

Meaning-Symbol Relations and the Theology of Punishment: The Emergence of Rituals of Torture

**Seyyed Mohammad-
Javad Sadati***

Assistant Professor in Criminal Law and
Criminology, Ferdowsi University, Mashhad, Iran


Abstract

Technical studies of criminal law rarely discuss the social aspects of punishment. Punishment has a deep relation with other social institutions such as power, culture and punishment is part of the social structure. As a result, this phenomenon has close relation with other parts of social structure. Torture, as one shape of penal reaction, is no exception to this pervasive rule. Birth and continuation of these ritual punishments have complex and deep relations with other social phenomena. However, technical studies of criminal law are reluctant to examine the hidden sociological aspects of torture. The Sociology of punishment tries to show these hidden relations. Sociological study shows that torture has a deep relation with the identity of the collective conscious. In this research, with the sociological method, I try to analyze the process of birth and continuation of rituals of torture in ancient Iran.

Keywords: Collective Unconscious, Meaning-Symbol Relations, Ritual Life, Rituals of Torture, Theology of Punishment.

* Corresponding Author: mj.sadati@um.ac.ir

روابط معنا-نماد و الهیات مجازات: پدیداری آیین تعذیب

سید محمدجواد ساداتی *  * استادیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

چکیده

مطالعات فنی حقوق کیفری کمتر به بحث در خصوص جلوه‌های اجتماعی پدیدار مجازات می‌پردازند. مقصود از این جلوه‌ها پیوندهای ناگسستگی و اغلب پنهانی است که مجازات با سایر پدیدارهای اجتماعی برقرار می‌کند. مجازات بخشی از ساختار نظام اجتماعی است و به همین واسطه، توکد و دگرگونی پدیدار کیفر ارتباطی ناگسستگی با سایر بخش‌های این ساختار دارد. تعذیب نیز از این قاعده فراگیر مستثنی نیست. توکد و تداوم حیات این «کیفرهای مناسک‌گونه» ارتباطی پیچیده با سایر پدیدارهای اجتماعی و به ویژه نظم فرهنگی مناسک‌محور دارد. با وجود این، مطالعات مرسوم و فنی حقوق کیفری تمایلی بسیار اندک برای پرداختن به پیوندهای پنهان مناسک تعذیب با پدیدارهای اجتماعی دارند. در این قبیل مطالعات، اغلب، تعذیب به مثابه جلوه‌ای آشکار از بربریت کیفری پنداشته می‌شود. در تقابل با تصویری که مطالعات فنی از تعذیب ارائه می‌دهند، جامعه‌شناسی کیفر نشان می‌دهد که این مناسک رنج‌بنیاد چیزی فراتر از نمایش‌هایی ساده برای تحمیل رنج بدون مرز و چیزی فراتر از یک بربریت کیفری هستند. ملاحظات جامعه‌شناختی به اثبات می‌رسانند که آیین‌های پر رمز و راز تعذیب پیوندهایی پنهان با نظام معانی، حساسیت‌ها و نیز هویت وجدان جمعی برقرار می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: ناخودآگاه وجدان جمعی، روابط معنا-نماد، حیات آیینی، مناسک تعذیب، الهیات مجازات.

مقدمه

چرایی توگد و تداوم حیات مناسک رنج‌بنیاد تعذیب در ایران، همچنان در شمار واقعیت‌های پر رمز و رازی قرار دارد که در مطالعات مرسوم حقوق کیفری کمتر بدان پرداخته شده است. این آیین‌های شگفت‌انگیز از هم دریدن، زنده‌خواری و مثله کردن واقعیت‌هایی شایسته کالبدشکافی هستند. تلاش برای رمزگشایی از این «کیفرهای مناسک‌گونه» را نباید صرفاً کوششی برای مطالعه یک پدیده تاریخی تلقی کرد. مناسک تعذیب نمادی از شبکه معانی، نمادها و نیز حساسیت‌های پیچیده فرهنگی است که شکل‌دهنده هویت اجتماعی ما در جریان انباشت تاریخی بوده‌اند. این شبکه معانی هم‌اکنون نیز در ساختار نظام اجتماعی ایران با چهره‌ای متفاوت در جریانند. بر این اساس، پرداختن به چرایی توگد و تداوم حیات آیین‌های تعذیب در ایران، افق‌هایی قابل اطمینان را در برابر ما خواهد گشود که از طریق آنها می‌توان به شماری از پرسش‌های بنیادین پاسخ داد. پرسش‌هایی از این دست که چرا در طول تاریخ، نظام واکنش‌های کیفری در ایران همواره جلوه‌هایی از خشونت جسمانی را با خود به همراه داشته است؟ چرا اخلاق تنبیهی وجدان جمعی در ایران پیوسته ارتباطی ناگسستنی با خشونت کیفری برقرار می‌کند؟ و جز اینها.

مطالعات فنی حقوق کیفری ابزارهایی قابل اعتماد را برای رمزگشایی از واقعیت‌های اجتماعی تعذیب در اختیار ما قرار نمی‌دهند. چالش بنیادین این قبیل مطالعات نادیده انگاشتن واقعیت‌های اجتماعی پدیدار مجازات است. در مقابل، مطالعات جامعه‌شناختی نشان می‌دهند که مجازات به مثابه نهادی اجتماعی، انعکاس‌بخش پرتوهای از تمامی پدیدارهای اجتماعی است: از مناسبات قدرت گرفته تا نظام معانی، حساسیت‌ها و به تعبیری هویت وجدان جمعی، همه و همه نهادهایی هستند که در شکل‌گیری نظام واکنش‌های کیفری در یک ساختار اجتماعی اثرگذارند.^۱ بر این اساس، پژوهش حاضر تلاش می‌کند تا با رویکردی

۱. در این خصوص نک. جوان‌جعفری بجنوردی، عبدالرضا و ساداتی، سیدمحمدجواد (۱۳۹۸)، جامعه‌شناسی کیفری و واقعیت چندگانه مجازات، در دایره‌المعارف علوم جنایی، جلد چهارم، زیر نظر علی حسین نجفی ابرندآبادی، انتشارات میزان.

جامعه‌شناختی بدین پرسش پاسخ دهد که چرا مناسک تعذیب به عنوان گونه‌ای از واکنش در برابر بزهکاری در ساختار اجتماعی ایران متولد شده و برای مدت‌هایی مدید تداوم حیات یافته است؟

جامعه‌شناسی کیفر برای پاسخ به پرسش پیش گفته دو مسیر را پیش روی ما قرار می‌دهد: نخست، تحلیل فرایند تولد و تداوم تعذیب از زاویه مناسبات ساختاری قدرت و در مقابل، تحلیل این فرایند با تکیه بر واقعیت فرهنگی مجازات. از یک زاویه، جامعه‌شناسی کیفر قلمروی تقابل همین دو روش ادراکی است، شیوه‌هایی از ادراک که دو نهاد قدرت و وجدان جمعی را در برابر یکدیگر قرار می‌دهند. در یک سوی این تقابل، سنت کارکردگرای دورکیمی قرار دارد که برای تحلیل فرایند تولد و دگرگونی واکنش‌های کیفری به مفهوم انسجام اجتماعی و حساسیت‌های وجدان جمعی تکیه می‌کند (Durkheim, 2013: 67-68)، (Deflem,)، (Hudson, 2003: 101)، (Breathnach, 2002: 26)، (Garland, 2013: 23) 62: 2008). در مقابل، مارکسیست‌ها و نومارکسیست‌ها در تحلیل مجازات همچون ابزاری برای کنترل طبقاتی (Garland, 1991: 127)، سنت وبری به هنگام تشریح ارتباط مجازات و دیوان‌سالاری اداری (Weber, 1968: 97) و سرانجام، سنت فوکویی در تبارشناسی پیوندهای پیچیده قدرت و مجازات (فوکو، ۱۳۹۲: ۶۴-۶۵) (جوان جعفری و ساداتی، ۱۳۹۴: ۲۲) (Garland, 1991: 131)^۱ همگی کیفر را پدیداری وابسته به مناسبات ساختاری قدرت می‌پندارند.

از نگاه پژوهش حاضر اثرگذاری هیچ‌یک از نیروهای پیش گفته را در تولد و دگرگونی واکنش‌های کیفری نمی‌توان نادیده انگاشت. مسئله بسیار مهم دستیابی به درکی دقیق از کیفیت تعامل این نیروها با یکدیگر و سپس، تأثیرگذاری آنها بر حیات واکنش‌های کیفری است. پژوهش حاضر از یک چارچوب ادراکی چندگانه سرچشمه می‌گیرد که تلاش می‌کند نسبت‌ها و تعاملات موجود میان قدرت و وجدان جمعی را آشکار نماید. اغلب، به سنت دورکیمی این نقد وارد می‌شود که تصویر دقیقی را از ساختارهای قدرت، شیوه‌های اعمال

۱. همچنین نک. (Ruch&Kirchheimer, 2009: p. xxiii) (De Giorgi, 2013: 42).

سلطه و مناسبات میان قدرت و جامعه ارائه نمی‌دهد.^۱ این تردیدها در مورد بخش‌هایی از سنت دورکیمی چندان غیرواقع‌بینانه نیست. اینکه دورکیم دولت را ترجمان بی‌کم و کاست اراده وجدان جمعی می‌داند گواهی بر این مدعاست. در مقابل، نادیده گرفتن وجدان جمعی زنجیره مفقودی در چارچوب ادراکی فوکو است. فوکو با مهارتی تمام نشان می‌دهد که چگونه سوژه‌ها در انقیاد فناوری‌های اعمال قدرت قرار دارند. اما تصویر دقیقی را از اینکه ساختارها و حتی جریان‌های اعمال قدرت چگونه در نظام اجتماعی تولید می‌شوند ارائه نمی‌دهد. واقعیت آن است که در قلمروی شناخت مجازات، ماهیت و کارکردهای آن، نمی‌توان به سادگی از کنار هیچ‌یک از این کاستی‌ها عبور کرد. تحلیل ما از فرایند توگد و دگرگونی مجازات می‌تواند اسیر تصویرهایی نادرست باشد، چنانچه نسبت میان قدرت و وجدان جمعی به درستی تبیین نشده باشد.

پژوهش حاضر چنین تصویری از تعاملات قدرت و وجدان جمعی دارد: ساختارهای قدرت را باید به مثابه سازکاری برای بازتولید حیات جمعی تلقی کرد. به تعبیری، قدرت نشئت گرفته از اراده ناخودآگاه وجدان جمعی است. این جامعه است که برای تداوم حیات جمعی به تولید مجموعه‌ای از مقولات، مفاهیم و ساختارها دامن می‌زند و البته ساختارهای قدرت نیز در همین شمارند. به همین واسطه است که هر شکلی از انسجام اجتماعی زمینه را برای تولید یک ساختار قدرت فراهم می‌آورد. اما واقعیت به همین جا ختم نمی‌شود. قدرت پس از توگد ماهیتی جدا به خود گرفته و حیاتی مجزا از وجدان جمعی خواهد داشت. داستان مجازات داستان موازنه این دو قلمروی اثرگذاری اجتماعی است. مجازات گاه به ابزاری برای کنترل جامعه توسط قدرت بدل می‌شود، گاه نمودی از فشار هنجاری وجدان جمعی به قدرت بوده و گاه نیز توأمان انعکاس‌دهنده اراده تمامی این نیروهاست.

تعذیب نیز به عنوان گونه‌ای از واکنش کیفی می‌تواند توأمان موضوع تحلیل‌های جامعه‌شناسانه از زاویه مناسبات ساختاری قدرت و نیز نظام معناپردازی وجدان جمعی باشد. به عنوان نمونه، می‌توان از زاویه اقتصاد سیاسی کیفی به تحلیل ماهیت و کارکرد واکنش‌های

۱. به عنوان نمونه نک. (جوان‌جعفری و ساداتی، ۱۳۹۳: ۱۱۸).

تعذیبی پرداخت.^۱ بر این اساس، تعذیب همچون سایر اشکال واکنش‌های کیفری جلوه‌ای از اقتصاد محاسبه‌گرانه تحمیل رنج برای کنترل جامعه و حراست از قدرت است. اگرچه پژوهش حاضر اهمّیت این مسیر ادراکی را نادیده نمی‌گیرد، تلاش می‌کند تا نشان دهد که توأمان می‌توان وارد قلمرویی متفاوت از اندیشه‌پردازی در خصوص تعذیب گردید. از نگاه این زاویه ادراک در بطن مناسک تعذیب چیزی فراتر از مناسبات قدرت وجود دارد: تبلور وجدان جمعی و تداوم حیات جمعی. بر این اساس، واقعیت تعذیب کنترل جامعه توسط قدرت نیست، بلکه بازتولید خود جامعه است.

