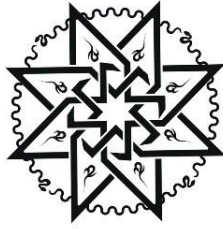


سفرمغان

شروین وکیلی



سفرمغان

شروین وکیلی

از انتشارات داخلی موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا، تابستان ۱۳۹۹

بهره‌برداری از مطالب این کتاب با ذکر مرجع آزاد است.

### شیوه‌نامه

کتابی که در دست دارید هدیه‌ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خواننده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه‌ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هر نوع استفاده‌ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin\_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده‌ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شب: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر این نویسنده و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی‌هایشان می‌توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرامشان را در این نشانی‌ها دنبال کنید:

[www.soshians.ir](http://www.soshians.ir)

([https://telegram.me/sherwin\\_vakili](https://telegram.me/sherwin_vakili))

پیشکش بہ مادرم؛ آذرخش

و بہ یاد پدرم؛ انوشیروان



سفرمغان

شروین و کیلی



## پیش‌درآمد

نوشته شدن این متن رخدادی ناگهانی و فی‌البداهه بود و به همین خاطر قدری تردید دارم که آن را چه بنامم. می‌شود آن را کتابی کوچک فرض کرد، یا مقاله‌ای طولانی. در هر دو حال، متنی است که ناگهان و طی سه روز پیاپی نوشته شده است. ماجرای این متن از لحظه‌ی تماشای تابلوی زیبای «سفر مغان» اثر گوزولی نقاش ایتالیایی عصر نوزایی آغاز شد، و این ایده که پرسشهایی که درباره‌شان طرح می‌شود را در یادداشتی پاسخ بدهم. پرسشها اما به سرعت به مسی‌رهایی جانبی رانده شد که سالها بود درباره‌اش کنجکاو بودم و داده‌هایی به نسبت غنی پیرامونشان گرد آورده بودم. این بود که پرسشها از حوزه‌ای به حوزه‌ای در غلتیدند و از تاریخ هنر به تاریخ اندیشه و از آنجا به جامعه‌شناسی تاریخی و فلسفه‌ی نوزایی منتهی شدند.

این متن را تقریباً به همان شکلی که نوشته شده -با اندکی ویرایش- حفظ می‌کنم. می‌شد آن را به چند مقاله تبدیل کرد، یا اجزایش را با ترتیبهایی متفاوت کنار هم چید. اما سودمند دیدم که با همان ترتیبی که آمده ثبتش کنم، چون جریان طبیعی طرح پرسشها در پی هم را نمایش می‌داد و حدس می‌زنم دنبال کردن‌اش برای خواننده جذاب و سودمند باشد. ماهیت این نوشتار البته به شدت میان‌رشته‌ایست و چه بسا همه‌ی مخاطبان از همه‌ی بخشهایش لذت نبرند یا گوشه‌هایی از آن برایشان دشواریاب باشد. در این حالت می‌توان با خیال راحت از بخشهایی پرید و به سر بخشهایی رفت که بیشتر با پرسشهای شخصی پیوند دارد. هرچند با همه‌ی این حرفها، گمان می‌کنم دنبال کردن همان زنجیره‌ای از پرسشها که من تجربه کردم، برای بسیاری جذاب و آموزنده باشد.

## کفتار تخت: سفر مغان

«سفر مغان» یکی از زیباترین نقاشی‌هایی است که در ابتدای قرن پانزدهم میلادی در فلورانس پدید آمده و یکی از آثار پیشتاز در هنر عصر نوزایی محسوب می‌شود. این نقاشی را بنوزو دی لسه دی ساندری گوزولی<sup>۱</sup> (۱۴۹۷-۱۴۲۰ م) بر دیوارهای عبادتگاه پالازو مدیچی ریکاردی<sup>۲</sup> در فلورانس کشیده است. بنایی که این شاهکار هنری را در خود جای داده، قصری است که کوزیمو د مدیچی رهبر خاندان بانفوذ مدیچی در میانه‌ی قرن پانزدهم میلادی در فلورانس ساخته و بعدتر در قرن هفدهم به خاندان ریکاردی انتقال یافته است و از این رو به نام هردو خوانده می‌شود. نقاشی گوزولی به سفارش روبرتو مارتلی<sup>۳</sup> که دوست خانوادگی مدیچی‌ها و نماینده‌شان بود، کشیده شده و به سال ۱۴۵۹ م تکمیل شده است.

در این تاریخ کاخ شکل و شمایلی باشکوه و عبادتگاهی فعال داشت. این نقاشی که سه جبهه‌ی عبادتگاه را می‌پوشاند، مضمونی غیرعادی در هنر اروپایی را نمایش می‌دهد، و آن هم سفر سه مغ تایید کننده‌ی عیسای نوزاد از ایران به بیت‌الحم است. در هنر اروپایی این سه مغ تا این هنگام تقریباً همیشه در

---

<sup>1</sup> Benozzo di Lese di Sandro Gozzoli

<sup>2</sup> Palazzo Medici Riccardi

<sup>3</sup> Roberto Martelli

زمان دیدار با عیسای نوزاد بازنموده می‌شده‌اند و رده‌ای از آثار را بر می‌ساختند که «ستایش مغان»<sup>۴</sup> نام داشته است.



مضمون اصلی این آثار از باب دوم انجیل متی الهام گرفته است که بر مبنای آن در زمان زایش عیسی مسیح سه مغ از ایران (شرق) به بیت‌الحم و نزد هرود رفتند و زاده شدن پادشاهی بزرگ را بر اساس حرکت اختران پیشگویی کردند. آنگاه به گردش در این سرزمین پرداختند و وقتی عیسای نوزاد را دیدند، او را ستودند

---

<sup>4</sup> Adoration of the Magi



و هدایایی از جنس طلا، کندر و مَرّ به او پیشکش کردند و بی آن که نزد هرود بازگردند، از راهی دیگر به سرزمین خود بازگشتند.<sup>۵</sup> این رخداد در مسیحیت غربی دستمایه‌ی برگزاری قالب جشن اِپیفانی<sup>۶</sup> است که روز شانزدهم دی ماه برگزار می‌شود.

اثر گوزولی ولی موضوعی متفاوت را با سبکی متمایز در بر می‌گیرد. در نقاشی‌ای که بر دیوار غربی عبادتگاه کشیده شده، مغ کهنسال یا به اصطلاح «شاه پیر» را می‌بینیم که ملکپور نام دارد و سفر مغان از ایران به بیت‌الحم را رهبری می‌کند. نقاش چهره‌ی این مغ را با الهام از یوسف اسقف سرقسطنتیه یا سیگیسموند لوکزامبورگی امپراتور روم مقدس کشیده، چرا که ایشان در سال ۱۴۱۴ م. بر انشعاب در کلیسای غرب چیره شدند و در همان حدود سفری هم به فلورانس داشتند.



مغ میانسال، بالتازار



مغ پیر، ملکپور

<sup>۵</sup> انجیل متی، باب دوم، آیه‌های ۱-۱۲.

<sup>۶</sup> Epiphany

ملکیور پارسایانه بر خر سوار و به این ترتیب از سوئی به عیسی هنگام ورود به اورشلیم شبیه است و از سوی دیگر به سفارش دهنده‌ی نقاشی، یعنی کوزیمو د مدیچی<sup>۷</sup> که او هم برای نشان دادن زهد و پارسایی‌اش سوار بر خر در فلورانس این سو و آن سو می‌رفته است. پشت سر ملکیور مهتری آبی‌پوش را می‌بینیم که یوزپلنگی اهلی را به همراه دارد، و چهره‌اش از روی گویلیانو د مدیچی کشیده شده است.<sup>۸</sup>



مغ جوان، کاسپار

<sup>7</sup> Cosimo de' Medici

<sup>8</sup> Thompson, 1996: 200-201.

گوزولی بر دیوار جنوبی مغ میانسال را کشیده که بالتازار (بعل شصر) نام داشته و در این تصویر چهره‌اش بر اساس امپراتور بیزانس یوحنا هشتم پالائیولوگوس<sup>۹</sup> ترسیم شده است. او بر اسبی سپید سوار است و جلوه‌ای شاهانه دارد. پشت سر او سه دختر بر اسب دیده می‌شوند که احتمالاً دختران کوزیمو یعنی نائینا و بیانکا و ماریا باشند. بر دیوار شرقی هم مغ جوان یعنی کاسپار را می‌بینیم که بر اسبی شاهوار سوار است و عقب‌دار کاروان مغان است.



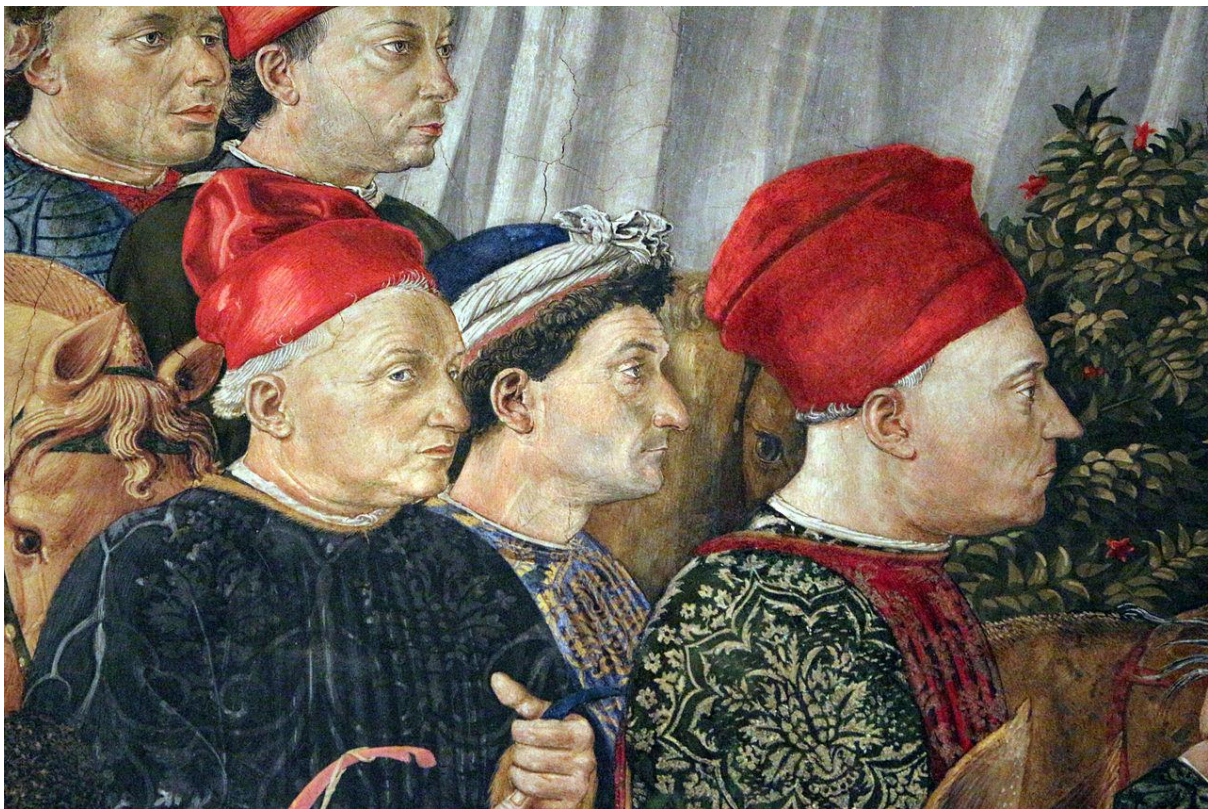
دیوار شرقی، احتمالاً لورنزو مدیچی در جلوه‌ی کاسپار



دیوار غربی، گویلیانو مدیچی در جلوه‌ی مهتر

<sup>9</sup> John VIII Palaiologos

جالب آن که در زمانی که سفارش این اثر به گوزولی داده می‌شد، حاکمان دو شهر میلان و ریمینی (به ترتیب سیگیسموندو راندولفو مالاتستا<sup>۱۰</sup> و گالتازو ماریا اسفورزا<sup>۱۱</sup>) مهمان مدیچی‌ها بودند و آنان هم سخاوتمندانه در اثر گنجانده شده‌اند. در نهایت این نکته هم جالب است که خود نقاش یعنی گوزولی هم از فرصت بهره‌جسته و در دو جا خودنگاره‌ی خویش را در اثر وارد کرده است. علاوه بر اینها در میان جمعیتی که با مغان همراه هستند، شمار زیادی از شخصیت‌های برجسته‌ی آن روز فلورانس را می‌توان دید که رئیس صنف نقاشان یکی از ایشان است.



کوزیمو (چپ) و پیرو (راست) مدیچی بر دیوار شرقی

<sup>10</sup> Sigismondo Pandolfo Malatesta

<sup>11</sup> Galeazzo Maria Sforza



سه خواهر نانیبا، بیانکا و ماری



لورنزو و گوئیلیانو مدیچی



دو خودنگاره از نقاش: گوزولی



این نقاشی از چند زاویه در تاریخ هنر اهمیت دارد. یکی آن که از قدیمی ترین نمونه های هنر نوزایی است که در آن سفارش دهنده ی اثر هم در نقاشی گنجانده شده است. گوزولی قاعدتا به خواست مدیچی ها

چند تن از شخصیت‌های مهم این خاندان را در منظره‌ی مذهبی گنجانده است و این جای توجه دارد. برخی از این چهره‌ها را تا همین جا نام بردیم.

در میان اینها مهمتر از همه کوزیمو د مدیچی مغز متفکر خاندان مدیچی و سفارش دهنده‌ی اثر است که پشت سر کاسپار همراه با عضو دیگر خاندان مدیچی یعنی پیرو -مشهور به «نقرسی»- نمایانده شده است. خود کاسپار احتمالاً جلوه‌ای آرمانی شده از لورنزو د مدیچی است که در این هنگام پسرکی ده ساله بوده، اما بعدتر به فرمانروای مقتدر فلورانس و رهبر بی‌رقیب خاندان مدیچی و همچنین پشتیبان پرشور هنرمندان تبدیل

شد.



سیگیسموندو مالاتستا و گالنازو ماریا اسفورزا

نقاشی عظیم و با شکوه «سفر مغان» به این ترتیب اثری غیرعادی و ویژه است که برشی از تاریخ شهر فلورانس و مقطعی بزرگ مقیاس‌تر از تاریخ هنر نوزایی را در خود حفظ کرده است. این اثر در ضمن از این نظر اهمیت دارد که همچون گرانیگاهی سنتهای پیشین و پسین خود را در نقطه‌ای کانونی به هم متصل می‌سازد و تحول مفهوم ایرانی «مغ» در حوزه‌ی تمدن اروپایی را نمایان می‌سازد. علاقه‌ی هنرمندان اروپایی به مغان و اهمیت این نقش‌مایه در هنر مسیحی غربی تاریخی طولانی و پیچیده دارد که در اینجا قصد پرداختن به کل آن را ندارم. با این حال پرسشهایی می‌توان درباره‌ی این اثر طرح کرد که در این نوشتار رد یک خوشه‌شان را دنبال خواهم کرد.

می‌توان پرسید که چرا موضوع این اثر «سفر مغان» است و نه چنان که در آن روزگار رایج بوده، «نیایش مغان»؟ و این که چرا مغ‌ها با چهره‌ی شخصیت‌هایی که نام بردیم بازنموده شده‌اند؟ این که چرا عناصری به ظاهر نامربوط مثل پلنگ و جانوران غریب دیگر در تابلو گنجانده شده‌اند؟ و این که در میان چهره‌های گوناگونی که نقاشی را پر کرده‌اند، مردی با ظاهر و کلاهی متفاوت که در میانه‌ی جماعت ایستاده کیست؟ همان کسی که هویت‌اش را تا حدودی حدس زده‌اند و می‌گویند فیلسوفی به اسم گئورگه گمیستوس پلثون بوده است، اما گذشته از این چیزهایی ضد و نقیض و تصویری مه‌آلود درباره‌اش در اختیار داریم.

حتا می‌توان دایره‌ی پرسشها را قدری گسترده‌تر ساخت و از گوشه و کنار اثر هم پرسید. این که نقاشی مغان در اروپا چرا کشیده می‌شده و چه الگوها و هنجارهایی بر زیبایی‌شناسی و رمزپردازی‌اش غالب بوده است؟ این که سایر نقاشی‌هایی که با این مضمون در آن حدود زمانی و مکانی کشیده شده‌اند، چه شباهتها و تفاوت‌هایی با «سفر مغان» داشته‌اند؟ و چرا خاندان مدیچی در خلق‌شان چنین نقش مهمی داشته است؟ همچنین می‌توان از گروهی با اسم «اخوان مغان» پرسش کرد که در فلورانس فعال بوده و انگار این نقاشی‌ها در پیوند با آن کشیده می‌شده است. از پیوند مدیچی‌ها با این انجمن، و از ارتباط همه‌ی اینها با جنبش نوزایی

ایتالیا نیز می‌توان طرح پرسش کرد. به همان شکلی که می‌توان از هویت و دلیل اهمیت خاندان مدیچی در فلورانس پرسید، و پشتوانه‌ی اقتدارشان را ردگیری کرد و در این مورد پرسید که چه نقشی در آفرینش دنیای جدید پساقرون‌وسطایی داشته‌اند؟

این پرسشها خوشه‌هایی واگرا، متداخل، پیچیده و درهم و برهم تشکیل می‌دهد که در قلمروهایی متمایز از دانش و لایه‌هایی گوناگون از شواهد و اسناد امتداد پیدا می‌کند و کلافه‌هایی متمایز از پرسشها را منعقد می‌کند یا فرا می‌گشاید. من در این نوشتار با روش‌شناسی سیستمی‌ای که بیشتر با اسم «دیدگاه زروان» شهرت یافته به سراغ این پرسشها خواهم رفت و می‌کوشم خوشه‌های همسایه از آنها را در زیر چتر موضوع‌هایی مشخص گرد بیاورم و روش‌شناسی‌ای یکپارچه و دقتی علمی را در تحلیل‌شان به کار بگیرم. با این حال باید توجه داشت که این زمینه حوزه‌ی تخصصی کار نگارنده نیست و زمانی هم برای کنکاش بیشتر و پژوهشی پرمه‌تر در اختیارم نیست. از این رو این متن را باید سیر و سیاحتی در سرزمین شگفت‌انگیز پرسش قلمداد کرد و هجومی سریع و کوتاه و نابسنده به این قلمرو افسونگر.



## گفتار دوم: عیسی و مغان

بد نیست پرسشهایمان را با موضوع اصلی این نقاشی آغاز کنیم. مضمون «مغان» در هنر مسیحی اروپا قدری غیرعادی می‌نماید. چون با توجه به کشمکش دائمی امپراتوری روم مسیحی و ساسانیان و دولتهای بعدی ایرانی، عجیب است که اروپاییان مسیحی مدام در آثار هنری‌شان به خردمندان ایرانی غیرمسیحی ارجاع می‌دهند. مثل آن است که در نقاشی‌های مذهبی اسلامی جایگاهی مرکزی به کاهنان رومی داده شود، یا در نقاشی‌های تائوئیستی چین مدام چند آخوند مسلمان ببینیم.

اصولا در هنر مذهبی اصراری هست بر خلوص و یکپارچه دانستن امر قدسی، و به همین خاطر شخصیت‌های وابسته به ادیان دیگر و نمایندگان خدایان بیگانه همیشه در حالتی خوار و فروپایه بازنموده می‌شوند. در این معنا خلق چنین شاهکاری بر اساس داستان مغان، و اصولا وجود مضمون «ستایش مغان» در هنر مسیحی اروپایی جای کنجکاوی دارد.

برای فهم جایگاه مغان در دین مسیح، باید نخست تاریخ این دین را بسیار فشرده مرور کنیم. عیسای تاریخی مردی از اهالی ناصره بود که در ابتدای قرن اول میلادی در سرزمینی توفان‌زده و باستانی زاده شد که بخشی جدایی‌ناپذیر از حوزه‌ی تمدن ایرانی محسوب می‌شد و می‌شود، اما در آن مقطع زمانی توسط ارتشهای رومی تصرف شده بود، ... و همچنان می‌شود!

منطقه‌ی آسورستان که ناصریه و یهودیه در جنوب غربی‌اش جای گرفته، در جنگ‌های دیرپای ایران و روم همچون ایستگاهی برای قوای مهاجم رومی عمل می‌کرد و یکی از مهمترین آماج‌های امپراتورانی بود که به شرق لشکر می‌کشیدند. رومیان در بندرگاه انتاکیه و شهر قیصریه پایگاه‌هایی نظامی داشتند که سرسختانه از آن دفاع می‌کردند. هجوم‌های پیاپی رومیان به قلمرو ایران زمین از قرن دوم پ.م با ورودشان به قلمرو بالکان شرقی و آناتولی آغاز شد و تا قرن اول میلادی به جایی رسید که بخش مهمی از آناتولی و حاشیه‌ای از آسورستان را اشغال کرده بودند.



قلمرو شاهنشاهی اشکانی در حدود زمان زایش مسیح: کشور ایران از دل ایرانشهر (سبز تیره) و قلمروهای تابع پیرامونی (سبز روشن) تشکیل می‌شد. پیشروی رومیان به تسخیر مصر و مناطقی محدود در آسورستان منتهی شد که گرداگردش کاپادوکیه، خسروان (اوسروئنه) و امیرنشین‌های سوری و عرب (اعداد ۲-۵) قرار داشتند و تابع شاهنشاهان اشکانی بودند.

هدف اصلی رومیان البته تسخیر مناطق کوهستانی و دوردست آناتولی یا بیابانهای آسورستان نبود و از این مناطق همچون ایستگاهی برای استقرار ارتشهای عظیم‌شان بهره می‌جستند و می‌کوشیدند به درون ایران زمین رخنه کنند و شهرهای بزرگ و ثروتمند این قلمرو تمدنی را غارت کنند. نخستین شهر سر راهشان، یعنی آماج اصلی حرص و آژشان، تیسفون بود که تقریباً همه‌ی حمله‌ها بدان سو انجام می‌شد.

از سوی دیگر نیروهای ایرانی مدام قوای مهاجم رومی را دفع می‌کردند. با شدتی که جنگهای ایران و روم را می‌توان در یک الگوی تکرار شونده خلاصه کرد که عبارت است از حرکت پیاپی ارتشهای بزرگ رومی به قلمرو ایران زمین و کشتار شدنشان در آنجا. تلفات نظامی رومیان در خاک ایران به تنهایی بیش از کل تلفاتی است که در سراسر قلمرو پهناور خود در نبرد با اقوام و ستیز با جبهه‌های گوناگون تحمل کردند.

نتیجه‌ی این جنگها بر خلاف تصور مرسوم و برداشت منعکس در کتابهای عمومی تاریخ، «برابری نیروی دو امپراتوری» و «فرسودگی هر دو دولت ایران و روم» نبود. بلکه برعکس، به شکلی قاطع و روشن ایرانیان پیروز و رومیان مغلوب بودند. حدود یک سوم کل امپراتورانی که بر روم فرمان راندند، هنگام حمله به ایران یا در جریان بازگشت از این حمله به قتل رسیدند،<sup>۱۲</sup> در حالی که هیچ شاهنشاه ایرانی در این جنگها از پای در نیامد. تلفات عظیم چند ده هزار نفره برای ارتشهای رومی که پایشان را از خطوط مرزی پیشتر می‌گذاشتند امری عادی و تکرار شونده بود. در حالی که ارتشهای ایرانی -که بسیار کوچکتر- هم بودند، به ندرت تلفاتی می‌دادند که اصلاً با کشتگان رومی قیاس‌پذیر نبود. دودمانها در روم با شعار حمله به ایران بر سر کار می‌آمدند و در جریان این حمله‌ها منقرض می‌شدند. در حالی که دودمانهای بسیار پایدار اشکانی و

---

<sup>12</sup> وکیلی، ۱۳۹۶.

ساسانی به کلی نسبت به این حمله‌ها به جبهه‌ی غربی‌شان بی تفاوت بودند و هیچ فروپاشی دودمانی که علتش رومیان باشند را در تاریخ ایران سراغ نداریم.

در چشم‌انداز بلند مدت هم روشن است که رومیان بازنده و ایرانیان برنده‌ی این جنگها بودند. چون امپراتوری روم تجزیه شد و ایرانیان در نهایت پس از ظهور اسلام نخست مصر و آناتولی و بعد اروپای شرقی را گرفتند. رومیان در اوج هجوم‌هایشان هرگز نتوانستند در آنسوی خط فرات پایگاهی استوار پیدا کنند. در حالی که دولتهای مسلمان و پارسی‌زبان سلجوقی و عثمانی نخست آناتولی و بعد سراسر اروپای شرقی را فتح کردند و تا نزدیکی وین پیشروی کرد.



دیوارنگاره‌ی امپراتور تیتوس در رم که غارت معبد اورشلیم به دست رومیان را نشان می‌دهد، حدود ۷۰ م.



قلمرو اشغال شده توسط رومیان در دوران زندگی عیسی مسیح که توسط خاندان دست‌نشانده‌ی هیروود اداره می‌شد.

عیسای ناصری در آغاز این تاریخ پرتنش و دقیقاً در میانه‌ی جغرافیای پرتلاطم این درگیری‌ها زاییده شد. فارغ از مسائل متافیزیکی، درباره‌ی موضع‌گیری‌ها و فعالیت‌هایش در مقام شخصیتی تاریخی بحث‌ها و پژوهش‌های بسیاری انجام شده است. چکیده‌ی این بحث‌ها آن است که عیسای ناصری بی‌شک رهبری یک فرقه‌ی محلی کوچک یهودی را بر عهده داشته، با حاکمیت رومیان سر ناسازگاری داشته، و در نهایت هم به دست ایشان اعدام شده است. پیروان اصلی‌اش هم به همین ترتیب طی سال‌های بعد اغلب به خاطر تبلیغ آیین او و دشمنی با رومیان به همین سرنوشت دچار شدند.

شورش‌های پراکنده و مقاومت شکننده‌ی مردمی در برابر اشغالگران رومی در دوران زندگی مسیح و پیروان اولیه‌اش سرکوب شد و به جنبش‌های نظامی گسترده‌تری ارتقا یافت. یهودیان در سال ۶۶ م. اولین شورش بزرگ خود را آغاز کردند که تا ۷۳ م. به درازا کشید. این شورش شاخه‌ای محلی از جنگ‌های ایران و روم بود که دقیقاً در همین سال ۶۶ م. آغاز شده بود. سردار رومی پمپی که قصد دست‌اندازی به خاک ایران را داشت با پاتک نیروهای اشکانی به رهبری شاهنشاه فرهاد سوم روبرو شد و شکست خورد و رومیان از میانرودان و ارمنستان رانده شدند.

شورش یهودیان همزمان با این نبردها به روشنی بخشی از مقاومت اقوام ایرانی در برابر هجوم رومیان بوده و این از شگفتی‌های علم تاریخ‌نگاری است که امروزه طوری روایت می‌شود که گویی کشوری مستقل به اسم یهودیه وجود داشته که بی‌ارتباط با ایران و نبردهای فرهاد سوم جداگانه سر به شورش برداشته است. در حالی که با مرور نقشه‌ی نبردها روشن است که با جنگی تدافعی در برابر رومیان سر و کار داریم و یهودیه بخشی از این میدان جنگ یکپارچه بوده است.

هرچند در نهایت ارتش پارت رومیان را از بخش عمده‌ی قلمروی که اشغال کرده بودند بیرون راند، اما در نهایت نتوانست پایگاه ایشان در یهودیه را ریشه‌کن کند. در ابتدای کار شورش حدود بیست هزار

یهودی و بیست هزار ادومی لطمه‌ای بزرگ به مهاجمان وارد آورد. اما رومیان یک ارتش عظیم شصت هزار نفره برای جنگ با اشکانیان وارد میدان کرده بودند که پس از شکست خوردن به سمت یهودیه بازگشت و سرکوب این مردم را آماج خود قرار داد. یهودیان و ادومی‌ها شجاعانه جنگیدند و بیش از بیست هزار رومی را از بین بردند. اما در نهایت شکست خوردند و تلفات‌شان خرد کننده بود. رومیان در عمل به نسل‌کشی مردم منطقه روی آوردند و حدود یک و نیم میلیون نفر را کشتار کردند و بین نود تا صد هزار نفر را به بردگی گرفتند.

آنگاه در سال ۱۱۵ م. امپراتور تراپانوس به ایران لشکر کشید و تا نزدیکی تیسفون پیشروی کرد. باز اشکانیان پاتکی موفق زدند و نیروهای رومی را از بیرون راندند. همزمان بار دیگر شورش در پشت سر رومیان برخاست که در آن چند ده هزار تن از مردم روستایی شرکت داشتند. دامنه‌ی این شورش فراتر از یهودیه بود و قبرس و شمال مصر و کورنه را هم در بر می‌گرفت. رومیان بار دیگر در میانرودان و ادار به عقب‌نشینی شدند، و انتقام خود را از مردم مرزنشین گرفتند. در نتیجه‌ی این نبردها که به اسم کیتوس<sup>۱۳</sup> شهرت یافته، دویست و چهل هزار تن از مردم قبرس و دویست هزار تن از مردم کورنه در شمال غربی مصر به دست رومیان به قتل رسیدند و کل مهاجران یهودی و آرامی و فنیقی مقیم این شهرها کشتار شدند.

سومین شورش بزرگ یهودیان در سال ۱۳۲ م. رخ داد و این زمانی بود که رهبری جنگاور به نام بار کوحبا در میانشان ظهور کرد و یهودیان را سازمان داد و سه لژیون رومی را یکی پس از دیگری نابود کرد. این شورش چهار سال به درازا کشید و نزدیک بود رومیان را برای همیشه از یهودیه بیرون براند. اما باز

---

<sup>13</sup> Kitos War

ارتش‌های بزرگ یکی پس از دیگری از غرب مدیترانه سر رسیدند و مردم آسورستان را قتل عام کردند. در نهایت بیش از نیم میلیون تن از مردم محلی و نزدیک به هزار روستا و شهرک از میان رفتند و تنها پس از آن بود که شورش فرو خفت. در واقع سیطره‌ی رومیان بر یهودیه با کشتار منظم و پیاپی این مردم و ریشه‌کن کردن ساکنان این منطقه ممکن شد.

جنبش عیسای ناصری و کشته شدن‌اش به دست رومیان را باید در این بافت تاریخی نگریست. جنگ‌های ایران و روم در سال ۵۴ پ.م آغاز شد و دوران فعالیت عیسای ناصری درست در میانه‌ی این تاریخ و اولین شورش بزرگ یهودیه در زمان فرهاد سوم جای می‌گیرد. اگر تاریخ را به قدر کافی بخوانیم، تردیدی باقی نمی‌ماند که عیسای ناصری مانند پسرخاله‌اش یحیای تعمید دهنده یکی از رهبران دینی محلی هوادار اشکانیان بوده که با اشغال سرزمینش به دست رومیان مبارزه می‌کرده است.

نکته‌ی مهم درباره‌ی دعوت عیسای ناصری آن است که ادعای سیاسی و مذهبی‌اش را در قالبی زرتشتی صورتبندی می‌کرده و ادعا می‌کرده ناجی آخرالزمانی است که در عهد عتیق و کتاب دانیال به او اشاره شده است. یعنی خود را با سوشیانس زرتشتیان برابر می‌شمرده است. داستان سه مغ در این نقطه با ماجرای عیسای ناصری پیوند می‌خورد. چون در جهان باستان حقانیت ادعای کسی که ادعا می‌کرده سوشیانس است را قاعدتا می‌بایست مغان پارسی تایید کنند.

الگوی مشابهی را درباره‌ی روایت‌های مربوط به برانگیخته شدن بودا هم می‌بینیم و این نشان می‌دهد که چنین چارچوبی نه تنها در سرزمین‌های غرب ایران، که در شرق ایران زمین هم وجود داشته و قدمتش تا دوران هخامنشی عقب می‌رفته است. در داستان زندگی بودا هم پس از آن که با مراقبه زیر درخت بودهی به روشن‌شدگی می‌رسد و از کسی شیر برنج می‌گیرد و می‌خورد، دو مغ بلخی به نزدش می‌روند و آنان نخستین کسانی هستند که دستیابی او به حقیقت را تایید می‌کنند و نخستین یادمانها برای ساخت اولین استوپا در بلخ



را از وی هدیه می‌گیرند. این نشان می‌دهد که سنتی در جهان باستان وجود داشته که بر مبنای آن مغان نخستین گروهی هستند که حقانیت یک پیامبر را تشخیص می‌دهند. درباره‌ی داستان عیسی مسیح این روایت حالتی اغراق‌آمیز به خود گرفته و حضور مغان به لحظه‌ی زایش عیسی نوزاد مربوط شده است. جالب آن که درباره‌ی بودا هم روایتی شبیه به این را می‌بینیم. هرچند آنجا یک پیشگوی قبیله‌ایست که طالع بلند سیدارته‌ی نوزاد را پیشگویی می‌کند و تنها پس از روشن شدگی بوداست که بلخی‌ها وارد روایت می‌شوند.

درباره‌ی نقش سه مغ در داستان زایش عیسی مسیح سخن بسیار است. خلاصه‌اش آن که بخشی از ماجرا به «سه» و بخشی دیگر به «مغ» مربوط می‌شود. درباره‌ی تک تک این مفاهیم ابهام چندانی در کار نیست، اما ترکیب «سه مغ» معنایی داشته که از یادها رفته و لازم است در منابع باستانی بازیابی‌اش کنیم.

مفهوم مغی که اروپاییان می‌شناختند و در آثار هنری‌شان بازنمایی می‌کردند، بازمانده‌ایست از واژه‌ی «ماگوس» (μαγος) یونانی که وام‌واژه‌ای از پارسی باستان و همان کلمه‌ی مغ پارسی است. این واژه بعدتر در زبان‌های یونانی و لاتین - و از مجرای زبان اخیر، در سایر زبان‌های اروپایی - دلالتی برابر با «جادوگر» پیدا کرده و کلماتی مانند magic, magique, magik و ... را برساخته که «جادویی، شگفت‌انگیز، مغانه» معنی می‌دهد.

وامگیری از این واژه در بافت یونانی در عصر هخامنشی آغاز می‌شود و در دوران اشکانی به اوجی چشمگیر می‌رسد. در ادبیات یونانی و رومی، بازی‌های استعاری و زبانی زیادی با این دو کلمه‌ی «ماگیس» (بزرگ) و «ماگوس» (مغ) انجام شده که یکی از مشهورترین‌هایش به مکتب هرمتی اسکندریه مربوط می‌شود. در حدود زمان زایش مسیح در اسکندریه آیینی ایرانی تبار با مضمونهای اخترشناسانه وجود داشت که پیامبرش

شخصیتی اساطیری بود به اسم «هرمس تری ماگستوس». درباره‌ی ارتباط این موجود با توت مصری و هرمس

یونانی و تبارنامه‌ی ایرانی‌اش پیشتر در کتاب «اسطوره‌شناسی آسمان شبانه» توضیحی کامل داده‌ام.<sup>14</sup>

چکیده‌اش آن که در دوران هخامنشی و دورانی که مصر استانی ایرانی محسوب می‌شده، آیینهای اخترشناسانه‌ی ایران شرقی که مبلغان‌اش مغان بودند، به مصر وارد می‌شود و در دوران بطلمیوسی‌ها در شهر اسکندریه رونقی چشمگیر پیدا می‌کند. این آیین در سرزمین مصر جای داشته و پیروانش -اهالی اسکندریه- یونانی‌زبان بوده‌اند، به همین خاطر پیامبرش موجودی دورگه قلمداد می‌شده و او را با هرمس یونانی و توت مصری یکی می‌انگاشتند. هرچند نشان داده‌ام<sup>15</sup> که ساخت روایتها و سیمای اساطیری‌اش با هیچ یک از این دو همخوانی ندارد و تنها برچسبی از آیین‌های قدیمی توت مصری و هرمس یونانی را برگرفته، بی آن که محتوای مهری-زرتشتی-اختربینانه‌اش ارتباطی به سنتهای کهن این خدایان داشته باشد.

لقب هرمس در این کیش یعنی «تریماگستوس» را اغلب به صورت «سه بار بزرگ داشته شده» یا «سه بار ستودنی» ترجمه کرده‌اند، که چندان درست نیست. این ترجمه از آنجا برخاسته است که این نام را در لاتین به «Mercurius ter Maximus» برگردانده بودند؛ یعنی «مرکوری سه‌بار بزرگ». اما این کلمه در یونانی یعنی «سه بزرگ‌ترین». حدس من آن است که این کلمه شکلی تحریف شده و شاید استعاری شده از ترکیب تریماگوستوس / تریماگوس (τριμαγος / τριμαγوستος) باشد که یعنی «سه مغ». از سویی

---

<sup>14</sup> وکیلی، ۱۳۹۱.

<sup>15</sup> در این مورد بنگرید به «اسطوره‌شناسی آسمان شبانه»



از اینجا برمی آید که در شهر ری باستان، سه مقام دینی بلندپایه به اشتراک، حکومت می کرده‌اند و این کهن‌ترین اشاره به حکومت دینی در زمینه‌ی زرتشتی است که در دست داریم. عبارتی که در اینجا برای اشاره به فرمانروایان شهر ری به کار گرفته شده، «تری زنتوم» ( **تری زنتوم** ) است که از ترکیب «تری» (سه) و «زنتوم» (شاخه‌ی خاندانی، طبقه، رهبر دینی) ساخته شده است. کلمه‌ی زنتوم را دارمستتر، به «خاندان» یا «نژاد» برگردانده و چنین تفسیرش کرده است که سه شاخه‌ی دودمانی به طور اشتراکی بر ری حاکم بوده‌اند.<sup>17</sup> کریستن سن، آن را «طبقه‌ی اجتماعی» ترجمه کرده و گفته است که منظور از این عبارت آن است که در ری، سه طبقه‌ی موبدان و ارتشتاران و کشاورزان به خوبی سازمان یافته بودند.

نام زنتوم را در جاهای دیگر اوستا، به عنوان یکی از رده‌های سلسله‌مراتب اجتماعی می‌بینیم. در این قالب، زنتوم پس از خانمان و روستا، در سومین مرتبه‌ی نظم اجتماعی قرار می‌گیرد و کمابیش با شهر یا قبیله‌ای که در شهری ساکن شده باشند، هم‌معناست. با وجود این، عبارت «سه زنتومی» به عنوان صفتی برای شهر ری غریب است؛ مگر آنکه فرض کنیم معنای آن حضور سه قبیله یا سه رهبر قبیله در این شهر و حکومت مشترکشان در این قلمرو بوده است. مترجمان امروزی، معمولاً این عبارت را چنین تفسیر کرده‌اند که در ری، سه رهبر دینی یا سه مغ حکومت می‌کرده‌اند.<sup>18</sup> این را از آنجا می‌گویند که اشاره‌های دیگری به حضور سه مغ در راس سلسله‌مراتب حکومتی ری در منابع دیگر نیز وجود دارد.

---

<sup>17</sup>. Darmesteter, 1898.

<sup>18</sup>. مثلاً: دوستخواه، ۱۳۷۴، ج. ۲: ۶۶۲.

هم در دوران هخامنشی و هم بعدتر در دوران ساسانی گواهانی داریم که نشان می‌دهد اگر سه مغ در زمینه‌ای به داوری فراخوانده می‌شده و در رای مشخصی همداستان می‌شده‌اند، آن نظر را استوار و منطبق با طبیعت می‌دانسته‌اند. یعنی تعبیر «سه مغ» تقریباً به معنای «محک خورده، آزموده شده، مورد توافق متخصصان» بوده است، و این به ویژه در زمینه‌ی احکام فقهی و حقوقی رواج داشته است.

شواهد فراوانی داریم که نشان می‌دهد عدد سه، در جهان باستان نوعی تقدس و بسندگی را نمایندگی می‌کرده است. عدد سه، در اساطیر و ادیان گوناگون، نشانه‌ی خانواده‌ی مقدس سه نفره‌ی خدایان - ایزد، ایزدبانو و فرزند پهلوانشان - است که مثلاً ردپایش را در «ایزیس و اوزیریس و هوروس»، «زئوس و هرا و آپولون»، «اهورا (احتمالاً) و آناهیتا و مهر» و «آنو و نین لیل و مردوک» می‌بینیم.

گذشته از تکرار فراگیر و تقریباً جهانی عدد سه، به ویژه در منابع ایرانی، این عدد را در نام مردان نیز زیاد می‌بینیم. چنان‌که مثلاً «کتسیاس» داستانی را درباره‌ی پهلوانی ایرانی به نام «تری توخمه» (یعنی دارنده‌ی سه تخم) برایمان به یادگار گذاشته است<sup>19</sup> و این از سویی، می‌تواند به سه پسر شخصیت‌های بنیان‌گذار (فریدون، نوح و...) مربوط باشد و یا از سوی دیگر، به دلیری و توانمندی مردانه‌ی صاحب نام دلالت کند. پس این حدس تایید می‌شود که گویا در سلسله‌مراتب مغان، شمار کسانی که برای گواهی دادن یا داوری کردن درباره‌ی موضوعی مهم کفایت می‌کرده‌اند، سه تن بوده‌اند. این احتمالاً نوعی شورای سه‌نفره بوده است که برای اعلام حکمی یا تصمیم‌گیری در مورد موضوعی مهم، همداستانی‌شان اهمیت داشته است.

---

<sup>19</sup>. سانسسی وردنبوخ، ۱۳۸۸، ج. ۱: ۸۷-۸۸.

اگر چنین باشد، لقبِ هرمس می‌تواند به سادگی «سه مغ» بوده باشد؛ یعنی «سه مه‌تر» که معنای دقیقِ تریماگیستوس است و می‌تواند مترادف و استعاره‌ای از سه مغ بوده باشد. در این زمینه‌ی تاریخی و تقریباً همزمان با شکل‌گیری حکمت هرمسی در اسکندریه، داستان ستایش مغان در روایت‌های مسیحی هم پدید می‌آید که در آن سه مغ با تشخیص و صراحتی کامل مورد اشاره قرار می‌گیرند. هردوی این سنت‌ها خاستگاهی ایرانی دارند، هر سه در بافتی زرتشتی و در لفاف و گوشته‌ای بومی (آرامی-یهودی یا یونانی-مصری) صورتبندی می‌شوند و هردو مفهوم سه مغ را در خود حمل می‌کنند.

نزدیکی این دو به ویژه از آن جهت مهم است که در قرن پانزدهم میلادی و همزمان با آغاز جنبش نوزایی در اروپا، علاوه بر برجسته شدن نقش سه مغ در روایت‌های مسیحی، خود آیین هرمس اسکندرانی هم اهمیت و اعتباری پیدا کرد و نوعی بازگشت به این سنت در میان فرهیختگان باب شد. سنت هرمسی، نخستین نسخه‌ی دینی عرفانی و رازورزانه در تمدن غربی است که به همسانی ذاتی انسان و خداوند قایل است و امکان عروج انسان به جهان مینویی و رهیدن او از جهان مادی را با دستیابی به رازی خردمندانه ممکن می‌داند. چنان‌که در کتاب زند گاهان نشان داده‌ام، تمام عناصر یادشده، زرتشتی هستند، اما در اسکندریه تحت تأثیر اندیشه‌ی یونانی، رنگ و بویی افلاطونی به خود می‌گیرند و با زهد و دنیاگریزی و خوارشماری تن و امور مادی درمی‌آمیزند. این مکتب عرفانی-فلسفی که به سرعت به طیفی از ادیان گنوسی تکامل یافت، در شکل اولیه‌اش، همان آیین هرمس تریماگیستوس بود.

سنت هرمسی، به هرمس تریماگیستوس همچون نوعی انسان نخستین می‌نگرد. او را همزمان با نخستین دودمان مصری دانسته‌اند و عرفان یهودی قبلا، که در واقع دنباله‌ای از نگرش هرمسی محسوب می‌شود، ابراهیم را شاگرد وی قلمداد می‌کند. بسیاری از نویسندگان بانفوذ مسیحی، او را همچون پیامبر

خردمندی در میان بت پرستان قلمداد کرده‌اند که ظهور مسیح را پیشگویی کرده است، و از این رو هرمس اسکندرانی با سه مغ ستایشگر مسیح نوزاد ادغام شده و هردو جلوه‌هایی از یک موجود قلمداد می‌شوند. این یکتا شمردن هرمس سه مغ با سه مغ تاییدگر مسیح امری دیرآیند و منحصر به عصر نوزایی نبوده و از ابتدای کار در مسیحیت غربی حضور داشته است. سنت آگوستین، لاکتانیوس، جیوردانو برونو، مارسیلیو فیچینو، کامپانلا و میراندولا همگی هرمس را پیشگویی می‌دانسته‌اند که زایش مسیح و حقانیت او را پیشاپیش اعلام کرده است.<sup>20</sup>

این نویسندگان اعتقاد داشتند یک الهیات راستین<sup>21</sup> وجود دارد که از دوران‌های پیشین، توسط خردمندان شرقی نسل به نسل منتقل شده و بشارت ظهور مسیح را در خود داشته است. بیشتر این نویسندگان، به خصوص نویسندگانی مانند برونو و میراندولا و کامپانلا، که آشکارا خود را پیرو حکمت هرمسی می‌دانند، معتقدند سرسلسله‌ی این حکیمان نخستین، زرتشت است و او این خرد را به افلاطون منتقل کرده است.<sup>22</sup> در این دیدگاه، هرمس حکیمی بوده که همزمان با موسی می‌زیسته است.<sup>23</sup>

آنچه هرمس را عنصری مهم در سنت‌های دینی و فکری جهان باستان جلوه می‌دهد، آن است که نفوذ و اهمیت او به قلمروی سنتی روم، منحصر نبوده است و در ایران‌زمین نیز اشاره‌های فراوانی به او داریم. در قرون نخستین اسلامی، مفسران قرآن، ادریس نبی را که نامش در قرآن (۵۷/۱۹ و ۸۵/۲۱) آمده با

---

<sup>20</sup>. Yates, 1964: 9–15; 61–66; 413.

<sup>21</sup>. *prisca theologia*

<sup>22</sup>. Yates, 1964: 14–18; 433–434.

<sup>23</sup>. Yates, 1964: 27; 293.

هرمس تریماگیستوس، همسان دانستند و به این ترتیب برای انتقال سنت او به سپهر اسلامی مجوزی شرعی یافتند.<sup>۲۴</sup>

با مرور منابع دوران اسلامی شواهدی تازه پیدا می‌کنیم که تفسیر پیشنهاد شده درباره‌ی پیوند وی با سه مغ را تایید می‌کند. لقب «تریماگیستوس» تنها در نسخه‌ی اسکندرانی به هرمس منسوب شده، و در منابع اسلامی این لقب را به این ترتیب تفسیر می‌کردند که او سومین کس در زنجیره‌ای از سه هرمس بوده است. نخستین ایشان، قهرمانی فرهنگی و آورنده‌ی عناصر تمدن بود که تباری مصری داشت و مخترع خط هیروگلیف دانسته می‌شد و از این رو با توت، همسان بود. دومی، هرمس بابلی نام داشت و استاد پوتاگوراس بود. سومی، هرمس الهرامسه بود که جایگاهی همچون پیامبران داشت و بنیان‌گذار علم کیمیا بود. این نفر سوم همان ادریس نبی بود که سه جایگاه ممتاز حکمت و سلطنت و نبوت را با هم داشت و به همین دلیل هم سه بار ستوده شده است. بیرونی نیز با همین نام هرمس الهرامسه از او یاد کرده است و در رساله‌ی اخوان الصفا با نام هرمس المثلث خوانده می‌شود، که یعنی «هرمس سه‌گانه». پس در روایت‌های ایرانی هم هرمس سه نفر است، نه این که یک نفر باشد و سه بار او را ستوده باشند.

در منابع ایرانی عصر اسلامی هرمس را همتای ادریس نبی دانسته‌اند و این شخصیتی است که از سوی دیگر با «انوخ»<sup>۲۵</sup> نیز همسان انگاشته می‌شد. به این ترتیب، توازی‌ای میان سنت اسلامی و یهودی-مسیحی در مورد این شخص برقرار شد. اگر به روایت‌های مربوط به او بنگریم در می‌یابیم که هردوی این شخصیتها نسخه‌ای بازسازی شده از یک شخصیت بسیار مهم در اساطیر کهن آریایی هستند. کلید درک این

---

<sup>24</sup>. Faivre, 1995: 19–20.

<sup>25</sup>. سفر پیدایش، باب ۵، آیه‌های ۱۸–۲۴.



نکته در آنجا نهفته که انوخ-ادریس به فلک کیوان سفر می‌کند و سی سال در آنجا می‌ماند و سپس به زمین بازمی‌گردد و دانش نجوم را برای مردم به ارمغان می‌آورد.<sup>26</sup>

در اخترشناسی قدیم ایرانی کیوان با ظلمت و اهریمن همسان دانسته می‌شده است. دانش نجوم هم از ابتدای کار با پیش‌گویی، و در روایتهای اساطیری با جام جم یا جام کیخسرو پیوند داشته است. بنابراین روایت منسوب به انوخ-ادریس-هرمس در اصل شکلی بازسازی شده از داستان جمشید است. چون قدیمی‌ترین روایتی که در این رده در دست داریم به جمشید مربوط می‌شود که به دنیای زیر زمین و جهان دیوان سفر کرد و پس از سیزده سال اقامت در آنجا بازگشت و پیمان یا پیمانیه (جام جم) را به میان مردمان بازآورد و به این ترتیب، نظم و تعادل را در زمین بازآفرید. جشن نوروز در واقع سالگرد بازگشت جمشید به دنیای زندگان است و چون جم و مهر همسان انگاشته می‌شدند، با بازگشت خدای خورشیدی و شکست خوردن دیو زمستان یکی انگاشته می‌شده است.

پس وقتی از هرمس -انوخ- ادریس سخن می‌گوییم، بازمانده‌ی داستان بسیار دیرینه‌ی جمشید را داریم، که بازگشت خدا-پهلوانی افول‌کننده و عروج‌کننده را روایت می‌کند. قهرمانی که به دنیای مردگان و دیوان می‌رود و حکمتی ارزشمند را برای نجات مردمان به همراه می‌آورد. این دقیقاً همان داستان عیسی مسیح هم هست که مانند مهر و جمشید نجات‌بخشی مقدس و شهید، اما در نهایت پیروزمند دانسته شده است.

---

<sup>26</sup>. رسائل اخوان الصفا، ۱۴۰۵، ج. ۱: ۱۳۸.



ستایش مغان، اثر گنتیلِه دا فابریانو، ۱۴۲۳ م.

در عهد جدید و سنت مسیحی در چنین بافتی است که از ستایش سه مغ سخن به میان رفته است.

احتمالا قدیمی ترین متنی که چنین ادعایی کرده، انجیل متی است<sup>۲۸</sup> که در اواخر قرن اول میلادی اشاره ای از

<sup>27</sup> Gentile da Fabriano

<sup>28</sup> برای دقیقتر شدن متن، سه روایت اصلی سریانی، یونانی و لاتین از این داستان را در ابتدای انجیل متی در پیوست این نوشتار نقل و ترجمه کرده ام.

این دست را ثبت کرده، و این نشان می‌دهد که احتمالاً در میان پیروان عیسی تاریخی هم چنین داستانی وجود داشته است. جای گرفتن این داستان در زمان نوزادی عیسی ناصری نشان می‌دهد که روایتی افسانه‌آمیز است و احتمالاً خود عیسی با مغان پارسی ارتباطی نداشته است. وگرنه این تایید مهم را به دوران دعوت‌اش منسوب می‌کردند. بنابراین داستان سه مغ به ادعای مرکزی عیسی یعنی سوشیانس بودن‌اش مربوط می‌شده، و در بافت درگیری‌های اشکانیان و رومیان و هواداری یهودیان از ایرانیان ریشه داشته است.

