی که بضاعت لازم را در اختیار دارند می‌توانند با جسارت علمی چنین راهی را پی گیرند. در ضمن بدون این‌که با خودانگاری و یا خودشیفتگی هدفی برای آموزش در کار باشد، به منظور تضارب آرا و اندیشه در گستره‌های فرهنگی، سودجویی از آموزه‌های همگان

پذیرفتنی خواهد بود.

و- به روشنی بین روسپی‌گری آیینی و مقدس با آیین‌های روسپی‌گری تفاوت آشکاری مشاهده می‌گردد. هم‌چنان که قداست روسپی‌گری با هدف‌گذاری لازم صورت می‌پذیرد. در روسپی‌گری مقدس روسپی قداست می‌یابد زیرا به قصد نیازجویی، حاجت‌یابی و یا بلاگردانی به چنین راه‌کاری دل می‌بندند؛ هرچند دغل‌بازی و فریب‌کاری کاهنان و خادمان "اماکن متبرکه" نیز رویه‌ی دیگری از آن را به نمایش می‌گذارد. با این‌همه بسیاری از آیین‌های روسپی‌گری از روی‌کرد دوگانه‌ای نشان می‌گیرند که بنا به خط فاصل‌های پیش‌نهادی تفکیک و جدانمایی هرکدام از آن‌ها به آسانی انجام می‌پذیرد.

ز- در جستار حاضر با تورق در بخش‌هایی از کتاب‌های مقدس نمایه‌هایی عرضه گردید که به نظر نمی‌رسد به ذایقه‌ی آنانی که به واگویه‌های رسمی و سنتی دل سپرده‌اند، خوش آیند باشد. ضمن پوزش از همه‌ی آنان آرزو داریم به راه‌کاری دل‌سپاریم که زمینه‌ای وافی و لازم برای آزاداندیشی فراهم بیند. گزیر و گریزی دیده نمی‌شود جز آن‌که به جای آشوب‌زایی، با سعه‌ی صدر و گشاده‌رویی به کلام و گویه‌های هم، راه بریم و آن را با آرامش به همدیگر بشنوانیم.

ح- این نوشته چه بسا بنا ضرورت، به همراه سنجه‌های تاریخی از فضای دین‌شناسی تطبیقی، روان‌شناسی تحلیلی، استوره‌شناسی و مردم‌شناسی نیز بهره می‌گیرد تا حسب موضوع روی‌کردهای متفاوتی از پدیده‌ای واحد را بنمایاند. در نتیجه هم‌چنان می‌توان از همه‌ی این پدیده‌ها کارکرد دیگری را هم انتظار داشت تا از آن‌ها تاویل لازم به عمل آید.

ط- در این نوشتار با سودجویی از ترجمه‌ی متن‌ها، هم‌چنان بر کاستی‌های پیش رو اضافه می‌شود. تا جایی که برخی از گزارش‌گران

یا مترجمان با بهره‌گیری از خاستگاه اخلاقی به آشکارا ترجمه‌ی متن را وانهاده‌اند. متأسفانه در ترجمه‌های مورد نظر ضمن هم‌آمیزی اخلاق با گزارش، ترجمه را از راستا و روشنای متن رها نموده‌اند. چنان‌که در متن‌های پهلوی علی‌رغم این‌که برای گونه‌های متفاوت هم‌جنس‌گرایی واژه‌ی ویژه‌ی اختصاص می‌یابد ولی گزارش‌گران (مترجمان) بنا به تابوهای اخلاقی، دینی و یا ملی از جانمایی درست واژه‌ها پرهیز نموده‌اند. هم‌چنان‌که زنده‌یاد مهرداد بهار یادآور می‌شود: «ادب را، در این چند جمله، روانی و روشنی ترجمه به فراموشی سپرده شد.» (بندهش ص ۱۹۵). آیا با حذف نام- واژه‌های هم‌جنس‌بازی و هم‌جنس‌گرایی می‌توان هنجارهای قومی و یا اصالت تاریخی این گزارش‌ها را پوشاند؟

ی- در جستار حاضر از عزیزان گرانمایه‌ای به نقد یاد می‌گردد که از پیش‌گامان فرهنگی ما بوده‌اند و چه بسا دیگر در بین ما نیستند. با این همه نقد نوشته‌ی آنان از نفی جایگاه علمی‌شان مایه نمی‌گیرد. اما ضمن ارج‌گذاری همه‌ی این گرانمایگان ضرورت می‌یابد تا به منظور پویایی دانش و باور همگانی هم‌چنان در واریسی پدیده‌های اجتماعی، روی‌کردهای واپس‌گرایانه در کنار نگاه و اندیشه‌ی سنت‌باورانه به نقد گرفته شوند.