پژوهش حاضر در نخستین گام به بررسی روابط پیچیده معنا-نماد می‌پردازد. از نگاه پژوهش حاضر، ناخودآگاه جمعی قلمروی شماری از معانی نهفته و بنیادین است. جامعه برای تحقق همین معانی نمادهای قدرت را تولید می‌کند. اثرگذاری وجدان جمعی در تولید نمادها و البته ساختارهای قدرت مبتنی بر همان تصویری است که پیش‌تر از نسبت میان این دو قلمرو ارائه گردید. کالبدشکافی روابط پیچیده معنا-نماد نشان می‌دهد که چگونه در گذر زمان برای حراست از معنا یک حیات مناسک‌گونه در ساختار اجتماعی ایران باستان پدیدار می‌شود. در گام دوم نیز به بررسی مناسک پیچیده تعذیب به مثابه بخشی از همین حیات آیینی خواهیم پرداخت. بررسی این مجازات آیین‌گونه نشان می‌دهد که تعذیب در عین آنکه می‌تواند انعکاس بخش مناسبات قدرت باشد، بازنمای یک الهیات تمام‌عیار است که وجدان جمعی برای حراست از معنا و در نهایت، تداوم حیات جمعی به راه می‌اندازد. این الهیات شکفت‌انگیز تلاشی است غیرمحاسبه‌گرانه برای سازماندهی نظام اجتماعی بر محوریت شماری از معانی، نمادها و سرانجام آیین‌ها: تلاشی برای تداوم حیات جمعی.^۲

۱. برای مطالعه تحلیل تعذیب از زاویه اقتصاد سیاسی کیفر نک. ساداتی، سیدمحمدجواد (۱۳۹۷)، گفتمان اقتدارگرای سنتی و اقتصاد سیاسی تعذیب، دانشنامه حقوق اقتصادی، شماره ۱۳.

۲. نگارنده برای نخستین‌بار در اثر «مجازات و کنترل اجتماعی؛ تبارشناسی پیوند قدرت و واکنش‌های کیفری» برای فهم گفتمان‌های قدرت در ایران مقوله معنا و نماد را مفهوم‌سازی کرد. در گذر زمان آشکار گردید که همچنان می‌توان برای ارائه تبیین‌هایی پیچیده‌تر و البته عمیق‌تر از این چارچوب مفهومی استفاده کرد: تبیین‌های فرهنگ‌محور از چرایی تولد و تداوم واکنش‌های کیفری در ساختار اجتماعی ایران. در آن زمان این ایده که مجازات و به‌طور کلی، گفتمان‌های قدرت سازکاری برای بازتولید خود جامعه هستند، هنوز به بلوغی قابل اتکا نرسیده بود. با این وجود در جریان

وانگهی، باید به چند مسئله بسیار مهم اشاره کرد: نخست آنکه پژوهش حاضر تنها به بررسی چرایی توگد و تداوم حیات تعذیب در دوران باستان می‌پردازد. دوّم آنکه سخن گفتن از دوران باستان و تلاش برای تحلیل تعذیب در این دوران هرگز بدین معنا نیست که پژوهش حاضر دوران مدیدی را که آن را عصر باستانی می‌دانند زمانی یکپارچه تلقی می‌کند. در عین حال نمی‌توان انکار کرد که الگویی تقریباً ثابت بر روابط اجتماعی، هستی‌شناسی و کیفیت ارتباط انسان با خداوند در تمامی این دوران (دوران اساطیری، دوران پیش از تاریخ و دوران باستانی کلاسیک) حاکم بوده است. سرانجام، اینکه پژوهش حاضر از طریق تأکید بر نقش ناخودآگاه جمعی و تأثیر آن بر ساختارهای قدرت، مرزهای خود را با زاویه ادراکی فوکو روشن کرده است. چنانکه پیش‌تر نیز گذشت، از نگاه این پژوهش، سازکارها و ساختارهای قدرت در هر نظام اجتماعی جلوه‌ای از تلاش جامعه برای سازماندهی خود و تداوم حیات جمعی هستند. با وجود این، چنانچه از تحلیل ساختاری گذر کرده و به تفسیر بسیار پیچیده فوکو از پدیدار قدرت تکیه کنیم، آنگاه که وی قدرت را نه یک ساختار هندسی بلکه به مثابه مناسباتی میان اعمال‌کنندگان سلطه و سوژه‌ها می‌داند، پژوهش پیش‌رو تحت تأثیر این نظام مفهوم‌سازی قرار داشته است، زیرا سلطه‌ای که ناخودآگاه جمعی بر سوژه‌های خود، یعنی اعضای جامعه، اعمال می‌کند نیز می‌تواند جلوه‌ای از مناسبات قدرت مورد نظر فوکو باشد.

۱. روابط معنا-نماد و پدیداری حیات مناسک‌گونه

حیات شخصی و اجتماعی ما پیوسته در چارچوب روابط معانی و نمادها تعریف می‌شوند. اصولاً، حیات ما چیزی جز بازتولید بی‌وقفه معانی و نمادها نیست. واقعیت‌های روزمره تولیدکننده نظام معانی هستند. این واقعیت‌ها اشاره به همان تجربیات مشترکی دارند که افراد

پژوهش‌های بعدی، جلوه فرهنگی این چارچوب مفهومی تقویت شد. پژوهش حاضر مبتنی بر یک تغییر جهت روشن اما دشوار از جامعه‌شناسی سیاسی مجازات به جامعه‌شناسی فرهنگی کيفر است. در حقیقت، در اینجا تلاش می‌شود تا ضمن توسعه، پالایش و دقیق‌تر کردن چارچوب مفهومی روابط معنا-نماد، چارچوب پیش‌گفته از خدمت تحلیل‌های قدرت‌محور خارج شده و در قالب تحلیل‌های فرهنگ‌محور بازسازی گردد. به تصویر کشیدن کیفیت تعامل قدرت و وجدان جمعی، محور پژوهش‌های نگارنده در آینده خواهد بود.

در گذر زمان و پیوسته آنها را درک می‌کنند. به تعبیری، «واقعیت روزمره یک نظام معنایی بنیادین برای فرد فراهم می‌آورد. نظام معنایی مزبور به‌طور منظم و مرتب ساخته می‌شود، به اندازه کافی آشناست، چنان که ما بسیاری از الگوها و سرمشق‌های خود را از آن فرا می‌گیریم» (وسنو، ۱۳۹۹، ۹۹). این نظام معنایی در جریان زندگی ما ساخته می‌شود و اساساً مرتبط با تجربیات و نیازهای ادراک‌شده ماست. این نظام به‌هم‌پیوسته معنایی در گذر زمان در قلمرویی به نام ناخودآگاه جمعی انباشت می‌شود. ناخودآگاه جمعی قلمرویی پنهان از شخصیت و روان ماست که از تجربیات مشترک اجتماعی انسان‌های نخستین و نسل‌های پیشین شکل گرفته و سپس در جریان انباشت زمان و از طریق وراثت به نسل‌های بعد انتقال داده شده است (Jung, 1968: 56). این قلمروی پنهان آکنده از «معنای‌ای نهفته» است که انعکاس‌بخش «هراس‌ها» یا «نیازهای بنیادین» انسان هستند. این هراس‌ها یا نیازهای بنیادین، در گذر زمان توسط اجداد ما تجربه شده و سپس، آرام آرام به حوزه ناخودآگاه جمعی انتقال داده شده‌اند. «به عبارتی همه انسان‌ها، جدا از تفاوت‌های قومی، نژادی، زبانی و جنسی دارای ضمیر ناخودآگاهی هستند که در چارچوب این تفاوت‌ها نمی‌گنجد. انسان یک بنیاد مشترک ناخودآگاه جمعی دارد که به رفتارهای او جهت می‌دهد، ولی چندان قابل مشاهده نیست» (توانا و آذرکمند، ۱۳۹۵: ۵).

«معنا» همان شکل ادراک‌شده «نیازها» یا «هراس‌های بنیادین» انسان است. از این زاویه، امنیت، عشق، بقا و ... می‌توانند برای انسان «معناهایی بنیادین» تلقی شوند. زندگی بر اساس این معنایی، یک قاعده فراگیر است. ما به صورت ناخودآگاه و خودآگاه اشکال مختلف روابط شخصی و اجتماعی را برای تحقق همین معنایی سامان می‌دهیم. البته شاید بتوان امنیت را مهم‌ترین نیاز بنیادین در نظام معنایی تلقی کرد. ناامنی تهدیدکننده غریزه بقاست و حتی پذیرش گونه‌های متفاوت عشق نیز نشئت گرفته از تلاش ناخودآگاه انسان برای کسب جلوه‌هایی خاص از امنیت است. روابط دو همسر، روابط پدر و فرزند، روابط دو دوست و ... نمودهایی از سلطه‌پذیری ناخودآگاه برای دستیابی به امنیت در سایه این منابع اقتدار است (ساداتی، ۱۳۹۸، ۴۷-۴۹). برای انسان دیرینه یا باستانی، «معنای امنیت» اهمیتی به مراتب بیشتر از انسان مدرن دارد. انسان دیرینه اشکالی از ناامنی را تجربه می‌کند که در جهان مدرن

پدیده‌هایی کاملاً رمزگشایی شده هستند. پدیده‌های طبیعی همچون سیل، زلزله، خورشید گرفتگی و ... برای انسان دوران باستان نمودهای دلهره‌آوری از ناامنی تلقی می‌شوند که طبیعت بر انسان تحمیل می‌کند. از آن گذشته، حیات موجودات طبیعی و به ویژه حیوانات نیز «برای انسان باستانی منشأ ترس بوده است» (سبزی، حاتمی و رایگانی، ۱۳۹۶: ۹۶).

کشف روابط علی و معلولی و گسترش دانش فنی این پدیده‌های شگفت‌انگیز طبیعی را برای ما مبدل به واقعیت‌هایی رمزگشایی شده کرده‌اند. اما برای انسان دوران باستان، همین پدیده‌های طبیعی ابهام‌هایی غیرقابل حل و غیر قابل ادراک بوده‌اند. متون دینی، اجتماعی و فرهنگی برجای مانده از دوران باستان به وضوح این احساس ترس و ناامنی را انعکاس می‌دهند. به عنوان یک نمونه بسیار مهم می‌توان به متون یشت‌ها اشاره کرد. به تعبیر جان هیلنز، «این دین بازتابی است از روش زندگی ایرانیان باستان که چادر نشین و جنگجو بودند، از زیبایی طبیعت لذت می‌بردند و در عین حال از دشمنی و بدخواهی آشکار آن در هراس بودند؛ در این سروده‌ها از زیبایی سپیده‌دم و از وحشت خشکسالی بحث بسیار در میان است. خدایان آنان یا صورت‌های شخصیت‌یافته‌ای از آرمان‌هایی مانند راستی‌اند یا پدیده‌هایی طبیعی همچون طوفان یا قهرمانان ماجراجو مانند ایندره و کرساسپه (گرساسپ) که گول‌های تهدیدکننده بشر را نابود می‌کنند» (هیلنز، ۱۳۸۲: ۱۳).^۱

تصویرهایی که این متون در ذهن منعکس می‌کنند به شیوه‌ای تمام‌عیار ترس‌های بنیادین و نیز اهمیت «معنای امنیت» برای وجدان جمعی ایرانی دوران باستان را ترسیم می‌نمایند. این گزاره‌های پیش پا افتاده تنها بیان یک تخیل تاریخی نیستند، بلکه انعکاس بخش نظام معانی و نیز حساسیت‌های وجدان جمعی در جامعه‌ای است که برای شناخت چرایی وقوع پدیده‌های طبیعی هنوز به پاسخ‌های اطمینان‌بخشی دست نیافته است. برای این منظور، وجدان جمعی دست به دامان تبیین‌های فراتجربی شده و وقوع این تحولات بسیار ابهام‌انگیز طبیعی را به نیروهایی الهی و عالم لاهوت نسبت می‌دهد. این تلاش جامعه برای شناسایی منشأ

۱. همچنین، برای مطالعه بیشتر نک. (تفضلی، ۱۳۷۸: ۵۳).

نامنی‌ها، موجب تولد موجودیت‌هایی می‌شود که می‌توان از آنها با عنوان «نماد» یاد کرد. نماد پنجره‌ای برای رمزگشایی از رازهای جهان پر از ابهام برای انسان دیرینه است.