در انجیل متی به تعداد مغان به صراحت اشاره نشده، و با فعل جمع به صورت مغان آمده، اما ذکر شده که سه هدیه آورده بودند و بنابراین تعدادشان برای مخاطب مشخص بوده است. بعدتر در دوران ساسانی وقتی کلیسای نستوری شکل گرفت، تعداد مغان را دوازده تن دانستند<sup>۲۹</sup> و این آشکارا به سنت دینی رایج آن روز ایران مربوط می‌شده است. چون مانویان و مزدکیان هم در صدر کلیسای خود شوراهایی دوازده نفره داشته‌اند. با این حال در سنت مسیحیت اروپایی (ارتدوکس و کاتولیک) شمار مغان همیشه سه تا دانسته می‌شد. با گسترش دین مسیحیت در اروپا، این روایتها در میان کسانی جایگیر شد که آشنایی چندانی با ایرانیان و باورهایشان نداشتند. در این گذار جمعیتی بود که داستان سه مغ در قلمرو اروپایی معنای اولیه‌ی خود را از دست داد و تعبیری به کلی متفاوت پیدا کرد. ارتباط میان مغان و سوشیانس به کلی نادیده گرفته شد و در مقابل بر این نکته که عیسی ناصری و مغان پارسی همگی شرقی هستند تمرکزی رخ نمود. در نتیجه داستان سه مغ چنین تعبیر شد که سه شاه خردمند شرقی زایش پیامبری شرقی را شادباش گفته‌اند و با بردن هدایایی به دعوت آینده‌ی او رسمیت بخشیده‌اند.

---

<sup>29</sup> Metzger, 1980: 24.

## کفتار سوم: سه مغ

چنین می‌نماید که اهمیت سه مغ در داستان پیامبری عیسی ناصری ویژه‌ی اروپا نبوده باشد. چون این سه مغ در سنت‌های مسیحیت نستوری و حبشی هم موقعیتی مرکزی و مهم داشته‌اند. باید به این نکته توجه داشت که مسیحیت یک دین اروپایی نیست، و تازه طی هزار سال گذشته در اروپا نهادینه شده و همزمان با منسوخ شدن تدریجی‌اش در قلمرو ایرانی، غرب به صورت گرانیگاهش در آمده است. زادگاه دین مسیح یعنی سرزمین یهودیه و آسورستان و همچنین نخستین قلمروی که دولتمردانش مسیحی شدند - ارمنستان - همگی در درون قلمرو شاهنشاهی اشکانی-ساسانی قرار داشته‌اند. کهنترین کلیساهای مسیحی و تنها مردمی که همچنان تا قرن‌ها به زبان مادری مسیح سخن می‌گفتند و همین زبان را در متون دینی‌شان حفظ کردند هم آسوری‌ها و کلدانی‌ها بودند که قلمروشان در ایران غربی قرار داشته و در قرون بعدی نزدیکترین گروه به سنت اصلی عیسی ناصری هستند که می‌توان ادامه‌ی مستقیم کلیسای اولیه‌ی مسیحی قلمدادشان کرد.

به این ترتیب معتبرترین مرجع درباره‌ی هویت سه مغ، منابع مسیحی ایرانی است. در منابع سریانی و آرامی گزارشی دقیق و روشن درباره‌ی سه مغ وجود دارد و این نشانگر قدمت روایتهای یاد شده است. در این روایتهای از سه مغ یاد شده که با راهنمایی ستاره‌ای - یا ستارگانی - به جستجوی ناجی آخرالزمان بر آمدند و او را در بیت‌الحم یافتند. اما جالب آنجاست که این مغان با توجه به نامهایشان احتمالاً زرتشتی بوده‌اند،

چون زروان داد (گروان داد)، گشنسپ (گشنسف) و هرمزداد (هورمیس داد) نامیده شده‌اند.<sup>۳۰</sup> اسمهای جالب توجهی که نشان می‌دهد احتمالا یکی‌شان به خاطر اشاره به زروان، مغی‌اخترین، دیگری به خاطر اشاره به هرمز موبدی زرتشتی، و سومی عضوی طبقه‌ی ارتشتاران بوده است. چون گشنسپ اسم آتشکده‌ی ویژه‌ی ارتشتاران در آذربایجان بوده است.

سنت‌های دیگری هم البته وجود داشته است. در کلیسای کاتولیک ارمنی این سه مغ را باداداخاریدا، کاگفا، و بادادیلما نامیده‌اند. در کلیسای حبشی هم اسم‌هایشان به صورت هور، گرسودان و بساناتر ثبت شده که احتمالا تحریفی از اسم‌هایی پارسی است و اولی‌اش احتمالا همان هور به معنای خورشید است. گزارش‌های ایرانی به ویژه از آن جهت اهمیت دارند که اطلاعاتی فراتر از انجیل متی به دست می‌دهند. مثلا در باب سوم «انجیل عیسی‌ای نوزاد» که اصل سریانی‌اش به قرن پنجم و ششم میلادی باز می‌گشته و حالا تنها نسخه‌ی عربی‌اش باقی مانده، می‌گوید که سه مغ بر اساس پیشگویی زرتشت پیامبر بود که به بیت‌الرحم رفتند<sup>۳۱</sup> و این پیوند میان روایت‌های آخرالزمانی زرتشتی و ظهور سوشیانس و دعوی عیسی‌ای ناصری را شفافتر نشان می‌دهد. این متن در قدیم مهم و بانفوذ بوده و عیشوداد مروی که اسقف اعظم مرو و رهبر مسیحیان ایران شرقی بوده به آن ارجاع داده است.

با این شواهد، چنین می‌نماید که انگاره‌ی سه مغ در حوزه‌ی تمدن ایرانی و اروپایی به شکلی مشترک وجود داشته اما در جزئیات تفاوتی با هم داشته باشد. در ایران ظاهرا دین مسیحی در امتداد ادیان کهنتر ایرانی جای می‌گرفته و پیشگویی‌های مربوط به زایش عیسی و داستان سه مغ در بافتی زرتشتی فهمیده می‌شده

---

<sup>30</sup> Witakowski, 2008: 809–844.

<sup>31</sup> Hone, 1890.

است. چنان که گفتیم، احتمالاً برای خود حلقه‌ی پیروان اولیه‌ی عیسای ناصری که این داستانها را پدید آوردند نیز همین زمینه‌ی معنایی در کار بوده باشد. در اروپا اما مغان موجوداتی بیگانه و خارجی محسوب می‌شدند. هم نسبت به سپهر مردم اروپایی و هم در نسبت با دین مسیحیتی که داشت کم کم از ظرف شرقی‌اش به غرب سرازیر می‌شد.

بر اساس چنین سنت فرهنگی مشروعیت‌بخشی بود که نقاشی‌های «ستایش مغان» در اروپا پدیدار گشت. با شدت و بسامدی که مشابهش را نزد مسیحیان ایرانی نمی‌بینیم. نقش سه مغ که در کلیساها و مکانهای مذهبی اروپا به نمایش عمومی در می‌آمد و نقش تبلیغاتی برای دین مسیح داشت، ادعا می‌کرد که خردمندان و برگزیدگان قلمرو فرهنگی رقیب - یعنی ایران - که دیرینگی و اعتبار فرهنگی بیشتری داشت و از نظر سیاسی و نظامی مقتدرتر و از نظر اقتصادی ثروتمندتر هم بود، در نهایت اعتبار و راستگویی عیسی مسیح را به رسمیت شمرده‌اند و بر اقتدار کلیسا صحنه نهاده‌اند.

برخی از نویسندگان معاصر فرض کرده‌اند که برجستگی مفهوم سه مغ در روایتهای مسیحی پیامد گرویدن زرتشتیان به مسیحیت در عصر ساسانی بوده باشد.<sup>۳۲</sup> اما این برداشت به نظرم آشکارا نادرست است. چنان که گفتیم، سنت اشاره به سه مغ قدیمی‌تر از ظهور دولت ساسانی است و در فاصله‌ی اواخر قرن اول تا اوایل قرن سوم میلادی شکل گرفته است، که با زمان نگارش انجیل متی تا انجیل توماس برابر است. خاستگاهش و قدیمی‌ترین نسخه‌هایش هم منابعی است به زبانهای آرامی و سریانی، و بنابراین به سنت اولیه‌ی مسیحیان مستقر در آسورستان مربوط می‌شده، که بیشترشان یهودی یا پیرو ادیان کنعانی باستانی بوده‌اند، نه

---

<sup>32</sup> Brock, 1982: 1-19.

مردم ایران مرکزی و شرقی که گرانیگاه جمعیتی زرتشتیان در آنجا قرار داشت و قرن‌ها بعد بخشی‌شان مسیحی شدند.

مفهوم این داستان هم در بافت سیاسی کشمکش‌های اشکانیان و رومیان ترجمه‌پذیر می‌شود و با شورش‌های یهودیان بر ضد رومیان و سنت مسیحایی کتاب دانیال پیوند دارد. یعنی این روایت سه مغ آفریده‌ی اصیل جوامع مسیحی اولیه است که به هویت تمدنی خود آگاه بوده، پیوندهای دین خویش با کیش زرتشتی را می‌شناخته و در لبه‌ی جبهه‌ی درگیری ایران و روم قرار داشته‌اند. نویسندگانی این روایتها را دخیل دانسته‌اند<sup>33</sup> که پیشاپیش مسیحیت را دینی غربی و اروپایی و غیرایرانی قلمداد کرده‌اند، و این به گواهی انبوهی از شواهد نادرست است.

پس وقتی از هویت سه مغ و روایت‌های مربوط به آنها سخن می‌گوییم، با سه لایه‌ی متفاوت از روایتها سر و کار داریم. روایت‌های اصیلی که از قرن اول تا سوم میلادی در آسورستان و ارمنستان شکل می‌گیرد و محور اصلی‌اش نقش اقوام ایرانی (یهودی، آرامی، ارمنی و همچنین سیستانی) در جنگ‌های پارت و روم است. در این لایه سه مغ مشروعیت‌بخش، هویت‌دهنده و ضد رومی است و به خصوص بر ظهور سوشیانس و تایید شدنش توسط خردمندان پارسی تاکید دارد. چنان که به زودی خواهیم دید، در همین روایت اولیه اشاره‌های روشنی به سیاست آن روزگار دیده می‌شود و سه مغ نمادهایی -البته اساطیری و غیرتاریخی- بوده‌اند که جنبش‌های یهودی-مسیحیان اولیه را با نیروی نظامی توانمند اشکانیان از سویی و استیلای فرهنگی دین زرتشتی از سوی دیگر چفت و بست می‌کرده‌اند.

---

<sup>33</sup> Brock, 1982: 15-19; de Villard, 1952.

از این روایت اولیه، دو نسخه‌ی واگرا در ایران و اروپا پدید می‌آید. در ایران که مسیحیان در خانه‌ی خودشان بوده‌اند و دین‌شان آیینی در میانه و در پیوند با سایر آیینها بوده، رگه‌های زرتشتی و کهن داستان سه مغ باقی می‌ماند، بی آن که این سه اهمیتی بیش از سه قدیس عادی پیدا کنند. در روم اما این داستانها دلالتی متفاوت پیدا می‌کنند و همچون دلیلی بر حقانیت دین مسیحی در برابر رقیب نیرومند ایرانی‌اش (دین زرتشتی یا اسلامی) قلمداد می‌شوند.

در منابع اروپایی تازه در اواخر قرن پنجم میلادی است که کم کم نامهایی به این مغان منسوب می‌شود. در حدود ۵۰۰ م. متنی یونانی در وصف این سه مغ نوشتند که به لاتین ترجمه شد و مبنای هویت این سه در کلیسای کاتولیک قرار گرفت.<sup>۳۴</sup> جالب آن که تقریباً در همین زمان در کلیسای ارمنستان هم – که در قرون آغازین مسیحی قطبی بانفوذ بود – سنتی مشابه را می‌بینیم و آنجا هم اسمهایی مشابه (ملکیور، بالتازار و کاسپار) به سه مغ منسوب می‌شود.<sup>۳۵</sup>

متن یونانی مورد نظرمان احتمالاً پیوندی با این سنت ارمنی داشته است. بر مبنای این نام‌شناسی، رهبر گروه سه مغ کسی بوده به اسم ملکیور که به زودی با لقب قدیس ملکیور (سنت ملکیور) اعتبار پیدا کرد و بعدتر در قرن هشتم میلادی پیرمردی با مو و ریش بلند و سپید توصیف شد که «پادشاه پارس» بود. بخش نخست نامش هم باید همان ملک به معنای شاه باشد. در بازنمایی‌های هنری اغلب او را با شنل پادشاهی بر دوش و گاه تاج نمایش می‌دادند.

---

<sup>34</sup> Metzger, 1980.

<sup>35</sup> Nersessian, 2001.



ملکیور همان کسی بود که ستاره‌ی درخشان بر فراز بیت‌الحم را رصد کرده و بنابراین استاد اختربینی است. در ضمن گویا نمادی برای اقتدار سیاسی هم بوده، چون پیشکشی زرین به عیسای نوزاد تقدیم می‌کند و به این ترتیب نشان می‌دهد که او شاه گیتی خواهد شد.<sup>۳۶</sup> بر اساس روایتهای کاتولیک دیرآیندتر، سه مغ پس از ستودن عیسای نوزاد به ایران بازگشتند و در سال ۵۵ میلادی در ارمنستان بار دیگر دور هم جمع شدند و مراسم کریسمس را برگزار کردند، و در این هنگام ملکیور ۱۱۶ سال داشت و کمی بعد درگذشت. بنابراین عمری بسیار طولانی به او نسبت داده‌اند که مشابهش را درباره‌ی انگاره‌ی شاهنشاهان ایرانی در منابع لاتینی زیاد می‌بینیم.

دومین مغ که میانسال بود و اغلب با ریشی سرخ نموده می‌شود، کاسپار یا گاسپار نام داشت. این کلمه شکلی تحریف شده از «گنجور» پارسی است که از دوران هخامنشی نام یک مقام دیوانی مقتدر بوده است. این کلمه در کتاب عزرا در عهد عتیق هم آمده و به صورت «گینزبار» و «گیزبار» در عبری و آرامی وامگیری شده است. سنتی اروپایی وجود داشته که این مرد را با گندفرنه امیر سیستان یکی بینگارند، و این نکته‌ی جالبی است، چون از طرفی زمان فعالیت این امیر جنگاور (۲۱ تا ۴۷ میلادی) با زمان زندگی مسیح همپوشانی دارد، و از طرف دیگر این همان شخصیتی است که به احتمال زیاد رستم تاریخی بوده است و احتمالاً خویشاوند پهلوانی سیستانی به نام سورن بوده که دو نسل پیشتر حمله‌ی رومیان به آسورستان را پس زده بود و کل سپاه عظیم مهاجمان را کشتار کرده بود.

---

<sup>36</sup> Freeman, 1978: 67.

اگر این سنت برابر پنداشتن کاسپار و گندفرنه دیرینه بوده باشد، بافت تاریخی ظهور دین مسیح آغازین را روشنتر می‌سازد. برای یهودیانی که سرزمین‌شان تازه به دست رومیان فتح شده بود و با مرارت‌های ستم اشغالگران روبرو بودند، قاعدتا سورن سیستانی و آن خاندان پهلوانی ارزش و اهمیت زیادی داشته‌اند. چون تقریباً در همان زمان هجومی بزرگ و مشابه را دفع کرده و حتا در قلمرو روم هم شهرتی افسانه‌ای به دست آورده بودند.

این فرض که گندفرنه-سورن از سیستان بازآمده و پادشاهی عیسای نوزاد را تایید کرده، در بافت یهودیه‌ی آن دوران بسیار معنادار بوده است. به خصوص اگر آن را با هویت دو مغ دیگر ترکیب کنیم. چون کاسپار را بر مبنای همین فرض شاه یا امیر هند می‌دانسته‌اند و او در کنار مغ سوم که امیر عرب بوده، به مرزداران جنوب غربی و جنوب شرقی قلمرو ایران اشاره می‌کرده است. این هم نکته‌ایست که در قرون میانه اروپاییان گمان می‌کردند در میان سه مغ، یکی‌شان که همین کاسپار باشد، به خاطر عیسی مسیح شهید شده است. این را باید در کنار روایتی رومی - احتمالاً دروغین و تبلیغاتی - دید که می‌گفته سورن قهرمان پس از نابود کردن ارتش روم طی دسیسه‌ای درباری به قتل رسیده است.

از ترکیب این داده‌ها روشن است که هویت سه مغ تنها به مشروعیت‌بخشی کیش زرتشتی به مسیحیت آغازین دلالت نمی‌کرده، بلکه پیام سیاسی روشنی هم داشته و عیسای نوزاد را نقطه‌ی امید و مورد تایید و پشتیبانی نیروهای سیاسی ایرانی می‌دانسته است. نیروهایی که در همان هنگام در نبرد با رومیان پیروزمندانه از قلمروشان دفاع می‌کردند و شواهد بسیاری داریم که پشتیبان سیاسی جنبشهای مقاومت یهودیان نیز بوده‌اند. حدس من آن است که داستان سفر توماس قدیس از حواریون مسیح به هندوستان ادامه‌ی همین روایت کهن بوده باشد، و فرض بر این بوده که حواریون از همان ابتدا با پهلوانان سیستانی پیوندی داشته‌اند.

در کتاب «اعمال توماس» که یکی از کهنترین اسناد مسیحیت غربی است و در اوایل قرن سوم نوشته شده، می‌خوانیم که یکی از سه مغ گندفرنه بوده است، و این کهنترین اشاره به اسم مغ‌ها در اسناد موجود است.



ستایش مغان، اثر بارتولو دی فدی، حدود ۱۳۹۰ م.

ستایش مغان، اثر بارتولومئو استبان موریلو، ۱۶۵۵ م.

شاید گوشزد کردن این نکته هم لازم باشد که تا پایان قرون وسطا هندوستان در منابع اروپایی – و همچنین در بسیاری از منابع ایرانی – به کل شبه قاره‌ی هند ارجاع نمی‌داده و تنها بخشهای شمالی آن سامان، یعنی استانهای قدیمی هند و سند و پنجاب عصر هخامنشی را شامل می‌شده است. گندفرنه و خاندان سورن هم بر منطقه‌ی سیستان و بلوچستان حاکم بوده‌اند و در همین نواحی شمالی هند قلمرو خود را گسترش می‌دادند. اگر حدس من درست باشد و پیوندی میان کاسپار و خاندان سورن-گندفرنه برقرار باشد، هدیه‌ای

که کاسپار پیشکش می‌کند هم معقول جلوه می‌کند. چون او کندر به عیسای نوزاد هدیه می‌دهد و این ادویه‌ای گرانبها بوده که از شمال هند و همین قلمرو قدرت خاندان گندفرنه به اروپا صادر می‌شده است.

سومین مغ اغلب در قالب مردی میانسال و اغلب سیاهپوست بازنموده می‌شود و نامش را بالتازار گذاشته بودند. او امیر عربستان شمرده می‌شد. نام او هم تباری سامی دارد و همان بعل شزر بابل است که در تورات شهرت چندان خوبی ندارد. در کتاب دانیال، بالتازار (به عبری: בל שאצר و به اکدی: بعل شَر-اوسور) پسر مهتر نبونید آخرین شاه بابل است که در برابر حمله‌ی کوروش به قلمروش صف‌آرایی می‌کند، و در صحنه‌ی مشهوری دستی از غیب بر دیوار کاخش می‌نویسد که به زودی شکست خواهد خورد و این بخشی از پیشگویی‌های توراتی است که تاکید می‌کند کوروش مورد حمایت خداوند بوده است.

در سنت مسیحی بالتازار همان مغی است که مُر به عیسای نوزاد پیشکش می‌کند و این ماده‌ای معطر بوده که برای شستن جسد و مومیایی کردن کاربرد داشته و بنابراین پیشکشی بوده که به سرنوشت عیسی در مقام خداوندی شهید اشاره می‌کرده است. بر اساس همان روایتی که گردهمایی مجدد مغان در ارمنستان را گزارش می‌کند، بالتازار در جشن کریسمس سال ۵۵ میلادی ۱۱۲ سال داشت و بنابراین تنها اندکی از ملکیور جوانتر بود.

انگاره‌ی سیاهپوست از بالتازار در اروپا به نسبت دیرآیند است و در قلمرو ایران به کل وجود ندارد. در قرن هشتم میلادی سنت بده او را همچون مردی سیه‌چرده با ریش بلند توصیف کرده است. هرچند بعدتر او را سیاهپوست نشان می‌دادند و بنابراین ریشی برایش نمی‌کشیدند. بر اساس همین توصیف به ویژه در اروپای لاتین و با مرکزیت اسپانیا، بالتازار را سیاهپوست نمایش می‌داده‌اند. شاید برای این که بر جهانی بودن هویت سه مغ تاکید کنند، یا شاید به این خاطر که به خاطر تجربه‌ی تماس‌شان با مردم شمال آفریقا، اعراب را هم سیاهپوست می‌پنداشته‌اند.

این گذار از باتازار سپیدپوست به سیاهپوست را با مقایسه‌ی نقاشی‌هایی که به فاصله‌ی چند قرن کشیده شده‌اند به خوبی می‌توان دریافت. مثلاً در اثری که بارتولو دی فدی<sup>۳۷</sup> در ایتالیا کشیده باتازار هنوز سپیدپوست است، در حالی که دویت و پنجاه سال بعد بارتولومئو موریلو<sup>۳۸</sup> در اسپانیا او را سیاهپوست کشیده است.

مرور داستانهایی که در اروپا درباره‌ی سه مغ رواج داشته، تا حدودی نشان می‌دهد که لایه‌های باستانی این حکایتها به دوران زندگی مسیح و بیمها و امیدهای جمعیت بنیانگذار مسیحیت باز می‌گشته است. در آن بافت داستان سه مغ اهمیتی چشمگیر پیدا می‌کرده. چون به این ترتیب تایید کنندگان عیسای نوزاد عبارت می‌شدند از شاهنشاه اشکانی پارس (ملکیور) و دو امیر زیردستش که یکی‌شان از هند-سیستان می‌آمد (کاسپار) و دیگری (باتازار) همسایه و بومی همان منطقه‌ی آسورستان است.

---

<sup>37</sup> Bartolo di Fredi

<sup>38</sup> Bartolomé Esteban Murillo

## گفتار چهارم: سه شاه خردمند



سنت هنری بازنمایی مغان و عیسای نوزاد در قرن چهارم پ.م و تقریباً همزمان با شکل‌گیری کلیسای کاتولیک آغاز شد. یکی از کهنترین نمونه‌های این مضمون (تصویر بالا) در قرن چهارم میلادی به صورت نقش برجسته‌ای بر یک تابوت رومی کار شده و امروز در واتیکان نگهداری می‌شود. مغان در این اثر لباس پارسی (شلوار و چکمه و ردای گشاد و شنل) بر تن دارند و کلاه مه‌ری شکسته بر سرشان دیده می‌شود. هیچ کدام ریش ندارند و هریک افسار شتری را در دست گرفته‌اند. جالب آن که هدایای خود را به عیسایی تقدیم می‌کنند که نوزاد نیست، و پنج شش ساله به نظر می‌رسد. در اینجا هر سه مغ هم‌ریخت و همسن هستند و آن که پیشاهنگ‌شان است با انگشت اشاره به ستاره‌ی بالای سر عیسی و مریم اشاره می‌کند.



راست: پلاک عاج، ۲۱/۷ در ۱۲/۴ سانتی متر، تسالی، اوایل قرن ششم میلادی، در زیر تصویر زایش مسیح در آخور با نقش گاو و خر نشان داده شده است.

چپ: پلاک عاج، ۱۲ در ۸/۸ سانتی متر، قسطنطنیه، قرن یازدهم میلادی، کلاه مهری مغها همچون زایده‌ای بر مویشان بازنموده شده است.

نقاشی‌های اروپای غربی از مغان ستایشگر تا قرن دهم میلادی کاملاً با هنر منطقه‌ی آناتولی و بالکان و سوریه همسان است و با همان تاکید جامه‌ی پارسی و ظاهر شرقی سه مغ را نمایش می‌دهد. آثاری که در این رده قرار می‌گیرند به نسبت پرشمار و فراوان هستند و بسیاری‌شان در قالب پلاک‌های عاج برای تزئین

دیواره‌ی صندوقها یا دیوارها کاربرد دارند. تقریباً بر همه‌ی این آثار هنری مغان با کلاه مه‌ری و نشانه‌هایی از شرقی بودن (شتر، لباس ایرانی، هدایای ویژه) شناخته می‌شوند.



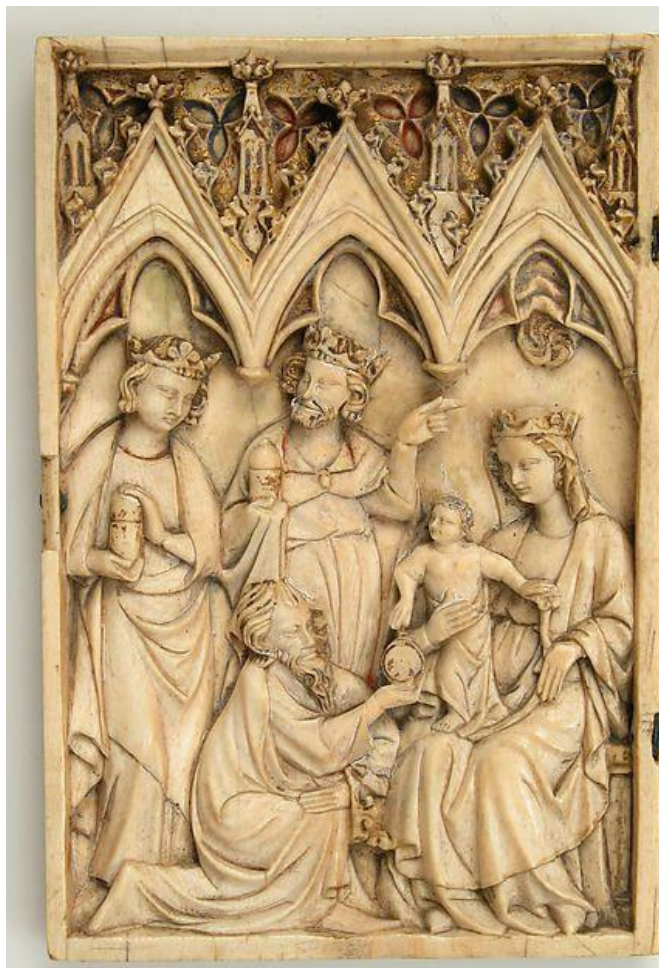
پلاک عاجی، موزه‌ی سالرنو، حدود ۸۰۰ م.

پلاک عاج، آخن، آلمان، حدود ۸۰۰ م.

سنت نقاشی بیزانسی و شمایل‌نگاری مسیحیت شرقی تا مدت‌ها همین نمادپردازی را حفظ می‌کند و مغان را با جامه‌ی پارسی و ظاهر ایرانی نمایش می‌دهد. اما در قرن دهم میلادی در قلمرو مسیحیت غربی نوعی روند «اروپایی شدن» در این سه مغ نمایان می‌شود. از طرفی ایشان در متون بیشتر با اسم سه فرزانه یا



سه پادشاه مورد اشاره قرار می‌گیرند، و نه سه مغ. از طرف دیگر کلاه مهری و لباس ایرانی‌شان طرد می‌شود و به جایش با لباسهای اروپایی و تاجی بر سر بازنموده می‌شوند.



نیمی از چشم‌اندازی دو لتی، پاریس، ۱۳۰۰-۱۳۲۵ م.



کلیسای نونانتولا، ایتالیا، قرن هشتم میلادی

این تحول با تغییر در ارجاع به عهد عتیق نیز مصادف بوده است. یعنی از این به بعد بیش از ارجاع به کتاب دانیال که فراز آمدن کوروش بزرگ در مقام مسیحای نجات‌بخش یهود از چنگ بابلی‌ها را گزارش می‌کرد، به کتاب اشعیا اشاره می‌شود که استقبال شاهان از شاه یهود و پیشکش کردن طلا و کندر به دستشان را توصیف می‌کند.<sup>۳۹</sup> بعدها در ادامه‌ی همین روند ایرانی‌زدایی از عهد جدید، وقتی در سال ۱۶۱۱ م. ترجمه‌ی شاه جیمز از انجیل به زبان انگلیسی منتشر شد، مغان در اصل متن به «مردان خردمند» (wise men) برگردانده شد. به همین ترتیب اشاره‌های دیگر به مغان در کتاب مقدس یا به همین کلمه ترجمه شد<sup>۴۰</sup> و یا - اگر دلالتی منفی داشت - به «جادوگر» (Sorcerer) دگردیسی یافت.<sup>۴۱</sup>



دیواره‌ی چپ تابوت سنگی  
سنت کاترووس، تولتینو،  
قرن چهارم میلادی

<sup>39</sup> کتاب اشعیا، باب ۶۰، آیات ۱ تا ۶.

<sup>40</sup> مثلاً در کتاب دانیال، باب دوم، آیه‌ی ۴۸.

<sup>41</sup> مثلاً درباره‌ی شمعون مغ یا الوماس مغ، در کتاب اعمال، به ترتیب در باب ۸، آیات ۹-۱۳؛ و باب ۱۳، آیات ۶-۱۱.



راست) سه مغ در برگی از کتاب «باغهای شادمانی»، فرهنگنامه‌ای مصور نوشته‌ی هراد لندزبرگی، که رئیس صومعه‌ای زنانه در آلاس بود، ۱۱۷۰م؛ چاپ) ستایش سه مغ در کاشی‌کاری صومعه‌ی واتوپایتی، یونان، قرن دهم میلادی

این روند اروپایی شدن سه مغ با بومی‌سازی روایت‌های مربوط به سه مغ و تقدیس اغراق‌آمیزشان در کلیسای کاتولیک همراه شد. در اواخر قرن دوازدهم راهبه‌ای به نام هراد که رهبر صومعه‌ای در آلاس بود، فرهنگنامه‌ای مصور به نام «باغهای شادمانی» (*Hortus deliciarum*) نوشت و در آن نقاشی سه مغ همچون سه پادشاه اروپایی کشیده شده است. این در حالی است که در کلیسای ارتدوکس شرق و قلمرو روم شرقی همچنان مغ‌ها ایرانی شمرده می‌شدند و هویت‌شان دست نخورده بود چنان که در کاشی‌کاری صومعه‌ی واتوپایتی در یونان می‌بینیم، که در قرن دهم میلادی پای کوه آتوس ساخته شده است.

قرن سیزدهم به ویژه در این گذار اهمیت چشمگیری داشت و این همان زمانی است که قلمرو کاتولیک در پی جنگ‌های صلیبی تماس‌هایی بیشتر با دنیای اسلام پیدا کرده بود و سازمان کلیسای کاتولیک

ناگزیر شده بود دست به اصلاحاتی بزند و نوعی پوست‌اندازی را تحمل کند. این روند که گاه آن را نوزایی آغازین می‌نامند، با بازتعریف مفهوم سه مغ همراه بود. مهمترین نمودش هم آن بود که اصولاً بازگشت سه مغ به قلمرو ایران را در این دوران منکر شدند و آرامگاه ایشان را نه در نزدیکی ری یا زنجان (روایت کلاسیکی که مارکوپولو هم نقل کرده بود) که در اروپای شمالی دانستند.

در سال ۱۲۴۸ م. ساخت کلیسای جامع کلن در آلمان آغاز شد و این نقطه‌ای بود که پیشاپیش هم کلیسای کوچکی داشت و به ویژه به خاطر سنت بزرگداشت سه مغ مشهور بود. ساخت کلیسای کلن تقریباً تا به امروز تداوم داشته است. چون مرحله‌ی نخست بنا کردنش سه قرن (تا ۱۵۶۰ م.) طول کشید و تازه آن وقت هم ناتمام ماند. بعد از آن هم یک دوره‌ی نیم‌قرنی بازسازی (بین ۱۸۴۲ تا ۱۸۶۰ م.) را از سر گذراند و در حال حاضر هم باز چنین روندی در جریان است. این کلیسا دو برج بلند با ۱۵۷ متر بلندا دارد و بزرگترین کلیسای جهان با برجی دوقلو و سومین کلیسای بلندمرتبه‌ی جهان است.

این بنا از ابتدای کار وقف سه مغ شده بود. در سال ۱۱۶۴ م. اسقف اعظم کلن رینالد اهل داسل<sup>۴۲</sup> اشیای مقدسی که ادعا می‌شد بقایای جسد سه مغ است را از پاپ وقت - فردریک بارباروسا - دریافت کرد و قرار شد کلیسای گوتیک عظیمی برای جای دادن آنها و بزرگداشت سه مغ در این شهر ساخته شود. این اشیای مقدس پیش از این در صومعه‌ی سانت اوستورگیو<sup>۴۳</sup> در میلان جای داشت و برای این شهر اعتبار و شهرت زیادی فراهم آورده بود. چون گروههای بزرگی از زائران هر سال برای دیدار از بقایای سه مغ به میلان می‌شتافتند.

---

<sup>42</sup> Rainald of Dassel

<sup>43</sup> Basilica of Sant'Eustorgio

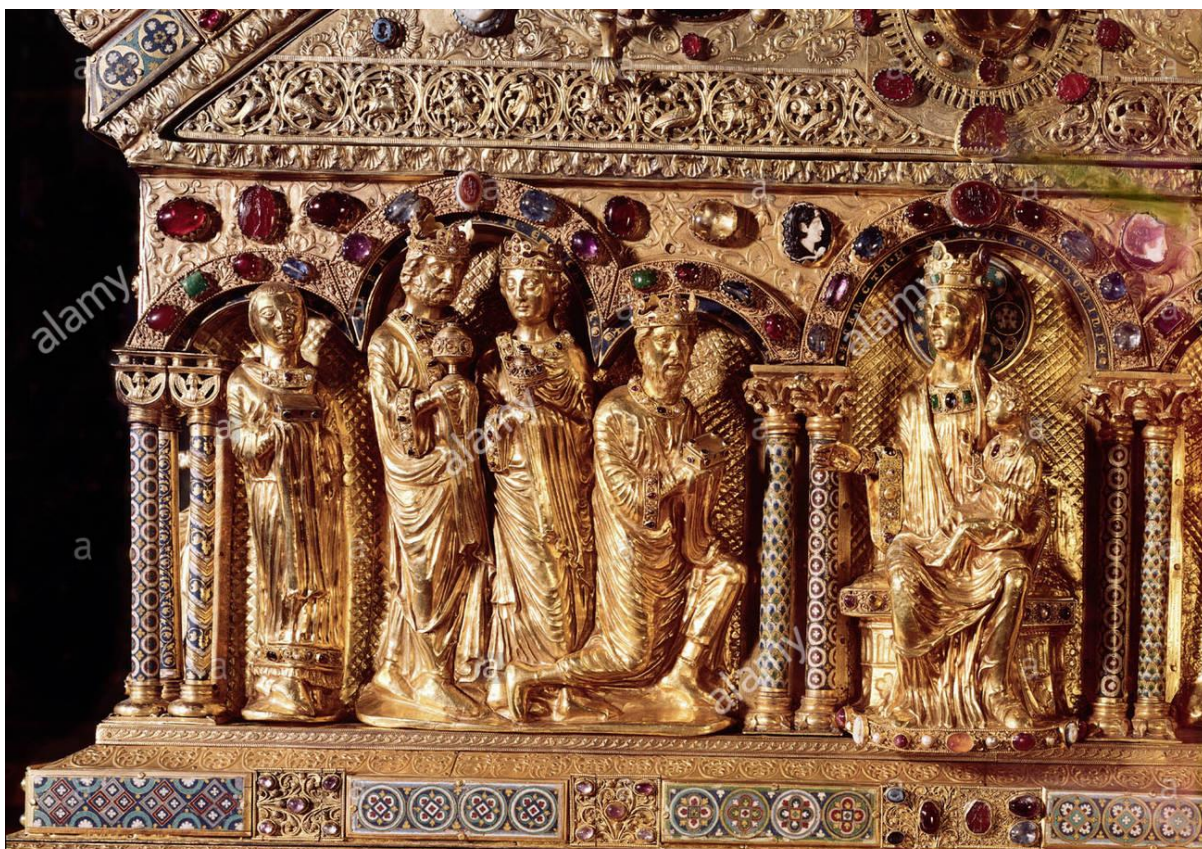


مقبره‌ی سه مغ در کلیسای جامع کلن، ۱۱۹۱ م.

ادعا می‌شد که این بقایا نخست در قسطنطنیه جای داشته‌اند و بعد در دوران امپراتور کنستانتین در قرن چهارم میلادی با اصرار استورگیوس اول<sup>۴۴</sup> اسقف میلان (۳۴۳-۳۴۹ م.) به این شهر انتقال یافته است. بردن این اشیا به کلن بخشی از سیاست کلیسای کاتولیک برای گسترش به درون قلمرو آلمانی زبان بود. این بخشی از روند بازسازی کلیسا و گسترش دایره‌ی اقتدارش در نوزایی آغازین بود، که کمی بعد با بهره‌جویی از صنعت چاپ و مال‌اندوزی کلیسا دنبال شد و به زودی با ظهور مارتین لوتر به واکنشی انتقادی و تند منتهی گشت.

<sup>44</sup> Eustorgius

از همان هنگام که ساخت کلیسای کلن آغاز شد، مقامات کلیسایی سفارشهایی به هنرمندان دادند تا آثاری در ستایش سه مغ پدید آورند و با آن این پرستشگاه نو را بیارایند. مهمترین شاهکار هنری مستقر در این کلیسا در همین زمان ساخته شد. اسقف اعظم کلن فیلیپ فون هاینبرگ<sup>۴۵</sup> در سال ۱۱۶۷ م (همزمان با دوران حیات خیام و حسن صباح) هنرمندی نامدار به اسم نیکولاس اهل وردن<sup>۴۶</sup> را استخدام کرد تا برای بقایای جسد سه مغ آرامگاهی شایسته درست کند.



پیکرک‌های «ستایش مغان» بر آرامگاه کلیسای جامع کلن، ۱۱۹۱ م.

<sup>45</sup> Philip von Heinsberg

<sup>46</sup> Nicholas of Verdun

کار ساخت یادمان در ۱۱۹۰م آغاز شد و یک سال بعد به انجام رسید. حاصل کار جعبه‌ای از جنس طلا و مفرغ بود در ابعاد ۱۱۰ در ۱۵۳ سانتی‌متر در قالبی با ریخت کلیسا، که کنده‌کاری‌ها و مجسمه‌های کوچکی بر رویش ساخته شده و با بیش از هزار گوهر آراسته شده است. این جعبه را در سال ۱۸۶۴م گشودند و دیدند درونش قدری پارچه و زیورهایی زرین و سیمین و اسکلت سه مرد جای دارد.<sup>۴۷</sup> اینها البته ارتباطی با سه مغ ایرانی دوران مسیح نداشتند، اما احتمالاً بخشی از همان اشیایی محسوب می‌شدند که هفتصد سال پیش از میلان به آنجا آورده بودند. بخش دیگری بعدتر به میلان بازگردانده شده بود.

ساخت کلیسای جامع کلن در ۲۲ امرداد سال ۶۲۷ هجری خورشیدی (۱۵ اوت ۱۲۴۸م) با مدیریت اسقف اعظم کلن کنراد فون هوخشتادن<sup>۴۸</sup> آغاز شد. این دوران مصادف بود با دوران تثبیت اقتدار مغولان بر ایران و فروپاشی نهادهای مربوط با خلافت. در همین سال بود که فردیناند سوم کاستیل شهر سویل را فتح کرد و آلفونسوی دهم شاه کاستیل شهر آلیکانته را گرفت و روند اخراج و کشتار مسلمانان در اسپانیا آغاز شد. همچنین در این سال لویی نهم شاه فرانسه که رهبری دور هفتم جنگهای صلیبی را بر عهده داشت، با سپاه بیست هزار نفره‌ی بزرگش به سمت مصر به حرکت درآمد. بنابراین ساخت کلیسای کلن در میانه‌ی تکاپوی اروپاییان برای غلبه بر شرقی‌ها و تسخیر قلمرو زیر فرمان مسلمانان ساخته شد.

کلیسای جامع کلن در نهایت بنایی شگفت‌انگیز از آب در آمد که برای بخش بزرگی از تاریخ مسیحیت در اروپا، همچنان در حال ساخته شدن بود. ساخت برجهای مشهور بنا چهارصد به درازا کشید و در نهایت هم وقتی ساخت بنا در قرن شانزدهم میلادی - تقریباً همزمان با دوران کوزیمو د مدیچی - متوقف

---

<sup>47</sup> Floss, 1864: 108.

<sup>48</sup> Konrad von Hochstaden

ماند، هنوز ساختمانش نیمه‌کاره بود. در میانه‌ی قرن نوزدهم میلادی نقشه‌های قدیمی این بنا کشف شد و دربار پروس همتی کرد تا بنا تکمیل شود. این کار حدود شصت سال به درازا کشید، اما چند دهه بعد جنگهای جهانی رخ داد و در جنگ جهانی دوم هواپیماهای متفقین که عمدی در تخریب بناهای تاریخی آلمانی داشتند، حملاتشان را روی این شاهکار معماری متمرکز کردند. طوری که چهارده بمب به طور مستقیم بر آن منفجر کردند. با این حال دیوارهای بنا همچنان ایستاده باقی ماند و در دهه‌های گذشته از نو بازسازی شد.



راست) کنده‌کاری مرمری، ۴۲/۶ در ۲۹/۲ سانتی‌متر، انگلستان، ۱۴۵۰-۱۵۰۰ م.

چپ) کنده‌کاری مرمری، ۴۱/۸ در ۲۱/۳ در ۴/۴ سانتی‌متر، ناتینگهام انگلستان، ۱۴۵۰-۱۵۰۰ م.



سنتی که در کلن درباره‌ی سه مغ شکل گرفت، نشانگر اروپایی شدن کامل این نماد کهن ایرانی بود. در این سنت سه مغ به صورت سه خردمند یا سه شاه تصویر می‌شدند که دیگر ارتباط چندانی با سنت اوستایی-عبرانی اولیه‌شان نداشتند و از نمادهای هویتی ایرانی عاری بودند. بر سطح آرامگاه نقش سه مغ به سادگی همچون سه شاه اروپایی بازنموده شده بودند. این روند ایرانی‌زدایی چنان پر دامنه بود که در ۱۱۹۹م. وقتی اوتوی چهارم شاه آلمان خواست هدایایی به این کلیسا بدهد، به جای آن که نقاشی سه مغ یا مجسمه‌شان پیشکش کند، به سادگی سه تاج طلا به خزانه‌ی آنجا بخشید و اینها را نمادی برای «سه شاه شرقی» دانستند. پس از آن در سنت کلیسای کاتولیک سه مغ ایرانی بیشتر همچون سه شاه اروپایی نمایش داده می‌شدند. در هنر نوظهور پروتستانی که به سرعت در سرزمینهای ژرمن و آنگلوساکسون ریشه دواند، نوشتار بر دیدار غلبه داشت و آراستن کلیساها با آثار هنری چشمگیر رواج چندانی نداشت. با این حال در آن بافت هم سرمشق عمومی مشابهی را می‌بینیم و دیگر تاکید یکی دو قرن پیش بر مغ بودن و ایرانی بودن این سه تن دیده نمی‌شود، هرچند در متون همچنان برچسب «مغ» بر ایشان باقی مانده و آثار هنری یاد شده رده‌ای به اسم «ستایش مغان» (Adorazione dei Magi) را بر می‌ساخته‌اند. برخی از کشورها اروپای غربی و شمالی که در فرهنگ و هنر نوپا بودند، یکسره همین بازتعریف تازه‌ی پارسی‌زدوده را وامگیری کردند و مثلاً در انگلستان در قرن پانزدهم نمونه‌هایی از ستایش مغان پدید آمد که سه شاه با پوشش غربی را نشان می‌داد و چنان که گفتیم ترجمه‌ی انجیل شاه جیمز را نیز باید در همین بافت تاریخی دریافت.



ستایش مغان، فیلیپو لیپی، ۱۴۹۶ م.



ستایش مغان، اثر استاد گمنام سیلسا، صومعه‌ی هیرونیموس مقدس، سیلسا، تولدو، حدود ۱۵۰۰ پ.م



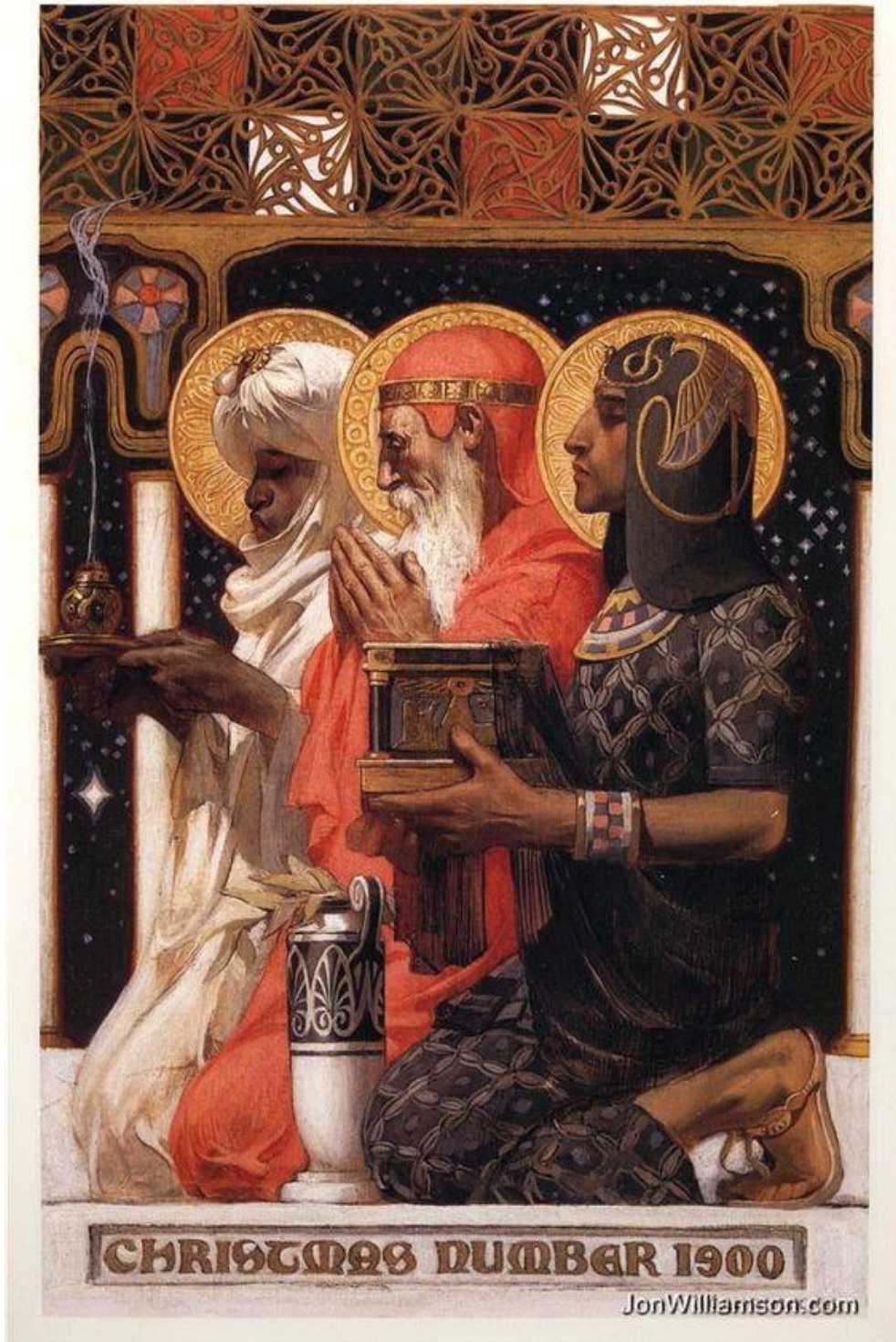
ستایش مغان اثر استاد گمنام آنتورپ، ۱۵۲۰ م.



ستایش مغان (شاهان) اثر گیرولامو دا سانتاکروچه،<sup>۴۹</sup> حدود ۱۵۴۰ م.

---

<sup>49</sup> Girolamo da Santacroce



ستایش سه مغ، اثر لین دیکر، ۱۹۰۰ م.

## کمدار ششم: خاندان مدیچی

تا اینجای کار تا حدودی ارتباط میان مغان با عیسی مسیح، و ارتباط هنر اروپایی با سه مغ نمایان شد. در این چارچوب می‌توان پرسش اولیه‌مان را بار دیگر به شکلی دقیقتر طرح کرد و پرسید که چرا خاندانی ثروتمند در ایتالیای عصر نوزایی، ثروت و اعتبار خود را برای تصویر کردن سه مغ به این شکل غیرعادی صرف کرده‌اند؟

برای پاسخگویی به این پرسشها نخست باید به فلورانس قرن پانزدهم میلادی بنگریم و به شکلی فشرده و خلاصه موقعیت خاندان مدیچی در آن شهر را دریابیم.

فلورانس یکی از شهرهای شمال ایتالیا و از مراکز منطقه‌ایست که توسکانی نامیده می‌شود. توسکانی نام خود را از قوم باستانی اتروسک گرفته که نخستین دولت‌شهرها و مراکز نوپا در ایتالیا را پدید آوردند. بدنه‌ی آن چیزی که فرهنگ رومی خوانده می‌شود، از الفبای لاتین گرفته تا نظام حقوقی و آیینهای دینی و حتا بازی‌های گلاادیاتوری، همه از اتروسک‌ها سرچشمه گرفته‌اند. نکته‌ی جالب توجه درباره‌ی این قوم آن است که تباری سامی داشته‌اند و در اصل مهاجرانی فنیقی بوده‌اند که طی هزاره‌ی اول پ.م از ایران غربی و آسورستان به شمال ایتالیا کوچیدند. عناصر فرهنگی یاد شده هم به همین خاطر پیوندی تنگاتنگ با مردم این ناحیه دارد و خط لاتین هم در واقع شکلی دگردیسی یافته از همان خط فنیقی قدیم است.

ایتالیا از ابتدای کار تا به امروز سرزمینی دوپاره بوده است. قلمرو ایتالیا را می‌توان به یک جنوب به نسبت بدوی و جنگاور و یک شمال متمدن و بازرگان تقسیم کرد. دوقطبی‌ای که حتا امروز هم وجود دارد. ظهور دولت روم در اصل نتیجه‌ی درآمیختگی ارتشهای جنوبی با شهرهای شمالی بود. در ابتدای کار یعنی زمان ظهور نخستین نشانه‌های فرهنگ و شهرنشینی در ایتالیا - که با عصر هخامنشی مصادف است - همین دوقطبی با شدت تمام برقرار بود. جنوب از قبایل کوچنده‌ی یونانی و بومی‌های لاتین تشکیل می‌شد، و شمال در دست اتروسک‌ها بود که تا پایان دوران هخامنشی قدرت اصلی سیاسی و گرانیکاه شهرنشینی و نویسایی منطقه محسوب می‌شدند و با خویشاوندان‌شان در استانهای غربی شاهنشاهی پارس ارتباطی نزدیک داشتند.

دو هزار سال بعد از عصر اتروسک‌ها، در سپیده‌دم عصر نوزایی باز چنین دوقطبی‌ای در ایتالیا برقرار بود. در مقابل دولت‌شهرهای شمالی که به صورت جمهوری اداره می‌شدند و تاجرمآب و هنرپرور و روادار بودند، تختگاه پاپ و نیروهای سیاسی وفادار به او را در رم و جنوب می‌بینیم. در این زمینه شهر فلورانس مهمترین مرکز فرهنگی توسکانی در شمال بود و تا حدودی در برابر رم در جنوب قرار می‌گرفت.

