عقل سیاسی ایرانی و هویت خواهی کردها



دکتر ذکریا(هیرش) قادری

عقل سیاسی ایرانی

و

هویت خواهی کُردها

عقل سیاسی ایرانی و هویت خواهی کُردها

(جلد ۱)

نویسنده:

دکتر ذکریا (هێرش) قادری

۲۷۱۶کُردی/۲۰۱۶میلادی

ویرایش نهایی: افشین (دیاکۆ) محمدی - آگوست ۲۰۱۸

WWW.TELEGRAM.ME/HQADERI

عقل سیاسی ایرانی و هویت خواهی کُردها

نویسنده: ذکریا (هێرش) قادری

ویراستار: فرزاد صیفی کاران

طراح جلد: مختار هوشمند

نوبت و سال چاپ: سوم ۲۰۱۸

ناشر: انتشارات ارزان – سوئد

ویرایش نهایی: مرداد ۱۳۹۷

تمامی حقوق مادی و معنوی این اثر، متعلق به نویسنده می باشد.

Iranian Political Rationality
and the Kurds' Quest for Identity

By: Zakarya (Hersh) Qaderi

Editor: Farzad Seifi.karan

Arzan Publication - Sweden

ISBN

Cover design: Mokhtar Hooshmand

third edition, 2018

Final edit: Aug 2018

فهرست مطالب

مقدمه ۱۴

بخش اول: مبانی نظری و تاریخی

فصل اول: عقل و سیاست

مقدمه ۳۰

سیاست عقلانی ۳۳

عقل سیاسی ۳۵

-پیشاعقلانیت ۵۱

فصل دوم: از گوتیان تا خرمدینان

مقدمه ۵۹

سختی های نوشتن تاریخ کُرد ۵۹

مادها بومی یا آریایی؟ ۶۲

از گوتی تا مَدی ۶۵

از مَدی تا کُردی ۶۶

از گوتی، کاردوخوی به کُردی ۶۸

کُرد بودن گئوماتا و فره ورتیش ۶۹

کُرد بودن مزدک و مزدکیان ۷۳

مادِ کوچک کُردی یا آذربایجان تُرکی؟ ۷۶

مادِ کوچک کُردی ۸۲

کُرد بودن روادیان ۸۷

کُرد بودن شدادیان ۹۲

اسم عام کُردستان ۹۴

ابومسلم و خرمدینان ۹۵

کُرد بودن ابومسلم ۹۵

کُرد بودن بابک و خرمدینان ۹۶

جغرافیای انسانی خرمدینان ۹۷

نژاد و ملیت خرمدینان ۹۹

بخش دوم: تکوین، تثبیت و تدوین عقل سیاسی ایران، در تقابل با کُرد

فصل سوم: تکوین عقل سیاسی ایرانی در مقابل هویت خواهی مادی

مقدمه ۱۰۲

۱-پارس، ماد: تعامل یا تقابل ۱۰۳

-تاریخ ماد ۱۰۳

-طلوع هخامنشیان پارسی و غروب مادهای کُردی ۱۰۳

-کوروش از افسانه تا واقعیت ۱۰۴

-انتقال صلح آمیز قدرت یا تسخیر و تاراج ماد؟ ۱۱۱

-سلطه ی مشترک ماد و پارس یا سلطه ی پارس بر ماد؟ ۱۱۳

-نفی خویشاوندی ماد و پارس ۱۱۴

-نفی مادی بودن کوروش ۱۱۶

۲-نظم اجتماعی ایران در تقابل با نظم اجتماعی کُرد ۱۱۸

-گوتیان و مانناییی ها ۱۱۸

-نظم اجتماعی مادها ۱۲۰

-نظم اجتماعی هخامنشیان /پارس ها ۱۲۴

۳-دولت مادی در مقابل دولت ایرانی: قرارداد در مقابل حق الهی /شاهی ۱۲۷

-دولت مادی ۱۲۷

-دولت ایرانی ۱۳۱

-سلطنت ایرانی،تداوم الگوی بین النهرینی، نه ماد ۱۳۵

۴-دین ایرانی در مقابل آیین مادی: طلوع زرشت، غروب میترا ۱۳۸

آیین مادی: میترا (مهر) ۱۳۸

-مادی بودن میترا ۱۳۸

-میترا: قرارداد یا خورشید ۱۴۲

-میترا: ایزد خورشید/آسمان یا ایزد تاریکی/هادس؟ ۱۵۰

-میترا: گاو و عقاب یا، مار، عقرب، شیر؟ ۱۵۶

-میترا: آیینی معنوی/الهی یا زمینی/جسمانی؟ ۱۶۱

-میترا: بغ یا باغ، پردیس یا فردوس؟ ۱۶۴

-میترا/مهر: پاییز یا بهار، نوروز یا مهرگان؟ ۱۶۷

-دین و آیین ایرانی: زرتشت ۱۷۲

-زمان زرتشت ۱۷۲

-فلسفه ی ظهور زرتشت و اهریمن کردن میترا ۱۷۳

-دئوهای مَزِن (دیوهای مازندران) و مادها ۱۷۶

-دیوهای وندیداد و مادها ۱۷۹

-دوگانه باوری زرتشت در برابر ماد ۱۸۲

-زرتشت، دینی طبقاتی و سیاسی ۱۸۸

-زرتشتی بودن هخامنشیان در تقابل با میترای مادی ۱۹۱

-زرتشتی/ایرانی کردن میترا ۱۹۶

-تغییر درون متنی میترا و برساختن میترای زرتشتی (الگویی از برساختن کُرد ایرانی) ۱۹۷

۵-سمبل ها و نمادهای ایرانی در مقابل سمبل ها و نمادهای مادی ۲۰۲

سمبل های ماد/کُرد: شیر و مار ۲۰۲

-شیر ۲۰۲

-مار ۲۰۳

-آثار باستانی و سمبل های هخامنشی/پارسی ۲۰۳

-پاسارگاد و کتیبه ی بیستون ۲۰۳

-زبان فارسی ۲۰۴

-گاو ۲۰۵

-عقاب ۲۰۶

مادها در اساطیر ایرانی: اهریمن، آژیدهاک، تورانیان ۲۰۷

-فلسفه ی آفرینش: اهورامزدا، اهریمن ۲۰۷

مرد و زن ۲۰۹

-جمشید، ضحاک، فریدون ۲۱۱

جمشید و گناه او ۲۱۱

-ضحاک/آژیدهاک ۲۱۷

-مادی بودن ضحاک و کوروش بودن فریدون ۲۱۷

-ضحاک، فراسوی خیر و شرّ ایرانی، و کاوه/هارپاگ ۲۱۸

-افراسیاب و تورانیان ۲۳۵

-شرقی شدن تورانیان در اساطیر ۲۳۵

کیخسرو/کوروش، توران/مادها ۲۳۷

فصل چهارم: تثبیت عقل سیاسی ایران در مقابل عصیان هویت مادی (داریوش و گئوماتا)

مقدمه: ۲۴۲

-گئوماتا کیست؟ ۲۴۳

ماهیت شورش گئوماتا ۲۴۶

۱-مادی گرایی گئوماتا و پارسی گرایی داریوش هخامنشی ۲۴۸

-مادی گرایی گئوماتا ۲۴۸

-پارسی گرایی داریوش در مقابل ماد ۲۵۱

۲-عدالت طبقاتی داریوش در مقابل عدالت برابری گئوماتا ۲۵۴

۳-مشروعیت متافیزیکی داریوش در مقابل مشروعیت مردمی گئوماتا: حق الهی در مقابل قرارداد اجتماعی.. ۲۵۷

۴-مبارزه ی مذهبی: زرتشت در مقابل میترا ۲۵۹

-مغان، دین و قومیت آن ها ۲۵۹

-فره ورتیش و چیثرتخمه ۲۷۰

۵-مادها در اساطیر ایرانی: ارجاسب، رستم و اسفندیار ۲۷۳

-کیانیان و هخامنشیان ۲۷۳

-رستم و اسفندیار و بن بست فردوسی ۲۸۰

-رستم، ایرانی یا انیرانی؟ ۲۸۱

-اسفندیار، حقیقت یا قدرت؟ ۲۹۳

فصل پنجم: تدوین عقل سیاسی ایران در تقابل با هویت کُرد (انوشیروان و مزدک)

مقدمه: ۲۹۵

-بررسی منابع درباره ی مزدک و تدوین تاریخ نگاری ایرانی ۲۹۵

-قیام مزدک ۲۹۹

۱-عدالت سوسیالیستی مزدک در مقابل عدالت کیهانی انوشیروان ۳۰۲

اندیشه ی سیاسی مزدک در دوران پیشا مدرن ۳۰۴

سوسیالیسم مبتنی بر فرد گرایی مزدک ۳۰۵

-انوشیروان: عدالت کیهانی و نفی برابری افراد ۳۰۷

۲-انحصار کامجویی انوشیروان در مقابله با برابری جنسی(فردوس آسمانی زرتشت در برابر پردیس زمینی میترا)..... ۳۱۰

-عکس العمل انوشیروان ۳۱۲

۳-مبارزه ی مذهبی انوشیروان با مزدک: زرتشت در مقابل میترا.....۳۱۴

-زرتشت گرایی انوشیروان در مقابل میتراگرایی مزدک.....۳۱۵

۴-وضع مدنی در مقابل وضع طبیعی: میترا/قرارداد در مقابل سلطه با حق الهی شاهان..... ۳۱۸

تاملی در عقاید مزدک ۳۲۲

فصل ششم: ایران زمین، دولت ایرانی و الگوی عقل ایرانی

تبارشناسی دو واژه ی ایران ویج و کُرد.....۳۲۳

ایران زمین.....۳۲۴

کُرد شدن ماد..... ۳۲۶

طرحی از نظریه ی دولت در خاورمیانه: مقایسه ی صورت سه دولت ایرانی/زرتشتی، عربی/اسلامی و کُردی/امیترایی

مقدمه ۳۳۴

دولت/امپراطوری ایرانی/زرتشتی..... ۳۳۷

تکوین دولت تک – قومیتی مدرن.....۳۴۰

دولت/خلافت اسلامی/عربی.....۳۴۶

دولت/قرارداد مادی/میترایی.....۳۵۰

نتیجه گیری ۳۵۴

-الگوی عقل ایرانی و دیگری آن ۳۵۷

مصادره ی فرهنگ مادی.....۳۵۸

بخش سوم: تکوین تاریخ و اقوام تاریخی در تقابل با کُرد

فصل هفتم: ضدیت عقل یونانی/سامی با کُرد/میترا

مقدمه ۳۶۲

عقل یونانی: آپولون/دیونیزوس ۳۶۲

افلاطون و میترا.....۳۶۴

پرسیوس و مدوسا.....۳۶۷

تراژدی یونانی و میترای کُردی.....۳۶۸

مسیح/آگوستین و میترا.....۳۶۹

هراکلیتوس/رواقیون و میترا.....۳۷۱

رواقیون.....۳۷۱

سوفسطائیان و عصیان سقراط/افلاطون.....۳۷۲

اپیکور و تقدیر مرگ.....۳۷۳

عقل سیاسی سامی.....۳۷۵

الحضر.....۳۷۵

ذوالقرنین و یاجوج و ماجوج.....۳۷۸

اسلام.....۳۸۰

فصل هشتم: کُرد و تاریخ: تاریخ، گسست در تداوم کُرد/میترا

مقدمه:.....۳۸۲

کُرد، کرۆل شد یا کرمۆل ؟.....۳۸۲

خدا/تاریخ و میترا/شیطان.....۳۸۵

آخرالزمان و ظهور دوباره ی دجال/میترا ۳۸۷

ایران شناسی، علم تاریخ و تاریخ نگاری کُرد.....۳۹۲

تاریخ نگاری کُرد ۳۹۸

تقسیم بندی کلی از تاریخ کُرد براساس مفهوم میترا (قرارداد/پردیس) ۴۰۲

نتیجه گیری.....۴۰۵

تصاویر.....۴۱۹

یادداشت ها.....۴۳۰

منابع.....۴۶۳

منابع انگلیسی ۴۷۳

با عشق برای پدر و مادرم که به خاطر روسپیدی ما، موهایشان سپید گشت؛
و جانباختگانِ راه کُردستان ...

مقدمه:

موضوع این کتاب پژوهش هایی است که می بایستی یک سده ی پیش ارائه می شد؛ نقد سلطه ی عقل دیگری و بازاندیشی هویت و مفاهیم خودی و همچنین نقد و ایضاحِ پادمفهوم های دیگری! اما متأسفانه به جای پژوهش در هویت و مفاهیم کُردی و نقدِ سلطه ی عقل و پادمفهوم های دیگری، ما با خوانش های ایدئولوژیک ناسیونالیستی، چپ، سلفی، شرق شناسی، اخلاقی و... مواجه هستیم. بنابراین لازمه ی این پژوهش، نادیده گرفتنِ تمامی دیدگاه های موجود و ارائه ی دیدگاهی نو، برپایه ی منابع دست اول با خوانشی فلسفی از خاستگاه مفاهیم و پادمفهوم ها است. خاستگاهی که اگر از ریشه ی سیاسی/قومی آن بگذریم، ریشه در خلاء دارد و خلاء، بنیاد و خاستگاه است. بنابراین به جای طرحِ بنیادِ بحران ها باید از بحرانِ بنیادها گفت.

بیش از یکصد سال از فرآیند نهضت های معاصر کُردی که تحت عنوان ناسیونالیسم مدرن از آن نام می برند می گذرد، اما هنوز گام آغازین هر نهضتی که نقدِ عقل و یا هویت سازی است، شکل نگرفته، در حالیکه اعضای جنبش های معاصر کُردی مانند شورشی های کوری هستند که فاقد هرگونه عقلانیت و بازاندیشی هویتی اند. بنابراین مسئله ی اصلی این کتاب، تئوری و عمل است. برای اینکه در جوِ ایدئولوژی های معاصر در تبیین مسئله ی کُرد، غرق نشویم و به طور ریشه ای به نقدِ سلطه ی عقل دیگری و بازخوانی هویت کُردی بپردازیم، برخود لازم دانستم به جای ارائه ی راه حل و پیچیدن نسخه برای جنبش های معاصر، به طرح پرسش از خاستگاه و بنیادها بپردازم. بحران کُرد و تعامل یا تقابل آن با عقلانیت ایرانی، بنیادی است، بنیادی تر از خوانش های ایدئولوژی معاصر، چپ، ملی و یا اسلامی! بنابراین برای شناسایی بنیادین هویت کُردی و نقد بنیادهای سلطه ی عقلانیت دیگری، لازم دانستم به خاستگاه بازگردم. بنیادِ بحرانِ مسئله ی کُرد، ریشه در بحرانِ بنیادهای سلطه ی عقلانیت ایرانی/تاریخی دارد. برای طرحِ مسئله ی کُرد، باید به نقطه ی صفر و خاستگاه/خلئی بازگشت که دیالکتیک خیر و شرّ شکل گرفته و عقل از نامعقول، لوگوس از اروس، مقدس از نامقدس و اهورا از اهریمن جدا شد و پادمفهوم های منفی نامعقول، اروس، نامقدس، اهریمن و شرّ خطاب به قوم کُرد در حاکمیتِ حقیقت ماندگار گردید و راهِ هرگونه تبادل و گفتگو با آن، خارج از دایره ی کفر و شرّ بسته شد. نقطه ی صفری که عقلِ نامعقول تاریخی/دینی ایرانی، نامعقولِ عقلانی کُرد را از حوزه ی اندیشیده شده و روشن تاریخ، به وادی نا اندیشیده و تاریکِ تاریخ راند. تعریف عقل-نامعقول، شرّ-خیر و خدا-شیطان، از تعاریف بر ساخته ی «دیگری ها» است که ارتباطی بین زبان و هستی آن وجود ندارد. دیگری تاریخی که نتیجه ی گسست در تداوم هویت کُردی است، دیگری ای که متأخرتر از هویت کُردی ظهور کرد و خودِ متأخر را خیر، عقل و خدا نامید و کُرد/میترای متقدم را شرّ، بی عقل و اهریمن نام گذاری کرد.

مسئله ی کُرد نه حقوقی است نه اخلاقی، نه اقتصادی و نه صرف سیاسی، بلکه پرسشی فلسفی از بودن یا نبودن و مربوط به کلِ مسئله ی تاریخ یا فلسفه ی بودن و شدنِ تاریخ است. مسئله ی کُرد را نمی توان با مفاهیم فرهنگی، ایدئولوگِ معاصرچپ، ناسیونالیستی و یا دینی تبیین کرد. مسئله ی کُرد، بودن یا نبودن کل فرهنگ و ایدئولوژی است. بنابراین مایلم، هویت سازی برای جنبش های عملی معاصر را در پرانتز قرار دهم و به بنیادها بازگردم.

مسئله ی کُرد، مُهره ای جداگانه نیست که با تحلیل ساختارِ اجتماعی/سیاسی درصدد تحلیل آن باشیم و یکی از مهره های بازی هم نیست، بلکه قواعد ناپیدای بازیِ تاریخ است که خود در درون بازی، جایگاه مشخصی ندارد. مسئله ی کُرد، حوزه ی نا اندیشیده ی تاریخِ اندیشیده شده است. بنابراین هرگامی برای تئوریزه کردن و هویت سازی آن، بدون درکِ بحران بنیادهای تاریخ و بنیادهای عقلانیت سلطه ی دیگران، آب در هاون کوبیدن و ماندن در گِلِ تاریخِ اندیشیده شده است. به همین دلیل در این پژوهش، مسئله ی کُرد را در کنش و واکنش با عقلانیت مسلطِ ایرانی، یونانی، سامی -بویژه ایرانی که به قول هگل: ورودی دالان تاریخ است- و در نهایت با دیگریِ تاریخ

بررسی کردم. مسئله ی کُرد یک طرفِ دیالکتیک، تاریخ و ناتاریخ، خیر و شرّ، اهورا و اهریمن است. بنابراین پژوهش باید به دیالکتیک ایران /پارس با کُرد/ماد بپردازد و بنیاد بحران مسئله ی کُرد را تنها با طرحِ بحرانِ بنیادِ عقلِ مسلطِ تاریخیِ ظهور یافته در عقل سیاسی ایرانی/زرتشتی می توان بررسی کرد. با ظهور تاریخ، کُرد به ماقبل تاریخ و با اندیشیده شدن به تاریخ، کُرد به حوزه ی نا اندیشیده شده ی تاریخ، رانده شد. بنابراین کُرد، قومی ماقبل تاریخی و پساتاریخی است. تاریخ و کل مفاهیم فلسفی و تاریخی، نتیجه ی گسست در تداومِ هویت کُرد/میترا است. تاریخ و آغازنده ی تاریخ (ایران /زرتشت) از یک سو، محصولِ گسست و تقابل در برابر میترا/ماد است و از سویی دیگر، مصادره و تداوم آن اما با تغییر معنا است! تاریخ با پرسش هایی در برابر بحران آغاز شد و پاسخ های دین و فلسفه، پاسخی به بحران کُرد/میترا بود. بنابراین کُرد، «دیگر»ی دین و فلسفه است.

مسئله ی کُرد، امر واقعی بوده است که تن به نظمِ نمادینِ تاریخِ ایرانیت نداده و در عین حال این نظم نمادینِ برساخته، برپایه ی نفی و غیرسازی ماد، شکل گرفته است، به همین دلیل ماد، توسط عقلِ مسلطِ تاریخیِ آغازیده با ایرانیت، منفور گردید و به حاشیه رانده شد. بنابراین به جای تحلیل مسئله ی کُرد در قالب نمادهای فرهنگی و ایدئولوژی های تاریخی، باید مبنای وجودی و هستی شناختیِ فرهنگ و تاریخ را مورد پرسش قرار دهیم. ابراز وجود و هویت سازی شورش های کُردی و نقدِ عقلانیتِ مسلطِ تاریخیِ آغاز شده با عقلانیت ایرانی، لازم و ملزوم یکدیگرند.

آنچه در این پژوهش مدّ نظر ما است، بررسی ساختار شکل گیری عقلانیت سیاسی کلاسیک ایرانی و «دیگری» یا «غیر» آن است. «دیگری» ای که در قالب آژی دهاک، تورانیان، دیو، اهریمن، زندیق و... انتزاع شده است. در بررسی تاریخی خود متوجه شدم، تمامی این القابِ منفی در خاستگاه خویش، خطاب به قوم ماد/کُرد بوده است. با گسترش مطالعات خود و بررسی ساختار عقلانیتِ کلاسیکِ سامی (بین النهرین)، یونانی و حتی اسلامی نیز متوجه چنین مفاهیمی منفی خطاب به قوم کُرد شدم. تاریخ همان طور که هگل و یاسپرس اشاره کرده اند با ایران، کوروش/ زرتشت آغاز شده و ساختار آغاز شده ی تاریخ، همان ساختارِکلاسیک عقل ایرانی و بعدها سامی و یونانی است. بنابراین دیگری یا «غیرِ» تاریخ، قوم کُرد است. اقوام مسلط تاریخ در مقابل پادمفهوم های دیو، اهریمن و ضحاک، خود را برجسته کرده اند و در قالب مفاهیم خیر، نیکی و نور به تعریف خود پرداخته اند. با تطبیق اساطیر و مفاهیم با واقعیتِ تاریخ و وارونه کردن تقابل های دوگانه ی فرهنگ های متافیزیکی ایرانی، سامی و یونانی، خاستگاه سیاسی/قومی این مفاهیمِ اساطیری را کشف کرده و به تقابل هستی شناختیِ اروس در مقابل لوگوس، زمین در مقابل آسمان، عدالت برابری در برابر عدالت طبقاتی/افلاطونی، پرومته در برابر هرمس، مشروعیت زمینی/قراردادی در تقابل مشروعیت متافیزیکی/حق الهی دست یافتم که تاریخ با گذار از اولی ها به دومی ها، یعنی با گذار از حاکمیت ماد/کُرد به حاکمیت ایران، سامی و یونانی آغاز شد. آغازگاه تاریخ با کوروش/زرتشت، پایان کُرد با ماد، اژیدهاک و میترا/اهریمنِ مادی بود. آغاز پایانِ تاریخ، پایان آغاز آن است، پایانی که آغاز دوباره ی کُرد در پساتاریخ خواهد بود.

مسئله ی کُرد به طور عام و رابطه ی کُردیت با ایرانیت به طور خاص، بدون اینکه مورد پرسمانی جدی قرار گیرد، راه حل هایی جزئی حقوقی (حق برابر)، اخلاقی (مظلوم نمایی)، اقتصادی (برابری اقتصادی) و سیاسی (مشارکت سیاسی) برای حل آن، ارائه شده است؛ غافل از آنکه هستیِ سیاسی کُرد و تقابل آن با عقل سیاسی ایران، نه قابل تقلیل به مسائل اقتصادی، قبیله ای و سیاسی است و نه مربوط به راه حل های عام اخلاقی و حقوقی! این پژوهش به جای ارائه ی راه حل، به طرح پرسش فلسفی و هستی شناسی از کُرد و عقلانیت های مسلط بر آن می پردازد.

شورش های مداوم کُردها از یک سو و ورود بحث های مدرن و پسامدرن در مورد هویت، قومیت و ملیت از سویی دیگر، زمینه را برای طرحِ جدی مسئله ی کُرد و ارتباط آن با ایرانیت گشود. از یک سو دیدگاه کلان روایت مدرنیته

در مورد هویت ملی و ناسیونالیسم، ابزاری به دست روشنفکران ایرانی در تحکیم هویت و زبان پارسی داد و از سویی دیگر نیز، دیدگاه های پسامدرنیته که سعی در به متن آوردن حاشیه ها دارد، ابزاری به دست دانش کُردی داده است تا در مقابلِ هژمونیِ سیاسی/فرهنگی مرکز، مقابله به مثل کند.

بسیاری، کُردها را اصیل ترین قوم ایرانی، خویشاوند با پارس ها و بخشی از فرهنگ و تمدن ایران تعریف می کنند. ایرانی ها مدعی اند: تضادی بین کُرد و پارس وجود ندارد و کُردها بخشی از هویت و فرهنگِ ایران زمین هستند. اما باید توجه داشت که تعلیقِ تضاد بین کُرد و ایران، فقط در درون یکی از عناصر، یعنی صرفا از زاویه ی ذهنیت ایرانی حل شده است و چونکه عمل سیاسی کُردی، فاقد نظریه و ذهنیت مختص به خود بوده، این ذهنیت در تاریخ ثبت گردیده و مورد قبول همگان واقع شده است. یعنی تضاد بین ایران و تصویر ایران از کُرد حل شده است، نه تضاد ایران با کُرد واقعی! تضاد بین ایران و تصویر ایرانی از کُرد، حل شده است. کُردِ واقعی کلا از تصویر ایرانی حذف شده و دیگر نیازی به حل تضاد با آن نیست. کُرد ایرانی، نه کُرد واقعی، صرفا محمولی برای عقل ایرانی است. اگر تاریخ را خارج از زاویه ی دید ایرانی بخوانیم، ایرانیت جز تضاد با کُردیت، معنا و مفهومی ندارد.

اما با تمام درگیری های تراژیکی که شورش های کُردی ایجاد کرده، مسئله ی کُرد در سطح تئوری، جز در حدِ یک کمدی، مطرح نشده است! قلم دیگری ها (ایران، عرب و تُرک) با مسئله ی کُرد یا مصادره به مطلوب کرده، یا با ربط دادن آن به علل بیرونی و فرعی، مسئله را تقلیل داده است. قلمِ خودِ کُردها نیز در چهارچوب نظریه های عام اخلاقی، حق خواهی و انتزاعی مانندِ حق تعیین سرنوشت، در تقلیل و مصادره به مطلوب کردن، دست کمی از قلم دیگری ها در تبیین مسئله ی کُرد نداشته است؛ زیرا مسئله ی کُرد هیچگاه به طور جدی تئوریزه و از چرایی آن پرسش نشده است.

کُردها از کتیبه های سومری تا ژورنال های امروزی به عنوان قومی عصیانگر و یاغی شهیر گشته اند. راز این همه شورش و عصیان و در عین حال تسلیم شدن و شکست های پیاپی آنها در چیست؟ کُردها که هستند و چه می خواهند؟ چرا روش های علوم اجتماعی قادر به تحلیل یا تبیین مسئله ی کُرد نیست؟ چرا هویتِ ایرانی با تمام ادعاهایش مبنی بر اصیل ترین قوم ایرانی و خویشاوندی کُرد و پارس، قادر به هضم و حل مسئله ی کُرد نیست؟ کُرد و ایران چه ارتباط هویتی، تاریخی، سیاسی و نژادی با هم دارند؟ پرسش از کیستی و خواسته های کُردها و ارتباط آن با فرهنگ و هویت ایرانی، پرسشی مربوط به «معنا» است. معنا به قول دیلتای، ارتباط حال با گذشته است. بنابراین برای پاسخ به این پرسش باید به تاریخ و گذشته رجوع کرد. ما -به قول یاسپرس- به واسطه ی تاریخ آن شده ایم، که هستیم. تاریخ به قول کالینگوود: برای انسان شناسی است، برای آن است که بفهمیم که هستیم که دیگران نیستند و چه می خواهیم. پس باید به تاریخ و گذشته ی متمایز خود رجوع کنیم.

روشنفکران کُرد بدون توجه به تاریخ و خصوصیات متمایز کُرد، عصیان کُردها را به روحیه ی حق خواهی ربط می دهند که قطعا مفاهیمی کلی مانند حق خواهی، نمی تواند تشنگی یک محققِ واقعی و یک مورخ که در پی شناسایی تاریخِ متمایز یک ملت است را سیراب کند. محققان دیگری نیز ریشه ی عصیان کُردها را به مشکلات اقتصادی، دولت مدرن و یا دخالت بیگانگان ربط می دهند. اما خواسته های کُرد، نه مربوط به مفاهیم جهانیِ حق خواهی است و نه به مسائل اقتصادی و قبیله ای تقلیل می یابد. ناسیونالیسم مدرن نیز پاسخگوی خواسته های خاص کُردها نیست، بلکه فقط مفاهیم انتزاعی را بر روح ملی/قومی کُرد، قالب می کند.

مورخان کُرد در فقدان اندیشه ی فلسفی و مفاهیم و مقولات از یک سو و عدم درک فلسفی منطقِ عمل کُردیت از سویی دیگر، نمی توانند جز از ذکر رویدادهای تاریخی، فراتر رفته و تاریخی مستقل و جدا از تاریخ ایران، برای کُرد تعریف کنند. به همین دلیل نمی توانند به ذکر علل بروز این وقایع تاریخی بپردازند. بنابراین تدوین مفاهیم و تئوری

متناسب با تاریخ کُرد، جز در درون درک کلی از تاریخ و ارتباط دیالکتیکی آن با عقل سیاسی ایرانی، امکان پذیر نیست و تنها با تدوین مفاهیم و درک فلسفی تاریخ است که می توان فراتر از ذکر رویدادهای تاریخی رفت و احکامِ منطقِ عملِ کُرد را کشف کرد. اگر بتوان منطق عمل کُرد و ارتباط دیالکتیکی آن با عقل تاریخیِ متبلور در عقل ایرانی را در قالب مفاهیم بیان کرد، شاید بتوان نظریه ای عمومی برای تاریخ کُرد تدوین نمود. با توجه به اینکه اینجانب (قادری) تاریخ را به قول ویندل باند، بخشی از اخلاق ملی و خودآگاهی ملی می دانم، این کار کوششی جهتِ نیل به خودآگاهی ملی، تاریخی و لاجرم خودآگاهی فلسفی است.

پژوهشگران و مورخان ایرانی و... مانند ابزار ایدئولوژیکِ ملیتِ خود، برای هضم و یا طرد هویت قومی کُرد، دست به تحقیق در مورد کُردها می زنند و ریشه ی عصیان ها و شورش های کُردی را به مسائلی فرعی مانندِ اقتصاد، دولتِ مدرن و یا دخالت بیگانگان تقلیل می دهند. محققان مرکزگرا نیز با نگاهی ابزاری و ایدئولوژیک، به جای شناسایی مسئله ی کُرد، سعی در هضم و جذبِ کُردها به عنوان بخش و یا شاخه ای از تمدن خود را دارند و تصویر ایرانی از کُرد را جایگزین تصویرِ واقعی کُرد کرده و آنرا به تاریخ تحمیل کرده اند. بنابراین پژوهش های ایرانیان و ایران شناسان در مورد کُرد، بخشی از عقلانیت مسلط سیاسی ایرانی/پارسی است که باید به پرسش کشانده شود.

تحقیقات مستشرقین نیز که در چهارچوب روش شناسی سنتی علوم اجتماعی و کلان روایت دولت ملی است، تاریخ کُرد را، چونکه تاریخی بی دولت بوده، نه به عنوان هویتی مستقل بلکه به عنوان بخشی از هویت ایرانی و یا اسلامی تعریف کرده است. بنابراین برای خوانشی جدید از تاریخ کُرد به تئوری های جدیدی احتیاج داریم. نظریه های علوم سیاسی و علوم اجتماعی معمولا بعد از شکل گیری و تکوین فرآیند، برای تفسیر و تبیین آن بوجود می آیند. حتی نظریه های انقلاب بعد از تحقق انقلاب ها شکل گرفته است. محور نظریه های علوم اجتماعی، دولت است. این در حالی است که جنبش های کُردی، همیشه ناکام بوده و به مرحله ی نهاد و تحقق در شکل دولت نرسیده است تا در چهارچوب نظریه های سیاسی و علوم اجتماعی قابل تبیین باشد. مسئله ی کُرد با نظریه های علوم اجتماعی قابل تبیین نیست، زیرا ملتی بی دولت مانده اند. مسئله ی کُرد، مسئله ی بودن و نبودن کل نظریه است.

مسئله ی کُرد، امروزه دچار شکاف تئوری و عمل گشته و واقعیتِ عمل جنبش های کُردی از اندیشه ی متناسب با آن جدا شده است. منطق عمل ما (کُرد) بر مبنای منطق فکریِ عقل ایرانی و عربی عمل کرده است به همین دلیل یا ما (کُرد) از کوروش و ایرانیت دفاع می کنیم یا از اسلام؛ که در عین حال، منطق فکری ما تفاوتی بنیادی با منطق فکری آنان دارد. در قیام های کُردی، عمل از دیدگاه نظری بر مبنای عقل ایران /عرب قرار داشته است نه از دیدگاه عملی! زیرا ضابطه ی منطق کُرد، اندیشه ی متافیزیکی ایران /عرب نبود و در فقدان اندیشه ی متناسب با الزامات کنش کُرد، لاجرم منطق عمل، بدون توجه به اندیشه ی حاکم، خود را تحمیل می کرد. به همین دلیل منطقِ عمل، نفی شده است و فعلیت کُرد، همچنان بدون توجه به اسلوبِ اندیشه ی متناسب با منطق عمل خود، پایدار بوده و اگر از اسلوب های اندیشه ی عقل ایران /عرب استفاده کرده است، باز در جهت نفی و تضاد بوده، چرا که قادر به خلق تفکر متناسب با عمل خود نبوده است. اگرچه کُرد، قادر به تدوین عقل و مفاهیم متناسب با منطقِ عملِ خود نبوده، اما منطق عمل خود را بدون پشتوانه ی فکری، تحمیل کرده است و امتناعِ تدوینِ مفهوم را نباید به معنای عدم وجود مضمون آن فهمید! اما در تداومِ انحطاطِ نظر و عدم خلق تئوری مناسب با عمل، عمل در انحطاطِ نظر به زوال رفته و یا ناخواسته به ابزار «دیگری» منجر شده است. بنابراین امتناع مفهوم و تصور نظم/دولت کُردی، دلیل امتناع سیاسی آن بوده است و تا عمل سیاسی کُرد، تئوری و گفتمان متناسب با خود را پردازش نکند، قادر به خلق سیاستِ مستقل و نظم کُردی نخواهد بود.

راز این همه شورش و شکست پیاپی کُردها در عدم اتحادِ تئوری و عمل است، نه صرفا در خدمت و خیانت افراد! اگر منطق عمل کُرد، مفاهیم و فرهنگ متناسب با خود را نیابد، ناگزیر در فرهنگ دیگریِ حاکم، غرق شده و دچار انحطاط می گردد. مفاهیم و مقولات مناسب با منطق عمل کُرد را نه می توان از مفاهیم انتزاعی ناسیونالیسم غربی و یا مفاهیم کلی اخلاقی استنباط کرد و نه به مسائل فرعی اقتصادی و قبیله ای تقلیل داد. این مفاهیم را با درکی فلسفی از دلِ تاریخ کُرد و مفهوم سازی شورش ها و تاریخ سیاسی آنها می توان استنباط کرد. باید با تحلیل کیفی، نگاهی تفسیری و با قرار گرفتن در فضای جنبش های تاریخی کُرد، معنای پس پرده ی کنشِ سیاسی کُرد را کشف کرد و در قالب مفاهیم درآورد. باید با دوری از نگاه پوزیتویستی (علت و معلولی) تقلیل گرا و دیدگاه انتزاعی اخلاق گرا، کنش ذهنی، معنا و اندیشه ای که باعث شورش ها و خیزش های کُردی شده است را دریافت. باید فهمید کُردها چه اندیشه و خواسته هایی در سر داشته اند و چه نگاهی به جهان، انسان و تاریخ داشته اند که تن به هیچ نظمِ نمادین و منطق تاریخ نداده اند و مدام دست به شورش زده اند. برای این کار باید از تکیه بر حقایق آشکار و بدیهیاتِ قالب شده به تاریخ، چشم پوشید و با استفاده از تحلیل منابع بی شمار و مستندات تاریخی، منطق عملِ کُرد را به سخن درآورد. برای آنکه بفهمیم که هستیم، باید تاریخ متمایز خود را بشناسیم. تاریخ به افعال می پردازد نه به حوادث و ذکر رویدادها! این افعال است که بیانگر اندیشه است. باید در پسِ افعال تاریخی کُرد، اندیشه و خواسته های کُرد را استنباط کنیم. بنابراین هدف از این تحقیق، خودآگاهی هویتی، تاریخی و اتحاد تئوری و عمل، و اندیشه با واقعیت در تاریخ کُرد و رهایی منطقِ عمل کُرد از زیر سلطه ی فرهنگ دیگری و یافتن مفاهیم و عقل متناسب با منطق عمل کُرد در درازنای تاریخ است. هدف، رهایی مفاهیم و اندیشه هایی است که در پس پرده ی کنش سیاسی کُرد، پنهان مانده و هنوز در قالب هیچ لفظی درنیامده است. چون ما (کُردها) از زاویه ی دید دیگری ها و یا بدون درکِ فلسفی به تاریخ خود می نگریم، قادر به درک و استنباط آن مفاهیم و روح ملی کُرد نیستیم؛ یا کُرد را بخشی از فرهنگ و تمدن ایرانی، اسلامی/عرب می دانیم و یا صرفا به ذکر «رویداد و تاریخِ بی تاریخ عشایر» پرداخته و یا «ناسیونالیسم انتزاعی و بی محتوایی» را بر تاریخ کُرد، قالب می کنیم. هدف ما مفهوم سازی نظم/دولت کُردی است تا از امتناع به امکانیت آن گذار کنیم. بنابراین امکانیت مفهوم نظم/دولت کُردی، شرط امکانیت سیاسی آن است.

چرا ایران با ادعای سابقه ی هزار ساله ی تمدنش که از پس هر بحرانی برآمده، قادر به حل مسئله ی کُرد نیست؟ عقل سیاسی ایران که از اساطیر و دین زرتشت سرچشمه گرفته و سپس با فرهنگ اسلامی، سیراب گردیده و با ایدئولوژی های مدرن، خون جدیدی در آن تزریق شده است، همیشه صورت خود را بر ماده ی تاریخ، قالب کرده و فراتر از تحولات حوزه ی رئال سیاسی و عینیِ تاریخی، هر بار چون «خروسی» آتشین از زیر خاکستر برخواسته و صورت فکری خود را بر ماده های پراکنده ی تاریخی، تحمیل کرده و نظام معانی و سازه های فکری باستانی خویش را بازسازی کرده است اما هیچگاه قادر به هضم و حل مسئله ی کُرد نشده است – اینکه اکنون با کُردها برخورد نظامی می شود، نشان از عدم حل مسئله است- و در نهایت عاجز از حل مسئله ی کُرد، به پاک کردن صورت مسئله و تقلیل آن به عوامل خارجی و فرعی، بسنده کرده است. بنابراین سوالی که مطرح است دو وجه دارد: از یک طرف کُردها چه می خواهند که توسط فرهنگ های مسلطِ تاریخی، منفور گشته اند و آزادی در کوهستان را به تمدن و بندگی شهری ترجیح می دهند و همیشه از کتیبه های سومری تا ژورنال های امروزی به عنوان قومی یاغی، عصیانگر و شرّ مشهور شده اند؟ از طرفی هم، ماهیت و مؤلفه های عقل سیاسی ایرانی/تاریخی چیست و چه تضادی با هویت خواهی کُردها دارد که از فرهٔ ایزدیِ کوروش تا به امروز، هیچگاه قادر به هضم و حل مسئله ی کُرد نشده است؟ چرا عقل ایرانی از یک سو با پادمفهوم های شرّ، اهریمن، دیو و بیگانه سعی در سرکوب و طرد کُرد دارد و از سویی دیگر، با مفاهیمی چون ایرانیان اصیل و... سعی در جذب آنها دارد؟

عقل سیاسی ایرانی در مقابل چه بحرانی تدوین و بازتولید شده است؟ مؤلفه های عقل سیاسی ایران با دال مرکزی حق الهی شاهان (فرّه ایزدی)، مشروعیت آسمانی، عدالت افلاطونی/سلسله مراتبی، فرهنگ دینی/آپولونی و معرفتی/هرمسی، قطعا در مقابل مفاهیمی ضد آن، احیا شده است. مؤلفه هایی مانند دموکراسی توافقی، مشروعیت زمینی/قراردادی، عدالت برابری، فرهنگ یا ضد فرهنگ دیونیزوسی/ضد دینی و روحیه ی پرومته ای، مفاهیمی ضد عقل سیاسی ایرانی است. جنگ و جدل عقل سیاسی ایرانی با انیران آن، از یک سو جنگ و جدالی قومی/سیاسی است، مانند ستیز کوروش با آستیاگ، داریوش با گئوماته و انوشیروان با مزدک و از سویی دیگر، جدالی میان دو عقلانیت سیاسی، سلسله مراتب با برابری، حق الهی با قرارداد اجتماعی، دموکراسی توافقی با استبداد دینی و همچنین، جدال دو دیدگاه هستی شناسانه به دنیا نیز می باشد. در حالیکه سوژه ی اصلی آیین کُردی، میترا (قرارداد /پردیس) با سمبل گاوکُشی است که فلسفه ی ظهور زرتشت نیز حمایت از گاو مقدس است، «میترا» آیینی زمینی و بشری است و زرتشت، دینی متافیزیکی و الهی است. میترا، نظمی زمینی همراه با قرارداد/توافق است اما دین زرتشت، نظمی الهی با حق الهی شاهان است. بنابراین جدال سیاسی/قومی پارس با ماد، جدالی بین دو دیدگاه هستی شناسانه ی لوگوس در برابر اروس، شریعت در برابر عقل بشری، روح در برابر جسم، و آسمان در برابر زمین نیز می باشد. نشانه های سمبلیکِ ستیز پارس با ماد، نور در برابر تاریکی، اهورا در برابر اهریمن، عقاب در برابر مار، گاو در برابر شیر و در نهایت خیر در برابر شرّ است که البته تمامی این ستیز و نام گذاری ها و یا حداقل، تقسیم بندی این سمبل ها به خیر و شرّ از طرف دال متأخر (پارس/زرتشت) به دال متقدم (ماد/میترا) قالب شده است، چونکه در دال متقدم مادی، هنوز خیر و شرّ در افق معنا ظهور نیافته بود تا چنین نام گذاری هایی صورت پذیرد. آنچه باعث تثبیت مفاهیم و سمبل های ایرانی/زرتشتی به عنوان خیر و سمبل های مادی به عنوان شرّ شد، یکی منطق تاریخ بود و دیگری، سلطه ی قومی و سیاسی پارس! بنابراین دال مرکزی ایرانی، سلطه ی قومی پارس است که دولت ایرانی، ابزار نظامی آن می باشد و سمبل ها و دین نیز، ابزار هژمونیک آن!

اگر تاریخ را خارج از روایت قوم حاکم/مسلط و از نو بکاویم، متوجه می شویم مؤلفه های عقل سیاسی ایرانی در هر دوره، از زرتشت و هخامنشیان تا ساسانیان، عیناً بازتولید شده و هربار مفاهیم ضد آن، در روح قوم/ملت کُرد تبلور یافته است. عقل سیاسی ایران با مؤلفه های ذکر شده در دوره ی زرتشت/اهورا در مقابل میترا/اهریمن، و کوروش/ فریدون در مقابل آژیدهاک/آستیاگ، کیخسرو در مقابل تورانیان، داریوش در مقابل گئوماتا/بردیای دروغین، ساسانیان در مقابل مزدکیان و خرمدینان، و در دوره ی معاصر در قالب هایی دیگر بازتولید شده است. بنابراین عقل سیاسی ایران در هر سه دوره ی باستان، میانه ی اسلامی و معاصر در مقابل هویت خواهی کُردها تدوین و باز تولید شده است.

عقلانیت ایرانی (اسطوره، دین، علم و ایدئولوژی) ابزاری در خدمت دولت ایرانی و دولت ایرانی ابزار سلطه ی سیاسی قوم پارس بر کُرد است؛ به این معنی که دانش ایرانی از اساطیر کیانی و دین زرتشت تا اسلام شیعی، علم و ایدئولوژی معاصر و از مفهوم اهورامزدا و بهدینی تا مفهومِ ایرانِ چند قومیتی و پلورال، فاقد معنا و عمق بوده و معنای آن در زیرساخت سیاسی سلطه ی قومی پارس است. سلطه ی قومی پارس از سویی، سیاسی/نظامی است و از سویی دیگر، هژمونیک و دینی که همزمان با سلطه ی سیاسی و قومی بر کُرد، آنرا در قالب نظم اهورایی، پاک دینی زرتشت، اسلام، خیر، ایرانِ فراقومی، مدنیت و... توجیه کرده اند و مخالفان سلطه ی سیاسی و قومی خویش، یعنی کُردها را در قالب پادمفهوم های منفی اهریمن، دیو، زندیق، جن، تجزیه طلب، ضحاکِ مغز خور،کوهی، کُرد سربُر، تورانی و... نشر داده و آنها را اژدها توصیف کرده است. بنابراین عقلانیت پارسی از اهورا تا ایرانِ پلورال، ابزار یا باز تولید کننده ی سلطه ی قومی/سیاسی پارس بر ماد/کُرد است که چون قوم حاکم یعنی پارس، روایتگر تاریخ بوده است، روایت

ایدئولوگ خود را تحت عنوان واقعیات تاریخی، به لطف ایران دوستی و اشتباهات مورخینی مانند هرودت، در حاکمیت حقیقت ثبت کرده است و خود کُردها نیز در نبود تاریخ نگاریِ کُردی، ناچاراً آنرا پذیرفته اند.

باری، اگرچه موضوع این کتاب تاریخی است، اما کتاب محدود به ذکر رویدادهای تاریخی نیست، بلکه امر سیاسی را در بستر تاریخ بررسی می کند. انتاگونیسم سیاسی، محرک تاریخ سازی بوده و هست. امر سیاسی به «خودی» و «دیگری» می پردازد. خودیِ پارس که تاریخ را نوشته، دیگری سیاسی خود را به دیگریِ کلِ جهان، تمدن و تاریخ در عرصه ی روایات معرفی کرده است. سیاست ایرانی/پارسی، هستی بخش دین، اساطیر و روایت تاریخی بوده و دیگریِ سیاسی پارس، دیگریِ دین، اساطیر و سمبل های آن نیز شده است. امر سیاسی پارسی به دلیل تسلط سیاسی در عرصه ی روایت تاریخی، پیروز میدان بوده است و با قالب کردن مفاهیم منفی و شرّ به دیگریِ سیاسی خود یعنی ماد/کُرد، خودِ میدان دار و قدرت سیاسی را در قالب مفاهیم مثبت و خیر توصیف کرده و نزاع سیاسی را در قالب نزاع توتم ها، اساطیر و دین انتزاع کرده است. تاریخ از طریق بازنمایی و متون زبانی در اختیار ما قرار گرفته است و ما هیچ دسترسی به تاریخ فرامتنی و عینی نداریم، اینکه این متون زبانی را چه کسی و با چه هدفی روایت کرده است، پیوند تاریخ نگاری با امر سیاسی و متن با بیرون متن یعنی بافت سیاسی فرهنگی را روشن می کند. تاریخ، تابع الگوی روایت است که تاکنون تاریخ کُرد را دیگری های کُرد روایت کرده اند که جز با کالبد شکافیِ روایتِ دیگری ها، امکان پردازشِ روایت خودی از تاریخِ کُرد، ممکن نمی باشد. تاریخ، شکلی از قدرت است و متون تاریخی، بازتاب روابط قدرت اند. متون تاریخی که تاریخ کُرد را بخشی از تاریخ ایران قلمداد کرده اند، بازتاب سلطه ی سیاسی پارس است که سرزمین و فرهنگ کُرد را نیز بخشی از ایران تعریف می کند.

تضاد کُرد و پارس /ایران بسی فراتر از «دولت مدرن»«دخالت خارجی»«محرومیت اقتصادی»«نبود کثرت در وحدت» و یا «ناسیونالیسم مدنی» است. برخلاف روایت ایرانی از تاریخ، کُردها از نظر نژادی و قومی نه تنها ایرانی/آریایی نیستند، بلکه بومی ماقبل آریایی/پارسی هستند و «ایران ویج»، دین، دولت ایرانیان و عقل سیاسی ایران برپایه ی نفی و غیرسازی هویت کُردی تکوین یافته است. ایران به جایی گفته می شود که سرزمین مادهای یکجانشین بوده است و ایرانیانِ مهاجرِ از روسیه آمده، با زورِ سرنیزه آنجا را از مادها تصرف کرده و آنرا ایران، یعنی بهشت گمشده ی خود نامیدند. دین ایرانیِ زرتشت در مقابل دینِ مادی میترا تکوین یافت. اساس دولت ایرانی، ابزار سلطه ی قومی پارس بر ماد بوده است. امپراطوری هخامنشی/پارسی جز با شکست نظامی، سرکوب و حاشیه سازی امپراطوری مادها /کُردها شکل و تکوین نیافت. حتی نمادها و آثار ایرانی مانند تخت جمشید و کتیبه ی بیستون، یادآور پیروزی های آنان بر کُردها می باشد. همچنین زبان فارسی نه با تکامل و پویش درونی، بلکه یک شبه و به دستور داریوش -توسط کاتبان عیلامی و بابلی- برای نگارش کتیبه ی بیستون، جهتِ حفظ خاطره ی پیروزی پارس ها بر مادها به وجود آمد. کُردها و آیین های آنان در اساطیر و فرهنگِ ایرانی به اهریمن، دئوهای مازینه، دیو، آژی دهاک (ضحاک) افراسیاب، تورانیان، زندقه، کافر، جن، عامل بیگانه و... ملقب گشتند. جدال توتم و سمبل هایی چون گاو و شیر، مار و عقاب، انتزاع ستیز قومی پارس و ماد است و حتی مفاهیم اخلاقیِ خیر در برابر شرّ، و نور در برابر تاریکی، بیانگر سلطه ی قومی پارس بر ماد است که خودِ غالب را در قالب مفاهیم مثبت جلوه داده و دیگری مغلوب را در قالب مفاهیم شرّ و تاریکی معرفی کرده است. «غیر» و انیران واقعی ایران ویج، همان کُردها هستند؛ نه اینکه ایران، دیگری های دیگری، مانند عرب یا تُرک برای خود تعریف نکرده باشد، اما عصر ظهور عقل ایرانی جز در مقابله با کُردها و هویت و سرزمین آنها شکل نگرفت و تکوین فلسفی عقل سیاسی ایران نه در جدال نظامی با تُرک، مغول و... بلکه در جدالی آیینی/ایدئولوژیک با زیست دیونیزوسی و ضد متافیزیکی کُردها شکل گرفت و چون اساس عقلانیت ایرانی بر مبنای نفی و طردِ هویت کُردی شکل گرفته است، امکان هرگونه گفتگویی با کُرد و حل مسئله ی کُرد در چهارچوب عقل ایرانی میّسر نمی باشد. شایان تأمل است پارس ها از لحاظ سیاسی/ایدئولوژیک، ماد را نفی

و طرد کردند اما در عین حال، کل فرهنگ و هویت مادی را به نفع خود مصادره کرده و به آن معنایی ایرانی/زرتشتی دادند. یعنی با مصادره ی فرهنگ مادی و با تغییر معنای آن، هم مادها/کُردها را خلع سلاح کردند، هم خود را صاحب فرهنگ و تمدن نمودند. عقل ایرانی در عین تقابل با هویت مادی، مصادره کننده ی آن نیز هست. عقل ایرانی، نافیِ هویت ماد/کُرد بوده و هویت ایرانی، محصولِ گسست در تداومِ هویت کُردی است.

الگوی انیران یا دیگری ایران، به مانند خودِ عقل ایران مانندِ سایه ی تاریک و حوزه ی نااندیشیده و همزاد دوقلو اما متضاد عقل ایرانی، همیشه حاضر و در عین حال غایب است و طرد شونده ی آن می باشد. دیالکتیک عقل ایرانی جز در تقابل با دیگری خود، معنا نمی یابد؛ دیگری ای که در عین حضور، غایب می باشد و روی دیگر سکه ی عقل ایرانی است. این «غیر» یا دیگری، بازیچه و یا تفننِ کاتبان اساطیر نیست بلکه خبر از معنای دیگری دارد که در طلوع افق، غروب عقل ایرانی را هشدار داده و در عین حال «امر واقعی» است که عقلانیت «نمادین» ایرانی جز بر پایه ی نفی آن نمی توانست شکل بگیرد. هر هویتی برای تثبیت سازه های معنایی خویش به یک «دیگری» که دست ردّ به سینه ی آن زده باشد و در عین حال همیشه حاضر در مقابل خود، نیاز دارد. شناخت عقل ایرانی، بستگی تامی به شناخت ضدِ آن دارد، مانندِ آیینه ای همیشه حاضر و در عین حال ضد و شرّی است که عقل ایرانی، صورت خیرِ خود را در مقابل آن اصلاح و بازسازی می کند. دیگری عقل سیاسی ایرانی گرچه ظاهرا غایب است ولی به عنوان یک معنای معوق، درون آن درج شده است. دیگری ایران به عنوان یک عنصر ناپیدا ولی عمل کننده، وجود دارد. عقل سیاسی ایران، الگوی معنایی خویش را از طریق تمایز گذاشتن میان خود و «انیران» که بنا به فرض نیستند اما وجود دارند، به دست آورده است. بنابراین می توان الگوی عقل ایرانی و دیگری آنرا از تضادهای نظری و مفهومی هم استنباط کرد، چونکه تقابل های دوگانه ی Binary opposition ایران و انیران، در تقابل با هم، معنا می یابند. بنابراین مفاهیم و مؤلفه های عقل ایرانی جز در تقابل با دیگری (انیران) آن، معنا نخواهد یافت.

قدرت لوگوس ایرانی در مقابل اروس و زیستِ کُردی، همیشه از زبانِ دین و خدا سخن گفته، بنابراین عقل ایرانی، راه هرگونه تعامل و گفتگو با کُرد را بسته است. از یک سو، عقل ایرانی وجود دارد تا نظامیان را با پشتوانه ی فرهنگیِ روحانیون/موبدان یا روشنفکران، به سوی کُرد بفرستد و هرگونه تصویر و رابطه با کُرد را خارج از کلیّت مجرد کفر، تجزیه طلب، دیو، آژی دهاک، عامل بیگانه و... ناممکن می داند و در سوی دیگر، کُرد وجود دارد که با غیرِ خود، تنها با میانجی عقلی می تواند ارتباط حاصل کند که در نظم بندی های جسمانی و اخلاقی و منطبق با هنجارها و معیارهای حاکم، متجلی می شود؛ یعنی عقلی که جز بیان منافع عقل ایرانی و بیان کننده ی ارزش های آنان، چیز دیگری نیست. بنابراین دیالوگ یا در درون ساختار معنایی جریان دارد که برساخته ی منافع و سلطه ی ایرانی است و اصل را بر حفظ منفعت ایرانی دارد نه حل مسئله ی کُرد، یا ناگزیر خارج از کل دایره ی عقلانیت باید دوام یابد.

بنابراین برای نفی سلطه ی قومی و مفاهیم کلی ایرانی بر زیست و زندگانی کُرد، باید دست به نقدِ عقل سیاسی ایرانی زد که همان نقد استبدادِ اندیشه ورزانه و نقد سلطه ی دولت تک-قومیتی پارس است و باید تیشه بر ریشه ی عقلانیت سیاسی ایرانی زد تا با زدودن گرد و غبار ایرانیت، زمینه برای شناختِ واقعی تاریخ کُرد که مبنای هویت کُردی است، فراهم شود. بنابراین واقعیتِ حقیقتِ عقل سیاسی ایرانی، ریشه در استبداد اندیشه ورزانه ی آن و حقیقت واقعیت استبداد ایرانی، ریشه در ساختار طبقاتی و سلطه ی قومی آن دارد. باید جهان حقیقتِ ایرانی، نسبت به کُرد به چالش کشیده شود تا حقیقتِ جهانِ سلطه ی ایرانی بر کُرد فاش گردد. دلیل استبداد تاریخی ایران زمین، همان دلایلی است که باعث تولید اسطوره های قویِ شاه پرستی (اندیشه ی ایرانشهری) و دولت های قدرتمند شده است. سلطه ی نامقبولِ قوم پارسی در نبود مقبولیت میان دیگر اقوام ایران، برای توجیه سلطه ی خود، به ساخت اسطوره ها و تشکیل دولت های قدرتمند نیاز دارد. بنابراین دلیل استبداد ایرانی که در خودِ اندیشه های

ایرانی وجود دارد نه در خود ساختار دولت، سلطه ی قومی پارس است که برای حفظ و تداوم آن، هم به دولت قوی و هم به اساطیر جذاب نیاز دارد. بنابراین دولت ایرانی از دورانِ هخامنشیانِ فرهٔ ایزدی تا اسلامی ولی فقیه، ابزار سیاسی/نظامی سلطه ی قومی پارس است و فرهنگ و اندیشه ی ایرانی از اساطیر، زرتشت و دین اسلام تا ناسیونالیسم و چپ، ابزار هژمونیک سلطه ی قومی پارس است. عقل ایرانی، سیاسی است و همین عقل، ابزار سیاست و سلطه ی پارسی است.

عقل سیاسی ایرانی، منطق و مؤلفه های یکسانی داشته که در شکل های بیانی گوناگونی مانند اسطوره، دین و ایدئولوژی بیان شده است. مبنای این عقل، اتحاد اصحاب قلم (مغ، روحانی و روشنفکر) با اصحاب شمشیر بوده است. مؤلفه های عقل سیاسی ایرانی از دوره ی فرّه ایزدیِ کوروش تا به امروز، با شکل های بیانی متفاوت اما با اسلوبی یکسان، همیشه احیا و بازتولید شده است. اگر مؤلفه های عقل سیاسی ایرانی در قالب نظام های کوروش / داریوش هخامنشی، انوشیروان ساسانی، طاهریان، شاهنشاهی پهلوی و جمهوری اسلامی بازتولید شد و تداوم یافت، مؤلفه های هویت خواهی کُردها نیز در قالب جنبش ها و شورش های گوتی، ماد، گئوماتا، مزدکیان، خرمدینان، جنبش های معاصر و احزاب اخیر نیز بازتولید شده و تداوم یافته است.

سوال اصلی ما این است که رابطه ی ایرانیت با کُردیت و واکنش عقل سیاسی ایرانی با دال مرکزی سلطه ی قومی پارس و مؤلفه های فرهٔ ایزدی، عدالت افلاطونی/طبقاتی، فرهنگ دینی/زرتشتی و مشروعیت متافیزیکی با نشانه هایی چون گاو و عقاب در قالب مفاهیم مثبتِ خیر، نور و راستی حاوی چه پیام و اندیشه ای بوده است و در تقابل با چه دال ها، نشانه ها و سازه های معنایی تدوین یافته و کارکرد سیاسی آن چیست؟

فرضیه ی ما بر این اساس است که عقل سیاسی ایران، که ابزار سیاست و سلطه ی دولت تک-قومیتی پارس است از دوره ی کوروش و زرتشت تا داریوش و انوشیروان، در تقابل با هویت مادها و غیرسازی آنها با دال مرکزی آزادی از سلطه و دال های شناوری چون دموکراسی توافقی یا مشروعیت زمینی با میترا/قرارداد اجتماعی، فرهنگ یا ضد فرهنگ دیونیزوسی/میترایی، عدالت ضد طبقاتی و روحیه ی پرومته ای با نشانه هایی چون مار و شیر در قالب پاد مفهوم های تاریکی، شرّ و اهریمن تکوین یافته است. در واقع سوژه ی اصلی هویت کُرد، میترا (قرارداد/پردیس) است. قرارداد به معنی نفی قیّم سیاسی و تحقق نظم سیاسی/توافقی و، پردیس به معنی نفی قیّم متافیزیکی/دینی و تحقق بهشت در همین دنیا با اراده و عقل بشری است که عقل سیاسی ایرانی/پارسی در مقابل میترا/قرارداد، نظم کیهانی و حق الهی شاهان را برساخت و در مقابل بهشت زمینیِ میترا/پردیس، دین زرتشت و متافیزیک را انتزاع نمود تا به جدال با آن برود.

روش تحلیلی که در بررسی این تحقیق به کار رفته، روش تحلیل کیفی شامل: روش تحلیل گفتمان و روش تفسیر گرایی (هرمنوتیک) است. در روش تحلیلِ گفتمان، برای بررسی منابع باید به تحلیل درون متنی و ارتباط درون متن با بیرون متن بپردازیم و سوالاتی مانند این مطرح شود: چه کسی در راستای چه اهدافی متن را تولید کرده است؟ ارتباط متن و واژه های به کار رفته در آن، غیرسازی درون متنی، بافت فرهنگی و سیاسی حاکم بر تولید متن کدامند؟ چه کسانی و در راستای چه گفتمانی، متن را تولید کرده اند و قدرت سیاسی پشت سر تولید این متون چه بوده و چه اهدافی داشته است؟ با روش هرمنوتیک سعی می شود در پس کردارهای سیاسی/اجتماعی، به کنش ذهنی و معنایی که عامل بوجود آمدنِ کردارِ اجتماعیِ آنها بوده است، پی برده شود. کُردها چه سبک از زندگی را در نظر داشته اند؟ چه نگاهی به هستی و انسان داشته اند و چه معنایی در پس کنش های سیاسی آنها بوده است؟ چونکه قوم پارس یعنی قوم غالب، تولیدگر متن و روایتگر تاریخ و رخدادها بوده است و کُردها قدرتِ تولیدِ متن را نداشته اند و از طریق کنش، خود را بروز داده اند، روش تحلیل گفتمان را برای بررسی عقل سیاسی ایران، و روش

هرمنوتیک را برای بررسی هویت خواهی کُردها بکار می بریم. نمایندگان عقل پارسی از زرتشت و داریوش تا انوشیروان، به دلیل فاتح بودن، صاحب متنِ تولید شده از گات ها تا کتیبه ی بیستون، اوستا و خداینامه ها بودند، اما از مادها (از میترا و ضحاک تا گئوماته و مزدک) به هر دلیل، متونی در اختیار ما نیست تا با روش تحلیل گفتمان، ارتباط متن با بیرون متن را بررسی کنیم بلکه باید با روش هرمنوتیک، معنای پس پرده ی کنش و افعال آنها را تفسیر کرد. بجز روش هرمنوتیک، آنهم نه از نوع شلایرماخری بلکه گادامری، هیچ روش دیگری برای تفسیر معانی کردارهای کُرد نداریم، چون چیزی که تاریخ از آنها برای ما باقی گذاشته، یا کردار و عمل است که باید تفسیر شوند یا متون مخالفین آنها است که متون مخالفین، جدا از حب و بغض آنها که یک طرفِ جبهه بوده اند، چیز دیگری نیست. بنابراین این متون از گاتا تا اوستا و کتیبه ها، در جهت نیت مؤلفان آنها در پیوند با بافت قومی/مذهبی حاکم بر آنها، کارکرد سیاسی/اجتماعی داشته است. برای مثال، اهریمنِ اوستا، عنوانی است از نیت زرتشت که در بافت ستیزِ مذهبیِ منطقه ریشه داشته و کارکردی سیاسی برای توجیه خود و سلب مشروعیت از دیگری ها (ماد/کُرد) دارد که به اهریمن ملقب شده بودند. همچنین مفاهیم دروغ، آژی دهاک، دیو و... و کتیبه ی بیستون و کل اساطیر ایرانی نیز چنین است. مؤلف و متن، خود یک طرف درگیری بوده اند و با نیّت خاصی که تبرئه ی خود و محکوم کردن دیگری است، نوشته شده است. همچنین متون، چیزی جدا از بافت قومی/مذهبی حاکم برآنها نبوده است و کارکردی سیاسی در جهت حذف مخالفین و مشروعیت دادن به خود دارد. بنابراین ابتدا متون حاکم را با روش تحلیل گفتمان، ارتباط متن/دانش با بافت سیاسی/قومی شرح داده و کارکرد سیاسی آنرا فاش ساخته تا حقایق را از زیر گرد و غبار برساخته ی ایرانیت، انتزاع کنیم و سپس در بررسی افعال و کردارهای سیاسی کُرد نیز در نبود متون خودی، گریزی از تفسیر کردارهای سیاسی و سمبل ها نداشته ام. راقم این سطور برای تصنعی و فنی نشدن کتاب، روش تحلیل را به طور مشهود به کار نگرفته ام اما از یک سو، معانی مفاهیم ایرانی چون گات ها و کتیبه ها را در ارتباط با بافت سیاسی/قومی بررسی کرده، غیرسازی قومی/سیاسی آنرا برملا نموده و کارکرد سیاسی آنرا بررسی کرده ام و از سویی دیگر، به معنا سازی و مفهوم سازی شورش های کُردی پرداخته ام و به طور نامشهود روش را به کار برده ام.

این دفتر شامل سه بخش و هشت فصل با یک مقدمه و نتیجه گیری است. فصل اول که چهارچوب تئوریک است، شامل دو بخش است. در بخش اول که رابطه ی عقل و سیاست بررسی شده است، سعی دارم الگوی تئوری منظمی برای نقد عقل سیاسی ایران به دست دهم. در این فصل، سیر گذار فلسفه از نظریه های کلان اخلاق، حقیقت و عقل متافیزیکی را با زیست، جسم و عقل بشری بررسی کرده ام تا نقدی بر عقل سیاسی ایرانی باشد که با استفاده از مفاهیم کلان اخلاق، دین و حقیقت به سرکوب جنبش های کُردی پرداخته است. در بخش دوم با استفاده از مفاهیمی خاص چون تراژدی و... سعی در ارائه ی چهار چوبی تئوریک برای طرح مسئله ی کُرد دارم. فصل دوم، کلیات تاریخی است و مقدمه ای توصیفی و گذرا بر تاریخ کُردستان را به قلم آورده ام. در این فصل سعی شده است صرفا کُرد بودن جنبش های مادیِ گئوماتا، مزدک و خرمدینان و بومی و یکجانشین بودن کُرد/ماد در مقابل نظریه ی آریایی بودن کُردها را نشان دهم و کُرد بودن آذربایجان و حکومت های آن، چون شدادیان و روادیان بررسی شود تا مقدمه ای باشد برای فصول بعد که به تحلیل و مفهوم سازی آن بپردازیم.

فصل سوم که مهم ترین بخش این دفتر است در واقع به آزمون گذاردن فرضیه و مفهوم سازی هویت خواهی کُردها است. در بحث اول از فصل چهارم بیان شده است که امپراطوری ایرانی نه تنها متحد دولت مادی نبوده، بلکه اساسا جز با نفی و سرکوب مادها و جذبِ خائنین، نمی توانست شکل گیرد. امپراطوری ایرانی، سیستمی پارس گرا بود که در مقابل و ضدیت با مادها تکوین یافت. نظریه های رایج اما بی اساسِ سلطه ی مشترک ماد و پارس و رضایت مادها از سلطه ی پارس ها را با منابع معتبر به چالش کشیده ام. در این بخش با استفاده از منابع معتبر، مفاهیمی چون

عدالت اشتراکی/برابری، دموکراسی عشیرتی، فرهنگ زمینی/دیونیزوسی و مشروعیت قراردادی/زمینی و روحیه ی پرومته ای را از جنبش های سیاسی کُردی استنباط کرده و بیان کرده ام که نه تنها کُردها از نظر نژادی، آئینی، فرهنگی و سیاسی، ایرانی نیستند بلکه عقل سیاسی ایران با مؤلفه های ذکر شده در تقابل و نفی هویت خواهی کُردها تکوین یافته است که در هر بخش به بررسی یکی از مؤلفه ها پرداخته شده است. در بحث دوم ساختار اجتماعی-اقتصادی ماد و پارس/هخامنشی را بررسی کرده و بیان کرده ام که نه تنها سازشی بین آنها نبوده، بلکه اساسا سیستم ایرانی در ضدیت با سیستم مادی تکوین یافته است. در بحث سوم به بررسی دولت مادی در مقابل دولت ایرانی پرداخته ام که یکی براساس دموکراسی توافقی و دیگری براساس حق الهی شاهان بوده است که در ضدیت کامل با یکدیگر قرار دارند. در بحث چهارم، دین ایرانی زرتشت در مقابل آیین میترایی ماد بررسی شده که اثبات شده است، اساسِ ظهور و تکوین دین زرتشت که بعدا ایدئولوژی دستگاه امپراطوری ایرانی شد، مقابله و ضدیت با آیین میترای مادی بوده است. در بحث پنجم به بررسی و مقایسه ی توتم ها و نمادهای ملی و آثار باستانی این دو ملت پرداخته ام. در مبحث ششم به دیگری و انیرانِ اساطیر ایرانی پرداخته شده که بیان کرده ایم، انیرانِ اساطیر ایران یعنی ضحاک، تورانیان، دیوها و اهریمن، همان کُردها و آیین میترایی آنان است.

در فصل چهارم، دوره ی تاریخی داریوش و جنبش های کُردی گئوماتا، فره ورتیش و چیثرتخمه را مورد بررسی قرارداده ام که مانند بخش دوم، فرضیه و مفاهیم را به آزمون گذاشته ام. در فصل پنجم به دوره ی تاریخی ساسانیان و انوشیروان در مقابله با جنبش کُردی مزدکیان پرداخته ام که درآن، مفاهیم عقل سیاسی ایران و هویت خواهی کُردها بازتولید شده است. در فصل ششم به مفهوم ایران ویج و کُرد، کنش و واکنش آن با مفهوم کُرد پرداخته ام که با آمدن ایرانیان، ماد به کُرد مبدل شد، یعنی برده شد و آنچه امروزه تحت عنوان ایران می شناسند، سرزمین کُردها بوده که به تصرف پارس ها درآمده است و با تسلط نظامی و دینی بر ماد، ایران نامیده شد. سپس طرحی از نظریه ی دولت در خاورمیانه (ایرانی، کُردی و عربی) ارائه داده ام. در فصل هفتم به طور مختصر به ضدیت و واکنش عقل سیاسی یونانی و سامی نسبت به هویت خواهی کُردها پرداخته ام تا نظریه ی تضاد اقوام تاریخی با کُرد را به نظریه ای عام انتزاع کنم و در فصل بعدی که فصل هشتم است، نظریه ی عمومی تقابل-تداوم تاریخ با کُرد را ارائه دادم که تاریخ در عین تقابل و گسست از میترا، همان تداوم میترا/ماد است و نظریه ای عمومی از تقسیم بندی تاریخ کُرد ارائه داده ام و در نهایت جمع بندی و نتیجه گیری.

این کتاب، بخش اول از پژوهش هایی است که درصدد بازسازی تاریخ سیاسی کُرد و کنش و واکنش آن با عقل سیاسی ایران به طور خاص، و تاریخ به طور عام است. این پروژه در جهت نیل به خودآگاهی کُردی و بازسازی فرهنگ و هویت کُردی است، فرهنگ و تاریخی که جز با زدودن گرد و غبار تاریخ و فرهنگِ ایرانیت، امکانِ دیدنش وجود ندارد. کتاب، کتابی صرفا تاریخی نیست بلکه امر سیاسی را در بستر تاریخ می کاود تا از یک سو، مشروعیت پایه های کنش سیاسی دولت ایرانی را به چالش بکشاند و از سویی دیگر با مفهوم سازیِ کنش سیاسی کُرد، پایه های کنش سیاسی دولت و فرهنگ کُردی نیز احیا شود. اگرچه مطالعاتم را در زمینه ی تاریخ کُرد از سال ۱۳۸۲ آغاز کردم، اما ایده ی اصلی این کتاب در سال ۱۳۸۵ به ذهنم خطور کرد. دلیل تأخیر در نوشتن کتاب این بود که تأکید داشتم، ایده و فرضیه ی نظری خود را در قالب داده ها، واقعیات و منابع معتبر بیان کنم. هر آن کس که اهل بشارت باشد، اشارت نظریِ کتاب را درخواهد یافت. اگر به کتاب دقت شود، موضوعات کثیری مورد بحث قرار گرفته که برای اولین بار، از این زاویه پردازش شده است. در ادامه ی تاکید بر منابعِ طرفدار ایرانیان، در ظاهر تمامی پیش فرض های آنان درباره ی تاریخ ایران را پذیرفته ام اما از درون، تهی بودن و عدم وجود بار معنایی آنرا فاش ساخته و از منابع و پیش فرض هایشان علیه خودِ آنان، استفاده برده ام. اگر از دور، کلیّت تاریخ ایران را برساخته فرض می کردم و به مانند پورپیرار و مصطفی وزیری، تمامی علمِ تاریخِ مستشرقین را به چالش می کشیدم، در آن صورت

امکان بازسازی تاریخ کُردی نیز مشروعیت خود را از دست می داد. زیرا در هر صورت و با وجود تمامی انتقادها به علم مستشرقین، ما در بازسازی تاریخ خویش به علم آنان نیازمندیم. بنابراین با پذیرشِ پیش فرض های مهمِ تاریخ نگاریِ ایرانی که توسط مستشرقین مطرح شده و مورخین ایرانی آنرا توسعه دادند و با استفاده از پارادوکس ها و پاورقی های متونِ خود آنان، پیش فرض ها را به خودشان بازگردانده و معنای دیگری از مفاهیم را استنباط کردم و بار معنایی آنرا دگرگون کردم. اگر دقت شود، راقم این سطور به کسانی که منتقد تاریخ نگاری ایرانی هستند، کمترین رجوع را داشته و به مورخان ایرانی یا مستشرقینِ محبوبِ تاریخ نگاری ایرانی، بیشترین ارجاع را داده ام. نکته ی دیگر این کتاب ارائه ی طرح/نظری در قالب منابع و واقعیات خود آنان و مستور کردن نظریه ی اصلی در قالب منابع دیگری ها است که در صورت هجوم و نقد ایده ی کتاب، باید با منابع و مورخان خودشان نیز دست و پنجه نرم کرده و آنرا نقد کنند. اگرچه متأسفانه ذهنیتِ خواننده ی کُرد، ژورنالیستی است و قادر به فلسفیدن نیست و تحملِ سخت اندیشیدن در مطالعه را ندارد، امکان دارد سرنخ نظریه ی کتاب را در میان منابع بی شمار از دست بدهد که راقم این سطور مسئول آن نیست. به قول یکی از خوانندگان کتاب، هنر این کتاب در آن است که از یک سو، نظری و بدیع است و از سوی دیگر کلاً در قالب منابع بی شمار ارائه شده است. نکته ی دیگری که باید به آن اشاره کنم مبانی نظری کتاب است که چه ارتباطی با محتوای تاریخی کتاب دارد. همانطورکه اشاره کردم این کتاب، کتابی صرف تاریخی نیست بلکه فلسفی و سیاسی است و تضاد را (کُرد و تاریخ و قوم آغازنده ی تاریخ، ایران) نه تنها قومی بلکه فلسفی نیز می داند و دلیل این تضاد، ظهور تفکر متافیزیکی در دوره ی-محوری تاریخ با کوروش/زرتشت است که نتیجه ی گسستن از تفکر زمینی کُردها بود. به همین دلیل کُردها در تاریخ به حاشیه رفته و برای ظهورِ دوباره ی کُرد، مطالعه ی سیر ظهور متافیزیک از دوره ی-محوری تاریخ با اندیشمندانی چون زرتشت و افلاطون به زوال تاریخ متافیزیک با اندیشمندانی چون مارکس، نیچه و فوکو ضروری بود که دیدگاه نظری کتاب را نیز مشخص می کند. دلیل دیگر نشان دادن زوال مفاهیم متافیزیکی با نیچه، مارکس و فروید این است که سلطه ی ایران/پارس بر کُرد/ماد، همیشه در قالب مفاهیم متافیزیکی، مشروعیت کسب کرده است که برای زوال عقلانیت ایرانی، باید تکیه گاه این عقلانیت یعنی متافیزیک را به چالش کشید. این کتاب تقابل مفهومی و سمبلیک را در قالب رویدادهای واقعی تاریخی و واقعیاتِ گردآوری شده، نشان می دهد.

در جلد اول (کتاب پیش رو) که نزدیک به یک دهه مشغول آن بودم، طبق تقسیم بندی کلی تاریخ، به سه دوره ی باستان، میانه و معاصر، به دوره ی باستان پرداخته ام و به دلایل متعدد، متحمل سختی های زیادی شدم. از یک سو هیچ کس قبل از نگارنده (قادری)، به این مباحث نپرداخته بود، به همین دلیل هیچ جاده صاف کنی نداشتم وکسی نبود تا از وی مشورت یا راهنمایی بگیرم. اگرچه در نگاشتن این مجلد به دلیل مشکلات زندگی و سنگ اندازی های دانشگاه، عجله به خرج دادم اما چند سالی را مشغول تحقیق، مطالعه و تفکر به آن بودم. در سال ۱۳۸۷ سعی کردم به عنوان تز کارشناسی ارشد، آنرا در گروه مطرح کنم که با مخالفت های گروه از ارائه ی آن منصرف شدم. بعد در دوره ی دکترا به عنوان تز دکترا به گروه ارائه دادم که با تمامی حمایت های دکتر صادق زیبا کلام، فقط تصویب پروپوزال آن - به دلیل سنگ اندازی های گروه و اساتیدی چون حمید احمدی، ملک یحیی صلاحی و مجید توسلی- یک سال به طول انجامید که بعد از تصویب نیز، تحت هیچ شرایطی اجازه ی دفاع از آنرا نمی دادند. در نهایت بعد از سه سال اذیت و ممانعت گروه و دانشگاه، با حذف تحمیلی بخش اعظم آن، از ۱۵۰ صفحه ی باقیمانده، آنهم با تغییر اجباری عنوان، مقدمه و محتوا، دفاع کردم. در تمامی این سال ها هیچ کس نبود تا از راهنمایی های وی بهره مند شوم و ناچاراً به شکل آزمون و خطا و کاملاً تجربی به هر دری و هر کتابخانه ای سَرَک می کشیدم تا که شاید چیزی بیابم.

در جلد دوم این کتاب به دوره ی میانه یا اسلامی خواهم پرداخت. در دورانی که به دوره ی میانه یا اسلامی نیز مشهور است، تقابل قومی ایران با ماد تداوم دارد. برای مثال جنگ طاهریان/افشین با خرمدینان مادی، جنگ سامانیان با آل بویه و، جنگ ازبکان و افغان ها با صفویان کُرد، بازتولید تضاد پارس و ماد در حوزه ی سیاسی و جغرافیایی است. در واقع حمله ی اشرف افغان به امپراطوری صفویان، بازتولید هجوم اولیه ی آریایی ها/پارس به قلمروی ماد است و در زمان صفویان کُرد (هم از نظر خونی و هم آیینی) ایران که شمال افغانستان و تاجیکستان امروزی بود، برای همیشه از مادستان تجزیه شد و چیزی که مستشرقان آنرا ایران غربی تعریف می کنند- چه از نظر ادبی، جغرافیایی و سیاسی- مربوط به حوزه ی تمدنی ماد/کُرد است.

از نظر فرهنگی، فرهنگِ میترا، نفوذ و گستردگی زیادی در بین شعرا و عرفا داشته است زیرا سلطه ی پارس ها بر سرزمین ماد، سلطه ای سیاسی و نظامی بود، در حالیکه فرهنگِ حاکم بر مردم و نخبگان، فرهنگ سیاسی میترایی بود. برای مثال از عرفانِ عین القضات همدانی و محمود شبستری تا شعرِ حافظ و فلسفه ی سهره وردی، مربوط به حوزه ی تمدنی ماد و محتوای آن میترا است. در این دوره به دلیلِ نبودِ سامان سخن، عرفان، روپوش ظهور بیانی و سمبلیک میترائیسم شد. بنابراین عرفان عام اسلامی یا ایرانی وجود ندارد و در بخش مادستان یا آنچیزی که به ایران غربی مشهور گشته، عرفان بسیار متفاوت از عرفان خراسانی (ایران شرقی) است که مقایسه تمهیدات عین القضات همدانی با انسان کامل «عزالدین نسفی» این تفاوت را بخوبی نشان می دهد. همچنین فرهنگ سیاسی میترا به طور مشخص تر در قالب یارسان، ایزدی و تصوف، بنیان بسیاری از جنبش های سیاسی و فرهنگی از حروفیه، نقطویه تا صفویه و بکتاشیه بوده است. این جنبش ها و سرکوب دوباره ی آنها توسط سه قوم پارس، عرب و تُرک، بیانگر تضاد «سیاست خدایی» این سه قوم با «خدایی سیاسی» کُرد است. تاریخ دیونیزوسی کُرد، زیرساختِ تاریخ آپولونی ایران است و در هر فرصتی که زمینه یافته با غرش های دیونیزوسی خویش، فرهنگ و سیاست پوشالیِ ایرانی/اسلامی را به لرزه درآورده است. تاریخ و فرهنگ آپولونی ایرانی، هویت و وجود مستقلی از تاریخ و فرهنگ دیونیزوسی کُرد ندارد بلکه همان سلطه ی قدرت و حاکمیت بر فرهنگ و خاک است. اگر تاریخ کُرد با فرهنگ میترا را از حالت ابژکتیویته که باعث پوسیدگی و از هم گسیختگی تاریخی آن شده، درآوریم و جنبه ی سوبژکتیو و آشکارگی به آن بدهیم، آنچیزی که به تاریخ و فرهنگ ایرانی مشهور گشته است، به راحتی ذوب و یا دود می شود. خرمدینان، آغاز پایان دوره ی اول تاریخ کُرد است. بعد از خرمدینان، شاهد دوره ی جدیدی از تاریخ کُرد هستیم. دوره ای که درآن، کنش سیاسی و منطقِ عملِ کُرد در فرهنگ ایرانی/اسلامی زوال می یابد. در دوره ی میانه، میترای وارونه و عرفانی شده ی ایرانی/هندی بر منطق عمل کُرد حاکم شده است و کُردستان مهد عرفان و تصوف می شود. از یک سو در امتناعِ قدرت سیاسی، میترا/قرارداد به فراموشی سپرده می شود و از سویی دیگر در نبود آزادی و دولت، میترا/پردیس از حوزه ی اجتماع عقب نشینی کرده و به پستوی فولکلوریک و تصوف محدود می شود و عمل خروشان و منطق سیاسی کُرد با غرق شدن در فرهنگ دیگری، به زوال و امتناع می رسد. اتحاد فرد با خدا، یا دولت با خدا که در دوره ی باستان در صحنه ی سیاست شاهد آن بودیم -که خدا همان دولت/قرارداد بود- در دوره ی میانه، شکلی فردی در قالب حلول در خدا، در بیانات عُرفا به خود می گیرد. بنابراین از سوژه های اصلی تاریخ کُرد و هویت دوره ی میانه، عرفان و تصوف است که همان عقب نشینی میترا از حوزه ی سیاست/اجتماع و رفتن به حوزه ی درون فرد و قالب شدن میترای عرفانی شده ی ایرانی/زرتشتی است. فرد کُرد، در گسست از کلیت دولت/ خدا، به شکل فردی در قالب حلول خدا در اشخاص خاص و "انا الحق" گویی ها، سعی در آشتی دوباره با خدا دارد، با این تفاوت که دیگر نه میترا، بلکه عرفان است و به جای پایین کشیدن خدا به سر منزل اصلی خویش و تحقق کلیّت در درون خویش، به هضم فرد در کلیت فرافکنی شده می اندیشد. بخش اعظمِ فرهنگ و تمدنی که اسم عام ایران را بر آن قالب کرده اند، از عُرفا تا متفکرین، مربوط به کُرد است که باید آنرا به حوزه ی فرهنگ و تاریخ کُردی

بازگرداند. اگرچه در جلد دوم نیز به دلیل نبودِ تاریخ نگاری کُردی، ناگزیر به استفاده از منابع دیگری خواهم بود، اما بسیاری از اندیشه هایی که بررسی می کنیم، زاده ی تفکرِ اندیشمندان کُرد است، کما اینکه بسیاری از آنها را به عنوان متفکران اسلامی یا ایرانی می شناسیم. اگر جلد اول، تاریخِ سیاست و کنش سیاسی است، جلد دوم، تاریخِ فرهنگ است تا خلاء فرهنگی امروزِ کُرد برطرف گردد و در جلد سوم شکاف فرهنگ و سیاست بررسی می شود. در واقع بعد از خرمدینان، کُرد دچار شکافی شد که تاکنون ترمیم نشده است. این شکاف، شکاف فرهنگ از سیاست است که در امتناع میترا/قرارداد یا سیاست، میترا/پردیس یا فرهنگ از حوزه ی عمومیِ سیاست پس روی کرده و در آشیانه ی تصوف و فولکلوریک، لانه کرد و سیاست کُردی در نبودِ فرهنگ کُردی، غرقِ عشیره و قبیله گشت که مرحله ی اول امارت و عشیره چون روادیان و شدادیان آغاز گردید. در قرون هفتم و هشتم هجری، بنا به دلایلی چون تساهل مغولان و زوال خلافت عباسی، فرهنگ کُردی از پستوی تاریک خرابات به عالم سیاست بازگشت و جنبش هایی چون صفویه و دیگر جنبش های آناتولی را به حرکت درآورد که با تحقق حاکمیت سنّیِ عثمانی و شیعی صفوی، دوباره فرهنگ کُردی از سیاست آن گسست و مرغِ آواره شده ی فرهنگ، در آشیانه ی طریقت های عرفانی و ادبیات کُردی لانه کرد و مرحله ی دوم عشیره و امارت آغاز شد، یعنی عشایر به سیاستمداران قوم تبدیل شدند. این بحران یا شکاف فرهنگ و سیاست کُردی، تاکنون تداوم داشته است. از سویی سیاست کُردی، تهی از فرهنگ آن گشته و احزاب به عنوان بازتولیدِ عشایر قدیم، برای پُر کردن خلاء فرهنگی خویش به ایدئولوژی های غربی پناه آوردند و فرهنگ کُردی به امری سمبلیک تقلیل یافت و از سویی از سیاست و فرهنگ کُردی، سیاست زدایی شد که تاکنون این شکاف مورد تأمل قرار نگرفته است. در جلد سوم به بررسی منابع ادبی، فولکلوریک و شعر کُردی به عنوان آشیانه ی فرهنگ کُردی که از پایه های اصلی بازسازی تاریخ و هویت کُردی است، پرداخته ام همچنین به دوره ی معاصر نیز پرداخته می شود. تولد ناسیونالیسم کُرد از دل تکایا و عرفان، از سویی بازتولید عقلانیت عشیره و امارت در قالب احزاب است و از سویی دیگر، پارادوکسی را موجب شده است که نتیجه ی هردو یکی بود؛ یعنی عشایر به عنوان حاملان سیاسی ناسیونالیسم و عرفان به عنوان مبنای ذهنی آن معرفی شد و هضم شدن در دولت های دیگر به جای کنش در تحقق نظم کُردی شروع گردید. میترا یا مهر تا دوره ی خرمدینان در حوزه ی سیاست و کنش اجتماعی حضور داشت اما بعد از خرمدینان که سامان سیاست و سخن نبود، میترا، پوستِ عرفان و تصوف بر تَن کرد. ظهور ناسیونالیسم کُرد از دل عرفان بدون نقد پوسته ی عرفانی و کشف هسته ی میترایی آن بود که تمنا به بارگاه الهی در عرفان، به تمنا به بارگاه دولت های دیگر تبدیل شد. به همین دلیل، گسستِ فرهنگ از سیاست کُردی همچنان تداوم یافته است و از سویی عُرفا و شعرا به متفکرین قوم و از سویی دیگر، سران عشایر به سیاستمداران قوم تبدیل شدند. ظهور سیاست معاصر کُردی بر مبنای ذهنیت عرفانی، باعث سیاست عرفانی یا متافیزیک سیاست کُردی بر مبنای همدلی عرفان شد که برخلاف امر سیاسی که مبتنی بر تضاد «ما» و «دیگری» است، اصل را بر دوستی با دیگری ها در قالب مفاهیم مدرنِ خودمختاری، فدرالیسم و اخلاق گذاشت که البته همان منطق امارت های قدیم برای کسب خودمختاری در زیر سایه ی امپراطوری های دیگر بود و ذهنیت عرفانی، موجب درونی کردن بردگی آن شد. زایش ناسیونالیسم از دل عرفان نه تصادف است نه تقدیر، بل احیایی است بدون نقد فرهنگ زوال و انحطاط! به همین دلیل فرهنگ، زوال یافت و تسلیم عرفان شد و از بدو تولدِ ناسیونالیسم تاکنون، مانع از رهایی کنش سیاسی در ایجاد دوباره ی اتحاد فرد و دولت ملی شده است. کنش تراژیک، درگیر مبارزه برای آزادی است اما فرهنگ عرفان با هضم شدن در دیگری، به فدرال و کنفدرال می اندیشد. این راز شکستِ شورش های پیاپی تاریخ معاصر کُرد و در عین حال تسلیم شدن های پیاپی آن است. از یک سو، میترا/قرارداد رسوب یافته و ناهُشیار، وارونه شده است و دوستی و توافق با دیگری ها و، دشمنی با خودی ها قاعده

و اصل شده، و از سوی دیگر، میترا/پردیس از سیاست و حوزه ی اجتماع، گسسته و به دنیای شعر و فولکلوریک محدود مانده است.

در نهایت باید اشاره کنم که کتاب پیش رو، چاپ سوم کتاب است. چاپ اول آن، به دلیل نبود امکانات لازم و بنا به درخواست خودم که امکانات چاپ آن را نداشتم، بدون اسم بنده به چاپ رسید و بنا به دلایلی که ذکر آن ضروری نیست، متاسفانه با عجله و بدون ویرایش انجام پذیرفت و چون بدون هماهنگی با اینجانب، چاپ و منتشر شد، معلوم گردید نسخه ی اشتباهی آن به چاپخانه فرستاده شده که برخی از انضمامات، اصلا در کتاب وجود نداشت. همچنین در فصل طرحی از نظریه ی دولت که به مقایسه سه دولت ایرانی، عربی و کُردی پرداخته بودم، بخش اسلامی آن را حذف کرده بودند. به همین دلیل نه ظاهر و نه باطن آن، چیزی شبیه به یک کتاب علمی را نداشت و چون راقم این سطور حق هیچ اظهارنظری درباره ی چاپ آن را نداشتم، مسئولیت آن را نیز بر عهده نمی گیرم. در هر صورت از لبیک دوستان به درخواست نگارنده (قادری) در چاپ آن سپاسگذارم. چونکه زحمت های چندین ساله ام مرا راضی نمی کرد که چاپ آن به چنین شکل ناهنجاری روانه ی بازار کتاب شود، به همین دلیل در کانادا کتاب به چاپ دوم رسید که بنا به درخواست دوستان و علاقه مندان، اکنون این چاپ سوم کتاب است که در کشور سوئد، با ویرایش اما بدون تغییر محتوا منتشر می شود. بخش اعظم این کتاب در سال ۱۳۹۲ به پایان رسید و در واقع پرونده ی آن بسته شد اما به دلیل فقدان امکانات چاپ و عدم مجوز آن در ایران، چاپ آن اینگونه به تأخیر افتاد.

در پایان بر خود لازم می دانم از دوست فرهیخته ام جناب آقای «فرزاد صیفی کاران» که با مرور دوباره ی کتاب، پیشنهادات ارزنده ای جهت بهتر شدن کتاب و تدوین نهایی آن ارائه دادند و در آماده سازی آن نیز از هیچ کمکی دریغ نکردند، نهایت تشکر و قدردانی خود را بیان کنم.

ذکریا (هێرش) قادری

۱۵ / ۶ / ۱۳۹۶

zakaryaqaderi@gmail.com

بخش اول:

مبانی نظری و تاریخی

فصل اول: عقل و سیاست

مقدمه:

با ظهور تاریخِ متافیزیک در «دوره ی-محوری»، کُرد به حاشیه ی تاریخ رانده شد و به «دیگریِ» تاریخ مبدل گردید. منطق اندیشه و عمل کُرد، تفاوت بنیادی با بنیادهایِ تاریخِ متافیزیکیِ آغاز شده با عقلِ ایرانی داشت و به دلیل این تفاوت، کُرد -به قول ژ. مار- به ملت فراموش شده ی تاریخ تبدیل شد. از یک سو، با توجه به اینکه منطق اندیشه و عمل کُرد در تضاد با منطق تاریخ و قوم آغازگر تاریخ (ایران/پارس) است و از سوی دیگر سلطه ی دراز مدت تاریخی ایران برکُرد، در قالب مفاهیم متافیزیکی بوده است، جز با نشان دادن زوال متافیزیک با اندیشمندانی چون مارکس، نیچه، فروید و پست مدرن ها، امکان پردازش و بازسازی تاریخ و اندیشه ی سیاسی کُردی مقدور نمی بود، به همین دلیل در این فصل، سیر ظهور و زوال تاریخ متافیزیک را بیان کرده ام.

با توجه به اینکه در این رساله دو قوم متفاوت اما با تاریخی درهم تنیده شده را تحلیل می کنیم، لازم می دانم از دو نظریه ی جداگانه در مبانی نظری استفاده نمایم. تاریخِ ایران/پارس، تاریخی ایجابی با ساختارهای تثبیت شده است که عقل سیاسی آن تدوین شده، اما تاریخ کُرد، نه تاریخی ایجابی با ساختارهای تثبیت شده و عقل سیاسیِ تدوین یافته، بلکه بیشتر «فعلیت» بوده تا «ایجابیت»! برای بررسی عقل سیاسی ایرانی و نقد آن، از نظریه ی گفتمان و مبانی تئوریک آن استفاده خواهم کرد که رابطه ی حقیقت و قدرت را بیان می کند تا بتوانیم ارتباط متن و عقل سیاسی ایرانی را با ساختارهای قدرت آن بسنجیم. در بررسی هویت خواهی کُردها، از پدیدارشناسی هوسرلی «بازگشت به خود چیز» کمک می گیریم که با نفی مفاهیم و سنت تاریخی حول یک چیز (حال آن چیز شئ باشد یا جهان اجتماعی و فرهنگی) به «خود چیز کُرد»، رها از مفاهیم و پیش فرض های انباشته شده بر روی آن می رسیم. در واقع برای شناخت کُرد باید به مرحله ی پیشامفاهیمِ برساخته شده ی عقلِ ایرانی بازگشت. با این دو روش در این رساله نهایتاً یک هدف را دنبال خواهیم کرد. با نظریه ی عقل سیاسی و استفاده از مفاهیم ایدئولوژی، گفتمان و... به نقد عقل سیاسی ایرانی پرداخته و با کشف ارتباط آن با قدرت، به قداست زدایی و راز زدایی از آن خواهیم پرداخت و با پدیدارشناسی هوسرلی/هایدگری و با نفی مفاهیم و سنت عقل ایرانی، بر روی «خود چیز کُرد» بدون واسطه ی مفاهیم، تمرکز کرده و به تجربه ی زیسته شده ی کُردها و کردارهای سیاسی/اجتماعی آنان، باز خواهیم گشت. در واقع لازمه ی پدیدارشناسی و بازگشت به «خود چیز» کُرد، تحلیل گفتمان و رابطه ی دانش و قدرت است که با استفاده از آن بیان خواهیم کرد: هرگونه حقیقتی در تاریخ ایران، از اساطیر تا ایدئولوژی، صورت بندی خاصی از قدرت بوده که عقل سیاسی ایرانی چیزی جز بازتاب آن و توجیه گر قدرت و سلطه ی ایرانیت بر کُردیت نبوده است که با قداست زدایی از آن و نفی سلطه ی عقل سیاسی ایرانی بر تاریخ کُرد، زمینه ی پدیدار شناسی و بازگشت به خود کُرد، فراهم می گردد. بنابراین مبانی نظری ما به دو بخش تقسیم می گردد. در بخش اول برای شناسایی ساختار عقل سیاسی ایرانی، به طور مفصل رابطه ی عقل (دانش، دین، اسطوره و ایدئولوژی) قدرت و سلطه را بررسی خواهیم کرد که در فلسفه ی کلاسیک تا قبل از نیچه و مارکس، سیاست و قدرت، ابزار حقیقت و عقل محض، فرض می شد اما با چرخش فکری که با نیچه، مارکس و فروید آغاز شد و با اندیشمندانی چون گرامشی، آلتوسر و امثال فوکو و فرکلاف تداوم یافت، این رابطه وارونه شد و این عقل و دانش است که ابزار سلطه و سیاست است که رویکرد ما در بررسی عقل سیاسی ایرانی نیز مبتنی بر دیدگاه دوم است که عقل، دانش و دینِ ایرانی همیشه ابزاری در خدمت سلطه و سیاست ایرانیت بوده است. در بخش دوم با استفاده از مفهوم پدیدارشناسی هوسرلی/هایدگری در بازگشت به هستیِ خود چیز و مفاهیم دیگری چون تراژدی و سوژه ی نژادپرستی، زمینه را برای مفهوم سازی هویت

خواهی کُردها فراهم خواهیم کرد که تجربه ی زیسته ی کُرد به جای آنکه در قالب دین، ایدئولوژی و اساطیر به سخن درآید، بیشتر در قالب کردار سیاسی و کنش صامت یا کنش ماقبل مفاهیم تاریخی/فرهنگی بروز یافته است.

عقل سیاسی ایران که از اسطوره های مبارزه با دیو، اهریمن و ضحاک سرچشمه گرفته و با فرهنگ اسلامی شیعیِ دوره ی میانه در مبارزه با کفار، زندیق و اجنه سیراب شد، در دوره ی معاصر، با وجود گسست های مکرر تاریخی، با ناسیونالیسم دولتی رژیم شاهنشاهی و اسلام سیاسی در مبارزه با تجزیه طلبی بازتولید شده است. عقل سیاسی ایران بر محور دال مرکزی شاهنشاهی یا «فرهٔ ایزدی» و با شاخصه هایی چون «جامعه ی طبقاتی یا عدالت افلاطونی» «فرهنگ دینی/متافیزیکی» «مشروعیت آسمانی» و «معرفتی هرمسی» تعریف می شود. با توجه به اینکه هر عقل سیاسی براساس طردِ «غیر»ی شکل می گیرد، قاعدتا «غیر» عقل سیاسی ایران، مفاهیمی در تضاد با مفاهیم ذکر شده در بالا می باشند، لاجرم «غیر» عقل سیاسی ایران یک ایده یا مفهوم ضد است و تضاد عقل ایرانی با «غیر» آن، نه حتما تضادی قومی/نژادی، بلکه تضادی آیینی و ایدئولوژیک است که از نظر تاریخی در خون و گوشت قومی خاص (کُردها) تبلور یافته است. مفاهیم متضاد با مفاهیم عقل سیاسی ایرانی با دال مرکزی دموکراسی توافقی و شاخصه هایی مانند عدالت اشتراکی یا برابری خواهانه، مشروعیت زمینی، عدم تقدیس شاه و به جای فرهٔ ایزدی، «فره ئیزه دی (very)» «فرهنگ دیونیزوسی/زمینی» و «روحیه ی پرومته ای» است.

وقتی از «عقل سیاسی» سخن به میان می آوریم، قطعا سوالات زیادی ذهن هر خواننده ای را درگیر می کند که منظور از عقل کدام است؟ از روزی که انسان پای در وادی تاریخ گذاشته و به خودآگاهی و تمایز خود از دیگران رسیده، هر قوم و ملتی، فرهنگ و اندیشه های خودی را تحت عنوان عقل، بیان کرده و مخالفین را بی عقل و بَربَر خطاب کرده است. پس منظور ما از عقل چیست؟ عقل افلاطونی/یونانی یا عقل اسلامی/ایرانی، یا عقل مدرنی/کانتی؟

فلسفه ی قدیم از عقل، معنایی متافیزیکی و مقدس ساخته است که توانایی تشخیص حسن از قبح را دارد و فقط با عقل است که انسان قادر به تشخیص مسیر درست زندگی و هدایت آن به سرمنزل سعادت می باشد. تمدن های دینی نیز نه تنها شناختِ حقیقت الهی را با ابزارِ عقل ممکن می دانستند، بلکه اصول و دکترین دینی خود را به نام عقل/حقیقت جلوه می دادند. فلسفه ی مدرن نیز عقل را مستقل از غرایز و ساختارهای اجتماعی، منبع حقیقت و هادیِ مسیرِ زندگی انسان تعریف کرده اما عقلی که مورد نظر ماست، چرخش فکری است که از نیچه آغاز و به فوکو و فرکلاف منتهی شده است. ما چهارچوب تحلیل ساختار عقل سیاسی را از افکار نیچه، فوکو و... برگرفته ایم. به این معنی که عقل را نه مقدس و مستقل از غرایز و ساختار اجتماعی/سیاسی، بلکه عقل را ابزار سیاست و غرایز و وابسته به سلطه می دانیم. اما این عقلِ سیاسی را نه خطاب به فوکو، نیچه و... بلکه خطاب به افلاطون، زرتشت، فارابی، کانت و... که عقل را مستقل و مقدس می دانند، به کار می بریم. بنابراین مخاطبان ما تحت عنوان «عقل سیاسی» کسانی هستند که گرچه در ظاهر عقل را مقدس و مستقل از قدرت و غرایز دانسته و احکام خود را به نام عقل صادر کرده اند اما خودآگاه یا ناخودآگاه، احکام صادر شده ی خردمندانه ی آنان، وابسته به قدرت و روابط سلطه بوده و در خدمت سلطه ی طبقاتی/قومی و فرقه ای خاص بوده است. اتحادی که بین عقلِ دینیِ مقدسِ زرتشت با نظام سیاسی و فرّه ایزدی مقدس هخامنشی و ساسانیان بود؛ اتحادی که بین افکار افلاطون و نظام سیاسی الیگارشیک یونانی بود؛ اتحادی که بین اساطیر بین النهرینی و امپراطوری آشوری/بابلی بود؛ اتحادی که بین عقل مقدس دینی اسلامی و قدرت مقدس خلافت بود؛ اتحادی که بین الهیات دینی مقدس قرون وسطایِ مسیحی با سلطه ی اتوکراتیک کلیسا بود؛ اتحادی که بین عقل مقدس و سوژه ی فراتاریخی با نظام سیاسی مدرنیته و طرد دیوانگان از جامعه بود.

بنابراین ما در بررسی عقل سیاسی ایرانی، شاخصه های عقل ایرانی را که فراتر از حوزه ی تحولات رئال/سیاسی، صورت خود را بر ماده ی تاریخی قالب کرده و ناخودآگاه معرفت ایرانی و ساختار وجودی سوژه های ایرانی را شکل داده است، طبق ذهنیت خودِ ایرانی ها و براساس اسناد فرهنگی خود آنها، استنباط خواهیم کرد، اما وقتی مفهوم عقل سیاسی را به کار می بریم، نه از زاویه ی ذهنیت ایرانی، بلکه بر مبنای معرفت شناسی پست مدرن به تحلیل شاخصه های عقل ایرانی خواهیم پرداخت. عقل ایرانی نه تنها از منافع طبقاتی/قومی آن سرچشمه گرفته، بلکه خودِ این عقل به بازتولیدِ آن ساختارِ طبقاتی نیز کمک کرده و آنرا با وجود گسست های مکرر تاریخی، بازتولید کرده است. عقلی که هم از شیوه ی بیان اسطوره در دنیای باستان، و دین در دوره ی میانه تا ایدئولوژی های معاصر در خدمت منافع سلطه ی قومی، ساختار طبقاتی و شخص اول مملکت بوده و هم، برسازنده ی این ساختار بوده و هم آنرا بازتولید کرده است. عقل سیاسی ایرانی همیشه با نام اهورا، مقدس، دینی بودن و مبارزه با اهریمن، آژی دهاک، جن، کفار، حفاظت از مرزها و نابودی دشمنان ایران زمین و... کلیاتی غیرشخصی را بر زیست غریزی افراد، قالب و سلطه ی قومی خود را بر قومیت های زیردست، مخصوصا کُردها تحمیل کرده و مانع از رهایی و آزادی آنها شده است و کُردها را که در مقابل سلطه ی این کلیات، مقاومت به خرج داده و از آزادی و هویت خود دفاع کرده اند، با نام های اهریمن، دیو، ضحاک، کافر، سربُر، عامل اهریمن یا امپریالیسم و... طرد و نفی کرده است.

مفهوم عقل سیاسی، عقل را از قداست متافیزیکی انداخته و رابطه ی عقل و سیاست را فاش می سازد، چرا که در این مفهوم، عقل قائم به ذات نیست، عقل نه نتیجه ی اتصال به منبع حقیقت (عالم مُثُل یا خدا) و نه نتیجه ی کشتن نفس و پاداش جان های آزاده، بلکه بیانگر ارزش ها و خواسته های اجتماعی و سیاسی یک ملت بوده و توجیه گر منافع و نظم اجتماعی است. بنابراین به قول فوکو، هر حقیقتی صورت بندی خاصی از قدرت است. عقل، اخلاق، قانون، الهیات و... ابزار سلطه و ایدئولوژی حفظ منافع است که در خدمت نظم اجتماعی و ساختار طبقاتی جامعه می باشد. در این تحقیق منظور از عقل سیاسی، همان نظام معرفتی و مجموعه ایی ثابت از شیوه ی اندیشیدن تمدن ایرانی است که گرچه در دوره های متفاوت، شیوه ی بیانی و محتوای آن تغییر می یابد، اما مجموعه قواعد آن، همچنان بدون تغییر و گسست باقی مانده است. عقل سیاسی ایرانی گرچه در طول تاریخِ خود، از شیوه ی بیانی اسطوره به دین، و از دین به ایدئولوژی گذار کرده، اما مبانی معرفتی آن و قواعد و شاخصه های اصلی آن، همچنان لایتغیر مانده است. «اسطوره و دین، ایدئولوژی های جوامع پیشاصنعتی می باشند» (ایگلتون، ۱۳۸۱: ۲۸۷) اسطوره در دنیای باستان در تأمین نظم اجتماعی و اتحاد یک ملت، همان نقشی را بازی کرده است که ایدئولوژی در دنیای امروز بازی می کند. در دروه ی باستان، اتحاد حاکمان سیاسی با موبدان، در دروه ی میانه، اتحاد حاکمان سیاسی ایرانی با روحانیون /فقیهان و در عصر معاصر، اتحاد نظام سیاسی با روشنفکران، نماد عقل سیاسی ایرانی هستند. ناگفته نماند که ما در این تحقیق نه مبانی اپیستمولوژیک آن، بلکه فرآورده های ایدئولوژیک عقل ایرانی را مورد کاوش قرار می دهیم؛ به این معنی که عقل سیاسی ایران نه کارکردی معرفتی، بلکه ریشه در ساختار قدرت سیاسی دارد و کاربرد آن توجیه و مشروعیت بخشی به ساختار قدرت و سلطه ی قومی پارس است. «عقل سیاسی از سویی «عقل» است، چرا که مشخصه ها و نمودهای کنش سیاسی، همگی از یک منطق درونی پیروی می کنند که بر این مشخصه و نمودها، حاکم است و روابط آنها را سامان می بخشد، از سویی دیگر «عقل سیاسی»، سیاسی است، چرا که کارکرد آن نه تولید معرفت، بلکه اجرای قدرت یا بیان چگونگی اجرای آن است. عقل سیاسی، مقولات و ابزارهای نظام های معرفتی متفاوت را برحسب نیاز به کار می گیرد» (جابری، ۱۳۸۴: ۹) هرچند عقل ایرانی با وجود گسست های سیاسی و ایدئولوژیک، مبانی اپیستمولوژیک یکسانی داشته، اما در پس پرده ی این مقدسات و عقل سیاسی، منافع قوم/طبقه ی حاکم پارسی بر کُردها نهان، اما حکم فرما بوده است. کُردها معمولا همانطورکه از شورش های تاریخی آنها مانند نظام سیاسی مادها، شورش گئوماتا، مزدکیان، خرمدینان (در کلیات تاریخی، کُرد بودن این

جنبش ها اثبات شده است) و احزاب معاصر به خوبی هویدا است، مانند امر واقع، تَن به نظم نمادین و عقل سیاسی ایرانی نداده و همیشه در مقابل سلطه ی عقل سیاسی ایرانیت -که توجیه گر سلطه ی دولت قومی پارس بوده- عصیانگر و شورشی بوده اند و از زیست غریزی و ذهنیت شخصی فرد، در مقابل سلطه ی کلیات متافیزیکی/عقلی، دفاع کرده اند، به همین دلیل عقل سیاسی ایرانی، کُردها و آیین میترای آنان را به نام های اهریمن، دیو، آژی دهاک، جن و... ملقب کرده است تا با رفع بلای اهریمنی کُردها، مشروعیت سلطه و سرکوب آنها را داشته باشد و با حاکمیت حقیقت به جنگ آنها برود. جنگ و جدال ایرانیت و کُردیت، گرچه جنگ و جدالی قومی/سیاسی بوده، اما جنگ و جدالی هستی شناسانه بین دو رویکرد به زندگی نیز بوده است. همچنین جدال آسمان با زمین، آپولون با دیونیزوس، عقل (عقل سیاسی) با غریزه (لوگوس با اروس)، شریعت با عقل بشری نیز بوده که در قالب دو ملت ایران/پارس و ماد/کُرد تجلی یافته است. اما چرا ما به بررسی عقل سیاسی ایرانی می پردازیم؟ جواب این سوال را از زبان فوکو بشنویم: «آزادی جز با هجوم بردن ممکن نخواهد بود. البته نه هجوم به نتایج، بلکه هجوم به ریشه های عقلانیت سیاسی؛ حمله به عقلانیت سیاسی به معنای نقد پایه هایی است که کنش سیاسی دولت براساس آنها قرار دارد و عقل سیاسی در هر دوران و تمدنی در پی توجیهی برای آنها است و مشروعیت و عقلانیت به آنها می بخشد» (فوکو، به نقل از جابری، ۱۳۸۴: ۶۲) بنابراین هدف ما از یک سو، نقد عقل سیاسی ایرانی، یعنی حمله به پایه های کنش سیاسیِ دولت تک-قومیتی پارس در طول تاریخ است که عقل سیاسی ایرانی در قالب اسطوره، دین و ایدئولوژی به آن مشروعیت و عقلانیت بخشیده و از سوی دیگر، کشف معانی سمبل ها و اسطوره ها و در عین حال مفهوم سازی نظم کُردی (سیاسی و فرهنگی) است که به دلیل سلطه ی فکری ایرانی/متافیزیکی، امکان پردازش آن تاکنون وجود نداشته است.

سیاست عقلانی :

«یاسپرس» از «دوره ی-محوری» تاریخ سخن می راند که بشر هنوز در چهارچوب آن به سر می برد. دوره ای که با زرتشت ایرانی، کنفوسیوس چین، بودای هندی، فیلسوفان یونانی و پیامبران یهودی مانند اشعیا و ارمیا تکوین یافت. از نظر یاسپرس، دوره ی-محوری: «دوره ای است که از حیث صورت بخشیدن به آدمیت، پُربارترین دوران تاریخ است، دورانی میان سال های ۸۰۰ و ۲۰۰ ق.م که هرچه پیش از آن روی داده، مقدمه ای برای آن بوده و هرچه پس از آن روی داده، خود را به آن عطف می کند و انسانی پدیدار شد که ما تا امروز با او زندگی می کنیم و مقدمات ادیان عالم گیر که تا امروز ما در دامان آنها زندگی می کنیم، بنیان نهاده شد. این دگرگونی کلیِ آدمی را می توان، تحول به سوی معنویت نام نهاد. انسان واقعی که در زندانِ تن از دیده ها پنهان و در بند غرایز و هوس ها گرفتار است، آرزوی رهایی می کند که این رهایی را در همین دنیا می تواند به دست آورد یا در حال عروج به سوی اندیشه، یا در سکون (آرامش روحی...)... یا در تجربه ی نیروانا یا تسلیم در برابر اراده ی خداوند. اختلافات در طرز فکرها و محتوای اعتقادات بسیار بزرگ است ولی وجه مشترک همه در اینجا است که آدمی گام به فراتر از خود می نهد... در دوره ی محوری، چیزی پدیدار گردید که بعدها به نام عقل و شخصیت خوانده شد. در این دوره مردمان، آفت انحطاط را به چشم می بینند و از راه بینش، تربیت و دگرگون ساختن اوضاع، درصدد چاره جوییِ درست بر می آیند که از طریق طرح نقشه بر جریان امور تسلط یابند. پایان این دوره نخست جنبه ای سیاسی دارد. دولت های نیرومند از طریق تسلط بر همسایگان، بزرگ و جهانگیر شده بودند، در چین، دولت تسین شیهوانگ تی، در هندوستان سلسله ی ماوریا و در باختر زمین، کشورهای هلنی و روم (در ایران، هخامنشیان=قادری)... و نظمی مطابق برنامه ای فنی و سازمانی، برقرار گردید. هر قومی که از جنبش های دوره ی محوری بهره ای نمی گیرد به صورت «قومی طبیعی» با زندگی بی تاریخ، همچنان که در هزاران سال قبل بوده، باقی می ماند» (یاسپرس، ۱۵، ۱۳۷۳).

چند نکته ی مهم در این نوشتار مختصر، اما پُربار یاسپرس نهفته است: یکی اینکه دوره ی-محوری را تحول به سوی معنویت و فرارفتن از زندانِ تَن و غرایز می داند. دوم، عامل تشکیل امپراطوری های بزرگ را همین تحول فکری به سوی معنویت می داند و سوم اینکه هر قومی که از جنبش های دوره ی-محوری به دور مانده است به صورت قومی طبیعی و بی تاریخ باقی می ماند. در چهارچوب تفکر دوره ی-محوری از زرتشت و افلاطون تا کانت"۴"، جسم و تن، قفسِ روح بوده و همیشه زمین، زیست شخصی، عقل بشری و غریزه فدای مفاهیم کلی و توخالیِ آسمان، عقل و اخلاق شده است. در حالیکه با زوال عقل متافیزیکی و با ظهور نظریه های پسامدرنیستی و پسا تاریخی، مقدسات و مفاهیم به کلی دود و به هوا فرستاده شد و امکان ظهور دوباره ی بشرِ زمینی فراهم گردید. به درستی فوکو، معنویت (سوژه، روح و عقل) را نه خودبنیاد و مستقل و شناسا، بلکه «معلول کالبد شناسی سیاسی (حقیقت/قدرت) و زندان بدن می داند» (فوکو، ص ۴۲، ۱۳۷۸) فوکو آزادی را نه روحی و ذهنی، بلکه: «آزادی ما (را) زندگی تنی ما می داند که بایستی از انضباط اجتماعی رها شود» (مرکیور، ۱۳۸۹، ۱۴۳) بنابراین با استفاده از نظریه های پساتاریخی، امکان به سخن در آوردن عمل کُردی و نقد نظریه ی ایرانی که تفکر تاریخی دوره ی-محوری، پشتیبان تئوریک آن بوده است، فراهم می شود.

در «دوره ی-محوری» با شکل گیری فرهنگ های بین النهرین، زرتشتیِ هخامنشی، افلاطونیِ یونانی و یهودی و تشکیل امپراطوری های آشوری/بابلی، ایرانی و یونانی، کُردها از صحنه ی تاریخ حذف شدند و به قول شالیان و اولسن، ملتی بی تاریخ یا -همانطورکه یاسپرس به طورکلی گفته- به صورت قومی طبیعی باقی می مانند. کُردها در فرهنگ سامی/بین النهرینی به «گوتیان بی عقل، مارگزنده های کوهستان، متجاوزان به حریم خدایان و تخمه تیامات» و در عقل سیاسی ایرانی به «آژیدهاک، اهریمن و دیو»، و در عقل سیاسی یونانی به «مدوسای گیسومار، نفرین شدگان و تمثیل غار جهالت» و در عقل سیاسی یهودی به «جن و شیطان» و در دین مسیح به «شهر زمینی /شیطانیِ» آگوستین ملقب شدند، حتی تأکید زیاد مسیح بر روح، معنویت و ملکوت اعلی برای نفی مهر/میترای زمینی بود. سوالی که مطرح است این است که چرا در یک دوره ی زمانی و با تفکراتی مشابه، دوره ی-محوری آغاز گردید؟ اگر اندیشه در پاسخ به بحرانی ظهور می کند، این بحران چه بوده که فلاسفه و پیامبران را برای ارائه ی راه حل، به تکاپو انداخته است؟

جامعه ی مورد نظر یونانیان، یعنی ایران باستان و عقلانیت اسلامی و یهودی، همان جامعه ی مبتنی بر سلسله مراتب و تقسیم جامعه به طبقات -که براساس نظم کیهانی و شریعت الهی نظم یافته- می باشد. صاحبان معرفت یا مدعیان آن، حق حکومت و سلطه بر اکثریت مردم که در قیدِ عقل معاش اند را دارند. این «عقل سیاسی»، انسان را به دو بُعد نفسانی و الهی تقسیم می کند و از بُعد نفسانی/غریزی انسان، تحت عنوان اسب سرکش، اهریمن و کافر یاد کرده که بایستی سرکوب شود. جامعه ی زمینی براساس شریعت الهی و صاحبان معرفت و وحی اداره می شد. در این سه تمدن، این قدرت و سیاست است که ابزار حقیقت و عقل شناخته می شود و متافیزیک و روح بر عقل بشری، جسم و زمین ترجیح داده شده و زمینی ها به غار جهالت، اهریمن، شرّ، جن و بی خرد ملقب می گردند که در برابر آن، اهورا، (مُثُل، عقل متافیزیکی) آسمان، خیر و روشنایی برساخته می شود. دوره ی-محوری با شخصیت های نامبرده، چه چیزی یا چه فرهنگ و آیینی دیده بودند که در مقابل آن، دین و فلسفه ی خود را برساختند؟

این کتاب، پاسخی به این سوال است.

در فلسفه ی کلاسیک از زرتشت و حمورابی تا افلاطون و آگوستین و تا دوره ی مدرنیته، ما یک دال استعلایی و منبع حقیقت، مستقل از ساختار جامعه و غرایز انسان به نام عالم مُثُل، اهورامزدا، خدا و یا عقل داریم که معیاری برای ماهیت قوانین نظام سیاسی و هدایت زندگی انسان است. درون این معیار، اصل بر حقیقت و عقلانیت است و سیاست و قدرت، ابزار حقیقت برای هدایت زندگی انسان و به سعادت رساندن آن است و چون عده ی معدودی (در

فلاسفه: افلاطون، در اسلام: روحانیون، در مسیح: پاپ ها، در زرتشت: شاهان و...) توانایی کشفِ حقیقتِ متافیزیکی را دارند، لاجرم فقط آن عده ی معدود/محدود، حق حکومت بر دیگران را نیز دارند. همچنین به نام سعادت معنوی و اُخروی، سعادت واقعیِ زمینی و لذایذ زیستی، منع و محکوم می شود. در فلسفه ی کلاسیک، سیاست و قدرت ابزار عقل و حقیقت تصور می شد اما در فلسفه ی پست مدرن این رابطه، وارونه شد. در این مبانی نظری، شکل فلسفی گذار از حقیقت متافیزیکی/سعادت اُخروی به سوی واقعیت زمینی/سعادت دنیوی، و سیر گذار از فیلسوف شاه به نظریه ی قراردادِ اجتماعی را نشان خواهیم داد تا زمینه برای پدیدار شناسی خودِ کُرد و سوژه ی اصلی کُرد، یعنی میترا (قرارداد/پردیس) فراهم شود. میترا/قرارداد، گذار از فیلسوف شاه به دموکراسی مدرن است و میترا/پردیس، گذار از سعادت اخروی/بهشت آسمانی به بهشت زمینی است. برآیندِ سیاسی زوال متافیزیک که توسط اندیشمندانی که پایین تر به آن می پردازیم تبیین شده، ظهور نظریه ی قرارداد اجتماعی است.

عقل سیاسی:

سه مفهوم ایدئولوژی مارکس، آپولونِ نیچه و رویایِ فروید و نتیجه ی منطقی آن در فوکو و فرکلاف، برخلاف فلسفه ی کلاسیک که اشاره شد، رابطه ی عقل و سیاست را کاملا وارونه کردند. این نگرش که زاویه ی دید ما نیز به رساله است، عقل، حقیقت و کل دانش بشری را ابزارِ سلطه و رابطه ی قدرت می داند. در این دیدگاه، سیاست وجهی آنتولوژیک یافته و اصل بر قدرت است و دانش های بشری و حقایق متافیزیکی، ابزار یا وابسته به قدرت هستند، بنابراین عقلانیت از قداست افتاده و نقد آسمان به نقد زمین، نقد عقل به نقد سیاست، و نقد سلسله مراتب کیهانی به نقد سلسله مراتب اجتماعی مبدل خواهد شد، زیرا مفاهیم مقدسِ عقلانی در ساختارهای اجتماعی و سیاسی ریشه دارد. همچنین زمین، جسم، غریزه، آزادی و عقل بشری، بر آسمان، روح و مقیدات متافیزیکی ترجیح داده می شود. این سه اندیشمند، قداست های عقلانی و متافیزیکی را در قالب مفاهیمی چون ایدئولوژی، توهمِ آپولونی و رویاهایِ روان پریشی تفسیر کردند و کلِ نظام دانواییِ فلسفه ی کلاسیک و قداستش را بر باد داده و رابطه ی سازه های معنایی را با ساختار قدرت و سلطه، فاش کردند. یعنی آنچه در فلسفه ی کلاسیک تحت عنوان مقدسات عقلانی و متافیزیکی پردازش شده بود، از قداست افتاد و ریشه ی آنها را در ساختار قدرت و ایدئولوژیِ سلطه یافتند. یعنی هر حقیقتی، صورت بندیِ خاصی از قدرت و روابط سلطه است. بنابراین با نقد توهماتِ متافیزیکی و دود شدن مقدسات، بار دیگر زمین، غریزه و عقلِ بشری ارزش یافت. به طورخلاصه این سه اندیشمند «خاطره های ازلی» را که اندیشمندان دوره ی-محوری، مهم جلوه داده و برساخته بودند، به «بُت ذهنی» تفسیر کردند. یعنی مفاهیم خدا، روح، معنویت، اخلاق، قداست، دین، متافیزیک و... که برای فلسفه ی کلاسیک، خاطره ای ازلی بود و در عمق آن غرق شده بودند، در فلسفه ی جدید به بت ذهنی در قالبِ مفاهیمی چون ایدئولوژی (آگاهی کاذب و معنا در خدمت قدرت) تفسیر شد. همان بت های ذهنی که زیرساخت سلطه و منافع قومی/طبقاتی را کتمان می کردند و به نام سعادت موهوم، مانع از سعادت واقعی مردم می شوند.

نیچه:

در تاریخ فلسفه، همیشه «نظام دانایی» در عرش بوده است. یک عقل کیهانی وجود دارد که همه ی اسرار عالم در آن موجود است و انسان نیز موجودی آگاه و عقل محور تعریف می شود که هم، توانایی کشف اسرار عالم را داشته و، هم منشاء مشروعیت است و حقیقت، کشف همان نظام دانایی و غایتِ از پیش تعیین شده بود. مدرنیته، سوژه را به جای این عقل کیهانی گذاشت. بنابراین «سوژه» همان «عالم مُثُلِ افلاطونی» و «خدا» در جهان مسیحی است. اما به قول فوکو، برای اولین بار با مارکس بود که این نظام دانایی، مورد حمله قرار گرفت؛ به این معنی که نظام دانایی حاوی معنا نیست تا بتوانیم به عمق آن سفر کنیم و از آن خاطره ای ازلی بسازیم، بلکه این معنا در پی آن است که

نظام سرمایه داری را بازتولید کند. معنا در سطح است نه در عمق، و هدف آن پیشبردِ منافع طبقاتی است اما حرکت اصلی را نیچه انجام داد و گفت: انسان جستجوگر دانایی نیست و دانایی، ابزاری برای تحصیل قدرت است. با فروید نیز افسانه ی عقل، مُهر ابطال خورد. او انسان را نه سوژه ی آگاهی بلکه کپسول انرژی و غریزه می داند. فوکو، مشخصا آن جدل طولانی و بی وقفه ی نیچه با عمق را در نظر دارد. در کار نیچه، نقد عمق آرمانی یعنی عمقِ آگاهی وجود دارد، عمقی که او آنرا به منزله ی ابداع فیلسوفان افشا می کرد (فوکو، ۱۳۸۳: ۷) بنابراین نیچه، کلِ حقیقت، عقل و اخلاق از سقراط تا هگل را، زبان آوری و ابزار اراده ی قدرت، تحت عنوان مفهوم آپولون، رویا و... توهمی می داند که ناشی از ضعف بشریت در برخورد با واقعیتِ تراژیک هستی است. واقعیت تراژیکی که به جای توهمِ عقل و دین، می بایستی با رقص دیونیزوسی به استقبال آن رفت. بنابراین اگر بشریت توان برخورد واقعی با حقیقت تراژیک هستی را می داشت به رویا، توهم، عقل، اخلاق، خدا، اهورامزدا، پندار نیک و عالم مثُل پناه نمی بُرد.

بنابراین نباید عقل را به طورکلی همچون معانی کاملا آزاد شناخت که از خود به وجود آمده است، بلکه باید نیروی غرایز را در شناخت آن مورد بررسی قرار داد (نیچه، ۱۳۷۷، ۱۸۰) نیچه معتقد است که همه ی مقصدها، هدف ها و معناها تنها بیان دگردیسی یک اراده ی برترند که ذاتیِ همه ی رویدادها می باشد و آن اراده ی برتر، همان خواست قدرت است (نیچه،۱۳۷۷: ۵۱۹) پس نظام دانایی، حقیقت و تاویل ها، خودبنیاد نیستند؛ بلکه وابسته به اراده ای برترند. هرحقیقتی، تأویلی بنا به خواست اراده و قدرت است. البته خواست قدرت، غایت و هدفی نیست که باید به آن دست یافت، بلکه صرفا یک ائتلاف نیرو و انرژی است. البته در راستای تحقیق ما اراده ی معطوف به قدرت را می بایست در سطح سیاسی، اراده ی قدرت/دولت، سلطه ی نظامی، قدرت قوم پارس و سیاست تشخیص دهیم و گرد و غبار ناشی از آنرا، دین و اسطوره های ایرانی می دانیم.

نیچه با مفاهیم خاص خود، تحول مهمی در فهم اندیشه ی سیاسی و فلسفی از انسان و جامعه به دست داد. نگرشی که زمینه ساز فهمی از اندیشه ی سیاسی شد که نتیجه ی منطقی آن در متفکران موسوم به پسامدرن ادامه یافت. نیچه با زیر سؤال بردن آرمان شناخت، حقیقت و عدالت، چرخشی عمیق از این آرمان ها به فهم واقعیت قدرت، رابطه ی سلطه و اراده ی معطوف به قدرت ایجاد کرد و باعث تحولی مهم در تفکر نسبت به سرشت سیاست و قدرت شد. تحولی که سیر آن از خودبنیادی، ایده آلی آگاهی و مظاهر آن مانند دین، فلسفه و علم به ایدئولوژی و بازی های زبانی بود. تحولی که سیر آن از خودآگاهی و سوژه محوری به مرگِ مؤلف و انقیاد سوژه بود. تحولی که سیر آن از «حقیقت در مقابل قدرت و قدرت ابزار حقیقت، به عکس آن یعنی، عدم جدایی حقیقت و قدرت و به خدمت گرفتن حقیقت توسط قدرت بود».

در واقع نیچه به اندیشه های سیاسی ماکیاولی، بنیادی فلسفی داد. فلسفه به جای بحث از آرمان ها و ارزش ها به فهمِ زندگیِ واقعی، هست ها و اراده ی معطوف به قدرت در سطح زندگی روزمره می پردازد و به جای نگاه تجویزی بر بنیاد حقیقت، به زندگی پرداخته و سعی در نفی و اصلاح آن با قبول و پذیرش سلطه در کل تاریخ بشر دارد که به دنبال تبیین و تبارشناسی تاریخی آن نیز می باشد.

اگر در اندیشه ی یونان، نگاهی غایت مدارانه و بر مبنای اندیشه های غایی و سعادت طلبی به سیاست انداخته می شود و سیاست در چهارچوب اخلاق جمعی و یا ابزاری برای تحقق عالم مثُل است، در فهم فلسفیِ متأثر از نیچه، به رابطه ی سیاست و قدرت، بدون نگاه ارزشی در بطن زندگی روزمره می پردازد. در این معنی سیاست، ابزار سعادت نیست، بلکه برآیند رابطه ی قدرت مبتنی بر سلطه است و سعادت و ارزش های دیگر، چیزی جز ایدئولوژی و ابزار قدرت، جهت فرمانروایی و سلطه بر دیگران نیستند. در واقع این ارزش ها، شکل درونی شده ی قدرت و توجیه گر قدرت در زندگی روزمره اند. اگر در اندیشه ی دینی قرون وسطی، سیاست در چهارچوب دین و الهیات فهم می شد

-که نتیجه ی هبوط انسان و گناه او، و ابزاری برای تنبیه انسان گناهکار در خدمت الهیات بوده و حقیقت در مقابل آن یا ماورای آن بر هدایت سیاست و قدرت فرض می شود- در اندیشه ی بعد از نیچه، سیاست، خاصیتی آنتولوژی پیدا کرده و حقیقت نه در مقابل یا ماوراء آن، بلکه ابزاری همبسته و در خدمت آن می شود. الهیات و هر ارزش دیگری، از تولیدات قدرت و همبسته با آن تلقی می شود.

«اگر در اندیشه ی مدرن -غیر از ماکیاولی- سعی در پی ریزی بنیادهای اخلاقی و مشروعیت برای قدرت در درون حاکمیت می شود -چون اندیشه ی هابز- و قدرت باید در خدمت منافع عموم و حافظ جان و مال انسان باشد و مفاهیم امنیت و نظم، جایگزین مفاهیمِ عالم مُثل و معنویت در سلطه ی مشروع قدرت بر انسان می شود، در اندیشه ی بعد از نیچه به نفی بنیادهای اخلاقی و مشروعیت آن در چهارچوب حاکمیت مرکزی پرداخته و به استراتژی ها و تولیدات قدرت نه تنها در درون حاکمیت مرکزی و دولت، بلکه به صورت متکثر در سطح کل زندگی سیاسی و اجتماعی و زندگی روزمره می پردازد. یعنی بعد از نیچه ما به سلسله ای از متفکرانی مانند گرامشی، آلتوسر، لاکان و فوکو برخورد می کنیم که نظام دانایی و فرهنگ را از منظر قدرت بررسی می کنند. به عقیده ی گرامشی، قدرت صرفا در خشونت طبقه ی حاکم نیست، بلکه در پذیرش مفهومی از حقیقت و جهان ریشه دارد که متعلق به طبقه ی حاکم است و هژمونی که مفهومی کلیدی در گرامشی است، درک رابطه ی قدرت در زندگی روزمره و در محرمانه ترین اعمال زندگی است. قدرت، محدود به قدرت متمرکز دولتی و نیروهای قهرآمیز آن نیست، بلکه در کل سطح جامعه ی مدنی و نظام معنایی آن جریان دارد و رابطه ای همبسته بین نظام آگاهی، روشنفکران و قدرت وجود دارد. دولت، ترکیبی از رضایت و اجبار است. دولت به کل مجموعه فعالیت های عملی و نظری گفته می شود که طبقه ی حاکم به وسیله ی آنها، نه تنها سلطه ی خود را توجیه و حفظ می کند، بلکه رضایتِ فعالانه ی طبقاتِ تحتِ سلطه را نیز به دست می آورد. هژمونی، مبتنی بر سلطه ی فرهنگی است. قدرت برحسب سلطه و استیلای فکری تعریف می شود و توده ها با بهره گیری از وسایل سلطه ی فکری، یا به سازش کشانده می شوند یا سرکوب می گردند. ایدئولوژی طبقه ی حاکم از طریق ابزارهایی چون اخلاق، زبان، دین و آموزش به درون ذهن توده ها رسوخ می کند و موجب جلب رضایت آنها و سپس مشروعیت دولت می گردد. بنابراین قدرتِ واقعیِ نظامِ سیاسی را نه در خشونت طبقه حاکمه و نه در قدرت اجبارآمیز دستگاه دولتی آن، بلکه در پذیرش جهان بینی حکام، توسط توده های تحت سلطه باید جُست. فلسفه ی طبقه ی حاکم از صافی پیچیده سازی های عامیانه ی بسیاری می گذرد و به عنوان عقل سلیم آشکار می شود. این همان فلسفه ی توده هایی است که اخلاق، رسوم و رفتارهای عادی جامعه را می پذیرد» (گرامشی به نقل از وینسنت، ۱۳۸۳: ۲۴۶ - ۲۴۹) در راستای تحقیق راقم این سطور، می توان گفت که سلطه ی پارس ها نه تنها از طریق خشونت -نه اینکه خشونت هم نبوده است- بلکه در پذیرش جهان بینی آنها توسطِ خودِ کُردها انجام می پذیرد. ایرانیان با مفاهیمی چون دین مشترک، ناسیونالیسم مدنی، کثرت در وحدت و سلطه ی مشترک سعی در تثبیت سلطه ی قومی و پیشبردِ منافع قومی خویش دارند. بسیاری از کُردها در زیر سلطه ی فرهنگی پارس ها، خود را ایرانی دانسته و تلاش در راه استقلال را افراطی گری و کوته فکری می دانند، و چهارچوب قانونی ایرانیت را برای فعالیت خود انتخاب کرده اند، یعنی تن به سلطه ی فرهنگی ایرانیت که همان توجیه سلطه ی قومی آنها است، داده اند. بنابراین راه رهایی از سلطه ی نظامی قومی پارس/ایران، ابتدا رهایی از زیر سلطه ی عقل سیاسی آنها می باشد.

آلتوسر، با استعانت از مفهوم تجربه ی خیالی نزد لاکان و اینکه ما چگونه خود را انسان می نامیم را، هسته ی مرکزی ایدئولوژی و مشخصه ی ورود ما به ساحت فرهنگ و جامعه می داند. لاکان، ناخودآگاه را نه بر مبنای سرکوب غرایز، بلکه بر مبنای زبان و شبکه ی دال ها توضیح می دهد. عناصر ناخودآگاه، دال ها هستند و «من» ساخته ای اجتماعی است. سوژه برای لاکان از طریق وضعیتش در رابطه با سیستم نمادین و ارتباطات این سیستم با مناسبات اجتماعی،

قابل فهم است و سوژه، چیزی جز ماده ی مناسبات گفتار نیست. آلتوسر بر نقش زبان و ایدئولوژی در انقیاد سوژه می پردازد و سوژه گرایی را ریشه ی اصلی ایدئولوژی بورژوازی می داند. آلتوسر نیز مانند گرامشی، وجه ایدئولوژیک عمده ای برای دولت در نظر می گیرد. یعنی ارزش ها و فرهنگ والا در اندیشه ی قبل از نیچه و اشخاصی چون مارکس به ایدئولوژی در خدمت قدرت، تقلیل یافت که ایدئولوژی، خود مجموعه ای از قدرت های مادی تلقی می شود یا در پیوند و همبستگی با قدرت است. در این معنی کلمات و معانی، خود در حکم اسلحه و مواد سمّی بی حس کننده برای مبارزه ی قدرت هستند. به نظر آلتوسر عقاید و ایدئولوژی فرد، نه محصول کشف حقیقت و تامل درونی یا ارتباط با عالم فرازمینی، بلکه محصول دستگاه های ایدئولوژیک می باشد و ارزش هایی که فرد به آنها معتقد است و آنها را در ظاهر، آرمان هایی برای فرا رفتن از زندگیِ واقعی خود می داند، چیزی جز ایدئولوژی طبقه ی حاکم و نظام سلطه، جهت تداوم حاکمیت خود و تسلط بر فرد نیست.

نیچه به نقد مبانی عقلانیت غربی (مسیح و افلاطون) می پردازد، زیرا آن دو را متأثر از معنویت و اخلاق گرایی زرتشتِ شرقی می داند. به همین دلیل تیشه بر می دارد - با کتاب چنین گفت زرتشت که در مقابل زرتشتِ تاریخی که پیام آورِ خدا، معنویت و اخلاق است، پیام آور مرگِ خدا و ارزش های آسمانی و پیام آورِ گرایش به زمین می شود - و بر ریشه ی مبانی شرقی/متافیزیکی عقل غربی، یعنی زرتشت -که اخلاق و روح را بر واقعیت تحمیل کرد و «خدا»ی مسیح و «عالم مثُل» افلاطون در تداوم آن می باشند- می زند.

زرتشت پیام آور خدا، اخلاق و متافیزیک در مقابل زمین، رهایی زیستی و عقل بشری است. در این کتاب متوجه می شویم زرتشت در تقابل با میترای زمینی، مفاهیم آسمانی را برساخت. همان مفاهیم مقدسی که توسط دیگر پیامبران و فلاسفه ی کلاسیک مانند افلاطون در تقابل با زمین/جسم پردازش شدند. این در حالی است که سه اندیشمند مورد نظر (نیچه، مارکس و...) این مفاهیم را نه مقدس، بلکه گسست از واقعیت بشری دانسته وآنرا بُت ذهنی و ایدئولوژی تفسیر کردند. پرداختن به چرخش فکری نیچه، مارکس و... از آنجا اهمیت می یابد که از سویی نیچه، زرتشت را پیشتاز تفکرِ متافیزیکی در نفی زمین می داند و از سوی دیگر زرتشت در تقابل با میترای مادی ظهور کرد. نقد تفکرِ متافیزیکیِ آغازیده با زرتشت توسط نیچه، نقد سلطه ی فکری ایرانی بر کُرد و استفاده از تاکید نیچه بر زمین و غریزه، زمینه سازی برای مفهوم سازی جنبش های سیاسی کُرد است که به زمین و زیست غرایز بشری احترام می گذارند. همانطورکه گفتیم نیچه از یک سو کل فرهنگ بشری، از اسطوره تا دین و فلسفه را تحت عنوان مفهومِ «آپولون»، توهم و رویای ناشی از نپذیرفتنِ تراژدیِ زندگی با رقص دیونیزوسی می داند و از سوی دیگر زرتشت را آغازگر این توهم آپولونی و نفی و تحقیر زمین می داند. در مورد این تحقیق می توان گفت که ایرانیان در برخورد با واقعیتِ تراژیکِ هستی، به رویای اسطوره و دین پناه بردند، اما کُردها به جای پناه بردن به توهمِ دین و اسطوره، حقیقت تراژیک هستی را با رقص دیونیزوسی (هه ڵپه ڕکێ) پذیرفتند. بنابراین ما کل خرَدِ سیاسی ایرانی را تحت عنوان مفهوم «آپولون»، به نیرنگ و توهم تفسیر می کنیم. توهمی که ناشی از گریز از زندگی و واقعیت بوده است.

مارکس:

مارکس از رادیکال ترین هگلی های جوان بود که نقد دین و روح را به ورطه ی نقد زمین و جامعه کشاند. «برای آلمان، نقد دین کامل شده و پیش بایسته ی هر نقدی است» (مارکس، نقد فلسفه حق هگل) از نظر مارکس: انسان، دین را می سازد، دین، انسان را نمی سازد. دین، خودآگاهی انسانی است که خویشتن را گم کرده است. دین، تحقق خیالین انسانی است که واقعیتی راستین به دست نیاورده است. بنابراین مارکس نقد دین را تمام شده می دانست، چراکه می بایستی به نقد شرایطی پرداخت که باعث زایش دین شده است. او احساس دینی را محصولی اجتماعی

می دانست (مارکس تزهایی درباره ی فوئرباخ). بنابراین باید به نقد زمین، سیاست، دولت و در نهایت روابط تولید و مناسبات اجتماعی ای پرداخت که دولت و دین را به وجود آورده است. چون هر دو (دین و دولت) نمادِ از خود بیگانگیِ انسان واقعی اند.

فلسفه ی هگل، هم به دولت تقدس داد و هم فلسفه را با دین آشتی داد. اما مارکس، دین، دولت و فلسفه را «شکلی از خودبیگانگیِ انسانِ بیگانه از جهانِ راستین می داند. مارکس، ذهن فلسفی را ذهن بیگانه شده ی جهانی می داند که در چهارچوبِ از خود بیگانگیِ خویش می اندیشد، یعنی ذهنی است که به صورت انتزاعی خود را در می یابد» (مارکس، ۱۳۸۳ ۲۳۱) به اعتقاد مارکس، فوئرباخ مذهب را درک کرد، اما به علل آن نپرداخت (ولف، ۱۳۸۵: ۲۸) مارکس ابداع مذهب را نه صرفا یک خطای نامیمون، بلکه پاسخی به شوربختی های زندگی می داند و کار بیگانه شده را علت آفرینش مذهب دانست (همان: ۳۸) برای هگل و فوئرباخ از خود بیگانگی، پدیده ای صرفا فکری است، اما در مارکس، فرآیندی اجتماعی و مادی است (اندیشه انقلابی مارکس: ۱۰۶) بنابراین وی به نقد شرایط اجتماعی کارِ بیگانه شده و از خودبیگانگی انسان پرداخت و با پایان سلطه ی کلیّت متافیزیکی، مذهبی و از خودبیگانگی دینی، به نقد سلطه ی اجتماعی و اقتصادی و از خودبیگانگی کارگر در کارخانه در دنیای واقعیِ بورژوازی پرداخت. مفهوم جالب توجه دیگر در مارکس این است که می گوید: نقد آسمان باید به نقد زمین بدل شود. یعنی کل حقایق متافیزیکی، همان ایدئولوژی به معنی «معنا در خدمت قدرت» است و این منافع طبقاتی است که حقایقِ متافیزیکی را برای توجیهِ سلطه ی خود، می سازد. بنابراین به جای گُم شدن در توهمات متافیزیکی که فاقد هرگونه عمقی هستند، باید زیرساخت اصلی ای را شناخت و نقد کرد که آن حقایق را می سازد، یعنی منافع طبقاتی را! مارکس تمامی متون (دین، فرهنگ، اخلاق، اسطوره و...) را فاقد عمق می داند و آنرا ایدئولوژی (معنا در خدمت قدرت) تعریف کرده و معنای متون را، بیرون از متن و در زیرساخت منافع و نیروی تولید می داند که متون، در خدمت سلطه و بازتولید کننده ی آن هستند. همچنین مارکس، دولت را نه تجلی خدا و نماینده ی منافع عام یا پدیده ای طبیعی، بلکه ابزاری با استقلال نسبی و بازتولید کننده یِ منافعِ طبقه یِ برتر می دانست. مارکس با «نابودی جهانی بودنِ حقیقت، حقیقت این جهان را تثبیت کرد». باید با استفاده از اندیشه ی مارکس «نقد آسمان به نقد زمین، نقد دین به نقدِ حقوق و نقد تئولوژی به نقد سیاست» مبدل شود، باید جهان حقیقتِ (قرآن و اوستا) اسلامی/ایرانی را نقد کرد و حقیقتِ جهانی «سلطه» و دولت های آنان را فاش ساخت. طبق آنچه گفته شد، متون اسلامی/ایرانی، فاقد هرگونه عمق و معنا هستند و عمق آنها در منافع و سلطه ی قومی آنان است. اما برای به کارگیریِ مفهومیِ اندیشه ی مارکس در بررسی دولت ایرانی/زرتشتی و اسلامی/عربی باید دست کاری هایی در اندیشه ی مارکس، متناسب با منطق خاورمیانه زد. مارکس موتور محرکه ی تاریخ و زیربنای جامعه را «طبقه» می داند که دولت و متن (دین، فرهنگ، اسطوره و...) روبنا یا بازتولید کننده یِ زیربنایِ نیروی تولید است. اما در خاورمیانه، هیچگاه طبقاتی مستقل از دولت که دولت بازتاب آن باشد وجود نداشته است. اما مدل مارکس که دولت، ریشه در شکاف جامعه دارد و ابزار منافع گروهی در جامعه است، همچنان کاربرد دارد، با این تفاوت که این گروه نه طبقه، بلکه قوم/قبیله است که دولت ها (خلافت/امپراطوری) ابزار سلطه ی قوم/قبیله ی غالب نظامی است. زیرساخت دولت و متونی مانند قرآن و اوستا، منافع قومی/قبیله ای است و موتور محرکه ی تاریخ و زیربنای جامعه، منافع قومی/قبیله ای پارس است. دولت، دین و دانشِ ایرانی، ابزار یا بازتولید کننده ی منافع و سلطه ی قومی پارس است. نظریات مارکس در مورد دولت، بعد از خودش به دو دسته تقسیم شد که ریشه ی هر دو نظریه هم در آراء خود مارکس بود. یکی نظریه ی ابزاری دولت که پلخانف و کائوتسکی از آن دفاع می کردند. به این معنی که دولت، کمیته ی اجرایی طبقه ی بورژوازی و فاقد هرگونه استقلال است. نظریه ی دوم، نظریه ی استقلال نسبی است که گرامشی و پولانزاس از آن دفاع کردند. پولانزاس، امور سیاسی و ایدئولوژیک را نه صرفا بازتولید، بلکه اجزای اصلیِ روابطِ اجتماعی می داند

که نقش مثبتی در بازتولید فرآیند طبقه ی حاکم/برتر دارد. دولت سرمایه داری با ترفند دموکراسی (هر نفر یک رأی) ملت را اتمیزه کرد و مبارزه را از اقتصاد به سیاست کشاند... با این ترفند، طبقه را اتمیزه و مبارزه ی طبقاتی را کتمان می کند. از نظر پولانزاس، دولت سرمایه داری، وحدت طبقاتی را متلاشی و وحدتِ اتمیزه ی دولت-ملت را شکل می دهد (پولانزاس در مارش، ۱۳۸۸، ۳۹۴) همانطور که اشاره کردیم در خاورمیانه دولت نه طبقاتی، بلکه قومی است که با اتمیزه کردن افراد در قالب وحدت دینی، ملی، امت یا ملت، سعی در کتمان شکاف قومی دارد. دولت ایرانی/عربی نیز بعد از تثبیت، نه صرفا روبنا، بلکه اجزای اصلی روابط اجتماعی است که در طول زمان، نقش مثبتی در بازتولید فرآیند سلطه ی قومی دارد.

فروید/لاکان:

ژاک لاکان (۱۹۰۱-۱۹۸۱) بی تردید مهم ترین روانکاو پس از زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) بنیانگذار و پدر روانکاوی است (هومر، ۱۳۸۸: ۱۱) لاکان از راه ایجاد گفتگو میان روانکاوی و دیگر سنت های نظری از جمله پدیدارشناسی، فلسفه ی اگزیستانسیال، زبان شناسی ساختارگرا و انسان شناسی به روانکاوی غنا بخشید. لاکان معتقد است که معانی بنیادین روانکاوی «تنها هنگامی روشن می شود که بتوان توازن و هم ارزی آنها را با زبانِ انسان شناسیِ معاصر و حتی جدیدترین مسائل فلسفه و... برقرار کرد» (بوتبی، ۱۳۸۴: ۳۰) در خوانش دوباره ی فروید توسط لاکان، به سلسله مفاهیمی بسیار بدیع اشاره می شود که مهم ترین مفاهیم جدید لاکانی سه مقوله ی «تخیلی»، «نمادین» و «واقعی» اند. فروید در وهله ی اول معتقد به دو اصل لذت و واقعیت است که کودک در دوران اصل لذت، بدون هیچ محدودیتی، نیازهای غریزی خود را برآورده می کند، اما بعدا با محدودیت های جامعه و «قانون پدر» از اصلِ دورانِ لذت، دور شده و پای در فرآیندِ محدودیت های واقعیت می گذارد. اما گذار به مرحله ی واقعیت نه با میل و رضایت، بلکه ناشی از اجبار بیرونی جامعه است. بنابراین کودک که عملا و از نظر زیستی، از اصل لذت محروم شده است، با رویا و تخیل به بهشتِ گمشده یِ اصلِ لذتِ اولیه، پناه می برد. بنابراین با کمی مسامحه و دست کاری، اگر در سطح تاریخی به نظریه ی فروید، نگاه بیندازیم، می توان رویا را هم سنگِ مفهوم آپولونِ نیچه یا نظم نمادینِ لاکان و حتی ایدئولوژی مارکس دانست. نیچه معتقد است که بشر در ضعف نبودِ چنگ و دندان، به سلاح اندیشه پناه برد و کل فرهنگِ عقلانیِ بشری از سقراط تا هگل، آپولونی یعنی رویا و تخیل است که بشر در ضعفِ درگیر نشدن با تراژدیِ واقعیت، به این توهم و فرهنگ آپولونی پناه برده است. نیچه کل فلسفه، دین و علم را گریز از واقعیتِ تراژیک هستی و پناه بردن به رویا، تخیل و اصل هستی را اراده ی معطوف به قدرت می داند. فروید نیز رویا را که می تواند شامل عالم مُثُل فلسفه یا خدای دین یا جامعه ی بی طبقه باشد، ناشی از نقص عمل و دوری زیست از اصلِ لذت اولیه -که ناچارا با رویا و توهم به آن پناه می بریم- می داند. بنابراین کسانی/اقوامی که از اصل لذت اولیه و اصل ماهیتِ غریزی بشری دور افتاده باشند، به توهم، رویا، اندیشه، متون، ایدئولوژی و... پناه می برند. مارکس نیز کلِ مقدسات دینی/عقلانی را تحت عنوان مفهوم ایدئولوژی، یعنی معنا در خدمت قدرت، تخته بندی می کند، به این معنی که مفاهیم متافیزیکی/عقلانی، فاقد هرگونه عمق و معنایی درون خود هستند و معنای آنها در بیرون بوده و ریشه در ساختار سیاست و ساختار طبقاتی دارد، یعنی برساخته ی روابط سلطه است و اگر شکاف طبقاتی به وجود نمی آمد، بشر دچار سعادتِ موهوم و توهمات ایدئولوژی یا آگاهی کاذب نمی شد. بنابراین با چرخش فکری که این سه اندیشمندِ بزرگ در تاریخ تفکر به وجود آوردند، رابطه ی وارونه ی سیاست و عقل، به سر پای خویش بازگشت و عقل و ملزومات آن، ابزار سلطه شناخته شدند. یعنی عقلانیت ایرانی (دین، اساطیر و یا ناسیونالیسم) ایدئولوژی سلطه ی قومی پارس یعنی معنا در خدمت قدرت قومی است و ناشی از دور افتادن از اصل لذت اولیه ای است که کُردها، قرن ها پیش در آن می زیستند. به همین دلیل سلاوی ژیژک، نژاد پرستی را فقدان

میل جنسی و حسادت نسبت به دارندگانِ آن می داند. به همین دلیل کُرد، سوژه ی نژاد پرستی خاورمیانه و شاید هم کل تاریخ باشد.

«فروید دستگاه نفسانی را به سه قسمت تقسیم می کند: «من» «فرامن» و مخزن رانش ها یعنی «غرایز» که مخزن رانش ها در ارتباطی نزدیک و کشمکش آمیز با دو ساحت دیگر یعنی من و فرامن است که منِ نفسانی برای روانکاوی، آن ساحتِ نظام بخشی است که میانجی گری غرایز و فرامن -اخلاقیات و...- را به عهده دارد و ارتباط با عالم خارج نیز از جمله وظایف منِ نفسانی است که اصحابِ روانشناسیِ منِ نفسانی، غایت درمانی خود را براساس تقویت آن قرار دادند» (موللی، ۱۳۸۳، ۱۸) اما لاکان به محض ورود به جنبش روانکاوی، نظریه ای متفاوت راجع به منِ نفسانی، اظهار می دارد. به نظر او، منِ نفسانی، ناشی از تصویری است که آینه بدو ارائه می دهد. وی، خود فرویدی را شکل اولیه و ناپخته ی مقوله ای تخیلی می داند که در طول این دوره، دوره ی تکوین بخش روان، بین شش ماهگی تا دو سالگی، خطوط اصلیِ خودِکودکانه در همانند سازی با وحدتِ ادراکی تصویرِ بدن شکل می گیرد (بوتبی، ۱۳۸۴: ۳۳) منِ نفسانی، حاصل میل و التفات آرزومندانه ی کودک به بهترین قسمت وجود خود است. ولی این بهترین چیز، جز پرده ای فریبنده برروی نارسایی و نقصان وجود او، چیزی نیست، چرا که کارکرد اصلی آن، حالتی اساسا کاذب داشته و ناشی از غفلت و عدم وثوقِ فرد، نسبت به خویش است. منِ نفسانی، سرابی از خودشیفتگی یعنی نارسیسیسم است و اصرار بر آن، آشکارکننده ی چیزی جز ذاتِ مخربش نیست. این تخریب قبل از همه، متوجه خویشتنِ خویشِ فرد است و خصوصیت آن، خشونت و پرخاشگری است که غالبا حالت فرافکنی یافته و دیگران را هدف قرار می دهد. دیگران در اینجا عنصری جز تصویر فرافکنده ی خودِ فرد به عالم خارج نیستند (موللی، همان: ۱۹) آنچه لاکان «فقدان هستی» می نامد، همین شکاف هستی شناسانه یا فقدان اولیه در دل سوبژکتیویته ی ما است. این فقدان، مقوّم سوبژکتیویته، خلاصه یِ امر خیالی، قلمروی تحریف و توهم است، قلمرویی که در آن «اِگو» بیهوده تقلا می کند تا بار دیگر به وحدت و انسجامی خیالی دست یابد (هومر، ۱۳۸۸: ۵۲) شاید به این دلیل است که کُرد، هیچگاه به سوژه ی تاریخ، انتزاع نیافت، چون دچار شکاف هستی شناسی بین زبان و طبیعت، روح و جسم، اروس و لوگوس نشد، در حالیکه اِگوی ایرانی با وجود شکاف هستی شناسی، مدام در توهم وحدت و انسجام خیالیِ اقوامِ به اصطلاح ایرانی است تا شکاف درونی خویش را پُر کند. این منِ نفسانی که آیینه بدو تصویر می دهد و این تصویر نارسا که ناشی از غفلت و فقدان وجود است، ایده ی خوبی در بررسی «من» یا سوژه ی کُرد می باشد که کُرد در مقابل آیینه ی عقل ایرانی به تعریف و آرایش فکری خود می پردازد، غافل از آنکه این تصویر نه خودِ وی، بلکه غفلت از خویشتن و نقصان وجود وی است. تصویری چون ایرانی اصیل و آریایی بودن!

اما امر نمادین شاید مهمترین نظم از میان نظم های سه گانه باشد. زیرا گستره اش مشتمل بر همه چیز است، از زبان گرفته تا قانون و تمام ساختارهای اجتماعی! سازنده ی بخش عمده ی امر نمادین چیزی است که ما معمولا «واقعیت» می نامیم. امر نمادین چهارچوب غیرشخصیِ جامعه است. به اصطلاح خود لاکان، ما زنده ی این امر نمادین هستیم (مایرز، ۱۳۸۵، ۴۰ -۴۱) سوژه در نظام نمادین ساخته می شود و زبان آنرا تعیین می کند. این ساختارِ زبان است که از طریق سوژه سخن می گوید نه بلعکس (هومر، همان، ۶۷ به بعد) دو مقوله ی تخیلی و نمادین با مقوله ی سومی به نام «امر واقعی» سه زاویه ی یک مثلث را تشکیل می دهند. مقوله ای که لاکان به مدد آن به شکلی معما گونه، به افقی احاطه ناپذیر دست می یابد که هماره غیرقابل تصور و شناخت ناپذیر باقی می ماند و از هرنوع بازنمایی ای تن می زند (بوتبی، همان، ۳۴) جهان قبل از تکه تکه شدن به وسیله ی زبان، امر واقع است. امر واقع، مقدم بر امر نمادین و بازمانده ی امر نمادین است، آنچیزی است که وقتی امر نمادین، فرآیند خود را به پایان برد، اضافه و باقی می ماند. امر واقع، مازادی است که باقی می ماند و تن به نادیده شدن نمی دهد (مایرز، ۱۳۸۵، ۴۷) امر واقع، واقعیت نیست، واقعیت نزد لاکان شامل نمادها و فرآیند دلالت است. امر واقع، ناشناخته ای است که در مرز این

جهانِ اجتماعی حضور دارد. پشتیبان واقعیتِ اجتماعی است. واقعیت اجتماعی ای که نمی تواند بدون آن (امر واقع)، وجود داشته باشد و در عین حال واقعیت اجتماعی را تخریب می کند. امر واقع، «هستی در خود» یا «هستی مطلق» است. امر واقع در تضاد با دو امر خیالی و نمادین «چیزی است که در جای خود می ماند». امری پیشانمادین است که راهی برای نمادین کردنش، نداریم. واقعیت اجتماعی از طریق فرآیندِ حذف و نماد سازیِ امر واقع است که خلق می شود (هومر، همان،۱۱۴- ۱۱۵) در واقع در چهارچوب تحقیق راقم این سطور، کُرد امر واقعی است که احاطه ناپذیر و غیرقابل شناخت باقی مانده و از تن دادن به نظم نمادین خودداری می کند. واقعیتِ اجتماعی و هستیِ سیاسی ایرانی، نمی تواند بدون امر واقعِ کُرد، وجود داشته باشد و در عین حال واقعیت اجتماعی ایرانی را که تتمه ی امر واقع کُرد است، مدام تخریب می کند. کُرد، پیشانمادین است به همین دلیل به جن، شیطان و... ملقب گشت.

کُردها با تجربه ی زیسته ی خود، اصل لذت را حفظ کرده و تن به منطق واقعیت نداده اند تا نیازی به رویا، اسطوره، دین و فلسفه داشته باشند. در واقع کُردها با زیست دیونیزوسی و رقص و شادی، حقیقت تراژیکِ هستی را با آغوش باز پذیرفته اند، لاجرم نیازی به توهم آپولونیِ دین و فلسفه نداشته اند، به همین دلیل کُردها از ضحاک تا خرمدینان، با شورش هایی زمینی همراه با رقص و شادی دیونیزوسی و آزادی جنسی، علیه دین و ساختار طبقاتی و فرهنگ آپولونیِ عقل ایرانی/سامی قیام کرده اند. در مورد امر واقع و امر نمادین لاکانی، می توان گفت که کُردها، همان امر واقع هستند که تن به نظم نمادینِ عقلانیت متافیزیکی/تاریخی که سرچشمه گرفته از دوره ی-محوری است، نداده اند. از نظر لاکان برای انسان بودن باید وارد نظم نمادین شد. کُردها وارد نظم نمادین ایرانی نشدند و از اینرو به جن، شیطان و آژی دهاک ملقب گشتند. لاکان می گوید: واقعیت اجتماعی بدون امرِ واقع نمی تواند وجود داشته باشد و در عین حال واقعیت اجتماعی، براساس نفیِ امر واقع تکوین می یابد. امر واقع، واقعیت اجتماعی را تخریب می کند. کُردها وجود ندارند، اما بر ایرانیت (نظم نمادین) سایه افکنده اند، بطوریکه تمام هستی ایرانی ها براساس نفی کُردها تکوین یافته است. اساسِ هستی ایران چه با فریدون اسطوره، چه با کوروش تاریخی و چه با زرتشت متافیزیکی، براساس نفی آیینی و نظامی کُردها تکوین یافت، یعنی واقعیت اجتماعی ایرانی، براساس نفی امر واقع کُردی تکوین یافت. بعدها نیز کُردها برخلاف بقیه ی ملل، تن به نظم نمادین عقل ایرانی ندادند و در مقابل آینه ی عقل ایرانی، هویت خود را تعریف نکردند، لاجرم به جن، انس و حوزه ی ناشناخته یِ امر واقع، تقلیل یافتند. کسانی می توانند به وادی واقعیت یا نظم نمادین گذار کنند و صاحب تاریخ شوند که از ماهیتِ خود بگسلند، اما ذات تراژیک کُردها، به جای تن دادن به منطق واقعیت، به اصل ماهیت خود وفادار ماند. لاجرم ایرانی های بریده از اصلِ لذتِ اولیه و ماهیتِ راستینِ انسانی، صاحب رویا، توهم، اسطوره و تاریخ شدند و کُردهای وفادار به اصل لذتِ اولیه و ماهیت راستینِ انسانی، به امر واقع، تراژدی و قوم بی تاریخ ملقب گشتند. آینه ی لاکان را می توان، خدایان اُلمپ یونان، عالم مُثُلِ افلاطون، اهورامزدای زرتشت، ایدئولوژی در آلتوسر و گفتمان در فوکو دانست که هویت خیالی سوژه ها را شکل می دهد. «آلتوسر با استعانت از مفهوم تجربه ی خیالی لاکان، اینکه ما چگونه خود را انسان بنامیم را، هسته ی مرکزی ایدئولوژی و مشخصه ی ورود ما به ساحت فرهنگ و جامعه می داند» (خالقی، ۱۳۸۲، ۲۲۸) چون کُردها در مقابلِ آینه یِ عقلِ تاریخ و آغاز کنندگان تاریخ یعنی عقل ایرانی، سامی و یونانی خود را تعریف نکردند و به نظم نمادین آنان تن ندادند، از ورود به ساحت فرهنگ و جامعه محروم شده و به جن، شیطان و... ملقب گشتند. اما امروزه که کُردها از «کُردهای ایرانی» می گویند و به آن می بالند، فرصتی یافته اند تا به تاریخ، جامعه و فرهنگی وارد شوند که «فرهنگ ایرانی» نامیده شده، نه فرهنگ واقعی کُردی! کُردها با رنگ و لعاب ایرانی وارد تاریخ شدند.

میشل فوکو:

اندیشه های میشل فوکو، غروب عقلانیت غربی است؛ عقلانیتی که با افلاطون طلوع کرد و در روشنگری و ایدئالیسم آلمانی به اوج درخشش خود -درخششی که در عین حال، سرآغاز فنای آن بود- رسید و به تجربه ی آشویتس، بوداپست ۱۹۵۸، ماه می ۱۹۶۸، ختم شد. عقلانیتی که بنیادش بر دوآلیسم زمین-آسمان، غریزه-عقل، لذت-اخلاق و روح-تن گذاشته شده بود. رسالت فوکو، فدا کردن یکی از چهره های ژانوس غرب (عقل، آرمان گرایی، اخلاق و حقیقت) به نفع دیگر چهره ی آن (رهایی فرد) است. کانت، تعارضِ غریزه/نفسانیت و عقل/اخلاق را ذاتی دانست؛ «انسان اخلاقی باید از طبیعت وجودی خویش فراتر رود و در واقع تن به طبیعت زدایی دهد» (اسمیت، ۱۳۷۹ :۵۱) اما تضاد عقل و غریزه نزد هگل، تاریخی است که با تکامل تاریخ در سنتز تمدن معاصر حل خواهد شد. در نظام هگل، عقل و طبیعت نه تنها رودرروی هم نیستند، بلکه دو جزء هم بسته اند و «خودآگاهی، همان میل و خواسته است» (هگل، ۱۳۸۲: ۱۶۵) وی «میانِ فرد انگاری بنتام و جمع گرایی روسو و کانت، پیوند برقرار ساخت و میل و عقل را همبسته ی هم دانست» (کاشی، ۱۳۸۲: ۸/ ۱۰۵) ماتریالیسم تاریخی مارکس نیز عقلانیت و تحقق آنرا به برآورده شدن نیازهای زیستی، خوراک و پوشاکِ انسان تقلیل داد و آسمان، عقل، اخلاق و روح را به نفع زمین، غریزه، لذت و تَن فدا کرد. فوکو نیز در ادامه ی همین مسیر -فلسفه ی انتقادی آلمان تا آدورنو- به نقد سلطه ی اصول کلی (عقل و اخلاق) بر زیست فردی می پردازد و هم در گسست از آن است؛ چرا که «نه به هم آمیزی نظریه و عمل، بلکه به فروپاشی نظریه در عمل توجه دارد» (مرکیور، ۱۳۸۹: ۱۲۴) و حقیقت را نه فانوسِ دریایی و رهایی بخشِ کشتیِ سرگردانِ بشریت، بلکه آن (حقیقت) را در چنگال قدرت، اسیر می داند (همان:۲۰۸) به همین دلیل، قتل عام (حقیقت) روشنگری را به کمال رسانید (همان: ۲۲۳) او تیشه بر ریشه ی منفرد سازی زد و به سوژه سازی، یعنی درونی شدن اصول کلی (عقل، اخلاق و آسمان) در سوژه پرداخت و روح (سوژه، عقل) را نه مانند دکارت، کانت و هگل، خودبنیاد و مستقل و شناسا، و نه مانند مارکس، تولید کننده و نه مانند هابز، عاملیت قدرت دانست، بلکه روح را معلول کالبد شناسی سیاسی (حقیقت/قدرت) و زندان بدن می داند (فوکو، ۱۳۷۸: ۴۲) همچنین وی آزادی را نه روحی و ذهنی بلکه «آزادی ما [را] زندگی تنی ما می داند که [باید] از انضباط اجتماعی رها شود» (مرکیور، همان: ۱۴۳) فوکو به بررسی روندهایی علاقه دارد که در آن عقلانیت (حقیقت، اخلاق وعلوم انسانی) ساخته می شود و بر سوژه ی انسانی اعمال می گردد. از نگاه او علوم انسانی، اجتماعی و کل حقیقت، جزئی از فرآیند اعمال قدرت و روابط سلطه بر انسان است (بشیریه. مقدمه بر فوکو فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ۱۳۷۹، ۱۵) بنابراین برای رهایی و آزادی فرد، باید از رویایِ حقیقت دست شُست. حقیقت نه پاداش جان های آزاده و نه فرزندِ خلوت و انزوا است. حقیقت چیزی این جهانی است، صرفاً محصول گونه های الزام و قدرت است. حقیقت باعث می شود قدرت، تأثیرات منظمی از خود به جا بگذارد (شرت، ۱۳۹۲ ۲۱۸) قدرت تنها زمانی می تواند عمل کند که با مفهوم حقیقت، درآمیخته باشد. تمامی حقایق هر جامعه ای، صورت بندی خاصی از قدرت و سلطه یِ آن جامعه است. قدرت پارسی از طریق تولیدِ حقایقی، چون ایران پلورال و فراقومی و کُردهای اصیلِ ایرانی، قدرت خویش را اعمال کرده است. باید با تأسی از مبانی نظری فوکو، روندهایی که عقلانیت ایرانی در ارتباط با قدرت پارسی برساخته شده است را دریابیم.

فوکو در پژوهش هایش، به موضوع (ابژه سازی) سوژه در کردارهای شکاف انداز (اجتماعی، فرهنگی) می پردازد که چگونه سوژه به موضوع تحقیق و تکنولوژی قدرت، تبدیل می شود؛ او انسان دانا (سوژه، روح، آگاهی) را محصول محاصره ی تکنولوژی قدرت/دانش و یا تکنولوژی انضباطی قدرت می داند. دقیقا همانطور که کُردِ غیور ایرانی، محصول تکنولوژی قدرت دانش/پارسی است؛ قدرت/دانشی که نه فقط در حاکمیت، بلکه در دانشگاه ها، مدارس، تلویزیون و درکلِ سطحِ جامعه جریان دارد. فلسفه ی انتقادی فوکو نه ضد فرد، بلکه ضد منفردسازی است و می خواهد فرد را از دست دولت و منفردسازی (سوژه سازی) و مجموعه قدرت های دولت (قدرت خانواده، پزشک،

روانپزشک، پادگان، کارفرما، مدرسه و...) رها سازد؛ برای این کار «ما باید اشکال جدیدی از سوژگی را از طریق این نوع سوژگیِ تحمیل شده، پرورش دهیم» (همان: ۳۵۳) بنابراین فوکو هم در ادامه ی عقلانیت غربی و مدرنیته قرار دارد و هم در گسست از آن! در واقع «گسست در تداوم مدرنیته» است که سعی دارد با نقد عقلانیتِ سیاسی (رابطه ی متقابل عقل، اخلاق و دانش با تکنولوژی، انضباط و قدرت) فرد و زیست فرد را از سیطره ی اصولِ کلی (اخلاق و عقل) نجات دهد و برای این کار به فاش کردن رابطه ی عقلانی شدن و قدرت سیاسی (قدرت/دانش) می پردازد (همان: ۳۴۵) که شکل جدیدی از سلطه، انقیاد و سوژه شدگی را ایجاد کرده است (دریفوس ۱۳۷۹: ۳۲۴) هدف از این پژوهش نیز نقد عقلانیتِ سیاسیِ (اسطوره، دین و علم) ایرانی است که به منفرد سازی سوژه های کُرد انجامیده و هدف بعدی ما، نقدِ مفاهیمِ برساخته شده یِ عقل پارسی مانند ایرانِ فراقومیتی، دولت چند ملیتی و... است که بسان آینه ای، به شاکله بندی سوژه ی کُرد پرداخته و با منفردکردن افرادِ کُرد، هویت جمعی و قومی کُرد را از هم پاشیده است. در نهایت فوکو «به تحلیل محاصره ی سیاسی بدن و تکنولوژی قدرت می پردازد» (فوکو، ۱۳۸۸ :۴۰) وی، روح (سوژه، روان) را نه متافیزیکی و مستقل، بلکه زاده ی روش های تنبیه، مراقبت و اجبار می داند و این روح را نه جوهر، بلکه چرخ دنده ای می داند که از رهگذر آن، مناسبات قدرت، دانشِ ممکن را موجب می شود و دانش، اثرهای قدرت را تداوم می بخشد. انسانی (سوژه ای) که ما را به آزاد سازیش فرا می خوانند، خود، معلول انقیاد است و روحی که به او هستی می دهد، قطعه ای است در تسلطی که قدرت، آنرا بر بدنش اعمال می کند. «روح معلول و ابزار کالبدشناسیِ سیاسی است. روح، زندان بدن است» (همان: ۴۰) مقایسه شود با تأکید دوره ی-محوری و زرتشت بر روح، در برابر زمین گرایی میترا... (رجوع شود به مطالب بعدی، میترا) و سوژه ی برساخته ی ایرانی که نقش فاعلیت را به آن تزریق کرده اند. غافل از آنکه سوژه ی ایرانی، خود معلول انقیاد و سلطه ی پارسی است. بنابراین فوکو، سوژه یِ فاعلِ قدرتِ هابز، سوژه یِ کاشفِ حقیقتِ دکارت و کانت، و سوژه یِ محرکِ تاریخِ هگل و مارکس را به چالش می کشد و حقیقت را نه پاداش جان های آزاده و یا ناشی از تأملات درونی، بلکه تحمیل شده از جانبِ انضباط اجتماعی می داند. بنابراین قطب نمای کارهای فوکو، نه سوژه و حقیقت بلکه قدرت و استراتژی های آن است؛ قدرتی که نه محدود کننده، بلکه مولّد است و بزرگترین تولیدکنندگان آن، «حقیقت» و «سوژه» اند. بنابراین دولتِ تک-قومیتی پارسی، «حقایقی» چون اهورامزدا، ظل السطان، هویت ملی، کُرد ایرانی و... را تولید می کند، تا قدرتِ خود را تداوم بخشد و تحمیل کند. تمامی حقایق ایرانی، صورت بندی ای از قدرت و منافع قوم/طبقه برتر پارسی است.

از نظر فوکو، تصور شاه/چوپان در اندیشه ی شرق باستان، از آشور و فلسطین تا بابل و... وجود داشته است. واژه ی چوپان تنها ویژه ی پادشاهان نبود، بلکه به خدایان نیز اطلاق می شد. این همسان انگاری میان پادشاه و خدایگان از طریق واژه ی چوپان، به هردوی آنها، نقش/وظیفه ای یکسان ایفا می کند. چرا که گَله ای که آنان رهبری اش را بر عهده دارند، یکی است. اندیشه ی عبری/یهودی استعمال مفهوم «چوپان و گله» را گسترش داده و به آن ویژگیِ متمایزی داده است. «یَهُوه» تنها چوپان ملت خویش است. یهوه تنها چوپان یهود است و این ملت، چوپان دیگری ندارد، مگر در یک حالت و آن هم هنگامی است که خداوند، داوود را مکلف به جمع آوری «گله» ی بنی اسراییل کرد. داوود با پایه ریزی پادشاهی، لقب چوپان به خود گرفت. سفر خروج، خطاب به یهوه می گوید: «ملت خود را به دست موسی و هارون، همچون گله ای از گوسفندان، راهبری می کنی». از نظر فوکو در اندیشه ی یونان، رابطه ی میان خدا و انسان به واسطه ی زمین است، ولی در اندیشه ی شرق باستان، واسطه ای میان خدای چوپان و گله ی وی نیست. رابطه، رابطه ای بدون واسطه است، خدایِ چوپان به گله ی خویش وعده ی زمین می دهد. در اندیشه ی شرق باستان، چوپان ضامن رهایی گله است. خوردن و نوشیدن گله، منوط به توجه چوپان است. این همان مفهوم حفاظت الهی در اندیشه ی شرق باستان است. چوپان در اندیشه ی شرق باستان، برخلاف یونان که براساس وظیفه

عمل می کند، براساس اخلاص، عمل می کند. فوکو در ادامه می افزاید که مفهوم شرقی شبان و گله به وسیله ی مسیحیت وارد اروپا شد، نه بوسیله ی مفهوم یونانی! قدرت در جامعه ی اروپا براساس تکنولوژی بیگانه ای قرار دارد که اساس آن، برخورد با اکثریتِ مطلق مردم به عنوان گله ای است که گروهی از شبانان آنرا هدایت می کنند. فوکو در ادامه به نکته ی مهمی اشاره می کند که: «آزادی جز با هجوم بردن ممکن نخواهد بود. البته نه هجوم به نتایج، بلکه هجوم به ریشه های عقلانیت سیاسی». حمله به عقلانیت سیاسی به معنای نقد پایه هایی است که کنش سیاسی دولت براساس آنها قرار دارد و عقل سیاسی در هر دوران و تمدنی در پی توجیهی برای آنهاست و مشروعیت و عقلانیت به آنها می بخشد (فوکو، به نقل از جابری، ۱۳۸۴، ۶۰ به بعد) اگر فوکو به دنبال دیرینه شناسی مفهوم شبان و گله، به بیان این نکته می رسد که دموکراسی های معاصر غرب، در پس ظاهرِ براق خویش، به تکنولوژی بیگانه و عجیبی در اعمال قدرت نهفته دارند، تکنولوژی ای که برپایه ی عده ای از شبانانی قرار دارد که اکثریت مطلقِ ساکنان را، راهبری کرده و با آنها همچون گله برخورد می کند، دیگر ما، به قول جابری در جهان ایرانی و در جوامع شرقی، اصولا نیازی به چنین دیرینه شناسی ای نداریم تا اثبات و روشن کنیم که واقعیتِ قدرت، براساس یک تکنولوژی شناخته شده قرار دارد (جابری، همان، ۶۲) واقعیتِ قدرت، چیزی جز تسلط بر انسان نیست. فقره ی ذکر شده، مقایسه شود با گفته های کوروش در استوانه و گفته های داریوش در کتیبه ی بیستون که خود را نماینده ی اهورامزدا/مردوک می داند و بقیه ی ملل را بنده ی خود و خود را به نمایندگی از اهورامزدا/مردوک، صاحب زمین خوب، گله ی خوب و ملل مغلوب می داند. اندیشه ی ایرانی نیز در چهارچوب همان اندیشه ی «چوپان- گله» شرق باستان است که فوکو به آن اشاره می کند. اندیشمندان اسلامی/ایرانی نیز چون نظام الملک و غزالی، به صراحت پادشاه را به چوپان، و مردم را به رعیت تشبیه می کنند.

کوروش، صراحتا فرمانروایی خویش را به چوپان، و فرمانبرداری رعیت را به گله، توصیف می کرد. «کوروش همواره عادت به گفتن این کلمات داشت که یک پادشاه خوب، هیچ تفاوتی با یک چوپان قابل ندارد. همانقدر چوپان از گله ی خود فایده می برد که از آنها مواظبت کند. شاه هم از طرف زیردستانِ خود، همانقدر اطاعت می بیند که سعادت ایشان را فراهم نماید» (گزنفون، کریمی، ۲۵۸) داریوش در سنگ نبشته ی آرامگاه خود می گوید: «خدای بزرگ است اهورامزدا... که شادی را آفرید برای مردم، که عقل را و جدیت را برای داریوش شاه فرو فرستاد» (هینتس، ۱۳۸۵، ۸۳) داریوش، نماد عقل و جدیت، و مردم نماد شادی اند که قاعدتا در عقل سیاسی کلاسیک نیز، عقل (پادشاه) باید بر غریزه و شادی (مردم) تسلط یابد. کوروش در استوانه ی بابل که در حفاری ۱۸۷۹ شامل ۴۵ سطر، کشف شد، خود را شاهِ جهان و برگزیده ی مردوک، خدای بزرگ، برای حاکمیت بر جهان می نامد. «کوروش شاه جهان شاه بزرگ... مردوک برگشت... شاهزاده ای دادگر را بنا به خواسته ی دلش، پیدا کرد، دستش را گرفت... کوروش، شاه انشان، او نامش را اعلام کرد. او را شاه تمام جهان خواند به او فرمان داد که سرزمین گوتی (کُردستان کنونی ایران) پیش پای او سر خم کنند. تمام گروه های منده (اومان منده، مادها هستند) را به دست او شکست داد... همه ی مردم بابل و سومر و اکد و... در برابر او -به خواست مردوک- سر فرود آوردند و پای او را بوسیدند... شاهان جهان، خراج سنگینی برای من آوردند و در بابل پای مرا بوسیدند». داریوش در کتیبه ی بیستون می گوید: «به خواست اهورامزدا من شاه هستم. اهورامزدا شاهی را به من داد... به خواست اهورامزدا من شاه آنها شده ام: عیلامی، بابلی، مصری، یونانی، مادی و... به خواست اهورامزدا بندگان من بوده اند. از من پیروی می کنند. به من خراج می دادند. آنچه از طرف من به آنها گفته شد، خواه شب بود یا روز، آنها آنرا می کردند. مردی که وفادار من بود او را پاداش دادم و کسی را که خائن بود... او را تنبیه می کردم...». این نوشته ها به خوبی رابطه ی ارباب-رعیتی یا چوپان-گله ای سیاست ایرانی در مقابل سایر اقوام را نشان می دهد. پارس ها که خود را حامل دین راستین، نماینده ی اهورامزدا و پندار نیک دانسته و تمامی مخالفین خود را نماینده ی اهریمن و دیو می پنداشته اند به

ناگزیر خود را چون چوپانی می دانند که راه درست را می داند و ملل مغلوب را نیز چون گله ای می پندارند که باید از آنها (پارسیان) اطاعت کنند.

مفهومی دیگر در نظریه ی فوکو «گفتمان» است. گفتمان، نمایانگر تبیین زبان در ورای جمله، کلمات و عبارات است و آنرا در علائم و اعمال غیرکلامی و کلیدیِ ارتباطاتِ میان افراد، باید جست وجو کرد. فوکو در این باره بر این عقیده است که «گفتمان ها برآمده از علامات هستند، اما کارکردشان از کاربرد این علامات برای نشان دادن و برگزیدن اشیایِ بیشتر است. همین ویژگی است که آنها را غیرقابل تقلیل به زبان، سخن و گفتار می کند». بنابراین گفتمان ها، مجسم کننده ی معنا و ارتباطات اجتماعی افراد است و از طریق آنها، جهان به صورت مختلف درک می شود؛ به تعبیر دیگر، گفتمان از نظر فوکو عبارت است از تفاوت میان آنچه می توان در دوره ای معین (مطابق قواعد دستوری و منطقی) به صورت درست گفت و آنچه در واقع گفته می شود. از ویژگی های تفکر فوکو، یکی آن است که گفتمان ها را براساس کاربردشان می سنجد و دیگر آنکه، آنها را در پیوندشان با قدرت تعریف می کند. وی گفتمان ها را، نه به خاطر معانی متصور در آنها، بلکه به منظور درک موقعیتی مطالعه می کند که گفتمان ها برحسب آنها پدید می آیند و دگرگونی هایی که گفتمان ها عامل آنها هستند. به عبارت دیگر عقل سیاسی ایرانی، فاقد هرگونه عمقی است و آنچه مهم است، یکی کاربردِ عقل ایرانی است که چیزی جز پرورش رعیت برای خدمت به ارباب و فرّه ایزدی نیست و دیگری، موقعیتی است که گفتمانِ عقل ایرانی در آن زایش یافته و آن، استبداد شرقی و ساختار طبقاتی و سلطه ی قومی است. «در گفتمان، اظهارات و مطالب بیان شده، گزاره ها و قضایای مطرح شده، کلمات و عبارات مورد استفاده و معانی آنها، جملگی بستگی به این نکته دارند که احکام و مطالب بیان شده، گزاره های ایجابی و سلبی، قضایای مفروض و... کَی؟ کجا؟ چگونه؟ توسط چه کسی؟ یا علیه چه چیزی یا چه کسی؟ با چه انگیزه و قصدی طرح و صورت بندی می گردند؟» (مسعودنیا، ۱۳۹۱، ۱۰۹ - ۱۱۴) در واقع در گفتمان، ارتباط متن با بافت اجتماعی و سیاسی آن شناخته می شود. برای مثال، ارتباطِ متن کتیبه ی بیستون با بافت سیاسی و کارکرد سیاسی آن را مد نظر داشته باشید. مفهوم دروغ، خطاب به مخالفان سیاسی بوده و قوم صاحب قدرت، خود را نماینده ی راستی می داند. کارکرد سیاسی آن نیز، مشروعیت دادن به خود و سلب مشروعیت از دیگری (مخالف) است، همانند نقش امروزیِ اسلام در توجیه سلطه ی جمهوری اسلامی!

مفهوم دیگری که در نظریه ی فوکو بسیار مهم می باشد، این است که قدرت نه فقط محدود کننده و سرکوب کننده، بلکه شکل دهنده و تولید کننده نیز می باشد. قدرت متضمن ابزارهایی برای ایجاد و انباشت دانش است. قدرت، فضاهایی ایجاد می کند که در درون آن، دانش شکل می گیرد. حقایق و دانش از اثرات قدرت هستند. این در مورد شیوه ی برخورد ایران با کُرد، بخصوص در دوران معاصر، کاربرد خاصی دارد به این معنی که عقل سیاسی ایران در مقایسه با عقلِ عرب و تُرک، فقط به نفی، انکار و سرکوب کُرد نپرداخت، بلکه به شکل دهیِ ذهن و کردار سیاسیِ کُردها نیز پرداخته است که نتیجه ی آن، فخر کردن کُردها به نامیدنشان به ایرانی الاصل بودن، توسط خود کُردها بود. به همین دلیل بعضی از کُردها از ایرانی بودن خود سخن گفته و سعی در پیوند تاریخ خود با تاریخ ایران دارند، زیرا اسیر گفتمان، مراقبه و قدرتِ تولید کننده ی ایران، شده اند.

بحث مهم دیگری که از پست مدرن ها و مخصوصاً فوکو برروی آن زیاد تاکید دارند، این است که تمامی این گفتمان ها برای سلطه و حفظ هویت یکپارچه و سلطه ی یکسانی ها بر تفاوت ها می باشد و برای این کار هر هویت و هر عقل سیاسی ای در مقابل خود، به یک «غیر» نیاز دارد که براساس فرضیه ی ما عقل سیاسی ایران در طول تاریخ براساس نفیِ کُرد شکل گرفته است. در زمان اسطوره، این «غیر»، ضحاک و تورانیان بودند که خطاب به مادها و آخرین پادشاه ماد بود. در زمان تاریخی و باستان، این «غیر» گئوماتا و فره ورتیش بود که طبق گفته ی کتیبه ی بیستون -که نوشته ی داریوش است- غیر ایرانیت می باشد. «غیر» یا دیگریِ دین زرتشت و متون اوستا، اهریمن

و دیوها هستند که خطاب به میترای مادی است. در دروه ی معاصر نیز، چه در رژیم شاهنشاهی و چه اسلامی، «غیر» ایرانی، کُردها بودند. در نهایت باید اشاره کنم که کتاب جنون و تمدن فوکو، الگوی مناسبی برای نگارش این کتاب می باشد که فوکو در سه دوره ی متفاوت، تکوین تمدن معاصر و عقلانیت مدرن را براساس «غیر» دیوانه، جزامی و جنون توضیح می دهد. وی شکل بیانی و گفتاری هر سه دوره، در مورد دیوانه و جنون را بررسی و با هم مقایسه می کند. راقم این سطور نیز در سه شکل اسطوره، دین و ایدئولوژی سیاست، شکل بیانی و گفتاریِ عقل سیاسی و تمدن ایرانی را در برخورد با مسئله ی کُرد بررسی کرده ام. اگر جزامی و جنون، دیگریِ عقلانیتِ مدرنِ غربی در تأسیس گفتار خود است، دیگریِ عقلانیت ایرانی نیز، کُرد در قالب مفاهیم اهریمن، دیو و جن می باشد.

مفهومی دیگر در اندیشه های فوکو، دیرینه شناسی است که یکی از اصطلاحات کلیدی فوکو در بیان چگونگی شکل گیری معرفت و دانایی انسان در طول تاریخ غرب و به طور کلی چگونگی شکل گیری علوم اجتماعی و انسانی است. فوکو این واژه را در برابر تاریخ گراییِ (Historicism) رایج و سنتی قرار می دهد. در فهم روش دیرینه شناسی که آنرا باستان شناسی نیز ترجمه کرده اند، کلمه ی باستان شناسی می تواند روشنگر فهم این روش باشد. باستان شناسی به معنای تحت لفظی کلمه «روش مطالعه ی تاریخ است که متضمن حفاری و بیرون کشیدن مصنوعات گذشته از زیرخاک است». به عبارت دیگر، دیرینه شناسیِ فلسفی فوکو تا اندازه ای شبیهِ کارِ باستان شناسی است. در واقع فوکو می خواهد، مسائل جزئی، رویدادها و وقایعی را که کمتر به آنها توجه شده، برجسته و نمایان کند. به دیگر بیان، او می خواهد در میان اسنادِ خاک گرفته ی قدیمی و از میان همه ی آن جست وجوها، خصلت یکتا، تکرار نشدنی و فراموش شده ی هر رخدادی را پیدا کند که راقم این سطور هم در این تحقیق قصد دارم، مسئله ی حاشیه ای و جزئی که کمتر به آن توجه شده است را برجسته سازم و در میان اسنادِ خاک گرفته، خصلت یکتا و متمایز اما فراموش شده ی کُردها را نمایان کنم. در واقع تاریخِ کُرد را از زیر گردوخاک ایرانیت بیرون بکشم. اما دیرینه شناس در این معنا نمی خواهد به مانند روش های گذشته به بررسی پرسش هایی در باب ذات و ماهیت انسان و پدیده ها در هستی بپردازد، بلکه دیرینه شناس به طورکلی با هرگونه کلی گویی و نظام سازی مخالف است و می خواهد به بررسی همین حوادث و رویدادهای سطحی و روزمره ای بپردازد که پیش پا افتاده، تلقی می شوند. فوکو در کتاب عظیم و پر سر و صدای خود، یعنی واژه ها و چیزها، دیرینه شناسی علوم انسانی را منتشر می کند و در آن، روش دیرینه شناسی را بررسی می کند. دیرینه شناسی در مقایسه با روش های پژوهشی مرسوم، شیوه ای متفاوت در تفحص تاریخ است و در سطح متفاوتی انجام می شود. فوکو در این کتاب، مفاهیم رایج در تاریخ سنتی از قبیل پیشرفت، تداوم، پیوستگی و ثبات را از گردونه ی بحث خارج و به جای آن بر گسست های معرفت شناسانه، تأکید می کند. او در این کتاب، گفتمان و روابط گفتمانی را مبنای تحلیل خود قرار می دهد. به عبارت دیگر، فوکو در این اثر مدعی است که دیرینه شناسی از شرایط پیدایش و امکان ظهور علوم انسانی سخن می گوید. اما قبل از آن، فوکو از شرایط و امکان ظهور مفهومی معرفت شناسانه و جدید، موسوم به «انسان» سخن می گوید. به نظر او ارتباط میان واژه ها و چیزها در عصر جدید به ظهور این پدیده ی معرفت شناسانه، انجامیده است. می توانیم بگوییم که نتایج دیرینه شناسی فوکو در این اثر، عبارت اند از:

* **تأکید بر گسست های معرفت شناسانه به جای مفاهیم پیشرفت، تداوم و پیوستگی**
* **ظهور مفهوم اپیستمه یا صورت بندی دانایی**
* **ظهور مفهوم جدیدی از انسان به عنوان سوژه و ابژه ی قدرت و دانش**
* **تأکید بر مسئله ی گفتمان و روابط گفتمانی به جای تأکید بر مطالعه ی نهادهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی.**

بدیهی است که فوکو، دیرینه شناسی را در تقابل با هرمنوتیک به کار می برد، زیرا دیرینه شناسی برخلاف هرمنوتیک، در پی کشف و تحلیل معناهای نهفته در متن نیست، بلکه بیشتر به سطح گفتمان ها می پردازد. مثلا فوکو در کتاب تاریخ دیوانگی می کوشد، دیرینه شناسی سکوت را درباره ی مقوله ی جنون مطرح کند، یعنی فوکو در تلاش برای بیان این مسئله است که چگونه دیوانگانی که در گذشته در کنار افراد دیگر به صورت مسالمت آمیزی زندگی می کردند، اکنون با پیدایش تمدنِ عقل باورِ مدرنیته از گردونه ی اجتماع خارج شدند و همین عقل، صدای آنان را در اجتماع خاموش کرد و به انزوا کشاند. همچنین در کتاب زایش درمانگاه، نگاه پزشکی را درباره ی بدن فرد تحلیل می کند. وی در این کتاب، دیرینه شناسی علوم انسانی را در نظم اشیاء بررسی می کند. تبارشناسی، دامنه ای گسترده تر از دیرینه شناسی دارد و محور اصلی آن، روابط متقابل میان نظام های حقیقت و وجوه قدرت است. به عبارت دیگر، ریشه ی تبارشناسی فوکو، براساس برداشت ویژه ای از مفاهیم قدرت، دانش و حقیقت و ارتباط این مفاهیم با یکدیگر است. فوکو در آثار بعد از دهه ی ۱۹۷۰م، تنها با قواعد گفتمانی سروکار ندارد، بلکه بر روابط غیر گفتمانی، نهادها و حوزه های اجتماعی و پیوند آنها با دانش نیز تأکید می کند. هدف فوکو در تبارشناسی، رسیدن به این مسئله است که چگونه انسان ها به واسطه ی قرار گرفتن در شبکه ای از روابط قدرت/دانش به سوژه و ابژه ی دانش/قدرت تبدیل می شوند. اما به هرحال فوکو در هردو روش، نگرشِ تاریخیِ یکسانی دارد؛ در هردو روش به جای نقطه ی آغاز/منشأ، از تفرق و پراکندگی صحبت به میان می آورد. دیرینه شناسی، چگونگی پیدایش علوم انسانی را شرح داده و شرایط امکان آنها را با تکنولوژی های قدرت مندرج در کردارهای اجتماعی، پیوند می زند که این کتاب چگونگی پیدایش دانش و دین ایرانی را در پیوند با سلطه ی قومی پارس بر ماد، بررسی کرده است.

فرکلاف:

نورمن فرکلاف به نقش فعال گفتمان در ساختن جهان اجتماعی تأکید می کند. اما فرکلاف برخلاف لاکلو و موف- که همه چیز را گفتمان دانسته و خارج از گفتمان چیزی وجود ندارد- اصرار دارد که گفتمان صرفا یکی از جنبه های مختلفِ هر پرکتیس اجتماعی است. تمایز میان گفتمان و غیرگفتمان یکی از بازمانده های مارکسیسم سنتی، در نظریه ی فرکلاف است که باعث می شود، تحلیل گفتمان انتقادی،کمتر از نظریه ی گفتمان لاکلو و موف، رویکردی پسا ساختارگرا داشته باشد (یورگنسن، ۱۳۸۹: ۲۶) فرکلاف گفتمان را از سایر ابعاد پرکتیس های اجتماعی، جدا نگه می دارد. یک پرکتیس گفتمانی، یکی از جنبه ها یا بُعد هر پرکتیس اجتماعی است که با سایر ابعاد آن، رابطه ای دیالکتیکی دارد، یعنی برخی از جنبه های جهان اجتماعی، مطابق منطق هایی، متفاوت با گفتمان ها عمل می کند و باید با ابزاری غیر از تحلیل گفتمان مطالعه شوند. پرکتیس گفتمانی، سایر ابعادِ پرکتیس اجتماعی را به همان اندازه بازتولید می کند که سایر ابعاد اجتماعی به بُعد گفتمانی شکل می بخشند (همان:۴۵) به عبارت دیگر گفتمان، گونه ای از پرکتیس اجتماعی است که هم جهان اجتماعی را می سازد و هم ساخته ی دیگر پرکتیس های اجتماعی است. گفتمان فقط به شکل گیری و تغییر شکل ساختارهای اجتماعی کمک نمی کند، بلکه آنها را هم بازتاب می دهد (همان: ۱۱۱) برساخت گفتمانی جامعه، محصول عملکرد آزادانه ی ایده ها در ذهن افراد نیست، بلکه محصول نوعی پرکتیس اجتماعی است که عمیقا در ساختارهای اجتماعی، مادی و واقعی ریشه دارند (فرکلاف ۱۹۹۲ ص ۶۶) در تحلیل گفتمان انتقادی، فرکلاف ادعا می کند که پرکتیس های گفتمانی، کارکردی ایدئولوژیک دارند که به خلق و بازتولیدِ مناسبات قدرتِ نابرابر میان گروهای اجتماعی -برای مثال میان طبقات اجتماعی، زنان و مردان، اقلیت ها و اکثریت قومی- مدد می رساند. تحلیل گفتمان انتقادی، در این نقطه برخلاف نظریه پردازان گفتمان، همچون فوکو، لاکلو و موف به طور کامل از سنت مارکسیستی فاصله نمی گیرد. در نگرش فوکویی، قدرت، نیروی مولد است که سوژه ها و عاملان را خلق می کند، اما در نگرش مارکسیستی، قدرت در تصرف فرد یا افراد است و می توانند

آنرا علیه دیگری به کار گیرند. تحلیل گفتمان انتقادی نیز مفهوم ایدئولوژی را به خدمت می گیرد تا به این طریق استیلای یک گروه اجتماعی بر دیگر گروه های اجتماعی را تئوریزه کند. تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف به این معنا انتقادی است که قصد دارد پرکتیس های گفتمانی در حفظ و بقای جهان اجتماعی، از جمله آن دسته از روابط اجتماعی را که توأم با مناسبات قدرت نابرابرند، آشکار کند و به تغییر اجتماعی مناسب تر کمک کند. بنابراین تحلیل گفتمان انتقادی، خود را به لحاظ سیاسی بی طرف نمی داند، بلکه خود را رویکردی انتقادی به شمار می آورد که به لحاظ سیاسی، متعهد به تغییر است و تحت عنوان رهایی بخشی، جانبِ گروه های اجتماعیِ ستمدیده را می گیرد. این نقد، قصد دارد نقش پرکتیس های گفتمانی در حفظ و بقای مناسباتِ قدرتِ نابرابر را آشکار کند تا از این طریق، نتیجه ی تحلیل گفتمان های انتقادی را برای ایجاد تغییراتِ رادیکال به خدمت گیرد. توجهِ فرکلاف به نقد روشنگر، برای حصول همین هدف است (یورگنسن، ۱۳۸۹: ۱۱۵) از نظر فرکلاف برخلاف رویکردهای زبان شناختی- که تمام توجه خود را صرفا معطوف به تحلیل متن کرده اند و برداشتی ساده انگارانه و سطحی از رابطه ی متن و جامعه دارند- تحلیل متنِ صرف، برای تحلیل گفتمان کافی نیست و بصیرتی درباره ی پیوند متن، ساختارها، فرآیندهای اجتماعی و فرهنگی به ما نمی دهد. بنابراین: «به دیدگاهی میان رشته ای نیاز داریم که تحلیل متن و تحلیل اجتماعی را با یکدیگر تلفیق کند». پس این برداشت که گفتمان، هم سازنده و هم محصولِ دیگرِ پدیده های اجتماعی است، نقشی محوری در نظریه ی فرکلاف دارد (همان:۱۱۸) روش تحلیل گفتمان فرکلاف، مؤلف را از محدودیت های فوکو، لاکلو و موف درخواهد آورد و نویسنده، چندان از رویکرد مارکسی که ساختار نابرابری اقتصادی را عامل اصلی محرک تاریخ و شکل دهی ایدئولوژی می داند، فاصله نمی گیرد.

در مورد استفاده از این تحلیل در رابطه با ایران می توان گفت، جدا از عامل پرکتیس گفتمانیِ عقل ایرانی، با شاخصه های ذکر شده و تولید متون آن، پرکتیس اجتماعیِ غیر گفتمانی ساختار طبقاتی آن -که قوم مسلط پارس همان طبقه ی برتر شده است- در بازتولید و تداوم گفتمان عقل ایرانی بسیار تأثیرگذار بوده است، همانطور که گفتمانِ عقل ایرانی با دال مرکزی فرّه ایزدی و سایر شاخصه های ذکر شده، به بازتولید ساختار طبقاتی و اشرافیت ایرانی منجر می شود، خودِ این پرکتیس اجتماعی و ساختار سلسله مراتبی اجتماعی ایرانی به تولید و بازتولید گفتمان خودی و حذف دیگر گفتمان های ضد خودی، بسیار کمک کرده است. این صرفا قدرت گفتمانِ عقل ایرانی در بازتولید آن، حتی در دوره معاصر نیست، چرا که گفتمان های دموکراسی خواهانه ی امروز، هژمونی و مشروعیت بیشتری نسبت به گفتمان عقل ایرانی دارند، اما چرا گفتمانِ عقلِ ایرانی همچنان در قرن ۲۱ که قرن سکولاریسم و دموکراسی است، حاکم است و بازتولید می شود؟ چونکه -همانطورکه لمبتون نیز اشاره دارد- ساختار اجتماعی ارباب-رعیتی و سلسله مراتبی ایران، همچنان لایتغییر باقی مانده است. پرکتیس اجتماعی طبقاتیِ ایرانی نه تنها به بازتولیدِ عقل سنتی آن کمک کرده، بلکه به حذف دیگر گفتمان های ضد آن نیز منجر شده و راز تداوم یا بازتولیدِ ساختار سلسله مراتبی، حفظ سلطه و هژمونی قوم/طبقه ی برتر پارس است که جز در «شعار»، در میادینِ دیگری، تن به برابری با سایر اقوام نمی دهد و حفظ سلطه ی پارسی بر سایر اقوام به ساختار سلسله مراتبی منجر می شود. گفتمان، صرفاً متن نیست، بلکه باید در ساختار اجتماعی، تکوین یابد و گفتمانِ دموکراسی خواهیِ مدرن، سنخیتی نه تنها با ذهنیت متافیزیکی عقل ایرانی ندارد، بلکه با ساختار اجتماعی و اشرافی آن و گفتمان سلطه طلبی قومی پارس نیز در تضاد است. بنابراین عقل سیاسی ایرانی، همانقدرکه بازتولید کننده ی سلطه است، خود محصول آن نیز هست. با این تفاوت که در گفتمانِ عقل ایرانی به جای طبقه، باید قوم و سلطه ی دولت تک-قومیتی را جایگزین سلطه ی طبقه ی سرمایه داری کنیم. ایدئولوژی عقل ایرانی، هم ریشه در ساختار سلطه ی قومیتی پارس دارد و هم به بازتولید آن کمک می کند.

نکته ای دیگر در اهمیت فرکلاف این است که الگوی خود را نقادی و انقلابی می داند و امکانِ گذارِ مؤلف از گفتمانِ ایدئولوژیک به گفتمان غیرایدئولوژیک را میّسر می کند و خود را نقادِ گفتمان ایدئولوژیک، توجیه گر ساختار ناعادلانه ی طبقاتی و مدافع طبقات، قومیت ها، گروه های حاشیه و زیرسلطه ی جامعه می داند. لاجرم امکان دفاع از رهایی، انقلاب و تغییر در تحلیل گفتمان انتقادیِ فرکلاف، ممکن می باشد. بنابراین هم می توان رویکرد و چهار چوب اندیشه یِ گفتمان را برای بررسیِ تاریخ ایران به کار برد و هم به رهایی و آرمان آزادیِ ملتی دیگر، وفادار ماند. اصل و اساسِ تشکیل نظریه ی گفتمان، همانطورکه، دریدا نیز در نقد فوکو به آن اشاره ای کرده، نقد سلطه بر فرد (نقد سلطه ی قومی بر قوم دیگر) و اعتقاد به آرمانِ رهایی و نفی سلطه است. فقط نویسندگانِ گفتمان به شکل سلبی، آزادی را تعریف می کنند نه ایجابی، تا گرفتار مشکل روسو و مارکس نشوند. بنابراین اینکه ما (کُردها) از چهارچوب تحلیل گفتمان، برای نقد سلطه ی ایرانیت بر دیگر ملل استفاده می کنیم، نه تنها تضادی با اعتقاد ما به آزادی کُردها ندارد، بلکه اساس همین اعتقاد به آزادی، ما را به وادیِ تحلیل گفتمان، برای نقد سلطه ی عقل سیاسی ایرانی و رسیدن به هویت کُردی کشانده است.

رولان بارت:

بارت، اسطوره را گفتاری سیاست زدوده می داند؛ به این معنی که اسطوره یک قصد تاریخی را، به طبیعت و جاودانگی تبدیل می کند. همانطورکه ایدئولوژیِ بورژوازی با گریز از نام بورژوا مشخص می شود، اسطوره براساسِ گم کردنِ کیفیتِ تاریخیِ چیزها بنا شده است: چیزها در اسطوره، خاطره ی ساخته شدنِ خود را از دست می دهند. آنچه جهان به اسطوره می بخشد، واقعیت تاریخی و معینی است که از طریق شیوه ی تولید یا کنش های انسانی، وارد زبان می شود. اسطوره در عوض، تصویری طبیعی از این واقعیت به دست می دهد و گونه ای تردستی صورت می گیرد که طی آن، واقعیت غیب می شود، تاریخِ آن تخلیه، و به جایش طبیعت ریخته می شود. بنابراین کارکرد اسطوره، توخالی کردن واقعیت است. اسطوره، چیزها را انکار نمی کند، بلکه کارکردش، سخن گفتن از چیزها است. به بیان ساده تر، اسطوره، «چیزها» را پالایش می دهد، معصومانه می کند و به جاودانگی تبدیل می کند. اسطوره، پیچیدگی ها و گُنگ بودن را جذب و نابود می کند و دنیایی بدون تضاد، سامان می دهد. اما رولان بارت، هرچند اسطوره را گفتاری سیاست اندود تعریف می کند، اما اعتقاد دارد گفتاری وجود دارد که در برابر اسطوره می ایستد. یعنی گفتاری که سیاسی باقی می ماند. گفتار انسان مولد! «هرجا انسان برای دگرگون کردن واقعیت- و نه برای تبدیل آن به تصویر- سخن می گوید، اسطوره ناممکن است. از این رو زبانِ صددرصد انقلابی، نمی تواند زبان اسطوره ای باشد. انقلاب چه در ابتدا و چه در انتها، سیاسی باقی می ماند. اما اسطوره، گفتاری است که در ابتدا سیاسی و در انتها طبیعی می شود» (بارت، ۱۳۸۹: ۷۲ به بعد) بنابراین به نظر بارت، اسطوره فقط فرآورده های جوامع کهن نیست. ذهنیتِ جوامع امروزی نیز توانایی حیرت انگیزی در ساختن اسطوره از رویدادهای روزمره ی سیاسی و اجتماعی دارد. می توان از زبان «تری ایگلتون» گفت: اسطوره، ایدئولوژی جوامع پیشا صنعتی یا ایدئولوژی اساطیر جوامع صنعتی هستند. هم اسطوره و هم ایدئولوژی، جهان هایِ معناییِ نمادین با کارکردها و پیامدهای اجتماعی اند (ایگلتون ، ۱۳۸۱-۲۸۷) کُردها در دنیای اسطوره ی ایرانی به ضحاکِ مغزخور و در ایدئولوژی مدرن به کُردِ سَربُر تعریف می شوند. نوشته های رولان بارت در مورد بررسی اساطیر ایرانی، بسیار کاربرد دارد چرا که مثلا هخامنشیان در تاریخ با کنش سیاسی و جنگ، قدرت را از دست مادها گرفتند، اما در اسطوره، این انتقال قدرت، بسیار معصومانه و طبیعی جلوه گر می شود و ریشه ی سیاسی آن پنهان شده است، انگار که مادها خود به اختیار، قدرت را به کوروش تفویض کردند. اساطیر ایرانی ریشه ی خشونتِ تشکیلِ امپراطوری ایران زمین را نفی کرده و آنرا تقدیر الهی و خواستِ خودِ مادها می دانند. نکته ی مهم دیگر در رولان بارت این است که همه ی گفتارها، اسطوره ای

نیستند. گفتارِ تصویرساز، اسطوره ای است. گفتاری که با کنش و انقلاب، سعی در تغییر جهان دارد- نه تصویرسازی آن- دیگر گفتاری اسطوره ای نیست، بلکه گفتاری سیاسی و انقلابی است. می توان این را در مورد کُردها صادق دانست که هیچگاه به دنیای اسطوره گذار نکرده اند و همیشه نه با زبان کلام و «روح»، بلکه با کنش و عصیان انقلابی، با جهان درگیر شده و سعی در تغییر آن داشته اند.

آنچه در این قسمت درصدد ارائه ی آن بودیم، سیر گذار از «خاطره ی ازلی» به «بُت ذهنی» بود. مفاهیم متافیزیکی که بشر قرن ها، درون آن می زیست، چیزی جز بُت ذهنی و روان کننده ی چرخ قدرت و تثبیت سلطه نبود. مفاهیم مقدس اهورامزاد، دین، ایران زمین، ایران فرهنگی، وحدت و... نه خاطره ی ازلی که درون آن غرق شویم، بلکه بُت ذهنی و ایدئولوژی سلطه ی قوم غالب (فارس) است که باید از یک سو، مبانی نظری این مفاهیم را به چالش کشید و از سوی دیگر مبانی تاریخی آنرا؛ زیرا این دو، مستلزم یکدیگرند. در این قسمت مبانی فلسفیِ متافیزیکِ ایرانی و در فصول بعدی مبانیِ تاریخی آنرا به چالش می کشیم. تاریخی که نه تکامل و رابطه ی درونبود پارس و کُرد، بلکه بازتولید امرِ سیاسی پارسی و سلطه ی پارس بر کُرد در قالب مفاهیم مقدس در هر زمان بوده است.

-پیشاعقلانیت:

در قسمت اول، ظهور و زوالِ عقلانیتِ نامعقولِ فلسفی را بیان کردیم. دریافتیم که در تمدن قدیم، آنچیزی که به عقلانیت مشهور گشته، چیزی جز تفکرات فراعقلی/متافیزیکی یا نامعقولات اشرافی که به اسم عقل مشهور شدند، نبوده است. در این قسمت به ماقبل عقلانیتِ متافیزیکی که همان عقلِ واقعی و بشری است، می پردازیم. تاریخ متافیزیک، از زرتشت و افلاطون تا چرخش فکری نیچه و مارکس که برروی سر قرار گرفته بود، نامعقولات را عقل و عقل را نامعقول معرفی کرده بود که البته این نامگذاری، فاقد عمق بوده و برساخته ی روابط قدرت و سیاستِ سلطه بوده است. اگر در قسمت اول مبانی نظری، عقلانیت نامعقول ایرانی را به چالش کشیدیم، در این قسمت زمینه ی به سخن درآوردن نامعقول عقلانی کُرد را ارائه می دهیم. سوژه ی تراژیکِ کُرد در عدم گذار به تاریخ متافیزیک یا همان عقلانیت نامعقول، محکوم به «شورشیان بی خرد» بود؛ چون خِرَد کُردی، خردی بشری و ماقبل متافیزیکی است. بنابراین برای پردازش آن باید به ماقبل عقلانیت، به ماقبل متافیزیک و به خودِ چیزِ کُرد بازگشت. بازگشت به خودِ کُرد، بازگشت عقل بشری است که در تاریخ به «ناعقلانیت» مشهور گشته است. آنچه ما تاکنون از مطالبِ پیشین تحت عنوان عقل سیاسی ذکر کردیم، برای بررسیِ تاریخِ ایرانیت و شناختِ عقلانیتِ سیاسیِ ایرانی، فراتر از حوزه های رئال سیاسی و همچنین شناخت حوادث پراکنده و جزئی تاریخِ آن بود، اما همانطورکه تاریخِ کُرد، تاریخی معکوسِ تاریخ ایران بوده است، چهار چوب تئوریکِ بررسی شده در تاریخ کُرد، باید برخلاف چهارچوب تئوریک ایرانیت باشد. کُردها همیشه از ضحاک تا مزدک و خرمدینان، از آزادی سیاسی خود در مقابل سلطه ی سیاسی حاکمیت های دیگر دفاع کرده اند. کُردها هیچگاه، پنبه درگوش خود فرو نبردند تا آواز «سیرن ها» "۱" را نشنوند. کُردها نه تنها عاشقانه به دنبال آواز سیرن ها رفتند، بلکه در مقابل کسی که می خواست به زور پنبه در گوش آنها فرو برد، عصیان کردند. بنابراین نه عقل سیاسی، بلکه بازگشت به خودِ زیستِ تجربه شده ی کُرد، یا بازگشت به خودِ چیز کُرد، بهترین روشِ به سخن درآوردنِ منطقِ عملِ کُرد است که البته لازمه ی این کار، نفی و نقدِ عقلانیتِ سیاسیِ دیگری، برروی منطق عمل تاریخی کُرد است که در قسمت اول، مبانی نظری، قداست زدایی از عقل ایرانی را مطرح کردیم و در ادامه، مبانیِ طرحِ تاریخِ کُرد را پردازش می کنیم.

اگر بخواهیم چهارچوب تئوریکی برای بررسی تاریخ کُرد ارائه دهیم، صرف استفاده از مفاهیم اندیشه ی غرب، راه به جایی نمی برد. تاریخ کُرد، تاریخی خلاف آمد عادت است. اندیشه ی غرب از راه بررسی اساطیر، دین، فرهنگ، دولت ها و سلسله امپراطوری ها به بررسی تاریخ یک ملت می پردازد. اما تاریخ کُرد، تاریخی خاموش، اتفاقی، تاریک و عدم گذار به دنیای «دوره ی-محوری» و فلسفه ی روح است. تاریخ کُرد، اگزیستنس شدن و بودنِ واقعی

در جهان است، نه اندیشیدن به آن! به همین دلیل مستشرقان این همه به بررسی تاریخِ ایران علاقه مندند و کُردها را فاقد تاریخ و به غلط شاخه ای از ایران به حساب می آورند، چرا که رویکردِ حاکم به تاریخ، پاسخگوی طرح تاریخ کُردستان نیست. تصور نمی کنم یک غیر کُرد بتواند به کشف تاریخِ کُرد نائل شود. تاریخ نانوشته ی کُرد –به قول اشپنگلر که به مناسبت دیگری گفته– ایده های نانوشته ای است که در رگ های ما جریان دارد؛ اول باید با آن زیسته باشیم، آنرا احساس کنیم و به آن اعتقاد بیابیم، سپس آنرا به سطح معرفت و مفهوم برسانیم. گرچه ما هنوز امکانات مفهومی و توانایی علمی در ارائه ی تئوریِ عمومی مناسب برای بازسازیِ تاریخِ کُرد را نداریم، اما باید به قدر تشنگی از آن بچشیم. در بررسی تاریخ کُرد و هویت خواهی آنان باید توجه داشت که برخلاف تصور رایج، این هویت است که سنت را می سازد، نه بلعکس! اگر ما فاقد سنت هستیم به این دلیل است که نه تنها فاقد هویتیم، بلکه هنوز آگاهی به بحرانِ بی هویتی خویش نیز پیدا نکرده ایم. بنابراین این هویتِ مدرن است که به بازسازی و تفسیرِ دائمِ سنتِ گذشته می پردازد. روشنفکران ایرانی با گرایش به طرف کمونیسم، سنت سوسیالیسم اسلامی را برساختند، و با گرایش به طرف ناسیونالیسم، سنت ملی ۲۵۰۰ ساله را برساختند و با گرایش به طرف حقوق بشر و دموکراسی، سنت هزار ساله ی حقوق بشر و دموکراسیِ ایران قدیم را برساختند. بنابراین اگر ما فاقد سنت هستیم به این دلیل است که فاقد هویتیم. هویت، دارای مؤلفه و تعریف است، احساس کُرد بودن، لزوما به معنای دارا بودن هویت کُردی نیست. کُرد بودن، اسمی بی مسمی است و اعتقاد به «کوردایه تی» در ما هنوز به سطح معرفت و مفهوم، گذار نکرده است. نظم کُردی، نظمی بیرونی است نه درونی! نظمی در خود است، نه برای خود! به همین دلیل با فقر تئوریک مواجه است. هویت در آگاهی یافتن به خود و درونی شدنِ نظم سیاسی تشکیل می شود.

هویت **identity** از مصدر "هو" به معنای هستی و ماهیت است و به سرشت فرد یا گروه می پردازد. هویت به آن پرسش ها می پردازد که ما کیستیم که دیگران نیستند؟! به عبارت دیگر، ویژگی های متمایز ما از دیگران و تشابه های خودِ ما، با هم در چیست؟ هویت به تشابه ها و تمایزهای خود و دیگری می پردازد. هویت ملی **national identity** درک یک ملت از چیستی و کیستی خود در مقابل ملل دیگر است. هویت ملی عبارت است از «بازتولید و بازتفسیر دائمیِ الگوی ارزش ها، نمادها، خاطرات و سنت هایی که میراث متمایز ملت را تشکیل می دهند» (اسمیت، ۱۳۸۳: ۳۰) بنابراین سعی ما در این کار، فهم و بازتفسیر الگوی ارزش هایی است که جنبش های سیاسی کُردها را شکل داد. اما باید توجه داشت که هویت، مفهومی سیّال و درون ذهنی است که از دلِ تاریخ بیرون می آید و چون تاریخِ ما، زیر سایه ی تاریخ دیگری ها قرار گرفته، ابتدا باید «بازگشت به خودِ تاریخ کُرد» را داشته باشیم و هستی تاریخی کُرد را از زیر سایه و گردوغبار تاریخ دیگری ها، رها کنیم که نظریه ی بازگشت به خود چیز هوسرل، الگوی مناسبی در نظریه سازی است. همچنین چونکه ما تاریخ مکتوبی نداشته و صاحبِ تاریخ خود نبوده ایم، باید به تأویلِ نگاه دیگری ها به خود، و بازشناسی «دیگری» دیگری ها پرداخته و خود و هویت خود را بازشناسیم. این کار، ظریف کاری و پیچیدگی خاصی می خواهد، زیرا تاریخ ما، تاریخ نانوشته ای است که توسط دیگران مصادره و نگاشته شده است. ما از نظر تاریخی، در خود زیسته ایم نه برای خود! به همین دلیل، تاریخِ مستقلِ ما بخشی از تاریخ دیگری ها شده است. بنابراین در نبودِ تاریخ نگاری خودی، جز با شناختن هویت دیگری ها که هویت ما (دیگری) هویت آنان شده است، قادر به شناخت تاریخ خود نیستیم. ابتدا باید از زاویه ی دیگری، تاریخ و هویت خود را شناسانده، سپس آنرا فهم کرده و تأویلی خارج از معرفت شناسی دیگری ها به دست دهیم. سپس در نبود تاریخ مکتوب، باید ماتریالیسم سیاسی یا کردارهای سیاسی را که از زاویه ی دیگری ها تفسیر شده، بازتفسیر و تاویل کنیم. جنبش های تاریخی کُرد، جنبش های عملی و صامت هستند، بنابراین تراژیک اند و باید از مفاهیم تراژدی برای بیان آنها استفاده نمود که برای این کار ابتدا باید زاویه ی تحلیل و برداشت دیگری ها را زدود که ما در بررسی عقل سیاسی ایرانی، قداست فهم و تحلیل دیگری از تاریخِ خودی را، به چالش کشیده ایم و اکنون باید

زبانِ صامتِ تاریخِ سیاسیِ کُرد را به سخن درآورده و در قالب مفاهیم درآوریم، مفاهیمی که از دل تجربه ی زیسته شده ی خودِ کُرد باشند. به عبارت دیگر باید به خود چیز کُرد، بازگردیم.

پدیدارشناسی هوسرلی: بازگشت به خود چیز:

پدیدارشناسی در لغت به معنای مطالعه یا شناختِ پدیدار است. هوسرل می خواهد پدیدارشناسی ای که هستی شناسیِ محال، آنرا محدود می کند (کانت) و هستی شناسی ای که پدیدارشناسی را در خود منحل می کند (هگل) کنار نهد و به پدیدارشناسی خود که هستی را میان پرانتز می گذارد و کیفیت ظهور اشیاء را به صورت مسئله ای مستقل بررسی می کند، بپردازد (دار تیگ، ۱۳۷۶: ۶) هوسرل، برای ایجاد فلسفه ای دقیق، معتقد است که تفکرِ فلسفی به جای وابستگی به سنت های فلسفی، باید خودِ واقعیت را مبدأ عزیمتِ خویش قرار دهد و باید نیروی محرک فلسفی نه از فلسفه ها، بلکه از خودِ اشیاء و مشکلات استخراج شود (همان: ۱۶) فهم و توصیف پدیدارها از نظر هوسرل با توجه به تجربه، آگاهانه و نیت مند است و سوژه را فراهم آورنده ی تمامی شرایطِ تجربه و فهمِ ابژه می داند (احمدی ۱۳۸۱: ۱۶۶) وی علم و نظریه ها را عاجز از کشفِ گوهر چیزها دانسته که برای بازگشت به خودِ چیزها، ناگزیر از کنار زدن نظریه ها و علم ها می باشیم. پدیدارشناسی، حیطه ی دریافت ماقبل مفهومی پدیدارها را گشوده است (چالمرز، ۱۳۸۹: ۱۳۷) که با زدودن مفاهیمِ شکل گرفته در موردِ یک چیز، حال آن چیز، فرد یا شئ یا فرهنگ و ساختار باشد، به خود چیز، بدون پیش فرض های تاریخی باز می گردد. پدیدارشناسی هوسرل به دنبال تحلیل مفهوم معنا در «زیست جهان» است نه تمرکز بر ویژگی عینی پدیده ها (شرت، ۱۳۸۷: ۱۱۲) در واقع تمامی مفاهیم و سنت شکل گرفته در مورد یک چیز را نفی و با حیرتی دوباره با فهمِ نیت مندیِ آن، بدون هیچ پیش فرض مفهومی و سنتی، به خود چیز بازگشته و بدون هیچ پیش فرض دیگری، سعی در به زبان درآوردنِ خودِ چیز دارد. هوسرل، بدون توجه به سنت فلسفی و سنت تاریخی، خود چیز (که در اینجا هستی کُرد منظور است) را مبدأ عزیمتِ فلسفه و شناخت می داند. در این تحقیق، خود چیز، تاریخ کُرد، کردارهای سیاسی، اجتماعی و کنش سیاسی آن است که زیر بار مفاهیم و سازه های معنایی ایرانی، تعریف شده است، در واقع ایرانی ها، بار معانی و مفاهیم خود را به «خود چیزکُرد» قالب کرده و آنرا طبق منافع خود، تعریف کرده اند که ما در بخش اول، مبانی تئوریک، به نقد عقل سیاسی ایرانی و مفاهیم قالب شده ی آن بر تاریخ کُرد با استفاده از روش تحلیل گفتمان، پرداختیم که ارتباط حقیقت ایرانی با قدرت و سلطه ی قومی آن، فاش شد و قداستِ مفاهیمِ قالب شده ی ایرانی بر تاریخ کُرد را زدودیم و در این بخش با استفاده از روش پدیدارشناسی هوسرلی در بازگشت به خود چیز، به نفی مفاهیم قالب شده ی ایرانی به خودِ چیزِ کُرد پرداخته و سعی در به زبان آوردن تجربه ی زیسته ی کُرد در قالب مفاهیم را داریم. یعنی با نفی عقلانیتِ سیاسیِ ایرانی بر تاریخ کُرد، تجربه ی زیسته شده ی کُرد در دل تاریخ را در قالبِ مفاهیمِ جدید که متناسب با خودِ تاریخِ زیسته شده می باشد، در می آوریم. البته ما قصد و توان رفتن به پسِ زندگی زیسته شده را نداریم. مفاهیم از دل همین تاریخِ زیسته شده، تأویل می شوند، فقط کافی است گردوغبار ناشی از سلطه ی مفاهیم ایرانی/سامی را از روی تاریخ کُرد برداریم، تا تجربه ی زیسته شده ی کُرد، خود به سخن درآید، فقط کافی است آنرا تأویل نماییم.

سوژه ی نژادپرستی ژیژک:

از نظر ژیژک، نژادپرستی در پاسخ به این سؤال پیش می آید که آنها از ما چه می خواهند؟ منظور او یهودیان در اروپا است.آنها امیال و خواسته های مشخصی ندارند و تن به منطق امر نمادین نمی دهند. از منظر یهودی ستیزی، یهودی شخصی است که هیچگاه مشخص نیست، واقعا چه می خواهد. ژیژک، اذعان می کند که این چهره ممکن

است، آفریقایی، آمریکایی یا ژاپنی باشد. اما در اروپا، یهودی، سوژه ی نژادپرستی است. یهودی مظنون است، چون ما نمی دانیم چه می خواهد (ژیژک در مایرز، ۱۳۸۵، ۱۴۵) از نظر ژیژک، هرگاه بدنی وارد حوزه ی دلالتِ امر نمادین یا دیگری می شود، آخته شده است. هزینه ی ما برای کسب جواز به رسانه ی عام زبان، فقدان نفسی است که به لحاظ جسمانی کامل می شود. برای ورود سوژه به نظم نمادین، باید عیشِ امر واقعی، خالی شود. امر نمادین، براساس فقدانِ خودِ چیز یا فقدانِ عیش و میل، شکل گرفته که چون سوژه ی نژادپرستی، نمایش خودِ چیز یا میل و غریزه است، مورد خشم و نفرتِ نظم نمادین قرار می گیرد. امر نمادین نمی تواند به طور کامل پاسخگوی عیش باشد (مایرز، همان، ۱۴۷) کُردها هم چونکه همچنان وفادار به زمین، عیش و غریزه (رقص میترایی، ضحاک ماردوش، مزدک و...) باقی مانده اند و تن به فرهنگ آسمانی/دینی نظم نمادینِ ایرانی نداده اند، مورد حسادت و خشم قرار می گیرند. فرهنگ نمادین ایرانی/سامی براساس فقدان اصل چیز و عیش و نوش شکل گرفته است. در واقع ایرانی/سامی از اصل لذت اولیه، دور افتاده و به رویای آن -دین و فلسفه- مشغول است در حالیکه کُردها درون اصل خودِ «چیز»، یعنی میل و عیش، باقی مانده اند. کُردها در اصلِ لذتِ اولیه، باقی مانده اند، لاجرم نیازی به رویای اصل لذت ندارند. در واقع ریشه ی خشونت تاریخ و اقوامِ متافیزیکیِ تاریخ نسبت به کُرد، حسرت، نسبت به اصل لذت اولیه ی میترایی مادی است که چونکه خودشان فاقد آن هستند، اجازه نمی دادند که کُردها هم در آن لذت، زندگی کنند؛ پس مقیدات دینی و فلسفه ی روحی خویش را در تقابل با اصل لذت اولیه ی مهر/کُرد برساختند. نمونه ی این کار، بُردن پردیس کُردی از زمین به آسمان است. «پردیس» واژه ای کُردی است که محل باغ و رقص و مستی در همین دنیا بوده که تاریخ متافیزیکی آغاز شده با ایران/زرتشت، در عین حال که در تقابل با پردیس مادی بود، دین و اخلاق متافیزیکی را بنیاد گذاشت و در حسرت پردیس مادی، فردوس آسمانی را برساختند (رجوع شود به متن).

کُردها چنان محکم با چکش به میخ ضربه زده اند"۲" که خللی در فرورفتن میخ به وجود نیامده تا نیازی به تأمل در آن داشته باشند. خواسته ها و امیال کُردها هم، هیچ وقت مشخص نبوده است. کُردها ملتی بی تاریخ و ناشناخته به نظر می رسند، به همین دلیل محققان از این همه عصیان و شورش های کُردی متحیر مانده و عللی بی اساس، چون محرومیت اقتصادی، تحریک بیگانگان، فشار دولت متمرکز و... را مطرح می کنند. غافل از اینکه این دلایل برای دیگر ملیت های به اصطلاح ایرانی نیز بوده، اما چرا آنها، مانندِ کُردها عصیان نمی کنند؟ ناشناخته بودن امیال و خواسته های کُردها، باعث شده آنها را حتی از دایره ی انسان بودن خارج کنند و اصل و نسبشان را به جن، دیو و... برسانند. لاکان می گوید برای انسان بودن باید تَن به امر نمادین داد، کُردها چون امر واقعی که هرگز تن به نظم نمادین نداده اند به جن و شیاطین ملقب گشته اند.

تراژدی:

مفهوم دیگری که براساس آن به بررسی مبانی تئوریک برای تاریخ کُرد پرداخته ام، مفهوم تراژدی می باشد. تراژدی، صامت است و خودآگاه نیست. به قول روزنتسوایگ، نفسِ خاموش است. تراژدی تن به منطق تاریخ نمی دهد، به همین دلیل، ضدِ تاریخ است که من براساس آن، تراژدی کُرد را در تقابل تاریخ ایران قرار داده ام. به قول لوکاچ ، قهرمانِ تراژیک با سرشت و ماهیت خویش سازگاری دارد. رنج و نابودی او نیز ناشی از همین می باشد و به قول شلینگ: «وقتی می گوییم چیزی برجا و ماندنی است، منظورمان آن است که هستی آن با ماهیت و سرشتش سازگاری ندارد». معنای زندگی آن است که هیچ چیز تا به آخر و به تمامی، زیسته نمی شود (مجله سروش، لوکاچ ۱۳۷۶، ص ۳۲) لوکاچ می گوید: زیست را فقط به شیوه ی سلبی می توان وصف کرد. یعنی چیزی است که همواره جریان سیال زندگی را برهم می زند. برای زیستن، آدمی باید زندگی را انکار کند (همان:۳۳) قهرمان تراژدی، خاموش است، امکان گفتگو و ارتباط ندارد (روزنتسوایگ) چرا که خود را با هستی، کنش و سرنوشتش یکی می داند (کافمن) قهرمان تراژیک، سراپا کنش است، صامت است، به همین دلیل خودآگاه نیست. نفس تراژدی، امکان

گفتگو و ارتباط ندارد. هنوز شخص دیگری وجود ندارد که از درون با این نفس سخن بگوید. اگر به تجربه ی یهود و مسیحیت نگاه کنیم، منظور از شخص دیگر، همان خداوند است. چون در گفتگوی درونی با خدا است که ذهن و آگاهی، تمرکز یا تشخص می یابد. بنابراین تراژدی به بیداری نفس می انجامد، اما نفسی زبان بسته، نفسی خاموش و همانطورکه روزنتسوایگ اشاره دارد، چون این نفس خاموش است و نمی تواند ارتباط برقرار کند، حتی نمی تواند با خودش صحبت کند، چه برسد به اینکه با خدا به سخن درآید، پس به ناچار فقط باید نمایش داده شود. به همین دلیل در خطاب به کُرد می گویم: «شورشیان بی خرد». کُردها با ماهیت انسانی خویش، سازگار بوده و تَن به تاریخ متافیزیکی ندادند. به همین دلیل شورش های عملی و تُهی از خردِ تعریف شده یِ تاریخ هستند. تاریخ نه اصل، بلکه نتیجه ی یک خطا بود. تاریخِ خطا، امکانات مفهومی برای تئوری مناسب با کنش عملی و صامت کُرد را ندارد. در تراژدی -به قول کافمن- تمایز بین جهان بیرون و درون، به آگاهی نیامده است و صرفا از طریق هستی و کنشِ قهرمانِ تراژیک، جلوه گر می شود، نه از طریق زندگی درونی یا دیالوگ (همان:۲۴۳) کُردها هیچگاه به خودآگاهی نرسیدند، هیچگاه توان دیالوگ و گفتگو نداشتند. کُردها، خدا نداشتند تا در گفتگو با وی، به خودآگاهیِ نفس برسند و صاحب فلسفه و تاریخ شوند. کُرد، ماهیتی تراژیک دارد و ماهیت خود را در کنش و عمل نشان می دهد نه در اندیشه! جنبش های سیاسی کنونی، تجلی هستی و ماهیت کُرد هستند. هستیِ کُرد، صامت بوده است. تاریخ، زمانی به وجود آمد که پایِ ایمان به خدا، به ظهور رسید (الیاده) فقط با از بین رفتن ایمان است که امکان ظهورِ تراژدی به وجود می آید. همانطورکه پل ارنست می گوید: «فقط زمانی که کاملا بی خدا شده باشیم، می توانیم به تراژدی برسیم». در حالیکه خودِ خدا، عصیانی در برابر هویت کُرد است، چگونه ممکن است کُرد با آن (خدا) برای بیداری نفس خود، به دیالوگ بپردازد؟ اگر «خدا، خودِ تاریخ است»، کُرد، امکان گفتگو با خدا/تاریخ را ندارد، چون فلسفه ی ظهور خدا/تاریخ، عصیان در برابر اصلِ لذت اولیه ی کُرد/میترا است. به همین دلیل از فرهنگ متافیزیکی و معرفت عرفانی/هرمسی ایرانی ها سخن گفتیم و در مقابل از روحیه ی پرومته ای/دیونیزوسی کُردها! کُردها عقل متافیزیکی/الهی را نپذیرفتند تا وارد فرآیندِ تاریخ شوند و چون امر واقع، نظم نمادینِ فرهنگ های متافیزیکی ایرانی، عربی، اسلامی و یونانی را به چالش کشیدند. به همین دلیل توسط خدایان به گوتی های بی عقل، ضحاک، یاجوج و ماجوج و جن ملقب گشتند. کُرد، دیگری تاریخ است و حوزه ی نا اندیشیده یِ اندیشه شده ی تاریخ است. تاریخ در تقابل با کُرد ظهور یافت.

ژ. مار گفته است: «کُردها ملت فراموش شده ی تاریخ اند». من (نگارنده) می گویم: کُرد محکوم به فراموشی در تاریخ است. شاید نظریه ی بورکهارت که می گوید تاریخِ یک ملت را باید از طریق دین، دولت یا فرهنگ و هژمونی آن بر روش شناسی تاریخی شناخت، یک مانع معرفتی مهم در شناساندن تاریخ کُردها دارد. هژمونی فلسفه ی روح که هستی را صرفا از طریق مفاهیم دینی/فلسفی می شناسد، مانع از درک هستی کُرد در تاریخ شده است. «هگل» می گوید که ذات یک ملت، خود را در تاریخ آن ملت نشان می دهد. ظاهرا تاریخ، همان تاریخ مفاهیم و تجلی عقل کلی است و چون کُردها، ذهنیت متافیزیکی نداشته و صاحب مفاهیم دینی و اسطوره ای نیستند، پس فاقد تاریخ اند.

برخلاف هگل، «هایدگر» ذات انسان را اگزیستانس یا در ایستادگی او می داند. آنچه انسان، بدان انسان است قیام اوست، نه برخورد در مقام سوژه یا نوعی وجود قائم به ذات! (هایدگر به نقل از جمادی، ۱۳۸۳، ۱۳) انسانِ محصور در سوبژکتیویته، در بسته به روی ذات خود و جدا مانده از آن است (همان، ۱۱) هایدگر این را همان استعلا می داند، اما سرآغاز استعلا، نه رویکرد به مجردات پر رمز و رازِ ماوراء الطبیعی و غنوسی و نه کشف مفاهیم واقعی تری چون اعتقاد به روحِ برین و گسترش روح مطلق در فلسفه ی هگل و تجلی نور قدسی عُرفا! (همان، ۷۱) تاریخ کُردها نه در مجرداتِ پررمز و راز و مفاهیم روحی، بلکه در اگزیستنس شدن واقعی و زیستن و بودن در جهان است نه در

اندیشیدن به آن! بنابراین به جای پدیدارشناسی فلسفی هگل، باید با پدیدارشناسی وجودی هایدگر که هستی، کنش و زیستن انسان را بر ذهنیت ترجیح می دهد، به تاریخ کُرد نگریست.

پرومته:

ما عقل ایرانی را با معرفت هرمسی و کُردها را با روحیه ی پرومته ای تعریف کردیم. حال منظور خود از پرومته و هرمس را بیان می کنیم. پرومته، نماد عصیان و شورش و، هرمس نماد چاپلوسی و تسلیم است. پرومته به دلیل آنکه آتش/خرد را به انسان ها بخشید و برای نجات انسان به خدایان پشت کرد، مورد نفرین خدایان قرار گرفت، اما در مقابلِ درخواست همسرایان از او به خاطر طلب بخشش از زئوس، پرومته ی عصیانگر چنین جواب می دهد:

«زئوس با همه ی لجاجتش روزی خاکسار است... روز سرنگون شدن، زئوس در می یابد که از قدرت مطلق تا غلامی چه راه درازی است... من از مرگ در امانم از چه (زئوس) بترسم و خود را برای همه چیز آماده کرده ام. در برابر فرمانروایی، چرب زبانی کنید و او را بستائید، اما من، زئوس را به هیچ می گیرم...» (اشیل، ۱۳۵۰، ۵۴ - ۵۵) پرومته، هرمس (پیام آور زئوس) را به غلامِ ایزدان تشبیه می کند و در جوابِ هرمس که او را به خودبینی متهم کرده و رنج وی را ناشی از همان خودبینی می داند، می گوید: «من شوم بختی خود را به مقام پست تو نمی فروشم. این را نیک بدان» (همان، ۵۷) پرومته، خود را دشمن همه ی «ایزدان» می داند. پرومته در جواب هرمس می گوید: هیچگاه مانندِ زنان، دست هایم را به درگاه زئوس به قصد زاری بالا نمی گیرم (همان، ۶۰) هرمس، پرومته را که از عذاب زئوس نمی ترسد، به سرسختی، خام بودن، اندیشه ی بی راه و دیوانه بودن، ملقب می سازد (همان) در نهایت زئوس، هر روز عقابی (نماد افکار الهی) را می فرستد تا که جگر پرومته را زنده زنده در بیاورد.

این مختصری از داستان پرومته است که به دلیل کمک به انسان در مقابل خدایان، عصیان کرد و خدایان به رهبری زئوس، او را دچار عذاب و رنج تمام نشدنی کردند. اما پرومته به جای پشیمانی، افسوس و توبه به درگاه زئوس، با سرسختی و لجاجت تمام، از کار خود دفاع کرده و به عصیان خود در مقابل زئوس ادامه داده و ننگ تسلیم شدن، اطاعت و توبه به زئوس را نمی پذیرد. پرومته، عذاب هر روزه را بر تسلیم شدن در مقابل خدایان ترجیح می دهد، همانطورکه کُردها محروم شدن از تاریخ و رهایی در کوهستان را به بندگی و اطاعت از خدایان ترجیح داده اند. تنها اسطوره ای که در شرق -به قول جلال ستاری- با پرومته ی عصیانگر، ضد خدایان، همسان است، اسطوره ی ضحاک می باشد. ضحاک به نفع بشر و زمین، علیه خدا عصیان کرد و روحش را به شیطان فروخت. ضحاک نیز مانند پرومته به همراه انگره مینو (اهریمن) و اکومن دیو، سعی در خاموشی فرّه خدایان دارد که با مقاومت ایزد آذر، بهمن و سپند مینو، روبه رو می شود. «نبرد اتر یا آتش و آژی دهاک بر سر فرّه ایزدی است که آژی دهاک می خواست، فرهٔ ایزدی را خاموش کند» (آموزگار، ۱۳۸۰: ۴۹) نبرد ضحاک با آتش، نبرد شیطان با خدا و قرارداد بشری با سلسله مراتب خدایی است. در اوستا، آژی دهاک را دشمن ایزد آذر یا آتش می دانند. آتش، شریک نظم راستین بود... اشه یا ارته، ارزش اخلاقی و کیهانی دارد. وسیله ای برای آزمایش بی گناهی... او را با عدالت پیوند می دهد (گیمن، ۱۳۷۸: ۴۷ - ۴۸) آتش یا فرّه ایزدی، نماد نظم سلسله مراتب سیاسی و ارباب-بردگی است. نبرد ضحاک بر سر فرهٔ ایزدی، نبردی برای بازگرداندن معنای اصلی آن است. فره ایزدی در کُردی به معنای (فره ئیزه دی) (**Very**) (خیلی شاهی) است، اما در ایران معنای آن تغییر یافته و به فرح/فرّه یا نشانه ی الهی تغییر معنا یافت که در فصول بعد به آن بازخواهم گشت. در اینجا صرفا می خواهم تضاد دو نظم الهی و زمینی/بشری را نشان دهم. به همین دلیل نگارنده (قادری) خرد سیاسی ایرانی را با معرفت هرمسی، از زرتشت و مغان تا تنسر و شاهنامه و از ابن سینا تا غزالی و سهره وردی تعریف کرده و روحیه ی کُردها را پرومته ای، از میترا و ضحاک تا گئوماتا و مزدک و خرمدینان و احزاب معاصر تعریف کرده است که همان تضادِ عقل متافیزیکی با عقل بشری می باشد.

میترا: قرارداد/پردیس

مفهومی دیگر برای بررسی نظری عصیان های کُردی، میترا به معنای قرارداد اجتماعی و پردیس است. این مفهومِ قرارداد اجتماعی ظاهرا از قرون ۱۷ م. توسط اندیشمندانی چون هابز، جان لاک و روسو، برای نفی حق الهی شاهان و مشروعیت متافیزیکی و دادنِ حق حاکمیت به اکثریت مردم به وجود آمد و تصور می شود که سابقه ای در دنیای قدیم نداشته یا نهایتا به سوفسطائیان یا رواقیون ختم می شود. اما با بررسی های بیشترِ مستشرقان در آثار باستانی و تحقیقات تازه در دین مهر، این تصور شکسته شد. ما در فصول بعدی به طور مفصل به آیین میترا خواهیم پرداخت. در اینجا صرفا به کلیتی از آن اشاره می کنیم. میترا به معنای قرارداد/پردیس، برخلاف آیین های اسلام و زرتشت، در مشروعیت بخشی به سلطه ی قومی/طبقاتیِ عرب/پارس در عباسیان و ساسانیان، ایدئولوژی جنبش های برابری خواهانه ی کُردها از مادها تا مزدکیان و خرمدینان بوده است. جنبش های کُردی از ماد -که با نظریه ی قرارداد، دولت تشکیل دادند- تا قیام اجتماعی گئوماتا، مزدک و خرمدینان همیشه قیام هایی ضد طبقاتی و ضد مشروعیت متافیزیکی شاهان ایرانی/عربی بوده است.

مفهومی دیگر برای درک هویت خواهی کُردها، میترا/پردیس است. «پردیس» واژه ای مادی به معنای «پر از خوشی و شادی» در همین دنیا بود که در فرهنگ های دیگر به فردوس آسمانی تغییر معنا یافت. پردیس مادی، مکان شادی، رقص و مستی، بدون مقیدات متافیزیکی و دینی بود که تبلور سیاسی آنرا در مزدکیان و خرمدینان -که تنها محدودیت در لذت، عدم توافق دو طرف و عدم رضایت دیگری بود، نه مقیدات متافیزیکی و دینی- شاهد هستیم. قرارداد/پردیس به معنی زمینی بودن کُردها و نفی قیّم سیاسی و متافیزیکی در دفاع از عقل بشری است.

شورشیان بی خرد :

این شاخصه به همان تضاد سوژه ی خودآگاهِ تاریخی هگل و کنش و بودن هایدگر برمی گردد. به همان تراژدی صامت برمی گردد که ماهیت خود را نه در دیالوگ، بلکه در کنش نشان می دهد. شورش های کُردی، ظاهراً همانطور که لازاریف "۳"نیز اشاره کرده، فاقد ایدئولوژی مشخصی بوده اند. شورش هایی عملی اما بدون برنامه و خودآگاهی! کُردها مانند شتر نابینایی محکم ضربه زده اند. عملا تن به هیچ سلطه ی کلیاتی (چه متافیزیکی و چه سیاسی) نداده اند و فرهنگ و مفاهیم متناسبی برای بیان و به زبان درآوردن شورش های خود نداشته اند. اما این، گرچه درست است و بخشی از قضیه را روشن می سازد، اما مسئله ی کُرد، غیر از این است. تئوری و ایدئولوژی شورش های کُردی، در ذات آن نهفته و این صامت بودن، تاریک بودن، فاقد تئوری بودن، خبط و اتفاقی بودن شورش های کُردی، خود ایدئولوژی و فرهنگ آنان بوده و تمایز کُردها در همین است. اگر کُردها هم دست به ایدئولوژی سازی و نمادین سازی می زدند، آنگاه ما نیازی به برساختن چهارچوب تئوری غیر از عقل سیاسی، برای بررسی تاریخ کُردها نداشتیم. اینکه دراین بررسی، تاریخ ایرانی/سامی و چهارچوب اندیشه ی آنان را تحت عنوان عقل سیاسی، پردازش کردیم، اما در بررسی تاریخ کُرد به چهار چوبی بدیع تر و متفاوت تر پرداختیم، ریشه در همین تفاوت کُردها با بقیه ی ملل دارد.

بندهش می نویسد: «برخلاف هرمزد که خردمند و آگاه است...کارهای اهریمن (میترا، قادری) تصادفی و از عاقبت ناآگاه و اتفاقی است. اهریمن تا زمانی که کاملا از رنجِ خود آگاه نگردد و به تمامی بداند که کارهایش مبتنی بر دانشی نادرست است، همچنان برای آنچه در مورد او رخ داده، بینشی غلط خواهد داشت. رنج او ناشی از آفریدگار همه آگاه و همه توان است» (فرخ دان، به نقل از زنر، همان، ۶۵ - ۶۶) مقایسه شود با سلطه ی فکری پارس ها و تئوری های نامناسب چپ، اسلامی و کُردها در جنبش های معاصر که عملا و فرضاً درگیر مبارزه با ایرانیت بوده اند اما در تئوری، اسیر همان ایرانیت هستند.

شهرستانی می نویسد: از نظر مزدک، افعال نور به قصد و اختیار است، ولی افعال ظلمت به خبط و اتفاق (شهرستانی، به نقل از کلیما، ۱۳۷۱، ۳۸) کلیما در تفسیر این گفته ی مزدک می نویسد: «از نظر مزدکیان روز نجات، زمان پیروزی توده های تحقیر شده و عدالت خواه است و این رهایی از طریق خبط و اتفاق است. واژه ی خبط به معنی، چشم بسته ضربه زدن، کورکورانه عمل کردن، مانند ماده شتر نابینا به شدت به زمین پاکوفتن، به معنی هجوم، قیام و قهر است و اتفاق هم به معنی وفق، مفید، دلخواه بودن و توافق کردن است» (کلیما، همان، ۳۹) ماده شتر پر قدرت اما نابینا، همان چیزی است که ما می گوییم شورشیان بی خرد! ما بعدا به آیین مهر و معنای قرارداد آن اشاره خواهیم کرد که همسان اتفاق مزدک است. در اینجا آنچه که مهم است طبق مضامین دینی ایرانی، کارهای اهریمن بر حسب تصادف، کور و اتفاقی است. مزدک نیز اعمال تاریکی را برحسب همان مضامینِ اهریمن توصیف می کند و ظاهرا همانطورکه کلیما به درستی و برخلاف تفاسیر غلط که مزدک را مدافع نور و اعمال آگاهانه ی نور معرفی می کنند، مزدک را مدافع اعمال خبط و اتفاق تاریکی معرفی می کند. در کتیبه های آشوری و بابلی نیز از گوتی ها به عنوان گوتیان بی خرد نام برده شده است. ما هم از کُردها تحت عنوان شورشیان بی خرد نام می بریم که عملا مبارزه و شورش کرده اند، اما فاقد تئوری و گفتمان مناسب با عمل خود بوده اند. ما در فصل های مربوط به هر کدام (مزدک، مهر و...) به طور مفصل به تشریح آن خواهیم پرداخت، فقط در اینجا اشاره شود که برای بررسی تاریخ کُرد، چهار چوب تئوریک نظری را نمی توان از اندیشه ی غرب و شرق استنباط کرد. اگر نور هستی را از طریق فلسفه ی روح (خرد، دین، اسطوره و...) در نظر بگیریم، کُردها، هستی خاموشی داشته اند. ایده های کُردها در خون آنها جریان دارد؛ ایده هایی نانوشته که در قالب هیچ لفظی درنیامده است... کُردها مانند ماده شتر نابینا با قدرت به زمین پا کوفتند. بدون برنامه و ایده در تاریخ زیستند. اعمال آنها کور و تصادفی و خاموش بوده، نه براساس برنامه و هدایت چوپانِ (خدا، خرد، دین، رهبر و...) خاصی! اعمال کُرد براساس وفق و قراردادِ برابر بوده است، نه براساس سلسله مراتب! «مرد عمل چه بسیار که دور اندیش نیست راه می پوید و رانده می شود بی آنکه هدفی را که سرانجام به آن خواهد رسید بشناسد و چه بسا اگر بداند به کجا خواهد رسید از رفتن و تکاپو باز می ایستد» (اشپنگلر، ۱۳۷۷، ۱۲) بنابراین برای بررسی تاریخ کُرد، باید منطقِ عمل این شورشیانِ عمل گرایِ بی گفتمان و فاقد مفهوم را در نظر داشت نه آگاهی و روشنایی را! چونکه مبارزات و شورش های کُردی فاقد تصور و مفهومی از نظم کُردی بوده است.

فصل دوم: از گوتیان تا خرمدینان:

مقدمه:

هدف از نوشتن این فصل، ارائه ی طرحی کامل و مفصل از تاریخ کُرد نیست، راقم این سطور تاریخ نگار نمی باشد. قصد از نگارش کلیات تاریخی، ارائه ی طرحی کلی از تاریخ کُرد برای تحلیل آن در فصول بعدی است. بنده بر جنبه هایی از تاریخ کُرد تمرکز دارم که شورش های مهم کُردی -که بیانگر کنش سیاسی و هویت خواهی بوده- در آن مقطع روی داده است. در این فصل به اثباتِ کُرد بودنِ جنبش هایی مانند مادها، گوتی ها، قیام گئوماتا، مزدکیان و خرمدینان و آریایی/ایرانی نبودنِ کُردها خواهم پرداخت. در واقع تاریخ سیاسی کُرد را نوشته ام نه تاریخ مفصل کُردستان را! عقل سیاسی ایران برای فرار از برزخِ تاریخ سیاسی، مؤلفه های خود را در مقابل تاریخ سیاسی، بازتولید کرده است. در این فصل صرفا به اثباتِ هستی کُردها در تاریخ، و در فصول بعدی به تحلیل کنش سیاسی آن یا در واقع اگزیستنس شدن و واکنش عقل سیاسی ایران در مقابل آن، خواهیم پرداخت.

سختی های نوشتن تاریخ کُرد:

نوشتن کلیاتی از تاریخ کُرد و نگارش تداومِ تاریخ کُرد بعد از دوره ی مادها، کار بسیار سختی می باشد. «در زمینه ی تاریخ کُرد جدا از کتاب امیر شرف، چیزی جز اطلاعات پراکنده در آثار مورخان کشورهای مختلف و زمان های متفاوت در اختیار نداریم، این اطلاعات هر چند فراوان هستند اما چیز کاملی عرضه نمی کنند و نمی توان موفق به تدوین یک تاریخ منسجم برای ملتی مثل ملت کُرد شد که به طوایف و قبایل بسیار منقسم می شود و هریک از آنها تاریخ مستقل و خاص خود را داشته است» (زرنوف، شرفنامه، ۱۳۷۷، ۱۲ -۱۳) تاریخ نگارانِ به اصطلاح مدرنِ کُرد نیز، بدون درک فلسفی و بدون پرسمان از مسئله ی کُرد، صرفا به تکرار مکررات و بازگویی دیدگاه دیگران می پردازند. برای مثال مورخان معاصر چون صفی زاده و امین زکی بعد از پرداختن توصیفی به مادها، دو هزار سال را قیچی کرده و به دوران صلاح الدین و جنبش های معاصر می رسند؛ یعنی هیچ درکی از پیوستگی تاریخی کُرد و مفاهیم آن ندارند. این مورخان به تکرار دیدگاه دیگران و یا به ذکر رویدادها پرداخته اند -که از نظر فلسفه ی تاریخ و اندیشه ی سیاسی فاقد هرگونه ارزشی است- در حالیکه تاریخ به قول کالینگوود: نه به حوادث و رویداد بلکه به افعال و اندیشه می پردازد. تاریخِ کُردها ایده های نانوشته ای است که هنوز در قالب هیچ لفظِ نوشته شده ای در نیامده است. باید ایده های نانوشته ای که در خون و رگ های ما (کُردها) جریان دارد را در قالب الفاظ ریخت، باید احساس و اعتقادِ کُرد بودن را به معرفت و علم تبدیل کرد. برای این کار، هم باید با درکی فلسفی، مفهوم سازی تاریخ را به پرسش کشاند و از سلطه ی فکری دیگری ها رها شد و هم به جمع آوری اطلاعات بی شمار تاریخی پرداخت که بدون شک، کار سختی است.

سختی این کار به چند دلیل است؛ یکی اینکه خودِ کُردها صاحب کتیبه و نوشته های تاریخی در مورد تاریخ خود نیستند. دیگر اینکه مورخان گذشته و حتی جدید، بیشتر به کلان روایت ها می پردازند و تاریخ امپراطوری ها و کشورگشایی ها را به نگارش در می آورند. ملتی مانند کُرد که فاقد امپراطوری و کشورگشایی در طول تاریخ بوده، برای مورخان جذابیتی نداشته است تا تاریخ آنرا به قلم درآورند. در واقع دلیل اولی هم -نداشتن نوشته و کتیبه- به همین دلیل دوم برمی گردد، چون مورخان دوران اسلامی، بیشتر مورخان درباری و امپراطوری ها بوده اند و تاریخ خود را می بایستی بر حسب حب و بغض شاهان به نگارش در می آوردند. احسن تواریخ: مورخِ شاهان صفوی، جامع

التواریخِ رشیدالدین فضل الله: مورخ ایلخانیان، بیهقی: مورخ غزنویان، و جوینی: مورخ مغولان در چهارچوب مشروعیت دهی و اغراق گویی شاهانِ مطبوع خود و از دیدگاه تعصبات مذهبی/قومی به نگارش تاریخ پرداخته اند. در واقع تاریخ نگاری، در انحصار حب و بغض شاهان بوده، پس می توان به طرح این فرضیه خطر کرد که یکی از دلایل و ریشه های تاریخ نگاری، چاپلوسی شاهانه، مدح و ستایش کشورگشایی هاست که کُردها فاقد چنین فرهنگی بوده اند. کُردها چونکه فاقد دستگاه/دولت و امپراطوری بوده اند، نیازی هم به نگارش تاریخ خود ندیده اند و چون فاقد دستگاه دیوانی بوده اند، مورخان/مداحانِ امورِ خان، حول آنان نبوده اند تا به ستایش کشورگشایی آنان بپردازند و اگر منابع، کتیبه ها و آثاری نیز داشتند به دلیل فقدان قدرت سیاسی، توسط قدرت های دیگر از بین رفته است. اینکه چرا فاقد امپراطوری های جهانی بوده اند در جای دیگری (مقایسه ی نمونه ی آرمانی دو دولت ایرانی و کُردی در فصل ۷) به آن پرداخته ام.

کلیما محقق برجسته ی مزدکیان می نویسد: در ایران باستان، چیزی به نام آگاهی تاریخی و تاریخ نویسی موجود نبوده و شاه، انحصار گفتار در مورد وقایع تاریخی را در دست داشته است. «چرا تاریخ نگاری در ایران باستان نبوده؟ چون شاه به تنهایی تمامی اهالی کشور را مانندِ پدر، امر و نهی می کرد و همه ی کارها را انجام می داد و تمام مردم، مانند رعایای او بودند و تاریخ را، خودِ او به قلم می سپارد. او تصمیم می گرفت چه مطالبی برای آینده ضبط گردد» (کلیما، ۱۳۷۱، ۴۷) تاریخ نگاری برای ایرانیانِ پیش از اسلام، چندان اهمیتی نداشت. از دوره ی پیش از اسلام یک اثر تاریخی واقعی در دست نیست. کتیبه ی بیستون یک گزارش عمومی از زاویه ی دید قوم فاتح است. «افسانه هایی در زمان ساسانیان تحتِ عنوان خداینامه تدوین شده که رویدادهای مهم آنها حذف شده... به گونه اعمال چند شخصیت... برای فهم نمایندگان طبقات فرادست و حاکمه ارائه شده، حتی به قدر اشعار حماسی آلمان حامل حقایق تاریخی نبودند» (اشپولر، ۱۳۸۰: ۹-۱۰) طبیعی است شاهان ایرانی نیز مطالبی را که به نفع خود بوده، بزرگ نمایی کرده و به نابودی هویت و تاریخ مخالفانی چون کُردها می پرداختند. این گفته ی کلیما و اشپولر را، با کمی مسامحه می توان به دوره ی اسلامی نیز سرایت داد. گرچه قیاس کاملِ این دو بی انصافی است، زیرا در دوره ی اسلامی، مورخان زیادی که گاهی هم مستقل بودند، به نگارش تاریخ پرداخته اند، اما با توجه به اینکه اکثر این مورخان از دیدگاه حاکمیت و در دفاع از ایدئولوژی دستگاه خلافت و مورخان درباری شاهان بوده اند، خارج از چهار چوب و ایدئولوژی حاکمان، قادر به نگارش تاریخ نبوده اند و همانند شاهانِ ایران باستان، مخالفانِ دستگاهِ حاکمیت را با الفاظ و تهمت های برگرفته از ایدئولوژی دستگاه حاکم توصیف می کردند. چندان تفاوت ساختاری میان مورخان دوره ی اسلامی با آگاهی تاریخی دوره ی باستان وجود ندارد. «ایرانیان باستان و مورخان اسلامی نیز تنها سرگذشت پادشاهان را روایت می کردند. از اینجاست که کتاب های تاریخی (را) خداینامه یا شاهنامه می نامیدند» (کسروی، ۱۳۷۷، ۱۰) که صرفا به سرگذشت شاهان و کشورگشایی های امپراطوریان می پرداختند. واژه ی خدا در دوره ی میانه ی اسلامی که کاربرد آن برای غیر خدا، شرک محسوب می شد، به شاه مبدل شد. خداینامه به شاهنامه، از آن جهت که از مشتبه شدن واژه ی خدا به معنای پادشاه، پرهیز و جلوگیری شود (باقری، ۱۳۷۸: ۱۶۵) مبدل شد. «سیرالملوک هم معادل عربی شاهنامه است» (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۱۲).

یکی دیگر از دلایل حذف کُرد از حاکمیتِ حقیقتِ علمِ تاریخ این است که ظهور تاریخ نگاری، مخصوصا تاریخ نگاری یونان، همزمان بود با زوال سیاسی مادها/کُردها و ظهور پارس ها در عرصه ی تاریخ که واژه ها و هستی سیاسی پارس ها بر این سرزمین در حاکمیت حقیقت ماندگار و کُردهای به حاشیه رانده شده از نظر سیاسی، در حاشیه ی علم تاریخ، واماندند که من در جای دیگری به تفصیل به آن پرداخته ام.

مسئله ی دیگر در بررسی تاریخ کُرد و ارائه ی هرگونه تصویری از تداوم تاریخ کُرد این است که چون کُردها خود به نام گذاری خویش نپرداخته اند و از خود، نوشته و کتیبه ای به یادگار نگذاشته اند و صاحب دولت و امپراطوری -که بر تمام قبایل کُردی حاکم باشد- نبوده اند، بیشتر نام قبایل و طایفه های کُردی بُرده شده تا نام عام کُرد. آشوری ها، در دوره ای که گوتی ها قدرت را در دست داشتند، کل منطقه ی زاگرس و کُردستان را گوتی معرفی می کردند، بعد کاسی، هوری، مهرانی، مانناییی و... . در دوره ی اسلام، کُردستان با قبایلی چون شدادی، روادی، حسنویه و ایوبی و... در دوره ی صفویه و عثمانی، کُردها را با نام خاندان های اردلان، بابان، بدلیس و... و در دوره ی معاصر، با نام های بارزانی، مکریان، کرمانج و... معرفی می شوند. چون هیچکدام از قبایل کُردی نتواسته با سلطه یا توافق با سایر قبایل، امپراطوری متحد و عظیمی شکل دهد، به جای اسم عامی که تمامی قبایل کُرد را درخود بگنجاند، اسم یکی از قبایل در تاریخ ثبت شده و از اینرو ما فاقد واژه ی عامی هستیم که گویای تاریخ ماندگار و هستی کُردها باشد.

«سومریان به کُرد می گفتند:کوتی، جوت و جودی، عیلامی ها می گفتند: کورتش که در بابل به آزادگان می گفتند. آشور و آرامی ها: کوتی، کورتی، کارتی، کاردو، کارداکا، کاردان کارکنان و کارداک. فارس ها: کورتش. در پارس به بردگان می گفتند: کورتیون و سیرتی... .یونان و روم: کاردوسوی، کاردوخی، کاردوک، کادوکای، کردوئن و ماد، ارمنی ها: کوردوئین، کورجیخ، کورتیخ. عرب: کُردی، کاردوی، باکاردا، کاتاویه، جوردی، جودی» (الخلیل، ۲۰۱۱، ۳۴) درایور: «کاردا، کاردوخی، کورتوخی، غوردی، کارداک، سیرتی، غوردیای، کادا، کاردایه، کوردائیا و... همه با وجود عدم شباهت، یکی هستند و کاردوخویِ گزنفون و کارداِی سومر نام یک عشیره است (امین زکی، ۱۳۷۷، ۶۴) و همه ی آنها را دلالت بر قوم کُرد می داند (همان، ۷۰) اونگناند، نام های مختلف ماد، گوتی، اومان ماندا، مانا، هوری، مهری (میترا)، مارها و... را خطاب به یک قوم خاص، یعنی همان مادها می داند (اونگناند به نقل از علی اف، ۱۳۸۸، ۱۰۰).

«قبل از نام گذاری سرزمین کُردها به کُردستان در زمان سلطان سنجر سلجوقی، در دوران باستان، ماد نامیده می شد و قبل از آن گوتی، مانایی، هوری و... . با فتح ماد توسط پارس، واژه ی کُرد/کورت به معنای برده، جایگزین ماد شد. در زمان ساسانیان به صورت مای و سپس ماه درآمد (الیما، ۱۳۷۹، ۲۷) «با فتوحات اسلام سرزمین ماد را ماهین یا جبال نامیدند. بخش هایی از ماد که توسط اهل کوفه تسخیر شده بود «ماه کوفه» و بخش هایی که توسط اهل بصره تصرف شد به «ماه بصره» مشهور گشت» (بلاذری، ۱۳۶۴، ۶۷) «نهاوند، مرکز اداری، ماه البصره نامیده شد و دینور، ماه الکوفه -که ماهان هم بود- نامیده می شد» (مارکوارت، ۱۳۷۳ :۴۸) «ولایت ماد یا ماه، نیمی به دست کوفیان و نیمی به دست بصریان افتاد و خلیفه مقرر کرد که ماد قدیم را ماهین یا جبال بنامند. بخش علیای آن، ماه الکوفه و بخش سفلیِ آن، ماه البصره بود» (فرای ۱۳۷۹: ۲۳) سرزمین ماهان از حلوان تا نزدیک همدان است (مارکوارت، همان، ۴۵) مورخان عرب همیشه اسپهان را جزئی از ماد و جبال دانسته اند (مارکوارت، همان، ۶۶) بنابراین سرزمینی که بعدا در دوران سلجوقیان به کُردستان شهیرگشت، قبل از آن به «جبال» ، «ماهین» یا «ماه بصره» و «ماه کوفه» نامیده می شد. عراق عجم نیز جزو ولایت ماد بود (فرای، ۱۳۷۹: ۲۲) کُردستان همان ایالتی است که عرب ها آنرا جبال می نامند (فرای، همان، ۷۲) اعراب، جبال را شامل ری، اصفهان، همدان، آذربایجان، اران و... می دانستند که ساکنان آن اکثرا کُرد بودند (بارتولد به نقل از فرای، همان، ۷۲) در زمان سلجوقیان، اسم عام کُردستان به مناطقی که در آن کُردها ساکن بودند، اطلاق می شد که در ادامه به آن می پردازم.

اما این تفاوت اسم به معنی تفاوت ذاتی و واقعی نیست، این تفاوت لفظی به دلیل تفاوتِ زبانیِ اقوامِ نام گذارنده، در همه جا دیده می شود. کتزیاس، آخرین شاه ماد «آستیاگ» را «استوئی گاس» می خواند. نبونید، پادشاه بابل را «ایخ تووِیکو»، ایرانی ها: «اژدهاک»، ماراپاس مورخ ارمنستان: «آشداهاک»، گیرشمن: «آستیاگس» در کتیبه های بابلی: «ایشتوویگو»، نیبرگ: «اژیشدهاکو» و اعراب: «ضحاک» می خوانند. یونانیان اسم کوروش را «کورس»،

فرانسویان: «سیروس» یا «کیروس» و انگلیسی ها: «سایروس» می خوانند (فوتیوس، ۱۳۷۹، ۲۰ -۲۲) مصریان «میتانی» را «ناهاری»... کتاب مقدس هم از آنان به نام «ارام ناهارام» نام برده است (همان، ۷۲) یونانیان، سرزمین بین «ارس» و «کُر» را آلبانیا، ارمنیان: «الوغک»، ایرانیان: «اران» ... بعد در دوره مغولان: «قره داغ» نامیده شد (مینورسکی، ۱۳۸۷، ۱۶) یونانیان، مردم زاگرس را کوتی، نویسندگان لاتین، کاسی و در خط میخی، کاسو نام گذاری کرده اند (فرای، ۱۳۸۰، ۸۴) بنابراین ظاهرا دیگران، ما کُردها را نامگذاری کرده اند. به غیر از دوره ی حاکمیت مستقل و متحد مادها که واژه ی «ماد» به معنی «میانه» از آیین آنها، یعنی میترا گرفته شد و واژه ای خودی بود که دیگران آنرا به رسمیت می شناختند، کُردها همیشه توسط دیگران نام گذاری شده اند. حتی واژه ی امروزی کُرد از کورت و کورتش گرفته شده که به معنی برده است. بنابراین برای نگارش تاریخ کُرد، می بایستی رویکردی خلاف آمد عادت را در پیش گرفت. تاریخ کُرد را نمی توان از یک یا چند منبع استخراج کرد. تاریخ کُرد، کلان روایت نیست، بلکه باید به دیرینه شناسی و در واقع باستان شناسی تاریخ کُرد پرداخت و با کنار زدنِ شاخ و برگ و خاک های روی آن (تاریخ دیگری ها)، تاریخ کُرد را از پاورقی های دیگر منابع و جمله های تصادفی مورخین کشف کرد، تا به مفهوم کلی آن بتوان دست یافت. برای این کار باید از تکیه بر حقایق بدیهی و قالب شده به تاریخ، چشم پوشید و به شالوده شکنی متون دیگران پرداخت.

مادها بومی یا آریایی؟

در مورد ارتباط مادها با قبایل ساکن در خاک ماد -گوتی و کاسپی و... - و اینکه بومی یا آریایی هستند، نظریات گوناگونی وجود دارد؛ برخی از محققان "۱" مادها را آریایی می دانند که از هزاره ی اول ق.م به نواحی زاگرس و کُردستان کنونی مهاجرت کرده اند. این محققان، مادها را نه بومی، بلکه مهاجر می دانند. در نتیجه مادها، هیچ ارتباطی با اقوام ساکن در این نواحی، مانند گوتی ها، هوریان، کاسپی، مانناییی و... ندارند. این محققان منکر وجود قبایل بومی در اتحادیه ی ماد نیستند، بلکه تمامی تمدن ماد و تشکیل دولت و فتح آشور را نتیجه ی تسلط اشرافیت آریاییِ مادها بر بومیان می دانند "۲" و منکر هرگونه پیوند نژادی /زبانی بین مدی ها و قبایل ساکن در آنجا -گوتی و هوری و ... - هستند. برخی دیگر از محققان "۳" گرچه حاکم شدن زبان آریایی را بر اتحادیه ی ماد از قرن ۷ ق.م می پذیرند، اما این تسلط زبانی را به معنی تسلط نفوسی مهاجران جدید بر بومیان نمی دانند "۴" و مادها را از نظر سیاسی، نژادی و زبانی، برآیند اقوام بومیِ گوتی، لولوبی، کاسپی، مانناییی، میتانی، مهرانی و... می دانند. بنابراین مادها را نیز هم نژاد و هم فرهنگِ اقوام دیگر زاگرس و بومی می دانند.

طرفداران آریایی بودن مادها، ابتدا معتقد بودند که آریایی ها از هزاره ی اول ق.م به فلات ایران مهاجرت کرده اند. در کتیبه های آشوری اولین بار در کتیبه ی شلمانصر اول در ۸۴۶ ق.م، از آمادا و پارسوا نام می برند. بنابراین طرفداران مکتب آریایی، فرضیه ی مهاجرت آریایی ها به ایران در هزاره ی اول ق.م را مطرح ساختند و اولین تشکیل امپراطوری در ایران توسط مادها و سپس پارس ها را نتیجه ی ظهور نژاد برتر آریایی در منطقه و تسلط اشرافیت آریایی بر بومیان منطقه دانستند. سپس تر که بر اثر کشفیات جدیدِ باستان شناسی ثابت شد که از نظر نژادی /آیینی بین مادها و قبایل قبل از آن یعنی مانایی، میتانی، گوتی ها و کاسی ها شباهت هایی وجود دارد، اینان که هرگونه تمدنی را نتیجه ی تسلط اشرافیت آریایی بر بومیان دانسته و سایر نژادها را ناتوان از تشکیل دولت و تمدن می دانستند به اصلاح نظریه ی خود پرداخته و مهاجرت آریایی ها را، دو دسته توجیه کردند که دسته ای از آنان قبل تر، در ۳ هزار سال ق.م، به فلات ایران و زاگرس مهاجرت کرده اند.

برای مثال طرفداران مکتب آریایی که قبلا از مهاجرت آریایی ها (ماد و پارس) در هزاره ی اول ق.م دفاع می کردند، بعد از کشف چند واژه ی آریایی در میان اسامی شاهان هوریانی-میتانی، هوریانی ها را نیز مهاجر آریایی دانستند.

بعد از آنکه معلوم شد: «از هزاره ی سوم ق.م، در لوح های میخی اکدی از هوریان یاد شده است و نخست در کوه های شرقی، بعد در شمال بین النهرین، سوریه و حتی آناتولی... هوریان به مفهوم عام به همه ی مردم شمال غربی ایران (کُردستان، قادری) که به زبان گوناگون سخن می گفتند، اطلاق می شد» (فرای، ۱۳۸۰، ۷۸) فرضیه ی مهاجرت در هزاره ی اول، زیر سؤال رفت. پس این فرضیه را مطرح ساختند که هوریان، توده ی بومیِ همان نواحی بودند و فقط اشرافیت و حاکمان آنها یعنی میتانی ها، مهاجرآریایی بودند. سپس تر که در الواح بغازکوی، قراردادی بین حاکم میتانی و هیتی یافت شد که از خداوندان به اصطلاح آریایی (میترا و...) یاد شده است؛ به خصوص اینکه این الواح متعلق به هزار و چهارصد سال ق.م بود (Thieme, ۱۹۶۰, ۳۰۱) فرضیه ی جدیدی مطرح کردند که به غیر از مهاجرت عمده ی آریایی در هزاره ی اول ق.م در چند هزار سال قبل از آن نیز مهاجرت آریایی ها به نواحی زاگرس اتفاق افتاده است. «اما اگر هندی های میتانی به سوی مغرب، راه پیموده اند، چطور بی آنکه اثری از خود در ایران به جا بگذارند، به غرب ایران و زاگرس رسیده اند؟ پس آثار ایشان کجاست؟» (فرای، همان، ۸۲) همانطورکه ریچارد فرای اشاره کرده است : «همه ی آگاهی های ما در مورد مهاجرت هندیان به میتانی، حدس و گمان است. گیرشمن حرکت هندیان را براساس آثار باستانی، سفال های خاکستری و سیاه، تندیس زنان، گردون های اسبی و شیپوری های زرین و سیمین در گرگان تا ترکمنستان، مهاجرت هندیان را بازسازی می کند -که به میتانی آمده اند- که موجب شده هندیان را به گوشه ی شرقی خزر در هزاره ی ۴ ق.م، بیاورد. اما اینچنین آثاری در ارومیه، بین النهرین و... نیز یافت شده و استدلال گیرشمن پذیرفتنی نیست و نمی توان از منشاء هند و ایرانی این آثار گفت» (فرای، همان، ۸۲) "۵" بنابراین با توجه به تحقیقات جدید، دال بر خویشاوندی مادها، گوتی ها و مانایی ها "۶" و بی اساس بودن فرضیه ی مهاجرت سه هزار سال ق.م، آریایی ها، اکنون فرضیه ی بومی بودن مادها "۷"، به نظر قانع کننده تر می رسد.

اکثر نویسندگانِ طرفدار آریایی بودن مادها، محققانِ تاریخ ایران هستند و تاریخ اقوام زاگرس و ماد را به عنوان شاخه ای از تاریخ ایران می نگرند و هیچگاه به طور مستقل، زحمتِ تحقیق مفصلی در مورد مادها و اقوام زاگرس به خود نداده اند."۸" در مورد تاریخ ماد و قبایل تشکیل دهنده ی اتحادیه ی ماد، فقط دو نویسنده به طور مستقل و مفصل به بررسی آن پرداخته اند که هر دو، اتحادیه ی مادها را برآیندِ قبایل بومی زاگرس یعنی گوتی ها، کاسی ها، لولوبی ها و مانناییی ها دانسته و مادها را نه مهاجر و آریایی، بلکه بومی زاگرس و کُردستان که تداوم همان اقوام بومی آنجا بوده اند، می دانند و این صرفا زبان آریایی است که از ۸۰۰ ق.م، تدریجا از ناحیه ی شرق ماد، ظهور یافت و زبان مسلط اتحادیه ی مادها می شود. در ادامه به طور مختصر و با کمی تصرف، ابتدا به آراء دیاکونوف که ارزش علمی بیشتری دارد و سپس علی اف و یان. مار خواهیم پرداخت.

هرودت در ذکر قبایل ماد، شش قبیله را ذکر می کند: شش قبیله ی ماد به شکل مثلثی شکل بین هگمتانه، ری و اصفهان Aspadana زندگی می کردند (Gershevitch, ۱۹۸۵, ۷۵) قبیله ی مغ در ریِ Rhaga تهرانِ مدرن اقامت داشتند که ظاهرا به نیازهای معنوی مادها خدمت می کردند (Zumerchik, ۲۰۱۰, ۳۳) قبیله ی Pataceni در داخل و اطراف Aspadana (اصفهان امروزی) اقامت داشتند. قبیله ی Arizanti در داخل و اطراف کاشان و قبیله ی Busae در داخل و اطراف پایتخت ماد آینده، هگمتانه زندگی می کردند. Stuchates و Budii در روستاهای مرکز ماد می زیستند (Thomson, ۱۹۴۸, ۴۳)

از نظر دیاکونوف در میان شش قبیله ای که هرودت نام می برد، «بوسیان» «پارتاکنیان» «استروخاتیان» «اریزانتیان» «بودیان» و «مغ ها» فقط قبیله ی «پارتاکنیان» در ناحیه ی اصفهان، ریشه ی ایرانی دارد و «اریزانتیان» نیز اشتقاق روشنی از ریشه ی ایرانی دارد که چون اریزانتیان در میان دیگر قبایل به نام قبیله ی آریایی ها مشخص گشته اند،

پس دیگر قبایلِ مادی نمی توانستند، منشا آریایی داشته باشند، یعنی ایرانی نبودند. توده ی اصلی مادها، از گوتیان، عیلامی زبانان و قبایل کاسپیان که زبان نورسیدگان هندواروپایی را کسب کرده بودند، تشکیل می شد، نه اینکه ساکنان آن خطه بالکل تعویض شده باشند. ساکنان ماد همان ساکنان قبلی گوتی،کاسپی و... بودند که فقط زبان آنها آریایی شد. اینکه تاکنون برای نام قبایل بوسیان، مغان و بودیان "۹" ریشه ی هندواروپایی قانع کننده ای پیدا نشده و بیش از نیمی از اسامی خاص مادها که از قرون نهم و هشتم ق.م، به ما رسیده و به صعوبت در زبان های ایرانی می توان ریشه ای برای آنها یافت، موید نظر فوق است. مغ ها و اریزانتیان در مشرق ماد زندگی می کردند، نزدیک رغه، تهران کنونی! بوسیان در همدان و بودیان، غربی ترین قبیله ی ماد بودند. بودیان و بوسیان که از اصلی ترین قبایل تشکیل دهنده ی اتحادیه ی ماد بودند، هیچ تأثیری از آریایی نپذیرفته و هیچ سندی دال بر آریایی بودن آنها نیست. مغ ها و اریزانتیان که تأثیری از زبان آریایی در آنها دیده می شود، در شرقی ترین نقطه ی ماد و متأثر از آریایی های تازه وارد از مشرق بودند.

از قرن هفتم ق.م، به بعد نام های مادی با ریشه ی ایرانی یافت می شوند و زبانی آریایی، لسان مشترک و همگانی اتحادیه ی قبایل ماد شده است. اما ترکیب اصلی و قومی تبار مردم ماد، گوتی ها، لولوبی ها، مهرانیان، هوریان و کاسی ها بودند نه آریایی ها! ممکن است بعضی از اصطلاحات و نام های قومی دستخوش دگرگونی شده باشند، ولی دلیلی بر نقل و انتقال های مهمِ توده های یک قوم و تبار، از نقطه ای به نقطه ی دیگر در دست نیست. بنابراین ترکیب قومی مردم آن سرزمین (ماد) برروی هم، از هزاره ی سوم تا آغاز هزاره ی اول، بی تغییر بوده است.
کلمه ی «ماد» به آشوری: مادای و امادای، به یونانی: مدی، به ارمنی: مار، به پارتی: مات، را نمی توان ریشه ی واضحی از زبان ایرانی برای آن یافت. اتحادیه ی قبایل ماد به صورت اتحاد قبایلی غیرایرانی وجود داشته و بخش ایرانی ساکنان سرزمین ماد، فقط بعدها به شکل قبیله ای آریایی، جداگانه تشکیل شده است. اصطلاح مادها ممکن است ریشه ی عیلامی-کاسپی داشته باشد، اصطلاح مادها از دیرباز در این سرزمین متداول بوده است. مانناییِ ها که هسته ی پادشاهی ماد را تشکیل می دادند، تجلی تشکیلات دولتی گوتی-لولوبی بودند. زبان گوتی، زبانی مستقل بوده که با، هوری هم ریشه بوده نه با آریاییِ! واژه ی گوتی، واژه ای عام بوده که به اقوام گوناگونی که در شمال و شرق بابل زندگی می کردند، اطلاق می شد و همه ی مردم مانّا و ماد را گوتی می خواندند (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۰۰ تا ۱۴۵)

واژه ی گوتی لفظ عامی بوده است که برای تمامیِ قبایل زاگرس و کُردستان به کار می رفت... بابلی ها و آشور،گاهی اوقات، مادها و مانناییِ ها را نیز گوتی خطاب می کردند (دیاکونوف در ضیاپور، ۱۳۵۵، ۳۸۴ - ۳۸۵) همچنین دیاکونوف به درستی اشاره کرده که اتحادیه ی ماد، اتحادیه ی قبایل غیرایرانی (غیرآریایی) بوده است و بخش ایرانی ساکنان آن، بعدها به آن پیوسته اند. این گفته ی دیاکونوف درست است، اما در مورد حضور ایرانی ها در اتحادیه ماد، ما هیچ سندی در دست نداریم، بجز نوشته ی هرودت! هرودت در قرن ۴ ق.م، دورانی که ایرانیان بر ماد مسلط شده بودند، کتاب را به نگارش درآورد، یعنی در دوران ایرانی شدن و نفوذ ایرانیان در ماد، اسامی قبایل مادی را نوشته است. به این معنی که بعدها با تصرف سرزمین ماد، قبایلی از اشرافیت ایرانی به خاک ماد نفوذ کرده اند همانطورکه بعد از تصرف به دست اعراب، قبایلی از اعراب به آنجا مهاجرت کردند. بنابراین ذکر قبایل ایرانی در اتحادیه ی ماد در کتاب هرودت، دلیل موثقی بر حضور آنها در اتحادیه ی ماد در قرن ۷ ق.م، نبوده است. هرودت در نام گذاری قبایل پارسی نیز، اسم قبایلی را در تشکیل امپراطوری هخامنشیانِ پارسی آورده که قبلا نبوده اند و احتمالا بومی یا سکایی بوده اند و بعد با اتحاد سیاسی یا اظهار تابعیت، به زیر سلطه ی پارسی ها رفته اند (زرین کوب، ۱۳۶۸، ۸۵) مانند ساگارتیا، همان ساگارتیاهایی که بعد از فره ورتیش به رهبری چیثرتخمه، علیه داریوش، رهبری قوم ماد را برعهده گرفت که هرتسفلد و هینتس به درستی ساگارتیاها را مادی و از اجداد کُردهای امروزی

می دانند (هرتسفلد در نیکیتین، ۱۳۷۷، ۴۹. هینتس، ۱۳۸۶، ۵۵) حتی ریشه ی واژه ی زاگرس برگرفته شده از نام زاگارثی/ساگارتی بوده که به زاگرس تبدیل شده است (اذکایی، ۱۳۵۲: ۴۵) اما احتمالا ممکن است بعد از شکست چیشرتخمه از داریوش، ساگارتیاها و نخبگان نظامی آنها به تابعیت یا انقیاد پارس ها تن داده یا حتی بخشی از آنان به مناطق پارس، اجبارا مهاجرت داده شده باشند، به همین دلیل هرودت آنها را در ردیف اقوام پارسی آورده است. بنابراین همانطورکه ساگارتیاها -که هرودت جزو قبایل پارسی آورده- نه پارسی، بلکه مادی بوده اند، آریزانتیان و مغ ها و... نیز که هرودت جزو قبایل مادی ذکر کرده، نه مادی، بلکه پارسی یا ایرانی بوده اند. هرودت، دیگر قبایل مادی را که در دوره ی حاکمیت ایرانیان بر ماد -یعنی دوره ی زندگی هرودت- ارزش سیاسی کمی داشته اند یا به دلیل حاکمیت ایرانیان به حاشیه رانده شده بودند، مانند ماران، مهریان، کورتی، کردوخی و... را نام نمی برد. دیاکونوف همچنین اشاره کرده که در قرن چهارم ق.م نیز -بعد از یک سده و نیم از سلطه ی پارسیان برماد- ماتینیان، کادوسیان، مانائیان، لولوبیان و قبایل کاسپیان همچنان خود را «مادی» می خواندند (همان، ۴۱۶) که در کتاب هرودت نامی از آنها در اتحادیه ی ماد، ذکر نشده است، بنابراین هرودت منبع موثقی در پذیرفتن وجود ایرانی/آریایی در اتحادیه ی ماد نیست.

«علی اف» نیز در مورد اتحاد مادها و قبایل بومی زاگرس مانند گوتی ها و... و بومی بودن مادها، نظریاتی شبیه دیاکونوف دارد، از نظر وی «نَه در قرن نُهم و نَه هشتم ق.م، در نواحی غربی و شمال غربی سرزمین آینده، هیچگونه توده ی متمرکز اقوام ایرانی زبان، به چشم نمی خورد و عناصر ایرانی-آریایی- به تدریج از اواخر قرن هشتم و اوایل قرن هفتم ق.م به ماد نفوذ کردند» (علی اف، ۱۳۸۸، ۲۱) تمامی منابعِ نام شناختی متعلق به دوره ی اولیه، تشکیل اتحادیه ی قومی ماد، ماتی و... را کاملا غیرایرانی و کاسپی زبان می داند نه ایرانی زبان! (همان، ۱۲۲ و ۱۲۹) وی آریزانتیان را در اتحادیه ی اقوام ماد، عنصری خارجی و بیگانه می داند، چرا که در نوشته ی «سارگن» نیز «آریبی» (آریایی) مستقل و بدون ارتباط با مادها آمده و بعدا به عنوان قوم بیگانه و متمایز از دیگر اقوام ماد، تحت عنوان قوم آریایی، به آن ملحق شدند (همان، ۱۲۹) وی مادها و مانّا را وارث مستقیم اتحاد اقوام گوتی-لولوبی دانسته و مارها، اومان ماندا، گوتی، کاسپی، مانّایی، مهریان و هوریان را قبایل تشکیل دهنده ی مادِ آینده می داند (همان، ۲۹۱، ۱۱۵،) و مخالف جدا کردن تصنعی مادها از اقوام کاسپی و گوتی های بومی است (همان، ۱۲۲) وی مطرح ساختن ایرانی بودن مادها را محصول جانبداری غرض آلود و سطحی می داند که بر پایه ی دیدگاه های مُرده ی متافیزیکی بنا شده است (همان، ۱۲۰) «ژ. مار» که مبدع نظریه ی یافثی است، اقوام زاگرس را نه سامی و نه هندواروپایی، بلکه یافثی می داند. وی که مهم ترین خدمت خود را مبارزه علیه نظریه ی مهاجرت می دانست، مادها را بومی دانسته، و از ایرانی نبودن مادها دفاع می کرد (ژ. مار به نقل از علی اف، ۱۳۸۸، ۱۱۹) وی مادها را برآیند نژادی اقوام گوتی، کاسی، سوباری، میتانی و هوری می داند که تاریخی بسیار قدیمی تر از مهاجرت آریایی ها دارند. از نظر وی زبان مادی یک تغییر اساسی کرده و از زبان یافثی به آریایی درآمده است. اما این تغییر زبان به معنی تغییر ساکنان و نژاد نیست و مادها، بومی هستند نه آریایی ها (ژ. مار در نیکیتین، ۱۳۷۷، ۵۱ تا ۵۵) البته این گفته ی ژ. مار که معتقد است: زبان مادی تغییر کرده و زبان آریایی به آنان قالب گشته، مقرون به صحت نیست، زیرا همانطور که ویل دورانت اشاره کرده است پارس ها، زبان و نوشتار خود را از مادها وام گرفته اند.

از گوتی تا مدی:

همانطورکه گفتیم به دلیل نبودِ امپراطوری کُردی، تکثر نام هایی چون گوتی، مادی، مهری، اومان ماندا و... خطاب به کُرد است که از طرف دیگران هر بار یکی از قبایل سرکرده را خطاب به ساکنان زاگرس قالب کرده اند. «در تاریخ اکد، خطاب به مادها از اومان ماندا، اما در نامه ی «نبونید» از سپاهیان ماد سخن رفته است» (علی اف، همان، ۱۳۹۲) در سطر ۲۴ تاریخِ گد، از هووخشتره، شاه مادها نام برده می شود، اما در سطر ۳۸، از پادشاه اومان ماندا، یاد می

کند، دیاکونوف هر دو اصطلاح را یکی و اومان ماندا را حکومتی مادی می داند (علی اف. همان، ۴۰۱) در تعبیر نبونید نیز، اومان ماندا خطاب به آستیاگ، مادها و گوتی ها با هم به کار می رود (کمبریج، ج ۲، ۱۳۸۷، ۶۵۵) بررسی کامل این اصطلاح -اومان مانده- جی کمروتسی را قانع کرد که همان مادها هستند (اویاجی، ۱۳۸۱، ۴۹)."۱۰" استرک، مادها، اومان ماندا و متی ها را یکی می داند. اسمیچک و پراشک نیز نام های اومان ماندا، ماد، میتانی و مانایی را همسان می داند (نیکیتین، ۱۳۷۷، ۴۵ - ۴۶) همچنین اونگناد، نام های اومان ماندا، ماد، مانایی، میتانی، هوری و گوتی را اشاره به یک قوم خاص یعنی مادها می داند (علی اف، ۱۳۸۸، ۱۰۰) همچنین از نظر کتیبه های آشوری، مانناییی ها با مادها قرابت داشتند (پیرنیا، ۱۳، ۶۸) و تصاویری که در کتیبه های آشوری از مانناییی ها کشیده شده با تصاویری که از مادها کشیده شده است یک شکل و شمایل را نشان می دهد که خبر از همسانی قومی و فرهنگی آنان دارد (خنجی، همان، ۱۶۲)

در نتیجه ی حفریات به دست آمده از بابل -۲۳ سده ق.م- نام گوتی ها و اومان ماندا با هم ذکر شده است (بیگلری، ۱۳۷۵، ۳۳) اسپایزر در تاریخِ قدیمِ شرقِ نزدیک می نویسد: وقتی سارگن دوم، گوتیان را از بابل در ۲۸ قرن ق.م می راند تا کشور مادایان دنبالشان تاخت (تابانی، ۱۳۸۰، ۹۱) بنابراین همانطورکه دیاکونوف نیز اشاره کرده، واژه ی ماد قبل از ورود/مهاجرت آریایی ها، رایج بوده است، سارگن در ۲۸ قرن ق.م واژه ی مادای را به کار برده است، یعنی مادها همان گوتیان بومی که سابقه ی حضورشان به ۳ هزار سال ق.م می رسد، هستند. آشتیانی نیز می نویسد: مادها در زمان حمورابی بابلی، شناخته شده بودند (آشتیانی، در تابانی، ۱۳۸۰، ۹۴) بنابراین سابقه ی حضور مادها در زاگرس به ۲۳ سده ق.م می رسد که با گوتی ها، هوریان، مانناییی ها، مهرانیان، مارها و... خویشاوند و هم نژاد بوده اند و فرضیه ی مهاجرت مادها و آریایی بودن آنها در هزاره ی اول ق.م به نظر می رسد که دیگر قابل دفاع نیست.