۱-۱. نماد به مثابه قراردادی برای بازتولید حیات جمعی

رویکردهای کلاسیک در قلمروی جامعه‌شناسی فرهنگ بر این مقوله تأکید می‌کنند که واقعیت‌ها به طور نمادین ساخته می‌شوند و جهان بیرونی ما دقیقاً به همان اندازه جهان درونی ماهیتی نمادین دارد. از نگاه برگر و لاکمن ما تنها آن چیزی را تجربه می‌کنیم که برای آن نمادهایی داشته باشیم (وسنو، ۱۳۹۹، ۹۸)؛ بنابراین مسأله نمادها، مسأله قراردادهای یا واقعیت‌هایی خودساخته برای تجربه کردن و زیستن است. در اینجا نماد پیوندی ناگسستنی با معنا برقرار می‌کند: اینکه سوژه‌ها نماد را به عنوان یک واقعیت برای متبلور کردن معنا یا ارتباط با آن تولید می‌کنند. بدون وجود این واقعیت‌های ساخته‌شده و بدون وجود این شبکه فراگیر نمادها، حیات اجتماعی و در پی آن حیات شخصی امکان‌پذیر نیست. زیستن و بقا نیازمند روایت‌ها و واقعیت‌هایی برای پذیرفتن، عمل کردن بر اساس آنها و حتی هویت یافتن در سایه آنهاست.

این شبکه درهم‌تنیده تجربیات، معانی و نمادها به معنای واقعی نظام فرهنگی یک جامعه را تشکیل می‌دهند. از این زاویه فرهنگ چیزی جز معانی یا همان واقعیت‌های تجربه‌شده و نمادها یا همان واقعیت‌های تولیدشده نیست. «فرهنگ، الگویی از معانی متجسم در نمادهاست. به عبارت دیگر، فرهنگ نظامی از مفاهیمی است که به صورت نمادین بیان می‌شوند و انسان‌ها از طریق این صورت‌هاست که می‌توانند ارتباط برقرار کنند» (گیرتس، ۱۳۹۹، ۱۱۵-۱۱۶). نماد پیوندی میان ناخودآگاه جمعی و خودآگاه انسان و نیز قراردادی تخیلی است که وجدان جمعی پدیداری نظم طبیعی عالم را به آن نسبت می‌دهد. شناسایی منشأ شکل‌گیری این نظم پیچیده، هراس و نیازهای موجود در آن برای انسان دیرینه امری بسیار دشوار است. به تعبیر دورکیم، «بشر با مشاهده نیروهای شگفت‌انگیز پیرامون خود که خویشتن را وابسته به آنها می‌دیده، تحریک شده و وادار به اندیشیدن درباره آنها شده است؛ بشر از خودش پرسیده که این نیروها چگونه‌اند و بدین سان کوشیده است تا به جای احساس

مبهمی که از آغاز درباره این نیروها داشته، تصویری روشن تر، مفهومی و مشخص تر، داشته باشد» (دورکیم، ۱۳۹۸، ۱۰۳). انسان دیرینه جلوه‌هایی عمیق از ناامنی را در ناخودآگاه خود تجربه می‌کند. اما شناسایی منشأ این احساس «ناامنی» برای وی امکان‌پذیر نیست. کارکرد نماد سازگاری میان این ناخودآگاه ادراک‌ناپذیر با خودآگاه جامعه، تفسیر هستی و پدیده‌های ناامن‌کننده نهفته در آن است (ساداتی، ۱۳۹۸: ۴۴).

بدین ترتیب، خشکسالی، خورشیدگرفتگی و ... نمودهایی از خشم نیروهای فراتجربی تفسیر می‌شوند.^۱ اساساً «بیشترین اهتمام انسان عصر اساطیر آن است که در بطن امر قدسی یا در قرب موجودات دارای قداست زندگی کند» (دهقان‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۰۷).

برای انسان دیرینه، واقعیت چیزی جز اراده نماد نیست. در نتیجه، مردمان باید در برابر این نیروهای فراتجربی سلطه‌پذیر باشند تا تهدیدهای طبیعی از میان رفته و امنیت برپا شود. بر اساس یک تصور، «تیشتر تا قربانی‌هایی بدو تقدیم نشود نمی‌تواند دیو خشکسالی را شکست دهد و آبهای زندگی‌بخش را به وجود آورد» (هیلنز، ۱۳۸۲: ۱۷۳) (تفضلی، ۱۳۷۸: ۴۸).^۲ قابل درک است که این فرایند تولید و سپس، سلطه‌پذیری در برابر نماد، جایگزینی برای ناتوانی در ادراک روابط علی-معلولی است. بنابراین، این قراردادهای خودساخته یا همان روابط معنا-نماد برای انسان دیرینه همان نقشی را ایفا می‌کنند که «دانش» در جهان نوین آن را به سرانجام می‌رساند.

تولد اسطوره‌های باستانی و نیز اندیشه فره ایزدی شاهانه عینی‌ترین جلوه‌های نمادپردازی توسط ناخودآگاه جمعی ایرانی برای حراست از معنای امنیت است. مردمانی که پیوسته در معرض تهدیدات مختلف طبیعی و انسانی قرار دارند، دست به تولید نظامی از نمادها می‌زنند که در نهایت در قالب اسطوره‌های مقدس موجودیت می‌یابند (ساداتی، ۱۳۹۸، ۱۸۴). از خدای راستی گرفته تا خدای باروری و ازدواج، خدای آزمایش دینی (ور)، خدای اَمت دیندار، خدای حمله و پیروزی، الهه آب و حاصلخیزی و ... در این شمارند (گریستن سن،

۱. برای مطالعه چند دیدگاه مشابه نک. (دهقان‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۰۴).

۲. برای مطالعه یک نمونه مشابه از عملکرد اسطوره سروش در متون زردشتی نک. (آقا محمد حسنی و لاجوردی، ۱۳۹۶: ۳۲).

۱۳۹۰: ۳۸-۳۹)، (طبری، بی تا: ۹۳)، (ویل دورانت، ۱۳۷۱: ۱۱۳-۱۱۵-۲۹۸)، (علیزاده مقدم و شکریان، ۱۳۹۲: ۴۱)، (نیکویی، ۱۳۹۷: ۲۱). این اسطوره‌های مقدس «علاوه بر هویت‌سازی به مثابه مسیرهایی برای ارتباط با خداوند و یاری طلبیدن از او مورد استفاده قرار می‌گیرند» (یونگ، ۱۳۹۳: ۱۲۶). همچنین، «انسان پیشین از راه اساطیر به طبیعت و مابعدالطبیعه معرفت می‌یابد» (مسکوب، ۱۳۹۴: ۲۱). فره ایزدی شاهانه نیز جلوه‌ای دیگر از نمادپردازی وجدان جمعی ایرانی برای حراست از معناست. «به گمان ایرانیان (...) فرمانبرداری از شاه و شناخت دین بهی دو عاملی هستند که برای شکست دادن شر لازم است. شاه خوب تجلی روح نیکوکار خداوند و نماد فرمانروایی او بر زمین است» (هیلنز، ۱۳۸۲: ۱۵۳).

این نمادها و این قراردادهای تخیلی را به هیچ‌وجه نباید دست کم گرفت. به تعبیر نیچه «وقتی این نمادها از بین می‌روند، اطمینان نیز از بین می‌رود و با عدم اطمینان، سردرگمی و عدم تعادل ایجاد می‌شود (...) زندگی به توهمات می‌گردد که به آن قوام می‌بخشند نیاز دارد؛ و اگر این نمادها از بین بروند، دیگر چیزی برای اعتقاد به اصول اخلاقی و اطمینان وجود نخواهد داشت» (کمبل، ۱۳۹۷: ۲۱).

به واسطه اهمیت روابط معنا-نماد برای وجدان جمعی ایرانی، به صورت ناخودآگاه ساختار نظام اجتماعی انعکاس‌بخش همین روابط بوده و اساساً بر محوریت نظام مفاهیم و ارزش‌های موجود در همین روابط سامان یافته است. شگفت‌آور آنکه جامعه نظم طبیعی هستی را نیز در چارچوب همین روابط معنا-نماد تفسیر می‌کند. مفهوم بنیادین «نظم کیهانی» یا «اشه» و اعتقاد دیرینه ایرانیان در این خصوص که نظم کیهانی توسط نماد آفریده شده، نمودی بارز از این هستی‌شناسی مبتنی بر روابط معنا-نماد است. «نظم کیهانی» اشاره به یک هستی‌شناسی اسطوره‌ای دارد که بر اساس آن، خداوند یا خدایان^۱ قواعدی مشخص برای رفتار انسانی، اجتماعی و البته قواعدی برای نظم طبیعی عالم وضع کرده‌اند. خلقت معنایی جز نظم بخشیدن به عالم وجود ندارد. پیروی از این قواعد موجب سعادت، تکامل و کامیابی

۱. در اینجا آگاهانه از واژگان خداوند یا خدایان استفاده شده است. در متون زردشتی اهورامزدا (خداوند) تولیدکننده این نظم است. اما مدتها پیش از تولد متون زردشتی و در دوران تمدن‌های پیشین همچون عیلام نیز چنین مفهومی وجود داشته است. بر همین اساس از واژه خدایان نیز استفاده شده است.

جهان و تخطی از آنها مستوجب مجازات خواهد بود (نوری و دهقان‌زاده، ۱۳۹۳: ۹۲-۹۴)، (سلیمانی، ۱۳۹۸: ۸۶۴-۸۶۵). این هستی‌شناسی نمادمحور در خصوص نظم طبیعی عالم، به تولید باورهای بسیار مهم و اثرگذار اجتماعی نیز دامن می‌زند. اندیشه ایران‌شهری که بر اساس آن، شاه برخوردار از فره ایزدی، نماینده خداوند و حافظ اشته تلقی می‌شود، در شمار این باورهاست، باوری که تمام صورت‌بندی روابط اجتماعی در ایران باستان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.^۱

بدین ترتیب از نظام ارزشی گرفته تا تعامل اجتماعی، نیایش کردن و حتی تفسیر جامعه از هستی، همه و همه در قالب همین روابط بنیادین معنا-نماد ساماندهی می‌شوند. مسئله قابل توجه آنکه این روابط معنا-نماد برای ظهور و سپس، ساماندهی به حیات شخصی و اجتماعی نیازمند چارچوب‌هایی هستند. در نزد وجدان جمعی ایرانی، آیین‌ها و مناسک گسترده آنها رسالت ظهور فراگیر روابط معنا-نماد را بر عهده داشته‌اند. در حقیقت، هستی‌شناسی اسطوره‌ای-قدسی ایرانی نیازمند شعائر و مناسکی برای ظهور است. این شعائر و مناسک جلوه اجتماعی همان معانی نهفته در ناخودآگاه وجدان جمعی است.

۱-۲. حیات مناسکی و تداوم انسجام اجتماعی

حیات اجتماعی ایرانیان در دوران باستان و البته تا حدود قابل توجهی در دوران تاریخی زندگی‌ای مناسک‌گونه بوده است. مناسک مربوط به تدفین درگذشتگان، تطهیر، ازدواج، نیایش و ... در این شمارند (هیلنز، ۱۳۸۲: ۱۷۵-۱۸۲)، (کورت، ۱۳۸۲: ۹۵). کارکرد این نظام اجتماعی آیینی تزریق روابط معنا-نماد به تمامی شئون زندگی انسان‌ها و سپس، پیکربندی نظام اجتماعی بر مبنای همین روابط است. این آیین‌ها عموماً رنگ و بویی قدسی دارند و اسطوره‌ها نقشی فعال در آنها ایفا می‌کنند. این نظام مناسک‌گونه که حول روابط معنا-نماد سامان یافته، به شیوه‌ای تمام‌عیار حسّ حراست از معنا را برای وجدان جمعی به ارمغان می‌آورند. برای رضایت هر اسطوره، آیینی جداگانه برگزار می‌شود. مناسکی که پیوندهایی پیچیده با اسطوره برقرار می‌کنند، تنها چارچوب‌هایی برای بیان عقاید دینی نیستند، بلکه «آنها

۱. در این خصوص نک. (اسلامی، ۱۳۹۴: ۴۴).

نیرویی مؤثر هستند که برای هر یک از افراد بشر سود و شایستگی در زندگی، حمایت در هنگام مرگ و نوید سعادت آینده را به همراه می‌آورند و حتی از هستی جهان پاسبانی می‌کنند (...). در حقیقت، مناسک به طور مؤثری جهان ایزدی و انسانی را با هم متحد می‌کنند» (هیلنز، ۱۳۸۲: ۱۸۵-۱۸۶).