یکی از خاندانهای قدیمی و با نفوذ فلورانس در قرن پانزدهم میلادی «مدیچی» نام داشت که یعنی پزشک، ولی اعضایش دیرزمانی بود در این پیشه فعالیتی نداشتند. خاندان مدیچی از اهالی موگلو<sup>۵۱</sup> در شمال توسکانی بودند و تبار خود را به اتروسک‌های باستانی می‌رساندند. تا پیش از قرن پانزدهم چند مدیچی

---

<sup>51</sup> Mugello



اثرگذار در تاریخ شهر فلورانس را می‌شناسیم که هیچ یک پزشک نبوده‌اند و بنابراین درباره‌ی معنای نام خانوادگی‌شان پرسش بسیار است.

یکی از اولین مدیچی‌هایی که به صفحه‌های تاریخ راه پیدا کرد، کیاریسیمو دی گیامبونو د مدیچی<sup>۵۲</sup> نام داشت که در ۱۲۰۱ م حاکم جمهوری فلورانس شد. دیگری سالوسترو د مدیچی بود که دولتمردی زیرک بود و در سال ۱۳۷۸ م شورش برای محدود کردن قدرت اشراف را در این شهر رهبری کرد. دو دهه بعد، در ۱۳۹۷ م جیوانی دی بیچی<sup>۵۳</sup> د مدیچی بانکی در شهر خود تاسیس کرد و این نقطه‌ی آغاز انباشت ثروت در این خاندان بود و زمینه‌ساز برکشیده شدن‌شان به میان طبقه‌ی اشراف.

مدیچی‌ها با آن که این شخصیت‌های پرتکاپو را پرورده بودند، تا قرن پانزدهم در فلورانس اقتدار و نفوذ سیاسی چندانی نداشتند. این وضعیتی بود که در زمان کوزیمو د مدیچی دستخوش تحول شد. پس از او بود که این خاندان به تدریج بر فلورانس و کم‌کم بخش بزرگی از ایتالیا استیلا پیدا کردند. تا قرن شانزدهم این خاندان به طبقه‌ی سلطنتی تبدیل شده بودند که چهار پاپ و دو ملکه‌ی فرانسه از میان‌شان برخاسته بودند. کاترین دو مدیچی (۱۵۴۷-۱۵۸۹ م) همسر هانری دوم و ماری دو مدیچی (۱۶۰۰-۱۶۳۰) که زن دوم هانری چهارم شد، ملکه‌هایی از این تبار بودند که در فرانسه حکم می‌راندند. اعضای این خاندان نخست در مقام دوک فلورانس و بعدتر به عنوان گراندوک توسکانی به قدرت سیاسی چشمگیری دست یافتند و اقتدارشان تا سال ۱۷۲۳ م در شمال ایتالیا پا برجا بود.

---

<sup>52</sup> Chiarissimo di Giambuono de' Medici

<sup>53</sup> Giovanni di Bicci de' Medici

پس ما با خاندانی بانکدار سر و کار داریم که شخصیت بنیانگذار و مهمش همین کوزیمو د مدیچی است که خلق «سفر مغان» را سفارش داده است. این نکته‌ای مهم است که آغازگاه اقتدار این خاندان با هنجار زمانه‌ی آن روزگار قدری تفاوت داشت و از قدرت مالی‌شان و مهارتشان در بانکداری برمی‌خاست. یعنی بر خلاف امیران و حاکمان دیگر آن دوران، از طبقه‌ی جنگاور و ارتشی برنخاسته بودند و به خاطر زیرکی‌شان در تجارت و امور مالی بود که به اقتدار سیاسی دست یافتند.

بنیانگذار اصلی اقتدار این خاندان جیوانی د مدیچی (۱۳۶۰-۱۴۲۹ م) است که بانک مشهورش را در سی و هفت سالگی به طور رسمی تاسیس کرد و مردی لایق و پرکار و زیرک بود. در اروپا تا پیش از این تاریخ تنها بارقه‌هایی از نظام بانکداری دیده می‌شد. پیشتر در قرن سیزدهم میلادی شهر سینا<sup>۵۴</sup> در مرکز توسکانی گرانیگاه بانکداری بومی اروپایی بود. این شهر که نام خود را از قبیله‌ای اتروسکی به اسم ساینا گرفته بود، در دوران هخامنشی از روستایی بزرگ به شهری تجاری دگردیسی یافت و یکی از مراکز تجاری درییوسته با استانهای غربی شاهنشاهی پارسی بود.

در دوران رومی‌ها هم سینا از مراکز کشاورزی و شهری مهم ایتالیا بود و در قرن دوازدهم یکی از مهمترین دولت‌شهرهایی بود که نظام سیاسی جمهوری را اتخاذ کرد. نظامی اقتصادی مبتنی بر بازرگانی و نخستین بانکهای این شهر هم در همین هنگام پدید آمد. ولی ساخت بازرگانی در اروپا هنوز شکننده بود و نظام بانکی سینا در ۱۲۹۸ م فروپاشید و خاندان بونسیگنوریس<sup>۵۵</sup> که کارگزار آن بود، ورشکسته شد و خاندان مدیچی طی قرن بعد به تدریج جای ایشان را گرفت.<sup>۵۶</sup>

---

<sup>54</sup> Siena

<sup>55</sup> Bonsignoris

<sup>56</sup> Strathern, 2005.

امروز تاسیس بانک امری بدیهی و آشنا به نظر می‌رسد. اما باید به این نکته توجه داشت که اروپا تا قرن پانزدهم میلادی فاقد بانک به معنای دقیق کلمه بود. بانک نهادی اقتصادی است که کالای اصلی‌اش برای سوداگری، پول است. یعنی سیستمی خودارجاع است که «پول می‌فروشد». این فروش پول با انتقال آن در زمان یا مکان ممکن می‌شود. یعنی کارکرد اصلی بانک آن است که پولی را به کسی قرض می‌دهد و در زمانی بعدتر با بهره‌ای آن را پس می‌گیرد، یا آن که در شعبه‌ای پولی را دریافت می‌کند و در شعبه‌ای دیگر در شهری دوردست آن را به فرد بازپس می‌دهد و در مقابل کارمزدی می‌گیرد.

یعنی شالوده‌ی بانک، انتقال پول در زمان و مکان است و مبنای سوداگری‌اش این است که پول در جریان انتقال در زمان و مکان می‌بالد و رشد می‌کند و افزون می‌شود. چرا که چنین انتقالی به اعتباری اقتصادی نیاز دارد. به همین خاطر بانکها بر اساس اعتبار بانکداران شکل می‌گیرند و سودی که می‌اندوزند از بهره‌ی جابجایی پول در زمان و مکان ناشی می‌شود.

بانک با این تعبیر نهادی پیچیده است که برای شکل‌گیری باید نظام پولی توسعه یافته‌ای در اطرافش وجود داشته باشد. آنچه که در کتابهای عمومی تاریخ اقتصاد اغلب لاپوشانی می‌شود و مورد تاکید نیست، این حقیقت است که اروپا تا پانصد سال پیش فاقد اقتصاد پولی توسعه یافته بود. چرا که پول اصولاً در قلمرو تمدن اروپایی عنصری وارداتی بود.

در متون مرجع تاریخ اقتصاد غیاب اشاره به این که مفهوم پول برای نخستین بار در ایران زمین شکل گرفته، جای شگفتی دارد. قدیمی‌ترین پول‌ها، که در ضمن کهنترین سکه‌های دنیا هم هستند، در زمان کوروش بزرگ ضرب شدند و رونق و شکوفایی اقتصادی شگفت‌انگیز دولت هخامنشی که در غیاب جنگ تحقق یافت، بیش از هرچیز بر مبنای توسعه‌ی بازرگانی و ظهور پول استوار است.

این در حالی است که تا پیش از ظهور هخامنشیان در همه‌ی تمدنهای زمین اقتصاد اصلی‌ای که انباشت سرمایه را ممکن می‌کرد، جنگ و غارت بود که از سویی مواد خام (اموال غارت شده) و از سوی دیگر نیروی کار (شکست خوردگان برده شده) را برای دولتهای مقتدر فراهم می‌آورد. از مصر باستان تا روم و چین و از آنجا تا دولت آرتک مبنای اقتصاد همین جنگ و غارت بود که نظام تولیدی کشاورزانه‌ی ساده‌ای مبتنی بر برده‌داری ایجاد می‌کرد و هرگز از سطحی از پیچیدگی گذر نمی‌کرد که تجارتنی سازمان یافته و در نتیجه مفهوم پولی استانده را ضروری سازد.

اروپا نه تنها ابداع کننده‌ی مفهوم پول نیست، که بسیار دیر این کالای خودارجاع را به کار گرفت. ظهور اسکندر و فروپاشی دولت هخامنشی با گسیختگی کامل اقتصاد پولی در جهان باستان همراه بود، و هرچند این اقتصاد در ایران زمین بلافاصله با فراز آمدن اشکانیان ترمیم شد، اما هرگز در اروپا عمومیتی پیدا نکرد. اروپا فاقد شهرهای بزرگ، طبقه‌ی بومی بازرگان و در نتیجه نظام گردش کالای مبتنی بر پول بود. سکه‌ها در اروپا توسط شاهان برای پرداخت به سرداران و ارتشیان ضرب می‌شدند و وسیله‌ای برای جلب وفاداری نظامی بودند، نه تبادل کالا. به همین خاطر طبقه‌ی بازرگان اروپایی از ابتدای کار غیربومی بود و از اقوام ایرانی تشکیل می‌شد.

در ابتدای کار و در هزاره‌ی نخست پ.م فنیقی‌ها بودند که سراسر سواحل مدیترانه را تسخیر کردند و مراکزی تجاری پدید آوردند، که یکسره با کلنی‌های یونانی - که چند قرن دیرتر شکل گرفت - متفاوت بود. فنیقی‌ها تاجر بودند و بنابراین با مردم بومی پیوند برقرار می‌کردند و بازی‌هایی برنده-برنده شکل می‌دادند. در حالی که یونانیان کوچ‌نشین‌های خود را با کشتار مردم بومی نیروی نظامی تشکیل می‌دادند. به همین خاطر فرایند کوچ‌نشینی فنیقی‌ها بر گردش کالا استوار بود، در حالی که یونانی‌ها با موجهایی از سرریز شدن جمعیت همین کار را انجام می‌دادند. همین فنیقی‌ها بودند که در دوران هخامنشی از ایتالیا و اسپانیا تا تونس را در

اختیار داشتند و کل دولت‌شهرهای اتروسکی و کارتازی شاخه‌هایی شمالی و جنوبی از کوچندگان‌شان محسوب می‌شدند. خاندان مدیچی هم به احتمال زیاد نوادگانی از همین مهاجران تاجر ماب فنیقی بوده‌اند.

در سراسر قرون میانه در جامعه‌ی چینی و اروپایی نوعی مقاومت و طرد در برابر این طبقه‌ی ثروتمند و بیگانه‌ی بازرگان وجود داشت. چینی‌ها در سنت ملی‌شان یعنی آیین کنفوسیوس و در دین بومی‌شان یعنی کیش تائویی به شدت بازرگانان را نکوهش می‌کردند. اروپایی‌ها هم تنها مردمانی بودند که حکم بدوی و ضدشهری مسیحیت در طرد و منع رباخواری را جدی می‌گرفتند و به شدت از تبادل پول‌مدار پرهیز می‌کردند. به همین خاطر بانکداری بومی در این دو قلمرو وجود نداشت و نهادی مهمان محسوب می‌شد.

کهنترین بانکها، یعنی نهادهای اقتصادی‌ای که با جابه‌جایی پول در زمان و مکان به سود برسند، در عصر هخامنشی در ایران زمین پدیدار شدند، و این نهادی بود که در سراسر تاریخ ایران با شکوفایی تمام باقی ماند. بانک در ایران هم‌زمان با زایش پول پدیدار شد و هر دو شکل از انتقال سرمایه در زمان و مکان را به انجام می‌رساند. یعنی اسناد اعتباری (برای بازپرداخت در زمانی دیگر) و رسید (برای بازپرداخت در مکانی دیگر) از عصر داریوش بزرگ در شهرهای ایرانی وجود داشته است و مثلاً در شهر بابل خانواده‌های بانکدار مشهوری داشته‌ایم که در میان‌شان خاندان موراشو و اگیبی شهرت بیشتری دارند و برای نسلهایی پیاپی این شغل را دارا بوده‌اند.

پس از فروپاشی دولت هخامنشی، سیاست ایران‌شهری با وقعه‌ای پنجاه ساله بازسازی شد، و این بار شاخه‌های تبادل تجاری خود را تا دورترین نقاط تمدن اروپایی و چینی گسترش داده بود. در دوران اشکانی دو قوم مهم ایرانی در شرق و غرب مدیریت راه ابریشم را در دست گرفتند. در قلمرو چین سغدی‌ها و تا حدودی سکاها، و در قلمرو اروپا یهودیانی که خویشاوند و دنباله‌ی یکتاپرست شده‌ی همان فنیقی‌های قدیمی بودند.

در اروپا تا دوران جنگهای صلیبی بانکها در اختیار مهاجرانی بود که از ایران زمین به آن سو می‌رفتند. طبقه‌ی سنتی حاکم بر این کار یهودیان بودند و کلیشه‌ی زاهدانه و در ضمن سرکوبگرانه‌ی «جهود نزول‌خوار» بر این مبنا در اروپا شکل گرفت و بعدتر در همه جا تکثیر شد. در سراسر قرون میانه طبقه‌ی تاجر اروپایی و چینی غیربومی بود و از مهاجرانی ایرانی تشکیل می‌شد که به این اقوام تعلق داشتند. بعدتر البته اقوام دیگری نیز به این مجموعه افزوده شدند. تقریباً همزمان با دوران زندگی کوزیمو د مدیچی، ارمنی‌ها با حمایت دربار صفوی به یهودیان اروپایی افزوده شدند و از آن سو در شرق هم عربها و بلوچها مسیری جنوبی به سمت هندوچین گشودند.

این گسترش ناگهانی سپهر اقتصاد تجاری به تدریج به ظهور یک طبقه‌ی بومی از بازرگانان منتهی شد، که خاندان مدیچی پیشگامانش در اقلیم اروپایی محسوب می‌شدند. این خاندان از ابتدای کار در تجارت پارچه دست داشتند و در این دوران پارچه به طور مستقیم از ایران زمین به اروپا صادر می‌شد و برخی از اجناس‌اش از راههایی دور مثل چین می‌آمد. بانکداری در اصل حاشیه‌ای بود که در کنار این فعالیت تجاری مدیچی‌ها شکل گرفت، اما از دوران جیووانی به شغل اصلی ایشان تبدیل شد.

در سال ۱۳۶۳ م. آوَراردو د مدیچی<sup>۵۷</sup> پدر جیووانی در چهل و سه سالگی درگذشت و ثروت چشمگیرش که از تجارت پارچه حاصل آمده بود بین چهار پسرش تقسیم شد. در میان اینها جیووانی کودک خردسالی بود که توسط عمویش پرورده شد و از همه لایق‌تر و زیرک‌تر از آب درآمد. عموی او ویری د مدیچی<sup>۵۸</sup> که سرپرستی‌اش را بر عهده گرفته بود، بانکداری خرده‌پا بود که راه و چاه این کار را به برادرزاده‌اش

---

<sup>57</sup> Averardo de' Medici

<sup>58</sup> Vieri de' Medici

یاد داد. بعد هم در ۱۳۹۳ م. بازنشسته شد و بانکش را به وی سپرد. جیووانی به این ترتیب بانک مدیچی را به سرعت توسعه داد و ضمن فعالیتش در حوزه‌ی بانکداری (صنف *Arte del Cambio*) در صنف اصلی خانوادگی‌اش یعنی پشم‌ریسی (صنف *Arte della Lana*) هم فعالیت می‌کرد.

در سال ۱۴۰۲ م. جیووانی د مدیچی به عضویت هیأتی در آمد که قرار بود از ساخت تعمیرگاه شهر فلورانس پشتیبانی مالی کنند. کمک سخاوتمندانه‌ی او برای این کار در اصل رشوه‌ای بود به کلیسا تا شغل گناه‌آلود نزول‌خواری را تطهیر کند و او را در مقام مردی پارسا و دیندار به رسمیت بشناسد. جیووانی د مدیچی را می‌توان اولین بانکدار بومی اروپایی دانست که هم در فن بانکداری ماهر بود و هم شیوه‌ی جلب احترام برای این شغل را می‌شناخت. نتیجه‌اش آن شد که بانک مدیچی در دوران حیات پسرش کوزیمو به بزرگترین بانک اروپایی تبدیل شد و مقامهای کلیسایی در مقابل کمکهای مالی چشمگیر اعضای این خاندان را در افتخار و احترام غرقه کردند.

در ۱۴۰۲ م. جیووانی نقشی مهم ایفا کرد و باعث شد هنرمندی نامدار به اسم لورنزو گیبرتی<sup>۵۹</sup> سفارشی کلان دریافت کند تا درهای برنزی تعمیرگاه فلورانس را بسازد. نتیجه شاهکاری بود به اسم «دروازه‌های بهشت» که اولین اثر هنری بزرگ مرتبه و اثرگذار فلورانس و به نوعی پیشگام جنبش هنری نوزایی محسوب می‌شد. جیووانی طی دو دهه‌ی بعد به پشتیبان مالی اصلی هنرمندان و معماران تبدیل شد و مجموعه‌ای از آثار به سفارش‌اش ساخته شدند که به ظاهر پیشکشهایی به کلیسا بودند، اما در ضمن مضمون اصلی‌شان بزرگداشت خاندان مدیچی و شرح دینداری‌شان بود. این ترفند تبلیغاتی با پیروزی کامل تا زمان مرگ جیووانی

---

<sup>59</sup> Lorenzo Ghiberti

به ثمر نشسته بود، و این در سال ۱۴۲۹ م رخ داد. حدود صد سال پس از مرگ دانته، که در بخش دوزخ «کمدی الهی» جایگاهی مهیب و دردناک را توصیف کرده بود که ویژه‌ی رباخواران و بانکداران بود.



دروازه‌ی بهشت، اثر لورنزو گیبرتی، ۱۴۲۰ م.





صحنه‌هایی از دروازه‌ی بهشت،

اثر لورنزو گیبرتی

جیووانی پس از مرگ در کلیسای سان لورنزو به خاک سپرده شد و این بزرگترین کلیسای فلورانس بود که خودش در ۱۴۱۸م به ساختش همت گماشته بود و به تدریج به آرامگاه خانوادگی مدیچی‌ها تبدیل شد. این کلیسا هم نشانگر رویکرد متفاوت جیووانی به هنر در مقام رسانه‌ای تبلیغاتی بود. او مجسمه‌ساز

بزرگ دوناتلو<sup>60</sup> را برای آراستن این کلیسا استخدام کرد و در عمر به نسبت طولانی‌اش نیروی پشتیبانی بود که خلق شمار چشمگیری اثر هنری را ممکن ساخت. این پیوند میان بانکداری با هنر شالوده‌ی نظم‌ی اجتماعی را پی‌ریزی کرد که بعدتر با نام سرمایه‌داری برچسب خورد و همان است که ستون فقرات سامان دیرآیندترِ مدرنیته را بر ساخت.

بزرگداشت مدرنیته و صنعتِ شکوه‌آمیز ساختنِ تاریخ کهن غرب این نکته را از چشمها پنهان ساخته که حوزه‌ی تمدن اروپایی طی سه هزار سال از عمر سه هزار پانصد ساله‌اش قلمروی دور افتاده و حاشیه‌نشین بوده و به لحاظ نهادی به شدت از ایران و چین عقب‌مانده‌تر محسوب می‌شده است. به ویژه در قیاس با تمدن ایرانی که همسایه مرجع تحولاتش محسوب می‌شد، نهادهای اروپایی به شدت تمایز نایافته و ابتدایی به نظر می‌رسند. نمود پیچیده بودن یک تمدن، تمایز یافتگی نهادها، تخصصی شدن کارکردها و استقلال یافتن ساختاری سیستمهای اجتماعی است. در اروپا چنین امری تا عصر خرد تحقق پیدا نکرد و عصر نوزایی آغازگاه این روند بود. به همین خاطر نهاد ارتش و دولت و کلیسا در این قلمرو همیشه در هم تنیده بوده، و به همین ترتیب تا پانصد سال پیش نهادهای مستقل و مجزایی برای صنعت، تجارت و هنر در این قلمرو پدیدار نشدند.

این نظم جدید بر گسترش اقتصاد پولی بر مبنای بانکداری و پیراستن انگاره‌ی زرسالاران با آثار هنری مبتنی بود. الگویی که به خاطر پیوندش با پول و هنر شباهتی با روندهای جاری در تمدن ایرانی داشت، اما در دو مورد مهم از آن فاصله می‌گرفت. نخست آن که در ایران بانکداری در بافت تجارت شکل گرفته بود و

---

<sup>60</sup> Donatello

یکی از زیرسیستم‌های شبکه‌ی یکپارچه‌ی سوداگری و صنعت بود. یعنی بانکداری همچون نظامی برای رمزگذاری مجدد و تنظیم کمی بر فراز ساز و کارهای تولید صنعتی و تجارت پدید آمده بود. به همین خاطر در ایران بازرگانان با سیاست ارتباط چندانی نداشتند و تقریباً هیچ بازرگانی در تاریخ طولانی ایران نمی‌شناسیم که به قدرت سیاسی دست یافته باشد. به همین ترتیب ارتباط هنرمندان با سیاست هم دورادور بود و اغلب طرح‌های عظیم هنری (مثل ساخت مسجد شاه اصفهان یا نگارش شاهنامه‌های مصور) با پشتیبانی دربار یا بزرگان دیوانی انجام می‌شد. اما محتوای اثر به کلی مستقل از ایشان تنظیم می‌شد و دست بالا در مقدمه یا کتیبه‌ی تاسیس بنا اشاره‌ای به تامین کننده‌ی مالی‌اش دیده می‌شد.

به بیان دیگر در ایران زمین هنر قلمروی خودبسنده و بسامان بود که به شکلی متعادل با سیستم‌های سیاسی، صنعتی و تجاری ارتباط برقرار می‌کرد و اتصال‌هایش به شکلی بود که مانع جذب و هضم شدن‌اش در هریک از اینها می‌شد. سامان اجتماعی ایرانی بر اساس تخصص یافتگی زیرسیستم‌های کارکردی استوار بود و به همین خاطر این که هنرمندی به تاجری ثروتمند تبدیل شود (چنان که مثلاً آلبرشت دورر شد) یا خاندان تاجری به خاندانی هنرمند بدل شوند (چنان که ون‌گوگ‌ها شدند) امری بعید می‌نمود. رابطه‌ی این دو با سیاست از این هم دورتر بود و هیچ هنرمند یا بازرگان متخصصی را نمی‌شناسیم که در ایران بر تخت سلطنت یا صدارت نشسته باشد.

در اروپای دوران جیووانی، دو هزار سال دیرتر از شکل‌گیری نهادهای مشابه در ایران، چنین تمایز کارکردی‌ای شکل نگرفته بود و بنابراین واژگونه‌ی چنین وضعیتی رخ داد. اروپا در این هنگام نه کالاهای قابل صدور چشمگیری داشت و نه صنعتی کارآمد. به همین خاطر بانکداری اروپایی از ابتدا در پیوند با نهادهای سیاسی و دینی شکل گرفت و این پیوند را تا پایان حفظ کرد.

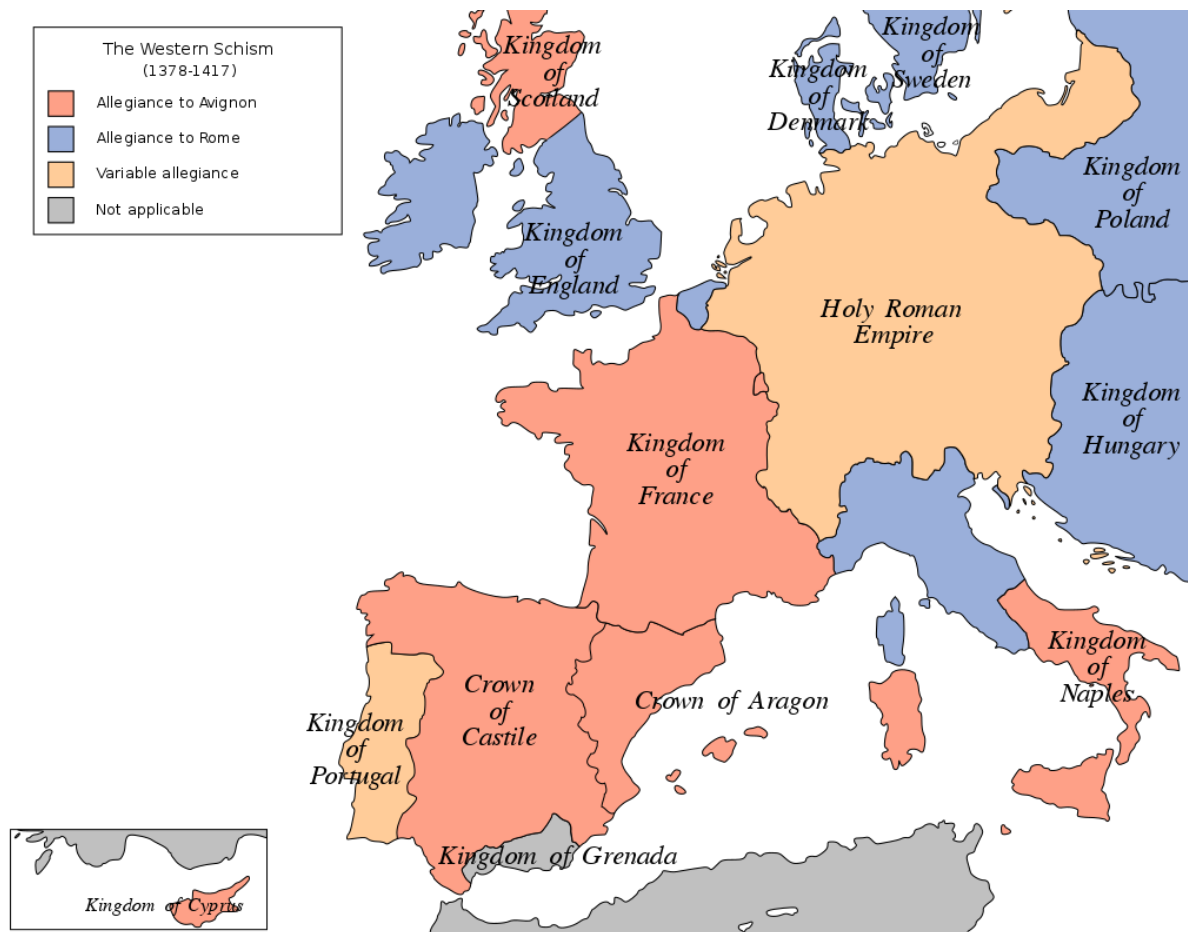
در ایران بانک در کنار ضرابخانه سیستمهایی کناری برای استانداردسازی و تنظیم روندهای اصلی و مهمتری بودند که به تولید کالا و ترابری اش مربوط می شدند. در اروپا اما شبکه‌ی بانک- ضرابخانه بسیار زودتر از ظهور صنعت و تجارت بومی سازمان یافت. این سیستم به جای رمزگذاری و استانداردسازی صنعت و تجارت، ابزاری بود برای انباشت ثروتی که می توانست با یاری رساندن به بسیج نیروهای نظامی مزدور یا هنرمندان مطیع، استقرار دودمانهای سیاسی یا نهادهای مذهبی را تضمین کند. به همین دلیل بانکداری خاندان مدیچی از ابتدای کار امری سیاسی بود، و پیشاهنگ روندی محسوب می شد که خاندانهای مقتدری مثل روچیلد و مورگان و فورد را پدید آورد، که همگی در سرمایه گذاری بر جنگ و سیاستمداران نقشی کلیدی ایفا می کردند. در اروپا به همان شکلی که از ابتدای کار پول برای مصرف سرداران و خریداری خدمات سربازان ضرب می شد، بانکداری هم برای استوار نگهداشتن شاهان یا پاپ‌ها بر سریرشان نقش ایفا کرد.

نمودی از این کارکرد دوگانه را می توان در نقش مهم جیووانی د مدیچی در تثبیت موقعیت پاپ مشاهده کرد. در زمانی که جیووانی بانک خود را تاسیس می کرد و در حال پشتیبانی از هنرمندان بود، دستگاه پاپی حدود چهل سال بود که با بحرانی بزرگ روبرو بود. در سال ۱۳۷۸ م یعنی در همان دورانی که جیووانی نزد عمویش برای بانکداری آموزش می دید، واقعه‌ای مهم در تاریخ مسیحیت غربی رخ داد که اغلب با نام «انشعاب بزرگ غربی»<sup>۶۱</sup> نامیده می شود. ماجرا از این قرار بود که در این تاریخ با مرگ پاپ گریگوری یازدهم دو نفر در رم و آوینیون ادعای پاپ بودن کردند و هریک دیگری را تکفیر نمودند. دعوی این دو در ۱۴۱۰ م ابعادی بزرگتر پیدا کرد، چون یک پاپ سوم هم در پیزا پیدا شد که هردوی اینها را تکفیر کرد و توسط هردو

---

<sup>61</sup> Magnum schisma occidentale

تکفیر شد. در نتیجه برای چهار دهه تمرکز دینی در کلیسای کاتولیک منتفی شد و دو یا سه کانون مدعی رهبری تختگاه پترس مقدس بودند. در این مدت مفهوم «کاتولیکوس» که به یکپارچگی کلیسا تاکید داشت، عملاً منقرض شده بود.



نقشه‌ی انشعاب بزرگ غربی

در سال ۱۴۱۴م. جان بیست و سوم پاپ پیزا همه‌ی رقبا را به گفتگو فراخواند و پیشنهاد کرد هر سه استعفا کنند و انتخاب پاپ را به انجمنی از رهبران کلیسا واگذار کنند که شورای گُنستانس نام گرفت، چون

در این شهر واقع در جنوب آلمان منعقد شد.<sup>62</sup> گریگوری دوازدهم پاپ رم به این دعوت پاسخ مثبت داد و چند متاله نامدار و سراسقف بانفوذ هم به شورا پیوستند. این گروه در ۱۴۱۷م با حضور ۲۳ (یا ۲۹) کاردینال و ۳۰ (یا صد) متاله نامدار مارتین پنجم را به مقام پاپی انتخاب کردند. جان بیست و سوم یک سال پس از تشکیل شورا برکنار شد و گریگوری دوازدهم هم استعفا کرد. تنها بندیکت سیزدهم پاپ آوینیون بود که زیر بار احکام این شورا نمی‌رفت، که او هم عزل شد. به این شکل در ۱۴۱۷- یک سال قبل از ساخت کلیسای سان لورنزوی فلورانس، مارتین پنجم بر تختگاه پاپی مستقر شد.

به نتیجه رسیدن شورای کنستانس و به قدرت رسیدن مارتین پنجم دو پایه‌ی اقتصادی و سیاسی داشت. در سویی‌ی سیاسی اعمال نفوذ سیگیسموند شاه آلمان اهمیت داشت. وی ابتدا (در ۱۳۷۸م) شاه براندنبورگ بود، و در ۱۴۱۱م به تاج و تخت آلمان دست یافت و از شورای کنستانس سرسختانه حمایت کرد. از سوی دیگر این گردهمایی و همگرایی آرای دینمردان با پشتیبانی مالی سخاوتمندانه‌ی جیووانی د مدیچی از مارتین پنجم ممکن شد، که هوشمندانه حدس زده بود که انشعاب بزرگ غربی به زودی خاتمه خواهد یافت و بار دیگر اقتدار پاپی یگانه احیا خواهد شد.

به این شکل بود که جیووانی مدیچی همزمان در دو روند سرنوشت‌ساز برای تمدن اروپایی نقش ایفا کرد: شکل‌گیری هنر نوزایی در پیوند با ساز و کارهای مالی، و تثبیت موقعیت پاپ و تمرکز اقتدار کلیسایی. این دو اغلب به اشتباه ضد هم پنداشته می‌شوند. اما شواهدی چشمگیر در کار است که نشان می‌دهد با هم پیوند داشته‌اند. یعنی اومانیزم اروپایی آغازین مشتقی و پشتوانه‌ای برای تثبیت سنت کلیسایی و

---

<sup>62</sup> Reinhardt, 2007: 21.

تمرکزگرایی مذهبی بود، و نه نیرویی سرکش و انقلابی در برابرش. به همین شکل رونق هنر نوزایی در ایتالیای قرن شانزدهم در اصل تدبیری برای مقابله با قلمرو سرکش پروتستان در شمال بوده که به جای هنر بر متن و زبان و متون چاپی تاکید بیشتری داشته است.

پیوند میان خاندان مدیچی و دستگاه پاپی در ابتدای کار شکننده بود و با چند قهر و آشتی متلاطم آغاز شد، اما به سرعت ثبات یافت و به جایی رسید که می شد این نهاد خانوادگی و آن نهاد مذهبی را در قرن شانزدهم تا حدودی یک سیستم در نظر گرفت. چون در نیمی از این قرن پاپها عضو خاندان مدیچی بودند و این اولین نظام خانوادگی بود که کلیسای کاتولیک را در چنین مقیاسی تسخیر کرد. در قرن شانزدهم چهار پاپ از این خاندان برخاستند: لئوی دهم (۱۵۱۳-۱۵۲۱ م.)، کلمنت هفتم (۱۵۲۳-۱۵۳۴ م.)، پیوس چهارم (۱۵۶۵-۱۵۵۹ م.) و لئوی یازدهم (۱۶۰۵ م.).

اغلب آغاز نوزایی را با چندین عامل مربوط دانسته اند که یکی اش نوآوری هنری است و دیگری تحول در دین و ظهور پروتستانیسیم، و آخری انقلاب علمی و گسترش سوادآموزی که پیامد صنعت چاپ بود. مدیچی ها در این روند اخیر هم نقشی مهم ایفا کردند. این خاندان همزمان با تقویت نظام پاپی و مقابله با اصلاحات دینی و جریان پروتستانی، حامیان اندیشمندان و هنرمندان عصر نوزایی هم بودند. میکلائو، داوینچی، گاليله، ماکیاولی، رافائل، بوتیچلی و بسیاری دیگر از چهره های درخشان عصر نوزایی اروپا برکشیدگان این خاندان و نمک پروردگان شان محسوب می شدند.

در این بافت تاریخی بود که جیوانی د مدیچی بانک مشهور خود را تاسیس کرد و در حالی درگذشت که اولین یا دومین مرد ثروتمند فلورانس و یکی از توانگرترین مردان اروپا محسوب می شد. پس

از او پسرش کوزیموی مهتر<sup>۶۳</sup> (۱۴۶۴-۱۳۸۹ م.) رهبری این خاندان را در دست گرفت و همو بود که نقاشی «سفر مغان» را سفارش داد.

کوزیمو د مدیچی که معمار اصلی اقتدار سیاسی این خاندان است، در ۱۳۸۹ م. زاده شد، در حالی که برادری دوقلو داشت که کمی بعد درگذشت، و برادری شش سال بزرگتر از خود به اسم لورنزوی مهتر. وقتی کوزیموی جوان به کسب و کار خانوادگی‌شان پیوست، مدیچی‌ها در جنوا، ونیز، رم و مدتی در ناپل شعبه داشتند. اما درآمد اصلی‌شان از شعبه‌ی رم حاصل می‌آمد. چون در آنجا کارگزار مالی دستگاه پاپی بودند و اداره‌ی مسائل مالی پاپ تازه به قدرت نشسته را بر عهده داشتند. کوزیمو این شبکه‌ی بانکی را در سراسر اروپای غربی گسترده و در لندن، آوینیون، لوبک، میلان، بورگس و پیزا هم شعبه تاسیس کرد.<sup>۶۴</sup> این شبکه در ضمن سیستم مالی دستگاه پاپی هم بود و کاردینالها و کارگزاران کلیسا از مجرای آن روندهای مالی خود را مدیریت می‌کردند.

آن عضوی از خاندان مدیچی که در شکل‌گیری دستگاه پاپی نو و خاتمه‌ی انشعاب غربی بزرگ نقشی مهم ایفا کرد، همین کازیمو بود. او بود که هنگام شکل‌گیری شورای کنستانس در محل حضور داشت و مشاور و همراه جان بیست و سوم بود. در واقع شاید بتوان این پاپ نوحاسته را تا حدودی کارگزار مدیچی‌ها دانست. چون کازیمو بود که هزینه‌ی لازم برای ارتقای کشیشی ساده به اسم بالساداره کوسا<sup>۶۵</sup> به مقام کاردینالی را پرداخت کرد و این همان کسی بود که بعدتر با لقب جان بیست و سوم ادعای پاپی کرد.

---

<sup>63</sup> Cosimo di Giovanni de' Medici

<sup>64</sup> Pernis and Adams, 2006: 55.

<sup>65</sup> Baldassare Cossa



او وقتی چنین ادعایی را مطرح کرد و دستگاه پاپی رقیب رم و آوینیون را تشکیل داد، کل امور مالی اش را به بانک مدیچی واگذار کرد و این اولین اتصال میان مدیچی‌ها و نظام پاپی بود. اتصالی که ظاهر خودشان با تراشیدن یک پاپ تازه ابداعش کرده بودند. پاپ جان بیست و سوم کاملاً تابع مدیچی‌ها بود و مثلاً بدهکارانی که قول و قرارهای مالیشان با ایشان را رعایت نمی‌کردند یا بانکداران دیگری که به رقابت با ایشان بر می‌خواستند را تکفیر می‌کرد!<sup>66</sup>

در سال ۱۴۱۵ م. شورای کنستانس که توسط مدیچی‌ها و پاپ تازه شکل گرفته بود، چندان از چهره‌های وزین و نامدار پر شد که استقلال عمل پیدا کرد و خود جان بیست و سوم را از مقام پاپی خلع کرد. این کار از طرفی اعتبار شورا را در جهان مسیحیت افزایش داد و از سوی دیگر خاندان مدیچی را از انحصاری که بر امور مالی کلیسا داشت، محروم ساخت. با این حال رقیبانی که برای بر عهده گرفتن امور مالی دستگاه کلیسا پا پیش می‌گذاشتند یک به یک از دور خارج می‌شدند و به این شکل تنها پنج سال بعد در ۱۴۲۰ م. بار دیگر استیلای خاندان مدیچی بر امور مالی کلیسای کاتولیک ترمیم شده بود.<sup>67</sup>

جان بیست و سوم هم که با اتهامهایی بسیار دست به گریبان بود، پس از عزل شدن به فرمان شاه سیگیسموند به قلعه‌ای فرستاده و آنجا زندانی شد. تا این که مدیچی‌ها بار دیگر زمام امور را در دست گرفتند و در امور مالی شاه آلمان هم ورود پیدا کردند و با پرداخت فدیهای گزاف او را رها کردند و در حمایت خود قرار دادند.

---

<sup>66</sup> de Roover, 1963: 198- 203.

<sup>67</sup> Holmes, 1968: 357-380.

کسی که رهبری تمام این عملیات سیاسی را بر عهده داشت، کوزیمو بود و از اینجا بر می‌آید که مردی زیرک و مردم‌دار بوده است. نفوذ سیاسی خاندان مدیچی از زمان او و با همین مداخله‌ها در نظام پاپی آغاز شد و به زودی چندان گسترش یافت که در عمل وی را به زمامدار فلورانس تبدیل کرد. هرچند کوزیموی مردم‌دار به تبعیت کامل از قواعد جمهوری تظاهر می‌کرد و با ظاهری فروتن در مجامع عمومی ظاهر می‌شد و حتا از سوار شدن بر اسب خودداری می‌کرد و با خر در خیابانهای شهر حرکت می‌کرد.

شورای شهر فلورانس به همان ترتیبی که برای جیوانی ارج و احترامی چشمگیر قایل بود، او را نیز بزرگ و محترم می‌شمرد و به ندرت با تصمیم‌هایش مخالف می‌کرد، هرچند استقلال عمل‌اش دست نخورده باقی مانده بود و به همین خاطر کوزیموی مهتر نقش دولتمردی محترم و ممتاز را ایفا می‌کرد، و نه حاکمی خودکامه را.<sup>۶۸</sup>

در آن هنگام خاندانهای مقتدر دیگری نیز در فلورانس حضور داشتند که در برابر ارتقای سیاسی مدیچی‌ها مقاومت می‌ورزیدند. مهمترین رقیب مدیچی‌ها خاندان آلبیزی<sup>۶۹</sup> بود که اعضایش از شهر آرزو<sup>۷۰</sup> در هشتاد کیلومتری جنوب شرقی فلورانس برخاسته بودند. آرزو هم مثل فلورانس و شهرهای دیگر شمال ایتالیا خاستگاهی اتروسکی داشت و بنابراین خاندان آلبیزی نیز از نظر تبار تاریخی با مدیچی‌ها در یک قاب قرار می‌گرفتند. خاندان مهم دیگر فلورانس آلبرتی<sup>۷۱</sup> نام داشت که قلعه‌ای در دره‌ی رود آرنو داشتند و به تازگی در قرن سیزدهم میلادی در فلورانس ریشه دوانده بودند.

---

<sup>68</sup> Martines, 2011: 8.

<sup>69</sup> Albizzi

<sup>70</sup> Arezzo

<sup>71</sup> Alberti



منبر باردی، اثر بوتیچلی، ۱۴۸۴م

کوزیمو د مدیچی همزمان با شوریدن شورای کنستانس بر پاپ نمک پرورده اش، خطر این خاندانهای رقیب را دریافت و با طرحی گسترده پایه های اقتدار خود را محکم ساخت. او در همین سال ۱۴۱۵م به مقام

رهبری جمهوری فلورانس رسید و همزمان با دختر آلساندرو دی سوزو باردی<sup>۷۲</sup> ازدواج کرد که رهبر خاندان نیرومند باردی بود. این خاندان پیش از فراز آمدن مدیچی‌ها از مهمترین بانکداران شمال ایتالیا بودند، اما دامنه‌ی فعالیت‌شان قابل‌قیاس با مدیچی‌ها نبود. در ۱۳۳۸ این خاندان سیزده شعبه بانک در شهرهای مختلف اروپای لاتین در اختیار داشتند. اما در ۱۳۴۵ م. ورشکست شدند. علتش هم این بود که نهصد هزار فلورین به ادوارد سوم شاه انگلستان قرض داده بودند، که پول‌شان را خورد و پس‌شان نداد.

ادوارد این پولها را برای لشکرکشی به فرانسه نیاز داشت، که بخشی مهم از رخدادهای جنگهای صد ساله‌ی میان دو کشور را رقم زد. اما این نبردها برای هردو کشور فرساینده بود و در نتیجه این مقروض تاجدار در نابودی خاندانهای بانکدار ایتالیایی نقشی مهم ایفا کرد. چون از خاندان بانکدار فلورانسی دیگری به اسم پروزی<sup>۷۳</sup> هم ششصد هزار فلورین وام گرفت و آن را هم پس نداد. این دو خاندان اولین بانکهای مهم فلورانسی را تاسیس کردند و در دهه‌ی ۱۲۹۰ م. اولین بانکهای انگلستان را هم در لندن تاسیس کردند که تا ۱۳۲۰ م. به بزرگترین مراکز مالی این سرزمین تبدیل شده بود.

خاندان باردی پس از ورشکستگی هم اقتدار مالی و مقامهای سیاسی‌اش را حفظ کرد، و در مقام کنت ورنیو تداوم یافت. اعضای این خانواده در بازرگانی خوش درخشیدند و در امور مذهبی هم مداخله می‌کردند. از جمله آن که پشتیبانان اصلی شکل‌گیری و گسترش اقتدار فرقه‌ی فرانسیسکن بودند. لویی تولوزی که بین ۱۲۷۴ تا ۱۲۹۷ م. رهبر این فرقه بود دوستی نزدیکی با خاندان باردی داشت و کلیسای اصلی این گروه مذهبی

---

<sup>72</sup> Alessandro di Sozzo Bardi

<sup>73</sup> Peruzzi

را هم باردی‌ها در ۱۳۱۰م ساختند. نقاشی مشهور «منبر باردی» را ساندری بوتیچلی در ۱۴۸۴م به سفارش این خاندان کشیده است.

خاندان باردی مهمترین سرمایه‌گذاری بود که از سفر کریستف کلمب و جان کابوت پشتیبانی مالی کرد و به این ترتیب در کشف آمریکا نقشی مهم ایفا کرد. جالب آن که این خاندان در جریان جنگهای صلیبی هم نقشی مهم ایفا کرده بود و هم در تامین مالی لشکریان صلیبی نقش داشت و هم برخی از اعضایش در مقام رهبران نظامی صلیبی‌ها نقش ایفا کرده بودند. در این بستر تجهیز ناوگانهایی که عصر غارت و استعمار را آغاز کردند را باید بخشی از یک تکاپوی عمومی‌تر و گسترده دانست که مسیر زمینی شرقی‌اش به سمت بیت‌المقدس و ایران خاوری بود و مسیر دریایی غربی‌اش که هند و ایران باختری را هدف گرفته بود، به تصادف برخورد با قاره‌ی آمریکا را در پی داشت.

اتحاد مدیچی‌ها با خاندان باردی عاملی مهم بود که استیلایشان بر فلورانس را ممکن ساخت. این اتحاد البته نیم‌بند بود و تنها نیمی از اعضای این خاندان با وصلت کتس‌شان با کوزیمو روی موافق نشان دادند. نیمی دیگر نقش رقیب و دشمن را ایفا می‌کردند و این وضعیتی بود که درباره‌ی سایر خاندانها هم مصداق داشت. افزایش اقتدار کوزیمو در فلورانس باعث شد خاندانهای رقیب او با هم متحد شوند. رهبری این گروه را خاندان آل‌بیزی بر عهده داشت که بزرگ‌شان رینالدو دِگلی آل‌بیزی<sup>۷۴</sup> با شاخه‌ی مخالف از خاندان باردی و همچنین با خانواده‌ی بانفوذ بانکدار دیگری متحد شد که مهترشان مردی بود به نام پالا استروزی<sup>۷۵</sup>.

---

<sup>74</sup> Rinaldo degli Albizzi

<sup>75</sup> Palla Strozzi

این گروه در ۱۴۳۳ م کوزیمو را دستگیر و زندانی کردند و نزدیک بود به قتلش برسانند. اما راهبی بانفوذ به اسم آمبروگیو تراورساری<sup>۷۶</sup> که از همدستان کوزیمو در تثبیت دستگاه پاپی بود، او را از مرگ رها کرد. در نهایت کوزیمو را از فلورانس تبعید کردند و او همراه با برادرش لورنزوی مهتر به ونیز رفت و ماهرانه جریانهای مالی فلورانس را به سمت ونیز چرخاند. طوری که سرمایه‌گذاران و بانکداران بسیاری به پیروی از او داد و ستدهای خود را به دفترهایشان در این شهر منتقل کردند. جریان کساد نظام پولی در فلورانس چندان جدی شد که یک سال بعد مردم شهر از او پوزش خواستند و بار دیگر به فلورانس دعوتش کردند.

کوزیمو بازگشت در حالی که قدرتی بیش از پیش یافته بود و از حمایت خاندانهای بانفوذ دیگری مثل پیتی و سودرینی هم برخوردار شده بود. کوزیمو پس از آن تا سی سال بر فلورانس حکم راند، بی آن که در نمایش اقتدار یا ثروتش تظاهر و خودنمایی‌ای داشته باشد. کوزیمو د مدیچی پس از بازگشت به هوادارانش پادشاهی سخاوتمندانه داد. در ۱۴۴۴ م متحدانش از خاندان باردی را از پرداخت بخشی از مالیاتها معاف داشت،<sup>۷۷</sup> از سرداران و دینمردان موافق با خود سرسختانه پشتیبانی کرد و نظم و آرامشی پدید آورد که مایه‌ی شکوفایی شهر فلورانس شد.

در ۱۴۳۹ م کوزیمو طرحی دیگر پیش نهاد و نشان داد که جاه‌طلبی‌های مذهبی‌اش از تثبیت مقام پاپی فراتر می‌رفته و کل قلمرو مسیحیت را پوشش می‌داده است. او در این سال پاپ اوژن چهارم<sup>۷۸</sup> را قانع

---

<sup>76</sup> Ambrogio Traversari

<sup>77</sup> Tomas, 2003: 17.

<sup>78</sup> Pope Eugene IV

کرد تا دفتر مرکزی شورای مذهبی فرارا را از این شهر به فلورانس منتقل کند. در این شورا کوششی انجام می‌گرفت تا کلیسای یونانی شرق و کلیسای لاتین غرب با هم ادغام شوند.

ورود کوزیمو به این داستان و پشتیبانی مالی و مدیریتی‌اش باعث شد جریان تقریب مذاهب در مسیحیت اروپایی رونقی بگیرد. در نتیجه یوآنس پالائیولوگوس (Ἰωάννης Παλαιολόγος)<sup>79</sup> که آخرین امپراتور مقتدر بیزانس (۱۴۲۵-۱۴۴۸ م.) بود در همین سال با هفتصد همراه به فلورانس سفر کرد و در شورای فرارا شرکت کرد. حضور این گروه از بزرگان بیزانسی در فلورانس تاثیری چشمگیر به جا گذاشت. به ویژه که در میان همراهان امپراتور یوسف دوم سراسقف قسطنطنیه و گئورگه گمیستوس پلثون<sup>80</sup> هم حضور داشتند که دومی فیلسوفی رازورز و شیفته‌ی حکمت مغانه‌ی باستان بود و درباره‌اش بیشتر خواهم نوشت.

حضور این چهره‌ها باعث شد در فلورانس علاقه و توجهی به زبان ایشان (یونانی) و اندیشه‌شان (فلسفه‌ی نوافلاطونی) پدید آید و این یکی از نخستین جرقه‌هایی بود که بازگشت به فیلسوفان یونان قدیم و نوزایی را رقم زد. چنان که دیدیم گوزولی در نقاشی «سفر مغان» چهره‌ی امپراتور یوآنس را در جلوه‌ی ملکیور مغ جاویدان کرده و شخصیت‌های مهم دیگر بیزانسی مثل سراسقف یوسف و پلثون هم در این اثر هنری بازنموده شده‌اند.

کمی بعد از این سفر، یوآنس در گذشت و کنستانتین یازدهم برادرش بر تخت نشست و چهار سال بعد در ۱۴۵۳ م. از ارتش عثمانی شکست خورد و سلسله‌اش منقرض شد. به این ترتیب قصد دیرینه‌ی ایرانیان که فتح استانهای قدیمی هخامنشی بود پس از پانزده قرن به نتیجه رسید. در همان ابتدای جنگ‌های ایران و

---

<sup>79</sup> John VIII Palaiologos

<sup>80</sup> George Gemistos Plethon

روم ارشک و شاهان اشکانی بارها به رومیان گوشزد کرده بودند که آناتولی بخشی از قلمرو ایران زمین است و به هخامنشیان تعلق داشته و باید آنجا را تخلیه کنند. ساسانیان هم از همان ابتدا همین دعوی را داشتند و اردشیر بابکان و شاپور اول در نامه‌هایشان به امپراتور روم این قلمرو را ایرانی می‌دانستند. بعدتر مصر را هم همچون استانی هخامنشی طلب کردند و در دوران خسرو پرویز فتحش کردند. تا این که اسلام ظهور کرد و بعد از آن رومیان از مصر و بخش عمده‌ی آناتولی رانده شدند. هرچند قسطنطنیه را در دست خود حفظ کرده بودند.