مهرماه نود و پنج



- × - آریایی‌ها: ویرگوردون چایلد Vere Gordon, Childe ۱۸۹۲-
 ۱۹۵۷م. ترجمه‌ی محمدتقی فرامرزی، تهران، نگاه، چاپ دوم (۱۳۸۷).
 × - ادیان شرقی در کافرکیشی رومی: فرانس والری کومون، ترجمه‌ی
 تیمور قادری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳.
 × - ارداویراف‌نامه (ارداویرازنامه): متن پهلوی، حرف نویسی، آوانویسی،
 ترجمه‌ی متن پهلوی، واژه‌نامه فیلیپ ژینو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار،
 تهران، معین؛ انجمن ایرانشناسی فرانسه، چاپ سوم.
 × - ارغنون فصلنامه‌ی فلسفی، ادبی، فرهنگی: مدیرمسئول احمد
 مسجدجامعی، شماره ۲۶ و ۲۷، ۱۳۸۴.
 × - اساطیر یونان: فلیکس ژیران (Felix Guirand)، ترجمه‌ی ابوالقاسم
 اسماعیل‌پور، تهران، کاروان، چاپ پنجم.
 × - اسطوره: لارنس کوب (Laurence Coupe) ۱۹۵۰-، مترجم
 محمد دهقانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
 × - اسطوره بازگشت جاودانه: میرچا الیاده (۱۹۰۷-۱۹۸۶م.)، ترجمه
 بهمن سرکاراتی، تهران، طهوری، چاپ دوم.
 × - ایران در زمان ساسانیان: آرتورامانوئل کریستن‌سن، ترجمه رشید
 یاسمی، تهران، صدای معاصر، ۱۳۷۸.
 × - اوستا کهن‌ترین سرودهای ایرانیان: گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه،
 تهران، مروارید، چاپ سیزدهم.
 × - ایران‌ویج: بهرام فره‌وشی، دانشگاه تهران، چاپ هفتم.
 × - بامداد اسلام: عبدالحسین زرین‌کوب، تهران، امیرکبیر، چاپ دوازدهم.
 × - بندهش: فرنبداد دادگی، گزارنده مهرداد بهار، تهران، توس، چاپ سوم.

- ×- بندهش هندی متنی به زبان پارسی میانه (پهلوی ساسانی): فردیناند یوستی، تصحیح و ترجمه‌ی رقیه بهزادی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- ×- بهاء ولد، زندگی و عرفان او: تألیف فریتس مایر Fritz Meier (۱۹۱۲-۱۹۹۸ م.)، ترجمه‌ی مریم مشرف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
- ×- پاسخ به ایوب: کارل گوستاو یونگ، ترجمه‌ی فؤاد روحانی، تهران، جامی، چاپ سوم.
- ×- تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان (جلد سوم- قسمت اول): جی.آ. بویل؛ پژوهش دانشگاه کیمبریج، ترجمه‌ی حسن انوشه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.
- ×- تاریخ بیهقی: ابوالفضل محمد بیهقی، بکوشش خلیل خطیب‌رهبر، تهران، سعدی، ۱۳۶۸.
- ×- تاریخ هروودوت: ترجمه به انگلیسی جرج راولین سن، تلخیص و تنظیم ا.ج. اوانس، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.
- ×- تاریخ‌نامه‌ی طبری منسوب به بلعمی (محمد بن محمد بلعمی): به تصحیح محمد روشن، تهران، سروش، چاپ سوم.
- ×- تجربه‌ی مدرنیته: مارشال برمن ۱۹۴۰-، مترجم مراد فرهادپور، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- ×- ترتیب المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم: وضعه محمدجواد عبدالباقی، رتبه محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۸۱.
- ×- تمدن و ناخشنودیهای آن: زیگموند فروید، ترجمه‌ی خسرو همایون‌پور، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴.
- ×- تندیس‌گری و شمایل‌نگاری در ایران پیش از اسلام: نوشته‌ی اورلی

- دیمز (Aurelie Daems)، ترجمه‌ی علی‌اکبر وحدتی، تهران، ماهی، ۱۳۸۶.
- x- خلاصه‌ی تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید (کشف الاسرار): تألیف احمد میبیدی، تهران، اقبال، چاپ دهم.
- x- خمسة نظامی براساس چاپ مسکو - باکو: نظام‌الدین‌الیاس نظامی‌گنجوی، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
- x- در تاریکی هزاره‌ها: ایرج اسکندری (۱۲۸۷-۱۳۶۴)، به کوشش علی دهباشی، تهران، قطره، چاپ دوم.
- x- دین‌های ایران: گئو ویدن‌گرن Geo Widen gern، ترجمه‌ی منوچهر فرهنگ، تهران، آگاهان ایده، ۱۳۷۷.
- x- دین ایرانی بر پایه‌ی متنهای کهن یونانی: امیل بنونیست، ترجمه‌ی بهمن سرکاراتی، دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰.
- x- دیوان حافظ: شمس‌الدین حافظ شیرازی، به اهتمام ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران، شهاب ثاقب، ۱۳۸۲.
- x- زمینه‌ی اجتماعی شعر فارسی: محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران، نشر اختران؛ نشر زمانه، ۱۳۸۶.
- x- زند و هومن یسن و کارنامه اردشیر بابکان: صادق هدایت، تهران، آزاد مهر، ۱۳۸۴.
- x- سایه‌های شکار شده گزیده‌ی مقالات فارسی: بهمن سرکاراتی، تهران، قطره، ۱۳۷۸.
- x- ستاره‌ ناهید یا داستان خرداد و امرداد: محمد معین، با عکسهای یارتا یاران، تهران، معین، ۱۳۸۵.
- x- سلامان و ابسال: نورالدین عبدالرحمان جامی، با شرح و سنجش آن با روایتهای پورسینا و حنین بن اسحاق و مقولاتی در تمثیل‌شناسی تألیف محمد روشن، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲.