آیین‌ها دو کارکرد بنیادین دارند: کارکرد هویت‌بخشی و سپس فردیت‌زدایی (نورپور و ساداتی، ۱۴۰۰، ۱۶۰). در نخستین گام، کارکرد آیین‌ها شکل‌دهی به نظام عقاید در ذهن یکایک افراد جامعه است. آیین‌ها کمک می‌کنند تا افراد با جامعه هم‌نوا شوند؛ وارد یک ساختار اجتماعی شده، مجموعه‌ای از باورها را درونی کرده و به واسطه هم‌نوا شدن با جامعه هم به خودشان هویت دهند و هم پاسخی برای تمامی پرسش‌هایی که در ارتباط با هستی با آن مواجهند بیابند. به تعبیر کمبل، «آیین‌ها در هر جایی شیوه‌های شناخته‌شده نقش‌پذیر اجتماعی هستند، اسطوره‌ها حامی ذهنی آیین‌ها و آیین‌ها نمود عملی اسطوره‌هایند، فرد با فراگیری اسطوره‌های گروه اجتماعی خود و شرکت در مراسم آیینی هم با محیط اجتماعی هم با محیط طبیعی سازگار می‌شود و از فردی بی‌هویت و بی‌فرم (...). در چرخه یک نظم اجتماعی کارآمد، تبدیل به فردی کارا و با صلاحیت می‌شود و در آن تعریف و هویت پیدا می‌کند» (کمبل، ۱۳۹۷: ۵۵). آیین‌ها از طریق ذوب کردن فرد در قالب یک نظم اجتماعی این حس را به اعضای جامعه می‌دهند که آنها بخشی از یک ساختار کلان هستند و هم‌اکنون در قالب آن ساختار ایفای نقش می‌کنند.

البته آیین‌ها کارکرد بسیار پیچیده دیگری نیز دارند: «کارکرد فردیت‌زدا». آیین‌ها کارکردشان ممانعت از شکل‌گیری فردیت و ذوب کردن فرد در قالب شبکه یکپارچه انسجام اجتماعی است. برای یک جامعه پیوسته در معرض تهدید، انسجام و جمع‌گرایی ضرورتی انکارناپذیر است. تنها به واسطه حل شدن فرد در قالب روابط اجتماعی و ایفای نقش در چارچوب این روابط است که جامعه می‌تواند در برابر خطرات از خود دفاع کند. آیین‌ها قواعدی تمام‌عیار و فراگیر برای حیات شخصی و اجتماعی تولید می‌کنند. این قواعد بسیار فراگیرند و تمامی شئون زندگی افراد از جمله تولد، مرگ، فرزندآوری، شکار، غذا خوردن، خوابیدن و ... را شامل می‌شوند (نورپور و ساداتی، ۱۴۰۰، ۱۶۱). در این بازی فراگیر

قواعد، جایی برای ظهور فردیت وجود ندارد. در این صورت، افراد به اعتبار فرد بودنشان مهم نیستند، بلکه به اعتبار نقش اجتماعیشان اهمیت دارند. هر یک از افراد جامعه باید نقشی مشخص در ارتباط با نماد ایفا کنند. آیین افراد را ناگزیر می‌کند که نقش‌هایی خاص را در راستای بقای کل ساختار بر عهده داشته باشند. تنها در صورت بقای ساختار است که امنیت به عنوان «معنا» حفظ می‌شود. این فرایند فردیت‌زدایی نه تنها به افراد هویتی اجتماعی می‌بخشد، بلکه احساس امنیت را نیز در وجود آنها تولید می‌کند. این فرایند یک فناوری تمام‌عیار کنترل اجتماعی است که از یک سو، از طریق فردیت‌زدایی کل نظام اجتماعی را در معرض کنترل قرار می‌دهد و از سوی دیگر، مانع گسست پیوندهای بین نسلی می‌شود. نسل‌های آینده، از طریق آیین‌ها و مناسک فراگیر، شبکه مفهومی-ارزشی را که متصل به روابط معنا-نماد است فرامی‌گیرند.

ذوب شدن در شبکه آیین‌ها و مناسک، به شیوه‌ای شگفت‌انگیز هراس از جهان پیرامون را مرتفع می‌کند. این نظام فراگیر آیینی پاسخ‌هایی اطمینان‌بخش را برای تمامی پرسش‌ها و ابهام‌های انسان دیرینه ارائه داده و به همین واسطه به او احساس امنیت می‌دهند. به ویژه آنکه آیین شکلی خاص از تلاش برای تمکین در برابر نماد است. بر این اساس، در گذشته، انسان تمایلی بسیار جدی برای گسترش دامنه مناسک به تمام ابعاد زندگی داشته است: تولد، مرگ، ازدواج، فرزندآوری و ... هیچ‌یک روابطی بدون مناسک نیستند. پشتوانه این وقایع طبیعی و انسانی، شبکه‌ای از مناسک پیچیده است که به آنها معنایی اجتماعی و حتی ایدئولوژیک می‌بخشد. بدون این پشتوانه‌های معناگونه، وقایع پیش‌گفته تنها پدیده‌هایی طبیعی و بدون مفهوم تلقی می‌شدند. اما دقیقاً همین مناسک رخ دادن تمامی وقایع طبیعی را برای آنها معنا بخشیده و هویت‌دهی می‌کرده است. بدون این قراردادهای خودساخته نه تنها قرابتی وجود نداشت، بلکه اجتماعی نیز شکل نمی‌گرفت. گذار از فردیت به جمع‌گرایی، محصول دمیده شدن یک نیروی ارتباطی در روابط اجتماعی است. آیین از طریق شبکه‌ای از ارزش‌ها که در درون خود دارد، این نیروی ارتباطی را در تعامل افراد با یکدیگر دمیده و فردیت را مبدل به انسجام اجتماعی یکپارچه می‌کند.

آیین انعکاسی تمام‌عیار از روابط معنا-نماد است. این آیین‌ها و مناسک موجود در بطن آنها هستند که نشان می‌دهند انسان چگونه برای حراست از معنای امنیت، دست به کار تولید نماد شده و سپس، این روابط پیچیده را در قالب حیاتی مناسک‌گونه متبلور کرده است. پدیداری آیین‌های پُر رمز و راز تعذیب را نیز می‌توان در چارچوب همین حیات مناسک‌گونه تحلیل کرد. تعذیب، این نمایش حیرت‌انگیز مثله کردن و از هم دردین، در عین حال که می‌تواند جلوه‌ای از اقتصاد سیاسی مجازات باشد، در یک نگاه پیچیده‌تر و عمیق‌تر الهیاتی است مناسک‌گونه برای بازتولید حیات جمعی.

۲. الهیات مجازات و پدیداری مناسک تعذیب: بازتولید حیات جمعی

مجازات «نه مرگ» در دوران ساسانی جلوه‌ای تمام‌عیار از مناسک تعذیب است. برای اجرای این مجازات «جلاد به ترتیب بند بند انگشتان دست و انگشتان پا و بعد دست را تا مچ و پا را تا کعب و سپس دست را تا آرنج و پا را تا زانو و آنگاه گوش و بینی و عاقبت سر را قطع می‌کرد. اجساد اعدام‌شدگان را نیز نزد حیوانات وحشی می‌انداختند» (کریستن سن، ۱۳۹۰: ۳۵۴-۳۵۵). شانه آهنین جلوه‌ای دیگر از این تراژدی رنج‌بنیاد تعذیب در دوران ساسانیان بود. برای این منظور، با یک وسیله آهنی شبیه به شانه، گوشت تن محکوم را یک به یک می‌کنند. البته برای افزایش رنج، بر قسمت‌هایی از استخوان‌های بدن بزهکار که نمایان شده بود نفت ریخته و آنها را آتش می‌زدند (کریستن سن، ۱۳۹۰: ۳۵۵). مجازات «دو کرجی» در دوران هخامنشی نیز چهره‌ای دیگر از امتداد تعذیب در گذر زمان و اجزای جسم بزهکار بود. «برای این منظور، محکوم را در یک کرجی در کنار رودخانه بسته و کرجی دیگر را بر روی بدن وی قرار می‌دادند، به نحوی که جز دست‌ها و سر محکوم همه اندام‌های وی زیر کرجی بالایی قرار می‌گرفت. سپس، به صورت او شیر و عسل می‌مالیدند تا بنوشد. چنانچه محکوم از خوردن امتناع می‌کرد، با فرو کردن میخ در چشمش وی را مجبور به خوردن می‌کردند. در اثر این کار و به واسطه تابش مستقیم نور آفتاب، حشرات موذی به بدن محکوم حمله‌ور می‌شدند. کرم‌ها به تدریج وارد بدن وی می‌شدند. پس از گذشت دو تا سه هفته،

محکوم در اثر گسترش عفونت درون بدنش به تدریج کشته می‌شد» (ویل دورانت، ۱۳۷۱: ۵۴۰).

هم‌اکنون پرسش بسیار مهم آن است که پدیداری و سپس، تداوم حیات گسترده این آیین‌های شگفت‌انگیز تعذیب در دوران باستان را باید در کدام چارچوب تحلیل کرد؟ البته در کنار این پرسش بنیادین باید به شمار دیگری از پرسش‌ها نیز اشاره کرد که درک ما را از چرایی تولد و تداوم حیات تعذیب دقیق‌تر می‌کنند. پرسش‌هایی از این دست که چرا تعذیب باید به شکل یک آیین با مناسکی ویژه صورت گیرد؟ تحمیل رنج بدون مرز بر بدن بزهکار انتقال‌دهنده کدام نمادهاست؟ و سرانجام اینکه چرا مناسک تعذیب باید در برابر دیدگان جامعه اتفاق بیفتد؟

برای پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته، می‌توان به عنوان یک چارچوب ادراکی از داده‌هایی استفاده کرد که جامعه‌شناسی سیاسی کیفر در اختیار ما قرار می‌دهد. قابل درک است که از این زاویه، تولد و تداوم آیین‌های هولناک تعذیب را باید به منزله جلوه‌ای از اقتصاد سیاسی کیفر پنداشت که قدرت از طریق بکاراندازی آن، در پی تولید و تداوم اثرات خود است (ساداتی، ۱۳۹۸: ۲۰۶)، (ساداتی، ۱۳۹۷: ۱۰۵). با وجود این، در بطن مناسک تعذیب نشانه‌هایی وجود دارند که ذهن را به سوی قلمروهای پیچیده‌تری از تحلیل سوق می‌دهند. با تکیه بر این نظام نشانه‌ها می‌توان دریافت که ساختار عینیت‌یافته قدرت نیز خود بخشی از یک نظام پنهان‌تر معانی و نمادهاست که وجدان جمعی برای تداوم حیات جامعه به شیوه‌ای ناخودآگاه آنها را تولید کرده است. در حقیقت، از این زاویه، تعذیب را باید بیشتر واقعیتی فرهنگی پنداشت تا وابسته به مناسبات ساختاری قدرت. تمامی بخش‌های آیین تعذیب که می‌توانند از یک زاویه به عنوان ابزارهایی برای تحلیلی قدرت‌محور از مجازات مورد استفاده قرار گیرند، از زاویه مورد توجه این پژوهش، انتقال‌دهنده جلوه‌هایی تمام‌عیار از یک حیات مناسک‌گونه برای بازتولید خود جامعه است.

آنچه تعذیب را به ناخودآگاه وجدان جمعی و روابط معنا-نماد پیوند می‌زند ویژگی «آیین‌گونگی» آن است. نمایش علنی تعذیب بیانگر شبکه‌ای از ارزش‌ها و مفاهیم است که از دل روابط معنا-نماد نشئت می‌گیرند. در سرتاسر این آیین رنج‌بنیاد، نشانه‌هایی برجسته

وجود دارند که به اثبات می‌رسانند مقصود اصلی از انجام مناسک، پیوند دادن آیین تعذیب با نماد، تلاش برای احیای معنا و در نهایت، کسب رضایت نماد است. تشریفات مربوط به شیوه‌های اثبات جرم، اعتراف‌گیری از گناهکار، مشارکت جامعه در فرایند تحمیل رنج و سرانجام، کیفرپذیر کردن تمام اجزای بدن بزهکار جلوه‌هایی برجسته هستند که ویژگی آیین‌گونگی تعذیب و البته پیوند پیچیده آن با روابط معنا-نماد را نشان می‌دهند.

نخستین گام از این آیین رازآلود مربوط به پیوندهایی است که در بطن تشریفات تعذیب میان جرم و گناه برقرار می‌شوند. تعذیب آیین شگفت‌انگیز تصویرسازی از بزهکاری است. این نظام تصویرسازی از طریق تشریفات اعتراف‌گیری صورت می‌پذیرد. برای این منظور، بزهکار باید در برابر یک مقام مذهبی که نماینده نماد است قرار گرفته و به گناهکاری خود اقرار کند. «اقرار آشکار بدین معناست که مجرم باید تمام جرم‌های ارتكابی را احصاء کند و جرمی را از قلم نیندازد. اگر وی جرمی را بیان نکند، اثر این عمل موقعیت وی را وخیم‌تر می‌سازد. اقرار صادقانه بدین معناست که مجرم باید اظهار کند که دیگر گناه نخواهد کرد» (ژانی، ۱۳۸۸: ۹۷۱). اقرار صادقانه و بی‌کم و کاست در برابر یک مقام مذهبی، پذیرش این واقعیت از سوی بزهکار که وی گستاخانه به نماد بی‌حرمتی کرده است، توبه و سپس طلب عفو از پادشاه و مقام مذهبی همه و همه اجزائی از نظام تصویرسازی از جرم هستند که فرایند تحمیل رنج را از یک مجازات صرف خارج کرده و به روابط معنا-نماد پیوند می‌زنند.