برخی از محققان "۱۱" اشاره کرده اند، نام ماد، ریشه در واژه ی مهر -میترا- دارد. ماد به معنی میانه است که به معنی میتانی یا مرکزی نیز می باشد. مورخان ارمنی "۱۲" از مادها به عنوان مار نام می برند. گروه قومی مار که نویسندگان باستان از آنها یاد کرده اند "۱۳" در ناحیه ی میان دریاچه ی وان و ارومیه می زیستند. در منابع آشوری در قرن ۱۳ ق.م در همین ناحیه، اقوام مهری و مهران سکونت داشته اند. در قراردادِ شاهان هیتی نیز در قرن ۱۳ ق.م از کشور مهری صحبت شده است. در منابع آشوری قرن ۷ ق.م اشاره شده که ساکنین مادِ غربی به زبان مهرانی تکلم می کرده اند. واژه ی مار **mhr** شکل کوتاه ترِ واژه ی بسیار قدیمیِ مهر است (علی اف، همان، ۱۰۰ - ۱۰۱) حذف **H** در زبان آسیایی عمومی است که واژه ی **mahar** به **mar** تبدیل شود (علی اف، همان، ۱۶۱) اسرحدون از قوم مهر و مهرانی در زاگرس می گوید (همان) تئوفیلاکتوس، مهر و مهران را یکی از خاندان های مشهور مادی می داند که بعدها قومی ایرانی شناخته شدند. اقوام مهری در فهرست اقوام غیرایرانی، هوریانی قرار می گیرند و مهرانینی به هوریانی/سوباری تعلق دارند (همان، ۱۰۱) پس مار و ماد، از مهر گرفته شده و مهرپرست بوده اند "۱۴" و مهر یا میترا آیین آنها و نام های ماندا، ماد و مار از آن گرفته شده است. مارهای مادها، مهری ها، میتانی ها، اومان ماندا، مانایی ها، هوری ها و گوتی ها، همه قبایلی از یک قوم/ملت بوده اند که چون هیچ کتیبه ای از خودِ مادها یافت نشده و هربار که یکی از قبایل، سرکردگی را در دست گرفته، همسایگان، اسم آن قبیله را ذکر کرده اند؛ بنابراین اسم عامی که همه ی قبایل مادی را دربرگیرد وجود نداشته، چون امپراطوری و دولت عامی هم نداشته اند که همه زیر چتر آن قرار بگیرند. فقط بعد از قرن ۷ ق.م است که با تشکیل امپراطوری ماد، اسم عام ماد بر تمامی قبایل زاگرس و کُردستان به کار برده می شود.

از مَدی تا کُردی:

همانطورکه بررسی کردیم، محققان، مادها را با گوتی ها و بقیه ی قبایل ساکن زاگرس، خویشاوند و هم نژاد یا در واقع یکی می دانند. اما کُردها چه پیوندی با مادها دارند و نژاد کُردها، به کدام گروه نژادی و قوم باستانی تعلق دارد؟ درمورد نژادِ کُردها نظریه های متفاوتی وجود دارد. عده ای آنها را از نژاد جن "۱۵"، گروهی دیگر از نژاد آریایی "۱۶" و گروهی هم کُردها را بومی اصیل "۱۷" منطقه ی زاگرس و کُردستان می دانند. ما بعدا به نظریه ی جن بودن کُردها بازخواهیم گشت. در میان نظریات جدید علمی در مورد کُردها، دو مکتب آریایی و بومی که به ترتیب توسط دو نظریه پردازِ شهیرِ تاریخِ کُرد ارائه شده اند، «مینورسکی» طرفدار مکتب آریایی بودن مادها و «ژ. مار» طرفدار مکتبِ بومی بودن مادها است، اما هر دو در یک چیز مشترکند و آن هم این است که هر دو، کُردها را از اعقاب مادها می دانند (نیکیتین، ۱۳۷۷، ۵۵) همانطور که محققان برجسته ی ماد شناس (دیاکونوف، علی اف و ژ. مار) مادها را از نژاد و اعقاب گوتی ها می دانند، دو محقق برجسته ی کُرد شناس (مینورسکی و ژ. مار) نیز کُردها را از اعقاب مادها می دانند.

ما ابتدا پاردوکس های طرفداران مکتبِ آریایی را مطرح کرده، سپس به نظریه ی طرفداران بومی بودن کُردها که به نظر ما مقرون به صحت است، خواهیم پرداخت.

طرفداران آریایی بودنِ کُردها، ابتدا معتقد بودند که کُردهایی آریایی از هزاره ی اول ق.م به فلات ایران مهاجرت کرده اند. در کتیبه های آشوری، اولین بار در کتیبه ی شلمانصر اول در ۸۴۶ ق.م از آمادا و پارسوا نام می برند. یکی از شهیرترین شرق شناسانی که نظریه ی مهاجرت کُردها را مطرح ساخت و سپس در باطلاق تضاد آن گیر افتاد، مینورسکی روسی الاصل غربی بود. مینورسکی در بیستمین کنگره ی شرق شناسان در بروکسل در ۱۹۳۸ به درستی نظریه ی ریشه های مادی کُردها را مطرح ساخت (Minorski, ۱۴۳ ,۱۹۴۹ -۱۵۲) وی زبان کُردی را با زبان مادی هم ریشه دانست و نژاد کُرد را ترکیبی از طوایف باستانی مردوی ها و کردوی ها می داند که به لهجه ی قریب المخرج مادی حرف می زدند (تابانی، ۱۳۸۰، ۹۲) و کورتیویی ها -کوردوخی- و ماردها را از قبایل مادی می دانست (مینورسکی به نقل از نیکیتین، ۴۸)

مینورسکی می نویسد: «کُردی، زبانی ایرانی اما تا حدی از فارسی جدا است. کُردها در قدیم، زبانی قوی داشتند که همه ی لهجه های امروزی از آن ریشه گرفته است. زبان کُردی ریشه در زبان مادها دارد. قبایل ماد، دیگر بایستی کُرد، شناسایی شوند» (مینورسکی، سلتانی، ۲۰۰۶، ۲۴ - ۲۵) «بسط و توسعه ی کُردها فقط از طریق مادِکوچک یا آتروپاتن (آذربایجان امروزی) صورت گرفته است» (مینورسکی به نقل از نیکیتین، ۴۴) وی همچنین «کرمانج را متشکل از دو جزو کُرد و مان یا مانی ها و مادها می داند» (همان، ۵۰)

این قسمت از گفته های مینورسکی قابل قبول و منطقی است و ما کُردها باید از وی که نظریه ی ریشه های مادی کُردها را مطرح ساخت، سپاسگذار باشیم. اما بعد از کشفیات جدید باستان شناسی "۱۸" مبنی بر سابقه ی وجود اسم کُرد تا دو هزار سال ق.م مینورسکی این نظریه ی غیرقابل اقناع را ارائه داد. «کُردها از شرق ایران به غرب - کُردستان امروزی - آمده اند، این امر مانع از این نیست که بگوییم قوم یا اقوام دیگری در همان زمان به نامی نظیر کاردو که شباهت اسمی آنها را داشته، در کُردستان مرکزی می زیسته اند که با اقوام مهاجر اختلاط پیدا کرده باشد» (مینورسکی در امین زکی، ۱۳۷۷، ۴۴) همانطورکه امین زکی به درستی اشاره کرده، «این فرضیه نمی تواند صحت داشته باشد، زیرا امکان اینکه دو قوم همنام، ولی با نژادی جداگانه در دو نقطه از جهان وجود داشته باشند، بعید است» (امین زکی، ۱۳۷۷، ۶۶) به غیر از مینورسکی، نویسندگان دیگری نیز "۱۹" بین کُرد و کاردو تفاوت قائل هستند که مقرون به صحت نیست. همانطورکه خودِ مینورسکی بعداً اقرار کرد که «سرزمین کاردوشوی قدیم، امروز مرکز اصلی قوم کُرد است... کوردشو و کُرد اسمی مشترکند و دو قوم کُرد و خالدی هر دو یکی هستند» (مینورسکی،

در امین زکی، ۱۳۷۷، ۴۷) بنابراین نظریه ی مهاجرت اکراد در هزاره ی اول ق.م بسیار ضعیف است و نظریه ی اسپایزر و... که معتقدند: اجداد کُردها از ساکنان اصلی و قدیمی زاگرس و کُردستان هستند، منطقی تر است (امین زکی، همان، ۷۱) بسیاری از محققان دیگر ایرانی و خارجی نیز ریشه ی مادی کُردها را پذیرفته اند."۲۰"

از گوتی، کاردوخوی به کُردی:

بسیاری از پژوهشگران،"۲۱" یکی بودن کُرد، کورتی، کاردو و... را تأیید کرده اند. «دریوار» به درستی کورتی، کارداى، کاردوخی، کورتوخی، کارداک، کوردوئن و... را با وجود عدم شباهت، یکی می داند و کاردوخویِ گزنفون و کارداىِ سومر را نام یک عشیره می داند که دلالت بر قوم کُرد دارند (امین زکی، ۱۳۷۷، ۶۴) «در قرن ۷ م، در جغرافیای ارمنی، از سرزمینی به نام "کورخچ" نام برده شده که ادونتس نویسنده ی کتاب ارمنستان معتقد است: کورخچ از لغت کورتیچ، به معنی کُرد است... کوردوخ، کوردیخ و تموریخ، فوستوس مستشرق، آنجاها را سرزمین کوردوئن قدیم می داند... هابشمن که برای کشف تفاوت بین کوردریخ و کورتیوی کوشش زیادی کرد، در نهایت اختلاف این کلمه را ناشی از تفاوت لفظی می داند که نولدکه و هارتمان هم آنرا پذیرفته اند» (مینورسکی، به نقل از امین زکی، همان، ۴۸ - ۴۹) دو کتیبه ی به دست آمده از زمان توکولتی- نینورتا، حکمران آشور... راجع به گوتی، در یکی از کتیبه ها، آنرا گوتی و در کتیبه ی دیگر کورتی می خواند. یعنی هر دو یکی اند و خطاب به یک قوم بوده است (امین زکی، همان، ۶۴)

سِر سیدنی اسمیت"۲۲" می نویسد: «کُردستان در شمال به دریاچه ی وان، در شرق به خاپور -در شرق کرکوک - در جنوب به بابل می رسد... زبان کُردها نه سامی و نه آریایی یا سومری، بلکه شوباری از شاخه ی قفقازی است. در ۲۳۰۰ سال ق.م، نیروهایی از طرف حکومت «اور» برای سرکوبِ اقوام کوچک «کُرد» فرستاده شده... لولوبی، سیمور، اربیل و حلوان و... همه ملتی واحد، اما وحدت لازم را نداشته... قومی بومی به نام اومان ماندا که بعدها با ماد و سیت یکی شدند، در شرق دریای سیاه اسکان یافتند و حکومت میتانی را تشکیل دادند... - ۱۹ ق. م - .... ۱۶ ق.م، میتانی ها بر تمام کُردستان مسلط شدند... بعد در زمان گزنفون و... مُفصَل از اقوام کُرد (کوردوخی، قادری) صحبت شده... فاصله ی گزنفون تا متون آشوری، ۲۰۰ سال است اما در هیچ کتیبه ی هخامنشی در این زمان از کُردان صحبت نشده است. کاردوخوی همان کُردها هستند که میل به استقلال ملی خود داشتند، زیرا زبانی مستقل داشتند. زبان کُردی، مشتق از فارسی نیست بلکه قدیمی تر است» (اسمیت به نقل از امین زکی، همان، ۵۴ - ۵۹) گرچه مطالب این مقاله تا حدی مبهم است اما آنچه روشن است، اسمیت نیز یکی بودن کُرد، کاردوخو و واژه های کُرد که در ۲۳۰۰ ق.م، در کتیبه های بابلی به کار رفته است را می پذیرد. بنابراین «کردکایِ» الواح سومری، «کردوخویِ» گزنفون و «امادایِ» کتیبه های آشوری از همین کُردها هستند (زرین کوب، ۱۳۸۴، ۳۳۳)

کردوخوی که گزنفون در کتابش"۲۳" به آنان اشاره کرده، همان کُردها هستند. "خوی" در زبان ارمنی علامت جمع است (مینورسکی به نقل از صفی زاده، ۱۳۸۵، ۶۴) مینورسکی سرزمینی را که گزنفون از آن سخن رانده، همیشه مهد کُردها دانسته است (مینورسکی، به نقل از تابانی، ۱۳۸۵، ۵۴) بعد از گزنفون ساحل چپ دجله و کوه جودی و آرارات را کمتر کاردوخوی، بلکه بیشتر کوردوئن می نامند. استرابون در قرن اول میلادی، قسمت ساحلی دجله را ازآنِ قوم کردوئن می داند (استرابون به نقل از صفی زاده، همان، ۶۵) «درایور، عوض شدن این اسم را به خاطر مشکل تلفظ «ک» در سامی می داند. به زبان آرامی، این منطقه را کاردو، و جزیره ی ابن عمر را گازارتای، کاردو و... ارامنه: کردوخ و اعراب: کاردا و کاردای می نامیدند... یاقوت حموی، باکاردا را قسمتی از جزیره ی ابن عمر می داند... کاردا بعدا، بوهتان "۲۴" و جزیره ی ابن عمر شد» (امین زکی، همان، ۴۵) میجرسون، کردوئن ها را اجدادِ کُردهای امروزی و فرزندان مادهای معروف می داند. همچنین وی سرزمین نایری را که سناخریب (۷۰۵ - ۶۸۲) طبق نبشته

ی کتیبه ی خود در کوه جودی با آنها جنگیده، همان ناحیه ای می داند که بعد تبدیل شد به کُردوئن (امین زکی، همان، ۹۲) کردوئن، در زمان اسلام به جزیره ی ابن عمر و بوتان تغییر نام داده شد (محمود ئه لخه لیل، ۲۰۱۱، ۳۳) جایی که به قول مینورسکی «همیشه مهد کُردها بوده است» (مینورسکی در تابانی،۵۴/۱۳۸۰)

ف.ا. اسپایسر، در کتاب اقوام مزوپوتامیا، کُردها را از اعقاب مادها و از نژاد گوتی ها و هوری های جبال زاگرس می داند (نیکیتین، ۱۳۷۷: ۴۲) وی تاریخ کُردها را تا ۶ هزار سال ق.م تعقیب کرده و معتقد است که تاریخ ملتی کهن تر از کُردها در مناطق زاگرس و کُردستان کنونی نمی شناسد. "۲۵". هنری فیلد نیز معتقد است کُردها اولین انسان هایی بودند که در دوره ی دیرینه سنگی به شمال غربی ایران آمده و در سلیمانیه و... تا رواندوز و... ساکن شده اند (مجله ی اسنه سامی جلد ۵۱ ۱۹۳۵، ۶۴ به نقل از تابانی) در همدان یک سر مفرغی از شاهان گوتی یافت شده است که در موزه ی برمر گالری نیویورک نگهداری می شود. به عقیده ی «سِرکیسون» این اثر به کُردهای زاگرس بسیار شبیه است (دیاکونوف، همان، ۱۱۵)

گ. قپانتسیان، نامِ ماندا را برگرفته از قوم کُرد دانسته و ماندا و مانی را با نام کرمانج -اکثریت کُردان- یکی می داند (علی اف، همان، ۱۸۳) مینورسکی هم کرمانج را جمعِ کُرد و مان یا مانی ها و مادها می داند (نیکیتین، ۱۳۷۷، ۵۰) رایسکه، واژه ی گتی، کوتی، کورتی و کُردی را یکی می داند که اکنون به کُرد معروف اند (صفی زاده، ۱۳۸۵، ۶۵) آلبرت اومستند نیز، کُردها را از نژاد میتانی ها می داند (اومستد، ۱۳۸۴، ۱۴).

اسناد آشوری نام گوتی ها و مادها را به جای هم به کار می برد و از سرزمین ماد به سرزمین گوتی نیز یاد کرده اند. نخستین قومی که بعدها در اتحادیه ی مادها از آنها نام برده شده، همین قوم گوتی بودند. دراسناد بابلی به طعنه اشاره شده که گوتی ها به زیر پای شاهان ماد افتادند. یعنی گوتی ها و مادها، هم زبان و هم نژاد بودند. سرزمین اصلی گوتی ها، کُردستان امروزی است و گوتی ها و مادها نیاکان کُردهای امروزی اند (خنجی، بی تا، ۱۴۳ - ۱۴۴)

کُرد بودن گئوماتا و فره ورتیش:

در این بخش صرفا به اثباتِ مادی بودن قیام گئوماتا خواهیم پرداخت و تحلیل و چگونگی قیام، اهداف قیامِ گئوماتا مذهبی بود یا نه، واکنشی از مغان بود یا ضد آن، زرتشتی بود یا نه را بعدا مورد بررسی قرار خواهیم داد. "۲۶" فرضیه ی ما این است که قیام گئوماتا و تداوم آن در فره ورتیش، واکنش مادها ضد سلطه ی پارس ها، و ترکیدن نارضایتیِ از دست دادنِ استقلالِ مادها به وسیله ی کوروش هخامنشی بود. این قیام در روز ۱۱ مارس سال ۵۲۲ ق.م (ایوانف، ۱۳۵۹، ۷۸) بعد از لشکرکشی کمبوجیه به مصر، یعنی ۲۸ سال بعد از شکست مادها به رهبری آستیاگ به دست کوروش شکل گرفت و طبق روایات، ۷ ماه، حدودا از بهار تا اواخر مهر ادامه داشت.

در مورد قیام گئوماتا نظریات و تفاسیر مختلفی وجود دارد؛ برخی از دانشمندان جنبه ی مادی بودن قیام گئوماتا را زیر سوال برده اند "۲۷" اما اکثریت مورخان باستان و معاصر، جنبه ی مادی بودن قیام گئوماتا را تأیید کرده اند. "۲۸" پژوهشگرانی که جنبه ی مادی بودن قیام گئوماتا را زیر سؤال می برند و گئوماتا -سمردیس- را نه یک شخص مادی، بلکه همان بردیای واقعی، برادرکمبوجیه معرفی می کنند، استدلال های زیر را ارائه می دهند که به نقد آنها می پردازیم. البته این به معنایِ مادی نبودن بردیای واقعی نیست. بردیای واقعی نیز از زن دوم کوروش، دختر تسخیر شده ی آستیاگ بود که در فصول بعدی به آن می پردازم، در اینجا صرفا به مادی بودن قیام گئوماته اشاره دارم.

۱-یکی از دلایلی که باعث شده محققان، منکر قتل بردیا و همچنین منکر مادی بودن قیام گئوماتا شوند، تناقضاتی است که در منابع در مورد زمان، مکان و چگونگی قتل بردیا وجود دارد. «اطلاعات مربوط به قتل بردیا با یکدیگر

تناقض دارد. طبق گفته ی هرودت، بردیا در اردوکشی کمبوجیه علیه مصر شرکت کرد و سپس به ایران اعزام شد و به قتل رسید. کتیبه ی بیستون می گوید که بردیا قبل از شروع لشکرکشی علیه مصر، کشته شد و این موضوع از نظر مردم مکتوم باقی ماند. کتزیاس می نویسد که این قتل پیش از آنکه کمبوجیه، مصر را تصرف کند، صورت پذیرفت» (داندامایف، ۱۳۸۶، ۱۷۰- ۱۷۱) تناقضات مورخین در مورد زمان و نحوه ی قتل بردیا، استدلال قانع کننده ای در ردّ اصل واقعه نیست، در همه ی امور تاریخی باستان، با توجه به نبودِ اسناد موثق و تاریخ و تقویم روشنی از حوادث و وجود مخفی کاری و نبودِ مانعی جدی در مقابل قدرتِ مطلق /شاهانِ مستبدِ ایرانی، این چنین تناقضاتی طبیعی است. گاهنامه ی نبونید و نیکلای دمشقی جنگ های زیادی به مدت سه سال را در میان مادها و پارس ها - که به شکست نهایی مادها منجر شد- ذکر کرده اند، اما بسیاری دیگر از جمله هرودت این حادثه را که انگار در یک روز اتفاق افتاده و خود مادی ها سلطه ی پارس ها را پذیرفته اند، بدون هیچ جنگی اساسی ذکر کرده اند. همچنین هرودت، دیااکو را مؤسس دولت مادها در ۷۱۵ ق.م دانسته، در حالیکه اسناد آشوری، دیاکو را نه تنها مؤسس ماد به حساب نیاورده اند، بلکه در آن زمان از سلطه ی خود بر سرزمین ماد و تابعیت مادها از خود نوشته اند. همچنین دیاکو را نه مؤسس ماد، بلکه یکی از سرکرده های مانناییِ -نه مادی و تنها سرکرده- به تصویر کشیده است. دلیل تناقضات در زمان و مکان کشتن بردیا، بیشتر به خاطر قتل وی در اختفای کامل بوده است. کمبوجیه به دلیل محبوبیت بردیا و برداشتن او به عنوان یک رقیب از سر راه خود، قطعا آشکارا مسئولیت قتلش را به عهده نمی گرفت تا زمان و مکان آنرا مشخص کند، گرچه طبق نوشته ی بیستون (db I ff30) و کتزیاس (۱۰ - Ktesias photios) قتل بردیا پیش از لشکرکشی به مصر بود، اما هرودت آنرا مقارن لشکرکشی ذکر می کند (her III,۶۳) تروگوس - یوستین حتی قتل بردیا را بعد از مرگ کمبوجیه می دانند (justin , I -Trogus ,۹۰ ,۹) اما همه ی منابع، شکی در کشته شدن بردیا ندارند. حتی کشته شدن خواهر جوانتر بردیا-کمبوجیه که به همراه او به مصر رفته بود و کمبوجیه او را به زنی گرفته بود به دلیل اعتراض او به قتل بردیا، بود (هرودت، ۱۳۸۷، ۲۰۹) چون نواده ی آستیاگ بودند.

۲-شباهت گزارش شده در منابع کلاسیک میان مغ و برادر کمبوجیه (هرودت، ۱۳۸۷، ۲۲۰) بازتاب این واقعیت است که گئوماتایِ مغ در تخت شاهی وجود نداشت (Olmsted, ۳۹۶ , ۱۹۳۸) هرودت، پسر کوروش را «سمردیس» نامیده و مغی هم که حکومت را به عنوان پسرِ کوروش در دست گرفت، «سمردیس» نامیده می شود. این دو با یکدیگر شباهت زیادی داشتند و تمیز دادن آنها از یکدیگر کار سهلی نبود. کتزیاس هم می گوید این مُغ، فوق العاده شبیهِ، تانی اکسارک بوده (Dandamaev, ۸۸ , ۱۹۸۹) در جواب باید گفت اولا درست است که هرودت شباهت قیافه را ذکر کرده، اما ننوشته: هم نام بوده اند، بلکه می گوید: «برادر مغ برای آنکه با سمردیز، شوخ چشمی نموده باشد نام او را هم اختیار کرد» (هرودت، ۱۳۸۷، ۲۲۰) شباهت مغ و پسر کوروش، شاید معلوم این مسئله باشد که نویسندگان، دلیل دیگری برای اختفای طولانی قتل، پیش خود متصور نبوده اند (ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۵۷) داستان شباهت گئوماتا با بردیا، از مبالغات شاعرانه ی مورخان قدیم است که در کتیبه ی بیستون هم به آن اشاره ای نشد (زرین کوب، ۱۳۶۸، ۱۴۲) بنابراین سندی درباره ی شباهت قیافه ی مغ/گئوماته و بردیا وجود ندارد و «منابع در این مورد دست به ساده سازی زده اند» (Dandamaev ,Ibid89).

۳-پذیرفتنی نیست که قتل بردیا، تا این حد، نه تنها از چشم امپراطوری بلکه از چشم خویشاوندان، دوستان و خدمتگزاران بردیا نیز، برای مدت پنج سال مخفی بماند (Dandamaev, ۸۹ , ۱۹۸۹) در جواب باید گفت بخش اعظم آنانی که بردیا را می شناختند، به اتفاق کمبوجیه سه سال بود که در مصر به سر می بردند، از اینرو گمان می کردند برادر شاه، در دربار است (ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۵۷) این مطلب را این واقعیت نیز نشان می دهد که اعتراف کمبوجیه، به کشتن بردیا را باور نکردند و بر این گمان بودند که بردیا/سمردیس، شخصا قیام کرده است. حتی

«پراکز اسپ» جداً تکذیب کرده بود که وی، «سمردیس» را کشته است، چون برای او خطرناک بود که بعد از مرگ کمبوجیه، اعتراف کند که یکی از پسران کوروش به دست او به قتل رسیده باشد (هرودت، ۱۳۸۷، ۲۲۴) از سوی دیگر نیز ممکن است در میان کسانی که از قتل آگاه بودند، پاره ای به علت ترس و فرصت طلبی، سکوت اختیار کرده باشند."۲۹" علاوه بر این، هرودت خبر می دهد که مُغ هرگز قصر را ترک نکرد و کسی اجازه نداشت در پیشگاه شاه حضور یابد. با وجود آنکه «فیدومه» دختر «اتانس» همیشه در شبستان شاه بود، بردیا را هرگز مشاهده نکرده بود (هرودت، ۱۳۸۷، ۲۲۵)."۳۰"

۴-داریوش در مورد گئوماتا برخلاف دیگر شاهانِ دروغین، تنها به مغ بودن او اکتفا کرده و تبار و دودمان وی را کتمان می کند و جسد مقتول را به معرض تماشا نمی گذارد (دانداماید، ۱۳۸۶، ۱۷۹) منتقدان به موجب گزارش های ناکافی داریوش، اظهار تردید می کنند که کسی را که داریوش به قتل رسانده، واقعا گئوماتای مغ بوده باشد، اما استنتاج معکوس درست است، زیرا اگر داریوش می خواست قتل بردیا را کتمان کند، می توانست با ارائه ی داده های دقیق تری در مورد وی، به رفع شُبهه نسبت به تاریخ مندی مغ اقدام کند. شرایط پیش آمده به دنبال قتل گئوماتا به غیر از اعدام سایر شاهان، دروغ بوده است: «کشتن مغ، اقدامی کودتاوار بود و وضعیت بعد از آن، برای داریوش به غایت خطرناک بود. جریان اعدام سایر شورشیان طور دیگری بود. آنها برای درس عبرتِ یاغیانِ احتمالیِ دیگر، به دنبال دستیابی به پیروزی در مناطق ناآرام، اعدام شدند، اما نمایش جسد گئوماتا دقیقا موجب برانگیختن این شورش ها می شد» (ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۵۸) مُغ معرفی کردن گئوماتا، به خاطر آن بود که داریوش او را فاقد مشروعیت و صلاحیت لازم برای شاهنشاهی بشناساند و اینکه هرودت، مغان را مادی می داند از همین گمراهی تبلیغات ایدئولوژیکِ داریوش سرچشمه می گیرد. هر چند نه گئوماتا، مغ بود و نه مغ ها، مادی بودند."۳۱"

۵-دانداماید دلیل انتقال پایتخت گئوماتا از پارس به ماد را ناشی از سنتِ شاهان هخامنشیان که تابستان هوای اکباتان خنک بود، می داند (دانداماید، همان، ۲۰۰) باید توجه داشت که اکباتان در تابستان آب و هوای خنکی داشت و کوروشِ دوم در تابستان به اکباتان نقل مکان می کرد، در حالیکه گئوماتا زمانی که تابستان به سر آمده بود و اوایل پاییز بود که اتفاقا آب و هوای اکباتان سرد و غیر قابل تحمل است، نقل مکان کرد، اگر طبق رسم دیرینه می بود، گئوماتا می بایستی در اوایل تابستان، به اکباتان نقل مکان می کرد، نه در اواخر تابستان! در واقع پذیرش گئوماتا از طرف دیگر ملل (بابل، مصر، ارمنستان و...) باعث شد تا گئوماتا جسارت به خرج داده و مادی بودن خود را فاش سازد. "۳۲"

۶-دانداماید می نویسد: داریوش نجات دهنده از دروغ و هرج و مرج معرفی می شود، نه نجات دهنده از مادها! و گئوماتا نیز تجسم دروغ معرفی شده نه نجات دهنده ی مادها! بنابراین در کتیبه هم هیچ اشاره ای به مادی بودن قیام گئوماتا نشده است (دانداماید همان، ۲۰۶) در جواب باید گفت که امروزه، هم شورش های کُردی و هم سرکوب آنها، شورش و سرکوب کُردها معرفی نمی شود بلکه سرکوب عوامل بیگانگان، حزب شیطان، مفسد فی الارض و اراذل و اوباش معرفی می گردد و در مقابل با عناوین "ایران دوستی کُردها" و "شهیدان راه نظام سیاسی" از کُردان تعبیر می شود. دانداماید با فرهنگ سیاسی ایرانی آشنایی ندارد."۳۳" عقل سیاسی ایران و رهبران ایرانی در طول تاریخ همیشه مخالفین خود را به نام مفاهیم کلی دروغگو، دشمن، اراذل و اوباش، عوامل اهریمن در قدیم و عوامل بیگانگان در دنیای جدید و... توصیف می کنند تا مشروعیت سرکوب را از دید عموم مردم داشته باشند. هخامنشیان بعد از به زیر سلطه درآوردن مادها، برای به دست آوردن مشروعیت و حفظ سلطه ی خود در ماد، در ظاهر از سلطه ی مشترک ماد و پارس سخن می راندند، بنابراین برای حفظ ظاهر هم که شده، کشتار مادی ها در ماد و سرکوب قیام مادیِ گئوماتا را برای تحریف اذهان مادیان و جلوگیری از شورش مادها، نه کشتار و سرکوب قیامی ماد ها، بلکه سرکوب مغ و کشتار مغان معرفی کردند."۳۴" امروزه نیز کُشتن و زندانی کردن فعالان سیاسی

کُرد را، کشتن تروریست و قاچاقچیان مشروب و تریاک معرفی می کنند. «این همه اصرار داریوش در مغ معرفی کردن گئوماتا به این دلیل بود که او را نسبت به حکومت نالایق بشناساند» (مشکور، ۱۳۷۳، ۱۵۵ و اومستد، همان) دلیل دیگرِ مغ معرفی کردنِ گئوماتا و کشتار مادی ها در نسایا به عنوان کشتار مغ ها، این بود که مادها به دلیل خیانت مغ ها به آستیاگ و کمک به کوروش در تسلط بر مادها، از مغان متنفر بودند. بنابراین با مغ معرفی کردن قیام، می خواست از مشروعیت و صلاحیت گئوماتا از دید عموم در ماد بکاهد و کشتن او در ماد باعث شورش نشود. تحریفات داریوش فقط شامل گئوماتا و مغ معرفی کردن وی نمی شود، بلکه به اصل و نسب خویش نیز باز می گردد. «براساس شواهد، اصل و نسب داریوش تغییر می یابد، ویشتاسپ که پسر گشتاسپ است بعدا به ویشتاسپِ شاهنشاه ملقب می گردد» (Kent, ۹۵ :۱۹۵۳)

۷-داندامایف می گوید که چون داریوش، گئوماتا را مغ معرفی کرده به هیچ وجه، نظر نژادی نداشته، ولی تدریجا مؤلفان متأخر یونانی از هرودت به بعد به اشتباه این طور پنداشته اند که مغ فقط از اهل ماد بوده است (داندامایف، همان، ۲۰۹) به همین دلیل قیام گئوماتا را که از طرف داریوش، مغ معرفی شده بود، مورخان یونانی نیز مغان را مادی می دانستند، بنابراین قیام را مادی تفسیر کردند؛ در جواب باید گفت که نتیجه ی این استدلال معکوس است. برای مورخان قدیم که فاصله ی نسبتا کمی با قیام گئوماتا داشتند، محرز بود که قیام، قیامی مادی علیه سلطه ی پارسیان بوده است اما چون همانطورکه بعضی از محققان اشاره کرده اند، هرودت اطلاعات خود در مورد قیام گئوماتا را از نوادگان هفت اشرافیِ قاتل گئوماتا گرفته بود، و داریوش نسخه هایی از کتیبه ی بیستون را به تمامی سرزمین ها از جمله یونان فرستاده بود، هرودت و دیگر مورخان یونانی از یک سو، مادی بودن قیام برای آنها محرز بود و از سوی دیگر اطلاعات به دست آمده، ناشی از تبلیغات ایدئولوژیک داریوش، قیام را مغ معرفی کرده بود، پس پیش فرضِ مادی بودنِ مغ ها در ذهن نویسندگان باستان شکل گرفت. بنابراین آنطورکه داندامایف می گوید: مادی معرفی شدن قیام، توسط مورخان یونانی، نه به دلیل مادی دانستن مغان، بلکه بلعکس، مادی معرفی شدن مغ ها، به دلیل مادی دانستن قیام گئوماتا بود. «تأکید بر اینکه یونانی ها تنها به این دلیل گئوماتا را اهل ماد دانسته اند که مغ دانسته شده، کاملا بی مورد است» (علی اف، همان، ۴۳۱) در روزگار باستان هم می دانستند همه ی مغان، مادی نیستند (داندامایف، همان، ۲۰۹) "۳۵" «پس مادی دانستن گئوماتا از سوی یونانیان بیانگر یک واقعیت تاریخی بوده است» (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۳۱) بنابراین صغری کُبرای داندامایف به طور قطع به نتایجی که وی از آنها گرفته، منجر نمی شود و نتایج معکوس را می توان از آنها استنباط کرد. همانطورکه اشاره شد و داندامایف هم به آن اذعان دارد، بسیاری از مورخان قدیم و جدید، شکی در مادی بودن قیام گئوماتا ندارند.

یکی از سندهای محکم در تأیید مادی بودن قیام گئوماتا، آخرین وصیت کمبوجیه در بازگشت از مصر به نخبگان فارسی بود. کمبوجیه «پارسیان را سوگند می دهد که دیگر هرگز نگذارند برتری و سلطه به مادها انتقال یابد. مادها اگر با قدرت سلطنت را به دست آوردند با قدرت از آنها بازپس گیرید، اگر با نیرنگ، شما هم با نیرنگ» (her, ۶۵, III) «گبریاس» نیز یکی از همراهان کمبوجیه، از اینکه پارس ها تحت حکومت یک مغ مادی قرار بگیرند، اظهار تأسف می کند (Her , III , ۷۲ ؛ هینتس، ۱۳۸۶، ۲۰۲) زمانی که کمبوجیه در بازگشت از مصر این وصیت را به پارسیان ابلاغ کرد، قیام های فره ورتیش و چیثرتخمه و دیگر قیام های ملل دیگر آغاز نشده بود. این قیام ها بعد از سرکوب و کشتن گئوماتا و به تخت نشستن داریوش بعد از ۲۹ سپتامبر ۵۲۲ شروع شد (داندامایف، همان، ۱۹۱) وصیت کمبوجیه در زمان اقدام گئوماتا یا بردیای دروغین بود. بنابراین برای کمبوجیه و پارسیان کاملا محرز بود که قیام گئوماتا، قیامی مادی علیه پارسیان بوده که توصیه به بازگرداندن برتری و سلطه از مادی ها به پارسیان می کند.

همانطورکه داندامایف می گوید، تمامی آثار تاریخی اشاره دارند که قیام گئوماتا درصدد بود، سلطنت مادها را بر ایرانی ها احیاء کند. اشراف و اعیان ایران از این نیت آگاه شدند و به رهبری داریوش، پسر دروغین کوروش را کشتند، به این نحو سلطه و اقتدار ایرانیان را بر مادها تثبیت نمودند (داندامایف، ۱۳۸۶، ۱۷۱و۱۹۴) طبق کتیبه ی بیستون و نظریات هرودت نیز، بردیا از سرزمین ماد بوده و سعی داشت مجدداً حکومت مادی ها را برقرار سازد... او به عامه ی آزادگان و مادی ها تکیه داشت (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۳۸۷) هرودت کودتای گئوماتا را انتقال قدرت از پارس به ماد می داند (هرودت، ۱۳۸۷: ۲۳۰) افلاطون می نویسد: کمبوجیه، حکومت خود را به مادها باخت (افلاطون، III, 12, XII) همچنین وی تأکید می کند که گئوماتای مغ مادی، از پارسیان نفرت داشت و کمبوجیه را تحقیر می کرد (افلاطون به نقل از علی اف، ۱۳۸۸: ۴۴۹) «استرووه» «هیبرگ» «اشپیگل» «هرتل» «هرتسفلد» «ویدن گرن» «جکسن» «پراشک» و «اوپرت» ویژگیِ مادی بودن قیام گئوماتا را می پذیرند (داندامایف، همان، ۱۹۴).

و. ا. تیورین می نویسد: «گئوماتا به نفع اشراف ماد آنچنان ویرانی به وجود آورد که موجب تهدید نیروی جنگی ایرانیان می گردید. معافیت خدمت نظام به مدت سه سال به منظور ایجاد نفاق و پریشانی در ارتش ایران بوده است، یعنی همان قشونی که در مصر بودند. این، تکیه گاهِ کمبوجیه را از لحاظ نیروی نظامی، مختل می ساخت. ایرانیان، مخالف گئوماتا بودند اما توان اقدام نداشتند. عدم مقاومت ارتش هم، ناشی از آن بود که در آن زمان در مصر بود» (تیورین در داندامایف، همان، ۱۹۸- ۱۹۹) ج.استین معتقد است کل کتیبه ی بیستون درباره ی شورش ماد علیه ایرانیان سخن رانده (Osten, ۶۹, ۱۹۵۶) گ. هرمس، نوشته است: «گئوماتا همه ی ملل تحت حکومت هخامنشیان را دعوت می کرد تا از ایرانیان جدا شوند» (Hermes, ۳۳, ۱۹۳۸).

گئوماتا قبل از آنکه کشته شود در ماد در ایالت نسایا در قلعه ی «سیکایا اوواتیش» به سر می برد. گئوماتا اقامت خویش را در ایران در خطر دید، بنابراین پایتخت کشور را به ماد انتقال داد، چون ایرانیان جنبه ی خصومت آمیزی نسبت به وی گرفته بودند (Dunker 1867 , 553 Prasek, ۲۶۵, ۱۹۰۶) ریشه ی مادیِ سیاستِ گئوماتا آشکار گشت یا بالعکس سیاستِ مادیِ گئوماتا، او را بر آن داشت تا محل اقامتش را به ماد انتقال دهد (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۳۲) گئوماتا ابتدا از پارس برخاست و سپس به ماد رفت. چون نمی توانست از ابتدا خاستگاه مادی خود را فاش کند (مارکوارت، به نقل از علی اف، ۴۳۲) کتیبه ی بیستون می گوید که گئوماتا در ماد در نقطه ای به نام نسایا به قتل رسید (Beh,۵۷, I) در اینجا می بایستی اشاره ای هم به قیام فره ورتیش و چیثرتخمه که هر دو به دست داریوش کشته شدند، می کردیم اما چون ما در این فصل صرفا به اثبات هستی مادی بودنِ قیام ها و اشخاص می پردازیم و هیچ شکی در مادی بودن قیام فره ورتیش و چیثرتخمه وجود ندارد، از تشریح آن می پرهیزیم و تحلیل آنرا به فصول بعد موکول می کنیم.

کُرد بودن مزدک و مزدکیان:

جنبش مزدک، بزرگترین شورش بی چیزان و کشاورزانِ خاور نزدیک در آغاز سده های میانه بود، این جنبش به مدتی بیش از ۳۰ سال از ۴۹۴ - ۴۹۵ تا ۵۲۴ -به قولی تا ۵۲۸- ادامه داشت. تا قرن ها بعد هم، آرمان برابری طلبانه ی آن، بارها با انفجار جنبش های مردمی دیگر، فوران کرد (رئیس نیا، ۱۳۶۰، ۸۲۳) اما با وجود اهمیت این جنبش که اساس دولت طبقاتی ساسانیان را نشانه رفته بود، نام مزدک تا چهار قرن بعد از او در هیچ نوشته ای نیست، اما نام مانی هست. آیین "مانی" برای جامعه ی آن زمان به قدر تعالیم مزدک خطرناک نبود، به همین جهت مکتب مزدک، کاملا مسکوت گذاشته شد (کلیما، ۱۳۷۱، ۲۱ - ۲۲) کریستن سن، انوشیروان را عامل نابودیِ آثار و نوشته های مزدکی می داند (کریستن سن، ۱۳۷۶، ۶۵) انوشیروان دستور داد، حتی در کتب تاریخی، نامی از مزدک برده نشود که همینطور هم شد و تا قرن هفتم نامی از او در کتب نیست (نادرشاهی، etemad . ir)

در این فصل مانند بقیه ی مطالب ما صرفا به اثباتِ کُردی بودن یا حداقل، مشارکت کُردها در قیام مزدکیان می پردازیم و تحلیل درباره ی ماهیت و چگونگی آنرا در فصول آینده، مفصل به بحث خواهیم گذاشت. متأسفانه جنبشی با این همه اهمیت که تا چهار قرن بعد، اثری از آن در هیچ نوشته ای نیست، صرفا از دیدگاه دولت حاکم و منزجر از آن، به نامِ دشمنانِ دین و تمدن معرفی شده است. مورخان معاصر نیز به جنبه ی قومی/نژادی آن اهمیت کمتری داده اند و اثبات کُردی بودن آن بسیار سخت است، اما این سختیِ کار در مورد کل تاریخ کُرد وجود دارد. ما چونکه خود، صاحب قلم نبوده ایم و ضد دولت های حاکم، همیشه عصیانگر و شورشی بوده ایم، صاحبان قلم و تاریخ که همان صاحبان دولت و اقتدار بوده اند، هستی ما را به تاراج بُرده و ما را از صحنه ی تاریخ حذف کرده اند. اکنون می خواهیم با برهم زدن منابع بی شمار و با گشت ذره بینی در میان پاورقی ها و جملات تصادفی، و اگر هنر به خرج دهیم، هستیِ تاریخی خود را که مقدم ترین حق هر انسان و ملتی است، اثبات کنیم.

ابوریحان بیرونی که شکل درست نام مزدک را به درستی مژدک می نویسد (کلیما، همان، ۹۹) او را اهل نسا در خراسان می داند که محققان به درستی آنرا ناشی از غلط املایی که به جای پسا، نسا نوشته شده، می دانند (کلیما، ۱۳۵۹، ۱۸۰) پس نظریه ی بیرونی، نه در هیچ منبع دیگری آمده و نه اساسی دارد. مورخان عرب، مزدک را اهل پسا در شیراز دانسته اند. همانطورکه کریستن سن اشاره کرده، چند قرن قبل از مزدک شخصی به نام «زرتشت خرگان» در پسا ظهور کرد که از نظر مورخان عرب بر افکار مزدک بسی تأثیر گذاشت. در واقع مولفان عرب «زرتشت خرگان را نظریه پرداز اصلی که شالوده ی آیین مزدک را ریخته و مزدک مرد عمل که دین تو را میان مردمان پست نشر داده است، می دانند» (کریستن سن، ۱۳۷۴: ۱۰۷) بنابراین زرتشت را معاصر مزدک دانسته و به دو مزدک اعتقاد داشته اند که صحیح نیست، همچنین او را اهل پسا دانستن نیز صحیح نمی باشد، زیرا پسا، مکان زرتشت بوده نه مزدک (کریستن سن، همان، ۱۰۷) چون آن دو شخص را یکی دانسته اند و پسا بودن زرتشت خرگان بدیهی بوده، مزدک را نیز اهل پسا دانسته اند در حالیکه، زرتشت خرگان چند سده قبل از مزدک (که مزدک آیین اش را مستقیما از دینی که شخصی به نام «زردشت خرگان» (پسر خرگ) یا «زردشت بوندس» که حدود سال ۳۰۰ میلادی) می زیسته و هیچ ربطی به هم ندارند، لاجرم نظریه ی اهل پسا بودن مزدک نیز، اعتبار خود را از دست می دهد.

التهایم-اشتیل براساس نظریه ی «بیرونی» که مزدک را مژدک نوشته، براساس حرف «ژ» حکم بر خوارزمی بودن مزدک داده اند. "۳۶" کلیما در ردّ نظریه ی التهایم-اشتیل به کتیبه های آشوری که یکی توسط وینکلر و دیگری توسط گزنیوس در ۱۸۲۴.م منتشر شد، ارجاع می دهد. «ایلرس، نام مزدک را در دو کتیبه ی آشوری که در حاشیه ی یک منشورِ شکسته نوشته شده، مشاهده کرده که در این منشور نام رؤسای طوایفِ خراج گذارِ مرز شرقیِ آشور که در جبال زاگرس ساکن بوده اند، برده شده است» (کلیما، ۱۳۷۱، ۱۱۰) کلیما می نویسد که این اسامی در کتیبه ی آشور، **Mazdaku** در مورد اشخاص ساکنان زاگرس بوده (کلیما، همان، ۱۲۰) وی واژه های **Mazaiosmazda Mazdaka , Mazdakes** را نه نام هایی ایرانی، بلکه مادی می داند (کلیما، ۱۳۵۰، ۱۹۹و۲۰۰) نام مزدک در کتیبه های آشوری، خطاب به شاهزادگان مادی است (همان:۲۰۰) بنابراین نظریه ی التهایم را، که مذریه را مرغاب خوانده است، مشکل بتوان پذیرفت (یارشاطر، ۱۳۶۲، ۱/ ۲۱۴) نظریات التهایم-اشتیل بیشتر مبتنی بر حدس و گمان است (همان :۲۰۵)

کلیما با توجه به اینکه در کتیبه ی آشوری اسم مزدک آمده، حکم بر آرامی بودن نام مزدک می کند در حالیکه این اسم (مزدک) در کتیبه ی آشوری در مورد ساکنان زاگرس به کار رفته، نه در مورد خود آشوریان! آیا چون در کتیبه های آشوری، اسم دیااکو و دیگر سران مادی نیز ذکر شده می توان حکم بر آرامی-آشوری بودن آنان داد؟ بنابراین اسم مزدک در مورد ساکنان زاگرس به کار رفته و واژه ای زاگرسی/کُردی است. "۳۷". «ادوئارت مایر» نیز نام های

مزدک در بایگانی های آشوری متعلق به سده ی هشتم پیش از میلاد را نام هایی مادی می داند (چایلد، ۱۳۹۰: ۵۹ -۶۰)

با توجه به مستدل نبودن دیگر نظریه ها، فعلا اجماع نظر بر نوشته ی طبری است که مزدک را اهل المدرئه در ماد دانسته است (کلیما، ۱۳۵۹، ۱۸۵) طبری، مأخذ معتبری داشته که او را اهل المدرئه دانسته است. "۳۸" (کریستن سن همان، ۱۰۷) مدرئه همان ماذرایان در ساحلِ چپ دجله می باشد که اکنون کوت العماره است (کریستن سن، همان، ۱۰۸) ساحل شرقی یا چپ دجله، همان جایی است که استرابون و بطلیموس ساکنان آن را کردوئن می نامیدند "۳۹" جایی که زادگاه همیشگی و مهد نژاد کُردها است (نیکیتین، ۱۳۷۳، ۱۰۰، و مینور کسی در تابانی، ، ۱۳۸۰، ۵۴) و تاریخ ملتی کهن تر از کُردها در این منطقه نمی شناسد (اسپایزر در تابانی، ۱۳۸۰، ۴ . ۶۷) لازاریف می نویسد که «در دوران خلافت، (اموی/عباسی) کُردستان و مرزهایش همانند دوران امپراطوری ساسانی، تغییری نیافته بود و بخش کُردستان از جزیره و مزوپوتامیای شمال و ارمنیا، آذربایجان، عراق عربی و... را شامل می شد» (لازاریف، ۲۰۱۰، ۵۲) جزیره که لازاریف در دوره ی ساسانیان تا خلفای عربی، آنجا را محل سکونت کُردها می داند، همان ساحل چپ دجله یا کردوئن (است) که در زمان اسلام به جزیره ی ابن عمر و بوتان تغییر نام داده شد (ئه لخه لیل، ۲۰۱۱، ۳۳) بنابراین در سراسر دوران ساسانیان اکثر مردم خاورِ دجله را کُردها و لرها، و باختر فرات را آرامیان و سریانی تشکیل می دادند (مقدمه منزوی بر تجارب الأمم مسکویه، ۱۳۷۶، ۷) بنابراین گرچه در هیچ منبع مستقل شناخته شده ای، اشاره ای به کُرد بودن مزدک نشده است اما، ظاهرا مقایسه ی منابع، ما را به اثباتِ کُرد بودن مزدک رهنمون می کند، جنبش و قیام اجتماعی مزدک در ناحیه ای شکل گرفت و ادامه یافت که کُردها در آنجا می زیستند.

کتاب فئودالیسم در ایران می نویسد که جنبشِ مزدک فقط در ناحیه ی غرب و شمال غربی ایران شکل گرفت و در بقیه ی مناطق ایران، اثری از تأثیر جنبش مزدک وجود نداشت. "۴۰" ابن بلخی درباره ی فرار مزدک به آذربایجان، در زمان کودتای موبدان و نجبای ساسانی که موجبِ خلع، زندانی شدن و فرار قباد به میان «هیاطله» شد، می نویسد: مزدک پایتخت را ترک کرده، به آذربایجان (مادِکوچک) رفت که مدتی بعد به پایتخت برگشت. «از شومیِ این طریقتِ بد، جهان بر قباد بشورید و از اطراف دست برآوردند و بزرگان فرس جمع شدند، قباد را بگرفتند و محبوس کردند. پادشاهی را به برادرش جاماسب دادند. مزدک بگریخت به آذربایجان (مادِکوچک) و اتباع او لعنهم الله بر وی جمع شدند و شوکتی عظیم داشت، چنانکه قصد او نتوانستند کرد» (فارسنامه ص ۸۵ به نقل از رئیس نیا، ۱۳۶۰، ۸۲۳) "۴۱" بعد از شکست جنبش مزدک، آذربایجان (مادِکوچک) به یکی از پناهگاه های عمده ی توده ای از کشتار و مرگ رسته یِ مزدکیان، و از محیط های فعالِ ادامه یِ آرمانِ مزدک گردید (رئیس نیا، همان، ۸۲۴) خسروی نیز در کتاب «مزدک» می نویسد: مزدکیان پس از شکست، حوالی دینور و آذربایجان (مادِکوچک) بودند و جبال مرکز آنان بود و پس از شکست در جبال به ری رفتند، چون مکان ضد انوشیروان بود (خسروی، ۱۳۵۹، ۳۴ . ۴۶) "۴۲" آذربایجان همان حوزه ی جغرافیایی مادِ کوچک است که محققان، ساکنان آنجا را قبل از مهاجرت ترکان در دوره ی سلجوقیان و مغولان، اکثریت کُرد، تشخیص داده اند."۴۳" کُرد بودن آذربایجان در دوره ی ساسانیان از قراردادِ مرزبانِ آذربایجان در زمان عُمر خلیفه با حذیقه (سردار عُمر) که بلاذُری به آن اشاره کرده نیز روشن است: «مرزبان از جانب همه ی اهل آذربایجان با حذیقه صلح کرد و هفتصد هزار درهم پرداخت به آن شرط که حذیقه کسی را نکشد و اسیری نگیرد، آتشکده ای ویران نسازد و بر کُردان، لاسجان، سبلان و ساترودان تعرض نکند و خاصه اهل شیز را از رقص و پایکوبی در روزهای عید و انجام دیگر مراسم باز ندارد» (البلاذری، ۱۳۶۴، ۸۴) بلاذری اشاره کرده، مرزبانِ آذربایجان از طرف همه ی اهل آذربایجان (مادِکوچک)... به شرطی که برکُردان تعرض نشود... همین کُردهایی که در آذربایجان (مادِکوچک) جبال و دینور در زمان ساسانیان، به مزدکیان پیوستند -در

واقع اصل مزدکیان بودند- در دوره ی اسلام و خلافت عباسیان که اتحادی از فئودالیسم ایرانی و خلافت عربی و شمشیر ترکی بود، قیام خرمدینان را در ستیز با اینان، شعله ور ساختند."۴۴" اما قبل از پرداختن به خرمدینان و اثبات هستی کُرد بودنِ آنها، لازم می بینم ابتدا سخنی چند از مادِکوچک (آذربایجان) و چگونگی و زمان تُرک شدن آنرا به قلم آورم. چون وقتی اسم آذربایجان به کار می رود و امروز بخشی از آذربایجان، ترک نشین شده است، این خیال واهی متصور نشود که آنجا همیشه ترک نشین بوده و سابقه ی تاریخی آن جدا از مهمانان ناخوانده ی تُرک است.

ماد کوچک کُردی یا آذربایجان تُرکی؟

اولین بار در قرن ۵ هجری، سلطان سنجر سلجوقی، اسم عام کُردستان را نسبت به مناطقی که ساکنان آن کُرد بودند به کار برد. قبل از آن ما با اسم عام کُرد که شامل جغرافیای تاریخی کُردها باشد در هیچ منبعی برخورد نمی کنیم. اما آیا نبود لفظ عام کُرد به معنی نبود واقعی کُردها است؟ نبود واژه ی عام کُردستان در قرن قبل از ۱۱/ ۵ م، نه به معنی نبود کُرد و کُردستان، بلکه گویای عدم ارتباط، بین نام و هستی کُردها در حاکمیتِ حقیقت است. کُردها تا قرون ۱۱ و ۱۲م که هجوم سیل آسای مهاجرت ترکان (مغول، سلاجقه، ترکمن و...) به منطقه آغاز شد، ساکنان اصلی آذربایجان (مادِکوچک) و صاحبان اصلی تاریخ آن، از جمله تاریخ مزدکیان و خرمدینان هستند و واژه ی قدیم آذربایجان هیچ بار قومی/نژادی نداشته است. بعد از هجوم سلجوقیان و مغولان، به تدریج و با زور شمشیر، نقشه ی انسانی آن تغییر، و از کُرد به تُرک/آذری تغییر هویت داده شد. البته اکنون تا جایی که آذری یا تُرک نشین است، خاک و سرزمین آنان است. بحث اصلی این است که تاریخ آنجا، قبل از سکونت آنان (ترک ها/آذری ها) متعلق به ساکنان اصلی، یعنی کُردها است، از جمله تاریخ خرمدینان و سلسله های کُردی چون روادی، شدادی و... شایان تأمل است واژه ی آذربایجان مقدم بر مردم تُرک در منطقه است، اما واژه ی کُردستان متأخرتر از مردم کُرد است.

ما قبلا اشاره کردیم که تغییر نام یک منطقه به معنای تغییر ساکنان و زبان مردمان آن حوزه نیست."۴۵" «حوزه ی جغرافیایی که امروزه به نام آذربایجان مشهور است، مورخین رومی و یونانی بیشتر مادِکوچک می نامیدند. فقط از زمان اسکندر به بعد به مناسبت اسم والی آنجا، آتروپات **Atrpatkan** یا آتروپاتن یا ماد آتروپاتن گویند. در زمان ساسانیان، آذرپاتکان، بعد شد آذربایجان» (پیرنیا، ۱۳۴۶، ۲۶۲۴) آذربایجان را تمامی مورخان باستان از جمله استرابون، اریان، یوسف فلاویوس و... بخشی از سرزمین ماد دانسته و آنرا ماد آتروپاتن نامیده اند (رضا، ۱۳۹۰ : ۱۵۵) «بارتولد» نیز آذربایجان را بخش جدایی ناپذیر از سرزمین ماد دانسته است (همان) ما ابتدا واژه ی آذربایجان و ریشه ی تاریخی آنرا روشن خواهیم کرد که این واژه به هیچ وجه بار نژادی/قومی و زبانی نداشته و صرفا ریشه گرفته از اسم والی آنجا بوده است، و تا قرن ۵ که ترکان ظهور کردند، ساکنان آنجا همان بومیان باستانی ماد و گوتی بوده اند که کُرد بودن آنها را بیان کردیم،"۴۶" سپس حوزه ی جغرافیایی و نژاد ساکنان آنرا مشخص کرده و به نقد نظریات پان تُرکی که سعی در اعطایِ بار نژادی/قومی به مفهوم آذربایجان دارند و سابقه ی ترکان و آذری ها را به ماقبل تاریخ در منطقه می برند، خواهیم پرداخت.

تبارشناسی واژه ی آذربایجان:

در مورد وجه تسمیه این سرزمین، نظریات گوناگونی وجود دارد. برخی از مورخان پیدایش این نام را با آتش و آتشکده در این سرزمین مرتبط می دانند، برای مثال طبری می نویسد: «آتش خانه های عجم آنجا بودی و عجم، آتش را آذر خوانند. به زبان پهلوی از بهر آن آذربایگان خوانند که در اصل آتش های عجم آنجا داشتندی و پرستیدندی» (تاریخ نامه طبری ج ۱ص ۵۲۹) یاقوت حموی نیز در البلدان می نویسد: «آذر در پهلوی، آتش و، بایگن

به معنی نگهبان است. چون در آنجا آتشکده بسیار بود، چنین نامیده شد» (معجم البلدان ص ۱۵۹) یعنی نگهبان آتش! اعتمادالسلطنه نیز نظر یاقوت را تاکید کرده است (رئیس نیا، ۱۳۶۰، ۹۱) شارل لبوی فرانسوی: «پرستش این عنصر-آتش- که معبود بزرگ ایران بود در هیچ جا به اندازه ی آذربایجان باستانی (آتروپات **Atrpatkan**) بر جای تر نبود. همین هم هست که به این سرزمین، نام آذربایجان داده شد. آذر در زبان ایرانیان به معنی آتش است» ویلیامز جکسن آمریکایی نیز ریشه ی نام آذربایجان را از آذر دانسته و آتش پرستی را تأیید کرده و «وجود تپه ها در آذربایجان را متعلق به دوران آتش پرستی زرتشتیان دانسته که بر اثر تراکم خاکسترهای آتشکده، بوجود آمده است» (جکسن در رئیس نیا، ۱۹۲)."۴۷" اگرچه پورداوود نظریه ی یاقوت را ردّ می کند، اما وجود نام آذر در آذربایجان را می پذیرد. بارتولومه، بوگولیوبوف و... نیز نام آذربایجان را ساخته شده از آذر، خدای آتشِ اوستا می دانند (رئیس نیا، همان، ۹۰ به بعد)

اما اکثریت مورخان، ریشه ی نام آذربایجان را نه در وجود آتشکده در آنجا، بلکه از نام شخصی به نامِ آتروپات، حاکمِ مادِکوچک می دانند. اولین کسی که در خصوص نامیده شدن «مادِکوچک» به «ماد آتروپان» یا «آتورپاتکان» - که شکل اولیه ی نام آذربایجان است- روایت بسیار روشنی دارد، «استرابون» جغرافیدان یونانی است که یک قرن ق.م در آماسیه ی آسیای صغیر، سکنی داشته و می نویسد: «چون دوران پادشاهی هخامنشیان به پایان آمد و اسکندر مقدونی بر ایران دست یافت، سرداری به نام آتورپات برخاست، آن سرزمین را که بخشی از خاک مادان و به نام مادِ کوچک معروف بوده، از افتادن به دست یونانیان نگه داشت و آن سرزمین به نام او «آتورپاتگان» خوانده شد» (استرابون به نقل ازقلی زاده، ۱۳۸۷، ۳۴) «علی اف» نویسنده ی آذری نیز تأیید کرده است: «مادها به دو بخش جداگانه تقسیم می شدند: یک بخش را ماد بزرگ می نامند و بخش دوم را ماد آتروپاتکان که نام خود را از رهبر نظام خود، آتروپات **Atrpatkan** گرفت» (علی اف، ۱۳۸۹، ۱۰۵) «ولادیمیروویچ بارتولد» نیز در مورد پیدایش نام آذربایجان می نویسد: «آذربایجان کنونی تا زمان اسکندر مقدونی جزو سرزمین ایرانی ماد بود و حکومت جداگانه ای نداشت. در جریان پیکار گوگمل (گاوگاملا) (۳۳۱ ق.م) ساتراپِ سراسر ماد، شخصی به نام آتروپات بود. پس از اسکندر، آتروپات همچنان فرمانروا بود. پس منطقه ی تحت فرمانش به صورت موروثی درآمد. بخشی از این منطقه که «مادِکوچک» نامیده می شد به نام آتورپاتنا -آتروپاتن- شناخته می شد که ارمنیان آنرا آترپاتکان می نامیدند. نام آذربایجان از اینجا پدید آمد. تلاش برای توضیح دیگری پیرامون این نام، فاقد هرگونه پایه و اساس است» (Bertold, ۷۷۵ , ۱۹۶۳ -۷۷۶) «زکی ولیدی طوغان» محقق اهل ترکیه نیز با استناد به نوشته ی «استرابون» ذیل ماده ی «نام آذربایجان و حدود تاریخی آن» در «دایره المعارف اسلام» می نویسد: «(پیدایش) نام آذربایجان با اسکندر بزرگ گره خورده است. آن نام از نام یکی از سرداران سلاله ی کیانی -ایرانی- به نام آتروپات **Atrpatkan** در سال ۳۲۸ ق.م از طرف اسکندر که یکی از ولایات سرزمین ماد را اداره می کرد، مشتق شد» (طوغان، ۱۹۷۰، ۹۳) بنابراین پس از حمله ی اسکندر بخشی از سرزمین ماد به نام ساتراپ آن سرزمین، آتروپاتکان **Atrpatkan** نامیده شد (رضاء ۱۳۸۲: ۱۲۳) بسیاری از مورخان دیگر نیز این نظر را تأیید کرده اند."۴۸"

بنابراین آذربایجان ریشه در نام آتروپات **Atrpatkan** سردارِ مادِکوچک دارد: همانطورکه کشور ازبکستان نام سرزمین خود را از نام «ازبک»، امپراطوری عثمانی از «عثمان» و کلمبیا از نام «کلمبو» گرفته است (قلی زاده، ۱۳۸۷، ۳۵) که در آثار مولفان یونانی به صورت آتروپاتنه، شکل پارسی میانه ی آن: آتروپاتکان و سریانی آن: ادو بایگان، ارمنیِ کُهن: آتراپاتکان، گُرجی: آذربادگان و در نوشته های عربی به پیروی از متون سریانی، به نام های آذرباذکان، آذربیجان و آذربایقان و... آمده است (قلی زاده، همان، ۳۶ – ۳۷) "۴۹" بنابراین در هر دو نظریه، ریشه ی نام آذربایجان با ریشه در آذر (آتش) و بایگن (نهگبان)، به معنی نگهبان آتش است یا ریشه در نام شخص آتروپات **Atropatkan** حاکم «مادِکوچک» دارد که بعد به اسم خود و خاندانش به آتروپاتکان و بعد آذربایجان مشهور شد،

و هیچ معنای نژادی /قومی و زبانی در نام گذاری مادِ کوچک به آذربایجان بعدی، دخیل نبوده و از آن استنباط نمی شود. "۵۰" بنابراین وجود نام آذربایجان در باستان، به معنی وجود ملت با زبانی به نام آذری یا تُرک در آنجا نیست. اسم آذربایجان که ریشه در آتروپات یا آذر دارد، در هر دو معنی، ریشه ای اشرافی است و با فرهنگ بومی و توده ی ساکنان آن حیطه، سخت بتوان رابطه ای برقرار کرد. اگر ریشه ی این مفهوم را -همانطورکه قبلا اشاره کردیم- در واژه ی آذر به معنی آتش و بایگان به معنی نگهبانِ آتش بجوییم، آتش پرستی در مادِکوچک رواج نداشته است. آتش و آتش پرستی نتیجه ی دین زرتشت است و آیینی است از شرق ایران! مادی ها به دلیل پایبندی به آیین مهر و توتم های مارپرستی، نه تنها زرتشت را از ماد بیرون راندند، بلکه در آیین زرتشت به آژیدهاک، اهریمن و... ملقب گشتند "۵۱" امپراطوری هخامنشی نیز با دکترینِ دینِ زرتشتی، سعی در نابودی آیین مهر و فرهنگ مادها داشت. بنابراین بزرگترین آتشکده ها و بهترین مغان را به منطقه ی ماد فرستاد تا دکترین دین زرتشتی را به منطقه تحمیل کند "۵۲" و بعد از فروپاشی ماد بزرگ و تسخیر زبانی/آیینی آن، برروی مادِکوچک متمرکز شد و خاندان های اشرافی ایرانی به همراه مغان به آنجا نقل مکان کردند. پس نام آذربایجان حتی اگر ریشه در مفهوم آذر ایرانی داشته باشد، نامی برساخته و تحمیلی از طرف ایران است و حتی اگر بتوان رگه هایی از زبان ایرانی/آذری که برخی از محققان "۵۳" بدان اشاره کرده اند را در گذشته ی خیلی دورتر از مهاجرت ترکان بدان جا یافت، این زبان، زبانی مادی نبوده، بلکه تحمیل اشرافیت ایرانی بوده و زبانی صرفا روکش و مختص به طبقه ی حاکم ایرانی بوده و جنبه ی اداری داشته است، نه برگرفته از توده ی مادی /کُردی مادِکوچک! متأسفانه چون صاحبان قلم و آثار، نه توده ی کشاورز و ساکنان بومی آنجا، بلکه اشرافیت تحمیلی و خارجی ایرانی بودند، آثاری ممکن است در ارتباط با زبان آذری ایرانی نیز کشف شود که به معنی بومی بودن زبان آذری ایرانی -کسروی- نمی باشد، بلکه همانطور که زبان ترکی در قرن ۵ با هجوم توده های تُرک تحمیل شد، در قرون قبل از آن نیز، در صورت پذیرش فرضیه ی کسروی -دال بر ایرانی بودن و قدیمی بودن آذری- زبان آذری از طرف ایرانیت به وسیله ی حکومت تحمیل شده که قطعا با زبان بومی/یافثی آنجا تفاوت داشته است. همانطور که کسروی زبان ترکی را زبانی تحمیل شده بر بومیان آذربایجان می داند، زبان آذری نیز -البته اگر اصلا چنین زبانی مستقل از ترکی وجود داشته باشد- تحمیل شده از ایرانیان بر بومیان آنجا بوده است. زبان پهلوی در دوره ی بعد از سلوکیان، جایگزین زبان مادی در این منطقه شد (رئیس نیا، همان، ۸۵۴) مارکوارت، اصل حقیقی زبان پهلوی را زبان آذربایجان می داند که زبان کتبی اشکانیان بود (مارکوارت، ۱۳۷۳، ۱۳۲) بنابراین زبان آذری، یا تُرکی است یا پهلوی که زبانی بومی و مادی نیست، بلکه تحمیل شده از اشکانیان و ایرانیان به آذربایجان است، زمانی که اشرافیت مذهبی ایرانی بر مادِکوچک مسلط شد با امحاء زبانِ بومیِ مادِکوچک، زبان ایرانی پهلوی یا آذری بر منطقه تحمیل شد. موبدان زرتشتی همراه با سپاهیان شاهنشاه به همه جا از جمله انطاکیه و آلبان و... می رفتند و آیین خود را به زور در این سرزمین ها رایج می کردند (گرگورویچ، ۱۳۵۰: ۱۳۱) «زبان ایرانی که زبان دین و مغان بود و مغان ظاهرا در دولتِ جدید (ماد آتروپاتن) نقش رهبری داشتند، در اسامی خاص و غیره که به دست ما رسیده، منعکس شده است و زبان ها و لهجه های گوناگونی را که به احتمال قوی، هنوز در آن زمان در ماد متداول بوده، مستور می دارد. ولی این دولت جدید، واجد وحدت اقتصادی و سیاسی گذشته بود...» (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۴۱۶) توجه کنید که دیاکونوف نمی گوید «زبان های مادی را از بین بُرد»، بلکه واژه ی «مستور» را به کار می برد. چون زبان ایرانی، تحمیل شده از طرف اشرافیت و مغان ایرانی، زبان حاکم و صاحبِ قلم بود، زبان مادی را مستور کرده، اما از بین نبرده است و این زبان تا قرن پنجم، نه در میان طبقات حاکم عرب، ایرانی و ترک، بلکه در میان توده ی مردم که اکثریت کُرد بودند، همچنان زنده بود. حتی بعد از هجوم ترکان، اغوزیان و مغولان هم اکنون بخشی از سرزمین ماد آتروپاتن، که در آن زمان شامل کُردستان نیز می شد، همچنان کُرد بوده و زبان کُردی درآنجا رایج است، گرچه در سطح ادارات و زبان رسمی، فارسی است.

البلدان در ۲۷۸ ه. مردم آذربایجان را مخلوطی از عجم آذری و جاودانیهٔ القدم دانسته است (حموی، گنابادی، ۱۳۶۲، ۳۶) منظور از جاودانیه قدم، خرمدینان بوده است. بنابراین حموی که در ۲۷۸ ه. میزیسته، اولا خرمدینان را از عجم آذری جدا دانسته است، ثانیا مورخان عرب، صرفا ایرانیان را عجم خطاب می کردند. پس اگر هم از مردم آذری سخن رانده، منظور از آنها، ایرانیان بوده است که همانند اعراب مهاجم که در خاک آذربایجان سکنی گزیدند، بعد از تصرف ماد توسط هخامنشیان به منطقه مهاجرت کرده اند. مهم تر از آن، حموی نوشته است: جاودانیه قدم، یعنی جاودانیه ها -خرمدینان- قدیمی تر از عجمِ آذریِ مهاجر، بوده اند. قطعا در مدت دو_سه قرن حکومت ایران، زبان ایرانی در آن منطقه تفوق بارزی داشته است (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۴۱۵).

نظریه ی دیگری که به نظر درست می رسد؛ ریشه ی آتروپاتی آذربایجان نیز نه تنها مانند نظریه ی آذر+ بایگان = نگهبانِ آتش، هیچ مفهوم قومی/زبانی از آن استخراج نمی شود، بلکه نتیجه ی تحمیل اشرافیت ایرانی است. آتروپات از طرف هخامنشیان، حاکم ماد شده بود. حال یک پارسی یا یکی از اشرافِ ایرانی دوست اما ماد نژاد - مانند هارپاگ-منصوب حکومت ایرانی، حاکمِ مادِکوچک شده است. حتی در این مورد هم کلمه ی آذربایجان ارتباط خاصی با توده ی زبانی/نژادی ساکن در مادِکوچک ندارد، بلکه ریشه در خاندان حاکم منصوب از طرف ایران دارد. بنابراین در هر دو نظریه نمی توان رابطه ای زبانی/نژادی میان واژه ی تحمیلی آذربایجان و توده ی مردم ساکن در مادِ کوچک استنباط کرد. حتی استدلال آتروپات ها -کسانی که ریشه ی آنرا نه آذر و آتش، بلکه آتروپات حاکم می دانند- به همان استدلال آذری ها -کسانی که ریشه ی آذربایجان را در آذر یعنی آتش می جویند-بر می گردد. پورداوود، آتروپات را ایزدِ آتش معنی می کند. آتروپات برگمارده ی هخامنشیان بر مادِکوچک بوده، برگمارده ای که از آتشکده ها نگهبانی می کند و این نام، نام شخصی نیست، بلکه لقب ایرانی او در نگهبانی از آتشکده های مادِ کوچک است! بنابراین ریشه ی آتروپات هم، به آذربایگان برمی گردد. در هر دو صورت نظریه ی بعضی مورخان - کسروی، پورداوود، استرابون و علی اف...- که آذربایجان ریشه در نام آتروپات، حاکمِ مادِکوچک دارد، بی ربط به نظریه ی نگهبان آتش در استدلال دیگر مورخان -طبری، حموی، جکسن و...- نیست؛ بلکه هردو از یک واقعیت ریشه می گیرند. آتروپات، حاکمِ مادِکوچک، از طرف هخامنشیان برای حفظ امنیت و ترویج مذهبِ زرتشتی و نگهبانی از آتشکده های تحمیلیِ دکترینِ زرتشت در مادِ کوچک، منصوب شده است. نام خود آتروپات ریشه در نگهبان آتش دارد و احتمالا لقب او است. «آتروپات عنوان شخص و جنبه ی مذهبی داشت و در واقع، حاکمی دینی بود. پس از او نیز کسانی به عنوان مذکور، فرمانروایی این منطقه را برعهده داشتند. از مأخذ نیز بر می آید که آتروپاتن مرکز اصلی آیین زرتشت بود» (رضا، ۱۳۸۲: ۱۲۴) نام آذربایجان نیز از آتروپات است، لاجرم آذربایجان ریشه در نگهبان آتش دارد. بنابراین قدیمی ترین نظریه در مورد ریشه ی نام آذربایجان به استرابون برمی گردد که نسبت به قدمت ساکنان اصلی آن یعنی مادها، بسیار جدید و بعد از تصرف آن توسط ایرانیان است که مورخان ایرانی آنرا منبع، و براساس آن سعی در ریشه یابی آن در فرهنگ ایرانی دارند. کسروی که ریشه ی ترکیِ زبانِ آذری را به چالش می کشد، اصل و اساس استدلال خویش را مبنی بر ایرانی بودن آذری، در واژه ی آتروپاتن/ آذربایجان می جوید که خود، واژه ای خارجی نسبت به ساکنان آنجا و آن سرزمین بوده است. ریشه ی منابع امثالِ کسروی به دوره ای برمی گردد که مادِکوچک به تسخیر ایرانیان درآمده بود. اما اگر مورخی قدیمی تر از استرابون در دوره ی حاکمیت مادها وجود داشت، قطعاً واژه ی آتروپات هم، محلی از اعراب نداشت. عدم وجودِ واژه را نباید به معنی نبودِ مضمون دید. نام اصلی این منطقه نه آذربایجان یا آتروپات، بلکه همان مادِکوچک، بخشی از سرزمین همیشگی مادها است. آتروپات در سال ۳۲۸ ق.م، به عنوان ساتراپ به آن منطقه فرستاده شد (رضا، ۱۳۸۲: ۱۲۴) در حالیکه حاکمیت و سکونت مادها، به حداقل ۵۰۰ سال قبل از این تاریخ باز می گردد. متأسفانه اطلاعاتی که ما از سرزمین ماد داریم در نبودِ کشفیات باستان شناسی، برگرفته از مورخان عمدتاً یونانی است که بعد از سلطه ی ایران

بر ماد، و بعد از تغییرات ایرانی در آن سرزمین، قلم به نگارش برداشته اند. همانطورکه هگمتانه -رجوع شود به مطالب بعدی- را بعد از تغییرات ایرانی، طبق کاخ های ایرانی چون تخت جمشید، وصف کردند، فرهنگ و زبان مادها را نیز بعد از سلطه ی ایرانی و طبق فرهنگ و زبان ایرانی توصیف کرده اند که متأسفانه دوران ماد، ماقبل تاریخ نگاشته شده است و نبود آن در تاریخِ نگارش یافته و مهندسی شده، به معنی نبودِ واقعی آن نیست. مورخان یونانی بعد از تحمیل زبان و جمعیت ایرانی بر مادِکوچک، آنهم از منبع شفاهی خودِ پارسیان به جمع آوری اطلاعات پرداخته اند و حکم به تشابه فرهنگی/زبانی و یا فرهنگ ایرانی مادِکوچک داده اند، مورخان امروزی هم بدون توجه به چگونگی کسب اطلاعات مورخان یونانی حکم به صحت آن داده اند.

بنابراین همانطور که توضیح دادیم، واژه ی آذربایجان هیچ ربطی به زبان یا قوم خاصی ندارد. آنچه را که زبان آذری می نامند، همان زبان تُرکی یا از شاخه های زبان تُرکی یا اورال–التایی است. جدا ساختن آذری از تُرکی مفهومی برساخته است. جنگ ایدئولوژیک ایران و ترکیه، و سعی در جذب ترکان و ممانعت از گرایشات استقلال طلبانه ی ترک ها از طرف ایران، باعث شد، زبان آذری را از تُرکی، جدا و ریشه ی آنرا به دوره ی مادها و قدیمی تر از دوره ی مهاجرت ترکان به این ناحیه بدانند. حتی اگر زبان آذری از ترکی جدا و شاخه ای از به اصطلاح زبان های ایرانی باشد، باز هیچ ربطی به ساکنان بومی نداشته و همچنان زبانی تحمیلی بر منطقه محسوب می گردد. با این تفاوت که نه زبانی تحمیلی از سوی ترک ها، بلکه از سوی ایرانی ها بوده است. پس اگر ایرانی ها حاکمیت زبانی و نفوسی چندین قرن ترک ها را به رسمیت نشناخته و درصدد احیایِ هویت ایرانی قبل از حاکمیت ترک ها هستند، کُردها هم حق دارند حاکمیت زبانی، نفوسی و فرهنگی چندین سده ی ایرانی را به رسمیت نشناخته و درصدد احیای هویت کُردیِ مادِکوچک برآیند.

استدلال یارشاطر در ریشه ی مادیِ زبانِ آذری بسیار تحقیرآمیز و نظریات کسروی، بسیار پان ایرانیستی"۵۴" و صد البته به همان اندازه هم بی اساس است، چون همانطورکه قبلا اشاره کردیم، بسیاری از محققان"۵۵"زبان کُردی را بازمانده ی زبان مادی می دانند نه آذری! ضعف استدلال های مدافعان نظریه ی قوم/زبان آذری قبل از قرن پنجم هجری از این نوشته ی ماهیار نوایی به خوبی مشهود است: «چون این استان (آذربایجان) از قدیم آذربایگان نامیده شده، ناچارا از زمان های قدیم، زبان و مردم آن هم به آذری معروف شده اند» (رئیس نیا، همان، ۸۵۸) در حالیکه اولا همانطور که اشاره کردیم از قدیم آذربایجان نبوده و بعد از سلطه ی ایرانیان، آذربایجان یا آتروپاتکان نامیده شد. متأسفانه علم تاریخ نگاری از زمانی آغاز به نوشتن کرده است که ایرانیان بر ماد غالب شدند و واژه و فرهنگ خود را بر منطقه تحمیل کرده بودند. ثانیا وجود واژه ی آذربایجان، حمل بر وجود مردم آذری نیست. بسیاری از اسامی مناطق نیز در ایران، عربی یا ترکی است. آیا ایرانیان می پذیرند که مردم، آنجا را همیشه عرب یا ترک بپندارند؟ اما امروزه با استفاده یا بهتر بگویم سوء استفاده از نام آذربایجان، عده ای حکم به آذری بودن زبان و مردم آذربایجان قدیم می کنند. در حالیکه همانطورکه ثابت کردیم واژه ی آذربایجان، هیچ ارتباطی با مفاهیم قومی، نژادی و زبانی ندارد.

یاقوت حموی می گوید: «زبان آذربایجان را جز خودِ مردم آذربایجان، نمی فهمیده اند»"۵۸" اشپولر می گوید به کسانی می گفتند کُرد و ساکنان منطقه ای را زبان کُردی می دانستند که زبانی مبهم و به غیر از فارسی، ترکی و عربی داشتند. هیچ کس، زبان آنها را نمی شناخت (اشپولر، ۱۳۸۶، ۴۳۶و۴۳۷) اگر زبان آذری آنطور که ترکان، آنرا جزو زبان ترکی، و ایرانیان آنرا شاخه ای از زبان ایرانی می دانند، بوده باشد، قطعا برای حموی و امثالهم زبانی قابل فهم بود. همانطورکه در ادامه درصدد اثبات آن برخواهیم آمد، اکثریت مردمان آذربایجان تا قبل از مهاجرت ترکان در قرن ۵ ه، کُرد بوده و لاجرم زبان رایج در آن منطقه هم، زبانی کُردی بوده است که از نظر حموی، جز خود مردمِ آنجا کسی نمی فهمیده است. همانطورکه -به قول اشپولر- زبان کُردی را به کسانی که نه ترک، عرب و ایرانی بودند

اطلاق می کردند، در دوره ی سلجوقی نیز به شکل تحقیرآمیزی، واژه ی کُردستان را برای مناطقی به کار می بردند که از نظر سیاسی نه حاکمیت ایران را پذیرفته بودند، نه اعراب و ترکان را! جغرافیایی که توسط سلجوقیان، کُردستان تعریف شد، همانطورکه مورخین اسلامی اشاره کرده اند، یکی از بخش های آن نیز، آذربایجان بود. بنابراین هم از نظر زبانی/نژادی و هم از نظر جغرافیایی، مناطق و مردمانی را کُرد می گفتند که ترک، ایرانی و عرب نبودند و سلطه ی هیچ یک از اینان را نمی پذیرفته و همیشه علیه حاکمیت -از کوروش هخامنشی تا خلفای عباسی و سلاجقه و مغول- یاغی و عصیانگر بوده اند. بنابراین زبانی که از نظر حموی برای هیچ کس به غیر از خود ساکنان آذربایجان قابل فهم نبوده به احتمال قریب به یقین، همان زبان کُردی بوده است.

زبانی که به آذری مشهور گشته، همان زبان تُرکی است. بسیاری از مورخان آذری /ترک، هیچ فرقی بین زبان آذری و ترکی قائل نیستند."۵۹" «زبان نوشته های اورخون -در مغولستان- با زبان های تُرکی قرابت و شباهت دارد و با زبان آذربایجانی دارای یک رشته اشتراکات و مختصات همانند است... می توان گفت زبان قبیله ای که اساس زبان عموم خلق آذربایجان است، مخصوصا زبان طایفه ی اغوز به زبان کتیبه های اورخون نزدیک است» (دمیرچی زاده،۳۳) زبان ترکی به چندین شاخه تقسیم می شود که ترکی آذربایجان به گروه غربی خانوده ی زبان های ترکی وابسته است، شاخه ی غربی خانواده ی زبان های ترکی، از آن جمله زبان آذربایجانی عبارت بوده اند از طوایف خزر، سابیر، سووار، هون گون، ترک غز، اغوز، قبچاق و زبان آذربایجان نیز مانند دیگر زبان های وابسته به گروه غربی، تحت تأثیر حوادث اجتماعی تاریخی به صورت زبان واحدِ خلق، تشکیل یافته است (دمیرچی زاده به نقل از رئیس نیا، ۸۵۰۸۵۱) بنابراین برخلاف برخی از محققان تُرک"۶۰" که هستیِ زبان ترکی را تا دوره ی سومری در منطقه تعقیب می کنند، سده های ۱۱ - ۱۲ م. دوره ی شکل گیری خلق آذربایجان است... با نفوذ انبوه طوایف اغوز سلجوق و قبچاق در سده ی ۱۰ - ۱۱ م، (ترک ها) اکثریت می یابند. ترک هایی که در سده ی ۵ ه، آمده بودند، زبان عموم خلق آذربایجان را براساس اغوز-سلجوق تشکل داده و زبان های دیگر به تحلیل می روند» (حاجیف، تاریخ آذربایجان ص ۱۷، به نقل از رئیس نیا، ۸۸۳) "۶۱" بنابراین حتی اگر فرضیه ی ضعیفِ همسانی زبان سومری با اورال -التایی ثابت شود"۶۲" هیچ ربطی به آذربایجان ندارد. سومر در جنوب بین النهرین است که بعد ماوای نژادِ سامی شد و هیچ ربطی تاریخی، جغرافیایی و زبانی با آذربایجان (مادِکوچک) ندارد. بنابراین اینگونه به نظر می رسد که زبان و ساکنان آذربایجان تا قبل از مهاجرت ترکان در سده ی ۵ ه، کُردها بوده اند که البته با توجه به نپرداختن مورخان اسلامی به آن مناطق و مکتوب نبودن زبان کُردی در آن دوره، صرفا در حدّ حدس و گمان است اما شاید قوی ترین حدس و فرضیه ای است که فعلا براساس کمبود منابع، بتوان اظهار کرد.

مدافعان نظریه ی ترک/آذری بودنِ همیشگیِ مادِکوچک، استدلال می کنند که «بدون وجود زمینه ای از زبان ترکی در آذربایجان ق.م، در سده های بعدی ورود ترک ها، قادر به عوض کردن زبان این مردم نمی شدند» (رئیس نیا، همان، ۸۵) در حالیکه باید گفت: چنین چیزی ممکن است؛ چون هجوم ترک ها در قرن ۱۱-۱۲ م. به مناطق مادِ کوچک (آذربایجان) صرفا هجوم موقت و هژمونی سیاسی نبود، بلکه مهاجرت های دسته جمعیِ عظیمی از ترکان و اغوزها با نیروی نظامی قدرتمند بود که ساختار زبان و ساکنان منطقه را به کلی تغییر دادند و بسیاری از بومیان منطقه (کُردها) را از دم تیغ گذراندند و این فرآیند نه موقت، بلکه قرن ها، از سلجوقیان تا صفویان ادامه داشت. همانطورکه ارانسکی در مقدمه ی فقه اللغه ایرانی ص ۲۴۱، به درستی اشاره می کند: « ظرف مدت قریب ۱۵۰۰ سال در سرزمین های وسیع آسیای میانه و فلات ایران، زبان های ایران به شدت در مقابل السنه ترکی، تحت فشار قرار گرفته و عقب نشینی کرد و بخش مهمی از مردم ایرانی زبان سغدیان، خوارزمیان و آذربایجان جنوبی کلا به زبان ترکی متکلم گشته اند» (ارانسکی، به نقل از رئیس نیا، همان، ۸۸۷) در مورد تُرکی گشتنِ زبان مردمِ آذربایجان نیز چنین نظر داده است: «در زمان سلجوقیان، قبایلِ ترکی زبان در نواحی شمال غربی فلات ایران و آذربایجان نیز

پدید آمدند و جریان برخوردِ اختلاط زبان های ترکی با لهجه های محلی آذربایجانِ جنوب آغاز گشت. شمار ساکنان به خصوص در عهد مغول شدید شد و بخش مهمی از آذربایجان، تُرکی زبان گشت. گرایش تُرکی شدن در میان قبایل کُردِ خراسان نیز مشاهده می گردد» (ارانسکی، فقه اللغه، ۲۳۸ - ۲۴۴)

مادِ کوچک کُردی:

از نظر دیاکونوف سرزمین ماد از لحاظ جغرافیایی و تاریخی به سه بخش مشخص تقسیم می گردد؛ بخش نخست که بخش غربی یا ماد آتروپاتن نامیده می شود، از رود ارس در شمال تا کوه الوند در جنوب ممتد بود. در ناحیه ی دریاچه ی ارومیه -رضائیه- و رودهای جغتو و دیگر رودک هایی را که به موازات آن به دریاچه ی مزبور می ریزند و همچنین ناحیه ی دره ی رود قزل اوزن -سفیدرود- که جبال البرز را قطع کرده، نزدیک شهر رشتِ کنونی به دریای خزر می ریزد، شامل می شود. سراسر این ناحیه که اکنون آذربایجان و کُردستان ایران را شامل می شود، سلسله جبالی که از شمال به جنوب یا از شمال غربی به جنوب شرقی ممتد هستند، پوشانده است؛ ماد آتروپاتن را به ۱۲ ناحیه جغرافیایی اصلی تقسیم می کند: ۱- از رود ارس تا جبال آورین داغ و قره داغ که شامل شهرهای کنونی قتور، خوی و مرند می شود. ۲- دره ی رود قره سو - شعبه ی جنوبی رود ارس. ۳- ناحیه ی دریاچه ی ارومیه... ۴- دره ی رود قزل اوزن - سفید رود - و شعبه های آن. ۵- بخش علیای رود زاب کوچک رشته ی شرقی جبال افقی... از ارومیه تا رود دیاله شهرهای کنونی «میان دو آب» و بانه و سلیمانیه و زهاب و سنندج.... ۶- بخش علیای رود دیاله... مثلث شهرهای کنونی سلیمانیه، زهاب و سنندج که در این بخش شهرزور نزدیک سلیمانیه پرجمعیت تر بود... جبال زاگرس به سوی همدان... ۷- بخش وسطای مسیر رود دیاله نزدیک شهر کنونی خانقین.... ۸- بخش علیای رود کرخه: ماهیدشت و سیمره و گاماسیاب... کوه های لرستان... ۹- ناحیه ی ماد سفلی و پارتاکانان که شامل همدان و اصفهان و ری و... (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۷۹ به بعد) غرض از آوردن این مطالب از کتاب دیاکونوف این است که بگوییم بخش اعظم ماد آتروپاتن را، هم اکنون نیز شهرهای کُردنشین تشکیل می دهد و همانطورکه قبلا هم مفصل توضیح دادیم در طول تاریخ از کتیبه های بابلی و آشوری تا مورخان اسلامی و... ساکنانش کُرد و واژه هایی شبیه کاردو، کاردوخوی، کورتی، گوتی و کُرد خطاب به ساکنان این حوزه به کار رفته است، اما هیچ سند و کتیبه ای از قوم ترک یا واژه ای شبیه آن، خطاب به ساکنان این مرز و بوم به کار نرفته است. بنابراین همانطورکه مینورسکی اشاره کرده، پیدایش لهجه ی شمال غربی ایران بدون شرکت عامل مادی، ممکن نبوده و بسط و توسعه ی کُردها، تنها از سرزمین مادِ کوچک که همان آتروپاتکان یا آذربایجان امروزی عنوان می شود، صورت گرفته است (مینورکسی، درنیکیتین همان، ۴۷) همانطورکه قبلا اشاره کردیم"۶۳" اینکه بازمانده های اصلی مادها، کُردها هستند در حد قوی ترین فرضیه ی رایج است. اگر هم اکنون یا در قدیم، زبانی غیر از کُردی در منطقه رایج بوده است، و اگر آن زبان آذری/ترکی بوده، ناشی از هجوم ترکان از قرن ۱۱ م. به بعد است و اگر آذریِ ایرانی بوده که کسروی و علی اف مدافع آن هستند، ناشی از تحمیل دستگاه حکومتی ایرانی زبان، از دوره ی هخامنشیان -خاندان آتروپات- به بعد بوده است. همانطورکه دیاکونوف هم اشاره کرده است: «ساکنان آن منطقه (ماد آتروپاتن) مانند مانناییان، لولوبیان، کاسپیان و... همچنان - دردروه ی حاکمیت خاندان آتروپات- خود را «مادی» می خواندند و خصوصیات خویش را حفظ کرده بودند اما زبان ایرانی که زبان دینی و مغان بود -شاید همان زبانی که از نظر امثال کسروی به آذری قدیم مشهور شد، قادری- مغان نیز در دولتِ جدید (ماد آتروپاتن) نقش رهبری داشتند، باعث مستور شدن زبان و لهجه های گوناگونی شد که به احتمال قوی، هنوز در آن زمان در ماد، متداول بوده است (دیاکونوف، همان، ۴۱۶).

دیاکونوف مرز شمالی ماد آتروپاتن را تا رود ارس می داند. اما حوزه ی جغرافیایی آذربایجان (مادِکوچک) در مرزهای شمالی با کجا بوده است؟ معجم البلدان: «حدود آذربایجان از شمال به بردعه، از شرق به دیلم و از جنوب به طارم و زنجان است. ابن فقیه «بردعه» و «دل اران» را جزو شهر آذربایجان به شمار آورده است. زکریا قزوینی، اران را بین

آذربایجان و ارمینه معرفی کرده است» (رئیس نیا، همان، ۷۷) ابن اثیر نیز در فصل بیان غزوه ی فضلون کُردی و... اران را جزو آذربایجان آورده است (ابن اثیر حوادث سال های ۴۲۰ و...) ابن حوقل سه سرزمین یاده شده - ارمنیه، اران، آذربایجان- را یک اقلیم شمرده، زیرا همیشه تحت حکومت"۵۶" یک تن بوده است، از ابن ابی الساج تا دیسم بن شاذلویه و مرزبان بن محمد سلار و... .

از مطالب چنین پیداست که سرزمین های آن سو و این سوی رودِ ارس در دوران اسلامی یک واحد جغرافیایی و سیاسی بوده است که پیوندِ تنگاتنگ سیاسی، فرهنگی و قومی داشته اند، این وضع ادامه داشت تا موج های پیاپی سلاجقه آمدند و بساط حکومت های محلی آذربایجان و اران را درنوردیدند و اران به آذربایجان ملحق شد. مهاجرت های انبوه ترک زبان ها به هر دو سرزمین و تشدید جریانِ فراگیرِ انتشار زبان ترکی و شکل گیری زبان آذربایجان و عقب نشینی زبان های محلی که زمینه ی مساعدی برای تسریع روندِ ارتباط و پیوندِ همه جانبه ی فرهنگی و قومیِ آن سو و این سوی ارس در راهِ همزبانی فراهم کرده بود، با یورش مغول تقویت شد. اران که به بخشی از آذربایجان تبدیل شده بود، حتی نام خود را نیز از دست داد. نام قره باغ جای اران را گرفت. یونانیان نام آلبانیا را بر این منطقه گذاشتند. بعد (در دوره اسلامی) شد اران و (دوره ی مغولان) به قره باغ، که شامل شکی، شیروان، گنجه، داغستان، نخجوان و... بود (که) تا دوره ی فتحعلی شاه، ولایات ایران بود که با عهدنامه ی گلستان (۱۲۲۸-۱۸۱۳) و ترکمنچای (۱۲۴۳- ۱۸۲۸) به روسیه تزاری ملحق شد (رئیس نیا، همان،۸۸و۸۷) این سرزمین در ۱۹۱۸ جمهوری مستقل آذربایجان و در ۱۹۲۰ جمهوری شورویِ سوسیالیستی آذربایجان نامیده شد... روس ها بدان، نام آذربایجان داده اند (همان، ۸۹)

دانشمندان شوروی، خلق آلبانیا (اران) را متشکل از قبایل اوتی، کاسپی و... می دانند. دیاکونوف همه ی آنها را - قبلا اشاره کردیم- مادی می داند. اوتی همان گوتی است، افتادن «گ» از ابتدای آن، خاص زبان های کوهستانی زاگرس است، زبان عیلامی نیز دارای چنین ویژگی ای است (علی اف، ۱۳۸۸، ۹۷) اوتیان در جنوب رودِ ارس در آذربایجان (مادِکوچک، قادری) می زیستند. جایی که پیش از آن -براساس اطلاعات به دست آمده از سومریان و اکدیان- گوتیان سکونت داشتند. در منابع ارمنی گاهی آلبانیا، اوتی یا آلبانیان یا اوتیان، نامیده می شود. بنابراین گوتیان قدیمِ آذربایجان، همان اوتی های بعدی جنوب ماوراء قفقاز هستند. گوتیان پس از قرن ها برتری در میانرودان به شدت ضعیف شدند و در پایان قرن ۲۲ ق.م از آن منطقه رانده شده و به موطن اصلی خود در کوه های کُردستان و آذربایجان جنوبی بازگشتند، بعد از درگیری با ساکنان آنجا، بالاجبار در جستجوی محل سکونتی امن به سوی شمال به ناحیه ی جنوب ماوراء قفقاز روانه شدند. منابع اورارتویی پس از طی هزار و اندی سال از آنها با نام اتیون ها یاد می کند، هرودت در قرن پنج ق.م از اوتیان ساکن در نواحی جنوب ارس نام می برد و پس از ۵۰۰ سال، آنها در آلبانیا مستقر می شوند و نویسندگان قرون وسطی، کل آلبانیا را اوتی و آلبانیان را اوتیان نامیده اند (علی اف، همان، ۹۷ و ۹۸) هرودت اقوام کاسپی، موخوی و اوتیان در سده های ششم و پنجم پیش از میلاد در شرق قفقاز را ذکر کرده است (به نقل از رضا، ۱۳۸۲: ۱۳۵) این سه قوم هسته ی اصلی ساکنان منطقه ای را تشکیل می دادند که بعدها آلبانیا نامیده شد (همان: ۱۳۶) کهن ترین نوشته ای که درآن از قومِ کاسی یاد شده، مربوط به هزاره ی سوم پیش از میلاد است. استرابون جای کاسی ها را در نواحی شرقیِ قفقاز و حدود دربندِ خزر، دانسته و اکثر محققان سرزمین آنان را با ناحیه ی پاتیاکاران **Kaspak** میان دو رود «کر» و «ارس» و دریای خزر یکی می دانند (همان:۱۳۷) بنابراین ساکنان اصلی منطقه ی آلبانیا که بعد اران نامیده شد، اوتی ها بودند که همان گوتیانِ کُرد هستند. کاسی ها/کاسپین ها نیز از قبایل اصلی کُرد هستند. بنا به نوشته ی استرابون نام کهن دریای خزر مرتبط به همین نام (کاسپیان) است (**Strabo. 4 .۱۹۸۴**)

هرتسفلد بر آن است که «ass» در زبان مادی به صورت «asp» تلفظ می شد. به همین جهت کاس kass به صورت kasp درآمد (Herzfeld,۱۹۵ ,۱۹۶۸) مردم کاسپی تیره ای از اقوام کاسی بوده اند، واژه ی «پی» به معنی کنارِ آب است و کاسپیان را می توان همان کاسی های کنار دریا یا دریایی دانست (رضا، ۱۳۸۲: ۱۳۸) ما قبلا بیان کردیم که کاسی ها و گوتی ها از توده ی اصلی ساکنان ماد بودند. کاسی ها و گوتی ها از سه هزار سال ق.م، در این نواحی سکونت داشته اند، در حالیکه مهاجرت ایرانی ها به دو هزار سال ق.م، هم نمی رسد. بنابراین نه تنها کاسی ها و اوتی های ساکن آلبانیا، ایرانی نبوده و مادی /کُردی "۵۷"بودند، بلکه با مهاجرت و تهاجم ایرانی ها به تدریج در آن ناحیه رنگ باختند تا بعدها با هجوم ترکان برای همیشه مستور ماندند.

آلبانیا سرزمینی غیرآریایی بود (مارکوارت، ۱۳۷۳، ۱۱۷) که مردم اصلی آن (آلبانیا/اران) با هیچیک از همسایگان بزرگِ خود، پیوندی نداشت. ایرانیان برای دفاع از مرزهای خود، ابتدا در دوره ی هخامنشیان و سپس ساسانیان به این ناحیه رسوخ کردند. خاطره ی استحکامات آن ناحیه یعنی دربند (در زبان ارمنی: جور، در عربی: باب) و بسیاری از دروازه های آن با نام شاهان ساسانی کاوات -قباد ۴۸۸ -۵۳۱- و انوشیروان همراه است. امیرنشین های دست نشانده، سازمان می دادند و اصطلاح طبرسران، شاه خراسان و... اشاره به طبقه ی اول این دست نشاندگانِ بومی است و بعضی اسامی طایفه ای مأخوذ از نام طوایف اصلی آن نواحی نیست، بلکه برگرفته از نام اشرافیت بیگانه ای (ایرانی، قادری) است که در رأس بودند (مینورسکی، ۱۳۸، ۲۰ -۲۱) در زمان ساسانیان حدود سی هزار از خاندان مهرانیان را به منطقه ی اران کوچاندند (مینورسکی، همان) ساسانیان برای نگه داشتن آلبانی زیر سیطره ی خود و پدید آوردن تکیه گاهی برای خود در آنجا، مردم پارسی زبان را به آلبانی می کوچاندند (تاریخ آذربایجان نقل از رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۱۹) در واپسین سال های حکومت ساسانی خاندان مهرانی، شاخه ای از دودمان ساسانی بر آلبانیای قفقاز، فرمان می رانده است (رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۳۳) ساسانیان برای دفاع از این گذرگاه، واحدهای نظامی بزرگی نگهداری می کردند، در بخش های داخلی مملکت هم، دژها ساخته و در آنها واحدهای نظامی مستقر می گردید. هزینه ی این واحدها به عهده ی اهالی این محل بود. شاهان ساسانی برای پدید آوردن پشتیبانان، در محل های دارای اهمیت استراتژیک، طوایف ایرانی زبان، سکنی می دادند (بابایف، به نقل از رئیس نیا، ۱۹-۲۰) گذشته از حکومت مهرانی آلبانی، مرزبان گمارده ی دربار ساسانی «شهربراز» بود که از مردم فارس و از خاندان «شهربراز» بود (رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۳۴) انوشیروان که قبلا ترکان را به آذربایجان و قفقاز جنوبی انتقال داده بود، برای به اقلیت درآوردن آنها، سیاستِ اسکانِ پارسیان را در این سرزمین تعقیب کرد و یک جامعه ی پارسی به نام «سیاسیجه» را در اینجا و جماعتی از سغدی ها را در حوالی تفلیس، مسکن داد و ترکان را به سرزمین های داخلی ترِ ایران انتقال داد. (طوغان به نقل از رئیس نیا، همان) بلاذُری خاطر نشان ساخته که در اران تا ظهور اسلام، سیاسیجان -جامعه ی پارسی- همچنان حاکم و بعد از آن، دژهای خود را رها کردند (همان: ۲۱) بعد از اسلام نیز ۲۴ هزار سپاهی عرب به آنجا کوچانده شد و به تصرف اعراب درآمد که «دربند» را «باب الابواب» و «البانیا» را «اران» نامیدند (همان: ۲۲) «بردعه» نام پایتختِ بعدی آلبانیا بود که شخصی به نام «واچه» (کلمه ای هورامی-کُردی به معنی بگو، قادری) آلبانیایی در عصر ساسانی آنرا تأسیس کرد. یزدگرد دوم، پادشاه ساسانی، واچه، شاه آلبانیا را از طریق توسل به زور به پذیرش آیین مغان واداشت (رضا، ۱۳۸۶: ۲۶۸) «در سال ۴۶۱ هجری «واچه» یاغی شد و تاج و تخت خود را از دست داد و ساسانیان کشورش را رأسا اداره کردند...» (مینورسکی، همان، ۱۸-۱۹) بنابراین منطقه ی آلبانیا (اران) که هم از نظر جغرافیایی و هم زبانی/نژادی بخشی از ماد بود، اولین بار به طور جدی مورد هجوم زبانی، جمعیتی و سیاسیِ ایرانیان واقع شد. حضور مهاجمان ایرانی در قفقاز در مجاورت دروازه ها در جذب یا عقب راندن ساکنان اصلی، نقش مهمی داشت (مینورسکی، همان، ۲۲) بنابراین اولین مهاجمان بیگانه که به خاکِ مادِکوچک (آذربایجان و ألبانیا) هجوم بردند، ایرانیان بودند که توده ی ساکنان گوتی، کاسپی و... (کُرد) را وادار به عقب نشینی یا محو و

مستحیل در فرهنگ و زبان حاکم خود کردند. بنابراین منطقه ی آلبانیا از عهد داریوش اول، تابع دولت هخامنشی بود (رضا به نقل از رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۳۳) قبل از آن ما هیچ سندی از ارتباط آن با ایرانیان و فرهنگ ایرانی نداریم، بلکه کم کم با سلطه ی سیاسی ایرانی، نفوس و زبان و فرهنگ ایرانی نیز در دستگاه حاکمه ی آنجا نفوذ یافت.

بنابراین هردو سوی رود ارس از نظر قومی/نژادی یک دست بوده است. کُردها در این سو و آن سوی ارس در سده های نخستین اسلامی هم حضور داشته اند (رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۴۲) هنوز هم کُردها در جمهوری آذربایجان و ارمنستان ساکنند و نام بسیاری از محل ها در دو سوی رود کر با (کُرد) ترکیب شده است (مینورسکی به نقل رئیس نیا، همان: ۴۳) کُردها در روزگار بس قدیم در آذربایجان رخنه کرده و حتی از ارس نیز گذشته اند و چنین به نظر می رسد که کُردها با استقرار دائمی تر در آذربایجان، آنرا در برابر مهاجمانِ ولایات خزر حفظ کردند (مینورسکی به نقل از رئیس نیا: همان) مادر گنجوی نیز چنان که خود در مقدمه ی مثنوی لیلی و مجنون، اشاره کرده از نژاد کُرد بوده است:

گر مادر من رئیسه کُرد / مادر صفتانه پیش من مرد

شرف خان بدلیسی نیز به سکونت بیست و چهار گروه از اکراد در قره باغ اشاره کرده است (رئیس نیا، همان:۴۳) اما بارتولد، رود ارس را نه تنها مرز طبیعی، بلکه مرز قومی و نژادی شمرده است: «رود ارس که اکنون آذربایجان ایران را از قفقاز جدا می کند، در روزگاران کهن، مرز قومی و نژادیِ قاطعی میان سرزمین ایرانی و ماد و سرزمین آلبانیا به شمار می رفت. بنا به نوشته ی «ن. یامار» مردم آلبانیا از اقوام یافثی بودند (Bartold, ۷۷۵ ,۱۹۶۳) نوشته ی بارتولد مقرون به صحت نیست و مرز قومی و نژادی خاصی، بین دو سوی رود ارس وجود نداشته و همیشه غیر آریایی/ایرانی بوده است. همانطورکه گفتیم مارکوارت نیز مانند ن.یامار، آلبانیا را سرزمینی غیرآریایی دانسته است (مارکوارت. میر احمدی، ۱۳۷۳، ۱۱۷) اما با قرن ها سلطه ی سیاسی ایرانیان و همانطورکه اشاره کردیم با اسکان مهاجران ایرانی در این مناطق، هژمونی سکونتی کُردان در مناطقی که به ایران نزدیک تر و امکان مهاجرت و سلطه ی بیشتر بود، از دست رفت. این سوی رود ارس را با توجه به منابع مکتوب اداری که بایگانی نظام حاکم است متشابه با زبان و فرهنگ ایرانی، و لاجرم ایرانی دانسته اند.

بخش شمالی مادِکوچک (آذربایجان) با هجوم ترکان و مغولان (۵ ه. ۱۱م) دست خوش تغییرات عمیق زبانی/نژادی شد. هجوم ترکان/مغولان برخلاف هجوم ایرانی ها در چند قرن قبل به مناطق ماد، صرفا هجومی سیاسی/زبانی نبود، بلکه هجومی جمعیتی/نفوسی نیز بود و صرفا برخلاف تسلط فرهنگی/زبانی و سیاسی ایران، در بسیاری از جاها با کشتار ساکنان منطقه، تسلط قومیتی نیز به دست آوردند. در دوره ی سلجوقیان، مغول و تیموریان کوچ های بزرگ تُرکان، صبغه ی بومی آن نواحی را دگرگون کرد و در مغرب ایران، صاحب زمین های وسیع شدند (باسورث، فرای، ۱۳۷۹، ۱۴۳) در سال ۴۱۶ ه. در زمان وهسودان (روادی کُرد) نخستین موج مهاجرت ترکانِ غز به آذربایجان رسید و می رفت تا ترکیب سکنه را به کلی دگرگون سازد. موج دوم ترکان که قوی تر بود در سال ۴۲۹ ه. ۱۰۳۷ م، به ریاست بوقا و... روی داد و دست به غارت مملکت زدند، در سال ۴۲۹ مراغه را غارت و سکنه ی شهر را کشتار کردند، آنان بسیاری از کُردان را به دم تیغ سپردند و روستاها را غارت کردند (مادلونگ، ۱۳۷۹- ۲۰۷) گروه کثیری از کُردان را کشتند (رضا، ۱۳۹۰: ۲۳۰) در دوره ی اسلامی نیز جدا از مهاجرت ها و هجوم قبایل عرب، در قرون ۵ و ۶ مورد هجوم ترکان و مغولان قرار گرفت. در سال ۴۵۸ که ترکان به شروان یورش بردند، هنوز شروان و ساکنینش کُردها بودند و مساکن کُردان را غارت کردند (مینورسکی، همان، ۶۳و۸۷) با ورود و جایگزینی اقوام ترک، زبان ترکی در اران، شروان، ناحیه ی دربند و داغستان رواج و گسترش یافت و چندی بعد بر زبان های بومی فایق آمد (رضا، ۱۳۸۶: ۵۳۰) بدین روال در سده های ۱۱ – ۱۲ م، ۵ – ۶ه زبان ترکی عرصه را بر زبان های محلی سخت تنگ کرد (همان: ۵۳۲)

بنابراین نهال نوپای ترک/مغول فقط با خون کُرد در منطقه ی مادِکوچک (آذربایجان و اران) آبیاری شد. همچنان که بسیاری از مورخان اشاره کرده اند"۶۴" و در ادامه به آن می پردازیم، در دوره ی اسلامی تا هجوم ترکان /مغولان اکثریت ساکنان آذربایجان، اران و شروان کُرد بوده اند و این از حکومت ها و امارت های آنجا که در دست شدادیان و روادیان کُرد بود، به خوبی مشهود است. "۶۵"

هنگام شکستِ سپاهِ ایران از اعراب در جنگ قادسیه، رستم فرمانده ی سپاه ایران به یزدگرد پیشنهاد عقب نشینی به آذربایجان (مادِکوچک) را می دهد اما یزدگرد به دلیل مزدکی بودنِ ساکنان آذربایجان و عدم اطمینان از حمایت آنها، سر از خراسان درمی آورد (خسروی، ۱۳۵۹، ۴۶) اما ساکنان آذربایجان چه کسانی بودند که شاه ساسانی هیچ امیدی به حمایت از آنان نداشت؟ و همانند داریوش سوم بعد از شکست از اسکندر به جای مادِکوچک و اکباتان، سر از خراسان درآورد؟ همانطورکه قبلا بحث کردیم، آذربایجان ریشه در نام آتروپات، ساتراپِ هخامنشیِ مادِکوچک دارد و هیچ وجهه ی قومی/نژادی از آن مورد نظر نبوده است. مزدکیان نیز کُرد بودند. بیان کردیم که ساکنان آذربایجان تا قبل از ظهور اسلام، همان بومیان گوتی/مادی بودند که طبق نظر اکثریت محققان، کُرد بودند. اگر ایرانیان با زبان ایرانی در آنجا نفوذ کرده اند به دلیل تسلط سیاسی بوده و نفوذ عنصر ایرانی، محدود به اشرافیت مذهبی حاکم بوده است. اما آذربایجان در دوره ی اسلامی متشکل از چه گروه قومی/نژادی بوده است؟

بیشتر جمعیت آذربایجان در هنگام فتح اعراب، ایرانی "۶۶"و گویش های گوناگون آنها بیشتر کُرد بودند (مادلونگ، ۱۳۷۹، ۱۹۶) کُرد بودن اهالی آذربایجان در قراردادی که بین مرزبانِ آذربایجان و حذیقه، سردار عُمر (خلیفه دوم) بسته شد، نمایان است: مرزبان (آذربایجان) از جانب همه ی اهل آذربایجان با حذیقه صلح کرد و هفتصد هزار درهم پرداخت به آن شرط که حذیقه کسی را نکشد و اسیری نگیرد، آتشکده ای ویران نسازد و بر کُردان لاسجان و سبلان و ساترودان تعرض نکند و خاصه اهل شیز را از رقص و پایکوبی در روزهای عید و انجام دیگر مراسمات باز ندارد (بلاذری، ۱۳۶۴، ۸۴) در این قرارداد که بلاذُری به آن اشاره می کند، مرزبانِ آذربایجان از طرف همه ی اهل آذربایجان صلح می کند به شرطی که به کُردان تعرض نشود.

بعد از فتوحات اسلام و جایگزینی متعدد سلسله های عرب، ایرانی و ترک، نواحی کُردستان و آذربایجان همیشه یاغی و عصیانگر بوده و به جز در ظاهر، هرگز حاکمیت و سلطه ی هیچیک از حکمرانان را نپذیرفته است. «طی این قرون، تمام ایران، خاصه آنچه از قلمروی غزنویان و سامانیان خارج بود (جبال و آذربایجان- قادری) صحنه ی جنب و جوش طوایف کُرد و عشایر «شبانکارایی» بود که هر چند از حیثِ زندگیِ شبانی و چادرنشینی با بدوی های اعراب و طوایف ترک و غز تفاوت نداشتند؛ اما از حیث نژاد، زبان و آداب و رسوم، نشانه هایی از فرهنگ محلی و قومی آنها را با ایران و دنیای باستانی پیوند می داد» (زرین کوب، ۳۳۱ ، ۱۳۶۸) البته نام عام ایران برساخته ی ذهن ایرانیگریِ زرین کوب است. «در بین این طوایف... آنچه به نام کُرد خوانده می شود، هر چند در معنی عام، تمام اقوام شبانکاره را که به صورت شبانی به سر می بردند و با سکونت در شهر، سروکار نداشتند شامل می گشت، اما در معنی خاص این عنوان متضمن اشارت به عنصر قومی واحد و مشخص بود که از اوایل عهد فتوح اسلامی در نواحی جبال زاگرس با ویژگی های زبانی، فرهنگی و با اخلاق و آداب خاص خویش، همه جا حضور داشته اند. کُردکایِ الواح سومری، کردوخویِ گزنفون، آمادا و پارسوا (کتیبه ی آشوری-قادری) از همین کُردها هستند» (زرین کوب، همان، ۳۳۲) همانطورکه گفتیم مفهوم ایران برساخته ی مورخان پارسی است در حالیکه طبق فقره ی ذکر شده ی خودِ زرین کوب، با کردخوی و آمادای هم ریشه هستند که پیوند مردم آذربایجان با گوتی و کُرد را بیان می کند. زرین کوب در ادامه به کثرت کُردان در نواحی آذربایجان، اران و جبال (مادِکوچک) در دوره ی عباسی اذعان نموده و به آغازِ پایانِ هژمونیِ جمعیتی/سیاسی آنان توسط ترک هایِ سلجوقیِ مهاجم اشاره می کند: «در قرون نخستین اسلامی نقش اکراد به معنی خاص نه در مفهوم عام... مساکن آنها از حدود جبال زاگرس تا نواحی آذربایجان و اران

و دربند را هم شامل می شده و در این نواحی سلاله هایی از اکراد، حکومت های طولانی یا کوتاه داشته اند یا به عنوان چریک در دستگاه های امرای غیر کُرد... بوده اند... و با قوای خوارج که طبیعت شبانکارگی قومی آنها با آن سازگار بود، توافق داشته اند، نقش آنها در شورش صاحب الزنج و دیسم حسنویه در دینور، شدادیان و روادیان در اران و آذربایجان... عصری که ظهور طغرل بیگ سلجوقی به آن پایان داد، بدیهی است» (زرین کوب، همان، ۳۳۳) بنابراین هژمونی جمعیتی کُردها در آذربایجان تا قبل از سلجوقیان، مورد اذعان است. «کُردان ایرانی تبار در این سو و آن سوی ارس در سده های نخستین اسلامی حضوری فراوان داشتند» (رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۴۲) مینورسکی نیز، تکیه گاه اصلی بابک را مردمی از عشایر جنگجو دانسته و قرارگاه اصلی کُردها را در جنوب ارمنستان (ارس، همان ناحیه ی شورش بابک) می داند.

همانطورکه مورخان اشاره کرده اند، ساکنان سرزمین مادِکوچک (آذربایجان و اران) کُرد بوده و همیشه نسبت به حاکمیت خلفا و امرای دست نشانده ی آنان (طاهریان، سامانیان، غزنویان و...) یاغی و شورشی بوده اند"۷۱" که یکی از مهمترین شورش های این نواحی، شورش خرمدینان است که در ادامه ی جاویدانیان و مزدکیان، همانند شدادیان و روادیان، کُرد بودند (در ادامه به طور مستقل به خرمدینان خواهیم پرداخت) اگر حکومتی غیرکُردی در این منطقه بوده، نه به دلیل ساکنان غیرکُردِ آن، بلکه به دلیل سلطه ی سیاسی بیگانه بوده است. یکی از خاندان های خارجی/تحمیلی که به دلیل مشارکت در سرکوب خرمدینان از جانب خلیفه در آذربایجان حکومت یافت، ساجیان بودند. «ابوالساج -خاندان ساجیان- در آذربایجان از جانب خلیفه قدرت داشت، وی که از طوایف اشروسنه و از خویشانِ افشین بود، از اقوام سغد در طی جنگ های افشین، سردار خلیفه با سپاه بابک خرمدین - ۲۲۱ ه – از خود، تهوُر و جلادت قابل ملاحظه ای نشان داد. هنگام توقیف افشین، وی همچنان به خلیفه وفادار بود و شمشیر خود را در اختیار فرمان خلیفه ی عباسی گذاشت» (زرین کوب، ۱۳۸۴، ۳۰۳) محمد بن ابی الساج از حدود ۷۹ - ۲۷۶ ه، از جانب معتمد خلیفه، مأمور استقرار نظم در آذربایجان و ارمنستان شده بود و با همدستی برادرش یوسف، توانست ولایات آذربایجان، اران و ارمنستان را تحت فرمان درآورد (رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۳۹) بعد از انقراض ساجیان (خاندان غیر بومی/تحمیلی- قادری) آذربایجان به دست دیسم بن ابراهیم شادلویه -کُردی از خوارج- افتاد (زرین کوب، همان، ۳۲۶)

کُرد بودن روادیان:

قبل از پرداختن به روادیون، اشاره ای مختصر به «دیسَم کُردی» داشته باشیم. همانطورکه اشاره کردیم ساجیان، حکومتی غیربومی و تحمیلی از طرف خلیفه بود. اما دیسم کُردی چطور به حکومت در آذربایجان رسید؟ مورخان "۶۷" اشاره کرده اند که دیسم به خاطر اکثریت کُردان در تبریز و آذربایجان توانست موقتاً حکومت آنجا را به دست آورد (مادلونگ در فرای، ۱۳۷۹، ۲۰۲ - ۲۰۳، زرین کوب، همان، ۳۱۰ به بعد، کسروی، ۱۳۷۷، ۶۰ و ۶۴ – ۶۵) مرزبان به دلیل اینکه دیسم از حمایت کُردان اردبیل و تبریز برخوردار بود، با او کنار آمد (زرین کوب، همان) و وهسودان آل مسافر در مقابل حمله ی محمد بن عبدالرزاق از طوس به آذربایجان، دیسم را به آذربایجان، برای مقابله فرستاد، چرا که دیسم کُردی، هم آذربایجان را خوب می شناخت و هم از حمایت کُردان آنجا برخوردار بود (مادلونگ، همان، ۲۰۳،کسروی همان) بنابراین دیسم نه تنها حاکمی خارجی از جانب خلیفه نبود، بلکه او از خوارج بود (زرین کوب، همان، ۳۲۶) و پدر دیسم نیز یکی از یارانِ هارون وازقی، رئیس خوارج موصل بود. دیسم نیز مانند پدرش مذهب خارجی داشت (مادلونگ، همان، ۲۰۱) و عقیده ای به خلیفه و خلافت نداشت (کسروی، همان، ۶۰) حاکمیتِ تزلزل پذیر او به دلیل کُرد بودنش که هم زبان و هم نژاد اکثریت ساکنان آذربایجان بود، ممکن شد.

بعد از دیسم که موفق به تشکیل حکومتی استوار در آذربایجان و اران نشد، روادیان که بسیاری از مورخان، آنان را کُرد دانسته اند، با توجه به غلبه ی عنصر کُرد در آذربایجان، به حکومت رسیدند (مادلونگ، همان، ۲۰۵) با زوال آل

مسافر، قلمروی آنان به دست کُردانِ روادی افتاد و با غلبه ی اکراد آذربایجان، قدرت را از دست دیلمیان انتزاع نمود (زرین کوب، همان، ۳۱۳) ابوالهیجاء رئیس کُردان (مادلونگ، همان، ۲۰۷) با کمک کُردان، مرزبان را به اسارت درآورد و با حبس و قتل او – ۳۷۰ه- به قدرتِ سالاریان در آذربایجان خاتمه داد و با غلبه ی کُردان روادی، قدرت سالاریان دیلمی (دیلیمان نه آذربایجانی بلکه ماوای آنها شمال ایران است، قادری) در آذربایجان پایان یافت (زرین کوب، همان، ۳۱۴) روادیان از اکراد آذربایجان و با غلبه ی آنان یک سلاله ی کُرد در امارت آذربایجان، جای دیلیمان را گرفت و آنچه کروفر طولانی دیسم نتوانست به ایجاد یک سلاله ی کُردی در آذربایجان منجر شود، غلبه ی ابوالهیجاء روادی، تحقق بخشید (زرین کوب، همان، ۳۱۵) درست است که روادیان در قرن چهارم هجری به قدرت رسیدند، اما آنها ساکنان همیشگی آذربایجان/آذربایگان بوده و قبل از آن به دلیل مخالفت با خلفا، از صحنه ی سیاسی حذف شده بودند. «پسران ابن رواد در حوادث عهد قارون و مأمون در آذربایجان، صیت و آوازه داشتند، بعد از وقایع مربوط به قیام بابک، تدریجا نام و نشان آنها پایان یافت. در دوره ی غلبه ی آل ساج، قلعه ی «بذ» ویران شد و نواحی تبریز از نظارت آنها خارج گشت - ۲۳۴ هجری-» (زرین کوب، همان، ۳۱۶) «سه پسر رواد، وجنا، یحیی و محمد در زمانِ هارون الرشید در تبریز و آذربایگان، سر به شورش و یاغیگری برداشته... بلاذُری می نویسد، وجنا و برادرانش در تبریز بنیادهایی نهادند. ابن ندیم می گوید بابک دو سال در تبریز نزدِ محمد بن رواد، کار می کرد و سپس نزد مادرش بازگشت» (کسروی، ۱۳۷۷، ۱۳۵) ابن خردادبه، که در سال ۲۳۴ ه، کتابش را تألیف نمود در شمردن شهرهای آذربایگان، تبریز را از آن محمد، پسر رواد دانسته است (کسروی، همان) بنابراین روادیانِ کُرد سال ها پیش از بابک نیز حاکم تبریز و اردبیل بوده اند اما تا یک قرن بعد، اسمی از این خاندان نیست تا ابوالهیجاء روادی، خداوند اهر و ورزقان شناخته می شود و پادشاهی سراسر آذربایگان را می یابد (کسروی، همان، ۱۳۶).

اما در مورد اصل و نصب روادیان، شک و شبهه ی فراوانی وجود دارد، نه تنها مورخان تازی و پارسی، بلکه شرق شناسانِ اروپا نیز که به کاوش پرداخته اند و کتاب ها تألیف نموده اند، هرگز ایشان را نشناختند (کسروی، ۱۳۷۷، ۱۱۵) کسروی در پاسخ به سوال دلیلِ در تاریک ماندنِ روادیان در تاریخ، می نویسد: «چون از سال ۳۶۹ که ابن مسکویه تاریخ خود، تجارب الامم را به پایان می رساند تا سال ۴۲۰ که نخستین بار ابن اثیر نام وهسودان را می برد، تاریخ آذربایگان پاک تاریک است. ۵۰ سال از برافتادن سالاریان و پادشاهی یافتنِ روادیان از حادثه های همین دوره ی تاریک است، هیچ یادی از مورخان پارسی و عربی نیست... شرق شناسان که کتاب ابن مسکویه را خواندند، سپس ناگهان در کتاب ابن اثیر، نام وهسودان، خداوند آذربایگان را دیده اند... وهسودان را بازمانده ی خاندان سالاریان پنداشته اند، به ویژه آنکه وهسودان از نام های دیلمیان است و مملان را نیز نامی دیلمی پنداشته اند، نگارنده -کسروی- نیز در رساله ی آذری یا زبان باستان آذربایگان، وهسودان و مملان را به اشتباه دیلمی می پنداشتم. بعد فهمیدم پندار است و آن دو امیر، از خاندان های جداگانه بوده اند که روادی نامیده می شوند و دیدیم از قرن ها پیش در آذربایگان فرمانروایی داشته اند» (کسروی، همان، ۱۱۶)

کسروی، روادیان را از نژاد تازی می داند و معتقد به دو روادیان تازی و روادیان کُردی است. «در آذربایگان قرون چهارم و پنجم هجری، دو خاندان مهم به نام روادی بودند. روادی ازدی که نژاد تازی داشتند، دیگری خاندان محمد بن شداد که حکمران اران بودند و به شدادیان معروف بودند، نژاد کُرد داشتند» (همان، ۱۳۲)"۶۸" تنها استدلال ضعیف کسروی در جدا دانستن دو روادی، استناد به ابن خلکان است که این ایل را با زبر «را» و «واو» می نگارد. ««واو» بی تشدید که با روادی تازی متفاوت است» (کسروی، همان، ۲۲۶) که قطعا دلیلی قانع کنند در دو تیره دانستن روادیان نیست.

زرین کوب در پاسخ به کسروی می نویسد: به دلیل غلبه ی عنصر غیرعربی در آذربایجان، روادی از عرب به تبار کُردی تحول نژادی یافته و با توجه به اینکه «طاهریان در خراسان، خود را عرب نشان می دادند، تحول از موالات

قبیله ی ازدی به تبار و نژاد کُردی غرابت و اشکالی در محیط نژادی آنجا نداشت» و «غلبه ی عناصر غیرعربی در آذربایجان این عهد به خوبی می تواند، تحول نژادی سلاله ی روادی ابوالهیجا را از انتصاب عربی به تبار کُردی توجیه کند» زرین کوب در ادامه می افزاید: «اینکه در برخی روایات بعدا نسب اکراد را به اعراب رسانیده اند، ظاهرا توجیهی برای همین کُرد شدنِ اعراب ازدی در بین روادیان است» (زرین کوب، همان، ۳۱۶ - ۳۱۷ و پاورقی ۵۵۸) مینورسکی نیز کُرد مآب شدنِ روادیان را ناشی از سلطه و هژمونی کُردان می داند. «برای اعراب جدا افتاده در آذربایجان، داد و ستدِ زناشویی با عناصر محلی، امری طبیعی بود تا آنجا که الرواد الازدی معنی واقعی را از دست داد و الرواد الکوردی جانشین آن شد» (مینورسکی، ۱۳۷۵: ۱۶۵) همچنین وی می نویسد: «گرچه محمد بن شداد، کُرد بود اما به نظر نمی رسد که با روادیانِ تبریز رابطه ی مستقیمی داشته است. اینان اصل عربی داشتند و از طریق ازدواج های محلی، کُرد ماب گشتند» (همان:۴۸) مقدماتی که زرین کوب و مینورسکی می چینند درست، اما نتیجه ای که از این مقدمات می گیرند غیر منطقی و استدلالی معکوس است. مینورسکی و زرین کوب به هژمونی و اکثریت نژادی /زبانی کُردها در آذربایجان و اران معترف هستند و غلبه ی عنصر غیرعربی (کُردی) را دلیل تحول نژادی اعرابِ ازدی به کُرد بودن می دانند و مثال هایی می زنند که ضد استدلال خودشان است. اینکه طاهریان، نسب خود را به عرب می رسانند، با توجه به هژمونی فرهنگی/زبانی عرب در کل دنیای اسلام بود، اما قطعا هیچ عربی، کُرد شدن را -که در آن دوره ی اسلامی تحقیرآمیز و شبیه به تور بود- افتخار نمی دانست. درست است که کُردها اکثریت آذربایجان را تشکیل می دادند اما این اکثریت نفوس، مشروعیت سیاسی/فرهنگی، در مقابل اعراب حاکم نمی آورد که اعراب، اصل و نسب خود را به کُردها نسبت دهند، بلکه این کُردها بودند که نسب خود را به اعراب نسبت می دادند و برای خود نسبت های ساختگی (عربی) جعل می کردند. خاندان های کُرد بسیاری با ساختن نسب نامه، شیبانی -عرب- شدند (مقدمه مترجم بر تجارب اللمم مسکویه. منزوی، ۱۳۷۶: ۸) مانند روادیان کُرد که نسب عربی برای خود ساختند. در خراسان هم، پارس ها در اکثریت بودند در حالیکه همانطورکه خودِ زرین کوب اشاره می کند، نه تنها هیچ عربی، ریشه ی نژادیِ پارسی برای خود جعل نکرد، بلکه طاهریان، اصل و نسب خود را به اعراب نسبت دادند. همچنین استدلال اینکه مورخان عرب -مسعودی و...- اصل و نسب کُردها را به اعراب می رسانند، استدلالی معکوس است. چون کُردهای بسیاری به دلیل سلطه ی فرهنگی و سیاسی اعراب، اصل و نسب خود را به اعراب رسانده اند "۶۹" ریشه ی عربی بودن اکراد توسط مورخین عرب ساخته شد.

بنابراین آنطور که کسروی می گوید، نه دو طوایف جداگانه یا قوم جداگانه ی روادی داریم و نه اجداد روادیان، آنطور که زرین کوب می نویسد، عرب بوده اند، بلکه فقط یک قبیله ی روادی بوده که اجداد آنها -که توسط خلفای عباسی از قدرت محروم شده اند ودر یک قرن از تاریخ ناپیدا می شوند- برای به دست آوردن مشروعیت حکومت نزد خلفا -که هرگونه مشروعیتی منوط به تأیید خلفا بود- به ساختن اصل و نسب عربی، دستبرد زده اند؛ همانند طاهریان، صفویان و حتی حکومت امروز حاکم بر ایران! در اکثر منابع هم که در ادامه به آن می پردازیم، اگر خلاقیت های تخیلی کسروی را جدی نگیریم که براساس فتحه و کسره، نوشته ی یک مورخ -که بارها از روی کتابش نسخه برداری شده تا به دست کسروی رسیده- نژاد و زبان یک قوم را جعل می کند، نه دو طایفه ی روادی از هم جدا انگاشته شده و نه به عرب بودنِ روادیان اشاره ای شده است، بلکه روادیان یک تیره ی کُرد بوده اند که امکان دارد به خاطرِ کسبِ مشروعیت سیاسی، خود را از نژاد عرب معرفی کرده باشند که دلیلی بر عرب بودن آنها نیست.

خود کسروی با اشاره به زبان ابن مسکویه که هم دوره ی تحولات آن عصر آذربایجان است، در نقل هایی که از زبان ابن عمید نقل می کند، این مطلب تکرار شده که کُردان در آذربایگان فراوان و چیره بودند (کسروی، همان، ۱۰۲) همچنین، ابن عمید و ابن مسکویه، ابوالهیجاء را کُرد پنداشته اند (همان، ۱۰۲) کسروی نوشته ی ابن مسکویه و ابن عمید را که هم دوره ی روادیان بودند، زیر سؤال برده و منکرِ کُرد بودنِ ابوالهیجاء می شود: «ابن عمید و ابن مسکویه

دچار اشتباه شده اند که ابوالهیجاء را کُرد پنداشته اند. اگرچه می پذیرد که فراوانی کُردان در آذربایگان در هر دوره بوده، اما در دوره ی روادیان کُردان چیره نبودند» (همان، ۱۰۲) مورخان دیگری نیز چون ماکلیر فرانسوی، مادلونگ، مینورسکی، زرین کوب، ابن اثیر، ابن خلکان و... به کُرد بودن روادیان حکم کرده اند. خودِ کسروی نقل می کند که از مورخان کسی جز ابن اثیر به سرگذشت این طایفه (روادیان) نپرداخته است. ابن اثیر نیز روادیان و ابوالهیجاء را کُرد پنداشته است (ابن اثیر حوادث سال های ۴۲۰ نقل از کسروی، ۱۶۸) بنابراین عرب پنداشتنِ روادیان توسط کسروی، از همان اشتباهاتی است که به دلیل اینکه بسیاری از کُردان و ایرانی ها و... به دلیل هژمونی فرهنگی و سیاسی اعراب، اصل و نسب خود را به آنها رسانده اند، می باشد.

یکی دیگر از دلایلِ متقن در کُرد بودن سلسله ها و مردم آن دیار، این است که همانطورکه خود کسروی اشاره می کند، ایرانیان باستان و مورخان اسلامی تنها سرگذشت پادشاهان را روایت می کنند (کسروی، همان، ۱۰) و روایت کردن از کُردها که به کشورگشایی و تشکیل امپراطوری ها دست نزده اند و تأثیر چندانی بر تاریخ خاورمیانه نداشته اند، برای مورخان چندان جذاب نبوده است (زرنوف مقدمه شرفنامه) به این دلیل فقط دو مورخ، این تواریخ را آورده اند؛ یکی، خلیفه عیدی بیگ از مولفان صفویه و دیگری منجم باشی در کتاب صحائف الاخبار از نزدیکان سلطان سلیم (کسروی همان، ۱۲) منجم باشی نیز از روی نسخه ی اصلی باب الابواب روایت کرده که اصل اثرِ باب الابواب ناپدید شده است (مینورسکی، ۱۳۸۷، ۵) مؤلف باب الابواب که به قول منجم باشی در ۵۰۰ هجری فوت شده از گرجی ها و ترکان مهاجم متنفر است (مینورسکی، همان، ۵) متاسفانه اصل کتاب باب الابواب که از ترک ها و گرجی ها متنفر بوده و بعید نیست نویسنده ی آن کُرد بوده باشد، هنوز پیدا نشده و قطعاً منجم باشی تُرک، طبق میل خود از آن کتاب روایت کرده است، چرا که از درباریان سلطان سلیم بوده که سعی در جذب و انقیاد خاندان های کُردی داشته است. در تأیید این گفته می توان متن تُرکی این اثر که با عنوان صحیف الأخبار در استانبول منتشر شده است را با متن اصلی مقایسه کنیم. ترجمه ی ترکی فقط تلخیصی است از متن اصلی همراه با حذف بسیاری از نکات مهم اصل عربی (مینورسکی، ۱۳۸۷: ۳) سه فصل مسافریان، روادیان و شدادیان که در نسخه ی اصلی شامل ۲۱ صفحه و ۶۵۱ سطر است در چاپ ترکی تنها معادل ۳۱-۵۳ سطر است و روادیان به کلی حذف شده است. فصل های شروان و دربند -باب الابواب- که موضوع ماست در نسخه ی الف شامل ۲۵ صفحه و ۷۵۵ سطر است، در حالی که در ترجمه ی ترکی تنها ۸۳ سطر است (مینورسکی، همان، ۴- ۵) ترجمه ی ترکی آن در ۱۸۶۸- ۱۲۸۵ ه.ق، منتشر شد که فصل مربوط به روادیان به کلی حذف شده و بقیه تلخیص و دستکاری شده است، چون مربوط به کُردها بوده، پس حذف تاریخ آذربایجان، کاری آگاهانه بوده است. این دست کاری در متن اصلی در سال ۱۸۶۸ م روی داده که در این سال هنوز امپراطوری عثمانی زیر لوای پرچم اسلام بود و با سربازان ترک، عرب و کُرد سعی در شکافتن قلب کفار با شمشیر اسلام را داشت و هنوز نه خبری از ناسیونالیسم مدرن بود، نه نهضت ترکان جوان! اما در ترجمه ی کتاب منجم باشی به ترکی، بخشی که مربوط به کُردها بوده است یا به کلی حذف شده یا تلخیص و دستبرد زده شده است."۷۰"

ابوالهیجاء کُرد، در نواحی اردبیل و نخجوان، ابودلف شیبانی را مغلوب نمود و نواحی اسپورگان در حدود اران را ضمیمه ی قلمروی خویش کرد و در ۳۷۸ هجری درگذشت (زرین کوب، همان، ۳۱۷) بعد از ابوالهیجاء پسرش مملان، جای پدر را گرفت. شهرت او بیشتر به خاطر غزوه هایی بود که با امراء نصرانی، گرجی، ارمنی و حتی سپاهیان بیزانس داشت. پسر و جانشین او ابومنصور وهسودان، در ۴۱۰ هجری به امارت رسید (همان، ۳۱۸) چون از سال ۳۶۹ که ابن مسکویه تاریخ خود، تجارب الأمم را به پایان رسانده و تا سال ۴۲۰ که نخستین بار ابن اثیر نام وهسودان را می برد، تاریخ آذربایجان، پاک تاریک است و به دلیل اینکه وهسودان، اسمی دیلیمی است، مورخان به اشتباه وهسودان و مملان را دیلم پنداشته و آنها را بازمانده ی خاندان سالاریان پنداشته اند (کسروی، همان، ۱۱۶) زرین

کوب نیز که روادیان، وهسودان و مملان را از سران کُردی آنها می داند، اسامی دیلمی روادیان را ناشی از آمیختگی نژادی می داند (همان، ۳۱۷) بین ابومنصور وهسودان (پسر مملان) و نوه ی ابوالهیجا کُرد که با کمک خویشاوندان کُردِ خویش سعی در اخراج مهاجمان غز و تُرک در آذربایجان داشت، فرق می گذارد (زرین کوب، همان، ۳۲۲).

«مقارن اوایل امارت وهسودان، طوایف غز به دنبال ناخرسندی از سلطان محمود غزنوی از اطراف خراسان به ایالت جبال و اصفهان گریختند و غارت کُنان به حدود آذربایجان آمدند. وهسودان (روادی کُرد، قادری) نخست وجود آنها را در آن نواحی جهت دفع دشمنان، مایه ی امید یافت. اما سرکشی های آنها که ناشی از خوی بیابانی قوم بود، ولایت را چنان دچار نا امنی کرد که وهسودان در تبریز و مراغه در سال ۴۳۰ هجری درصدد اخراجشان برآمد. وهسودان به کمک خویشاوندانِ کُرد خود و با اتکا به نفرت مردم از آن قوم، به زحمت و حیله موفق به طرد و اخراج آنها شد» (زرین کوب، همان، ۳۱۸)"۷۱" «با ورود طغرل بیگ سلجوقی به آذربایجان در ۴۴۶ ه،... استقلال روادیان خاتمه یافت اما وهسودان با طغرل از درب دوستی و اظهار اطاعت درآمد و امارت وی در آذربایجان (که آن زمان شامل اران نیز بود، قادری) همچنان به وی واگذار شد. چند سال بعد هم پسرش، ابونصر مملان بن وهسودان کُردی به حکم طغرل، جای پدر را گرفت -۴۵۰ ه- اینگونه سلاله ی کُردان، با اظهار متابعت نسبت به سلجوقیان، چیزی از قدرت محلی خود را از دست ندادند، فقط با عزل مملان از جانب «الب ارسلان» - ۱۰۷۱ / ۴۶۵ - سلاله ی روادیان در آذربایجان از صحنه ی تاریخ خارج شد. هرچند شاخه ای از این اکراد به نام شدادیان در ولایت اران، همچنان در قدرت ماندند. سلاله ی رواد از این پس در حوادث آذربایجان دیگر هرگز نقشی مستقل و قابل ملاحظه نیافت و خاندان احمدیلیانِ مراغه هم که به آنها -روادیان کُردی- منتصب بود، فقط مدت ها بعد آوازه یافت» (زرین کوب، همان، ۳۱۹) ابن اثیر، ابومنصور وهسودان -پسر مملان- را روادی کُردی و شاه آذربایگان و اران خوانده است (ابن اثیر حوادث سال های ۴۲۰، به نقل از کسروی، ۱۵۳) مملان جنگ هایی با رومیان داشته است به همین دلیل قطران به ستایش مملان و ابوحسن شدادی می پردازد:

یکی بگیرد چند آنکه داشتی مملان / یکی بگیرد چندانکه داشتی فضلون

قطران که شاعر دربار آنها بوده، نسب مملان را عجم (غیرعرب) دانسته است. «ز بهر آن که نسب زی عجم کشد سوی ام...» اما کسروی نسبت عجمی مملان را نادرست دانسته و یقین می داند که او عرب بوده است (کسروی، همان، ۱۵۵) "۷۲" «هنگام ورود غزان به آذربایگان -به قول ابن اثیر- امیر وهسودان کُردی، شاه آذربایگان بود. غزان، آذربایگان را تاراج کردند، در ۴۲۹ به مراغه تاختند و مردم آنجا از کُردان هذبانی را بی اندازه بکشتند و به کُردستان و ارمنستان نیز پرداختند» (ابن اثیر حوادث سال های ۴۲۰ به نقل از کسروی، ۱۶۸) «غزان پس از شکست در ۴۳۰ هجری به موصل رفتند، با کُردان جنگیدند و بسیاری از کُردها را کشته و به زن و مال ایشان دست یافته، کُردان را روانه ی کوه ها کردند» (ابن اثیر به نقل از کسروی، ۱۷۰) «غزان همچنین در دیاربکر، موصل و جزیره (کردوئن-قادری) دست به کشتار زدند و بعد از شکست از کُردانِ موصل، به آذربایگان برگشتند» (ابن اثیر حوادث سال های ۴۲۰)

پس از استیلایِ سلجوقیان و زوال روادیان، نخستین بار نام یک حکمران بومی در سال ۵۰۱ هجری برده می شود، به نام احمدیلیان، ابن اثیر نام امیر احمدیل را که نیای احمدیلیان است را می برد، او را خداوند مراغه می خواند. ابن اثیر، احمدیل را پسر ابراهیم، پسر وهسودان روادی کُردی از بازماندگان روادیان می داند (ابن اثیر، حوادث سال های ۵۱۰) احمدیل در سال ۵۱۰ به دست فدائیان کشته شد (ابن اثیر، همان) «علاءالدین کرپا ارسلان» از معروف ترین فرمانروایان زمان خود و نواده ی احمدیلیان بوده که نظامی گنجوی، بهرامنامه ی خود را به نام او سروده است (کسروی، همان، ۲۰۶) راوندی که همزمان با علاءالدین بوده، او را به داوری ستوده و خداوند مراغه دانسته است

(کسروی، همان، ۲۰۸) نظامی پس از به پایان رسانیدن بهرامنامه در سال ۵۹۴ هجری، آنرا به «روئین دژ» پیش علاءالدین فرستاد. "۷۳"

وامداری نه کز تهی شکمی/ دژ روئین بود ز بی درمی

میخ زرین که مرکز زمی است/ نام روئین دژش ز محکمی است (بهرامنامه گنجوی)

احمدیلی ها که بقایای روادیان بودند، تا زمان یورش مغولان در نیمه ی اول قرن ۷ در حوالی مراغه دوام آوردند (رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۴۶) آخرین فرمانروا از احمدیلیان در روئین دژ -که به قول ابن اثیر بازمانده ی روادیان کُرد بودند- در سال ۶۱۸ به دست مغولان کشتار و تاراج شدند (کسروی، همان، ۲۱۳)"۷۴" به قول ابن اثیر، خداوند مراغه زنی بود... در روئین دژ، نشیمن داشت (همان) با پیشروی ترکان در مراغه در ۱۰۲۹ م، تعداد زیادی از کُردانِ قبیله ی هذبانی را از بین بردند. همچنین در ارومیه، بسیاری از کُردهای قلمروی ابوالهیجاء را از بین بردند (لازاریف، همان، ۷۴) مغولان در سوریه و آذربایجان به هر چه کُرد می رسیدند، می کشتند، هجوم ترکان در ادامه ی هجوم سلجوقیان به سرزمین کُردها بود. سلجوقیان نیز در سال ۱۱۰۱ م. نزدیک ۲۰۰۰ کُرد را کشتند (همان، ۷۶)

کُرد بودن شدادیان:

با ورود طغرل بیگ، استقلال روادیان و با «الب ارسلان» - ۱۰۷۱/ ۴۶۵ - روادیان در آذربایجان از صحنه ی تاریخ محو شدند و در اران شاخه ای از این اکراد به نام شدادیان همچنان در قدرت ماندند (زرین کوب، همان، ۳۱۹) از قول مورخین عرب و ارمنی: «محمد بن شداد از سرکردگان عشایر هذبانی و اکرادِ روادی بوده که قوم وی از دیرباز در ولایت اران و نواحی باکو، گنجه، دربند و بردعه می زیستند» (زرین کوب، همان، ۳۲۰) شدادیان از کُردهای هذبانی بودند (کسروی، همان، ۲۱۹) و هذبانیه از اکرادِ خوارج بود (مسعودی به نقل از کسروی، ۵۵۹) شدادیان، کُرد بوده و کُرسی ایشان، اردبیل و گنجه بود. از ۳۴۰ تا ۴۶۸ هجری، به مدت ۱۲۸ سال حکومتشان دوام داشت (مینورکسی، ۱۳۸۷، ۱۱)

شدادیان بر دو گروه اند: «گروهی در اران، فرمان رانده اند و گروه دیگر در انی و ارمنستان! از مورخان تنها منجم باشی از شدادیان اران نام برده است» (کسروی، همان، ۲۱۹) کسروی می نویسد که ابن اثیر، فضلون کُرد -شدادی- را حاکم تکه ای از آذربایگان دانسته است (ابن اثیر حوادث سال های ۴۲۱ به نقل از کسروی) و نژاد و تبار فضلون را نشناخته و نمی دانسته او فرمانروای سراسرِ اران و بخش بزرگی از ارمنستان بوده است (کسروی، همان، ۲۲۰) این گفته ی کسروی، مقرون به صحت نیست، چون ابن اثیر در فصل بیان غزوه ی فضلون کُردی، اران را بخشی از آذربایجان معرفی کرده است (رئیس نیا، همان، ۸۰) شدادیان تا زمان سلجوقیان، اران را در دست داشتند و بازماندگانشان در آنی و ارمنستان بیش از یکصد سال حکمرانی کردند (کسروی، همان، ۲۲۵).

«پسران محمد بن شداد، ابوالحسن علی لشکری و مرزبان بن محمد، تصرفات ابن شداد در اران را دوباره تصرف و از سالاریان انتزاع نمودند -۳۶۰ ه- غلبه ی شدادیان بر گنجه، به وسیله ی برادر دیگر آنها، فضلون بن محمد با حمایت اکراد ولایت انجام شد که با تصرف اران، ۴۸ سال حکومت کرد و به آبادانی و ساختن پل برروی ارس همت گماشت... بعد از وی، نواده اش لشکری دوم... -ابوالحسنعلی- دوران حکومت او با هجوم ترکمانانِ غز به آذربایجان و اران مقارن شد» (زرین کوب، ۳۲ - ۳۲۱) در زمان فضلون، این خاندان نه تنها بر سراسر اران، بلکه بر دوین ارمنستان هم حاکم بودند. منجم باشی می نویسد: «مردم بسیار از او خشنود بودند» (کسروی، همان، ۲۳۴) «شدادیان در ۳۹۵ هجری، شروان را از چنگ مسافریان انتزاع نموده و بر آران -مرز میان کُر و ارس- حاکم شدند» (مینورسکی، ۱۳۸۷، ۱۴۵) بردعه، اغلب اوقات، جذبِ مدارِ قدرتِ شدادیان شده است. مقارن - ۱۰۶۳ /۴۵۵ - ابوالاسوار گنجه ای، سه بار به شروان حمله برد و با استقبال کُردان محلی روبرو شد. در- ۱۰۶۵ / ۴۵۷ - کُردانِ

مسقط را مورد تهدید قرار دادند و در ۴۶۱ در باب، نام فضل بن سوار در خطبه ها خوانده شد (مینور کسی، ۱۳۸۷، ۱۴۶) در ۴۵۸ ه، هنوز شروان و ساکنین آن کُردان بودند. در این سال – ۴۵۸- و... ترکان به شروان یورش بردند و مساکن کُردان را غارت کردند (منجم باشی به نقل از باب الأبواب در مینورسکی، خادم، ۱۳۸۷، ۶۳) با غلبه ی طغرل و الب ارسلان، استقلال محلی این سلاله هم در ۴۴۶ هجری پایان یافت. ابن اثیر می نویسد: «سلطان ملک شاه، شهرها را از فضلون روادی گرفته و به سرهنگ ساوتکینِ خادم سپرد. فضلون به سرزمین خود برگشته و توانا شده، بشورید. سلطان، امیر بوزان را فرستاد با وی جنگ کرد و دستگیرش ساخت و سرزمین او را به دیگران بخشید. فضلون در ۴۸۴ در بغداد با تنگدستی بسیار در مسجدی در کنار دجله، جان سپرد» (ابن اثیر به نقل از کسروی، ۲۵۸) تا با شهرت صلاح الدین، نام این سلسله از اکراد از تاریخ حذف می شود (زرین کوب، همان، ۳۳۲)

همچنین مورخان، خداوندان اورمی را نیز -صدقه بن علی بن صدقه - که به قول بلاذری در زمان هارون رشید به همدستی وجنتا، پسر رواد، سر به نافرمانی و شورش درآوردند، کُرد دانسته اند (کسروی، همان، ۱۳۹) «مأمون، زریقه، نوه ی صدیقه را به جنگ خرمدینان حکم کرد. صدیقه نرفت. بعد زریقه، آهنگ موصل کرد. مأمون برآشفت. محمد بن حمید طوسی را والی آذربایگان کرده و به جنگ زریقه فرستاد که او را دستگیر و روانه ی بغداد کرد که بعد از آن، از او خبری نیست» (کسروی، همان، ۱۴۰).

بنابراین سرزمین مادِکوچک از ۲۳ قرن قبل از میلاد تا قرن ۵ هجری مقارن با هجوم ترکان مغول، همچنان کُرد بوده است. با ورود مهمانان ناخوانده ی اغوز، ترک، مغول، اق قویونلو، قره قویونلو و قزلباشان ترکمن ساختار جمعیتی /نژادی و زبانی آن تغییر یافت و از کُردی به ترکی درآمد. بعد از سلجوقیان، مغولان و تیموریان مهاجم که حاکمیت، جمعیت و زبان کُردها را به چالش کشیدند، نوبت به دیگر قبایل ترکی رسید. «دو قبیله ی ترکمانی قره قوینلو و اق قوینلو، از ترکستان به آذربایجان در اواخر قرن ۱۳ م. مهاجرت کردند و آق قوینلو در نواحی دیاربکر و اق قوینلو در ارزنجان مقیم شدند» (هینتس، ۱۳۶۲، ۳۲) اوزون حسن، شبیخون هایی به فرمانروایان کُرد در مشرق زد و بعد از پیروزی بر قره قوینلوها در ۱۴۶۷ م. به مطیع ساختن قبایل کُرد پرداخت (هینتس، همان، ۵۷) اسکندر پسر قرایوسف، پس از شکست از شاهرخ در ۱۴۲۱ م. به کُردستان و آذربایجان یورش برده و در کُردستان به پیروزی های سیاسی بسیاری نایل آمد. در ۸۳۰/۱۴۲۷ بر سلطان احمد، شاهزاده ی کُرد چیرگی یافت (سیوری، ۱۳۸۲، ۳۶) «بعد از زوال اق قوینلوها، کُردها به طور موقت استقلال خود را بازیافتند تا اینکه بار دیگر به دست شاه اسماعیل با کمک ترکمن های هر دو قبیله ی اق قوینلو و قره قوینلو، سرکوب شدند» (هینتس، همان، ۵۷) صفویان در برخورد با کُردها، همان سیاست اوزون حسن را در پیش گرفتند که قزلباشان را به جای فرمانروایان کُرد گذاشتند (لازاریف، ۲۰۱۰، ۱۴۳) شاه اسماعیل نیز پس از تحکیم موقعیت خود در ایرانِ مرکزی در ۹۱۱ هجری، درصدد امنیت در مرزهای غربی با کُردستان و دیاربکر، به یک سلسله لشکرکشی اقدام کرد و اردوی «شیر صارم کُرد» را منهدم ساخت و به پیگرد شیر صارم کُرد، با کُردان جنگی سخت درگرفت که از طرفین بسیار کشته شدند، در نهایت پسر و برادر شیر صارم به اسارت، و به قتل رسیدند (سیوری، همان، ۸۴) صفویان، پیرو سیاست کشتار کُردان بودند. سه امیر بزرگ کُرد و ۴۰۰ نفر از عشیره ی دوومیه لیان را در یک روز به فرمان شاه طهماسب کشتند (لازاریف، همان، ۱۴۴) شاه اسماعیل، ۱۱ امیر کُردی را به زندان انداخت (لازاریف، همان، ۱۳۱) «شاه عباس بعد از دست یافتن به قلعه ی دمدم، قصاب خانه ی خونی بر پا کرد از موکریان... هر کس دم دست آنها بود، می کشتند و هیچ رحمی به هیچ کُردی نمی کردند» (همان، ۱۵۱) شاه اسماعیل سه بار سعی کرد، جزیره و امیر بوتان را خراج گزار خود کند اما بیهوده بود. اسماعیل بارها سپاهیانش را می فرستاد برای ریشه کن کردن موکریان و از بین بردنشان، اما موفق نشد (لازاریف، همان، ۱۵۵) «بزرگترین جنبش آن سده به رهبری «میر سلیمان به به»... که این جنبش علیه ترکیه و ایران بود- قرن ۱۷- اما در سال ۱۶۹۹ قزلباشان شکستشان دادند. بعد از شکست میری بابان، سرکرده ی سربازان ایرانی،

فرمان داد به کشتن همه ی ساکنان کُردستانِ اردلان و مناره ای از استخوان درست کرد... چون فرمانروایان اردلان با «سلیمان به به» بودند» (محمد شریف قاچی مورخ اردلان به نقل از لازاریف، همان، ۱۵۸) «در سده ی ۱۷م. دشمنی کُرد و فارس زیاد بود... عشیره ی بلباس هم در آذربایجان که مطیع نبودند، شورش کردند. در ۱۷۱۵ شورش کُردها در ایران... در ۱۷۴۴ عشیره ی دونبولی شورش کردند. در سلماس آذربایجان ها از آن حمایت کردند که این شورش در زمان نادر به سختی سرکوب شد... عبدالرحمان بابان در زمان محمد خان قاجار، شورش کرد که می گفت دوست دارد از زیر سلطه ی ترک و ایرانی، کُردستان را آزاد کند» (لازاریف، همان، ۱۵۹) در زمان شاه عباس، شورش قلعه ی «دمدم» امیرخان برادوست، پس از نزدیک به یک سال محاصره و جنگ، همه قتل عام شدند (امین زکی، همان، ۱۴۴) «هم عثمانی و هم صفوی به جابه جا کردن کُردها پرداختند؛ شاه عباس در ۱۶۱۲، حدود ۱۵ هزار از کُردها را به خراسان انتقال داد. نادرشاه هم از خراسان به مشهد انتقال داد» (لازاریف، همان ۱۵۰) بنابراین هجوم اغوزها، آغاز تمام نشدنی مهاجرت ترکان به سرزمین مادِکوچک (آذربایجان و کُردستان) و آغاز پایانِ هستی کُردها در آن سرزمین بود. این بدین معنی نیست که کُردها ادعای سرزمین ترک نشین کنونی را کنند. به هرحال اکنون ساکنان آن ترک و سرزمین ترک ها است، بلکه به این معنی است که قبل از هجوم ترکان در قرن ۱۱ م. تاریخ آن سرزمین، بخشی از تاریخ کُردها است نه ترک ها و... .

اسم عام کُردستان:

در دوران خلافت، کُردستان و مرزهایش همانندِ دوران امپراطوری ساسانی بود و تغییری نیافت که شامل جزیره، مزوپوتامیای شمال، آذربایجان، عراق عربی، همدان و... می شد (لازاریف، ۲۰۱۰، ۵۲) اسم کُردستان اولین بار در قرن ۱۲ م، از طرف سلطان سنجر سلجوقی به کار رفت که پایتخت آن، شهر بهار در همدان بود که شامل آذربایجان، لرستان، همدان، دینور،کرمانشاه، سنه (سنندج)، شرق زاگرس و شهرزور بود (لازاریف، همان، ۴۹) اما در کتب جغرافیایی، اولین بار اسم کُردستان در کتاب نزهه القلوب حمدالله مستوفی – ۸ ه - به کار رفت، شامل: ولایات ارمن، جزیره، اربیل (هه ولیر) و آمَد که مرکزش شهر بهار در شمال همدان بود که شهرهای طاق بستان، بیستون، ماهیدشت، دربند، تاج خاتون، خفتیان، بهار، دینور، شهرزور، کرمانشاه، کنگاور، دربند زنگی و شهر الشتر را توابع آن می داند (مستوفی به نقل از تابانی، ۲۶) بنابراین تا قرن ۵ه، و یکی دو قرن بعد از آنکه مستوفی، کتابش را به نگارش درآورد، آذربایجان –اران هم قسمتی از آن بود– و همدان بخشی از کُردستان و اکثریت ساکنان آن کُرد به حساب می آمدند. واضح است نواحی ای که ایرانی، ترک یا عرب بودند، به اسم کُردستان که در آن زمان تحقیر آمیز بود معروف نمی شد. لازاریف نیز به ساکنان کُرد مناطقی که در زمان مستوفی، کُردستان تعریف می شد، معترف است و می نویسد: «نویسندگان عربی، کُردستان را به جایی که کُردها در آن ساکن هستند، می نامیدند» (لازاریف، همان، ۵۱) قطعا همانطورکه لازاریف نیز اشاره کرده، نویسندگان عربی، سرزمین هایی را کُردستان تعریف کرده اند که اکثریت ساکنان آن و زبان رایج در آن کُردی بوده است. بنابراین آذربایجان /مادِکوچک و اران که مهد شورش خرمدینان بود، سرزمینی کُردنشین بوده است. آذربایجان همانطورکه در دوره ی باستان، همیشه بخشی از ماد بوده در دوران اسلامی نیز بخشی از جبال بوده است. جبال شامل منطقه ی وسیعی از سرزمین مادِکهن بوده و جایگزین نامِ مادِ غربی شده است (رضا، ۱۳۹۰: ۱۶۰) در دوره ی مامون نیز حکومت آذربایجان و جبال (ماد) بر عهده ی یک والی بود (رضا، ۱۳۹۰: ۱۶۱) اصفهانی می نویسد: «مامون، عبدالله بن طاهر را به جنگ بابک و امرای آذربایجان و جبل، گماشته بود» (اصفهانی، شعار، ۱۳۶۴: ۲۰۷)

کُردها همانند دوره ساسانیان و هخامنشیان "۷۵" در دوران اسلام نیز شورش های متعددی را به مرحله ی ظهور رساندند و مانند «امر واقع» هیچگاه تن به «نظم نمادین» حاکمیتُ عرب/اسلام، ترک و ایرانی نداده اند. کُردها با

همه ی شورش هایی که دشمنِ قدرتِ مرکزیِ خلافت بودند، همکاری داشتند و قدرتِ خلافت در مناطق کُردی فقط در ظاهر بود (لازاریف، همان، ۶۸) «ابن حوقل» چهارطرف و ساکنان «شهرزور» را کُرد می داند. یاقوت حموی، ساکنانِ شهرزور را یاغی و شورشی توصیف می کند. عرب ها در شهرزور خشونت زیادی به خرج دادند. ساکنان شهرزور مطیع خلیفه نبوده و خلیفه هم هیچگاه نتوانست بر آنها مسلط شود. یعقوبی دو شهر مهم کُردنشین در زمان عُمرِ خلیفه را قرمسین و حلوان نام می برد. حلوان و سنه (سیسهر) همانند شهرزور مطیع نبوده و همیشه شورشی بودند. شهرهای کُردی مانند دینور، حلوان، سهره ورد و شهره زور به دلیل شورش های متعدد علیه خلافت، بعدها ویران شدند. موصل که -به قول ابن حوقل- اکثر ساکنانش کُرد بودند، یکی از مراکز شورش های کُردی، علیه دستگاه خلافت بود. شورشِ موصل به رهبری جعفر، پسر فهرجیس در سال ۹۰۲ م، شورش شهرزور به سرکردگی ابی ربیع کُردی، شورش بعدی موصل به رهبری محمد پسر بلال کُردی، شورش اصفهان به رهبری عبدالله پسر ابراهیم کُردی و... تمام شورش ها از جزیره و موصل تا اصفهان و همدان و شهرزور ضد خلافت -چه اموی چه عباسی- در دست کُردها بود. شورش خوارج در ۸ م، در موصل و حلوان بود. همچنین کُردها در شورش خوارج در سال ۷۰۰ - ۷۰۱ م. مشارکت داشتند. ابن اثیر طایفه ی یعقوبی کُرد را با شورش های خوارج، هم پیمان می داند. همچنین کُردها در شورش «زنجیه کان» در ۸۶۹ م. درخوزستان، سهم مهی داشتند. کُردهای خوزستان به رهبری محمد، پسر هزار کُردی در این شورش شرکت داشتند. در سده ی دهم میلادی فرمانروای کُرد در نواحی سوریه به اسم جعفر، پسر حمیدی کُرد با شورش قرامطه ی کُرد در عراق و سوریه، همکاری داشت. کُردها هیچگاه گردنشان را برای هیچ قدرتی کج نکردند و همیشه از نژاد خود دفاع می کردند، هرچند که هیچگاه صاحب دولت خودی نشدند اما از هیچ کس هم اطاعت نکردند (لازاریف، همان، از ۵۳ تا ۷۷)

ابومسلم و خرمدینان:

اما مهمترین شورش کُردی ضد خلافت عربی/اسلامی و فئودالیسم ایرانی، شورش خرمدینان بود. شورش خرمدینان شاید آخرین شورش کُردی /میترایی، ضدِ آیین متافیزیکی و ساختار طبقاتی تحمیل شده ی ایرانی بود که هنوز تن به منطق اندیشه ی ایرانی نداده است. بعد از شورش خرمدینان، عرفان در کُردستان حاکم می شود که گذار از عمل خرمدینی و گذار از تراژدیِ عمل به سکون و تسلیمِ عرفان است که هنوز مورد بررسی قرار نگرفته است. بسیاری از مورخان و حتی خود خرمدینان، همانقدرکه به مزدکیان تأسی می جویند، به ابومسلم هم ارادت می ورزیدند، قبل از آنها، اشاره ای هر چند مختصر به ابومسلم خالی از لطف نخواهد بود. لازم به یادآوری است که ما در این فصل صرفا در پی اثباتِ کُرد بودنِ خرمدینان و ابومسلم هستیم و هرگونه تحلیل فلسفی از آنرا به فصول بعد موکول می کنیم. اگر هم در مطالب قبلی در مورد مادِکوچک (آذربایجان) علی رغم میل قلبی، موضوع کشدار شد، صرفا برای این بود که ثابت شود مناطق زیر نفوذ خرمدینان در آن زمان کُردنشین بوده اند، چون شورش خرمدینان از دیدگاه تاریخ نویسی کُردی و مفهوم سازی اندیشه ی سیاسی کُرد، اهمیت بسزایی دارد که متأسفانه تاکنون تاریخ نویسان کُرد اهمیت آنرا درک نکرده اند.

کُرد بودن ابومسلم:

ابومسلم در «ماه بصره» به دنیا آمد (حقیقت رفیع، ۱۳۸۱، ۱۳۵) بعضی ها... او را از مردم اصفهان می دانند (اصفهانی، به نقل از صدیقی، ۶۲) همانطورکه قبلا نوشتیم، ماه بصره بخشی از ماد قدیم است که بعدا کُردستان نام گذاری شده بود. به احتمال زیاد ابومسلم از کُردان اصفهان بود. ابودلامه، شاعر دربار خلیفه که معاصر ابومسلم بود، او را ابومجرم و پدرانش را کُرد شمرد (یوسفی، ۱۳۷۸، ۳۰) "۷۶" مقدسی، ابن خلکان و مؤلف تاریخ سیستان نیز او را «ابومسلم

کُرد» خوانده اند (صدیقی،۶۲، ۱۳۸۷) کُردها قبل از زمان صفویه نیز در خراسان "۷۷" سکنی داشته اند. خاطرات دعبل خزاعی در راه عبور و رسیدن به مَرو و برخورد او با کُردهای علوی، خاطرات تیمور در کتابِ منم تیمور جهانگشا، در مسیر قوچان به گروهی برمی خورد که می گویند: ما کُردیم. همزمان با دوره ی تیمور، «کلاویخو» نیز در سفرنامه ی خود اشاره به وجود کُردها در خراسان می نماید (رنجبر، ۱۳۸۱، ۸) اگرچه ما هیچ ادعا و سندی در مورد کُرد بودن توده ی پیروانِ ابومسلم نداریم، اما بعید نیست که در آن زمان هنوز توده ی مردم آن دیار، کُرد بوده باشند، به ویژه که شورش های دیگری در همان نواحی، ضد ایرانیت روی داده است.

اما آنچه مسلم است بهانه ی خون ابومسلم، جرقه ای بود که خرمن نارضایتی ها، ضدخلافت عربی و دهقانان و اعیانی بود که از امویان حمایت می کردند (آمورتی، فرای، ۱۳۷۰: ۴۲۵) ابومسلم بزرگترین دشمن دهقانان بود (آمورتی، همان) بسیاری از ایرانیان به طرفداری از بنی امیه با ابومسلم جنگیدند (یوسفی، ۱۳۷۸: ۱۶۳) موافقت ابومسلم با قتل ابوسلمه خلال (طرفدار آل علی) و مبارزه ی شدید او با شیعیان بخارا، منکر مبارزه ی او در راه شیعه می باشد (یوسفی، همان ۱۶۴) همچنین وی «به آفرید» را که دین زرتشتی داشت و کتابی به فارسی ارائه داده بود، کُشت (یوسفی، همان، ۱۵۸) پس او در راه ایرانی بودن نیز قیام نکرد. حاملان اصلی فرهنگ و سنن ایرانی در زمان ساسانیان، دهقانان (اشرافیون) بودند. اکثر شعرا از جمله فردوسی و سامانیان و... از دهقانان خراسان بودند. در واقع هرآنچه از دوران اسلامی، به فرهنگ ایرانی تعریف می شود، به دهقانان مربوط است. اما ابومسلم بزرگترین دشمن دهقانان بود. با ظهور ابومسلم، در اثنای انقراض امویان، برای اولین بار مزدکیان زندگی مخفیانه خود را ترک کردند (کلیما، ۱۳۷۱: ۵۹ به بعد) «وقتی خبر قتل ابومسلم به خراسان و نواحی جبال رسید، خرمدینان برآشفتند... اینان، مُسیلمیه عنوان داشتند که قائل به امامت ابومسلم بودند. بعد از وفات وی اختلاف کردند... بعضی گفتند: ابومسلم نمرده و نخواهد مرد، ظاهر شده و زمین را پر از عدالت می کند... فرقه ی دیگری، مرگ او را محقق شمرده و به امامت فاطمه، دخترش قائل بودند و فاطمیه نام داشتند. اکنون یعنی به سال ۳۳۲ بیشتر خرمیان از فرقه ی «کُردکیه» و «لودشاهیه» هستند که از همه ی خرمیان معتبرترند، بابک خرمدین که در اران و آذربایجان، ضد مامون و معتصم خروج کرد از آنها بود. غالب خرمیان در خراسان، ری، اصفهان، آذربایجان، کرج، برج، صیروان، صیمره، اریوجان و ماسبذان و... هستند و بیشتر در مزارع و روستا اقامت دارند» (مسعودی، ۱۳۷۰: ۲۹۷) بسیاری از جنبش های پس از آن، به خونخواهی ابومسلم روی داد. «سنباد» که ویرانی کعبه را شعار خود قرار داده بود، شمار کثیری از کشاورزان جبال را به دور خود جمع کرده بود (متحده در فرای، ۱۳۷۹: ۵۹) اشپولر نیز می نویسد: پیروان سنباد، ساکنان کوه ها بودند. ناحیه ی میان طبرستان و ناحیه ی جبال که در گذشته، پهنه ی فعالیت های «به آفرید» بود، ناحیه ی سنباد شد (اشپولر در فرای، ۱۳۷۹، ۴۲۸) بنابراین به راستی می توان به طرح این فرضیه خطر کرد که توده ی مردم، هنوز ماد/کُرد بوده باشند. چون هنگام ورود ایرانیان از استپ های جنوب روسیه، قوم/طبقه ی برتر بودند اما توده ی مردمِ قدیمِ ماد، همچنان حضور داشتند. جنبش های دیگری نظیر سنباد، گرچه در شرق ایران شروع شد اما اکثر پیروان او، کشاورزان جبال (ماد/کُردستان) بودند و این جنبش در پیوند با جبال گسترش یافت.

کُرد بودن بابک و خرمدینان:

طبری می گوید بابک از تیره ی مزدک بود (طبری در نفیسی، ۸) ظاهرا بابک در نهاوند اشتغال داشت سپس به تبریز رفت و در ۱۸ سالگی به نزد مادرش در «بَز» رفت (رفیع، ۱۳۸۱، ۲۸۱) ابن الندیم در الفهرست می گوید: «پدرش مردی از مردم مداین و روغن فروش بود، به مرزهای آذربایجان رفت و در دیهی که «بلال آباد» نام داشت از روستای میمن جای گرفت. زنی اعور را دلباخته شد و این زن مادر بابک بود... بابک در خدمت شبل بن منقی ازدی، در دیهی بالای کوهی بود و چهار پایانش را نگاه می داشت. از غلامان، تنبور زدن آموخت، پس از آنجا به تبریز از اعمال آذربایجان رفت و دو سال نزد محمد بن روادی بود. سپس نزدیک مادر بازگشت و نزد وی ماند» (ابن ندیم، ۱۳۸۱،

۶۱۴) ابوحنیفه دینوری در اخبار الطوال می نویسد: «مردم در نسب و مذهب بابک اختلاف کرده اند و آنچه بر من درست آمد و ثابت شد این است که او از فرزندان مطهر بن فاطمه دختر ابومسلم بوده و طایفه ی فاطمیه از خرمیه به وی منسوبند» (دینوری، در نفیسی، ۱۲) سمعانی نام پدر بابک را مرداس نوشته است (سمعانی در زرین کوب، ۲۱۶) مرداس از دو جزء «مرد» و «اس» آمده که به معنی «مردم خوار» است. پدرِ ضحاک را نیز، مرداس خوانده اند (زرین کوب، همان، ۲۱۶) البته این عنوانی است که از طرف دیگری قالب شده است.

آنچه از روایات می توان استنباط کرد: بابک در جغرافیا و تاریخی متولد شد که جزو سرزمین ماد و جبال که بعدها کُردستان نامیده شد، بود. اگر روایت طبری درست باشد، ما کُرد بودن مزدکیان را بیان کردیم. اگر روایت دینوری درست باشد، کُرد بودن ابومسلم را نیز بیان کردیم. بابک ابتدا در نهاوند (ماه البصره) سرزمین ماد، اشتغال داشته سپس به مادِکوچک رفته است. شاید کُرد بودن بابک را نتوان ثابت کرد اما به هیچ وجه نمی توان وی را ترک، عرب یا ایرانی دانست. ترک و عرب در آن زمان در آذربایجان و ارس به شکل توده ای نبوده اند. در هیچ روایتی نیز نه در مورد شخص بابک و نه پیروانش، اشاره ای به ترک یا عرب بودن آنان نشده است. ایرانی نبودنِ بابک نیز محرز است؛ چرا که وی اصلا بلد نبوده فارسی صحبت کند (ابن الندیم، همان، ۶۱۳ اشپولر، ۱۳۷۷، ۳۴۴) مهمتر از همه اینکه جنبش بابک همانقدرکه ضد عربی/اسلامی بود، ضد ایرانی/زرتشتی نیز بود. ایرانیان در سرکوب آن و همکاری با خلفای عربی تردیدی به خود راه ندادند (زرین کوب، ۱۳، ۲۲۱) این جنبش، توسط افشین ایرانی و سپاهش، غلامان ترک و مشروعیت خلیفه سرکوب شد. زبان بابک مابین کُردی و تالشی بوده است. مهمتر از آن اینکه، بابک نزد یکی از پسران روادی محمد بن رواد -کُرد- با تبریز و بذ که بعدها ملجا نیروی انقلابی او گشت، آشنا شد (ابن الندیم، همان، ۴۰۶. زرین کوب، ۱۳۸۴، ۲۳۴) بابک ازطریق کُردهای روادی با «بذ» آشنا شد؛ یعنی در اصل «بذی» نبوده و از نهاوند و جبال آمده و نقشه و نژاد مشترکی با کُردهای روادی داشته است. همانطورکه در مورد قیام مزدک اشاره کرده ایم، کار من قهرمان سازی نیست؛ تنها قهرمان من، توده ی مردم است. قیام خرمدینان قبل از بابک نیز وجود داشته، بنابراین نژاد و زبان بابک چندان اهمیتی ندارد، مهم توده ی پیروان بابک و خرمدینان هستند.

جغرافیای انسانی خرمدینان:

ابن ندیم در کتاب الفهرست می نویسد: «خرمیه دو دسته اند. دسته ای که محمره نامیده می شوند در آذربایجان، دینور، همدان و اصفهان طایفه ای هستند که به نام اطفال اللقطه (بچه های پیدا شده) خوانده می شوند که مؤسس آن مزدک است» (ابن الندیم، همان، ۶۱۱) مسعودی در مروج الذهب می نویسد: « بیشتر خرمیان از فرقه ی «کُردکیه» و «لودشاهیه» هستند که از همه ی خرمیان معتبرترند. بابک خرمدین که در اران و آذربایجان، ضد مامون و معتصم خروج کرد، از آنها بود. غالب خرمیان در خراسان، ری، اصفهان، آذربایجان، کرج، برج، صیروان، صیمره، اریوجان و ماسبذان و... هستند، بیشتر در مزارع و روستا اقامت دارند» (مسعودی، ۱۳۷۰ ۲۹۷) بنا به گفته ی ابن اثیر «جمعی کثیر از مردم جبال، همدان، اصفهان، ماسبندان و... دین خرمی را پذیرفتند و جمع شدند و در همدان، لشکرگاه ساختند و معتصم بر ایشان سپاه فرستاد و اسحاق بن ابراهیم مصعب با آن سپاه بود و او را در ماه شوالِ این سال، مأمور جبال کرد و اسحاق در اطراف همدان با این مردم روبرو شد و شصت هزار تن از ایشان را کُشت» (ابن اثیر حوادث سال های ۲۱۰) زرین کوب قیام بابک را در البذ در نواحی کوهستان آران و نزدیک ارس در ۲۰۱ هجری می داند (زرین کوب، ۱۳۸۴، ۶۹) وی در ادامه ی همان کتاب، نواحی بین ارس و اران را در دوره ی عباسیان، کُرد می داند. «در قرون نخستین اسلامی نقش اکراد به معنی خاص نه در مفهوم عام... مساکن آنها از حدود جبال زاگرس تا نواحی آذربایجان و اران و دربند را هم شامل می شد» (زرین کوب، همان، ۳۳۳) غلامحسین صدیقی فهرست کامل تری از جایگاه خرمدینان را ارائه می دهد: «ماسبذان، مهرگان کده (در عراق عجم نزدیک صیمره،

جاده حلوان به همدان) نواحی اصفهان و برج، ورسنجان، قسم، کودشت از اعمال صیمره از مهرگان کده، بلاد سیروان، اروجان از بلاد ماسبذان و همدان و ماه کوفه، ماه بصره، روستای قامدان که کُردها در آن منزل داشتند، روستای فهمان که اهل آن کُرد بودند، آذربایجان و ارمنیه، ری و خراسان و... که بیشتر در دیها مقیم بودند» (صدیقی، ۱۳۷۳، ۲۵۸) آذربایجان و ارس که همان سرزمین مادِکوچک بودند و بعدا بخشی از کُردستان نامیده شدند. صیروان، صیمره، ماسبذان و... را نیز مارکوارت بخشی از سرزمین ماد آورده (مارکوارت، ۱۳۷۳: ۴۴ به بعد) طبری بخش اعظم اهالی جبال را خرمدینان معرفی کرده (نخوری، همان:۱۶۳) خواجه نظام الملک نیز ولایت جبال و عراق عجم که هر دو به مادِقدیم گفته می شود (فرای، کمبریج، ۱۳۷۹: ۲۲) را مرکز اصلی خرمدینان توصیف کرده است. بسیاری از مکان هایی که آنرا مأوای خرمدینان معرفی می کنند، در اصل خرمدینی نبودند. جنبش های مذهبی، مخالف دستگاهِ اسکولاستیک حاکم بوده اند که برای توجیه سرکوب و حذف آنها، لقب خرمدینی را به آنها داده اند. نظام الملک بسیاری از شیعیان و باطنیان را نیز خرمدینی به حساب می آورد (نظام الملک به نقل از نفیسی، ۱۳۷۳، ۲۰) که خرمدینی نبودند. بنابراین جنبش های خراسان، طبرستان، فارس و... را به سختی بتوان به خرمدینان نسبت داد. خرمدینان در جغرافیای انسانیِ کُردستان بوده، نه جاهای دیگر! بسیاری از شورش های دیگر خارج از کُردستان، تنها مخالفت های سیاسی بوده نه مخالفت ایدئولوژیک، مانند خرمدینان کُردی! برای مثال: «دلایل روشنی در دست نیست که ثابت کند مازیار قصد بیرون آمدن بر خلیفه را داشته باشد. مازیار اوایل، مطیع کامل خلیفه بود و مخالفت او ناشی از قربانی شدن میان دو رجل سیاسی (طاهر و افشین) بود، نه ایدئولوژی خاصی» (مادلونگ در فرای، همان، ۱۷۸) از دلایل عدم کامیابی مازیار نیز همین بود که زرتشتی های طبرستان تمایلات مزدکی/خرمدینی را نپذیرفته و مذهبِ خرمدینان نزد آنان، مانند مسلمانان مطرود بود (زرین کوب، ۲۴۲) این نوشته ی مادلونگ در مورد قیام مازیار را به بسیاری از جنبش های درگیر هم می توان نسبت داد، در بسیاری جاها شورش های خوارج، شیعیان و... را خرمدینی معرفی کرده اند در حالی که هیچ نسبتی با خرمدینان و ایدئولوژی آنان نداشتند. دلیل پراکندگی جغرافیایی آن نیز همین می باشد در حالیکه اصل خرمدینان محدود به آذربایجان و جبال بود. ما هیچ سند دیگری در مورد اتهامات -آزادی جنسی و لذات دنیوی- که به خرمدینان بابک نسبت داده اند به دیگر قیام هایی که در خراسان، اهواز و... به خرمدینان مشهور گشته اند، نداریم. همانطورکه مادلونگ در مورد مازیار گفته است: بسیاری از این جنبش ها یا صرفا سیاسی بودند یا درون دینی و هیچ ربطی به ایدئولوژی خرمدینانی/مزدکی نداشته است. بلکه دستگاه خلافت حاکم، برای توجیه سرکوب آن، جنبش های دینی و سیاسی، اتهام خرمدینی بودن را که نزد مسلمانان بسیار زشت و از آن متنفر بودند، به آنان قالب کرد. مانند امروز که هر جنبشی در خاورمیانه به راه می افتد آنها را عوامل القاعده و... می دانند.

بنابراین مرکز اصلی خرمدینان همان نواحی شمال غربی، همدان، اصفهان، ماسبذان، مهرگان، جبال و آذربایجان بوده که بعدا کُردستان نامیده شد. «جنبش بابک به ساکنان کوهی محدود ماند و در میان اعراب، ترک و بربر که به تعبیر «جاحظ» ماده ی اسلام و سپاه آن بودند، رخنه نکرده بود» (فخوری، ۱۳۸۱: ۱۶۹) جایی مانند اصفهان که به عنوان یکی از مراکز اصلی معرفی می شود، به این معنی نیست که تمام اهالی آن خرمدینی بوده اند، بلکه بخش هایی از آن مانند قامدان که «کُردها در آن منزل داشتند» (صدیقی، همان، ۲۵۸) خرمدینی بودند. فتوح البلدان بلاذُری و البلدان یعقوبی اشاره می کنند که «اهالی اصفهان، مردمی به هم آمیخته اند و عربشان اندک است... از روستاهای اصفهان یکی روستای «قامدان» است که کُردها در آنجا هستند و خرمدینان در همین جا ظهور کرده اند و دیگر روستای «فهمان» که کُردهای خرمدینی در آن سکونت دارند» (بلاذری و یعقوبی به نقل از کتاب زمینه ی فرهنگ مردم) یعقوبی هم اشاره می کند که «در ناحیه ی اصفهان، کُردانی زندگی می کردند که زندگی اجتماعی پستی داشتند. بنابراین خرمیه در اصفهان دست به شورش زد» (یعقوبی به نقل از فرای، ۱۳۷۹،۴۳۵)

نژاد و ملیّت خرم دینان:

مسعودی دو فرقه ی مهم خرمدینان را کودکیه و کُرد شاهیه می داند (مسعودی، ج۲، ۱۳۷۰، ۲۹۷) منظور از کودکیه به احتمال قوی... پیروان پسر فاطمه، دختر ابومسلم است که به قول نظام الملک: کودک دانا می خواندند (نظام الملک، همان ۲۰۴. اشپولر، ۱۳۸۶، ۱۳۷۰) «نام دسته ی دیگر که کودشاهیه و لودشاهیه دیده می شود، شکل صحیح آن کُردشاهیه است. چنانکه التنبیه و الاشراف نیز می نویسد: بلاد جبال کُردان فراوان بودند و به گفته ی یعقوبی جمعی از ایشان خرمدین بودند» (صدیقی، ۱۳۸۷: ۲۵۹) احتمالا به معنای شاه کُردها است. فرقه ی دیگر به محمره شهرت دارند (طبری، ج۳، ۳۸) که آذربایجان، نهاوند، دینور و خرمدینان را به این نام خوانده اند (بغدادی به نقل از صدیقی، همان، ۲۶۵) «فرقه ی دیگر از ایشان به خسرویه مشهور است که اطلاع درستی از آن در دست نیست، همین قدر می دانیم که یکی از قبایل کُرد در فارس، خسرویه نامیده می شوند» (صدیقی، همان، ۲۶۵) ظاهرا در تمامی جنبش هایی خرمدینی، کُردها نقش اصلی را داشته اند. ابوجعفر احمد بن الحسین اهوازی، جماعتی از اکراد جبال و اهل کوهِ بذ را که خرمدینی بودند، به مذهب خود (قرمطی) درآورد (ماسیون، در صدیقی، ۳۲۱) «موافق گفته ی نظام الملک، خرمدینان در زمان خلافت واثق (۲۲۷ - ۲۳۲) و پس از آن در اصفهان، به سرکشی پرداختند که بعد از شرّ و فساد زیاد ایشان... آخر الأمر گرفتار شدند و ایشان را بگرفتند و بکشتند و سرها در اصفهان بگردانیدند و بدین فتح، همه ی اسلام شادی کردند و نامه نوشتند» (نظام الملک به نقل از صدیقی، ۳۲۲) صدیقی در ادامه اشاره می کند که تحولاتی که طبری در زمان خلافت واثق به آن اشاره می کند: «در این سال، وصیف ترک از ناحیت اسفهان و جبال و فارس به عراق آمد و او برای دفع کُردان که این نواحی را فراگرفته بودند، رفته بود و پانصد تن از کُردان را از آن جمله کودکان در زنجیر و بند کرده با خود به عراق آوردند و در زندان کردند» (طبری، ج۳، ۱۳۵۱ به نقل از صدیقی ۳۲۲) این بسیار محتمل است که شورش کُردانِ مزبور باشد که نظام الملک به آن اشاره کرده و این کُردان، خرمدینان بوده اند (صدیقی، همان، ۳۲۲ - ۳۲۳) بنابراین از منابع به خوبی نمایان است که نه تنها سرزمین قیام خرمدینان، سکونتگاه کُردان بوده، بلکه اکثریت خرمدینان و شورش های آنان توسط کُردها شکل گرفته است. بسیاری از مورخان "۷۸" خرمدینان را ادامه ی جنبش مزدکیان و بسیاری هم"۷۹" در تداومِ ابومسلم می دانند که در هردو صورت ما، هم کُرد بودن مزدکیان را اثبات کردیم و هم، کُرد بودن ابومسلم را! نهضت بابک در آذربایجان و جبال، تداوم مقاومت و مبارزه ی اتباع مزدک را در عهد ساسانی در همین نواحی حفظ کرده بود. بابک، ابومسلم و مزدک را با هم آشتی داد. «خرمدینان بقایایی از مزدکیان بودند که از همان اوایلِ سقوطِ ساسانیان در آذربایجان، به طور مخفی تعلیم مزدک را نشر می دادند» (زرین کوب، ۱۳۸۴، ۶۸) برخی از مورخان "۸۰" به درستی براساس قراردادِ اشاره شده در کتاب بلاذُری"۸۱" بین مرزبانِ آذربایجان و عُمرِ خلیفه، عمده سپاه آذربایجان را هنگام حمله ی اعراب، کُرد می دانند که به مذهب خرمدینان گرویدند. مارکوارت نیز تأکید می کند که در قسمت سبلان، اغلب کُردها ساکن بودند و چون ایلات و عشایر بودند، همیشه روح عصیان داشتند. به همین دلیل خیالات کمونیستیِ بابک در میان این کُردان به خوبی ترقی کرد، این مردم (کُردها) نه زرتشتی خالص بودند و نه مسلمان (مارکوارت، به نقل از رئیس نیا، ۱۳۵۸، ۱۲۶) بنابراین «شورش خرمدینان» که براساس بنیانِ مزدکیسم بنا نهاده شده بود، در پیوند با کُردها شکل گرفته بود.

«بابک، سرکرده ی شورش خرم دینیان در سال ۸۱۶-۸۳۷ -... با طایفه ی یعقوبی کُرد، پیمان داشت که او را همکاری و کمک کنند... عصمت کُردی که فرمانروای شهر مرند بود، یکی از همکاران (فرمانده اصلی یا معاون، قادری) خرمدینان بود و زندگی خود را قربانی شورش خرمدینان کرد» (لازاریف، عه بدوللا، ۲۰۱۰، ۶۷) ظاهراً روادیان کُرد نیز با خرمدینان همکاری کرده و تاوان همکاری خویش را نیز داده اند. «روادیان در دوره ی غلبه ی ال ساج...

ضمن آنکه قلعه ی بذ، ویران شد. تبریز از نظارت آنان خارج شد» (زرین کوب، ۱۳۸۴، ۳۱۶) پس هنگام قیام بابک خرمدین، تبریز و بَذ در دست قدرت روادیان بوده و از نشانه های همکاری روادیان کُرد با بابک همین است که بعد از سرکوبِ جنبشِ بابک و ویرانی بذ، آنها نیز قدرت خود را از دست دادند و تا یکی دو قرن بعد، اسمی از آنها نیست. عمده افرادِ خرمدینانِ بابک، روادیان کُرد بوده اند و در واقع بابک با کمک روادیان کُرد و عصمت کُردی، حاکم مرند، و طایفه ی یعقوبی کُرد، موفق به قیام شد.

موسی خورنی، مورخ ارمنی که به هرودتِ ارمنستان مشهور است، بنیانگذاری ارمنستان را به تیگرانا، پادشاه ارمنستان ربط می دهد و می نویسد که تیگرانا در اتحاد با کوروش، آژیدهاک پادشاه ماران (مادها) را سرنگون کرده و ارمنستان آزاد شد. اما نکته ی مهم در خورنی نه این مطلب، بلکه اشاره ی غیرمستقیم او به کُرد بودن خرمدینان و روستاهای خرم... و مهمتر از همه اینکه این کُردان را از نسل آژی دهاک می داند، است. موسی خورنی در قرن ۹ م. و حدودا ۳ ه. می زیست. خورنی می نویسد: تیگرانا، پادشاه ارمنستان بعد از شکست آژی دهاک، مارها -ارمنیان به ماد، مار می گفتند- را به سه شهر کوچکِ خرام -خرم- جوخو و خوشاکنیک از داناکان تا دژ نخجوان کوچاند و ساکنان خرام و نخجوان و... را فرزندان آژیدهاک و مارها (مادها) می داند که آزادانه در ماسیس (آرارات) و ارمنستان می زیستند. مینورسکی به درستی منظور خورنی از آنها را کُردها می داند. «شکی نیست که منظور خورنی از مارها، کُردها هستند» (مینورسکی، ۱۳۸۷: ۱۸۰) خورنی ساکنان خرم، مکان اصلی خرمدینان را کُرد توصیف کرده است. همانطورکه گفتیم، مورخان زیادی جنبش خرمدینان را ادامه ی جنبش مزدکیان می دانند. مزدکیان بعد از کشت و کشتار انوشیروان به طور پنهانی زیسته و بعد از نابودیِ ساسانیان، در دوران اسلام در قالب خرمدینان دوباره ظهور کردند. «نهضت بابک در آذربایجان و جبال... تداوم مقاومت مبارزه ی اتباع مزدک در عهد ساسانی را در همین نواحی حفظ کرده بود». التهایم و ویسهوفر به درستی به قیام گئوماتا جنبه ی اجتماعی داده و وی را سلف مزدکیان شمردند. علی اف و دیاکونوف به درستی ورودِ فرهنگِ طبقاتی را باعث زوال امپراطوری مادها و آستیاگ دانستند. ویسهوفر همان شرایطی را که باعث نابودی آستیاگ شد به گئوماتا نیز تسری می دهد. در همه ی این جنبش ها، ایده های مشترکی را می توان استخراج کرد. تمام نویسندگان اعتقاد دارند که گئوماتا بعد از ۸ ماه، که از پایه های قدرت خود اطمینان یافت، جنبه ی مادی بودن و ضدِ پارسی بودن قیام خود را آشکار کرد. بنابراین اگر مزدکیان نیز فرصت می یافتند، جنبه ی کُردی /مادی بودن قیام خود را آشکار می کردند. البته ما هیچ اطلاعی نداریم. چون انوشیروان همه ی نوشته های مربوط به مزدکیان را از بین برد. شاید هم مزدکیان نیّت مادی بودن قیام خود را آشکار کرده باشند اما ما اطلاع نداریم. بنابراین تاریخ کُردها از ضحاک (آستیاگ) به گئوماتا و مزدکیان تا خرمدینان و... تاریخ کاملی برای نگاشتن تاریخ اندیشه ی سیاسی و تاریخ اجتماعی کُردها می باشد.

در این فصل از تحقیق، تاریخ کُردها را به خرمدینان خاتمه می دهیم؛ نه اینکه تاریخ کُردها به خرمدینان خاتمه می یابد، بلکه به این دلیل که ما در این فصل صرفا به اثبات هستیِ کُرد پرداختیم و تحلیل و راه های اگزیستنس شدن این هستی را به فصول بعد موکول خواهیم کرد. چون در مورد کُرد بودن این جنبش ها، شک وجود داشت ما به آن پرداختیم. اما در مورد کُرد بودن جنبش های معاصر هیچ شکی وجود ندارد. البته نه اینکه در دوره ی معاصر نیز سعی در کتمان حقیقت کُرد نبوده است. اینکه کُردها را ترک کوهی و... می نامند، قطعا به مانند مزدکیان و خرمدینان که کافر و... خوانده می شدند، نشان از سعی در کتمان حقیقت کُرد بودن آنان بوده، اما با این تفاوت که در دنیای معاصر، دیگر تاریخ در انحصار شاهانی مانند اتاتورک و رضاخان نبوده که کسی به کُرد بودن این جنبش ها پی نبرد. بلکه با گسترش آگاهی تاریخیِ کُردها و گسترش دنیای ارتباطات و اطلاعات و ورود مهاجران اروپایی به منطقه، دیگر امکان کتمان کُرد بودن این جنبش ها وجود نداشت.

بخش دوم:

تکوین، تثبیت و تدوین عقل سیاسی ایران در تقابل با کُرد

فصل سوم: تکوین عقل سیاسی ایرانی در مقابل هویت خواهی مادی

مقدمه:

چرا کوروش "۱" در اساطیر و فرهنگ دینی آریایی، سامی و یونانی به منجی، مسیح، پدر و قانون گذار ملقب گردید، اما مادها و آستیاگ به آژی دهاک، اهریمن، تخمه تیامات، بی عقل و...؟ چرا مادها به حاشیه ی تاریخ رانده شدند و پارس ها ورودی دالان تاریخ شدند؟ برای جواب دادن به این سوالات باید در اعماق تاریخ به نقطه ی صفری که کُردها (ماد/گوتی) به اهریمن، شرّ و بی عقل و، ایرانی ها به نیکی، عقل، خیر و اهورایی ملقب گشتند، بازگشت. نقطه ی صفری که مرزِ میان عقل و بی عقلی، اهورا و اهریمن، نیکی و شرّ، لوگوس و اروسِ برساخته شده، از هم جدا و نسبت به هم بیرونی شد و راه هرگونه تبادل را برروی هم بستند. زمانی که با رفع بلای اهریمنی کُردها، عمل خشونت آمیز آن در حاکمیت حقیقت، قطعی، نیکو و ماندگار شد.

اساس کار ما، بررسی چگونگی تکوین عقل سیاسی ایرانی و ساز و کارهای غیرت بخشی آن است. عقل سیاسی ایران بعد از انفکاک و غیرسازی کُردها /مادها و بعد از آرامش ناشی از سرکوب و طرد کُردها، تکوین یافت. ایرانیت با انتزاع به اهورا و نیکی، برساخته شد و جوهر واقعی آن سلب گردید، همانطور که کُردها با القاب اهریمن، شیطان و آژی دهاک، جوهر واقعیشان سلب شده است. بنابراین برای رسیدن به نقطه ی صفر و سرآغاز جدایی و انفکاک ایرانی ها از کُردها و چگونگی طرد و غیرسازی کُردها، باید «نقد آسمان به نقد زمین، نقد الهیات به نقد سیاست و نقد سیاست به نقد سلطه ی قومی» مبدل شود. نقد عقل ایرانی، نقد دین و الهیات آن است، نقد دین و الهیات ایرانی، نقد ایدئولوژی آن و نقد ایدئولوژی آن، نقد سیاست و نقد سیاست آن، نقد ساختار اجتماعی و سلطه ی قومی آن است "۲". نقد عقل ایرانی، نقد «استبداد اندیشه ورزانه ی» پارسی است. نقد عقل ایرانی، گل های خیالی را از روی زنجیر سلطه ی پارسی برچیده، تا اسارت و خودِ زنجیر معلوم شود. نقد عقل سیاسی ایران، گل های نمادین پرچینِ پُرخارِ سلطه ی قومی پارس را از بین برده تا خارهایِ پرچینِ اسارت، فاش شود. بنابراین هدف این تحقیق، از یک سو، نقد عقل سیاسی ایرانی، یعنی ابزارها و توجیهات استبداد ایرانی و سلطه ی قومی پارس و از سویی دیگر مفهوم سازی جنبش های سیاسی کُرد است.

در این بخش به واکنش و نحوه ی رابطه ی ایرانی ها /پارس ها با مادها /کُردها در دوران حاکمیت هخامنشیان تا قبل از داریوش خواهیم پرداخت و بیان می کنیم که اساس شکل گیری هر دو بعد ذهنی (اساطیر دینی) و عینیِ (ساختار اجتماعی سیاسی و دولت) عقلِ سیاسی ایرانی، در تقابل با هویت مادی /میترایی معنا یافت. بُعد سیاسی /اجتماعی عقل ایرانی با دال مرکزی فرّه ایزدی و مؤلفه های مشروعیت آسمانی /حق الهی، عدالت سلسله مراتبی /طبقاتی (افلاطونی)، فرهنگ دینی /متافیزیکی (لوگوس) و معرفت هرمسی، براساس نفی و غیر سازی کُردها /مادها، با مؤلفه های دموکراسی بدوی، مشروعیت زمینی /قرارداد اجتماعی، عدالت برابری اشتراکی، فرهنگ زمینی /دیونیزوسی (اروس) و روحیه ی پرومته ای تکوین یافت. در بُعد ذهنی، تکوین دین و اساطیر ایرانی در تقابل دیگری (ماد/میترا)، زرتشت در برابر میترا، فریدون و کیخسرو در برابر توران، ضحاک و وندیدادِ اوستا در برابر سمبل های میترایی بود. ابتدا با ارائه ی تاریخ مختصری از مادها، از یک سو به نقد و نفی نظریات روتین و بی اساسِ انتقال صلح آمیزِ قدرت از ماد به پارس، سلطه ی مشترک ماد و پارس، مادی بودن کوروش، و خویشاوندی مادها و پارس ها پرداخته و از سویی دیگر ثابت خواهیم کرد که از نظر اجتماعی /سیاسی و آیینی /دینی، اساس امپراطوری هخامنشی ایرانی براساس نفی مادها و در مقابل آنها به وجود آمده است.

۱-پارس، ماد: تعامل یا تقابل

-تاریخ ماد:

اگر ما روایت هرودت درمورد سلسله مراتبِ شاهانِ ماد را بپذیریم، تاریخ اولین پادشاهی ماد در سال ۷۰۰ ق.م، آغاز می شود که مصادف است با اوج قدرت نیروی نظامی آشوریان در زمان سارگن (۷۲۰ - ۷۰۵) در شمال و زاگرس مرکزی (Brown, ۱۱۱ , ۱۹۸۶) طبق گفته ی هرودت، دیااکو مؤسس حقیقی دولت ماد است (هرودت، ۱۳۸۷، ۷۷) که در سال ۷۲۸ ق.م، در اثر توافق رؤسای قبایل مادی /ماننایی، به عنوان حاکم و داور برای حل اختلافات و اجرای عدالت برگزیده شد."۳" در سال ۷۱۵ احتمالا به دلیل عدم پرداخت خراج یا شورش، با حمله ی دوباره ی آشور به حمص در سوریه تبعید شد (زرین کوب، ۱۳۶۸، ۸۹)"۴" در سال ۷۰۹ با فرار از تبعید، یا توافق خود آشوری ها- احتمالا یا برای گرفتن منظمِ خراج از مادی ها به رهبری دیااکو، یا متحد کردن مادها علیه اوراتوریی ها و یا ایرانی هایِ تازه وارد- دوباره به ماد بازگشته و حکمران شد. فرمانروایی ۵۳ ساله ی او (هرودت، همان، ۷۹) در سال ۶۷۸ به اتمام رسید (علی اف، ۱۳۸۸، ۳۲۰)"۵" در سال ۶۷۸ «کشتریته»ی مادی که در منابع آشوری همان «فرارتس» هرودت است (Bivar, ۳۴۲ ,۲۰۰۵) جانشین دیااکو، و در سال ۶۷۴ موجب نگرانی اسرحدون و مرزهای آشور شد (زرین کوب، همان، ۸۹) "۶" منابع آشوری از چگونگی نتیجه ی جنگ و سرنوشت کشتریته، چیزی نمی گویند. احتمالا برخلاف نظر هرودت که هجوم سکاها را به دوران هوخشتره"۷" می داند، در زمان کشتریته بوده و کشتریته، در سال ۶۵۳ ق.م، توسط سکاها از بین رفته است (گیرشمن، ۱۳۸۸، ۹۹) بعد از ۲۸ سال حاکمیت سکاها ۶۵۳ - ۶۲۵ ق.م - هوخشتره -به قول هرودت- با کشتن سکاها، اتحاد ماد را دوباره برقرار کرده است. احتمالا کشتریته در ۶۵۰ فوت شده و پس از ۲۸ سال حاکمیت سکاها، هوخشتره در حدود ۶۲۲ حاکم شده و در ۶۱۲ آشور را فتح، و در ۵۸۵ نیز فوت شد"۸". بعد از هوخشتره، آستیاگ به تخت نشست که در سال ۵۵۴ از طرف ایرانی ها با رهبری کوروش و متحدانش، بابلی ها و ارمنی ها"۹" مورد هجوم قرار گرفته و بعد از ۴ سال مقاومت، ماد به زیر سلطه ی پارس ها درآمد."۱۰" لازم به ذکر است -و در ادامه به آن می پردازیم- که این روایتِ رسمی هرودت است که بعد از کشفِ منابع آشوری و بابلی، مورد شک و تردید جدی قرار گرفته است، چون در منابع آشوری و بابلی هیچ اشاره ای به اینکه تعدد شاهان در ماد به سرکرده ای برتر یا شاه واحدی گذار کرده باشد، وجود ندارد.

-طلوع هخامنشیان پارسی و غروب مادهای کُردی:

در مورد رابطه ی ماد و پارس، چگونگی تغییر سلطنت و رابطه ی بعدی مادها با پارس ها در امپراطوری هخامنشی و... نظریات گوناگونی وجود دارد. برخی از محققان"۱۱" مادها و پارس ها را خویشاوند و انتقالِ برتری از ماد به پارس را صرفا تغییر سلطنت دانسته که با رضایت خودِ مادی ها شکل گرفته است. در مقابل برخی دیگر از پژوهشگران "۱۲"، آنرا نه انتقال سلطنت بلکه به معنای واقعی کلمه تاراج و برده کردن مادها می دانند (علی اف، ۱۳۸۸: ۴۱۵) که از حدود یک تغییر ساده ی سلسله ی پادشاهی بسی فراتر بوده و معنی یک انتقال قدرت جغرافیایی با تمام نتایج سیاسی-نظامی و اخلاقی آنرا نیز داشته است (شاندور، ۱۳۷۵، ۸۲)

قبل از بررسی چگونگی تغییر حاکمیت از ماد به پارس، بایستی شخصیت و اهداف کوروش روشن شود. کوروش فرمانروایی است که سرگذشت او از تاریخ به شعر تبدیل شده (هردر به نقل از هینتس، ۱۳۸۶، ۸۷) و کل تاریخ شکل گیری امپراطوری هخامنشی، زیر لوای شخصیت کوروش قرار گرفته است. مورخان"۱۳" در تصنیف شکل گیری امپراطوری هخامنشی، نه اسمی از قوم پارس می برند، نه هیچ شخصیت دیگر تاریخی را! حتی خود استوانه

ی کوروش، وی را نه به عنوان طلایه دار یک قوم، بلکه یک شخص مطرح می کند (گرشویچ، ۱۳۸۷، ۶۵۶) بنابراین تشکیل امپراطوری پارسی/ایرانی و شکست و تسخیر ماد، بدون شناخت شخصیت کوروش کاری بس ناتمام است.

-کوروش از افسانه تا واقعیت:

همانطورکه گفتیم سرگذشت کوروش از تاریخ به شعر و اسطوره تبدیل شده است. روایات و داستان هایی که از وی و عملکردش ارائه شده با شخصیت فرمانروایی اش که تمام عمر خویش را مشغول کشورگشایی و تصرف سایر کشورها بود، سازگار نیست. اما ریشه ی این روایات که کوروش و کل امپراطوری پارس ها را از خشونت و تاراج، به لطافت و پلورالیسم تفسیر کرده و مُهر علمی و تاریخی خورده، از کجا سرچشمه گرفته است؟ چرا چنین قوم و سیستم متجاوز و کشورگشایی که مادها را برده ی خود کردند، به قومی متساهل و منجی مشهور گشتند؟ آنچه که به نام علم تاریخ در مورد ایران ثبت شده، چیزی جز بازگویی اساطیر شاه پرستی پارسی نیست. روایت از کوروش نه تاریخی/سیاسی، بلکه اسطوره ای و برساخته است، باید به نقد روایاتی که کوروش را برجسته ساختند، پرداخت. ما در فصول بعد به چگونگی برساخته شدن داستانِ حقوق بشر و آزادمنشی کوروش خواهیم پرداخت. در اینجا فقط اشاره شود که این داستان ریشه در اسطوره های ایرانیِ شاه پرستی دارد که اولین بار ابوالمورخین "هرودت" به آن جنبه ی علمی/تاریخی داد.

از دلایلی که هرودت، کوروش را در مقابل دیگر شاهان ایرانی مانند کمبوجیه و داریوش، برجسته و ایده ال ساخته، این است که هرودت درگیر جنگ ایرانیان و یونانیان بود که در زمان خشایارشاه و داریوش اتفاق افتاد، کوروش با یونان جنگی به راه نیانداخت و هرودت به جنبه ی مثبت کوروش پرداخت (ویسهوفر، ۱۳۷۷، ۷۷) هدف اصلی هرودت بزرگداشت پیروزی سرزمین های اصلی یونان بر پارس ها در جنگ های ۴۹۰ و ۴۸۰ بود و ارزش اطلاعات او درباره ی ترتیب زمانی و آنچه قبلا بر امپراطوری پارس گذشته بود، بسیار ناچیز است (Kuhrt, ۷ ,۲۰۱۰).

همچنین تفاوت تصویری که در نیکیِ کوروش و دیوانگیِ کمبوجیه وجود دارد، برگرفته از روایت خود اشراف پارسی است. «تضاد میان شخصیت کوروش و کمبوجیه، بازتاب روایت سنتی رسمی پارسی است» (دانداماییف، ۱۳۸۱: ۱۳۹) اخبار هرودت که کامرون در توصیف نیکیِ کوروش و، زنر در توصیف دیوانگیِ کمبوجیه از او گرفته، از منبع اخبار ایرانی است (دانداماییف، ۱۳۸۶، ۲۲۷) این منبع اخبار ایرانی، همان اشراف بودند (دانداماییف، همان) چون سیاست های کمبوجیه برخلاف کوروش، در جهت منافع/غارتگری آنان نبود، بلکه با پایان فتوحات و قطع خون غنایم، کمبوجیه درصدد محدود کردنِ قدرتِ اشراف، جهت تمرکز قدرت بود، به همین دلیل اشراف پارسی که منبع اطلاعات هرودت بودند، کمبوجیه را در مقابل کوروش که سیل غنایم را با تاراج سرزمین های تسخیر شده به سوی اشراف روانه کرد، دیوانه و خشن توصیف کردند. «توجه کوروش معطوف فتوحات بیشتر بود که تقویت امکانات اشرافیت قبیله ای و گسترش حوزه ی نفوذ آنرا در پی داشت. کمبوجیه اما درصدد زدودنِ اختیاراتِ اشراف سنتی بود... اشاره ی هرودت به سخت گیری کمبوجیه، نارضایتی اشراف پارس از وی را بازتاب می دهد. هرودت اطلاعات خود را از زوپیروس برگرفته که سمبل اشرافیت پارسی است، اشرافیتی که اقدامات کموجیه را جهت سازماندهی یک دولت مرکزی نیرومند، منافی مناسبات عشیره ای خود یافته و آنها را جنایت می دانست» (دانداماییف، ۱۳۸۱: ۱۴۱).

کوروشنامه یِ گزنفون نیز که کوروش را چون یک الگوی آرمانی شهریاری بالا کشیده، براساس اتفاق نظر مورخین، نه تاریخ، بلکه داستان سرایی و یاوه گویی است (ویسهوفر، ۱۳۷۷،۷۱. دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۴۹. علی اف، ۱۳۸۸ ۳۴۰. شهبازی، ۱۳۵۰، ۱۰۰) این کتاب نه تاریخی بلکه تربیتی است، گزنفون از شاگردان سقراطِ ضدِ دموکراسی بود. وی سعی در ارائه ی الگویی ضدِ دموکراسی برای یونان داشت. به این جمله دقت کنید که ملت پارس را در مقابل شاه

به گله ای مطیع، تشبیه کرده و کوروش را به چوپان مقایسه می کند: «ملاحظه کردم که حکومت بر انسان سخت تر از چوپانی بر حیوان است، حیوانات، سرکش و یاغی و... نیستند و اطاعت کامل از چوپان دارند. اما انسان ها نسبت به فرمانروا سرکش هستند. پس فهمیدم که انسان بر نوع خود مشکل تر می تواند فرمانروایی نماید تا بر حیوانات دیگر. اما وقتی کوروش را ملاحظه نمودم، تصدیق کردم که بر نوع انسان فرمانروایی دشوار نیست» (گزنفون، کریمی، بیتا: ۳) گزنفون همانند افلاطون سعی در ارائه ی الگویی سلسله مراتبی در مقابل دموکراسی داشت، دموکراسی ای که نه با اشرافیت خانوادگی آنان سازگار بود و نه به دلیل اعدام سقراط، توانایی هضم آنرا داشتند، به همین دلیل سیستم ایرانی و شخصیت کوروش را به عنوان الگوی استبدادی/پادشاهیِ مناسبیِ در مقابل دموکراسی یونان ارائه می دهد و برای پذیرش آن، شخصیتی لطیف و مردمی از کوروش ارائه داده و ریشه های خشونت و نحوه ی به قدرت رسیدن وی را کتمان، و در مقابل، کوروش را داماد آستیاگ، و خاک ماد را جهیزیه ی دختر آستیاگ به کوروش می داند. همانطورکه ملاحظه می کنیم، گزنفون در مقابل سیستم دموکراسی یونان، الگویی از سیستم ارباب-رعیتی ارائه می دهد: «کوروش همواره عادت به گفتن این کلمات داشت که یک پادشاه خوب هیچ تفاوتی با یک چوپان قابل ندارد. همانقدر چوپان از گله های خود فایده می برد که از آنها مواظبت کند. شاه هم از طرف زیردستان خود (همانقدر) اطاعت می بیند که سعادت ایشان را فراهم نماید (گزنفون، همان، ۲۵۸) بنابراین سیستم ایرانی در زمان کوروش، سیستم ارباب-رعیتی یا خدایگان -بندگی بوده است. این فقط دیدگاه اشرافی/اسپارتی گزنفون نیست که کوروش و سیستم چوپان-رعیتیِ هخامنشیان را الگو قرار داده و بزرگترین هنر ایرانیان را اطاعت و مطیع بودن در مقابل شاه می داند (فرشاد مهر، ۱۳۷۵: ۴۵) بلکه هرودت نیز ایرانیان را به واسطه ی تسلیم محض و اطاعت بنده وار به حرص و زور و استبدادپذیری، به کلی با یونانیان فرق می گذارد (مقدمه ی راولین سن بر کتاب هرودت، ۱۷) در واقع کل مخالفان دموکراسی در یونان، شیفته ی کوروش بودند (کخ، بی تا:۲۹) حس هومری از عزت و افتخار بود (که جنگ و کشتار و اشرافیت را عزت و افتخار می دانست) که حُسن نیتِ یونانی ها، بخصوص گزنفون را به پارسیان شکل داد (کوک، کمبریج، ۱۳۸۷ : ۳۴۶) چرا که کوروش و نظام سیاسی هخامنشی، الگوی آرمانی استبدادِ الیگارشیک و ضدِ دموکراسی بود. کوروش، آزادی سیاسی و حکومت دموکراسی یونانی ها را با این جمله توصیف می کند: «مردم در میدان های خویش گرد هم می آیند تا به قید سوگند یکدیگر را فریب دهند» (هرودت به نقل از زرین کوب، ۱۳۶۸، ۱۲۰) این نشان از تفاوت افق فکری کوروش با دموکراسی و حقوق بشر است. بنابراین اشرافیون ضدِ دموکرات، مانند گزنفون که از شاگردان سقراط، و سقراط از بزرگ ترین دشمنان دموکراسی بود، به کوروش عشق می ورزیدند.

یکی از منابع دیگری که کوروش را به عنوان شخصیتی قهرمانی، اخلاقی و نماد حقوق بشر معرفی کرده، استوانه ی خود کوروش است که به قول مانوئل کوک، نه حقوق بشر، بلکه چیزی جز چاپلوسی خدایان نیست (کوک، ۱۳۸۳، ۴۳) در همین استوانه از زبان خودِ کوروش: «من سرزمین گوتیوم و منده (هر دو همان مادها هستند) و... را مطیع و مجبور به پرداخت خراج و وادار به بوسیدن پاهایم کردم» (استوانه کوورش، به نقل از کوک، کمبریج:۱۳۸۷: ۶۷) این شکست، آوردن خراج و بوسیدن پای شاهانه، نه حقوق بشر و دموکراسی بلکه رابطه ی ارباب-رعیتی است. ضمن اینکه استوانه، روایتِ خود کوروش است، پس طبیعی است که خود را نیک و دشمنان را شرّ جلوه می دهد.

دلیل اینکه کاهنان بابلی و یهودی، وی را منجی"۱۴" معرفی کرده اند -همانطورکه برخی از مورخان اشاره نموده و در ادامه به آن می پردازیم- ناشی از تبلیغاتِ مبلغان کوروش بوده است. صدای کاهنان، صدای عامه ی مردم نیست. برای کاهنان، فرقی نمی کند که چه کسی شاه باشد؛ به شرط آنکه جیب آنها، پُر و آزادی در برپایی مراسماتشان را داشته باشند. همانطور که برای دهقانان (اشراف) و روحانیون ایرانی، شاه چه یزدگرد و انوشیروان بود و چه الجاتیوِ مغول (خواجه نصیرالدین طوسی)، سلطان سلجوقی (غزالی و نظام الملک) و چه شاه اسماعیل صفوی، هیچ تفاوتی

نمی داشت. همان کاهنان بابلی که کوروش را منجی کردند و به وی مشروعیت دادند، در مورد اسکندر مقدونی نیز همین کار را کردند. «اگر کاهنان بابلی نقش کوروش را به عنوان محبوب مردوک بپذیرند، عجیب نیست. در باور آنها پیروزی کوروش، مشیت خدا بوده... که قرن ها بعد، برای شاه سلوکی آنتوخوس اول کارگزار ازگیلا و ازیدا - معابد و خدایان بابلی- خوانده شد» (بویس، ۱۳۷۵، ۹۷) برای شاهانی مانندِ کوروش نیز مقبولیت مردمی اهمیت نداشته تا به جای کاهنان به مردم پناه ببرند. کاهنان "۱۵" با استفاده از دین و معابد در ازای جیره و امتیازاتی خاص، مشروعیت متافیزیکی را به کوروش دادند، همانطور که روحانیون ایرانی به مغولان، سلجوقیان، ترکان و عرب ها مشروعیت دادند.

کوروش تفاوت خاصی با تیمور لنگ، نادرشاه، شاه اسماعیل "۱۶" و... ندارد. از روزی که کوروش به شاهی رسید تا پایان عمر، مشغول لشکرکشی، تصرف و دست اندازی به سرزمین های دیگر بود. تفاوت کوروش با نادر و شاه عباس این است که در دوره ی صفویان، مورخانی به غیر از مورخان درباری بودند تا واقعیات را خارج از نگاشته ی شاهان به نگارش درآورند. اما در زمان کوروش، واقعیات تاریخی از زبان خودِ شاهان و کتیبه های آنان به یادگار مانده که قطعا دلبخواهی بوده و هدفش، نیک جلوه دادن خود و اهریمن دانستن دیگران بوده است. کُشت و کشتارِ شاه اسماعیل از صفویان را هیچ مورخ دوره ی صفوی، به آن اشاره نکرده، بل مستشرقان ایتالیایی آنرا روایت کرده اند (طاهری، ۱۳۸۰، ۱۸۲) اما در دوره ی کوروش نه مستشرقی مانند شاردن بود، نه ارتباطات ماهواره ای امروزی تا بشود خارج از نگاشته ی شاهان، واقعیات را به نگارش درآورند. به همین دلیل کوروش، نمادی از حقوق بشر می شود و صفویان، نماد انحطاط و پستی! در صورتی که نه شخصیت واقعی کوروش با شاه اسماعیل و عباس فرقی داشته، نه سیستم دولتی آنان! شخصیت واقعی کوروش را در یک کلام می توان از زبان «تومیرس» ملکه ی سکایی ها شنید که کوروش را خون آشامی سیری ناپذیر خواند و گفت: «ای تشنه ی خون، از خون سیرابت می کنم» (کوک، گرشویچ، ۱۳۸۷، ۲۵۱) دلیل لطیف شدن شخصیت کوروش، درآمدن از تاریخ و اسطوره ای شدن شخصیت اوست. اسطوره، واقعیات را پالایش می دهد و معصومانه می کند (بارت، ۱۳۷۵، ۷۲) حماسه ی کوروش با افسانه های دینی هندو اروپایی درهم آمیخته (فرای، ۱۳۸۸، ۱۳۶) و این کوروشِ ایده ال شده، همان کیخسرو و فریدون اساطیری یا اسطوره ی کیخسرو و فریدون به کوروش قالب شده است که مورخان یونانی به آن مُهر تاریخ زدند. در اینجا برای روشن شدن موضوع، آوردن مثال های دیگر از اینکه چطور کوروش از یک متجاوز و کشورگشا، مانند تیمور و نادر، به شخصیتی افسانه ای و نماد حقوق بشر مبدل شد، خالی از لطف نیست.

در اساطیر ساسانی نیز رفتارهای سخت شاهان ساسانی نسبت به اشخاص، آنطورکه رومی ها و یونانی ها نوشته اند، به رفتار ملایم تعبیر شده است. مثلا شاپور اول، بزانوش، سردار رومی را با خود همه جا می برد. یا مالکه دختر طایر، شاه یمن -قلعه الحضر- با شاپور دوم ازدواج می کند و از راه وطن پرستی، قلعه را تسلیم می کند (پیرنیا، ۱۳۸۳، ۷۱) اما طبق آگاهی تاریخی که در دست ماست و مورخانِ همزمان رومی و یونانی به آن اشاره کرده اند، شاپور اول، بزانوش را با خشونت تمام می کشد و با جنگ و درگیری زیاد، قلعه الحضر را تصرف و ملکه را به زور به همسری بر می گزیند. کوروش نیز که بعد از سه سال جنگ و درگیری، ماد را به تصرف درآورد، آموتیس را با کشتن همسرش به زور تسخیر کرد، در اساطیر و حتی روایتِ گزنفون و هرودت، مادها، خود تسلیم کوروش شدند و آستیاگ -در روایت گزنفون- دخترش را به کوروش داد و کل سرزمین ماد را بعنوان جهیزیه ی دخترش، به کوروش بخشید. اما تفاوت شاپور، ساسانی، صفوی و مغولی با کوروش که یکی اسمش در تاریخ به خونخوار و ستمکار و کوروش به حقوق بشر معروف شده، در چیست؟ تفاوت در آن است که در دوره ی هخامنشیان و کوروش آگاهی تاریخی نبوده است، تاریخ -به قول کلیما- نبشته های شاهان و اوامر آنان بود و کسی حق زیر سؤال بردن روایتِ شاهان از واقعیات تاریخی را نداشت. اولین مورخان یونانی نیز حداقل ۱۰۰ سال بعد از کوروش دست به قلم بردند، یعنی زمانیکه تاریخ

با افسانه خلط شده و روایت افسانه ای /ایرانی را، اشتباها به اسم تاریخ به نگارش درآوردند. کُشت و کشتار شاهان صفوی نیز، توسط مستشرقان فاش شد. اگر آنان نبودند و صرفا از زاویه ی اسناد دولت صفوی به تاریخ می نگریستم، قطعا شخصیت شاه اسماعیل و شاه عباس، نماد بهتری از حقوق بشر می شد. بنابراین راز اخلاقی شدن شخصیت کوروش این است که آگاهی تاریخی برای فاش سازی ستمکاری و کشتارهای وی وجود نداشته و اساطیر ایرانی که نوشته ی مغان اشراف بود، نه عامه ی مردم، کوروش را شخصیتی مقدس، بزرگ و اخلاقی جلوه داده اند. اما شاید کسانی بپرسند: پس کتب دین یهود و گاهنامه ی بابلیان که کوروش را منجی کرده اند از کجا ریشه گرفته است؟

به دو صورت می توان به این سؤال پاسخ داد؛ یکی اینکه منجی خواندن و استقبال از عامل خارجی توسط کاهنان هر ملتی، فقط به کوروش محدود نبود. عامه و کاهنان مصر نیز به اسکندر چون یک منجی آسمانی که آنها را از زیر یوغ پارسیان نجات بخشید، می نگریستند و اسکندر را فرعونِ الهی خواندند. همین کاهنان بابل که کوروش را منجی کردند، همان کار را نیز با اسکندر تکرار کردند (زرین کوب، ۱۳۶۸، ۲۰۸ - ۲۱۰) «ورود کوروش به بابل به معنی موافقت بی قید و شرط بابلیان با او نیست، بلکه شبیه ورود اسکندر به بابل... بیشتر گواه تکلیف شهر مغلوب، برای نشان دادن وفاداری خود به فاتح است» (بریان، همان، ۶۶) همان مغان ایرانی، هنگام ورود اسکندر به بابل، سرود خوانان به پیشواز او رفتند (ویدن گرن، فرهنگ، ۱۳۷۷، ۲۶۶) مگر روحانیون ایرانی به مغولان الجاتیو (توسط خواجه نصیر طوسی) سلجوقیان (توسط غزالی و نظام الملک) و... قداست ندادند؟

دوم اینکه گاهنامه ی نبونید که از کوروش تعریف و تمجید می کند، همانطور که اومستد ثابت کرده، برساخته و تبلیغاتِ خودِ کوروش است (اومستد به نقل از شهبازی، همان، ۵) «پیر بریان» به این موضوع پی برده و می نویسد: «براساس متون وقایع نامه، استوانه ی کوروش، تورات و منابع یونانی از کوروش شخصیتی مقدس ساخته که مقامی رهابخش داشته و با رضایت خودِ مردم، کشورگشایی کرده که ظن برانگیز است. چرا که با تبلیغات پارسی ها از کوروش تطبیق دارد» (بریان، ۱۳۸۳، ۶۲ - ۶۲) «نوشته های اشعیا با روح حاکم بر اسناد بابلی در ستایش کوروش همخوان است. سبک نگارش متونی که به ستایش کوروش پرداخته، جهت دار است، زمان تنظیم آنها توسط کاهنان بابلی، بعد از سقوط بابل به دست پارسیان بوده، محتوای متون هماهنگ با دستوارت شاه تازه بوده... شبیه کتیبه های آشور در یک سده پیش...» (داندامایف، ۱۳۸۱: ۸۳) گاهنامه ی نبونید از نظر سبک و محتوا شبیهِ استوانه ی خود کوروش است. کوروش از قبل با کاهنان بابلی که دل خونی از نبونید داشتند، تماس حاصل کرده (کوک، ۱۳۸۳، ۶۶) و با وعده های خود، آنها را خریده بود. نبونید در مقابل مردوک، خدای مورد احترام کاهنان، گرایش به پرستش خدای "سین" داشت که این منجر به کاهش اعتبار معابد مردوک و در نتیجه کاهش مزایای اقتصادی معبد، برای کاهنان می شد. مانند مخالفت قریشیان با پیامبر اسلام که نه به خاطر دین، بلکه به خاطر مزایای اقتصادی بُت های کعبه بود (جابری، ۱۳۸۴، ۱۵۹) کوروش با وعده ی ملی کردن خدای مردوک و احیای کمک های مالی به معبد، دل کاهنان را به دست آورد. بنابراین ورود صلح طلبانه ی کوروش به بابل، برساخته ی بعدی کاهنان و خودِ کوروش است، نه واقعیتی تاریخی! هم گزنفون و هم هرودت اشاره کرده اند که سپاهیان کوروش چه در خیابان و چه در کاخ سلطنتی به هر کسی می رسیدند، می کشتند (داندامایف، ۱۳۸۱: ۲۷. شاندور، ۱۳۸۴، ۲۹۲) کوروش، مردمِ اکد را با آتش سوزاند و آنها را قتل عام کرد (کوک، همان، ۶۴ اومستد: ۶۸-۶۹) به قول ویل دورانت کوروش بی حد و حساب، قساوت و بی رحمی داشته است (دورانت: ۲۹۰)

اگر کوروش منجی بابل بود، بابلیان نه با خلاء قدرت مرکزی شورش می کردند و نه اسامی سرکردگان شورشی را همان اسمی می گذاشتند که کوروش کشته بود. «نام گذاری دو غاصب (در زمان شورش های داریوش) به نام آخرین شاهِ پرافتخارِ کلدانی یعنی نبوکد نصر، واکنشی سیاسی -یا حتی ملی- را در مقابل فرمانروایی پارس نشان می دهد» (گرشویچ، کمبریج، همان، ۶۷۱) این نشان از محبوبیت رهبران کشته شده به دست کوروش و منفوریت

کوروش بود. همانطور که فره ورتیش و چیثرتخمه، طبق کتیبه ی بیستون، خود را به شاهان پیشین ماد، چون هوخشتره نسبت می دادند تا مشروعیتِ نابود کننده ی امپراطوری ماد (کوروش) را زیر سؤال ببرند.

آیا کوروش در جریان فتح بابل با همدستی پیروان مردوک، معابد ساخته ی نبونید در بزرگداشت ایزد سین را آتش نزد و غارت نکرد تا ایزدی فراقومی با مدعای جهان شمولش را در مقابل ایزدی قومی به زانو درآورد؟... (کرباسیان، ۱۳۶۴، ۵۶) بنابراین سیاست دینی کوروش، نه بر آمده از آزادمنشی دینی او، بلکه برخاسته از هدف وی در تأمین استیلایش بر سرزمین های تسخیر شده بود (Nyberg, ۶۷ , ۱۹۵۴) بروسوس مورخ بابلی اشاره می کند: زمانی که کوروش، بابل را متصرف شد، فرمان داد دیوارهای بیرون شهر را نابود کنند. زیرا شهر سرسختانه در برابر وی مقاومت می کرد و تصرف آن دشوار می نمود (بروسوس در داندامایف، ۱۳۸۱: ۷۷)

اما چرا کوروش به عنوان منجی و در میان گُلبارانِ مردم، در ورود به بابل مورد استقبال قرار گرفت؟ «کوروش خوب می دانست وقتی افراد به رهبری «گوبارو» وارد شهر ثروتمندِ بابل شوند، چه اتفاقی می افتد و چه کشتاری راه می اندازند، بنابراین سپاه پارس و خود را تا زمانیکه بتواند به عنوان آزادکننده و ناجی، وارد شهر شود، از بابل دور نگه داشت» (گرشیوج، کمبریج، همان، ۶۵۰) قبلا گوبارو بسیاری از مخالفان و بزرگان بابل از جمله بالتازارو و... را کشت (شاندور، همان، ۲۷۹ – ۲۸۱) و نظم و امنیت را در بابل برقرار کرده بود. بعد از چند روز کوروش وارد بابل شد که دستش به کشتار آلوده نشد و حتی خود را مخالف کشتار سپاهیانش در بابل نشان داد. گزنفون در «کوروشنامه» به نکته ی بسیار جالبی در مورد کوروش اشاره می کند: «کوروش در ارابه به هنگام قربانی کردن برای خدایان در میان مردم ظاهر می شد. همه کس برای او احترام و تعظیم می کرد و شاید اشخاص مخصوصی گماشته شده بودند که به سایرین در این باب، سرمشق می دادند...» (گزنفون، همان، ۲۶۴) که در مورد استقبال ساختگی از کوروش در بابل نیز صدق می کند. به این معنی که کوروش قبلا گوبارو را برای برقراری نظم که قطعا بدون سرکوب و کشتار مخالفان برقرار نمی شد، فرستاده بود. «کوروش سواران خود را -بعد از قتل عام قصر- به میان کوچه های شهر فرستاد و دستور داد هر کس را که دیدند، بکشند... دستوری صادر کرد دال بر تحویل اسلحه... اگر کسی اسلحه داشته باشد خود و خانواده اش کشته می شوند» (گزنفون، به نقل از شاندور، همان، ۲۹۳) و بعد از برقراری نظم، اشخاص مخصوص را گماشته که به او احترام، تعظیم و گل افشانی کنند و این گل افشانی توسط یاران آموزش دیده یِ خودِ کوروش، همانند بسیجی های امروزی انجام می شد که بعدا تبلیغات کاهنان کوروشی، آنرا به کل مردم بابل نسبت دادند.

در مورد پیامبران یهودی که اشعیا، وی (کوروش) را به عنوان مسیح خدا معرفی می کند، مری بویس توضیحات کاملی ارائه داده است. از نظر بویس، «اشعیا» در آن زمان، آدم نسبتا گمنامی بود یا حداقل در مقابل شهرت «ارمیا» چیزی برای ابراز نداشت که با وعده های مبلغین کوروش، دال بر دادن رهبری قوم یهود به وی، کوروش را به عنوان مسیح معرفی و وعده ی آزادی ملت یهود را داده بود (بویس، ۱۳۷۵، ۷۱) در صحت گفته های بویس، تفاوت ساختاری گفته های اشعیا با سایر پیامبران یهودی، دلیل خوبی است. قبل از «اشعیا» اولا واژه ی مسیح برای هیچ غیریهودی به کار نرفته و این نشان از مهارت تبلیغات چیان کوروش داشت (بویس، همان، ۷۳) «ارمیا» از گناهان ملت یهود و یَهُوه ی قدرتمند و سخت گیر می گوید، اما به ناگاه اشعیا، به جای گناهان یهودیان از آزادی و رهایی آنها می گوید و به جای یهوه ی سخت گیر و انتقام گیر، از پدری مهربان سخن می راند (شاندور، همان، ۳۳۷ – ۳۳۸) اشعیا نکاتی بدیع از الهیات مسیحی می گوید که پژوهشگران ناگزیر از مقایسه ی آن با گات ها هستند (بویس، همان، ۷۳) چ. س. توری، معتقد است همه ی ارجاعات کتاب اشعیا به نام کوروش و بابل، بافته های بعدی است. اسمیت معتقد است که اشعیا با مسیح خواندنِ کوروش، بعدها به عنوان یک خائن به سنت، قلمداد شد (داندامایف، ۱۳۸۱: ۹۳) همچنین از لحاظ روح و محتوا، شباهت بسیاری بین کتاب اشعیا و استوانه ی کوروش است (همان) عامل کوروش، به پیش

گویی یهودی، از عظمت اهورامزدا به واسطه ی کوروش گفته و اشعیا این تصویر را پذیرفته و جای آنرا به یهوه داده است (همان، ۷۶) مغی که با گات ها آشنایی داشته، نمی توانسته زرتشتی نباشد. کوروش وعده ی پراکندن دین زرتشت، بعد از شکست آستیاگ را داده است (بویس،همان) یَهُوه قبل از اشعیا فقط خدای قوم یهود بود، نه خدای آسمان، زمین و... . قبل از اشعیا خبری از رهایی و مسیح و ... نبود، بلکه بیشتر به گناهان قوم تأکید می شد. «سخنان اشعیای نبی برای پیروانش اعجاب انگیز بود که یک غیریهودی (کوروش) مسیحِ خدا باشد» (هینتس، :۱۰۳) اشعیای یهودی مفاهیم بهشت، جهنم، شیطان (اهریمن) وآخرت گرایی و... را از دین زرتشت وام گرفت (بهار، اسماعیلپور، ۱۳۸۴: ۴۲۱) قبل از آشنایی با مبلغینِ کوروش، چیزی به اسم شیطان در دین یهود معنی نداشت، در تورات خبری از شیطان نیست، این مار است که حوا را فریب می دهد (تورات به نقل از مسکوب مقدمه بر افسانه ی تبای سوفوکلس) بنابراین یا طبق نظریه ی وینسنت، آیه های مورد نظر اشعیای نبی در زمان داریوش در اورشلیم هنگام بازسازی معابد، نوشته شده (وینسنت به نقل از بویس، همان، ۸۰) یا مبلغان زرتشتی که با توجه به شباهت آیه های اشعیا با گات ها و یسنا، قطعا زرتشتی بوده اند، با وعده های خود، آنها را قالب کرده اند. همچنین نحمیا و عذرا که از کوروش و یهودی دوستی وی سخن رانده اند، هر دو قبل از فرمانداری اورشلیم، ساقیان اردشیر اول بودند. عذرا کاتبِ زبر دستِ شریعتِ موسی است (بویس، همان، ۲۷۸۰۲۸۰) عذرا، نحیما و حجی از پیامبران یهودی اند که در دربار اردشیر به مقام ارجمندی نائل آمدند (فرشاد مهر، ۱۳۸۵: ۲۳۱) کتاب مقدس عذرا که کوروش را مسیح می خواند در بایگانی اکباتان در دوره ی داریوش اول یافت شده که ولهاوزن و کوسترزو به دلیل نوعِ عبارت پردازیِ یهودی مابانه، در آن تردید کرده اند (یاما اوچی، ۸۵-۱۳۹۰) کتاب عذرا از کمک خزانه ی سلطنتی به یهودیان می گوید، اما کتاب حجی و زکریا از حمایت مالی سلطنتی چیزی نگفته که باعث تردید در صحت وعده های یاد شده در آیات عذرا می شود (همان: ۸۶) این پیامبران که ساقیانِ شاهانِ هخامنشی اند و با پولِ هخامنشیان، معابد خود را بازسازی می کردند، برای مسیح کردن کوروش، یهودیان را در بابل، بَرده و زندانی بابلیان جلوه داده اند در حالیکه اگر واقعا بَرده بودند چرا فقط تعداد کمی از آنها بعد از اجازه ی بازگشت از طرف کوروش، به اورشلیم بازگشتند؟ هینتس Hintz و برخی دیگر از محققان ایرانی دوست، دلیل عدم بازگشت یهودیان را پیشرفت اقتصادی آنان در بابل می دانند اما توضیح نمی دهند که در کجای دنیا، بَرده اجازه ی پیشرفت اقتصادی و تسخیر بازار را داشته تا پیشرفت بردگانِ یهودی در بابل، دومین موردش باشد؟ بنابراین یهودیان اصلا برده نبودند. آنها در بابل در سرودن شعرهای خود و کارهای اقتصادی کاملا آزاد بودند (شاندور، همان، ۲۷۰) در واقع در آن زمان، مصر بر اورشلیم حاکم بود و ارمیا ناراضی از این امر، خود از بخت النصر، خواستار حمله و رهایی یهودیان از زیر سلطه ی مصریان کافر شده بود (شهبازی، مصاحبه) و داستان برده بودن یهودیان و رهایی آنان توسط کوروش، افسانه ی برساخته ی کوروش و مبلغین اوست. کوروش نه منجی، نه مسیح و نه رهایی بخش بلکه یکی از زیرک ترین شاهان تاریخ بوده است. دلیل زیرکی او هم این بود که روایت خویش از رویدادهای تاریخی را نگاشته و به تاریخ قالب کرد. چنانکه بعد از چندین قرن هنوز، «بداهه گویان امروزی مانند مورخان قدیم، او را نماد حقوق بشر می دانند» (بریان، همان) اما پی بردن به ستمکاری کوروش، نیازی به استدلال تاریخی هم ندارد، همینکه از روز پادشاه شدن تا روز مرگش، مدام در حال لشکرکشی و تجاوز به خاک دیگران بود، خود بهترین دلیل ستمکاری و قدرت طلبیش بوده است! پُر واضح است که کشورگشایی در هیچ جای دنیا بدون خونریزی و کشتار امکان پذیر نبوده و نیست.

نظر مساعدِ کوروش وکمبوجیه نسبت به مذاهب، معلول دو علت بود؛ یکی مصالح زمان -مثلا استفاده از یهود برای حمله به مصر- دیگری ابتدایی بودن مذهب آنان که توان رقابت با ادیان شرق قدیم را نداشت (داندامایف، ۱۳۸۶: ۳۳۱) گیرشمن هم به خوبی متوجه این نکته شد و به آن اشاره کرده که اگر امپراطوری رم سعی در جذب فرهنگ و اقتصاد ملل مغلوب را داشت، با توجه به پایه های پیشرفته تر فرهنگ عمومی روم برای ملل مغلوب، ترقی به بار

می آورد. چون قوم های زیر سلطه ی روم، نیمه وحشی بودند اما وضع امور در دوره ی داریوش و کوروش بسیار با روم متفاوت بود، اگر هخامنشیان که ملل متمدن و پیشرفته ای چون مصر، بابل، جزایر یونانی و ماد را با سطح تمدنِ خود تطبیق می دادند... این امر سیر قهقرایی به شمار می رفت. آنها از تفوق فرهنگی تمدن های قدیم آگاه بودند (گیرشمن، ۱۳۸۸: ۱۳۵ – ۳۶) بنابراین سیاست زیرکانه ی آنها در عدم تحمیل فرهنگ و زبان پارس، نه ناشی از آزادی خواهی آنان بلکه به این دلیل بود که برخلاف روم، این قوم فاتح بود که نیمه وحشی بود و فرهنگ و زبان خویش را از ملل مغلوب وام می گرفت. در واقع کوروش به مانند مغولان چیزی برای تحمیل و قالب کردن به زیر دستان خود نداشت. «تسامح مغولان در زمینه ی باورهای دینیِ اقوامِ مختلف امپراطوریشان، دست کم تا زمانیکه به اسلام گرویدند و حتی پس از آن، دانسته و شناخته شده است» (ستاری، ۱۳۸۳، ۱۰۱) «بسیاری بر این نکته تأکید دارند که کوروش برخلاف خلفای دوره ی اسلام، مذهب خود را بر مردم زیردست تحمیل نمی کرد. اما این برداشت، زاییده ی شناخت ناکافی از تاریخ ادیان است. مفاهیمی چون جزم گرایی و تعصب مذهبی، تنها پس از ظهور مسیحیت سر برآورد و در مذاهب کهن، چندان جایی نداشت» (دانداماییف، ۱۳۸۱: ۱۳۹) اصطلاح هزار خدا به وسیله ی کاتبان هیتی، نشان از اختلاط خدایان گوناگون و قبولی خدایان، میانِ ملل متخاصم داشت و اینکه قوم غالب، خدایان قوم مغلوب را نیز می پذیرفت وجود داشت که بعدا سیاست هخامنشیان شد (رضی، ۱۳۸۲: ۸۴) نه کوروش و نه کمبوجیه، چیزی به عنوان مدارا و آزادی مذهبی نمی شناختند. چنین چیزی اصلا در سراسر امپراطوری وجود نداشته است (دانداماییف، ۱۳۸۱: ۸۷) سبک کوروش شبیه سبک هیتی ها و آشوری ها بود. هرماتا شباهت سبک نگارشِ لوح کوروش با کتیبه ی آشور بانیپال را متذکر بود (دانداماییف، همان: ۸۲) به قول والکر، لوح کوروش نمونه ی ساخت بنا در آشور و بابل بوده نه بیانیه ی حقوق بشر (۱۹۷۲ . ۱۵۹ ,Walker) تکه ی شکسته ی استوانه ی کوروش در موزه ی «نیس» به دست «برگر» بازسازی شد. در این متن، کوروش به صراحت آشور بانیپال، شاه بزرگ آشور را الگوی سیاسی خود می داند (Anzeig von cb-walker iran–۱۹۷۱) کوروش با کشف کتیبه ای از آشور بانیپال، بسی سعی داشت خودش را با فرمانروایان کامیاب قبلی بین النهرین ارتباط دهد (۲۰۰۷, ۵۱ ,Kuhrt) اما از دلایل دیگری که شاهانی چون کوروش، داریوش و انوشیروان را عادل و راستگو و مخالفان آنها را دروغگو، ظالم و اهریمن جلوه داده، به خودِ تعریفِ عدالت در نظم سلطانی بر می گردد. در فلسفه ی کلاسیک، نظم سیاسی ادامه ی نظم کیهانی، و شاه قرینه ی زمینی خداست و همانطورکه امشاسپندان باید از خدا اطاعتِ مطلق داشته باشد، سایر طبقات و نیروهای اجتماعی نیز باید از شاه، به عنوان خدای روی زمین، اطاعت مطلق داشته باشند. همچنین در این نظم سلطانی، نظم سیاسی به بدن انسان تشبیه شده که سر انسان باید بر سایر اعضا حاکمیت داشته باشد و عدالت در اطاعت مطلق سایر اعضاء، مانند شهوت و شکم از مغز انسان یا خرَد وی است. در نظم سیاسی کلاسیک، شاه، نماد خرد/مغز و معرفت انسان است و سایر طبقات و مردم عادی، نماد شهوت، شکم و غصب اند که باید از معرفت یا شاه که نماد سرِ بدن نظم سیاسی است، اطاعت مطلق داشته باشند. در نامه ی تنسر تأکید شده که مردم چهار اعضایند و سر آن اعضاء، پادشاه است (مینوی، ۱۳۵۴: ۵۷) «مزدیسنا... دین بهی را به درختی تشبیه کرده، چهار شاخه ی آن چهار طبقه ی اجتماعی اند... بر بالای همه ی آنها، شاه شاهان ایستاده...» (دینکرد، ۲۰۹ به نقل از زنر، ۸۸) داریوش در سنگ نبشته ی آرامگاه خود می گوید: «خدای بزرگ است اهورامزدا که شادی را آفرید برای مردم و عقل و جدیت را برای داریوش شاه فرو فرستاده...» (هینتس، ۱۳۸۵، ۸۳) داریوش، نماد عقل و جدیت، و مردم نماد شادی اند، قاعدتا در عقل سیاسی کلاسیک نیز، عقل باید بر غریزه و شادی تسلط یابد. دولت افلاطونی متشکل از طبقات اجتماعی مختلفی است که هر یک از این طبقات، نماینده ی روح خاصی است و هر روح، خصلت انسانی ویژه ای را نشان می دهد. این انواع، ثابت و تغییر ناپذیرند و هرگونه کوششی برای تغییر آنها، یعنی محو تفاوت های فرمانروایان، نگهبانان و مردم عادی، فاجعه به بار خواهد آورد و چنین تغییری به معنی قیام ضدِ قوانین

طبیعت و تغییر ناپذیر انسان خواهد بود که نظم اجتماعی باید در هماهنگی با این قوانین باشد (کاسیرر، ۱۳۷۷، ۱۸۱ - ۱۸۲) در چهارچوب اندیشه ی قدیم که نظم سلطانی، مرزهای آنرا تعریف می کرد، کوروش قرینه ی زمینی اهورامزدا یا مردوک، و نظم سیاسی او در ادامه ی نظم کیهانی خدایان، و مخالفت با نظم سلسله مراتبی کوروش، به معنی مخالفت با قوانین طبیعی و نظم کیهانی خدایان و در نتیجه مخالفت با عدالت بود. به همین دلیل مخالفان نظم سیاسی با مفاهیمی چون ظالم، دروغگو، اهریمن و... ملقب گشته اند و چون منابعی از مخالفین به دست ما نرسیده تا خودشان را معرفی کنند، و تاریخ را فاتحان نگاشته اند، از زاویه ی دید فاتحان، مخالفان را زشت و ظالم و، حاکمان را نیک و عادل می شناسیم در حالیکه اساسا مفهوم عدالت به معنای برابری، در مقابله با نظم کیهانی و قرینه ی زمینی آن نظم طبقاتی، تکوین یافت و ما نمی توانیم اشتراک لفظی عدالت را به معنی وجود عدالت در نظم شاهنشاهی بدانیم. اما امروزه که درک ما از عدالت به معنی برابری است نه سلسله مراتبی، باید به ارزشیابی دوباره ی ارزش ها و وارونه کردن حقایقِ شاهانه بپردازیم تا به حقیقت اصلی که توسط شاهان، وارونه جلوه داده شده، پی ببریم. در واقع با نفی دیدگاه حاکم/شاهان، نفی واقعیت را نفی کنیم.

کوروش، بندگی بیرونی متکی بر شمشیر را با بندگی دل ها جایگزین کرد. کوروش اجبار بیرونی را با درونی کردن اجبار از بین برد. کوروش ایمان به رهایی را با مرجعیت دادن ایمان از بین برد. کوروش ایمان به تسامح را با پیاده کردن آن با شمشیر به خون تبدیل کرد. کوروش سلطه ی مبتنی بر «تنبیه» را با «مراقبت کردن سلطه» جایگزین کرد. کوروش ایمان به آزادی را با جایگزین کردن آن با نان (غنایم) از بین برد. حقوق بشر و رهایی کوروش نه انگیزش شمشیر او، بلکه ابزار آن بود.

-انتقال صلح آمیز قدرت یا تسخیر و تاراج ماد:

برخلاف روایات رایج، کوروش/هخامنشیان نه با صلح یا درخواست مادها، بلکه با خشونت و جنگی طولانی که با مقاومت سخت مادها مواجه شد، بر ماد غلبه یافت و غلبه بر ماد، چنان رخداد مهمی در تاریخ نوظهور پارس شد که سوژه ی اصلی اساطیر پارسی/ایرانی گردید و کوروش از یک شخصیت تاریخی به شخصیتی اسطوره ای و سمبلیک انتزاع یافت، همچنانکه مادها و آستیاگ به دیگری منفورِ اساطیرِ ایرانی تبدیل شدند.

کوروش برای از بین بردن تسلط سیاسی مادها با نبونید همکاری داشت. «نبونید برای جلوگیری از حمله ی آستیاگ به قلمروی کوروش، تاخت و تازهایی در نواحی حران انجام داد تا ماد را دل مشغول آنجا کرده باشد. اقدام او (نبونید) از اینکه آستیاگ به سرعت بتواند درصددِ تنبیهِ کوروش و فرونشاندن عصیان او برآید، مانع گشت» (زرین کوب، همان، ۱۰۵ - ۱۰۶) نبونید -با این عمل- بخشی از سپاهِ ماد را متوجه بابل کرد و مانع از تمرکز سپاه مادها برای دفع حمله ی کوروش شد. کوروش، صرفا با روابط سیاسی، نبونید را وادار به این کار نکرده بود، او از قبل با کاهنان بابلی که دل خونی از نبونید داشتند، تماس گرفته بود (کوک، همان، ۶۶) در رویای نبونید"۱۷" -که خدای سین، نبونید را تحریک به تصرفِ معبدِ حران که در تصرف مادها بود، می کند- از مادها به عنوان «اومان مانده» و از کوروش به عنوان منجی، مسیح و مردوک که به زودی سپاهیان گسترده ی «اومان منده» را تار و مار خواهد کرد، نام می برد. مبلغان کوروش همانطورکه برخی مورخان"۱۸" اشاره کرده اند با کاهنان بابلی و اشعیای یهودی -که در آن زمان گمنام بود- و کاهنان شرقی از جمله پیامبر زرتشت -احتمالا به واسطه ی گشتاسپ- تماس حاصل کرده، تا در ازای وعده وعیدهای کوروش، وی را منجی و، مادها و آستیاگ را منفور و آژیدهاک جلوه دهند. نتیجه ی تبلیغات کوروش این بود که در بابل، مادها و آستیاگ به اومان مانده و تخمه تیامات،"۱۹" در ارمنستان (در روایت موسی خورنی) "۲۰" به آژی دهاک و اژدها و، در دین زرتشت "۲۱" و اساطیر شرق ایران به آژیدهاک (ضحاک و اهریمن) و در دینِ یهود به جن و شیاطین مشهور شدند. بنابراین همکاری سه تمدن ایرانی/آریایی، سامی/بین النهرینی، یهودی و ارمنی، باعث نابودی و سقوط مادها شد. همکاری این سه تمدن، برای نابودی ماد، نمی تواند به دلایل صرفا سیاسی

باشد، آنهم مادی که با بابل و لیدی پیمان صلح داشت "۸" و اورارتو و... در چهارچوب حاکمیت ماد، پادشاهی و آزادی خویش را حفظ کرده بودند، این رخدادی مهم در تاریخ و گسستِ تاریخِ متافیزیکی با هویت زمینی ماد است که بعدا به آن بازخواهیم گشت. این همکاری سه گانه ی سه تمدن متافیزیکی، باعث شکست جنبش های بعدی کُردی از جمله خرمدینان نیز شد.

کوروش، سال ها قبل از اقدام نظامی علیه ماد، تبلیغات وسیعی در همه ی مناطق، ضد مادها و به نفع خود آغاز کرده بود. تأثیر تبلیغات کوروش، حتی در خودِ مادها و در میان مغان و اشراف مادی نفوذ داشت. طبق روایت اتیائوس و دیون در شب جشن، خنیاگری این شعر را پیش آستیاگ خواند. موقعی که کوروش به پارس برگشته بود: «شیری که گرازی را به چنگ داشت و رهایش کرد... گراز شیر را از پای درآورد... آستیاگ فهمید، گراز کوروش است و...» (شهبازی، ۱۳۵۰، ۸۶) "۲۲" نتیجه ی تبلیغات کوروش در ماد این بود که با وعده های خود - وعده هایی که به آنها نیز عمل کرد و اشراف و مغان، اساس حاکمیت و پایه های امپراطوری هخامنشیان را شکل دادند- به اشرافی مانند هارپاگ و مغان، آنها را علیه آستیاگ و به نفع خود بسیج کرد. به همین دلیل آستیاگ با اشراف بی رحم بود و مغان را از دم تیغ گذراند (هرودت،۱۰۱: ۱۳۸۷).

بعد از آگاهی یافتنِ آستیاگ از توطئه های کوروش، آستیاگ، کوروش را فراخواند. کوروش جواب داد: «به آستیاگ بگوئید که من زودتر از آنچه وی خواسته به سراغ او خواهم آمد». آستیاگ بعد از شنیدن پیام، اتباع خود را فوری مسلح ساخت (هرودت، همان، ۱۰۱) هرودت دلیل شورش پارس ها را این می داند که آنها در فشار بودند و در عطش دستیابی به ثروت ماد می سوختند (بریان، ۱۳۸۰، ۲۳. هرودت، همان، ۱۰۰) بعدا "۲۳" به چرایی شورش (طرحی از نظریه ی دولت....) بازخواهیم گشت، فعلا چگونگی شورش پارس و شکست ماد را بررسی می کنیم.

فتح ماد نه خواسته ی مادها بلکه جنگی سه ساله، آنهم با همکاری بابل، ارمن، یهود و باکتریا بود. هرودت، فتح ماد را خواسته یِ خودِ مادها دانسته و مسئله را ساده کرده است در حالیکه در متون بابلی، نبرد نهایی و تصرف اکباتان، آخرین پرده ی تخاصمی آشکاری بود که حداقل سه سال به طول انجامید. نویسندگان باستان چون کتسیاس، یوستینوس، نیکلای دمشقی و پولیانوس نبرد سختی بین ماد و کوروش توصیف کرده اند. پولیانوس نوشته است: «کوروش سه بار با ماد جنگید و هر سه بار شکست خورد. حتی پس از شکست های نخستینِ پارس، بسیاری از پارس ها به ماد پیوستند» (بریان، همان ۴۹) "۲۴" اگر مادها خود، دو دستی حکومت را به کوروش تقدیم کردند، چرا سه سال طول کشید؟ کوروش به دژ مادی پاسارگاد -که معنی آن نگهبانی از راهزنان و اوباشان پارسی است- حمله کرد. بعد از سه بار شکست، در حال عقب نشینی، زنانِ پارس، دامن های خود را بلند کرده، گفتند: «به کجا عقب نشینی می کنید، به جایی که از آن آمدید؟» که بنا بر سنت پارسی هر بار شاهنشاه هخامنشی، سر از پاسارگاد در می آورد، به هر زن پارسی به پاس رفتار پیشین آنها، یک سکه ی زر می بخشید، حتی اسکندر هم این کار را کرد (هینتس، همان، ۹۴ – ۹۵)

پیروزی کوروش بر ماد نه تصادف بود، نه بخت و نه خیانت نزدیکان ایشتووگو (بریان، همان، ۳۲) بلکه طرح و نقشه ای از پیش تعیین شده بود که به مدت سه سال با ستیز و جنگِ خونین همراه بود. بعد از شکست مادها که از زن، مرد، کودک و پیر در دفاع از آستیاگ، ضد کوروش دفاع کردند (هرودت، ۱۳۸۷: ۱۰۱) تصرف ماد به دست پارس همانطور که بسیاری از مورخان "۲۵" نیز اشاره کرده اند، به معنای واقعی کلمه، فتح و استیلای آن بود نه تغییر دودمان حاکم (علی اف، همان، ۴۱۵) گاهنامه ی نبونید که -به قول اومستد- برنامه ی تبلیغاتی کوروش است و با تبلیغات کوروش و خویِ فرمانروای اش به خوبی هماهنگ است... از غارت و تاراج اکباتان توسط کوروش می گوید (گرشویچ، همان، ۶۴۴)

آستیاگ پس از شکست در اکباتان پنهان شد. کوروش امر به شکنجه ی دختر و فرزندانش کرد و آستیاگ برای رهاییِ نزدیکان از شکنجه، اسیر شد (کتسیاس، به نقل از دیاکونوف، همان، ۳۹۰) «اکباتان غارت شد؛ مادی ها به بردگی گرفته شدند و برای آن خراج وضع کردند. اما برای سازش با اعیانِ ماد، اقدامات سازشکارانه هم انجام داد... خود را پادشاه ماد خواند... به تدریج، بزرگان ماد در زمان داریوش و خشایار نابود گشتند. حتی ظواهر کاذب و رسمی یگانگی دو پادشاهی ماد و پارس نیز بعد از داریوش اول، دیگر مراعات نشد. پارسیان، اکباتان را غارت و مردم آن شهر را به بردگی کشاندند» (دیاکونوف، همان ۳۹۰ -۳۹۱. داندامایف، ۱۳۸۶، ۱۳۷) حتی هرودت هم معترف است که مادها به بردگی پارس ها دچار شدند (هرودت به نقل از علی اف، همان ۴۲۲) نقش آپادانا در پرسپولیس نیز مادها را به عنوان خراجگذار پارس نشان می دهد (ا. ا. دیاکونوف، ۷۹) کوروش در ظاهر، ماد را پادشاهی باقی گذاشت اما برای آن باج و خراج تعیین کرد و یک ساتراپ را به آن دیار گماشت (دیاکونوف، کمبریج، ۱۳۸۷، ۱۷۶) در حالیکه -در روایت هرودت- پارس ها از مالیات معاف بودند (هرودت به نقل از کوک، همان، ۸۶)

بنابراین نظریه ی روتین حمایت مادها از کوروش و تقدیم حاکمیت توسط خودِ مادها به کوروش، چیزی جز تبلیغات کوروش و روایت افسانه ای/ایرانی نیست. اکثریت مردم ماد همراه با آستیاگ از پیر و جوان از هستی ماد، ضد کوروش، سه سال مقاومت کردند (هرودت، ۱۳۸۷، ۱۰۱) و بعد از سه سال جنگ طاقت فرسا، آنهم با مداخله ی ارمنیان، بابلیان و باکتریان جنگ را به کوروش پارسی باختند که بعد از آنهم، یوغ پارس ها چنان سنگین بود که در زمان فره ورتیش، گئوماتا و چیثرتخمه، شورش های مردمی عظیمی علیه سلطه ی پارسیان بروز یافت.

-سلطه ی مشترک ماد و پارس یا سلطه ی پارس بر ماد؟

«پیر بریان» به درستی توهمِ سلطه یِ مشترکِ ماد و پارس را زیر سؤال می برد: «اگر از سلطه ی ماد-پارس سخن بگوییم، راه افراط پیموده ایم. تمامی نویسندگان باستان، کوروش را به این علت بزرگ می دارند که برتری را از مادها گرفته و به پارسیان منتقل کرد... اهمیت میراث ماد در تشکیلات اداری کوروش با فاصله باید ارزیابی شود. تأثیر عیلامیان در پارسیان به طور قیاس ناپذیری عمیق تر است. نام ماد به خشترپاون نشین (مرزبان، قادری) تغییر یافت و برخلاف پارس، همانندِ هر خشترپاونِ دیگری، بایستی خراج می پرداخت و وجود هیچ خشترپاونی که خاستگاهش ماد باشد، تأیید نشده است» (بریان، همان، ۱۲۵) و «فرماندهان نظامی ماد (مانندِ کرمانشاهی های امروز که صرفا در قوه ی قهریه و مناصب نظامی، مورد استفاده ی پارس ها قرار می گیرند، قادری) می بایستی با فرماندهان پارسی همکاری می کردند» (بریان، همان، ۱۲۶) خشترپاون های کوروش و کمبوجیه بدون استثناء از خانواده های پارسی برخاسته اند (همان)

با قیام گئوماته ی مادی، «شاه محتضر -کمبوجیه- متشخص ترین ها را بر بالین خود احضار کرد تا آنها را وادارد که به مادها اجازه ی دستیابی به برتری دوباره را ندهند» (بریان، همان، ۱۲۶) این آخرین وصیت کمبوجیه، در بازپس گیری قدرت از مادی ها (با قیام گئوماتا) به خوبی انحصار قدرت در دست پارس ها و به حاشیه راندن مادها را نشان می دهد. اگر هخامنشیان، همان سلطه ی مشترک ماد و پارس بود، نه مادها دوباره برای احیای قدرتِ از دست رفته به رهبری گئوماتا، فره ورتیش و چیثرتخمه قیام می کردند و نه کمبوجیه در از دست رفتن قدرت، فغان سر می داد. کمبوجیه اشاره ای به احیای سلطه ی مشترک نکرده، بلکه صراحتاً به بازپس گیری قدرت پارسیان از مادها اشاره می کند. یعنی قبل از قیام گئوماتا، قدرت و سلطه در انحصار پارس ها به رهبری کوروش و کمبوجیه بوده است.

اتحاد ماد و پارس توهمی بیش نیست. «عدم حضور آشکار مادها و اقوام دیگر در مناصب مهم، امروزه پذیرفته شده و این نظر که مادها و پارس ها متحد، و به قومی واحد تبدیل شدند، جای تأمل جدی دارد» (کوک، گرشویچ، ۱۳۸۷، ۲۳۲) اسپاتنیس، کماندار داریوش اول که مادی متصور شده... دلایل زیادی داریم که از خانواده ای پارسی است (کوک، همان، ۳۳۳) پارس ها از لباس مادها استفاده می کردند. چون در کتیبه ها پارسیان با لباس مادها حک شده

اند، توهمِ مشارکتِ مادها در امپراطوری پارس ها برساخته شد. در حالیکه به غیر از هارپاگ -که به دلیل خوش خدمتی به کوروش و خیانت به مادها، در هخامنشی استثناء است- دیگر ساتراپ های هخامنشی، پارسی بودند. پانزده افسر داریوش نیز همگی پارسی و از چهل افسر رده بالا، همگی پارسی بودند. حکومت هخامنشی به موضوعی خانوادگی تبدیل شده بود که از اقوام نزدیک و فامیل استفاده می کردند» (کوک، همان، ۳۳۴) «در امپراطوری جدید ... (پارسی) و دولت جدید به لحاظ قومی و اجتماعی، گروه برتر جدید، حضور داشتند و شخصیت های برجسته ی محلی، فقط دستیار این گروه بودند. ما این گروه را قوم/طبقه ی مسلط می نامیم که بیشترین اعضای این قوم/ طبقه را نمایندگان خاندان های اشراف پارسی تشکیل می دادند. حتی قضات سلطنتی هم پارسی بودند» (بریان، همان، ۱۲۶ - ۱۲۷) «ترکیب کارکنان بلند پایه ی شاهنشاهی به نحو چشم گیری مبیّن آن است که شاهنشاهی را مجموع خاندان های بزرگ اشراف که پیرامون دودمان هخامنشی و سنن فرهنگیِ قوم پارس جمع بودند، اداره می کردند» (بریان، همان، ۵۵۳) «به تدریج بزرگان ماد در زمان داریوش و خشایار نابود گشتند و حتی ظواهر کاذب و رسمی یگانگی دو پادشاهی ماد و پارس نیز بعد از داریوش اول دیگر مراعات نشد» (دیاکونوف، همان، ۳۹۰) اینکه چند اشراف مادی به خاطر نفع شخصی به پارسیان پیوسته باشند، دلیل قانع کننده ای بر مشارکت و همگرایی ماد و پارس نیست. اشراف، منافع شخصی را در نظر داشته و همیشه به صاحب مقام و ملک می گروند، همانطور که پولیانوس هم گفته، هنگام اولین شکست های کوروش از آستیاگ، بسیاری از پارس ها نیز به مادها پیوستند (بریان، همان، ۴۹) که قطعا دلیلی بر پذیرش سلطه ی مادها و دوستی آنها با مادها نیست. اشراف ایرانی نیز در بابل و مصر هنگام حمله ی اسکندر، سلطه ی وی را پذیرفته و در سیستم اسکندر مشارکت داشتند. هنگام حمله ی اعراب، مغول و سلجوقیان، اشراف و روحانیون ایرانی به مشارکت و اطاعت از آنها درآمدند. پس اگر مشارکتِ چند تن از اشراف و روحانیون دلیل و دال بر هم کیشی، خویشاوندی و مشروعیت سلطه ی حاکمان است، لاجرم باید خویشاوندی و مشروعیت سلطه ی اعراب، ترک ها و مغولان در ایران را هم بپذیریم.

-نفی خویشاوندی ماد و پارس:

قبلا گفتیم که مادها بومی و از سه هزار سال ق.م، در ناحیه ی کوه های زاگرس زیسته اند. اما پارس ها/ایرانی ها مهاجرانی آریایی بودند که از هزاره ی اول ق.م، به تدریج از طرف شرق وارد فلاتی که بعدا ایران نام گذاری شد، گردیدند. اما شک و شبهه هایی در مورد واژه ی «پارسوا» که در کتیبه های آشوری همراه با واژه ی ماد به کار رفته، وجود دارد که متصور می کند، پارس ها و مادها در کنار هم بوده و با هم خویشاوند هستند که در ادامه سعی می شود به این شک و شبهه ها پاسخ داده شود.

برخی از محققان، نام پارسوا "۲۶" در سرزمین ماد را که در کتیبه ی شلمانصر سوم در ۸۴۶ ق.م، آمده، منطبق بر قوم پارس می دانند و فرضیه ی مهاجرت پارسیان از قفقاز و ماد به پارس را مطرح کرده اند. نتیجه ی منطقی این ادعا، اعتقاد به وجود دو خاندان پارسی در انشان و پارس، و جدایی انشان و پارس از هم می باشد که برخی دیگر از محققان "۲۷" به درستی نه پارسوا را مرتبط با پارس می دانند، نه فرضیه ی جدایی انشان از پارس و دو خاندان پارسی را صادق می دانند. پارسیان نه از راه قفقاز، بل از ترکستان و شرق به پارس آمدند (کوک، ۱۳۸۳، ۲۲) طبق فرضیه ی ه.کیپرت و توماش، پارسیان از کرمان و شرق به فارس کنونی آمده اند و شباهت زبان فارسی با پارت و سغدی تأییدی بر آن است (کوک، همان، ۲۲) همانطورکه گفتیم، فرضیه ی مهاجرت پارسیان از قفقاز و ماد، بر فرضیه ی وجود جدایی انشان از پارس و دو خاندان شاهی همزمان پارسی، استوار است که هر دو فرضیه زیر سؤال رفته اند. انشان در ۳۰ مایلی شیراز در قلب پارس است و نظریه ی مربوط به حکومت دو خاندان، غیرقابل قبول است (کوک، همان، ۲۴۷) که پارس ها از انشانِ برهنه، فارس شکوفا را ساختند (هینتس ، ۱۳۸۳، ۵۶) انشان در

پارس بوده است (ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۲۸) نام انشان و پارس برای ادای یک مفهوم دیده می شود. همچنانکه «اومان ماندا» و «مادای» به یک معنی استعمال می شده است (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۳۲۱)

لقب شاه انشان، کتیبه های بابلی و شاه پارسواش آشور، هر دو به یک نفر و یک سرزمین است و این پارسوا مادی نیست؛ چون به اسم شاه برده نشده، بلکه هر دو اشاره به جنوب ایران یعنی پارس است (هرتسفلد، ۱۳۶۸، ۵۴) بنا به گاهنامه ی نبونید، کوروش بعد از فتح اکباتان تمام خزانه را به انشان برد و این همان خزانه ی پاسارگاد است. کتسیاس و نیکلای دمشقی نیز برای انشان، پازارگاد به کار برده اند، بنابراین انشان و پازارگاد، هر دو یک منطقه هستند (هرتسفلد، همان، ۵۵ - ۵۶) اسم انشان و پارسواش، دو اسمِ یک ناحیه است و نظریه ی «وینکلر» که به دو سرزمین اشاره کرده، اشتباه است. نام نژادی پارسا را بعد از مهاجمات آریایی به سرزمینی که تا آن زمان انشان نامیده می شد، داده اند (هرتسفلد، همان، ۵۷) بنابراین انشان و پارس هر دو اسمِ یک سرزمین در پارس است و با انشان عیلام فرق دارد. پس مهاجرت پارسیان از پارسوای مادی به انشان و سپس به پارس، بی اساس است.

فرضیه ی دیگر در مهاجرت پارسیان از ماد، نام بردن پارسوا در کتیبه ی شلمانصر سوم است که مدافعان این فرضیه آنرا منطبق بر قوم پارس می دانند. گیرشمن، هینتس و آن بویل و... نظریه ی مهاجرت پارس ها از زاگرس به انشان و سپس پارس را پذیرفته اند اما دیاکونوف آن را رد کرده است (یاما اوجی، ۱۳۹۰، ۶۶) مردم ایالت پارسوا به مرور زمان، بالکل آشوری شدند و بطلیموس، سرزمین مزبور را سوری -آشوری- مادی می خواند (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۵۷) دیاکونوف «کلمه ی اکدی پارسوا و واژه ی پرسو را به معنی خط، مرز و کناره معنا می کند و پارسوا را کاسپی زبان می داند و تنها وجه مشترک لفظ پارسوا و پارس را این می داند که هر دو به معنی مرز و کنار می باشند و هیچ دلیلی بر اینکه پارسوا، میهنِ پارسیان بوده و بعد مهاجرت کرده باشند، در دست نیست. پارسوا ناحیه ای زراعی بوده که مردم درآن اسکان یافته بودند و فرض اینکه ساکنان آن، سرزمین خویش را رها کرده و به پارس در ۶۰۰ کیلومتری آنجا کوچ کرده باشند، بی اساس است. اسامی اشخاص و اماکن در پارسوا به هیچ وجه ایرانی نیستند» (دیاکونوف، همان، ۱۵۵ - ۱۵۶) پارسوا جزو آشور بوده و قدرت آشور، استوارتر از آن بود که امکان مهاجرت به ساکنان متصرفات خویش را بدهد (ویدتر به نقل از ضیاپور، ۲۵۷) «پارس ها از قوم اصلی در مشرق (پارت و باکتری) جدا شده و به بین النهرین رفتند، همانندی زبان فارسی با خوارزمی تأیید شده و پارسیان شاخه ای از اتحادیه ی ماساژت ها با خوارزمیان بودند که آنها به جنوب نرفتند. تفاوت پارس و پارت حاصل تفاوت لهجه «س» و «ت» است و هردو، نام یک قوم است» (فرای، ۱۳۴۴، ۷۹) میان پارسی کهن و زبان سغدی، شباهت هایی زبان شناسی هست (بویس، ۱۳۷۵: ۱۸) بنابراین پارس ها نه با مادها، بلکه با پارت ها و سغدی ها در شرق، خویشاوند بودند. برخورد آنها با مادها در شرق بوده که آثار آن در اساطیر نیز مشهود است که بعدا به آن (دئوهای مازینه) می پردازم.

پارسوا با پارس فرق دارد و کوروش دوم و هخامنشیان هیچ پیوندی با پارسوا نداشتند (فرای، همان، ۱۱۴) نظریه ی معروفِ تارن در تطبیق خوارزمیان بر قبایل پارسی پارسوا، و اینکه التهایم نام «پارس» را در برخی محل های اقوام مناطق شرق ایران یافته (نیولی، ۱۳۸۱، ۱۴۰ - ۱۴۱) همگی دال بر خویشاوندی پارس و پارت، و مهاجرت پارسیان از شرق و خوارزم به پارس است. وجود شباهت های زبانی "۲۸" و حماسی نیز آنرا اثبات می کند. یک چیز روشن است و آن اینکه پارسیان از طریق دشت عیلام به پارس نرسیده اند... و انشان در پارس است (کوک، همان، ۳۲) علاوه بر شباهت های زبانی که بسیاری از مورخان بر آن اذعان دارند؛ شباهت های حماسی و سیستم متمرکز شاه/ روحانی در هر دو ناحیه یِ کیانیان شرقی و هخامنشیانِ جنوب غربی، نشان از خویشاوندی پارس و پارت/خوارزمیان دارد که بعدا با حماسی شدن اساطیر شرقی، شخصیت کیخسرو و فریدون و ایرانیان شرقی، به کوروش قالب شد و شخصیت آژی دهاک و افراسیاب به مادها و آستیاگ! این نشان از نه تنها خویشاوندی زبانی/نژادی پارس ها با پارت

و ایرانیان شرقی، بلکه همسانی مذهبی اساطیری آنها و دشمنی مشترک با مادها را دارد. "۲۹" نفرت و دشمنی از مادها و آیین و فرهنگ آنان تا حدی بود که -بعد به چرایی آن خواهیم پرداخت- نه تنها کوروش با بابلیانِ سامی و ارامنه علیه مادها هم پیمان شد، بل ایرانیان شرقی نیز علیه ماد، با آشور هم پیمان شدند. کتزیاس و دیودوروس سیکولوس از باکتریانی نام می برند که در زمان محاصره ی آشور به دست مادها، به آشوریان یاری می کردند و دشمنی آنها نسبت به نیروی در حال رشد و ترساننده -ماد- را نیز می رساند (نیولی، همان، ۱۲۶) در نبرد علیه ماد، هیرکانی ها و پارت ها هم با پارس متحد شدند (کتسیاس به نقل از دیاکونوف، گرشویچ، ۱۳۸۷، ۱۷۵).

استدلال دیگر فرضیه ی مهاجرت پارسیان از ماد و پارسوای مادی، به انشان و سپس پارس، اعتقاد به وجود دو خاندان شاهی پارس ها، یکی در انشان و دیگری در پارس است که فرضیه ی وجود دو خاندان شاهی پارسی نه با استبدادِ مطلقِ شاهانِ پارسی و نه با انحصارِ امپراطوری، جور در می آید و نه هیچ اساسی دارد و برساخته ی شیّادی های داریوش در مشروعیت بخشی به خود و کتمان غاصب بودن خود است. «این نظریه که کوروش وارث انشان و "آریارمنه" وارث پارسه است، پذیرفتنی نیست چرا که انشان و پارسه نام های یک منطقه اند» (یاما اوجی، همان، ۶۹) «نظریه ی همزمان دو سلطنت هخامنشیان، قابل دفاع نیست. کوروش شمارش نیاکانش را در فرمان خود در بابل در «چش پش» قطع می کند و از هخامنشی یاد نمی کند» (ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۱۳۰) نیلاندر، ثابت کرد که تحریر پارسی باستان در پاسارگاد به فرمان داریوش بوده که کوروش را شاه هخامنش معرفی کرد (ویسهوفر، همان، ۱۳۱) «دو لوحی که در اکباتان به نام «آرشام» و «آریارمن» اجداد داریوش، کشف شده اند، به عنوان جعلیاتِ باستانی شناخته شده اند. دو لوح، یک شیّادی بوده اند و تنها یک خاندان هخامنشی بوده و اجداد کوروش هستند و داریوش به شش توطئه چینِ دیگر هیچ برتری نداشته است» (کوک، گرشویچ، ۱۳۸۷، ۲۴۷) این از داستان شیهه ی اسب و شورش های متعدد علیه داریوش هم به خوبی هویداست."۳۰" به این معنی که اگر داریوش نسبت به شش اشرافی دیگر هیچ برتری و مشروعیتِ از پیش تعیین شده یِ شاهی نداشته پس، از خاندان شاهی نبوده است. هنگام به تخت نشستن داریوش، هنوز ارشامه و ویشتاسپ زنده بودند که هیچ سندی از حکومت آنها در پارس وجود ندارد. بنابراین نه تنها هیچ خویشاوندی نژادی/زبانی و حتی آیینی/دینی، بین مادها و پارس ها نبوده و پارس ها نه با ماد و نه از ماد، بلکه از شرق به پارس مهاجرت کردند که «اساسا پارس ها خود را در مقابل مادها تعریف کرده اند» (ویسهوفر، ۱۳۷۷، ۱۳) و تنفر شدیدی بین مادها و پارس ها بود (ویدن گرن، ۱۳۷۷، ۲۰۲) اساس امپراطوری پارس نه تنها براساس تسخیر، تاراج و به بردگی گرفتن مادها شکل یافت، بلکه به این بسنده نکرده و کوروش با تبانی با زرتشت و کاهنان دیگر ادیان، مادها را ملتی منفور، شیطانی، اژدها و... معرفی کرد. با مصادره ی تمامی آیین ها و جشن های مادی و دادن محتوایِ ایرانی به آنها، مادها را نه تنها از نظر نظامی بل از نظر فرهنگ ملی نیز خلع سلاح کرد.

-نفی مادی بودن کوروش

نوشته های سراسر جهان، کوروش را پسر ماندانه، دختر آستیاگ می داند که محال است (هینتس، ۱۳۸۶، ۹۲) کوروش چند سال پیش از به تخت نشستن آستیاگ، در ۵۹۰ ق.م. زاده شد (شهبازی، ۱۳۵۰، ۱۰۳) آستیاگ که در ۵۸۴ جانشین شد... کوروش در آن زمان ۱۷ ساله بود. چون او به قول دینون، یوستینوس و دانیال نبی به هنگام پیروزی بر بابل ۶۲ ساله بود (هینتس، همان، ۹۳) اگر ۶۲ سال را از سالروز فتح بابل در ۵۲۹ ق.م. کم کنیم، حدودا ۵۹۰ - ۵۹۱ ق.م. می شود که چند سال قبل از به تخت نشستن آستیاگ است. اما روایات، آستیاگ را پادشاه ماد، آنهم صاحب دختری دم بخت می دانند که به دلیل خواب بدی دال بر از دست دادن پادشاهی، وی را به کمبوجیه، پدرِ کوروش می دهد "۳۱"و طبق این روایات کوروش می بایست در زمان شاهی آستیاگ به دنیا آمده باشد که روایات آنرا تأیید نمی کنند و وی قبل از شاه شدن آستیاگ در حدود ۵۹۱ به دنیا آمده است. «پس داستان شاهزاده

خانم ماندانه و تولد کوروش از وی افسانه است. مادر کوروش مادی نبوده... این روایت ریشه ی سیاسی دارد و برای آشتی دادن مادها با پارس ها ساخته شده است» (هینتس، همان، ۹۳) برای اینکه یاغی گری و عصیانِ کوروش در مقابل مادها توجیه یابد و سلطه بر مادی ها مشروعیت پیدا کند، کوروش که برای مادها یک کشورگشای بیگانه بود در افسانه ها نوه ی مادها شد (فروید، ۱۳۴۸: ۷) «این افسانه احتمالا از خاندان هارپاگ به هرودت رسیده، چرا که در این افسانه، هارپاگ مرد خردمند و بی گناهی است و ایشتوویگو، فرمانروایی خودخواه و ستمگر» (نولدکه، به نقل از شهبازی، بی تا:۶۴)

واقعیت داستان همانطورکه «کتسیاس» اشاره کرده از این قرار است که آستیاگ، دختری به اسم آموتیس (ماندانه) داشته که با «اسپی تاماسِ» مادی، ازدواج کرده است. بعد از تسخیرِ ماد توسط کوروش، کوروش، اسپی تاماس را کشته و زن وی (آموتیس/ماندانه/ماندانا) که دختر آستیاگ است را- طبق روایت افسانه ای، مادر خود کوروش- به زنی گرفته است (کاسیاس به نقل از بریان، همان، ۸۰)."۳۲"

چونکه در پادشاهی ماد در صورت نداشتن پسر، تخت سلطنت به داماد می رسید، کوروش با کشتنِ اسپی تاماس (دامادِ آستیاگ) و تسخیر زن او (آموتیس/ماندانه/ماندانا) مدعی سلطنت مادها شد. احتمال اینکه بعدا بردیا -که شورشی مادی، علیه پارس ها را زنده کرد- از همین آموتیس بوده باشد، بعید نیست. ما در فصل بعدی به این مبحث بازخواهیم گشت، در اینجا فقط اشاره کنم که بعد از مرگِ بردیا که کتسیاس، «تانیوخارکس» می نامدش، آموتیس که از ماجرا آگاهی یافته، کمبوجیه را نفرین و با زهر خودکشی می کند (کتسیاس، فوتیوس، ۱۳۷۹، ۴۸) پس امکان صحیح بودن روایت کتسیاس بر هرودت و گزنفون بسیار بیشتر است. بنابراین، همانطور که کوروش نه با رضایت و خواستگاری از دختر آستیاگ بلکه با کشتن شوهرش و با زور، وی را تصرف کرد، همانطور هم مادها را نه با رضایت، بلکه با خشونت تسخیر کرد. کشتن مرد خانه (اسپی تاماس) و تسخیر زن او (آموتیس) نمادی از کشتن سرپرست خانه ی ماد (آستیاگ) و تسخیر خانواده ی او (سرزمین ماد) بود.

در مطالب قبلی، بیان کردیم مادها و پارس ها هیچ پیوند نژادی/زبانی و... ندارند و مادها بومی و برآیندِ نژادی/زبانی اقوام باستانی گوتی، کاسپی، هوری و... هستند نه آریاییان مهاجر! و منکر خویشاوندی مادها و پارس ها و مادی بودن کوروش شدیم. ثابت کردیم که اولین امپراطوری ایرانی/هخامنشی نه تنها با همکاری مادها نبوده، بلکه براساس نفی و ویرانی مادها شکل گرفته است. اکنون در ادامه از نظر اجتماعی/سیاسی، فرهنگی، دینی و... بیان خواهیم کرد که بنیان امپراطوری ایرانی/پارسی از هر لحاظ، بر مبنای نفی و غیرسازی مادها (کُردها) تکوین یافته است. ابتدا از نظر اجتماعی/سیاسی، واکنش عقل سیاسی ایرانی را در مقابل ساختار اجتماعی/سیاسی مادی بررسی خواهیم کرد، سپس بیان خواهیم کرد که بنیان دین زرتشت و اساطیر پارسی، بر مبنای نفی و غیرسازی آیین مهری مادی تکوین یافت. بعداً این واقعیات تاریخی را هم در سمبل ها و توتم های ایرانی و هم در نمادهای باستانیِ تخت جمشید و پاسارگاد بررسی خواهیم کرد.

۲-نظم اجتماعی ایران در تقابل با نظم اجتماعی کُرد

(عدالت طبقاتی در تقابل عدالت برابری)

ما قبلا گفتیم که تاریخ کُرد به ۳ هزار سال ق.م، در منطقه ی زاگرس و کُردستان می رسد و اسامی مختلفی به قوم کُرد نسبت داده شده و این ناشی از آن است که کُردها چون خود، فاقدِ دولتی فراگیر، کتیبه و نوشتار بوده اند، هر بار با اسمی خاص، توسط دیگران نام گذاری شده و یا هر وقت که قبیله ای از کُردها حاکم شده، کل منطقه را به اسم آن قبیله نام گذاری کرده اند. اسامی گوتی، کورتی، کارداک، کردوخوی، کردوئن، کاسپی، لولوبی، هوری، مهری، ماران، مادها و... همه اسامی مختلفی بر یک قوم مشترک بوده اند. در دوره ی میانه نیز کمتر به اسم عام کُرد برمی خوریم و بیشتر نام قبایل کُرد مانند شدادی، روادی، ایوبی، خرمدینی و... در دوره ی صفویه نیز با اسامی مختلفی چون بابان، بتلیس، اردلان و... در دوره ی معاصر نیز بارزانی، طالبانی، کرمانج، مکریان و... معرف کُردها است "۳۳" و همانطورکه امروزه لفظ کُرد را به طور عام برای تمامی قبایل کُردی به کار می برند، در دوره ی باستان نیز واژه ی گوتی به طور عام در مورد ماننا، ماد و... به کار برده می شده است (دیاکونوف،همان، ۱۰۳)

قبل از هرچیز باید توضیحی در مورد اینکه ما، هویت طلبی کُردها را براساس عدالت برابری و ضد طبقاتی تفسیر می کنیم، ارائه بدهم. این به این معنی نیست که در میان مادها شکاف اجتماعی/طبقاتی و نابرابری نبوده، بل طبیعی است که در همه ی جوامع، نابرابری و طبقات گوناگونی وجود دارد. منظور ما آن چیزی است که در مادها هژمونی داشته و مبارزات سیاسی در قالب آن شکل گرفته است. یعنی دولت مادی نه با اتکا بر طبقات اشراف و سلسله مراتب، بلکه متکی بر عامه ی مردم، ضد اشراف بوده است. به همین دلیل اشراف از آستیاگ روگردان شدند.

بنابراین ما وقتی از ساختار برابری و عدالت اشتراکی جامعه ی ماد در مقابل عدالت طبقاتی و سلسله مراتبی جامعه ی پارسی سخن خواهیم گفت، به این معنی نیست که جامعه ی ماد، مدینه ی فاضله بوده و هیچ ناعدالتی و نابرابری در آن وجود نداشته است؛ یا بلعکس در جامعه ی پارسی هیچگاه برابری و عدالتی در کار نبوده است. بلکه بحث بر سر بنیان ها و اساس این دو جامعه/دولت است. «ژرژ دومزیل» ساختار طبقاتی جوامع آریایی هندوایرانی را متجلی در ساختار آگاهی دینی/اساطیری آن می داند که، چه در شکل دینی و چه اجتماعی جامعه، به سه طبقه ی روحانی، نظامی و کشاورز تقسیم می شود. «شائول شاکد» می نویسد که مفهوم طبقات اجتماعی از نظر دانش دینی نیز سلسله مراتب دارد. نجات یافته، مطیع اوامر ایزدی/دینی است و گناهکار کسی است که از اوامر دینی سرپیچی کند. در دانش دینی زرتشتی، مردم نیز مانند طبقات اجتماعی (روحانی، نظامی، کشاورز و در رأس، شاه) به سه دسته تقسیم می شوند. گاهانیک، هادی، دادیگ... در دین مزدیسنایی مردم به سه طبقه تقسیم می شوند... گاهان که بیشتر دانش مینوی و کردار مینوی است. داد که دانش گیتی و کردار گیتی است. هادگ مانثریک که در میان آن دو است (شاکد، ۱۳۸۱، ۲۰ - ۲۵) منظور ما این است که در ماد تقسیم جامعه به طبقات در واقعیت بوده، اما دو تفاوت اساسی با جامعه ی پارسی داشته است. یکی اینکه این تقسیمات در ماد، جنبه ی ارزشی و مقدس به خود نگرفته تا در فرهنگ سیاسی و دینی آن تبلور یابد و در حاکمیت حقیقت ماندگار شود، دوم اینکه دولت در ماد، نه بر پایه ی طبقات اشراف، بلکه متکی بر توده ی دهقانان بوده است.

-گوتیان و مانناییی ها:

مجسمه ی سر مفرغی که یکی از شاهان گوتی است، در همدان یافت و به موزه ی بریمر گالری نیویورک برده شد. از نظر کسون با مقایسه ی انسان شناسی... از تیپ کُردان زاگرس می داند و صخره ی شیخان -تادونی- هم همین است. «امی- تیپ» آذربایجانیان ناحیه ی شوشه با مجسمه ی مزبور منطبق و با کوهستانی های زاگرس منطبق است (ضیاپور، همان،۱۰۱)

گوتیان در ۲۳ قرن قبل از میلاد، اکدیان و پادشاه او «نارام – سوئن» را شکست دادند (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۰۷) و بر بین النهرین تسلط یافتند. «اوتوخگال» پادشاه شهر اوروک در کتیبه ی خویش، گوتیان را «مارگزنده ی کوهستان و متجاوز به حریم خدایان می نامد» (دیاکونوف، همان، ۱۰۸) پادشاهانِ گوتیوم در افسانه ها، به صورت هیولایی هراس انگیز تصویر شده اند"۳۴". اقوام گوتیوم به وحشی و بی عقل معرفی شده اند که از توانایی پابرجاییِ پادشاهی قانونی و راستین بی بهره بودند (کامرون، ۱۳۸۷، ۱۳۷) بین النهرین مورد تاخت و تاز بسیاری دیگر از اقوام و قبیله ها قرار گرفته است اما چرا صرفا گوتی ها –و بعد مادها– به مارگزنده، وحشی، بی عقل و متجاوز به حریم خدایان توصیف شده اند؟ اما حمله ی کوروش، توسط مردوک و اشعیا به منجی معرفی شده است؟ خود کتیبه ها تا حدی، چرایی آنرا روشن می کند و دلیل نفرت از گوتیان را چند مورد بیان می کند، یکی اینکه گوتیان با ایزدان، دشمنی ورزیدند (کامرون، همان، ۳۷) خطاب به گوتیان «چه کسی پادشاه بود چه کسی نبود» (دیاکونوف، همان، ۱۰۷) دیاکونوف از عهده ی تحلیل این امر به خوبی برآمده است، به اعتقاد او اینکه گوتیان، دشمنی و زور را در کشور رواج دادند به این معنی است که طبقه ای را علیه طبقه ای دیگر برانگیخته و گوتیان، رهبری توده ی ستمدیده را علیه برده داران برعهده گرفتند (دیاکونوف، به نقل از علی اف، ۱۳۸۸، ۲۷۱) از نظر وی گوتیان در دوره ی کشاورزی ابتدایی و در عهد مادرسالاری بودند. فهرست نام شاهان گوتی، واجد دو ویژگی است که آنان را از دیگران ممتاز می سازد. مدت بسیار کوتاه سلطنت و اینکه قبل از آغاز فهرست، توضیحی چنین آمده است که «قبیله ی گوتیان پادشاه نداشت» گرچه بلافاصله فهرست اسامی شاهان گوتی آمده است. چرا کتیبه از یک سو می گوید، گوتیان پادشاه نداشتند و از سویی دیگر، اسامی پادشاهان گوتی را بر می شمرد؟ کوتاهیِ دورانِ سلطنتِ شاهان گوتی را چگونه می توان توجیه کرد؟

برخلاف نظر دانشمندان غربی که گوتیان را دائماً سرگرم جنگ های خانگی می دانند، دیاکونوف این سؤال را مطرح می کند که چطور گوتیان بر کشوری پیشرفته، ۹۱ سال سلطنت کردند؟ گذشته از این «و.ک. شیلیکو» ثابت کرده است، فرمانروایی گوتیان، استوار و در سراسر کشور آرامش حکمفرما بود، پس مدتِ کوتاهِ سلطنت را نمی توان به جنگ های داخلی حمل کرد. این مدت کوتاه، واجد نظم کامل بوده است، معمولا به مدت ۳ یا ۶ سال، فرض بر این است که شاهان گوتی برای مدت معینی انتخاب می شدند (دیاکونوف، همان، ۱۰۵).

بنابراین اینکه گفته اند: گوتیان، پادشاه نداشتند، واقعا به معنی عدم وجود شاه و نظم نبوده است. فرهنگ متافیزیکی و سلسله مراتبی بابل همانند ایران، مصر و آشور نظم زمینی و سیاسی را ادامه ی نظم متافیزیکی/کیهانی می داند و پادشاه می بایستی صاحب فرهٔ ایزدی و دارای شوکت خدایانه باشد تا از طرف خدایان برای رهبری در زمین برگزیده شود نه از طرف مردم و انتخابی! به همین دلیل گوتیان که دارای نظم زمینی/قراردادی هستند که متأثر از آیین مهر به معنی پیمان و قرارداد بود –بعد به این بحث خواهیم پرداخت– و شاهانِ آن از قداستِ متافیزیکی برخوردار نبوده و توسط مردم یا رؤسای قبایل انتخاب می شدند، از نظر فرهنگ های متافیزیکی چون بابل به بی عقل، مارگزنده، متجاوز به خدایان، بی پادشاه و بی نظم ملقب گشته اند. همانطورکه بعدا مادها که به صورت انتخابی، دیااکو را انتخاب کردند در فرهنگ متافیزیکی ایرانی/زرتشتی به آژی دهاک، اهریمن و دیو ملقب گشتند. به همین دلیل هابز نیز که دوباره به نظریه ی قرارداد اجتماعی در مقابل حق الهی شاهان بازگشت، کتاب و دولت خویش را لویاتان (اهریمن) نام گذاشت.