سقوط قسطنطنیه شوکی بزرگ در اروپای مسیحی ایجاد کرد. چون این شهر را شکست‌ناپذیر می‌دانستند و آنجا را دژ استواری در برابر پیشروی مسلمانان قلمداد می‌کردند. بخشی از این شوک البته فرهنگی بود و دلیلش آن بود که موجی از اندیشمندان و راهبان مسیحی یونانی‌زبان از قلمرو بیزانس به ایتالیا کوچیدند و عناصری فرهنگی و فلسفی را با خود بردند که برای اروپاییان ناشناخته و شگفت‌انگیز می‌نمود، و مهمترین‌اش آثار فیلسوفان یونانی به ویژه افلاطون و ارسطو بود.

این نکته که اروپاییان اهالی آناتولی و به ویژه عثمانی‌ها را با ایرانی‌ها یکی می‌دانسته‌اند، به خوبی از نقاشی مهمی نمایان است که کمی بعد از دوران لورنزو د مدیچی در آلمان کشیده شد. این نقاشی بزرگ - در ابعاد ۱۲۰/۳ در ۱۵۸/۴ سانتی‌متر - «جنگ اسکندر در ایسوس» نام دارد و آلبرشت آلدورفر<sup>۸۱</sup> (-۱۴۸۰ م. ۱۵۳۸ م) آن را به سال ۱۵۲۹ م. کشیده است. آلدورفر از نقاشان مکتب شمالی و از وابستگان به دربار ویلیام چهارم دوک باواریا<sup>۸۲</sup> بود. در این سالها پیشروی مسلمانان به سمت قلمرو اتریش به تهدیدی جدی تبدیل

---

<sup>81</sup> Albrecht Altdorfer

<sup>82</sup> Duke William IV of Bavaria



شده بود و ویلیام که لشکری بزرگ را برای مقابله با سلطان عثمانی بسیج کرده بود. دقیقا در همین سال بود که سلطان سلیمان باشکوه شهر وین را در محاصره گرفت، و امیران اروپایی از جمله ویلیام برای یاری به این شهر به آن سو می‌شتافتند.

بنابراین روشن است که نقاشی آلتدورفر اثری تبلیغاتی و سیاسی بوده که تقابل میان ویلیام و سلطان سلیمان را در قالب نبرد اسکندر و داریوش سوم مجسم می‌کرده و این آرزو را در بر داشته که به همان شکلی که اسکندر بر داریوش غلبه کرد، ویلیام نیز سلیمان را شکست دهد. جالب آن که در تصویر جامه‌ها و نمای شهرها هم به شکلی زمان‌پیشانه همسان با اروپای همان عصر بازنموده شده‌اند و تقریبا تصویری از درگیری سپاهیان اتریشی و ارتش عثمانی را پیرامون وین و شهرهای اروپایی می‌بینیم، و نه منظره‌ی باستانی نبرد داریوش و اسکندر را.

نمادپردازی‌ها هم به قرن شانزدهم میلادی و اروپا مربوط می‌شوند. مثلا آلتدورفر گوشه‌ی سمت چپ نقاشی هلالی را کشیده که در حال خروج از آسمان است، و این در سویی‌ی مربوط به سپاهیان هخامنشی است و آشکارا به نقش پرچم عثمانی‌ها یعنی هلال و ستاره اشاره می‌کند که در اصل همان نقش پرچم دیرینه‌ی ساسانی‌ها بوده است. در سوی راست تصویر که به سپاهیان اسکندر اختصاص یافته، خورشیدی در حال طلوع است و معلوم است که نقاش غلبه‌ی مسیح در قالب مهر را بر هلال مسلمانان در نظر داشته است. نقاشی «نبرد اسکندر» چشم‌اندازی بسیار شگفت‌انگیز است و به خاطر نوع نگاهش به موضوع و زاویه‌ی دیدی که دارد در تاریخ هنر ماندگار است و اثرگذار. با این حال این نکته‌ی کلیدی‌اش به بحث ما مربوط می‌شود که اروپاییان در دوران مدیچی‌ها ظهور قدرت عثمانی را همچون نمودی تازه از اقتدار پارس قلمداد می‌کرده‌اند. به احتمال زیاد این شیوه‌ی خاص از همسان‌نگاری عثمانی‌ها با هخامنشی‌ها نظر غالب و

تصویر عمومی آن روز اروپاییان از ماجرا بوده و بخشی از سفارشی بوده که دوک به نقاش داده است،<sup>۸۳</sup> و درست هم می‌نموده است. چون زبان رسمی عثمانی‌ها پارسی و دین‌شان با مردم ایران همسان و بافت هویتی‌شان یکسره ایرانی بوده است.



جنگ اسکندر در ایسوس، اثر آلبرشت آلتدورفر، ۱۵۲۹ م.

<sup>83</sup> Hagen and Hagen, 2003: 131; Kleiner, 2008: 510.

این همسان‌انگاری هویت ملی عثمانی‌ها با پارسیان، که درست هم هست، نباید با هویت دودمانی و انگاره‌ی سیاسی این خاندان اشتباه گرفته شود. تا پیش از دوران مدرن به ویژه در اروپا قلمروهای سرزمینی بیش از هر چیز با خاندانی که بر آن فرمان می‌راند شناسایی می‌شدند و این جدای از هویت ملی کهنی بود که برخی از مناطق -مثل ایران و روم و چین- از آن برخوردار بودند. در این معنی هرچند شهروندان عثمانی - به درستی- ایرانی تبار قلمداد می‌شد، اما خاندان عثمانی و دولتی که تاسیس کرده بودند با خاندان صفوی هم تفاوت داشت و هم تا حدودی ضد آن قلمداد می‌شد. به این ترتیب همزمان با یکپارچه دیدن قلمرو شرق-پارس، گرایش برای تفکیک این افق گسترده به دو بخش نیک و بد هم نمایان بود. عثمانی‌هایی که قلمرو بیزانس را فتح کرده و مسیحیان را مورد تهدید قرار داده بودند، نیرویی شر و وحشی و غارتگر قلمداد می‌شدند، و در مقابل‌شان شاهان صفوی قرار می‌گرفتند که از سویی نمایندگانی مقتدرتر برای سیاست ایران‌شهری بودند و از سوی دیگر به خاطر جنگ‌هایشان با عثمانی‌ها نیرویی امیدآفرین و رهایی‌بخش پنداشته می‌شدند.

تقریباً در همین هنگام بود که همراه با ترجمه‌ی متون یونانی کهن به لاتین، آثار مربوط به هخامنشیان نیز در اروپا شناخته شد. نویسندگان کلاسیک یونانی از پارمنیدس و هرودوت گرفته تا افلاطون و ارسطو یا شهروند کشور پارس بودند و یا در حاشیه‌هایی اقماری از آن می‌زیستند. به همین خاطر بخش عمده‌ی آثار کهن یونانی موضوعی ایرانی دارند. از نخستین تراژدی کلاسیک یونانی یعنی «پارسیان» اثر آیسخولوس گرفته تا سیاست‌نامه‌های یونانی که همگی برگردان و بازگویی منابعی ایرانی بودند. در میان این آثار به ویژه «کوروپدیا» (کودکی کوروش) برای بنیانگذاران نوزایی اهمیت داشت، چون رگه‌هایی از سیاست ایران‌شهری را توصیف می‌کرد و پیکربندی تازه‌ای برای سیاست را نوید می‌داد. آنچه که اغلب نادیده انگاشته می‌شود و

با پیش‌داشتهایی امروزی به اشتباه ابراز می‌شود، آن است که گویی هواداران نوزایی در ایتالیای قرن پانزدهم و شانزدهم، در ضمن جمهوری‌خواه هم بوده‌اند.

در میان نویسندگان مهم عصر نوزایی تعدادی بسیار اندک - مشهورتر از همه ماکیاولی - جمهوری‌خواه بوده‌اند، و اغلب‌شان شکلی از احیای «پادشاهی خوب» باستانی را تبلیغ می‌کردند. این جریان از نویسندگان فلورانس و حتا پاپ‌های این دوران آغاز می‌شود و تا هابز در انگلستان ادامه می‌یابد. مدیچی‌ها که هوادار شکلی از تمرکز قدرت بودند و دشمنان اصلی‌شان خاندان‌های اشرافی جمهوری‌خواه بودند، در لبه‌ی این درگیری قرار داشتند. در این بافت معنادار است که «کودکی کوروش» دو بار در سالهای ۱۴۵۰ و ۱۴۷۰ م. از یونانی به لاتین برگردانده می‌شود و در منابع سیاسی این دوران به شدت بازتاب پیدا می‌کند.

این توجه به عصر هخامنشی و سیاست ایران‌شهری باستان در ضمن مصادف است با تماس‌های سازمان یافته‌ی مدیچی‌ها و خاندان‌های بزرگ دیگر اروپایی با شاهان صفوی، و کوشش‌هایی دیپلماتیک که هدفش ایجاد جبهه‌ای مشترک در برابر توسعه‌طلبی عثمانی‌ها بوده است. تثبیت کلمه‌ی «ترک» در زبان‌های اروپایی در این زمینه‌ی تاریخی انجام پذیرفته و به این ترتیب دوقطبی‌ای شکل می‌گیرد که «ترک» مسلمان (و بنابراین کافر) و غارتگر و مهاجم را در کنار «پارسی» مغانه و متمدن و حمایتگر قرار می‌داد. همین دوقطبی بعدتر در عصر استعمار توسط شرق‌شناسان بازتولید شد و همچون دستمایه‌ای برای شعارهای قوم‌گرایانه و فرسایش سیاسی قلمرو عثمانی مورد استفاده قرار گرفت، و بعدتر در قرن بیستم به شکلی شگفت‌انگیز توسط نیروهای چپ‌گرا و سوسیالیست - مارکسیست‌های روسی و عثمانی برای ایرانی‌زدایی از آناتولی و ایران شمالی کاربرد پیدا کرد و امروز به جریان عقل‌ستیز و ویرانگر پان‌ترکیسم تبدیل شده است.

در این شرایط بود که مدیچی‌ها عروج خود بر اورنگ اقتدار فلورانس را آغاز کردند و با تکیه به این زرادخانه‌ی مفهومی بود که حضور خود و مدارهای قدرت وابسته به خویش را توجیه می‌کردند و

مشروعیت‌اش را استوار می‌ساختند. در سال ۱۴۶۴ م کوزیمو د مدیچی درگذشت و در کلیسای سان لورنزو که خود ساخته بود، به خاک خفت، در حالی که جنبشی فرهنگی و هنری را در فلورانس آغاز کرده بود که بعدتر نوزایی نام گرفت. پس از او پسرش پیروی نفرسی<sup>۸۴</sup> رهبری خاندان مدیچی و مدیریت بانک‌شان را در دست گرفت. پیرو در ۱۴۶۴ م که پدرش درگذشت در عمل به مقام حاکم فلورانس منصوب شد، هرچند شهر همچنان بر اساس نظام جمهوری اداره می‌شد. او در این هنگام چهل و هشت سال سن داشت و چون به رسم پولداران آن روزگار در خوردن گوشت و ادویه افراط می‌کرد، به نفرسی حاد مبتلا شده بود. پیرو که زاده‌ی دو خاندان باردی و مدیچی بود و متحد کننده‌ی این دو، تنها پنج سال بعد از مرگ پدرش زنده ماند و در ۱۴۶۹ م درگذشت.

پیرو در سال ۱۴۴۴ م با لوکرزیا تورناבורی<sup>۸۵</sup> وصلت کرد که به یکی از خاندانهای مهم و با نفوذ فلورانس وابسته بود و به این ترتیب روند درهم آمیختن خاندانهای بزرگ شهر را یک قدم دیگر پیش برد. از این ازدواج دو پسر به نامهای گویلیانو و لورنزو زاده شدند که اولی در بیست و پنج سالگی در جریان دسیسه‌ی پاتسی (۱۴۷۸ م) - با پشتیبانی پاپ - به قتل رسید و دومی به معمار اصلی فرهنگ نوزایی ایتالیا تبدیل شد. لورنزو د مدیچی که در ۱۴۴۹ م زاده شده بود، پس از مرگ پدرش پیرو به فرمانروای اصلی فلورانس تبدیل شد و تا زمان مرگش در ۱۴۹۲ م در این مقام باقی بود. او طی این چهل و سه سال از هنرمندان و دانشمندان و ادیبان حمایت کرد و شکوفایی فرهنگ عصر نوزایی زیر سایه‌ی او ممکن شد. مردم فلورانس او

---

<sup>84</sup> Piero di Cosimo de' Medici

<sup>85</sup> Lucrezia Tornabuoni

را لورنزوی باشکوه (Lorenzo il Magnifico) می‌نامیدند. چون بر خلاف پدر و پدربزرگش چندان پروای سخن مردم را نداشت و فروتنی و خضوع ایشان را در کتمان قدرت و ثروتش روا نمی‌داشت.

لورنزو از دوران نوجوانی با اصرار پدربزرگش به محفل فیلسوفان و اندیشمندانی پیوسته بود که مورخان بعدی مجموعه‌شان را «آکادمی نوافلاطونی فلورانس» نامیدند. هرچند این گروه در واقع نهادی سامان یافته و اسم و رسم‌دار نبودند. مرشد و مربی اصلی لورنزو در دوران نوجوانی مارسیلیو فیچینو فیلسوف نوافلاطونی و مترجم آثار افلاطون به لاتین بود که خود از نمک پروردگان کوزیمو د مدیچی محسوب می‌شد.

لورنزو به همان ترتیبی که در نهادی غیررسمی از فرهیختگان پرورش یافته بود، نهادهایی مشابه را گرداگرد خود ایجاد کرد و کارگاهی که برای انجام سفارشهای هنری ترتیب داد، آموزشگاهی شد که برخی از برجسته‌ترین هنرمندان عصر نوزایی از جمله میکل‌آنژ در آن پرورده شدند. دربار غیررسمی او، که شکوه و اعتباری بیش از پدرانیش داشت، مرکزی مهم بود که بزرگترین هنرمندان آن روز اروپا در آن حضور داشتند و با سفارشهایی که از لورنزو می‌گرفتند، مضمونهای دینی را در قالبی کاملاً تازه بیان می‌کردند. بیانی که در درجه‌ی اول قرار بود اقتدار و اعتبار نظام پاپی و دستگاه اقتصادی-سیاسی مدیچی‌ها را تثبیت کند، اما در کنار آن به اندیشه‌هایی تازه و رویکردی تازه به انسان نیز میدان می‌داد و زمینه را برای تحول فرهنگ نوزایی هموار می‌ساخت. لئوناردو داوینچی، ساندرو بوتیچلی، آندرتا دل وروچیو، آنتونیو دل پولائیولو، دومینیکو گیرلانداو و میکل‌آنجلو بوناروتی (میکل‌آنژ) برخی از این چهره‌های درخشان بودند.

لورنزو مدیچی چارچوب سازمانی اقتصادی-سیاسی‌ای که پدربزرگش کوزیمو بنا کرده بود را به ارث برد و از آن کارآمدترین سیستم تبدیل پول به اعتبار در اروپا را خلق کرد. لشکری از ادیبان و هنرمندان و فرهیختگان زیر پرچم او منش‌هایی می‌آفریدند که هریک به جای خود ارجمند و جذاب بود، و چون مهر مدیچی را بر خود داشت، بخشی از اعتبارش را برای تثبیت اقتدار این خاندان صرف می‌کرد.

در فلورانس لورنزوی باشکوه با نسخه‌ای مشابه اما کوچکتر از تجربه‌ای روبرو می‌شویم که برای نخستین بار در قلمرو ایران دوران هخامنشی در مقیاسی کلان ابداع شد و به مرتبه‌ی ساز و کاری ملی برکشیده گشت. این روند تبدیل معنا به قدرت بود، که به ظاهر نسبت به اقتدار سیاسی بی‌تفاوت و بی‌طرف بود، اما نمادهای پایه‌ی آن را تکثیر می‌کرد. در دوران هخامنشی برای نخستین بار هنری فراگیر و بسیار خلاقانه روبرو هستیم که با کیفیتی بی‌مانند در کارگاه‌هایی سلطنتی پدید می‌آید. هنری که کاملاً بر خلاف هنر درباری پیشین مصر و آشور و بابل و ایلام، موضوع اصلی اش نه خدایان هستند و نه پادشاهان.

در دوران هخامنشی است که یک سیستم یکپارچه‌ی هنر ملی پارسی پدید می‌آید که هدف اصلی اش بازنمایی مفاهیمی عام و زیبایی‌ای خالص است، و همین کار در عین حال بهترین شیوه برای تثبیت اعتبار و مشروعیت اقتدار شاهنشاهان نیز محسوب می‌شود. مرور اسناد به جا مانده از عصر هخامنشی نشان می‌دهد که اتفاقاً به خاطر همین غیاب نقش شاهنشاه از آثار هنری و پرهیز از «خرج کردن» شخصیت‌های سیاسی در هنر و «مصرف کردن» هنر برای مقاصد سیاسی بوده که رشد و شکوفایی خیره‌کننده‌ی هنر، خود به خود شکوه و عظمت سیاسی هخامنشیان را هم تثبیت می‌کرده و مدارهای قدرت‌شان را مستقر می‌ساخته است. این شیوه از هم‌افزایی سپهر هنر و سیاست در ایران زمین نهادینه گشت و یکی از عواملی بود که خلق شاهکارهای عظیم ادبی مثل شاهنامه را رقم زد، که گاه در پیوند و حتا گاه در تقابل با دربارها آفریده می‌شدند، اما در فضایی میانه‌ی هنر و سیاست جایگاهی مشخص و معتبر برای خود داشتند.

لورنزو د مدیچی مسیری که پدربزرگش کوزیمو آغاز کرده بود را موازی با همین روند باستانی پیمود. چنین می‌نماید که خاندان مدیچی به شکلی خلاقانه ساز و کارهایی شبیه به آنچه در ایران قدیم می‌بینیم را از نو در اروپای قرن پانزدهم میلادی ابداع کرده باشند. تا زمان مدیچی‌ها اروپا از چنین ساز و کارهای هم‌افزایانه‌ای بی‌بهره بود. هنر و ادبیات در پیوند با سیاست از ریخت می‌افتاد و به ابزار تبلیغ مستقیم قدرت

سیاسی یا اقتدار مذهبی تبدیل می‌شد. به همین خاطر پیامها صریح و شعارگونه، ارجاعها به اشخاص حقیقی مقتدر، و لحن و بیان چاپلوسانه و آمیخته با سانسور و بیم بود، و آنچه که پدید می‌آمد کیفیت والایی نداشت. دلیل این که رومیان هرگز نتوانستند آثار ادبی اصیل و هنر مستقل خودبنیادی تاسیس کنند، همین بود. این که اروپای مسیحی هم برای هزار سال در قرون وسطا چیزی جز هنر ابتدایی و بی‌کیفیت تولید نکرد، همین چسبندگی میان دو قلمرو هنر و سیاست-مذهب بود، و این حقیقت که فرهنگ توسط دولتمردان مصرف می‌شد، به جای آن که دولت از آن بهره‌مند شود.

چنین می‌نماید که لورنزوی باشکوه کاملاً آگاهانه و با برنامه، لگام فرهنگ را رها کرده و روی خلاقیت هنرمندان و ادیبان و بهره‌دهی نهایی‌اش حساب کرده باشد. او در سال ۱۴۷۱ م در سندی ثبت کرد که طی سی و هفت سال گذشته (از ۱۴۳۴ م) خاندان مدیچی روی هم رفته ۶۶۳ هزار فلورین را صرف «امور خیریه» کرده است، که در اصل به معنای ساخت بناها و تولید آثار هنری و ادبی بوده است. هر فلورین که با دوکات (واحد پول ونیز) برابر است، سکه‌ای زرین بود با وزن ۳/۵ گرم، که با دو هزار کیلوگرم طلا برابر است و مبلغی بسیار گزاف محسوب می‌شد. مایکل باربور با گردآوری داده‌های مالی آن دوران تصویری واقع‌گرایانه از این اعداد به دست داده است. بر اساس گزارش او، دستمزد سالانه‌ی یک معلم یا کارگر ماهر در فلورانس آن روزگار صد فلورین بوده که با ۲۵۰۰ یورو به حساب امروز برابر می‌شود. هرچند دستمزدهایی بسیار کمتر هم داریم. چنان که گالیله بابت تدریس در دانشگاه‌های آن دوران که همگی دینی بودند، پنجاه فلورین در سال می‌گرفت که مبلغی اندک بود و مایه‌ی نارضایتی و شکایتش.<sup>۸۶</sup>

---

<sup>86</sup> Barbour, 2017.



این ثروت به حساب امروز با ۶۶۰ میلیون دلار برابر می‌شود و برای اروپای آن دوران و شهرهای فقیر و نوپایش مبلغی هنگفت و افسانه‌آمیز جلوه می‌کند. لورنزو پس از انجام این حساب و کتاب می‌گوید که از بذل چنین ثروتی خرسند است. او می‌گوید هرچند بیشتر مردم ترجیح می‌دهند بخشی بزرگتر از چنین پولی در کیسه‌شان باقی بماند، اما او از بخشش آن خوشنود است، چون آن بهره‌ای که انتظار داشت را از آن برگرفته است.<sup>۸۷</sup>

لورنزوی باشکوه آنچه که خاندان مدیچی ابداع کرده بود را به اوج رساند. اما این اوج در زمینه‌ای از آشفتگی‌های سیاسی و مذهبی اروپا رخ می‌نمود و به همین خاطر سخت شکننده بود. در سالهای آخر زندگی او بسیاری از شعبه‌های بانک مدیچی به خاطر عاجز ماندن از بازپس‌گیری وام‌هایشان ورشکسته شدند. بدتر از همه این که در خود فلورانس جنبش مذهبی افراطی و ویرانگری شکل گرفت که رهبرش کشیشی دومینیکن بود از اهالی فرارا به اسم گیرولامو ساوونارولا.<sup>۸۸</sup>

دومینیکن‌ها فرقه‌ای متعصب از کاتولیک‌های وفادار به پاپ بودند که به تدریج از حالت رام به وحشی دگردیسی یافتند و این اصطلاحی بود که خود به کار می‌بردند. چون خویشان را «سگ سرور» ( *Domini Canis* ) می‌نامیدند، که ممکن است رام یا درنده باشد. کوزیمو د مدیچی در ابتدای شکل‌گیری این فرقه به رونق کارشان یاری رسانده بود و حتا کتابخانه‌ی مهمی در صومعه‌ی سان مارکو در فلورانس برایشان پدید آورده بود.<sup>۸۹</sup> اما سگ رام به زودی درندگی خود را نشان داد و این زمانی بود که ساوونارولا همچون رهبری محلی در میان‌شان ظهور کرد.

---

<sup>87</sup> Brucker, 1971: 27.

<sup>88</sup> Girolamo Savonarola (1452-1498)

<sup>89</sup> Thompson, 1996: 16.

شعارهای این رهبر مذهبی با آنچه که در دوران مدرن از طالبان و داعش شنیده‌ایم شباهت دارد. ساوونارولا پرداختن به زیبایی‌های زمینی را کفرآمیز می‌دانست، توجه به شکوه و عظمت فرهنگهای باستانی را نشان شرک می‌پنداشت، و نوعی زهد افراطی ستیزه‌جو را تبلیغ می‌کرد. نتیجه‌اش آن شد که به محض مرگ لورنزوی باشکوه در میانه‌ی فروردین ۱۴۹۲ م اداره‌ی فلورانس به دست پیروان او افتاد و یکی از فعالیتهای مهم‌شان این بود که آثار هنری و شاهکارهای یافت شده از روم قدیم را در میدان شهر گرد می‌آوردند و می‌سوزاندند و با پتک و دیلم نابود می‌کردند.

با این همه نفوذ خاندان مدیچی با این حرکت از میان نرفت و آتشی که در قالب نوزایی در فرهیختگان گرفته بود به این آسانی خاموش شدنی نبود. خاندان مدیچی در جریان انقلاب دومینیکن‌ها از فلورانس رانده شدند، اما موقعیت و نفوذ خود را در ایتالیا حفظ کردند. کمی بعدتر پاپ الکساندر ششم که متحد خاندان مدیچی بود، با ساوونارولا درگیری پیدا کرد و او را تکفیر کرد. ساوونارولا شش سال پس از مرگ لورنزو از قدرت فرو افتاد و به همراه دو تن از دستیارانش در میدان شهر فلورانس سوزانده شد و فجایعی که در زمینه‌ی هنر و فرهنگ به بار آورده بود با این پایان شهادت‌گونه کمابیش فراموش شد. طوری که پروتستانها بعدتر او را نیای خویش به حساب آوردند و تکریم کردند.

خاندان مدیچی در ۱۵۱۲ م بار دیگر به فلورانس بازگشت و حکومت را در دست گرفت. اما این بار اعضای این خاندان آزمندی‌شان برای مال‌اندوزی و اشتیاق‌شان برای سرکوب خشن مخالفان‌شان را بی‌پرده‌پوشی نمایان می‌ساختند. مدیچی‌ها تا دویست و پنجاه سال بعد همچنان باقی ماندند و در دوره‌هایی در تاریخ اروپا ردپاهایی از خود به جا گذاشتند. هرچند اوج حضورشان بر پهنه‌ی تاریخ به دوران صد ساله‌ای محدود می‌شود که کوزیمو و لورنزو قهرمانانش محسوب می‌شوند. دورانی که عصر نوزایی اروپایی زیر سایه‌ی ایشان در ایتالیا شکل گرفت و تثبیت شد.

میدان طرح پرسش ما هم به همین دوره‌ی کوتاه در قرن پانزدهم محدود می‌شود. چرا که شالوده‌ی  
تجدد اروپایی و نواندیشی‌اش در سنت مسیحی در همین دهه‌ها پی‌ریزی می‌شود و ماشینی اجتماعی پدید  
می‌آورد که به تدریج بسط می‌یابد که مدارهای قدرت در سراسر قلمرو تمدن اروپایی را از نو سازماندهی  
می‌کند و جریان‌هایی مهم مثل کشف و غارت جهان نو را رقم می‌زند.

## گفتار ششم: معمای پلثون



خاندان مدیچی در شهر فلورانس به سخت‌افزاری مناسب شبیه بودند که آماده بود تا نرم‌افزاری اثرگذار و بارآور را بر خود بنشانند. این نرم‌افزار اندیشه‌هایی فلسفی و باورهایی دینی بود که از شرق به شمال ایتالیا انتقال می‌یافت و خاستگاهش آناتولی بود. در این بین شخصیت مهمی که اندیشه‌های فلسفی نو را به فلورانس منتقل کرد و جریان نوزایی را در اروپا آغاز کرد، پلثون نام داشت. مردی به نسبت مرموز و شخصیتی کلیدی که هویت‌اش موضوع

بحثها و گمانه‌زنی‌های بسیار است و درباره‌اش نادانسته‌ها بیش از دانسته‌هاست. در حدی که حتا زمان دقیق تولد و مرگش را هم نمی‌دانیم. با این حال ردپای تاثیر او را در دامنه‌ای وسیع از موقعیتها می‌توان ردیابی کرد. احتمالاً نقش او را در نقاشی «سفر مغان» در میانه‌ی ملازمان مغ جوان می‌بینیم، در حالی که پشت سر کوزیمو و در میانه‌ی اعضای خاندان مدیچی ایستاده و با کلاه شرقی‌اش جلوه‌ای متفاوت با سرخ‌کلاهان گرداگردش دارد (تصویر بالا).

پلثون در اصل گئورگیوس گمیستوس<sup>۹۰</sup> نام داشت و در فاصله‌ی ۱۳۵۵ تا ۱۳۶۰ م در قسطنطنیه زاده شده بود. چنین می‌نماید که نیاکانش از اهالی قدیمی آناتولی بوده باشند. چون ریشه‌های تاریخی و فرهیختگی‌اش به تازه به دوران رسیدگان شباهتی ندارد. درباره‌ی جاهایی که زندگی کرده و مناطقی که وطن خویش می‌شمرده روایت‌های بسیار است و گونه‌گون. اغلب منابع می‌گویند در سال ۱۴۵۲ م و درست پیش از سقوط قسطنطنیه درگذشت. ولی برخی در این گزاره تردید روا داشته‌اند و می‌گویند ۱۴۵۴ م درگذشته و فروپاشی امپراتوری روم شرقی را دیده است.

گزارشی داریم مبنی بر این که سیگیسموندو مالاتستا که خود به شرک و بددینی شهرتی داشت، در ۱۴۶۵ م استخوان‌های او را از مقبره‌اش در اسپارت برگرفت و به ایتالیا آورد و در آرامگاهی باشکوه در ریمینی به خاک سپرد<sup>۹۱</sup> و مقبره‌اش هنوز در آنجا موجود است (تصویر زیر).



<sup>90</sup> Georgius Gemistus

<sup>91</sup> Siniossoglou, 2011: 9.

درباره‌ی لقبش یعنی پلثون نظری جا افتاده وجود دارد که می‌گوید این شکلی تحریف شده از افلاطون (پلاتو) است و به خاطر ارادت وی به فیلسوف آتنی برگزیده شده است.<sup>۹۲</sup> این برداشت را برای نخستین بار برخی از شاگردان پلثون مطرح کردند که خودشان گرایشی افلاطونی داشتند. اولین‌شان میکائیل آپوستولس<sup>۹۳</sup> بود. مانوئل کورینتی،<sup>۹۴</sup> گئورگ ترابوزانی<sup>۹۵</sup> و کاردینال بساریون هم چنین برداشتی را در آثار خود آورده‌اند.<sup>۹۶</sup> اما این تفسیر مشهور ایرادی دارد و آن هم این که در دستور زبان یونانی نمی‌شود از افلاطون مشتقی مثل پلثون گرفت. نکته‌ی دیگری که این خوانش را مشکوک می‌سازد آن است که همه‌ی ثبت کنندگانش سخت درگیر دعوی افلاطونی-ارسطویی بوده‌اند. به ویژه مبلغ اصلی این تعبیر، فیچینو بوده که انگاره‌ی افلاطونی تند و تیزش از استادش بر سیمای تاریخی او سایه افکنده است.

در آثار همزمان پلثون اشاره‌ای به این که نامش با افلاطون ارتباطی داشته دیده نمی‌شود. ماتیو کاماریوتس<sup>۹۷</sup> (درگذشته‌ی ۱۴۹۰ در قسطنطنیه) که از شاگردان و پیروان اسکولاریوس بوده و رساله‌ای در رد پلثون نوشته، می‌گوید این نام شکلی دموتیک از نام او یعنی گمیستوس بوده<sup>۹۸</sup> و از سره‌گرایی و وسواس او برای دخل و تصرف در زبان یونانی ناشی می‌شده است. در عین حال کلمه‌ی پلثون در یونانی احتمالاً مشتقی سراسر از «پلثوس» (πλήθος) است که «فراوان، انبوه، جمعیت» معنی می‌دهد، و از مصدر «پلثو» (πλήθω) به معنای «پر کردن، تکمیل کردن» گرفته شده و با کلمه‌ی پارسی «پر» هم‌ریشه است.

<sup>92</sup> Merry, 2002.

<sup>93</sup> Michael Apostoles

<sup>94</sup> Manuel Corinthios

<sup>95</sup> George of Trebizond

<sup>96</sup> Masai, 1956: 384.

<sup>97</sup> Matthew Kamariotes

<sup>98</sup> Siniosoglou, 2011: 8.

شواهد نشان می‌دهد که پلثون شخصیتی فرهیخته و دانشی سرشار و هوشی درخشان داشته و هر جا که می‌رفته در بالاترین سطوح مریدان و دوستانی پیدا می‌کرده است.<sup>99</sup> یکی از این پیروان امپراتور مانوئل دوم پائولوگوس (۱۳۹۱-۱۴۲۵ م) بود که او را به مقام‌هایی عالی برکشید. او در قلمرو بیزانس مشاور امپراتور، استاد حکمت و فلسفه و قاضی بانفوذی بود و به مقام سناتوری هم رسید. اهمیتش در مقام قضا چندان بوده که گرگور راهب او را «نگهبان قوانین پدران مان» و منابع دیگر وی را «پشتیبان دادگاه‌های یونانی» نامیده‌اند.<sup>100</sup> تقریباً تردیدی نیست که پلثون مسیحی نبوده است. گئورگ ترابوزانی در «قیاس افلاطون و ارسطو» می‌نویسد که بر سر مجلس سخنرانی پلثون در فلورانس حاضر بوده و خود شنیده که درباره‌ی ظهور یک ایمان نو و حقیقتی یکپارچه و جهانگیر بشارت می‌داده و به مردم می‌گفته که اختلاف‌های دینی امروزین به زودی از میانه بر خواهد خاست. گئورگ از پلثون پرسید که این ایمان نو مذهب کدام یک خواهد بود: مسیح یا محمد؟ و پاسخ شنیده بود که هیچ کدام، بلکه این حقیقت کامل بیشتر به شرک باستانی شبیه خواهد بود! گئورگ که متکلمی متعصب در مسیحیت بود پس از آن به دشمن قسم خورده‌ی پلثون تبدیل شد و گزارش کرده که او وقتی در پلوپونسوس در بستر مرگ بود پیشگویی کرد که به زودی دین محمد و مسیح از بین خواهد رفت و حقیقتی درخشان و اصیل به جایش نمایان خواهد شد.<sup>101</sup>

او در «اعترافات» اش اشاره می‌کند که مسیحیان باید به دین کهن یونانی بازگردند و زئوس را پرستش کنند. همچنین شیفتگی عجیبی نیست به آرای ایرانی داشت و معتقد بود افلاطون مغی از شاگردان زرتشت

---

<sup>99</sup> Tambrun, 2006.

<sup>100</sup> Siniosoglou, 2011: 8.

<sup>101</sup> George of Trebizond, *Comparatio Platonis et Aristotelis*, fol. v63 (Hanegraaff, 2012: 38.)

بوده و زئوس را با خدای یگانه‌ی او یکی می‌دانست، و این باور عمومی دوران هخامنشی بود که مغان اهورامزدا را با خدایان بزرگ اقوام دیگر مثل مردوک و بهوه و زئوس همسان می‌گرفتند. وقتی از مکتب نوافلاطونی عصر نوزایی سخن به میان می‌آید، در واقع آموزه‌های پلثون مورد نظر است که مجموعه‌ای از آرای نو و تفسیرهای تازه است که از سویی در حکمت مغانه‌ی ایرانی و از سوی دیگر در متون یونانی افلاطونی و غیرافلاطونی ریشه دارد. این نکته هم ناگفته نماند که اصولاً آثار افلاطون تا این لحظه به صورت جامع و یکپارچه در دسترس فیلسوفان قرار نداشت و کسی که مجموعه‌ی نوشتارهای افلاطون را گردآوری و رده‌بندی کرد و به شکل امروزش در آورد، فیچینو از شاگردان وی بود.

پلثون شاگردان نامداری تربیت کرد که یکی‌شان باسیلیوس بساریون<sup>۱۰۲</sup> (۱۴۷۲-۱۴۰۳ م.) بود از اهالی تراپوزان که بعدها به کاردینالی کاتولیک تبدیل شد و دو بار نزدیک بود به مقام پاپی دست یابد. او استاد فلسفه‌ی نوافلاطونی و مبلغ آرای پلثون بود و رهبری گروه بزرگی از فرهیختگان یونانی محسوب می‌شد که از قسطنطنیه به ایتالیا کوچیده بودند. مجموعه‌ی کتابهای خطی‌ای که او همراه خود به ونیز برد، هسته‌ی مرکزی کتابخانه‌ی این شهر را تشکیل داد.

شاگرد دیگر پلثون گیورگیوس اسکولاریوس<sup>۱۰۳</sup> بود که بلافاصله پس از تسخیر قسطنطنیه به دست سلطان مراد عثمانی به مقام سراسقفی این شهر رسید و از ۱۴۵۴ تا ۱۴۶۴ م. در این مقام باقی بود. او به دشمنی با استادش برخاست که تا حدودی نظریه‌پرداز مقاومت در برابر عثمانی‌ها قلمداد می‌شد. اسکولاریوس ارسطو را با مسیحیت سازگارتر می‌دانست و پلثون را متهم می‌کرد که «مشرک» و «مغ» است.<sup>۱۰۴</sup> ناگفته نماند که در

---

<sup>102</sup> Basilios Bessarion

<sup>103</sup> George Scholarius

<sup>104</sup> Blanchet, 2008: 177-192.



این دوران کلیسای غرب هم با آن که مبانی فلسفی اش افلاطونی بود، در ساختار و گفتمان مدرسی اش پیرو متعصب ارسطو محسوب می شد.

بنابراین پلثون پیش از آن که به فلورانس سفر کند، شخصیتی بانفوذ و اثرگذار بود که نقش خود را بر سیاست و دین منطقه‌ی آناتولی و بالکان پیشاپیش حک کرده بود. نقطه‌ی اتصال نرم افزار و سخت افزاری که نوزایی را ممکن ساخت، احتمالاً در روزی خاص در سال ۱۴۳۹ م. در شهر فلورانس جای داشته است. این لحظه‌ای بود که در آن پلثون در کسوت یکی از شخصیت‌های برجسته‌ی هیأت همراه امپراتور بیزانس، سخنرانی مهمی درباره‌ی فلسفه ایراد کرد، و کوزیمو در میان مخاطبانش آن را شنید.

عنوان سخنرانی پلثون به اندازه‌ی کافی بیانگر است و غوغایی که پس از آن بر پا شد را توجیه می کند: «درباره‌ی تفاوت‌های افلاطون و ارسطو». گفتاری تقریباً نزدیک به رساله‌ی کوچک فارابی در این زمینه که پانصد سال پیشتر نوشته شده بود، با این تفاوت که فارابی در سرزمینی می نوشت که فرهیختگانش با متون هر دو آشنا بودند و می کوشید اختلاف‌های این دو را رفع و رجوع کند و به «جمع آراء افلاطون و ارسطو» دست یابد. در حالی که پلثون در زمینه‌ی فرهنگی واژگونه‌ای توافق این دو را زیر سوال می برد و بر ناسازگاری‌هایشان انگشت می گذاشت. چون در آن دوران الاهی دانان اروپایی با اصل آثار افلاطون و ارسطو آشنایی چندانی نداشتند و ایشان را به شکلی مبهم با همدیگر و با مسیح همداستان می پنداشتند.

این سخنرانی یکی از نقاط مهمی بود که در سکون و رکود فکری قرون وسطایی در حوزه‌ی فلسفه رخنه کرد و به جدلها و موضع گیری‌هایی پر سر و صدا منتهی شد. جریانی زاینده که دامنه اش تا خود آناتولی هم کشیده می شد. شاگرد و دشمن پلثون یعنی اسکولاریوس وقتی رساله‌ی «بر ضد پلثون» را در ۱۴۴۴ م.

می‌نوشت، به این سخنرانی نظر داشت و پلثون هم وقتی به سال ۱۴۴۹م در «بر ضد اسکولاریوس» بدان پاسخ داد، از همان شالوده‌ی اولیه‌ی سخنرانی‌اش دفاع می‌کرد.<sup>۱۰۵</sup>

سیستم الاهیات قرون وسطایی که متافیزیک مسیحی را از جهان‌بینی افلاطونی استخراج می‌کرد و علم و جهان‌نگری مادی را به ارسطو ارجاع می‌داد، بر دو پیش‌فرض بنیادین استوار شده بود. نخست این که سخن هردوی این استادان یونانی کهن با تعالیم مسیحی سازگار است و از منبعی مانند وحی بینش خود را دریافت می‌کرده‌اند، و دوم این که برداشت این دو با یکدیگر نیز همگراست و تفاوت چندانی ندارد. این برداشت البته در نادانی عمیق اروپاییان درباره‌ی آرای افلاطون و ارسطو ریشه داشت. بر خلاف ایران زمین و قلمرو دین اسلام که اصل متون افلاطون و به ویژه ارسطو در آن ترجمه شده و در دسترس بود، در اروپا آثاری بسیار اندک از این دو به لاتین برگردانده شده بود و زبان یونانی به کل در ایتالیا و اروپای غربی ناشناخته مانده بود.

اروپاییان البته پیش از آن که پلثون به فلورانس برود هم افلاطون را می‌شناختند و او را همچون حکیمی الهی ارج می‌نهادند. اما اصل آثارش را به ندرت خوانده بودند و اصولاً به زبان لاتین ترجمه‌اش نکرده بودند. جالب اینجاست که در میان متون انگشت‌شماری که از او می‌خواندند، مهم‌ترینش تیمائوس بود که در اواخر عمر افلاطون یا پس از مرگ او به دست یکی از دوستان و شاگردانش نوشته شده است. کسی که مغی ایرانی دانسته می‌شود و می‌گویند آرای زرتشت را او برای افلاطون شرح می‌داده است. البته چنان که در کتاب «افلاطون» شرح داده‌ام، احتمالاً این گزارش درست نیست و افلاطون که بخش عمده‌ی چهل سال اول عمرش

---

<sup>105</sup> Hladký, 2017: 6-7.

را در استان لودییه و درون شاهنشاهی هخامنشی گذرانده، قاعدتا خود با این عقاید آشنایی داشته است. اما به هر روی لحن و مضمون تیمائوس با رساله‌های دیگر افلاطونی تفاوت دارد و عناصر ایرانی پررنگ‌تری در آن به چشم می‌خورند.

تا جایی که از محتوای این سخنرانی می‌دانیم، هدف پلثون در اصل دامن زدن به دعوی کهن میان افلاطون و ارسطو نبوده است. او بیشتر می‌کوشیده هر دو را از زیر چتر خفقان‌آور الاهیات مسیحی بیرون بکشد و بحث‌های اصلی‌شان را از نو مطرح کند. بیرون از این سایه البته تمایزها نمایان می‌شد و اختلاف نظر این دو به پرسش‌هایی فلسفی دامن می‌زد. دلیل اصلی مقاومت الاهی‌دانان مسیحی در برابر آرای او همین بود، و دلیل این که به جبهه‌ی نوافلاطونی‌ها منسوب شده آن است که چارچوب غالب کلیسایی در آن دوران ارسطویی بوده و بنابراین موضع‌گیری او افلاطونی به نظر می‌رسیده است. به ویژه که او افلاطون را در مقام شاگرد زرتشت و همچون متفکری غیرمسیحی معرفی می‌کرد.

به همین خاطر برخی از نویسندگان نگرش او را «افلاطونی‌گری افراطی» نامیده‌اند.<sup>۱۰۶</sup> ولی به هر روی این نوع خواندن افلاطون از مدار مرسوم نگرش افلاطونی و نوافلاطونی اروپایی خارج بوده و بنابراین شاید بهتر باشد اصولاً برچسب «افلاطونی» را از رویش برداریم. پلثون البته خود را پیرو و احیاگر افلاطون می‌دانسته، اما انگار این نام را همچون برچسبی برای منظومه‌ای پیچیده و متنوع از آرای ایرانی به کار می‌گرفته که با تصویر مرسوم افلاطون نزد اروپاییان نسبتی نداشته است.

---

<sup>106</sup> Siniosoglou, 2011.

چنان که اشاره کردیم، یکی از نکته‌های مهم درباره‌ی آن سخنرانی مشهور پلثون این بود که یکی از شنوندگانش کوزیمو د مدیچی بود. او همان جا شیفته‌ی افکارش شد و به سرعت در جرگه‌ی مریدان او وارد گشت. کوزیمو پس از آن به حامی پرشور پلثون و افکارش بدل شد. در ۱۴۴۴ م، یعنی همان زمانی که پلثون و مخالفانش در بیزانس به هم پیچیده بودند، اولین کتابخانه‌ی عمومی شهر فلورانس را تاسیس کرد و بخش مهمی از متونی که در آن نهاده شد، به افلاطون تعلق داشت.

شیوه‌ی رویارویی کوزیمو و پلثون و سوگیری مشترک این دو نیازمند توضیحی است. چون نقطه جوش خوردن سخت‌افزار و نرم‌افزار در تجدد آغازین اروپایی را نشان می‌دهد. همان نقطه‌ای که به شکل‌گیری نهادهایی نوبنیاد مثل کتابخانه‌ی کوزیمو انجامید و محفل‌های خواندن و بحث درباره‌ی فیلسوفان قدیمی را رونق بخشید. در بیشتر کتابها چنین نوشته شده که کوزیمو د مدیچی خود مردی فرهیخته و حتا فیلسوفی نوافلاطونی بوده و به این خاطر نیروی خود را صرف گسترش آیین افلاطونی کرده و آکادمی افلاطونی جدیدی در فلورانس تاسیس کرده است.

اما پژوهشهای دقیقتر نشان می‌دهد که این روایت افسانه‌آمیز است. کوزیمو به احتمال زیاد تحصیلات درست و حسابی نداشته و در حد خواندن و نوشتن عادی سواد لاتین داشته است. او همچنین علاقه‌ای به محتوای متون مورد بحث نشان نمی‌داده، و در اسناد قدیمی شاهی نداریم که نشان دهد نهادی شبیه به دانشگاه برای آموزش متون افلاطونی تاسیس کرده باشد.<sup>۱۰۷</sup> پیشتر در کتاب «افلاطون» شرح داده‌ام که اصولاً آکادمی اصلی آن هم نهادی آموزشی نبوده و در اصل محفلی خانوادگی بوده که با فرقه‌ای دینی پیوند داشته

---

<sup>107</sup> Hankins, 1990: 144-148.

است. بنابراین ایده‌ی آکادمی افلاطونی چه در نسخه‌ی آنتی کلاسیک‌اش و چه در بستر فلورانس عصر نوزایی  
برساخته‌ای تخیلی است که بر اساس نهادهای نوپای دانشگاهی در اروپای قرن نوزدهم تخیل شده و به اسناد  
تاریخی بازتابانده شده است.

با این حال این نکته به جای خود برجاست که کوزیمو اشتیاقی در پشتیبانی از علم و هنر داشت و  
موج بزرگی از ترجمه‌ی آثار یونانی به لاتین و آموزش آنها را در فلورانس به راه انداخت.<sup>108</sup> در این موج تنها  
آثار افلاطون مورد نظر نبوده، و کل حکمت یونانی که از شرق می‌آمده را ارزشمند می‌دانسته است. کوزیمو  
مشوق اصلی آمبروگیو تراورساری بود تا «زندگی فیلسوفان» اثر دیوگنس لائرتیوس را از یونانی به لاتین  
برگرداند. لئوناردو برونو وقتی «تدبیر منزل» اثر ارسطوی دروغین را ترجمه کرد، در مقدمه از یاری‌های او  
سپاسگزاری کرد. این هم البته به جای خود باقی است که در میان این ترجمه‌هایی که کوزیمو سفارش داد و  
هزینه‌اش را پرداخت کرد، مهمتر از همه گردآوری و برگرداندن آثار افلاطون بود که بر پایه‌ی منابع پلثون و  
به دست مارسلیو فیچینو<sup>109</sup> به انجام رسید. همین فیچینو در ۱۴۹۰ م. و ربع قرن پس از مرگ کوزیمو  
مجموعه‌ی آثار فلوطین را نیز به لاتین ترجمه کرد.

بنابراین چنین نبوده که کوزیمو خود نوافلاطونی باشد یا تنها از ترجمه‌ی منابع نوافلاطونی پشتیبانی  
کرده باشد. روایتی که چنین می‌گوید به فیچینو مربوط می‌شود که یکی از چندین نمک‌پرورده‌ی کوزیمو است  
و چون خودش پایبند به رویکرد نوافلاطونی بوده، همین جبهه‌گیری را به حامی مالی‌اش و استادش پلثون  
هم نسبت می‌دهد. اگر فعالیت‌های فرهنگی اجرا شده زیر نظر کوزیمو را مرور کنیم، می‌بینیم که توجهشان به

---

<sup>108</sup> Kent, 2000: 34–38.

<sup>109</sup> Marsilio Ficino

ارسطو چه بسا بیشتر هم بوده باشد. چون خودش و پسرش پیرو در دهه‌ی ۱۴۵۰ م در حمایت از یوحنا آرگیروپولوس سنگ تمام گذاشتند که «درباره‌ی نفس» و «فیزیک» و «اخلاق» و «آنالیتیک پسین» ارسطو را به لاتین ترجمه کرد. دو استاد دیگری که کوزیمو به ایشان ارادت بسیار داشت، یعنی لئوناردو برونو و روبرتو روسی هم هردو ارسطویی بودند.

نه تنها کوزیمو را نمی‌توان نوافلاطونی دانست، که حتا به نظرم نوافلاطونی دانستن پلثون هم نادقیق و سطحی‌انگارانه است. امروز البته خوانش اصلی از شخصیت او چنین است. در حدی که تامبرون اسم کتاب مفصل و خوبش درباره‌ی او را «بازگشت افلاطون» گذاشته است.<sup>۱۱۰</sup> اما آرای او در اصل ترکیبی از مذهب نوپاگانی با مکتب نوزرتشتی است، هرچند برخی از مفاهیم را با بهره‌گیری از افلاطون صورتبندی می‌کند و دست کم در ظاهر بیشتر سخنانش را به ناف افلاطون می‌بسته، که در فضای مسیحی اروپای آن دوران مقبولیتی داشته و حکیمی الهی و «مسیحی پیشامسیح» قلمداد می‌شده است. یعنی در فضای پرتکاپوی فلورانس قرن پانزدهم میلادی، با ورود موجی جدید از آرا و اندیشه‌های «شرقی» سر و کار داریم که به فیلسوفان یونانی قدیم مربوط می‌شده و از آناتولی به این شهر انتقال می‌یافته است. بی‌شک کوزیمو در این روند نقشی تعیین کننده و اثرگذار داشته، و بی‌تردید مرشد و مرادش در این زمینه پلثون بوده است.<sup>۱۱۱</sup>

---

<sup>110</sup> Tambrun, 2006.

<sup>111</sup> هنکینز البته در اصالت و معنای گزارش فیچینو تردید روا داشته (Hankins, 1990: 148-162) و این سندی همزمان است که دیدار و ارتباط کوزیمو و پلثون را شرح می‌دهد. این تردید اما به نظرم مستدل نیست. گواهان دیگری هم کمی بعد به این موضوع اشاره کرده‌اند و پیش‌فرض هنکینز برای رد این نظر آن بوده که پلثون نوافلاطونی متعصبی بوده است، که چنین نیست.

ولی اینها بیش از آن که خود را با افلاطون نزدیک بدانند، جریانی عمومی از حکمت خاوری را تبلیغ می‌کرده‌اند که کلیت‌اش می‌توان زیر عنوان اندیشه‌ی مغانه جمع کرد. محور جنبشی که با این حکمت پیوند خورده بود، برگرداندن متون شرقی به زبان لاتین بوده، و تاسیس کتابخانه و تکثیر کتاب. کوزیمو کارگزاری برای خرید کتاب استخدام کرده بود که متونی را از سرزمین‌هایی دوردست مثل مصر و سوریه برایش تهیه می‌کردند و ۴۵ نسخه‌بردار در خدمتش بودند که از کتابها رونوشت می‌گرفتند.<sup>۱۱۲</sup> کتابخانه‌های این روزگار اروپا هنوز با کتابخانه‌های همزمان‌شان در ایران زمین قابل قیاس نبود. اما بایگانی‌هایی اغلب با چند صد عنوان را در بر می‌گرفت<sup>۱۱۳</sup> که نسبت به یک قرن پیشتر و غیاب کامل کتابخانه در اروپا، پیشرفتی خیره‌کننده محسوب می‌شد.

به همان شکلی که درباره‌ی انگاره‌ی کوزیمو و پیوندش با آرای افلاطون اغراقی می‌بینیم، کژفهمی‌هایی مشابه درباره‌ی پلثون نیز تکرار می‌شود. تصویر مرسوم و رایج از او که به فیلسوفی یونانی و تناسخی از افلاطون حکیم می‌ماند، به احتمال زیاد یکسره نادرست است. هرچند در نگاه نخست و در بافت ایران‌زدوده‌ی تاریخ‌نگاری امروز غریب به نظر می‌رسد، اما به احتمال زیاد سیمای واقعی او بیشتر به صوفیان ایرانی شبیه بوده، تا فیلسوفان یونانی.