- ×- شاخه‌ی زرین؛ پژوهشی در جادو و دین: نوشته‌ی جیمز جرج فریزر ۱۸۵۴-۱۹۴۱م. (Games George, Frazer)، ترجمه‌ی کاظم فیروز مند، تهران، آگاه، چاپ ششم.
- ×- شاهنامه: ابوالقاسم فردوسی، به تصحیح زول مول، تهران، جیبی، چاپ سوم.
- ×- شوخی: میلان کوندرا Milan Kundera، ترجمه حشمت‌الله کامرانی، تهران، تنویر، چاپ چهارم.
- ×- طلوع و غروب زردشتی‌گری: آر.سی. زرنر ۱۹۱۳-۱۹۷۴م. (Robert Charles, Zaehner)، ترجمه‌ی تیمور قادری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴.
- ×- غریزه جنسی و سرکوب آن در جوامع نخستین: برانیسلاو مالینفسکی (۱۸۸۴-۱۹۴۲م.)، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران، ثالث، ۱۳۸۴.
- ×- فاوست (Faust): یوهان ولفگانگ گوته، ترجمه‌ی م.ا. به‌آذین، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۶.
- ×- فرهنگ فارسی: محمد معین، تهران، امیرکبیر، چاپ هفتم.
- ×- فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب: جیمز هال (James, Hall)، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، تهران، فرهنگ معاصر، چاپ دوم.
- ×- قرآن: تفسیر و ترجمه‌های احمد مبینی، بهاء‌الدین خرمشاهی، حسین و مهدی الهی‌قمشه‌ای.
- ×- کتاب‌التفهیم لاوائل الصناعةالتنجیم: تألیف ابوریحان محمد بیرونی خوارزمی، با تجدید نظر و تعلیقات و مقدمه‌ی تازه بخامه‌ی جلال‌الدین همائی، تهران، انجمن آثار ملی، چاپ دوم.
- ×- کتاب مقدس: [بی‌نا]، [بی‌تا].
- ×- کلیات سعدی: مصلح‌الدین سعدی شیرازی (?-۶۹۱ ق.)، با استفاده از نسخه‌ی تصحیح شده محمدعلی فروغی مقدمه از عباس اقبال، تهران، اقبال،

چاپ هفتم.

× - گزیده غزلیات شمس: جلال‌الدین محمد بلخی، به کوشش محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران، جیبی، چاپ نوزدهم.

× - متن کامل بوف کور و زنده بگور: صادق هدایت ۱۲۸۱-۱۳۳۰، سوئد، نشر باران، ۱۹۹۴.

× - مثنوی معنوی: جلال‌الدین محمد بلخی ۶۰۴-۶۷۲ق، بسعی و اهتمام رینولدالین نیکلسون، تهران، امیرکبیر، چاپ شانزدهم.

× - مقدمه‌ی ابن خلدون (العبر): عبدالرحمن ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.

× - منشأ خانواده؛ مالکیت خصوصی و دولت: فردریک انگلس، ترجمه مسعود احمدزاده

× - موسا و یکتاپرستی: زیگموند فروید Sigmund, Freud (۱۸۵۶-۱۹۳۹م)، ترجمه‌ی هورا رهبری، تهران، فرهنگ صبا، ۱۳۸۶.

× - مینوی خرد: ترجمه‌ی احمد تفضلی، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، توس، چاپ چهارم.

× - وزیدگی‌های زادسپرم: نگارش فارسی، آوانویسی، یادداشتها، واژه‌نامه، تصحیح متن از محمدتقی راشد محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.

از س. سیفی منتشر شده است:

بنمایه‌های هزاره‌ای، انتشارات پویا، آلمان ۲۰۱۵

دوران ناصری در بازخوانی خاطرات اعتمادالسلطنه، چاپخانه مرتضوی،

کلن ۲۰۱۷



MEHRI PUBLICATION

Research - 10

**Prostitution rituals and
ritual prostitution**

By: S.SAYFI

ISBN:978-1-64008-320-2

Printed in United Kingdom, 2018

| Page Layout: Reza Zavvari |

| Cover Designer: Reza Zavvari |

Copyright © S.Sayfi, 2018

© 2018 by Mehri Publication Ltd. Registered
number: 10972087 \ England.

All rights reserved.

No part of this book may be reproduced or
transmitted in any form or by any means,
electronic or mechanical, including
photography and recording, or
in any information storage or
retrieval system without the
prior written permission of
Mehri Publication.



www.mehripublication.com

info@mehripublication.com

**Prostitution
rituals
and
ritual prostitution**



By: S.SAYFI



www.mehripublishation.com





**Prostitution rituals
and
ritual prostitution**

S.SAYFI



کتابخانه ملی ایران



www.netrpublication.com