برخی از محققان، کتیبه ی تاردونی و کتیبه ی ذهاب در کُردستان را متعلق به شاهان گوتی و لولوبی می دانند که شاه در مقابل الهه ای قرار گرفته و حلقه ی قدرت/مشروعیت را از وی گرفته و دشمنان را زیر پای خود قرار داده است. شبیه کتیبه ی بیستون داریوش که احتمالا همین کتیبه ها، الگوی داریوش در حک کردن کتیبه ی بیستون بوده است. اما همانطورکه هرتسفلد و به پیروی از وی، شیل و دیاکونوف اثبات کردند این کتیبه ها از شاهان اکدی

در منطقه ی کُردستان است. «کتیبه به خط و زبان اکادی نوشته شده و سبک و زمان آن هم، با سبک مجسمه های اکاد مطابقت دارد، همه در عهد پادشاهی به نام «نارام سین» است که در اکد سلطنت داشت. از لوح سنگی که از پادشاه آکد در موزه ی لوور موجود است، معلوم می شود که نقش سرپل، خود صورت همان پادشاه است (نارام سین، قادری) چون آن پادشاه سرزمین لولا (سرپل) را فتح کرد. این فتح در حوالی ۲۶۷۰ - ۲۵۵۰ ق.م روی داد» (هرتسفلد. حکمت ۱۹ - ۱۸) سومین نقش سرپل، همین پادشاه انوبانینی را تنها در برابر الهه نشان میدهد. به احتمال قوی این پادشاهِ آنوبانینی نه تنها پهلوان اکاد قدیم است، بلکه نام خود را به آن سرزمین داده. لباس و همه ی نقوش سرپل و... نیز لباس سومریان است (هرتسفلد، همان، ۲۰)

بنابراین، کتیبه های تاردونی و انوبانینی که به اشتباه آنرا متعلق به شاهان گوتی و لولوبی می دانند، متعلق به فاتحان اکدی در منطقه است که پس از متصرف کردن گوتی ها، به افتخارِ پیروزی خود و خدایانشان، این کتیبه ها را به یادگار گذاشته اند. همانند کتیبه ی بیستون داریوش که آنهم در خاک ماد است، اما دلیلی بر تعلق آن به مادها نیست. داریوش پس از غلبه بر گئوماتا و فره ورتیش مادی، به افتخار پیروزی، کتیبه ی بیستون را که در آن حلقه ی قدرت و مشروعیت را از اهورامزدا می گیرد، حک کرده است. دشمنان در زیر پای داریوش و شاه انوبانینی، گوتی ها/مادها هستند نه کسانی که مشروعیت متافیزیکی/آسمانی داشته و حلقه ی قدرت و مشروعیت را از اهورامزدا/ مردوک می گیرند. این کتیبه ها و فرهنگ متبلور در آنها، هیچ سنخیتی با گوتیان که شاهان انتخابی داشته اند و مادها که با قرارداد اجتماعی سرکار آمدند، ندارد. غیرممکن است که کاوش های باستانی، هر آنچه را که در قلمروی مادها کشف کرده اند، متعلق به فرهنگ مادها بداند (genito,1986.kurt,2010,19)

این فرهنگ سیاسی قراردادی/انتخابی و مشارکت آزادگان در ماننایی ها نیز مشاهده می شود که بخشی از گوتی ها بودند (دیاکونوف، کمبریج، ۱۳۸۷، ۹۳. علی اف، همان، ۲۹۱) «درسرزمین مانایی ها برخلاف دیگر کشورهای شرقیِ آن دوران، مردم همچنان نقشی فعال در حیات اجتماعی ایفا می کردند. پادشاه ماننا، امور ملک و دولت را با «استبداد رأی» اداره نمی کرد و فعال مایشاء نبود بلکه قدرت شورای شیوخ یا ریش سفیدان محدودش می کرد، یک متن آشوری می گوید: پادشاه ماننای توسط بزرگان و مشاوران همراهی می شد» (دیاکونوف، همان، ۹۵) «برخلاف دیگر کشورهای شرقی، مردم مانا علیه یکی از شاهان آن کشور شورش کردند که در تاریخ شرق، بی نظیر بود. شورش علیه ستمگرِ خودی، حاکی از تعاون درونی عامه ی مردم است که دیگر اقوام به سبب شرایط جامعه ی برده داریِ شرقی، فاقد آن بودند» (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۶۶) چگونگی اقتصاد ماننا، نشان از وجود گروه های بزرگ آزادان و بردگان است و مردم آزادِ عادی، نقش بزرگی در حیات سیاسی دولت ماننا داشتند (ایوانف، ۱۳۵۹، ۵۴)

-نظم اجتماعی مادها:

دوران مادها، تاریک ترین دوران تاریخ است. نبود کتیبه و منابع باعث شد، بسیاری از مورخان (گیرشمن، علی اف، دیاکونوف) ساختار مادی را در قیاس با آشور و پارس بفهمند. غافل از آنکه تضاد ماد با بقیه نه صرفاً قومی/قبیله ای، بلکه ساختاری و فرهنگی بوده است. به قول واترز Waters باید این دیدگاه سنتی محققان که مادها را در دوره یِ مابین آشوری و ظهور پارس، در تداوم امپراطوری های شرقِ نزدیک، تحلیل می کنند، مورد بازبینی جدی قرار داد. چون بنا به منابع آشوری و بابلی در مادها با تعدد شاهان مواجهیم، نه یک شاه واحد! (Waters, ۲۴۳ ,۲۰۱۱) این همه نفرت از ماد در اساطیر ملل، ریشه در ساختار اجتماعی و فرهنگ مادی دارد. باید «نقد آسمان به نقد زمین تبدیل شود». شیطان و ضحاک ریشه در سیاست، و سیاست ریشه در ساختار اجتماعی و برابری و قراردادیِ ماد دارد. تحلیلِ مفهومی جامعه ی ماد، جسارت می خواهد، جسارتی که شاید عین حماقت و فراتر از حدس نباشد. اما

چون قیاس ماد با آشور و پارس به قول گیرشمن نیز حدس و تخمینی است، ما نیز ناچار از تخمین و حدس براساس حداقل منابع می باشیم و تحلیلی که در ادامه ارائه خواهیم داد؛ وحی منزل نیست، بل تحلیلی مفهومی است که مفهوم می سازد نه توصیف! جزئیات، با فاکت هایی در تناقض با تحلیل ما، قطعا موجود خواهد بود. اما ما آنچه را که هژمونی داشته در قالبِ مفهوم، انتزاع می کنیم. سروکار ما با مفاهیم و کلیات است نه جزئیات پراکنده که قطعا خلاف آن زیاد است. کل تاریخ باستان براساس حدس و گمان بازسازی شده است. اصل علم نیز همین است: مفهوم سازی و ابطال آن! مفهوم سازی ما نیز، گشودن زاویه ی نگرش جدید به تاریخ است و زمینه را برای نقد و بررسی بیشتر و در نهایت ابطال نظریه ی ما فراهم می سازد.

چون کُردها (مادها) در همه ی اساطیر سامی/ایرانی و یهودی/یونانی با مفاهیم مشترک و شیطانی توصیف شده اند، حتما تفاوتی با بقیه ی ملل داشته اند و این تفاوت در خود این مفاهیم ساخته شده ی شیطان، آژی دهاک، مدوسا و... نیست؛ لابد تفاوتی در ساختار اجتماعی/سیاسی و فرهنگ و دولت مادها با سایر ملل بوده که این همه منفور گشته و با مفاهیم مشترکی توصیف شده اند. فرهنگ های سامی، ایرانی، یهودی، یونانی، دینی/آپولونی و... براساس عدالت سلسله مراتبی (افلاطونی) و مشروعیت آسمانی و فرهنگ متافیزیکی بنیان نهاده شدند. در همه ی این فرهنگ ها، کُردها (مادها) به عنوان «غیرِ» این فرهنگ های متافیزیکی توصیف شده اند، آیا می توان مفاهیمی در تضاد با عقل سیاسی این ملل، مانند عدالت اشتراکی، فرهنگ زمینی/دیونیزوسی و مشروعیت زمینی/قرارداد، استنباط کرد؟

دولت ماد صرفا براساس قرارداد اجتماعی و شاهان متساوی الحقوق "۳۵" برای دفع دشمن خارجی (آشور) و حکمیت و اجرای عدالتِ داخلی بنیان نهاده شد و با رهبری هووخشتره به حدِ یک امپراطوری قدرتمند ارتقا یافت. بعد از تصرف آشور و کشورگشایی تا مرز لیدی، قطعا غنایم زیادی مانند سایر امپراطوری های کشورگشا، نصیب مادها شده است. سیل این همه غنایم و ثروت ها، باعث شکاف طبقاتی و فاصله گرفتن اشراف و نظامیان از عامه ی مردم می شد. اما دو تفاوت مهم بین مادها با سایر امپراطوری های شرقی وجود داشت. یکی اینکه بنیان دولت مادی نه براساس سلسله مراتب و حق الهی شاهان، بلکه براساس دموکراسی توافقی، انتخاب و مقبولیت مردمی شکل گرفت -البته نه به معنای امروزی آن-. هدف حاکم ماد، نه کشورگشایی، غارت و کسب غنایم، بل برخلاف ایران و اسلام "۳۶" برقراری عدالت داخلی و دفع تجاوز خارجی بود. تصرف آشور نیز به دلیل هجوم های ۷۰۰ ساله ی آشور به سرزمین ماد بود که تنها راه حلِ دفع آن، همان هجوم و از بین بردن امپراطوری آشور بود که از اساس بر غارت و امپریالیسم بنا نهاده شده بود.

تفاوت دیگر اینکه، نظامیان در هر امپراطوری به دلیل کسب غنایم، از عامه ی مردم جدا شده و طبقه ای مشخص و اشرافی به حساب می آیند اما در ماد، نظامیان نه طبقه ای مشخص بلکه متشکل از آزادگان و عامه ی مردم بود. دلیل صحت ادعای ما در نبشته ی داریوش در کتیبه ی بیستون است که دیاکونوف و علی اف نیز آنرا پذیرفته اند و به خوبی مشهود است. داریوش اول در کتیبه ی بیستون، میان «مردمِ سلحشور که نزد من بودند» و «مردم سلحشور مادی که در جماعت ها بودند» فرق می گذارد (به نقل از دیاکونوف، همان، ۳۰۷) مردم سلحشور-کاره- تمام ساکنانِ آزادِ سرزمین ماد و توده ی اصلی بود که افراد آزاد جماعات کشاورزی بودند. برخلافت «ده هزار تن جاودان» در سپاه پارس که هنگام حمله ی کمبوجیه به مصر، داریوش رهبری سپاه جاودان را برعهده داشت. ما در بحث از دولت مادی مفصل تر به این مطالب خواهیم پرداخت. در اینجا غرض از آوردن این مطالب آن است که با توجه به تفاوت هایی که در دولت مادی و اساس شکل گیری آن با سایر ملل شرقی بوده، نمی توان ساختار جامعه ی مادی را با قیاس با ملل ایرانی، آشوری و سامی تحلیل کرد.

همانطورکه گفتیم تصرف آشور، قطعا غنایم زیادی برای مادها به دست داده است. نظامیان، همان مردم عادی و آزادگان جماعت ها بودند؛ پس ثروتمند شدن نظامیان، ثروتمند شدن کل جامعه ی ماد و آزادگان بود، نه اشراف و طبقه ی خاصی از مردم! ساختار جامعه/دولت مادی، برخلاف هخامنشی "۳۷"، نه براساس اشرافیت، بلکه براساس عامه ی مردم و دموکراسی عشیرتی بود. اگر هم طبقه ای اشرافی بوده و صاحب ثروت های زیادی شده -که همین طور هم بوده- فرع و خلاف آمد عادت در جامعه ی ماد بوده است، نه اساس آن! صحت استدلال ما، خیانت اشراف به رهبری هارپاگ و مغان، هم به جامعه ی ماد و هم به پادشاه آن، و حمایت از یک شاه خارجی و اتحاد و همبستگی عامه ی مردم و آزادگان با آستیاگِ پادشاه بود که سه سال «مقاومت تمامی مادها از پیر و جوان» (هرودت، ۱۳۸۷، ۱۰۱) در مقابل کوروش، و حمایت آزادگان از آستیاگ را نشان می دهد.

اگر بنیان جامعه/دولت مادی و پادشاهی آن بر اشرافیت و غارت غنایم بود، قطعا این عامه ی مردم و آزادگان بودند که علیه پادشاه و اشراف، خیانت یا شورش می کردند، نه اشراف و مغان علیه پادشاه و جماعت آزادگان! بنابراین، ما وقتی از ساختار برابری و عدالت اشتراکی جامعه ی ماد در مقابل عدالت طبقاتی و سلسله مراتبی جامعه ی ایرانی، سخن خواهیم گفت، بحث بر سر بنیان ها و اساس این دو جامعه/دولت است. اساس جامعه/دولت هخامنشیِ ایرانی، براساس اشرافیت، مشروعیت آسمانی و غارت/غنایم تکوین یافت و اساس جامعه/دولت ماد، براساس دموکراسی، مقبولیت مردمی، دفاع و عدالت بود. «پادشاهی ماد با مقاومتِ سختِ اشراف حاصل گشت و شاهان ماد به توده های وسیع مردم آزاد متکی بودند» (دیاکونوف، همان، ۲۵۶) «تضاد میان بزرگان نظامی و عشیرتی (اشراف ثروت اندوز) و حکومت پادشاهی که سیاستِ ترقی خواهانه ی وحدت کشور را تعقیب می کرد و به قشرهای وسیع تر آزادگان تکیه داشت، هر روز شدت یافت و در عقد پادشاه بعدی (آستیاگ) موجب نابودی ماد شد» (همان، ۳۱۰) پادشاهی ماد فقط به شرط مبارزه با بزرگان و تکیه بر عامه ی آزادگان می توانست وجود داشته باشد (همان، ۳۸۵) گرچه در ماد با فتح آشور و... وجود غنایم و ثروت... طبقه ی ثروتمند اشراف به وجود آمد... اما منابع موجود اطلاعاتی دال بر تقسیم جامعه به طبقات نظامی، روحانی و دینی... همچون جوامع اوستایی/هندی و ایران ساسانی به دست نمی دهد (دیاکونوف، گرشویچ، ۱۳۸۷، ۱۶۳) از بردگانی که در هخامنشیان، در کارهای کشاورزی و خانواده بودند، در ماد اطلاعاتی نداریم (همان، ۱۶۴) اگر هم برده داری بود، برده داری در ماد از حدِ برده داریِ خانگی تجاوز نکرد. تولید کنندگان اصلی، ساکنان آزاد و هرکدام جنگاور نیز بودند، راز موفقیت مادها هم همین بود (علی اف، ۱۳۸۸، ۳۹۷) از فحوای کلام هرودت چنین بر می آید که آستیاگ، برده داشته است. مانند «میتریدات، چوپان رمه های پادشاه» همچنین وضعیت بردگان، تفاوت چندانی با افراد آزاد نداشته است. بردگان به چوپانی می پرداختند و از حق تشکیل خانواده برخوردار بودند. کتسیاس نیز از نوع خاصی از شبهه برده داری که تفاوت خاصی با فرزند خانگی نداشته، می گوید. در ماد برای بینوایانی که تحت سرپرستی فرد متمولی، قرار می گرفتند، قانون نانوشته ای وجود داشت که بر اساس آن اگر تُهیدست به وضعیت مشابه بردگی دچار شد، باید تا زمانیکه فردِ متمول، خوراک و پوشاک او را تأمین کند در خدمت او باشد (علی اف، همان، ۴۱۶) آنچه از فحوای کلام کتسیاس و هرودت استنباط می شود در واقع نه برده داری، بلکه ضد آن است. کجای دنیا، برده حق دارد در صورت عدم تأمین نیازهایش، ارباب خود را عوض کند؟ ارباب ها، حق تغییر برده را دارند، اما در هیچ جای دنیا از روم گرفته تا مصر، هیچ برده ای همچنانکه از اسمش پیداست، حق اعتراض، حق خوراک و پوشاک نداشته است. همچنین هرودت اشاره کرده که یک نجیب زاده ی مادی، می توانست با فرزند یک برده در شرایط مساوی بازی کند (هرودت به نقل از دیاکونوف، کمبریج، ۱۳۸۷، ۱۶۳) گرچه میترادات، معنای سمبلیکی دارد و از میثره گرفته شده، اما احتمالا منظور، پیمان و توافق است که نگهبان مردم است. بعدا در بحث میترا به آن می پردازم. هرودت می گوید: آستیاک با مادها بی رحم بود، ولی بی درنگ روشن می سازد که منظور وی بزرگان ماد بود. بنابراین «پادشاه یعنی آستیاگ در نبرد علیه اریستوکراسی،

می بایست... نوعی حمایت اجتماعی مانند توده ی دهقانان را داشته باشد» (همان، ۱۷۲ و ۱۷۱) چونکه شاه، اشراف را از فتوحات غنی تر نساخت، به دشمنی او برخاستند (هرودت به نقل از دیاکونوف، همان، ۱۷۱) در جامعه/دولت ماد، اعضای کمون ها و پادشاه علیه اشراف و مغان، متحد بوده و مغان همپای اشراف، نقش سیاسی داشتند (ایوانف، ۱۳۵۹، ۶۹) پادشاهی ماد که بر آزادگان و توده ی مردم متکی بود؛ همانقدر که با اشراف، سرِ ستیز داشت، با مغان نیز رابطه ی خوبی نداشت. مغان نیز در خیانت به پادشاهی ماد و همراهی با اشراف در حمایت از کوروش، دست کمی از اشراف نداشتند. مغان، آستیاگ را ترغیب به فراری دادن کوروش کردند، به همین دلیل نیز آستیاگ، مغان را دستگیر و سخت مجازات داد (هرودت، همان، ۱۰۱) «ماهیت اشرافی روحانیون (مغان) نمی توانست با ماهیت دموکراسی پادشاهی ماد سنخیت داشته باشد» (دیاکونوف، همان، ۱۷۴) «مغان نیز همراه با اشراف با شورشیان و پارسیان روابط برقرار کرده بودند و این مغان در دربار کوروش دوم و کمبوجیه احترام خاصی یافتند» (دیاکونوف، همان ،۱۷۵)

اشراف و مغان که بعدها به ماد خیانت کردند و به کوروش پیوستند، برای توجیه خیانت خود، داستان ظلم، بی رحمی و خوردن گوشت فرزندانشان را توسط آستیاگ، به وی لقب دادند. در حالیکه «داستان هرودت مبنی بر خوراندن گوشتِ فرزند به هارپاگ، افسانه است. خودِ هرودت که می گوید در جنگ علیه کوروش، آستیاگ، هارپاگ را به فرماندهیِ ارتش انتخاب کرد، این داستان را نقض می کند. هرودت اطلاعات را از نوادگان هارپاگ گرفت» (دیاکونوف، همان، ۱۷۱ - ۱۷۲) هرودت و کتسیاس نقل کرده اند که هارپاگ، قبل از شورش پارسیان علیه ماد، مقدمات توطئه را چیده بود و در نامه ای به کوروش، نویدِ حمایت اعیان ماد از کوروش را داد (هرودت، همان، ۹۸. دیاکونوف، همان، ۳۸۷) "۳۸" همین توطئه ی دو گروه اشراف/اعیان و مغان از یک طرف و هجوم کوروش ایرانی/پارسی از طرف دیگر، دلیل سقوط دولت ماد گردید.

اگرچه شهروندان آزاد، تا سقوط ماد حتی کمی بعد از آن، مهمترین عامل در جامعه ی ماد و هسته ی اصلی نعمات مادی و نیروی اصلی ارتش بودند (علی اف، همان، ۴۰۶) اما به تدریج فرهنگ طبقاتی -که از کشورهای پیشرفته به ماد نفوذ کرد- با سرعتِ پرتب و تابی، تمام آنچه قدرت دولت ماد بر آن بنا شده بود را تخریب کرد (همان، ۴۰۵) دو گروه اشراف و روحانیون (مغان) که در تمامی جوامع باستان، با خون غنایم و املاک که در رگ های آنها جریان داشت، قادر به ادامه ی حیات بودند، در ماد، با قطع این جریانِ خون، رو به رو شدند که ادامه ی نفس کشیدن را از آنها گرفت. آنها با معامله هایی با کوروش پارسی، دست به دامن وی شده و پایه های اصلی دولت هخامنشی/پارسی را تشکیل دادند. در واقع دو گروه اشراف و مغان که زیرآب مادها را زده و باعث زوال نهایی دولت/جامعه ی ماد شدند، پایه های اصلی دولت/جامعه پارسی/ایرانی از هخامنشیان تا ساسانیان شدند. یعنی چیزی که باعث زوال مادها شد، عامل ظهور و تشکیل پارسیان بود. همین اتحاد دو گروه اشراف و روحانیون (مغان) بود که باعث سقوط دیگر جنبش های کُردی از گئوماتا و فره ورتیش تا مزدک و خرمدینان شد و زمینه ی بنا شدن دولت ایرانی/ هخامنشی را فراهم کرد. امروزه نیز چنین اتحادی بین روحانیون و سران/اشراف پارسی وجود دارد. اگر فرهنگ طبقاتی همانطورکه برخی مورخان "۳۹" اشاره کرده اند باعث زوال و سقوط نهایی جامعه/دولت مادی شد، همانطور هم ورود فرهنگ عامه"۴۰" (ضد طبقاتی) و دموکراسی اسلام، باعث زوال و انحطاط ایران در زمان ساسانیان شد. (گیرشمن، ۱۳۸۸، ۴۳۰) یعنی عواملی که همیشه باعث سقوط و زوال کُردها (از دوره ی گوتی و ماد تا خرمدینان) شده، باعث تثبیت و تداوم ایرانی ها بوده است. ساختار اشتراکی و ضد طبقاتی کُردها که با گوتی ها آغاز و با مادها، گئوماتا، مزدک و خرمدینان بازتولید شد، در مقابل ساختار اشرافی و طبقاتی ایرانی که با هخامنشیانِ ضد مادها آغاز شد، با داریوش ضد گئوماتا، انوشیروانِ ضد مزدک، افشین و طاهریانِ ضد خرمدینان بازتولید شد."۴۱"

-نظم اجتماعی هخامنشیان/پارس ها:

پارس ها، مهاجران آریایی بودند که به قول بعضی از مورخان "۴۲" از مسیر قفقاز به زاگرس و از زاگرس به عیلام (انشان) و سپس به پارس کنونی آمدند. برخی دیگر از مورخان " ۴۳"منکر مهاجرت پارسیان از سرزمین ماد بوده و طرفدار مهاجرت آنان از شرق به پارس می باشند که از نظر ما فرضیه ی مهاجرت از قفقاز و ماد به پارس غیرقابل دفاع و فرضیه ی مهاجرت از شرق، صحت بیشتری دارد که قبلا گفته ایم. پارس ها در حدود ۶۷۰ ق.م، تقریبا معاصر با آشور بانیپال (۶۶۸ - ۶۳۳) در پارس ساکن شدند و در حدود ۵۵۸ ق.م کوروش دوم، پادشاه قبایل ایرانی شد که در بین این قبایل، پازارگادها سمت رهبری داشتند (داندامایف، ۱۳۸۶، ۱۳۷۶) کوروش دوم (کبیر) در ابتدای سلطنت خود، وابسته به پادشاه ماد -آستیاگ- بود ولی بعدا علیه وی شورید؛ به طوریکه اخبار «نبونید-کوروش»، کتیبه ی نبونید و مؤلفان یونان باستان، گواهی می دهند در سال ۵۵۰ ق.م، بعد از سه سال ستیز و مبارزه، ماد را شکست داد و آستیاگ را به اسارت گرفت و گنجینه های کاخ های اکباتان را متصرف شد و با خود به ایران برد، از این تاریخ به بعد، ایران از تنگنای تاریکِ تاریخ، وارد عرصه ی تاریخ جهان می گردد (داندامایف، همان، ۱۳۷).

کوروش با همکاری بابل، ارمنیان و ایرانیان شرقی و تبانی با اشراف و مغانِ نفوذ یافته در ماد، به رهبری هارپاگ، موفق به تسخیر ماد شد، اما علت طمع کوروش برای تصرف ماد، چه بود؟ ظاهراً علت آن است که «پارس ها در عطش ثروت ماد می سوختند» (بریان، ۱۳۸۰، ۲۳) برای درک کامل این مطلب سر رشته ی کلام را به ابوالمورخین می سپاریم: «کوروش در این فکر بود که چگونه ایرانیان را بشوراند. بعد از فکر زیاد، مجمعی از ایرانیان را فراهم ساخت و طوماری را از روی بخواند که آستیاگ، او را سردار خودشان منصوب کرد و گفت حال که چنین است به شما فرمان می دهم بروید و هر کدام داس خود را بیاورید. کوروش به هرکدام دستور داد قطعه زمینی که پر از خار و تیغ انباشته بود را قبل از غروب آفتاب پاک کنند. روز دیگر کوروش تمام اغنام پدر خود را از گوسفند و گاو، کُشت و مهیا کرد تا ضیافتی به تمام سپاهیانِ ایرانی (تاکید از من، قادری است) بدهد با شراب و خوش گذرانی! بعد از پایان مهمانی از آنها پرسید کدامیک را بهتر خوش آمدید؟ ایشان در جواب گفتند: تفاوت بین آن دو بسیار بود. دیروز جز سختی ثمری نداشت و امروز سراسر خوشی است. کوروش منظور خود را صریح بیان کرد و گفت اکنون وضعیت شما این است، اگر حرف مرا گوش کنید از نعمات و هزاران لذات دیگر برخوردار می شوید و هرگز گرفتار رنج و بندگی نمی شوید و اگر گوش ندهید خودتان را برای رنج و زحمات فراوان مانند کار دیروز آماده سازید. من از طرف پروردگار مأمور آزادی شما هستم. شما به هیچ وجه از مادها پست تر نیستید، لذا بی درنگ ضد آستیاگ شورش کنید (تأکیدها از من، قادری) (هرودت، ۱۳۸۷، ۹۹) چند نکته ی مهم در این گفتار وجود دارد؛ اول اینکه بنیان عصیان و امپراطوری پارس ضد مادها، عطش مقام و ثروت ماد بود. دوم اینکه کوروش خود را مأمور از طرف خدا می داند. سوم و مهم تر اینکه مجمع مورد خطاب کوروش، سپاهیان ایرانی و احتمالا اشراف بوده اند. ما به مورد اولی و دومی بعدا خواهیم پرداخت، اکنون به مورد سومی، یعنی پایه ی امپراطوری هخامنشی که اشراف و سپاهیان بودند، می پردازیم، چون سپاهیانِ پارسی کوروش، همان مردان جنگی بودند که ضد ماد عصیان کردند و شاید منظور از کاره (در کتیبه ی داریوش) همین افراد باشد (فرای، ۱۳۴۴، ۱۷۶) یعنی پایه ی امپراطوری پارسی و شورش پارسی نه عامه و عصیان در برابر ظلم، بلکه اشراف/سپاهیان، عطش و غارت ثروت دیگری با تجاوز و ظلم بود. بنابراین، این نه عصیان بلکه فتح جنگی و غارت بود و از آغاز، بنایِ امپراطوری پارسی بر نظامی گری و فتح/غارت گذاشته شد. همان سپاهیان غارتگری که اشراف و طبقه ی برتر جامعه می شدند.

هرودت، امتیازات زیاد هفت قبیله ی بزرگ و متنفذ را با سقوط گئوماتا (سمردیس) و استقرار آنها را به داریوش نسبت می دهد (هرودت، همان، ۲۳۲ - ۲۴۲. داندامایف، ۱۳۸۶، ۲۲۴) اما همانطورکه بسیاری از محققان یادآور شده

اند به کوروش دوم انتساب دارد (Dunker , 1867 , 811 . Flog1 , 1881 , 13 . PRASK, ۲۰۴ ,۱۹۰۶ داندامایف، همان، ۲۲۴، ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۷۰).

بین کوروش و اشراف، سازش هایی وجود داشت که از جمله ی آن، پادشاهی کوروش و حفظ امتیازات آن طبقه ی ممتاز بود."۴۴" کوروش خود، یکی از شاهزادگان قبیله و نماینده ی قبایل بود؛ زیرا خاندان هخامنشیان یکی از هفت قبایل مشهور به شمار می رفت (داندامایف، همان، ۲۲۵ - ۲۶) از توافق های اشراف و کوروش، لشکرکشی های مدام کوروش بود. وی اساس امپراطوریش را با لشکرکشی به ماد آغاز کرد و تا پایان عمر، مدام درگیرِ جنگ و غارت سایر ملل بود و هنگام لشکرکشی به ماساژت ها کشته شد، در حالیکه اساسِ لشکرکشی های مادها، به قول گیرشمن، برای تسخیر سرزمین هایی بود که خودشان درآن زیست می کردند. یعنی جنگ های مادها، صرفا برای رهایی سرزمین های خودی بود، نه تسخیر دیگران! پادشاهی ماد تکیه بر توده ی مردم و ضد اشراف بود اما -به روایت گزنفون- کوروش، بارها اعیان را از مردم متمایز می کرد، در سپاه کوروش اعیان بدون کار کردن، زندگی خود را می گذراندند، چون از کار دیگران امرار معاش می کنند (گزنفون، کتاب ۸ فصل ۱ بند ۱۶، به نقل از بریان، همان، ۵۲۰)

سیاستِ بنیان گذاری امپراطوری با مقاصدِ اشراف قبیله ای سازگاری داشت (ویسهوفر، ۷۰، ۱۳۸۹) کوروش و اشراف برای غنایم، درصدد کشورگشایی بودند (رضایی، ۱۳۸۴، ۳۰۹) چون غنایم به دست آمده از لشکرکشی به جیب اشراف ریخته می شد، با به جنگ فرستادن توده ی مردم و اسیران دیگر ملل، شاه، مغان و اشراف پارسی از مزیت های آن منتفع می شدند. گئوماتا که سه سال سربازگیری و مالیات را بخشود با دشمنی و توطئه ی اشراف رو به رو شد. بخشیدن سه ساله ی مالیات و سربازگیری، یعنی قطع جریانِ خون اشرافیت پارسی و پایانی بر برتری پارس ها بر دیگر ملل زیر سلطه! چون -به قول هرودت- پارس ها از هرگونه مالیات و خراج، معاف بودند. بعد از کشتن گئوماتای مادی، همه ی ملت های آسیا به غیر از پارس ها به حال وی گریستند (هرودت، همان، ۲۲۴)

اشراف که ثروتی عظیم، ناشی از غارت به دست آورده بودند، حاضر نبودند تن به هیچ محدودیتی بدهند (ویسهوفر، همان، ۷۱) در زمان کوروش، کلید کشورهایی که در نظر جهانیان وجود داشت، به دست کوروش فتح شده بود و تنها سهمی که کمبوجیه داشت، فتح مصر بود. به همین دلیل با پایان فتوحات و قطع جریان خون غنایم اشراف، تضاد بین اشراف و کمبوجیه شکل گرفت. راز اینکه کوروش به عنوان پادشاهی مهربان، (.۲, **81** , 1955 herVII Cameron, 86) و کمبوجیه مردی خطرناک و دیوانه (هرودت، همان، ۲۱۰، ۱۹۲۱ , Shwenzner, ۸۴) معرفی می شود، همین است. اخبار هرودت که کامرون در توصیفِ نیکیِ کوروش، و زنر در توصیفِ دیوانگیِ کمبوجیه نیز از او گرفته شده، از منبع اخبار ایرانی است (داندامایف، همان، ۲۲۷) این منبع اخبار ایرانی، همان اشراف بودند (داندامایف، همان) که سیاست های کمبوجیه برخلاف کوروش، در جهت منافع غارتگری اشراف نبود. همان اشرافی که منبع اطلاعات هرودت در بدگویی از آستیاگ و مادها بودند. با این تفاوت که سیاست های ضد اشرافی کمبوجیه در جهت تمرکز قدرت (داندامایف، همان) و استبداد بود. سیاست های ضد اشرافی آستیاگ و گئوماتا به نفع عامه و توده ی مردم بود. بنیانگذاری امپراطوری ایرانی/هخامنشی براساس اشرافیت در روایت گزنفون"۴۵" و حتی اساطیر ایرانی"۴۶" نیز منعکس شده است.

بنابراین برخلاف دولت/جامعه ی مادی، سیستم امپراطوری کوروش ایرانی، بر پایه ی اشرافیت و عدالت سلسله مراتبی بنا نهاده شد. «اشراف بلند پایه ی پارسی با کوروش همکاری کرده و کوروش نیز با ایشان گشاده دستانه برخورد می کرد» (کوک، ۱۳۸۳، ۱۰۶) این ساختار اشرافی و سلسله مراتبی (عدالت افلاطونی) که باعث سقوط ماد و بنیانگذاری هخامنشی شده بود، و با گئوماتای مادی -که به قول ویسهوفر، سلف مزدک بود- و با مؤلفه های

عدالت اشتراکی و ضد اشرافی، ضد مذهبی، مادی (این جهانی)، ضد پارسی، بخشودن مالیات و سربازگیری و... به چالش کشیده شده بود، دوباره توسط داریوش، بازتولید شد. در دوره ی ساسانیان با قیام کُردی مزدک - بعد به آن خواهیم پرداخت - با همان شاخصه های عدالت اشتراکی، آزادی، اروس و... اساس تمدن ساسانیان را به لرزه درآورد که با اتحاد اشراف و مغان توسطِ انوشیروان، نابود شد و سیستم اشرافی و سلسله مراتبی ایرانی دوباره احیا شد.

۳-دولت مادی در مقابل دولت ایرانی: قرارداد در مقابل حق الهی شاهی

-دولت مادی:

در مباحث قبلی به چند نکته اشاره کردیم: اولا منکر خویشاوندی نژادی /زبانی دو قوم ماد و پارس شدیم و گفتیم مادها بومی و برآیندِ قومی از قبایل گوتی، کاسپی و... که ساکنان همیشگی این زاد و بوم اند، می باشند. اما پارس ها مهاجر و آریایی اند که از استپ های جنوب روسیه، از مسیر شرق به پارس مهاجرت کردند. سپس فرضیه ی اسطوره ای اما بی اساسِ مادی بودنِ کوروش را زیر سؤال بردیم که ریشه در اسطوره ی کیخسرو دارد که مادر او، فرنگیس دختر افراسیاب، شاه تورانی بود که بعدا شخصیت و بیوگرافی وی بر کوروش قالب شده است. سپس تر فرضیه ی رایج اما بی اساس سلطه ی مشترک ماد-پارس و اینکه کوروش با خواست خود مادها، بر ماد تسلط یافت را به چالش کشیدیم. بعد از نظر ساختار اجتماعی/طبقاتی، تفاوت دو سیستم پارسی با ماد را ثابت کردیم و اکنون به تمایز دولت/امپراطوری پارسی/هخامنشی با دولت مادی خواهیم پرداخت تا بی اساس بودنِ این فرضیه ی رایج که امپراطوری هخامنشی در تداوم سیستم دولت مادی بود را نیز نشان دهیم. در واقع تشکیل دولت/امپراطوری ایرانیان نه تداوم دولت/پادشاهی ماد، بلکه در گسست، نفی و «غیر» سازی آن تکوین یافت. در ادامه نیز ثابت خواهیم کرد که عقل سیاسی ایرانیان و سیستم امپراطوری آنان، بازتولید/تداوم عقل سیاسی و ساختارهای بین النهرین (آشور/بابل)، مصر و عیلام بوده است، نه مادا!

تاریخ ماد -به قول هرتسفلد و دیگران- تاریک ترین دوره ی تاریخِ به اصطلاح ایران است. بعضی از محققان، وجود آثار باستانی در ماد را انکار می کنند (Genito,۱۹۸۶,۱۱) مادها فاقد زبان نوشتاری مخصوص به خود بودند و احتمالا از زبان میخی اکاد استفاده کرده اند (Schmitt , ibid) شواهد باستان شناسی و هنری مادها به حدی پراکنده است که سخت بتوان از آن تفسیری ارائه داد (Kuhrt,۱۹ , ۲۰۱۰) و باید همچنان به کشفیاتِ باستان شناسی، چشم داشت تا پرتوی نوری بر تاریکی تاریخِ ماد بیافشاند. متأسفانه تا برآورده نشدن این انتظارات، تاریخ ماد را باید براساس دیدگاهِ حب دوستان و بغض دشمنان آن بررسی کنیم. کتیبه های دشمنان ماد، یعنی آشوری ها، ایرانی ها و بابلی ها مبنی بر حقانیت خود و تحقیر مادها است. حتی مورخ یونانی -هرودت- نیز آنچنانکه امروز ثابت شده، اطلاعات خود را از دشمنان ماد، یعنی نوادگان هارپاگ و هفت خاندان اشرافی و توطئه گر، علیه گئوماتای مادی به دست آورده است. برخی از محققان در تطبیق تاریخ هرودت با متون آشوری، نوشته های هرودت را فاقد هرگونه اهمیتی می دانند (Helm, ۱۹۸۱,۸۷) برخی دیگر آنرا دلیل اعتبار نوشته های هرودت می دانند (۳۴۰-۳۴۲_ Bivar,۲۰۸۵) بنابراین نقد برخی از نظریه های هرودت و استناد به بعضی دیگر از آرای وی، به معنی دلبخواهی استفاده کردن از نظریه های او نیست. با توجه به اینکه منبع اطلاعات هرودت، مخالفانِ مادها بوده، در استفاده از نظریه های مخالف ماد، بایستی احتیاط بیشتری به خرج داد تا نظریه های موافق! چونکه مخالفان ماد، قطعا نکاتی را که به نفع مادها و به ضرر خودشان بوده، نمی گفتند. البته امکان دارد واقعیاتی را که به ظَن آنها، مایه ی تحقیر ماد بوده، اما در آگاهی تاریخ نویسیِ مدرن، نه تحقیر، بلکه به ارزش بدل شده باشد را از هرودت کتمان نکرده باشند. یکی از این واقعیات، نظریه ی حکمیت و انتخاب عمومی دیااکو و تشکیل دولت مادی است که حتی در بیان این واقعیات هم، کینه توزی منابعان هرودتی و مخالفان ماد به خوبی مشهود است."۴۷"

هرودت می نویسد که: «مادی ها در دهات، پراکنده و هیچگونه حکومت مرکزی نداشتند، در نتیجه هرج و مرج در سراسر آن سرزمین شیوع داشت. دیوکس که در دهکده ی خود، مرد برجسته ای بود با غیرت و جدیتی بیش از پیش به اجرای عدالت در میان هموطنان خود پرداخت. مردم دِه، چون فضل و کمالش را دیدند او را داور اختلافات خود برگزیدند... (دیوکس) چنان اعتباری در نظر هموطنان خود به دست آورد که توجه مردمی را هم که در دهات

مجاور می زیستند جلب کرد... مردم با خشنودی، مرافعات بیشمار خود را پیش او می بردند» (هرودت، همان، ۷۶ - ۷۷) "۴۸"پس، اساس دولت مادی، حکمیت و نیاز به داوری (میرزایی، ۱۳۷۹، ۲۳۳) مقبولیت، انتخاب مردمی، تعاون، امنیت داخلی و نهایتا دفع دشمن خارجی (آشور) بود نه هجوم و تجاوز! در ماد برخلاف ایرانیان /پارس ها، هیچ اشاره ای به حق الهی شاهان (مشروعیت متافیزیکی)، نژاد و تخمه ی شاهانه و عطش دستیابی به ثروت دیگر ملل و کسب غنایم نشده است.

هرودت در ادامه، بعد از گزینش دوباره ی دیوکس به داوری، می نویسد: «وی (دیوکس) تقاضا کرد که قصری به نام او و برازنده ی مقامش بسازند و گارد شخصی به او بدهند. از آنها خواست که شهر بزرگی بسازند. شهری که اکنون اکباتان نام دارد که دیوارهای آن بلند، محکم و دایره وار و تودرتو ساخته شده که هر کدام از دیوارها از دیوار بعدی بلندتر است... شماره ی دایره ها هفت تاست... هر دیوار به رنگی خاص... اولی سفید و دومی سیاه و... که با الوان، رنگین کرده بودند و بام دوتای آخری یکی از نقره و دیگری از طلا مستور شده بود...» (هرودت، همان، ۷۸ - ۷۹) هرودت ادامه می دهد که «دیوکس خود را از مردم جدا کرده، خندیدن و آبِ دهان انداختن در حضور شاه، جرم ... که مختص شاهان بزرگ و صاحبان شوکت است... ولی دیوکس همچنان به قضاوت عادلانه ی خود ادامه داد» (همان،۸۰) "۴۹" این توصیف بعدی هرودت از کاخ هفت رنگ و... نمی تواند مقرون به صحت باشد. «نظر هرودت در مورد شاهی ماد (پایتخت، گارد و...) به مدل از پیش ساخته ی «نخستین نوآور» و نهادهای هخامنشی شبیه است و ما وسوسه می شویم بیاندیشیم که هرودت مانند استرابون آنچه از رسوم پارسیان می دانسته بر پادشاهیِ مادِ بازسازی شده، الصاق کرده است» (بریان، ۱۳۸۰، ۴۱) بنابراین «اکباتان طبق توصیف هرودت هرگز وجود نداشته است. این وصف -با حصارهای رنگین- شبیهِ وصف شهر افسانه ای گنگ دژ است. وصف هرودت از اکباتان، سراسر افسانه است که هرودت آنرا یک حقیقت تاریخی پنداشته... توصیف پلی بیوس، مورخ یونانی دقیق تر و درست است که اکباتان هیچ حصاری نداشته، فقط قلعه ای مستحکم داشته است» (هرتسفلد، ۵۰ - ۴۹) «بنای هفت مسکن با رنگ های عجیب در داستان های بسیار کهن دیده می شود و در افسانه های عامیانه تجدید شده است. هرودت هم، برای توصیف کاخ دیوکس از آن استفاده کرده است» (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۱۲۱) «چگونه ممکن است چیزی - اکباتان- که به دوره ی ماد متعلق است و تغییرهایی هخامنشی و یونانی مآبی در آن اعمال شده است را در متنی متأخر مشخص کرد؟» (بریان، همان، ۱۳۰) این نکته که اکباتان را بعد از تغییرات هخامنشی، یونانی مآبی توصیف کرده اند را می توان به کل فرهنگِ سیاسی ماد هم سرایت داد. متأسفانه نویسندگان باستان و مدرن، ساختار دولت و فرهنگ سیاسی مادها را با قیاس با هخامنشیان و آشوریان توصیف می کنند که به شدت باید از آن پرهیز کرد. نمی توان در ضعف اطلاعات از ماد، فرهنگ سیاسی ایرانی/بین النهرینی را به آن کشور قالب کرد. «سخن هرودت در مورد زمان و شرایط ایجاد این قاعده (آداب درباری و کاخ رنگی دیاکو - قادری) محل تردید است. او قواعدی که از وجودشان در دربارِ داریوش و اردشیر اطلاع داشت به دربار دیاکو، به شکلی اسطوره ای منتقل کرد. با این همه اگر احداث کاخ و... مقررات زندگی شاه را به زمان کوروش نسبت دهیم، درست تر است ... که بی شک شاهان پارس آداب حاکم در دربارهای آشوری- بابلی... اقتباس کرده اند» (بریان، همان، ۱۴۱)

نوشته های هرودت صرفا در مورد آغاز شکل گیری دولت ماد است، اما آیا همان ساختار مردمی دولت ماد، بعد از دیوکس نیز ادامه یافت یا به استبداد و قدرت مطلقه گرایش پیدا کرد؟ ما قبلا گفتیم که ساختار توده ای مردمی و ضد اشرافی دولت مادی، حتی تا آخرین پادشاه ماد -آستیاگ- باقی مانده و آستیاگ، قربانیِ سیاستِ مردمی بودن و ضد اشرافیِ خود شد. بعضی از محققان تلاش دارند، سیاست آستیاگ در ضدیت با اشراف را، مانند کمبوجیه، در جهت تمرکزگرایی و پادشاهی مطلقه بدانند، اما منابع موجود هیچ سندی دال بر تمرکزگرایی و استبداد مطلقه ی

پادشاهانِ ماد نشان نمی دهد. این امر، هم از روایات پیامبران یهودی، هم از کتیبه های آشوری - تا دوران هوخشتره - و هم از محققان معاصر به خوبی مشهود است.

ارمیای نبی خطاب به ماد می گوید: «امتی عظیم و پادشاهان بسیار از سوی شمال می آید. خدا، روح پادشاهان ماد را برانگیخته... ای دختر بابل، پادشاهان ماد حاکمانشان جمیع والیانشان (تاکیدها از من، قادری) و تمامی اهل زمین سلطنت او...» (ارمیای نبی به نقل از علی اف، همان، ۴۱۰ - ۴۱۱) همانطورکه از فحوایِ کلامِ ارمیای نبی بر می آید، ماد حتی در اوج قدرت خویش بعد از فتح آشور که تهدیدی برای دولت بزرگ بابل به شمار می آمد، «پادشاهان بسیار» «پادشاهان ماد» «جمیع والیانشان» و... خطاب می شود. اگر دولت ماد، سیستمی متمرکز و استبدادی بود، از یک پادشاه و شخصی خاص، اسم برده می شد، نه پادشاهان بسیار و... . همین ارمیای نبی، وقتی از هخامنشیان سخن می راند، نه اسمی از هخامنشیان، نه پارس و نه هیچ کس دیگر نمی برد، بل تنها اسم کوروش را به زبان می آورد. یعنی چنان سیستم متمرکز شخصی و استبداد مطلق کوروش وجود داشته که انگار کل پارس ها/ایرانی ها در شخصیت کوروش هضم شده اند. باز ارمیای نبی در هنگام بحث از پادشاهان ماد، از «آرارت-اورارتو-مین-مانا-اسکناز- سکاها - و...» می گوید (همان، ۴۱۱) آرارات، مانا و... در آن زمان زیر سلطه ی مادها بودند که هنوز به طور مستقل نام برده می شدند و هویت و پادشاهی خود را همچنان با وجود تسلط سیاسی ماد، حفظ کرده بودند، همانطورکه ایرانیان بعد از تسلط مادها بر آنها همچنان خود را آزادانه، شاه می پنداشته و استقلال داخلی داشتند. یعنی در سیستم دولت/پادشاهی مادها، تمرکز قدرت، استبداد، سلسله مراتب، اتحاد -اتحاد با توافق یکی نیست - و... نبوده و به زبان امروزی به نوعی فدرالیسم، وحدت در عین کثرت یا شاهنشاهی شبیه بوده است. تمامی ملل زیر سلطه ی مادها همچنان پادشاهی، استقلال داخلی و آزادی داشتند. «ما هیچ اطلاعی از فرستادنِ شخصی مادی به عنوان ساتراپ به کشوری دیگر مانند پارس، ارامنه و... نداریم». مفهوم شاهنشاهی به معنای مدرنی که امروز ایرانی ها "۵۰" از آن برداشت می کنند، نیست. همانطورکه مانوئل کوک به آن اشاره کرده است: «کوروش در مناطق فتح شده، فرمانروایانی از خود می گذاشت. بنابراین مانند شاهنشاهان ماد، شاه شاهان یا شاهنشاه حقیقی نبوده است» (کوک، ۱۳۸۳، ۸۸)."۵۱" مصداقش نه امپراطوری متمرکز و سلسله مراتبی ایرانیان -از هخامنشی تا ساسانیان- که مبتنی بر سلطه ی قوم/طبقه پارس ها (بریان، همان، ۱۲۶) بر دیگر ملل بوده، بل مصداق واقعی آن (شاهنشاهی) مادها می باشد. «امیل بنونیست» نیز از لحاظ زبان شناختی، واژه ی شاهنشاهی (خشایثیه) را پارسی تبار نمی داند، بلکه وام گرفته شده از زبان مادها می داند (Benveneste, ۱۹۶۹, ۱۷) هرودت نیز شاهنشاهی ماد را سازمانی نابسامان توصیف کرده است (هرودت به نقل از فرای، ۱۲۰۷۱۳۴۴) حتی سلطه ی مادها بر آسیای مرکزی، بیشتر به عقد پیمان با رؤسای محلی شبیه بود تا تشکیل امپراطوری (بریان، همان، ۳۵) همچنین «مادهایی که توسط کتیبه ی آشوری توصیف شده اند، ۲۷ شاه مستقل از هم بودند و هیچ سندی در دست نیست که اوضاع داخلی اقوام ماد را در راستای اتحاد قبایل، پیرامون سرکرده ای برتر که بتوان او را شاه ماد نامید، تحول یافته باشد» (بریان، همان، ۴۱) «قیام مادی ها در نوروز ۶۷۳ علیه آشور، با رهبری خشتریته خداوند ده کار-کاشی، مامی تیارشو، خداوند ویشینده در ایالت مادای و دوساننی، و خداوند ده در ایالت سپاردا بود. بدین قرار مردم سه ایالت یکجا به ریاست سه پیشوای متساوی الحقوق "۵۲" وارد گیرودار شدند» (دیاکونوف، ۲۴۷).

اشارت های روشنی در متون آشوری مبنی بر عدم وجود حکومتِ متمرکز مادی پیوسته شده است (۱۹۹۹ , ۴۸ volgelsang,) «متون قدیم آشوری از یک عده حکمران به نام «بیل الانی» نام می برند که در مناطق مختلف ماد حکومت داشتند. عشیره که رئیس آن «ویس پاتیش»، قبیله که رییس آن «زانتوپاتیش» و ملت که رییس آن «هیوپاتیس» است که اسامی هر سه هم به معنای آدمیان و سکنای آنان نیز به کار می رفت. بیل الی نزد مادها به صورت مفرد: رئیس کل و عالی ترین مرتبه ی حکمرانان بود که به آنها لقب خاصی نمی دادند؛ زیرا برتری یک قبیله،

مافوق قبایل دیگر را رسما نمی شناختند. این برتری، زمانی رسمی شناخته می شد که ازدواجی بین رؤسا با یکدیگر صورت می گرفت. به رسم جدید، بابلی ها به آن شخص که رئیس کل مادها بوده، لقبِ شاه می دادند. لقب بیل الی، نزد مادها به صورت مفرد، نه مربوط به رئیس عشیره و رئیس قبیله، بلکه هیوپاتس رئیس ملت است» (هرتسفلد حکمت، ۴۷ - ۴۹) بیل الانی به صورت جمع اشاره به پایین ترین درجه از درجات سه گانه (ریس عشیره) است، ولی «بیل الانی» نزد مادها به صورت مفرد، رئیس کل و «هیوپاتیس» یعنی رئیس ملت معنی می دهد. یعنی «هیوپاتیس» -رئیس ملت- مادها از توافق همان بیل الانی و کل عشایر بوده است. آشوری ها "بیل الانی" را خطاب به مادها، نه به معنی رئیس عشیره، بلکه رئیس هیوپاتیس به کار برده اند (دیاکونوف، همان، ۱۷۹) مادها خود بیل الانی را به صورت مفرد (بیل الی) یعنی عالی ترین مرتبه ی حکمران -هیوپاتیس- به کار برده اند. پس آشوری ها که بیل الانی را به صورت جمع در مورد مادها به کاربرده اند، نه خطاب به رؤسای عشایر، بلکه منظور همان هیوپاتیس، و تعدد شاهان بوده است. این همان چیزی است که مادها به آن فِره ئیزه دی Very یا تکثر شاهی می گفتند، یعنی تعدد و تکثر شاهان! اما پارس ها با مصادره ی مفاهیم و زبان مادی، معنای مادی و میترایی/پیمانی آنرا تهی و معنایی پارسی و زرتشتی/خدایی به آن دادند. یعنی (فره شاهی) کُردی را (فرهٔ شاهی) یا نشانه ی الهی تفسیر کردند که بعدا به آن باز خواهم گشت.

بدین ترتیب حتی در اوج دوران جنگ با آشوریان -که هر ملتی به هنگام جنگ نیاز به یک رهبر مطلق الفرمان و سلسله مراتب جدی نظامی داشته است- مادها، رهبران متساوی الحقوق و چندین سرکرده داشته اند. استبدادی که هرودت به آن اشاره می کند، سخت گیری رهبران مادی با حمایت توده ی مردم علیه اشراف عشیرتی بوده است. «موفقیت قیام خشتریته با حمایت توده ی قوم آزاد ماد، و شاهان ماد به توده های وسیع مردم آزاد، ضد اشراف عشیرتی متکی بوده اند» (دیاکونوف، همان، ۲۵۶ - ۲۵۷) هرودت که خود به استبداد دیوکس اشاره می کند، می نویسد: مادی ها مجامع و مجالس خلق و شوراهای شیوخ داشته اند (هرودت به نقل از دیاکونوف،۱۸۰) کشور ماد از کشورهای خودمختار و مستقل تشکیل شده بود (رضایی، ۱۳۸۴: ۲۰۴) و شاهان مادی، فعال مایشاء نبوده اند (دیاکونوف، همان، ۱۸۰) چرا که به توده های وسیعِ مردمِ آزاد متکی بودند (رضایی، همان:۲۰۶) همه ی امپراطوری های تاریخ، متمرکز و با استبدادِ شدید و سلسله مراتب اداره شده است، تصورِ مادِ قدرتمند بدون تمرکزِ شدید و سلسله مراتب، برای بسیاری از محققان دشوار است. به همین دلیل خیلی ها در وجود یک پادشاهیِ قدرتمند و متحد در ماد شک کرده اند (استروناخ در کرتیس، ۱۳۹۰: ۱۸۲) غافل از اینکه نیروی اصلی ماد، نه در پادشاهی متمرکز، بلکه در مشارکت نیروی مردمی و توافق قبایل بود که البته این ویژگی ماد نیز، به سرقت رفته و در روایات، به پادشاهیِ متمرکزگرایِ کوروش، ناشیانه تزریق شده است.

یکی از دلایل عدم گرایش به فساد در دولت ماد (دیاکونوف، همان، ۲۵۷) تشکیل نشدن طبقه یِ جداگانه ی نظامیان در ماد بود. داریوش در کتیبه ی بیستون میان «مردم سلحشور که نزد من بودند» و «مردم سلحشور مادی که در جماعت ها بودند» فرق می گذارد. یعنی ارتش ماد از خلق جدا نبوده و متشکل از سپاهیانِ داوطلب بوده است (همان، ۱۸۲) چون در اکثر جوامع، تشکیل کاستِ نظامیان و رهبری آنان، باعث سلسله مراتبی شدن جامعه و حاکمیت مطلق رهبران بر توده ی مردم می شد اما چون در ماد، پادشاه نه انحصار اقتصاد و املاک را در دست داشت و نه انحصار ارتش و نظامیان را، پس ارتش و نظامیان در خدمت جامعه بودند و شاه، ابزاری برای قدرت مطلقه نداشت. انگار که شاه فقط، مشروعیت نمادین و خط مشی ها را مشخص می کرد. دلیل دیگر عدم سلسله مراتبی شدن و عدم گرایش به استبداد در دولت مادی این است که برخلاف دیگر جوامع شرقی که رهبر از نژاد خدایان یا برگزیده ی خدایان و یا از تخمه ی خاصی است و حق الهی/شاهی داشته و نه به مردم، بلکه به خدای خود جوابگو است و احکام او چون از طرف خدایان آمده، مطلق الاجرا می باشد، در ماد اساس دولت نه براساس حق الهی شاهان

و... بلکه براساس رأی عمومی -نه به معنای امروزی آن- و قرارداد اجتماعی که از اسم هگمتانه، به معنی محل اجتماع (گیرشمن، همان، ۱۱۶) به خوبی مشهود است، بنیان نهاده شد و منبع مشروعیتی به غیر از مردم و خواست و اراده ی مردم نداشت.

-دولت ایرانی:

متن هرودت در اشاره به شکل گیری امپراطوری ایرانیان /هخامنشی به سه نکته ی مهم اشاره دارد، یکی اینکه خطاب کوروش برای تهییج ایرانیان جهت حمله به ماد، «سپاهیان» (هرودت، همان،۱۰۰) بودند. انجمن عمومی که کوروش در زمان تدارک شورش، علیه مادها فراخواند تا در پیشگاه آنان، ضدِ مادها سخنرانی کند، همان سپاهیان بودند (ویدن گرن، ۱۳۹۰: ۱۴۹) دوم اینکه کوروش، خود را از جانب پروردگار، مأمور آزادی پارس ها (همان) از سلطه ی مادها می داند و سوم، اساس شکل گیری این امپراطوری، جنگ و عطش ثروت های مادی است (همان) قبلا از نظامی/اشرافی بودنِ امپراطوری هخامنشی/ایرانی و ضد مادی بودن آن بحث کردیم. اکنون همانطورکه اساس دولت مادی را براساس متن هرودت استنباط کردیم، براساس همین متن به دو مورد دیگر در مورد ساختار امپراطوری هخامنشی/ایرانی نیز می پردازیم. یکی ادعای مشروعیت متافیزیکی و حق الهیِ اولین پادشاه ایرانی، دوم، شکل گیری این پادشاهی براساس تجاوز و لشکرکشی برای کسب غنایم و ثروت دیگر ملل است.

آنطورکه از متن هرودت بر می آید، برخلاف مادها که اساس شکل گیری دولتشان، توافق داخلی و اجرای عدالت با مشروعیت زمینی/قراردادی بود، اساس امپراطوری ایرانی به رهبری کوروش، تجاوز، عطش ثروت و غنایم دیگر سرزمین ها با حق الهی شاهان بود. بنیان امپراطوری ایرانی، مانند اسلام"۵۳" براساس کشورگشایی، سلطه بر دیگر سرزمین ها و کسب غنایم بود. گویی از وعده های کوروش و نیزه های پارسی داریوش، "۵۴" تا «راه قدس از کربلا می گذرد»، کشورگشایی و ادعای سرزمین های دیگر، هر بار با ایدئولوژی های متفاوت (اسلامی، اهورایی، مرز ایران زمین و...) تقدیر"۵۵" ایران زمین است. این کشورگشایی به دلیل بی قانونی و وجود ساختار اشرافی قدرت در ایران هخامنشی بود (کریستن سن، ۳) -که به فکر منافع شخصی و کسب غنایم بودند- و منویات شخصی شاه، قانون مطلق به حساب می آمد. چون همه ی مردمان پارس به استثنای یک نفر (پادشاه) مشتی برده و عاری از حقوق شهروندی هستند (گزنفون به نقل از علی اف، همان، ۳۲۱) آنچه شاهنشاهِ ایران از ملل تابع می خواست: «زیستن به خاطر او، کار کردن به خاطر او، برآوردن همه ی خواهش های او و مردن در راه او» (گیرشمن، به نقل از رضایی، ۱۳۸۴، ۳۱۵) بود. خواهش های قدرت مطلق پادشاه ایرانی، کسب افتخار کشورگشاییِ بیشتر بود. "۵۶" کوروش خود، همیشه پادشاه خوب را با یک چوپان خوب مقایسه می کرد که از زیردستانش انتظار اطاعت مطلق را داشت (گزنفون، کریمی، ۲۵۸) ساختار چوپان-گله ای (ارباب-رعیتی) "۵۷" همه را به اطاعت محض از شخصِ شاه وامی داشت. «در ایران همه ی اقوام مطیع، تحت مراقبت و زور نگهبانان شاهی، برای پادشاه، باج و خراج می آورند و پادشاه، مرکز حیات است. یونانی ها خدایان را می پرستند و ایرانی ها یک فرد بشری را که مظهر خداست...» (گیرشمن. معین، ۱۳۸۸، ۴۲۲)

کوروش برخلاف دیوکس (دیاکو) مشروعیت خود را از انتخاب مردمی نمی گیرد، بلکه خود را فرستاده از طرف خدا می نامد و نخستین اندیشه ی وی (کوروش) معطوف به خدایان و نثار قربانی برای آنان بود (گزنفون به نقل از بریان، ۳۷۲) وی اولین و بزرگترین تکلیف را پرستش خدایان قرار داد (گزنفون، به نقل از فرشادمهر، ۱۳۸۵، ۶۴) کوروش از همان آغازِ شکل گیریِ امپراطوریش، بر حق الهی و مشروعیت متافیزیکی خود تأکید دارد. «پیوند بین مذهب هزاره ای و ایدئولوژی شاهنشاهی (که تا به امروز اساس حکومت در ایران است، قادری) با هخامنشیان برقرار شد و تنها این حکومت بود که دنیا را از شرّ آشفتگی و هرج و مرج نجات می داد... اقتدار هخامنشی با تلفیق فرمانروایی،

اقتدار الهی و سلسله مراتبی، اساسی را بنیان نهاد که در سراسر امپراطوری رعایت شد. وانگهی، این سلسله مراتب از اهورامزدا آغاز می شد. درنتیجه حق فرمانروایی و حکومت، منحصر به آنان بود... شورش علیه پادشاه هخامنشی، شورش علیه اهورامزدا و نظام جهانی وی تلقی می شد. این عقاید و آرمان ها به روشنی در نخستین کتیبه های داریوشِ اول در بیستون، آرامگاه خشایارشاه... متن کتیبه و منشورِ کوروش بیان شده است، با این تفاوت که کوروش به عنوان پادشاهِ بابل که مردوک خدای بابل –و نه اهورامزدا- به او قداست بخشیده، توصیف شده است» (گارثویت، ۱۳۸۷، ۹۷) «در (نظام سیاسی) هخامنشیان، هرآنچه پادشاه انجام می دهد حقیقتا، اجرای دستورات اهورامزدا است (در کوروش، مردوک است، قادری) بنابراین تمام فعالیت های پادشاه، خارج از قلمروی کنجکاوی و نظارت مردم قرار دارد» (قاضی مرادی، ۱۳۸۹،۶۳ -۶۴) «در دوران هخامنشیان، سیستم حکومتی، استبداد مطلق بود و شاه نماینده ی اهورامزدا... شاه می توانست، هر کس را که بخواهد بدون محاکمه، معدوم سازد... حتی سوگلی شاه نیز برای کشتن، آزاد بود» (رضایی، ۱۳۸۴: ۳۱۳) «پادشاه هخامنشی به نام خود، شمشیر خویش را، آن هم دور از سرزمین خود، به کار نبرده، بلکه در راه اجرای فرامین الهی و اعمال پادشاه، مورد تصویب خدای بزرگ است، این امر مبیّن اطاعت و انقیاد محض است» (گیرشمن، همان، ۶۸) «به گمان ایرانیان خیر در برابر شرّ، دو ابزار داشت، یکی هم دینان و دیگری سلطنت و فرمانبرداری از شاه که برای شکستِ شرّ لازم است. به قول کتاب دینکرد، دین، شهریاری است و شهریاری، دین است» (آموزگار، ۱۳۸۵: ۱۵۳).

حق الهی شاهان (فرّه ایزدی) همراه با اصل و نسب، دو عنصر اصلی مشروعیت بخشی به پادشاهان هخامنشی است (ویسهوفر، ۱۳۷۷۵۰–۵۱) مشروعیتِ مبتنی بر حق الهی، با واژه ی خاص خود، یعنی «خورنه» در زبان فارسی «فرّه» شناخته می شود (گارثویت، همان، ۱۲۲) «پادشاهان هخامنشی نه پرستش می شدند، نه مدعی تبار خدایان بودند، با این حال رابطه ی خاصی با وجود متعال داشتند. مشروعیت فرمانروا و استبداد نظری او، بازتابی از جایگاه وی به عنوان نماینده ی اهورامزدا - به خواست اهورامزدا من شاه هستم؛ این ها کشورهایی است که به لطف اهورامزدا من بر آنها شاه شدم (قادری)- برروی زمین است» (گارثویت، همان) نظم سیاسی هخامنشی/ایرانی در ادامه ی نظم کیهانی است و شاه، جانشین زمینی اهورامزدا در نظم کیهانی است. شاه در فصل مشترک این جهان و جهان الهی قرار دارد و این دو جهان، به میانجی گری او با یکدیگر ارتباط دارند (بریان، همان، ۳۶۹) «شورش علیه شاه، شورش علیه نظم کیهانی، نظام دنیا و اهورامزدا است. حتی مزدیسنا نیز برای پیروزی بر دیوسنا، وابسته به نیروی پادشاهی است» (مسکوب، ۲۵۳۶: ۱۹) این همه تأکید بر شاه و مشروعیت متافیزیکی آن، ناشی از نبودِ مقبولیتِ مردمی در میان ملل مغلوب چون ماد بود. شاهِ مقبول و منتخبِ مردم مانند آستیاگ، نیازی به تأکید بر مشروعیت الهی ندارد.

در اندیشه ی ایران زمین، شخص شاه، خدا برروی زمین و استوارترین نهادِ نظامِ سیاسیِ ایران به شمار می رود (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۱۵) شاه با واژه ی خشایثیه توصیف شده است. از نظر «بنونیست» واژه ی خشایثیه، در پارسیِ باستان به معنای خدا بود که به واژه ی شاه در فارسیِ جدید، تبدیل شد. بنونیست در ادامه می افزاید که در زبان سغدی، فرمانروا، خوتای Xwataw خوانده می شود که در اصل به معنای خودکامه در معنای لغوی آن است، یعنی کسی که دارای قدرت مطلق است و قدرت خود را مدیون کس دیگری نیست. واژه ی یونانی خودکامه، گرته برداری از آن است. واژه ی خوتای در فارسی میانه به واژه ی «خدا» به معنای موجودی که دارای قدرت مطلق است، تحول پیدا کرد. واژه ی خدای در ایران، برخلاف آیین های هندواروپایی، نشان دادن راه راست نیست، بلکه در ایران ما شاهد ظهور قدرت مطلق هستیم که شاهنشاهیِ هخامنشی، تجسم آن تلقی می شود (benveniste۱۹۶۹,۱۷-۲۱) به همین دلیل تاریخ شاهان ایرانی تحت عنوان «خداینامه» تدوین گشت. حاکمیت شاه، نمونه ی زمینی حاکمیت مطلق خدا/اهورامزدا در آسمان است. «این واقعیت را که شش نفر از نجبای کشور، شاه ایران را در اداره ی امور یاری می دادند، قرینه ای معرفی می کرد، از شهریاری آسمانی که اهورامزدا همراه با شش امشاسپند بزرگ، در آنجا

فرمانروایی می کرد. اوضاع و احوال، بر طبق نظمی که ملهم از طرح آسمانی و الهی بود، اداره می شود» (بویس، ۱۳۷۵، ۱۴۲) پس اگر الگوی فرمانروایی شاهان هخامنشی بر طرح/الگوی سلطنت اهورایی استوار و توجیه پذیر شده، آیین رفتار مردم با شاه نیز، آیین حضور در برابر خداست (قاضی مرادی، ۱۳۸۹، ۷۲) به همین دلیل به هنگامِ درآمدنِ شاه، همه باید به نیایش به خاک افتند. چون شاه به معنای حقیقی، یزدانی است (اومستد، ۱۳۸۴، ۳۸۵) هسته ی مرکزی و اصلی هنر هخامنشی در ذات شخص شاه منعکس است. همه چیز به او مربوط است و ذهن رعایا در هر لحظه می بایستی تحت تأثیر مظهر قدرت او باشد (شاندور، همان، ۳۵۹) «در الگوی هخامنشی، در بالای طبقات اجتماعی، پادشاه قرار داشت که بنای کامل قدرتش بر یک احساس استوار بود و آن، وفاداری مطلق رعایا نسبت به فرمانروای حاکم -که مظهر خدا بود- می باشد و به اندازه ی موجود خدایی، مورد پرستش و احترام بود و رعایا بدون استثنا از بالاترین مقامات تا سرداران، همگی جزو غلامان شاه بودند» (شاندور، همان، ۴۱۱ -۴۱۰)

سید جواد طباطبایی براساس نظریه ی هگل، مفهوم شاهنشاهی را به معنای واقعی کلمه در مورد هخامنشیان صادق دانسته و آنرا «نه دولت، بلکه دولت دولت ها و وحدت در کثرت که ملل زیر سلطه با حفظ زبان و آداب و رسوم، تنوع و کثرت خود را حفظ، و ملت واحدی را تشکیل دادند، می داند. شاهنشاهی، وحدتی پایدار با تأمین مصالح همه ی اقوام است و آزادی آنها تأمین شده که تعادل ناپایدار آن، اقوام را به پایداری ملت تبدیل می کرد. گرچه به سرکوب شورشیان می پرداخت، نه به نفع برتری قومی بر اقوام دیگر، بلکه برای حفظ تعادل میان اقوام بود» (طباطبایی، همان، ۱۴۳ - ۱۴۵) با توجه به مطالب قبلی در همین فصل، مبنی بر حق الهی شاهان، پارس گرایی، معافیت منحصر پارس ها از مالیات، دشمنی و خشونت علیه ماد و... می توان گفت که گفته های طباطبایی، ساخته و پرداخته ی خیالات خویش، جهتِ قالب کردن الگوی آرمانی خود بر تاریخ ایران است. در اینجا فقط به واژه ی شاهنشاهی در اندیشه ی طباطبایی خواهیم پرداخت. وی این مفهوم را براساس اندیشه ی هگل انتزاع کرده است. همانطورکه خود طباطبایی نیز به آن اشاره کرده، در زمان هگل «هنوز بسیاری از زوایای تاریخ ایران باستان، شناخته شده نبود» (طباطبایی، همان، ۱۴۵) هگل در اوج دوران آریایی گرایی بود که ایران به عنوان تاریخ نژاد برتر آریا که می بایست تصویر مثبتی از گذشته ی خود ارائه می داد، تصویر شد. در زمان هگل هنوز ایران شناسان برجسته ای که خارج از خود اساطیر شاه پرستی ایرانی که در هرودت هم تجلی یافت (قبلا گفته ام) با ایران و تشکیلات سلطنت آن آشنایی نداشتند. هگل، قطعا اگر با اندیشه های ایران شناسان برجسته ای چون کریستن سن، گیرشمن، ویسهوفر، پیر بریان، مری بویس، دیاکونوف و... که قبلا اشاره ای به مطالب آنها در مورد حق الهی و استبداد ایرانی داشتیم، آشنایی می داشت، به بیراهه نمی رفت.

همانطورکه قبلا گفتیم مانوئل کوک، امپراطوری هخامنشی را شاهنشاهی ندانسته و واژه ی شاهنشاهی را بیشتر در مورد مادها صادق دانسته است. بنونیست نیز واژه ی شاهنشاهی را پارسی ندانسته، بلکه واژه ای است که از زبان مادها گرفته شده که در زبان باستان، واژه های بسیاری از خشایثیه xasayasiya گرفته شده که در آن، واژه ی اوستایی xasasra به قدرت و سرزمینی (دنیا) که قدرت بر آن اعمال می شود، دلالت دارد. وقتی داریوش می گوید «اهورامزدا آن که xasaca را به من ارزانی داشت»، باید به هر دو معنای فرمانروایی و سرزمینی که بر آن فرمانده می شود، فهمیده شود (benveniste, ۱۹۶۹, ۱۷-۲۱) ما در ادامه، مفصل به وام گیری واژه های مادی توسط پارس ها، اما با تغییر محتوای آنها خواهیم پرداخت. در اینجا نیز اصل واژه ی شاهنشاهی از ماد گرفته شد، اما معنای آن کاملا تغییر یافته است. اگر به نوشته ی بنونیست دقت کنیم، او به درستی ریشه ی واژه ی شاه، قدرت و سرزمین (دنیا) را از واژه ی خشایثیه xasayasiya می داند. اگر اصل واژه ی شاهنشاهی، مادی/کُردی است، تطبیق آن با واژه های سرزمین و قدرت نیز مادی است. اما در ایران همگام با تغییر قدرت از قرارداد اجتماعی مادها به حق الهی شاهان در پارس، معنای آن نیز تغییر یافته است. اصل واژه ی khshathra - varirya که گفتیم هم

به معنای سرزمین و هم شهر و شاه، و هم به معنای پادشاهی نیز است. variya به معنای «انتخاب شده» است که در کل به معنایِ «شاه انتخاب شده» می باشد. براساس نوشته هایی که قبلا در مورد دولت مادی گفتیم، شاه در مادها، نه مشروعیت آسمانی/حق الهی بلکه مشروعیت زمینی داشته که براساس قرارداد اجتماعی شکل گرفته است. یعنی شاه در ماد و قدرت و شاهنشاهی او، از توافق مجموعه ای از شاهان و روسای محلی نشأت گرفته است. ریشه ی قدرت شاه در ماد، از سرزمین (دنیا) و مردم سرزمینش گرفته شده، یعنی از پایین به بالا بوده است. سرزمینی (ساکنان آن) که مبنا و منبع قدرت شاهِ ماد بوده، در ایران به سرزمینی که قدرت بر آن اعمال می شود، تغییر معنا یافت. شاهنشاهی در ماد، هم معنی با واژه ی دنیا (سرزمین) است، یعنی شاه، ریشه ی دنیایی دارد. شاه، مفهومی دنیوی و زمینی است. اما با تغییر مشروعیت، از قرارداد مادها به حق الهی پارس ها، شاه نیز مفهومی متافیزیکی به خود گرفته و به جای ریشه گرفتن قدرت شاهنشاهی از زمین و دنیا، از اهورا و آسمان ریشه می گیرد. بنابراین دنیایی که منبع قدرت شاه بود به دنیایی که ابزار قدرت شاه است، تبدیل می شود. دنیا در جهان بینی مادها به قدرت، مفهوم دنیوی قدرت، و سرزمینی که قدرت از آن نشأت می گیرد، اشاره دارد، اما در جهان بینی اوستایی به قدرت و سرزمینی که قدرت بر آن اعمال می شود، تغییر یافت.

باری برخلاف طباطبایی، با توجه به ایدئولوژی و ماهیت سلسله مراتبی جامعه ی هخامنشی، همه ی اقتدار از شخص پادشاه -در نهایت اهورامزدا- نشأت می گرفت (گارثویت، همان، ۱۲۷) این ماهیتِ سلسله مراتبی (عدالت افلاطونی) ایرانیان، به جای توافق و اجتماع، انقیاد، اتحاد و اطاعت می طلبد. اندیشه ی توافق مادها در مقابل اتحاد پارس ها، از دو واژه ی هگمتانه و هخامنش به خوبی مشهود است. هگمتانه به معنی محل اجتماع و توافق است (گیرشمن، همان، ۱۱۶) و هخامنش به معنی اندیشه ی اتحاد (هینتس، ۱۳۸۶، ۵۵) تفاوت دو واژه ی اتحاد با اجتماع، به اندازه ی تفاوت دو سیستم مادها با ایرانی ها است. با انتقال حکومت از دست مادها به ایرانی ها، حکومت از حکمیت و داوری بین مردم به حکومت و حاکمیت بر مردم تبدیل شد "۵۸"(رضایی، ۱۳۸۴، ۱۲) واژه ی مشترک شاهنشاهی نباید چشم ما را بر تفاوت های ساختاریِ دو سیستم ماد و پارس و دو الگوی قرارداد و غارت/فتح، ببندد. شاهنشاهی در ماد همراه با مفهوم فرنه/خورنه یا فرّه ایزدی نبوده و همانطورکه یوستی به درستی اشاره کرده، مفهوم فرنه، واژه ای پارسی است نه مادی (یوستی به نقل از دیدن گرن، ۱۳۷۷: ۱۶۲) اتحاد برای سلطه و توافق برای تفاهم است.

گفتیم دو عنصر حق الهی "۵۹"و اصل و نسب پارس گرایی، اساس ایدئولوژی هخامنشیان در کسب مشروعیت است. ویسهوفر می نویسد: «هخامنشیان بر واژه ی پارسی بیش از آریایی تأکید داشتند و به تعلق خود به پارسی در تفاوت با مادها... اشاره داشتند» (ویسهوفر، ۱۳۷۷، ۱۳) پارس گرایی در نبشته های داریوش به خوبی مشهود است که ما بعدا به آن خواهیم پرداخت، اما آیا در کوروش نیز، با توجه به مصلحت اندیشی وی، می توان رگه های پارس گرایی را استنباط کرد؟

«پاسارگاد کاخ اصلی هخامنشی در فارس، و نام آن از پارس، برگرفته از نام قبیله ی کوروش است. پاسارگاد به لحاظ شخصی و سیاسی برای او (کوروش) مهم بود. حتی پس از ساختن تخت جمشید، پاسارگاد به صورت یک معیار مهم برای مشروعیت حکومت و نیز یک مرکز تشریفاتی برای تاج گذاری ها باقی ماند» (گارثویت، همان، ۱۰۱) اما این همه اهمیت پاسارگاد که حتی شاهان بعدی هخامنشی، با وجود کاخ های بزرگ تر و با ابهت تری، چون تخت جمشید، شوش و بابل همچنان در آن تاج گذاری می کردند، ناشی از چه بود؟ استرابون می گوید: «کوروش برای پاسارگاد ارج فراوان قائل بود، به سبب آنکه در همین مکان به آخرین نبردی دست زده بود که ایشتوویگوی مادی (آستیاگ) در آن شکست خورد و امپراطوری آسیا را در دست او قرار داد و برای آنکه خاطره ی این رویداد زنده بماند (کوروش) کاخ پاسارگاد را بنیان نهاد» (کتاب ۱۵ فصل ۳ بند ۸ به نقل از بریان، همان، ۱۳۲)"۶۰" بنابراین

پاسارگاد، پایتخت و نماد شاهنشاهی هخامنشی، به افتخار پیروزی بر مادها مرکز شد و مهم تر اینکه، ریشه در واژه ی پارس، به معنی تأکید بر اصل و نسب عشیره ای /قومی پارس دارد که «به خاستگاه عشیره ای (قومی، قادری) و گذشته ی هخامنشی کوروش مشروعیت می بخشید» (گارثویت، همان، ۱۰۱).

بنابراین همچنانکه اساس امپراطوری /پادشاهی هخامنشی/ایرانی و ایده ی بنیان نهادنِ پایتخت پاسارگاد، براساس نفی و نابودی مادها و زنده نگه داشتن خاطره ی آن شکل گرفت، اساس ایدئولوژی مشروعیت بخشی ایرانیان/ هخامنشیان نیز، براساس نفی ایدئولوژی دولت پادشاهی ماد، تکوین یافت. در مقابلِ مادها و قرارداد میترایی، به پارس گرایی و مشروعیت الهی شاهانه ی زرتشت ارجاع داده و در مقابل عدالتِ اشتراکی و ضدِ اشرافی مادها، سیستمی الیگارشیک و سلسله مراتبی بنیان نهادند. این به این معنی نیست که سوژه ای آگاهانه این طرح را ریخته باشد، بلکه از نظر مفهومی، اساس قوم، امپراطوری، ایدئولوژی و... پارس ها /ایرانی ها، براساس نفی و غیرسازی مادها تکوین یافت. پس برخلاف نظریه ی برخی از محققان، "۶۱" سیستم امپراطوری ایرانیان نه تنها در تداوم و یا تکامل سیستم پادشاهی ماد نبود، بل از هر نظر در گسست از آن شکل گرفته است. کل سیستم امپراطوری و عقل سیاسی ایرانیان /هخامنشیان، الگوبرداری محض از عقل سیاسیِ بین النهرین و آشوریان است. مفهومِ (نه واژه) فرهٔ ایزدی، نقش اهورامزدا، نمایندگی شاه از طرف خدا، سلسله مراتب و... برگرفته از فهمِ بین النهرین و نژاد سامی است، همانطور که ساختار زبان پارسی (نه کلمه های مادی آن) ریشه در زبان آرامی و سامی دارد.

با پیروزی پارس بر ماد، اونیروس (خدای رویا) بر دل مردم راه یافت و دیکه (خدای عدالت سلسله مراتبی) بر اروس پیروز شد. با پیروزی کوروش بر ماد، زئوس، متیس را بلعید و آسن خرد، توسط گوشان سرود خرد، از بین می رود. مردم از ترس جادوهای مده آ، او را تا ابد از سلطنت محروم کردند، همانطورکه تاریخ از ترس جادوهای آژی دهاک (ضحاک)، آنها را از دولت محروم کرد. پرسیوسِ زئوس زاده، با کمک معبد آتنا و خدای هرمس، مدوسای گیسومار و نفرین شده را کُشت. ذوالقرنین، یأجوج و مأجوج را نابود کرد. حکومت کوتاه مادها، نمادی از حکومت کوتاه دیونیزوس (زاگروس) و مده آیِ جادوگر است که یکی به دست تیتان ها نابود شد و دیگری از ترس جادو از حکومت برای همیشه محروم شد که طنینی از محرومیت تاریخی کُردها از حکومت می باشد (که متنی هم در این زمینه از پیامبر روایت شده است). سوگند وفاداری کوروش به آستیاگ، نمادی از سوگند «یاسون» به «مده آ» بود که بر اثر ترس مردم و اشراف از مده آ یا ضحاک، شکسته شد؛ یا همانند ماری که حوا و آدم را به خوردن میوه ی ممنوعه (شهوت و معرفت) هدایت کرد ولی خود تا ابد محکوم به بدبختی شد - و این مار، مورد لعن و نفرینِ خدا قرار گرفت و از پاهایش محروم و تا ابد به چسپیدن به خاک محکوم شد و قتل و کشتن مار، جوهر رابطه ی آن با آدمی شد- کُردها هم محکوم و محروم از حکومت شدند و جوهر رابطه ی آنها با عقلِ عرب و تُرک چیزی جز سرکوب و نفی، و با عقل ایرانی جدا از سرکوب و نفی، «مراقبت Discipline» بوده است. پرومته ی کُرد، آزادی را به تاریخ هدیه داد، اما کوروش و ایرانیان، نان و غنایم را!

-سلطنت ایرانی تداوم الگوی بین النهرینی، نه ماد:

در مورد تأثیرپذیری الگوی سلطنت ایرانی از آشور و عیلام/بین النهرین نه از ماد، قبل از ارائه ی نظریه های مورخین، از زبان خودِ کوروش این تأثیرپذیری را بشنویم. تکه ی شکسته ی استوانه ی کوروش در موزه ی «نیس» به دست «برگر» بازسازی شد. در این متن، کوروش به صراحت آشوربانیپال، شاه بزرگ آشور را الگوی سیاسی خود می داند (Walker. Iran Anzeig 1972 .von cb) "۶۲" کوروش با کشف کتیبه ای از آشور بانیپال، بسیار سعی داشت خود را با فرمانروایان کامیاب قبلی بین النهرین ارتباط دهد (Kuhrt, ۵۱ , ۲۰۰۷) همچنین کوروش، مردوک، خدای بین النهرین را به عنوان خدای خود و پادشاهی خود را از لطف وی می داند: «مردوک... سراسر سرزمین ها، همه ی آنها را بررسی کرد، شاهزاده ای دادگر را بنا به خواست دلش پیدا کرد، دستش را گرفت... کوروش، شاه انشان، او

نامش را اعلام کرد و او را به پادشاهی در تمام جهان خواند...» (استوانه کوروش cb)."۶۳" کوروش در استوانه، خود را شاهِ انشان معرفی می کند. بنابراین «کوروش مانند اسلاف خود، علاقه داشته موقعیت خود را به مثابه ی وارث شاهان عیلامی (که فرهنگ سیاسی بابلی داشتند، قادری) در کشور کوهستانی انشان جلوه گر سازد» (بریان، همان، ۱۳۹) کوروش کاخ خود را با پیکره های نمادین آشوری-بابلی تزئین کرده است (هینتس، همان، ۱۱۷).

همچنین اساسی ترین مفهوم عقل سیاسی ایران یعنی فرهٔ ایزدی و نقش اهورامزدا به شکل بال های عقاب که حلقه ی مشروعیت و قدرت را به شاه تقدیم می کند، برگرفته از تمدن آشور/بابل است. «در دین عیلامی، خدایان و شاهان نیرویی ویژه به نام «کیدن» دارند، نیروئی ملکوتی یا جادویی. پس به احتمال زیاد، فرّه، محصول تبادل فرهنگی با عیلام و بین النهرین است نه آریایی!... نام این نیرو در آشوری، ملمو Melmmu که همان کیدن Kidden عیلامی و فرهٔ ایرانی است» (بهار، ۱۳۸۴، ۱۴۲) می باشد. نظام حکومتی ایرانی نه تنها یکتاپرستی را پذیرفت، بلکه قدرت مطلق و مقدس آشوری را به صورت سلطنت مقدس و مطلق ایرانی درآورد. اگر شاه آشوری، لطف خدا را از دست می داد، مِلمو نیز از او می گریخت. در ایران نیز چنین بود، همانند جمشید! لباس شاه آشوری با لباس خدایان هیچ فرقی نداشت. «در هخامنشیان و ساسانیان نیز شاه و خدا، هم لباس هستند. میان شاه آشوری و خدا، رابطه ی خاصی بود، همانند ایران که داریوش برگزیده ی اهورا بود. شاه آشوری، روحانی اعظم بود... در ایران هم، شاه مافوق طبقات و روحانی... شاه موبد بود...» (بهار، همان، ۱۶۴ - ۱۶۵) متن کتیبه های هخامنشی، شبیه و برگرفته از قوانین حمورابی است (بهار، همان، ۴۱۰).

تصاویر اهورامزدا نیز از روی تصاویر آشوری اقتباس شده است (شهبازی، همان، ۳۴۱) که حلقه ی مشروعیت را به شاهان آشوری می دهد. این پیکره ی بالدار که نمادی از اهورامزدا تعریف شده، مرتبط با هوروس مصری است که آشوری ها آنرا وام گرفتند و سپس به پارس ها رسید (یاما اوچی، ۱۳۹۰، ۴۹۱) تأثیرپذیری عقل سیاسی ایرانی از آشور و بین النهرین به خوبی در هنر تخت جمشید نیز نمایان است. گاوهای نر بالدار بر سر دروازه های تخت جمشید، نگهبانان کاخ آشوری بودند که مورد الهام هنرمندان ایرانی قرار گرفت (رضی، ۱۳۸۲، ۲۴۲. بویس، ۱۳۷۵، ۹۳) همچنین شکار شیر، توسط شاهان ایرانی، الهام گرفته از فرهنگ آشور است (بویس، همان، ۱۵۲) شیر در ادیان آسمانی؛ چه زرتشت و چه آشور «موجودی اهریمنی و دیو صفت است» (بویس، همان، ۱۵۷) ما بعدا جداگانه به مقایسه ی آثار باستانی ایرانیان با ماد خواهیم پرداخت، در اینجا فقط برای روشن شدن این مطلب که فرهنگ ایرانی متأثر از بین النهرین و ضد مادی است، اشاره می کنم که در اسناد آشوری/بین النهرینی و ایرانی همیشه گاو، مقدس و شیر، نفرین شده است و داریوش شاه و شاهان آشور در نقش و نگاره های کاخ های خود، همیشه در حال شکار شیر و یا، له کردن شیر در زیر پاهایشان تصویر شده اند. اما از معدود آثاری که از مادها باقی مانده، شیر سنگی همدان است. رسالت اصلیِ خدای مادی یعنی میترا -بعد به آن خواهیم پرداخت- گاوکُشی است. بنابراین فرهنگ ایرانی، آشور و بین النهرین، گاو را مقدس و شیر را نفرین شده دانسته است، در حالیکه فرهنگ مادی، شیر را مقدس دانسته و گاوکُشی می کند.

همچنین از نظر سیاست خارجی، برخلاف روایت هرودت که امپریالیسم هخامنشیان را در تداوم سلطنت مادی می داند، و یونانیان، تجاوز هخامنشیان به یونان را جنگ های مادی نامیدند، منابع مکتوب و باستان شناسی، سیاست خارجی تهاجمی و پادشاهی متمرکز مادی را تأیید نمی کند (muson"2209"460*helm 1981"86) منابع میخی آشوری، حکومت مادها را متکثر، پراکنده با سردسته های محلی ذکر می کنند (Liverani, ۱۷) و این برای ما سخت است که باور کنیم مدل حکومتی متکثرِ ماد، الگو یا زمینه ی امپریالیسم پارس بوده است (Munson, Ibid) "۶۴" هجوم مادها، تنها در برابر قدرت هایی چون آشور بود که ماد را به رسمیت نمی شناختند و به خاک آنها (مادها) تجاوز می کردند. بعد از دفع خطر آشور، ماد با قدرت های منطقه مانند بابل، لیدی و... پیمان صلح

بست. با ظهور پارس ها و حکومت هخامنشیان بود که صلح و موازنه برهم خورد و تمامی تمدن های قدیم نابود شد. در واقع کوروش، بازتولید امپریالیسم آشور بود که به خاک و سرزمین های دیگر، تجاوز و لشکرکشی کرد و منابع و خاک آنها را ملک شخصی سپاهیان خود می کرد و مردم را به بردگی می گرفت.

زئوس و مردوک از آمدن کوروش نگران نشدند، چرا که پیروان آنها با اطمینان می توانستند به معبدهای ایشان بیایند (شاندور ص ۴۱۶) در هر سه کتاب آسمانی، کوروش مورد ستایش پروردگار قرار گرفته است. کوروش مجری خواسته های بابل و یَهوه است (فرشادمهر، ۱۳۸۵، ۲۲۰) «فرمانروایان هخامنشی در مصر به خدایان مصر احترام لازم را به جا می آوردند، اما بلعکس وقتی یونان را تصرف کردند، همه ی معابد آنرا آتش زدند و هیچ سندی در دست نیست که درصددِ آشتی کردن با خدایانی باشند که به معابد آنان بی حرمتی کردند و یا پارسیان، هیچگاه نام زئوس، آپولون یا هرا و... را آموخته باشند» (شاندور، همان، ۲۱۰) داریوش به معابد بابل و مصر احترام کامل می گذاشت و اهل تسامح بود، اما «همه ی معابد میترایی را ویران کرده است» (هینتس، همان، ۳۷۱) تسامح کوروش و داریوش در مقابل بابل، آشور و مصر و سخت گیری در مقابل میترا و معابد یونانی، نشان از همسانی فرهنگی با بابل و مصر، و تفاوت و ضدیت با فرهنگ ماد و یونان است. پس تسامح هخامنشیان موارد خاصی داشته است. اگر تسامح در برابر یهودیان بوده است، به دلیل شباهت یهوه و اهورامزدا بود (هینتس، همان، ۱۱۳) اگر تسامح در مقابل معابدِ مصر و بابلی بوده، به دلیل شباهت ساختارهای سیاسی و فرهنگی آنان بوده است که مبتنی بر مشروعیت آسمانی و فرّه ایزدی و ... بود. اما کوروش و داریوش در برابر میترای مادی (در ادامه به آن خواهیم پرداخت) که مبتنی بر قرارداد اجتماعی و مشروعیت زمینی بود، و در مقابل یونان که دموکراسی پرور بود، نه تنها تسامح نداشتند، بلکه نابودشان کردند.

۴-دین ایرانی در مقابل آیین مادی: طلوع زرتشت، غروب میترا

آیین مادی: میترا (مهر)

معمولا دین مهر را، خورشید پرستی و آنرا آیینی ایرانی می دانند. پیش فرضِ محققین در ایرانی دانستن آیین مهر، یکی این است که مرزهای سیاسی ایران را به عنون مرز فرهنگی/قومی مشترک فرض کرده اند؛ غافل از اینکه، مرز سیاسی ایران، به معنای همسانی دینی/قومی در درون این مرز نیست. خورشید پرستی مهریان یا همان میترای متأخرِ ایرانی، برساخته ی مغان زرتشتی است و ربطی به اصل آیین میترا ندارد. بعد از هژمونی نظریات «ورمازرن» و «فرانتس کومون» اولین بار «ویکاندر» به درستی ریشه های غیرایرانی میترا را کشف کرد و «میه» و «پل تیمه» به درستی فهمیدند که اصل میترا به معنی قرارداد و پیمان Contract است و هیچ ربطی به خورشید پرستیِ ایرانی ندارد. «مایوهوفر» و «ویدن گرن» نیز بر ریشه های مادی (مَدی) میترا تأکید کردند. برخلاف نظریه ی رایج دوشن-گیمن، «زنر» و بسیاری دیگر پذیرفتند که میترا نه تنها ربطی به زرتشت ندارد بلکه زرتشت، میترا را اهریمن کرد و براساس نفی دین میترا به وجود آمد. همچنین، میترا نه قربانی کننده ی گاو، بلکه کُشنده ی آن است. مراسم گاوکُشی در درون غارهای تاریک به دور از نور خورشید و آتش، در کنار چشمه های آب و حیواناتی چون مار، عقرب و شیر برگزار می شد؛ حیواناتی که نمادی از زمین، جسم و غریزه هستند، بنابراین برخلاف هفت خوان عرفانی/ ایرانی، هفت خوان میترایی نه صعود به متافیزیک و معنویت، بلکه هبوط به زمین، زیر زمین، جسم و رهایی زیستی است. مسیر مار، عقرب و آب، برخلاف عقاب، گاو و آتش، به طرف زیرزمین است نه آسمان! لاجرم میترای خورشیدی /عرفانی نه میترای اصیل مقدم مادی، بلکه برساخته ای ایرانی، برای فراموشیِ میترای اصیل و مقدم مادی است.

-مادی بودن میترا:

کُردها از دوره ی گوتی ها تا میتانی، ماننایی و مادها، میترایی بوده اند. البته میترا نه به عنوان یک ایزد آسمانی و قابل پرستش، بلکه بعنوان یک آیین اجتماعی که به معنای پیمان Contract و پردیس زمینی بوده است.

نخستین بار، مهرپرستی (میترا) در غرب ایران در میان مادها رواج داشته است (رستم پور، ۱۳۸۱، ۲۶) بنا به روایت هرودت، مادی ها، ایزدِ «میترا» را ستایش می کردند (هرودت به نقل از کریستن سن،۱۳۸۲، ۷۰)"۶۵" و در آن زمان (دوران هرودت) هنوز مردمِ مغرب ایران با اهورامزدا آشنایی نداشتند (رجبی، ۱۳۸۰، ۲۹) در سرزمین ماد، ایزد میترا در زمان پیش از اوستایی/هخامنشی در سرزمینی غیرآریایی پرستیده می شد (هوفر، کلوسکا، ۱۳۸۵، ۳۶۵) واژه ی میتروس، قدمتی ۳۵۰۰ ق.م دارد. «دومزیل» میترا را واژه ای هندواروپایی می داند، اما «بونفانته» ثابت کرد که پیش از هندواروپایی است (بونفانته، کلوسکا، همان، ۸۶).

«واژه های «میترا» در همه ی زبان ها، نام میترا در قوم ماد را بازگو می کند. واژه ی «میترا» در منابع عیلامی و یونانی -میتروباتس- و در آرامی، همه اسم خاص میترا در قوم ماد را بازگو می کند» (هوفر، همان، ۳۶۶) استواری استدلالات انگناند در مورد میترا ثابت شده و مادها را میتراپرست می داند (هوفر، همان، ۳۶۶) حتی به طور کلی این فرضیه شایع است که شکل لاتینی و رومی میترا، نشان از گویش مادی آن دارد (Mayerhofer, ۱۹۶۴, ۱۲-۱۳) انگناند، نام های مختلف ماد، گوتی، اومان ماندا، ماننا، هوری، مهری (میترا)، مارها و... را خطاب به یک قوم خاص یعنی همان مادها می داند (اونگناند به نقل از علی اف، همان، ۱۰۰) «میترا طبق کلیه ی ظواهر، نقش جداگانه ای دارد و شکل نامش مادی است. آیین میثره بیشتر مادی است تا پارسی و تلفظ اسامی میثرا در پارس نشان می دهد که این واژه، تازه وارد است و در املای آن مشکل داشته اند» (ویدن گرن، ۱۳۷۷ :۱۷۰ - ۱۷۴) نام ماد از میترا - مهر- ایزد آن قوم گرفته شد، ماد به معنی میانه است که به معنی میتانی یا مرکزی نیز هست (صفی زاده، ۱۳۸۵،

۳۱. کهلان، ۱۳۷۵: ۱۵۹) در هند گاهی اوقات به جای «سورا-میترا»، واژه ی «سورا-مدها» را به کار می برند (بویس به نقل از نیولی، ۱۳۸۱، ۲۵۶) در اساطیر نام میترا، گاه سورا و گاهی ماد نیز خواند می شود (رضی، ۱۳۸۱، ۱۴۳) یعنی اصل واژه ی میترا، ریشه در کلمه ی ماد دارد و از ماد به هند رفته است. مادها، مهرپرست بودند (اشمیت، کلوسکا، همان، ۱۰۰) "۶۶"در لوحه گلی نوزی در کرکوک، متعلق به ۲۵۰۰ ق.م، واژه ی

mi-in-ta-ra-ti/mi-it-ta-ra-at-li

حکاکی شده است که با نام میترا ربط دارد. نخستین جایی که به طور مکتوب نامی از میتره آورده شده، الواحِ به دست آمده به وسیله ی هوگو ونکلر آلمانی، در ناحیه ی «بغازکوی»"۶۷" در شرق آنکارا از قوم هیتی ها و میتانی ها است (رستم پور، همان، ۲۱) این عهدنامه متعلق به کشور میتانی می باشد که در آن نام میترا ثبت شده است. نام میترای میتانی برروی کوزه پیدا شده است، بنابراین میتانی ها نیز ایزد میترا را پذیرفته اند (هوفر، همان، ۳۶۴) «میترایی که نزد میتانی یافته شده، نزد کاسی ها نیز می توانیم در پی آن باشیم. اسم خاص

mi - it - rat (?) - ur - si

روی یک مُهر کاسی یافت شده است» (هوفر، همان، ۳۶۳ - ۳۶۴) بنابراین، همانطورکه بونفانته هم اثبات کرده، میترا سابقه ای ۳۵۰۰ ساله داشته و واژه ای پیش از هندواروپایی است.

آیین میترا، از دوره ی گوتی ها -در ۲۵۰۰ سال ق.م، در همان دورانی که گوتی ها تدریجا با شکست «نارام سین» به بین النهرین تسلط یافتند- تا کاسی ها و میتانی و مادها، در میان کُردها رواج داشته و آیین آنها بوده است. میترا/مهر نه تنها ریشه ی واژه ی ماد است، بلکه بسیاری از قبایل خاص ماد نیز به این اسم مشهور بوده اند.

دیاکونوف در ترکیب قومی ماد، مهرانیان را سومین عنصر قومیتی مادها می داند (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۳۳) در کتیبه های توکولتی- نینورتای اول (در حمله به سرزمین ماد) از کشور مهرانی یاد شده است. بخشی از مردم ماد به زبان مهرانی سخن می گفتند (دیاکونوف، همان، ۴۷۶) زبان مهرانی خطاب به حدودِ نواحی ای به کار رفته که سرزمین گوتی ها (بعد مادها) خوانده می شد (دیاکونوف، همان، ۲۱۰) اصطلاح مهری و مهرانو در تیگلات و نینورتای قرون ۱۳ و ۱۱ ق.م معرف مردم محلی ماد غربی است (همان) مهری، همان مانایی از اسلاف اصلی کُردها هستند (کهلان، ۱۳۷۵: ۱۵۷) «واژه ی میتانی و مهری، نام خدای قبیله ی اقوام میتانی و مادی بوده و مترادف هم است. مهرانو و مهری به مادها و میتانی ها اطلاق می شد که با ایزد مهر، مطابقت دارد. مهر، مهم ترین خدای قبایل مادی و مانایی بوده است» (همان:۱۵۸)

گروه قومی مار که هرودت نام می برد -قرن ۶ ق.م- با قوم هوریانی-سوباری ارتباط دارد. در ارومیه و وان اقوام مهری و مهران، براساس منابع آشوری در قرن ۱۳ق.م در همین ناحیه سکونت داشته اند. اسرحدودن، از قوم مهرانی در زاگرس می گوید: در قرارداد شاهان هیتی نیز -قرن ۱۳ق.م- از کشور مهری صحبت شده است. در منابع آشوری هم، نام کشور مهری در مجاورت کشور «سالو» قرار دارد که در منابع هیتیان از قوم سالو همراه با قوم ماندا، یاد شده است. براساس منابع آشوری در ۷ ق.م ساکنین ماد غربی به زبان مهرانی تکلم می کردند. واژه ی مار mhr شکل کوتاه تر واژه ی بسیار قدیمی «مهر» می باشد. تئوفیلاکتوس، مهر و مهران را یکی از خاندان های مشهور مادی می داند که بعدها قومی ایرانی شناخته شدند. اقوام مهری در فهرست اقوام غیرایرانی -هوریانی- قرار می گیرند و مهرانیان به هوریانی-سوباری تعلق دارند. اینگونه تصور شده که این نام، مأخوذ از الهه ی میترا است (علی اف، ۱۳۸۸، ۱۰۰ - ۱۰۱) بنابراین، نام میترا/مهر، ریشه در ساکنان قومی ماد داشته یا نام قومی ساکنان مهرانی و ماد، مأخوذ از آیین میترا/مهر است. مارهایی که هرودت و خورنی "۶۸" نیز به آن اشاره دارند، مأخوذ از نام مهر است. «حذف H در زبان آسیا یک عمومی است که واژه ی mahr به mar تبدیل شود» (علی اف، همان، ۱۶۱) از یک طرف هم، توتم مادها مارپرستی بوده است (هرتسفلد، ۲۱) خاطره ی اساطیرِ مهاجمانِ تازه واردِ آریایی در مبارزه با ماران

و آژی دهاکان، ریشه در فرهنگ مارپرستی/مهرپرستی مادها دارد. حیوان مقدسی هم که همراه با میترا در شکارِ گاو است، همیشه مار و عقرب است. بنابراین میترا/مهر واژه ای مادی است و مهر/میترا پرستی از ۲۵۰۰ سال ق.م از دوران گوتیان تا میتانی، مانناییی و ماد در کُردستان حاکم بوده است. «میترائیسم در ماد بسیار رایج بوده است» (شایان، دهباشی، ۱۳۸۸، ۱۴).

با وجود دشمنی های دین زرتشت و هخامنشیان با آیین میترا که داریوش تمامی مهرابه ها و آثار میترایی را نابود کرد، هنوز آثاری چند در سرزمین ماد، از دوران میتراپرستی باقی مانده است. ولفرام کلایس و پرویز نیلوفری، معبد مصیصر یا موساسیر و دخمه ی فخریکا، واقع در جنوب دریاچه ی ارومیه -از آثار دوره ی ماد- را از جمله نمونه های پرستشگاه های مهرپرستان... و اتاق های صخره ای میان سلماس ارومیه و... را معابدِ مهری و ناشی از مهرپرستی دانسته اند (رئیس نیا، ۱۳۶۰، ۴۱۵ - ۴۱۶) «نیایشگاه مهری بادامیار قدمگاه در ۱۲ کیلومتری آذرشهر در کوه کله قندی، زیر تپه ای و در دل صخره ای سخت، کنده شده که با پرستشگاه های زیرزمینی مهر در اروپا قرابت دارد. در سمت قبله، محرابی آویخته که هیأت باستان شناسی آلمانی آنرا برساخته ای متأخر، متعلق به عصر صفوی دانستند. این هیأت گفته است: «این فضا (قبل از دستکاری اسلامی) برای مقاصد مذهبی/اسلامی ساخته نشده... نه مسجد بوده، نه مقبره... بعدها این دخمه را با تعبیه ی محرابی که متوجه مکه است به صورت عبادتگاه اسلامی درآورده اند، بنابراین، متعلق به پیش از دوره ی اسلامی است، حتی شاید قدمت آن، به قبل از تاریخ برسد» (همان، ۴۱۸) پرویز ورجاوند در سال ۱۳۵۴ نیز به بررسی آن پرداخت و تأیید کرد که «ایجاد این محراب مربوط به دوران های بسیار جدید است و با زمان ایجاد بنا، هیچ ارتباطی ندارد. این مکان با آیین های بزرگ مزدایی، زرتشت، ناهید، عیسویت، اسلام و با هیچیک از پرستشگاه های آنها مشابهتی ندارد، بلکه به آیین مهر ربط دارد. زایش مهر از دل صخره ی غار، وابسته به مذهب مهر است» (ورجاوند، ۱۳۵۵، ش. ۲، ۷) به اعتقاد ورجاوند در غرب ایران، به خصوص کُردستان و آذربایجان، بیش از هر جای دیگری شاهد آثار مرتبط با آیین مهر پرستی هستیم، مانند فرقه ی الحق! (همان، ۸) عبدالعلی کارنگ نیز در ابنیه و آثار تاریخی مراغه در ۱۳۵۰، مقبره ی امام زاده معصوم را، غاری به سبک غارهای میترایی اطلاق کرده است (کارنگ به نقل از رئیس نیا، همان، ۴۲۴ - ۴۲۳) اردشیر جهانیان بعد از کشف کاسه ی حسنلو (تپه حسنلو از دژهای مقدم مانناییی) در مقاله ی «کاسه ی زرین تپه ی حسنلو» در ۱۳۳۷ مجله ی هوخت نوشت: «باید نقش های جام مزبور را با آیین مهرپرستی مرتبط دانست که مبارزه با پیمان شکنان، با نقش های این کاسه منطبق است» (جهانیان به نقل از رئیس نیا، همان، ۲۳۴ - ۲۳۵) ریچارد فرای نیز برجسته کاری سنگی قزکپن در شهرزورِ کُردستان را معرف آیین مهر می داند (فرای، ۱۳۴۴، ۲۴۶) همچنین تصاویر مربوط به خدایانی با سرشیر و بال عقاب یا شیطان هایی نیمه انسان در دین ماد و هوری یافت شده است (دیاکونوف، کمبریج، ۱۳۸۷، ۱۶۷. شایان، دهباشی، همان، ۱۴) که متعلق به آیین میترا است. چرا که -در ادامه مفصل تر به آن خواهیم پرداخت- آیین میترا با سرشیر یا اهریمن، یکی است. (اینسلر به نقل از یاما أوچی، کلوسکا، همان، ۵۸۱).

این فقط در مادِ قدیم نیست که آثاری از میتراپرستی به یادگار مانده، بلکه حتی در میان کُردهای امروزی نیز آثاری از میتراپرستی باقی مانده است. یزیدی ها که «ژ. مار» آنها را اصل کُرد و مذهب آنها را مذهبِ خالص کُردی می داند (مار به نقل از نیکیتین، همان، ۴۶۲ - ۴۶۵) "۶۹" هنوز هم آیین میترا را انجام داده و هرساله، مراسم گاوکُشی را اعمال می کنند. لالش، مهرابه و غار تاریک به سبک غارهای گاوکشی میترایی است. بر سردرگاه لالش نیز نقش مار، شیر و عقرب، همراهان همیشگی میترا، نقش بسته است. اشپیگل، مذهب کُردهای درسیم و آثار آنرا، میترایی می داند (اشپیگل به نقل از نیکیتین، ۴۶۵) ایوانف مناسک اهل حق را نشانه ی تداوم آیین مهری می داند (ایوانف، به نقل از راسل، دهباشی، ۱۳۸۸۷۷۰) میترا در کانون طریقتِ اهل حق قرار دارد (راسل، همان) الحق یا یارسانان، گُراز را «گاکۆڵه» یا «کوتاه گاو» می نامند و گُرازکُشی می کنند، همچنین خروس کشی دارند که ضد زرتشتی و

موافق میترایی است. ویدن گرن در اشاره به قربانی کردن گاو، توسط خرمدینان، آنرا از آیین های شناخته شده ی مهری می داند (ویدن گرن به نقل از راسل، همان) اینکه گاوکُشی چه معنا و چه پیوندی با میترا دارد در ادامه به آن می پردازم.

با وجود فقر شدیدِ باستان شناسی مادِ قدیم، چند آثار از آیین میترا در ماد کشف شده است. «اما با این همه باستان شناسی در ایران، هنوز هیچ یادمان کهن ایرانی از آیین میترا کشف نشده است» (فون گال، کلوسکا، همان، ۵۷۰) «هیچ نقش و تصویری از مهر و هیچ پرستشگاه و تندیسی از آن در ایران وجود ندارد و در آینده نیز امیدی به یافتن آن نیست. پس میترا متعلق به دوره ی کهن تری از ایران است» (فرای، همان، ۲۵۰ - ۲۵۲) اصل آن متعلق به آسیای صغیر است (فرای، همان، ۳۲۴) ژ.مار کُردها را بومیان اصیل و همیشگی آسیای صغیر می داند (مار به نقل از نیکیتین، ۱۳۷۷، ۵۳) و تا به امروز هیچ تندیس گاوکشی و آیینی مربوط به میتراپرستی در سرزمین پارس یافت نشده است (یاما اوچی، کلوسکا، همان، ۵۸۶) اگر کتیبه ای در تخت جمشید متأثر از میترا است، مربوط به سپاهیان و آئین اداری است نه عبادی! (یاما اوچی، همان، ۵۸۸) هینلز در نقد بومن، مدارک محبوبیت میترا در تخت جمشید را نشانه ی وجود مذهب ویژه ای در پارسیان نمی داند بلکه آنرا علاقه ی شخصی چند سرباز یا نذرکنندگان تخت جمشید می داند. کارشناسان زبان آرامی هم، ترجمه ی «بومن» از اصطلاحات (که بعضی آثار تخت جمشید را دال بر میترا پرستی ایرانیان دانست) را مردود دانسته اند. «ناو» و «شائول شاکد» هم می گویند: «ما برداشت غیر مذهبیِ کامرون را پذیرفتنی تر از برداشت مذهبی بومن می دانیم». باروخ لوین هم می نویسد: «بومن، متون آرامیِ تخت جمشید را نوشته های مذهبی می داند، در حالیکه به نظر من آنها یادداشت های اداری هستند که نام اهدا کنندگان این ظروف بر آنها حک شده است» (یاما اوچی، همان، ۶۰۹).

اما چرا میترا را خدایی آریایی (هندوایرانی) می شناسند؟ اولا که نمی توان میترا را خدای عام آریایی ها دانست، چون اگر آریایی بود در یونان هم باید چنین خدایی پرستش می شد، اما هیچ اثری از خدای میترا در یونان نیست، پس میترا، خدایی آریایی نیست (آشتیانی، ۲) بنابراین وجود میترا در چند ملت آریایی، نه ریشه گرفته از یک آبشخور مشترک، بلکه ناشی از تأثیر و تبادل فرهنگی بوده است. ما در مطالب بعدی به چگونگی ایرانی/خورشیدی شدن میترای مادی/قراردادی خواهیم پرداخت. در اینجا فقط از نظر تاریخی، به آن می پردازیم.

هیچ استدلال قانع کننده ای در وجود مهاجرت هندی ها در دو هزار سال ق.م، به نواحی پادشاهی میتانیِ قدیم ارائه نشده تا هندی بودن خدای میترا در الواحِ بغازکوی را اثبات کند. چونکه محققان قبل از کشف الواح بغازکوی، به اسم میترا در فرهنگ دینی هندی/ایرانی برخورد کرده اند، پیش فرضِ آریایی/هندی بودنِ میترا را پذیرفته و گویا اجبارا باید فرضیه ی مهاجرت هندی ها به آسیای صغیر را برسازند. اگر هم اشتراکی در نام ها و خدایان میتانی با هندی یافت شده، دلیلی بر آن نیست که حتما خدایی هندی باشد که به میتانی و زاگرس راه یافته، بل احتمال عکس آن بیشتر است. در وداها بجز یکی دو بار آنهم به اختصار، نام میترا به تنهایی یاد نشده و میترا-وارونا با هم آمده اند (تیمه، ۱۳۸۴، ۳۹. رضی، ۱۳۸۱، ۱۴۲. رمازون، ۱۳۴۵، ۱۰) در ایران نیز -که بعد به آن خواهیم پرداخت- نه تنها از اهمیت میترا کاسته شد بلکه میترا، اهریمن و دیو شد. اما در ماد و میتانی، میترا به تنهایی مورد پرستش بود. اصل مفهوم میترا به عنوان قرارداد Contract در ماد و میتانی یافت شده که در عهد نامه ی میتانی هم هست نه در ایران و هندا در ایران و هند، اصل میترا، قلب شده و میترا، معنای وارونا در هند، و اهورا در ایران را به خود گرفت. تیمه به درستی از میترای متقدم بر اوستا و ریگودا سخن می راند (تیمه، همان، ۳۸) و سرایندگان هندی و ایرانی را مسئول تحول مفهوم انتزاعی پیمان به شخصیتِ خیالی پیمان که بدل به خدایی واقعی و زنده شده، می داند (خندا، عالیخانی، همان، ۷۶) میترا آیینی مادی/کُردی بوده است. میترا پرستی، هیچگاه دین آریایی ها/ایرانیان نبوده است (اشتیانی، همان، ۳۷).

ما منکر شواهد زبان شناسی آریایی/هندی در پادشاهی میتانی نیستیم. «آنها (آریایی ها، قادری) سرباز مزدور و در خدمت حاکمان بوده اند و در شاهیِ میتانی، مقام هایی چون ارابه ران داشته اند و اکثرا به استپ ها بازگشته و این فن را بردند. اینان در بازگشت به استپ ها به گاورُبایی و جنگجویی روی آوردند» (بویس، ۱۳۸۶، ۷۷ - ۷۸) امکان دارد آریایی های موجود در سلسله ی میتانی که از استپ های جنوب روسیه به آنجا مهاجرت کرده اند -به قول بویس- به عنوان مزدور جنگی، خدمت کرده باشند و از شاخه ی اصلی جدا شده و از طریق شرق ایران به هندوستان تاخته باشند، سلسله ی میتانی در حدود ۱۴۰۰ ق.م، بوده که مهاجرت آریایی ها نیز به هندوستان در همین حوالی بوده است (هرتسفلد. حکمت، ۲۹) بنابراین احتمالا آریایی ها در مهاجرت به منطقه ی کُردستان و بعد از دفع به وسیله ی آنها -مانند سکاها که مدتی در کُردستان سپس به سیستان و شرق رفتند- به هند رفته باشند و اسامی میترا و... را با خود به هند برده باشند. چرا که «اقوام ایرانی، پارتی و سکایی هنگام حمله به شمال غربی هند، ماندگار شدند و اغلب مهر آیین و پرستندگان میترای خورشیدی بودند... در آثار هندی اشاره به برهمن های مغ شده که منظور همین کسان می باشند (که) معابدی خورشیدی به نام سوریه برپا کردند» (رضی، ۱۳۸۱،۱۹۰).

شاید وجود میترا در هند به دلیل نفوذ هوریان درآنجا باشد که از مصر تا هند تاخته اند. «بسیاری از پژوهشگران، هوریان (میتانی ها) را هسته ی اصلی هکسوس ها می دانند که به مصر تاختند. هکسوس ها منشأ هوریانی داشتند» (علی اف،۱۳۸۸، ۱۵۲) «ب. هروزنی» بر نفوذ هوریان در هند اصرار می ورزد که «استرووه» هم از آن حمایت می کند (علی اف، همان، ۱۵۲) بنابراین امکان مهاجرت میترا از ماد و میتانی به هند، از طریق هوریان یا جنگجویان خود آریایی وجود داشته، به خصوص اینکه «کرچمر» به درستی بر محلی بودن خدایان میتانی -میترا و...- تأکید دارد (کرچمر به نقل از علی اف، همان، ۱۴۹) اگر به قول کریشنا باترجی، مفهوم اهورا در ریگودا برگرفته از آشورِ آشوریان است و یا به قول هومل و بهار: اهورامزدا برگرفته از آشور مزاسِ آشوری است (به نقل از شهبازی. مصاحبه، ۳۰) چرا میترا از ماد به هند نرفته باشد؟ به ویژه که هم در هند و هم در مصر، گاو حیوان مقدس بوده که احتمالا همانند تقدیس گاو در ایران و گات ها، واکنشی در برابر گاوکُشی میترا باشد که آیین قدیمی مادها/هوری ها بوده است؟! «اونوالا» و «گوس» معتقدند که انسانِ بالدار و عقاب مانند نقش اهورامزدا در ایران، از مصر به آشور و از آشور به ایران و هند راه یافته اند (همان) نه از هند به غرب! لاجرم میترا نیز از غرب (ماد) به شرق (هند) رفته است. چون همانطورکه در ادامه بیان خواهیم کرد، اصل مفهوم میترا به معنای قرارداد، فقط در ماد/میتانی و گوتی ها تجلی عینی در سطح سیاسی/اجتماعی داشته و اثری از آن در هند و ایران نیست.

-میترا: قرارداد یا خورشید؟

اندیشمندان دهه ها قالب شدن آیین مزدیسنا بر آیین میترا را به عنوان میترای اصیل درنظر گرفته و آنرا با خورشید پرستی و صعود روح به جاودانگی تفسیر می کردند. هژمونی اندیشه های کومون و ورمازرن در بررسی آیین میترا به عنوان فلسفه ای افلاطونی -صعود روح به جاودانگی آسمان و خورشید و رهایی از تن- چیزی جز برداشت شخصی آنان نبود (کلوسکا و دیگران، ۱۳۸۵، ۶- ۷) و آیین میترا نه صعود به آسمان/خورشید و رهایی از تن، بلکه رهایی تن از روح؛ و هبوط به دنیای هادس و تاریکی بود. آیین میترا نه ربطی به جاودانگی روح، بهشت و آسمان داشت و نه مانند خورشید پرستی، آیینی طبیعی بود. بلکه آیینی اجتماعی بود و ایزد میترا، انتزاع مفهوم قرارداد اجتماعی بوده است.

«هوفر» ضمن تأییدِ مادی بودن میترا، معنای اصلی آنرا، قرارداد contract می داند (Mayerhofer,317-325) «میترا به معنی پیمان و قرارداد است و هیچ مدرکی دال بر اینکه واژه ی میترا در اصل به معنای نور یا آفتاب بوده، وجود ندارد. نام گذاری میترا به معنای نور، تایید نشده است. در ودا یا اوستا، میترا به معنای خورشید نیست... پس

این معنا بعدا بدان افزوده شده است» (اشمیت، کلوسکا، ۱۳۸۵، ۳۸۸ - ۱۳۹۰) در اوستا سرود خورشید و سرود مهر جداگانه هستند (رضی، ۱۳۸۱: ۴۱۳) میه Millet در ۱۹۰۷ که مقاله ای با عنوان «ایزد هند و ایرانی میترا» انتشار داد، عقیده ی رایج را ردّ کرد که میترا، خدای نور و خورشید است و ویژگی اخلاقی، حامی راستی و دشمنی با دروغ را از افزوده های ثانوی برشمرد. «میه» میترا را تجسم پیمان contract دانست. مانند تمیس که در یونان، تجسم عدالت است (میه به نقل از اشمیت، همان،۱۳۸۷) نظارت و حفاظت از قرارداد، یکی از عملکردهای قدیمی میترا است (jong, ۲۸۵ ,۱۹۹۷) سپس پاول تیمه Thieme از نظریه ی میه Millet که میترا مفهومی خنثی به معنی پیمان است، دفاع کرد (هوفر، کلوسکا، همان، ۳۶۱) «مفهوم میترا... تقدس قول های رسمی مبادله شده، پیمان، میثاق و قرارداد Contract است... همانطورکه میه نیز اثبات کرد میترا، خدای خورشید یا هر پدیده ی طبیعی دیگر که خدا تلقی شود، نیست بلکه تجسم مفهوم مقدس پیمان است» (تیمه، کلوسکا، همان، ۵۵۴) «اندیشه ی کانونی مهریشت تقدس قول مبادله شده که به صورت قرارداد باشد هرچه اسمش را بگذاری عهد یا میثاق یا... . بنابراین، جای هیچ جر و بحث و تفسیر و... را ندارد... واژه هایی مانند وفاداری و سرسپردگی- لومل، یا احترام از روی وظیفه شناسی به والدین- لنتس،... وفاداری و سرسپردگی-اشمیت که نمایانگر رفتار اخلاقی یک فرد فروتر نسبت به فرد برتر از خویش است، نیست» (تیمه، همان، ۵۶۱ – ۵۶۲) تیمه به درستی گفته: میترا نه وفاداری است نه وظیفه شناسی، چون لازمه ی این مفاهیم، وجود سلسله مراتب است نه توافق! این وحدت و وفاداری است که به نامشروعیت ها، مشروعیت می دهد. اما نکته ی مهم دیگری که تیمه، کمتر به آن دقت کرده، سلسله مراتب پیش از قرارداد نیست، بلکه قوانین و مقدسات پیش از قرارداد است. در میترا هیچ ساختار، قانون و مقدسات از پیش تعریف شده ای، وجود و معنا ندارد. خود میترا نیز وجود ندارد و قابل پرستش نیست. تا زمانیکه توافق برابری میان افراد و گروه ها نباشد، در واقع قرارداد است که میترا را از نیستی انتزاع، وارد هستی اجتماع می کند. یعنی هر آنچه پیمانِ صرف نیست، ثانوی و الحاقی است و ایزد میترا، شخصیت یافتگی و خداشدگیِ همان معنای عام میترا یعنی پیمان / قرارداد است (میه در عالیخانی، ۱۳۸۴، ۱۵- ۱۶) میترا در یشت ۱۰/ ۱۳، قبل از طلوع خورشید، غروب می کند، اما بعداً معنای آن تغییر یافت و همسان خورشید گشت. چنانکه میترا و خورشید غیرقابل تعویض می شوند (۱۹۹۷ , ۲۸۶ ,Jong) «پس میترا در اصل، ایزد پیمان بوده که بعدها با گسترش (به ایران و هند، قادری) به ایزد خورشید و جنگ تغییر مقام داد» (هینتس، ۱۳۸۶، ۷۲)

همچنین میترا نه مؤنث است نه مذکر، بلکه نه تنها مفهومی فراقومی و مذهبی است، بلکه فراجنسیتی نیز هست. پاول تیمه «میترای اوستا و هندی را مذکر، اما میترای مقدم (میترای مادی، قادری) را خنثی می داند. میترای اوستا و ریگودا، ایزد است اما میترای مقدم، خنثی و پیمان است. میترا در ریگوداها، دوستی -که نه مترادف پیمان، بلکه متضاد با آن است- تفسیر شد. میترا در ایران باستان اصلا به معنای پیمان نبوده، بلکه به قول هرتسفلد: چیزی شبیه تعهد اخلاقی است که اجتماع بر آن استوار است؛ یا به قول لنتس، تقوا معنی می داده که باید در معنی وسیع آن: «تقدیس الوهیت و توجه به دستورات دینی و از آن جمله احترام و فرمانبرداری و تکریم پدر و مادر، شاهنشاه و دیگران فرض شود» (تیمه، ۱۳۸۴، ۳۰) که معنایش خلاف میترای مقدم مادی است. در میترای مقدم مادی نه الوهیت و دستورات دینی معنایی داشته، نه قانون اخلاقی مقدم بر پیمان بوده است. تعهد اخلاقی چه به نام دین و چه عرف، قبل از قرارداد، در میترا معنایی نداشته، بلکه جامعه را باید از قبل، براساس توافق و دیالوگ شکل داد.

در میترا راز و نیاز و پرستش معنایی ندارد، چون ماقبل توافق طرفین، قرارداد/جامعه و ارتباط، هیچ خدا و تقدسی وجود ندارد. «برخلاف سایر ادیان که با راز و نیاز، پرستش، قربانی کردن و... از خدا پاداش می گیرند، آیین مهر نه آیینی رازوار، معنوی و مبتنی بر دعا و نیایش، بلکه آیینی سیاسی/اجتماعی است و پاداش و مجازات های مهر به تعهد به قرارداد یا نقض آن، برمی گردد» (تیمه، همان) «موهبت های مهر برای وفاکنندگان به پیمان، و بلاهایش

برای پیمان شکنان است. پاداش و بلای او، کیفر رفتار عملی/اجتماعی و سیاسی است... دیگر خدایان در صورت تحقق شرایط خاص مانند قربانی کردن، باید پرستش خود را ثابت کنند و هدفی اجتماعی/اخلاقی ندارد. دیگر خدایان، نیک خواهند با امید و افسوس در رویاهای مذهبی با قربانی و ستایش... در حالیکه میترا مفهومی مقدس برای زندگی واقعی در جامعه است» (تیمه، همان، ۵۵۶) «زرتشت به تقدس پیمان اعتقاد داشت اما از نظر او مربوط به "وهومن" و "اشه" بود. از نظر او پیمان، ناشی از اشه بود و از وهومن سرچشمه می گیرد. مفهوم پیمان با نظام دینی او مناسبت ندارد. در نظام دینی زرتشت، اخلاق براساس قواعد منظم اخلاقی است... راستی، اندیشه ی نیک، فرمانبرداری، فرمانروایی، وفاداری و... مفروضات اخلاقی هستند» (تیمه، همان، ۵۶۱) بنابراین، پیمان و قرارداد میان دو شخصِ برابر در اندیشه ی دینی زرتشت هیچ جایی ندارد. در اندیشه ی دینی زرتشت، پیمان و قرارداد سلسله مراتبی میان مؤمنان به صاحب وحی، یا رعیت به فرمانروا است. وفاداری به نظم شاه/کیهانی، از طریق دستورات زرتشت یا شاهنشاه، تعهد اخلاقی و پیمانی زرتشت است، نه پیمان های زمینی میان افراد و گروه ها! در آیین مهر، پیمان با هر شخصی و با هر اعتقادی، چه خوب و چه بد، باید رعایت شود. از نظر مهر «پیمان با هرکسی که باشد درست است. چه مزداپرست، چه دیو پرست یا پیرو هر دین دیگری» (مهریشت بند دوم). قرارداد/پیمان در آیین مهر، مفهومی فرا قومی و فرا مذهبی است. خود قرارداد و توافق بین دو نفر، مبنای خوب و بد و مشروعیت می شود. هیچ خوب و بدی از پیش تعیین شده وجود ندارد، در مهر برخلاف دین زرتشت که طرفداران زرتشت، نماد نیکی و مخالفان، نماد شرّ و زشتی هستند"۷۰" تمامی خوبی ها ریشه در توافق /رضایت، و بدی ها در عدم رضایت و اجبار دارند. هرکاری که مبتنی بر رضایت و توافق دو طرف باشد، درست است و هیچ تابو/حرام و محدودیتی از پیش تعیین شده وجود ندارد که نمونه ی آن در مهریشت آمده است.

مهریشت بندهای ۱۱۶ - ۱۱۷، در مورد یک سازمان پیشرفته ی اجتماعی است که نه براساس سلسله مراتب شاه بر رعیت، یا پدر و استاد بر پسر و شاگرد، بلکه براساس توافق و قرارداد است. مهریشت، ارزش و ثواب پیمان مهر را در کل ساختار اجتماعی از خانواده تا سیاست برآورده می کند:

«بیست برابر است پیمان -مهر- میان دو دوست از یک سوپتی ذرنگه باشد... تا هفتاد برابر میان شاگرد و آموزگار و هشتاد برابر میان داماد -زاماتر- و پدرزن، خسوره، نود برابر میان دو برادر... صد برابر میان پدر و فرزند... هزار برابر است میان دو وابسته به یک کشور (دهیوپتی)... تا ده هزار برابر است میان دانای مزدیسنی...»

گرشویچ، ایراد می گیرد که میترا نه تنها پیوند توافقی، بلکه پیوندهای های ناخواسته و طبیعی -پدر و فرزند و... - را نیز شامل می شود، و تیمه به درستی در جوابِ گرشویچ می گوید: «اگر میترا پیوند طبیعی را هم شامل شود، من باید ترجمه ی پیمان contract را رها کنم، زیرا پیمان نه طبیعی بلکه ساختگی است، مصنوع است، حتی ممکن است پیوندهای طبیعی را نیز از میان ببرد» (تیمه در عالیخانی، همان، ۳۱) اشاره ی گرشویچ به اینکه، میترا پیمان های طبیعی را هم شامل می شود، به پیمان میان پدر و پسر است که گرشویچ آنرا پیوندی خونی می داند، لاجرم پیمان هم خونی و طبیعی است. اما استدلال معکوس است، اتفاقا تأکید مهریشت بر پیمان میان پدر و پسر، پدر زن و داماد و... که ثوابش بیشتر از دو دوست است، نفی قانون طبیعی و حق از پیش تعریف شده ی پدر بر پسر است. مهریشت می خواهد تمامی روابط، براساس رضایت و توافق افراد شکل گیرد. هرگونه حق طبیعی و سلسله مراتب را چه بین پدر و پسر، چه شاگرد و استاد یا حتی فرمانروا و رعیت، از بین ببرد. تمامی روابط اجتماعی را براساس توافق و رضایت دو طرفه شکل دهد. اینکه پیمان میان دو همشهری ثوابش فقط بیست برابر است، به این دلیل است که میان دو همشهری، فقط پیمان ایجاد رابطه می کند، اما میان پدر و پسر صد برابر است، چون به غیر از پیمان، میان پدر و پسر، رابطه ای از پیش تعیین شده براساس سلسله مراتب پدرخواندگی و حق طبیعی پدر بر پسر هست که هدف مهریشت از بین بردن آن رابطه ی از پیش تعیین شده ی حق طبیعی پدر بر پسر است. پیمان مهریشت،

کاملا مصنوعی و ضد طبیعی است که حتی رابطه ی پدر و پسر –که از طبیعی ترین روابط است و امکان حق خوری پسر توسط پدر بیشتر اتفاق می افتد- براساس اختیار و رضایت دو طرف شکل بگیرد و هرگونه حق طبیعی و سلسله مراتبی را منکر می شود."۷۱"

پیمان میان مادر و پسر که در مهریشت به آن اشاره شده نیز، در همین راستا است. «اگلینگ نمی خواهد پیوند مادر و پسر را پیمان بنامد و پیوند دوستی را آورده، اما در میترا رابطه ی مادر و پسر نیز پیمان است، نه طبیعی بل باید آنرا ساخت» (تیمه، همان، ۴۵) حتی رابطه ی پسر و مادر که عمیق ترین احساسات انسانی در آن متجلی است، باید براساس رضایت دو طرفه و ساختگی باشد. چون در آیین میترا نه هیچ حقوق و تابویی آسمانی و از پیش تعیین شده، نه هیچ حوزه ی ناندیشیده ی انسانی و غرایز تاریکِ سرکوب شده، وجود ندارد. وقتی هیچ ماهیت و رابطه ای از پیش تعریف شده، برای انسان و روابط انسانی تعریف نشده و با تصنعی و توافقی کردن کل روابط انسانی، بدون هیچ محدودیتی، اجازه ی اگزیستنس شدنِ واقعی هستی انسان را می دهد، آیا عمق نظریات فمینیسم که ماهیت ذاتی سلطه ی مرد بر زن و تفاوت ذاتی دو جنس را ارائه می دهد را نمی توان از آیین میترا استخراج کرد؟ شاید میترا بسیار عمیق تر از فمینیسم، توان احیای حقوق زن را بدون مسخ زنانگی شان داشته باشد، چون، آیین میترا با جنسیت و رفتارهای غریزی دو جنس کاری ندارد، بلکه هرچه که باشد باید براساس توافق و رضایت شکل گیرد نه حق از پیش تعریف شده ی تسلط مرد بر زن و...! اگر آیین های متافیزیکی و مقیدات اخلاقی بر میترا غالب نمی گشت، شاید تراژدی های سوفکلس نیز سروده نمی شد.

مهریشت پیمان میان دو وابسته به یک کشور را هزار برابر می داند. این قطعه در جوامع خاور باستان اهمیت بسزایی دارد. جوامع شرق باستان به غیر از مادها، براساس تقدیس شاه، سلسله مراتب و جامعه ی طبقاتی بود که نظم سیاسی، ادامه ی نظم کیهانی به حساب می آمد. شاه، نماینده ی خدا (اهورا، مردوک، الله و...) است و حکم وی قانون به حساب می آمد که تمامی افراد باید از شاه اطاعت کرده و فرمانبردار وی باشند. اما در این قطعه از مهریشت، حتی روابط سیاسی را نیز براساس قرارداد اجتماعی و رضایت/توافق می داند که نظم سیاسی باید براساس رضایت افراد و توافق دو طرفه شکل گیرد نه مانند ایران و بین النهرین براساس حق الهی شاهان یا نژاد شاهانه! به همین دلیل، تیمه به درستی مفهوم میترا به معنی قرارداد را همسان نظریه ی قرارداد اجتماعی «روسو» و حتی بسیار پیشرفته تر از آن می داند. "۷۲" که مصداق عینی آن نیز، شاه گزینی دیاکو در مادها است که براساس انتخاب عمومی و مشروعیت زمینی/قراردادی شکل گرفت. اینکه هرچه به اجتماع بزرگ تر اشاره می کند، ثواب آن بیشتر می شود –مثلا دو وابسته به یک کشور را هزار برابر، اما پدر و فرزند را هفتاد برابر- برخلاف نظرِ گرشویچ، ناشی از ضد طبیعی بودن آن است. هر چقدر روابط از خونی و خانوادگی به سطح اجتماعی/غیرخونی می رسد، ثواب آن بیشتر است. اگر پیمان براساس خونی و طبیعی بود، چه رابطه ای طبیعی تر و خونی تر از پدر و پسر؟ پس باید ثواب آن بیشتر هم می بود اما ثواب رابطه ای بیشتر است که اصلا متکی بر خون و خویشاوندی نیست، بلکه بر امنیت و مدنیت است. بنابراین، میترا از کوچکترین یکان اجتماعی تا کشور و مملکت، نگهبان پیمان است (رضی، همان، ۶۶) یعنی از کوچکترین نهاد جامعه، خانواده، تا ویس و زانتو و دهیوپیت، سازمان سیاسی کشور، باید از پایین به بالا، براساس قرارداد و توافق باشد نه براساس سلسله مراتب و حق حاکمیت شاه یا طبقه!

بنابراین میترا، آئین پیمان و قرارداد است نه خورشید پرستی! «خورشید پرستی در میان مللی که حکومت در جامعه ی ایشان بر بنیاد پهلوانی و شهسواری منظم است، ریشه دارد. روش خورشید پرستی در جامعه ای سازمان یافته که به وحدت سیاسی و قدرت مرکزی رسیده باشد، پرستش می شود... هرجا دولت متمرکز مبنی بر شاهی مسلط و سپاهی گری بوده، زمینه ی خورشید پرستی هم بوده است» (رضی، ۱۳۸۱: ۴۳۵) به همین دلیل خورشید

در ایران و ملل سامی و فلسفه ی افلاطون چنین جایگاهی برجسته دارد و نظام سیاسی استبدادی ایرانی، میترای ضد خورشیدی را خورشیدی کرد، درحالیکه میترا، ضد استبداد و خورشید پرستی است، میترا همان لویاتان است که با نظریه ی قرارداد اجتماعی هابز که بنیان مشروعیت متافیزیکی را زیر سؤال برد، احیا شد.
قطعه ی آخر که از ده هزار برابر بودن پیمان، میان پیروان دئنای مزدیسنا می گوید، برخلاف نظر سایر محققین "۷۴" هاشم رضی به درستی آنرا افزوده ای متأخر و زرتشتی می داند (رضی، ۱۳۸۱، ۵۸) میترا هیچگاه دین نبوده و هیچگاه دینی به نام میترا به وجود نیامده است (آشتیانی) این قطعه ناشی از زرتشتی/ایرانی شدن میترا است که بعد به آن می پردازیم.

در مهریشت بند ۱۱۷، اساسی ترین پیمان را که (ثواب) آن، هزار چندان میان دو کشور می داند... «لنتس» این قطعه را مبهم دانسته و می گوید پیمان میانِ دشمن بالقوه چه اهمیتی دارد؟ تیمه به درستی جواب لنتس را با پیمان های عدم تجاوز بین المللی می دهد (تیمه، همان، ۳۷) حتی در عصر امپراطوری ها و کشورگشایی های شرقی که تمامی سران، به فکر تجاوز و دستیابی به دیگر سرزمین ها هستند، میترا، روابط میان دو کشور را نیز براساس پیمان می داند. ماد نیز اساس سیاست خارجی خویش را بر پیمان و حفظ آنها با بابل، لیدی و... استوار ساخت، یعنی برخلاف کوروش و هخامنشیان که معتقد به هیچ پیمان و حقی برای دیگران نبوده و با شمشیر و توسعه طلبی، به همه کشورها تجاوز کردند. هیچ سندی دال بر بستن پیمان صلح در هخامنشیان وجود ندارد.

مهردروج/دروغ، مفهومی میترایی به معنی دروغ با مهر یا ضدیت میترا با دروغ است که در واقع همان تقابل دروغ با پیمان و پیمان شکنی است، اما طبق معمول، فرهنگ ایرانی/زرتشتی مفهوم را مصادره و معنای آنرا کاملا تغییر داده است. دروغ در تقابل با میترا، تقابل با پیمان است نه شخص یا قدرت سیاسی خاصی! اما زمانی که می بینیم داریوش در کتیبه ی بیستون مفهوم دروغ را به کار می برد، خطاب به مخالفین سیاسی است که هرکسی را مطیع وی باشد، راست و، متخلفین سیاسی را دروغگو می شمارد که جز مصادره ی مفهوم، ارتباطی با دروغ میترا که خطاب به پیمان شکنان و شکستن پیمانی که مابین دو طرف برابر است، ندارد. چون پیمان در ساختار سیاسی ایرانی به پیمان بین دو شخص برابر اشاره ندارد بلکه پیمان، همان فرمانبرداری رعیت در برابر ارباب است.

در مهریشت بند ۶۱ از میترا به عنوان ذخیره کننده ی آب ها که از آنها باران فرو می بارد و گیاهان می بالند، یاد می شود. تیمه در این مورد نیز به درستی اسطوره های طبیعت شناسی و خورشیدی در تحلیل این قطعه ی مهریشت را منکر می شود و حتی در این مورد هم، براساس پیمان و وفای به عهد تفسیرش می کند (تیمه، عالیخانی، ۴۱) اما متاسفانه قادر به تحلیل درست آن نشده و براساس اساطیر شرقی ایرانی/سامی به تحلیل آن پرداخته است. از نظر تیمه، چون در دیدگاه کلاسیک، بارش باران و نظم طبیعت به رفتار شاهان وابسته بود، پس شاه باید وفای به عهد داشته باشد تا بارش باران و رویش گیاهان به روال خود ادامه دهد (تیمه، همان) برخلاف تحلیل تیمه، در آیین میترا که تمامی روابط از روابط خانوادگی و زناشویی تا روابط شاه و مردم و روابط بین دو کشور براساس قرارداد است، اصلا جایی برای ذهنیت سنتی که بارشِ باران وابسته به رفتار شاهان باشد، وجود ندارد. اگر در آیین میترا، شاه چنان تقدیسی داشت که بارش باران و رویش گیاهان به او وابسته باشد، فرامین و دستورات شاه، به قانون تبدیل می شد و دیگر نیازی به قرارداد اجتماعی و پیمان نبود. منظور از ذخیره کننده ی آب ها و رویش گیاهان، کاملا مربوط به مفهوم قرارداد اجتماعی/زمینی است نه رفتارهای متافیزیکی شاهان! برای تحلیل آن باید نگاهی عمیق تر به میترا و نحوه ی زایش آن بیاندازیم. میترا پس از زایش از صخره و پس از شکارِ خورشید و کشتن گاو مقدس، با تیر و کمان خود، آب را از دل زمین می جوشاند. برخلاف فرهنگ سامی/اسلامی و ایرانی/هندی -که با دست به دعا برداشتن به طرف آسمان و یا پرتاب تیر به طرف ابر، مانند فریدون- آب را از دل زمین می جوشاند. اصل آب از

دل زمین است که تبخیر شده، به آسمان رفته و دوباره باز می گردد. فرهنگ های متافیزیکی ایرانی/سامی، اصل آب را از ابر و آسمان دانسته و با دعا و استعانت به درگاهِ خدایِ خیالی خویش، انتظار بارشِ باران و رویش گیاهان را دارند. اما میترا نه انتظاری از آسمان دارد و نه دست به دعا برمی دارد؛ بلکه با نیروی بازوی خویش، آب را از زمین می جوشاند. در آیین میترا، رونق و رویش گیاهان و پُرآبی، ربطی به لطف خدایان و نماینده ی خدایان /شاهان ندارد، بلکه به امنیت ربط دارد که امنیت هم، نه با حاکمیت استبداد و نظم سلسله مراتبی، بلکه براساس پیمان توافقی و نظم از پایین است که شکل می گیرد. در هر جامعه ای که نظم شکل گیرد، امنیت، ایجاد می شود و بعدا کشاورزی نیز رونق یافته و استفاده از آب، چاه زدن و قنات سازی ممکن می شود. بنابراین منظور از میترای آورنده ی باران و رویش گیاهان، حفظ قرارداد و توافق برای امنیت و سپس آبادانی و رونق کشاورزی است و هیچ تفسیری متافیزیکی/ طبیعی بر نمی دارد. در هر جامعه، رونق کشاورزی و آبادانی به امنیت، و امنیت هم در آیین میترا به رعایت پیمان بستگی دارد نه به اطاعت و فرمانبرداری از شاه! اینکه هرودت می گوید: میترادات، چوپان رمه های آستیاگ بود، شخص نیست، بل سمبلیک است. میترا یعنی پیمان و نگاه دارنده ی رابطه ی مردم و پادشاه است. چوپان، نگهدارنده ی گله از دست گرگ است اما میترا حافظ مردم از دست قانون شکنی پادشاهان است.

اما آب در اینجا معنای دیگری نیز دارد، اینکه میترا آب را می جوشاند، فراتر از طبیعت، معنایی فلسفی دارد. آب در برابر آتش تعریف می شود، به همین دلیل میترایی ها در غارهایی که چشمه ی آب دارند، مراسم گاوکُشی برگزار می کردند که در ادامه ی معنای گاوکشی و تاریکی غار است. به همین دلیل زرتشت در برابر آن، از آتش حمایت کرد. آب به طرف پایین و زمین /زیرزمین روان است اما جهت آتش به سوی آسمان است. آب در برابر آتش، تقابل فلسفی زمین در برابر آسمان نیز هست. در چندی از نمادهایِ کشف شده در غارهای میترایی، میترا سوار بر ارابه ای که چند اسب آنرا می کشند، تصویر شده است. یکی از اسب ها سعی در کشاندن میترا به طرف اقیانوس (آب) دارد، اما صاحب ارابه، خورشید، که به همراه میترا است با تازیانه مانع از رفتنِ اسب سرکش که نمادی از اسب چموش افلاطون است، به طرف اقیانوس شده و افسار اسب را به طرف خورشید /آسمان می کشاند. این تصویر، تقابل آب با خورشید، تقابل میترای متقدم مادی با میترای خورشیدی شده ی ایرانی است. این در مورد «میترا، صاحب چراگاه های فراغ» هم صدق می کند. بحث چراگاه های فراغ..... uni gawyuti در ریگودا بسیار به مفهوم امنیت abhaya نزدیک است. بنونیست و تیمه ترجمه کرده اند: این چراگاه پیرامون محل سکونت است که به هنگام صلح، وسیع می شوند و چهارپایان آزادانه در مناطق وسیعی به چریدن مشغول می شوند و به هنگام جنگ که بیم شبیخون است، باید نزدیک روستا در آغل ها از آنها نگهداری کرد، میترا به همین دلیل.... umi gavyuti نامیده می شود، از تنگنا می رهاند، زیرا با ارزانی داشتن صلح و امنیت است که چراگاه فراخ می شود (تیمه، عالیخانی، همان، ۴۵) مفهوم چراگاهِ فراخ هم کاملا با معنای قراردادی میترا منطبق است. اگر در جامعه ای صلح و امنیت با رعایت پیمان و توافقِ دو طرفه باشد، احتمال دزدی، غارت و لشکرکشی نیز از بین رفته و چهارپایان، بدون ترس از دزدیده شدن و شبیخون دشمن، آزادانه به چریدن مشغول شده و چراگاه ها، وسعت بیشتری در زمان امنیت دارند.

برخلاف جامعه ی طبقاتی گات ها (یسنا ۳۲ بند ۱، یسنا ۳۳ و یسنا ۴۶) "۷۵"در مهریشت خبری از تقسیم جامعه به طبقات نیست. «مهر را می ستاییم که به هنگام نیاز سالار کشور، سالار قوم، سالار شهر، سالار ده، و خانه خدا...» (یشت ۱۰/کرده۲۲) در گاتاها از طبقات کشاورز، روحانی و نظامی و... سخن می رود اما در مهر هیچ اشاره ای به هیچ طبقه ای نیست و از سالار قوم و شهر و دِه، نام بُرده می شود. در شهر و... همه ی افراد از هر طبقه ای هستند. میترا خطاب به همه ی مردم است، از فرمانروا گرفته تا کشاورز ساده! در آیین میترا شاه یا روحانی هیچ مصونیتی برای اغفال از میترا/پیمان ندارد. میترا همه را به یک چشم می بیند. «کسی به نام مهر، پیمان نتواند شکست؛ نه یک خانه سالار، نه یک تیره سالار، نه یک سالار قوم، نه یک دِهبُد یا کشور سالار» (یشت ۱۰/کرده ۵) چه فرمانروای

کشور، چه خانه دار یا پدرسالار و چه رهبر قوم! هیچ کس به هیچ مصلحتی حق شکستن پیمان را ندارد، کسی مشروعیتی فراتر از قرارداد اجتماعی ندارد که کارهای خود را با اهورامزدا یا... توجیه کند. اقدامات رئیس کشور هم در چهارچوب پیمان است. رئیس کشور هم، حق شکستن پیمان را ندارد. اتفاقا این کرده ی مهریشت، بیشتر خطاب یا بهتر بگویم هشدار به رؤسا و سالارها است؛ هشدار می دهد که کسی به نام مهر، یعنی سوء استفاده از مهر، حق شکستن پیمان را ندارد. در جامعه ی ایران /زرتشتی به نام اهورامزدا و عالم نیک، شاهان و روحانیون ایرانی هر پیمان و انسانیتی را به زیر می کشیدند و مجازات هم نمی شدند. اما اگر حرکتی برخلاف میل شاهان، از توده ی مردم سر می زد، فورا مردم مجازات می شدند. زرتشت، مخالفان خود را با تبرزین تهدید می کند و اصلا، بستن پیمان با مخالفِ خود، معنی ندارد، چه برسد به حفظ آن! همیشه شاهان و بزرگان دینی به نام مصلحت و دسترسی به حقیقت مطلق و ماوراء عقل مردم، وحی و الهامِ خود را فراتر از قانون و قرارداد به مردم شناسانیدند. چه در اسلام و چه زرتشت و حتی افلاطون، از دروغ مصلحتی و شکستن پیمان مصلحتی که به خیر اسلام، زرتشت و یا حقیقت مُثُلی تعبیر شده باشد، دفاع شده است، اما میترا هشدار می دهد که هیچ سالاری با هیچ بهانه ای حق شکستن پیمان را ندارد.

گفتیم که میترا به معنای قرارداد و پیمان است و از شخصی ترین روابط انسانی مانندِ روابط زناشویی، پدر و پسر، تا کلان ترین روابط سیاسی در سطح دولت را براساس پیمان و قرارداد می داند... میترا هیچ اصول و قواعد از پیش تعیین شده مانند عالم مثل، اهورامزدا، نیکی، قواعد اخلاقی و حقوقی و... را برای شکل گیری نظم سیاسی، براساس آن تعریف نکرده است. کل نظم سیاسی و روابط اجتماعی، باید براساس رضایت و توافق طرفین شکل گیرد. خواست و رضایت طرفین، معیار درستی و نادرستی و ماهیت رابطه است. هیچ محرمات و مقدستاتی، از شخصی ترین محرمات جنسی تا مقدسات و خط قرمزهای سیاسی را، حاکم بر روابط انسانی نمی داند. هیچ خوب و بدِ از پیش تعیین شده ای بر روابطِ انسانی حاکم نیست و خود انسان ها و توافق طرفین با رضایت خاطر است که خوب و بد را تعریف می کند. در واقع میترا، تیشه بر ریشه ی سلطه ی کلیات غیرشخصی (چه متافیزیکی، اجتماعی، خانوادگی و جنسی) و ذهنیت و زیست شخصی فرد زده و زمینه را برای رهایی زیستِ شخصیِ فرد از دام سلطه ی کلیات مقدسات دینی/متافیزیکی، اجتماعی/سیاسی، اخلاقی و خانوادگی/جنسی فراهم کرد. میترای متقدم به معنای قرارداد که میترای مادی /کُردی است، هیچ ربطی به میترای ایرانی/اوستایی و هندی /ودایی که در آن میترا به ایزد خورشید وخدای جنگ مبدل شد، ندارد. به قول تیمه، ایرانی ها و هندی ها مسئول تحول/مسخِ میترای پیمان به میترای ایزدِ خورشید هستند.

در واقع ماوای اصلی میترا، به معنای قرارداد که متقدم بر میترای ایران و هند است، ماد/گوتی بوده است. در جامعه ی طبقاتی/سلسله مراتبی ایرانی و کاستی هندی، هیچ مصداق عینی از میترا وجود ندارد. مصداق عینی میترا در مادها و جنبش های کُردی بعدی مانندِ مزدک و خرمدینان و... تجلی یافته است. جامعه ی ایران از بدو تکوین خود چه در شکل دینی زرتشت"۷۶" و چه سیاسیِ هخامنشی "۷۷" براساس سلسله مراتب نظم کیهانی و اصول مطلقِ از پیش تعیین شده، به نام نیکی و اهورامزدا بود که شرط برخورداری از امنیت سیاسی، وفاداری مطلق به این اصول بود و شاهنشاه به عنوان میانجی زمین و آسمان قرار داشت. در این جامعه ی سلسله مراتبی، شاه و مطیعان امر او به عنوان مقدس /نیکی و، مخالفان و شورشیان به عنوان نامقدس، دروغ و شرّ توصیف می شدند. شاه، صاحب فرّه ایزدی و حق الهی شاهانه به نمایندگی از امور مقدس اهورا/متافیزیک بود. احکام او حکم قانون و مقدسات متافیزیکی را داشت که همه ی طبقات و مردم، مطیعِ امر شاه بودند و جنت مکان در اتحاد با اراده ی او معنی می داد. شاه به اهورامزدا پاسخگو بوده، نه به مردم! و براساس احکام مطلق خود حکمرانی می کند، پس چه نیازی به رضایت مردم داشته است تا حاضر به بستن قرارداد با آنها باشد؟ اتحاد، گویای سلسله مراتبی بودن جامعه ی ایرانی

است نه توافق و برابری آن! زیرا این «اتحاد» است که در نبود توافق دو طرفه، لازمه ی بقاء حکومت های غیر توافقی/ استبدادی است.

هانس پتر اشمیت معتقد است: «ریشه شناسی واژه ی میترا به معنی قرارداد، در هند و ایران لرزان است، چرا که ایران از غرب با بین النهرین تماس داشته و فقدان واژه ای کلی و ثابت برای پیمان بوده است و اینگونه، مسئله ی نفوذ این فرهنگ (مادی) بر ایران را منتفی می سازد که نامزدِ فرهنگی مؤثر دیگری هم سراغ نداریم. اگر میترا را به معنی قرارداد بدانیم، توضیحِ تحولِ آن در ایران دشوار است، اما براساس اتحاد، قابل تبیین است. در ریگودا نیز منظور از میترا، اتحاد میان قبیله و اقدام علیهِ دشمن مشترک است و هر اتحاد، مستلزم وفاداری و تعهد است، این معنا را می توان در رابطه ی فئودال گونه یِ پادشاه هخامنشی با ساتراپ ها یا شاهانِ دست نشانده دید که آنرا باید رابطه ای وفادارانه و خالصانه، میان بزرگتر و کوچکتر یا فرادست و فرودست تلقی کنیم. در فرهنگ هند و ایران، میترا به معنی اتحاد و وفاداری معنی می دهد نه توافق و قرارداد! «هیلیرانت» نیز معتقد است که واژه ی میترا به عنوان قرارداد/پیمان در قدیمی ترین آثار هندی نیست و در هند، میترا معنای پیمان را نداشته است» (اشمیت، کلوسکا، همان، ۴۰۹ - ۴۳۳) شکِ اشمیت، اگر معیار جامعه ی ایرانی و هندی باشد، درست است اما اگر اشمیت، جامعه ی ماد را می شناخت یا حداقل به روایت هرودت از شاه گزینی مادها در دیااکو دقت می کرد، این شک و شبهه درباره ی ترجمه ی میترا به پیمان، پیش نمی آمد.

بنابراین جامعه ی ایرانی براساس ارباب-رعیتی (چوپان-گله ای) است که چوپان (شاه یا زرتشت/روحانی)، نماینده ی حقیقتِ مطلق است و کل جامعه باید وفاداری و اطاعت لازم از اوامر روحانیون و شاه را داشته باشد. اما در جامعه ی گوتی/مادی "۷۸" نه شاهان دارای حق الهی و فرّه ایزدی بودند، نه سلسله مراتب منظم وجود داشت و نه جامعه، طبقاتی بود! شاه گزینی مادها و گوتی ها هم، براساس نظریه ی قرارداد و انتخاب مردمی قابل تبیین است. جامعه ی ماد، جامعه ی توافقی/پیمانی -همانطورکه از هگمتانه به معنی محل اجتماع پیداست- کاملا متضاد با جامعه ی اتحادی /وفاداری پارسی -همانطورکه از هخامنشی به معنی اتحاد هویداست - می باشد. جامعه ی هندی /ایرانی که مفهوم پیمانی میترا با ساختارهای جامعه ی آنها در تضاد بود، معنای اصلی میترا را مسخ و آنرا به وفاداری و ایزد خورشید تعبیر کردند تا بتوانند به حکومت و کشورگشایی خود، مشروعیت الهی/آسمانی بدهند. ما بعدا به چگونگی تحول میترا از پیمان به اطاعت و وفاداری بازخواهیم گشت، در اینجا فقط اشاره شود که هم در دین زرتشت و هم در سیستم سیاسی هخامنشی، به دلیل نیاز به اطاعتِ مطلقِ مردم از خود، محتوای میترا از پیمان و توافقِ دو طرفه، به وفاداری فرودست به شاه/روحانیون، و پیمان سلسله مراتبی از معنی تعهد به اطاعت، تغییر یافت. میترا در هند نیز همراه با وارونا می آید. وارونا به معنی پیوستن و متحد کردن است (رضی، همان، ۱۷۳) هخامنش نیز به معنی اتحاد است. اما میترا به معنی پیمان بستن و هگمتانه، محل اجتماع است. مفهوم میترا از پیمان که انتزاع ساختار اجتماعی سیاسی مادها بود، با ایرانی/هندی شدن، به دلیل سلسله مراتبی جامعه، از معنی پیمان به اتحاد تغییر معنا یافت.

برای درک بهتر این موضوع لازم است اشاره ای به هفت خوان میترا داشته باشیم. در مرحله ی اول هفت خوان، سالک، شبیه کلاغ سیاه خواهد بود، یعنی پاکی از آلودگی روح، نور و معنویت؛ همانندِ مراسم گاوکشی با رقص و شادی و مستی که در غارِتاریک، دور از نورِخورشید برگزار می شود. در آخرین مرحله ی هفت خوان میترا، سالک در نقش «پیر» ظاهر می شود که مرحله ی آخر، رهایی از روح و توهمات دینی/آسمانی و رسیدن به زمین و عقل بشری است. پیر، خودِ قرارداد اجتماعی است. در ترانه های عرفانی کُردی می خوانند که:

«نامان ئامانه یا پیر ئامانه / ئیمشه و، شه وه که ی عه هدوو په یمانه»

«پیرشالیار» -مراسم امروزی در هورامان کُردستان در فصل بهار است که درآن گاوکشی می کنند و به رقص و شادی (سماع) می پردازند- از همین پیر است؛ یعنی پیر شهریار یا پیر شاه! به این معنی که شاه ماد با «پیر» یعنی قراردادِ اجتماعی انتخاب می شود. همانند دیااکو طبق گفته ی هرودت! دیااکو همان «دیو اکوان» یا «اکوان دیو»، لقب میترا است که در شاهنامه، نماد پلیدی است و رستمِ زرتشتی/ایرانی شده به نمایندگی شاه/خدا، باید وی را از بین ببرد. معنای دیگر آن، گویا جمع شدن اهل دی/روستا است. یعنی ستیز مشروعیت آسمانی/حق الهی شاهان با قرارداد اجتماعی، چون کشنده ی اکوان دیو و آژی دهاک دارای حق الهی یا فرّه ایزدی هستند. شاه ایران برخلاف شاهِ ماد، نه با قرارداد و توسط مردم، بلکه از طرف خدا انتخاب شده و با فرّه ایزدی مشروعیت می یابد.

-میترا: ایزد خورشید/آسمان یا ایزد تاریکی/هادس؟

قبل از پرداختن به آیین میترا، باید روشن کنیم که یشت ها -که مهریشت هم بخشی از آن است- گرچه مادی و پیشاهخامنشی/زرتشتی اند، اما صورت متأخر زرتشتی به آن قالب شده است. این صورت متأخر زرتشتی/ایرانی بر میترای مقدم مادی، خورشیدی/متافیزیکی کردن میترای زمینی/تاریکی را بدنبال داشت. پارس های زرتشتی با کتمان و نابودی میترای مادی، میترایی مصنوعی/خورشیدی برساختند، در حالیکه میترای مقدم مادی نه خورشید، بلکه ضدِ آن و نه آیینی دینی/متافیزیکی، بلکه آیینی زمینی/اجتماعی بود و هفت خوان میترا نه صعود به عالم روح و آسمان، بلکه هبوط به عالم زمین، جسم و رهایی از آلودگی متافیزیک است، به همین دلیل مراسم میترائیان در تاریکی غارها انجام گرفته و بعد از گاوکشی، به رقص و مستی می پرداختند که نمادی از پذیرش تراژیک و تاریک بودن دنیا با رقص دیونیزوسی است.

ما در فصول بعد، مفصل به بررسی یشت ها و مادی بودن (مادی بودن به هر دو معنی: هم قوم ماد یعنی ایرانی و زرتشتی نیست، هم مادی یعنی معنوی و دینی نیستند) آنها خواهیم پرداخت. در اینجا فقط اشاره کنم که یشت ها در وصف تمدنی غیردینی -دنیوی/مادی- است که از جامعه ی ایران شرقی، مترقی تر است (کریستن سن، ۱۳۴۳، ۱۶) اصل آن (یشت ها) دیوسنا بوده که بعد به آن جنبه ی مزدیسنایی داده شده است (کریستن سن، همان، ۱۷) یشت ها که در مجموعه ی اوستا جاسازی شده، عنصری ناهنجار به شمار آمده است که «به خاطر محتوای دنیوی اش، تعلق مستقیمی به متن کلی کتاب (اوستا) ندارد و نسبت به متن اوستا، یشت ها متنی نامتناسب به شمار می روند» (هینتس، دهباشی، ۱۳۸۸، ۲۸۲) اما همه ی یشت ها، ماقبل زرتشتی/ایرانی نیست. جدا از دستبرد به یشت های قدیم، بسیاری از یشت ها نیز متأخر و افزوده ای زرتشتی هستند. از میان ۸ یشت قدیم (۵، ۸، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۹)، یشت ۱۰ مهریشت، از قدیمی ترین یشت ها است که حتی در متن این یشت بسیار قدیمی، دستبردهای زیادی توسط مغان زرتشتی انجام شده است. برای اطلاع از افزوده های یشت ۱۰، مهریشت، رجوع شود به (رضی، ۱۳۸۵، ۳۷۳ به بعد، رضی، ۱۳۸۱، ۵۳ - ۵۴).

اما با تمام افزوده های متأخر زرتشتی، رگه هایی از یشت قدیم که معرف میترا باشد، در آن باقی مانده است. یکی از قطعه های مهریشت اصیل، این است که مهر، برخلاف جهت خورشید و بعد از غروب خورشید، طلوع می کند و قبل از طلوع خورشید، غروب خواهد کرد. مهر و خورشید در بسیاری از نوشته های دینی پهلوی، پازند و مهریشت دو ایزد جداگانه هستند (ورمازرن، ۱۳۴۵، ۸) «میثره، پیش از خورشید در کوه نمایان می شود و هنگام ناپدید شدنِ خورشید به دیده بانی می پردازد... گردش او از باختر به خاور است...» (مهریشت، کرده ۲۴) بنابراین، میترا هیچگاه خورشید نبوده و بیشتر ایزد شب و ستاره است تا خورشید و روز، و طلوع و غروب وی، وارونه ی خورشید است. از غرب، پس از غروبِ خورشید، طلوع خواهد کرد و در شرق، قبل از طلوع خورشید، غروب می کند. در واقع طلوع خورشید، غروب میترا است. همانطورکه طلوع ایرانیان، غروب کُردها/مادها بود. بنابراین مهر، هیچگاه نه دین بوده

و نه خورشید (آشتیانی، ۳۲) بلکه «بعدا با خورشید یکی پنداشته شده و به خورشیدِ شکست ناپذیر ملقب گشت» (ورمازرن، همان، ۹) قدیمی ترین نشان از یکی شدن مهر و خورشید، در یک قرن ق.م. در کماژن و ارمنستان، بعد در ساسانیان که به شاهنامه و عرفانِ ایرانی نیز سرایت یافت، کشف شد (آشیتانی، همان)"۷۹" در میان پارت ها نیز میترا به عنوان خدای خورشید، اهمیت یافت (Sundermann, ۲۰۰۲) این ارتباط میترا با خورشید و پرستش به عنوان خورشید را اولین بار استرابو به یونانی ها معرفی کرد و میترا و خورشید را همسان پنداشت؛ این در حالی است که استرابو، میترا را در آناتولی توصیف کرده و هیچ اشاره ای به اینکه میترا در آناتولی، خدای قابل پرستش یا خورشید بوده، نکرده است. پس منبع اطلاعات استرابو از کجا آمده است؟ (Jong, ۱۹۹۷۲۸۶) منبع اطلاعات استرابو در تحریف میترای پیمان به میترای برساخته ی خورشید، تبلیغات داریوش و مغان در تهی کردن معنای میترای مادی بود. «داریوش فراخوان داد که خورشید و میترا، آتش ابدی و مقدس هستند. داریوش در این تبلیغات یکی بودن خورشید و میترا را به عنوان واقعیت تثبیت کرد» (Ibid)

برای اثبات اینکه میترا نه خورشید، بلکه ضد خورشید بوده، علاوه بر مهریشت، می توان به مهرابه های سراسر دنیا و تصاویری که از زایش میترا از دل صخره حک شده است، رجوع کرد. متأسفانه در ایران به دلیل دشمنی دین زرتشت و داریوش با میترا و مادها، تمامی آثار میترا و مهرابه های آن، نابود شده اند (هینتس، ۱۳۸۶، ۳۷۱) و ما مجبوریم به مهرابه های سایر نقاط دنیا ارجاع دهیم. اما قبل از آن چگونگی زایش میترا از دل صخره را روشن کنیم.

«در کتیبه ها و تصاویری که از زایش میترا به دست آمده (به تصاویر بنگرید) میترا برهنه، ایستاده بر روی پای خود وکلاه فریژی بر سر دارد و در دست چپ او مشعلی، و در دست راست او، کارد (چاقو) است» (vermaseren in Gerevich, 2011, 93) «که با این کارد، روزی باید گاوِ نر را بکُشد» (آموزگار، ۱۳۸۵: ۱۲۴) اولین پیکار میترا، برای توفیق کارهای خود، بعد از زایش، مبارزه با خورشید، مغلوب کردن و به زانو درآوردن آن است (کومون، ۱۳۸۱، ۳۰۴ - ۲۹۷) در گات ها نیز میترا به عنوان کُشنده ی گاو و شکست دهنده ی خورشید معرفی شده است (زنر و لومل به نقل از بیانکی، کلوسکا، همان، ۴۸) پس میترا نه تنها خورشید نبوده، بلکه رسالت اصلی اش مقابله با خورشید و ضد آن است. این از مشعلِ دست او نیز به خوبی نمایان است. مشعل، نماد تاریکی و غار است. جایی که نور خورشید و روشنایی باشد، نیازی به مشعل نیست. مشعل در دست میترا، به معنی ایزد تاریکی و دنیای زیرزمین بودن وی و ضدیت با خورشید است. بیوار معتقد است که مهر با خدای زیر زمین یا جهان مردگانِ بین النهرین، یعنی نرگل (هادس) ارتباط دارد (هنسمن، همان، ۲۵۵).

اما ضد خورشید بودن میترا به روشنیِ هرچه تمام تر، در مراسم و تصاویری که در غارهای تاریک، به دور از نورِ خورشید کشیده اند، نمایان می شود. تمامی مهرابه های سراسر دنیا (چه طبیعی و چه مصنوعی) درون غارِ تاریک، به دور از نور خورشید انجام شده است. «مهردینان، خدای خود را در غارهای بسیار تاریک، مورد پرستش قرار می دهند که گویی در آن تیرگی های اهریمنی، پنهان می شوند و از نور و روشنایی می گریزند» (ماترینوس به نقل از رضی، ۱۳۸۱، ۲۷۴) اگر میترا، ایزد خورشید است، چرا مراسم و مهرابه های خود را به دور از نور خورشید و در تاریکی غارهای زیرزمینی برگزار می کند؟ «ترتولیان در کتابش متوجه ی این پارادوکس شده و از اینکه خدای روشنایی را در مهرابه های بی فروغ و تیره می پرستیدند، در عجب بود» (ورمازرن، ۱۳۴۵، ۵۹) این پارادوکس در ذهن ترتولیان ناشی از پارادوکسی عینی بوده است. از یک طرف مهرِ خورشیدی شده یِ ایرانی از طریق نظامیان وارد روم شد، از طرفی هم، مهر اصیلِ پیمانیِ ماد از طریق توده ی مردم به روم انتقال یافت. نمادهای میترای رومی، همچون گاوکشی در غارهای تاریک، تفاوت بنیادی با میترای پارسی دارد (۲۰- ۲۰۰۲ , Roger, ۷) دیوید الانسی تأیید کرده، میترای رومی تفسیری جدید و متفاوت از میترای پارسی است و در روم تنها، نام میترا از پارس قرض گرفته شده است که خود، محتوای تازه ای به آن بخشیده اند (Ullansy, ۳۰ , ۲۰۱۱) مری بویس نیز با آگاهی بر

تفاوت میترای رومی با پارسی، تأکید کرده است که میترای امپراطوری روم، محتوای ایرانی آنرا فراموش کرده و محتوای تازه ای به آن بخشیده اند (Boyce, ۱۹۹۰, ۱۱) این سردرگمی محققان به همان تحریفاتی برمی گردد که پارس ها در محتوای میترای مادی داده و آنرا از معنای گاوکشی، غارتاریک و قرارداد، به خورشید پرستی و روشنایی تفسیر کردند و چون در روم که با جغرافیای ماد، نزدیکی بیشتری دارد، میترای مادی از نظر سمبلیک نفوذ کرده و شباهتی با میترای شناخته شده ی پارسی ندارد؛ در حالیکه میترای رومی از نظر سمبلیک، یعنی حضور در غارهای تاریک و گاوکشی، نه تداوم میترای پارسی/زرتشتی شده، بلکه بازمانده ی میترای مقدم مادی است. «امروزه این فرضیه وجود دارد که میترائیسم رومی از ماد نشات گرفته باشد» (Bivar, ۳۴۳ , ۲۰۰۵) اما مهرابه های رومی به درستی تضاد میترا با خورشید را نشان می دهند. در هر صورت مهرابه های رومی به درستی از یک سو، تضادِ میترا با خورشید و میترای ایرانی شده را نشان داده و از سوی دیگر، ماهیت اصلی میترای مقدم مادی را بیان می کنند. بویژه امروزه نیز میترای مقدم مادی با کارویژه های سمبلیکی چون گاوکشی و غار تاریک در میان کُردهای هورامی در پیرشالیار و کُردهای ایزدی در لالش نیز باقی مانده است که یک نمونه از آنرا نمی توان در فرهنگ ایرانی پیدا کرد. «در تمامی مهرابه های زیر زمینی، نقش ستاره را بر سقف مهرابه می آراستند و توجه به ستارگان بسیار نیرومند است» (رضی، همان، ۲۶۹ – ۲۹۷) ستاره فقط در شب پیداست، طلوع ستارگان، غروب خورشید است و طلوع خورشید، غروب ستارگان! مهرابه ها در درون غار، دور از نور خورشید ساخته شده و به سقف آن، ستارگان را می آرایند. یعنی میترا، ایزد شب و ستاره است نه روشنایی و خورشید! خورشید یکی است که انحصار کل نور را در تسخیر خود دارد اما ستارگان زیادند که هرکدام قسمتی از نور را دارند. تعددِ ستاره، نمادِ تکثر، و خورشید، نماد انحصار است.

همیشه در صحنه ی کشتن گاو (بنگرید به تصاویر) به دست میترا در درون غارهای تاریک، دو شخص به نام های «کوتوس» و «کوتوپاتس» دیده می شوند. شادمانیِ کوتوس و غم و اندوه کوتوپاتس، کاملا محسوس است (ورمازرن، همان، ۱۰۴) در معبد سنت پریسک، کوتوس با رنگ نارنجی و کوتوپاتس با رنگ آبی نشان داده شده است. کوتوس، مشعل فروزان و کوتوپاتس، مشعل وارونه را به دست گرفته اند (همان) در پشت سرِ کوتوس که مشعل افروخته را با دست راست گرفته، صحنه ی تولد میترا و تصویر ستاره بر صخره، نقش بسته است و در پشت سرِ کوتوپاتس که با اندوه، مشعل وارونه را به دست چپ گرفته، نقش خورشید کشیده شده است (رضی، ۱۳۸۱، ۲۸۹) شادی، رنگ نارنجی مشعلِ فروزانِ کوتوس و اندوه و رنگ آبی مشعل وارونه ی کوتوپاتس نشان از چیست؟

ورمازرن به دنباله روی از فرانتس کومون، گرچه به خوبیِ هرچه تمام تر، تصاویر و نقوش درون مهرابه ها را توصیف می کند، اما در تحلیل آن، سر از ترکستان در می آورد. «ورمازرن» مشعل افروخته ی کوتوس را طلوع خورشید و مشعل وارونه ی کوتوپاتس را غروب خورشید می داند (ورمازرن، همان، ۱۰۴) اما تحلیل ورمازرن چقدر واقعیت است؟ قبلا گفتیم که طلوع و غروب مهر، وارونه ی خورشید بوده و مهر بعد از غروبِ خورشید ظاهر می شود، یعنی ایزد شب و تاریکی است که در این مهرابه ها هم، برخلاف تحلیل ورمازرن به خوبی نمایان شده است. کوتوس که مشعل افروخته را با دست راست گرفته، پشت سرش تصویر ستاره نقش بسته و پشت سرِ کوتوپاتس که مشعل وارونه را در دست دارد، تصویر خورشید نقش بسته است. ستاره، نماد غروب خورشید و شب است؛ بنابراین مشعل افروخته ی کوتوس هنگام قربانی گاو، طلوع میترا و غروب خورشید است -قبلا گفتیم که مشعل، ضد خورشید است- و کوتوپاتس با مشعل وارونه، غروب میترا، و طلوع خورشید را نشان می دهد. صحنه ی تولد میترا کنار نقش ستاره، پشت سر کوتوس، طلوع میترا را هنگام غروب خورشید و در شبِ پُر ستاره نشان می دهد.

کوتوس با رنگ نارنجی و کوتوپاتس با رنگ آبی نشان داده شده است. رنگ نارنجی، رنگ غروب آفتاب است. همیشه موقع غروب آفتاب، رنگی متمایل به نارنجی در افق غروبِ خورشید، نمایان می شود. پس رنگِ نارنجیِ کوتوس که مشعل افروخته را دردست دارد، نماد غروب خورشید که طلوع میترا می باشد، است. رنگ آبی، نشان از درخشش خورشید در آسمان و طلوع آن است. هنگام طلوع خورشید و تابش آن، آسمان رنگ آبی به خود می گیرد. در شب، آسمان تیره است. بنابراین رنگِ آبی کوتوپاتسِ اندوهگین، با مشعل وارونه، ناشی از طلوع خورشید است که پشت سر او هم تصویر خورشید، نقش بسته است.

اما شادمانی کوتوس و اندوه کوتوپاتس نشان از چیست؟ کوتوس و کوتوپاتس هرچه که باشند -که فعلا ماهیت آنها بر ما معلوم نیست- از همراهان میترا هستند. مشعل افروخته، نشان از طلوع و زایش و، مشعل وارونه نشان از غروب و زوال است. کوتوس که مشعل افروخته را در دستِ راست دارد، شادمان و خوشحال است، اما کوتوپاتس که مشعل وارونه را در سمت خورشید در دست چپ گرفته، اندوهگین است و دست راستش را متکای صورت خود کرده است. به این معنی که هنگام طلوع میترا که غروب خورشید است، همراهانِ میترا، شادمان و خوشحال هستند و بلعکس، هنگام غروب میترا که طلوع خورشید است، و با مشعل وارونه در دست کوتوپاتس نشان داده می شود، همراهان میترا، اندوهگین و غم زده هستند. طلوع و غروب میترا که با دو مشعل افروخته و وارونه نشان داده شده، درست خلاف جهت طلوع و غروب خورشید است. بنابراین بی میلی کوتوپاتس برخلاف گفته ی ورمازرن، نه ناشی از بی میلی مشارکت در صحنه ی قربانی گاو، بلکه نشان از پایان یافتن قربانی، غروب میترا و طلوع خورشید است، نقش کوتوپاتس با مشعل وارونه زیر تمثال خورشید حک شده است. اینکه با یک دست، دُم گاو را به دست گرفته و آنرا بلند کرده، به این معنی است که غروب میترا طلوع دوباره ی خورشید و زنده شدن گاو خواهد بود.

نکته ی دیگری در تأیید ضدِ خورشید بودن میترا، این است که در برخی از تصاویر، تولد میترا از درون گل نیلوفر نشان داده شده است (رضی، همان، ۲۷۲) گل نیلوفر قبل از طلوع خورشید شکوفه می زند و به محض تابش اولین اشعه ی نور خورشید، بسته/پژمرده می شود (دهخدا به نقل از ویکی پدیا) بنابراین برخلاف تحلیل هاشم رضی که زایش میترا از نیلوفر را، ارتباط میترا با خورشید می داند، ضدیت میترا با خورشید را نشان می دهد که با غروب خورشید، میترا -نیلوفر- شکوفه خواهد زد و با طلوع خورشید، میترا -نیلوفر- پژمرده و زوال می یابد. حتی امروزه در دیوار معبد/مهرابه ی کُردهای ایزدی در لالش که به قول یان. مار روسی، از نظر سمبلیک اصیل ترین کُردها هستند، تعداد زیادی گل نیلوفر، نقش بسته است (بنگرید به تصاویر).

اما چرا تمام مراسم میترایی درون غار سنگی و «مهرابه های آنان اغلب، زیر زمینی بود» (رضی، ۱۳۸۱، ۳۶) که حتی در صورت دسترسی نداشتن به غارهای طبیعی، غارهای نمادین را نیز در زیر زمین به شکلی که نور و روشنایی به درون آن نتابد، می ساختند؟ (پورفیر به نقل از رضی، همان، ۲۷۳).

موسی خورنی می نویسد: «پیرزنان حکایت می کنند که او (مهر) در غاری زندانی است. به غل و زنجیر بسته شده، دو سگ زنجیرها را می جوند و او می کوشد که بگریزد و به عمر جهان پایان دهد اما با صدای چکش آهنگران، زنجیرها محکم تر می شوند...» (خورنی به نقل از بویل، همان، ۱۰۰).

در اساطیر ایرانی نیز آژی دهاک (ضحاک) بعد از دستگیری توسط فریدون، کشته نمی شود و درون غاری در دماوند با غل و زنجیر زندانی می گردد (صفا، ۱۳۸۴، ۴۶۲) ابن اثیر روایت می کند که: «فریدون با سلیمان بن داوود دیدار کرد. او را در دماوند دربند کردند. سلیمان گفت او را به زنجیر کنند تا نتواند تکان بخورد. بعد در غاری دو مرد، درب غار را کوفتند و آژی دهاک برای همیشه زندانی شد، چون نمی میرد» (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج۱، ۸۱).

کوروش نیز بعد از تسلیم شدن آستیاگ، وی را زنده نگهداشت، به زندان انداخت و او را در غل و زنجیر محکم بست (کتسیاس، فوتیوس، ۱۳۷۹، ۱۹).

اهورامزدا نیز با هفت امشاسپندش، بعد از شکست اهریمن و هفت دیو، اهریمن را زنده نگهداشته و وی را در سوراخی/غاری زندانی کرد. «اهریمن را بگرفتند. در سوراخ به بند مینویی بستند، دو فرشته ی اردیبهشت و ورهرام نگهبان او ایستادند، اگر کسی گوید این همه رنج از اهریمن است چرا او را نکشتند...» (رضی، ۱۳۸۱، ۲۹۵)
عبدالله بن عمر،گفت مردی از عربان ایران، نمرود را به سوزاندن ابراهیم رهنمون کرد. گفتند مگر ایرانیان نیز عرب دارند؟ گفت: آری کُردان عرب های ایشان اند. نام او هیزن -کسی از کُردان که گفت ابراهیم را بسوزانید، قادری - به زمین فرو برده شده و تا روز رستاخیز همچنان فرو می رود (ابن اثیر، همان، ۱۰۸).

افراسیاب در پناهگاهی در طبقه ی وسط زمین، موسوم به هنکنه می زیست (صفا، همان، ۶۱۸) وی بعد از شکست، نزدیک بردع به غاری پناه برد. هنگ افراسیاب که قصر اهریمنی/زیر زمینی بود در شاهنامه، غار شد (مفرد کهلان، ۱۳۷۵، ۳۶ - ۳۷) این هنکن، قصر زیر زمینی افراسیاب، همان معبد مهری... است (مفرد کهلان، همان، ۶۶).

دقیقا نزدیک دماوند است که میترا بر پای ایستاده و این همان کوهی است که فریدون، آژی دهاک را در آن زندانی کرد که در آخرالزمان به دست گرشاسب کشته خواهد شود (راسل، دهباشی، همان، ۷۷۲).

هرتسفلد و هینتس، ساگارتیاها را یکی از اجداد کُردها می دانند. ساگارتیاها بعد از فره ورتیش، رهبری قیام مادها علیه ایرانی ها را به دست گرفتند. ساگارتیا از دو جزء سنگ و غار به معنی غار سنگی است (هینتس، ۱۳۸۶، ۴۳۳) که معنی غارنشینان را می توان از واژه ی ساگارتیا استنباط کرد (Eiler, ۷ ,۱۹۴۰) مدوسای گورگَن نیز در اساطیر یونانی در دنیای زیرزمین هادس، درون غاری زندگی می کند. پاها و گردن ساکنان غار افلاطون نیز زنجیر شده است (کاپلستون ، ۱۳۸۸، ۱۹۰).

مهرابه یا معبد ایزدیان کُرد در لالش نیز، غاری تاریک در زیرزمین است که برای ورود و انجام مراسمات در آن، مشعل روشن می کنند و نمادهای ترازوی عدالت را آویخته اند.

ما در فصول بعد به تشریح همه جانبه و تطبیق این اساطیر با هم و با کُردها خواهیم پرداخت و خواهیم گفت که افراسیاب تورانی، آژی دهاک (ضحاک)، میترا/مهر و مدوسا همه دارای شاخصه های مشترکی اند و مصداقیت همه ی آنها کُردها هستند. در اینجا فقط به بُعدِ «در غار بودن آنها» اشاره می کنم. غار در تمامی عقل های سیاسیِ ملل باستانی، نمادی از ظلمت و تاریکی است که در مقابل حقیقت، نور، روشنایی آسمان و خورشید تعریف می شود. «ساکنان غار افلاطون عامه ی مردمی هستند که در حالت خسیان و پندار، زندگی خود را می گذرانند و تنها سایه های واقعیت را می بینند. به سبب شهوات و تعصبات خود و دیگران به کجی و انحراف گراییده اند، وضع آنان بهتر از وضع کودکان نیست که اگر به عالم حقیقت/نور راه یابند، به علت درخشندگی زیادِ نور، کور می شوند و سایه ها را بسیار واقعی تر از واقعیت ها می بینند. گذار از دنیای تاریکِ غار به عالم نور و آتش، گذار از عالم تعصبات، شهوات و سفسطه ها به عالم واقعی محسوسات و سپس به عالم معقول و حقیقت است. خورشید، نماینده یِ مثالِ خیر، صورت اعلی و سرچشمه ی حقیقت و عقل است» (کاپلستون، همان، ۱۹۰ - ۱۹۱) اما حرف های افلاطون واقعاً تا چه حد مصداقیت دارد؟

نیچه، افلاطون را به دشمنی با این جهان و به ساختن یک عالم متعالی به سبب دشمنی با این عالم و تنفر از حیات انسانی از روی پیش فرض ها و علائقِ اخلاقی، متهم کرد (نیچه به نقل از کاپلستون، همان، ۲۳۷) نیچه به همراه فروید و مارکس کل فلسفه ی متافیزیکی، خدا، حقیقت، اخلاق، دین و... را توهم و آگاهی کاذب یا گریز از واقعیت

می دانند. نیچه کل حقیقت، عقل و اخلاق را از سقراط تا هگل، زبان آوری و ابزار اراده ی قدرت دانسته و آنها را تحت عنوان مفهوم آپولون، رویا و توهم می داند که ناشی از ضعف بشریت در برخورد با واقعیت تراژیک هستی است. واقعیت تراژیکی که به جای توهمِ عقل و دین، می بایست با رقص دیونیزوسی به استقبال آن رفت. بنابراین اگر بشریت توانِ برخورد واقعی با حقیقت تراژیک هستی را می داشت به رویا، توهم عقل، اخلاق، خدا و یا عالم مُثُل پناه نمی برد. بنابراین برخلاف افلاطون که ساکنان غار را نماد پندار کودکانه و تخیل می داند، باید گفت که تاریکی غار، عین حقیقت است. حقیقت دنیا تراژیک است و سراسر رنج، اندوه و نابرابری می باشد.

عقل سیاسی یونان (افلاطون)، ایران (زرتشت) و سایر ملل، برای فرار از واقعیت تراژیک دنیا، مانند کودکی که در فرار از اصل واقعیت به رویاهای ذهنی اش پناه می برد، به رویای خورشید، عالم مُثل و اهورامزدا پناه می برند. اما کُردها (میترایی ها، ضحاکی ها و...) اساس و واقعیت تراژیک، تلخی و تاریکی آنرا با رقص دیونیزوسی و شادی و هلهله پذیرا بودند. نه مانند فلسفه به توهم مدینه ی فاضله پناه برده اند و نه مانند دین به آخرت می اندیشند و نه مانند عرفان به کنج ذهن خویش خزیده اند. ظلمت و تاریکی غار، نمادی از ظلمت و تاریکی دنیا است. خورشید، عالم مُثل و اهورامزدا نمادی از رویاهای کودکانه برای فرار از حقیقت تراژیک هستی است. کسانی که چنان به توهم زیبا، اما توخالیِ نورِ خورشید و آتش عادت کرده اند، قادر به ورود به غار تاریک نیستند؛ چون آنچنان چشم هایشان به نور عادت کرده و در خواب و رویای آن بوده اند که حاضر به بیداری و دیدن حقیقت دنیا که تاریکیِ غار، نمادی از آن است، نیستند.

درتنها متون بازیافته ی مهری در سنت پریسک رم در ۲۲۰ مسیحی که تعلیمات آیین مهری بر محور معضلات زندگیِ روزانه می چرخد، بعد از آنکه پیروان دین و ایمان را به همکاری و تعاون تعریف می کند، نوشته شده که: «خورشی که از جگر ماکیان برساخته اند، سخت گوارا است؛ اما آنچه حاکم بر زندگی ماست، دغدغه ی خاطر و نگرانی است» (ورمازرن، همان، ۲۳۸) که عینِ تعریفِ نیچه از دیونیزوس است. دیونیزوس، منکر سختی و تراژیک بودن زندگانی نیست اما به جای پناه بردن به رویا، توهم و خوردنِ مُسَکِن آخرت و خدا، با شادی به استقبال آن می رود. مهریان از «دغدغه و نگرانی زندگی آگاهند»، و با هئومه (مشروب) و رقص به استقبال آن می روند.

در یکی از تصاویر کشیده شده از میترا (بنگرید به تصاویر) میترا، سوار بر ارابه ای است که اسب هایی او را به جلو می کِشند اما میترا برخلاف مسیر ارابه، پشت سرِ خویش را می نگرد. در بسیاری از تصاویر دیگر، میترا هنگام کشتن گاو، پشت سر خویش را نگاه می کند نه اقدام خود را! (که کشتن گاو باشد) این معنایی بسیار تراژیک دارد که مایلم برای تفسیر آن از تحلیل والتر بنیامین که با چشمان خود، تراژدی کشتار یهودیان را دیده، کمک بگیرم. بنیامین براساس این تصویر، تقابل پیشرفت با تراژدی را به خوبی تفسیر می کند، البته بنیامین آگاهی ندارد که این تصویر میترا است. از نظر وی این فرشته است. بنیامین، حرکت رو به جلوی فرشته/میترا با اسب و نسیم را، مفاهیم مثبت، پیشرفت و بهشت می داند و نگاه میترا به پشت سر را برخلاف مسیرِ نسیم و گاری اسب، و تمرکز وی به یک نقطه در پشت سر را، دیدن تراژدی هایی چون آشویتس می داند. یعنی از ادیان تا نازیسم با شعارِ پیشرفت و تحقق مدینه ی فاضله و کمونیسم بی طبقه، چه بحران ها که نیافریده و از روی چه خون ها و جسدهایی که نگذشتند. ارابه ی رو به جلو، همان شعارهای پیشرفت و مدینه ی فاضله است و روی برگرداندنِ میترا و زوم کردن به پشت سر، دیدن تراژدی های زندگی چون آشویتس، حلبچه و شنگال است. میترا امیدی به توهمات مدینه ی فاضله ندارد او تراژدی زندگی را درک کرده است. در تصاویر دیگری، میترا درحین کشتن گاوِ آسمانی و پیروزی بر آن، به پشت سر خویش، به خورشید تمرکز کرده است، او خوب می داند که گرچه مشغولِ کشتنِ توهماتِ آسمانی و شعارهای بهشت و مدینه ی فاضله است اما نگاه وی به خورشیدِ پشت سر، به این معنا است که خورشید، احیا و به نام روشناییِ

خورشید و اشه و اهورا و انفال قرآن، چه تراژدی هایی مانند انفال، حلبچه، قارنا، شنگال و قتل عام مادی ها روی خواهد داد.

میترائیان /کُردها که تراژدی هستی را درک کرده و آنرا پذیرفته اند، به جای فرار از آن و دل خوش کردن به توهم و رویایِ خورشید و عالم مُثُل، به تاریکیِ غار که نمادی از تاریکی دنیا است، رفته و با خوردن شراب، گوشت و کشتن گاو و خورشید که نمادی از توهمات آسمانی است، به رقص و پایکوبی و شادی دیونیزوسی می پرداختند. بنابراین افلاطون و امثال او هستند که به تخیلات کودکانه، توهم و رویا پناه برده و از حقیقت دنیا گریزانند، نه ساکنان غارها و میترائیان! عقل سیاسی لوگوسی /متافیزیکیِ افلاطون /زرتشت، عقل اروسی /زمینیِ کُردها /میترائی ها را به توهم، شیطان و... توصیف کرد در حالیکه اصل آن، ناشی از حسادت به عیش و نوش میترائی ها و محرومیتِ خود از آن بود و عالم مُثل و حقیقت اعلاء و... فقط مُسَکِن هایی آنی برای فرار از واقعیت هستند.

اما نیچه با تمام نقدها و تاخت و تازهایش به فلسفه ی متافیزیکی از افلاطون تا هگل، خود نتوانست از دام آن بگریزد. کتاب زرتشت نیچه با روایت سه دگردیسی آغاز می شود: «چگونه جان شتر می شود، شتر شیر، و سرانجام شیر، کودک». شتر حیوانی است که بار می برد: بار ارزش های مستقر، بار آموزش و پرورش، بار اخلاق و فرهنگ. شتر مبدل به شیر: شیر تندیس ها را می شکند، بر بارها لگد می کوبد و همه ی ارزش های مستقر را به نقد می کشد. سرانجام سهم شیر، آن است که کودک شود. یعنی بازی و آغازی نو، یعنی آفریدگار ارزش ها و اصول نوین ارزشیابی (دلوز، ۱۳۸۲، ۲۷) هنگامی که زرتشت از غار بیرون می آید، شیر همراه زرتشت، نعره ای به طرف غار سر می دهد، یعنی افکار و ارزش های پیشینِ زرتشت را از وی دور کرده تا زرتشت دوباره متولد شود. پارادوکس نیچه همین است. نیچه از یک طرف از «سُرخی شرم بر گونه ی افلاطون» و «رسوایی فلسفه» می گوید و از طرفی هم نعره ی شیر به طرف غار است. یعنی نیچه نیز مانند افلاطون در دام فلسفه ی روشنایی و متافیزیکی مانده است و غار را نمادِ خرافات و ضدِ حقیقت می داند. پارادوکسِ نیچه از زرتشت او به خوبی نمایان است که می نویسد: «زرتشت خواهنده ای، باشنده ای، پلی و عبور از پلی» که هایدگر به درستی می گوید: جناب نیچه، ای آخرین متافیزیسین، پشتِ پل آسمان نیز، همان آسمان است. به کجا می خواهی از زیر بارِ سنگین متافیزیک فرار کنی؟ نیچه نمی دانست با نعره ی شیر به طرف غار در دام فلسفه ی افلاطون باقی می ماند. نیچه اگر می خواست زرتشتی به غیر از زرتشت تاریخی /ایرانی معرفی کند، می بایستی نعره ی شیر به طرف آسمان و اوهام متافیزیکی آن باشد، نه به طرف غار که نمادی از تراژیک بودن حقیقت و تاریکی هستی است. برای درک حقیقتِ تراژیک هستی، می بایست از توهمِ روشناییِ خورشید، دست شست و به درون غارِ تاریک، به دور از اوهام متافیزیکی /خورشیدی /آسمانی رفت. نیچه در معرفی زرتشت به عنوان آغازگر جدی توهمِ آپولونی، مهارت خاصی از خود نشان داد اما در شناخت ضدِ آن یعنی دیونیزوس، به بیراهه رفت. رقص دیونیزوسی همان رقص و مستی میترائیان در تاریکی غار، هنگام گاوکشی است. همان هه لپه رکیِ کُردی است.

بنابراین میترا نه خورشید است، نه خورشید پرستی، بلکه ضد آن است. مراسم میترای مقدم مادی به دور از نورِ خورشید در تاریکی غارها، در زیرزمین و با حیواناتی چون مار و عقرب برگزار می شود. مار و عقرب نه پرواز به آسمان، بلکه مأوای آنها زیرزمین است و چشمه های آب، درون غارهای میترایی نیز نمادی از زمین و ضد متافیزیک است. مسیر آب، چون مار و عقرب به طرف پایین /زمین است. در مقابل همین مراسم میترایی بود که زرتشت و افلاطون عصیان کردند و در مقابل آب، آتش را تقدیس، در مقابل تاریکی، خورشید و روشنایی را تقدیس و در مقابل مار و عقرب، عقاب و گاو را تقدیس و در مقابل رقص و مستی، دین و مقیدات اخلاقی را تقدیس کردند و برساختند.

-میترا: گاو و عقاب یا مار، عقرب و شیر؟

گفتیم که میترا دراصل به معنای قرارداد است که کاملا ضدِ خورشید بوده و نماد تاریکی و دنیای زیر زمین (هادس) معنی می داده است که در فرهنگ ایرانی/هندی معنای اصلی آن به محاق فراموشی سپرده شد و معنای ضد آن، یعنی ایزد خورشید به آن قالب گردید. میترا به نوع دیگری نیز قلب و مسخ شد و محتوایی دیگر به کردار میترا قالب گشت. قبل از آن اشاره کنم که تقابل زمین و آسمان، عقل بشری و عقل الهی/متافیزیکی، همیشه در قالب سمبلیک بیان شده است. مار و شیر، نماد عقل بشری، زمین و جسم هستند که در مقابلِ گاو و عقاب، نمادِ عقلِ فرابشری یا شریعت الهی/آسمان و معنویت هستند. یعنی گاوکشی میترا برای نابودی نظم کیهانی در فرهنگِ مصادره گر ایرانی/زرتشتی به قربانی کننده ی گاو، برای احیای نظم الهی تبدیل شد. میترا همراه همیشگی مار، عقرب و شیر -که نماد زمین و عقل بشری هستند- بود، نه گاو و عقاب که نماد روح، متافیزیک و شریعت الهی هستند. بنابراین، از اصلی ترین رسالت میترا بعد از به زانو درآوردن خورشید، کشتن گاو بود.

«رسالت اصلی میترا کشتن گاو مقدس بوده است» (زنر، لومل، بیانگی در کلوسکا، ۱۳۸۵، ۴۸) «در واقع شگفت انگیزترین ماجرای میترا، پیکار با گاو نخستین است» (رضی، ۱۳۸۱، ۳۰۴) «در تمامی کتیبه ها و آثاری "۸۱" که از مهرابه ها و مراسم میترایی در غارهایِ تاریک باقی مانده، میترا در حال کشتن گاو (رجوع شود به تصاویر میترا) که ماری به دور او پیچیده شده، نقاشی شده است» (فون گال، کلوسکا، همان، ۵۷۸) «مار، عقرب و شیر نمادهای مهری هستند» (کلوسکا، همان، ۱۵) در میترا، برخلاف مزدیسنا، مار خوب است (رضی، ۱۳۸۱: ۴۳۹).

میترا در حال کشتن گاو است، اما میترایِ ایرانی شده آنرا به قربانی کردن برای بازیابی نظم کیهانی"۸۲" تغییر داد. اما واقعیت آن است که این نه قربانی کردن، بلکه کشتن و پیکار با گاو است. «ارنست ویل» در مقاله ی «خاستگاه و سرشت دین میترا» به درستی این سؤال را مطرح کرده که آیا این قربانی کردن گاو است یا کشتن و پیکار با گاو؟ «تاکنون همه با خیال راحت از واژه ی قربانی میترایی استفاده کرده اند. اما به راستی در این تصاویر منظور قربانی کردن است؟... قربانی به زانو افتاده و از پای درآمده است، قربانی کننده ی گاو، زانوی چپ را بر پشت گاو نهاده و دشنه را در شانه ی گاو فرو می کند، این منظره با هیچ صحنه ی قربانی واقعی مطابقت ندارد. پای ایزد بر پشت گاو ... که در بسیاری از صحنه ها، فاتح با زمین زدن مغلوب، پای خود را به نشانه ی پیروزی بر پای حریف می گذارد، است. هکتور برای کشتن پاترول از عقب به او نزدیک می شود و سر او را به عقب برد... یا هرکول برای کشتنِ امازون، پای چپ را روی پای راست حریف گذاشت، پس این نه قربانی کردن، بلکه نبرد بوده است (شبیه داریوش برروی گئوماتا؟ قادری) ... کشتن یک شرقی به دست یک مقدونی در تابوتی شبیه صحنه ی گاوکشی میترا است... فاتح از پشت، مغلوب را برزمین کوبید، پایش را روی پای او، سرش را به عقب و شمشیر را به شانه ی او فرو می کند و...» (ویل، کلوسکا، همان، ۵۸۳ - ۵۸۴) بنابراین، همانطورکه ویل به درستی تشریح کرده، این نه قربانی کردن بلکه کشتن و پیکار با گاو است. همانطورکه فون گال نیز اشاره کرده، قربانی کردن (کشتن) گاو در آیین میترا، در تضاد با دین ایرانی ها است که مخالف قربانی کردن گاو هستند. ایرانی ها، اهریمن را کشنده ی گاو می دانند (فون گال، کلوسکا، همان، ۵۷۴) اما هدف میترا و میترائیان از کشتن گاو چه بوده است؟ برای یافتن جواب این سؤال باید مفهوم نمادین گاو را دریابیم. در تمامی فرهنگ های دینی/متافیزیکی از هند و مصر گرفته تا ایران و آشور، گاو حیوانی مقدس و آسمانی تلقی شده است "۸۳" گاو در فرهنگ های متافیزیکی «نماد آسمان و افلاک است» (ویچ درس، کلوسکا، همان، ۲۰۰) و نماد شریعت الهی در برابر عقل بشری است. اولین موجود مقدسی که توسط اهورامزدا همراه با کیومرث خلق شد، گاو مقدس بود. گاو، نماد آفرینش آسمانی و نظم کیهانی اهورامزدا است. نطفه ی فریدون، زرتشت، کی اپیوه و... از شیر گاو به رحم مادرهایشان انتقال یافت. «فروهرِ زرتشت از طریق شیر منتقل شد. به موجب روایت، زات اسپرم فروهر زرتشت اندر گیاه مقدس هوم بود. آن گیاه به شیر گاو منتقل شد، پدر زرتشت از آن شیر خورد و از این طریق، به مادر زرتشت برده شد» (رضی، ۱۳۸۰: ۲۸) گاو به همراه عقاب، توتم ایرانیان بوده

است (بریان، ۱۳۸۵، ۱۲۳) درفش کاویان نیز از درفش گاو ریشه گرفت (صفا، ۱۳۸۴، ۵۷۲) "۸۴"پس کشتن گاو، دفاع از زمین، جسم و عقل بشری در برابر روح، آسمان و شرع های الهی است. یافته های باستان شناسی هرتسفلد، مؤیدِ پرستش مار در ماد است. مار، توتمِ برخی اقوام محلی ماد بوده و در متون قدیمی، مادها، مار زاده معرفی شده اند (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۵۶).

از دیگر نمادهای میترا، شیر است. شیر در ادیان متافیزیکی، نماد شرّ و پلیدی است. برخلاف اکثر نمادها و سر ستون های تخت جمشید که از گاو است، از معدود آثار باستانی باقی مانده از مادها، شیرسنگی است (گیرشمن، به نقل از ضیاپور، ۱۲۱) بنابراین توتم مادها که در فصول بعدی نیز مفصل تر به آن خواهیم پرداخت، مار، اژدها و شیر بود و در مقابل، توتم ایرانی ها عقاب و گاو است. شیر و مار نماد عقل بشری و زمین... و عقاب و گاو، نماد گنبد آسمان و شریعت الهی است که رستم و اسفندیار نیز هر کدام در هفت خوان خویش باید با شیر و مار (اژدها) بجنگند (صفا، ۱۳۸۴: ۵۹۷) در حالیکه در هفت خوان میترا، در خان چهارم؛ سالک نقشِ شیر می یابد. خود میترا نیز به شکل شیرسر و بدنی از مار نشان داده شده است (بنگرید به تصاویر).

«در تمامی کتیبه ها و آثار باستانی که از نقوش میترا در مهرابه ها باقی مانده، میترا را چه در هنگام شکار و چه در هنگام کشتن و پیکار با گاو، همراه با مار، عقرب و شیر نشان می دهد» (ورمازرن، همان، ۹۵. رضی، ۱۳۸۱، ۱۶۱-۳۰۶) مار و عقرب، نمادهای مهری هستند (کلوسکا، همان، ۱۵) در مراسم میترائی ها، تشرف یافتگان به مقام شیری در صف جلو، مقام ویژه دارند (رضی، همان، ۲۷۹).

به هنگام کشتنِ گاو، مار و عقرب همراه وی (میترا) هستند. مار، گاو را نیش می زند و عقرب، بیضه های گاو را می فشارد. «فشار دادن بیضه ی گاو توسط عقرب، اشاره ای است به اقدام اهریمن، دایر به گرفتن گاو و انهدام زایندگی آفرینش در جهان! در بندهش، عقرب و مار و... جانورانی بدکار و فرستادگان اهریمن اند» (ورمازرن، همان، ۹۹) مار، در مقابل عقاب که نماد آسمان است، نماد زمین (فون گال، کلوسکا، همان، ۵۷۱)، غریزه و عقل بشری است. مار است که حوا را به خوردن میوه ی معرفت هدایت می کند (تورات /باب سوم، نقل از مسکوب، ۱۳۸۵، ۱۴) که انسان خود، عارف به نیک و بد شده و بی نیاز از فرامین و شریعت الهی می شود. گاو و عقاب، نماد شریعت الهی یا عقل فرابشری اند.

جدا از آنکه حیوانات همراه میترا، شیر، مار و عقرب هستند، «میترا در بسیاری از نمادهای باستانی با بدن انسان شیر سر، با اژدهایی /ماری به دور آن نشان داده شده است» (فون گال، کلوسکا، همان، ۵۶۵ رضی، ۱۳۸۱، ۲۹۸) «در اکثر کتیبه ها، مهر به شکل سر شیر است که نمودار اهریمن است و نام شیطان در دین زرتشتی است» (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۲۸) زنر و دوشن-گیمن این تصویر را اهریمن خوانده اند (ورمازرن، همان، ۱۵۸) لگ، دوشن-گیمن و دیگران معتقدند که اهریمن، همان میترا یا دیو زرتشتی است (هنسمن، کلوسکا، همان، ۲۵۵) دیو شیرسر، سلطان جهان اهریمنی است (زنر به نقل از فون گال، همان، ۵۷۱) در تصویری در برلین، غول شیر سری در حال نبرد با ایتر، خدای خورشیدِ تابان است، پس غول شیر سر، از دشمنان خدایان نور است و ایزدِ تاریکی می باشد (فون گال، کلوسکا، همان، ۵۷۰) که قبلا در بحث غار میترایی، فلسفه ی تاریکی که نمادی از تراژدی زندگی و وفاداری به زمین است، آنرا توضیح دادیم.

«در ناحیه ی تروِ... میترا در حال تولد از دل صخره، دور بدن او ماری حلقه زده... در ناحیه ی مدن از یک ارفه ای ... نوجوانی عریان، ماری به دور او حلقه زده، روی سینه ی میترا، سر یک شیر است» (ورمازرن، همان، ۱۶۸ - ۱۶۷) «در قصری در روم، مجسمه ای که یادآور آیین مهری است... این مجسمه کرونوس به حالت ایستاده که سری به شکل شیر دارد و یک جفت بال مانند ائون... شکم او تصاویری از شیرها، مار به دور آن حلقه نزده، اما دو مار در دو

سمت آن بالا می روند. سگ سه سر، و روی تنه ی درخت، یک اژدها و سر یک شیر است... مانند میترا» (ورمازرن، همان، ۱۷۲) «پتازونی» ثابت کرد، وجود سگِ سه سر، معرف خویشاوندی این خدا با سراپیس مصری است (ورمازرن، همان، ۱۷۲) در وال بروک، سر تندیسه هایی از خدایانی چون میترا، از مرمر آتنا و مار سراپیس در یک صحنه نقاشی شده است (ورمازرن، ۲۸۲) در فرهنگ مصری نیز گاو و خورشید، مقدس است. مارِ سراپیس، نماد هادس و دنیای تاریکی است. فرعون پس از عروج به آسمان توسط یکی از خدایان به شکل گاو، به جایگاه می رسد. نگهبان قلمروی آسمانی خورشید، گاوِ نرِ درخشانی است (رضی، ۱۳۸۱، ۴۶۲) مار بزرگ نیل (سراپیس)، به هنگام خورشید گرفتگی موفق می شود، زورق خورشید را ببلعد (رضی، همان، ۴۵۸) ضحاک نیز چون میترا، با دو مار برروی شانه و سه سر تصویر شده است. مادها نیز به ضحاک ماردوش و سه سر و شش پوزه ملقب گشتند (علی اف، همان، ۱۷۲) «در کتیبه ی به دست آمده در فرانسه، ایزد شیرسر به نام دیو/اهریمن توصیف شده، پس دلیلی ندارد که شک کنیم، ایزد شیرسر (همان) اهریمن است» (فون گال، همان، ۵۷۳) البته اهریمن، عنوان قالب شده ی ادیان متافیزیکی بر ماد است. در ماد، عنوان اهریمن و شرّ وجود نداشته، چون اساساً خیر و شرّ معنا نداشته است. ادیان متافیزیکی با سمبل نور و آسمان، تقدیس گاو و شریعت الهی که عصیان ضد تاریکی، زمین گرایی، عقل بشری و قرارداد و گاوکشی میترا بود، (میترا) و در ماد مفهومی مثبت و زمینی بود را به اهریمن و شرّ ملقب کردند که بعدا در بحث ظهور زرتشت به آن می پردازم.

به غیر از مار، شیر و عقرب حیوان دیگری همیشه همراه با میتراست، کلاغ سیاه... میترا با راهنمایی کلاغِ سیاه، وارد غار سنگی می شود (بویل، کلوسکا، همان، ۱۰) میترا، گاو فراری از غار را با یاری کلاغ می یابد (رضی، ۱۳۸۱، ۲۰۰) کلاغ، به یاد آورنده ی قربانی گاو است (ورمازرن، همان، ۱۰۱) سالکی که به مرحله ی تشرف اسرار آیین (میترا) رسیده باشد، نقابی شبیه کلاغ، بر سر می کند (ورمازرن، همان) کلاغ سیاه، اهمیت زیادی در مراسم و دین میترا دارد. فقط کلاغ سیاه، نه سفید و زرد و نورانی! برخلاف محقق داخلی (رضی) و خارجی (ورمازرن) کلاغ، نه پیکِ خورشید برای قربانی گاو، بلکه پیک میترا است که خبر کشتن -نه قربانی کردن- گاو را به خورشید برساند. کلاغ سیاه نماد همان تاریکی و دنیای هادس است. کلاغی است که در لبه ی هلالی غار نشسته که نشان از آن دارد، به سوی خدا پرواز می کند و آورنده ی پیامی برای شنیدن است (ورمازرن، همان، ۱۰۱) شنیدن پیامی از طرف میترا و دنیای تاریک هادس، به خدا و دنیای روشن خورشید، دال بر نابودی آفریدگان و نمادهای آسمانی (گاو)، و تداوم آفریدگان و نظم زمینی (مار و کلاغ سیاه) است.

کلاغ با اینکه پرنده و در حال پرواز است اما برخلاف عقاب، نماد زمین است و سیاهی وی، ضد خورشید و نماد ظلمت و تاریکی دنیای هادس است. کلاغ، هادی میترا به درون غار تاریک است... مانع فرار گاو از درون غار است. کلاغ سیاه، هادیِ ابوالقاتلین، قابیل، برای دفن هابیل است. عقاب، نماد گنبد آسمان است (دریج ورس، کلوسکا، همان، ۲۰۰) عقاب به نمایندگی از آسمان و زئوس، هر روز جگر پرومته ی عصیانگر علیه خدایان را می خورد. در مقابل مار که نماد زمین، غریزه، نفس و عصیان جنسی است، عقاب نماد رهایی روح از نفس و نشان آسمان و افکار متافیزیکی است. پایین تنه ی اهورامزدا به شکل عقاب است و فرهٔ ایزدی همیشه با پرنده ای از عقاب بستگی دارد (شهبازی، همان، ۳۴۱) در مقابل، کلاغ سیاه، پرنده ی خاص میترا است (گرشویچ به نقل از بونفانته، کلوسکا، همان، ۸۲) وقتی نیچه در پیشگفتارِ چنین گفت زرتشت که هدف از این کتاب درهم شکستن دوئالیسم، زمین/غریزه در مقابل آسمان/روح است، می نویسد: «عقاب و مار را دیدم چون دو دوست»، عقاب را نماد افکار الهی/متافیزیکی و مار را نماد افکار زمینی/جسمانی می داند. در داستان عقاب و کلاغ که خانلری آنرا به شعر درآورد: عقاب راز عمر دراز و جاودانگی و سلامت را از کلاغِ سیاهِ پلید می پرسد. «چیست سرمایه ی این عمر دراز؟» کلاغ راز جاودانگی و سلامتی کلاغ ها و فرسودگی عقاب را، ناشی از برتری زمین و باد زمینی بر آسمان و باد آسمانی می داند:

ز آسمان هیچ نیاید فرود/آخر از این همه پرواز چه سود؟

بادها کز زبرخاک وزند / تن و جان را نرسانند گزند

هرچه از خاک شوی بالاتر / باد را بیش گزندست و ضرر

تا به جایی که بر اوج افلاک /آیت مرگ شود پیک هلاک

ما از آن سال بسی یافته ایم /کز بلندی رخ برتافته ایم

زاغ را میل کند دل به نشیب / عمر بسیارش از آن گشته نصیب

بنابراین کلاغ، پرنده ی خاص میترا، نه پیک خورشید، بلکه پیک دنیای تاریک هادس به خورشید است. جالب است که در اساطیر ایرانی، هخامنش جدِ هخامنشیان، توسط عقاب پرورش یافته است (کوک، همان، ۲۸۲) عقاب به هخامنش غذا داده و رابطه ی عقاب با قدرت سلطنتی پارس، اغلب مورد تأیید است (بریان، همان، ۱۶۹) همانطورکه گفتیم، فرهٔ ایزدی شاهانه و شکل اهورامزدا، همیشه به شکل عقاب نشان داده شده است. همچنین در آیین مزدیسنان، «خروس» پرنده ای اهورایی و همکار ایزد سروش، ضد دیوان و همکارِ ایزد آتش است (رضی، ۱۳۸۱: ۴۴۴) در آیین میترا، خروس را در همان هنگام که زرتشتیان انتظار دارند با آوازخواندن خود، دیوان را بپراکند، یعنی سپیده دم، سر می بُرند و در جشنِ مهرگان، خروس قربانی می کنند. تا سده ی ۴ در بخارا، سپیده دم نوروز، هنگام طلوع آفتاب، خروس قربانی می کردند (همان:۴۴۴) برخلاف گفته ی رضی، این قربانی کردن نیست بلکه کشتن است تا که مانع از اعلامِ سپیده دم شود. میترا، آیین شب و تاریکی است. خروس، نمادِ پایان شب و آغاز روشنایی روز است. پس خروس را سر می بُرند تا پایانِ شب را اعلام نکند. حتی امروز در میان کُردهای اهل حق (قه لخانی) نیز این مراسم (خروس کُشی) همچنان زنده است و اجرا می شود.

در فرهنگ اساطیری ایران، «مشی» و «مشیانه» -دو موجود اولیه که نماد آدم و حوا را در فرهنگ سامی/اسلامی برای ایران دارند- از گیاه «ریواس» به وجود می آیند. بنابراین ریواس در فرهنگ اساطیریِ ایرانی باید گیاهی مقدس به شمار رود، زیرا اجداد همه ی آنها از آن زایش یافته است. ما (کُردها) اکنون نیز به مانند گذشته، ریواس را «قالاوقن» (به فارسی:کلاغ کون یا کون کلاغ) می نامیم. ما (کُردها) گیاه مقدس ایرانی که مشی و مشیانه ی آسمانی /بهشتی از آن زاده شده اند را در مایه های فضولات و کون کلاغ سیاه، نام گذاری می کنیم. چیزی که برای فرهنگ متافیزیکی ایرانی ها مقدس است، ما با پست ترین واژه ها توصیفش می کنیم. همانطورکه ایرانی ها چیزهایی که در فرهنگ زمینی/دیونیزوسی کُردها مقدس بوده؛ مانند زمینی بودن، ترجیح غریزه و تن به روح و نفس، ترجیح مشروعیت زمینی/قراردادی به مشروعیت زمینی/حق الهی و... را، آژی دهاک، اهریمن و... نامیدند. ارزش های ایرانی ها و کُردها ضد یکدیگرند.

با توجه به مطالبی هم که قبلا از زمینی/زیرزمینی (هادس) و ضدِ خورشید/آسمان بودنِ میترا گفتیم و اینکه حیواناتِ مقدسِ همراه میترا، مار، عقرب و شیر هستند که در تمامی ادیان، نماد شرّ و پلیدی اند، حال هدف میترا از کشتن گاو -که رسالت اصلی اوست- چه می باشد؟

هدف میترا با کشتن گاو، برخلاف نظر برخی محققین "۸۵"، نابود کردن نظم کیهانی وآفرینش آسمانی است. اگر میترا، میترای خورشیدی/زرتشتی است و عمل او نه کشتن گاو، بلکه قربانی برای نوسازی کیهانی و آفرینش حیات است، چطور حیوانات اهریمنی مانند مار، عقرب و... در صحنه ی قربانی گاو حضور دارند؟ میترا همان اهریمنِ دین زرتشت است که گاوِ مقدس و کیومرث را کُشت. میترا آیینی زمینی/جسمانی است که در مقابل آیین متافیزیکی و معنوی اهورامزدا و موجودات او مقاومت می کند و با نابودی نظم کیهانی، سعی در پی ریزی نظم زمینی یا دفاع از

نظم زمینی در مقابل هجوم نظم متافیزیکی را داشت. زرتشت، بسیار بهتر از مورخین معاصر قضیه را درک کرده بود که میترا و کشنده ی گاو را به اهریمن ملقب گردانید. چون زرتشت پیام آور متافیزیک، توهمات آسمانی، روح و شریعت بود و میترای زمینی، جسمی و عقلانی را به اهریمن ملقب گردانید که پایین تر به آن می پردازم.

بهتر است بدانیم امروزه، مراسم گاوکشی در میان کُردهای ایزدی و پیرشالیار در هورامان و یارسانان هنوز باقی مانده، گرچه به طور ناآگاهانه معنایی زرتشتی/اسلامی به خود گرفته است. همچنین در لالش، بر درگاه معبد، تصویرِ مار نقش بسته و برروی درگاه در زیر نقشِ ملک طاووس، نقش شیر تصویر شده است. حتی برروی سنگ های دیوار ساختمان، نقش عقرب و سگ نیز کشیده شده، همان عقرب، سگ و ماری که همیشه در کشتن گاو، همراه میترا هستند (نگاه شود به تصاویر گاوکشی میترا در انتهای کتاب).

-میترا: آیینی معنوی/الهی یا زمینی/جسمانی؟

میترا به عنوان فرهنگ و آیین مادها، هیچگاه دین یا ایزدی قابل ستایش نبوده است. میترا/قرارداد، فرهنگ اجتماعی و سیاسی مادها/کُردها بود که بعداً در فرهنگ ایرانی/هندی از یک سو به اهریمن و از سویی دیگر به عنوان یک ایزدِ خورشیدی، مسخ و انتزاع یافت. ما در مباحث بعدی اشاره خواهیم کرد که چطور میترا در فرهنگ ایرانی/زرتشتی هم به اهریمنِ منفور و هم به مِهر قابلِ ستایش مبدل شد. در اینجا و در ادامه ی مباحث قبلی مستدل می کنیم که میترا نه آیینی دینی و معنوی/آسمانی بلکه جسمانی/زمینی و اجتماعی بوده است. خطاب ما به کسانی است -بعد مفصل به آن خواهیم پرداخت- که فرهنگ عرفانی/اسلامی و هفت خوان رهایی روح از جسمِ اسلامی/ایرانی را ریشه در آیین میترا می دانند. این فهم به نوعی درست است اما با معنایی متفاوت! هدف آیین میترا و هفت خوان آن، وارونه ی هفت خوان اسلامی است. همانطورکه طلوع و غروب میترا، وارونه یِ طلوع و غروب خورشید است. بعدها این، تحریف شد و همسان خورشید گشت، به این معنی که رسالتِ هفت خوان میترا، رهایی جسم/تن از آلودگی های آسمان/روح است. بلعکس هدف هفت خوان اسلامی/عرفانی، رهایی روح از قفس جسم /زمین است. به جرأت می توان گفت آنچه که پست مدرن ها مخصوصاً فوکو به آن می اندیشیدند، قرن ها پیش کُردها/میترائیان، به آن عمل می کردند که «روح، قفس جسم است». برای مثال در هفت خوان میترا در خوان چهارم، سالک به قالب شیر درمی آید اما در هفت خوان ایرانی/زرتشتی -برای مثال در شاهنامه- اسفندیار در خوان چهارم باید شیر را بکُشد. یعنی مفهوم، مصادره شده و از بار معنایی زمینی تهی شده و معنایی روحانی به آن داده شده است. میترا، آیینی زمینی/جسمانی است به همین دلیل «غیر» تمامی ادیان و فلاسفه ی متافیزیکی شد. هات ۹ تا ۱۱، موسوم به هوم یشت هستند. در واقع این سه هات، از یشت ها بوده اند که آنرا به صورت زرتشتی درآورده و در میان هات های یسنا قرار داده اند (رضی، ۱۳۸۱، ۱۱۴) در این سه هات از بند ۱۹ تا ۲۳، عناصر کهنِ یشتِ میترایی نقل شده است. در این سه هات، به زیبایی عناصر جسمانی/زمینی و عدم اعتقاد به روح و آخرت گرایی در میترا، نشان داده می شود. از هوم، چند درخواست می شود که همگی مربوط به این دنیا، تن و جسم است، «هوم زیبا و درمان بخش... دور دارنده ی مرگ... درخواست بهترین زندگی و آسایش... درخواست تندرستی برای تن، سومین درخواست یک زندگی دراز برای جان -اوشتانه که با تن مادی از بین می رود» (هومیشت به نقل از رضی، همان، ۱۱۵) در آیین میترا از هوم، درخواست زندگیِ دراز برای جان می شود، چرا که جان با مرگ تن از بین می رود و اعتقادی به وجود روح، بعد از فنای جسم ندارد. اگر به بقای روح در جهان پس از مرگ، ایمان داشتند، درخواست زندگی دراز برای جان نمی کردند چرا که جان و روح نمی میرد تا که درخواست زندگی طولانی برای جان شود. چون در میترا تن و روح با هم هستند و بعد از نابودی تن، روح هم وجود ندارد، درخواست زندگی دراز برای روح نمی شود. در آیین میترا، روح پس از تن می میرد و به جهان پس از مرگ و آخرت اعتقادی نیست. در میترا، دوئالیسم

روح و تن که در زرتشت، افلاطون، مانی و مسیح و... هست، وجود ندارد. همچنین درخواست بهترین زندگی، آسایش و تندرستی برای تن می شود. ما منکر چنین درخواست هایی در ادیان دیگر نیستیم، اما تأکید اصلی در همه ی ادیان و فرهنگ های باستانی، به آسایش روح است نه تن! تن، فناپذیر و قفس روح است. ایوب که همه ی بلایای جسمی/زمینی را می پذیرد، نماد کاملی از فرهنگ های دینی/متافیزیکی است که تن و زندگیِ این دنیا، به خودیِ خود، هیچ ارزشی نداشته و صرفا ابزار رستگاری روح و آخرت است. دنیا مزرعه ی آخرت است. در دین زرتشتی، تن انسان، ابزاری در خدمت روح است و عقل، ابزاری در خدمت ابلاغ دین اهورایی (زین، ۱۳۷۷، ۲۲) «پس از آفرینش مشی و مشیانه... هرمزد گفت: اول روح آفریده شد و بعد تن... تن برای روح آفریده شد و تن ابزار روح است (تأکید از من، قادری) تا آنرا به کار کردن وادارد... هرمزد به مشی و مشیانه... شما از حیث عقل بهترین موجوداتید. با هدایت عقل، اساس مذهب را رواج دهید» (پیرنیا، ۱۳۷۶، ۱۴) یعنی عقل، ابزار و مفسر مذهب است نه خودبنیاد و مستقل!

در گاتاها نیز در می یابیم که زرتشت، خواستار دریافت شهودی و بینایی عرفانی-اشراقی است (رضی، ۱۳۸۱: ۱۰۴) حکمت اشراق در سروده های زرتشت متبلور است (رضی، ۱۳۸۰: ۱۸) «زرتشت از هرمزد می پرسد: ای آفریننده ی جهانِ مادی و مظهرِ کلام آسمانی، چه چیزی برای رستگاری در جهان پسین... در جهان مادی برای پیروزی بر بدی، نیکو است؟ اهورامزدا گفت: ای زرتشت به یاد داشتن و ژرف اندیشیدن در نام های من و امشاسپندان است که موجب رستگاری در جهان مادی و جهان پسین خواهد بود و موجب بهزیستی و چیرگی بر بدی در جهان مادی و رستگاری در آن جهان خواهد شد» (رضی، ۱۳۸۰: ۳۴۳) اما در مهریشت، سعادت نه با نیایش خدایان و با اندیشه و روح، بلکه با رهایی تن است و اصل و اساس، درخواستِ بهترین زندگی و تندرستی است و هیچ اشاره ای به رستگاری روح و زندگی آخرت و شهود عرفانی نیست.

«چهارمین بخشایش از تو ای «هئومه»... دور دارنده ی مرگ... زورمندی نیرومند، با خواسته های زمینی که در روی این زمین بمانم تا بر دشمنان و دروغ چیره شوم. پنجمین درخواست نیز... پیروز در این زمین باشم تا بر دشمنان و راهزنان پیروز شوم...» (رضی، همان، ۱۱۵) در درخواست چهارم و پنجم نیز تأکید فقط بر روی زمین، و پیروزی در این زمین دنیوی است. هیچ اشاره ای به ملکوت اعلی و پیروزی نیروی خیر بر شرّ و حاکمیت دین و آسمان بر زمین نیست. این چنین افکار و فرهنگی براستی در دنیای باستان، خلاف آمد عادت بوده است. در دنیای دینی/متافیزیکی باستان، همین خلاف آمد عادت بودن و جسمی/زمینی بودن، باعث شد کُردها /میترائی ها به اهریمن، ضحاک، اژدها، جن و... ملقب و مورد نفرت قرار گیرند. هیچ درخواستی برای رهایی روح، بهشت و جهنم، حاکمیت اهورامزدا، عالم مثُل و... برروی زمین نیست. زمین، تن و آسایش زندگانیِ زمینی به خودی خود ارزش بوده است نه ابزاری برای پیشبرد دین و ملکوت اعلی! زمینی/جسمانی بودن هم مربوط به درخواست کنندگان است هم درخواست شوندگان.

هئومه به عنوان دوردارنده ی مرگ خطاب می شود، نه دوردارنده ی شرّ، گناه، شهوت و... به همین دلیل زرتشت با هئومه، به عنوان دوردارنده ی مرگ به سختی برخورد کرد و در یسنای نهم، هئومه به عنوان دور دارنده ی هوش از مردم توصیف می شود. در این معنی هوش به معنای مرگ و نیستی است (رضی، همان، ۱۱۶) ما بعداً به ستیز زرتشت با میترا و هئومه بازخواهیم گشت. در اینجا فقط اشاره شود که هئومه که دور دارنده ی مرگ خطاب می شود در زرتشت با تحقیر و تنفر، به دوردارنده ی هوش از سرِ مردمان خطاب می شود، یعنی فرهنگی که (میترا/هئومه) برای سلامتی تن، زندگی این دنیایی و دفعِ مرگ درخواست می کند، توسط زرتشت، دور دارنده ی هوش و گمراه کننده ی مردم خطاب می شود. یعنی شخص یا ایده ای که مردم را به رفاه و زندگی این دنیایی دعوت کند، نه به آخرت و رهایی روح، گمراه کننده، منافق و بی دین می شود. رازِ منفور شدن کُردها (اهریمن، شیطان، جن، آژی دهاک و... نامیدن کُردها) از دوره ی گوتی ها تا معاصر همین بوده که در مقابل فرهنگ های متافیزیکی/دینیِ ملل خاورمیانه،

که این فرهنگ ابزاری در خدمت حفظ قدرت طبقات مسلط بوده، ایستاده و از زندگی این دنیایی، جسم و تن دفاع کرده و چون امر واقع تن به نظم نمادین، آخرت گرایی و اوهام روح گرایی نداده اند. به همین دلیل نیز مادها به ضحاکِ مغزخور ملقب گردیدند. مغز خوری، نمادی از گمراهی ذهن و شست و شوی مغزی است. کُردها هم بعد از انقلاب اسلامی ایران که تنها قوم/گروهی بودند که تن به نظم نمادین و ایدئولوژی جمهوری اسلامی ندادند و مانع از تکوین فرهنگ آسمانی/دینی آن می شدند به کُردِ سربُر ملقب گشتند.

فرهنگ یا ضد فرهنگ دیونیزوسی/زمینی میترا، نه تنها در مهریشت بلکه در بعضی از کتیبه های تاریخی نیز نمایان است. اما همانطورکه خود مهریشت، صورت متأخر زرتشتی به خود گرفته و جز با زدودن شاخ و برگ زرتشتی آن، هسته ی واقعی میترایی اش نمایان نمی شود. این کتیبه ها هم رنگ و بویی زرتشتی/ایرانی دارد که باید به هسته ی واقعی آن پی برد. یکی از این کتیبه ها از آنتیوخوس کوماژن در کوه نمرود داغ است که شاید قدیمی ترین کتیبه ی به دست آمده از میترا (هنسمن، کلوسکا، همان ۲۶۰) و اولین شواهد میترا در آسیای صغیر است (۱۹۹۶, ۱۹۶ Turcan,) این نوشته مربوط به ۱۴۰۰ سال ق.م است که قرارداد صلح بین هیتی و میتانی بسته شده و شاه میتانی در قرارداد از میترا به عنوان نگهبان و شاهد قرارداد، یاد کرده و به آن تمسک می جوید (۱۹۶۰, ۳۰۱ ,Thieme) کوماژن در خاور/شرق ترکیه ی کنونی است (آشتیانی، همان، ۱۰) جایی که از دوره ی میتانی/هوری ها تاکنون کُرد نشین بوده است. "۸۶"

کتیبه ی کوماژن متأثر از میتانی و آیین میترای آن است (گیمن، کلوسکا، همان، ۲۲۷) ژرژ دومزیل، سازگاری فراوان میان دستگاه خدایانِ کوماژن با خدایان ذکر شده در عهدنامه ی میتانی را دریافت. اما آنتیوخوس چه چیزی را به مؤمنان وعده می دهد؟

«در کوماژن به چیزی مغایر با آنچه در جهان باستان است، برخورد می کنیم. پادشاه صرفا نگرانِ جاودانگی خود است و به هیچ کس وعده ی جهان آخرت را نمی دهد، بل وعده ی زندگی خوب، خوراک خوب و شراب خوب می دهد (نه آخرت و...) عدم وعده ی آخرت... در عین حال به جای مغان، دختران نوازنده... روسپی گری مقدس و... در این تمدن به حضور نوازندگان از یک سو و فقدان مغان و آتشکده از سوی دیگر، روبه رو هستیم و نوشیدنی مقدس هوم که هیچ شباهتی به دین ایرانیان ندارند و گوشت قربانی را مشترکاً می خوردند... نوازنده به جای مغ وجود دارد که نوشابه ی هوم می خورد و ارتباطی با دین ایران ندارد» (گیمن، همان، ۲۲۷ - ۲۲۹) گیمن که از فرهنگ کوماژن، به جای وعده های آخرت، بهشت، جهنم و بقای روح، به خوش گذرانی، سکس و رقص دیونیزوسی که در دنیای باستان، خلاف آمد عادت است، برخورد کرده است، عاجز از تحلیل آن می باشد، چون نه با فرهنگ ایرانی مناسبت دارد نه یونانی! گیمن اعتراف می کند که متأسفانه ما از فرهنگ عامه ی آنجا اطلاعی نداریم، لاجرم در انتخاب بد و بدتر، بد را برگزیده و آنرا فرهنگی یونانی می داند که لعاب ایرانی پوشیده است (همان، ۲۳۱) اما همانطورکه خودِ گیمن نیز این سؤال را مطرح کرده، اگر یونانی است چرا با میترای ایرانی تطبیق داده شده است؟ یونانی ها نه تنها هیچگاه خدایی به نام میترا نداشته اند، بلکه میترای شیرسر که ماری به دور آن پیچیده است را چون مدوسا، منفور و متعلق به دنیای هادس می دانند. مدوسا که خودِ یونانی ها، مادها را از نسل وی می دانند، با بدن اژدها و گیسوان مار، مانند آژی دهاک در فرهنگ ایرانی، الگو گرفته از مادها و آیین میترایی آنان است، بنابراین کوماژن نه یونانی یا ایرانی، بلکه مادی/کُردی است.

باری، در میترا اعتقاد به روح و جهان پس از مرگ وجود نداشته و هیچ نشانه ایی از خدای متافیزیکی و روح نیز کشف نشده است. در اثبات اینکه میترا، آیین مادها بوده و میترا نه خدا، بلکه قرارداد بوده است، همین بس که

چیزی به اسم پیکر خدایان و پیکر قابلِ پرستش یا نشانه ای دال بر اعتقاد به روح پس از مرگ، در ماد کشف نشده است.

در ماد هیچ اثری از بت پرستی یا پرستش خدایان در قالب سنگ و بت یافت نشده است. اصلا هیچ اثری از خداپرستی یافت نشده است. «در شرح هایی که آشوری ها از پیکار خود به جا گذاشته اند، هیچگاه فهرست پرستشگاه هایِ غارت شده یِ مادی، داده نمی شود و از حمل و نقل مجسمه ی خدایان و ایزدان مادی نیز گفتگویی در میان نیست» (بویس، ۱۳۷۵: ۳۹) بنابراین «در مادها هیچ بت یا تصویری پیدا نشده است، در "نوشی جان" هم سالنامه ی آشوری، چیزی در مورد تصاویر خدایان در مناطق ماد عنوان نمی کند» (ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۱۶) «از آنجا که در کلیه ی گورهای مادی، اشیایی یافت شده... از فقیر و غنی...گورهای مادی از باور به آخرت حکایت نمی کند، مثلا از باور بهشت برای ثروتمندان و زیرزمینِ تاریک برای فقیران که در میان هند و ایرانیان رواج داشته است» (همان:۴۳. هرتسفلد، حکمت، بی تا: ۷۳) پس مادها اعتقادی به آخرت نداشته اند که ما در بحث از آیین میترا، اثبات کردیم که مادها و میترائیان اصلا اعتقادی به روح، معنویت و متافیزیک نداشته اند که در قبور مادی نیز مشهود است. «تدفین های مادی قطعاً زرتشتی نیست. در دین مادها خبری از خدایان هند و ایرانی نیست... نشانه هایی هم از پرستش آتش در دست نیست» (دیاکونوف، کمبریج، ۱۳۸۷: ۱۶۸).

-میترا: باغ یا بغ، پردیس یا فردوس

میترا نه خدایی ماوراء بشری بوده و نه قابل پرستش، و بغ، لقب میترا که بعدا به خدا تفسیر شد، در ماد نه خدا، بلکه به معنی باغ/پردیس و یا میر/مهر به معنای شاه بوده است، آنهم شاهِ انتخاب شده با قرارداد، نه برگزیده ی خدایان! چون خودِ خدا در ماد، مخلوق بوده و زمینی انتخاب شده است و چون خدا در زمین و مخلوق (خه لک/ مردم) بود، بهشت نیز در همین زمین به معنای پردیس بود.

والتر هینتس، مادی ها را شیفتگان باغ، گل و گیاه می نامد: «اگر بخواهیم در یک کلمه مادی ها را توصیف کنیم آنها را شیفتگان باغ می نامیم که پردیس می نامیدند که از زبان یونانی به اروپا هم رسید، پردیس (واژه ای) مادی است که بعدها به «فردوس» عربی تغییر یافت» (هینتس، ۱۳۸۶، ۲۱۵) با این تفاوت که پردیسِ مادی در همین دنیا، مکان شادی، خوشی و رقص و پایکوبی بوده، اما در فرهنگ ایرانی/زرتشتی و اسلامی/عربی به آخرت، معنی شد.

آپولوس گزارش می دهد که: «مهری ها در کوه و غار، مأوا داشتند. از کنار آن، چشمه ی آب روانی می گذشت پوشیده از گل و گیاه... از نظر مهری ها این غار کنایه از جهان مادی است» (رضی، ۱۳۸۱، ۲۳۲) پورفیر می نویسد: «مراسم میترا در غارهای طبیعی است. نزدیک غار، باید آبِ روان، رود یا چشمه وجود داشته باشد. حتی غارهای نمادین را نیز چون غار طبیعی نزدیک آب می ساختند» (همان، ۲۷۳) محل ورود غار را با شاخ و برگ و طراوت گیاه که نماد سبزی است، می پوشاندند (رضی، همان، ۲۸۹) قربانی کردنِ گاو در آغاز بهار است. گاو، کنایه از زمستان است (رضی، همان، ۳۸۱).

فیثاغورث نیز که جشن را در پایان زمستان (آغاز بهار) توصیف کرده، می نویسد: برزیگری نیمه عریان چون باکوس -پریاب- باکوس خدای شراب، باغ، بوستان و الهه ی جمال است- در مزرعه بذرافشانی می کرد (رضی، همان، ۲۳۶) باکوس یا همان دیونیسوس نام دیگرش زاگرس است. در زمان هومر، دیونیسوس در میان خدایان المپ جایی نداشت، مبدا این خدا در کیش های آسیایی است (کاسیرر ، ۱۳۷۷، ۱۱۱ - ۱۱۲) ماد، محل تهیه ی شراب و واژه ی اوستایی «مَد»، به معنی می و شراب است، ماد سرزمین شراب بوده است. زاگروس در یونانی به معنای پاره پاره و عنوان باکوس -خدای کشاورزی و مستی مأخوذ از کلمه ی باغ...- از زاگرس است (کهلان، ۱۳۷۵: ۳۶۷).

نمایشنامه ی دیونیزوس اوری پیدس، از سرزمینی که دیونیزوس آمده سخن می گوید: «دیونیزوس گوید از روی خشکی از میان دشت های پارس گذشته، میان دشتزارهای بلخ به صحرای سخت و بیمناک ماد رفتم... روایت کهن گوید: دیونیزوس از نیسا آمده است (نیسا، محل پرورش اسب ماد بود، قادری) لقب یا نام دیونیزوس در یونان همیشه «بکخوس» یا «بگه یوس» بود که همان بغ، لقب مهر بود» (مقدم، ۱۳۸۰، ۸۹ - ۸۸) بنابراین، دیونیزوس همان میترای مادی است.

لقب دیگر دیونیزوس، «میتره فوروس» است، به معنی کسی که کلاه مهری می پوشد. بستگی هم با قربانی گاو دارد. اورفیئوس هم که چنگ می زند و جانوران را دور خود دارد، کلاه مهری به سر دارد (مقدم، همان، ۸۹) جشن مهرگان با جشن های دیونیزوسی، باکوسی و اورفئوسی یونانی آمیخته شده بود (رضی، ۱۳۸۱، ۲۰۲).

در تمامی مراسم قربانی گاو، مهریان با خوردن نان و شراب که نمادی از گوشت و خونِ گاو است، به رقص و شادی و هلهله می پردازند (ورمازرن، همان، ۷۳ - ۷۴. هینتس، ۱۳۸۶، ۲۸۷. گیمن، کلوسکا، همان، ۲۲۷. رضی، ۱۳۸۱، ۲۷۹و۲۴۲) طبق سیاحت نامه یِ فیثاغورث، زنان نیز در این مراسم شرکت داشتند (رضی، همان، ۲۳۶).

در گذشته مراد از بغ یا باگا، میترا بوده است (هرتسفلد، ۳۹. بویس، ۱۳۷۵، ۴۱) ماه باغیادیش، ماه/عید بغ یا میترا نامیده شده است (بویس، همان، ۲۰۹) «میترا در کتیبه ها به صورت baga توصیف شده و شکل نامش، مادی است، می تواند باگا یا بغ نامیده شود. اما میترا بگ است... در کلمات بگابیگن bagabigna bagabuxsa و... بغ یا باگا دقیقا به معنای میترا است و نام ماه باگیادیش bagayadis - sh نیز اشاره به ماه میترا است» (ویدن گرن، ۱۳۷۷، ۷۰ - ۷۴) مادها، نام بغستانا، جایگاه ایزدان را به کوه بیستون دادند (بویس، همان، ۳۹).

در مطالب ذکر شده در بالا باید به چند نکته توجه لازم را داشت. مادها چنان عاشق باغ، گل، گیاه و شادی بوده اند که -به قول هینتس- اگر با یک کلمه توصیفش کنیم، همان پردیس است. در مراسم میترایی همیشه رقص، شادی، پایکوبی و مستی با خوردن شراب بوده است. دیونیسوس که خدای مستی و رقص و شراب است، اصلش از زاگرس و همان میترا بوده که به یونان راه یافته است. مراسم قربانی گاو در فصل بهار، در کنار چشمه ی آب بوده و اطراف غار را با گل، سبزه و گیاه می پوشاندند. بگ یا بغ، فقط مختص به خدای میترا بوده نه خدایان دیگر! ریشه ی نام بیستون از بغستان یا باگا، ایزد میترا بوده است. ایده ای، تمامیِ این مطالب را به هم پیوند می دهد، اما یک ناهنجاری به چشم می خورد. پردیس و بغ یا میترا با شادی و رقص و زندگی دنیوی تعریف می شود، اما چرا بیستون (بغستون) به جایگاه ایزد/خدایان و بعداً محل/عبادتگاه خدایان مشهور شد و چگونه پردیس زمینی ماد، به فردوس آسمانی تبدیل شد؟

اصل قضیه این است که بغستان (بیستون) در مادها، جایگاه ایزد/شاه میترا/بغ، بوده که با توصیفاتی که از میترا و مراسم آنان شد، به معنی محل شادی و گل و گیاه، با رقص و خوش گذرانی است، به همان معنای پردیس، بغ/میترا! همانطورکه معنای مادی آن (قرارداد و زمینی بودن) به خورشید و آسمانی بودن مبدل شد، بغ در میان مادها به معنی ایزد نبوده است. برخی از مورخان جدید در مورد اینکه آیا می توان نام خدا را بر میترا نهاد، شک کرده اند (Hinnells, ۱۹۹۰, ۱۱) به قول تیمه، ایزد شدن میترا/بغ، برساخته ی بعدی ایرانیان /هندیان است. گرچه «د.یونگ» این سوال را مطرح می کند که ما نمی دانیم کجا و چه زمانی میترای پیمان به الوهیتِ قابلِ پرستش در میان ایرانیان و رومیان تبدیل شد (Jong, ۲۸۷ , ۱۹۹۷) اما دیوید الانسی به درستی اشاره کرده که میترایی که گاو نر را می کشد، در قرن یک ق.م به صورت خدای قابل پرستش درآمده است (Ulansy, ۹۴ , ۱۹۹۱) به قول مری بویس، هنوز دلیل قانع کننده ای ارائه نشده که در میان ایرانیان قبل از زرتشت (ماد، قادری) خدای برتری وجود داشته یا اصلا میترا، خدا بوده است (Boyce, ۲۴۳ , ۲۰۰۱) در فرهنگ مادها، میترا/بغ جدا از معنای اصلی آن، قرارداد از یک

سو، به معنی باغ، شادی و زیست دنیوی بود، از سوی دیگر به معنی شاه بود که در فرهنگ ایران به ایزد و، بیستون به جایگاهِ ایزدان تغییر معنی یافت و با حاکمیت ایرانیان، محل عبادت خدایانِ مغان شد. مفهوم بغستان در مادها کاملا مفهومی زمینی به معنی جایگاه شادی و خوشی، یعنی باغ/پردیس بود. هنینگ نیز میترا یا بغ را به معنی باغ و مکانِ گل ها معنی کرده است. «هنینگ Henning واژه ی bagayadi با توجه به a بلند در هر دو بخشِ این نام، بخش نخست را با واژه ی «باغ» مرتبط و به دلیل همین واکه ی بلند، بخش دوم احتمال ریشه ی yaz را برای آن نامحتمل می داند و در کل این ماه را «باغ پروری» می داند». اما در ایران با حفظ اصل اسم آن، محتوای آنرا تغییر داده و به مکان خدایان و عبادت و نیایش بغ/ایزد، مبدل شد. در ماد چیزی به اسم معبد و پرستشگاه نبوده، چون میترا/بغ اصلا خدا نبوده تا قابل پرستش باشد. اگرچه تپه ی نوشی جان در ماد، بذر شکاکیت را در ذهن محققان در مورد اعتقادات مادها پاشیده -که به شکل عبادتگاه بوده- اما این معبد در سده ی هفتم ق.م، ویران شده و به صورت اصطبل درآمد (یاماوچی، ۱۳۹۰ ۳۷) بعضی ها معتقدند که کارکردی مذهبی داشته است. نظریه ی دیگر، تپه نوشی جان را یک بُتکده یا دئوه دانه، می داند که توسط خشایارشاه در جریان لشکرکشی علیه آیین هایِ محلیِ ناموافقِ اهورامزدا، ویران شد (Gireshmen, ۱۷۶ ,۱۹۷۶) گرچه این نظریه ممکن است، اما گویای حقیقت نیست، چرا که در حدود سال ۷۰۰ ق. م متروک شده است. «این احتمال هست که هوخشتره -مؤسسِ حقیقی دولت ماد- با درهم شکستنِ اقتدارِ حاکمان محلی در قبل از ۶۱۵ ق.م آنرا ویران کرده باشد» (استروناخ، کمبریج، ۱۳۸۷: ۱۰۴۳) مری بویس نیز نظریه ای مشابه دارد که احتمالا «چون تپه ی نوشی جان زیر تسلط مادهای شرقی بوده از طریق ازدواج با بیگانگان، برساخته ی شاهزادگان و عروس بیگانه باشد که بدون اینکه عیب و نقصی داشته باشد، از روی قصد و تعمد آنرا با خشت و سنگ، انباشته و از سنگ، پُر کرده اند. ورودی اتاق را با گل و سنگ، بسته و خیابان آنرا مسدود کرده اند» (بویس، ۱۳۷۵: ۵۵ - ۵۴) بنابراین تپه ی نوشی جان که شبیه عبادتگاه بوده، احتمالا ساخته ی آریایی های تازه وارد به اتحادیه ی ماد، در ماد شرقی بوده که با قدرت یافتن مادهای غربی و تشکیل دولت مادی، به طور عمدی توسط هوخشتره ویران شده است، چون فرهنگ مادی اعتقادی به عبادتگاه و روحانیت نداشته تا تاب تحمل آنرا داشته باشد. «شواهد باستان شناسی به ما می گویند، مکان های مذهبیِ ماد در پایان قرن هفتم طرد شده اند، نه به دلیل اشغال نظامی و تخریب، بلکه صلح آمیز ترک شده اند» (Liverani, ۷ , ۲۰۰۳).

به بحث اصلی بازگردیم، همانطورکه مفهوم میترا/باغ در ایران معنای وارونه ای به آن قالب شد، پردیس نیز در مادها که به مکان هایِ باصفایِ زمینی می گفتند، در اسلام به فردوس برین و بهشت اخروی انتزاع یافت. بغستان نیز از جایگاه عشق و صفای دنیوی به مکان خدایان و عبادت تغییر یافت. اگر هم حتی در مادها همان معنای جایگاه خدایان را داشته، منظور نه عبادتگاه بلکه منظور، بهشت باصفایی بوده که مانند خدایان بدون درد و دغدغه از آن لذت می برده اند، یا بهشت خدایان را باید برروی زمین درست کرد یا به قول هگل (که به مناسبت دیگری گفته) خدا، خود ما هستیم. امروزه نیز ما به جاهایی که از آن لذت می بریم، می گوییم شبیه بهشت است که به معنی بهشت اخروی و راز و نیاز نیست. خدا در مادها که فاقدِ فرهنگ متافیزیکی بودند، معنایی آسمانی و خالق نداشت. خدا، زمینی بود و معنایی فراتر از شاه نداشت و چون خودِ متافیزیک و خالق آسمانی نبود، شاه/خدا وابسته به زمین و مخلوق مردم/خه لک بود. خَلک (مردم) در ماد، خالق شاه با همان میترا/پیمان بود که در ایران و اسلام، با مصادره ی واژه ها و در تقابل با میترا، طبق فرهنگِ متافیزیکی خود تفسیرش کردند. خدا/باغ را به آسمان برده، خالق بودن را از مردم گرفته و به خدا دادند. خدا/شاهی که در ماد، مخلوقِ مردم و انتخاب شده به وسیله ی قرارداد است، به خدایی که خالق شاهی است، تبدیل می شود.

این شامل خودِ واژه ی ایزدی نیز می شود که امروز گروهی از میترائیانِ اصیلِ باقی مانده به همین نام «ایزدی» در شنگال هستند. ایزد/خدا در ماد به معنای شاه/امیر بوده که از مهر/پیر آخرین مرحله ی هفت خوان میترایی، گرفته

شده است. پیر، به معنای قراردادِ اجتماعی و میترا است. میر همان مهر است؛ یعنی کسی، میر یا ایزد می شد که با پیمان /مهر برگزیده شود. مانند دیااکو طبق تعریف هرودت! به همین دلیل در اشعار ایزدی می گویند سلطان ایزد! اما در ایران، ایزد همانند بغ از معنای زمینی/پیمانی آن تهی شد و همانندِ پردیس به آسمان رفت و میر، ایزدِ مخلوقِ پیمان مردم، به خالق مردم تبدیل شد. زمانیکه خدا از زمین به آسمان رفت، طبیعی است که پردیس زمینی نیز به بهشت آسمانی نقل مکان می کند. ایران و تاریخ از یک سو در حسرت و عقده، نسبت به بهشت زمینی مادها، طرح مقیدات اخلاقی، گناه و محکومیت لذت دنیوی را ریختند و از سوی دیگر، بهشت، لذت و شادی میترا را مصادره و به آسمان بردند.

این شگردِ عقل ایرانی است که با حفظ اسامی و واژه ها، معنایی ایرانی/زرتشتی به آنها می دهد. عقل سیاسی ایرانی با حفظ ظاهر، از هم می پوساند و با مصادره کردنِ فرهنگِ مللِ زیر سلطه ی خود، آنها را خلعِ سلاح می کند. عقل ایرانی، میترا را نابود نکرد اما محتوای آنرا کاملا دگرگون کرد. میترای ضدِخورشید و ضدِ گاو، به میترای خورشیدی و دوستدار گاو، بدل شد. بغ که به معنی باغ/پردیس و محل شادی بود، در ایران به معنی جایگاه خدایان و محل عبادت تبدیل شد. خودِ واژه ی پردیس را که در ماد به معنای بهشت زمینی و مکان شادی و رقص بود، به فردوس اُخروی تبدیل کردند. «فره وه شی» که در میان کُردها به معنی شادی و خوشیِ بسیار بود، در ایران به روح مردگان تعبیر شد؛ همانطورکه کُردهای ضد ایرانی که اساس و بنیانِ ایران زمین براساس نفی و غیرسازی آنها تکوین یافته به کُرد ایرانی و ایرانی الاصل مبدل شدند. ما بعداً مفصل به این مطالب بازخواهیم گشت، اما این شگرد عقل سیاسی ایرانی را هنوز بسیاری از مستشرقان متوجه نشده اند. «ایرانی» از بین نمی برد بلکه با حفظ ظاهر، مصادره و با تغییر محتوی، آنرا ایرانی/زرتشتی کرده است، حتی اسلام را نیز ایرانی کردند. منکر وجود کُرد نیستند اما با غیر سازیِ کُردِ مخالف، تصویری مثبت از کُرد ایرانی می سازند و تاریخ و فرهنگی ایرانی برای «کُردهای اصیل و ضد ایرانی» تعریف می کنند که حتی خودِ کُردها نیز آنرا باور می کنند. اشتباه مستشرقین نیز که فرهنگ کُردی را ایرانی تعریف می کنند، همین است. مثلا کلمه «فره وشی» را که هم در زرتشت و هم در ایران و هم در ماد می یابند، بدون توجه به تفاوت های معنایی که در هر یک از این دو فرهنگ داشته و مهم تر از آن، بدون توجه به اینکه کدام یک پیشتر وجود داشته و از کدام یک برگرفته شده اند، حکم بر تشابه اسمی و در نتیجه تشابه فرهنگی/دینی کُرد و ایرانی می دهند. در واقع بخش اعظم فرهنگ ایرانی، مصادره ی فرهنگ مادی است که البته رنگ و لعاب آنرا تغییر و آنرا ایرانی/زرتشتی کردند. هرودت، غیرمستقیم به خصوصیت مصادره ی فرهنگی ایرانی ها اشاره هایی کرده است: «هیچ ملتی نیست که به اندازه ی ایرانیان زود و آسان عادات خارجی را اختیار کند... لباس مادی ها را که بهتر از مال خودشان تشخیص داده بوده اند، اقتباس کردند» (هرودت، ۱۳۸۷: ۱۰۶) این گفته ی هرودت مربوط به ظاهر قضیه است و همانطورکه بعدا اشاره خواهیم کرد (علم تاریخ و تاریخ نگاری کُرد) اطلاعات هرودت در مورد ایرانیان نه براساس تحقیق و مشهودات بلکه براساس مسموعاتی بوده که از طرف خود پارسیان روایت شده است، بنابراین فاقد ظرافت کاری و فضیلت بوده که متوجه مهارت فرهنگی ایرانیان شده باشد، این اقتباس فقط مربوط به موارد ظاهری چون لباس نیست بلکه پارس ها که مهاجمانی جنگجو از استپ های جنوب روسیه و فاقد هرگونه فرهنگ پیشرفته ای بودند، بسیاری از مظاهرِ فرهنگی مادها را مصادره و به عنوان بخشی از فرهنگ خود در تاریخ ثبت کردند.

-میترا/مهر: پاییز یا بهار، نوروز یا مهرگان؟

از دیگر انحراف های پارس های زرتشتی برای کتمان و در نهایت، نابودی فرهنگ مادی و تسخیر ذهن مادها، تغییر مهر از بهار به پاییز و جشن بهاری مادها -که به مهرگان مشهور بود- به نوروز ایرانی است. میترا/مهر اولین ماه تقویم مادی در آغاز بهار بوده است. مراسم گاوکُشی میترائیانِ مادی در فصل بهاراست و شیر، همراه همیشگی

میترا، نماد بهار است که بنا به دلایل دینی و سیاسی که در ادامه به آن می پردازیم، پارس ها آنرا به پاییز بُرده و بار معنایی آنرا وارونه کردند. مهرگان، جشن پیروزی ضحاک در بهار با سمبل هایی چون مار و میترا بود که دستگاه ایدئولوژیک ایرانی/پارسی، آنرا جشنِ شکستِ ضحاک نامید و به پاییز منتقل کرد.

قبلا اشاره کردیم که محل ورود غار، جایی که مراسم کشتن (قربانی) گاو اجرا می شد، با شاخ و برگ و طراوت گیاه پوشانده می شد (رضی، ۱۳۸۱، ۲۸۹) این گل و گیاه و سرسبزی، نشان از فصل بهار است. قربانی کردن گاو، توسط میترا و میترائیان، همیشه در آغاز بهار بوده است (رضی، همان، ۱۳۸۱) فیثاغورت نیز جشن میترا را در پایان زمستان (آغاز بهار) توصیف کرد (فیثاغورث به نقل از رضی، همان، ۲۳۶) مهردینانِ اروپا نیز در فصل بهار، جشن میترا را برگزار و گاوکُشی می کردند (همان، ۲۱۵) بنابراین مهر در بهار، گاو را می کشد (رضی، همان، ۴۷۸).

وقتی کوتوس، سرِ گاو را در بغل دارد، خورشید در برج ثور است و این برج با فصل بهار مطابقت دارد. هلیوس، کوتوپاتس نشانه ی ورود خورشید و آغاز پاییز است (ورمازرن، همان، ۱۰۵) ما قبلا گفتیم که کوتوس، مشعل افروخته را در دست دارد که نشان از طلوع میترا و غروب خورشید است که هنگامه ی قربانی کردن گاو است. کوتوپاتس با مشعل وارونه در سمت خورشید، نشان از غروب میترا و طلوع خورشید است. «خورشید /شمَش، نشانه ی پاییز و فصل پاییز بود. ایرانیان و هندوان، پاییز را جشن و آغاز سال می دانستند» (بویس، ۱۳۷۵، ۵۱. بهار، همان، ۴۹۶) بابلیان، ماه شهریور-مهر را که همگام جشن پاییزی آنان بود در کنف حمایت شمَش /خورشید می دانستند (بویس، همان، ۵۲) «ایرانیان، گاه شمار خود را از بابل یا عیلام اخذ کردند و ماه آنها عیناً مثل سال و ماهِ بابلی بود، آغاز سال آنها مانند یهود نه بهار، بلکه پاییز بود... در بابل مهمترین مبدأ سال آنها، عید آفتاب بود» (رضی، همان، ۲۰۹) همین روزِ مهرگان یا بغیاد در منقولات ایرانی، روز ظهور آفتاب است (رضی، همان، ۲۱۱) افسانه ی پیروزی فریدون بر ضحاک در مهرماه، یادآور پیروزی مردوخ بر تیامه است و افسانه ی خدای بابلی در ایران، حماسی شد (بهار، همان، ۴۹۹) بنابراین جشن آغاز سال نوی ایرانیان در پاییز بوده، و خورشید، نمادِ فصل پاییز است نه بهار.

گاو، کنایه از زمستان است (رضی، همان، ۱۳۸۱) در اسطوره ی گئوش اورون، گاو اشاره به زمستان است در حالیکه نقش شیر، کنایتی از تابستان است، غلبه ی شیر بر گاو، غلبه ی تابستان بر زمستان است (رضی، همان، ۲۱۶) ستاره ی دبران (Aldebaran) بزرگترین و پرنورترین ستاره ی صورت فلکی گاو/ثور است که در باورهای نجومی، «چشم گاو» دانسته می شده از میانه های مهرماه تا میانه های فروردین ماه در آسمان شبانه دیده می شود. از میانه ی مهر ماه تا آغاز زمستان، یعنی در زمانی که سرما و تاریکی شب، رو به فزونی و روشناییِ روز رو به کاهش است، گاو در نبودِ شیر، یکه تاز آسمان می باشد و هرشب بالاتر آمده، انگار که پیوندی میان سرما و تاریکی، با اوج گیری گاو وجود دارد. در آغاز زمستان، شیر پس از ۶ ماه غیبت، طلوع می کند و درست از همین زمان، روزها رو به طولانی شدن می گذارند. انگار که اکنون شیر برای دفع سرما و تاریکی به یاری خورشید آمده است.

به عبارت دیگر از چهار فصل سال، فصل تابستان بدون شیر و گاو، فصل پاییز با گاو، فصل زمستان با گاو و شیر، و فصل بهار با شیر همراه است. گاوِ نرِ آسمانی، پیام آور سرما و تاریکی و شیر آسمانی، نوید دهنده ی گرما و روشنایی است. در تمام طول زمستان، هر شب ابتدا گاو طلوع می کند و پس از حدود ۴ ساعت، شیر از دنبال او طلوع می کند. هر چه شیر بالاتر می آید، گاو پایین تر می رود. در میانه های فروردین ماه، یعنی در زمانی که هوا گرم شده و روزها به اندازه ی کافی بلند شده اند، گاو به آسمان روزانه می رسد و دیگر دیده نمی شود. انگار که از آغازِ زمستان، شیر با یورش خود، گاو را از میدان تاریکی و سرما رانده است. سپس از میانه ی فروردین ماه تا آغاز تابستان، شیر، یکه تاز آسمان در روزهای بلند و گرم سال است (غیاث آبادی، ۱۳۸۷. مقاله اینترنتی) عیلامی های باستان، فصل سرما را با گاو و فصل گرما را با شیر نمایش می دادند. بنابراین تصویرهای مورد بحث، نمایانگر تغییر فصل {رسیدن} ... بهار و جشن نوروز است (هینتس، ۱۳۸۶، ۶۷) دریده شدن گاو به دست شیر در تخت جمشید، برابر دریده شدن

گاو به دست مهر در دین مهرپرستی است. وظیفه ای که بعدا در اساطیر زردشتی به عهده ی اهریمن می افتد (بهار، ۱۳۸۴، ۱۷۰) گریشمن با این دو فرض و نماد قرار دادن گاو به نشانه ی فصل سرد و شیر به علامت فصل گرم، اینطور نتیجه گرفته که نقش برجسته ی چیرگی شیر بر گاو (رجوع شود به تصاویر) جهت نمایاندن پایان سرما و شروع گرما است (نوبخت، ۱۳۸۷، اینترنت) بدین ترتیب و در یک جمع بندی کلی می توان گفت که نقش شیر و گاو در تخت جمشید که جایگاه برگزاری جشن نوروز در دوره ی هخامنشی بوده، به ترکیبی از صورت فلکی همبسته با آمدن بهار و آغاز سال نو (شیر - گاو - بره) دلالت می کند (مفیدی) گاو، توتم و سمبل ایرانیان و شیر، توتم مادها بود. بسیاری از سرستون های تخت جمشید با نقش گاو تزیین شده است. فلسفه ی وجودی زرتشت و دین او، حمایت از روان گاو در مقابل میترائیان است "۸۷". اما از معدود آثار باستانی باقی مانده ی مادها، نقش شیر سنگی اکباتان است. شیر گاوکُش، نمادی از میترای گاوکش و باز آفرینی عمل وی است، چون در تمامی آثار میترایی، شیر حیوانی مقدس و یارِ غار وی است. «عید نوروز نیز در اوستا نیست چرا که اوستا دینی است که اعیاد خودش را دارد و عید، مربوط به زرتشتیان نیست. عید نوروز قبل از هخامنشیان نیز بود» (بهار، ۱۳۸۴: ۳۴۷) بنابراین نوروز عیدی ایرانی/زرتشتی نیست، بلکه مادی/میترایی است که توسط ایرانیان مورد دستبرد قرار گرفته و معنای آن عوض شده است. احتمالا جشن بهاری کُردها به اسم مهرگان بوده است. اما چرا میترا و شیرِگاوکُش که نمادی از ظهور فصل بهار می باشد، به پاییز انتقال یافته است؟

انتقال میترا از بهار به پاییز چند دلیل دارد. ابتدا به دلایل آیینی آن خواهیم پرداخت، سپس به دلیل سیاسی آن، که دلیل اصلی است. همانطورکه قبلا گفتیم جشن آغاز سال ایرانی ها، پاییز بود. البته این جشن پاییزی جشن مهرگان یا میترا نبود، در آن زمان نه میترا جشنی پاییزی بود نه ایرانیان میتراپرست بودند.

«همپای طبیعی اهورا-میثرا در بین النهرین، شمَش بود که خدای عدالت، فضیلت و سرچشمه ی قوانین آدمی بود، خدای آفتاب عیلام هم بی ربط به عدالت نبود؛ بلعکس میترای ایران (مادی، قادری) در آغاز، خدای پیمان و نتیجتا خدایِ اجرایِ قوانینِ حقوقی برای رعایت پیمان ها بود... ایرانیان، ایزد شَمَش یا آفتاب خودشان را داشتند و او را هورخشیته -خورشید- می خواندند... مغان بعدا برای مقابله با ایزد شَمَش، میترا را با آن عنوان، عَلَم کردند» (بویس، ۱۳۷۵، ۴۶) تلفیق میترا با شَمَش بابلی، میترا را در قالب شخصیتِ خورشید درآورد (Gnoli , 132, ۲۸۶, ۱۹۹۷ in Jong) شمَش، خدای عدالات بابل در پاییز است، مغان ایرانی در مقابله با آن، میترا را که به معنای پیمان بود، برای مقابله با شَمَشِ بابلی به پایین آورده و معنای شمش/خورشید به آن قالب کردند.

«بابلیان ماه شهریور- مهر را که همگام جشن پاییزی آنان بود در کنف حمایت شمَش، همتای بین النهرینی میترا دانستند، مغان پس از آنکه جشن بهاری خود را عید سال نو معرفی کردند، مناسب دیدند که جشن سنتی پاییزی خود را نیز به میترا منسوب نمایند و از آن به بعد بود که جشن پاییزی را مربوط به خدای آفتاب کردند و سبب استحکام پیوند میترا و خورشید شد و باعث شد، میترا مقبولیتی عامه و نمادی دینی پیدا کند» (بویس، همان۵۲۰) چند نکته در این فقره ی ذکر شده از مری بویس وجود دارد؛ اول اینکه بابلیان در تقابل با میترا، خدای شمَش را برجسته کردند. دوم اینکه جشن سنتیِ پاییزی ایرانیان به اسم مهرگان نبوده، بلکه بعدا که در مقابل شمَشِ بابلی، مهرگان را از بهار به پاییز منتقل ساختند، اسم مهرگان را بر جشن قدیم پاییزی خود قالب کردند و چون جشن پاییزی آنها جشن خورشیدی بود، میترا از پیمان به خورشید مبدل شد. «میترا پس از یکی شدن با خورشید در میان پارس ها به عنوان خدای مقدس، مورد احترام قرار گرفت (Ibid.Jong) این در حالی است که میترای مقدم مادی به عنوان اهریمن حذف و طرد شده بود.

بنابراین جشن پاییزی ایرانی ها، هیچ ربطی به میترای پیمانی و مادی ندارد و میترای قلب و خلط شده با خورشید است. چون «جشن ایرانیان در پاییز، همگام با جشن پاییزیِ بابلیان که جشن خدایِ آفتاب بود، همگام بود. ایرانیان

با خورشیدی کردن میترا، جشن پاییزیِ خود را تجدید نام کرده و آنرا میتراکانا یا مهرگان نامیدند» (بویس، همان) و این تلفیق میترا با خورشید، باعث مقبولیت میترا در ایران شد و با همتا شدن میترا با ایزد آفتاب، بیشتر موردِ پرستش در ایران واقع شد؛ چون در خاورمیانه ی کهن، پرستش آفتاب، نیرومند بوده است (بویس، همان:۴۶) به نظر می رسد، نمایش میترا همراه با آتش، نور و خورشید در دوره ی هخامنشیان صورت پذیرفته باشد (۱۹۹۷, ۲۸۶ Jong,) ایرانیان چونکه نمی توانستند عید نوسرد یا نوروز را که از بین النهرین گرفته بودند با آمدن زرتشت، فراموش کنند، پس به مددِ مغان، آنرا با جشن مقدس زرتشتیِ نوروز یکی کردند و عید پاییزی به جشنی بهاری تبدیل شد، اما چون زرتشتیان، عیدی معادل مهرگان نداشتند با وجود محبوبیت این عید در مغرب ایران، هیچگاه به صورت اعیادِ واجبِ دینی زرتشتیگری درنیامد (بویس، همان:۱۶۰) بویس اشاره می کند که با وجود محبوبیت مهرگان در مغرب (ماد) عیدی زرتشتی نشد و مهم تر از آن، نوروز جشنی ایرانی نیست و جشن ایرانی ها اصلا در بهار نبوده است. همانطورکه بویس تأکیدِ بابل بر شمَش را در تقابل با میترا دانسته است، اصل جشن بهاری مهرگان /مهرابه ی مادی بوده و احتمال دارد در تقابل با آن، نوسرد بابلی را عَلَم کرده باشند؛ چون خودِ بویس تأیید کرده است که جشن ایرانی ها، یهودی ها و بابلی ها در پاییز بوده، نه در بهار و مطالبی که از گاوکُشیِ میترا در بهار گفتیم، ما را به این نتیجه رهنمون می کند که جشن بهاری، جشنی مادی /میترایی به اسم مهرگان بوده است. جشن های دیگرِ سایرِ ادیان، تقابلی برای مقابله با جشن بهاری مادها بوده است! همانطورکه تقدیسِ گاو از مصر، آشور و بابل تا ایران و هند، تقابلی در مقابلِ گاوکُشی میترای مادی بوده است. «احتمالا هندواروپایی ها، جشن های سال نو، مانند بابل و مصر داشته اند... به موجب ودا، جشن های سال نو مربوط به آغاز مجدد فعالیت آتش -خورشید- به هنگام انقلاب زمستانی بود... آغازی پس از فترت دوازده روز کبیسه...» (گیمن، ۱۳۷۸: ۴۷) بنابراین جشن سال نوی ایرانیان همانند بابل و مصر و... زمستانی و خورشیدی بوده و جشن بهاری را از مادها، مصادره کردند اما عنوان و معنای آنرا وارونه ساختند.

ایرانیان زرتشتی بعد از مصادره ی یشت ها و میترا، برای ایرانی /زرتشتی کردن و مسخ ماهیت واقعی آن، بسی کوشیدند. قبلا که جشن مادها -برخلاف بین النهرین و ایرانیان- در فصل بهار بود و میترا جشنی بهاری بود، مهر اولین ماهِ سالِ مادها، محسوب می شد. با حاکمیت ایرانی ها و مصادره ی فرهنگ و آیین مادی و انتقال جشن پاییزی به بهار، روز اول و ماه اولِ جشن بهاری، به همراه خودِ جشن، تغییر نام یافت. به جای نام های آیین میترایی می بایستی نام های مقدس زرتشتی در اول قرار می گرفت. هرمزد که همان دی است که قبلا متناسب با جشن پاییزی ایرانیان، در زمستان بود، به اول بهار منتقل شد. روز اول دی ماه، ماه خداوند، روز تولدِ خورشید می شود (رضی، ۱۳۸۱، ۳۸۶) سپس هفت امشاسپند و خرداد و مرداد و... که به ترتیب هرمزدی، هفت امشاسپند، خرداد، مرداد، اردیبهشت، شهریور و سپس مهر بعد از همه ی این ها قرارگرفت که بعد از اهورامزدا و امشاسپندان به ماه هفتم منتقل شد که ماه هفتم از اول بهار، به ماه اول پاییز که امروزه مهرماه است، منتقل شد."۸۸"

بنابراین ایرانی ها نه تنها میترا/مهر را از پیمان به خورشید، و از شیر و مار به گاو، بلکه از بهار نیز به پاییز منتقل کردند و با مصادره ی جشن بهاری مادها، محتوای آنرا تغییر داده و میترا را همگام با شَمش بابلی، خدای خورشید و پاییز کردند. کمتر نویسنده ای یا اصلا هیچ نویسنده ای متوجه ی این تغییر فصول نشده"۸۹"، در حالیکه بسیار واضح است. شیر، نماد میترا، گاو را می کشد. در تمامی تقویم های باستانی، شیر نماد بهار و گاو نماد زمستان است. چطور شیری که نماد بهار است در ترتیب ماه شمار، به پاییز منتقل شد؟ چطور میترایی که گاوِ زمستانی را می کشد، خود، نمادی از زمستان است؟ بنابراین اساسا میترا جشنی بهاری بوده و تمامی مراسم قربانی گاو و آیین میترا در فصل بهار بوده است. جشن ایرانیان که خدای خورشید و گاو را مقدس شمرده اند در پاییز بوده است. تغییر و تبدیل این فصول و ماه ها، طبق معمول از دستبردهای زیرکانه ی ایرانیانِ زرتشتی به تاریخ است."۹۰" اما دلیل اصلی این

تغییر فصول و ماه ها، سیاسی و نشانِ تضاد و دشمنی ایرانیان با مادها است. شروع اکثر جنبش های مادی /کُردی در بهار بوده است. مادها در بهار، دولت تشکیل دادند، در بهار آشور را تسخیر کردند، قیام گئوماتا در بهار بود، اهریمن نیز در فروردین ماهِ بهار به آفریدگان اهورا هجوم برد. اما شکست مادها /ضحاک از ایرانیان /فریدون در پاییز بود. داریوش نیز در پاییز بر گئوماتا پیروز گشت. ایرانی ها جشن پیروزی خود بر مادها را روز شکست آنان کردند، به این معنی که مادها که جشن های آغاز سال نوی آنها، در بهار به نام مهرگان، با قربانی کردن گاو و رقص و شادی بود، اکثر قیام ها و پیروزی های جنگی آنها نیز در همین وادی و همگام با شور و شوق جشن سال نو بود. ایرانی ها بعد از پیروزی بر مادها که معمولا در پاییز بود، با مصادره ی خاطرات و جشن های مادی، روز پیروزی آنان را روز شکست آنان کردند و با حفظ جشن ها، اما با تغییر محتوی و زمان آنها، روز پیروزی خود را مبدأ جشن کردند تا خاطره ی آن هیچ وقت از یادها نرود. «جشن نوروز و مهرگان، جشن هندوایرانی نیست. نه در اوستا اثری از این دو جشن هست نه در ریگودا! این دو جشن مربوط به بومیان قبل از ورود آریایی ها به فلات ایران است» (بهار، همان، ۴۹۴ - ۴۹۵) ایرانیان که فاقد چنین جشن های پرجنب و جوشی بودند، آنها را از مادها گرفته و مصادره کردند، اما می بایستی هم محتوی و هم تاریخ آنرا نیز جا به جا می کردند تا خاطره ی جشن را با خاطره ی پیروزی خود، همگام سازند. ایرانی ها با برجسته کردن خاطره ی شکست مادها از پارس ها، آثار پیروزی و تاریخ سازی مادها را، پاک ساختند. به همین دلیل مهرگان در بهار که همان نوروز بود، به پاییز که روز شکست مادها بود، تغییر زمان داده شد. نوروز که روز پیروزی ضحاک (مادها) و گئوماتا بود به روز شکست آنها مبدل شد."۹۱"

«روز ۱۶ مهر، روز قتل گئوماتا، همان روزی بود که فریدون خروج کرد که تذکاری مبهم از خروج داریوش بر گئوماتا است... روز دهم ماه باغیادیش -تشر بابلی- مطابق ۲۱ مهر بود. عید بزرگی شد که یادِ پیروزی فریدون بر ضحاک به یادگار بماند» (رضی، همان، ۲۱۱) پیروزی میترا بر گاو، ضحاک بر جمشید، گئوماتا بر کمبوجیه و... در فصل بهار بود و شکست همه ی آنها در پاییز! جشن مهرگان در بهار که خاطره ی عظیم پیروزی های ماد را در خود ذخیره داشت و همراه با شادی، هلهله و رقص بود، به راحتی از خاطره ها محو نمی شد و به طور ناخودآگاه خاطره ی عظمت مادها و پیروزی های تاریخی آنها را درخود انتقال می داد. ایرانی ها که عاجز از بین بردنِ خاطره ی این جشن ها بودند، با حفظ ظاهر، محتوا و زمان آنرا تغییر داده و با به پاییز بردن آن، خاطره ی پیروزی ها و شادی آنرا بر پیروزی های خود تطبیق دادند و روز پیروزی مادها را روز شکست آنان کردند."۹۲" میترا نفوذ فوق العاده ای در میان مردم داشت. چون پارس های زرتشتی، از اشراف و طبقه ی حاکم بودند، اما مردم، همچنان مادی /میترایی بودند. بعدا در بخش (رستم) به زیرکی داریوش و مغان در تسخیر ذهن مادها، بازخواهم گشت؛ در اینجا تنها اشاره کنم که داریوش به خوبی تجربه ی آشور را درک کرده بود که اگر مادها هزاران بار شکست بخورند، دوباره شورش خواهند کرد و نیک می دانست راز احیا شدن مادها، فرهنگ میترایی و انرژی ناشی از آن است. این قدرتِ جشن مادی ها است که انرژی مقاومت را به آنها می دهد. به همین دلیل بعد از سرکوب نظامی، به فکر تسخیر اذهان افتادند که نمونه ی آن تغییر مهرگان از بهار به پاییز برای محو خاطرات پیروزی مادها و جایگزین کردن آن با خاطره ی پیروزی پارس ها بود، به همین دلیل باید سازه های معنایی آن نیز تغییر می یافت. کاوه ی اشرافی، طرفدار پارس و دشمن ماد، به کاوه ی مقدس و دادخواه تبدیل شد. کُردهای ضحاکی به نابودکننده ی ضحاک تبدیل شدند. مهرگان پیمان، به مهرگان خورشید تبدیل شد و داریوش و مغان، عقل کُردی را تسخیر و از «تنبیه» به «مراقبت» گذار کردند. از سرکوب کُرد واقعی به تولیدِ کُردِ ایرانی روی آوردند. با تهی شدن جشن ها و معانی میترایی آنها، ذهن کُرد به تسخیر عقل پارسی درآمد. از آن دوره به بعد کُرد، شورشیان بی خرد، ماده شترِ پرقدرت اما نابینا و عمل گرا می شود و شورش های کُردی فاقد تئوریِ مناسب با عمل خویش است که فقط عملا با ایران درگیر می شدند، اما در تئوری، اسیرِ همان ایرانیتی بودند که با آن درگیر بودند. در نهایت فرآیند ایرانی شدنِ ماد و زرتشتی شدن میترا با

اردشیر که در افسانه ی بهمن است، کامل می شود. به همین دلیل هنگام تاجگذاری اردشیر، میترای خورشیدی شده نیز حضور دارد.

دین و آیین ایرانی زرتشت:

دین زرتشت در حدود ۶۰۰ سال قبل از میلاد توسط شخصیت تاریخی زرتشت، بنیان گذاشته شد. زرتشت با مشاهده ی آیین میترایی مادها، تصویر عالم شرّ در ذهنش شکل گرفت و در مقابل آن با برساختنِ دستگاهِ دینی خود، تصویر عالم نیکی و اهورامزدا را برساخت. اصل و اساس دین زرتشت برای مقابله و ضد آیین میترا شکل گرفت. اهریمنِ زرتشت همان میترا است (Jackson, ۱۷ , ۱۹۸۵) دیو زرتشت همان دئوها یا خدایان مادی و وندیداد در مقابل مادها به وجود آمد. زرتشت بعد از آنکه متوجه شد، به طورکلی توانایی از بین بردن میترا را ندارد، بسیاری از مفاهیم میترا را پذیرفت اما محتوای آنرا تغییر داد و اینگونه میترا را توخالی کرد. «فره وشی» را از معنای زمینی آن تهی و معنای روحی/متافیزیکی به آن داد. هومنه را به جای میترا گذاشت. زرتشت در عین حال که در تقابل با میترا/ماد ظهور کرد و مادها را به آژیدهاک، و میترا را به اهریمن ملقب گردانید، فرهنگ و زبان ماد/میترا را نیز مصادره کرد. زرتشت در اتحاد با پارس ها، ضد کُرد/میترا است اما این بدان معنا نیست، هر آنچه که مُهر زرتشتی خورده است را زرتشتی/پارسی بدانیم. برای مثال زبان و مفاهیم زرتشت، مادی است. آنها تنها بار معنایی آنرا تخلیه و معنایی پارسی/زرتشی به آن داده اند. همچنین بخش اعظم اوستا چون یشت ها، میترایی/مادی است که بعدها رنگ و لعاب زرتشی به آن دادند.

-زمان زرتشت:

بسیاری از مورخان، زمان سنتی ظهور زرتشت را پذیرفته اند اما برخی دیگر آنرا قابل قبول نمی دانند و زمانِ قدیمی تری برای ظهور زرتشت در نظر گرفته اند. مری بویس زمان ظهور زرتشت را مربوط به دورانی می داند که هنوز آریایی ها وارد خاک ایران نشده بودند و در استپ های جنوب روسیه به سر می بردند که زمان تقریبی آن ۱۲۰۰ تا ۱۵۰۰ ق.م، است (Boyce, ۲۰ , ۲۰۰۱ بویس، ۱۳۸۶، ۱۹ - ۸۷) بویس، گات ها را متعلق به دوره ی برنز می داند که جامعه به سه گروه گله داران، روحانیون و رزمندگان تقسیم می شد (Boyce, ۱۹۸۲, ۱) گرارد نیولی نیز زمان تقریبی ظهور زرتشت را حدود ۹۰۰ ق.م می داند (نیولی، ۱۳۸۱، ۲۱۲) این نظریه که زمان زرتشت به دوره های بسیار قدیمی تر برمی گردد در دهه های اخیر در میان ایرانیان رواج یافته است (Nigosian, ۱۹۹۳, ۱۵) در مقابل، اکثریتِ قریب به یقین مورخان ایران باستان و پژوهشگرانِ زرتشت شناس، نظریه ی سنتی زمان زرتشت را پذیرفته اند و تاریخ تقریبی ظهور وی را ۶۰۰ ق.م یعنی چند سال قبل از زایش امپراطوری هخامنشیان می دانند. زرتشت، معاصرِ کوروش یا اندکی قبل از وی بوده است (Brown, ۲۳ , ۲۰۱۲ -۲۴) والتر هینتس، تاریخ دقیق تولد زرتشت را ۶۳۰ ق.م می داند و از امکان ملاقات بین کوروش و زرتشت سخن می راند (هینتس، ۱۳۸۶، ۷۰) هنینگ Henning نیز مانند دوشن-گیمن Guillemin و جکسن Jackson تاریخ سنتی زمان زرتشت در ۶۰۰ ق.م، را درست می داند (هنینگ، ۱۳۶۴، ۲۸) هرتسفلد نیز زمان سنتی را می پذیرد و زرتشت را نواده ی دختری آژی دهاک، آخرین پادشاه ماد می داند (هرتسفلد به نقل از هنینگ، ۱۳۶۴: ۱۸) هرتسفلد، زرتشت را آوانگاردِ مبارزه با گئوماتا نیز می داند. بنابراین امروز شک و شبهه هایی که در مورد تاریخِ سنتی زمانِ ظهورِ زرتشت وجود داشت، از بین رفته و زمان ظهور زرتشت را طبقِ تاریخ نگاریِ خودِ زرتشتیان، ۲۵۸ سال قبل از حمله ی اسکندر، ۵۸۸ ق.م. می دانند. هنینگ سال ۵۸۸ را سالِ بعثت زرتشت در ۳۰ یا ۴۲ سالگی می داند که دین بهی ویشتاسپ شد (هنینگ، همان: ۹۴) اما به نظر می رسد با توجه به حضور زرتشت در جنگ های داریوش علیه گئوماتا -که بعد به آن خواهیم پرداخت- سال ۵۸۸ تاریخ تولدِ زرتشت و، ۵۵۸ در ۳۰ سالگی، اوج تبلیغات زرتشت و آشنایی وی با کوروش یا عامل کوروش،

ویشتاسپ بوده است. در سال ۵۲۲ در جنگ علیه گئوماته ی مادی -که در اساطیر در جنگ علیه ارجاسپ تورانی بازتاب یافته و سعی در احیای آیین مهری و نابودی دین زرتشت را داشت- وفات یافت. بنابراین همانطورکه التهایم-اشتیل نیز به درستی اشاره کرده اند: سالزاد زرتشت ۵۹۸ ق.م، و مرگ او در ۵۲۱ ق.م. بوده است (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۱۱۱).

سنت زرتشتیان، سالزاد زرتشت را ۶۶۰ - ۵۸۳ ق.م می داند. «زاد سپرم» از زمان ظهور دین تا حمله ی اسکندر - بر باد رفتن دین - را ۳۰۰ سال می داند. بندهش از ظهور زرتشت تا مرگ اسکندر ۲۷۲ سال، مسعودی و ابوریحان نیز سالزاد زرتشت را ۲۵۸ سال قبل از حمله ی اسکندر می دانند.

-فلسفه ی ظهور زرتشت و اهریمن کردن میترا

زرتشت، پیام آور خدا، اخلاق و ارزش های آسمانی بود و هدف خود را تحقق ملکوت خدا بر روی زمین - خشتره - می دانست (هینتس، ۱۳۸۶: ۷۹) زرتشت برای اولین بار به طور منظم و اصولی، فراتر از زمین و ارزش های اجتماعی یک سری ارزش های اخلاقی/آسمانی را برای انسان تعریف کرد و خواهان تحقق و رعایت اصول آسمانی/دینی بر روی زمین شد تا جایی که نیچه -که پیام آورِ مرگ خدا و ارزش های متافیزیکی و اخلاقی بود- نوک تیز حمله ی خود را در کتاب «چنین گفت زرتشت» متوجه زرتشت و اصول اخلاقی آن کرد. زرتشت تأثیر بسیاری در ادیان دیگر نیز داشت. بسیاری از ادیان توحیدیِ دیگر، مفاهیم بهشت، جهنم، شیطان (اهریمن) آخرت گرایی و... را از دین زرتشت وام گرفتند (بهار، اسماعیل پور، ۱۳۸۴: ۴۲۱) حتی دین یهود بعد از آشنایی با آیین زرتشت بود که بُعد معنوی و آخرت گرایی به خود گرفت. «تردیدی در این امر نیست که آموزه ی بعد از تبعید یهودیان با آموزه ی پیش از تبعید این قوم، به مراتب تفاوت داشته است، بطوریکه در بخش های متأخر عهد عتیق، موجودی به نام شیطان سربلند می کند» (مولتون، ۱۳۸۷: ۱۱۴) شیطان نماد چیست و از کجا آمد؟ شیطان /اهریمن برساخته ای از زرتشت است، پس برای جواب این سوال باید فلسفه ی ظهور زرتشت و «دیگری» وی را درک کنیم.

اما فلسفه ی زایش و ظهور دین زرتشت چه بود؟ هگل در مورد فلسفه می گوید: «بوم منیروا، هنگام غروب آفتاب به پرواز در می آید» یعنی هرگاه بحرانی به وجود بیاید، فلسفه برای حل بحران، زایش می یابد. این در مورد دین هم صادق است. تا بحران بت پرستی و بی اخلاقی نبود، دین اسلام برای اصلاح آن ظهور نکرد و تا بحران تنگ نظری دین یهود و رابطه ی خشم با خدا نبود، عیسی مسیح با پیام دوستی و جهانی خود، ظهور نمی کرد. بنابراین بحرانی وجود داشته که زرتشت برای اصلاح آن، ظهور خود را به نمایش گذاشت.

محققان معتقدند که مهر، پیش از زرتشت، ایزدی بزرگ بود که زرتشت، وجود مهر را انکار کرده است. «ک. بار» معتقد است؛ زرتشت، ورونه و میترا را در اهورامزدا جمع کرد. بنابراین جایی برای میترا باقی نماند. نیبرگ Nyberg استدلال می کند که مهر، خدای شب است. زرتشت، مهر را نفی کرد. همچنین زنر و گرشویچ می گویند که زرتشت همه ی ایزدان به جز اهورامزدا و سپند مینو را کنار نهاد. هومباخ Humbach و هینتس اعتقاد دارند که زرتشت کلا با میترا و پرستش آن مخالفت کرده است. به اعتقاد لومل، زرتشت، تلویحا میترا را نادیده گرفته و زرتشت از میترا -که ایزدی متعلق به عامه ی مردم دوره ی جاهلیت بود- روی گرداند. به اعتقاد موله، دین گاهان، حلقه ی دینی فرادستان بود که به اعتقادات عامه بی توجه بود. گرشویچ این نظر را که زرتشت، مهر را با نفرت تلقی کرده، پذیرفته و زرتشت، مهر را از دین خود بیرون کرد (بویس، ۱۳۸۴، ۱۰۹ -۱۱۰) دوشن-گیمن نیز معتقد است که میترا، مدت ها رقیب مزدا بود و سکوت زرتشت در مورد او، سکوتی است عمدی، دشمنانه و احساسی (گیمن، ۱۳۷۸، ۱۷) تعارضِ دین زرتشت با آیین میترایی را ویدن گرن، ویکاندر، لومل و نیبرگ نیز پذیرفته اند (رضی، ۱۳۸۱، ۷۴).

برای اینکه اثبات کنیم، اساس دین زرتشت در مقابل و برای نفیِ آیین مهر به وجود آمد، باید فلسفه ی ظهور و پیدایش دین زرتشت و شخص زرتشت را از زبان خودِ زرتشتیان و کتب مقدس آنان دریابیم تا بفهمیم تا چه حد، فلسفه ی وجودی زرتشت، مقابله با آیین میترا و مراسم آنان مانند قربانی کردن گاو، نوشیدن هئومه، شادی و رقص دیونیزوسی بوده است. اما قبل از آن باید نکته ای ظریف ولی بسیار مهم که بسیاری از محققان متوجه آن نشدند را روشن کنیم. به این معنی که منظور از میترایی که زرتشت در ضدیت با آن به وجود آمد، میترای متقدم مادی است، نه میترا/وارونای هندی/ریگودایی! موله و بعد از وی، مری بویس و هنینگ به درستی نظریه ی انقلابی بودنِ زرتشت را در مقابل دین هندوایرانی زیر سؤال بردند. موله به درستی می نویسد که گات ها با وداها پیوستگی خاصی دارد و زرتشت هیچ اصلاحی در دین کهن ایجاد نکرد و اگر تحولی صورت پذیرفت، خودجوش بوده، نه کار زرتشت. (موله به نقل از بوس، ۱۳۸۴، ۱۰۳) شباهت های نزدیکی، میان اوستا و ودا وجود دارد (Boyce, ۱۹۸۲, ۱۴) هنینگ نیز معتقد است که «خود زرتشت، آیین التقاطی و مرکب زرتشتی را بنیان نهاد که پژوهندگان، آنرا مربوط به تحولات بعدی می دانند... پیروانش ادامه دادند» (هینیگ، ۱۳۶۴، ۵۰) بنابراین جنبه ی انقلابی زرتشت نه نسبت به دین آریایی کهن و دین هند بلکه نسبت به آیین مادها و میترای متقدم مادی است، در حالیکه میترای متأخرِ ایرانی که صورتی زرتشتی پوشیده است، هیچ تفاوتی با میترای ریگودا ندارد. همان مصادره و در عین حال تغییر محتوایی که در ایران برسر میترا آوردند، در هند نیز اتفاق افتاد. همانطورکه پل تیمه گفته است، هند نیز به همان اندازه ی ایران در مقابل تحول مفهوم انتزاعی میترا از قرارداد/پیمان به شخصیت خیالیِ پیمان که بدل به خدایی واقعی و زنده شد، مسئول است (تیمه به نقل از خندا، عالیخانی، همان، ۷۶) اکنون به فلسفه ی ظهور زرتشت بپردازیم:

هات ۲۹، شکایت گئوش روان یا روان گاو است. خروش گاو: «برای نگهبانی من، شهریاری جنگاور بایستی بیداد و ستم را براندازد» (رضی، ۱۵۸) طبق خودِ گات ها، شکایت روان گاو نسبت به قربانی شدن، باعث ظهور زرتشت شد. «اشه از پاسخ و گِلِه های گاو، طفره می رود. شکایت را به اهورامزدا، خدای برتر ارجاع می دهد... خدا، زرتشت را برای پشتیبانی برمی گزیند» (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۴۲. رضی، ۱۳۸۱: ۲۴۴) «نتیجه ی شکایت گاو... انتصاب زرتشت و بنیانگذاری قانون بشری است» (گیمن، ۱۳۷۸، ۵۴) لومل نیز در شرح یسنای ۲۹، شکایت و گِلِه ی گاو را مربوط به پیروانِ میترا می داند (لومل به نقل از بیانگی، کلوسکا، ۱۳۸۷، ۶۰-۶۱) در گات ها به خوبی فلسفه ی ظهور زرتشت، حمایت از روان گاو، علیه میترائیان وصف شده است، آنهم با لقب شهریار جنگاور که می بایستی با جنگ و خشونت، میترائیان را حذف کند.