ارتباط پلثون با تفکر ایرانی موضوعی است که ناپژوهیده باقی مانده است. در زمان زندگی او آناتولی غربی و بالکان کم‌کم بار دیگر پس از هزار سال به قلمرو تمدن ایرانی باز می‌گشت. بدنه‌ی آناتولی البته هرگز

---

<sup>112</sup> Meehan, 2007.

<sup>113</sup> ویل دورانت در جلد پنجم «تاریخ تمدن» می‌گوید کوزیمو پس از مرگ دانشمندی به اسم نیکولو د نیکولی پرداخت بدهی‌هایش را بر عهده گرفت و در مقابل کتابخانه‌ی بزرگش را صاحب شد که هشتصد دست‌نوشته داشت (Durant, 1953: 76-77).

پیوند خود را با تمدن ایرانی نگسسته بود و از ابتدای کار اقوام ایرانی کاپادوکی و کرد و ارمنی و آسوری را در خود جای می‌داد.

اسکولاریوس در واپسین سالهای بقای امپراتوری روم شرقی نامه‌ای به یکی از مقامات قسطنطیه نوشته و در آن به سعایت از گروهی از «اخوان» پرداخته که در پلوپونسوس به شکلی پنهانی فعالیت می‌کنند و می‌کوشند با احیای «تعالیم مشرکان» امپراتوری مسیحی مانوئل دوم را ویران کنند.<sup>۱۱۴</sup> اسکولاریوس در این نامه به طور صریح از پلثون نام نبرده، اما روشن است که حلقه‌ی پیروان او در منطقه‌ی میسترا<sup>۱۱۵</sup> را در نظر دارد و این جایی بوده که پلثون از سالها پیش در آن اقامت و نفوذی داشته است. نخست در مقام نماینده‌ی امپراتور و بعدتر همچون مشاور حاکمان محلی، به ویژه تئودور امیر مستبد میسترا که از او درباره‌ی مصون ماندن از هجوم عثمانی‌ها نظر می‌خواست.<sup>۱۱۶</sup> اسکولاریوس این نکته‌ی مهم را هم گوشزد کرده که اعضای این انجمن برادری همان کسانی بودند که بحث اتحاد کلیسای لاتین و یونانی را مطرح کرده بودند و بدان دامن می‌زدند.<sup>۱۱۷</sup> مشابه همین بحثها بود که بعدتر انعقاد شورای فلورانس را رقم زد.

اسکولاریوس در رساله‌اش به این موضوع اشاره کرده که استاد پلثون شخصی بوده به نام الیشع (الیسائیوس)<sup>۱۱۸</sup> که «یهودی راست‌کیش» بوده، ولی آرای زرتشتی را به وی آموزش می‌داده است. همچنین درباره‌اش گفته شده که به شرک و بی‌دینی گرایش داشته، و در ضمن بر فلسفه‌ی ارسطویی مسلط بوده و

---

<sup>114</sup> Scholarius, Ad Raulem Oesem, IV.477.2.

<sup>115</sup> Mistra

<sup>116</sup> Masai, 1956.

<sup>117</sup> Scholarios, Ad Raulem Oesem, IV.477.15–39.

<sup>118</sup> Elissaios



پیرو ابن رشد هم دانسته شده است. پرسش از هویت این الیشع مرموز درگاهی است که خوشه‌هایی تازه از داده‌ها را برابرمان نمایان می‌کند و به پرسشهایی عمیقتر دامن می‌زند.

خود پلثون هرگز به اسم الیشع ارجاع نمی‌دهد. اما در «بر ضد اسکولاریوس» عبارتی دارد که در آن می‌گوید «ما آرای ابن رشد در مورد روح را از داناترین مردان یهودی و ایتالیایی آموختیم»،<sup>۱۱۹</sup> و این نشان می‌دهد که اشاره‌ی هم‌اوردش درست بوده است. اسکولاریوس دو جا به این الیشع اشاره می‌کند. یکی در نامه‌ای که به سراسقف یوسف می‌نویسد و در آن پلثون را به کفر و شرک متهم می‌کند،<sup>۱۲۰</sup> و دیگری ردیه‌ای که بر «ناموس‌ها» نوشته برای حاکم پلوپونسوس فرستاده است.<sup>۱۲۱</sup>

درباره‌ی هویت این الیشع مرموز چهار نظریه‌ی عمومی وجود دارد. نویسندگانی اصولاً وجود او را منکر شده‌اند و وی را شخصیتی تخیلی پنداشته‌اند که اسکولاریوس برای تهمت زدن و رسوا کردن استاد سابق خود ابداع کرده است. بر اساس این نگرش تعبیر مغ زرتشتی و جهود در گفت‌وگو میان مسیحیان آن روزگار نمادی برای کافران و دشمنان دینی‌شان دانسته می‌شده و بنابراین نباید آنها را چندان جدی گرفت. به ویژه که اسکولاریوس می‌گوید پلثون «مورد احترام دربار بربرها» بوده و این بدان معناست که با قلمرو عثمانی از ابتدای کار پیوندهایی داشته است. در میان نویسندگان معاصر برگر چنین نظری دارد و می‌گوید کل ماجرا افسانه‌ای بیش نیست و پلثون هم هیچ ارتباطی با «سرزمین بربرها» نداشته است.<sup>۱۲۲</sup>

---

<sup>119</sup> Plethon, *Contra Scholarius*, 4.27–29.

<sup>120</sup> *Scholarius, Ad exarchum Josephum*, IV.162.8–11.

<sup>121</sup> *Scholarius, Ad principessam Peloponesos*, IV.152.37–153.9.

<sup>122</sup> Berger, 2006: 79–89.

با این حال بیشتر پژوهشگران گزارش اسکولاریوس را درست و واقعی دانسته‌اند. به ویژه که درباره‌ی این شخصیت مرموز طوری سخن می‌گویند که انگار همه او را می‌شناسند و به همین خاطر توصیفش از او گذرا و اندک است و مایه‌ی سردرگمی مورخان بعدی شده است. یعنی چندان معقول به نظر نمی‌رسد که او را تخیلی بدانیم و با آن که داده‌هایمان اندک است، از متن اسکولاریوس چنین چیزی بر نمی‌آید.

اگر بپذیریم که پلثون استادی به نام الیشع داشته، چند نکته درباره‌اش روشن است. در پیوند او با فرهنگ و اندیشه‌ی ایرانی جای تردید نیست. همچنین روشن است که بیشتر به شرق آناتولی و قلمرو سیاسی ایران تعلق داشته تا غرب آناتولی و حریم بیزانس. اما درباره‌ی این که منظور اسکولاریوس از زرتشتی بودن او چه بوده و پیوندش با ابن رشد چه معنایی داشته، پیشنهادهای متفاوتی وجود دارد. ماسای می‌گوید که الیشع یهودی‌ای از پیروان ابن رشد بوده که در ضمن با فلسفه‌ی نوافلاطونی ایرانی آشنایی داشته و این همه را به پلثون منتقل کرده و موضع‌گیری مشابه او در برابر ارسطو را رقم زده است.<sup>۱۲۳</sup>

پیشنهاد دیگر که در نوشتار اخیر فیلیپ گاردت<sup>۱۲۴</sup> صورتبندی شده<sup>۱۲۵</sup> آن است که این الیشع همان پزشک یهودی مشهور -حکیم الیشا- است که در آناتولی می‌زیسته و همزمان مورد توجه سلطان عثمانی و امپراتور روم شرقی بوده است. بخشی از برداشت گاردت که می‌گوید اسم الیشع کمیاب بوده و بعید است دو

---

<sup>123</sup> Masai, 1956: 58.

<sup>124</sup> Philippe Gardette

<sup>125</sup> Gardette, 2007: 147–164.

نفر همزمان با این اسم در یک منطقه زندگی کنند، چندان پذیرفتنی نیست. اما اشاره‌اش به این نکته جای تأمل دارد که پلثون در پزشکی و اخترشناسی ورزیده بوده و این شخص استاد مناسبی برایش محسوب می‌شود.<sup>۱۲۶</sup> در این میان پذیرفته‌ترین پیشنهاد را هانری کربن داده است. او معتقد است ایشع از پیروان سهروردی فیلسوف بوده است. از دید کربن تنها سهروردی بوده که شهرتی در این دامنه داشته و اندیشه‌ی فلسفی اسلامی (ابن رشد) و حکمت خسروانی (آرای زرتشت) را با هم جمع کرده است. میشل تاربیو و بریژیت تامبرون<sup>۱۲۷</sup> و سینیوس اوغلو<sup>۱۲۸</sup> هم که از مهمترین پژوهشگران در این زمینه هستند همین رویکرد را پذیرفته‌اند.

در مقابله با این نگرش، به تازگی در ادامه‌ی موجی از ایران‌زدایی که در دانشگاه‌ها نهادینه شده، هلاذکی کتابی منتشر کرده که پایان‌نامه‌ی دکترایش بوده و در آن پیوندهای میان زرتشت و سهروردی و پلثون را انکار کرده است. اما متن او – که ارزشمند و خواندنی هم هست – چندان مستدل نیست و پیشنهادی نیرومندتر هم طرح نمی‌کند. این فرض او که پلثون پیرو نسخه‌ای اسکندرانی از نگرش نوافلاطونی است، با متنهایی که او از خود به جا گذاشته تایید نمی‌شود. در ضمن این که هلاذکی به ارتباطی میان سهروردی و آرای زرتشتی قایل نیست<sup>۱۲۹</sup> نشان می‌دهد که درباره‌ی موضوع بررسی‌اش منابع مهمی را ناخوانده باقی گذاشته است.

---

<sup>126</sup> Gardette, 2007: 163.

<sup>127</sup> Tardieu, 1987: 141–164.

<sup>128</sup> Siniosoglou, 2012: 38–55.

<sup>129</sup> Hladky, 2009: 372–380.

اشاره‌های ایران‌گرایانه در آثار پلثون بیش از آن است که بشود انکارش کرد. او در مقدمه‌ی مهمترین کتابش یعنی «ناموس‌ها» (نوموی) که شرحی بر سیاست افلاطونی است، به روشنی از زرتشت یاد کرده و افلاطون را شاگرد وی و خود را پیرو مکتب او دانسته است. استعاره‌های او در این رساله هم کاملاً ردپای آرای سهروردی - و همچنین صوفیان ایرانی - را نشان می‌دهد و همان فلسفه‌ی نور است که به شکلی التقاطی در بافتی افلاطونی بازتعریف شده باشد.

پلثون متنهای دیگری مثل «درباره‌ی پیشگویی‌های کلدانی» و «خلاصه‌ی آموزه‌های افلاطونی و زرتشتی» اصولاً در بافتی ایرانی و با ارجاع به اندیشه‌ی زرتشتی نوشته، که اگرچه دقت تاریخی و فلسفی چندانی ندارند، اما خودانگاره‌ی زرتشتی و ایرانی بودن را حمل می‌کنند. وامگیری‌های مورد نظرمان تنها طنینی فلسفی ندارند و به لحاظ فلسفی به اندیشه‌های کهن زرتشتی باز نمی‌گردند، بلکه به طور مستقیم به برخی از آرای اسلامی هم ارجاع می‌دهند<sup>۱۳۰</sup> و این نشانگر آن است که اتهامهای اسکولاریوس به احتمال زیاد درست بوده و پلثون مدتی را در قلمرو مسلمانان زیسته است. به همین خاطر به نظر من هم کربن درست می‌گوید و این محتمل‌ترین خاستگاهی است که برای آرای الیشع و پلثون می‌توان سراغ گرفت.

چنین می‌نماید که دست کم از دید دشمنان، بند ناف اتصال پلثون با افق اندیشه‌ی شرقی الیشع بوده باشد. اسکولاریوس در متنی جدلی سخت به این مرد تاخته و می‌گوید اگر یک یهودی چندان گستاخ شود که بخواهد استدلالهای مسیحیان را رد کند، باید او را اشد مجازات رساند.<sup>۱۳۱</sup> همچنین می‌گوید که الیشع را

---

<sup>130</sup> Masai, 1956: 57.

<sup>131</sup> Scholarious, Ad Raoulem Oesem IV.487.31-34.

در نهایت در آتش سوزاندند. همچنین وقتی شرح برخورد او با پلثون را بازگو می‌کند، می‌گوید پلثون زادگاه خود را ترک کرد و برای شاگردی به نزد وی رفت، و اشارتی هم هست که این دیدارها و اقامت پلثون در سرزمینهای بیگانه در «پایتخت» (أوله: αὐλή) مسلمانان رخ داده است.

قاعدتا این اشارت به اقامت پلثون در بورسا یا آدرنه اشاره می‌کند که به ترتیب در ۱۳۲۶ م و ۱۳۶۶ م. پایتخت عثمانی‌ها محسوب می‌شدند.<sup>۱۳۲</sup> هردو شهر از کانونهای مهم فرهنگی و علمی آن دوران محسوب می‌شدند و شمار زیادی از اندیشمندان و فیلسوفان و شاعران ایرانی را به خود جذب کرده و کانون انتشار زبان پارسی در آناتولی غربی و بالکان محسوب می‌شدند. به خصوص آدرنه که مکتب پزشکی مهمی داشت و الیشع حکیم از شخصیت‌های بانفوذ آن محسوب می‌شد، جنب و جوش فرهنگی چشمگیری را در این دوران تجربه می‌کرد.

این را هم نباید از یاد برد که عروج علمی قسطنطنیه پس از آن که به دست مسلمانان افتاد آغاز شد و در این زمان تنها به عنوان کانون الاهیات مسیحی ارتدوکس مرکزیت داشت و نه آنجا و نه ونیز یا شهرهای دیگر اروپایی از نظر مرکزیت علمی و فرهنگی قابل قیاس با شهرهای وابسته به تمدن ایرانی نبودند. این گزاره درباره‌ی شهرهایی که مسلمانان در قلمرو اروپا تاسیس کرده بودند هم درست است و در این دوران در شمال همین شهرهای قلمرو عثمانی و در جنوب شهرهای اندلس بودند که کانونهای اصلی اندیشه و فرهنگ و هنر در خاک اروپا محسوب می‌شدند.

---

<sup>132</sup> Siniosoglou, 2012: 43.

به احتمال زیاد پلثون در این شهرها با آرا و اندیشه‌هایی فراتر از آموزه‌های ابن رشد و استادانی پرشمارتر از ایشع تنها برخورد داشته است. در همین سالهایی که پلثون احتمالاً در پایتخت عثمانی‌ها می‌زیسته (در حدود ۱۴۴۰ م.) یکی از رهبران بزرگ حروفیه به اسم بستامی انتاکی هم در بورسا می‌زیسته و جریانی بزرگ از آرای رازورزانه‌ی عرفانی را تبلیغ می‌کرده است. در میان شاگردان او باید از شیخ بدرالدین یاد کرد که از رهبران بزرگ صوفیه بود و بعدتر رهبر شورشی در این منطقه شد.

این شیخ بدرالدین صوفی بانفوذی با عقاید سیاسی تند و تیز بود که از تقریب ادیان و اتحاد ادیان ابراهیمی اصلی زیر چتر عقایدی صوفیانه دفاع می‌کرده است. بدرالدین که مادرش یونانی و پدرش غازی‌ای مسلمان بود، در شهرهای گوناگون از جمله قاهره تحصیل کرده بود و زیر تاثیر آرای مولانای بلخی و حروفیان هم قرار داشت. بدرالدین مدتی در آذربایجان زیست و در آنجا با تیمور لنگ دیداری داشت. بعد به تراکیه بازگشت و جنبشی سیاسی پدید آورد که عناصر آرمانشهری نیرومندی داشت.

زمان فراگیر شدن جنبش او (۱۴۱۶ م.) به شکل جالبی با زمانی که پلثون اولین آثار آرمانشهری‌اش (یادداشت‌هایی برای تئودور) را نوشت مصادف است.<sup>۱۳۳</sup> یعنی او در همان زمانی در شمال بالکان جنبشی موثر و ضد عثمانی به راه انداخته بود، که پلثون در جنوب بالکان در مقام مشاور حرفه‌ای مشابه را به امیر تئودور عرضه می‌کرد. محتوای این حرفها هم بر خلاف آنچه که بیشتر نویسندگان گفته‌اند ارتباطی با آرای افلاطون ندارد، و بیشتر دنباله‌ی آرای خرمدینان و مزدکیانی است که در این دوران هنوز در آذربایجان پرشمار بودند و بر جریانهای صوفیه هم اثرگذاری چشمگیری داشتند. محتوای پیشنهادهای پلثون به امپراتور بیزانس در

---

<sup>133</sup> Siniosoglou, 2012: 52-50.

«یادداشت‌هایی برای مانوئل» بر محور مدیریت اشتراکی روستاها تکیه داشت که دقیقاً همان برنامه‌ی اصلاحی شیخ بدرالدین بود، و پیشینه‌اش به خرم‌دینان و نیایشان یعنی مزدک باز می‌گشت.

پلثون معتقد بود جامعه باید توسط شاهی فرهمند اداره شود، و توصیفش در این مورد شباهت عجیبی به امام اسماعیلیه یا مرشد کامل صوفیه دارد. به شکل‌گیری طبقه‌ای از جنگاوران حرفه‌ای توصیه می‌کرد، و برخی از پیشنهادهایش آشکارا از رویکرد خرم‌دینان برگرفته شده بود. مثلاً می‌گفت زمینها به فرد تعلق ندارد و باید همگان دسته‌جمعی بر آن کشت و کار کنند و دست کم یک سوم محصول به خودشان تعلق داشته باشد. همچنین عشق را امری مقدس می‌دانست و آن را خارج از دست‌اندازی نهادها می‌دانست و می‌گفت ارتباط مردان و زنان باید آزاد و مکتوم باشد و نهادهای مذهبی زهدگرا حق دست‌اندازی به آن را نداشته باشند.<sup>۱۳۴</sup>

این نکته‌ی مهمی است که زمان زندگی پلثون با نوسازی شکل‌هایی از خرم‌دینان در قلمرو آناتولی و بالکان مصادف بوده و در ضمن با عصر شکل‌گیری مذهب حروفی تقارن دارد. فضل‌الله استرآبادی که بنیانگذار این جنبش بود و از ابن عربی بسیار تاثیر پذیرفته بود، در زمان کودکی این افراد در سال ۱۳۹۴ م. کشته شده بود. گزارشی هم داریم که می‌گوید در سال ۱۴۴۴ م. یک رهبر حروفی در آدرنه به جرم کفر سوزانده شد. اسکولاریوس هم می‌گوید که الیشع استاد پلثون را با سوزاندن در آتش به قتل رساندند. بنابراین حدسی که می‌توان زد آن است که شاید او نیز یکی از رهبران جنبش‌هایی نزدیک به حروفیه بوده باشد.

---

<sup>134</sup> Merry, 2002.

در آرای پلثون هم بیش از آن که ردپای نگرشهای نوافلاطونی کلاسیک را ببینیم، به اشاره‌هایی برمی‌خوریم که به سادگی می‌توانند حروفی پنداشته شوند. نهضت حروفیه که ادامه‌ی تعالیم ابن عربی است را اغلب به پیروی از هانری کربن نوافلاطونی دانسته‌اند. در حالی که چنین انتسابی دقیق و درست نیست و خاستگاه اصلی اندیشه‌ی تقدس حروف، مزدکی است و در ادامه‌ی نظریه‌ی تقدس اعداد قرار می‌گیرد که خاستگاهی مهری-زرتشتی دارد و از ایران شرقی برخاسته است.

نگرش تقدس اعداد همان است که در قرنهای منتهی به ظهور دولت هخامنشی شکل‌گیری نجوم جهان باستان را ممکن ساخت و دیدگاه تقدس حروف در شکل اولیه‌اش جنبش مزدکیان را رقم زد که به تحولی بنیادین در ساختار دولت ساسانی انجامید. یعنی این دو جریان فکری در ایران مذهب‌هایی فراگیر را پدید آورده‌اند که در سیاست بزرگترین و مقتدرترین دولت آن روز کره‌ی زمین تأثیری نمایان داشته و گاه اغتشاشی در آن پدید آورده است.

در مقابل نگرش عددگرای پوتاگوراسی و رویکرد نوافلاطونی اسکندرانی به تقدس حروف رونوشت‌هایی سطحی و بسیار ساده شده از این سرمشکهای اصلی هستند که اغلب به دلیل نادانی نویسندگان با متون باستانی، پیشگام و مرجع شمرده شده‌اند. این نکته مهم است که آرای سهروردی هم در عمل نوعی نقد برداشتهای ابن عربی محسوب می‌شود، و برداشتهای عارفانه‌ی کسانی مثل بستامی را می‌توان پاسخی به منطق اشراقی سهروردیه دانست.

پلثون اگر در این زمینه‌ی پیچیده‌تر خوانده شود و در بافت تاریخی و جغرافیایی زندگی‌اش نشانده شود، خوانا می‌گردد و گره‌های متنی‌اش گشوده می‌گردد. آنگاه روشن می‌شود که هیچ نکته‌ی شگفت‌انگیز یا ناجوری در گزارش اسکولاریوس وجود ندارد و بدنه‌ی اتهامهایی که به استاد پیشین‌اش وارد می‌آورد درست



است. پلثون به سادگی می‌توانسته یکی از هزاران جوینده‌ی حکمتی باشد که در آن دوران از سرزمینهای مسیحی به قلمرو مسلمانان سفر می‌کرده‌اند و مورد استقبال هم قرار می‌گرفته‌اند.<sup>۱۳۵</sup>

احتمالا در این بافت و در پیوند با آرای آرمانشهری گوناگون صوفیان شرقی بوده که پلثون شرحی بسیار اثرگذارش بر «قوانین» افلاطون را نوشته است. این تفسیر به پیروی از اثر اصلی، «نوموی» خوانده می‌شد که به یونانی یعنی «ناموس‌ها»، یا همان قوانین. این متن در واقع اثری آرمانشهری بود که اجرای اصلاحات عمیق و پردامنه‌ای را به حاکمان یونانی منطقه پیشنهاد می‌کرد و اعلام می‌کرد که در غیر این صورت به زودی همه‌شان تابع سلطان عثمانی خواهند شد. اگر این متن را «غربی» در نظر بگیریم، نخستین اثر جدید آرمانشهری اروپایی خواهد بود که برخی آن را فرزند «جمهور» افلاطون و نیای «آرمانشهر» توماس مور دانسته‌اند.<sup>۱۳۶</sup>

البته غربی شمردن این اثر جای چون و چرا دارد، چون در بافت سیاست آناتولی و در چارچوب جریانهای فرهنگی و سیاسی‌ای نوشته شده که اروپایی نیستند. این را نباید از یاد برد که «غربی و اروپایی» شمردن آناتولی و یونانیان ابداعی تازه است که از قرن هجدهم و نوزدهم میلادی آغاز شده است. وگرنه اصولاً اسم قدیمی آناتولی آسیا بوده و در منابع یونانی کهن هر جا به نام آسیا اشاره‌ی دقیقی می‌شود، منظور آناتولی است. همچنان که هنوز هم در ایران این منطقه را آسیای صغیر می‌خوانند. آناتولی در بیشتر طول تاریخ از کانونهای پر جنب و جوش تحول در قلمرو تمدن ایرانی بوده و در مقابل اثرگذاری‌اش بر قلمرو اروپایی بسیار محدود بوده است. در اروپا هم تا پیش از قرن نوزدهم که تاریخ باستان به شکلی اروپامدارانه بازنویسی شد، این نکات روشن و شفاف بود. به همین خاطر در دوران پلثون و مدیچی‌ها و همچنین تا قرن‌ها

---

<sup>135</sup> Gardette, 2007: 148.

<sup>136</sup> Garnsey, 2009: 327–340.

بعد آناتولی بخشی از شرق قلمداد می‌شد و در اروپا یونانیان را هم مثل ارمنی‌ها و گرجی‌ها و یهودی‌ها یکی از اقوام شرقی به حساب می‌آوردند. تعبیری که درست هم بود. چون پیوند قوم یونانی با سپهر تمدن ایرانی و دولتهای ایرانی همیشه بیشتر بوده است تا تمدن و سیاست اروپایی.

در این زمینه، چندان دور از انتظار نیست وقتی می‌بینیم که آرای پلثون درباره‌ی جامعه‌ی آرمانی کاملاً در بافت تمدن ایرانی طرح می‌شود و آشکارا از آرای صوفیان هم‌زمانش تاثیر پذیرفته است. به عنوان مثال اشاره‌ی او به اعضای آرمانشهرش – که اغلب در بافتی افلاطونی – آتنی تفسیر شده<sup>۱۳۷</sup> – به روشنی وامگیری از ادبیات صوفیه‌ی آن دوران است. «اخوان» (فرا توریس: φράτορες)، «یاران» (هتایروی: ἑταῖροι) و «رفیقان» (سون تروفوی: σύντροφοι) اصطلاح‌هایی هستند که در همان دوران پیروان سلسله‌های صوفیه هم‌اندیشان خویش را بدان می‌خواندند. تنها یکی از این فرقه‌ها – بکتاشیه – چندان نیرومند بود که تا چند سال بعد سلطان عثمانی را در قسطنطنیه بر تخت نشانند و امپراتوری روم شرقی را منحل ساخت. این تعبیرها به این شکل در منابع افلاطونی قدیمی رواج چندان ندارند و تفسیرهای رایج در این امتداد نادرست می‌نماید. در واقع تفسیر مشهور و مرسوم از آثار پلثون – و همچنین خود افلاطون – از این رو نارسا و ناقص است که جریان وصف و بحث آرمانشهر در سنت یونانی زبان را امری جداگانه و مستقل و قائم به ذات در نظر می‌گیرد. در حالی که چنین برداشتی درست نیست و منابع یونانی در این مورد را باید شاخه‌ای در این حوزه دانست که نه مؤسس بوده و نه اثرگذارترین.

---

<sup>137</sup> Pléthon, *Nomoi*: 198–199 (Masai, 1956: 306).

اگر بخواهیم به اسناد بنگریم، به روشنی می‌بینیم که بنیانگذار ایده‌ی آرمانشهر زرتشت است که در گاهان برای نخستین بار ایده‌ی جامعه‌ی اخلاقی را مطرح می‌کند و حتا شکلی مینویی از آن را به اسم گرودمان (خانه‌ی روشنایی) مورد اشاره قرار می‌دهد. طی سه هزار سال پس از آن تمدن ایرانی است که پیچیده‌ترین و متنوع‌ترین متون درباره‌ی آرمانشهر را پدید آورده است و منابع یونانی اگر در بافتی گسترده‌تر نگریسته شوند، وامگیری‌ای و حاشیه‌ای بر آن جلوه خواهند کرد. به ویژه آثار افلاطون که به غلط بنیانگذار قلمداد شده و رونوشتی سطحی و سیاسی و قبیله‌گرا از آرای ایرانی همزمان‌اش نیست.

این را هم باید در نظر داشت که متون آرمانشهری ایرانی تاثیر سیاسی بسیار بزرگتری داشته و به تاسیس ساختهای سیاسی عظیم و دیرپایی منتهی شده است. ظهور دولت هخامنشی بی‌شک نتیجه‌ی کاربست آرای زرتشتی درباره‌ی سیاست آرمانشهری بوده و تکوین دولت اشکانی و ظهور دولت ساسانی نیز چنین است و این سه دودمان برای هزار و دویست سال ایران را به بزرگترین و مقتدرترین دولت کره‌ی زمین بدل ساخته بودند. شکل‌گیری دولت صفوی و گورکانی و عثمانی در حدود زمانی که پلثون می‌زیست هم طنین آرمانشهری چشمگیری داشت و بر اساس داربستی از مفاهیم سیاسی صوفیانه-شیعی (در ایران)، صوفیانه-سنی (در آناتولی) و اسلامی-زرتشتی (در هند) استوار شده بود.

خوشبختانه شرح مشهور پلثون بر «قوانین» افلاطون باقی مانده و از آن بر می‌آید که او به نوعی ایزدکده‌ی باستانی باور داشته که خدایانش نامهای یونانی داشته‌اند اما تناسبی با اساطیر یونانی ندارند. خود او هم به این موضوع آگاه بوده و به همین خاطر شرح خود را «خلاصه‌ی آموزه‌های زرتشت و افلاطون» نامیده است. جهان‌بینی پلثون در این متن شباهتی به نگرش افلاطونی ندارد. در واقع برداشت مرسوم که ادامه‌ی مستقیم برداشت افلاطونی محسوب می‌شد متافیزیک مسیحی آن دوران بود و نگرش پلثون به کلی با این چارچوب و همچنین آرای افلاطون آتنی تفاوت دارد.

در این متن می‌خوانیم که خدایان به دو رده‌ی مینویی و گیتیانه (آسمانی و زیرزمینی) تقسیم می‌شوند. رهبر همه‌ی خدایان زئوس است و پس از او پسرش پوزئیدون و بعد از او دخترش هرا قرار دارند و اینها هیچ یک مادر ندارند و مستقیم از زئوس زاییده شده‌اند. خدایان آسمانی بر جان ایزدان و موجودات نامیرا نظارت دارند و خدایان زیرزمینی بر زندگی جانداران مادی و زمینی، که در میانشان انسان صاحب روحی نامیرا و همسان با خدایان است. فرمانده‌ی خدایان آسمانی هم خورشید (هلیوس) است که در ضمن جاندار شدن بدن‌ها بر زمین و تولید مثل جانوران را ممکن می‌سازد.<sup>۱۳۸</sup>

روشن است که در اینجا با نوعی خوانش یونانی شده از نسخه‌ای عامیانه از جهان‌بینی مهری-زرتشتی سر و کار داریم که در آن مثلث اهورامزدا-بهمن-اردیبهشت به صورت زئوس-پوزئیدون-هرا تصویر شده است. مهر هم دقیقاً با همان خویشکاری در جلوه‌ی هلیوس ظاهر شده که در ایزدکده‌ی یونان قدیم اصلاً موجود مهمی نبوده است. جالب آن که آرای پلثون در این رساله بازتاب روشنی از دیدگاه زرتشتی درباره‌ی تاریخ هستی را هم در خود دارد. چون می‌گوید گیتی در اصل بی‌نقص و کامل است و بیرون از دایره‌ی زمان (خرونوس) پدید آمده و به همین خاطر ازلی و ابدی است. این تصویری ساده شده از ایده‌ی مرکزی زرتشت است که زمان اصیل و اهورایی را بیکرانه و جاویدان می‌دانست و در مقابل زمان کرانمند را دورانی زودگذر می‌پنداشت که در اثر درگیری اهورامزدا و اهریمن و همچون میدان جنگی برای این دو پدید آمده است و نوعی افزوده به هستی بی‌نقصِ رها از زمان کرانمند است.

---

<sup>138</sup> DeBolt, 1998.

بنابراین آثار پلثون درباره‌ی یزدان‌شناسی و سیاست را باید در بافتی جهانی نگریست و اگر چنین کنیم آن را دنباله‌ای و عضوی از یک سیستم بزرگ خواهیم دید که در تمدن ایرانی ریشه دارد و در همان دوران دست اندرکار تاسیس سه دولت پارسی‌زبان عظیم بوده که تا چند قرن بعد همچنان نیرومندترین واحدهای سیاسی زمین محسوب می‌شوند. پلثون درست در همین برش از تاریخ در همین جغرافیا می‌زیسته و داده‌های موجود نشان می‌دهد که بیش از آن که الاهی‌دانی مسیحی باشد، نماینده‌ای از این جریانهای فکری ایرانی-یونانی کهن بوده است.

پلثون با این پشتوانه، شخصیتی کلیدی بود که مجموعه‌ای از آرا و نظریه‌های نو را از آناتولی به فلورانس برد و آن را با صدای بلند اعلام کرد. فرهنگ خودی خودش و عمق نظراتش و غریب بودنش در بافت فرهنگی مسیحی آن روز ایتالیا، با زمینه‌ی مساعد و بارآوری پیوند خورد که کوزیمو د مدیچی در فلورانس فراهم آورده بود. در شرایطی که دستگاه پاپی تازه احیا شده بود و بسیاری از ارکان اندیشه‌ی مسیحی دستخوش ابهام و تردید بود، آرای پلثون به تکیه‌گاهی استوار و مطمئن شبیه بود که خاستگاهی بسیار دیرینه و قابل‌اعتماد در شرق داشت. پلثون در ضمن نمونه‌ای زنده از کسانی بود که در فرهنگ اروپایی مغ خوانده می‌شدند و سیمایی اساطیری پیدا کرده بودند. همان مغانی که کوزیمو دستور داد تا سفر سرنوشت‌سازشان از شرق به غرب را بر دیوارها بنگارند.

## کفتار، مضم: مدیچی و مغان

حالا با این زمینه‌ی تاریخی و فرهنگی‌ای که چیدیم، می‌توانیم به پرسش آغازین مان بازگردیم و نقاشی «سفر مغان» را به پرسش بگیریم. این نقاشی به نقطه‌ی آجیدنی بر نسج فرهنگ مسیحی اروپایی شباهت دارد و نقطه‌ی گذاری معنایی را نشان می‌دهد. نقطه‌ای که به لحاظ تاریخی با آغازگاه عصر نوزایی پیوند می‌خورد. اهمیت این اثر زمانی بهتر درک می‌شود که آن را با تابلویی مشابه مقایسه کنیم که هجده سال بعد در همین شهر پدید آمده است.

در سال ۱۴۷۵ م. ساندری بوتیچلی<sup>۱۳۹</sup> سفارشی دریافت کرد تا نقاشی‌ای از «ستایش مغان» را برای مقبره‌ی گاسپارا دی زانوبی دل لاما<sup>۱۴۰</sup> بکشد. در این هنگام کشیدن نقاشی مغان در فلورانس رواجی چشمگیر داشت، و همین بوتیچلی به تنهایی هفت تابلوی بزرگ بر این مبنای کشیده بود. اما نکته‌ی جالب درباره‌ی این اثر خاص او آن است که مغان در آن با جلوه‌ی خاندان مدیچی بازنموده شده‌اند. مغ پیر که پای عیسای نوزاد را در دست گرفته، کوزیمو د مدیچی است و پشت سرش دو پسرش جیووانی و پیرو در هیبت دو مغ دیگر دیده می‌شوند و نوه‌هایش لورنزو و گوئیلیانو را هم در میان جمعیت می‌توان بازشناخت.

---

<sup>139</sup> Sandro Botticelli

<sup>140</sup> Gaspare di Zanobi del Lama



ستایش مغان، اثر ساندرو بوتیچلی، ۱۴۷۵ م.

پس تا اینجای کار روشن است که در نیمه‌ی دوم قرن پانزدهم میلادی در فلورانس، خاندان مدیچی را داریم که در واقع آغاز کنندگان جنبش هنری نوزایی و سازمان دهندگان اجتماعی نوآوری‌های وابسته بدان هستند، و با نقاشی‌هایی که به مغان مربوط می‌شود شناخته می‌شوند. در میان‌شان کوزیمو برجستگی و اهمیت دارد. در حدی که بیش از یک دهه پس از مرگش وقتی کسی دیگر سفارش تابلویی بر مبنای داستان مغان را برای مقبره‌ی خودش می‌دهد، همچنان کوزیمو د مدیچی است که در چشم‌انداز موقعیتی مرکزی را اشغال می‌کند.

ارتباط خاندان مدیچی با مضمون مغان در آثار هنری پرسشهای گوناگونی بر می‌انگیزد. از جمله این که دلیل علاقه‌ی این خاندان به ستایش مغان چه بوده؟ و چرا از دوران کوزیمو د مدیچی است که این گرایش نمایان می‌شود. همچنین جالب است بدانیم که این خوانش نو و نافذ از مضمون ستایش مغان به کدام نسخه از داستان مربوط می‌شده و کدام انگاره از مغان را بازنمایی می‌کرده است؟ آیا به خاستگاه ایرانی مغان هم ارجاع می‌داده، یا چنان که دیدیم در جریان اصلی ایران‌زدایی و اروپایی‌سازی این شخصیتها جای می‌گرفته است؟

چنین می‌نماید که علاقه‌ی مدیچی‌ها به مغان با کوزیمو د مدیچی نامدار آغاز شده باشد. چنان که گفتیم، تا دوران او مضمون سه مغ در هنر مذهبی و روایتهای دینی مسیحی جایگاهی تثبیت شده پیدا کرده بود، اما از چهار قرن پیشتر با روندی پیش‌رونده از ایرانی‌زدایی پیوند خورده بود. طوری که در دوران کوزیمو مغان چندان ایرانی محسوب نمی‌شدند و بیشتر همچون سه شاه بیگانه از شرق تصویر می‌شدند. از دوران کوزیمو اما چرخشی چشمگیر در این زمینه رخ نمود که باید آن را پیامد سوگیری‌های نافذ کوزیمو و فرزندان او دانست. کوزیمو در دوران طولانی پنجاه ساله‌ی زندگی‌اش به خلق دامنه‌ای وسیع از آثار معماری و شاهکارهای هنری دامن زد که بیشترشان ارتباطی با مضمون مغان پیدا می‌کردند. کاخ مدیچی که عزلتگاه و سکونتگاه اصلی کوزیمو د مدیچی بود، چنان که دیدیم با نقشی عظیم از سه مغ آراسته شده بود، آن هم در نه قالب سه خردمند ستایشگر مسیح نوزاد، که در جلوه‌ی سه مغ باشکوه که دارند از ایران به سمت بیت‌الحم سفر می‌کنند.

این آثار هنری نشان می‌دهد که رهبران خاندان مدیچی خودانگاره‌ای غیرعادی از خویش در ذهن داشته‌اند که با مغان ارتباط برقرار می‌کرده است. برخی حدس زده‌اند که شاید خاستگاه طبقاتی این خاندان و پیوندشان با بانکداری و ثروت‌اندوزی چنین همذات‌پنداری‌ای را ایجاب کرده باشد. چون در هنر قرون میانه



تنها شخصیت‌های ثروتمند و باشکوهی که جنبه‌ی مثبت و مقدس دارند همین سه مغ هستند و در باقی موارد جلال و جبروت قدیسان و فرشتگان همیشه مینویی است و با ثروت زمینی پیوند برقرار نمی‌کند.

هرچند چنین تفسیری جای تأمل دارد و چه بسا که گوشه‌ای از حقیقت را هم در خود جای دهد، اما کل رفتار اجتماعی مدیچی‌ها را پوشش نمی‌دهد. به ویژه از دوران کوزیمو د مدیچی این خاندان کوشش می‌کرد تا نه همچون بانکدارانی رباخوار، که در مقام دیپلمات‌هایی شایسته، پارسایان نیکوکار، و دولتمردانی مردم‌گرا جلوه کنند. اتفاقاً انگاره‌ی پیوندشان با مغان هم دقیقاً از همین لحظه شکل می‌گیرد، و نه پیش از آن، که بیشتر با رباخواری و امور مالی شناخته می‌شدند. به ویژه در دوران لورنزوی باشکوه که چنین پیوندی با شدت تمام تبلیغ می‌شد، اوضاع بانکداری سر و سامان چندانی نداشت و در حاشیه‌ی فعالیت‌های سیاسی خاندان مدیچی قرار گرفته بود.

پس دلبستگی خاندان مدیچی به هویت مغانه فراتر از پوششی برای توجیه توانگری مالی‌شان بوده، و جنبه‌ای معنایی داشته است. نقاشی بوتیچلی نشان می‌دهد که این انگاره از سوی دیگران هم به رسمیت شمرده می‌شده و اهالی فلورانس هم ایشان را با چنین رمزگانی به جا می‌آوردند. در واقع شواهد تاریخی چشمگیر و جالبی در دست داریم که نشان می‌دهد مفهوم مغ برای مدیچی‌ها جدی‌تر از یک استعاره‌ی دینی یا نماد هنری بوده است.

چنان که گفتیم، از قرن دهم میلادی به بعد در اروپای غربی مغان دستخوش روند ایرانی‌زدایی قرار گرفتند و به موجوداتی تهی از هویت جغرافیایی بدل شدند. یعنی پیوندشان با گندفرنه‌ی سیستانی، کاسپار شاه هند، بالتازار دلیر امیر عرب و ملکپور خردمند شاهنشاه پارس گسسته شد و به سه شاه خردمند شرقی بدل شدند که پیوندشان با هند و ایران و عربستان جنبه‌ای استعاری داشت و نه تاریخی-جغرافیایی. تصویری که خاندان مدیچی از مغان پروردند، اما، با این جریان مسلط ناسازگار بود.

چنین می‌نماید که آثار هنری‌ای که با تشویق مدیچی‌ها تولید می‌شد، به نوعی در پی احیای رگ و ریشه‌ی تاریخی مغان با ایران زمین بود. پیشتر گفتیم که این گرایش پشتوانه‌ای نظری هم داشت و آرای پلثون و شاگردانش بافت معنایی خلق این آثار را تشکیل می‌داد. نوزایی بر خلاف تصور مرسوم امروز اروپاییان، در ابتدای کار کوششی برای بازگشت به یونان و روم باستان نبود، که تلاشی بزرگتر بود برای بازگشتن به گذشته‌ای باشکوه و درخشان که در آن تمایز میان فرقه‌ها و درگیری میان مذاهب وجود نداشته و همه در کنار هم با صلح و آرامش زندگی می‌کرده‌اند. این دوران اما یونان و روم قدیم نبود، که شاهنشاهی هخامنشی بود و عصر مغان پارسی، که اروپاییان به نادرست آن را با زمانه‌ی زرتشت همزمان می‌شمردند.

آن نظم پاگانی که پلثون در آثارش تبلیغ می‌کرد، در واقع در قلمرو امپراتوری روم هرگز وجود نداشت. چون رومیان به خاطر نازا بودنشان در حوزه‌ی ادیان مدام درگیر وامگیری خدایان گوناگون از قلمروهای اشغالی‌شان بودند و این خدایان و پیروان‌شان جبهه‌بندی‌ها و جنگ و جدلهای سیاسی را صورتبندی می‌کردند. پیروان الاه جبل خدای کنعانی کوهستان که نام خود را به امپراتوری عجیب و غریب -الاکابالوس- داد، یکی از ایشان بود، و کیش سراپیس مصری و میترای پارسی دیگر. مسیحیت نیز در این بین یکی از ادیانی بود که جبهه‌ای در میان جبهه‌های دیگر گشود. جنگهای مذهبی در روم امری عادی و مرسوم بود. چون بلوک‌های سیاسی با وفاداری‌شان به کاهنان و پیامبران شناسایی می‌شدند و با قلمرو اقتدار خدایان گوناگون و اغلب بیگانه مرزبندی مشترک داشتند.

رویایی که پلثون با خود از آناتولی به فلورانس برد و تبلیغ کرد، آرمانی صوفیانه بود که آماجش حذف مرزبندی‌های میان ادیان بود و همگرایی مذاهب زیر سایه‌ی مهر و عشق. این آرمان تباری یونانی یا رومی نداشت و اصولاً در این بافت نامربوط و نامفهوم بود. این بافت یونانی-رومی همان بود که دین مسیحیت را برگرفته و آن را به فرقه‌هایی ریز و دشمن‌خو و بسیار خشن و سرکوبگر بدل ساخته بود. آن گذشته‌ی

رویایی که فرهیختگان عصر نوزایی تصورش را در ذهن داشتند، چنان که از نوشتارهایشان بر می آید، به همان اندازه یونانی-رومی بوده که پارسی-مغانه، و به همان مقدار به مسیحیت وفاداری داشته به خدایان کهن یونانی و اندیشه‌ی زرتشتی.

رویای پلثون در واقع مه‌آلود و مبهم بود و آمیخته‌ای از همه‌ی اینها را در گذشته‌ای درخشان تصویر می‌کرد و بازآفرینی‌اش را ممکن می‌شمرد. این تصویر درخشان اما به لحاظ تاریخی در یونان و روم باستان سابقه نداشت، و چنان که تا حدودی نزد این مردان به درستی شناخته شده بود، به عصر هخامنشی و دوران استیلای مغان باز می‌گشت. مغانی که اعضای یک نظام فلسفی فراگیر زرتشتی بودند و یکتاپرست و کافر به خدایان ادیان دیگر، اما نسبت به همه روادار بودند و بین خدایان گوناگون دورگه‌گیری می‌کردند و معادل می‌تراشیدند و مهر میان مردمان را از ستیزه‌ی میان خدایان برتر می‌شمردند.

از قرن نوزدهم میلادی و زمانی که اروپاییان -و به ویژه آنگلوساکسون‌ها- بازنویسی تاریخ خود را آغاز کردند، خطی راست و بی‌انشعاب از آتن به رم و از آنجا به پاریس و لندن کشیده شد. اما این روایت یونان-روم-مسیحی-اروپایی مدار از تاریخ صحت تاریخی نداشت و با اسناد و شواهد بیرونی پیشتیبانی نمی‌شد. این که چطور چنین روایت عجیب و غریبی در میانه‌ی شواهد ناقص خودش دوام یافته و خود را تکثیر کرده، داستانی است که به سیاست دروغ و صنعت فراموشکاری باز می‌گردد و باید در نوشتاری دیگر درباره‌اش نوشت. آنچه که در بحث ما اهمیت دارد آن است که مردم فلورانس و کل اروپا در قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی پیش از این ابداع و جعل کلان می‌زیستند و تصویری که از گذشته‌ی خودشان و آرمان آینده‌شان داشتند واقع‌گرایانه‌تر صورتبندی می‌شد، و بند ناف خود با حوزه‌ی تمدن ایرانی را همچنان حفظ کرده بود.

حضور این پیوندهای ایران‌گرایانه در آرمان دوران نوزایی را از اینجا می‌توان دریافت که دشمن بی‌امان این آرمان یعنی ساوونارولا هم وقتی در ۱۴۹۳ م. و بلافاصله پس از مرگ لورنزو در خطابه‌های آتشین‌اش پیشگویی‌های آخرالزمانی خود را آغاز کرد، محور گفتارش آن بود که به زودی «کوروش» تازه‌ای از شمال فراز خواهد آمد و کلیسای فاسد را پالایش خواهد کرد.<sup>۱۴۱</sup> سال بعد وقتی شارل هشتم شاه فرانسه با ارتشی بزرگ به ایتالیا حمله برد، بسیاری از مردم فلورانس او را با این کوروش تازه همسان شمردند و خودش هم از این تبلیغات بهره جست و با ساوونارولا متحد شد تا خاندان مدیچی را از شهر برانند. جالب آن که ماکیاولی هم در «شهریار» او را با کوروش مقابل می‌نهد و می‌گوید پیامبران یا مسلح هستند و یا بی‌سلاح. او ساوونارولا را به عنوان نمونه‌ای از پیامبران بی‌سلاح و ناتوان مثال می‌زند و در برابرش کوروش، موسی، تسئوس و رمولوس را در رده‌ی پیامبران مسلح قرار می‌دهد.

کوزیمو د مدیچی در چنین چارچوبی انگاره‌ی خانوادگی خویش را صورتبندی می‌کرد. هم او و هم نوه‌ی نامدارش لورنزو خود را عضوی از جریان مغان می‌دانستند و با ایشان همذات‌پنداری می‌کردند. در آن روزگار - و حتا پیشتر، در یونان باستان هم - اندیشمندان یونانی و به ویژه افلاطون را شاگرد مغان می‌دانسته‌اند. از این رو «نوافلاطونی» پنداشتن جریان فرهنگی‌ای که مدیچی‌ها در فلورانس به راه انداختند و به نوزایی مشهور شد، دقیق و درست نیست. این جریان بر اساس متون یونانی متنوعی استوار شده بود که همگی به همراه استادان و مفسران‌شان از شرق می‌آمدند و دست کم خاندان مدیچی آن را با مغان مربوط می‌دانسته‌اند. نقاشی «سفر مغان» به این ترتیب تنها جریان افسانه‌آمیز گردش سه مغ در جستجوی سوشیانس را شرح

---

<sup>141</sup> Weinstein, 2011: 87-96.

نمی‌دهد، که به رخدادی تاریخی یعنی سفر امپراتور بیزانس و حکیمان -مغان همراهش به فلورانس اشاره می‌کند. به همین خاطر است که در این صحنه هم خاندان مدیچی را می‌بینیم، و هم گروه آمده از شرق در نقاشی چهره‌ی خود را به مغان می‌بخشند.



ستایش مغان، اثر آلبرشت دورر، ۱۵۰۴ م.

این نکته جای توجه دارد که گرایشهای مغانه‌ی او نتیجه‌ی برخورد با پلثون نبوده، و پیشاپیش وجود داشته است. کوزیمو در سال ۱۴۲۸ م، یازده سال پیش از تشکیل شورای فرارا انجمنی به نام «اخوان مغان»<sup>۱۴۲</sup> بنیان نهاد، یا دقیقتر بگوییم، انجمنی که پیشاپیش موجود بود را در اختیار گرفت و از نو سازماندهی‌اش کرد. چون شواهدی در دست داریم که نشان می‌دهد چنین انجمنی پیشاپیش هم در فلورانس وجود داشته و کوزیمو پس از دستیابی به مقام رهبری آن، سازماندهی‌اش را دگرگون ساخته و آن را نیرومندتر کرده است. تمرکز خاندان مدیچی بر تصویر سه مغ را باید در کنار افسانه‌ای خانوادگی قرار داد که بر مبنای آن بزرگان این طایفه خود را نوادگان پرسئوس می‌دانستند. نیمه‌ی نخست دوران استیلای مدیچی‌ها بر فلورانس که با کوزیمو آغاز می‌شود، با تمرکز بر نقش سه مغ شناخته می‌شود و در دوره‌ی دوم که این خاندان به مقام دوک فلورانس و گراندوک توسکانی برکشیده می‌شوند، این تاکید بر تصویر پرسئوس چرخش می‌کند. جالب آن که این دوره‌ی دوم هم با شخصیتی به اسم کوزیمو د مدیچی آغاز می‌شود، هرچند این یکی بر خلاف نیای همنام‌اش به طور رسمی مقامی سیاسی و اشرافی دارد.

چنان که پیشتر در کتاب «اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی» نشان داده‌ام، پرسئوس در اساطیر یونانی نماد پارسیان بوده و از مضمون‌هایی فرهنگی است که در عصر هخامنشیان و در پیوند با ایشان شکل گرفته و فراگیر شده است. پرسئوس اصولاً به معنای پارسی است و در ایتالیای آن روزگار هم پهلوانی یونانی دانسته می‌شد که با شرق و پارسیان مربوط بوده است. در این بافت جای توجه دارد که خاندان مدیچی دلیل اصلی احیای این مضمون در هنر عصر نوزایی هستند و به طور خاص خود را با وی همسان می‌انگاشته‌اند.

---

<sup>142</sup> Confraternity of the Magi

در میان پژوهشگران معاصر کسی که به خوبی این مبحث را واکاوی کرده، دکتر مهناز یوسفزاده است که به شکلی مستند و روشنگر گفتمان سیاسی مدیچی‌ها را در بافت تاریخی روزگارشان بازسازی کرده و پیوندهای آن با ایران زمین را نشان داده است. مدیچی‌ها همزمان با گسترش دایره‌ی اقتدارشان و پیوند خوردن با خاندانهای سلطنتی، علنی‌تر و صریح‌تر از نظام پادشاهی هواداری کردند و در برابر رژیم جمهوری که پیشاپیش در فلورانس مستقر بود، جبهه‌گیری کردند. در این دوران خود را با شهسواران پارسی، شاهان قدیم ایرانی و به ویژه پرسئوس همتا می‌انگاشتند و دکتر یوسفزاده به خوبی نشان داده که این خاندان در این دوران ارتباطهای رسمی و دیپلماتیک سرنوشت‌سازی با دربار صفوی و به ویژه شاه عباس بزرگ داشته‌اند.<sup>۱۴۳</sup>

شخصیت کلیدی در این دوران کوزیمو د مدیچی اول،<sup>۱۴۴</sup> (۱۵۷۴-۱۵۱۹ م) دومین دوک فلورانس و اولین گراندوک توسکانی است که در سال ۱۵۳۷ م. از شارل پنجم امپراتور روم مقدس فرمان دوکی دریافت کرد و با برانداختن کامل نظام جمهوری استیلای سیاسی صریح و روشن خاندان مدیچی بر فلورانس را آغاز کرد، که درست دویست سال به درازا کشید و در ۱۷۳۷ م. با جیان گاستون د مدیچی به پایان رسید. گراندوک کوزیموی اول در تاریخ هنر ردپایی برجسته از خود به جا گذاشته است. هم به خاطر پشتیبانی از خلق آثاری مثل پرسئوس، و هم به خاطر ساخت «دفتر» کار باشکوهش که امروز گالری اوفیزی<sup>۱۴۵</sup>

---

<sup>143</sup> Yousefzadeh, 2019.