این کارکرد تصویرسازی از جرم دقیقاً مبتنی بر مفاهیم و ارزش‌هایی است که از دل روابط معنا-نماد نشئت می‌گیرند. از نگاه وجدان جمعی ایرانی در دوران باستان، بزهکاری پیوسته آمیختگی‌هایی غریب با گناهکاری و تعرض به اراده نماد برقرار کرده است. این نظام ویژه تصویرپردازی از جرم، پس از پیدایش اندیشه ایران‌شهری و مفاهیم موجود در آن با شدت بیشتری تداوم می‌یابد؛ درست در جایی که اسطوره‌های مقدس و سپس شاهانی با فره ایزدی برای تحقق معنا تولید می‌شوند. توگد تصویر گناه‌آلود از بزهکاری، بیش از هر چیز ریشه در تقدس معنا و ارتباط آن با اراده نماد دارد. ارزش‌های تعیین‌یافته اجتماعی تولیدکننده انسجام و نظم هستند که در نهایت از طریق جلب رضایت نماد به تحقق معنا می‌انجامند. از آن گذشته، اشه، یا همان نظم طبیعی عالم و البته قواعدی که بر روابط اجتماعی حاکم هستند،

توسط نماد آفریده شده‌اند. تهاجم به این قواعد معنایی جز گستاخی در برابر نماد و تلاش برای بر هم زدن نظم طبیعی عالم ندارد.^۱ پیوستگی نظم کیهانی با ارادهٔ نماد، تصویری گناه‌آلود، مشمئزکننده، گستاخانه و نیازمند سرکوب را از بزهکاری تولید می‌کند. تراژدی تعذیب به عنوان بارزترین جلوه از اخلاق تنبیهی وجدان جمعی ایرانی از دل همین نظام معناپردازی و تصویرسازی از جرم پدیدار می‌شود. تعذیب به خودی خود فاقد اهمیتی است. در مقابل، پیامی که از طریق آیین ویژه و تشریفات بسیار مهم تعذیب از سوی جامعه به اسطوره و خداوند انتقال داده می‌شود، اهمیتی به مراتب بیشتر از خود تعذیب دارد.

البته آیین شگفت‌انگیز اثبات جرم را نیز باید به فرایند اعتراف‌گیری و اثبات گناهکاری افزود. چنانچه گناهکار از اقرار خودداری کند، دوّمین گام فرامی‌رسد: سوگند خوردن و سپس، آزمایش ایزدی.^۲ مگر نه این است که بزهکاری تعرض به معنا و ارادهٔ خداوند تلقی می‌شود. در این صورت، متهم را باید به آوردگاه آزمایشی دشوار و خارق‌العاده فرستاد. چنانچه وی واقعاً گناهکار نباشد، خداوند وی را نجات خواهد داد! فرو بردن دست در روغن جوشان، گذر از آتش و ... آزمایش‌هایی دشوار هستند که ارادهٔ خداوند از لابلای آنها آشکار می‌گردد. شگفت‌آور آنکه بنیادهای این داوری دشوار بر ستون عناصر اصلی آفرینش همچون آتش، آب و ... استوار می‌گردند.

کریستن‌سن، در خصوص آزمایش ایزدی چنین روایت می‌کند: «در صورتی که نسبت به تقصیریابی متهم شکی واقع می‌شد، کار را به امتحان و محول می‌کردند و این رسم بسیار اهمیتی داشت و آن را عادت بر دو نوع می‌دانستند: امتحان سرد و امتحان گرم. مثلاً امتحان گرم عبارت بود از عبور از میان آتش ... نوع هیزمی که در این امتحان‌ها به کار می‌رفت مطابق قواعد خاصی معین می‌شد و در ضمن اجرای امتحان تشریفات مذهبی نیز به عمل می‌آمد. (...) امتحان سرد ممکن بود به وسیلهٔ شاخه‌های چوب مقدّس به عمل آید (...). یک نوع دیگر از امتحان بسیار قدیم که در ضمن قسم اجراء می‌شد، نوشیدن آب گوگردآلود

۱. همچنین نک. (سلیمانی، ۱۳۹۸: ۸۶۵).

۲. برای مطالعهٔ یک دیدگاه نک. (زاویه و مافی‌تبار، ۱۳۹۲: ۶۸) (حسنی، ۱۳۵۶: ۱).

بود» (کریستن سن، ۱۳۹۰: ۳۴۹-۳۵۰). گذر از آتش به عنوان نمادی بسیار مهم در آیین مهرپرستی و زردشتی جلوه‌ای قابل توجه از این آزمایش ایزدی است، چنانکه سیاوش برای مبری کردن خود از اتهام زنا ناگزیر تن به آزمایش ایزدی و گذار از آتش داد. زردشت و روحانیون برجسته آیین وی نیز در موارد متعددی برای اثبات ادعای خود به آزمایش ایزدی تن داده‌اند، چنانکه آذرپاد مارسپندان، از روحانیون برجسته زردشتی، برای اثبات صحت اوستای گردآوری شده‌اش، تن به یک آزمایش ایزدی شگفت‌انگیز داد. «وی در مقابل هفتاد هزار نفر سر و تن بشست و سپس فرمود نه من سرب گذاخته بر سینه‌ی او بریزند و او این عذاب را طاقت آورد و از آن کوچکترین گزندی ندید» (طبری، بی تا: ۱۴۹).

در گام سوم و پس از اثبات گناهکاری، نوبت به اقرار مجلد بزهار در صحنه نمایش علنی تعذیب و البته طلب توبه از نماینده خداوند، یعنی شاه، فرامی‌رسد. گناه اثبات شده است، اما هم‌اکنون بزهار باید از طریق اقرار پیوسته در برابر نماد به شنائت خود و اینکه چگونه با گستاخی تمام به اراده خداوند تهاجم کرده، بر تراژدی تعذیب مهر مشروعیت بزند. این یک نظام معنایپردازی شگفت‌انگیز است که در گذر زمان و در اثر تکوین اندیشه ایران شهری تکامل یافته است. این اقرار یکبار باید در برابر یک مقام دینی صورت گیرد و در مرتبه بعدی در برابر جامعه و در سگوی مجازات.

این آیین تأمل برانگیز اعتراف‌گیری کارکردهایی شگفت‌انگیز دارد: کارکرد کفاره‌ای و سپس کارکرد مشروعیت‌بخشی. بزهار یک بار از طریق اقرار صادقانه و بی کم و کاست در برابر نماینده خداوند و البته پذیرش مجازات صلاح‌دیدی وی، کفاره گناهان خود را پرداخت می‌کند. این یک شیوه تمکین در برابر نماد و در نتیجه حراست از معناست. اعتراف بزرگ‌تر باید در فرایند نمایش علنی تعذیب صورت گیرد. این اقرار آشکار که در برابر دیدگان جامعه به وقوع می‌پیوندد یک کارکرد اجتماعی دارد: مشروعیت بخشیدن به آیین هولناک تعذیب از طریق عملکرد خود بزهار. این اعتراف‌گیری مشروعیت‌بخش، نمودی تمام‌عیار از همان فرایند «فردیت‌زدایی آیینی» است. گناهکار همچون سایر اعضای جامعه یک رسالت اجتماعی دارد: تقویت انسجام اجتماعی از طریق پذیرش اختیاری قواعدی که منجر به تحکیم این انسجام می‌شوند. اقرار اختیاری و صادقانه در ملأعام و سپس، پذیرش

اختیاری شدیدترین اشکال تحمیل رنج نمودی تمام عیار از تلاش بزهکار برای انجام رسالت اجتماعی وی است. گناهکاری او موجب تضعیف جبهه خیر و نظم اخلاقی کیهانی شده است. هم‌اکنون، گناهکار باید از طریق اقرار صادقانه، طلب توبه و سپس، پذیرش شدیدترین اشکال رنج جسمانی، رسالت خود را برای احیای عظمت این نظم اخلاقی به سرانجام برساند. در غیر این صورت، مجازات توان پاکسازی شخصیتی وی را نخواهد داشت.

سرانجام، واپسین مرحله از آیین پر رمز و راز تعذیب فرامی‌رسد: لزوم کیفرپذیر کردن تمام اجزای جسم بزهکار. تعذیب در قالب یک مناسک پیچیده توزیع کمی درد را جایگزین رنج لحظه‌ای مجازات می‌کند. این آیین ویژه تقطیع جسمانی رنج، اوج همبستگی تعذیب و محکمه عدالت الهی است. در این صورت، تعذیب چیزی جز رسالت نماد برای اعمال اراده خداوند در زمین و در نتیجه، حراست از معنا نخواهد بود. در دستگاه عدالت خداوند و در جهان ابدی، اجزای بدن گناهکاران یک‌به‌یک به گناه خویش اقرار کرده و سپس، به شیوه‌ای خاص مجازات می‌شوند. برای احیای معنا و جلب رضایت خداوند، تعذیب نیز باید بازنمایی بی‌کم‌وکاست از همین عدالت الهی باشد. از این زاویه مناسک تعذیب و البته لزوم کیفرپذیر کردن تمام اجزای بدن بزهکار بخشی جدایی‌ناپذیر از تلاش وجدان جمعی ایرانی برای برپایی یک جامعه قدسی و یک مدینه فاضله بر روی زمین است؛ جایی که اراده خداوند در تمامی جلوه‌هایش بی‌کم‌وکاست اجرا می‌شود.

برای این منظور، ابتدا باید بند بند انگشتان از هم گسیخته شوند. سپس، دست و پا را تا میچ، آنگاه تا آرنج و زانو و سرانجام به طور کلی قطع کنند. زبان، بینی و گوش نیز از این قاعده تعذیبی مستثنی نیستند. داریوش کبیر در کتیبه بیستون نمودی از این فرایند توزیع رنج را به تصویر می‌کشد. وی چنین روایت می‌کند: «مردی مادی فرورتیش نام در ماد برخاست (...). اهورامزدا مرا یاری کرد. به خواست اهورامزدا سپاه من آن سپاه نافرمان را بسیار بزد (...). فرورتیش گرفته شده به سوی من آورده شد. من هم بینی هم دو گوش هم زبان او را بریدم و یک چشم او را کردم. بسته بر دروازه کاخ من نگاشته شد. همه او را دیدند. پس از آن او را در همدان دار زدم و مردانی که یاران برجسته او بودند آنها را در همدان در درون دژ

آویزان کردم». ^۱ شیوه کشتن مانی نیز جلوه‌ای دیگر از این آیین رنج‌بنیاد تعذیب بوده است. «مانی به دار آویخته شد یا زنده زنده پوست او را کنند، سپس، سرش را بریدند و پوست او را پر از کاه کرده به یکی از دروازه‌های شهر گندی‌شاپور خوزستان آویختند» (غفاری‌فرد، ۱۳۹۲: ۶۴).

زمان بر بودن فرایند تحمیل رنج موضوعیت دارد. اساساً همین توزیع زمانی رنج بخشی جدایی‌ناپذیر از شیوه کیفردهی گناهکاران توسط خداوند است. بنابراین، آیین تعذیب نیز باید بازنمای بی‌کم و کاست مناسک رنج‌دهی گناهکاران باشد. رنج بیشتر و نیز توزیع زمانی رنج نه تنها موجب می‌شود گناهکار به کلی کفاره گستاخی خود را پردازد، بلکه با عدالت آن جهانی نیز سازگارتر است. شگفت‌آور آنکه در فرایند توزیع کمی درد، حتی شیوه رنج‌دهی نیز باید مشابه با مناسک تعذیب گناهکاران توسط خداوند باشد. هم‌اکنون می‌توان راز پنهان مجازات «دو کرجی»، «نه مرگ»، «شانه آهنین» و سایر اشکال آیین‌های رنج‌بنیاد در دوران باستان را رمزگشایی کرد. بسته شدن گناهکار به تکه‌هایی از چوب در کنار آب روان و سپس، حمله حشرات موذی به وی، عیناً شبیه به مجازاتی است که خداوند در جهان باقی در حق گناهکاران روا می‌دارد.^۳

ارداویراف‌نامه انعکاسی قابل توجه از دوزخی است که خداوند برای گناهکاران و بد دینان برپا می‌کند. بر اساس روایت ارداویراف، خورده شدن توسط حشرات موذی یک مجازات فراگیر در دوزخ است. وی در سفر خود به دوزخ زنی را می‌بیند که «زبان بریده، چشم‌کنده مار و کژدم و دیگر جانوران موذی مغز سرش همی‌خوردند» (بخش ۸۱). همچنین، وی مردی را مشاهده کرده است که زبانش از دهان بیرون آمده و جانوران موذی

۱. ترجمه کتیبه بیستون، ستون ۲، بندهای ۵ تا ۱۳.