روان گاو، «گِلِه به خدا... درخواست نیرویابی کشاورز و شبان را می کند... خدا در اندیشه است که چه کسی را بفرستد تا ستم را براندازد. پس راستی -اردیبهشت- می بایست تا کسی برانگیخته شود و اشه را برقرار کند، آرامش... اهورامزدا می نگرد که چگونه دروج و بی نظمی بر جهان سایه انداخته... ندای وهومنه نخستین کسی که برانگیخته ی خداست، زرتشت است. زرتشت: ای اهورامزدا نیرویم بخش تا بتوانم صلح را برقرار کنم. ستم و دروج را براندازم... و زرتشت، در واپسین بند سرود: پس ای مردمان، رسالت مرا بپذیرید تا بتوانم آیین را بگسترانم» (سرود ۲۹ به نقل از رضی، ۱۳۸۵: ۱۰۸) زرتشت که کشتار گاوها، احساسات و دلش را برانگیخته در یسنای ۲۸، صراحتا اعلام می کند که برای حمایت و راضی کردنِ روانِ گاو، برخاسته است (رضی، ۱۳۸۱: ۲۴۲).

در کتاب ۷ دینکرد، «اهورامزدا «فره وشی» زرتشت را، در سه دوره ی سه هزار ساله ی دوم که کیهان از مینوک به گیتا بهشتی و تهی از گناه تبدیل می شود، آفرید. ولی این فره وشی در این سه هزار ساله ی مینوک، در میان امشاسپندان می ماند. در آغازِ سه هزار ساله ی سوم که اهریمن، تباهی را به وجود می آورد، اهورامزدا بر آن شد که زرتشت را به زمین برای ایجاد نظم دوباره فرو فرستد» (نیبرگ، ۱۳۸۸، ۱۱۳) هسته ی مرکزی تمامیِ گاه شماری ها این است که زرتشت در آغازِ دوره ای ظهور کرد که دستبُردِ بدی در این جهان روی داد. او ظهور کرد تا دوباره،

نظم را در جهان برقرار سازد (نیبرگ، همان:۱۱۴) دستبردی که اهریمن مرتکب آن شده، همان کشتنِ گاو مقدس است. اما باید توجه داشت که ظاهرا «نقش قربانی کننده پیش از آنکه به اهریمن داده شود، متعلق به میترا بود، میترا، گاو نر را می کشد» (گیمن،۵۳، ۱۳۷۸) بنابراین چه طبق گات ها، ظهورِ زمینی زرتشت و چه طبق تاریخ کیهانی، ظهورِکیهانی زرتشت در دفاع از گاو در مقابل هجوم میترا بوده است. این میترا است که گاو مقدس را می کشد و این میترائیست ها هستند که هر ساله مراسم کشتن /قربانی گاو (پیرشالیار) را انجام می دهند. اساس ظهور زرتشت، نفی این آیین بود، به همین دلیل در فرهنگ دینی زرتشت، این اهریمن است که گاو مقدس را می کشد. بنابراین زرتشت، میترا را به اهریمن و دشمن اصلی اهورامزدا و پاک دینی معرفی کرد و اساسا در مقابل میترا که به اهریمن ملقب گرداند، اهورامزدا، خدای خالق و برتر را خلق یا مبعوث کرد.

«مخاطب مبارزه ی زرتشت، آیین میترا بود که در غارها، گاوها را قربانی می کردند و نوشابه ی سکرآورِ هوم را می نوشیدند» (هینتس، ۱۳۸۶: ۷۵) زرتشت، از ذکر نام میترا -که با قاطعیت به جنگ او می شتابد- خودداری می کند. فقط از فحوای کلام او پیداست که دشمن او در این جنگ، میترا و مغان میترایی است (رجبی، ۱۳۸۰: ۵۳) همه ی شواهدِ موجود، نشان از ستیزِ بی امان زرتشت با میترا و میترا پرستی دارد (همان:۶۴) «زرتشت در گاثا با همه ی عوارض قربانی گاو، سماع، مستی و هوم نوشی مخالفت کرده است» (رضی، ۱۳۸۱، ۶۸) لقب «که» به معنی سخت و استوار و مجازات کننده -که برای میترا یک صفت خوب بود- است. در گاتاها برای نیروی شرّ، پلید و به شکل ناسزا به کار می رود. در شاهنامه هم به شکل «اکوان دیو» است (هات ۳۲ بندهای ۳ و ۵ و ۱۲ و هات ۳۳ به نقل از رضی، ۱۳۸۱، ۱۷۰) «دئوها، راست را برنگزیدند. بدترین اندیشه را برگزیدند. به سوی خشم و... هستی مردم را بیمار کردند» (یسنا هات ۳۰ بند ۴) «ای دیوها شما همه از نژاد منش بد (اکه-منه) هستید. کسی که شما را می پرستد از دروغ - بی قانونی خلاف اشه - می گوید. مردم از زندگی خوب و جاودانی دوری کردند. اکی منو -منش بد- با اندیشه ی زشت و گفتار زشت.... تباهی به بار می آورد» (یسنا ۳۲ بند ۵ - ۳) یسنای ۳۱ همه تهدید و تکفیر نسبت به آنان است که در مراسم آیینی، گاو را کشتار می کنند و هوم می نوشند: «مبادا کسی از شما به گفتار و آموزشِ دروغ پرست، گوش فرا دهد. با سلاح و جنگ ابزار، آنها را بزنید». «مخاطبان زرتشت که تهدید می شوند، انجمن خدایان میترایی هستند. دشمنان وی، کوی ها و امیران میترایی هستند، مراسمی که طرد می کند، مراسم و شعایر مهردینان است» (رضی، ۱۳۸۱: ۲۴۶) «آنان که مردم را از بهترین کارها باز می دارند، (ای) مزدا برای آنان، نگون بختی بیار. آنان که زندگی گاو را در میان سخنان ناهُشیار-خلسه ی رقص- خود تباه می کنند... آنان... دروغ گویان هستند... پیروان دروغ گفتند که گاو باید کشته شود» (یسنای ۳۲ بند ۱۲ - ۱۴).

در «مهریشت از کوی -که در زرتشت دشمن او هستند- نامی نیست، اما به صورت کئویه KAOYA در کنار خورنه XVARENA می آید و از «ساستر» ی یاد شده که به همه چیز تواناست... شاید (با) یک کشور بزرگتری پیش از هخامنشیان سروکار داریم و ساستر، نامی برای فرمانروای کشور بوده است. به هرحال ساستر در انجمن دینی زرتشتی با کرپن ها، کوی ها، جادوگران و... هم ردیف است که زرتشت با آنها در نبرد بود - یشت ۱۳۵/ ۱۳ و یسنای ۹/ ۱۸ - (میترا) دشمنِ زرتشت است به همین دلیل لومل در شرح یسنای ۲۹، گِله و شکایت گاو را معطوف به پیروان میترا و ساستر، شهریار آنان می داند» (رضی، ۱۳۸۱: ۶۰ - ۶۱).

بند ۲۹ مهریشت: «تو هم پلیدی - اک - هم بهترین میثره، سرور آشتی و نا آشتی برای سرزمین...». زرتشت در گاتاها (یسنای ۴۸ بند ۴) در حال تعارض با این توصیف است: «آن کس که گاه بهتر و گاه بدتر است... ای اهورامزدا، او در شهریاری تو، عقل تو، جدا خواهد ایستاد» (رضی، ۱۳۸۱: ۷۱) میترا هم پلید، هم بهترین، هم آشتی و هم ناآشتی، یعنی در فرهنگ میترا هنوز خیر و شرّ از هم جدا نیست، فرهنگی تراژیک است که حق و ناحق، خوب و بد هنوز تقسیم نشده است. این همان فرهنگ میترا/قرارداد است که قبلا اشاره کردم، قبل از توافق /پیمان، هیچ

قانون و خوب و بدِ از قبل تعریف شده ای وجود ندارد. زرتشت در مقابل میترا، میترا را شرّ و اهریمن، و در مقابل آن، خیر و نیکی را تعریف می کند. پس مفاهیم خیر و شرّ برساخته ی ذهن زرتشت و تعریف وی است. دلیلی ندارد بین مفاهیم دینی زرتشت و هستی و واقعیتش ارتباطی باشد. یعنی دلیلی ندارد چیزی که در ادیان، شرّ تعریف شده است، حتما منفی باشد.

اهورامزدا هنگامی که با میترا شریک بود، تنها اهوره نامیده می شد (گیمن، ۱۳۷۸: ۱۹) بعد از جدایی از میترا، مزدا به معنی خردمند به آن اضافه شد. این همان نقطه ی آغازی است که عقل از بی عقلی جدا گردید. با بیرون راندن میترا و پیروانش از دایره ی عقل، اساس عقلِ دینی سیاسی ایرانی/زرتشتی در مقابل میترا و ماد تعریف شد.

زرتشت به تدریج که موقعیت مطمئن تری می یابد با آیین میترایی سخت تر درمی افتد. در یسنای ۲۹ به روشنی درباره ی مراسم قربانی گاو و سماع... میترا را محکوم می کند. جدال ملایم اما مؤثرِ زرتشت با او را که جدا شده – از عقل اهورا – به خوبی نشان می دهد (رضی، همان، ۷۱-۷۲) در یسنا -۳۲ / ۱۰ - زرتشت انتقاد آشکاری از آیین میترایی می کند. سراسر یسنای ۳۲ و... اشارات آشکار است. بدون یاد کردن میترا و انجمن میترایی که به دلیل گسترش آن، از مبارزه ی علنی با آن پرهیز می کند (همان:۱۱۳) گاتاها، در نکوهش دیوسنان (میترایی) می نویسند: «آموزه ی راستین را تباه می کنند، ادعا می کند که گاو و خورشید، بدترین چیزی هستند که برای چشم دیدنی است. آنان پیرو دروغ و ضدِ اشه هستند» (گات ها: ۳۲/ ۱۰) همانطورکه قبلا گفتیم میترا پس از تولد از دل صخره، اولین کارهایی که انجام می دهد، شکار خورشید و کشتن گاو است. به همین دلیل نیبرگ به درستی این قطعه از گات ها را خطاب به میترائیان می داند (نیبرگ به نقل از رضی، همان:۲۵۰) که دور از نور خورشید در تاریکی غارها، به کشتنِ (قربانی) گاو پرداخته و به رقص و هلهله می پردازند. آیین قربانی و هئومه نوشی پس از غروب خورشید در تاریکی غار و شب هنگام، جهت رضایت اهریمن که نماد تاریکی و تیرگی است، بود (رضی،۱۳۵: ۱۳۸۱).
بنابراین با انقلاب دینی زرتشت، مهر به دیو و ضدِ ایزد تبدیل شد (بیانگی، در کلوسکا، ۱۳۸۷، ۴۸) زنر و لومل نیز می پذیرند که در گات ها، میترا به عنوان کشنده ی گاو و شکست دهنده ی خورشید معرفی شده است (به نقل از بیانگی، همان) سکوت گات ها، خود دلیلی کافی است بر اینکه مصلح، به میترا حرمت نمی نهاده و حتی میترا مشمول تقبیح پیامبر شده است (مولتون، ۱۳۸۷: ۶۱ - ۶۲).

یسنا ۴۸ پاره ۱۰ : «چه زمان این نوشابه ی پلید -هومه- را خواهی انداخت» یسنای ۴۸ پاره ۵ آشکارا هئومه را مردود می شناسد (گیمن، ۱۳۷۸: ۱۱۱) در گاتاها از هوم نامی برده نشده و صرفا در هات ۳۲ بند ۱۴ اشاره ای منفی به هوم شده که اشاره به قربانی است که زرتشت نکوهش می کند: «دیویسنا، شربت هوم را نوشیده و در بی خودی، قربانی انجام می دهند» (رضی، ۱۳۸۹: ۲۴۶) مادهای میترایی در غارهای تاریک، گاوکُشی می کردند و با هئومه به مستی و شادی و رقص می پرداختند. گاوکُشی، امروزه نیز در پیرشالیار و در میان ایزدی ها، باقی مانده است، اما رقص (هه لپه رکی) کُردی/میترایی، رنگ و لعابی عرفانی به خود گرفته که پایین تر دلیل آنرا ذکر می کنم. این رقص، مستی و شادی در بهار هنگام گاوکُشی، همان باغ/پردیسی است که قبلا گفتم، زرتشت با حسرت در برابر آن، دین و مقیدات اخلاقی را برساخت و بهشت و شادیِ مادی را مصادره کرد و به آسمان برد.

-دئوهای مَزِن (دیوهای مازندران) و مادها

دشمنی زرتشت با مادها و آیین میترایی آنان، صرفا به اهریمن خواندنِ میترا ختم نمی شود، بلکه منظور زرتشت از دئوهای مَزن نیز، همان مادها بودند. زرتشت ضمن احترام و تقدیس آیین باستانی آریایی ها و هندوها، دئوها یا خدایان مادی را دیو -به معنای منفی- خواند. «بوب» نخستین کسی است که ارتباط واژه ی deava دیو و عفریت در آیین زرتشت را با لفظ deava به معنی خداوند در دینِ هندوان کشف کرد و گفت: زرتشت یک مذهب انقلابی،

ضدِ دین آریایی قدیم است (بوب به نقل از دارمستتر، ۱۳۸۲: ۸۸) اینکه منظور زرتشت از دیو و عفریت همان دئو به معنی خداست، درست، اما اینکه زرتشت، ضدِ دین آریاییِ قدیم انقلاب کرده، کاملا بی اساس است. «موله» به درستی می نویسد که گات ها با وداها پیوستگی خاصی دارد و زرتشت هیچ اصلاحی در دینِ کهن ایجاد نکرد و اگر تحولی صورت پذیرفته، خودجوش بوده است نه کار زرتشت (موله به نقل از بویس، ۱۳۸۴، ۱۰۳) «اهورا قبل از زرتشت بود، زرتشت او را به سطح عالی تر کشاند و مسئولیت اخلاقی انسان را بیشتر کرد. او جز دیوسنا، عقاید پیشین را نفی نکرد» (بویس،عالیخانی، همان: ۱۰۸) بنابراین انقلاب و سخت گیری زرتشت، نه نسبت به آیین قدیم هندوایرانی، بلکه نسبت به دیوسنای مادی بود. همانطورکه سخت گیری داریوش و خشایار –رجوع شود به ادامه– فقط نسبت به مادی ها بود. برای اثبات اینکه نفرت زرتشت صرفا برای میترای مادی و مادها بود، دو دلیل دیگر نیز وجود دارد که یکی در ادامه ی اهریمن خواندن میترا، مادها را دئوهای مازن (دیوهای مازندران) نامیدند و دوم اینکه کل دیوهای منفورِ کتابِ مقدسِ زرتشتیان یعنی وندیداد، در ادامه ی اهریمن و دیو خواندن مادی ها توسط زرتشت بود که همان مادها هستند.

جغرافیای دئوهای مازینه، مازندران، ناحیه ی شمالِ ایران فعلی است، ظاهرا اولین برخوردهای جدی ایرانی های مهاجم با مادهای بومی، در شمال کنونی بوده که خاطره ی این درگیری ها در مبارزه با دئوهای مازندران در اساطیر پارسی باقی مانده است. شمال و ناحیه ی البرز، بخشی از مادِ بزرگ و شمال شرقی ماد محسوب می شد. در همین نواحی بود که مادها به مهاجمانِ تازه وارد، لفظ پارس به معنی دنده و کناره دادند. در کتیبه های آشوری نیز در تعقیب مادها تا ناحیه ی البرز، اشاره به آریایی های تازه وارد، تحت عنوان «اریبی» مشاهده شده است. ناحیه ی شرق کاسپی ها –از البرز به جنوب، یعنی کویر- خوار یا هوار... بعد سوار نامیده شد (هرتسفلد. بی تا: ۳۲) خوار، واژه ای مادی /کُردی به معنی "**خۆر**"، مکان طلوع خورشید است. خوراسان و خوارزم نیز نام هایی کُردی هستند. لفظِ «**خوێری**» به معنای بی اخلاق، واژه ای کُردی است که از خور (نور، خورشید) گرفته شده است. این واژه هم به معنای شرق، مکان طلوع خورشید، و هم به معنی مکان وحشی ها و بی تمدن هاست که خطاب به آریایی های تازه وارد، برساخته شده است. اسم دریای کاسپین (خزر) نیز برگرفته از کاسی ها است (همان:۱۲) مهاجرت قبایل – آریایی، قادری- به ناحیه ی خوار یا سوار در حدود ۹۰۰ ق.م بود (همان: ۳۲) همانطورکه قبلا گفتیم کاسپی ها، بومی و یکی از قبایل اصلی تشکیل دهنده ی مادها بودند و اقوام لولوبی، گوتی و... همه از یک گروه نژادی /زبانی به نام کاس یا کاسپی هستند (هرتسفلد به نقل از فرای، ۱۳۴۴: ۱۰۳) حوزه ی جغرافیای انسانی مادها تا نواحی البرز و شمال ایران فعلی بوده است. این در نوشته های شاهان آشور نیز هویداست که سارگن از مادای قدرتمند و دوردست مادها در مرز با اریبی شرق می گوید (علی اف، ۱۳۸۸: ۲۸۸) یعنی در شرقی ترین نواحی ماد، به تدریج در دوره ی سارگن، سر و کله ی آریایی ها یا ایرانی ها پیدا می شود. همچنین شاهان آشوری، مادهای قدرتمند را تا کوه بیکن، که همان البرز است (کرتیس، ۱۳۹۰، ۱۷۷) تعقیب کرده اند. اولین برخورد آریایی ها با بومیان، در نواحی شمال ایران که شرقی ترین نقطه ی حاکمیت مادها بوده، اتفاق افتاده است.

«در یکی از افسانه های قدیم، قصه ی تسیاس و جنگ با پرسونداس است که پیمان می بندند جنگ با ایرانی ها را ادامه دهند. در این حکایت، آنها را کادوسیان نام نهاده اند که در سواحل دریای خزر و گیلان می زیسته اند و بومی بودند» (هرتسفلد، بی تا:۴۳) اینکه اصلِ این افسانه ی قدیمی شامل چه چیزهای دیگری است، بر ما معلوم نیست، اما افسانه ی کادوسیان در مبارزه با ایرانیان است و پرسونداس، احتمالا همان پارس است. «کادوسیان نیز از قبایل مادی... و با کاسپیان هم نژاد بودند» (کهلان، ۱۳۷۵: ۲۵۸) که در نواحی شمالی ایران کنونی می زیستند که با هجوم آریایی ها، به منطقه ی اران مهاجرت کردند. «کادوسیان حتی در عهد داریوش سوم نیز به زیر سلطه ی پارس ها درنیامدند و از متحدان مادها بودند و با مادها دارای یک منشأ هستند» (علی اف، ۱۳۸۸: ۱۹۱) در عهد قباد، یک

عشیره یِ کوهستانیِ شورشگر، به نام کادیشیان در نصیبین، سکنی داشتند. ظاهرا عشیره ی کُردی "شوان" یادآور ایشان است (کهلان، همان:۲۵۸) اولین برخورد آریایی ها در نواحی غربی خود که شرق ماد است با بومیان، مادها / کُردها (کاسپیان و...) بوده است. همین «جنگ های آریایی های شرقی با مردمِ بومی ایران است که زیر عنوان جنگ با دیوان آمده است» (میرزایی، ۱۳۷۹: ۱۳۲) حتی امروزه نیز آثاری از حضور تاریخی کُردها در مناطق شمالی ایران باقی مانده است. در نواحی مازندران چند محله به اسم «کُردکوی» وجود دارد. در رشت نیز محله ای به اسم «کُرد محله» هنوز باقی است و در گویش گیلکی می توان به عنوان هایی چون کُرد خلخالی، کُرد اردبیلی و... مواجه شد (رضا، ۱۳۸۵: ۱۸۳).

آریایی ها در برخورد با بومیان، آنها را دیو می نامیدند. «دیوان در روایت ایرانیان دسته ای از آدمیان اند که تناور و زورمند بودند و با ایرانیان برسر اماکن می جنگیدند... از نژادی دیگر و دینی دیگر داشتند، معتقد به دیوسنا...» (صفا، ۱۳۸۴: ۶۰۴) دیوان مازندران که غالبا دشمنان ایرانیان بودند، غول پیکر و خشمگین اما دارای خصوصیاتی شبیه انسان بودند (کرتیس ۱۳۸۸: ۶۰) دیوهای مازن یا مازندران به معنی دیوهای بزرگ و تنومند است. مازن (مه زن) امروزه هم در زبان کُردی به معنی بزرگ است.

منشی زاده، وجود مازینان گوناگون را پذیرفته است (منشی زاده در نیولی، ۱۳۸۱، ۵۱) به این معنی (که) مازینه و دئوهای مازینه، مفهومی جغرافیایی نیست و اشاره به دیوپرستان است (نیولی، همان: ۷۰) به عقیده ی پژوهشگران، مازندران در اصل جای دیگری بوده، این نام بعدها به شمال ایران اطلاق شده است (کرتیس، ۱۳۸۸: ۵۳) تنها اشاره ی ضمنی در اوستا به مناطق غربی یا مرکزی و شمالی در صفت مازینه است. افق جغرافیای اوستا بدون استثنا، شرق ایران است. اما در چند جا، در شمالی ترین نقطه ی مرکزی ایران در ارجاعات به «دئوس مازینیه ها» شده است (نیولی، ۱۳۸۱: ۶۹) دئوس مازینه ها یا دئوهای مازن (مازندران) در اشاره به غربِ آریایی ها یا همان شرق مادی ها و همان نقاطی که آشوری ها آنها را مادهای قدرتمند (مادهای مازن) می خواندند، است. منشی زاده ارتباط بین مزینان masenan - بزرگان - و ضد آفرینش اهریمن را در فصل نخست وندیداد پذیرفته است (نیولی، همان:۵۱)

«ماورن» در شرق ایران توسط آریایی ها اشغال شد و «مازنا» در طرف غرب که آریایی ها به آن دست نیافته بودند. در شرق، ایرانی ها «درونتی های ورن» و در غرب «دیوهای مزینانی» بودند (همان:۷۰) ایرانیان تصوری از نام اماکن نداشتند و برای نامیدن کوه ها و رودهای جدیدِ سر راه، از نام های سنتی خود استفاده می کردند (همان:۸۰) نام های اساطیری خود را به هرجا که می رسیدند، قالب می کردند. همچنانکه مفهوم اسطوره ای «ایران ویج» را به سرزمینِ مادها قالب کردند. چشم اندازِ یشت ۱۳ مانندِ دیگر یشت ها، قدیمی و مهم تر از همه شرقی اند، و به زمان پیش از مهاجرت قبایل ایرانی به سوی مغرب تعلق دارند. تنها عنصر غربی موجود، صفت مازینیه است. حال آنکه کلیه ی ارجاعات جغرافیایی و قومی اشاره به شرق دارد (همان:۲۱۰) تنها صفت غربی، مازینیه است، پس مازینیه به غرب و مادها اشاره دارد. بنابراین صفت دئوهای مازین یا دیوپرستانِ تنومند در اشاره به مادها به کار رفته است. دئوهای مازینیه که بعدا شدند دیوهای مازندران -که کیکاووس و رستم باید بر آنها غلبه کنند- همان مادها هستند. ارتباط افسانه ی فریدون نیز با البرزکوه که ضحاک را به بند کشید، شاید نشانه ای از برخوردهای آریایی ها /ایرانی ها با دنیای بومیان غرب ایران باشد (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۳۷) که «با هجوم آریایی های شرقی، بومیان کم کم به غرب و شمال در دریای خزر عقب نشینی کردند و نبرد پهلوانانی چون تهمورث با دیوان مازندران همین است» (میرزایی، ۱۳۷۹: ۱۳۳).

همانطورکه گفتیم، انقلاب زرتشت، علیه میترای مادی بوده و منظور وی از دیوپرستان و اهریمنان، مادها است. حتی اصطلاح آژیدهاک که نهایت بدی و زشتی را در دین زرتشت می رساند و نمادی از ضدِ آفرینش اهریمن است، خطاب به مادها و آخرین پادشاهی آنان (ضحاک) بیان شده است. ما بعدا به طور مفصل به مبحث آژیدهاک بازخواهیم

گشت، در اینجا صرفا اشاره شود که مادها در تاریخ کهن به عنون اقوام مارزاده معرفی شده اند؛ آنچنان که اوستا می گوید اقوام ایرانی زبانِ مهاجر، در نقش مبارزان علیه مارها و مخالفان سرسخت کیش مار که کیش ساکنان بومی بود، معرفی شدند. «ضحاکِ ماردوش و اژدهای سه سر و شش پوزه و مضامین اوستا، سرشار از داستان های نبرد ایرانیان با مارها و... مارها نام سمبلیک ساکنان بومی بوده است» (علی اف، ۱۳۸۸: ۱۷۲) مار، توتم مادها بود. (هرتسفلد. حکمت، بی تا: ۲۱) پارس ها یاد این اقوام مارپرست را طی قرون و اعصار متمادی حفظ کردند و در عین حال به شدت از این اقوام محلی دوری جسته اند. «ارتباط زبان شناختی مار، ماد، مرگ و کشنده، در زبان هندوایرانی روشن است» (علی اف:همان: ۱۷۲) بنابراین خطاب اصلی زرتشت و زرتشتیان در مفاهیم اهریمن، دیو، آژی دهاک و... مادها بود. «همه ی دیوان (زرتشتی) خدایان انجمن میترا هستند، پس هدف زرتشت، حمله و انتقاد از آیین میترا بود» (رضی، ۱۳۸۱: ۲۴۳) بنیاد دین، فرهنگ و عقل سیاسی ایرانی در تضاد با تمدن مادی تکوین یافته است. برای اینکه این مورد را بیشتر اثبات کنیم، به کنکاشی در یکی از کتب مقدس زرتشتیان یعنی وندیداد (قانون ضد دیو) می پردازیم، تا معلوم شود منظورِ زرتشتیان از دیو، چه کسی و چه چیزی بوده است. تمامی دیوها و نفرت زرتشتیان در کتاب وندیداد، جمع شده است. وندیداد، تمامی شرّ و نیروی اهریمنی را به پیروان شناسانیده و نفرین کرده است.

-دیوهای وندیداد و مادها

وندیداد، نام بخشی از اوستا است که در بیشتر پاره های آن از دستورها، قانون های فردی و همگانی و پاداش و کردار مردمان گفتگو می شود. به عبارت دیگر، سخن وندیداد، بخش فقهی اوستا است. وندیداد، شکل تحریف شده ای از ترکیب اوستایی «vidaeva data» به معنی «قانون ضدِ دیو» است. بنابراین قانون ضد دیو یعنی قانون و آیین اهورایی که با آیین و قانون خداوندگاران پیش از زرتشت، ناسازگار و ناهماهنگ است (دوستخواه، ۱۳۶۱: ۳۱۴) سه بخش وندیداد عبارتند از: ۱- کلام و سخن ایزدی ۲- قانون ضد دیو ۳- داته هه ی زرتوشتره، یعنی قانون زرتشتی (همان:۹۶) وندیداد قوانین مذهبی زرتشتیان: قوانین در مورد پاکی و ناپاکی، گناه و توبه... مطالب اصلی کتاب است (کریستن سن، ۱۳۴۵: ۱۴۰) آذرباد در زمان شاپور که از آزمایش آتش هم موفق بیرون آمد و شاپور هم آنرا دین رسمی قرار داد، وندیداد را مهمترین بخش اوستا شمرد (رضی، ۱۳۸۰: ۴۷۲).

بسیاری معتقدند کتاب وندیداد در زمان اشکانیان به نگارش درآمده است اما شوارتز به درستی نگارش آنرا در دوره ی هخامنشیان متأثر از مغان می داند (شوارتز، کمبریج، ۱۳۸۷: ۷۹۴) نیبرگ نیز نگارش آنرا در زمان خشایار شاه می داند (رضی، همان، ۱۳۲) اومستد، قوانین جزایی داریوش را بنیان کتاب «وی یدوداد» -قانون ضدِدیو- می داند (کوک، ۱۳۸۳: ۱۳۷) وندیداد، دوره ی تثبیت زرتشتیگری و آرامشِ ناشی از پیروزی است. برخلاف هیجان و فشار ناشی از مبارزه با آژیدهاک و اهریمن، وندیداد، دوره ی تثبیت و تکوین زرتشتی گری و تبیین و تشریح کامل دیوهای مادی است. حتی کسانی که معتقدند، وندیداد در دوره ی اشکانیان به نگارش درآمده، آنرا در زمان مهرداد اول در سال ۱۴۷ ق.م، بعد از فتح ماد می دانند (کریستن سن، ۱۳۴۵: ۱۴۰) چه بعد از پیروزی داریوش بر گئوماتای مادی، چه پیروزی خشایار بر معبد دیوان مادی یا پیروزی مهرداد در فتح ماد، وندیداد خبر از پیروزی پاکی و نیکی زرتشتی گری بر نجاست و پلیدی دیوان مادی دارد.

وندیداد فصل ۳ بند ۷، از کوهی به نام ارزور به عنوان جایگاهی نام می برد که دیوان خود را در غارهای آن می اندازند. «کجاست نخستین جایی که زمین در آنجا به تلخ ترین اندوه دچار می شود، اهورامزدا پاسخ داد: چنین جایی گردنه ی ارزور است که برفراز آن، گروه های دیوان از کنام دروج (دوزخ) به پیش می تازند» (وندیداد، پورداوود: ۲۹) ارزروم در کُردستان باکور (کُردستان ترکیه) است. در بندهش -فصل ۱۲ بند ۱- ودینیگ - فصل ۳۳

بند ۵ «همارزوره» مقر دیوان و محل دروازه ی دوزخ به شمار رفته، در منابع پهلوی این کوه در نواحی شمال غربی ایران (ماد، قادری) است (کهلان، ۱۳۷۵: ۷۹) روستایی در هورامان به اسم «دیو وه زناو» وجود دارد. «دیو» همان دیو است و «وه زناو» در هورامی به معنی ظهور است، یعنی ظهور دیو یا دیوسنا!

ویدن گرن، از جمله کسانی است که نام دیوهای وندیداد را با اسامی مادی یکی می داند. «کوشش زیادی برای تطبیق نام دیوها در وندیداد -دیوهای ناشناخته ی زیاد- با اسامی مادها شده است. یکی از آنها دیوی است به نام کوندی kundi (وندیداد فرگرد دوم بند ۹) ماده دیوی است که با نرینه ی کوند kunda (وندیداد۱۹ بند ۴۱) مطابقت دارد. «سروش پارسا را نیایش کن که کوند، دیو مست را فرو افکند. دیوی که بر دروج مردان سست، بر دیو پرستان تبهکار در گناه زیسته فرو افکند... در این قسمت کوند، نامی است که بر بنگ نهاده شده... اما دقیقا رابطه ی بین کوند یا کوندی و بنگ برای جذبه نیست... بلکه این واقعیت که کوند در آیین مانی با پس زمینه ی مادی-پارتی وجود دارد. بنابراین بی هیچ تردیدی این دیوان واقعا به مجموعه ی خدایان قدیمیِ ماد تعلق داشته اند که با گسترش آیین زرتشت به غرب، به ویژه پس از آنکه مغ ها آنرا پذیرفتند، از اعتبار افتادند» (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۱۶۷) وی اشاره ی فرگرد ۸ بند ۷۳ وندیداد را که اشاره به خوردن اجساد در میان دیوپرستان و دشمنان زرتشت می کند را مطابقِ اسطوره یِ خوردنِ بچه ی هارپاگ توسط آستیاگِ مادی می داند (همان: ۱۶۹) اینکه شباهتی میان توصیف وندیداد از دیوها و اسطوره ی آستیاگ هست، درست، اما این شباهت، تطبیقِ تئوری زرتشت با واقعیت مادها نیست، بلکه هر دو از یک آبشخوراند و ناشی از تبلیغاتِ زرتشیان پارسی علیه میترائیانِ مادی است. همان زرتشتیانی که دئوهای مادی را به دیوهای عفریته و زشت تعریف کردند و اسطوره ی خوردنِ بچه ی هارپاگ، توسط آستیاگ مادی را برساختند. زرتشتیان پارسی هر آنچه را که مخالف اقتدار آنان بود، زشت و پلید جلوه می دادند. خودِ آنان، خصوصیات شرّ، چون آژی دهاک را برای مادی ها تعریف کرده، سپس همان خصوصیات را برای میترائی ها که «غیر» و «دیو» زرتشتیان بودند، تعریف کردند. «غیر» و دیگری پارس ها که همان مادها بودند را با دیگری و «غیر» زرتشت که همان میترا بود، تطبیق می دادند که ناشی از اتحاد دین زرتشت با سیاستِ هخامنشیان بود و بخشی از این اتحاد، ناشی از وجود دشمن مشترک (ماد/میترا) بود.

«فصلی از وندیداد، فهرستی از مکان های نجس را نام می برد که ماد یکی از این مکان های نجس است و پارس را پاک و دور از اهریمن دانسته است» (رضی، ۱۳۸۵: ۶۶) بسیاری از محققان ایرانی و خارجی، مغان را مادی و آنها را نویسندگانِ کتابِ «وندیداد» می دانند. در اینجا مجال بحث برسر آن نیست. اما در فصول بعدی به طور مفصل به مسئله ی مغان و غیرمادی بودن آنان پرداخته و مفصل تر به کتاب وندیداد و همسانی آن با گات ها خواهیم پرداخت. در اینجا ذکر این نکته لازم است که اگر مغان، مادی بودند و کاتبان وندیداد هستند، پس چرا پارس را پاک و ماد را نجس جلوه داده اند؟

«قبل از ظهور زرتشت، نخست خدایان دئوه daeva مورد پرستش بودند که در نهضت دینی زرتشت، دئوها – دیو، از پرستش محروم شدند و خدای یکتا، اهورامزدا، خدای برتر شد و دئوها مطرود شدند. از مجموعه ی خدایان باستانِ ماد که حذف شدند، مهم ترین شان ایندره، سئوره، میترا و... بود. زمان این برخورد اواخر مادها و اوایل هخامنشیان بود» (رضی، همان :۸۶) گروهی دیگر از دیوان که در بند ۴۳ فرگرد ۱۹، یاد شده اند: «اهریمن مرگ آفرین، سالار دیوان. ایندر، دیو سرودیو. نانگ هیثیه دیو، توروی دیو، زیریچ دیو، دیو خشم خونین درفش، اکتش دیو، زاورون دیو کشنده ی پدران، بویتی دیو، دریوی دیو، دیوی دیو، کسوی دیو، پیتی شه دیو و مرشو دیو آسانترین همه ی دیوان، نگران و اندیشناک بدین سوی و آن سوی می رفتند، از اهمیت بیشتری برخوردارند و این دیوان مجموعه ی خدایان قدیم هستند که در ماد، مورد پرستش بودند و مغان، آنان را دیو نامیدند که در میان هیتی ها و میتانی ها

بودند» (رضی، همان :۱۰۲ – ۱۰۳) در وندیداد، خدایانِ مادهایِ باستان را در شمار اهریمنان آورده اند (همان:۱۰۳) «دیوانِ ملعون وندیداد، خدایانی مادی بودند، میان معتقدادت مادی و معتقدات مغان، تضادی چشمگیر بود که پس از گرایش ظاهری مغان به زرتشت شرقی، این دشمنی ادامه داشت و خدایان مادی ملعون وندیداد شدند» (رضی، همان:۱۰۴ – ۱۰۵) اینکه دیوانِ وندیداد، همان خدایان مادی هستند، درست است اما آنها، خدایانی به معنای پرستش در میان مادها نبوده اند که قبلا گفته ام. ثانیا، هاشم رضی مسئله را ساده کرده که انگار، دیو خواندن مقدسات مادها در وندیداد، مسئله ی کینه ی شخصی مغان بوده است در حالیکه مسئله، بسی فراتر از مسائل شخصی، بلکه تضادی آیینی در ادامه ی اهریمن خواندنِ میترا، توسط زرتشت و نشان از نفرت و دشمنی پارس با ماد است. در فرگرد ۱۱ بند ۹ هم گروهی از دیوان یاد شده اند:

من نسو را دور می رانم /من بویذی را دور می رانم /من بویزیژا را دور می رانم /من کوندی را دور می رانم /من کوندیز را دور می رانم /من بوشاسپ زرد را دور می رانم /من کبست را دور می رانم /من آن پری را... دور می رانم.

همه ی این دیوها، ایزدان مورد ستایش مادها بوده اند؛ مانند بوذی، بوذیرا، کوندی، کوندیژا و بوشینسته! یکی از قبایل ماد به قول هرودت (کتاب اول ۱۰۱) بوذیوت یا بئودیوی، نام داشت که تیره ی مادیِ بوذی از پرستندگان بوذی به معنی بو بردن بود که خدایی مؤنث بوده و از دیوِ کوندی که مؤنث است، نیز نام می برند و از یک خدای مذکرِ مادی دیگر به نام کونده اسم برده اند (رضی، همان:۱۰۵) دیوِ دیگر، بوشینسته busyansta دیو تنبلی و خواب سنگین به صفت دروغو – گو یاد شده که احتمالا خدای پیشگویی در غرب ایران در میان مادها بوده است. این نیز گویا ماده مخدری بوده از گیاه که در شراب می ریختند و حالت جذبه به وجود می آمد (همان:۱۰۶) نام قبیله ی دیگر مادی، بئوسه است، اسمی از دیو بئوسه برده نشده اما از گناه بئوسه نام برده شده است (همان) از دیوی دیگر به نام بوئی تی buiti یاد می شود که ایزد بهروزی و شادکامی در میان مادها بوده یا بهوتی به معنی خوشبختی و شادمانی بوده یا ماده دیوی به نام آیدیا ayehya . فرگرد ۲۱ بند ۱۷ که در هندی باستان «ایاس یه» بوده به معنی سرکش و وحشی است که صفت ایندره و مروت ها هم بوده است (همان) این ایزدان دیو و پری به نام دئوه – پئریکا نامیده می شوند که در میان مادی های باستانی بدان ها اعتقاد داشتند. دیگر ایزدان مادی به دیوان تنزل یافتند (همان، ۱۰۷–۱۰۸) پیریکا pairika نام دیو دیگری در وندیداد است. اسم مؤنث زن، جادو، پری یا زن افسونگری است که با زیبایی خود، مردم را فریب می دهد (وندیداد، فرگرد۱ بند ۱۹).

پئریکا یا پری که نمادی از زیبایی و جذابیت جنسی است، در میان فرهنگ زمینی/دیونیزوسی مادها حکم الهه را داشته است که در میان فرهنگ آپولونی/دینی ایرانیانِ زرتشتی به دیو و عفریته ملقب گردید. پئریکا را می توان با سیرسه ها **circe** در اسطوره های یونانی مقایسه کرد که نمادی از غرایز و زیبایی زنانه بودند. اما ادیسیوس برای تثبیت عقل مردانه ی خود، یا بهتر بگویم هومرِ آپولون گرا و ضد دیونیزوسی –که هیچ محلی هم به خدای دیونیزوس نداده– آنها را به شکل خوک و حیوانی خطرناک معرفی کرد. دیو و خوک معرفی کردن پئریکا (پری) و سیرسه ها، نشان از گذار دو تمدن ایرانی و یونانی از فرهنگی دیونیزوسی/زمینی به فرهنگی آپولونی/متافیزیکی دارد که عقل، دین و اصول کلی را بر زیستِ شخصی و غرایزِ افراد، تحمیل می کردند و آزادی زیستی افراد را فدای مفاهیم توخالی عقل و دین نمودند. به همین دلیل در هر دو تمدن نیز مادها به آژیدهاک (ضحاک ماردوش) و مدوسای گیسو مار مبدل شدند. چون مادها /کُردها فرهنگ یا ضد فرهنگی دیونیزوسی/زمینی داشتند که در ادیان آسمانی و فرهنگ های متافیزیکی به آژی دهاک، جن، مدوسای گیسومار، گوتیان بی عقل، تخمه تیامات و... ملقب گردیدند. ادیسیوس با تثبیت عقل مردانه ی اخلاقی، مانع از بازگشت به رهایی زیستی می شود، چون ادیسیوس به نیروی جنگی مردانه اش نیاز دارد، همانطورکه سرمایه داری در احتیاج به انرژی کارگران، رابطه ی جنسی را محدود به رابطه ی زناشویی

کرد و در ادامه ی زهد مسیحی، با قوانین برساخته ی علمی، زیست انسان را فدای قید و بندهای اجتماعی برای تولید ثروت اقلیت نمود. فوکو در مقابل این اخلاقیاتِ برساخته شده بود که روح را، قفس جسم و تنها آزادی را آزادی تنی می دانست. میترائیان مادی، گاو را قربانی و به مستی و شادی می پرداختند. زرتشت نیز مانند ادیسیوس با تثبیت عقل مردانه ی فراطبیعی، مانع از رهایی زیستی بشر شد و قربانی را درونی کرد. یعنی به جای قربانی کردن گاو، زیست بشر را در پای مفاهیم توخالیِ پندار نیک،گفتار نیک و کردار نیک قربانی کرد.

دیوها در وندیداد، جن و پری و غول اهریمنی هستند که با وِرد و ذکر باید آنها را دور کرد (رضی، همان:۹۲) بی جهت نیست که در دوران اسلام نیز کُردها چه توسط شیعیان و چه سنّیان، به جن و شیاطین ملقب گشتند. جعفر صادق به نقل از بحار الانوار مجلسی صراحتا می گوید: «الاکراد من الجنی»، جن خواندن کُردها که بسیاری از مورخان و متکلمین اسلامی نیز از شافعی گرفته تا مسعودی آنرا بیان کرده اند -ما قبلا اشاره کردیم- در ادامه ی دیو خواندن کُردها/مادها توسط زرتشتیان است. «واژه ی شیطان از «شید» یا «شیدان» که از خدایانِ آیین میترا بود، گرفته شده، بعد به جهان سامی راه یافت و شیطان شد» (صفی زاده، ۱۳۸۵: ۳۲) بین واژه ی شیطان با «شیدا» و «شیْت» کُردی ارتباطی هست. «شیت» به معنایِ، بی توجه به قوانین و تمدن است. شیطان نیز در عصیان به قوانین تحمیلی طرد شد. شیدا یعنی رهایی غرایز!

-دوگانه باوری زرتشت در برابر ماد

دین زرتشت برخلاف تفسیر روشنفکرانه ی غربی ها و مفسرین ایرانی، همانطورکه هنینگ، بویس و زنر بررسی کرده اند، دینی دوگانه پرست بوده و اساسا در مقابل یگانه پرستی به وجود آمده است. از نظر هنینگ «جنبش های ثنوی، اعتراضی بر یگانه پرستی بوده اند و ثنویت، پاسخی در برابر مسئله ی شرّ بوده که با ایمان به خدای نیکو و متعال، سازگار نیست» (هنینگ به نقل از گیمن، ۱۳۶۳: ۱۳) به همین دلیل هنینگ بهترین راه برای فهمیدن کیش زرتشتی را -همچون جنبشی دوگانه باور- در آن می داند که مخالفت با یگانه پرستی را در آن ببینیم (هینیگ به نقل از گیمن، ۱۳۷۸: ۲) اشپیگل نیز معتقد است که پیش از ثنویت، اندیشه ی یکتاپرستی خشک و پر تعصب بوده است (اشپیگل به نقل از گیمن، ۱۳۶۳: ۱۳) البته یگانه پرستی فراتر از معنای خدای یگانه است که پایین تر منظور خود از یگانه پرستی را مشخص خواهم کرد.

«زرتشت، نیک مطلق و بی نهایت را طرح ریخته که جز نیکی از آن سر نمی زند لذا باید اصل دومی را ابداع می کرد تا بی نظمی کیهانی و نگون بختی های زندگانی را با آن توضیح می داد» (گیمن، ۱۳۷۸: ۲) یسنا هات ۴۵ بند ۲: «دو گوهر که از آغاز وجود داشته است پاک و پلید... پاک به پلید گفت ما هیچگاه سازگار نخواهیم بود نه در اندیشه، نه آموزش، نه خواست و اراده و نه کردار و...» (رضی، ۱۳۸۹: ۱۷۹) «اکنون آن دو مینویی که در آغاز بودند که خویشتن را رؤیاوار همزاد نشان دادند... آن دو هستند بهتر و بد، به منش و گفتار و کنش، و از میان این دو مینو، دانایان، درست و اهورامزدا و نادانان، اهریمن را برگزیدند و هنگامی که آن دو مینو به هم رسیدند، در آغاز نهادند هستی و نیستی را...» (یسنا ۳۰ بند ۳- ۵ به نقل از مولتون، ۱۳۸۷: ۵۴) قبل از آنکه به تفسیر نگون بختی و شرّی بپردازیم که زرتشت را به واکنش واداشت که خدای نیکی و خیر را پردازش کند، باید طبق تفسیر همین فقره ی ذکر شده ی زرتشت، منظور خود از یگانه پرستی را روشن کنیم که محققان نیز متوجه آن نشده اند. زرتشت می گوید: «دو مینویی که در آغاز بودند... همزادوار بهتر و بد...». مقایسه شود با این جمله ی میترا که نه خداست مثل اهورامزدا و نه پیامبری چون زرتشت دارد: «تو هم پلیدی -اک- هم بهترین میثره، سرور آشتی و ناآشتی برای سرزمین...» (۲۹ مهریشت) یگانه پرستی ای که زرتشت در برابر آن طرح دوگانه پرستی را ارائه داد، خدای یگانه ی متافیزیکی نبود، خدای شرّ نیز نبود که زرتشت در برابر آن خدای خیر را خلق کرده باشد. مفهوم میترا به معنای مفهومی ماقبل دوئالیسم است که پیشا خیر-شرّ است. چون همانطورکه قبلا توضیح دادیم توافق/میترا، مقدم بر خیر-شرّ است.

قبل از توضیح مفصل آن، باید شَری که زرتشت در مقابل آن، خدای خیر را برساخت، توضیح دهیم. این بی نظمی کیهانی و نگون بختی زندگانی که زرتشت را واداشت نیروی دوم اهریمنی/شرّ را ابداع کند، چه بود؟
گلدنر Geldner و بارتولومه Bartholomae معتقدند «زادگاه زرتشت در ماد بود که ناچار از گریز به باختر شد» (گیمن، ۱۳۶۳، ۴۹) «پروفسور جکسون نیز معتقد است، زرتشت در غرب ایران چشم به جهان گشود، بی آنکه به موفقیتی دست یابد در این دیار ابلاغ رسالت کرد و پس از آن، رو به جانب شرق آورد و سرانجام در بلخ به موفقیت رسید» (در مولتون، ۱۳۸۷: ۴۰) «به کدام سرزمین بگریزم، به کجا فرار کنم، نه مردم از من خشنودند نه فرمانروایان درون این سرزمین» (یسنا ۴۶ بند ۱) از نظر بارتولومه، زرتشت بعد از طرد و گریز از ماد، تصویر عالم شرّ در ذهنش شکل گرفت و مصداق عینی شرّ در دکترین دینی زرتشت -به خاطر نپذیرفتن دینش توسط مادها- خودِ مادها و دین میترایی آنان بود. اگر به دقت بررسی کنیم، ماد و میترا تصویر شرّ در ذهن زرتشت می شود که در مقابل آن، خدای خیر را پردازش می کند، این چه معنایی دارد؟ یعنی در ماد/میترا، تصویر شرّ/اهریمن زرتشت، خیر و شرّ معنی نداشته است و ماقبل شرّ بوده است. یگانه پرستی به این معنی است که دوئالیسم ذهن-عین، روح-جسم، خدا-شیطان هنوز شکل نگرفته است. این زرتشت متأخر است که مقدم بر خود را، یعنی میترای زمینی را، شرّ معرفی کرده و خودِ مؤخر را، خیر جلوه می دهد. این ارائه ی روح و خدا در مقابل میترا، به قول هگل، سرآغاز تاریخ و سرآغاز خطای تاریخ شد که می بایست هزاران سال می گذشت تا با ظهور پیامبرانِ دیونیزوس/میترا، نیچه و فوکو، بشر به سرمنزل اصلی خویش یعنی زمین، غریزه و شادی بازگردد. خیر و شرّ در عالم واقع، معنا ندارد، بل برساخته ی ذهن کسانی چون زرتشت و افلاطون است. این قدرت سیاسی هخامنشیان/پارس بود که طرح زرتشت را تحت عنوان خیر در تاریخ ثبت کرد و از نعمات آن بهره برد.

اما چرا مادها و آیین میترایی آنها تصویر عالم شرّ در دکترین دینی زرتشت شدند؟ مگر مادها و میترا چه بودند که زرتشت را واداشتند برخلاف تمامی ادیان و اساطیر پیشین، تمامی نظم کیهانی را از نو تعریف کند و دوگانه پرستی را ابداع نماید؟

در تمامی ادیان و اساطیر پیشین، این خدای خوبی هاست که با کشتن هیولایی، جهان را می آفریند. مردوک، خدای قابل پرستش بابلیان، پس از کشتن هیولای تیامات، از اجزای بدن تیامات، جهان را می آفریند. یَهُوه خدای یهودیان با کشتن لویاتان، دنیا را می آفریند. در فرهنگ اساطیری آلمان، «اودین» با کشتن «ایمیر» جهان را می آفریند. در اساطیر یونانی، زئوس با کشتنِ کرونوس، دنیا را آفریده و نظم کیهانی را دوباره احیاء می کند. در اساطیر دنیا، خدای مورد پرستش با کشتن هیولایی سه سر و شش پوزه، نظم دنیا را می آفریند و خوبی بر بدی پیروز می گردد. اما چرا در فرهنگ اساطیریِ ایران، این نه قربانی کننده بلکه قربانی شونده است که نماد نیکی و خوبی است؟ چرا میترایی که بعدها اهریمن شد، گاو مقدس و انسان اولیه را می کُشد نه بلعکس؟! که مانند سایر ملل، این اهورامزدا یا کیومرث است که می بایستی- مثلا- میترا/اهریمن را بکشند!

دوشن-گیمن که متوجه این پارادوکس شده به جای حل مسئله و تحلیل آن، در واقع صورت مساله را پاک کرده است. از نظر وی اینکه «قاتل این دو موجود (گاو مقدس و انسان نخستین) اهریمن شده است، زرتشتیان نفهمیدند یا نخواستند بفهمند که قربانی کردن برای آفریدن است» (گیمن، ۱۳۷۸، ۵۲) همانطورکه قبلا گفتیم کار میترا، نه قربانی کردن گاو، بلکه پیکار و کشتن گاو است، ثانیا در تمامی اساطیرِ دیگر، این موجودِ خوب است که قربانی می کند و هیولا و نیروی شرّ است که قربانی می شود اما در اساطیر ایرانی، این موجود خوب و نیک است (گاو مقدس و انسان نخستین) که قربانی می شوند و نیروی شرّ (میترا/اهریمن) است که قربانی می کند. پس مسئله به این سادگی که گیمن، سعی در حل آن دارد، نیست. آیا می توان چنین جسارتی کرد و گفت زرتشت و کل زرتشتیان نفهمیدند

و فقط گیمن فهمید؟ قطعا زرتشت و زرتشتیان خیلی بهتر، مسئله را درک کرده اند که برخلافِ اساطیرِ سایر ملل، قربانی کننده را نیروی شرّ و قربانی شونده را نیروی نیکی و اهورایی معرفی کردند. پس تفاوت نه از روی سهل انگاریِ زرتشتیان بود و نه خطای دین زرتشت! مسئله بسی فراتر از تصمیم شخصی و درون متنیِ دین زرتشت است. زرتشت نه تنها سهل انگاری نکرده، بلکه به خوبی قضیه را درک کرد که قربانی کننده را اهریمن معرفی کند. تفاوت دین زرتشت با سایر ادیان، نه ناشی از تفاوت ذاتی دین زرتشت با دیگر ادیان بلکه ناشی از تفاوتِ محیطِ ظهور زرتشت با سایر محیط هایی که سایر پیامبران درآن ظهور یافتند، است و این تفاوت با درونی شدن در دین زرتشت، باعث تفاوت این دین با سایر ادیان شد که در مقابل یگانه انگاری همه ی ادیان دیگر، دین زرتشت، سر از دوگانه باوری مطلق درآورد. اما این تفاوت محیطی/فرهنگی که زرتشت در آن ظهور یافت، چه بود؟

همانطورکه به نقل از «بارتولومه» بیان کردیم، زرتشت در ماد، ظهور کرد و حداقل در آشنایی با فرهنگ آیینی ماد، تصویرِ عالم شرّ در ذهنش شکل گرفت. ادیان یا پیامبران سایر ملل، نسبت به فرهنگ قبل از خود نه انقلاب، بلکه اصلاح می کردند. اعراب دوره ی جاهلی، همچنان خدا را می پرستیدند اما چون برای خدا، شریک قائل شدند، پیامبر فقط خدا را بالاتر و واحد کرد و او را از شریک، منزه ساخت. عیسی نیز در محیطی دینی/متافیزیکی ظهور یافت و فقط رابطه ی بشر و خدا را که قبل از او مبتنی بر خشم و قدرت بود، به رابطه ی عشق و دوستی مبدل کرد. زرتشت نیز نسبت به اساطیر هندی، همانطورکه موله و بویس به درستی آنرا دریافته اند، نه انقلاب بلکه اصلاح انجام داد. انقلاب زرتشت، علیه میترای متقدم مادی بود. اما برخلاف سایر پیامبران، زرتشت در محیط فرهنگی ماد/میترا، با فرهنگ و آیینی برخورد کرد که خلاف آمد عادت تمامِ فرهنگ هایِ متافیزیکی/دینی بود. فرهنگی که زمین، غریزه و جسم را بر آسمان، معنویت و روح ترجیح می داد. فرهنگی که توتم آنها مار و شیر بود نه عقاب و گاو! فرهنگی که دین آنها رقص و شادی و رهایی بود، نه راز و نیاز، عبادت و رسوم رازوار! بنابراین، برخلاف سایر پیامبران، زرتشت نمی توانست برروی این سفره ی پهن شده، اصول خود را تعریف کند، چون قبل از او، فرهنگ مادی میترا وجود داشت. فرهنگی که برخلاف سایر ملل، قربانی شونده نه زمینی، بلکه موجودات آسمانی/اهورایی (گاو مقدس و کیومرث) بودند. زرتشت نه می توانست اصل قربانی کردن را زیر سؤال برَد و یا نادیده بگیرد و نه می توانست بدون توجه به فرهنگ موجود، قربانی کننده را نیک معرفی کند. به همین دلیل نه تنها اصل قربانی کردن را در آغاز پذیرفت بلکه برخلاف سایر ملل و اساطیر، این نه قربانی کننده، بلکه قربانی شونده بود که پاک و نیک بود. فرهنگ سایر ملل از اساس بر بنیادی متافیزیکی بنا نهاده شده بود. از بعل تا مردوک و تا الله، اسامی و خدایان عوض شده اند اما همیشه خدای آسمانی و فرهنگی دینی حاکم بوده است، از خدای حمورابی تا خدای محمد! اما زرتشت در فرهنگی ظهور کرد که نه خدای آسمانی را می پرستید، نه فرهنگی متافیزیکی داشت. مراسم میترا در تاریکی غار به دور از نور خورشید و آسمان بود. توتمِ محبوب ماد، مار و شیر بود که در فرهنگ های دینی، نماد شرّ و نفسانیت بودند. بنابراین فرهنگ یگانه پرستی، جوابگوی مسئله نبود. اسطوره ی گزینش و دو روان (اهورا–اهریمن) نیز مربوط به وجودِ میتراست، اساطیر دیگر بابل، یونان و... از آغاز با حاکمیت و هژمونی روان نیک، بنیان گذاشته شد که خواستِ روان نیک، تقدیر شده بود و زشت و شرّ، حکمتِ روان نیک بود. اما زرتشت در خلاء ظهور نکرد، زرتشت در فرهنگی ظهور کرد که حاکمیت با خدا و فرهنگ متافیزیکی نبود، بلکه در قدرتی زمینی و فرهنگی دیونیزوسی/غریزی (ماد) حکومت می کرد که حاکمیت آن، با قضیه ی تقدیر و مصلحت الهی جواب داده نمی شد. حاکمیتی که آگاهانه، فرهنگی ضدِ متافیزیکی داشت و ذهن جستجوگر و پرسشگر زرتشت را راضی نمی کرد که اساطیر پیشین را بازگو کند. وی می دانست که واقعیت ایران، واقعیت بابل نیست که هر حکومتی سرکار آید، متافیزیکی باشد، بل قدرتی زمینی که مار را مقدس می دانست، سرِکار بود؛ قدرتی ضدِ آسمانی! این همه قدرت، صرفا با قضیه ی حکمت الهی حل نمی شد. لاجرم برخلاف نظریه ی بویس که معتقد است: «قدرت راهزنان و

غارتگری های آنان باعث شکل گیری ذهنیت شرّ در زرتشت شد» (بویس، ۱۳۸۶، ۱۳۵) این فرهنگ و قدرت ماد بود که او را به تأمل در مورد وجود دو روان هدایت کرد. اگر فقط خدای نیکی هست؛ پس چرا شرّ این همه پیشرفت و قدرت پیدا کرد؟ تا جایی که شاهی مقدس چون جمشید، تحت تأثیر آن قرار گرفته است -بعد به آن خواهیم پرداخت- لاجرم نظریه ی دو روان را ارائه داد. پس وی، خدایان زمینی ماد، مانند میترا را اهریمن کرد و فرهنگ هندی/ایرانی را اهورامزدا، مثبت و نیک جلوه داد. چون فرهنگ مادی نفوذ داشت، نظریه ی اختیار انسان را ارائه داد. آن همه گرایش به فرهنگ میترای مادی، صرفا با حکمت الهی قابل حل نبود، نمی شد مسئولیت آن همه شرّ و گرایش مردم به آژیدهاک را صرفا تقدیر خدا دانست. اگر این کار را بکند، مشروعیت پاکی و مسئولیت اهورامزدا زیر سؤال می رود و انسان را به تفکر و شک در مورد نیکی خدا می انداخت. پس او کارِ بد را به انسان و کار خوب را از طرف اهورا معرفی کرد. او انسان را مسئول و مختار معرفی کرد تا مسئولیت را از خدا بگیرد، در واقع آزاد دانستنِ انسان، نه اهمیت دادن به او بلکه بیشتر رفع مسئولیت از خدای پاک و منزه ی خود، و دادن مسئولیتِ گناه بر دوش انسان، برای بسیج مردم علیه آژیدهاک بود. خود آنان را مسئول شرّ دانست تا آنها را برانگیزاند. لاجرم راه رهایی از عذاب وجدان گناه هم، پیروی مطلق از زرتشت و خدای زرتشت است که بعدا نظم سیاسی هخامنشی جایگزین آن شد. در واقع نفرت دینی زرتشت علیه میترا با نفرت سیاسی/قومی پارس علیه ماد، آغشته شد و تقدیر سیاسی زرتشت را شکل داد. اتحاد دین زرتشت با امپراطوری پارس در تقابل با میترا/ماد جهتِ دادنِ اختیار به انسان، برای همین قدرت جنگجویی علیه ماد/میترا بود.

میترا همان تیامات بابل، (مردوک) لویاتان یهود، (یهوه) و کرونوس یونان (زئوس) بود که به ترتیب توسط خدایانِ مقدس: مردوک، یَهوه و زئوس کشته شدند و جهان را از اندام های منهدم آنان آفریدند. شرّ یا مانند یهود و یونان از زرتشت برداشت شده یا مانند بابل، قبل از زرتشت در تقابل با میترا برساخته شده است. چون در بابل نیز مادها، تخمه تیامات و گوتی بی خرد، معرفی شده اند و حتی ریشه ی نرگل/شیطان از کُرد است و غار جهالت، مدوسا و هادسِ یونان نیز تصویری از میترا است؛ پس تفاوت در چیست؟

مردوک و یَهُوه، تیامات و لویاتان را کُشتند اما اهورامزدا، اهریمن را تا آخرزمان نکشت، همانطورکه فریدون، ضحاک را تا آخرزمان زندانی کرد و او را نکشت تا با ظهور سوشیانت کشته شود. اهورامزدا، میترا را دیو کرد، سپس با مسخِ ماهیتِ واقعی وی، میترا را زرتشتی کرد. برخوردِ خدایان ایرانی در تفاوت با خدایان سامی و یهودی، تقدیرِ برخوردِ سیاست مدارانِ ایرانی شد. اعراب/سامی، ترک و... کُردها را نابود و می کشتند، آشوریان، مادها را نابود می کردند اما هخامنشیان و سلسله های بعدی ایرانی، نه با کشتن کُردها بلکه با مسخِ آنها و سپس با قراردادنشان در قالب هویتی دیگر، کُردها را برده ی ایرانی ها می کنند. ایرانی ها با مسخ ماهیت مخالفان، آنها را بی محتوی و بی هویت می کنند و سپس با تزریقِ هویت ایرانی، آنان را خودی می کنند. اعراب و ترک ها، تنبیه می کنند اما ایرانی ها جدا از تنبیه، مراقبت می کنند. اقوام دیگر، تمدن های خود را داشتند که می توانستند، میترا (لویاتان، تیامات، مدوسا) را از بین ببرند، از یک سو زرتشت، خود، مادی بود و از سوی دیگر پارس ها که متحدان زرتشت در نفی مادها شده بودند، مهاجرانی نیمه وحشی و فاقد هرگونه فرهنگ و هویتی بودند که اگر به طور کامل، میترا و فرهنگ میترایی را طرد و نابود می کردند، به نوعی خودکشی فرهنگی کرده بودند، زیرا دیگر فرهنگی -ولو کم غنا- نداشتند تا جایگزینِ میترایِ معدوم شده کنند. از این رو فرهنگ میترا/مادی را به کل نابود نکردند، بلکه آنرا از مادی/کُردی به پارسی/زرتشتی سوق دادند. دلیل صحت این ادعا، برخورد طهمورث و جمشید با دیوان است که به جای کشتنشان، از آنها خط و علم یاد می گیرند. مفاهیم زرتشتی از فره وشی تا فره ایزدی، مادی است، فقط محتوای آنها را تغییر داده اند. زنده ماندنِ اهریمن/ضحاک، زنده ماندن شورش و ستیزِ ماد و پارس در برابر گئوماته، مزدک و... است. تقابل متافیزیکی، بازتابی از تقابل سیاسی و وام گیری بیش ازحدِ فرهنگی و واژه ی پارس/زرتشت از

ماد/میتراست. زرتشت برخلاف دیگر ادیان که با شرّ برخورد داشت، در مرکزِ شرّ، پرورش یافت و از آغاز قدرت همراه با شرّ بود، به همین دلیل حتی بعد از پیروزی به دلیل هژمونی فرهنگی و سکونتی ماد، شرّ و حاکمیت پیشین شرّ، ایده ی منجی/سوشیانت را نیز پی ریخت. اندیشه ی آخرزمان و ظهور منجی از زرتشت واردِ یهود، مسیح و سپس تشیّع شد، چون در زرتشت نه حاکمیت خدا و نیکی، بلکه میترا، ماد و بدی حاکمیت داشت، لاجرم دوگانه باوری و مبارزه ی اخلاقی انسان را بنیان نهاد. چون حاکمیت ازآنِ بدان بود، اندیشه ی ظهور یک منجی خوب، برای انتقام را ارائه داد، به همین دلیل برخلاف خدایان یونان، هند و... که بازیگوش هستند، خدای ایرانی/زرتشتی، اخلاقی و مصمّم است چون هند و یونان درگیریِ سیاسی/سرزمینی با ماد نداشتند اما زرتشت/پارس به غیر از سرزمین ماد، جایی برای تحقق و گستراندن دین خویش نداشت. نفرت سیاسی پارسی از یک سو به دنبال غارت/فتح بود و از سوی دیگر حاکمیتِ ماد این اجازه را نمی داد. آستیاگ، دژ پاسارگاد به معنی نگهبانِ ولگردانِ پارسی را ساخته بود تا مانع از پارس تازی و غارت شود. از سویی دیگر، زرتشت از ماد طرد شد و با چشمان خود، شرّ را دیده بود. نفرت شخصی و متافیزیکی زرتشت و نفرت سیاسی/قومی پارس، دست به دست هم داد تا از یک سو، در مقابل دشمن مشترک (ماد/میترا) تقدیرِ دینی بودنِ قوم فارس و از سوی دیگر، تقدیر سیاسی بودن زرتشت را رقم بزند! زرتشت با زوالِ حاکمیتِ سیاسیِ ساسانی، زوال یافت، پارس اکنون نیز در قرن ۲۱ ندای صدور دین/انقلاب و جدال خیر و شرّ با جهاد را دارد.

در هند، یونان و... خدایان از آغاز پیروز بودند و نیازی به پیروزی نداشتند تا اراده و کمک انسان را بخواهند. زرتشت برای راه حل اندیشه ی دوگانه باوری، سوشیانت و آزادی انسان برای مبارزه با شرّ را، در نفی ماد و میترا ارائه داد. به همین دلیل است که تاریخ به معنای واقعی کلمه، با ظهور زرتشت و پارس ها آغاز شد. تاریخ با گسست از زمان ابدی اسطوره، با زمانی تاریخی و افقی آغاز می گردد که در پایان زمان، سوشیانت برای انتقام ظهور خواهد کرد. قبلا خدایان پیروز بودند و زمان ابدی، تکرار کار خدایان است اما با ظهور زرتشت و پارس ها، خدایان که شکست خورده و قربانی شونده بودند، جهت پیروزی بر اهریمنان سر بر می آورند و زمان نه تکرار کار خدایان بلکه تحقق اراده ی الهی برای ستاندن انتقام از شیاطین و تحقق ملکوت و پیروزی خدایان برروی زمین بود. به همین دلیل است که تاریخ، آغاز شد و جدال شهر آسمانی و زمینی، و ظهور و اراده ی انسان در طول اراده ی الهی برای ستاندن انتقام، اهمیت یافت.

اندیشه ی بهشت و جهنم که در نتیجه ی ثواب و عمل درست است، منشا زرتشتی دارد، برای انگیزش پیروان در مبارزه با شرّ میترائیان! «اندیشه ی اهریمن نیز زرتشتی است. قبل از داستان ایوب در تورات خبری از شیطان نیست. این مار است که حوا را فریب می دهد» (تورات به نقل از مسکوب مقدمه بر افسانه تبای سوفوکلس) در اندیشه ی آسیای غربی (سامی) نیز خبری از شیطان نیست، تیامات به دست مردوک کشته می شود (بهار، ۱۳۸۴: ۴۲۱) بنابراین مفهوم شیطان، بهشت و جهنم از دین زرتشت وارد سایر ادیان شد. تیاماتِ مقتول، چه تهدیدی است تا قومی را بسیج کند؟ اما اهریمنی که زندانی شده (مانندِ دشمن فرضی امروزی) خطری همیشگی برای بسیج و جنگ است، زیرا هر لحظه امکان دارد که از بند آزاد شود.

زرتشت با دیدنِ عالم شرّ در ماد میترایی، ماد/میترا را به اهریمن/شیطان ملقب ساخت و در تقابل با آن اهورامزدا/ خیر را برساخت و منجر به دوگانه باوری گشت. لازمه ی این دوگانه باوری، مسئولیت و اختیار انسان است. ثمره ی استفاده ی درست از این آزادی، دستیابی به سعادت اخروی و بهشتِ برین از طریقِ مبارزه با اهریمن و جهاد در صف اهورامزدا است که نماد عینی اهریمن و آژیدهاک، مادها بودند. بنابراین مبارزه با مادها، مبارزه با پلیدی و اهریمن بود. این اندیشه ی زرتشت که مخالفان مادی خود را اهریمن و آژی دهاک نامید، از دوره ی کوروش تا دوره ی معاصر، مُهر خود را بر عقل سیاسی ایران زد. کوروش نیز مخالفان مادی خود را آژیدهاک نامید و داریوش آنها را

دروغگو، دشمنِ اشه و اهورا خواند. تمامی دیوانِ وندیداد، مادی و قبایل مادی اند که بعدا به زندیق، کافر و جن و در دوره ی معاصر به عامل امپریالیسم، تجزیه طلب، شیطان و دشمنانِ خدا ملقب گشتند.

از نظر زرتشتیان «خدای زرتشت نیک است. بقیه ی خداها خود را نیک می پندارند اما نیک نیستند؛ چون واقعیتِ شرّ را پذیرفته اند. پس خدای آنها مسئول آن است؛ مگر مانند زرتشت، بدی از اصلی جداگانه باشد» (زنر، ۱۳۷۷: ۵۸) «خدا خردمند وآگاه است. پس آفرینش، انگیزه ای معقول از طرف خدا و خوب است، پس شرّ از خدا نیست» (همان:۶۰) بدی را از اصلی جداگانه دانستن، امکان هرگونه آشتی با آن و جهان مادی را در دین زرتشت، از بین می برد. برخلاف ادیان دیگر که منشأ را یکی می دانند، پذیرش واقعیت شرّ در جهان توسط ادیان دیگر، مسئولیت انسان را کمتر می کند اما در زرتشت با پیش فرضِ پاکی جهان، تمامی شرّ را به انسان نسبت می دهد که از اهورا تخطی کرده است. بنابراین نه اصلاح عملی بد، بلکه نابودی بدی، مطرح است و انسانِ بد، نتیجه ی آن است. هر آنچه خارج از دین مزدیسنا باشد، اهریمن است. بنابراین ملک زرتشتی با شمشیر، مشروعیتِ حذفِ همه ی آنها را دارد. «دین زرتشتی برپایه ی اطاعت و فرمانبرداری از اشه است، عدم اطاعت از اشه، محرومیت از دانش راستین، نیکی، تقدس، ثروت، مقام و... است، دیوسنان از دانش و ثروت و ... محروم اند» (رضی، ۱۳۸۰: ۱۲۰).

«نه خدا مسئول عذاب انسان است، نه مانند یهوه از آفرینش آنان، پشیمان و از محنت ایوب خبری هست. خدا خوب است» (زنر، همان: ۵۹) تمام بدی ها و ناله ها از خدا تبرئه می شود و به دوش اهریمن می افتد. این مترسک سازی است که برای کسب مشروعیت سلطه، تمام بدی ها را به دوشِ دیگری بیاندازند! در دین زرتشت امکان هر گونه پرومته گرایی و عصیانِ انسان در برابر خدا از بین می رود. تمام بدی ها به گردن دیگری می افتد، به گردن اهریمن! امکان هرگونه نقد و اعتراض از بین می رود و به بهانه ی مبارزه با بدی و بیگانه و رسیدن به سعادت -به جای تلاش مستقل بشر- انسان ابزارِ مزدیسنان /شاه برای سلطه می شود. ریشه ی تمامی شرّ از دیگری است و معنی اصلاح در این عالم دوگانه، چیزی جز اطاعت از سران دین و فرمانبرداری نیست. اطاعت معنای اصلاح می شود و سعادت (عصیان و شورش) یعنی عامل اهریمن و امپریالیست شدن! اگر خدا یکی و شرّ هم، منشأ خدایی داشت، امکان اعتراض و اصلاح بود اما در عالمِ دوگانه ی نیکی و بدی، اصلاح یعنی اطاعتِ محض و اعتراض یعنی، اهریمن بودن! ایوب می تواند برای رنج به خدا اعتراض کند؛ همچنانکه ارمیا به انسان اعتراض می کند. مسیحی به خدای عیسی یا به زئوس یا الله، اما در زرتشت امکان هرگونه پرومته گرایی و اعتراض از بین می رود. در زرتشت نه مانندِ ارمیا اعتراض به انسان وجود دارد، چون انسان، ذاتا پاک است پس اگر یک ذره منحرف شد، دچار اهریمنِ ناپاک شده و باید حذف شود نه هدایت! و از دایره ی انسان بودن خارج می شود و لقبِ دیو و شیطان می گیرد. چون امکان ناپاکی در انسان وجود ندارد، او اهریمنی شده است. امکانِ نقدِ انسان و اعتراض به انسان هم وجود ندارد بلکه حذف انسان وجود دارد. اگر یک خدا بود، می گفتند ای انسان تو از خدا منحرف شدی، برگرد. شرّ هم از خدا بود؛ پس امکانِ پس گرفتن شرّ با دعا یا کردار بود. اما با شرّ دانستنِ اهریمن، شرّ شدن، بی بازگشت بود. آژی دهاک و کشتار آنها وجود دارد؛ اعتراض به خدا هم که ممکن نیست چون مسئول بدی و شرّ نیست. به همین دلیل داریوشی که در یک روز ۱۸۰۰۰ نفر مادی را قتل عام می کند، نماینده ی اهورامزدا و انوشیروانی که در یک روز ۶۰۰۰ نفر را قتل عام می کند، عادل و بهدین معرفی می شود و مخالفان که همان بازماندگان اهریمن هستند، باید از بین بروند. در فرهنگ دینی ایرانی به جای اقدام، قتل و کنش، انتقام و واکنش همیشه مطرح است. در اساطیر دیگر، خدایِ نیکی بر بدی پیروز می شود، پس نیازی به انتقام ندارند. این دیوان و اهریمنان اند که باید از خدایان و نیروی نیکی انتقام بگیرند. اما در اساطیر ایرانی این اهریمن /میترا است که موجودات نیکِ اهورامزدا را می کُشد. بنابراین زرتشت برای انتقامِ روانِ گاو، ظهور می کند. نطفه ی فرهنگ ایران زمین و فلسفه ی ظهور زرتشت، براساس انتقام بنا نهاده

شده است. «در شاهنامه نیز هرکس انتقام خود را می گیرد. حتی بعد از چند نسل... فریدون، انتقام جدّ خود، جمشید... منوچهر، انتقام ایرج... کیخسرو انتقام سیاوش... بهمن انتقام اسفندیار را» (صفا، ۱۳۸۴: ۲۳۸) می گیرند.

زرتشت با فرار از جامعه ی پیشرفته و شهری ماد به جامعه ی شبانی/روستایی شرق، مأوای مطمئن تری برای روحیه ی عارفانه ی خود یافت. اما زرتشت، اوایل از همگام کردنِ مردمِ شرق به دین خود علیه ماد، ناموفق بود. تنفر متافیزیکی زرتشت از میترائیان و قربانی کردن گاو توسط آنها برای مردمِ شبان و ساده ی شرق قابل درک نبود. به همین دلیل زرتشت با زیرکی، تمام تنفر متافیزیکی خود از ماد و میترا را با دغدغه ی معیشتی مردم همگام کرد. «کاهنان و کرپن ها از سویی و بیابان گردان از سوی دیگر به مردم فشار می آورند» (رضی، ۱۳۸۰: ۱۰۷) مهریان در تاریکی غار، گاو را قربانی می کردند، از این رو آنها را کرپن می نامیدند که واژه ی قربان از آن آمده است (مقدم، ۱۳۸۰: ۲) یعنی کرپن ها/میتراها جدا از بیابان گردهایی هستند که چارپایان را می دزدیدند. قبایل شرقی به گاو دزدی و غارت می پرداختند و امنیت و معیشت مردم و جامعه ای که زرتشت در آن سکونت داشت را تهدید می کردند. زرتشت برای همگام کردن مردم با خود، قربانی کردن گاو توسط میترائیانِ مادی را با غارتگری و گاو دزدهایِ شرقی درهم آمیخت. قربانی کردنِ گاو توسط میترائی ها یک عمل سمبلیک بود و هرسال یک بار انجام می شد و مجریان مراسم، خود بودجه ی آنرا تأمین می کردند و به مال کسی ضرر نمی رساندند. هزینه ی آن توسط دولت مادی تأمین می شد. اما زرتشت با زیرکی، تنفر معیشتی مردم از گاو دزدها را به قربانی کنندگان گاو (میتراییان) هدایت کرد و مردم را علیه میترائیان برانگیخت. در واقع نطفه ی شرقی شدن تورانیان که همان مادها بودند، نه فقط از زمان ساسانیان بلکه از زمان خود زرتشت شروع شد و همچنین عجین کردن نفرت شخصی و متافیزیکی خود با نفرتِ سیاسی پارس های مهاجمِ تازه نفس که به دنبال غارت/فتح بودند، از ابتدا شروع شد، به همین دلیل در فرار زرتشت به شرق، دربار گشتاسپ/کوروش به راحتی دین وی را پذیرفتند.

-زرتشت، دینی طبقاتی و سیاسی:

زرتشت در مقابل میترای مادی (قرارداد/پردیس) نظم الهیِ اشه را بنیان گذاشت و نظم سیاسی برابری /توافقی میترا را به نظم سیاسی سلسله مراتبی و حق الهی تبدیل و پردیس زمینیِ ماد را به فردوس آسمانی مبدل کرد. زرتشت متأثر از اساطیرِ دینی بین النهرین، از اولین شخصیت های تاریخی بود که به طور منظم و تأثیرگذار، اصول اخلاقی /متافیزیکی و دستورات آسمانی، برای پی ریزی نظم زمینی را پردازش کرد و جهان را صحنه ی ستیز، بین نیروهای خیر و شرّ که تجلی آسمانی آن، نبرد اهورا و اهریمن است، دانست. دکترین زرتشت سعی در بنیان نهادنِ نظم زمینی، براساس نظم الهی یا «اشه» را در ذهن داشت. شاید هم، نظم الهی/متافیزیکی وی، ابزاری برای پی ریزی نظم سلسله مراتبی، سیاسی و دینی بود. مهم نیست انگیزه ی شخصی زرتشت چه بوده است زیرا تاریخ با انگیزه ی شخصی و ذات گرایی کاری ندارد. امروز که از زاویه ی عقل سیاسی به دکترین زرتشت می نگریم، نتیجه همان است. یعنی نظم الهی/متافیزیکیِ زرتشت ابزاری برای بنیان نهادن و توجیه نظم سلسله مراتبی سیاسی/دینی زرتشت و هخامنشیان شد. شاهنشاهی هخامنشیان براساس دکترین زرتشت، نظم شاهنشاهی خود را، نظم الهی و حاکمیت «اشه ی اهورایی» دانسته و مخالفان خود، شورشیان و ملل مخالف را دروغگو و اهریمن می خواند. به عبارت دیگر عقلانیت ایرانی/زرتشتی (اهوراء، اشه، دین و...)، ابزار یا بازتولید کننده ی نظم سیاسی پارس ها بود.

در دین زرتشت، اساس نظم زمینی در ادامه ی نظم کیهانی است. «در دوران گیجی اهریمن، هرمزد دو جهان می آفریند، یکی جهان مینویی و دیگری مادی که مکمل یکدیگرند. در جهان مینویی، هرمزد و شش امشاسپند، وهومن (اردیبهشت-راستی) شهریور (سپندارمذ-عقل مقدس) خرداد (کمال رستگاری) مرداد (جاودانگی) که قرینه ی زمینی آنان، شش آفرینش مادی: آسمان، آب، زمین، گیاه، گاو، کیومرث و آتش که در هر شش آفرینش مادی

پراکنده است را می آفرینند. قرینه ی زمینی هرمزد به انسان (شاه یا فره ایزدی)، بهمن به چهارپایان، اردیبهشت به آتش، سپندارمذ به زمین، خرداد به آب، مرداد به گیاه، شهریور نیز فلز که جنس آسمان از فلز است... این دو جهان به هم پیوسته، برای مقابله با اهریمن آفریده شده اند» (بندهش. به نقل از زنر، همان، ۳۶).

شاهنشاه، قرینه ی زمینی اهورا، حاکم به کل امور است که بدون خواست و اراده ی او، چرخش زمین و آسمان به هم می ریزد و خشکسالی و دروغ، رواج می یابد و مخالفان شاهنشاه، مخالفان اهورامزدا و دینِ پاکِ زرتشت هستند. در دین زرتشت، مانند مسیحیت: «تباهی مشی و مشیانه به وسیله ی دیوان، تنها با دین بهی زرتشت، جبران و به بند کشیده می شود» (فرخ دان، به نقل از زنر، همان، ۷۶).

«بنیاد دین بهی، بزرگ منشی ذاتی ایرانیان است، ماده اش میانه روی، جوهرش نظم و همیارش، پادشاهی است، فرهٔ انسانی خویش را در همسازی با پادشاهی که همیار و همسر دین است، پرورش می دهد» (دینکرد چاپ مادن ص ۲۰۱ - ۲۰۲) «بر اثر این دو (اتحاد دین و دولت) است که همه ی مردم خویشکاری را بر پای می دارند. جهان رونق گرفته و اهریمن شکسته می شود و رستگاری... از آن است که طبقات (تثبیت شده) و پرستش هرمزد، افزونی و فضایل گسترش می یابد» (دینکرد چاپ مادن، ۲۰۳) مزدیسنا... دین بهی را به درختی تشبیه... که شاخه های آن اوامر و نهی و کردار نیک، و چهار شاخه ی آن چهار طبقه ی اجتماعی... بر بالای همه ی آنها، شاه شاهان ایستاده است، این ما را به جنبه ی دیگری از دین بهی می رساند. کامل ترین نمونه ی فلسفه (دین زرتشتی، قادری) پیروی دین از دولت است. دین و دولت به هم وابسته و مظهر و تاج هر دو، شاه شاهان است. شاه ایرانی هم پاسدار عدالت و نظم است هم دین و حقیقت» (زنر، همان، ۸۸) «با اتحاد دین و دولت در شخص واحد، «فرشکرد» رخ خواهد داد و دیوان که همه ی کوششان بر جدایی این دو است در برابر این اتحاد و قدرت، مقاومت ندارند. مثلا اگر جم، دین بهی را هم می پذیرفت یا زرتشت پادشاهی را، هزاره ی پسین فرا می رسید» (دینکرد چاپ مادن ص ۲۰۹) «ناپدید شدن دین زرتشتی بعد از اسلام، پایان نهایی وصلت دین و دولت بود که برای ذهن زرتشتی، یکی بدون دیگری نمی توانست باقی بماند. با نابودی شاه بزرگ، دین نیز ناپدید شد و چشم به آمدن سوشیانت، برای اتحاد دوباره ی آن دو، بسته شد» (زنر، همان، ۸۶) این نظم سلسله مراتبی و دینی که برگرفته از نظم کیهانی است را مقایسه کنید با نظم مادی /میترایی که مبنی بر برابری، توافق و نظم افقی بود.

«یکتاپرستی و آفرینش برای آشکار شدن گنج خدا و برای زرتشت معنی ندارد. خدا به مخلوقات جهت مبارزه با اهریمن نیاز دارد» (زنر، ۱۳۷۷: ۵۹) دکترین دینی زرتشت بر مبارزه بین نیکی و شرّ گذاشته شده است. در این دین، تنِ انسان ابزاری در خدمت روح، و عقل ابزاری در خدمت ابلاغ دین اهورایی است (زنر، ۱۳۷۷، ۲۲) "۲" عقل نه وجودی مستقل، بلکه ابزاری در خدمتِ شرع اهورایی است. برای اهورا/شاه هم، شرع ابزاری در خدمت توجیه قدرت خود و نفی مشروعیت دشمن است. «اهورامزدا، گیتی را به عنوان سلاحی برای شکستنِ اهریمن می آفریند و انسان در صفِ مقدمِ این کارزار قرار دارد، انسان نه به اجبار بلکه به اختیار این نقش خدا را پذیرفته است. انسان آزاد است اما اگر بدی را برگزیند، رفتاری خلاف طبیعت و سرشت خویش را برگزیده، زیرا اهورا پدر اوست و او پسر خدا است» (زنر، همان، ۲۶) انسان، ابزار خدا برای مبارزه با اهریمن است. انسان و جهان مادی به خودی خود هیچ ارزشی ندارد. انسان، متأخر بر اراده ی خدا و مطیع او برای مبارزه با اهریمن است. زرتشت جهان را میان نیکی و شرّ تقسیم کرد. «در آغاز دو گوهر همزاد در اندیشه و گفتار و کردار نیک و بد، پدیدار شدند، در این میان، نیک اندیشان، گوهرِ راستین را برگزیدند و بد اندیشان، گوهر دروغین را» (گاتها یسنا هات ۳۰ بند ۳) «دیوان، بدی را از نیکی و دروغ را از راستی بازنشناختند و هنگامی که با هم در گفت و شنود بودند، فریب در آنان راه یافت» (گات ها، همان، بند ۴)

سرود ۴۸ از پیروزی پیروانِ اشه در سرای جاودان و جهانِ مادی می سراید: «دو راه در جهان وجود دارد... آنکه نیک را برگزیند، رستگار است. آنکه بد را برگزیند به رنج و افسوس دچار خواهد شد اما آنکه میانه را برگزیند جایی در جامعه ندارد و کرداری زشت است. آنانکه میانه را برگزینند، جایشان در جامعه ی مزدیسنا نیست، چون مانع از جامعه ای یکپارچه و هماهنگ می شوند، در ادامه از فرمانروایی می گوید براساس عدالت...» (رضی، ۱۳۸۰، ۱۳۶) طبق فقره ی ذکر شده، جهان، بین خوبان و بدان تقسیم شده و راه میانه ای وجود ندارد. خوبان نیز نظم شاهنشاهیِ پارسی و بَدان، مخالفان سیاسی آنان هستند. راه میانه ای /اعتدالی هم وجود ندارد، چون مانع از نظم استبدادی می شود. این همان دانش /قدرتی است که در چهارچوب نظری از آن بحث کردم. از نظر زرتشت –همین طور بعدها در امپراطوری ایرانی– مردم، قادر به تشخیص درست از نادرست نیستند. عقل، انسان را از کرسی رهبری به زیرکشاند و دین و شریعتِ متافیزیکی را حاکم بر عقل انسان کرد. «هان ای مردم: چون شما خود راه راست را نتوانید دید و برگزید، مزدا اهورا، مرا داور هر دو گروه (مزداپرستان و دیوپرستان) برانگیخت و به سوی شما فرستاد تا راهِ راست را به شما بنمایم و زندگی راستین را برپایه ی دین راستین به سر بریم، مزدا اهورا خود، مرا می شناسد و گواه درستی آیین من است» (یسنا: هات ۳۱ بند ۲) روشن است که زرتشت آمده تا راهِ راست را به مردم نشان دهد و مردم خود، قادر به تشخیص درست از نادرست نیستند، پس دادن اختیار و اراده به انسان چه معنایی دارد؟ لازمه ی اراده ی بشری، حسن و قبح عقلی است. زمانیکه زرتشت، شریعت خود را به جای حسن و قبحِ عقلی می گذارد، اختیار چه معنایی دارد؟ آزادی اراده در ضحاک معنی دارد که مارهای وی، نماد عقل زمینی در برابر شریعت متافیزیکی است و انسان با عقل خود، مسیر درست را تشخیص می دهد. قوانین و حقِ از پیش تعیین و ابلاغ شده توسط زرتشت /شاه و اطاعت مردمی که فاقد تشخیص حق هستند، تناسبی با آزادی و اراده ندارد اما در میترا، اصلا حقی قبل از توافق و رضایتِ همان مردم وجود ندارد تا کسی به نمایندگی از آن، ادعای حاکمیت بر دیگران را داشته باشد. زمانی که حق ماقبل توافق و ماقبل عقل انسان وجود دارد و تنها زرتشت /شاه صاحب حقیقت است، مخالفان حق، باید با خشونت، نابود گردند. (درباره ی خشونت مقدس زرتشت رجوع شود به فصل طرحی از نظریه دولت).

بنابراین زرتشت، بنیاد دین و جامعه ی خویش را براساس سلسله مراتب و ساختار طبقاتی گذاشت که در ادامه ی نظم و سلسله مراتب کیهانی /متافیزیکی است و مخالفان این نظمِ متافیزیکی، عوامل اهریمن و دروغگویان هستند، جامعه ی طبقاتی زرتشت (یسنا ۳۲ بندا، یسنا ۳۳ و یسنا ۴۶) که براساس حاکمیت شاه، روحانی و اشراف نظامی است، هیچ ارزشی برای عامه ی مردم قائل نیست و مشروعیتِ این ساختار طبقاتی و قداست شاه، نه از مقبولیت مردمی، بلکه متناسب بودن آن با نظم کیهانی و خواست اهورامزدا است که زرتشت یا شاه شاهان نماینده ی آن است. همانطورکه گیرشمن اشاره می کند، آنچه شاهنشاه ایران از ملت های تابع می خواست: «زیستن به خاطر او، کارکردن به خاطر او، برآوردن همه ی خواهش های او و مردن در راه او» (گیرشمن به نقل رضایی، ۱۳۸۴، ۳۱۵) بود.

برخلاف آیین میترا که مبتنی بر برابری افراد است و ساختار طبقاتی در آن تأثیری نداشت و توافق و رضایت شخص را در عقد قرارداد، مهم تر از ماهیت و موقعیت شخص می دانست، دین زرتشت، دینی طبقاتی و سیاسی است. اصول دین زرتشت، مطلق و فراتر از حوزه ی اختیارات و رضایت شخص است و ساختار طبقاتی جامعه را می پذیرد. هات ۳۲: «همه ی شما بایستی به آموزش هایم گوش فرا دهید، ای برزیگران و پیکاریان و نجیب زادگان... آموزش هایم را به عمل آورید» (رضی، ۱۳۸۰: ۱۶۴) یسنا هات ۳۳: «ای مزدا، منم که آیین را در این سرزمین استقرار خواهم بخشید. گروه مزداپرستان، پارسایان و جنگاوران و پیشه وران و کشاورزان را از گزند دیویسنان، نگاهبان خواهم بود. کشتزارها را از آفات نگاهدار باشم» (رضی، همان، ۱۶۸) در اینجا متوجه می شویم که مخاطب زرتشت نه افراد برابر یا عامه ی مردم، بلکه طبقات جامعه هستند. دین زرتشت به نفع اشرافِ برده دار نیز بود که منفعت خود را در متحد کردن تمام مردم و ایجاد دولت مقتدر می دیدند. بنابراین «دین زرتشت، ایدئولوژی تمام مردم ستمکش

نیست. آرزوهای محروم ترین و رنجبرترین مردمانِ آن زمان، یعنی بردگان را منعکس نمی کند. آیین مزدایی یک آیین جهانی نیز نیست و به غیر از آریایی ها به بقیه ی مردم به چشم حقارت می نگرد» (شایان در دهباشی، ۱۳۸۸: ۱۸)

همچنین زرتشت معتقد به اجبار در دستیابی به قدرت سیاسی برای گستراندن آیین خود است. «اینان که با بدی و زشتی، خو کرده اند باید میانشان شهریاری نیرومند برانگیخته شود تا زشتی را مهار کرده و آرامش را گسترده کند و دروغ زنان را به کیفر برساند» (هات ۵۳ نقل از رضی، ۱۳۸۰: ۲۰۱) «به جای توجه به عامه ی مردم، سعی در جذب شاهان و بزرگان دارد که میان انجمن برادران – مگ/مغ - ایمانی استوارتر دارد. او کو ویشتاسب است... سرود نیک برای ویشتاسب جاماسپ و...» (رضی، ۱۳۸۰: ۱۸۷) به اعتقاد زرتشت «شاهان خوب، باید حکومت کنند تا زمین آبادان شود و ستوران فراوان» (رضی، همان: ۱۸۹) بعد از گرایش شاه به دین، در هات ۴۸ خوش بینی خود را از پیروزی مزدیسنان اعلام می دارد (هات ۴۸ به نقل از رضی، همان:۱۸۸) یعنی دینی سیاسی به معنای سلطه و ابزاری در خدمت قدرت شاهان! در ظاهر قدرت و سیاست، ابزار حقیقت دینی است اما این دین و حقیقت اهورایی است که ابزار قدرت سیاسی و سلطه ی آریایی ها می شود.

کلمه ی قربانی در زبان زرتشت نیز همتراز با اندیشه می شود (گیمن، ۱۳۷۸: ۵۶) ایمان به توانایی روان، اندیشه، دعا و... همیشه با سِحر و جادو فاصله ی زیادی ندارد (گیمن، همان: ۵۷) زرتشت با درونی کردن قربانی، قربانی بیرونی را محکوم کرد. زرتشت، قربانی گاو را محکوم کرد و (زیست) انسان را قربانی کرد. میترائیان با قربانی کردن گاو، خودشان را اگزیستنس می کردند و به شادی، رقص و رهایی غرایز می پرداختند اما زرتشت غرایز، زیست فردی اشخاص و شادی دیونیزوسی آنها را سرکوب و فدای مفاهیم کلی و توخالی اندیشه ی نیک و... کرد. جادوی کردار و پندار نیک که انسان را به سعادت می رساند، سعادت واقعی و زمینی را از مردم گرفت. زرتشت به این دلیل به انسان مسئولیت داد تا از خدا رفع مسئولیت کند. زرتشت با سلطه ی مفاهیم توخالیِ نیکی و... هنر زیستن را از مردم گرفت و با برساختن سعادت موهوم، سعادت واقعی را نابود کرد. زرتشت، اجبار بیرونی را با ارزش دادن به آن و درونی کردنِ اجبار از بین برد. زرتشت، ایمان به آزادی را با اولویت دادن به ایمان، به بندگی کشاند. زرتشت خدای تقدیر را با درونی کردن خدا از بین برد و حق و انسان را فدای قدرت سیاسی دین کرد.

-زرتشتی بودن هخامنشیان در تقابل با میترای مادی

گفتیم که زرتشت در حوالی ۶۰۰ تا ۵۰۰ ق.م. می زیست. به گفته ی گلدنر: زمان زرتشت از شش قرن قبل از میلاد تجاوز نمی کند (فرشادمهر، ۱۳۸۸: ۲۷۱) و اوج تبلیغات وی در سال های پایانیِ پادشاهیِ ماد بود و نوک تیز حمله های وی، آیین مادی میترا بوده است. چه زرتشت -آنطورکه هنینگ و نیبرگ می گویند- در شرق زایش یافته باشد و چه -آنطورکه بارتولومه می گوید- در غرب، هردو گروه اتفاق نظر دارند که دلیل مهاجرت وی، میترائیان و فرار وی از دست آنها بوده که دین و آیین زرتشت را نپذیرفته اند. همانطورکه پورداوود به درستی اشاره کرده، نظریه ی مادی بودن زرتشت، دوباره به قوت قبلی خود بازگشته و بارتولومه به درستی با وجود مدارکی دال بر شرقی بودن زرتشت، وی را مادی دانسته است که بعد از شکل گرفتن تصویر شرّ، ناشی از مادها و میترائی ها، به شرق پناه برد. زرتشت، نا امید از گسترش دین خود در میان میترائیان مادی به سرزمین شرق پناه برد. «به کدامین سرزمین روی آورم. از اینجا بگریزم به کجا پناه جویم... از نجبا و سربازان دورم می دارند. نه جامعه خشنودم می دارد نه فرمان روایان دروغ پرست» (یسنای ۴۶ بند۱) بنابراین زرتشت علیه میترای متقدم مادی عصیان کرده و سپس گریخت و به شرق پناه برد.

زرتشت بعد از گریز از دست میترائیان مادی، مبارزه و تبلیغات فرهنگی شدیدی را علیه ماد و آیین آنها شروع کرد. هنینگ، نیبرگ، گیمن، هینتس و... خطاب و نوک تیزِ حملاتِ زرتشت را آیین میترا می دانند. در همین اثنا که زرتشت مشغول تبلیغات دینی/فرهنگی علیه مادها و آیین آنها بود، کوروش و مبلغان وی، مبارزه ی شدیدی علیه ماد و شاه آنها، آژیدهاک آغاز کرده بودند. «کوروش و زرتشت در یک زمان می زیسته اند» (فرشادمهر، ۱۳۸۸: ۲۷۱) وجود دشمن مشترک (ماد/میترا) باعث اتحاد زرتشت و کوروش گشت. نطفه ی اتحاد دین و دولت در فرهنگ سیاسی ایرانی، با اتحاد کوروش و زرتشت، یکی به دلیل نظامی/سیاسی و دیگری به دلیل آیینی/دینی، بسته شد.

همانطورکه کوک اشاره کرد، کوروش از قبل نقشه داشت، یوغ حاکمیتِ منفورِ مادها را براندازد. به همین دلیل منابع میخی بین النهرین، حکایت می کنند که کوروش با بابل روابط سیاسی برقرار کرد تا از غرب خیالش راحت باشد. «او همزمان متوجه ی شمال و شرق نیز بود و می توانست سری هم به پیامبر خود در کاشمر زده باشد که در آن زمان، زرتشت آوازه داشت. زرتشت نیز (به این ملاقات) مایل بود. دیدار آن دو با هم احتمالا در ۵۵۵ ق.م، بوده است. از آتشدان های پاسارگاد، زرتشتی بودن کوروش ثابت می شود» (هینتس، ۱۳۸۶: ۱۳) کوروش با قدرتِ نظامی /سیاسی و زرتشت با تبلیغات فرهنگی/دینی از قبل سعی در نابودی مادها و میترا داشتند. زرتشت که در شرق مأوایی یافته و با اساطیرِ شرقی آشنا شده بود، در توافق با کوروش در قبال گستراندن دین زرتشت، وعده ی مشروعیت بخشیِ آسمانی/الهی به اقدامات کوروش و نابودی ماد/میترا را خواستار شده است یا کوروش در قبال وعده ی گستراندن دین وی، خواهان مشروعیت بخشی به شمشیر خود و منفور کردن مادها برای نابودیشان بوده است. زرتشت با قالب کردن اساطیر شرقی، آژیدهاک را به پادشاه ماد، و کیخسرو و فریدون را به کوروش قالب کرد.

در مورد زرتشتی بودن هخامنشیان نظریه های متعددی وجود دارد، برخی مانند: زینر، دوشن-گیمن، اومستد، اشپیگل، ویل دورانت و هرتل، زمان سنتی را پذیرفته و گشتاسب کیانی را پدر داریوش می دانند. کامرون و ماریان موله هخامنشیان را از داریوش به بعد زرتشتی می دانند (گری در دهباشی، ۱۳۸۸: ۸۴۰) کای بار، بویس، کامرون، کلمن، دیاکونوف، گلدنر، گرشویچ، هرتسفلد، هینلز، کنت، اومستد و ویسهوفر هخامنشیان را کلا زرتشتی می دانند (یاما اوچی،۱۳۹۰: ۴۸۲) برخی معتقدند هخامنشیان، دین آریایی قدیم و چند خداپرست بوده اند؛ هرچند مردم به تدریج دین زرتشتی را می پذیرفتند. بنونیست، مهرداد، بهار، نیبرگ، گیرشمن و زرین کوب از این دسته اند. گروهی هم نیمه ی اول هخامنشی، کوروش و داریوش را زرتشتی نمی دانند ولی شاهان متأخر، از اردشیر دوم به بعد را، زرتشتی می دانند، داندامایف، ابایف، جکسون و... طرفداران این نظریه هستند (گری، دهباشی، ۱۳۸۸: ۸۴۰) مری بویس که تفکیکی میان اوستای قدیم -گاتا- و اوستای جدید با دین آریاییِ باستان، قائل نیست، هخامنشیان را پیرو دین زرتشت می داند. برخی دیگر مانند دیاکونوف، هخامنشیان را پیرو اوستای جدید می دانند، نه گاتاها (همان: ۸۴۰) به نظر می رسد با توجه به کشف آتشدان های زمان کوروش و تطبیق اساطیر، نظریه ی زرتشی بودن هخامنشیان قابل قبول تر باشد.

«یافته های باستان شناسی پاسارگاد، زمان کوروش و توصیف هرودت از مذهب پارسیان، هماهنگ با دین زرتشت... نشان از این دارد که کیش زرتشت، عنوان کیش رسمی شاهنشاهیِ بزرگِ هخامنشیان را داشته است» (بوس، ۱۰: ۱۳۷۵ -۱۱) باقی مانده ی سه آتشدان پراکنده در سمت جنوب غربیِ پاسارگاد دیده می شود که نشان از مذهب زرتشتی کوروش دارد (بویس، همان: ۸۴) «کوروش، مقبره ی خود را چنان ساخت تا هم تقدیس خود و ماندگاری خود را بعد از مرگ برخلاف رسم زرتشتیان که جسد باید خورده می شد، حفظ کند و هم به شکل پلکانی و سنگی آنرا ساختند... نه با خاک و نه آب، تماس داشته باشد تا مذهب زرتشتی را حفظ کند» (همان:۱۹) افرادِ خاندانِ هخامنشی از زمان کوروش، زرتشتی بودند و مانند دیگر مردم پارس به ظاهر با هدایت مجوسان ماد، دین پذیرفتند

(بویس، ۱۳۸۶: ۶۱) کوروش، مذهب زرتشتی داشته است (فرشادمهر، ۱۳۸۸: ۲۵۵) تردیدی نمی توان داشت که دین هخامنشیان جزئی از آیین زرتشتی است (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۳۵) بعضی از پژوهشگران در زرتشتی بودن هخامنشیان (داریوش و کوروش) تردید کرده، می گویند: در کتیبه ها، نامی از زرتشت برده نشده است اما همانطور که مولتون به درستی اشاره کرده، شاهان مسیحی قرون وسطی نیز نام پولسِ رسول را حذف کرده و پیروزی خود را مستقیما به خدا و مریم مقدس نسبت می دادند (گیمن، ۱۳۶۳: ۹۴) آیا این دلیلی بر مسیحی نبودن آنها است؟ خلفای عباسی نیز بدون اینکه اشاره ای به پیامبر اسلام کنند، خود را نماینده ی خدا (ظل السطان) و، قدرت خود را مستقیما نشأت گرفته از طرف خدا می دانستند. آیا این دلیلی بر مسلمان نبودن یا عدم اعتقاد آنها به پیامبر اسلام است؟ «خالی بودنِ جای نام زرتشت در نبشته های هخامنشی نمی تواند زرتشتی نبودن آنها را ثابت کند، ساسانیان نیز در هیچ یک از نبشته های خود نامی از زرتشت نبرده اند» (رجبی، ۱۳۸۰: ۴۳) اما آیا کسی در زرتشتی بودن ساسانیان می تواند به این دلیل که اسم زرتشت را نبرده اند، شک کند؟ در کتیبه های آشوری بابلی و عیلامی که الگوی کتیبه های ایرانی بوده نیز، اسمی از پیامبران نیامده است (بویس، ۱۳۷۵: ۱۷۴) بعضی ها در ردّ زرتشتی بودنِ هخامنشیان می گویند، داریوش از انگره مینو - اهریمن - اسمی نبرده، در حالیکه در گات ها نیز واژه ی دروغ بیشتر از انگره مینو به کار رفته است، در یسنای فراورنه اصلا اسم انگره مینو نیامده است (همان: ۱۷۴) ما بعدا در بحث از اساطیر ایرانی مفصلا به رابطه ی هخامنشیان با زرتشت و داستان کیانیان بازخواهیم گشت، در اینجا فقط اشاره شود که نام نبردن از زرتشت در هخامنشیان به دلیل استبداد مطلق و پیوند بی واسطه ی شاه و خدا بود تا واسطه ی زرتشت را حذف کنند (رجبی، همان: ۴۴ -۴۵) اصطلاح زرتشت، تعبیری غربی است. زرتشتیان خود را مزدیسنان و مزداپرست می نامیدند. مزدا، نقش تعیین کننده را داشته نه زرتشت (لومل در رجبی، همان:۴۶) «نام اهورامزدا، وجود دیوان و دو اصل ارته/اشه و دروغ، شباهت میان گات ها و کتیبه های هخامنشی است» (بهار، ۱۳۸۴: ۱۶۱) تفاوت واژگان فارسیِ باستان با اوستا به این معنی نیست که هخامنشیان برداشتِ دینیِ متفاوتی از زرتشت داشتند (شوارتز، کمبریج، ۱۳۸۷: ۸۲۰) تضاد دروغ و راستی و تکیه بر اهورامزدا در گات ها و کتیبه های هخامنشی یکسان است (همان:۴۷) تا زمان داریوش بشارت زرتشت و فرهنگ زرتشتی در غرب و میان پارس ها گسترده می شود (رضی، ۱۳۸۵: ۵۹) سنگ نبشته های ایرانی با چنان یقینی، زرتشتی انگاشته شده اند که تصور می شود، تصویرها یا حتی متونی از اوستا را دارند به کار می گیرند (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۳۵) معقول است فرض کنیم به هنگام کشورگشایی اسکندر، اکثریت شهرها و روستاهای ایرانی زرتشتی بودند (بویس، به نقل از رجبی، ۱۳۸۰: ۳۳) «بعد از اسامی -مادی و غیرزرتشتی- به اسامی مانند داریوش -آریا وهومنه- به معنی کسی که پندار نیک را پشتیبانی می کند می رسیم که کلمه ای زرتشتی است و منطبق با قطعه ای از گات ها است. خشایارشاه نیز کسی که به راستی سلطنت می کند... ارتاگرس یعنی اردشیر، همه و همه، اسامی زرتشتی که در نماز زرتشتی به نام راتام و هوا استعمال می شود... مانند پیورتین های متعصبِ صاحبان این اسامی زرتشتی بوده اند، مانند اسامی متوکل و المهدی و... وصیت نامه ی مقبره ی داریوش کاملا براساس خیر و شرّ زرتشتی است» (هرتسفلد، بی تا: ۷۹ - ۷۸) مفاهیمِ سیاسیِ اساطیر هخامنشی، چون آژی دهاک و دروغ خطاب به مادها، برگرفته از فرهنگ لغتِ زرتشتی است. داریوش در ادامه ی اهریمن کردن میترا، به قول هینتس، تمامی مهرابه های میترایی را نابود و خشایار نیز، معابد دیوان را ویران می کند که به قول هرتسفلد همان معابد مادهای میترایی است.

امروزه این سخن هرودت که پارسیان /هخامنشیان، معبد و آتشدان نداشته اند، اصلا پذیرفتنی نیست (شوارتز، همان:۸۲۹) در وجود معابد هخامنشیان جای هیچ شک و تردیدی باقی نمانده است (داندامایف، ۱۳۸۶: ۳۲۲) باستان شناسی، وجود قربانگاه و محراب در هخامنشیان را تأیید می کند (کوک، همان: ۲۶۷) «بناهای آیین هخامنشیِ پاسارگاد، نشان از تأثیر عمیق زرتشت است» (هینتس، ۱۳۸۶: ۸۳) امروزه دست کم ۲۰ جا را در پارس می شناسیم

که در زمان داریوش، آتشگاهی در آنجا وجود داشته و نیایش زرتشتی برگزار بوده است (هینتس، همان:۳۶۸) گرشویچ نیز به درستی در نظریه ی بنونیست، دال بر نبودن نام های ملهم از کیش زرتشت در الواحِ تخت جمشید، تردید کرده است (کوک، ۱۳۸۳: ۲۷۵) مفهوم «ارت» در کتیبه ی هخامنشی، همان «اشا» در زرتشت است و دروغِ کتیبه با مفهوم گاتای آن یکسان است، وقتی می گویند: ای اهورامزدا کشور را از دروغ درامان نگه دار، یعنی از بی قانونی و آشوب... و زرتشت هم می گوید دروغ پرست، شهر و روستا را از عمران و پیشرفت باز می دارد، فقط معتقدان به «اشا» شایسته ی رهبری اند (رضی، ۱۳۸۰: ۱۳۰) «ناچاریم باور کنیم هخامنشیان از داریوش به بعد زرتشتی بوده اند اما به گونه ای خاص تفاوت ها یا ناشی از تحولات گات ها پس از زرتشت بوده یا داریوش گات ها را با نیازهای شاهنشاهی خود وفق داده است» (گیمن، ۱۳۶۳: ۱۰۰ -۱۰۱) «آموزه ی زرتشت، توسط کوروش و داریوش که اعتقاد خود را به دین نو اعلام داشتند نقشی جهانی یافت» (هینتس، ۱۳۸۶: ۸۶) «پادشاهان هخامنشی دین زرتشت را دین رسمی خویش کرده بودند» (ایوانف ،۱۰۷: ۱۳۵۹).

استدلال دیگری که در ردّ زرتشتی بودنِ شاهانِ هخامنشی می آورند، این است که ذکرِ اسم اهورامزدا، دلیلی بر زرتشتی بودن نیست، چون اهورامزدا فقط خدای زرتشتیان نیست و قبل از زرتشت هم بوده است! اولا اگر قبل از زرتشت بوده، فقط اهورا بوده نه اهورامزدا! زرتشت در مقابل میترا، مزدا به معنی خردمند را به اهورا اضافه کرد. به قول تاوادیا، اگر اهورامزدا در ایران پیش از زرتشت پرستیده می شد، چرا یک یشت در ستایش او سروده نشده است؟ (تاوادیا به نقل از گیمن، ۱۳۶۳: ۱۰۰) بنابراین نیایش اهورامزدا، نمایانگرِ کیشِ زرتشتیِ داریوش و خشایار شاه است (ایوانف، ۱۳۵۹: ۱۰۷).

استدلال دیگری که می آورند این است که رفتار شاهان هخامنشی متناسب با دین زرتشت نبوده است! اولا که بسیاری از کردار آنها مانند «ازدواج با محارم، از اصول دین زرتشت بود. ازدواج با محارم از مهم ترین اعتقادات دین زرتشتی است. نوعی پرهیزگاری و ارزش تلقی می شود و حتی اقدامی مؤثر علیه نیروهای اهریمنی بود» (کمبریج، گرشویچ، ۷۸۴) که شاهان هخامنشی نیز آنرا مقدس کرده و امری رایج در میان آنان بود. دوماً کدام پادشاه و در کدام دین، رفتارِ سیاسیِ او مطابق آموزه های دین بوده است؟ شاهان مسیحی یا خلفای اسلام! کدام کردار آنها متناسب با آموزه های اسلام و سیره ی پیامبر بود؟ منطق قدرت با منطق دین تفاوت دارد. قدرت، منطق خود را به هر کس، مستقل از اعتقاداتش تحمیل می کند. اعتقادات، صرفا برای توجیه و مشروعیت بخشی باقی می ماند نه انگیزش کردار! ثالثا از نظر سیاسی، رفتار سیاسی هخامنشیان کاملا مطابق با دین زرتشت است. کشتار و سرکوب هخامنشیان نسبت به مادها، در ادامه ی «با تبرزین بکش» و اهریمن و دیو خواندن مادها است.

استدلال دیگری که در ردّ زرتشتی بودن هخامنشیان آورده اند، این است که شاهانی چون کوروش و داریوش، اسم خدایانِ دیگر را بُرده و برخلاف روح زرتشتی، نسبت به مذاهب دیگر و خدایان آنها تساهل به خرج می دادند. در جواب باید گفت: تساهلِ شاهانِ هخامنشی ربطی به روحیه ی دینی آنان ندارد و بیشتر مربوط به زیرکی سیاسی و سیاست خارجی آنان می باشد. «نظرِ مساعد کوروش و کمبوجیه نسبت به مذاهب، معلول دو علت بود: یکی مصالح زمان -مثلا استفاده از یهود برای حمله به مصر- دیگری، ابتدایی بودن مذهب آنان که توان رقابت با ادیان شرقِ قدیم را نداشت» (دانداماییف، همان: ۳۳۱) همانندی بین آیین زرتشتی و دین هخامنشیان چنان زیاد است که نمی توان نتیجه نگرفت آیین زرتشتی، دین شاهان هخامنشی، دست کم از داریوش به بعد بوده است (اسکیرو در کرتیس، ۱۳۹۰: ۷۸) داریوش نمی توانست به خدایانی مانند آناهیتا و میترا که در میان مردم شهرت داشتند، فرمان عدم عبادت صادر کند. به قول بنونیست میترا در مرکز ثقل اساطیرِ ایران بود و به قول «میه» در زمان داریوش، بین زرتشت و آیین باستانی سازش ایجاد شد (دانداماییف، همان: ۳۱۹) البته این سازش نه با میترای اصلی، بلکه میترای زرتشتی شده و متاخر است و در واقع احترام به همان زرتشت است که قبلا گفتم. در ضمن هم اکنون نیز بسیاری

از کشورهای اسلامی با اسرائیل رابطه دارند و یا نسبت به ادیان دیگر و پیروانشان تساهل به خرج می دهند، آیا این دلیلی بر غیراسلامی بودن آنها است؟ تساهلِ شاهانِ هخامنشی یا ذکر کردن اسامیِ خدایان دیگر، به دلیل کسب مشروعیت و توجیه سلطه ی خود بر آنان است. ناپلئون بناپارت نیز در مصر از قرآن و خدای مسلمانان تعریف می کرد، آیا این دلیلی بر اعتقاد او به اسلام بود؟ نه، او صرفا برای کسب مشروعیت خود، این کار را کرد. باورهای دینیِ اغلبِ فرمانروایانِ ایرانی، جنبه ی تبلیغاتی داشته تا انگیزه ی درونی! «احترام داریوش به دین دیگر اقوام را، بیشتر به حساب سیاست باید نوشت تا باور دینی» (هینتس، ۱۳۸۶: ۴۷۷) «داریوش، سخت گیری دینی را فدای آرامش امپراطوری کرد... دانست که همه زرتشتی نیستند» (هینتس، ۱۳۸۶: ۳۷۰) در عین حال با پذیرش ظاهری، سعی در نابودی دیگر ادیان و تحمیل دین زرتشت را داشتند. داریوش با تمام زیرکی های سیاسی، در مقابل آیین میترا و مادی ها، سرسوزنی هم تساهل نداشت. چون اساس تمدن و دین ایرانی در مقابل تمدن و دین مادی به وجود آمده بود، امکان تساهل در مقابل ماد و آیین میترایی آن وجود نداشت. ما بعدا در موردِ داریوش و اقدام او علیه گئوماتا، مفصل بحث خواهیم کرد، در اینجا فقط اشاره شود که سخت گیری داریوش نسبت به ماد، فقط مربوط به آیین و دین میترایی ماد نیست، بل همانطور که داریوش نیز در کتیبه ی بیستون اشاره کرده، سخت گیری وی نسبت به شورشِ ماد، نسبت به دیگر شورشیان بی اندازه بود و حداقل ۳۴ هزار کشته و ۱۸ هزار اسیر به جا گذاشت (کوک، ۱۳۸۳: ۱۱۲) تنفر سیاسی پارس ها از مادها بی تأثیر از نفرین دینیِ زرتشت از میترا نبود. چون در گات ها نیز کفار را باید با سلاح نابود کرد (یسنا ۱۸/۳۱) و کسی که به کافر با زبان و اندیشه یا دست، بدی کند به میل اهورامزدا عمل کرده است (یسنا۳۲ / ۲) هومباخ Humbach و لومل به درستی منظور از سلاح را در یسنای ۱۸، همان جنگ افزار می دانند (آشتیانی، دهباشی، ۱۳۸۸: ۵۹۴).

امروز نیز ثابت شده که معبد دیوان که خشایارشاه به آن اشاره کرده، مربوط به خدایان مادی و ناشی از اعتقاد زرتشتیِ خشایار بوده است. هرتسفلد به درستی ویرانی دیوها، توسط خشایار را مربوط به دیوهای خدایان مادهای شورشی می داند (یاما اوچی،۱۳۹۰: ۴۸۷) همانطورکه مارتین شوارتز می گوید: یگانه پرستی، انگیزه ی خشایار نبوده و خشایار، پرستش دیگر خدایان را منع نکرده است، از کوروش تا خشایار پرستش دیگر خدایان که با هدف سیاسی آنان هماهنگ بود، حمایت می کردند، آنان تنها پرستشگاه های شورشیان را ویران می کردند (یاماوچی، همان: ۴۸۷) به قول فرای، هدفِ خشایار، دیوهای ایران بود که برای پارس اهمیت خاصی داشته و اقدام او قطعا برای ایرانی کردن فارس به لحاظ فرهنگی و دینی بوده است (همان: ۴۸۷) بیانچی، شوارتز و بالسر هم، دیوان را خدایان کهن ایرانی، مانند میترا می دانند (همان: ۴۸۷) «شاهان هخامنشی، مدارای دینی داشتند. اگر هم معبدی را ویران کردند، پس از شورش سیاسی و به عنوان مجازات بود. اما در مورد زیارتگاهِ دیوان، انگیزه ی دینی داشته اند. واژه ی دیو می رساند او انگیزه ای زرتشتی داشته است» (بویس، ۱۳۷۵: ۲۵۶) «خشایار، سخن از ویرانی دیوها و قانون اهورا می کند. همگان، همداستان اند که پرستندگان دیوها، بابلیان یا مصریان نبودند بلکه ایرانیان یا دست کم آریایی ها بودند. میترا از دیوان است» (فرای، ۱۳۴۴: ۱۹۲ – ۱۹۳) البته آریایی پنداشتنِ میترا از پیش فرض های غلطِ فرای است که قبلا گفته ام. محکومیتِ «دیوها در زمان خشایارشاه از کتب فقهی گرفته شده... دئوها در گات ها... خشایار یکتاپرست نبوده است، در کتیبه ی او و منابع کلاسیک، شاه تنها در یکی از کشورهای تحت حکومت خود، پرستش دیوها را تشخیص داد. در میان این کشورها یک جا بود که پیشتر در آنجا دیوها را می پرستیدند» (نیولی، ۱۳۸۱: ۱۰۸) هارتمان گالینگ و نیبرگ منظور از معبد دیوان را معابد یونان، بابل و... می دانند در حالیکه خشایار اشاره کرده در میان این کشورها یک جا بود که دیوها را می پرستیدند. بنابراین خشایارشاه مذهب میترا و سایر خدایانی که از طرف زرتشت مطرود شده بودند -دیوها- را منع کرد و معابد آنان را ویران ساخت (دانداماییف، ۱۳۸۶: ۳۱۹) نظر هرتسفلد ذی حق تر است که منظور از دیوها را خدایان قبیله ای (مادهای شورشی) یعنی میترا و

آناهیتا دانسته است (همان) در اینجا مجال بحث از مغان نیست و ما در ادامه به طور مفصل از مغ ها و اینکه آنان نه مادی، بلکه پارسی بودند و نه میترایی، بلکه زرتشتی بودند؛ بحث خواهیم کرد، در اینجا فقط اشاره شود که نظریه ی هرتسفلد -همانطورکه داندامایف نیز اشاره کرده- که معتقد است مبارزه علیه خدایانِ مذکور مبارزه علیه مغ ها بود، اشتباه است. نظر هرتسفلد دال بر دشمنی هخامنشیان و مغ ها، پایه و اساسی ندارد (داندامایف، همان:۳۲۰) اتفاقا مبارزه ی مذکور نه علیه مغان بلکه با تبلیغ مغانِ زرتشتی، علیه ماد و آیین میترا بود و خشایار تحت تأثیر مغان، ضد دیوها قیام کرد (همان:۳۲۵) مغان، خشایار را وادار به ویرانی معبد دیوها کردند (رضی، ۱۳۸۵: ۶۰) همان مغانی که کتاب وندیداد یا قانون ضد دیو را، ضد ماد و میترا به نگارش درآوردند.

-زرتشتی/ایرانی کردن میترا

تاریخِ پارس و ماد را بدون درکِ کنش و واکنش میان میترا و زرتشت نمی توان نوشت. «از لحظه ی ورود ایرانیان به عرصه ی تاریخ، دو شکل مختلف مذهب ابتدایی داریم، یک گروه، پرستش میترا که در رأس دیوها است و دیگری مزدا» (رضی۱۳۸۲: ۱۸۵) میترا، آیین برابری و زرتشت، آیین طبقاتی است. «در دوره ای میان اواخر هزاره ی نخست تا قرن ۶ ق.م، دو آیین زرتشت و مهر در ایران رواج داشت. زرتشت کم کم در میان طبقات حاکم راه می یابد و مهر به عنوان مظهر برابری و برادری، میان توده ی پیشه وران و دهقانان جای می گیرد» (بهار، ۱۳۸۴: ۳۹) در فرهنگ عامه، مهر توانسته به ایزدِ عامه تبدیل شود و حتی خلق را از اهورامزدا گرفته و به مهر داده اند (همان: ۳۵۲) عدم منابع درآمد گروندگان، تأمین هزینه، کمک داوطلبانه و نذور مهرابه ی کوچک از نشانه هایِ عامه بودنِ دین مهر است... هر چند بزرگان نیز گرایش به دین مهری داشتند اما بیشتر گروندگان از توده ی فقیر و بی بضاعت بودند، مسأله ی بودجه و مخارج مهرابه ها به سختی تأمین می شد. حکومت ها کمکی به آیین و طریقت مهری نمی کردند (رضی، ۱۳۸۱: ۲۷۶ - ۲۷۷) اگر سیری در تاریخ ادیان داشته باشیم، از زرتشت تا مسیح و اسلام، همیشه هزینه های هنگفتی را خرج معابد کرده اند، به این دلیل که این ادیان، دین های دولتی و اشرافی بوده اند، برخلاف مهر که آیین عامه ی مردم بوده و در غارهای طبیعی به اجرای مراسم می پرداخته اند. مهر، آیین توافق و برابری است. سیاست مداران و مقدس دینان زرتشت و اسلام که در رأس هرم هستند، نمی توانند با برابری و قرارداد/میترا، سازگار باشند. اما چون از یک سو، میترا به عنوان آیین برابری در میان عامه ی خلق رواج داشته و آیینی همه گیر در ماد بود، و از سوی دیگر اساس سرزمین و فرهنگِ پارس ها، مصادره ی مادها بوده، برای توجیه مشروعیت خود در سرزمین و سیاست مادها، می بایست تکلیف میترا که دیگریِ زرتشتِ هخامنشیان بود، روشن شود تا موفق به هضم مادها و مردم بومی در سیستم خود و نابودی انگیزش شورش مادها شوند که در مقابلِ میترایِ مقدم مادی، میترای تقلبی زرتشتی و متاخر را برساختند. میترایی که به قول پورداوود، مُهر زرتشتی خورد. ما قبلا از میترا/ قراردادِ مقدمِ مادی به تفصیل سخن گفتیم، اکنون چگونگی برساخته شدنِ میترای تقلبی زرتشتی/ایرانی را نشان خواهیم داد.

میترای ایرانی/زرتشتی شده، از معنای "پیمان برابر" به معنای "احترام فرودست به فرادست" تغییر معنا یافت. از وفاداری دو طرفه، به پیمان و وفاداری زیردستان به حاکمان، تغییر معنا داده شد. اما چرا تغییر معنی یافت؟ همانطور که قبلا گفتیم جامعه و دولت ماد، مبتنی بر قرارداد اجتماعی و آزادگان بود نه اشراف! و ظرفیت تحقق و اجرای مفهوم میترای اصلی را داشت. در جامعه ی ماد با پیمان بین دو نفر یا دو گروه، میترا از نیستی انتزاع، در هستیِ اجتماع ظاهر می شد. بعد از انعقادِ قرارداد و توافق دو نفر، میترا وارد کارزار می شد، آنهم صرفا برای رعایت و تعهد به پیمانی که مبتنی بر رضایت بوده است. میترا با خوب و بدِ پیمان و اینکه پیمان باید مبتنی بر مجموع اصول دینی یا اخلاقی باشد،کاری نداشت. «مبادا پیمان بشکنی، نه پیمانی را که با یک دروغ پرست بسته ای، نه پیمانی که با

یک راستی پرست بسته ای، هر دو پیمان است، خواه با دروغ پرست و خواه با راستی پرست» (۲ / ۱۰ به نقل از دوستخواه ،۱۳۶۱: ۱۹۳) در این جامعه و فرهنگ، رضایت/توافق افراد مبنای هر خوب و بدی بود و هیچ خوب و بدِ از پیش تعریف شده ای طبق اصول دین و عقل وجود نداشت. اما در جامعه ی ایرانی/هخامنشی که بنیادش متکی بر اساطیر دینی و حقایق مطلقِ متافیزیکیِ زرتشت بود و نظمِ سیاسیِ حاکمیت، براساس سلسله مراتب و اطاعت رعیت از ارباب/شاه بود، امکان تحقق میترا به عنوان پیمان برابر ممکن نبود، چون هخامنشیان به فرمانبرداری نیاز داشتند به همین دلیل مهر را که نمادی از دوستی و پیمان بود، تجدید کردند (رضی، ۱۳۸۲: ۲۶۴) اما معنای آنرا از توافق، به اطاعت -به قول لنتس- فرمانبرداری و تکریمِ شاهنشاه و بزرگان تغییر دادند. بنابراین میترا در ایرانِ باستان اصلا به معنای پیمان نبوده، بلکه -به قول هرتسفلد- چیزی شبیه تعهد اخلاقی بود که اجتماع بر آن استوار است یا -به قول لنتس- تقوا معنی می داده است که باید در معنی وسیع آن: تقدیس الوهیت و توجه به دستورات دینی و از آن جمله احترام، فرمانبرداری و تکریم پدر و مادر و شاهنشاه و دیگران فرض شود (تیمه، ۱۳۸۴: ۳۰) به همین دلیل زرتشت که دین دولتی هخامنشیان بود «وظایف میترا را به ایزد سروش، سپرد» (رضی ۱۳۸۱: ۷۴) با توجه به نفوذ بی چون و چرای میترا و اینکه موبدان نمی توانستند، اهورا را جایگزینِ کارایی برای او کنند، سروش که برترین و نزدیک ترین خدا به میترا بود را جانشین وی کردند. معنای سروش، فرمانبرداری است (همان:۸۱) «در مزدیسنا اعتبار میترا کم می شود و سروش، افزون می گردد، وظایف میترا و نکات برجسته ی او به سروش نسبت داده می شود... توصیف میترا در مهریشت، واژه به واژه در یسنای ۵۷ در مورد سروش می آید» (همان:۸۳ - ۸۳) میترا را که پیمان دو طرفه است، طرد کرده و سروش را که فرمانبرداری است، برجسته کردند، چون در راه رسیدن به اهورامزدا، فرمانبرداری از همه چیز برتر است (هینلز، ۱۳۸۵: ۷۶).

-تغییر درون متنی میترا و برساختن میترای زرتشتی (الگویی از برساختن کُرد ایرانی):

شگرد عقل سیاسی ایرانی (چه دینی زرتشتی و چه سیاسی هخامنشی) این بود که برخلاف عقل سیاسی سامی/عربی جدا از نابود کردن و کُشتن، تولیدگر نیز هست. با مسخ ماهیتِ واقعیِ امر مخالف، آنرا درونی و خودی می کرد، چونکه هیچ چیز نباید بیرون از قلمروی عقل بماند، زیرا نفس ایده ی بیرون، منشأ اصلی ترس است (هوکهایمر، ۵۰) انسانِ بدوی، گاه به قصدِ انتقامِ قتل خویشاوند، قاتل را به درون خانواده ی خود می پذیرفت و بدین طریق حس انتقام جویی اش ارضا می شد (هورکهایمر، ۵۰) امروزه بسیاری از محققان غربی و حتی کُرد نیز، دیدگاه ایرانی گرایی مبنی بر همسانی فرهنگی ایران و کُرد را پذیرفته اند (Kinnane, ۵۸ , ۱۹۶۴) غافل از اینکه این دیدگاه نه بازتاب واقعیت بلکه ناشی از درونی شدن سلطه ی ایران بر کُرد (پذیرفتن قاتل در درون خانه) است. عقل ایرانی -به قول فوکو که به مناسبت دیگری گفته- به جای تنبیه، مراقبت کرده است. تفاوتِ برخورد ایران با عرب نسبت به کُرد، تفاوت دو دیدگاه سلطه است نه سلطه و آزادی! سلطه ی ایران بر کُرد، سلطه ای نامرئی تر و مبتنی بر اندیشه و آگاهی است. رایج بودن این دیدگاه، ناشی از سلطه ی بیشتر و درونی شدن سلطه ی ایرانیت بر کُردیت است. تعارض مسئله ی کُرد با ایران، تنها در درون یکی از عناصر، یعنی از دیدگاه ذهنیت ایرانی، حل شده است.

ما قبلا در حدِ توان، سعی در توصیف میترای واقعی و شناساندنِ تنفر زرتشت از آن کردیم. پارس ها بعدا چنان با مسخ میترای واقعی، میترایی تقلبی/زرتشتی برساختند که قرن ها، محققانِ برجسته نیز متوجه آن نشدند. همانطور که با مسخ کُرد واقعی، کُردی تقلبی/ایرانی برساختند. با دیو و اهریمن کردنِ بُعد مخالف (میترا) و حذف آنها، میترای نازنین و حرف گوش کنِ زرتشتی را برساختند. همانطورکه با ضحاک و جن کردنِ کُردِ مخالف، کُردِ سر به زیر و حرف گوش کنِ ایرانی را برساختند که ما در ادامه به طور مختصر به چگونگی زرتشتی کردن میترا می پردازیم که الگویی برای چگونگی برساختن «کُرد ایرانی» و «بومیان اصیل» است.

برای هر محققی روشن است که محتوای قدیمی یشت ها با اصول اوستا سازگاری ندارد. «برای محققان فرهنگ ملل، آنچه در کتب مقدس اهمیت دارد، بخش هایی است که محتوایی دنیوی دارند که اغلب، تعلق مستقیمی به متن کلی کتاب ندارند، مثلا غزل های سلیمان که به عنوان جزیی از عهد عتیق شناخته شده یا داستان یوسف مصر، در سوره ۱۲ قرآن! در اوستا نیز آن قسمت از سرودِ خدایان یا یشت ها چنین متنی نامتناسب به شمار می رود» (هینتس، دهباشی، ۱۳۸۸: ۲۸۲) البته یشت ها -به قول پورداوود- مُهر زرتشتی خورده اند. یشت ها با زرتشت تطبیق داده شد (رضی، ۱۳۸۲: ۱۸۵) مهریشت همه ی تحولات مهر را در فرهنگ ایران نشان نمی دهد، تنها آن بخش از شخصیت او که با زرتشت هماهنگ است، باقی مانده است (بهار، همان: ۳۱) کلنز که تاریخی بودنِ کیانیان را منکر، و پهلوانان را نه ملی ایرانی بلکه میراثِ مشترکِ اساطیر هندوایرانی می داند و آن (یشت ها) را تدوین یک تاریخ ملی که پهلوانان اساطیری هند و ایرانی را در یک ترتیب تاریخی به خاک ایران برده و مختصات سلطنتی به آن اعطا کرده است، می داند، معتقد است: یشت ها، کارِ ایدئولوژیک بر مبنای زرتشتی گری اند که اساطیر گذشته را با سلسله ها پیوند می دهد که با وجدان ملی ایرانی و آرمانِ سلطنت، تطبیق داده شده است و تنظیم کنندگان یشت ها را ایدئولوژیست های هخامنشی می داند (کلنز به نقل از نیولی، ۱۳۸۱: ۲۹۶).

«در جای جای یشت دهم که از یشت های کهن است، اشاره هایی هست که در کهن بودن آن تردید نمی گذارد که میترا، بزرگترین خدا معرفی شده و خبری از اهورامزدا نیست، با واژه ی دامی داته DATEM -DAMI به معنای آفریده می باشد که این واژه در وندیداد لقبی است که به اهورامزدا داده شده است» (رضی، ۱۳۸۱: ۶۳) در سرآغاز یشت دهم، میترا آفریده ی اهورامزدا است که البته از دستکاری های زرتشت در یشت است (همان:۶۴) اسامی میترا و هوم در اوستای متأخر، نشان موجوداتی اند که با موجوداتی که زرتشت، طرد کرده است کاملا تفاوت دارند (مولتون، ۱۳۸۷: ۶۲) به تدریج صورت اصلاح شده ی میترا توسط موبدان تقریر شد که میترا به درگاهِ اهورامزدا دست به نیایش برافراشته تا مانند دیگر ایزدان از وی نیز نام برده شود. میترا: من نگهبان آفریدگانم... مردم از من نامی نمی برند (همان:۱۲۳) بعد از حذف میترا و نابودی اولیه یِ وی توسطِ دستگاهِ زرتشتی/هخامنشی، میترای برساخته ی زرتشتیان، با خواهش و تمنا سعی در جاکردن خود در دستگاه زرتشتی دارد. همانطورکه کُردِ برساخته ی ایرانی، سعی در جا کردن خود در سیستم ایرانی دارد و با افتخار از ایرانی بودن و به اصطلاح تجزیه طلب نبودن خود می گوید. چنان بلایی سر میترا آوردند و حذف و منفورش کردند که برای فرار از منزوی شدن، تمنای پذیرش، این بار با رنگ و لعاب زرتشتی می کند. «اهورامزدا چگونه پاسخِ گلایه ی میترا را می دهد. به عنوان جواز عبور و دخول به دین زرتشتی پس از زرتشت... اهورا شهادت دهد» (رضی، همان: ۱۲۱) شهادتینِ میترا یعنی توبه از میترا بودن و پذیرش دین زرتشت! بعد از توبه و پذیرش دین زرتشت، اهورامزدا برای دلداری میترا، دوباره مقامی به او می دهد. در بند یکم یشت، اهورامزدا می گوید: «من در بزرگی و ستایش، میترا را برابر مقام خود آفریدم» (همان) همانطورکه هخامنشیان در کتیبه ها، اسم ماد را همسنگِ پارس ذکر کرده اند و محققان و خودِ کُردها نیز آنرا پذیرفته و معیار سیستم مشترک و برادری ماد و پارس می دانند. در یشت ۱۳، فروردین یشت، اهورا به زرتشت می گوید: میترا را هم وزن خود آفریدم. در یشت ۱۰: میترا برای یاری ما، برای دادستانی ما در سراسر جهان مادی، شایسته ی ستایش است (همان:۱۷۹) مانند یاری رساندنِ کُردها به ایرانی ها در حفظ مرزهای ایران زمین و «مرزداران سلحشور» خواندنشان!

بعد از آنکه میترا، مُهر زرتشتی می خورد، زرتشت سعی در زرتشتی کردنِ کل رسوم میترا دارد. در بند ۲۱، زرتشت در اشاره به اهورا می پرسد که چگونه یک فرد مؤمن از «زوری» که مطابق دستور دین (مزدیسنایی نه دیوسنایی) تهیه شده، استفاده کند (همان: ۱۲۴) میترا پس از زرتشت از سوی زرتشتیان به ناچار و اضطرار در جرگه ی ایزدان زرتشتی پذیرفته شد، آسمان دگرگون شد و تابع مراسم پذیرفته شده ی زرتشتی شد (همان:۱۳۶) «بند ۴۹ تا ۵۹

کرده ۱۲ و ۱۳، الحاقات زرتشتی است. به خصوص کرده ی ۱۳، که افول قدرت او (میترا) در اصلاحات مزدایی را نشان می دهد که دستِ تمنا به سوی اهورامزدا برای گِله برمی آورد» (همان:۱۵۳) همانند تمنای امروزی کُردها در ایرانی نشان دادنِ خود.

«خدایان باستان که دوباره وارد آیین زرتشت شدند با افق گاتاها سازگاری یافته بودند، میترایی که به اوستا بازگشته بود، دیگر خدای میترای مقدم و قربانی خونین نبود. هومه هم، نوشابه ی سکرانگیز نبود بلکه نوشابه ای مقدس بود که در آن، تخمیر صورت نمی گرفت، فقط شیره ی یک گیاه مقدس بود» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۶۰) مراسم قربانی و باده نوشی در دین زرتشت حذف، و اثر -زور- نمایان شد. در ستایش، نام میترا حذف شد که میترا با گلایه خواستار آن است که با همان مراسم مزدیسنان ستوده شود (رضی، ۱۳۸۱: ۱۲۳) سپس در منابع اوستایی و پهلوی اشاره ای به کُشندگی گاو، توسط میترا نیست بلکه او حامی گاو است (همان: ۱۳۲) و کشتنِ گاو به قربانی کردنِ گاو -برای آفرینش کیهانی- تغییر می یابد. «آیین پرستش میترا، حال و هوای کیش زرتشتی پیدا می کند و آیینی است بدون خونریزی، یعنی مبّرا از آنچه علت اصلی مخالفت زرتشت با آن بود. پذیرش هومه نیز وضعی مشابهِ پذیرش میترا دارد، هومه دیگر آن نوشابه ی سکرآوری نیست که زرتشت پلیدش می نامد، بلکه نمادِ ساده یِ باروری است و رابطه ای با عیش و نوش خونی ندارد، بلکه بیشتر شبیه آتش است» (گیمن، ۱۳۷۸: ۷۱) کُرد نیز آن کُردی نیست که صاحب این سرزمین، فرهنگ و دولت بوده است. کُرد، دیگر میترایی نیست بلکه زرتشتی و اسلامی شده است.

بعد از زرتشتی کردن کامل میترا، برای دلداری وی: «مهر نگهبان همه ی مزدیسنان است... در مراسم دینی باید زئوتر و شیره ی هوم و زائر - آب مقدس - نیاز کنند... با دقت تا مهر راضی گردد» (مهریشت به نقل از رضی، همان) همانطورکه از کُردهای اصیل ایرانی و با معرفت می گویند.

حال که مهر/میترا، زرتشتی و دیو زدوده شده و مراسم های وی نیز زرتشتی شده و هئومه به آب و شیر تقلیل یافت، نوبت به پیروان میترا می رسد که مانندِ خودِ میترا، زرتشتی شوند. بند ۱۲۲ کرده ۳۰: درباره ی غسل و شست و شوی مهرآیینان (همان:۱۵۶) میترائیان باید خود را غسل دهند تا از نجاست اهریمن/میترا پاک شوند و در جرگه ی زرتشتیان پذیرفه شوند. مانند غسل تعمید در دین مسیح نسبت به کافران! «برای این کار مهردینان جهت انجام فرایض دینی می بایست سه شب و سه روز، شست و شو و غسل می کردند و سی ضربه تازیانه برای پاک شدن از آلودگی به خود بزنند تا در دعای دینی دسته -ایت- ینیه و ویسپرتو... شرکت کنند» (همان: ۱۵۶) به این ترتیب «قدرت میثر پس از اصلاحات زرتشت برگشت، ستوده شد و...» (همان: ۱۵۷) مهر فقط از طریق دیو زدایی از او توانست مقام خدایی را نزد جانشینان زرتشت بیابد (بیانگی در کلوسکا، ۱۳۸۵: ۴۹) همان بلایی که در ایران بر سر میترا آورده شد در هند نیز تکرار شد. همه ی وظایف و صفات میترا در ودا با میترا در اوستا مشابه است، هر دو تجسمِ روشنایی و فروغ آسمانی هستند (رضی، همان: ۱۶۲) اهورا در ایران، جانشین وارونا در کنار میتراست (همان: ۱۷۲) همانطورکه در ایران، میترای پیمان به میترای اتحاد و اطاعت تغییر داده شد و هگمتانه یِ توافق به هخامنشِ اتحاد تغییر یافت. در هند نیز معنای پیمان/میترا به اتحاد، تغییر معنا یافت، چرا که وارونا نیز مانند هخامنش به معنی پیوستن و متحد کردن است (همان:۱۷۳) «روایت بعدی هندی حاکی از آن است که اساطیر حماسی درباره ی میترا-وارونا تبدیل به اساطیر عرفانی شده است. همان جریانی که در ایران دنباله ی آن ادامه یافت و میترا-اهورا به ویژه میترا، تبدیل به اساطیر نمادین اخلاقی و عرفانی شد و طریقت مهری از آبشخور حکمت خسروانی گذشت» (همان:۱۸۷) یعنی میترا از آیینی زمینی/دیونیزوسی چنان وارونه شد که سر از آیینی عرفانی/معنوی درآورد. نمادهای میترایی باقی ماندند اما معنایی ایرانی/زرتشتی به آنها داده شد. نمونه ی آنرا امروزه در میان ایزدی ها، یارسان، پیرشالیار و عرفان می بینیم که سمبل ها، میترایی است اما ذهنیت، ایرانی/عرفانی است. این موضوع اهمیتی فراتر از آن دارد که در این مختصر تحلیل شود. تحلیل کامل آن، سوژه ی اصلی جلد دوم کتاب می باشد.

«درواقع به دنبال اصلاحات زرتشت، مِهر، ماهیت شخصی خود را از دست داد» (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۳۶) و ماهیتی عرفانی به خود می گیرد که نشان از تأثیرپذیری است یا بهتر بگوییم: مهرِ برساخته یِ زرتشتی است. «بینش اشراقی زرتشت و دریافت روشنایی فعال -که از حواس و حدِ معمول فراتر می رود- از ویژگی های زیربنایی زرتشت است که به صورت خدایی تجسم و جلوه گری می کند» (همان:۱۰۵) «چیستا /چیستی بینش شهودی عرفانی، یک خدای دارای اصالت در انجمن میترایی نیست، ایزد بانویی است زرتشتی که نامش را وارد مهریشت کرده اند با بافتی موبد ساخته و با دئنا -که او هم از انجمن زرتشتی است- و با توصیفی مزدیسنی همراه است» (همان:۱۰۳) بینش اشراقی زرتشتی گری با دستبرد به یشت ها، کل آنرا از روح زمینی/حماسی به آسمانی/عرفانی مبدل کرد. «مطالب یشت های جدید در باب نیایش و ستایش است که صرفا جنبه ی دینی، اخلاقی و عبادی دارد. با شیوه و مفاهیم یسن ها و ویسپرد که با یشت های قدیم متفاوت است... مطالبی که در یشت های قدیم مطرح است، پر تحرک، رزمی، پهلوانی، قهرمانی، جنگ و ستیز و زندگی مردمی پر جنب و جوش، فعال و پرخروش است» (رضی، ۱۳۸۰: ۳۲۵) «یشت های کهن دارای ارزش ادبی و شعری هستند. برخلاف یشت جدید که فاقد موزون و لطافت معانی اند و خشک، تکراری و ضعف فکری دارند. تفاوت لهجه ی گات ها و یشت ها ناشی از تفاوت زمانی است» (رضی، ۱۳۸۰: ۳۲۸) «در یشت های قدیم چیزهایی که درخواست می شود، پیروزی بر دشمن، گشودن کشورها، احشام فراوان، سرسبزی، زیبایی تن، سیرت انسانی، اسبان زیبا، ثروت، شوکت، آسایش، نعمت برای مردم، فرزندان زیبا و... است، اما یشت جدید، همه ستایش اهورامزدا است. مطالب یشت های جدید، خشک و تکراری اند، چیزی جز توصیف خشک و مذهبی، در ستایش و نیایش مانندِ خرده اوستا و سروده ی یسنا نیست. نه ارزش تحقیقی دارند نه شاعرانه اند، تنها اصول خشک ستایش و نیایش، درباره ی اهورامزدا و امشاسپندان است» (رضی، ۱۳۸۰: ۳۳۰) این تفاوت، تفاوت یشت اصیل میترایی است با یشت برساخته ی زرتشتی! روح عرفانی زرتشتی گری، حماسه های زمینی مادی را معنوی و آسمانی کرد. شاید مغان که گردآورندگان و مؤلفان اساطیر ایرانی هستند و حماسه های مادی را مصادره و رنگ و العاب ایرانی/عرفانی به آن دادند، نه گسست از زرتشت بلکه نتیجه ی منطقی زرتشت بوده اند و شاهنامه ی فردوسی نیز که کلِ تاریخ ایران را در پرتوی روح عرفانی/متافیزیکی می سراید، نتیجه ی منطقی تفکرات مغان است نه گسست از آن! همانطور که سهره وردی، نتیجه ی منطقی فردوسی است.

با تغییر یشت ها از میترایی/مادی به زرتشتی/پارسی، مفاهیم بسیار دیگری، معنای وارونه به خود می گیرند که محققان بدون توجه به تفاوت معنایی آن، با وجود کلمات مشترک در میان مادها و پارس ها، حکم بر تشابه فرهنگی و زبانی آنها داده اند. از جمله ی این مفاهیم «فره وه شی» است که حتی امروز نیز در زبان کُردی، کاربرد خود را در زبان عامیانه حفظ کرده و به معنای شادی و خوشی است. محیط فره وشی یشت، یک محیط آشنای میترایی است (رضی، ۱۳۸۱: ۱۰۱) که زرتشت در گاتاها به طور کلی آنها را نادیده می گیرد (مولتون، ۱۳۸۷: ۷۵) «کلمه ی فره ورتی که اسم خاص فره ورتیش در آن مورد توجه است از نظر اخلاق، خنثی است و به معنای تبعیض بین خوبان و بدها نیست، این کلمه ی خنثی نمی توانست در نظام دوگانه باوری زرتشت نقشی داشته باشد. این بود که زرتشت آنرا کنار گذاشت، پس از او دوباره پذیرفته شد و معنایی تازه گرفت. در ایران و هندِ باستان معنای اخلاقی/عرفانی به آن داده شد» (گیمن، ۱۳۷۸: ۶۱) فراورتی یا فره وشی ها در گذشته معنای "گُزیدن" را می داد اما در زرتشت، معنای حمایت گرفت. فره وشی ها، حامی ارواح اند (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۴۳) «پیام زرتشت یک تجربه ی عرفانی و جذبه ای است. تجربه ای که از طریق مفهوم دئنا، گاتایی است و خوارنه گاتایی با مفاهیم صفای باطن و هندی/ ایرانی در ارتباط است» (نیولی، ۱۳۸۱: ۲۵۰) به قول لومل «فره وشی در اوستای متأخر، دارای مفهومی است که عملا با مفهوم پس از گاتی دائنا، یکی است» (لومل به نقل از نیولی، همان) همانطورکه میترای ضدِگاو، در زرتشت معنای میترایِ گاو دوست و حافظ گاو به خود گرفت که مولتون و کریستن سن به درستی به آن اشاره کرده اند. در گات

ها، وهومنه جای میترا را می گیرد (گیمن، ۱۳۶۳: ۷۱) یعنی میترای زرتشتی، نه میترا بلکه وهومنه به عنوان میترا است.

گزینش و خنثی، اوصاف فره وشی، دو مفهوم یا توصیفی میترایی است. قبلا اشاره کردیم میترا مفهومی خنثی به معنی قرارداد contract است و چونکه در آیین زرتشتی، میانه و تعادل بدترین راه بوده است و بایستی رعایا، یا راه اشه را در پیش می گرفتند یا راهِ دروغ پرستان (ماد) را، به همین دلیل میترای مادی خنثی/متعادل با میترای زرتشتی تفاوت دارد. ماقبلِ قرارداد، هیچ خوب و بدِ تعریف شده ای نیست. گزینش و توافق افراد مبنای حق و قانون است که فره وشی به معنای گُزیدن، در فرهنگ لغت میترا جای دارد نه زرتشت! این، احترام به آزادیِ اراده است، نه زرتشت که انسان، برده ی حقایق متافیزیکی است. فره وشی هم، معنی خوشی و شادی هم، معنایِ گزینش دارد، گزینشِ شادی در چهارچوب فرهنگ (پردیس زمینی) میترا معنی می دهد. تغییر معنا از شادی و انتخاب، به روحِ مردگان و تسلیمِ دین شدن در زرتشت، تغییرات جزئی تری از تغییر کلی میترای خالق زمینی، یعنی خالق بودن مردم با توافق مصنوعی، به اهورامزدای خالق ماقبل انسان و خالق قوانین مطلق تغییر ناپذیر است. به همین دلیل پردیس زمینی نیز به فردوس آسمانی بدل می شود و نظم سیاسی افقی/قراردادی ماد، به نظم سیاسی عمودی/ حق الهی شاهان پارس تبدیل می گردد.

۵-سمبل ها و نمادهای ایرانی در مقابل سمبل ها و نمادهای مادی:

در مطالب قبلی بیان کردیم که چه از نظر سیاسی/اجتماعی، چه از نظر دولت و چه دینی/فرهنگی، عقل سیاسی ایرانی نه تنها با ماد تفاوت و تضاد دارد، بلکه اساسا در مقابل و برای نفی آن به وجود آمد. در مطالب بعدی نیز به اثبات فرضیه ی خود در سمبل ها و توتم ها و سپس تر در اساطیرِ ایرانی، خواهم پرداخت. تمدن مادها از نظر کشفیات باستانی، بسیار فقیر است؛ اما در همین مواردِ معدود نیز، تضاد آن با آثار باستانی ایرانی که نمادی از تمدن آن است، هویداست. شیر در مقابل گاو، مار در مقابل عقاب و... . ما قبلا گفتیم که شیر و مار نماد زمین، غریزه و عقل بشری است و گاو و عقاب، نماد آسمان و معنویات یا عقل فرابشری و شریعت است.

-سمبل های ماد/کُرد: شیر و مار

تمدن ماد از لحاظ کشف آثار باستانی، بسی فقیر است و باید همچنان چشم به راه کشفیاتِ جدید باستان شناسی بود. با این وجود و با تمام فقرِ باستان شناسی، در حداقل کشفیاتی که به عمل آمده، ماهیت تمدن مادی در این آثار و ضدیت آن با تمدن ایرانی به خوبی مشهود است. تصاویر مربوط به «اهریمن-دیوان» نیم انسان ها، نیم حیوانات، قوچ ها و شیرهای بالدار، خدایانی با سرشیر و شیطان های نیمه انسان که در دین مادی و هوری است، در نقشه ی پادشاهان هخامنشی و بعدها در ایران، نمادی از دیوان هستند (دیاکونوف، کمبریج، ۱۳۸۷: ۱۶۸. بهار، ۱۳۸۴: ۱۴۷. شایان دهباشی، ۱۳۸۸: ۱۴. رضایی، ۱۳۸۴: ۲۰۳) یعنی در آثار باستانی، تداوم نفرت ایرانی گری /زرتشتی گری از ماد/میترا نیز مشخص می شود و خدایان مادی همانطورکه در دین زرتشت و وندیداد به دیو و اهریمن معرفی شدند، در آثار باستانی و سمبل های هخامنشیانِ زرتشتی نیز در نقش دیوان و شیاطین، منقش شده اند. همچنین مادها برخلاف زرتشتیان «رسم به خاک سپردن مردگان داشته اند، در تپه ی سیالک که تصور می شود، گورستانی مادی بوده، ۲۰۰ گور هست» (بویس، همان:۴۳) «زرتشتیان شرقی، جسد را در معرض هوای آزاد (آسمان سپاری به جای خاک سپاری، قادری) قرار می دادند و این یکی از دلایلِ مقاومتِ ایرانیان غربی -ماد- در مقابل زرتشت بود» (همان: ۴۴) تضاد ماد با پارس در قبور مردگان نیز تبلور یافته است.

-شیر:

برخلاف اکثر نمادها و سرستون های تخت جمشید که به شکل گاو است، از معدود آثار باستانی باقی مانده از مادها، شیر سنگی است (گیرشمن، به نقل از ضیاپور، ۱۲۱) در اعتقادات مادها، خدایان با اشکالی عجیب دیده می شوند، خدایانی با سرشیر و یا شیطان هایی نیمه انسان (دیاکونوف، کمبریج، قادری، ۱۳۸۷، ۱۶۸. شایان، دهباشی، ۱۳۸۸، ۱۴) همچنین اسلحه و تبرهای مادی با شکل شیرسر نشان داده شده است (گیرشمن، آژند، ۱۳۷۶، ۲۵) در روایت اتیائوس و دیون، خنیاگری به نام انگارس در دربارِ آستیاگ که در حقِ کوروش تمجید کرد (زرین کوب، ۱۳۶۸، ۱۰۵) «شیری که گرازی (گاوی) را به چنگ داشت و رهایش کرد... گراز، شیر را از پای درآورد... آستیاگ فهمید، گراز کوروش است...» (شهبازی، ۱۳۵۰، ۸۶) آژی دهاک/آستیاگ بعد از شکست از کوروش و رها شدن در بیابان: «پیکر بی جان آژیدهاک بدون آسیب در بیابان یافت شد. زیرا شیرها، پاسدار آن بودند» (کتزیاس، فوتیوس، خلیلی، ۱۳۷۹ف ۵) یافته های باستان شناسی همدان، ظرفی برنزی منتهی به سر یک شیر، دو جام طلایی با سرشیر بالدار را نشان می دهد (یامالوچی، ۱۳۹۰: ۳۵۸) در هنر مادها، در اسلحه ها و تبرها یک شیر یا سرشیر، آشکارا در تزیین تبرها، بسیار عالی به کار رفته است، قرار گرفتن قبضه ی شمشیر در پنجه های بازِ یک شیر، حالتی از این بود که سلاح، سرشار از قدرت و توان قدرتمندترین درندگان گردد، این سلاح ها با سرشیر که به تیغه ی آن، دندان قروچه می رود در پشت تیغه، تصویر بچه شیری است که در کلاه هایی که مورد استعمال مادها بود، استفاده می شد»

(گیرشمن، ۱۳۷۶: ۲۵ - ۲۶) «جام طلایی که از دوره ی مادها است. چهارچوب آن دارای رشته ای از سه شیر... سرهای شیر در آن برجسته است» (همان:۳۸).

-مار:

یافته های باستان شناسی هرتسفلد، مؤید پرستش مار در ماد است. مار، توتم برخی اقوام محلی ماد بوده و در متون قدیمی، مادها، مارزاده معرفی شده اند (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۵۶) در ماد «قبل از ورود آریایی ها، پرستش مار معمول بود» (هرتسفلد، حکمت،۲۱) مادها، خدایان مارگون را می پرستیدند (علی اف، همان، ۱۱۵) «ضحاک ماردوش و اژدهای سه سر و شش پوزه و مضامینِ اوستا، سرشار از داستان های نبردهای ایرانیان با مادها بوده است» (علی اف، همان، ۱۷۲) مار، برخلاف دیگر فرهنگ ها در فرهنگ کُردها، نقش خیرخواهانه دارد (نیکیتین، ۱۳۷۷، ۵۳۵) به همین دلیل مادها در فرهنگ یونان به مدوسای مارگیسو و در فرهنگ ایران به آژی دهاک معروف شدند. امروزه بسیاری از مکان ها در کُردستان همچنان پسوند "مار" دارند. معبد مار در آذربایجان است که باقی مانده از دوران مادها است. مریوان نیز به معنی ایوان مار است.

-آثار باستانی و سمبل های هخامنشی/پارسی:

نه تنها دین، دولت، سرزمین و فرهنگ پارسی در تقابل با ماد تعریف و مصادره شد، بل سمبل ها و یادواره های باستانی و حتی زبان فارسی نیز رگه هایی از ضدِ مادی بودن را با خود دارند.

-پاسارگاد و کتیبه ی بیستون

اینکه چرا کوروش، استقرار سلسله ی خود را در درّه ی نسبتا کوچکِ پاسارگاد اعلام کرد و علت عدم انتخاب دشت پهناور حوالی رود کور، باید به استرابون رجوع کرد: «پارسیان در پاسارگاد، مادها را شکست دادند و کوروش، پاسارگاد را به بنای یادبودی برای آن خاطره ی تاریخی، تبدیل کرد» (استروناخ، کمبریج، ۱۳۸۷: ۱۰۶۴) نیکلای دمشقی، پلیانوس و کتزیاس می گویند: کوروش، پاسارگاد را در همان جایی ساخت که گواهِ پیروزی بر شاهنشاه ماد بود (شهبازی، ۱۲۶؛ استرابون: کتاب ۱۵ فصل ۳ بند ۸) «کوروش برای پاسارگاد ارج فراوان قائل بود به سبب آنکه در همین مکان به آخرین نبردی دست زده بود که ایشتوویگوی ماد در آن شکست خورد... و امپراطوری آسیا را در دست او قرار داد و برای آنکه خاطره ی این رویداد زنده بماند، کوروش کاخ پاسارگاد را بنیان نهاد» (بریان، ۱۳۸۰: ۱۳۲)پاسارگاد محل پیروزی بر آستیاگ مادی، حتی پس از احداث تخت جمشید به دست داریوش... مرکزِ مذهبی و محل تاج گذاریِ شاهانِ هخامنشی باقی ماند (یاماوچی، همان: ۳۶۸) پاسارگاد، کاخ اصلی هخامنشی در فارس، و نام آن از پارس، برگرفته از نام قبیله ای کوروش است. پاسارگاد به لحاظ شخصی و سیاسی برای او (کوروش) مهم بود. حتی پس از ساختن تخت جمشید، پاسارگاد به صورت یک معیار مهم برای مشروعیت حکومت و نیز یک مرکز تشریفاتی برای تاج گذاری ها باقی ماند (گارثویت، همان، ۱۰۱) بنابراین پاسارگاد، پایتخت و نمادِ شاهنشاهی هخامنشی به افتخار پیروزی بر مادها، و مهم تر اینکه، ریشه در واژه ی پارس دارد، برای تأکید بر اصل و نصب عشیره ای/قومی پارس است که به خاستگاه عشیره ای (قومی، قادری) و گذشته ی هخامنشی کوروش مشروعیت می بخشد. (گارثویت همان، ۱۰۱) «هخامنشیان بر واژه ی پارسی بیش از آریایی تأکید داشتند و به تعلق خود به پارسی در تفاوت با مادها... اشاره داشتند» (ویسهوفر، ۱۳۷۷، ۱۳).

این نه فقط پاسارگاد که به افتخار پیروزی بر ماد بنا شد، بلکه تخت جمشید نیز به افتخار پیروزی داریوش بر گئوماتای مادی و کتیبه ی بیستون نیز به افتخار پیروزی بر فره ورتیش مادی، حک شده است. «ج. استین» معتقد است که کل کتیبه ی بیستون درباره ی شورش ماد، علیه ایرانیان سخن رانده است (Osten, ۶۹ ,۱۹۵۶) کتیبه ی

بیستون شرح کامل اعدام فره ورتیش و ۱۸ هزارتن از مادها است (داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۹۵) داریوش، کتیبه ی بیستون را در جایی که حرکت پیروزمندانه اش را با کشتن گئوماتا آغاز کرده بود، حک کرد (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۲۱) داریوش می خواهد که از کتیبه محافظت کنند و مضمونش را به اطلاع دیگران برساند، وی نبشته را به عنوان یک ماخذ تاریخی، معرفی می کند که باید به خاطر سپرده شود و تاریخ را آگاه کند (همان: ۲۲) در واقع بعد از پیروزی بر قیام فره ورتیش در همان مکان، کتیبه را به عنوان یادگاری از پیروزی خویش بر مادها، برای حفظ خاطره ی آن و تحقیر همیشگی مادها، حک می کند.

-زبان فارسی

زبان فارسی نیز در ذات خود، حامل خاطره ی پیروزی پارس بر ماد است. «آغاز زبان ایرانی به شکل مکتوب، کتیبه ی بیستون است» (Kent, ۱۹۵۳, ۴۳) بنا بر روایتِ هینتس، داریوش پس از پیروزی بر فره ورتیش و حفظِ یادِ آن پیروزی در کتیبه ی بیستون، ابتدا به زبان عیلامی و بابلی روایت خویش از پیروزی بر ماد را حک کرد، بعد به فکر فرو رفت که چرا به زبان قومِ حاکم، خاطره ی پیروزی حک نشود؟ بنابراین اساساً فلسفه ی وجودی زبان پارسی به شکل مکتوب در مقابل شورش مادها بوجود آمد که یادآور پیروزی پارس بر ماد است. کل زبان پارسی باستان که با کتیبه ی بیستون آغاز می شود، شامل ۳۵۰ تا ۴۰۰ واژه است که حول محورِ مشروعیتِ الهی داریوش و برتری قوم پارس و نابودی مادها سخن رانده است. آیا زبانی که اساسا در مقابله با مادها و به افتخار پیروزی بر مادها، مکتوب شده است و واژه های آن، بار معناییِ پیروزی پارس بر ماد را حمل می کند، می تواند زبان کُردها یا همان مادهای امروزی شود؟

داریوش «بعد از نگارش کتیبه به دو زبان عیلامی و اکدی، ننگین از اینکه چرا خود خطی ندارد، به مُنشیان عیلامی و آرامی خود فرمان داد تا خطی ایرانی اختراع کنند... منشیان از میان عناصر خط های میخی، عمودی و افقی نشانه هایی برگرفتند و با خط الفبایی آرامی درآمیختند. یعنی زبان پارسی آمیخته ای از دو خط بود و یک شبه به وجود آمد. بدون اینکه تکامل طبیعی داشته باشد...» (هینتس، ۱۳۸۶: ۴۰ -۴۱) خط فارسیِ باستان فقط در سینه ی صخره ها و ستون کاخ ها دوام آورد. حتی به ندرت برروی لوح گِلی و مُهرهای سنگی نوشته می شد (همان: ۴۴ - ۴۵) «دو لوح گِلی عیلامی در تخت جمشید، نشان می دهد که ۱۶ نفر از کودکان نجبا، چگونه با زور، هزینه و پاداشِ زیاد به یادگیریِ پارسی باستان مجبور شده اند، تا این خط فراموش نشود» (همان: ۴۵ - ۴۷) با همین هزینه ها و قدرت نظامی و اداری، زبان فارسی به سایر قومیت ها تحمیل شد. یعنی همزمان با قدرت گیری پارسیان و شاهنشاهی آنان، زبان پارسی زایش یافت. با حمله ی اعراب و فروپاشی امپراطوری پارسیان، زبان پارسی نیز فراموش شد و پارسیان /ایرانیان خود به زبان عربی نگارش می کردند. همزمان با احیای قدرت پارسیان در شرق ایران، اسطوره های ایرانی شاه پرستی و حامل آن اسطوره ها یعنی زبان پارسی، احیاء شد. کاتبان قدرت شاه پارسی، داریوش، به مداحان و شعرای درباری سامانیان تبدیل شدند و با امر شاهان بود که «دقیقی» و بعد «فردوسی» به نگارش شاهنامه که همان خداینامه ی ساسانیان بود، پرداختند. همانطورکه کتیبه های بیستون با امر و تهدید داریوش، توسط کاتبان حکاکی شد، دلیل زایش زبان فارسی هم، قدرت سیاسی بود، قدرتی که مغرور از شکست مادها /کُردها بود. به همین دلیل کتیبه ی بیستون را در خاک مادها حکاکی کرد تا قدرت و پیروزی خود را به رخ آنها بکشد. بنابراین همانطور که درباره ی واژه ی ایران زمین گفتیم، همانطور هم زبان فارسی توسط داریوش برای حفظ خاطره ی پیروزی پارس بر ماد، برساخته شد. اندیشه ی ایرانشهری -فرهنگ مشروعیت دهی متافیزیکی- هم بعد از شکست مادها، توسط کوروش و، شکست گئوماتا و فره ورتیش توسط داریوش، برای کسب مشروعیت برساخته شد و بعد از شکست دیگر شورشِ مادی، یعنی شورش مزدک توسط ساسانیان، در قالب خداینامه تدوین گشت. همانند زبان فارسی، تدوین

اولیه ی اندیشه ی ایرانشهری -که در دوران اسلامی احیا شد- در کتیبه ی بیستون است که روایت داریوش از پیروزی خود بر مادهاست و ۶۹ بار اسم اهورامزدا را به عنوان حامی خود تکرار و، ۳۶ بار از مادها به عنوان دروغ، اهریمن و... اسم می برد. داریوش بعد از شکست شورش گئوماته و فره ورتیش که قصد احیای عظمت ماد را داشتند، به خوبی متوجه ی خطر مادها شد که برای همیشه با خشونت تسلیم نمی شوند، به همین دلیل به دین زرتشت و اساطیر، جنبه ی ایدئولوژی/سیاسی داد و به تثبیت عقلانیت ایرانی در ارتباط با قدرت پارسی در ضدیت با ماد پرداخت که در فصل بعدی به آن می پردازم.

-گاو:

اکثر سرستون ها و نقش و نگارهای پاسارگاد و تخت جمشید به شکل سرگاو مزین شده است. برروی دروازه ی اصلی پاسارگاد، دو گاوِ نرِ بالدار حک شده است (یاماوچی، ۱۳۹۰: ۳۷۶) گاوهایِ نرِ بالدار با سر انسانی، نگهبانان کاخ آشوری بودند که مورد الهام هنرمندان ایرانی قرار گرفت (رضی، ۱۳۸۲: ۲۴۲) در نمایِ درگاه غربی و بیرونی دروازه ی ملل، پیکره ی گاوهای بالدار با سر انسانی است که بی تردید وظیفه ی نگهبانی از تخت را بر عهده داشته اند (پورادا، کمبریج ۹۴۵) نقش فرشته ی نگهبان در کاخ سارگن با فرشته ی نگهبانِ کوروش یکی است. نمونه هایی از تصویرِ گاو نگهبان را می توان در پاسارگاد یافت که تصویر گاوی اساطیری پوشیده در ردا دیده می شود (مالوان، ۴۶۷) «سرستون های تخت جمشید، عمدتا به شکل سرگاو است. خورشید و عقاب که درفش هخامنشیان شده بود مظهر سلطنت و قدرت آنان بود... نقش دیگر، نقش نبرد گاو و شیر است که دریده شدن گاو به دست مِهر است... شاید هم شیر، نماد مرگ و، گاو نماد حیات... مهر بعدها به اهریمن در گاوکُشی بدل شد و این شیر نماد مهر است» (بهار، ۱۳۸۴: ۱۸۰ - ۱۹۸).

چون شیر نماد میترا و به همراه مار، توتم مادها بوده است، «شاهان هخامنشی در نقش و نگارها همیشه در حال شکار شیر که نمادی از پلیدی و شرّ محسوب می شده است به نگارش درآمده اند. «در تخت جمشید، داریوش به شکار شیر -از موضوع های سنتی آشور- مشغول است و با تیروکمان در ارابه ایستاده و شیری را که می غُرد، هدف می گیرد و شیر دیگری زیر سُم اسب ها دارد جان می دهد» (بویس، ۱۵۲) یکی دیگر از نمادهای قدرت تخت جمشید شاه در حال بلند کردن یک شیر با یک دست است (همان:۱۵۶) در واقع «زیباترین مهر بلوری داریوش یکم، او را در حال شکار شیری در نخلستان که تحت حمایت اهورامزدا است، نشان می دهد» (کوک، ۱۳۸۳: ۱۳۲) صحنه ی شکار شیر نیز در تخت جمشید، ۲۶ بار منقش شده، به این مضمون: «گاو نر اصیلی... که زیر پاهایش بلنده شده و سرش را به عقب برگردانده تا با شیری که می خواهد شانه اش را با چنگ و دندان پاره کند، بجنگد. از آنجا که در زرتشتی گری، گاوِ نر نماد سودمندی و نیکی است، بعضی ها می گویند: نبرد اهورا و اهریمن را نشان می دهد که همان نیکی و بدی است. شیر، علامت نیروهای ناپاک است. با این توجیه که گاو نر در گوشه و کنار تخت جمشید، نمادِ قدرت ها است، مثلا روی سرستون ها یا در دو سوی خورنه...» (بویس، ۱۳۷۵: ۱۵۶) شیر که از جانوران آفریده ی اهریمن و دیوصفت است، در آثار زرتشتی، نماد نیکی نبوده است (همان:۱۵۷) داریوش به شکل شاه پهلوانی دشنه ی خود را بر بدن شیری تک شاخ فرو برده است (هینتس ۱۳۸۶ ۲۱۸ - ۲۱۹) «طرح **S** ساختمان کاخ پاسارگاد دو نقش است که نشان از علاقه ی کوروش به هنرهای ساختمانی و مجسمه سازیِ بین النهرین دارد. نقش های سردرب آشوری... یک جنگجو که در مقابل شیر اهریمنی با پای عقابی در درب شمال غربی دیده می شود و در درب جنوب شرقی یگ گاو-انسان دیده می شود. نقوش پاسارگاد به مدل آشوری زمان آشور بانیپال مشابهت بیشتری دارد» (استروناخ، کمبریج، ۱۰۵۲ - ۱۰۵۳) «در مراسم تخت جمشید تاج گذاری دوباره... وظیفه ی شاه بود که دیوان را شکست دهد، مانند نبرد خدا با شرّ که این موجود شرّ به شکل بدنی شیر،... و دمش چون مار...» (بهار، ۱۳۸۴: ۱۸۳) شیر در میترا، مظهر زمینی او (میترا) است و یکی از نقوش تخت جمشید نبرد شیر با گاو است که در

دین زرتشتی این نبرد به اهریمن نسبت داده شده است (همان: ۶۰۲) در دین مانوی نیز شیر نماد شرّ است (همان: ۶۰۲)

-عقاب:

«در روایات ملی و دینی، فرهٔ شاهی همیشه با پرنده ای از خانواده ی عقاب بستگی دارد» (شهبازی، ۱۳۵۰: ۳۴۲) نماد هخامنشیان و شاهان ایران، عقاب یا شاهین بوده است (کوک، ۱۳۸۳: ۲۶۵) «توتم هخامنشیان، عقابِ بال گسترده بود. مغان با احترامی که برای هخامنشیان قائل بودند، پرچم عقابی آنان را حفظ کرده و به شکل فروهر که به اهورامزدا معروف شده است، حفظ کردند» (رضی، ۱۳۸۵: ۶۴ – ۶۵) در اساطیر نیز چنین آمده که جدِ هخامنشیان (هخامنش) توسط عقاب، پرورش یافت (کوک، ۱۳۸۳: ۲۸۲) «عقابی، هخامنش را غذا می دهد... رابطه ی عقاب با قدرت سلطنتی پارس اغلب مورد تأیید قرار گرفته است» (بریان، ۱۳۸۰: ۱۶۹) پایین تنه ی اهورا یا فرهٔ نیز، همیشه به شکل عقاب است (شهبازی، ۱۳۵۰: ۳۴۱) نه تنها هخامنش را عقابی تربیت کرده، بلکه طبق گفته ی موسی خورنی، بر سایه ی اردشیر نیز سایه افکنده است (نولدکه، ۱۵۳۷: ۱۸) بنابراین آثار باستانی و نمادین ایرانی نیز که تجلی فرهنگ و دین آنها است، در مقابله و نفی آثار نمادینِ مادی به وجود آمده و اگر استثنائاتی در آن موجود است، ناشی از خلاقیت هنرمندان دیگر کشورها می باشد. چون ایرانی ها خود، مجسمه سازی بلد نبودند...کوروش نیز در مقابل آن مسامحه به خرج داده است (بویس، ۹۴) چرا که در هیچ یک از الواح عیلامی تخت جمشید، نامی از معبودهای ایرانی که در کیش زرتشتی به نام دیو و... نامیده شده اند، نیامده است (بویس، همان:۲۰۷) هیچ مدرک قاطعی از ذکر قطعی نام ایزد مهر، در لوحه های تخت جمشید وجود ندارد (کوک، ۱۳۸۳: ۲۶۶) اگر کتیبه ای در تخت جمشید متأثر از میترا است مربوط به سپاهیان و آیین اداری است نه عبادی (یاما اوچی، ۱۳۹۰: ۵۸)

۶-مادها در اساطیر ایرانی: اهریمن، آژی دهاک، تورانیان

ما در مطالب قبلی بیان کردیم که مادها و آیین میترایی آنها چه از نظر سیاسی/اجتماعی و چه دولتی و دینی و نمادهای باستانی، «غیر» یا در واقع انیرانِ ایرانیان بوده اند. در این بخش، اساطیر ایرانی/پارسی را بررسی خواهیم کرد تا انیرانی بودنِ کُردها/مادها در اساطیر ایران به آزمون گذاشته شود. «دیگری» اساطیر ایرانی از اهریمن و دیو، که قبلا بررسی کردیم، آغاز می شود و به آژی دهاک و تورانیان ختم می شود. فرضیه ی ما در این بخش این است که مصداق واقعی تورانیان و آژی دهاک، همان مادها هستند، همان طور که مصداق فریدون و کیخسرو، پارس ها می باشد.

تفاوت این بخش با بخش های قبلی در این است که ما امکانات و فاکت های کافی برای بازسازی اساطیر مادی/کُردی نداریم. نمی دانیم اساطیر ایرانی تا چه حد، مدیون مصادره ی اساطیر مادی هستند. فعلا اطلاعات موجود، امکان بازسازیِ اساطیرِ مادی را به ما نمی دهد. آیا اصلا اساطیری بوده و مصادره شده، یا نه؟ اینکه یشت ها، که منبع اصلی اساطیر و حتی شاهنامه است، اصل آن مادی/میترایی بوده و مورد دستبرد قرار گرفته، صحیح است، اما ما اصل یشت ها را در اختیار نداریم تا هسته ی مادیِ فرهنگِ اساطیریِ ایران را کشف کنیم. اما این خللی در آزمون و فرضیه ی ما به وجود نمی آورد زیرا فاکت های کافی برای بازسازی اینکه مصداق «غیر» یا انیرانِ اساطیر ایرانی، مادها/کُردها هستند، وجود دارد.

اساطیر، همان نقشی را داشته اند که امروز ایدئولوژی ها در جامعه ایفا می کنند. «اسطوره های ایرانی، صرفا روایات غیر واقعی یا اشعار زیبا و... نیست بلکه جهان بینی اصلی ایرانیان و دریافت آنان از انسان، جامعه و خدا است (هینلز، ۱۳۸۵: ۲۶) ایرانیان، تاریخ خود را در پرتوی اسطوره های خود درک می کنند (همان: ۱۷۰) شلینگ می گوید: «اگر بخواهیم تاریخ یک کشور را بشناسیم، باید به اساطیر آن ملت ارجاع دهیم. این اساطیر یک ملت است که تاریخ آن ملت را می سازد نه اینکه تاریخ، اساطیر را می سازد». این گفته ی شلینگ در مورد ایرانیان بیشتر صادق است. چون «این قوم (ایرانیان) همیشه علاقه ی زیادی به امور علوی و مابعدالطبیعه داشته اند، این نقیصه در اعماق خصائص ملی ایرانی ها ریشه دارد و موجب مشکلات زیادی در تاریخ شده است. سیستم مذهبی و فلسفی ایشان نشان می دهد، هرگونه سبب سازی و تعلیل تاریخی را از بین می برند، روایت تاریخ به صورت افسانه و داستان درمی آید و با این حال، همان افسانه یک منبع تاریخی شده است» (هرتسفلد. حکمت. بی تا: ۴۲) بنابراین افسانه های ایران، موجودات تاریخی و اشخاص باستانی ایران و دشمنی میان ایرانیان و بومیان قدیم را نشان می دهد (همان:۴۳) نبوغ ذاتی ایرانی که به آن توجه خاص داریم، تبدیل یک واقعه ی تاریخی از طریق قدرت استعماری به واقعه ای اسطوره ای است و شخصیت ها و رویدادهای تاریخی در اسطوره ها ترتیب یافته اند (تیولی، ۱۳۸۱: ۲۳) بنابراین باید تاریخ ایران را از دل اساطیر آن بیرون کشید. چون ایرانیان بیشتر به مذهب و اساطیر می پرداختند تا به تاریخ (فرای، ۱۳۴۴: ۸) فصل ۳۳ نسخه ی ایرانی بندهش صحبت از گزندهایی که هر هزاره به ایرانشهر رسیده است (می کند): «نخستین هزاره با حمله ی اهریمن به کیومرث، گاو و مشی و مشیانه شروع شد... هزاره ی دوم حمله ی آژی دهاک به جمشید تا پیروزی فریدون... هزاره ی سوم هجوم افراسیاب و کشتن نوذر که منوچهر را عقب راند و ایرانشهر را غارت کرد تا دوباره کیخسرو بر افراسیاب پیروز گشت و زرتشت ظهور کرد». ما قبلا بیان کردیم منظور از اهریمن و دیو، مادها و آیین میترایی آنان است. در ادامه نیز ادله خواهیم داد که منظور از ضحاک و افراسیاب تورانی مادهاست و منظور از دشمن اصلی ایرانیان و گزندها، همان مادها/کُردها و آیین میترا است.

-فلسفه ی آفرینش: اهورامزدا و اهریمن

«هرمزد به اهریمن گفت که زمان تعیین کن تا کارزار بدین پیمان به، نُه هزار سال فراز افکنیم، زیرا دانست که بدین زمان کردن اهریمن را از کار بیفکند، سه هزار سال کار اهورامزدا... سه هزار سال درآمیختگی...» (بندهش به نقل از بهار، ۱۳۷۶: ۳۴) «هرمزد پیشنهاد آشتی می دهد اما اهریمن نمی پذیرد. سه هزار سال نخست با سرایش دعای اهونور، مهم ترین دعای زرتشتیان... آغاز اهریمن که می داند باخته است، سه هزار سال بیهوش می شود و به ژرفای تاریکی فرو می رود» (زنر، ۱۳۷: ۳۶) در دوران گیجی اهریمن، هرمزد دو جهان می آفریند؛ یکی جهان مینویی و دیگری مادی که مکمل یکدیگرند. در جهان مینویی، هرمزد و شش امشاسپند وجود دارند که شامل: «وهومن یا اردیبهشت که به معنی راستی است. شهریور: سپندارمذ - عقل مقدس. خرداد: کمال رستگاری. مرداد: - جاودانگی و... . شش آفرینش مادی نیز شامل: آسمان، آب، زمین، گیاه، گاو، کیومرث وآتش که در هر شش آفریده ی مادی، پراکنده است. هرمزد به انسان، بهمن به چهارپایان، اردیبهشت: آتش، سپندارمذ: زمین، خرداد: آب، مرداد: گیاه، شهریور نیز فلز که جنس آسمان از فلز است. این دو جهان به هم پیوسته برای مقابله با اهریمن به وجود آمده است» (همان:۳۶)

«اهریمن با آگاهی از شکست فرجامین خویش از مرد پرهیزگار، سه هزار سال به مدهوشی افتاد تا آنکه دخترش جهی، او را دل داد و به جنبش آورد... چون ماری از آسمان به زمین جست به ماه فروردین» (همان:۸۵) خَرفستَران را بر زمین هشت، مار و اژدها و کژدم (همان:۸۷) اهریمن خود چون ماری به زمین جست و زمین را پر از مار، اژدها و کژدم کرد. سپس «اهریمن، سپاهیان خود را علیه اهورامزدا و آفریدگان او، گاو مقدس و کیومرث به راه انداخت. اکومن اندیشه ی بد، نخستین کماله دیو است که دشمن بهمن امشاسپند است. اندره یا ایندرا دشمن اردیبهشت... ساوول دشمن شهریور... ناگهیس دشمن سپندارمذ. اکثر این دیوان نخستین بار در وندیداد ظاهر شدند... تروmد به معنای حقیر، دارنده ی اندیشه که صفت ناگهیس به معنای نامشخص است که دشمن سپندارمذ است» (همان:۹۶) اشاره کردیم که دیوهای وندیداد خطاب به مفاهیم و سمبل های مادی است. همانطورکه اهریمن؛ همان میترا است. روایتِ داستان، زرتشتی است که اهورا و نظم کیهانی را مقدم فرض کرده که اهریمن هجوم برده است در حالیکه اصل نظم، اهریمنی بوده که اهورا و سپاهیانش هجوم برده اند. رسالت میترا، گاوکشی بود که زرتشت با ملقب کردن میترا به اهریمن، اهورامزدا را برساخت. زرتشت و اهورا به نظم میترا هجوم بردند. فرشته های زرتشت به دیوهای میترا هجوم بردند نه بلعکس! میترا با مار، شیر، کژدم و گاوکشی بود که در مقابل آن میترا به اهریمن، گاو مقدس و عقاب در برابر مار، نماد زرتشت شد. بهمن در برابر اکومن اندیشه قرار گرفت. اکومن، صفت میتراست که در شاهنامه اکوان دیو است و سمبل اندیشه یا عقل زمینی/بشری است که در اساطیر، مار نیز نماد دانایی است. زرتشت کلمه ی بد را به آن اضافه و آنرا اندیشه ی بد نامید، در مقابل، صفت مزدا به معنی دانایی را به اهورا اضافه کرد و تقابل اندیشه ی بد و اندیشه ی خوب را برساخت که اندیشه ی خوب، همان فرامین اهورامزدا است در حالیکه در ماد، تقسیم بندی اندیشه ی خوب و بد وجود نداشته است. همانطور بعد از میترا نه جنگ در اندیشه، بلکه ستیز اندیشه با شریعت است. چون فقط یک اندیشه است. بهمن نماد راستی است، اوامر دینی است که ضد اندیشه اما با هژمونی دینی تاریخ، اسم آنرا اندیشه و اکوان را گمراهی نامیدند. راستی، مفهومی اخلاقی است. در اندیشه، راستی معنی ندارد یعنی اعتقاد به جای اندیشه گذاشته شد. لازمه ی اعتقاد نیز جزمیت و نیاندیشیدن است. منظور از شهریور نیز عقل مقدس است. عقل، مقدس و غیرمقدس ندارد، پس عقل مقدس، همان علم الهی در مقابل اندیشه ی بشری است. مابقی فرشته ها، خرداد و مرداد که به معنای جاودانگی و رستگاری هستند، مفاهیمی دینی در مقابل زمین و جسم میترا معنی می دهند. بنابراین، هم اهریمن و هم همه ی دیوانی که اهورامزدا، کل امشاسپندان و زرتشت و نیکی را در مقابل آنان آفریده است، مربوط به مادها و آیین میترایی آنان است.

-مرد و زن:

همراه با گاو مقدس، اولین آفریده ی اهورامزدا، کیومرث است که مرد است. شاید حتی کیومرث را نیز در مقابله با جهیِ اهریمن آفریده است، چرا که نخستین آفریده ی اهورامزدا، مَرد و کیومرث است، اما نخستین آفریده ی اهریمن /میترا، زن (جهی) است. خودِ میترا فاقد جنسیت است و همان طور که پاول تیمه روشن کرده، خنثی است. اینکه میترا به مدوسای زن نیز تشبیه شده که پرسیوسِ مَرد، وی را می کشد، دلیلی بر زن یا مؤنث بودن میترا نیست. اما عقل متافیزیکیِ زرتشت، مردانه است و زن همانند اهریمن، شکل قالب شده ی دیگری است. اما در این اسطوره اولین آفریده ی اهریمن /میترا، زنی به اسم جهی است. ریشه ی جهی از چه چیزی است؟ بر ما معلوم نیست. جهی بر وزن «ژه نی» در لهجه ی هورامی-کُردی به معنی زن است! پس تأکید اهورا بر مرد، واکنشی در برابر اهمیت زن در میترا بوده است! چون در توصیف فیثاغورث نیز از مراسم میترایی، زن نقش مهمی دارد و رقص میترائیان مانند "هه لپه رکی" امروز کُردها، زن هم واقعی و هم نمادین، نقش مهمی داشته است. پئریکا نیز از سمبل های مقدس میترایی، الهه ی زن است که در وندیداد به دیو توصیف شده که هوش مردان را می رباید. باستان شناسی نیز تصاویری از ضحاک یافته که به شکل زنی است که دو مار به دست دارد. دیااکو نیز در منابع آشوری به شکل Daiakku ثبت شده که از دو بخش Dai و Akku تشکیل شده که احتمالا بخشِ اولِ آن، پژواکی از تلفظ دایه (مادر) در زبان کُردی است و "آک" نیز لقب میترا به معنی استوار و سرسخت است که بعدها در فرهنگ ایران، «آک» معنایی منفی یافت و به شکل اکوان دیو درآمد، یعنی مادر استوار یا مادر سرسخت! با توجه به گزینش دیااکو به شکل حقوقی و همچنین لقب میترا به عنوان آک، دیااکو به معنی «مادری که در اجرای حقوق، استوار و سرسخت است» می باشد. چون میترا نیز در اجرای قانون، سرسختانه پاداش و مجازات می دهد. پس می توان این احتمال را در نظر گرفت که دیااکو همراه با ضحاک، پادشاهان ماد، زن بوده اند و گذار از ماد به پارس، گذار از زن سالاری یا برابری زن و مرد، به مرد سالاری بوده است. «هنوز هم افسانه ی شاه ماران که به شکل زن تصویر شده و می تواند بازتابی از شاه مادها باشد، در میان کُردها بر سر زبان ها جاری است» (رج، برزان، صیفی کاران، ۲۰۱۶) چون از یک سو در بسیاری از روایات از جمله روایتِ خورنی، مادها به مار معرفی و شاهِ مادها به شاه ماران معرفی شده است و از سوی دیگر، مار، توتم مادها و نماد زمین و مشروعیت زمینی بوده، پس بعید نیست، شاه ماران که امروزه به شکل اسم خاص باقی مانده و شمایل آن به صورت یک زن است، پژواکی از شاه مادها که زن بوده، باشد.

«جهی نام دختر اهریمن و به معنی روسپی است که فریبنده ی مردان است و بنا به اساطیر زرتشتی، زنان از او پدید آمدند» (همان:۱۹) در کیش زرتشتی «جهیِ شریر یعنی زن بدکاره با اهریمن هم آغوش شد و مرد راستکار، کیومرث را اغوا کرد و هوس جنسی زن را، موجب حضور شرّ در دنیا می دانند» (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۱۶) جهی، تجسم هرزگی و مادینه گی است، تجسم ناپاکی زنانه (بهار، همان:۸۳) در دین زرتشتی، زن که نماد طبیعت، غرایز و جسمانیت است، تجسم هرزگی است و اعتباری در دین زرتشت ندارند تا جایی که در بندهشن اهورامزدا می گوید: «اگر چه زنان، مردان را می زایند با این همه، اگر ظرف دیگری داشت زنان را نمی آفرید...» (همان:۱۱۶) بنابراین فلسفه ی وجودی زن در دین زرتشت، ابزاری برای زاییدن مردان است، آنهم از روی ناچاری، چون ظرف دیگری برای زایش مردان نبود. هرمزد به زن: «تُرا که نوعت از جهیِ دیو است آفریدم، ترا نزدیک کون دهانی است که جفت گیری ترا از مزه ی شیرین ترین خورش، شیرین تر است، مرا از تو یاری است، چون مرد از تو زاده می شود. اما تو مایه ی آزار من، هرمز هستی. اگر چیز دیگری می یافتیم که مرد را از او کنم، هرگز تو را نمی آفریدم... چون نژاد پتیاره ی تو، از جهی است» (زنر، ۱۳۷۷: ۴۶) جهی، نخستین زن است همانطور که کیومرث نخستین مرد یا انسان است. چنین به نظر می رسد که «جهی را هرمزد آفرید اما به نزد اهریمن گریخت و جفت او شد. حیض آلودگی مرد را آلوده.... اما پیروزی اهریمن موقت بود، چون زن برای همیشه مطیع مرد باقی می ماند» (همان:۴۶ -۴۷) پیروزی کیومرث/

زرتشت بر جهی و میترا/اهریمن، پیروزی مردسالاری بر زن است. در میترا/ماد، زنان نقش فعالی داشتند که نه زن سالاری بلکه، هم ردیف مردان بودند که با ظهورِ عقل متافیزیکی و خشن زرتشت/پارس، مرد بر زن ترجیح داده شد و برابری زن و مرد از بین می رود. این برابری و آزادی زن در زرتشت به شکل بدکارگی و فسادِ زن تصویر شده است که راه حل آن اطاعت مطلق زن از مرد است که زرتشت و اسلام، بانی آن هستند.

راز نفرت از زن در دین زرتشتی و دشمنی اهورامزدا با وی چیست؟ زن، نماد طبیعت و عقل ذاتی است. نمادِ لذت، شهوت و زمین! عقل طبیعی، خود به حسن و قبح می پردازد و نیازی به هدایت خدایان ندارد. زن، چون جیوه ای است و سرشار از غرایز زیستی است، تن به قالب اخلاق فراطبیعی نمی دهد. میل جنسی در زن متکثر و در تمامی اندام های وی است و زن، عصیان آزادی زیستی در برابر مقیدات دینی و اخلاقی است. حوا، آدم را به خوردن میوه ی شهوت و معرفت هدایت می کند که نماد گمراهی، شهوت و فساد می شود. پس تأکید زرتشت بر مرد، نشان از اهمیت زن در آیین میترا دارد. جهی همراه با مار به آفریدگان اهورامزدا حمله می برد. در دین یهود نیز مار و زن (حوا) آدم را گمراه و در مقابل خدایان عصیان می کنند. خدا به آدم و حوا گفته بود که از فلان میوه نخورند زیرا می میرند. اما مار با اغوای حوا، به آنها فهماند که نه تنها نمی میرند، بلکه مانند خدایان، عارف به خوب و بد می شوند. سپس خدایان از ترس اینکه، بشر میوه ی حیات را نیز خورده و مانند خدایان جاودان بماند، آنها را از بهشت بیرون راند (تورات به نقل از مسکوب مقدمه بر افسانه تبای سوفوکلس) با پیروزی اهورامزدا بر اهریمن/میترا، و ایرانیان بر مادها/کُردها، عقل دینی/متافیزیکی بر عقل زمینی/بشری غالب آمد. ««گوشان سرود خرد» بر «اسن خرد» پیروز گشت. ««اسن خرد» به معنای عقل ذاتی، از ریشه ی زن، به معنای زادن است، این عقلی که انسان با آن زاده می شود در برابر «گوشان سرود خرد» که عقل آموخته است، قرار دارد» (بهار: همان:۹۶– ۹۷) گناه حوا، مشی و مشیانه و... این بود که عقل ذاتی خویش یا آسن خرد را معیار زندگی قرار داده و تن به عقل خدایان که همان دستورات و شریعت آنان است، نداده اند. «پس از آفرینش مشی و مشیانه... هرمزد گفت اول روح آفریده شد و بعد تن! تن برای روح آفریده شد و تن، ابزار روح است تا آنرا به کار کردن وادارد. هرمزد به مشی و مشیانه... شما از حیث عقل بهترین موجوداتید. با هدایت عقل، اساس مذهب را رواج دهید». سپس مشی و مشیانه که بنا بر حسن و قبحِ عقلی خویش، هوای خوردن گوشت می کنند در دین زرتشت اعلام می شود که «به فریب دیوان گمراه شدند و به قربانی پرداختند. گوشت را در آتش پختند...» (صفا، ۱۳۸۴: ۱۷۵) یعنی عقل انسانی و زمینی به دیو تفسیر می شود. این راز دیو و اهریمن خواندن کُردها در طول تاریخ بوده است. راز جدایی عقل از بی عقلی، آسمان از زمین، لوگوس از اروس که نقطه ی آغاز آن غلبه ی پارس ها بر کُردها و دین بر آزادی بوده است که منفوریت کُردها در حاکمیت حقیقت دینی «دوره ی محوری» ماندگار شد، و به ضحاک ماردوش، اهریمن، مدوسای گیسومار و گوتیان بی عقل ملقب گشتند، همین است. عقل بشری یا اروتیک که در مقابل آن لوگوس آسمانی را برساختند.

گفتیم که زن و مار، نماد زمین و عقل زمینی اند. در اساطیر یونانی، زمین، مؤنث است و «گایا» خوانده می شود. اورانوس که تجسم آسمان بود، برروی زمین (گایا) می خوابید و از او فرزندان بی شمار به دنیا می آیند که جوان ترین آنها، کرونوس بود. گایا خسته از زایمان های متعدد، از کرونوس کمک خواست، او نیز نرینگی پدر را با داس برید و به دریا افکند (برن ، ۱۳۸۶: ۱۵) کرونوس خواب می بیند، توسط یکی از فرزندان خود نابود می شود. وی همه ی فرزندان خود را می بلعد اما دست تقدیر، زئوس را نجات داده، سپس زئوس همراه برادران خود، علیه کرونوس قیام کرد و کرونوس را در اعماق زمین دربند کرد. خود مانند اورانوس، خدای آسمانها شد. ویکاندر این افسانه ی یونانی را با اساطیر ایرانی جمشید، فریدون و ضحاک تطبیق می دهد که در ایران از شکل اساطیر (کردارهای خدایان به شکل حماسه) به کردارهای پهلوانان درآمده است. جمشید مانند اورانوس نظمی آسمانی/طبقاتی ایجاد کرده که ضحاک علیه او شوریده و اساسِ آن نظم را فرو می پاشد. مانند کرونوس، نگران از خواب خویش که به دست فریدون

نواده ی جمشید، در غاری در دماوند به بند می افتد؛ آستیاگ نیز نگران از خواب خویش، حکم به کشتن کوروش داد اما دست تقدیر، کوروش را نجات داده و با دستگیری آستیاگ او را در "هرکانه" به بند می کشاند. افراسیاب نیز به همان شکل، توسط نوه ی خویش کیخسرو، در زیر زمین به بند کشانده می شود. کرونوس متحدِ مادر، نماد عقل بشری و زئوس، نماد عقل متافیزیکی است. بنابراین شکل ایرانی اورانوس، کرونوس و زئوس را در حماسه ی جمشید، ضحاک و فریدون می توان مشاهده کرد. جمشید و فریدون، نظمی کیهانی و مردانه، اما ضحاک، نظمی زمینی و زنانه است. تصاویری نیز از ضحاک کشف شده است که به شکل زن می باشد.

-جمشید، ضحاک، فریدون

در روایتِ جمشید، ضحاک و فریدون، تاریخ با اسطوره آغشته شد. گروهی آنرا روایتی افسانه ای، گروهی دیگر روایتی تاریخی که شکل بیانی اسطوره به خود گرفته، می پندارند. به عقیده ی ما، اصل داستان تاریخی است اما روایت از آن، شکل اسطوره به خود گرفته است. طبق این روایت، جمشید، شاه افسانه ای ایرانیان، دیوها را شکست داد و حاکمیت سیاسی خود را با تقسیم بندی مردم به طبقات چهارگانه ایجاد می کند و به دلیل غرور و تکبر، دچار گناه شده و با لشکرکشی ضحاک، عزل و کشته می شود. سپس فریدون از نوادگان جمشید، به کمک کاوه ی آهنگر، ضدِ ضحاک عصیان کرده و حاکمیت را به خاندان جمشید بازگردانده و دوباره نظم طبقاتی جمشید که توسط ضحاک برهم ریخته بود را، احیا می کند. این خلاصه ی داستانی است که تحلیل های گوناگونی از آن شده است. سوالاتی که ذهن هر پژوهشگری را در این روایت به خود مشغول می کند، این است که آیا این روایت، اسطوره ی صرف است یا ریشه ی تاریخی دارد؟ اگر تاریخی است، شخصیت های اصلی آن، نماد چه اشخاص تاریخی هستند؟ به کدام دوران تاریخی تعلق دارند و حاوی چه معنا و بیانگر کدام تضاد قومی/دینی است؟

جمشید و گناه او:

جمشید، شاه افسانه ای، به همان اندازه ای که اساطیر، وی را به گذشته می برند، تاریخ، زمان وی را به جلوتر می آورد. زرتشت، ذهنیت مثبتی به جمشید ندارد. او در اساطیر ایرانی، مقدس است اما دچار گناه شده و فرّه از وی گسسته و با عصیانِ ضحاک رو به رو می شود. جمشید و ضحاک که بوده اند و نماد کدام دوره ی تاریخی اند؟

منابع یونانی به تحولات شرق ایران و تصرفات ماد در شرق نپرداخته و منابع موثقی از چگونگی تحولات آن مناطق در دست نیست. اما با توجه به داده های موجود، از وجود سلسله پادشاهی آریایی ها که در اساطیر به کیانیان معروف گشته اند، آگاهی می یابیم که به دست مادها تصرف شده یا سلطه ی مادها را پذیرفته اند. «هنینگ» معتقد است: همزمان با مادها، حکومت خوارزمیان در شرق بوده است (فرای، ۱۳۴۴: ۶۵) ایران ویج همانطورکه مارکوارت، نیبرگ، بنونیست و هنینگ گفته اند، خوارزم است. زمان زرتشت کمی بیش از یکپارچگی ایران توسط کوروش بوده است. خوارزمیان در آن زمان امپراطوری بزرگی داشته اند. برای آنکه کوروش آنجا را به فرمانبرداری بکشاند، باید از لحاظ سیاسی متحد بوده باشد (گیمن، ۱۳۷۸: ۱۱) چرا که «پیروزیِ آسان کوروش در شرق، دلیلی بر وجود زمینه ی حکومت مادها در ایرانِ شرقی بوده است» (فرای، ۱۳۴۴: ۶۶) ما در بررسی نقش و حوزه ی نفوذ مادها در شرق ایران با محدودیت اسناد و منابع رو به رو هستیم (Vogelsang,۱۹۹۹, ۴۵) اما ظاهرا آستیاگ، پادشاه ماد، با ملل آسیای میانه -باکتریا و...- اصطکاکاتی داشته است (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۳۹) کتزیاس و دیودوروس سیکولوس از باکتریانی نام می برند که در زمان محاصره ی آشور به دست مادها، به آشوریان یاری می کردند که نه تنها از خود مختاریِ باکتریان سخن می راند، بلکه دشمنی آنها نسبت به نیروی در حال رشد و ترساننده ی ماد را نیز می رساند (نیولی، ۱۳۸۱: ۱۲۶) همچنین کتزیاس از سلطه ی مادها بر باکتریا می نویسد که بعدها با غلبه ی کوروش در مقابل

وی، عصیان کرده و تا آگاهی از ازدواج کوروش با آمیتیس، دختر شاه ماد، دوباره اطاعت کردند (همان:۱۲۷) با پیشروی مادها به شرق ایران، باکتریا از حالت خودمختاری خارج شده و به صورت حکومتی وابسته درآمده بود (همان:۱۲۸)

اگرچه منابعِ موجود در مورد حاکمیت باکتریا یا خوارزم تضاد دارند، اما آنچه مسلم است: همزمان با مادها یا حتی قبل از آنان در شرق ایران، حکومتی آریایی مسلط بوده که به تصرف مادها درآمده است. احتمالا دو گروه قومی باکتریا و خوارزمیان بوده اند که خوارزمی ها، سلطه ی مادها را پذیرفته اما باکتریان نسبت به مادها عصیانگر بودند. چون در مقابل مادها – همانطورکه کتسیاس اشاره کرده- از آشوریان حمایت کرده اند و سپس تر نیز، از هخامنشیان و کوروش در مقابل آستیاگ حمایت کردند. با سقوط ماد و ظهور هخامنشیان، از قدرتِ خوارزمیان کاسته شد و باکتریان با حمایت هخامنشیان که هر دو ضد مادی بودند، به قدرت رسیدند. مارکوارت نیز اولین محققی است که براساس کتاب هرودت به وجود حکومتی در شرق ایران پی برده است و می نویسد: «باکتریان پس از سقوط دولت خوارزمیان، تحت نظر هخامنشیان به اوج قدرت رسیدند» (نیولی، همان:۱۳۴).

احتمال دارد جمشید، شاه افسانه ای، پادشاه خوارزم قبل از تصرف آن به دست ماد بوده باشد. «باستان شناسان شوروی نشانه هایی از آنچه می توان با ورجمکرد شباهت داشته باشد در قسمتی از بازمانده های خوارزم کهن، متعلق به قرن ۶ یا ۵ ق.م، نشان داده اند» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۵۴۲) «...که تصور می شود، همان ورجمکرد باشد که جمشید ایجاد کرده است. مجموعه ی مربعی سه اتاق سقف دار... مورد سکونت گروهی...» (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۸۶) که تَن به سلطه ی مادها داده و فرهنگِ میترایی آنرا پذیرفته اند. چون زرتشت در (یسنای ۳۲ بند ۸) نظری تحقیرآمیز به او دارد که گیاه هوم را فشرد و گاو را قربانی کرد که زرتشت، مخالف آن بود. همین کار(جمشید) او را به میترا که زرتشت نکوهش کرده، نزدیک می سازد (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۸۷) با توجه به میترایی بودن گیاه هوم و قربانی/کشتن گاو، آیا گناه جمشید در اساطیر، ارتباطی با ماد و میترا دارد؟ یا بلعکس، مادی /میترایی بوده است و گناه وی ارتباطی با ایران و طبقاتی شدن دارد که با عصیان مردمی آژیدهاک روبه رو شده است؟

طبق نظر شاهنامه و روایت پهلوی: گناه جمشید ادعای خدایی بوده که با بردگی گرفتن دیوان که همان بومیان مادی هستند، حکومت خود را بنیان گذاشت. به بندگی کشیدن بومیان (دیوان) توسط جمشید و طهمورث در شاهنامه نیز منعکس شده است:

چنین گفت که امروز تخت و کلاه/ ترا زیبد این تاج و گنج و سپاه
زهر جای کوته کنم دست دیو /که من بود خواهم جهان را خدیو
چو دیوان بدیدند کردار او /کشیدند گردن ز گفتار او
شدند انجمن دیو بسیار مر /که پردخته مانند از او تاج و فر
چو طهمورث آگاه شد از کارشان /بر آشفت و بشکست بازارشان
به فر جهاندار بستش میان/ به گردن بر آورد گرز گران
همان نره دیوان و افسونگران /برفتند جادو و سپاهی گران
جهاندار طهمورث به آفرین /بیامدکمر بسته جنگ و کین
یکایک بیاراست با دیوجنگ /دگرشان را گرز گران کرد پست
از ایشان در بهره با افسون ببست /نبد جنگشان رافراوان درنگ

کشیدندشان خسته و بسته خوار /بجوان خواستند آن زمان زینهار

که ما را مکش تا یکی نو هنر /بیاموزی از ماکت آید به بر

نبشتن به خسرو بیاموختند / دلش را به دانش بر افروختند.

ویل دورانت می نویسد: پارس ها، زبان آریایی و الفبای سی و شش حرفیِ خود را از مادها یاد گرفتند (دورانت، ج. ۱: ۴۰۶) بنا به گفته ی اردشیرِ خدادایان، تمامی آثار هنری و ستون های پارس ها به کلی ریشه گرفته از هنر مادها است. حتی داریوش نیز در کتیبه، طراحی بناها و ظرافت کاری آنها را از مادها می داند. در داستان جمشید نیز، شاهنامه از به بردگی کشیدن دیوان سخن رانده است:

بفرمود پس دیو ناپاک را / با آب اندر آمیختن خاک را

هرانچه ز گل آمد چوبشناختند/ سبک خشت را کالبد ساختند

به سنگ و به گچ دیو دیوار کرد/ نخست از برش هندسی کار کرد

همانطورکه قبلا گفتیم منظور از دیوان و دئوهای مازن، مادها هستند. ایرانی ها بعد از ورود به منطقه ی شرقی ماد، اشرافیت خود را بر بومیان، مسلط و احتمالا جمشید از اولین رهبران ایرانیانِ ورودی به سرزمینی بود که بعد ایران نامیده شد. منظور از سلطه ی طهمورث و جمشید بر دیوها و آموختن خط و هنر از آنان، سلطه بر بومیان مادی و وام گیری فرهنگی و زبانی از آنان است. ایرانیان نیز همانطورکه ویل دورانت اشاره کرده است، کل معماری، خط و زبان خود را از مادها یاد گرفته اند. پس از سلطه ی جمشید بر بومیان، وی سعی در جایگزینی استبدادِ فردی به جای دموکراسی عشیرتی دارد (بهداد، ۳۳ ، ۱۳۷۴) طبق کتاب ۷ دینکرد و شاهنامه، جمشید جامعه را به چهار طبقه ی کاتوزیان (روحانیون) نیساریان (نظامیان) بسوتی (کشاورزان) و اهتوخشی (پیشه وران) تقسیم کرد. سپس جمشید ناسپاس شد و با ظلم به مردم، با عصیان مردم و کمک آژی دهاک، عزل می شود. مردم با ضحاک (به قول شاهنامه: اژدها پیکر) متحد می شوند و او را از تخت به زیر می کشانند. در واقع بومیان مادی، یا غیرآریایی که زیر سلطه ی هجوم آریایی ها به رهبری جمشید قرار گرفته اند، از ضحاک (در اینجا احتمالا هوخشتره، به معنای شاه انتخاب شده) یاری طلبیده و ضدِ جمشید، شورش می کنند. فردوسی، داستان شورش علیه جمشید و به قدرت رسیدن ضحاک را اینگونه بیان کرده است:

از آن پس برآمد زایران خروش/ پدید آمد از هر سوی جنگ و خروش

سیه گشت رخشنده روز سپید/ گسستند پیوند از جمشید

براو تیره شد فره ایزدی /به کژی گرایید و نابخردی

پدید آمد از هر سوی خسروی /یکی نامجوی زهر سوی پهلوی

سپه کرده و جنگ را ساخته /دل از مهرجمشید پرداخته

یکایک ز ایران برآمد سپاه/ سوی تازیان برگرفته راه

شنودند که آنجا یکی مهترست /پر از هول شاه اژدها پیکر است

سواران ایران همه شاه جوی / نهادند یک سربه ضحاک روی

به شاهی به او آفرین خواندند / ورا شاه ایران زمین خواندند

کی اژدهافش بیامد چوباد / و به ایران زمین تاج بر سر نهاد

از ایران و از تازیان لشکری /گزین کرد گرد از همه کشوری

سوی تخت جمشید بنهاد روی / چو انگشتری کرد گیتی بروی

که البته تازی خواندن ضحاک، به دوره ی فردوسی می رسد و ناشی از تبلیغات نهضت شعوبیه، برای برانگیختن احساسات ایرانی، ضد اعراب و بیزاری ایرانیان از فتح کشورشان به دست اعراب سرچشمه گرفته است (کرتیس، ۱۳۸۸: ۳۸) در این روایت به خوبی استبدادِ جمشید و عدم رضایت مردم از وی که با استقبال خود، سلطه ی ضحاک را پذیرفته، آمده است. ما به داستان ضحاک بازخواهیم گشت اما گناه اصلی جمشید که مورد ناسپاسی زرتشت قرار گرفته، چه بود؟ در یسنه ۳۲ بند ۸ گناه جمشید قربانی کردن گاو است. «از آن بدکاران نیز، جم پسر ویوهونت، معروف شده که خشنودکنان به مردمان، بخش هایی از گوشت را خورانید» (یسنا به نقل از مولتون، ۱۳۸۷: ۶۲) در شاهنامه و پهلوی، ادعای خدایی، و در وداها، همبستری با خواهر، گناه جمشید است. با برخورد ایرانیان با تمدن مادرسالاری آسیای غربی که ازدواج با محارم در آن رسم بود، همبستری با خواهر دیگر گناه نبود. بنابراین اساطیر ایرانی، درباره ی گناه جمشید سردرگم بودند. سرانجام، گناه خدایی کردن را به او دادند (بهار، ۱۳۷۶: ۲۳۰) شاهنامه، گناه وی را تکبر و ناسپاسی می داند اما روشن نکرده، منظور از تکبر و ناسپاسی چیست؟ هرگناهی می تواند مصداق ناسپاسی باشد. تکبر جمشید... نشان از تنفر مردم از جمشید است (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۰۱) زرتشت نیز گناه وی را قربانی کردن گاو می داند که تا حدی مصداق گناه جمشید را مشخص تر بیان کرده است. در بندهشن (فصل ۳۱ و ۲۳) نیز غیر مستقیم به گناه جمشید اشاره رفته که جمشید از ترس دیوان، (شیدا) ماده دیوی را به زنی گرفت و خواهر خود را به دیوی داد که از اینان بوزینه، خرس و زیانکاران برخواستند و فرهٔ ایزدی از وی روی بربتافت (بندهشن به نقل از کهلان، ۱۳۷۵: ۸۳) قبلا اشاره کردیم که میترائیان، گاو را کشتار یا قربانی می کردند. بنابراین از نظر زرتشت، گناهِ جمشید، آلوده شدن به مراسم میترایی است. بندهشن نیز گناه وی را آمیزش با دیوان (مادها) خوانده است. پس آنچه مسلم است گناه جمشید به مادها و آیین میترایی آنها بی ربط نیست. ظاهرا جم، فریب دیوان را خورده و گوشت گاوی اسرار آمیز را به مردمان خویش خورانید (مولتون، ۱۳۸۷: ۶۲) گوشتی که به نظر می رسد، نمایانگر گوشت گاو نخستین است. ظاهرا این عملِ او، الهام گرفته از دیوان است. دیوانی که وی تسلیم دروغ های آنان می شود (همان:۱۱۸) شیدا، همان است که شیطان شد. شیدا در ماد، مفهومی مثبت است اما در ادیان متافیزیکی به شیطانِ منفی تبدیل شد. واژه ی «شێت» کُردی از شیتان می آید، همانطورکه دیوانه از دیو می آید! پس احتمالا گناه جمشید، تن دادن به همان رقص، گاوکُشی و شادی میترایی بوده که به دیوِ شیدا مربوط است. برای اینکه گناه جمشید را تشخیص دهیم، باید بدانیم در اساطیر ایرانی، چه جایگزینی -که فارغ از گناه جمشید باشد- برای وی در نظر گرفته شده است؟

وقتی فرهٔ از جمشید گسست، به میترا (میترای ایرانی شده)، گرشاسب و فریدون می رسد. «فرهٔ از جمشید گریخت و فریدون، میترا و گرشاسب آنرا گرفتند». فرهٔ پس از گسست از جمشید به نظامیان می رسد؛ فریدون، دستگیر کننده ی ضحاک، گرشاسب کُشنده ی او در آخر زمان. «دقیقا نزدیک دماوند است که میترا بر پای ایستاده و این همان کوهی است که فریدون، آژی دهاک را در آن زندانی کرد که در آخرزمان به دست گرشاسب کشته خواهد شد» (راسل، دهباشی، همان، ۷۷۲) فرهٔ جمشید به سه نفری می رسد که هر سه در اسارت و یا کشتن آژی دهاک (ضحاک) دست دارند. باز هم تکرار می کنم: میترای ایرانی/زرتشتی شده، نه میترای متقدم مادی! آیا همانطور که ویدن گرن به درستی اشاره کرده است: «این بدان معنی نیست که فرهٔ شاهی سرانجام در دست ارتش باقی می ماند؟» (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۸۷) «جم، صاحب فرهٔ که میان سه وظیفه تقسیم شده، هم سلطنت، هم گله و هم جنگ با دیوان... اما جنبه ی نظامی اش از سه وظیفه ی دیگر کمتر است...» (همان:۱۹) این خصلتِ صلح خواهی است که

دقیقا در برابر آژیدهاک، بر او (جمشید) دشواری می کند و به جای نبرد، فرار می کند و موقع قتل می گوید: مرا مکش، من فرمانفرمای جهان هستم (همان:۸۹) جم نمی تواند بجنگد و ضعف او هم در برابر غاصب (ضحاک، قادری) از آن ناشی می شود (همان:۹۱) طبق فاکت هایی که داریم، می توان این احتمال قریب به یقین را داد که گناهِ اصلی جمشید، پذیرش شکست یا صلح با ماد و یا نجنگیدن با مادها (ضحاک) بود؛ چرا که فرهٔ ایزدی صرفا به کسانی می رسد که ضحاک را دستگیر کرده و می کشند. فریدون، نابود کننده ی ضحاک، گرشاسب کشنده ی او، و میترا (میترای ایرانی شده) نگهبان غارِ اوست.

بنابراین احتمالا جمشید، شاه خوارزم (ایران یا ایران ویج) در قرون ۶ ق.م، بوده که به زیر سلطه ی مادها رفته است. گناه نابخشودنی او نیز این بود که به جای جنگ و ستیز تا پای جان با دیوان و ضحاک (مادها)، تسلیم شده یا صلح کرده و مراسم میترایی آنان، چون کشتن گاو و نوشیدن هئومه را پذیرفته است در حالیکه در عقل سیاسی ایرانی/ زرتشتی، جنگ و کشتار دیوان /مادها، لازمه ی دین، پاکی و ایرانی شدن است؛ چون بنیادِ عقل سیاسی ایران، چه نظامی (هخامنشی) و چه دینی (زرتشتی) و چه اساطیری (فریدون و کیخسرو) در ضدیت و با نفی مادها /کُردها، بنیان گذاشته شده است. بنابراین «الگوی وقایع و شخصیت های مطرح شده در اوستا، اغلب مادی و هخامنشی است و تدوین کنندگان آن، یعنی مغ های زرتشتی، اغلب در دربار هخامنشیان حضور داشتند... مذهب زرتشتی را تا حدی در حمایت از شاهان هخامنشی به کار برده و دشمنان آنان را که دشمن مشترکشان نیز بوده است، تا جایی که توانسته اند، منفور داشته اند» (حسین زاده،۱۳۸۴: ۹۸) گناه جمشید به عنوان اشراف ایرانی، صلح با مادها به جای جنگ با آنها بوده است.

در دین زرتشت مانند مسیحیت: «تباهی مشی و مشیانه به وسیله ی دیوان، تنها با دین بهیِ زرتشت جبران... و به بند کشیده می شود» (فرخ دان، به نقل از زنر، همان، ۷۶) زرتشت برای اصلاح و مجازات گناهکاران ظهور کرده است. در گات ها، مکافات گناه در عالمِ آخرت، جایگاهی خاص را به خود اختصاص داده است. راه نجات و رستگاری از گناهان، پیروی از اشه است. «از طریق مینوی مهربان با حمایت ارمیتی و اشه، این امر، عقیده ی بسیاری از مردمان را که آماده ی شنیدن هستند، تغییر خواهد داد» (یسنا ۴۷، بند ۶) بنابراین تنها راهِ نجات از گناه، تن دادن به نظم اشه است. قبلا گفتیم، اشه یعنی نظم سلسله مراتبی کیهانی که در فلسفه ی زرتشت و ایرانیان، نظم سیاسی در ادامه ی نظم سلسله مراتبی کیهانی به صورت طبقاتی است که شاه در رأس آن است. به عبارت دیگر تنها راه نجات و راستی، اطاعت مطلق از شاهنشاهی و دین سیاسی زرتشت است و مخالفان نظم سیاسی، اهریمن و دروغگو هستند. بنابراین در همه ی ادیان آسمانی، طرح گناه اولیه برای معذب کردن انسان ها که راه نجات آنها از عذاب نیز اطاعت مطلق از صاحبان دین است، ریخته می شود.

«در اساطیر ودایی، جم، سرور جهان مردگانی است که به سعادت رسیده اند... فرمانروای بهشت برین و با خدایان دوست است، به خصوص با ورونه و اگنی خدای آتش... یمه خدایی به اتفاق ورونه -که هر دو یکی هستند- آتشِ پنهان شده را می یابند، حتی گاه «یمه» نام خداوند دارد، یمه و ورونه -اورانوس- دو شاهی که راحت بخشِ مردگان هستند، برترین آسمان را در اختیار دارند و در آسمان هستند، خواهری به اسمِ یما دارد، مردمان جهان فرزندان این خواهر و برادرند» (بهار، ۱۳۷۶: ۲۲۵) بنابراین اگر در شکل غیر تاریخی و اسطوره ای هم آنرا دریابیم، همانطور که ویکاندر به درستی جمشید را با اورانوس، خدای آسمان و عدالت سلسله مراتبی، ضحاک را با کرونوس، و فریدون را با زئوس مقایسه می کند، می بینیم که «یمه» همان جمشید است و با اورانوس مقایسه شده که بعد از رواج یگانه پرستی و جایگزینی حماسه به جای اساطیر، جمشید به پادشاه ملقب گردید. همانطورکه کرونوس به عنوان نماینده ی زمین (گایا) ضدِآسمان (اورانوس) یا از مادر (گایا) علیه پدر (اورانوس) قیام کرد، ضحاک نیز به نمایندگی زمین و زن، هم علیه پدر خود و هم جمشید -یعنی آسمان و مشروعیت آسمانی- شورید. نام ضحاک یعنی آژیدهاک به

معنی مار و مارهای روی دوش ضحاک، نماینده ی زمین و عصیان عقل بشری علیه سلطه ی اصول کلی متافیزیک، دین و مقیدات اجتماعی است.

ضحاک نماینده ی «اسن خرد» و جمشید نماینده ی «گوشان سرود خرد» است. «پیش از آمدن جم به شاهی، بر اثر دزدیده شدن اسن خرد به دست دیوان... اسن خردِ میانه رو، در برابر دیوِ آزمندِ افراط و تفریط تباه شد. نظام جهان از هم بپاشفت. جم، دیو را از پادشاهی بیفکند و اسن خرد، ایزدی را از بیراه دیوی رهانید و ایزد، اسن خرد را از دیو افراط و تفریط... رهانید و اسن خرد ایزدی را باز درخشیدن -رشد و بالیدن- و افراط و تفریط دیوی را شکست دادن و میانه روی اسن خرد را بر اثر شکست دیوان، نیرو و درخشش و جهان را با آن پیرایش کرد. اسن خردِ ایزدی را اندر مردم بگسترانید و اسن خردی و داد، پیروز کرد و آفرینش هرمزد را بی مرگ ساخت» (بندهشن به نقل از بهار، ۱۳۷۶: ۲۲۲-۲۲۳) اسن خرد، خرد مختص دیوها یعنی مادها بوده است که جمشید با گرفتن اسن خرد از دیوها، و با ایزدی کردن و درخشیدن به آن، به آفرینش هرمزدی کمک کرد. یعنی اینکه آریایی ها/ایرانی ها، عقل و تمدن و خط را از مادها گرفتند اما آنرا آسمانی و دینی کردند. دولت مادی را گرفتند اما به آن، مشروعیت متافیزیکی/حق الهی و شاهی بخشیدند و آنرا از مشروعیت زمینی/قرارداد به مشروعیت متافیزیکی/آسمانی تغییر دادند. حماسه های زمینی یشت ها را از مادها گرفتند و آنرا دینی/آسمانی کردند. میترای ضد خورشید و زمینی را از مادها گرفتند و آنرا خورشیدی و آسمانی کردند. «اسن خردِ» مادها را گرفته و با دینی/معنوی کردنش، آنرا به «گوشان سرود خرد» بدل کردند. همانطور که جمشید در مقابله با دیوها/مادها، «اسن خرد» را به «گوشان سرود خرد» انتزاع کرد، زرتشت نیز در مقابل میترا، مزدا به معنی خردمند را به اهورا اضافه کرد. بعد از جدایی از میترا، شد اهورامزدا! یعنی خدای خردمند! این آغازِ جدایی عقل از بی عقل، لوگوس از اروس، و آسمان از زمین بود که همان تکوین عقل یا شریعت متافیزیکی (گوشان سرود خرد) به جای عقل بشری (آسن خرد) بود. جمشید به معنی خورشیدِ فروزان است. «لقب جمشید، فروزان -خشیته- وصف خورشید هم هست. هم در ایران هم در هند، جمشید پسر ویوسونت- ویوهونت یعنی خورشید است... شاه خورشید بی شباهت با فرعون های مصری نیست» (گیمن، ۱۳۸۷ ۴۹) اما ضحاک توسط فریدون در غاری در دماوند زندانی می شود. تضاد غارِ ضحاک و خورشیدِ جمشید، همان تضاد میترا و اهورامزدای زرتشت است که قبلا بیان کردیم.

البته همانطورکه گفتیم هنوز اظهار نظر قاطع در این زمینه زود است. شاید با توجه به کُردی /میترایی بودن این واژه که در جم خانه ی یارسانان نیز مشهود است، جم شاهی، مادی بوده و غرور و گناه وی، گذار از شاهی انتخابی با قرارداد اجتماعی/میترا، به استبداد بوده و تحت تأثیر ایرانیان مهاجر، خدا/شاهِ زمینی میترا را به آسمان برده باشد و ادعای خدایی یا نماینده ی خدای متافیزیکی کرده باشد. شاهنامه ی فردوسی نیز که مصادره یِ شاهنامه ی کُردی است، گناه وی را غرور و ادعای خدایی می داند. گناه وی گذار از دموکراسی (بدوی) به استبداد، گذار از قرارداد به حق الهی شاهان و گذار از برابری به بنیان گذاشتن ساختار طبقاتی می باشد که در اساطیر نیز، بنیانگذار ساختار طبقاتی است. به همین دلیل مردم از وی ناراضی شده، قرارداد را فسخ کرده و شورش می کنند که شورش ضحاکِ مردمی، علیه جمشید مستبد است و ضحاک، ساختار طبقاتی را بر هم می زند و قرارداد را به جای حق الهی شاهان گذاشته و خدای زمینیِ ماد را که به آسمان گذار کرده بود، به زمین باز می گرداند و مانع از رسوخ تفکر الهیِ پارس های تازه وارد در دستگاه حاکمیت می شود، به همین دلیل پارس ها، نفرت به دل گرفته و به کمک کاوه/هارپاگِ خائن، انتقام خویش را از ضحاک/ماد می گیرند و خدا و حق الهی شاهان و فرهٔ ایزدی را با فریدون/کوروش واردِ سیاست می کنند. در واقع اسطوره ی ضحاک، وارونه بوده است که پارس ها آنرا مصادره و تحریف کردند. کاوه یِ دادخواهِ اساطیرِ ایرانی، همان ضحاکِ عادل بوده و ضحاکِ ظالم، همان جمشیدِ ظالمِ شده بود و دیگری یا شرّ، فرهنگ سلسله مراتبی الهی پارس های مهاجم بوده که معنا و «دیگری» آنرا وارونه کردند. امکان صحت این فرضیه

مقدور است، چون گفتیم جمشید، شاه خوارزم بوده است، خوارزم نه تنها واژه ای مادی است، بلکه خود همکار و متحد مادها بوده و بعد از تسلط کوروش از اهمیت خوارزم کاسته شد و باکتریای ضدِ ماد، ظهور می یابد. همچنین اگر گناه وی آلوده شدن به میترا بود، می بایست با عصیان ایرانی ها مواجه می شد، نه عصیان مادی ها /ضحاک! اما در نبود اطلاعات کامل تری فعلا فرضیه ی اول، مقرون به صحت است.

-ضحاک/آژی دهاک

اگر فعل و انفعال اجتماعیِ برافتادنِ مادها و به قدرت رسیدن هخامنشیان را مد نظر داشته باشیم و اساطیر ایران را دوباره بخوانیم، به این نتیجه می رسیم که اغلب داستان های اساطیری ایران از بطن این واقعه ی تاریخی برآمده است (حسین زاده،۱۳۸۴: ۹۸) اسطوره ی فریدون و ضحاک نیز، همان داستان تاریخی کوروش و آستیاگ است. حتی اگر در این واقعه ی تاریخی ریشه نداشته باشند و قبلا به شکل اسطوره ی کهن آریایی موجود بوده باشد، بعدا به شکلی حماسی درآمد و به داستان کوروش و آستیاگ، قالب گردید. نبرد فریدون و ضحاک نه تنها خبر از رویدادی تاریخی دارد، بلکه تکرار کهن الگویِ مبارزه ی اهورا با اهریمن /میترا نیز می باشد. ضحاک همان آژیدهاک به معنی اژدها و مار، دو مار بر دوش دارد. فریدون نیز توسط گاوِ برمایه/پرمایه پرورش می یابد و درفش کاویان نیز همان درفش گاو است. ضحاک، گاو پرمایه -که فریدون را پرورش داد- را می کشد که کنایه از کشتن گاو، توسط میترا است. فریدون نیز ضحاک را در خونِ گاو خفه می کند. گاو، توتم ایرانیان و مار، توتم مادها و میترا بوده است، جدال ضحاک و فریدون، بازتولید همان جدال ماد و پارس، مار و گاو، میترا و زرتشت و در نهایت کوروش و آستیاگ است.

-مادی بودن ضحاک و کوروش بودن فریدون

اگرچه به نظر راقم این سطور، مفاهیمی مانند ضحاک بیشتر از آنکه به شخص خاصی مربوط باشد، نمادی از یک فرهنگ و خطاب به کلیت مادهاست اما شخصیت هایی نیز نقش اصلی را در این اسطوره بازی می کنند. «آیا ضحاکِ ماردوش یا آژی دهاک، همان آستیاگ، پادشاه ماد و کیخسرو، همان کوروش است؟ چرا سرگذشت و زندگی فریدون همانند کوروش است؟» (ضیاپور، بی تا:۵) چرا داستان فریدون و ضحاک، یادآور داستان آستیاگ و کوروش است؟ (همان:۱) «ضحاک، عربی شده ی آژیدهاک است، ایرانی ها اسم دهاکِ اهریمنی را با یک تغییر جزیی به ضحاکِ عربی تغییر دادند تا شاه اهریمنی، عرب قلمداد شود و خود عرب ها هم باور کردند و خودپسندی اهالی یمن هم به ضحاک شجره نامه ساختند» (نولدکه، ۲۵۳۷: ۴۵) همانطورکه راولینسون اشاره کرده است، آژیدهاک از دو جزء «آژی» به معنی اژدها، معرفِ آستیاگ، و «دهاک» که همان دیوکس است (ضیاپور، همان:۱۷) ساخته شده است. «آژی، قسمت اول اسم آژی دهاک به معنی اژدها یا مار است. مار یا اژدها توتم قوم ضحاک بوده که توتم قوم ماد نیز بوده است» (بهداد، ۱۳۷۴۷۴۱) دهاک نیز از دیااکو، به معنی گناه است که دیواکو را به شکل اکوان دیو درآوردند. در فقره ۱۹ «رام یشت»، آژی دهاک در کویرینت دوزیت، بر بالای تخت زرین، برای وایو، فدیه آورد، کویرینت موسوم است به کرند در بالای کوهی که ضحاک، فدیه را نثار فرشته ی هوا کرد، همان کوهی که در بندهش: اسپروچ در شاهنامه: اسپروز و یونانی ها به آن زاگرس می گویند (کهلان، همان:۸۷ - ۸۸) ضحاک در زاگرس فدیه کرده است، زاگرس، مکان همیشگی مادهاست، امروزه هم روستایی به همین نام یعنی اسپروز (ئه سپه ریز) در کُردستان وجود دارد. همچنین بندهشن (فصل ۲۰ - ۲۳) می نویسد: «ضحاک در آتروپاتکان به اهریمن نماز برد. در سپیدرود آتروپاتکان، ضحاک از اهریمن خواست، آرمان او و دیوانش برآورده شود. آتروپاتکان نیز همان مادِکوچک است. بنابراین فریدون، همان کوروش است و داستان خواب آستیاگ و ضحاک، مثل هم است (کهلان، ۱۳۷۵: ۲۲۶)

در اساطیر فریدون، ضحاک را در دماوند زندانی می کند. در تاریخ نیز کوروش، آستیاگ را به همان مناطق -به قول کتسیاس- به بارکانیان تبعید می کند. آستیاگ در پی خوابی، متوجه به خطر افتادن حکومتش از طرف نوه ی

دختری خود شد، ضحاک نیز با چنین تعبیری رو به رو است. همانند روایت هرودت از آستیاگ، موبدان از تعبیر خواب وی می ترسند.

سه روز اندرین کار شد روزگار /سخن کس نیاراست کرد آشکار

به روز چهارم بر آشفت شاه / بر آن موبدان نماینده راه

که گر زنده تان دار باید بسود / وگر بودنیها بباید نمود

براساس تاریخ طبری، ضحاک با فریدون خویشاوندی دارد. طبری می نویسد: جمشید خواهر خود را به یکی از بزرگان کشورِخود، به زنی داد و بر یمن حاکم کرد (طبری) فریدون پسر ضحاک است (طبری، به نقل از عرفان منش، ۱۳۸۸: ۲۱۳) از طرفی دیگر، فریدون از نوادگان جمشید است، پس در هر دو داستان بین پادشاه و طفل، استثنائا پرورده ی تقدیر، رابطه ی خویشاوندی است. هر دو تحت شرایطی در صحرا پرورده شده و حیوانی آنها را شیر می دهد. کاوه ی آهنگر که به خاطر مرگ فرزندش توسط ضحاک، با متحد کردن مردم علیه ضحاک به فریدون می پیوندد، همان هارپاگ است که به خاطر مرگ فرزندش توسط آستیاگ با متحد کردن نظامیان علیه آستیاگ به کوروش می پیوندد. کوروش پس از غلبه بر آژی دهاک، آمیتیس، دختر او را به زنی می گیرد، فریدون نیز پس از غلبه بر ضحاک، وارد «گنگ دژ هوخت» می شود و زنان او را به زنی می گیرد (برگرفته از، ضحاک از اسطوره ۱۸۱،۱۸۵) گنگ دژ را دارای هفت بارو می ساخته اند که بی تردید همان دژ دیااکو در هگمتانه بود (همان:۱۸۵) در شاهنامه نیز همدان، هنگ دژ آمده است (کهلان، همان:۲۳۵) «همی گنگ دژ هوختش خواندند»

به تازی کنون خانه پاک خوان / برآورده ایوان ضحاک دان

همان گنگ در افراسیاب که توسط کیخسرو ویران شد. بنابراین منظور از ضحاک/آژیدهاک، همان آستیاگ و مادها هستند. احتمالا سلطان اسحاقی که امروز شخص مقدسی در میان کُردهای اهل حق است، همان سلطان ضحاک است، ضحاک آشکارا عربی شده ی اسحاق است (راسل، دهباشی، ۱۳۸۸: ۱۲) همچنین قلعه ی ضحاک که بعداً قلعه ی بابک شد (کهلان، ۱۳۷۵: ۱۶۴) مربوط به سده ی ششم و هفتم ق.م. در دوره ی مادها و مانایی ها است. اولین بار توسط هیئت باستان شناسی آلمانی در ۱۹۷۱ کشف شد، درآذربایجان (مادِ کوچک) قرار دارد (tebyan.net)

-ضحاک، فراسوی خیر و شرّ ایرانی و کاوه/هارپاگ

شاهنامه، بنیاد فلسفه ی تاریخ ایران زمین، قرآن عجم و آیینه ی تمام نمای معرفت و دانش ایرانی است (صفا، ۱۳۸۵ ۲۱۵) بنابراین، ابتدا روایت را از زبان فردوسی بشنویم و سپس به تحلیل آن بپردازیم. شاهنامه پدر ضحاک را، مرداس می نامد:

یکی مرد بود اندران روزگار / زدشت سواران نیزه گزار

که مرداس نام گرانمایه بود / بداد و دهش برترین پایه بود

پسر بد مر این پاک دل را یکی / کش از مهر بهره نبود اندکی

جهانجوی را نام ضحاک بود / دلیر و سبکسار و ناباک بود

فردوسی نام پدر ضحاک را مرداس نامیده است. مرداس -به قول زرین کوب- به معنی آدم خوار است، لقبی که بعدها هم به پدرِ بابکِ خرمدین دادند. داس همان دهاک به معنی مار و اژدها است. «در ودا ماری که فریدون می کشد، داس نام دارد که در پهلوی به دهاک تبدیل شد» (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۰۶) در فرهنگ آریایی/ایرانی، «داسه» همیشه به عنوان دشمن خدایان آریایی و معرفِ مقاومتِ بومی ها در برابر هجوم آریایی ها بود، یکی از دشمنان خدایان در

«وداها» داسه ها هستند که مظهر مقاومت بومی در برابر آریایی ها هستند. در ایران شاید مرداس، پدر ضحاک با آن شبیه باشد. چون ضحاک معرف قیام بومیان بر آریایی ها است» (بهار، ۱۳۷۶: ۴۸۱) بنابراین همانطورکه در هند و ریگودا، بومیان را به نام داسه و اژدها ملقب گردانیدند در ایران نیز، مرداس از ریشه ی داسه، همان لقب ضحاکِ ماردوش (آژیدهاک) است که مظهر مقاومت بومی ها با توتم مارپرستی در مقابل هجوم آریایی ها با توتمِ گاو پرستی است. ما قبلا بومی بودن مادها /کُردها و مارپرستی آنان را اثبات کردیم. در واقع اهریمن و دیو در اسطوره های دینی زرتشتی به شکل داسه، دهاک و آژیدهاک در اسطوره ی ملی هخامنشی درآمده است. مادها و آیین میترایی آنان، دشمن مشترک دین و نظام سیاسی ایرانیان بوده است. فرهنگ و دین مادها یعنی میترا، در دین و فرهنگ ایرانی به شکل اهریمن و دیو درآمد و خود مادها در اساطیر ملی ایرانیانِ هخامنشی، به شکل دهاک، داسه و آژیدهاک معرفی شدند.

عقل سیاسی ایرانی که در شاهنامه تبلور یافته است، آگاهانه اسم پدرِ ضحاک را مرداس از ریشه ی «داسه» دانسته، که به معنی اژدها و مار می باشد که در روایات، دشمن گاوها معرفی شده و لقب آژیدهاک یا ضحاک است. «ویشتاسپ، دئنا را از زندان نجات می دهد. ریشه ی دئنا، دهن، به معنی گاو شیرده است... ایندره ی رقیب خود شیطان داسه dasa -همان دهه daha آژیدهاک- را ملاقات و در نبرد با او سعی در رهایی گاوها و زن ها دارد» (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۷۶ - ۷۷) «در اوستا، ضحاک، همان اژدهای مخوفی است که گاوها را می دزدد و شاهان و پهلوانان با این اژدهاکشی، برکت بخشی را انجام می دهند» (بهار، ۱۳۷۶: ۱۹۱).

ادامه ی داستان را از زبان فردوسی بشنویم که شیطان چون مردی نیک خواه بر ضحاک ظاهر می شود و او را به قتل پدر وسوسه می کند:

چنان بد که ابلیس روزی پگاه /بیامد بسان یکی نیکخواه

دل مهتر از راه نیکی ببرد /جوان گوش گفتار او راسپرد

بدو گفت پیمانت خواهم نخست /چنان چون بفرمود سوگند خورد

جوان نیکدل گشت فرمانش کرد /پس آنگه سخن برگشایم درست

که راز توباکس نگویم ز بن/ زتو بشنوم هر چه گویی سخن

بدو گفت جز تو کسی کدخدای /چه باید همیباتو اندر سرای

بر این گفته من چو داری وفا /جهاندار باشی یک پادشاه...

چنان بد گوهر شوخ فرزند او /بگشت از ره داد و پیوند او

بخون پدر گشت همداستان /زداناشنیدم من این داستان

فرومایه ضحاک بیدادگر /بدین چاره بگرفت جای پدر

می بینیم که ضحاک به وسوسه ی ابلیس به گمراهی می افتد و در ازای سعادت دنیوی، روحش را به شیطان می فروشد. ضحاک با شیطان، هم پیمان می شود و علیه خدایان عصیان می کند. در بندهشن نیز به نوعی، هم پیمانی ضحاک و شیطان تأیید شده است. بندهشن می نویسد: «ضحاک در آتروپاتکان به اهریمن نماز برد، در سپیدرودِ آتروپاتکان، ضحاک از اهریمن خواست آرمان او و دیوانش برآورده شود» (فصل ۲۰ - ۲۳) اما این شیطان چیست یا کیست که نماد گمراهی و تمامی پلیدی ها شده است؟ ما قبلا گفتیم -رجوع شود به بخش فلسفه ی ظهور زرتشت- که منظورِ زرتشت از اهریمن و شیطان، همان میترا و رسوم مادها است. «مهر در دین زرتشت نمودار اهریمن است

و نام شیطان در دین زرتشتی است» (هینلز، ۱۳۸۵: ۱۲۸) که زرتشت بعد از گریز از ماد -به قول بارتولومه- تصویر عالم شرّ در ذهنش برای تقاص از مادها/آستیاگ شکل گرفت و در مقابلِ عالم شرّ میترایی/مادی، تصویر عالم نیکی اهورایی/آریایی را انتزاع کرد. خدای مادها یعنی میترا را، اهریمن کرد و فرهنگ و تمدن زمینی/دیونیزوسی مادها را به عنوان شرّ و مراسم های اهریمنی انتزاع نمود و اساس دین و نیکی خویش را در مقابل آن پایه گذاری کرد. اکثر محققان اتفاق نظر دارند که: «ادیان توحیدیِ دیگر، مفاهیم بهشت، جهنم، شیطان (اهریمن) آخرت گرایی و... را از دین زرتشت وام گرفتند» (بهار، اسماعیل پور، ۱۳۸۴: ۴۲۱) منظور از شیطان در تمامی ادیان، همان اوصاف شیطان زرتشتی است که از رسوم و فرهنگ مادها انتزاع شده است. منظور از شیطان در دین زرتشت و سامی و فلسفه ی متافیزیکی یونان، ترجیح جسم بر روح، زمین بر آسمان، زیست و غرایز بشری بر کلیات توخالیِ عقل، معنویات و دین است. هم پیمانی ضحاک/آژیدهاک با ابلیس، هم پیمانی با میترا و ضدیت با اهورا/زرتشت است. همان وفاداری ضحاک به آیین میترا است. تکرار کهن الگوی میترا در کشتن گاو متافیزیکی و رویش مار بر دوش ضحاک، همان تأیید عقل بشری/زمینی در برابر شریعت متافیزیکی و ترجیح دنیا بر آخرت است.

شیطان تجسم ما (کُرد/ماد) است و ما تعیُن شیطانیم. البته ابلیس نامی است که زرتشت بر آن قالب کرده، همانطورکه معنای منفی و شرّ آن نیز برساخته ی ذهن متافیزیکی زرتشت است در حالیکه نه اسم آن شیطان است و نه معنای منفی و شرّ دارد. در توهمات دینی، بار شرّ بر آن قالب شده است، در صورتی که همان میترای پیمان در مقابل حق الهی شاهان، با ترجیح عقل بر شریعت، برابری بر سلسله مراتب، زمین بر آسمان، شادی بر دین و... است. اگر خدا به عنوان خالق آسمان و زمین و اولین بار با زرتشت، معنی یافت و به دیگر ادیان توحیدی مانند یهود، مسیح و اسلام راه یافت، پس اساسا خدا یا خدایان در مقابل و براساس نفی ماد/میترا، ظهور یافته اند. غربتِ شیطان ناشی از غربتِ ماد در تاریخ است. منفوریت شیطان نمادی از منفوریت ما کُردها است.

ضحاک زمانی که با ابلیس پیمان می بندد، شکل ظاهری او تغییر و به شکل اژدها و ماردوش در می آید. رابطه ی میان عقد این پیمانِ اهریمنی با ابلیس و تغییر شکل ظاهری ضحاک، مسحور کننده است (کرتیس، ۱۳۸۸: ۳۸) پس اژدها، ماردوش و مارگیسو خواندنِ مادها، به دلیل هم پیمانیِ آنها با ابلیس/میترا و ضدیت با خدایان است.

فراموشی زمین و فرد و سلطه ی اصول کلی متافیزیکی بر فرد در تمامی فرهنگ ها تا دوره ی تمدن معاصر غرب، که فاوستِ گوته نماد آن است، ادامه یافت. فاوست، بازتولید اسطوره ی پرومته است. در واقع پرومته و فاوست، شکل غربی اسطوره ی ضحاک/میترایی است. همانطورکه کرونوسِ پدرکُش نیز، روایتی یونانی از ضحاکِ پدرکُش است.

طبق این اسطوره (پرومته): زئوس خدای خدایان، در پی آن است که افراد بشر را از آتش و روشنایی بی بهره سازد، اما پرومته، بذر آتش (نماد خرد) را ربوده و در اختیار انسان قرار می دهد و به این دلیل مورد نفرت خدایان قرار گرفته و طرد می شود. خدایان نگران از اینکه پرومته، عقل و معرفت را که خاص خدایان بوده به بشر ارزانی بخشیده است، بر پرومته، خشم گرفته و او را نفرین می کنند. این شبیه همان اسطوره ی سامی/یهودی، آدم و حوا است که با گمراهی شیطان /مار، آدم میوه ی معرفت را خورده و خدایان از ترس اینکه بشر چون خدایان، صاحب معرفت شود و دیگر نیازی به اوامر و شریعت خدایان ندارند، آدم و حوا را طرد و مار و شیطان را نفرین کردند. پرومته همان مار است، به ویژه اینکه عقابی از طرف زئوس، هر روز جگر پرومته را می خورد و پرسیوس نیز به شکل عقاب و با همراهی عقاب و زئوس، مدوسای گیسومار را می کشد. پرومته شکل یونانی میترا/ضحاک است.

تنها اسطوره ای که در شرق -به قول جلال ستاری- با پرومته ی عصیانگر، ضدِ خدایان همسان باشد، اسطوره ی ضحاک است. ضحاک به نفع بشر و زمین علیه خدا، عصیان کرد و روحش را به شیطان فروخت. ضحاک نیز مانند

پرومته به همراه انگره مینو (اهریمن) و اکومن دیو، سعی در خاموشی فرّه خدایان دارد که با مقاومت ایزد آذر، بهمن و سپند مینو برخورد می کند. نبرد اتر یا آتش و آژیدهاک بر سر فرهٔ ایزدی است که آژیدهاک می خواست، فرهٔ ایزدی را خاموش کند (هینلز، ۱۳۸۰: ۴۹) نبرد ضحاک با آتش، نبرد شیطان با خدا و قرارداد بشری با سلسله مراتب خدایی است. در اوستا، آژیدهاک را دشمن ایزدِ آذر یا آتش می دانند. آتش، شریک نظم راستین بود. اشه یا ارته، ارزش اخلاقی و کیهانی دارد. وسیله ای برای آزمایش بی گناهی... او را با عدالت پیوند می دهد (گیمن، ۱۳۷۸: ۴۷-۴۸) «زرتشت... به همسانی ذاتی بین آتش و قانون اعتقاد دارد. آنجا که قانون، تجلی دادگری پروردگار خردمند است» (همان:۴۸) اردیبهشت یا اشه، نماینده ی قانون ایزدی و نظم اخلاقی خدا در جهان است، هم آورد اصلی او، روح ارتداد در انسان است زیرا ارتداد، انسان را از قانون و نظم خدا دور می سازد (هینلز، همان:۷۴) بنابراین ضحاک که دشمن آتش معرفی شده، دشمن نظم راستین الهی و اخلاق کیهانیِ اهورامزدا است تا از نظم زمینی/قراردادی دفاع کرده باشد. دشمنی وی با آتش و روشنایی، همسانی وی با میترا و مراسم آنها در تاریکیِ غار را نشان می دهد. گفتیم که مراسم میترا در درون غارِ تاریک به دور از نورِخورشید بوده و میترا نیز با مشعلی در دست، زاده می شود. مشعل، ضد خورشید است، چون در جایی که خورشید نباشد مانند غار تاریک، از مشعل استفاده می کنند.

در نمایش نامه ی «فاوست» اثر گوته نیز همانندی هایی با اسطوره ی ضحاک به چشم می خورد. همانطورکه ضحاک با وسوسه ی ابلیس از راه خارج می شود، فاوست نیز به افسون مفیستوفلس (شیطان) به گمراهی افتاده و در مقابل لذات دنیوی، روح خود را به شیطان فروخت و به خدا پشت کرد. فاوست، دانشمند پیری است که در ازای یافتن کامروایی دنیایی و بازگشت به لذات جوانی، روح خدا را برای رسیدن به دختری به نام «مارگریت» در اختیار شیطان می نهد. فاوست سال ها مشغول عبادت و خداپرستی بود. در آخرِ پیری به اندیشه فرو رفت که چرا تمامی لذایذ جوانی و شادی را از خود گرفتم؟ به ازای چه چیزی؟ که شیطان بر او ظهور می شود و با او پیمان می بندد که او را به لذات دوره ی جوانی بازگرداند، به شرطی که پیمان با خدا را شکسته و با او (شیطان) پیمان بندد. می بینیم که در داستانِ فاوست نیز شیطان، نماد شادی و لذایذ همین دنیا است، نماد سعادت طلبی در همین دنیای خاکی است. فاوست -به قول جلال ستاری- نماد دولت و تمدن مدرن است که بنیاد مشروعیت را از حق الهی شاهان به قرارداد اجتماعی بازمی گرداند؛ همانطورکه میترا به معنی قرارداد اجتماعی و دولت مادی براساس آن بود. به جای سعادت اخروی، سعی در تحقق سعادت دنیوی و آوردن بهشت به زمین دارد، همان پردیس مادی! لویاتانِ هابز نیز می تواند نمادی از همان فاوست، ضحاک و پرومته باشد. لویاتان، دشمن یهوه، خدای یهودیان، برگرفته از همان اهریمن زرتشت است. کسی که مخالف نظم کیهانی خداوند است. هابز که بنیاد مشروعیت زمینی و قرارداد اجتماعی را بنیان گذاشت و ریشه ی مشروعیت متافیزیکی را خشکاند، اسم کتاب خود را لویاتان، یعنی ضدِ خدا گذاشت. پس شیطان یا اهریمن که انتزاعِ تمدن و فرهنگ مادها /کُردها است و از دین زرتشت به سایر ادیان انتقال یافته، زیربنای تمامی عصیان های فکری و سیاسی نیز بوده است. شیطانِ فاوست، پرومته و لویاتانِ هابز همان میترای مادی است که گسست از خدا و پیمان با شیطان در فاوست و لویاتان، بازگشتِ میترا و زوال زرتشت است. شیطان سعی در نفی سلطه ی اصول کلی بر زیست و غرایز فردی دارد. همین فرهنگ شیطانی کُردها بود که در جنبش مزدکیان و خرم دینان تداوم یافت و زمین، غریزه، آزادی جنسی و رهایی را بر آسمان، خدا و معنویات ترجیح دادند. در واقع فاوست، نمادِ تمدن غرب است که از افلاطون تا رنسانس به دنبال توهمات آسمانی و سعادت موهوم آخرت رفت، و بعد از آگاهی به وهمی بودن آن، به تحقق بهشت در زمین و رفتن به سوی سعادتِ واقعی در زمین همت گماشت.

نکته ی دیگری که در نمایشنامه ی فاوست، شباهت آنرا با فرهنگ کُردها نشان می دهد، این است که در آغازِ نمایشنامه، وقتی خدا از دروازه ی بهشت بیرون می آید و تمامی ملائک به صف ایستاده و به مدح و ستایش خدا می پردازند، شیطان به نقدِ خدا و اینکه چقدر بشر را بدبخت آفریده، می پردازد. شیطان خطاب به خدا می گوید،

غرایز حیوانی را به انسان داده ای اما انتظار عبادت ملائک را از وی داری! باید بشر را یا مثل حیوانات، تهی از عقل و دین می آفریدی یا مثل ملائک، تهی از غریزه! خدا نیز بر او خرده می گیرد که چرا مانند بقیه ی ملائک مرا ستایش نمی کنی و... این داستان یادآور روایتی عامیانه در میان کُردها است که ارزش بسیاری دارد. فقط ما (کُردها) چونکه قلم و امثال گوته، اشیل و سوفکولکسی نداشته ایم تا روایات را در قالب نظم دربیاوریم، چنین روایاتی، کم ارزش و یا بی ارزش مانده اند. روایت می کنند: وقتی محمد، پیامبر اسلام ظهور می کند، از تمامی ملل برای ادای احترام و ستایش وی، روانه می شوند و هر کدام با مفاهیمی چون «السلام علیکم یا رسول الله» و یا «سلام بر تو ای گوهر آفرینش» وی را خطاب می کنند، اما نوبت «کُردها» که می رسد با بی احترامی و بی توجهی کامل می گویند: «کا حه مه چونی؟!» (در زبان کُردی این لفظ، خطابه ای تحقیرآمیز برای دیگری است، مانند آق ممد چطوری در زبان فارسی) انگار که نه برای عرض ارادت، بلکه از روی کنجکاوی به دیدار محمد آمده اند و پیامبر نیز از شدت عصبانیت، دست به آسمان دراز کرده و از خدا می طلبد که کُردها هرگز به حکومت و استقلال نرسند.

به بحث بازگردیم، هم پیمانی ضحاک با شیطان و پشت کردن او به خدا، نشان از آن دارد که ضحاک تداوم همان اهریمن (میترا) زمین، مشروعیت زمینی و ترجیح رهایی دیونیزوسی برآسمان، معنویات، مشروعیت متافیزیکی و حق الهی شاهان با فرهٔ ایزدی است. در واقع اهریمن به هیأت ضحاک (آژیدهاک اوستا) ظاهر می شود (کرتیس۳۸ :۱۳۸۸) ادامه ی داستان را از زبان فردوسی بشنویم:

پس آیین ضحاک وارونه خوی /چنان بد که می بودش آرزوی

زمردان جنگی یکی خواستی /بکشتی چون با دیو برخاستی

کجا نامور دختری خوبروی / به پرده درون بود بی گفتگوی

پرستنده کردیش بر پیش خویش / نه بر رسم دین و نه بر رسم کیش

خورشگر بدو گفت که ای پادشاه / همیشه بزی شاد و فرمانروا

مرا دل سراسر از مهر توست / همه توشه جانم از چهر توست

که فرمان دهد تاسر کتف او / ببوسم بدو بر نهم چشم او

چو ضحاک بشنید گفتار وی / روی نهانی ندانست بازار اوی

بدو گفت دارم من این کام تو / بلندی بگیرد از این نام تو

بفرمود تا دیوچون جفت او/ همی بوسه زد از بر سفت او

بعد از پیمانِ شیطان با ضحاک، شیطان به شکل درمانگری برای رفع دردهای ضحاک بر کتف وی بوسه می زند و دو مار از شانه های وی می رویند.

دو مارسیه از دو کتفش برست / غمی گشت و از هر سوی چاره جست

سرانجام ببرید هر دو زکتف /سزد گر بمانی از او در شگفت

چو شاخ و درخت آن دو مارسیاه/ برآمد دگر باره از کتف شاه

مارهای ضحاک از یک سو، نشان از عصیان جنسی یا بهتر بگویم عصیان زیست، غرایز شخصی و عقل بشری علیه سلطه ی کلیات متافیزیکی است و از سویی دیگر، نماد و توتم ماد/میترا است. درد ضحاک که با بوسه ی شیطان، باعث رویش مارها می شود، دردِ سخت گیری اجتماعی/دینی، دردِ مقیدات متافیزیکی، و رویش مار، نشان از رهایی

غریزی و آزادی انسان در مقابل مقیدات دینی/متافیزیکی است که فردوسی نیز می گوید: نه بر رسم دین بود نه بر رسم کیش!

ما قبلا مکررا از نقش و اهمیت مار در آیین میترا، فرهنگ ماد/کُرد، سخن راندیم و گفتیم که مار، توتم مادها، و میترا به شکل مار و همراه مار است. مار، نماد زمین و عقل بشری است. مارهای سردوش ضحاک و خود اسم ضحاک، آژیدهاک، همسانی وی را با میترا و توتم مادها نشان می دهد. «مار برخلاف دیگر فرهنگ ها در فرهنگ کُردها، نقش خیرخواهانه دارد» (نیکیتین ۱۳۷۷، ۵۳۵) در حالیکه زرتشت، مار را بزرگترین دروج و آفریده ی اهریمن و خراب کننده ی عالم می داند (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

اسطوره ی ضحاک -به قول بهداد- جنگ بین توتم ها نیز هست، جنگِ توتم گاو و توتم مار! داستان کاوه و ضحاک، بازتولید نبرد میترائیسم و مزدیسنا است (بهداد، ۱۳۷۴ ، ۱۵) فرانک، مادر فریدون توسط برمایه/پرمایه که گاوی مقدس است، فریدون را می پروراند. «ضحاک، پدر فریدون (آبتین) را کشت و فرانک، مادر فریدون با گاو برمایه به فریدون شیر داد. چون ضحاک خبردار شد، فرانک گریخت و ضحاک پرمایه (گاو) را کشت» (صفا، ۱۳۸۴: ۴۶۱) گاو مقدس، توسط ضحاک کشته می شود اما فریدون از دست ضحاک فرار می کند. کشتنِ گاوِ مقدس برمایه توسط ضحاک انعکاسی از کشتن گاو نخستینِ مقدس، توسط میترا است. همانطور که زرتشت برای دفاع از گاو نخستین، علیه میترا ظهور کرد، فریدون نیز علیه ضحاک، قیام کرد و ضحاک را در خونِ گاو، خفه می کند. بدن آژیدهاک یا ضحاک پر از کژدم و مار است (آموزگار، ۱۳۸۵: ۸۲) کژدم و مار همان همراهان میترا در گاوکشی است (رجوع شود به تصویر گاوکشی).

«چون ضحاک را نزدِ فریدون بردند، ضحاک گفت به خون جدت مرا مکش. فریدون گفت تو را به خون گاوِ نری که در خانه ی جدم بود، می کشم» (همان:۱۳):

منم پور آن نیکبخت آبتین /که بگرفت ضحاک ز ایران زمین
همان گاو برمایه کم دایه بود /از پیکرتنش همچو پیرایه بود
زخون چنان بی زبان چارپای /چه آمد بر آن مرد ناپاک رای

فریدون متعلق به جامعه ی مردسالار است و سلاح او گُرزِ سیاه رنگِ گاو سر بود (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۸۱) او قبل از آغاز نبرد خود به آهنگر دستور ساخت یک گرز گاو سر را می دهد (کرتیس ، ۱۳۸۸: ۴۲) و با همان گرزِ گاو سر، ضحاک را می کشد.

سرش را بدین گرزه ی گاو چهر / بکوبم نه بخشایش آرم نه مهر
زبالا چوپی بر زمین بنهاد/ بیامد فریدون به کردار باد
بران گرزهی گاو سر دست برد/ بزد بر سرش ترگ بشکست خورد

بیرونی در آثار الباقیه می نویسد: فریدون پس از دستگیری ضحاک، گاوهایی را که توسط وی زندانی شده بودند، می رهاند. مانند: «ایندره در اساطیر هندی که اژدهای سه سر و شش چشم به نام «ویش وه روپه» را می کُشد و گاوهایی را که به وسیله ی او در غار زندانی بودند، رهایی می بخشد» (رضی، ۱۳۸۲: ۱۵۶) همانطور که آژیدهاک نام و لقب آستیاگ شد، نام و لقب فریدون و اجداد وی نیز از گاو مشتق شد. در آثار الباقیه در مورد نسب فریدون آمده که: «فریدون بن ثقیان کاو بن ثقیان نیکاو بن شهر کاو و.... بن جمشید» (بیرونی به نقل از بهداد، همان:۱۵) شاهرخ مسکوب نیز تأیید می کند که اجداد فریدون، لقب گاو داشته اند. «فریدون پسر پورترا – پورگاو - پسر سیاک ترا - سیاک گاو - پسر سپت ترا - سپیدگاو - پسر جم» (صفاء ۱۳۸۴: ۴۶۴)

جنگ توتمِ مادها و ایرانیان، یعنی جنگ مار و گاو، صرفا به فریدون خلاصه نمی شود. نام درفش کاویان و کاوه ی آهنگر نیز از گاو مشتق شده است. «نام گاو با نام کوروش همراه است و درفش کاوه از گائوش درفشه، یعنی درفش گاو، مأخوذ است و کاوه با هارپاگ مطابقت دارد» (کهلان، ۱۳۷۵: ۲۳۰)در یسنای ۵۷ نیز از درفش گاو سخن گفته شده که یوستی و بارتولومه، آنرا درفش کاویان می دانند، اما کریستن سن آن را ردّ می کند (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۸۵) کاوه همان هارپاگ است که به مادها خیانت کرد و زمینه ی سلطه ی فارس ها را فراهم آورد. سمبل گاو در کاوه/هارپاگ نمادی از اسارت ذهنی وی در برابر فکر ایرانی/زرتشتی بود و تسخیر ذهن وی، دلیل خیانت وی شد که نشان از نفوذ فکری و دینی ایران /زرتشت در ماد دارد.

بنابراین درفش کاویان از اسم کاوه، و او هم از گاو مشتق شده است. «کاوه» به عنوان سمبل دفاع از گاوِ مقدسِ مزدیسنا و مخالفت با گاوکُشی از گاو مقدس گرفته شده است (بهداد، همان:۱۵).

ضحاک برای آرام کردن مارهای دوش خود، به توصیه ی شیطان هر روز مغز دو جوان را به خورد مارها می دهد. از جمله مغز فرزندان کاوه ی آهنگر را:

خورشگر ببردی به ایوان شاه / همی ساختی راه درمان شاه

بکشتی و مغزش بپرداختی / مران اژدها را خورش ساختی

چنان بد که هر شب دو مرد جوان / چه کهتر چه از تخمه ی پهلوان

احتمالا فرزندان هارپاگ که قربانی مارهای ضحاک شده اند، نمادی از عدم همراهی آنها با هارپاک/کوروش و وفاداری آنها به آستیاگ/میترا است. بنا به گفته ی شاهنامه: دو مردِ گرانمایه و پارسا که از گوهر پادشاهان و اشراف، به نام ارمائیل و گرمائیل بودند، بر آن شدند که به خوالیگری به خدمت ضحاک روند تا مگر از این راه هر روز یک تن را از مرگ باز رهانند و چنین نیز کردند. چنانکه هر ماه ۳۰ تن به همت ایشان از مرگ نجات می یافتند.

دو پاکیزه از گوهر پادشاه / دو مرد گرانمایه و پارسا

یکی نام ارماییل پاک دین / دگرنام گرماییل پیشبین

چنان بد که بودند روزی به هم /سخن رفت هرگونه از بیش و کم

زبیدادگر شاه و زلشکرش / و زان رسمهای بد اندر خورش

یکی گفت ما را به خوالیگری /باید بر شاه رفت آوری

وزان پس یکی چاره ای ساختن /زهرگونه اندیشه انداختن

مگر زین دو تن را که ریزند خون/ یکی را توان آوریدن برون

برفتند و خوالیگری ساختند /خورش ها و اندازه بشناختند

خورش خانه ای پادشاه جهان /گرفت آن دو بیدار دل در نهان

از آن روز بانان مردم کشان /به شیرین روان اندر آویختن

چو آمد به هنگام خون ریختن /گرفته دو مرد جوان را کشان

زنان پیش خوالیگران تاختند/ از بالا به روی اندر انداختند

پر از درد خوالیگران را جگر /پر از خون دو دیده پر از کینه سر

همی بنگرید این بدان آن بدین/ زکردار بیداد شاه زمین

از آن دو یکی را بپرداختند /جزین چاره ای نیز نشناختند

برون کرد مغز سر گوسفند /بیامیخت بامغز سر آن ارجمند

اولا که ارماییل و گرماییل از گوهر پادشاه و گرانمایه بودند که در فرهنگ لغت فردوسی به معنی اشراف، روحانیون و بزرگان است و این به خوبی شکافِ اشراف ایرانی را با ضحاک نشان می دهد (بهداد، ۳۹) همچنین شاهنامه از پیکار موبدان (روحانیون علیه ضحاک) سخن رانده است:

از آن نامداران بسیار هوش /یکی بود بینادل و تیزگوش

خردمند و بیدار و زیرک بنام /کز آن موبدان او زدی پیش گام

دلش تنگتر گشت و ناپاک شد /گشاده زبان پیش ضحاک شد

بدو گفت پردخته کن سر زباد /که جز مرگ را کس زمادر نزاد

جهاندار بیش از تو بسیاربود /که تخت مه ی را سزاوار بود

اگر باره آهنینی بپای/ سپهرت بساید نمانی بجای

آنچنانکه از داستان شاهنامه پیدا است، توطئه ی اشراف و موبدان است که مردم را علیه ضحاک بر می انگیزاند. چونکه از پیکار موبدان و اشراف با ضحاک می گوید: «گروهی از اشراف، طرحِ یک قیام را می ریزند که تاج و تخت پادشاهی را به شاهزاده ای از خاندان جمشید، بسپارند و رهبر این اشراف، کاوه ی آهنگر است که سران او برای ضحاک قربانی شده اند» (کرتیس، ۱۳۸۸: ۴۰) «ارماییل» و «گرماییل» نیز که با زیرکی و برای توطئه، واردِ دستگاه ضحاک شده اند، از موبدان هستند. ابوریحان بیرونی می نویسد که ارماییل بعد از آنکه به خدمت فریدون گشت و بنای دماوند را برافراشت، مرتبه ی «مصمغان» یعنی رئیس مغان را به دست آورد (صفا، ۱۳۸۴: ۴۶۰) بنابراین منظور از «ارماییلِ پاک دین» و «گرماییلِ پیشبین»، همان مغان، حاملان دین زرتشت اند که به دستگاه ضحاک/ماد، نفوذ کرده اند. چون فردوسی نیز اشاره کرده است که با زیرکی و نقشه وارد دستگاه ضحاک می شوند، یعنی گرماییل و ارماییل در ابتدا، حاضر در دستگاه ضحاک نبودند و سهمی در دستگاه ضحاک نداشتند و بعدا وارد مطبخ شده اند. پاک دین و پیشبین بودن آنها، همان مغان بودنشان را می رساند که به پیشگویی و تعبیر خوابِ ضحاک/آستیاگ پرداختند. بنابراین مغان و روحانیون نیز با ضحاک دشمن بودند.

خروشی برآمد ز آتشکده /که بر تخت اگر شاه باشد دده

همه پیرو برناش فرمان بریم/ یکایک ز گفتار او نگذریم

نخواهیم برگاه ضحاک را / مر آن اژدها دوش ناپاک را

اگر روایت فردوسی از ضحاک را با روایت هرودت از آستیاگ تطبیق دهیم، به همسانی آنها پی خواهیم برد. ما قبلا گفتیم –رجوع شود به ساختار دولت مادی– آستیاگ، نسبت به اشراف و مغان بی رحم بود. تکیه گاه آستیاگ، عامه ی مردم و آزادگان بود و اهمیتی به اشراف و مغان نمی داد که بی رحمیِ آستیاگ نسبت به آنها در روایت هرودت در قالبِ خوراندن گوشتِ فرزندِ هارپاگ و از دمِ تیغ گذراندنِ مغان پیداست. آستیاگ، مغان را دستگیر کرد و سخت مجازات داد (هرودت، همان، ۱۰۱) ماهیت اشرافی روحانیون (مغان) نمی توانست با ماهیت دموکراسیِ پادشاهیِ ماد، سنخیت داشته باشد (دیاکونوف، همان، ۱۷۴) مغان نیز همراه با اشراف با شورشیان و پارسیان روابط برقرارکرده و این مغان در دربارِ کوروش دوم و کمبوجیه، احترام خاصی یافتند (دیاکونوف، همان، ۱۷۵) در جامعه/دولتِ ماد،

اعضای کمون ها و پادشاه، علیه اشراف و مغان متحد بودند و مغان، همپای اشراف، نقش سیاسی داشتند (ایوانف، ۱۳۵۹، ۶۹) بنابراین توطئه ی کاوه ی آهنگر و ارماییل و... علیه ضحاک، همان توطئه ی هارپاگ و مغان، علیه ماد و اتحاد با پارس بود. کاوه همان هارپاگ و ارماییل، همان مغان بودند که در گروهِ خائنین به ضحاک، اساس قدرت فریدون را شکل می دادند. آهنگر بودنِ کاوه نیز، نمادی از سازنده ی سلاح و نظامی بودن وی است.

اما اینکه فردوسی می گوید: نژاد کُردها از نجات یافتگان توسط ارماییل و گرماییل یعنی مغان بودند و همان ها که ۳۰ تن بودند، علیه ضحاک شوریدند به چه معناست؟

... یکی را به جان داد و زنهار و گفت/نگرتا بیاری سراندر نهفت

نگرتا نباشی به آباد شهر /ترا از جهان دشت و کوهست بهر

به جای سرش زان سری بی بها /خورش ساختند از پی اژدها

ازین گونه هر ماهیان سی جوان / از ایشان همی یافتندی روان

چو گرد آمدی مرد از ایشان دویست/ بران سان که نشناختندی که کیست

خورشگر بدیشان بزی چند و میش/ سپردی و صحرا نهادندی پیش

کنون کُرد از آن تخمه دارد نژاد/ که ز آباد ناید به دل برش یاد

همانطورکه گفتیم منظور از ارماییل و گرماییل، همان موبدان /مغان نفوذی در دستگاه ضحاک/آستیاگ بودند. نجات دادنِ مغز جوانان از دست مارهای ضحاک، نمادی از نجات و رهایی مردم از گمراهی اندیشه های ضحاک بود که همان تجلی میترا است. چون خوردن مغز جوانان، نمادی از شستوشوی مغزی و گمراهی از مسیر و اندیشه های پاک دینی است. همین گمراهی از اندیشه های پاک دینی است که باعث کینه ی ارماییل و گرماییلِ مغ می شود. «پر از درد خوالیگران را جگر/پر از خون دو دیده پر از کینه سر». ضحاک، تجلی و تداوم همان اهریمن /میترا است و اهریمن /میترا، تجسم رهایی دنیوی و عقل زمینی در مقابل سعادت معنوی /متافیزیکی است. بنابراین گمراهی مغزها توسط ضحاک که به شکل خوردنِ مغز بیان شده است، نمادی از تشویق مردم به لذات و زندگی دنیوی، و بی توجهی به دین و مقیدات متافیزیکی و در واقع «ربودن عقل سلیم و پراکندن دروغ است» (پیرنیا، همان: ۱۰۲) که باعث کینه ی مغانی چون ارماییل و گرماییل شد، همانطورکه باعث کینه ی زرتشت شد. اینکه نژادِ کُرد از نجات یافتگان مغان است، بسیار قابل تأمل است. امروزه نیز در فرهنگ سیاسی ایرانی از کُردهای خوب، ایرانیان اصیل، کُردهای با معرفت و شجاع می گویند و کُردهای مخالف را اصلا کُرد به حساب نمی آورند بلکه آنان را عامل بیگانه، امپریالیسم و نفوذی /خارجی می دانند. نجات یافتگان از دست مغان (ارماییل و گرماییل) که بعدا هم توسط کاوه و مغان، علیه ضحاک شوریدند، همان اشراف مادی بودند که به هارپاگ (کاوه) پیوستند که چون تن به اندیشه های زرتشتی /ایرانی دادند از گمراهی ضحاک، نجات یافتند و در اسطوره، از خورده شدن مغزشان جلوگیری شد. اینان تن به اندیشه های ضحاک نداده و از منطق عقل ایرانی/زرتشتی حمایت کردند و به ضحاک/آستیاگ پشت کرده و جانب فریدون /کوروش را گرفتند. فقط اینان که از ایران حمایت کردند، کُردِ اصیل به حساب می آیند. بقیه همانطور که امروزه عامل خارجی و امپریالیسم هستند، در گذشته نیز عامل اهریمن و دیو بودند. از نظر ایرانیان و فردوسی، کُردها فقط آنهایی هستند که تن به منطق اشرافیت، شاه پرستی و دین ایرانی داده اند، مانند اشراف به رهبری هارپاگ که توسط دستگاه هخامنشی به عنوان مادها و برادر پارس ها، خطاب می شدند اما اکثریت مردم ماد، اصلا به حساب نمی آمده و مدام سرکوب می شدند که در قالب قیام گئوماتا و فره ورتیش، توده ی عظیم مردمی دوباره اعتراض خود را به ایرانیان نشان دادند. همانطورکه فردوسی هم گفته صرفا معدودی «چو گرد آمدی مرد از ایشان

دویست» از کُردان به ایرانیان پیوستند که البته ۲۰۰ تن از نظامیان و اشراف بودند. در واقع این ضحاک است که علیه ظلم جمشید، شورش می کند و مانع از گمراهی (خوردن مغز) مادها توسط توهمات پارس ها می شود که دموکراسی را از گزندِ استبدادِ حق الهیِ شاهان نجات می دهد اما پارس ها بعد از سلطه، این اساطیر را وارونه کردند. فریدون /کاوه ی اشراف گرا، دوباره سعی در احیای نظم طبقاتی در برابر نظم افقی ضحاک، و حق الهی شاهان در برابر قرارداد اجتماعی ماد را داشت. سپس فردوسی از پریشان شدن ضحاک، به دلیل خوابی که دیده بود می گوید که عین روایت هرودت از خواب آستیاگ است:

چو از روزگارش چهل سال ماند/ نگر تا به سر برش یزدان چه راند

در ایوان شاهی شبی دیرباز /به خواب اندرون بود با ارنواز

چنان دید کاز کاخ شاهنشاهان /سه جنگی پدید آمدی ناگهان

دو مهتر یکی کهتر اندر میان /به بالای سرو به فره کیان

کمر بستن و رفتن شاهوار /بچنگ اندرون گرزه ی گاوسار

دمان پیش ضحاک رفتی به جنگ/ نهادی به گردن برش پالهنگ

بپیچید ضحاک بیدادگر /بدریدش از هول گفتی جگر

یکی بانگ برزد بخواب اندرون /که لرزان شد آن خانه صد ستون

چنین گفت ضحاک را ارنواز /که شاها چه بودت نگویی راز

که خفته به آرام در خان خویش /برین سان بترسیدی از جان خویش

زمین هفت کشور به فرمان توست /دد و دام و مردم به پیمان توست

به خورشید رویان جهاندار گفت /که چونین شگفتی بشاید نگفت

که گر از من این داستان بشنوید/ شودتان دل از جان من ناامید

سپهبد گشاد آن نهان از نهفت /همه خواب بدیشان یک یک بگفت....

چنین گفت بانامور ماهروی/ که مگذار این راه ره چاره جوی

زهر کشوری گرد کن مهتران/ از اخترشناسان و افسونگران

سخن سر به سر موبدان را بگوی /پژوهش کن و راستی را بجوی

سپهبد به هر کجا که بود موبدی/ سخن دان و بیدار دل بعقلی

از کشور به نزدیک خویش آورید/ بگفت آن جگر خسته خوابی که دید

لب موبدان خشک و رخساره تر/ زبان پر زگفتاربا یکدیگر

که گر بودنی بازگوییم راست /به جانست پیکار و جان بی بهاست....

از آن نامداران بسیار هوش /یکی بود بینادل و تیزگوش

بدو گفت پردخته کن سرزباد /که جز مرگ را کس زمادر نزاد

اگر باره ی آهنینی به پای/ سپهرت بساید نمانی به جای

کسی را بود زین سپس تخت تو/ به خاک اندر ارد سرو بخت تو

کجانام او آفریدون بود/ زمین را سپهری همایون بود

هنوز آن سپهبد زمادر نزاد/ نیامد گه پرسش و سرد باد

چو او زاید از مادر پر هنر /بسان درختی شود بارور

زند بر سرت گرزهی گاو سر(سار) /بگیردت زار و ببنددت خوار

در ادامه، فردوسی روایت می کند که در نهایت، جستجوی ضحاک از پیِ فریدون بی نتیجه می ماند و فریدون توسط گاوِ برمایه در مزرعه ای دوردست پرورش می یابد؛ شبیه داستان کوروش که دور از دست آستیاگ، توسط چوپانی بزرگ می شود. ضحاک برای تأیید خود در مقابل فریدون به رأی عموم و مجمع مردمی متوسل می شود:

یکی محضر اکنون بباید نوشت /که جز تخم نیکی سپهبد نکشت

نگوید سخن جز همه راستی/ نخواهد به داد اندرون کاستی

زبیم سپهبد همه راستان /بر آن کار گشتند همداستان

بر آن منحضر اژدها ناگزیر / گواهی نوشتند برنا و پیر

فردوسی نوشته که امضاء گواهی توسط همه ی مردم در تأییدِ نیکی ضحاک، ناشی از ترس مردم و اجبار ضحاک بوده است. برای فردوسی که فریدون را نمادِ تمام نیکی ها و ضحاک را نمادِ تمامِ پلیدی ها می داند، طبیعی است که مردمی بودن ضحاک را نپذیرفته و آنرا ناشی از اجبارِ ضحاک توصیف کند. در آن دوران، هیچ شاهی برای اقدامات خود، نیازی به تأیید مردم نداشته تا به اجبار آنها را وادار به نوشتن گواهی کند. به مانند امروز تاثیرِ افکار عمومی نبوده تا برای مستبدان، رأی عموم اهمیت داشته باشد. اگر ضحاک مستبد بوده است، هیچ نیازی به نظر و رأی مردم برای تأیید کارهایش نداشت. همانطورکه داریوش و کوروش احتیاجی به رای مردم نداشتند و به فرهٔ ایزدی روی می آوردند و هیچگاه خود را مقید به جوابگویی و جمع آوری رأی مردم نکردند، چون نیازی به تأیید مردم نداشتند، بلکه تأیید اهورامزدا مهم بود. پس با تمام دشمنیِ فردوسی و اساطیر ایرانی با ضحاک، نتوانسته اند هسته ی واقعی آنرا پاک کنند و مردمی بودن و مشروعیت زمینی ضحاک به خوبی معلوم است که نیاز به تأیید مردم از جوان و پیر دارد. مردمی بودن و مستبد نبودن ضحاک در مورد قتل جمشید نیز صدق می کند که: «مجمع مردمی را جمع می کند تا بر کُشتنِ جمشید نظر دهند که نشان از عدم خود کامگی وی دارد» (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۹۰) «آژی دهاک، شکایات مردم و کاوه را پذیرفت و قول داد که رسیدگی کند... نیازهای ایشان را برآورده کرد» (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۸۴) در مقابل دموکراسیِ توافقی و مردمیِ ضحاک/مادها، قبایل آریایی در شرق، حکومت های استبدای تشکیل می دادند و به مبارزه با دیوپرستان و تورانیان پرداختند (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۴۹) گواهی امضا توسط مردم در تأیید ضحاک/آژیدهاک که به قول فردوسی، پیر و برنا امضا کردند، تأییدی بر عدالت برابری ضحاک است اما ایرانیان، امضای آنرا کار بزرگان و اشراف و، پاره کردن آنرا کار توده ی مردم می دانند. یعنی در واقع قضیه را کاملا معکوس نشان داده و روایت کرده اند؛ در حالیکه بلعکس بود، امضای گواهی کار اکثریت عامه و آزادگان بود و پاره کردن آن توسط کاوه، نمادی از مخالفت اشراف و بزرگان با آن گواهی بود. در واقع تضاد دو عدالت (عدالت اشتراکی با عدالت افلاطونی) در آن به خوبی مشهود است. اگر به مفهوم عدالت در اوستا و شاهنامه دقت کنیم، منظور از آن، نظم طبقاتی و سلسله مراتب است نه برابری! «داد در ایران به معنی عدالت به معنای امروزی نیست، بلکه به معنای قانون ایزدی است» (ثاقب فر، ۱۳۷۷: ۱۶۸) استوار داشتن مرزهای طبقاتی و همسانی نظم زمینی با آسمانی، اندیشه ی بنیادی کشورداری در ایران کهن است و دادگری شاه، پاسداری از نظم طبقاتی است (۲۶۳) کاوه ی دادخواه، احیاگر

عدالت طبقاتی در مقابل عدالت برابری /اشتراکی است. عدالتی که بعدها نیز داریوش در مقابل گئوماتا، انوشیروان در مقابل مزدکیان و، عباسیان در مقابل خرمدینان و جمهوری اسلامی در مقابل احزاب کُرد، آنرا احیا کردند.
آیا مستبد نبودن و مردمی بودنِ ضحاک، همان چیزی نیست که هرودت و دیاکونوف و... در مورد شاهان ماد می گویند؟ «مادی ها، مجامع و مجالس خلق، و شوراهای شیوخ داشته اند» (هرودت به نقل از دیاکونوف، ۱۸۰) کشور ماد از کشورهای خودمختار و مستقل تشکیل شده بود (رضایی، ۱۳۸۴: ۲۰۴) و شاهکان مادی فعال مایشاء نبوده اند (دیاکونوف، همان، ۱۸۰) چرا که به توده های وسیع مردمی و آزاد متکی بودند (رضایی، همان:۲۰۶).

اما کاوه ی آهنگر، جواب گواهیِ مردمی را با شمشیر آهنی می دهد و مشروعیت زمینی را با سپردن به فریدونِ دارای فرهٔ ایزدی، به مشروعیت آسمانی مبدل می کند و واسطه ی انتقال دموکراسیِ عشیرتی به استبداد شاهی می شود. همانطور که گفتیم کاوه مشتق از گاو، و گاو نماد گنبد آسمان و افکار متافیزیکی است که در ذات خود نمی تواند سنخیتی با افکار زمینی/قراردادی ماد داشته باشد.

هم آنگه یکایک ز درگاه شاه/ برآمد خروشیدن دادخواه
ستم دیده را پیش او خواندند/ بر نامدارانش بنشاندند
بدو گفت مهتر بر روی دژم/ که بر گوی تا از که دیدی ستم
خروشید و زد دست بر سر زشاه /که شاها منم کاوه ی دادخواه
یکی بی زبان مرد آهنگرم /ز شاه آتش آید همی بر سرم
تو شاهی و گر اژدها پیکری/ بباید بدین داستان داوری
که گر هفت کشور به شاهی تراست /چرا رنج و سختی همه بهر ماست
شماریت بامن بباید گرفت /بدان تا جهان ماند اندر شگفت
که مارانت را مغز فرزندمن /همی داد باید زهر انجمن
سپهبد به گفتار او بنگرید /شگفت آمدش که آن سخنهاشنید
بدوباز دادند فرزند او /به خوبی بجستند پیوند او
بفرمود پس کاوه را پادشاه /که باشد بر آن محضر گواه
چوبر خواند کاوه همه محضرش /سبک سوی پیران آن کشورش
خروشید کای پای مردان دیو /بریده دل از ترس کیهان خدیو
نباشم بدین محضراندر گواه /نه هرگز براندیشم از پادشاه
خروشید و برجست لرزان ز جای /بدرید و بسپرد محضر به پای
خروشان همی رفت نیزه به دست /که ای نامداران یزدان پرست
کسی کاو هوای فریدون کند /دل از بند ضحاک بیرون کند
بپوید که این مهتر اهریمنست / جهان آفرین را به دل دشمن است
بدانست خود کافریدون کجاست / سر اندر کشید و همی رفت راست

بیامد بدرگاه سالارنو / بدیدنش آنجاو برخاست غو...

فریدون چو گیتی بر آن گونه دید / جهان پیش ضحاک وارونه دید

فریدون سبک ساز رفتن گرفت / سخن را زهرکس نهفتن گرفت

بیارید داننده آهنگران / یکی گرز فرمود باید گران

چو بگشاد لب هر دو بشتافتند / به بازار آهنگران تاختند

برآن دست بردند آهنگران / چو شد ساخته کار گرز گران

به پیش جهانجوی بردند گرز / فروزان به کردار خورشید برز

پسند آمدش کار پولادگر / ببخشیدشان جامه و سیم و زر

بسی کردشان نیزفرخ امید / بسی دادشان مهتری را نوید

که گر اژدها را کنم زیرخاک / بشویم شما را از سر از گرد پاک

در اینجا به خوبی معلوم می شود که منظور از آهنگران و کاوه ی آهنگر چیست. در نیاز به گرز گران «یکی گرز فرمود باید گران» به بازار آهنگران می شتافتند «به بازار آهنگران تاختند» منظور از آهنگر، نظامی گری و اسلحه سازی است. گرز و سلاحِ آهنی فریدون و کاوه در ادامه ی جنگ های نظامی زرتشت علیه میترا است که در گات ها نیز کفار را باید با سلاح نابود کرد (یسنا ۳۱ / ۱۸) تنها با تبرزین بکش (یسنا ۳۱ بند ۱۸) ایمانی که تبرزین را خوب به خدمت می گیرد (یسنا ۱۲ بند ۹) در چشم اهورامزدا، کفار را باید با سلاح نابود کرد (یسنا ۳۱/ ۱۸) به اهریمن بودن ضحاک نیز اشاره رفته است: «بپویید که او اهریمنست» همانطورکه «اهورامزدا گیتی را به عنوان سلاحی برای شکستن اهریمن می آفریند» (زنر، همان:۲۶) و زرتشت با سلاح و تبرزین میترائیان را می کشد، فریدون نیز با کاوه ی آهنگر (طبقه ی نظامی و سلاح جنگی) ضحاک را از بین می برد. اگر کاوه از طبقه ی پیشه ور و عامی است، چرا- به قول شاملو- رسالت را به فریدون سپرد؟ اینکه کاوه خطاب به ضحاک می گوید: چرا رنج و سختی فقط بهر ماست. «اگر هفت کشور به شاهی تراست/چرا رنج و سختی همه بهر ماست» انعکاسی از محدودیت ها و نارضایتی های اشراف در سیستم حکومتی ماد و آستیاگ دارد -قبلا گفتیم- که منجر به شورش نظامیان به رهبری هارپاگ علیه ضحاک و در حمایت از کوروش شد. اگر ضحاک، شاهی مستبد و خونخوار بود چطور در مقابل گستاخی کاوه، آرام بوده است؟

مهان شاه را خواندند آفرین / که ای نامور شهریار زمین

از چرخ فلک بر سرت باد سرد/ نیارد گذشتن به روز نبرد

چرا پیش تو کاوه ی خام گوی / بسان همالان کند سرخ روی

همه محضرما و پیمان تو /بدرد بپیچدز فرمان تو

فریدون سپس با سپاهیانش به سوی ضحاک حمله ور شد:

سپاه انجمن شد به درگاه او/ به ابراندر آمدسرگاه او

به پیلان گردون کش و گاو میش /سپه را همی توشه بردند پیش

طبق گفته ی هرودت نیز -قبلا گفتیم- خطابِ کوروش به سپاهیان بود (هرودت، ۱۳۸۷: ۹۹) نه عامه ی مردم! وی با سپاهیانش به سوی آستیاگ حمله ور شد. در مقابل خطاب کوروش و فریدون به سپاهیان، ضحاک/آستیاگ از مردم گواهی و رأی می گرفت. همانطورکه طبق گزارش هرودت، کوروش به تسخیر هگمتانه پرداخت، فریدون نیز به تسخیر گنگ دژ پرداخت. طبق نظر هرتسفلد، توصیف هرودت از هگمتانه، همان گنگ دژ است. همان گنگ دژی که کیخسرو، افراسیاب را در آن می کشد.

...که بر پهلوانی زبان راندند / همی گنگ دژهود جش خواندند

بتازی کنون خانه پاک دان /برآورده ایوان ضحاک دان

سرانشان به گرز گران کرد پست/ نشست از برگاه جادو پرست

نهاد از بر تخت ضحاک پای/ کلاه کی جست و بگرفت جای

برون آورید از شبستان اوی/ بتان سیه موی و خورشید روی

زیک دست سرو سهی شهرناز /به دست دیگرماه روی ارنواز

«بتان سیه موی و خورشید روی» منظور زنان یا دختران ضحاک است که به تسخیر فریدون درمی آیند، همانطورکه کوروش -به قول کتسیاس- با کشتنِ دامادِ آستیاگ (اسپی تاماس) دخترش را تسخیر می کند. البته در روایت فردوسی، شهرناز و ارنواز دختر جمشید بوده اند که ضحاک تسخیرشان کرده که البته برای تبرئه ی فریدون در تسخیر زنان ضحاک، چنین گفته شده است. همانطورکه گرفتن اموال از عامه ی مردم و دادن آن به اشراف، توسط فریدون و داریوش، بازپس گرفتن مال و... عین عدالت تعریف شده است، در مورد کوروش نیز برای تلطیف آن، افسانه ی نوه ی آستیاگ بودنِ کوروش -قبلا بی اساس بودن آنرا اثبات کردیم- را ساختند تا به اقدام کوروش مشروعیت دهند. در واقع فریدون همانند کوروش، یکی از دختران ضحاک را به همسری برگزید. از این زن، دو پسر به نام سلم و تور و از همسر دیگرش ایراندخت (شهرناز) که پارسی نژاد بود، ایرج را آورد (رضایی، ۱۳۸۴: ۳۸) این روایت بازتابی از به همسری گزیدنِ آموتیس، دختر آستیاگ، توسط کوروش است، اینکه از دختر ضحاک (آموتیس) سلم و تور و، از ایراندختِ پارسی، ایرج را می زاید، همان بردیا و کمبوجیه است که بردیا از آموتیس مادی بود و کمبوجیه از دیگر زن پارسی کوروش! تورانیان نیز همان بردیا و گئوماته و فره ورتیش هستند که بعدا به آن باز می گردم.

روایتی که فردوسی از آغاز جنگ فریدون با ضحاک آورده است، بی شباهت با روایت کتسیاس و نیکلای دمشقی و ... - که قبلا آوردیم - نیست:

جهاندار ضحاک ازان گفت و گوی/ به جوش آمد و زود بنهاد روی

بفرمود تا برنهادند زین/ بر آن باد پایان باریک بین

بیامد دمان با سپاهی گران / همه نره دیوان جنگ آوران

سپاه فریدون چو آگه شدند / همه سوی آن راه بی ره شدند

از اسپان جنگی فرو ریختند/ در آن جای تنگی بر آویختند

همه بام و در مردم شهر بود / کسی کش ز جنگ آوری بهر بود

همه در هوای فریدون بدند / که از درد ضحاک پرخون بدند

از دیوارها خشت و زبام سنگ/به کوی اندرون تیر و تیغ و خدنگ

در روایت کتسیاس و نیکلای دمشقی نیز آستیاگ، در مقابل عصیانِ کوروش، برای تنبیه وی به پارس لشکر کشید و چیزی به شکستِ کوروش نمانده بود که همه ی مردمِ پارس از جمله زنان آنها «همه بام و در مردم شهر بود...» باعث پیروزی نهایی کوروش بر آستیاگ شدند. عاقبت کار ضحاک و آستیاگ نیز شبیه هم است، کوروش به شکنجه ی آستیاگ می پردازد. سپس از کار خود پشیمان شده و وی را به بارکانیان همان نزدیکی دماوند، محل تبعید ضحاک تبعید می کند. فریدون نیز با شکنجه، سعی در کشتن ضحاک دارد که بنا به دریافت الهاماتی، از کشتن وی منصرف شده و وی را در غاری در دماوند زندانی می کند:

بر آن گرزه ی گاو سر دست برد/ بزد بر سرش ترگ بشکست خورد
بیامد سروش خجسته دمان /مزن گفت که او را نیامد زمان
همی دون شکسته ببندش چوسنگ /ببر تادو کوه آایدت پیش تنگ
به کوه اندرون ببود بند او/ نباید برش خویش و پیوند او
فریدون چو بشنید ناسود دیر/ کمندی بیاراست از چرم شیر
به تندی ببستش دو دست و میان/ که نگشاید آن بند پیل ژیان
بر آن گونه ضحاک را بسته سخت /سوی شیر خوان برده بیدار بخت
همی راند او را به کوه اندرون/ همی خواست کارد سرش را نگون
که این بسته را تا دماوند کوه / ببر هم چنان تازیان بی گروه
بیاورد ضحاک را چون نوند /به کوه دماوند کردش ببند
به کوه اندرون تنگ جایش گزید /نگه کرد غاری بنش ناپدید
بیاورد مسمارهای گران /به جایی که مغزش نبود اندران
فرو بست دستش بر آن کوه باز /بدان تا بماند به سختی دراز
ببستش بر آن گونه آویخته /وزو خون دل بر زمین ریخته
ازو نام ضحاک چون خاک شد /جهان از بد او هم پاک شد
گسسته شد از خویش و پیوند او /بمانده بدان گونه در بند او

بنابراین آژیدهاک (ضحاک) بعد از دستگیری توسط فریدون کشته نمی شود و درون غاری در دماوند با غل و زنجیر زندانی می گردد (صفا، ۱۳۸۴، ۳۶۲) کوروش نیز بعد از تسلیم شدن آستیاگ، وی را زنده نگهداشته، به زندان انداخته و در غل و زنجیر محکم بست (کتسیاس، فوتیوس، ۱۳۷۹، ۱۹) که در ادامه ی زندانی شدن اهریمن /میترا در غار توسط اهورا و سپاهیانش است.