<sup>144</sup> Cosimo I de' Medici

<sup>145</sup> Galleria degli Uffizi

نام گرفته و یکی از مهمترین موزه‌های ایتالیاست. جیورجیو واساری<sup>۱۴۶</sup> معمار و مورخ هنر مشهور فلورانس این بنا را در سال ۱۵۶۰ م برای او ساخت.

در سالهای پایانی قرن پانزدهم و ابتدای قرن شانزدهم میلادی مجموعه‌ای از آثار هنری به سفارش مدیچی‌ها ساخته شد که بر مضمون پرسئوس تمرکز داشت و در دوران کوزیمو اول به اوجی چشمگیر دست یافت. یکی از آثار مشهور پیشگام در این مورد، تابلوی «رهایی آندرومدا» است که پیرو دی کوزیمو<sup>۱۴۷</sup> (۱۵۲۲-۱۴۶۲ م) آن را در فاصله‌ی سالهای ۱۵۱۰ تا ۱۵۱۳ م کشیده و به خانواده‌ی کوزیمو اول پیشکش شده است، و این به پیش از زاده شدن کوزیمو مربوط می‌شود. در مرکز این نقاشی پرسئوس را در حال کشتن اژدهایی آبی می‌بینیم، در حالی که آندرومدا در گوشه‌ای به درختی بسته شده و در حاشیه‌ی پایینی تصویر گروهی از مردم با جامه‌های شرقی و سازهای ایرانی و هندی دور هم جمع شده‌اند (تصویر زیر).



<sup>146</sup> Giorgio Vasari

<sup>147</sup> Piero di Cosimo



نقاشی مشهور دیگر در این مورد تابلوی «مدوزا» به قلم میکل آنجلو کاراواجیو<sup>۱۴۸</sup> است. این تابلو نیز به سفارش فرانچسکو ماریا دل مونتِه برای هدیه شدن به فردیناندو د مدیچی<sup>۱۴۹</sup> گراندوک توسکانی (مدیچی) سفارش داده شده است. در این اثر مهم کاراواجیو از کشیدن پرسئوس یا بدن مدوزا چشم پوشی کرده و تنها سر خون چکان او را تصویر کرده، و جالب آن که به جای صورت او، چهره خودش را کشیده است.



مدوزا، اثر میکل آنجلو کاراواجیو، ۱۵۹۷ م.

<sup>148</sup> Michelangelo Merisi da Caravaggio

<sup>149</sup> Ferdinando I de' Medici



پرسئوس و آندرومدا، اثر جیورجیو واساری، ۱۵۷۲ م.

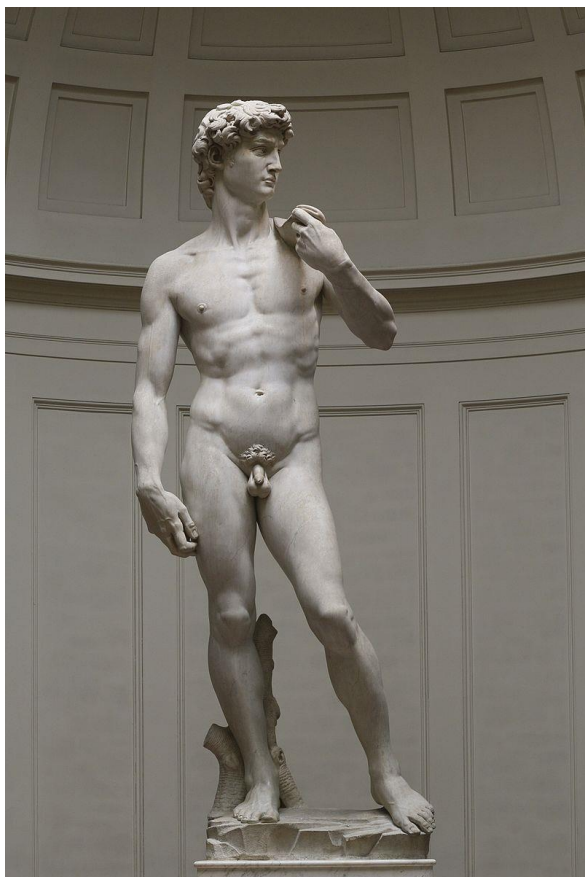
اما شاخص‌ترین اثر در این مورد در میانه‌ی زمان این دو تابلو و کمی پیش از تابلوی «پرسئوس و آندرومدا» اثر واساری ساخته شده است. این اثر مجسمه‌ی برنزی پرسئوس و مدوزا است که بنونوتو چلینی<sup>۱۵۰</sup> آن را در فاصله‌ی سالهای ۱۵۴۵ تا ۱۵۵۵ م. به سفارش گراندوک کوزیموی اول ساخته است. چلینی هنرمندی بزرگ و احتمالاً برجسته‌ترین فلزکار و زرگر عصر نوزایی بود، در حدی که میکل‌آنژ او را «بزرگترین زرگری که آوازه‌اش به گوشها خورده» وصف می‌کرد. او در ضمن مردی ماجراجو و جسور و بزهکار بود که زندگی‌نامه‌اش نابغه‌ی بزرگ دیگر ایتالیایی یعنی کاراواجیو را به یاد می‌آورد. چون بارها به خاطر بچه‌بازی، دزدی، کلاهبرداری و حتا قتل تحت تعقیب قرار گرفت.

فهم هنری که چلینی آفریده و دلالت‌های معنایی‌اش برای مخاطبان آن روزگار، زمانی ممکن می‌شود که بافت پیرامون‌اش را دقیقتر بشناسیم. این مجسمه هرچند امروز کمابیش گمنام مانده، اما عنصری بسیار مهم است که چندین شاهکار هنری همزمانش را در منظومه‌ای با روایتی سیاسی گرد هم جمع می‌کند. برای فهم این روایت نخست باید به مکان برافراشته شدن این تندیس توجه کرد. کوزیموی اول تندیس را در «میدان سروران»<sup>۱۵۱</sup> در شهر فلورانس برافراشت که محوطه‌ایست باز و خمیده در برابر تالار شهر، و مکانی که به نوعی قلب سیاسی فلورانس محسوب می‌شده است. کوزیموی اول دفتر کار خود (گالری اوفیزو) را هم در کنار همین فضا ساخت. در زمانی که این مجسمه در این میدان نهاده شد، پیشاپیش سه شاهکار هنری دیگر در گوشه و کنار آن قرار داشت. یکی مجسمه‌ی مشهور داود اثر میکل‌آنژ بود که در فاصله‌ی ۱۵۰۱ تا ۱۵۰۴ م. به سفارش جمهوری خواهان فلورانس و همچون نمادی برای مخالفت با مدیچی‌ها ساخته شده بود.

---

<sup>150</sup> Benvenuto Cellini

<sup>151</sup> Piazza della Signoria



داود اثر میکل آنژ، ۱۵۰۴ م.

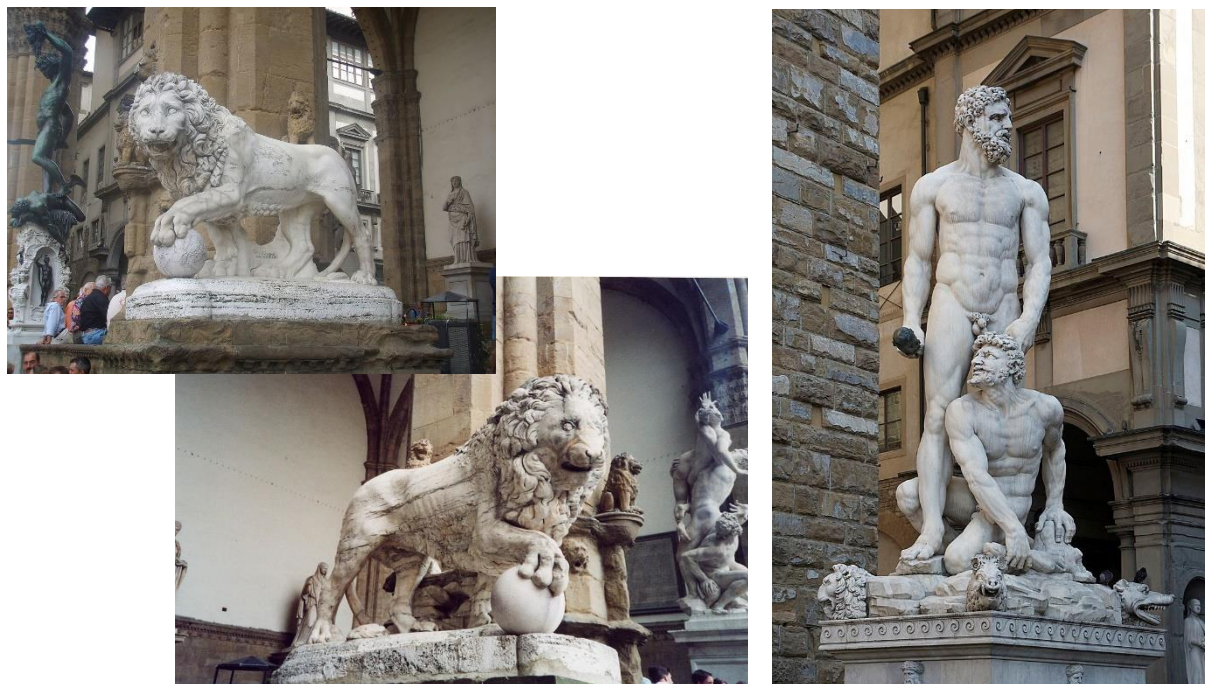


پرسئوس و مدوزا اثر چلینی، ۱۵۵۵ م.

دیگری هرکول و کاکوس که همچون تندیس جفت در کنار داود با همان جهتگیری به باچیو باندینلی<sup>۱۵۲</sup> سفارش داده شده و طی سالهای ۱۵۲۵ تا ۱۵۳۴ م ساخته شده بود. هردوی این مجسمه‌ها سنگی و بزرگ بودند و به سفارش شورای جمهوری خواهان فلورانس در جریان بیرون راندن مدیچی‌ها از شهر ساخته شده بودند و پیامشان آشکارا سیاسی بود. داود که چوپانی جوان و کوچک‌اندام بود، نماد فلورانس بود

<sup>152</sup> Baccio Bandinelli

که با غول نیرومند یعنی رم درمی‌آویخت و مجسمه‌اش هم به آن سو می‌نگریست. هرکول هم نماد اقتدار کهن ایتالیا بود که در خوان دهم از دوازده کار بزرگ‌اش، هنگام ربودن یک گله با کاکوس (به یونانی یعنی بد) می‌جنگید، که پسر وُلکان خدای آتشفشان بود و از دهانش آتش بیرون می‌ریخت.



هرکول و کاکوس، اثر باجیو باندینلی، ۱۵۳۴ م. بالا: شیر مرمرین رومی، قرن دوم و پایین: شیر مدیچی، قرن شانزدهم م.

در چشم‌انداز این میدان نصب مجسمه‌ی پرسئوس و مدوزای چلینی پاسخی نبوغ‌آمیز جلوه می‌کرد. به همان شکلی که جمهوری خواهان رم و اقتدار فراگیر او را به جالوت غول‌پیکر تشبیه می‌کردند و خود را همچون داود باز می‌نمودند، مدیچی‌ها مسیر اساطیری متمایزی را برگزیدند و خود را با پرسئوس هم‌تا شمردند که با مدوزا (خاندانهای اشرافی فلورانس) و هیولای دریایی (بازرگانان دریایی فلورانس) که اغلب جمهوری خواه بودند) ستیزه می‌کرد. ارجاع به پرسئوس از سویی در بافت نمادپردازی پارسی‌گرایانه‌ی

مدیچی‌ها قرار می‌گرفت و از سوی دیگر در برابر هر دو گروه سنت‌گرایان (که قهرمانشان داود بود) و هواداران روم باستان (دوستداران هرکول) جبهه‌ای تازه می‌گشود.

گذشته از اینها، انتخاب مدوزا در این موقعیت خاص معنای دیگری هم داشت. مدوزا هیولایی بود با موهایی شبیه به مار که هرکس به چشمانش می‌نگریست به سنگ تبدیل می‌شد. پرسئوس پس از کشتن او سر خوفناک‌اش را بر سپری جای داد و هنگام رویارویی با پادشاهی دشمن خو سپر را در برابرش گرفت و او را به سنگ تبدیل کرد. چنین داستانی به ویژه در میدان سروران شهر فلورانس معنای تکان‌دهنده‌ای داشت. چون کوزیمو در مدیچی با نهادن این مجسمه بی آن که مجسمه‌های پیشین دشمنانش را از بین ببرد، این همه را در روایت سیاسی‌ای تازه از نو صورت‌بندی کرده بود. حالا داود و هرکول مرمرین گویی به خاطر نگاه کردن به سر مدوزا به سنگ تبدیل شده بودند. شاید به همین خاطر بود که تندیس پرسئوس از برنز ساخته شده بود و نه مرمر، و این فلز در آن دوران گرانترین ماده‌ی خام برای مجسمه‌سازی محسوب می‌شد.

مدیچی‌ها علاوه به تمرکز بر پرسئوس و همذات‌پنداری با این پهلوان باستانی، از یک نماد مهم دیگر ایرانی نیز استفاده می‌کردند و آن شیر بود. شیر که در اصل نماد کشور ایران بود و از دوران هخامنشی به شکلی سازمان یافته برای بازنمایی این نظام سیاسی در هنر ملی مورد استفاده قرار می‌گرفت، در واقع هم با ایران زمین پیوند داشت چون تنها در نیمه‌ی جنوبی این قلمرو یافت می‌شد و در دوران تاریخی در اروپا یا سرزمینهای دیگر خارج از آفریقا نایاب بود.

در جریان اصلی هنر قدیم یونانی و رومی شیر یا برای اشاره به ایران کاربرد داشت و یا در هنر شرق‌گرایانه‌ای به کار گرفته می‌شد که همسانی یونانی-رومی‌ها با ایرانیان را تبلیغ می‌کرد. در این زمینه بهره‌جویی گشاده‌دستانه‌ی مدیچی‌ها از این نماد جای توجه دارد. نمونه‌ای از آن شیری سنگی از قرن دوم

میلا دی است که فردیناندو د مدیچی (گراندوک توسکانی در سالهای ۱۵۸۷-۱۶۰۹ م.) آن را در اختیار گرفت و شیر مرمرین دیگری بر اساس آن ساخت و هردو را در ویلای خود کار گذاشت.

بعد از آن استفاده از نقش شیر برای نمایش خاندانهای سلطنتی اروپایی بسیار رواج یافت. اما باید توجه داشت که در این هنگام علامت عقاب که از دوران کوروش تا عصر سلجوقی نماد خاندان سلطنتی ایران بود و شیر که نماد مهر و ایران زمین بود در نمادپردازی‌های سلطنتی اروپاییان رواج زیادی نداشت و بعد از عصر نوزایی بود که همچون علامتی اروپایی اهمیت و رواجی عمومی پیدا کرد.

چنان که گفتیم سنت اشاره به سه مغ در مسیحیت اروپایی رواجی داشته، اما هرگز در کانون روایتهای دینی یا مراسم مذهبی نبوده است. در اروپا شهر کلن به خاطر زیارتگاه مشهورش که آرامگاه سه مغ پنداشته می‌شد و فلورانس به خاطر توجهی که هنرمندانش به این شخصیتها داشتند، ویژه و ممتاز است. در قرن پانزدهم میلا دی هیچ شهر اروپایی دیگری به اندازه‌ی فلورانس نقاشی از سه مغ کشیده نشده بود و این گذشته از نفوذ عیان و قاطع مدیچی‌ها، احتمالاً در آیینهای عامه‌ی مردم شهر هم ریشه‌هایی داشته است.

انجمن مغان فلورانس نهادی مقتدر و مهم بود که در گفتار بعدی بیشتر درباره‌اش خواهیم نوشت. اما نکته‌ی مهم درباره‌اش آن است که در دوران اقتدار و اوج نفوذش پیوندی روشن و سراسر با خاندان مدیچی داشته است. مراسم عمومی این انجمن از جلوی در خانه‌ی مدیچی‌ها در خیابان ویا لارگا<sup>۱۵۳</sup> آغاز می‌شد و ایوان خانه‌ی ایشان بهترین چشم‌انداز برای تماشای نمایشهای جمعی انجمن را به دست می‌داد.<sup>۱۵۴</sup> هرچند ارتباط میان آن خاندان و این انجمن پیش از سال ۱۴۳۴ م. و به قدرت رسیدن کوزیمو د مدیچی در فلورانس

---

<sup>153</sup> Via Larga

<sup>154</sup> Hatfield, 1970: 135.

هم برقرار بوده، اما به نظر می‌رسد استیلای مدیچی‌ها بر انجمن مغان به ویژه پس از بازگشت کوزیمو و استقرارش در مقام حاکم شهر تثبیت شده باشد. در همین هنگام یعنی به سال ۱۴۳۶ م بود که کوزیمو بازسازی کلیسای سان مارکو را عهده‌دار شد که در آغاز صومعه‌ای متعلق به فرقه‌ی دومینیکن بود و به مقر عملیاتی این انجمن تبدیل شد.<sup>۱۵۵</sup>

در انجمن مغان علاوه بر سه مغ که قدیسان اصلی مورد احترام بودند، یک قدیس دومینیکن به اسم پیتر شهید هم بزرگ داشته می‌شد و جالب آن که او نیز با مغان پیوندی داشته است. چون بقایای تقدیس شده‌ی جسدش در کلیسای سنت اوستورگیو در میلان نگه داشته می‌شد و این همان زیارتگاه مشهوری بود که مدعی بود جسد سه مغ را هم در اختیار دارد. پس ما یک زیربنای دینی مبتنی بر بزرگداشت قدیسان قدیم را داریم که با مناسک جمعی و به ویژه سفرهای زیارتی پیوند برقرار می‌کرده و در اطراف خود ساز و کارهایی برای سازماندهی دسته‌های مذهبی را تراوش می‌کرده است. دسته‌هایی که در یک گام بعدتر می‌توانستند همچون تکیه‌گاه‌هایی برای برکشیدن رهبران‌شان به مقام‌های سیاسی به کار گرفته شوند. چنان که درباره‌ی انجمن مغان فلورانس چنین اتفاقی افتاد و فراز آمدن مدیچی‌ها تا حدودی مدیون این همگرایی در مدارهای قدرت بود.

این شبکه‌ی مذهبی - خانوادگی پس از استیلای کوزیمو بر فلورانس مورد تایید دستگاه پاپی هم قرار گرفت. در ششم ژانویه‌ی سال ۱۴۴۳ م پاپ اوگنیوس چهارم<sup>۱۵۶</sup> شخصا برای اجرای مراسم جشن اپی‌فانی به این کلیسا آمد و این مراسمی بود که پس از کریسمس در شانزدهم دی‌ماه با مدیریت این انجمن برای

---

<sup>155</sup> Hatfield, 1970: 136-135.

<sup>156</sup> Eugenius IV



بزرگداشت سه مغ برگزار می‌شد. جای توجه دارد که در ضمن زادروز کوزیمو د مدیچی هم اول ژانویه بوده و مصادف با روز بزرگداشت اولین مغ، که پیشاهنگ مراسم اپی‌فانی محسوب می‌شد. به این شکل مرد مقتدر مدیچی‌ها در لفاف آیینی دینی در واقع جشن تولد خود را هم برگزار می‌کرده است.

در سال ۱۴۴۳ م. پاپ نه تنها مراسم بزرگداشت مغان را خود اجرا کرد، که افتخار بزرگی به انجمن مغان فلورانس داد و شب را در صومعه‌ی سان مارکو گذراند که مقر این جماعت بود. محل اقامتش جایی در ساختمان بود که «اتاق کوزیمو»<sup>۱۵۷</sup> نامیده می‌شد. او در مراسم فردای آن روز جشن اپی‌فانی را تقدیس کرد و حکمی پاپی در پشتیبانی از مراسم مربوط بدان صادر کرد. به این ترتیب می‌توان به ارتباط انداموار میان دستگاه پاپی و خاندان مدیچی و انجمن مغان را دریافت.

خاندان مدیچی در این هنگام نقشی برجسته در ساز و کارهای این انجمن بر عهده داشته‌اند. کوزیمو برای هر جشن اپی‌فانی شانزده پوند شمع به سان مارکو پیشکش می‌کرد و فرزندانش هم بعدتر همین رسم را ادامه دادند. همسرش کتس باردی در نامه‌ای که به پسرشان جیووانی نوشته اشاره کرده که در مراسم اپی‌فانی سال ۱۴۵۱ م. کوزیمو خود حضور داشته و قبایی خز و طوقی زرین در بر داشته است.<sup>۱۵۸</sup> سالنامه‌ی کلیسای سان مارکو در سال ۱۴۵۵ م. به ساختار معمارانه‌ی این بنا اشاره‌هایی دارد و در آن بین می‌گوید که کوزیمو تالاری برای گردهمایی اعضای انجمن مغان ساخته بود که با دری از میانه‌ی دو در کلیسا به خیابان راه داشته است.<sup>۱۵۹</sup>

---

<sup>157</sup> Cella di Cosimo

<sup>158</sup> Hatfield, 1970: 136.

<sup>159</sup> Hatfield, 1970: 138.

کلیسای سان مارکو که مقر فعالیت‌های اجتماعی و مذهبی کوزیمو بود، تنها به انجمن مغان اختصاص نداشت و دو گروه اخوت دیگر هم در آنجا دفتر و دستک داشتند. یکی شان انجمن یاران سن مارکو<sup>۱۶۰</sup> بود، که مالک اصلی زمین و ملک کلیسایی محسوب می‌شد. جالب آن که دیگری انجمن صنفی ابریشم‌بافان بود و انجمن صنعتگران مریم مقدس<sup>۱۶۱</sup> نامیده می‌شد.<sup>۱۶۲</sup> بین این اتحادیه‌ی صنفی و انجمن مغان پیوندهای چشمگیری وجود داشته است. مثلاً کوزیمو د مدیچی در همین سال ۱۴۵۵ م. زمینی در کشتزاری برای صنف ابریشم‌بافان خریداری می‌کند و ایشان بنایی در آن می‌سازند و بعدتر که از آنجا نقل مکان می‌کنند ملک به انجمن مغان بخشیده می‌شود.

به این ترتیب می‌بینیم که بین سه نهاد متمایز خانوادگی (مدیچی)، آیینی (انجمن مغان) و اقتصادی (ابریشم‌بافان) پیوندهایی انداموار وجود داشته است. شایان توجه است که در آن دوران ابریشم‌و فراورده‌های نساجی - از ایرانی غربی به ایتالیا صادر می‌شد و این صنفی بوده که مدیچی‌ها پیش از تاسیس بانک‌شان در آن فعالیت می‌کرده‌اند. بنابراین پیوندهایی تجاری میان مدیچی‌ها و ایران زمین وجود داشته که با آیینهایی مذهبی مربوط شده و در ضمن با نهادهای صنفی فلورانس هم گره خورده است.

این نکته هم بیانگر است که در سال ۱۴۹۴ م. وقتی مخالفان خاندان مدیچی را از شهر بیرون راندند، این ملک هم از چنگ انجمن مغان بیرون کشیده شد.<sup>۱۶۳</sup> کسی که حمله به انجمن مغان را سازماندهی می‌کرد، ساوونارولا بود که به رهبری انجمن سان مارکو رسیده بود و بلافاصله پس از راندن شدن پیترود مدیچی از

---

<sup>160</sup> Compagnia di San Marco

<sup>161</sup> Arte di por Santa Maria

<sup>162</sup> Hatfield, 1970: 138.

<sup>163</sup> Hatfield, 1970: 139.

فلورانس اعضای انجمن مغان را تحت تعقیب قرار داد و اموال این گروه را مصادره کرد.<sup>۱۶۴</sup> در جشن اپی فانی سال ۱۴۹۸ م. شهردار فلورانس برای حضور در مراسم به کلیسای سان مارکو رفت و دست ساوونارولا را بوسید و به این ترتیب به شکلی نمادین استیلاي زاهد ستیزه‌جو بر انجمن مغان رسمیت یافت، آن هم درست در لحظه‌ای که این کشیش ویرانگر از سوی پاپ تکفیر شده بود.<sup>۱۶۵</sup>

از جمع‌بندی این داده‌ها چنین بر می‌آید که چفت و بست شدن سخت‌افزار مالی خاندان مدیچی با نرم‌افزار فرهنگی‌ای که مهاجران از آناتولی به همراه می‌آوردند، ظرفی اجتماعی و کالبدی سازمانی هم داشته است. کالبدی که از سویی بزرگداشت مغان و پیوندشان با انگاره‌ی خاندان مدیچی را تضمین می‌کرده، و از سوی دیگر روشی برای بسیج سیاسی بوده و با نیروهای سیاسی و مذهبی آن روزگار پیوند برقرار می‌کرده است. گرانیگاه این ساختار سازمانی دسته‌ای مذهبی در فلورانس بوده که انجمن مغان نام داشته است. برای بهتر فهمیدن روندهایی که این عوامل به ظاهر واگرا را با هم متحد می‌ساخته، لازم است به این انجمن دقیقتر بنگریم و درباره‌ی آن طرح پرسش کنیم.

---

<sup>164</sup> Hatfield, 1970: 140.

<sup>165</sup> Hatfield, 1970: 141-140.



ستایش مغان، اثر تینتورِتو<sup>۱۶۶</sup>، ۱۵۳۸ م.

## کفتار، ششم: انجمن مغان فلورانس

وجود یک دسته‌ی مذهبی به نام «انجمن مغان» در فلورانس به اندازه‌ی نقاشی «سفر مغان» و حتا بیش از آن می‌تواند پرسش‌برانگیز باشد. پرسشهایی از این دست که چگونه در بافت مسیحیت اروپایی گروهی به این اسم وجود داشته؟ کارکردهای این سازمان و خویشکاری‌های اعضایش چه بوده؟ سیر تحولش و اثرگذاری‌اش در فلورانس به چه شکلی بوده؟ و خاندان مدیچی چه ارتباطی با آن برقرار می‌کرده‌اند؟ این پرسشها خوشبختانه به نسبت خوب مورد پژوهش قرار گرفته‌اند و مجموعه‌ی ارزشمندی از اسناد در اختیار داریم که تصویری به نسبت روشن برایمان ترسیم می‌کند.

یکی از قدیمی‌ترین اشاره‌ها به این سازمان به گزارشی از سال ۱۳۹۰م. مربوط می‌شود که نشان می‌دهد در شهر فلورانس یک «بزم مغان»<sup>۱۶۷</sup> برگزار شده است. سالنامه‌نویس گمنامی در این تاریخ می‌نویسد که در ششم ژانویه‌ی این سال مردم فلورانس جشن بزرگی به افتخار «مغان مقدس» و «ستاره» برگزار کردند.<sup>۱۶۸</sup> این روز یعنی شانزدهم دی‌ماه، که تقریباً با شب چله‌ی ایرانی در بزرگداشت مهر شهید مصادف است و در کیش مسیحی جشن اپی‌فانی در آن برگزار می‌شده است. آیین بزرگداشت سه مغ را هم در همین روز یا نزدیک به آن می‌گرفته‌اند.

---

<sup>167</sup> Festa de Magi

<sup>168</sup> Hatfield, 1970: 108.

محل برگزاری این مراسم کلیسای برادران سان مارکو بوده که تا یک قرن بعد به مرکز کشمکش بزرگ تبدیل می‌شود و هم دومینیکن‌های خشک‌اندیش و هم اومانیست‌های هوادار مدیچی‌ها آنجا را مقر خود می‌دانستند. این گزارش توصیفی جاندار از مراسم سال ۱۳۹۰م به دست می‌دهد و از آن بر می‌آید که این جشن نوعی نمایش آیینی بوده است: مغان «با لباسهای باشکوه و غریب» همراه با ملازمانشان در خیابانهای شهر گردش کردند و بعد نزد شاه هیروود رفتند که با درباریان در تعمیدگاه سان جیوانی مستقر شده بود. دو طرف درباره‌ی پیشگویی ستاره رایزنی کردند و بعد مغان به نزد عیسای نوزاد رفتند و هدایای خود را پیشکش کردند و از شهر گریختند. در حالی که هیروود وقتی دیده بوده باز نمی‌گردند، افرادی را به سراغشان فرستاده بود و ایشان کودکان فراوانی را در آغوش مادرانشان به قتل رساندند. از این وصف بر می‌آید که بزم مغان نمایشی آیینی شبیه تعزیه بوده که عده‌ی زیادی از مردم شهر در آن شرکت می‌کرده‌اند. این نمایش برنامه‌ای مفصل هم بوده و سراسر روز به درازا می‌کشیده است، چون به گزارش راوی نزدیک زمان غروب و ساعت پنج بعد از ظهر بود که پایان یافت.

هرچند این مراسم بزم مغان نام داشته، اما روشن است که شخصیت اصلی در آن هیروود شاه بوده است. در اینجا در واقع نوعی تعزیه داریم که بر ظلم و ستم هیروود تاکید می‌کند و بچه‌کشی او را بازسازی می‌کند. مغان در این میان عنصری حاشیه‌ای هستند که داستان را به جریان می‌اندازند و از جایی وارد داستان شده و از جایی دیگر خارج می‌شوند. اشاره‌های دیگر به بزرگداشت مغان در فلورانس تا این حدود زمانی از این هم پراکنده‌تر است. اشاره‌هایی هست که مثلاً شهردار (سینیور) فلورانس شمع‌هایی را برای مغان به سان مارکو پیشکش کرده، و این را هم می‌دانیم که بازرگانان برای این مغان اهمیتی قایل بوده و ایشان را حامی خود قلمداد می‌کرده‌اند. شاید به این خاطر که مغان مانند درویشان و قلندران اغلب به سفر می‌رفته‌اند و داستان رویارویی‌شان با عیسای نوزاد هم بخشی از این نقش‌مایه‌ی اجتماعی‌شان در ایران زمین بوده است.

نخستین اشاره به انجمنی که با مغان در پیوند باشد به سال ۱۴۱۷ م. مربوط می‌شود. سندی به تاریخ ۲۵ فوریه‌ی این سال هست که نشان می‌دهد شهردار فلورانس و انجمن شهر در این هنگام هزینه‌ای را تصویب کرده‌اند تا برای اجرای مراسم بزم مغان به گروه «یاران مغان»<sup>۱۶۹</sup> پرداخت شود. روشن است که در این تاریخ چنین انجمنی در فلورانس وجود داشته و در کلیسای سان مارکو مستقر بوده و چندان مهم بوده که شورای شهر را وادار می‌کند تا مالیاتی بر یهودیان شهر ببندند و به این شکل کمک‌هزینه‌ای دریافت کنند.<sup>۱۷۰</sup> کوزیمو د مدیچی در این هنگام جوانی بیست و هشت ساله و بسیار فعال بوده و به احتمال زیاد در شکل‌گیری این انجمن نقشی کلیدی ایفا کرده است. اما هنوز تا بیست سال بعد از این تاریخ خاندان مدیچی استیلای سیاسی بر فلورانس حاصل نکرده‌اند و نقش‌شان در انجمن هم در این مقطع گویا تنها مذهبی بوده باشد. اما این را باید در نظر داشت که انجمنهایی از این دست که برای اجرای مراسم دینی تشکیل می‌شوند، آشکارا کارکردی سیاسی هم دارند. چون می‌توانند همچون واحدهایی برای سازماندهی جبهه‌های خانوادگی و قبیله‌ای عمل کنند. به همین دلیل حکومت فلورانس در ۱۴۱۹ م. دستوری صادر می‌کند و کل انجمنهای اخوت شهر را منحل می‌کند. هرچند روشن است که چنین دستوری قابل اجرا نبوده و تاثیری در جایی به جا نمی‌گذارد.

انجمن یاران مغان نه تنها در جریان این بگیر و ببندها آسیبی ندید، که گویی توسعه هم یافته باشد. نه سال بعد سال در ۱۴۲۸ م. وقتی در روز ۲۳ ژوئن جشن بزرگداشت سان جیووانی - قدیس حامی فلورانس - با شکوه تمام برگزار شد و چهار روز به درازا کشید، این انجمن اخوان مغان بود که از همه‌ی سازمانهای دیگر

---

<sup>169</sup> Campagna de Magi

<sup>170</sup> Hatfield, 1970: 109.

شهر پیشی گرفت و چشمگیرترین و زیباترین آرایه‌ها و نمایشها را برای مردم فراهم آورد. توصیفی که از این جشن در دست داریم نشان می‌دهد که هسته‌ی مرکزی نمایش این انجمن مردی ریش‌سپید و پیر بوده که نقش مغ پیر را ایفا می‌کرده و با جامه‌هایی باشکوه و مرواریددوزی شده بر اسبی سوار بوده و با ملازمانی به همان اندازه مجلل و زیبا داشته و در مرکز دسته‌ی نمایش مذهبی در خیابانها پیش می‌رفته است و پسر کوچکی از خاندانهای اشرافی پشت سرش می‌آمده است.<sup>۱۷۱</sup>

گزارشی که از جشن اپی‌فانی و «بزم مغان» در ششم ژانویه‌ی همان سال خورشیدی (ابتدای سال ۱۴۲۹ م. به حساب امروز) داریم، نشان می‌دهد که اخوان مغان در این یک دهه به مقتدرترین دسته‌ی آیینی شهر تبدیل شده و مراسمی بسیار باشکوه را در این هنگام برگزار کرده‌اند. ساختار کلی مراسم در این هنگام کمابیش همسان با ده سال قبل بوده، و بازیگری در نقش هیرود شاه و بانو و کودکی در کسوت مریم و عیسی مرکز روایت را تشکیل می‌داده‌اند و مراسم از صبح تا ساعت شش عصر به درازا کشیده است.

اما جالب است که تفاوتی چشمگیر نسبت به یک دهه پیش به چشم می‌زند و آن هم برجسته‌تر شدن نقش مغهاست. یک دهه پیشتر دیدیم که مغها در خیابانهای شهر چرخ می‌زدند و هدایایی به بانو و کودک می‌دادند و از شهر می‌گریختند. اما اکنون در وصف مراسم می‌بینیم که «بعد از نهار هفتصد مرد با جامه‌ی آراسته سوار بر اسب به حرکت در آمدند، و در میانه‌شان سه مغ و ملازمانشان با جامه‌های باشکوه، و به همراهشان سه غول و یک مرد وحشی و بازیگری در نقش داود که بر ارابه‌ای سوار بود». این را باید با

---

<sup>171</sup> Hatfield, 1970: 111.



جمعیت به کار گرفته شده در صبح همان روز برابر نهاد که «بیست مرد با کسوت راهبان به میدان شهر رفتند و بانوی ما و نوزاد را به جمعیت معرفی کردند.»<sup>۱۷۲</sup>

تفاوت جالب توجه دیگر این که دربار هیرود شاه را از تعمیدگاه فلورانس به پیازا دلا سیگنوریا<sup>۱۷۳</sup> منتقل کرده بودند، در حالی که گرانیگاه نمایش و آغازگاه برنامه مثل سابق در مقر اخوان مغان یعنی در سان مارکو مستقر بود. در نتیجه دسته‌ی عظیم همراه مغان برای این که از «اورشلیم» به «بیت‌الحم» بروند می‌بایست مسافتی دو برابر قبل را طی کنند و در سراسر شهر گردش کنند، و این بدان معنی بود که بخش بزرگتری از مراسم را به رژه‌ی خود اختصاص دهند. همچنین سالنامه‌نویسی که این گزارش را به دست داده به اختتامیه‌ی قدیمی یعنی خشم هیرود و کشته شدن کودکان اشاره‌ای نمی‌کند و انگار گردش مغان در فلورانس پایان مراسم محسوب می‌شده است.<sup>۱۷۴</sup>

روشن است که در فاصله‌ی ۱۴۱۸ م تا ۱۴۲۹ م تحولی چشمگیر در مراسم بزم مغان رخ داده و خود مغان به جای هیرود یا مریم و عیسی در مرکز نمایشهای جمعی جای گرفته‌اند. بین این شکل از مراسم و الگوی برگزاری «بزم مغان» در شهر میلان شباهتهایی می‌توان یافت که جالب توجه است. گفتیم که مردم میلان ادعا می‌کردند شهرشان مدفن سه مغ است، و استخوانهایی که کلیسای جامع کلن را تقدیس کرد در قرن دوازدهم از آنجا به کلن انتقال یافت. مغان به همین خاطر در میلان محبوبیت زیادی داشتند و یک مسیر زیارتی پرطرفدار هم از سراسر اروپا به میلان منتهی می‌شد که مقصدش آرامگاه سه مغ بود.

---

<sup>172</sup> Hatfield, 1970: 112.

<sup>173</sup> Piazza della signoria

<sup>174</sup> Hatfield, 1970: 112.

گزارشی از سال ۱۳۳۶ م درباره‌ی مراسم بزم مغان در میلان داریم که نشان می‌دهد در آنجا هم گردش مغان در شهر هسته‌ی مرکزی مراسم را تشکیل می‌داده و هیروود شاه در حاشیه قرار داشته است. در این مراسم مغان با جامه‌های باشکوه و تاجهای گرانبها بر سر، هدایای خود - طلا و مر و کندر- را حمل می‌کردند و ملازمانی پرشمار در اطرافشان بودند که هریک به شکلی متفاوت لباس پوشیده بودند و به همراه خود کاروانی از قاطرها و همچنین جانورانی نادر مثل میمون و جانوران دیگر را حمل می‌کردند.



ستایش مغان، اثر برادر آنگلیکو و بنزو گوزولی، صومعه‌ی سان مارکو، اتاق ۳۹، ۱۴۴۰-۱۴۴۵ م.

پس الگویی که در فلورانس می‌بینیم، پیشتر در میلان سابقه داشته است. اما چرخش در مفهوم مغان در فلورانس یک قرن دیرتر رخ می‌دهد و به ویژه به سال ۱۴۳۶ م باز می‌گردد. این همان سالی است که کوزیمو د مدیچی با یاری پاپ از تبعید به شهر بازگشت و حکومت را در دست گرفت، و همزمان صومعه‌ی سان مارکو را بازسازی کرد و آنجا را به مقر انجمن اخوان مغان بدل ساخت. چنان که گفتیم این صومعه در

اصل به دومینیکن‌ها تعلق داشت که در این هنگام به مدیچی‌ها برای بازگشت به قدرت یاری می‌رساندند. اما وفاداری‌شان منحصر به پاپ بود و در کل به خاطر تعصب و جزمیت‌شان آمادگی داشتند تا رفتارهایی تند و افراطی نشان دهند. چنان که چند دهه بعد با رهبری ساوونارولا چنین کردند.

در سال ۱۴۳۶ م. که کوزیمو بازسازی این صومعه را بر عهده گرفت، یکی از مهمترین هنرمندان فلورانس برادر آنگلیکو<sup>۱۷۵</sup> (۱۴۵۵-۱۴۰۰ م.) بود که نقاشی نامدار و استاد بنوزو گوزولی بود. او در این هنگام کشیشی دومینیکن بود و در جریان بازسازی بنا در طراحی‌ها و آراستن دیوارها با نقاشی به گوزولی یاری رساند. مهمترین نقاشی‌ای که این دو با هم بر دیوارهای سان مارکو کشیدند، در اتاق ویژه‌ی کوزیمو قرار داشت و نمایی از سه مغ را در حضور عیسای نوزاد نشان می‌داد.

این نقاشی یکی از اولین نمونه‌هایی است که از سنت اروپایی‌سازی مغان فاصله می‌گیرد و بار دیگر می‌کوشد ایشان را در کسوتی ایرانی نمایش دهد. برخی از عناصر جامه‌های ایرانی مثل چکمه‌ی بلند و شمشیر خمیده‌ی بسته به کمر و شلوار و دستار در هیأت همراه مغان دیده می‌شود. هرچند بخش عمده‌ی پوشاک تخیلی است و معلوم است که هنرمندان می‌خواستند با عجیب و غریب نشان دادن لباسهای قهرمانان‌شان به «شرقی» و «بیگانه» بودن‌شان تاکید کنند.

بنابراین چنین به نظر می‌رسد که مردم شهر فلورانس همزمان با قدرت گرفتن خاندان مدیچی آیینهای میلان را که بر مغان تمرکز داشته و امگیری کرده و مراسم قدیمی خود را با آن بازسازی کرده باشند. از همین جا ترکیب کلی نقاشی «سفر مغان» هم روشن می‌شود. این نقاشی احتمالاً یکی از مراسم بزم مغان در فلورانس

---

<sup>175</sup> Fra Angelico

را نشان می‌داده و به همین خاطر اعضای خاندان مدیچی و مهمانانشان هم در جلوه‌ی شخصیت‌های مذهبی در نقاشی حضور دارند، و جانورانی مثل میمون و پلنگ هم که همراه مغان هستند بخشی از آیین نمایشی مربوط به ایشان بوده است.



ستایش مغان، اثر بوتیچلی، حدود ۱۵۰۰ م.

مراسم بزم مغان در فلورانس همزمان و همراه با فراز رفتن اقتدار خاندان مدیچی گسترش پیدا کرد و به مهمترین مراسم مذهبی شهر تبدیل شد. هزینه‌های بزرگی که برای آن می‌شد را از اینجا می‌توان دریافت که در سال ۱۴۳۵ م یک آتش‌سوزی باعث شد خیمه‌هایی که هنگام مراسم در کنار خیابانها می‌زدند، بسوزد و

از بین برود و شورای شهر دویست و سی فلورین برای جایگزینی آنها به انجمن اخوان مغان پرداخت کرد،<sup>۱۷۶</sup> و این نشان می‌دهد که هزینه‌ی کلی اجرای مراسم چقدر گزاف بوده است.

تردیدی نیست که مدیچی‌ها از انجمن مغان همچون ماشینی اجتماعی برای بسط قدرت سیاسی‌شان استفاده می‌کرده‌اند. هزینه‌ی مراسم باشکوه و پرطرفداری که این انجمن برگزار می‌کرد را مدیچی‌ها می‌پرداختند و اغلب به شکلی فعال در آن نقش ایفا می‌کردند. چنان که رهبری جشن اپی‌فانی سال ۱۴۴۷ م. را جیووانی پسر کوزیمو د مدیچی بر عهده داشت. کشیشی به اسم جیووانی د کارلو<sup>۱۷۷</sup> در متنی که حدود ۱۴۸۲ م. نوشته، اشاره می‌کند که کارکرد سیاسی این مراسم از ۱۴۶۶ م. وجود داشته است.<sup>۱۷۸</sup>

جالب آن که جشن مهم دیگر فلورانس یعنی بزرگداشت سان جیووانی هم کم‌کم توسط مضمون مغان تسخیر می‌شده است. گزارشگری یونانی درباره‌ی این مراسم در سال ۱۴۳۹ م. (مصادف با شورای فرارا) می‌نویسد که در دسته‌ی مذهبی گروهی از مردان با جامه‌ی مغان حضور داشته‌اند و آن را بخشی باشکوه از برنامه می‌دانند.<sup>۱۷۹</sup> در سال ۱۴۵۴ م. چنین می‌نماید که حتا در مراسم سان جیووانی هم مغان در مرکز نمایش قرار گرفته باشند، چون از رژه‌ی مغان همراه با دویست سوار در شهر سخن به میان آمده، که عددی چشمگیر است.<sup>۱۸۰</sup>

هنگام بازخوانی این جشنها باید به این نکته توجه کرد که در این دوران اروپا همچنان تا حدودی زیادی نظام گاهشماری‌ای که در عصر امپراتوران روم از ایران وام گرفته بود را در شکل اولیه‌اش حفظ کرده

---

<sup>176</sup> Hatfield, 1970: 113.

<sup>177</sup> Giovanni de Carlo

<sup>178</sup> Hatfield, 1970: 138.

<sup>179</sup> Hatfield, 1970: 113.

<sup>180</sup> Hatfield, 1970: 114.

بود. یعنی گاهشماری‌ای که این جشنها بر آن می‌نشست، همان سال خورشیدی ایرانی بود که خیام چهارصد سال پیش در ایران به شکلی دقیق و علمی بازسازی‌اش کرده بود. تقویم خورشیدی‌ای که نخستین بار در دوران آگوستوس اولین امپراتور روم از ایران وامگیری شده بود، با قدری تغییر همچنان در اروپا رواج داشت و آغاز سال هم با نوروز برابر بود. در فرانسه مثلا در ۱۵۶۴ م جشن ایستر آغازگاه سال قلمداد می‌شد، و در انگلستان تا سال ۱۷۵۲ م بیست و پنجم مارس که تقریبا برابر است با نوروز، آغازگاه سال بود. کریسمس تازه در ۱۷۲۱ م و دو قرن پس از به قدرت رسیدن خاندان مدیچی در اروپا به عنوان آغازگاه سال اعتباری پیدا کرد، که آن هم باز ایرانی‌تبار بود و همتای شب یلدا.

نظام گاهشماری اروپایی به ویژه طی سالهای مورد نظرمان بسیار آشفته بود و به عنوان مثال وقتی تقویم گریگوری در اواخر قرن شانزدهم فراگیر شد، روز چهارم اکتبر سال ۱۵۸۲ م ناگهان به پانزدهم اکتبر جهید و باعث شد بسیاری از مردم لب به اعتراض بگشایند و بابت یازده روزی که از عمرشان کم شده بود، بر دولتمردان خرده بگیرند. در قرن هجدهم نیز ماجرا به همین شکل بود، چنان که مثلا هنگام اصلاح تقویم در انگلستان چهارشنبه دوم سپتامبر ۱۷۵۲ م ناگهان به پنجشنبه ۱۴ اکتبر تبدیل شد، که شکاف زمانی عمیقتری را نشان می‌داد.

کشیشی دومینیکن به اسم برادر جیوانی دِ کاربو<sup>۱۸۱</sup> در کتاب *Libri de temporibus sui* توصیفی دقیق و مفصل از مراسم بزم مغان فلورانس در حدود سال ۱۴۸۰ م به دست داده که نشان می‌دهد تا این تاریخ هویت فلورانس با اجرای باشکوه این مراسم پیوند خورده است. کاربو می‌گوید که مردم فلورانس

---

<sup>181</sup> Fra Giovanni de Carbo

برای نمایش قدرت خویش و اتحاد و انسجام‌شان مراسم بزم مغان را با شکوه تمام برگزار می‌کنند و هر ناظری با دیدن‌اش از فکر حمله به این شهر نیرومند منصرف می‌شود.

او همچنین توصیفی از مراسم به دست داده که بر مبنای آن گویی نمایش این جشن در حد کل شهر گسترش یافته و همه‌ی شهروندان را به بازیگرانی فعال تبدیل کرده است. شهر در این روز به چهار ربع تقسیم می‌شده که سه تایش مربوط به خیمه‌ی سه مغ بوده و چهارمی محل استقرار هیروود شاه بوده است. اهالی این محله‌های چهارگانه بر سر نمایش باشکوه‌ترین جلوه از شخصیتی که نصیب‌شان شده بود با هم رقابتی شدید داشتند. مقر هیروود شاه در این هنگام در سان مارکو قرار داده شده بود و چنین می‌نماید که به این مناسبت ماکت عظیمی از کاخی شرقی در آنجا برافراشته می‌شده است.<sup>۱۸۲</sup>

همچنین این نکته جای توجه دارد که بازیگران در این نمایش نقاب به چهره می‌زده‌اند<sup>۱۸۳</sup> و بنابراین جمعیتی بزرگ و نقابدار در شهر حرکت می‌کرده‌اند. یکی از تفاوت‌های جالب توجه و مهم میان نمایش‌های آیینی ایرانی (از آکیتو در نوروز گرفته تا مراسم عاشورا) آن است که بازیگران در آن نقاب به چهره نمی‌زنند و تنها با تغییر لباس و همیشه با چهره‌ی خودشان نقش‌شان را ایفا می‌کنند. داده‌های موجود از فرهنگ باستانی اتروسک نشان می‌دهد که گویا از همان دوران هخامنشی در ایتالیا آیینها و مراسم با زدن نقاب به انجام می‌رسیده و این جای تأمل دارد که چرا نمایشها و بازی‌های نقابدار در ایران هرگز رواج و محبوبیتی پیدا نکرده است، در حالی که خاستگاه نمایش‌های آیینی ایران زمین بوده و احتمالاً بزرگترین و مفصل‌ترین نمونه‌هایش در جهان باستان مراسم آکیتو در بابل به هنگام نوروز بوده و بعدتر مراسم مویه‌ی مغان در بلخ در

---

<sup>182</sup> Hatfield, 1970: 116-115.

<sup>183</sup> Hatfield, 1970: 117-116.

یادبود مرگ سیاوش. حدسی که می توان زد آن است که شاید به خاطر نکوهشی که ایرانیان درباره‌ی مفهوم دروغ داشته‌اند، زدن نقاب و پوشاندن چهره را هنگام اجرای مراسم مذهبی روا نمی دانسته‌اند. جالب آن که تنها نمونه‌های نقابی که به شکلی گسترده در ایران ساخته می‌شده، به جنگ و نبرد مربوط است و بخشی از ساز و برگ جنگاوران محسوب می‌شده است.

شواهدی هست که نشان می‌دهد جشن بزم مغان در فلورانس در اواخر دوران لورنزوی باشکوه کم از اعتبار افتاده و منسوخ می‌شده است. در سال ۱۴۷۸ م. وقتی درگیری میان خاندان مدیچی و دستگاه پاپی بالا گرفت، لورنزو حتا جلوی اجرای جشن سان جیووانی را هم گرفت. احتمالاً بدان خاطر که این مراسم همچون نمایش قدرتی برای گروههای قدرت و بسیجی جمعی عمل می‌کرد که می‌توانست پیامدهای سیاسی داشته باشد. همچنان که در گام نخست احتمالاً خود مدیچی‌ها هم با همین روش و بر دوش انجمن اخوان مغان به قدرت رسیده بودند.

در ۱۴۸۸ م. ولی جشن سان جیووانی دوباره برگزار شد، نشانی از احیای بزم مغان نمی‌بینیم. در دوران اقتدار کشیش ساوونارولا هم یکی از مراسمی که به شدت سرکوب می‌شد و جلوی اجرایش را می‌گرفتند، همین بزم مغان بود. روی هم رفته می‌توان گفت که از اواخر دهه‌ی ۱۴۷۰ م. جشنی که در فلورانس برای مغان برگزار می‌شد کم کم رو به افول نهاد و به تدریج تا اواخر قرن منسوخ شد.<sup>۱۸۴</sup>

جشن بزم مغان در نیمه‌ی نخست قرن پانزدهم مهمترین فعالیت علنی و دستاویز رسمی فعالیت انجمن اخوان مغان بوده است. اعضای این انجمن ساماندهی و اجرای این مناسک گروهی را بسیار جدی

---

<sup>184</sup> Hatfield, 1970: 116-115.