۲. برای مطالعه روایت‌های مختلف در خصوص شیوه کشتن مانی نک. غفاری‌فرد، عباسقلی (۱۳۹۲)، تاریخ سخت‌کشی، مؤسسه انتشارات نگاه، ص. ۶۴.

۳. چنانچه مبنای تحلیل اقتصاد سیاسی مجازات باشد، «کیفرپذیر کردن تمامی اجزای بدن بزهکاران» معنای دیگری خواهد داشت. در این چارچوب تحلیلی، احیای معنا، بازتولید امر قدسی و الهیات مجازات فاقد اهمیت است. بلکه قدرت برای بازتولید خود و وادار کردن جامعه به تمکین، خشونت‌ی بیش از خشونت بزهکاری را در سگویی مجازات تحمیل می‌کند. در این خصوص نک. (ساداتی، ۱۳۹۷: ۱۱۵).

آن را می‌گزیدند (بخش ۲۹). شانه آهنین نیز منشایی الهی دارد. او روایت می‌کند که در دوزخ «دیدم روان مردی که با شانه آهنین گوشت از تن همی کشیدند و بخوردش همی دادند. پرسیدم که این تن چه گناه کرد (...) سروش اهر و آذر ایزد گفتند که این روان آن بد کیش مرد است که بگیتی پیمان دروغ با مردمان کرد» (بخش ۵۱).^۱

این مناسک رازآلود، زمان بر و دشوار اثبات جرم، اعتراف‌گیری و سرانجام، تقطیع جسمانی رنج همان «الهیات مجازات» است که تعذیب را از یک کیفر ساده به کالبدی برای بیان معانی، مفاهیم و ارزش‌هایی بدل می‌کند که مرتبط با روابط معنا-نماد هستند. ردپای معنا و نماد در جای جای این آیین قابل مشاهده است. مناسک تعذیب به شیوه‌ای بی‌کم و کاست به اراده نماد پیوند می‌خورند: در فرایند اعتراف‌گیری یک مقام مذهبی به عنوان نماینده خداوند مشارکت می‌کند؛ اثبات جرم باید از طریق آزمایش ایزدی صورت گیرد؛ توزیع کمی درد و توزیع زمانی رنج نمودی از شکل مجازات کردن گناهکاران توسط خداوند است. حتی مشارکت جامعه در فرایند تحمیل رنج نیز به مثابه پذیرش آیینی است که از نظم کیهانی الهی نشئت می‌گیرد.

آیین‌ها چارچوب‌هایی هستند که جامعه هستی‌شناسی، نظام معانی، شبکه ارزش‌ها، تفسیرش از خداوند و ... را در قالب آنها نمایان می‌کند. بدون این چارچوب‌های مناسک‌وار، بشر جایی برای عینیت بخشیدن به معانی بنیادین خود و البته نمایان کردن هویتش ندارد. این مفاهیم تمام جغرافیای هویت ما هستند و باید جایی برای ظهور و نمایان کردنشان بیابیم. تعذیب آیینی برای احیای معنا و کسب رضایت خداوند است. آیین تعذیب انتقال‌دهنده پیام‌های روشنی است که می‌توان با تکیه بر روابط معنا-نماد آنها را ادراک کرد.

برای انتقال این مفاهیم، تعذیب دو کارکرد دارد: نخست، از طریق تحمیل رنج شدید بر گناهکار، نه تنها کفاره گناهان وی پرداخته می‌شود، بلکه وجدان جمعی با برپایی آیین قربانی کردن گناهکار گستاخ، به نماد اطمینان می‌دهد که همچنان به نظم آفریده شده توسط خداوند پایبند است. نظم کیهانی که پیش‌تر بدان اشاره شد، سامانی است که نماد برای زندگی

۱. ارداویراف‌نامه، ترجمه رشید یاسمی (www.Tarikhema.org).

اجتماعی و طبیعی آفریده است.^۱ چنانچه این سامان در معرض تهاجم قرار گیرد، امنیت نیز نابود خواهد شد. بر این اساس، باید گناهکار مهاجم را به شدت مجازات کرد تا به نماد اطمینان داده شود که جامعه همچنان به این نظم پایبند است.

کارکرد دوّم مربوط به جلوه انسجام بخشی و البته فردیت زدایی تعذیب است. در کنار سایر آیین هایی که در پیوند با روابط معنا-نماد قرار دارند، تعذیب نیز باید افراد جامعه را از فردیت در دسرساز خود جدا کرده و به شبکه ای از مفاهیم و ارزش ها متصل کند. مناسک تعذیب این رسالت هویت آفرینی جمعی را بر عهده دارند. اقرار بزهدکار در ملاعام، لزوم برپایی نمایش تعذیب در برابر دیدگان جامعه و در مکانی که به صورت ثابت برای همین امر اختصاص داده شده، مشارکت جامعه در فرایند تحمیل رنج و ... همه و همه جلوه هایی از مناسکی هستند که تلاش می کنند تعذیب را از رنجی فردی به آیینی فراگیر بدل کنند. این آیین رنج بنیاد، در چارچوب شبکه ای فراگیر از حیات مناسک گونه، رسالت حراست از انسجام اجتماعی، یکپارچه کردن افراد جامعه در قالب هویتی خاص، کنترل اجتماعی و پیوند بین نسلی را بر عهده دارد.

چنانچه با دقت بیندیشیم، تمامی اجزای این آیین شگفت انگیز بازنمایی همان سنت باستانی قربانی کردن در برابر اسطوره ها هستند. در حقیقت، آنچه تعذیب را بیش از پیش به مثابه جلوه ای از روابط معنا-نماد به تصویر می کشد، همین قربانتهای غریبش با مناسک قربانی کردن باستانی در برابر اسطوره هاست. هر دو سنت تعذیب و قربانی کردن، از یک منشأ سرچشمه می گیرند: تلاش برای حراست از معنا و کسب رضایت خداوند. گذر زمان تنها چهره این آیین پیشکش کردن در برابر خداوند را پالایش می کند. گاه در قالب قربانی کردن انسان^۲ و حیوان در برابر اسطوره و زمانی دیگر در قالب کیفرپذیر کردن تمام اجزای جسم بزهدکار در سگویی مجازات.

۱. این اندیشه که نظم جهان توسط خداوند آفریده شده، یک باور فراگیر در ادیان و هستی شناسی اقوام دیرینه است. به عنوان نمونه، در آیین شینتو نیز چنین باوری وجود دارد. برای مطالعه بیشتر در این خصوص نک. (قرایی، ۱۳۸۸: ۲۲۶).
۲. در منابع معتبر تاریخی نمی توان نمونه هایی از قربانی کردن انسان در برابر اسطوره ها را در ایران یافت. اما در شماری از جوامع چنین آیین هایی مشاهده شده است. نک. (کامل، ۱۳۹۷) (اسلام، ۱۳۹۴).

قربانی کردن در برابر اسطوره، جلوه‌ای از تمکین مطلق در برابر نماد یا همان قدرتی است که می‌تواند امنیت را برای جامعه به ارمغان بیاورد. در اسطوره‌های ایران باستان روایت بسیار جالبی از تأثیر قربانی کردن و در نتیجه، شکست دیو خشکسالی در برابر تیشتر وجود دارد. بر اساس این روایت «نبردی میان تیشتر و دیو خشکسالی صورت گرفت. تیشتر به شکل اسب زیبای سفید زرین‌گوشی به دریای گیله‌ای فرو رفت. در آنجا با دیو اپوش که به شکل اسب سیاهی بود روبرو شد. اپوش نیرومندتر از کار به درآمد و تیشتر با غم اندوه به سوی اهورامزدا فریاد برآورد که ناتوانی او از آن است که مردمان نیایش‌ها و قربانی‌های شایسته‌ای بدو تقدیم نکردند. آنگاه اهورامزدا خود برای تیشتر قربانی کرد تا نیروی ده اسب، ده شتر، ده گاو نر، ده کوه و ده رود در او دمیده شد. بار دیگر تیشتر و اپوش رودروی هم قرار گرفتند اما این بار تیشتر که نیروی قربانی به او قوت بخشیده بود از کارزار پیروز به درآمد و آب‌ها توانستند بی‌مانع به مزارع و چراگاه‌ها جاری شوند» (هیلنز، ۱۳۸۲: ۳۷).

در تمامی اجزای مناسک قربانی کردن و تعذیب یک واقعیت پنهان اما ثابت نهفته است: تمکین در برابر نماد، تلاش برای حراست از معنا و سرانجام، حفظ موجودیت جامعه. این اشتراک در معنا بی‌کم و کاست در قالب اشتراک در مناسک نیز ظهور می‌یابد. مناسک تعذیب همچون مناسک قربانی کردن، بازنمایی از هستی‌شناسی ویژه‌ای است که بر محوریت روابط معنا-نماد سامان می‌یابد. هر دو سنت تعذیب و قربانی کردن، جلوه‌ای از نیایش و تمکین در برابر نماد با هدف حفظ معنا هستند. در هر دو سنت، قربانی باید در کوی و برزن گردانده شود؛ در هر دو سنت، نگاه‌های نظاره‌گر جامعه باید حضور داشته باشند؛ در هر دو سنت خون قربانی یا گناهکار باید بر زمین ریخته شود؛ در هر دو سنت مکان و زمان اجرای آیین اهمیت ویژه دارد؛ در هر دو سنت به هنگام انجام مناسک باید اورادی دینی قرائت شوند و ... «سنت قربانی کردن به این واسطه برپا می‌شود که خداوند به خاطر یک گناه از قبیله خشمگین شده است» (اسلام، ۱۳۹۴: ۶۷). در این صورت باید قربانی شایسته‌ای کرد تا رضایت خداوند دوباره جلب گردد. در خصوص تعذیب نیز دقیقاً چنین است: قربانی کردن بزهکار در سگوی اجرای مجازات نشئت گرفته از احساس گناه و دلهره در این باره است که در گروه یا جامعه معنا نقض شده و به نماد بی‌حرمتی شده است. این احساس گناه تعادل

قراردادی و البته ذهنی را در ناخودآگاه جامعه تهدید می‌کند. در این شرایط، جامعه نیازمند یک سازماندهی مجدد برای بازتولید همان احساس آرامش و اطمینان پیشین است.

هم‌اکنون برای بازیابی معنا و جلب رضایت نماد و آسوده خاطر شدن از اینکه همه چیز سر جای خودش قرار دارد باید یک قربانی داده شود. این قربانی کردن هم برای خود مهاجم و هم برای جامعه‌ای که در آن به نماد تهاجم شده جلوه کفاره‌ای دارد. البته شکل این کفاره بسیار مهم است: شکل کفاره وابستگی عمیقی به عظمت نماد دارد. نماد چون از عالم لاهوت است، کفاره نیز باید بزرگ باشد. مفهوم رنج جسمانی از بطن همین نیاز به کفاره و قربانی بزرگ پدیدار می‌شود. البته چنانکه پیش‌تر گذشت، عنصر خون را نیز باید به مقوله رنج افزود. واقعیت همین است که در مناسک شگفت‌انگیز و کفاره‌پرداز قربانی کردن بزهار دو عنصر رنج و خون نقشی اساسی ایفا می‌کنند. دلیل این همه شگفتی را باید در آمیختگی‌های غریبی جستجو کرد که تعذیب میان پاکی و ناپاکی برقرار می‌کند.

تعذیب قلمروی گسستن مرزهای پاکی و ناپاکی است. گویی در این نمایش حیات‌بخش، پاکی و آرامش از دل ناپاکی خارج می‌شوند. بزهار به واسطه گستاخی به خداوند و نیز به واسطه تعرض به معنا، معنایی که حیات گروه و جامعه به آن وابسته است، یک عامل ناپاک محسوب می‌شود. اما این ناپاکی می‌تواند منجر به بازتولید پاکی و امر لاهوتی در یک جامعه ناسوتی شود. این جابجایی مفهومی پاکی و ناپاکی از طریق جاری شدن خون و رنج در قالب مناسک تعذیب اتفاق می‌افتد. درست در همین زمان است که حیات‌بخشی مناسک آشکار می‌شود: اینکه مناسک یک ناپاکی تمام‌عیار را به عاملی برای پاکی بدل می‌کنند. چنانچه سلب حیات در خارج از چارچوب مناسک اتفاق بیفتد و البته چنانچه عاری از نقش آفرینی عناصر خون و رنج باشد، هیچ اثر حیات‌بخشی ندارد. اما همین خشونت بدون مرز و عریان تعذیب وقتی در قالب مناسک تحمیل می‌شود به عاملی حیات‌بخش بدل خواهد گردید، یعنی دقیقاً این مناسک هستند که نقش تطهیرکنندگی را ایفا می‌کنند.

در اینجا است که کارکرد کفاره‌ای بودن مجازات و به ویژه اشکال تعذیبی آن آشکار می‌شود. در هیچ نظام اجتماعی‌ای مجازات‌هایی نظیر جزای نقدی و سایر اشکال غیر رنج‌آور مجازات‌دارای کارکرد کفاره‌ای نیستند. زیرا دو عنصر حیات‌بخش خون و رنج در آنها

جاری نیست. خون نمادی حیات بخش محسوب می‌شود. بدون وجود خون حیات انسانی معنایی ندارد. بنابراین، خون ناپاک بزهکار قربانی باید بر زمین ریخته شود و بدین وسیله، حیات جامعه تضمین گردد. دورکیم در کتاب صور بنیانی حیات دینی نشان می‌دهد که کارکرد حیات بخشی خون تنها مربوط به مناسک کفاره پرداز نیست. بلکه خون عنصر پیوسته در حال ایفای نقش در تمامی اقسام مناسک حیات بخش است (دورکیم، ۱۳۹۸: ۴۵۶). کارکرد رنج نیز چنین است: رنج جسمانی موجب اعتلای روح انسانی و جدا شدن از ناسوت می‌گردد. کارکرد رنج گسستن انسان از ناسوت و پیوند آن با لاهوت و پاکی مطلق است. در اثر رنج روح انسان پالایش می‌شود و البته زمانی که این فرایند تحمیل و تحمل رنج در قالب تشریفات تعذیب اتفاق می‌افتد، موجب بازتولید امر لاهوتی در یک جامعه ناسوتی می‌شود.

خطای بزرگی است که تشریفات آمیخته به خون و رنج تعذیب را نمودی از بربریت کیفری تلقی کنیم. حتی باید قدم را از تحلیل‌هایی که مبتنی بر اقتصاد سیاسی کیفر هستند نیز فراتر گذارد. تمامی حرکاتی که جلاد با مهارت تمام در سگوی مجازات بر روی بدن قربانی انجام می‌دهد، پله‌ای است برای بازتولید امر لاهوتی در یک جامعه ناسوتی. گویی اینکه جسم بزهکار در سگوی مجازات بازنمای جسم قربانی در قربانگاه است و نیز گویی آنکه تعذیب با همه قساوتش، چیزی جز همان آیین ساده اما اثرگذار قربانی کردن برای حراست از معنا نیست: این است راز پنهان و حیرت‌آور تولید پاکی از بطن ناپاکی.

هم‌اکنون زمان آن رسیده که به یک پرسش بسیار مهم پاسخ داده شود: روابط معنا-نماد، تعذیب و سایر مناسکی که انتقال‌دهنده این روابط هستند چه کارکردی دارند؟ چنین به نظر می‌آید که در بطن این تشریفات بی‌نهایت حیرت‌انگیز جاری شدن خون و تحمیل رنج بی‌مرز چیزی جز بازتولید خود جامعه وجود نداشته باشد. تمامی این مناسک زمان‌بر و دقیق و نیز تمامی نمادهایی که پیوسته در بطن این مناسک تکرار می‌شوند، نمودهایی از سازماندهی مجدد ساختار جامعه هستند. جامعه برای تداوم حیات نیازمند سازماندهی خود بر اساس شماری از معانی، نمادها و مناسک است. تمامی این مقوله‌ها قراردادهایی ناخودآگاه هستند که وجدان جمعی برای احیای امر اجتماعی آنها را تولید کرده است. در قالب مناسک فراگیر

اجتماعی، این جامعه است که از طریق تکرار هزاران باره معانی و نمادها بازتولید می‌شود. در قالب مناسک، «جامعه» و مفهوم «جمع بودن» عینیت می‌یابد. به تعبیر دورکیم، «هیچ جامعه بشری وجود ندارد که نیاز به نگاه‌داری و تثبیت کردن دوباره احساسات و اندیشه‌های جمعی‌ای را که سازنده وحدت و شخصیت وی هستند در مراحل منظمی از زمان در خود احساس نکند. و پیداست که این‌گونه بازسازی اخلاقی جز به مدد گردهمایی‌ها، برپایی مجامع عمومی و کنگره‌هایی که افراد در آنها، با نزدیک شدن هرچه بیشتر به یکدیگر، احساسات مشترک خویش را به صورت مشترک دوباره تأیید و تثبیت می‌کنند، میسر نیست» (دورکیم، ۱۳۹۸: ۵۹۱-۵۹۲). پس واقعیت‌هایی فراتر از مناسبات قدرت در بطن مناسک کفاره‌پرداز تعذیب وجود دارند.

نتیجه

هم‌اکنون، آیین‌ها در مقایسه با دوران باستان نقشی به مراتب کمرنگ‌تر در فرایند انسجام‌بخشی و فردیت‌زدایی ایفا می‌کنند. امروزه به دشواری می‌توان از وجود حیاتی مناسک‌گونه، به شیوه‌ای که در پژوهش حاضر توصیف شد، سخن به میان آورد. آیین‌ها پیش‌تر کارکردی هویت‌بخش داشته‌اند. اما هم‌اکنون این فرایند هویت‌بخشی به شیوه‌ای دیگر محقق می‌شود. آیین‌ها پیش‌تر نقشی شگفت‌انگیز در شناخت هستی ایفا می‌کرده‌اند. اما هم‌اکنون شناخت ما از هستی به شیوه‌ای متفاوت‌تر و شاید قابل اطمینان‌تر صورت می‌گیرد! با وجود این، مطالعه ساختار نظام اجتماعی در ایران کنونی، پرسشی بسیار مهم را پیش روی ما قرار می‌دهد: آیا آیین‌ها و مناسک پیچیده آنها به کلی از حیات اجتماعی و شخصی ما رخت بر بسته‌اند؟

تلاش برای پاسخ به این پرسش بنیادین، ذهن را به سوی پرسش‌های پیچیده‌تری سوق می‌دهد: آیا هم‌اکنون، در رویه‌های عملی کیفری و اخلاق تنبیهی وجدان جمعی ایرانی می‌توان جلوه‌هایی از الهیات مجازات را مشاهده کرد؟ آیا مجازات در جامعه کنونی ما مبدل به یک پاسخ اداری، دولتی یا قضایی مطلق شده و یا در مقابل، همچنان در بطن اشکال خاصی از واکنش‌های کیفری نظیر سلب حیات، جلوه‌هایی از آیین‌های پر رمز و راز و مناسک

پیچیده‌نشئت گرفته از روابط معنا-نماد جریان دارند؟ البته به دشواری می‌توان برای پرسش‌هایی از این دست پاسخ‌هایی اطمینان‌بخش ارائه کرد.

ممکن است چنین تصوّر کنیم که در جامعه نوین ما روابط معنا-نماد جایگاهی ندارند. اما واقعیت ناخودآگاه جمعی چیزی فراتر از ظاهر روابط اجتماعی است. ما در زندگی متمدن‌مان بسیاری از پدیده‌ها و انگاره‌ها را از نمادهای کهنشان تهی کرده‌ایم، اما اینکه این نیروها در معرض رؤیت ما نیستند، هرگز به معنای تهی شدن حیات اجتماعی از معانی پنهان نیست. معناها پایدارند. آنها به حوزه ناخودآگاه ادراک‌ناپذیر ما انتقال داده شده‌اند و پیوسته نیازمند نمادهایی برای ظهور هستند. در اثر این فرایند جابجایی معنا، تنها نمادها و صورت‌ظاهری آنها در گذر زمان دگرگون می‌شوند. اما وابستگی ما به نماد برای تحقّق معنا همچنان تداوم دارد. گاه اسطوره، گاه شاهانی با فره ایزدی و گاه ساختارهای متفاوت سیاسی که البته تداوم‌بخش همان تصویرهای الهی از قدرت هستند، نقش نماد را برای ما بازی می‌کنند.

به واسطه همین وابستگی‌های گسست‌ناپذیر و البته ناخودآگاه ما به روابط معنا-نماد، شاید بتوان چنین ادّعا کرد که همچنان، همان نظام تصویرپردازی از بزهکاری و همان الهیات مجازات ولی با نقابی متمدنانه‌تر در ساختار اجتماعی ما در حال تداوم است. در این ساختار اجتماعی، هر کجا، بزهکاری نمودی از تعرض به معنا به خود گرفت، الهیات مجازات با ظاهری پالایش‌شده دوباره بکار می‌افتد. اگرچه از آن آیین پرطمطراق خون و رنج، تنها نهایی‌ترین گام، یعنی سلب حیات، باقی مانده است و نیز دیگر خبری از برپایی نمایش علنی تعذیب در سگوی مجازات نیست، تداوم تصویر همبستگی جرم با گناهکاری، وجود تشریفات نظیر لزوم حضور یک مقام مذهبی و انجام مناسک دینی در این خصوص، همچنان تداعی‌کننده همان آیین قربانی کردن و همان نمایش شگفت‌انگیز تعذیب است.

ORCID

Seyyed Mohammad-Javad
Sadati

 <http://orcid.org/0000-0003-1894-9719>

منابع

الف. فارسی

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۹۳)، *جامعه‌شناسی فرهنگ*، چاپ دوم، نشر علم.
- آزادی، نجیمه. (۱۳۹۴). «رمز‌گشایی آیین قربانی در اسطوره، عرفان و فرهنگ»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ۱۱، شماره ۳۸.
- آقا محمد حسنی، میترا و لاجوردی، فاطمه. (۱۳۹۶). «بررسی مفهوم سروش در متون اوستایی و پهلوی»، *ادیان و عرفان تطبیقی*، شماره ۱.
- اسلام، علیرضا. (۱۳۹۴). «تحوّل قربانی از انسان به حیوان: نقطه عطفی در روند عقلانی شدن»، *پژوهش‌های ادیانی*، سال سوّم، شماره ۶.
- اسلامی، روح‌الله. (۱۳۹۴). *حکومت‌مندی ایرانشهری (تداوم تکنولوژی‌های قدرت در ایران)*، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- پایگاه اطلاعاتی تاریخ ما به آدرس: (www.Tarikhema.org)، تاریخ آخرین مراجعه ۲۰ فروردین ۱۳۹۹.
- توانا، محمدعلی، آذرکمند، فرزاد. (۱۳۹۵). «کهن‌الگوها و اسطوره‌های سیاسی عصر مدرن: بر اساس چارچوب نظری کارل گوستاو یونگ»، *دوفصلنامه پژوهش سیاست‌نظری*، شماره نوزدهم.
- جقتایی، صادق. (۱۳۹۷). «شقاوت و شکنجه در اساطیر و حماسه‌های ایرانی (با تکیه بر شاهنامه فردوسی)»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، شماره ۵۰.
- جوان‌جعفری بجنوردی، عبدالرضا و ساداتی، سیدمحمدجواد. (۱۳۹۳). «دورکهایم و کارکردگرایی در شناخت کیفر»، *مجله تعالی حقوق*، شماره ۴.
- جوان‌جعفری بجنوردی، عبدالرضا و ساداتی، سیدمحمدجواد. (۱۳۹۴). «مفهوم قدرت در جامعه‌شناسی کیفری»، *پژوهش حقوق کیفری*، سال سوّم، شماره ۱۱.

روابط معنا-نماد و الهیات مجازات: پدیداری آیین تعذیب؛ ساداتی | ۱۰۷

جوان جعفری بجنوردی، عبدالرضا و ساداتی، سیدمحمدجواد. (۱۳۹۸). «جامعه‌شناسی کیفی و واقعیت چندگانه مجازات»، در دایره‌المعارف علوم جنایی، جلد چهارم، زیر نظر علی حسین نجفی ابرندآبادی، انتشارات میزان.

حسنی، حسن. (۱۳۵۶). «سوگند و سوگندخوردن»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۷. دوانی، فزونه، فشارکی، محمد و خراسانی، محبوبه. (۱۳۹۴)، «بازتاب نمادین قربانی میتراپی- اسطوره کشتن گاو نخستین-در هفت پیکر نظامی»، متن‌شناسی ادب فارسی، دوره جدید، شماره ۲.

دورکیم، امیل. (۱۳۹۸). صور بنیادنی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، چاپ هفتم، انتشارات مرکز. دهقان‌زاده، سجاد و نوری، قهرمان. (۱۳۹۳). «نظم کیهانی در اوستا و تائوته‌چینگ»، پژوهش‌های ادیانی، سال دوم، شماره ۴.

دهقان‌زاده، سجاد. (۱۳۹۴). «هستی‌شناسی قدسی در اساطیر»، پژوهش‌های ادیانی، سال سوم، شماره ۵.