به ادامه ی داستان بازگردیم که فریدون بعد از بند کردن ضحاک، نظم طبقاتی جمشید را دوباره احیاء می کند و به جای مشروعیت مردمی، فرهٔ ایزدی مبنای مشروعیت می گردد.

جهانجوی با فر جمشید بود/ بکردار تابنده خورشید بود
سپاهی نباید که با پیشه ور/ به یک روی جویند هر دو هنر

یکی کارورز و یکی گرزدار /سزاوار هرکس پدید است کار

چو این کار آن جوید آن کار این /پر آشوب گردد سراسر زمین

این -به قول شاملو- نشان می دهد که دوره ی سلطنت ضحاک که درست وسط دوره های جمشید و فریدون بوده، طبقات را در جامعه به هم ریخته است. -به قول حصوری- «از آنجا که این دوره (دوره ی ضحاک، قادری) به کلی از جنبه های الهی که به دوره های دیگر داده اند، جدا است، باید پذیرفت که دوره ای انسانی بوده و او را به لقب آژیدهاک ملقب ساختند تا خدای ناکرده کسی در ایران، علیه نظام مقدس طبقاتی، قیام نکرده باشد». در فرهنگ ایرانی «هرج و مرج به صورت اژدها تصویر می شود که خدا با کشتن او، نظم کیهانی را برقرار کرد» (هینلز، ۱۵۳) ملقبان به اژدها در عقل سیاسی ایرانی مانند میترا، ضحاک، گئوماتا و مزدکیان و... کسانی بوده اند که نظم طبقاتی /کیهانی یا عدالت سلسله مراتبی را به نفع عدالت برابری واشتراکی به چالش کشیده اند. «در نوشته های پارسی و عربی، ما گاها با ضحاکی دیگر روبه رو می شویم که در شاهنامه خبری از او نیست که املاک و زنان را از مالکان می گیرد و به عموم می سپارد» (بهار، ۱۳۷۶: ۱۹۱) و «آن شخصیت شاهانه که خواست، زن و مال را ازآنِ همه شمارد، معرف قیام مردم بومی، ضد اشرافیت آریایی بوده که به شکل قیام شاه بیگانه درآمده است» (همان:۱۹۱) در اوستا، فریدون را -ویسوسورایو- گفته اند... آن به معنی صاحب خانه های بسیار... یعنی از خانواده ی اشرافی بوده است (دارمستتر به نقل از پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۰۶) فریدون پس از شکست ضحاک، با از بین بردن سیستم برابری و اشتراکی ضحاک، نظم اشرافیت آریایی را دوباره احیا می کند:

شنیدند یکسرسخن های شاه /از آن مرد پرهیزکار با دستگاه

و زان پس همه نامداران شهر/ کسی کش بد از تاج وز گنج بهر

برفتند به آرامش و خواسته /همه دل به فرمانش آراسته

فریدون فرزانه بنواختشان/ براندازه بر پایگاه ساختشان

که یزدان پاک از میان گروه / برانگیخت ما را از البرز کوه

بدان تا جهان از بد اژدها/ بفرمان گرز من آید رها

منم کدخدای جهان سر به سر / نشاید نشستن بیک جای بر

مهان پیش او خاک دادند بوس/ ز درگا برخاست آوای کوس

فریدون چو شد بر جهان کامگار / ندانست جز خویشتن شهریار

به رسم کیان تاج و تخت مهی/ بیاراست باکاخ شاهنشاهی

به روز خجسته سر مهرماه / سربر نهاد آن کیانی کلاه

زمانه بی اندوه گشت از بدی / بگرفتندهرکس ره ایزدی

نشستند فرزانگان شادکام / گرفتند زیاقوت هریک جام

می روشن و چهره ی شاه نو / جهان نوز داد و سرماه نو

ورا بد جهان سالیان پانصد /نیفکند یک روز بنیاد بد

فریدون در پاییز که بعدا ناشی از تحریفات ایرانی، مهرماه نامیده شد -رجوع شود به مهر، بهار یا پاییز- بر ضحاک چیره گشت و با چیرگی وی، پیروزی نهایی خیر بر شرّ ممکن می شود. وی نظم طبقاتی را که همسان نظم کیهانی است، دوباره احیاء و دوران ۵۰۰ ساله ی فرمانروایی او از نظر ایرانیان و شاهنامه آکنده از رونق و امنیت و صلح است.

(کرتیس، ۱۳۸۸: ۴۲) اما دوران ضحاک که نظم طبقاتی و قداست استبداد شاهی و فرهٔ ایزدی را زیر سؤال برد، چه دورانی بوده است:

چو ضحاک بر تخت شد شهریار/ برو سالیان انجمن شدهزار

سراسر زمانه بدو گشت باز/ برآمدبرین روزگار دراز

نهان گشت کردار فرزانگان/ پراکنده شدکام دیوانگان

هنر خوار شد جادویی ارجمند /نهان راستی آشکارا گزند

شده بر بدی دست دیوان دراز/ به نیکی نرفتی سخن جز به راز

کام دیوانگان، جادو و بدیِ دیوان همان القابی است که بعدها هم توسط شاهان ایرانی چون داریوش، انوشیروان و... خطاب به مخالفان استبداد شاهی و نظم طبقاتی داده شد. جنبش های ضحاک/ماد، گئوماتا /فره ورتیش، مزدک و خرمدینان با شعار برابری و آزادی و نفی قیّم (چه زمینی و چه متافیزیکی) متأثر از آیین میترا، و استبدادهای فریدون /کوروش، داریوش، انوشیروان، افشین و طاهریان، متأثر از آیین دولتی و سلسله مراتبی زرتشت است. «در دوره ای میان اواخر هزاره ی نخست تا قرن ۶ ق.م، دو آیین زرتشت و مهر در ایران رواج داشت. زرتشت کم کم در میان طبقات حاکم راه می یابد و مهر به عنوان مظهر برابری و برادری در میان توده ی پیشه وران و دهقانان جای می گیرد» (بهار، ۱۳۸۴: ۳۹) «ستیزه جویی هایی آن دوره در مقاطعی است که روشِ زندگیِ اشتراکی می خواست به شیوه ی فئودالی و سرمایه داری و انباشتِ ثروت تغییر یابد، دو مورد: یکی پیش از تاریخ برخورد میان ضحاکیان و فریدونیان است و دیگری، تاریخِ درگیری میان گئوماته و داریوش اول... فریدون و هواخواهان او، نظام اشتراکی را در دوره ی ضحاک برانداختند یا گئوماته بر آن بود که نظام پیشین اشتراکی را که توسط هخامنشیان تبدیل به نظام سرمایه داری، فئودالیسم و تملک فردی یا خانوادگی شده بود، برقرار سازد» (رضی، ۱۳۸۲: ۳۶).

بنابراین آنچه در عقل سیاسی ایرانی به نام اژدها، بدی و اهریمن تعریف شده است، معنایی غیر از آن دارد و برخلاف روایت پارسی، نمادی از نیکی است نه بدی! باید به تحلیل فراسوی خیر و شرّ ایرانی و ارزشیابی دوباره ی ارزش ها پرداخت. خیر و نیکیِ ایرانی چیزی جز استبداد اندیشه ورزانه، نظم طبقاتی و مطیع بودن در مقابل آن نیست و عصیان در برابر استبدادِ اندیشه ورزانه و ناعدالتی طبقاتی، به شرّ و بدی و اهریمن تعریف شده است. میترا/اهریمن و ضحاک و... فراسوی خیر و شرّ ایرانی قرار دارند و برای شناختِ ماهیت واقعی آنها، باید شاخ و برگ و گرد و غبارِ عقل ایرانی را کنار زد و به کشف باستان شناسی کُردها در زیر گرد و خاکِ هویت ایرانی پرداخت. برای این کار باید به نقد عقل سیاسی ایرانی دست زد که در نهایت، نقد عقل استبداد اندیشه ورزانه ی ایرانی است. «ژولیتِ» عقل ایرانی، همیشه برای اثباتِ حقانیت خود به ابزار قدرت توسل جسته، تا جایی که قدرت از وسیله به هدف مبدل شده و حقیقت، ابزار آن گشته است. اگر در آغاز، سلطنت و قدرت، ابزاری برای گسترش دین بهی و ایران ویج بود، در نهایت دین بهی و ایران ویج، ابزاری برای کسب سلطه و حفظ قدرت شد اما در مقابل، کُردها/مادها هیچگاه با قدرت سعی در اثبات حقانیت و ایده های خود نداشتند. کُردها آزادی را با روشِ آزادی خواهی حفظ کردند نه با قدرت! به همین دلیل آزادی در کوهستان را بر بندگی شهر/تمدن ترجیح دادند. حتی برای حفظ آزادی و دفاع از رهایی، از تاریخ محروم شدند و حس تأیید دیگران و به رسمیت شناختن خود در تاریخ را که مهم ترین نیاز هر ملتی است، فدا کردند، اما تن به منطق قدرت برای حفظ پرستیژ و تحقق دین بهی ندادند. ضحاک پادشاه در مقابل کاوه ی تنها، در اوج قدرت خود، فقط و فقط با گواهی مردمی، سعی در اثبات حقانیت خود دارد نه با قدرت و سلطنت پادشاهی! ارزش های کُردها، آزادی و ابراز وجود بود که همه چیز را فدای آن نمودند. در مقابل، ارزش های ایرانیان

حفظ بقاء بود، و برای حفظ بقایِ خویش به هرگونه قدرت و سلطه ای چنگ زدند. پرومته ی کُرد، هر روز جگرش خون می شد و تن به حقارت و ذلت نداد، اما هرمس ایرانی با قدرت و پذیرش هرگونه حقارتی برای کسب و حفظ آن، به عرش /آسمان رسید. تاریخ، راه خطا را پیموده است. تاریخ نتیجه ی یک خطای بزرگ است. آنانکه آزادی و رهایی را ترجیح دادند خون به جگر، تحقیر و حذف شدند و آنانکه آزادی و انسانیت را به قدرت و توجیهات آن (دین بهی و ایران ویج) فروختند، به عرش اعلاء رسیدند. برای بازگرداندن تاریخ به مسیر اصلی و گوشزد کردن خطای آن، باید خود عرش اعلاء را فرو ریخت تا تکیه گاهِ قدرت طلبان فرو پاشد و فروشندگان آزادی به عرش اعلاء نرسند. باید با نقد عقل سیاسی ایرانی، تیشه بر ریشه ی قدرت، استبداد و سلطه ی قومی پارس زد.

-افراسیاب و تورانیان

در این بخش از اساطیر به مطالعه ی موردی کیخسرو و شرقی شدن اساطیر می پردازیم. تطبیق کامل تورانیان در فصل بعدی مورد بررسی قرار می گیرد، اما قبل از بررسی موردی اساطیر باید به نکته ی مهمی اشاره کرد: چون گردآورندگان اساطیر، ایرانیان شرقی بودند و در زمان ساسانیان گردآوری شده و دشمنانِ ساسانیان در آن زمان مانند ترکان، از شرق هجوم می آوردند، تورانیان به آنان قالب شد و جهت اساطیر، شرق را نشان می دهد در حالیکه اصل دشمنان اساطیری ایران در غرب بوده و همان مادها هستند. اکنون به دلایل شرقی شدن اساطیر می پردازیم.

-شرقی شدن تورانیان در اساطیر:

پیرنیا در کتاب «خطوط برجسته ی اساطیر ایران» به درستی به شرقی شدن دشمنان اساطیری ایران پی برده و به تحلیل آن پرداخته است. وی به درستی اشاره کرده که امور غربی تا اسکندر به دلیل جالب توجه بودن امور شرقی، فراموش شده است. فقط قشون کشیِ خشایار و کمبوجیه به مصر و داریوش به اروپا باقی مانده است، آنهم به دلیل عبور از دریا و حمله به اروپا! ادبیات شاهنامه در مورد شرق، ۲۰ هزار بیت است اما سه فقره ی مزبور با هم به ۱۵۰۰ بیت هم نمی رسد (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۵۵) آنچه مسلم است: مادها هیچ تأثیری در داستان گویی نگذارده اند، وقایع برجسته ی مادها مانند اخراج آشور و سکاها به زمان فریدون و کیقباد منتقل شده است (همان: ۱۲۱) چرا داستان گویان، غرب یعنی مادها را فراموش کرده اند؟ شاید چون مادها از طرف قفقاز به ایران آمدند و با آریایی های ایرانی که از طرف سغد و شرق، وارد فلات ایران شدند، ارتباط نداشته اند. ولی پارس ها از طرف شمال شرق آمده اند و بیشتر با ایرانِ شرقی مرتبط بوده اند (همان:۱۲۰)پیرنیا در درک شرقی شدن اساطیر بر سریر حقیقت جای دارد اما در درک چرایی آن، سر از بیراهه درآورده است. مادها اصلا مهاجر آریایی نبوده اند. پیرنیا این سؤال را مطرح می کند: «چرا این قدر اهمیت به کار شرقی کوروش و سکاها داده شده اما به کارهای غربی او اهمیت داده نشده است؟» (همان: ۱۳۷) قضیه به این سادگی که پیرنیا مطرح کرده، نیست. اتفاقا به مادها و کارهای غربی کوروش اهمیت بیشتری داده شده است، فقط زمان و مکان آنها شرقی شده است. بنیاد اساطیر ایران در مقابله با مادها به وجود آمد. فقط چون در زمان ساسانیان، گردآوری شده اند و دشمنان جدید ترک، چین و... به مرزهای شرقی ایران هجوم آوردند؛ مفاهیم تور و... که در اساس جهت مقابله با مادها به وجود آمده بود، به دشمنان شرقی قالب شد. بنابراین با وجود تغییر زمان و مکان این اساطیر، اصل کردار و محتوای آن در مقابله با غرب و مادهای بومی تکوین یافته است. چون همانطور که خود پیرنیا اشاره کرده است: «داستان هایی در زمان ساسانیان جمع آوری شده و اسامی جغرافیایی، اسامی دوره ی ساسانی است» (همان:۱۵۶) اکثر گردآورندگان اساطیر ایرانی، خود شرقی بودند و به خاطر اهمیت دادن به خود، دشمنان را نیز شرقی کردند تا افتخار شکست و غلبه بر آنان را به نام خود ثبت کنند. «توجه به امور شرقی، نشان می دهد که ابتکار مردم شرقی در داستان بیشتر بوده... خراسان همیشه اهمیت داشته، از سلوکیه تا امویه از صفاریان تا فردوسی و...» (همان: ۱۶۲-۱۶۳) در داستان های دوره ی ساسانی به شمال شرقی

بیشتر اهمیت داده شده و وقایع مهم حدود غربی به کلی فراموش شده... از جنگ ها با رُم اثری نیست یا گذراست، از جنگ ۲۷ ساله ی خسرو پرویز با رُم اثری نمانده... از آن همه جنگ در حدود غربی بین النهرین و ارمنستان، اثری نیست ولی از جنگ با هیاطله و... در شرق زیاد است (همان:۷۰) پیرنیا یکی از دلایل شرقی شدن اساطیر را خطر سکاها می داند، «یکی از دلایل شرقی شدن اسطوره ها، سکاها و خطر آنها بود که هستیِ ایران را تهدید می کردند و صرفا برای کشورگشایی نمی آمدند، بلکه برای ماندن می آمدند» (همان:۱۳۴) اما استدلال خطر سکاها در شرقی شدن اساطیر، قانع کننده نیست، چون در زمان ساسانیان، سکاها خطری محسوب نمی شدند. به هنگامِ گردآوری اساطیر در زمان ساسانیان، به دلیل سلطه ی فکری و سیاسی پارس بر ماد، از اهمیت خطر مادها کاسته شده است و ایران با دشمنانِ تازه ی شرقی مواجه شده بود. دشمنانی که مثل خود پارس ها، قبایلی نیمه وحشی بودند. دلیل دیگر آن، همانطور که داریوش آگاهانه گئوماتا را، مغ معرفی می کند و انوشیروان حکم می کند که در هیچ نوشته ای -چه مثبت و چه منفی- از مزدک اسمی برده نشود، عامدانه سعی در فراموشی و کم اهمیت جلوه دادن مادها در حاکمیتِ متن کردند تا به کلی فرهنگ، هویت و حاکمیت مادها در حافظه ی تاریخی و اساطیری پاک گردد و مادها را به کلی، بی هویت کنند که ظاهرا در این کار نیز موفق شدند. پارس ها آگاهانه سعی در فراموشی نام و خاطره ی عظمت مادها داشتند، چون بنیاد سرزمین و فرهنگ آنها را مصادره کرده بودند؛ ماندگاری حافظه ی مادها، مساوی بود با بی هویتی و بی تاریخی پارس ها! لازمه ی پارس بودن و سلطه بر سرزمین، فرهنگ و زبان مادها، فراموشی کل مادها در حافظه ی تاریخ و پاک کردن حافظه ی خودِ مادها بود. به همین دلیل برای تحقیر و حذف مادها، نام و مکان اساطیر را تغییر دادند تا مادها را از صاحبان اصلی این مرز و بوم، خلع کرده و به بخشی از ایران تقلیل دهند. فرضیه ی دیگری که فعلا واقعیات کافی برای بازسازی آن نداریم، این است که اصل اساطیر خطاب به شرق بوده است، یعنی همانطور که درباره ی جمشید گفتیم، اساطیر مادی، ضد مهاجمان پارسی بود اما پارس ها با مصادره ی اساطیر، همچون نوروز، معنای آنرا وارونه کردند و به خودِ مادها بازگرداندند، اما جهتِ شرقی آن، هنوز باقی مانده است.

آنچه مسلم است، تورانیان، ارتباطی با ترک و چینی ندارند و محتوای آن خطاب به مادها است. «مردمانی که از طرف شمال شرقی به ایران هجوم می آورند، توران، ترک و چینی هستند در حالیکه ایرانی های قدیم هیچگاه با چینی ها در هیچ زمانی طرف نبوده اند و ترک ها هم از زمان انوشیروان به بعد آمدند» (همان: ۷۲) میان دو گروه ایرانیان و تورانیان، دشمنی وجود داشت. از سده ی ششم میلادی که ترکان به آسیای مرکزی راه یافتند، شباهت این دو نام سبب شد که بعضی نام توران را با نام ترکان یکی بدانند، حال آنکه رابطه ای میان این دو نام نبود (۱۹۶۳, Bartold, ۶۶۱) بنابراین تورانیان با اقوام ترک هیچ بستگی ندارند و بسیار باستانی تر از ترکانند (ساقیان، ۱۳۸۱: ۷) تورانیان هرگز ترک نبوده و با ترکان هیچگونه قرابتی نداشته اند (رضا، ۱۳۸۶: ۵۵۸) «تغییر موقعیت حماسی و افسانه ی توران به ترکستان، انعکاسی از تطبیقات وسیع ثانوی انجام شده توسط ساسانیان بود، توران را با ترک، و هیاونه را با کیونیت ها، یکی دانستند» (نیولی، ۱۳۸۱: ۱۵۹) در عهد ساسانیان به دلیل حمله ی ترکان در کتاب خداینامه، ملت ترک به عنوان معادلی برای اسم قدیم توران به کار رفته است (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۱۳) توران مانند ضحاک و اهریمن، خاطره ی پیکار زرتشتیان با بومیان مادی بود که بعدا به ترکان و... قالب شد، «شاید خاطره ی پیکار با بومیان تاحدی در پدید آمدن و رشدِ حماسه ی ملی ایرانیان اثر داشته و بعدها ترکان، جای آنرا گرفتند» (رجبی، ۱۳۸۰: ۶۸) مثلا ارجاسب، خیونی نامیده می شود درحالیکه همانطور که میانوس مارسلینوس، مورخ رومی گفته است، خیونان و شاه آنان، گرومباتش، در زمان شاپور دوم با ایران نبرد داشتند (رضایی، ۱۳۸۱: ۶۷).

شرقی شدن اساطیر، گرچه در زمان ساسانیان تدوین گشت اما نطفه ی آن با زرتشت بسته شد. قبلا گفتیم که زرتشت عاجز از جذب کشاورزان و گله داران به دینِ خود، علیه ماد و میترائیان، تنفر متافیزیکی خود از مادها را با

دغدغه ی معیشتی مردم که توسط قبایل گاو دزد و وحشیِ شرقی، مورد هجوم قرار می گرفتند، همسان کرد. زرتشت و زرتشتیان برای برانگیختن مردم عادی شرق علیه ماد و میترائیان -که نه تنها از ماد متنفر نبودند بلکه دولت و فرهنگ ماد، برای آنها ضرری نداشت و حتی همچنانکه در اسطوره ی جمشید دیدیم از ضحاک مادی حمایت کردند- به تطبیق اقدامات مادها با غارت گری های شرقی که برای مردم ملموس تر بود، پرداختند و اینگونه زمینه ی شرقی شدن تورانیان در اساطیر به وجود آمد. در زمان ساسانیان به دلیل کاسته شدن قدرت مادها و فراموشی خاطره ی عظمت آنان که آگاهانه توسط ایرانیان صورت گرفت، چندان خطری برای موجودیت ساسانیان محسوب نمی شد. مفاهیم «غیرِ» ایران زمین که از بدو تکوین خود در نفی مادها و آیین میترایی آنها زایش یافته بود، به دیگری های ترک، عرب و... قالب شد. آژی دهاک خطاب به اعراب، ضحاک شد، توران به ترک ها و... . همانطور که بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، سرکوب و حذف نیروهای سیاسی کُرد و فراموشی آن و مفهوم شیطان -که در ابتدا خطاب به احزاب کُردی بیان شد- به آمریکا قالب گردید. اگرچه ما هنوز امکانات علمی لازم برای فهم اینکه اساطیر در اصل مادی بوده اند و سپس مورد تسخیر مغان پارسی و کاتبان اساطیر، قرار گرفته اند، نداریم اما روشن است که بخش اعظم اساطیر و شاهنامه، از پشت های میترای مادی و فولکلوریک کُردها مصادره شده است که در فصول بعدی به آن خواهم پرداخت اما متأسفانه ما هنوز تحقیق علمی را در این زمینه انجام نداده ایم تا میزان مصادره را فهم کنیم. اما اگر اصل اساطیر، مادی/کُردی بوده که مصادره گردیده و بار معنایی ایرانی به آن داده شده است، در این صورت، دیگری اساطیر در اصل، همان شرق بوده که برخوردِ مادها در شرق مادستان با ایرانی های مهاجر روی داده است و پارس ها با مصادره ی اساطیر مادی که خود «دیگری» آن بودند، «دیگری» را به مادها بازگرداندند، اما درکِ تغییر جهت جغرافیایی آن، از شرق به غرب را نداشتند.

کیخسرو/کوروش، توران/مادها

موضوع اصلی شاهنامه، شرح جنگ های میان ایران و توران است (فرای، ۱۳۷۹: ۱۳۵. یاکوب، ساقیان، ۱۳۸۱: ۱۵) «اشتغالات عمده ی شاهنامه در اطراف حقانیت و مشروعیت پادشاهان، وفاداری رعایا به شاهنشاه و مبارزه ی ابدی میان خیر و شرّ است که در جنگ ایران و توران بازتاب یافته بود» (لازار، کمبریج، ۱۳۷۹: ۵۳۸) شاهنامه که آیینه ی تمام نمای معرفت و دانش ایرانی و در واقع قرآنِ عجم است، با مبارزه ی ایرانیان با دیوها، اهریمن و ضحاک آغاز شد و حولِ محورِ مبارزه با تورانیان می چرخد. در واقع تمامی مبارزات و اساس عقل سیاسی ایرانی که در اوستا و شاهنامه تبلور یافته است، بر محوریت مبارزه با کُردها (دیو، اهریمن، ضحاک و تورانیان) می چرخد. «در اوستا، قوم تور، دیو پرست و اهریمن اند» (ساقیان، ۱۳۸۱: ۸) که ما قبلا بیان کردیم، دیوپرستان و اهریمن چه کسانی هستند. «در واقع رابطه ی بین ایران و توران مسئله ای قومی یا مخالفت بین ایران و ترک یا بربرها نبود، بلکه مسئله با تفاوت فرهنگی ارتباط داشت» (یاکوب، ساقیان، همان:۲۶) تفاوت فرهنگی که قبلا از آن سخن به میان آوردیم، جنگ میان دو نگرش متفاوت به هستی و انسان، دیدگاه معنوی گرا، دینی/متافیزیکی ایرانیان در مقابل دیدگاه زمینی/جسمانی مادها و جنگ زرتشت و میترا است. «آنچه ایران و توران را از یکدیگر جدا می کرد، نه تفاوت قومی بود و نه زبانی، بلکه تنها، دین عامل افتراق و جدایی آنان به شمار می رفت» (گومیلف، نقل از رضا، ۱۳۸۶: ۵۵۷) همانطورکه گومیلف اشاره کرده است: علت اصلی تضاد ایران و توران، مبارزه ی مذهبی است و ما ثابت کردیم که مبارزه ی مذهبی ایرانیان و «غیر» زرتشت، مادها و آیین میترایی آنان بوده است. «زرتشت، مبلغ اهورامزدا در برابر پرستش دیوان بود، اما آیین جدید در همه جا پذیرفته نشد، آن دسته از آریاییان (ماد) که به خدایانِ کهنِ خود وفادار بودند، تورانی (بودند) و پیروان آیین زرتشت، ایرانی نامیده شدند» (گومیلف، همان:۵۵۷) که البته پیش فرضِ آریایی بودنشان به چالش کشیده شده و آیین قدیم، همان میترای مادی و آیین جدید همان زرتشت است که در فصل بعدی، رستم و اسفندیار، مفصل تر به آن می پردازم. نکته ی دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد این

است: صحیح است که مبارزه در قالب مفاهیم مذهبی و انقلاب دین زرتشت در برابر میترا بود، اما محدود به مذهب باقی نماند. زیرساخت آن و دلیل پیروزی ایران /مزدیسنان بر توران /دیوسنان، پیروزی پارس بر ماد و حمایت پارس از زرتشت بود. اکنون به مصداق کیانیان بپردازیم:

در مورد کیانیان و ارتباط آنها با هخامنشیان، نظریات گوناگونی وجود دارد. برخی از پژوهشگران مانند هرتل و هرتسفلد و تاحدِ زیادی نولدکه، معتقد به یکی بودن کیانیان با هخامنشیان هستند و برخی دیگر مانند کریستن سن و هنینگ، نظر مخالف را دارند و کیانیان را شاهان شرقی دانسته اند. ما در اینجا از کیانیان بحث نمی کنیم و آنرا به فصول بعدی -که مفصل در مورد کیانان و تطبیق آن با هخامشیان است- موکول می کنیم. در اینجا صرفا به کیخسرو و افراسیاب و تطبیق آنها با کوروش و آستیاگ خواهیم پرداخت.

مقایسه ی زندگی و کردارهای کیخسرو و کوروش، ذهن هر کسی را متوجه شباهت آن دو با هم خواهد کرد. حتی اگر کیخسرو، کوروش نباشد و ریشه در اساطیر قدیمی تری داشته باشد، زندگی وی بعدها به کوروش قالب شده یا زندگی کوروش در قالب کیخسرو درآمده است. اما آنچه بیشتر محتمل است، این است که کیخسرو براساس زندگی کوروش برساخته شده است. مادر هر دوی آنها بیگانه است: «مادر کیخسرو: تورانی، مادرکوروش: مادی... هر دو دور از پدر بزرگ شده اند، کیسخرو در توران و کوروش در مادا! کیخسرو، افراسیاب، پدر بزرگ خویش را شکست می دهد و کوروش نیز آستیاگ، پدر بزرگ خود را از بین می برد».

پس از مرگ سیاوش، افراسیاب دستور می دهد، کیخسرو و مادرش، فرنگیس را از میانِ جمع بیرون برند تا نسبش گم شود. آستیاگ هم دخترش را به کمبوجیه می دهد تا با اصل و نسب نباشد. پیران ویسه، شبانان را فراخوانده و خسرو را به آنان می دهد. هارپاگ هم کوروش را به شبانان می دهد. هنگامی که کیخسرو ۱۰ ساله است، چنان گستاخ می شود که شبانان او را نزد پیران باز می گردانند. کوروش نیز ۱۰ ساله که شد، از شدت گستاخی، وی را نزد هارپاگ و آستیاگ می فرستند. پیران ویسه، خسرو را نگهداری می کند و افراسیاب، مهر خسرو بر دلش می نشیند و دستور می دهد، او، فرنگیس را نگهداری کند. آستیاگ نیز بعد از اینکه مهرِ کوروش بر دلش نشست، او و مادرش را به دربار می برد. کیخسرو پس از کشتن افراسیاب در شرق، طوفانی مهیب او را گرفته و ناپدید می کند (رضایی، ۱۳۸۴: ۶۳) کوروش نیز در شرق به طور مرموزی کشته و ناپدید می شود. «اتحاد کیخسرو با پهلوانان - امرای محلی- علیه افراسیاب تورانی، بازتابی از اتحاد کوروش با اشراف پارسی، ضد ماد است» (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۳۲) «روایت هرودت و... با داستان پهلوانی ایرانی سازگار است: شاه بیگانه (آستیاژ-افراسیاب) به شاهزاده ی پارسی فرمان می دهد: پسر دخترش (مندنه-فرنگیس) را بکُشد... پسر نجات داده می شود... در میان چوپانان بزرگ می شود و بعدها بر پدر بزرگ غلبه می کند. شاید بتوان هارپاگوس را با پیران مقایسه کرد، در افسانه ی اصلی هم به جای بز، ماده سگ، اردشیر را شیر داده شاید...» (نولدکه، ۱۵۳۷: ۱۷) این دو با آژیدهاک منطبق است. «قبایل آریایی در شرق، حکومت های استبدادی تشکیل دادند و به مبارزه با دیوپرستان و تورانیان پرداختند، تورانیان آکه هئوسروه -کیخسرو- در جنگ با فرنگرسین، پیروز شد. این جنگ -کتوسروبا فرنگرسین- اثری فراموش ناشدنی در اذهان باقی گذاشت و غاصب به آژی دهاک تبدیل شد» (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۵۱) «مرگ کوروش و کیخسرو... هر دو مرموز است. هر دو بزرگ ترین شاهان هستند... کوروش فراموش شده و کارهای او به کیخسرو نسبت داده شد... اینکه چرا از کیخسرو در غرب خبری نیست در حالیکه کردارهای کوروش، همگی در غرب بوده، این است که چون داستان گویان، سهم شرق را بیشتر کرده اند و به شرق علاقه مند بوده اند...» (پیرنیا، همان، ۱۳۲ - ۱۳۳) «ریچارد فرای، کوروش را کیخسرو دانسته است و شخصی را که می خواسته کوروش را در کودکی به قتل برساند، فرانگرسیان که در شاهنامه، افراسیاب خوانده می شود، می داند که مورخین یونانی آنرا آستیاگ می خوانند»

(منصوری ،۱۷۱ - ۱۷۰: ۱۳۷۲) در یشت ۵: «کیخسرو -کوی هئوسروه- متحد کننده ی شهرهای شاهنشاهی ایران است که در دریاچه ی چئچست برای آناهیتا قربانی می کند» (رضایی، ۱۳۸۴: ۵۹) به غیر از کوروش چه کسی شاهنشاهی را تشکیل داد و متحد کننده ی همه ی شهرها بود؟ کریستن سن یکی از دلایلی که در ردّ هخامنشی بودنِ کیانیان می آورد این است که: «کوی از عناوین ایرانیان شرقی است که از نویسندگان یونانی مجهول بوده است» (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۶) در حالیکه در یشت ۵، لفظ کوی /کیان برای کیخسرو به کار رفته که مفهومی شرقی (ایران شرقی/پارسی) است و مختص فرهنگ لغتِ شاهان هخامنشی است که در اساطیر، در مورد کیخسروی کیانی به کار رفته که متحد کننده ی شاهنشاهی است. به کار بردن واژه ی کوی /کیان، مفهومی تاریخی از هخامنشیان است. در مورد کیخسروی کیانی، نشان از ریشه ی مشترک آنان دارد. پس نبودِ لفظ کوی در شاهان هخامنشی دلیل بر یکی نبودن آنها نیست، چون بسیاری از مفاهیم دیگر شاهان هخامنشی از مولفان یونانی مجهول مانده که دلیلی بر نبودِ آنها در هخامنشیان نیست. مانند "معابد" که سال ها مورخان براساسِ مؤلفان یونانی، منکر وجود معابد در پارسیان بودند تا کشفیات جدید باستان شناسی وجود معابد را تأیید کرد و بی اساس بودنِ نظریه ی مؤلفان یونانی را فاش ساخت. همچنین پیران ویسه، مفهومی کاملا مادی /میترایی است. پیران جمع پیر، همان آخرین مرحله یِ هفت خوانِ میترایی یا قرارداد است، یعنی پیر/میر ویسه! ویس، قبیله یا ده است؛ یعنی میر/شاهی که با قرارداد، انتخاب شده است.

کیانیان به دو دسته تقسیم می شوند: از کیقباد تا کیخسرو که پایتخت را به پارس آورد و از لهراسب تا دارا یا داریوش سوم! هخامنشیان نیز به دو دسته تقسیم می شوند: از کوروش اول که به پارس مهاجرت کرد تا کوروش کبیر، و سپس به دیگر خاندان پارسی از آرشام و گشتاسب تا داریوش سوم که آرشام همان لهراسب است (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۴۲) آرشام مانند لهراسب، شاه نبود و فرزندان وی شاه شدند. «در اوستا، نشان چندانی از لهراسب نیست. ظاهراً لهراسب در تاریخ قدیم، فاقد عنوان پادشاهی بوده است و داستان های امروزی در مورد شاهی او، صورت های متأخری از سرگذشتش است تا خلاء میان کیخسرو و گشتاسپ پر شود» (رضایی، ۱۳۸۴: ۶۴) همانطور داریوش برای کسب مشروعیت و پوشاندن غصب خود، پدر و پدر بزرگ خود را -آرشام و آریارمنه را که شاه نبودند- از سلاله ی شاهی شمرد تا خلاء نبودِ سابقه ی شاهیِ خاندان خود را پر کند. «در اساطیر کیانیان، کیقباد جایگزین نیاکان کوروش شد که پایتخت را از شمال به پارس منتقل کرد. در تاریخ نیز پایتخت از هخامنشیان به پارس منتقل می شود» (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۲۰).

سیاوش بعد از ازدواج با فرنگیس، دختر افراسیاب، گنگ دژ را ساخت. «گنگ دژ در آغاز بر سر دیوان بود، کیخسرو آنرا برزمین آورد. آنجا هفت دیوار است: زرین و سیمین و پولادین و برنجین و آهنین و...» (صفا، ۱۳۸۴: ۵۱۳ -۵۱۴) «کیخسرو در گنگ دژ، متولد شد و پیش از آنکه زرتشت ظهور کند، بر آیین مزدا آگاهی داشت و بکار می بست و بُتکده ی بادینان را در دریاچه ی چئچست ویران کرد. کیخسرو بعد از ویرانی بتکده، آذرگسپ و آتش های مقدس را در مرز ایران و توران برافراشت» (صفاء ۵۱۸ - ۵۱۹) آتشدان های آذرگسپ کیخسرو، همان آتشکده های کوروش است که بویس و هینتس به آن اشاره کرده اند.

راولینسون، جکسون و یوستی: «آذرگشنسب را همان تخت سلیمان می دانند اما مارکوارت، گنجگ یاشیز - آذرگشنسب- را اقامتگاه تابستانی خسرو پرویز (دانسته) و (می گوید) تخت سلیمان جای دیگری است و شیز باید در سر راه مراغه باشد، پس نه تخت سلیمان بلکه سبلان، اردبیل و مراغه هم می تواند باشد» (کهلان، ۱۳۷۵: ۳۰ - ۳۱) در هر صورت چئچست، همان ارومیه، وآذرگشنسب، آتشکده ی مقدس زرتشتیان است که جایگاه همیشگی آن، سرزمین ماد بوده است. مستوفی در نزهۀ القلوب: «محل تخت سلیمان را با افسانه ی کیخسرو مربوط می سازد که مربوط به آتشکده ی آذرگشنسب است» (مستوفی به نقل از مینورسکی، ۱۳۷۸: ۳۲) بنابراین تورانیان نه شرقی،

بلکه مادها بودند. منظور از اینکه گنگ دژ، بر سر دیوان بود و کیخسرو آنرا بر زمین آورد با هفت دیوار رنگین، همان هگمتانه است که طبق توصیف هرودت دارای هفت دیوار رنگین که نمادی از تصرف آن به دست کوروش و انتقال قدرت آن از دست مادها به پارس ها است، می باشد. تا زمانی که پایتخت مادها بود، جایگاه دیوان بود، سپس تر که پایتخت کوروش گشت، به جایگاه مقدس و آتشکده مشهور شد. اینکه می گویند: «کیخسرو، اژدهایی را بین پارس و اصفهان کُشت، اشاره به شکست دولت ماد توسط کوروش دارد» (پیرنیا،۱۴۱: ۱۳۸۳).

در یشت ۵ بند ۵۰، واقعه ی غلبه ی کیخسرو بر افراسیاب در دریاچه چئچست (ارومیه) هست. کسی که فرنگرسین را به بند می کشاند، هئوم از ایزدان بود (یسنا، ۷ / ۱۱) فریدون نیز به کمک یک فرشته، ابلیسِ -ضحاک- به بند کشیده شده را، به البرز کوه می برد (کرتیس، ۱۳۸۸: ۴۲) همانطور که پرسیوس نیز به کمک خدای هرمس و معبد آتنا، مدوسا را می کُشد، افراسیاب نیز مانند ضحاک از گفتار ستاره شناسان و موبدان، از قتل خود به دست نوه اش، آگاهی می یابد (صفاء ۱۳۸۴: ۲۵۰) مقایسه شود با روایت هرودت از رویایِ آستیاگ که توسط نوه ی خود، کشته می شود. اینکه می گوید: افراسیاب، ایرانیان را از شرّ زنگیاب نجات داد (یشت ۹۳/ ۱۹) احتمالا منظور از زنگیاب، سارگن دوم، شاه آشوری است که ماد را به خاک و خون کشید (کهلان، ۱۳۷۵: ۱۲۸) که در حمله به پارس، کوروش اول، مجبور به پذیرش سلطه ی وی، و به گروگان دادن یکی از پسرانش به سارگن شد و اینکه افراسیاب، زنگیاب را از ایران زمین بیرون راند، اشاره به نابودی آشور توسط هوخشتره دارد. افراسیاب بعد از شکست در بالای کوهی نزدیک بردع به غاری پناه برد، غار مثال آشنای میترا است.

به نزدیک بردع یکی غار بود /سرکوه خارا هوا را به سود

خورش برد و از بیم جان جای ساخت/ به غار اندرون جای لالای ساخت

درهمان کوه، مردی پارسا که گوشه گیر بود و ریاضت می کشید از درونِ غار، ناله را شنید:

پرستش همی کرد پشمینه پوش / زغارش یکی ناله آمد بگوش

«مرد پشمینه پوش» که نمادی از عرفان و تصوف است، افراسیاب را دستگیر کرد. معنای نمادین آن، گذار از فرهنگ تراژدی مادی به فرهنگ عرفانی پارسی و تسلیم تراژدی میترایی به عرفان زرتشتی است که بعدا به آن باز می گردم. «از ناله های زیاد افراسیاب که در غار دستگیر شد، هوم، ولش کرد و در دریاچه پنهان شد» (کهلان، ۱۳۷۵: ۳۸) گودرز، گرسیوز برادر او را شکنجه کرد، افراسیاب از فریادهای وحشتناک برادر از آب بیرون آمد و به کمندِ گودرز افتاد. کیسخرو... افراسیاب و گرسیوز را به قتل رساند (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۱۷۰) مقایسه شود با روایت کتسیاس از آستیاگ: «آستیاگ پس از شکست در اکباتان پنهان شد، کوروش امر به شکنجه ی دختر و فرزندانش کرد و آستیاگ برای رهایی نزدیکان از شکنجه، اسیر شد» (کتسیاس، به نقل از دیاکونوف، همان، ۳۹۰).

کوی هئوسروه -کیخسرو- دارای فرهٔ کیانی (یشت ۷۳ / ۱۹-۷۷) فرنگرسین تورانی را به قتل رسانید (یشت ۱۰/۱۹) خائنِ تورانی در یک قلعه ی زیرزمینی به سر می برد (یشت ۱۴ /۵) در ثلث میانی زمین در پناه حصاری از آهن زندگی می کرد (یسنا: ۷ / ۱۱) قلعه ی زیر زمینی افراسیاب که در پناه حصاری از آهن است از یک طرف یاد آور غارهای زیر زمینی میترائیان و از سویی دیگر، حصار آهنی وی، نمادی از گرز آهنی کاوه ی ضد ضحاک است. «افراسیاب در پناهگاهی در طبقه ی وسط زمین موسوم به هنکنه می زیست» (صفا، همان، ۶۱۸) وی بعد از شکست، نزدیک بردع به غاری پناه برد. هنگ افراسیاب که قصر اهریمنی زیر زمینی بود در شاهنامه، غار شد (مفرد کهلان، ۱۳۷۵، ۳۶ - ۳۷) حصاری از آهن، یادآور غل و زنجیر آهنینی است که میترا و ضحاک را با آن در زیر زمین (غار) به بند کشانده اند، و یادآور کاوه ی آهنگر علیه ضحاک و سد آهنی ذوالقرنین علیه یأجوج و مأجوج است. بنابراین نه تنها از نظر مکانی و شخصیت پردازی، افراسیاب و تورانیان مربوط به مادها هستند؛ بلکه از نظر آیینی و نمادین

نیز، غار و قلعه ی زیر زمینی افراسیاب، بازتابی از میترا/اهریمن و ضحاک است. در اوستا اقوام تورانی، دیو پرست و اهریمن هستند (سیم الدین اف،۱۳۸۱: ۸) و علت اصلی دشمنی آنها با ایرانیان، اختلافات مذهبی بود که ایرانی ها به زرتشت گرویدند و تورانیان، دیوسنا بودند (همان:۶) که قبلا گفتیم منظورِ ایرانیانِ زرتشتی از اهریمن و دیوپرست، همان مادها/کُردها هستند. زرتشتی بودن تعبیری تازه و غربی است؛ ایرانیان/هخامنشیان خود را مزدیسنان می نامیدند.

فصل چهارم: تثبیت عقل سیاسی ایران در مقابل عصیان هویت مادی (داریوش و گئوماتا)

مقدمه:

همانطورکه در فصول قبل گفتیم، مادها برخلاف دیدگاه رایج، اما بی اساس، نه به خواست خود، بلکه علی رغم میل باطنی و «با مقاومت زیاد و پس از جنگی سه ساله از پیر و جوان» (هرودت، ۱۳۸۷: ۱۰۱) سرانجام با شکست نظامی در مقابل ایرانیان، یوغ حاکمیت هخامنشیان را پذیرفته، و در زمره ی ملل تابع هخامنشیان درآمدند و ناراضی از شکست خویش و سلطه ی ایرانیان برخود، در زمان کمبوجیه و داریوش، برای رهایی از سلطه ی پارسیان و احیای عظمت خویش، با گئوماتا، فره ورتیش و چیثرتخمه، دوباره دست به شورش زدند (همان: ۱۰۲) «نظریه ی رایج، مبنی بر اینکه مادها، همتراز پارسیان، ملت حاکم به شمار می رفتند، به هیچ وجه صحیح نیست. حتی اگر چنین چیزی هم وجود می داشت، مختص اشراف بود که کوروش به لطف خیانت آنها، توانسته بود بر مادها فائق آید» (علی اف، ۱۳۸۸: ۴۲۴) نه عامه ی مردم! «اگرچه برخی از مادها مانند هارپاگ در زمان شاهنشاهی کوروش، همچنان پُست های حساس نظامی را داشتند، اما اکثریت ماد همچنان به تداوم امپراطوری ماد می اندیشیدند... به طور ضعیف، وفادار مانده و در مواقع بحرانی صدای مخالفت خود را نشان می دادند» (Genito, ۳۱۷ ,۲۰۰۵) با پیروزی کوروش بر ماد، اکباتان غارت شد. بخشی از مادی ها، برده گشتند و برای آن سرزمین، چون کشوری مفتوح، خراج وضع کردند و کوروش با اینکه اسم پادشاهی ماد را حفظ نمود، اما ساتراپی پارسی را در آنجا منصوب کرد (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۹۰) «حتی اشراف ماد نیز که به نفع کوروش به ماد خیانت کرده بودند، در روزگارِ پر آشوبِ پادشاهی داریوش اول و خشایار، نابود گشتند و اکثر کرسی های مهم، توسط بزرگان پارس به خصوص افرادِ هفت خاندان پارسی، اشغال گشت و ظواهر کاذب و رسمی یگانگی دو پادشاهی ماد و پارس نیز بعد از پادشاهی داریوش دیگر مراعات نشد» (همان: ۳۹۱)."۱"

امپراطوری عظیم هخامنشیان از اقوام و ملت های پرشماری تشکیل شده بود که هر یک زمانی، اوج قدرت خود را تجربه کرده بودند. آنها به سختی زیر بار یوغ هخامنشیان رفته بودند و آماده بودند تا در زمان مناسب از تسلط و حکومت بیگانگان برخود رهایی یابند (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۲۳) اینکه شاهان شورشی، علیه سلطه ی ایرانیان، خود را از بازماندگان خاندان شاهانی مانند: اتینا در عیلام، نیدینتوبل در بابل که خود را به نبونید می رساندند، می دانستند که نیاکانشان به وسیله ی کوروش هخامنشی از سلطنت برکنار شده بودند (رضایی، ۱۳۸۴: ۲۵۱) نشان از مشروعیتِ شاهانِ برکنار شده توسط کوروش، و عدم مشروعیت کوروش در میان مردم را دارد که شاهان شورشی برای جلب رضایت مردم علیه سلطه ی ایرانیان، اصل و نسب خود را به آنان می رساندند. زمانیکه حکومت ایران در زمان کوروش دوم، ظرف مدت ۲۰ سال که هنوز از سلطه ی روابط قبیله ای نجات نیافته بود، به یکی از بزرگترین امپراطوری های جهان مبدل شد، از اینرو مسیر طبیعی سایر کشورهای جهان را نپیمود (دانداماییف، ۱۳۸۶: ۲۲۳ - ۲۲۴) هنوز مناسبات عشیرتی و قومی بسیار محکمی درون آن حاکم بود. جنگ های استیلا گرایانه ی متعدد و سرازیر شدن ثروت عظیم به کشور در زمان کوروش، مبارزاتی را که لاجرم می بایست میان حکومت و اشراف عشیرتی روی می داد به تأخیر انداخت یا عقیم ساخته بود (علی اف، ۱۳۸۸: ۵۰۲) «امپراطوری ایرانی، فاقد همگرایی درونی و تحول طبیعی بود. واحدهای کوچک و بزرگ آن، اغلب به صورت اتفاقی با یکدیگر ارتباط داشتند و رابطه و پیوند این واحدها، ارتباط مستقیمی با پیروزی یا شکست هریک از پادشاهان داشت» (همان: ۴۲۳) «در باز نمایی های اقوام در کتیبه ها نیز، بیشتر تأکید بر انقیاد سیاسی و سلطه، برای اخذ خراج است تا همکاری اقوام با یکدیگر

...» (بریان، ۱۳۸۰: ۲۷۲) داریوش: «چند بودند اقوامی که داریوش شاه بر آنان فرمان می راند... خواهی دانست نیزه ی جنگاوری پارسی به دور دست رسیده است».

به دلیل نبود یگانگی و همگرایی در بین ملل تابع با سلطه ی پارس ها، به محض ضعف قدرت مرکزی، آنها دست به شورش می زدند. با هجوم کمبوجیه به مصر و خلاء قدرت در پارس، زمینه برای عصیان مللِ زیردست، از جمله مادها علیه سلطه ی ایرانیان فراهم گشت. داریوش خود در کتیبه به وضوح، به شورش همه ی ملل علیه سلطه ی پارس ها، بعد از خروج کمبوجیه از ایران اشاره می کند: «هنگامی که کمبوجیه به مصر رسید، مردم خائن شدند و دروغ در میان مردمان زیاد شد، نزد پارس و ماد و نیز در میان مردمان دیگر، مردم به سمت بدی کشیده شدند. آنگاه یک مرد، یک مغ به نام گئوماتا شورش کرد... آنگاه همه ی مردم در برابر کمبوجیه یاغی شدند و به طرف او رفتند و او شهریاری را گرفت» (بیستون، DB، بند ۱۰ و ۱۱ و ۱۲) به دلیل نارضایتی مردم از سلطه ی هخامنشیان، گئوماتا به آسانی موفق شد، مردمِ تمام نواحی شاهنشاهی را با خود همراه و مطیع سازد که در ماه ژویه ۵۲۲ حاکم بلامعارض و بدون شریک شاهنشاهی بود (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۹۲) ارتباط اقوام زیر سلطه ی امپراطوری پارسی/هخامنشی، با قوم حاکم پارس، بیرونی و براساس هژمونی قدرت و امکانات دولتی بود و هیچ مبنای فرهنگی نداشت. به همین دلیل با خلاء قدرت مرکزی، مانندِ رفتن کمبوجیه به مصر، مادهای زیرسلطه، سعی در رهایی خویش داشتند و با احیای سلطه ی پارس توسط داریوش، تمامی اقوام غیرفارس دست به عصیان و شورش زدند. داریوش که بعد از کشتن گئوماتا با شورش های مدامِ اقوام غیرفارس، به رهبری ماد مواجه شد، بعد از سرکوب نظامی، سعی در تثبیت هژمونیک آن نیز داشت. دوره ی کوروش و زرتشت، دوره ی تکوین امپراطوری دینی پارسی بود، اما دوره ی داریوش و مغان، دوره ی تثبیت امپراطوری با ایدئولوژی مزدیسنا، ضد دیگری (دیوسنا) بود. جنگ نظامی با گئوماتا، فره ورتیش و چیثرتخمه، با جنگ هژمونیک ستیزِ مزدیسنا با دیوسنا کامل شد. همانطورکه داریوش به تثبیت متصرفات کوروش پرداخت، مغان نیز به تثبیت دین زرتشت پرداختند. طرح اولیه ی عقل سیاسی نهایی ایرانی که بعدها در دوره ی ساسانیان بعد از سرکوب جنبش مزدک مادی تدوین شد، در زمان داریوش در کتیبه ی بیستون پردازش گردید.

-گئوماتا کیست؟

در آخر سال ۵۲۴ یا در ابتدای سال ۵۲۳ قبل از میلاد، کمبوجیه موقع اردوکشی به حبشه، دچار شکست شد و به ممفیس، پایتخت اداری مصر بازگشت و شورشی را که در مصر علیه حکومت ایران برپا شده بود، فرونشاند. چیزی نگذشت که در ماه مارس ۵۲۲ ق.م، او خبری دریافت نمود، مبنی بر اینکه برادرش بردیا، در ایران شورش برپا کرده و پادشاه شده است. کمبوجیه عازم ایران شد، ولی فرصت نکرد تاج و تخت پادشاهی را بازگیرد و در میان راه، مُرد. داریوش، بردیای دروغین یا گئوماتا را به قتل رسانید و حکومت را در دست گرفت (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۵۹) این خلاصه ی داستانی است که قرن ها، ذهن پژوهشگران را به خود مشغول کرده است. نظریات گوناگونی در این مورد ابراز شده است. ما قبلا مادی بودن قیام گئوماتا را بیان کردیم و نیازی به تکرار آن نیست، در اینجا فقط اشاره شود که اکثر مورخان قدیم و جدید، هم عقیده اند که گئوماتا، پادشاه شد تا عظمت و جلال ماد را تجدید نماید و سلطه ی ایرانیان بر مادها را از بین برد (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۷۱) یکی از سندهای محکم در تأیید مادی بودن قیام گئوماتا، آخرین وصیت کمبوجیه در بازگشت از مصر به نخبگان فارسی بود. کمبوجیه «پارسیان را سوگند می دهد که دیگر هرگز نگذارند برتری و سلطه به مادها انتقال یابد، اگر (مادها) با قدرت، سلطنت را به دست آوردند با قدرت از آنها بازپس گیرید؛ اگر با نیرنگ، شما هم با نیرنگ» (۶۵, III , her) گبریاس نیز -یکی از همراهان کمبوجیه- از اینکه پارس ها تحت حکومت یک مغ مادی قرار بگیرند، اظهار تأسف می کند (۷۲ , III , Her) (هینتس، ۱۳۸۶، ۲۰۲) زمانی که کمبوجیه در بازگشت از مصر این وصیت را به پارسیان ابلاغ کرد، قیام های فره ورتیش، چیثرتخمه و دیگر

قیام های ملل دیگر، آغاز نگردیده بود. این قیام ها بعد از سرکوب و کشتن گئوماتا و به تخت نشستن داریوش بعد از ۲۹ سپتامبر ۵۲۲ شروع شد که بردیا کشته شده بود (داندامایف، همان، ۱۹۱) وصیت کمبوجیه در زمان اقدام گئوماتا یا بردیای دروغین بود. بنابراین برای کمبوجیه و پارسیان کاملا محرز بود که قیام گئوماتا، قیامی مادی علیه پارسیان بوده که کمبوجیه توصیه به بازگرداندن برتری و سلطه از مادی ها به پارسیان می کند. همچنین گرچه، روایت پارسی و عیلامی، گئوماتا را (مغ) "۳" معرفی می کند، اما روایت بابلی او را lukurma-da a-a می خواند که به معنی مردِ مادی است (یاما اوچی، ۱۳۹۰: ۱۹۳) در مورد شخص گئوماتا نظریات مختلفی ارائه شده است. "۴" بدون آنکه خود را درگیر انواع نظریات کنیم به ارائه ی دیدگاه خود با استنباط از منابع متعدد می پردازیم. در این باره چهار روایت از چهار منبع در دست داریم: کتیبه ی بیستون، هرودت، ژوستین و کتسیاس. هر چهار منبع در این قول متفق اند که کمبوجیه هنگام لشکرکشی به مصر، به طور پنهانی برادر خویش، بردیا را به قتل رساند، زیرا بیم داشت که وی مقام سلطنت را غصب کند (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۹۲) هرودت برخلاف کتیبه ی داریوش، مرگ بردیا را که وی سمردیس می نامید، بعد از سفر کمبوجیه به مصر می داند که به فرمان کمبوجیه به ایران بازگردانده شد و به دست پرکساسپ، رازدار کمبوجیه به قتل رسید (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۴۳) کتیبه ی بیستون فقط از یک گئوماتای مغ یاد می کند که «تروگ پومپه» نیز از وجود او اطلاع دارد و «گومتا»یش می خواند (دیاکونوف، همان) «تروگ پومپه» و «هرودت» از توطئه ی دو مغ خبر می دهند. هرودت، اسم مغ را «پتیزئیتس» معرفی می کند که برادر خود، سمردیس –هرودت، بردیا را سمردیس می نامد- که شبیه برادر شاه بود را بر تخت نشاند. تروگ پومپه نیز از دو مغ خبر می دهد: گومتس و اروپاستس که گومتس پس از مرگ کمبوجیه برادر وی، مرگیس (بردیا) را به قتل می رساند و اروپاستس را به پادشاهی می نشاند (ویسهوفر، همان: ۴۴) اما کتزیاس که یگانه مؤلف یونانی است که از تاریخ رسمی قتل پسر کوروش اطلاع دارد، به مانند کتیبه ی بیستون فقط به ذکر نام یک مغ اکتفا می کند (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۶۳) بنابراین هرودت و تروگوس دچار اشتباه شده اند و واژه هایی را که پارسیان به عنوان لقب شناخته اند، اسم خاص پنداشته و اشخاصِ غیرِتاریخیِ مشخصی از آنها ساخته اند. در واقع تنها یک رهبر شورشی بوده و آن هم گئوماتا بود (ویسهوفر، همان، ۴۷).

امروزه تنی چند از مورخان مانند اومستد، بویس و وینکلر در مورد صحتِ گفته های کتیبه و مورخان باستان، شک کرده و بردیا را نه دروغین، بل واقعی دانسته اند که داریوش برای توجیه غصب خود، وی را بردیای دروغین معرفی کرده است. اما همانطورکه اکثر مورخان قدیم و جدید گفته اند و ما هم قبلا ثابت کردیم، این نظریه قابل دفاع نیست. شخص شورشی نه بردیای واقعی، بلکه (بردیای دروغین) گئوماتای مادی بوده است که برای تثبیت قدرت خویش، ابتدا خود را بردیا معرفی کرد. اگرچه بردیای واقعی، طبق روایت کتزیاس که هرتسفلد نیز تأیید کرده با خواهرش آتوسا، نوه ی آستیاگ، آخرین پادشاه ماد بود که کوروش با کشتن دامادِ آستیاگ و تسخیر دختر وی، با مادر بردیا ازدواج کرد.

طبق روایت کتسیاس، «آمی تیدا»، مادرِ تانی اکسارت (کتسیاس، بردیا را به این نام –تانی اکسارت- می شناسد) دختر آستیاگ بود که زنِ «سمیتاما» بود. کوروش «سمیتاما» را کشت و «آمی تیدا» را به زنی گرفت که بردیا (تانی اکسارت) از این زن، زاده شد (کتسیاس، فوتیوس، ۱۳۷۹: ۴۷) اما کتیبه ی بیستون، کمبوجیه و بردیا را از یک پدر و مادر می داند: «کمبوجیه برادری به نام بردیا داشت. او از همان مادر و از همان پدری بود که کمبوجیه... آنگاه کمبوجیه، بردیا را کشت» (کتیبه ی بیستون، DB بند ۱۰) دیاکونوف به درستی اشاره می کند که تأکید داریوش به هم خونیِ کمبوجیه و بردیا در کتیبه، برای آن بوده که در مورد برادری آنان تصور دیگری وجود داشته است (دیاکونوف به نقل از داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۱۳) به عبارتی دیگر، تأکید داریوش مبنی بر، هم خونیِ کمبوجیه و بردیا، ناشی از واقعیتی دیگر بوده که بردیا، برادرِ خونی کمبوجیه نبوده است. تأکید دایوش در کتیبه بر قتل برادر هم

خون توسط کمبوجیه، همانطورکه استرووه هم گفته است، ناشی از عناد و دشمنی داریوش با کمبوجیه است (همان: ۲۱۲)

بنابراین احتمالا داستان از این قرار است که کوروش پس از شکست آستیاگ، دخترش، آمی تیدایا/آمیتیس را، که صاحب دختری به نام آتوسا و پسری به اسم بردیا (که واژه ای مادی به معنی (به رز) بلند است) بود، پس از کشتن همسر وی، (اسپیتاماس) به زنی می گیرد. آمیتیس پس از اعدام شوهرش توسط کوروش، به همسری وی برگزیده می شود (هرتسفلد به نقل از هنینگ، فانی، ۱۳۶۴: ۲۸) به احتمال زیاد، بردیا و آتوسا، نواده ی آستیاگ بودند. دلیل قتل بردیا توسط کمبوجیه نیز، همان مادی بودن وی بود. اگر غیر از این بود، کمبوجیه که طبق سنن به عنوان برادر بزرگتر و برگزیده شده توسط شاه پیشین (کوروش کبیر) به عنوان جانشین بود، دلیلی برای ترس از بردیا نداشت، تا وی را بکشد. بنابراین احتمالا دسیسه ای برای بازگرداندن قدرت به ماد، توسط آمیتیس و پسرش (بردیا) و دخترش (آتوسا) با همکاریِ گئوماتا بوده است. آمیتیس به دلیل قتل شوهر (اسپیتاماس) و پدرش (آستیاگ) توسط کوروش، و آتوسا نیز به دلیل قتل پدرش و سپس تنها برادر تنی اش، بردیا توسط کمبوجیه، و مهم تر از همه به دلیل مادی بودن، از کمبوجیه و پارس ها نفرت داشته اند. بعد از آگاهی یافتن آموتیس از مرگ بردیا -که کتسیاس، تانی اکسارک مینامدش- آموتیس، کمبوجیه را نفرین و با زهر خودکشی کرد (کتسیاس، فوتیوس، ۱۳۷۹، ۴۸) سپس با کشته شدن بردیا، راهبری نقشه به دست گئوماتا از مادیان نفوذی در دربار -که احتمالا توسط بردیا و مادرش صاحب مقام شده- افتاده است. آکادمیسین استرووه نیز به نقش آتوسا در عصیان مردم نسبت به کمبوجیه اشاره کرده است (استرووه، به نقل از علی اف، ۱۳۸۸: ۵۰۴) گئوماتا در ابتدای فعالیت خود با آتوسا که نسبت به کمبوجیه احساس دشمنی داشت -که نرفتن وی به مصر به همراه کمبوجیه دلیلی بر صحت این ادعاست- متحد شده بود (علی اف: همان) آتوسا از کمبوجیه ناراضی بود، زیرا کمبوجیه از روی بی اعتنایی وی را در ایران باقی گذاشت و خواهر وی (آرتیستون) را به عنوان ملکه با خود به همراه برد. از اینرو آتوسا در ترفیع مقام، بردیا را مساعدت نمود. (Winkler, ۴۴ ,۱۸۹۸) بنابراین از قبل طرحی توسط آتوسا (دختر آمیتیس) و خود آمیتیس (دختر آستیاگ) به همراه پسرش (بردیا) و گئوماته برای بازگرداندن قدرت به ماد، جریان داشته است که کمبوجیه با کشتن بردیا به ظن خود، این توطئه را خنثی کرده، اما طرح احیای ماد، توسط خواهر (آتوسا) و مادرِ بردیا (آموتیس) با همکاری گئوماته، ادامه می یابد که با سفر کمبوجیه به مصر، گئوماتا برای کسب مشروعیت، خود را بردیا می خواند.

کتسیاس اشاره می کند که کوروش به هنگام مرگ، تانی اکسارک (بردیا) را به عنوان ساتراپ چند ایالتِ شرقی از جمله باکتریا و پارت تعیین نمود، اما گزنفون، بردیا را ساتراپ ماد و ارمنستان دانسته است. استرووه به درستی اشاره می کند که در موقع تصرف حکومت به وسیله ی داریوش، ساتراپ باکتریا، «دادارشیش» و ساتراپِ پارت و هیرکانی، «گیشتاسپ» بوده است. بنابراین گفته ی گزنفون که بردیا را ساتراپ ماد دانسته، ذی حق تر است (استرووه به نقل از داندامایف، همان:۱۶۶) بنابراین احتمالا کوروش به دلیل جلوگیری از عصیان مادها، بردیا را که از طرف مادر، مادی و -طبق گفته ی کتزیاس- نیز شایعه ی مادی بودن وی سر زبان ها بوده، به ساتراپ ماد برگزیده است. بردیا با استفاده از امکانات یک ساتراپ با کمک مادر و خواهر تنی اش و تنی چند از مادی ها، از جمله گئوماتا، درصددِ اقدام علیه سلطه ی ایرانیان و احیای قدرت مادها بوده که این اقدام توسط یک مغ، از همان مغ هایی که در اتحاد با اشراف علیه آستیاگ شوریدند که کتسیاس نام وی را اسفندادات نامیده، لو رفته است. اسفندادات - طبق نظر کتسیاس- نزد کمبوجیه آمده و تانی اکسارک (بردیا) را نزد کمبوجیه متهم نمود و نقشه ی وی را برملا کرده است. به فرمان کمبوجیه، تانی اکسارک (بردیا) را خونِ گاو نر نوشانده "۵"و کُشتند (کهن الگوی گاوکشی چون خفه کردن ضحاک با خون گاو توسط فریدون) و کمبوجیه، اسفندادات را که شباهت زیادی به بردیای مقتول (تانی اکسارک) داشت را ساتراپ ماد کرد (کاسیاس به نقل از داندامایف، همان: ۱۶۴) احتمالا به دلیل ارادت و کمک

های شایانِ توجهِ مغ اسفندادات به کمبوجیه، در لو دادن نقشه ی بردیا، کمبوجیه مسئولیت کل دربار را در غیاب خویش به وی سپرده است. اطرافیان بردیا که به خاطر لو رفتن نقشه و قتل بردیا، از مغ اسفندادات دلی پرکین داشتند، بعد از عزیمت کمبوجیه، بردیای دروغین (اسفندادات) را کشته و گئوماتا، خود را بردیا به جای بردیای دروغینِ کمبوجیه، معرفی کرد. چون قتل بردیا به دستور کمبوجیه پنهان مانده بود، گئوماتا نیز از پنهان ماندن آن، نهایت استفاده را کرد و قتل مغ اسفندادات را نیز درخفا نگه داشت و خود به جای وی نشست. با معرفی کردن خود به اسم بردیا «من بردیا پسر کوروش، برادر کمبوجیه هستم» (بیستون، DB، بند ۱۱) هم در ماد مشروعیت کسب کرد -باتوجه به مادی بودن بردیا- هم با معرفی کردن خود به عنوان فرزندِ کوروش، مانع از عصیان پارسیان و درباریان تا هنگام تثبیت قدرت خود شد."۶"

ماهیت شورش گئوماتا

در مورد شورش گئوماتا و ماهیت قیام وی، نظریات گوناگونی وجود دارد؛ هرتل، هرتسفلد، هینتس و... آنرا شورش مغان مادی علیه سلطه ی پارسیانِ زرتشتی می دانند و بیشتر بر جنبه ی مذهبی قیام تأکید دارند. دیاکونوف نیز گرچه به جنبه های اجتماعی و قبیله ای /ملی قیام اشاره هایی دارد اما بیشتر آنرا مانند یونگ، مبارزه ی روحانیون مذهبی توصیف می کند. آلتهایم-اشتیل، ویسهوفر، هرتسفلد، وینکلر و کوتیک بر جنبه ی اجتماعی و کمونیستی اقداماتِ گئوماتا تأکید دارند و وی را سلفِ مزدک می دانند. هرتسفلد از یک سو آنرا از جنبه ی ملی، قیامی مادی، و از سوی دیگر از نظر اجتماعی، ضد فئودالیسم پارسی و همچنین ضدِ دین زرتشتی می داند. اشتباه او این است که گئوماتا را مغ، و مغان را مادی می داند. مسینا، داندامایف، یوستی و مارکوارت گئوماتا را زرتشتی متعصب، علیه انحرافات دین زرتشت و مذهب عامیان پارسی می دانند و مانند گروه اول بیشتر بر جنبه ی مذهبی قیام تأکید دارند، با این تفاوت که برخلاف هرتسفلد و هرتل، گئوماتای مغ را نه ضد زرتشتی، بلکه زرتشتی متعصب، ضد انحراف می دانند. داندامایف بر اقدامات تمرکزگرای وی نیز تأکید دارد. اینکه داندامایف و ویسهوفر مغان را زرتشتی می دانند، درست اما اینکه گئوماتا را مغ و زرتشتی بدانیم، اشتباه محض است. تالستوف و استرووه که معابدِ ویران شده توسط گئوماتا را آتشکده های زرتشتی می دانند، ذی حق هستند. اینکه اوپر و لورنمان، گئوماتا را دشمن زرتشت و، آیین و معابد را آتشکده های زرتشتی می دانند که گئوماتا ویران کرده، بر حق است. اما اینکه وی را مغ می دانند، نادرست است. مارکوارت و... بر جنبه ی سیاسی و درباری قیام تأکید دارند. اینکه مارکوارت، مغان را زرتشتی می داند، درست اما اینکه گئوماتا را مغی زرتشتی می نامد، نادرست است. مری بویس، بریان، اومستد و... نیز آنرا صرفا جنگی درباری /سیاسی میان خود پارسیان می دانند. آرای مارکوارت، داندامایف و مری بویس که نظریه ی مغ کُشی را زیر سؤال می برند، درست است اما اینکه داندامایف و بویس، گئوماتا را بردیای واقعی می دانند، نادرست است. پراشک، اشپیگل، کونیک و... نیز بر جنبه ی ملی گرایی /مادیِ قیام، ضد سلطه ی پارس تأکید دارند. اینکه هنینگ و راولین سن بر جنبه ی مردمی قیامِ گئوماتا تأکید دارند درست اما اینکه آنرا زیر لوای زرتشت می دانند، اشتباه است. اینکه کریستن سن، قیام گئوماتا را تجدید قدرت ماد می داند، درست است، اما اینکه آنرا مبارزه ی مغان مادی دانسته، نادرست است. به مانند داستان پیل مولانا، هر کدام از این دیدگاه ها، صرفا جنبه ای خاص از حقیقتِ قیام گئوماتا را درک کرده اند و عاجز از درک کلیت قیامِ گئوماتا بوده اند. قیام گئوماتا، همانطورکه اشپیگل، دانکر، هرتسفلد، علی اف، هرودت و پراشک و... گفته اند: قیام ملت ماد علیه سلطه ی پارس ها و یوغ ایرانیان بوده است و همانطورکه ویسهوفر، التهایم-اشتیل، وینکلر و هرتسفلد نیز گفته اند همراه با اقدامات اشتراکی و ضد اشرافیگری نیز بوده و همانطورکه هرتل و هرتسفلد گفته اند، ضدِ دین زرتشت و دین ایرانیان نیز بوده است، اما برخلاف گفته ی آنان، نه گئوماتا مغ بود نه مغان مادی، و مطابق گفته ی مسینا، مغان نه قومی مادی بلکه پارسی بودند، اما برخلاف نظر مسینا و داندامایف، گئوماتا نه زرتشتی بلکه میترایی و ضد زرتشتی بود. مطابق

دیدگاه راولینسون، پراشک و دارمستتر قیام مردم بومی، علیه اشرافیت آریایی نیز بود، چون مادی ها، بومی و ایرانی ها، مهاجران آریایی بودند. البته بسیاری از مورخان مغرب زمین که به جنبه ی اجتماعی گئوماتا پرداخته اند، معمولا به این مبارزه نیز صورتی قبیله ای می دهند و آنرا ناشی از اختلاف موجود بین مادها و ایرانیان می دانند (دانداماییف، همان: ۲۹۱) قیام گئوماتا را مبارزه بین ملل غیر آریایی با ملل آریایی دانسته اند (Prasek, ۲۸۱ ,۱۹۰۶) در مجموع باید گفت که تمامی نظریه پردازان تنها یک بُعد از مبارزه را در نظر گرفته اند، مبارزه ی گئوماتا از سویی ملی/مذهبی بود (کلنس در یونگ، ۱۳۹۰: ۱۳۵) و از سویی طبقاتی و اجتماعی!

قبل از شروع باید اشاره کنم که بسیاری از تحلیل ها در ارتباط با قیام گئوماته و سرکوب داریوش، یا ریشه در کتیبه ی بیستون دارد یا روایت مورخین یونانی است که باز هم روایت داریوش می باشد که خودش یک طرف قضیه است و سهم مهمی در روایت مورخینِ به اصطلاح بی طرف دارد، به همین دلیل بر پایه ی روش تحلیل گفتمانی که در چهار چوب نظری اشاره شد، باید متن کتیبه ی بیستون را در ارتباط با نیت گوینده، بافت اجتماعی تولید متن و کارکرد سیاسی متن بررسی کنیم. برای مثال زمانی که در کتیبه از «کاره» نام برده شده است، باید فهمید چه کسی، با چه هدفی آنرا روایت می کند؟ و کارکرد سیاسی متن و واژه های به کار رفته در آن چیست؟ همچنین بافت اجتماعی/قومیتی و مذهبی که باعث تولید متن شده است را باید در نظر بگیریم. برای درک معنای گئوماته نیز در نبود متن، می بایستی با روش هرمنوتیک، معنای پس پرده ی کنش سیاسی وی را تحلیل کنیم که اقدامات وی حاوی چه معانی و کارکردی است و نیت وی از آنها چه بوده است؟

۱-مادی گرایی گئوماتا و پارسی گرایی داریوش هخامنشی

-مادی گرایی گئوماتا:

همانطورکه قبلا گفتیم برخلاف عده ی قلیلی از مورخان "۷"، اکثریت قاطع پژوهشگران قدیم و جدید "۸" هم عقیده اند که گئوماتا به نام بردیا پادشاه شد تا عظمت و جلال ماد را تجدید نماید (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۷۱) طبق کتیبه ی بیستون و نظریات هرودت نیز، بردیا از سرزمین ماد بوده است و سعی داشته مجدداً حکومت مادی را برقرار سازد. او به عامه ی آزادگان و مادی ها تکیه داشت (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۹۷) «طبق کتیبه ی بیستون، بردیای دروغین در دژ «پی شیائووادا - بر کوه آراکادریش» ظاهر شد، از این کوه و دژ در منابع دیگر نامی برده نشده است، ولی ممکن است در سرزمین ماد قرار داشته باشد. گئوماتا نیز در پایان ایام حکومت خویش در ماد اقامت داشته است» (همان: ۳۹۲) پیش از این تصور می شد، «پی شیائووادا» همان پاسارگاد است، اما پس از قطعی شدن اشتقاق ریشه شناسی نام پایتخت کوروش، امروزه پئی شیائووادا را «بایگانی نوشته ها» تعبیر می کنند. التهایم-اشتیل شواهدی برای روشن ساختن بایگانی ها در دوران هخامنشیان مورد استفاده قرار داده اند. کتاب عذرا، گزارش می دهد در موقع جستجو برای یافتنِ فرمانِ کوروش درباره ی ساخت معبد در اورشلیم، طومارهایی آرامی در دژی در هگمتانه پیدا شد (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۴۸ - ۴۹) گرچه پرونده ی پی شیائووادا همچنان مفتوح و تعیین محل دقیق آن ناممکن است، اما با توجه به فاکت های موجود، و اینکه کتیبه اذعان دارد که گئوماتا در ماد کشته شد، امکان وجود آن در ماد، محتمل تر از پارس است. به همین دلیل اشراف پارسی نیز متوجه غیبت بردیا نگشتند، چون اگر در پارس می بود، می بایستی زودتر متوجه غیبت بردیا می شدند که چنین نبود.

هرودت می نویسد، گئوماتا (سمردیس) هفت ماه سلطنت کرد و اتباع او در دوره ی سلطنتش از فوائد بسیار برخوردار شدند، بطوریکه چون او مُرد، تمام ساکنین آسیا غیر از ایرانی ها در مرگش، زاری ها کردند (تأکیدها از من، قادری) زیرا همینکه وی به پادشاهی رسید، تمامی ملل فرمانبردارِ خود را، برای سه سال از خدمات جنگی و مالیات معاف کرد (هرودت، ۱۳۸۷: ۲۲۴) همانطورکه هرودت اشاره کرده است: تمامی ساکنین به غیر از ایرانی ها در مرگ گئوماتا زاری کردند. به عبارت دیگر صرفا ایرانی ها از مرگ گئوماتا خوشحال شدند. معنی این جمله این است که اقدامات گئوماتا، ضد پارسیان و برای تضعیف آنان بوده و رویکردی ضد پارسی/ایرانی داشته است.

گئوماتا به درستی بنیاد ایدئولوژیک و اقتصادی امپراطوری ایرانیان را درک کرده بود. اساس امپراطوری و تمدن ایران زمین متکی بر دین بهی، مشروعیت متافیزیکی، غارت، اخذ مالیات از ملل زیر سلطه و نظامی گری با اتکا بر سربازگیری بود. گئوماتا با زیرکی هرچه تمامتر، اساس این امپراطوری را هدف قرار داده بود. از یک سو، با بخشودن مالیات، رگ حیاتی امپراطوری ایرانی که متکی بر غارت ملل زیر سلطه بود را خشکاند و از سویی دیگر با معافیت سربازی، اساس و بنیان امپراطوری نظامی پارسی را به هم ریخت، و با ویرانی معابد زرتشتی، اساس مشروعیت دهی و بنیان ایدئولوژیک ایرانیان را بر باد داد. با گرفتن اموال اشراف، ساختار اجتماعی/طبقاتی ایرانیان که متکی بر قدرت اشراف بود را به لرزه افکند. زیرا «هستی دولت هخامنشی به ارتش و مالیات وابستگی داشت» (ایوانف، ۱۳۸۵: ۱۱) که با از بین رفتن ارتش و مالیات، هستیِ دولتِ پارسیِ هخامنشی از بین می رفت. وی به درستی لازمه ی ظهور دوباره ی ماد را، زوال پارس می دانست و در ابتدای کار، اصراری بر فاش ساختنِ مادی بودنِ خود نداشت. وی به خوبی می دانست تضعیف ایران زمین، به خودی خود، زمینه ی تقویت مادها را به دست خواهد داد. او بعد از تضعیف ارتش و اشرافیت ایرانی و ویرانی معابد بود که پایتخت خود را به ماد انتقال داد و جنبه ی مادی بودن خود را فاش ساخت.

تیورین می نویسد: «گئوماتا، کودکان و زنان ایرانی (پارسی) را گرفت تا در املاک شاهی کار کنند» (تیورین به نقل از داندامایف، همان: ۲۷۷) از نظر وی: «گئوماتا به نفع مادها آنچنان ویرانی ای به وجود آورد که موجب تهدید نیرویِ جنگیِ ایرانیان می گردید. معافیت خدمت نظام به مدت سه سال به منظور ایجاد نفاق و پریشانی در ارتش ایران بود، یعنی همان قشونی که در مصر بودند... و این تکیه گاهِ کمبوجیه را از لحاظ نیروی نظامی مختل می ساخت... ایرانیان، مخالف گئوماتا بودند... اما توان اقدام نداشتند. عدم مقاومت ارتش هم ناشی از آن بود که در آن زمان در مصر بود» (تیورین در داندامایف همان، ۱۹۸ - ۱۹۹) «گئوماتا، همه ی ملل تحت حکومت هخامنشیان را دعوت می کرد تا از ایرانیان جدا شوند» (Hermes, ۳۳ , ۱۹۳۸) بنابراین گئوماتا به درستی، درحال گام برداشتن جهت احیای عظمت ماد بود و به خوبی درک کرده بود که لازمه ی احیای عظمت ماد، زوال و انقراض پارسیان است و نوک تیز اقدامات خویش را، ضد پارسیان قرار داده بود که ستاندن اموال اشرافیت، ویرانی معابد، بخشش مالیات و معافیت سربازی، اساس تمدن و امپراطوری ایرانیان را که متکی بر مؤلفه های مشروعیت دینی/متافیزیکی، نظامیگری، اشرافیگری و غارتگری بود، نابود کرد.

اقدامات گئوماتا دو جنبه داشت: از یک سو، رهایی ملل زیر سلطه از زیر یوغ سنگینِ ظلم پارسیان، از سویی دیگر، تضعیف امپراطوری ایرانیان! به همین دلیل -به قول هرودت- همه ی ملل آسیا به غیر از پارسیان در مرگ وی گریستند. گئوماتا «سرباز وظیفه، یعنی پایه ی دولتِ آزاده ی پارسی را نابود و پیروی از صاحبان اقطاعات را ممنوع کرد، بناها و پرستشگاه های ملیِ هخامنشی را ویران کرد و اراضی نجبای پارسی را تقسیم و مالیات ها را بخشید...» (یونگ، ۱۳۸۵: ۶۲) و «خدمت سربازی را که فئودالیسم ایران غربی بر آن بنا شده بود... و باج دولتی را حذف کرد. پایه و قدرت دولت ایران و نژاد شمالی را درهم شکست، در مقابل این اقدام، انتظار می رفت میراث مردمِ بومی دوباره ظاهر شود» (همان:۶۲) بنابراین همانطور که اکثریت قریب به یقین پژوهشگران مانند نیبرگ (۱۸۴۷،۱۵۷ Nyberg,) اشپیگل (Spiegel, ۱۸۷۳, ۳۱۰) هرتسفلد (Herzfeld, ۱۰۷ , ۱۹۳۸) اوپر (Oppert, ۱۶۷ ,۱۸۷۹) هرودت (هرودت، ۱۳۸۷: ۲۲۵) و علی اف (علی اف، ۱۳۸۸: ۴۲۲ به بعد) اشاره کرده اند، قیام گئوماتا جنبه ی ملی گرایانه هم داشت و برای احیای عظمت ماد و رهایی از زیر سلطه ی پارس ها بود. شورش هایی که علیه حکومت ایرانیان به وقوع پیوست، شورش های ملی بود و مردم، ملیت خود را تشخیص می دادند، مثلا مادها از ملیت خود آگاه بودند. در کتیبه نیز از قبیله ی ماد، ذکری نشده، بلکه منظور همان ملت ماد است (داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۹۲) گرچه ملت، مفهومی مدرن است و نمی توان آنرا به دنیای قدیم سرایت داد، اما مدرن بودنِ مفهوم ملت، به معنای عدم خودآگاهی قومی/ملی در دنیای باستان نیست، هرودت که خود مورخی قدیمی است، قطعا به مفاهیم مدرن امروزی آشنایی نداشته است، اما در گزارش وقایع خیانت هارپاگ به آستیاگ، اشاره هایی به خودآگاهی ملی مادها دارد: «آستیاگ از هارپاگ پرسید به چه دلیل کارهای کوروش را به خود منصوب می دارد؟ هارپاگ در جواب گفت: نامه ی من موجب شورش کوروش گردید، بنابراین تمام افتخار این کار، ازآنِ من است. آستیاگ در جواب اظهار داشت در آن صورت تو احمق ترین و ظالم ترین افراد هستی. احمق ترین از این جهت که اگر قدرتی داشتی بایستی تاج سلطنت را بر سر خود می گذاشتی نه دیگری، زیرا شورش، عمل خود تو بوده و ظالم ترین افراد هستی برای آنکه به علت گناه من (آستیاگ) تو تمام مادی ها را محکوم به بندگی کرده ای، حتی اگر از من ناراضی بودی انصاف اقتضا می کرد که به جای یک ایرانی، یک نفر مادی را پادشاه می کردی. اما اکنون مادی ها که در صدمه به تو دخالتی نداشته اند به جای سرَور، غلام شده اند، آنهم بندگان کسانی که تا پیش از این، اتباع ایشان بوده اند» (هرودت، ۱۳۸۷: ۱۰۲) بنابراین خودآگاهی ملی/قومی و تنفر و تضاد دو ملت ایران و کُرد سابقه ای به قدمت تاریخ دارد. «تنفر شدیدی ما بین مادها و پارس ها بوده است» (ویدن گرن، ۱۳۷۷، ۲۰۲).

دیدگاه برخی از مورخان"۹" که صرفا به جنبه ی اجتماعی قیام گئوماتا اشاره دارند و اقدام گئوماتا در بخشودن مالیات، معافیت سربازی و گرفتن اموالِ اشراف را مختص به کل امپراطوری می دانند، مقرون به صحت نیست. چرا گئوماتا فقط اموال اشراف پارسی را تصرف کرد؟ ما هیچ سندی از دستبرد به اموال اشراف سایر ملل، مانند بابل و... نداریم. اقدامات او متوجه مردم پارس بود (Spiegel, ۸۹) رگه هایی از این واقعه ی تاریخی نیز به اسطوره ی کاوه و ضحاک راه یافته است؛ آنجا که کاوه، خطاب به ضحاک می گوید: از هر هفت مملکت چرا فقط ما باید تاوان رنج و ظلم تو را بپردازیم:

خروشید و زد دست بر سر زشاه /که شاها منم کاوه ی دادخواه

یکی بی زیان مرد آهنگرم /زشاه آتش آید همی بر سرم

تو شاهی و گر اژدها پیکری /باید بدین داستان داوری

که گر هفت کشور به شاهی تراست /چرا رنج و سختی همه بهر ماست

گئوماتا به خوبی می دانست، اساس امپراطوری ایرانی، متکی بر نیروی اشرافیت است و با تضعیف اشرافیت پارسی، تیشه بر ریشه ی امپراطوری پارسی می زند. اگر هدف صرفاً اجتماعی بود، چرا اموال اشراف پارسی را در میان عامه و آزادگان پارسی تقسیم نکرد؟ چرا زمانی که سرنگون شد، عامه ی مردم پارس هم، مانند سایر ملل برای وی زاری نکردند؟ «هدف گئوماتا از بین بردن امتیازهای اشراف خاندان های پارسی و پایان دادن به فرمانروایی آنها در اقتصاد و جامعه بود، به همین دلیل توسط توطئه کنندگان اشراف پارسی، کشته شد» (ایوانف، ۱۳۵۸: ۷۸ - ۷۹).

چه برخی از مورخان مانند هرتل و هینتس که قیام گئوماتا را قیام مغانِ دین قدیم، ضد دین زرتشت می دانند و چه کسانی مانند مسینا و داندامایف که گئوماتا را زرتشتی متعصب دانسته اند، صرفا به جنبه ی مذهبیِ قیام گئوماتا اشاره کرده اند که علیه آیین قدیم انقلاب کرد. در اینجا مجال پرداختن به بحث مغان نیست و ما در ادامه به طور مفصل به آن خواهیم پرداخت. صرفا اشاره شود که مغان، همیشه زرتشتی بوده اند و زرتشت، رئیس مغان بود. مغان نه قومی مادی بلکه پارسی و روحانیون اصیل زرتشتی علیه آیین میترا بوده اند. گئوماتا نه مغ بود نه زرتشتی، بلکه معابد ویران شده توسط وی، همان آتشکده های زرتشتی بود. وی همانطورکه هرتل و هرتسفلد هم اشاره کرده اند، ضد زرتشتی بود اما برخلاف گفته ی آنان، مغ نبود، چون مغان نیز زرتشتی بودند. اما برخلاف گفته ی این محققان، قیام گئوماتا چه زرتشتی و چه ضد زرتشتی، صرفا قیامی مذهبی نبوده است، اگرچه جنبه ی مذهبی نیز داشته که پایین تر به آن می پردازیم. اگر قیام، مذهبی بود، چرا معابد سایر ملل را ویران نکردند؟ «اگر گئوماتا به چنین کاری دست می زد عمل وی موجب بروز شورشِ ملل مذکور می گردید، در صورتی که ما شورشی علیه گئوماتا در تاریخ نداریم، اگر معابدِ مللِ شکست خورده و مطیع، مورد تخریب قرار می گرفت، یقینا مؤلفین یونان در این باره چیزی می نگاشتند، در حالی که خبر قتل وی، همه ی ملل زیر سلطه را متأثر کرد» (داندامایف، ۱۳۸۶: ۳۳۲) بنابراین وی صرفا معابد ایرانیان و آتشکده های زرتشتی را ویران کرد. هدف او بیشتر از آنکه مذهبی باشد، ملیتی و حمله به اعتقادات و بنیان ایدئولوژیکی پارس ها بوده است. گئوماتا به عنوان یک نفر مادی که در همان دوره ی زمانیِ تسلطِ کوروش بر ماد، زیسته است، به خوبی درک کرده که شمشیر پارسی/هخامنشی با کمک ایدئولوژی زرتشتی -قبلا گفته ام- بر ماد و آیین میترا غلبه یافته است و به خوبی فهمیده بود که برای تضعیف ایرانیان باید هویت ملی آنان که متکی بر دین زرتشت است را مورد حمله قرار دهد.

مورخان دیگری مانند مارکورات و بویس، قیام گئوماتا را صرفا جنگ قدرت و بازی سیاست، درون خود امپراطوری پارس ها می دانند. در پاسخ باید گفت اگر صرفا چنین بوده است، هیچ توفیری برای ملت های دیگر نداشت که بعد از کشتن گئوماتا توسط داریوش، در دفاع از وی علیه داریوش، شورش کنند، یا برای پارس ها چه فرقی داشت که

از داریوش علیه گئوماتا حمایت کردند؟! اگر هدفِ بردیا نیز صرفا کسب قدرت امپراطوری پارسی بود، قطعاً مردم پارس را از مالیات و سربازگیری معاف نمی کرد تا اساس امپراطوری خود را تضعیف کند، بلکه به افزایش و استمرار آن همت می گماشت.

-پارسی گرایی داریوش در مقابل ماد:

داریوش شاه می گوید: «این مردمان که از من پیروی می کنند به خواست اهورامزدا بندگان من بوده اند. آنها به من خراج می دادند، آنچه از طرف من به آنها گفته می شد، خواه شب بود یا روز آنها آنرا می کردند» (DB, ۲۰ ,۱ -۱۷) داریوش سایر ملل را بندگان خود که می بایست خراج بپردازند، خطاب می کند که مطلقا هیچگونه آزادی و حق اعتراض هم ندارند. «آنچه از طرف من به آنها گفته می شد... می کردند» در بازنمایی های اقوام در کتیبه ها، بیشتر تأکید بر انقیاد سیاسی و سلطه برای اخذ خراج است تا همکاری داریوش: «چند بودند اقوامی که داریوش شاه برآنان فرمان می راند» «خواهی دانست نیزه ی جنگجوی پارسی به دوردست ها رسیده...» (بریان، ۱۳۸۰: ۲۷۲) «بنابراین داریوش نه قصد بزرگداشتِ وحدت سیاسی ایران را داشته، نه تأکید بر وجود حوزه ی تسلط مشترک پارسی-مادی را... وقتی پارس در فهرست ها قید می شود، همیشه در رأس است... مرکز شاهنشاهی همان پارس است» (همان. ۲۷۸) بقیه ی اقوام صرفاً به عنوان بنده و خراجگذار معرفی می شوند. «اساسا در کتیبه به جای واژه ی ایران، بیشتر بر واژه ی پارس تأکید دارند، برای اینکه خود را در مقابل مادها تعریف می کرده اند» (ویسهوفر، ۱۳۷۷، ۱۳).

«داریوش شاه می گوید: این شهریاری که گئوماتای مغ از کمبوجیه گرفته بود... این شهریاری از مدت ها پیش، از آنِ خاندان ما بود» (DB, ۴۳ ,۱ -۴۸) «هر کس که به من وفادار بود او را پاداش دادم و هر کس که خیانت کرد، او را سخت مجازات نمودم. کسی که می کوشید به خاندان من نیکی کند پاداش دادم و کسی را که زیان رسانید تنبیه کردم» (DB, ۶۱ ,۴ - ۶۷) طبق گفته ی خود داریوش، نه سلطه ی مشترک ماد و پارس معنی داشته و نه وحدت سیاسی ایران زمین چند ملیتی! بلکه حق حاکمیت مطلق نه تنها محدود به پارس ها بوده و سایر اقوام مانند گئوماتا و فره ورتیش مادی در صورت مشارکت سیاسی، غاصب و اهریمن محسوب می شدند، بلکه در ایرانیان/آریایی ها نیز حکومت، محدود به خاندان پارسی هخامنشیان است.

امپراطوری ایران زمین، متکی بر قوم پارس و طبقه ی اشراف شاهی بوده و اجازه ی مشارکت به سایر اقوام و مردمان را نداده است. هرودت می نویسد: «فضیلت اقوام از نظر پارسیان بسته به دوری مکانی بود... چون خود را از همه بهتر و مرکز می دانستند. آنانکه از آن دورتر بودند، بدتر بودند» (هرودت به نقل از بریان، همان:۲۷۸) «هخامنشیان، داریوش و... برخلاف یونانیان و... که جهان را به قاره ها تقسیم می کردند، کلیّت امپراطوری را نه بر مبنای جغرافیا، بلکه بر مبنای قومی، رده بندی می کردند. پارس در مرکز جهان بود. با تأکید بر تمایز هخامنشیان از دیگران و ابداع داستان هایِ خواب آستیاگ، به تقدس بخشی به حکومت خود پرداختند» (مقدمه ی صادقی بر کتاب قیام گئوماتا، ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۱۴ - ۱۵)

بنابراین امپراطوری ایرانیان، نه کشوری چند فرهنگی و یا کثیر الملل، بلکه از دوره ی داریوش تا رضاشاه، مبتنی بر قوم گرایی پارس بوده و از سایر ملل به عنوان بنده و قوم های مطیع نام برده شده است. اسم بردن از ماد، به دلیل نزدیکی مکانی به پارس بود، نه سلطه ی مشترک آنها!"۱۰". داریوش این نبشته های کتیبه را بعد از سرکوب گئوماتا، قیام های ملی فراورتیش و چیثرتخمه نگاشته است؛ وقتی بر نیزه های پارسی و حق دودمان هخامنشی تأکید می کند، خطابش به مادها است که آنها را شایسته ی بندگی دانسته، نه همترازی در قدرت! در دوران هخامنشی از وحدت سیاسی ایران که با واژه ی ایران، نمادین شود، اثری نیست (همان: ۲۷۷) و «داریوش، واژه ی آریا را در معنای محدود زبان فارسی به کار برده، به معنی اشراف و اصیل زاده که خطاب به پارسیان و خاندان سلطنتی است»

(بریان، همان: ۲۸۷) اشراف و طبقه ی برتر نیز همان قوم برتر پارسی هستند که با تاراج/انباشت سرمایه ی سایر اقوام، به طبقه ی برتر بدل شده و قوم مغلوب ماد به طبقه ی فروتر تبدیل شد. بنابراین واژه ی ایران به معنای اصیل، خطاب به طبقه ی برتر، یعنی همان قوم غالب پارسی است.

مادها در کتیبه های هخامنشی (آپادانا) به عنوان خراج گذار معرفی شده اند (یونگ ، ۱۳۸۵: ۹۰) در حالیکه پارس ها چونکه ملتی فرمانروا بودند، از مالیات معاف بودند (ایوانف، ۱۳۵۸: ۸۸) سرکوبگری داریوش به دلیل پیمانش با نجبای پارسی بود (کوک، ۱۳۸۳: ۱۴۴) و «هدف کل سنگ نبشه های داریوش، بازآوردن قدرت شاهی به خاندان هخامنشی قوم پارس و پاس داشتن تخمه و اموال پارسیان است» (شهبازی، ۱۳۵۰: ۲۲) برای آنکه اهمیت پارس بر همه روشن باشد به فرمان داریوش، چهار نبشته در تخت جمشید که دو تای آنها به فارسی است، نوشتند. داریوش شاه: «به یاری کاره پارسی کشورهایی را گرفتم... این کاره پارسی را به پای اگر مردم پارس پاییده شوند، اهورا شادی ارزانی می دارد» (بیستون به نقل از شهبازی، همان۷۰ - ۷۱) کاره ی پارسی، کشورهایی را گرفته است، یعنی سایر کشورها و اقوام با سپاه پارسی، و با جنگ به زیر سلطه درآمده و برده ی پارسی/ایرانی شده اند. داریوش شاه می گوید: «... سپاه پارسی را نگه دار...» در این جمله داریوش تمام دولت خود را مبتنی بر سپاه پارسی می داند (یونگ، ۱۳۸۵: ۱۰۵) این جمله ی داریوش مقایسه شود با این جمله: «اگر سپاه نبود،کشور هم نبود» «او خوب می داند، بنیاد ایران، هخامنشیان و نظم اهورایی صرفاً به سپاه پارسی و خشونت متکی است و هیچ بنیاد فرهنگی/ هویتی ندارد. نظم سیاسی تشکیل شده با جنگ و سپاه پارسی بود که رابطه ی اقوام برآن بود و از بالا با حاکمیت امپراطوری پارسی نگه داشته شده بود. در ساختمانِ دولت خود، از پارسی هایی استفاده می کرد که سلطنت ملی/ قبیله ای پارسی را محکم کردند. مناصب بزرگ دولتی و درباری همه به قوم پارس می رسید» (همان:۱۰۵ - ۱۰۴) داریوش پایه ی دولت خود را بر اصل نجبای پارسی و قوم پارس گذاشت (همان:۸۱) که در پارس نیز به قبیله ی خود داریوش، محدود بود. «در زمان داریوش یکم، فرمانروای هخامنشیان تبدیل به یک امر خانوادگی شد، برادران، داماد و برادر زاده های داریوش، تمامی امور را در دست داشتند» (کوک، ۱۳۸۳: ۲۹۹) دقیقا مانند فامیل گراییِ سران جمهوری اسلامی در مناصب مهم!

امپراطوری تک-قومیتی و نیروی نظامی پارسی، ابزار حفظ سلطه ی این قوم بر سایر اقوام بود، و غیرفارس ها بَرده و خراجگزار آنان شدند. «در مراسمِ هدیه گزاری ملل در آپادانا، نمایندگان همه ی اقوام هدیه ها را پیشکش می کردند، در این تصاویر از پارسیان خبری نیست، چرا که خداوندانِ ایرانشهر بودند. نه باج می دادند نه هدیه... بنابراین نقش آنان بر پلکان آپادانا حک نشد. مادها... کاسه ی پر از سنگ گران بها و جامه ی مادی... در نوروز به شاهنشاه هدیه می دادند» (شهبازی، ۱۳۵۰: ۸۰) نقوش تخت جمشید و رستم که شاه را نمایندگان ۳۰ ملت بر تخت می نشانند و برروی دست بلند کرده اند، برخلاف نظر مورخان ایرانی "۱۱" نه نمودی از سهم اقوام زیردست در امور شاهنشاهی، بلکه نمادی از روابط ارباب-رعیتی و خدایگان-بندگی است. یعنی سی ملت، بردگان و خدمت گزاران شاه پارسی هستند. اما با وجود دیگر اقوام زیر سلطه، نفرت واقعی پارس در مقابل ماد بود. تاکید اصلی هخامنشیان و داریوش بر پارس، بیشتر -به قول ویسهوفر- برای آن بود که خود را در مقابل مادها تعریف کنند. «وه یزداته» اگرچه حق شاهزادگان هخامنشی را ادعا کرده بود اما مانند فره ورتیش و چیثرتخمه، مجازاتی شدید نشد (یونگ، همان:۷۸) «اگر داریوش دربار خود را از هگمتانه ی مادی به وطنِ پارسی منتقل کرد، پس از سال ها مبارزه پی برده بود که فرمانروای آریایی کشور خود باید به نام پادشاه ملی پارس باشد. کوروش هم به اهمیت قوم پارس برای بقا پی برده بود. اما کوروش... نتوانست آرزوی پارسی خود را عملی کند» (همان:۸۹) کوروش عمر خویش را به کشور گشایی و تصرفات سپرده بود. متصرفاتی که در خدمت سپاهیان و قوم پارس بود. اما کوروش فرصت اینکه این سلطه را درونی کند، نداشت. اقدام و واقعیتی که کوروش انجام داد و آفرید، داریوش تثبیت و حقیقت بخشید، یعنی

آنرا هژمونیک کرد که پایین تر در بحث اساطیر به زیرکی داریوش در درونی کردن سلطه ی پارس بر ماد که مادها را از معنا تهی کرد، می پردازم.

آخرین وصیت کمبوجیه نیز بیانگر نفرت پارس ها از مادها است. پارسیان را سوگند می دهد که دیگر هرگز نگذارند برتری و سلطه به مادها انتقال یابد: «اگر با قدرت، سلطنت را به دست آوردند با قدرت از آنها بازپس گیرید. اگر با نیرنگ، شما هم با نیرنگ» (۶۵, her, III) هدف از کشورگشایی پارس ها، دوشیدن و غارت اموال سایر ملل به نفع اشراف قوم پارسی بود. «واژه ی خشترپاون یا ساتراپ به معنای حافظ قدرت پادشاهی است. یکی از وظایف اولیه خشترپاون، الزاما برقراری نظم و بسط قدرت پارس است» (بریان، ۱۳۸۰: ۱۰۰) امپراطوری پارسی هخامنشی با جنگ و خشونت حاکم شد و سیاست آنها به نام ساتراپ بندی، مالیات و دین، ادامه ی جنگ و سلطه ی آنها بود. دین، فرهنگ و قوانین پارسی، نهادینه شدن جنگ و خشونت پارسی بود.

از زمان فرمانروایی کوروش و کمبوجیه، نظام تخصیصِ اراضی به خانواده های پارسی در کشورهای مغلوب به اجرا درآمد (همان:۱۰۱) «در پادشاهی داریوش بخشی از بهترین زمین های ملل مغلوب را ستانیدند و به مالکیت موروثیِ اعضای شاهی و نمایندگان اشراف پارسی درآوردند و مالکان این زمین ها، از پرداخت خراج معاف بودند» (ایوانف، ۱۳۵۹: ۸۵) در اقتصاد، بزرگان پارسی در بابل، مصر و... از بردگان کار می کشیدند و در هخامنشی، بردگان نیز چون دام، جزئی از اموال اساسی منقول بودند... می فروختند و به ارث می گذاشتند یا هدیه می دادند... پیشه وران (کفاش، معمار و...) هم در میان بردگان بودند (همان:۸۶) «در زمان داریوش تمام امپراطوری به استثنای پارس، مشمول پرداخت مالیات بود، پارس ها از پرداخت خراج معاف بودند. بیگاری به آنان ارجاع نمی شد و این مطلب از روی کتیبه های هخامنشیان و سایر منابع، استنباط می شود. خراج ها و مالیات های ملل شکست خورده، وارد خزانه می شد و به جیب اشراف پارسی می رفت» (داندامایف، ۱۳۸۶: ۳۰۳ - ۳۰۴) به همین دلیل با مرگ گئوماتا، طبق روایت هرودت، تمامی آسیا به غیر از پارسیان در سوگش گریستند، چون تمامی ملل مغلوب، برده ی پارس ها بودند و انقلاب گئوماتا، نجات آسیا از بردگی با بازگرداندن حاکمیت به مادها بود. بنابراین پارس گرایی، مسلط کردن زبان و فرهنگ پارس، غارت سرزمین و اموال سایر ملل با زور شمشیر و نظامی گری، صرفا برساخته ی شاهنشاهیِ رضاشاه و ایدئولوژی های مدرن نیست، بلکه از بدو تکوین تمدن و دولت ایرانی وجود داشته است و در ذات/خون قوم پارس ریشه دارد. «نیزه های پارسی را تا دور دست برده ام» به «ژاندارم منطقه» و «راه قدس از کربلا می گذرد» منتهی شد.

۲-عدالت طبقاتی داریوش در مقابل عدالت برابری گئوماتا:

عقل سیاسی ایران را با مؤلفه های دولت تک-قومیتی پارس با توجیه فرّه ایزدی، مشروعیت متافیزیکی، عدالت طبقاتی، فرهنگ دینی/زرتشتی و... تعریف کردیم. در مطلب قبلی، پارس گرایی آنرا بیان کردیم و در ادامه، فرضیه ی خود را با سایر مؤلفه های عدالت طبقاتی، فرهنگ مذهبی و مشروعیت متافیزیکی به آزمون می گذاریم.

داریوش شاه می گوید: «من چراگاه ها، دام ها و بردگان را با اموالی که مغ (گئوماتا) از آنها سلب کرده بود و به کاره تعلق داشت به آنها برگرداندم. من، کاره، ایران، ماد و سایر کشورها را مانند سابق به جای خود مستقر ساختم. من آنچه را که مصادره شده بود برگرداندم...» (DB, ۶۷ ,۱ - ۷۱) داریوش در این قطعه ۸ بار واژه ی «کاره» را به کار می برد. اوپر، وایسباخ و بارتولومه «کاره» را به معنی سپاه و مردم به کار برده اند. یوستی به اشراف غیور، هرتسفلد، افراد آزاد مشمول سپاه، و کونیک و یونگ به اشرافِ فئودال ترجمه کرده اند. داریوش می گوید، پس از عزیمت کمبوجیه به مصر «کمبوجیه به مصر رهسپار شد، کاره عصیانگر شد. سپس تمام کاره شورش کردند و از کمبوجیه به طرف او -گئوماتا- رفتند». «کاره» اهریمنی arika شدند، یعنی علیه هخامنشیان به پا خواستند، «همه (کاره) عاصی شدند و به گئوماتا پیوستند... کاره از او می ترسیدند، او کاره ی بسیاری را کُشت، آنچه گئوماتا از کاره ستانده بود من باز پس دادم...».

در این متن «کاره» به معانی متفاوت و متضادی به کار رفته که داریوش عامدانه سعی در گمراهی با، بازی با کلمات دارد. در واقع جدا از کشف ارتباط واژه های متن با همدیگر باید ارتباط متن با بافت سیاسی/اجتماعی را بررسی کرد تا معنای درستِ متن را دریابیم. علی اف به خوبی متوجه این پارادوکس و معانی متفاوت «کاره» شده است:

«در واقع اگر همه ی واژه های «کاره» را یکسان و دارای یک مفهوم فرض کنیم، مطلب بی معنی و نامعقول است. همان کاره ای که علیه هخامنشیان به پا می خیزد و به گئوماتا می پیوندد به داریوش هم می پیوندد. اگر گئوماتا اموال و املاکِ کاره را تصرف کرده بود، چرا همه ی کاره باز به او پیوستند و ضد داریوش عاصی شدند؟ و چرا تمامی کاره که داریوش، اموالشان را بازپس گرفته، پس از کشتن گئوماتا به جای قدردانی از داریوش، علیه او شوریدند؟ بنابراین داریوش عامدانه واژه ی «کاره» را به دو معنا به کار برده و با بازی با واژه ی «کاره» کوشیده است، اعمال خود را به گونه ای دیگر و به دور از حقیقت به نسل های آینده نشان دهد» (علی اف، ۱۳۸۸: ۴۴۴ - ۴۴۵).

علی اف در ادامه، به درستی، معانی متفاوت کاره را با توجه به بافت سیاسیِ حاکمیت داریوش و کارکرد سیاسی آن توضیح می دهد. بررسی واژه ی «کاره» ما را به این نتیجه می رساند که این واژه هر بار به گروه اجتماعیِ خاصی دلالت دارد. در مواردی که داریوش می گوید: کاره به گئوماتا پیوست و عاصی شد و یا بعد از کشتن گئوماتا، ضدِ داریوش شوریدند، منظور همه ی اقشار مردم است و در مواردی که می گوید: اموال کاره را بازگرداندم و با کاره شورش ها را سرکوب کردم، منظور سپاهیان و اقشار اشرافی است. چون آنچه که مسلم است داریوش با نظامیان و سپاهیان منظم ده هزار نفریِ گاردِ پادشاهی، شورش ها را سرکوب کرد و گئوماتا با معافیت سربازگیری، تکیه گاهی جز اقشار مردمِ عامه نداشته است که به قول هرودت در مرگ وی گریستند. عامه ی مردم، اصلا اموال و بردگان خانگی نداشته اند تا گئوماتا غصبش کند، بنابراین گئوماتا اموال اشراف عشیرتی پارسی را غصب کرده است که به محض کشته شدن گئوماتا که داریوش اموال مردم را به اشراف بازگردانید، با شورش اقشار وسیعی از مردم در سراسر امپراطوری مواجه شد (همان:۴۴۶).

بنابراین گفته ی هرودت که می نویسد: گئوماتای مغ، سیاست بهبود وضع عامه ی مردم را تعقیب می کرد، با کتیبه ی بیستون که می گوید: گئوماتا مردم را از برخی حقوق مالی و غیره محروم نمود -به قول اشپیگل- در تناقض نیست. کتیبه ی بیستون به امر کسی نوشته شده است که به دست خویش، گئوماتا را کشت و بالطبع درباره ی

وجودِ دشمنی میان گئوماتا و مردم، غلو کرده و از روی قصد آن طبقه از اجتماع را که بر اثر اصلاحات وی زیان دیده بود، جزو مردم آورده است. اینجاست که متن، تنها در ارتباط با نیت گوینده ی متن، بافت اجتماعی و کارکرد سیاسی متن، تحلیل می شود.

«گئوماتا به آسانی ساکنان امپراطوری را طرفدار خویش ساخت، ولی داریوش به محض اینکه گئوماتا را برانداخت، با مقاومت سخت همه ی ایالات کشور مواجه شد» (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۹۴ - ۱۳۹۵) کلیه ی قاتلین گئوماتا نیز اشراف عشیرتی بودند (داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۳۵) بنابراین کاره ی حامی داریوش، همان سپاهیان و اشراف اند و کاره ی حامی گئوماتا، همه ی اقشار مردم و آزادگان! گئوماتا با گرفتن اموال اشراف عشیرتی پارس و بخشودن مالیات که به جیب اشراف می رفت، از یک طرف به تضعیف اشراف و سپاهیان کمک کرد و از طرفی هم به بهبود وضع عامه ی مردم مدد رساند که هم اموال اشراف را بین آنها تقسیم کرد و هم آنها را از دادن مالیات معاف نمود. بنابراین «گئوماتا انقلابی اجتماعی و پیشگام مزدک بود» (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۸۹) بسیاری دیگر از پژوهشگران، گئوماتا را دشمن فئودال ها و نظام فئودالی و مبارز در راه منافع دهقانان عامه... و او را سلف مزدک و جنبش های دهقانی می دانند (هرتسفلد، کونیک، وینکلر و به نقل از علی اف، ۱۳۹۹: ۴۸۴) به عقیده ی بسیاری از مورخان، گئوماتا از اشراف، زمین و بردگان را گرفت، مالیات ها را که از طرف روستاییان به اشراف پرداخت می شد، لغو کرد و خدمتِ نظام را از بین برد (داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۹۱) گئوماتا، دشمن فئودال ها و اشراف و حکومت هخامنشیان بود. از اشراف، زمین و بردگان را گرفت و مالیات های روستائیان به فئودال ها را لغو کرد (Herzfeld . 1933 , 35 . Hinz, ۲۰,)

داندامایف، ضدیت گئوماتا (بردیا) را با اشراف می پذیرد اما آنرا نه در جهت عامه ی مردم، بل در جهت تمرکزِ قدرت دولتی می داند (داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۸۹ به بعد) داندامایف در ادامه ی مطالبی که می آورد به نحوی نظریات خود را ابطال می کند. «به محض این که داریوش اصلاحات بردیا را لغو کرد و امتیازات اشراف قبیله ای را برقرار کرد، تمام امپراطوری به شورش برخاست و تمام مللِ تحتِ تسلطِ هخامنشیان دچار اغتشاشاتی شدند و بسیاری از شورش ها به خاطر لغو اصلاحات بردیا و علیه امتیازاتِ اشرافِ قبیله ای بود» (داندامایف، همان:۲۹۴) اگر اقدامات گئوماتا در جهت استبداد و تمرکز دولت بود، چرا -به قول هرودت- تمامی آسیا، در مرگ وی گریستند؟ و چرا به محض کشتن وی، همه ی ملل، دست به شورش زدند؟ چرا ملت های زیرسلطه، آزادی و خودمختاری خود را به تمرکز دولتی زیر سلطه ی قومی خاص فدا کرده اند؟ چرا تمامی ملل زیر سلطه ی پارسیان به محض قتل گئوماتا، شورش کردند؟ برای این ملل چه توفیری داشت که زیر سلطه ی پارسیان با تمرکز دولتی باشند یا زیر نظر اشراف؟ زیرا در هر صورت، محصول و برآیند یکی بود. لابد گئوماتا، گام هایی در جهت رفاه و آزادی ملل برداشته است که به راحتی مورد پذیرش آنها قرارگرفته و به محض کشتن او، به دفاع از وی برخاستند. قطعا استبداد و تمرکز دولتی، به نفع هیچ ملت زیر سلطه ای نیست که به خاطر آن شورش کنند. همچنین، کدام تمرکز دولتی با بخشش مالیات ها و معافیت سربازی تحقق می یابد؟ اساس تمرکز امپراطوری هخامنشی، متکی بر مالیات گیری و ارتش آن، وابسته به سرباز گیری بود. اگر هدف گئوماتا، تمرکز دولتی بود، چگونه می خواست بدون قدرت ارتش و اخذ مالیات به آن دست یابد؟ چگونه بدون قدرت می توانست با اشراف برخورد کند؟ در ضمن داندامایف، هدف کمبوجیه را نیز مبارزه با اشراف در جهت تمرکز دولت می داند، اگر هدف گئوماتا با کمبوجیه همسان بود، چه دلیلی داشت که ضد کمبوجیه قیام کند؟ (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۸۹) و اگر هدفِ هر دو یکی بوده است، چرا در مرگ کمبوجیه کسی نگریست؟

«در ایامی که امپراطوری در خطرِ از هم گسیختن بود، تعلیق سه ساله ی خدمت نظام و مالیات ها برای کسی که اهداف کمبوجیه را تعقیب می کرد، بدون شک راه حل مناسبی نبود، بیش از همه، شاه به خدمت نظامی و مالیات ها وابسته بود، بدون نیروی نظامی هر تلاشی برای ایجاد یک دولت متمرکز به شکست می انجامید» (ویسهوفر، همان:

۹۰) بنابراین بخشودن مالیات ها و خدمت نظامی در زمان خطرِ فروپاشی امپراطوری، نمی توانست هدفی جز فرو پاشی کامل آن داشته باشد. اعمال گئوماتا در جهت اهداف کمبوجیه نبود. «گئوماتا اموال اشراف را به مردم عادی بخشید، و مورد حمایت توده های وسیع مردم قرار گرفت و بی همتاییِ برنامه یِ این مرد با اعتقاد غیر مترقبه اش برای آن ایام، در این پهنه ی جغرافیایی را تنها می توان با مزدک مقایسه کرد» (ویسهوفر، همان:۹۱. علی اف، ۱۳۸۸: ۴۶۴) "۱۲" لغو مالیات توسط گئوماتا به این معنی، در زمان کمبوجیه وجود داشت (ویسهوفر:همان:۸۰) از فرمان (لغو) مالیاتی گئوماتا می توان استنباط کرد که فشار مالیاتی درعهد کمبوجیه به طور سرسام آوری افزایش یافته و پرداخت آن برای بسیاری از مردم سخت بود. برای فتوحات کوروش و کمبوجیه، کشاورزان از کشت مزارع محروم شده بودند (جوانان در سپاه بودند... و نیروی کار نبود) فشار وارده بر مردم و جوانان، آنان را بر می انگیخت تا وارد خدمت نظام شوند (همان:۸۳ - ۸۴) بنابراین استدلال داندامایف مبنی بر تداوم راه کمبوجیه توسط گئوماتا، در جهت تمرکز قدرت امپراطوری برخلاف سیر عینی رویدادها است و استدلال داندامایف نه تنها پارادوکس است بلکه هیچ سند تاریخی برای اثبات آن نیز یافت نمی شود.

داریوش پس از آنکه توانست ده ها ملت یاغی را سرجای خود بنشاند، امتیازات اشراف قبیله را بازپس گرفت و این امتیازات تا آخرین لحظاتِ سلطه ی هخامنشیان، باقی ماند (هینتس، ۱۳۸۶: ۲۹۸) همانطور که افلاطون گفته است: داریوش قلمروی سلطنت را به ۷ قسمت بین همدستان خود در قتل سمردیس تقسیم نمود (همان:۲۹۸) تا پایان هخامنشیان تمامی مناصب عالیِ لشکری و کشوری در دست اشراف قبیله ای بود. چه در ایران و چه در خارج (همان: ۲۹۹) «تا پایان هخامنشیان روابط و مناسبات قبیله ای به قدرت خود باقی ماند و از لحظه ی تأسیس هخامنشیان تا آخرین ساعاتِ حیات این سلسله، همواره ارتش آن حکومت در حال اردوکشی بود» (همان: ۳۰۰) سلطه و اقتدار اشرافِ قبیله ای در دستگاه اداریِ کشورهای مغلوب، موجب نهیب، غارت اموال و تضعیف قوای تولیدی کشورهای مزبور بود (همان:۲۹۹ - ۳۰۰) در غارت اموال ملل مغلوب، قوم غالب پارس به طبقه ی برتر و اقوام مغلوب به طبقه ی فروتر تبدیل شدند، به همین دلیل پیر بریان به درستی از قوم/طبقه ی برتر پارسی می گوید. طبیعی است وقتی اقتصاد و تولید ملل زیر سلطه را نابود کردند، کسانی در میان ملل به خاطر منافع شخصی وارد دستگاه امپراطوری پارسی شده اند و سنگِ امپراطوری را به سینه زده اند، مانند اشراف مادی! بنابراین همان شرایطی که سقوط پادشاه های ماد را موجب شد، جزو آنهایی بود که به قتل گئوماتا انجامید (ویسهوفر، همان:۸۸) یعنی احیای عدالت برابری و ضد طبقاتی که معرف زندگی اجتماعی ماد بود، در مقابلِ گرایش به عدالت طبقاتی و الیگارشی استبدادی! «ستیزه جویی های آن دوره در مقاطعی است که روش زندگی اشتراکی می خواست به شیوه ی فئودالی، سرمایه داری و انباشت ثروت تغییر یابد، در مورد یکی پیش از تاریخ برخورد میان ضحاکیان (آستیاگ، قادری) و فریدونیان (کوروش، قادری) است و دیگری تاریخ، درگیری میان گئوماته و داریوش اول و فریدون، با نظام اشتراکی را در دوره ی ضحاک برانداختند و گئوماته بر آن بود که نظام پیشین اشتراکی را که توسط هخامنشیان تبدیل به نظام سرمایه داری، فئودالیسم و تملک فردی یا خانوادگی شده بود، برقرار سازد» (رضی، ۱۳۸۲: ۳۶) تاریخ ایران با سیستم عدالت افلاطونی با کوروش /فریدون، ضدِ ضحاک/آستیاگ، داریوشِ ضد گئوماتا و فره ورتیش، و با انوشیروانِ ضدِ مزدکیان تداوم یافت. تاریخ کُرد نیز از ضحاک به گئوماتا و سپس مزدک و خرمدینان با سیستم عدالت اشتراکی تداوم یافت.

۳-مشروعیت متافیزیکی داریوش ایرانی در مقابل مشروعیت مردمی گئوماتای مادی: حق الهی در مقابل قرارداد اجتماعی

باید روش شناسی تحلیل گفتمان که در مقدمه ی کتاب و مبانی نظری ارائه شد را برای درک مفاهیم متن در نظر بگیریم، مانند ارتباط متن و واژه های به کار رفته، چون اهورامزدا و دروغ که داریوش، خود را نماینده ی اهورامزدا و مخالفان سیاسی را دروغگو توصیف می کند. گوینده ی متن، طرفی است که خود را نماینده ی راستی/اهورامزدا می داند و طرفی که دروغ تعریف شده است، سهمی در نگارش متن ندارد تا از خود دفاع کند. پس باید ارتباط متن را با بافت قومی/مذهبی و کارکرد سیاسی آن در نظر گرفت. یعنی بافت ستیز قومی/مذهبی پارس /زرتشت با ماد/ میترا و کارکرد سیاسی متن که بعد از سرکوبِ خشونت آمیزِ شورش مادی بوده است، مشروعیت دادن به سلطه ی خود و سرکوب دیگران، به نام حقایق اهورامزدا و توجیه سرکوب مخالفان سیاسی به نام دروغ و اهریمن بوده است! در واقع مفاهیم دروغ و اهریمن، خطاب به مخالفان سیاسی است که از عدالت برابری در مقابل استبداد و عدالت سلسله مراتبی دفاع می کردند. اهورامزدا و راستی، ایدئولوژی استبداد و نظم طبقاتی جامعه است. معنای ذهنی ماد و گئوماته را با توجه به نبود متن مکتوب، باید با تفسیر اقداماتشان کشف کنیم. براساس مبانی نظری که مطرح کردیم، متن و حقیقتِ بیان شده، فاقد معنا است و معنا در بیرون متن و در پشت قدرت سیاسی و در منافع قومی پارس قرار دارد که امپراطوری، ابزار نظامی آن و دین و حقایق آسمانی، ابزار هژمونیک سلطه ی پارس/داریوش است.

داریوش شاه می گوید: «به مرحمت اهورامزدا من پادشاه هستم. اهورامزدا پادشاهی را به من داد. این است کشورهایی که به لطف اهورامزدا به من رسیده... اهورامزدا این کشورها را به من داد...». داریوش در کتیبه، بیش از ۶۹ بار اسم اهورامزدا را تکرار می کند و کل پیروزی ها و تصرفات خود را ناشی از لطف اهورامزدا می داند. وی اقدامات خود را اهورایی و دشمنان /شورشیان را اهریمنی و پیرو دروغ می داند. داریوش خود را با راستی، و شورش را با دروغگو، برابر می سازد (گارثویت، ۱۳۸۵: ۱۱۰) این متن نشان از مشروعیت متافیزیکی و حق الهی داریوش و بی توجهی به مقبولیت مردمی است. اما ما هیچ سندی از اینکه گئوماتا یا فره ورتیش مادی، به مشروعیت متافیزیکی و یا خدای خاصی پناه برده باشند و یا اقدامات خود را، نشأت گرفته از خدا یا نیرویی فرازمینی بدانند، نداریم. اگرچه سند خاصی هم در اثبات عکس آن از نظر تئوری نداریم، اما با توجه به اقدامات گئوماتا در مقایسه با داریوش، مردمی/زمینی بودنِ گئوماتا در مقابل اتکای داریوش به فرهٔ ایزدی را می توان نشان داد. گئوماتا با بخشودن مالیات و معافیت خدمت سربازی که در جهت مبارزه با اشراف و دولت متمرکز، به نفع عامه ی مردم بود، بیش از هر ادعایی در جهت مشروعیت مردمی و بی توجهی به مشروعیت متافیزیکی اقدام کرده است. پذیرش وی از طرف همه ی آزادگان ملت، نشان از مشروعیت مردمی وی دارد. گئوماتا نیز، اگر مانند داریوش به خواست مردم بی توجه می بود و خود را در مقابل آنان مسئول نمی دانست با استناد به اقدامات خود به خدایی/آسمانی بودن، صرفا در جهت منافع شخصی اقدام می کرد و به خواست عموم بی توجه می بود. داریوش چون خود را نه در مقابل مردم، بلکه در مقابل اهورامزدا مسئول می داند؛ مسئولیتی که عین بی مسئولیتی است. وی هیچ اقدامی در جهت خواست و رفاه مردم انجام نداده و خود را صرفا پاسخگوی اهورامزدا می داند نه مردم! و چون اقدامات او از طرف اهورامزدا است، هیچ کس حق اعتراض نداشته و همه ملزم به اطاعت محض از اوامر و قوانین الهی و مقدسِ وی هستند.

داریوش در کتیبه به چند طریق به خود مشروعیت می بخشد؛ از یک سو تعلق به هخامنش، قوم پارس و آریایی و از سوی دیگر حق الهی شاهان (ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۷۹) اگر به کتیبه ی بیستون (بنگرید به تصاویر) بیشتر دقت کنیم به وضوح هرچه تمام، اساس عقل سیاسی ایرانی و ضدیت آن با هویت خواهی کُردی را می بینیم. اهورامزدا حلقه

ی حاکمیت را به داریوش تقدیم می کند، داریوش دست راستش را به سوی اهورامزدا... و دردست چپش کمانی دارد که نماد پادشاهی است. بنابراین رابطه ی متقابل اهورامزدا (فرمانروای جهان) و جانشینش (داریوش) کامل شده است و «سرپیچی از دستور پادشاه به معنی سرپیچش از نظم جهانی و نظم اخلاقی است» (گارثویت، ۱۳۸۵: ۱۱۰) پشت سر داریوش چند تن از اشراف هستند و گئوماتای مادی زیر پای داریوش نقاشی شده است. فرضیه ی تحقیق ما که عقل سیاسی ایرانی با مؤلفه های مشروعیت متافیزیکی (فرهٔ ایزدی)، اشرافیگری (عدالت افلاطونی)، فرهنگ دینی و... در مقابل هویت خواهی کُردها تکوین یافته است؛ به خوبی در این کتیبه، هویدا است. داریوش، مشروعیت قدرت خود را از اهورامزدا می گیرد. حامیان او اشراف پارسی هستند و «غیر» او که زیر پایش قرار گرفته، گئوماتای کُرد است که اساس قدرت و مشروعیت خود را به رخ گئوماتا و فره ورتیش و چیثرتخمه می کشد.

۴-مبارزه ی مذهبی: زرتشت در مقابل میترا

داریوش شاه می گوید: «من آیدانا (معابد) را که گئوماتای مغ ویران کرده بود، بازسازی کردم». دهه ها محققان در ترجمه ی گفته ی داریوش دچار سردرگمی بودند و از ترجمه ی «آیدانا» به «معبد» خودداری می کردند، چون هرودت از منابع مهم تاریخ باستان ایران، منکر وجود معابد در ایران شده بود. غافل از اینکه منظور هرودت از نفی وجود معابد در ایران، معابد به شکل یونانی بود. «امروزه این سخن هرودت که پارسیان /هخامنشیان معبد و آتشدان نداشته اند، اصلا پذیرفتنی نیست» (شوارتز، همان:۸۲۹) و «در وجود معابد هخامنشیان جای هیچ شک و تردیدی باقی نمانده است» (دانداماییف، ۱۳۸۶ ۳۲۲) باستان شناسی وجود قربانگاه و محراب در هخامنشیان را تأیید می کند (کوک، ۱۳،۲۶۷) بناهای آیین هخامنشیِ پاسارگاد، نشان از تأثیر عمیق زرتشت است (هینتس، ۱۳۸۶: ۸۳) «امروزه دست کم، ۲۰ جا را در پارس می شناسیم که در زمان داریوش در آنها آتشگاه وجود داشته و نیایش زرتشتی برگزار بوده است» (هینتس، همان:۳۶۸) گرشویچ نیز به درستی به نظریه ی بنونیست، دال بر نبود نام های ملهم از کیش زرتشت در الواح تخت جمشید، تردید کرده است (کوک، ۱۳۸۳: ۲۷۵) بنابراین «معابدی که گئوماتا ویران کرد، پرستشگاه های پارسی است» (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۱۹۸) «ژ.اوپر» که گئوماتا را دشمنِ آیین زرتشت می داند، معابد را همان عبادتگاه های زرتشتی می داند که ویران کرد. هرتل و هرتسفلد نیز گئوماتا را دشمن معابد پارسیان زرتشتی می دانند (دیاکونوف: ۱۳۸۸: ۴۸۵) بنابراین امروزه هیچ شکی باقی نمی ماند که منظور داریوش از آیدانا، معابد و آتشکده های زرتشتی است که گئوماتا به دلیل میترایی بودنش، همه ی آنها را ویران کرد.

اگرچه مسینا، ویسهوفر و دانداماییف در بیان زرتشتی دانستن مغان بر سریر حقیقت جای دارند، اما اینکه گئوماتا را مغ و زرتشتی متعصب می دانند، راه خطا را پیموده اند. هرتل و هرتسفلد، گرچه در ضد زرتشتی دانستن گئوماتا، راه صواب را پیموده اند، اما در مغ دانستن گئوماتا و اینکه مغان، ضد زرتشتی هستند، از مسیر حقیقت خارج شده اند. به خاطر اینکه هر بحثی در مورد مبارزه ی مذهبی داریوش و گئوماتا، منوط به روشن شدن مسئله ی مغان است لازم می دانم قبل از ارائه ی هر بحثی، ابتدا مسئله ی مغان را روشن کنم. نظریه ی هرودت در مادی دانستن مغان، همانند ردّ معابد در ایران، قرن ها باعث سردرگمی زیاد محققان شده است. ارائه ی هر دیدگاهی در مورد مبارزه ی مذهبی سال های اولیه ی امپراطوری هخامنشیان، منوط به روشن شدن بحث مغان، ملیت و دین آنها است که ما در ادامه سعی در توضیح آن داریم. فرضیه ی ما این است که مغان، مادی نبودند، بلکه روحانیونی پارسی یا حداقل روحانیون آزادی بودند که مانند روحانیون اسلام، از ملیّت های مختلف که دین اسلام را تبلیغ می کردند، مغان نیز دین زرتشتی را تبلیغ می کردند. گئوماتا نه مغ، بلکه ضد مغ و لاجرم ضد زرتشتی بود.

-مغان، دین و قومیت آنها:

مانند بسیاری از مسائل دیگرِ تاریخ ایران، مسئله ی مغان نیز تحریف شده است. تحریفی که ریشه در انحراف حقایق تاریخی توسط دستگاه حاکم امپراطوری هخامنشی داشته است که ابوالمورخین نیز به آن، مُهر علم تاریخ زده است. با توجه به اطلاعات امروز و تضاد نظریه ها با هم، هرگونه اظهار نظری در این زمینه در حد ماجراجویی بیش نخواهد بود. با توجه به اینکه اکثر نظریه های موجود در این زمینه، بیش از فرضیه های اثبات نشده ای نیستند، ما هم دل به دریا زده و به طرحِ فرضیه ای جدید در مورد مغان خطر کرده و از زاویه ی جدیدی مسئله ی مغان را مطرح خواهیم کرد.

همان طور که گفتیم، بدون تحقیق در مورد مغان، هرگونه اظهار نظری در این زمینه، آب در هاون کوبیدن است، گرچه بحث در این زمینه دریایی است که باید به قدر تشنگی چشید.

نظریات گوناگونی در مورد مغان و ارتباط آنها با دین زرتشت ارائه شده است؛ برخی از محققان مانند دارمستتر، شدر و مسینا، مغان را استادان واقعی زرتشت و زرتشت را مغ می دانند (علی اف، ۱۳۸۸: ۴۵۷) مسینا از محققانی است که به طور تخصصی در زمینه ی مغان و ارتباط آنها با دین زرتشت تحقیق کرده است، وی اشاره می کند که در دین زرتشت دو سطح روحانیون وجود داشته اند؛ گروهی که برای عموم بودند که وی آنها را Soziallehre می نامد و دسته ی دیگری که رموز دین را در اختیار داشتند، مغان بودند که نجبا و شاهزادگان را آموزشِ دینی می دادند و از اولین پیروان دین زرتشت بودند (Messina, ۳۱۳ , ۱۹۲۹ -۳۲۰) وی منکر این است که مغان طبقه ی روحانی از ماد بودند و آنها را پیروان زرتشت می داند (Messina, ۱۹۳۰, ۱۴) برخی دیگر مانند هرتل، هرتسفلد، استرووه، ویدن گرن، هینتس و رضی، مغان را دشمن دین زرتشت و تحریف کننده ی آن می دانند. از میان مورخین قدیم، هرودت مغان را قبیله ای مادی، و استرابون، پارسی می داند. در میان محققین جدید نیز هرتل، هرتسفلد، ویدن گرن و... مغان را قومی مادی می دانند. اما مسینا، مغان را طایفه ای پارسی و داندامایف و بویس نیز در مادی بودن مغان شک کرده اند. اگرچه در روزگار باستان هم می دانستند که همه ی مغان، مادی نیستند (داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۰۹) اما نظریه ی هرودت در این زمینه بر تاریخ غالب شده که مغان را به اشتباه قبیله ای مادی معرفی کرده است.

مورخان طرفدار مادی دانستن مغان، و اینکه مغان را ضد زرتشتی دانسته اند به دلایلی چند تکیه می کنند که ما در ادامه به بررسی هر کدام از استدلالات آنها و نقد نقاط ضعفشان خواهیم پرداخت تا ثابت شود که مغان نه تنها مادی نبودند بلکه ایرانی/پارسی بودند، و نه تنها ضد زرتشتی نبودند، بلکه زرتشتیانی متعصب و پیروان اولیه و مبلغان اصلی دین زرتشتی بودند.

قبل از آنکه استدلال های خودمان را در ردِ مادی بودن مغان بیاوریم، لازم است نگاهی به دیدگاه آلبرت دو یونگ که به سادگیِ هر چه تمام تر، فرضِ مادی بودن مغان را به چالش کشیده است، بیاندازیم: «فرض مادی بودن مغان، بر دو شاهد ناچیز متکی است. شاهدِ جزئی نخستین این است که در صورتِ بابلیِ سنگ نبشته ی داریوش در بیستون، واژه ای را که شاید بتوان مادی خواند، کنار نام گئوماتا گنجانده اند که کسی به آن توجه نکرده است، زیرا داریوش هرگز از ذکر این واقعیت که گئوماتا از مادهاست، غفلت نکرد. هرودت نیز از شش قبیله ی مادها نام می برد و شش اسم ذکر می کند که واقعا نمی توان نام ها را فهمید. مثل ماگوی Magoi که بدون هیچ دلیل موجهی، نامی را که می توان به چندین صورت تفسیر کرد به این صورت قلب شده که مغ ها یکی از قبایل ماد بوده اند که به صورت طبقه ی روحانی درآمده اند. اینطور فریبمان دادند و عواقب آن تماشایی بود که سَیلی از گمانه زنی راه افتاد که اکثر آن بسیاری از جوانب آیین زرتشتی را که فهم آن دشوار می نمود به تأثیرِ زیان بارِ این مغانِ مادی نسبت می دهند. بسیاری از پژوهشگران، حتی تنی چند از بزرگترین محققان با گام نهادن در این راه، تصویری از الهیات زرتشتی اولیه، برای خود ساخته اند که در گذشته به خود زرتشت پیامبر می رسید و نسل های بعدی به ویژه مغان مادی آنرا به انحراف کشانده اند» (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۳۸ - ۳۹) یونگ، براستی در این مطلب کوتاه، حقایق ناگفته ی بسیاری را روشن می کند، مانند اینکه واژه ی به کار رفته در متن هرودت و کتیبه ی بیستون با مسامحه، به «مغ» ترجمه شده و امکان دارد، واژه، معنای «ماد» را بدهد نه مغ! اکنون نقد دلایل ذکر شده در مادی دانستن مغان:

از مهم ترین منابع و تکیه گاه های محققانی که مغان را قومی مادی می دانند، استناد به نظریه ی هرودت است که هم مغان را یکی از شش قبیله ی مادی دانسته و هم گئوماتا را مغی مادی معرفی کرده است که در ادامه به بررسی آن خواهیم پرداخت تا بفهمیم گفته های هرودت تا چه حد سندیت دارد.

از نظر دیاکونوف از میان شش قبیله ای که هرودت نام می برد، بوسیان، پارتاکنیان، استروخاتیان، آریزانتیان، بودیان و مغ ها، فقط قبیله ی پارتاکنیان در ناحیه ی اصفهان، ریشه ی ایرانی دارد و آریزانتیان نیز اشتقاق روشنی از ریشه ی ایرانی است که چون آریزانتیان در میان دیگر قبایل به نام قبیله ی آریایی ها مشخص گشته است، پس دیگر قبایل مادی نمی توانستند منشأ آریایی داشته باشند، یعنی ایرانی نبودند. توده ی اصلی مادها از گوتیان، عیلامی زبانان و قبایل کاسیان که زبان نورسیدگان هندواروپایی را کسب کرده بودند، تشکیل می شد. مغ ها و آریزانتیان در مشرق ماد زندگی می کردند، نزدیک رغه، تهران کنونی؛ بوسیان در همدان و، بودیان، غربی ترین قبیله ی ماد بودند. هرودت در قرن ۴ ق.م، دورانی که ایرانیان /هخامنشیان بر ماد مسلط شده بودند، کتاب را به نگارش درآورد، یعنی در دوران ایرانی شدن و نفوذ ایرانیان در ماد، اسامی قبایل مادی را به نگارش درآورده است. به این معنی که بعدها با تصرف سرزمین ماد، قبایلی از اشرافیت ایرانی به خاک ماد نفوذ کرده اند. دقیقا همانطورکه بعد از تصرف به دست اعراب، قبایلی از اعراب به آنجا مهاجرت کردند. بنابراین ذکر قبایل ایرانی در اتحادیه ی ماد در کتاب هرودت، دلیل موثقی بر حضور آنها در اتحادیه ی ماد در قرن ۷ ق.م، نبوده است. هرودت در نامگذاری قبایل پارسی نیز اسم قبایلی را در تشکیل امپراطوری هخامنشیان پارسی آورده است که قبلا نبوده اند و احتمالا بومی یا سکایی بوده اند و بعد با اتحاد سیاسی یا اظهار تابعیت، به زیر سلطه ی پارس ها رفته اند (زرین کوب، ۱۳۶۸، ۸۵) برای مثال ساگارتیان را از قبایل پارسی می داند (خدادایان، ۱۳۷۸: ۴) همان ساگارتیایی هایی که بعد از فره ورتیش به رهبری چیثرتخمه علیه داریوش، رهبری قوم ماد را برعهده گرفتند (بریان، ۱۳۸۱: ۱۸۳) که هرتسفلد و هینتس به درستی ساگارتیاها را مادی و از اجداد کُردهای امروزی می دانند (هرتسفلد در نیکیتین، ۱۳۷۷، ۴۹. هینتس، ۱۳۸۶، ۵۵) اما احتمالا بعد از شکست چیثرتخمه از داریوش، ممکن است ساگارتیاها و نخبگان نظامی آنها به تابعیت یا انقیاد پارس ها، تن داده باشند یا حتی بخشی از آنان اجباراً به مناطق پارس، مهاجرت داده شده باشند. به همین دلیل هرودت آنها را در ردیف اقوام پارسی آورده است. بنابراین همانطورکه ساگارتیاها، که هرودت جزو قبایل پارسی آورده است، نه پارسی بلکه مادی بوده اند؛ مغ ها نیز که هرودت جزو قبایل مادی آورده است، مادی نیستند بلکه پارسی یا ایرانی بوده اند. هرودت همچنین گئوماتا را مغی مادی معرفی کرده است که از این نظریه ی هرودت، دو تفسیر متفاوت می توان برداشت کرد. آیا محرز شدنِ مادی بودن قیام گئوماتا و سپس تبلیغات ایدئولوژیک داریوش در مغ معرفی کردن گئوماتا، باعث شد نظریه ی مادی بودن مغان، شکل بگیرد؟ یا پیش فرضِ مادی بودن مغان و سپس معرفی شدن گئوماتا به عنوان یک مغ توسط داریوش، باعث شد نظریه ی مادی بودن قیام گئوماتا شکل بگیرد؟

داندامایف می گوید: «چون داریوش، گئوماتا را مغ معرفی کرده بود، به هیچ وجه نظرنژادی نداشته است، ولی تدریجا مؤلفان متأخر یونانی از هرودت به بعد به اشتباه اینطور پنداشته اند که مغ فقط از ماد بوده است. به همین دلیل قیام گئوماتا را که از طرف داریوش مغ معرفی شده بود و مورخان یونانی مغان را مادی می دانستند، باعث شد قیام را مادی تفسیر کنند» (داندامایف، همان، ۲۰۹) در جواب باید گفت که نتیجه ی این استدلال معکوس است. برای مورخان قدیم که فاصله ی نسبتا کمی با قیام گئوماتا داشتند، محرز بود که قیام، قیامی مادی علیه سلطه ی پارسیان بوده است، اما چون همانطورکه بعضی از محققان، اشاره کرده اند، هرودت، اطلاعات خود در مورد قیام گئوماتا را از نوادگان هفت اشرافیِ قاتل گئوماتا گرفته بود (کوک، گرشویچ، ۱۳۸۷ :۲۴۰) و داریوش نسخه هایی از کتیبه ی بیستون را به تمامی سرزمین ها از جمله یونان فرستاده بود، هرودت و دیگر مورخان یونانی از یک طرف، مادی بودن قیام، برای آنها محرز بود و از طرف دیگر اطلاعات به دست آمده ناشی از تبلیغات ایدئولوژیک داریوش، قیام را مغ معرفی کرده بود، و پیش فرضِ مادی بودن مغ ها در ذهن نویسندگان باستان شکل گرفت. بنابراین آنطورکه

داندامایف می گوید مادی معرفی شدن قیام توسط مورخان یونانی، به دلیل مادی دانستن مغان نبود، بلکه بلعکس، مادی معرفی شدن مغ ها، به دلیل مادی دانستن قیام گئوماتا بود.

«تأکید بر اینکه یونانی ها تنها به این دلیل گئوماتا را اهل ماد دانسته اند که مغ دانسته شده، کاملا بی مورد است» (علی اف، همان، ۴۳۱) در روزگار باستان هم، می دانستند که همه ی مغان، مادی نیستند (داندامایف، همان، ۲۰۹) پس مادی دانستن گئوماتا از سوی یونانیان، بیانگر یک واقعیت تاریخی بوده است (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۳۱) بنابراین صغری کبراهای داندامایف به طور قطع به نتایجی که وی از آنها گرفته، منجر نمی شود. بلکه نتایج معکوس را می توان از آنها استنباط کرد. همانطورکه اشاره شد و داندامایف هم به آن اذعان دارد، بسیاری از مورخان قدیم و جدید، شکی در ویژگی مادی بودن قیام گئوماتا ندارند. در روزگار باستان نیز همانطورکه خود داندامایف نیز اشاره کرده، می دانستند که مغان، مادی نیستند (داندامایف: همان) بنابراین نه تنها مادی دانستن مغان باعث شکل گیری نظریه ی مادی بودن قیام گئوماتا نشد بلکه بلعکس، محرز شدنِ مادی بودنِ قیام، باعث شد که گئوماتا، مغ معرفی شود، آنهم نه به این دلیل که گئوماتا مغ بود، بلکه ناشی از تبلیغات سوء داریوش بود که مغان هم، مادی مشهور شدند. نویسندگان باستان مانند افلاطون، هرودت و... شکی در مادی بودن قیام نداشتند، اما چون از مجرای تبلیغات داریوش از چگونگی واقعه خبردار شدند و داریوش برای تحقیر، گئوماتا را مغ معرفی کرده بود، گئوماتا را مغ و لاجرم نظریه ی مادی بودن مغان شکل گرفت. بسیاری از محققان، همسانی گفته های هرودت با کتیبه ی بیستون را دلیلی بر اعتبار تاریخ هرودت می دانند، اما این، نه اعتبارِ تاریخ هرودت بلکه باعث بی اعتباریِ تاریخِ هرودت می شود. «همگرایی کلی هرودت و داریوش سبب اطمینان نیست، متن بیستون در تمام ایالات منتشر شد؛ آیا هرودت به آن مراجعه کرده است؟» (بریان، ۱۳۸۰، ۱۵۳) «داریوش که به یاری زبان های اصلی امپراطوری، فعالیتِ دامنه دار تبلیغاتی را آغاز نموده بود، کتیبه را به زبان های دیگر ترجمه کرد، از جمله به زبان یونانی و در میان اهالی یونان انتشار داد» (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۸۳) هرودت هم از ترجمه های کتیبه در یونان استفاده کرد، حتی رالین سن می گوید: «بعضی از نکات هرودت حاوی ترجمه تحت الفظی کتیبه است -از یک مادر و پدر...- و تحت تأثیر روایت کتیبه، سمردیس را مغ، ذکر کرده است» (همان:۱۸۶) هرودت، اطلاعات مربوط به گئوماتا را از زوپیروس یا اوتانس، از هفت اشرافِ پارسیِ قاتلِ گئوماته گرفته است، چرا که «داستان او با ادعای هفت نفر تطبیق می کند. هرودت با فرزند مگابیزوس، زوپیروس، که به آتن گریخته بود آشنایی داشت و اوتانس که در حاشیه ی یونان فعالیت می کرد» (کوک، گرشویچ، ۱۳۸۷ :۲۴۰) «کوشش داریوش در رسمیت دادن به شورش گئوماتا موفق بود. همه بجز آشیل، بردیا را مغ نامیدند... پس با نظر هرتل مبنی بر عدم وابستگی هرودت به کتیبه ی بیستون نمی توان موافقت کرد» (داندامایف، همان: ۱۸۱) بنابراین همسانی گفته های هرودت با کتیبه ی بیستون، نه دلیلی بر صدق گفتارهای هرودت بلکه شک و تردید را در مورد وی بیشتر می کند. همانطور که در مورد داستان کوروش -به قول هرتسفلد- روایات اساطیری شده ی کیانی را به جای تاریخ، بازگو کرد، در مورد قیام گئوماتا نیز روایت برساخته و ایدئولوژیک داریوش را به جایِ تاریخ، بازگو کرده است و در نبودِ دیگر منابعِ تاریخی، قرن ها باعث سردرگمی محققان شد. اکنون مسئله بر سر جزئیات تاریخ هرودت نیست، مسئله برسر بودن و یا نبودن خودِ هرودت است. کسی نیست که بپرسد: آیا اگر هرودت نبود این همه انحراف در تاریخ شکل می گرفت؟ هرودت با نوشتن تاریخ، تاریخ را بی تاریخ و سیاست را اسطوره کرد.

یکی از ریشه های این همه انحراف در آگاهی تاریخی در مورد مغان و اشتباهِ مادی خواندنِ مغان و مغ خواندن گئوماتا در همین تحریف شاه -داریوش- و بازگویی آن توسط هرودت است. به این معنی که عادت شاهان و صاحبان قدرت است که همیشه مخالفان خود را با القابی تحقیرآمیز معرفی کنند. حتی امروزه، پارس ها نیز فعالان سیاسی کُرد را با القابی چون اراذل و اوباش، قاچاقچی و... معرفی می کنند. داریوش برای جلوگیری از شورش های بعدی

مادها و اینکه طرفداران گئوماتا را که هفت ماه از وی اطاعت کردند، تحقیر کند، گئوماتا را مغ معرفی کرد تا شایستگی شاهی را از وی بگیرد. داریوش با وارونه کردن تاریخ، خودِ غاصبش را از خاندان شاهی، و گئوماتا را مغی غاصب معرفی کرد. همانطورکه کوروش، یاغیگری خود را به شاهی/خدادادی، و پادشاهی آستیاگ را به اژدها و هیولا تعبیر کرد، در ترس از جریحه دار شدنِ احساسات مادها و شورش های بعدی آنها نیز، کُشت و کشتاری که از مادها انجام داد را، کشتار مغان معرفی کرد. بنابراین نه مانند هرودت و بسیاری از محققان معاصر کشتار مغان صورت گرفته است و نه مانند مارکوارت، تمامی کشتار، ناشی از تحریف واژه ی باگیادیش به، مُغ کُشی است. مارکوارت می گوید: احتمالا این جشن مُغ کُشان، همان باگایادیش bagayadis -جشن مهرگان- است که واژه ی مغ به جای خدا -بغ- شنیده شده است (مارکوارت به نقل از ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۲۰۱) اینکه معنای مغ کُشان را اشتباهی از واژه ی یک جشن گرفته باشند و همه ی نسل های بعدی نیز این اشتباه را پذیرفته باشند، به راستی جسورانه و غیرممکن است (ویدن گرن، همان: ۲۰۲) داریوش برای سلب مشروعیت از گئوماتای مادی و کسب مشروعیت برای غصب خود، و برای تحقیر شورش مادها، گئوماتا را مغ معرفی می کند تا وانمود کند مغان، صلاحیت پادشاهی را ندارند و برای جریحه دار نکردن احساسات مادی ها، کشت وکشتار آنها را به نام کشتارِ چند مغِ بی ارزش جلوه می دهد، تا بقیه ی مادی ها قیام نکنند. بنابراین همانطورکه ویدن گرن اشاره کرده است: اینکه صرفا همه ی این کشت و کشتار را که حافظه ی نسل های بعدی نیز آنرا حفظ کرده، تحریف یک واژه بدانیم، کاری جسارت آمیز است. کشتار، صورت گرفته است اما نه کشتار مغان، بلکه کشتار مادها که برای تحریف و عدم بروز حساسیت مادها، آنرا کشتار مغان معرفی کردند، همانطورکه امروز کشتار فعالان سیاسی کُرد را کشتار عوامل بیگانه معرفی می کنند. پس کشتار مغان، شکل نگرفته است. همانطورکه مارکوارت و دانداماییف نیز اشاره کرده اند با توجه به اهمیت و نفوذ روز افزون مغان در دستگاه حکومتی داریوش و هخامنشیان، امکان دشمنی داریوش با مغان و کشتار آنها وجود نداشته است اما داریوش می خواست جدا از تحقیر مادها که در آن زمان مغ معرفی شده بودند، به مغان زرتشتی نیز که در حال رشد بودند، هشدار دهد که به قدرتِ حکومتی دست اندازی نکنید.

«داریوش، خود را برقرارکننده ی نظام ایزدی می خواند. کشمکش بین داریوش و مغان، کشمکشی بین دو مذهب نیست. داریوش دین نو نمی آورد، جمع مغان را برهم نمی زند. مبارزه ی داریوش با مغان، کوششی بود برای آنکه خود را مرجع عالی دینی بشناساند» (کلنس در یونگ، ۱۳۹۰: ۱۳۶) مغان رشد زیادی کرده بودند و اینکه کمبوجیه، رهبری دربار را در غیاب خویش به یک مغ می دهد، نشان از نفوذ فوق العاده ی مغان زرتشتی در دستگاه سیاسی هخامنشیان است. داریوش مدام گئوماتا را به عنوان طبقه اش، مغ صدا می زند که این پیام نیرومند را بدهد: طبقه ی مغان حق تصرف جایگاه شاهی را ندارند، چون داریوش سعی در بازیابی نظم ایزدی دارد که جامعه را به (۳ طبقه ی) شاه، روحانیون، جنگاوران و کشاورزان تقسیم می کند (یونگ، همان:۱۳۸) داریوش بدون واسطه ی زرتشت، خود را مستقیماً نماینده ی اهورامزدا معرفی می کند که دلایل آنرا پایین تر در مبحث اساطیر ارائه می دهیم.

داریوش چونکه هنوز در زمان شورش گئوماتا و مادها مانند فره ورتیش، شکل علنی به خود نگرفته بود، برای تحریف آن، کشتار مادها را به کشتار مغ معرفی کرد. «داریوش که قیام نافرجام توده های مردم -گئوماتا- را سرکوب کرده بود، می بایست خاطره ی قیام و برنامه ی اجتماعی آنان را نیز می زدود که به نظر می آید جشن مُغ کُشان که هرودت به آن اشاره دارد در خدمت تحریف و مسکوت گذاشتن منشأ تاریخی آموزه ی قیام بوده است تا بیهودگی قیام را به مغلوبان نشان دهند» (مقدمه ی صادقی بر کتاب قیام گئوماتا، ویسهوفر،۱۳) داریوش اصرار زیادی دارد که گئوماتا را از طبقه ی مغان معرفی کند و با این عنوان او را نسبت به حکومت نالایق بشناساند (مشکور، بی تا:۱۵۶) این همان هنری است که داریوش نه تنها با آن به سرکوب و کشتار مادها دست می زند، بل سعی در بی حافظگی و تسخیر ذهنیت مادها را نیز دارد که از اقدامات او در این جهت، تحریف مهر از بهار به پاییز است؛ برای اینکه خاطره

ی پیروزی مادها را خاطره ی شکست آنان کند. او جشن های مادی، چون مهرگان بهاری را مصادره کرد و تغییر معنا داد و «دیگری» و زمان آنرا نیز تغییر داد که موفق هم شد. چنانکه بعد از هزاران سال، کُردها هنوز نوروز را با سازه هایی معنایی جشن می گیرند که داریوش به آن قالب کرده است. مانند کاوه دوستی و ضدیت با آژیدهاک/ آستیاگ که قبلا در (میترا، بهار یا پاییز) گفته ام. مارکوارت نیز به درستی کشتار مادی ها (که مارکوارت کشتار مغان می داند) را آغشته با مهرگان می داند، یعنی مهرگانِ بهاری به پاییز منتقل شد. چون شکست گئوماتا در پاییز بود و کشتار مادها در این جشن است. جشن بهاری پیروزی ماد بر پارس، آشور و... جشن شکست و کشتار خود مادها می شود.

بنابراین هرودت، به علت سوء تبلیغات داریوش در تحقیر و تحریف گئوماتا، اشتباها گئوماتا را مغ معرفی می کند و چون از قبل، مادی بودن قیام برای وی و تمامی نویسندگان باستان محرز و بدیهی بود، ناخواسته، مادی بودن مغان در ذهن وی شکل گرفته است و اشتباه تاریخی بزرگی، یعنی مادی بودن مغان در تاریخ ثبت گردید.
همانطورکه گفتیم کشتار داریوش نمی توانست، کشتار مغان باشد. چون مغان در دستگاه داریوش نه تنها موقعیت خود را از دست ندادند، بلکه روز به روز موقعیت، مقام و اعتبارشان افزون تر گردید. به دلیل اتحاد دولت هخامنشی و دین زرتشت از زمان کوروش، مغان از همان ابتدا، دین یاران رسمیِ هخامنشیان بودند و تا به آخر، مقام خود را حفظ کردند. کوروش، قربانی های خدایان را به دست مغ ها سپرد (گزنفون، بی تا :۱۴۹) و حتی –به قول نیکولاس داماسئوس (دمشقی)– تعلیم و تربیت کوروش مطابق فلسفه ی مغان بود (رضایی، ۱۳۸۴: ۳۲۶) «مغان در همان روزی به تخت نشستند که کوروش قدرتمند بود. گواه نفوذ آنان آتشدان ها، آرامگاه ها، منهیات و منکرات است» (بویس، ۱۳۷۵: ۱۰۰) گزنفون می گوید: ایرانیان در مسائل مربوط به خدایان، پیروی از روحانیون را از هر چیز دیگری با اهمیت تر می دانند (گزنفون، همان،۳۱۵) استقرار طبقه ی مغان، کار کوروش بزرگ است (همان:۳۱۶) «کوروش پس از پیروزی بر آستیاگ، جامعه ی روحانیت زرتشتی را پایه گذاری کرد» (بویس، ۱۳۷۵: ۳۱۶) مغان در میان پارسیان، برگزار کننده ی آیین پرستش هستند (هرودت به نقل از بریان، ۱۳۸۰: ۱۴۷) از زمان فرمانروایی کوروش و کمبوجیه بعضی از مغان، پیوسته از ملازمان رکاب شاه بودند. به گفته ی پلینی این مغان بودند که توصیه کردند، مقبره ی کوروش به طرف شرق باشد (کتاب ۶ فصل ۱۱۶) مغان در همه جا در معیت شاه بوده اند. کمبوجیه نیز مغان را به دربار راه داد (یونگ، ۱۳۸۵: ۴۶) پاسبانی از آرامگاه کوروش که مقدس ترین میراث ملی ایرانیان و جایگاه تاج گذاری خسروان بود، در اختیار مغان بود (شهبازی، بی تا: ۴۱۲) کوروش، مغ ها را به مقام دینیاری در امپراطوری پارس منصوب کرده بود. مغ ها، نگهبان آرامگاه داریوش، آتش و... بودند. گزنفون آنها را دینیاران سراسر امپراطوریِ هخامنشی و استرابون، آنها را پارسی می داند (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۹۲) پارسیان از لحاظ مذهبی تحت ریاست مغان بودند (مشکور، بیتا، ۲۳) دین زرتشت در آخرین سال های حکومت کوروش پیشرفت کرد و مغان، مهّم شدند (همان:۳۴) توتم هخامنشیان، عقاب بال گسترده بود و مغان با احترامی که برای هخامنشیان قائل بودند، پرچم عقابی آنان را ... به شکل فروهر که به اهورامزدا معروف شد، حفظ کردند (رضی، ۱۳۸۵: ۶۴ – ۶۵) بنابراین دین و آیین مغان با دین و آیین پارسیان یکسان است (دارمستتر، ۱۳۸۲: ۱۹۶).

پس از کوروش و کمبوجیه نیز، در دربارِ داریوش، جایگاه و نفوذ مغان افزایش یافت. برخلاف روایت هرودت، اسناد نشان می دهد که مغ ها در دوره ی داریوش فعال بودند. هرودت به کشتار مغان در زمان داریوش اشاره می کند، اما این روایت او، احتمالا ناشی از برداشت غلط وی از کشتن مغ گئوماتا... ساخته شده است (شوارتز در دهباشی، ۱۳۸۸: ۸۲۲) همچنانکه هرودت هم نقل می کند: مغان از اعضای ثابتِ دربار هخامنشی بودند (شوارتز، دهباشی، ۱۳۸۸: ۸۲۵) بنابراین نظریه ی مغ کُشی داریوش هم باید زیر سؤال برود (داندامایف، ۱۳۸۶: ۳۳۶) دارمستتر، بارتولد، مارکوارت و مسینا هم گفته اند که از طرف داریوش و شاهان بعدی، هیچگونه مناسبات خصمانه با مغ ها

وجود نداشته و مغ ها اهمیت خاصی در هخامنشیان داشته اند (همان:۳۳۶) «مغان از همان ابتدای سلطنت داریوش نقش مهمی در دربار پادشاه داشته اند و در پایتخت کشور، تخت جمشید و... می زیستند. در تخت جمشید در میان تصاویر در کنار داریوش، مغ در حالت دعا دیده می شود. داریوش که در کتیبه این همه از قتل ها و اعدام های خود سخن می گوید، هیچ اشاره ای به قتل مغ ها ندارد. پس نظریه ی هرودت و کتزیاس مبنی بر کشتار مغان وجود نداشته است» (داندامایف، همان:۲۰۴) داریوش نه تنها هیچ ضدیتی با مغان نداشته، بلکه در مبارزه با دشمن مشترک با آنها متحد بود. دروغگو و اهریمن خواندن شورشیان ماد توسط داریوش، با دیو خواندن مادها در کتاب وندیدادِ مغان، همسان است. حتی اومستد می گوید: «قوانین جزایی داریوش، احتمالا بنیانِ کتاب وی، دیوداد - قانون ضد دیو - را تشکیل داده است... » (کوک، ۱۳۸۳: ۱۳۷).

هرودت می گوید: آستیاگ، مغان را از دم تیغ گذراند. همان مغانی که به شاه توصیه کرده بودند، بگذارد کوروش، دربار را ترک کند. برخی از مغان با شورشیان و پارسیان روابط برقرار کرده بودند و این مغان در دربار کوروش دوم و کمبوجیه احترام خاصی یافتند (دیاکونوف، کمبریج، ۱۳۸۷: ۱۷۵) پس مغ بودن قیام گئوماتایِ مادی به دلیل دشمنی مغان با ماد در همکاری با کوروش و احترام آنها در دربار پارس، منتفی است، چون اگر قیام گئوماتا، قیام مغان بود، باید مغ ها به جای اخذ موقعیت در دربار پارسی، سرکوب می شدند و در دربار گئوماتا اهمیت می داشتند.

داندامایف از یک سو، مغ کُشی را زیر سؤال می برد و از سوی دیگر، قیام گئوماته را، قیام مغی زرتشتی معرفی می کند. برای حل این تضاد باید پذیرفت که قیام گئوماتا، قیام مغان نبوده است، چون اگر قیام مغان بود، مغ کُشی هم دور از انتظار نبود که خود داندامایف آنرا به چالش می کشد و مغان آنطورکه خود داندامایف تأیید کرده است، موقعیتی در دربار پارسی داریوش نمی یافتند. غیر منطقی است که از سویی داریوش، سرکوب کننده ی قیام مغان باشد و از سویی دیگر، مغانِ سرکوب شده در دربارِ داریوش، جایگاهی در دربار داریوش به دست آورند. قیام اصلا ربطی به مغان نداشته است، بلکه قیامِ ملی مادها بوده که برای تحقیرِ قیام مادها، قیام مغ معرفی شده است. همانطور که دیاکونوف هم می گوید، واژه ی مغ، جنبه ی دشمنی و یا تحقیر را نشان می داد. به قول اومستد، داریوش برای تحریف قیام، گئوماتا را مغ معرفی کرد که با انتخاب نقش مجوس، داستان را قابل قبول تر کند (بویس، ۱۳۷۵: ۱۳۰) داریوش نیز به خوبی می دانست که گئوماتا و قیام وی، قیام مغان نبوده و از نفرت مادی ها از مغان به خوبی آگاهی داشت و کشتار مادی ها را کشتار مغان معرفی کرد تا باعث شورش بیشتر مادی ها نشود. بنابراین نظریه ی داندامایف که از یک طرف، شورش را کار مغ ها، و از طرف دیگر نظریه ی مغ کُشی را رد می کند، پارادوکس است. اگر شورش واقعا کار مغان بوده است، ناگزیر، کشتاری هم توسط شکست دهنده آنان، داریوش، از آنها انجام شده است. اما اگر مغ کُشی در کار نبوده است، چرا این همه در خاطره ها محفوظ ماند؟ ما قبلا گفتیم -رجوع شود به مطلب میترا: بهار یا پاییز- که مهرگان، جشنی مادی و در بهار بود که بعدا ناشی از تحریفات ایرانیان، به پاییز منتقل شد. ایرانی ها -به قول بویس- جشن پاییزی خود را دوباره نامگذاری و به مهرگان ملقب کردند. اشاره کردیم از دلایل اصلی تحریف مهرگان از بهار به پاییز، سیاسی بوده است که روز پیروزی مادها را روز شکست آنها، و روز شکست مادها را روز پیروزی خود کردند. به این معنی که اکثر قیام ها و پیروزی های مادها در بهار، هنگام جشن مهرگان بوده است. از پیروزی بر آشور تا قیام گئوماتا، و روزهای پیروزی پارس ها بر مادها، از پیروزی فریدون بر ضحاک گرفته تا داریوش بر گئوماتا، و پیروزی «زو» بر افراسیاب در پاییز بوده است. حتی «پیروزی قباد بر مزدکیان در جشن مهرگان بود. همانطورکه داریوش، گئوماتا را در مهرگان قتل عام کرده بود» (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۴۲۵) «هم کشتار مزدکیان و هم سقوط ضحاک در مهرگان روی داد» (خسروی، بی تا۸۰) و به قول «بنونیست»: «چونکه میترا در مرکز ثقل اساطیر بود و قادر به پاک کردن خاطره ی آن نبودند؛ به جای نابود کردن آن، جشن را تحریف و از بهار به پاییز و، از قرارداد به خورشید مبدل کردند تا خاطره ی پیروزی مادها را خاطره ی پیروزی خود -پارس ها- بر مادها،

یعنی خاطره ی شکست آنان (مادها) کنند. داریوش به عنوان بخشی از تبلیغات خود، جشنی را به مناسب کشتن مجوسی -نه قتل عام مغان- بنیان گذاشت که سالگرد به قدرت رسیدن او -نه قتل عام مغان- بوده است (بویس، ۱۳۷۵: ۱۳۲ - ۱۳۳).

مارکوارت می گوید، مغ کُشی انحرافی از جشن میترا است. اینکه «روز کشته شدن گئوماتا با روز جشن میترا مقارن بود، شاید به عمد، برای اینکه آمادگی دفاع نداشته باشند... تقارن جشن باگایادیش با روز قتل گئوماتا موجب شد که افسانه ای درباره ی این روز به وجود آید. واژه ی bagayada محتملا به عنوان magzati «مضروب ساختن مغ ها» تلقی شد» (دانداماییف، ۱۳۸۶: ۲۰۲) درست، اما اینکه منکر هرگونه کشت و کشتار باشیم، مقرون به صحت نیست. داریوش خاطره ی جشن پیروزی مادها در بهار را به پاییز منتقل بُرد و کشتار مادها را عامدانه به کشتار مغان معرفی کرد و روز پیروزی مادها را به روز شکست آنها مبدل نمود (رجوع شود به میترا مهر، بهار یا پاییز).

تمام مورخان باستان، مغان را زرتشتی و زرتشت را رئیس مغان می دانند. گسترش دین زرتشت از شرق (بلخ) به غرب بوده است، لاجرم مغان، شرقی و ایرانی بودند که با بسطِ قدرتِ ایرانیانِ مهاجر، به سمت غرب و ماد گسترش یافتند. افلاطون، پلوتارک و نویسندگان باستان، زرتشت را مغ و مغان را پیرو زرتشت دانسته اند (۱۹۷۲, ۱۹۷ ,multon – یاما اوچی، ۱۳۹۰، ۵۴۶) مورخان قدیم، نام زرتشت را با مغ می آورند. «امیانوس مارسلینوس قرن ۴ م.: از زمان زرتشت تا به امروز مغان به خدمت دینی، گماشته هستند. سیسرو یک قرن ق.م، نوشته است: مغان در پارس از فرزانگان و دانشمندان به شمار می آیند و تا کسی از تعالیم مغان بهره نگیرد به پادشاهی پارس نمی رسد. نیکولاوس از شهر دمشق نوشته است: «کوروش دادگری و راستی را از مغان آموخت و حکم و قضا در محاکمات با مغان بوده است» (پورداود، دهباشی، همان:۱۴۰) افلاطون و بقیه ی یونانی ها، زرتشت را موجد فلسفه ی مغ و نخستین مغ دانسته اند (yamauchi,۴۶۹ . boyce , ibid , 261 پورداوود، دهباشی، ۱۳۸۸: ۱۴۲) ازبیوس و کورگیوس، زرتشت را مغ و پادشاه بلخ دانسته اند. موسی خورنی نیز زرتشت را مغ دانسته است (همان:۴۸) افلاطون، زرتشت را مؤسس آیین مغ دانسته -وفات ۳۴۷- که بهترین طرز ستایش پروردگاران و دارای افکار عالی است. ادکسوس و ارسطو نیز زرتشت را آورنده ی آیین مغ که عالی ترین و مفیدترین فلسفه است، توصیف کرده اند (همان:۱۵۲) کسانتوس لیدیایی که معاصر هرودت و قدیمی تر از او بود، از زرتشتِ مغ نام می برد (علی اف، ۱۳۸۸: ۵۱۲) «در نوشته های نویسندگانِ عهدِ باستان، زرتشت، مغ معرفی شده است. در سنن پارسی قرون وسطی هم زرتشت، از مغان بوده و مغان نیز پیرو زرتشت» (همان:۴۵۸) زرتشت در منابع قرون اسلامی نیز رئیس مغان معرفی شده است (همان: ۵۱۲) اگر مغان، صنف خاصی پیش از زرتشت بوده است، در اوستا می بایست از آنها نامی برده می شد (همان:۴۵۹) که قبل از زرتشت در هیچ منبع تاریخی و دینی نامی از آنها (مغ ها) برده نشده است. بنابراین مغان، زرتشتی بودند (دانداماییف، همان:۱۶۹. علی اف، همان:۴۵۸) و اینکه «برخی، مغان را مادی می دانند که با دین زرتشتی هخامنشی مخالف بوده اند، فرضی ناشی از وهم و محال است» (کریستن سن، دهباشی، ۸۶۱) همچنین محققان معاصر چون دارمستتر، جکسون، مسینا، التهایم، کامرون، دیاکونوف و... مغان را زرتشتی دانسته اند (دانداماییف، ۱۳۸۶: ۳۰۶) ج. مسینا به درستی مغ ها را از صنوف روحانی می داند که نه از قبایل ماد، بلکه اکثر آنها ایرانی و زرتشتیانی متعصب بودند (دانداماییف، ۱۳۸۶: ۲۰۹) هرتل، هرتسفلد، کونیک، هائوپت، هیوزنیگ و دانداماییف، مغ ها را دشمن مذهب زرتشت و هخامنشیان دوران اولیه را، زرتشتی دانسته اند (همان:۳۰۷) این محققان معتقدند در اوستا، روحانیون به نام اتراوان نامیده شده اند نه مغ ها، اما دارمستتر در این مورد توضیح کافی داده است که «مغ، نام قبیله ای است که همه ی آنها روحانی یا کاهن نبوده اند، آن عده از مغ هایی که روحانی بوده اند به نام اثراوان شهرت داشته اند. مغ، نام نژاد آنها، و اثروان نام روحانیون آن طایفه است» (همان:۳۰۷) بنابراین «میان مغان و اثروان تفاوتی نیست. (اثروان /روحانی /زرتشتی) مغان، نام قدیمی ترِ اثروان است (علی اف،

همان:۴۵۹) استرابون نیز مغ ها را در میان قبایل پارسی جای می دهد (کتاب ۱۵ فصل ۳ بند ۱، به نقل از ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۱۶۶) بنونیست به نقل از پلوتارخ، وی نیز به نقل از تئوپومپ، مؤلفِ سده ی چهارم پیش از میلاد، آیین مزدیسنا را تعالیم مغان نامیده است (بنونیست به نقل از رضا، ۱۳۸۶: ۲۵۹ - ۲۶۰) بنابراین جدایی مغان از دین زرتشت، برساخته ی مورخان مدرن، برای توجیه روشنفکری برساخته ی زرتشت است که مغان آنرا تحریف کرده اند. پایین تر به چرایی آن می پردازم.

همچنین اگر اصول و معتقدات مغان در کتاب وندیداد را با ایرانیان شرقی و زرتشت مقایسه کنیم به همسانی کامل آنها پی می بریم. ایرانیان شرقی و زرتشتیان، مانند مغان به جای تدفین اجساد، مردگان را در معرض خوراک پرندگان قرار می دهند. اگر زرتشت، مار را بزرگترین دروج خواند، مغان نیز، کشتن مار را صواب می دانستند. مار در وندیداد از جانوران اهریمنی است و موبدان وسیله ای به نام مارگن یا مارکُش داشته اند، زیرا کشتن مار از فرایض بود (رضی، همان:۱۸۰) «هرودت دو چیز را در مغان ذکر می کند، اولی این است که آنها عادت دارند انواع حیوانات را بکشند... مار، مور و خزندگان را می کشند و اجساد را در معرض طعمه ی سگ ها و پرندگان می گذارند. لازم نیست که درباره ی آیین زرتشت در عهد باستان زیاد بدانیم تا دریابیم که این دو چیز: کشتن جانوران زیان بخش و وانهادن اجساد برای سگان و پرندگان، نوعا نهادهایی زرتشتی اند. از اینرو بسیاری از پژوهشگران به حق، نتیجه گرفته اند که مغان زرتشتی اند» (یونگ، ۱۳۹۰ ۱۳۹ - ۴۰) در وندیداد نوشته ی مغان: «مکان های مقدس، در ایرانِ شرقی قرار دارد (بلخ) و نه در مادا فصلی از وندیداد فهرستی از مکان های نجس را نام می برد که ماد یکی از مکان های نجس است و پارس را پاک و دور از اهریمن دانسته است» (رضی، ۱۳۸۵: ۶۶) وندیداد، خدایان مادهای باستان را در شمار اهریمنان آورده است (همان:۱۰۳) «دیوان ملعون وندیداد، خدایانی مادی بودند. میان معتقدات مادی و معتقدات مغان، تضادی چشمگیر بود که پس از گرایش ظاهریِ مغان به زرتشتِ شرقی، این دشمنی ادامه داشت و خدایانِ مادی، ملعون وندیداد شدند» (همان:۱۰۴ - ۱۰۵) اگر مغان مادی بودند چرا ماد، نجس، و پارس، پاک است؟ و اگر ضد زرتشتی بودند، چرا تدفین و سایر رسوم آنها مانند مارکُشی در ادامه ی دین زرتشتی است؟

همچنین، توتم مغان همان توتم پارسیان بود نه مادها! «توتم هخامنشیان عقاب بال گسترده بود و مغان با احترامی که برای هخامنشیان قائل بودند، پرچم عقابی آنان را حفظ کرده و به شکل فروهر که به اهورامزدا معروف شده است، حفظ کردند» (رضی، ۱۳۸۵: ۶۴-۶۵) ما قبلا بیان کردیم که گاو و عقاب، توتم ایرانی ها، و مار و شیر، توتم مادها هستند که مغان نیز مانند زرتشت، مار را بزرگترین دشمن و، گاو و آتش را مقدس می دانند. آتش نیز در دین زرتشت، مقدس و پرستشگاه پارسیان بوده است. پس اگر مغان، مادی بوده اند چرا توتم های مادی را نفرین و به توتم های پارسی احترام می گذاشتند؟ یکی از دیگر دلایلی که باعث شده محققان، مغان را مادی بدانند، واژه ی «رغه» است که در اوستا مکانی مقدس و جایگاه اصلی مغان و دین زرتشتی معرفی شده است. «دهه ها پژوهشگران، رغه را ری، نزدیک تهران که زمانی یکی از شهرهای مهم ماد بود، می دانستند و آنجا را مکان مغان و حوزه ی گسترش دین زرتشت می دانستند که توهم مادی بودن مغان، شکل گرفت. اما با تحقیقات جدید مشخص شد که رغه یِ مقدسِ زرتشتیان، نه ریِ مادی، بلکه در خاور ایران است» (بویس، ۱۳۸۶ ۲۲) رغه، نه در غرب ایران بلکه در شرق ایران است (نیولی، ۱۳۸۱: ۸۵) رغه، بدخشان (ایالتی در افغانستان) است (گرنت در کرتیس، ۱۳۹۰: ۴۶) «گرشویچ تطبیق رغه، با ریِ قرونِ وسطی را ردّ می کند، چون در اوستا به ماد استناد نشده است و تطبیق رغه، مرکز زرتشتی گری، با ری و راگا را، فاقد ارزش می داند» (نیولی، همان: ۹۲) اگر رغه ی شرقی، ریِ مادی باشد، پس باید «پارای تاکنه» سیستان با «پارای تاکنه» ی یکی از شش قبیله ماد، طبق گفته هرودت، یکی باشد که بی اساس است (همان:۹۲) بنابراین رغه ی مقدس زرتشتیان، نه ریِ ماد، بلکه مکانی در شرق ایران بود. مغان نه مادی، بلکه

از ایرانیان شرقی بودند. حلقه ی کاهنان در بخش شرقی ایران آغاز شد. تدوین اوستا پس از مرگ پیامبر در بخش شرقی ایران بود (همان:۲۶۴).

از دیگر دلایلِ ایجاد توهمِ مادی بودنِ مغان، تقدیس مادِکوچک توسط مغان و سکونت آنان در آنجا بود که بویس در چگونگی آن توضیحی منطقی دارد: «بعد از فتح ری به دست مقدونی ها، مغان به آتروپاتن مستقل رفتند و آتشکده و دین را هم با خود بردند و آنرا ایران ویج نامیدند... موبدانِ ماد (موبدانِ به ماد رفته، قادری) برای منافعِ خود، آن مکان را جایگاه زرتشت دانستند. بنابراین موبدان ساکن در ماد، رغه را ری معرفی کردند» (بویس، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۹) همانند پارتیان که در رقابت با «آذرگشسب»، «آذر برزین مهر» را مقدس کردند و در مقابل حماسه ی کیخسرو، افسانه ی ویشتاسپ در آذر برزین مهر را ساختند. همانند شاه عباس صفوی که زیارت مشهد را نسبت به اماکن عرب تشویق کرد (همان:۳۲ - ۳۳) مغانِ ساکن در ماد نیز، مادِکوچک را جایگاه آتشکده های مقدس زرتشت کردند که توهمِ زرتشتی بودن مادها و مادی بودن مغان شکل گرفت. به نظر می رسد سکونت مغان در مادِکوچک برخلاف نظر بویس، دلایلی فراتر از حمله ی اسکندر داشته و قبل از اسکندر بوده است، چون اسکندر از غرب (ماد) یورش آورد. پس شرق، مکان امن تری برای مغان بود. سکونت مغان در ماد در راستای گسترش دین زرتشت، براساس سیاستِ هخامنشیان، برای نابودی میترا بود که همراه با گماشتن آتروپاتن (نگهبان آتش) ساتراپ پارسی بر ماد بود، دقیقا همانند استاندارها و روحانیون فرستاده شده ی امروزی پارس /شیعه به مناطق کُرد نشین. احداث آتشکده ها نیز همان احداث مهدیه ها و حسینیه های امروزی برای تبلیغ سیاست و دین دولتی است که قبلا گفته ام.

همچنین مغان، همسو با غارت پارس ها، همچون اشراف و سپاهیان پارسی، بعدها زمین های حاصلخیز زیادی در قسمت مادِکوچک به تسخیر خود درآوردند. خاندان آتروپات از خاندان های مذهبی مغان ایرانی بود که در مادِ کوچک، قدرت را در دست داشت که به دلیل حاصلخیزی آنجا و استقرار مغان در آن، اسطوره ی مادی بودن مغان شکل گرفت: «در زمان شاپور دوم، کشور ماد را کشور مغان می دانستند چرا که آن نواحی، املاک حاصلخیزی داشت که مغان در آن به سر می بردند» (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۸۳) بنابراین رغه، به عنوان مکان و خاستگاه مغان در شرق بوده، نه در ریِ ماد. اما بعدا متون پلهوی، ری را رغه معرفی کرده و افق جغرافیایی رغه را به غرب و سرزمین ماد منتقل کردند. این امر جدا از رقابت های مغان که در بالا به آن اشاره کردیم، دلایل تخصصی دیگری هم داشت. همانطورکه مفهومِ ایران ویج مفهومی تخیلی بوده است که هر بار پارس ها هرجا را که با زور شمشیر تصرف و در آن سکنی می گزیدند، ایران ویج می نامیدند، نام رغه نیز بعدها با گسترش موبدان به غرب، تغییر یافت و به ری نسبت داده می شود. ری «پرو-ویمنه» به معنی «شک های شدید» ترجمه شده است، به این معنی که با وجود تبلیغات شدیدِ مغانِ زرتشتیِ ایرانی در میانِ مردمانِ ماد، و انتقال آتشکده ها و معابد زیاد به سرزمینِ ماد برای تحمیلِ دین زرتشت به مادهایِ میترایی، مادها همچنان نسبت به دین زرتشتی، بی مهر و دچار شک و تردید شدید بودند. موبدان به این دلیل رغه را به ری قالب کردند که ری، قسمت شرقی ماد و مرز فرهنگی ماد با سرزمین هایی بود که بعدا به تصرف ایرانیان درآمد؛ یعنی مرز بین مزدیسنان و غیرمزدیسنان (دیوسنان) بود که با قالب کردنِ رغه به ری، از یک سو، شک و بی اعتقادی مادها به مزدیسنان را نشان داده و از سوی دیگر، سعی در تحمیل و قالب کردن آیین مزدیسنان به دوستان (میترا) و نابودی آثار و آیین مادی را داشتند. بنابراین رغه ی زرتشتی، ریِ مادی نیست بلکه شهری در شرق ایران است که مکان گسترش و تکوین دین زرتشتی و اوستا بوده است. مغان به عنوان روحانیون زرتشتی از آنجا برخاستند و به غرب و مرکز ایران، همگام با گسترش قدرت ایرانیان، رفتند.

مغان، حاملان و وفاداران به دین زرتشت بودند. اگر هم تغییر و تحولی در دین زرتشت شکل گرفته است، نه از تحریف یا به خاطر تمایلات و نفع خودشان، بلکه ابزاری برای پیشبردِ سیاسی مذهبِ هخامنشیان بود که تکامل مزداگرایی، خود، اساس امپراطوری پارسی گردید (نیولی، همان:۲۶۸) همانطورکه تحول دین اسلام ناشی از گسترش

آن و منطق قدرت بود که روحانیون بنا به نیاز روز، آنرا تفسیر می کردند، نه اینکه آگاهانه آنرا تحریف کرده باشند. تشکیل میراث زرتشتی در هماهنگی با تقاضای سیاستِ مذهبیِ دربار به وسیله ی مغان بوده است (همان:۲۶۴) گسترش مزدا گرایی با تحکیم موقعیت مغان در ایران و سرزمین های ایرانی شده، مشخص می شود (همان: ۲۸۱) همان طور که «جی مسینا» گفته و موله نیز پذیرفته است، مغان، شاگردان زرتشت بوده اند (به نقل از نیولی، همان:۲۶۶) زرتشت در ۴۴ سالگی، دو سال پس از روآوردن گشتاسب شاه به دینش، انجمن مغان را برپا کرد که در این انجمن پیام اصلی زرتشت رسمیت یافت (شهر وینی، دهباشی، ۱۳۸۸: ۷۵۸).

در اوستا واژه ی «مگه» آمده است که گلدنر و بارتولومه به معنی انجمن سرّی گرفته اند. گلدنر واژه ی مگه ی گات ها را با مغ یکی می داند (رضی، ۱۳۸۵: ۱۳) زرتشت خود، یاران انجمنِ دینِ خود را مگون /مغان می نامد (رضی، ۱۳۸۰: ۱۹۶) در اوستا واژه ی موغو moghu آمده و کلماتِ هم ریشه ی دیگری از این کلمه در خودِ گات ها ذکر شده است. در یسنای ۲۹ قطعه ی ۱۱، مگه maga آمده است (پورداوود، دهباشی، ۱۳۸۸: ۱۳۹ - ۱۴۰) پورداوود، واژه ی اوستایی maga را با مغ magos یکی نمی داند و آنرا با لغت سانسکریت مگهه magha به معنی ثروت، همسان می داند (همان) که مقرون به صحت نیست. زیرا اگر مگهه یِ اوستا به معنی ثروت باشد، پس یارانِ انجمن دین زرتشت، ثروت اندوزان بوده اند و خطاب داریوش در کتیبه ی بیستون به مغ، نه دین داران، بلکه ثروت اندوزان است، چون در کتیبه نیز مغ به شکل mogu به کار رفته که بسیار به moghu اوستا شبیه تر است تا به واژه magos (مغ)! بنابراین به جای خلاقیت های بیهوده ی ایرانیان و نویسندگان پان آریائیست غربی، که سعی در تفسیر باطنی اوستا دارند تا واژه ی مغ را با مغان تفاوت بیاندازند، باید همانطورکه گلدنر اشاره کرده است، اعتراف کرد که کلمه ی مغِ اوستا، منظور همان مغ های مشهور است که از روحانیون دسته اول و از اولین گروندگان به دین زرتشتی بودند.

اما زرتشتی بودن مغان که این همه بدیهی است و تمامی مورخان باستان و حتی خودِ مغان بر آن تأکید دارند و تمامی اصول، دین و تاریخ دین زرتشت، مدیون مغان است، چرا پژوهشگران غربی و نویسندگانِ مقلد ایرانی این همه اصرار دارند که مغان را دشمنِ دین زرتشت نشان دهند؟ جواب این سؤال را با دیرینه شناسی قواعد حاکم بر گفتمان ایران شناسی /زرتشت شناسیِ محققان غربی و «تئورسین های نژاد آریا» می توان پاسخ داد. همان گفتمانی که ایران زمین و مخلفات آن یعنی کوروشِ حقوق بشری و زرتشتِ روشن فکری را برساخت که هیچ کدام واقعیت نداشت. ایران پلورالی که مهد تمدن، حقوق بشر و روشن فکری معرفی شد، در قرن ۱۸ توسط محققان آریاییِ ضد سامی برساخته شد که در فصول بعدی به آن پرداخته ام (علم تاریخ، ایران شناسی و تاریخ نگاری کُرد).

آنچه ما در مطالب ذکر شده در پی اثبات آن بودیم:

۱- مغان نه مادی و ضد زرتشتی، بلکه پارسی و حاملان اصلی دین زرتشت بودند.

۲- گئوماتا نه مغ، بلکه ضد مغ و لاجرم ضدِ زرتشتی بود و داریوش برای تحریف تاریخ و تحقیر وی و همچنین تحقیر شورشیان بعدی که به آنها بفهماند در دفاع از یک مغ، شورش کرده اند، گئوماتا را مغ معرفی کرده است.

۳- گئوماتا (بردیای دروغین) معابد ایرانیان را ویران کرد، معابدی که جز آتشکده های دین زرتشتی نمی توانست چیز دیگری باشد. لاجرم گئوماتا به طور همه جانبه اساس تمدن و امپراطوری ایرانیان را مورد حمله قرار داده بود.

گئوماتای مادی، با بخشودن مالیات ها و لغو خدمت سربازی، اساس دولت و امپراطوری پارسی را تضعیف کرد. با گرفتن اموال اشراف و بخشش آن به عامه ی مردم، پایه های دولت پارسی و ساختارهای جامعه ی پارسی که همان اشراف بودند را مورد حمله قرار داد و با ویران کردن آتشکده های پارسی، اساس دین و ایدئولوژی ایرانیان را نابود کرد. اگر چه ما هیچ سندی در اختیار نداریم، اما احتمالا با توجه به مادی بودن گئوماتا، وی میترایی نیز بوده است

که نه تنها سعی در انتقام مادها از پارس ها داشته، بلکه سعی در انتقام آیین میترا از دین زرتشت را هم داشته است. ویران کردن آتشکده های زرتشتی نمی تواند دلیلی جز میترایی بودن وی داشته باشد، همانطورکه برهم ریختن ساختار طبقاتی و تقسیم اموال وی نیز، روحی میترایی دارد. احتمالا داریوش نیز متوجه این امر شده که با تمام گشاده دستی که برای سایر ادیان داشت -که ناشی از سیاست دینی وی بود- با تمام قدرت، حتی یک آثار میترایی در تمام ماد و ایران باقی نگذاشت. داریوش سخت گیری دینی را فدای آرامش امپراطوری نمود و دانست که همه زرتشتی نیستند (هینتس، ۱۳۸۶: ۳۷۰) با تمام زیرکی های سیاسی شاهان هخامنشی، آنان در مقابل آیین میترا و مادی ها، سرسوزنی هم تساهل نداشتند. «تسامح داریوش تا مرز عقایدی بود که برایش معقول بود، فراتر از آن و مغایر با آیین زرتشت بی برو برگرد ممنوع بود. این نکته برای آناهیتا و میترا صادق بود؛ داریوش علیه این ها به خصوص میترا، سرسختانه اقدام کرد. هم، قربانیِ خونین را منع کرد، هم نوشیدن هوم سکرآور را... جالب است در سراسر ایران حتی یک معبد میترایی وجود ندارد. ظاهرا داریوش همه ی معابد میترایی را ویران کرده است، حتی اردشیرِ میترا دوست، معبد و یادگاری برای او نساخت» (هینتس، همان: ۳۷۱) بنابراین در مقابله با اقدام گئوماتا در ویرانی آتشکده های زرتشتی، داریوش در اتحاد با زرتشت، اهورامزدا را در مقابل میترا برجسته تر کرد. چنانکه -به قول داندامایف- ۶۹ بار در کتیبه ی بیستون، نام اهورامزدا تکرار و تمامی موفقیت خود و پارس را منوط به فضل اهورامزدا می داند. داریوش ضمن نابودی تمامی آثار میترایی و تحریف جشن مهرگان از بهار به پاییز، باعث گسترش دین زرتشت، مغان و آتشکده های زرتشتی شد. «امروزه دست کم، ۲۰ جا را در پارس می شناسیم که در زمان داریوش در آنها آتشگاهی وجود داشته و نیایش زرتشتی برگزار می شده است» (هینتس، همان:۳۶۸) و به احتمال زیاد گئوتمه ای که زرتشت از وی نام می برد و به عنوان دشمن از او یاد می کند، همین گئوماتا باشد. اسم داریوش -آریا وهومنه- به معنی کسی که پندار نیک را پشتیبانی می کند، کلمه ای زرتشتی است. وصیت نامه ی مقبره ی داریوش کاملا براساس خیر و شرّ زرتشتی است (هرتسفلد. حکمت، بی تا:۷۹) کلام یسنا در بیان اهورامزدا و راستی، با کلام کتیبه ی بیستون شبیه است (زرین کوب، دهباشی، ۱۳۸۸: ۳۱۵) در مجموع، کیش کتیبه ی بیستون با کیش زرتشت شباهت بسیار دارد (گیمن، ۱۳۸۱: ۲۵) اما اینکه چرا داریوش در کتیبه، اسمی از زرتشت نبرده است و مستقیما خود را نماینده ی اهورامزدا می داند، اکنون در خلاء اطلاعات تاریخی چه برای اثبات آن و چه در ردِ آن به سر می بریم و با توجه به اینکه تاریخ باستان ایران، مرز مشخصی با اساطیر ندارد، باید در اساطیر ایرانی جواب آنرا جُست که در مطالب بعدی (رستم و اسفندیار) هم به این سؤال پاسخ خواهیم داد و هم بیشتر، میترایی بودن گئوماتا و شورش گئوماتا را بیان خواهیم کرد.

-فره ورتیش و چیثرتخمه:

بعد از کشتن گئوماتا به دست داریوش و دیگر اشراف پارسی، تمام مللِ زیرسلطه ی پارسیان علیه داریوش و در دفاع از گئوماتا و اقداماتش، دست به شورش زدند. «سرکردگان شورشی، نام شاهانی را برخود نهادند که توسط کوروش از بین رفته بودند. یعنی از سرگرفتن جریان تاریخ محلی و خاتمه دادن به سلطه ی هخامنشیان» (بریان، ۱۳۸۰: ۱۸۲ - ۱۸۳) «سخت ترین شورش، شورش فره ورتیش از خاندان دیااکو بود که سعی در بازآفرینی سلطنت ماد داشت. وی در سر داشت، دولت ماد را از نو زنده کند» (یونگ، ۱۳۸۵: ۶۸) «قیام فره ورتیش در همان محلِ هلاک شدن بردیا و به خاطر انتقام جویی و تحت فشار قرار دادن پارسیانِ غاصب بود» (علی اف، ۱۳۸۸: ۴۶۷) «هدف قیام (فره ورتیش) احیای نظامات زمان بردیه ی دروغین بود» (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۴۰۰) شورش، به صورت نهضت خلق درآمد. در کتیبه ی بیستون، داریوش اول گفت که مردم سلحشور ماد که در جماعت ها بودند، پیرو فراورتیش گشتند (همان:۴۰۰) «شکی نیست که افراد عادی ماد در عصیان، همگام با فره ورتیش بودند و در جنبه

ی عمومی و ملی قیام، علیه داریوش تردید نمی تواند داشت» (همان: ۴۰۱. علی اف، همان:۴۶۶) داریوش در ادامه می افزاید: مردم سلحشور پارس که در خدمت من بودند... در خدمت من همان سپاه شاهی و طبقاتی و در خدمت جماعت، سپاه مردمی است. جنبش فره ورتیش، جدی ترین جنبشی بود که تا پارت گسترش یافت که با سرکوب شورش ها، امید برای احیای امپراطوری ماد، نقش برآب شد (کوک، کمبریج: ۱۳۸۷: ۲۵۷) شورشِ ماد، بارزتر و اهمیت استراتژیک بیشتری داشته است. در ساگارتیا سرکرده ی شورشی، خود را مانند فره ورتیش از خاندان هوخشتره معرفی کرد و داریوش، شورش پارت-هیرکانیا را هواخواهِ فره ورتیش می نامد. شاهان شورشی علیه سلطه ی پارس /ایران، خود را به شاهان پیشینِ ماد نسبت می دهند، در عین حال سپاهِ شورشیان، توده ی مردم، و سپاهیان داریوش، نظامیان دولتی بودند که نتیجه اش، مشروعیت شاهان پیشین ماد در میان توده ی مردم و عدم مشروعیت شاهان پارس است. به همین دلیل ایدئولوژی حق الهی شاهان و مشروعیت متافیزیکی در نبود مقبولیت مردمی تدوین می شود.

طولانی شدن نبرد در ارمنستان با شورش ماد بی ارتباط نبود. داریوش خطر ماد را به خوبی دریافته بود، به همین دلیل در ماد مستقر می شود تا حملات را دفع کند. به علت شورش ماد است که هرودت بر قیام ماد هنگام شرح انقیاد اکباتان به دست کوروش تأکید می کند. «بعدها مادها از کرده ی خود افسوس خوردند و بر داریوش شوریدند» (کتاب ۱ بند ۱۳۰ و دیودوروس سیسیلی. کتاب ۱۱ فصل ۶ بند ۳، به نقل از بریان، ۱۳۸۰: ۱۸۱) در اهمیتِ شورشِ ماد همین بس که هرودت از میان ۱۹ شورش، فقط از شورش ماد خبر داشته است (داندامایف، ۱۳۸۶: ۲۹۰) «تلفات در ماد بیش از پنجاه هزار نفر بود. آیا این به معنی شورش ملی و قیام توده ای نبوده است؟» (بریان، همان:۱۸۳) این واقعیت که داریوش از میان همه ی شورش ها، شکنجه ی رهبر شورشیانِ ماد را در بیستون شرح داده، بیانگر عمق نفرت او نسبت به فره ورتیش و ماد است که با دستان خود، او را به طرز وحشیانه ای شکنجه داده بود (علی اف، همان:۴۶۸) در قسمت مادی شده یِ آشور در اربیل، یکی از دیااکویی ها به نام چیثرتخمه، شورش کرد. داریوش برای ترساندن مادها و از بین بردن قدرت قدیم ماد، فره ورتیش را با دماغ، زبان و گوشِ بریده در هگمتانه گرداند و بعد مصلوب کرد و همکاران او را در قلعه ی هگمتانه، پوست کَند (یونگ، ۱۳۸۵: ۷۴ - ۷۵) «مجازات سخت فره ورتیش و چیثر تخمه ی مادی، مناسب روحیه ی داریوش آریایی نبود و اگر این کار را کرد، دلیلش خطرِ بی نهایت بزرگِ ماد برای پارس بود» (همان:۲۰۶) «چونکه چیثرتخمه می خواست سلطنت دیااکو را تجدید کند به همان طریقِ فره ورتیش، قصاص شد و چون از ماد برخاسته بود، در هگمتانه او را مثله کرده است، دور شهر گردانده و در اربیل به دار آویختند» (همان:۷۶) داریوش درباره ی پیروزیش بر فره ورتیش، ۳۴،۴۲۵ کشته و ۱۸،۰۰۰ اسیر را ذکر می کند اما در نسخه ی آرامی در مصر، رقم ۱۰۸،۰۱۰ اسیر نوشته شده است (کوک، ۱۳۸۳: ۱۱۲) واقعا به نسبت جمعیت آن روز چه شورش و کشتاری بوده است؟ «داریوش بقیه ی شاهان را فقط اعدام کرد، اما فرورتیش و چیثرتخمه را که از شاهان مادی بودند با دست های خود گوش، بینی و چشم آنها را درآورد و پوست همکاران آنها را کند» (یونگ، ۱۳۸۵: ۷۴ - ۷۵) و «در تمامی امپراطوری گرداند و حداقل ۳۴ هزار کشته و ۱۸ هزار اسیر به جا گذاشت» (کوک، ۱۳۸۳: ۱۱۲) «وه یزداته» اگرچه حق شاهزادگانِ هخامنشی را ادعا کرده بود، اما مانند فره ورتیش و چیثرتخمه مجازاتی شدید نشد (یونگ، همان:۷۸) بی گمان این جنگ بزرگی بوده است که دو قوم پارس و ماد، برسر فرمانروایی و امپراطوری با یکدیگر داشته اند (کوک، همان: ۱۱۲) داریوش به همراه سپاه پارسیان، علیه قیام کنندگان مادی، وارد کارزار شد (علی اف، همان: ۴۶۷) نبرد فراورتیش، مهم ترین نبرد داریوش بود و در نبرد دو قوم ماد و پارس، وی نمی توانست به مادی ها اعتماد کند. به همین دلیل سپاهِ مادیِ خود را به مبارزه علیه «وه یزداته» فرستاد و با سپاه پارسیِ خود، به جنگ فرورتیش رفت (هینتس، ۱۳۸۶: ۱۸۶) اما گرچه بزرگان ماد با پارس توأم شدند، اما وجود شاهنشاهی پارس برای عامه ی مردم ماد، بار سنگینی بود (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۴۰۶) «داریوش نه تنها با سپاه نظامی

خویش، بلکه در کشتار مادی ها از حمایت قوم پارس نیز برخوردار بود. حمایت ملت پارس از او که نمی خواستند، امتیاز ملت حاکم و معاف از مالیات را از دست بدهند در پیروزی او نقش داشت» (علی اف، همان:۴۶۸) بنابراین، استبداد، نفرت و کشتار ماد، نه مسئله ی حکومت، بلکه مسئله ی کل قوم پارس است، چون همان طور که هرودت اشاره کرده است، در مرگ گئوماتا، تمامی آسیا به غیر از پارس ها، گریستند. یعنی پارس ها (اشراف و عامه) از داریوش در مقابل مادها حمایت کردند و خوشحال از کشتار مادها و قساوت داریوش و استبداد او علیه مادها بودند. برخلاف نظر برخی از مورخان مانند داندامایف، شورش «وه یزداته»، شورشی پارسی نبود و همان طور که مارکوارت به درستی خاطر نشان کرده است، شورش وه یزداته، شورش مهاجران و اوتی های ساکن در پارس بود، نه شورش خود پارس ها! به همین دلیل داریوش، اوتی ها و پیروانِ «وه یزداته» را بعد از سرکوب شورش، از پارس جدا کرد. لاجرم عامه ی مردم پارس نیز از سرکوب های داریوش علیه سایر اقوام حمایت کردند.

۵-مادها در اساطیر ایرانی: ارجاسپ، رستم و اسفندیار

شلینگ می گوید: اگر بخواهیم تاریخ یک کشور را بشناسیم، باید اساطیر آن ملت را بشناسیم، این اساطیرند که تاریخ یک ملت را شکل می دهند، نه بالعکس! این جمله ی شلینگ در مورد تاریخ ایران بیشتر سندیت دارد. ایرانی ها نیز که مدعی تاریخ چند هزار ساله اند، قطعا منظورشان از تاریخ، همان اساطیر است. شاهنامه ی فردوسی که آنرا فلسفه ی تاریخ ایران زمین می دانند، چیزی جز روایت اساطیر پیشدادیان و کیانیان نیست. ذهنیت متافیزیکی /مذهبی ایرانیان هرگونه سبب سازی و تعلیل تاریخی را از بین می برد و روایت تاریخی به صورت افسانه و داستان در می آید. به قول ویکاندر، شخصیت ها و رویدادهای تاریخی در اسطوره ها ترتیب یافته اند (ویکاندر به نقل از نیولی، همان:۲۳) «داستان های ملی ایران در شاهنامه و دیگر حماسه ها، ابداعی و ابتکاری نیست، بلکه مبادی تاریخی دارند که با گذشت روزگار، داستانی شده اند» (صفاء ۱۳۸۴: ۳۹۳) بنابراین برای شناخت تاریخِ ماقبل مکتوب ایران، باید اساطیر آن ملت را شناخت. اساطیری که از فیلتر ذهنیت حاکم و روحانیون /مغان آن گذشته تا به شکل امروزی به دست ما رسیده است.

-کیانیان و هخامنشیان

در مورد کیانیان و ارتباط آنها با هخامنشیان، نظریات گوناگونی وجود دارد: برخی از پژوهشگران مانند هرتل و هرتسفلد و تا حد زیادی نولدکه، معتقد به یکی بودن کیانیان و هخامنشیان، و یکی بودن کیخسرو و گشتاسب با کوروش و ویشتاسب (پدر داریوش) هستند و برخی دیگر مانند کریستن سن و هنینگ، نظر مخالف را دارند و کیانیان را شاهان شرقی، متعلق به خوارزم که به تصرف کوروش کبیر درآمده اند، می دانند. اما تا زمانیکه دلایل مخالف ابراز نشده باشد، می توان به راحتی پذیرفت که ویشتاسب حامی زرتشت، شخصیتی تاریخی بوده است (نیولی، ۱۳۸۱: ۲۲) همانطورکه فرای اشاره کرده است، ذکر نام ویشتاسب در ردیف شاهان کیانی به ناچار کل شاهان این سلسله را به تاریخ پیوند می دهد (همان: ۲۲) فرضیه ی ما این است که کیانیان، همان هخامنشیان هستند و حتی اگر اسامی آنها مربوط به اساطیر شرقی و شاید هم مادی باشد اما کردارهای آنها همان کردارهای شاهان هخامنشی است که در قالب شاهان اساطیری درآمده اند، یا اسامی شاهان اساطیری شرقی، به کردارهای شاهان هخامنشی قالب شده است.

«اساطیر ایرانی را می توان به چهار دوره تقسیم کرد: از قدیم تا منوچهر، از منوچهر تا کیقباد، از کیقباد تا گشتاسب و از گشتاسب تا فوت دارا. دو دوره ی اول مربوط به قبل از تاریخ است ولی دو قسمت اخیر، تاریخی است که در قسمت سوم -از کیقباد تا گشتاسب- اگرچه شاهان و اسامی آنها ماقبل تاریخی هستند، ولی کارها و کردارهای آنان تاریخی است. از گشتاسب تا دارا... شاهان و کردارهای آنها تاریخی است» (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۹۱ -۹۲) دوره ای که ما به آن می پردازیم بعد از دو شاخه شدن کیانیان از لهراسب تا اسفندیار است که شکل تاریخی آن از آرشام تا داریوش است، دوره ای که از بعثت زرتشت تا مرگ وی در مبارزه با ارجاسپ می باشد که همان گئوماتا و فره ورتیش است.

سلسله ی کیانیان با پادشاهی کیقباد آغاز می گردد. نخستین یاد کیقباد، در یشت ۱۳ هست، پس از ذکر پیشدادیان نام وی در رأس کیانیان قرار می گیرد (رضایی، ۱۳۸۴: ۴۷) طبق گفته ی بندهش، قباد، کودکی که در صندوق نهاده و در آب رها شده بود، «اوزو» او را یافت و فرزند خوانده کرد (همان:۴۸) «کی کواد در چهرداد نسک -دینکرد کتاب ۱۸ فصل ۱۳ بند ۱۲- از اخلاف منوچهر، مؤسس خاندان کیانی نیک و مایه سعادت است... اوزو، آخرین شاه پیشدادی او را به فرزندی گرفته، کواد در آب رودخانه... اوزو او را پرورش داد. نکته ی این داستان یافتن بچه ای سر راهی که

مؤسس سلسله ایی است از ایام سارگن در ۲۸۰۰ ق.م، تا موسی و رومولوس و.... کوروش و... هست» (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۱۰۶ – ۱۰۸) «کیقباد پسری به نام کی اپیوه داشت و از کی اپیوه، ۴ فرزند، از کیکاوس، سیاووش و از سیاووش کیخسرو زاده شد. اما دیگر شاهان سلسله ی کیانی از پشت «کی پی سین» اند، پسرِ دیگر کی اپیوه...» (رضایی، همان:۴۸) «با کیخسرو، شاخه ی بزرگ کیانیان پایان پذیرفت و دیگر شاخه ی آن، نه از کیکاوس، بلکه از «کی پی سین» به تخت نشستند. در هخامنشیان هم با مرگِ کوروش، شاخه ی بزرگ شاهی هخامنش پایان یافت و شاهی به شاخه ی... داریوش و... رفت. بنابراین اگر کیخسرو، کوروش است، کیکاوس همان کمبوجیه ی پدر، و کیقباد نیز چیش پش است... ظاهرا با کیقباد، پایتخت هم به پارس می آید. «کی لهراسب» می تواند آریارمنه یا ارشام باشد و سپنداد هم داریوش، بهمن هم خشایارا! کیقباد در استخرِ پارس می نشیند و با افراسیاب که نزدیک شکست بود، درخواست صلح می کند» (همان: ۵۰) شاید آوردن پایتخت توسط کیقباد به پارس، نمادی از مهاجرت پارس ها از شرق به پارس باشد. صلح با افراسیاب هم شاید نمادی از پذیرفتن سلطه ی مادها و هوخشتره است. «کیقباد جایگزین نیاکانِ کوروش شده است که در پارس امارت داشته اند و دست نشانده ی آشور یا مَد بوده اند. یعنی اسامی آنها فراموش شده و جای آنرا کیقباد داستانی گرفته... نیاکان کوروش، زمام امورشان به دست پهلوانان است. در تاریخ هم، نیاکان کوروش دست نشانده ی آشور یا ماد بوده اند. مقر سلطنت از زمان کیقباد، از شمال به جنوب منتقل شد. در تاریخ نیز امارت از هخامنشیان به پارس منتقل می شود... مدت سلطنتِ ۱۲۰ ساله ی او جایگزین چند شاه شده... چیش پش، کمبوجیه، کوروش... از این شخص به بعد، هخامنشی دو شاخه شده، آریارمنا و از طرف دیگر کوروش دوم ...که با فهرست فردوسی همخوان است:

نخستین چه کاوس با آفرین / کیارش دوم بد سوم،کی پشین

چهارم کی آرمین کجابود نام/ سپردند گیتی به آرام و کام

کمبوجیه با کاوس، کوروش با کیارش، چاش پش با پشین، و آریارمنا با آرمین که کاملا با تاریخ مطابق است. مطابق داستان، کیقباد ۱۴۰ سال بعد از منوچهر... اگر از ۸۷۱ ابتدای سلطنت منوچهر کم کنیم ۷۳۰ است که ابتدای امارت هخامنشی در پارس است» (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۲۵- ۱۲۸) بنابراین «کردارهای شاهان مادی و هخامنشی را به شاهان داستانی ربط داده اند وکیانیان، جایگزین هخامنشی شده اند و اسامی اشخاص اولی تا گشتاسب فراموش شده، ولی کارهای آنها که ماندگار بوده به شاهان داستانی ربط داده شده است» (همان:۱۲۳)

در اوستا، نشان چندانی از لهراسب نیست. جز یکبار نام لهراسب نیست، جز آبان یشت فقره ی ۱۰۵، آنهم اشاره به گشتاسب پسر لهراسب (نوری، ۱۳۸۰: ۱۶۷) ظاهراً لهراسب در تاریخِ قدیم فاقد عنوان پادشاهی بوده و داستان های امروزی در مورد شاهی او، صورت های متأخری از سرگذشت وی است، تا خلاء میان کیخسرو و گشتاسپ پر شود (رضایی، همان: ۶۴) لهراسب همان آریارمنه یا ارشام است که شاهی نداشت. داریوش برای مشروعیت خود، الواحی ساخت و آنان را شاه ساخت. تاریخ هم از شاهی آریارمنه و... چیزی یاد نکرده است. همانطور که در اساطیر، پادشاهی لهراسب صورت متأخری است که بعد برساخته شد، پادشاهی آریامنه و آرشام نیز صورت متأخری بود که بعداً توسط داریوش، برای مشروعیت دادن به خاندان خود، برساخته شد. این ما را به این نتیجه می رساند: همانند متن برساخته ی کتیبه که به جای تاریخ، ایدئولوژی مشروعیت بخشی داریوش است، اساطیر ایرانی نیز برساخته ی دستگاه سیاست داریوش، جهت تحریف حقایق هستند. اساطیر حتی اگر از ناخودآگاهِ مردم سرچشمه گرفته باشند، دستگاه حاکم (امر داریوش و هنر مغان) آنرا تحریف و مطابق سیاستِ خود، بازسازی کرده است. پس اساطیر، همان ایدئولوژی جوامع قدیم در مشروعیت سازی هستند. به ویژه داستان دو خاندان شاهی که مورخان، داریوش را سازنده ی آن می دانند به کلی به چالش کشیده شده است. اما می بینیم که دروغ های داریوش، اساس اساطیر

ایرانی را شکل می دهد. بنابراین باید ارتباط متن اساطیر با نیّت مؤلف و ارتباط آن با بافت سیاسی و مذهبی را در نظر گرفت که ما/دیگریِ اساطیر، بازتابی از ما/دیگری پارس/زرتشت با ماد/میترا است. اساطیر، ابزار هژمونیک سلطه ی پارس در مشروعیت یابی خویش و طرد و نفرین دیگری (ماد) است.

در اساطیر، دو تن از نبیرگان کیکاوس در دربار لهراسب بودند. لهراسب شاه با پرداختن به آن دو، از کار پسران خویش غافل ماند. گشتاسب از این بی توجهی دل آزرده شد، از پدر روی می تابد و به روم می رود، با کتایون؛ دختر قیصر ازدواج می کند، لهراسب او را فرا می خواند و تاج را به او می دهد، خود به عبادت می پردازد (همان:۶۵) در تاریخ، نبیرگان کیکاوس همان نبیرگان کوروش اول -کوروش دوم و...- هستند که قدرت اصلی هخامنشی را در دست داشتند. دل آزردگی گشتاسب در اساطیر، بازتاب همان دلخوری گشتاسب، پدر داریوش تاریخی است. گشتاسب احتمالا به دلیل اینکه پدرش آریارمنه، همانند لهراسب در اساطیر، حکومتی نداشته و قدرت را به پسر عمویش، کوروش سپرده است، دل آزار است و احتمالا همانطورکه خواب کوروش دال بر قدرت یابی داریوش، نشان از رقابت این دو پسر عمو دارد، امکانا این خواب، صرفا رویا نبوده است و کوروش دسیسه هایی از پسر عموهایش، گشتاسب و داریوش دیده یا شنیده است که نگرانیش در خواب یا با ترفند خواب دیدن، بازتاب می یابد. پس احیانا گشتاسب و آرشام با داریوش، به فکر دسیسه برای برگرداندن قدرت خاندان خویش از هخامنشیان بوده اند و برای مشروعیت تاریخی آن و پنهان کردنِ غصب خود، اسطوره ی شاهی آرشام و آریارمنه -لهراسب- را ساختند. احتمالا ازدواج گشتاسب با روم، ناشی از تبعید او یا همان ساتراپی شرق به فرمان کوروش باشد. گرشویچ، ویشتاسپ هخامنشی را کسی می داند که از محل نبردِ کوروش با ماساژت ها به ایران بازگشت تا به وضع پسرش که مظنون به توطئه بود، رسیدگی کند. این به معنای انعکاس سریع آموزش های زرتشتی است که داریوشِ جوان آنها را فراگرفته بود (گرشویچ به نقل از نیولی، همان:۱۶).

«کارهای کیکاوس مثل کمبوجیه تاریخی است. کمبوجیه مانند کیکاوس، خورای بوالهوس و... است. قشون کشی به هاماوران، همان قشون کشی کمبوجیه به مصر است» (پیرنیا، همان۱۲۸۰ - ۱۲۹) «قشون کشی کیکاوس به شمال و مازندران همان سرکوب شورش ها به دست کمبوجیه است. کمبوجیه سه سال مشغول سرکوب شورشیان بود. همان طور که گفتیم، کوروش تاریخی همان کیخسروی اساطیری است، اینکه چرا کمبوجیه ی تاریخی که بعد از کوروش است، به کاوس اساطیری (همان کمبوجیه ی تاریخی) که قبل از کیخسرو می باشد، منتقل شده است، به این جهت است که پدرِ کوروش، کمبوجیه نام داشت و پسرِ کوروش هم کمبوجیه! بعدها هر دو اسم یکی شده اند و با یکی شدن دو نفر به یک اسم، طبیعی است که جدّ، بر نوه مقدم است. کمبوجیه هم مانند کیکاوس، هم خودرأی و درعین حال اراده ای قوی داشت» (پیرنیا، همان:۱۳۰) بنابراین کمبوجیه ی تاریخی، همان کاوس اساطیری است. اینکه در اساطیر بعد از کیخسرو، سلطنت به دیگر خاندان کیانی می رسد، بازتاب همان تاریخی است که بعد از کوروش به خاندان دیگر هخامنشی می رسد.

لهراسب -ائوروت اسپ- همان ارشام، پسر آریارمنا و نوه ی «چاش پش» است. آریارمنا، آرمین گردیده است (همان: ۱۴۲) و «انتقال سلطنت که به شاخه ی فرعی هخامنشی داریوش بوده نه لهراسب، در داستان لهراسب است... چون مغ ها اگر مستقیما داریوش را می آوردند، گشتاسب از سلطنت داستانی محروم می شد و نمی خواستند چنین شخصی را که حامی زرتشت بوده است، حذف کنند و شاه ندانند» (همان:۱۴۳) بنابراین همانند دروغ تاریخیِ شاهیِ آرشام و آریامنه، در اساطیر نیز، شاهیِ لهراسب و گشتاسپ، اجداد داریوش /اسفندیار برساخته شد، چون در تاریخ نیز اگرچه داریوش واسطه ی انتقال سلطنت از خاندان کوروش به خاندان خود است، اما برای مشروعیت دهی به خود، آرشام و آریارمنه (اجداد خود) را نیز در زمره ی پادشاهان می آورد. روایت اسطوره ها نیز، عیناً همان تاریخ را بازگو کرده است، با این تفاوت که نه تاریخ، بلکه اسطوره است و اسطوره هم منطق خود را دارد. باری، اساطیر

پارسی نه از واقعیتِ تاریخ، بلکه از دروغ های تاریخ ساخته شد. هم تاریخ و هم اساطیر، هر دو برساخته ی شاهانی چون داریوش در مشروعیت دهی به خود و نفی دیگری است. این همان ارتباط متن با نیت گوینده و کارکرد سیاسی آن است.

اگر گشتاسب اساطیری، همان ویشتاسپ تاریخی است و اسفندیار، همانطورکه هرتل و هرتسفلد نیز گفته اند، همان داریوش است. پس ارجاسب و رستم نیز نمی توانند کسی جز گئوماتا یا فره ورتیش باشد.

هرتل، هرتسفلد و التهایم، گشتاسپِ اوستا را همان گشتاسپ تاریخی یعنی پدر داریوش می دانند. داستان از این قرار است که گشتاسپ، مستقلا به عنوان یکی از مبلغان کوروش با زرتشت در شرق روابطی برقرار کرده است و با پذیرش دین زرتشت، وعده ی گستراندن آن با قدرت سلطنتی را داد. در عوض زرتشت نیز به پادشاهی گشتاسب قداست و مشروعیت دینی/آسمانی داده است. گشتاسپ که به عنوان مبلغ کوروش با زرتشت در تماس بوده، بعید نیست که دسیسه هایی هم برای انتقال قدرت به خاندان خود نداشته باشد که در اساطیر به شکل اعتراض به لهراسب، پدر خویش، درآمده است که چرا خاندانِ کوروش از پسرعموی خویش تبعیت می کند. لهراسب در اساطیر، فرزندان دیگر خاندان کیانی یعنی پسر عموهای خود را بر گشتاسپ ترجیح می دهد که کنایه ایی از انصراف از قدرت، به نفع کمبوجیه ی اول یا کوروش اولِ توسط آرشام بوده است. قهرکردن گشتاسب و دوری وی از پایتخت، اشاره به رفتن گشتاسب از پارس به شرق و بلخ است، در ظاهر برای خدمت به کوروش اما در باطن برای اجرای نقشه های خود رفته که در آنجا با زرتشت آشنایی می یابد. کوروش در حمله به شرق و ماساژت ها، متوجه دسیسه هایی از طرف پسر عموهایش، گشتاسب و داریوش می شود. خطاب به گشتاسب، وی را برای تنبیه و مطمئن شدن از داریوش به پارس باز می گرداند که گرشویچ آنرا زمینه ی آشنایی داریوش با دین زرتشت می داند. زرتشت نیز فقط گشتاسب را به عنوان پادشاهِ رسمی دینِ خویش می شناسد. اما چون کوروش مشروعیت و قدرت را در دست دارد، مغان شرقی در اساطیر، کوروش /کیخسرو را به قبل از زرتشت و گشتاسب می برند تا خللی در پادشاهی و حقانیت گشتاسب ایجاد نشود. در حالیکه کوروش /کیخسرو، همزمان با زرتشت است، در اساطیر برای به رسمیت شناختن گشتاسپ به عنوان شاه و گسترش دهنده ی دین زرتشت، کیخسرو را به ماقبل زرتشت می برند. اما چون کوروش (کیخسرو) نقش مهمی در گسترش زرتشت علیه میترا داشت، در اساطیر نیز وی را قبل از زرتشت، زرتشتی توصیف کردند. نشان داریوش یا گشتاسپ در این اساطیر معلوم است. برای مشروعیت بخشی به خاندان خود به عنوان شاه اصیل زرتشتی و آغاز تاریخ قداستی، کوروش را به قبل از زرتشت می برند که همان، به قبل از زرتشت بردنِ کیخسرو است

بعد از خروج کمبوجیه از کشور و کودتای گئوماتا که در اساطیر همان حمله ی ارجاسپ است، مغان و زرتشت فرصت را غنیمت شمرده و گشتاسب را در مبارزه با «کفر» تهییج می کنند. چون مغان و زرتشت همچنان گشتاسب را شاه واقعی دانسته اند، دوری وی از پارس را دوری از پایتخت می دانند که با دوری وی، ارجاسب تورانی به پایتخت حمله کرد و لهراسب را می کشد. در اوایلِ حمله ی ارجاسب به گشتاسب، خبری از اسفندیار نیست و برای مبارزه با ارجاسب، اسفندیار پای به میدان می گذارد. در تاریخ نیز برای مبارزه در مقابل گئوماتا، ابتدا خبری از داریوش نیست. «دروغ در کشور رایج شد. کسی نبود با مغ رو به رو شود تا من (داریوش) رسیدم». گشتاسپ با وعده ی شکست ارجاسب، قول شاهی را به اسفندیار می دهد. احتمالا گشتاسپ نیز که خود قادر به انجام کاری در مقابل گئوماتا نبوده و چون داریوش سپاه ده هزار نفری را در اختیار داشته است، به شرط شکستن گئوماتا، دشمن زرتشت، که معابد زرتشتی را ویران کرده بود، وعده ی پادشاهی را به داریوش می دهد. بین گشتاسپ و داریوش هم رقابت بوده است که گشتاسب به داریوش وعده داد، اگر گئوماتا را شکست دهی، تاج، ازآنِ تو خواهد شد که شاید فکرش را هم نمی کرد که داریوش موفق شود، همانطور که گشتاسپ اسطوره، فکرش را نمی کرد که اسفندیار در نبرد با

رستم موفق شود، اما داریوش موفق شد و مشروعیت یافت و گشتاسب از تاج پادشاهی برای همیشه محروم شد. قبلا توسط پسر عموهایش و بعدها توسط پسرش!

اما چرا در اساطیر با وجود پادشاهی داریوش، همچنان گشتاسپ، شاه است و داریوش حذف می شود؟ جواب این سؤال پیوند مستقیمی با ذکر نکردن نام زرتشت در کتیبه های داریوش دارد. راز اینکه داریوش در کتیبه ها اسم زرتشت را ذکر نمی کند و خود را مستقیما نماینده ی اهورامزدا می داند، برخلاف نظر برخی از محققان، نه ناشی از زرتشتی نبودن داریوش بلکه ناشی از رقابت داریوش و گشتاسپ پدر، بر سر تخت شاهی بوده است که محبوب مغان و زرتشت بود. داریوش بعد از پیروزی، حاضر به واگذاری تاج و تخت شاهی به گشتاسپ پدر، علی رغم قولی که داده بود، نیست. زرتشت و مغان نیز که گشتاسب را شاهِ محبوب زرتشتی می دانند، حاضر به قداست دادن و پذیرش داریوش به عنوان پادشاهی بهدین نیستند. به همین دلیل در روایات دینی بعد از گشتاسب، اسم هیچ پادشاهی را نمی آورند و سلسله ی شاهان در روایت دینی به گشتاسپ ختم می شود و برای مقابله با آنان نیز داریوش، اسم زرتشت را از کتیبه حذف کرد و مستقیما خود را نماینده ی اهورامزدا، برای دور زدن زرتشت می نامد. تبلیغات وی در مورد کشتن مغان، و مغ معرفی کردن گئوماتا، هم برای تحقیر مادها بود، هم برای تحقیر مغان و هشدار به آنان! به همین دلیل نیز در شاهنامه ی فردوسی، اسفندیار توسط رستم از بین می رود در حالیکه در تاریخ، داریوش تداوم می یابد، اما در شاهنامه توسط رستم کشته می شود، زیرا منبع اطلاعات فردوسی نه تاریخ، بلکه اساطیر بود و چون در اساطیر، داریوش به دلیل عدم اطاعت از گشتاسب از شاهی حذف می شود، فردوسی مبارزه ی اسفندیار و رستم را با مرگ اسفندیار به پایان می رساند که پایین تر به آن می پردازیم.

در فروردین یشت، زرتشت سخن از کسی به نام گئوتمه می کند که فریبکار است (زرین کوب، ۵۲) به احتمال قریب به یقین گئوتمه ی فریبکار که زرتشت از آن سخن می راند، همان گئوماتای مادی است. فقره ی ۱۶ فروردین یشت: «از فرهٔ آنان است که مردی از دانایان تولد گردد. گئوتمه را مغلوب نماید». پورداوود می گوید: گئوتمه در این فقره، رقیب زرتشت جلوه گر شده و دیگر در هیچ جای اوستا نامی از آن برده نشده است. هوگ و دارمستتر منظور از گئوتمه را بودا دانسته اند. اشپیگل، گئوتمه ی فقره ی ۱۶ فروردین یشت را، نه اسم خاص بلکه اسم جنس به معنی دهقان دانسته است. گلدنر: اهل قبیله، یوستی هم: اسم جنس و او را یکی از دشمنان مزدیسنا ذکر کرده است، تیل هم: به درستی منکر رابطه ی گئوتمه ی اوستا با بودا است (کهلان، ۱۳۷۵: ۲۸۱) بت پرستی که اسفندیار با آن می جنگد، بوداپرست نیست (نولدکه، ۲۵۳۷: ۴۶) بنابراین به احتمال زیاد، گئوتمه ی یاد شده، همان گئوماتا یا بردیای دروغین است که معاصر زرتشت بود (کهلان، همان: ۲۸۱) «هوفمان، هرتل، هائوپت و هرتسفلد معتقدند که حوادث مربوط به شاهی گئوماتا در گات ها منعکس شده است. قطعات ۸ و ۹ یسنای ۵۳، چون ویشتاسب توانایی عزل گئوماتا را نداشت، داریوش تحت اطاعت زرتشت، موفق به عزل گئوماتا شد. اما داریوش بعد از موفقیت در عزل گئوماته، حاضر به واگذاری شاهی به گشتاسپ/زرتشت نیست و خود را بدون واسطه ی زرتشت، نماینده ی خدای زرتشت، اهورامزدا می داند. به همین دلیل در روایت دینیِ مغان زرتشتی، داریوش حذف شده و شاهان به گشتاسپ ختم می شود. دعوت زرتشت در شمال شرق ایران علیه گئوماتا در یسنا چنان واضح است که هرتسفلد نیازی به تأیید آن نمی بیند» (به نقل از داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۶۹ - ۱۷۰).

نبرد اسفندیار و رستم نیز که پایین تر به آن می پردازیم، همان نبرد داریوش زرتشتی با رستم میترایی است که نمادی از مبارزه ی داریوش و گئوماتا است. «اسفندیار، سردار سپاه راستی و راهبر... دین و کشور را از دروغ درامان می دارد و نیروهای اهریمنی را شکست می دهد» (مسکوب، ۲۵۳۶: ۳۴) داریوش نیز شورشیان را با دروغ و اهریمن توصیف می کند و خود را نماینده ی اهورامزدا در مبارزه با دروغ می داند که در کتیبه ۳۶ بار واژه ی دروغ، و ۶۹ بار واژه ی اهورامزدا را تکرار می کند.

در منظومه ی یادگار زریران که اولین منظومه ی حماسی-عرفانی ایرانیان است، داستان حمله ی ارجاسپ به دربارِ گشتاسپ و مقابله ی زریر، بستور و سپس اسفندیار با وی آمده است. در این روایت اشاره شده که به دلیل پذیرش آیین زرتشت توسط دربار ویشتاسپ، ارجاسپ در نامه ای تهدید آمیز هشدار می دهد که در صورت بازنگشتن از دین جدید، مورد حمله ی وی قرار خواهد گرفت. نیبرگ، ارجاسپ تورانی را به دین میترا مربوط می داند (نیبرگ به نقل از موذن جامی، همان:۶۳۰) مضمونِ نامه ی ارجاسپ نشان می دهد -نامه ی تهدید دست شستن از دین جدید- که ایرانیان و تورانیان دین واحدی داشتند (همان: ۶۳۰) ما قبلا گفتیم،"۱۵" قبل از ورود آریایی ها به شرق ایران، بومیان این منطقه نیز پیرو آیین میترا بودند. حتی اشاره کردیم که گناه جمشید نیز قربانی کردن گاو و تا حدی کوتاه آمدن در مقابل آیین های میترا بوده است. «شاید آلوده شدن جمشید به دروغ به دلیل آشنا شدن او با بومیان یا دیوها بود» (میرزایی، ۱۳۷۹: ۱۳۲) دین زرتشت در ماد، مورد پذیرش واقع نشد و زرتشت ناگزیر از فرار به شرق بود که در آنجا با مبلغ کوروش، گشتاسپ، آشنا شد. با تسلط مهاجران ایرانی (کوروش هخامنشی) دین زرتشت با قدرتِ دولتی، تحمیل شد که باعث اعتراض بومیان (مادهای میترایی) به آن شد. تهدید ارجاسپ به گشتاسپ در مورد پذیرش دین جدید، اشاره به قیام مادی گئوماتا و ویرانی آتشکده های زرتشتی دارد که سعی در احیای آیین میترا در مقابل دین نو رسیده ی زرتشت را داشت. نماد پهلوانی آیین کهن میترا و نورسیده ی زرتشت، نبرد رستمِ پیر با اسفندیار جوان است. زرتشت در همین جنگ ها کشته شد. در کتب دینیِ پهلوی هم زرتشت در جنگ ارجاسب و گشتاسب کشته شده است (کهلان، ۱۳۷۵: ۲۹۳) در تاریخ نیز بعد از جنگ های داریوش با شورشیان مادی، دیگر خبری از زرتشت نیست و هرتسفلد نیز کشته شدن زرتشت را در همین زمان می داند. هنینگ سال ۵۸۸ را سال بعثت زرتشت در ۳۰ یا ۴۲ سالگی می داند که دین بهی ویشتاسپ شد (هنینگ،۱۳۶۴: ۹۴) اما به نظر می رسد با توجه به حضور زرتشت در جنگ های داریوش علیه گئوماتا، سال ۵۸۸ تاریخ تولد زرتشت، و ۵۵۸ در ۳۰ سالگی اوج تبلیغات زرتشت و آشنایی وی با کوروش یا عامل کوروش، ویشتاسپ بوده است و در سال ۵۲۲ در جنگ علیه گئوماتای مادی -که در اساطیر در جنگ علیه ارجاسپ تورانی بازتاب یافته است- که سعی در احیای آیین مهری و نابودی دین زرتشت را داشت، وفات یافت. بنابراین همانطورکه التهایم-اشتیل نیز به درستی اشاره کرده اند، سالزاد زرتشت ۵۹۸ ق.م، و مرگ او در ۵۲۱ بوده است (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۱۱۱) همان سال های جنگ با گئوماتا!

موضوع یادگار زریران در مورد بستور، فرزند زریر، برادر گشتاسب، در جنگ با ارجاسب برای انتقام از قاتل پدرش است. به قول بنونیست، اصل آن، نظم و مربوط به دوره ی اشکانی بیش از قرن ۳م بوده است که با اضافات ساسانی نثر شده است. بنونیست آنرا تقلیدی از داستان منظوم زریادرس و اوداتیس می داند که خارس میتلنی نقل کرده است (کریستن سن، دهباشی، ۱۳۸۸: ۶۵۸) از نظر بنونیست، زریادرس، همان زریر و، اوداتیس همان هوتئوس و این داستان مربوط به عهد هخامنشی است. برخلاف نظر بنونیست همانطور که کریستن سن، به درستی اشاره کرده، داستان خارس نه مربوط به زریر، بلکه شبیهِ داستان گشتاسب و دختر قیصر است (همان:۶۵۸)

«بستور به انتقام پدرش بر تورانیان بتاخت. وی درفش جادو را -که زریر را کشته بود- بکُشت. در میدان جنگ، اسفندیار، سپه سالاری را بر عهده ی وی گماشت و خود به جنگ خیونان رفت» (همان:۶۵۶) داریوش نیز سپه سالاریِ جبهه یِ شرقی را به گشتاسپ، پدرش داد و خود به جنگ اصلی ماد رفت. «اسفندیار بعد از دادن سپاهی به بستور، خود برسر کوه شد تا ارجاسپ را با بیور از سرکوه بزند و به دشت افکند... سپندات جنگید و سوی گرامیک کرت -جاماسپ- براند و گرامیک کرت، سوی بستور براند» (موذن جامی، همان:۶۵۷) اینکه از کوه به طرف دشت براند، اشاره به جبال (ماد) است که داریوش، فره ورتیش را از کوهستان های آنجا به دشت ری، براند. سپندات به سوی گرامیک کرت، براند و او بستور، بستور همان گشتاسب، اشاره به راندن فره ورتیش به سوی پارت و رسیدن

به سپاه گشتاسب است. فره ورتیش در دو جبهه می جنگید، یکی در غرب با داریوش و یودارنه و در شرق، با ویشتاسپ! همانطورکه اشاره کردیم: یادگار زریر نه مربوط به زریر، بلکه شبیهِ داستان گشتاسب است. اصل داستان مربوط به گشتاسب است. وقتی اسفندیار، ارجاسپ را به طرف بستور، فرزند زریر می راند: یعنی داریوش، فره ورتیش را به طرف گشتاسب می راند.

هنگامی که اسفندیار در بند و گشتاسب دور از پایتخت بود، ارجاسب به بلخ حمله می کند و لهراسب را کشته و دو دختر او را می رباید. کمبوجیه نیز دور از پایتخت است و گئوماتا، با زن و دختر کوروش ازدواج می کند. در بند بودن اسفندیار، همان دوری داریوش است که به همراه کمبوجیه در مصر بود. گشتاسب که تاب حمله ی ارجاسب را ندارد، اسفندیار را آزاد و او را به جنگ ارجاسب می فرستد که همان درخواست از داریوش برای بازگشت و جنگ با گئوماتا است.

در این نگاشته آمده است: «پس از کشته شدن زریر، برادر کی گشتاسب، سه تن از دلیران ایران، دادِ مردانگی دادند؛ یکی نستور پسر زریر، دیگری گرامی کرت پسر جاماسپ، و اسفندیار که عرصه را بر دشمن ارجاسب، شاه توران، تنگ کردند و گرفتار ساختند. یک دست و یک پا و یک گوشش را بریدند و یک چشمش را به آتش سوزاندند، او را سوار خرِ دُم بریده ای نموده و به توران بگرداندند» (متن پهلوی یادگار زریران به نقل از موذن جامی، دهباشی، ۱۳۸۸: ۶۳۳) این عیناً کشته شدن فره ورتیش و چیثرتخمه به دست داریوش است که گوش و بینی و یک چشم آنها را درآورد و در تمام ماد گرداند. «اسفندیار، هم قهرمانی ملی است که ایران را از شرّ تورانیان رهانید، هم قهرمانی دینی که توانست دین زرتشت را در ایران و دیگر کشورها بپراکند و در چهار گوشه ی جهان، همه ی مردمان را به دین اهورامزدا درآورد» (صفا، ۱۳۸۴: ۵۹۷) داریوش نیز هم قهرمان ملی است هم دینی، هم ایران را از تجزیه نجات داد، هم با بازسازی معابد زرتشتی و تثبیت اهورامزدا که ۶۹ بار در کتیبه آنرا تکرار می کند، دین زرتشت را گسترش می دهد.

اسفندیار از پی ارجاسب به رویین دژ رفت، داستان هفت خوان اسفندیار راجع به همین سفر اوست. اسفندیار در هفت خوان خود با گرگ، شیر، اژدها، زن جادوگر و سیمرغ جنگید (همان:۵۹۷) نقش و نگاره های داریوش در تخت جمشید، وی را هنگامِ شکار شیر و گرگ نشان می هد و گفتیم که شیر و اژدها، توتم و نمادهای ملی مادها، و به همراه سگ/گرگ حیوانات همیشه همراه میترا بودند. تسخیر رویین دژ، توسط هفت خوان اسفندیار، می تواند تسخیر دژ گئوماتا و کشتن وی به همراه هفت یار داریوش باشد. همچنین، سیمرغ، یار رستم در نبرد با اسفندیار است که اسفندیار در هفت خوان با وی نیز می جنگد.

ارجاسپ، معمولا پادشاه خیونان نامیده می شود، از آن سوی ماورا النهر! «اما از آنجا که ظهور این قوم -که هیاطله و هفتالان هم خوانده شده اند- در تاریخ ایران مربوط به سده ی ۴ میلادی است، نسبت دادن ارجاسپ به آنان باید در سده های پایانی عصر ساسانی (نیبرگ، ۲۹۶) و در بحبوحه ی جنگ ایران با هیاطله در سده ی ۵ میلادی صورت گرفته باشد» (نیبرگ، ۲۹۶، یارشاطر، ۵۱۴ به نقل از موذن جامی، همان: ۶۳۰) بنابراین شرقی شدن اساطیر "۱۶" برساخته ی بعدی است و ارجاسپ مربوط به غرب است.

ویشتاسپ با کویان و کرپنان جنگید، اما بزرگترین لشکرکشی او در جنگ با ارجاسب خوینان بود. ارجاسب از ویشتاسب، خراج طلب کرد و به دلیل نپذیرفتن پرداختِ خراج توسط ویشتاسپ، جنگ میان آنها در گرگان، کوه کومس رخ داد (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۱۴۱ - ۱۴۲) اگر تورانیان، شرقی بودند و ایرانیان در بلخ بودند، چطور جنگ در گرگان، در مرز غربی بلخ روی داده است؟ این منطقه بسی نزدیکتر به ری است که محل دستگیری فره ورتیش است نه شرق ایران! کرپنان نیز همان قربانی کنندگان اند که اشاره به مراسم گاوکشی میترا است.

در یشت ها و همه ی قطعات اوستا، بعد از سلطنت گشتاسب به خلاء بر می خوریم و کوششی برای پر کردن این خلاء، از حیث تاریخ سیاسی انجام نگرفته است (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۱۴۳) در اوستا نام بهمن، زیاد ذکر می شود (همان: ۱۴۴) بهمن، همان خشایار است. چون در روایات، بهمن صاحب زنی یهودی است و تقویم زرتشتی را رسمی کرد. این خشایار است که زنی یهودی دارد (صفا، ۱۳۸۴: ۵۴۰) حمزه بن الحسن و محمد جریره می نویسند: "بهمن کی اردشیر" به یونان سپاه برد در حالیکه می دانیم موضوع لشکرکشی به یونان از خشایار است (همان:۵۴۰) زنِ بهمن بنا به روایت مورخان اسلامی، اسنور یا استور بود که همان استر، زن یهودیِ خشایار است که در کتاب استر- از کتب مقدس عهد عتیق- به آن اشاره شده است (همان: ۵۴۱) بنابراین اگرچه برخی کردارهای اردشیر و گاهی کوروش نیز در اسطوره ی بهمن تبلور یافته، اما منظور از بهمن در اساطیر همان خشایارشاه هخامنشی است. اینکه چرا در روایت اساطیر، بعد از گشتاسب به خلاء برمی خوریم تا به بهمن می رسیم و اسم اسفندیار و... حذف می شوند، به این دلیل است که داریوش در مقابل زرتشت و گشتاسب عصیان کرد و خود را مستقیما نماینده ی اهورامزدا خواند و نام زرتشت را حذف کرد. «داریوش خود را برقرار کننده ی نظام ایزدی می خواند، کشمکش بین داریوش و مغان، کشمکشی بین دو مذهب نیست: داریوش دین نو نمی آورد، جمع مغان را بر هم نمی زند. مبارزه ی داریوش با مغان کوششی بود برای آنکه خود را مرجع عالی دینی بشناساند» (کلنس در یونگ، ۱۳۹۰: ۱۳۶) بهمن، به دلیل رسمی کردن دین زرتشت و ویرانی سیستانِ کافر که تن به دین زرتشت نمی دادند، مقبولیت بیشتری در میان مغان زرتشتی داشت. ویرانی سیستان که در تاریخ هخامنشی مصداقی برای آن نمی توان یافت، همان ویرانی معبد دیوان، توسط خشایار است که قبلا بیان کردیم منظور، معابد و آثار میترایی ماد است. بهمن اشاره به رویکردی نیز دارد که از درون، میترا را نابود می کند، همان زرتشتی کردن میترا و تغییر آن به خورشید پرستی است که در ادامه به آن می پردازیم.

همانطورکه بیان کردیم تاریخ به شکل اسطوره، روایت شده است و کیانیان اگرچه شاید، اصل آن مربوط به گذشته ی دورتری از سلطه ی پارس ها و حتی شاید ازآنِ مادها بوده باشد، در روایت پارسی، کردار و اسامی آن به شاهان پارسی قالب شده و «دیگریِ» اساطیرِ کیانی، همان «دیگریِ» پارسِ تاریخی است. بیان کردیم که اسفندیار اساطیر، همان داریوشِ تاریخی و مبارزه ی وی با ارجاسب همان مبارزه با گئوماتا می باشد. در نبود تاریخ نگاری در ایران، تاریخ به شکل اسطوره و از فیلترِ حاکم، نگاشته شده است، بنابراین اگرچه تاریخ را روایت می کنند اما فاقد دقت و بی طرفی تاریخی است که به شکل ایدئولوژیِ مشروعیت بخشِ قدرتِ حاکمِ پارسی درآمده است، لاجرم متن اساطیر را باید در بافت سیاسی و قومی حاکم تحلیل کرد. اینکه چه کسی و کدام طرفِ درگیر، آنرا نگاشته، در درک معنای متن، کمک شایانی می کند. نیک جلوه داده شدنِ کیانیان و شرّ جلوه دادن تورانیان، تعریف یک طرف درگیر که همان قوم غالب پارس است، می باشد که دلیل خیر شدن این و شرّ شدن آن، ظهور پارس به عنوان قدرت سیاسی و زوال ماد و گئوماته است. طرف پیروزِ این ستیز، خود را خیر و دیگریِ مغلوب را شرّ، تعریف کرده است تا به غصب و سلطه ی خویش مشروعیت دهد. باری این اساطیر نه متافیزیکی بلکه بیانگر امری سیاسی است و دانش اساطیر، روان کننده ی چرخِ قدرتِ پارسی است. یعنی عقل (در اینجا اساطیر) ایرانی، بازتولید کننده ی سلطه ی پارسی است و کارکرد این عقل نه تولیدِ معرفت تاریخی بلکه توجیه و مشروعیت بخشی به سلطه است.

-رستم و اسفندیار و بن بست فردوسی

داستان رستم و اسفندیار یکی از داستان های درخورِ توجه و بحث برانگیزِ شاهنامه است که در دیگر منابع زرتشتی/ ایرانی، چه در خداینامه، چه در کتب اوستا و چه در روایت دینی و ملی از آن بحث نشده است که خلاقیت بی نظیر فردوسی، استاد سخن، آنرا به رشته ی تحریر درآورده است. این داستان چنان با روح حماسی و تک سویه ی

فرهنگ ایرانی و ساختار شاهنامه تفاوت دارد که گروهی در حماسی بودن آن شک دارند و آنرا تراژدی می خوانند (شمیسا، ۱۳۷۶: ۲۴۴) برخی نه صرفا برخورد دو قهرمان، بلکه آنرا برخورد دو آیین کهن دانسته اند (دولت آبادی، ۱۳۷۹: ۵۹) برخی دیگر آنرا تغییر و جابه جایی در فرهنگ دانسته اند (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۳۴۰) کسانی هم آنرا نه متعلق به فرهنگ ایران، بلکه وام گیری فرهنگی از یونانیان می دانند (بهار، ۱۳۸۴: ۴۴۴) ما در اینجا این فرضیه را طرح خواهیم کرد که رستم و اسفندیار تفاوتی با ساختار حماسه ی ایرانی در شاهنامه نداشته و بن بست فردوسی در خلق رستم -رستمی که در هیچ منبع ایرانی/زرتشتی وجود ندارد- باعث سرایش آن شده است. فردوسی به جای رساندن آن به نتیجه ی منطقی تراژیکش، با کتمان ستیز فرهنگی آن -که مبارزه ی دو دیدگاه و دو آیین متفاوت است- اصل داستان را مسخ کرده و بدخویی گشتاسب را دلیل ایجادِ ستیز، بیان کرده است. فردوسی از یک طرف با اسفندیاری که در روایت دینی و زرتشتی از تاریخ حذف شده بود و از طرف دیگر با رستمی که بر ساخته ی خلاقیت خود بود، روبه رو بود. با ظهور دین زرتشت که فرهنگ عرفان و تسلیم را جایگزینِ فرهنگ حماسه و مبارزه کرد، دیگر جایی برای رستم که نماد فرهنگ حماسه بود، نماند. لاجرم برای پایان دادن به این مهمان های ناخوانده و ادامه دادن به دفتر خویش به ناچار مبارزه ای در میان آنها برافکند که تراژیک بودن آن، نه در واقعیت بلکه صرفا در ذهن فردوسی و برای خداحافظی با قهرمانان داستان خویش بوده است. لازم به ذکر است: رستمِ شاهنامه، ایرانی شده است و برساخته ی خلاقیت فردوسی است -نه رستمِ از قبل میترایی/مادی- که پایین تر به آن می پردازیم. این تراژدیِ خودِ رستم است که ایرانی/زرتشتی نیست، اما به آن قالب شده و تراژدی شاهنامه، ناشی از تضادِ رستمِ مقدمِ میترایی با رستم متأخرِ فردوسی است. به همین دلیل از بن بست فردوسی می گوییم.

-رستم، ایرانی یا انیرانی؟

رستم، الگوی تمام عیار عقل ایرانی است که ایرانی نیست، الگوی تمام عیار قهرمان زرتشتی که زرتشتی نیست. رستم، الگوی کل فرهنگ ایران-انیران است که اصل آن انیرانی/مادی است اما رنگ و لعاب ایرانی به آن قالب شد. رستم، نمادِ فرهنگِ مصادره گر ایرانی/زرتشتی است. رستم به عنوان نماد و سمبل شاهنامه، انیرانی/مادی بودنِ شاهنامه و مصادره ی آنرا، توسط ایران نشان می دهد. مبارزه ی خشن اسفندیار با رستم، الگویی از برخوردِ خشن و کشتار مادها است و پرورشِ بهمن توسط رستم، پژواکی از تغییر الگوی برخورد با ماد است. یعنی تهی کردن آن از درون و تغییر معنای ماد/میترا به ایرانی و زرتشتی است.

«شاهنامه، آیینه ی تمام نمای معرفت ایرانی و قرآن عجم است» (صفا، ۱۳۸۴: ۲۱۵) و به قول طباطبایی بنیاد فلسفه ی تاریخ ایران زمین را پی ریزی کرد. بنیاد شاهنامه و قهرمان اصلی آن نیز، رستمِ دستان است که نماد ایرانیت، نیروهای نیکی و اهورایی در مبارزه با نیروهای شرّ و اهریمن است. اما آیا رستم اصلا ایرانی و مقیّد به فرهنگ ایرانی بوده است؟ «جالب است از رستم به عنوان یک ایرانی واقعی یاد می کنند در حالیکه اجداد آنان در شمال بود و ممکن است تورانی باشند» (یاکوب، ۱۳۸۱: ۲۲) در کلِ منابع دینی و ملی ایرانی چه مکتوب و چه شفاهی، قبل از شاهنامه، اسمی از رستم نیست. «در اوستا اسمی از رستم نیست... در ادبیات پهلوی و ادبیات زرتشتیِ ساسانی هم، رستم کنار گذاشته شد. در ادبیات ساسانی همچنان، گرشاسپ مانند اوستا پهلوان بزرگ است... در بندهش هم، یک بار از رستم نام برده شده است» (بهار ۱۳۸۴ ۲۲۷) «داستان رستم و اسفندیار نیز مانند رستم، سهراب و بهرام چوبین و... داستان مستقلی است که بعدا به شاهنامه افزوده شده است» (صفا، ۱۳۸۴: ۴۵) از داستان رستم و اسفندیار و کل رستم و پهلوانی های او در خداینامه اثری نبوده است (همان:۴۶) نام دستان -زال- و رستم در روایت دینی نیست (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۱۹۱).

اینکه چرا از رستم در منابع ایرانی، اسمی ذکر نشده است، محققان دلایلی را ذکر کرده اند. اشپیگل می گوید نویسندگانِ اوستا، رستم را می شناختند ولی به عمد و به دلیل رفتار نامطبوع او، سخنی از وی نیاوردند. این رفتار

نامطبوع او، پژواکی از زرتشتی/ایرانی نبودنش و پیوند وی با ماد/میترا را نشان می دهد. هاشم رضی نیز بر این عقیده است: «در متون اوستایی نام های زال و رستم حذف شد. بی گمان تعصب موبدان اجازه نمی داد که نام اینان برجا بماند، چون این خاندان از پذیرفتن دین زرتشتی سرباز زدند و قبول نکردند» (رضی، ۱۳۸۰: ۴۳۸) اما، نولدکه، قبول ندارد و می گوید: «نویسندگان می توانستند از وی به بدی یاد کنند» (صفا، ۱۳۸۴: ۵۶۴) استدلال نولدکه به نظر قابل قبول تر می آید، چون نویسندگان اوستا همیشه از مخالفان با القابی مانند اهریمن، دروغ و اژدها نام می بردند و اگر با رستم آشنایی داشتند و مطابق میل آنها نبود، قطعا با القابی شیطانی، وی را توصیف می کردند. البته امکان هم دارد، توصیف شده باشد، اما چون بعداً فردوسی، رستم را ایرانی کرد، ارتباط رستم با القاب شیطانی، فراموش شده باشد که فعلا ما امکان فهم آنرا نداریم. آنچه مسلم است در تمامی منابع ایرانی، اسمی از رستم ذکر نشده، چه از روی ناآگاهی باشد و چه از روی دشمنی! اما اگر رستم، ایرانی/زرتشتی نیست پس خصوصیات ایرانی شده ی وی متعلق به کدام آیین و پهلوانان است؟

مارکوارت، رستم را القاب گرشاسب دانسته است و رستم را همان گرشاسب می داند (مارکوارت به نقل از کریستن سن، همان:۱۹۵) کریستن سن، نظر مارکوارت را نمی پذیرد و نظریه ی نولدکه را می پذیرد که داستان رستم ربطی به گرشاسب ندارد بلکه افسانه ی عامیانه ی سیستان است. نولدکه آنرا نه از سکاها بلکه از مردم قدیم سیستان می داند (کریستن سن، همان:۱۹۷) که می توان در جهت عکس آن نیز نظر دهیم که داستان رستم از زمان گوسانان و نقالان اشکانی در میان مردم ایران، محبوب و شناخته شده بود (بهار، بالازاده، ۱۳۸۶: ۱۸۱) اگر روایت رستم، مربوط به فرهنگ بومی زرنگی ها -سیستان- باشد، چطور در زمان اشکانیان در ایران شناخته شده بود؟ بلعکس، امکان دارد با مهاجرت ایرانیان به آسیای مرکزی و چین، منتقل و در آنجا با روایت بومی عامیانه ی دیگری تلفیق شده باشد (بهار، همان) در تأیید آن، نام رستم در متون سغدی است که صورت آوایی ایرانی غربی دارد و بیشتر شبیهِ فارسی میانه و پارتی است تا سغدی! (همان) لاجرم برخلاف نظر نولدکه، روایت رستم نمی تواند مربوط به فرهنگِ بومی سیستان باشد. بهار، داستان رستم را مربوط به اساطیر سکایی که در سیستان ساکن شدند، می داند. اما در ادب مردم سکایی دوران وسطی که به زبان ختنی متجلی است، نامی از رستم نرفته است (قریب، ۱۳۸۶: ۱۷۳) فرضیه ی سکایی بودنِ رستم هم، مقرون به صحت نیست. اگر هم روایتی در میان سکایی ها بوده، شاید متأثر از اقامت سکایی ها در ماد باشد که هرودت روایت کرده است. بعضی ها هم داستان رستم را با توجه به کشف باستان شناسی در یکی از غارهای هزار بودای دون هوانگ چین که دست نوشته ای سغدی است، مربوط به فرهنگ خاور ایران یعنی سغدی ها می دانند (قریب، ۱۳۸۶: ۱۷۱) دست نوشته ی سغدی از مبارزه ی رستم با دیوان سخن می پراکند اما متن کشف شده، مربوط به دوران آغاز امپراطوری هخامنشیان است، همان دورانی که مادها، دیو و اهریمن شدند و ایرانی ها، اهورا و نیک گشتند. بنونیست به درستی از خود می پرسد: «آیا وجود این داستان دلیلی بر وجود ادبیات زرتشتی در سغدی است؟» گرشویچ نیز آن قطعه را سغدی /زرتشتی دانسته است. وجود اقلیت بسیار قدیمی زرتشتی در اواخر دوران هخامنشی که در سغد، مستقر شده بودند، امروزه یقین است (همان) بنابراین نسخه ی سغدی هم، نسخه ی اصلی رستم نیست بلکه برساخته ی رنگ و لعاب ایرانی است که بعدا فردوسی آنرا به نتیجه ی منطقی رساند. در ادامه به آن خواهم پرداخت.

رستم که در هیچ منبع دیگری به آن اشاره نشده، برساخته ی ذهن فردوسی است که کردار سایر پهلوانان ایرانی را به وی قالب کرده و فقط اسمش رستم است. «اگر رستم، قباد را می یابد، گیو به فرمان گودرز، کیخسرو را می یابد. در نبرد با توران، گودرزیان سهم مهمی دارند، گودرز هم با پیران ویسه می جنگد... تنها در آخرین مرحله از تکامل تاریخ افسانه ای در آثار ثعالبی و فردوسی است که رستم وظیفه ای عمده بر عهده دارد... روایات اهمیت گودرز و گودرزیان مربوط به عهد ساسانیان است که خیلی قدیمی تر از روایات پهلوان سیستان است... که اندک

اندک در همه ی جنگ ها نفوذ یافت...» (کریستن سن، همان:۱۹۹ - ۲۰۰) «داستانِ یافتنِ کیقباد به وسیله ی رستم را فقط فردوسی گفته که شبیه یافتنِ کیخسرو به دست گیو است. پس در اینجا هم به تقلید از گیو، عملی به رستم نسبت داده می شود» (همان: ۲۰۲) داستان رستم و سهراب و... فقط در شاهنامه است، در خداینامه نیست. جنگ رستم با اکوان دیو نیز فقط در شاهنامه آمده که تقلیدی از داستان مبارزه ی گشتاسب با اخوان سپید است. اگر همه ی اینها را برداریم چیزی از رستم باقی نمی ماند جز داستانی عامیانه (همان: ۲۰۱ - ۲۰۲) بنابراین همانطورکه مارکوارت و کریستن سن اشاره کرده اند، رستم، تقلیدی از گشتاسب یا گیو و گودرز است و هویت مستقلی برای آن تعریف نشده است. روایت هفت خوان وی نیز برخلاف نظر هرتسفلد که هفت خوان اسفندیار را تقلیدی از هفت خوان رستم می داند (هرتسفلد به نقل از نولدکه، ۲۵۳۷) نولدکه و کریستن سن به درستی، هفت خوان رستم را تقلیدی از هفت خوان اسفندیار می دانند (کریستن سن، همان: ۲۰۱. نولدکه همان:۹۴) داستان هایی نظیر فتحِ دژ سپند، تقلیدی از داستان اسفندیار و گذشتن از هفت خوان، و رفتن او به البرزکوه برای آوردن کیقباد، تقلیدی از آوردن کیخسرو توسط گیو، از توران است (کریستنسن به نقل از قریب،۱۳۸۶: ۱۷۳) داستان رستم و قدرتش، نه در نویسندگان عرب بوده است و نه در خداینامه، بلکه روایت مجزای قدیمی بوده که از روی روایات اسفندیار و... درست شده است (نولدکه، همان:۹۴) رستم برای تصرف در سپند، سلاح خود را در نمک پنهان کرد و دژ را فتح کرد. اسفندیار هم برای فتح دژِ رویین، همین حیله را به کار برد (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۱۹۴) ثعالبی، هفت خوان رستم را متعلق به جنگ اسفندیار با ارجاسب و تقلیدی از آن دانسته است (صفا، ۱۳۸۴: ۵۳۳) اسفندیار از پی ارجاسب به رویین دژ رفت. داستان هفت خوان رستم، راجع به همین سفر اوست. اسفندیار در هفت خوان خود با گرگ، شیر، اژدها، زن جادوگر و سیمرغ جنگید. رستم نیز با شیر، اژدها، زن جادوگر و... جنگید (همان:۵۹۷) بنابراین رستم شاهنامه، در فرهنگ ایرانی نبوده و هویت وی برساخته ی فردوسی به تقلید از سایر پهلوانان ایرانی است. پس اصل رستم چیست یا کیست؟

«خصوصیات پهلوانی ایرانی، مانند رستم و... از اسطوره ی ایندره گرفته شده: رستم و ایندره هر دو از پَهلوی (کنار) مادر، زاده می شوند...» (بهار، ۱۳۸۴: ۲۸) «پهلوانان و شاهان ایران، تکرار کهن الگوها هستند... اما مطالعه در تاریخ پهلوانی ایران نشان می دهد که پهلوانان و رفتار وکردارشان در دوره ی تاریخی، شباهت چندانی با ایندره و پهلوانان اساطیری و رفتار و کردارشان ندارد و با درنظرگرفتن جوانب اخلاقی و عارفانه ی پهلوانی ایرانی در دوره ی تاریخی، باید به دنبال الگویی دیگر رفت. زیرا در رفتار و کردار ایندره، نشانی از جنبه ی اخلاقی و عارفانه دیده نمی شود» (همان:۲۹) ایندره یکی از دیوهای وندیداد است که در مقابل آن، فرشته ی اردیبهشت قرار دارد. پس ایندره، مادی /میترایی است. بهار به درستی اشاره کرده است که اصل رستم از اساطیر ایندره، میترا و... گرفته شده، اما تغییر و تحولی در شخصیت ها انجام گرفته که رنگ و بویی عرفانی/اخلاقی به آنها قالب شده است. یعنی فردوسی، به اسم رستمِ مادی /میترایی، شخصیتی زرتشی/عرفانی قالب کرده است تا رستمِ مادی را از معنای میترایی تهی کند و علیه خودِ مادها، استفاده نماید. همان کاری که مغان و داریوش با جشن مهرگان انجام دادند.

رنگ و بوی عرفانی با ظهور دین زرتشت به شخصیت های حماسی میترا و ایندره داده شد. «محور رازورزی زرتشتی بر رویداد جنگی استوار است و میترایِ ستایش شونده را نیز دربر می گیرد. پس جای شگفتی نیست که الگوی فضیلت و پرهیزکاری در سنت ایرانی و پارسیِ رستم... قهرمان سکایی شاهنامه است... فرا بردن قهرمانی حماسی و زمینی به چنان جایگاه والای معنوی، ویژگی فرهنگ ایرانی است» (راسل، کاویانی، دهباشی، ۱۳۸۸: ۷۷۷) «شاکد می گوید در ادبیات ایرانی متداول است که به درون مایه های سنتی، معنای تمثیلی ببخشند. اهمیت دینی رستم، بعدها در وی رشد می کند» (راسل، دهباشی، ۱۳۸۸: ۷۷۸) بنابراین اصل رستم برگرفته از اساطیر مادیِ میترا و ایندرا بوده است که فردوسی آنرا از شکل تراژیک میترایی درآورد و به آن رنگ و بویی عرفانی و ایرانی/زرتشتی

داد. «رستم هرگونه توانایی را از خورشید طلب می کرد. رستم به عنوان رازورز -عارف- زرتشتی شناخته شده است» (همان: ۷۸۰) با دیو و اهریمن شدنِ خدایان مادی که کهن الگوی رستم بودند، فردوسی با مسخ شخصیت واقعی رستم، رستمی ایرانی/زرتشتی برساخت. همان بلایی که مغان بر سرِ خودِ میترا آوردند و میترای ضد خورشید را میترای خورشید کردند؛ فردوسی بر سر رستم آورد.

با دیو شدن میترا و ایندره، رستمِ زرتشتی/عرفانی برساخته می شود، همانطورکه مِهر خورشیدی ساخته می شود. «نخست خدایان دئوه daeva (devil) مورد پرستش بودند که در نهضت دینی زرتشت، دئوها/دیو از پرستش محروم شدند. از مجموعه خدایان باستان مادها که حذف شدند، مهمترین آنها ایندره سئوره... بودند. زمان این برخورد اواخر مادها و اوایل هخامنشیان بود» (رضی، ۱۳۸۵: ۸۶) دیوان ایندره و ناونگه ثیث در عهد نامه ی میتانی آمده است (همان:۱۰۴) یا ماده دیوی به نام ایه یا ayehya فرگرد ۲۱ بند ۱۷ که در هندی باستان «ایاس یه» بوده به معنی سرکش و وحشی است که صفت ایندره هم بوده است (رضی، همان:۱۰۶) ایندره که به قول بهار: الگوی سام است، مادی است که مورد تسخیر عقل ایرانی فردوسی واقع شده است.

رستم، مادی بود که با مسخ شخصیت واقعی وی، آنرا ایرانی کردند. «در اواخر ساسانی و اوایل اسلام، رستم را در غرب ایران (کُردستان، قادری) می شناختند اما در متون زرتشتی و مرکز قدرت آن، فارس، از او صحبتی جدی نمی شود» (بهار، ۱۳۸۴: ۲۲۸) «بعد از اینکه مرکز دین زرتشتی از شرق و بلخ، به ایران و پارس منتقل شد، نوشته های پهلوی همان مطالب حماسی را تکرار می کنند... و خبری از رستم نیست...» (همان:۲۲۸) رستم، پهلوانی کُردی است (شرفنامه ی بدلیسی) اصل رستم کُرد بود اما چونکه ما از فیلتر ذهن ایرانی آنرا می شناسیم، اصلیتش را فراموش کرده ایم، همانطورکه امروزه اصلیت میترا، مهرگان و خودِ کُرد را فراموش کرده ایم.
فارسنامه ی ابن بلخی گزارش می دهد: «رستم، سردار افسانه ها، قبلا برده بوده که به خاطر خدماتش به شاه بزرگ، توسط کیکاووس از بندگی آزاد می شود» (ابن بلخی به نقل از ویدن گرن، ۱۳۹۰: ۲۳) مقایسه شود با مادها هنگامی که برده -یعنی تبدیل به کُرد- شدند، همچون رستمِ برساخته ی ایرانی، کُردها قهرمانان این مرز و بوم و غیورمردانی مرزنشین شدند. همانطورکه میترای ضد خورشید مادی بعد از ایرانی شدن، برده ی اهورامزدا شد و از درگاه اهورا تمنای پذیرش دارد.

دستبرد به رستم در فرهنگ ایرانی، عین همان دستبردی است که به میترا و مهرگان زده شده است. نوروز به اسم اصلی مهرگان در بهار و جشن پیروزی کُردها بود. اما امروزه کُردها، به طور ناآگاهانه نوروز را با سازه های معنایی ایرانی/زرتشتی جشن می گیرند، غافل از آنکه ما، خودِ ضحاکیم و نباید با افتخار دَم از کاوه و فریدون بزنیم.

داستان ایرانی شدنِ رستم، بی ارتباط با خورشیدی شدنِ میترا نیست. شاید با تغییر محتوای میترا از قرارداد به خورشید، شخصیت ها و سمبل های میترایی نیز، خورشیدی/ایرانی گشتند. اسب رستم، رخش نیز لقب خورشید است. رخش، رستمِ مادی را ایرانی کرد. رخش به معنی درخشان است (بهار، قریب، ۱۳۸۶: ۱۸۱) در شاهنامه هم شباهت هایی بین رستم و خورشید که یکی از نمادهای آپام نپات است، دیده می شود:

همی گفت هرکس که این رستم است/ و یا آفتاب سپیده دم است

رخش، (خورشید) رستم مادی (هم ماد به معنی قوم ماد و هم به معنی جسمانی/زمینی) را غیر مادی (ایرانی/عرفانی) کرد، همانند میترای ضدِ خورشید ماد که لقب خورشید را به آن قالب کردند. در چندی از نمادهای کشف شده در غارهای میترایی، میترا سوار بر ارابه ای که چند اسب آنرا می کشند، تصویر شده است. یکی از اسب ها سعی در کشاندن میترا به طرف اقیانوس/آب را دارد اما صاحب ارابه، خورشید، که به همراه میترا است با تازیانه مانع از عبور اسبِ سرکش که نمادی از اسب چموش افلاطون است، به طرف اقیانوس شده و افسار اسب را به طرف خورشید

/آسمان می کِشد. این تصویر نشان از پایان یافتن رسالتِ میترا و سپردن رسالت میترا به خورشید دارد که همان خورشیدی /ایرانی کردن میترا است. در داستان رستم نیز، همان بلایی که سر میترا، در خورشیدی کردن وی اتفاق افتاد، روی داد. این رخش است که مسیر درست را به رستم می نمایاند. رخش، زندگی رستم را چندبار نجات می دهد و توسط هوشِ خود و قدرت بویایی و تیز بینی اش، خطر را از رستم دور می کند، چنان تیز بین است که یک مورچه را از دریاچه ی سیاه از دو فرسنگی می بیند، چیزی که رستم توانایی اش را ندارد (بهار، همان:۱۸۳) رستم صرفاً قدرت بدنی است، شتری نابینا است که با نور و تیز بینیِ رخش ایرانی، مسیر درست را می پیماید. رستم همان افعال ظلمتی است که مزدک می گوید: از روی خبط و اتفاق عمل می کند، نه از روی آگاهی و عقل! همان ناآگاهی اهریمن و تاریکی غارهای میترا است. رخش با نورِخود از جسمانیت و قدرتِ رستم، چون ابزاری برای مبارزه با دیوان -هم سنگرانِ قبلی رستم- استفاده می کند. شورشیان بی خردی که عملا در حال شورش، ضد ایران اند، اما تفکری ایرانی دارند. کُردِ ایرانی امروز چون رستمِ شاهنامه، برساخته و از تولیدات عقل ایرانی است. رخش، حتی سعی دارد مانع از بازگشت رستم به غار میترایی، چاه شغاد گردد:

همی رخش از آن خاک نو یافت بوی / تن خویش را گرد کرده چوگوی

همی جست و ترسان شد از بوی خاک / زمین را به نعلش همی کرد چاک

بزد گام رخش تکاور به راه / چنین تا بیامد میان دو چاه

بنابراین رخش، نماد خورشید یعنی ذهنیت ایرانی است که با مسخ شخصیت واقعی رستم، رستمی ایرانی/عرفانی را برساخت.

اما تقدیر رستم بازگشت به اصل خویش، تاریکی غار بود. کردارهای وی با راهنمایی نور/رخش، هویت رستم را از اصل خویش خدشه دار کرده بود. لاجرم غار رستم -چاه شغاد- نمی توانست به طور کامل، غار میترا باشد. غار رستم -چاه شغاد- برخلاف غارهای میترایی که دور از هرگونه پرتوی خروشید بود، بدون سقف و در زیر تابش نور خورشید قرار داشت و اشعه های خورشید، چون تیرهایی زهرآگین، بدن رستم را به نابودی کشاند. هم چاه شغاد، هم تابشِ خورشید، تضادِ تاریکی زیر زمین با پرتوی خورشیدِ آسمان، پارادوکس خودِ رستم بود. رستم مادی/ میترایی که ایرانی/عرفانی شده بود، نه مادی /میترایی باقی مانده بود و نه کاملا زرتشتی/ایرانی گشته بود. آثاری از میترایی ماندن وی در مبارزه با قهرمان نو آیینِ زرتشت، اسفندیار، به خوبی مشهود است که همان کاملا زرتشتی/ ایرانی نشدن رستم بود که جای وی را در فرهنگ ایرانی و شاهنامه تنگ کرد و سر از قعرِ چاه شغاد درآورد. چون فرهنگ عرفانی ایرانی، جایی برای قهرمان حماسی میترایی/مادی نداشت.

فردوسی که یک تنه رستم را واردِ فرهنگ ایرانی کرده بود، با ظهور فرهنگ عرفانیِ زرتشت که جایی برای حماسه ی رستم نمی گذاشت، به ناچار با تمام نوستالژی ای که به وی دارد با داستانی برساخته، مهمان ناخوانده ی خویش را بدرقه و مُهر خطام به داستان رستم می زند. حتی برای پایان دادن به رستم، خود دلیل اصلی جنگ رستم و اسفندیار -که تضاد زرتشت و میترا است- را کتمان کرده و گشتاسپ را علت جنگ می داند که با آن بسیاری از اصول اوستا را -مانند پاک بودن گشتاسب که در شاهنامه قدرت طلبی بیش نیست- زیر سؤال می برد. «با اینکه در اوستا پادشاهی پارساتر از گشتاسپ نیست، جان پناه زرتشت و نخستین مجاهد این دین اهورایی... ستایش اوستا از او: فروهر گشتاسب دلیر تن... اهورایی را می ستایم... با گرز در راه راستی... بازو پناه دین اهورایی زرتشت است» (فروردین یشت بند ۹۹ به نقل از مسکوب،۲۵۳۶: ۱۷) در شاهنامه کسی، تبه کارتر از این فرزند کُش (گشتاسپ) نیست. شهریار دسیسه ی خودپرستی است، ناروا بر تخت اهورایی بهدینان جای گرفته... (همان:۱۶) با وارد کردن سیمرغ به صحنه ی روایت، روال طبیعی داستان را دگرگون کرد و سبب می شود، داستان از بررسی

سطح نشانه-معناشناسی روایی، فراتر رود و به سطح نشانه-معنا شناسی گفتمانی، نزدیک شود (بهنام، ش ۴، ۱۳۹۰: ۱۶۰) فردوسی با وارد کردن سیمرغ به روایت، همچنان رستم و قهرمانی او را حفظ می کند تا به بافتِ شاهنامه آسیبی وارد نشود و راوی (فردوسی) با پیروز کردن رستم در جنگ با فرهنگ و دین ایران -اسفندیار- گناهِ طرد و زوال مهمان ناخوانده ی خویش (رستم) را از دوش خود می اندازد و با برساختن داستان شغاد، داستان رستم را به سرانجام خویش می رساند تا گناه انهدام رستم را از دوش خود بردارد و با دادن شخصیتی مستقل از راوی به خود قهرمان، گناه را به گردن خودِ رستم بیاندازد.

این فقط در آخر داستان نیست که سیمرغ، رستم را از مرگ نجات می دهد. بلکه در آخرین لحظاتِ سرودن داستان به فکر فردوسی نفوذ یافته است تا بار دیگر، قهرمان رویاهای خویش را حفظ کند. اگر ذهنیت تراژیک استاد سخن، در ناگزیری از خداحافظی با دو تن از قهرمانان خویش، منجر به برساختن مبارزه ی آنان شد، واقعیت تراژیک ظهورِ دین عرفانی زرتشت -که آغاز پایان عصر حماسه و رستم (ایرانی شده) بود- نیز، فردوسی را ناگزیر از پایان دادن داستان رستم می کرد. عصر، عصر دین زرتشت بود و اسفندیار قهرمانِ ملی ایرانی و قهرمانِ دین زرتشت، به مبارزه ی رستم آمده است. فردوسی نیز قهرمان سخن ایران و دین زرتشت است و در فرار از پارادوکسِ ذهنِ خویش، برای آخرین بار قهرمان داستانش -رستم- را از زوال نجات می دهد. اما با دین زرتشت و ظهور عرفان و معنویت، جایی برای تراژدی میترا و رستم باقی نمی ماند. «در حقیقت تقابل رستم و اسفندیار، شاهزاده ی نو آیین، نمادی از ناسازگاری آیین و مرام نو با سنت های پهلوانی است و این همان امری است که افولِ عصرِ پهلوانی را رقم می زند. درست است که رستم برنده شد، اما انگار آخرین تیر نیروی پهلوانی وی را با خود برده و جز زوال، تقدیری ندارد» (موذن جامی، دهباشی، ۱۳۸۸: ۶۳۷) لاجرم با برساختن داستان شغاد برادر، با قهرمان خویش وداع می کند. شاید اگر فردوسی، شگرد مغان را داشت که به خوبی از پس ایرانی/زرتشتی کردن میترا برآمدند، او نیز به جای پایان داستان رستم، وی را زرتشتی و ایرانی می کرد. اما تن ندادن رستم به دین زرتشت که در شاهنامه به صورت تن ندادن به زنجیر و بندِ اسفندیار آمده است، هیچ جایی برای زرتشتی کردنِ رستم باقی نگذاشت. قهرمان واقعی فردوسی نه رستم بلکه اسفندیار است. رستم با حیله و زبونی بر اسفندیار پیروز می گردد که این رسم قهرمانان حماسی شاهنامه نیست. سیمرغ برخلاف گفته ی مسکوب که آنرا «نماد فرهٔ ایزدی می داند که از اسفندیار جدا گشته و به رستم پیوسته است» (مسکوب، ۲۵۳۶: ۶۴) نه فرهٔ ایزدی، بلکه ضدِ آن است. سیمرغ نماد تاریکی و اهریمنی است که پرهای اهریمنی وی، روشنایی چشم اسفندیار را می گیرد.

بهار می نویسد: «شاید زوال رستم به این دلیل بود که مطابق با الگوی کهن مهری نبود» (بهار، ۱۳۸۴: ۳۹) اما برخلاف گفته ی بهار، دقیقا به این معنی بود که مطابق الگوی کهن میترا بود و چون تن به الگوی زرتشت نداد، زوال یافت.

اسفندیار نیز که جایی در روایت دینی اوستا نداشت، می بایست از بین می رفت. اسفندیار که همان داریوش بود، به دلیل عصیان در مقابل گشتاسب و زرتشت و خود را نماینده یِ اهورا خواندن، از سلسله ی شاهان مقدس کیانی حذف شد. بعد از گشتاسب از او اسمی نیست. در نسخه ی قدیمی یادگار زریران نیز قهرمان اصلی بستور، گشتاسب و زریر هستند. فردوسی که اسفندیار را قهرمان اصلی یادگارِ زریران و دین زرتشت ساخته و جایی در ادامه ی داستان و روایت دینی زرتشتی نداشت، می بایست به داستان وی نیز خاتمه می داد. لاجرم مبارزه ی اسفندیار با رستم را برساخت که برای برساختن آن، حتی پشت به اوستا کرده و قهرمان اصلی اوستا، گشتاسپ را آدمی بد سرشت، جلوه می دهد تا گناه مبارزه ی دو قهرمان و دو دین را از دوش هر یک از آنها بردارد و شخص سومی را عامل ستیز آنها نشان دهد.

اما فردوسی با تمام دستبردهایی که به شخصیت رستم و ایرانی کردن وی زد، به طور کامل قادر به انجام آن نشد و هسته ی رستمِ واقعی باقی ماند. حتی در لابلای اشعار استاد سخن، ضدیت وی (رستم) با فرهٔ ایزدی شاهان ایرانی و دین زرتشت به خوبی مشهود است. «جنگ رستم و اسفندیار آیینی بود... حماسه و اساطیر، گزارش باورهای قدسی، مینویی و دینی است... دینوری می نویسد: چون رستم خبر مجوسی شدن گشتاسب را شنید، سخت خشمگین شد و گفت آیین پدران ما را رها کرد و به آیین تازه گروید... با گردآوری مردم سیستان، خلع گشتاسب از سلطنت و مخالفت آنان با گشتاسب آشکار شد. گشتاسپ هم با وعده ی دادن شاهی به اسفندیار-که جز با کشتن رستم میسر نشود- او را به جنگِ رستم فرستاد» (موذن جامی، دهباشی، ۱۳۸۸: ۶۳۵) دینوری دلیل عصیان رستم بر گشتاسپ را تغییر دین گشتاسپ می داند (دینوری به نقل از نولدکه، ۲۵۳۷: ۱۷۹) مارکوارت نیز اتهام بی دینی و الحاد را منشأ پیدایش جنگ دینی میان رستم و اسفندیار می داند (همان:۱۹۵) اشپیگل نیز اسفندیار را پهلوان دینی موبدان و رستم را بازمانده ی ضحاک می داند (اشپیگل به نقل از نولدکه، همان:۱۱۴) قدرت رستم نیز از نژاد مادری، شیطانی/ضحاکی می باشد (همان:۳۰) اسفندیار نیز در رجز خوانی به رستم، نژاد اهریمنی وی را یادآوری می کند (فروهر، ش ۱۳۸۹/ ۴ : ۲۱).

چنین گفت با رستم اسفندیار/ که این نیک دل مهتر نامدار...
از آن بر گذشته نیاکان تو/ سرافراز و دینداران و پاکان تو
که دستان بدگوهر دیوزاد/ به گیتی فزونی ندارد نژاد

رستم نیز در جواب با افتخار، نسب مادری خویش را به ضحاک می رساند:

بدو گفت رستم که آرام گیر /چه گویی سخنهای نادلپذیر
همان مادرم دخت مهراب بود/ بدو کشور هند شاداب بود
که ضحاک بودیش پنجم پدر /زشاهان گیتی برآورده سر
نژادی از این نامورتر که راست/ خردمند گردن نپیچد ز راست

درفش رستم نیز، پیکر اژدها است (بهار، همان:۲۳۳) سیمرغ نیز که در نبرد با اسفندیار به یاری رستم ظاهر می شود از عالم اهریمنی است (همان:۲۹) اسفندیار در خان پنجم، سیمرغ را می کشد (صفا، ۱۳۸۴: ۵۹۷) که «با توجه به مقام سیمرغ در دین مهری، ناشی از غلبه ی دین بهی بر دین کهن است و هم تقابل با رستم...» (موذن جامی، همان:۶۳۴) بنابراین رستم یک میترایی واقعی بوده که با گرویدن گشتاسب به زرتشت، سعی در برکناری گشتاسب داشت (کریستن سن به نقل از جامی، همان:۶۳۵) مانند یک بی دین از انتشار دین نوین، مخالفت می کرد (دینوری به نقل از نولدکه، همان:۱۱۴) جوانی اسفندیار و پیری رستم کنایه از نو بودن زرتشت و کهن بودن مهر/میترا است (موذن جامی، دهباشی، ۱۳۸۸: ۶۳۷) کتاب تاریخ سیستان هم تأیید کرده است، جنگ این دو جنگی آیینی بود. مؤلف ناشناخته ی تاریخ سیستان می نویسد: «پیکار میان رستم و اسفندیار، سبب آن بود که چون زرتشت بیرون آمد و دین مزدیسنان آورد، رستم آنرا منکر شد و نپذیرفت و بدان سبب، از پادشاه گشتاسپ سرکشید و ملازمت تخت نکرد... که گشتاسب هم با پیش بینی جاماسپ، می دانست مرگ اسفندیار به دست رستم است... او را فرستاد تا کشته شد» (موذن جامی، همان:۶۳۵) بنابراین جنگ کیانیان با خاندان رستم یک جنگ مقدس بود (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۸۰) اسفندیار بزرگترین پهلوان مذهبی مزدیسنا است و رستم که به آیین زرتشت درنیامده بود، در برابر او، همان ارجی داشت که یک تورانی داشت (بهار، ۱۳۸۴: ۲۴۹) این جنگ مقدس نمی تواند جز جنگ داریوش با گئوماتا و... باشد. بنابراین برخلاف بهار، زوالِ رستم در فرهنگ ایرانی، نه عدم مطابقت با کهن الگوی مهری، بلکه باقی ماندن الگوی مهری در شخصیت وی بود که با فرهنگ ایرانی/زرتشتی ناسازگار بود.

شهرزوری درباره ی رفتن زرتشت نزد رستم و دعوت او به دین و نپذیرفتن رستم اشاره هایی کرده است: «زرتشت چون آیین را به رستم عرضه کرد و او نپذیرفت، اندوهگین شد. بعدها که ویشتاسپ شاه، دین را پذیرفته و آیین توسعه پیدا می کند، اسفندیار برای دعوت رستم به دین، نزد او می رود. رستم باز، دین بهی را نپذیرفته و در پایداری به آیین قدیم اصرار می ورزد. انگیزه ی جنگ رستم و اسفندیار همین امر-ستیز مذهبی- است که منجر به کشته شدن اسفندیار، سردار نامی دین می شود. به همین جهت نام رستم از اوستا و یشت ها حذف می شود. فردوسی نیز بنا به مصالح، انگیزه ی جنگ رستم و اسفندیار را با احتمال به دانستن آن بیان نکرد» (رضی، ۱۳۸۰: ۳۳) رستم همان میترا، و گشتاسپ و اسفندیار، قهرمان دینی زرتشت، همان داریوش و کوروش هستند و مبارزه ی مذهبی رستم و اسفندیار، مبارزه ی مذهبی بین زرتشت با آیین میترا است که در قالب نظامی جنگ ایرانیان با مادها، متبلور شد.

با اینکه شاهنامه به این نکته -جنگ دینی- صراحتا اشاره ندارد و دانسته یا نادانسته، بر علت جنگ سرپوش نهاده است (رضی، ۱۳۸۰: ۴۳۸) اما از برخی اشارات خالی نیست. چنانکه وقتی پشوتن به اسفندیار اندرز می دهد که دست از رستم باز کشد، اسفندیار از موضعی دینی می گوید:

دو گیتی به رستم نخواهم فروخت /کسی چشم دین را به سوزن ندوخت

یا وقتی که اسفندیار بهمن را با ۱۰ موبد، نزدِ رستم می فرستد. همچنین زمانی که اسفندیار با تیر رستم در حال مرگ است، پشوتن با تأثر او را شمشیرزن برای دین می خواند:

چو اسفندیاری که از بهر دین/ به مردی بر آهیخت شمشیر کین

رستم نیز با نوآیین خواندنِ اسفندیار به اختلاف مذهبی خود با او تأکید می کند. چون اگر هم آیین بودند، دلیلی نداشت او را چنین خطاب کند:

بدو گفت رستم که ای پهلوان / نوآیین و نوشاخ و فرخ جوان

و سرانجام اینکه اسفندیار، کارهای دینی خود را یک به یک برای رستم بر می شمارد و می گوید: اقلیم زمین زیر نگین دین بهی درآمده است:

شنو کارهایی که من کرده ام / ز گردنکشان سر بر آورده ام
نخستین کمر بستم از بهر دین/ تهی کردم از بت پرستان زمین
برافروختم آتش زردهشت /که با مجمر آورده بود از بهشت

خود گشتاسب هم، قبل از فرستادن اسفندیار به پیش رستم، به سیستان سفر کرده بود و در شاهنامه بر قصد تبلیغیِ گشتاسپ برای دین، تأکید شده است:

برآمد بسی روزگاران براوی/ که خسرو سوی سیستان کرد روی
که آن جا کند زند و استا روا/ کند و بدان را بر آن گوا

این بخش از دقیقی، در شاهنامه است. در داستان گشتاسب و اسفندیار گسست هست، چون نیمی را دقیقی و نیمی را هم فردوسی سرود. «شاید اگر قصه ی رستم و اسفندیار را، دقیقی گفته بود، جنبه های دینی آنرا آشکارتر نشان می داد. خشونت گشتاسب با رستم ناشی از عدم موفقیت سفر تبلیغی او بود» (همان:۶۳۷) اسفندیار، قهرمان واقعی دین زرتشت است (یشت ۱۰۳ / ۱۳ . نقل از زرین کوب، ۱۳۶۸: ۵۳) اما رستم مانند ارجاسپ از پذیرش دین نو، خودداری می کند. شکست اسفندیار از رستم، و مقاومتِ تا به آخرِ رستم، در تن ندادن به زنجیر و بند اسفندیار،

مگوی هرآن چه نگفته است کس / به مردی مکن باد را در قفس

ندیده است کس بند بر پای من / نه بگرفت شیر ژیان جای من

مگر بند کزبندعاری بود/ شکستی بود زشت کاری بود

نبیند زنده مرا با بندکس / که روشن روانم برین است و بس

مرا سر نهان گر شود زیر سنگ / از آن به که نامم برآید به ننگ

شاید نمادی از برخورد خشن داریوش با میترائیان است که -به قول هینتس- تمامی آثار میترایی را نابود کرد و در برخورد با میترائیانی مانند گئوماتا، فره ورتیش و چیثرتخمه، خشونت بسیار شدیدتری از دیگر شورشیان به خرج داد. اینکه اسفندیار حتی بعد از شکست از رستم، بهمن، پسر خویش را برای تربیت به رستم می سپارد، آنهم با ۱۰ موبد، کنایه از تغییر الگوی ایرانیان زرتشتی در برخورد با مادها و میترا است که برخلاف آشوریان و حتی برخلاف کشتارِ کوروش و داریوش، برخورد خشن، چاره ی کار مادها/کُردها نیست بلکه باید با پنبه سر آنها را برید و با فرستادن موبدان به همراه بهمن، به دیار میترای رستم، دین میترا را با زرتشتی کردن آن، از درون نابود کنند.

«تربیت بهمن به دست رستم معنادار است. آیین نو باید رمزهای حیات و مرگِ آیین کهن را به دست آورد تا قادر شود آیین کهن را درهم ریزد» (همان:۶۳۷) بهمن نمادی از وهومنه، اندیشه ی نیک زرتشتی است که به قول کریستن سن، جای میترا را در دین زرتشت می گیرد. با شکستِ برخوردِ خشنِ اسفندیار/داریوش با آیین میترا، بهمن نیز -که همان اردشیر است- با پذیرش ظاهری میترا، از درون آنرا تهی کرد. نابودی میترا، کار شمشیرِ اسفندیار/داریوش نبود، بلکه کار موبدانِ همراه بهمن بود که با ایرانی/زرتشتی کردن آن، میترای اصلی را مسخ کردند و میترای زرتشتی شده ی ایرانی را رواج دادند. مرگ اسفندیار در این مبارزه، نه مرگی واقعی بلکه مرگی نمادین است. زنده و پیروز شدنِ رستم نیز نمادین است. اسفندیار می رفت که در جنگ پیروز شود اما با مقاومت سیمرغ پرنده ی اهریمنی/میترایی ناکام می ماند. او رستم را شکست داد اما فرهنگ مقاومت میترا، سیمرغ، شکست ناپذیر بود. داریوش هزاران مادی را نابود کرد اما فرهنگ مقاومت مادها/کُردها هیچگاه از بین نرفت. به همین دلیل به جای «تنبیه» به «مراقبت» روی آورد و به جای شمشیر، موبدان را به همراه بهمن به دیار رستم می فرستد که با پذیرش ظاهری آیین و با زرتشتی کردن آن، از درون، میترا را نابود کردند. رستم در مقابلِ شمشیرِ اسفندیارِ رویین تن، مقاومت کرد اما در مقابل کودک بچه ی بهمن با مغز موبدان، در نهایت شکست خورد. در روایت مسعودی در مروج الذهب، رستم نه به دست برادرِ خویش بلکه با لشکرکشی بهمن به سیستان از بین می رود. بهمن، همان نور اقرب یا نور عظیم است، صادر واحدی است از نورالانوار (رضی، ۱۳۸۰: ۲۶۳) و رستم، نماد افعال ظلمت اهریمن است. این نشان از خورشیدی شدنِ میترایِ ضدِ خورشیدِ مادی است. شاید بهمن، اردشیر است که بعد از نفرین میترا توسط زرتشت/داریوش، در نقوش خود میترا، همراه با اهورا نیز حضور دارد که البته دیگر میترا نیست، بل خورشید یا میترای زرتشتی شده است.

رستمِ فردوسی -نه رستم واقعی- که در دفاع از ایران زمین و شاهان کیانی می جنگد، متأثر از عقاید ایرانی /زرتشتی فردوسی برساخته شد. همانطورکه منظومه نویسان اسلامی متأثر از «عقاید اسلامی مانند داستان جهانگیر نامه، رستم موحدی را برساختند که با لات و عزی می جنگد» (صفاء ۱۳۸۴: ۳۷۲).

«مرگ رستم نیز نمادین است. نیزه های کاشته شده در چاه می تواند کنایتی از پرتوهای خورشیدی باشد که هر پرتویش، تیری است» (جامی، همان: ۶۳۹) اما برخلاف نظر جامی، به معنی غروبِ خورشیدِ مهرپرستان نیست، چون مهرپرستان، خورشید پرست نبوده اند. اما درست است که پرتوی نورِ خورشید، برای رستمِ مهری، مرگبار است.

یعنی رستم در مقابل شمشیر بُرنده ی اسفندیارِ رویین تن، تسلیم نشد اما با خورشیدی شدن میترا، یعنی قلب کردن میترا از درون، نابود شد. چاه رستم، می تواند نمادی از غار میترائیان و قلعه ی زیرزمینی افراسیاب و ضحاک هم باشد که دور از نورِخورشید است اما این چاه برخلاف غار، در معرض تابش نور خورشید است. خورشید، پایان شب سیاه و تاریکی غار میترا است. توهم خورشید، پایانِ تراژدی تاریکِ دنیای میترائیان است. تیرهای زهرآگین داخل چاه، نمادی از پرتوی نور خورشیدی است که آخرین رمق های رستم/میترا را می گیرد. نمادی از تغییر ماهیت میترا، از قرارداد به خورشید در فرهنگ ایرانی است که ایرانی/خورشیدی شدن آن همان، و مسخ و نابودی میترا همان!

پرتوی نور خورشید که برای زرتشتیان، شفابخش و مقدس است، برای رستم از تیر و ترکش هم بدتر می شود و مانع از آرامش وی در تاریکی چاه می شود. اما این فقط رستم نیست که ایرانی می شود، دیگر ایزدان مادی نیز ایرانی/زرتشتی می شوند که در یادگارِ زریران به طور نمادین در قالب دخترانِ ارجاسپ بازتاب یافته است. برخلاف شاهنامه که دختران را از گشتاسب می داند که توسط ارجاسب دزدیده شده اند، یشت ۹ به درستی دختران - هوتئوسا و هومایا- را دختران ارجاسب می داند که گشتاسپ ازآنِ خود کرد. هوتئوسا همان ناهید و هومایا، همان هوم است. ازدواج گشتاسب با آنها در واقع مصادره کردن آنها توسط ایرانیان است. در یشت ۵، نام پدر گشتاسپ «اَئوروت اسپ» یعنی دارنده ی اسب تندرو، به عنوان صفت خورشید و ایزد «پام نپت» به کار رفته است (کریستن سن، دهباشی، همان: ۶۶۲) کریستن سن، اَئوروت اسپ را پدر واقعی ویشتاسپ می داند (همان) اما اَئوروت اسپ در اینجا معنایی نمادین دارد و همانطورکه کریستن سن اشاره کرده، صفت خورشید است و منظور، پدر معنوی ویشتاسپ و خورشید پرستی وی است. منظور از اینکه دختران ارجاسب را به عقد ویشتاسپ درآورد این است که هئوتوسا -ناهید- و هومایا -گیاه هوم- که از ایزدان مادی بودند را مصادره و زرتشتی کردند. ایزدان ضدِخورشید را با خورشیدی کردن آنها، ایرانی کردند؛ همانطور که رستم را ایرانی کردند.

«مرگ رستم به دست شغادِ برادر نیز، کنایه از ویرانی آیین از درون توسط خویش است» (موذن جامی، همان:۶۳۸) رستم که در مقابل هیچ تیغ برنده و قدرت شاهی تسلیم نشد با تصرف اندیشه اش توسط موبدان زرتشتی، و یا زرتشتی/ایرانی شدن اعضاء خانواده اش -شغاد- از بین می رود.

چشم اسفندیار که هنگام قداست دادن زرتشت، در داخل آب، برای رویین تن کردن وی، بسته شده بود، در عدم تماس چشم هایش با آب، رویین تن نبود، به همین دلیل در تماس با پرهای اهریمنی/میترایی سیمرغ به تاریکی فرو رفت. میترا نماد تاریکی است -رجوع به فصل میترا- اسفندیار ایرانی در اولین تماس با پرِ سیمرغِ میترایی، روشنایی چشمانش را از دست می دهد. سیمرغ، روشناییِ چشمانِ اسفندیارِ بهدین را می گیرد، همانطورکه ضحاک، مغزهای جوانان زرتشتی را شستوشو می دهد. کوری اسفندیار به دست سیمرغ، ضد افلاطون/زرتشتی است. افلاطون، گذار آنی از عالم تاریکی به روشنایی را باعث کوری چشم می داند، اما اسفندیار که از عالم روشنایی - اشه - زرتشت آمده و به یک باره سعی در ورود به تاریکی غارِ تاریک و عالم اهریمنیِ سیمرغ را داشت، تاب دیدن حقیقت و تاریکی هستی را نیافت و به محض تماس با تاریکی، کور شد. این نه تنها میترا و رستم، بلکه کل تاریخ حماسی و قهرمانان شاهنامه، مربوط به قبل از ظهورِ دین زرتشت هستند که با ظهور زرتشت، حماسه و قهرمانی زوال یافت. رستم مادی که ایرانی شده، نماد کاملی از شاهنامه ی مادی، اما ایرانی شده است. فرهنگ ایران نیز در واقعیت خویش با دین زرتشت آغاز و تکوین می یابد. یعنی هر آنچه قبل از زرتشت بوده، متعلق به فرهنگ ایرانی نبوده است. یشت ها که از قهرمانان و روح حماسی برخوردار است، با ظهور زرتشت، جایش را به یسنا و نیایش داد. ظهور فرهنگ ایران زمین، زوال فرهنگ تراژیک و حماسی است. اصل فرهنگ حماسی -همانطورکه بهار به طور غیرمستقیم اشاره کرد- متعلق به کهن الگوی میترا و ایندره است که در فرهنگ دینی زرتشت، به دیو و اهریمن

ملقب گشتند. «با پایانِ داستان رستم و اسفندیار، یکباره گسستی بزرگ در روایت ملی ایران رخ می نماید، کیانیان و پهلوانان از صحنه خارج می شوند... بعد از آن آشفته و مبهم چند شاه تا اسکندر... بعد هم تا ساسانی و...» (موذن جامی، همان: ۶۴۰ -۶۴۱) بنابراین اصل فرهنگ حماسی و مبارزه ی عملی پهلوانان، مربوط به فرهنگ میترایی مادها بوده که مغان و امثال فردوسی با برکشیدن آن از ریشه ی مادی، رنگ و لعاب ایرانی/زرتشتی به آن دادند و آنرا ایرانی و عرفانی کردند. در خلاء فرهنگ حماسی در تاریخ ایران، در دوران اشکانیان بعد از تصرف ماد و... آشنایی با یشت های شاهزادگان اشکانی، اسامی خود را مانند گیو، کاوه و... وارد فرهنگ حماسی مادها کرده و به آن رنگ و لعاب زرتشتی/عرفانی داده و اصل آنرا تحریف کردند. نولدکه و مارکوارت ثابت کرده اند: «بعضی از پهلوانان داستان های ملی ایران، افراد تاریخی عهد اشکانی هستند... نفوذ اشکانیان در داستان های کیانیان... در دوره ی ساسانی اسامی شاهان اشکانی در شمار پهلوانان دوره ی کیانی آمده است» (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۱۸۵) فرهنگ عرفانی/معنوی ایرانیان، در مبارزه با مقاومت مادها، در خلاء فرهنگ مبارزاتی، به فرهنگ تراژیک خود آنها (مادها) دستبرد زده و آنرا با رنگ و لعاب عرفانی/ایرانی احیا کردند. بنابراین شاهنامه، تاریخ انیران، با رنگ و لعاب ایرانی است که در شاهنامه می بینیم. بعد از ظهور زرتشت و زوال حماسه ی رستم، سروده های بسیار غنی و هیجان انگیز، به شعری خشک و بی روح مبدل گشته و فردوسی می بایست دیر یا زود رسالت خود را به امثال مولانا و سهره وردی می داد. بخش اعظمِ شاهنامه برگرفته از روایات شفاهی مادها و متونی چون یشت های میترایی بوده است اما مُهر و رنگ زرتشتی/پارسی به آن داده اند. پارس ها، مهاجرانی بودند چون مغول و ترک بی فرهنگ و نیمه وحشی که نه تنها از نظر نظامی و سیاسی، مادها را شکست داده و سرزمین تسخیر شده ی آنها را ایران نامیدند، بلکه کل فرهنگ و مفاهیم مادی را مصادره کردند و تغییر معنا دادند. میترا، رستم، فره وه شی، فره ئیزه دی و حتی زبان مادی را تسخیر، و بار معنایی میترا را تهی کرده و بار معنایی فارسی/متافیزیکی به آن دادند. ایرانی بودنِ زرتشت به معنای آن نیست که هر آنچه را که مُهر زرتشتی خورده، ایرانی بدانیم، چون خودِ زرتشت از ماد ظهور کرد و مفاهیم و واژه های مادی/میترایی را مصادره نمود و به آن بار معنایی فارسی/متافیزیکی، متناسب با نیت شاهان هخامنشی داد. برای مثال در اوستا واژه های خسوتره، زاماتر و... به کار رفته که حتی امروزه نیز در میان کُردها کاربرد دارد. کُردها به پدرزن (خَسوره) و به داماد (زاما/زاوا) می گویند، اما در فارسی اصلا چنین واژه هایی نداریم. به همین دلیل دارمستتر زبان اوستا را مادی، و زبان کُردی امروزی را بازمانده ی آن می داند. در واقع عقل ایرانی، محصول گسست و در عین حال تداوم هویت مادی است.

فرهنگ ایرانی، فرهنگی عرفانی است و فرهنگ عرفان، تسلیم شدن است، به همین دلیل در مقابل تُرک تازی که به ایران می شد از ترک، آغوز و مغول تا عرب و... تن به فرهنگ آن دادند و در مقابل آن تسلیم می شدند. اما فرهنگ کُردی، فرهنگی تراژیک است. تراژدی به جای تسلیم، مبارزه می کند. تراژدی -به قول لوکاچ- به جای گمشدن در کلیات، کلیات را شکل می دهد. کُردها آزادی در کوهستان را به بندگی در تمدن ترجیح دادند. در درازنای تاریخ از دوران سلطه ی آشوری ها تا دوران معاصر، تن به سلطه نداده و همچنان فرهنگ حماسی و مبارزه ی خود را حفظ کرده اند، با این تفاوت که زبانِ سرایش آنرا نداشتند. چون فرهنگ تراژیک، به قول کافمن، عملگرا است، ساکت است، ماهیت خود را با کنش/عمل نشان می دهد، نه با سخن! فرهنگ ایران از ابتدا تا انتها، فرهنگ عرفانی و مولانایی است. حتی رستمِ ایرانی شده نیز، تفاوت چندانی با مولانا ندارد. هفت خوان اسفندیار و رستم، صعود به عالم معنوی و عرفانی است. «سدهای راه مبارزه، مانند اژدها و شیر و... نمادی از زمین و عقل بشری هستند که برای صعود به عالم ملکوت باید از سد آنها گذشت. هفت خوان اسفندیار مضمونی عرفانی و متأثر از ادبیات گنوسی است، عبور عارف از هفت کره و...» (بهار، ۱۳۸۴: ۴۵۱) گذار از حماسه به عرفان -برخلاف نظر هانری کربن- نه با سهره وردی، بلکه با خودِ مغان و فردوسی شکل گرفت. «همه ی تمثیل ها در حکمت، عرفان و تصوف (اسلامی،

قادری) بر مبنای بیانِ حکمای ایران باستان است و در اوستا و منابع پهلوی ریشه هایی بیّن دارد» (رضی، ۱۳۸۰: ۵۱۶) سهره وردی نه در گسست از فردوسی بلکه نتیجه ی منطقی شاهنامه است. سیمرغی که در رستم، نمادی از تاریکی/اهریمن است که با پرهای خود، دنیا را بر چشمان اسفندیار تاریک می کند، با تحریف فرهنگِ عرفانی ایرانی که در سهره وردی به تجلی نهایی رسید، به نمادی از خورشید مبدل می شود (طاهری، ۳/ ۱۳۸۳: ۲۳) سیمرغ پرنده ای اهریمنی است (نولدکه، ۲۵۳۶: ۲۹) در خان پنجم یکی از سدهای اهریمنی در مقابل اسفندیار بهدین است. کمک وی (سیمرغ) به زایش رستم از پهلوی مادر، نمادی از فرهنگ اهریمنی/میترایی رستم و مادها است، که با گذار از فیلتر عرفانی ایرانیت، به خورشید و پرنده ای مقدس و عرفانی مبدل می شود. همانطورکه خود میترای ضد خورشید -رجوع شود به فصل میترا- به خورشید، تبدیل و نمادی از خورشید شد، همانطورکه کُرد ضد ایرانی، به ایرانی اصیل تغییر یافت. «سهره وردی روی دیگر اساطیر حماسی ایران را نشانه رفت که بن مایه اش پیش از این هم در منابع اوستایی-پهلوی وجود داشت و در شاهنامه هم منعکس است» (رضی، ۱۳۸۰: ۲۰) آنچه شهاب الدین سهره وردی در حکمه الاشراق که اساس فلسفه ی اوست بیان کرده، همان چیزها و مسایلی است که در منابع اوستایی و پهلوی بیان شده است (همان: ۲۶۱) کلِ هفت خوانِ دینِ زرتشت و عرفان اسلامی برگرفته از هفت خوان میترا است، با این تفاوتِ کوچک که هفت خوان میترا، سقوط به دنیای هادس و برای پالودن جسمانیت از آلودگی های آسمان و معنویت است در حالیکه هفت خوانِ عرفان زرتشتی، برای صعود به عالم اعلاء و زدودن آلودگی های زمین/جسم از روان و معنویت است. در واقع ایرانیان، مفاهیم و سمبل های میترای مادی را گرفته اند، اما معنا و هدف آنرا وارونه کردند. هفت خوان میترا، گذار از خدا به بی خدایی و اهمیت دادن به انسان، عقل و اراده ی اوست. آخرین مرحله ی هفت خوان میترایی «پیر» است که نمادِ قرارداد است و لازمه ی قرارداد و برابری، نبود هرگونه قوانین و شریعت متافیزیکی و ماقبل انسانی است. سیمرغ و شیر از مراحل مهمِ هفت خوان میترایی است در حالیکه در مراحل هفت گانه ی هفت خوان وارونه (عرفانی/ایرانی) باید شیر و سیمرغ را کُشت.

سهره وردی عوامل آیین ایران باستان را احیا کرد و دنیای نورِ ایران باستان را با اشاره به نام هرمس و سنت هرمسی زنده کرد (کربن، ۱۳۸۴: ۷۵) راه و روش سهره وردی، روش حکمت عرفانی هرمس است: «راه و روش من، راه و روش افلاطون و پدر حکما، هرمس... و حکمای فارس، جاماسف و بوذر جمهر... است» (سهره وردی به نقل از پورنامداریان، ۱۳۹۰ ۱۴) وی همچنین می نویسد: «حکمت هرمس که پدرالحکماء است در یونان به افلاطون، در فارس به کیومرث، فریدون و کیخسرو، و در اسلام به بسطامی و... می رسد» (همان:۱۶) سهره وردی، عرفانی کردن حماسه را که با مغان و فردوسی آغاز شده بود، به پایان رسانید. بنابراین عرفان سهره وردی نه در گسست از عقلانیت ابن سینا و حماسه ی فردوسی بلکه نتیجه ی منطقی آنان است. هانری کربن به درستی اشاره می کند که سهره وردی تداوم ابن سینا است. «به طور قطع می توان گفت که سهره وردی جانشین ابن سینا است. او طرح فلسفه ی مشرقیه را که ابن سینا به علت دست نداشتن به منابع خوب، ناتمام گذاشته بود، به پایان رساند و آنرا با احیای مجدد فلسفه و حکمتِ الهیِ ایرانِ قدیم -که حکمت نور بود- فعلیت داد» (کربن به نقل از پورنامدرایان، ۱۳۹۰: ۱۳) جریانی که در ایران بدنباله ی آن ادامه یافت و میترا-اهورا، به ویژه میترا، تبدیل به اساطیر نمادین اخلاقی و عرفانی شد و طریقت مهری از آبشخورِ حکمتِ خسروانی گذشت (رضی، ۱۳۸۱: ۱۸۷) که در نهایت، میترای ضدِخورشید در سهره وردی به خورشید مبدل گشت (طاهری، ۳/ ۱۳۸۳: ۲۳) سیمرغ افسانه ای، جلوه ی روح القدس به خود می گیرد (کربن، ۱۳۸۴: ۱۲۱) این تغییر و دگرگونی، نتیجه ی دستبرد مغان در یشت ها بود. «مطالب یشت های جدید در باب نیایش و ستایش است که صرفا جنبه ی دینی/اخلاقی و عبادی دارد و با شیوه و مفاهیم یسن ها و ویسپرد... با یشت های قدیم متفاوت است. اما مطالبی که در یشت های قدیم مطرح است، پرتحرک، رزمی، پهلوانی، قهرمانی و جنگی است... و زندگی مردمی، پُرجنب وجوش، فعال و پرخروش است» (رضی، ۱۳۸۰: ۳۲۵) عرفانی کردن حماسه های

مادی که با دستبرد مغان در یشت ها آغاز گردید با شاهنامه به تکامل انجامید و با سهره وردی به سرانجام خویش رسید. سهره وردی گذار از حماسه و تاریخ به عرفان را کامل کرد که گذار از تراژدی به عرفان است. ایرانیسم و هرمتیسم هر دو در آثار سهره وردی به چشم می آید (کربن، همان: ۱۲۲) اساسا ایرانیسم با هرمتیسمِ زرتشت آغاز گردید، زرتشت به قول موله، آیینی عرفانی است. اساس هرمتیسم/ایرانیسم در مقابل حماسیسم/آمادیسم، به وجود آمد. شایان تأمل است که سرانجام عرفانی/ایرانی شدنِ حماسه ی کُردی، توسط سهره وردی شکل می گیرد که ظاهراً خود از قوم کُرد است و این گویای هضم شدن فرهنگ کُردی/تراژیک در فرهنگ ایرانی/عرفانی است که نمونه ی کامل تر آن، گسترش عرفان و تصوف در کُردستان است که اگر مبنایی میترایی نداشت این همه گسترش نمی یافت. همانطورکه اگر تشیّع، شباهتی با عرفان زرتشتی نداشت، این همه در ایران گسترش نمی یافت. این به این معنی نیست که عرفان، تداوم آیین مهر است، بلکه عرفان، نتیجه ی گسست در تداوم آیین مِهر است. سماع و ذکر عرفان، همان رقص (هه لپه ر کی) کُردی می باشد، اما معنایی عرفانی/ایرانی به خود گرفته است. برای مثال مراسم گاوکُشی پیرشالیار در هورامان، از نظر سمبلیک میترایی است اما معنایی اسلامی/عرفانی به خود گرفته است. هفت خوان عرفانی، همان هفت خوان وارونه ی میترایی است که در میترا، سیرِگذار به زمین است اما در عرفان، سیر گذار رو به آسمان است. در کردستان هنوز تقدیس مارِ میترا در دراویش عرفان به طور سمبلیک باقی مانده است. بسیاری از دروایش، همیشه ماری به همراه خود دارند. تا چند سال پیش هم تکایای دراویش، تاریک بودند نه روشن، که مانندِ غارهای تاریک در آن به رقص و پایکوبی یا همان سماع می پرداختند و برای شیوخ خود، مفاهیم میترایی «پیر» را به کار می بردند و مراسم قربانی گاو و رقص بعد از آن نیز همچنان در میان دراویش باقی مانده، اما ذهنیت آن دیگر میترایی نیست. تغییر درون متنی ماد/میترا از ضد ایران /زرتشت به ایرانی/زرتشتی، از صاحبان این سرزمین و فرهنگ به شاخه ای از آن بعد از تثبیت سلطه ی داریوش با بهمن و موبدان آغاز شد و در خداینامه و شاهنامه به اوج خود رسید و با حکمت اشراق به سرانجام منزل خویش یعنی هضم و محو کامل در فرهنگ ایرانی/عرفانی منجر شد.

-اسفندیار: حقیقت یا قدرت:

در دل اسفندیار اندیشه ی راستی، پیاپی لگدکوب عشق رسیدن به سلطنت می شود (مسکوب، ۲۵۳۶: ۴۶) اسفندیار خود را شایسته ترین شخصیت برای اشغال پادشاهی می داند و حتی پدر را نیز به چیزی نمی گیرد. هدف او رسیدن به قدرت است و برای رسیدن به قدرت، هر وسیله ای را مجاز می داند. اگر رویارویی با رستم نبود حاضر بود با کودتا و شورش علیه پدر، او را از تخت به زیر کشد (فروهر، ۴، ۱۳۸۹: ۲۴) حتی شاهنامه هم که این همه اسفندیار را مقدس و دین خواه نشان می دهد، نتوانسته خوی قدرت طلبیِ اسفندیار را که برای رسیدن به قدرت از اخلاق، خانواده و رسوم می گذرد، پنهان کند. اسفندیار نه نصیحت مادر را می شنود و نه دلاوری هایِ رستم در راهِ ایران زمین را به حساب می آورد. او برای رسیدن به شاهی، از تمام اصول می گذرد و تن به خواسته ی رستم هم نمی دهد و حتما باید قدرت و نظر خویش، دال بر بستن دست رستم را به او بقبولاند. از طرف دیگر اسفندیار، قهرمان اصلی دین زرتشت و قهرمان ملی ایران، راه تحقق ایرانیت و مشی زرتشت را دستیابی به قدرت مطلق می داند. قدرت برای اسفندیار شاید در آغاز، ابزار حقیقت دین و ملت باشد.

که هر کس که آرد بدین دین شکست/ دلش تاب گیرد شود بت پرست
میانش به خنجر کنم بر دو نیم/ نباشد از کسی مرا ترس و بیم

اسفندیار خنجر و قدرت را برای دو نیم کردن دشمنانِ دینِ زرتشت می خواهد اما چنان وسوسه ی کسب قدرت شده که خود قدرت، هدفش می شود و دین و آرمان هایش، ابزار آن! اسفندیار نمادی از عقل سیاسی ایرانی است

که به نامِ حقیقت، راندن دروغ، آمدن فرشته و بیرون راندن دیو درصدد کسب قدرت و شاهی مطلق است اما نهایتا، قدرت، هدفِ آن و حقیقت، ابزارش می شود. سیاستی که می خواست ابزار عقل باشد، به هدف آن مبدل شد. عقلی که آرمان قدرت بود، خود به ابزار آن بدل شد. آنچه اساس است، سیاست و قدرت است و عقل و دین، ابزار آن! گناه اصلی رستم نه در دین زرتشت بلکه در تن ندادن به قدرت مطلق گشتاسب بود که زرتشتی نیز بود. گشتاسب نه اینکه از اعتقاد شخصی رستم نگران باشد بلکه نگرانی او از آن بابت بود که آنچه وی آنرا درست می داند، دیگری به آن بی اعتنا است. درگیری اسفندیار هم به همین سان بود. رستم می پذیرفت با اسفندیار برود اما غرور قدرت، اسفندیار را واداشت که رستم را دست بسته ببرد تا قدرت شاهنشاهی خود را به رخ رعیت بکشاند. دیندار بودن و ترویج دین زرتشت به دست اسفندیار، به این دلیل بود که دین زرتشت، منویات شخصی، حس قدرت طلبی و امکان انحصار قدرت را به وی می داد. این همه دشمنی با میترا به دلیل همساز نبودن میترا با قدرت مطلقه ی دولتی است که اسفندیار/داریوش سعی در نابودی آن دارد. قدرت سیاسی پارسی همیشه دین و ایدئولوژی هایی را برای مشروعیت بخشی به خویش برگزیده است که مطابق با سلطه و انحصار قدرت در قوم حاکم بوده باشد؛ از دین زرتشت تا ظل السلطان و از شاهنشاهی تا ولی فقیه و ناسیونالیسم وحدت گرا!

«وقتی ساسانیان از تمرکزگرایی سیاسی به تمرکزگرایی مذهبی انجامید به دلیل اینکه مانویت خواسته های اقتدار گرایانه ی این دولت و... را برنیاورد و به مذهبی معارض تبدیل... درهم کوبیده شد» (گرگوریچ، رضا، ۱۳۶۵: ۱۲۱) مزدک هم به دلیل برآوردن خواسته های کواد اول برای درهم کوبیدن مزاحمانِ قدرتِ خویش برای مدتی بر فراز کشیده شد، اما سرانجام به دلیل نداشتن خصلت ایدئولوژیک و حکومتی با کودتای مخالفان، درهم شکست (۱۷ ,GUILLEMIN) عقل سیاسی ایرانی، ماکیاولی وار حفظ قدرت و سلطه بر سایر ملل را بر هر چیزی ترجیح داده است که دین و حقیقتِ برساخته، برای کسب و حفظ قدرت بوده است. سیاست همیشه بر فرهنگ مقدم بوده و قدرت مطلق به طور مطلق در شاهان بوده است.

این همان متد در نظر گرفته شده ی کتاب است که عقل ایرانی از اسطوره و دین تا علم و ایدئولوژی، از اهورا تا ایران چند قومیتی و ایران فرهنگی، ابزاری در خدمت سلطه ی قومی پارس است و حقیقت ادعا شده ی ایرانی، در خدمت قدرت سیاسی آن بوده است. بنابراین ایران زمینِ مدعی شده، فاقد هرگونه مبنای فرهنگی و هویتی است و تداوم آن بستگی به قدرت سیاسی و ایدئولوژی سلطه ی حاکم دارد که فرهنگ آن عین سیاست آن نیز بوده است.

فصل پنجم: تدوین عقل سیاسی ایران در تقابل با هویت کُرد
(انوشیروان و مزدک)

مقدمه:

قیام مزدک -به قول التهایم و ویسهوفر- در ادامه یا بازتولیدِ قیام گئوماتا و -به قول کریستن سن و کلیما- آوانگاردِ جنبش های دوران اسلامیِ خرمدینان بود. این جنبش در اوایل حکومت قباد در سال ۴۹۴ م. آغاز گردید و تا سال ۵۲۴ تداوم یافت. قباد به دلیل حمایت از جنبش مزدک، از سلطنت خلع شد و پس از بازگشتِ دوباره به سلطنت به کمک هیاطله، از حمایت مزدکیان دست کشید تا در نهایت با نشستن انوشیروان بر اریکه ی سلطنت، مزدکیان قتل عام شدند.

در ۴۸۴ م، ایران در جنگ با هیاطله دچار شکستی فاحش شد و به پرداخت غراماتی کمرشکن مجبور گردید. بلاش می خواست با گرفتن خراج های سنگین تری از زمین داران بزرگ، به خزینه ی تهی مدد رساند ولی این اقدامات منجر شد که اشراف به سرکردگی سوخرا، از دودمان اشرافی کارن، او را از تخت به زیر آورده و کور ساختند. قباد پس از بلاش (۴۸۴ - ۴۸۸) در ۱۶ سالگی به سلطنت رسید و سوخرا، نایب السلطنه ی او شد. در سال ۴۹۶ یعنی ۲۴ سالگی متوجه شد، امور کار از دست او خارج شده و سوخرا، همه کاره ی مملکت است، با کمک شاپور رازی، سوخرا را به قتل رسانید و اختیار مملکت را در دست گرفت. برای گرفتن انحصار قدرت در دست خود، از جنبش مزدکیان برای درهم شکستن قدرت اشرافیون، استفاده کرد. در سال ۴۹۶ یعنی یک سال پس از آغاز شورش، قباد را از سلطنت خلع کرد و برادرش جاماسپ را به جایش می نشاند. بزرگان و موبدان با کمک زرمهر، پسر سوخرا، به دلیل حمایت قباد از شورش مزدک، علیه وی شوریدند. قباد در قلعه ی فراموشی -انوشبرد- در خوزستان به زندان افکنده شد تا با کمک سیاوش -از بزرگان- و خواهر -یا زنش- از زندان فراری و به سرزمین هیاطله در شمال شرقی ایران رفت. قباد با کمک هیاطله به تخت سلطنت بازگشت و جاماسپ را از سلطنت برکنار کرد. قباد پس از بازگشت به اریکه ی قدرت، دست از حمایت مزدکیان کشید و خواسته یا ناخواسته با سپردن قدرت به پسرش کیخسرو (انوشیروان) به قتل عام مزدکیان، چراغ سبز نشان داد. انوشیروان، ساختارِ به هم ریخته ی ساسانیان را -که توسط جنبش مزدک در مرز فروپاشی قرار گرفته بود- دوباره بازتولید و منظم ساخت.

این خلاصه ای از تحولاتی بود که ذهن بسیاری از تحلیلگران را برای تحلیل آن به خود مشغول کرده است. آیا قیام مزدک، اجتماعی/سیاسی بود یا مذهبی، یا هردو؟ آیا حمایت قباد از مزدکیان به دلیل انسان دوستی وی یا اعتقاد وی به مزدک بود یا سیاستی در جهت تثبیت قدرت خود برای مبارزه با اشراف بوده است؟ همچنان بحث و بررسی بر سر بسیاری از مباحث دیگر آن ادامه دارد. قبل از ارائه ی هر تحلیلی باید به بررسی منابع مزدک شناسی بپردازیم تا دیدگاه نویسندگان تاریخ مزدک بر ما روشن شود.

-بررسی منابع درباره ی مزدک و تدوین تاریخ نگاری ایرانی

قبل از هر چیز باید اشاره کرد که چیزی به اسم آگاهی تاریخی در ایران باستان و یا نگارش تاریخ، مستقل از خواستِ شاهان، موجود نبوده است. شاهان نیز نگارشِ تاریخ نامه را در خدمت ایدئولوژی سیاسی و حفظ قدرت امپراطوری به کار می بردند. داریوش، نگارش خود از وقایع مربوط به قیام گئوماتا را به عنوان حقایق جاویدان که کسی نباید درستی آنها را زیر سؤال ببرد، معرفی می کند. «داریوش شاه می گوید: تو که بعدها این کتیبه را نوشتم و تصویرها را می بینی آنها را خراب مکن و حتی القوه حفظ نما» (DB, ۶۷ , ۴ -۶۹) «اگر تو این کتیبه ها و تصویرها را ببینی و خراب نکنی و حتی القوه آنها را نگاهداری کنی اهورامزدا، یار تو خواهد بود... پایان کار تو را برکت خواهد داد. اگر

تو این کتیبه ها و تصویرها را ببینی و آنها را خراب کنی و حتی القوه آنها را حفظ نکنی، اهورامزدا به تو آسیب رساند و دودمان تو را نابود کند» (DB, 4,72-80) بنابراین آگاهی تاریخی ایران باستان که منبع مورخان دوران اسلام و حتی مورخان معاصر قرار گرفت، از دیدگاه حب و بغضِ شاهان و فاتحانِ تاریخ به نگارش درآمده است و گنجایش بازتاب درست واقعیت را ندارد. به عبارت دیگر متن/دانش ایرانی، ابزار هژمونیک سلطه ی قومی پارس بوده است. به همین دلیل تاریخِ نگاشته شده، با تاریخ واقعی -به قول دورانت- تفاوت دارد. باید ارتباط متن با بافت اجتماعی و سیاسیِ تولیدِ متن را درنظر گرفت. بافت سیاسی ای که به تولید متن در قالب اشموغ نابکار و... در مورد مزدک پرداخته است، اساسا در مقابل جنبش مزدک و آرمان های وی شکل گرفت. بنابراین هدف اساسی این ساختار که تولید متن را در مورد مزدک در انحصار خود گرفته، از بین بردن و بد نام کردن جنبش مزدک و آرمان های وی بوده است. به عبارت دیگر باید رابطه ی خِرد تولید شده را با سیاست و سلطه سنجید که دانشِ تولید شده، چیزی جز ابزار سلطه و قدرت، و در واقع توجیه گر آن نبوده است. بنابراین برای نگارش تاریخِ معقول تری باید مستقل از دیدگاه ارائه شده ی حاکمان، از یک سو با روش تحلیل گفتمان، متن تولید شده ی فاتحان پارسی را در ارتباط با روابط قدرت و نیّت مؤلف بررسی کرد و از سوی دیگر در نبودِ متنی از محکومان چون مزدک، باید با روش هرمنوتیک، به تفسیر کردارهای اجتماعی جنبش های انقلابی دست زد؛ گرچه در نبود منابع مکفی نمی توان تحلیلی عینی ارائه داد اما در هر صورت بهتر از نگارش دشمنان (شاهان) این جنبش ها است.

به دلیل نبود تاریخ نگاری در ایران، «تاریخ را، خود او (شاه) به قلم می سپارد، او تصمیم می گرفت چه مطالبی برای آینده ضبط گردد» (کلیما، ۱۳۷۱: ۴۷) دانش تاریخی که به شکل اسطوره روایت شده است نه بازتاب واقعیت و تولید معرفت، بلکه تولید قدرت از مجرای دانش و حقیقت بود. در این تاریخ، نوعی «میهن شناسی مذهبی» بوجود آمد، از کیومرث تا ساسانیان که همه چیز در خدمت تعالیم دینی، جزم و تبلیغات مذهبی بود (همان:۵۰) مذهب نیز، ابزار هژمونیک دولت امپراطوری پارسی و دولت نیز، ابزار سلطه ی قومی پارس بوده است.

وقایع نامه ی ساسانی عبارت بود از: «سنت دینی زرتشتی، مشروعیت سلطنت موروثی، ناسیونالیسم نژادپرستانه و امپریالیسم سیاسی. حتی ایده ی اصلی کتاب شاهنامه، ثنویت سیاسی-دینی میان ایران و توران است، زرتشت در مرکز تاریخ است و شاهان اساطیری نشان تداوم تاج و تخت آریایی، خون پاک پهلوانی از جانب خدا که متأثر از «خداینامه» تاریخ رسمی ساسانیان است» (همان: ۵۰) تمام منظومه ی فردوسی به عنوان تاریخ پادشاهان ساخته شده که یکی پس از دیگری به توارث در تخت سلطنت ایران، جانشین یکدیگر می شده اند، از کیومرث افسانه ای تا یزدگرد ساسانی تاریخی (استاریکف به نقل از ثاقب فر، ۱۳۷۷: ۲۷۷) در این آگاهی تاریخی، شاه به عنوان واسطه ی زمین و آسمان و حافظ نظام کیهانی برروی زمین، در مرکز تاریخ قرار داشته است و شورشیان و مخالفانِ نظم شاهی، عصیانگرانی ضد نظم الهی، دروغگو و اهریمنی به شمار می آمدند. به همین دلیل انوشیروان و قبل از او داریوش و کوروش، دیدگاه خود از وقایع تاریخی که خود و نظم مطلوب خود را نیک و مخالفان خود را شرّ و دروغ توصیف کرده اند را قرن ها به تاریخ تحمیل کرده و مورخان بعدی در نبود منابعِ مستقل از حب و بغض شاهان، به جای تحلیل تاریخ، با القابی ایدئولوژیک به توصیف شورش های مخالف نظم ایرانیت پرداختند.

آنچه مورخان قدیم به فارسی یا عربی درباره ی تاریخ پیش از اسلام، مخصوصا قیام مزدک آورده اند، مبتنی بر یک مأخذ مهم یعنی خداینامه بود که جریان وقایع از دیدگاه پادشاهان، بزرگان و روحانیون زرتشتی دنبال شده است (نولدکه به نقل از کریستن سن، ۱۳۷۴: ۳۳) این دیدگاه، مستقیما وارد نوشته های مورخین و نویسندگان اسلامی شد که منبعی جز خداینامه یا مزدکنامه نداشته اند (خلعتبری، ۱۰۸: پژوهشنامه علوم انسانی) محتوای منابع عربی، فارسی و فارسی میانه چیزی جز طعن و لعن نیست (یارشاطر، کاشف، ۱۳۶۲، ۱/۲۰۷) برای مثال ثعالبی در روایت داستان مزدک می نویسد: «قصه ی مزدک بن بامداد علیه اللعنه» (ثعالبی به نقل از کلیما، ۱۳۷۱: ۵۹) حتی منابع

سریانی و بیزانسی نیز گفتارشان، روایتگر و بازگرداندن نظر دولت ساسانی است (یارشاطر، همان: ۲۰۷) تاریخ های عربی و ایرانی که همان روایت تاریخی ایران را ثبت کرده اند. مأخذ عمده ی ایشان ترجمه های عربی خداینامه است (همان) که بعد از قلع و قمع مزدکیان و تثبیت دوباره ی نظم ساسانی، توسط یک طرف از جبهه ی جنگ که همان ساسانیان است، به نگارش درآمده است و محتوای آن چیزی جز لعن و نفرین به مزدکیان نیست.

خداینامه، جعل افسانه توسط قوم/طبقه ی برتر پارس، بعد از شکست شورش مادی مزدک است که منبع اصلی شاهنامه می باشد. بنابراین آنچیزی که اسم آنرا «آیینه ی تمام نمای معرفت ایرانی» و یا «فلسفه ی تاریخ ایرانی» می نامند، بازنویسی خداینامه است که نه برآیندِ روح و تفکر اقوامِ به اصطلاح ایرانی، بلکه برساخته ی طبقه/قوم برتر پارس است که اتفاقا در مقابل قوم کُرد به نگارش درآمده است. اگر دوره ی کوروش دوره ی تکوین عقل سیاسی ایرانی و دوره ی داریوش، دوره ی تثبیت آن است، دوره ی انوشیروان و ساسانیان که در مقابل شورش مزدک، خداینامه را به نگارش درآوردند، دوره ی تدوین عقل سیاسی ایرانی است. خداینامه توسط مداحان شاهنشاهی پارس یعنی مغان، در اغراق گوییِ شاهان پارس به نگارش درآمد که با جایگزینی شاعران به جای مغان در دوره ی سامانیان، شعرایی چون رودکی، دقیقی و فردوسی که مداحان شاهان سامانی بودند، خداینامه را به اسم جدید شاهنامه در قالب شعر سرودند. خداینامه همانندِ خودِ زبان فارسی، ناشی از مستی بعد از پیروزی پارس بر ماد، یعنی منبع کل اساطیر و فلسفه ی تاریخ ایرانی، سرود پیروزی پارس بر ماد/کُرد است. بعد از شکست شورشِ مزدکِ مادی/میترایی بود که دستور جمع آوری اوستا و مکتوب شدن آن صادر شد. کل اساطیر و سنت شفاهی را جمع آوری کردند و از زاویه ی دید حاکمان پارسی/زرتشتی آنرا تدوین ساختند. خداینامه نیز حاکمیت حقیقت، بعد از سرکوب دروغ بود. حقیقت، صاحبان قدرت پارسی/زرتشتی و دروغ، شکست خوردگان مادی/میترایی بودند، چون خودِ کسانی که مدعیِ حقیقتِ خود و، دروغِ دیگری بودند، آنرا به نگارش درآوردند. بنابراین متن ایرانی خداینامه /شاهنامه فاقد هرگونه عمقی است و معنا و عمق آن در پایین، در منافع سلطه ی قومی پارس و ابزار هژمونیک آن است. «دیگریِ» متن تدوین شده، از اهریمن تا آژی دهاک و تورانیان و سپس اشموغ نابکار، مادها و میترای مادی است. مؤلف متن که یک طرف ستیز است، پارس ها می باشند و کارکرد متن نه تولید معرفت، بلکه تولید قدرت و حذف «دیگری» است.

منبع دیگری که در مورد وقایع مربوط به مزدک موجود است: «مزدک نامه» نگارش یا ترجمه ی ابن مقفع است که آن هم، هماهنگ با بدگویان مزدک است (همان:۲۰۸) «مزدک نامه، نه در دوره ی ساسانیان یا اشکانیان، بلکه به زمانی است که منافع مشترک زرتشتیان و عباسیانِ فاتحِ ضدِ امویه، اقتضای تألیفِ چنین هجو نامه ای را می کرده که بعید نیست خودِ ابن مقفع در تألیف آن دست داشته است» (کلیماء ۱۳۷۱: ۷۸) ایده ی اصلی کتابِ عوام پسندانه یِ مزدک نامه، برحذرداشتن مردم از پیامبران دروغین و... است (همان:۶۵) ظهور خداش که باعث زنده شدنِ خاطره ی مبهم مزدک شده بود، زرتشتیانِ شرقِ ایران را به عکس العمل واداشت و مکتب مزدک را دشمنِ مشترکِ اسلام و سایر ادیان خواندند. ایده ی کتابِ مزدک نامه از پیامبر دروغین، بدعت گذار و... می گوید (همان:۶۵) کتاب مزدک در خانه ی اعیان و اشراف مسلمان هم وجود داشت و همه آنرا می خواندند (باقری، ۱۳۷۸: ۱۹۶) ابن مقفع از یک طرف، کتابِ تاج را در سیرت انوشیروان می نویسد، از سویی دیگر کتاب مزدک را ترجمه می کند. باقری در جهالت به محتوای کتاب مزدک و متعجب از کار روزبه که هم در سیرت انوشیروان کتاب نوشته و هم در مورد مزدکِ مخالف انوشیروان، چنین می گوید: «کتاب مزدک ربطی به مزدک، مصلح اجتماعی و اشتراکی که مخالف دین زرتشت بوده و بالطبع با دین اسلام هم سازگار نبوده است، ندارد» (همان:۱۹۶) غافل از آنکه اتفاقاً کتاب مزدک در تکمیل کتاب تاج در سیرت انوشیروان است. چون کتاب مزدک همانطورکه گفتیم همسو با بدگویان مزدک است و مزدک را با القابی ناروا به پیامبران دروغین و بدعت گذار معرفی می کند. همانطورکه کلیما اشاره کرده است، منافع مشترک

عباسیان و زرتشتیان، باعث نوشتن آن شده است. عباسیان مطابق با الگوی ساسانیان اند و خرمدینان نیز در تداوم مزدکیان اند.

بنابراین کتاب مزدک نامه ی ابن مقفع، محصول دورانی است که «اندیشه ی فرمانروایی جهانی ایران به دست عباسیان احیاء شد و فرمانروای ایرانی مشروعیت اسلامی به دست آورد» (گارثویت، ۱۳۸۵: ۲۲۳ - ۲۲۴) اتحاد قلم/ اندیشه ی ایرانی با مشروعیت خلافت اسلامی در مقابله با دشمن مشترک، (مزدکیان) کتاب مزدک نامه را به ظهور رساند که همچون کتاب خداینامه از دیدگاهی سیاسی/ایدئولوژیک نظامِ سیاسی حاکم، ضد جنبش های انقلابی به نگارش درآمد که باز مانند خداینامه، منبع مورخانی ایرانی/اسلامی در نگارش تاریخ مزدک گردید.

باری، تدوین تاریخ و اساطیر ایرانی یا تدوین عقل سیاسی ایرانی در دوره ی آرامش بعد از سرکوبِ شورشِ کُردیِ مزدک، در قالب کیش رسمی زرتشت، خداینامه و مزدک نامه بود که منبع اصلی منابع دوره ی اسلامی چون شاهنامه و مورخان ایرانی/اسلامی گشت. خداینامه که بعدا شاهنامه شد، به قول صفا، آیینه ی تمام نمای معرفت ایرانی یا به قول طباطبایی، بنیاد فلسفه ی تاریخ ایرانی و قرآن عجم است که این آیینه ی معرفت و قرآن عجم، با غیرسازی کُرد و در تقابل با شورشِ مادیِ مزدک با مؤلفه هایی که پایین تر به آن اشاره خواهیم کرد، تدوین شد. بنابراین هویت و عقل سیاسی ایرانی در تقابل با هویت و خواسته های مادی/کُردی تدوین گشت. واژه ی ایران زمین نیز که قبل از دوره ی ساسانیان، مفهومی مذهبی و اسطوره ای بود، در زمان ساسانیان در تقابل با شورش مزدک، کارکردی سیاسی پیدا کرد و در تقابل با انیران (مزدک مادی/میترایی) به کل سرزمین هایِ تسخیر شده توسط قوم/طبقه ی پارسی قالب گردید. این واژه، مذهبی و در انحصار متون مذهبی مغان بود. بعد از شورش مزدک که مغان صاحب نفوذ فوق العاده ای در سیستم ساسانی می گردند و دستگاه ایدئولوژیک زرتشتی را تدوین می کنند و سیاست را در انحصار دین زرتشت درمی آورند، مفهومِ مذهبیِ خویش را به مفهومی سیاسی/سرزمینی تبدیل کرد و به کل سرزمین های تحت تصرف پارس های زرتشتی قالب می کنند.

به غیر از خداینامه و مزدکنامه، مابقی «اطلاعاتی نیز که در زبان پهلوی در مورد دین مزدکی است، همگی روایات دینی زرتشتی است» (کریستن سن، ۱۳۷۴: ۳۰) وندیداد در ادامه ی «دیو» خواندن مادها/کُردها، "۱" از مزدکِ ناپاک می گوید. از کسانی که با استویذات، اهریمن مرگ، می جنگند سخن رفته است. کافر ناپاک، مزدک پسر بامداد که مردم را به گرسنگی و مرگ سپرد (فرگرد۴، فقره ۴۹ به نقل از کریستن سن، همان: ۳۱).

بهمن یشت قسمت اول فقره ی ۶ تا ۸: «مزدک ناپاک پسر ماهداد که دشمن دین است و با آنان که پیرو دین یزدانند مخالفت کرد. خسرو انوشیروان او را از بین برد» (نقل از کریستن سن: همان) بهمن یشت قسمت ۲ فقره ۲۲: در پادشاهی خسرو پسر قباد، مزدک ناپاک، مردم را از مذهب دور ساخت. دینکرد قسمت ۴ فقره ۲۸: خسرو شاهنشاه را براندازنده و مغلوب کننده ی کفر و ستم می خواند. ۳۲ -۳۱ دینکرد قسمت ۷ فقره ۷ و ۲۱: سخن از مخالفان دین و بی دین ترین بی دینان است که او را مزدک خوانده اند (همان: ۳۲) مورخان اسلامی هم به جای تاریخ نگاری، بعد از بازتولید نظم ایرانی در نظام سیاسی عباسیان و تداوم مزدکیان در خرمدینان که دشمن عباسیان و فئودال های ایرانی بودند، به تکرار همان تُهمت ها پرداختند.

بلیایف، افترا و بُهتان تاریخ گذارانِ دوره ی اسلامی درباره ی مزدک را، تحریفی بی شرمانه می داند: «نویسندگان مسلمان، مزدکیان را در شکل کاذب، آشوب گرانی بدور از اخلاق و... شهوت ران و... می دانند که تاریخ نگاران روسی، پرده ی دروغ ایدوئولوگ های فئودال خاور زمین بر آیین مزدک را برداشتند» (رئیس نیا، ۱۳۵۸: ۱۲) بنابراین آنچه به دست ما رسیده است نه تاریخ، بلکه تبلیغات دستگاه حاکم، برای تبرئه ی خود و طعن و لعن دیگران (مزدکیان مخالف) است. ناپاک و بی دین خواندنِ مزدک نیز در ادامه ی اژدها و اهریمن خواندن مادها و میترا است.

«منابع حاضر در مورد مزدک در محافلِ مخالفِ مکتبِ مزدک به وجود آمده اند... نویسندگان شرق و غرب، مکتب مزدک را از لحاظ اجتماعی، بسیار خطرناک تشخیص داده و خویشتن را مؤظف به مبارزه با آن دانسته اند... متون اصیل مزدکی متأسفانه از بین رفته است» (کلیما، ۱۳۵۹: ۱۹) اطلاعات ما از کیش مزدکی به علت کمبود منابع، ناچیز مانده است. تعقیب سخت مزدکیان از نوشته های مزدکی هیچ باز نگذاشته و آنچه ما می دانیم، مگر در موارد انگشت شمار، برگرفته از سخنان دشمنانشان است (یارشاطر، همان:۲۰۶) «نام مزدک تا چهار قرن بعد از او نیست اما نامِ مانی هست، آیینِ مانی برای جامعه ی آن زمان به قدر تعالیم مزدک خطرناک نبود، به همین جهت مکتب مزدک، کاملا مسکوت گذاشته شد» (کلیما، ۱۳۷۱: ۲۱ - ۲۲) دستگاه سیاسی ساسانیان و انوشیروان، چنان مزدکیان را قلع و قمع و آثار آنان را نابود کردند که تا چهار قرن بعد، اسمی از مزدک برده نمی شود و وی را از حافظه ی تاریخی پاک می کنند. کریستن سن، اضمحلال ادبیات مزدکی را به فرمان انوشیروان می داند (رئیس نیا، همان:۱۹) انوشیروان دستور داد، حتی در کتب تاریخی که نوشته می شد، نامی از مزدک برده نشود که همینطور هم شد و تا قرن هفتم نامی از او در کتب نیست (نادر شاهی،etemaad. ir) تحریف دستگاه ایدئولوژیک ایرانی به حدی بود که حتی مستشرقان معاصر نیز از آن مستثنا نبودند. «گیبون» از مزدکِ بد می گوید. «ملکم» او را شیادی مذهبی می داند. «کریستن سن» می گوید: مزدک از غرایز وحشیانه ی عوام استفاده کرد تا خلوص نژادِ اشرافیت آریایی را از بین ببرد (کلیما، همان: ۱۶۷) نولدکه ی ضد سوسیالیست و طرفدار لیبرالیسم که در زمان بیسمارک، شبحِ سوسیالیسم در اروپا سرگردان بود و بیسمارک به مقابله ی نظری و عملی با سوسیالیسم برخواسته بود، با تصنیف سوسیالیسم شرقی در مورد مزدک، به قول کلیما، به کنجکاوی زمان خویش پاسخ داد.

-قیام مزدک:

در مورد مزدک "۲" مستشرقان نظریه های گوناگونی ارائه داده اند. کلیما در کتاب «تاریخ کیش مزدکی» و برنتیس در کتاب «انقلاب کمونیستی مزدک» جنبش مزدک را جنبشی سیاسی/اجتماعی می دانند. التهایم و کریستن سن، آنرا نهضتی مذهبی و یارشاطر آغازِ آنرا مذهبی، که در ادامه به گرایش اجتماعی تبدیل شد، می داند (شیپمان، ۱۳۸۳: ۵۱) نولدکه در کتاب «تاریخ ایرانیان و عرب ها در زمان ساسانیان» که براساس کتاب طبری نگاشته شده است، در مقاله ای به نام سوسیالیسم شرقی، بر ماهیت مذهبی این جنبش تأکید نموده و قباد را سیاستمداری با اراده و کاردان توصیف کرده است که به کیش مزدکی رغبت داشته، ولی رغبت او چندان که به اقتضای کوتاه کردن دست بزرگان و ارباب دین بود، از راستیِ ایمان نبود (به نقل از یارشاطر، کاشف، ۱۳۶۲ / ۱ : ۲۰۴) وی اساساً سوسیالیسمِ دهقانیِ شرق را بنا شده بر مذهب می داند (کلیما، ۱۳۷۱: ۱۰۶) کریستن سن نیز در رساله ای با عنوان «پادشاهی قباد و کمونیسم مزدکی» که در ۱۹۲۵ انتشار داد «کیش مزدکی را در اصل از ریشه ی دین مانوی، و قباد را برخلاف نظر نولدکه که گرایش به مزدک را ناشی از سیاست او در شکستن قدرت بزرگان می داند، شاهی مردم دوست توصیف کرد که نه به علل سیاسی و اجتماعی بلکه به سبب آرزویی که برای بهروزی بینوایان داشت، به کیش مزدکی روی آورد (کریستن سن، ۱۳۷۴: ۱۰۷) اوتاکر کلیما نیز در کتاب «تاریخچه ی مکتب مزدک» جنبش مزدک را جنبشی اجتماعی در پیرایه ی دین می پندارد که در زیر پوشش تئوری ماوراء طبیعی مزدک، انقلابی قهرآمیز نهفته است که قصد داشت بی عدالتی نظام اجتماعی را برطرف سازد (کلیما، ۱۳۷۱: ۳۸) دوشن-گیمن نیز مزدک را مصلح کمونیست قرن پنجم میلادی می داند (گیمن به نقل از کلیما، همان:۱۶).

بسیاری از مستشرقان به جنبه ی اجتماعی و مذهبیِ قیام مزدک پرداخته و کمتر به جنبه ی قومی آن اشاره کرده اند. اما سوالی که مطرح است این است: اگر قیام مزدک، صرفا جنبه ی مذهبی یا اجتماعی/کمونیستی داشت، چرا صرفا در مناطق غربی ایران روی داد و این جنبش به دیگر مناطق ایران که به مانند غرب، زیر یوغ ظلم و نابرابری

می سوختند، سرایت نکرد؟ آیا با توجه به اینکه انوشیروان -به قول کریستن سن- دستور نابودی تمامی نوشته ها و منابع مزدکیان را صادر کرده بود، بُعد عشیرتی/قومی آن به دست فراموشی سپرده شد؟ ما در ادامه به این سؤال جواب خواهیم داد و جدا از مؤلفه های مذهبی و اجتماعی، بُعد قومیِ قیام مزدک را نیز بررسی خواهیم کرد. در اینکه قیام مزدک بیشتر جنبه ی اجتماعی/اقتصادی و مبارزه ی به اصطلاح کمونیستی (نه به معنای مارکسیستی /طبقاتی آن) داشته، شکی نیست اما یک نکته را نباید فراموش کرد که اصل تضاد بین مزدکِ مادی و انوشیروانِ پارسی، تضادی قومی بوده است که با توجه به اینکه قوم غالبِ پارس به دلیل غارت مازاد و انباشت سرمایه ی مادها / کُردها و سایر اقوام، به طبقه ی غالب و اشراف مبدل شده بودند، مادها به دلیل غارت و تاراج ثروت هایشان به طبقه ی فروتر بدل شده بودند و در حالت بردگی نسبت به پارس ها قرار داشتند. همچنین در نتیجه ی قدرت سیاسی و غارت اقتصادی، پارس ها به قوم/طبقه ی برتر بدل شدند که انحصار خوشبختی و خوش گذرانی را در دست داشتند و مادها از لذات و زیبایی دنیوی محروم شده بودند. قیام مادی/کُردیِ مزدک جنبه ی طبقاتی یا به اصطلاح کمونیستی و کامجویی نیز به خود گرفته بود. در حالیکه اصل مبارزه، مبارزه ایی قومی بین پارس و کُرد بود که در شرایط زمانه و به دلایلی که ذکر کردیم، جنبه ی اجتماعی/آیینی آن نسبت به جنبه ی قومی آن بیشتر مشهود است. نابرابری و بی عدالتی در همه ی مرزهای سیاسی پادشاهی ایران، حکم فرما بود، اما چرا قیام برابری خواهانه ی مزدکیسم، صرفا در غرب ایران گسترش یافت؟ «مکتبِ مزدک در ایالات غربی شاهنشاهی ساسانی به عنوان یک جنبش مستقل به وجود آمد» (کلیما، ۱۳۷۱: ۱۰۹) نهضت مزدک -به قول نعمانی- در غرب ایران به وجود آمد و گسترش یافت و به دیگر نقاط ایران سرایت نکرد. قیام مزدک در سواد و مدائن روی داد و به دیگر جای ایران سرایت نکرد (خسروی، ۱۳۵۹: ۷) مزدکیان پس از شکست، حوالی دینور و آذربایجان (مادکوچک) و جبال، مرکز آنان بود و پس از شکست در جبال، به ری رفتند (همان:۴۶) ابن بلخی نیز اشاره کرده است که نهضت مزدک در آذربایجان (مادِکوچک) شوکتی عظیم یافت. جنبش مزدک صرفا در جغرافیای انسانی کُردستان ظهور یافت و مختص به قوم کُرد بود.

ما قبلا اشاره کردیم که تقابل ایران /پارس با کُرد/ماد، نه تنها قومی/سیاسی بلکه مفهومی و آیینی نیز بوده است و تقابل مفهومی پارس و ماد را در قالب مفاهیمی چون عدالت کیهانی در برابر عدالت برابری، فرهنگ دینی/متافیزیکی در برابر فرهنگ (ضد فرهنگ) دیونیزوسی/زمینی، مشروعیت آسمانی/الهی در برابر مشروعیت زمینی/قراردادی، نشان دادیم. در ادامه، تضاد پارس با ماد را در رویداد تاریخیِ ستیز ساسانیان با مزدکیان و، انوشیروان با مزدک که در قالب مفاهیم پردازش شده است را بررسی می کنیم که انتزاعی از تضاد قومی/سیاسی است.

جنبش مزدک چند مؤلفه ی اصلی دارد:

۱- برابری و تقسیم عادلانه ی اموال در میان همه ی مردم و از بین بردن ساختار طبقاتی و قدرت ملاکین و اشراف.

۲- کامجویی و حق آزادی غریزه برای همه، که آن هم ریشه در اعتقاد به برابری مردم دارد و مبارزه با انحصار کامجویی اشراف و عمومی کردن آن.

۳- مبارزه با نظم کیهانی دین زرتشت و نابودی آتشکده ها و در نهایت احیای قدرت و آزادی مادها از زیر یوغ سلطه پارس ها.

در آن سو نیز، عقل سیاسی ایرانی ساسانی، درتقابل با مزدکیسم براساس چند مؤلفه بازسازی شد و مزدکیسم را نفی کرد:

۱- بازتولید عدالت طبقاتی و انحصار اموال در دست اشراف و موبدان.

۲- انحصار کامجویی و لذت در دست طبقات اشراف و محرومیت عامه ی مردم از کامجویی و برابری جنسی

۳- احیای دین زرتشت و آتشکده های زرتشتی و مدون کردن آیین زرتشت با اتحاد دین زرتشتی و دولت اقتدارگرایی ساسانی و در نهایت احیا و تثبیت قدرت پارس ها در مقابل شورش و عصیان مادها.

در ادامه به بررسی هر یک از این مؤلفه ها، و واکنش عقل سیاسی ساسانیان /انوشیروان در مقابل اقدامات مزدک خواهیم پرداخت.

۱-عدالت سوسیالیستی مزدک در مقابل عدالت کیهانی انوشیروان:

مکتب مزدک، در اصل یک مذهب به مفهوم واقعی کلمه نیست بلکه می توان از پوسته ی مذهبی آن سخن گفت (کلیما، ۱۳۷۱: ۱۶۳) در زیر پوشش تئوری ماوراء طبیعی مزدک، انقلابی قهرآمیز نهفته است که قصد داشت بی عدالتی نظام اجتماعی را برطرف سازد (همان: ۳۸) این «عقاید مزدک نیست که به وی، نزد پیروانش ارزش بخشید، بلکه اخلاق اجتماعی اوست» (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۴۲۴) مزدک، اولین سوسیالیست واقعی تاریخ بشر است (۱۸۸۲, wherry, ۶۶) یکی از اهدافِ اصلی مزدک، نفی بی عدالتی اجتماعی و برهم زدن ساختار طبقاتی جامعه بود. «موبدان و انوشیروان برای همین، مزدک را کافر و دوزخی نامیدند، چون اهداف مزدک: ۱- ایجاد برابری ۲- نفی احتکار زنان و اموال ۳- برهم زدن ساخت طبقاتی و ۴- نفی تضاد در جامعه بود. در یک کلام هدف مزدک از بین بردن اختلاف طبقاتی بود» (خسروی، ۱۳۵۹: ۴۳).

زن و مرد از آن پس یکی شد به رای/ پرستار و مزدور با کدخدای

مزدک می خواست اختلافات، کینه جویی و منازعه را نهی کند و آنرا نتیجه ی وجود زن یا خواسته ی دنیوی می دانست (کریستن سن، ۱۳۷۴: ۱۰) «اگر عدم مساوات، ناروا است، دزدی و زنا هم می بایست همچون واکنشی طبیعی در مقابل این عدمِ مساوات، قابل قبول باشد» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۸۱) دزدی و زنا، نفی شونده ای است که یک عنصر منفی را از بین می برد. سگِ پارس کننده، تا دزد باشد، لازم است. پس علت دزدی، مالکیت انحصاری و نابرابری است. این دزدی و زنا در واقعیت و در نظم، نفی و منفور شده، که خودِ آن واقعیت، منفور است و می بایست نفی شود. در واقع آنچه به دزدی و زنا در مزدک مشهور گشته است، چیزی جز اشاره به بازپس گرفتن اموال و زنان ربوده شده ی خودی، نیست. در واقع اشراف پارس، دزد بوده اند که اموال، املاک و مازاد سرمایه ی مادها را تصرف کرده اند. حال، مزدکیان سعی در بازپس گیری اموال دزدیده شده ی خود را دارند که خودِ اموال به غارت رفته گان، دزد خطاب می شوند!

مزدک، اموال و لذت را به مانندِ هوا و خاک، متعلق به همه و به طور یکسان می پنداشت. چون نظم موجود امکان گرفتن حق و تقسیم برابری اموال را نمی داد، با انقلاب و شورش سعی در رسیدن به خواسته های اجتماعی را داشت. مزدک در ادامه ی شورشِ گئوماتا، اموال و لذات را از انحصارِ طبقات بالا بیرون کشید و در میان همه تقسیم کرد. اشراف و روحانیون که بعد از سرکوب مزدک، تاریخ را نگاشتند در ادامه ی دروغ و اهریمنی خواندنِ قیامِ مادیِ گئوماتا، مزدک را نیز اشموغ نابکار، ناپاک و اهریمنی خواندند. زیرا دانش تولید شده که انوشیروان و اشراف را نیک، و مزدکیان را بد جلوه می داد، توسط خودِ آنها تولید شده بود و در خدمت سلطه و قدرت آنان بود. در واقع ایدئولوژی نظم موجود و دانش تولید شده در خدمت قدرت سیاسی بود و کارکردی سیاسی داشته است.

جامعه ی ایرانی در زمان ساسانیان بر دو رکن قائم بود: مالکیت و خون! بنا به نامه ی تنسر، سدی بسیار محکم، نجبا و اشراف را از عوام الناس جدا می کرد (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۲۲۸) وضع رعایا در برابر اشراف با احوال غلامان تفاوتی نداشت. رعایا، گاه به دولت، گاه به اشراف و گاه به هر دو مالیات می دادند و بدون هیچ مزدی، جزئی از پیاده نظام سپاه بودند (همان: ۲۳۲) منبع اصلی درآمد ساسانیان از مالیات بر کشاورزان یا بردگان بود و صَرفِ تولید نمی شد، بلکه صَرفِ ساختن کاخ می شد (خسروی، ۱۱: ۱۳۵۹) سیاست خارجی ساسانیان نیز مبتنی بر جنگ و غارتگری بود (همان:۱۶) دولت/امپراطوری ساسانی در خدمت منافع قوم/طبقه ی حاکم پارسی بود که اموال و منابع سایر اقوام از جمله مادها را غارت و در خدمت پارس ها قرار می داد. اردشیر بابکان، خراج را ستون کشور می دانست (طبری، ج ۲: ۶۲۶) قباد، اسم دیوان خراج را که مبتنی بر غارتِ اموال کشاورزان و بی چیزان برای اشرافیت بود، دیوان عدل نامید (همان: ۱۱) اشرافیان، موبدان و خاندان ساسانی هر کدام، حرم سراهای بزرگی داشته و انحصار

زنان و لذات را در طبقات خویش محدود کرده بودند و با تزریق عرفان به طبقات پایین، انتظار خویشتن داری و زهد را از آنان داشتند. گناه مزدک که به بی عدلی و اشموغ نابکار ملقب گشت، همین بود که اموال و زنان غارت شده را به صاحبان اصلی آنها، یعنی عامه ی مردم بازگرداند. در شاهنامه نیز انقلاب و دستبرد به اموالِ اشراف به خوبی توجیه شده است:

بیامد یکی مرد مزدک به نام/ سخنگوی با دانش و رای و کام

گرانمایه مردی و دانش فروش / قباد دلاور بدو داد گوش

به نزد جهاندار دستور گشت/ نگهبان آن گنج و گنجور گشت

از خشکی خورش تنگ شد در جهان / میان کهان و میان مهان

از روی هوا ابرشد ناپدید / به ایران کسی برف و باران ندید

مهان جهان بر در کیقباد/ همی هر کسی آب و نان کردیاد

بدیشان چنین گفت مزدک که شاه/ نماید شما را به امید راه

دوان اندر آمد بر شهریار / چنین گفت کای نامور شهریار

به گیتی سخن پرسم از تویکی / گر ایدونک پاسخ دهی اندکی

قباد سراینده گفتش بگوی / به من تازه کن در سخن آبروی

بدو گفت آن کس که مارش گزید / همی از تنش جان بخواهد پرید

یکی دیگری را بود پای زهر / گزیده نیابدز تریاک بهر

سزای چنین مرد گویی که چیست /تریاک دارد درم سنگ بیست

چنین داد پاسخ ورا شهریار / که خونی است این مرد تریاکدار

به خون گزیده ببایدش کشت/ به درگاه چون دشمن آمد به مشت....

چو بشنید مزدک زمین بوس داد/ خرامان بیامدزپیش قباد

به درگاه او شد به انبوه گفت/ که جایی که گندم بود در نهفت

دهید آن به تاراج در کوی و شهر / بدان تا یکایک بیابید بهر

دودیند هر کس که بد گرسنه/ به تاراج گندم شدند از بنه

که تاراج کردند انبار شاه/ به مزدک همی بازگردد گناه

قباد آن سخنگوی را پیش خواند / زتاراج انبار چندی براند

چنین داد پاسخ کانوشه بدی / عقل را به گفتار توشه بدی

سخن هرچه بشنیدم از شهریار / بگفتم به باز آریان خوار خوار

به شاه جهان گفتم از مارو زهر / از آن کس که تریاک دارد به شهر

بدین بنده پاسخ چنین داد شاه/ که تراکدار است مرد گناه

اگرخون این مرد تریاکدار /بریزد کسی نیست با او شمار

چو شد گرسنه نان بود پای هزر / به سیری نخواهد زتریاک بهر

شکم گرسنه چندمردم بمرد/که انبار را سود جانش نبرد

مزدک، انبارها و احتکارهای اشراف را به مردی که پادزهر را در اختیار دارد اما به کسی که در حال مرگ باشد، نمی دهد، تشبیه می کند که قباد فتوا می دهد، باید با زور، پادزهر را از وی گرفت. قهرِ انقلابی مزدک نیز، ناشی از امتناع طبقات بالا در دادن پادزهر (نان و گندم) به طبقات پایین بود که به دلیل قحطی، در حال گرسنگی بودند.

اندیشه ی سیاسی مزدک در دوران پیشامدرن

قبلا اشاره کردیم که سوژه ی اصلی هویت ماد، میترا به معنای قرارداد/پردیس است. قرارداد، نفی قیّم و سلطه ی سیاسی است و پردیس، نفی قیّم و سلطه ی اصول کلی و متافیزیکی/اخلاقی بر فرد است. قرارداد/پردیس سوژه ی اصلی بازسازی اندیشه ی سیاسی کُردی است. در این اندیشه، کلیتِ دولت نه فراتر از فرد و یا مسلط بر فرد، بلکه برآیند توافق و قرارداد میان افراد است. کلیّت جامعه نمی تواند بر پایه ی حذف فرد و خواسته های وی باشد، بلکه حق فرد، مقدم بر کلیّت جامعه است و کلیّتی مقدس/متافیزیکی فراتر از حقوق و خواسته های زمینی/جسمانی و سیاسی افراد که فراتر از درک خود افراد باشد، وجود ندارد. خواسته هایی زمینی و ملموس که خود افراد قادر به درک آن باشند -نه دیگران برای وی تعریف کنند- قرارداد را به پردیس (به معنی بهشت زمینی) پیوند می دهد. برخلاف اندیشه ی سیاسیِ کلاسیک که به نام بهشتِ موهومِ آسمانی، فرد و منافع فردی را فدای منافع کلی سیاست کرده اند، در اندیشه یِ سیاسیِ کُردیِ تبلور یافته در مزدک، بهشت در همین دنیا است و راه تحقق آن، نه دعا و راز و نیاز یا مبارزه در راه خدا/اهورا، بلکه تحقق آن با عمل و در راه خود افراد است. لازمه ی تحقق پردیس در دنیا، قرارداد است، یعنی تحقق برابری و نفی سلطه ی سیاسی!

مزدک در اندیشه ی جهانِ قدیم، خلاف آمد عادت بود، به این معنی که خطابِ پیامبران و مصلحین اخلاقی در جهان قدیم، همیشه صاحبان قدرت، اشراف و پادشاه بوده اند تا حق و حقوق مردم را رعایت کرده و بخشنده و عادل باشند. اما مزدک به مانند اندیشه ی جدید، روی خطابش نه به قدرتمندان بلکه به ناچیزان بود تا حق خود را بگیرند. این جمله ی مشهور که: حق دادنی نیست، بلکه گرفتنی است؛ در مورد قهر انقلابی مزدک بسیار به جا است. گناه خشونتِ مزدک، معلول گناه دزدی اشراف بود. وقتی هیچ قانون و دیوانی برای بازپس گیری حق نیست و در چهار چوبِ نظم موجود، امکان اعاده ی حق نیز وجود ندارد، لاجرم باید با انقلاب و درهم شکستن نظم موجود، ریشه های عدالت را بنا نهاد و حق را بازپس گرفت.

اساس دولت/امپراطوری ایرانی/پارسی در خدمت منافع قوم پارسی است. راه رسیدن به آزادی و عدالت جز با عبور از روی جسدِ دولتِ ایرانی امکان پذیر نمی باشد. دولت ایرانی که دولتی تک-قومیتی و در خدمت منافع پارسی است از برای ایجاد عدالت و آزادی، تقدیری جز نابودی ندارد.

انقلاب، مفهومی مدرن است و در اندیشه ی سیاسی کلاسیک که نظم سیاسی زمینی در ادامه ی نظم کیهانی است، جایی برای انقلاب و تغییر وضع موجود نیست و مخالفان نظم موجود، اهریمنی، نابکار و... هستند. اما در اندیشه ی مدرنیته که با ماکیاولی و اصحاب قرارداد، نظم سیاسی از نظم کیهانی/الهیات گسست، و عقلِ انسان جای شریعت و خدا را در هدایت زندگی گرفت، اراده ی انسان ها نیز جای تقدیر خدایان را گرفت؛ مقدسات دود شد و به هوا رفت، متافیزیک هم لوله شد و بشر با اراده ی خود، خواستار تحقق بهشت در همین دنیا گردید. تحقق بهشت، منوط به تغییر وضع موجود بود که آن نیز جز با انقلاب و برهم زدن ساختار طبقاتی جامعه، ممکن نمی شد. اما آیا در اندیشه ی مزدک می توان چنین مفهومی را استنباط کرد؟ همانطورکه گفتیم، مزدک می خواست اختلافات، کینه جویی و منازعه را نهی کند و آنرا نتیجه ی وجود زن یا خواسته ی دنیوی می دانست (کریستن سن، ۱۳۷۴: ۱۰) این موضوع نیز در شاهنامه ی فردوسی به خوبی بازتاب یافته است.

بپیچاند از راستی پنج چیز/ که دانا بر این پنج نفزود نیز

کجا رشک و کین است و خشم و نیاز/ به پنجم که گردد برو چیره آز

تو چون چیره باشی بر این پنج دیو/ پدید آیدت راه کیهان خدیو

از این پنج ما را زن و خواسته ست/ که دین بهی در جهان کاسته ست

زن و خواسته باشد اندر میان/ چو دین بهی را نخواهی زیان

مزدک ریشه ی منازعه و کینه را در رشک، کین، خشم، نیاز و آز می داند اما برخلاف دیدگاه دین و اخلاق که این موارد را به عنوان علت، در غریزه ی انسان می جوید و خواهان سرکوب آنهاست، مزدک، رشک و کین را در ذات انسان ندانسته بلکه آنرا معلول جامعه و نابرابری های آن می داند و به جای سرکوب خواسته ها و امیال انسان، خواهان تغییرِ ساختارِ جامعه به نفع آنهاست. وی ریشه ی رشک و کین را نه در ذات زیستی انسان، بلکه در نابرابری اموال و زن می داند که با تقسیم برابر زن (برابری جنسی) و اموال (کمونیسم ابتدایی) علت رشک، کین، منازعه و اختلاف نیز از میان می رود. مزدک، اصل را در انسان و خواست و امیال وی، یعنی زیست غریزی انسان قرار داده و خواهان نفی سلطه ی کلیت جامعه و قواعد آن بر زیست شخصی افراد است. برخلاف ایدئولوژی حاکم بر جامعه ی ساسانی و دین زرتشت که به توجیه نابرابری اجتماعی و نظم طبقاتی می پردازد و خواهان سرکوب انسان و امیال وی در تطبیق با عدالت طبقاتی جامعه است، چرا که عدالت طبقاتی به نفع قوم/طبقه ی حاکم پارسی و دین زرتشت هم، ایدئولوژی توجیه گر آن است. مزدک، خواهان رهایی زیست انسان و تطبیق جامعه براساس خواست افراد است. از نظر مزدک، کلیت جامعه باید براساس خواست و امیال افراد شکل بگیرد، نه براساس نظم کیهانی یا قواعد دین/ متافیزیک. چرا که کلیتِ موجودِ جامعه، مطابق با خواست و امیال افراد و جنبش مزدکیان نبود و جز با نابودی کلیت نظم موجود، امکان اعاده ی حق وجود ندارد. مزدکیسم به خدا/آخرت و دست تقدیر باور ندارد تا به عرفان و دست تقدیر الهی با دعاکردن، پناه ببرد. بهشت مزدک در همین دنیا می باشد و راه حل تحقق آن، انقلاب و عمل است. از نظر مزدک اراده ی انسان مقدم بر ساختار جامعه، و حق فرد، مقدم بر مقدسات دینی و عرفی است که پایین تر به آن می پردازیم.

سوسیالیسمِ مبتنی بر فرد گرایی مزدک

سوسیالیسم مزدک، سوسیالیسم بی طبقه یا بدون مالکیت خصوصی نیست، سوسیالیسم دولتی هم نیست. سوسیالیسم مزدک به معنی حق برابر همگان در مالکیت خصوصی است. حق برابر همه ی افراد و طبقات در مالکیت خصوصی و آزادی جنسی یعنی امکان دارایی و لذت برای همگان. این حق، از پیش داده شده نیست، ابدی و دادنی نیست، بلکه به دست آوردنی است. همگی در شرایط برابر باید امکان مالکیت و لذت داشته باشند. مالکیت، هدیه ایی از طرف دولت یا موهبتی خونی و خان زاده ای نیست. فرد به عنوان عضو، حق مالکیت دارد؛ مالکیتی محدودیت و محدودیت آن، نبود مالکیت دیگری است. اگر مالکیتِ کسی تا جایی باشد که مانع از مالکیت دیگری شود، باید نفی شود. تقدس مالکیتِ خصوصی، دلیل انقلاب مزدک شد. مالکیت های همگانی دولت و قشری اشراف، مانع از تحقق مالکیت خصوصی افراد گردید، لاجرم برای بازگشت مالکیت خصوصی، انقلاب شد. در نهایت باید خاطر نشان کرد که هدف اصلی مزدک، نه سوسیالیسم بلکه آزادی قومی و فردی بود که آزادی فردی جز با آزادی همگانی/قومی و نفی سلطه ی قومی دیگری، ممکن نیست. اما چون قومِ غالبِ پارس با غارت و دزدی اموالِ مادها، به طبقه ی برتر تبدیل شده بود، قیام، جنبه ی طبقاتی و کمونیستی به خود گرفت، چون مادها طبقه ی فروتر بودند و قوم پارس، قوم غالب و به طبقه ی برتر تبدیل شده بود.

در چهارچوب اندیشه ی قدیم از جمله در عقل سیاسی ایران، نظم حاکم، نظمی الهی و ابدی مطابق با نظم کیهانی از پیش تعریف شده است. هرگونه اعتراض به این نظم، اعتراض به نظم کیهانی الهی و همساز بودن با دروغ و اهریمن است که افراد باید خواسته ها و غرایز خود را در تطبیق با این نظم کیهانی، محدود و حتی سرکوب کنند. دین و فرهنگ جامعه نیز که بازتاب خواسته ها و منافع طبقات فرادست است، سلطه ی سیاسی را که صرفاً مبتنی بر زورِ عریان است در درون مردم، نهادینه و سلطه را درونی می کند. اما مزدک، خواهان تطبیق کلیّت جامعه با خواست و امیال انسان است. نظم سیاسی و اجتماعی از نظرِ مزدک باید مطابقِ خواسته های افراد باشد. بنابراین نظم سیاسی، هیچ قانونی از پیش تعریف شده ندارد تا افراد خود را با آن تطبیق دهند. ماهیت و قانون نظم سیاسی را، افراد و خواسته های آنان تعریف می کند.

مزدک، می بایستی با واسطه ی عقلی با نظم حاکم ارتباط برقرار کند که خود آن عقل، بخشی از نظم حاکم و خواهان حفظ آن و چیزی جز بازتابِ منافعِ طبقاتی/قومی موجود نیست. بنابراین راه هرگونه تبادل و دیالوگ بین مزدک و «دیگری» وی بسته شد. به همین دلیل، وی به جای گفتار و قلم، دست به عمل و انقلاب زد. مزدک می گوید: «اندیشه و گفتار چیزهایی بی اهمیت اند، چه فرق می کند که مردمان، چه را بپرستند. آتش ایرانیان، کتاب یهودیان یا سنگ های هون ها را! همه ی اینها شکل های گوناگونِ جستجوی درستی است. آیا شکل، چیزی جز پوشش ظاهری است؟ و جستجوی هیچ، معنی دارد؟ پس درستی تنها در کردار است. در راه کردار می توان، شکل را هرچند که زیبا باشد، فدا کرد. سرشت آدمی، مردمان را برابر آفریده است، باید به درستی زمان های نخستین برگشت» (مزدک به نقل از سیما شکو، صحابی، ۱۳۸۷: ۹۳ - ۹۴) «اندیشه نمی تواند کشتزاری را شخم زند. گفتار نیک، رفتار پسندیده را می آموزد و رفتار پسندیده از نان و زن بر می آید» (همان:۹۵) مزدک، اصل را بر کردار می داند. آنهم کرداری انقلابی! مزدک، عصیان می کند و دلیل عصیان او، نابرابری در جامعه است. «مردمان از گرسنگی می میرند و انبارهای ما انباشته است. بستر مردمان سرد است و شبستان های ما از زنان تن پرور، وول می زند» (همان:۹۰) مزدک به جای تسلیم شدن، مبارزه می کند و برخلاف عرفان که ناتوان از تغییر دنیای بیرون است و به خلوت دنیای درون پناه می برد و هر آنچه دست سرنوشت از آنان دور کند، به ذخایر درونی روح مبدل می کنند (لوکاچ، همان:۳۳) سعی در تغییرِ دنیای بیرون دارد. به جای رفتن به دنبال بهشت آسمانی، با عمل سعی در تحقق بهشت در همین دنیا دارد. ماهیت مزدک، تراژیک است، تراژدی -به قول کافمن- ماهیتِ خویش را در عمل نشان می دهد نه در گفتار! به همین دلیل «درستی را تنها در کردار می داند». نفس تراژیک، نفسی خاموش است و باید از طریق عمل، خود را نشان دهد. قهرمانانِ تراژیک، سراپا کنش هستند و تضاد خود را با جهانِ بیرون، از طریق کنش نشان می دهند، قهرمان تراژیک با کنش خود، یکی است (فرهادپور، ۱۳۸۵، ۲۴۴) مزدک می خواهد بهشت را در همین دنیا تحقق بخشد، چون ماهیت تراژدی، معجزه ای شکل ساز است. حقیقتِ نفس، تنها ذات یا جوهر تراژدی است، همانطورکه امحاء نفس، یگانه جوهر عرفان است. تجربه ی عرفان یعنی تسلیم و پذیرش کل، اما تجربه ی تراژیک به معنی خلقِ آفرینش و کل است. تسلیم، راه انسان عارف است و مبارزه، راه انسان تراژیک! اولی در پایان راهش، جذب کل می گردد و دومی در برخورد با کل، خُرد می شود و درهم می شکند (لوکاچ، فرهادپور، ۱۳۸۵: ۴۳) مزدکیان به جای هضم شدن در کلیّت جامعه و ایدئولوژی آن، با آن برخورد کردند و در نهایت خُرد شدند. مزدکیان خواهان به هم ریختن کلیّت جامعه و بازسازی آن، مطابق با خواسته ها و امیال افراد بودند. کلیتِ جامعه، مستقل از خواست و امیال افراد، هیچ ارزشی ندارد. قداستِ کلیتِ جامعه و دولت، بستگی به مراعات، خواسته و امیال افراد دارد. مبنایِ هویتِ جامعه و دولت، اراده و خواستِ افراد است نه هویتی از پیش تعریف شده توسط متافیزیک یا دین! این همان میترا/ قرارداد است که کلیّت دولت، نه وجودی فرافردی و از پیش تعریف شده بلکه توافقِ خودِ افراد است که کلیّت را تحقق می بخشد. خواست و رضایت افراد است که ماهیت و قوانین دولت را تعیین می کند. این همان اتحاد فرد و

دولت، جزء و کل، بشر و خدا در اندیشه ی میترایی مزدک است. به همین دلیل پل تیمه می گوید: قرارداد اجتماعی میترا از نظریه ی قرارداد اجتماعی روسو نیز پیشرفته تر است. در اندیشه ی میترایی و بازتولید آن در مزدکیسم، خدایی فراتر از بشر و سیاست وجود ندارد. خدا، خودِ بشر و کلیت خدا، همان کلیت توافقِ افرادِ بشر برای تشکیل دولت با قرارداد اجتماعی است.

-انوشیروان: عدالت کیهانی و نفی برابری افراد

قباد بعد از بازگشت به قدرت، روی خوش به مزدک و مزدکیان نشان نداده و به سرکوب آنها چراغ سبز نشان می دهد. برخلافِ نظرِ کریستن سن که گرایش قباد به مزدک را از روی انسان دوستی وی می داند، کلیما، نولدکه و زرین کوب به درستی گرایش قباد به مزدک را از روی کاردانی، برای کاستن از قدرت اشرافیون و تمرکز قدرتِ خود می دانند. «قتل عام «آمَد»، نحوه ی بازگرفتن فرمانروایی و فدا کردن مزدکیان در راه ولیعهدی خسرو، صلح طلبی و خویِ عدالتِ قباد را نفی می کند و کسانی که گرایش به مزدک را نه ناشی از درهم شکستن قدرت نجبا، بلکه خوی عدالت طلبی و... دانسته اند، الکی است» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۸۲ – ۴۸۳) گرایش به مزدک توسط قباد، صرفا به دلیل استفاده ی ابزاری از وی برای درهم شکستنِ قدرتِ اشراف و موبدان در راه تمرکز و انحصار قدرت در دست شاهانه ی قباد بود. اقدامات او جهتِ تحکیمِ قدرتِ خود بود و واکنش طبقات برده وار -مزدک- در مقابل فئودالیسمِ برده ساز، موافق نقشه های سیاسی قباد بود (همان:۴۸۳) «مزدک هم به دلیل برآوردن خواسته های کواد اول، برای درهم کوبیدن مزاحمان قدرت خویش، برای مدتی برفراز کشیده شد، اما سرانجام به دلیلِ نداشتنِ خصلتِ حکومتی و ایدئولوژیک، با کودتای مخالفان درهم شکست» (کرباسیان، ۱۳۸۴: ۱۷) بنابراین اقدامات قباد در حمایت از مزدک، تاکتیک بود نه استراتژی و اساسا ماهیتِ اقتدارِ پادشاهی ایرانی چه قباد و چه خسرو، که مبتنی بر سلسله مراتب و انحصار قدرت بود، با خویِ مزدکیسم که در راه اشتراک با هرگونه انحصار قدرت و اموال مبارزه می کرد، ناسازگار بود. این استفاده ی تاکتیکی از جنبش های مذهبی و اجتماعی برای حذف مخالفین و تمرکز قدرت در مورد مانویت هم صادق است. «وقتی ساسانیان از تمرکزگرایی سیاسی به تمرکزگرایی مذهبی انجامید به دلیل اینکه مانویت خواسته های اقتدارگرایانه ی این دولت و... را برنیاورد، به مذهبی معارض تبدیل و درهم کوبیده شد» (گریگوریج، رضا، ۱۳۶۵، ۱۱۸ – ۱۳۱)

انوشیروان پس از بازگشت به قدرت، الگوی نظم سیاسیِ ایرانی را بازسازی کرد و در مقابل عدالت کمونیستی مزدکیسم، پرچم عدالت طبقاتی/افلاطونی را برافراشت.

چنین گفت کسری به پیش گروه/ به مزدک که ای مرد دانش پژوه

یکی دین نوساختی پر زیان / نهادی زن و خواسته در میان

چو مردم سراسر بود در جهان / نباشد پیدا کهان و مهان

که باشد که جوید در کمتری / چگونه توان یافتن مهتری

کسی کار مرد جای و چیزش که راست/ که شد کارجو بنده با شاه راست

جهان زین سخن پاک ویران شد / نباید که این بد به ایران شد

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

زدین آوران این سخن کس نگفت/ تو دیوانگی داشتی در نهفت

همه مردمان را به دوزخ بری / همی کاربد را به بد نشمری

اصلاحات انوشیروان نتیجه ی قیام مزدک بود (شیپمان، ۱۳۸۳: ۵۸) این از گفته های انوشیروان به مزدک، اقدامات مزدک و عکس العملِ خسرو در مقابل وی، روشن خواهد شد. اصلاحات مزدک همانطورکه خسرو اشاره کرده است، تضاد کهان و مهان را از بین برد و کدخدا و مزدور را در یک جا نشاند. به عبارتی رابطه ی ارباب-رعیتی و نظم طبقاتی را به هم ریخت. اینکه انوشیروان خطاب به مزدک می گوید: «همه مردمان را به دوزخ بری /همی کار بد را به بد نشمری» نشان از تفاوت ایدئولوژیک و ارزش های سیاسی مزدک و انوشیروان دارد. بدی های انوشیروان و عقل ایرانی، خوبی مزدک می شود و بلعکس!

هدف انوشیروان احیای نظم طبقاتی و حفظ فاصله بین کهان و مهان یا کدخدا و مزدور است. با خطاب قراردادن مزدک به بُردن همه ی مردمان به دوزخ، خود را نماینده ی راستی و داد می داند. «داد در ایران به معنی عدالت امروزی نیست بلکه قانون ایزدی است» (ثاقب فر، ۱۳۷۷: ۱۶۸)

چو بیداد جوید یکی زیر دست/ نباشد خردمند و خسرو پرست

منظور از اشه یا راستی در عقل سیاسی ایران، نه راست گویی بلکه سامان و نظام هستی آفرینش است (همان: ۲۴۴) نیبرگ و دوشن-گیمن، راستی را قانون کیهانی و نظم جهانی می دانند. نظم آسمانی، الگوی نظم زمینی است و نهادهای اجتماعی و سیاسی، تحقق مادی مینوهای آسمانی و دینی است (همان:۲۴۵) شاهنشاه نیز قرینه ی زمینی اهورامزدا در نظم کیهانی است. عصیان در مقابل شاهنشاه، عصیان در مقابل اهورامزدا و نظم کیهانی است. به همین دلیل شاهنشاه، خواهان اطاعت مطلق پیروان است. در نامه ی تنسر، هیچ خصلت و فضیلتی عظیم تر از آن نداریم که همیشه در خدمت شاهان، خضوع و خشوع نماییم (همان:۴۴) همچنین می نویسد: «در دنیا کاری بدتر از این نیست که زیردستان را به جای زبردستان بگمارند» (نامه ی تنسر به نقل از باقری، ۱۳۷۸: ۲۰۷) تأکید تنسر بر محاسن حفظ امتیازات طبقاتی، ظاهرا باید نشانه ی واکنش، ضد عقاید مزدکی باشد (یارشاطر، کاشف، ۱۳۶۲، ۱/۲۱۵) به خصوص اینکه برخلاف نظر برخی از محققان که تنسر را مربوط به دوران اردشیر می دانند، کریستن سن به درستی وی را مربوط به دوران انوشیروان می داند، چون در نامه ی تنسر، اشاره هایی به قیام مزدک شده است. «نامه ی تنسر بعد از فتوحات انوشیروان به رشته ی تحریر درآمده است، یعنی بین سنوات ۵۵۷ و ۵۷۰ م» (کریستن سن، ۱۳۸۷: ۱۰۵) دو امتیاز ساسانیان، قدرت متمرکز و ایجاد دین رسمی بود (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۶۸) وظیفه ی شاه به عنوان نمادِ دینِ بهی و قدرت امپراطوری، پاسداری از راستی و نظم کیهانی است (همان:۲۴۶) فرمانبرداری از شاه، همانا راستی و، سرپیچی از او... دروغ است (همان:۲۴۶) فرمانبرداری از شاه و وفاداری به او مهمترین جلوه ی خویشکاری و راستی است و داوری درباره ی دادگری شاه، از صلاحیت مردم بیرون است (همان: ۲۵۷) راز اهریمن و اژدها و اشموغ دانستن کُردها از گوتی ها تا مزدکیان، عصیان آنها ضدِ عدالت طبقاتی جامعه و قداست شاهنشاهی و دفاع از عدالت اشتراکی و خواست مردم است. «مزدک، مظهر بدیِ دولت و عدم مساوات آن است. نهضت مزدک، تعلیم دینی نبود که به طور منفی اقدام نماید بلکه علنی، ضدِ دولت ملوک الطوایفی بود و جنبه ی آزادی خواهی و دموکراسی کشاورزی داشت» (دیاکونوف،۳۶۰، ۱۳۶۴) انوشیروان که با همراهی اشراف و روحانیون به انقلاب مزدکی پایان داد (شیپمان، جهانداری، ۱۳۸۳: ۵۴) بعد از سرکوب مزدکیسم، جامعه را دوباره کاست بندی نمود و تقسیم طبقاتی را احیاء کرد. اصلاحات وی، اموال را دوباره به اشراف بازگرداند (دیاکونوف، ۱۳۶۴، ۱۳۴۶).

بزرگان شدند ایمن از خواسته/ زن و زاده و باغ و آراسته

در جامعه ی ساسانی، آیین های خشک و استوارِ طبقات یا کاست ها، فرمانروا بود، زیرا دین زرتشت آن زمان پشتیبان جامعه ی کاستی بود (فرای، ۱۳۴۴: ۳۷۵) شاه می بایست از خاندان ساسانی باشد و قدرتی الهی داشت. دین، همه ی مردمان را -به جز بردگان- به چهار قشر /کاست تقسیم می کرد و دولت از این تقسیم مقدس، پشتیبانی

می نمود. گذار از یک قشر به قشری دیگر ممکن نبود، شامل کاهنان، سپاهیان، دبیران و خراجگذاران که بیشتر دهقانان آزاد بودند (ایوانف و... ، ایزدی، ۱۳۴۹: ۱۶۱) سه قشر اول مالیات نمی پرداختند (همان: ۱۶۱) که اعضای سه قشر اول، اکثراً از قوم حاکم پارسی بود. برده ها و پیاده نظام ها از قوم ماد و سایر اقوامِ زیردست بودند. خسرو اول به خانواده های اشرافی که در نتیجه ی جنبشِ مزدک، تهی دست شده بودند، یاری مالی داد (همان:۱۷۰) و اصول و مبانی حکومت ملوک الطوایفی را محکم گردانید (دیاکونوف، روحی ارباب، ۱۳۶۴: ۳۴۶) کل قوانین ساسانیان برای پاسبانی خانواده و دارایی بود که امتیاز طبقات را حفظ کنند (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۲۴۲) بنابراین کل قوانین ساسانیان در مقابله و نفیِ اصلاحات مزدکیسم تکوین یافت. یعنی جنبش مزدک، اساس اقتدارِ طبقات بالای جامعه را که متعلق به قوم پارس بود، به لرزه درآورد و اموال و املاک آنان را در میان مادها تقسیم کرد. انوشیروان سعی در احیای قدرت طبقات بالا و تثبیت قدرت قوم/طبقه ی برتر پارسی در مقابل دست اندازی مادی ها را داشت. در مقابلِ انقلابِ اشتراکی مزدک، انوشیروان با وضع قوانینی به حفظ دارایی و خانواده های اشرافی، قداست داد و آنرا نظمی کیهانی/اهورایی توصیف کرد که مخالفانِ آن، اهریمنی و بی دین هستند که قطعا این مخالفان، همان مزدکیان هستند.

انوشیروان، نظمِ قبل از انقلابِ مزدکی را دوباره احیاء کرد؛ همان نظم سلسله مراتبی دال بر محوریت مرکزی فرهٔ ایزدی و عدالت سلسله مراتبی با ایدئولوژی دینی در جهت حفظ قدرت پارسی! همان دو گروه اشراف و روحانیون که باعث فروپاشیِ دولتِ مادیِ آستیاگ در حمایت از کوروش شدند و در حمایت از داریوش، قیام گئوماتا را عقیم ساختند، باعث برتری انوشیروان بر مزدک گردیدند. «همراهی اشراف با روحانیون، به انقلاب مزدکی پایان داد» (شیپمان، ۱۳۸۳: ۵۴) مفهوم سلطنت و سیاست مذهبیِ ساسانی، شبیه هخامنشی، مبتنی بر روحانیت و اشرافیت بود (نیولی، ۱۳۸۱: ۲۵۸) در زمان ساسانیان، روحانیون و نجبای ملوک الطوایف، قرین و همدوش یکدیگر بودند (ویسهوفر، ۱۳۷۷:۲۱۸) جامعه ی ایرانی، جامعه ی اشرافی محض است و فقط طبقات بالا، معرفِ این جامعه محسوب می شد (همان:۳۵۶) طبقات برتر نیز همان قوم مسلط پارسی بودند. خسرو اول، املاک گرفته شده توسط مزدکیان را به صاحبان آنها بازگرداند (گیرشمن، ۳۶۴) به فرمان انوشیروان، اموال و املاک نجبا در پی قتلِ عام مزدکیان، به آنها پس داده شد و اشرافیتِ جدید اداری و نظامی ایجاد شد (ویسهوفر، ۱۳۷۷: ۲۱۸) انوشیروان همه ی پیروان مزدک را از حدود جازر تا نهروان و مدائن در یک روز که به ۱۰۰ هزار بالغ شد، کُشت (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۸۸) بعد از سرکوب مزدک، موبدان، پاسداران اشرافیت ساسانی، به انوشیروان لقبِ «دادگر» دادند (خسروی، ۱۳۵۹: ۸) استاد سخن از دهقان زادگان (اشراف زادگان ایرانی) نیز چنین گفته است:

همش داد بود و همش رای و نام/ به داد و دهش یافته نام و کام

در اندیشه ی سیاسی ایرانی برخلاف مزدک، عدالت سلسله مراتبی/طبقاتی و کلیّت دولت/خدا مقدم بر حقوق افراد است. عدالت نه مبتنی بر حقوق افراد و برابری، بلکه عدالت کیهانی در ادامه ی نظم الهی تعریف شده است که شاهنشاه، قرینه ی زمینی اهورا است و مردم باید مطیعِ شاه، خدای روی زمین باشند. برخلاف اندیشه ی سیاسی مزدکی/میترایی که خدا، مخلوقِ توافق مردم بوده و از دولت نگسسته و عدالت، برابری تعریف شده است، در اندیشه ی سیاسی پارسی/زرتشتی، خدا گسسته شده از دولت/مردم به آسمان فرافکنی شده است، تا نبود مقبولیت مردمی را با مشروعیت آسمانی پر کند.

۲-انحصار کامجویی انوشیروان در مقابله با برابری جنسی مزدک

(فردوس آسمانی زرتشت در برابر پردیس زمینی میترا)

جامعه ی اشرافی ساسانی، کامجویی و لذت را در انحصار خود گرفت و با تزریق عرفان به مردم، به نام فردوس آسمانی، از طبقات پایین انتظار خویشتن داری و سرکوب غرایز را داشت. آنچه محققان در مورد هرزگی جنسی، از مزدکیان می گویند، چیزی جز برابری جنسی و حق استفاده ی مشترک و همگانی از لذت و کامجویی یا همان میترا/ پردیس زمینی نیست. سابقا گفتیم که میترا آیین اجتماعی ماد/کُرد بوده است نه دین و خدایی متافیزیکی و قابل پرستش! میترا به معنی قرارداد/پردیس بوده است. قرارداد، همان نظم سیاسی زمینی/توافقی است و پردیس، تحقق بهشت در همین دنیا با اراده ی بشری است نه دعای خدایی! اکنون به بازتولید میترا/پردیس در قیام مزدک در برابر مقیدات متافیزیکی به نام فردوس آسمانی می پردازیم و پایین تر به میترا/قراردادِ مزدک در برابر حق الهی شاهانِ پارس خواهیم پرداخت.

مزدک، خواهان هرزگی و یا از بین بردن خانواده نبود. بلعکس، ابن ندیم از احترامِ ازدواج در میان آنان سخن رانده است (نقل از یارشاطر، همان:۲۳۰) مزدک، تشکیل خانواده و کامجویی را حق همگان می دانست. چونکه نظم موجود، امکان تحقق این حق را از همگان گرفته بود، لاجرم هرگونه عصیان ضد این نظم، هرزگی و آشفتگی خطاب می شد. چون در چهارچوب نظم موجود، امکانی برای ستاندن چنین حقی از اشراف، توسط عامه نبود و طبقات بالا، انحصار زنان را در اختیار خود گرفته بودند، امکانی برای تحقق این حق، جز با تجاوز به حرم سراهای اشراف و روحانیون ممکن نبود. آزادی جنسی در مزدکیسم، جدا از ایده ی عدالت محوری وی نمی باشد. برابری همه در اموال و زن و این آزادی، در چهارچوب حق برابر همگان در استفاده از لذت قابل تعریف است. البته این به معنی نفی اعتقاد مزدکیسم در آزادی جنسی و ترجیح جسم/غریزه بر روح/عقل نیست که مزدک، شادی و کامجویی را بهدینی تعریف می کند، برخلاف عقل سیاسی ایرانی که سرکوب غرایز و شادی را بهدینی تلقین می کرد.

... از این پنج مارا زن و خواستست/که دین بهی در جهان کاستست

زن و خواسته باید اندر میان / چو دین بهی را نخواهی زیان...

آنچه از تعالیم مزدکی در اشعار فردوسی قابل استنباط است، این است که مزدک تعریفی خلاف آمد عادت از دین بهی دارد. کل اندیشه های دینی و فلسفی قدیم از زرتشت تا افلاطون، دین بهی را ارجحیت روح بر جسم و سرکوب غرایز یا «اسب چموش» می دانند، اما مزدک، دین بهی را اشتراک در زن و اموال می داند؛ به این معنی که اگر زن و مال ریشه ی رشک، کین و اختلاف در جامعه است، برخلاف سرکوب غرایز و امیال مربوط به آنها، باید غرایز را رها و زن و خواسته را در میان گذاشت که این، جز با انقلاب یا به قول دشمنانِ مزدک، تجاوز و شورش میّسر نمی شود. همانطورکه قبلا گفتیم این کلیّت جامعه است که باید مطابق امیال و خواسته های افراد شکل گیرد، نه اینکه افراد، غرایز خود را محدود کنند و خود را با ارزش های کلی جامعه وفق دهند. منظور از اشتراک در مزدکیسم نه استفاده ی مشترک از زن و یا اموال، بلکه حق امکان استفاده ی همگان از آن است. یعنی همه به طور مشترک، فارغ از طبقه/کاست، امکان استفاده از اموال و لذات را داشته باشند، به این منظور که تمامی اقشار جامعه از حقوق برابر در همه ی جوانب برخوردار باشند و توانایی ازدواج و لذت بردن از زندگی را که زن نماد آن است، داشته باشند و منظور از آزادی جنسی به معنی آزادی انتخاب در نوع روابط، خارج از قید و بندهای دست و پا گیرِ دینی و اخلاقی است و تنها محدودیت روابط، عدم رضایت و توافق (قرارداد) می باشد.

در واقع استفاده ی همگان از اموال، زنان و رهایی غرایز به شرط آزار نرساندن به دیگری، تحقق بهشت در همین دنیا و با اراده ی بشری است و چونکه تحقق بهشت (پردیس) یعنی استفاده ی آزاد همگان از لذت و کامجویی، مستلزم برابری افراد است و برابری افراد، مستلزم نفی سلطه ی سیاسی و طبقاتی، ناگزیر آزادی زیستی و دنیوی بدون آزادی سیاسی و نفی سلطه، مقدور نمی باشد که ابن ندیم به این مؤلفه ها در تفکرِ مزدک اشاره کرده است.

ابن ندیم، خرّمیه را به دو دسته تقسیم می کند و از مزدکِ قدیم و مزدکِ اخیر، سخن به میان می آورد (یارشاطر، کاشف، همان:۲۱۰) دسته ای که محمره نامیده می شوند در آذربایجان، دینور، همدان و اصفهان که طایفه ای هستند به نام اطفال القطه (بچه های پیدا شده) خوانده می شدند که مؤسس آن مزدک است که می گفت: در تجسس لذت باشید. از خوشی های زندگی بهره جویید. در خوراک و نوشیدنی به خود سخت نگیرید، مساوات و دوستی پیشه سازید و با سلطه مبارزه کنید و از تسلط برهم بپرهیزید. (تأکید از من، قادری) (ابن ندیم به نقل از کریستن سن، همان:۹۴) از نظر ابن ندیم، مزدک در عهد قباد پدید آمد و با همه ی پیروانش به دست خسرو انوشیروان کشته شد (به نقل از یارشاطر، همان:۲۱۰) هرکس که فزونی در خواسته، زن یا متاع است حق او بدان ها بیشتر از دیگری نیست (ثعالبی به نقل از یارشاطر، همان) اگر مؤلفه های مزدکیسم را از این متون استخراج کنیم، چیزی جز لذت، آنهم لذت دنیایی و بهره بردن از شادی، خوراک، مساوات و آزادی نیست. چهار نیرویی که مزدک در مقابل چهار طبقه ی اجتماعی به کار می برد، برخلاف افلاطون و زرتشت، مربوط به روحانیت، عقل و... نیست بلکه «در یافتن شادی، خوشی، خوش بینی و عشق به زندگی است» (خسروی، ۱۳۵۹: ۲۹) اگر به این مؤلفه ها توجه کنیم، بُعد دنیایی و دیونیزوسی مزدکیسم (میترا، قرارداد/پردیس) در مقابلِ بُعد دینی و آپولونیِ ساسانیان و عقل سیاسیِ سلطه گرِ پارسی/ایرانی به خوبی مشهود است. در تجسس لذت، خوشی های زندگی و سخت نگرفتن در خوراک و نوشیدنی، همان میترا/پردیس است و مساوات و دوستی، مبارزه با سلطه و پرهیز از تسلط بر یکدیگر، همان میترا/قرارداد است که ساسانیان پارسی/زرتشتی در برابر میترا/قرارداد، استبداد قومی و حق الهی شاهان را برجسته کردند و در برابر میترا/پردیس با مقیدات متافیزیکی/دینی مانع از آزادی زیستی بشر شدند و فردوس موهوم آسمانی را برساختند.

ایده ی برابری مزدک، خود به خود، مفاهیم نژادی و کاستی را نفی می کند. «وی اختلاف طبقات را منکر و با زناشوییِ زنان با مردانی از طبقات دیگر موافق بود، محتملا تعدّد زنان و رسم بپا داشتن حرم را ناروا می شمرد و زنان مکرر را گذاشت تا به همسری مردان بی زن درآیند» (یارشاطر، همان:۲۱۷) وی با اسارت زنان در دام اشراف، مخالف بود (خسروی، ۱۳۵۹: ۳۶) یعنی از یک سو خواهان استفاده ی همگان از زن/لذت و از سوی دیگر خواهان نفی سلطه و انحصار و خواهانِ حق برابر همگان است.

شاید از این گفته ی مزدک که زن مانند اموال باید در میان همگان تقسیم شود، این ایده استنباط شود که دیدگاه مزدک نسبت به زن، ابزاری است و زن را مانند کالا می نگرد، اما متون باقی مانده از رویکرد مزدکیان به زن، چنین برداشتی را منتفی می کند. در جامعه ی اشرافی ساسانی، زن کالایی بیش نبوده است که اشراف حق داشتنِ چندین زن را داشتند و مبارزه ی اصلی مزدک با انحصار زن، در دست طبقات خاصی بود که همگان حق استفاده از آنرا ندارند. اما آیا این استفاده مانند کالا، بی قید و شرط است؟

سخن اکثریت منابع اسلامی در مورد مزدکیان /خرمدینان، محدود به گفتارهای خصومت آمیز درباره ی تَرک تکالیف شرعی و معتقدات غیراسلامی و اباحت در امور جنسی است؛ ولی دو تن از ایشان، نوبختی و مقدسی، اطلاعات سودمندی از اصول عقاید و آداب دینی ایشان به دست ما می دهند که از میان اعتقادات خرمیان، آن است که «به اباحت زنان به شرط رضای ایشان اعتقاد داشتند و نیز به آزادی در رعایت لذات و ارضای همه ی امیال تا آنجا که

دیگری را زیان نزند معتقد بودند» (تأکید از قادری) (مقدسی به نقل از یارشاطر، همان:۲۲۸) اگر به این روایت از مزدکیان و خرمیان دقت کنیم، از یک سو اعتقاد به آزادی لذات و ارضای همه ی امیال (میترا/پردیس) را می بینیم و از سوی دیگر پی می بریم که شرط رضایت، مقدم بر شرط لذت است (میترا/قرارداد). اگرچه اصل بر لذت و ارضای همه امیال است اما تنها یک شرط است که لذت را محدود می کند و آن شرط، نه اخلاق است نه دین و نه مقدساتِ متافیزیکیِ از پیش تعریف شده، بلکه تنها محدودیت، فقط و فقط، زیان ندیدن دیگری یا همان رضایت و توافق است. بنابراین دو اصل اساسی آیین مزدک، لذت و رضایت است که شرط لذت، رضایت است و با وجود رضایت دیگری (زن یا...) هیچ محدودیتِ از پیش تعریف شده ای برای محدود کردنِ غرایز و لذایذ موجود نمی باشد (مقایسه شود با مباحث مربوط به میترا در فصول قبل) بنابراین اگر از نظر مزدکیان، زن کالا محسوب می شد، شرط رضایت معنی نداشت. از کالا هر طور که بتوان، می شود استفاده کرد. استفاده از کالا نیازی به رضایت ندارد. «در مزدکیسم زنان حق انتخاب دارند» (خسروی، همان:۳۷) دادنِ حق انتخاب به زن، یعنی اعتراف به ارزش وجودی مستقلِ زن، مستقل از مرد، خان، خانواده، عرف و تبار! یعنی نجات دادن زن از تمام رسوم و هنجارهای عرفی، دینی و تصمیمات پدرسالارانه/مرد سالارانه ی قبیله ای! مزدک مقررات ازدواج چکری و استوری را که معمولا ازدواجِ بیوه یا خواهر یا دختر مردی را که بی پسر مُرده بود، ناگزیر می کرد از بین برد که بی هیچ حقی باید به ازدواج یکی از خویشاوندان پدریِ مَرد متوفی تن بدهد (یارشاطر، همان:۲۱۷) در مقررات مالی و قوانین ازدواج، تسهیلاتی پدید آورد، تعدد زنان و رسم حرم سرا را ناروا و زناشویی را از طبقه، سوا کرد (همان:۲۱۶).

-عکس العمل انوشیروان:

انوشیروان پس از سرکوب قیام مزدک، نظم قبل از مزدک (کاست بندی) را احیاء، و اصلاحات مزدکیسم را عقیم ساخت. کل حیثیت انوشیروان -به قول نولدکه- به خاطر سرکوب مزدک بود (کلیما، ۱۳۷۱: ۱۶۲) همانطور که گفتیم جامعه ی ساسانی بر دو رکن مالکیت و خون، بنا شده بود (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۲۲۸) ما قبلا اقدامات انوشیروان را در زمینه ی انحصار مالکیت و اموال در دست طبقه ی اشراف، بازگو کردیم. در اینجا به بُعد دیگر جامعه ی ساسانی، یعنی خون، خواهیم پرداخت که صرفاً طبقات بالا که دارای خون پاک و نژاد اصیل هستند، حق کامجویی و استفاده از لذت را دارند.

طبقه ی برتر که تحت عنوان مفهوم آریا شناخته می شد، همان قوم/طبقه ی برتر پارسی بود. «مفهوم آریا در ایران باستان، هم به معنی نژاده و اصیل زاده، یعنی خطاب به طبقات بالا -اشراف و روحانیون و شاهزادگان پارسی- است (بریان، ۱۳۸۰: ۲۸۷) هم به معنای خونی/قومی آن تأکید دارد. چون قوم آریایی پارسی در نتیجه ی سلطه بر اقوام بومی چون مادها به طبقه ی اشراف تبدیل شد. «این اصطلاح را نیز در مقابل اهالی بومی که ممالک آنها را تصرف کرده بودند و به آنها به حالت تحقیر می نگریستند، به کار می بردند» (گورلیتس، ۳: ۱۳۱) بنابراین واژه ی آریا، هم به معنای قومی در مقابل اقوام بومی و هم به معنای اصیل و طبقاتی در مقابل طبقات فروتر که همان اقوام بومی (مادها) زیر سلطه بودند، به کار می رفت و واژه ی آریا هم، معنای اشراف زاده و اصیل، به معنای برتری طبقاتی /کاستی، هم معنای قومی/نژادی به معنای برتری قوم پارس دارد که همین برتری قومی، باعث برتری طبقاتی و کاستی نیز شد. کریستن سن به درستی اشاره کرده است که مزدک می خواست از غرایزِ وحشیانه ی عوام الناس استفاده کند تا خلوص نژاد اشرافیت را از بین ببرد. او خلوص نژاد و پیوند خانوادگی را اساس برتری نجبای بزرگ آریایی می داند (کریستن سن،۸۲،۱۹۰۷) در اینجا منظورِ کریستن سن از «خلوص نژاد اشرافیت آریایی» هم، معنای قومی دارد هم، معنای اشرافی که این نژادِ والا نباید با مردم پست، وصلت یا عقد و عروسی کند. قوم/طبقه ی برتر پارسی، انحصار کامجویی و لذت را در اختیار خود گرفته و با خورانیدن مُسَکِن فردوسِ آسمانی به قوم/طبقه ی

تحتانی ماد/مزدک، سلطه ی سیاسی خود را با استبدادِ حق الهی شاهان توجیه می کرد. در واقع دین و مقیدات اخلاقی، ابزار هژمونیک سلطه ی قوم/طبقه ی برتر پارسی و دولت، ابزار نظامی/سیاسی آن بود. برای در انحصار گرفتن اموال، زن و... جنبش مادی/میترایی مزدک با اصول میترا (قرارداد/پردیس) واکنشی در برابر هر دو بُعد سلطه ی سیاسی و فرهنگی آن بود.

در نامه ی تنسر نیز، حدودی بسیار محکم، نجبا و اشراف را از عوام الناس جدا می کند (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۲۲۸) نجبا و اشراف از قوم غالب پارس و عوام الناس از قوم ماد و... بودند. تأکید نامه ی تنسر بر حفظ امتیازات طبقاتی، واکنشی ضدِ عقاید مزدکی بود (یارشاطر، همان:۲۱۵) تنسر، حکم ایدئولوگ های امروزی را برای دستگاه ساسانیان داشت و واکنش تنسر با نگارش ایدئولوژی ساسانی/زرتشتی که به نامه ی تنسر مشهور است، با اقدامات سیاسی/ نظامی انوشیروان علیه مزدکیان تدوین شد و واکنش عقل سیاسی ایرانی/پارسی در برابر هویت خواهی مادی/ مزدکی است که هر دو، چه ایدئولوژی دینی/زرتشتیِ نامه یِ تنسرِ موبد و چه اقدامات سیاسی/نظامی انوشیروان در خدمت منافع قوم/طبقه ی حاکم پارسی است و به ترتیب، ابزارهای هژمونیک و سیاسی سلطه ی قومی پارس بر ماد بودند.

اصلاحات انوشیروان؛ برابری جنسی، حق آزادانه در گزینشِ همسر و آزادیِ ازدواجِ طبقاتی را منع نمود و قواعد سختی برای آن تعیین کرد که امکان ازدواج اشخاصی از طبقات بالا با عامه ی مردم منسوخ شد و برابری جنسی، یعنی حق برابر در استفاده از لذات و کامجویی را نفی و کامجویی و حق استفاده از زنان را فراتر از ازدواج معمولی، در انحصار طبقات بالا محدود کرد. اشراف، سوا از رضایت زن، حق استفاده از زنانِ طبقات پایین به عنوان کنیز را داشتند. عامه و اکثریت مردم از حقِ لذت بردن و آزادی انتخاب، محروم شدند. دختران را صرفا به مردانی که هم پایه ی ایشان بودند به زنی می دادند (یارشاطر، همان:۲۱۶) ازدواج چکری و استوری را دوباره برقرار کرد و بسیاری از رسوم دیرین را از نو برقرار ساخت (همان:۲۱۷) انوشیروان با قواعد سخت دینی و فرهنگی، اشرافیت آریایی را در مقابل اصلاحات مزدک با اصلاح قانون خانواده، احیاء کرد.

«بزرگان شدند ایمن از خواسته/ زن و زاده و باغ آراسته»

«وندیداد که در زمان ساسانیان، مدون شد: ازدواج خانوادگی، زهد و پارسایی، مقدس نمودن آب، آتش، گاو و اعراض از زندگی و زن ستیزی را تبلیغ می کند» (رضی، ۱۳۸۵: ۸۴) زهد، پارسایی و زن ستیزیِ وندیداد در مقابل اصل لذت و کامجویی مزدک، و قداست گاو و آتش نیز در مقابل اصل ظلمتِ مزدک و گاوکشی میترا است که در ادامه به آن می پردازیم.

مغان زرتشتی با تزریق عرفان و مقیدات اخلاقی به جامعه، سعی در ریشه کردن میترا/پردیس مردمی داشتند. مزدک سعی در تحقق بهشت و آزادی جنسی در همین دنیا را داشت اما ساسانیان با نفی پردیس زمینیِ مزدک، پردیس را مصادره کردند و آنرا به دنیای دیگری بردند که نه حق همگان، بلکه صرفا کسانی که از شاهنشاهی پارس اطاعت کنند، جواز ورود به پردیس آسمانی را خواهند داشت، در حالیکه در آیین میترایی مزدک، همگان در همین دنیا بدون سرکوب غرایز و اطاعت از صاحب قدرت، حق استفاده از پردیس با لذات و آزادی و مستی آن را دارند.

۳-مبارزه ی مذهبی انوشیروان با مزدک: زرتشت در مقابل میترا

در مطالب قبلی به طور پراکنده به مواردی از بازتولید میترا (قرارداد/پردیس) در اقدامات و اندیشه های مزدک اشاره کردیم. اکنون به شکل کامل تری، پیوندِ مزدک با میترا (آیین اجتماعی مادها) را نشان خواهیم داد. قبل از بررسی عقاید مزدک، باید به شبهاتی که مزدک را به مانویت و مزدیسنا ربط می دهد، پاسخ داد. برخلاف نظر برخی از محققان که مزدکیسم را اصلاحاتی در دین زرتشت می دانند (yarshatr, ۹۹۵ , ۱۹۸۳) مزدک نه موبد بود و نه مفسر اوستا که زرتشتیان او را ملحد دانسته اند (کلیما، ۱۳۷۱: ۱۶۶) مزدک به قباد گفت تو باید آتشکده ها را باطل کنی (مسعودی به نقل از خسروی، ۱۳۵۹: ۳۱) اساس دین زرتشتی، مبتنی بر آتشکده و آتش بود که نماد اشه است. آتش، مقدس ترین نمادِ دین زرتشت است. مزدک که خواهانِ نابودیِ آتشکده ها است به هیچ عنوان نمی توانسته، زرتشتی باشد. همچنین وی برخلاف آیین مزدیسنا، جدایی نور از ظلمت را نه به آگاهی بلکه از سر "خبط و اتفاق" می داند و این کاملا در جهت خلاف آیین مزدیسنا و زرتشت است که پیروزی نور بر تاریکی را با آگاهی و اراده می داند.

همچنین، آنگِ مانوی زدن بر مزدک، بیشتر برای تخریب و مشروعیت نابودی وی بود. «مانوی، کافر و تحت تعقیب بوده. چطور یک نفر مانوی (مزدک) توانسته نظر شاه را جلب کند؟» (شیپمان، ۱۳۸۳: ۵۳) اگر مزدک، مانوی بود، با توجه به نفرت و انزجاری که جامعه ی مزدیسنان زرتشتی نسبت به مانی و تعالیم او داشتند، چگونه یک مانوی در عهد قباد توانست در دستگاه روحانی نفوذ کند؟ (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۷۹) انتصاب مزدک به مانویان، بیشتر برای منفور کردن آنها از طرف موبدان بود (همان:۴۷۹) مانویت، مبتنی بر تضاد روح با جسم، ارجحیت معنویت بر جسمانیت و سرکوب غرایز جسمانی است که با توضیحاتی که در مورد ارزش کامجویی و لذات در مورد مزدک ارائه دادیم، قطعا مانوی خواندن مزدک، خالی از مسامحه نخواهد بود.

با توجه به قِلتِ منابع در موردِ عقاید مزدک و نابودی آثار مزدکی، دست یافتن به فهم صحیح مزدک، کار ساده ای نبوده و هرگونه نظریه ای فراتر از ارائه ی فرضیه نخواهد بود، آنهم فرضیه ای غیرقابل اثبات! حداقل اطلاعاتی که در مورد عقاید مزدک باقی مانده، مدیون شهرستانی در کتاب الملل و النحل است که آنهم برگرفته از روایات شفاهی و متناسب با ذهنیت راوی است. امکانات اندیشه ی قدیم، قادر به فهم اندیشه ی مزدک -که در دنیای قدیم خلاف آمد عادت بود- نبوده است. لاجرم با توجه به اینکه تنها منبع از عقاید مزدکی هست، هسته ی عقاید وی همچنان محفوظ مانده است.

به عقیده ی مزدک: «افعال نور به قصد و اختیار است، ولی افعال ظلمت به خبط و اتفاق» (شهرستانی در کلیما، ۱۳۷۱: ۳۸) از نظر مزدک اصل شرّ، کور است و از روی تصادف، منشا اثر است نه از روی اراده! (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۸۰) «مزدکیان: روز نجات، زمان پیروزی توده های تحقیر شده و عدالت خواه است و این رهایی از طریق خبط و اتفاق است. واژه ی خبط به معنی ضربه زدن، با چشم بسته ضربه زدن، کورکورانه عمل کردن، مانند ماده شتر نابینا به شدت به زمین پاکوفتن، هجوم، قیام و قهر است. اتفاق هم، به معنی وفق، مفید و دلخواه بودن و توافق کردن است» (کلیما، همان:۳۹) مزدک برخلاف نظر برخی از محققان که به اشتباه وی را طرفدار اصل نور و لاجرم مزدیسنا دانسته اند، طرفدار اصل تاریکی است که افعال ظلمت را به خبط و اتفاق می داند. چون مزدک طرفدار توده های تحقیر شده است و رهایی توده ی تحقیر شده را از طریق خبط و اتفاق می داند. از طرفی هم، افعال ظلمت را از طریق خبط و اتفاق می داند. لاجرم مزدک، طرفدار افعال ظلمت است که پیروزی آنرا برحسب خبط و اتفاق می داند. اینکه می گویم، اندیشه ی قدیم توان هضم و تحلیل اندیشه های مزدک را ندارد، منظور همین است که از نظر صاحب نظرانِ اندیشه ی قدیم، طرفداری کردن از یک مصلح اجتماعی که دارای اندیشه ی تاریکی و ظلمت است،

قابل درک نیست و طبق تفسیر، خودِ مزدک را هواخواه اهل نور گرفته اند. یعنی عقاید مزدک را در چهارچوب جهان شناسی اسلامی بیان کرده اند و «از تاریکی -که اصلی کاملا مستقل است- کم سخن به میان آمده و روشنی که اصلی ایزدی است، اهمیت یافته است» (یارشاطر، همان :۲۳۲) حتی اگر مزدک طرفدار اهل نور باشد که نیست برخلاف آیین مزدیسنا، جدایی نور از ظلمت را نه بر حسب آگاهی، بلکه از روی خبط می داند.
مزدک، خود و توده های تحقیر شده را در مقابل دین حاکم ساسانی که از اصل نور و آتش حمایت می کردند، طرفدار اصل ظلمت می داند. در تأیید این گفته نیز می توان به درخواست وی از قباد، مبنی بر نابودی آتشکده ها اشاره کرد (مسعودی به نقل از خسروی، ۱۳۵۹: ۳۱) چون خبط، تاریکی و نابودی آتشکده، اصلی میترایی است.

مزدک، احیاء کننده ی آیین مادها، یعنی میتراست. وندیداد که اصل آن مربوط به دوره ی هخامنشیان است و «در دوره ی ساسانیان مدون شد» (رضی، ۱۳۸۵: ۱۳۱) مزدک را اشموغ نابکار، کافر ناپاک و اهریمن مرگ معرفی می کند (وندیداد فرگرد ۴ بند ۴۹) ما قبلا اشاره کردیم -رجوع شود به آیین ایرانی مربوط به وندیداد- که تمامی دیوهای وندیداد، خطاب به مادها و آیین میترایی آنان است. وندیداد در ادامه ی اهریمن خواندنِ میترا و دیو خواندن مادها، مزدک را نیز اهریمن، اشموغ و کافر ملقب گردانید. همانطورکه ساسانیان، ادامه ی هخامنشیان بودند، مزدکیان نیز بازتولیدِ آیین میترایی مادها بودند. ایرانیان و دین زرتشتی آنان، القاب اهریمن و دیو را که قبلا بیان کردیم، صرفا خطاب به مادها/کُردها به کار برده اند.

همچنین روایت ابن ندیم در مورد مزدکیان که آنها را "بچه های پیدا شده" توصیف کرده است، بی ربط به دیگر اسطوره ها در مورد به وجود آمدن کُردها، در اساطیر ایرانی و یهودی نیست که یکی، آنها را پیدا شدگان در کوهستان که از دست ضحاک فراری بودند و دیگری که آنها را زایش یافتگان از آمیزش جن ها با کنیزهای سلیمان، می داند. ما با دلایل مستند قبلا -رجوع شود به فصل کلیات تاریخی- کُرد بودن مزدک و مزدکیان را گفتیم.

ما قبلا بیان کردیم -رجوع شود به بخش مربوط به میترا- که میترا طرفدار اصل تاریکی و تمامی مراسم های آنها در تاریکی غار به دور از نور خورشید بوده است. مبارزه ی مزدک و انوشیروان، بازتولید کهن الگوی مبارزه ی میترا/ اهریمن با اهورامزدا است. میترا اولین کاری که پس از زایش انجام داد، شکار خورشیدِ روشن و کشتن گاو مقدس، برترین آفریده ی اهورامزدا بود. میترا در فرهنگِ دینی زرتشت به اهریمن ملقب گردید که از اصل زمین در مقابل آسمان، جسم در مقابل روح، و غریزه در مقابلِ عقل دفاع می کرد. زمین، جسم و غریزه در ادیان آسمانی و فلسفه ی متافیزیک، نمادی از تاریکی و اهریمن است -رجوع شود به فصل میترا- مزدک نیز در مقابل اصل نورِ اشرافیت و دستگاه قدرت ساسانی، برای تکمیل مبارزه ی عملی خود ضد آنان، اصل ظلمت را مطرح کرد که پیروزی آن نمادی از پیروزی توده ی مردم بر اشرافیت ایرانی، براساس خبط و اتفاق است. اتفاق نیز به قول کلیما، بر وزن وفق یعنی توافق و قرارداد است که بازتولید میترا/قرارداد می باشد که پایین تر به آن باز می گردیم.
همچنین بنا به گفته ی شهرستانی، خرمدینان -که آنها را تداوم مزدکیان می داند- منکر رستاخیز و ثواب و عقاب اُخروی بودند و ثواب و عقاب را در همین جهان می دانستند (شهرستانی به نقل از یارشاطر، همان:۲۲۹) اگر مروری بر مطالب گذشته -فصل مربوط به میترا- در مورد میترا داشته باشیم، متوجه می شویم تأکید بر همین دنیا و انکارِ روح و آخرت، بازتولیدِ همان آیین میتراست، در حالیکه اساس دین زرتشت، متکی بر آخرت، ثواب و عقاب اخروی می باشد و مفاهیم بهشت و جهنم از دین زرتشت به دیگر ادیان آسمانی نفوذ یافته است. اساسا زرتشت، مفاهیم بهشت و جهنم را در مقابل عالم شرِ دنیویِ میترائیانِ مادی بوجود آورد و اهریمن نیز که از دین زرتشت به سایر ادیان راه یافت، تجسم همان میترا است.

-زرتشت گرایی انوشیروان در مقابل میتراگرایی مزدک:

عصر ساسانیان /انوشیروان، عصر تدوین عقل سیاسی ایرانی، گردآوری و مکتوب ساختن اساطیر و دین زرتشت است. در این دوره کل اساطیر شفاهی را جمع آوری کردند و بعد از سرکوب شورشِ مزدک و در برابر پردیس /قراردادِ مزدک، عقل سیاسی ایرانی را (حق الهی شاهان و فرهنگ دینی) که با کوروش /زرتشت تکوین و با داریوش /مغان تثبیت شده بود، تدوین و مکتوب ساختند. در این دوره، اوستا گردآوری شد و حتی مفهوم مذهبیِ ایران زمین که قبلا کارکردی مذهبی داشت را سیاسی کردند و سرزمین زرتشتی را ایران زمین نامیدند، چون اهریمنِ مزدک را نابود کرده بودند.

همانطورکه قبلا اشاره کردیم -به قول نولدکه- تمام حیثیت انوشیروان به خاطر سرکوب مزدک و جنبش وی بود. اصلاحات خسرو، بیشتر به محو آثارِ نهضتِ مزدکی ها راجع بود (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۹۹) «سرکوب مزدکیان، آیین زرتشت و طبقه ی روحانیون را فوق العاده اعتلا داد، اگرچه از قبل شروع شده بود، اما با خسرو انوشیروان، آیین زرتشت در نقطه ی اوج اعتلا قرار گرفت» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۸۴ - ۴۸۵) «در زمان مزدکیان دین زرتشتی هنوز قاطعانه غلبه نیافته بود و این شورش های مزدکیان است که نگارش غایی اوستا و پیروزی جامعه ی مذهبی دولت را به بار آورد» (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۴۲۵) جمع آوری و رسمیت بخشیدن به زرتشت در زمان ساسانیان چند مرحله داشت که مهم ترین آن، علیه مزدکیان بود. «کرتیر، ضد ادیان دیگر، اقدام به تثبیت دین زرتشت کرد، شاهپور دوم ضد مسیحیان، خسرو اول -انوشیروان- متون مقدس اوستا و نگارش آنرا ضد مزدکیان به انجام رسانید» (همان: ۳۵۴) «با اینکه از دوره ی کرتیر و اردشیر، دین مزدیسنا، آیینی رسمی شده بود، اما فقط از عهد انوشیروان بود که دین مزدیسنا بدون معارض دیگری، در تمام ایران ملی واقع گشت» (زرین کوب، همان: ۴۸۵) بنابراین «گام غایی نگارش متون مقدس در زمان خسرو اول در مقابل جنبش خطرناک مزدکیان تحقق یافت، پیروزی دین ایرانی که آنرا آیین زرتشتی درست باور می نامیم» (ویدن گرن، ۱۳۷۷ ۳۵۸۰) اینکه در عهد انوشیروان برای تدوین اوستا لازم بود از حافظه ی موبدان استفاده شود، نشان می دهد، دوره های قبل از آن -شاهپور و اردشیر و بلاش- تمام نیایش ها و اصول دین زرتشت، جمع آوری نشده بود (زرین کوب، همان: ۴۸۶) بنابراین همانطورکه اساس دین زرتشت در مقابله با آیین مادی میترا، ظهور و تکوین یافت -رجوع شود به فصل زرتشت- تدوین نهایی و تثبیت دین زرتشت و اساطیر ایرانی در قالب خداینامه نیز در مقابله با بازمانده ی آیین میترایی/مادی در جنبش مزدک شکل گرفت. ایران در تقابل با انیران معنی می یابد که ما بیان کردیم انیرانِ ایرانیان چه از نظر مذهبی و چه سیاسی، همان مادها هستند.

تدوین نهایی وندیداد که اصل آن مربوط به دوره ی هخامنشیان است، مربوط به دوره ی ساسانیان، بعد از شکست جنبش مزدک است. وندیداد (قانون ضد دیو) در ادامه ی «دیو» خواندن مادها /کُردها"۱" از مزدکِ ناپاک می گوید. از کسانی که با استویذات، اهریمن مرگ می جنگند، سخن رفته است. کافر ناپاک، مزدک پسر بامداد که مردم را به گرسنگی و مرگ سپرد (فرگرد ۴، فقرهی ۴۹ به نقل از کریستن سن، همان: ۳۱) سخن از مخالفان دین و بی دین ترینِ بی دینان است که او را مزدک خوانده اند (همان: ۳۲) کتاب وندیداد آگاهانه در مقابل جنبش مزدکیانِ کُرد، به تدوین نهایی رسید و از آن زمان تا قرن ۱۹ - به قول بویس - مهم ترین کتاب زرتشتیان بود، به همراه دیگر متون زرتشتی، مزدکیان را نمادِ ناپاکی و انوشیرون را نمادِ پاکی و نور، انتزاع نمودند. خطاب خسرو به مزدک در شاهنامه:

گر ایدونک او را بود راستی/ شود دین زردشت بر کاستی

همه مردمان را به دوزخ بری / همی کاربد را به بد نشمری

همی دارد او دین یزدان تباه/ مباد اندرین نامور بارگاه

جنبش مزدک صرفا به تثبیت سیاسی دین زرتشت منتهی نشد، بلکه به آن، کارکردی ایدئولوژیک داد و مانند سیمان، تمامی نظم جامعه را سامان بخشید. در مقابل آزادی جنسی و کامجویی نهضتِ مزدک، مغان حوزه ی عرفی را دینی کرده و با دخالتِ دین در حوزه ی خصوصی، حتی در نهائی ترین حوزه های افراد دخالت کردند و مانع از هرگونه رهایی شده و با سلطه ی کلیت دین در جامعه، مانع از آزادی غریزه و زیست شخصی افراد می شدند. «هیأت روحانیون با دخالت در امور عرفی به آن جنبه ی مقدس و دینی می دادند و در کلیه ی امور بشری حق دخالت داشتند» (کریستن سن، ۱۳۷۸: ۸۳) روحانیون در امور کلیدی، از جمله اجرای احکام عروسی، تطهیر، دفن و... دخالت می کردند (همان:۸۵) به خاطر سرکوب بازمانده های جنبش مزدک، رابطه ی دانش و قدرت در ساسانیانِ زمان انوشیروان به حد نهایی خود رسید. دانش در خدمت قدرت، به نهائی ترین حوزه ی زیستِ اشخاص نفوذ یافت و با سرکوب زیست افراد، آنرا به ابزاری در خدمت دین و قدرتِ دستگاهِ دولتی مبدل می کرد. «دیانت زرتشتی در کوچک ترین حوادث، دخالت داشته است و هر فردی در مدت کمی از شبانه روز، بر اثر اندکی غفلت، دست خوشِ گناه، پلیدی و نجاست می شد» (همان:۸۵) روحانیون برای اجرای تکالیف دینی به روستاها می رفتند و زارعان هر دِهی مکلف بودند، لوازم روحانیِ مامور را تهیه کنند (همان:۸۶) مردم بعد از گرایش به جنبش مزدک، صلاحیتِ هدایتِ زندگیِ شخصی خود را از دست داده و روحانیون، مؤظف به هدایت افراد شدند و تهذیب قوم را بر عهده داشتند. «روحانیون، هم مامور اجرای تشریفات مذهبی شدند و هم هدایت معنوی قوم و تهذیب نفوس مردم را به عهده داشتند» (همان:۸۶) در نهایت برای جلوگیری از قیام دوباره ی مزدکیسم و سرکوب آثار آن، ساسانیان با استفاده از دین زرتشت، به تسخیر حوزه ی خصوصی افراد و سرکوب غرایز آنها دست یافتند و با سلطه ی کلیات مذهبی/فقهی مانع از آزادی ذهنیت شخصی افراد شدند. این تمام چیزهایی است که در مقابل جنبش مزدک در دفاع از آزادی شخصی افراد، پایه گذاری شده بود.

۴-وضع مدنی در مقابل وضع طبیعی: میترا/قرارداد در مقابل سلطه با حق الهی شاهان

جان لاک، همه ی شهریاران و فرمانروایان حکومت های مستقل را، در وضع طبیعی می داند و صرفا حکومت هایی که مبتنی بر رضایت و منافع رعایایشان باشد را، وضع مدنی تعریف می کند. فقط توافق جمعی و متقابل مردم برای تشکیل یک جامعه و یک واحد سیاسی است که می تواند وضع طبیعی را پایان بخشد. تنها شرطِ وضع مدنی، میل و رضایت برای عضویت در اجتماع سیاسی است (جونز، ۲۲۰ - ۲۲۱) تاریخ ایران تا قبل از دوران مشروطیت و حتی بعد از آن تا به امروز، تاریخِ استبداد سلطه ی قوم/طبقه ی حاکم پارس و توجیه آن است. رابطه ی شاه با مردم، رابطه ای ارباب-رعیتی یا خدایگان-بندگی است که شاه نه به رضایت مردم بلکه به نمایندگی از طرف خدا به شاهی برگزیده می شود. امپراطوری ایرانی حامل منافع قوم/طبقه ی حاکم پارسی براساس سلطه و زور بر ماد بوده است. کوروش، خود را برگزیده از طرف مردوک و، برای توجیه مشروعیتش، اقدامات خود را، اوامر مردوک می دانست. داریوش شاه نیز خود را برگزیده از طرف اهورامزدا می دانست: «خدای بزرگ اهورامزدا... که داریوش را شاه کرد... داریوش شاه می گوید اهورامزدا چون این سرزمین را آشفته دید آنرا به من ارزانی فرمود... آنچه من به آنها گفتم چنانکه میل من بود آنرا کردند. آنچه من کردم همه را به خواست اهورامزدا کردم». داریوش مدام تکرار می کند: «چنانکه میل من بود مردم آنرا کردند و اراده ی من به خواست اهورامزدا است». بنابراین در دوران امپراطوریِ هخامنشیان، اگر تمامی کتیبه های شاهان دیگر را بررسی کنیم به چیزی دال بر اهمیت مردم و یا شرط رضایت آنان برخورد نمی کنیم. شاه به نمایندگی از طرف اهورامزدا، احکام خود را قانون الهی که همه باید از آن اطاعت کنند، می داند. مخالفان نظم شاهی، اهریمن و دروغگو معرفی شده که می بایست سرکوب می شدند. «پادشاه هخامنشی به نام خود، شمشیرش را آن هم دور از سرزمین خود به کار نبرده است، بلکه در راه اجرای فرامین الهی، اعمال پادشاه مورد تصویب و تجویز خدای بزرگ است. این امر، مبیّن اطاعت و انقیاد محض (مردم) است» (گیرشمن، ۱۳۸۸: ۱۷۲) مشروعیت شاهان، نه رضایت و مقبولیت مردمی بلکه رابطه ی خاصِ شاه با ایزدان و اصل و نسب وی بود (ویسهوفر، ۴۸) شاهان اشکانی نیز مانند اخلافِ ساسانی خود، مدعی بودند که قدرت آنان برپایه ی حسن نیت رعایایشان نهاده نشده، بلکه موهبتی خداوندی است. در ایران نظیر دیگر جاهای خاورمیانه، قدرت را موهبتی الهی می دانستند. پیامبران و شاهان را خداوند به پیامبری و شاهی منصوب می کرد. در هر دو مورد موافقت عقیدتی مردم دخالتی نداشت (یارشاطر، کمبریج، ۳۴) با حاکمیت ساسانیان، استبدادِ کامل تئوکراتیک بر ایران استیلا یافت، در این مرحله بود که تقدیس پادشاهان دیگر از مرزهای حق الهی سلطنت می گذرد. شاهان فقط برگزیدگان خدا برای سلطنت نیستند بلکه خود خدا یا از تخمه ی خدایان اند (مرادی ۱۱۳۸۹: ۱۷۰) «شاپور اول در کتیبه ی حاجی آباد خود را خدایگان شاپور، شاهنشاه ایران و نژادش را از ایزدانِ استف می نامد. خسرو اول، اوصاف خویش را چنین یاد می کند: بغ، نیکو، آرامش بخش، میه و مهان، ارجمند، خسرو، شاهان شاه، نیکبخت، پارسا، نکوکردار و آنکه از ایزدی بروزی بزرگ و فرمانروایی پهنا دریافته، هم پیکر ایزدان...» (کریستن سن، به نقل از مرادی، همان :۷۰) جنبه ی خدایی شاهان ساسانی در کتیبه ها به وضوح یادآوری شده است (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۴۳۱) در شاهنامه نیز در گفتار مربوط به پادشاهی انوشیروان، مشروعیت متافیزیکی وی را بیان کرده است:

شما دل به فرمان یزدان پاک/ بدارید و از ما مدارید باک
که اویست بر پادشاه پادشافروزنده/ جهاندار و پیروز و فرمانروا
تاج و خورشید و ماه/ نماینده مارا سوی داد راه
شما رای و فرمان یزدان کنید/ به چیزی که پیمان دهد آن کنید
نگهدار تاج است و تخت بلند/ و تو را بر پرستش بود یارمند

بنابراین نهاد حکومت در تاریخ ایران، نه مبتنی بر رضایت و توافق مردم بلکه استبدادی و با حق الهی شاهان بوده است. چیزی که در مقابلِ اساس نظریه ی رضایت و توافق مردمی، به وجود آمد. اما مزدک چگونه بود؟ آیا رهایی از آشفتگی و بی عدالتی را مانند ایرانیان، صرفا با اراده ی شاه و به فضل فرهٔ ایزدی می دانست یا به اراده ی مردم؟ آیا اصلا روایتی از مشروعیت الهی مزدک که خود را به خدایان منتصب کند، وجود دارد؟

همانطورکه گفتیم هدف مزدک برخلاف شاهان ایرانی، نه حفظ نظم کیهانی و تحقق اراده ی الهی بلکه رهایی توده ی مردم است که همانند افعال ظلمت، آنرا از طریق خبط و اتفاق می داند. همانطورکه کلیما به درستی درک کرده، اتفاق به معنی وفق و توافق کردن است (کلیما، ۱۳۷۱: ۳۹) لاجرم رهایی مردم و نظم سیاسی از طریق قرارداد اجتماعی و توافق، میسر می شود. همچنین ما قبلا -فصل مربوط به میترا- اشاره کردیم که برخلاف نظریات کومون و ورمازرن، میه و پل تیمه به درستی اثبات کردند که اصل میترا نه به معنی خورشید پرستی، بلکه پیمان و قرارداد اجتماعی است. مزدک نیز به مانند میترا و مادها، در گزینش دیااکو به شاهی، راه رهایی را برخلاف اصل نور که مبتنی بر سلسله مراتب و حق الهی شاهان است، بر قرارداد اجتماعی و توافق می داند. قهر انقلابی وی برای برهم زدن -تفریق- نظم سلسله مراتبی ساسانی و بازسازی -جمع- جامعه براساس رضایت و قراردادِ مابین افراد است. همانطورکه قبلا اشاره کردیم، مزدک، خواست و اراده ی افراد را اصل و بر کلیّت جامعه مقدم می داند. بنابراین در حد یک فرضیه می توان خطر کرد و گفت که مزدک، بازتولید جامعه ی میترایی/مادی است که به هیچ اصل و مقیداتی از پیش تعریف شده، معتقد نبود و اصل تشکیل جامعه و نهاد سیاسی را براساس رضایت و قرارداد اجتماعی می دانست. ایده ی «وفق» در معنی قرارداد با دیگر ایده های مزدک نیز سازگار است. وی خواهان نفی سلطه و تحقق برابری است. توافق و قرارداد در شرایط برابری افراد، میّسر خواهد شد، در چهارچوب نظم سلسله مراتبی و طبقاتی، اتحاد و اطاعت، شرط اصلی است نه توافق و قرارداد! با بررسی افکار مزدک به صحت این فرضیه می رسیم. تحقق بهشت و نظم سیاسی مطلوب و برابر در همین دنیا با وفق و اراده ی مردم صورت می گیرد، یعنی مردم خالق بهشت/پردیس زمینی و نظم سیاسی هستند اما در فرهنگ پارس/زرتشت، خالق به آسمان رفت، پردیس نیز به فردوس تبدیل شد و نظم سیاسی نه مخلوق مردم، بلکه تداوم نظم کیهانی اهورا شد و مردم، برده و مخلوق هردو خدا (اهورا/شاه) هستند.

اینکه چرا آنرا خبط و کور توصیف می کند به این دلیل است که فرآیند جامعه ی ساسانی و عقل سیاسی قدیم، برخلاف اندیشه هایِ میترایی مزدک، سیر می کرد تا رهایی را تدریجی و پروسه ای اصلاحی ارائه دهد. برای تحقق قرارداد و جامعه ی مطلوب خود، لاجرم قهر انقلابی و اراده های مهار نشدنی -به قول کریستن سن- غرایز وحشیانه را عامل آن می داند. اراده های کور و انقلاب، صرفا برای برهم زدن نظم قدیم (ایرانیت) و توافق و قرارداد، برای پی ریزی نظم جدید میترایی، مبتنی بر برابری اموال و کامجویی همه ی افراد است. مفهوم برابری مزدک چه در اموال و چه در زنان، جز با مفهوم قرارداد میترایی نمی تواند سازگار باشد. لازمه ی هرگونه برابری افراد، توافق مردم برسر آن است، اگر توافقی نباشد، برابری هم درکار نخواهد بود. برابری در مزدک به معنی حقِ برابرِ همه در استفاده از اموال و زن است و این حقِ برابر جز با رضایت و لاجرم توافق میان اعضاء، شکل نخواهد گرفت. توافق و قرارداد اجتماعی نیز، جز با نفی سلطه ممکن نخواهد شد. ابن ندیم به درستی یکی از اصول اساسی مزدک را نفیِ سلطه و رفتارِ دوستانه، همراه با برابری در میان افراد می داند (به نقل از کریستن سن، همان:۴۹).

از نظر مزدک، سلطه عامل اصلی تقسیم نابرابر زن و امیال است و برای رسیدن به هدف اصلی (اشتراک در، خواسته و زن) باید ابتدا به نفی سلطه پرداخت و لاجرم، برابری همه در، خواسته و زن، مستلزم برابری همه در قدرت سیاسی و مبارزه با استبداد در هر شکل آن است. نفی سلطه هم که در چهارچوب نظم سلطه، مشروعیت ندارد، لاجرم برای نفی سلطه باید نظم موجودِ سلطه را نفی کرد و برای نفی نظمِ موجود، باید انقلاب کرد که براساس اتفاق و خبط است

و بعدا که انقلاب انجام گرفت، نظم قدیم را تفریق، و با توافق و قرارداد، نظم جدید را سامان داد و پیروزی ظلمت را بر نور حتمی گردانید. بنابراین اصل مبارزه ی مزدک، نه کمونیسم یا برابری جنسی بلکه، مبارزه با سلطه ی سیاسی بود و اساس مبارزه ی وی، سیاسی و سپس اجتماعی/اقتصادی یا آیینی است. مزدک به این دلیل به خشونت و مبارزه کشانده شد، چون لازمه ی تحقق برابری، عدالت و قرارداد را نفی سلطه ی موجود می دانست. سلطه ی اصلی، سلطه ی قوم پارس یا امپراطوری تک-قومیتی پارس بر کُرد/ماد بود که سلطه ی قومی به سلطه ی طبقاتی و آیینی نیز منجر شده بود. بنابراین لازمه ی از بین بردن سلطه ی طبقاتی و آیینی و ایجاد برابری، نفی سلطه ی قومیتی و دولتی بود. در چهارچوب نظمِ سلطه ی موجود، نه امکان کمونیسم و عدالت بود و نه برابری و آزادی جنسی! راه تحقق عدالت و برابری (چه اقتصادی و چه جنسیتی) نفی سلطه ی سیاسی/قومیتی حاکم است.

البته انقلاب مزدکیسم به معنی رواج خشونت و خونریزی نیست، هم ابن ندیم و هم مقدسی، اصول اساسی مزدکیان و خرمدینان را نفی خونریزی و مدارا با نظرات دینیِ دیگر افراد و مهربانی و خوشرویی با مردم می دانند (به نقل از یارشاطر، همان:۲۲۸ -۲۳۱) اما در مقابل نظم موجود که با خشونت حاکم شده است و با خشونت از آن دفاع می کنند، چاره ای جز خشونت باقی نمی ماند. قانون، دین و نظمِ حاکم چیزی جز نهادینه شدن خشونتِ قوم پارس نبوده است، ناگزیر چاره ای جز خشونت برای نفی خشونتِ حاکم در تصور، معنی نداشت. یارشاطر به تضاد مزدکیان که از یک طرف خونریزی را نفی کرده و از طرف دیگر به خشونت انقلابی پرداخته اند، پی بُرده است اما عاجز از درک و تحلیل چرایی آن، به بیراهه رفته و آنها را با صفویان مقایسه می کند: «دگرگونی، آیینی اخلاقی مبتنی بر صلح و صفا که منظورش رستگاری روان است، به آیینی رزمجو و طغیانگر که از طریق پیکار در رفع بی عدالتی های جامعه بکوشد، نباید مایه ی شگفتی شود، نمونه ی دیگر آن سرگذشت صفویه است که در آغاز اهل طریقت بودند و طی قرن پانزدهم به اقتضای احوال، مبدل به رزمجویانی جسور شدند» (یارشاطر، همان:۲۲۳) دو اشتباه محض در توصیف و تحلیل یارشاطر وجود دارد، از یک سو هدف و صلح و صفای مزدکیان را رستگاری روان می داند و از سوی دیگر، مزدکیان را با صفویان مقایسه می کند که پایین تر به نقد مورد دوم می پردازیم. اما در مورد اینکه هدف مزدکیان را رستگاری روح می داند به کلی با کردارهای اجتماعی، عقاید مزدکیان و خرمدینان در تضاد است، اگر هدف آنها رستگاری روان و روح بود، قطعا به ثواب و عقاب اُخروی هم ایمان داشتند، چون روان و روح، مربوط به عالم مینویی است در حالیکه همانطورکه خود یارشاطر اشاره کرده است، مزدکیان منکر رستاخیز، ثواب و عقاب اخروی بودند. هدف مزدکیان، صلح و صفا در همین دنیا بود. همانطورکه ابن ندیم هم اشاره کرده، ثواب و عقاب را در همین دنیا می دانستند و همین اعتقاد به ثواب و عقاب این دنیاست که لاجرم راهِ آنها را به طرف مبارزه کشاند. اگر هدف، صفای روح و روان بود، قطعا با امکانات دنیوی میّسر نمی شد و فضیلت، در دست کشیدن از دنیا و پناه بردن به توهم خدایان و آخرت بود. اما فلسفه ی مزدکیان در کامجویی و عدالت اشتراکی به طور مشهودی، صلح و صفای آنان را دنیوی و جسمانی نشان می دهد و چون صلح و صفای دنیوی/جسمانی نیاز به امکانات دنیوی دارد و امکانات دنیوی نیز به طور انحصاری در خدمت اشراف و روحانیون بود و حق نیز نه دادنی، بلکه گرفتنی است، لاجرم برای احقاقِ حقِ خود و بازگیری اموال و زنانِ ربوده شده توسط اشراف، می بایست انقلاب کرد و خشونت به خرج داد.

دوازده نیرویی هم که مزدک نام می برد؛ به طور غیرمستقیم این اصل را بیان کرده است: «خواهنده» «دهنده» ... و «استاننده». منظور این است که اول باید حق خود را خواستار باشی و با صلح و صفا حق خود را بخواهی. هر انسانی حق و حقوقی دارد که باید خواهنده باشد و از امیال و غرایزخود با وعده های اُخروی دست نشوید. بعد از خواستن حقوق، وظیفه ی فرمانروایان و یا قدرتمندان است که حق و حقوق را بدهند (دهنده). در صورت امتناع از دادنِ حق و حقوقِ توده ی مردم، به اصل سوم یعنی «استاننده» می رسیم که مردم باید حقوق خود را بستانند و از حق خود،

چشم پوشی نکنند. در صورت امتناع، ستاننده مجاز به استفاده از هر حربه ای است. همه چیز مجاز است به غیر از چشم پوشی از حق وحقوق! مفهوم ستاننده در اندیشه ی مزدک اهمیت زیادی دارد. همانطورکه قبلا گفتیم مزدک برخلاف اندیشه ی قدیم، روی سخنش با قدرتمندان نیست بلکه با مظلومین و عامه ی مردم است، اگر صرفا مانند پیامبران و سایر مصلحین تاریخ، روی سخن وی با ظالمان بود، صرفا مفهوم «دهنده» را بیان می کرد، در حالیکه مفهوم ستاننده در صورتی است که مردم خود، حق خود را خواستار باشند و چشم امید به لطف حاکمان و ثواب اُخروی نداشته باشند. بعد از تحقق سه اصل اساسی اول و گرفتن حقوق توده ی مردم، سایر اصولِ مزدک معنی می یابد. اصولی مانند: «پرورنده» «دارنده» «خوارنده» «خیزنده» «زاینده» «کشنده» «اینده» و «شونده» که همگی بعد از اصلِ اساسی «استاننده» و گرفتن حقوق معنی می دهند که مربوط به زندگی، مصرف و زایش و درنهایت «شونده»، مربوط به مرگ یا پایان امکانات زندگی است که اگر «استاننده» نباشد، مابقی اصول یعنی زندگی، مصرف و ازدواج بی معنی است که در نهایت، مرگ است. مرگ، بی معنی خواهد بود، چون ثواب و عقاب در همین دنیا معنی دارد. در فلسفه ی مزدک، احقاق حق، مهمترین اصل زندگی و بنیاد سایر حقوق است، چونکه اعتقادی به زندگی پس از مرگ نیست و ثواب، عقاب، لذت و پردیس در همین زندگی است. مزدکیان در توجیه تقدیرِ تراژدی مرگ، نه مانند عرفا به کنج خلوت، و نه مانند فلاسفه به مدینه ی فاضله و نه مانند ادیان، به بهشت اخروی پناه بردند، بلکه تراژدی مرگ را با رقص دیونیزوسی (هه لپه رکی) پذیرفته و معتقد به لذت بردن در همین دنیا و تحقق بهشت زمینی بودند. لازمه ی تحقق بهشت زمینی (میترا/پردیس) نفی سلطه ی سیاسی، میترا/قرارداد است و پاسخ تراژدی مرگ را با فرصت استفاده از لذت زندگی، آزادی و برابری در همین دنیا می دانند، چون به خدا و دنیای دیگر و ماوراء این دنیای خاکی، اعتقادی نداشتند.

بنابراین احقاق حق از هر طریقی مجاز است. راه احقاق حق، مبارزه و نفی سلطه است. اصل سلطه ابتدا سیاسی/ قومیتی بود، بعد جنبه ی طبقاتی و آیینی به خود گرفت، لاجرم اولویت مبارزه، با سلطه ی سیاسی و قومیتی است چه با خشونت، چه بی خشونت! احقاق حق، پایه ی زندگی را تشکیل می دهد. تا حق و امکانات نباشد زندگی در کار نخواهد بود. حقی که با زور و خشونت گرفته شده است، جز با زور و خشونت، بازپس گرفته نمی شود.
اصل آخر مزدک، «پاینده» است. چیزی در مایه های فلسفه و معنای زندگی که حتی بعد از مرگ نیز باقی می ماند، که همان ارزش ابراز وجود و کنش سیاسی است که بقای واقعی را در پی دارد، شبیه اندیشه ای که «هانا آرنت» از کنش سیاسی در پاسخ به بحران مرگ می گوید.

اصل «پاینده» که اصل آخر است در پی معنای زندگی است. بدون سایر اصول از جمله «ستاننده» که به معنی گرفتن حق است، زندگی بی معنی است و هیچ فلسفه ای ندارد. بدون احقاق حق، به دنبال معنای زندگی رفتن، چیزی جز توهم و روان پریشی نخواهد بود. اصل اول «خواهنده» که باید اول حقت را خواستار باشی. اصل دوم «دهنده» که فرصتِ دادنِ حق است به دیگری، تا حق تو را که پایمال کرده است، بدهد که مزدک با مذاکره با قباد، سعی در گرفتن حق با صلح داشت، اما با شکستِ مذاکره و امتناع دیگری از دادن حق، به اصل سوم یعنی مهمترین اصل عملی مزدک، «ستاننده» می رسیم که باید حق خود را از هر طریقی که باشد، پس بگیریم. این حقوق مقدم بر معنای زندگی است، ابتدا باید در پی حق ستانی و نفی سلطه باشی، تا زندگی معنا یابد. بدون مبارزه ی سیاسی/عملی در پی معنای زندگی رفتن، جز بی معنایی چیزی نخواهد بود.

مزدک، احقاق حق را حق بنیادی زندگی می داند، حتی به قیمت زندگی که خود و طرفدارانش نیز زندگی را فدای حقِ بنیادی خود کردند. ارزشِ ابراز وجود، مقدم بر ارزش بقاء است. چون مزدک، بقایِ برده وارانه و بی حقوق را بقای واقعی نمی داند و بقای واقعی را مبارزه در راه حق و به رسمیت شناختن خود می داند. بنابراین اصل ابراز وجود

و گرفتن حق، حتی بر حق زندگی و بقا، اولویت دارد. راه ابراز وجود و گرفتن حق نیز جز با نفی سلطه ی دیگری و مبارزه، عملی نخواهد شد.

یارشاطر از سویی دیگر به مقایسه ی مزدکیان با صفویان می پردازد که قیاسی مع الفارق است. عرفان چون ریشه در حقیقت مطلق دارد؛ استعداد به کار گرفتن شمشیر را برای تحقق حقیقت خود دارد و همیشه قدرت را در خدمتِ حقیقتِ عرفانی خود به کار برده که نهایتا حقیقت، ایدئولوژی قدرت گشته است؛ از خود زرتشت گرفته تا اسفندیار، صفویان و امروزه! اما مزدکیان از حق به عنوان حقیقتی فرا انسانی که انسان را فدای آن کنند، سخن نمی گویند، بلکه از حق جسمانی/زمینی می گویند که مقدم بر تمامی قوانین دیگر است. حق انسان، همان حق جسمانی با خواسته ی اموال و زن است، نه حق آسمانی و دینی که انسان را در پای مفاهیم کلی فدا کند، همانند اسفندیار و صفویان! حق مزدک، حقِ آزادی است نه حقی که مانع از آزادی شود. حقیقتی برتر از آزادی یا در مقابل آزادی قرار ندارد، بلکه حقیقت، همان آزادی است و مبارزه برای آزادی، اصل آزادی است. آزادی چیزی ماوراء مبارزه نیست، چیزی بعد از مبارزه ی آزادی نیست، خود مبارزه در راه آزادی، آزادی است. آزادی، حقیقت و زندگی است.

تأملی در عقاید مزدک

تأمل در عقاید مزدک به خوبی نشان از بازتولید آیین میتراست، اما رگه هایی هم در عقاید مزدک وجود دارد که نه تنها میترایی/مادی نیست بلکه ضدِ آن و ناشی از نفوذ آیین مزدیسنا در عقاید مزدک است. مزدک و جنبش مزدکیسم در تاریخ کُرد، اهمیت بسیاری دارد، چونکه نقطه ی آغاز جدایی تئوری از عمل در تاریخ کُرد است. اگر سخن از ظلمت، خبط، اتفاق، کامجویی، برابری و شاد زیستن همچنان تداوم آیین میتراست، پس مفاهیمی مانند ثنویت، معبود اعلی و... سنخیتی با منطق عمل مزدک ندارند. همچنین شکل قومی آن، فدای محتوای آن شده است و اگرچه اقدامات اجتماعی مزدک -به قول التهایم و ویسهوفر- در ادامه ی اقدامات اجتماعی گئوماتا بود، اما مانند گئوماتا، جنبه ی قومی/مادی خود را برجسته نکرد. این نشان از نفوذ فرهنگ ایرانی در منطق عمل کُرد است. نتیجه ی منطقی این نفوذ را امروزه در فرهنگ کُردستان نیز می بینیم. منطق عمل کُرد، تراژیک و کُرد اهل مبارزه است، ولی فرهنگ حاکم برآن، عرفان و تسلیم است. راز این همه مبارزه ی کُردها و در عین حال، تسلیم شدن فوری آنها نیز، فراتر از خدمت و خیانت اشخاص، به همین تضاد تئوری و عمل باز می گردد. از یک طرف در ساختار وجودی ما کُرد بودن رسوب کرده، و از طرفی دیگر آگاهی ما به تسخیر فرهنگ ایرانیت درآمده است. عملا مبارزات و انقلاب های کُردی تداوم دارد اما فرهنگ و تئوری مناسب با آن، غایب است. در دوره ی مادها تا گئوماتا و فره ورتیش، تئوری و عمل در کُردها، یکی بود. فرهنگ اژیدهاک با کردار اجتماعی وی همسان بود. به عبارتی تئوری و عمل عین هم بودند. این دوره تا قیام مزدک تداوم دارد که به طور صریح از کامجویی، اشتراک، نابودی آتشکده و تمایز قومی خود می گوید؛ اما همین دوره هم، پایان آغاز کُردیسم و آغاز پایانِ اتحاد تئوری و عمل است که رگه هایی از افکار متافیزیکی/دینی در آن رسوخ یافته است. مخصوصا از جنبه ی قوم گرایی آن کمتر سخن به میان آمده است، یا اینکه بوده و ما به دلیل نابودی منابع از آن بی اطلاعیم. شاید مزدک نیز مانند گئوماتا می خواست بعد از تثبیت قدرتش، مادی بودن و ضد پارسی بودن خود را فاش کند که هیچگاه به مرحله ی تثبیت قدرت نرسید تا ما، راز وی را بدانیم. اما بعد از مزدک، پارادوکسی در شورش های کُردی رخ می دهد. در دوره ی میانه، در سطح تئوری، ماهیت قوم گرایی شورش ها فراموش شد و بیشتر، مؤلفه های پراکنده ی کُرد گرایی، بدون روحِ قوم گرایی به چشم می خورد. بلعکسِ دوران معاصر که روح قوم گرایی با ناسیونالیسم مدرن، زنده شد، اما مؤلفه های آن مانند دموکراسی، برابری جنسی، روحیه ی دیونیزوسی، مشروعیت زمینی/قرارداد و... به فراموشی سپرده شده است، به همین دلیل جنبش های معاصر کُردی، تن به رهبری عُرفا و شیوخ سنتی داد. برای احیای واقعی تاریخ کُرد، باید ناسیونالیسم

مدرن -که بی محتواست- با هویت خواهی قبل از مدرن کُردها -که با محتوا، اما بی شکل بوده- همگرایی یابد. باید صورت بی محتوای ناسیونالیسم مدرن و محتوایِ کُردیِ بی شکلِ دوره ی میانه (اسلامی) در سنتزی حل شود که شورش های آینده ی کُردی، هم مؤلفه های کُردیت را داشته باشد و هم شکل آنرا بدست آورد. در دوره ی میانه، جنبه ی قوم گرایی آن به محاک فراموشی سپرده می شود و حتی در دوران معاصر، شورش هایی داشته ایم که تضاد کامل تئوری و عمل در آن به خوبی هویدا بود که این جنبش ها فقط در عمل، کُردی بود، نه در نظر! این شورش ها در عمل، بازتولید همان شورش های کُردی بود اما در تئوری، با شکل ایران، اسلام، عرفان و... است که در نهایت به هضمِ عمل در نظر و مسخِ کامل کُردیت منجر شد. ورود ناسیونالیسم مدرن، شکل و ظاهر کُردیت را از نابودی نجات داد، اما هنوز تئوری و محتوای مناسب با ناسیونالیسم خاص کُردی را، بازنیافته است. برای این کار باید تاریخ را شناخت، باید به پدیدارشناسی تاریخ سیاسی کُرد و مبنای کنشِ سیاسی کُرد در تاریخ راه یافت. برای اتحاد تئوری و عمل، باید بفهمیم که هستیم و برای آنکه بفهمیم که هستیم، باید بفهمیم که بوده ایم و این را تاریخ به ما خواهد گفت. تاریخ به ما خواهد گفت که چه کسی بوده ایم که دیگران نبوده اند. البته صرفا تاریخ که جدا از سیاست فاتحان و غالبان نیست، نمی تواند به تنهایی ما را در شناخت عقبه ی خود، یاری دهد، بلکه بایستی تاریخ را تحلیل کرد و به قولی، باستان شناسی تاریخ را آغاز کنیم. مطالعه ی تاریخ، مطالعه ی کردار غریزی که در تمامی اقوام مشترک بوده، نیست؛ مانند مطالعه ی رفتار طبیعی قبایل! تاریخ به افعال می پردازد، افعالی که نتیجه ی تفکر و اندیشه است. لاجرم مطالعه ی تاریخِ کُرد، مطالعه ی تاریخِ فکرِ کُردی است. این تاریخ چون تاریخِ افعالِ آگاهانه و تاریخِ اندیشه است، تجلی منطقی خود را در کنش سیاسی و شورش های سیاسی بازخواهد یافت. لاجرم باید تاریخ سیاسی کُرد را کشف کرد. باید تاریخِ عقلِ سیاسی کُرد را کشف کرد تا پایه های کنش سیاسی دولت کُردی را فراهم آورد، تاریخی که از ماد و میترا به گئوماتا و فره ورتیش، مزدک، خرمدینان و... و تا شورش های معاصر خواهد رسید. متأسفانه در شورش های معاصر، پایه های کنش سیاسی کُرد احیا نشده و لاجرم، کنش سیاسی کُرد، پادرهوا و بدون ریشه مانده است، به همین دلیل ما بیان مشخصی در مبارزات سیاسی نداریم. گروهی، کُرد را ایرانی، گروهی دیگر، تُرک و گروهی اسلامی می دانند. یعنی هویت قومی/ملی کُرد به فراموشی سپرده شده است. گروهی از اسلام و قرآن، گروهی از مارکسیسم و لیبرالیسم و گروهی از ناسیونالیسم اخلاقی/حقوقی حرف می زنند نه ناسیونالیسم سیاسی! گروهی دیگر نیز نا آگاهانه با اتمیزه کردن هویت کلی کُرد، از شهروند بودن به معنادهی به شورش های کُردی می پردازند که عین بی معنایی و تهی کردن مبارزه ی عملی کُرد از معنای کُردیت است. ما با فراموشی هویت اصلی خود با مؤلفه های ذکر شده، هر بار چون مرغی سر بریده به دامن یکی از ایدئولوژی ها پناه می بریم، غافل از آنکه ایده ی رهاییِ ما، نه در ایدئولوژی هایی وارداتی (چپ، اسلامی، غربی و...) بلکه در هستیِ سیاسیِ خودِ ما نهفته است که در تاریخ و کردار سیاسی ما نیز متبلور می باشد. کُردیسم با مؤلفه های ذکر شده، فراموش شده است. به جای تاکید بر مؤلفه های کُردیسم مانند زمینی بودن، برابری، رهایی و انقلاب ضد جهان بیرونی، با تأکید بر عرف عموم (فرهنگ حاکم بر خاورمیانه، چه اسلامی و چه ایرانی) خود را در کلیّت جهانی، هضم و فراموش کرده ایم.

فصل ششم: ایران زمین، دولت ایرانی و الگوی عقل ایرانی

تبارشناسی دو واژه ی ایران ویج و کُرد

مفهوم دیگری که باید به آن بپردازیم «ایران ویج» یا همان ایران زمین است که به چه معنی است و آیا همانطورکه ایرانیان امروزی می گویند، مفهوم سرزمین اکنون ایران از آن ناشی می شود و مفهومی فراقومی و شامل تمامی ملل ساکن در فلات امروزی ایران است یا معنای دیگری داشته و ایدئولوژیست های امروزی، معنای دیگری به آن تزریق کرده اند؟ ایران ویج مفهومی مذهبی در دین مزداپرستی است. فلاتی که امروزه ایران زمین نامیده می شود، نه تنها به اسم ایران مشهور نبوده است، بلکه اساسا ایرانی ها، هنوز وارد فلات ایران نشده بودند، تا آنرا ایران ویج بنامند، بلکه در استپ های جنوب روسیه ساکن بودند. این سرزمین قبل از ورود ایرانی ها به آن و قبل از تشکیل مفهوم ایران زمین، ازآنِ ماد بود که ساکنان آن، کُردهای بومی بوده اند که با مهاجرت ایرانی ها و تسخیر آن، ایران نامیده شد. این مفهوم، بهشت گمشده ی ایرانیان زرتشتی بوده است که پارس ها/پارت ها حاملان آن بوده اند. پارس ها، مذهب خود را به هرجا که تصرف می کردند، قالب کرده و سرزمین تسخیر شده را ایران می نامیدند. البته چون از ابتدا مفهومی دین بنیاد بود، مکان هایی که آتشکده های مشهور در آنجا دایر می شد را ایران زمین می نامیدند. با حاکمیت مطلق دین زرتشتی بر سیاست، در زمان ساسانیان -که عقل سیاسی پارسی براساس جهان بینی زرتشتی تدوین شد- این مفهوم، شکل سرزمینی/سیاسی به خود گرفت و کل سرزمین های تسخیر شده را ایران زمین نامیدند. (برای دیدن نقشه های مادها رجوع شود به تصاویر).

ایران زمین

مفهوم ایران زمین یا «ایرنم وئیچه» اصلا معنایی که امروزه از آن استنباط می کنند، به معنای سرزمینی متشکل از چندین قوم که جذب هویت مشترک ایرانی شده و ایران را فراتر از قوم تعریف می کنند، نداشته است، چون اساساً زمانی که مفهوم «ایران ویج» خلق شد، ایرانی ها هنوز به سرزمین هایی که امروزه، ایران نامیده می شود، کوچ نکرده و با قومیت های ساکن امروزی فلات که بعدها ایران نامیده شد، آشنا نشده بودند. «نباید واژه ی آریایی یا ایران ویج را دقیقا به مردم ایرانی و یا مردمی که در ایرانِ باستان می زیستند اطلاق کنیم، به قول نولدکه نباید آریانا را اصطلاحی کلی برای توصیف تمام ایران، از شرق تا غرب نسبت داد، چون استرابون، آریانا را در شرق ایران دانسته است» (نیولی، ۱۳۸۱: ۱۸۵) شاهدی بر اینکه نام ایران بر کل امپراطوری هخامنشی اطلاق می شده است در منابع کلاسیک یا عبری وجود ندارد. اگر ایران، نام رسمی دولت ماد یا پارس بود، ما بی چون و چرا آنرا در آن متون می دیدیم (۳- ۱۸۸۶, ۱ ,Cassel) ایران ویج هیچگاه به معنای ایران کنونی و ملت های آن نبوده، بلکه مفهومی تخیلی، رویایی و یا «مفهومی مذهبی در مزداپرستی» (Gnoli, ۱۹۹۳) بوده است. نیولی شواهد موجود در متون آشوری و هخامنشی، درباره ی نام آریا و همچنین اشاره های هرودت و مولفان کلاسیک را، قومی یا شاید دینی - نه سیاسی- دانسته است و نیز شواهدی نمی دید که زرتشت اصطلاح آریا را دال بر ملیت انگاشته باشد (۱۹۸۹, ۳۲ ,Gnoli) «در متون ایریا اوستا، واژه ی آریا در مقام توصیف سرزمین ها با مردمان ایریا و خورنه یا نعمت خداداد آنان به کار می رود، سرزمین و مردمانی را که زرتشتی اند از آنانی که نیستند، متمایز می کند» (شهبازی، کرتیس ،۱۳۹۱: ۱۵۳) بنابراین اصطلاح ایریا، اساسا دین بنیاد است (Gnoli, Ibid ,۶۸) و تمامی سرزمین هایی را که به اسم جهاد زرتشتی، تسخیر می کردند و سرزمین خدادادی می نامیدند و ازآنِ خود می کردند، ایران ویج می نامیدند. از نظر نیولی واژه ی ایران، زمانی شکل گرفت که روحانیون زرتشتی، ایریای مورد نظر را به خود اختصاص دادند و آن خطه را به آیین زرتشتی درآوردند. ایریایی های اوستایی، سازمان سیاسی کشوری نبوده است (ibid,۶۸)

این مفهوم بهشت گمشده ای که تمام زیبایی های گذشته ی زندگی آریایی را در خود منعکس کرده، طبعا زادگاه زرتشت هم تلقی شده است (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۳۲) مفهومی مذهبی و مکانی اساطیری در دین مزداپرستی بوده و همانطورکه هرتسفلد اشاره کرده به معنی اگران (ئاگران) یعنی سرزمین آتشکده ها بوده است، یعنی جایی که دین مزدایی/زرتشتی حاکم بوده و آتشکده ها در آن دایر بودند. بنابراین مفهومی مذهبی بوده که هر کجا مذهب مزدا پرستی، حاکم شده و آتشکده ها را دایر کرده اند را ایران نامیده اند. با توجه به تولد زرتشت در ۶۰۰ ق.م، احتمال دارد، عمر این مفهوم به دوران تضاد پارس با ماد برگردد. اما بعدها این مفهوم را مقدس و ازلی پنداشته و به گذشته ی دورتری برده اند که تمامی مسیر مهاجرت خود را به این مفهوم دوباره نامگذاری کردند.

ایران ویج همان ائیرین واجه در اوستا، یعنی سرزمین قوم آریاست که ناحیه ای اساطیری بوده که هربار خواسته اند آنرا ناحیه ای خاص بپندارند... اول خوارزم -وندیداد- بعدها ناحیه ی آذربایجان شد (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۸۴) در زمان ساسانیان نیز بابل سامی/عربی، قلب ایرانشهر خوانده می شد، با تغییر موقعیت آتشکده های بزرگ، مکان ایران زمین نیز تغییر می یافت. ابتدا سرزمینی در جنوب روسیه بوده، سپس در مهاجرت به ناحیه ی خوارزم، خوارزم را ایران ویج نامیدند، چون مسیر ورود آریایی ها به ایران بوده است. مارکوارت، نیبرگ، بنونیست و هنینگ گفته اند، ایران ویج، خوارزم است (گیمن، ۱۳۷۸: ۱۱) اکثر سرزمین های ایران ویج (ایرنم وئیچه) مانند گوه، مرو، بلخ، نیسایه، هروایوه (هرات) و... بیرون از مرزهای فعلی ایران، در سمت شرق و شمال شرقی قرار گرفته است (گرنت در کرتیس، ۱۳۹۰: ۴۷) نیولی و ویتزل، آنرا مرکز افغانستان می دانند (گرنت در کرتیس، همان: ۵۳) یعنی مسیر مهاجرت پارس ها! بنابراین «ایران ویج» نوعی فضای زیستی متغییری بوده است که آریایی های ایرانی در سراسر آن دائماً در حال کوچ بوده اند (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۳۲) و هر جایی را که تصرف کرده و در آن ساکن شده اند، ایران ویج نامیده اند. زمانی خوارزم، زمانی آذربایجان و زمانی هم بابل! شاید اگر مسیرِ مهاجرت ایرانیان، به جایی غیر از سرزمینی که امروزه، ایران نامیده می شود، می افتاد، اکنون ایران زمین، جای دیگری برروی کره ی زمین می بود. با حاکمیت ساسانیان که مذهب زرتشتی، انحصار سیاست را در دست گرفت و به طور کامل به ایدئولوژی سیاست ساسانیان تبدیل و دستگاه اسکولاستیک تدوین شد، این مفهوم کارکردی سیاسی/سرزمینی پیدا کرد که به کل سرزمین های اشغالی پارس ها که حاکمیت زرتشت درآن تثبیت شده بود، قالب گردید. واژه ی ایران زمین که قبل از دوره ی ساسانیان، مفهومی مذهبی و اسطوره ای بود، در زمان ساسانیان در تقابل با شورش مزدک، کارکردی سیاسی پیدا کرد و در تقابل با انیران (مزدک مادی/میترایی) به کل سرزمین های تسخیر شده توسط قوم/طبقه ی پارسی قالب گردید. این واژه، مذهبی و در انحصار متون مذهبی مغان بود، بعد از شورش مزدک که مغان صاحب نفوذ فوق العاده ای در سیستم ساسانی می گردند و دستگاه ایدئولوژیک زرتشتی را تدوین می کنند و سیاست را در انحصار دین زرتشت درمی آورند، مفهوم مذهبی خویش را به مفهومی سیاسی/سرزمینی تبدیل و کل سرزمین های تحت تصرف پارس های زرتشتی را، ایران می نامند.

حاملان این مفهوم، پارس و پارت، در تقابل با مادها بودند. اساساً بین پارس ها و ساکنان شرقی، خویشاوندی هست. «پارسه از قوم اصلی در مشرق (پارت و باکتری) جدا شده و به بین النهرین رفت، همانندی زبان فارسی با خوارزمی به اثبات رسیده و پارسیان شاخه ای از اتحادیه ی ماساژت ها با خوارزمیان بودند که آنها به جنوب نرفتند. تفاوت پارس و پارت حاصل تفاوت لهجه «س» و «ت» است و هردو، نام یک قوم است...» (فرای، ۱۳۴۴: ۷۹) مشرق ایران، زادگاه دین و جایگاه ایرانیان بود (همان، ۱۹۱) پارس ها با کیانیان و ایرانیان شرقی از یک نژاد و فرهنگ بودند. پارس ها از مسیرِ شرق به پارس آمدند نه قفقاز! «پارسیان از راه ترکستان، نه قفقاز و در واقع طبق فرضیه ی ه.کیپرت و توماش، از کرمان و شرق به فارس کنونی آمده اند و شباهت فارس با پارت، و زبان پارسی با سغدی، تأیید آن است» (کوک، ۱۳۸۳ : ۲۲) بنابراین نه تنها از نظر زبانی بلکه از نظر فرهنگی و اساطیری، بسیار به هم نزدیک بودند. در

واقع اساطیر کیانی که چیزی جز شاه پرستی و مقابله با دشمنان شاه نبوده، اساطیر مشترک پارس ها و پارت ها بوده است. «حماسه ی ملی ایرانیان از شمال شرقی ایران، از آمیختن افسانه های کیانیان و پارتیان و سکاها ریشه گرفته است» (همان:۳۱۸) ریشه ی این مفهوم از شرق، مکان مهاجرت پارس /پارت تکوین یافته است که ارتباطی با مادهای بومی ندارد.

کُرد شدن ماد

با تسلط ایرانیان بر سرزمین ماد که بعدا ایران نامیده شد، ماد به کُرد تغییر نام داده شد. آغاز سلطه ی ایرانیان، پایان آزادگی مادها شد، پایانی که آغاز کُرد شدن آنها بود. واژه ی کُرد از کرتاش، ریشه دارد و به معنای برده است که در کتیبه های هخامنشی، خطاب به کارگران و سنگ تراشانِ کاخ هایِ شاهنشاهی به کار می رفت. واژه ی کُرد در زبان پارسی میانه به صورت «کرت» آمده است (ویکی پدیا) کُرد از کرت گرفته شده است (نیکیتین، ۱۳۷۳: ۴۲) کُردوئن بطلیموس، از گرده، معادل کورتش به معنی کارگر است. واژه ی کورت (کرت) از همان کورتش عیلامی است (کهلان، ۱۳۷۵: ۳۲۵) گرشویچ به درستی کلمه ی عیلامی کورتش را معادل لفظ ایرانی گرده می داند (گرشویچ به نقل از دیاکونوف، همان:۳۰۴) و گرده ها، نیروی اصلی کارگری در ایران را تشکیل می دادند که داغشان می کردند. چند بار از گرده های سلطنتی نام برده شده است که بی شک همان صنفی هستند که در بایگانی استخر به زبان عیلامی، کورتش نامیده می شدند و مسلما، بَرده بودند (همان) کردوخی هایِ گزنفون نیز همان سامی شده ی «تور» به معنی پهلوان است که با کورتش به معنی کارگرانِ قوی دست، هم معنی است. بطلیموس و گزنفون، بعد از تسلط ایران بر ماد، قلم فرسایی کرده اند. ساگارتی ها که هرتسفلد و هینتس، آنان را یکی از اجداد اصلی کُردها می دانند به معنی سنگ تراش است (هرتسفلد در نیکیتین، ۱۳۷۷، ۴۹. هینتس، ۱۳۸۶، ۵۵) کتیبه ی بیستون و منابع یونانی، نام عمومی ساگارتی به معنی سنگ تراش را بر ساکنین کُردستان جنوبی اطلاق کردند (کهلان، همان:۳۲۵) موسی خورنی، «ارگامزان» را پسر «سنه کریم» و پدر اساطیری کُردستان شرقی می داند که معنایش استاد ساختمان است. (همان :۳۲۵) داریوش نیز در کتیبه ی بیستون، مادها را به عنوان سنگ تراشان و تزئین کنندگانِ حرفه ای کاخ های خود، معرفی می کند. واژه ی «کرد» یا «کورت» در کتیبه های سومری نیز خطاب به زاگرس نشینان به کار رفته است اما نه به معنای برده، بلکه به معنای آزادگان بوده است، چون تمدن های میانرودان، هیچگاه مانند ایرانیان نتوانستند تسلطی دایمی بر کُردها بیابند. بنابراین، واژه ی کُرد یا کرت در تمدن میانرودان، معنای برده نداشت. تغییر معنای واژه ها نسبت به فرهنگ، همیشه وجود داشته است، مانند واژه ی «آدم» که در بابلِ باستان به معنی «فرد آزاد» بود، اما در دوران بابل جدید، برده را «آدم» می گفتند (دیاکونوف، ۱۳۸۸: ۳۰۳) بنابراین با زیر سلطه رفتن مادها توسط پارس ها، ماد، کُرد یا همان کورتاش شد. کورتش در کتیبه های هخامنشی، هم معنیِ «مانیه» به معنی برده است (همان) مری -پ- به معنی اسیران و زندانیان است و از یاد نبریم که یکی از صنوف کورتش، «کورتش مری. پ» نامیده می شود (همان) بنابراین با هجوم پارس ها به این سرزمین که بخش اعظم آن تا، ری و اصفهان و... در دست مادها بود و ماد بزرگ نامیده می شد، ارض موعودِ تخیلی خود را به نام ایران به این سرزمین نام نهادند، همچنین ورود پارس ها به سرزمین مادِبزرگ با مقاومت سخت مادی های بومی روبه رو شد که در فرهنگ دینی ایرانیان به دیو، اهریمن و... ملقب گشتند (قبلا گفته ام) به همین دلیل پارس ها که با قدرت نظامی توانستند مادها را شکست دهند و حاکم شوند به قومِ برتر تبدیل شدند و اشرافیت حاکم را تشکیل دادند و مادها، قوم فروتر و برده یا همان کُرد شدند که صرفا از هنر آنها در کار ساختمان و معماری و همانطورکه دورانت گفته از زبان و کتابت مادها استفاده کردند. راز تغییر واژه از ماد به کُرد همین است، واژه ای است که پارس ها به مادها برای تحقیر -که آنها را برده ی خود کرده بودند- گذاشتند و اینگونه سعی در فراموشی خط، فرهنگ و حتی اسم ماد داشتند. با

تصرف سرزمین ماد و تاراج مازاد انباشتِ سرمایه ی مادها، قوم غالب و برتر پارس، به طبقه ی برتر نیز تبدیل شد، چون پارس ها و نظامیان آنها، مالکان سرزمین ها و تولیدات مادها شدند و مادهای محروم از تولید و زمین، خود به برده یا همان کُرد تبدیل شدند. به همین دلیل آریا/ایران به غیر از معنای قبلیِ اشاره شده در تقابل با کُرد/برده و طبقه ی تحتانی، معنای نژاده و طبقه ی برتر را نیز شامل شد. مفهوم آریا/ایران در ایران باستان از یک سو، معنی نژاده و اصیل زاده، خطاب به طبقات بالا -اشراف و روحانیون و شاهزادگان- به کار می رفت (بریان، ۱۳۸۰: ۲۸۷) از سویی دیگر، به معنای خونی/قومی آن تأکید دارد. «این اصطلاح را نیز در مقابل اهالی بومی که پارس ها ممالک آنها را تصرف کرده بودند و به آنها به حالت تحقیر می نگریستند، به کار می بردند» (گورلیتس، ۳،۱۳۱۲) که در هردو صورت، طبقات بالا و قوم مهاجر، یک قوم (پارس) بود. پارس ها از مادهای مغلوب در بردگی و معماری استفاده می کردند. اما ایرانیان با یادگیری هنر، مهارت سنگ تراشی و ساختمان سازی از مادها، از آنها در کار سنگ و هنر، بی نیاز شدند. مادها که از اوج اقتدار به معمار و کارگران پارسیان بدل شده بودند، با اعلام بی نیازی به آنها توسط پارس ها، مخصوصا بعد از حمله ی اعراب که به دلایل اعتقادی، دیگر نیازی به هنر معماری نداشتند، سر به دیار کوه و صحرا گذاشته و به چوپانی پرداختند. نام ماد که از «آزاده» به «برده یِ سنگ تراش» به معنای کرت/کُرد، تغییر معنا یافته بود، سپس تر به، رمه گردانان و کوچ گران معنی یافت (ایوانف. مکنزی و ایوانف در ویکی پدیا) بعد واژه ای عام شد که هر رمه گردانی از عرب، ایرانی و ترک را کُرد می نامیدند. اما عام شدن معنی کُرد، خاص بودن کُرد به معنای ملت کُرد را زیر سوال نمی برد. معنای عام کُرد از مفهوم خاصِ ملت کُرد برساخته شده است نه بلعکس! و ما درصدد زدودنِ نام عام کُرد نیستیم. مادهای بخت برگشته با تسلط ایرانیان، به کُرد ملقب گشتند.

«از بخت و کیان خود بگذشتم و پردختم / چون کُرد بماندستم تنها من و این باهو» (رودکی).

سرزمین ماد با تسلط نیزه های پارسی، ایران زمین نامیده شد و ماد، کُرد/بَرده شد. البته به این معنی نیست که قبل از یورش پارس ها، واژه ی کُرد نبوده است. واژه ی کُرد، واژه ای قدیمی است که در کتیبه های آشوری و بابلی نیز به کار رفته، اما اسم عامی نبوده و همانندِ واژه ی آدم به معنای برده نبوده است، بلکه با تسلط پارس ها و قالب کردن واژه ی ایران بر سرزمین ماد، واژه ی کُرد به معنی بَرده دوباره نامگذاری شد. همانطور که میترا دوباره نامگذاری شد و از معنای پیمان، به معنای خورشید تغییر یافت. در شاهنامه نیز به وام گیری هنر و معماری پارس ها از مادها اشاره شده است:

یکایک بیاراست با دیوجنگ/ نبد جنگشان را فراوان درنگ

کشیدندشان خسته و بسته و خوار/ به جان خواستند آن زمان زینهار

که ما را مکش تایکی نو هنر/ بیاموزی از ماکت آید به بر

نبشتن به خسرو بیاموختند/ دلش را به دانش بر افروختند

بفرمود پس دیو ناپاک را/ با آب اندر آمیختن خاک را

هر آنچه از گل آمد چوبشناختند/ سبک خشت را کالبد ساختند

به سنگ و به گچ دیو دیوار کرد/ نخست از برش هندسی کار کرد

بنابراین ایران زمین، همان فرمانروایی پارس ها بوده است، به همین دلیل تمامی مورخان و سیاستمداران تا قبل از ۱۹۳۳ اسمی از ایران نمی آوردند و همیشه، این سرزمین و حاکمیت آنرا تحت عنوان پارس می شناختند. «ایران کشوری است که تا دهه ی ۱۹۳۰ در غرب، پرشیا (پرس-فرانسوی) نامیده می شد» (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۳) تنها در

۱۹۳۳ آنهم به دستور رسمی رضاشاه به سفارتخانه های خارجی، کلمه ی ایران جایگزین پارس گردید. در دوره ی رضاشاه نیز، ایران محدود به پارس، زبان، فرهنگ و نخبگان آن بود. دولت مدرن رضاشاه گرچه از ایده های مدرنی بهره می بُرد، اما از نظر ساختاری در تداوم خرد سیاسی کلاسیک ایرانی بود؛ انحصار اقتصاد، نیروی نظامی و... را در دست حاکمیت مرکزیِ پارس باقی گذاشت و با قدرت، به نابودی زبان و فرهنگ های سایر اقوام و گسترش و تحمیل زبان و فرهنگ پارسی دست زد. پس در هردو صورت، چه در باستان و چه در معاصر، ایران به معنی پارس و محدود به پارس بوده است. دولت ایرانی همیشه، چه در دوران باستان و چه در دوره ی مدرن رضاشاه، دولت تک-قومیتی پارس علیه شورش سایر اقوام، مخصوصا کُردها بوده است. اساساً هستی سیاسی پارس ها و دولت ایرانی منوط به نابودی هستی سیاسی سایر اقوامِ به اصطلاح ایرانی است. لاجرم سایر اقوام از جمله کُردها، برای آزادی، چاره ای جز رهایی از سلطه ی دولت تک-قومیتی ایرانی ندارند. دولت ایرانی ابزار سلطه ی قومی پارس برسایر اقوام است، در چهارچوب دولت ایرانی، امکان گرفتن حق و آزادی وجود ندارد، پس برای رهایی، جز نابودیِ کامل یا رهایی کامل از زیر سلطه ی دولت ایرانی، چیزی وجود ندارد.

اینکه می گویند ایران زمین، سرزمینی متشکل از چندین قوم یا ملت است، هم درست است، هم نادرست. درست به این معنی که این فقط پارس ها نبودند که برای حفظ قدرت خود و کسب مشروعیت، به اساطیر شاه پرستیِ شرقی پناه بردند، بلکه «ایران ویج» سفره ی پهنی بود که آماده ی پذیرایی از هر کشورگشای نامشروع تاریخ را داشته است. چون عقل سیاسی ایرانی مبتنی بر شاه پرستی و نظم طبقاتی بوده است، هر شمشیری که از هرجای دنیا به ایران لشکرکشی می کرده، بعد از زوال قدرت شمشیرش، برای حفظ خویش، اساطیر ایرانی را به خود قالب کرده و خود را نماینده ی فرهٔ ایزدی و حق شاهانه دانسته است تا عدم مقبولیت مردمیِ خود را با پناه بردن به مشروعیت آسمانی جبران کند و در نبود پایگاه مردمی به طبقات اشراف که با غنیمت، جیب آنها را پر می کردند، تکیه کند. در فقدان مشروعیت مردمی، ناگزیر به خلق افسانه ها شدند و برای مشروعیت، به خلقِ حق الهی شاهان پناه بردند، همچنین در نبودِ مقبولیت مردمی، متکی بر طبقات اشراف و روحانیون شدند که همان قوم حاکم پارس بودند و قوم مغلوب به طبقات فروتر و تحتانی بدل شده بود.

در اسطوره های ایرانی یا اندیشه ی ایرانشهری، هرکس که صاحب قدرت بود و شمشیر او برنده تر، دارای فرهٔ ایزدی و مشروعیت الهی نیز می شد. به همین دلیل خواجه نظام الملک و غزالی که برای اولین بار سعی در احیای مفاهیم سیاسی ایرانی داشتند، اسطوره های ایرانیِ مشروعیت بخشِ شاهانِ قدرتمند را به شاهان سلجوقی پوشانده و آنها را که تُرک و مغول بودند، نمادی از ظل السلطان که همان عربی شده ی فرهٔ ایزدی بود، کردند. چون همانند شاهان پارس با قدرت نظامی، نیزه و شمشیر حاکم شده بودند. در فرهنگ ایرانی «فرمانروا به این دلیل که قدرت را به دست آورده، فرهٔ را به دست آورده، به همین دلیل شورشیان هم که به قدرت برسند مشروعیت داشتند» (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۱۴ - ۱۵) همچنانکه پارس ها با قدرت و زورِ شمشیر به سرزمینی که بعدا ایران نامیده شد، مسلط شدند و در فقدان مشروعیت مردمی به اسطوره های شاه پرستی کیانی پناه بردند. ترکان و مغولان هم که با شمشیر بر این سرزمین حاکم شده بودند، همانند پارس ها این حق را داشتند که به اسطوره های شاه پرستی و نظم طبقاتی برای جبران فقدان مقبولیت مردمی خود، چنگ زنند. بنابراین در این زمینه، ایران زمینِ متکثر و چند قومیتی، صحیح به نظر می رسد. این تقدیرِ ایران زمین شد که سایر مهاجران غیربومی چون ترک، مغول و... نیز به اسطوره های ایرانی پناه ببرند. چون اسطوره های ایرانی یا عقل سیاسی ایرانی، مطابق نیازهای اقوام کشورگشا و تاراجگر است. پس آنچه تحت عنوان، فرهنگ ایرانی از آن نام می برند، همان کشورگشایی، فرهٔ ایزدی یا حق الهی شاهانه و نظم طبقاتی است که قدرت شمشیر، مرزهای سرزمین آنرا تعریف می کند. اما خود پارس ها هم از این قاعده استفاده می کردند، همانند مغولان که برای مشروعیت در ایران، به خدایان ایرانی و اسطوره های مشروعیت بخشِ ایرانیان

روی آوردند. کوروش نیز در فتح بابل به اسطوره های شاه پرستی و خدایان بابلی در دادنِ مشروعیت به خود، پناه برد که دلیلی بر بابلی شدن کوروش نیست.

خاندان های اشکانی و ساسانی نیز سعی داشتند، نسب نامه ی جعلی برای خود بسازند و نسب خود را به شاهان اساطیری و مقدس برسانند (صفا، ۱۳۸۴: ۵۷۴) اشکانیان ابتدا که تا حدی مشروعیت مردمی داشتند به اساطیر شاه پرستی پناه نمی بردند، بعد از مرگ مهرداد دوم که از هر گوشه، صاحب منصبی ادعای پادشاهی داشت؛ هرکدام برای حفظ قدرت خود در مقابل رقیبان، اساطیرِ شاه پرستیِ کیانی را زنده کرده و برخود قالب کردند، با مرگ مهرداد دوم در ۸۷ ق.م، گودرز که حاکم بابل بود، خود را اشک و شاه خواند (زرین کوب، ۱۳۶۸، ۱۳۴۲) گودرز که در خلاء قدرت، سعی در شاه خواندن خود داشت و مشروعیتی در بقیه ی نقاط ایران نداشت، درصدد احیای اساطیر شاه پرستی، برای مشروعیت دهی به خود بود. پهلوانان افسانه ای کیانیان مانند گودرز، ناشی از همین گودرز است که ریشه ی پهلوانی برای خود جعل کرد، همانطورکه نولدکه و مارکوارت اثبات کرده اند، بسیاری از پهلوانان کیانی، شاهزادگانی اشکانی بودند که اسم خود را در ردیف پهلوانان قدیمی وارد اساطیر کرده اند (کریستن سن، ۱۳۴۳: ۱۸۵).

در دو قرن اول ظهور اسلام نیز در ایران که با توجه به ایدئولوژی مردمی و عامه گرای اسلام، حاکمان، مشروعیت مردمی داشتند و به قول گیرشمن و کریستن سن، فرهنگ عامه گرای اسلام، فرهنگ منحط اشرافی ایرانی را منحط تر کرد، کسی درصدد احیای اساطیر شاه پرستی ایرانی برنیامد. به همین دلیل «دو قرن سکوت» پدید آمد، ایرانیان در محاق بودند و اعرابِ حاکم، نیازی به پناه بردن به اسطوره های ایرانی شاه پرستی یا به اصطلاح فرهنگ ایرانی نداشتند، چون به دلیل ستم ساسانیان و شعارهای انسانیِ اسلام، از مقبولیت مردمی برخوردار بودند. سپس تر که عدالت نسبی خلفای اولیه، جای خود را به ظلم و قدرت خلفایِ امویه و عباسی داد، به فرهنگ ایرانی که متناسب با قدرت طلبی و کشورگشایی آنان بود، پناه بردند. با انتقال قدرت به اشرافیان و نظامیان ایرانی چون سامانیان و صفاریان، برای کسب مشروعیت به تدریج سعی در احیای اساطیر ایرانی کردند، نسب خود را به شاهان باستانی و اساطیری رساندند، سلسله های ایرانی، نسب خود را به بهرام چوبین، انوشیروان و سایر شاهان ساسانی و کیانی می رساندند. حتی «نسب محمود غزنوی را هم -که در تُرک بودنش هیچ شکی نبود- به یزدگرد ساسانی می رسانند» (فروزان فر به نقل از رئیس نیا، ۱۳۸۰: ۵۷) آل بویه تا زمانی که نیرویی مردمی و ضدِ ساختارِ قدرتِ خلافت بود از مقبولیت مردمی برخوردار بود و هیچ نیازی به پناه بردن به اسطوره های ساسانی/کیانی نداشت، سپس که از نیرویی مردمی، به قدرتی نهادمند گذار کرد و از مردم و جنبش مردمی فاصله گرفت به اسطوره ها و به اصطلاح، فرهنگِ ایرانی، جهت مشروعیت دهی به خود پناه برد. این تحول از دوره ی عضدالدوله و رکن الدوله شروع شد. رکن الدوله به فکر احیای سلطنت فرهمندی، همانند سلسله های ایرانی قدیم افتاد که نشان آن بر مدال نقره ای که از دوره ی وی در ری ضرب شده و به خط پهلوی نوشته شده: «فرّه شاهنشاه فزون باد» (رئیس نیا، همان) به خوبی معلوم است. عضدالدوله نیز نسب نامه ای جعل کرد تا نسبت آل بویه را به فرمانروای ساسانی، بهرام گور برساند (همان: ۵۸) خلافت اسلامی هم که ابتدا در نفی سلطه و ستم ساسانیان در ایران، دارای مشروعیت مردمی بود، مطابق با شورا و فاقد قداست های متافیزیکی بود، اما در زمان عباسیان که مشروعیت مردمی را از دست داد، مغانِ آن زمان یعنی روحانیون به اسطوره های شاه پرستی ایرانی و دادن حق الهی شاهانه برای جبران فقدان مشروعیت، استفاده کردند. بنابراین پناه بردن به اسطوره های مشروعیت بخشِ ایرانی، ناشی از فقدان مشروعیت مردمی بود و پناه بردن به این اسطوره ها به معنی جذب شدن در فرهنگ و هویت ملی نیست، بلکه این خرد سیاسی متعلق به نظامیان است نه فرهنگ مردمی و ملی! چون اکثریت مردمی که در مرزهای سیاسی ایران زیر حاکمیت دولت ایرانی می زیستند، غیرپارس بودند و فرهنگ و اسطوره های ایرانی، صرفا براساس نیاز قدرت و سلطه ی پارسی بود، بنابراین

فرهنگ ایرانی، فرهنگ مردمی و فرهنگ به اصطلاح ملت ایران نیست. همچنین جذبِ کشورگشایانی چون مغول، تُرک و عرب شدن در فرهنگ ایرانی، همگرایی هویتی اقوام ساکن در ایران نیست، بلکه تبانی کشورگشایان با قوم حاکمِ پارس یا با فرهنگ شاه پرستی و مشروعیت متافیزیکی برای دوشیدن رعیت و کشورگشایی است. این فرهنگ، منطق مهاجمان غارتگری است که فاقد مقبولیت مردمی و عدالت هستند، اولین مهاجمانِ غارتگر، پارس ها/پارت ها، سپس تُرک، مغول و... بودند. مشروعیت دهندگان نیز از مغان تا روحانیون و روشنفکران، نه نماینده ی عامه ی مردم بلکه نماینده ی اشراف متحد با شاه، در دوشیدن رعیت هستند. به همین دلیل اشراف و روحانیون ایرانی چون فئودال های خراسان و روحانیونی چون غزالی، نظام الملک و... به همکاری و مشروعیت بخشی به غاصبانِ تُرک و مغول پرداختند، همانطورکه کاهنان بابلی و مصری به همکاری با کوروش و کمبوجیه پرداختند. بنابراین آنچه تحت عنوان فرهنگ ایرانی از آن نام می برند، صرفا فرهنگ قوم های غالب و تاراجگر، چون پارس، پارت و بعدها تُرک و مغول است که اساسا در مقابل هویت عامه و مردم، قرار دارد. فرهنگ شاه پرستی، نظم طبقاتی، بی توجهی به رعیت و توجیه جنگ و کشورگشایی، اندیشه ی ایرانشهری است. در رابطه ی دانش/عقل و قدرت، دانش از مغان و روحانیونی چون تنسر، مجلسی، غزالی و تملق گویان شاهان بوده است و قدرت نیز از کشورگشایانی چون کوروش و چنگیز و تیمور! اینکه می گویند ایران، اندیشه و نظریه است، درست است اما اندیشه ی شاه پرستی و ضد مردمی و مشروعیت دهی به کشورگشایان به اسم حق الهی شاهان، بدون توجه به مقبولیت مردمی بوده و این اندیشه مانع مهمی در عدم گذار به دموکراسی ایرانی است، چون از کوروشِ قزاق/روسی تا چنگیز و محمود مغول و خمینی کشمیری با مشروعیت اندیشه ی ایرانشهری-شاه پرستی، سلطه ی خود را توجیه کرده اند و اهمیتی به مردم و دموکراسی نمی داده اند.

فرهنگ ایرانی همان سیاست نظامیگری است. فراتر از قدرت و سیاست های حکومت، چیزی به اسم فرهنگ ایرانی وجود ندارد. این فرهنگ از مولوداتِ قدرتِ اقوامِ غالب (پارس، ترک و ...) است. فرهنگ ایرانی همان خداینامه ها و شاهنامه ها است که صرفا به جنگ های نظامی حاکمان و جایگزینی سلسله ها می پردازد و هیچ خبری از فرهنگ عامه ی مردم، فلسفه و هنر در آن نیست. بنابراین آنچه تحت عنوان فرهنگ ایران زمین به آن اشاره می شود، چیزی جز فرهنگ شاه پرستی، سیاست نظامی و قدرت شمشیر نبوده است که صرفا به روایت شاهان می پردازد. شاهنامه همانقدرکه به کیخسرو مشروعیت می دهد به سلطان محمود غزنوی هم مشروعیت می دهد. چون در فرهنگ ایرانی هر که را قدرتش بیشتر، مشروعیتش نیز بیشتر و قدرت شمشیر، وی را صاحبِ فرهٔ ایزدی می کند، به این معنی ایران زمین، سرزمینی چند قومیتی است چون همانند پارس ها، قوم های دیگری همانند مغولان با مشروعیت «اسطوره ی شاه پرستی» و «نظم کیهانی/آسمانی» این سرزمین را با شمشیر، تصرف کردند و رعیت را دوشیدند. اما هویت کُردی که مبتنی بر قرارداد اجتماعی و عدالت برابری و عامه گرا است، نه تنها هیچ سنخیتی با فرهنگ ایرانی ندارد بلکه اساسا در مقابل آن یا بهتر بگوییم، فرهنگ ایرانی در مقابل آن زایش یافته است. پس با توجه به تقابل فرهنگ ماد/کُرد با پارس/ایران، کُردها هیچگاه نه ایرانی بوده اند و نه خواهند شد.

راز احیای زبان پارسی هم همین است. با زبان های دیگر به خوبی و زیبایی زبان پارسی، نمی توان به مداحی و چاپلوسی شاهان پرداخت. زبان پارسی را شاهان درباری سامانیان و غزنویان احیا کردند، چون ذاتِ زبان پارسی با اساطیر شاه پرستی و مداحی، پرورده شده است. زبان پارسی را کسانی چون رودکی احیا کردند که مداحانِ شاه بودند یا خودِ فردوسی که مداحی شاهان باستانی را احیا کرد. زبان پارسی در دوره ی اسلام با بازسازی اسطوره ی شاه پرستی رونق گرفت. همراه با زایش دوباره ی شاه پرستی، حاکمان ترک غزنوی که به دنبال مشروعیت کشتار بودند، از زبان مداحانه ی شاه پرستانه، حمایت کردند. زبان، خانه ی فرهنگ است. استفاده از فرهنگ شاه پرستی و مشروعیت الهی ایرانی همان، و احیای زبان پارسی همان و ایرانی شدن مغولان و ترکان همان! هر تُرک و مغولی

که از راه می رسید، بعد از زوال قدرت شمشیرش، به اساطیر ایران ویج و زبان پارسی برای مشروعیت دهی به خود پناه می بُرد. برای موبدان ایرانی -که بعدا روحانیون اسلامی شدند- نیز توفیری نداشت که شاه چه کسی باشد. آنها در ازای کسبِ منافع و گستراندن دینشان، به شاه مشروعیت می بخشیدند. غزالی به سلجوقیان، نصیرالدین طوسی به مغولان و مجلسی به صفویان مشروعیت دادند و همچنان اتحاد اشرافیت، شاه و روحانیون علیه رعیت، تداوم یافت. راز تداوم ایران زمین، راز تداوم شاه پرستی و ضد مردمی بودن آن است. همانطورکه پارس ها به عنوان اولین پناهجویان به این اساطیر، حق استفاده از آنرا داشتند، مغولان، ترکان و... نیز این حق را دارند. پس از یک جهت، ایرانی بودن یا ایرانی شدنِ ملت های دیگر، صحیح است، چون ایران زمین و عقل سیاسی آن یعنی شاه پرستی، نظم طبقاتی و اتحاد دانش موبدان و شمشیر شاهان و ملک اشراف علیه رعیت است. ایرانی شدن هنر نیست، هر کشورگشای تاریخی که مسیرش به ایران می رسید، قطعا ایرانی می شد. ایرانی شدن، هضم شدن در فرهنگِ خاص ایرانی نیست بلکه استفاده از آبشخور مشترک شاه پرستی/رعیت دوشی، برای کسب و حفظ قدرت است. برای موبدان /روحانیون بعدی و روشنفکرانِ معاصر هم هیچ فرقی ندارد که طرفشان عرب، ترک، فارس یا کشمیری باشد، فقط تأمین منافع آنان و توافق بر سر دوشیدن سایر اقوام، باعث اتحاد و حمایت آنان خواهد شد. مغان معاصر که همان روشنفکران ناسیونالیست بودند، همان مشروعیتی را که موجبِ حفظ هژمونی قوم پارس بر سایر اقوام می شد، به رضاشاه دادند که مغان قدیم به ساسانیان می دادند.

اما صاحبان دانش و فرهنگ ایرانی که با تساهل، حتی مغولان را نیز ایرانی می دانستند، سرسوزنی با کُردها که مردمی، ضد اشراف و شاه پرستی بودند، کنار نمی آمدند. در باستان، آنها را اهریمن، دیو و ضحاکِ مغز خور، در دوران اسلامی نیز که مغول، ترک و سلجوقی، ایرانی شدند، باز هم کُردها به جن، شیاطین، زندیق و... ملقب گشتند. روشنفکران معاصر نیز آنها را عامل اهریمنِ مدرن، یعنی امپریالیسم و «سربُر» نامیدند. چون سیستم و هویت کُردها، سیستمی مردمی و برپایه ی آزادی است، و با سیستم قدرت و ساختار سلسله مراتبی ایرانی و مشروعیت الهی آن، سازگار نیست. بنابراین به این دلیل است که نخبگان و فرهنگ ایرانی با ترک، مغول، عرب، هندی و... سازگار می شوند و آنها را به عنوان ایرانی می پذیرند اما سرسوزنی با کُردها، سازگاری ندارند و اعراب، ترک و مغول را نماد فرهٔ ایزدی و سایه ی خدا برروی زمین می نامند اما کُردها را چه در دوره ی باستان -که خود پارس ها حاکم بودند- و چه در دوره هایی که پارس ها، دانش حاکمیت و مشروعیتِ حکام دوره ی اسلامی را تأمین می کردند و چه در دوره ی معاصر که با لباس های مدرن و نیمه مدرنِ ناسیونالیسم و اسلامِ سیاسی دوباره حاکم شدند، کُردها همیشه منفور و به ضحاک مغزخور، سربُر، جن، دیو و شیطان ملقب گشته اند. غزالی و نظام الملکِ پارسی که به سلاطین ترک، مشروعیت داده و آنها را ضل السلطان نامیدند، کُردها را قرمطی، کافر و جن می خواندند. مجلسی که شاهان صفوی را مرشدِ کامل می خواند، کُردها را جن زاده می نامید. نمونه ی کامل تر آن، فردوسی سراینده ی شاهنامه است که آنرا به سلطان محمود تقدیم کرد. چرا که خِرد سیاسی و قدرت محور ایرانی که صاحبان قدرت را صاحبان فرهٔ می کند، با هویت خواهی کُردها که بر محوریت آزادی، دموکراسی ابتدایی، عدالت برابری و فرهنگ آزادیِ اروس مبتنی است، نه تنها سازگاری ندارد بلکه دو قطب مخالف هم هستند. سیستم کُردی، سیستم آزادی، مردمی و افقی طبق قرارداد اجتماعی است، اما سیستم ایرانی، سیستم عمودی، غلبه، قدرت و نظامیگری است.

این واقعیت که پارس، ساختار و فرهنگ خود را قالب و غالب کرده است و ملل دیگر در چهارچوب آن، می اندیشند و به زبان و فرهنگ آن تن داده اند، مشروعیتی برای ادامه ی آن نیست. نه تنها خودِ اندیشه ی ایرانی (اسطوره های شاه پرستی ضد مردمی) مشروعیتی ندارد بلکه واقعیت تاریخی که براساس سلطه شکل گرفته، دال بر حقیقت و درست بودن آن نیست. حقیقتِ واقعیتِ فرهنگِ ایرانی، ریشه در سلطه ی نظامی آن دارد. تئوری ایران زمینِ کثیر الملل، از دل واقعیتی بیرون کشیده شده که مشروعیتِ خودِ واقعیت، زیر سؤال است. واقعیت دراز مدت تاریخی،

حقیقتی اخلاقی و انسانی نمی شود. واقعیتِ سلطه ی تاریخیِ مرد بر زن در قدیم، مشروعیتی انسانی برای تداوم آن در عصر جدید، نمی آورد. نویسندگان ایرانی، حقیقت و تئوری را از دل واقعیتی در می آورند که خودِ آن واقعیت، نادرست است و باید نفی شود. اینکه ملل دیگر، فرهنگ و زبان پارسی را پذیرفته و در چهارچوب آن و مرزهایش فرمانروایی کرده اند، نشان از رسوخ فرهنگِ سلطه و درونی شدن آن دارد نه مشروعیتش! اینکه ایرانی ها در باستان، زبان آرامی و در میانه، زبان و فرهنگ عربی را پذیرفتند، دلیلش سلطه ی فرهنگ و زبان عربی بود، از روی ناچاری بود نه گزیش اختیاری و عرب دوستی! اتفاقا در دوران مدرن، پارس ها که زمانی با افتخار و اعتقاد، زبان عربی را برگزیده بودند، به محضِ ظهورِ خودآگاهیِ ملی، سعی در زدودن واژه های عربی از زبان پارسی داشتند. پس ملل دیگر که زبان و ساختار ایرانی را پذیرفته اند، نشان از سلطه و قدرت مسلط پارس دارد نه مقبولیت آن! چیزی که امروزه ایرانی ها در مورد ما کُردها می گویند، اعراب در قرون دوم و سوم هجری نسبت به ایرانی ها می گفتند: جاحظ که خود از موالی بود به مقابله با نهضت شعوبی که از تمایز و جدایی ایرانی ها با اعراب سخن می راندند، پرداخت. وی می نویسد: «ما نمی دانیم آیا رساله هایی که از ایرانیان در دست مردم است، صحیح و اصیل و مربوط به دوره ی باستان است و یا مجعول و ساختگی؟ چرا که کسانی مانند ابن مقفع، سهل بن هارون و غیلان توانایی پدید آوردنِ چنین آثار و ... سیره هایی را داشته اند» (جاحظ:۲۹، به نقل از نجاح، ۱۳۸۵: ۲۵۶) وی همچنین نژاد را به عنوان معیار قومیت، ردّ می کند و به جای آن از عادت ها، سنن، خصلت ها، زبان، دلبستگی به قوم، اندیشه و تمدن سخن می گوید و تا زمانی این قبیل اشتراک ها یعنی زبان، دین مشترک و... پابرجاست، آنان به منزله ی یک قوم خواهند بود که فراتر از پیوستگی نژادی، جامعه ی عربی را تحت لوای دولت عربی تشکیل می دهند (همان: ۲۷۱) اگر به این مطالب دقت کنیم، بسیار شبیه مطالبی است که امروزه پارس ها در مورد سایر اقوام از جمله کُردها، برای حفظ دولت ایرانی می گویند و همانطورکه ایرانی ها آنرا نپذیرفته و حاضر به پذیرش سلطه ی اعراب/اسلام نشدند و تجزیه طلبی و عصیان ضد دولت عربی/اسلامی را با افتخار، نوزایی و آگاهی ملی می نامند؛ باید این حق را هم به سایر اقوام بدهند که نسبت به سلطه ی دولت ایرانی، قیام کنند و خواهان احیای فرهنگ ملی خود باشند. البته همانطورکه اعراب، حق را به ایرانی ها ندادند و ایرانی ها خود، حقشان را پس گرفتند، کُردها نیز باید خودشان، حق خود را بگیرند. اینکه قبل از ظهور دین اسلام، ایران صاحب تمدن بوده، صحیح است. قبل از اینکه ایرانی ها هم، وارد سرزمین ماد شوند، سرزمینی که بعدا آنرا ایران نامیدند، مادها خود صاحب تمدن بودند، با این تفاوت که تشابهات متافیزیکیِ دو سیستم اسلامی و زرتشتی، مانع از نابودی حافظه و آثار زرتشتی شد که بعدها با ضعف حاکمیت عربی، ایرانی ها با استفاده از متون بازمانده، آنرا احیا کردند اما ایرانی ها با تسلط بر مادها و با توجه به تفاوت هویت و خرد سیاسی دو ملت که در یکی سیستم قدرت انحصاری، استبداد اشرافیت، ساختار طبقاتی با حق الهی شاهانه و فرهنگ متافیزیکی/دینی بود و در دیگری (ماد) آزادی و تکثر با مشروعیت مردمی و ساختار ضدِ طبقاتی وجود داشت، کل خاطره، فرهنگ و آثار تمدن مادی را نابود کردند و چیزهایی را هم که مصادره کردند، چنان تغییر معنا دادند که جز اسمی بی مسما، چیزی از آثار هویت مادی، باقی نماند و فراموشی آن بهتر بود، چون یادآوری آن بیشتر به ضرر حفظ استقلال هویتی ماد می انجامید.

ایران زمین از آغاز، صرفا قلمروی سیاسی/ نظامی بود، نه حوزه ای فرهنگی! فرهنگ آن عین سیاست آن و سیاست آن عین دیانتش بود. اگر پیوستگیِ میان قومی بوده، صرفا بر شالوده ی نظامیگری و سیاسی استوار بوده است، سیاست و نظامیگریِ ایرانی، موجب قوّام ایرانی شد که به محض ضعف در بُعد نظامیگری حکومت مرکزی، از کمبوجیه تا رضاشاه، قوام ایران زمین در معرض فروپاشی قرار گرفته است. بنابراین مؤلفه های هویتی عقل سیاسی ایرانی مانند دین، سرزمین، دولت، فرهنگ و اساطیر آن در مقابله، نفی و مطرود سازی کُردها تکوین یافت. سرزمین ایران چیزی جز تصرف کردن زیستگاه کُردها و ایزوله کردن آنها نبوده است. دین زرتشتِ ایرانی جز با نفی و اهریمنی

کردنِ دین میترای مادها، تکوین نیافت. دولت/امپراطوری ایرانی که انحصار قدرت و سیستم استبدادی را در دست داشت، جز با سرکوب و شکست نظامی دولت ماد، که مبتنی بر دموکراسی عشیرتی بود، شکل نگرفت. اساس اساطیر ایرانی، حامل خاطرات مبارزه با کُردها و تسخیر سرزمین آنها بوده است. فرهنگ ایرانی چیزی جز مصادره ی فرهنگ باستانی کُردها و دادن رنگ و لعاب ایرانی/زرتشتی به آن نیست. زبان فارسی نیز در جشن پیروزی داریوش پارسی بر فره ورتیش مادی، برای نگارش کتیبه ی بیستون و جهت حفظ خاطره ی شکست مادها از پارس ها، یک شبه به دستور داریوش و توسط کاتبان عیلامی و بابلی به وجود آمد. دولت/امپراطوری ایرانی نیز دولتی تک-قومیتی برای حفظ منافع قومی/طبقاتی خود در مقابل کُردها و سایر اقوام است، همانطورکه عقل سیاسی ایران بر مبنای نفی هویت خواهی کُردها تکوین یافت و شمشیر ایرانی/پارسی نیز با نفی و کشتار مادها تثبیت شد. گسترش ایران زمین، محدود شدنِ ماد زمین بود. نهالِ نوپایِ ایرانیانِ مهاجر، با خون کُردان آبیاری شد. طلوع ایرانیان منجر به غروب کُردها شد؛ همانطورکه طلوع خورشید، غروب میترا بود. دلیل استبداد تاریخی ایران زمین و شکل گیری اسطوره های قوی شاه پرستی که به اندیشه ی ایرانشهری مشهور شد، یک چیز است:

سلطه ی نامشروع قوم پارسی بر سایر اقوام که برای توجیه سلطه ی خود، اساطیر قوی شاه پرستی تولید کرده است که دیگر اقوامِ تاراجگر مغول، عرب و ترک نیز که مانند خود پارس ها، غارتگر و نامشروع بودند، به این اساطیر پناه بردند که آنرا ایران کثیرالملل و فرهنگ چند قومیتی می نامند.

طرحی از نظریه ی دولت در خاورمیانه:
مقایسه ی صورت سه دولت ایرانی/زرتشتی، عربی/اسلامی و کُردی/میترایی

مقدمه

کنش سیاسی دولت، بر مبنای عقل سیاسی ملت است. بدون مفهوم سازی دولت، امکان طرح ریزی سیاسی آن وجود ندارد. مفهوم سازی دولت در میان هر ملتی، باید بر مبنای ناخودآگاه سیاسی و هویت تاریخی آن ملت باشد. ملتی که فاقدِ ناخودآگاهِ سیاسی و هویت مستقل ملی باشد، امکان پردازشِ مفهومیِ دولت را ندارد و امتناع مفهومی دولت، دلیل اصلی امتناع سیاسی آن است. چونکه هویت و تاریخ کُرد، زیر سلطه ی عقل سیاسی ایرانی/اسلامی بوده است، جنبش های سیاسی کُرد به جای جنبش های استقلال طلبانه و گرایش به سمت دولت کُردی با کنش سیاسی، به سمت همکاری با دولت های مسلّط برخود، ازطریقِ گدایی سیاسی تمایل داشته اند. تا زمانیکه هویت و تاریخ کُرد از زیر گردوغبار و سلطه ی فکری/تاریخی ایرانی و اسلامی بیرون کشیده نشود، امکان مفهوم سازی دولت کُردی، ممتنع است و امتناع مفهومی دولت، به امتناع سیاسی آن می انجامد. آنچه در این فصل در پی پردازش آن هستیم، مقایسه ی سه دولت ایرانی، عربی و کُردی است که همبسته ی سه دین زرتشت، اسلام و میترا است و ریشه در تصور هر قوم از آیین و دین آنان دارد. قوم پارس در نتیجه ی عطش ثروت های مادها، و قوم عرب در نتیجه ی عطش ثروت های قیصر/کسری، به فتح/غارت ثروت ها پرداختند و در نتیجه ی تاراج ثروت های اقوام مغلوب، به طبقه ی برتر تبدیل شدند. سپس برای حفظ سلطه و تداوم تاراج های بیشتر، نهاد سلسله مراتبی دولت (خلافت/امپراطوری) را تشکیل دادند و از ایدئولوژی دین (زرتشت/اسلام) برای مشروعیت بخشی به تاراج/فتح، در قالب مفاهیم مقدس غنیمت، زکات، جزیه، مالیات، فدیه، جهاد و... استفاده کردند. بنابراین نیروی تولیدی اقوام پارس/عرب، غارت/فتح است و دولت (خلافت اسلامی/امپراطوری ایرانی) و دین (اسلام/زرتشت) بازتاب یا ابزار قوم/طبقه ی صاحب نیروی تولید (غارت) یعنی عرب/پارس است. تقدیر این دولت ها (خلافت/امپراطوری) دولت تک-قومیتی عرب/پارس است و توسعه طلبیِ دولت های ایرانی و عربی، مشروعیت خود را از دین آنها یعنی زرتشت و اسلام گرفته است. اما دولت کُردی از مادها و به شکل ناقص تری در جمهوری کُردستان (شرق کُردستان) و دموکراسی توافقی باشور (جنوب کُردستان) و قرارداد کانتون ها (غرب کُردستان) نه در نتیجه ی عطش ثروت های دیگرملل، بلکه نتیجه ی قرارداد اجتماعی برای اجرای عدالت و دفع فتح/غارت خارجی بود. «آیین کُردها برخلاف اسلام و زرتشت، میترا به معنای پیمان Contract بود» (Schmidt 2006) بنابراین کُردها نیازی به دولت قدرتمند، برای غارت و مشروعیت دهی به خود نداشتند، به همین دلیل کُردها در تاریخ نه صاحب امپراطوری بزرگی بودند و نه دینی مقدس داشتند! همچنین نیازی به خدای متافیزیکی برای مشروعیت بخشی به اعمال خود نداشتند، چون نظم سیاسی مادها، مبتنی بر توافق و مقبولیت بود. مقایسه ی دولت/دین ایرانی/زرتشتی و عربی/اسلامی با دولت/دینِ کُردی/میترایی، مقایسه ی نمونه ی آرمانی الگوی «فتح» با الگوی «قرارداد» است. نتیجه ی منطقی الگوی فتح، رابطه ی «چوپان-گله» است. نتیجه ی منطقی الگوی قرارداد هم «دموکراسی بدوی» می باشد. ادیان زرتشت و اسلام با مشروعیت بخشیدن به نیروی تولید، غارت و چپاول و فتح سرزمین های دیگر با مفاهیم دینی چون جهاد، غنیمت و... زمینه ی ظهور و دوامِ دولت های اقتدار طلب و متجاوز ایرانی و عربی (امپراطوری و خلافت) را فراهم آوردند اما آیین مادها/کُردها با مقدس کردن مفهوم پیمان contract و عدم تجاوز، زمینه ی دولتِ مبتنی بر قرارداد اجتماعی که هدفش نه یورش و جهاد، بلکه دفاع و همزیستی است، را فراهم کرد. نتیجه ی امروزیِ مفهوم دولتِ عربی، داعش و بعث است و نتیجه ی امروزی مفهوم دولت ایرانی، جمهوری اسلامی است و نتیجه ی ناخودآگاه

مفهوم شکوفا نشده ی دولت کُردی، جمهوری کُردستان (شرق کُردستان) و دموکراسی باشور (جنوب کُردستان) و قرارداد روژآوا (غرب کُردستان) است.

دولت در شکل های گوناگونی تبلور عینی یافته و شکل عینی دولت، نشات گرفته از روح و آیین هر ملتی است. تفاوت دولت کُردی با دولت های ایرانی و عربی، ناشی از تفاوت روح و آیین این سه قوم است که سعی داریم در طبقه بندی و مفهوم سازی هر کدام، گام برداریم.

«انگلس» سه شکل عمده ی پیدایش دولت را آتنی: یعنی دولت طبقاتی، رومی: یعنی غلبه ی اشراف بر جامعه و ژرمنی: یعنی فتح سرزمین ها می داند (علمداری، ۱۳۸۰: ۱۹۳) ایران و اعراب را می توان در ابتدا، شکل ژرمنی و سپس رومی نامید. یعنی دولت ایرانی اساسا بر مبنای الگوی فتح و عطش ثروت های مادی /کُردی، و دولت عربی بر مبنای الگوی فتح و عطش ثروت های ایرانی (کسری) و رومی (قیصر) بود. بعدا دو قوم حاکم، در نتیجه ی غارت ثروت های اقوام مغلوب، به طبقه ی برتر و اشراف تمدن ایرانی/اسلامی مبدل شدند. الگوی دیگری که نه به عنوان واقعیت، بلکه در مفهومی از واقعیت -اگر بخواهیم مطرح کنیم- الگوی قرارداد است که همانطور که در ادامه خواهد آمد، ظاهرِ نمونه های ناکامل آنرا می توان در دولت کُردی، از حکمیت و انتخاب عمومی دیااکو تا دموکراسی توافقی باشور و کانتون های امروزی روژآوا، انتزاع کرد. بنابراین الگوی دو دولت ایرانی و عربی، فتح و غارت، و الگوی دولت کُردی، قرارداد یا پیمان contract است. دولت های بزرگ تاریخی خاورمیانه (امپراطوری /خلافت) اگرچه نهایتا در خدمت نیروی تولید و منافع قومی بودند و شکاف های قومی را مشروعیت می بخشیدند، اما از بدو تکوین خویش در فرهنگ و درک آیینی آن قوم ریشه دارد و دین و دولت به هم وابسته هستند.

نتیجه ی منطقی دولت/امپراطوری ایرانی/زرتشتی و دولت/خلافت اسلامی/عربی، طبقاتی شدن جامعه و سلسله مراتب شدید است که قوم برترِ عرب/پارس، در رأس هرم قرار دارد و طبقه ی برترند، و اقوام مغلوب که فاقد دولت هستند، در پایین هرم و در طبقه ی تحتانی قرار دارند که وظیفه ی دولت (خلافت/امپراطوری) حفظ این سلسله مراتب و جلوگیری از عصیانِ اقوامِ مغلوب است که قوم غالب در رأس آن قرار گرفته و رهبری را برعهده دارد. وظیفه ی ایدئولوژی (دین در گذشته و اسلام سیاسی در امروز) نیز مشروعیت دادن به سلطه ی قوم/طبقه ی برتر و حفظ نظم سلسله مراتبی است که اقوام مغلوبِ شورشگر را با مفاهیمی چون کافر، اهریمن، مشرک، تجزیه طلب، عامل بیگانه و... سرکوب کنند و سلطه را با مفاهیم امت اسلامی، ملت ایرانی، وحدت دینی/ملی، اسلام/زرتشت، ملت، دولتِ چند قومیتی، برابری و... توجیه کند. بنابراین نیرویِ تولیدِ دولت های عربی/ایرانی، از قریش تا داعش و از کوروش تا رضاشاه، غارت سرمایه های دیگر اقوام و فتح سرزمین هایشان است. لازمه ی فتح هم، قدرت نظامی و ایدئولوژی مشروعیت بخش است که دولت، قدرت اجرایی/نظامی آن و دین، ابزار هژمونیک و مشروعیت بخش آن می باشد. ادیان زرتشت و اسلام با مقدس کردنِ خشونت و کافر خواندن مخالفان، زمینه ی بقای دولت های توسعه طلبِ ایرانی/عربی را فراهم کردند. اما دولت/قرارداد کُردی از مادها تا اقلیم کُردستان کنونی و کانتون ها، نه در پی غارت/فتح، بلکه به دنبالِ حفظ خود از غارت و تسلط بر دیگران می باشد که در نتیجه ی توافق قبایل/احزاب، شکل می گیرد و چون هدفش، غارت کردن منابع و فتح سرزمین دیگر اقوام نیست، نیازی هم به قدرت نظامی، سلسله مراتب و ایدئولوژی توتالیتر نداشته است. این جواب همان راز/سوالی است که چرا کُردها در طول تاریخ نه صاحب امپراطوری های کشورگشا و غارتگری چون ساسانیان و عباسیان بوده اند و نه صاحب دینی جهانی مانند، اسلام/ زرتشت! چون هدفشان تسخیر جهان نبوده است و فرهنگ دینی آنان نه ادیانی مانند اسلام و زرتشت که قصد تسخیر جهان و هدایت جهانیان به دین خویش را داشته باشد، بلکه آیین میترا است که به معنی پیمان و قرارداد اجتماعی است.

دولت در غرب ناشی از مناسبات طبقاتی بوده است. اگرچه مناسبات طبقاتی به همان شیوه ی غرب، در شرق به وجود نیامد، ولی تضاد منافع و ساخت دولت به عنوان ابزار قدرت، نگهداری منافع گروه ممتاز در جامعه، پدیده ای جهان شمول در طول تاریخ بوده است (علمداری، ۱۳۸۰: ۱۵۲) چه در شرق و چه در غرب، نخستین دولت در تبدیل خادمان به مخدومان به وجود آمد (خنجی به نقل از علمداری، ۱۳۸۰: ۱۵۲) همه ی تئوری های مختلفی که درباره ی پیدایش دولت ارائه شده است، آنرا نتیجه ی تضاد، جنگ و سلطه جویی دانسته است (علمداری، همان: ۱۹۶) با این تفاوت که در غرب، مثلا در یونان باستان، دولت کاملا طبقاتی بوده و نتیجه ی تضاد منافع طبقاتی درون یک گروه فرهنگی که امروزه آنرا ملت می نامیم، تکوین یافته است. در بین النهرین و مصر هم دولت هیدرولیک، مازاد همان مجموعه ی فرهنگی خود را تاراج می کرد. اما در ایران باستان و اعراب -نه رودهای بزرگ نیل و فرات بود که نظریه ی هیدرولیک و کم آبی جوابگو باشد و نه تضاد طبقاتی- دولت نه در نتیجه ی تضاد منافع طبقاتیِ داخل قوم، بلکه در نتیجه ی تضادِ قومیتی مابین قوم پارس و عرب و سایر اقوام شکل گرفت که در نتیجه ی غارت ها، قوم غالب به طبقه ی برتر نیز بدل شد و دولت، ابزار قدرت نگهداریِ منافع قوم/طبقه ی غالب گردید.

بنابراین به نظر نمی رسد رابطه ی انسان با طبیعت، ریشه ی شکل گیری دولت ایرانی/عربی باشد. تئوری های کم آبی، استبداد شرقی و... توان تحلیل چگونگی تکوین دولت در ایران باستان را ندارند. اگر هم طبیعت، دستی در تکوینِ دولت داشته، به صورت غیرمستقیم بوده است. مسلم است که تئوری تضاد طبقاتی نیز جوابگوی تکوین دولت در ایران نیست؛ چون هیچگاه طبقاتی مستقل از دولت و مالکیت خصوصی پایدار که لازمه ی تشکیل طبقه است، وجود نداشته است. چون دولت، ابزار یا نماینده ی منافع طبقه ای خاص نبوده است. برخی از محققان (کاتوزیان) به اشتباه نظریه ی دولت فراطبقاتی و فراجامعه را مطرح کرده اند و از تضاد دولت و ملت می گویند؛ در حالیکه دولت، هیچگاه، ماوراء جامعه نبوده و البته طبقاتی هم نبوده است اما طبقاتی نبودن، به این معنی نیست که دولت، هیچ پایگاهی اجتماعی نداشته و ماوراء جامعه بوده است بلکه قومی بوده است و دولت های ایرانی/عربی، دولت تک-قومیتی پارس/عرب بوده اند و تضاد هم، نه تضاد دولت و ملت، بلکه تضاد دولت تک-قومیتی با دیگر اقوام بی دولت است که در ایران، از کمبوجیه (شورش گئوماتا/فره ورتیش) تا مشروطه (سمکو/خزعل و...) به محض ضعف قدرت مرکزیِ قوم مسلط، اقوام بی دولت دست به عصیان و شورش زده اند. در اسلام نیز از پیامبر (جنگ های رده) تا صدام (شورش کُردها) به محض ضعف قدرت مرکزی، اقوام مغلوب برای رهایی خود، دست به شورش زده اند که حاکمان مرکزی فقط با قدرت نظامی و خشونت، امکان حفظ دولت و مطیع ساختن اقوام/قبایل را به دست آورده اند. ابوبکر، مخالفان سلطه ی قریش را به اسم مرتد (ایدئولوژی دین اسلام) و با جنگ، مطیع ساخت. داریوش با قدرت نظامیِ گارد جاویدان و اسم اهریمن/دروغ (ایدئولوژی زرتشت) مخالفان سلطه ی پارس را مطیع ساخت و رضاخان نیز به اسم یاغی گر و عوامل امپریالیسم، با کمک قدرت نظامی قزاق ها و با توجیهِ ایران چند قومیتی (ایدئولوژی ناسیونالیسم) سلطه ی دوباره ی قوم پارس را حاکم کرد و دولت مدرن پارسی را برساخت. در این فصل چونکه برآیند سیاسی کل کتاب را در قالب مفاهیم انتزاع می کنیم، ناگزیر برخی از مطالب تکرار خواهند شد.

دولت/امپراطوری ایرانی/زرتشتی

کوروش خود را برگزیده از طرف خدا/اهورامزدا، برای دست یافتن به گنج های اکباتان /ماد و سلطه ی پارس بر ماد می دانست. مادها، صاحب پادشاهی بودند و پارس ها، قبایلی بدوی و پراکنده بودند. لازمه ی دست یافتن به گنج های اکباتان، شکست پادشاهی ماد بود و لازمه ی شکست مادها، تشکیل امپراطوری پارسی بود و لازمه ی تشکیل امپراطوریِ قدرتمندِ پارسیِ هخامنشی، ایدئولوژی توتالیتر و مشروعیت بخش بود که اساطیر آریایی و دین زرتشت آنرا فراهم آوردند. بنابراین زیربنای تمدن ایرانی، غارت اکباتان و فتح سرزمین مادها بود. اکنون به اثبات آن می پردازیم:

همانطورکه دلیل بعثت و ظهور اسلام از زبان پیامبر اسلام (ادامه ...)، عطش ثروت و تاراج گنج های قیصر و کسری بود، دلیل شورش پارس ها نیز، عطش ثروت های ماد بود. بنا به نظر هرودت، علت اصلی شورش پارسیان و طمع اصلی کوروش برای تصرف ماد، این بود که پارس ها در عطش ثروت ماد می سوختند (هرودت، ۱۳۸۷: ۹۹۱۰۰. بریان، ۱۳۸۰، ۲۳) مادها صاحب پادشاهیِ قدرتمند و پارس ها قبایل پراکنده ی نیمه وحشی بودند که بقای خود را مدیون دامداری و زندگی سخت صحرا و دشت بودند. طبق گفته ی کتسیاس، قبیله ی هخامنشی کوروش، بُز چران بود. طبق روایت هرودت: «کوروش در این فکر بود که چگونه ایرانیان را بشوراند. بعد از فکر زیاد، مجمعی از ایرانیان را فراهم کرد و گفت بروید و هرکدام داس خود را بیاورید. کوروش به هر کدام دستور داد، قطعه زمینی که پر از خار و تیغ انباشته بود را پاک کنند... روز دیگر کوروش تمام اغنام پدر خود را از گوسفند و گاو، کُشت تا ضیافتی به تمام سپاهیان ایرانی بدهد، با شراب و خوش گذرانی... بعد از پایان مهمانی از آنها پرسید کدامیک را بهتر خوش آمدید؟ ایشان در جواب گفتند: تفاوت بین آن دو بسیار بود. دیروز جز سختی ثمری نداشت و امروز سراسر خوشی بود. کوروش منظور خود را صریح بیان کرد و گفت: اکنون وضعیت شما این است، اگر حرف مرا گوش کنید از نعمات و هزاران لذات دیگر برخوردار می شوید و هرگز گرفتار رنج و بندگی نمی شوید و اگر گوش ندهید، خودتان را برای رنج و زحمات فراوان، مانند کار دیروز آماده سازید... من از طرف پروردگار مأمور آزادی شما هستم، شما به هیچ وجه از مادها پست تر نیستید، لذا بی درنگ ضد آستیاگ شورش کنید» (تاکیدها از من، قادری) (هرودت، ۱۳۸۷، ۹۹) پس از سه سال جنگ و ستیز که کوروش موفق به شکست آستیاگ و مادها گردید، کوروش اکباتان را غارت کرد و تمامی ثروت های آنرا به پاسارگاد انتقاد داد (گرشویچ، همان، ۶۴۴ دیاکونوف ، ۱۳۸۸: ۳۹۰).

بنابراین توافقی بین کوروش، اشراف و قبایل پارسی به واسطه ی پدرِکوروش (کمبوجیه) صورت گرفت که مفاد آن، پذیرش رهبری کوروش از طرف اشراف، غارت/فتح ماد و سرزمین های دیگر و دادن اموال و زمین های تصرف شده به اشراف پارسی است. کمبوجیه به ایرانیان می گوید که به منظور تأمین خیر و برکت طرفین، کوروش باید از اشراف، و اشراف از کوروش دفاع کنند که شرایطِ این توافق، طبق گفته ی گزنفون حتی در زمان وی نیز وجود داشته است (گزنفون، کریمی، ۲۷) اتحاد کیخسرو با پهلوانان -امرای محلی- علیه افراسیاب تورانی، بازتابی از اتحاد کوروش با اشراف پارسی، ضدِماد است (پیرنیا، ۱۳۸۳: ۱۳۲) از جمله ی این امتیازات اشرافِ قبیله ای در زمان کوروش: «پادشاه حق دارد که فقط از محیط دختران هفت دسته ی اشراف قبیله ای ازدواج نماید، نمایندگان این قبایل حق دارند بدون هیچ مانعی به حضور پادشاه بیایند و در ایالات خود سمت حاکم موروثی را داشته باشند. حق دارند که کلاه ویژه برسر بگذارند. پادشاه باید توصیه های این اشراف را مورد توجه قرار دهد و اشراف نیز کوروش را از نظر نیروی نظامی پشتیبانی کنند و کوروش اموال و سرزمین های فتح شده را ملک شخصی اشراف پارسی کند» (دانداماییف، ۱۳۸۶، ۲۲۵) بین کوروش و اشراف، سازش هایی وجود داشت که از جمله شرایط آن: پادشاهی کوروش و حفظ

امتیازات آن طبقه ی ممتاز بود. کوروش خود، یکی از شاهزادگان قبیله و نماینده ی قبایل بود، زیرا خاندان هخامنشیان یکی از هفت قبایل مشهور به شمار می رفت (داندامایف، همان، ۲۲۵-۲۶).

سیاست بنیان گذاری امپراطوری با مقاصد اشراف قبیله ای، سازگاری داشت (ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۷۰) کوروش و اشراف برای غنایم، درصدد کشورگشایی بودند (رضایی، ۱۳۸۴، ۳۰۹) توافق اشراف با کوروش شاه، در زمان پادشاهان بعدی از جمله داریوش نیز ادامه یافت. «در پادشاهی داریوش، بخشی از بهترین زمین های ملل مغلوب را ستانیدند و به مالکیت موروثی اعضای شاهی و نمایندگان اشراف پارسی درآوردند و مالکان این زمین ها از پرداخت خراج، معاف بودند» (ایوانف، ۱۳۵۹: ۸۵) داریوش پس از آنکه توانست، ده ها ملت یاغی را سرجای خود بنشاند، امتیازات اشراف قبیله را بازپس گرفت و این امتیازات تا آخرین لحظات سلطه ی هخامنشیان باقی ماند (هینتس، ۱۳۸۶: ۲۹۸) همان طور که افلاطون گفت: داریوش، قلمروی سلطنت را به هفت قسمت بین همدستان خود در قتل سمردیس تقسیم نمود (همان:۲۹۸) تا پایان هخامنشیان تمامیِ مناصبِ عالیِ لشکری و کشوری در دست اشراف قبیله ای بود، چه در ایران و چه خارج از ایران (همان:۲۹۹) سلطه و اقتدار اشراف قبیله ای در دستگاه اداری کشورهای مغلوب موجب نهب، غارت اموال و تضعیف قوای تولیدی کشورهای مزبور بود (همان:۲۹۹-۳۰۰) تا پایان هخامنشیان، روابط و مناسبات قبیله ای به قدرتِ خود باقی ماند و از لحظه ی تأسیس هخامنشیان تا آخرین ساعاتِ حیاتِ این سلسله، همواره ارتش آن حکومت در حال اردوکشی (فتح/غارت، قادری) بود (همان:۳۰۰) بنابراین در نتیجه ی برتری نظامی قوم پارس و تاراجِ مازاد انباشت ثروت های ماد و سایر متصرفات، قوم پارس به طبقه ی برتر و، قوم ماد در نتیجه ی ضعف اقتصادیِ متحمل شده از سوی پارس ها، به طبقه ی ضعیف تر و برده مبدل شد، چون مادها در کتیبه های هخامنشی (آپادانا) به عنوان خراج گذار معرفی شده اند (یونگ ، ۱۳۸۵: ۹۰) در حالیکه پارس ها چون ملتی فرمانروا بودند، از مالیات معاف بودند (ایوانف، ۱۳۵۸: ۸۸ کوک، ۱۳۸۳: ۸۶) کوروش همانند محمد، قبایل پارسی را تحت رهبری قبیله ی خود، متحد و نیروی تخریب و غارت آنان را متوجه مادها کرد. تسلط نیزه های پارسی بر سایر اقوام، عامل تصرف غنیمت و سرزمین می شود. طبقه ی حاکم، یعنی حکومتگران و وابستگان آنها، با تاراج ثروت جامعه؛ آنرا صرف کاخ ها، معابد و لشکرکشی می کردند (علمداری، ۱۳۸۰ :۱۵۷) طبقه ی نظامیان پارسی، با تصرف سرزمین های سایر اقوام، زمین های آنان را نیز تصرف و پادشاه به پاس زحمت های نظامی آنان، سرزمین سایر ملل را، ملک شخصی نظامیان می کرد. «الواح گلی بابلی، پارسیانی را به ما معرفی می کنند که دارای تیول و املاک زیاد بودند. در نیمه ی غربی، تمام املاک در دست اشرافیت پارسی است اما در شرق، معلوم نیست که آیا بومی هستند یا پارسی... التهایم، بیکرمن، یونگ و فرای نظریه ی دوم (پارس ها) را قبول دارند» (کوک، گرشویچ، ۱۳۸۷: ۳۳۵: ۲)

اگر خلافت اسلامی به اسم «ائمه من القریش» و صحابی و نزدیکی به پیامبر در انحصار اعراب و قبیله ی قریش بود، دولت ایرانی نیز به اسم نژاد برتر آریا/پارس و دین مقدس زرتشت در انحصار پارس ها بود. واژه ی آریا، هم به معنای قومی در مقابل اقوام بومی و هم به معنای اصیل و طبقاتی در مقابل طبقات فروتر که همان اقوام بومی زیر سلطه بودند، به کار می رفت.

بنابراین کوروش، خود را برگزیده ی خدا برای تاراج اکباتان و سروری پارس بر ماد می دانست. این همان الگوی چوپان-گله ای است که فوکو به آن اشاره دارد. کوروش و پیامبر، خود را برگزیده از طرف خدا برای رهایی قوم خود می دانند که مانند چوپان، وعده ی زمین و غنیمت را به گله می دهد. «کوروش همواره عادت به گفتن این کلمات داشت که یک پادشاه خوب هیچ تفاوتی با یک چوپان قابل ندارد. همانقدر چوپان از گله ی خود فایده می برد که از آنها مواظبت کند، شاه همانقدر از طرف زیردستان خود اطاعت می بیند که سعادت ایشان را فراهم نماید» (گزنفون، کریمی، ۲۵۸) اندیشمندان اسلامی نیز مانند غزالی و نظام الملک بارها رابطه ی شاه-رعیت را به چوپان -گله تشبیه کرده اند. همانطورکه چوپان باید به فکر گله ی خویش باشد، از گله/رعیت هم انتظار اطاعت مطلق می رود.

دولت ایرانی، دولت تک-قومیتی پارس و در انحصار قوم پارس بود. خشترپاون های کوروش و کمبوجیه بدون استثناء از خانواده های پارسی برخاسته اند (بریان، ۱۳۸۰: ۱۲۶) «تمامی ساتراپ های هخامنشی، پارسی بودند. پانزده افسر داریوش نیز همگی پارسی و از چهل افسر رده بالا، همگی پارسی بودند. حکومت هخامنشی به موضوعی خانوادگی تبدیل شده بود که از اقوام نزدیک و فامیل استفاده می کردند» (کوک، ۱۳۸۷، ۳۳۴) «در امپراطوری جدید (پارسی)، دولت جدید به لحاظ قومی و اجتماعی، گروه برتر جدید حضور داشتند... و شخصیت های برجسته ی محلی، فقط دستیار این گروه بودند. ما این گروه را قوم/طبقه ی مسلط می نامیم و بیشتر اعضای این قوم/طبقه را نمایندگان خاندان های اشراف پارسی تشکیل می دادند، حتی قضات سلطنتی هم پارسی بودند» (بریان، همان، ۱۲۶-۱۲۷) داریوش شاه می گوید: «سپاه پارسی را نگه دار» «داریوش شاه، شاهنشاه پارس». داریوش پایه ی دولت خود را بر اصل نجبای پارسی و قوم پارس گذاشت (همان: ۸۱).

همانند اسلام، دین زرتشت نیز در خدمت سلطه ی پارسی بود. حتی امکان حضور و یا توافق زرتشت با کوروش و اشراف وجود دارد. «کوروش می توانست سری هم به پیامبر خود، زرتشت، در کاشمر زده باشد که در آن زمان آوازه داشت» (هینتس، ۱۳۸۶، ۹۳) چون دین زرتشت، بنیاد مشروعیت امپراطوری هخامنشیان با مفاهیم فرهٔ ایزدی و نظم کیهانی را فراهم و مشروعیتِ کشتار و حذف مخالفان را با مفاهیم اژیدهاک، دیو و اهریمن تأمین کرد. پالیارو معتقد است که اصول اخلاقی زرتشتی، ستون فقراتِ مفهوم ایرانی سلطنت بوده است، یعنی عاملی مذهبی و نوعی احیاء اخلاقی که به آتشِ توسعه طلبی هخامنشیانِ نخستین، دامن می زد (پالیارو به نقل از نیولی، ۱۳۸۱، ۱۶) گوتشمید نیز اشاره دارد که زرتشتیگری چنان نیروی زندگی به امپراطوری هخامنشی بخشیده بود که بیشترین مقاومت به اسکندر در سرزمین زرتشت بود (نیولی، همان، ۱۷) مغان زرتشتی نیز در دربارِ کوروش و کمبوجیه احترام خاصی یافتند (دیاکونوف، همان، ۱۷۵) مغان زرتشتی همانند فقیهان اسلامی، شاهان پارس را نماینده ی خدا و دارای فرهٔ ایزدی (ظل السلطان) و نظم سیاسی را در ادامه ی نظم کیهانی و شاهنشاه را قرینه ی زمینی اهورامزدا می دانستند که مخالفان سلطه و استبداد قومی پارس، به اسم اهریمن، دیو، آژیدهاک (ضحاک) و دروغ، طرد و سرکوب می شدند.

برای مثال، اهریمنِ زرتشت همان میترای مادی است. رسالت اصلی میترا، کشتن گاو مقدس بود (زنر، لومل، بیانگی در کلوسکا، ۱۳۸۵، ۴۸) در گات ها، این اهریمن است که گاو مقدس را می کُشد (بویس، ۱۳۸۱: ۵۰ زنر در بیانگی، ۱۳۸۵: ۴۸. هینلز، ۱۳۸۵: ۱۲۸) دیوهای وندیداد، خطاب به مادها و خدایان مادی است (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۱۶۷) فصلی از وندیداد، فهرستی از مکان های نجس را نام می برد که «ماد» یکی از مکان های نجس است و پارس را پاک و دور از اهریمن دانسته است (رضی، ۱۳۸۵: ۶۶) در وندیداد، خدایان مادهای باستان را در شمار اهریمنان آورده اند (همان:۱۰۳) یعنی قدرت ایرانی از طریق حقیقت زرتشتی، سلطه ی خود را توجیه و درونی می کرد، همانطورکه از زبان مارکس بیان کردیم، این متون، فاقد هرگونه عمق بوده و ابزار هژمونیک سلطه ی پارس ها، ضد مادها/کُردها می باشد که خود را مطابق راستی و نیکی و، مخالفان سیاسی را اهریمن، دیو و ضحاک می دانستند، همانند امروز که مخالفان سیاسی را فتنه، مفسد فی الأرض، عامل امپریالیسم و... می دانند.

همانند "قاتلوفی سبیل الله" و "جاهدو فی سبیل الله" اسلام، «جنگ های مقدس در متون مقدسِ دین زرتشتی، مشی خشونت آمیز به چشم می خورد. تنها با تبرزین بکش (یسنا ۳۱ بند ۱۸)... ایمانی که تبرزین را خوب به خدمت می گیرد (یسنا ۱۲ بند ۹) پس از توفیقی خاص در پادشاهی ایران، زرتشت به سیاستِ تبلیغِ نظامی در جهت منافع ملت و دین خود، و جنگ علیه ملل همسایه شد (هیوم، دهباشی، ۱۳۸۲، ۲۴۸) در چشم اهورامزدا، کفار را باید با سلاح نابود کرد (یسنا۳۱ / ۱۸) و کسی که به کافر با زبان، یا اندیشه و یا دست، بدی کند، به میل اهورامزدا عمل

کرده است (یسنا ۳۳/ ۲) زرتشت ادعای راندن مخالفین را دارد. «مبادا کسی از شما به گفتار دروغ پرست، گوش فرا دهد. چه آن سیاهکار، به خانمان، روستا و کشور، ویرانی و تباهی رساند. هان ای مردم، ساز نبرد کنید و دروغ پرستان را با جنگ و ستیز از مرز و بوم برانید» (گات ها: یسنا هات ۳۱ بند ۱۸) با توجه به ارتباط دانش/دین با قدرت پارسی، منظور از دروغ و اهریمن، مخالفان سیاست و سلطه ی پارسی بودند و پاک دینان، همان حاکمانی اند که متون دینی را پردازش می کردند.

«مزدیسنا، دین بهی را به درختی تشبیه کرد که چهار شاخه ی آن چهار طبقه ی اجتماعی... بر بالای همه ی آنها، شاه شاهان ایستاده است. کامل ترین نمونه ی دین زرتشت، پیروی دین از دولت است. دین و دولت به هم وابسته و مظهر و تاج هر دو، شاه شاهان است. شاه ایرانی، هم پاسدار عدالت و نظم است، هم دین و حقیقت» (زنر، همان، ۸۸) بنابراین اساس نظم و عدالت زرتشتی، «اشه» می باشد که به طور سلسله مراتبی در تثبیت طبقات و اتحاد دین و دولت است. به عبارت دیگر، دین و دولت، ابزار سلطه ی طبقات برتر که همان قوم غالب پارس است، بود.

اعتدال/عدالت در اندیشه ی اسلام و ایران، برخلاف اندیشه ی مدرن، نه برابری، بلکه ضد برابری و حفظ سلسله مراتب اجتماعی/طبقاتی است که شاه/خلیفه در رأس آن قرار دارد. در سیاست نامه ی عدالت، توجه به تغلب یا سلطه ی سیاسی است نه فضیلت و سعادت (همان:۱۹) عدالت/داد در ایران به معنی عدالت امروزی نیست، بلکه قانون ایزدی است (ثاقب فر،۱۳۷۷: ۱۶۸) منظور از اشه یا راستی در عقل سیاسی ایران نه راست گویی، بلکه سامان و نظام هستی آفرینش است (همان: ۲۴۴) نیبرگ و دوشن-گیمن، راستی را قانون کیهانی و نظم جهانی می دانند. نظم آسمانی، الگوی نظم زمینی است و نهادهای اجتماعی و سیاسی، تحقق مادی مینوهای آسمانی و دینی است (همان:۲۴۵) شاهنشاه، قرینه ی زمینی اهورامزدا، و هفت طبقه ی اشراف، نمادی از هفت فرشته ی دستیار اهورا در نظم کیهانی است. عصیان در مقابل شاهنشاه، عصیان در مقابل اهورامزدا و نظم کیهانی است، به همین دلیل شاهنشاه، خواهان اطاعت مطلق پیروانش است. در نامه ی تنسر هیچ خصلت و فضیلتی عظیم تر از آن نداریم که همیشه در خدمت شاهان، خضوع و خشوع نماییم (همان:۴۴) همچنین می نویسد: «در دنیا کاری بدتر از این نیست که زیردستان را به جای زبردستان بگمارند» (نامه ی تنسر به نقل از باقری، ۱۳۷۸: ۲۰۷) در واقع منظور از اعتدال و عدالت در اندیشه ی ایرانشهری، نظم طبقاتی است که قوم/طبقه ی برتر در رأس آن است.

بنابراین زیربنا و اصل دولت ایرانی/پارسی، غارت اموال و فتح سرزمین است که برای رسیدن به آن، توافقی میان کوروش، به عنوان رهبر و فرستاده ی خدا و، قبایل پارسی به عنوان جیره خواران و اشراف، صورت گرفت. پذیرشِ رهبری کوروش از طرف قبایل و بخشیدن متصرفات به عنوان ملک شخصی به قبایل، برای مشروعیت غارت و کشتار مردمان اقوام مغلوب و فتح سرزمینشان بود. توافق نانوشته ای هم با زرتشت و مغانِ زرتشتی صورت گرفت. زرتشت و کوروش دشمن مشترکی داشتند: دشمن زرتشت، آیین میترایی مادها است و دشمن کوروش، پادشاهی و سلطه ی مادها بود. دشمن مشترک، باعث اتحاد دین زرتشت و رهبری و قدرت نظامی کوروش و قبایل پارسی شد. کوروش و قبایل، فتح و کشتار می کردند، زرتشت نیز با اهریمن کردن میترا، و اژدها کردن آستیاگ، به آن کشتار، مشروعیت می داد. بنابراین عقل سیاسی ایران، برآیندی از منافع قبایل پارسی (تاراج/غارت) اشراف پارس (حفظ اشرافیت با فرماندهی نظامی و ساتراپ های ایالت ها) و پادشاهی کوروش در امپراطوری برای فتح/غارت ها است و دین زرتشت، برای مشروعیت بخشی به آن می باشد.

تکوین دولت تک قومیتی مدرن

تکوین دولتِ به اصطلاح مدرن رضاشاهی نیز همانند دولت قدیم کوروش، دولت تک-قومیتی پارس و فلسفه ی تشکیل دولت، حفاظت از سلطه ی قومی پارس در برابر اقوام غیرفارس بود. دولت، ابزار سلطه ی قومی نیست. دولت خنثی نیست که از قبل موجود باشد و سپس توسطِ قومِ حاکم، منحرف یا مورد استفاده قرار گرفته باشد تا اکنون اقوام غیرفارس نیز سعی در استفاده از دستگاه دولتی داشته باشند. دستگاه های دولتی از خود، قدرتی ندارند بلکه دولت، روابط قومی را واقعیت و تجسم بخشیده است. دولت ایرانی در نتیجه ی کشمکش قومی تکوین یافته است. دولت -به قول پولانزاس که به مناسبت دیگری گفته- نه فعل پذیر است نه فاعل! اگر بگوییم فعل پذیر است، یعنی ابزار سلطه ی یک قوم است، پس امکان استفاده ی ابزاریِ دیگر اقوام از دولت ایرانی ممکن خواهد شد. اگر دولت را فاعل خود مختار بدانیم، یعنی مستقل از سلطه ی قومی است و باز هم امکان استفاده ی دیگر اقوام از آن ممکن خواهد بود. در هر دو مورد، رابطه ی دولت با اقوام، رابطه ای برونبود محسوب می شود، درحالی که دولت، نه فعل پذیر است نه فاعل! دولت ایرانی، شیء نیست تا در تملک قوم پارس باشد و ما نیز سعی در سهیم شدن در تملک آنرا داشته باشیم. دولت ایرانی، تقدمی بر سلطه ی قومی پارس ندارد، بلکه برآیندِ خودِ سلطه ی قومی است. دولت ایرانی یک رابطه است که از برآیندِ مبارزه ی اقوام و تضادهای اقوام در درون خود آن، ابراز و متراکم می شود. دولت ایرانی چه در هنگام تکوینِ اولیه ی آن در زمان هخامنشیان و چه در زمانِ دولتِ مدرنِ رضاشاه، یک شئ از قبل موجود نبوده است که فارس ها آنرا تصاحب کرده باشند و یا سهم بیشتری از آنرا به خود نسبت داده باشند تا ما هم، وارد فرآیندِ مشارکت یا مذاکره برای سهم مساوی شویم، بلکه ذات دولت در رابطه ی کشمکش و سیاست سلطه ی پارس با کُرد و دیگر اقوام، شکل گرفته است. قبل از کشمکشِ قومیِ پارس و غیرپارس، دولت ایرانی وجود نداشته، بلکه در همین کشمکشِ قومی و برآیندِ ستیز قومی است که رابطه ی سلطه ی قومی، بازتولید می شود. دولت ایرانی، روابط و سلطه ی قومی را تجسم بخشیده است. بنابراین دولت ایرانی نه فرآیندی سیاسی، مستقل از گروه های قومی است و نه ابزار صرف بی روحی است تا ما هم در فرآیندِ مبارزه ی سیاسی، سعی در تسخیر یا مشارکت در آنرا داشته باشیم. دولت ایرانی در ذات خود، سلطه ی قومی پارس و برآیندِ این سلطه ی قومی است. همگرایی و اتحاد ایرانی نه درونبود و فرهنگی، بلکه نتیجه ی استبداد دولت پارسی و فاقد مبنای فرهنگی است. «سرشت انفرادی ایرانی و نبود یگانگی و اتحاد در ایران در سراسر تاریخ ایران دیده می شود و شاید توفیق نیافتن رضاشاه... در مقابله با روحیه ی جدایی طلبی که در میان ایرانیان همچنان زنده است را به آن نسبت داد» (فرای، ۱۳۴۳: ۲۱-۱۲) به همین دلیل چه در دوره ی شورشِ داریوش و چه در دوره ی شورش های بعد از مشروطه که زنگِ خطرِ فروپاشی دولت ایرانی به صدا درآمد، همه ی پارس ها به حمایت از دولت متمرکز و مستبد روی آورده و خواهان سرکوب جنبش های سایر اقوام شدند. چرخه ی شورش (قومیت های بی دولت، مانند کُرد) و سرکوب (فارس) تقدیر ایران زمین است. از دوره ی مشروطه تا تثبیت رضاشاه، همان الگوی سنتی تغییرات تاریخی در ایران، یعنی چرخه ی حکومت استبدادی -شورش و هرج و مرج- مطابقت می کند، هرچند به صورت کاملا تازه، نتیجه ی برخوردِ تجربه ی سنتی کشور با اروپای متجدد است (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۱۵).

در دوره ی جدید نیز در مقابل جنبش های اقوامی مانند ترک، کُرد و عرب (سمکو، خزعل و...) دولت مدرن، شکل گرفت. تشکیل هردو دولت شاهنشاهی پدر و پسر، براساس سرکوب قیام ملی کُردها، سمکو و قاضی محمد بود. البته این سخن به این معنا نیست که عامل اصلی شکل گیری دولت مدرن در ایران، کُردها یا مبارزه علیه کُردها می باشد. قطعا مجموعه عوامل ملی و بین المللی در این امر دخیل بود. اما یکی از اصلی ترین عوامل در تشکیل و تکوینِ بعدیِ نظامِ پهلوی ها، مساله ی کُرد و سرکوب کُردها بوده است. همانطورکه قیام فره ورتیش، تنها قیام علیه داریوش نبود، اما طبق گفته ی خودِ داریوش در بیستون، مهم ترین آنها بود و اساسا تثبیت امپراطوریِ هخامنشیان با سرکوب جنبش مادیِ فره ورتیش ممکن شد. در زمان پهلوی ها هم، قیام کُردها تنها قیامی نبود که رخ داد و قیام

های دیگری از جمله شیخ خزعل، کلنل پسیان و... وجود داشت اما بدون شک، مهم ترین عامل در تکوین پهلوی ها و دولت مدرن، سرکوب قیام های کُردی بود. چون اساساً دولت مدرن در ایران، در برابر و به خاطر سرکوب جنبش های قومی/قبیله ای تکوین یافت. دولت مدرن، دولت تک-قومیتی پارسی برای حفظ سلطه ی خود بر سایر اقوام بود. رضاخان -به قول کاتم- رسالت اصلی خود را سرکوب سمکو می دانست و بعد از سرکوب سمکو و جمهوری مهاباد، در تمامی ایران، جشن و پایکوبی برپا شد. همانطورکه داریوش، بعد از سرکوب جنبش های کُردیِ فره ورتیش و چیثرتخمه، در تمامی امپراطوری جشن برپا کرد و جسدِ فره ورتیش را در تمامی امپراطوری به نشانه ی پیروزی، چرخاند. بعد از سرکوب فره ورتیش و سمکو، امپراطوری/دولت ایرانی تثبیت شد و راز خشونت آن، در پس پرده ی حاکمیتِ حقیقتِ عقلِ ایرانی فاش نشد. بار دیگر مسئله ی کُرد حل نشد. لوله ی تفنگ جای جوهر قلم را گرفت و جوهر قلم، فقط لکه ی خون را پوشاند. تکوین دولت مدرن ایرانی نه نتیجه ی کودتای نظامی، بلکه محصولِ حمایت روشنفکران و قوم فارس از آن، برای حفظ سلطه ی پارس ها بر سایر اقوام با شعار «وحدت ملی» بود. رضاخان معتقد به برتری قوم آریایی و طرفدارِ ایدئولوژی پان فارسیسم بود که بعد از جنگ اول در میان روشنفکران متجدد، ریشه دوانده بود (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۳۶۳) «ناسیونالیسم رضاشاه با مردم محلی، گویی با سرزمین اشغال شده ای برخورد می کرد. تبعیض علیه استان های غیرفارس زبان، وجود داشت. تمامی فرمانداران، استانداران و... از فارسی زبان انتخاب می شدند. انگار برخورد سفیدپوستان با سرخپوستان بود که مختص رضاشاه نبود. او مجریِ بینش نخبگانِ ناسیونالیستِ تجدد خواه شد که به آن گرویده بودند» (همان: ۴۳۵-۴۳۶) همین نویسنده در جای دیگری به درستی می نویسد: «با سیاست های فارسی خواهانه ی حکومت، موجودیتِ جوامع عرب زبانِ جنوب، انکار شد. طبع و نشر به تُرکی قدغن شد. زبان کُردی را رسما لهجه ای از زبان فارسی نامیده و انتشار آن ممنوع شد. فرماندهان، مدیران و فرمانداران از فارسی زبانان بودند، حتی رده های پایین تر را از تهران می فرستادند و با مردم محلی، چنان رفتار می کردند که گویی سرزمین اشغال شده ای را اداره می کنند. تبعیض فراگیری علیه همه ی استان ها به سودِ تهران و علیه کلیه ی استان های غیرفارسی زبان به نفع فارسی زبان ها وجود داشت» (کاتوزیان، ۱۳۷۹: ۴۳۶) نازیسم و آلمان نازی، الگوی ملت گراییِ رسمیِ حکومتِ رضاشاه شد (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۲۳۶) حامیان و تئوریسین های دولت مدرن رضاشاه، پارس گرایان با ایدئولوژی باستان گرایی بودند و جز با سرکوب، قدرت نظامی و تسخیر سرزمین های سایر اقوام، تکوین نیافت که بلافاصله بعد از سقوطِ قدرت نظامی رضاشاه، سایر اقوام دوباره دست به شورش، علیه سلطه ی پارس ها زدند. بنابراین دولت/امپراطوری ایرانی از بدو تکوین خویش تا دولت مدرن، دولتی تک-قومیتی براساس تاراج و تسخیر سایر اقوام بوده و دولت ایرانی همیشه حافظ منافع قوم/طبقه ی برتر پارسی بوده است. دولت مدرن هم در این زمینه جز ظاهر فریبنده ی ایدئولوگ آن، همان ساختار دولت تک-قومیتی پارسی را دارد. این از حمایت روشنفکران و مرکزنشینان از دولت مطلقه ی رضاشاه و سرکوب جنبش های قومی، توسط رضاشاه به خوبی مشهود است. خیلی قبل از به قدرت رسیدن رضا شاه، مجله ی «کاوه» در آلمان و بعد مجله ی «ایرانشهر» و «فرنگستان» از استبداد منوّر مردی قوی، برای حفظ وحدت ملی و تحمیل زبان پارسی و سرکوب جنبش های قومی سخن می راند. «هدف مجلات ایرانشهر و فرنگستان، حمایت از سردار سپه و سیاست های او بود» (آصف، ۱۳۸۴: ۱۵۰) تقی زاده در مجله ی کاوه از تمرکزِ قدرت و استبداد منوّر دفاع کرده بود (کاوه ش ۶، س ۷: ۱) مجله ی ایرانشهر می نویسد: انقلاب از بالا توسط رهبریِ یک فرد مقتدر و روشن فکر بهتر است. وجود یک پطرِکبیر بهتر از مجالس معنوی، کمیته و... است (در آصف، همان:۱۹۰) پارس ها با هر اسمی، استبداد منوّر یا دموکرات و چپ و... یک هدف را داشتند: «تشکیل دولت تک-قومیتی پارس و سلطه بر سایر قومیت ها» «پس از انقلاب روسیه و شکست مشروطه ... ۱۸ تن از زعمای حزب دموکرات به پیشنهاد محمد تقی بهار، تصمیم به ایجاد حزبی ملی گرفتند، تا بدنه ی اصلی دولت فاضل قدرتمند را تشکیل دهند» (همان:۱۴۵) منظور، دولتی بود نظیر دولتی که به دست آتاتورک ها و بعدها

در آلمان به دست نازی ها به وجود آمد (بهار، ۱۳۷۱: ۲۷) رهبری حزب کمونیست با ستایش از رضاشاه، هرگونه حرکت استقلال طلبانه را توطئه ی انگلیس ارزیابی می کرد. کودتای رضاخان (برانداختن قاجار) را چون «سقوط حکومت بورژوازی» «مبداء جدیدی در تاریخ معاصر ایران» و سیاست رضاخان را یک سیاست ملی ارزیابی می کردند. روزنامه ی "نصیحت" رضاخان را در بازگشت از کارزار خزعل با قصیده ی "من رضا و تو رضا و ملت ایران رضا" مورد استقبال قرار داد. (iranarchive.com به نقل از امین آوه) بنابراین زیرساخت همه ی این فریب کاری ها، فارس محوری است. حال به اسم حزب دموکرات باشد یا اراده ی آهنین، حزب توده، چپ و یا مذهب و اسلام سیاسی یا ایران پلورال! «رضاشاه یک ناسیونالیستِ فارس محور بود. رضاخان از ایدئولوژی آریایی و فارس محوری که در میان ایرانیان متجدد، نفوذ پیدا کرده بود، الهام گرفت. این ایدئولوژی را روشنفکران جوان به او آموختند. تجدد، تمرکز و سکولاریسم را نخبگانِ ناسیونالیستِ فارس محور، پایه گذاشته بودند» (کاتوزیان،۱۳۹۲: ۲۲۲).

دال مرکزی گفتمانِ ناسیونالیسمِ مشروطه که دموکراسی و آزادی بود، به وحدت ملی در گفتمان ناسیونالیسم بعد از مشروطه مبدل شد. دلیل اینکه روشنفکران ایرانی/پارسی، از آزادی، مشروطه و پلورالیسم در مشروطه دفاع می کردند، این بود که با خودآگاهی ای که قوم پارس یافته بود، دیگر نمی توانستند حاکمیت قاجارهای تُرکی را بپذیرند (تضاد دولت و ملت) به همین دلیل با شعارهای ضد استبدادی و آزادی و مشروطه، حاکمیت تُرکی قاجارها را برکنار کردند و بر کُرسی مجلس نشستند. اما با قدرت مجلس، توان حفظ سلطه بر سایر اقوام (وحدت ملی) را نداشتند پس، زمینه ی ظهور رضاخان و استبداد وی را فراهم کردند، در حالیکه پارس ها خود با شعار مبارزه با استبداد، به جنگ قاجارهای تُرک رفته بودند! مشکل، دیگر استبداد نبود، چون حاکمیت، فارسی شده بود. مشکل در جامعه ی غیر فارسی بود. بنابراین به جای مبارزه با قدرت دولتیِ غیر فارسی با تکیه بر مردم، به مبارزه با مردم غیر فارس با تکیه بر دولتِ پارس گرا پرداختند و استبداد حاکمیت مستبدانه ی پارسی رضاشاه، نه تنها دیگر امر مذمومی نبود، بلکه مطلوب بود و برای سرکوب دیگر اقوام، لازم می نمود! در این گفتمان، مشکل اصلی جامعه ی ایران را پراکندگی قومی، زبانی و فرهنگی می دانستند که قبل از اقدامات رضاشاه از گسترش و تحمیل زبان و فرهنگ پارسی در میان سایر اقوام، تحت عنوان شعار «وحدت ملی» حمایت می کردند. رضاشاه و حامیان قومی وی، تنها چیزی که از مدرنیته دریافت کردند، دولت مطلقه و متمرکز بود. دولت مطلقه ی پارسی، نماد مدرنیته، پیشرفت تاریخ و تمدن شد و اقوام بی دولت مانند کُردها، نماد سنت، خرافات و عقب ماندگی بودند که مانند بومیانِ سرخ پوستِ آمریکایِ شمالی یا استرالیایی به حالت تحقیر، بومیان اصیل، خطاب می شدند. یعنی هنوز واردِ قافله یِ تمدن که پارس ها آنرا با دولت قیاس می کردند، نشده اند. بنابراین در این گفتمان، مفهوم «بومی اصیل» خطاب به کُردها، تفاوتی با «تُرک کوهی» از طرف آتاتورک ندارد. بنابراین دولت مدرن در ایران، دولت/استبدادی تک-قومیتی برای حفظ منافع پارسی است که زبان و فرهنگش در مقابل سرکوب جنبش های قومی تشکیل شد. هدفِ هویت ملی و ناسیونالیسم ایرانی، دادن پایه ی ایدئولوژیک به دولت بود (آشوری، ۱۷۱).

با تشکیلِ دولتِ مدرنِ پارسیِ رضاشاه و با گسترش و آموزش اجباری زبان پارسی، زبان های سایر اقوام در معرض نابودی قرار گرفت. تعداد فارسی زبانان بر غیر فارسی زبانان، ازدیاد یافت (ابرهامیان، ۱۳۸۳: ۱۷۷) مراکز مهم تجاریِ سایرِ اقوام مانند تبریز، کرمانشاه و... از رونق افتاده و تهران، مرکز عمده ی تجاری و اقتصادی شد. اقوام از نیروی نظامی محروم شدند و دولتِ پارس گرایِ مرکز، انحصار خشونت و نیروی نظامی را در اختیار گرفت، یعنی همان ساختار سنتی تداوم یافت و دولت تک-قومیتی پارس نه تنها به تثبیت و گسترشِ اجباری فرهنگ و زبان خویش پرداخت، بلکه به تاراج انباشت سرمایه ی سایر اقوام نیز، همت گماشت و مراکز فارس نشین را به مراکز عمده ی تجاری و اقتصادی مبدل کرد. غلات کُردستان و آذربایجان و منابع زیرزمینی، مثل نفت و گاز عربستان (خوزستان) و... را غارت و روانه ی مراکز پارس نشین کرد. همان غارت و تاراج اموال و سرمایه ی سایر اقوام به شکل مدرن تر

در قالب قانون و بوروکراسی، تداوم یافت. کل حقوق و قانون ایرانی، نهادینه شدن غارت و خشونت پارس بر سایر اقوام است.

انقلاب اسلامی مانند انقلاب مشروطه، تجلی ناسیونالیسم ایرانی بود. در انقلاب مشروطه دو گروه مذهبی روحانیون و ملیّون، یکی با شعار اسلام و دیگری با شعار دموکراسی، علیه دسپوتیسمِ قاجار برخواستند. اما با از بین رفتن دشمن مشترک، سازش بین آنها (روحانیون و ملیون) به دشمنی تبدیل شد. دوره ی پهلوی ها دوران حاکمیتِ ملی گراها و طرد مذهبی ها بود که در مقابل این طرد، مذهبیون در انقلاب اسلامی ۵۷ دست به شورش و عصیان، ضدِ ملی گرایی پهلوی زدند. دلیل این انقلاب، عارضه ای بود که در ساختار عقل سیاسی ایرانی روی داده بود. اساس عقل سیاسی ایران، مبتنی بر اتحاد دین و دولت بود. زرتشت (دین قومی و دولتی شاهنشاهی ایران باستان) نه تنها مشروعیت بخش آن بود، بلکه محرک و زمینه ساز تشکیل امپراطوری هخامنشیان شد. اگر کوروش حاکمیت مادها را ساقط کرد و داریوش عصیان دوباره ی مادها به رهبری گئوماتا و فره ورتیش را با قدرت نظامی مغلوب نمود، دین زرتشت هم به سرکوب و کشتار مادی ها مشروعیت بخشید و با نیک و حقیقت خواندن نظام هخامنشیان، مادها را نمادِ اژیدهاک، اهریمن، دیو و دروغ می دانست. اتحاد دین و قدرت در دوره ی میانه با نظامی های عباسیان، طاهریان و در قالب اسلام بازتولید شد، به طوری که «پطروشفسکی» نظام عباسیان را ناشی از اتحادِ الهیاتِ اهلِ سنت و فئودالیسم ایرانی می داند. ساختار سیاسی ساسانیان در قالب عباسیان، مالیات گیری ایران باستان در قالبِ خراج و جزیه بازتولید شد و روحانیون جای مغان را در مشروعیت بخشی به قدرت پُرکردند و فرهٔ ایزدیِ شاهان، به ظل السلطان تبدیل شد.

در دوره ی صفویان، دوباره اتحاد دین و دولت ایرانی، این بار نه با اسلام سنّی بلکه با اسلام شیعی و عرفان ایرانی احیا شد. ادعا می کنند که صفویان با زور شمشیر، دین اهل سنّتِ مردم ایران را به شیعه تغییر دادند، این ادعا درست است و نمی توان منکر خشونت های صفویان در تغییر مذهب ایرانیان شد، اما چرا بعد از صفویان، هیچ گرایشی به سنّی شدن در میان ایرانیانِ شیعه شده، یافت نشد!؟ اگر تغییرِ دینِ مردم، صرفا با اجبار بوده است، می بایستی بعد از رفع جبر (سقوط صفویان) دوباره مردم به دین پیشین خود که در مخیله ی آنان بود، باز می گشتند، اما چرا اینگونه نشد؟ جدا از گسترش عرفان و تصوف "۱" که پیوند نزدیکی با شیعه در تداوم فیض نبوت در قالب ولایت، قطب و امام دارد و اکثر عرفای بزرگِ اسلامی، ایرانی بودند، دلیل دیگر آن، سیاسی و هویتی بود. پیوندِ ایرانیان با اسلام سنّی، همچنان آنان را در خطر سلطه و هژمونی فرهنگی اسلام عربی و اسلام سنّیِ عثمانی قرار می داد. برای ایرانیان، عصبیت قومی از همه چیز مهم تر است و دین، همیشه ابزاری برای حفظِ عصبیتِ قومی و سلطه ی قومی بر دیگران یا رهایی قومی از سلطه ی دیگران بوده است. مذهب سنی، به خوبیِ مذهب شیعه توان و قابلیتِ ارتقای سیاسی و تسلط قومی پارس بر دیگر اقوام را ندارد، به همین دلیل با رفع اجبار، مردم همچنان شیعه باقی ماندند. اگر دین زرتشت، هم محرک و هم ابزار سلطه یِ قومی بر اقوامی چون مادها بود، مذهب شیعه ی صفویان نیز ابزاری برای رهایی قوم پارس از سلطه ی اقوامی چون تُرک و عرب بود، زیرا اعراب و ترک ها، سنی بودند نه شیعه! به همین دلیل صفویان با جان و دل، تغییر مذهب از سنی به شیعه را به دلایل سیاسی و احیای امپراطوری ایرانی، پذیرفتند و روحانیون شیعه، مشروعیت بخشِ قدرت نظامیِ صفویان شدند. ملی گراییِ پهلوی با سیاست های ضدِ دینی، گسستی در عقل ایرانی ایجاد کرد. این گسست به شکاف میان بخش های مختلف جامعه و دولت منجر شد که انقلاب اسلامی، پاسخی به آن بود؛ چون قومیت ایرانی/پارسی همیشه با مذهب عجین بوده است. ملی گرایی مدرن ایرانی، اولین بار با جنبش تنباکو به رهبری علمایی چون، حسن شیرازی به ظهور رسید. قوم گرایی پارس ها هم در دوران باستان با رهبری دینیِ مزدیسنا و مبارزه با دیو/اهریمن، توسط زرتشت آغاز شد. همانطور که گفتیم ایران زمین، مفهومی مذهبی در دین مزدیسنا بود که پارس ها حاملان آن مفهوم، به دنبال بهشت

گمشده ی خویش و تاراج سرمایه و سرزمین دیگران، به سرزمین مادها که بعدا ایران نامیده شد، یورش آوردند، بعد با عصبیت قبیله ای /قومی به قدرت سیاسی دست یافتند، یعنی دین زرتشت، محرک و مقدمه ی قدرت سیاسی ایرانیان بود و بعد از تصرفِ قدرت، به توجیه گر و مشروعیت بخش آن تبدیل شد. ملی گراییِ مدرن ایرانیان نیز با مذهب و رهبری روحانیون (شیرازی، طباطبایی و بهبانی و...) آغاز شد. بعد از گسست و عارضه ای که با نظام پهلوی، به دلیل تقلید از غرب و آتاتورک و بی توجهی به سنت ایرانی پیش آمد، مذهب شیعه که جایگزین زرتشت - اساسا هرمس گرایی زرتشتی/ایرانی در قالب بخشی به تشیّع، نقش مهمی داشت- یا بازتولید آن بود، محرک و انگیزشِ دست یافتن به قدرت سیاسی را ایجاد کرد و بعد از تسخیر قدرت، خود به ابزار و مشروعیت بخش آن تبدیل شد. بنابراین دولت های مستبد ایرانی، نه نتیجه ی دیکتاتوری و روانشناسی یک شخص یا به دلایل طبیعی (تئوری کم آبی و...) بلکه خواستِ سیاسی قوم پارس و اصحاب دانش آنان (مغ، روحانی یا روشنفکر) و عامل اصلی شکل گیری و تداوم سیستم استبدادی دولت تک-قومیتی ایرانی بوده است. بطوریکه حتی در لباس روحانیت نیز جهتِ رسیدن به این خواست سیاسی پارسی، به مفاهیم دیگر نیز پشت کرده اند. «بنیان گذاران دولت پهلوی تنها رضاخان و مشتی افسر ارتش یا دولت انگلیس نبودند... احساسات ملی و تجددطلبی در میان روشنفکران، نوگرایان و... به سرعت گسترش یافته بود» (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۳۳۵) چون جز با قدرت و نیروی نظامی، قادر به حفظ سلطه ی قومی خود بر سایر اقوام نیستند. بنابراین آنچه تحت عنوان فرهنگ و هویت ایرانی از آن نام می برند، چیزی جز ابزار هژمونیکِ سلطه ی قومی و استبداد نظامی آن نیست. فرهنگ ایرانی همان سیاست سلطه ی ایرانی است. قدرت پارس ها صرفا در خشونت نیروی نظامی و ارتش نیست، بلکه بخش اصلی آن در فرهنگ و دانشِ تولید شده یِ روشنفکران ارگانیک است که با مفاهیمی چون، وحدت در کثرت، کنفدراسیون قبایل، ناسیونالیسم مدنی، دولت ملی- فراقومی، وحدت ملی و سلطه ی قومی و... دولت تک-قومیتی پارس را توجیه کرده و به آن مشروعیت و تداوم می بخشند. متأسفانه مفاهیم و ابزارهای ایدئولوژیک کُردها -مانند فئودالیسم، خودمختاری برای کُردستان و دموکراسی برای ایران و... - نه تنها توان مقابله با سلطه ی هژمونیک ایرانی ها را ندارد، بلکه در چهارچوب سیاست آن و بازتولید همان مفاهیم ایرانی است.

بنابراین شکاف و تضاد اصلی جامعه ی ایرانی نه تضاد دولت با ملت یا وحدت در کثرت یا دولت با قبیله و یا تضاد طبقاتی، بلکه تضاد بین دولت/امپراطوری تک-قومیتی پارس با سایر اقوامِ بی دولت است. اصل بر سلطه ی دولت تک-قومیتی پارس بر سایر اقوام از جمله کُردها است. برتری قومی که منجر به تاراج مازاد ثروت ها و منابع سایر اقوام بی دولت و انتقال آن به قوم برتر، یعنی پارس ها می گردد، باعث تبدیل برتری قومی پارس به برتری طبقاتی شد. تضاد قومی به تضاد طبقاتی مبدل می شود. برتری طبقاتی/اقتصادی، بسیاری از پارس ها را از کار یدی، فارغ کرد و به کار فکری، تولید فکر و دین ایدئولوژیک جهت توجیه قدرت پارس گرایش داد. بنابراین برای توجیه و مشروعیت بخشی به غصبِ خویش، به ایدئولوژی آن نیاز داشتند. چون با صرف خشونت و نیزه، شاید بتوان قدرتی را سرنگون کرد، اما نمی توان برای همیشه آنها را به بردگی گرفت. امپراطوری تک-قومیتی پارس ها هم، برای حفظ قدرت خویش به ایدئولوژی و توجیه قدرت نیاز داشت، لاجرم در قالب گفتمان زمانه، هر بار به دانش و ایدئولوژی خاصی برای مشروعیت دادن به خود پناه برده است. اصل، توجیه قدرت است و هدف ساختارِ عقلِ سیاسی ایرانی، همیشه توجیه قدرت بوده، نه تولید دانش و معرفت! در دوره ی باستان با اسطوره های آریایی و تفسیر اسطوره ای از دین زرتشت، به توجیه اقدامات، غصب خویش و نکوهش و طرد دیگری می پرداختند و تمامی قدرت طلبی و تاراج و غصب خویش را با نماد نیکی و دستور اهورامزدا و رونق کشاورزی، توجیه کرده اند و عصیان ها و اعتراضات سایر اقوام، نسبت به غصب و تاراج ثروت ها و سرزمین ها را نماد شرّ، اهریمن، اژدها و ضدیت با تمدن توصیف نمودند و در دالانِ تاریخ، روانه ی آینده کردند. همچنین در دوره ی میانه ی اسلامی، خود را نماد اسلام، خیر و ظل

السلطان، و معارضان را نمادِ شرّ، شیطان، قرمطی، کافر و... کردند و در دوره ی معاصر با تشکیل دولت مدرن با ایدئولوژی های ناسیونالیسم دولتی و اسلام سیاسی، مخالفان امپراطوری و دولت تک-قومیتی پارس را به نام تجزیه طلب، خرافات قومی و عامل امپریالیسم و قبیله گرایی، طرد و نفی می کنند.

دولت/خلافت اسلامی/عربی:

پیامبر اسلام مانند کوروش، از روزهای آغازین بعثت، رسالت خویش را دست یافتن به گنج های قیصر و کسری می دانست. قیصر و کسری در دستان دو امپراطوری قدرتمند آن روز، یعنی روم و ایران بود. لازمه ی دست یافتن به آن گنج ها، شکست و نابودی دو امپراطور قدرتمند بود. برای شکست دو امپراطوری قدرتمند، نیاز به امپراطوری قدرتمندتری حس می شد که شبه جزیره، مکان ظهور پیامبر، فاقد آن بود. تشکیل امپراطوری قدرتمند نیز به یک ایدئولوژی/دین فراگیر و مقدس نیاز دارد. بنابراین تمام سعی پیامبر، تبدیل کردنِ پراکندگیِ قبایلِ عرب به امت/ امپراطوری و هدایتِ جنگاوری قبایل به بیرون بود. بنابراین همانند توافق کوروش با اشراف پارسی، پیمان نانوشته ای بین پیامبر، اشراف قریش و قبایل عرب برقرار شد که پذیرش دین اسلام و پیامبری محمد از سوی قبایل عرب قریش، دادن امتیاز غنیمت کنیز به قبایل عرب و حفظ اشرافیت و سروری قریش در تمدن جدید اسلامی مفاد آن پیمان بود. قبایل عربی با عصبیت و نیروی خویش، دین اسلام را گسترش دادند، پیامبر هم در قبال گسترش دینش مال، ناموس و زمینِ سرزمین های مفتوحه را در قالب غنیمت/کنیز در اختیار قبایل قرار داد و سروری اشرافیت قریش بر عرب را، نه تنها حفظ نمود، بلکه عرب را سرور کل امپراطوری/خلافت کرد. عقل سیاسی اسلام با انگیزش غنیمت/فتح (قبایل) و بازوی نظامی دولت/خلافت (قریش) و مشروعیت دین، (پیامبر) تدوین شد که زیربنای آن عقل اقتصادی-غریزی قبایل عرب، سروران و اشراف آن، از قریش، و قانون آن، وحی پیامبر بود.

برخلاف نظر محققان، شرایط، حکومت را بر دین اسلام تحمیل نکرد، بلکه دعوتِ پیامبر اسلام از آغاز، جنبه ی سیاسی داشت و حامل پروژه ی سیاسی روشنی، یعنی پایان دادن به دو دولت ایران و روم و دستیابی به گنج های این دو دولت بود. «مورخان از شخصی به نام عفیف کندی یاد می کنند که گفت: فردی تاجر بودم. در ایام حج به مکه آمدم. به پیش عباس، عموی پیامبر رفتم. در حالیکه نزد وی بودم، مردی بیرون آمد. به سوی کعبه نماز گزارد، آنگاه زنی بیرون آمد و با او نماز گزارد و آنگاه نوجوانی با آنان نماز گزارد. به او گفتم: ای عباس این دین چیست؟ گفت این برادر زاده ام، پیامبر اسلام، محمد بن عبدالله است که ادعا می کند خداوند وی را فرستاده و گنج های کسری و قیصر بر وی گشوده خواهند شد» (طبری، ج۳، ۱۳۸۹: ۴۷-۴۸. ابن اثیر، ج۲، ۱۳۷۰: ۸۷۲ جابری، ۱۳۸۷: ۸۷) همچنین پیامبر به رهبران قریش که برای شکایت از وی، نزد ابوطالب رفته بودند، گفت: «یک عبارت به من بگویید تا به آن پادشاهی عرب به دست گیرید و عجم، سر در برابر شما خم کنند» (ابن اثیر، همان، ۸۸۲ طبری، همان: ۵۴) مفسران در تفسیر آیه ۲۶ عمران می گویند: پیامبر وقتی مکه را فتح کرد، امت خود را به پادشاهی ایران و روم وعده داد (الزمخشری، ۴۲۱، به نقل از جابری، ۱۳۸۷- ۸۷) در این گفتار، توافق نانوشته ی اشرافِ قریش با پیامبر مشهود است. پذیرش دین اسلام توسط قریش و وعده ی پادشاهی توسط پیامبر که بعداً منافع/غریزه قبایل در ازای گسترش دین به آن اضافه شد، به خوبی روشن است. هدف پیامبر از طرح ریزی دین اسلام، دست یابی به گنج های قیصر و کسری و اتحاد قبایل پراکنده ی عرب، برای تشکیل یک امپراطوری بود.

قبایل عربی، پراکنده بودند و خدایان متکثری داشتند. پیامبرِ اسلام برای اتحاد آنان در زیر چتر یک قدرت برتر و از بین بردنِ اختلافات قبایل، ابتدا خدایان آنها را در خدای بزرگی به اسم «الله» هضم و تحلیل کرد و زمینه ی تئوریکِ حاکمیت واحد و سلطه ی واحد بر کثرت را فراهم آورد. اشراف قریش و قبایل عربی نیز به دلیل هژمونی سیاسی اسلام که زمینه ی سروری و مرکزیت عربستان، قریش و مکه را فراهم آورد، ایمان آوردند. مخالفت اشراف

قریش نیز با پیامبر اسلام، نه به خاطر دین بلکه به خاطر مزایای اقتصادی بت های کعبه بود (جابری، ۱۳۸۴، ۱۵۹) اما همینکه فهمیدند، اسلام نه تنها ضرری برای مزایای تجاری آنها ندارد، بلکه بُت جدیدِ کعبه/حج، امکان سرازیر شدن بیشتر زائرین را نسبت به بُت های قبیله ای فراهم می آورَد و تجارت، رونق بیشتری می گیرد و برای بازرگانان سودِ بیشتر فراهم می آورد (Gibb, ۵ ,۱۹۶۲) نه تنها دست از مخالفت کشیدند بلکه در خدمت به آن، گوی سبقت را از هم می ربودند. پیامبر با تغییر قبله از بیت المقدس به سوی مکه و امضای اسلامی عرف حج، پیغام خود را به اشراف، دال بر اینکه: مکه و اشرافِ قریش همچنان اشرافیت و تجارت خویش را زیرلوای حج اسلامی حفظ خواهند کرد، رساند. «حج مسلمانان به معنای آن بود که عایدات قریش از حج و زیارت، نه تنها ضرری ندیده، بلکه افزایش نیز پیدا خواهد کرد» (جابری، همان: ۱۸۷) بسیاری از اصولِ خداشناسانه ی تعلیماتِ پیامبر اسلام، همراه با مسائل بازرگانی مطرح شده و اصطلاحات فنی قرآن مملوء از مفاهیم تجاری است (Grunbaum,۳۳) اشراف قریش با انگیزه ی سودگرایانه، غالبا دارای یک عقیده ی صوری، نسبت به جنبش جدید بودند که اسلام، استقلال اقتصادی ایشان را منقطع نساخت (Gibb, ۵ ,۱۹۶۲) پیامبر، خود به خوبی دلیل اسلام آوردن مکیان را می دانست که در فتح مکه به تازه ایمان آورندگان که ایمان سستی داشتند، غنایم بیشتری داد. در واقع جامعه ی صدر اسلام -به قول برترام توماس- یک اَبَر قبیله بود (Thomas, ۱۲۵-۱۹۳۷) اسلام، هیئت تالیفی قبیله را استخدام و جذب نمود (فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۳۵).

به محض اینکه پیامبر از شعارهای انسانی به سوی شعارهای «قاتلو فی سبیل الله» و «غنیمت» و... چرخش یافت، همگی قبایل عربی برای تاراج انباشت سرمایه ی سایر اقوام، ایمان آوردند. «اسلام قبایل، همانند اسلام تمام اعراب و اسلام آنانکه منافقین خوانده می شدند و اسلام قریش و... همگی اسلام سیاسی بود، شبیه پیمانی که قبایل عربی در جاهلیت با رهبر قبیله ی پیروز در غزوات امضا می کردند» (جابری، همان: ۲۰۶) طرفداران اولیه ی اسلام، کسانی بودند که صرفا به امید کسب غنایم جنگی و فتح سرزمین ها تحریک شدند (وبر در ترنر، ۱۳۷۹: ۳۷) جنگجویان عرب نه به دلیل سرسپردگی خالص به کاریزمای پیامبر، بلکه با چشم انداز تصاحب زمین و قدرت، تحریک شده بودند (همان: ۵۸) جنگ مذهبی در اسلام به کسب متصرفات وسیعی از املاک ارضی معطوف بود، زیرا قبل از هر چیز، متوجه علایق فئودالی در زمین بود (Weber, ۸۷ ,۱۹۶۵) قبایل عربی یا به دلیل وعده ی غنیمت جنگی یا تهدید نظامی، ایمان آوردند (Gibb.ibid) ساخت قبیله، نه تنها به حمایت از حضرت رسول (ص) پرداخت، بلکه به موتور محرک دولت اسلامی بدل شد و گسترش اسلام در خارج از مرز مدینه نیز بر مدار قبیله بود (فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۳۸-۱۳۹۰)

این فقط اشراف و قبایل قریش /عرب نبودند که با منطق غنیمت، به مخالفت و یا به اسلام روی آوردند. منطق غنیمت و منطق قبیله، خود سهمِ مهمی در تکوین دولت/دعوت پیامبر داشت. غنیمت در مرحله ی نوین دعوت، به گونه ای خاص حضور داشت (جابری، همان: ۱۶۱) موقعیت پیامبر به عنوان یک پیامبر و رهبری کاریزما، فقط به واسطه ی برتری نظامی و سیاسی وی حاصل شد (وبر در ترنر، ۱۳۷۹: ۵۷) حملات پیامبر به کاروان ها، همگی با هدف دست اندازی به کاروان های تجاری قریش بود (همان: ۱۷۵) تا زمانیکه پیامبر در مکه و در ضعف نسبت به قریش بود، آیات قرآنی مکه (هفتاد آیه) به صبر سفارش می کرد، اما به محضِ هجرت به مدینه و عقدِ قراردادِ دفاع مشترک در مقابل قریش، آیات قتال (قاتلو فی سبیل الله) که به مسلمانان اجازه ی ورود به جنگ با قریش را می داد، نازل شدند (همان: ۱۷۳) آیه ی ۱ و ۴۱ سوره ی انفال، صراحتا اعلام می کند، آنچه از کفار به زور به غنیمت گرفته می شد، چهار پنجم آن نصیب جنگاوران می شود. جالب است، سوره ی انفال مستقیما پس از غزوه ی بدر، نازل شد تا به تشریع چگونگی تقسیم غنایم جنگی بپردازد (جابری، همان ۱۷۹) چون مسلمانان در مورد غنایمِ جنگِ بدر به نزاع پرداخته بودند (ابن اثیر، ج۳، ۹۶۱) دعوت پیامبر نه فقط دعوت، بلکه دولت بود (جابری، همان: ۱۹۵).

در واقع دولت اسلامی تا زمانیکه در شبه جزیره ی عرب بود، دولت قریشی و ابزار سلطه ی قریش بر عرب بود، بعد از گسترش به ایران و روم، دولت عربی/قریشی ابزار سلطه و برتری عرب بر غیرِعرب شد. نظام داخلی دولت اسلامی نیز مبتنی بر میراث قبیله بود و الگوی حیات قبیله را در مفهوم امت، تحفظ نمود (فیرحی، همان: ۱۴۰) در واقع اسلام، سنن قبایل عربی از جمله دزدی، غارت، تجاوز جنسی و جنگاوری عربی را باطل کرد و خراج، مالیات، زکات، کنیز، چند همسری و جهاد را احیا و گسترش داد. «اسلام، مفاهیم عمده ی انسانیتِ قبیله ای را اخذ کرد و به آنها محتوایی نو و دینی بخشید» (ایزوتسو در ترنر، همان: ۶۱) تمایلات جنسی، عامل مهمی در شکل دهی و آموزش مسلمانان درباره ی خانواده و ازدواج بود (وبر، همان: ۵۹) «به جای تجاوز و غارت قبایل عرب نسبت به همدیگر، آنها را متحد، و نیرو، غارت و تجاوز اعراب را متوجهِ غیرعرب کرد. همینکه امنیت داخلی تأمین شد و خون خواهی منع گردید، جامعه ی نوپای مسلمان، می بایستی به سمت بیرون فشار می آورد. کارایی این نظام، وابسته به یک نیروی نظامی توانا و متحرک بود» (ترنر، ۱۳۷۹: ۱۴۴) به قول ماکس وبر: حاملان اجتماعی دین اسلام، جنگجویان قبایل عرب بودند. اسلام روحیه ی لذت جویانه یِ صِرف را به خصوص درباره ی زنان، تجملات و دارایی می پذیرد (وبر در ترنر، ۱۳۷۹: ۲۰) اسلام و خلافت اسلامی هم به عنوان ابزار هژمونیک و ابزار نظامی در خدمت تجاوزات امپراتریسی عرب و حفظ سلطه ی عرب بر سایرین استفاده شد. دولت/خلافت اسلامی/عربی «زمیندار حقیقی» شد و نخبگان عرب که از مزایای زمین و مالیات های سرانه برخوردار بودند در رأس نظامِ قشربندی قرار داشتند (ترنر، ۱۳۷۹: ۱۴۹) و سایر اقوام به بردگان عمومی آن بدل شدند! در واقع پیامبر اسلام، میانِ خواست تجاری اشراف قریش و خواست های غنایم و جنگجوی قبایل صحرایی در پرتوی تعلیمات متن، سازش ایجاد کرد. «نیروی محرکه ی منحصر به فردِ اسلام از امتزاج موقت نیروهای ماهر و رهبری شهری با قدرت چادرنشینی حاصل شد» (وبر، همان: ۶۰) بنابراین محتوای دینی صدرِاسلام، پدیده ای ثانویه تلقی می شود و پدیده ی اصلی آن، فتح و پیروزی دنیایی است (وبر، همان: ۶۶).

ابوبکر، خلیفه ی اول، به خوبی منطق پیام پیامبر و فلسفه ی وجودی اسلام را درک کرده بود. او براستی قریحه ی سیاسیِ پیامبر گرامی اسلام را به ارث برده بود که نماز و زکات را از هم جدا نمی دانست. ابوبکر به خوبی می دانست که اگر خون غنایم -به اسم زکات و...- قطع شود، امکان تشکیل امپراطوری اسلامی باقی نخواهد ماند تا نماز پیاده شود. وی می دانست چشم پوشی از زکات به معنای لغو رابطه ی حاکمیت و چشم پوشی از سرزمین است (جابری، همان: ۲۲۲) به همین دلیل بعد از مرگِ پیامبر اسلام، بسیاری از اعراب را که همچنان دین را حفظ کرده بودند، اما حاضر به پرداخت زکات نبودند، مرتد خواند و به آنها اعلان جنگ داد و با توجیه اسلام و ارتداد، به جنگ آنها شتافت. ابوبکر در جواب سوال صحابه ای که چرا وی با کسانی که به اسلام و توحید ایمان دارند، فرمان جهاد می دهد؟ گفت: «با هرکس میان نماز و زکات تفاوت بگذارد جنگ خواهم کرد، به خدا سوگند اگر از پرداخت بزغاله ای سرباز زنند با ایشان جنگ خواهم کرد» (مقدسی، ۱۳۷۴: ۹۸) او همانند پیامبر به خوبی پیوند تاراج (زکات) با ایدئولوژی اسلام را دریافته بود که اصل اسلام، عطش ثروت های ایران و روم (قیصر و کسری) بود و خون رگ های اسلام، تاراج اقتصادی به نام زکات و خراج است، به همین دلیل برای تاراج، به اسم جهاد در راه خدا به جنگ مسلمانان رفت. جالب است قریش که از همه دیرتر ایمان آوردند و سست ایمان تر بودند، از اسلام بازنگشته و مرتد نشدند، چون دولت/دعوت پیامبر در نهایت تبدیل به دولت قریشی شد (جابری:۲۰۷) هنگام وفات پیامبر که مردم قریش سعی در بازگشت به دین جاهلیت داشتند، سهیل بن عمرو از اشراف قریش، آنها را از این کار منع کرد و گفت: «نخستین از دین برگشتگان نباشید... آیین محمد پیروز خواهد شد. من او را در همین جایگاه خویش دیدم که می گفت با من یک کلمه بگویید تا عربان را رام شما گردانم و عجم به شما گزیت بپردازد. به خدا قسم روزی فرا خواهد رسید که شما گنج های سزار و خسرو را به دست می آورید» (ابن اثیر، ج۳، ۱۹۹۸) بنابراین جنگ های رده،

برخلاف نظر علی عبدالرزاق نه آغاز خلافت/دولت اسلامی بلکه تداوم آن از زمان پیامبر بود و زکات، همان خراج/باج است که قبیله ی پیروز از قبیله ی شکست خورده می گرفت (جابری، همان: ۲۰۶).

با غنیمت گرفتنِ مازاد انباشتِ سرمایه ی دیگر اقوام و روانه شدن آن به شبه جزیره و مکه و مدینه، قوم عرب که از نظر نظامی، برتری خویش را تثبیت کرده بود به طبقه ی برتر، و دیگر اقوام مغلوب به طبقه ی فروتر تبدیل شده بودند. حکومت/خلافت اسلامی نیز ابزارِ حفظ برتری و بازتولید سلطه و منافع قوم/طبقه ی برتر قریش/عرب شد. اسلام هم به عنوان ابزار ایدئولوژیک، در خدمت منافع قوم عرب قرار گرفت. مخالفان قدرت و سلطه ی قریش/عرب به اسم کافر، بی دین و دشمنان خدا، طرد و سرکوب می شدند و به اسم اطیعوالله، دارالسلام، تقدیر، زبان عربی زبان خداست، ائمه من القریش و اهل بیت (شیعه) و... مردم را به اطاعت از حکومت و سلطه ی عرب واداشتند. اشرافیت قریش با لباس جدیدِ «ائمه من القریش، صحابه، اهل بیت، سابقان در اسلام» و... ظاهر شد. طبیعی است به دلیل امکانات ارتباطی دنیای آن روز و فاصله ی زیاد جغرافیایی، صحابه و سابقان در دین، نمی توانستند از میان غیرقریش و غیرعرب باشند، چون پیامبر در میان آنها ظهور نکرده بود. بنابراین اشرافیت قریش/عرب در قالب اسلام احیا گشت. اصل اسلام، استراتژی و ایدئولوژی سلطه ی اعراب بر غیرِعرب، و دولت/خلافت اسلامی نیز ابزار نظامی آن بود که روبنا یا بازتولید کننده ی نیروی تولید و منافع قوم/قبیله ی عرب/قریش بودند. نیروی تولید قبایل عربی نیز، تاراج و غارت به اسم زکات، جزیه، خراج، غنیمت و... بود که در نتیجه ی غارت ها/خراج، قوم عرب به طبقه ی برتر نیز تبدیل شد.

«در زمان عباسیان با زوال عصبیت و برتری عرب، امپراطوری اسلامی یک عنصرِ همبستگیِ اجتماعی را از دست داد و رژیم جدید می بایستی از نهادهای مذهبی برای خلقِ احساس تازه ای از هویت سیاسی، بهره برداری نماید. تحت چنین شرایطی که چهره ی خاصِ جامعه ی اسلامی متأخر، یعنی وصلت بین خلافت و علما بسط پیدا کرد، علما برای حکومت، مشروعیت ساختند و خواستار پذیرش قانون به عنوان وحی الهی و پدیده ای ثابت بودند» (ترنر، ۱۳۷۹: ۱۵۲) در این زمان بود که دانش اسلامی و علمایی مانند بوالحسن ماوردی، نظام الملک، غزالی و سایر فقیهان با زوال عصبیت قریش/عرب، با ظل السطان خواندن خلفا و قداست دادن به حکومت و کافر خواندنِ مخالفان سیاسی به نام اسلام و الله، نظم سلسله مراتبی و سلطه ی اعراب را حفظ می کردند. امام شافعی «تفکیک معنا و تفسیر قرآن را از زبان شناسی عرب و خصوصا روایت قریش، ناممکن می نماید و فهم قریش از نص را بهترین فهم دانسته و بنابراین سیادت قریش را لازمه ی دین درست می داند» (فیرحی، همان: ۲۳۵) «خلافت در نظر شافعی، منحصر به قریش است، هر چند که قریشی با زور و شمشیر غلبه نماید او خلیفه ی مشروع است و هرگونه مخالفت با وی از مصادیق بدعت خواهد بود» (ابوزید، ۱۹۹۶: ۶۲-احمد، ۱۹۷۵: ۳۲۷).

تشابه الگوی دولت ایرانی و عربی، ناشی از تشابه دین دو قوم است. به نظر می رسد الگوی پیامبر اسلام در پی ریزی استراتژی اسلام، ایران زرتشتی است. پیامبر اسلام مفاهیم بهشت، جهنم و آخرت را از زرتشت وام گرفته و همانطور که دین زرتشت، ابزاری در خدمت نظام شاهنشاهی ایرانی، برای تاراج مازاد انباشتِ سرمایه ی سایر اقوام بود، دین اسلام نیز ابزاری در خدمت منافعِ قوم عرب و قریش بود. امپراطوری اسلام، بعد از گسترش و غلبه ی نظامی بر سایر اقوام، روش مالیاتی شاهنشاهی ساسانی را به کار گرفت. خراج گیری اسلامی بر پایه ی روش ساسانی بود (فرای، ۳۸۷) تلاش فُقها بر این بود که به توجیه سوابق تاریخی و تطبیق آنها با موازین عقلی بپردازند و آنها را در قالب شریعت بریزند (المبتون، ۱۳۴۵: ۸۸) «با آمدن اسلام به ایران، هیچ تغییر و پیشرفتی روی نداد. پایتخت از تیسفون به مدینه رفت و اصول مالیاتی محلی و نظام اجتماعی/بومی همچنان زنده ماند و زورمندان محلی و بومی همچنان فرمان می راندند» (فرای، ۱۳۸۶) سازمان اداری و همداستانی دین و دولت که از پایه های اسلام به شمار می رفت، سرمشقی از دولت ساسانی بود (همان:۳۸) فرهٔ ایزدی شاهان -به قول طباطبایی- به ظل السلطان تعبیر شد و

دستگاه خلافت، سنن و رسوم دولتداریِ عهد ساسانیان را پذیرفت (پطروشفسکی: ۷۲) طبقات اجتماعیِ چهارگانه ی ساسانیان در اسلام به همان حال گذشته باقی ماند. فقط اسلام جای زرتشت را گرفت (فرای، همان ۳۸۷) دستگاه دیوانی عباسیان، تقلید کاملی از ساسانیان بود و سنت خاندانی و نظام سلسله مراتبی و... همچنان ادامه یافت (گارثویت، ۱۳۸۵: ۲۳۱) اگر اشتغالات عمده ی شاهنامه و خداینامه های ایران باستان در اطراف حقانیت و مشروعیت پادشاهان و وفاداری رعایا به شاهنشاه و مبارزه ی ابدی میان خیر و شرّ است (لازار، کمبریج، ۱۳۷۹: ۵۳۸) اشتغالات عمده ی فقه سیاسی و دانش اسلامی (سیاست نامه ها و شریعت نامه ها) حول محورِ حقانیت، مشروعیت خلفا و وفاداری رعایا به خلافت و مبارزه ی ابدی میان مسلمان و کافر است. اما روشن است اصحاب خیر/عدالت همان صاحبان قدرت، و اصحاب شرّ، همان مخالفان قدرت هستند. جالب است بدانیم تثبیت موقعیت عباسیان بعد از سرکوب شورشِ کُردی خرمدینان، صورت پذیرفت.

دولت/قرارداد مادی/میترایی

الگوی دولت کُردی، برخلافِ دولت ایرانی/عربی که الگویش فتح/غارت بود، قرارداد است. ما هیچ سندی نداریم که دیااکو خود را برگزیده ی خدا بداند و اقوام خود را به تاراج گنج های دیگر اقوام تشویق کرده باشد، چون اساساً خدایی ماوراء زمین در ماد، معنی نداشت. این قبایل مادی بودند که بدون وعده ی غنیمت/فتح و صرفا به خاطر شهرتِ عدالتِ دیااکو، وی را به رهبری برگزیدند. بنابراین دولت مادی و رهبر آن، برخلاف محمد/کوروش، نه برگزیده از طرف خدا، بلکه برگزیده از طرف مردم و از پایین به بالا بود و هدف آن نه سلطه و غارت، بلکه عدالت/حکمیت و دفع سلطه و غارت دیگری (آشور) بود. خدا در ماد همان شاه، و مصنوع و مخلوقِ قرارداد مردم بود. «بنا به روایت هرودت زمانی که بی قانونی در ماد گسترش یافته بود، شخصی به نام دیااکو بر اثر توافق قبایل و پروتکل قانونی، دولت را از عدم به مرحله ی ظهور رساند... با پروتکل قانونی و روش اجرای حقوقی» (Muson, ۲۰۰۹, ۴۵۹) برای بررسی این امر، سر رشته ی کلام را به ابوالمورخین، هرودت می سپاریم که می نویسد: «مادی ها در دهات، پراکنده و هیچگونه حکومت مرکزی نداشتند. در نتیجه، هرج و مرج در سراسر آن سرزمین، شیوع داشت. دیوکس که در دهکده ی خود، مرد برجسته ای بود، با غیرت و جدیتِ بیش از پیش به اجرای عدالت در میان هموطنان خود پرداخت... مردم ده، چون فضل و کمالش را بدیدند او را داور اختلافات خود برگزیدند... (دیوکس) چنان اعتباری در نظر هموطنان خود، به دست آورد که توجه مردمی را هم که در دهات مجاور می زیستند، جلب کرد... با خشنودی مرافعات بیشمار خود را پیش او می بردند» (هرودت، ۱۳۸۷، ۷۶-۷۷) همانطورکه هرودت نیز اشاره کرده است، علل ایجاد دولت مادی براساس نیاز به حکمیت و داوری (میرزایی، ۱۳۷۹، ۲۳۳) مقبولیت و انتخاب مردمی و نهایتا دفع دشمن خارجی (آشور) بود. برخلاف ایرانیان/اسلام در دولت مادی هیچ اشاره ای به حق الهی شاهان (مشروعیت متافیزیکی) نژاد و تخمه ی شاهانه و یا عطش دستیابی به ثروت دیگر ملل و کسب غنایم نیست. در واقع او به خاطر احترام در قضاوت، توسط افراد قبایل به این عنوان شناخته شد (Bivar, ۳۴۲-۲۰۰۵) مردم، دیااکو را به عنوان قاضی انتخاب کردند (Kuhrt, ۳۴ , ۲۰۱۰). قرارداد، باعث و بانی دولت مادی بود. دولتی که صرفا با رضایت و توافق مردم از نیستی عدم، به مرحله ی هستیِ سیاسی قدم گذاشت. این همان آیین میترا است که گفتیم. برخلاف ادیان در آیین میترا هیچ اصول و قواعد از پیش تعریف شده وجود ندارد و تنها قرارداد است که میترا را از نیستی انتزاع، وارد هستی اجتماع می کند که پایین تر به آن می پردازیم.

گرارد نیولی که به درستی در شاه گزینی پارسیان و مادها توانسته، روند تحولی را مشاهده کند، به مجمعی (انتخاب عمومی) -گزارش هرودت از ماد دیاکو- و نشانه ی خدایی از کوروش (برگزیده شده از طرف خدا) گواهی می دهد (نیولی در ویسهوفر، ۱۷۹) در توصیفی که هرودت از گزینش دیااکو Dieokes به شاهی در میان مادها اظهار می کند، از انتخاب واقعی سخن گفته می شود (Munson, ۴۶۱ , ۲۰۰۹) پادشاهی ماد توسط دیاکو انتخابی است، در

زمانی که قدرت به حالت تعلیق و بهترین شکل ممکن حکومتی با ضمانت حقوقی، بانی نظم دولت می شود. (Dewald in morgan28/2003) گزارش هرودت از شاه گزینی مادها با آنچه استرابون عنوان می کند، به خوبی هم خوانی دارد: «این هم، سنتی مادی است، بی باک ترین کس را به شاهی برگزینند، اما تنها در میان کوه نشینان» (ویدن گرن ۱۳۹۰،۱۴۸) بنابراین مادها، شاه خود را به وسیله ی انتخاب، دریافت کردند (همان: ۱۴۹) محل این انتخاب هم هگمتانه بود که به معنی محل اجتماع و توافق است (گیرشمن، ۱۳۸۸: ۱۱۶) بنابراین دولت مادی از پایین به بالا، نتیجه ی قرارداد اجتماعی بر مبنای رضایت و با هدف عدالت و دفع غارت/سلطه ی خارجی بود. برخلاف ایران/عرب که از بالا به پایین (سلسله مراتبی)، برگزیده از طرف خدا، و با وعده ی غارت به آنها بود، و به جای رضایت، با وعده ی غارت، تهدید و پاداش، رهبری را تحمیل کردند.

دولت/قرارداد مادها، حتی بعد از شکست آشور و قدرتمندتر شدن، به استبداد و سلسله مراتب، حول یک قوم یا رهبری مقدس گرایش پیدا نکرد و همچنان سیستمی پلورال و متکثر باقی ماند که اقوام/قبایل دیگر، نه برده و مغلوب بلکه با پیمان/عقد در دولت مادی مشارکت داشتند. برای نمونه «مادهایی که توسط کتیبه ی آشوری توصیف شده اند، ۲۷ شاه مستقل از هم بودند و هیچ سندی در دست نیست که اوضاع داخلی اقوام ماد را در راستای اتحاد قبایل، پیرامون سرکرده ای برتر که بتوان او را شاهِ ماد نامید، تحول یافته باشد» (بریان، همان، ۴۱) لیورانی Liverani حتی دیدگاه هرودت در مورد انتقال به سرکرده ای برتر، چون دیااکو و هوخشتره را نمی پذیرد. چون در تمامی منابع از «بیل الانی» یعنی حاکمان شهر (City Lords) نام برده شده و به تعدد و تکثرِ شاهان در منطقه ی زاگرسِ ماد، اشاره رفته است. حاکمان شهر در ماد، تنها در مدتی کوتاه برای مقابله با آشور، زیر سرکرده ای برتر به توافق رسیده و بعد از شکست آشور، بلافاصله به نظم متکثر قبلی، تعدد شاهانه بازگشته اند (۴۶- ۲۲۰۱ , ۲۴۵ ,Waters) در طول دوره ای که مادها در اوج شکوفایی بودند، به طور بنیادی، «انتخاب» تنها قانونی بود که تئوری جانشین امپراطوری را مشخص می کرد (Liveranl, ۲۰۰۳, ۲) طبق منابع آشوری در ماد، روسای محلی city lord حاکم و هیچ سندی که دودمان شاهی که سایر قبایل اقتدارش را قبول کرده باشند، وجود ندارد (Ibid,۴) رهبری هوخشتره نیز نه با حذفِ حاکمان محلی، بلکه با انتصاب از طرف آنها بود (Ibid, ۷) سلطه ی مادها بر آسیای مرکزی، بیشتر به عقد پیمان با روسای محلی شبیه بود تا تشکیل امپراطوری (بریان، ۱۳۸۰، ۳۵) با انتقال حکومت از دست مادها به پارس ها، حکومت از حکمیت و داوریِ بین مردم به حکومت و حاکمیت بر مردم تبدیل شد (رضایی، ۱۳۸۴، ۱۲) و از «حکومت مردمی» به «حکومت بر مردم» تغییر یافت.

موفقیت قیام خشتریته با حمایت توده ی قوم آزاد ماد و شاهان ماد به توده های وسیع مردم آزاد، ضد اشراف عشیرتی متکی بوده اند (دیاکونوف، همان، ۲۵۶-۲۵۷) کشور ماد از کشورهای خودمختار و مستقل تشکیل شده بود (رضایی، ۱۳۸۴: ۲۰۴) و شاهکان مادی، فعال مایشاء نبوده اند (دیاکونوف، همان، ۱۸۰) چرا که به توده های وسیع مردم آزاد متکی بودند (رضایی، همان:۲۰۶) همه ی امپراطوری های تاریخ، متمرکز بوده و با استبداد شدید و سلسله مراتب اداره شده اند. تصور ماد قدرتمند بدون تمرکز شدید و سلسله مراتب، برای بسیاری از محققان دشوار است، به همین دلیل خیلی ها در وجود یک پادشاهی قدرتمند و متحد در ماد، شک کرده اند (استروناخ در کرتیس، ۱۳۹۰: ۱۸۲) غافل از اینکه نیروی اصلی ماد نه در پادشاهی متمرکز، بلکه در مشارکت نیروی مردمی و توافق قبایل بود که امروزه این ویژگی حکومت مادی نیز به سرقت برده شده و به حکومت کوروش، منتصب می شود. نیروی نظامی مادها همانند پیشمرگه های امروز، همان مردم و آزادگان بودند و نیروی نظامی در اختیار جامعه بود نه دولت! (رجوع شود به فصول قبلی: دولت مادی...)

اگر زرتشت بنیان عقل سیاسی ایران بود و اسلام، بنیاد عقل سیاسی عرب، بنیان هویتی مادها چه آیینی بود که در دورانی که حق الهی شاهان و شاه-کاهنی سکه ی رایج زمان بود، مادها براساس قرارداد اجتماعی و انتخاب عمومی (نه به معنای امروزی و دموکراتیک آن) شاهان خود را انتخاب می کردند؟ آیین باستانی مادها /کُردها، میترا بود، نه میترایی که مُهر زرتشتی/ایرانی خورد و به خورشید پرستی تغییر معنا یافت بلکه میترای متقدم مادی که به معنای قرارداد اجتماعی است. «تیمه» میترا را همسنگ قرارداد اجتماعی «روسو» و حتی پیشرفته تر از آن می داند. میترا آیینی مادی /کُردی است. (ویدن گرن، ۱۳۷۷: ۱۷۰. هرودت در کریستن سن، ۱۳۸۲: ۷۰. هوفر، کلوسکا، ، ۱۳۸۵: ۳۶۵. رستم پور، ۱۳۸۱: ۲۶)

«میترا به معنی پیمان و قرارداد است و هیچ مدرکی دال بر اینکه واژه ی میترا در اصل به معنای نور یا آفتاب بوده، وجود ندارد» (اشمیت در کلوسکا، ۱۳۸۵، ۳۸-۱۳۹۰) «میه» میترا را تجسم پیمان contract دانسته، مانند تمیس که در یونان تجسم عدالت است (میه به نقل از اشمیت، همان، ۳۸۷) سپس «پاول تیمه» Thieme از نظریه ی «میه» که میترا مفهومی خنثی به معنی پیمان است، دفاع کرد (هوفر، کلوسکا، همان، ۳۶۱) «مفهوم میترا، تقدس قول های رسمی مبادله شده، پیمان، میثاق و قرارداد است... همانطورکه میه نیز اثبات کرد، میترا، خدای خورشید یا هر پدیده ی طبیعی دیگری که خدا تلقی شود، نیست. بلکه تجسم مفهوم مقدس پیمان است» (تیمه، کلوسکا، همان، ۵۵۴) (رجوع شود به مبحث میترا، قرارداد یا خورشید).

زرتشت در مقابل نظم پیمانی و عدالت توافقیِ میترا، نظم کیهانی و عدالت طبقاتیِ «اشه» را گذاشت. نظم سیاسی منشعب از زرتشت، سلسله مراتب و حق الهی (فرهٔ ایزدی) هخامنشیان و نظم سیاسی منشعب از میترا، نظم افقی و قرارداد اجتماعی مادها می شود. این دو آیین اگرچه در فارس به اسلام شیعی و در کُرد به خلاء فکری برخورد کرده، اما در ناخودآگاه تاریخی آنها، باقی مانده است که تبلور سیاسی امروزی آن، جمهوری اسلامی در تقابل با باشور زمینی و برنامه های احزاب روژ هه لاتی (شرق کُردستان) است.

سیاست در آیین میترا برحسب قوانین آسمانی و عرفیِ از پیش تعریف شده، نیست. خودِ توافق جمعی (هگمتانه) مبنای قانون است. این در حالی است که افلاطون در تقابل با نظریه ی قرارداد اجتماعی سوفسطائیان که احتمالا از مادی ها گرفته اند، نظریه ی قوانین دائمی دولت و سیاست را ارائه داد. «دولتِ مبتنی بر قانون در نظریه ی افلاطون، دارای جاودان فرهنگ انسانی شد. دولت ایده ال افلاطون سرمشق، معیار و انگاره ای برای اعمال انسانی بود» (کاسیرر، ۱۳۷۷، ۱۵۶-۱۵۷) در جامعه ی موردِ نظر افلاطون /یونان، چیزی به اسم فرد و زیست شخصی معنا نداشته و منافع فرد، همان منافع دولت است (لمبتون، ۱۳۸۷، ۳۱) دولت نیز طبق قوانین از قبل تعریف شده ای مانندِ مُثُل، نظم می یابد نه طبق توافق مردم! فلسفه ی قرون وسطی و امثال اگوستین نیز، با جایگزینی اندیشه های خدا به جای عالم مُثُل (کاسیرر، همان، ۱۵۷) و شهرخدا به جای دولت فیلسوف شاه، دولت را براساس قوانین و اصول آسمانیِ از پیش تعریف شده، تعریف می کند. در اندیشه ی یهود نیز از قبل قانونگذاری وجود دارد که انسان باید از خدا و وحی ارادی او، خوب و بد را بیاموزد (کاسیرر، همان، ۱۶۱) حتی نظریه ی مدرن قرارداد اجتماعی به معنای واقعی کلمه، قرارداد اجتماعی نبود. قرارداد اجتماعی «جان لاک» صرفا برای تضمینِ اجرایِ قوانینِ از قبل موجودِ طبیعی بود. در نظریه ی «هابز» گرچه برخلاف «لاک» قوانین از پیش موجود و طبیعی/الهی وجود نداشت اما قرارداد به حاکمیت مطلق انجامید؛ چون در نهایت مردم، حق قانون گذاری را به شاه واگذار می کنند. «روسو» نیز اراده ی عام را بر زیست شخصی فرد قالب کرد. بنیاد دولت/امپراطوری ایرانی نیز برمبنای تقسیم بندی خیر و شرّ، نمایندگی شاه از طرف خیر مطلق و حذف و نابودی مخالفان با نیروی خیر بود. دولت ایرانی بر مبنای شاه استوار بود. منشاء قانون، همیشه به اراده ی یک شخص بستگی دارد و بدون این شخص، قانون نمی تواند وجود داشته باشد. اصل از پیش مسلم حاکمیت مطلق شاه، به نمایندگی از قانون اهورا/الله، از کوروش تا خمینی، همچنان با وجود گسست

های تاریخی، صورت خود را بر ماده ی تاریخ قالب کرده است، اما در آیین میترا و مصداق عینی آن در گوتی/ماد، چون هیچ قانون از پیش تعیین شده ای موجود نیست، دولت باید براساس توافق و رضایت مردم، تأسیس و هر لحظه بازبینی شود. قرارداد و رضایت مردم، تنها قانون موجود است. برخلاف «اهورامزدا (که) نظم را براساس فرمانبرداری برقرار می کند، در راه رسیدن به اهورامزدا، فرمانبرداری از همه چیز برتر است» (هینلز، ۱۳۸۵: ۷۶) «میتره براساس پیمان، جامعه را نظم می بخشد» (همان:۱۱۹) تفاوتِ دولتِ توافقی مادها با حق الهی ایرانیان، ناشی از تفاوت آیین و فرهنگ آنهاست. اگر زرتشت، دینی اشرافی و سلسله مراتب دولتی است، بلعکس، میترا، دین برابری و عدالت محور است. «آیین میترا که برادری را می خواهد و ستایش می کند، وقعی به بزرگان و اشراف نمی گذارد و دولت عدل می خواهد» (بهار، ۱۳۸۴: ۴۵۳) پس در مقابل اسطوره ها و حماسه های کهن که اثبات ساختار اشرافی است، اسطوره هایی هم هست که نسبت به ساختار موجود بدبین و عصیانگر است، مانند میترا (همان:۴۵۴).

عصیان میترا، عصیان توافق و عقل عمومی بشر در برابر عقل الهی و شریعت متافیزیکی است. چون در میترا توافق، خود قانون است و قبل از توافق، هیچ قانونی وجود ندارد. «در مورد پیمان، تنها یک چیز مقدس وجود دارد و آن وثوق آنهاست. ایزد میترا تنها برعدم تخطی از پیمان نظارت می کند. اینکه عهد به روش معهود بسته شده یا نه، اینکه کلماتِ به کار رفته حق است یا نه، به او مرتبط نیست. او تنها در پی آن است که پیمان به حق یا ناحق، حفظ شود. اگر دشمن، پیمان را نگاه دارد مهر با او صلح، اگر دوست پیمان شکند، مهر را به خشم می آورد» (تیمه، عالیخانی، همان، ۳۷) همانطورکه تیمه اشاره کرده است، میترا کاری به حق بودن یا نبودن، نحوه ی بستن پیمان و اهورایی و اهریمنی بودن آن ندارد. خود پیمان، حق و عدالت را به وجود می آورد. هیچ حق و عدالتی مسبوق به پیمان و قرارداد بین افراد نداریم. حتی در رابطه ی جنسی هم، هیچ تابو و اصول از پیش تعیین شده ای نداریم. آثار میتراپرستی به این معنی را می توان در مزدکیان و خرمدینان کُردی مشاهده کرد که مورخان اسلامی چون مقدسی و ابن الندیم به رابطه ی آزاد جنسی در آنها به شرط رضایت زن، اشاره کرده اند و شکل سیاسی آنرا، هرودت در مورد دیاکوی مادی و کتیبه های آشوری و بابلی، درباره ی مانایی ها و گوتی ها گفته است که قبلا بیان کردیم.

احتمالا همانند دولت قانونی افلاطون و قوانین اهورامزدا، نظریه ی قوانینِ بی منشأ و ازلی یونان نیز، واکنشی در برابر قانون مصنوعی میترا باشد. در یونان، قوانین اخلاقی هیچ منشایی ندارد، چون مانند قوانین هندسه، همیشه بوده اند. قوانین مطلقی که نه آغازی دارند نه پایانی و همیشه جاودانه اند (کاسیرر، همان، ۱۵۹) در تمدن های دینی مانند زرتشت، یهود و مسیح نیز اراده ی تغییر ناپذیر، مطلق و همیشگی خدا، منبع قوانین است که جز با خواستِ خدا تغییر نمی یابد. مدرنیته نیز براساس قوانین طبیعی، زیست شناسی و... قوانین /حقوق کلی اخلاقی/عقلانی را تعریف کرد و عقل و سوژه را جایگزین خدا در دین و عالم مثُل در یونان کرد. در هر سه مورد قوانین و اخلاق، مقدس تر از زیست شخصی فرد بوده است و فرد باید خود را با قوانینِ مقدسِ از پیش موجود، تطبیق دهد، اما در میترا خوب و بد مطلقی وجود ندارد. «میترا سرور آشتی و نا آشتی» (مهریشت، بند ۲۹) است که قوانین مطلق و فرا انسانی براساس آن تعریف می شود. تمامی تمدن ها، زمینه ی سلطه ی اصول کلی را بر ذهنیت شخصی فرد داشته اما در میترا که هیچ قانون و هیچ خوب و بدِ از قبل تعریف شده ای وجود ندارد و تمامی روابطِ اجتماعی از شخصی ترین روابط جنسی تا کلان ترین روابط سیاسی براساس رضایت و قرارداد است، در سطح مفهوم، امکان هرگونه سلطه ی کلیاتِ غیرِ شخصی بر زیست شخصی فرد و امکان سلطه ی سیاسی و استبداد به اسمِ قوانین مقدس از بین می رود. رضایت و توافق طرفین مهم تر از هر خوب و بدی است. رضایت، توافق خوب را می سازد و عدم رضایت، همان را بد می کند. به غیر از توافق و قرارداد، هیچ خوب و بدی نداریم. خوب و بد، برساخته ی ذهن افلاطون، زرتشت و... در مقابل میترا است که آشتی و ناآشتی، خیر و شرّ در او، از هم جدا نیستند.

قرارداد، معمولا میان دو انسان، گروه، قوم یا دولت برابر (از نظر اخلاقی) بسته می شود. قطعا یکی از پایه های اساسی میترا، عدالت است نه عدالت افلاطونی/هندسی، بلکه عدالت رواقی/برابری. چون اگر فرض برابری میان انسان ها نبود، این همه تأکید به قرارداد که مبتنی بر رضایت اشخاص است، وجود نداشت و جای خود را به فرمانبرداری فرودست به بالادست و یا اتحاد و اطاعت محض می داد. در اندیشه ی رواقی/مسیحی نیز عدالتِ برابری خواهانه، اصل بود، اما با وجود حقیقت مطلق متافیزیکی که شهریار/پاپ، قدرت خود را از خدا می گرفت و قدرت وی قدرتی معنوی/الهی بود، نظم دنیوی دارای جاودانگی حقیقی می شد که عصیان علیه آن، فتنه و قیام علنی در مقابل اراده ی خدا بود (کاسیرر، همان، ۱۸۸ - ۱۸۹) حقایق متافیزیکی، مفهوم برابری را خنثی و به سلسله مراتب منجر می شد که ناشی از تأثیر آیین میترا، اما از فیلتر زرتشت/افلاطون است.

بنابراین برخلاف اسلام و ایران، اساس دولت مادی نه براساس غارت/تجاوز یا سلطه و سرکوب، بلکه نتیجه ی انتخاب عقلانیت جمعی و قراردادِ اجتماعی و دفع یورش خارجی (آشور) بوده است. اگر عقل سیاسی اسلامی در وهابیت و داعشِ امروز، و عقل سیاسی ایرانی در صفویان و شاهنشاهی پهلوی و... بازتولید می شود، عقل سیاسی کُردی نیز به شکل ناقصی در دموکراسی توافقی باشور و کانتون های امروزی روژآوا و... بازتولید شده که براساس توافق داخلی و دفع یورش خارجی است.

اینکه کُردها در تاریخ، صاحب امپراطوری های بزرگی نبودند به این دلیل است که ماهیت و -به قول ارسطو- صورت دولت کُردی با تجاوز و غارت در تضاد است. شاید اسم کانتون های امروزی از سوئیس و مفاهیم مدرن غربی را برای توصیف آن (نبود امپراطوری) به کار ببرند، اما ماهیت آن، ریشه ی عمیقی در عقل سیاسی کُردی/مادی دارد که از دوران نفوذ فرهنگی ماد، به اروپا منتقل شده است. گواه این سخن وجود معابد میترایی در سراسر اروپا است که بازتولید همان حکمیت مادها است، داعش هم همان آشور است. آیین کُردی میترا، برخلاف اسلام و زرتشت، نه ابزار هژمونیک سلطه و مشروعیت دادن به کشتار و غارت، بلکه آیینی اجتماعی به معنی توافق است که پیام آور رضایت، تعاون و برابری می باشد. میترا/قرارداد در ضدیت با سلطه و سلسله مراتب است چون شرط توافق، رضایت و آزادی انتخاب است.

نتیجه گیری:

آنچه در این فصل بیان شد؛ مقایسه ی اصل و ماهیت سه دولت ایرانی (امپراطوری) عربی (خلافت) و کُردی (قرارداد اجتماعی) با هم بود که نتیجه ی فرهنگ و درک دینی آنان (زرتشت، اسلام و میترا) است. روش کار ما، تطبیقی و مدل تحلیل، جامعه شناسی مارکس بود که با دود کردن مقدسات، نقد آسمان به نقد زمین، نقد دین به نقد حقوق و نقد تئولوژی به نقد سیاست تبدیل شد. واقعیت حقیقتِ دین اسلام و زرتشت، سلطه ی قومی عرب و پارس بر دیگران است. حقیقت دین و فرهنگ ایرانی و عربی، ابزار قدرت و روابط سلطه ی قومی عرب و پارس است. تکوین دولت/دینِ عربی/اسلامی و ایرانی/زرتشتی، ریشه در خشونت و مبارزه ی نظامی داشت. ادیان اسلام و زرتشت به قصد هدایت جهانیان بسوی دین حق و مبارزه با دگردینان، قصد تسخیر جهان و کشورگشایی را داشتند و لاجرم سر از امپراطوری درآوردند. اما آیین مادها/کُردها، نه قصد تسخیر جهان را دارد و نه قصد هدایت جهانیان را، بلکه این آیین به معنی قرارداد اجتماعی است که مبنای تشکیل دولت کُردی شد که نه مبتنی بر سلسله مراتب و کشور گشایی، بلکه مبتنی بر رضایت، توافق و دفع تهاجم خارجی است، اما ادیان اسلام و زرتشت با قداست دادن به قدرت و حاکمان (فرهٔ ایزدی، اطیعوالله و...) و تکفیر کردن مخالفان سیاسی (با تبرزین بکش، جاهدو فی سبیل الله و قاتلو فی سبیل الله و ...) زمینه ی ظهور دولت سلسله مراتبی، اقتدارطلب/اقتدارگرا و کشورگشا را فراهم آوردند.

بعد از سلطه که با قدرت نظامی و عصبیت قومی کسب شده بود، دولت، دین و قانون، ابزار حفظ سلطه شدند. در واقع سیاست ایرانی و عربی، تداوم جنگ و خشونت قومی بود و کل قوانین، دین و فرهنگ آنها، نهادینه شدنِ خشونت قوم/طبقه ی حاکم پارسی/عربی است. زیربنای دولت، دین، فرهنگ و حقوق ایرانی/عربی، نیروی تولید غارت سرمایه ی دیگران و فتح سرزمین آنان است که در قالب زکات، جزیه، خراج و مالیات قانونی شد، در حالی که اساس دولت ماد/کُرد، نه براساس تاراج، جزیه و... بلکه براساسِ حفظ خود از تاراج بود و ماهیت آن، قرارداد اجتماعی است. چون برخلاف ایران/عرب نه به قصد غارت/فتح، بلکه برای عدالت و دفاع بوده است، پس نیازی به امپراطوری نظامی قدرتمند و ایدئولوژی توتالیتر آسمانی نداشته است. بنابراین برخلاف ایران/عرب که به امپراطوری طبقاتی و نظامی تبدیل شد، نتیجه ی منطقی دولت مادی/کُردی، دموکراسی بدوی و ضدِ طبقاتی است.

بنابراین نتیجه ی تحقیقات ما این است که: دولت نه تنها در غرب، بلکه در خاورمیانه (ایران/عرب) هم، نه جانشین خدا و نه پدیده ای طبیعی و نه نماینده ی منافع عمومی، بلکه بازتولید یا ابزار سلطه ی گروه برتر و صاحب نیروی تولید است. گروهِ صاحب نیروی تولید، قوم/قبیله عرب/پارس است و نیروی تولید، نه کار و سرمایه بلکه غارت و چپاول (غنیمت، جزیه، زکات، مالیات و...) دیگران است که ادیان زرتشت و اسلام به آن مشروعیت می دادند. در نتیجه ی غارت شدنِ اقوام مغلوب، قوم/قبیله ی غالبِ عرب/قریش و پارس/هخامنش، به طبقه ی برتر و اشرافیت امپراطوری چند قومیتی مبدل شدند که در رأس هرمِ دولتِ جدید بودند و اقوام مغلوب در نتیجه ی غارت شدن، به طبقه ی تحتانی در پایینِ هرمِ سلسله مراتب قرار می گرفتند. برای حفظ سلطه و تداوم غارت ها و جلوگیری از شورش اقوام مغلوب که طبقه ی تحتانی و برده ی نظامِ جدید شدند، حکومت و نیرویِ نظامیِ قبیله ای را به دولت سلسله مراتبی و قدرت نظامیِ نهادینه شده یعنی امپراطوری/خلافت، تبدیل کردند که سیمان آن اسلام/زرتشت بود. بنابراین زیربنای بدنه ی تمدن ایرانی/عربی، منافع شکم و زیر شکم و غارت/فتح است که امپراطوری/خلافت بازوی اجرایی آن و دین (اسلام و زرتشت) ابزار هژمونیک و ایدئولوژی مشروعیت بخش آن است. اگر ادیان کشورگشا و مشروعیت بخشِ اسلام و زرتشت نبودند، دولت های عربی/ایرانی به راحتی قادر به توسعه طلبی نبوده و یا حداقل، فاقد مشروعیت لازم در کشورگشایی می شدند. اساسا این ادیانِ زرتشت و اسلام بودند که باعث اتحاد پارس ها و اعراب در زیر یک پرچم و حمله به دیگر اقوام شدند.

چونکه کُردها در درازنای تاریخ نه قومی حاکم و فاتح، بلکه مغلوب و محکوم بوده اند و همانطورکه اشاره کردیم به دلیل غارتِ انباشتِ سرمایه، قوم مغلوب به طبقه ی فروتر نیز مبدل می شد، کُردها از گئوماته، مزدک و خرمدینان تا به امروز، محکوم به مبارزه به شکل کمونیستی بوده اند. دولت های غالب به دلیل تاراج و تبدیل شدن به طبقه ی برتر، این شکل از مبارزه را بر ما تحمیل کردند. شیوه و شکل مبارزه ی کُردها، کمونیستی است اما آرمانشان نیست! هدف، همان مبارزه ی قومی و امر سیاسی «ما» و «دیگری» است. شکل مبارزه ی کمونیستی فقط ابزار احیای رهایی قومی و بازپس گیری منابع قومی است که متاسفانه امروزه گاهاً شکل و روش بر آرمان و هدف، غلبه یافته و مبارزات قومی/ملی فدای توهمات کمونیستی و بین المللی شده است. کُردها به دلیل غارت شدن مازاد انباشت سرمایه شان، به طبقه ی فروتر مبدل شدند و ناچارا مجبور به مبارزه به شکل کمونیستی هستند، اما آرمان اصلی و نهایت مبارزه ی کُردها، همان رهایی قومی است. در مقابل دفاع کُردها از مبارزه و ایدئولوژی کمونیستی (نه حتما به معنای مدرن و مارکسی آن) اقوام غالب بر کُردها (ایران/عرب) به دلیل اینکه در طبقه ی برتر و رأس هرمِ سلسله مراتب، قرار گرفته اند در عالم اندیشه از عدالت به معنای قدیم آن، اعتدال، یعنی حفظ سلسله مراتب اجتماعی/طبقاتی، دفاع کرده اند. همچنین چون قوم برتر به دلیل فراغتی که از طبقه ی برتر بودن به دست آورده بود، به تولید اندیشه و دین پرداخته است. اندیشه و دینی که نه با هدفِ معرفت، بلکه روغنی است که چرخ دنده ی تولید قدرت را روانتر می کند. قوم تحتانی کُرد هم که برده شده است و بیشترِ وقت خود را صرف عقل معاش و کار یدی کرده، فراغتی

برای تولیدِ اندیشه نداشته است، به همین دلیل مبارزه ی قوم/طبقه ی تحتانی کُرد با قوم/طبقه ی برتر پارس /عرب، مبارزه علیه کل تمدن بوده است، چون مؤلفه های تمدن مانند حقوق، قانون و فرهنگ، همان نهادینه شدن و تلطیف شدنِ سلطه ی قومی پارس /عرب می باشد و سیاست آنها، ادامه ی جنگ و سلطه ی قومی آنان است. همانطور که دین و دولت به ترتیب، ابزارهای نظامی و هژمونیک سلطه ی قومیِ دو قوم برتر عرب/پارس است.

بنیان هویتی جامعه ی کُردی، میترا است. البته میترا نه به معنای دین و راه پرستش، بلکه به معنی توافق و قرارداد! قرارداد، میترا را از نیستی انتزاع به هستی اجتماع وارد می کند. قرارداد و توافق، مقدم بر خوب و بد و مبنای تشخیص خوب از بد و، درست از نادرست است. هیچ خوب و بدِ از پیش تعیین شده و مقدسی، قبل از رضایت و توافق وجود ندارد. سیاست نیز باید، مبتنی بر گفتگو و به قول هابرماس، مبتنی بر عقلانیتِ ارتباطی باشد که حقیقت همان اجماع و توافق است که ریشه ی چنین سیاست آرمانی که نه مبتنی بر سلطه و حذف، بلکه مبتنی بر توافق و گفتگو است را می توان در فرهنگ سیاسی کُردی انتزاع کرد. به نظر می رسد احیای آیین میترا بنیان هویتی مناسبی برای این کار (مشارکت همه ی گروها، افکار، گفتگو و توافق نهایی آنها) است. فرضیه ی تحقیق من به معنی سرکوب و یا طردِ گروه های اسلامی در امر سیاسی و دولت کُردی نیست بلکه این است که گروه های دینی نباید از هیچ حق و اصول از پیش تعیین شده (آسمانی و...) در دنیای سیاست سخن بگویند و از آن دفاع کنند. اصول و ماهیت دولت را، توافق همه ی گروه های اجتماعی تعریف می کند، نه اصول از پیش تعیین شده ی متافیزیکی! اصل در امر سیاسی کُردی، منافع قومی/ملی براساس توافق داخلی و مبارزه با «دیگری ها» است. متأسفانه امروزه احزاب کُردی که بازتولید قبیله گرایی هستند، از دشمنی نسبت به هم، و از دوستی و توافق با دیگری ها می گویند. فدرالیسم federalism، از واژه ی لاتین foedus به معنی عهد و پیمان و قول و قرار است که ترجمان غیرمستقیم همان میترا می باشد. اما پیمان Contract در ماد، میان قبایل خودی، علیه آشوریان بسته می شد در حالیکه احزاب کُردیِ امروز، به جای توافق و به کار بردن فدرالیسم در میان خودی ها، از دشمنی نسبت به هم و از فدرالیسم و توافق با آشوری های زمان می گویند. این چنین سیاستی، گسست و عارضه ای از هویت سیاسی کُردی است و صحبت از فدرالیسم و توافق با دیگری ها و دولت های حاکم بر کُرد، مانند آن است که قبایل مادی به جای توافق و اتحاد با هم و انتخاب دیاکو، با آشور متحد شده و یک آشوری را به رهبری بر می گزیدند، در حالیکه اساس فدرالیسم مادها، انتخاب یک مادی (دیااکو) به شاهی بود، نه تن دادن به قدرت و شاهی دیگری ها! «هوخشتره هم در تلفظ مادی به معنای شاه بر خود است» (هینتس، ۱۳۸۶: ۵۵).

قوم کُرد، قبل از تشکیل حاکمیت مادها، همانند پارس ها و اعراب به قبایل پراکنده و متکثری تقسیم می شد که هر کدام زیر سلطه ی اقوام دیگر، مخصوصا آشوریان بودند. ظاهرا هم کُردها /مادها و هم پارس ها /ایرانی ها و هم اعراب، موفق به تشکیل دولتی فراتر از پراکندگی قبایل شدند با این تفاوت که حاکمیت مادی، متکثر و بدون حذفِ کثرتِ قبایل بود. یعنی وحدت در کثرت، و بیشتر شبیه توافق با رؤسای قبایل و مشارکت همگان در سیستم قدرت بود. اما حاکمیت اعراب و پارس ها، نه وحدت در کثرت، بلکه سلطه ی واحد بر کثرت و انتظام در پراکندگی بود، و نه بر مبنای توافق، بلکه با ایجاد استبداد و سلسله مراتب و حذف کثرت ها شکل یافت! پارس و عرب، خدایان متکثر را در خدای واحدِ الله /اهورامزدا هضم کردند که نشان از هضم و حذف قدرت های متکثر در قدرتی واحد بود. وحدت ایرانی/عربی با سلطه و حذف تکثرها و رقبا حاصل شد، اما وحدت مادها که نه وحدت، بلکه توافق بود با توافق تکثرها ایجاد شد. این از اسم هگمتانه که به معنای توافق و محل اجتماع (گیرشمن، ۱۳۸۸: ۱۱۶) و هخامنش که به معنی اتحاد است (هینتس ، ۱۳۸۶، ۵۵) به خوبی هویدا است. تفاوت دو واژه ی اتحاد با اجتماع، به اندازه ی تفاوت دو سیستم مادها با ایرانی ها است. در اسلام مانند پارس ها، وحدت و واحد، مفهوم اصلی است. بخشی از این امر به ریشه ی درخواست و انگیزش تشکیل حکومت برمی گردد. چون هدف از تشکیل حکومت در اعراب و ایران،

دست اندازی به دیگران و تاراج سرمایه و ثروت دیگران بود که لازمه ی آن، تشکیل حکومت متمرکز و سلسله مراتب شدیدِ انضباطی بود تا توان شکست و فتح سرزمین ها را به دست آورند. اما هدف مادها نه دست اندازای و تاراج، بلکه اجرای عدالت و دفع یورش بود. به همین دلیل نیازی به سلسله مراتب و تمرکز استبدادی نداشتند.

-الگوی عقل ایرانی و دیگری آن:

جستجو در تاریخِ فکری ایران پیش از اسلام، ما را با الگوی قوام یافته ای از عقل سیاسی در کشورداری آشنا می کند. بی شک، ظهور نبوتِ زرتشت به عنوان اصلی ترین واقعه در ایران باستان، بر همه ی ارکانِ هستیِ ایران تأثیر گذاشت. اگرچه قبل از زرتشت نیز، مزدا –نه، اهورامزدا- از ایزدانِ آریایی بود، اما به هر حال رفعت و علو مقام خود را به عنوان خیر کامل در مقابل اهریمن به عنوان شرّ مطلق، مدیون آموزه های مزدیسنایی زرتشت است. نبرد کیهانی اهورامزدا با اهریمن، غایت و نهایت زندگی انسان مزدایی است (راد، ش ۳۰: ۱۴۰) مفهومی که بلافاصله در ذهن متصور می شود: وجود جهانی سامانمند در مقابل جهانی نابسامان است که جهان سامانمند تحت عنوان مفهوم «اشه» تبیین می گردد. در تاریخ سیاسی ایران زمین، همواره از «اشه» به عنوان الگویی برای تبیین و توجیه نظام سیاسی ایرانشهر استفاده شده و هرآنچه موجب تزلزل این نظم گردد، مذموم و نامقدس است. بنیان های اندیشه ی سیاسی ایرانشهری عبارت اند از: آرمان شهر، شاه آرمانی و ساختار سه گانه ی اجتماعی (ساختار طبقاتی). شاه آرمانی ناظر بر حسن کارکرد نظم کیهانی برروی زمین است که در صورت صحت اجرای آن، به آرمان شهر مبدل می گردد. هر آنچه باعث بر هم زدن و حتی اصلاح این بنیان ها شود، بدآیینی شمرده می شود (همان) فصل ۳۳ نسخه ی ایرانی بندهش صحبت از گزندهایی که هر هزاره به ایران شهر رسیده است، می کند: «نخستین هزاره با حمله ی اهریمن به کیومرث، گاو، مشی و مشیانه شروع شد... هزاره ی دوم حمله ی آژیدهاک به جمشید، تا پیروزی فریدون. هزاره ی سوم هجوم افراسیاب و کشتن نوذر که منوچهر را عقب راند و ایرانشهر را غارت کرد تا دوباره کیخسرو بر افراسیاب پیروز گشت و زرتشت ظهور کرد». دیگری و برهم زننده ی نظم ایرانی، طبق متون اوستا، شورش های کُردی بود. اهریمن، آژی دهاک و تورانیان که بیان کردیم، کُرد بودند. زرتشت از نظر تاریخی، متأخر از اهریمن اهورا و تورانیان نیست، بلکه بر سازنده ی این تقابل دوگانه و مفاهیم اهریمن و شرّ است، اما در اساطیر زرتشت نباید قبل از اهورا قرار بگیرد.

انقلاب در عقل سیاسی مزدایی، در هر شکلی در زمره ی بدآیینی و بدعت است. زیرا به اختلال نظم کیهانی و سامان جامعه منجر می شود. به همین دلیل از منظر ادبیات رسمی زرتشتی، اعضای انقلاب مزدک، ادامه دهندگان سنت تازش اهریمن به جهان و آلودن نظم مقدس کیهانی هستند (راد، همان: ۱۴۱) فریدون علیه آژیدهاک، داریوش علیه گئوماتا و انوشیروان علیه آشوبِ مزدک به پا می خیزند تا حیثیتِ از کف رفته یِ نظم کیهانی یا همان استبداد و ساختار طبقاتی را احیاء کنند. نبرد داریوش با گئوماتا و، انوشیروان با مزدک از منظر ادبیات رسمی زرتشتی، تذکری از نبرد فریدون و ضحاک، اردیبهشت واییندرا و یا اصیل تر از آن، جدال کیهانی اهورامزدا با اهریمن، و به طورکلی خیر و شرّ بود (همان: ۱۴۲) طبق چهارچوب نظری که از ارتباط حقیقت و قدرت گفتیم، روشن است که اشه و نظم کیهانی، ابزار سیاست و روابط قدرت پارسی اند و اهریمن و ضحاک، همان مخالفان سیاسی (مادها) هستند.

زرتشت، میترا را اهریمن؛ کوروش، آستیاگ را اژدها؛ داریوش، گئوماتا را دروغ؛ و انوشیروان، مزدک را اشموغ می خواند. واژه ی اشموغ در نسبت به معنای اشه، قابل فهم است، یعنی بر هم زننده ی نظم اشه و راستی! اشموغ جمع وسیعی از آشوبگران و برهم زنندگان نظم راستی است. در متون پهلوی آمده: «هرمزد به زرتشت گفت راه یکی است و آن هم راه اشه است و همه ی راه های دیگر، بیراه است» (همان:۱۴۳) بنابراین آنچه تحت عنوان ایران زمین و تاریخ تمدن می گویند، همان مفاهیم شاهی آرمانی/فرهٔ ایزدی، عدالت طبقاتی، فرهنگ دینی –چه زرتشت چه

بعد اسلام- مشروعیت متافیزیکی است و آنچه به اهریمن، آژیدهاک، اشموغ و دروغ مشهورگشته است، همان برهم زنندگان قداستِ استبداد شاهی، همسو با دموکراسی عشیرتی اند. برهم زنندگان عدالت طبقاتی جهت عدالت برابری، همان برهم زنندگان فرهنگ دینی در جهت رهایی زیستی افراد و برهم زدن مشروعیت آسمانی در جهت مقبولیت مردمی بوده است. اساس جنگ و جدال خیر با شرّ از اهورامزدا و اهریمن تا انوشیروان و مزدکیان، جدال ایرانیت با کُردیت بوده است. جدال ایرانیت با کُردیت از یک سو، جنگ و جدال سیاسی دو قومِ متفاوت با هم است و از سویی دیگر جدال دو دیدگاه و دو رویکرد به انسان و جهان! جدال مشروعیت آسمانی با مقبولیت مردمی یا قرارداد اجتماعی، ستیز استبداد شاهی با دموکراسی عشیرتی، ستیز عدالت افلاطونی با عدالت برابری، ستیز فرهنگ آپولونی/دینی با فرهنگ یا ضد فرهنگ دیونیزوسی ضد دینی است که حتی امروزه نیز بازتولید می شود. ضحاک مغز خور به کُرد سربر، و عامل اهریمن به عامل امپریالیسم و... تبدیل می شود.

مصادره ی فرهنگ مادی

ایرانی ها کل مفاهیم مادها را حفظ کردند، اما معنای دنیوی آنرا به کلی تغییر دادند و مفهومی معنوی/متافیزیکی به آن بخشیدند. مفاهیم فره ایزدی، فره و شی، خودا/ایزد و... مفاهیمی مادی/میترایی هستند اما معنای آنها کاملا وارونه شده است. برای مثال میترا که در ماد، معنای قرارداد contract داشت و خدایِ تاریکیِ غار بود، در ایران معنای اطاعت و خورشید به خود گرفت. مهرابه که در آن رقص، ترنم، موسیقی، آوازِ دسته جمعی، باده خواری و عیاشی برگزار می شد، در فرهنگ ایرانی به خور + آباد (بعدا شد خرابات)، به معنای خانه ی خورشید و مکان ذکر و تزکیه ی نفس، "۱" تغییر یافت. یعنی با حفظ ظاهرِ نامِ میترا، به کلی معنای آنرا وارونه کردند. میترا که در ماد به معنی باغ/پردیس و مکان شادی و رقص بود در ایران معنای بغ/ایزد و مکان عبادت و پرستش به خود گرفت. فره وَشی که در کُردی/مادی معنای شادی، خوشی و «باروری و آبیاری گیاهان» (یشت ۱۳ به نقل از گیمن، ۱۳۷۸: ۶۰) داشت، در ایران معنای روح مردگان به خود گرفت. زامیاد یشت، یشت ۱۹، که یشتی قدیمی و ماقبل زرتشتی بود و به معنی ایزد زمین است که با افزوده های متأخر زرتشتی کلا آسمانی شد، در مورد فرهٔ ایزدی است. «در نخستین قسمت زامیاد یشت، از کوه سخن رفته و در باقی داستان بدون ارتباط از فره کیانی، تعلق کوه به زمین طبیعی و تعلق فره با کوه اساطیری است» (صفا، ۱۳۸۴، ۱۱۶) آنچه اصل زامیاد یشت بوده، در مورد زمین و کوه است که با قالب شدن صورت متأخر زرتشتی بر آن، به طور مصنوعی به بحث فرهٔ ایزدی، آسمان و... تغییر معنا یافته است. خود واژه ی فره ایزَدی، کُردی است. (فره) به معنای زیاد و تکثر است. مانند (فره وه شی) که واژه ای کُردی/هورامی به معنای شادی زیاد یا انواع شادی است. «فره ایزدی» در ماد به معنای تکثر ایزد است، البته همانطورکه درباره ی پردیس و بغ گفتیم که واژه هایی مادی و زمینی بودند و سپس در فرهنگ ایرانی به آسمان منتقل شدند و با مصادره ی کلمه از بار معنایی مادی/میترایی تهی شد و بار معنایی ایرانی/زرتشتی به آن دادند، فره ایزدی نیز مفهومی زمینی به معنای (فره شاهی) یا تکثر شاهان است که در ایران معنایی آسمانی/خدایی به خود گرفت و به فرح/فرهٔ ایزدی یا نشانه ی الهی، تغییر معنا یافت. فره ایزدی همان تکثر شاه یا امیرها است که زمینه ی مفهوم شاهنشاهی است. همانطورکه بنونیست گفته است، خشایثیه یا شاهنشاهی معنای سرزمین و قدرت نیز دارد. یعنی قدرت شاه از مقبولیت مردمی است نه مشروعیت آسمانی! مردم، خالق شاه یا مشروعیت دهنده ی قدرت شاه هستند که در ایران، ایزد به آسمان رفت و مشروعیت دهنده ی قدرت و خالق سرزمین شد.

«خلقِ» عربی از واژه ی «خه لک» کُردی ریشه گرفته است. یعنی در ماد، خه لک (مردم) مشروعیت دهنده و خالق قدرت شاهی بودند. این همان مشروعیت و انتخاب شاه به شکل میترا/پیمان است و مردم، خالق ایزد/شاه هستند، اما در ایران، شاه/خدا به آسمان رفت و از مخلوقِ مردم و مشروعیت گیرنده از مردم، به خالق مردم و مشروعیت دهنده به قدرت، تغییر یافت. «در جای جای یشت دهم که از یشت های کهن است، اشاره هایی هست که در کهن

بودن آن، تردید نمی گذارد که میترا بزرگترین خدا معرفی شده و خبری از اهورامزدا نیست، با واژه ی دامی داته DAMI-DATEM به معنای آفریده می باشد که این واژه در وندیداد لقبی است که به اهورامزدا داده شده است» (رضی، ۱۳۸۱: ۶۳) میترا به معنای آفریده، خالق منظور، مصنوع بودن نظم سیاسی و تقدم میترا/پیمانِ مردم بر نظم سیاسی و حق و قانون است. میترا همان توافق خه لک/مردم است، اما خالق زمینی/قراردادی (میترا) مصادره شده و به اهورامزدا و الله با معنایی متفاوت، تغییر یافت. خالقی که ماقبل مردم و ماقبل نظم سیاسی بوده است و مردم و نظم سیاسی باید مطابق با آن تنظیم شوند، زیرا نه همه ی مردم، بلکه نخبگانی چون زرتشت، محمد و افلاطون به آن دسترسی دارند، در حالیکه میترای خالق، نه ماورا مردم است و نه مقدم بر مردم، بلکه توافقِ خود مردم است و مردم مقدم بر نظم سیاسی اند، نه ابزار و ماده ی نظم سیاسی! بنابراین مردم، خالق نظم سیاسی و تعیین کننده ی ماهیت و قوانین دولت هستند. زمانی که خه لک/خالق مردمیِ میترا را به آسمان بردند، نظم سیاسی نه نتیجه ی توافق مردم، بلکه مخلوق اراده ی الهی می شود و بهشت نیز نه پردیس زمینی ماد، بلکه بهشت خدایی در آسمان است که تنها مطیعان نظم سیاسی الهی/شاهی جواز ورود به آنرا می یابند. واضح است که ریشه ی این به آسمان بردن ها، و متافیزیکی شدن ها، عدم مقبولیت مردمی است تا با ابزار الهی و بهشت آسمانی، مردم را وادار به اطاعت از خود کنند.

فرهنگ امروزی فارسی نیز، ریشه در زبان مادی دارد. «فره» همان «فره ی/very کُردی است و «هنگ» که بی شباهت به «هگ» -ریشه ی واژه ی هگمتانه- نیست، به معنای توافق یا همان مفهوم میترا/Contract است، چون هگمتانه به معنایِ هنگ، متان یا ماد، محل توافق مادی ها است و فرهنگ به معنای توافق جمعیت یا توافق همگان است که پارس ها با مصادره ی ظاهر واژه، معنای آنرا دگرگون و به فرح/فرهَ یا آیت و نشانه تفسیر کردند و چون فقط شاهان، داری فرهَ الهی بودند، عامی فرهنگ، تهی فرض می شد، یعنی معنای زمینی/میترایی آنرا خالی کردند و معنایی الهی/روحانی به آن دادند. فرهنگ با توجه به تغییر واژه ها امکان دارد "فره سه نگ" نیز باشد. همانطورکه میثر بدل به مهر شد، فرهنگ شاید «فره سنگ» یا «فره سان» باشد. «سان» امروزه و تا چند دهه پیش در هورامان به معنی خان و شاه بوده است. پس «فره سان» به معنی فره شاهی یا همان «فره ئیزه دی»very است؛ یعنی تکثر شاهان! امروزه یارسان که به همراه ایزدی ها، از معدود بازمانده های آیین قدیم میترای کُردی است -هرچند ریشه هایی زرتشتی/اسلامی درآن وارد شده است- ریشه در همان کلمه دارد. یارسان به معنی یارشاه است. در کتاب «سرانجام» یارسانان، به جای سلطان اسحاق/زحاک، نوشته شده «سان زوحاک» یعنی یارسان به معنی یارِ شاه و یارِ سلطان زوحاک است. در واقع سان، به معنی ایزد است و ایزدی و یارسان، یک معنی دارد. چون گفتیم که ایزد در ماد به معنای خان و یا میر بوده است، میر نیز از مهر به معنای میر/شاه سرچشمه گرفته که با توافق/میترا به قدرت رسیده و خه لک/مردم، خالق شاهی هستند که در فرهنگ ایرانی بلعکس شد. شاه، ستون بین آسمان و زمین است و مشروعیت خویش را نه از مردم و پیمان، بلکه از خدا می گیرد. خدا مفهومی مادی است، در ماد Xwaday به معنی خودِ توانا است و از خود یا فرد ریشه می گیرد که فاقد هرگونه معنای متافیزیکی است که در فرهنگ ایران به خدایِ خالق مطلق، تغییر یافت. یارسان با پیرشالیار نیز، یک معنی می دهد. پیرشالیار مراسمی است که هر ساله در هورامان برگزار می شود و درآن نمادِ گاوکُشیِ میترا را به جای می آورند. شالیار یعنی شهریار یا همان خشایثیه که گفتیم چه معنایی دارد. پیرشالیار همان یارشاه یا یارسان است. فرهنگی که در ماد، معنایی زمینی به معنی توافق جمعی و عقلانیت ارتباطی داشت؛ در ایران، نشانه و فرستاده ی الهی شد. بنابراین در دوران ماد/میترا، خدایی به معنای متافیزیکی و خالق آسمان و زمین وجود نداشته؛ خدا مفهومی مادی به معنای میر/شاه و مخلوق مردم و قرارداد بوده است. فرهنگ متافیزیکی ایرانی/تاریخی واژه ی خدا/بغ را مصادره و آنرا به خدا، مبدل کرد و به آسمان برد. یعنی خدا/شاه یا نظم سیاسی که مخلوق مردم (خَه لک) در ماد بود، به خالق مردم و

نظم سیاسی تبدیل شد و به آسمان رفت. به همین دلیل پردیس زمینی ماد با همان شکل لفظی نیز به آسمان رفت. پارس در نبود مقبولیت مردمی، خدا را به آسمان بُرد و خود را نماینده ی وی معرفی کرد تا نداشتن مقبولیت زمینی را با مشروعیت آسمانی پُرکند. در فرهنگ ایرانی/تاریخی، دوره ی -محوری نظم سیاسی، نه نتیجه ی قرارداد مردم، بلکه در تداوم نظم کیهانی/الهی است که نه توده ی مردم، بلکه تنها شاهان و فیلسوف شاهان، امکان ارتباط با خدا و لاجرم توانایی تحقق نظم سیاسی راستین را دارند.

مستشرقین بدون توجه به تغییر محتوایی معانی واژه ها، چونکه ریشه ی بسیاری از واژه های ایرانی را در ماد یافته اند، حکم به هم فرهنگی، هم دینی و حتی مثلا در مورد واژه ی شاهنشاهی حکم بر تداوم مفهوم و ساختار سلطنت مادی در پارس داده اند. همچنین، این نشان می دهد که بخش اعظم زبان، مفاهیم و فرهنگِ به اصطلاح ایرانی، مادی/کُردی بوده است که آنرا مصادره کرده اند و بار معنایی زرتشتی/متافیزیکی به آن داده اند. حتی می توان این فرضیه را مطرح ساخت که نه تنها مفاهیم، بلکه کل زبان فارسی با اضافه کردن حروفی، مصادره ی زبان کُردی بوده است؛ برای مثال:

«ده س» کُردی به «دست» فارسی،

«مه س» کُردی به «مست»، و

«با» ی کُردی به «باد»، تبدیل می شود.

«کتیبه های فارسی باستان با عناصر بیگانه آمیخته است، واژه های بسیاری است که هویت غیر ایرانی خود را آشکار می کند... تعدادی از واژه ها از ریشه شناسی هندواروپایی مطمئنی برخوردار نیستند... اما در این میان نفوذ اصلی عنصر بیگانه ازآنِ گویش مادی است. چه از نظر آوایی، چه از نظر واژگانی و چه از نظر صورت های مختلف دستوری، دارای تمایزاتی است» (کنت، ۱۳۸۴: ۶۲).

بخش سوم:

تکوین تاریخ و اقوام تاریخی در تقابل با کُرد

فصل هفتم: ضدیت عقل یونانی/سامی با کُرد/میترا

مقدمه:

این صرفا عقل ایرانی و زرتشت نیست که در مقابل و نفیِ آیین میترا تکوین یافته، بلکه اساس فلسفه ی افلاطون و عقل سیاسی سامی/عربی (میان رودان)، ارمنی و حتی یهودی و مسیحی نیز در نفیِ میترا و در عین حال در تداوم آن تکوین یافته است. در واقع سه تمدن آغازگر تاریخ (یونانی، سامی و ایرانی) در تقابل و غیرسازی میترای مادی، تکوین یافتند. حتی مسیحیت و محققان معاصر نیز در حق مهر/میترا، بی مهری کردند. «دین های شرق و غرب زیر نفوذ دین مهری بودند، پژوهندگان شرق و غرب همیشه تا آنجا که توانستند در پوشاندن حقیقت دین مهر و نابود کردن یادگارهای آن فروگذار نکردند... زندگی مهر، هرچه بوده به کوشش عیسویت در غرب، و نو زرتشتیگری در شرق، از میان رفته... اندیشمند انگلیسی م. روبرتسون: در ویرایش تازه ی دانشنامه ی بریتانیکا، نیم صفحه بیشتر درباره ی مهر نوشته نشده... با این همه نشانی که از مهر در سده ی آغاز عیسویت مانده، هزار سال در پی آن می آید که هیچگونه آگاهی از این دین در دست نیست. تا سده ی ۱۶، باستان شناسان بزرگ، یادمان های مهری را نمایانگر خدایان و قهرمانان افسانه های روم می دانستند» (مقدم، ۱۳۸۰، ۲ و ۹۷) مقدم، به درستی از یک سو نفی و بی مهری به مهر/میترا و از سوی دیگر، به تأثیرپذیری تمامی ادیان شرق و غرب از مهر، اشاره کرده است. میترا امر واقعی است که نظم نمادین تاریخ و ادیان، براساس نفی آن شکل گرفت. امر واقعی که تن به نظم نمادین تاریخ/ متافیزیک نمی دهد، اما نظم نمادین تاریخ، براساس نفی آن تکوین یافته است. امر واقعی که در ظاهر نیست اما هستی تاریخ در نفی آن ظهور یافت. می توان به طرح این فرضیه خطر کرد که آغاز تاریخ و «دوره ی-محوری» تاریخ با شخصیت هایی چون افلاطون و زرتشت و... در نفی و غیرسازی مادها/میترا تکوین یافت. بنابراین دیگری تاریخ، کُرد/میترا است که در فصل بعدی به آن می پردازیم. اکنون به «دیگری» یا «غیر» دو قوم بزرگ و آغازگر تاریخ یعنی سامی و یونانی و ادیان بزرگ می پردازیم که فرضیه ی تقابل و ضدیت عقل سیاسی ایرانی با کُرد را به دیگر اقوام تاریخی تعمیم دهیم و در فصل بعدی به نظریه ی عمومی تقابل تاریخ با کُرد برسیم.

عقل یونانی:آپولون/دیونیزوس

تمدن یونانی در شکوفایی بی نظیر خود در قرن ۶ ق.م دنیایی مبتنی بر عقل مردانه، نظم، قانون و اخلاق بود. در فلسفه ی سه فیلسوف بزرگ هم، اصل بر عقل، اخلاق، نظم و فدا کردن احساسات در پای منطق است. خدایان آثار هومر، خدایان اشراف فاتح اند نه خدایان مردمی! (راسل، ۴۲) «دنیای هومری نیز مبتنی بر نظم، قانون، اخلاق و سلسله مراتب اشرافی/کیهانی بود. جهان هومری قبل از ورود دیونیزوس/زاگرس -به قول وینکلمان- سادگی والا و عظمتی آرام داشت. سپس بحرانی عمیق در حیات دینی و فرهنگ یونانی فرا رسید که همه ی برداشت ها و تصورات هومری را به نابودی کامل تهدید می کرد. به نظر می آید که سادگی و آرامش خدایان المپ به طور ناگهانی از میان رفته باشد. زئوس و خدای تابان و آپولو خدای آفتاب، آن توانایی را نداشتند که در برابر نیروهای اهریمنی که در پرستش دیونیزوس ظاهر می شوند، مقاومت کنند و آنها را بیرون برانند» (کاسیرر. ۱۳۷۷: ۱۱۱) «دیونیزوس، نام دیگر زاگرس است. دیونیزوس در شعرهای هومر در میان خدایان المپ جایی ندارد، وی به عنوان غریبه و دیر آمده ای راه پیدا کرد و به احتمال قوی در کیش های آسیایی ریشه دارد» (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۱۱۱) در کیش دیونیزوس به دشواری می توان خصوصیت ویژه ی نبوغ یونانی را یافت. آنچه در اینجا ظاهر می شود، احساس بنیادی نوع بشر است (کاسیرر، همان) کیش یونانی مبتنی بر عقل گرایی و مفاهیم انتزاعی است و میانه ای با بروز احساسات، مستی و رقص دیونیزوسی نداشت. «اخلاق موجود تأیید شده در یونان، بروز غرایز پرشورِ کیش دیونیزوس را تحمل نمی کرد، اما احساسات باطنی که اخلاق و معقول بودن را چون طوقی برگردن احساس می کرد و برایش خسته کنند

بود، زمینه ی پذیرش کیش پرشور دیونیزوس را فراهم می کرد، بی جهت نیست که کیش دیونیزوس با تمام مخالفت ها در یونان قبول عام یافت» (راسل، همان:۴۸) به خصوص این آیین (دیونیزوس /باکوس) جانبدار حقوق زنان بود و زنان دسته دسته بر فراز تپه ها به شکل برهنه، به رقص و پایکوبی می پرداختند (همان) «زمانیکه جذبه ی وحشی و جنون آمیزِ زنانِ مریدِ دیونیزوس، به اوج خود می رسید، آنان خدا را فرا می خواندند و در استغاثه به او می گفتند: ای دیونیزوس ظاهر شو، همچون اژدها یا هیولای صد سر یا به صورت شیر ژیانی که شعله های آتش از دست و پاهایش زبانه می کشند...» (کاسیرر، همان:۱۱۳) این توصیف از دیونیزوس، همان میترای شیرسر و اژدها است. تمدن با دور اندیشی، عرف، دین و اخلاق، جلوی تمایلات و هوس ها را می گیرد، اما پرستنده ی دیونیزوس در مقابل حرام، عرف و دین، عکس العمل نشان می دهد. در حالت مستی با شور و شوق، دنیا را پراز شادی و زیبایی می بیند (راسل، همان:۵۰) اما دین یونانی نمی توانست به سادگی به این احساسات بدوی بازگردد. ذهن یونانی، ذهنی کاملا منطقی بود (کاسیرر، همان: ۱۱۲) تمدن یونانی همانند ایرانی، ناتوان از طرد و راندن دیونیزوس /میترا ناچار به پذیرش آن، اما به شکل تغییر یافته، شد. برای ذهن یونانی، غیرعقلانی ترین عناصرِ کیشِ دیونیزوس را بدون نوعی تبیین و توجیه تئوریک، نمی توانست بپذیرد (کاسیرر، همان) چون هیچ چیز نباید بیرون از قلمروی عقل بماند، زیرا نفس ایده ی بیرون منشأ اصلی ترس است (هورکهایمر، ۵۰) این رسالت را متکلمان ارفئوسی ارائه دادند. «آنان کیش دیونیزوسی را که در اصل صرفا توده ای از خام ترین و وحشی ترین مناسک و مراسم بدوی بود، به سیستم مبدل کردند. الاهیات اورفئوسی، داستان دیونیسوس زاگروس را خلق کرد که زئوس را پدر دیونیزوس و سمله را مادرش کردند. در الاهیات اورفئوسی، جذبه را دیگر دیوانگی محض نمی دانستند؛ بلکه آنرا «شیدایی مقدس /hieromania» یا «جنون مقدس» می شناختند که در آن، روح، کالبد را ترک می گوید و به سوی وحدت با خدا پرواز می کند... که انسان، فردیت خویش را قربانی و به وحدت جاودانه ی خدایان باز می گردد... کثرت این جهانی شرّ، ناشی از شورش تیتان ها را خنثی می سازد» (کاسیرر، همان: ۱۱۲ - ۱۱۴) در کیش اورفئوسی، ریاضت معنوی جای مستی روحانی یا جسمانی را گرفت. اورفئوس در وهله ی اول، روحانی و فیلسوف بود که اصلاحات او باعث واکنش زنان باکوسی و خشم آنان شد که اورفئوس را پاره پاره کردند (راسل، همان: ۵۱ - ۵۲) «اورفئوسیان فرقه ای ریاضت کش بودند. در نظر آنان شراب فقط یک رمز بود، چنانچه بعدها در شعائر کیش مسیحی نیز شد. آن هستی ای که اورفئوسیان در پی آن بودند، جذبه و یکی شدن با خدا بود... به دنبال معرفت عرفانی بودند. این عنصر عرفانی به وسیله ی فیثاغورث، وارد فلسفه یونانی شد. فیثاغورث، مصلح کیش اورفئوسی بود، همانطورکه اورفئوس، مصلح کیش دیونیزوسی بود. عناصر اورفئوسی از طریق فیثاغورث، وارد فلسفه ی افلاطون شد و از طریق افلاطون در قسمت عمده ی فلسفه دینی بعد از افلاطون، نفوذ کرد» (راسل، همان:۵۵ - ۵۶).

بنابراین همان بلایی را که دین زرتشت بر سر آیین میترای قرارداد و رقص و جذبه ی میترائیان آورد و آنرا به خورشید پرستی و عرفان تغییر معنا داد، در تمدن یونانی نیز تکرار شد. میترا بعد از ورود به تمدن یونانی، دست کاری شده و تفسیری عرفانی-ریاضی از آن شد و با واسطه ی اورفئوس و فیثاغورث در افلاطون و کل فلسفه؛ به شکل عرفان درآمد و از احساسات جسمانی به جذبه ی معنوی، تفسیر شد و ابزاری در خدمت صعود معنوی دین و فلسفه گشت. همانطورکه آیین مهر به واسطه ی زرتشت و مغان در ایران /اسلام، به عرفان و صعود معنوی تفسیر شد، در تمدن یونانی نیز از مستی جسمانی، به جذبه ی روحانی و، از احساس به منطق، تغییر یافت. البته همانطور که رگه هایی از آیین میترا، دنیاگرایی و هویت تراژیک آن در شاهنامه ی فردوسی اما با رنگ و لعاب ایرانی /زرتشتی باقی مانده است، در تمدن یونانی نیز رگه هایی از آن باقی ماند و تأثیرگذار بود. «یکی از عناصر ماندگار دیونیزوس در یونان، جذبه ی زنانه ی آن بود که در فلسفه ی فیثاغورث اهمیت داشت و در فلسفه ی یونان به حدی تأثیر گذاشت که افلاطون مدعیِ برابریِ حقوقِ زن و مرد بود. تراژدی یونانی از مناسک کیش دیونیزوسی ریشه می گیرد،

به خصوص، اوری پیدس به دیونیزوس و اروس Eros ارادت می ورزید و به انسانِ مودب و خودپسند، نظر خوبی نداشت. در تراژدی های وی، انسان در نتیجه ی خشم خدایان یا دیوانه می شود یا دچار غم و اندوه می گردد» (راسل، همان: ۵۶ - ۵۵) آن تراژدی و رقص دیونیزوسی که نیچه در فغان از دست دادن آن، توسط سقراط می سوخت؛ نه یونانی، بلکه ریشه در آیین میترا و کُردها داشت.

افلاطون و میترا

افلاطون نظریه ی معرفت خود را به وسیله ی تمثیل مشهور غار، شرح داده که عروج ذهن از نقطه ی تاریک غار به طرف مدخل غار که محل تابش نور خورشید است، نشانه ی پیشرفت شناخت شناسی است. «زندانیان غار که در تاریک ترین نقطه ی غار و دور از تابش نور خورشید هستند -که از نظر افلاطون نماینده ی اکثریت نوع بشرند- تنها سایه های واقعیت را می بینند نه خود واقعیت را! نظر آنها درباره ی عالم، بسیار ناقص است و به سبب شهوات و تعصبات خود و دیگران، به کجی و انحراف گراییده اند. اگر آنها را مجبور به دیدن واقعیت کنند، به سبب درخشندگی زیاد نور، کور می شوند؛ سایه های رویِ دیوارِ غار را واقعی تر از واقعیت ها می دانند. افلاطون تصویر سایه های روی دیوار غار را عالم تعصبات، شهوات و سفسطه ها می داند و گذار از تاریکی غار به روشنایی آتش و نور را عالم معقولات و حقیقت می داند و جهان منور به نور خورشید را نماینده ی واقعیات معقول می داند» (کاپلستون، ج. ۱، ۸۸، ۱۹۰ - ۱۹۱)

افلاطون همچنین در کتاب جمهوری که «غیر» انسان خوب را تعریف می کند، آنرا شبیه دال شیرسر با اژدهای دور آن توصیف می کند و بدی و ارتکاب گناه را عامل رشد هیولای اژدهامنش و سرشیر در انسان می داند (افلاطون، جمهوری ،۵۹۰)

در واقع دو «غیر» دستگاه فلسفی افلاطون، تاریکی غار و انسان شیرسر و اژدها است. آیا این نمادها نتیجه ی منطقی و ناشی از خلاقیت شخصی افلاطون می باشد یا ریشه در فرهنگ و آیین خاصی داشته است؟

همانطورکه قبلا بیان کردیم: مهریان، مراسم آیینی و رقص و جشن خود را درون غار تاریک، دور از نورِ خورشید انجام می دادند. نمادهای میترایی که در سراسر جهان کشف شده اند، «میترا» را به صورت «شیرسر» با اژدهای دور آن نشان می دهند. به عبارتی دو نماد اصلی آیین میترا، تاریکی غار و دوری از نورِ خورشید، و تقدیس حیواناتی مانند مار، عقرب، کلاغ و شیر است که در تمامی فرهنگ های متافیزیکی نماد شرّ است و کشتن آنها اجر دینی دارد. این دو نمادِ اصلیِ آیین مهری، دقیقا همان دو «غیر» و ضد فلسفه ی افلاطون است. افلاطون، غار را نماد جهالت و شهوات دانسته و عامه ی مردم را نیز بی سواد می داند. شیرسر و اژدها را نماد غفلتِ انسان، و انسانِ شهوت ران را جاهل می داند که دور از سعادت است. غار، مار و شیرِ میترا که در زرتشت، نماد اهریمن و دیو و آژی دهاک می شوند، در افلاطون، نماد جهالت و بخش پلیدِ روح انسان می گردند.

ما قبلا بیان کردیم که میترای متقدم اصیل، با سرشیر و مارِ حلقه زده به آن، نه تنها هیچ سنخیتی با فرهنگ دینی ایران ندارد، بلکه به اهریمن ایرانیان نیز مبدل شده است. در تأیید اینکه فرهنگ یونانی نیز، نه تنها سنخیتی با میترا ندارد و حتی میترا، «غیر» فرهنگ آنان است، می توان به افلاطون که سمبل فرهنگ یونان است، رجوع کرد. افلاطون تعادل میان نیکی و بدی را اساس تعریف خود از انسان /شهروند خوب می داند. وی گذار از این تعادل و ارتکاب بدی و گناه را عامل رشدِ هیولای اژدهامنش دانسته، و شیرِ اژدهامنش را نمادی از بدی و گناه در ما می داند (جمهوری افلاطون، ۵۹۰ به نقل از هنسمن، کلوسکا، همان، ۲۵۹) وی مار و شیر را نمادِ بخشِ پلیدِ روحِ انسان و وسوسه های شیطانی می داند. این مطالب زمانی اهمیت دارد که -به قول بنونیست- شاگردان افلاطون، زرتشت را پیشوای افلاطون، یا افلاطون را تجسم دگرباره ی زرتشت می دانستند (هنسمن، همان، ۲۶۴ - ۲۶۶) افلاطون، خود

با احترام ویژه از زرتشت نام برده که دوئالیسم وی متأثر از زرتشت است (ثاقب فر، کلوسکا، همان، ۲۵۹) بنابراین افلاطون نیز مانند زرتشت، بُعد شیطانی و «غیر» انسان خوب را، میترا می داند. قبلا گفتیم که شیر و مار در آیین میترا و مادها، نه نماد زشتی و پلیدی، بلکه نماد «خوبی» هستند. این به تفاوت دو دیدگاه هستی شناسانه ی ایرانی/یونانی/سامی از یک طرف -که شیر و مار را پلید می دانند- و کُردی/میترایی از طرف دیگر برمی گردد که شیر و مار را نمادِ انسانِ واقعی، نه انسان پلید می دانند. در فرهنگ های متافیزیکی یونانی/ایرانی/سامی، تأکید بر روح، معنویت، آخرت و خدا است و جسم و غرایز را قفسِ رهایی انسان و نماد بُعدِ حقیرِ انسان می دانند. اما در کُردها (مادی/میترا) اعتقادی به روح، آخرت و معنویت نبوده است و اساس انسان را همان جسم و غرایز وی، در همین دنیای خاکی، دانسته اند. در همه ی فرهنگ ها نیز، گاو و عقاب، نماد روح و آسمانند. شیر و مار نیز نماد زمین و غرایز هستند. به همین دلیل کُردهای زمینی/جسمانی، در فرهنگ های آسمانی/روحانی یونانی/ایرانی و سامی به ترتیب به مدوسای گیسومار، آژیدهاک، جن، تخمه تیامات و بی عقل ملقب گردیدند. بنابراین فرهنگ کوماژن، نه فرهنگی یونانی است نه ایرانی، بلکه کُردی/مادی است. پادشاه صرفا برای خود، درخواست آخرت و جاودانگی می کند، اما برای عامه ی مردم درخواست خوش گذرانی، شهوت رانی و زندگی خوب دارد. شاه از طرف ایران حکمرانی داشته، پس فرهنگی ایرانی داشته است، اما عامه ی مردم کوماژن، کُرد بوده اند و اعتقادی به آخرت نداشته اند، لاجرم پادشاه، طبق فرهنگ آنان، مردم را به زندگی این جهانی، خوش گذرانی و رقص دیونیزوسی دعوت کرده است.

نکته ی دیگر که باید متوجه آن شد این است که هنسمن در این مقاله، تصاویر شیرسر با مار حلقه زده و... را متأثر از فلسفه ی افلاطون، برای نشان دادن بخش پلید و شیطانیِ روح انسان دانسته است. اما باید توجه داشت که از نظر افلاطون این تصاویر، نمادِ بخشِ پلیدِ روح انسان است. نمادهای میترایی را باید از زاویه ی دید خود میترائیان نگاه کرد، نه از زاویه ی فلسفه ی روحی/متافیزیکیِ افلاطون! اصل انسان از نظر میترائیان: جسم، غریزه و زندگی این دنیایی است که نماد آن شیر و مار هستند. فرهنگ یونان حتی قبل از افلاطون نیز چنان فرهنگی عقلانی با قواعد سخت گیرانه ی اخلاقی بود که «با ورود نیروهای اهریمنی کیش دیونیسوس -که خدای رقص و مستی و شراب است- بحرانی عمیق در حیات دینی یونانی و فرهنگ یونانی ایجاد کرد. تمام تصورات هومری را به نابودی کشاند، آرامش خدایان المپ را به طور ناگهانی از بین برد. زئوس، خدای آسمانِ تابان و آپولون، خدای آفتاب، قادر به مقاومت در برابر نیروی اهریمنی که در پرستش دیونیسوس -زاگرس- بود، نبودند» (کاسیرر، ۱۳۷۷، ۱۱۱) این دیونیسوس که این چنین، اساس فرهنگ یونانی را به لرزه درآورد، یونانی شده ی همان میترای زاگرسی است. پس شرّ شدن میترا، از زاویه ی ذهنیت اخلاقی/عقلانی/متافیزیکی افلاطونی/یونانی، برساخته شده است.

پس این تصاویر در آیین میترا نه تصویری از بخش پلیدِ روح انسان، بلکه نشان دادن اصل انسان نیک است که بعدا در فرهنگ متافیزیکی/روحی ایرانی/یونانی نماد پلیدی گشت و کُردها به آژیدهاک، مدوسا و... توصیف شدند. آنچه در فرهنگ ایران و یونان «به نام شرّ توصیف می شود در میان کُردها، مظهری از آزادی است که با جدایی خداوند از اراده و اختیار به وجود آمده و پایان آن وقتی است که به طور کلی با خدا آشتی کند» (نیکیتین، ۱۳۷۷، ۴۵۷) یعنی آنچیزی که در فرهنگ یونان/ایران مظهر شرّ و بخشِ پلیدِ روحِ انسان است در کُردها، آزادی اراده و رهایی است. یعنی رهایی در میان کُردها/میترائی ها، همان رهایی جسم و تن معنی می دهد، نه رهایی روح و رستگاری آخرت! تنها راه از بین رفتن دوئالیسم تن/زمین با روح/آسمان، آشتی خدا با آزادی اراده ی بشر است نه بلعکس! خدا باید آزادی اراده ی بشر را بپذیرد، نه اینکه بشر، اصول و شریعت خدا را قبول کند! بشر هر طور که مایل است رفتار می کند، حتی در خوردن میوه ی معرفت! خدا باید رهایی جسمی و آزادی معرفت بشر را بپذیرد، نه اینکه وی را از بهشت طرد کند. «ژ. مار» و «بارتولد» به درستی ریشه ی مذاهب بت پرستی (نه بت سنگی، بلکه منظور ضد دینی/خدایی بودن و اروتیک بودن است، قادری) دنیای اسلام و آسیای صغیر را در افراط در هرزه گری کُردها می

دانند (به نقل از نیکیتین، همان، ۴۵۹ - ۴۶۱) نمود عینی هرزه گری (زمینی/اروتیک) بودنِ فرهنگ کُردها را می توان در جنبش های تاریخی مزدکیان و خرمدینان نیز مشاهده نمود.

متفکران دینی از سیر روح انسان به سوی خدا و فلسفه ی افلاطونی و نئو افلاطونی، از صعود روح به جهان معقول، دَم می زنند (کاسیرر، ۱۳۷۷، ۱۶۴) در فلسفه ی مدرن نیز کانت، تعارض غریزه (نفسانیت) و عقل/اخلاق را ذاتی دانست که انسان اخلاقی باید از طبیعت وجودی خویش فراتر رود و در واقع تن به طبیعت زدایی دهد (اسمیت، ص ۵۱-۱۳۷۹) از صعود روح به سوی اخلاقیات و عقلانیت دم می زنند. در فرهنگ ایرانی نیز «اول روح آفریده شد و بعد تَن... تن برای روح آفریده شد و تن، ابزار روح است» (پیرنیا، ۱۳۷۶، ۱۴) که «نباید از بهر تن، روان را فراموش کرد» (زنر، ۱۳۷۷، ۳۱) اما در آیین میترا، اصلا روحی وجود ندارد تا قابلیت صعود یا هبوط داشته باشد. واقعیت و محدودیت انسان، پذیرفته شده است و به دنبال رویا، توهم، معقولات، معنویات، اخلاقیات و... نمی رود. انسان همان جسم، غرایز، حس تعاون و همکاری است و هیچ فیلسوف شاه، روحانی، فرهٔ ایزدی، مدینه ی فاضله، پیشرفت تاریخ و جامعه ی بی طبقه ای نمی تواند انسان را با نام توهماتِ رهایی روح، بهشت و... ابزار خود قرار دهد. چون پیش فرضِ همه ی توهماتی که به قول نیچه هزاران سال بشر را سرِکار گذاشت، توهم روح است. در میترا روحی خارج از جسم/تن وجود ندارد که تن به منطق فیلسوف روحانی بدهد. هفت خوان میترایی، گذار از روح به جسم و از آسمان به زمین است. بنابراین در آیین میترا/کُردها امکان هرگونه سوء استفاده از انسان از بین می رود و به این معنی نیست که هیچ حس فراجسمانی در انسان نیست، بلکه به قول دیلتای، احساس زندگیِ یک فردِ اصیل و تجربیاتِ احساسیِ جزئیِ زندگیِ او را نمی توان در هیچ شناخت مفهومی و نظام منطق علمی/عقلانی و دینی متجلی کرد.

بنابراین کل فلسفه افلاطون -که کل بشریت به دور افکار او می چرخد- براساس نفی نمادها و مفاهیم آیین مهری مادها می گردد. افلاطون، تراژیک بودن هستی و تاریکی آنرا درک نکرده است. او با پناه بردن به رویا و توهم عالم مثُل، توان درک و برخورد با آنرا نداشت اما مهریان با رقصی دیونیزوسی، حقیقت تراژیک هستی را پذیرفته و در تاریکی غارها، دور از خورشید به رقص و پایکوبی و ارضای شهوات خود پرداخته و اگزیستنس می شدند. اما افلاطون و زرتشت، در فرار از حقیقتِ تراژیک هستی، به توهم عالم مثُل و نورِ خورشید پناه بردند. افلاطون و زرتشت دست به دعای توهم، عالم مثُل و اهورامزدا زدند، غافل از اینکه حیات در زمین است نه در آسمان! بنابراین این جمله ی نیچه: «افلاطون با ساختن یک عالم متعالی براساس پیش فرض های اخلاقی خود... با این جهان و حیات انسانی دشمن بوده است» (نیچه به نقل از کاپلستون، ۸۸، ج. ۱، ۲۳۷) را می توان در مورد زرتشت و کل تاریخ متافیزیکی بشر، مقرون به صحت دانست؛ تاریخ متافیزیکی که در تقابل با میترا/کُرد تکوین یافت. همچنین افلاطون نظریه ی قوانین ابدی و دولت مثُل را در تقابل با نظریه ی قرارداد اجتماعی سوفسطائیان ارائه داد که ریشه ی نظریه ی قراردادِ یونان نیز به میترا بر می گردد. چونکه سوفسطائیان، متاثر از فرهنگ آناتولی در مرز فرهنگی مادها بودند. تقابل فلسفه ی افلاطون در مقابل میترا به معنی عدم تأثیر پذیری وی از سمبل های میترایی نیست. بسیاری از سمبل های افلاطون چون اسب خموش و چموش و... برگرفته از سمبل های میترایی است که بدلیل گسستِ آن سمبل ها از فضایِ منطقیِ خویش، افلاطون قادر به دریافت معنای آنها نبود و با تحیر در مقابل آنها، فلسفه را زایید. به عبارت دیگر، در مقابل زبان تصویر یا عین سمبل های میترایی، زبان ابزاری یا کلام فلسفه را تدوین کرد که دیگری یا "غیر" کلام، همان میترا است. این فقط «غیر» دستگاه فلسفی افلاطون نیست که در ضدیت با ماد و میترا بنیان نهاده شده است، بلکه در اساطیر یونانی نیز -در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت- پارس ها به پرسئوسِ مقدس و مادها به مدوسایِ اژدها مانندی که در دنیای تاریکی میزیند، توصیف شده اند. اگر افلاطون درکی از آزادی توافقی و مراسم شادی در غار مادی ها را نمی داشت، اساسا قادر به طرح ریزی فلسفه ی خویش نمی شد. پرسش

و بحرانی که بوم مینروای افلاطون را به پرواز درآورد، آداب و رسوم میترای کُردی بود. اگر کل تاریخ فلسفه، مشتی افکار است که حول افکار افلاطون می چرخد، کل افلاطون و لاجرم فلسفه، حیرت و واکنشی نسبت به زیست زندگانی میترا است که برخلاف فلسفه ی دشمنی با حیات انسانی افلاطون، میترا خودِ فلسفه ی حیات است.

پرسیوس و مدوسا

یونانیان، پارس ها و مادها را تجلی و نمادِ این دو شخصیت اسطوره ای خود (پرسیوس و مدوسا) می دانند. «مدوسا و پرسئوس دو تن از شخصیت های افسانه ای اساطیر یونان که با مشرق زمین ارتباط داشته اند و گفته اند که «مده آ» به ماد سفر کرد و پرسئوس، نیای هخامنشیان است» (کوک، ۱۳۸۳: ۱۹ -۲۰) گزنفون، کوروش پسرِ کمبوجیه، شاه پارس را از نژاد پرسئوس -یعنی از تخمه ی پرسئوس- پهلوان نامی یونان می داند (شهبازی، بی تان۹۶) اگر به تصاویر مدوسا در اساطیر یونانی بنگریم، متوجه شباهتِ زیاد آن با شمایل شاه ماران، اسطوره ای که در میان کُردها رواج دارد، می شویم. سری شبیه انسان دارد، اما بدن هردوی آنها به شکل مار است و در عین حال، هم شاه ماران و هم مدوسا، هر دو مونث هستند.

تعدادی از محققان کلاسیک، اسطوره ی مدوسا را به عنوان چیزی شبهِ تاریخی، تفسیر می کردند که بازتابی از یک حمله ی واقعی تاریخی بوده است (Robert, ۱۷ , ۱۹۵۵) این حمله ی واقعی، می تواند بازتابی از حمله ی پارس به ماد باشد. از نظر شاعر رومی، اووید، مدوسا در اصل زنی زیبا بوده است که حسادت بسیاری از خواستگاران را برانگیخت، اما با تجاوز آتنا، خدای دریا به وی، موهای زیبای وی به مار تبدیل شد و صورت وی بسیار وحشتناک گردید (Philip,۳۰) زشت تصویر شدن مدوسا، برساخته ی «دیگری های» وی است، همانند پئریکا که در ماد، زنی بسیار زیبا و از نظر جنسی جذاب بود که با حاکمیت پارس ها به پریِ دیو و زشت، تغییر معنا داده شد. زشت شدن وی بعد از تجاوز آتنا، می تواند نمادی از خشن شدن مادها بعد از تجاوز پارس ها به خاک آنها باشد.

در این اسطوره نجات شهر آراگون، منوط به آوردن سر مدوسا است! گرگن ها، سه هیولا بودند که سرشان را ماران تشکیل می دادند که دو تا از آنان نامیرا و گرگن سوم که مدوسا نام داشت، میرا و آسیب پذیر بود (برن، ۱۳۷۵، ۸۶) مدوسا که با نگاهش می توانست تماشاچیان خود را به سنگ تبدیل کند، توسط پرسیوس، سر بریده شد (۲۰۰۷ , ۹ ,Bullfinch) پرسیوس که مَرد است با راهنمایی هرمس و با کمک کاردی داس مانند و آینه ای مفرغی -که خدای آتنا به وی داد- توانست سر مدوسا را از تن جدا کند. پرسئوس اولا که مَرد است، فرزند زئوس و صاحب فرهٔ ایزدی است. چون با کمک شمشیر زئوس، کارد هرمس، آیینه ی آتنا و... پیروز می شود، اما مدوسا، زن است، نه مانند پرسیوس متولد شده از زئوس آسمانی، بلکه ساکن دنیای زیرزمین (هادس) و تاریکی است. موهای او از مار و، بدنش اژدها مانند است، در حالیکه پرسیوس با کمک عقاب به آراگون بر می گردد، عقاب نیز هر روز جگرِ پرومته را می خورد. بنابراین در این اسطوره، پرسیوس نماد آسمان، روشنایی، عقاب، خدایان، هرمس چاپلوس و... است و مدوسا نماد اژدها، زمین، تاریکی، شیاطین و...! به عبارت دیگر پیروزی پرسیوس بر مدوسا، پیروزی ساختار طبقاتی یا نظم کیهانی بر ساختار برابری و نظم زمینی، و پیروزی لوگوس آسمانی بر عقل بشری است.

در عالم فلسفه، عقاب نماد افکار الهی/متافیزیکی است و مار و اژدها، نماد افکار و عقل زمینی! وقتی نیچه می گوید «عقاب و ماری را دیدم چون دو دوست» (نیچه...) در واقع می خواهد بنیاد دوئالیسم (زمین و آسمان) را در هم بشکند. بنابراین در این اسطوره هم مانند پرومته، مفهوم زمینی/غریزی و شورشی بودن کُردها مشخص و آسمانی/ دینی و مطیع بودن پارس ها روشن است. مدوسای گیسومار همان ضحاکِ ماردوش است.

اسطوره ی "مده آ" و "یاسون" نیز حاوی مفاهیمی است که برگرفته از مَد/ماد است. مده آ که با خیانتِ یاسون، شوهرش، در ازدواج با کرئوزا، دختر شاه کرئون، روبه رو می شود، میلی کُنش گر است که تن به هیچ نظم نمادین و

تعریفی نمی دهد، وی ذهنیت (فرهنگ) را در هم می آشوبد. (مده آ) تناقض اولیس است. قبلا گفتیم که اولیس در مقابل آواز سیرن ها (ندای زیست بشری) عقل مقیدِ متافیزیکی را حاکم کرد و شکافی بین عقل و زیست غریزی بشر ایجاد نمود. مده آ همان سیرن هایی است که اولیس با فرو کردن پنبه به گوش یارانش، نمی خواهد اسیر وی شوند. «مده آ» سوژه ها را در کام خویش فرو می برد و ماقبل سوژه ی متافیزیکی و دوئالیسم غریزه-عقل است.

تراژدی یونانی و میترای کُردی

همانطورکه در بالا طبق گفته ی راسل اشاره کردیم، تراژدی یونانی از دیونیزوس /میترا سرچشمه گرفته است. تراژدی، فغانِ روحِ دور افتاده از بهشتِ میترایی/زمینی است، همانطورکه مُثلِ افلاطون و بهشت و اشه ی زرتشت، مسکن روح آرام گرفته و دور افتاده از میترا است. فلسفه و دین، در مقابل توافق جنسی، عقل زمینی و بهشت/ پردیسِ زمینی مادها، عقل الهی و عالم مثُل و بهشت آسمانی را برساختند و در عین نفی فرهنگ آزادی مادی، در حسرت نداشتنش، آن فرهنگ را به فردوس آسمانی بردند. ژیژک می نویسد: نژادپرستی واکنشی به نداشتن میل جنسی و حسرتِ نداشتن آن است. اگر مصداق عینی آزادی جنسیِ میترا که مبنی بر رضایت و توافق دو طرفه، بدون هیچ مقیدات از پیش تعریف شده است را، در مزدکیان و خرمدینان در نظر بگیریم، شاید پاسخ نفرت تاریخی و فلسفی ایران، زرتشت و افلاطون و... را که در شنگال و انفال حلبچه و... نسبت به کُردها تجلی یافته است، دریابیم. واکنش تاریخ به ماد/میترا که اساسا این واکنش، باعث زایش تاریخ با زرتشت و... شد، واکنش به آزادی جنسی توافقی، شادی، رقص و زمینی بودن مادها بود. دیگران در حسرت و فقدان آن شادی، از سویی به سرکوب و کشتار کُردها پرداختند -از قتل عام مزدکیان گرفته تا شنگال و...- و از سویی دیگر، در مقابل آن، مقیدات عقلی/فلسفی و اخلاقی/دینی را بنیاد گذاشتند و درحسرتِ نداشتنِ پردیسِ زمینی مادها، فردوسِ آسمانیِ خدا را برساختند. درمقابل مقیداتِ عقلیِ افلاطون و مقیداتِ دینی زرتشت، واکنشی هم در برابر این مقیدات و بازگشت به آزادی و خوشی میترا، در تراژدی ها عصیان می کند، مانند ادیپ و آنتیگونه، فراتر از قانون شهری! در سلطه ی متافیزیک، شادی یک تراژدی می شود.

تفکر یونان، تفکری منطقی و ریاضی وار است. تلفیق تفکر منطقی و مردانه ی ریاضی با عشق و شیدایی دیونیزوس / میترا، با فیثاغورث شکل گرفت، اما میترایی که از فیلتر اورفئوس گذشت و جذبه و شیدایی آن به روحانیت/عرفان تبدیل شده بود. راسل به درستی پیوند عرفان /اشراق با ریاضی که آنرا وامدار افلاطون می داند و کل فلسفه ی غرب بر بنیاد آن می چرخد را یادگارِ فیثاغورث می داند. این تفکر از یک سو تداوم میترا و از سوی دیگر، گسست از میترا است، یعنی علتِ پیدایش کل تاریخ فلسفه، گسست در تداوم میترا است. یونان، فقط فلسفه ی عرفانی افلاطون و فیثاغورث نیست، بلکه تمدن تراژدی ها، پرومته، قرارداد سوفسطائیان، فاوست، سیزیف، ادیپ و والتر بنیامین نیز می باشد. اما جدا از تراژدی هایی چون پرومته، سیزیف و کرونوس که الگو برداری از میترا/ضحاکِ مادها است، تفاوت هایی بین تراژدی های یونان و میترا/ماد وجود دارد. ما قبلا به تفصیل در بحث از چرایی رفتن میترائیان به غارِ تاریک، درک تراژیک آنها از هستی را بیان کردیم و حتی اشاره کردیم که درک تراژیک والتر بنیامین برگرفته از نگرش تراژیک تصویر میترا است. اما تراژدی، صورت متأخری است که ما میترا را با آن توصیف می کنیم و تراژیک شدنِ رخدادهایی چون ادیپ و آنتیگونه، ناشی از سلطه ی تفکرِ متافیزیکی در یونان است که شکل آن، پایان تراژیک میترا/ضحاک به دست زرتشت/فریدون است. اما قبل از ظهور زرتشت/فریدون، در خودِ ماد، تراژیک یا کمدیک، وجود نداشته است و فلسفه ی زندگی بدون نامگذاری بود، دقیقا همانطورکه عنوان های اهورا و اهریمن نیز وجود نداشت. دال متأخر زرتشت/پارس، دال مقدم میترا را اهریمن /شرّ و خودِ متأخر را اهورا/خیر نامید. در دال مقدم میترا/ماد تقسیم بندی خیر-شرّ و خوب-بد در افق معنا ظهور نیافته بود تا تضاد آن منجر به تراژدی ای چون

ادیپ و آنتیگونه شود و یا چون سیزیف به پوچی زندگی، آگاهی یابد. در ماد/میترا، آگاهی که ناشی از فرار از بحران با مُسکن های خدا، بهشت و مدینه ی فاضله است، ظهور نیافته بود. خود زندگی، همین زندگیِ زیسته شده بود. در ظهور فلسفه های متافیزیکی و خدایانِ بازیگوشی چون زئوس است که سیزیف درک می کند، بازیچه ی خدایان است و به پوچی زندگی آگاهی می یابد. در ماد، متافیزیک و خدا وجود نداشته است تا میترا با درکِ ظلمِ خدایان به تراژدی زندگی آگاهی یابد. میترا/ماد مرحله ی قبل از آگاهی است. مرحله ی قبل از تقسیم بندی هستی به خیر و شرّ است تا در برابر تصویر خیر، زندگی را تراژدی درک کنند. میترا مرحله ی قبل از سوژه و خود کنش زندگی است. ادیپ، سیزیف و آنتیگونه در فرهنگ متافیزیکی، تراژدی می شوند، همانطورکه ضحاک با ظهور فریدون، تراژدی می شود. ادیپ برگرفته از ضحاک مادی است. طبق روایت بندهش: «مادر ضحاک تجسم اهریمن و یکی از هفت گناهکار بزرگ، نخستین روسپی، زناکار با محارم... برخلاف قانون است». این قانون برساخته ی بندهش/ زرتشت است که مادر ضحاک را روسپی و گناهکار می داند، همانطورکه اهورا، جهی را روسپی تعریف کرد. داستان کشتن پدر، توسط ضحاک برساخته ی ذهن ایرانی است، چون همین بندهش، پدر ضحاک را زنده تصویر می کند. «در حالیکه می داند شوهرش هنوز زنده است» (بهار، ۱۳۶۹، ۱۴۹) روایت متافیزیکیِ یونان نیز، پدرکشیِ ادیپ را برساخته است تا گناهکار، ادیپ، دچار عذاب وجدان شده و خود را کور کند و شهر قانون، قانون برساخته ی الهی وی را طرد کرد. تراژدی، بازمانده ی میتراست، اما نه تراژدی، بلکه پردیس بوده است که با ظهور قوانین فرا انسانیِ زرتشت/افلاطون و منع رابطه ی قانون توافقی، توافق همان گناه و افسوس به شمار می آید. در میترا توافق، مقدم بر هر قانونی است، هیچ قانونی قبل از توافق وجود ندارد، چه قانون شهری چه خانوادگی! اما در ظهور قوانین فرا انسانی و جایگزینی رضایت بشری با قانون الهی/شاهی، تضاد آنتیگونه و کرئون پیش می آید و تراژدیِ آنتیگونه خلق می شود. در میترا، قانون، توافقی و مبتنی بر رضایت است. شاه نیز با توافق و رضایتِ مردم، سرکار می آید، شاه هیچ قانونی مقدم بر رضایت و خواست مردم ندارد، اما میترای گذار کرده از فیلتر زرتشت/افلاطون، قانون شهری فرابشری کرئون را می زاید که منجر به تضاد با خواست خانوادگی و دفن برادر، توسط آنتیگونه می شود. همانطورکه قانون منع رابطه با توافق و رضایت را خلق می کند و روایت ادیپ/ضحاک به پدرکشی و خلاف قانون، تفسیر می شود و این خلاف قانون، باعث تراژدی می گردد. بنابراین میترا/ضحاک، هم دیگری است که باعث زایش تمامی ادیان و فلاسفه شده، هم ریشه ی کل تراژدی ها و روایت هایی چون پرومته، کرونوس، فاوست و دیونیزوسِ نیچه است. نظریه ی قرارداد اجتماعی سوفسطائیان نیز که افلاطون در برابر آن، نظریه ی دولت همیشگی و فرابشری مثُل را ارائه داد، ریشه در میترا contract دارد. اگر زایشِ فلسفه با افلاطون است، گفتیم که فلسفه ی وی در تقابل با میترا ظهور یافته و اگر ادیسیوس، روایت ظهورِ عقل فلسفیِ غرب است، عقل ادیسیوسی نیز در تقابل با سیرن ها که همان پری های میترایی است، ظهور یافته و در عین حال ضد افلاطون، یعنی دیونیزوس، از پرومته تا ادیپ و فاوست، نمادی از بازگشت میترا است. تاریخ، محصولِ گسست در تداوم فرهنگ کُرد/میترا است.

مسیح/آگوستین و میترا

این فقط فرهنگ یونانی نیست که در ضدیت با میترا و مادها تکوین یافته، بلکه در فرهنگ رومی/مسیحی نیز دشمنی با میترائیان و نابودی آثار آنان، آنچنان بوده است که تا قرن ها بعد، اگر اثری از معابد و غارهای میترایی کشف می شد، آنرا مربوط به پهلوانان و مراسم های ماقبل تاریخ می دانستند. دشمنی مسیحیان با میترائیان در داستان اصحاب کهف نیز بازتاب یافته است. در این داستان «تعقیب از سوی مسیحیان و زنده به گور کردن مهر دینان را در غارها می یابیم که با قبولی مسیحیت از طرف کنستانتین، مهردینان تعقیب و قتل عام شدند و غارها یا مهرابه های آنان، غارت شده و در غارها یا کهف، زنده به گور می شدند» (جوردن، ۱۹۳۸. به نقل از رضی،۱۳۸۰: ۲۰۹ -۲۱۰) البته همانطورکه خودِ میترا تحریف شد، داستان اصحاب کهف هم توسط کتب آسمانی تحریف شد و آنرا

مسیحی کردند. اساساً خودِ دینِ مسیح که بر روح، معنویت، ملکوت اعلی و شرع الهی تأکید دارد، واکنشی است به تأکید آیین مهر بر زمین، جسم، رهایی غرایز و عقل بشری که در قالب شهر آسمانی و زمینی آگوستین تجلی نهایی یافت. «غیر» شهرِ آسمانیِ آگوستین، شهر زمینی، همان میترا و آیین مهر است که نفوذ زیادی در امپراطوری روم داشت. آیین میترا در روم بیشتر با الحاد و بت پرستی در ارتباط بود تا خدایان قابل پرستش (Clauss,۱۵۸ ,۱۹۹۰) البته واضح است که در دیدگاه متافیزیکی، منظور از الحاد و بت پرستی، زمینی بودن و ضدِ متافیزیکی بودن است. در مورد ارتباط میترا با مسیحیت، نظریه های متفاوتی وجود داد؛ جاستین مارتیر، کشیش قرن دوم مسیحی، میترائیسم را متهم به تقلید اهریمنی از مراسم مسیحیت می داند (Wikipedia ,Martyr) "ارنست رنان" در کتاب «مبدأ مسیحیت» به سال ۱۸۸۲ م. عنوان داشت: «اگر واقعه ی مهلکی، سدِ راه پیشرفت مسیحیت می گردید، دنیا میترایی می بود» (Renan, ۵۷۲ , ۱۸۸۲) "یاما اوچی" در نقد "رنان" می نویسد، اطلاعات رنان مربوط به ۱۵۰ سال پیش است و نمی تواند منبع خوبی برای اظهار نظر درباره ی آیین میترا باشد (Yamauchi,۱۷۵ , ۲۰۰۷) و "پاترسون" کلا منکر ارتباط بین میترا و مسیحیت است (Patterson, ۹۴ ,۱۹۲۱) "کومون" درحالی مسیحیت را شدیدا متأثر از میترائیسم می داند که حتی بعد از پیروزی مسیح بر الحادِ میترایی، هنر مسیحیت به شدت متأثر از هنر و سمبل های میترایی است (Cumont , 1956 , 227 - 8 . Vermasseren, ۱۰۴ ,۱۹۶۳) شک برخی از محققین در عدم وجود میترا قبل از مسیح و عدم تأثیرپذیری مسیح از میترا، به قیاس میترای رومی با ایرانی برمی گردد که منطقی است. چون مراسم گاوکُشی، غار و شمع هیچ ارتباطی با میترای ایرانی ندارد، این محققین از میترای مقدم اصیل مادی که قبلا گفته ام، غافل اند. حتی مراسم گاوکشی، غار و... امروزه نیز در میان کُردها باقی مانده است. اما به هرحال جدا از موارد بسیاری چون شام آخر، نان و شراب، غسل تعمید، شمع و موسیقی، حوضچه ی آب، پیر و... در مسیحیت، که برگرفته از میتراست، اصل ظهورِ خدا در زمین یا حلول خدا در جسمِ مسیح، گرته برداری ناقصی از ظهور میترا در زمین است. به عبارت دیگر مسیح و مسیحیت از یک سو، در نفی مهر به وجود آمد و از سویی دیگر، نتیجه ی تداوم مهر در قالبی دیگر است؛ چون نان و شرابِ مسیح، تولد مسیح، پدر و... کپیِ مفاهیم میترایی، اما با معنایی وارونه است. پیر، در میترا رهایی از روح و شریعت/توهمات متافیزیکی و عقل سیاسی زمینی با قرارداد اجتماعی است، اما در مسیح، پدر که همان "پیر" در میتراست، نماینده ی شرع الهی است که نیازی به قرارداد با مردم ندارد، چون طرف وی خدا است نه مردم! همانطورکه در ایران، فره ئیزه دی (تنوع شاه) مادی، مصادره شد و به نشانه ی الهی و تک شاهی تفسیرش کردند، در مسیح نیز، پیرِ پیمان، به پدر، نشانه ی خدا، وارونه شد. در مقابلِ پردیس و غارِ شادی میترایی است که مسیح، بهشت آسمانی و ملکوت اعلی را بر می سازد. بهشت آسمانی، متأثر از دین زرتشت در نفی پردیسِ زمینیِ میتراست. میترا که در ماد توسط پارس ها نابود شد در روم، نفوذ فوق العاده ای یافت. همچنانکه نفوذ میترا در ماد باعث واکنش زرتشت شد، نفوذ در روم نیز باعث واکنش مسیح شد، حتی خودِ «مفهوم مسیح/منجی، مفهومی زرتشتی است که آنرا پروراندند تا در آینده با ظهور خویش، ریشه ی ظلم ضدِ خدایی میترا/شیطان را نابود کنند و مغان زرتشتی که میترا را در حوزه ی نفوذ خویش در امپراطوری پارس نابود کرده بودند، نگران از نفوذ آن در امپراطوری روم بودند، به همین دلیل انجیل متی از آمدن مغان به بیت اللحم و دادن مژده ی ظهور مسیح توسط آنان را بازتاب داد» (Gnoli, ۸۱ ,۱۹۸۶) که خوشحالی مغان از ظهور یک دین ضد میترا را نشان می دهد. مسینا نیز، مفهوم مسیح در انجیل متی را الهام گرفته از سوشیانت زرتشتی می داند (messina1933-170-185) در مقابلِ پردیس و غار شادی میترایی است که مسیح، بهشت آسمانی و ملکوت اعلی را برمی سازد. میترا همچنان با وجود سرکوب، ادامه یافت و با زوال دوباره ی متافیزیک، تبلور جدیدی در نظریه ی قرارداد اجتماعی هابز، بهشت زمینی، انقلاب فرانسه و فاوست گوته یافت. هابز که عنوان

کتاب/دولت خویش را لویاتان، دجال مسیح، و فاوست که روح خود را به شیطان می فروشد، همان بازگشت میترای کُردی است.

هراکلیتوس/رواقیون و میترا

همانطورکه گفتیم عقل قدیم در قالب سمبل های طبیعی، مفاهیم فلسفی را بیان می کرد و برجستگی آتش در فلسفه ی متافیزیکیِ یونان، سرخود برساخته نشده است. قبلا اشاره کردیم: غارِ جهالت افلاطون، نمادی از غارِ گاوکُشی میترای مادی و عالم مثُلِ روشنِ وی، نمادی از روشنایی آتش و خورشیدِ زرتشت است. هراکلیتوس قبل از افلاطون از اولین کسانی است که قوانینی کلی، فراتر از زندگی شخصی انسان در قالب آتش را برجسته می سازد. وی زندگی شخصی و زمینی را نمادی از تری و آب می داند و در مقابل آن، فراروی از غرایز و زندگی شخصی را در قالب آتش بیان می کند. «از نظر او، روح انسان از آتش و آب تشکیل شده، و روح با رفتن به دنبال شهوات، مرطوب شده و از عنصر آتش کاسته می شود. به عبارتی وی معتقد بود، رفتن به دنبال شهوات، مساوی با مرگ نفس است» آب و تری ای که هراکلیتوس آنرا نمادی از پستی و غرایز می داند (رجوع شود به فصل میترا) نمادی از آب و غارهای آبی و نمناک میترایی است، گفتیم که میترا پس از زایش، با بازوی خویش، آب را از زمین می جوشاند و در غارهای میترایی، حتی در غار امروزی لالش ایزَدی، چشمه ی آب وجود دارد. مسیر آب برخلاف آتش که رو به سمت بالا و آسمان دارد، به سمت زمین /زیرزمین است، به همین دلیل در مراسم گاوکُشی میترا، مار و عقرب که با خاک و در زیر خاک می زیند، حضور دارند و گاو آسمانی را می کشند. آب، نمادی از زمین، زیست و عقل بشری و آتش، نمادی از آسمان، روح و شریعت الهی یا قوانین فرابشری مثُل/خدا است. امکان تاثیرپذیری هراکلیتوس از دین زرتشت در تقدیس آتش و گذار به معنویت هست، احتمالا هراکلیتوس با مغان ملاقات داشته، چون در قدیمی ترین متن یونانی که اشاره به مغ رفته، متن هراکلیتوس است (Yamauchi, ۴۶۹ ,۲۰۰۷) مغان بعد از تسخیر آسیای میانه توسط ارتشِ پارسیِ کوروش به منطقه ی تمدن هلنیسم مهاجرت کرده اند (Bidez,1938,90-92).

رواقیون

رواقیون که در ادامه ی سوفسطائیان، بنیانگذار نظریه ی قرارداد اجتماعی و قوانین عدالت جهانی هستند، برای بیانِ قوانین جهانی و برابری خویش، از سمبل آتش هراکلیتوس /زرتشت بهره می گیرند. غافل از آنکه در فلسفه ی رواقیون، پارادوکسی وجود دارد که این پارادوکس، قرارداد اجتماعی از یک سو و قوانین آسمانی از سویی دیگر است که کل پارادوکس قرون وسطی را شکل داد. این پارادوکس ناشی از دو آبشخور متفاوت است. قرون وسطی و رومی که از یک سو از قوانین، حقوق و قرارداد اجتماعی بهره دارد و از سوی دیگر از شریعت و قوانین خدایی و متافیزیکی نام می برد. این پارادوکس و آبشخورِ متفاوت، ریشه در تضاد میترا و زرتشت است. نظریه ی قرارداد اجتماعی رواقیون از میترا است، اما برساختن قوانین جهانی و فرابشری در قالب آتش، از زرتشت/هراکلیتوس است. این پارادوکس باعث شد که آیین مهر در روم، دچار پارادوکسی تفسیر ناپذیر شود. از یک سو، در غارِ تاریک با حیواناتی اهریمنی چون مار و عقرب، گاو مقدسِ آسمانی را می کشتند و از سویی دیگر نمادهای خورشیدی و روحی در آن رسوخ یافته بود که قبلا گفته ایم. نظریه ی قرارداد اجتماعیِ توماس هابز که کاسیرر آنرا بازگشتِ رواقیون می داند، همان بازگشت مهر /میترا است و فداکردن قرارداد در پای استبداد لویاتان است. قوانین پیش قرارداد جان لاک، بازمانده ی قراردادِ رواقی است که به زرتشت/افلاطون آلوده شده است، چونکه در میترا هیچ قانونی پیشا قرارداد وجود ندارد. همانطورکه گفتیم آیین مهر، بخش اعظم اروپا را زیر سلطه ی خود داشت و نظریه ی شورا و قرارداد که برخی به اشتباه آنرا ناشی از رسوم قبایل نیمه وحشی آلمانی می دانند، ریشه در میترا/قرارداد دارد. قوانین زمینی، ارزش بشر و اومانیسم نیز که با رنسانس احیا شد، ریشه در میترا دارد. همین تأکید بر زمین، بشر و

قوانین بشری بود که عیسی را به واکنش برای طرح ریزی ملکوت اعلی و قوانین خدایی واداشت و آگوستین در مقابل شهر زمینی میترا، شهر آسمانی مسیحی را برساخت. بنابراین به جرأت می گویم، کل تاریخ و فلسفه ی بشری ناشی از گسست در تداوم آیین میترا است.

سوفسطائیان و عصیان سقراط/افلاطون

قبل از هر چیز اشاره شود که فاکت های لازم برای بازسازی تأثیرات سبک میترا بر سوفسطائیان وجود ندارد، اگرچه بلعکس آن، یعنی تأثیرات زرتشت بر سقراط/افلاطون هم طبق اشارات خودِ افلاطون و هم محققین، وجود دارد اما براساس مطالبی که قبلا از زبان کاسیرر و راسل از تأثیر دیونیزوس (میترا) در فلسفه ی یونان و الگوبرداری پرومته از میترا داشتیم، می توان در حد یک فرضیه ی تحلیلی، وام گیری سوفسطائیان از میترا را در نظر بگیریم. چون سوفسطائیان فرزند سرزمینی بودند که اگر متأثر از فرهنگ میترا نبوده، در همسایگی آن قرار داشته که نتیجه ی آن، درک این مسئله است: عصیان سقراط/افلاطون در برابر میترا با واسطه ی سوفسطائیان است. از موارد مهم فلسفه ی سوفسطائیان، انسان معیار همه چیز، تقدم فرد بر حقیقت، نفی حقایق متافیزیکی/فرابشری، ظرفیت تمامی انسان ها برای آموزش فضیلت و سیاست و مهمتر از همه ی آنها، نظریه ی قرارداد اجتماعی است. از دیگر مواضعِ مهمِ سوفسطائیان که افلاطون در برابر آن، نظریه ی دولت و قوانین ازلی مثُل را ارائه داد، نظریه ی قرارداد اجتماعیِ سوفسطائیان، نفی حقیقت و قوانین فرابشری آنان بود. لازم به یاد آوری نیست که نظریه ی قرارداد اجتماعی از میترا و در واقع خودِ میترا/پیمان است. سوفسطائیان محصولِ جامعه ی آتن، بعد از جنگ ها و آشنایی یونانی ها با فلسفه ی به اصطلاح شرق، بودند. قبلا نیز به ورود میترا به نام دیونیزوس و ورود فیلترینگ شده ی میترا با اورفئوس و فیثاغورث و آشنایی فیثاغورث با مراسم غار میترائیان که افلاطون با الگو برداری از آن نظریه ی مشهور غار را ارائه داد، اشاره کردیم.

سوفیست ها، سیاست را مصنوع و محصولِ قراردادِ اجتماعی دانسته و فضیلت و سیاست را برای همگان قابل آموزش می دانستند؛ همگان قابلیت مشارکت سیاسی و آموختن فضیلت را دارند. مقدمه ی منطقی نظریه ی قرارداد اجتماعی نفی قوانین، حقایق متافیزیکی و ازلی و همچنین بُریدن ارتباط زبان و هستی است، اگر مروری بر مطالب قبلی که درباره ی میترا گفتیم داشته باشیم، شباهت سوفیست ها را با سبک زیستن میترا خواهیم یافت که با توجه به تقدم میترای مادی و آشنایی یونان با فکرِ به اصطلاح شرقی (مادی) منطقی است که برگرفته از میترا و مادها باشد، همانطورکه غار افلاطون، خطاب به میترا و مثُل نیز متأثر از زرتشت است، به ویژه در رساله ی پروتاگوراسِ افلاطون که در مناظره ی بین سقراط و پروتاگوراس، پروتاگوراس در اشاره به داستان پرومته/میترا روشن کرده است که فضیلت، سیاست و عدالت حقِ همگان بوده و مردم به یک اندازه، توانایی فاضل شدن، مشارکت سیاسی و کسب عدالت را دارند که باعث واکنش سقراط با نظریه ی یک فضیلت، یک معرفت و نظریه ی تخصصی سیاست و علم با مثال طبیب شد. در مقابل سوفسطائیان، سقراط عصیان کرد و با تداومِ افلاطون، بنیاد فلسفه گذاشته شد. در مقابل تکثر فضیلت و حقیقت سوفیست ها، نظریه ی یک حقیقت و یک فضیلت ارائه داده شد و حقیقت زمینی به متافیزیکی تبدیل شد که با توجه به تقسیم بندی انسان به طلا، نقره و آهن فقط معدود طلاهایی چون سقراط و افلاطون توان دسترسی به آنرا دارند. در مقابل نظریه ی قرارداد اجتماعی و مصنوع بودن سیاست/دولتِ سوفیست ها، نظریه ی دولت و قوانین ابدی مثُل ارائه شد و در مقابلِ برابری و امکان آموزش همگان، نظریه ی تقسیم بندی کار یدی و کار فکری ارائه شد که اهل فکر، حق مشارکت و بحث فلسفی و امکانِ یافتن حقیقت را دارند که شکل کامل آن نظریه ی طبیب است و سیاست و حقیقت نیز، نه حق همگان، بلکه حق طبیبان یا همان فیلسوفان اند که مابقی باید از آن اطاعت کنند. سقراط خود را الهام گرفته از آپولو می دانست و در زمان دموکراسی سوفیستی،

آپولو چندان محبوب نبود که شاید در اعدام سقراط هم بی تأثیر نبوده است، لاجرم شاید سوفیست ها طرفدار دیونیزوس /میترا بوده اند.
در ادامه ی عصیان زرتشت -که نظم سیاسی را نه مصنوع، بلکه ذاتی و در ادامه ی نظم اهورایی تعریف می کرد- در برابر قراردادِ میترا، افلاطون نیز در مقابل قراردادِ سوفیست ها، نظم سیاسی را نه مصنوع و متأخر بر اراده و توافق انسان ها بلکه در ادامه ی نظم کیهانی و سرچشمه گرفته از مُثل/خدا با واسطه ی شاه/فیلسوف می دانست و لاجرم برابری و عدالت میترا به سلسله مراتب یا همان عدالت افلاطونی تبدیل می شود که در مقابل تأکید بر جسم و زمین گرایی، نظریه ی روح، مثُل و آسمان را ارائه دادند. سوفیست ها در فلسفه ی افلاطون /سقراط، نمادی از سفسطه و جهالت شدند؛ همانند غار جهالت میترایی، در حالیکه منشاء اصلی دانایی بودند.

اپیکور و تقدیر مرگ

از دغدغه های اصلی اپیکوریان، رهایی مردم از رنج و دردِ ناشی از فروپاشی دولت یونانی بود. دولت یونانی همانند خدا، معنا بخش و فلسفه ی زندگی یونانی ها بود. با زوال دولت شهر یونانی، دو مسئله ی خدا و مرگ به شکل عریان، باعث فشار روحی انسان یونانی می شد. در مقابل تراژدی مرگ، سقراط و افلاطون مسئله ی باقی ماندن روح و دنیای پس از مرگ را برای توجیه مرگ ارائه دادند. اینکه افلاطون می گوید: فلسفه، تمرین مُردن است، یعنی یافتن معانی برای توجیه مرگ!

کل فلسفه ی معنا -به قول افلاطون- تمرین مُردن و راهی به سوی جاودانگی است. کل فلسفه، دین و هنر آمده تا پوچی زندگی را که آخرش مرگ است، توجیه کند. دین در پاسخ به مسئله ی مرگ با زندگی ابدی /اخروی، آنرا توجیه می کند. دین می گوید با مرگ، تازه از خواب بیدار می شویم و زندگی واقعی بعد از مرگ، در بهشت و جهنم آغاز می گردد. دنیا مزرعه ی آخرت و مرگ، فصل برداشت آن است نه پایان آن! دین با آینه ی خدا به زندگی انسان معنا داد و خدا، فضیلت و حسن و قبح وی را تعریف می کند. دین در مقابل نابرابری زندگی و تراژدی هایش، آنچه که باید مطلوب باشد را در دنیای دیگری تعریف کرده است.

فلسفه در مقابل نقص آنچه که وجود دارد و در پاسخ به مسئله ی مرگ، مدینه ی فاضله ای را به عنوان افقی برای اصلاح این دنیا می سازد. فلسفه، مدینه ی فاضله و مطلوب را در همین دنیا می جوید و غفلت و انحطاط را ذاتی انسان نمی داند، بلکه آنرا اصلاح پذیر می داند. به همین دلیل است که با اولین فیلسوف به معنی واقعی کلمه (افلاطون) یوتوپیا زاده شد تا افقی برای اصلاح دنیا و معیاری برای تحول آن باشد. فلسفه ی یونان در پاسخ به مسئله ی مرگ، به جای خدا، دولت-شهر را واجد معنادهی به زندگی انسان می دانست و اصل را زندگی جمعی دولت-شهر تعریف می کرد نه فرد! بنابراین مرگ در راه آرمان های عدالت و حفظ تمدن دولت-شهر یونانی، نه پایان زندگی بلکه شهادت در راه تمدن و دستاوردهای دولت-شهر محسوب می شد. قبل از تشکیل دولت-شهر که به زندگی یونانی ها، معنای زندگی و تمرین مُردن را می آموخت و قبل از نام گذاری عدالت به عنوان ارزش اصلی و جمع بندی تمامی فضایل، این شجاعت و نام آوری بود که مرگ را توجیه و به زندگی انسان ها معنا می داد. مثلا آشیل نه به خاطر تمدن هلنی یا عدالت، بلکه صرفا به خاطر شجاعت و شهرت است که می جنگد تا که شاید شهرت او در شجاعت در تاریخ ماندگار شود و با دست یافتن به جاودانگی به پایان پذیری مرگ غلبه کند. زمانی هم خدایان المپ این معنا را به زندگی انسان ها می دادند. با زوال دولت-شهر، افلاطون با طرح عالم مُثل و مدینه ی فاضله که افقی برای هدایت زندگی دنیوی بود، سعی داشت آیینه ی دیگری برای معنادهی به زندگی انسان ها طرح ریزی و مسئله ی مرگ را توجیه کند. هرآنچه که توجیه مرگ و معنادهی به زندگی است، به یک آیینه برای هویت دهی نیاز دارد؛ با فروپاشی آینه ی دولت-شهر و آیینه ی مثُل افلاطون، اپیکوریان با آیینه ی لذت، سعی در توجیه مرگ

و معنادهی به زندگی داشتند و رواقیون با خلق عقل جهانی! آیینه ی آرایش روحی زندگی انسان در قرون وسطی نه «دولت-شهر»، نه «شجاعت» و نه «مثُل» و «لذت» بلکه «خدا» و زندگی اخروی بود که به زندگی انسان، معنا داد و مسئله ی مرگ را توجیه می کرد. رنسانس با لوله کردن متافیزیک و جایگزینی عقل به جای شریعت و با جایگزینی اراده به جای تقدیر، به خلق آیینه های دیگری به جای خدا در توجیه مسئله ی مرگ، پناه برد. مثلا مارکسیست ها، مرگ در راه آرمان های طبقه ی کارگر و تحقق کمونیسم را، فلسفه ی وجودی پیشرفت تاریخ و توجیه مسئله ی شرّ و مرگ می دانستند. "ماکس وبر" در دنیای بی خدای افسون زدا شده، ناسیونالیسم و سیاست را توجیه گر مرگ و معنای زندگی می دانست. "هانا آرنت" کنش سیاسی را، و دیگران، فاشیسم و راسیسم و... را! درکل، فلسفه با اخلاق جمعی و عدالت پیوند دارد و بهشت گمشده یا اصل اولیه در مقابل انحطاط را، قابل دستیابی در همین دنیا می داند؛ و باید گفت که این رسالتِ فلسفه است، از افلاطون گرفته تا هگل و مارکس!

در مقابل فلسفه، عرفان قرار دارد. عُرفا، اساس و پایه ی دنیا را بر جهل، غفلت، شهوت و عدم قناعت و انحطاط استوار می دانند و ذات چرخه ی دنیا را بر پایه ی همین جهل و غفلت می دانند که اگر این ها نباشند، چرخه ی دنیا نیز از کار می افتد؛ یعنی آنها انحطاط و غفلت را ذاتی و اصلاح ناپذیر می دانند به همین دلیل معتقد نه به آزادی انسان، بلکه معتقد به مهار انسان بودند و امیدی به نجات انسانیت از انحطاط نداشتند. پس برای عُرفا، مدینه ی فاضله به عنوان یک واقعیت معنی نداشت. آنها نسبت به سرشت انسان و روابط اجتماعی، بدبین بودند و دنیا را موجی ناپایدار، گذرا، پوچ و اصلاح نشدنی می دانستند و مرگ، ابزاری برای تحقیر این زندگی و معنازدایی از آن شده است. عرفا، نه مانند فلسفه به تحقق مدینه ی فاضله و هویت های جمعی دولت، ملت و طبقه اعتقادی دارند، نه بهشت و جهنم را هدف قرار داده اند. آنها صرفا عشق به خدا و حل شدن در اسم اعظم و یا گم شدن در خلوت خویش را، تنها معنای زندگی و توجیه مسئله ی مرگ می دانند. دنیا نه مزرعه ی آخرت است تا با کشت و کار، به آخرت بپردازند و نه مکان تحقق انسانیت است تا به هویت های جمعی پناه برند. دنیا مبتنی بر غفلت و جهل یا - به قول شوپنهاور - اراده ای ماقبل تصور است و گریزی از این اراده ی کور نیست.

نظریه ی نیچه در مقابل انحطاط و بحران هستی، متفاوت از دو پاسخ قبلی است. نیچه نه مانند فلسفه و دین، نابرابری و رنج را انحطاط می داند تا سعی در اصلاح آن داشته باشد و در مقابل آن، ارزش ها و مدینه ی فاضله را مطرح کند و نه مانند عرفان در مقابل تراژدی زندگی به ترک دنیا، خلوت و زهد پناه می برد. راهکار نیچه به طور کلی متفاوت است. یعنی زهد و دنیا گریزی «عرفان» و ارائه ی مدینه ی فاضله ی «فلسفه»، ناشی از بد بینی، منحط دانستن دنیا و هرآنچه که هست، بود. اما نیچه، واقعیت موجود زندگی و نابرابری روابط اجتماعی را انحطاط نمی دانست تا سعی در اصلاح یا ترک آن داشته باشد. نیچه اگر نفی می کرد، نفی واقعیت را نفی می کرد که نفیِ نفی واقعیت، خود، پذیرش واقعیت است. شعار نیچه، بازگشت و پذیرش همین زندگی است. پاسخ فلسفه و دین همان چیزی است که نیچه به نام گرایش آپولونی و حاکمیت خرَد و اخلاق، به آن می تازد. راهکار فلسفه و آپولون از مسیر اخلاق مسیحی به مدرنیته، منجر شد که نیچه با مفاهیم دیونیزوس و اراده ی معطوف به قدرت، به نفی آن بپردازد. پاسخ عرفان هم همان چیزی است که نیچه آنرا نیهیلیسمِ منفعل شوپنهاور می داند که قصد دارد نیهیلیسمِ فعال را جایگزین آن کند. نیچه با رقص دیونیزوسی، تراژدیِ مرگِ زندگی را می پذیرد، او نه مانند دین به آخرت پناه می برد، نه مانند فلسفه در توهم تغییر و نابودی تراژدی است و نه مانندِ عُرفا به دوری از دنیا پناه می برد. راهکارش، پذیرش همین دنیا بدون توهمات روح و دنیای دیگر، آنهم با رقص دیونیزوسی یا همان پردیس میترایی است و خدای میترایی که به زندگی انسان معنی می دهد، نه خدای خالق و متافیزیکی، بل خودِ خه لک، خودِ قرارداد و خودِ دولت/شاه است. به این دلیل گفتیم فره ایزدی در ماد یعنی فره شاهی very ، و ایزد/خدا در ماد معنی شاه دارد، آنهم شاهی که با قرارداد انتخاب شده باشد. در ماد، شکاف روح-جسم، خدا-بشر شکل نگرفته بود. در ماد،

انسان خودِ خدا بود. زندگی، همین زندگی بود و خدا/شاه در صورت رواداشتن ظلم، عزل می شد. چیزی که هگل درباره ی وحدت جامعه و خدا در یونان می گوید، شکل کامل تر آن در ماد/میترا است که کلیت خدا/دولت، نه مانند یونان بر پایه ی نفی فرد است تا مجبور به اعدام سقراط شود، بلکه خودِ کلیت دولت/خدا، براساس توافق افراد (میترا/قرارداد) شکل گرفته است. کلیت، از قرارداد اجتماعی ریشه می گرفت و پردیس /بهشت (میترا/قرارداد) در همین دنیا بود، یعنی گسست روح -جسم، خدا-بشر و آسمان-زمین، شکل نگرفته بود. چیزی که به شکل ضعیف تری در نظریه ی اصحاب قرارداد و انقلاب فرانسه دوباره تحقق یافت.

بنابراین میترا (قرارداد/پردیس) پاسخی به تراژدی زندگی و مسئله ی مرگ، اما نه با پناه بردن به توهمات آخرت و روح یا خوردن مسکِن های مدینه ی فاضله، بلکه با رقص دیونیزوس یا "هه لپه رکی" کُردی یا همان میترا/پردیس است. خدایِ معنی بخش در زندگی، همان میترا/قرارداد است. زروان خدای تقدیر مرگ، در روایات شمایلی شبیه میترا دارد و گفتیم که حاکمیت را به میترا داده است نه به اهورا! یعنی میترا با آگاهی بر تراژدی مرگ و زندگی، با رقص دیونیزوسی آنرا می پذیرد، چون خدا در همین زندگی است. بنابراین افلاطون و زرتشت از سویی در تقابل با میترا/پردیس، نظریه ی فلسفه ی روح را ارائه دادند که اپیکور با گسست هایی، بازتولید میترا است. اپیکور در قالب فلسفه ی مادی گرا، پاسخ متفاوتی به مسئله ی مرگ می دهد، به این معنی که روح نیز، مادی است و بعد از مرگِ جسم زوال می یابد. بنابراین زندگی پس از مرگ و روحی مستقل از جسم، وجود ندارد. پس باید در همین دنیا لذت برد و از رنج دوری کرد، اگرچه لذت اپیکوریان جنبه ی روحانی یا بهتر بگویم سلبی داشت؛ در سیرنیسیت ها جنبه ی مثبت و لذت دنیوی، در نبودِ روح و دنیای پس از آخرت به خود گرفت. مقایسه شود با بحثی که از میترا (روح یا جسم) داشتیم و رقص و مستی و زندگی دنیوی میترا.

عقل سیاسی سامی:

در اینجا مجال تفسیر عقل سیاسی سامی را نداریم و نیازی هم به این کار نیست، چرا که بحث ما مربوط به عقل سیاسی ایرانی است. اما برای اینکه ثابت شود که این صرفا عقل سیاسی ایرانی نیست که در نفی و ضدیت با عقل سیاسی ماد/میترا تکوین یافته و عقل سیاسی یونانی و سامی نیز به دلیل متافیزیکی بودن و ضدیت با زمین و حیات، براساس نفی و غیر سازی ماد/میترا تکوین یافته است، مختصری از عقل سیاسی سامی در یکی از کتیبه ها را مثال می زنم که به خوبیِ هرچه تمامتر، همسانی آن با عقل سیاسی ایرانی و ضدیت آن با عقل سیاسی مادی/کُردی مشخص می شود و تا روشن شود که ضدیت اعراب و ایرانِ امروزی با کُردها و همکاری آنها علیه کُردها با تمام دشمنی هایی که با هم دارند، صرفاً ناشی از منطقِ سیاست خارجی و اعمال سیاست مداران نیست، بلکه در ذات عقل سیاسی آنان و نتیجه ی منطقی تفکر و هویت ملی آنان است. عقل سیاسی عربی پیشا اسلامی، کُردها را به نرگل/اهریمن، تخمه تیامات/شیطان و گوتیان بی خرد ملقب می کرد که در اسلام در قالبِ جن، کافر و... بازتولید شد.

الحضر:

«دریج ورس» در مقاله ی بسیار زیبایی در دومین کنگره ی مهرشناسی، تحت عنوان «مهر در الحضر» نکاتی درباره ی التقاط دینی ایران و میانرودان (سامی، قادری) ارائه داد. همانطورکه از عنوان مقاله پیداست به درستی به همسانیِ عقل سیاسی ایرانی و سامی و ضدیت آن با آیین میترا سخن رانده که مطالب ذیل برگرفته از مقاله ی ایشان است.

فرانتس کومون معتقد است، مغان ایرانی متاثر از کاهنان بابلی بودند که الهیاتِ فاضلانه ی بابلی خود را بر مزدا پرستی تحمیل کردند. ایزدان دو مذهب همسان گشتند. افسانه های آنها به هم نزدیک شد، اخترشناسی سامی بر

اسطوره هایِ طبیعت گرایانه ی ایرانیان غلبه کرد؛ اهورامزدا با بعل، آناهیتا با ایشتار و مهر با شمس همسان شد (دریج ورس، گلوسکا، ۱۳۸۵: ۱۸۱) همانطورکه کومون گفته است: دین ایرانی با سامی، همسان و متحد شد. التقاط یا هم اندیشی دینی ایرانی-بین النهرینی را اصل گرفته است (همان: ۱۸۲) ویدن گرن مدافع نظریه ی کومون، بارها به «الحضر» اشاره می کند که در آن «نرگل» همراه با کژدم، مارها و سگ ها که ویدن گرن، گرگ ها می داند، ترسیم شده است که آنها را نمادهای مهرپرستی می داند (همان: ۱۸۲) نرگل در عقل سامی، همان نقش اهریمن در عقل ایرانی و هادس در عقل یونانی را دارد که خدای پلیدی، زشتی، دنیای تاریکی و زیرزمین است. ویدن گرن نیز به درستی اشاره کرده است که سامی ها نیز اهریمن /نرگل خود را با نمادهای میترایی نشان داده اند. یعنی «غیر» آنها نیز میترا است. قبل از اینکه به ادامه ی بحث بپردازیم، باید توجه داشته باشیم که اساسا، سامی های بین النهرین، نرگل را در اشاره به کوه نشینان زاگرس به کار برده اند و ریشه ی لغوی نرگل، «کوه» است که خطاب به کوه نشینانِ زاگرس یا همان مادها و گوتی ها به کار رفته است. چرا که در زبان سومری به جای کلمه ی هادس یونانی Hades و، شول sheol عبری، کلمه ی kur آمده است، این لغت در اصل به معنی «کوه» بود، ولی تدریجا به معنی سرزمین بیگانه درآمد، چون سرزمین های کوهستانی اطراف سومر، پیوسته منبع خطر و تهدید بودند (کریمر، ۱۳۸۵: ۱۳۵) واژه ی کور، هم به معنی کوه و خطاب به رشته کوه های زاگرس است و هم به معنی سرزمین بیگانه یا خارجی است، زیرا کشورها یا سرزمین های بیگانه ای که با سومری ها جنگ یا مراوده داشتند، در کوهستانِ زاگرس بودند (۱۹۹۲ , Black, ۱۱۴) از نظر جهان شناسی سومری، کور، خلئی میان سطح زمین و دریای اولیه است که ارواح مردگان، به آنجا می روند. برای رسیدن به کور، باید بر قایقی سوار شد و از رودخانه ای گذشت که آدمی را در کام خود می کشد (کرامر،۱۳۹۱: ۱۳۵) اور-نمو پادشاه بزرگ پس از مرگ، روانه ی کور می شود. کور نماد جهان زیرین، اقامتگاه مردگان است. کور، خاص انسان های فانی است (همان، ۱۳۷۶) کور از نام های دنیای واقع در زیرزمین است، یعنی دنیای زیرین یا دنیای مردگان (Black, Ibid) تنها خطر سومر و بابل در کوهستان ها، از طریق گوتی ها، کاسی ها و مادها بوده است. گوتی ها در ۲۳ ق.م به میانرودان هجوم بردند و کاسی ها در ۱۸ ق.م، و بعد هم بابل همیشه با هجوم مادها و تهدید آنها طرف بود که اطرافِ بابل را حصار کشیدند که به دیوار مادی مشهور گشت. جالب است بدانیم ساموئل کریمر ریشه ی واژه ی کُرد را از واژه ی کور kur می داند.

بروسوس مورخ بابلی که در قرن ۳ ق.م. می زیسته، فقط قطعاتی از کتاب او در مولفین بعدی به جا مانده است، به نقل از ابیوس، از نخستین بشر و... طوفان خیستروس-نوح، می نویسد. پس از طوفان، ۸۶ شاه، در مدت ۳۳۰۹۱ سال، شهریاران بابل بودند. پس از آن مادها این مملکت را گرفتند... هشت تن، شاه ماد درمدت ۲۲۴ سال در بابل پادشاهی کردند. پس از آن ۴۹ شاه کلدانی، ۴۵۸ سال سلطنت کردند. این خبر مطابق وقایع تاریخی است. در ۲۳۰۰ ق. م، گوتی ها بابل را تصرف کردند (پورداوود، دهباشی، ۱۳۸۸: ۱۵۵). غرض از آوردن این مطلب این بود که از زبان یک مورخ قدیمیِ بابلی بیان شود که کوه نشینان زاگرس از گوتی و کاسی تا ماد، همیشه برای میانرودان، تهدید بوده اند که نرگل را خطاب به آنان تعریف کرده اند. اکنون به ادامه ی مطالب اصلی بازگردیم.

بیوار، مذهب مهرپرستی رومی -که در غارهای تاریک به اجرای مراسم و ستایش اهریمن می پرداختند- را آمیزه ای از عناصر ایرانیِ کهنِ ماقبلِ زرتشتی (میترایی، قادری) با آیین هولناکِ نرگل بابلی می داند. این التقاط دینی ایرانی-میانرودان از دوره ی مادها آغاز شد... هنگام تسلط آشور (ورس، همان: ۱۸۴) بیوار نیز معتقد به التقاط دین ایرانی و میانرودان است که به درستی اشاره کرده این التقاط از دوره ی مادها آغاز شد، چرا که مادها دشمن مشترک هردو طرف بود. دشمن مشترک با آیین زمینی میترا، زمینه ی اتحاد و التقاط دو فرهنگ دینی ایرانی و سامی را باعث شد که می تواند دلیل اتحادهای سیاسی امروزی آنها (فارس و عرب) علیه کُردها نیز باشد.

در هترا به عربی الحضر به معنی مکان مقدس، شمش یا خدای خورشید و عقاب، اهمیت زیادی دارد (همان:۱۸۹) اعراب، عقاب را می پرستیدند (همان:۱۹۶) در الحضر از سه خدای «مرن»، «برن مرن» و «مارتن» نقش نگاری شده است. مرن همان خدای شمش است. برن مرن پسر او، خدای عقاب است و مرتن که در کتیبه، همان دیونیزوس است، با دو مارِ ریش دار مجسم شده که از شانه هایش برخاسته اند (۱۹۶ - ۱۹۷) نویسنده به اشتباه، برن مرن را، دیونیزوس و مرتن را، الهه ی ماه می داند که «وقیق السلیجی» به درستی به تصحیح اشتباه وی می پردازد و برن مرن را، الهه ی ماه و مرتن را، دیونیزوس می داند. این ماه است که نورش را از خورشید می گیرد. وقتی برن مرن فرزند "مرن" است، پس مرن الهه ی ماه است. مرتن با دو مار، اشاره به همان ضحاک ماردوش است.

مهم ترین خدای اعراب، شَمَش، خدای خورشید و عقاب هستند که در الحضر در دو سوی شمش، دو عقاب ایستاده اند و سر یک گاو نر... (همان:۱۹۹ - ۲۰۰) عقاب، نماد گنبد آسمان و گاو نر، نماد آسمان و افلاک است (همان:۲۰۰).

«درگاه معبد که از برجسته کاری های مذهبی الحضر است و در موزه ی برلین می باشد: تمام نعل، به سه بخش تقسیم می شود. در مرکز بخش، نیم تنه ی شمَش (خدای خورشید) و در دو سوی آن دو عقاب، در کنار عقابِ سمت راستی، سر یک گاوِ نر است و در سوی دیگر یک شیردال که چنگالش را به سمتِ گاو چرخانده است. همچنین در همین سمت یک مدوز، یکی از گورگون ها است که در کنار شیردال است (مدوسای گیسومار یونانی و شیردال میترایی، قادری) عقاب و گاو، نماد آسمان و محافظان خدای خورشید و، گورگون ها و مدوسا، که سری بسیار وحشتناک و جهنمی دارند، متعلق به جهان زیرزمین هستند. ترکیب نیم تنه ی شمَش با دو عقاب روشن است. بدان معنا که گنبد آسمان، که نماد آن عقاب ها هستند، خدای خورشید را محافظت می کند... گاو نر، معرف آسمان و افلاک، نماد ایزدانِ آسمانی بعل، ژوپیتر و هلوسیوس است... گورگون هایِ سمتِ چپِ خدایِ خورشید، معرف جهان زیر زمین است، جایگاهی متقابل با گاو آسمانی... کل صحنه ی مرکزی، معرف وضع کیهانی است، خورشید در میان آسمان و زیرزمین... شیردال هم در جهانِ زیرزمین است (همان :۲۰۱) پس این تصاویر با مرن، مرتن و برن مرن مرتبط هستند. سمت راستِ خورشید که گاو و عقاب هستند، نماد مرن و برن مرن است که همان شمَش و عقاب هستند و مرتن که دو مار روی شانه دارد، همان مدوسا و شیردال است. ما قبلا از اهمیت گاو، عقاب و خورشید در فرهنگ ایرانی سخن گفتیم. «آموزه ی راستین را تباه می کنند. ادعا می کند که گاو و خورشید، بدترین چیزی هستند که برای چشم دیدنی است» (گات ها: ۳۲/ ۱۰) که نماد افکار متافیزیکی و آسمان هستند و مار و شیر، نماد زمین و غریزه اند. بنابراین همانطورکه مادها /میترا در فرهنگ ایرانی به اهریمن، و در فرهنگ یونانی به مدوسای گیسومار که توسط پرسئوس (پارس) کشته می شود، بدل شدند، در فرهنگ سامی/عربی نیز نماد نرگل، خدای تاریکی و به همان شکل اژدها و شیرسر که از نمادهای مادی /میترایی است، نشان داده شده اند.

در این تصویر شیردال، روی درگاه مشغول کشتن گاو است. شیردال، چنگالش را به سمت گاو بالا برده است (همان: ۲۰۲) در گاوکشی، این شیر، نماد مهر است (بهار، ۱۳۸۴: ۱۸۰) شیرسر، مدوسا و نرگل همان میترا و ضحاکِ ماردوش هستند. نرگل یا هادس که با کژدم، مار و سگ (گرگ، ویدن گرن) است، نشان از ارتباط آن با مهر پرستی است (ورس: همان:۲۰۳) یگانه خدایی که در بین النهرین، با دو مارِ برخاسته از شانه، نشان داده شده «نین گیزیدا» است، خدایی که در جهان زیرین است و موجب حاصلخیزی است (همان:۲۰۸) و با نرگل یا هادس پیوند دارد (همان:۲۰۹) نین گیزیدا، سامی شده ی همان آژیدهاک یا ضحاکِ ماردوش است. خصوصیات «نین گیزیدا» در نقشِ نرگل نیز دیده می شود. دو مار یا یک مار و یک عقرب که از شانه هایش برخاسته اند، نیزه به دست و ماری به دورش با نیزه ای در دستِ راست که ماری به دور آن پیچیده و دو شیر در کنار قرار دارند (همان:۲۰۹) شیر و مار از همراهانِ همیشگی میترا و توتم مادها هستند. عقاب، گاو و خورشید نیز در فرهنگ های سامی/عربی، ایرانی، یونانی و یهودی مقدس و توتم هستند. بنابراین عقل سیاسی ایرانی، سامی، یهودی و یونانی در دوره ی -محوری که دوره ی گذار به

معنویات بود، با نفی و غیرسازی هویت سیاسی مادها/کُردها تکوین یافته است که در فرهنگ سامی به نرگل، بی عقل، و در فرهنگ یونانی به شیرسر و مدوسای گیسومار، و در فرهنگ یهودی به جن، و در فرهنگ ایرانی به آژی دهاک و اهریمن ملقب گشتند. اتحادِ عقلِ سامی با ایرانی در ضدیت با هویت خواهی کُردها در اسطوره ی ذوالقرنین نیز به خوبی مشهود است.

ذوالقرنین و یأجوج و مأجوج

«از تو درباره ی ذوالقرنین می پرسند، بگو: اکنون درباره ی او با شما سخن خواهم گفت: او را در زمین پادشاهی دادیم و همه ی وسایل حکمروائی را برایش فراهم کردیم، بدین وسیله تا آنجا راند که محل غروب خورشید و چنان می نماید که خورشید در چشمه ای که آب تیره رنگ دارد فرو می رود، در آنجا قومی یافت، به او گفتیم اکنون می توانی درباره ی آنها به عذاب و ستم رفتار کنی و یا اینک به رفتار نیکو گرایی. گفت کسی که بیداد کرد زود خواهد بود که عذاب ببیند و پس از آنکه به سوی خدا رفت باز عذابی شدید دامنگیر او شد، اما کسی که ایمان آورد و رفتار نیکو کرد سزای او نیک است و از طرف خدای نیز در کار او گشایشی حاصل، سپس راهی پیش پای او گذاشتیم و او تا بدانجا رفت که خورشید طلوع می کند و قومی در آنجا یافت که میان ایشان و آفتاب حجابی و پوششی نبود، بدین طریق آنچه لازم بود از او آگاه شدیم. باز هم چنان رفت تا رسید به جایی که میان دو دیوار عظیم بود و در آنجا قومی یافت که زبان نمی فهمیدند، آن قوم گفتند یا ذوالقرنین، یأجوج و مأجوج در این سرزمین دست بر فساد و خرابکاری زده اند، پول و مال لازم در اختیار تو می نهیم تا میان ما و ایشان سدی بنا کنی. گفت: خدای آن قدر به من توانائی داده که از مال شما بی نیازم. فقط به نیروی بازو مرا یاری کنید تا بین شما و آنها دیواری به پا کنیم. تخته های آهن بیاورید آنقدر که به توان با آن دو کوه را به هم برآورد، پس گفت آنقدر در آن دمیدند تا همچو آتش گردید و بعد به کمک آب آن را به شکل مطلوب در آورده، سد را ساختند، که آن قوم - یأجوج و مأجوج - نمی توانستند از آن بگذرند یا در آن رخنه ایجاد کنند. ذوالقرنین گفت این خواست و رحمت خدا بود و چون خواست خدای فرا رسد، آن را ویران خواهد ساخت. خواست و وعده ی خدا حق است...» (سوره کهف آیه۸۲)

این آیه در جواب یهودیان که خواستند، ادعای محمد را دال بر خاتم الانبیاء بودنِ وی آزمایش کنند، نازل شد. این سؤال به وسیله ی یهودیان از تورات استخراج شده که آیا محمد از کتبِ پیامبران سلف، چون تورات چیزی می داند یا نه (فرشادمهر، ۱۳۸۸: ۲۴۷) بسیاری از محققان اسلامی، سعی در کشف هویت ذوالقرنین داشته اند. اکثر محققان اسلامی از جمله ابن سینا، فخر رازی و ابوریحان بیرونی و... ذوالقرنین را اسکندر مقدونی دانسته اند. طبری معتقد به دو ذوالقرنین... اولی را فریدون و دومی را اسکندر می داند (عرفان منش، ۱۳۸۸: ۲۸) نگارنده (قادری) نیاز نمی بیند خود را درگیر نظریات گوناگون در مورد هویت ذوالقرنین کند که محدودیت این بحث اجازه نداده و نیازی هم به آن نیست. همچنین من (نگارنده) اصراری بر تعیین و شناسایی مصداق ذوالقرنین ندارم، چون نه توانایی علمی این کار را دارم و نه عدم اثبات آن، خللی در فرضیه و کار من ایجاد خواهد کرد. اما در مطالعه ی مباحث مربوط به آن، متوجه اشتراکات بسیاری، بین کوروش و ذوالقرنین و شباهت یأجوج و مأجوج با مادها شدم. چون بسیاری از محققان، فریدون (کوروش) را ذوالقرنین دانسته اند، باید دانست که اگر وزنه ی ترازو به نفع اسکندر، سنگینی می کند به این دلیل است که در دوران اسلامی کسی از کوروش شناخت نداشت. نام و هویت کوروش تا کشفیاتِ جدیدِ علمِ تاریخ، پوشیده مانده بود. شاید اگر مانند اسکندر در دوران اسلامی، هویت کوروش شناخته شده بود، اکثر مورخان اسلامی به جای اسکندر، کوروش را ذوالقرنین می دانستند. ابن اثیر نیز فریدون را ذوالقرنین دانسته و نوح را نیز فریدون می داند که آژی دهاک را سرکوب کرد (ابن اثیر، روحانی،۹۰) که اگر فریدون باشد، دشمن نیز (یأجوج

و مأجوج) همان آژی دهاک است. توصیفاتی که از یأجوج و مأجوج و فتوای کشتار آنها توسط قرآن تأیید شده، بی شباهت به توصیفات اوستا از مادها و فتوای کشتار آنها نیست.
اولا باید در نظر داشت که سؤال ذوالقرنین توسط یهودیان از پیامبر اسلام پرسیده شده است و کتب مقدس یهودیان قبلا، توصیفاتی شبیه ذوالقرنین را خطاب به کوروش، بیان نموده و حتی وی را مسیحِ خود قلمداد کرده است. در رویای دانیال نبی هنگام فتح بابل، از پادشاه پارسیان و مادها (کوروش) به عنوان قوچی صاحب دو شاخ نام برده شده که شاید معنی ذوالقرنین یعنی قوچ دو شاخ باشد. در کتاب عذرا، کوروش به عقاب شرق تشبیه شده است.

قرآن به عنوان کتابی آسمانی با تورات و اوستا از یک آبشخور سیراب شده اند. بسیاری از مفاهیم قرآنی مانند بهشت، جهنم، شیطان و... از اوستایِ زرتشتیان و توراتِ یهودیان انتزاع شده است که در آن توصیفاتی شبیه ذوالقرنین از کیخسرو، فریدون و کوروش و توصیفاتی منفی شبیه به یأجوج و مأجوج از مادی ها و میترائیان شده است. اگر اوستائیان، کُردها/مادها را دیو، اهریمن و اژدها خواندند، یهودیان نیز کُردها را حرامزادگانِ کوهستان ناشی از آمیزش کنیزگان سلیمان با جنیان دانستند. تورات که از فرزندان نوح نام می برد، مادها را برادران یأجوج و مأجوج، از نسل یافث می داند (به نقل از کهلان، ۱۳۷۵: ۱۷۲).
یوحنای نبی می نویسد که در آخرالزمان، شیطان از زندان آزاد می شود و یأجوج و مأجوج را برای نبرد آماده می کند که از نظر حزقیال نبی، قوم پارس با آنها مقابله می کند (به نقل از عرفان منش، همان:۳۷ - ۳۸) در خواب، یوحنا در اصحاح بیستم می گوید: «فرشته ای دیدم که از آسمان نازل می شد و با اوست کلیدِ دوزخ و سلسله و زنجیر بزرگی دردست دارد، پس می گیرد اژدهای زنده ی قدیمی را که همان ابلیس و اهریمن باشد و او را هزار سال زنجیر می کند و به جهنمش می اندازد و درب دوزخ را به رویش بسته و قفل می کند تا دیگر امت های بعدی را گمراه نکند و پس از همه شدن هزار سال البته باید آزاد شود، و مدت اندکی رها گردد» آنگاه می گوید: «پس وقتی هزار سال تمام شد، اهریمن از زندانش آزاد گشته، بیرون می شود تا امت ها را که در چهار گوشه ی زمین اند یأجوج و مأجوج همه را برای جنگ جمع کند در حالیکه عددشان مانند ریگ دریا باشد. پس بر پهنای گیتی سوار شوند و لشکرگاه قدیسین را احاطه کنند و نیز مدینه ی محبوبه را محاصره نمایند. آنگاه آتشی از ناحیه ی خدا از آسمان نازل شود و همه شان را بخورد و ابلیس هم که گمراهشان می کرد در دریاچه ی آتش و کبریت بیفتد و با وحشی و پیغمبر دروغگو بباشد و به زودی شب و روز عذاب شود تا ابدالابدین». از این قسمت که نقل شد، بهره گیری می شود که «یاجوج و ماجوج» امتی و یا امت هایی سترگ بوده اند و در قسمت های بالای شمال آسیا از آبادی های آن روز می زیسته اند و مردمانی جنگجو و سرشناس به جنگ و تاراج بوده اند.

ما قبلا گفتیم شیطان/اهریمن، انتزاع میترای مادی در دین زرتشت است که به دیگر ادیان توحیدی راه یافت. اینکه اهریمن در آخرزمان از زندان آزاد گشته و سپاهیانش (یأجوج و مأجوج) را برای جنگ آماده می کند، همان رهایی میترا/اهریمن از زندان اهورامزدا و رهایی ضحاک از زندان فریدون است و یأجوج و مأجوج نیز لابد همان کُردها هستند. دجالی هم که در ادیان مسیح و اسلام در آخرزمان به عنوان ضدِ خدا ظهور می کند، ریشه در همان میترا/ضحاک ایرانیان دارد. در روایت نیشابوری، دجال در آخرزمان، نیک مردان را گرفتار و با ارّه به دو نیمشان می کند که تمثیلی از چیرگی ضحاک است که جمشید را با ارّه، دو نیم کرد. از دهان ضحاک آتش بیرون می جهد. در تورات نیز از دهانِ دجال آتش بیرون می آید. ضحاک دارای هزار نیرنگ و زشتی است، دجال نیز در اوستا هست و یکی از نام های ضحاک، دروغ است. دجال نیز از نظر لغوی به معنای دروغ است. اصل آن دگال Deggal از فعل دگل زان آرامی (دغل زان) که در عربی دجل شده و به معنی دروغ که ریشه ی دجال به معنی بسیار دروغگو است، دارد (حسی زاده، ۱۳۸۴، ۱۱۳) بنابراین یأجوج و مأجوجی که در آخرزمان به عنوان سپاهِ شیطان (میترا) ظهور خواهند کرد، انعکاسی از ظهور ضحاک و میترا در آخرزمان است. فرهنگ دینی/عربی اسلامی تا حدی ریشه در اساطیر بین

النهرین دارد. سرود آشور بانیپال خطاب به مردوک از لشکرکشی اومان ماندا و توگدامی می گوید و توگدامی، پادشاهِ اومان ماندا را فرزند تیامات (تیاماتِ ضدِ مردوک همان آژیدهاک ایرانی است، قادری) می داند (علی اف، ۱۳۸۸: ۳۹۹) ما قبلا گفتیم که اومان ماندا، همان مادها و گوتی ها هستند -رجوع شود به کلیات تاریخی_ و منظور از اومان ماندا، یأجوج و مأجوج است (نیکیتین، ۱۳۷۷: ۴۶).

عبدالله بن خداد از مترجم دربار معتصم نقل می کند که: «معتصم در خواب دید که این سد شکافته و گروهی را برای بازدید آن فرستاد که آنرا باب الابواب و الان و... نام گرفتند» (همان:۲۰۹) «محمد بن نجیب بکران» مؤلفِ جهان نامه در ص۱۱۰- ۱۱۲ نقل می کند: «متوکل عباسی گروهی را برای معین کردن سد یأجوج و ماجوج... به نواحی تفلیس و ارمنستان از سامره فرستاد...» (همان) بیضاوی، سدِ باب الابواب در کنار دربند را سدِ ذوالقرنین می داند. بنابراین یأجوج و مأجوج در شرق نبوده و مربوط به ماساژت ها و وحشی های شرقی نیست، بلکه مربوط به مکان قدیمِ مادِ کوچک، جایی که بعدا ماوای خرمدینان و... شد، است. ما قبلا کُرد بودن ساکنان آنجا را تا قرن ۵ هجری یعنی تا زمان هجوم سلجوقیان و مغولان بیان کردیم. ناحیه ای که محل سکونت قبایل مادی چون کاسی ها و کادوسیان بوده است.

قرآن، یأجوج و مأجوج را «قومی کوهستانی و وحشی که از مدنیت، فهم و سخنگویی نصیبی نداشته اند» توصیف می کند. بلعمی می نویسد: از سویِ کوه ها، خلقی بودند همانند آدمیان. ایشان را یأجوج و مأجوج... دو گروهند: یکی فرزندان یأجوج و دیگری مأجوج... جبلین محل یأجوج و مأجوج است (بلعمی به نقل از عرفان منش، ۱۳۸۸: ۶۲) عرب ها بعد از فتح ماد، آنجا را جبلین یا جبال نامیدند.

در توصیف قرآن، یا کسی زبان یأجوج و مأجوج را نمی فهمد یا آنها زبان نمی فهمیدند. اشپولر می نویسد در قرون اولیه ی اسلامی به کسانی که زبان نمی فهمیدند و زبان آنها مغشوش بود و کسی زبان آنها را نمی فهمید، کُرد می گفتند (اشپولر، ۱۳۸۶: ۴۳۶) توصیفات دیگری نیز که از قوم یأجوج و مأجوج شده است، مانند اینکه: «زنانشان اشتراکی و مردانشان قوی و بی بند و بار و فساد و...» همان توصیفاتی است که توسط کتیبه های هخامنشی، اوستا و شاهنامه از جنبش های ماد/ضحاکِ ماردوش، گئوماتا، مزدکیان و خرمدینان شده که نشانگر زمینی/دیونیزوسی بودن آنها است.

همچنین اشاره شده است که مردمان، شکایت از قوم یأجوج و مأجوج را به ذوالقرنین مطرح کردند تا تداعی کننده و انعکاسی از همان دروغ برساخته ی شکایت مادی ها از آستیاگ به کوروش یا شکایت کاوه از ضحاک باشد.

اسلام

فرهنگ اسلامی که از منابع قرآنی سرچشمه گرفته است، کُردها را از نسل جن و شیاطین می داند. محمد افندی در کتاب تاج العروس، اصل کُردها را از جنیان می داند. بنابراین از نظر او، یک چهارم کُردان از جنیان است و آنها از نسل بلقیس، زن سلیمان هستند که مادرش از جنیان بود. ابو معین نسقی در کتاب بحرالکلام می نویسد: جنیان به حرمسرای حضرت سلیمان حمله کردند و آنجا را به تصرف درآوردند. بعضی از زنانِ حرمِ حضرت سلیمان، از رابطه با جنیان حامله شدند، فرزندانی به دنیا آوردند که همین کُردها می باشند. شرفخان بتلیسی در شرفنامه از قول مورخان اسلامی می نویسد که دیو با انسان ازدواج کرد و طایفه ی کُرد از آن ازدواج حاصل شد. مسعودی در کتاب مروج الذهب جلد سوم می نویسد: حضرت سلیمان وقتی از قدرت افتاد، شیطان در جلد آدمیان بر کنیزکانِ سلیمان دست یافت و آن کنیزانی که مؤمن بوده و به خدا پناه بردند، نجات یافتند ولی کنیزکانِ منافق و کافر، به شیطان تن دادند و بار گرفتند. سلیمان به آن کنیزان کافر گفت: کُردها را به کوه ها طرد کنید و از فرزندان آنها کُردها به وجود آمدند. تاج العروس، کُردها را مردمی می داند که قبل از حضرت آدم بوده اند. جعفر صادق، کُردها را

از نسل جن می داند: «الأکراد من الجنی». در روایتی از امام صادق آمده است که فرمودند: معامله نمودن با جماعت کُرد، مکروه است. در ادامه برای فرمایش خود، چنین دلیل آورده اند: کُردها طایفه ای از طوایف جن هستند که خداوند پرده ی حیا را از رویشان برداشته است. در حدیث مزبور از آمیزش و معاشرت با آنان نیز نهی شده است. ((عن أبی الرَبیع الشامی قال: سألت أبا عبدالله (ع) فَقُلت: ان عِندنا قوما مِن الأکراد و انهُم لا یزالون یجیئون بالبَیع فنَخالطهم و نبایعهم، فقال: یا أبا ربیع لاتخالطوهم فان الاکراد حی من أحیاء الجن کشف الله عنهم الغطا فلا تخالطوهمم)) ابی ربیع شامی می گوید: «از امام صادق (ع) پرسیدم: نزد ما گروهی از مردم کُرد می آیند و با ما معامله می کنند، آیا می توانیم با آنها معاشرت کنیم؟ حضرت فرمودند: ای ابا ربیع! با آنان معاشرت نکن چرا که کُردها از نسل جن می باشند و خداوند پرده ی حیا را از ایشان دور نموده است» (yafatah.blogfa.com) دور نمودن پرده ی حیا، می تواند انعکاسی از همان فساد و گناهکاری یأجوج و مأجوج باشد. فرهنگ اسلامی از روح و عصبیت عربی نشأت گرفته است، چون این اتهامات از زبان اسلام، بازگو کننده ی همان اتهامات قبل از اسلام، توسط سامی های بین النهرین است که خطاب به گوتیان و مادها، آنها را: «مارگزنده های کوهستان و متجاوز به حریم خدایان می نامند» (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۰۸) پادشاهان گوتیوم در افسانه ها به صورت هیولای هراس انگیز تصویر شده است (۳۴) اقوام گوتیوم به وحشی و بی عقل معرفی شده اند که از توانایی پابرجایی پادشاهی قانونی و راستین بی بهره بودند (کامرون، ۱۳۸۷، ۳۷).

شرفنامه، روایاتی دال بر دعای پیامبر، مبنی بر محرومیت همیشگی کُردها از حکومت و نفرین آنها را نقل کرده است. اگر فرهنگ دینی/اخلاقی اسلام در ادامه ی دین زرتشت است و همانطورکه قبلا گفتیم مفاهیم بهشت، جهنم و شیطان را از آیین زرتشت وام گرفته، پس قرآن نیز در ادامه ی وندیداد است که جن و شیطان خواندن کُردها در فرهنگ اسلامی، بازتولید دیو و اهریمن خواندن کُردها در نزد زرتشتیان است، چونکه جنبش های کُردی ضحاک و گئوماتا در دوران اسلامی در قالب خرمدینان بازتولید شده -همانطورکه امپراطوری سلسله مراتبی ایرانیان در قالبِ صفاریان و عباسیان بازتولید شد و فرهٔ ایزدی، ظل السطان شد- پس بعید نیست که توصیف قرآن از یأجوج و مأجوج که فتوای قتل آنها را صادر می کند، منشعب از اهریمن و دیوِ زرتشتیان و جن یهودیان، خطاب به کُردها نباشد. سد آهنی ذوالقرنین نیز که با آن جلوی پیشروی آنها را می گیرد، انعکاسی از کاوه ی آهنگر و غل و زنجیر آهنی است که با آن، ضحاک و میترا را در غار اسیر کرده اند. بستن دهانه ی بین دو کوه، نمادی از بستن درب غار است. ذوالقرنین همانطورکه قرآن گفته است به کمک خدا بر یأجوج و مأجوج پیروز گشت، همانطورکه فریدون به کمک فرشته بر ضحاک مسلط شد و کیخسرو به کمک هوم از ایزدان، بر افراسیاب چیره گشت و کوروش -به قول گزنفون- با قربانی دادن به خدایان بر آستیاگ فایق آمد، و پرسیوس -به قول یونانی ها اجداد پارس ها است- به کمک خدای هرمس و معبد آتنا بر مدوسا -به قول یونانی ها اجداد مادها است- غالب گشت.

دین اسلام، حتی در برابر گرازکُشی یارسانان /میترائیان و تقدیس سگ در میترا، خوردن گوشت گراز را حرام کرد تا دیگر به گرازکُشی که تداعی کننده ی گاو کشی بود، نپردازند و همچنین سگ را که در میترا مقدس بود، نجس معرفی کرد و در مقابل گاوکُشی کُردها، سوره ی بقره را به گاو اختصاص داد تا گاو را تقدیس کند. اما نفی میترا به معنی الگو برداری از آن نیست. محرابِ مسجد، همان مهرابه ی میترا است با این تفاوت که مهرابه، جایگاه رقص و مستی است اما محراب، جایگاه نماز و دعا! تصویرِ اسلام از بهشت با شراب، لذت و... همان پردیس زمینی میترایی است که به فردوس آسمانی، مبدل شده است. بدون تصویری از پردیس مادی، رقص و مستی و زن دوستیِ آن، پیامبران هرگز قادر به خلق تصویری از بهشت آسمانی با باغات و حوریان زیبا، نمی شدند.

فصل هشتم: کُرد و تاریخ:
تاریخ، گسست در تداوم کُرد/میترا است.

با ظهور تاریخ در «دوره ی-محوری» با شخصیت هایی چون زرتشت، افلاطون، پیامبران یهودی و امپراطوری ایران، کُرد از گردونه ی تاریخ حذف گردید و به حوزه ی ماقبل تاریخ و حوزه ی نا اندیشیده شده ی تاریخ، رانده شد. با توجه به منطق تاریخ که در متن به آن مفصل اشاره کردم: کُرد از تاریخ، حذف شد و تاریخ و اقوام تاریخی، اساسا در تقابل با کُرد و با حذف و غیرسازی کُرد، ظهور یافتند. بنابراین کُرد با ملقب شدن به مفاهیمی چون اهریمن، جن، غار جهالت، تخمه تیامات و... «دیگری» تاریخ شد. بنابراین فقط با پایان تاریخ، امکان ظهور دوباره ی کُرد خواهد بود و کُرد همچنانکه قومی ماقبل تاریخی است، قومی پساتاریخی نیز خواهد شد. کُرد به چیزی عمل کرده است که اندیشه های پساتاریخی و پسامدرنیستی، اکنون به آن می اندیشند و فقط با اندیشه های پساتاریخی می توان، نوزاد کُرد را به دنیا آورد. نبردِ امروز داعش و جمهوری اسلامی با کُرد، نبرد خودِ تاریخ و آخرین رمق های تاریخ (عرب/پارس) با پساتاریخ (کُرد/ماد) است. تاریخِ آغازیده با دوره ی-محوری و شخصیت هایی چون زرتشت، افلاطون و فیثاغورث، متأخرتر از هویت میترا/ماد بوده که در تقابل با آن، زایش یافته است. دال متأخرِ تاریخِ آغازیده با زرتشت/کوروش که هگل، آغازِ تاریخ را با ایران و کوروش/زرتشت می داند، متأخرتر از دال متقدم ماد/میترا است. دال متأخر پارس/زرتشت در تقابل با دال مقدم ماد/میترا برساخته شد و به نحوی تداومِ همان دال مقدم ماد و یا نتیجه ی گسست در تداوم میترا است. دال متأخر پارس در تقابل با میترای متقدم مادی، خودِ متأخر را خیر و نیکی، و میترای متقدم را شرّ و بدی نامید، یعنی میترا/ماد از یک سو در ادیان و فلسفه های جهان به شرّ، اهریمن، غار جهالت و شهر زمینی ملقب گردید و از سویی دیگر، زیربنای فلسفه و ادیان جهان، مفاهیم میترایی است. برای مثال مفهوم هفت خوان، میترایی است که توسط ادیان و فلسفه مصادره گشت، اما بار معنایی آنرا کاملا دگرگون کردند. هفت خوان میترا به قول بیوار سقوط به دنیای هادس بود، اما در عرفان، صعود به عالمِ ملکوت تفسیر شد. قبلا درباره ی فلسفه ی ظهور زرتشت گفتیم که بحرانی که زرتشت برای رفع آن ظهور کرد، گاوکُشی و مراسم میترایی بود. شکل ساده ی آن این است: تقدیس گاو از هند تا مصر، واکنشی به گاوکُشی میترا و مادها است که امروزه هم در مراسم پیرشالیارِ هورامان و ایزدی های لالش، باقی مانده است. اهورا و اشه ی زرتشت، پاسخی است در مقابل پیمان/میترا که به شرّ و اهریمن ملقب گشت. در عین حال کل مفاهیم زرتشتی، مصادره ی مفاهیم و سمبل های میترایی است که البته بار معنایی آنها دگرگون شده است. عالم مُثل و فیلسوف شاهِ افلاطون پاسخی در مقابل غارِ تاریکِ میترایِ مادی و قرارداد زمینی آن است! تمثیل غار افلاطون، همانطورکه «آرنت» و «هایدگر» گفته اند، آغاز فلسفه ی غرب است که افلاطون در تقابل با آن عالم مثُل را تدوین کرد. تأکید بر آتش هراکلیتوس، پاسخی بر تأکید بر آب/چاه مادهای میترایی است! در عین حال از تراژدی های یونان تا حلول خدا در مسیح، مصادره ای از میترای مادی است. در واقع تاریخ متافیزیک، گسست در تداوم میترا (پردیس/قرارداد) است. متافیزیک به قول هایدگر، موتور محرکه ی تاریخ است و چون کُردها به متافیزیک معتقد نبودند، ناچاراً بی تاریخ شدند. جوهرِ تاریخ، دین و فلسفه یا افلاطون و زرتشت، واکنشی در مقابل زیستِ دیونیزوسی میترا بود. فلسفه با تحیر در مقابل میترا، زایش یافت و دین و زرتشت در نفرت از آن، زبان ابزاری یا کلام را به جای زبان عین و تصویر میترا نشاندند و در مقابل تاکید میترا بر بدن و زمین، دین و فلسفه با تأکید بر روح و متافیزیک بنیاد گذاشته شد و در مقابلِ اهمیت عنصر آب در مهرابه های میترایی که مسیر آن رو به زمین است، بر عنصر آتش و خورشید تاکید کردند که رو به آسمان دارد.

کُرد، کڕۆڵ شد یا کرمۆل؟

راز عدم کامیابی و شکست های پیاپی شورش های کُردی و پیروزی های سیاسی ایرانی ها در درازنای تاریخ چیست؟ چرا همیشه شورش های کُردی ناکام مانده، اما در عوض، الگوی نظمِ سیاسی ایرانی همیشه توان بازتولید داشته است؟ در پاسخ به این سؤال، ما از دو واژه ی «کرمول» و «کرول» که دو مفهوم کُردی است و به سختی بتوان در قالب مفاهیم فارسی معنای آنها را بیان کرد، استفاده کرده ایم تا بهتر عمقِ مطلب را بیان کنیم. کرمول به چیزی که از درون دچار انقراض و فروپاشی شود، اما کرول به چیزی که با وجود صلابت درونی به دلیل نامساعد بودن شرایط از بیرون محروم شود، گفته می شود.

کُردها/مادها در دنیای باستان، خلاف آمد عادت بودند، چرا که منطقِ متنِ عقل ایرانی، سامی، یونانی و یهودی در دوره ی-محوریِ تاریخ، براساس متافیزیک بنا نهاده شد و کُردهایِ زمینی و بی اعتقاد به متافیزیک، به حاشیه یِ متنِ عقلِ تاریخی طرد شدند. بنابراین تکوین متنِ عقل سیاسی ایرانی/سامی و یهودی/یونانی با به حاشیه راندن و غیر سازی منطقِ عملِ کُردها (شورشیان بی خرد) تکوین یافت. عقل نامعقول تاریخ، شورشیان بی عقلِ عاقل را از تاریخ محروم کرد. کُردها در فرهنگ ایرانی/زرتشتی به اهریمن و آژیدهاک، در فرهنگ یونانی به مدوسای گیسومار و شیرسر، در فرهنگ سامی/عربی به تخمه تیامات، گوتیان بی عقل و یأجوج و مأجوج، و در فرهنگ یهودی به جن و شیطان زاده مشهور شدند و حتی موسی خورنی (مورخ ارمنی) بنیان گذاری ارمنستان را با پیروزی تیگرانان بر آژی دهاک (پادشاه ماران) مربوط می داند. بنابراین کُرد نه تنها با عقلِ سیاسی ایرانیت بلکه با کل تاریخ و اقوام حاملِ تاریخ، در تضاد بوده و لاجرم تاریخ، هیچ سهمی از خود را به آنان نبخشیده است. تاریخ با گذار به طبقاتی شدنِ جامعه و گذار به معنویت آغاز شد. کُردها چون تن به منطقِ طبقاتی جامعه و معنویت ندادند از تاریخ محروم گشتند. خدا، تاریخ است و کُردها، بی خدا بودند و لاجرم، بی تاریخ نیز باقی ماندند، اما با تحولات اخیر در غرب که زیست شخصی بر کلیات معنوی ترجیح داده شد و به قول الکساندر کوژو، انسان به حیوانیت قبل از تاریخ برگشته است، زمینه نیز برای ظهور و نقش آفرینی کُردها، مهیا است. همانطور که آغازِ تاریخ با تمدن های متافیزیکی ایرانی، یهودی، یونانی و سامی، پایان ما (ماد/کُرد) بود، آغاز پایان تاریخ، پایانِ آغازِ محرومیت ما از تاریخ است و غروب تاریخ، طلوع آینده ی ماست. در واقع نظریه ی پساتاریخ یا پایان تاریخ، آغازِ ظهور دوباره ی کُرد خواهد بود.

علی اف، نفوذ فرهنگ طبقاتی از کشورهای پیشرفته به ماد را باعث زوال نهایی ماد می داند (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۰۵) ویسهوفر که تحلیلی اجتماعی از قیام گئوماتا دارد و آنرا مقدمه ی قیام کمونیستی مزدک می داند، همان شرایطی را که باعث زوال ماد شد را از عوامل زوال گئوماتا می داند (ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۱۲۰) دیاکونوف نیز از دلایل اصلی شکستِ جنبش های مادی، مانند فره ورتیش و چیثرتخمه را در مقابل داریوش، تن ندادن مادها به فرهنگ برده داری می دانست که آنرا لازمه ی تکامل جامعه و تاریخ می داند. کارل یاسپرس در کتاب آغاز و انجام تاریخ، سه ایده ی اصلی دوره ی-محوری را «گذار به معنویت از قفس جسمانیت و تشکیل امپراطوری های بزرگ» می داند. جوامعی که تن به ایده های دوره ی-محوری نداده اند، چون قومی طبیعی و بی تاریخ باقی می مانند.

حتی اگر رویکردِ مارکسیستی به تاریخ را، دیدگاهی ایدئولوژیک و مختصِ جوامع غربی بدانیم، کسی نمی تواند منکر شود که تاریخِ گذشته یِ شرق و خاورمیانه نیز، جوامعی طبقاتی و مبتنی بر برده داری و ارباب-رعیتی بوده است؛ حال برده دار، دولت باشد یا طبقه! انگار لازمه ی داشتن تاریخ و تکامل جامعه، گذار از فرآیند برده داری/طبقاتی از یک طرف و گذار به فرهنگی دینی/متافیزیکی از طرفی دیگر است که در نهایت به هم وابسته اند؛ به این معنی که نابرابری جامعه و تشکیل کاست/طبقه و جدایی فرمانروا و فرمانبردار، باعث شکل گیری دین، اسطوره و... برای توجیه نظم طبقاتی جامعه است. بنابراین از دیدگاه اقتصادی مارکس تا جامعه شناسیِ آگوست کنت و فلسفه ی تاریخ هگل، گذار از فرآیند طبقاتی/دینی، خدایگان-بندگی و متافیزیک را لازمه ی تمدن، تاریخ و زندگی می دانند. در واقع طبقاتی شدن جامعه و دینی و متافیزیکی شدن آن، لازم و ملزوم یکدیگرند.

در فصول گذشته به طور مفصل بیان کردیم که کُردها از دوره ی گوتی ها تا مادها و از گئوماتا تا مزدک، حتی بعد از آن تا خرمدینان، هیچگاه تن به منطقِ عدالت سلسله مراتبی، فرهنگ طبقاتی و فرهنگِ شاه پرستی ندادند و همیشه در مقابل نظم موجود، عصیانگر و شورشی بودند. حتی اگر خود، صاحب نظم سیاسی شدند؛ مانند دوره ی کوتاه مادها و گئوماتا، به فرهنگ طبقاتی و کاست بندیِ جامعه و قداست دادن به شاه تن ندادند و همین باعث زوال نهایی یا کرول شدن آنها شد. از طرفی هم، از نظر فرهنگی، فرهنگ کُردها را آیین میترا تشکیل می داد که نه مبتنی بر معنویت و گذار از قفس جسمانیت، بلکه فرهنگی دنیوی و جسمی بود که اتفاقا، روح را قفس جسم می دانست، و نه بر پایه ی حق الهی شاهان برای تشکیل امپراطوری بلکه بر پایه ی قرارداد و توافق عمومی بود. بنابراین اگر موتور محرکه ی تاریخ، طبق تفسیر هگلی/مارکسی رابطه ی خدایگان-بنده یا ارباب-رعیتی باشد، کُردها چونکه تن به منطق خدایگان-بنده ندادند و آزادی زیستی در کوهستان را به بندگیِ زندگی در تمدن ترجیح دادند، لاجرم از حضور در تاریخ محروم شدند و تاریخ آنها را طرد کرد. این به معنای نداشتن تاریخ نیست. اگر هم طبق تفسیر یاسپرس-هگل، موتور محرکه ی تاریخ، گذار از قفس جسمانیت به معنویت و تشکیل امپراطوری و افکار انتزاعی متافیزیکی است، باز کُردها با آیین میترا، به جسمانیت و زیستِ زمینی وفادار بوده و تن به کشور گشایی ندادند، لاجرم بی تاریخ و چون «قومی طبیعی» باقی ماندند.

راز اینکه ایرانی ها برجا و مانا و، کُردها از تاریخ محروم شدند، همین است. شلینگ می نویسد: «وقتی می گوییم چیزی برجا و ماندنی است. منظورمان آن است که هستی آن با ماهیت و سرستش سازگاری ندارد» (نقل از لوکاچ، فرهاد پور، ۱۳۸۵: ۳۲) برای زیستن، آدمی باید زندگی را انکار کند. زیستن یعنی، زیستنِ چیزی تا به آخر. اما معنی زندگی آن است که هیچ چیز به تمامی و کاملا تا به آخر زیسته نمی شود (همان) کُردها زیست کردند و ایرانی ها زندگی و بقا! هستی کُردها با ماهیتشان سازگاری دارد و همین سببِ عدمِ ماندگاریشان در قالب تاریخ شد. اما هستی ایرانی ها نه با ماهیتشان، بلکه با دنیای بیرون سازگاری یافت. به همین دلیل می گوییم ارزش ایرانی ها، بقا است اما ارزش کُردها ابراز وجود! ایرانی ها برای حفظ و بقای خود، تن به هر سلطه ای دادند. از سلطه ی یونانی گرفته تا اعراب، مغول و تاتار و... و تن به منطق دنیای بیرون دادند. اما کُردها آزادی زیستی خود را در کوه ها به بندگیِ دیگری شدن در قالب تمدن ترجیح دادند. کُرد به جای تن دادن به منطق واقعیت و سازگاری با آن، به ماهیت انسانیِ خویش وفادار ماند و سعی در سازگاری دنیای بیرون با خود را داشت، به همین دلیل ماهیت تراژیکش در برخورد با کل دنیای بیرون، خُرد شد. اما ماهیت عرفانی ایرانی، محوِ کلیت دنیای بیرون گشت. تمدن و فرهنگ طبقاتی ایران، همگام با فرآیندِ غیر انسانیِ تاریخ بود. به محض برخورد با فرهنگ عامه و ضدِ طبقاتی اولیه ی اسلام که اعراب، اشراف آن بودند نه پارس ها، قرن ها ایران زمین، دچار رکود یا به قولی «دو قرن سکوت» شد. «ضعف اخلاقی و سیاسی ایرانیان بر اثر دخول دموکراسی اسلام، بدتر شد تا در دوره ی سامانیان و... تجدید شد» (۴۳۰). کریستن سن «علل انحطاط ایران را وضع حکومت عامه می داند که با اسلام برقرار شد و طبقات اشراف در توده ی مردم فرو رفته و محو گشتند. قرن های متمادی طبقه ی اشراف و روحانیون حاکم بودند که بعدها بنیان دولت عباسی شدند» (۳۶۸) فرهنگ طبقاتی ایرانی صرفا در دنیای طبقاتی امکان دوام داشت. با ورود فرهنگ عامه ی اسلام، فرهنگ و تمدن ایران زمین دچار رکود شد که به دو قرن سکوت انجامید. بعدها که اسلام به فرهنگ طبقاتی و شاه پرستی ایرانی در زمان عباسیان تن داد و عدالت سلسله مراتبی، جایگزین عدالت اشتراکی گشت، ایران زمین دوباره احیاء شد. اما کُردها بلعکس، فرهنگ ضدِ طبقاتی و ضدِ شاه پرستی آنان، خلاف آمد عادت دنیای بیرون بود و فرهنگ طبقاتی و روحانی، باعث زوال آن شد و چون تاریخ با طبقاتی شدن و رابطه ی ارباب-بندگی آغاز شد، ایرانی ها، سرکرده و کُردها، بَرده گشتند.

چون اصل در دنیای قدیم، بر فرهنگِ طبقاتی و معنوی بود، لاجرم کُردها بیشتر از ایرانی ها از تاریخ محروم شدند. دلیل سرافرازی ایرانی ها و محرومیت کُردها از حضور در تاریخ، نه ضعف کُرد و یا قدرت ایرانی، بلکه در تفاوت ماهیت هریک از آنها و تضاد و تعامل با دنیای بیرون است. کُردها به ماهیت انسانی خود وفادار بودند و به منطق دنیایِ نابرابرِ بیرون، تن ندادند؛ بلعکس ایرانی ها از ماهیتِ انسانیِ خود گسستند و به منطق ناعادل دنیای بیرون تن دادند تا بقا داشته باشند. شورشِ کُردها ضد ایرانی ها، شورش ماهیتِ اصیلِ انسانی ضد انحراف از انسانیت است. تا انحراف به اصل خویش، به ماهیت انسانی خویش بازنگردد، همچنان این شورش ها ادامه خواهد یافت. ریختنِ خونِ سرخ کُرد، نشان از سرخیِ غروب آفتاب در افق دارد که پایان روزِ ایرانیت را اعلام می کند. کُرد، لوحی دست نخورده است که تیرگی ها و لکه های دنیای بیرون بر آن سایه نیافکنده است! او غاردوستی است که توهمِ روشناییِ خورشید، مانع از دیدار دیگران با وی شده است. بنابراین محرومیت کُرد از تاریخ، نه به دلیل ضعف اخلاقی، فرهنگی یا ملی آن، بلکه سرشت اصیل آنها باعث این محرومیت شده است. تاریخ نه تکامل و پیشرفت، بلکه نتیجه ی یک خطا است. با گذرِ تاریخ از مسیر درست خود، با گذر از توهم معنویت و رویاهای آپولونی به ماهیتِ دیونیزوسی و غریزی خود، با گذار از استبداد در هر شکل آن به زیست شخصی، با گذار از عدالت افلاطونی به عدالت مارکسی، با گذار از سلطه ی کلیات به زیست شخصی و با گذار از تاریخ به پساتاریخ، کُرد به حق خویش خواهد رسید. تاریخ، ضرورت داشت اما اصالت نداشت. آغازِ تاریخ، سرانجام و مرگِ نمادین کُرد بود، تاریخ با گذار به معنویات و طبقات آغاز شد که هرکس وارد معنویات و طبقات نشد، از قافله ی تاریخ جا ماند. آغاز تاریخ، سرانجامِ کُرد بود؛ لاجرم سرانجامِ تاریخ، آغاز دوباره ی کُرد خواهد بود. به همین دلیل، نظم کُردی برخلاف نظم ایرانی، صرفا نظمی بیرونی بود و به سطح مفهوم و نظریه ارتقاء نیافت. چون مفاهیم تاریخی، امکان پردازش نظم کُردی را که در تقابل با نظم تاریخی بودند نداشت، نظم کُردی نیز به سطح مفهوم و معرفت انتزاع نیافت، به همین دلیل ماتریالیسم سیاسی کُرد و پراکتیس اجتماعی آن در اذهان حک نشده است. عمل سیاسی کُرد در خلاء تئوریک شکل گرفت. کُرد به قانون قلب خویش وفادار مانده است و به ضرورت تاریخ و منطقِ نظم نمادین تاریخ تن نداد، به همین دلیل تاریخ، آنرا از دایره ی تعریفِ انسان بیرون راند و القابی نظیر مار، جن و شیطان نصیبش کرد. کُرد، نفی تاریخ و فعلیت است نه ایجابیت! به همین دلیل صرفا با تحولات اخیر فکری در غربِ پست مدرن است که تمام مقدسات را دود، «دیگری بزرگ» را دچار فروپاشی و امکانیت به سخن درآوردنِ افعال سیاسی/تاریخی کُرد فراهم می شود. صرفا با پزشک اندیشه های اخیر است که می توان نوزاد کُرد را به زایش رساند و نظم بیرونی کُردی را تئوریزه و درونی کرد.

خدا/تاریخ و میترا/شیطان

هگل بیان کرده است که تاریخِ جهان با ایران/کوروش آغاز می شود؛ چون کوروش بود که برای اولین بار یک امپراطوری به معنای دقیق امروزی، ایجاد کرد. این اصطلاح «دولت» که هگل به کار می برد، در فلسفه ی او بسیار مهم است. اما آنچه در اینجا مهم تر است، استفاده ی هگل از واژه ی «رایش» است که در واقع، معادلِ واژه ی «امپایر» است. هگل می گوید ایران یک رایش بود یعنی یک امپراطوری بود. هگل گفت، اینکه من گفته ام تاریخ جهانی با ایران آغاز می شود {به این علت است که ایرانی ها برای بارِ اول} دولت را به معنای جدید به کار بردند و دولت کنونی، ادامه ی همان تلقی از دولت است. در دین نیز، همین اتفاق افتاد. اینکه زرتشت گفت «اهورامزدا نور است» سخن مهمی در تاریخ ادیان است. چون دین برای اولین بار در معنای جدید غیرتجسدی (بت ها و پرستیدنی های دیگر) به کار گرفته شد. از نظر هگل، تاریخ ادیانِ جدید هم، به دین مبین منجر خواهد شد (offenbar) هگل می گوید: دین مبین برای اولین بار در ایران شکل پیدا کرد. نور، عین آگاهی است. اینکه ایرانی ها گفته اند: اهورامزدا (خداوند) نور است، یعنی خداوند علم است. به تعبیر هگل: خداوند، آگاهی است.

همانطورکه قبلا اشاره کردیم و کل این رساله گویای آن است، عقل سیاسی ایران، چه در قالب امپراطوریِ کوروش و چه دین زرتشت، در مقابل حاکمیت و دین میترایی ماد ظهور یافت. بنابراین طبق تفسیر گفته ی هگل، تاریخ در تقابل و غیرسازی کُردها به وجود آمد. ما قبلا نیز اشاره کردیم که دوره ی-محوریِ تاریخ که یاسپرس به آن اشاره دارد، با زرتشت، افلاطون و امپراطوری ایران به وجود آمد و با مؤلفه های گذار به معنویت، ساختار طبقاتی و امپراطوری های جهانگشا آغاز شد که دیگری یا «غیرِ» افلاطون، زرتشت و کوروش در قالب پاد مفهوم هایی چون «غار جهالتِ افلاطون» که خطاب به مراسم رقص میترائیان در غار است، «اهریمنِ زرتشت» که خطاب به میترای مادی است و «امپراطوری سلسله مراتبی با مشروعیت الهی ایرانی» که در تقابل و با شکست و نابودی حاکمیت قراردادی ماد بود، ظهور یافت. بنابراین اساس تاریخ در تقابل با کُرد، به مرحله ی ظهور رسید. کُردها، «دیگری» یا «غیرِ» تاریخ هستند. امر نمادینِ تاریخ در مقابل امرِ واقع کُرد زایش یافت. کُردها حوزه ی نا اندیشیده یِ تاریخِ اندیشیده شده هستند و لازمه ی انگیزشِ اخلاقی تاریخ، تاریک ماندن حوزه ی نا اندیشیده شده است. به این دلیل کُردها این همه در تاریخ منفور شدند و تاریک مانده اند که به قول کوچرا، جعبه پاندورای تاریخ هستند. در واقع برخوردِ شدیدِ امروزِ سپاه و داعش با کُردستان، آخرین رمق های بازمانده ی تاریخِ اندیشیده شده و خطای تاریخ در مقابل اصل آن است. جالب است که کوژو از مفسرین برجسته ی فلسفه ی تاریخ هگل، مخصوصا بخش خدایگان-بنده ی آن که فوکویاما براساس تفسیر وی از هگل، نظریه ی پایانِ تاریخ را ارائه داد، شکل گیری شکافِ ارباب-بنده را آغازگر تاریخ و محرک آن می داند. پایانِ کتاب فلسفه ی تاریخ هگل، زمانی که ناپلئون سوار بر اسب در پرتوی نور خورشید در پروس ظاهر شد را، پایان تاریخ و بازگشت انسان به حیوانیت می داند. قبلا اشاره کردیم که تاریخ با گذار به معنویت آغاز شد و این حیوانیتی که کوژو به آن اشاره دارد، بار منفیِ حیوانی که در ادیان متافیزیکی به آن اشاره شده است را ندارد، بلکه منظور کوژو، بازگشت به زیست و غرایز شخصی بشر و گسستن از توهمات و ایدئولوژی های مقدس است که هدفِ کل فلسفه یِ مکتب فرانکفورت و پست مدرن نیز، نقد و نفی مفاهیم کلی آسمانی و رهایی زیستِ شخصیِ بشر از سلطه ی توهمات معنوی است. چنانکه برخلاف محرک تاریخ که جسم را قفسِ روح تعریف کرده است، فوکو به درستی، روح را قفس جسم دانسته و تنها رهایی را، رهایی جسم و تن می داند. بنابراین جسارت به خرج داده و به جرأت می گوییم: چیزی که پست مدرن ها اکنون به آن می اندیشند، کُردها قرن ها پیش به آن عمل کرده اند. با ازدواج اندیشه ی پست مدرن و پراکسیسِ کُرد، می توان تئوری و عمل را آشتی داد و اینگونه تاریخ به پایان خواهد رسید تا زمینه ی ظهور کُرد در پساتاریخ فراهم شود.

هگل به نکته ی قابل تأمل دیگری نیز اشاره کرده که خدا، خودِ تاریخ است. خدای هگل، برخلاف آگوستین، ماوراء تاریخ نیست تا تاریخ با اراده ی وی به پیش رود، بلکه خدا، خودِ تاریخ است. همانطورکه تاریخ در تقابل با کُرد/میترا ظهور یافت، خودِ خدا نیز در تقابل با میترا، ظهور یافت. اولین خدایی که خالق آسمان، زمین و اخلاقیات و وحی شد، خدای زرتشت یعنی اهورامزداست که برساخته ی زرتشت در تقابل با اهریمن /میترا است. اسلام، مسیحیت و حتی مُثُل افلاطون متأثر از اهورامزدای زرتشت است. یعنی همان نوری که هگل به آن اشاره می کند. به همین دلیل شیطانِ اسلام و یهود و غارِ جهالت افلاطون و هادسِ یونانی نیز همان میترا است. بنابراین خودِ خدا نیز در تقابل با کُرد، توسط «دیگری ها» زاده شد و کُرد، «دیگری» یا همان شیطانِ خدا است. به همین دلیل در کتب مقدس دینی این همه با القابی نظیر شیطان، جن و اهریمن، خطاب به کُردها برخورد می کنیم که در متن به آن اشاره شده است. گناه شیطان در روایت متافیزیکی نیز همان گناه میترا و کُردها است. شیطان در پاسخ به خدا که وی را به تعظیم در مقابل آدم خواند، تن نداد و برای همیشه طرد شد. فراخواندن تعظیم در مقابل آدم، آغاز همان سلسله مراتب و ارباب-بردگی است که هگل و مارکس به آن اشاره می کنند. فلسفه ی آفرینش با خشونت آغاز شد. همان طور که تاریخی که طبق گفته ی هگل با کوروش و زرتشت آغاز شد، ریشه در خشونت علیه مادها /میترا داشت. شیطان به

خدا گفت: ما هردو مخلوق و برابریم، چرا من باید در مقابل آدم تعظیم کنم؟! شیطان از برابری، دفاع کرد و تن به منطق ارباب-بردگی نداد، اما خدای خالق/ارباب، شیطان را برای همیشه نفرین و طرد کرد. کوروش و زرتشت نیز بنیاد ارباب-بردگی و ساختار سلسله مراتبی را بنا نهادند تا میترا/ماد با ساختار برابری که در حاکمیت انتخابی دیااکو و مفهوم میترا به معنی قرارداد و جنبش های مزدک و خرمدینان مشهود است، تن به بنیاد سلسله مراتب تاریخی و توهمات معنوی آن نداده باشد؛ به این دلیل، توسطِ خدای تاریخ و رسولانش چون افلاطون، زرتشت آگوستین و... به غارِ جهالت، مدوسای گیسومار، دنیایِ تاریکِ هادس، اهریمن، دیو، جن و شهر زمینی تشبیه شدند. با توجه به اینکه خدا، تاریخ است؛ نفرین و طردِ شیطان از درگاه الهی، نمادی از نفرین کُرد از درگاه تاریخ است. شیطان برای همیشه نفرین شد و طرد شدن را پذیرفت، اما تن به منطق ارباب-بردگیِ خدا نداد. کُرد/میترا نیز برای همیشه نفرین و طرد شدن از تاریخ را پذیرفت اما تن به منطق ارباب-بردگی تاریخ/خدا نداد. خدا همان اهورای برساخته ی زرتشت در مقابل میترا است که وی را به اهریمن ملقب گردانید. شیطان نیز همان میترا است. کُرد/میترا، ماقبل مفاهیم و منطق تاریخ است و تنها با زوالِ تاریخ متافیزیک و زوال خدا، ظهوری دوباره خواهد داشت.

آخرالزمان و ظهور دوباره ی دجال/میترا

«داستان حماسی قوم ارمنی روایت می کند که چگونه گردی (احتمالا کُردی، قادری) مهرک نام، به کمک کلاغی به غاری هدایت شد. اکنون او محبوس در آن جایگاه، چرخ سرنوشت در دست، در انتظار پایان زمان است...» (راسل، دهباشی، ۱۳۸۸، ۷۷۶) در برخی دیگر از اساطیر ارمنی: «یک پهلوان افسانه ای به نام مهر وجود دارد که می گویند هنوز با اسب خود در غاری به نام «زیمپ زمیپس» دربند است. او در آنجا چرخ تقدیر را تغییر می دهد و سپس در پایانِ جهان، ظهور خواهد کرد» (بویل، کلوسکا، همان، ۸۹) در روایت دیگری: مهر، جوان غول پیکری است که در پی انتقام از دشمنان پدرش است. بر سر قبر پدر و مادرش راه چاره را می جوید که هر دوی آنها، راهِ وان که در آنجا غاری درون صخره است را به او نشان می دهند و مهر با کره اسب خود (کورکیک جلالین) که کلاغ سیاهی آنرا هدایت می کند، وارد غار سنگی می شود، آنگاه تخته سنگ به هم می آید و مهر و اسبش زندانی می شوند... چرخ کیهانی در برابر چشمان او... وقتی این چرخ از حرکت بایستد، مهر سوار بر اسب، از گور سنگی خود خارج و جهان قدیم به پایان خواهد رسید، سلطنت مهر با عدالت، شروع می شود» (بویل، دهباشی، ۱۳۸۸: ۹۰) پدر و مادرِ مهر، هر دو، وی را به رفتن به غارِ سنگی رهنمون می کنند -مهر از سرزمین خود، آواره و طرد شده است- اما مهر امتناع می ورزد و از پدر، درخواست ملک مصر و از مادر، درخواست ملک تهران را می کند که آنها (پدر و مادر مهر) با ملقب کردن او به قابیل بی مرگ، می گویند جایی در روی زمین نداری به غار سنگی برو... (بویل، همان، ۹۴).

موسی خورنی می نویسد: «پیر زنان حکایت می کنند که او (مهر) در غاری زندانی است -مهر- به غل و زنجیر بسته شده... دو سگ زنجیرها را می جَوند و او می کوشد که بگریزد و به عمر جهان پایان دهد، اما با صدای چکش آهنگران، زنجیرها محکم تر می شوند...» (خورنی به نقل از بویل، همان، ۱۰۰) میترا در غار، اسیر است و چرخ گردون را می چرخاند. چرخ گردون /تاریخ توسط میترا می گردد، اما خودِ میترا، بیرون از گردونه ی تاریخ است. این همان چیزی است که در مقدمه اشاره کردم که «کُرد حوزه ی نااندیشیده یِ تاریخِ اندیشیده است. کُرد نه مُهره ی بازیِ تاریخ، بلکه قواعد ناپیدای بازیِ تاریخ است که خود، در درون بازیِ تاریخ نیست». همان چیزی که در مبانی نظری اشاره کردم. «کُرد امر واقعی است که وجود ندارد اما هستی عقل ایرانی/تاریخی براساس نفی آن شکل گرفته است» سلطنت عادلانه ی مهر در آخرالزمان همان بازگشت قرارداد/میترا، به جای حق الهی شاهان و فیلسوف شاه است، نمونه ی آن، جدال دموکراسی کُرد با حق الهی داعش، جمهوری اسلامی و ترکیه ی عثمانی است. چون در تاریخ با توجه به حاکم بودنِ عدالت طبقاتی و فرهنگ معنوی، امکان نقش آفرینی کُرد با فرهنگ زمینی و عدالت برابری

نبود، تنها در آخرالزمان و با زوال متافیزیک که توجیهی برای نابرابری بوده است، امکان ظهور دوباره ی کُرد فراهم خواهد شد.

ظهور میترا که در اساطیر ایرانی/تاریخی همان ظهورِ دجال، شیطان و ضحاک می باشد، نزدیک است:

«در زمان متأخرتر، ایرانیان دریای خزر را چیچست نامیدند و نوعی باور خُشنومی هم وجود دارد، مبنی بر اینکه اجتماع نهانیِ دیگری از تشرف یافتگان هست که در عمق آب های خزر (چئچست) جای دارد. سالی یک بار، کوه دماوند و دریای خزر گشوده می شوند و ساکنان خاص آنها به یکدیگر خواهند نگریست... همتای آن نیز در باور ارمنی وجود دارد که غارِ مهر که مشرف بر دریاچه ی وان است، سالی یک بار در غروبِ روزِ عروج، گشوده می شود. البته غار به طور دائم گشوده خواهد بود، اما خودِ میترا، فقط در آخر زمان ظاهر خواهد شد... پس از زمستان مهرکش ...» (راسل، همان:۷۷۶) ساکنان دماوند همان ضحاک است که توسط فریدون تا آخرالزمان در بند افتاده و ساکنانِ دریای چئچست همان افراسیاب است. افراسیاب در چئچست، زیر آب دستگیر شد و هر دو، همان میترا در دریاچه ی وان هستند که در غار زندانی شدند و هنگام غروب خورشید/تاریخ در آخرالزمان یا پساتاریخ ظهور خواهند کرد.

در غار بودن ضحاک/آستیاگ، نمادی از میترایی بودن آنان و یا شاید هم نمادی از غربت آنان تا آخرزمان و فاش شدن راز بزرگ باشد. چون میترا، کنار همان کوهی که فریدون، ضحاک را زندانی کرد، ایستاده است. دقیقا نزدیک دماوند است که «میترا بر پای ایستاده و این همان کوهی است که فریدون، آژیدهاک را در آن زندانی کرد که در آخر زمان به دست گرشاسب کشته خواهد شد» (راسل، دهباشی، همان، ۷۷۲).

شائول شاکد می گوید: «میترا بسیاری از رازهای پنهان را در پایانِ جهان به فردی در ساحل دریا، واقع در پداش خورگر، در سمت شمال دامنه ی البرز، نزدیک کوه دماوند، خواهد گفت» (شاکد به نقل از راسل، همان: ۷۶۹) راسل اگرچه به غلط راز را متضمن نبردِ نهایی میترا علیه اهریمن می داند، «احتمال دارد این رازها متضمن خط مشی نبرد نهایی علیه اهریمن باشد». اما هسته ی درست گاوکشیِ میترا را حفظ کرده است «که به پیشکش/قربانی گاو می انجامد... یادآور گاوکشی میترا است» اگر این نبرد با اهریمن است، چرا با گاوکُشی؟ گناه خود اهریمن، گاوکُشی بود. حال میترای گاوکُش با اهریمنِ گاوکُش به جنگ می رود؟ به همین دلیل راسل در پارادوکس آن، گیر می افتد. «اغلب این ایراد وارد می شود که در صحنه ی قربانیِ گاو، جانوران زیانکارِ گوناگونی به گاو می تازند، چیزی که انسان به ندرت انتظار دیدن آنرا در لحظه ی پاک گردانی و نوسازی کیهانی دارد... جاودانگی پیاپی گیتی با کشتن گاو، توسط اهریمن آغاز می شود و تخمه پخش می شود» (همان: ۷۶۹ -۷۷۱) رهایی از پارادوکسی که راسل در آن گیرکرده و از آن متحیر است -که چطور در صحنه ی قربانی گاو که کاری اهورایی و مقدس برای احیای نظم کیهانی است، جانوران اهریمنی حضور دارند- کار سختی نیست و همانطورکه قبلا گفتیم، باید به جای میترای ایرانی شده، میترای متقدم مادی را در نظر داشت که هدف میترا از کشتن گاو، نه احیای نظم کیهانی/اهورایی بلکه مبارزه و نابودی آن است، همانطورکه هدف ضحاک و گئوماتا و... نیز همین بود. رازی که میترا در پی فاش سازی آن است، نه مبارزه علیه اهریمن -چون میترا خودِ اهریمن است- بلکه آزاد کردن ضحاک و... برای مبارزه با اهورا، فریدون و گاو مقدس است. «همین رازها است در کوه البرز در دماوند... که جایگاه محبوس شدن ضحاک است، شناخته شده است... روایت دیگری نیز هست که گویا خودِ میترا هم، بنا به سنت ارمنی در غاری صخره ای، تا پایان زمان کرانمند، سکنی می گزیند یا محبوس می گردد» (همان:۷۷۵) بنابراین سرنوشت میترا با سرنوشت ضحاک پیوند خورده و یکی است. همانطورکه با سرنوشت افراسیاب و اهریمن و دیوان که توسط اهورامزدا و امشاسپندان که در غاری با زنجیر بسته شده اند، یکی است.

میترای گاوکُش، متحدِ ضحاکِ گاوکُش است، نه علیه آن! «در لحظه ای معین نبرد -ضحاک با اهورا در آخرزمان- صورت خواهد گرفت. میترا خود، گواه پیمانی است که زمان آن، زمان گومزیشن را گمانه می زند. زمانی که خورشید در اریس است. یعنی هرمزد روز، از ماه فروردین، نخستین روز بهار، در ۶ هزارمین سال آفرینش، اهریمن به گیتی، یورش خواهد برد، با بیرون راندن اهریمن، ازلیت از سرگرفته خواهد شد... آن هنگام که خورشید در اریس است» (همان:۷۶) لحظه ی معین نبرد، همانطورکه راسل به درستی اشاره کرده است در هرمزد روز از ماه فروردین، یعنی نخستین روز بهار می باشد. در آغاز آفرینش در اساطیر ایرانی نیز اهریمن، در آغاز بهار به گاوِ مقدس هجوم برد. «اهریمن، چون ماری از آسمان به ماه فروردین به زمین جست» (بهار، ۱۳۷۶: ۱۹) ما قبلا اشاره کردیم -بخش میترا بهار یا پاییز- که تمامی جنبش های مادی/کُردی، مانند اتحاد مادها، تصرف آشور، قیام گئوماتا و... در بهار بوده و پیروزی ایرانی ها مانند غلبه بر گئوماتا، غلبه ی فریدون بر ضحاک و... در پاییز بوده است. بنابراین نبرد نهایی در آخرزمان، در فروردین ماه بهار، نه پیروزی اهورامزدا و فریدون بر اهریمن و ضحاک، بلکه بلعکس است. میترا نیز که خود، مانندِ ضحاک تا پایان عمر در غاری صخره ای محبوس است و اینکه میترا در کنار همان کوهی که ضحاک در بند است -به قول شاکد- راز را به فردی خواهد گفت، برخلاف تصور راسل، راز، پیروزی اهورا بر اهریمن نیست، بلکه راز، پیروزی خودِ میترا/اهریمن بر اهورا و غلبه ی ضحاک بر فریدون و گرشاسب است. «در پایان جهان، ضحاک با شاخ چندگانه ی اهریمنی اش، مبدل به همتای اهریمنی گاوکش می شود» (راسل، همان:۷۷۳) ظاهرا در اساطیر ایرانی، میترای ایرانی/زرتشتی شده همراه با فریدون در صف مقدم پیکار با ضحاک و اهریمن است. اما همانطورکه قبلا اثبات کردیم تحریف واقعیت و... ربطی به میترای متقدم ندارد. میترای اصیل، همگام با ضحاک در صفِ مقدمِ کارزار با اهورا و فریدون است، همانطور که در آغاز آفرینش، همراه با جهی و دیوان به آفریدگانِ اهورامزدا هجوم بُرد، در آخرزمان نیز به همراه ضحاک، افراسیاب و یأجوج و مأجوج به آفرینش اهورایی/فریدونی هجوم خواهد برد. اما رازی که میترا آن را فاش می کند، چیست؟

در دین زرتشتی ارتودکس، تازشِ نخستین از اهریمن است که بعد با دعای اهورامزدا شکست می خورد (زنر، ۱۳۷۷: ۳۸) چون اگر اهریمن بیهوش شده است پس چطور در مقابل وهومنه، اکومن (اندیشه ی بد) را آفرید؟ شاید اصل اسطوره، زروانی بوده که اهریمن در آغاز پیروزی داشته است (همان:۳۷) میترا/ماد نیز بر اهورا/پارس تقدم تاریخی دارد و این نه اهریمن /میترا علیه اهورا، بلکه این اهورا/پارس بود که در مقابل ماد/میترا عصیان کرد. بنابراین همانند این اسطوره، اهریمن بر اهورا تقدم داشته است. اما چرا میترایِ حاکم و مقدم، طرد شد و چه ارتباطی با کیش زروان دارد؟

کیش زروان بسیار قدیمی تر از زرتشت است. به قول نیبرگ: «باید این فرضیه را کنار گذاشت که زروان باوری، تلاش و تأخر هوشیارانه ای است تا دو اصل متعارض را به هم پیوند دهد. واقعیت این است که همانطورکه نیبرگ گفته: زروان باوری، بسیار قدیمی تر از زرتشت است. اما اینکه نیبرگ می کوشد از زروان باوری، کیشی با خدایی متعال و آداب پرستش و الاهیاتِ خاص بسازد، برای ما سخت است از آن پیروی کنیم. زروان باوری، نه یک کیش است نه یک مشکل گشا، بلکه بیشتر گونه ای گرایش است» (گیمن، ۱۳۸۷: ۴) بنابراین زروان، قدیمی تر است و تصاویری که از او به دست آمده، او را خدای زمان (کرونوس) و مانند میترا، شیرسر با اژدهایی به دورخود، نشان داده است. بی هیچ تردید زروان و میترا یکی شده اند (ورمازرن، ۱۳۴۴: ۱۶۵) زروان به عنوان پدر دو همزاد اهورا و اهریمن بوده است (گلوسکا، ۱۳۸۸: ۱۳۸) زروان همان میترا و مقدم بر اهوراست.

در اساطیرِ ایرانی شده، زروان هزاران سال قربانی و دعا نثار کرد که صاحب فرزندی روشن و پاک شود، نا امید از هزاران سال قربانی، به شک و تردید می افتد. اهورا، نتیجه ی قربانی کردن، دعا و فدیه ی او (زروان) است و اهریمن، نتیجه ی شک و تردیدش! زروان، انتظار زایش فرزندی زیبا و روشن دارد، اما ابتدا اهریمنِ زشت روی و سیه چرده

به دنیا می آید که زروان از زایش او ناراضی است و سپس اهورا به دنیا می آید که زروان می خواهد حاکمیت هستی را به وی بدهد. اما چون قبلا نذر کرده است که حاکمیت را به اولین فرزندش بدهد، در مقابل اعتراض اهریمن، به قول خود وفا کرده و تا ۹ هزار سال حاکمیت را به اهریمن می دهد. با وجود نیرنگ هایی که پایین تر به آن اشاره می کنم که در این اسطوره راه یافته، هسته ی حقیقی آن باقی است و حاکمیت، طبق قرار، ۹ هزار سال از آنِ اهریمن /میترا خواهد بود، سپس از آنِ اهورا می شود، اما قرارداد شکسته شد و بسیار زودتر از ۹ هزار سال، پارس/ اهورا، حاکمیت را بدون توافق از ماد/اهریمن ربود.

دروغ برساخته ی نارضایتی زروان از زایش اهریمن /میترا، در دین یهود هم هست که اسحاق، تمایل به جانشینی عیسی یا یهودا دارد، اما با حیله ی مادرِ یعقوب و با سوء استفاده از کوری اسحاق، یعقوب را جانشین می کنند. بعد اسطوره ی زایش اولیه ی عیسی از شکم مادرش را اینطور توجیه کرده اند که یعقوب به دلیل تهدید عیسی دال بر دریدن شکم مادرش، حق تقدم زاییدن را به عیسی داده است در حالیکه عیسی، فرزند اول بود و حق جانشینی را داشت. نیرنگ دستکاری شده ی اسطوره، رنگی زرتشتی دارد که زروان، اهریمن /میترا را نخواسته و اهورا را می پسندد در حالیکه تصویر زروان، شبیه میتراست.

در اسطوره ی ایرانی، اهورا نتیجه ی دعا و قربانی دادن زروان، و اهریمن، نتیجه ی شک و تردید اوست. در دین، قربانی دادن و جذمیت خوب است، اما در عقل، شک و تردید! تمام بدی و پلیدی اهریمن، ناشی از شک و تردید در جزمیات دینی /متافیزیکی است. اهریمن، زاده ی شک و تردید است که همین شک و تردید به عصیان انجامید. این شک و تردید در جزمیات و مقدسات است که در اسطوره ی ضحاک به شکل مغز خوری -یعنی شست شوی مغزی- نمایان شده است.

قرن ۵ میلادی: مناظره ی آذرهرمزد با موبد موبدان: «کدام را باید پرستید... هرمزد که به دعا و قربانی، زاده شد یا شیطان که به خواست او به وجود آمد؟» (کریستن سن، ۱۳۴۵: ۱۵۲) ایرانی ها، اهورا را که نتیجه ی دعا و قربانی است و ما (کُردها) اهریمن را که نتیجه ی شک و تردید و استقلال از خواستِ خدایی است، پذیرفته ایم. به اعتقاد ژ.مار: «اعتقاد به شیطان در میان کُردها، با درکی که از اهریمن در میان ایرانی هاست، متفاوت است. چرا که اهریمن در اسطوره های ایرانی از شکِ زروان به وجود آمد، اما -به اعتقاد ژ. مار- شیطان در فرهنگ کُردها، نمادی از آزادی اراده است که با جدایی خدا از اختیار و آزادی اراده، به وجود آمده است» پس، شیطان خواندنِ ما کُردها به این دلیل بوده که ما از آزادی اراده در مقابل حاکمیتِ خدایانِ دروغی دفاع کرده ایم. شیطان، نماد آزادی اراده است نه به بیراهه رفتن! در دین زرتشت «انسان -مشی و مشیانگ- سرشت گناه آلود را به ارث نمی برد بلکه هنگامی که از اراده ی آزاد خود برای گزینش نیک و بد استفاده می کند، دادگر یا گناهکار می شود» (یاماوجی، ۱۳۹۰: ۵۰۱) مشی و مشیانه همانند آدم و حوا به دلیل سرپیچی از قوانین خدا و تبعیت از اراده ی خود، از ملکوت خدا طرد شدند و باید توبه کنند، اما طبق گفته ی ژ. مار، در کُردها، انسان به دلیل آزادی اراده طرد نمی شود، بلکه خدا، طرد شده است و به همین دلیل ایزدی ها هم اکنون به شیطان پرستی متهم هستند. شیطان، نماد آزادی اراده می باشد که تن به قوانین مافوق اراده ی بشر، نداده است.

اما اصل اسطوره ی زروان چه بوده؟ اصل اسطوره ی زروان، حق تقدم زایش را به اهریمن /میترا داده است. زروان خود به شکل شیرسر و اژدها است، همانند اهریمن /میترا، و ۹ هزار سال حاکمیت را به اهریمن /میترا داده است. اگر زروان، خواهانِ اهورا بوده، چطور حاکمیت را به اهریمن داده است؟ پس زروان خود، خواستارِ حاکمیت میترا/اهریمن بوده است سپس با خیانت اهورا به اهریمن /میترا، که با جدایی از او به اهورامزدا مبدل شد، قبل از ۹ هزار سال، حاکمیت را از اهریمن و یاران وی (ضحاک) و... گرفتند و قرارداد را شکستند. رازی که میترا به ضحاک در پایان

زمان خواهد گفت، مربوط به فاش سازی همین است که در آغاز بهار، دوباره هجوم برده و حق خود را از اصحاب اهورا پس می گیرند. رازی که فاش می سازد این است که چطور قبل از ۹ هزار سال - ۹ هزار سالی که طبق پیمان، حاکمیت از آنِ میترا/اهریمن بوده است- حاکمیت به اهورا رسیده است. اهورا، پیمان را شکسته و حاکمیتِ اهریمن را زیر سؤال برده است. هرمزد -اهورا- خود با اهریمن، هم پیمان شد که زمان مبارزه را برای ۹ هزار سال تعیین کنند (زنر، همان۴۰) اما قبل از آن، حاکمیت را ازآنِ خود کرد که شاید نمادی از ستاندن حاکمیت از مادها توسط کوروش و پارس ها باشد، یا نماد غلبه ی استبداد ایرانی بر قراردادِ کُردی است.

آنطورکه از این روایت هویداست، میترا فقط در آخرزمان و با پایان تاریخ، ظهور خواهد کرد. باید چرخ گردون، تاریخ را که براساس ارباب-بنده و توهمات معنویت شکل گرفته است، فرو بپاشد تا میترا/کُرد ظهوری دوباره یابد که به نظر می رسد با اندیشه های پست مدرن و با چرخش فکری ای که توسط نیچه، فروید و مارکس (در مبانی نظری به آن اشاره شد) روی داده، زمینه ی تئوریکِ این ظهور، فراهم شده است که باید با مکتب پراکسیس کُردی آغشته شود تا تئوری و عمل، دوباره متحد شوند. ظهور میترا (پردیس/قرارداد) همان تحقق بهشت در زمین با (هه لّپه رکێ) و بازگرداندن سیاست به قرارداد و توافق است.

در نهایت نکته ی بسیار مهم دیگری وجود دارد که باید به آن اشاره شود. تقابل های دوگانه، وارونه شده است. به این معنی که کوروش/فریدون در برابر ضحاک/آستیاگ ظهور کرد. قبل از کوروش، آستیاگ وجود داشت که کوروش برای نفی آن ظهور کرد. میترا وجود داشت که زرتشت با شیطان خواندنش، اهورامزدا را برساخت. ماد وجود داشت که دوره ی-محوریِ تاریخ در تقابل با عصیان، در برابر آن ظهور یافت، اما در متون دینی، آنانکه صاحب متون دینی و تاریخی شدند، وارونه شدند و چنین گفتند که اول خدا وجود داشته، سپس شیطان در برابر آن عصیان کرده است، در حالیکه خدا، عصیانی در برابر شیطان/میتراست. یعنی اول شیطان وجود داشت و بعدا خدا، زاییده شد.

ایران شناسی، علم تاریخ و تاریخ نگاری کُرد

کُرد نه تنها در تاریخ به حاشیه رانده شد، بلکه در علم تاریخِ کلاسیک و مدرن نیز به حاشیه رفت و طرد و نادیده گرفته شد. دلیل این امر در تاریخ نگاری کلاسیک، منبع اطلاعات مورخان یونانی است که نه براساس تحقیق و مشاهده، بلکه براساس برگیری اطلاعات شفاهی از پارس های مسلط بود. اشرافیون پارس به عنوان منبع اصلیِ اطلاعاتِ مورخان یونانی، از زاویه ی حب و بغضِ خویش و دشمنی با مادها، اساطیر شاه پرستی خود را تحت عنوان تاریخِ واقعی به مورخان یونانی خورانده و مورخان یونانی نیز ناخواسته به آن مُهر علم تاریخ زدند. در ایران شناسی مدرن نیز از یک سو، سیاست های استعماری «دیزرائیلی» در مشروعیت بخشیدن به امپراطوری خویش، و از سوی دیگر واکنش مستشرقان به کتاب «انکتیل دوپرون» که ماهیت واقعی شخصیت زرتشت را به غربیان شناساند، اسطوره ی ایران پلورالِ آریایی را برساخت. با تبارشناسی ایران شناسی در تاریخ نگاریِ کلاسیک و مدرن، متوجه می شویم ایران و مفاهیمی چون ایران فرهنگی، ایران چند قومیتی، ایرانی بودنِ ملل غیرفارس به ویژه کُرد، نژاد آریا، روشنگری زرتشت، حقوق بشرکوروش و... نه واقعیت ایران زمین، بلکه حقیقت برساخته ی غربی ها بوده که مورخان ایرانیِ دوره یِ مشروطه نیز با تقلید از مستشرقان غربی و ارضای احساساتِ ناسیونالیستی پارسی/ایرانی، آنرا رواج و گسترش داده اند که با ظهورِ دولتِ تک-قومیتی پارس، آنرا نهادینه کردند و با استفاده از امکانات دولتی به شاکله بندی افراد کُرد، عرب، ترک و بلوچ تحت عنوانِ ایرانی و برساختنِ سوژه یِ کُردِ ایرانی، جهت نیل به اهداف سیاسی خود پرداختند. در واقع در زمان تسلط و هژمونی کُردها بر سرزمین ماد که بعدها با تسلط مهاجرهای پارس، ایران نامیده شد، علم تاریخ (تاریخ نگاری یونانی) شکل نگرفته بود و تاریخ نگاریِ مدرن نیز با اسطوره های نژاد پرستی آریایی، عجین شد. در واقع تاریخِ مکتوب، یک نوع روایت است و اینکه راوی چه کسی بوده است، بر باز تفسیرِ تاریخ، تأثیر مهمی دارد. گذشته هیچگاه در دسترس ما نیست و تنها بازنمایی های تاریخی وجود دارد (Selden, ۱۶۳ ,۱۹۹۳) این بازنمایی ها، محصول ساخت زبانی هستند که خود محصولات ایدئولوژیکی یا ساخت های فرهنگی به شمار می روند (Abrams, ۲۴۹ , ۱۹۹۳) هیچ دانش گذشته ای بدون تأویل نیست (Bennet, ۹۴ ,۱۹۹۵) تاریخ، همیشه در حال ساخته شدن و برای بازنویسی و تغییر شکل آماده است (Ibid،۹۳) متون تاریخی، بازتاب روابط قدرت هستند (Bertens, ۱۷۹ , ۲۰۰۱) و روابط قدرت، برسازنده ی تاریخ تخیلی ایران بوده است.

علم تاریخ توسط ابوالمورخین، همزمان با تسلط پارس ها بر سرزمین مادها ظهور یافت. به همین دلیل واژه ی ایران بر سرزمین مادها و تسلط پارس بر آن، در علم تاریخ نگاریِ یونانی، عجین گردید و در حاکمیتِ حقیقتِ برساخته، ماندگار شد. زیرا زمانی که مادها ساکنان اصلی این سرزمین بودند و نام آن، ماد بود، تاریخ نگاری هنوز شکل نگرفته بود. به همین دلیل، اسامی اصلی مادی در محاق فراموشی قرار گرفت و اسامی ایرانی/پارسی در زمان تسلطِ پارس ها که همنوا با ظهورِ علمِ تاریخ نگاری بود، مُهر علمی خویش را بر تاریخ زد. به دلیل تقارن علم تاریخ با زیر سلطه بودن ما (کُردها) و فاتح بودن پارس ها، ما همیشه در حاشیه ی تاریخ و سیاست محکوم بوده ایم و اینگونه، حاشیه بودن ما در حاکمیتِ حقیقت، ماندگار شد. تحقیقات تاریخ معاصر نیز برگرفته از مورخان یونانی بود و به همین دلیل پارس ها، صاحبان اصلی تمدن و سیاست شناسانده شدند و کُردها را شاخه و حاشیه ی آن قلمداد کردند. به همین دلیل طلوعِ تاریخ نگاری، غروب ما (کُرد) بود.

تاریخ نگاری یونان نیز برخلاف امروز، مبتنی بر تحقیق و ریشه یابی نبود، بلکه صرفاً مبتنی بر اطلاعات شفاهی بود که آنهم از خود پارس ها می گرفتند. به همین دلیل سرزمینی که مهد تمدن و ساکنانش، ماد/کُرد بود، سرزمین پارسیان و بعدها «ایران» لقب گرفت. اما نبود مفاهیم مادی، قبل از قدرت یافتن پارسیان، به معنی نبودِ مضمون آن نیست. متأسفانه به دلیل حاکمیتِ سیاسی پارس بر ماد و مصادره ی فرهنگ، زبان و مکتوبات مادها، پارس ها کل منابع، کتیبه ها، سمبل ها و آثار مادی را نابود کردند، به همین دلیل از یک سو، ریشه ی خشونتِ سیاسی و سلطه

ی قومی خود را پوشانده و از سوی دیگر چونکه اقوامی مهاجر و فاقد فرهنگ و تمدن بودند، مصادره کردنِ زبان و فرهنگ مادها را در تاریخ مستور داشتند. همین، استراتژی منبع اطلاعات مورخان یونانی شد.

دوره ای که علم تاریخ و متون تاریخی درآن مدون شد، دوره یِ اوجِ حاکمیت پارس ها و زوالِ حاکمیتِ مادها بود. زمانی علم تاریخ به وادیِ ظهور رسید که کُردها از نظر سیاسی در حاشیه قرار داشتند، لاجرم به حاشیه ی متنِ تاریخ، رانده شدند. بنابراین از متون ثبت شده ی تاریخی، نمی توان ریشه ی خشونت حاکمیت پارسی، مشروعیت سرزمینی و حاکمیت مادی را استنباط کرد. چون این واقعه به زمانی دورتر از تاریخ نگاری یونانی باز می گردد. ساختار متنِ هرودت که پایین تر به آن می پردازیم، تفاوتی ساختاری با کتیبه ی بیستون که از زبان قومِ حاکم بیان شده است -که یک طرف درگیری است- ندارد، زیرا هرودت، ایدئولوژیِ مشروعیت بخش سلطه ی پارسیان را به عنوان علمِ تاریخ به خوردِ تاریخ داد و اسطوره -که به قولِ رولان بارت، روایت را معصومانه جلوه می دهد- به جای تاریخ نشست. اما ابوالمورخین هرودت که مبنایی برای سایر مورخین بعد از خود و حتی پایه ی گفتارهای مورخان برجسته ی معاصر نیز شده، اطلاعات خود را از چه منبعی به دست آورده است؟

هرودت و گزنفون چندین سال بعد از بنیانگذاری امپراطوریِ هخامنشیان توسطِ کوروش و داریوش به ثبت تاریخ پرداختند. فلاسفه ای چون افلاطون نیز، دانسته های خود در مورد ایران را از وی گرفته اند، اما منابعی که هرودت و گزنفون از آن بهره بردند چه بود؟ داستان قانون مداری و حقوق بشرِکوروش و داریوش از کجا نشأت گرفته است؟

این داستان ریشه در اسطوره های ایرانیِ شاه پرستی دارد که اولین بار هرودت، به آن جنبه ی علمی/تاریخی داد. منبع اطلاعات هرودت در موردِ تاریخ ایران و ماد، خود ایرانیان، مانند نوادگان هفت اشرافیِ ضد گئوماتی و یا ایرانی دوستانی چون نوادگان هارپاگ بود (علی اف، ۱۳۸۸، ۲۹. کوک، کمبریج، ۱۳۸۷، ۲۳۰ - ۲۴۰. راینهارت، همان، ۲۴۰) هرودت خود نیز به برگیری اطلاعات از ایرانیان معترف است: «در این باب (داستان کوروش) من از آن دسته از نویسندگان ایرانی پیروی خواهم کرد که نظرشان تجلیل فتوحات کوروش نیست، بلکه حقیقت مطلق را بیان کرده اند» (هرودت، ۱۳۸۷، ۷۶) «بیچاره ابوالمورخین فکر کرده است از میان نظریات، نظریه ای که حقیقت مطلق دارد را بیان کرده در حالیکه وی هیچگاه واقعیات تاریخی را بیان نکرده است، افسانه ی کیانیان را نقل کرده و افسانه را به شکل تاریخ درآورده است» (هرتسفلد، همان، ۴۶. صفاء ۱۳۸۴، ۳۹) غافل از آنکه روایتی که او به عقل نزدیکتر دانسته، بازمانده ی اساطیر ایرانی است که از پارسیان شنیده است (صفا، همان، ۴۰) بنابراین شخصیتی که از کوروش و پارس نمایان شده است، نه از دید عملی/عینی و بی طرفانه، بلکه رونوشتی از اساطیر و ذهنیت شاه پرستیِ خود ایرانیان است. هرودت، مسحور پارس ها شده است و اطلاعات آنها را تأیید می کند، اطلاعاتی که الیت فارس در اختیار وی می گذاشتند و این اطلاعات نه برگرفته از فرهنگ مردم، بلکه بازتاب ایدئولوژی نخبگان فارس بود (۲۰۰۹, Mumson, ۴۵۷) منبع اطلاعات هرودت، خود پارس ها بودند و اطلاعات وی نه مستقیم بود و نه پایه ای در واقعیت تاریخی و آرشیوها داشت (Liverani, ۱, ۲۰۳۳) طبیعی است که نگاه حب و بغض ایرانیان -نه عامه ی مردم، بلکه خاندان اشراف و نوادگان هارپاگی که متحد کوروش و جیره خوار وی بودند- مانند تمامی حاکمان، قدرت تاریخی خود را نماینده ی خیر و خوبی، و مخالفان خود را که مادها بودند، نماینده ی شرّ و زشتی توصیف کنند. مورخان یونانی نیز از زاویه ی دیدِ خودِ حاکمان، قدرت ایرانی و مسائل ایران را بازتاب داده اند نه از طریق مشاهده و تحقیق! اگر حکومت ایرانِ امروزی را نیز، نه از زاویه ی دیدِ تاریخ نویسان و دیدگاه های بیرون از قدرت، بلکه از زاویه ی حب و بغض خودِ حاکمان و اسنادِ دولتی بررسی کنیم: مخالفان این سیستم، مخالفان خدا هستند و این نظام، بهترین دموکراسی دنیا و عادلانه ترین نظام دنیا است که رهبرش فقط فرش پاره ای در منزل شخصی دارد و اموراتش از طریقِ هبه می گذرد.

کوروشنامه ی گزنفون نیز که کوروش و ایرانیان را چون یک الگوی آرمانی شهریاری بالا کشیده، براساس اتفاق نظر مورخین، نه تاریخ بلکه داستان سرایی و یاوه گویی است (ویسهوفر، ۱۳۷۷ :۷۱. دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۴۹. علی اف، ۱۳۸۸ :۳۴. شهبازی، ۱۳۵۰، ۱۰۰) علم تاریخ، حتی یک نکته از مطالبِ گزنفون را تأیید نمی کند. گزنفون از شاگردان سقراط، و سقراط از بزرگترین دشمنان دموکراسی بود که هردو به کوروش عشق می ورزیدند.

مقایسه ی متون هرودت و گزنفون با اسطوره های -اسطوره، به قول ایگلتون: ایدئولوژی جوامع پیشا صنعتی اند- شاه پرستی ایرانی، سنخیت دارد و این، نه اعتبار نوشته های یونانی بلکه غیرعلمی و غیرتاریخی بودنِ آنرا اثبات می کند. «همگرایی کلی (متن) هرودت و داریوش (نبشته ی داریوش در کتیبه ی بیستون) سبب اطمینان نیست. متن بیستون در تمام ایالات منتشر شد. آیا هرودت به آن مراجعه کرده است؟» (بریان، ۱۳۸۰-۱۵۳) داریوش که به یاری زبان های اصلی امپراطوری، فعالیت دامنه دارِ تبلیغاتی را آغاز نموده بود، کتیبه را به زبان های دیگر ترجمه کرد. به زبان یونانی در میان اهالی یونان انتشار داد (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۸۳) هرودت نیز از ترجمه های کتیبه در یونان استفاده کرده است، حتی رالین سن می گوید: بعضی از نکات هرودت حاوی ترجمه ی تحت الفظی کتیبه است - از یک مادر و پدر... - که تحت تاثیر روایت کتیبه، سمردیس را مغ، ذکر کرده است (همان:۱۸۶) هرودت اطلاعات مربوط به گئوماتا را از زوپیروس یا اوتانس از هفت اشرافی ضد گئوماته گرفته است، چرا که داستان او با ادعای هفت نفر، تطبیق می کند. هرودت با فرزند مگابیزوس، زوپیروس که به آتن گریخته بود و اوتانس که در حاشیه ی یونان فعالیت می کرد، آشنایی داشت (کوک، گرشویچ، ۱۳۸۷ :۲۴۰) خاندان اشرافی هم که تمامی اموال و قدرت خویش را مدیونِ قدرتِ کوروش و داریوش در تاراج سرزمین های دیگر می دانستند، طبیعی است جز خوبی و نیکی از آنها چیزی نمی گویند.

بنابراین تنها منبع مورخان یونانی، اطلاعات شفاهی برگرفته از حاکمان در قدرت، خود پارس ها بوده است و تنها راویان حوادثِ تاریخی، همچون فتح ماد و شکست گئوماتا، از زاویه ی ذهنیت شاه پرستی و غالبانِ تاریخ، نگاشته شده است که نه کسی توانِ نقد آنها را داشته و نه قدرت حاکم که روایت خود را به حقیقت تبلیغ می کرد، اجازه ی بیانِ روایت دیگری را می داد. این روایاتِ رسمی حکومتی که فاتحانِ جنگ هم بودند، خود را خوب و روایت خود از حوادث را در تاریخ ثبت کردند و مغلوبان، نماد شرّ، اهریمن و... شدند، به حاکمان خود، شاخ و برگِ اسطوره ای دادند.

چرا مرز بین اسطوره و تاریخ، در تاریخِ به اصطلاح ایران، مشخص نیست؟ تبدیل شخصیت های تاریخی به شعر و اسطوره، ناشی از نبودِ علم تاریخ و متدِ تاریخی است که روایت اسطوره ای را جایگزین آن می کنند. اما چرا در ایران باستان، چیزی به اسم علم تاریخ وجود نداشته است؟ «چرا تاریخ نگاری در ایران باستان نبوده؟ چون شاه به تنهایی تمامی اهالیِ کشور را مانند پدر، امر و نهی می کرد، همه ی کارها را انجام می داد و تمام مردم، چون رعایای او بودند و تاریخ را خودِ او به قلم می سپارد، او تصمیم می گرفت چه مطالبی برای آینده ضبط گردد» (کلیما، ۱۳۷۱: ۴۷) برای مثال داریوش، نگارش خود از وقایع مربوط به قیام گئوماتا را به عنوان حقایق جاویدان که کسی نباید درستی آنها را زیر سؤال برد، معرفی می کند. «داریوش شاه می گوید: تو که بعدها این کتیبه را که نوشتم و تصویرها را می بینی آنها را خراب مکن و حتی القوه حفظ نما» (۶۹- ۴ ,DB,۶۷) «اگر تو این کتیبه ها و تصویرها را ببینی و خراب نکنی و حتی القوه آنها را نگاهداری کنی، اهورامزدا یار تو خواهد بود و پایان کار تو برکت خواهد داد. اگر تو این کتیبه ها و تصویرها را ببینی و آنها را خراب کنی و حتی القوه آنها را حفظ نکنی، اهورامزدا به تو آسیب رساند و دودمان تو را نابود کند» (۸۰- ۴, DB,۷۲) باری آنچیزی که مورخان یونانی تحت عنوان حقایق تاریخی

روایت کرده اند، بازتاب ایدئولوژیِ قومِ حاکمِ پارس برای تثبیت سلطه، کسب مشروعیت و اشغال/مصادره ی ماد در حاکمیتِ حقیقت بوده است.

تاریخ نگاری مدرن نیز از این امر مصون نیست. جدا از اینکه پایه ی اطلاعات بسیاری از این مورخان، همان اسطوره های شاه پرستی ایرانی است که ابوالمورخین به آن مُهر علمی زد، رواج اسطوره های نژادپرستی آریایی نیز سهم مهمی در برساختنِ تاریخِ ایده آلِ ایران و شخصیت هایی چون کوروش و زرتشت داشت. در ادامه به یک مورد اشاره می کنیم که چطور زرتشت، پیامبر خشونت و متحدِ قدرت پارس ها/هخامنشیان در نابودی مادها، به قهرمانِ روشنگری مبدل شد و در حدِ یک فیلسوف، بالا کشیده می شود که الگویی از برساختن کلیت تاریخ ایران است.

از یک سو ملت های اروپایی، فاقد پشتوانه ای تاریخی و تمدنی برای خود بودند و در مقابل ادیان و تمدن های سامی سعی در برساختن پیامبران و تمدن های آریایی برای گذشته ی خود داشتند. از سوی دیگر، سیاست های استعمارِ انگلستان در مشروعیت بخشی به سلطه ی خویش، باعث برساختن توهمِ نژادِ آریایی و عظمتِ تمدنِ آریاییِ ایران در مقابل تمدن های سامی بود. به همین دلیل سکه ی شانس ایرانیان بار دیگر به داد آنها رسید و وضعیت طبیعی ایران، نمادی از تمدن و حقوق بشر گشت.

چگونه زرتشت از دیگر پیامبران متفاوت، و قهرمان روشنگری تصویر شد؟

برخلاف فلاسفه ی آلمانی مانند هگل که سعی در تفسیر دین و عقلانی کردن آن داشتند، عصر روشنگری در فرانسه در مبارزه با دین و کلیسا تکوین یافت. ولتر و سایر روشنفکرانِ فرانسوی با صراحت تمام، نوک تیزِ حملات خویش را متوجه ی کلیسا و دین مسیح ساختند و خطاب به کلیسا و مسیح فریاد سر می دادند: «سر این هیولا را باید از تن جدا ساخت و... » همزمان در این عصر، اسطوره های نژاد پرستی آریایی در حال شکل گیری بود. روشنفکران غربی در مبارزه با ادیان مسیحی، یهودی و سامی درصدد برساختنِ دینی آریایی برای مقابله با ادیان سامی بودند. در همین عصر، توماس هاید در ۱۷۰۰م، اولین غربی ای بود که بدون هیچ مسافرتی به شرق -ایران و هند، مکان دین زرتشت- رفت و بدون داشتن نسخه ی اصلی از کتبِ مقدس زرتشتیان، به انتشار کتابی در مورد دین زرتشت دست زد که دینِ زرتشت را یکتاپرست خواند و چندگانه پرستی را تحریف مورخان یونانی دانست (بویس، ۱۳۸۱: ۲۲۸) فلاسفه ی روشنگری، خرسند از کشفِ هاید که پیامبری آریایی را در مقابل پیامبران سامی برجسته ساخته است، به یاری وی رفته و زرتشت را قهرمان فلسفه و فیلسوفِ روشنایی ها تعریف کردند (شیبانی در دهباشی، ۱۳۸۸: ۵۱۱) زرتشت برای فیلسوفان، قهرمان روشنایی شد (همان:۵۲۳) دلیل علاقه ی ولتر، فیلسوف روشنایی به زرتشت این بود که ولتر: «زرتشت را قدیمی ترین مصلح و معلم اخلاق می دانست» (همان:۵۲۶)

سپس «انکتیل دوپرون» نیز خواستارِ تحقیق در مورد دین زرتشت شد. به انکتیل وعده ی مساعدت وزیر، یاری نماینده ی شاه در شرکت هند و فرهنگستان و... داده شد. هنگام بازگشت انکتیل به فرانسه، از او استقبالی پرشور کردند ولی چنین حس استقبالی بلافاصله حادثه ی ناگواری در پی داشت (همان: ۵۴۱) تمامی اربابان پژوهش و شرق شناسان انگلیسی، آلمانی و اصحاب دایره المعارف در صف مخالفین انکتیل قرار گرفتند (همان :۵۴۳) «انکتیل ثابت کرد که نخستین کسی است که کتب اوستا را ترجمه کرده و اولین نسخه ی خطی را به کتاب خانه ی سلطنتی داده است... بقیه فرعی و تقلبی بودند. انکتیل، دین زرتشت را آشکارا دینی چندگانه پرست و مانند سایر ادیان، عقب مانده و آلوده به خرافات معرفی کرد که با نظر هاید مغایرت داشت» (بویس، ۱۳۸۱ ۲۲۹) «دوپرون» نه تنها تصویر ایده الی که هاید از زرتشت به عنوان پیامبری یکتاپرست، اخلاقی و بدون رسوم و مناسک را خدشه دار کرد، بلکه زرتشت را چندگانه پرست و مانند سایر ادیان، دینی با رسوم و مناسک و دارای مراسم قربانی کردن معرفی کرد. به همین دلیل روشنفکران آریای غرب که سرخوش از کشفِ پیامبری روشنفکر در مقابل پیامبران سامی بودند، حملات

خود را متوجه انکتیل دوپرون کردند. ویلیام جونز از اولین تئورسین های زبان های هندواروپایی نوشت: «بی دست و پاترین شیادان هم نمی توانند چنین یاوه هایی مانند کتاب انکتیل در مورد زرتشت بنویسند. یا زرتشت عقل سلیم نداشته یا کتابی مال او نیست... پس کتابی را به زرتشت نسبت دادن، بیان اکاذیب و مجعولات است. مردم را فریب داده اید و درخور تحقیر جامعه هستید، از معلومات عاری هستید... عبث و بیهوده است» (شیبانی، همان :۵۴۶) لحن تند و تیزِ ویلیام جونز، مورد پشتیبانی شرق شناسان انگلیسی بود. او در ۱۷۸۹ اتهامات خود را تأیید کرد. «جان ریچاردسن در سال ۱۷۷۷ با اظهار اینکه دیگر هیچ نسخه ای از زبان اولیه ی ایرانی ها باقی نیست، با وی هم آواز شد. ماینرز در گوتینگن، سه تذکره در باب زرتشت نشر کرد. در ضمن اعلام داشت که کتاب هایی که انکتیل از هندوستان آورده، نه از زرتشت است، نه از عهد قدیم» (همان، ۵۴۶) فلکسیه ردال، ناسزاهای جونز را علیه انکتیل تکرار کرد. آنرا کتابی پنداری محض دانست که براساس «نسخه های خطیِ غیرِ موجود در هیچ جا» تدوین شده است. هوئه اسقف اورانش گفت که زرتشت، چگونه می تواند کتاب نگاشته باشد، وقتی شخصیت وی افسانه ای است؟ انکتیل از پای درآمده بود. یکه و تنها با عقیده به کارش مقاومت کرد. اصحاب دایره المعارف هم مخالف بودند (همان:۵۴۸) دیدرو در مقاله ی پارسیان در دایره المعارف می نگارد: «زند، ابدا تصنیف زرتشت نیست، بلکه مربوط به دوران اوزب، اسقف قیصریه است». شاوب چنین می نویسد: «پس از خشم ها و کینه های شرق شناسانِ انگلیسی که دشمنان علنی انکتیل بودند... انتظار داشتند، انکتیل سلاحی علیه مذهب آورده باشد ولی وقتی متوجه گشتند که وی سلاحی به نفع مذهب یافته، خصمانه گشت» (شاوب به نقل از شیبانی، همان:۵۴۸) ولتر در ۱۷۶۴ در مبارزه، رشته ی کلام را به دست گرفت. به نگارش مقاله ی «زرتشت در قاموس فلسفی» پرداخت. در حالت طعنه به انکتیل نوشت: «دکتر هایدِ سالخورده بیش از مسافران آینده به آیین مزدیسنا واقف بود و در مغرب انگلستان به زبان ایرانیان عهد کوروش پی برده بود» (همان:۵۴۹) ولتر نوشته ی انکتیل را پندار دانست. از اینرو اصحابِ دایره المعارف نمی توانند مردی را که با کشف زرتشت از وی برای امحا و اضمحلال موسی و عیسی بهره نمی جوید، خائن و ساده لوحی بیش بشمارند (همان: ۵۵۰) آنها با اصل زرتشت، کاری نداشتند. زرتشت ابزاری برای کوبیدن عیسی و موسی بود و در مقابل اهریمن عیسی، اهورای زرتشت را برساختند. «میلن... در ۱۷۹۸... انکتیل را یک نفر وحشی دانست که نمی توان به او نزدیک شد. وی عدم اعتماد روسو و خشونت دیوجانس را توأم دارد» (همان: ۵۵۰) دیدرو نوشت: «اینکه انکتیل می گوید به خاطر حقیقت و... سختی سفر و دوری از خانواده را تحمل کرده را باور مدارید. او آشوب طلب و... است» (همان:۵۵۰) اصحاب دایره المعارف فرانسه از تاخت و تازهای انگلیسی ها به انکتیل، ابداً از او حمایت نکردند. گریم در جمهوری ادبیات، در نامه ای در توصیف زند نوشت: «این توده ی درهم و برهمِ سه جلدی که به فروش نرفت و کسی نتوانست آنرا بخواند و بفهمد». گریم و جونز، انکتیل را محکوم کردند و انکتیل را لایق همانِ ادبیات تندِ جونز دانستند (همان:۵۵۱) بنابراین روشنفکران غربی که از زرتشت، انتظار ابزار و سلاحی برای درهم کوبیدن ادیان سامی را داشتند و انکتیل انتظارات آنها را برآورده نساخته بود، نوک تیزِ حملات خود را متوجهِ وی ساخته و وی را اهریمنی، وحشی و یاوه سرا خواندند. همچنین سعی داشتند تصویر مثبتِ زرتشت را به عنوان پیامبری آریایی در مقابل عیسی، موسی و محمد اسلامی برجسته سازند و در مقابل ادیان سامیِ عقب مانده، دینی روشنفکرانه از زرتشت برساختند که روشنفکران ایرانی نیز مانند پورداوود، دوستخواه و... به جای شناخت صحیح تاریخ و دین و فرهنگِ ملت خویش، مقلدانه ایدئولوژی روشنفکران غربی را بر تاریخ خود، تحمیل کردند. اما این تصویر مثبت از زرتشت نمی توانست پایدار بماند. انکتیل تاثیر خود را گذاشته بود و منابع او اصیل تر از دیگران بود. «هردر» «تیچسن» و «هیرن» از او دفاع کردند. هردر گفت: «پیش از انکتیل همه ی عالم از زرتشت سخن می گفتند ولی کتاب های او را نخوانده بودند. کتاب انکتیل باید مورد مطالعه ی هر خواننده ای قرار بگیرد از هر ملتی». بورنف و میشله نیز از انکتیل حمایت کردند (همان: ۶۵۷) چونکه طعنه ها و حملات روشنفکران

به انکتیل، و تحریم وی و کتاب هایش، نتوانسته بود مانع از نفوذ نوشته های انکتیل گردد، به ترفند دیگری برای حفظ پاکی پیامبر آریایی (زرتشت) دست زدند. آنها سطل زباله ی مغان مادی را ساختند. ولتر چون در انکتیل، انتظار تکیه گاهی که داشت برآورده نشد، امید خود را برباد رفته یافت و آنرا توده ای درهم و برهم و نفرت انگیز نسبت به زرتشت دانست. همگام با دیدرو و... مذهب ایرانیان باستان را مذهب فطری و معقول دانستند که بر اثر کهنه پرستی و تعصب مغ ها، تباه شده است (همان:۵۵۳) از همین جا اسطوره ی تحریف دین زرتشت، توسط مغانِ مادی شکل گرفت. یک زرتشتی کهن کیش، گات ها را از سایر اوستا جدا کرد. «در حالی که آنچه امروزه زرتشتی کهن کیش، انگاشته می شود، عمدتا ساخته ی پژوهشگران غربی از پایان سده ی نوزدهم به بعد است» (اسکیرو در کرتیس، ۱۳۹۰: ۷۶) بدون توجه به تمام مستندات تاریخی، مغان که روحانیون اصیل زرتشتی و حاملان و حافظان دین زرتشت بودند را، تباه کنندگان دین زرتشت خواندند. شاید برای اولین بار در تاریخ، آنهم نه ناشی از تحقیق تاریخی بلکه با قدرت ایدئولوژی آریاگرایی، مغان و زرتشت از هم جدا شدند. اگرچه هرودت قبلا گفته بود، مغان مادی هستند اما هیچ اشاره ای به تضاد مغان با دین زرتشت نکرده بود و مورخانِ هم عصرِ هرودت، همگی متفق القولند که مغان، زرتشتی اند، و زرتشت، رئیس مغان بوده است. دلیل شکل گیری اسطوره ی تحریفِ دینِ زرتشت توسط مغان، فاش شدن ماهیت واقعی دین زرتشت توسطِ انکتیل دوپرون بود. مستشرقان می خواستند دین زرتشت را تبرئه کنند و مسئولیت خشونت و عقب ماندگی این دین را به عهده ی مغانِ مادی بگذارند. ویلیام جونز که از یک سو، اساس نوشته های وی، واکنشی در برابر تصویر واقعی دوپرون از زرتشت و ایران باستان بود، اولین کسی بود که نظریه ی زبان های هندواروپایی را برساخت. اساسا موج ایران شناسی در تقابل و برای نفی دیدگاه دوپرون در مورد زرتشت و ایران تکوین یافت و چنین بود که ایران پلورال با فیلسوفان و منجی های زرتشت/کوروش برساخته شد و وضع طبیعی ایران به وضع مدنی و تمدنی شکوهمند تغییر یافت. این در حالی است که نه زرتشت تفاوتی با سایر پیامبران داشت، نه کوروش و داریوش با سایر شاهانی چون تیمور و مغول و، نه سیستم هخامنشیان با صفویان! حقیقت برساخته ی جهان ایرانی، صورت متأخری است که بر ماده ی قدیم جهان واقعی، قالب گشته است.

باری، ریشه ی ایران باستان که روشنفکران ایرانی آنرا نماد و مکانِ حقوق بشر و وحدت در کثرت، و کوروش را نماد آزادی و، زرتشت را نماد خرد می دانند در اساطیر قدیمی شاه پرستی و اساطیرِ جدیدِ آریا گرایی قرار دارد که فاقد هرگونه ارزش علمی است. اگر مورخان قدیمی چون گزنفون که شاگرد سقراط و سقراط از بزرگترین دشمنان دموکراسی و طرفدار پادشاهی بودند، نفرت خویش از دموکراسی یونانی را با ستایش از پادشاهی ایران بیان کردند، مورخان جدیدی چون گوبینو نیز همانندِ گزنفون در نا امیدی از وحدت نژادی آریایی ها در اروپا و جنگ پروس و فرانک ها که هر دو آریایی بودند، چنین کردند. همچنین تحلیل نژادی وی از انقلاب فرانسه که آنرا انقلاب طبقات پایین و نژاد پست علیه نژاد برتر فرانک ها که از اقوام ژرمن بودند، می دانست، وی را به ایران و طرح نظریه ی نژادی آریاگرایی رهنمون کرد که تاریخِ ایران همچون تاریخِ پرافتخارِ گذشته، نژاد آریایی را برجسته کرد. آنچیزی که در مورد زرتشت گفتیم در مورد کلِ تاریخِ ایران صادق است و اینکه چرا ایرانِ باستان، نماد حقوق بشر، آزادی و تکثرگرایی است، برساخته ی روشنفکرانِ نژادپرستِ غربی و کپی برداری آن توسطِ ایدئولوگ های باستان گرا، چون فروغی، پورداوود، تقی زاده، مجتبی مینوی، شجاع الدین شفا و عبدالحسین زرین کوب و فریدون آدمیت بود. این ایدئولوژی، دست پخت مستقیمِ استعمار انگلستان و سیاستِ دیزرائیلی در مشروعیت دهی به امپراطوریِ انگلستان و واکنشی در برابر ادیان سامی و نوشته هایی چون دیدگاه انتقادیِ انکتیل دوپرون بود.

«سرجان ملکم» با نوشتن کتاب "تاریخ ایران" بنای تئوریک و تحلیلیِ رویکرد ناسیونالیسم باستان گرا به تاریخ ایران را پی ریزی نمود. سرجان ملکم، دلالِ انعقادِ پیمان های استعماری در دوره ی فتحعلی شاه قاجار و فردی به

شدت ضدِ اسلامی بود. او شاید اولین فردی است که بنیان های تئوریکِ موهوماتی به نام "عظمت ایران باستان" و "نابودی علوم ایران به دست مسلمانان" و اینکه "اسلام عامل عقب ماندگی ایران گردید" را مطرح کرده و هدف اصلی او از طرح این آراء، ایجاد فاصله بین ایرانیان و هویت اسلامی شان از طریق برجسته کردن امرِ موهوم و بی اساسی به عنوان "هویت آریایی" بود. مطالعات ایران شناسی غرب، در دهه های ۱۸۷۰، همان دوران واکنش در برابر دوپرون اوج گرفت. این دوره مقارن با صدارت دیزرائیلی در انگلستان است! دیزرائیلی نظریه پردازِ امپراطوری بریتانیا در جهان بود. او این نظر را مطرح ساخت که امپراطوریِ وسیع بریتانیا نمی تواند صرفا با زور و خشونت، حاکم شود، بلکه باید مردم علاقه ای واقعی نسبت به انگلستان پیدا کنند و این کار را از طریق جعل یک ایدئولوژی که همان ایدئولوژی آریایی گری بود، انجام داد.

اما کار استعماری به اینجا ختم نمی شود. سیاست دیزرائیلی و جوِ نژاد پرستی آریایی در غرب، فقط تاریخِ درخشان و روشنفکرانه ی ایران را برساخت نه حاکمیت ملی، متمرکز و فراقومی ایرانی را! این بار نوبتِ سیاست های استعمار آلمان بود که در جهتِ منافعِ استعماریِ خویش، ایده ی حاکمیت ملی و دولت ایرانی را برسازد.
بعد از کنگره ی برلین، آلمان با وجود رشدِ سریع اقتصادی، فاقد نفوذ استعماری در خاورمیانه بود. ممالک محروسه (ایران) به عنوان پل شرق و غرب به دلیل ضعف قاجارها، زیر نفوذ انگلیس و روسیه (دو رقیب آلمان) بودند. آلمان با شرق شناسانی چون هرتسفلد، سعی در رهایی ممالک محروسه ی ایران از زیر سلطه ی روس و انگلیس برای نفوذ خود در آن منطقه را داشت و چون امکان اقدام نظامی مستقیم را نداشت، طرحی برای ترویج و تشکیل حاکمیت ملی و قدرت مرکزی در ایران ارائه داد. لازمه ی تشکیل دولت ملی مرکزی، ترویج ایده ی حاکمیت ملی و ناسیونالیسم ملی بود که با فرستادن مستشرقانی چون «هرتسفلد» به برساختن تاریخ ایران دست زدند. تاریخی ملی با حاکمیت قدرتمندِ کوروش، داریوش و ارتش ملی که از هند تا مصر را زیر سلطه داشت. حاکمیت ملی و امپراطوری قدرتمند کوروش، داریوش و اردشیر با ارتش ملی و سربازگیری که توسط اعراب نابود شد و قاجاریه، لکه ی ننگی در تاریخ دولت های قدرتمندِ ایران پیشا اسلامی بود. به دلیل این که بخش جنوبی، زیر سلطه ی انگلیس و بخش غربی و شمالی، زیر سلطه ی روسیه بود؛ ترویج ایده ی ناسیونالیسم نمی بایست به فارس محدود می شد، بلکه باید کل مرزهای برساخته و دیگر اقوام را در بر می گرفت تا نفوذ انگلیس و روسیه را بخشکاند، به همین دلیل ایده ی حاکمیت ملیِ ایرانِ فراقومی را برساختند و با برساختن تاریخِ قدیمِ آریایی و ترویج ناسیونالیسم ملی، بنیان فکریِ دولت مدرنِ رضاشاهی و خوراک فکری ناسیونالیست هایی چون پیرنیا، فروغی، آخوندزاده، جلال الدین فارسی و... را شکل دادند، به همین دلیل هرتسفلد، پیشنهاد ترویجِ واژه ی ایران، به جای پارس را به رضاشاه داد تا حاکمیت مرکزی به ممالک محروسه گسترش یابد و دولت مرکزی آلمان گرا، نفوذ انگلیس و روسیه را در اطراف بخشکاند. این دلایلِ برساخته شدنِ ایران، تاریخ ملی ایران (یعنی شاهنامه)، ارتش ملی کوروش و داریوش، قهرمان روشنگری (زرتشت)، ایرانی بودن مادها و... بود که در تاریخ نگاری مدرن وارد شد. دولت مدرن رضاشاهی ریشه در ترویج ایده هایی داشت که توسط مستشرقانی چون هرتسفلد که بنا به سیاست های استعماری آلمان، مأمور این کار شده بود، برساخته شد و ناسیونالیست های حامی رضاشاه، آنرا ترویج دادند و مشروعیت بخش دولت ملی کردند (Jenkins, ۷ ,۲۰۱۱-۱۴) حاکمیت ملی و ناسیونالیسم ملیِ برساخته شده یِ ایرانی، به روح نیاز داشت، روحی که فراسوی شکست ها و نوسانات سیاسی باقی بماند. هرتسفلد، زرتشت را به عنوان روح ملی ایرانی در مرکز روایت تاریخ ایران قرار داد (Ibid,۱۴).

تاریخ نگاری کُرد

برای نگارش تاریخ کُرد باید از تکیه بر حقایق بدیهی چشم پوشید و به دیرینه شناسی سکوت پرداخت. باید با دیرینه شناسی/باستان شناسی، تاریخ متمایز کُرد را از زیر گرد و غبار تاریخ ایرانیت، اسلامیت/عربیت و... بیرون کشید. باید با جاروی اندیشه، گرد و غبار و شاخ و برگِ اساطیرِ تاریخ ایرانیت و اسلامیت را از روی خزانه ی تاریخ کُرد، بزداییم. درحاشیه بودن ما از نظر سیاسی، بازتاب در حاشیه بودن ما در متون تاریخ است. متون تاریخی، کتیبه های شاهان فاتح است که چون ما در تاریخ، فاتح نبوده ایم، لاجرم سهمی نیز در این متونِ تاریخی نداریم. مورخان درباری چون بیهقی، رشیدالدین و... صرفا به کشورگشایی ها و کلان روایت های شاهان پرداخته اند، به همین دلیل عنوان کتاب های تاریخی، خداینامه، شاهنامه یا سیرالملوک و... است که آنهم چون ما کُردها، قوم فاتح و شاه نبوده ایم، سهمی در این متونِ تاریخی نیز نداریم. تاریخ نگاری غربی هم که در بالا اشاره کردیم: چطور به نفع پارس ها و به ضرر ما (کُرد) درآمد. ما در متون تاریخی، فقط در حاشیه و پاورقی ها حضور داریم. برای نگاشتن متن مستقلی از تاریخ کُرد، باید هزاران حاشیه و پاورقی متونِ فاتحان را جمع کنیم تا بتوانیم متن مستقلی برای کُرد بنگاریم. بنابراین برای نگاشتن تاریخ کُرد نباید به چند منبع اکتفا کرد. نگاشتن متن تاریخی منحصر به خود و مستقل، کاری بس طاقت فرسا است و جور هندوستان خواهد. باید به شالوده شکنی متون فاتحان پرداخت و از پارادوکس ها، تناقضات و بد طینتی های متون آنها و برگرداندن تقابل های دوگانه ی Binary opposition متون تاریخی، هویت و تاریخ مستقلی برای کُردها کشف و بازیابی کرد. باید کُردها را از حاشیه ی تاریخ به متن درآورد، سپس می توانیم از حاشیه ی سیاست به متن/قدرت برسیم. احساس و اعتقاد به کُرد بودن در میان ما کُردها بسیار قوی است اما متاسفانه هیچ معرفت و علمی، پشتِ احساسِ کُرد بودنِ ما، وجود ندارد. صرفا با علم تاریخ، احیای هویت و تاریخ متمایز کُرد است که احساس کُرد بودن به معرفت تبدیل می شود. باید غریزه ی کُرد بودن به معرفت و آگاهی تبدیل شود.

نوشته های کُردها را می توان به دو بخش تقسیم کرد. اکثر نوشته های قدیمی تر و نویسندگان کلاسیک صرفا به تاریخ کُرد و ذکر رویدادها، بدون پشتوانه ی اندیشه و تفکر می پردازند! اکثر روشنفکران و نویسندگان جوان تر امروزی هم، یا مشغول تحلیل های ژورنالیستی اند یا درگیرِ تفکر بی مکان و انتزاعیات هگل، هابرماس، مارکس و فوکو هستند! این دو رویکرد زمانی به درد می خورند که با هم باشند. در صورتی که نتوان سنتزی از ذکر رویداد تاریخی و اندیشه های فلسفی به دست دهیم، اندیشه ی ما محدود به ذکر رویداد، تکرار مکررات تاریخی و اندیشه ی لامکان انتزاعی خواهد شد. من در کتابخانه ها، کتب زیادی را تحت عنوان پرطمطراق تاریخ کُرد و کُردستان که بر روی جلدشان خودنمایی می کرد، یافتم، اما دریغ و افسوس که جز ذکر حوادث عشایری که مربوط به هر قومی است، و جز ذکر رویداد تاریخی که می توان در هرکتابی آنرا خواند، چیزی در این کتاب ها نبود. این کتاب ها که اکثرا به تاریخ ایلات و عشایر پرداخته اند، در واقع به حوادث تاریخی پرداخته اند و نتوانسته اند از ذکر رویدادها، فراتر روند. معرفت تاریخی به قول درویزن، «تفهم» است. تاریخ رابطه ای میان سوژه و ابژه است، سوژه ای که خود، در درون تاریخ میزید. حوادث تاریخی، هستی ای بیرونی دارند و در ذهنِ مؤلف است که درونی و صاحب اندیشه می شوند. کار مورخ، نه علمی بلکه تفسیری و تفهم است. فهم، تحقیقی تاریخی است نه تصویری عینی از آنچه که روی داده است! فهم، بازسازی تصویر و تفسیر ما از حوادث است. تاریخ به حوادث و ذکر رویداد نمی پردازد، تاریخ به قول کالینگوود: به افعال می پردازد، یعنی افعال و حوادثی که نیت و اندیشه ای در پشت آنهاست. تاریخ به افعال سیاسی می پردازد، نه به کردارهای غریزی عشایر! تاریخِ ایل و عشیره، تاریخ بی تاریخیِ کُردستان است. کردارهای عشایر نه کُنش، بلکه واکنش است و ماده ی بی روحی است که هیچ صورت اندیشه ای بر آن نقش نبسته است. بنابراین بررسی ایلات و عشایر، فقط ذکر رویداد و تکرار مکررات است در حالیکه تاریخ با مفاهیم و معرفت سروکار

دارد نه با غریزه! تاریخ، همان نیت و حوادثِ هدفمند است حتی اگر به مرحله ی ابراز و نتیجه نرسیده باشد. تاریخ همان فهمیدن علل کنش ها و واکنش ها است.

از یک طرف وقتی نوشته های مدرن تر که در مورد کُردها نگاشته شده است را مطالعه می کنید، می فهمید که یا تحلیل هایی ژرونالیستی است یا اکثر آن مربوط به اندیشه های هابرماس، پوپر و گفتمان و مارکس است. در این شکی نیست که ما بدون اندیشه های غربی، کور هستیم و امکان هیچگونه تحلیلی از تاریخ برای ما مقدور نمی باشد. اما اندیشه های غربی فقط می توانند چهارچوب نظری و امکانات مفهومیِ تحلیلِ تاریخ را برای ما فراهم آورند. زمانی یونانی ها می گفتند: منطق نه اندیشه بلکه ابزار اندیشیدن است، اکنون خود اندیشه های غربی، حکم منطق را برای ما دارند و ابزار اندیشیدنِ ما و ابزار تحلیل و تفسیر تاریخِ ما هستند. نظریات اندیشمندان بزرگی چون مارکس و فوکو، از دلِ تاریخ و تحولات اجتماعی آن جوامع برخاسته است، پس ما نمی توانیم به طور انتزاعی با آن اندیشه ها برخورد کنیم و بدون تطبیق آن با تحولات اجتماعی و مقایسه ی آن با تحولات تاریخِ خودی، به بررسی آنها بپردازیم. ما باید از اندیشه های غربی برای تفسیر تاریخ خودی استفاده کنیم و باید با کپسول هوای اندیشه های غربی در اقیانوس تاریخ، غوطه ور شویم.

مشکل اصلی کُرد، نه خدمت و خیانت افراد بلکه جدایی تئوری و عمل است. ما به هستی سیاسی خودمان، آگاهی نداریم. هستی سیاسی بر مبنای تعریف «خود» و «دیگری» است. ما در یک خلاء فکری قرار داریم که چون مرغی سربریده هر بار به دامن یکی از ایدئولوژی ها و شعارهای بی پایه ی سیاسی می پَریم. برای دست یافتن به آگاهی و تبدیل اعتقاد و احساس کُرد بودن به معرفت و آگاهی، باید فلسفیدن تاریخ را آغاز کرد. خودآگاهی در خلاء به وجود نمی آید. لازمه ی خودآگاهی ملی و سیاسی خودآگاهی تاریخی است. باید روح متناسب با «هستی» و «کردار» سیاسی کُرد را از دل تاریخ بازیابیم. باید با جنگ افزار اندیشه ی فلسفی، دیوارهای متونِ تاریخیِ فاتحان را شالوده شکنی کرد و درهم شکست. فقط با ازدواج فلسفه و تاریخ است که نوزاد کُرد متولد و به بلوغ خواهد رسید.

هژمونی متافیزیک در تاریخ، از دوره ی-محوری، باعث محو تاریخ کُردها شد. کُردها خود، تاریخ را ننوشته اند. از منظرِ ذهنیت متافیزیکی ایرانی/سامی و غربی هم، کُرد یا تاریخ ندارد -چون کُردها متافیزیکی نبودند تا نیازی به دین و فلسفه داشته باشند- یا تاریخِ کُرد، محدود به ذکر رویداد عشایر و ایلات آن است در حالیکه تاریخِ فکرِ کُردی را نیز باید نوشت. کالینگوود، تاریخ را تاریخِ اندیشه و همه ی تاریخ را باز آزمودنِ اندیشه یِ گذشته در ذهن خودِ مورخ می داند (کالینگوود، ۱۳۸۹: ۲۷۳) «فرآیندهای تاریخ، حوادث صرف نیستند، مانند حوادث طبیعت، بلکه فرآیندهای افعال اند که جنبه ای درونی، شامل فرآیندهای فکر دارند و کار مورخ، یافتن این فرآیندهای فکر است» (همان:۲۷۳) بنابراین تاریخ، داستان حوادث پیاپی یا شرح تحول نیست که مورخان کُرد درگیر آن هستند. «مورخ برخلاف دانشمندان علوم طبیعی با حوادث به معنی دقیق کلمه سروکار ندارد. او با حوادثی که تجلی برونی افکارند، سروکار دارد. حوادث، بیان خارجی اندیشه هستند و تفکرات، در پس حوادث زنجیره ای، مفاهیمی منطقی و پیوسته تشکیل می دهند. مورخ در جستجوی افکار و تجلی برونی آن در حوادث سروکار دارد. این حوادث در زمان اتفاق می افتد. اما آنها ابدا در زمان نیستند... زمان، آن را تغییر نمی دهد. واقعیت اتفاق افتادن آن در زمان نیست که آنرا تاریخی می کند، بلکه واقعیت دانسته شدن آن، باز اندیشی همان فکر از سوی ماست» (همان:۲۷۶) مورخان کُرد، متاسفانه صرفاً به ذکر حوادث می پردازند، حوادثی که همیشه در تاریخ تکرار می شود، مانند حوادث طبیعی، خورد و خوراک و جنگ و ستیز میان عشایر و کوچ آنها یا سرکوب کُرد توسط دیگری ها! آنان به زعم خود، اسم کتاب را تاریخِ کُرد و کُردستان می گذارند، غافل از آنکه مورخ با حوادثی سروکار دارد که تجلی برونی افکارند. حوادثی که مورخان کُرد از «تاریخ بی تاریخ عشایر» یا شرح رویدادهای سلسله های کُرد بدون درکِ منطق و تکرار آنها ثبت می کنند را می توان از زندگی حیوانات هم ثبت کرد و اسم آنرا «جنگ قبایل کفتارها» و یا «کوچ فصلی حیوانات»

و... نامید در حالیکه تاریخ به افعال آدمیان می پردازد. تاریخ با اندیشه و بازآفرینی اندیشه در ذهن مورخ سروکار دارد. اما نه اندیشه ای که به قول فیلسوفان، روح از طریقِ اندیشه و مفاهیم دینی/فلسفی و توسط نخبگان جامعه انتقال داده شده باشد. تاریخ به کردار آدمیان می پردازد (گالینگوود). اندیشه ای که از طریق کردار و افعال، خود را بروز داده باشد، اندیشه ی سانسور نشده و واقعیتِ آدمیان است. بنابراین برای نجات تاریخ از دستبردِ مفاهیم انتزاعیِ فیلسوفان روح و مورخانی که مانند علم تجربی صرفا به ذکر رویدادها می پردازند و تاریخ کردار غریزی عشایرِ کُرد را می نویسند، باید تاریخِ «افعال آگاهانه» و «نیّات هدفمند» و «کنش سیاسی کُرد» را نگاشت. پس روح متمایز یک ملت و تاریخ مشخصِ یک ملت را نمی توان از میان کردارهای عشایری درآورد. برای شناخت تاریخِ کُرد نه می بایست به دنبال مفاهیم دینی/اسطوره ای گشت و نه به زور، کُردها را مدافعان اسلام و... بدانیم و نه افعال و هستی کُرد را محدود به افعالی بدانیم که در همه ی ملل یکسان است. تاریخ کُرد و هستی آن، از راه کردارِ سیاسی آن مشخص می شود، نه کردار عشیرتی! کردار عشیرتی، تجلی برونی اندیشه نیست بلکه واکنش طبیعی به حوادث و طبیعت است. کردارِ تاریخیِ کُرد را باید در جنبش های سیاسیِ کمتر تکرار پذیر- نه مانند کردارِ عشایرِ مدام تکرار پذیر- که مبتنی بر نفی متافیزیک بوده است، جُست؛ جنبش هایی مانندِ خرمدینان، مزدکیان و ضحاکیان! مورخ باید بداند طرفین، طبق چه برداشتی فلان عمل را انجام داده اند و چگونه فکر می کردند (همان ۱۵۰) بنابراین برای شناسایی هستی کُرد، باید بدانیم کُردها به چه چیزی متفاوت از دیگر ملل می اندیشیدند که رفتارِ تاریخیِ متفاوتی از دیگران داشته اند؟ کُردها از نظر هستی شناسی/معرفت شناسی چه دیدی نسبت به هستی، جهان و انسان داشته اند که متفاوت از دیگر ملل بوده است؟ ذهنیت ملل ایرانی/سامی را می توان از طریق کتیبه ها، نوشته ها، دین و فرهنگ آنان شناخت. تاریخ کُرد را در نبود فرهنگ، باید از طریق شورش های سیاسی آنان شناخت. تنها یک مورخ کُرد قادر است، تاریخ کُرد را به نگارش درآورد. باید از درون به پس ظاهر کردارهای سیاسی و تاریخی کُرد رفت و منطق موجود در پس آن کردارها را کشف نمود. جنبش های سیاسی، تجلی بیرونی مفاهیم منطقی هستند. همان مفاهیم منطقیِ به هم پیوسته ای که تاریخ کُرد و در واقع هستی واقعی او را شکل می دهد. این مفاهیم هستند که تاریخ ما را می سازند. اگر با درکی فلسفی، مفاهیم پیشین تاریخ خود را بازنشناسیم، تاریخ ما تاریخِ بی تاریخِ ایلات و عشایر و صرفا ذکر حوادث خواهد شد. این مشکلی است که اکثر مورخان کُرد با آن درگیر هستند و صرفا به ذکر حوادث بیرونی می پردازند. یکی از مهم ترین مفاهیمی که ذهنیتِ سیاسیِ کُرد را تشکیل داده است، آزادی (نفی قیّم، چه سیاسی و چه متافیزیکی/اخلاقی) می باشد که همان میترا (قرارداد/پردیس) است. پردیس، نفی قیّم های متافیزیکی و اخلاقی و، قرارداد، نفی قّیم های سیاسی و آزادی به معنی دفع سلطه ی خارجی است. اگر نگاهی گذرا به تاریخ کُرد داشته باشیم از دوران حاکمیت هخامنشیانِ پارسی تا عباسیان، ترکان و مغولان و تا دولت های مصنوعی معاصر، ما همیشه درگیر شورش برای رفع سلطه ی خارجی و تحقق حاکمیت داخلی بوده ایم. اگرچه به مرحله ی دوم نرسیده، اما مفهوم آن، علت وجودی تمامی شورش های کُردی بوده است. بنابراین اولین خواست کُردها، کنش سیاسی و مربوط به دفع سلطه ی خارجی است که لازمه ی آن، تحقق «حاکمیت داخلی» و «خود قانونگذاری» است. مفاهیم دیگرِ عدالت ضد طبقاتی، مشروعیت زمینی/قراردادی و ضد فرهنگ دیونیزوسی است.

تقسیم بندی کلی از تاریخ کُرد براساس مفهوم میترا (قرارداد/پردیس)

رهایی سیاسی کُرد، جز با «خودآگاهی تاریخی» میسر نمی شود و برای این کار باید به مفهوم سازی تاریخ کُرد بپردازیم. مفهوم سازی تاریخ کُرد، جز در قالب ارائه ی نظریه ای عمومی در مورد تاریخ، امکان پذیر نیست. البته فعلا امکانات مفهومی برای بازسازی تاریخ کُرد را در قالب نظریه ای عمومی نداریم یا حداقل من (نگارنده) این توانایی علمی را ندارم. زوایای تاریکِ بسیاری از تاریخ کُرد و کنش و واکنش ملت های همسایه با آن وجود دارد که تا اطلاعات ثانوی، ارائه ی هرگونه نظریه در حد فرضیه ای بیش نخواهد بود. تقسیم بندی ای که ما از دوره ی باستان، میانه و معاصر ارائه دادیم، مطابق با تقسیم بندی عمومی تاریخ است نه تاریخ کُردی! اگر بخواهیم تاریخ کُرد را دوره بندی کنیم، می توان آن را به چهار دوره تقسیم کرد:

دوره ی اول (میترا قرارداد/پردیس) از مادها تا گئوماتا و فره ورتیش را شامل می شود که تئوری و عمل عین هم هستند. یعنی جنبش های کُردی، هم منطق عمل کُردی با مولفه های ذکر شده را دارد، هم خودآگاهیِ کلاسیک قومی را! (نه خودآگاهی ملی و ناسیونالیستی مدرن). مادها، هم به تمایز خویش از سایر اقوام آگاه بودند و خود را قومی جداگانه با نمادها و زبانِ مشخص، تعریف می کردند و هم دارایِ مؤلفه های هویت خواهی چون: آزادی (زیستی و سیاسی)، عدالت برابری، دموکراسی توافقی، فرهنگ اروتیک و... بودند. این اتحادِ تئوری و عمل تا دوره ی گئوماتا و فره ورتیش ادامه دارد. در واقع، هم میترا/قرارداد (نفی قیّم سیاسی و توافق داخلی) و هم میترا/پردیس (زمینی بودن و فرهنگ اروتیک) است.

دوره ی دوم (میترا/پردیس) تاریخ کُرد با مزدک آغاز و با خرمدینان پایان می یابد که منطقِ عملِ کُرد با مؤلفه های ذکر شده، همچنان تداوم دارد اما خودآگاهی قومی آن یا از هم متلاشی شده است و یا ما به دلیل نبود منابع بی طرف و از بین رفتنِ منابع، اطلاعی از آن نداریم. وظیفه ی مورخ آن است که آنچه را در این جنبش ها، هستی ای بیرونی داشته است، درونی و خودآگاه کند. چون مورخ، صرفا تماشاگر نیست بلکه باید آنچه را که در تاریخ اتفاق افتاده، در ذهن خویش بازسازی کند و آنچه را که ناخودآگاه و غریزی بوده است در قالب مفاهیم، خودآگاه و درونی سازد. در این دوره، کُردها تمایز خویش را در قالب مفاهیم طبقاتی و جنگِ سمبلیکِ مفاهیمِ کلی نشان می دهند. خودآگاهی قومی جای خویش را به تمایز خواهیِ غریزی و سمبلیک می دهد. میترا/پردیس، اصل مسلم جنبش مزدک و خرمدین است. در مزدک هنوز میترا/قرارداد باقی مانده است اما در خرمدینان، اولویت به میترا/پردیس داده شده و میترا/قرارداد در آستانه ی فراموشی قرار گرفته است، غافل از اینکه میترا/پردیس در چهارچوب میترا/قرارداد معنی می دهد.

دوره ی سوم (میترا/زرتشت) بعد از خرمدینان دوره ی سوم تاریخ کُرد، آغاز می گردد که می توان از آن تحت عنوان دوره ی انحطاط یاد کرد. این دوره تا آغاز ناسیونالیسمِ مدرن را شامل می شود. تا آنجایی که ما از تاریخ بهره برده ایم، هم منطق عمل کُرد با مؤلفه های ذکر شده به محاق فراموشی سپرده شده است و هم جنبش های کُردی در لفافه ی دین و عرفان بروز می یابد و هم، خبری از خودآگاهی قومی نیست تا تمایز خویش را با بیانی مذهبی و قبیله ای نشان دهد. در این دوره عملِ سیاسی کُرد با فکر ایرانی/اسلامی آغشته شده است و سمبل های کُردی را از زاویه ی دید ایرانی/عرفانی تفسیر می کنیم همانند میترای عرفانی شده! سوژه ی اصلی تاریخ نگاری دوره ی انحطاط کُردی، عرفان و عرفانی شدن میترا است که هنوز هم درگیر آن هستیم و درگیر جواب این سؤال که چرا ناسیونالیسمِ مدرنِ کُرد از دل تکایا، زاده شده است؟ اگر سوژه ی اصلی تاریخ نگاری دوره ی اول کُرد، میترا/قرارداد با مؤلفه های آن همراه با ماد به شکل قومی آن است، و سوژه ی اصلی دوره ی دومِ تاریخ نگاری کُرد، میترا/پردیس

بدون قومیت ماد است، سوژه ی اصلی دوره ی سوم، دوره ی انحطاط (میترای ایرانی/عرفانی شده) و گذار از حماسه و تراژدی به عرفان و عدم کنش است که نه از خودآگاهیِ قومی ماد خبری است و نه از میترای مقدم پیمان /پردیس! در دوره ی انحطاط، خودآگاهی قومی و تمایز خویش با دیگری به فراموشی سپرده شده است و در قالب دین و یا اقلیت دینی به نمایش گذاشته می شود. کردها در این دوره تمایز خویش را نه به شکل خودآگاه، بلکه به طور غریزی و نمادین نشان می دهند. در واقع در این دوره، نه تنها خبری از خودآگاهی قومی نیست بلکه مؤلفه های منطق عمل کُرد نیز، در لفافه ی عرفان و دین پیچانده شده و یا گاهی کلا فراموش شده است. اهمیت شورش خرمدینان در آن است که عمل تراژیک کُردی، جای خود را به عرفان /تسلیم می دهد و ناسیونالیسم کُردی که از دل عرفان زایش می یابد، پارادوکسی در دل خویش دارد. پارادوکس، شورشِ تراژیک و در عین حال تسلیم/عرفان است. شورشیان، عملا در حال شورش هستند اما در تئوری، تسلیم همان کلیتی هستند که در پی فروپاشی آنند. یعنی با عمل در پیِ شکستن همان کلی هستند (مثلا کلیت ایران) که در تئوری اسیرش هستند.