می‌گرفتند و چنان که دیدیم به تدریج دایره‌ی اجرای آن را تا کل شهر گسترش دادند. با این حال تردیدی نیست که خواستها و برنامه‌هایی فراتر از اجرای سالانه‌ی نمایشی آیینی نیز در دستور کار این جماعت قرار داشته است. برنامه‌ای که در نهایت خاندان مدیچی را به قدرت رساند و با واسطه‌ی ایشان و سرپرستی مالی‌شان جنبش نوزایی را در این شهر آغاز کرد.

رَب هتفیلد در مقاله‌ی مفصل و دقیقی که درباره‌ی انجمن اخوان مغان نوشته، به شعری اشاره کرده که در سال ۱۴۳۵ م. خطاب به سرهنگ‌های انجمن و مدیران مراسم سروده شده، و همچنین نامه‌ای که بین سالهای ۱۴۶۶-۱۴۶۹ م. بین اخوان مغان و انجمن دیگری به اسم اخوان بارتولومئو در محله‌ی لاتین‌نشین شهر رد و بدل شده است. در آن شعر اشاره‌هایی کلان و جاه‌طلبانه می‌بینیم که از ظرف اجرای مراسمی شهری خارج است و به ماموریتی مذهبی و بزرگ می‌ماند، و در دومی شیوه‌ی اشاره به رهبران انجمنهای اخوت کمابیش با آداب درباری آن دوران پهلو می‌زند. گویی که دو شاه در حال مکاتبه با هم باشند. در حالی که موضوع این نامه‌نگاری تبادل جامه‌ها و آرایه‌هایی بوده که دو انجمن برای مراسم خودشان فراهم آورده بودند و حالا می‌خواستند آنها را به دیگری قرض بدهند.<sup>۱۸۵</sup>

در جایی از این نامه‌نگاری رهبر اخوان مغان با لقب شاه مورد اشاره قرار گرفته و این به قدری در بافت اروپای آن روزگار بی‌سابقه است، که اغلب نویسندگان این لحن و طمطراق را به شوخی و طنز حمل کرده‌اند. با این حال گفتمان مشابهی را امروز در انجمنهای مقتدر رازورز مثل فراماسون‌ها می‌بینیم و هیچ بعید نیست که در اینجا با شکلی آغازین از آن سر و کار داشته باشیم.<sup>۱۸۶</sup> آنچه درباره‌ی لحن این نامه‌ها و

---

<sup>185</sup> Hatfield, 1970: 120-119.

<sup>186</sup> Hatfield, 1970: 121.

خودانگاره‌ی انجمنهای اخوت یاد شده از چشم پژوهشگران اروپایی دور مانده، شباهت‌شان به گفتمانی است که از پانصد سال پیشتر در ایران زمین رواج داشته است. چنین سابقه‌ای این حدس را ایجاد می‌کند که شاید این شکل از بیان رسمی از فرقه‌های صوفیه‌ی ایرانی وامگیری شده باشد که در آناتولی و اروپای شرقی هم ریشه دوانده بودند. چرا که ایشان از قرن پنجم و ششم هجری به بعد رهبران خود را با لقب شاه می‌نامند و این در بافت سیاست ایران شهری جای می‌گیرد و تقابلی است با ظهور مفهوم سلطان که نیروهای فرهنگی هوادار خلیفه و اشعری‌ها تبلیغش می‌کردند.

مسیر تکاملی انجمن مغان در فلورانس تنها کمی نبوده و جنبه‌ای کیفی هم داشته است. همزمان با گسترش این انجمن و بسط دامنه‌ی فعالیت و مناسک‌اش به کل شهر، محتوا و ساختار آن نیز دگرگون شده و چنین می‌نماید که شیوه‌ی ارتباطش با اعضا نیز تحول یافته باشد. درباره‌ی فعالیت‌های جاری در اخوان مغان داده‌هایی جسته و گریخته در دست داریم که اگر با داده‌های مربوط به سایر انجمنهای مشابه ترکیب شود، تصویری یکدست و منسجم ایجاد می‌کند.

شهرهای ایتالیایی در قرن چهاردهم و پانزدهم مجموعه‌ای از انجمنهای اخوت مذهبی را در خود جای می‌دادند که همگی زیر پرچم شهر فعالیت می‌کردند و به همین خاطر «یاران درفش»<sup>۱۸۷</sup> نامیده می‌شدند. این انجمنها به نسبت کوچک بودند و اغلب ساختاری خانوادگی داشتند، اعضایشان به طور منظم دور هم جمع می‌شدند، و خویشکاری اصلی‌شان برگزاری مراسم و جشنهایی برای بزرگداشت قدیسانی بود که نماد و حامی این گروه پنداشته می‌شدند. اعضای هر انجمن متعهد بودند به یاران خود کمک کنند و از ایشان

---

<sup>187</sup> Compagnie de standardo

پشتیبانی کنند و از قواعدی اخلاقی پیروی می‌کردند که در انجمن‌شان مورد تاکید بود و از برجسته‌سازی برخی از هنجارهای اخلاقی مسیحی آن روزگار شکل گرفته بود.

این انجمنها زیرشاخه‌هایی نیمه‌رسمی و مردمی از نهادهای مذهبی کلیسایی به شمار می‌آمدند و هرچند تایید مقامات کلیسا را داشتند و از فرمانهای ایشان تبعیت می‌کردند، اما تا حدودی استقلال عمل داشتند و امور داخلی برخی‌شان همچون انجمنهای سری اداره می‌شد. با این همه چارچوب کلی فعالیتها و گردهمایی‌هایشان چیز ویژه و پنهانی‌ای نداشت. هر از چندی دور هم جمع می‌شدند و مهمانی‌ای می‌دادند، سرودهای دینی می‌خواندند، و گاهی با حضور مقامی مذهبی مراسمی مثل توبه و اعتراف به جای می‌آوردند. برای کسانی که با تاریخ آیین مهر در قلمرو روم آشنایی دارند، مرور اسناد به جا مانده از این انجمنها تصویری آشنا را تداعی خواهد کرد. یعنی چنین می‌نماید که این گروهها همان حلقه‌های مهرپرستی قدیمی‌اند که زیر فشار تعصب مسیحیان منحل شده و بار دیگر در داخل بافتی مسیحی بازتولید شده باشند. در قلمرو روم آیین «رازهای میترايي» دقیقاً همین چارچوب را داشت. گردهمایی‌های هفتگی در «روز خورشید» یا مهرروز (یکشنبه / sunday)، خواندن سرودهایی در ستایش مهر و مهمتر از همه «بزم بَغ» که دسته‌جمعی خوراک خوردن بود و هسته‌ی مرکزی‌اش را نان و شراب تشکیل می‌داد.

آیین‌های پایه‌ی مهرپرستان رومی در نهایت استخوان‌بندی مراسم مسیحی را در قرن چهارم میلادی شکل داد و مسیحیان که به خاطر گسستن بند ناف خود از دین یهود از نمادپردازی‌های پیچیده و مناسک کهن محروم شده بودند، کم‌کم رسوم میترايي رقیبان خود را وام‌گیری کردند. در حدی که به احتمال زیاد خود علامت صلیب هم خاستگاه مهری دارد. چون این علامت را از ابتدای هزاره‌ی سوم پ.م در ایران مرکزی در پیوند با خورشید می‌بینیم و در سراسر تاریخ تمدن ایرانی - از مقبره‌های هخامنشیان در نقش رستم تا کاشیکاری‌های مساجد - اتصالش با مهر برقرار مانده است.

انجمن مغانی که در فلورانس وجود داشت، از همان ابتدای کار این ساختارها را به ارث برده بود و آن را با بقیه‌ی گروه‌های اخوت مذهبی ایتالیا شریک بود. روزی که اعضای این انجمن دور هم جمع می‌شدند، عصر سه‌شنبه‌ها بود و مرکزش در کلیسای سان مارکو قرار داشت. مراسم این انجمن همزمان با اوج گرفتن قدرت مدیچی‌ها رونق گرفت. طوری که گاه هفتصد نفر در آن شرکت می‌کردند. این بدان معناست که احتمالاً گردهمایی سه‌شنبه‌های این انجمن رقیبی برای آیین نیایش یکشنبه‌های رسمی کلیسای محسوب می‌شده است. عضویت در این انجمن هم افتخاری بزرگ محسوب می‌شد و شأن اجتماعی چشمگیری به همراه داشت.<sup>۱۸۸</sup>

در دوران استیلای مدیچی‌ها بر فلورانس نوعی تمرکز قدرت در انجمن اخوان مغان شکل گرفت. انجمنها هر از چندی همچون بازو‌هایی اجرایی برای کلیسای کاتولیک عمل می‌کردند و برخی از کارکردهایشان -اغلب در پیوند با تفتیش عقاید- جنبه‌ی نظامی و امنیتی هم داشت. به همین خاطر رهبران با لقب سرهنگ (کاپیتان) نامیده می‌شدند. در سال ۱۴۵۴ م می‌دانیم که بالاترین رتبه‌ی فرماندهان این انجمن سرهنگها بوده‌اند و شمارشان سه تن بوده است. تنها یک دهه بعد در ۱۴۶۸ م مقامی نو بر فراز سر ایشان ایجاد شده و او «بابا فرماندار» نامیده می‌شود.

شگفت‌انگیز است که هم لقب سرهنگ و هم بابا (پدر) از لقبهای رایجی است که در سلسله مراتب انجمنهای ایرانی وجود داشته است. عیاران رهبران خود را سرهنگ می‌نامیدند که لقبی پارسی و برآمده از ارتش اشکانیان است، و انجمنهای مه‌ری همگی پیشوا و قطب خود را بابا می‌نامیدند. این رسم هم در قلمرو

---

<sup>188</sup> Hatfield, 1970: 122.

روم رایج بوده، و هم ایران. در روم لقب رهبر مسیحیان یعنی پاپ وامگیری‌ای از همین لقب میتراپی است، همچنان که کاتولیک‌ها شبکلاه پاپ که علامت فره‌مندی و اقتدار معنوی‌اش است را هم «میترال» می‌نامند. در ایران هم که لقب بابا تا دیرزمانی باقی می‌ماند و از بابا کوهی شیرازی تا بابا طاهر عریان صدها شخصیت برجسته و اثرگذار فره‌نگی داریم که لقب بابا داشته‌اند و همگی با عرفان و آیینهای کهن ایرانی پیوند برقرار می‌کرده‌اند.

این که سلسله مراتب و نظام قدرت در انجمن مغان فلورانس رونوشتی از انجمنهای مشابه ایرانی بوده جای توجه دارد، و باید در کنار این نکته دیده شود که استیلای مدیچی‌ها بر این شهر در ضمن با گسترش این انجمن و سازماندهی مجددش و تمرکز رهبری‌اش در یک بابا همراه بوده است. بابا در انجمن مغان فلورانس البته مقامی معنوی و پایدار نبوده و بیشتر نقشی تشریفاتی بوده که تنها چهار ماه به هرکس داده می‌شده و به مدیریت اجرایی کارهای گروه مربوط می‌شده است.<sup>۱۸۹</sup> اما رمزگذاری‌اش آشکارا پیوندی با خاستگاه‌های شرقی‌اش برقرار می‌کند و چنین می‌نماید که در همان مدت کوتاه اعضای انجمن مطیع مطلق فرمانهای او بوده باشند.<sup>۱۹۰</sup>

لورنزو د مدیچی گویا در شکل‌گیری این تمرکز قدرت در انجمن نقشی ایفا کرده باشد و بابا فرماندارها در سالهای بعدی با اعمال نفوذ او انتخاب می‌شدند. یکی از وظیفه‌های این باباها که آنان را با رهبران جرگه‌های میتراپی رومی شبیه می‌کند آن است که رهبری مراسم سه‌شنبه‌ها را بر عهده داشته و «پخش

---

<sup>189</sup> Hatfield, 1970: 123.

<sup>190</sup> Hatfield, 1970: 124-123.

کردن نان مقدس و شراب» را به انجام می‌رسانده‌اند.<sup>۱۹۱</sup> این یعنی مدیریت مراسم بزم بغ و تقسیم خوراک و نوشابه‌ی مقدسی که تن اعضای انجمن را با هم یگانه می‌کرده است. آیینی که دقیقاً به همین شکل در مهرکده‌های قدیم رواج داشته و در مسیحیت در قالب مراسم عشای ربانی وامگیری می‌شود. نقشی که بابا در این زمینه ایفا می‌کرده تقریباً همان است که پیر میکده در زمینه‌ای دیگر بر عهده داشته و حافظ بدان بسیار اشاره کرده است.

در فلورانس همزمان با این تحول و تمرکزگرایی در اخوان مغان، یک انجمن دیگر را هم می‌شناسیم که ساختاری مشابه داشته است. این گروه «انجمن یاران سان پائولو» نامیده می‌شده و آن هم دسته‌ای مذهبی بوده که یک فرماندار مقتدر رهبری‌اش را بر عهده داشته است. این انجمن هم در زمان جوانی لورنزوی باشکوه زیر نفوذ خاندان مدیچی قرار داشت و حتا گمان می‌شد که با اخوان مغان ادغام شده باشد. هرچند داده‌های بعدی نشان داد که چنین نبوده و گروهی که با اخوان مغان یکی شده «یاران زامپیلو»<sup>۱۹۲</sup> نام داشته است.

گروه «یاران سان پائولو» در مقابل استقلال خود را حفظ می‌کند و تاریخش تا قرن هجدهم میلادی مستند شده، و در این تاریخ است که با پیگرد و فشارهای بیرونی از بین می‌رود.<sup>۱۹۳</sup> گروه یاران زومپیلو در مقابل به تدریج در اخوان مغان حل می‌شود و به همان ترتیب با خاندان مدیچی پیوند داشته است. چنان که

---

<sup>191</sup> Hatfield, 1970: 124.

<sup>192</sup> Compagnia del Zompillo

<sup>193</sup> Hatfield, 1970: 127.

پس از مرگ لورنزو د مدیچی اعضای این انجمن هستند که مراسم تدفین او را انجام می دهند و مقرشان هم همان کلیسای سان مارکو است.<sup>۱۹۴</sup>

نکته‌ی مهم درباره‌ی گروه یاران سان پائولو آن است که این سازمان مذهبی کارکرد و ساختاری متفاوت داشته و به اصطلاح از رده‌ی «یاران انضباط»<sup>۱۹۵</sup> محسوب می شده است. یعنی بیشتر بر اخلاق شخصی و سیر و سلوک فردی اعضایش تمرکز داشته تا اجرای مناسک جمعی. مهمترین مناسکی که این نوع گروهها انجام می داده‌اند به آیین تشریف اعضای جدید و تدفین اعضای درگذشته مربوط می شده است.<sup>۱۹۶</sup> گروه یاران زومیلو هم به چنین رده‌ای تعلق داشته است.<sup>۱۹۷</sup>

هرچند گروه سان پائولو با اخوان مغان ادغام نمی شود. اما شواهدی هست که نشان می دهد آمیختگی‌هایی میان این دو رخ می دهد و شکل سازماندهی و ساز و کارهای انجمن مغان را متحول می سازد. هتفیلد در پژوهشی که درباره‌ی ساختار انجمن اخوان مغان انجام داده، می گوید که تمرکز قدرت در این انجمن و تغییر ساختار آن نتیجه‌ی دگردیسی عمیقتری بوده که آن را از یک گروه عمومی برای برگزاری آیین‌های جمعی (یاران درفش) به یک انجمن بسته با هدف پالایش روح اعضا (یاران انضباط) تبدیل کرده است.

تمایز میان این دو چنین بوده که انجمن‌های یاران با درفشها و مراسم باشکوه عمومی‌شان در شهر شناخته می شدند و هدفشان اجرای خدماتی مذهبی برای شهروندان بوده است. اما انجمنهای یاران انضباط بر

---

<sup>194</sup> Hatfield, 1970: 127.

<sup>195</sup> Compagnie di disciplina

<sup>196</sup> Hatfield, 1970: 126.

<sup>197</sup> Hatfield, 1970: 127.

تزکیه‌ی نفس و غلبه بر خویشتن و تثبیت هنجارهای اخلاقی سختگیرانه در میان اعضای خود تمرکز داشته‌اند و آن سوگیری یاران درفش به سمت خارج و دیگران را به سوی درون و اعضای خود باز می‌گردانده‌اند.<sup>۱۹۸</sup>

چرخش مورد نظر هتفیلد از این نظر جای توجه دارد که انجمنهای مهرآیین کهن ایرانی (اگر بخواهیم با برچسبهای ایتالیایی نامگذاری‌شان کنیم) اصولاً از نوع یاران انضباط بوده‌اند. جرگه‌های میتراپی کهن در روم نسخه‌ای اروپایی بودند از نهادهایی در عصر ساسانی و اشکانی که احتمالاً خاستگاه‌شان به دوران هخامنشی باز می‌گشته است. این نهادها در ایران دو رده داشته‌اند: انجمنها رزمی شهسواران که بر پرورش تن و هنرهای رزمی تمرکز می‌کردند و بعدتر به جرگه‌های عیاران و در نهایت زورخانه تبدیل شدند، و محفل‌های دینی - فلسفی که بر پرورش ذهن و نیروهای روانی تمرکز داشتند و در دوران اسلامی نهادهایی مثل خانقاه‌ها، سلسله‌های صوفیه و حلقه‌های عرفانی را ایجاد کردند.

این رده‌بندی دوگانه در دوران اشکانی و ساسانی تقریباً با طبقات ارتشتار و مغان همخوانی داشت و بازتابی بود از فلسفه‌ی دیرینه‌ی زرتشتی که کل هستی را از دو ساحت گیتی مادی و تن‌های زنده‌ی مستقر در آن و مینوی ذهنی انتزاعی و روانهای انسانی متشکل می‌دید. در نتیجه انسان کامل می‌بایست در هر دو قلمرو خویشتن را تربیت کند، با نیرومند ساختن تن که در آیین پهلوانی و اخلاق جوانمردی تبلور می‌یافت، و با فراز برکشیدن روان که با مراقبه و کشتن نفس و آموزش همراه بود و جریانهای عرفان و حکمت را نتیجه می‌داد. در سیاست ایرانشهری نیز همین دوقطبی را می‌بینیم که نقشهای کشوری و لشکری را از هم تفکیک می‌کند و برخی را با دیوان و برخی دیگر را با سپاه مربوط می‌سازد.

---

<sup>198</sup> Hatfield, 1970: 126.



در قلمرو روم انجمنهای مهتری چیزی بینابین این دو بودند و عناصری از هر دو را در خود داشتند. چنین می‌نماید که کارکرد آنها در قلمرو روم به اندازه‌ی ایران تفکیک شده و تخصصی نبوده و بیشتر مثل گروههای اخوت و همیاری عمل می‌کرده‌اند. با این حال روشن است که جرگه‌های میتراپی در روم مناسک عمومی و خدماتی علنی نداشته‌اند و بیشتر مثل محفلی رازورز با مناسکی پنهانی عمل می‌کرده‌اند و موضوع فعالیت‌شان ارتقای کیفیت اعضای خود بوده، و نه تبلیغ مضمونی یا بزرگداشت نمایش گرانه‌ی ایزدی.

انجمن اخوان مغان در فلورانس آشکارا فعالیت خود را همچون یک انجمن یاران درفش آغاز کرد و این اهداف اخیر را برآورده می‌کرد. به همین خاطر هم در برانگیختن افکار عمومی و جلب هوادار و بسیج مردم اثرگذار بود و در فراز آمدن خاندان مدیچی بر صحنه‌ی سیاست شهر نقشی مهم ایفا کرد. چرخشی که هتفیلد بدان اشاره می‌کند در زمانی رخ داد که گزارشها درباره‌ی فعالیت انجمن مغان ناگهان کاهش پیدا می‌کند و گویی خویشکاری اصلی این جمع که اجرای آیینی مذهبی در سطح شهر بوده به تدریج متروک می‌شود. احتمالاً دلیل این ماجرا آن بوده که آماج اصلی این گروه که بر اورنگ نشانیدن مدیچی‌ها بوده برآورده شده و بعد از آن احتمالاً نوعی حرکت به سمت شکل باستانی انجمنهای میتراپی را می‌بینیم که با گروههای یاران انضباط مسیحی بیشتر شبیه بوده است.

هتفیلد به این نکته اشاره کرده که تا سال ۱۴۷۸ که گویلیانو د مدیچی کشته شد، حضور مدیچی‌ها در «یاران سان پائولو» بسیار چشمگیر بوده است. لورنزو د مدیچی در چند سال آخر منتهی به این تاریخ به شکلی منظم در این محفل حضور می‌یافت و عملاً رهبری آن را بر عهده داشت. وقتی گویلیانو به قتل رسید، وقفه‌ای در کار این انجمنها رخ نمود. جشن سان جیووانی برای مدتی تعطیل شد و بنابراین حضور اجتماعی این انجمنها و دستاویز مذهبی‌شان برای فعالیت دچار رکود شد. فعالیتهای یاران سان پائولو برای دو سال دچار کساد بود و یاران مغان هم گویی خاموشی گزیده و به تجدید سازمان خود پرداخته باشند. آخرین

فعالیت مهم این گروهها در این حدود زمانی به همان ۱۴۷۸ م. باز می‌گردد و مراسم باشکوهی است که برای تدفین گوبلیانو د مدیچی برگزار کردند.

وقتی پس از دو سال فعالیت‌های یاران سان پائولو دوباره از سر گرفته می‌شود، لورنزو دیگر در آن نقش مهمی ایفا نمی‌کند و بسیار به ندرت در گردهمایی‌هایشان دیده می‌شود. هتفیلد بر این مبنا حدس زده که لورنزو د مدیچی پس از مرگ برادرش از یاران سان پائولو خارج شده و پایگاه اقتدار خود را انجمن اخوان مغان و یاران زامپیلو قرار داده است.<sup>۱۹۹</sup> شاید به این خاطر که گروه اخیر انضباط درونی بیشتری داشته و در جریان تدفین گوبلیانو هم نقشی کلیدی ایفا کرده است. احتمالاً تجدید ساختار اخوان مغان و چرخش‌اش به سمت یک گروه انضباطی هم در همین فاصله رخ نموده و با ادغام یاران زامپیلو در آن مربوط بوده باشد.

گذار سال ۱۴۷۸ م. در کنار نوآرایی سازمانی اخوان مغان، با چرخش مهم دیگری نیز همراه است که ماهیت گفتمانی دارد. پس از این تاریخ در خطابه‌ها و سرودهایی که در اخوان مغان خوانده می‌شده، عناصر نمایان اومانستی می‌بینیم و اشاره‌ها به دوران باستان و ارزش عقلانیت و اهمیت انسان ناگهان برجستگی پیدا می‌کند. اگر محتوای سخنرانی‌ها و سرودهای بازمانده از این انجمن را پیش و پس از این مقطع تاریخی مقایسه کنیم، به استیلای فراگیر مضمونهای فلسفی و عقل‌گرایانه بر می‌خوریم که اغلب به افلاطون شاگرد زرتشت منسوب شده است.

نمونه‌اش مراسمی است که در نوروز سال ۱۴۸۶ م. (۲۳ مارس) در انجمن مغان برگزار شده و در آن جیوانی نسی<sup>۲۰۰</sup> درباره‌ی نیکوکاری موعظه‌ای می‌کند که متن‌اش را امروز در دست داریم.<sup>۲۰۱</sup> این موعظه به

---

<sup>199</sup> Hatfield, 1970: 128.

<sup>200</sup> Giovanni Nesi

<sup>201</sup> Hatfield, 1970: 134.

خاطر اشاره‌های چشمگیرش به مفاهیم ایرانی جای توجه دارد. در آن به الاهیات عشق، امکان ارتباط مستقیم انسان و خداوند با واسطه‌ی مهر، و همچنین نوعی هستی‌شناسی مبتنی بر نور اشاره‌هایی می‌بینیم که این آخری با آرای سهروردی و خاستگاه‌های دیرینه‌ی زرتشتی-مانوی‌اش شباهتی دارد.

قدیمی‌ترین خطابه‌ای که برای ارائه در اخوان مغان تنظیم شده و تا به امروز باقی مانده، به ده سال پیش از این چرخش‌گاه زمانی باز می‌گردد. این خطابه برای ارائه در مراسم پنج‌شنبه‌ی مقدس توسط مردی فرهیخته به نام دوناتو آکیایولی<sup>۲۰۲</sup> (۱۴۷۸-۱۴۲۸ م.) نوشته شده و در سال ۱۴۶۸ م. خوانده شده است.<sup>۲۰۳</sup> این شخصیت از آن رو اهمیت دارد که یکی از اعضای جنبش فرهنگی مدیچی‌ها بوده و بعدتر آثار پلوتارک را به لاتین ترجمه می‌کند و شرحی بر اخلاق ارسطویی می‌نویسد. آکیایولی همزمان با دسیسه‌ی پاتسی و کمی بعد از گویلیانو درگذشت، در حالی که به عنوان سفیر لورنزو د مدیچی به سوی فرانسه می‌رفت تا در مقابل مداخله‌ی پاپ و حمایت او از پاتسی از لویی یازدهم شاه فرانسه کمک بخواهد.<sup>۲۰۴</sup>

سخنرانی او در انجمن مغان «پیکر مسیح» نام دارد و در آن به رازی پنهان در شهادت مسیح اشاره می‌کند و شیوه‌ی تجلی مجدد آن در آیین عشای ربانی را شرح می‌دهد و می‌گوید این راز بیان‌ناپذیر است و هرگز نمی‌شود به آن اشاره کرد.<sup>۲۰۵</sup> این نکته را هم باید در نظر داشت که صورتبندی امروزین آیین عشای ربانی و به خصوص اصرار در این مورد که شراب و نان در جریان مراسم به گوشت و خون واقعی مسیح بدل می‌شود به تدریج از همین زمان شکل می‌گیرد و در کلیسای کاتولیک نهادینه می‌شود.

---

<sup>202</sup> Donato Acciaiuoli

<sup>203</sup> Hatfield, 1970: 129-128.

<sup>204</sup> Tonelli, 1841.

<sup>205</sup> Hatfield, 1970: 129.

سخنرانی‌های دیگری نیز از انجمن مغان بازمانده که مضمونهای مشابهی را نشان می‌دهد. خطابه‌ی کریستوفورو لاندینو<sup>۲۰۶</sup> (۱۵۰۴-۱۴۲۴م) که الهی‌دان و متکلمی نامدار بوده و در حدود همین ۱۴۶۸م ایراد شده، چون بسیاری از جملاتش با آنچه آکیایولی گفته یکسان است. لاندینو -شاید در تقابل با گرایش تدریجی اعضای انجمن درباره‌ی بزرگداشت مقام انسان- بر فروتنی و خوارشماری انسان در برابر عظمت خداوند تاکید می‌کند.

با این حال گرایش غالب در انجمن حتا پیش از ۱۴۷۸م به سمت اومانیسم و بزرگداشت عقل و خرد انسانی سنگینی می‌کرده است. نمونه‌اش سخنرانی پیر فیلیپو پاندولفینی<sup>۲۰۷</sup> در ۱۴۷۶م است که در آن نور ستاره‌ای شرقی که سه مغ را به عیسای نوزاد راهنمایی کرد همچون استعاره‌ای برای رستگاری به کار گرفته شده و از شنوندگان به شکلی استعاری درخواست شده که مانند مغان طلای اندیشه‌ی خود و کندر دعا‌های خویش را به عیسی مسیح پیشکش کنند.<sup>۲۰۸</sup> در سخنرانی برناردو د‌آلامانو د‌مدیچی<sup>۲۰۹</sup> هم مضمون مشابهی نمایان است<sup>۲۱۰</sup> و روشن است که مغان برای اعضای این محفل نقش سرمشقهای انسانی غایی را ایفا می‌کرده‌اند.

پس در انجمن مغان فلورانس میان این گرایش مغانه‌ی ایران‌گرا و نگاه زاهدانه‌ی مصری تنشی وجود داشته است. اولی در ادامه‌ی بینش زرتشتی سرشت انسان و خداوند را همسان می‌انگاشته و خرد و عقلانیت شخصی من‌ها را جوهر تجلی امر قدسی قلمداد می‌کرده، و دیگری در راستای آیینهای کهن مصری به طرد

---

<sup>206</sup> Cristoforo Landino

<sup>207</sup> Pier Filippo Pandolfini

<sup>208</sup> Hatfield, 1970: 131.

<sup>209</sup> Bernardo s'Alamanno de Medici

<sup>210</sup> Hatfield, 1970: 132.

من‌ها و انکار عقلانیت و عبودیت و بندگی مطلق انسان در برابر خداوند گرایش داشته است. اومانیت‌های هوادار مدیچی‌ها که حامل حکمت بیزانس بودند نماینده‌ی جریان ایرانی و دومینیکن‌های فرهنگ‌ستیز و زاهد‌مسلك سخنگوی جریان مصری محسوب می‌شدند. خواه ناخواه در این کشمکش مرجعی و لنگرگاهی لازم بوده تا کشمکش را فیصله دهد، و جالب آن که چنین مرجعیتی در همان حدود شکل می‌گیرد، و عبارت است از نص کتاب مقدس.

از آلمانو رینوچینی<sup>211</sup> سه خطابه باقی مانده که یکی‌شان که در ۱۴۷۰م در انجمن اخوان مغان ارائه شده است. این سخنرانی به خاطر ارجاع‌های پیاپی و غنی‌اش به متن کتاب مقدس جای توجه دارد.<sup>212</sup> رواج ارجاع‌های دقیق به متن عهد عتیق و عهد جدید و به ویژه مهم شدن جملات نقل شده از توماس قدیس نشانگر نوعی گرایش به «بازگشت به متن» است که در اعضای انجمن مغان دیده می‌شود و با بافت عمومی ادیان که مناسب‌آمیز است و بی‌توجه به محتوای متن، فاصله دارد.

این بازگشت به متن که کمی بعدتر در جنبش پروتستانی به هسته‌ی مرکزی اعتراض‌های مذهبی بدل می‌شود، در جریان همه‌ی نوسازی‌های مذهبی مهم دیده می‌شود. چنان که مثلا در جریان انقلاب اسلامی ایران هم نخست گرایشی به بازگشت به متن قرآن و تفسیر و فهم مجدد آن را در جهان اسلام و به ویژه ایران می‌بینیم. در مسیحیت غربی هم در قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی با جنبشی در این حوزه سر و کار داریم و به نظر می‌رسد که یکی از پیشاهنگان این جریان انجمن مغان فلورانس بوده باشد. در این معنا گذر از سنت

---

<sup>211</sup> Alemanno Rinuccini

<sup>212</sup> Hatfield, 1970: 131.

و اشکافی رسوم معتاد و دستیابی به نظمی نو به شکلی ناسازگون با تاکید بر گذشته و کوشش برای بازگشت به «اصل» گمشده در زمان ماضی ممکن می شود.

## کفتارنم: فرجام سخن

نقاشی «سفر مغان» به اسم رمزی می ماند که شبکه ای از جریانهای گوناگون و مسیرهای به ظاهر واگرای تاریخی را در پیکر خویش متحد کرده است. لایه های متفاوتی از بازنمایی و رمزگذاری در این نقاشی وجود دارد که ردگیری هر کدام شان افقی تازه را می گشاید و ساحتی نو از جریان نوزایی اروپایی را نمایان می سازد. با مرور مسیرهای گوناگونی که در سطوح متفاوت پیچیدگی پیموده شدند و شیوه هایی که این روندها با هم چفت و بست می شدند، می توان به تصویری روشنتر از نوزایی دست یافت و آثاری مانند «سفر مغان» را ژرف تر و در افقی گسترده تر درک کرد و «خواند».

درباره ی تاثیر پذیری جنبش نوزایی از اندیشه های شرقی و کتابهای عربی ترجمه شده در اسپانیا بسیار نوشته اند و این که جنگهای صلیبی و تماس جنگاوران مسیحی و مسلمان دیوارهای منجمد قرون وسطایی را فرو ریخته، پژوهشهای زیادی منتشر شده است. درباره ی پیوند میان سقوط قسطنطنیه و ترجمه ی منابع یونانی در ایتالیا و جنبش فکری و هنری نوزایی ایتالیایی هم پژوهشهایی گسترده و طراز اول انجام شده است. آنچه که به نظرم در این میان نادیده انگاشته شده، پیوندها و استمرارهایی است که اغلب نادیده گرفته شده تا روایتی شسته و رفته از خوشه ای خاص از منابع استخراج شود.

این شیوه ی «برش» نابه جای اسناد و شواهد است که باعث می شود هنگام انجام این تحلیل ها این حقیقت درک نشود که امپراتوری بیزانس در لحظه ی فروپاشی اش نه یک دولت امپراتوری اروپایی، که یکی

از دولتهای شرقی مستقر در آناتولی بوده و ارتباطها و پیوندهایش بیشتر با جبهه‌ی شرقی‌اش و قلمرو ایران زمین برقرار بوده تا غرب و اروپا. امپراتور بیزانس و همراهانش تنها یک بار در پایان کار برای تقریب مذاهب به ایتالیا سفر می‌کنند. اما در افق شرقی جابه‌جایی مداوم شاهان و امیران و مراوده‌ی پیوسته‌شان را می‌بینیم که در سوی باختر نظیر ندارد.

پژوهش فشرده و مختصری که داشتیم، کوششی بود برای گنجاندن نوزایی فلورانس در ظرف تاریخی و زمینه‌ی فرهنگی زمانه‌اش. به شکلی که این استمرارهای نادیده انگاشته شده و پیوستگی‌های مهم و سرنوشت‌ساز کتمان شده آشکار گردد. با چنین کشف حجابی از اسناد تاریخی است که ناگهان در می‌یابیم انجمن مغان و نقاشی‌های سه مغ و خودانگاره‌ی مدیچی‌ها در مقام مغ‌هایی فلورانسی ریشه در واقعیت‌هایی تاریخی و فرهنگی داشته و در زیست‌جهان آن روزگارشان به مضمون‌هایی مهم و ریشه‌دار اشاره می‌کرده است. نکته‌ی مهم دیگری که درباره‌ی جنبش تجدد اروپایی نادیده انگاشته می‌شود و با مرور این منابع برملا می‌گردد، آن است که نوزایی در اصل جریان‌ی باستان‌گرا بوده است. از سخنرانی‌های ارائه شده در انجمن مغان فلورانس بر می‌آید که خطیبان‌شان اغلب به گذشته‌های دور ارجاع می‌داده‌اند و مغان را نمادی از این حکمت گمشده‌ی باستانی می‌دانسته‌اند. باید به یاد داشت که در زمان مورد نظرمان کلیسای کاتولیک تازه سازمانی متمرکز یافته بود و شکل مشهوری که امروز سنتی و دیرینه پنداشته می‌شود، تازه در آن هنگام تاسیس شده بود.

این شکل تازه‌ی سازمان کلیسایی با الگوی قدیمی قرون وسطایی که تا صد و پنجاه سال پیش به مدت هزار سال دوام داشت، به کلی متفاوت بود. دستگاه پایی در زمان اوج فعالیت انجمن مغان دستاوردها و نوآوری‌های رنسانس قرن دوازدهم و سیزدهم را با دشواری‌های بسیار در خود نهادینه کرده بود و بر انشعاب و فروپاشی‌ای دیرپا تازه غلبه کرده بود. مسیحیتی که در آن هنگام مردم ایتالیا تجربه می‌کردند، امری



نوآورانه و تازه‌ساز بود که اندکی بعد مورد اعتراض و حمله‌ی مارتین لوتر و مسیحیان شمالی قرار می‌گرفت و انشعابی شدیدتر و ویرانگرتر را در پی می‌آورد.

این کلیسای کاتولیک شکننده و متلاطمی که تازه در ابتدای قرن پانزدهم با پشتیبانی مدیچی‌ها تمرکز خود را بازیافته بود و صد سال بعد در ابتدای قرن شانزدهم با طغیان لوتری‌ها دستخوش بحرانی ترمیم‌ناپذیر می‌شد، در آن دوران همچون روایتی نو از دین‌ورزی مسیحی دریافت و تجربه می‌شد. در این حال و هوا بود که انجمن مغان گویی به امری کهنتر و دیرینه‌تر ارجاع می‌داد. شکلی باستانی از پذیرش و دریافت ایمان مسیحی که یکسره پیش از ظهور دستگاه کلیسایی جای می‌گرفت. هم از نظر زمانی (مقطع زایش مسیح و نه شهادتش) و هم از نظر مکانی (در محور پارس به بیت‌الحم، و نه اورشلیم به رم). سخنرانی‌های انجمن مغان به همین خاطر به شکلی شگفت‌انگیز باستان‌گرایانه است، به ویژه اگر با فرمانها و خطابه‌های پاپ‌های این دوران مقایسه شود، که مدام از ایمانی نو و تجدیدی در سازمان کلیسا سخن می‌گفتند. این دو جریان البته پس از فراز و نشیبهایی به هم پیوستند و با مدیریت خاندان مدیچی با هم متحد شدند.

پس عصر نوزایی به گسستی فرهنگی شبیه بود که در خودآگاهی سردمدارانش بازتاب پیدا می‌کرد. وقتی لئوناردو برونو<sup>۲۱۳</sup> صدراعظم جمهوری فلورانس در سال ۱۶۴۴م درگذشت، بر سنگ قبرش نوشتند که «تاریخ، مرثیه است»، و تامپسون هوشمندانه این جمله را با نقل قولی از اروین پانوفسکی پیوند زده که می‌گوید «نوزایی بر گور خود ایستاد و گریست»<sup>۲۱۴</sup> نوزایی در این معنا به بزرگداشت عصری باشکوه شبیه است که گذشته بودن‌اش محرز شده بود و از دست رفته می‌نمود.

---

<sup>213</sup> Leonardo Bruni

<sup>214</sup> Thompson, 1996: 13.

این عصر باشکوه اما ابداعی در زمان حال بود و به واقع در گذشته وجود نداشت. یعنی آن امپراتوری مقتدر و آرام و سرفراز رومی که ایتالیایی‌های دوران نوزایی در آثار خود بازمی‌نمودند و ماکیاولی در «گفتارها» یش بازگشت به ریشه‌هایش (در عصر جمهوری) را تبلیغ می‌کرد، در واقعیت تاریخی هرگز وجود نداشته است. جمهوری روم دولتی تکه پاره و آریستوکراسی‌ای خشن و غارتگر بود که به امپراتوری‌ای شکننده و ناپایدار دگرذیسی یافت که مهاجم و خونریز و برده‌دار بود.

رومیان در واقع در دوران پانصد ساله‌ی استیلای سیاسی‌شان بر حوزه‌ی تمدن اروپایی هیچ دستاورد مهمی از خود به جا نگذاشتند. هیچ دین، خط، دانش، ادبیات، و هنر نوظهوری در این دولت مقتدر و بزرگ شکل نگرفت. آن روم باشکوهی که رهبران نوزایی در ذهن خود پرداخته بودند، در واقع هرگز در جهان خارج وجود نداشت. رومیان خط خود (لاتین) را از اتروسکهای سامی، دین خود (مسیحیت و میتراپرستی) را از فرقه‌ای از یهودیان آسورستان و پارسیان آناتولی، هنر خود را از یونانیان و مصریان و ادبیات خود را از ایرانیان و یونانیان وامگیری کرده بودند. گوری که فرهیختگان عصر نوزایی بر آستانه‌اش مویه می‌کردند، تهی بود.

نوزایی در این معنا احیای عظمتی از دست رفته نبود، که بر ساختن عظمتی یکسره نوظهور بود، که با پشتوانه‌ی ذهنی فرضی تخیلی ممکن شده بود. فرض این که چیزی شبیه به آنچه خلق خواهد شد، در گذشته‌های دور پیشاپیش وجود داشته است. فرضی افلاطونی که بر سراسر تاریخ تمدن اروپایی سایه افکنده و نوآوری در آینده را همچون یادآوری امری از گذشته تصور می‌کند. از آنجا که آینده همواره از گذشته پیشی می‌گیرد، ضرورت می‌یابد تا گذشته‌ای همخوان و هم‌عنان با آینده برساخته شود، و به این ترتیب شالوده‌ی نوزایی از همان ابتدای کار بر تاریخ‌تراشی و جعل گذشته تاسیس شده بود. قضیه به مسیحیت و ابداع تاریخی تخیلی و رمی برای یک رهبر دینی هوادار پارتها در یهودیه منحصر نمی‌شد، که به گذشته‌های

دورتر هم تعمیم می‌یافت و افلاطون و ارسطو و تقابل هرودوتی یونان و پارس و دوقطبی‌های تخیلی دیگری را هم در بر می‌گرفت. این ترفند تراشیدن گذشته‌ای تخیلی برای توجیه آینده‌ای دلخواه، ابداع افلاطون بود و تکیه‌گاهی به ظاهر محکم (یا دست کم سودمند) که تمدن اروپایی از ابتدای کار مدارهای گردش خود را بدان قلاب کرد.

جنبش نوزایی یک جریان یگانه و یک رشته‌ی منفرد نیست. از این رو پژوهشهایی از این را نباید همچون کوششی برای فروکاستن این جریان پیچیده به مسیری خطی و سراسر قلمداد کرد. نوزایی مثل هر جریان تاریخی دیگری به بافته‌ای ابریشمین می‌ماند که تار و پودی دارد و طرحی و در ضمن‌الگویی در به هم تابیدن رشته و در هم تنیدن اجزاء. کنکاش‌هایی از این دست اگر بتواند برشی تازه به این بافتار بزند و گره‌ها و طرحهایی نو را آشکار سازد، کامیاب و پیروزمند خواهد بود، و نه زمانی که این همه را در رشته‌ای با رنگی خاص خلاصه می‌کند. این بدان معناست که ارجاع پیاپی به قلمرو تمدن ایرانی و مقایسه‌ی پربسامد رخدادهای فلورانس با آنچه در تمدن ایرانی تجربه شده بود، به معنای فرو کاستن آن به این نیست. بلکه برعکس، تلاشی است برای رها کردن نظمهای اجتماعی از غلاف و منجمد و محدود مرسوم‌شان، و شناور ساختن‌شان در زمینه‌ای غنی‌تر و گسترده‌تر از داده‌ها و نظمها، که هم با جریانهای مورد پرسش‌مان ارتباط تبارشناسانه دارد و هم در مقام مرجعی برای مقایسه حامل روشنگری‌هایی است.

یکی از نمودهای باستان‌گرایی مدیچی‌ها که شرحش گذشت، آن بود که شعاری خانوادگی برای خود برگزیده بودند، که در اصل زبانزدی کهن بود و سوتونیوس<sup>۲۱۵</sup> در «زندگی سزار»<sup>۲۱۶</sup> می‌گوید که جمله‌ی مورد

---

<sup>215</sup> Suetonius  
<sup>216</sup> *De vita Caesarum*

علاقه‌ی آگوستوس اولین امپراتور روم بوده است. آن جمله چنین است: *Festina lente* که می‌شود به این شکل ترجمه‌اش کرد: «آرام بشتاب»، یا «کُند عجله کن!». این شعار نه تنها رفتار خاندان مدیچی، که طیفی از کردارها و الگوهای ایتالیای قرن پانزدهم و شانزدهم را توضیح می‌دهد. چون گویی جریان نوزایی ترکیبی از ناهمزمانی‌ها، تند و کند شدن‌ها، و بازگشتهای ملایم به پیش و پس به همراه جهشهای دیوانه‌وار به گذشته‌های بسیار دور و آرمانشهرهایی در آینده‌ی دوردست بوده باشد.

## سوست: داستان سرمنخ در عهد جدید

(انجیل متی، باب دوم، آیات اول تا دوازدهم)

۱) و چون عیسی در روزگار هیروود شاه در بیت لحن یهودیه زاده شد، ناگاه مغان از شرق به اورشلیم آمدند و گفتند:

۲) کجاست آن نوزاد که پادشاه یهود است، چرا که اختر او را در مشرق دیده‌ایم و آمده‌ایم تا او را بستاییم.

۳) ولی هیروود شاه وقتی این را شنید پریشان‌خاطر شد و همه‌ی اورشلیم نیز با وی.

۴) پس همه‌ی رهبران کاهنان و کاتبان قوم را گرد آورد و از ایشان پرسید که مسیح (نجات‌بخش) قرار است کجا زاده شود؟ ۵) بدو گفتند در بیت لحم یهودیه، زیرا که از پیامبر چنین مکتوب است.

۶) و تو ای بیت لحم در زمین یهخودا از سایر سرداران یهودا هرگز فروپایه‌تر نیستی، زیرا که از تو پیشوایی فراز خواهد آمد که قوم من اسرائیل را رعایت خواهد نمود.

۷) آنگاه هیروود مغان را در خلوت خوانده، وقت ظهور ستاره را از ایشان بازپرسید.

۸) پس ایشان را به بیت لحم روانه کرد و گفت بروید و از احوال آن طفل پرس و جو کنید و اگر او را یافتید به من خبر بدهید تا من نیز آمده و او را بستایم.

۹) (مغان) چون سخن شاه را شنیدند روانه شدند، که به ناگهان آن ستاره که در خاور دیده بودند (را بازدیدند) که پیشروی ایشان می‌رفت تا به فراز جایی رسید که طفل آنجا بود.

۱۰) و چون ستاره را دیدند بی‌نهایت شادمان و خرسند گشتند.

۱۱) و به خانه درآمدند و طفل را با مادرش مریم یافتند و زانو زدند و او را ستودند و گنجینه‌های

خویش را گشودند و هدایای طلا و کندر و مُرّ به وی پیشکش کردند.

۱۲) و همانا در رؤیا بدیشان وحی شد که به نزد هیروود بازنگردند. پس از راهی دیگر به وطن خویش

باز گشتند.

روایت سریانی

1. ܘܚܘܒܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ.

2. ܘܚܘܒܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ.

3. ܘܚܘܒܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ.

4. ܘܚܘܒܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ.

5. ܘܚܘܒܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ.

6. ܘܚܘܒܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ.

ܘܚܘܒܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ.

7. ܘܚܘܒܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ.

8. ܘܚܘܒܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ.

ܘܚܘܒܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ.

9. ܘܚܘܒܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ ܕܘܢܘܨܘܢܐ.

13. **אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יָשׁוּב וְנִשְׁכַּח עֲוֹנוֹתֵינוּ** .

14. **אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יָשׁוּב וְנִשְׁכַּח עֲוֹנוֹתֵינוּ** .<sup>15</sup>

אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יָשׁוּב וְנִשְׁכַּח עֲוֹנוֹתֵינוּ .<sup>16</sup> **אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יָשׁוּב וְנִשְׁכַּח עֲוֹנוֹתֵינוּ**

יְיָ אֱלֹהֵינוּ יָשׁוּב וְנִשְׁכַּח עֲוֹנוֹתֵינוּ .

17. **אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יָשׁוּב וְנִשְׁכַּח עֲוֹנוֹתֵינוּ** .

יְיָ אֱלֹהֵינוּ יָשׁוּב וְנִשְׁכַּח עֲוֹנוֹתֵינוּ .

18. **אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יָשׁוּב וְנִשְׁכַּח עֲוֹנוֹתֵינוּ** .

אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יָשׁוּב וְנִשְׁכַּח עֲוֹנוֹתֵינוּ .<sup>19</sup> **אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יָשׁוּב וְנִשְׁכַּח עֲוֹנוֹתֵינוּ**

יְיָ אֱלֹהֵינוּ יָשׁוּב וְנִשְׁכַּח עֲוֹנוֹתֵינוּ .

20. **אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יָשׁוּב וְנִשְׁכַּח עֲוֹנוֹתֵינוּ** .

אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יָשׁוּב וְנִשְׁכַּח עֲוֹנוֹתֵינוּ .

21. **אֵלֶּיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יָשׁוּב וְנִשְׁכַּח עֲוֹנוֹתֵינוּ** .







## روایت یونانی

1 τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις ἡρώδου τοῦ βασιλέως, ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα

2 λέγοντες, ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἦλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ.

3 ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς ἡρώδης ἐταράχθη καὶ πᾶσα Ἱεροσόλυμα μετ' αὐτοῦ,

4 καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ ἐπυνθάνετο παρ' αὐτῶν ποῦ ὁ χριστὸς γεννᾶται.

5 οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ, ἐν βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας· οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου·

6 καὶ σύ, βηθλέεμ γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ.

7 τότε ἡρώδης λάθρᾳ καλέσας τοὺς μάγους ἠκρίβωσεν παρ' αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος,

8 καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς βηθλέεμ εἶπεν, πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου· ἐπὰν δὲ εὔρητε ἀπαγγείλατέ μοι, ὅπως κἀγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ.

9 οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν, καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστὴρ ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ προῆγεν αὐτοὺς ἕως ἐλθῶν ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον.

10 ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα.

11 καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν εἶδον τὸ παιδίον μετὰ μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ, καὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ, καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν.

12 καὶ χρηματισθέντες κατ' ὄναρ μὴ ἀνακάμψαι πρὸς ἠρώδη, δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν.

## روایت لاتین

1 Cum ergo natus esset Jesus in Bethlehem Juda in diebus Herodis regis, ecce magi ab oriente venerunt Jerosolymam,

2 dicentes: Ubi est qui natus est rex Judæorum? vidimus enim stellam ejus in oriente, et venimus adorare eum.

3 Audiens autem Herodes rex, turbatus est, et omnis Jerosolyma cum illo.

4 Et congregans omnes principes sacerdotum, et scribas populi, sciscitabatur ab eis ubi Christus nasceretur.

5 At illi dixerunt: In Bethlehem Judæ: sic enim scriptum est per prophetam:

6 [Et tu Bethlehem terra Juda, nequaquam minima es in principibus Juda: ex te enim exiet dux, qui regat populum meum Israël.]

7 Tunc Herodes clam vocatis magis diligenter didicit ab eis tempus stellæ, quæ apparuit eis:

8 et mittens illos in Bethlehem, dixit: Ite, et interrogate diligenter de puero: et cum inveneritis, renuntiate mihi, ut et ego veniens adorem eum.

9 Qui cum audissent regem, abierunt, et ecce stella, quam viderant in oriente, antecedebat eos, usque dum veniens staret supra, ubi erat puer.

10 Videntes autem stellam gavisii sunt gaudio magno valde.

11 Et intrantes domum, invenerunt puerum cum Maria matre eius, et procidentes adoraverunt eum: et apertis thesauris suis obtulerunt ei munera, aurum, thus, et myrrham.

12 Et responso accepto in somnis ne redirent ad Herodem, per aliam viam reversi sunt in regionem suam.

## کتابنامه

- اوستا، گزارش و تحقیق جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۷۰.
- رسائل اخوان الصفا و خلدان الوفا، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۵.ق.
- سانسیسی وردنبوخ، هلن، انحطاط شاهنشاهی یا انحطاط منابع؟ در تاریخ هخامنشیان (جلد نخست)، ویراسته‌ی هلن سانسسیسی وردنبوخ، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، انتشارات توس، ۱۳۸۸.
- کتاب مقدس، ترجمه‌ی انجمن پخش کتب مقدسه، تهران، ۱۳۵۷.
- وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، نشر شورآفرین، ۱۳۹۱.
- وکیلی، شروین، تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۶.

Adelstein, Janna, Art as Power: The Medici Family as Magi in the Fifteenth Century, Vanderbilt University, Volume II, Issue I, Spring 2017.

Barbour, Michael, The Medici of Florence, UCT Summer School, Mar 9, 2017.

Berger, A., 'Plethon in Italien', in: E. Konstantinou (ed.) Der Beitrag der Byzantinischen Gelehrten zur abendländischen Renaissance des 14 und 15 Jahrhunderts, Frankfurt, 2006.

Blanchet, M. H., Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400–vers 1472): un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'empire Byzantin, Paris, 2008.

Brock, Sebastian, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", In: Mews, Stuart (ed.). Religion and National Identity. Studies in Church History, 18, Blackwell, 1982.