زاویه، سعید و مافی‌تبار، آمنه. (۱۳۹۲). «بررسی آیین‌های اساطیری «داوری ایزدی» در ایران باستان»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره ۹، شماره ۳۰. ژانی، ژانوس. (۱۳۸۸). «عدالت کیفی در ایران دوره ساسانیان»، ترجمه رحیم فروغی نیک، در تازه‌های علوم جنایی (مجموعه مقاله‌ها)، زیر نظر علی حسین نجفی ابرندآبادی، انتشارات میزان.

ساداتی، سیدمحمدجواد. (۱۳۹۷). «گفتمان اقتدار‌گرای سنتی و اقتصاد سیاسی تعذیب»، دانشنامه حقوق اقتصادی، شماره ۱۳.

ساداتی، سیدمحمدجواد. (۱۳۹۸). مجازات و کنترل اجتماعی؛ تبارشناسی پیوند قدرت و واکنش‌های کیفی، انتشارات میزان.

سبزی، موسی، حاتمی، حبیب و رایگانی، ابراهیم. (۱۳۹۶). «بررسی میزان تداوم نمادهای مذهبی و خدایان عیلامی در روزگار هخامنشی»، پژوهش‌های ادیانی، سال پنجم، شماره ۹. سلیمانی، حسن. (۱۳۹۸). «تحولات کیفر بدنی در متون حقوقی زردشتی»، در دایره‌المعارف علوم جنایی، جلد چهارم، زیر نظر علی حسین نجفی ابرندآبادی، انتشارات میزان.

طالع زاری، علی. (بی تا). «نظام حاکم بر جرایم و مجازات‌ها در دروان هخامنشیان»، فصلنامه تحقیقات حقوقی، شماره ۵۹.

علیزاده مقدم، بدرالسادات و شکران، احترام. (۱۳۹۲). «بررسی جایگاه فرهنگی، اقتصادی و مذهبی بندر لیان (بوشهر) در عصر عیلامی‌ها»، پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، شماره دوم.

فوکو، میشل. (۱۳۹۲)، مراقبت و تنبیه؛ توکد زندان، نشر نی.

قانع، سعید و یداللهی، مرتضی. (۱۳۸۷). زردشت؛ پیامبر ایران باستان، چاپ دوم، انتشارات به آفرین.

قرایی، فیاض. (۱۳۸۸). ادیان خاور دور، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

کریستن سن، آرتور. (۱۳۹۰). ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، انتشارات بهزاد.

کمبل، جوزف. (۱۳۹۷). زندگی در سایه اساطیر، ترجمه هادی شاهی، چاپ دوم، انتشارات دوستان.

کورت، آملی. (۱۳۸۲). هخامنشیان، چاپ سوم، انتشارات ققنوس.

گیرتس، کلیفورد (۱۳۹۹)، تفسیر فرهنگ‌ها، ترجمه محسن ثلاثی، نشر ثالث.

لسان، حسین. (۱۳۹۴)، قربانی از روزگار کهن تا امروز، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، به

آدرس: <https://www.cgie.org.ir/fa/news/84536>، تاریخ آخرین مراجعه

۲۰ فروردین ۱۳۹۹.

محمدزاده، مریم. (۱۳۹۳). «بررسی تطبیقی نمودهای گذر از آتش»، فصلنامه تخصصی تحلیل نقد متون زبان و ادبیات فارسی، شماره ۲۱.

مسکوب، شاهرخ. (۱۳۹۴). در آمدی به اساطیر ایران، انتشارات فرهنگ جاوید.

نورپور، محسن و ساداتی، سیدمحمدجواد (۱۴۰۰)، «مطالعه جامعه‌شناختی تحولات مجازات در

ملاء عام در جامعه پسا انقلاب ایران»، پژوهش‌های حقوق جزا و جرم‌شناسی، دوره ۹،

شماره ۱۷.

نیکویی، علی. (۱۳۹۷). «گاوکش در استوره مهر ایرانی»، فصلنامه هنر و تمدن شرق، سال ششم،

شماره بیست و دوم.

روابط معنا-نماد و الهیات مجازات: پدیداری آیین تعذیب؛ ساداتی | ۱۰۹

- وسنو، روبرت (۱۳۹۹)، جامعه‌شناسی فرهنگ (نظریه‌ای درباره رابطه اندیشه و ساختار اجتماعی)، ترجمه مصطفی مهرآیین، نشر کرگدن.
- ویل دورانت. (۱۳۷۱). تاریخ تمدن (مشرق زمین؛ گاهواره تمدن)، ترجمه گروهی از مترجمان، چاپ سوّم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هیلنز، جان. (۱۳۸۲). شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ هشتم، نشر چشمه.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۳). انسان و سمبول‌هایش، ترجمه محمود سلطانیه، چاپ نهم، انتشارات جامی.

ب. انگلیسی

- Alizadeh Moghadam, Badralsadat and Shokriani, Ehteram (2013). "A Study of the Cultural, Economic and Religious Status of Bandar Lian (Bushehr) in the Elamite Era", *Journal of Local Histories of Iran*, No. 2. [in Persian]
- Agha Mohammad Hasani, Mitra and Lajvardi, Fatemeh (2017). "Study of Sorus's concept in Avestan and Pahlavi Texts", *Comparative religions and mysticism*, No 1. [in Persian]
- Azad Armaki, Taghi (2015). *Sociology of Culture*, second edition, Science Publication. [in Persian]
- Azadi, Najimeh (2016). "Decoding the ritual of Sacrificing in myth, mysticism and culture", *Mystical and mythological literature*, Year 11, No 38. [in Persian]
- Breathnach, S. (2002). *Emile Durkheim on Crime and Punishment (An Exegesis)*. Universal-Publishers.
- Campbell, Joseph (2019). *Life in the Shadow of Mythology*, translated by Hadi Shahi, Doostan Publications, second edition. [in Persian]
- Christensen, Arthur (2011). *Iran during the Sassanids*, translated by Rashid Yasemi, Behzad Publications. [in Persian]
- Davani, Fozooneh, Fesharaki, Mohammad and Khorasani, Mahboobeh (2016). "The symbolic reflection of the Mithraic sacrifice - the myth of killing the first cow - in the Nezami Haft Peykar", *Textology of Persian literature*, No 2. [in Persian]
- De Giorgi, Alessandro. (2013). *Punishment and Political Economy*, in *Punishment and Society*, Edited by Jonathan Simon and Richard Sparks, SAGE Publication.
- Deflem, M. (2008). *Sociology of law: Visions of a scholarly tradition*, Cambridge University Press.

- Durkheim, E. (2013). *The Division of Labour in society*, Translation by W. D. Halls. Second Edition, Edited and with a new introduction by Steven Lukes. Palgrave Macmillan
- Durkheim, Emile (2020). *The Elementary Forms of Religious Life*, translated by Bagher Parham, seventh edition, markaz publication. [in Persian]
- Dehghan zadeh, Sajjad (2016). “Sacred ontology in mythology”, *Religious studies*, year 3, No 5. [in Persian]
- Dehghan zadeh, Sajjad and Nuri, Ghahraman (2015). “Cosmic order in Avesta and Taotheching”, *Religious studies*, Year 2, No 4. [in Persian]
- Eslam, Alireza (2014). “Transformation of the sacrifice from human to the animal: a turning point in the process of rationalization”, *Religious studies*, year 3, No 6. [in Persian]
- Eslami, Ruhallah (2016). *Iranshahri Governmentality (Continuation of power technologies in Iran)*, Ferdowsi University of Mashhad Publication. [in Persian]
- Foucault, Michele (2013). *Discipline and punish the birth of the prison*, Ney Publication. [in Persian]
- Garland, David. (1991). “Sociological perspectives on punishment”, *Crime and Justice*, Vol 14.
- Garland, David. (2012). *Punishment and social solidarity*, The SAGE Handbook.
- Geertz, Clifford (2021), *Interpretation of Cultures*, translated by Mohsen sales, Third Edition. [in Persian]
- Ghane, Saeed and Yadollah, Morteza (2009). *Zardosht: Prophet of ancient Iran*, Beh Afarin publication, second dedition. [in Persian]
- Gharaee, Fayyaz (2010). *Far Eastern religions*, Ferdowsi university of Mashhad publication, second edition.
- Hudson, B. (2003). *Understanding Justice 2/E: An introduction to Ideas, Perspectives and Controversies in Modern Penal Therory*, McGraw-Hill Education (UK).
- Hasani, Hasan (1978). “Swear and Swearing”, *Social science letter*, No 7. [in Persian]
- Hills, John (2003), *Understanding Iranian Mythology*, Translated by Jaleh Amoozgar and Ahmad Tafazli, Cheshmeh Publishing, Eighth Edition. [in Persian]
- Jung, C.G. (1968). *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Second Edition, Princeton University Press,
- Janie, Janus (2010), *Iranian criminal justice in Sassanid period*, translated by Rahim Foroghi Nik, Criminal Science News (Articles Collection), Mizan Publication. [in Persian]
- Javan Jaafari Bojnurdi, Abdolreza and Sadati, Sayed Mohammad Javad (2016). “Concept of power in the sociology of Punishment”, *Criminal law studies*, year 3, No 11. [in Persian]
- Javan Jaafari Bojnurdi, Abdolreza and Sadati, Sayed Mohammad Javad (2020). “Sociology of punishment and multiple reality of punishment”, *Encyclopedia of criminal Science*, Fourth book, Mizan publication. [in Persian]

- Javan Jaafari Bojnurdi, Abdolreza and Sadati, Sayed Mohammad Javad (2015). "Durkheim and Functionalism In recognizing of punishment", *Journal of Law Excellence*, No 4. [in Persian]
- Jung, Carl Gustav (2014). *Man and His Symbols*, translated by Mahmoud Soltanieh, ninth edition, Jami Publications. [in Persian]
- Joghatei, Sadegh (2019). "Cruelty and torture in Iranian myths and epics (based on Ferdowsi's Shahnameh)", *Mystical and mythological literature*, No 50. [in Persian]
- Kurt, Amoli (2003). *Achaemenids*, Phoenix Publications, third edition. [in Persian]
- Meskoob, Shahrokh (2015). *An Introduction to Iranian Mythology*, Farhang Javid Publications. [in Persian]
- Mohammadzadeh, Maryam (2014), "A Comparative Study of Fire Passage Manifestations", *Quarterly Journal of Critique Analysis of Persian Language and Literature*, No. 21. [in Persian]
- Nikoei, Ali (2015). "The Cow killer in the Myth of the Iranian Seal", *Quarterly Journal of Oriental Art and Civilization*, Year 6, Issue 22. [in Persian]
- Nourpour, Mohsen and Sadati, Seyed Mohammad Javad (1400). "A Sociological Study of Developments in Public Punishment in Post-Revolutionary Iran", *Criminal Law and Criminology Research*, Volume 9, Number 17. [in Persian]
- Rusch, George & Kirchheimer, Otto. (2009). *Punishment and Social Structure with a new introduction by Dario Melossi*, fifth printing, transection Publisher.
- Sabzi, Musa, Hatami, Habib and Rayegani, Ebrahim (2018). "A study of the continuity of religious symbols and Elamite gods in the Achaemenid period", *Religious studies*, year 5, No 9. [in Persian]
- Sadati, Seyyed Mohammad Javad (2019). "Traditional authoritarian discourse and political economy of Torture", *Encyclopedia of Economic Law*, No 13. [in Persian]
- Sadati, Seyyed Mohammad Javad (2020), *Punishment and social control, Genealogy of relation between power and penal reaction*, Mizan publication. [in Persian]
- Soleymani, Hasan (2020). "Developments in corporal punishment in Zoroastrian legal texts", In the *Encyclopedia of Criminal Sciences*, Volume Four, Mizan publication. [in Persian]
- Talezari, Ali (Bita). "The system governing crimes and punishments during the Achaemenid period", *Quarterly Journal of Legal Research*, No. 59. [in Persian]
- Tavana, Mohammad Ali and Azar kamand, Farzad (2016). "Modern Political Archetypes and Myths: Based on the Theoretical Framework of Carl Gustav Jung", *Theoretical policy researches*, No19. [in Persian]
- Weber, Max. (1968). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Edited by: Guenther Roth and Claus Wittich, Bedminster press.

- Wesno, Robert (1399). *Sociology of Culture (A Theory of the Relationship between Thought and Social Structure)*, translated by Mostafa Mehr Ayeen, Rhino Publishing. [in Persian]
- Wildorant (1992). *History of Civilization (Orient; Cradle of Civilization)*, translated by a group of translators, Scientific and Cultural Publishing Company, Third Edition. [in Persian]
- Zavieh, Saeed and Mafi Tabar, A meneh (2014). "Study of the mythical rituals of "divine judgment" in ancient Iran", *Quarterly Journal of Mystical Literature and Mythology*, No 30. [in Persian]