دوره ی چهارم (میترای قرارداد وارونه و گسسته از پردیس) در این دوره آغاز ناسیونالیسم مدرن به ظهور می رسد که من تحت عنوان «احیایِ کُردیتِ ناقص» یا «شکل بی محتوای ناسیونالیسم» از آن نام می برم. در این دوره شکل کُردیت که شاملِ خودآگاهی قومی است، احیاء می گردد اما محتوای کُردیت که همان منطق عمل کُردی است به طور غریزی، صرفا رسوباتی از آن باقی مانده است و یا گاهی کلا در محاق فراموشی قرار می گیرد. به دلیل خودآگاهی سیاسی، میترا/قرارداد به شکل ناخودآگاه اما وارونه، حضوری ناملموس دارد. اما میترا/پردیس، از کنش سیاسی گسسته و در شعرِ فولکلوریک و ادبیات، خانه کرده است. تضادی بین جنبش های سیاسی کُردی و هویت میترایی ایجاد شده است. از سویی میترا/قرارداد وارونه شده است و به جای توافق با احزاب کُردی، دست توافق به سوی دیگری ها دراز شده و در عین حال، خواهانِ دشمنی با خودی ها است. از سوی دیگر میترا/پردیس از سیاست گسسته و به شعر و ادبیات پیوسته است. در نوشتن تاریخ معاصر کُردی و برای درک میترای به هم پیوسته (قرارداد/ پردیس) باید روح پردیسی فولکلوریک و روح پیمانی سیاست در رابطه ی دیالکتیکی را تحلیل کرد تا بتوان سنتزی از آنرا با خودآگاهیِ قومی تلفیق نمود و به گسست فرهنگ (میترا/پردیس) از سیاست (میترا/قرارداد) پایان داد.

ناسیونالیسم مدرن، شکل کُردیت را به قیمتِ فدا کردنِ محتویاتِ هویت خواهی کُردی، از انحطاط نجات داد! ناسیونالیسم مدرن کُردی که تقلیدی از ناسیونالیسم وارداتیِ ملل همسایه است، «شیر بی یال و دُمی» است که با قالب کردنِ مفاهیم انتزاعی غربی، بدون توجه به واقعیت بومی، منطقِ عمل کُرد و لاجرم زیستِ تاریخی کُرد را فراموش کرده است. با فراموشیِ تمایز تاریخ کُرد، مسئله ی کُرد را چون سایر ملل می بیند که در قالب مفاهیم انتزاعی و اخلاقی چون حق تعیین سرنوشت و... به احقاق حق می پردازد. ناسیونالیسم ملتِ بی دولت که زیرسلطه است، نمی تواند ناسیونالیسم حقوقی باشد که در قالب حق تعیین سرنوشت، مظلوم نمایی اخلاقی و یا مشارکت و شهروندی ابراز وجود کند. ناسیونالیسم، صرفاً شکل است و محتوا را باید از تاریخِ متمایز ملت کُرد استنباط کرد. اما ذکر حوادث و تاریخِ بی تاریخِ عشایر و بی توجهی به تاریخِ متمایزِ ملت کُرد، موجب سقوطِ آگاهی تاریخ نویسی کُرد در «چاه ویل» شده است. بنابراین هویت خواهی کُردها در آینده، ضمن حفظ خودآگاهی قومی و تأکید بر مؤلفه های ملی مانند زبان، سرزمین و استقلال بایستی مؤلفه های تاریخ هویت خواهی کُردها را نیز احیا کند تا بار دیگر تئوری و عمل در اتحاد با هم، زمینه سازِ نقش آفرینی تاریخ کُردها گردد. ناسیونالیسم، شکل کُردیت و میترا (پردیس /قرارداد) محتوای آن است.

بنابراین سوژه ی اصلی تاریخ نگاری کُرد، میترا (قرارداد/پردیس) است. در دوره ی باستان میترا، قرارداد و پردیس با هم بودند. سیاست، براساس قرارداد اجتماعی و زمینی بود و شکافی بین خدا/فرد و دولت/جامعه وجود نداشت. در دوره ی میانه، خدا/دولت از فرد گسست و به آسمان رفت و پردیس نیز به فولکلوریک و خانه ی درون، عقب

نشینی کرد. میترای عرفانی شده ی ایرانی، جای میترای مادی را گرفت و کُردستان که محل میترا بود، مکان عرفانِ لامکان شد. در دوره ی معاصر به لطف ناسیونالیسم، خدا/دولت یعنی میترا/قرارداد، با شکلی وارونه به زمین بازگشت یعنی اشتباهاً، دشمنی با «خودی ها» و دوستی و توافق با «دیگران» جایِ دشمنی با «دیگران» و دوستی و توافق با «خودی ها» را گرفت و پردیس همچنان به خانه ی درون فولکلوریک محدود ماند و شکاف سیاست/خدا با بهشت/ پردیس نیز همچنان باقی مانده است.

نتیجه گیری:

هدف از این پژوهش، علاوه بر فهمِ سلطه ی عقل سیاسی ایرانی بر هویت خواهی کُردها و نقد آن، شناسایی مؤلفه هایِ به زبان نیامده ی هویت کُردی و پی بردن به دلیل اصلی تضاد ایرانیت با کُردیت است. هدف دیگر ما پی بردن به راز عصیان همیشگی کُردها در قالب مفاهیم و به دست دادن چهارچوبی نظری، برای بازسازی تاریخ اندیشه ی کُردی است که بحث را فراتر از ذکر رویدادها و مباحث تکراری مطرح کردیم و دریافتیم که ریشه ی مشکلات نه صرفا محدود به دوره ی معاصر بلکه ریشه در گذشته ای دارد که در این جلد (دوره ی باستان) از دوران اساطیر تا پایان دوره ی ساسانیان و شورش مزدکیان، آنرا تحلیل کردیم. در واقع در این کتاب کوشیدم طرحی کلی از تاریخ کُرد، جایگاه کُردها در کل تاریخ و واکنشِ عقل سیاسی ایران را در مقابل آن تبیین کنم. دریافتم که تاریخ نه مبتنی بر هوی و هوس و تقدیر است و نه تصادف محرک آن می باشد، بلکه اصول و مفاهیم اند که بر تحولات تاریخ، حاکم شده و تقابل ایران و کُرد، همان تقابل مفاهیم و اصول است.

اکثر دیدگاه ها در مورد کُردها، یا محدود به ذکر رویداد یا شعارهای ژورنالیستی یا مباحث اندیشه ای بدون ارتباط با واقعیت بومی است و یا برگرفته و رونویسی ناشیانه از قلم دیگری ها و نگریستن به تاریخ خودی از زاویه ی عینک دیگری ها است. تأکید ما بر این است که اینگونه نگاه ها، قادر به بیان مسئله ی کُرد نیست و مسئله ی کُرد را با شعارهای اخلاقی، مباحث ژورنالیستی و طرح های انتزاعی نمی توان تحلیل کرد بلکه باید با ارتباط اندیشه با واقعیت بومی و با نگاهی تاریخی، به مسئله ی کُرد نگاه انداخت. چون متأسفانه هیچ کار شاقی در این زمینه صورت نگرفته است، من بدون واسطه ی مفاهیم، مستقیما باید به سراغ تجربه ی زیست شده ی کُرد در درازنای تاریخ می رفتم و به طور بی واسطه و با استفاده از منابع متکثر به استنباط مفاهیم می پرداختم؛ به همین دلیل، امکان دیالوگ بین دیدگاه من و سایر مورخان کُرد ممکن نبود. چونکه اساسا مورخ، به معنای واقعی نداریم، هیچ دیدگاه قابل تأملی در مورد تاریخ کُردها نیافتم تا خود را از نظر ذهنی درگیر آن کنم و به نقد و بررسی آن بپردازم؛ بلکه مستقیما به سراغ واقعیت تاریخی رفته و به شکل تجربی با چهار چوبی نظری، سعی در بازسازی تاریخ کُرد و کنش و واکنشِ عقلِ سیاسی ایرانی/تاریخی در مقابل آن داشتم. بنابراین اگرچه این کتاب نظری/فلسفی است اما نظریه را در قالب تحلیل های عینی و فاکت های تاریخی ارائه دادم و حتی الامکان دیدگاه خود را در قالب نظریه ی دیگران بیان نموده و خودم را در پشت صحنه ی فاکت های تاریخی مستور کرده ام. استفاده ی بی شمار از منابع و فاکت ها، نظری بودن کتاب را زیر سؤال نمی برد. راقم این سطور، فاقد جاده صاف کن و فاکت های موجود بودم تا بتوانم به راحتی به عالم نظریه، پرواز کنم. هرکس اهل بشارت است، اشارت نظری نگارنده را در لابلای فاکت ها و منابع می یابد.

حرکت بنیادی تمامی ایدئولوژی ها، دقیقا از تقابل های دوگانه ی صلب و انعطاف ناپذیر میان خودی ها است که به نحو مثبت، ارزش گذاری می شود و غیرخودی یا بیگانه، به فراتر از مرزهای فهم پرتاب می گردد. رمزگان اخلاقی خیر در مقابل شرّ، نمونه ای ترین الگوی این اصل است. ایدئولوژی، شکلی از همانستی اندیشه است که یا، یکانی و بسیارگانیِ چیزها را به شبیه محض خود مبدل می کند، یا در حرکت طرد وحشت زده، آنها را به فراتر از مرزهای خود اخراج می کند. عقل سیاسی ایرانی نیز با سعی در همانستی و خَلقِ کُردِ ایرانیِ خوب، کُرد ایرانی نشده را همچون دیو، اهریمن و عنصر بیگانه طرد و نفی می کند. کُردها، دیگری عقل سیاسی ایرانی هستند. دیگری ای که گرچه در ظاهر غایب است، ولی به عنوان یک معنای معوق درون آن، درج است. دیگری ایران به عنوان یک عنصر ناپیدا ولی عمل کننده، وجود دارد. عقل سیاسی ایران، الگوی معنایی خویش را از طریق تمایزگذاشتن میان خود و کُردها که بنا به فرض وجود ندارند، به دست آورده است. تمدن ایرانی، گرچه با شقه کردن مفهوم کُرد، کُردِ ایرانی

شده را کُردِ خوب تعریف می کند و کُرد ایرانی نشده را از تصویر خود بیرون می راند، اما به طور ناخواسته در درک آنها از معنا دخیل است. در حالیکه این همانی، بین عقل سیاسی ایرانی و کُردها وجود ندارد. عقل سیاسی ایرانی، همان سیاست و سلطه ی ایرانیت است، به همین دلیل، متضادِ عقلِ سیاسیِ ایدئولوژیک ایرانی، نه حقیقت یا نظریه ای انتزاعی دیگر، بلکه تفاوت و اقرار به هویت مستقل کُرد است. حقیقتِ واقعیت عقل ایرانی (اسطوره، دین و ایدئولوژی) ریشه در سلطه ی دولت ایرانی دارد و حقیقت دولتِ ایرانی، ریشه در سلطه ی قومی پارس بر کُرد دارد! پس اساسا در چهارچوب عقل سیاسی ایرانی که توجیه گرِ دولتِ تک-قومیتی ایرانی است و دولتِ ایرانی حامل منافع و سلطه ی قوم پارسی برکُرد است، امکان گفتگو برای حل مسئله ی کُرد و احقاق حق کُرد وجود ندارد.

در چهارچوب فلسفه ی کلاسیک که نمودی از زندگی عینی بود، هویت، این همانی تعریف می شد و هویت های متکثر و حاشیه ای، حولِ محور متن و سوژه ی مرکزی، مفصل بندی می شد. اما در فلسفه ی جدید با فروپاشی دال های مرکزی و کلان روایت ها، از جمله کلان روایت دولت-ملت، زمینه برای ظهور حواشی و اعلام وجود در مقابل متن فراهم آمد که قصد ما در ارائه ی چهارچوب تئوریک، بیان گسست از فلسفه ی کلاسیک و کلان روایت ها، برای بیان هویت های حاشیه ای و نفی دال های انتزاعی، برای بیان جهانِ زیست مند در مقابل جهانِ سیستم مند بود. در واقع نقدِ عقل سیاسی ایران، نقد استبداد اندیشه ورزانه ی ایرانی و نقد سلطه ی قوم/طبقه ی حاکم پارسی بر جهان زیستِ کُرد بود. هویت تاریخی/سیاسی کُردها نه در شکل فلسفه ی روح، بلکه در شکل فلسفه ی حیات در قالب کردارهای اجتماعی/سیاسی و شورش هایی چون گئوماتا، فره ورتیش، مزدک، خرمدینان و جنبش های معاصر تبلور یافته است. مؤلفه های هویتی این شورش ها مانند آزادی، دنیوی بودن، مشروعیت زمینی/قراردادی و عدالت برابری و در یک کلام میترا (قرارداد/پردیس)، وارونه ی دنیای قدیم بود. اندیشه ی قدیم تا قبل از پست مدرن با اولویت دادن به روح، آسمان، دین و عقل، نافی هویت هایی بود که در جنبش های تاریخیِ کُرد تبلور داشت. لاجرم کُردها که تن به منطق و نظم نمادین دنیای قدیم نمی دادند، خلاف آمد عادت بودند و با القابی چون اهریمن، جن و اژدها در حاکمیتِ حقیقتِ اندیشه ی قدیم، معرفی، طرد و به حاشیه ی تمدن رانده شدند. اما با گذار از اندیشه ی قدیم به اندیشه ی جدید، یعنی گذار از روح به جسم، گذار از آسمان به زمین، گذار از لوگوس به اروس، گذار از متن به حاشیه و... زمینه ی تئوریکِ رهایی کُردها از زیر بارِ سنگینِ ماشینِ عقل سیاسی ایرانی/سامی و کل تاریخ فراهم گشت که هدف ما از ارائه ی مفصلِ چهارچوب تئوریک و نشان دادنِ سیر گذار از فلسفه ی کلاسیک به جدید، به دست دادن تئوری مناسب با منطق عمل کُرد و تلفیق اندیشه ی پست مدرن غربی با واقعیت منطقِ عملِ بومی کُرد بود. ارائه ی هر نظریه ای در مورد کُردها بدون پشتوانه ی تئوریک، جز در حدِ شعار و لاجرم ذکر حوادث، فراتر نخواهد رفت، چون تاریخ نه به حوادث بلکه به افعال، افعالی که تجلی اندیشه اند، می پردازد. لاجرم تاریخ به اندیشه خواهد پرداخت. ارائه ی نظریه ای عمومی در مورد تاریخ کُرد، بدون مفهوم سازی آن، آب در هاون کوبیدن است. ارائه ی مفاهیم، خلق یا قالب کردن نظریه ای انتزاعی نیست، بلکه به زبان درآوردن منطق عمل کُرد است. عدم وجود مفاهیم در گذشته به معنی نبودِ مضمون، نیست. مفاهیم باید مبتنی بر پایه های واقعی و فاکت ها باشد. مفاهیم را باید از دل کردارهای اجتماعی/سیاسی کُرد با نگاهی تفسیری، پدیدار کرد و استنباط نمود. اگرچه هیچ مفهومی، توان بیانِ کاملِ تجربه ی زیسته ی کُردها را ندارد، اما باید سعی کرد احساسات و اعتقاد به کُردیت را به سطح معرفت و مفهوم رساند. باید آنچیزی که تا به حال با زبان احساسات بیان کرده ایم و یا صرفا به آن اعتقاد داشته ایم را به سطح معرفت و آگاهی رساند. اگرچه این کار، خطیر است و آب دریایی است که نتوان کشید، اما باید به قدر تشنگی چشید.

نتایجی که از تحقیقات به دست آمد، این است که اساسِ دانش ایرانی چه در قالب اسطوره، دین، ایدئولوژی و حتی مفاهیمی مانند ملیت، ایران چندقومیتی و... ابزاری در خدمت سلطه ی قوم/طبقه ی برتر پارس بر کُردها بوده است،

و کُردها نه تنها ایرانی/آریایی نیستند، بلکه اساس ایرانیت چه از نظر نژادی، سرزمینی، فرهنگی و سیاسی در مقابله، نفی و حاشیه سازی کُردها و سرزمین و هویت آنها تکوین یافته است. دین و اساطیر ایرانی، فرهنگ سیاسی، امپراطوری نظامی، سرزمین و تمدن ایرانی جز با نفی و غیرسازی کُردها شکل، تکوین و تداوم نیافت. دین باستانی ایران یعنی زرتشتی، جز با نفی و غیرسازی آیین میترا، همان دین باستانی کُردها، ظهور و تکوین نیافت که میترای مادی در دین زرتشت به اهریمن ملقب شد. «غیر» و انیرانِ اساطیر ایران، تورانیان، آژی دهاک، اهریمن و دیو که خاطره ی سال ها مبارزه ی ایرانی ها با دشمنانشان در تسخیر سرزمین ها بود، همان کُردها و آیین های آنان بود. امپراطوری هخامنشی/پارسی که ابزار سلطه ی قومی پارس بوده است، جز با شکست نظامی، سرکوب و حاشیه سازی امپراطوری مادها/کُردها، شکل و تکوین نیافت. حتی نمادها و آثار ایرانی چون تخت جمشید و کتیبه ی بیستون یادآور پیروزی های آنان بر کُردها می باشد. همچنین زبان فارسی نه با تکامل و پویش درونی، بلکه یک شبه و به دستور داریوش، توسط کاتبان عیلامی و بابلی در نگارش کتیبه ی بیستون، برای حفظ خاطره ی پیروزی پارس ها بر مادها به وجود آمد. دولت ایرانی، ابزار سلطه ی قومی پارس بر ماد بوده است. توتم های ایرانی چون گاو و عقاب، متضاد نمادهایِ کُرد، مانند شیر و مار بودند. ایران زمین، بهشت گمشده ی پارس های مهاجر در سرزمین مادها بود که با تسلط نظامی بر سرزمین مادها، آنرا ایران نامیدند. پارس ها برای پوشاندن ریشه ی خشونتِ سلطه بر کُردها/مادها، چنان با زیرکی به ویرانی آثار مادی پرداختند و آنها را در تاریخ منفور کردند که کُردها هیچگاه نتوانستند، کمر راست کرده تا حق خود را که به معنی نفی کامل پارس است - همانطورکه تثبیت پارس در منطقه به معنی نفی کامل مادها بود- پس بگیرند. زیرکی پارس ها مثال زدنی است. در عین حال سرکوب، کشتار و حذفِ بی رحمانه ی مادها از روی سرزمین و حافظه ی تاریخ، به برساختن مادهایی خویشاوند با پارس، با دروغ هایی چون خویشاوندی کوروش با آستیاگ، نزدیکی نژادی، هم دینی و سلطه ی مشترک ماد و پارس پرداختند، تا با توهم ظاهری نزدیکی ماد و پارس، ریشه ی خشونت آمیز سلطه ی نظامی/قومی پارس بر ماد که به سلطه ی دینی، فرهنگی و سرزمینی نیز منجر شد، فاش نشود. اساسِ هستی اجتماعی، سیاسی، سرزمینی و فرهنگی پارس ها جز با نفی هستیِ اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و سرزمینی مادها ممکن نبود. هرگونه اقرار به هویت مستقل مادی، منجر به فاش شدن ریشه ی خشونت آمیزِ تسلطشان و نفی کامل هستی خودشان می شد، بنابراین از نابودی هرگونه آثار مستقل مادی/کُردی و در عین حال، از برساختنِ ماد/کُردِ ایرانی/زرتشتی دریغ نکردند. آن همه تصویر سازی در کتیبه ها از خویشاوندی کوروش با آستیاگ، از سلطه ی مشترک ماد و پارس، از خویشاوندی و نزدیکی ماد و پارس و... برای نابودی تصویر واقعی از رابطه ی پارس و ماد که همان جدال بوده است، می باشد. پارسیان چنان میترای مادی را نابود کردند و میترای برساخته ی دروغینِ زرتشتی به مفهوم خورشید پرستی را که کاملا ضد میترایی بود، برساختند و آنرا در حافظه ی تاریخ، ماندگار کردند که می بایستی ۲۰ قرن از آن تاریخ بگذرد تا رازشان، فاش شود. آنها چنان مادها را ویران و سرنگون کردند و تصویری برساخته از سلطه یِ پارس بر ماد را در تاریخ ثبت کردند که هم اکنون نیز مورخانی برجسته، از خویشاوندی و سلطه ی مشترک ماد و پارس می گویند. پارس ها که قبایلی مهاجر از استپ های جنوب روسیه بودند و هنری جز نظامیگری نداشتند، با سلطه ی نظامی و خشونت آمیز بر مادها هنر، فرهنگ و سرزمین آنها را مصادره کردند؛ به آن رنگ و لعاب ایرانی دادند و ازآنِ خود ساختند و برای پنهان سازی مصادره ی خود، به نابودی کامل مادها پرداختند. مادهایی که صاحبان اصلی سرزمین، تاریخ، فرهنگ و زبان بودند را در حافظه ی تاریخ محو کردند و حتی حافظه ی خودِ مادها را نیز پاکسازی نمودند و نسل بعد را به عنوان بخشی از هویت و فرهنگ ایرانی معرفی کردند. کُردها هم در غفلتِ تاریخ، از زاویه ی ذهنیت ایرانی به تاریخ نگریسته و خود را بخشی از فرهنگ و زبان ایرانی می دانند. ایرانی ها، کُرد واقعی را نابود کردند و کُردی مصنوعی برساختند و این برساخته ی خود را عَلَم می کنند. ایرانیان، میترای واقعی را نابود کردند و میترای تقلبی و زرتشتی

را عَلَم کردند، در حالیکه همانطور که اساس دین زرتشت در مقابله و دشمنی با میترای مادی به وجود آمد، اساس وجود و هستی پارس ها نیز در مقابله و نفی مادها تکوین یافت. بنابراین همانطور که میترای زرتشتی نه تنها هیچ ارتباطی با میترای واقعی ندارد، بلکه اساسا و صددرصد، ضد و نقیض آن است، کُرد برساخته ی ایرانی نیز، نه تنها هیچ ارتباطی با کُردِ واقعی ندارد، بلکه ضد و نقیض آن و بیشتر حالت کمدی از اصل تراژیک کُرد است.

در تمام دوره ی باستان، هربار که شورشی از طرف مادها آغاز می شد و سعی در احیای قدرت خود داشتند، ابتدا سرکوب نظامی می شدند و سپس با کار فرهنگی به تحریف آن می پرداختند. شورش های کُردی هربار، بیان منظمی از خواسته های سیاسی بوده است. سرکوب های پارسی و آرامشِ بعد از سرکوب، بیانگر مفاهیمِ خاصِ سیاسی بوده است. مفاهیم بیان شده در عقل سیاسی ایران و هویت خواهی کُردها در تمام کنش و واکنش های آن دوره، بازتولید می شود. بنابراین فراتر از حوادث و ظاهرِ پراکنده ی تاریخ، می توان به منطق و اندیشه ای منظم در پس کردارهای سیاسی/تاریخی این دو قوم پی برد.

عقل سیاسی هر ملتی در دوره ای تکوین و در زمانی دیگر تدوین می گردد. عقل سیاسی ایران، با مؤلفه های ذکر شده ی فریدون افسانه ای و کوروش و زرتشت تاریخی در مقابل آستیاگ و آیین میترای مادی تکوین یافت و با داریوش، تثبیت گردید و با ساسانیان، تدوین شد. بنیان تمدن ایرانی با کوروش و امپراطوری هخامنشیان آغاز شد که اساسا دولت/امپراطوری هخامنشی حافظ و نگه دارنده ی سلطه ی قومی پارس بر ماد بود و عقل سیاسی ایرانی در قالب زرتشت و اساطیر باستان، توجیهی برای حفظِ سلطه ی قومی پارس بر ماد در قالب نیک جلوه دادن پارس و رهبران آن، و دیو و زشت جلوه دادن ماد و رهبران آن بود. عقل سیاسی ایرانی در دوره ی باستان با داریوش و کتیبه اش تداوم یافت، این بار گئوماتا یا همان بردیای دروغین و فره ورتیشِ مادی، جای ضحاک را در غیرسازی عقل ایرانی گرفتند و داریوش، جانشین کوروش یا فریدون اسطوره ای شد که کتیبه ی بیستون داریوش، به خوبیِ هرچه تمام تر، عقل سیاسی ایران و «غیر» آنرا نشان می دهد. (رجوع شود به بخش تصاویر) در این کتیبه، داریوش که نماینده ی اشراف قوم پارسی می باشد، قدرت و معرفت را از اهورامزدا می گیرد (مشروعیت آسمانی و فرهٔ ایزدی) و گئوماتای مادی را به عنوان «غیر» ایرانیت، زیرپا می گذارد و جامعه ی طبقاتی را که توسط گئوماتا نابود شده بود و فره ورتیش هم در ادامه ی آن قدم برمی داشت، دوباره برقرار می سازد و با احیای دولت/امپراطوری ایرانی که حافظ و ابزار سلطه ی قومی پارس بر ماد بود، مانع از رهایی مادها می شود. در واقع پیروزی داریوش بر گئوماتا، پیروزی عدالت افلاطونی (اشراف) بر عدالت برابری (تقسیم اموال اشراف در بین عامه) پیروزی متافیزیک (زرتشتی گری و اهورا و معابد) بر دنیاگرایی (نابودی معابد و دین) پیروزی استبداد شرقی بر آزادی خواهی (بخشودن مالیات معافیت سربازگیری) و پیروزی عقل ایرانی بر منطق عمل شورشیان کُرد و نهایتا پیروزی دولت ایرانی -که ابزار سلطه ی منافع قوم پارسی است-بر رهایی کُرد بود. دو نماد اصلی تاریخی/فرهنگی ایرانی در دوره ی باستان، پاسارگاد و تخت جمشید هستند که یکی در نتیجه ی پیروزی کوروش بر آژیدهاک و دیگری در نتیجه ی پیروزی داریوش بر گئوماتا و فره ورتیشِ مادی بنا شدند. منقوش شدن کتیبه ی بیستون و مکتوب شدن زبان پارسی نیز به مناسبت جشن پیروزی داریوش بر فره ورتیش مادی بود.

بعد از فروپاشی هخامنشیان توسط اسکندر مقدونی، ایرانیان دوباره با ساسانیان و با همان شاخصه های ذکر شده یعنی فرهٔ ایزدی، شاهنشاهی، جامعه ی طبقاتی و مشروعیت آسمانی تجدید بنا شدند و کتیبه ی شاپور و اردشیر در طاق بستان به جای کتیبه ی داریوش در بیستون (هردو در سرزمین کُردها) که قدرت و معرفت را از اهورامزدا می گیرند (مشروعیت آسمانی و فرهٔ ایزدی) که فره ورتیشِ دیگری را، زیر پا، له کرده اند، جای می گیرد. در نقش رجب و نقش رستم، شخصی که زیرپایِ اردشیر است، گیسوانش از مار است، همچنین زیرپای اهورامزدا که حلقه ی قدرت و معرفت را به شاهان ساسانی می دهد، به شکل مار و اژدهاست. «غیر» ساسانیان هم، قیام مزدک بود که در

ناحیه ی ماد به وقوع پیوست. مزدکیان پس از قتل عام انوشیروان به ناحیه ی دینور، آذربایجان و همدان پراکنده شدند و همین مزدکیان، بعدا در زمان بازآفرینی عقل ایرانی در نظام سیاسی عباسیان، در قالب خرمدینان تداوم یافتند. بنابراین در دوره ی باستان، چه از نظر نظام سیاسی (فرهٔ ایزدی و مشروعیت آسمانی در مقابل قرارداد اجتماعی و دموکراسی شورایی) چه فرهنگی و آیینی (زرتشت و اهورا در مقابل آیین مهر و مارپرستی) و چه هنری (تخت جمشید و پاسارگاد در مقابل غارت هگمتانه) عقل ایرانی براساس نفی کُردها تکوین یافته، و اساس این عقل سیاسی توجیه گر دولت تک-قومیتی پارس، علیه ماد بوده است.

اگرچه ما در این مجموعه صرفا به دوره ی باستان پرداختیم -در مجلدات بعدی بحث را در دوره ی میانه ی اسلامی و معاصر ادامه خواهیم داد- اما باید گفت: تدوین اصلی عقل ایرانی، اگرچه در دوره ی ساسانیان با خداینامه بود، اما در دوره ی میانه با اندیشمندانی چون فردوسی (شاهنامه) نظام الملک، غزالی، ابن سینا و نظام های سیاسی چون طاهریان و سامانیان با حمایت عباسیان شکل نهایی به خود گرفت زیرا روایت های باستانی و اسطوره ای هم در این دوره مکتوب گردید و وارد گفتمان سیاسی شد. با فروپاشی نظام شاهنشاهی ایران به علت حمله ی اعرابِ مسلمان، بنیان هویت ایران زمین یا همان عقل سیاسی آن -که شاهنشاهی بر مبنای عدالت طبقاتی بود- فرو می پاشد و بحرانی در وجدان ایرانیت که با دال مرکزی عدالت طبقاتی و فرهٔ ایزدی شکل گرفته بود، به وجود می آید که تحت عنوان «دو قرن سکوت» از آن یاد شده است. اما با الگو قرار دادن ساسانیان، نظام سیاسی اسلام عباسی، براساس عقل سیاسی ایران نظم یافت و غزالی و نظام الملک -به قول طباطبایی- مفهوم ظل السلطان را به جای فرهٔ ایزدی نشاندند. دال های شناور شده ی عقل ایرانی، حول دال مرکزیِ عدالتِ طبقاتی با ضمانت فرهٔ ایزدی (ظل السلطان) مفصل بندی شد. فردوسی (مدون اصلی عقل سیاسی ایرانی) نیز اسطوره های ایرانی را که در دوره ی ساسانیان توسط مغانِ درباری جمع آوری شده بود، به شکل مکتوب درآورد که به درستی اسم آنرا «شاهنامه» که همان «خداینامه» بود، نامید و در واقع، فلسفه ی سیاسی و فلسفه ی تاریخِ ایران را بنا نهاد که قبلا نیز ابن سینا با عقل اشراقی و معرفت هرمسی، مبانی فلسفیِ عقل سیاسی ایرانی را تجدید کرده بود که «غیر» عقل ایرانی در این دوره با زبان دین در قالب مفاهیمی چون «جن» «شیطان» «زندیق» و «کافر» توصیف می شد. گناه این کفار چیزی جز تأیید و آری گفتن به زندگی و حیات نبود و مشروعیتِ حاکمانِ مسلمان نیز، چیزی جز نفی حیات و زندگی نبود. بنابراین «غیر» عقل ایرانی در دوره ی میانه با بیان دین، جنبش هایی مانند خرمدینان می باشد که اکثریت این جنبش ها در سرزمین جبال و در میان کُردها شکل گرفت و به قولِ حنا فخوری در میان ایرانی ها، اعراب و ترک ها رواج نیافت. به همین دلیل کُردها که در دوره ی باستان به ضحاک و مار معروف شدند، در دوره ی میانه به جن «الأکراد من الجنی» شیطان، زندیق و... شهیر شدند، تا جایی که حدیثی از پیامبر روایت می کنند که این خواستِ خدا است که کُردها هیچگاه به استقلال سیاسی، دست پیدا نکنند. کُردها همچنانکه در دوره ی باستان با حکومت مادها، مشروعیتی زمینی و نظامی سیاسی ضد اشرافیگری با فرهنگی زمینی/پرومته ای داشتند، در دوره ی میانه هم در قالب جنبش هایی چون خرمدینان، نظام سلسله مراتبی و ساختارِ طبقاتیِ ایران/عرب را زیر سؤال بردند و تمام مقدساتِ متافیزیکی، مشروعیت آسمانی و مقیدات ناشی از تمدن را هم به چالش کشاندند. همانطورکه پدرِ ضحاک را مرداس نامیدند، پدرِ بابک را نیز مرداس نامیدند. با اتحاد عقل ایران، عرب و ترک، قیام خرمدینان مادی، توسط افشینِ ایرانی با همکاری طاهریان سرکوب شد. بین عقل سیاسی عرب و ایرانی و بعدها تُرک، تحت عنوان عقل سیاسی اسلام، اتحاد برقرار می شود. قدرت این عقل سیاسی اسلام، شمشیرِ ترک ها است؛ مشروعیتش: خلفا و دین عربی و دانش آن: ایرانی ها، با قلم امثال غزالی و نظام الملک است که تأمین می شد. بازتولید اتحاد عقل ایران، عرب و تُرک در دوره ی معاصر نیز، علیه «غیر» یا همان کُرد، به خوبی مشهود است.

واضح است که نمی توان طبق همان الگویی که از دوره ی باستان نوشتیم به دوره ی میانه و معاصر پرداخت. بعد از مزدکیان و به ویژه بعد از خرمدینان، هویت کُردیِ میترا (قرارداد/پردیس) مستور ماند و میترای ایرانی/عرفانی جایگزین آن شد. با تسلط میترای ایرانی بر میترایِ مقدم کُردی، فرهنگ تسلیم/عرفان، جایگزین فرهنگ تراژیکِ میترا شد و دوره ای از تسلیم و سکون، کُردها را در برگرفت. به دلیل عدم کنش سیاسی، میترا/قرارداد به کلی فراموش شد اما میترا/پردیس فراموش نگردید بلکه آشیانه ی خود را عوض کرد. در نبود میترا/قرارداد، یعنی از یک سو، نبود حاکمیت سیاسی مادی/کُردی و از سوی دیگر، سلطه ی فرهنگ متافیزیکی/دینی، امکان عمل و سخن از میترا/پردیس نبود. به همین دلیل میترا/پردیس به حوزه ی فولکلوریک و شعر کُردی عقب نشینی کرد و ظهور ناسیونالیسم مدرن، اگرچه به طور رسوب یافته، آثاری از مفاهیم میترا (قرارداد/پردیس) دارد، اما سیاست معاصر کُردی، تهی از بار معانی میترایی است که در ماد، گئوماتا و مزدک بود. اما تضاد عقل ایرانی با هویت کُردی همچنان باقی مانده است. دولت مدرن در ایران همچنان دولتی تک- قومیتی است که براساس نفی و سرکوب اقوام غیرفارس به ویژه کُردها تکوین یافته است، اما فرهنگ کُردها، دیگر آن فرهنگ میترایی نیست، اگرچه آثاری از میترا/قرارداد درآن موجود است، اما فاصله ی بسیاری با میترای اصلی دارد.

تکوین دولتِ به ظاهر مدرن هم، در دوران رضاشاه براساس همان شاخصه ها تشکیل شد، اما به جای اسطوره و دین در توجیهِ نظم اجتماعی، شاهنشاهی و نظام طبقاتی ایرانی، این ایدئولوژی ناسیونالیسم دولتی بود که بیانگر عقل سیاسی ایرانی شد و تشکیل هردو دولت شاهنشاهی پدر و پسر، براساس سرکوب قیام ملی کُردها، سمکو و قاضی محمد بود. البته این سخن، به این معنی نیست که عامل اصلی شکل گیری دولتِ مدرن در ایران، کُردها یا مبارزه علیه کُردها می باشد. قطعا مجموعه عوامل ملی و بین المللی در این امر دخیل بوده است اما یکی از اصلی ترین عوامل در تشکیل و تکوین نظام پهلوی ها، مسئله ی کُرد و سرکوب کُردها بوده است. همانطورکه قیام فره ورتیش، تنها قیام علیه داریوش نبود، اما طبق گفته ی خود داریوش در بیستون، مهم ترین آنها بود، در زمان پهلوی ها نیز، قیام کُردها تنها قیامِ موجود نبود و قیام های دیگری از جمله قیام شیخ خزعل، کلنل پسیان و... وجود داشت، اما بدون شک مهمترین عامل در تکوین پهلوی ها، سرکوب قیام های کُردی بود. چون اساسا دولت مدرن در ایران در برابر و به خاطر سرکوب جنبش های قومی/قبیله ای تکوین یافت. دولت مدرن، دولتِ تک-قومیتی پارسی برای حفظ سلطه ی خود بر سایر اقوام بود. رضاخان -به قول کاتم- رسالت اصلی خود را سرکوبِ "سمکو" می دانست. بعد از سرکوب سمکو و جمهوری مهاباد، در تمامی ایران جشن و پایکوبی برپا شد. در این دوره، عقل ایرانی با نفی اسلام و مذهب به عنوان خرافات و سنت، سعی در مدرن کردن جامعه ی ایرانی داشت، اما تنها چیزی که از مدرنیته روی داد، دولت متمرکز بود. مفاهیم مدرن براساس ذهنیت عقل ایرانی «مفصل بندی» شد. به همین دلیل دولت متمرکز، نماد عقل و پیشرفت و مدرنیته شد و اقوامِ بی دولت نماد سنت، خرافات، عقب ماندگی و جهالت شدند که «غیرِ» عقلِ به ظاهر مدرنِ ایرانی، کُردهای مرکزگریز و ضدِ تمدن بودند که به نام بومیان اصیل معروف شدند تا مانندِ «ترکان کوهی» معرفی شوند که هنوز وارد تمدن نشده اند و این وظیفه ی عقل مدرن ایرانی است که چه با خشونت و چه بی خشونت، آنها را وارد فرآیند تمدن کند. بومیان اصیل، «غیر» دولت مدرن رضاشاهی بود که نماد تمدن، عقل و پیشرفت بودند. بومیان اصیل یعنی کسانی که وارد فرآیند تمدن و پیشرفت تاریخ نشده اند. لاجرم «غیر» تمدن، پیشرفت، عقل و تاریخ، بومیانی هستند که در ماقبل تاریخ مانده اند و از فرآیند پیشرفت تاریخ و تمدن، به دور مانده اند، مانند غربی ها در ورود به قاره ی آمریکا و استرالیا در برخورد با بومیان آمریکایی، که به آنها لقب بومیان اصیل را دادند.

اما در دوره ی معاصر و با تکوین جمهوری اسلامی توسطِ ایدئولوژی اسلام سیاسی -که با نفی ارزش های غربی/ باستانی، دوباره به ارزش های اسلامی بازگشت- منطق قوم/طبقه ی برتر پارسی، قدرت سلطه ی خویش را به جای

عقل، این بار از زبان دین و خدا بیان کرد که با ارزش هایی چون ولایت فقیه -که همان فرهٔ ایزدی می باشد- وحدت، حاکمیت الیگارشی روحانیت، مشروعیت آسمانی، فرهنگ متافیزیکی و معرفت هرمسی/دینی ظهور کرد و با سرکوب و نفی «غیر» یا کُرد که دارای ارزش هایی چون دموکراسی فدرالیسم، سکولاریسم، عدالت کمونیستی و فرهنگ زمینی بودند، شکل گرفت. در اوایل پیروزی انقلاب اسلامی ایران، این تنها کُردها بودند که اسیر ایدئولوژی انقلاب نشدند. کُردها به تمرکزخواهی و توتالیتاریسمِ ایرانِ خمینی پی برده بودند و در حالیکه ایرانیان، خمینی را در ماه رؤیت می کردند، کُردها در مقابل او ایستادند. جمهوری اسلامی ایران جز با سرکوب کُردستان و نفی ارزش های آن تکوین نیافت، همانطورکه آیت الله طالقانی گفت: «اگر مسئله ی کُردستان مسالمت آمیز حل نشود، جمهوری اسلامی مثل رژیم های قبل به دیکتاتوری می انجامد». اَبرِ ایدئولوژیکِ عقل ایرانی، سایه ی خود را بر تمامیت ایران به غیر از کُردستان گستراند که زیست جمعی و تجلی یافتنِ سرپیچی کُردها با حضور در احزاب سکولار و غیردینیِ کُرد، مانع از تکوین عقل ایرانی می شد. بنابراین مسئله ی کُرد، هضم نشد؛ بار دیگر لوله ی تفنگ جای جوهرِ قلم را گرفت و فقط جوهر قلم، لکه ی خونِ تفنگ را پوشاند. دوباره سیاست، وجهی آنتولوژیک گرفت و بر تفکر تقدم یافت. بار دیگر شورش کُردها از نظر سیاسی، ناکام ماند و سرکوب شد. مثل همیشه آنچه مانع کامیابی جنبش های کُردی شد، سرکوب نظامی و سپس بمباران فرهنگی/ایرانی بود. در واقع ایرانی ها از دوره ی مادها تا به اکنون، همیشه کُردها را سرکوب و از صحنه ی تاریخ حذف کرده اند و طلوع ایرانیت در صحنه ی تاریخ، با غروب کُردیت مساوی بود. بنابراین «مسئله ی ما عدالت در آینده نیست، بلکه انتقام از گذشته است».

***

اگرچه موضوع این کتاب تاریخ است، اما کتابی صرفا تاریخی نیست، بلکه بررسی کننده ی امر سیاسی در تاریخ است. امر سیاسی به «ما» و «دیگری» می پردازد. دشمن و دیگری، برای مشروعیتِ دوست و خودی، اصل و اساس امر سیاسی است. به قول کارل اشمیت، اگر در حوزه ی اخلاق، تمایز نهایی میان خیر و شرّ، در زیبایی شناسی میان زشت و زیبا، در اقتصاد میان سودآور و زیانده است، در سیاست، تمایز میان دوست و دشمن یا ما و دیگری است. امر سیاسی ایرانی/پارسی بر مبنای «ما»ی پارس و «دیگری» کُرد است که مبنای ما و دیگری در دیگر حوزه های دین، اسطوره و هنر نیز گشته است. «ما»ی خیر، اهورای فرشته و روشنایی زرتشتی در تقابل با دیگری شرّ، اهریمن، دیو و تاریکی، خطاب به میترای کُردی تدوین شده است که مطابق با، ما و دیگری سیاست پارسی است، چون مفاهیم شرّ و اهریمن در دین متافیزیکی زرتشت، خطاب به دیگری سیاسی پارس، یعنی ماد و آیین مادی میترا، به کار رفته است. «ما»ی اساطیر ایرانی چون فریدون، جمشید، کیخسرو و... در تقابل با دیگری یعنی ضحاک، افراسیاب و... پردازش شده که کُرد هستند. «ما»ی توتم و سمبل های پارسی چون گاو و عقاب در تقابل با دیگری، شیر و مار، پردازش شده است که سمبلش، کُردها هستند. خودِ مفهوم ایران و مای ایران در تقابل با انیران، پردازش شده که خطاب به مادهاست. مای عدالت (طبقاتی) ایرانی در برابر دیگری عدالت (برابری) یعنی کُرد، تعریف شده است. مای حقیقت و پاک دینی پارس در برابر دیگری دروغ و بد دینی، خطاب به کُرد تعریف شده است. زیربنای ما و دیگری و تقابل های دوگانه ی عقل ایرانی در اساطیر، دین و سمبل ها، ما و دیگری پارس-کُرد است. مثبت شدن دال های ایرانی/زرتشتی ناشی از سلطه ی سیاسی پارس و منفی شدن دال های مادی/میترایی به دلیل مغلوب شدن قوم ماد بود، زیرا قوم غالب به تعریف دال های مثبت، شرّ و محتوای آنها به نفع خود پرداخته است. پیروزی دال هایِ مثبتِ تعریف شده یِ اهورا و نور بر اهریمن و تاریکی، بازتابی از پیروزی سیاسی پارس بر ماد است. لازم به ذکر است تقابل سیاسی پارس با ماد که در قالب مفاهیم دینی و سمبل ها انتزاع شده است، مانع از مصادره ی فرهنگیِ قومِ یکجا نشین ماد، توسط قومِ کوچنده و مهاجمِ پارس، نشده است. پارس های مهاجم در ورود به سرزمین ماد که

با تسلط نظامی آنرا ایران نامیدند، فاقد هرگونه فرهنگ اجتماعی و سیستم دولتی بودند. همانطورکه فاقد سرزمین بودند و چون تمامی هستیِ سیاسی و فرهنگی پارس ناشی از تسخیر و مصادره ی سرزمین، فرهنگ و زبان مادها بود، برای کتمانِ مصادره، می بایستی مادها را یا به کلی نابود کنند و یا آنها را خودی کرده و به زیر سلطه ی خود درآورند. این منطق، تقدیر برخورد دوگانه ی ایران با کُرد را در درازنای تاریخ رقم زد. از سویی سرکوب و نابودی خشونت بارِ جنبش های سیاسی و فرهنگیِ کُردها و از سویی دیگر خودی و اصیل تعریف کردن کُردهای مطیع در واقع پذیرش هستی اجتماعی کُرد، منهای هستی سیاسی آن بود. چون پذیرش هستی سیاسی کُرد، به معنی نفی خود پارس است، همانطورکه هستی یافتنِ سیاسی و فرهنگیِ پارس به دلیل نفیِ هستیِ سیاسیِ ماد و مصادره ی فرهنگ و سرزمین آن بود. راز این همه نفرت از ماد در دین و اساطیر پارسی، نفرت از بی تاریخی و بی هویتی خودِ پارس است. ماد باید تاریک و منفور باقی بماند و به حوزه ی نااندیشیده، رانده شود، زیرا لازمه ی انگیزش اخلاقی و سیاسیِ اندیشیده شده یِ پارسی، تاریک ماندن و نا اندیشه ماندن ماد، صاحبان اصلی فرهنگ، قدرت و سرزمین ایران است. به همین دلیل از سویی با خشونت و تبلیغات، کُردهای سیاسی را سرکوب کرده و در قالب مفاهیم منفوری چون عامل اهریمن، امپریالیسم، مغزخور و سربُر به معرفی آنان می پردازند و از سوی دیگر، تأکید زیادی بر اصیل بودن و ایرانی بودن کُردهای مطیع دارند.

پارس، نامی است که از طرف ماد به معنی کنار و مرز به ایرانیان قالب شده است. ماد به معنی مرکز و میانه بود. بعد از فتح سرزمین مادها و مصادره ی فرهنگ آنها، پارس سعی در فراموشی بی تاریخی، بی فرهنگی و بی سرزمینی خویش در حافظه ی تاریخ را داشت و در تلاش برای معرفی کردنِ خود به عنوان مرکز و میانه بود که از سویی ماد سیاسی را به عنوان اهریمن، دروغ و ضحاک طرد کرد و از سوی دیگر، ماد فرهنگی و اجتماعی را ضمن مصادره و تثبیت به نام خود، به عنوان شاخه و بخشی از تمدن فارسی تعریف کرد. چونکه فارس، تمامی هستی خویش از سرزمین، دولت و فرهنگ تا خط و زبان و... را مدیون ماد بود و یا از ماد مصادره کرده بود، امکان تعامل و گفتگوی بین فرهنگی وجود نداشت، چون ستیز دو فرهنگ و تمدن نیست، بلکه ستیز تمدن و فرهنگ کُرد با قومی غارتگر و بی فرهنگ است، به همین دلیل پارس، از فرهٔ ایزدی تا ولی فقیه در قالب دروغ و دشمن، سعی در نابودی کامل هستی کُرد و یا خودی کردن آنها را دارد.

عقل سیاسی پارس از سویی سرکوب کننده است و از سویی دیگر، تولید کننده و مصادره گر! عقل ایرانی بعد از تثبیت سلطه و سرکوب نظامی، از سویی به شاکله بندی سوژه ی کُرد و هویت سازی آن پرداخته و سلطه ی قومی/ طبقاتی خود را بنا به دریافتی از مفاهیم زمانه، درونی کرده است و از سویی، به نابودی آثار میترای مادی پرداخته و میترای مقدم مادی را به اهریمن ملقب گردانید و از سوی دیگر میترای مصنوعی فرشته و مخلوق اهورامزدا و خدای زرتشتی را برساخت. از سویی کُردها را سرکوب، سرزمین آنها را تصرف و با القابی چون ضحاک، دیو و اهریمن به نفرین و طرد آنها می پردازد که اساطیر ایرانی حامل خاطره ی «دیگری بودنِ» کُرد است، از سوی دیگر، تصویری از کُردِ سر به راه ایرانی، فرشته ی معصوم و زیردست خدای ایرانی را برساخته است. عقل ایرانی از سویی کارخانه ی آدم کشی است و از سوی دیگر، کارخانه ی آدم سازی! از سویی، آستیاگ و گئوماتا و قاضی محمدها را می کُشد و از سوی دیگر هارپاگ ها، محمد قاضی ها و کُردِ اصیل ایرانی را تولید می کند. سلطه ی اصلی قوم/طبقه ی برتر پارسی، نه در ارتش و خشونت حاکم، بلکه در سلطه ی مفاهیم و تعریف کردن ها است. تقابل های مفهومی ایرانی/ پارسی چون ایران در برابر انیران، وحدت ایرانی در برابر تجزیه طلب، نظم اهورایی در برابر تازش اهریمنی، پاک دینی در برابر بد دینی/کفر، خیر در برابر شرّ و... بازتابی از تقابل قومی پارس با کُرد است که عقل مسلط پارسی با تزئین خویش توسط مفاهیم مثبت، کُرد را با پادمفهوم های منفی، خلع سلاح کرده است. تقابل مفهومی، بازتابی از تقابل سیاسی/قومی پارس و کُرد دارد که توسط قوم مسلط پارس که متأخرتر از ماد بوده، تعریف شده است. دال

متأخر پارس بعد از سلطه ی سیاسی/نظامی، فتح سرزمین و مصادره ی فرهنگ کُرد به نامگذاری، بازتعریف و ارزش گذاری دوباره ی مفاهیم پرداخت. تقابل های مفهومی ذکر شده که یک طرف آن خیر و طرف دیگر آن شرّ است، هر دو مفاهیم برساخته ی یک طرف (پارس) است. طرف متأخر یعنی پارس، خود را خیر و دیگری (کُرد) را شرّ توصیف کرده است. در دال متقدم یعنی ماد/کُرد، هنوز تقسیم بندی خیر و شرّ در افق معنا، ظهور نیافته بود و این مفاهیم نه مقدس و متافیزیکی، بلکه برساخته ی قدرت سیاسی هستند که ارتباطی بین زبان و هستی آن وجود ندارد. دال متأخر پارس با نام گذاری دال متقدم کُرد به شرّ، دیو و اهریمن، دال های مثبت خیر، اهورا و نیک را خطاب به خود به کار برد.

پارس سلطه ی خویش بر کُرد را به لباس مفاهیم جهانی، بنا به مقتضیات هر دوره، قالب کرده است. مفاهیم جهانیِ نظم اهورایی، دین جهانی زرتشت، اسلام، چپ و شهروند جهانی، ابزار جهانی کردن سلطه ی پارس بوده اند. سلطه ی پارسی ایرانی، با وجود گسست های مکرر سیاسی، تداومی هژمونیک داشته است. تزلزل یا نبود حکومت مرکزی پارسی، اگرچه به شورش هایی از طرف کُردها منجر شده، اما این شورش ها باعث گسست سلطه ی هژمونیک پارسی و تثبیت قدرت کُردی نشده است، به همین دلیل خطاب به کُرد می گوییم: شورشیان بی خرد! چون فقط در چهار چوب پاد مفهوم های قالب شده ی «دیگری» در مورد خود می اندیشد و قادر به خلق مفاهیم متناسب با عصیان های عملی خویش نبوده است. اشخاص مورد خطابِ پادمفهوم های شرّ ایرانی/پارسی، از اهریمن و دیو تا تجزیه طلب و سربُر، کُردها بوده اند و چون پارس ها در جنگِ مفاهیم، پیروز گشته و قدرت تعریف کردن خود را داشته اند، کُردها با وجود تقابل و عصیان های مکرر عملی، از نظر مفهومی همیشه شکست خورده و به مرحله ی تثبیت نرسیده اند. ریشه ی خلق مفاهیم-پادمفهوم های پارسی، سیاسی/قومی است و اگر از ریشه ی سیاسی/قومی آن بگذریم، فاقد عمق و معناست، اما به این دلیل که ارتباط این مفاهیم با علیت خشونت و سیاست آن گسسته است و یا حداقل کُردها در بی حافظگی تاریخی و عدم خلق مفاهیم خودی، از درک آن عاجز هستند، به جای درک این مفاهیم در ارتباط با سیاست سلطه و روابط قدرت، از زاویه ی دید پارسی این مفاهیم را متافیزیکی، طبیعی، ازلی و ابدی فرض کرده اند و به جای تقابل مفهومی در برابر آن، اسیر همان مفهوم هایی شده اند که در عمل با آن درگیرند. کُرد، با وجود عصیان عملی، به دلیل اسارت نظری یا فاقد نظم جدیدی غیر از نظم ایرانی است، مانند مزدکیان و خرمدینان، و یا در صورت تحقق، همچنان نه نظمی کُردی، بلکه با وجود گوشت و خون کُردی، نظمی ایرانی می شود مانند صفویان و زندیان؛ و یا به دلیل فقدان مفاهیم متناسب با نظم کُردی، نظمی قبیله ای باقی می ماند، مانند اردلان و بابان و احزاب امروزی. بنابراین از دلایل اصلی امتناع نظم سیاسی کُردی در تاریخ، امتناع مفهومی آن و اسارت در مفاهیم ایرانی و تارهای معنایی ایرانی است.

برای مثال مفهوم ایران، ایران فرهنگی و ایران کثیرالمله که اقوام غیرفارس آنرا مفهومی ذاتی و ازلی فهم کرده اند و آنرا فراتر از پارس تعریف می کنند، ابزار هژمونیک سلطه ی پارسی است. ایران فرهنگی فراتر از مرزهای سیاسی، ابزارِ امپریالیسمِ سیاسیِ پارس برای بازتولید امپراطوری قدیم و گسترش مرزهای پارس است. عقل پارسی، سلطه ی واحد (پارس) بر کثرت (اقوام غیرفارس) را در قالب مفهومِ «وحدت در کثرت» تبیین می کند؛ سلطه ی یک ایل بر دیگر ایلات را در قالب کنفدراسیون ایلی، مفهوم سازی می کند و اینگونه سلطه ی ناسیونالیسم قومی خویش را در قالب ناسیونالیسم مدنی و ملی توجیه می کند. ادیان حاکم بر دستگاه حکومت پارسی که اقوام غیرفارس را به سعادت موهوم دعوت کرده است، ابزار تحققِ سعادتِ واقعیِ پارسی بوده است. کُردها با اندیشیدن در قالب پادمفهوم های پارسی، چون دیو و تجزیه طلب به خلع مشروعیت شورش های عملی خویش پرداخته اند. به همین دلیل، عمل کُردی از مفاهیم متناسب با عصیان خویش تهی شده است و با وجود هزینه ها و رشادت ها، نه به تحقق نظم کُردی، بلکه به بازتولید سلطه ی ایرانی/پارسی انجامیده است. زیرا از یک سو، کنش عملی و فرهنگ عمومی کُرد به هویت

سیاسی و ملی گذار نکرده و از سوی دیگر، هویت سیاسی ایرانی، فاقد مبنای فرهنگی است. هویت ایرانی، برساخته ی دستگاه حاکم از ساسانیان تا رضاشاه بوده است و جز در قوم فارس، مبنای فرهنگی دیگری در دیگر اقوام ندارد. به عبارت دیگر سلطه ی پارس /ایران بر کُرد/ماد، سلطه ی سیاست و قدرت بر فرهنگ است. در مقدمه اشاره کردیم که تقابل کُرد و ایران نه تنها تقابل دو قوم، بلکه تقابل دو دیدگاه؛ تقابل لوگوس با اروس، زمین با آسمان، جسم با روح، عقل بشری با عقل متافیزیکی و آزادی با دین نیز می باشد که این تقابل در قالب تقابل های دوگانه ی عدالتِ برابری در برابرِ عدالتِ طبقاتی، مشروعیت زمینی در تقابل مشروعیتِ متافیزیکی، فرهنگ یا ضد فرهنگ دیونیزوسی در تقابل فرهنگ آپولونی، پرومته در تقابل هرمس و در قالب ستیز دو قوم کُرد و پارس، تبلور سیاسی یافته است. تقابل سمبلیک آنها، مار در برابر عقاب، شیر در برابر گاو، و تاریکی در برابر نور است. ما این مفاهیم دوگانه را از زاویه ی ذهنیت و سوژه ی کُردی پردازش کرده ایم، در حالیکه تقابل های دوگانه ی مکتوبی که به دست ما رسیده، تقابل خیر در برابر شرّ توصیف شده است، زیرا یک طرفِ این تقابل ها که قوم غالب بوده است، آنرا تدوین کرده و در آن، دیگری (کُرد) را در قالب مفاهیم شرّ، تاریکی، اهریمن، دروغ، دیو، تجزیه طلب و... توصیف کرده است. به دلیل فقدان سوژه ی کُرد و اینکه فاعل شناخت فارسی، مفاهیم دوگانه را برساخته بود، خودِ مسلط را خیر و نیکی، و کُردِ مغلوب را شرّ و بدی وصف کرده بود. اکنون که سوژه ی کُرد متولد گردیده و فاعل شناخت کُردی، قادر به تشکل جهان تاریخی خویش شده است می بایستی فراتر از خیر و شرّ ایرانی به تبارشناسی آن و به ارزشیابی دوباره ی ارزش ها بپردازیم. از یک سو، مفاهیم ارزشی قوم پارس در توصیف خود به خیر، نور و نیکی، مفاهیم اندیشه ی سیاسی چون عدالت طبقاتی، حق الهی شاهان، فرهنگ متافیزیکی و... را فهم کرده است و از سوی دیگر به جای مفاهیم ضد ارزشی شرّ، دروغ و اهریمن در توصیف کُرد، ما مفاهیم اندیشه ی سیاسی چون: عدالت برابری، مشروعیت زمینی /قراردادی، فرهنگ دیونیزوسی و... را انتزاع کردیم و مصداق تاریخی و دینی مفاهیم دوگانه را در سه دوره ی کوروش /فریدون در برابر آستیاگ/آژیدهاک، داریوش در برابر گئوماتا، انوشیروان در برابر مزدک و، زرتشت در برابر میترا نشان دادیم. همانطورکه تقابل مفهومی، هویدای آن است، تقابل این دو قوم، تقابل دو اندیشه ی سیاسی نیز هست. از مؤلفه های مهم و موضوعات اندیشه ی سیاسی دولت، چگونگی تشکیل دولت، رابطه ی فرد و کلیت دولت، رابطه ی دولت و ملت/قوم، و تعریف عدالت و مشروعیت یابی دولت یا همان اقتدار است. اکنون اگر به مقایسه ی دو اندیشه ی سیاسی پارس و کُرد بپردازیم، می فهمیم که تقابل دو نظم کاملا متضاد است. نظم افقی، توافقی و پلورالِ کُرد در برابر نظم عمودی، استبدادی و مونیسم پارس قرار دارد!

در «اندیشه ی ایرانشهری، شخص شاه، خدا برروی زمین است و اگر نه یگانه نهاد، اما لاجرم استوارترین نهاد این نظام به شمار می آمد... در کنار این نهاد، عوامل وحدت بخش دیگری چون فرهنگ ایرانی توانسته تداوم تاریخی، آیینی و فکری ایرانیان را در گذر سده های طولانی تضمین کند. فرهنگ ایرانی که اندیشه ی ایرانشهری در کانون آن قرار داشت و در دوره ی اسلامی با شعر و ادب فارسی درآمیخت، در کنار نهاد شاهی، دومین ستون بقای ایران زمین به شمار می آمد» (طباطبایی، ۱۳۸۰ : ۱۱۵-۱۱۶) طبق تفسیر محققان ایرانی، شاه و سپس شعر و ادب دو ستونِ اندیشه ی ایرانشهری هستند. در اندیشه ی ماد/میترایی نیز شاه، ادب و فولکلوریک دو ستون فرهنگ کُرد هستند، اما تفاوت ظریفی بین این دو اندیشه وجود دارد. تفاوتی به اندازه ی تاریخ متفاوت و نظم سیاسی و متمایز دو قوم! شاه در ماد، براساس قرارداد اجتماعی تعیین می گردید که مخلوق مردم است و در صورت عدول از خواسته های مردم، عزل می شد. نمونه ی انتخاب براساس قرارداد در دیااکو مشهود است و عزل در صورت عدول، در شورش مانناییِ ها علیه شاه خویش هویدا است که قبلا گفته ام. اما شاه در پارس نه با قرارداد و رضایت مردم، بلکه برگزیده از طرف خدا و دارای مشروعیت الهی است که رضایت یا عدم رضایت مردم، تأثیری در تعیین، ابقاء و عزل وی ندارد. این همان تضاد مشروعیت زمینی/قراردادی کُرد با مشروعیت الهی پارس است. نتیجه ی منطقی عدمِ مقبولیتِ

مردمیِ شاهِ پارس و تحمیل از بالا با مشروعیت الهی، تأکید بر اتحاد و نظم عمودی یا سلسله مراتبی است و نتیجه ی مقبولیت مردمیِ شاه در میانِ ماد، تأکید بر توافق و نظم افقی در برابرِ اتحاد است. اتحاد در اندیشه ی ایرانشهری با حذف تکثر و سلطه ی واحد بر کثرت مقدور است، اما توافق در اندیشه ی مادی با حفظ تکثر و نظمی پلورال همراه است. تفاوت نظمِ پلورالِ کُردی با نظم واحد ایرانی در تحول مفهومی نیز به خوبی هویداست. سوژه ی اصلی نظم ایرانی و مشروعیت بخش شاه پارسی، فرهٔ ایزدی به معنای نشانه یا آیت الهی است که در نظام امروزی ایران نیز در قالب ولایت فقیه،حجت الله و آیت الله بازتولید شده است، اما اصل این مفهوم از نظر لغوی نه پارسی بلکه کُردی است که به معنای «فره ئیزه دی» یعنی تعدد شاه و تکثرگرایی است! در گسست از نظر مادی به پارسی، با توجه به تغییر نظام سیاسی، این واژه با حفظ ظاهر تغییر محتوایی رادیکال یافت. «فره» که در زبان کُردی به معنای ازدیاد و تنوع است به فرح/فرهٔ به معنای نشانه ی الهی، تغییر معنا یافت. «ئیزه د» که در ماد به معنای شاه بود و فره ئیزه دی، فره شاهی یا تعدد شاهی معنا داشت به ایزد، یعنی خدای خالق تغییر معنا یافت و فره ئیزه دی، به فرهٔ= نشانه و برگزیده ی خدا، تغییر کرد. در ماد، خدایِ خالقِ آسمان و زمین معنایی نداشت. مردم، خالق نظم سیاسی بودند. نظم سیاسی، مصنوع و مخلوق اراده و توافق مردم بود، اما در ایران، ایزد/شاه به ایزد/اهورا تبدیل شد و نظم سیاسی نه مصنوع و مخلوق مردم، بلکه مخلوق اراده ی الهی و در تداوم نظم کیهانی، ذاتی و ابدی بود، به همین دلیل مانوئل کوک به درستی واژه ی شاهنشاهی را نه پارسی، بلکه مادی می داند. نظم کُردی، توافق در کثرت است. توافق با حفظ تفاوت ها، نه حذف آنها! هگمتانه به معنای محل توافق است و هخامنش به معنی اندیشه ی اتحاد! اتحاد، مبنی بر حذف کثرت ها و تفاوت ها و، توافق، مبنی بر حفظ کثرت ها و تفاوت ها است! کثرت و پذیرشِ تفاوت را امروزه نیز در کُردستان چه از نظر زبانی، چه آیینی و حتی تنوع احزاب سیاسی شاهد هستیم، همانطورکه بلعکس آن، در ایرانِ تک حزبی و تک مذهبی امروزی هویدا است.

از دیگر نتایج مشروعیتِ متافیزیکی شاه ایرانی، تقدم کلیت دولت بر فرد و فدا کردن فرد و خواسته های وی در قبال کلیت دولت و تحمیل نظم با استبداد است. نتیجه ی مشروعیت زمینی شاه در ماد نیز، تقدم فرد بر کلیتِ دولت و تشکیل کلیتِ دولت براساس جزء جزء افراد است که نظم کلی، همراه با رضایت مردمی است. مشروعیت آسمانی شاه در پارس به تدوین قوانین حقوقی و سیاسی می انجامد که متناسب با خواست و رضایت افراد و مردم نیست، چون قوانین باید مطابق با شریعت و خواست الهی باشند، در حالیکه نتیجه ی منطقی مشروعیتِ قرارداد شاهی در ماد، تدوین قوانین سیاسی مطابق با خواست و توافق مردم است که فراتر از توافق مردم، قانون و حقوقی از پیش تعیین شده وجود ندارد. مشروعیت متافیزیکی شاهِ پارس، متناسب با نظم کیهانی، به سلسله مراتبی و طبقاتی شدن جامعه منجر می شود، همان نظمی که تحت عنوان عدالت طبقاتی آنرا ذکر کردیم، در حالیکه نتیجه ی منطقی مشروعیت زمینی شاه در ماد، به افقی و پلورال بودن نظم اجتماعی می انجامد که تحت عنوان عدالتِ برابری، آنرا پردازش کردیم. علت این تفاوت از یک سو، به تفاوت دو آیین زرتشت و میترا بر می گردد؛ و از سوی دیگر، به جغرافیا و منش دو قوم! زرتشت، مشروعیت بخشِ نظمِ سیاسی ایرانی و، میترا ایجاد کننده ی نظم کُردی است. اندیشه ی سیاسی کُردی از مفهوم ماد/میترا (قرارداد/پردیس) سرچشمه می گیرد که ماد، مفهوم جغرافیای سیاسی آن و میترا، محتوای فرهنگی و سیاسی/حقوقی آن است. مادها، بومی و حاکمیت ماد، حاکمیت بر مردم و سرزمین خویش بوده است و اگر بر اقوام دیگر مسلط شده اند، با توجه به قرارداد میترایی، با حفظ تکثر و خود مختاری اقوام مغلوب با عقد و پیمان بوده است نه با فتح و سرکوب! شاهان ماد در میان مردمِ خویش با توافق و قرارداد انتخاب می شدند و با اقوام مجاور با عقد و پیمان می زیستند نه با سرکوب و تجاوز! نمونه ی آن، عقد قرارداد مانناییی با هیتی و، آستیاگ با لیدی و بابل است. مادها با وجود جغرافیای همیشگی خویش، نیازی به تجاوز و لشکرکشی برای تصرف خاک نداشتند، مگر برای دفاع از خاک خویش و جلوگیری از هجوم دیگری، مانند مقابله

با آشورا! اما پارس، فاقد خاک و جغرافیای خویش بوده است و اساسا به دلیل کوچ، فاقد جغرافیایی مختص به خود بود، به همین دلیل به ماد هجوم آورد و سرزمین ماد را فتح کرد و ساکنان آنرا به زیرسلطه ی نظامی خویش درآورد و با تسخیر سرزمین ماد، آنرا بهشت گمشده ی خویش یعنی ایران نامیدند و چونکه قومی مهاجم و اشغالگر بودند، در فقدان مقبولیت مردمی، توسط دین زرتشتی به مشروعیت متافیزیکی پناه بردند و برای حفظ متصرفات و سلطه ی خویش بر مردم و جغرافیای تسخیر شده، ناگزیر از تشکیل حکومت های استبدادی بودند که با تشکیل نظم سیاسی، قوم پارسِ غالب در رأس هرم قرار گرفت و با تاراج انباشت سرمایه ی قوم مغلوب یعنی ماد، به طبقه ی برتر نیز بدل شد و مادِ مغلوب به دلیل تاراج شدن، در پایین هرم قرار گرفت و لاجرم پارس، برای توجیه برتری خویش، از مفهوم عدالت طبقاتی استفاده کرد. همچنین به دلیل تحمیل نظم سیاسی با فتح/غارت، و عدم مقبولیت به جای توافق، از اتحاد با قوانین الهی، طلب مشروعیت کرده است و شاهِ نامقبول و غیرِمردمی به حق الهی شاهان استناد می کرد.

جغرافیا از عوامل مهم تضاد بوده و خواهد بود؛ پارس در نبودِ هیچ جغرافیایی، کلیت جغرافیای تسخیر شده را از آنِ خود می داند، کلیتی که از آنِ ماد بوده است. همانطورکه کلیت فرهنگ و زبان آن با تغییراتی، مصادره-تقابل ماد است که در هر صورت ماد، همان امر واقعِ نظم نمادین پارس است. همانند مسئله ی جغرافیا به دلیل مصادره-تقابل مسئله ی کُرد و ایران، تنها سیاسی نیست. ایرانی، چه در تقابل و چه در مصادره ی نظمِ نمادین، متکی بر ماد است. مصادره-تقابل، برخورد دوگانه ی طرد کردن-خودی کردن را در برداشته است. اندیشه ی ایرانی، چرکنویس فرهنگ مادی است که مطابق با مقتضیات سیاستِ قوم مهاجر، درآمده است.

منشأ قانون در اندیشه ی ایرانشهری، اراده و شرع الهی است در حالیکه قانون در میترا نه متکی بر اراده ی خدا و الهیات است نه متکی بر اراده ی لویاتانی دولت و نه قوانین تغییرناپذیر طبیعی! قانون در میترا توافق جمعی افراد است، ماهیت غیرقابل تغییری ندارد و فرابشری و مسلط بر بشر نیست، بلکه خواست و توافق خود بشر است. هیچ ایده ی حقوقی و اخلاقی، فراتر از بشر وجود ندارد، ایده نه قائم به ذات است مانند افلاطون، و نه متکی بر اراده ی الهی مانند آکوئیناس، و نه متکی به اراده ی خدای میترا یعنی دولت هابزی، و نه مانند ایران، وابسته به شخص شاه است، بلکه توافق جمعی و ذهنی افرادِ بشر، خالق هر ایده ای چه حقوقی و چه اخلاقی است. در میترا هیچ مرجع عالی تکروانه، چه خدا باشد، چه شاه و چه طبیعت و چه شرع، وجود ندارد.

نظریه ی حقوقی میترا، بانی اندیشه ی سیاسی دولت نیز می باشد، اما نه دولت الهی مقدس فرابشری، و نه دولت مهیب لویاتانی و نه آشوب و استبداد و نه آنارشیسم سیاسی، بلکه دولت، مخلوق و مصنوع توافق و رضایت افراد بشر است. سیاست در ادامه ی اخلاق، دین، تغلب و خشونت نیست، بلکه کنش جمعی و توافق عمومی افراد است. بنا بر روایت هرودت، توافق قبایل و مردم در گزینش دیااکو به قضاوت، باعث ظهور دولت ماد از نیستی عدم به هستی سیاسی و پادشاهی شد. در این روایت، افراد نه ماده ی خام دولت و یا مکلف در برابر آن، بلکه آفریننده ی دولت و محق بر آن هستند. اراده و توافق مردم، مقدم بر دولت و تعیین کننده ی ماهیت و قوانین آن است. این ایده ی سیاسی، بازتابی از آیین میترا است که قرارداد، مقدم بر هر حق، قانون و اصول از پیش تعریف شده ای می باشد. اندیشه ی سیاسی به ایده ی «قانون»، مستقل از شخص و به «منافع عموم» می پردازد، در صورتیکه در اندیشه ی ایرانی نه قانونی مستقل از شخص شاه وجود داشته و نه فراتر از منویات شخصی شاه، منفعت عمومی معنا دارد، لاجرم در اندیشه ی ایرانی، امکان تدوین اندیشه ی سیاسی وجود ندارد و لاجرم باید از الهیات سیاسی یا اساطیرِ شاه پرستی سخن گفت، اما در اندیشه ی سیاسی قدیم کُردی، میترا، خدا مقدم بر قوانین نیست تا پیامبر معجزه گر، قوانین را در هم بشکند، بلکه میترا، خود قانون مستقل از قدرت و شخص است و چون قانونِ میترا فاقدِ ماهیتِ

از پیش تعریف شده بوده و تنها توافقی عمومی است، از یک سو نظریه ی قانون وجود دارد، از سوی دیگر منافع عموم، لاجرم امکان تدوین اندیشه ی سیاسی میسّر می باشد.

دین در اسلام و ایران، منبع و مرجع قانون و اخلاق نیز می باشد. قوانین ذاتی در یونان پسادولت-شهر، مرجع اخلاق و دین بودند. در دولت-شهر، قوانین دولتی، مرجع دین و اخلاق بودند. در میترا، هیچکدام از این سه مؤلفه مرجع قائم به ذات نیست. توافق جمعی بشر، مرجع قانون، دین و اخلاق است. دین نه امری فرابشری بلکه سبکِ زیستن و اصل زندگانیِ زیسته شده است، به همین دلیل آیین میترا نه خدایی دارد، نه پیامبری و نه قانون و اخلاق از پیش تعریف شده ای! تنها، توافق عمومی است که میترا را از نیستیِ انتزاع، وارد هستی اجتماع می کند. هنگامی که توافق عموم، مقدم بر اخلاق، قانون و دین است، شکاف بین زمین و آسمان، روح و جسم، غریزه و معنویت معنی ندارد و اخلاق و آیین، همان تجربه ی زیسته شده ی بشری است. هنوز شکاف و تقسیم بندی خیر و شرّ، خدا و بشر شکل نگرفته است. خیر و شرّ، برساخته ی دیگری های میترا یعنی زرتشت، افلاطون و... است تا دالِ متقدم میترا را، شرّ توصیف کند و خودِ متأخر را خیر بنامد. تکرار می کنم: تقابل های دوگانه و شکاف مفهومی در میترا در افق زبان شکل نگرفته بود. زایش دین، فلسفه، اخلاق، قانون، خدا و روح، تحیر و واکنشی در برابر بحرانی بوده که آن بحران، سبک زندگی مادها یعنی میترا بوده است، بنابراین، میترا ماقبل قانون، اخلاق و تقابل خیر و شرّ بوده است. در آیین زندگانی میترا، اخلاق، خود تجربه ی زندگانی و میل و لذتِ همراه با رضایت بوده است. اخلاق، نام متأخری است که سعی در تبیین ماده ی مقدم میترا دارد. نه اخلاق، نه دین و نه خیر و شرّ، معنایی نداشته است. تنها زندگی بوده است و بس! تنها مفهوم میترا به معنی قرارداد/پردیس انتزاع شده است. قرارداد، روابط حقوقی و سیاسی را شکل داده و پردیس، سبک زندگی اجتماعی و فرهنگ عمومی را صورت بخشیده است! اکنون در زوال میترایِ زندگانی، میترای مفهومی را انتزاع می کنیم. در واقع گمشده ی اتحاد خدا/بشر که فلاسفه ی غرب از جمله هگل در پی آن هستند نه در یونان، بلکه در ماد بوده است که خدا و بشر هنوز از هم جدا نشده بودند و بشر به جای تعظیم در برابر خدا، به خود احترام می کرد. خدا، خود انسان و مخلوق انسان بود؛ همانطورکه انسان، نه برده ی نظم سیاسی بلکه خالق آن بود. اگر اصل گمشده ی هگل که تحقق خدا و مفاهیم کلی در نظم سیاسی زمینی است، همان میترا/قرارداد می باشد، پس رقص دیونیزوسی نیچه نیز، نه در یونان، بلکه در میترا/پردیس ماد است.

سوژه ی مرکزی اندیشه ی ایرانشهری، خدا/اهورا می باشد که منشأ قوانین، اخلاق و خالق نظم سیاسی و مشروعیت بخشِ شاه با فرهٔ ایزدی است. نظم سیاسی ایرانشهری در تداوم نظم کیهانی/الهی می باشد و شاه، قرینه ی زمینی اهورامزدا است. اما سوژه ی مرکزی اندیشه ی مادی، گرچه همان واژه ی خدا است، اما معنای دیگری در تضاد با دریافت اندیشه ی ایرانشهری داشته است که اصل واژه، خودای بوده که مادی می باشد و به معنی خود توانا است، امروزه هم در تلفظ کُردی کرمانجی به خدا، خودی می گویند که، هم معنی و مترادفِ خود نیز هست. فرهنگ ایرانی با مصادره ی واژه، خدا را به آسمان برد و به قادر مطلق و خالق اعظم تغییر معنا داد؛ در حالیکه در میترا، خدا، خودِ توانا بود. خودها یعنی افرادی که خالق نظم سیاسی و اخلاق بودند و دینی وجود نداشت. توافق خودِ خودها یا افراد، مبنای اخلاق و قانون و، بانی تشکیل دولت بود اما با انتقال خدا به آسمان، دوره ی اخلاق و قانون توافقی نیز به سرآمد و خدا یا مُثُل متافیزیکی، منشأ و منبع قوانین سیاسی و اخلاقی شد.

اما بعد از زوال قدرت سیاسی دو قوم، فرهنگ یا ادب و شعر به تنها نهادِ حافظِ اندیشه تبدیل می شود اما همانند «شاهی» تفاوت بنیادینی بین ادب و شعر کُردی با پارسی وجود دارد. شعر و ادب فارسی چه در شکل حماسی آن در شاهنامه و چه در شکل عرفانی آن در مولانا، متافیزیکی و معنوی است. در شکل حماسی شاهنامه، روایت همان مشروعیت متافیزیکی در قالب فرهٔ ایزدی و عدالت طبقاتیِ شاهانی چون جمشید و فریدون است، در شکل عرفانی آن نیز کلا تحقیر زمین و جسم و تأکید بر روح و آسمان است که به تدوین مفهوم ولایت در تداوم فیض نبوت منجر

شد. در واقع آنچه که به اندیشه ی ایرانشهری مشهور شده است، از سویی در مذهب تشیّع، در قالب ولایت فقیه و از سویی دیگر در عرفان، در قالب مفهوم ولایت اولیاء بازتولید شد که با وحدت تصوف و تشیّع در صفویه، و ورود مفهوم ولایت از عرفان به تشیع، به تدوین مفاهیمی چون مرشدِ کامل و ولایت فقیه منجر شد که مشروعیت متافیزیکیِ شاهان باستان ایران در قالب مشروعیت الهیِ ولایتِ مطلقه ی فقیه، بازتولید شد. در تقابل ادب و فرهنگ پارسی، اندیشه ی سیاسی ماد/میترایی در بازگشت از سیاست عملی و درونی شدن در شعر و فولکلوریک، همانند اندیشه ی عرفانی که در تداوم اندیشه ی ایرانشهری بود، در تداوم آیین میترا/پردیس باطنی شد، و برخلاف تأکید اندیشه ی ایرانشهری بر روح، معنویت و متافیزیک، بر زمین، جسم و آزادی زیستی تأکید دارد. عرفان در کُردستان برخلاف عرفان ایرانی، نه عرفانی نظری و اخلاقی بلکه عملی و محدود به رقص، سماع و شادی است که بازتولید «هه لپه رکی» کُردی /میترایی است. فرهنگ کُردی به طور عام، و فولکلوریک به طور خاص که بازتولید میترا/پردیس است از سیاست کُردی که نه بازتولید میترا/قرارداد، بلکه وارونه شدن آن است، گسسته و شکافی عمیق برداشته است.

با توجه به گسست سیاست کُردی از فرهنگ آن، ماده ی نظم کُردی فاقد صورت مطلوب خویش است و ما با پرواز در صورت های نامتناسب با منطق نظم کُردی، از لنین تا بوکچین و میترا/قراردادِ وارونه، به جای عقدِ قرارداد و توافق با خودی ها علیه دیگری ها، با دیگری ها به توافق رسیده و علیه خودی ها جبهه می گیریم. سیاست عملی کُرد از سویی قرارداد را وارونه و از سویی دیگر در شکاف از فرهنگ کُردی میترا/پردیس، به حوزه ی فولکلوریک و ادبیات، عقب نشینی کرده و شکافی بین احزاب سیاسی به عنوان حاملان مفاهیم کلی با فرهنگ فولکلوریک مردمی به عنوان حاملان لذت و فردگرایی ایجاد شده است. سیاست کُردی در گسست از حافظه ی تاریخی و اندیشه ی میترایی، چون ماده شتری نابینا، فاقد صورت است. سیاست در کُردستان از سویی باید با میترا/قرارداد آشتی کند، از سوی دیگر با میترا/پردیس! اندیشه ی سیاسی و هویت ملی، چیزی نیست که در ایسم های غربی به دنبال آن باشیم، بلکه باید با بازاندیشی تاریخ سیاسی از سویی، و ادبیات و فولکلوریک کُردی از سویی دیگر، به بازسازی آن مطابق با مقتضیات سوژه ی امروزی بپردازیم. شایان تأمل است برخلاف اندیشه ی سیاسی و متحجرانه ی ایرانشهری اندیشه ی سیاسی کُردی با اندیشه ی حاکم بر جهان، چه در شکل سیاسی آن و چه در شکل اجتماعی، همسان است. در شکل سیاسی آن میترا/قرارداد، نه تنها مطابق با نظریه های دموکراسی، قرارداد اجتماعی و فردگرایی است، بلکه پیشرفته تر است و مهم تر از همه اینکه در مخیله ی سیاسی ما به طور نامشهود جریان دارد. در شکل اجتماعی آن نیز میترا/پردیس یعنی بهشت زمینی با آزادی زیستی و جنسی، با فرهنگ اجتماعی و اندیشه ی پست مدرن ها که برخلاف فرهنگ عرفانی/ایرانی، روح را قفس جسم می دانند، مطابق است. به همین دلیل در مبانی نظری، سیر ظهور و زوال متافیزیک را نشان دادیم که زوال متافیزیک، زوال اندیشه ی متافیزیکی ایران است و ظهور اندیشه ی زیستی/زمینی با نیچه، فوکو و... همان ظهور اندیشه ی سیاسی کُردی می باشد.

« پایان »

تصاویر



تولد میترا از دل صخره، در یک دست چاقو و در دست دیگر مشعل. چاقو برای کشتن گاو در غار تاریک و مشعل هم ضد خورشید برای غارهای تاریک است.



گاوکُشی میترا در یک غار تاریک

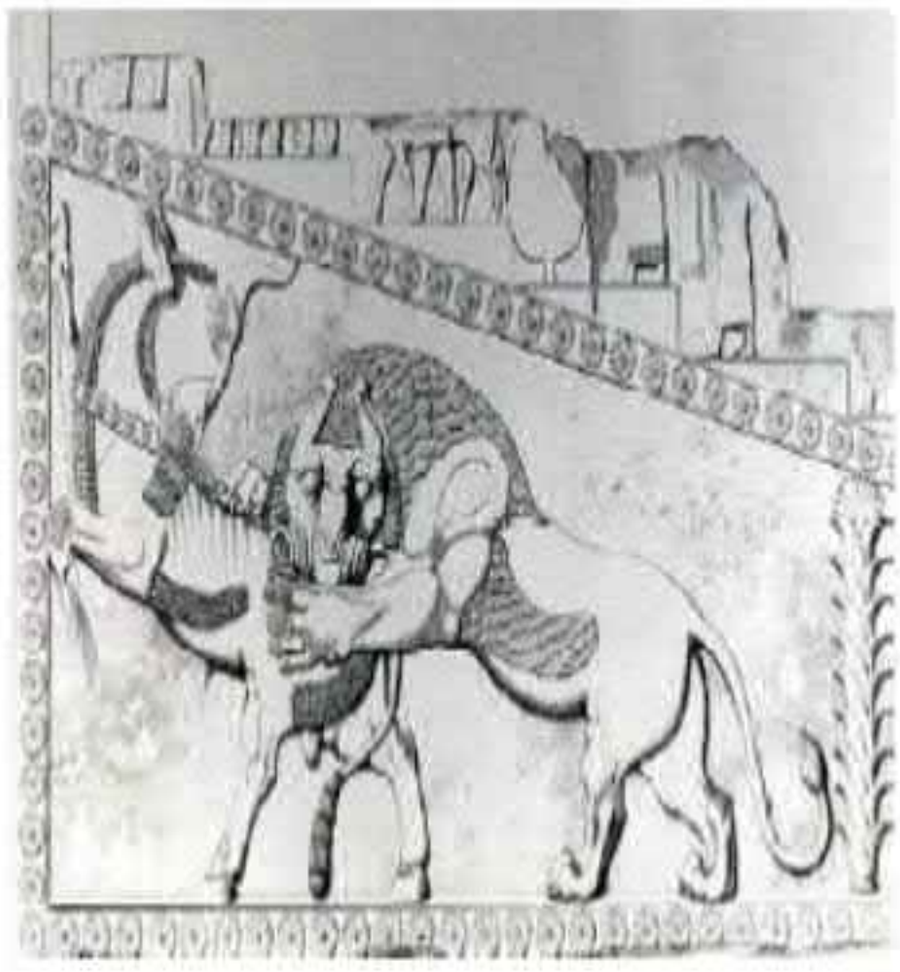


جام شراب میترایی به شکل شیر که خون گاو را با شیر مست کننده هئومه می‌خوردند و بعد از کشتن گاو مستی و رقص می کردند.



شاهان پارسی در حال کشتن شیر





نبرد شیر و گاو، گاو سمبل پارس‌ها و زرتشت و نماد آسمان و زمستان است. شیر سمبل مادها و نماد زمستان و بهار است.





تصویر درب ورودی مهرابه‌ی لالش در کردستان عراق و نقش برجسته‌ی مار بر روی آن





تصاویر گل نیلوفر بر در مهرابه‌ی لالش



سمبل ایزدیان در درگاه لالش



کتیبه‌ی بیستون

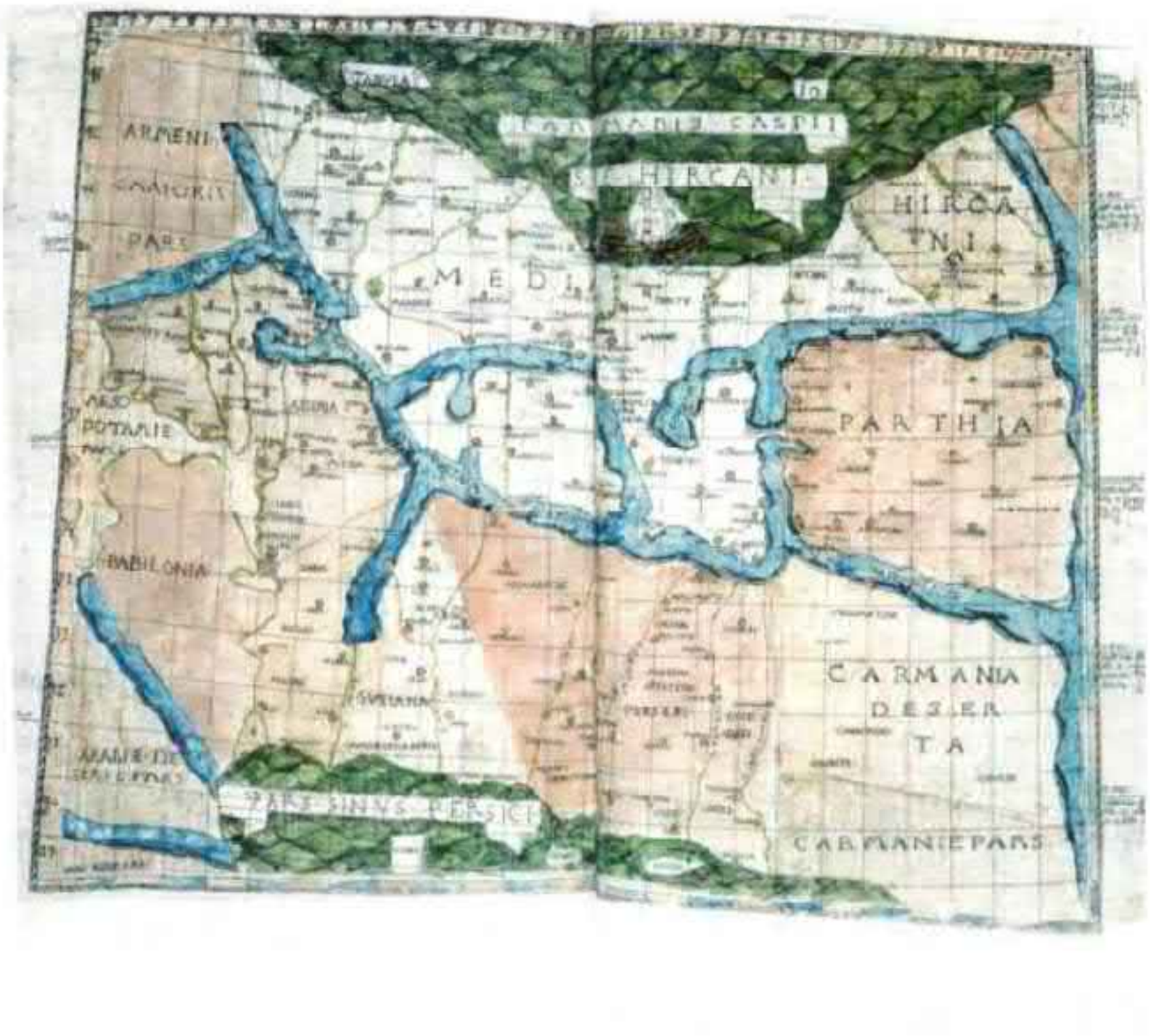


تصویر شاماران (شاه مارها) که یکی از افسانه‌های کهن کردی می‌باشد، زنی با سر انسان و بدن مار





نقشه‌ی امپراطوری مادها، برگرفته از ویکی‌پدیا


MARE CASPII
HIRCANI
HIRCA
NI
MEDI
PARTHIA
MESO
POTAMIE
BABILONIA
SUSIANA
CARMANIA
DESER
TA
CARMANIE PARS



Map of Asia from Ptolemy's cosmographia, Holle, Ulm, 1482. From the Author's Collection: CA 146

یادداشت ها

یاداشت های فصل اول:

۱- اشاره به اسطوره ی اودیسیوس است که هنگام عبور کشتی ادیسیوس و همراهانش از جزیره سیرن ها، آنها را وادار به فرو بردن پنبه در گوش کرد تا آواز سیرن ها را نشنوند. سیرن ها موجوداتی افسانه ای، نیمی انسان و نیمی حیوان بودند که با آوازهای خود، انسان ها را محسور کرده و کسانی که به آواز آنها گوش می دادند شبیه خوک و نیمه حیوان می شدند. اواز سیرن ها نمادی از ندای غریزه است و پنبه در گوش کردن، نمادی از جدیت عقل و اخلاق در محدودیت قائل شدن به غرایز است. عقل ایرانی/اسلامی و یونانی، از نظر ما نمادی از جدیت و اخلاق ادیسیوس است که مانع از رهایی غرایز و تحمیل کلیت غیر شخصی عقل و اخلاق، بر زیست غریزی افراد بود. اما کُردها، در پیروی از زیست غریزی خود، در مقابل تحمیل کنندگان اخلاق و عقل (پنبه) همیشه عصیان کردند.

۲- اشاره به مثال هایدگر در مورد چکش است. هایدگر اصل انسان را به عمل و کنش تعریف می کند و فکر را ناشی از ضعف عمل می داند. وقتی شخصی با چکش به میخ ضربه می زند تا زمانی که مانعی در فرورفتن میخ پیش نیاید شخص به عمل خود ادامه می دهد و به آن فکر نمی کند اما اگر مانعی در فرورفتن میخ بوجود بیاید، تازه شخص به فکر فرو می رود که چه شد؟ چرا میخ فرو نرفت و... نیچه نیز فکر و اندیشه را ناشی از ضعف عمل می داند. انسان در ضعف پنجه و دندان به سلاح فکر و اندیشه پناه می برد. انسان در ضعف برخورد با تراژدی زندگی به توهم آپولونی دین و فلسفه پناه می برد. او وجه تمایز انسان یعنی آگاهی و شعور را از سرکوب اجتماعی می داند یعنی از تنبیه و مجازات افراد به سبب تخطی ازهنجارهای اجتماعی.

۳- لازاریف در کتاب تاریخ کُردستان که بیشتر به تاریخ کُردها در دوران اسلامی می پردازد، کُردها را ملتی شورشی و عصیانگر می داند که تن به سلطه هیچ حاکم، حکومت و خلافتی نداده اند. از نظر وی برای کُردها فرقی نداشت این حکومت ساسانیان بوده باشد یا خلافت عباسی یا اموی و هیچگاه تن به سلطه ی هیچ کس نداده اند و هیچ گاه هیچ حاکمیتی به غیر از سلطه ظاهری، نتوانسته است بر کُردها به طور واقعی چیره گشته و اطاعت آنها را به دست بیاورد (لازاریف، سلطانی، ۲۰۱۰)

یادداشتهای فصل دوم:

1-F. konig, Die alteste Geschichte der meder und perser, 1953. S.
Prasek, Geschichte der Meder und perser. 1906,s. 48

گیرشمن، ترجمه محمدمعین، ایران از آغاز تا اسلام، تهران، ۱۳۸۸، ص ۶۵ همچنین نویسندگان دیگری چون مینورسکی، ریچارد فرای، هرتسفلد، هرتل از آریایی/مهاجر بودن مادها دفاع کرده اند.

۲- پراشک و کونیک شکل گرفتن دولت، تمدن مادی و شکست آشور را ناشی از تسلط اشرافیت نژاد برتر آریایی در منطقه می دانند. پراشک هنداروپائیان.... یعنی ایرانیان با کوچ خود زندگی تاریخی منطقه را آغاز کردند و بومیان را شایسته زندگی مستقل نمی داند.... کونیک نیز معتقد است مادها به کمک اقوام حاشیه دریا (هند والمانی) در جنگ پیروز شدند. پراشک و کونیک، پیشین. همچنین رجوع شود به پادشاهی ماد علی اف که به نقد کونیک و پراشک پرداخته است. (علی اف۱۳۸، ۳۸ - ۳۹)

۳- . م. دیاکونوف، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۸. چاپ نهم. ص ۱۳۳ به بعد. اقرار علی اف، پادشاهی ماد، ترجمه کامبیز میر بهاء، تهران انتشارات ققنوس، ۱۳۸۸، ص ۸۳ به بعد. نویسندگان دیگر چون ژ مار بنیانگذر مکتب یافثی، از بومی بودن مادها و ردّ نظریه مهاجرت دفاع کرده است. رجوع شود به علی اف، همان،

۴- دیاکونوف تغییر زبان از بومی به آریایی را می پذیرد اما آن را نشانه تغییر نژاد و قوم نمی داند و مصریان را مثال می اورد که زبان آنها از زبان بدوی به قبطی و از قبطی به عربی درامد اما مردم مصر همان مردم قدیم و بومی آنجا هستند و تغییر زبان به عربی، نشان از تغییر نژادی به اعراب و بیرون راندن مطلق مردم بومی از مصر نبوده است. همچنین درتایید گفته دیاکونوف می توان خود ایران را مثال اورد قرنها به زبان عربی نوشتند اما ایا مردم ایران از بین رفته بود؟. هرتسفلد نیز قرابت زبان را دال بر قرابت نژاد نمی داند و می گوید کسانی که در فلات ایران بخصوص غرب ایرانی به زبان آریایی سخن می گفتند دال بر این نیست که مهاجر بودند بلکه زبان جدید را پذیرفتند (م. م. دیاکونوف، ۱۳۶۴، ۴۵ - ۴۶). یکی از دلایل تفوق زبان هندوایرانی هجوم سکاها /کیمریها در ماد بود(علی اف، ۱۳۸۸، ۱۳۷). هرودت نیز اشاره کرده که مادها برای یادگیری تیراندازی از سکاهای آریایی از مترجم استفاده می کردند. سارگن از مادای قدرتمند و دور در مبر با اریبی شرق..... می گوید (علی اف، همان، ۲۸۸) بنابراین، وقتی مادها در گفتگو با سکاهای ایرانی از مترجم استفاده کرده اند سارگن از مادها در مرز اریبی سخن رانده یعنی سارگن هم مادها را از آریایی های مهاجر از شرق جدا دانسته و مادها و ایرانیها برخلاف گفته هرودت و استرابون زبان همدیگر را نمی فهمیدند. ماکس مالوان از قول هرودت، مادها و پارسها را از دو نژاد متفاوت می داند (مالوان، ۱۳۸۳، ۴۷۹).

۵- برای اطلاعات بیشتر از ضعف و بی اساس بودن نظریه مهاجرت آریایی در ۳ هزار سال ق. م رجوع شود به فرای، ۱۳۸۰، ۸۱ به بعد. .

۶- کلمان هوار، ماننایی‌ها و مادها را از نظر نژادی خویشاوند می داند. ایران و تمدن ایرانی. کلمان هوار. ترجمه حسن انوشه. تهران امیر کبیرچ ۳. ۱۳۷۹، ص ۳۰. ل .گ. مرگان فرانسوی نیز مادها را نوادگان گوتی ها می داند. که قرنها قبل از آن با نام های کاسی،کوسی و.... زندگی کرده اند(تابانی، ۱۳۸۰، ۹۴) دیاکونوف در تحلیل این گفته آشوربانی پال:«برادر ناسپاس من بابل و آرامیان و عیلام.. شاهان گوتیوم را ضد من شورانید » گوتیوم را خطاب به مادها می داند (دیاکونوف در ضیاپور، ۳۸۴). کلمان هوار نیز مانایی ها را خویشاوندان نژادی مادها می داند (هوار، ۱۳۷۹، ۳۰).

۷- اسپایزر درکتاب اقوام مزوپوتامیا سابقه مادها را به ۶ هزار سال ق. م می رساند و مادها را از اعقاب گوتیها می داند. همچنین رجوع شود به (علی اف. میر بها، ۱۳۸۸ و دیاکونوف، ۱۳۸۸) ریچارد فرای نیز اعتقاد دارد که «.. نامهای ایرانی در زاگرس قبل از ۷۸۹ ق. م یافت نشده و در کتیبه شلمانسر ۸۳۵ ق. م از پارسوا و ماد... از مردم ساکن نه اقوام در حال مهاجر سخن به میان آمده است (فرای، ۱۳۴۴، ۱۱۲). کامرون نیز می نویسد «تا قرن هستم و نهم ق. م در کوههای زاگرس از اسم های هندوایرانی خبری نیست اسامی قفقازی بودند. سلطه ایرانیان بر زاگرس تا ۸۲۲ ق. م به دست نیامد»(کامرون،، ۱۰۷). گیرشمن مادای در کتیبه های آشوری را نه مفاهیم قومی /نژادی بلکه نام اماکنی است که اقوام ماد در آن سکونت کرده اند (گیرشمن، ۱۳۸۸، ۸۷ - ۸۸). همچنین گیرشمن مانایی ها را آریانی - اسیایی - می داند که در بخش بزرگی از کُردستان کنونی می زیستند. (گیرشمن، ۱۳۸۸، ۱۴). برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به ادامه مطالب

۸- محققان طرفدار آریایی ایرانی بودن مادها. مانند کونیک، پراشک و هرتسفلد و ... بیشتر از آن که به تاریخ بومی زاگرس بپردازند به تاریخ ایران پرداخته و مادها را به عنوان مقدمه ای، در بررسی تاریخ ایران نگریسته اند. همانطور

که هینتس از قول بورکهارت می گوید هیجان کوروش مانع از پرداختن مستقل به مادها می شود و مادها را صرفا به عنوان مقدمه ای برا رسیدن به تاریخ پر هیجان کوروش می نگریم. (هینتس، ۱۳۸۶. مقدمه).

۹- در مورد بوختان و بودیان رجوع شود به ادامه..

۱۰- شاه کلده رویایی می بیند که مردوک به او اطمینان می دهد خطر مادها از بین خواهد رفت:استوانه نبونید در گزارش ترمیم معابد حران و سیپار: وقتی سومین سال سر رسید او - مردوخ - کورش شاه انزان را ارادتمند خود کرد خدمتگزار جوانتر در مقابل او صف کشید (آستیاگ که در سطر ۲۷ اومان ماندا خطاب شده است و او - کورش - با سربازان اندک خود سربازان فراوان اومان مانده را متفرق کرد و او را به عنوان اسیر خود به سرزمین خویش برد (ستون ۱ سطر ۲۸ - ۳۲). سرعت تسخیر اومان ماندا (در استوانه ستون ۱ سطر ۱۳ به اصطلاح گوتی به جای اومان ماندا به کار می رود(کمبریج، ج۲، ۱۳۸۷، ۶۵۵). ریچارد فرای نیز می نویسد «اصطلاح اومان ماندا شاید در مأخذ آشوری و بابلی برای همه بیابانگردان و بربرها که بعد مخصوصا برای مادها و یا احتمالا سکاها بکار رفته است» (فرای، ۱۳۴۴-۱۱۲). راجرز نیز اومان ماندا و مندا را با مادایی و ماد یکسان می داند (کامرون، ۱۳۸۷، ۱۷۳) اومان ماندا به قول واسیلی نیکیتین همان یاجوج و ماجوج است. (نیکیتین، ۱۳۷۷، ۴۶) برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به فصل ذوالقرنین و یاجوج ماجوج

۱۱- صدیق صفی زاده در کتاب ادیان باستانی ایران. (صفی زاده، ۱۳۸۵، ۳۱.) هاشم رضی در کتاب آیین مهر در ایران باستان (رضی،...). علی اف در کتاب پادشاهی ماد(علی اف، ۱۳۸۸، ۱۰۰ - ۱۰۱).

۱۲- موسی خورنی هر گاه از مارها صحبت کرده منظورش ماده بوده است مادها در تمامی اثر این مورخ ارمنی مار نامیده شده اند. آژی دهاک (آستیاگ) را پادشاه مارها میداند. (موسی خورنی، II-۸)(علی اف، همان، ۱۰۱ - ۱۰۲). مادها در دوران باستان به عنوان اقوام مارپرست معرفی شده اند به همین دلیل در هجوم آریایی ها، به آژی دهاک و... ملقب گشتند. برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به فصلهای بعد

۱۳- هرودت می نویسد ماران کلاه بافته محلی بر سر می گذاشتند (هرودت، ج۳، ۹۴) شاید همان کلاه محلی کُردها باشد که اکنون نیز باقی مانده است

۱۴- نه مهر ایرانی/خورشیدی. مهر در آیین مادها معنای متفاوت از مهر ایرانی داشته است رجوع شود به فصل میترا و زرتشت..

۱۵- مورخان اسلامی از مسعودی تا ... کُردها را از نسل جن میدانند. محمد افندی در کتاب تاج العروس، اصل کُردها را از جنیان می داند. بنابراین از نظر او از هر کُردی یک چهارمش از جنیان است و آنها از نسل بلقیس زن سلیمان هستند که مادرش از جنیان بوده است. ابومعین نسقی در کتاب بحر الکلام می نویسد: جنیان به حرمسرای حضرت سلیمان حمله کردند و آنجا را به تصرف در آوردند. بعضی از زنان حرم حضرت سلیمان از رابطه با جنیان حامله شدند فرزندانی به دنیا آوردند که همین کُردها می باشند شرف خان بتلیسی در شرفنامه از قول مورخان اسلامی می نویسد که دیو با انسان ازدواج کرده و طایفه ی کُرد از آن ازدواج حاصل شده است. مسعودی در کتاب مروج مذهب جلد سوم مینویسد حضرت سلیمان وقتی از قدرت افتاد شیطان در جلد ادمیان بر کنیزکان سلیمان دست یافت و آن کنیزانی که مون بوده و به خدا پناه بردند نجات یافتند، ولی کنیزکان منافق و کافر، به شیطان تن دادند و بار گرفتند سلیمان به آن کنیزان کافر گفت کُردها را به کوهها طرد کنید و از فرزندان آنها کُردها بوجود امدند. تاج العروس کُردها را مردمی میداند که قبل از حضرت آدم بوده اند.

۱۶- اما طرفداران مکتب آریایی اکثر مورخین غربی را شامل می شود که معتقد به خویشاوندی ماد و پارس و آریایی بودند آنها هستند که از هزاره ی اول ق. م، به مناطق کُردستان و پارس مهاجرت کرده اند مینورسکی، جیمز کامرون، هرتسفلد، هرتل، اشپیگل، کونیک و پراشک و... طرفداران آریایی بودند کُردها و مادها هستند. گارزونی و سولدینی از ایرانی بودن زبان کُردها دفاع می کنند. سولاک و فن لوشان و شانتر کُردها را مهاجرین شمال اروپا میدانند. که در ناحیه کماژن - شرق ترکیه - اکثریت کُردها را بلوند یافته اند. شتولزه در شرق کُردستان به بررسی پرداخت و کُردها را گندم گون و براکسیفال دانسته و نظریه شمالی/آلمانی بودن فن لوشان را زیر سوال برد (امین زکی، ۱۳۷۷، ۱۰).

۱۷- اکثر نویسندگان روسی هم مانند ژمار، دیاکونوف، علی اف، پطروفسکی و نویسندگان غربی چون سایکس و اسپایزر طرفداران بومی بودن کُردها و مادها هستند.

۱۸- تورو دانژن در مجموعه - ائورویولوژی - دو سنگ نبشته مربوط به دوهزار سال پیش ازمیلاد دیده از سرزمینی صحبت می کنند به نام کاردا - که در جنوب دریاچه وان که مامن مردمی به نام سو بوده. شرفنامه هم مینویسد قلعه ای قدیمی به نام سو در آنجا وجود دارد. تیگلات پی لسر در ۱۰۹۸ ق. م، حکمران آشور با قومی به نام کورتی جنگیده در کوههای از وو. (امین زکی، ۱۳۷۷، ۴۴). تیگلات پیلسر اول در ۱۱۱۵ - ۱۱۰۰ ق. م شاه آشور در سنگ نوشته خود به قوم کورتی در کوهستان ازوبا اشاره دارد. کتیبه سولگی نیز در ۲۲۷۵ ق. م شاه آشور به نام کُرد اشاره کرده است (صفی زاده.۱۳۸۵-۴۰)

۱۹ - المان هاوپت، هارتمان و نولدکه معتقد به تفاوت کُرد و کاردو... هستند (امین زکی، پیشین، ۴۷). هاوپت،کاردوخوئیهای گزنفون را نه مربوط به کرده بلکه کرتتوه لی های (Kartueliens) گرجی می داند. نولدکه نیز می گوید این ناحیه (کُردستان) در قرن پنجم ق. م، به وسیله کاردوخوئی ها مسکونی شد و هیچ ارتباطی با کُردها ندارند زیرا کُردها چند قرن بعد از ایران آمدند» (تابانی، ۱۳۸۰، ۵۴).

۲۰- سایس: مادها عشایری کُرد بودند در شرق آشور سکونت کردند و آریایی هستند (سایس به نقل از امین زکی، همان، ۶۸) دارمستتر و سون نیز مادها را کُرد و زبان کُردی را بازمانده زبان مادی میدانند (صفی زاده، ۱۳۸۵، ۶۱) ادموندز:زبان کُردی از بازمانده های زبان کهن ایرانی و زبان مادی است (ادموندز، به نقل از صفی زاده، همان، ۶۱) بئوار الیما نیز می نویسد: هزاران سال پیش از ورود ترک ها به اسیای صغیر ساکنان کُردستان را مردمانی بومی از نژاد یافثی، سامی و آریایی تشکیل می دادند و کاردوهای گزنفون نیای نخستین قوم کُرد، همچنین کورتی - کردوئن - های استرابون و خالدیها هم در تشکیل عنصر نژادی کُرد سهم داشته اند که با آمدن مادها و پارس ها زبان کُردی از یافثی به آریایی در آمد. وی همچنین مادها را مشروع ترین عامل موثر در تشکیل عنصر قومی کُرد میداند (آخرین مستعمره بحران کُردستان ترکیه از آغاز تا کنون بئوار الیما، تهران، نشر پژوهنده، ۱۳۷۹، ص ۹). کارنامه اردشیر بابکان نیز از کُردهای مادی یاد کرده است (گ. ب. اکوف و...، ۱۳۷۶، ۱۸). حسن پیرنیا نیز زبان کُردی امروز را مشتق از زبان مادی میداند (پیرنیا..... ۷۶). مینورسکی خلق کُرد را امیزش دو قبیله مرادویی ها و کورتیویی ها که لهجه نزدیک ماد داشته اند می داند. کُردها در توسعه خود به غرب بسیاری عوامل بومی غیرآریایی یا یافثی را در خود متسحیل کرده اند. نیکیتین نیز مادی بودن منشا کُردها ی مینورسکی را می پذیرد(رئیس نیا، همان، ۲۹۷) ملک شعرای بهار نیز زبان کُردی را باقی مانده زبان مادی میدانند - (بهار، سبک شناسی ج ۱ ص ۵). اکثر نویسندگان ایرانی نیز مانند خنجی (پیدایش ایران. ماقبل ماد...)، زرین کوب (تاریخ ایران، کشمکش با قدرتها، ۳۳۰)، شعبانی، خدادایان، (تاریخ ایران. ج ۱) محمد امینی و... نظریه ریشه مادی کُردها را پذیرفته اند.

۲۱- ریسک خالدی، کُردی الکوردی و کوردیا همه مشترکند لرچ هم همین را میگوید(مینورسکی رد امین زکی، همان، ۴۷). م. س. ایوانف. ا. گرانتفسکی. م. ا. دانداماییف. گ. ا. کوشلنوکو معتقدند که: «بنا بر بازیافت های باستان شناسی در مناطق کوهستانی کُردستان و لرستان برای اولین بار کشت دانه های جو و گندم آغاز شد همچنین آغاز دامداری و بافندگی را نیز در کُردستان می دانند. تاکید دارند که کُردها از روزگار باستان در کُردستان امروزی شناخته شده بوده و کورتیها همان کورت و کُرد امروزی است». تاریخ ایران، ایران باستان. م س ایوانف و ترجمه سیروس ایزدی. حسین تحویلی. انتشارات دنیا. ۱۳۵۹، ص۲۳ و ۷۲. احسان نوری پاشا مورخ کُرد نیز کاردو، هوری، سوباری و میتانی را همه گوتی میداند (پاشا، ۲۰۰۳، ۱۹).

۲۲- سرسیدنی اسمیت این مطالب را در مقاله ای ارائه داد که شخصا برای پروفسور امین زکی فرستاد و در کتاب تحقیقی تاریخی در باره کُرد و کُردستان وی به چاپ رسیده است.

۲۳- بازگشت از ایران. گزنفون، جفری هاوس هولد، ترجمه منوچهر امیری. تهران انتشارات علمی فرهنگی. ۱۳۸۴.

۲۴- هرودت نیز از سرزمین بوخته و یخ.. صحبت به میان آورده که نولدکه و هارتمان همان بوختان یا بوهتان میدانند (همان، ۴۴). دو قبیله تشکیل دهنده مادی هرودت، بوسیان و بودیان است که شرفنامه همه کُردها را از اعقاب دو برادر بهنام بوخت و باچان می نامد یاداور بودیان و بوسیان است (مفرغ کلانی، ۳۳۶). مینورسکی، بوهتان را زادگاه همیشگی کُردها می داند و می نویسد که گذشته کُردها را باید در میان پاختوها، بختان، بهتان و بیت قردو حیان جستجو کرد (مینورسکی به نقل از تابانی، ۱۳۸۰، ۹۱و۵۴).

۲۵- سرپرسی سایکس و سون نیز همین اعتقاد را دارند که کُردها را از اعقاب گوتیها و هوریان، و تاریخ کُردها را به هزاران سال ق. م می رسانند که تاریخ ملتی کهن تر از آنان در این مناطق نمی شناسد (تابانی، ۱۳۸۰، ۶۷). دکتر کنتو فرانسوی نیز معتقد است از حدود ۴ هزار سال ق. م مهاجرین به کُردستان آمده آریائیک - اسیایی - بودند که قبل از مهاجرت آریایی ها به نام گوتی و کاسی خوانده می شدند(تابانی، ۱۳۸۰، ۶۵).

۲۶- رجوع شود به فصول بعدی

۲۷- دانداماییف، و مری بویس جنبه مادی بودن قیام گئوماتا را زیر سوال برده و گئوماتا را همان بردیای واقعی، پسر کوروش میدانند. استدلال دانداماییف مبنی بر شباهت بسیار بردیا و گئوماتا در تاریخ هرودت است (دانداماییف، ۱۳۸۶، ۱۵۹ به بعد). مری بویس نیز داریوش را دروغگو، و بردیا را واقعی و فرزند کوروش دانسته که داریوش نه گئوماتا، بلکه بردیا را به قتل رسانده است. (مری بویس،). ویسهوفر و جی مسینا داریوش را غاصب، اما دروغگو بودن بردیا را می پذیرند (ویسهوفر، ۱۳۸۹، ۵۳ به بعد). ویسهوفر و جی مسینا (**Messina1932**, ۹۹) نیز به قیام گئوماتا جنبه مذهبی داده، اما دانداماییف بیشتر سیاسی اجتماعی به بررسی آن می پردازد. اما هر چهار اندیشمند در یک چیز مشترکند که قیام بردیا یا گئوماتا، جنبه مادی (مدی) نداشت و تغییر تحولاتی درون خود ساختار امپراطوری هخامنشی بود.

۲۸- مورخان باستان: هرودت قیام گئوماتا را - که سمردیس نام می برد - قیام مغان مادی و در جهت احیای امپراطوری ماد علیه سلطه پارسیان معرفی می کند (هرودت، ۱۳۸۷، ۲۲۵ به بعد). افلاطون می نویسد که کمبوجیه حکومت را به مادیها باخت (افلاطون (**12, XII , III**) و پژوهشگران معاصر:(نیبرگ، ۱۸۴۷، ۱۵۷ - ۱۵۸) **(oppert, 1879, 167) (Spiegel, 1873,310) (Dunker, 1867,816-817) (Prasek , 1906 , 261**، ۵۰) **Justi** استروه قیام گئوماتا را قیام اشراف مادی علیه سلطه پارسیان میداند (استرووه ۱۹۴۱، ۳۷۴ - ۱۳۷۵). (ای. اودی یف، ۱۹۵۳، ۵۴۲). (۱۹۳۸، ۱۰۷، **Herzfeld**). علی اف هم آن را قیام ماد و احیای امپراطوری ماد علیه سلطه

اشراف پارسی میداند (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۲۲ به بعد).(نبرگ، ۱۵۷،۱۸۴۷) (۵۰،...Justi) (oppert, 1879,167) (Spiegel, 1873,310) (Dunker, 1867,816-817))

دیاکونوف نیز اشاره می کند که ایرانیان سعی داشتند توده های پارسی را متقاعد کنند که گئوماتا میخواسته قدرت را از ایران بگیرد، چون خودش مادی بوده، آن را به مادها بسپارد مفهوم این روایت از خلال کتیبه های داریوش اول و نوشته های هرودت نیز استنباط می گردد. شایعاتی که پادشاه جدید جنبه حمایت از مادها را دارد، طبق نظر کتسیاس در ماد نسبت به او ایجاد محبوبیت کرده بود وی نیز درماد دنبال تکیه گاهی می گشت. گئوماتا کوشید به عامه آزادگان به طور عموم و مادی ها بخصوص تکیه کند. اما او نه دموکرات منش بود نه هواخواه احیای شاهنشاهی ماد(دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۳۸۷). دانداماییف معتقد است که دیاکونوف در مورد پذیرش مادی بودن قیام گئوماتا مسامحه به خرج داده است (دانداماییف). محمد جواد مشکور نیز قیام گئوماتا را قیام مادی ها برای باز پس گرفتن حکومت خود می داند (مشکور، ۱۳، ۱۶).

۲۹- داریوش نیز بدین مطلب وقتی عنوان می کند که هیچ کس کاری انجام نداد، از بیم آن که گئوماتا آنهایی را که بردیا را می شناختند، بکشد اشاره می کند (DB 1, ۳۰۴۸- ft)

۳۰-مری بویس که از مدافعان واقعی بودن بردیا و دروغگو بودن داریوش است. دلیل سکوت خواهر بردیا در مقابل غصب داریوش را منافع پرستی خود و ترس از مرگ را عنوان کرده است. در جواب باید گفت خواهر بردیا از ترس جان خود مرگ برادر خود را انکار می کند و از ترس داریوش او را مغ معرفی کرده، چطور غیر منطقی است که کسانی هم از ترس گئوماتا واقعه قتل بردیا را انکار کرده باشند.

۳۱- شورشیان دیگر شورش کرده بودند و نیازی به پنهان کاری نبود به همین دلیل می خواست به آنان عبرت دهد اما گئوماتا هنوز در دربار بود و در آنجا به اتمام رسید نیازی به بزرگ کردن و تهییج احساسات با توصیف آن نداشت. مغ توصیف کردن او به دلیل همان بی ارزش جلوه دادن قیام بود. گئوماتا در دربار و توسط تمامی ملل امپراطوری به رسمیت شناخته شده بود بنابراین، پروبال دادن به آن که مشروعیت مردمی داشت کار خطرناکی بود اما بقیه شورشها فقط در میان مردم خودی و به شدت سرکوب شده روی داد که توصیف شدند و کتیبه هم در محل پیروزی بر مادها بناشد اما گئوماتا درباری بود و کل امپراطوری را به لرزه در آورد با تحقیر گئوماتا داریوش می خواست اشتباه ملل را در پذیرفتن قیام او تحقیر کند و نشان دهد که لیاقتشان بود سرکوب شوند برای تایید گفته هایش مبنی بر دروغ جلوه دادن شورشها و حقانیت کردارهای خود در سرکوب می بایست ریشه اصلی شورش یعنی گئوماتا را بی اهمیت و تحقیر آمیز جلوه میداد که ارزش شورشهای ملل را کم اهمیت و دروغ جلوه دهد گئوماتا با بقیه شورشها فرق می کرد که توصیف آن در کتیبه هم فرق کرده است. همانطور که اشاره شد در این فصل صرفا به اثبات هستی مادی بودن گئوماتا می پردازیم برای تحلیل چگونگی قیام، و این که نه مغان مادی بودند و نه گئوماتا مغ، و این که چرا داریوش گئوماتا مادی را مغ معرفی کرد به فصل که مفصل بحث شده است مراجعه کنند.

۳۲- دانکر، پراشک و کونیگ نیز انتقال پایتخت به ماد را به این دلیل میدانستند که گئوماتا چون در پارس احساس امنیت نمی کرد پایتخت را به مادمنتقل کرد. حتی پراشک دلیل تغییر پایتخت را بی اعتنایی - تنفر از پایتخت کوروش میدانست (دانداماییف، همان، ۱۹۹)

۳۳- والتر هینتس نیز تنها استدلالی که در درست بودن داریوش و نوشته های او ارائه می دهد این است که داریوش آشکارا در مقابل همه مردم نمی توانست دروغ بگوید و خود را مسخره کند (هینتس، داریوش و ایرانیان، ۱۹۸). درجواب آقای هینتس باید گفت شاید در فرهنگ آلمان دروغ گفتن جلو عامه مردم سخت باشد اما در فرهنگ سیاسی ایران اساس مشروعیت حکومتها بر دروغ استوار بوده است امروزه که قرن بیست و یک و دنیای ارتباطات

و ماهواره است حکومت فعلی،رژیم خود را بهترین رژیم دنیا میداند. ملیونها مخالف را چند ارازل و اوباش، شورشهای ملی کُرد را شورش تروریست ها و عوامل بیگانگان، و... معرفی می کند. این فقط تبلیغات نظام سیاسی و دولتمردان نیست بلکه به اصطلاح روشنفکران ایرانی نیز شورشهای ملی کُرد را محدود به قدرت طلبی چند اوباش و عوامل بیگانگان تقلیل میدهند. (رجوع شود به قوم و قومیت گرایی در ایران از افسانه تا واقعیت. حمید احمدی، ۱۳۸۷، ۳۰۶ به بعد)

۳۴- برای اطلاعات بیشتر در مورد مغان، و تحلیل قیام گئوماتا ، و این که مغان نه مادی، بلکه زرتشتی ایرانی و قیام گئوماتا قیام مغان نبود و..... رجوع شود به فصل مربوطه

۳۵- استرابون در قرن اول میلادی می زیست و مغان را قومی پارسی می دانست. جی. مسینا نیز مغان را یکی از صنوف روحانی می دانست که نه از قبایل ماد بلکه اکثر آنها ایرانی بودند (**G . Messima der Ursprung 15 , 42 der Magier , Ss**) برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به داندامایف، همان، ص۲۰۹.

۳۶- تصور نمی کنم هیچ زبانی به مانند زبان کُردی حرف «ژ» به تکرار در واژه های آن به کار رفته باشد به جرات می توان گفت ۷۰ درصد از اسامی کُردی و مفاهیم آن از حرف «ژ» استفاده شده است. اسامی مانند: روژین،روژان، هژیر، ژوان، ژیار و... فعلهایی مانند بیژه. میه ژه، هه ژا و همچنین التهایم مدریه طبری را مرغاب خوانده است که به قول یارشاطر مشکل بتوان پذیرفت (یارشاطر، کاشف، ۲۱۴).

۳۷- ما قبلا ثابت کردیم که ساکنان زاگرس از ۳ هزار سال ق. م از دوره گوتیها تا مادها و بعد از آن محل سکونت کُردها بوده است. بنابراین، مزدک یک اسم کُردی است که شکل صحیح آن احتمالا مژدک یا مژدق بوده است که مزدک شاید شکل ایرانی شده ی آن باشد.

۳۸- شهرستانی نیز از قول طبری محل تولد مزدک را مدریا یا مادر ای که درساحل شرقی دجله است (شهرستانی ۱۳۵۰، ۱۹۶) مؤلف تبصره العلوم مزدک را اهل تبریز دانسته است (کریستن سن، همان، ۱۰۸).

۳۹- گزنفون این منطقه را محل کردوخوی ها می نامد. بعد از گزنفون ساحل چپ دجله و کوه جودی و ارارات را کمتر کاردوخوی و... بلکه بیشتر کوردوئن می نامند. درایور عوض شدن این اسم را به خاطر مشکل تلفظ «ک» در سامی می داند. به زبان آرامی این منطقه را کاردو، وجزیره ابن عمر را گازارتای، کاردو و... ارامنه کردوخ و اعراب با کاردا و کاردای.... یاقوت حموی باکاردا را قسمتی از جزیره ابن عمر می داند. کاردا بعد شده بوهتان و جزیره ابن عمر (امین زکی، همان، ۴۵). میجرسون کردوئن ها را اجداد کُرد امروزی و فرزندان مادهای معروف میداند همچنین وی سرزمین نایری را که سناخریب (۷۰۵ - ۶۸۲) طبق کتیبه خود رد کوه جودی با آنها جنگیده همان ناحیه ای میداند که بعدا شد کوردوئن(امین زکی، همان، ۹۲) کردوئن در زمان اسلام شد جزیره ابن عمر و بوتان (محمود ئه لخه لیل، ۲۰۱۱، ۳۳) جایی که به قول مینورسکی«همیشه مهد کُردها بودهاست» (مینورسکی در تابانی، ۱۳۸۰، ۵۴). اسیلی نیکیتین نیز کانون اصلی کُردها را توروس در ساحل چپ رود دجله میداند(نیکیتین، همان، ۹۷) برای اطلاعات بیشتر به صفحات قبلی همین فصل رجوع شود...

۴۰- نویسنده کتاب - احتمالا فرهاد نعمانی - مینویسد دلیل این که جنبش مزدک صرفا در مناطق غربی شکل گرفت ظلم و ناعدالتی بیشتر در آن مناطق بوده است شکل در ناعدالتی و ظلم به مناطق کُرد نشین در دوره ساسانیان نیست اما تصور نمی کنیم سیستم طبقاتی ساسانیان در بقیه مناطق ایران نیز عدالت را رعایت کرده باشد و ظلم و سیستم الیگارشی ساسانیان در کلیه مناطق ایران قطعا ناعادلانه و موجب نارضایتی مردم بوده است. اما

چرا فقط در مناطق غربی - کُردنشین - مزدک شکل توده ای به خود گرفت؟ امروزه محققان ناسیونالیست ایرانی یک جانبه با دیدگاه مرکزگرای پارسی، جنبش ناسیونالیسم کُردی را به علل اقتصادی و محرومیت تقلیل میدهند سپس اضافه می کند که این ظلم اقتصادی فقط به کُردها نیست بلکه نسبت به همه ی قومیت ها وجود دارد. غرض از آوردن این مطالب این است که اولا ریشه عصیان های کُردی را نمی توان به علل اقتصادی و محرومیت تقلیل داد و دوما همانطور که خودشان اشاره می کنند اگر این ظلم اقتصادی و محرومیت نسبت به همه ملل دیگر وجود دارد چرا صرفا همانند دوره ساسانیان امروزه هم فقط کُردها بیشتر اعتراض و عصیان می کنند؟ خسرو خسروی نیز در کتاب مزدک مینویسد قیام مزدک در سواد و مدائن روی داد و به دیگر جای ایران سرایت نکرد. (خسروی، ۱۳۵۹، ۷).

۴۱- بلعمی می نویسد: وقتی قباد در زندان بود در خفا بین او و مزدک ملاقاتی رود داده است مزدک به وی پیشنهاد کرده که متابعان من بسیار شدند و سپاه با ایشان نه بسیارند من ایشان را گِرد کنم تا ترا بیرون آرند و با سپاه تو جنگ کنند قباد در پاسخ گفت که این متابعان تو عامه اند و غوغا با سپاه جنگ نتوانند کرد.مرا سپاه باید تا ایشان را جواب گوییم» ترجمه تاریخ طبری بلعمی مشکور صص ۱۴۵ - ۸۲۴-۱۴۶) همانطور که ابن بلخی گفته بعد از دستگیری قباد، مزدک به آذربایجان گریخته لاجرم سپاه عامه ای که مزدک به قباد قول داده مردم آذربایجان می باشند یعنی ماد کوچک. رئیس نیا نیز در تایید تمرکز مزدکیان در مادکوچک (آذربایجان) می نویسد «از دلایل نیرومند جنبش مزدک در آذربایجان نامه ای است که خسرو انوشیروان بعد از سرکوبی جنبش به پادوسپان آذربایجان نوشته و به مردمان این سامان وعده حکومت عادلانه و رعیت داری داده است» (رئیس نیا، همان، ۸۲۵)

۴۲- خسروی اشاره می کند که در هنگام هجوم اعراب به ایران، رستم پیشنهاد عقب نشینی به آذربایجان را به شاه میدهد اما یزدگرد به خراسان می رود. چرا؟ چون آذربایجان مرکز مزدکیان بود و شاه امیدی به حمایت آنان نداشت. در جنگ با اعراب مزدکیان به ساسانیان پشت کردند. (خسروی، ۱۳۵۹، ۴۶)

۴۳- رجوع شود به (کسروی، ۱۳۷۷، ۶۴ - ۶۵). (ابن مسکویه به نقل از کسروی، ۱۰۲). (زرین کوب، ۱۳۸۴، ۳۳۳و۳۱۷). (مینورسکی، ۱۳۸۷، ۱۱ به بعد). برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به ادامه صفحه... بحث مربوط به آذربایجان و عقلمینان

۴۴- رجوع شود به ادامه مطلب در خرمدینان

۴۵- رجوع شود به مقدمه همین فصل

۴۶- رجوع شود به مطالب قبلی

۴۷- بهرام فروشی نیز در مقاله - کولتیه - آذربایجان و دریاچه ارومیه را مرکز آتشکده ها و آیین های کهن ایرانی دانسته و واژه هایی مانند اشت، گل ،کول، سویج و... را در نام های ترکیبی چون گل تپه، گل دره ، گلمانخانه، سوچه، یاسوچ، کولسره، کول تپه و یادگار آتشی که در آتشکده های این سامان شعله می کشیده دانسته که در کُردستان نیز هستند و نام خود ره به روستاها داده اند. از آن خاکسترها برای کود دادن استفاده می کنند. (فره وشی در رئیس نیا، ۹۳)

۴۸- کسانی چون ابن مقفع، مقدسی، ابن فقیه، مستوفی، نولدکه، بارتولد هرتسفلد،گیرشمن، مینورسیکی ، دیاکونوف، پیرنیا، کسروی، پورداود، معین و ... نیز نام آذربایجان را از نام شخص اتروپات پهلوی یا آذرباد فارسی میدانند و استناد عمده اینان استراین است که در زمان اشکانیان می زیسته که میگوید اخلاف اتروپات هنوز بر این سرزمین فرمان می رانند. زریاب خویی نیز در دایره المعارف بزرگ اسلامی می نویسد «آذربایجان از نام آتروپات

مشتق شده است اتروایات نام سردار ایرانی بود که در جنگ ایران و اسکندر... فرمانده ماد بود که از طرف اسکندر به حکومت ماد منصوب شد و پس از استقلال آتروپات در آنجا این منطقه که قبلا ماد کوچک نامیده می شد به نام او نامیده شد...» (زریاب خویی به نقل از قلی زاده، ۱۳۸۷، ۳۲ - ۳۳). ادوین رایت هم شکی در گرفته شدن نام آذربایجان از نام آتروپات ندارد زیرا هیچ نوع نشانی از این نام در هیچ اثر مربوط به دوره پیش از اسکندر دیده نشده است این نام نخستین بار با برافتادن دولت هخامنشی واغاز حکومت متسقلانه اتروپات مقارن است (آذربایجان، رایت ۲۹).

۴۹- کریم کشاورز معتقد است که نام آذربایجان را حکومت مستعجل فرقه مساوات چیان بران خطه گذاشت. قبل از آن در هیچ منبعی آن ناحیه (گنبج و بادکو و...) به نام آذربایجان خوانده نشده بود (کشاورز در مقدمه بر دیاکونوف، ۱۳۸۸،)

۵۰- رجوع شود به ادامه مطالب.

۵۱- در مورد این که مادی ها آیین مهر داشتند نه زرتشتی، و مهر مادی که به معنی قرارداد بود با مهر ایرانی شده که به معنی خورشید پرستی بود رجوع شود به... فصل مهر

۵۲- امروزه نیز حسینیه ها،پایگاه های بسیج و.... در مناطق کُردستان برای جذب و نابودی فرهنگ بومی فراوان است

۵۳- کسروی، در کتاب «آذری یا زبان باستان آذربایجان» که در ۱۳۰۴ ه . منتشر ساخت برخلاف نظریه رایج که زبان آذری را هم ریشه و خویشاوند زبان ترکی و تحمیل از شده از قرن ۵ هجری میدانستند زبان آذری را از ترکی جدا ساخته و ریشه آن را به دوره مادها و آن را زبانی کاملا ایرانی دانسته است (رئس نیا، همان، ۸۵۹). قبل از نظریه کسروی زبان آذری حتی از طرف خود نویسندگان آذری و غربی حتی ایرانی زبانی ترکی شناخته می شد اما بعد از انتشار نوشته کسروی تأثیر زیادی در ایرانی خواندن زبان آذری به جا گذاشت. حتی علی اف نویسنده ی برجسته آذری که قبلا از مدافعان سرسخت ترک بودن آذریها بود بعد از انتشار نوشته کسروی، ریشه زبان آذری را در زبانهای ایرانی جستجو می کند و آن را بدون هیچ استدلال فیلولوگی از زبان ترکی جدا می کند.

۵۴- کسروی و یارشاطر ریشه زبان آذری را مادی میدانند حسینقلی کاتبی زبان مادی را ریشه باستانی زبان آذربایجان دانست. کسروی: زبان آذری را پدید آمده از زبان مادها و نتیجه در آمیختن زبان آن قوم با زبان بومیان پیش آذربایجان دانسته که با زبان مادی فرق داشته از اهمین رو آذری نیم زبان است نه زبان. موضع گیری پان ایرانیستی کسروی که خودش هم گفته «آنچه خواسته ام بوده که زبان های گوناگونی که در ایران سخن رانده می وند از ترکی و عربی و ارمنی و اسوری و نیم زبان های گیلگی و کردی و لری و سمنانی و... از میان روند و همگی ایرانیان دارای یک زبان - فارسی - باشند این خواسته من بوده و در این راه کوشیده ام» (کسروی، ۱۳۰۴، ۵۴۱) او آریایی ها را نژاد برتر دانسته و با چنین لحن ستایش امیزی از آنها سختن رانده است..... تمدن را نتیجه نژادآریا دانسته است (رئیس نیا همان ۸۶۰). زبان کردی را در حد گیلکی نیم زبان به حساب آوردن و آشکارا از نابودی آن سخن راندن.... چه معنی دیگری جز سرکوب و ژینوساید قومی که توسط رضاخان اجرا شد می تواند داشته باشد. کسروی هیچ اهمیتی به بومیان قبل آریایی نمیدهد و بهترین راه برای شناختن یک نژاد و توده را، زبان آنها میداند(کسروی، همان، ۳۲۱) در حالی که همانطور که رئیس نیا به درستی اشاره کرده اگر زبان نمودار همه چیز است، باید قبطیان مصری را عرب و سیاهان امریکا را نگلیسی بدانیم؟ (رئیس نیا، همان، ۸۶۱). یارشاطر نیز جون آذربایجان را مسکن مادها دانسته زبان آذری را بازمانده مادی دانست قبل از ورود ترکان.... چون قبل از ترکان زبان دیگری حاکم نبوده مگر زبان اشکانی و فارسی در مراکز عمده آذربایجان (رئیس نیا، همان، ۸۵۶). یارشاطر نیز تنها

استدلالی که از ریشه زبان مادی آذری ارائه میدهد این است که می گوید قبل از ورود ترکان زبان دیگری نبوده است؟؟؟ پس زبان کُردی چه می شود ؟ همانطور که زبان کُردی نادیده گرفته می شود خود ملت کُرد هم نادیده گرفته میشوند و بر اساس افکار همین روشنفکران است که سیاستمداران ایرانی از کوروش تا رضاخان مشروعیت سرکوب و کشتار کُردها را به دست آورده اند.

۵۵- مینورسکی، ژ. مار، دارمستتر، نیکیتین و... ریشه مادی کُردها را اثبات کرده اند. رجوع شود به مطالب قبلی در مورد مادها....

۵۶- نام اثر بوداگوف.. تعلیمات پراتیک لهجه آذربایجانی ترک - تاتار.... میخائیل لازاروف در اثر خود به نام انتولوژی ادبیات ترک، ترکهای قفقاز جنوبی را ترکان آذربایجان نامیده است. میرزا کاظم بیک که به قول بارتولد از بنیان گذاران خاورشناسی روسیه در اثر خود به نام دستور زبان تطبیقی زبان های ترکی در ۱۸۴۶م.... زبان ترکی آذربایجانی را به دو لهجه آذربایجانی جنوبی و شمالی تقسیم کرده است یعنی ایرانی و قفقازی. ادولف برگه اشعار شعرای ترکی زبان قفقازیه را تحت عنوان اشعار شعرای آذربایجان منتشر ساخت در لایپزیک... عریدون بیک کوچرلی مؤلف اثر معروف تاریخ ادبیات آذربایجان پیرامون شعر ترکی عنوان ادبیات ترکی آذربایجان را داده است.... (رئیس نیا، همان ۸۴). همانطور که از عنوان کتابهای آنان پیداست فرقی مابین آذری و ترکی قائل نیستند و مثلا اشعار ترکی را تحت عنوان اشعار آذربایجان بررسی می کنند و سمعانی در ۵۶۲ه در «مجمع الانساب» زبان آذربایجان را الاذریه خوانده، مولفان نامه دانشوران که از فضلای ناصرالدین شاه بودند در شرح حال ابوالمعلای معری میگویند.. که زبان آذری را ترکی دانسته اند از نظر آنان زبان مردم آذربایجان در سده ۵ه ترکی بوده است(۸۵۷ - ۸۴۶)

۵۷- قدیمی ترین آثار مکتوب ترکی به دست آمده کتیبه های اورخون و ین یسئی هستند در سده های ۵ تا۱۰ م. این کتیبه ها در اطراف رودهای اورخون در مغولستان و ینی سئی در سیبری پراکنده اند نخستین بار ویلهلم تامسون دانمارکی در ۱۸۳۹ موفق به گشودن خطوط آنها و یک سال بعد رادلوف المانی کتیبه اورخون را خوانده و منتشر کرد که بعضی آرامی و بعضی رونی و.... اریستوف و مالیتسکی، رشید رحمتی ارات و احمد جفعر اوغلو منشا این حروف را تمناهای قدیمی ترک دانسته اند (رئیس نیا، همان، ۸۴۶).

۵۸- و لهم لغه یقال لها الاذریه لا یفهمها غیر هم «معجم البلدان ج ۱ ص۱۶۰»

۵۹- بسیاری مهاجرت ترکها در قرن ۵ه سلجوقیان و... را موج دوم مهاجرت ترکها دانسته و به وجود ترکها قبل از مادهای ایرانی در منطقه اذعان دارند... حتی درتشکیل اتحادیه ی ماد - (تاریخ زبان ادبی آذربایجان حاجیف ص ۲۲). حاجیف، زبان های غیر ایرانی، که دیاکونوف در ماد نام می برد را، ترک زبان میداند بدون هیچ دلیلی کاسپی ها را خزرها و ترک میداند (رئیس نیا، همان، ۸۶۶) «ژ. مار» زبان مادی را، عیلامی دانسته که جاجیف زبان عیلامی و ترکی را هم ریشه میداند بنابراین، مادها را هم ترک به حساب میاورند. سلیمان علیاروف در انتقاد از علی اف و که جاجیف دنباله رو اوست - نوشته که «اگرچه زمانی طرفدار پروبا قرص نظریه ن. ی. مار بود بعدها از آن عدول کرد زمانی زبان عیلامی را با زبان ماد خویشاوند و اخری را منشا زبان آذربایجان کنوی دارای سیستم ترکی قلمداد کرد و سپس از این نظر نادرست روی گردان شد» (مجله آذربایجان ش ۷ سال ۱۹۸۸ ص ۱۷۴). زبان آذری را شاید متأثر از کسروی، نه زبانی ترکی، بلکه ایرانی دانست. که این نظریه نادرست هم مقرون به صحت نیست. استرابن به نزدیکی زبان ماد و پارس اشاره و همچنین به سکاها که حاجیف از این مشابهت نتیجه گیری کرده است قرابت زبانی سکا و ماد را ناشی از وجود طوایف ترک زبان در هرد دو طایفه دانسته است (رئیس نیا، همان، ۸۷۱) میرعلی سیدوف در ترکیب مردم آذربایجان «سه شاخه عمده قبایل ماد در بخش جنوبی آذربایجان، اران آلبانیان در شمال، و قبایل

ترک زبان در هر دو بخش آذربایجان، لیکن سهم عمده با قبایل ترک زبان بوده است (سیدوف به نقل از رئیس نیا، همان، ۸۷۲). این نظریه ها که سابقه وجود زبان ترکی را به دوره سومر و حضرت آدم، و تمامی تمدنها را ریشه در تمدن ترکی میدانند بیشتر ایدئولوژیک و تبلیغاتی است تا علمی بنابراین، حقیرتر از انی است که مورد نقد قرار بگیرد.

۶۰- دیاکونوف و علی اف، لئورمان و دونر منکر ارتباط زبان سومری و اورال - التایی هستند.

۶۱- ماد اتروپاتن که بعدا به آذربایجان تغییر اسم داد فقط شامل آذربایجان کنونی نبوده است بلکه کردستان و ... را شامل شده است. کُردها هم که همیشه ساکنان بومی این مرز و بوم بوده اند. اکنون هم بخشی از آذربایجان، مهاباد، اشنویه، سردشت، پیران شهر، نیمی از ارومیه و... - کُرد هستند اما هیچ آذری /ترکی در کُردستان وجود ندارد. اگر از واژه آذربایجان که ریشه در آتروپاتن دارد بتوان مفهومی قومی زبانی را استخراج کرد می بایست ترکها/آذری ها مدعی ترک/ اذری بودن کُردستان هم باشند. زبان یا ساکنان ترک /آذری نیز در کُردستان می بودند اما نه تنها هیچ ترک /آذری در کُردستان نیست اما اکنون هم حتی بعد هجومهای ترکان - از سلجوقی و مغول تا قره قویونلو و قزلباشان – همچنان کُردهایی در آذربایحان وجود دارند. لاجرم کُرد بودن آذربایجان با توجه به شواهد امروزی نیز، از ترک/ آذری بودن آن صحیح تر است. بخصوص با توجه به این که کُردها برخلاف ترکها/ایرانیها هیچ امپراطوری مهاجم و کشورگشایی نداشته اند که فرض کنیم بعدا/کُردها آنجا را متصرف و ساکن شده اند در حالی که امپراطوری هایی ترکی از سلجوقی تا قزلباشان و قاجاریان همیشه به نقل مکان به آذربایجان و پرداخته اند. با گذراندن کُردها از دم تیغ موفق به اشغال یا سکونت در آن جا شده اند.

۶۲- همانطور که اشاره شد در کتیبه های باستانی بین النهرینی / آشوری و مورخان ارمنی ویونانی به کرات واژه های شبیه کُرد خطاب به ساکنان مادآتروپاتن به کار رفته است. اما هیچ سندی دال بر به کار بردن واژه های ترک، اذری یا اورال – التایی خطاب به ساکنان ماد آتروپاتن دیده نشده است. استدلالهای نویسندگان ترک آذری بر پیش فرضها و حدس های سست تطبیق زبان استوار است که قطعا شباهت زبانی و هژمونی زبانی در یک منطقه دال بر وجود نژاد متعلق به آن زبان در آن منطقه نیست. ایرانیها ۱۳- ۱۰ قرن به زبان عربی نوشتند اگر تنها سند شناخت ساکنان یک منطقه زبان و نوشته های مکتوب آنان باشد می بایست حوزه جغرافیایی ایران را تا قرن ۱۰ ه یا حداقل ۴ و ۵ هجری عرب بدانیم. یا همانطور که دیاکونوف گفته تغییر زبان به معنی تغییر ساکنان آن منطقه نیست وگرنه می بایست قبطیان مصر را عرب بدانیم. شباهتهایی حدس زده شده ما بین بعضی از زبان ها را میتوان در مورد همه زبانها صادق دانست. بنابراین، نوشته های نویسندگان آذری/ترک مانند علی اف آذربایجانی - آذربایجان شوروی سابق – با استفاده از «چند واژه» (علی اف، ۱۳۸۸، ۱۴۰)، سعی در ریشه یابی زبان آذری در ماد قدیم و عیلام دارد بی اساس است. اشتراکات چند واژه بین همه زبانها را می تواند با قصد و نیت قبلی کشف کرد.

۶۳- مینورسکی در نگاهی نو به مشرق قفقاز و کتاب دیگرش شاهان شروان وامیران دربند. کسروی در شهریاران گمنام. زرین کوب در تاریخ ایران از سقوس ساسانیان تا آل بویه. ابن مسکویه در تجارب الأمم و... اشاره به کُرد بودن اکثریت ساکنان آن منطقه داشته اند. رجوع شود به ادامه مطلب...

۶۴- کسروی، زرین کوب، لازاریف و... کسروی می نویسد «پس از اوایل قرن سوم فرمانروایی آذربایگان و نواحی اران به دست گردن کشان بومی بود و خلفای بغداد را چندان تسلطی بر این سرزمینها نبود» (کسروی، ۱۳۷۷، ۵۸). زرین کوب، ساکنان نواحی جبال و آذربایجان و اران را کُردها - کُردهایی که بازمانده کاردا، کاردوخو وامادا هستند – میداند که خارج از حوزه نفوذ خلفا طاهریان و سامانیان و... بوده اند. (زرین کوب، ۱۳۸۴، ۳۳۳) لازاریف در کتاب

تاریخ کُردستان، دست کُردها را در همه شورشهای نواحی جبال و آذربایجان می بیند و آنها را نسبت به حکمای وقت همیشه یاغی و شورشگر میداند (لازاریف، ۲۰۱۰، ۶۳ به بعد).

۶۵- درست است که وجود حکومت از طرف یک ملت را نمی توان نشان از وجود ساکنان آن ملت نیز کرد. ایرانیهای اعراب و ترکها و مغولها همیشه خارج از حوزه سکونت خود به ترک تازی پرداخته اند. قرنها حکومت ایرانی ها، اعراب و ترکها بر کُردستان دلیلی بر وجود ملت آنها در کُردستان نمی باشد. اما آنچه مسلم است اگر از استثنا بگذریم کُردها هیچگاه دست به کشور گشایی و سلطه بر ملل دیگر نپرداخته اند. به جرات می توان گفت امارت کُردی در یک منطقه نشان از ساکنان کرد آن جا نیز دارد.

۶۶- مادلونگ که می گوید ایرانی بودند چون پیش فرض مستشرقین ایرانی بودن کُردهاست.

۶۷- و. مادلونگ مینویسد که «چون دیسم کُردی به تبریز درامد همه کُردان تبریز نزد وی آمدند. بعد از گریختن به اردبیل همه بزرگان و اعیان اردبیل از وی حمایت کردند» کتاب تاریخ ایران از فروپاسی ساسانیان تا آمدن سلجوقیان با ویرایش ریچارد فرای، ۱۳۷۹، ۲۰۱، به بعد. زرین کوب در کتاب تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا آل بویه، ۱۳۸۴، ۳۱۰ به بعد. کسروی در کتاب شهریاران گمنام، ۱۳۷۷، ۶۰ به بعد...

۶۸- این استدلال کسروی که دو طایفه ی هم اسم/ هم فرهنگ در یک مکان جغرافیایی را متعلق به دو نژاد جداگانه میداند شبیه استدلال مینورسکی است. مینورسکی ابتدا کُردها را آریایی و مهاجر از هزاره اول میلادی به زاگرس دانست سپس با کشف کتیبه های آشوری /بابلی که از اسم کُرد و کاردو خطاب به زاگرسیان به کار رفته گفت که این دو کُرد هم نام از دو نژاد جداگانه هستند. پیش فرض های تعصب آمیز نظریه مهاجرت آریایی مانع از اعتراف به حقیقت بومی بودن کُردها توسط مینور کسی شد.

۶۹- بسیاری از طایفه های کُردی به دلیل به دست اوردن منافع اقتصادی ،سیاسی و حتی دینی/ اخروی اصل و نصب خود را به اعراب رسانده اند. خاندان های ایرانی کُرد بسیاری با ساختن نسب نامه، شیبانی شدند. ابن اثیر خود یک کُرد شیبانی ولاء است که با گذشت چند نسل خود را شیبانی نژاد شمرده عرب زدگی و سنی نمای شدید دارد. (منزوی، ۱۶، ۱۳۷۶)

۷۰- بنابراین، با توجه به این که خود کُردها به نگارش تاریخ خود نپرداخته اند و مورخان عرب، ترک و ایرانی سعی در کتمان و پاک کردن تاریخ کُرد دارند همچنان باید چشم به کشفیات جدید در تاریخ کُرد بود. حتی محققان امروزی ترک، عرب و ایرانی در جهت پاک سازی قومی سیاست مدارانشان، سعی در پاک کردن تاریخ کُرد و محدود کردن آن به تاریخ ایلات و عشایر و کُردستان امروزی است. قطعا وقتی دولتهای ناسیونال و شوونیسم امروزی ترک و ایرانی سابقه حضور خود در کُردستان را به هزاران سال قبل می رسانند با استان های امروزی فارس نشین و ترک نشین را که قبلا کُرد نشین بوده اند را در طول تاریخ متعلق به خود میدانند می بایست تاریخی تقلبی هم برای آن جعل کنند. کُردستان که در دوره سلجوقان از اران و آذربایجان تا همدان و لرستان و... بود محدود به سنندج امروزی شد که دیگر کُردستان گذشته نمی باشد، وقتی حاکمان مثلا در دوره صفویه لرستان وهمدان را از کُردستان انتزاع نمودند لاجرم مورخان نیز برخلاف واقعیت تاریخی، تاریخی غیر کُرد برای آن جعل خواهند کرد. امروزه هم این کار در مورد لرستان و کرمانشاهان انجام میدهند که تاریخ آنها را از کُرد جدا کرده و به ایرانی ها مرتبط سازند. لاجرم ایرانیهای از یک طرف - امثال کسروی - و ترکها هم از یک طرف به دلیل هجومهای بعد خود به آذربایجان و "داگیر" کردن سرزمین کُردستان - مادکوچک یا آذربایجان و.. - می بایست به حذف تاریخ کُرد از آنجا و جعل تاریخ بدیعی همگام با سیاست هایشان بپردازند. کسروی خود با افتخار می گوید هدف من از بین بردن زبانهای عربی و ... نیم

زبان های کُردی و... از ایران و حاکمیت مطلق زبان فارسی است لاجرم این پیش فرضهای پارسی گرایی در نوشتن تاریخ او هم بی تأثیر نخواهد بود.

۷۱- مادلونگ نیز اشاره می کند ابوالهیجا رئیس کُردان و وهسودان آشوب طلبان را از ولایت بیرون کردند (مادلونگ، همان، ۲۰۷). کسروی خود از قول ابن اثیر اشاره می کند که امیر وهسودان و ابوالهیجا خواهرزاده و پیشوای کُردان هذبانی تصمیم به جنگ با غزان گرفتند و مردم در همه جا بخصوص در کُردستان تصمیم به جنگ با آنها گرفتند (کسروی، همان، ۱۶۸)

۷۲- حتی قطران که شاعر دربار آنها بوده روادیان و وهسودان را عرب ندانسته، چطور کسروی هزار سال بعد بیشتر از قطران و ابن مسکویه و ابن عمید و این اثیر نسب آنها را بهتر میشناسد؟

۷۳- ابن اثیر نام او را قراسنقر اما نظامی کرپه ارسلان و هژیر می خواند. هژیر اسمی کُردی است

۷۴- ویرانی روئین دژ اخرین حکومت کُردی دوره میانه به دست مغولان تکرار ویرانی آن به دست کیخسرو ایرانی در دوره باستانی است. بنابراین، مراغه تا هجوم مغولان در ۶۱۸ کاملا کُرد نشین بوده است و روئین دژ هم که به دست کیخسرو نابود و افراسیاب تورانی را از بین برد نه در شرق و ترکستان بلکه در غرب و کُردستان بوده است برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به... فصل اساطیر ایران

۷۵- از قیام گئوماتا و فره ورتیش و چیتر تخمه گرفته تا شورش مزدکیان و مادیج و قیام دیاربکر و دوره ساسانیان. اردشیر بابکان از سرکوب مادیج رهبر کُردهای مادی یاد می کند (اکوف، ایزدی، ۱۳۸۶، ۱۸). شاپور دوم بعد از سرکوب کُردها، خود را شاه ایران و انیران خواند (سلام، ۲۰۰۶، ۱۰). آمد - دیاربکر - به خاطر مقاومت سرسختان در مقابل شاهپور دوم قتل عام شدند (زرینکوب، ۱۳۶۸، ۴۵۲). قباد نیز بعد از فتح امد دستور داد تا اهالی شهر را از دم تیغ بگذرانند (کلیماء۱۳۵۹-۱۷۴)

۷۶- ابا مجرم ما غیرالله نعمه علی عبده حتی بغیرها العبد. افی دوله المهدی حاولت غدره الا أن أهل العذر اباوک الکرد. (ابن قتبیه، ابن خلکان به نقل از یوسفی، ۱۹۳).

۷۷- « شاه عباس که پادشاهی تیز هوش و سیاستمدار بود با توجه به فلسفه ی ابن عمید که گفته بود: کُردها را باید سپر بلا قرار داد، درصدد انتقال کُردها به خراسان بر آمد. حدود پنجاه هزار خانوار، کوچ بزرگ و تاریخی خود را از آذربایجان به سوی سرزمین ری آغاز کردند، این حرکت که در حدود سال (۱۰۰۵ه. ق) انجام گرفته بود باعث شد کُردها مدت دو سال در جلگه ی تهران و خوار و ورامین اتراق نمایند. "(توحدی کلیم ا... ؛ حرکت تاریخی کُرد به خراسان، ناشر مؤلف، چ دوم، مشهد ۱۳۷۱، (ج ۱ ص ۲۸) «بارتولد در تذکره ی جغرافیای تاریخی ایران می نویسد: شاه عباس برای صیانت مملکت از تاخت و تاز ترکمن ها وازبکان تصمیم بدان گرفت که کُردهای جنگجو را از ولایت غربی بدین سامان (خراسان) کوچ دهد. بر اثر این تصمیم پنج ولایت کُرد نشین در کلیه سرحد از استر آباد تا چناران تشکیل داد. شاه اسماعیل اول کسی بود که به وسیله کُردها قرامانلو تحت فرماندهی بیرام بیگ قرامانلو جبهه خراسان در مقابل اوزبکها را برقرار ساخت و بدنبال وی فرزندش شاه طهماسب با انتقال کُردهای زنگنه و چگنی وزیک و کلهر به تقویت نیروهای خراسان پرداخت. کُردهای چمشگزک، شادلو و استاجلو از ناحیه اران و ارس و شیروان به خراسان کوچانیده شدند (خانژادی، ۱۳۸۹).

۷۸- شهرستانی نه تنها ابومسلمیه خرم دینی میداند بلکه خرم دینان را ادامه و فرقه ای از مردکیان میداند (شهرستانی، ۱۳۵۰، ۱۹۴). ابن الندیم خرمدینان را در گروه میداند فرقه محمره در آذربایجان و دینور و همدان و

اصفهان و دیلم که ریشه اینان مزدکیان هستند (ابن الندیم، ج۱، ۱۳۸۱، ۶۱۱). همچنین رجوع شود به (زرین کوب، ۱۳۸۴، ۶۸) که خرمدینان جبال و آذربایجان را ادامه جنبش مزدکیان ساسانیان می داند.

۷۹- نظام الملک ابتدای سخن خرمدینان را لعنت فرستادن بر کشنده ابومسلم میدانند و بر پسر فاطمه دختر بومسلم درود فرستند. البته نظام الملک اصل مزدک و خرم دینی را یکی میداند (نظام الملک به نقل از نفیسی، همان، ۲۰) دینوری نیز در اخبار الطوال خرمدینان را پیرو دختر ابومسلم و خود بابک را نواده ابومسلم میداند

۸۰- زریاب خویی می نوسد: «این اکراد که عمده سپاه آذربایجان در جنگ با اعراب بودند چادرنشینانی بودند که به مذهب خرمدینان گرویده و... (زریاب خوی به نقل از رئیس نیا، همان، ۱۲۵).

۸۱- بلاذری در فتوح البلدان می نوسد که: «مرزبان از جانب همه اهل آذربایجان با حذیقه صلح کرد و هفتصد هزار درهم پرداخت به آن شرط که حذیقه کسی را نکشد و اسیری نگیرد اتکشده ای ویران نسازد و بر کُردان لاسجان و سبلان و سانرودان تعرض نکند و خاصه اهل شیز را از رقص و پایکوبی در روزهای عید و انجام دیگر مراسم باز ندارد» (بلاذری،۸۴،۱۳۶۴)

یادداشت های فصل سوم:

۱- رجوع شود به ادامه مطالب

۲- رجوع شود به فصل اول، کلیات تاریخی

۳- محل این توافق هگمتانه است که به معنی محمل اجتماع است. هرودت می نویسد مادی ها در دهات پراکنده و هیچگونه حکومت مرکزی نداشتند. در نتیجه هرج و مرج در سراسر آن سرزمین شیوع داشت دیوکس که مرد برجسته ای بود با غیرت و جدیت به اجرای عدالت در میان هموطنان خود پرداخت مردم ده چون فضل و کمالش را بدیدند او را داور اختلافات خود برگزیدند (هرودت. مازندرانی، ۱۳۸۷، ۷۶ - .

۴- کشتریته مادی که در منابع اشوری در سال ۶۷۴ نگرانی اسرحدون را نشان میدهد همان فرارتیس جانشنی دیوکس باشد پس مقارن سال ۶۷۴ فرمانروای دیوکس پایان یافته است. و فرمانروای ۵۳ ساله او که محلی بوده است در ۷۲۸ شروع شده است ودر ۷۱۵ تبعید شده... احتمالا نظر هرودت که می گوید کناره گیری دیاکو که منجر به هرج و مرج دوباره شد، همین قضیه تبعید است که منابع اشوری به آن اشاره دارند. بعد احتمالا اشور اجازه بازگشت دیوکس را داده است به شرط پرداخت خراج. یا شاید اشور بلوف زده که از تبعید او گفته... آنچه مهم است دیوکس طبق نظر آشور حاکم مانا و طبق نظر هرودت حاکم ماد، یعنی هردو خطاب به یک قوم هستند. شاید هم دیااکوی فراری یا تبعید شده، خود بازگشته است چون در ان زمان اشور سرگرم جنگ های دیگر با عیلام و بابل و... بوده و فرصت سرکوب آن را نداشته است.

۵- هرودت از یک طرف مدت حکومت ماد را ۱۲۸ سال ذکر می کند. از طرفی هم مدت زمانی شاهی را که به شاهان ماد نسبت می دهد، جمعا به ۱۵۰ سال می رسد اگر ۱۵۰ درست است زمان تشکیل ماد ب ۷۰۰ ق. م، می رسد اگر به ۱۲۸ سال ۲۸ سال سلطه سکاها را اضافه کنیم، درست است ۱۵۰ بیشتر میشود اما به تاریخی که هرودت آن را آغاز مادها دانسته میرسیم یعنی مدت به ۱۵۶ از ۵۵۰ که زمان سقوط ماد است میشود سال ۷۰۶ ق.م که زمان سلطنت دیاکو است. اما اگر مدت زمان تعیین شده شاهان -۴۰ و ۲۲ و... - را در نظر نگیریم و ۱۲۸ سال او را صادق بدانیم از ۵۵۰ میشود ۶۷۸ ق. م، که طبق اطلاعات آشوریان دراین سال اسرحدون مجبور به درگیری با مادها و کشتریته

میشود و پس از این وقایع برای اولین بار منابع آشور از کشور مستقل ماد نام می برند در حالیکه قبلا از شاهک نشین و... حرف میزدند. اگر باز با منابع آشور ربط دهیم که برخلاف هرودت دیااکو را شاهک نشین و تبعیدی میدانند این تاریخ درست تر است چرا که مدت زمان دیاکو در هرودت حدودا ۵۳ سال که به علاوه ۶۷۸ حدودا همان ۷۲۸ میشود. که جور در نمی آید فرض بگیریم با ۷۱۵ که آشور از تبعید دیااکو حرف می زند درست است اما هرودت دیاکو را مستقل ولی آشور شاهک تبعیدی می نامد. یا هرودت اشتباه کرده که دیااکو را که متحد کننده بوده اما مستقل کامل نبوده مستقل آورده یا آشوریان اوایل به دلیل غرور نخواستند اتحاد ماد را به رسمیت بشناسند و همچنان از شاهک ها گفته اند. اما هرودت هم فقط گفته دیاکو متحد کُرد که درست است و به حوزه اختیارات او چندان اشاره ای نکرده است، لاجرم هرودت با آشور تطبیق می یابد با این تفاوت اوایل آشوری ها نخواسته اند قبول کنند دولت مادی.... بعد از سالها ناچار به پذیرش استقلال آن شده اند امروزه هم شوروی بعد از سال ها به رسمیت شناخته شد و بنابراین دیاکوی ماننایی ودیاکوی مادی یک نفر هستند این نشان از اتحاد آن دو قوم دارد شاید ماننا و ماد بیشتر به جای آن که اشاره به قوم باشد اشاره به مکان بوده است از ۲۸ سال سکاها ۶ سال آن در زمان هوخشتره بوده اما همچنان زیر سلطه آشور ولی شاه بعد از ۶ سال آن ها را قتل عام کرد بنابراین ۱۲۸ و ۲۲ سکا می شود ۱۵۰ به علاوه ۵۵۰ میشود۷۰۰ یا ۷۰۶..... اما دیااکو ۷۱۵ دستگیر شد پس امکان دارد دیاکو بعد از ۹ سال اسارت در دستگاه آشور برای حفظ امنیت ماد - که برای پرداخت خراج به اشور هم اهمیت داشت یا برای دفاع در برابر اورارتو یا مقاومت در برابر هجوم ایرانیها - دوباره از طرف آشور به شاهی ماد برگزیده شده باشد و با تاریخ ۷۰۶ جور در میاد که تا ۶۷۸ شاه بوده است. البته هرودت سال سقوط ماد را ۵۵۸ - سال بر تخت نشستن کوروش - دانسته که به علاوه ۱۵۰ یا ۱۵۶ میشود ۷۱۴ که تقریبا با تاریخ آشور که می گوید دیااکو را تبعید کرده جور در می آید البته اگر ۲۸ سال سکا را بر ۱۵۰ ماد اضافه کنیم می شود ۷۲۸ به علاو ۸ سال - ۵۵۸ از نظر هرودت سال شکست ماد - می شود ۷۳۶ که این هم می تواند درست باشد چرا که آشور می گوید در ۷۱۵ دیااکو را شکست داده نه این که به تخت نشسته پس امکانا دیااکو در ۷۲۸ به تخت نشسته که منهای ۵۲ سال می شود که میشود ۶۷۵ اگر دیااکو ۵۰ سال بوده باشد از ۷۲۸ میشود ۶۷۸ همان سالی که اسرحدون از درگیری با کشتریته می گوید... البته اگر واقعا دیااکو ۵۳ سال بوده باز درست در می آید اگر سال جنگ کوروش با ماد نه شکست نهایی ماد را در نظر بگیریم که ۵۵۳ آغاز جنگ ماد و پارس بود به علاوه ۱۵۶ - ۲۸ به اضافه ۱۲۸ - ۲۸ به اضافه ۱۵۰ میشود ۱۷۸ به اضافه ۳ یعنی دیااکو در ۷۳۱ شاه شد منهای ۵۳ سال او می شود ۶۷۸ همان سال جنگ کشتریته با آشور و مرگ دیااکو پس واقعا دیااکو در ۷۳۱ - چون کوروش در ۵۵۳ به جنگ ماد رفت بعد از جنگ دیااکو شکست می خورد و در روایت عامه که می گویند مدتی دیاکو انصراف داد و دوباره هرج و مرج شد شاید همین اسارت او باشد که احتمالا تا ۶۷۸ پسرش فرا ارتیس به تخت نشست... اگر هم ۱۲۸ سال درست باشد به علاوه ۵۵۰ می شود همان ۶۷۸ کشتریته که آشور می گوید در هر صورت درست است حال یا دیااکو واقعا شاه نبوده یا ۲۸ سال سلطه سکاها، به غیر از ۱۲۸ سال است که میشود ۱۵۶ سال حاکمیت ماد... ۵۳ سال دیاکو، ۱۶ سال حکومت قبل از اسارت که دوباره برگشته تا ۶۷۸ که کشتریته حاکم ماد میشود.

۶- اسرحدون برای رفع تهدید کشتریته دختر خود را به پادشاه سکایی - پارتاتوا - داد. سرکرده سکاها به نام مادریس که پسر همانی بود که اسرحدون دخترش را به او داده بود به تحریک آشورها به خاک ماد تاخت و گنیجینه زیویه و مفرغ های لرستان را از خود به یادگار گذاشتند. تمام قلمرو ماد را به باد غارت دادند و نابود کردند.

۷- هرودت غلبه سکاها را به هوخشتره - کواکسار - مربوط میداند پسر فراارتیس..... ولی احتمالا در زمان فراارتیس - کشتریته - بوده که باعث مرگ و شکست او شده احتمالا درست است بعد هوخشتره با کشتن سکاها اتحاد ماد را دوباره برقرار کرده است. احتمالا کشتریته در ۶۵۰ فوت شده و ۲۸ سال سکاها. بعد هوخشتره در حدود ۶۲۲

حاکم شده و در ۶۱۲ اشور و در ۵۸۵ فوت شده بعد استیاگ... اگر سکاها در زمان هوخشتره باشد یعنی هوخشتره در حدود ۶۵۰ شاه بوده و در ۵۸۵ فوت کرده حتما ولادتش ۶۷۵ بوده یعنی هنگام مرگ ۹۰ سال داشته که نمی شود تصور کرد ۷۵ سال حاکم بوده با عقل جور در نم یاید. پس بعد از مرگ فرارتس ۲۸ سال سکاها حاکم بوده و احتمالا سکاها هم فراارتس را کشته اند بعد در حدود ۶۲۰ هوخشتره با قتل عام سکاها، شاه شده است. هرودت خودش مدت سلطنت او را ۴۰ سال میداند (هرودت، همان، ۹۳).

۸- بر اثر خورشید گرفتگی با لیدی صلح کرد.

۹- طبق روایات خود کتیبه های بابل و متون مورخان ارمنی، نبونید و شاه ارمنیا در ساقط کردن آستیاگ با کوروش همدست شدند.

۱۰- رجوع شود به ادامه مطالب

۱۱- اکثر محققان ایرانی زرین کوب، ضیاپور و پیرنیا از این نظریه دفاع می کنند از نظر پیرنیا تفاوت اساسی مابین پارسها و مادها نبود از نظر زبان و تغییر سلطنت به پارس صرفا یک امر داخلی بوده است .مادها به زودی منقرض شدند انگار رسالت داشتند آشور را نابود کنند و جاده را برای پارسها صاف کنند(پیرنیا، ۷۶). زرین کوب نیز می نویسد:سقوط ماد به دست کوروش: سقوط یک دولت نبود بلکه تبدیل یک سلسله سلطنتی بود به نواده اش کوروش... منتقل شد. تفاوت آنها بیش از تفاوتی که امروزه بین کُرد و لُر است نبود (زرین کوب، ۱۳۶۸، ۱۰۷).

۱۲- نویسندگانی چون پیربریان، علی اف، دیاکونوف و... از تاراج واقعی مادها نوشته اند.

۱۳- چه نویسندگان باستان و چه مدرن، اسمی از قوم پارس یا هخامنشیان در تشکیل امپراطوری پارس ایران نمی اورند کتسیاس و نیکلای دمشیق در بحث ستیز ۳ ساله کوروش با مادها، از مبارزه کوروش با ماد گفته اند یعنی سیستم پارسی چنان هضم در شخصیت کوروش است که اسمی از پارس و قوم برده نمی شود اما به جای استیاگ از ماد گفته اند.

۱۴- پیر بریان به این موضوع پی برده و می نویسد :بر اساس متون وقایعنامه و استوانه تورات و یونانی از کوروش سخصیتی مقدس ساخته شده که مقامی رهایی بخش و با رضایت خود مردم کشور گشایی کرده است که ظن برانگیز است چرا که با تبلیغات پارسی ها از کوروش تطبیق دارد(بریان، ۱۳۸۳، ۶۲ - ۶۲) سیدنی اسمیت نیز می نویسد: داستانهای رفتار مهربانانه کوروش با پادشاهان مغلوب تنها تبلیغاتی است که در افسانه ها باقی مانده است.... (به نقل از مالوان، کمبریج، قادری، ۱۳۸۷، ۴۹۲) مانوئل کوک نیز اشاره می کند که: حس هومری از عزت و افتخار بود:که جنگ و کشتار و اشرافیت را عزت افتخار می دانست که حسن یونانیها بخصوص گزنفون را به پارسیان شکل داد (کوک، کمبریج، همان، ۳۴۶). یعنی حس اشرافیت، نظامیگری و شجاعتی که در ایلیاد و اودیسه - مانند هجوم و جنگ تروی - تشویق شده و در فرهنگ یونانی مخصوصاً نویسندگان اسپارتی اشرافی و ضد دموکراسی آتنی، چون گزنفون را به تمجید از کوروش واداشته است.

۱۵- رجوع شود به ادامه

۱۶- طباطبایی انحطاط صفویان و شکوفایی باستان را از دیدگاه غربی ها اخذ کرده: «سفرنامه نویسان اروپایی از سویی، نظام شیوه فرمانروایی باستانی ایران را از دیدگاه نوشته های فیلسوفان و تاریخ نویسان یونانی بررسی می کردند که حکومتی قانونی و برای تامین مصالح مردم بود». همچنین، وی به رساله تربیت کوروش اثر گزنفون استناد می کند که مادر کوروش فرمانروایی مادها را خودکامه، اما در پارس دادگری و قانون حاکم بوده است (۱۷۷) و از قول ولتر از حقوق بشر و قانون بشریت در ایران باستان می گوید(۴۶۹). طباطبایی با نقل قول از گزنفون و افلاطون

و هرودت، حکومت شاهی ایران باستان را قانونی، و مبتنی بر مصالح مردم، و از قول ایران شناسان غربی مدرن، حکومت دوران صفوی را خودکامه می داند (۱۷). «سفرنامه نویسان متجدد غربی، نظام شیوهٔ فرمانروایی صفویان را استبداد و انحطاط می دانند» (همان). وی با گرته برداری از منابع غربی، از یک سو، ایران باستان را متأثر از مورخان باستان یونانی، چون هرودت و گزنفون، مکان شکوفایی و قانون و حقوق بشر می داند و از سوی دیگر، صفویان را متأثر از سفرنامه نویسانی چون شاردن و کروسینسکی، استبداد و انحطاط توصیف می کند. «پژوهشهای وی - به مناسبتی دیگری گفته است - در باره اندیشه ایرانی، در حوزه پژوهش های غربی قرار می گیرد» (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۳۹). حال ببینیم تفاوت توصیف مورخان باستانی غربی /یونانی، از ایران باستان، با توصیف سفرنامه نویسان معاصر غربی اروپایی، از صفویان، واقعا ریشه در واقعیت ایران و تغییر نظام آن از قانون به بی قانونی است، یا ایران و نظام فرمانروایی آن هیچ تغییر ساختاری نکرده و راویان و منبع توصیف آنان تغییر کرده است؟ فرضیه این بخش این است که مورخان باستان، هرودت و گزنفون که معاصرانی چون ولتر و توصیفات خود از هخامنشیان، که آنرا نماد قانون و حقوق بشر خواندند، را از آنان گرفته اند، از نزدیک هیچ آشنایی با نظام فرمانروایی ایرانی نداشتند و منبع تاریخ آنان اطلاعات شفاهی خود پارسیان و از زاویه ی حب و بغض فاتحان پارسی بود، اما سفرنامه نویسان معاصر چون شاردن و کروسینسکی که صفویان را برخلاف هخامنشیان نماد انحطاط، استبداد و بی قانونی معرفی کردند، خود از نزدیک شاهد نظام فرمانروایی، و به طور عینی در ایران حضور داشته و توصیفات و مشاهدات خود را وصف کرده اند. اکنون به اثبات آن بپردازیم:

هرودت و گزنفون چندین سال بعد از بنیادگذاری امپراطوری هخامنشیان توسط کوروش و داریوش، به ثبت تاریخ پرداختند. سایر فلاسفه چون افلاطون قدیم و ولتر جدید نیز، دانسته های خود، در مورد ایران را از آنان گرفتند. اما منابعی که هرودت و گزنفون از آن بهره بردند چه بود؟ داستان قانون مداری و حقوق بشری کوروش و داریوش از کجا نشأت گرفته است؟

این داستان، ریشه در اسطوره های ایرانی شاه پرستی (اندیشه ایرانشهری) دارد که اولین بار ابوالمورخین هرودت به آن جنبه علمی تاریخی داد. « منبع اطلاعات هرودت در مورد تاریخ ایران و ماد، خود ایرانیان، مانند نوادگان هفت أشرافی متحد داریوش و ضد گئومات، و یا ایرانی دوستانی چون نوادگان هارپاگ بوده اند(علی اف، ۱۳۸۸، ۲۹. کوک، کمبریج، ۱۳۸۷، ۲۳۰ - ۲۴۰. راینهارت: ۲۴۰). هرودت خود نیز به برگیری اطلاعات از ایرانیان معترف است: «در این باب (داستان کوروش) من از آن دسته از نویسندگان ایرانی پیروی خواهم کرد که نظرشان تجلیل فتوحات کوروش نیست بلکه حقیقت مطلق را بیان کرده اند» (هرودت، ۱۳۸۷، ۷۶). «بیچاره ابوالمورخین فکر کرده است از میان نظریات، نظریه ای که حقیقت مطلق دارد، را بیان کرده در حالی که وی هیچگاه واقعیات تاریخی را بیان نکرده، افسانه کیانیان را نقل کرده و افسانه را به شکل تاریخ در آورده است» (هرتسفلد، بی تا، ۴۶. صفاء ۱۳۸۴، ۳۹). غافل از آن که روایتی که او به عقل نزدیکتر دانسته، بازمانده اساطیر ایرانی است که از پارسیان شنیده (صفا، همان، ۴۰). «اسطوره نیز ایدئولوژی (معنا در خدمت قدرت) جوامع پیشا صنعتی هستند، یا ایدئولوزی، اساطیر جوامع صنعتی» (ایگلتون، ۱۳۸۱: ۲۸۷) بسیاری از توهماتی که در مورد قانون مداری و شکوفایی ایران باستان بر سر زبانها افتاده است، برگرفته از هرودت است و تطبیق متن هرودت با کتیبه های شاهنشاهان را دال بر صحت متن هرودت دانسته اند. « همگرایی کلی (متن) هرودت و داریوش (نبشته داریوش در کتیبه ی بیستون) سبب اطمینان نیست متن بیستون در تمام ایالات منتشر شد آیا هرودت به آن مراجعه کرده است؟» بریان، ۱۳۸۰ ۱۵۳). داریوش که به یاری زبان های اصلی امپراطوری، فعالیت دامنه دار تبلیغاتی را آغاز نموده بود، کتیبه را به زبانهای دیگر ترجمه کرد و به زبان یونانی در میان اهالی یونان انتشار داد (داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۸۳). هرودت هم از ترجمه های کتیبه در یونان استفاده کرده است. حتی رالین سن می گوید: بعضی از نکات هرودت، حاوی ترجمه تحت الفظی کتیبه است - از

یک مادر و پدر - تحت تأثیر روایت کتیبه، سمردیس را مغ ذکر کرده است (همان:۱۸۶).کوورش نامه گزنفون نیز که کوروش را چون یک الگوی آرمانی شهریاری بالا کشیده است، براساس اتفاق نظر مورخین، نه تاریخ، بلکه داستان سرایی و یاوه گویی است (ویسهوفر، ۱۳۷۷-۷۱۰. دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۴۹. علی اف، ۱۳۸۸ :۳۴. شهبازی، ۱۳۵۰، ۱۰۰). گزنفون از شاگردان سقراط، و سقراط از بزرگترین دشمنان دموکراسی و برابری انسانها بود. در واقع کل مخالفان دموکراسی در یونان شیفته ی کوروش بودند» (کخ، بی تا:۲۹)

باری، کارکردی که امروزه ایدئولوژی، به مفهوم، «معنا در خدمت قدرت» در توجیه نظم موجود دارد را، اسطوره در جوامع پیشا صنعتی داشته که مورخان یونانی به اساطیر شاه پرستی پارسی، که شاه و قوم فاتح پارس را نماینده تمامی خوبیها و مخالفان سیاسی را نماینده ی تمامی بدیها (همانند تبلیغات سیاسی امروز) می پنداشتند، مُهر علمی زده و در حاکمیت حقیقت تاریخ، ماندگار کردند. بنابراین، شخصیتی که از کوروش و داریوش نمایانده شده، نه از یک دید علمی /عینی و بی طرفانه، بلکه رونوشتی از اساطیر و ذهنیت شاه پرستی خود ایرانیان، یا به قول خود طباطبایی که به مناسبت دیگری گفته، «به دست منشیان درباری تدوین و از صافی نظر رسمی دربار گذشته است». «داستانهای رفتار مهربانانه کوروش با پادشاهان مغلوب تنها تبلیغاتی است که در افسانه ها باقی مانده است.» (اسمیت به نقل از مالوان، کمبریج، ۱۳۸۷، ۴۹۲). «بر اساس متون وقایعنامه، استوانه کوروش، تورات و منابع یونانی، از کوروش شخصیتی مقدس ساخته که مقامی رهابخش و با رضایت خود مردم کشورگشایی کرده که ظن برانگیز است، چرا که با تبلیغات پارسی ها از کوروش تطبیق دارد» (بریان، ۱۳۸۳، ۶۲ - ۶۲). تفاوت تصویری که در نیکی کوروش و دیوانگی کمبوجیه وجود دارد برگرفته از روایت خود اشراف پارسی است. «تضاد میان شخصیت کوروش و کمبوجیه، بازتاب روایت سنتی رسمی پارسی است» (داندامایف، ۱۳۸۱: ۱۳۹). «اخبار هرودت که کامرون در توصیف نیکی کوروش و زنر در توصیف دیوانگی کمبوجیه بیان کرده اند نیز، از منبع اخبار ایرانی است (داندامایف، ۱۳۸۶، ۲۲۷). این منبع اخبار ایرانی، همان اشراف بودند (داندامایف، همان)، که سیاستهای کمبوجیه برخلاف کوروش، در جهت منافع غارتگری آنان نبود، بلکه با پایان فتوحات و قطع خون غنایم، کمبوجیه در صدد محدود کردن قدرت اشراف در جهت تمرکز قدرت بود. به همین دلیل اشراف پارسی، که منبع اطلاعات هرودت بودند، کمبوجیه را در مقابل کوروش، که سیل غنایم را با تاراج سرزمین های تسخیر شده به سوی اشراف روانه می کرد، دیوانه و خشن توصیف کردند. هرودت اطلاعات خود را از زوپیروس برگرفته که سمبل اشرافیت پارسی است اشرافیتی که اقدامات کموجیه را در جهت سازماندهی یک دولت مرکزی نیرومند منافی مناسبات عشیره ای خود یافته بود و آنها را جنایات میدانست (داندامایف، ۱۳۸۱: ۱۴۱)

طبیعی است که نگاه حب و بغض ایرانیان، مانند تمامی حاکمان قدرت، خود را نماینده خیر و خوبی و دیگران را نماینده شرّ و زشتی توصیف می کنند. چون قدرت حاکم، متنها (کتیبه ها و...) را تولید کرده و معنای متنها نه در خود متن، بلکه در بیرون متن و بافت سیاسی اجتماعی حاکم است. همانند نظام حاکم امروزی ایران، کل مخافان نظام، حتی اگر در پی آزادی، دموکراسی و حقوق بشر باشند را، فتنه، عامل امپریالیسم و دروغگو توصیف می کنند. شاهان باستانی ایران نیز، واژه های دروغ، شرّ و... را نسبت به مخالفان سیاسی و مفاهیم راستی، خیر و نیکی را به خود نسبت داده اند و چون قوم حاکم بودند و انحصار تبلیغات (کتیبه و اسناد دولتی) را در دست داشتند، دیدگاه خود را در حاکمیت حقیقت ماندگار کردند اگر حکومت ایران امروزی نیز، - که قطعا از دید طباطبایی تداوم انحطاط و گسست از شاهی آرمانی ایران باستان است - نه از زاویه دید تاریخ نویسان و دیدگاههای بیرون از قدرت، بلکه از زاویه حب و بغض خود حاکمان و اسناد دولتی بررسی شود، بهترین دموکراسی و عادلانه ترین نظام دنیا است. اگر صفویان را نیز نه از دیدگاه مستشرقان، بلکه همانند هخامنشیان، از زاویه اسناد دولتی خود آنان، بررسی کنیم، بی شک از دیدگاه خود آنان، شاهان صفوی نمادی از عدالت، مرشد کامل و پدری مهربان هستند.

طباطبایی، همانطور که اشاره کردیم، دیدگاه خود در باره ایران باستان، را از ایران شناسان غربی و نظریه انحطاط صفویان را نیز از مستشرقان و ایران شناسان غربی استنباط می کند. چطور ایران باستان دوران شکوفایی و حقوق بشر، اما دوران صفویان و معاصر از نگاه همان غربیان، دوران انحطاط و خودکامگی و بی قانونی تفسیر می شود؟ همانطور که قبلا گفتیم، مورخان یونانی چندین سال بعد، از راه اطلاعات شفاهی که از خود پارسها برداشتند و از دیدگاه حب و بغض خود آنان، به نگارش تاریخ پرداختند. مورخانی که از نزدیک تحولات را مشاهده نکرده بودند. تنها مورخی که سالها در دربار هخامنشیان زیسته بود، کتسیاس پزشک دربار بود که متاسفانه اصل کتابهای وی باقی نمانده اما حداقلی که از طریق سایر منابع از روایات کتسیاس که نیکلای دمشقی و... نیز آن را تایید کرده اند، باقی مانده است صددرصد با روایت گزنفون و هرودت در تضاد است. مثلا وی برخلاف گزنفون - که نوشته است: استیاگ به دلخواه، دخترش و خاک ماد را به کوروش بخشید - و هرودت - که فتح ماد را خواسته ی خود مادها دانسته است - می نویسد که کوروش پس از فتح و غارت ماد، با کشتن داماد آستیاگ، شوهر آموتیس، و شکنجه آستیاگ، دختر وی را به زور تسخیر کرد (کتسیاس به نقل از بریان، همان، ۸۰). «هرودت فتح ماد را خواسته ی خود مادها دانسته و مسئله را ساده کرده در حالیکه در متون بابلی، نبرد نهایی و تصرف اکباتان آخرین پرده تخاصمی اشکار بود که حداقل سه سال به طول انجامید. نویسندگان باستان چون کتسیاسی یوستینوس، نیکلای دمشقی و پولیانوس نبرد سختی بین ماد و کوروش را توصیف کرده اند... پولیانوس : کوروش سه بار با ماد جنگید و هر سه بار شکست خورد» (بریان، همان ۴۹). تصرف ماد به دست پارس همانطور که بسیاری مورخان نیز اشاره کرده اند، نه تغییر صلح آمیز حاکمیت، بلکه به معنای واقعی کلمه فتح و استیلای آن بود (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۱۵ یونگ، ۱۳۸۵، ۳. شاندور، ۱۳۷۵، ۸۲).

مورخان و ایران شناسان معاصری چون شاردن و کروسینسکی و.. ، که از انحطاط و بی قانونی ایران زمان صفویان سخن گفته اند، برخلاف هرودت، همانند کتسیاس، از نزدیک به ایران سفر کرده و شاهد تحولات و خودکامگی ایران بوده اند. مثلا کشت و کشتار سنّی ها توسط شاه اسماعیل و سیاستهای خشن مذهبی صفویان را، هیچ مورخ درباری و نوشته ی دیوانی دولتی صفوی، به آن اشاره نکرده بلکه مستشرقان ونیزی-ایتالیایی آن را روایت کرده اند (طاهری، ۱۳۸۰، ۱۸۲). چون نوشته های دیوانی اداری، همانند کتیبه های باستانی، از نگاه خود حاکمان نگاشته شده است. بنابراین، کوروش هیچ تفاوتی با تیمور لنگ، نادرشاه، شاه اسماعیل و... ندارد. از روزی که به شاهی رسید تا پایان عمر، مشغول لشکرکشی و تصرف و دست اندازی به سرزمین های دیگر بود» (هینتس، ۱۳۸۶: ۳۰۰). تفاوت کوروش با نادر و شاه عباس، این است که در دوره صفویان، مورخانی به غیر از مورخان درباری بودند، که واقعیات را به نگارش در آورند، اما در زمان کوروش، واقعیات تاریخی از زبان خود شاهان و کتیبه های آنان به یادگار مانده است. که قطعا دلبخواهی و نیک جلوه دادن خود، و اهریمن دانستن دیگران بوده است. در دوره کوروش، نه مستشرقی مانند شاردن و... بود، نه ارتباطات ماهوارهای امروز، که خارج از نگاشته شاهان، واقعیات را به نگارش در آورد. به همین دلیل کوروش نمادی از حقوق بشر میشود و صفویان انحطاط و پستی

برای مثال: در اساطیر ساسانی نیز رفتارهای سخت شاهان ساسانی، نسبت به مخالفان، به رفتار ملایم تعبیر، که مخالفان، خود سلطه پارسیان را پذیرفته اند. مثلا در اساطیر ایرانی، شاپور اول، بزانوش سردار رومی را مانند یک دوست همه جا می برد (مقایسه شود با اسطوره دوستی کوروش با شاهان سرزمین های تسخیر شده)، یا مالکه دختر طایر، شاه یمن، با رضایت خود، با شاپور دوم ازدواج می کند (مقایسه با ازدواج دختر آستیاگ با کوروش) و از راه وطن پرستی، قلعه الحضر را تسلیم می کند. اما طبق آگاهی تاریخی که در دست است و مورخان همزمان رومی و یونانی به آن اشاره کرده اند، شاپور اول، بزانوش را با خشونت تمام می کشد، و با جنگ و درگیری زیاد، قلعه الحضر را تصرف و مالکه را به زور به همسری بر می گزیند (پیرنیا، ۱۳۸۳، ۷۱). اگر از زاویه اسناد دولتی و تبلیغات

سیاسی صفوی به تاریخ می نگریستم، قطعا شخصیت شاه اسماعیل و عباس، نماد بهتری از حقوق بشر میشد چون نه تنها مشروعیت شاهی/ آرمانی ایرانی را داشتند بلکه مشروعیت فقهی علمای شیعه و مرشد کامل صفویان نیز بودند. در نظریه سلطنت مطلقه دوره صفوی، پادشاه دارای همه صفات خداوند است او مانند خدا بی تعیّن و در عین حال جمیع اضداد است. پادشاه جامع و جمیع صفات الهی و نمونه انسان کامل است» (طباطبایی، ۳۱۶ - ۳۱۷). کسی نیست بپرسد جناب طباطبایی این توصیف از شاهان صفویه، شما را به یاد توصیفات اساطیر باستان، از کوروش و داریوش، که هرودت و گزنفون ناخواسته به آن مُهر علمی زدند، نمی اندازد؟ این توصیف و توصیفات بسیار دیگری که از زبان علما و درباریان، در وصف نیکی و جنت مکانی شاهان صفوی بیان شده است، همانند همان نیکی و قانون مداری شاهان ایران باستان است که توسط مغان روحانیان باستان - ثبت و توسط مورخان یونانی به خورد تاریخ داده شد. کاتبان اساطیر - به قول طباطبایی اندیشه ایرانشهری - ایران باستان، به قول پیرنیا مغان بوده اند که همانند علما و قزلباشهای صفوی، به مدح و ستایش شاهان و اربابان خود می پرداختند. با این تفاوت که توصیف مغان، تنها توصیف از شاهان ایران باستان، اما مستشرقان و مورخان غیردرباری در دوره صفویان، نکاتی خارج از ستایش روحانیون درباری، نقل کرده اند.

۱۷- شاه کلده رویایی می بیند که مردوک به او اطمینان میدهد خطر مادها از بین خواهد رفت: مردوک کوروش شاه انشان را به پا داشت.کوروش سپاهیان عظیم اومن منده (یاجوج و ماجوج قادری) را با سپاهیان قلیل خود از هم پاشید و بر ایشتوویگو پادشاه ماد چیره گشت و او را به اسیری به سرزمین خود برد. استوانه نبونید در گزارش ترمیم معابد حران و سیپار: وقتی سومین سال سر رسید او - مردوخ - کورش شاه انزان را ارادتمند خود کرد خدمتگزار جوانتر در مقابل او صف کشید (آستیاگ که در سطر ۲۷ اومان ماندا خطاب شده است) و او - کورش - با سربازان اندک خود سرباز ان فراوان اومان مانده را متفرق کرد و او را به عنوان اسیر خود به سرزمین خویش برد (ستون ۱ سطر ۲۸ - ۳۲) --- برساخته کوروش سرعت تسخیر اومان ماندا (در استوانه ستون ۱ سطر ۱۳ به اصطلاح گوتی به جای اومان ماندا به کار می رود) (گرشویچ، قادری۶۵۵)

۱۸- رجوع شود به مطالب قبلی

۱۹- مادها در روایت اگد به اومان ماندا و تخمه تیامات مشهور هستند

۲۰- خورنی مادها را به مارها و آژی دهاک توصیف می کند

۲۱- دیدار کوروش و زرتشت احتمالا در ۵۵۵ ق. م بوده است. (هینتس، همان، ۹۳)

۲۲- روایت اتیائوس و دیون : خنیاگری به نام انگارس در دربار آستیاگ که در حق کوروش تمجید کرد... خنیاگر چاپلوس در دربار او که کانون او را اولین کانون تملق و گزافه گویی می کند و مایه انحطاط دستگاه فرمانروایان ایران شده است (زرین کوب، همان، ۱۰۵). یک روحانی از زبان اتنه - در یک جشنی در حضور آستیاگ - هنگام خواندن آوازهای معمولی اشاره به حمله اینده کوروش به شاه ماد می نماید در هیئت گراز. (ویدن گرن، همان، ۱۶۹). گراز کشی امروز یارسانان نمادی از کوروش کشی و دفاع از استیاگ/زوحاک است بویژه معبد یارسانان در پاوه، سلطان زوحاک است. خروس کشی یارسانان نیز، ضد زرتشتی و میترایی است. یعنی سمبلیک و کردی /میترایی هستند و مراسم کوروش /گراز کشی هم دارند اما متاسفانه در فکر و ظاهر از عظمت کوروش می گویند.

۲۳- ادامه مطلب...

۲۴- پولیانوس می گوید بسیاری از پارسها به ماد پیوستند همانطور که پیوستن مادها به پارس نشان از مشروعیت و محبوبیت پارس در ماد ندارد پیوستن پارس ها نیز به ماد دلیلی بر مشروعیت مادها در پارس نداشت همانطور که

هرودت هم گفته از مادها هم متنفر بودند همانطور که مادها از پارسها متنفر بودند اینکه مادهایی به پارس یا بلعکس می پیوندند این اشراف آنها هستند که برای اشراف هم همیشه برنده بودن و حفظ امتیاز خود مهم است همین اشراف مادی پارسی به اسکندر. مغول اعراب نیز پیوستند.

۲۵- دیاکونوف پیر بریان هینتسیونگ می نویسند:قیام کوروش صرفاً ضد سلطنت یا بدست اوردن حقوق نجبایی نبود بلکه می خواست سلسله ای را سرنگون کند که روح آزاده سواری ایرانی را نداشت (یونگ، ۱۳۸۵، ۳۰)

۲۶- گیرشمن، هینتس و آن بویل و... نظریه مهاجرت پارس ها از زاگرس به انشان و سپس پارس را پذیرفته اند اما دیاکونوف آن را رد کرده است (یاما اوجی، پزشک، ۱۳۹۰، ۶۶)

۲۷- رجوع شود به ادامه

۲۸- میان پارسی کهن و زبان سغدی شباهت های زبان شناسی است (بویس، ۱۳۸۳، ۱۸)

۲۹- رجوع شود به ادامه مطالب در بخش اساطیر.

۳۰- داریوش و شش اشرافیِ توطئه چین دیگر علیه گئوماتا بعد از کشتن او، در مورد این که کدام یکی شاه شود به مذاکره پرداختند و عاقبت نتیجه این شد که سپیده دم اسب هرکدام زودتر شیهه کشید او پادشاه شود. این نشان میدهد که داریوش هیچ مشروعیت و برتری به شش اشرافی دیگر در شاه شدن نداشته است.

۳۱- این روایت افسانه ای که طبق معمول ریشه در اساطیر ایرانی، که هرودت آن را تاریخ دانسته، آورده است. که آستیاگ دختری به نام ماندانه داشته و بعد از خوابی که بر وی می بیند که طبق تعبیر مغان فرزند ماندانه کل اسیا را خواهد گرفت. اسیتاگ راضی نشد ماندانه را به کسی از مادها که صاحب شان ومقام بودند بدهد از ترس عملی شدن خواب. پس او را به یکی از ایرانیان که واقعا از خاندان خوبی بود داد که در نظر او - آستیاگ - بسیار سبک تر از اخلاق اهل ماد حتی افراد متوسط الحال آن بود داد و او را به زنی کمبوجیه پدر کوروش داد که کوروش از آن وصلت زاده شد. (هرودت، همان، ۸۳ - ۸۳). دو رگه بودن کوروش در پاسخ معبد دلفی انعکاس یافته است که او را قاطر خطاب میکنند :قاطر در حقیقت کوروش بود که پدر و مادرش از یک ملیت نبودند مادر او نسبی شریف داشت و پدرش از طبقه ای پایین تر بودند زیرا مادرش دختر آستیاگ شاه ماد بود(یاما اوجی، همان، ۷۶). که همانطور که قبلا گفتیم این الگوی اولیه است که در مورد تمامی شخصیت های برجسته تاریخ از سارگن و موسی تا کوروش، جومونگ ساخته اند و هیچ اساس تاریخی ندارد برای آن که نژاد و نصب واقعی کوروش که به قول کتسیاس پدرش یک بُز چران بود فاش نشود و مشروعیت شاهی داشته باشد ریشه شاهی برای او ساخته که دست تقدیر او را حتی اگر در یک خانواده چوپان نیز بزرگ شده باشد به تخت شاهی هدایت کرده است. گزنفون نیز نوشته که هوخشتره - آستیاگ - دخترش را به کوروش و تمامی ماد را جهیزیه دخترش به کوروش تقدیم کرد که بی اساس بودن آن نیازی به آوردن استدلال ندارد.

۳۲- بروسوس نیر می گوید آستیاگ دخترش را به بختنصر داد پس وصلت کمبوجیه با دختر آستیاگ محل تردید است (بریان، همان، ۳۸) بروسوس می نویسد که باغهای هفت گانه و معلق بابلی را بخت النصر برای شاهزاده مادی ساخت

۳۳- رجوع شود به مطالب قبلی. فصل کلیات تاریخی

۳۴- خنجی: نیز در تاریخ ماقبل ماد می نویسد: در کتیبه شاه سومری: گوتیها مردم سومر را علیه یک شوراندند و احکام شرعی را خوار شمردند و برای فرمانهای خدایان احترامی باقی نگذاشتند یعنی نظام بهره کشی سابق را که بر احکام دینی سومر متکی بود از بین بردند و بردگان را بر ضد اربابان شوراندند. (خنجی، همان، ۱۴۳) هاشم رضی

نیز مینوسد: میان قوم گوتی ساکن در کُردستان زن مقام بسیار ممتازی داشته حتی به مقامهای لشکری و فرمانده سپاه رسیده (رضی، ۱۳۸۲، ۵۴).

۳۵- در ادامه در بحث دولت مادی به آن خواهیم پرداخت.

۳۶- پیامبر اسلام بارها وعده کاخهای کسرایِ ایران و بیزانس روم را به مومنان وعده داد. کوروش نیز به قول هرودت در عطش ثروت ماد و برای غارت ثروتهای آن پارس ها را به جنگ بسیج کرد. رجوع شود به ادامه مطالب

۳۷- رجوع شود به ادامه مطالب در بحث دولت هخامشتی کوروش واشرافیت

۳۸- هرودت نقل می کند که هارپاگ در صدد انتقام از آستیاگ بود و چون تنهایی بدون کمک خارجی قادر به ستاندن انتقام نبود با تقدیم هدایا و پیغامها به جلب خاطر کوروش پرداخت. تمامی اعیان و بزرگان ماد را که از سلطنت و خشونت آستیاگ به ستوه آمده بوند ترغیب کرد که کوروش را پادشاه خود نمایند. آستیاگ را از سریر سلطنت بردارند. پس از تهیه مقدمات کشورش توسط هارپاگ، نامه ای در شکم خرگوشی دوخت و به یکی از معتمدینی دادکه در شکل شکارچی به ایران فرستاد... (هرودت، همان، ۹۶ – ۹۸).

۳۹- علی اف نفوذ فرهنگ طبقاتی از کشورهای پیشرفته به ماد را باعث زوال نهایی ماد میداند (علی اف. میر بهاء ۱۳۸۸، ۴۰۵). ویسهوفر که تحلیلی اجتماعی از قیام گئوماتا دارد و آن را مقدمه قیام کمونیستی مزدک میداند همان شرایطی را که باعث زوال ماد شد را همان عوامل زوال گئوماتا میداند (ویسهوفر، ۱۳۸۹،)

۴۰- گیرشمن می نویسد که ضعف اخلاق و سیاسی ایرانیان بر اثر دخول دموکراسی اسلام بدتر شد تا در دوره سامانیان با احیای فئودالیسم و اشرافیت ایرانی تجدید شد (گیرشمن. معین، ۱۳۸۸، ۴۳۰). کریستنسن نیز علل انحطاط ایران را وضع حکومت عامه میداند که با اسلام برقرار شد و طبقات اشراف در توده مردم فرور رفته و محو گشتند قرنهای متمادی طبقه اشراف و روحانیون پایه های تمدن ایران بودند که بعدا بنیان دولت عباسی شدند. (۳۶۸). یعنی اساس ایرانیت اشراف و روحانیون هستند با قیامهای اشتراکی مزدک و گئوماتا در باستان و خرمدینان رد اسلام، اشرافیت و مغان بیش از هر کسی دیگری احساس خطر کردند و همین اتحاد اشراف و روحانیون باعث عزل قباد و سرکوب مزدکیان شد. توطئه اشراف نیز باعث سقوط گئوماتا شد. زمانی که حکومتی عامه و غیر اشرافی مانند دو قرن اولیه اسلام برقرار شود در واقع انحطاط به اشرافیت و روحانیت ایرانی یعنی کل فرهنگ ایرانیت رسوخ میکند و دوباره با احیای فئودالیسم و اشرافیت ایرانی در زیر لوای حمایت عباسیان، فرهنگ ایرانی به اصطلاح نوزایش یافت. دقیقا بلعکس کُردها از دوره گوتیها تا ماد و گئوماتا و مزدک و خرمدینان همیشه مبتنی بر کمونیسم اشتراکی و ضدیت با اشراف و روحانیون بوده است. پس ستیز ایرانیت و کُردیت نه تنها قومی/ملی بلکه اجتماعی نیز هست.

۴۱-ما در ادامه به ساختار اشرافی ایرانی و اشتراکی کُردها بیشتر خواهیم پرداخت اما در اینجا فقط اشاره کنم که اشرافیت پایه های اصلی دولت کوروش و هخامنشیان بودند همین اشرافیت،گئوماتا را نابود و داریوش را حاکم کرد. اشرافیت قباد را عزل و مزدکیان را سرکوب کردند. اما در ماد اشرافیت و روحانیون بدون کمک خارجی کوروش هیچ کاری از پیش نبردند. این نشان از فرع بودن اشرافیت و روحانیت در مادها و اساس بودن و همه کاره بودن آن در پارسها بوده است.

۴۲- برای آگاهی از نظریاتی که فرضیه مهاجرت پارسیان از مسیر قفقاز به ماد و سپس عیلام به پارس را مطرح کرده اند رجوع شود به (گیرشمن. معین، ۱۳۸۸، ۸۹) و (کامرون، انوشه، ۱۳۸۷، ۱۶۲ به بعد) و(هینتس، ۱۳۸۶، ۵۶ به بعد) و (داندامایف، ۱۳۸۶، ۱۳۴ - ۱۳۵).

۴۳- برای آگاهی از نظریاتی که فرضیه وجود پارسها در سرزمین ماد را رد کرده و پارسواش مادی را به غیر از قوم پارس میدانند رجوع شود به (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۱۵۵ به بعد) و، (هرتسفلد. حکمت، ۵۵ به بعد) و برای آگاهی از مهاجرت پارسها نه از قفقاز و ماد بلکه از شرق رجوع شود به (فرای، رجب نیا، ۱۳۴۴، ۱۱۴) (ویدتر به نقل از ضیاپور، ۲۵۷). (کوک، ۱۳۸۳، ۲۲) همچنین (کیپرت و توماش به نقل از کوک، همان).

۴۴- از جمله این امتیازات اشراف قبیله ای در زمان کوروش: پادشاه حق دارد که فقط از محیط دختران هفت دسته اشراف قبیله ای ازدواج نماید، نمایندگان این قبایل حق دارند بدون هیچگونه مانع و رادعی به حضور پادشاه بیایند و در ایالات خود سمت حاکم موروثی را داشته باشند. حق دارند که کلاه ویژه بر سر دارند. پادشاه باید توصیه های این اشراف را مود توجه قرار دهد و... رعایت این امتیازات در زمان کوروش تایید شده است : کوروش با دختر فرناسپ، کاسدانه ازدواج کرد و کمبوجیه دختر اتآنان، فایدیمه را گرفت، گبری حاکم بابل بود. حضور آزادانه اشراف به بارگاه شاه تا زمان سقوط بردیا معمول بود که از گفته داریوش خطاب به هماکارن در امر توطئه علیه بردیا مشهود است «آن کیست که بتواند مانع ورود ما به کاخ سمردیس - گئوماتا - شود؟». کوورش در موارد مهم مثلا رد موقع جنگ علیه ماساژت ها با اشراف مشاوره کرد (دانداماییف، همان، ۲۲۵).

۴۵- کوروشنامه نیز به آن اشاره کرده. پدر کوورش، کمبوجیه به ایرانیان می گوید که به منظور تامین خیر و برکت، طرفین کوروش باید از ایران دفاع کند و ایرانیان از کوروش. که شرایط این توافق طبق گفته گزنفون حتی در زمان وی نیز وجود داشته است. (گزنفون، کریمی، ۲۷)

۴۶- پیر نیا می گوید که کیخسرو پهلوانان دربار کاوس را بر ضد تورانی متحد کرد. منظور کوروش است که بزرگان و اشراف را بر ضد ماد متحد گردانید (پیرنیا، ۱۳۸۳، ۲و ۱۴۱). ما به جنبه تطبیق تورانیان با ماد بعد باز خواهیم گشت در اینجا منظور اتحاد کوروش با اشراف است که حتی در اساطیر ایرانی نیز بازتاب یافته است.

۴۷- هرودت می نویسد یکی از اهالی ماد موسوم به دیوکس پسر فراورتس که شخصی بسیار دانا بود این فکر بسرش افتاد که اقتدار پادشاهی تحصیل کند پس به منظور حس جاه طلبی خود نقشه ذیل را کشید که خود را باشرف و درستکار نشان دهد.. (هرودت. مازندرانی، ۱۳۸۷، ۷۶ - ۷۷). این که کل عدالت چند ساله دیوکس صرفا جاه طلبی برای رسیدن به قدرت بوده بی مایه است اگر نقشه بود نقشه ای دوروزه مانند - داستان یک روز کار کشیدن و روز دیگر ضیافت دادن به پارسیان - کوروش -میکشید نه چندین ساله که نصف عمر خود را تلف کرده است. هیچ کس با انگیزه بد نقش خوبی را برای چند سال نتوانسته است اجرا کند. دیاکو حتما مدت طولانی نقش مجری عدالت را داشته که اوازه او همه جا را گرفته است. مردم اطراف او نیز حتما شناخت کاملی از او داشته اند و فهمیده اند که نقشه ای در کار نبوده است بلکه هدفش تحقق عدالت و امنیت بوده که او را برگزیده اند. حتی اگر طبق نقشه قبلی بوده ارزش آن کاسته نمیشود تاریخ با انگیزه شخصی ادمها کاری ندارد. مهم آن است که دیااکو عادل و مقبولیت داشته است انهم در میان عامه مردم و با رای عمومی مردم پادشاه شده است نه مانند کوروش و داریوش با ادعای حق الهی شاهانه و نژاد و تخمه شاهانه!. نوادگان هارپاگ که این اطلاعات را به هرودت داده اند سعی کرده اند این عمل خوب و پر آوازه دیااکو و تشکیل دولت مادی را نیز، با دادن انگیزه جاه طلبی به دیاکو بی ارزش سازند که موفق نشده اند.

۴۸- کناره گیری موقت دیوکس از امر اجرای عدالت که هرودت آن را به انگیزه شخصی ربط میدهد احتمالا مربوط می شود به دستگیر و تبعید شدن دیوکس توسط آشوری ها به حمص در سوریه. انتخاب دوباره دیوکس برای مجری عدالت و ساختن قصر و... که هرودت به آن اشاره می کند در واقع فرار یا پایان تبعید او توسط آشوری ها و بازگشت دوباره به قدرت است.

۴۹- این گفته هرودت که دیوکس همچنان به قضاوت عادلانه خود ادامه میدهد نفی گفته های قبلی ساختن کاخ هفت رنگ و... است کدامین شاه ساکن در کاخ هفت رنگی و مقدس ماب، اهمیتی به قضاوت و حکمیت در میان اوامر مردم را دارد؟

۵۰- رجوع شود به شماره ۱۶ در مطالب قبلی

۵۱- مانوئل کوک می نویسد که: کوروش در مناطق فتح شد فرمانروایان از خود می گذاشت. بنابراین، مانند شاهنشاهان ماد.... شاه شاهان یا شاهنشاه حقیقی نبوده است (کوک، ۱۳۸۳، ۸۸)

۵۲- رهبر قیام سه گانه که بود؟ پراشک، مامی تیارشو را رهبر می داند و او را همان دیوک/ دیوکس میداد چرا که متون فقط او را مادی خوانده اند اما مادای نه به قبایل ماد بلکه ناحیه خاصی بوده. کلائوبر هم چون می گوید، چونکه در میان اسامی دشمنان آشوری ها کلمه - یا - آمده پس کشتریتی زیس نبوده... دیاکونوف همان کشتریتی را رهبر می داند... (دیاکونوف، به نقل از ضیا پور، همان، ۳۶۴) - چندان شورا و توافق اهمیت داشته و رهبری فراطبقه و فره ایزدی نبوده که مورخان در تشخیص رهبر آن عاجز مانده اند آیا این سردرگمی در مورد رهبری مطلق کوروش هم پیش میاید؛ نه چون رهبر نه براساس توافق بلکه فرهٔ ایزدی و ماورا بشر است.

۵۳- اسلام از آغاز طرحی بود برای غارت گنجهای قیصر و کسری برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به طرحی از نظریه دولت در فصل هفتم.

۵۴- وعده های کوروش وعده های ثروتهای اکباتان به پارسیان و اشراف آنان بود. وی در استوانه خود در بابل نیز می نویسد گوتیها و منده و... را وادار به اوردن خراج و بوسیدن پاهایم کردم. داریوش نیز از تابعیت چندین ملت در زیر «نیزه های پارسی» و بردن نیزه های پارسی تا دور دست می گوید.

۵۵- منظور از تقدیر نظریه هگل طبق تفسیر ژان هیپولیت است. که ابراهیم بریده از هر جا و سایر ملل با قبیله خود چون تافته ای جدا بافته در حال مسافرت بود. که این روش بنیانگذار دین یهود در جدایی از سایرین تقدیر ملت یهود شد. اساس امپراطوری ایرانی نیز با کوروش بر کسب غنایم و لشکرکشی نهاده شد و این تقدیر ایرانیان از کوروش و داریوش خشایار تا خسرو و یزدگرد و تا جمهوری اسلامی - راه قدس از کربلاست - شد. اساس دولت مادی براساس مشروعیت زمینی/ قراردادی و عدالت خواهی شکل گرفت بدون هیچ مشروعیت متافیزیکی. که این تقدیر کُردها از دیاکو و گئوماتاتا مزدک و خرمدینان تا احزاب معاصر و حکومت اقلیم کُردستان کنونی و انقلاب روژآوا شد که هیچ رهبری تاکنون اشاره به حق الهی شاهان و تجاوز و... نکرده است.

۵۶- داریوش در کتیبه ی بیستون می نویسد:داریوش شاه می گوید اینها مردمانی هستند که پیرو من اند به خواست اهورامزدا. من شاه آنها شدم، پارسی، عیلامی، بابلی، آشور، عرب، مصری، لیدیایی، یونانی، مادی، ارمنی، کاپادوکیهای پارتی، زرنگی، اریانی، خوارزمی، باختری - بلخی - ، سغدی، قندهاری، سکایی، ارخوزی و... داریوش شاه میگوید این مردمان که از من پیروی می کنند به خواست اهورامزدا بندگان من بوده اند آنها به من خراج میدادند و آن چه از طرف من به آنها گفته میشد خواه شب خواه روز، آنها آن را می کردند (کتیبه ی بیستون، به نقل از آموزگار، ۲۱۸). کوروش نیز در استوانه می گوید: ... سرزمین گوتی (کُردستان ایران پیش پای او سر خم کنند، تمام گروههای منده (اومان ماندا/ مادها) و همه مردم بابل، سومر و اکد تو... در برابر او (کوروش) سر فرود آوردند، پای او را بوسیدند (استوانه به نقل از آموزگار، ۲۱۱)

۵۷- این ساختار چوپان گله ای(ارباب-رعیتی) و ادعای حاکمیت قوم پارس بر سایر قومیتها. حتی در قرن بیستم با دو نظام شاهنشاهی و جمهوری اسلام تداوم دارد. حاکم امروزی جمهوری اسلامی نماینده امام زمان - یاخدا بر

روی زمین است و تمامی کردارها و قوانین ایران باید از وی مشروعیت بگیرند. مانند پدر مهربانی از طرف لطف خدا برای هدایت ایرانیان اسلامی فرستاده شده و همه باید مطیع مقام معظم وی باشند. مخالفان وی دشمن، عوامل امپریالیسم - قبلا دشمنان دیو و اهریمن بودند و مخالفان عوامل اهریمن و شیطان بودند اما امروز دشمن ملموس تر و کشورهای خارجی است و مخالفان عوامل خارجی هستند - گمراه شده هستند. تنها محدودیت ادعاهای تسلط بر سایر ملتها، فقط قدرت دیگران و محدودیت قدرت ایرانی ها است. اوایل انقلاب ادعای عراق و عربستان، فلسطین و «راه قدس از کربلاست» کردند اما به دلیل عدم توان، فعلا به تسلط به کُردها، ترکها و.... در مرز ایران کفایت کرده اند. بنابراین، ساختار عقل سیاسی ایرانی بدون هیچ گسستی همچنان باز تولید می شود. فرهٔ ایزدی به ولایت فقیه، ضحاک مغز خور به کُرد سربُر و.. بدل شد.

۵۸- رجوع شود به فصل ششم.

۵۹- رجوع شود به مطالب قبلی

۶۰- نیکلائوس دمشقی، پلیانوس و کتزیاس گویند کوروش پاسارگاد را در همان جایی ساخت که گواه پیروزیش بر شاهنشاه ماد بود (به نقل از شهبازی، همان، ۱۲۶)

۶۱- اکثر نویسندگان ایرانی (زرین کوف، ۱۳۶۸، ۸۶ - ۸۷)، (شهبازی، ۱۳۵۰،)

۶۲- نگاه کنید به کتیبه های ایران باستان. محمد تقی راشد محصل، دفتر پژوهش های فرهنگی ۱۳۸۰، ص ۳۲.
در باره اطلاعات بیشتر در مورد نفوذ آشور بر هخامنشیان: .۱۹۷۴ J . Hartmatta Acta Iranica 29ff .

شاید گفته شود که سیاست خارجی هخامنشیان مبتنی بر مدارا و تساهل بوده است. در جواب باید گفت اولا آشوری ها نیز تساهل داشته اند و هیچ سندی از تحمیل دین و خدای آشوری بر دیگر ملل زیر سله آنان نداریم (رضی) دوما پارس ها نسبت به ملل مغلوب خود مانند ماد، بابل و... ملتی عقب مانده و بی فرهنگ بودند هنوز در چهارچوب زندگی عشیرتی می زیستند و چیزی برای تحمیل نداشتند.

۶۳- باید توجه داشت که ارادت و استناد به مردوک، فراتر از زیرکی سیاسی است. خدایان در آن زمان جنبه ایدئولوژیکی و ناموس سیاسی داشتند و هیچ شاهی به خدایی، بیگانه و متضاد با آیین و خدای خویش ارادت نمی ورزید. فرمانروایان ایرانی به خدایان مصر و بابل احترام می گذاشتند. بلعکس وقتی یونان را تصرف کردند همه خدایان آن را آتش زدند. هیچ سندی در دست نیست که ایرانیان نام زئوس، هرا یا آپولون را به کار برده باشند. (شاندور، قاضی، ۱۳۸۴، ۲۱۰) همچنین داریوش که به خدایان دیگر ملل - بابل و مصر - احترام می گذاشت - به قول - هینتس - سرسختانه با میترا مبارزه کرد و همه معابد میترای را ویران کرد (هینتس، ۱۳۸۶، ۱۳۷۱). ما منکر جنبه سیاسی تسامح هخامنشیان نیستیم اما کل مسئله را نمی توان به آن تقلیل داد اگر صرف مسئله تسامح سیاسی بود باید برای همه یکسان بود اما چرا در مورد یونان و ماد (میترا) آن همه سخت گیری وجود داشت چون عقل سیاسی و خدایان مصر، بابل و آشور با عقل سیاسی ایرانی و مشروعیت متافیزیکی آنها، نه تنها تضادی نداشت بلکه مشروعیت هم میداد. اما میترای قراردادی - بعد به آن خواهیم پرداخت - و عقل سیاسی ضد شاه پرستی/ آتنی، اساس عقل سیاسی ایرانی را زیر سوال می برد.

۶۴- فرای نیز به تأثیر پذیری هخامنشیان از عیلام تاکید دارد: هخامنشیان ازدواج برادر و خواهر را از عیلامیان گرفتند و نفوذ عیلامیان بر ایرانیان بسیار بود (فرای، رجب نیا، ۱۳۴۴، ۹۹)

۶۵- متاسفانه آن بخش از کتاب هرودت که به میترا پرست بودن مادی ها پرداخته توسط مترجم خائن و ایرانی آن حذف شده است همانطور که اخرین وصیت نامه کمبوجیه دال بر تنفر از مادها را نیز حذف کرده است. می گویم خائن چون در انتقال مفاهیم هرودتی صداقت نداشته و دستبرد زده است

۶۶- رجوع شود به ادامه مطلب..

۶۷- بغاز کوی یا کماژن در ناحیه شرق ترکیه، که امروز نیز کُرد نشین است. فون لوشان که نظریه بی اساس آلمانی بودن کُردها را ارائه داد در ناحیه کماژن یا بغازکوی به تحقیق میدانی و مشاهده مستقیم پرداخته بود. این ناحیه همان جایی است که توسط استرابون نیز کردوئن خوانده شده است.

۶۸- مارتسان - درارمنی - شاهک نشینی که شاه آن توسط تیگران،شاه ارمنسان اسیر و به محل مار کوچانده شد. خورنی هرگاه از مار صحبت کند منظورش مادها است. در منطقه مورد هجوم تیگران مارها در ترکیب دول ماد زندگی می کردند. از دید مردمان پیرامون مارها مادی به حساب می آمدند. منابع ارمنی نیز مار - هوریان را از مار - ماد تمیز نمی دادند. خورنی: آژی دهاک پادشاه مار اکنون مورانسان نامیده میشود شاه آنان ماراتساتس - تر، به معنی پادشاه مارها نام داشت این مارها - هوری - از نواحی ارومیه... نه خود ماد به سرزمین ارمنستان کوچ کرد هاند. مار، ماد، شاه مارها، مهر، میترا و ماد یکی هستند. مینورسکی از خورنی کوچ به ارمنستان... دلیل حضور کُردها در ارمنستان را بازمانده مارها سپس مارها را به سه شهر کوچک خرام - خرم خرمدینان قادری - جوخو و خوشاکنیک اژداناکان تا دژ نخجوان کوچاندند... خورنی در جای دیگر درباره ویشاپوزونک ها یعنی فرزندان اژدها از واژه "ویشاپ" به معنی مار و اژدها صحبت می کند که اخلاف اژدهاک یعنی همان ماره بودند که آزادانه در ماسیس، می زیستند این مارها بعدا نقش مهمی در تاریخ ارمنستان ایفا کردند ۱۰۲- یعنی خورنی کُردهای ارمنستان را فرزندان و از اعقاب مارها و نسل اژدهاک مادی می داند که توسط تیگران کوچانده شدند که از ارارات تا نخجوان پراکنده شدند از جمله خرام که همان خرم ماوای خرمدینان است.

۶۹- ا. فورر، هوری و میتانی را یکی می دانست اما اف. ایدلز، مخالف یکی بودن بود «ا. میر» باز، آن دو را یکی می دانست. هروزنی هوری را بهشت نیمه مستقل میتانی دانسته

۷۰- تفاوت زرتشت با میترا: اصول از پیش تعریف شده با قرارداد و توافق... یکی مبتنی بر اراده و رضایت افراد و دیگری مبتنی بر تکالیف افراد است.

۷۱- لنتس نیز در نقد نظریه تیمه می گوید امکان وجود قرارداد اجتماعی در خاور باستان غیر ممکن بوده که حتی در یونان و روم نیز نبوده است. بله اگر خاور دور را با ایران و بین النهرین و مصر بشناسیم امکان قرارداد اجتماعی سخت است. چون امثال لنتس ها کُردها را شاخه ای از ایران به حساب آورده اند و هر آنچه از ایران فهم کرده اند به کُردها هم قالب کرده اند. ایرادی نیست که متحیر از تحلیل تیمه و میه در پیمانی دانستن میترا باشند. در حالی که اصل میترا، قرارداد اجتماعی است و اگر لنتس و اشمیت گذری کوتاه نیز به کتاب هرودت می انداختند که نظریه انتخاب عمومی دیاکو را بیان کرده است و نظریه دیاکونوف در مورد شاهان انتخابی گوتیها،مصداق عینی میترا/قرارداد را نیز می یافتند. هم چنین لنتس ترجمه میترا به پیمان را در مورد، دو همشهری و زن و شوهر می پذیرد اما در مورد رابطه پدر و پسر و استاد وشاگرد آنرا دور از ذهن میداند. در جواب باید گفت اتفاقا در همین موارد، پیمان بیشتر مورد نیاز است. چون هیچ حق مثل حق فرزندان در خانواده های پدرسالار، زیر پا گذاشته نمی شود. این مفهوم چنان پیشرفته است که حتی ذهن محققان مدرن در تمدن دموکرات منش غرب نیز از هضم آن عاجز بوده اند. چنان جامعه پیشرفته ای در آن زمان بوده که تمامی روابط آن بر اساس توافق و رضایت شکل گرفته که حتی جوامع امروزی هم به سطح آن نرسیده اند. اشمیت نیز که ترجمه قراردادِ میه را می پذیرد اما در فرهنگ

ایرانی هندی مانند نخود سیاه به دنبال آن می گردد عاجز از یافتن مصداق عینی این مفهوم، به درستی می گوید جوامع هندی/ ایرانی عقب نشینی کرده اند. احتمالا مصداق عینی آن بوده و ما از آن بی خبریم. بله بوده اما در مادها، گوتیها و مانناییها، که با تسلط سیاسی ایران، عقب نشینی شد و روابط ارباب-رعیتی و سلسله مراتبی با اجبار جایگزین روابط توافقی شد... لنتس و اشمیت که نهایتا در فرهنگ ایرانی و هندی عاجز از یافتن مصداق عینی قرارداد اجتماعی هستند، از معنی پیمان دست کشیده و آن را اطاعت و فرمانبرداری فرودست و رعیت نسبت به ارباب معنی می کنند. حق هم دارند چون فرهنگ کاستی /طبقاتی ایران و هند جایی برای قرارداد و رضایت ندارد بل براساس اجبار و سلسله مراتب شکل گرفته است.

۷۲- قرارداد اجتماعی برای شکل گیری دولت مصداق آن ماد و گوتی

۷۳- رجوع شود به مباحث مربوط به مزدکیان و خرمدینان

۷۴- لنتس براساس قطعه اخر که همانطورکه گفتیم افزوده ی زرتشتی است و ربطی به میترا ندارد، و چون اساس روابط میان دین و پیروان را اطاعت بی قید و شرط از اوامر دینی می داند، میترا را به تقوا و فرمانبرداری فرودست و پیرو صاحب دین /فرمانروا تعبیر می کند. غافل از آن که اگر اطاعت و تقوا بود به قول تیمه باید از ترجمه پیمان از میترا دست شست. گرشویچ این قطعه را مربط به پیمان میان دین و پیروان می داند. حتی تیمه نیز گول این افزوده متأخر زرتشتی را خورده و اهمیت آن راناشی از عقوبت تخطی از دین میداند که گناه آن ده هزار بار بیشتر است. تیمه با این تحلیل آخری، زیر آب ترجمه خود از میترا به قرارداد اجتماعی مصنوعی را زده است. اصل و اساس میترا پیمان مصنوعی براساس رضایت و توافق افراد است و هیچ حق و تقدیس و اصول از پیش تعیین شده مانند الزامات دین وجود ندارد که تنها شرط رابطه توافق افراد است. اگر حوزه مقدسی به نام دین مزدیسنا بود که گناه آن ده هزار بار بیشتر بود، یعنی اصول و سلسله مراتبی هست که روابط بر اساس آن شکل گیرد. اما اصل و اساس قرارداد/ میترا، زیر سوال بردن آن اصول از پیش تعیین شده است. که روابط صرفا براساس رضایت شکل بگیرد. این که خود تیمه می گوید میترا نه به خوب و بد، بلکه صرفا به پیمان اهیمت میدهد و مهم نیست میان چه کسانی باشد، به خوبی این را نشان میدهد که میترا مقید به هیچ الزام از پیش تعیین شده ای مانند دین و پیروان دین، اهالی نیک در مقابل شرّ و.. نیست.

۷۵- برای اطلاع بیشتر رجوع شود به (ابراهیم پورداوود، کهن ترین کتاب آسمانی در زمان ایران باستان - اوستا - ، تهران، دنیای کتاب، ۸۳ ص۵۶) پورداود در این کتاب صراحتا تفسیرهای باطنی از مفاهیم طبقاتی زرتشت را نفی کرده و جامعه دینی زرتشت را جامعه ای طبقاتی میداند که در گاتها به آن اشاره شده است

۷۶- ژرژ دومزیل ساختار طبقاتی جوامع آریایی هند و ایرانی را متجلی در ساختار آگاهی دینی اساطیری آنان نیز میداند که چه در شکل دینی و چه اجتماعی جامعه به سه طبقه روحانی، نظامی و کشاورز تقسیم میشود. (...) شائول شاکد می نویسد که مفهوم طبقات اجتماعی از نظر دانش دینی نیز سلسله مراتب دارد. نجایت یافته مطیع اوامر ایزدی دینی است و گناهگار کسی است که از اوامر دینی سرپیچی کند. در دانش دینی زرتشتی مردم نیز مانند طبقات اجتماعی (روحانی، نظامی، کشاورز و در راس شاه) به سه دسته تقسیم میشوند. گاهانیک، هادگ، دادیگ... در دین مزدیسنایی مردم به سه طبقه تقسیم میشوند گاهان که بیشتر دانش مینویی و کردار مینویی است. داد که دانش گیتی و کردار گیتی است. هادگ مانشریک که در میان آن دو است. (شاد، ثاقب فر، ۱۳۸۱، ۲۰ - ۲۵). غرض از آوردن این مطالب آن است که دین زرتشت به معنای واقعی کلمه دین و متشکل از یک سری مقدسات و محرمات است که حفظ و اجرای این مقدسات بر رضایت و خواست افراد اولویت دارد. دوری و نزدیکی و رعایت بیشتر این اصول دینی باعث سلسله مراتبی بین افراد دینی می شود. که این سلسله مراتب براساس وفاداری بیشتر و کمتر به

مقدسات دینی است. بنابراین، در دین زرتشت مبتنی بر سلسله مراتب و مقدسات از پیش تعیین شده جایی برای قرارداد و رضایت افراد و برابری میان آنها وجود ندارد. آنچه مهم است رعایت و اجرای اصول دینی است. رضایت و میل افراد و توافق آنها هیچ تأثیری ندارد. حتی توافق کل جامعه نیز نمی تواند احکام دینی را از تقدیس و واجب بودن بیندازد مثلا نماز خواندن را. چون دین نه از طرف مردم بلکه از طرف عقل کل/اهورامزدا یعنی خدای خردمند نازل شده و مطلقا باید اجرا شود رضایت مردم هیچ اثری در آن ندارد. اتفاقاً زرتشت رضایت خاطر و میل و غرایز افراد را قربانی کلیات وهمی کردار و پندار نیک می کند. برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به مباحث بعدی در مورد زرتشت.

۷۷- کریستن سن، جامعه ی ایران را جامعه ای طبقاتی مبتنی بر خون و مالکیت میداند (کریستن سن، ۱۳۷۸، ۲۲۸). همچنین در مورد وجود فئودالیسم در ایران رجوع شود به (۱۹۳۷،۱۱۵ , , 16 , 1937) (Bengeston (1937 , 16 , 17) (Altheim , 1947 , 17) Galling جامعه ی طبقاتی براساس اطاعت و وفاداری پایین دستان به طبقات بالا تکوین می یابد نه برابری و توافق. هم چنین رجوع شود به مباحث قبلی در مورد ساختار سیاسی /اجتماعی هخامنشی.

۷۸- درمورد تجلی عینی و مصداق اجتماعی سیاسی. مفهوم قرارداد/ پیمان میترا در کُردها (ماد و گوتی)، رجوع شود به مباحث قبلی در مورد ساختار اجتماعی/سیاسی و دولت در میان مادها. برای مقایسه آن با پارسها رجوع شود به همین مباحث در میان ایرانیها.

۷۹- برای اطلاع از چگونگی خورشید شدن میترا یعنی مسخ شدن میترا رجوع شود به ادامه مطالب

۸۰- برای اطلاع از دشمنی زرتشت و دین وی و این که اساس دین زرتشت براساس نفی و غیر سازی آیین میترای مادی تکوین یافته رجوع شود به ادامه مطلب..

۸۱- مهرابه دویچ التن بورگ نزدیک وین: شیری که سر گاو را میان پاهای خود قرار داده است. در همین معبد کارتونتوم شیرهایی ساخته اند که از دهانشان آب فوران می کرده احتمالا شیر سنگی مرتبط با یک چشمه طبیعی هستند. در معبد رومانی در کنار قربانی کردن گاو کنار مار و عقرب... نقش شیر هم دیده می شود (ورمازرن، نادرزاده، ۱۳۴۵، ۹۵) برای اطلاع یافتن از مهرابه های مادی که مشغول کشتن گاو و حیوانات همراه میترا، مار و عقرب و شیر هستند رجوع شود به (ورمازرن، نادرزاده، ۱۳۴۵)، (رضی، ۱۳۸۵)

۸۲- در ادامه مطالب ثابت خواهیم کرد که اساس دین زرتشت ایرانی براساس نفی دین میترای کُردی شکل گرفته و اهریمن /قاتل گاو، همان میترا است.

۸۳- رجوع شود به مبحث مربوط به آثار باستانی که گاو در نمادهای تاریخی ایران آشور و حیوانی مقدس و سمبل آنان بوده است.

۸۴- رجوع شود به فصل اساطیر ایرانی تقدیس گاو در آن

۸۵- ورمازرن که پیش فرض ایرانی /خورشیدی بودن میترا را دارد. میترا را موجود آسمانی زرتشتی میداند که گاو هم در این فرهنگ مقدس است. هدف میترا از کشتن گاو را قربانی کردن برای زایش دوباره آن و باز آفرینی نظم کیهانی میداند. اما دچار پارادوکس شده است. او از یک طرف این عمل قربانی گاو را عملی الهی /کیهانی می داند که در چهارچوب فلسفه دینی زرتشت تعریف می شود از طرف دیگر حیوانات همراه میترا مانند مار و عقرب را حیواناتی اهریمنی که در اوستا نماد پلیدی هستند میداند. ورمازرن به جای دست کشیدن از پیش فرض غلط ذهنی خود و حل تضاد آن، به تحلیل ذهنی پناه می برد و حرفهای بی اساسی زده که فقط از یک نویسنده تازه کار انتظار

می رود که به قول رضی هم هیچ سندی برای آن ندارد. او عمل میترا را الهی/زرتشتی برای باز زایش نظم کیهانی تعریف می کند. وجود مار و عقرب را در عمل قربانی گاو، هجوم اهریمن برای خلل در کار میترا میداند (ورمازرن، همان، ۹۹). غافل از آنکه اهریمن دین زرتشت همان میترا است.جیمز راسل نیز متوجه این پارادوکس شده «اغلب این ایراد وارد می شود که در صحنه قربانی گاو جانوران زیانکار گوناگون به گاو می تازند چیزی که انسان به ندرت انتظار دیدن آن را در لحظه پاک گردانی و نوسازی کیهانی دارد جاودانگی پیاپی گیتی با کشتن گاو توسط اهریمن آغاز می شود... تخمه پخش می شود» (راسل، دهباشی، همان، ۷۶۹ - ۷۷۱). اصلا چطور در عملی کیهانی/الهی، حیواناتی اهریمنی حضور دارند؟

۸۶- رجوع شود به فصل کلیات تاریخی

۸۷- رجوع شود به ادامه ظهور زرتشت.

۸۸- بنابراین، جشن نوروز،جشن کُردها است اما نه به معنای امروزی آن، بلکه اصل اسم آن جشن مهرگان بوده است که فلسفه اش یورش به فراورده های آسمانی و پیروزی ضحاک بر فریدون ها ست نه بلعکس

۸۹- هاشم رضی متوجه این پارادوکس شده است اما همانطور که خودش هم معترف است می نویسد «اگر میترا را خورشید بدانیم دچار تضاد میشویم چون هرگاه میترا - خورشید - بر گاو - زمستان - غلبه یافته و گاو را می کشد در مهرگان که آغاز زمستان است می باشد. آیا در مفاهیم این جشن با صور مشابه اغتشاش روی داده که نمیدانیم» (رضی، ۱۳۸۱، ۲۱۶). لیکن من میدانم میترا نه در زمستان و پاییز، بلکه در بهار بوده است کنایه از شیر و گشتن گاو که نماد زمستان است، کنایه از پایان زمستان و آغاز بهار است.

۹۰- به مانند فارابی که به اشتباه کتاب اثولوجیا را که متعلق به فلوطین نئوافلاطونی بود، از آن ارسطو دانسته، و به ظن خود در حل تضاد ارسطو و افلاطون همت به خرج می داد. تصویر افلاطونی برساخته ذهن خود از ارسطو را به ارسطو قالب کرده و سپس مدعی حل تضاد افلاطون و ارسطو شد. فوئرباخ مینویسد : هگل تعلیق تضاد اندیشه و بودن کانت را مدعی است اما این تعلیق فقط درون یک عنصر یعنی درون اندیشه انجام گرفته است. هگل اندیشه را با تصویر اندیشه ای بودن اشتی داده است نه با بودن واقعی. تضاد ایران و کُرد نیز فقط درون عنصر ایرانی حل شده است تضاد ایرانیت با کُردیت واقعی حل نشده است چون اصلا کُردیت واقعی در زاویه ذهن و عقل ایرانی حذف شده و وجود ندارد که سعی در حل تضاد آن داشته باشند. تضاد ایران با تصویر ایران از کُرد حل شده است ایرانی ها از ارسطوی کُرد از بودن واقعی کُرد، تصویر خیالی مطابق با افلاطون ایرانی و اندیشه ایرانی خود ساخته، سپس مدعی حل تضاد آن هستند. کُرد ایرانی نه کُرد واقعی، محمولی صرف، برای عقل ایرانی است. تصویری که ایرانیان از کُرد ساخته اند چیزی جز یک نگهبان / مرزدار که از مرزهای ایران دفاع کرده است، نیست. هستی کُرد به سگ نگهبانِ مرزهای ایران محدود شده است. این شگرد عقل ایرانی از دوره ی باستان با زرتشت و هخامنشیان تا به اکنون، همچنان ادامه دارد بطوریکه هنوز هم از میان کُردها، سگهای نگهبان برای مرز داری و حمایت از مرکز نشینان و فارس ها انتخاب می شود که در فرهنگ عامه به "جاش" مشهور شده اند. این نه تنها در مورد برخورد هخامنشیان با مادها بلکه زرتشت و زرتشتیان با میترا، صادق است.

۹۱- مانند جشن نوروز که نمادها و مراسم آن در اصل همان میترایی کُردی است اما محتوی و معنایی ایرانی به آن داده شده است. جشن نوروز که جشن پیروزی بر خورشید و آتش بوده است اکنون به جشن آتش مبدل شده است. جشنی که پیروزی ضحاک (آستیاگ) بر کاوه (گاو) و... بوده است اکنون جشن پیروزی کاوه بر ضحاک شده است. به جای ستایش ضحاک،اشتباها فریدون ستایش می شود. همچنین راز گستردگی عرفان در کُردستان شاید همین باشد نمادهای آن مانند رقص و سماع و... میترایی است اما معنایی ایرانی /زرتشتی (عرفانی/ دینی) به آن داده شده

است. ذکر دراویش همان رقص کُردی و اجرای مراسمِ از خود بی خود شدن، میترایی است اما معنای عرفانی و آسمانی به خود گرفته است. می بایست برای کردارهای اصیل کُردی /میترایی معنای اصلی آنها را بازیافت همانطور که برای مبارزات عملی کُردها مبنایی تئوریک لازم است. تا تئوری و عمل دوباره با هم آشتی کنند.

۹۲- همانطور که میترایی، زرتشتی شده نه میترا بلکه وهومنه با ظاهر میترا است. کُرد ایرانی شده هم نه کُرد اصیل بلکه کُرد جعلی/ایرانی با اسم کُرد است. اساس فلسفه زرتشت در مقابله با میترا بوجود امد و میترا را نابود کرد بعد با زیرکی تمام با برساختن مفهومی تقلبی با محتوای زرتشتی از میترا مدعی آشتی زرتشت با میترا شدند همانطور هم اساس تمدن و عقل سیاسی ایرانی در مقابله با مادها /کُردها بوجود آمد کُردها را نابود و از صحنه ی تاریخ حذف کردند طوری که هنوز کمر راست نکرده اند بعد با برساختن مفهوم تقلبی از کُرد به نام کُردهای ایرانی الاصل مدعی برادری و آشتی کُرد و فارس هستند.

یادداشت های فصل چهارم:

۱- رجوع شود به فصل سوم بخش مادها و پارسها

۲- رجوع شود به فصل کلیات تاریخی مطلب مربوط به مادی بودن گئوماتا

۳- در مورد این که چرا داریوش گئوماتا را مغ معرفی کرد رجوع شود به ادامه مطالب

۴- برای اطلاع از نظریات مختلف در مورد گئوماتا رجوع شود به (دانداماییف، ۱۳۸۶: ۱۵۹ به بعد)، (ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۴۳ به بعد)، (دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۳۹۲ به بعد)، (علی اف، ۱۳۸۸: ۴۲۴ به بعد).

۵- همین کشتن بردیا توسطه کمبوجیه و مغ با نوشاندن خون گاو نر، مادی بودن بردیا و تنفر دو جانبه کمبوجیه پارسی و مغ زرتشتی را به خوبی نشان میدهد. فریدون نیز با خون گاو نر سعی در خفه کردن ضحاک داشت. کمبوجیه نیز به خوبی از مادی بودن بردیا و نقشه های وی خبر داشته که با خون گاو نر وی را خفه کرده است.

۶- اگر هم این گفته های اخیر قابل اثبات نباشد چیزی از ارزش آن نمی کاهد مهم آن است که گئوماتا و شورش وی، شورشی مادی علیه سلطه پارسها بوده است کشف چگونگی آن کار محققان تاریخ است ما در اینجا بیشتر به تحلیل فلسفی /سیاسی قیام وی می پردازیم نه کشف جزئیات تاریخی آن.

۷- دانداماییف، و مری بویس جنبه مادی بودن قیام گئوماتا را زیر سئوال برده و گئوماتا را همان بردیای واقعی پسر کوروش میدانند. استدلال دانداماییف مبنی بر شباهت بسیار بردیا و گئوماتا در تاریخ هرودت است (دانداماییف، ۱۳۸۶، ۱۵۹ به بعد). مری بویس نیز داریوش را دروغگو، و بردیا را واقعی و فرزند کوروش دانسته که داریوش نه گئوماتا، بلکه بردیا را به قتل رسانده است. (مری بویس،). ویسهوفر و جی مسینا داریوش را غاصب، اما دروغگو بودن بردیا را می پذیرند (وسهوفر، ۱۳۸۹، ۵۳ به بعد). ویسهوفر و جی مسینا (**Messina1932**, ۹۹) نیز به قیام گئوماتا جنبه مذهبی داده، اما دانداماییف بیشتر از بُعد سیاسی/ اجتماعی به بررسی آن می پردازد. اما هر چهار اندیشمند در یک چیز مشترکند که قیام بردیا یا گئوماتا، جنبه مادی (مدی) نداشت و تغییر تحولاتی درون خود ساختار امپراطوری هخامنشی بود.

۸- مورخان باستان: هرودت قیام گئوماتا را - که سمردیس نام می برد - قیام مغان مادی و در جهت احیای امپراطوری ماد علیه سلطه پارسیان معرفی می کند(هرودت، مازندرانی، ۱۳۸۷، ۲۲۵ به بعد). افلاطون می نویسد که کمبوجیه حکومت را به مادی ها باخت (افلاطون(**12, XII , III**) و پژوهشگران معاصر:

(نیبرگ، ۱۸۴۷، ۱۵۷ - ۱۵۸)

(Spiegel, 1873,310)

(oppert, 1879,167)

(Justi .Prasek , 1906 , 261)

(Dunker, 1867,816-817)

استروه قیام گئوماتا را قیام اشراف مادی علیه سلطه پارسیان میداند (استرووه ۱۹۴۱، ۳۷۴ - ۳۷۵). (ای. اودی یف، ۱۹۵۳، ۵۴۲). (۱۹۳۸، ۱۰۷ ,**Herzfeld**). علی اف هم آن را قیام ماد و احیای امپراطوری ماد علیه سلطه اشراف پارسی میداند (علی اف، ۱۳۸۸، ۴۲۲ به بعد). (نیبرگ، ۱۵۸،۱۸۴۷ – ۱۵۷ ,**Spiegel**) (**oppert, 1879,167**) -(**1873,310**) (**Dunker, 1867,816**) (۵۰،...,**Justi**) دیاکونوف نیز اشاره می کند که ایرانیان سعی داشتند توده های پارسی را متقاعد کنند که گئوماتا می خواسته قدرت را از ایران بگیرد، چون خودش مادی بوده، آن را به مادها بسپارد مفهوم این روایت از خلال کتیبه های داریوش اول و نوشته های هرودت نیز استنباط می گردد. شایعاتی که پادشاه جدید جنبه حمایت از مادها را دارد، طبق نظر کاسیاس در ماد نسبت به او ایجاد محبوبیت کرده بود وی نیز درماد دنبال تکیه گاهی می گشت. گئوماتا کوشید به عامه آزادگان به طور عموم و مادی ها بخصوص تکیه کند. اما او نه دموکرات منش بود نه هواخواه احیای شاهنشاهی ماد(دیاکونوف، ۱۳۸۸، ۳۸۷). دانداماییف معتقد است که دیاکونوف در مورد پذیرش مادی بودن قیام گئوماتا مسامحه به خرج داده است (دانداماییف). محمد جواد مشکور نیز قیام گئوماتا را قیام مادی ها برای باز پس گرفتن حکومت خود میداند(مشکور، ۱۳، ۱۶).

۹- رجوع شود به ویسهوفر، ۱۳۸۹: ۸۸

۱۰- در مورد سلطه پارس بر ماد نه سلطه مشترک رجوع شود به فصل سوم بخش مادها و پارسها

۱۱- شهبازی نقوش تخت جمشید و نقش رستم که شاه را نمایندگان سی ملت بر تخت می نشانند و بر دست بلند کرده اند نمودار بارزی از تصدیق فرمانروایی و سهم اقوام زیر دست در امور شاهنشاهی میداند (شهبازی، ۱۳۵۰: ۹۸)

۱۲- علی اف و ویسهوفر اگر چه هردو به درستی به جنبه انقلابی و کمونیستی قیام گئوماتا اشاره کرده اند اما از نظر مذهبی قادر به تحلیل آن نبودند و گئوماتا را زرتشتی و مغ می دانند که در ادامه نادرست بودن این فرضیات را نشان خواهیم داد.

۱۳- بازتابی از این روایت که یکی از فرزندان کوروش از مادری مادی و دختر آستیاگ است در اساطیر نیز بازتاب یافته است. فریدون در پنجاهمین سال سلطنت خود یکی از دختران ضحاک را به همسری برگزید از این زن دو پسر بنام سلم و تور و از همسر دیگرش ایراندخت که پارسی نژاد بود، ایرج را آورد (رضایی، ۱۳۸۴: ۳۸). تور همان مادها هستند

۱۴- برای اطلاع بیشتر در مورد دشمنی مغان با مادها رجوع شود به مطالب قبلی در بخش مربوط به زرتشت: وندیداد. در مورد توتم مادها و ایرانیها رجوع شود به بخش آثار باستانی

۱۵- رجوع شود به فصل سوم مطالب در مورد اساطیر بخش مربوط به جمشید....

۱۶- رجوع شود به فصل ۳ در مورد شرقی شدن اساطیر

یادداشت های فصل پنجم:

۱- برای اطلاع بیشتر در مورد وندیداد رجوع شود به فصل پنجم. مربوط به دین ایرانی وندیداد. که بیان شد اساس وندیداد (قانون ضد دیو) در مبارزه با مادیها/کُردها، و تمامی دیوان ملعون شده در این کتاب ایزدان و خاندانهای مادی/کُردی هستند. که در ادامه دیو خواندن کُردها،مزدک را نیز ناپاک و نجس و... معرفی کرده است.

۲- برای اطلاع از کُرد بودن مزدک و مزدکیان رجوع شود به فصل اول - کلیات تاریخی مربوط به مزدک

یادداشت های فصل ششم:

۱- یکی از دلایل رواج گسترده عرفان و تصوف در کُردستان، همین ریشه داشتن آن در میترا است. البته این ریشه صرفا عملی است نه نظری. به این معنی که عمل عرفان یعنی همان سماع و از خود بی خود شدن ریشه در رقص و موسیقی غارهای میترا دارد اما معنا و ظاهر دینی آن همان فرهنگ عرفانی/ ایرانی، که میترا را خورشید و عرفانی کردند، است. سماع عرفان ریشه در رقص میترا دارد و باز تولید همان رقص (هه لپه رکی) کُردی است که رنگ و لعاب دینی به خود گرفته است اما از نظر فرهنگی ایرانی/ زرتشتی است. با زدودن شاخ و برگ و ظاهر عرفانی/دینی آن، سماع دراویش همان رقص و ترنم میترائیان است که بازمانده است. اگر نگاهی در تکایای کُردستان مخصوصا طریقت قادریه، که من (قادری) خود از آن طایفه هستم و از نزدیک با آن آشنایی دارم، بیندازیم متوجه می شویم عرفان کُردها صرفا عملی است و تهی از هرگونه محتوای عرفانی/ دینی است. این پارادوکس میترای اصیل و میترای ایرانی شده حتی در اشعار شعرای ایرانی مانند حافظ نیز باقی مانده است که خراباتی که در عرفان جای ذکر و تزکیه نفس تعریف شده در اشعار حافظ، به مکان می و مستی و ساقی تعریف می شود که نشان از باقی ماندن هسته میترا در عرفان ایرانی است. حتی تا دوران حافظ و سعدی هم آثار میترای متقدم مادی در خرابات باقی مانده است چندان که در آثار سعدی و حافظ و حتی رشیدالدین فضل الله اشاراتی به روسپی خانه و خمر و می در خرابات شده است. (رجوع شود به هاشم رضی، ۱۳۸۰: ۲۰۵ - ۲۰۶). خرابه ها یا خرابات (خرآباد) باقی مانده ی ویرانه های معابد میترایی است که توسط عرفای ایرانی به خانقای عرفان مبدل شد در اشعار مولانا اشاراتی به مقاومت صاحبان میترایی خرابات در مقابل عرفانی کردن آن رفته است:

خربطی از گوشه ی خرخانه ای /سر برون آورد چون طعانه ای

کاین سخن پست است، یعنی مثنوی/ قصه پیغمبر است و پیروی

نیست دیگر بحث و اسرار بلند/ که دوانند اولیا زان سو، سمند

از مقامات تبتل تا فنا /پایه پایه تا ملاقات خدا

شرح و حد هر مقام و منزلی/ که به پر - رو پرد صاحب دلی

چون کتاب الله بیامد هم بر آن /این چنین طعنه زدند آن کافران

تو زقران ای پسر ظاهر مبین / دیو آدم را نبیند جز که طین

ظاهر قرآن چو شخص آدمی است/ که نقوشش زنده و جانش خفی است

خربط به معنی نگهبان مهر است در این ادبیات مولانا می گوید نگهبان معبد مهر از گوشه ی خرابه سر برون کرد و به طور طعنه آمیز گفت باز در مثنوی از پیغمبر و پیروی او سخن می گویی و از اسرار بلند و خرابات را در لفافه ی حدیث و قرآن پیچیده ای. (نقل از رضی، ۱۳۸۰: ۲۰۷). در این اشعار مقاومت مهریان در برابر عرفانی کردن خرابات به خوبی بیان شده است و نگهبان معبد مهری، فغان دارد که چرا در این خرابات از پیغمبر و پیروی او و حدیث و عرفان میسُرایی!. مولانا هم با مقایسه مثنوی با قرآن و نگهبان معبد میترا با کافران مدعی است که آنها صرفا به ظواهر امر توجه دارند و از تاویل بواطن عاجزند (همان). در واقع امثال مولانا و اصحاب عرفان ایرانی به معابد میترایی که صرفا به رقص و ترنم و موسیقی ظاهری می پردازند معنایی عرفانی و باطنی دادند و با حفظ ظاهر رقص میترایی که آن را سماع نامیدند معنای عرفانی و باطنی به آن داده و از درون میترا و مراسم آن را از معنای اصلی تهی، و معنایی ایرانی /عرفانی به آن دادند. این همان میترایی ایرانی /عرفانی شده است که در کُردستان رواج دارد. ما کُردها میترا را با فیلتر ایرانیت و از زاویه ذهنیت ایرانی داریم و باید به جای آن میترای متقدم اصلی را با زاویه ذهنیت خود بشناسیم. نمونه های دیگر در اشعار نظامی کُرد وجود دارد:

دوش رفتم به خرابات، مرا راه نبود / میزدم ناله و فریاد، کس از من نشنود

پاسی از شب بگذشت، بیشتر یا کمتر / رندی از غرفه برون کرد سر و رخ بنمود

این نه مسجد است که به هر لحظه درش بگشایند / که تو دیر آیی و اندر صف پیش استی زود

این خرابات مغان است، درو رندان اند / شاهد و شمع و شراب و شکر و نای و سرود

هرچه در جمله ی آفاق دراین جا حاضر / مومن و برهمن و گبرو نصارا و یهود

اشاره شده که خرابات مسجد نیست و در آن نای و شراب و سرود است و تقسیم بندی مذهبی و خوب و بد یا اهورایی و اهریمنی در آن جایی ندارد همه مردم با هر دینی می توانند در آن حضور یابند.

منابع:

۱- ابالاس، ادگار، جنبش کُردها، ترجمه اسماعیل فتاح قاضی، تهران، نگاه:۱۳۷۷.

۲- ابن اثیر، عزالدین، تاریخ کامل، ترجمه سید حسین روحانی، تهران: اساطیر، ۱۳۷۰.

۳- ابن اثیر، کامل، اخبار ایران، ترجمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: علم. ۱۳۸۵.

۴- ابن ندیم، الفهرست، ترجمه محمد رضا تجدد، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۸.

۵- احمدی، حمید، قوم و قومیت گرایی در ایران از افسانه تا واقعیت، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷

۶- ادموندز. سی. جی. کردها، ترکها، عربها، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، روزبهان، ۱۳۶۳.

۷- ارانسکی، یوسیف، میخائیلوویچ، مقدمه فقه اللغه ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام: ۱۳۸۲.

۸- استوارت آونز، جیمز آلن، تاریخ هرودت، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.

۹- الیما، بئوار، آخرین مستعمره، بحران کردستان ترکیه از آغاز تاکنون، تهران، پژوهنده:۱۳۷۹.

۱۰- اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۷.

۱۱- اشمیت، هانس پیتر، (۱۳۸۵)، مسئله اصلی مطالعات میترای هند و ایرانی، ترجمه مرتضی ثاقب فر، در کلوسکا و دیگران، دین مهر در جهان باستان، تهران: توس

۱۲- اصفهانی، حمزه بن حسن، تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الارض و الانبیاء)، ترجمه دکتر جعفر شعار، تهران، چ۲، امیر کبیر: ۱۳۶۷.

۱۳- آموزگار، ژاله، اسطوره زندگی زرتشت، تهران: چشمه، چ۴، ۱۳۸۰.

۱۴- احتشام، مرتضی، ایران در زمان هخامنشیان، انتشارات حبیبی ، تهران ،۱۳۵۵

۱۵- اوجالان، عبدالله، از دولت کاهنی سومر به سوی تمدن دموکراتیک، ترجمه مرکز ترجمه اتحادیه ی روشنگری دموکراتیک، ناشر: اتحادیه ی روشنگری دموکراتیک: ۱۳۸۱

۱۶- اومستد، ات، تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه دکتر محمد مقدم، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۴.

۱۷- ایرانادوست، منوچهر، شاه اسماعیل اول، تهران: شرکت شهامی انتشار، ۱۳۷۵.

۱۸- اینا سیرانتیسیف، کانستانتین، تحقیقاتی در باره ساسانیان، ترجمه کاظم کاظم زاده، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.

۱۹- اذکائی، پرویز، ساگارتی قبیله هفتم ماد، مجله باستانشناسی و تاریخ، شماره ۲، ۱۳۶۸.

۲۰- آبراهامیان، یرواند، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نی، ۱۳۸۰.

۲۱- آبراهامیان، یرواند، استبداد شرقی، مقالاتی در جامعه شناسی ایران، ترجمه سهیلا ترابی، تهران، شیرازه: ۱۳۷۶.

۲۲- آدورنو و هورکهایمر، دیالکتیک روشنگری، ترجمه. مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، گام نو، ۱۳۸۴. ۲۳- آزاد، ابوالکلام، ذوالقرنین یا کوروش کبیر، ترجمه باستانی پاریزی، ابن سینا ،تهران ۱۳۴۴

۲۴- بارت، رولان، اسطوره امروز، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، تهران نشر مرکز، ۱۳۷۵.

۲۵- باسورث، ادموند، تاریخ غزنویان، ترجمه حسین انوشه، تهران، امیرکبیر:۱۳۵۶.

۲۶- برزان، بافه، صیفی کاران، فرزاد، افسانه ی شاماران (شاه مارها)، هلند، ۲۰۱۶

۲۷- بدیعی، ربیع، جغرافیای مفصل ایران، تهران ، اقبال: ۱۳۶۲. ۲۸

۲۸- باقری، هدایت، ابن مقفع، اندیشه های روزبه فیروز آبادی، شیراز، کیان نشر، ۱۳۷۸.

۲۹- بدلیسی، شرف خان، شرف نامه، تاریخ مفصل کردستان، تهران، علمی:۱۳۴۴. ۳۰

- برن، لوسیلا، اسطوره های یونانی، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.

۳۱- بریان، پیر، شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه ناهید فروغان، ج. اول، تهران: فرزان روز نشر قطره ۱۳۸۰.

۳۲- بلاذری، یحیی، فتوح البلدان بخش مربوط به ایران، ترجمه دکتر آذرتاش آذرنوش به تحصیح استاد علامه محمد فرزان. چاپ دوم تهران سروش ۱۳۶۴.

۳۳- بوتبی، ریچارد، فروید به مثابه فیلسوف، ترجمه سهیل سمی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۴.

۳۴- بویس، مری، آیین زرتشت کهن روزگار و قدرت ماندگارش، ترجمه ابولحسن تهامی، تهران: نگاه، ۱۳۸۶.

۳۵- بویس، مری، تاریخ کیش زرتشت، ج ۲. هخامنشیان، ترجمه همایون صنعتی زاده، چ۱، تهران: توس، ۱۳۷۵.

۳۶- بویس، مری، زرتشتیان باورها و آداب دینی آن ها، ترجمه عسکر بهرامی، تهران ققنوس، ۱۳۸۱.

۳۷- بهار، مهرداد، از اسطوره تا تاریخ، گرداورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور چ۴-۸۴- تهران، نشر چشمه: ۱۳۷۷.

۳۸- بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست و دویم، تهران: اگاه. چ ۲، ۱۳۷۶.

۳۹- بهتویی، حیدر، کرد و پراکندگی او درگستره ایران زمین، تهران خجسته : ۱۳۷۷.

۴۰- بیرونی، ابوریحان، أثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، ابن سینا: ۱۳۵۲.

۴۱- پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام، ۱۳۶۳.

۴۲- پورپیرار، ناصر، دوازده قرن سکوت کتاب اول بخش دوم اشکانیان، نشر کارنگ ۱۳۸۱.

۴۳- پورداوود، ابراهیم، (۱۳۸۸)، زرتشت و دین اور زندگی و اندیشه زرتشت، سیری در زندگی و آموزه های زرتشت، چ۲، به اهتمام علی دهباشی، تهران: افکار

۴۴- پورنامداریان، تقی، شرح و تاویل داستان های رمزی سهروردی، عقل سرخ، تهران: سخن، ۱۳۹۰

۴۵- پیرنیا، حسن، تاریخ ایران باستان، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۲.

۴۶- پیرنیا، حسن، عصر اساطیری ایران. خطوط برجسته داستان های قدیم ایران، به اهتمام سیروس ایزدی. تهران: هیرمند، ۱۳۸۳،۲ج

۴۷- پیلیه، موریس، کاخ داریوش بزرگ درشوش، ترجمه خان ملک یزدی ، تهران ۱۳۳۹

۴۸- تابانی، حبیب الله، وحدت قومی کرد و ماد، تهران: گسترده، ۱۳۸۰.

۴۹- ترنر، برایان، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران، نشر مرکز. ۱۳۷۹.

۵۰- تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، سخن. ۱۳۷۶

۵۱- ثاقب فر، مرتضی، شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران، تهران: قطره - معین، ۱۳۷۷.

۵۲- الجابری، محمد عابد، تکوین عقل عربی، ترجمه سید محمد ال مهدی، تهران، نشر نسل آفتاب، ۱۳۸۹.

۵۳- جریر طبری، محمد، تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر، ۱۳۷۵.

۵۴- جعفریان، رسول، از طلوع طاهریان تا غروب خوارزمشاهیان، ، ج ۲، تهران: موسسه فرهنگ دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۷.

۵۵- جلائی پور، حمید رضا، کردستان و علل تداوم بحران آن پس از انقلاب اسلامی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی وزارت خارجه ۱۳۷۲

۵۶- خه لیل، محمود، میژوی کورد له شارستانی ئیسلامیدا. وه رگیرانی رمزا عه لی، چ۲، سلیمانی، چاپخانه ی په یوه ند: ۲۰۱۱.

۵۷- خنجی، علی، رساله ای در بررسی تاریخ ماد، طهوری ، تهران ،۱۳۵۸۰

۵۸- د. مستتر، جیم، تفسیر اوستا، ترجمه دکتر موسی جوان، ج ۱، تهران: دنیای کتاب ۱۳۸۲.

۵۹- داندامایف، محمد، تاریخ ایران در دوران نخستین پادشاهی هخامنشیان، ترجمه روحی ارباب، تهران: عملی فرهنگی، ۱۳۷۳.

۶۰- دبیر سیاقی، سید محمد، برگردان روایت گونه شاهنامه فردوسی، تهران: قطره، ۱۳۸۰.

۶۱- دربواز، کارل، تاریخ سیاسی پارت (اشکانیان)، ترجمه علی اصغر حکمت، ابن سینا ، تهران ،۱۳۴۲.

۶۲- دریفوس و رابینو، میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.

۶۳- دهباشی، علی، زندگی و اندیشه زرتشت. سیری در زندگی و آموزه های زرتشت، تهران: افکار. چ سوم ۱۳۸۸.

۶۴- دیاکونوف، ا. م، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران: عملی فرهنگی، ۱۳۷۹.

۶۵- یونگ، پیر یولیوس، پادشاه پارسی داریوش یکم، ترجمه داود منشی زاده تهران نشر ثالث ۱۳۸۵.

۶۶- رازی، مسکویه، تجارب الامم، ترجمه علینقی منزوی، ج۵، تهران: توس ۱۳۷۶.

۶۷- راسل، آر. جیمز، (۱۳۸۸)، رازوری و دانش نهانی در آیین زرتشت، ترجمه شیوا کاویانی، زندگی و اندیشه زرتشت.سیری در زندگی و آموزه های زرتشت، به اهتمام علی دهباشی، تهران: افکار

۶۸- راولینسون، سرهنری، سفرنامه راولینسون، گذر از زهاب به خوزستان، ترجمه سکندر امان اللهی بهاروند. تهران انتشارات آگاه ۱۳۶۲

۶۹- ربیکا، یان، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه عیسی شهابی، تهران: ۱۳۵۴.

۷۰- رجایی، فرهنگ، تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، تهران، قومس: ۱۳۷۲.

۷۱- رجبی، پرویز، هزاره های گمشده. جلد اول، زرتشت، اهورامزدا و اوستا، تهران: توس ۱۳۸۰.

۷۲- رستم پور، سالومه، مهر پرستی در ایران، هند و روم تهران، خورشید افرین، ۱۳۸۱

۷۳- رضا، عنایت الله، اران از دوران باستان تا آغاز عهد مغول، تهران: مرکز اسناد و خدمات پژوهشی وزارت امور خارجه، ۱۳۸۲.

۷۴- رضا، عنایت الله، آذربایجان و اران ، تهران: نشر هزار، ۱۳۹۰

۷۵- رضایی، عبدالعظیم، تاریخ ده هزار ساله ایران، تهران، اقبال، چ۱۶: ۱۳۸۴.

۷۶- رضازاده لنگرودی، رضا، جنبش های اجتماعی در ایران پس از اسلام، تهران: نشر نو ۱۳۸۴.

۷۷- رضی، هاشم، اوستا کهن ترین گنجینه مکتوب ایران کتاب معان وندیداد، تهران: بهجت، چ۱، ۱۳۸۵.

۷۸- رضی، هاشم، حکمت خسروانی. حکمت اشراق و عرفان از زرتشت تا سهره وردی، تهران: بهجت، ۱۳۸۰.

۷۹- رضی، هاشم، آیین مهر. تاریخ آیین راز امیر میترایی در شرق و غرب از آغاز تا امروز، تهران: بهجت، چ۱، ۱۳۸۱.

۸۰- رواسانی، شاپور، نهضتهای اجتماعی عدالت خواهانه در ایران، گئومات - مزدک، تهران، چاپخش، ۱۳۹۰

۸۱- رهبانی، مرتضی، روحیه ایرانی روحیه شرقی، تهران چاپخش، ۱۳۸۶.

۸۲- رئس نیا، رحیم، تاریخ عمومی منطقه شروان، در عهد شروانشاهیان، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، ۱۳۸۰.

۸۳- رئیس نیا، رحیم، آذربایجان در سیر تاریخ ایران از آغاز تا اسلام، . بخش اول، تبریز انتشارات نیما: ۱۳۵۸.

۸۴- زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا ال بویه، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۴.

۸۵- زرین کوب، عبدالحسین، دو قرن سکوت، تهران: سخن، ۱۳۷۸.

۸۶- زرین کوب، عبدالحسین، روزگاران تاریخ ایران از آغاز تا سقوط پهلوی، تهران: نشر سخن، ۱۳۷۶.

۸۷- زکی، محمد امین، تحقیقی تاریخی در باره کرد و کردستان، ترجمه حبیب الله تابانی، تهران انتشارات ایدین :۱۳۷۷.

۸۸- زمردی، حمیرا، نقد تطبیقی ادیان و اساطیر، در شاهنامه فردوسی. خمسه نظامی و منطق الطیر، تهران: زوار، ۱۳۸۲.

۸۹- زنر، ارسی، تعالیم مغان گفتاری چند در معتقدات زرتشتیان، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: توس، چ۱، ۱۳۷۷.

۹۰- ساقیان، مرضیه، جهان ایرانی و توران، مجموعه مقالات، تهران: وزارت خارجه، مرکز چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱.

۹۱- سجادی، حیرت، عیلات و عشایر کردستان، تهران باغ نو، سنندج دانشگاه کردستان :۱۳۸۱.

۹۲- سوفوکلس، افسانه های تبای، ترجمه شاهرخ مسکوب، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۲.

۹۳- سیماشکو، موریس، مزدک، ترجمه مهدی سحابی، تهران: نگاه، ۱۳۸۷

۹۴- سایکس، سرپرسی، تاریخ ایران، ترجمه محمد تقی فخرداعی گیلانی، تهران ، افسون: ۱۳۸۰.

۹۵- سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز، عزیزی، تهران، نشر مرکزی: ۱۳۷۲.

۹۶- شارپ، رلف نارمن، فرمانهای شاهنشاهی هخامنشی، چ۲، تهران، پازینه:۱۳۸۴.

۹۷- شاکد، شائول، از ایران زرتشتی تا اسلام، ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: ققنوس ۱۳۸۱.

۹۸- شاملو، احمد، اسطوره گیل گمش، تهران: چشمه، ۱۳۸۶.

۹۹- شاندور، البر، کوروش کبیر، ترجمه محمد قاضی. تهران: زرین، چ ۱۱. ۱۳۸۴.

۱۰۰- شکی، منصور، آموزه های هستی شناختی و تکوینی و جهان شناختی مزدک، ترجمه منیژه اذکایی، نامه پارسی، سال ۶ شماره ۳. ۱۳۷۶.

۱۰۱- شهبازی، شاپوز، جهانداری داریوش بزرگ، انتشارات دانشگاه پهولی:۱۳۵۰.

۱۰۲- شهبازی، ع شاپوز، کوروش بزرگ زندگی و جهانداری بنیادگذار شاهنشاهی ایران، انتشارات دانشگاه پهلوی:۱۳۴۹.

۱۰۳- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ترجمه افض الدین صدرترکه اصفهانی، تصحیح دکترسید محمد رضا جلالی نائینی، تهران: اقبال، ۱۳۵۰.

۱۰۴- شیپمان، کلاوس، مبانی تاریخ ساسانیان، ترجمه کیکاوس جهانداری نشر فرزان روز ۱۳۸۳.

۱۰۵- صدیقی، غلامحسین، جنبش های دینی ایرانی در قرت دوم و سوم هجری، تهران: پاژنگ، ۱۳۷۲.

۱۰۶- شارپ، نورمن، فرمان های شاهنشاهان هخامنشی به زبان آریائی، دانشگاه شیراز ، ۱۳۴۳

۱۰۷- صفا، ذبیح الله، حماسه سرایی در ایران. از قدیمیترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم هجری، تهران: امیر کبیر، ج ۷، ۱۳۸۴.

۱۰۸- صفی زاده، فاروق، ادیان باستانی ایران، تهران: نشر اوحدی، ۱۳۸۵.

۱۰۹- ضیا پور، جلیل، مادها و بنیانگذاری نخستین شاهنشاهی درغرب فلات ایران، انتشارات انجمن آثار ملی. بی تا.

۱۱۰- طاهری، ابوالقاسم، تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، تهران، جیبی: ۱۳۴۹.

۱۱۱- طباطبایی، جواد، دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰.

۱۱۲- طباطبایی، سید جواد، خواجه نظام الملک و تداوم اندیشه ایرانشهری، تهران: ۱۳۷۹.

۱۱۳- طبری، احسان، مزدک بامدادان، بررسی هایی در باره جهان بینی ها و جنبش اجتماعی ایران، تهران، بی جا: ۱۳۴۸.

۱۱۴- ع. شهبازی، شاپور، جهانداری داریوش بزرگ، تهران: دانشگاه پ‌مولی، ۱۳۵۰.

۱۱۵- عابد الجابری، محمد، تکوین عقل عربی، ترجمه سید محمد ال مهدی، تهران: نسل آفتاب، ۱۳۸۹.

۱۱۶- عالیخانی، بابک، مهر در ایران و هند باستان، مجموعه مقالات، ویراستار. تهران: ققنوس، ۱۳۸۴.

۱۱۷- عبداللهی ، فرشته، دین زرتشت و نقش آن در جامعه ساسانیان، تهران، ققنوس: ۱۳۷۱.

۱۱۸- عرفان منش، جلیل، ذوالقرنین. کورش و باریابی هویت ملی. ج ۲، تحقیق و تالیف با مقدمه علی اکبر ولایتی. تهران: فرهنگ مکتوب، ۱۳۸۸.

۱۱۹- علی اف، اقرار، پادشاهی ماد، ترجمه کامبیز میر بهاء، تهران: ققنوس، ۱۳۸۸.

۱۲۰- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی اسلام معاصر، ترجمه خرمشاهی، تهران ، خوارزمی، ۱۳۶۰.

۱۲۱- عه لی، جه عفه ر، ناسیونالیزم و ناسیونالیزمی کوردی، سلیمانی، وه زاره تی روشنبیری:۲۰۰۴

۱۲۲- خدادادیان، اردشیر، هخامنشی ها، تهران به دید، ۱۳۷۸.

۱۲۳- فخوری، حنا و خلیل الجر، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۱.

۱۲۴- فرای، ریچارد، میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب نیا تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۴.

۱۲۵- فرای، ن، تاریخ ایران از فروپاشی ساسانیان تا آمدن سلجوقیان، ج ۴، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۹.

۱۲۶- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، براساس نسخه نه جلدی چاپ مسکو، زیر نظر یا. برتلس، تهران، ققنوس:۱۳۷۸.

۱۲۷- فرشادمهر، ناهید، کوروش هخامنشی، ، تهران: نشر محمد، ۱۳۸۵.

۱۲۸- فوکو. میشل. مراقبت و تنبیه، ترجمه یحیی امامی، تهران نشر نی، ۱۳۸۶.

۱۲۹- فوکو. میشل، تاریخ جنون در عصر کلاسیک، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۸.

۱۳۰- فوکو. میشل، نیچه، فروید مارکس، ترجمه افشین جهاندیده و دیگران، تهران، هرمس، ۱۳۸۳.

۱۳۱- فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی: ۱۳۷۸.

۱۳۲- فیلیپه، فرناندز، جهان اسطورهها، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۵.

۱۳۳- قاسملو، عه بدوالره حمان، چل سال خه بات له پیناوی ئازادی، چاپه مه نیه کانی حزبی دیموکراتی کوردستان، بی شوین،۱۳۸۱

۱۳۴- قاضی مرادی، حسن، استبداد در ایران، تهران: کتاب امه، ۱۳۸۹.

۱۳۵- قاضی مرادی، حسن، تأملی بر عقب ماندگی ما، تهران: کتاب امه، ۱۳۸۶

۱۳۶- قدسی، مطهر بن طاهر، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹.

۱۳۷- قریب، بدرالزمان، مطالعات سعدی، به کوشش محمد شکری فومشی، تهران: طهوری، ۱۳۸۶.

۱۳۸- کاتم، ریچارد، ناسیونالیسم در ایران ، ترجمه احمد تدین، تهران، کویر، ۱۳۷۵.

۱۳۹- کاتوزیان، همایون. تضاد دولت و ملت، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشری نی: ۱۳۸۰.

۱۴۰- کاتوزیان، همایون، ایرانیان، از دوره باستان تا معاصر، ترجمه حسین شهیدی، تهران، مرکز: ۱۳۹۲

۱۴۱- کار، ایچ، تاریخ چیست، ترجمه حسن کامشاد، تهران انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۸

۱۴۲- کالینگوود، رابین جورج، مفهوم کلی تاریخ، ترجمه علی اکبر مهدیان، تهران، کتاب امه، ۱۳۸۹

۱۴۳- کامرون، جیمز، ایران در سپیده دم تاریخ، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۸۷

۱۴۴- کرباسیان، ملیحه و محمد کریمی زنجانی اصل، بدعت گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، تهران: اختران، ۱۳۸۴.

۱۴۵- کربن، هانری، بن مایه های آیین زرتشت در اندیشه سهره وردی، ترجمه ی محمود بهفروزی، تهران: جامی، ۱۳۸۴

۱۴۶- کریستن سن، ارتور، سلطنت قباد و ظهور مزدکی، ترجمه نصرالله فلسفی، تهران: نشریات موسسه خاور، ۱۳۸۲.

۱۴۷- کریستن سن، ارتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر، ۱۳۸۲.

۱۴۸- کریستن سن، ارتور، مزداپرستی در ایران قدیم، ترجمه دکتر ذبیح الله صفا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۲، ۱۳۴۵.

۱۴۹- کریستنسن، ارتور، کیانیان، ترجمه ذبیح الله صفا تهران نشر کتبا چ۲. ۱۳۴۳.

۱۵۰- کریمر، ساموئل، الواح سومری، ترجمه داوود رسایی، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۸۳.

۱۵۱- کسروی، احمد، شهریاران گمنام، چ۶ تهران، جامی، ۱۳۷۷.

۱۵۲- کسروی، احمد، شیخ صفی و تبارش، به کوشش یحیی ذکا، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۳.

۱۵۳- کسروی، احمد، کاروند کسروی، ، تهران، شرکت سهامی کتاب ها جیبی، ۱۳۵۶

۱۵۴- کلگ، ا. ر. استوارت، چهارچوبهای قدرت، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: انتشارات مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹.

۱۵۵- کلوسکا و دیگران، دین مهر در جهان باستان، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: توس ۱۳۸۵.

۱۵۶- کلی. مایکل، نقد و قدرت، ترجمه فرزان سجودی، تهران، اختران، ۱۳۸۵.

۱۵۷- کلیما، اوتاکر، تاریخچه مکتب مزدک، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد تهران انتشارات توس ۱۳۷۱.

۱۵۸- کلیما، اوناکر، تاریخ جنبش مزدکیان، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران، توس، ۱۳۷۳.

۱۵۹- کوچرا، کریس، جنبش ملی کرد، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران انتشارات نگاه، ۱۳۷۷.

۱۶۰- کوک، ج. مانوئل، تشکیل شاهنشاهی هخامنشیان، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: ققنوس، ۱۳۸۹.

۱۶۱- کیا، خجسته، شاهنامه فردوسی، ، تهران علمی فرهنگی، ۱۳۶۹.

۱۶۲- گارثویت، جین رالف، تاریخ سیاسی ایران از هخامنشی تاکنون؛ ترجمه غلامرضا علی بابایی، تهران: اختران، ۱۳۸۵.

۱۶۳- گرشویچ، ایلیا، تاریخ ایران کمبریج. جلد دوم. دوره های ماد و هخامنشی. قسمت دوم. ترجمه تیمور قادری. چ ۱. تهران: مهتاب، ۱۳۸۷

۱۶۴- گزنفون، بازگشت از ایران، مترجم منوچهر امیری، تهران: عملی فرهنگی، ۱۳۷۳.

۱۶۵- گزنفون، تربیت کوروش، ترجمه بهمن کریمی، نشر اقبال، بی تا.

۱۶۶- گودرزی، حسین، زبان و هویت، تهران موسسه مطالعات ملی، ۱۳۸۴.

۱۶۷- گیرشمن، رومن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران: عملی فرهنگی، ۱۳۸۲.

۱۶۸- گیرشمن، رومن، هنر ایران در دوران ماد و هخامنشی، ترجمه عیسی بهنام، تهران علمی فرهنگی: ۱۳۹۰
۱۶۹
- گیمن، دوشن، اورمزد و اهریمن، ماجرای دوگانه باوری در عهد باستان، ترجمه دکتر عباس باقری. تهران: نشر و پژوهش فرزان روز، چ۱. ۱۳۷۸.
۱۷۰- گیمن، ژ. دوشن، زرتشت و جهان غرب، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: مروراید. چ۲، ۱۳۶۳.
۱۷۱- لازاریف، ن، میژوی کوردستان، ورگیران، وشیار عه بدوللا سه نگاوی، چاپ روژهه لات، هه ولیر، چ. ۲: ۲۰۱۰.
۱۷۲- لمپ، هارولد البرت، کوروش کبیر، ترجمه دکتر رضازاده شفق، تهران. معین، ۱۳۸۵.
۱۷۳- لمپ، هارولد آلبرت، کوروش کبیر، ترجمه دکتر رضازاده شفق، تهران: معین، ۱۳۸۵.
۱۷۴- لمب، هارولد، کوروش کبیر، رضا زاده شفق ، ابن سینا ، تهران ، ۱۳۴۰
۱۷۵- لنگرودی، رضا، جنبشهای اجتماعی در ایران پس از اسلام، تهران نشر نو: ۱۳۸۴.
۱۷۶- لوکونین، ولادمیر، تمدن ایران ساسانی، ترجمه عنایت الله رضا، چ۱۲، تهران، علمی فرهنگی:۱۳۶۵.
۱۷۷- لوین، لوئیس، عصر آهن در باستان شناسی غرب ایران، ترجمه زهرا باستانی، تهران، سمت: ۱۳۸۱. ۱۷۸- لوویت، کارل، از هگل تا نیچه، تهران: اختران ۱۳۸۸
۱۷۹- م. مزاری، میشل، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر گسترده، ۱۳۹۹
۱۸۰- مارکوارت، یوزف، ایرانشهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی، ترجمه مریم میر احمدی. تهران: اطلاعات، چ۱، ۱۳۷۳.
۱۸۱ـ ماری کخ، هاید، از زبان داریوش، ترجمه پرویز رجبی، تهران: کارنگ، بی تا ـ
۱۸۲- مایرز، تونی، اسلاوی ژیزک، ترجمه احسان نوروزی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۱۸۳- محمدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی-دل ایرانشهر، بخش اول، ج ۲، تهران، توس: ۱۳۷۵.
۱۸۴- مرکیور، ژوزه گیلبرمهٔ. میشل فوکو، ترجمه نازی عظیمی، تهران نشر کارنامه، ۱۳۸۹.
۱۸۵- مسعودی، ابولا حسن علی بن حسین، مروج الذهب، ج. ۲، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی فرهنگی، چ۴، ۱۳۷۰.
۱۸۶- مسکوب، شاهرخ، مقدمه ای بر رستم و اسفندیار، چ۵. انتشارات فرانکلین، ۲۵۳۶.
۱۸۷- مشکور، محمد جواد، نظری به تاریخ آذربایجان، تهران، کهکشان:۱۳۷۵.
۱۸۸- مفرد کهلان، جواد، گزارش زادگاه زرتشت و تاریخ اساطیری ایران، تهران: نگین، ج ۱، ۱۳۷۵.
۱۸۹- مقدم، محمد، جستاری در باره مهر و ناهید، تهران: هیرمند، ۱۳۸۰.
۱۹۰- مکداول، دیوید، تاریخ معاصر کرد، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، پانیذ، ۱۳۸۰.
۱۹۱- موریس سیماشکو، مزدک، ترجمه مهدی سحابی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۸۷
۱۹۲- موللی، کرامت. مبانی روان کاوی فروید - لاکان، تهران نشر نی، ۱۳۸۳.

۱۹۳- مهرورز، عباس زارعی و نورالدین نعمتی، تأثیر سیاست در تدوین و گسترش مزدک نامه ها، پژوهشهای ایران شناسی، سال اول، شماره اول، ۱۳۹۰

۱۹۴- مالووان، م، بین النهرین و ایران باستان، ترجمه رضا مستوفی، تهران، دانشگاه تهران:۱۳۷۶.

۱۹۵- میرزایی، غفور، امروز در اسارت دیروز، بررسی عوامل سازنده ساختار حکومتی و فرهنگی در ایران، تهران، عطایی: ۱۳۷۹

۱۹۶- میلر، پیتر، سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.

۱۹۷- مینورسکی، فئودورویچ، شاهان شروان و امیران دربند، تاریخ شروان و دربند سده چهارم هجری روایتی از تاریخ الباب با شرح و توضیح جغرافیایی قوم شناختی، تاریخی و اجتماعی، ترجمه محسن خادم، تهران، نشر کتاب مرجع:۱۳۸۷

۱۹۸- مینورسکی، نام های جغرافیایی و ریشه های تاریخی آن ها در آتروپاتن (ماد)، ترجمه رقیه بهزادی، تهران انتشارات پژوهنده۱۳۷۸

۱۹۹- مینورسکی، ولادمیر، نگاهی نور به مشرق قفقاز باز شدادی تا ایوبی، ترجمه محسن خادم. تهران: نشر کتاب مرجع، ۱۳۸۷.

۲۰۰- مینوی، مجتبی، نامه تنسر به گشنسب، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۴.

۲۰۱- نادری، نادر، برامدن عباسیان. ایدئولوژی مذهبی و اقتدار سیاسی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ:نگار نادری. تهران سخن ۱۳۸۴.

۲۰۲- نعمانی، فرهاد، تکامل فئودالیسم در ایران، تهران، خوارزمی: ۱۳۸۵.

۲۰۳- نقوی، سید علی مهدی، عقاید مزدک، تهران موسسه مطبوعاتی عطایی، بی تا.

۲۰۴- نفیسی، سعید، تاریخ تمدن ایران ساسانی، دانشگاه تهران ، ۱۳۳۱

۲۰۵- نلسون فرای، ریچارد، تاریخ باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۸۸.

۲۰۶- نوری، احمد، پیشدادیان و کیانیان، تهران: مرسا، ۱۳۸۰.

۲۰۷- نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عرب ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، انجمن آثار ملی: ۱۳۵۸.

۲۰۸- نولدکه، تئودور، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، مقدمه سعید نفیسی.چ ۳.تهران، نشر سپهر:۲۵۳۷.

۲۰۹- نیبرگ، سامئول هنریک، زرتشت در تاریخ، ترجمه سیف الدین نجم آبادی، زندگی و اندیشه زرتشت، سیری در زندگی و آموزه های زرتشت، به اهتمام علی دهباشی، تهران، افکار. ۱۳۸۸

۲۱۰- نیکبخت، رحیم، نقش آذربایجان در تحکیم هویت ایران، ناشر دفتر برنامه ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷

۲۱۱- نیکیتین، واسیلی، کرد و کردستان، ترجمه محمد قاضی، تهران، در ایت:۱۳۷۷.

۲۱۲- نیولی، گراردو، ایده ایران، ترجمه الهام کوشا، در محسن رهیاب و دیگران، خودکاوی ملی در عصر جهانی شدن، تهران، قصیده سرا: ۱۳۸۱.

۲۱۳- نیولی، گراردو، زمان و زادگاه زرتشت، سید منصور سید سجاد، تهران: اگه، ۱۳۸۱.

۲۱۴- وارک، هیوبرت، سیر الملوک، خواجه نظام الملک، تهران: بنگاه، ۱۳۷۲.

۲۱۵- وان برویین سن، مارتی، جامعه شناسی مردم کرد (آغاء شیخ ، دولت: ساختار اجتماعی و سیاسی کردستان) ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، پانیذ: ۱۳۷۸.

۲۱۶- واندن برگ، لوئی، باستان شناسی ایران باستان، ترجمه عیسی بهنام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.

۲۱۷- ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: کتاب فروشی دهخدا، ۱۳۴۵.

۲۱۸- وستا کرتیس، سرخوش، اسطوره های ایرانی، ترجمه عباس مخبر، تهران نشر مرکز، ۱۳۷۳.

۲۱۹- ولفگانگ، کناوت، آرمان شهریاری در شرق باستان، ترجمه سیف الدین نجم آبادی

۲۲۰- ویدن گرن، گئو، دینهای ایران، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران: آگاهین ایده، چ۱، ۱۳۷۷.

۲۲۱- ویدن گرن، گئو، فئودالیسم در ایران باستان، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: کتاب آمه، ۱۳۹۰

۲۲۲- ویسهوفر، یوزف، ایران باستان از ۵۵۰ پیش از میلاد تا ۶۵۰ پیش از میلاد ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران، ققنوس: ۱۳۷۷.

۲۲۳- ویسهوفر، یوزف، قیام گئوماتا و آغاز پادشاهی داریوش اول، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: آمه، ۱۳۸۹.

۲۲۴- هرودت، تواریخ، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۸.

۲۲۵- هگل، گ.، فنومنولوژی روح، ترجمه زیبا جبلی، تهران: شفیعی، ۱۳۸۲.

۲۲۶- هنینگ برونو، والتر، زرتشت سیاستمدار یا جادوگر، ترجمه کامران فانی، تهران: نشر کتاب پرواز ۱۳۶۴.

۲۲۷- هوار، کلمان، ایران و تمدن ایرانی، ترجمه حسن انوشه، تهران امیر کبیر، ج ۳، ۱۳۷۹. ۲۲۸

- هینتس، والتر، داریوش و ایرانیان، تاریخ فرهنگ و تمدن هخامنشیان، کتاب اول ودوم. ترجمه پرویز رجبی. تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۶

۲۲۹- هینتس، والتر، یافته های تازه از ایران باستان، ترجمه دکتر پرویز رجبی. تهران ققنوس: ۱۳۸۵.

۲۳۰- هینتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاوس جهانداری، تهران: خوارزمی ۱۳۶۱.

۲۳۱- هینلز، جان، شناخت اساطیر ایران، ترجمه، ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه، ج ۱۰، ۱۳۸۵.

۲۳۲- هیوم، رابرت، (۱۳۸۸)، دین زرتشتی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، زندگی و اندیشه زرتشت، سیری در زندگی و آموزه های زرتشت، به اهتمام علی دهباشی، تهران: افکار.

۲۳۳- یارشاطر، احسان، در جستجوی راز بقاء، مسئله رستاخیر فرهنگی خراسان، تهران شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۱.

۲۳۴- یاسپرس، کارل، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳.

۲۳۵- یاماوچی، ادوین ام، ایران و ادیان باستانی، ترجمه منوچهر پزشک، تهران: ققنوس، ۱۳۹۰

۲۳۶- یانگ، کایلر و دیگران، ایران باستان، پیشا تاریخ عیلامیان هخامنشیان سلوکیان پارتیان ساسانیان، ترجمه و تدوین دکتر یعقوب ازند تهران مولی ۱۳۸۵.

منابع انگلیسی:

1- BROWN, S. C, The Medikos Logos of Herodotus and the Evolution of the Median State, in H. SANCISI - WEERDENBURG(ed.), Achaemenid History 3, Leiden, 1988.

2- Black,jeremy A, Gods, Demons and symbols of Ancient Mesopotamia: university of texas press, 1992.

3- De Jong, A, Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature. (Religions in the Graeco - Roman world 133.) Leiden/New York: Brill, 1997.

4- Genito,B, "The Medes: A Reassessment of the Archaeological Evidence," East and West 36/1 - 3, 1986.

5- Gnoli, G. the idea of Iran, An essay on its origin, SOR,LXLL,ROME, 1989.

6- Helm,p. r, Herodotu's Medikos Logos and Median History »), Iran

7- 19, 1981,

8- Humbach, H. the Gathas of zarathushtra and other Old Avesta Text, part I, Heidelberg, 1991.

9- Kent, Roland G. Old Persian, neve haven, American Oriental society,1953.

10- Kuhrt, A, the Persian Empire: A Corpus of sources from the Achaemenid period. NEW YORK: Routledge, 2007

11- Schmitt,r, the Bistun Inscriptions of Darus the Great,old Persian Tex, Corpus inscriptionum iranicarum,I. I. I, London:school of Oriental and African Studies, 1991. 1991.

12- W. J. Vogelsang, The Rise and Organisation of the Achaemenid Empire: The Eastern Iranian Evidence, Leiden: Brill, 1992.

13- Prasek, Geschishte der Meder und perser. 1906,s

14- F. konig, Die alteste Geschichte der meder und perser, 1953

15- Herzfeld, Archaelogical history of Iran, BSOS, 1936

16- M. dunker,geschichte des Altertums, Bd II, 1867.

17-H. S. nyberg „DASREICH DER ACHAMENIDEN,HISTORIA MUNDI,III,BERN MUNCHEN, 1954, S. 67.

18- Olmsted, darius and his Behistun inscription, AJSL, 1938.

19- Max Weber, the sociology of Religion London, 1965

20- H.A.R. Gibb, studies on the civilization of islam, London, 1962

21- Jackson, Howard M, "The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism" in Numen, Vol. 32, Fasc. 1 (Jul., 1985), pp. 17-45

22- Vermaseren, M. J. "The miraculous Birth of Mithras". In László Gerevich. Studia Archaeologica. Brill. pp. 93–109. Retrieved 4 October 2011

23- Hinnells, John R., ed. (1971). Mithraic Studies, vol. 2. Manchester University Press. plate 25

24- Ulansey, David (1991). Origins of the Mithraic Mysteries. New York: Oxford UP. p. 94. ISBN 0-19-506788-6.

25- Thieme, Paul (1960), "The 'Aryan' Gods of the Mitanni Treaties", Journal of the American Oriental Society 80.4, pp. 301-317.

26- Schmidt, Hans-Peter (2006), "Mithra i: Mithra in Old Indian and Mithra in Old Iranian", Encyclopaedia Iranica, New York: iranica.com (accessed April 2011)

27- Vermaseren, M. J. (1956), Corpus inscriptionum et monumentorum religionis mithriacae, The Hague: Martinus Nijhoff, CIMRM 29, Head of a beardless Mithras in Phiygian cap, point of which is missing.

28- Boyce, Mary. 2001. Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices Routledge: London and New York.-- Peter Clark. Zoroastrianism: An Introduction to an Ancient Faith. Brighton: Sussex Academic Press, 2010. p.

29- Michael Stausberg. Zarathustra and Zoroastrianism: A Short Introduction. London: Equinox Publishing, 2008. p. 20.

30- Nigosian, Solomon (1993), The Zoroastrian faith: tradition and modern research, McGill-Queen's University Press, p. 15, ISBN 978-0-7735-1144-6

31- Beck, Roger (2002-7-20). "Mithraism". Encyclopaedia Iranica, Online Edition. Retrieved 2012-09-07.

32- Yarshater, Ehsan (1983). Cambridge history of Iran The Seleucid, Parthian and Sasanian periods 2. pp. 995_997. ISBN 978-0-521-24693-4.

33- Wherly, Rev. E. M. (1882). A Comprehensive Commentary on the Quran comprising Sale's translation and Preliminary Discourse. Boston: Houghton, Mifflin and Company. p. 66.

34- Rosaria Vignolo Munson(2009) Who Are Herodotus Persians, Classical World Volume 102, Issue 4.

35- Jenkins, Jennifer(2011), Excavating Zaratustra:Ernst hertzfeld's Archaelogical history of iran, Iranian studies, London, 1072954 Registered.

36- Clauss, Manfred(99.) The Roman cult of Mithras, München: Beck

37-. Giuseppe Messina, “La dottrina manichea delle origini e la religione cristiana,” Biblica 10, 1929, pp. 313-34.

38- Prods oktor skjoervo,(2011), light aginst darkness, Dualism in ancient meditrrainean religion and the contemporary world, Armin lange and Eric m. Meyers and ed.vandenhoeck.

39- Edwin M. Yamauchi(T V)cited in Lee Strobel, The Case for the Real Jesus, Grand Rapids, Ml: Zondervan.

40- ,Bivar, A.D.H (2005): Mithraism :A Religion for the Ancient Medes, London, Iranika Antique.

41- M.A. Dandamaev(1989, A Political history of the Achaimened Empire, travslated into inglish by W.J. Wogelsang, NEW YORK.

42- Liverani, M.(2003) “Rise and Fall of Media," in Continuity of Empire (?): Assyr

ia, Media, Persia edited by G. B. Lafranchi et al., 1–12. Padova: Sargon Editrice e Libreria.

43- Matthew Waters(2011), Note on the medes And their Empier, University of Wisconsin, EAU Claire,ISBN 978193430937