Brucker, G., ed., The Society of Renaissance Florence: A Documentary Study, Harper and Row, 1971.

Darmesteter, James, *Sacred Books of the East*, American Edition, 1898.

de Roover, Raymond, The Rise and Decline of the Medici Bank 1397–1494, Cambridge University Press, 1963.



de Villard, Ugo Monneret, *Le Leggende orientali sui Magi evangelici*,  
Citta del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1952.

DeBolt, Darien C. *George Gemistos Plethon on God: Heterodoxy in  
Defence of Orthodoxy*. Twentieth World Congress of Philosophy, Boston, 1998.

Durant, Will, *The Renaissance. The Story of Civilization*, Vol. 5, Simon  
and Schuster, 1953.

Faivre, Antoine, *The Eternal Hermes* , 1995.

Floss, Heinrich Joseph, *Dreikönigenbuch: die Übertragung der hh.  
Dreikönige von Mailand nach Köln*, DuMont-Schauberg, 1864.

Freeman, Margaret, *The story of the Three Kings: Melchior, Balthasar and  
Jaspar*. Metropolitan Museum of Art, 1978.

Gardette, P., ‘Pour en fi nir avec Pléthon et son maître juif Elisée’, en:  
*Etudes imagologiques et relations interconfessionnelles en zone byzantino–  
ottoman*, Istanbul, 2007.

Garnsey, P. ‘Gemistus Plethon and Platonic political philosophy’, In:  
*Transformations of Late Antiquity: essays for Peter Brown*, eds. P. Rousseau and  
M. Papoutsaki, Burlington, 2009.

Hagen, Rose-Marie and Hagen, Rainer, *What great paintings say*, Volume 1. Taschen, 2003.

Hanegraaff, Wouter, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, 2012.

Hankins, James, "Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 53, 1990: 144-162.

Hatfield, Rab, *The Compagnia de' Magi*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 33, 1970: 107-161.

Hladky, V., 'B. Tambrun-Krasker on George Gemistos Plethon', *BSI*, 67, 2009: 372–380.

Hladký, Vojtech, *The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*, Ashgate Publishing, 2017.

Holmes, George, *How the Medici became the Pope's Bankers*, In: Nicolai Rubinstein (Ed.): *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence*, London, 1968.

Hone, William, *"The Apocryphal Books of the New Testament"*, Gebbie & Co., Publishers, 1890.

Kent, Dale V. *Cosimo de' Medici and the Florentine Renaissance: The patron's oeuvre* Yale University Press, 2000.

Kleiner, Fred S., *Gardner's Art Through the Ages: A Global History*, Cengage Learning, 2008.

Martines, Lauro, *The Social World of the Florentine Humanists, 1390–1460*, University of Toronto Press, 2011.

Masai, F., *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris, 1956.

Meehan, William F., "The Importance of Cosimo de Medici in Library History". *Indiana Libraries* Vol. 26, Number 3, 2007.

Merry, Bruce, "George Gemistos Plethon (c. 1355/60–1452)", In: Amoia, Alba and Knapp, Bettina L. (eds.), *Multicultural Writers from Antiquity to 1945: A Bio-Bibliographical Sourcebook*, Greenwood Publishing Group, 2002.

Merry, Bruce, "George Gemistos Plethon (c. 1355/60–1452)", In: Amoia, Alba and Knapp, Bettina L., *Multicultural Writers from Antiquity to 1945: A Bio-Bibliographical Sourcebook*, Greenwood Publishing Group, 2002.

Metzger, Bruce, *New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic*, BRILL, Volume 10, 1980.

Nersessian, Vrej, *The Bible in the Armenian Tradition*, Getty Pub., 2001.

Pernis, Maria Grazia, and Adams, Laurie Schneider, *Lucrezia Tornabuoni De' Medici and the Medici Family*, Peter Lang Inc., International Academic Publishers, 2006.

Reinhardt, Volker, *Die Medici*, Munich, 2007.

Scholarios, George, *Oeuvres complètes de George Scholarios*, Petit, L., Siderides, X. and Jugie, M. (eds.), 8 vols., Paris 1928–1936.

Siniooglou, N., *Radical Platonism in Byzantium: illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge, 2011.

Siniooglou, Niketas, *Sect and Utopia in shifting empires: Plethon, Elissaios, Bedreddin*, *Byzantine and Modern Greek Studies*, Vol. 36, No. 1, 2012: 38–55.

Strathern, Paul, *The Medici: Godfathers of the Renaissance*, Pimlico, 2005.

Tambrun, B., *Pléthon, le retour de Platon*, Paris, 2006.

Tardieu, M., 'Pléthon lecteur des Oracles', *Métis*, 2, 1987.

Thompson, Bard, *Humanists and Reformers*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996.

Tomas, Natalie R., *The Medici Women: Gender and Power in Renaissance Florence*, Aldershot, Ashgate, 2003.

Tonelli, Tommaso (ed.), *Vita di D. Acciaiuoli descritta da Angiolo Segni*, Stamperia di L. Marchini, Florence, 1841.

Weinstein, *Savonarola, Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, Yale University Press, 2011.

Witakowski, Witold, "The Magi in Syriac Tradition", in: *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway (NJ), ed. By George A. Kiraz, Gorgias Press, 2008.

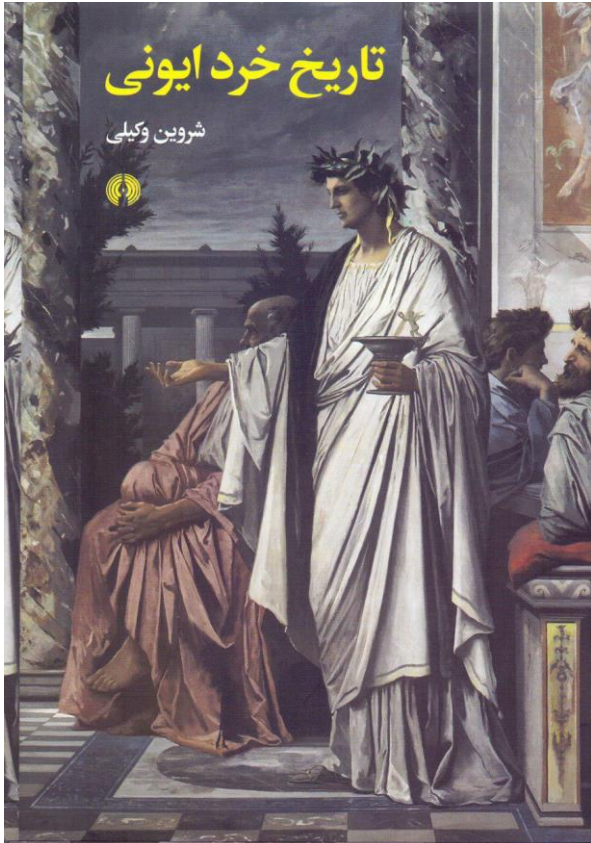
Yates, F., "Giordino Bruno and the Hermetic Tradition", Routledge, London, 1964.

Yousefzadeh, Mahnaz, *Magi, Knights and Meduse*, Thursday, CMES Colloquium, Yale University, November 7, 2019.



# کتابهای دیگر به قلم شروین وکیلی

## مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

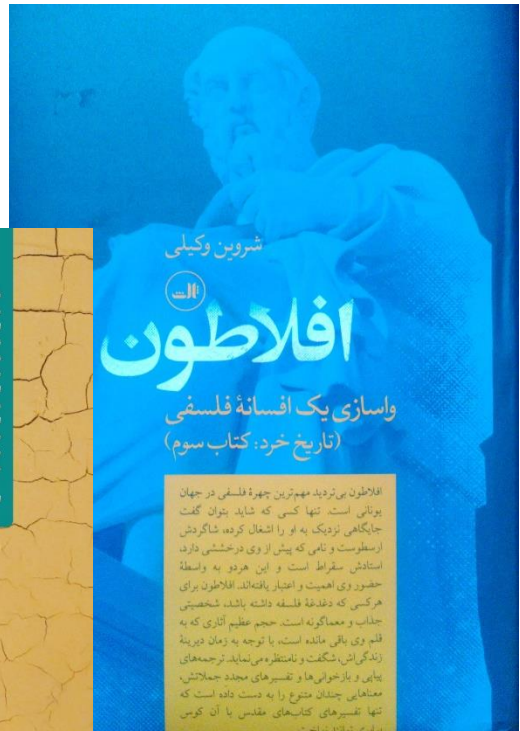


کتاب نخست: زند گاهان، شوراآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵



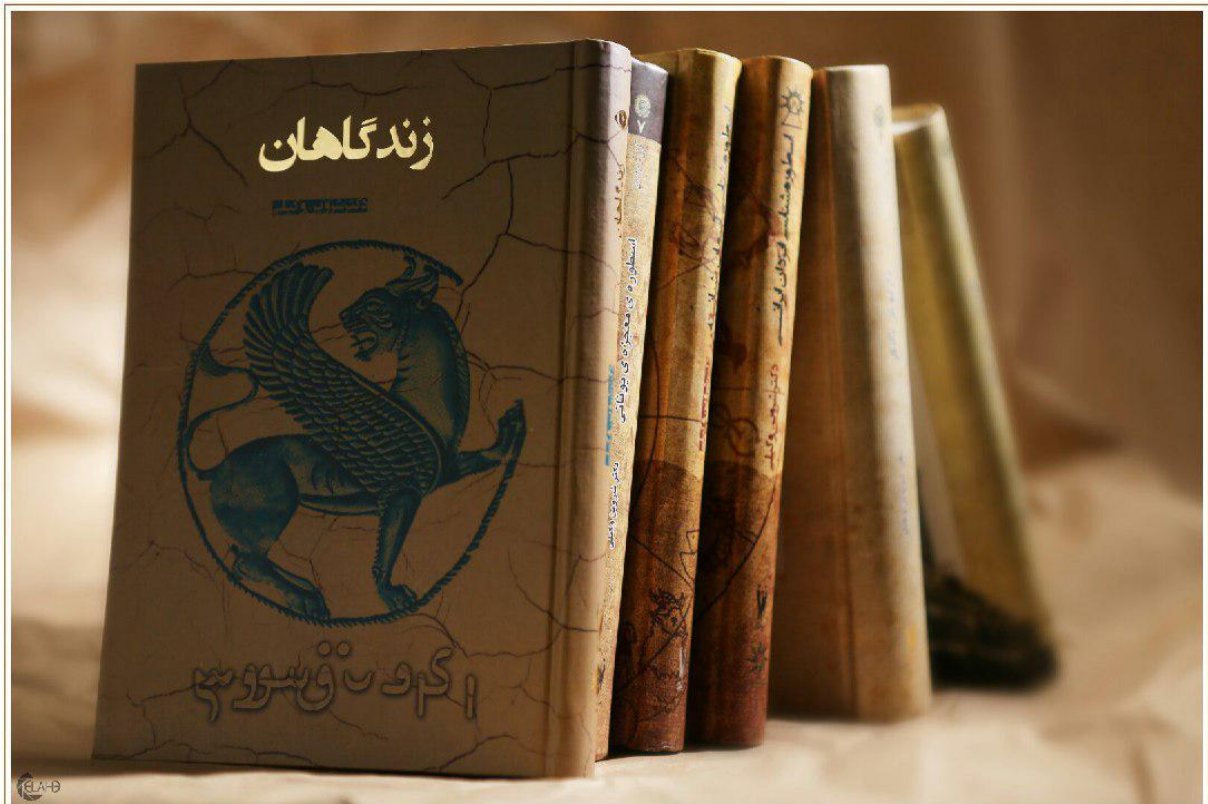
## مجموعه‌ی فلسفه

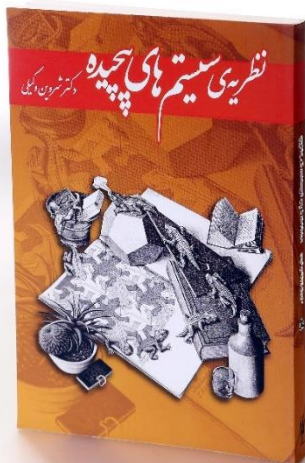
کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: گفتگوهای جنگل، خورشید، ۱۳۹۸

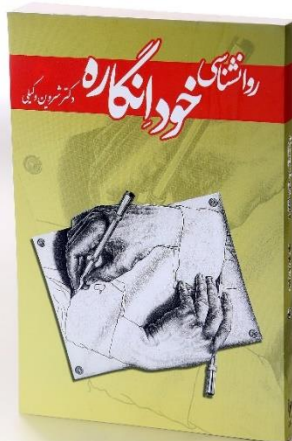




مجموعه دیدگاه زروان

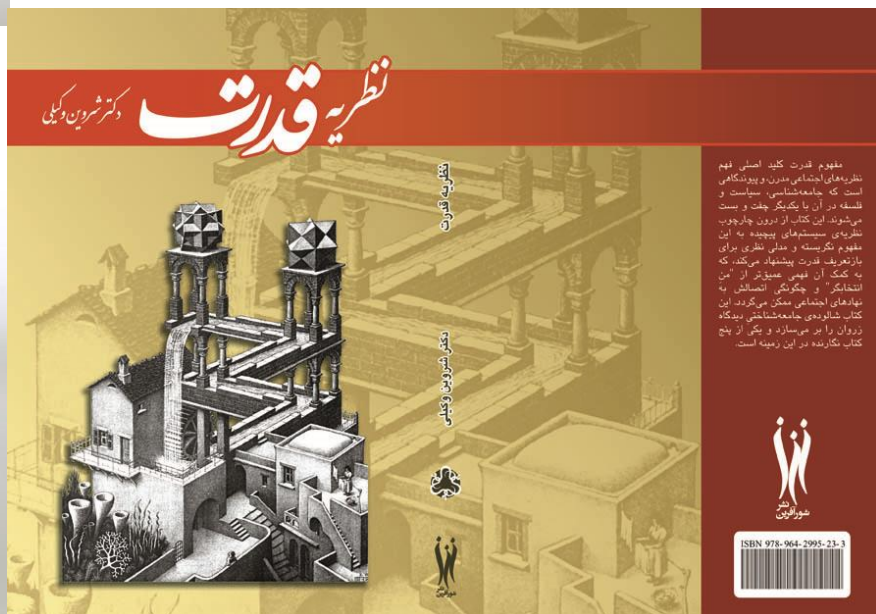
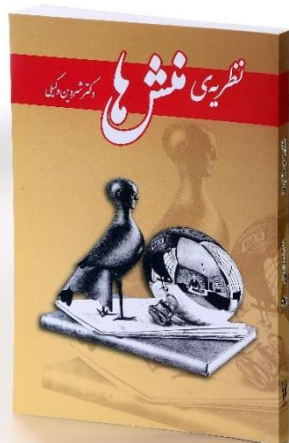
کتاب نخست: نظریه سیستم‌های پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹



کتاب سوم: نظریه قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹







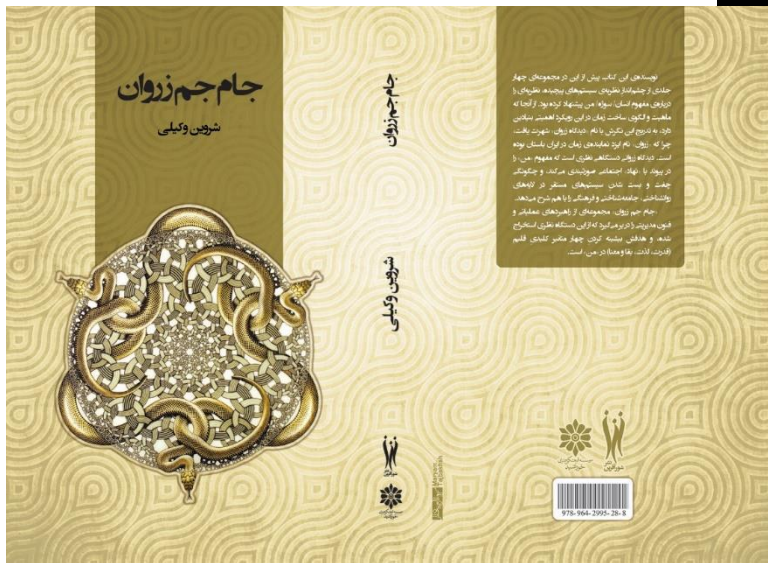
کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

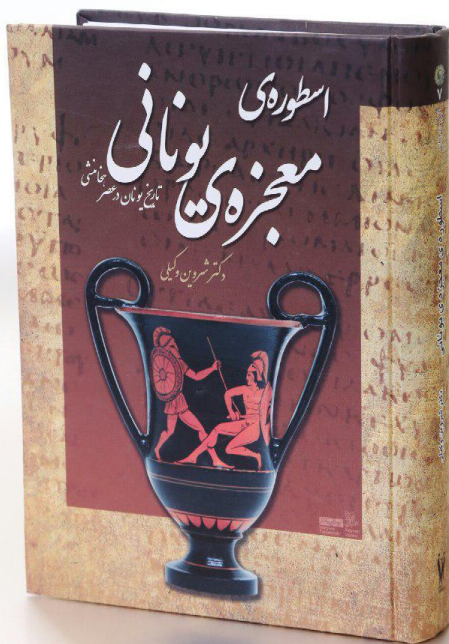
کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱



کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳

کتاب هشتم: جامعه‌شناسی تاریخ مکان، نشر فکر نو، ۱۳۹۷





## مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

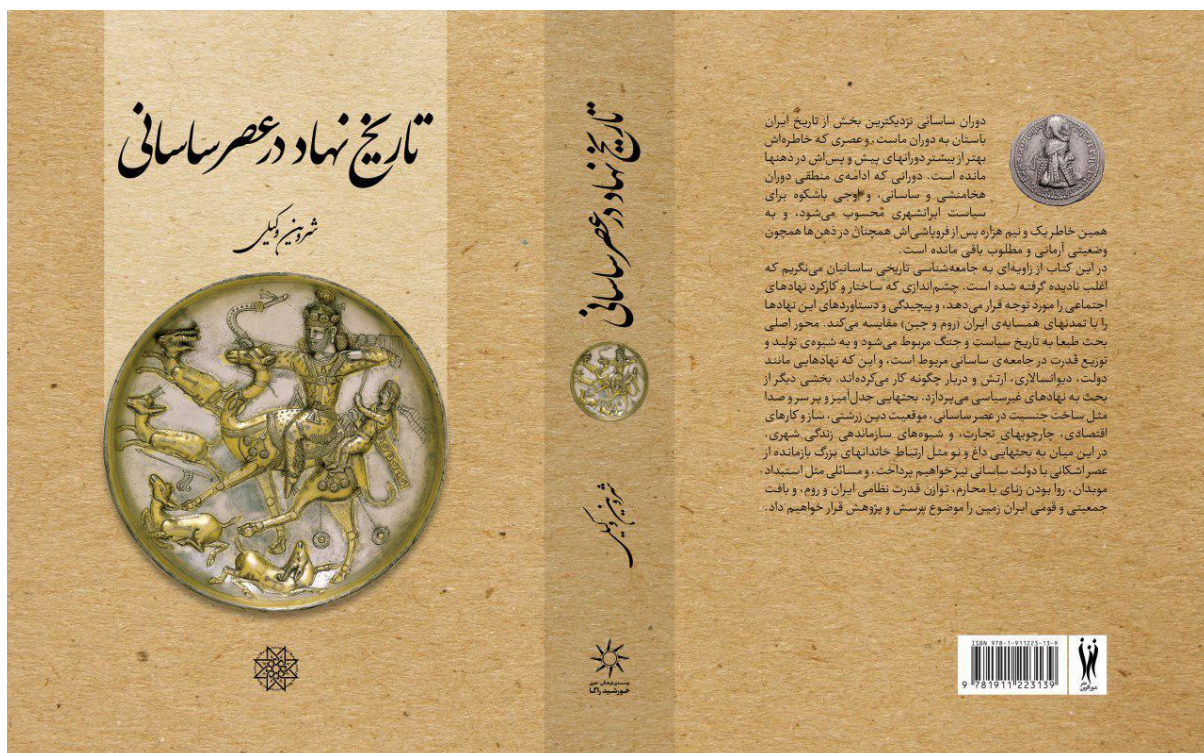
کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳

کتاب پنجم: تاریخ نهاد در عصر ساسانی، شورآفرین، ۱۳۹۸



دوران ساسانی نزدیکترین بخش از تاریخ ایران باستان به دوران ماست، و عصری که خاطره‌اش بهتر از بیشتر دورانهای پیش و پس‌اش در ذهنها مانده است. دورانی که ادامه‌ی منطقی دوران هخامنشی و ساسانی، و الهامی باشکوه برای سیاست ایرانیان شجوب می‌شود، و به همین خاطر یک و نیم هزاره پس از فروپاشی‌اش همچنان در ذهن‌ها همچون وضعیتی آرمانی و مطلوب باقی مانده است.

در این کتاب از زاویه‌ای به جامعه‌شناسی تاریخی ساسانیان می‌نگریم که اغلب نادیده گرفته شده است. چشم‌اندازی که ساختار و کارکرد نهادهای اجتماعی را مورد توجه قرار می‌دهد، و پیچیدگی و دستاوردهای این نهادها را با تمدنهای همسایه‌ی ایران (روم و چین) مقایسه می‌کند. محور اصلی بحث طبعاً به تاریخ سیاست و جنگ مربوط می‌شود و به شیوه‌ی تولید و توزیع قدرت در جامعه‌ی ساسانی مربوط است، و این که نهادهایی مانند دولت، دیوانسالاری، ارتش و دربار چگونه کار می‌کرده‌اند. بخشی دیگر از بحث به نهادهای غیرسیاسی می‌پردازد، بحثهایی جدل‌آمیز و پرسروصدا مثل ساخت جنسیت در عصر ساسانی، موقعیت دین زرتشتی، ساز و کارهای اقتصادی، چارچوبهای تجارت، و شیوه‌های سازماندهی زندگی شهری. در این میان به بحثهایی داغ و نوسان‌آمیز ارتباط خاندانهای بزرگ بازمانده از عصر اشکانی با دولت ساسانی نیز خواهیم پرداخت، و مسائلی مثل استبداد، موبدان، روا بودن زنان یا محارم، توزیع قدرت نظامی ایران و روم، و بافت جمعیتی و قومی ایران زمین را موضوع بررسی و پژوهش قرار خواهیم داد.

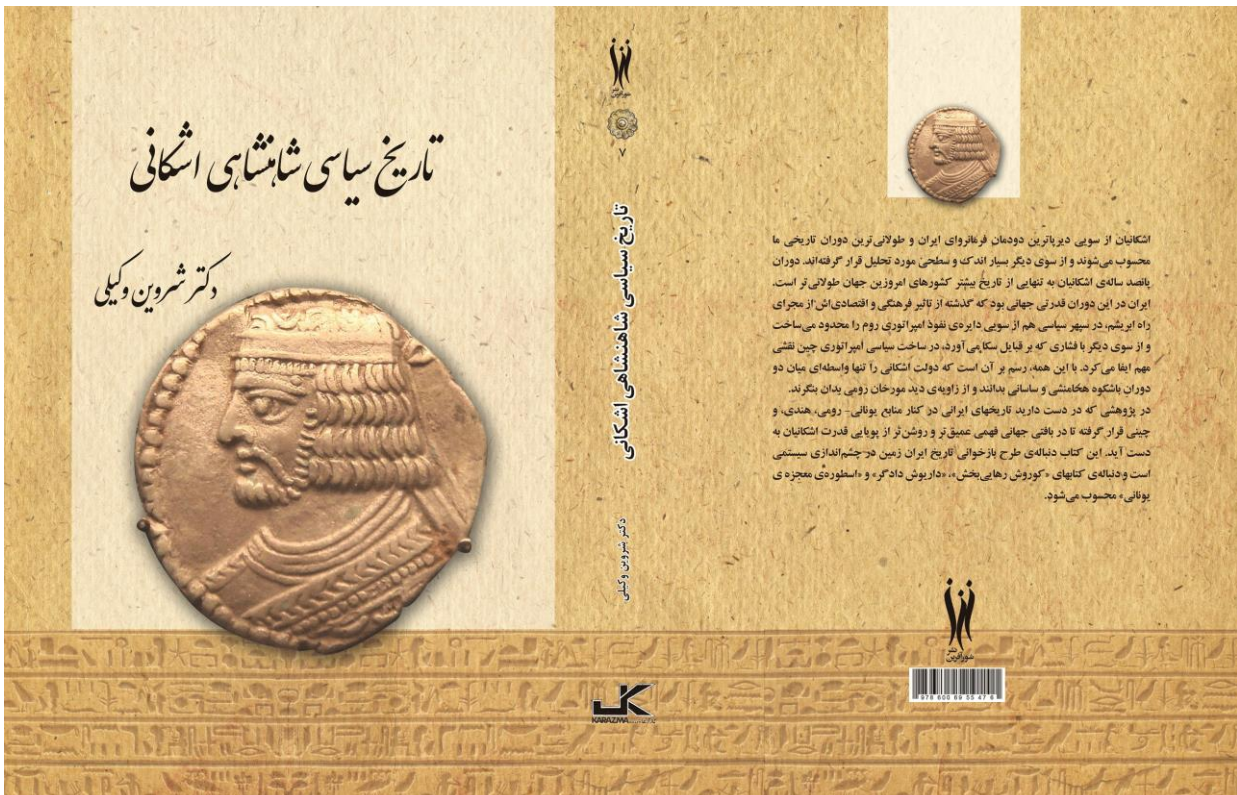
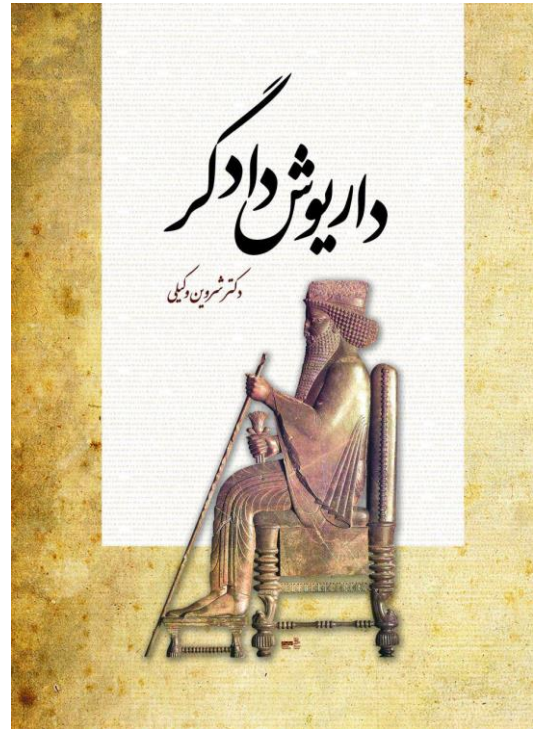
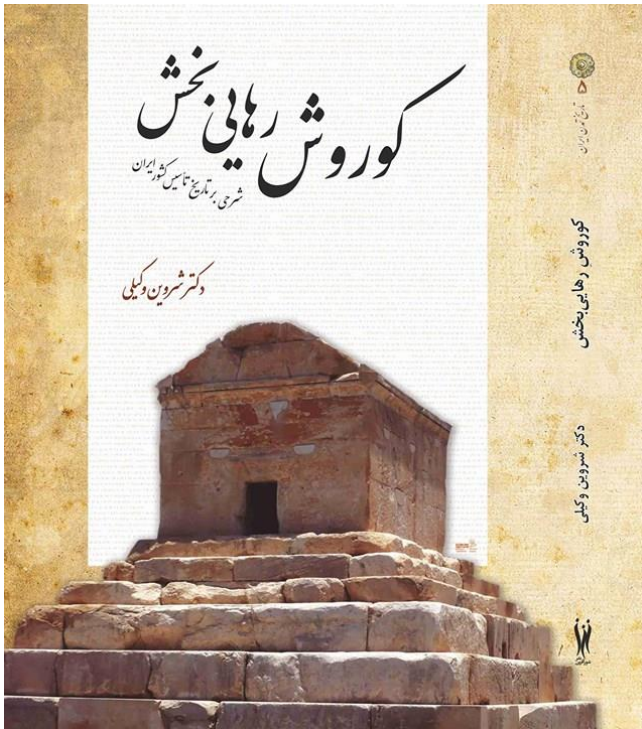


تاریخ نهاد در عصر ساسانی



شوله اکبری





## مجموعه‌ی تاریخ

کتاب نخست: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسیم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب دوم: گاندی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۴

کتاب سوم: تاریخ نژادهای ایرانی، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

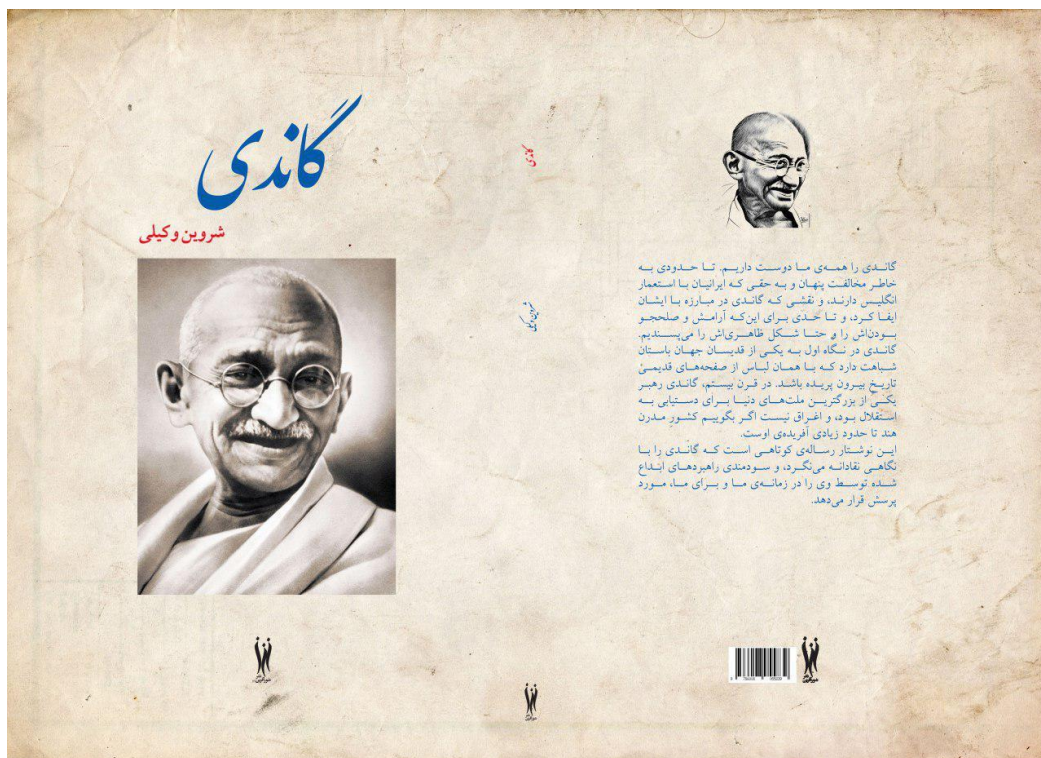
کتاب چهارم: تاریخ اقوام ایرانی در عصر پیشاسلامی، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

کتاب پنجم: تاریخ اقوام ایرانی در دوران معاصر، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

کتاب ششم: تاریخ همزمانی؛ عصر مظفری، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب هفتم: رام: روزشمار معنادار ایرانی (۴ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب هشتم: ایران؛ تمدن راهها، خورشید، ۱۳۹۸

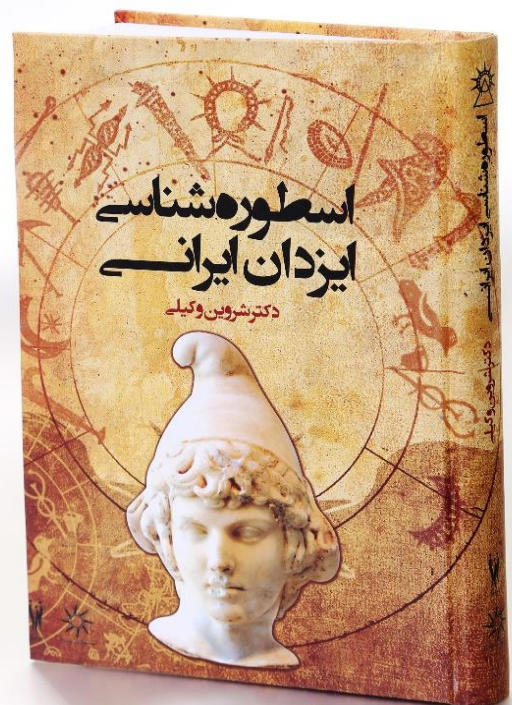
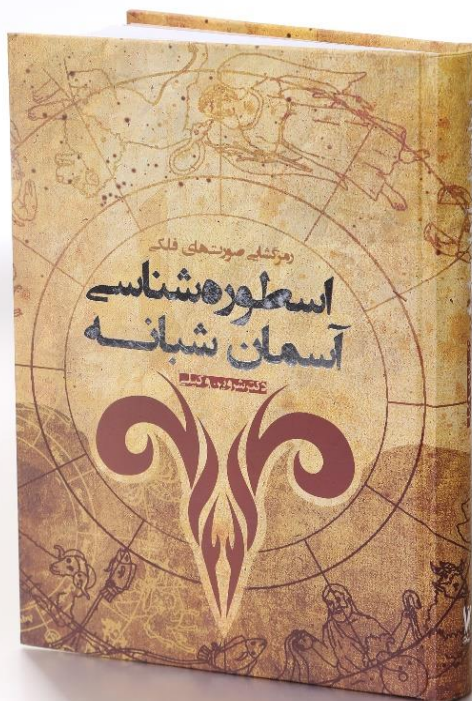
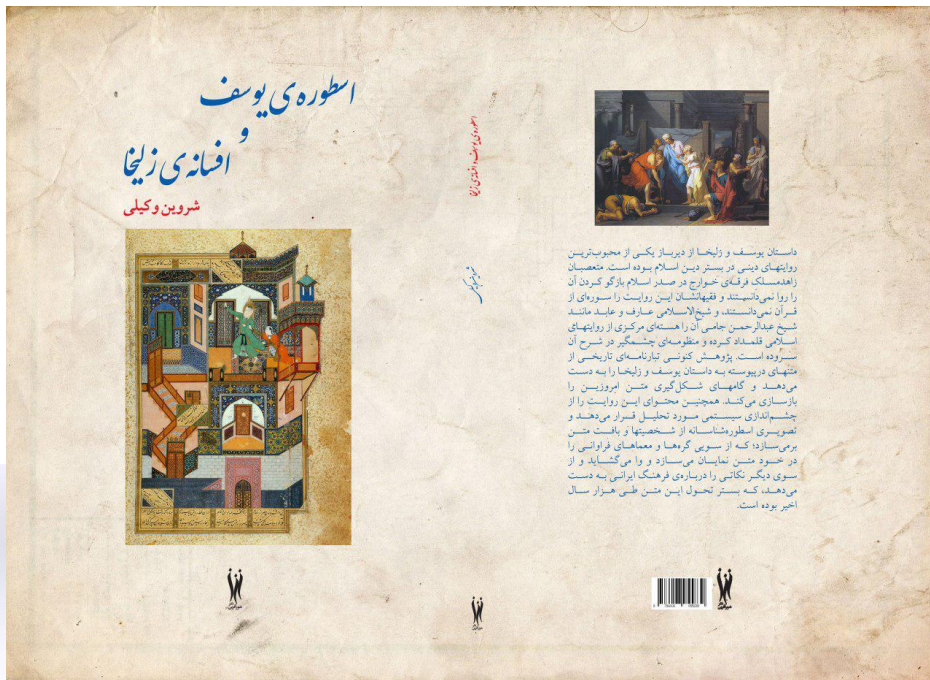


# مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱



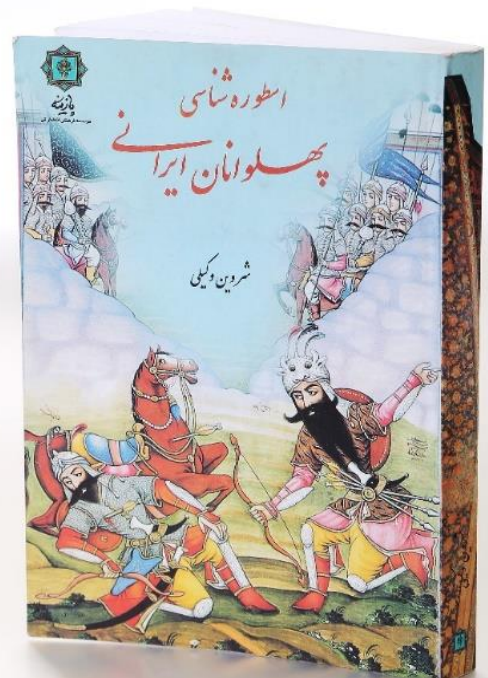
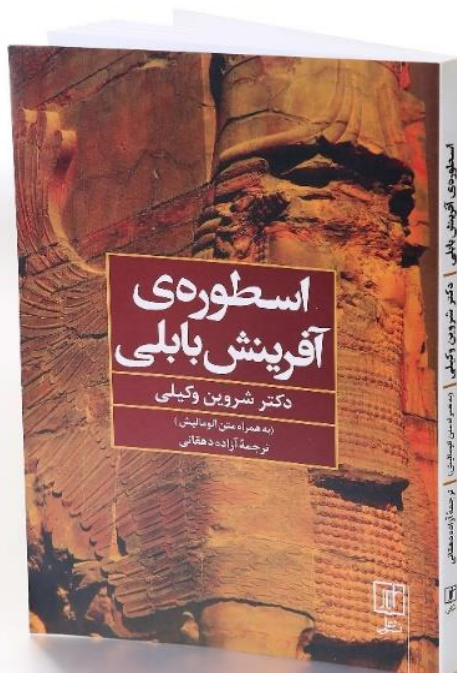
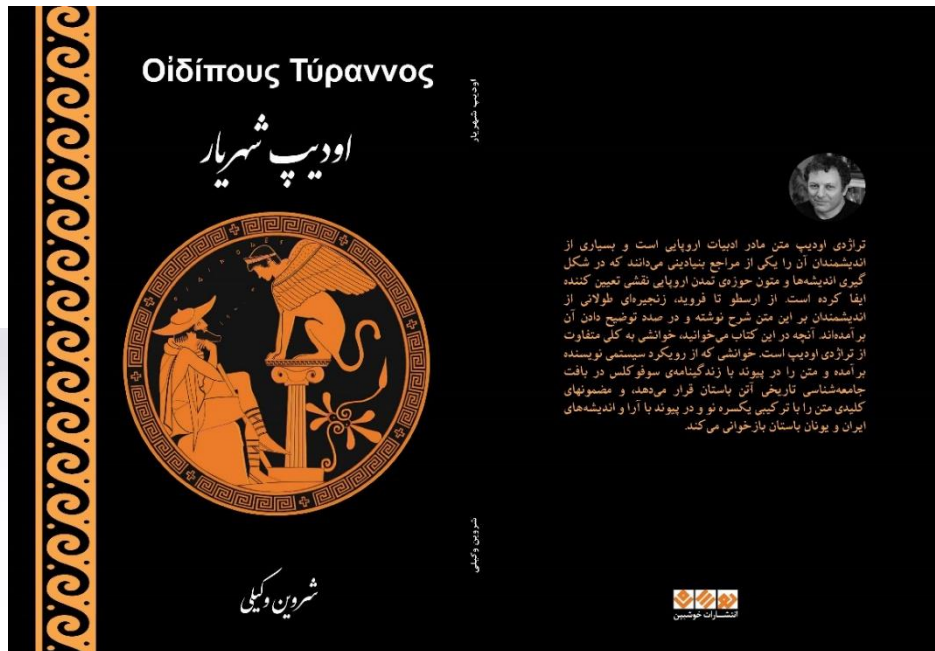
کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

کتاب ششم: پالایش‌های امیدوکلس، خورشید، ۱۳۹۴

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب هشتم: اودیپ شهریار، خوش‌بین، ۱۳۹۸



## جامعه‌شناسی جوک و خنده



شروین وکیلی

## مجموعه‌ی عصب - روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا، ۱۳۹۴

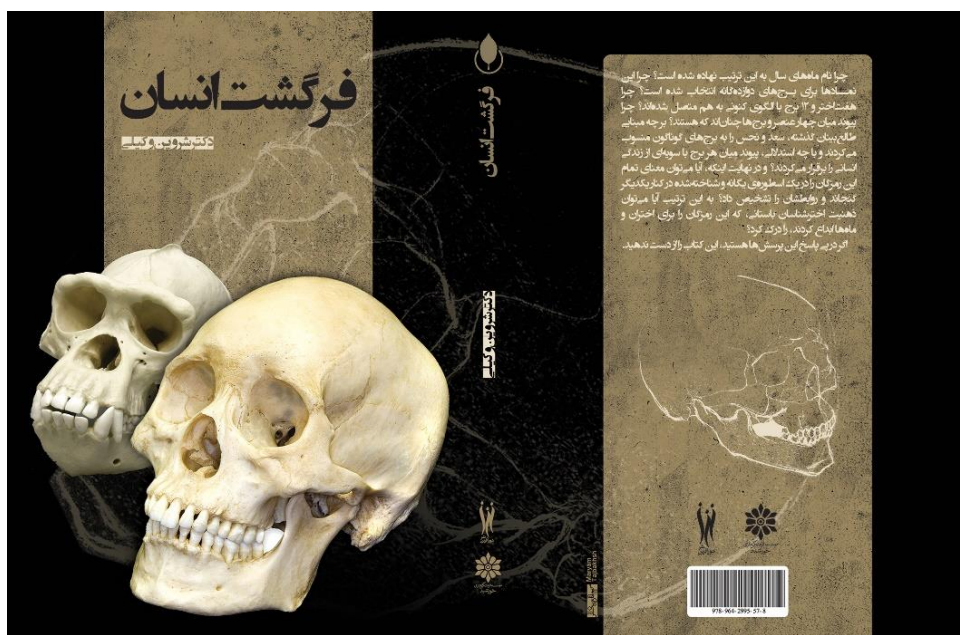
کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید، ۱۳۹۵

## مغز خفته

فیزیولوژی و روانشناسی خواب و رویا



شروین وکیلی

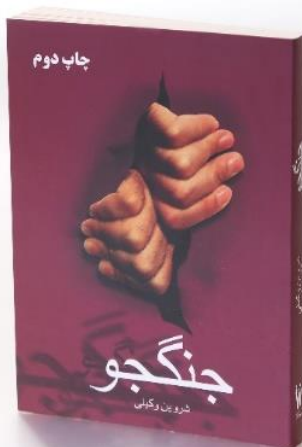


مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر



کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱



کتاب سوم: سوشیانس، تمدن - شورآفرین، ۱۳۸۳

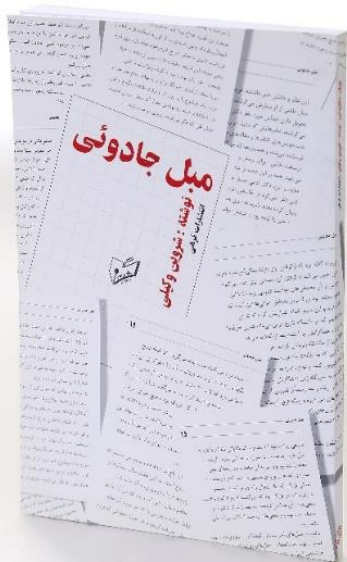
کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶

کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷



کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹





کتاب هفتم: نفرین صندلی (میل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱

کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

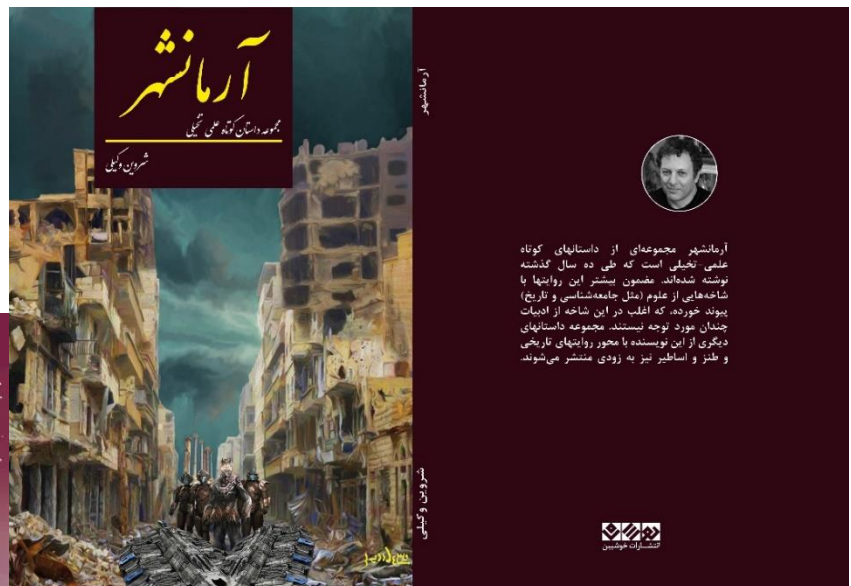
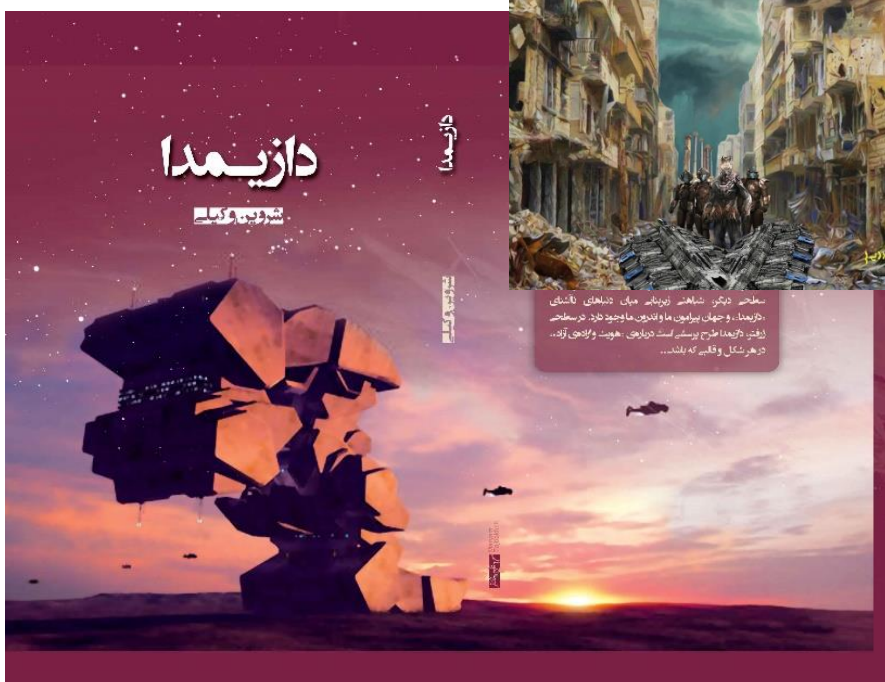
کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب یازدهم: زیر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خوش‌بین، ۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: گرشاد؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خوش‌بین، ۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه علمی-تخیلی، خوش‌بین، ۱۳۹۸

کتاب چهاردهم: هشت سرنوشت بهرام، خورشید، ۱۳۹۸



## مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شوراآفرین، ۱۳۹۵



# مجموعه‌ی ادبیات

کتاب نخست: ملک‌الشعراء بهار، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۴

کتاب دوم: نیما یوشیج، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۴

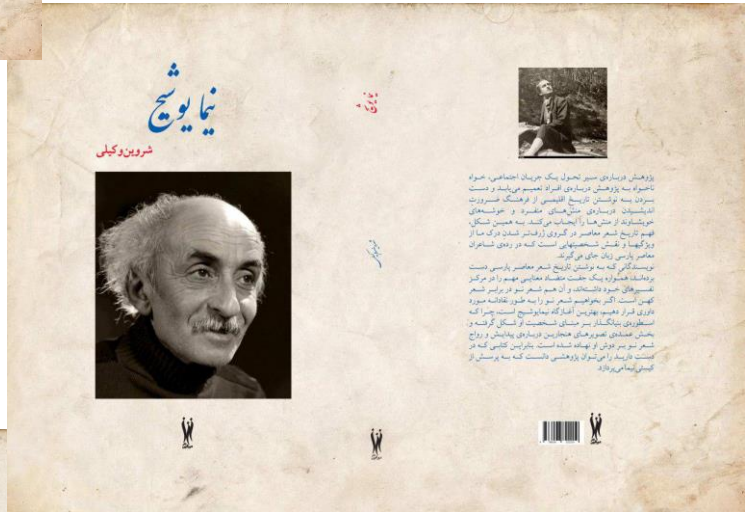
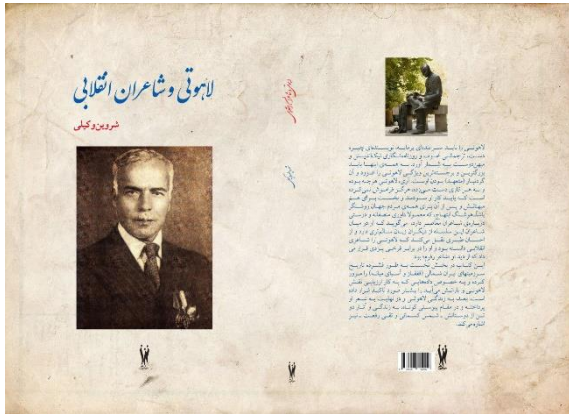
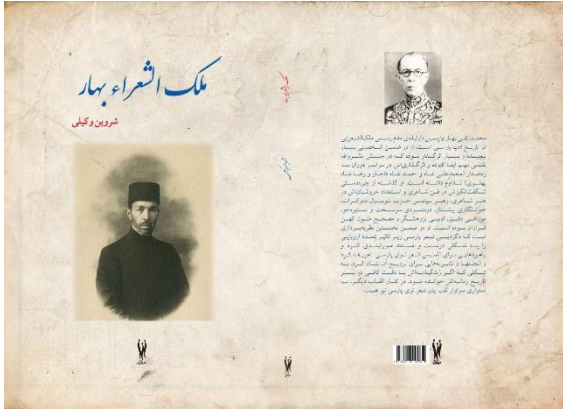
کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید و شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب ششم: عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب هفتم: تپ‌اختر؛ گلچین شعر پارسی (۲ جلد)، ۱۳۹۸



## مجموعه‌ی تاریخ هنر

کتاب نخست: رمزشناسی دست و انگشت در ایران، خورشید، ۱۳۹۷

کتاب دوم: نقاشی دو دشمن، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب سوم: تاریخ هنر ایرانی، جلد نخست: عصر پیشاتاریخی، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب چهارم: تاریخ هنر ایرانی، جلد دوم: عصر برنز، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب پنجم: تاریخ هنر ایرانی، جلد سوم، عصر آهن، خورشید، ۱۳۹۸



## مجموعه‌ی سفرنامه‌ها



### سفرنامه‌ی چین و ماچین



شروین وکیلی

کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

کتاب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتاب سوم: سفرنامه‌ی ختا و ختن، خورشید، ۱۳۹۷

کتاب چهارم: سفرنامه‌ی مسکو و سن پترزبورگ، خورشید، ۱۳۹۷

کتاب پنجم: سفرنامه‌ی هند شمالی، خورشید، ۱۳۹۸



### سفرنامه‌ی سغد و خوارزم



دکتر شروین وکیلی

مهندس بیان قدم

دکتر علیشاد پورام نوری

## کتابهای دیگر

کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستم‌های پیچیده در مدل‌سازی

تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸۴

کتاب سوم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: گفتگوهای منِ پارسی (۳ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸

## مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵

