

# آرمان و اندیشه جلد نهم

۲

## فرهنگ یکتایی در ایران

نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام

فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از

آیین زرتشت به دین اسلام

نویسنده: دکتر فرشید فریدونی

استاد دانشگاه در رشته‌ی علوم سیاسی

آرمان و اندیشه، جلد نهم

نشر پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران (برلین)

چاپ: نوامبر ۲۰۱۲

آدرس پست الکترونیکی: fferidony@gmx.de

حق چاپ و تکثیر محفوظ است!

صفحه	فهرست
۵	پیشگفتار
	مصادق و اعتبار شیوه‌ی نقد مارکس جهت بررسی تحولات تاریخی و
۱۳	فرهنگی در ایران
۵۰	زیست مادی و زیست معنوی در ایران باستان
۹۳	تشکیل دولت منطقه‌ای در ایران باستان
۱۰۸	آیین یکتاپرستی سامیان و زیست معنوی ادیان ابراهیمی
۱۳۸	دولت منطقه‌ای و بحران ایدئولوژیک در ایران باستان
	تکمیل آیین خردستیزی و ترویج یکتاپرستی سامیان در
۱۹۴	شبه‌جزیره‌ی عربستان
۲۳۱	ترویج آیین خردستیزی و یکتاپرستی سامیان در ایران باستان
۲۹۱	یکتاپرستی اسلامی و تعقل معتزلی - نقدی بر تفکر دینی ابوالهذیل
۳۰۵	بحران ایدئولوژیک خلافت عباسیان و شکست تفکر دینی معتزلیان
۳۴۷	مغلطه و ایدئولوژی سازی - نقدی بر تفکر دینی شهاب‌الدین سهروردی
۳۷۰	فرقه‌ی امامیه و تشکیل تشیع دوازده امامی
۳۸۵	نتیجه
۳۹۰	منابع

در این‌جا می‌خواهم از دوست و همکار عزیزم، خانم هما پنداشته به خاطر ویراستاری این کتاب تشکر کنم. افزون بر این، یادآوری را ضروری می‌دانم که فقط با همیاری و فداکاری ایشان بوده که فعالیت "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در شکل موجود تداوم یافته است. در ضمن باید خاطر نشان کنم که دوست عزیزم، آقای آرمین یحیی-زاده امین بدون کوچکترین انتظاری و در کمال حوصله تارنمای "آرمان و اندیشه" را به روز می‌کند.

به همین منوال می‌خواهم از دوستان گرامی‌ام در "کانون پناهندگان سیاسی ایرانی - برلن" و "آرشیو اسناد و پژوهش‌های ایران - برلن" قدر دانی کنم. در حالی که اعضای کانون برگزارهای سمینارهای "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" را از بدو تأسیس آن در مکان این نهاد ممکن کرده‌اند، فعالان آرشیو از طریق فعالیت غیرانتفاعی کتاب‌ها و منابع کمیاب تحقیقاتی را در اختیار عموم قرار داده‌اند.

دست تمامی این عزیزان را با ارادت می‌فشارم.

سوم نوامبر ۲۰۱۲ میلادی، فرشید فریدونی

هنر و ادبیات مدرن به وجود آمدند. دانش و اندیشه‌ی انتقادی که تا کنون در حاشیه‌ی جامعه به سر می‌بردند و امکان بیان خویش را نمی‌یافتند، در برابر تفکر دینی مستقر شدند و ادعای دین را پیرامون بیان حقیقت مطلق انکار کردند. به این معنی که با تشکیل فلسفه، یک دوران نوین در تاریخ تفکر انسان به وجود آمد که نه تنها خرد بشری را تنها داور ارزیابی تمامی مسائل می‌شمرد بلکه رفته رفته تفکر دینی را به عنوان شیوه‌ی اندیشیدن جوامع سنتی بر می‌انداخت. در حالی که تا قبل از دوران رنسانس اندیشه‌ی ضد دینی در بطن جامعه می‌پرورید لیکن با پیشرفت دانش و تعمیم فلسفه، پروژه‌ی روشنگری ابعاد بسیار گسترده‌تری به خود گرفت و پی در پی وحدت نظری نمایندگان دین را جهت تشکیل یک ذهنیت اخروی برای عیسویان و توجیه هویت دینی ملت و همچنین دولت مختل ساخت. دین‌زدایی از روابط اجتماعی و تحول درک و زبان روزمره‌ی اخروی به شکل دنیوی آن‌ها در واقع نتایج گسترش دانش بشری و عمومیت فلسفه بودند که پی در پی نفوذ اجتماعی دین را به عقب رانده و توجیه و تفسیر منابع دینی را بر نمایندگان آن‌ها تحمیل کردند. از این پس بود که دانش یک حوزه‌ی مخصوص برای ارزیابی کلی مسائل محسوب شد و به آن دوران سرکوب و اختناق که واتیکان خود را تنها مرجع دانش محض می‌شمرد، پایان داد. هم‌زمان تشکیل و فراگیر شدن فلسفه تبدیل به آغاز جریان یک دوران نوین در تاریخ و تکامل تفکر انسان شد زیرا که خرد بشری را تنها داور ارزیابی تمامی مسائل ساخته و افکار دینی را به عنوان اشکال بیان روابط جامعه‌ی سنتی بر انداخت. به این ترتیب، انسان‌ها از تبعیت به خردگرایی رسیدند و با استفاده از اندیشیدن انتقادی و طرح پرسش به رابطه‌ی علت و معلول و به قانونمندی مسائل و روابط اجتماعی دست یافتند. برای نمونه مارکس با رجوع به دیوید هومه و پرومیتئوس، خودانگاری فلسفه و نسبت آن با دین را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«برای فلسفه این بدون تردید یک نوع فحاشی است، وقتی انسان فلسفه را که اعتبار مستقلش باید همه جا به رسمیت شناخته شود، مجبور می‌سازد که در هر فرصتی از خود به خاطر عواقبش دفاع کند و خود را در پیش هر هنر و علمی که از آن متأثر شده‌اند، موجه سازد. در این‌جا انسان پادشاهی را به خاطر می‌آورد که متهم به خیانت

## پیشگفتار

شیوه‌ی نقد و اندیشیدن انتقادی با نتایج آن‌ها تفاوت دارند. در حالی که شیوه کلی و مجرد است، نتایج مشخص هستند و مصداق و اعتبار آن‌ها همواره وابسته به زمان و مکان می‌مانند. از آن‌جا که اغلب ما ایرانیان به دلیل وقایع تاریخی و فرهنگی و یا بهتر بگوییم، اسلام‌زدگی اصولاً با اندیشیدن انتقادی بیگانه هستیم، در نتیجه نه زبان ما چنان تکامل یافته است که امکان انتقال نتایج نقادانه را به ما بدهد و نه درک روزمره‌ی ما قادر به فراگیری کلیت مضمون این گونه تحلیل‌ها است.<sup>۱</sup>

شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی محصول جوامع مدرن است که در هر جامعه‌ای می‌تواند به صورت دگرذیسی‌های تاریخی و فرایند تحولات ذهنی از تفکر دینی به سوی فلسفه به وجود بیاید. در این‌جا تاریخ به معنی واقعیت ابژکتیو و نبرد طبقاتی است که از تضاد درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید (ماهیت) منتج شده و پس از کشمکش با بیان سوژکتیو این تضاد به صورت فلسفه‌ی یک دوران در آمده (شکل) و بر واقعیت ابژکتیو واکنش می‌کند. مدرن به معنی عصر چرخش انسان از اخرویت به دنیویت و پشت سر گذاشتن جامعه‌ی سنتی است. به این ترتیب، انسان خردباور و این جهانی می‌شود و از اندیشه، کردار و گفتار خویش سحرزدایی و دین‌زدایی می‌کند. این پدیده برای اولین بار در غرب اروپا مشاهده شده است که آغاز آن به رفرماسیون لوتری منسوب می‌گردد. به این ترتیب، انحصار واتیکان به عنوان تنها مرجع دینی عیسویان شکسته شد و با توجیه جدایی ساختار روحانیت از دستگاه دولتی، حکومت‌های خودکامه از منظر دینی مشروعیت یافتند. بعداً اشکال متفاوت از فرقه‌های پرهیزگر پروتستانی مانند: کلونیسیم، پیتتیسیم، متودیسیم و غسل تعمیدی پدید آمدند که نمایندگان آن‌ها تبدیل به نظریه‌پردازان بورژوازی نوپای اروپای غربی شدند. البته این کشمکش‌های دینی با جنگ‌های طویل مدت همراه بود که پس از شکست سلطه‌ی واتیکان منجر به رشد دوران نوزایش (رنسانس) از بطن جوامع اروپای غربی شد. از این پس، رفته رفته

<sup>۱</sup> مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): زبان دینی و سلطه‌ی طبقاتی - نقدی بر گفتار "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون نقش "اسلام و سیاست"، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، برلین، صفحه‌ی ۱۲۵ ادامه

خردگرایی و شناخت هم‌چنین بنیان ارتجاع گذاشته شده است. به این معنی که از یک سو، محافظه‌کاری و تقلیل‌گرایی و از سوی دیگر، مثبت‌گرایی رابطه‌ی سوژه با ابژه را مختل می‌سازند و منجر به تشکیل ایدئولوژی، یعنی شکل دنیوی "آگاهی از جهان وارونه" می‌شوند. در حالی که محافظه‌کار حفظ اوضاع موجود را نتیجه‌ی خردگرایی بشر می‌خواند و تقلیل‌گرا جهت اثبات فرضیه‌ی خویش از شناخت کلیت واقعیت ابژکتیو صرف نظر می‌کند، مثبت‌گرا گذشت تاریخ را اجتناب‌ناپذیر و ضروری شمرده و همواره بدون نقد گذشته، آینده‌ی خوشی را به انسان‌ها نوید می‌دهد. از آن‌جا که اقتدار ایدئولوژی واقعیت ابژکتیو را به صورت "ابژکتیو" غلط جلوه می‌دهد و ارتباط مستقیم سوژه با ابژه مختل می‌سازد، در نتیجه واقعیت ابژکتیو در شناخت سوژکتیو بازتاب نمی‌یابد و نظریه (تئوری) از طریق تجربه (پراتیک) منضبط نمی‌گردد.

در این‌جا پوشیده نیست که شناخت سوژکتیو به عنوان یک امر تجریدی قادر است که در شکل افکار عمومی‌اش منسوب به واقعیت ابژکتیو گردد و به صورت فرایند یک جامعه، پراتیک اجتماعی را متأثر سازد. در این‌جا هم‌چنین پیدا است که نتیجه‌ی روند سحرزدایی از شناخت، یک جهان درونی بازتاب‌یافته است که مختص به سوژه‌ی مدرن می‌باشد. البته سوژه‌ی مدرن که از ذهنیتش دین‌زدایی و سحرزدایی شده و به یک چنین دستگاه فکری جهت اندیشیدن انتقادی دست یافته است، نه تنها از پنجره‌ای دیگر به جهان می‌نگرد و تحلیلش از دگرذیسی‌های تاریخی و تحولات فرهنگی و اخلاقی با اشکال سنتی و دینی آن‌ها تفاوت دارد بلکه همان‌گونه که تئوریش از واقعیت ابژکتیو متفاوت است، به همین منوال نیز در حوزه‌ی فعالیت سیاسی و اجتماعی، کنش سوژکتیویش (پراتیک) شکل دیگری به خود می‌گیرد.

از این منظر نیز اهمیت شیوه‌ی نقد ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس که محصول جامعه‌ی مدرن و اندیشیدن انتقادی بوده است، به خوبی روشن می‌شود. با وجودی که مارکس - البته نه به دلیل کوتاهی بلکه به دلیل عمومیت موضوع در این دوران - مفهوم مدرن را در جایی تشریح نکرده است لیکن تمامی آثار فلسفی، سیاسی و اقتصادی وی گواهی به نقد ماهیت و اشکال متفاوت جامعه‌ی مدرن صنعتی را می‌دهند. به بیان دیگر، "نقد اقتصاد سیاسی" مارکس همواره شیوه‌ی مدرن تولید سرمایه‌داری را

علیه رعایای خویش می‌شود. (...) اقرار پرومیتئوس - "در یک واژه، من از تمامی خداها و هر خدایی متنفرم" - حکمت فلسفه در برابر تمامی خدایان آسمانی و زمینی است که خودآگاهی انسان را به عنوان عالی‌ترین خدایگان نمی‌پذیرند، در جوار آن [خودآگاهی انسان، فف] هیچ چیز دیگری نباید قرار بگیرد.<sup>۲</sup>

به این ترتیب، فلسفه از یک سو، محرک هنر و دانش شد و نفوذ اجتماعی دین را به عقب راند و از سوی دیگر، با تحکیم خرد عملی، انسان از اخرویت به دنیویت گرایید و جامعه‌ی سنتی به شکل مدرن آن متحول گشت. پیدا است که با عمومیت فلسفه، شناخت پی در پی ابعاد عمیق‌تر و گسترده‌تری به خود می‌گرفت. در این‌جا واقعیت ابژکتیو حتا اگر توسط تفکر دینی سمت می‌یافت لیکن شناخت به سوژه تحمیل می‌کرد که جهت تحکیم خویش و درک آن (واقعیت ابژکتیو) از متافیزیک هر چه بیشتر فاصله بگیرد. به این ترتیب، تفکر دینی مجبور بود که جوانب عملی بیابد و خود را رفته رفته از بند سحر و خرافه رها سازد. از آن‌جا که واقعیت ابژکتیو در زمان و مکان مشخص متحقق می‌شود، در نتیجه شناخت سوژکتیو که البته روش کشف سوژه محمولش است، ادعای بازتاب مجرد ابژه را دارد. به این معنی که شناخت سوژکتیو اجزاء و ابعاد واقعیت ابژکتیو را در می‌یابد و به صورت تئوری مجرد، منسجم و مدون می‌سازد. البته تئوری در مراحل متفاوت شناخت، جوانب متفاوتی به خود می‌گیرد زیرا که واقعیت ابژکتیو در زمان و مکان مشخص متحقق می‌گردد. از آن‌جا که شناخت سوژکتیو در صدد حل تضاد خویش با واقعیت ابژکتیو است و از آن‌جا که در روند شناخت، سرانجام واقعیت ابژکتیو بر شناخت سوژکتیو اولویت می‌یابد، در نتیجه سوژه همواره مجبور به بازتاب و تجدید نظر در شناخت خویش می‌شود. لیکن همین امر، دین را که بنا به سرشت ذاتیش (آگاهی از جهان وارونه) به توجیه اخروی از هستی روی می‌آورد و با اختلال در شناخت مانع کشف واقعیت می‌شود، بی اعتبارتر از گذشته می‌سازد. پیدا است که با عبور از دین و اخرویت به سوی دنیا و دنیویت، خرد بشری به صورت بلامنازعه معیار ارزیابی روابط و کنش اجتماعی می‌گردد. لیکن در بطن روند

<sup>۲</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۲۶۲

افزون بر عمومیت اشکال متفاوت تقلیل‌گرایی، متأسفانه اغلب "مارکسیست‌های ایرانی" حتا با شیوهی نقد و اندیشیدن انتقادی مارکس نیز بیگانه هستند. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستدل ساختیم، مسبب این مصیبت حزب توده است که از طریق ترجمه‌ها و انتشاراتش، نتایج گفتمان‌های سیاسی و ایدئولوژیک شوروی را به صورت یک بینش شبه‌دینی و تحت عنوان ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به ایران انتقال داده است.<sup>۴</sup> در این‌جا مارکس از آن بستر فرهنگی مدرن که وی در آن جویده و پوییده، مجزا شده و نتایج نقد و شیوهی اندیشیدن انتقادی وی به صورت دترمینیسم تاریخی، یعنی راهی به سوی سرنوشت بشری و تحقق اجتناب‌ناپذیر "سوسیالیسم" به ایران راه یافته و حتا افکار مخالفان "مارکسیست" حزب توده را نیز مشروب کرده است.<sup>۵</sup> به گمان من باید عوامل ایجاد "مارکسیسم اسلامی" و یا بهتر بگوییم، پدیده‌ی اسلام‌زدگی "مارکسیست‌های ایرانی" را نیز به عنوان یک بیماری ضمنی درک و در همین مسئله جستجو کرد. البته تأثیرات مخرب این شیوهی تفکر فقط جنبه‌ی تاریخی ندارند زیرا برخی از فعالان شناخته شده‌ی معروف به "مارکسیست" هم‌چون گذشته و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" و دلایل شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران، در آرمان و اندیشه، برلین، جلد دوم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه

<sup>۴</sup> برای نمونه کالینگوود عواقب این نگرش شبه‌دینی را که از طریق یک "دیالکتیک" مکانیکی موجه می‌شود، در علم تاریخ به شرح زیر نقد می‌کند: «ما اکنون به آن دید قرون وسطایی تاریخ برگشته‌ایم که درباره‌ی ملت‌ها و تمدن‌ها این‌گونه فکر کنیم که در متابعت از قانونی صعود و سقوط می‌کنند که با نیات انسان‌های تشکیل‌دهنده‌ی آن‌ها کاری ندارد و شاید روی‌هم‌رفته با این نظریه‌ها مخالف نباشیم که یاد می‌دهند تحولات پدیده‌ی تاریخی ناشی از نوعی دیالکتیک است که روی عینیت عمل می‌کند و فرایند تاریخی را به ضرورتی که به اراده‌ی آدمی بستگی ندارد، شکل می‌دهد. این امر ما را در تماس تا حدی نزدیک با موخان قرون وسطایی قرار می‌دهد و اگر قرار باشد از اشتباهاتی که افکار نوع آنان در معرض‌شان قرار دارد اجتناب کنیم، بی‌فایده نیست که تاریخ‌نگاری قرون وسطایی را مطالعه کنیم و ببینیم چگونه آن تعارض میان ضرورت عینی و اراده‌ی ذهنی، به غفلت از دقت تاریخی منجر شد و مورخان را به خوشباوری ناپژوهشگرانه و پذیرش نابخردانه‌ی روایت منحرف کرد.» (کالینگوود، رابین جورج (۱۳۸۵): مفهوم کلی تاریخ، ترجمه‌ی علی اکبر مهدیان، شماره‌ی نشر ۱۰۶، نشر اختران، صفحه‌ی ۷۶)

<sup>۵</sup> مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، برلین، صفحه‌ی ۱۲۱ و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، برلین، صفحه‌ی ۶۵ ادامه

در نظر دارد. به این معنی که وی آن نمونه از سرمایه‌داری را نقد می‌کند که به قانونمندی اجبار "ارزش‌افزایی سرمایه" دست یافته است. به همین منوال، وی دولت مدرن را به بند نقد می‌کشد. به این معنی که وی آن دولتی را در نظر می‌گیرد که ظاهراً در جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی مجزا شده، جدایی دین از دولت را ظاهراً پذیرفته و به خرد عملی دست یافته است. روشن است که نقد مارکس از ایدئولوژی نیز اشکال مدرن جامعه‌ی بورژوازی مانند برابری، آزادی و حق مالکیت را به صورت "آگاهی از جهان وارونه" در بر می‌گیرد. به این ترتیب، مارکس یک شیوه از اندیشیدن انتقادی را بنیان می‌گذارد که خرد و قانونمندی کلیت جامعه‌ی مدرن صنعتی را به بند نقد می‌کشد. در این‌جا به خوبی پیدا است که چرا کسی که از بررسی خردگرایی و قانونمندی مناسبات اجتماعی و کلیت جامعه‌ی مدرن چشم‌پوشد و با هر انگیزه‌ای به تقلیل‌گرایی روی بیاورد، به دوران پیش از مارکس بازگشته و سنتی محسوب می‌شود.

همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل توضیح دادم، تاریخ جنبش کارگری جهانی با اشکال متفاوت از تقلیل‌گرایی روبرو بوده که نطفه‌ی اولیه‌ی آن در انترناسیونال دوم به صورت رقابت جریان بلشویسم با سوسیال دموکراسی گذاشته شده است. بررسی فلسفه‌های سیاسی سوسیال دموکراسی (ابژه‌گرایی واقع‌بینانه) و بلشویسم (سوژه‌گرایی مثبت‌بینانه) روشن می‌سازد که هر دوی این دو جریان با انگیزه‌های متفاوت سیاسی رابطه‌ی تئوری و پراتیک را قطع می‌کنند. به بیان دیگر، هم بلشویسم و هم سوسیال دموکراسی از نقد خرد (انترسوبژکتیو) و قانونمندی روابط مدرن جامعه‌ی طبقاتی صرف نظر می‌کنند و از این رو، سنتی هستند. بنابراین قابل درک است که چرا مارکسیست‌های شناخته شده‌ای مانند: گرامشی، گُرش، لوکاج و آدورنو، بلشویسم و سوسیال دموکراسی را متهم به بازگشت به دوران پیش از مارکس می‌کنند.<sup>۳</sup>

<sup>۳</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۸): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، برلین و

مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر مثبت‌گرایی مارکسیستی و فلسفه‌ی عمل نزد آنتونیو گرامشی، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، برلین، صفحه‌ی ۸۳ ادامه و

خویش مجزا شده و خواننده‌ی فارسی زبان را مجاز می‌کنند که این نتایج را به جامعه‌ی سنتی و دولت دینی ایران بسط داده و نامطمئن‌تر از گذشته گردد.

در برابر، شناخت شیوه‌ی نقد و اندیشیدن انتقادی مارکس و به کارگیری آن‌ها جهت بررسی تحولات فرهنگی و تاریخی ایران محسنات متعددی دارد: نخست به ما امکان می‌دهد که رفته رفته به یک جامعه‌شناسی انتقادی دست بیابیم، بعداً اندیشیدن انتقادی نه تنها شناخت فلسفه‌ی سیاسی "بورژوازی" سنتی و دینی ایران را برای ما ممکن می‌سازد بلکه ما را با موانع ایجاد فلسفه در کشور و دلایل اسلام‌زدگی "مارکسیست‌های ایرانی" نیز آشنا می‌کند. از این پس، برای ما ممکن می‌گردد که به جای کپی کردن و انتقال مفاهیم جوامع مدرن و یا مفاهیم بحران‌زده و بی اعتبار جنبش کارگری جهانی به ایران، مفاهیم مشخصی را از بطن تاریخ مبارزات طبقاتی کشور بسازیم و هم‌زمان در برابر فرهنگ سنتی و دینی "بورژوازی" کشور از یک سو، مروج یک فرهنگ مدرن؛ انتقادی و متقابل باشیم و از سوی دیگر، جهت تدوین استراتژی و تاکتیک مبارزات طبقاتی به یک فلسفه‌ی سیاسی فراگیر دست بیابیم. سرانجام استفاده از شیوه‌ی نقد و اندیشیدن انتقادی مارکس ما را در برابر تئوری‌های توطئه‌مصون می‌دارد زیرا عوامل درونی (ابژکتیو و سوژکتیو) را جهت تحولات تاریخی و فرهنگی کشور در برابر عوامل بیرونی (سیاست دول "امپریالیستی") مقدم و مسلط شمرده و از این رو، مانعی در برابر جهان‌گریزی و انفعال سیاسی "مارکسیست‌های ایرانی" می‌سازد. به بیان دیگر، قبل از هرگونه تحلیل انتقادی از اوضاع ایران ضروری است که منتقد با شیوه‌ی نقد و اندیشیدن انتقادی مارکس آشنا شده و از این منظر، مفاهیم جامعه‌شناسی مختص به تاریخ و فرهنگ کشور را مشخص و با محتوا پویا سازد.

به صورت عریان به این سنت تداوم می‌دهند.<sup>۶</sup> به این ترتیب، برای بسیاری از فعالان سیاسی و بخصوص نسل جوان که تازگی به حوزه‌ی سیاسی راه یافته است، ممکن می‌شود که با رجوع به این اشخاص و بدون کوچکترین شناختی از بستر فرهنگی جامعه‌ی مدرن و تأملی کوتاه در افکار سنتی و دینی خویش و از مشاهده‌ی پراکندگی و اضمحلال سازمان‌های سنتی "مارکسیستی" کشور یا به کلی دلسرد شده و به انفعال سیاسی کشیده شوند و یا در تبعیت از این افراد و هم‌چون گذشته به فعالیت سیاسی خویش ادامه دهند. روشن است که پافشاری بر اندیشه‌های دینی و سنتی نه تنها مانع نقد تاریخ و تجربیات فعالیت سیاسی، درک شکست و بازنگری فلسفه‌ی سیاسی گذشته می‌شود بلکه راه را برای پیوستن نسل‌های مدرن و جوان به جنبش کارگری - سوسیالیستی کشور مسدود می‌سازد.

البته باید در این‌جا هم‌چنین خاطر نشان کنم که در عرض دو دهه‌ی گذشته متون بسیاری به فارسی ترجمه شده‌اند که هم آسوده از زبان دینی هستند و هم بر خلاف ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مروج اندیشیدن انتقادی می‌باشند. لیکن انتشار آن‌ها یا تأثیر بسیار محدودی بر افکار "مارکسیست‌های ایرانی" می‌گذارد و یا اصولاً گره‌ای از بحران موجود نظری و پراکندگی عینی فعالان جنبش کارگری - سوسیالیستی کشور نمی‌گشاید. به گمان من، دلیل محدودیت تأثیر این مکتوبات را باید در این موضوع جستجو کرد که اغلب ترجمه‌ها نه شیوه‌ی نقد و اندیشیدن انتقادی بلکه نتایج آن‌ها را به زبان فارسی انتقال می‌دهند. در این‌جا دوباره متون انتقادی از بستر فرهنگ مدرن

<sup>۶</sup> من در این‌جا به طرح سه نمونه بسنده می‌کنم. نمونه‌ی اول، تراب حق‌شناس است که چندی پیش در یک آگهی به خود انتقاد داشت که در گذشته مسئله‌ی جمهوری اسلامی را در خمینی خلاصه کرده و نکات مثبت اسلام را از نظر انداخته است. البته وی فقط به طرح این نکته بسنده نکرده و به بهانه‌ی حمایت از مبارزه‌ی ضد امپریالیستی خلق فلسطین و خلق لبنان عملاً از سازمان‌های اسلامی مانند حماس و حزب‌الله دفاع می‌کند. نمونه‌ی بعدی مرتضی محیط است که چندی پیش در یک مقاله در مجله‌ی "راه کارگر" با عنوان "آیا مارکس ضد دین بود؟". به این نتیجه رسید که مارکس نه تنها ضد دین نبوده بلکه به دین علاقه نیز داشته است. نمونه‌ی سوم، محمدرضا شالگونی است که چندی پیش به مناسبت وفات آیت‌الله منتظری عزاداری خویش را برای عموم از طریق یک آگهی اعلان کرد.

تضمین می‌کند. بعداً، جنبه‌ی فرجام‌شناسی کار است که به صورت فعالیت هدفمند و فرای نیازهای مادی جامعه، طبیعت خلاق انسان‌ها را مجسم می‌سازد. به این معنی که انسان‌ها نه به دلیل برآوردن نیازهای مادی هم‌نوعان خود بلکه با پیروی از قوانین زیبایی‌شناسی کار و تولید می‌کنند.<sup>۹</sup> از این پس، تاریخ انسان از تاریخ طبیعت مجزا می‌گردد. به این معنی که انسان از یک سو، بخشی از طبیعت محسوب می‌شود و هم-چون گذشته با طبیعت یک تاریخ مشترک دارد لیکن از سوی دیگر، به عنوان عضو جامعه‌ی کاری تاریخ مخصوص خویش را که یک تاریخ فرهنگی است، می‌سازد.

روشن است که مقدار، تنوع، مرغوبیت و شکل هنری تولیدات بستگی به بارآوری نیروهای مولد در زمان و مکان بخصوص خود دارند. در حالی که طبیعت بیرونی و محیط جغرافیایی شروط پیشین تکامل و توسعه‌ی نیروهای مولد هستند، تولید مایحتاج جامعه همواره نقش بسزاتری را در روند زیست اجتماعی بازی می‌کند. بنابراین انسان در روند کار و تولید اجتماعی نه تنها روابط معینی را با طبیعت بیرونی برقرار می‌سازد بلکه ناگزیر به پذیرش روابط متقابل و بخصوصی با مابقی تولیدکنندگان است. به بیان دیگر، انسان‌ها جهت تضمین زیست خویش، وارد روابط اجتماعی و مناسبات مشخص مادی می‌شوند که مستقل از اراده‌ی آن‌ها وجود دارند. البته تمامی این روابط و مناسبات با درجه‌ی معینی از فن‌آوری متناسب هستند که از یک سو، سطح تولید و بارآوری نیروهای مولد را تعیین می‌کنند و از سوی دیگر، زیربنای اقتصادی جامعه را می‌سازند.

در حالی که انسان از خویشتن به عنوان سوژه‌ی تغییرات مادی و خالق این جهان آگاه است لیکن از خود به عنوان ابژه‌ی این تغییرات و مخلوق نتایج کار خویش و آن جهانی که خود ساخته است، ناآگاه می‌ماند. از آن‌جا که اولی مادی و ملموس است و آگاهانه واقعیت می‌یابد و دومی جنبه‌های معنوی و ناملموس دارد و در روند تاریخ و از این رو، ناآگاهانه به وجود می‌آید، در نتیجه رابطه‌ی ابژه (هستی) با سوژه (آگاهی) مختل می‌شود و زیست اجتماعی در دو لحظه‌ی متفاوت، یعنی زیست مادی و زیست معنوی

<sup>۹</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۱۷

## مصدق و اعتبار شیوه‌ی نقد مارکس جهت بررسی تحولات تاریخی و فرهنگی در ایران

انسان بر خلاف مابقی جانداران به مراتب بیشتر اندیشه است تا غریزه و به همین دلیل نیز تاریخ و فرهنگ خود را می‌سازد. تاریخ فرهنگی انسان با تولید مایحتاجش آغاز می‌شود، یعنی زمانی که دیگر تصاحب محصولات موجود طبیعت نیازهای مادی وی را برآورده نمی‌کنند. از آن‌جا که مایحتاج انسان فقط از طریق کار تأمین می‌شود و بدون تقسیم کار اجتماعی تسلط بر طبیعت بیرونی غیر ممکن است، در نتیجه انسان به اجبار تبدیل به ابژه‌ی واقعی خویش می‌گردد. به این معنی که انسان جهت بقای نسبی و بازسازی نوع خویش مجبور است که قدرت حرص را در خود بشکند و بر طبیعت عریان خویش مستولی گردد. در این‌جا طبیعت درونی انسان (جهان درونی) رفته رفته از طبیعت بیرونی (جهان بیرونی) مجزا می‌گردد. رابطه‌ی این دو طبیعت را کار ایجاد می‌کند. به این معنی که انسان در روند کار همواره با استفاده از ابزار نوین (مادی) و اندیشه‌ی نوین (غیرمادی) بر طبیعت بیرونی مسلط‌تر می‌شود. لیکن همان‌گونه که انسان از طریق کار، طبیعت بیرونی را تغییر می‌دهد، به همین منوال نیز طبیعت درونی خود را دگرگون می‌سازد.<sup>۷</sup> این تغییرات که فقط از طریق تقسیم کار میان انسان‌ها میسر می‌شوند، مولود کار اجتماعی و انسان اجتماعی هستند. در این‌جا انسان از طریق کار به دو صورت تأیید می‌شود. به این معنی که انسان در پرتو مایحتاج تولید شده نه تنها خود را به صورت یک فرد خلاق و مؤثر اجتماعی تجربه می‌کند بلکه به توان خویش جهت برآورده کردن نیازهای مشخص همکاری نیز پی می‌برد.<sup>۸</sup> هم‌زمان، کار جوانب متفاوتی به خود می‌گیرد. نخست، جنبه‌ی بیولوژیک کار است که به صورت یک فعالیت ابزاری موجودیت مادی انسان‌ها را در یک محیط خشن و طبیعت ضد انسانی

<sup>۷</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۱۹۲f.

<sup>۸</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۴۵ff., Berlin (ost), S. ۴۶۲

آنچه در این‌جا تاریخ فرهنگی نامیده می‌شود، صرفاً بازتاب افکار عمومی است که از یک سو، بر زیست مادی استوار است و از سوی دیگر، به صورت زیست معنوی تشکیل شده و تداوم جامعه‌ی متضاد طبقاتی را موجه ساخته و همچنین بر آن واکنش می‌کند. به بیان دیگر، تاریخ فرهنگی بیان درک روزمره و روانشناسی یک جامعه‌ی مشخص در یک عصر معین است که به صورت آثار متفاوت اخروی و دنیوی به وجود می‌آیند. تناقض و توافق فرهنگی با این تاریخ نسبت به طبقه‌ی حاکم معین می‌شود. به این معنی که آثار فرهنگی یک دوران مشخص مطابق با روحیه و آگاهی آن قشری از طبقه‌ی حاکم است که هسته‌ی زیست ساختاری را به صورت نهاد دولتی جهت سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی می‌سازد و در روند زیست اجتماعی یک نقش مسلط را به عهده می‌گیرد. برای نمونه مارکس و انگلس شرایط حاکمیت مادی و ذهنی در جوامع طبقاتی را به شرح زیر برجسته می‌سازند:

«افکار طبقه‌ی حاکم در هر دوران تفکر مسلط هستند، یعنی طبقه‌ای که قدرت حاکم مادی جامعه است، هم‌زمان قدرت حاکم ذهنی خویش می‌باشد. طبقه‌ای که ابزار جهت تولید مادی را در اختیار دارد، هم‌زمان در مورد این ابزار جهت تولید ذهنی تصمیم می‌گیرد. به این ترتیب، هم‌زمان افکار آن کسانی که به آن‌ها ابزار جهت تولید ذهنی تعلق می‌گیرد، به صورت میانگین تحت سلطه در می‌آیند. افکار حاکم دیگر چیزی نیستند به غیر از بیان ایده‌آل مناسبات مادی مسلط که به صورت تفکر مناسبات مسلط مادی جمع‌بندی شده‌اند، بنابراین آن مناسباتی که یک طبقه را حاکم می‌کنند، افکار حاکمیتش هستند.»<sup>۱۰</sup>

تا زمانی که بازسازی کار اجتماعی تضمین شده و زیست مادی با بحران مواجه نیست، در نتیجه روانشناسی جامعه نیز تغییر چندانی نمی‌کند و افکار عمومی به صورت اعتقادات، شیوه‌ی تفکر، درک روزمره و اصول زیبایی‌شناسی تداوم می‌یابد. شرط تغییر روانشناسی جامعه تشدید تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولیدی است که به غیر از دوران بحران اقتصادی، در روند تکامل و توسعه‌ی نیروهای مولد به وجود می‌آید. هر

<sup>۱۰</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff. Berlin (ost), S. ۶۶

مجزا می‌گردد. در همین شکاف است که اشکال متفاوت آگاهی اخروی (اسطوره، دین) و دنیوی (فلسفه، ایدئولوژی) از "جهان وارونه" رخنه می‌کنند و توجیه نظم جامعه‌ی طبقاتی و زیست ساختاری آن را به صورت دولت، یعنی "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" به عهده می‌گیرند. از این پس، قلمرو ضرورت‌ها متشکل می‌گردد زیرا فراتر از تولید مایحتاج نیروهای مولد و تضمین بازسازی زیست اجتماعی، جامعه موظف می‌شود که از طریق اشکال متفاوت اضافه تولید، شرایط حاکمیت طبقه‌ای را مهیا سازد که بر آن حکم می‌راند و واکنش می‌کند. به این ترتیب، مناسبات متضادی به وجود می‌آیند که شرایط فرودستی انسان‌ها را مهیا می‌سازند. از آن‌جا که انسان طبیعتاً موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب است، در نتیجه عینیت تضاد طبقاتی منجر به مقاومت فرودستان جامعه می‌شود. با وجودی که تضاد و مقاومت مضامین درون‌ذاتی هر جامعه‌ی طبقاتی هستند لیکن شدت آن‌ها از یک سو، بستگی به مقدار اضافه تولید اجتماعی و هزینه‌ی زیست ساختاری جامعه دارد و از سوی دیگر، وابسته به "همانگی" (توان وساطت) اشکال متفاوت "آگاهی از جهان وارونه" (زیست معنوی) با زیربنای متضاد اقتصادی (زیست مادی) می‌ماند. به بیان دیگر، اختلال در رابطه‌ی زیست معنوی (سوژه) با زیست مادی (ابژه) مضمون هر نظم طبقاتی است و بحران بازسازی کار اجتماعی و زیست مادی جامعه به اجبار به حوزه‌ی زیست معنوی نیز گسترش می‌یابد.

درک بحران به عهده‌ی خرد بشری است که طبیعتاً به صورت ابزار و جهت حقیقت‌یابی در اختیار انسان قرار دارد. لیکن حقایق، محصولات اجتماعی هستند که تحت شرایط زیست مادی و زیست معنوی یک جامعه و در یک عصر معین به وجود می‌آیند. انگیزه‌ی خردگرایی انسان سلطه بر طبیعت بیرونی و گذار از قلمرو ضرورت‌ها است. لیکن روند خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان نه جنبه‌ی تقدیری دارد، نه بدون بازگشت تلقی می‌شود و نه وجوه مطلق، ارزشمند و نهایی به خود می‌گیرد و به همین دلایل نیز به صورت اشکال متفاوت و متنوع و در ابعاد زمانی و مکانی بروز می‌کند. بنابراین شکل بخصوص خردگرایی (انترسوبژکتیو) بدون شناخت زمینه‌ی مادی و تاریخ فرهنگی یک جامعه غیر ممکن می‌باشد.



انسان به صورت وجود مستقل و فرد مجرد می‌یابد. (...). اگر من نسبت به خود مانند دیگر فرد همجوار رفتار کنم پس رفتار من مادی است.»<sup>۱۱</sup>

به این منوال، انسان‌ها تحت شرایطی که بدون اراده‌ی آن‌ها وجود دارند، تاریخ و فرهنگ مخصوص خود را می‌سازند. البته نه روند تاریخ قابل پیش‌بینی و نه نتیجه‌ی فعالیت انسان‌ها از پیش معین شده است زیرا نتایج تاریخی همواره به توازن قوای طبقات اجتماعی وابسته می‌مانند. به این معنی که قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است. افزون بر این، نتایج تاریخی از این رو گشوده و نامتعیین می‌مانند زیرا با وجودی که انسان‌ها طبیعتاً خردگرا و حقیقت‌یاب هستند لیکن شیوه‌ی فعالیت آن‌ها همواره وابسته به فرهنگ و زمان و مکان مخصوص خود می‌ماند. به بیان دیگر، نه شیوه‌ی فعالیت انسان‌ها تابع قوانین مجرد و جهان‌شمول است و نه نتایج فعالیت اجتماعی از پیش معین شده‌اند. در همین‌جا نیز هنر بررسی علمی عریان می‌گردد. به این معنی که دانش از یک سو، پرده از عوامل عینی (زیست مادی) و عوامل ذهنی (زیست معنوی) فعالیت اجتماعی بر می‌دارد و از سوی دیگر، عناصر مسلط دگرگونی جامعه (زیست اجتماعی) را عریان می‌سازد. مارکس این شیوه‌ی بررسی را ماتریالیسم تاریخی می‌نامد و ابعاد آن را به شرح زیر برجسته می‌کند:

«تاریخ انسان خود را به این شیوه از تاریخ طبیعت متمایز می‌کند که ما یکی را به انجام رسانده و دیگری را به انجام نرسانده‌ایم! فن‌آوری که رفتار فعال انسان نسبت به طبیعت [است، فف]، روند مستقیم تولید جهت زیست وی را آشکار می‌کند و از این طریق هم‌چنین مناسبات زیست وی و تصورات روحی را که از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند [نشان می‌دهد، فف]. حتا تمامی تاریخ دین که این زمینه‌ی مادی را نادیده گرفته، غیر انتقادی است. البته در واقعیت به مراتب آسان‌تر است که از طریق بررسی هسته‌ی زمینی، تولیدات مه‌آلود دینی‌اش را بیابیم، تا این‌که بر عکس، [بنابراین، فف] از هر مناسبات واقعی زندگی، اشکال آسمانی شده‌ی آن تکامل می‌یابند. این روش اخیر ماتریالیستی و از این رو تنها شیوه‌ی علمی است. نقائص ماتریالیسم تجریدی علوم

چه تضاد شدت بیشتری به خود بگیرد و عریان‌تر از گذشته گردد، به همان اندازه بحران زیست مادی با شدت بیشتری به حوزه‌ی زیست معنوی گسترش می‌یابد و همراه با آن‌ها روانشناسی جامعه نیز دگرگون می‌گردد. این دگرگونی‌ها بصورت پیدایش اعتقادات مذهبی جدید، تعمیم تفاسیر نوین دینی، نشر آثار جدید ادبی و فرهنگی، گرایش اجتماعی به فلسفه و تدوین فلسفه‌ی نوین و تمایل هنرمندان به اصول تازه‌ی زیبایی‌شناسی بروز می‌کنند.

بنابراین قابل درک است که چگونه تاریخ‌های متعدد و متنوع فرهنگی، دینی، حقوقی، اخلاقی، فلسفی، زیبایی‌شناسی و ایدئولوژیک به وجود آمده‌اند که از یک سو، نقش نوسازی زیست معنوی را به عهده گرفته و عینیت جامعه‌ی طبقاتی موجود را برای عموم فرودستان موجه و مقبول می‌سازند و از سوی دیگر، به صورت کلیت یک تاریخ فرهنگی بر این واقعیت ایزکتیو واکنش می‌کنند. البته زیست معنوی فقط یک تجرید است که از زیست مادی پرتو می‌گیرد. لیکن زیست معنوی منجر به شیوه‌ی مخصوص خردگرایی و اندیشیدن می‌شود که به صورت اشکال متنوع تظاهرات اخلاقی بروز کرده و پس از تسلط بر افکار عمومی به شیوه‌ی فعالیت اجتماعی جلوه‌های گوناگون می‌بخشد. روشن است که آغاز یک فعالیت اجتماعی همواره وابسته به مشارکت افراد می‌ماند و فعلیت انفرادی زمانی تعمیم می‌یابد که انسان‌ها از یک سو، به یک آگاهی و توافق فعال دست بیابند و از سوی دیگر، منافع مادی خویش را تحت اهداف اشتراکی قرار دهند. برای نمونه مارکس به شرح زیر از موجودیت اولین شکل آگاهی انسان پرده بر می‌دارد:

«برای اولین بار انسان این چنین به صورت تولید طبیعت خاتمه می‌یابد اگر دیگری که وی به او معطوف می‌گردد، نه یک موجود متفاوت بلکه خود به تنهایی یک انسان، حتا اگر هنوز بدون روح باشد. اما برای این که انسان به صورت خود انسان تبدیل به تنها ابژه‌ی واقعی خویش شود، باید بقای نسبی خویش، قدرت حرص و طبیعت عریان را در خود شکسته باشد. تصادم، اولین شکل آگاهی است و متناسب با آن آگاهی می‌باشد که

<sup>۱۱</sup> Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation, in: MEW, Ergänzungsband I, ebd., S. ۲۸۴

هگل ابعاد تفکر دیالکتیکی خویش را در دوران تحقیق و تدریسش در شهر ینا تکامل داد. وی نخست از نقد فلسفه‌ی استعلایی (ترانس‌زندس) کانت و فیلسوفان نوکانتی مانند فیشته و شیلینگ آغاز کرد و با استفاده از خرد مطلق، فلسفه‌ی درون‌ذاتی (ایمانس) را بنیان گذاشت. وی نمایندگان فلسفه‌ی استعلایی را متهم می‌کرد که از یک سو، مفهوم خرد را به حوزه‌ی متافیزیک انتقال داده و فلسفه را مستقل از اندیشه می‌پندارند و از سوی دیگر، مفهوم اراده را از فلسفه اخراج کرده و به آن جوانب تشریحی داده‌اند. فلسفه‌ی درون‌ذاتی هگل از مفهوم "کلیت ارگانیک" آغاز می‌شود که چهار قشر جامعه را در بر می‌گیرد. از آن‌جا که دو قشر از "کلیت ارگانیک" منافع و اهداف متضاد دارند، در نتیجه در یک نبرد سرنوشت ساز بر سر مرگ و زندگی درگیر می‌شوند. قشر اول، شامل "آزادگان"، یعنی اشراف و مالکان می‌شود که موضوع‌اش مرگ و زندگی است. قشر دوم، "کارگران" هستند که موضوع‌اش نیز همان مرگ و زندگی است. قشر سوم، "بندگان" را در بر می‌گیرد که البته موضوع‌اش مرگ و زندگی نیست زیرا به زمین زراعی دسترسی دارد. قشر چهارم، از طریق کسب و کار امرار معاش می‌کند و مالکیتش نه نتیجه‌ی پشتکار بلکه تا اندازه‌ای اتفاقی بوده است. موضوع این قشر نیز در طرح "کلیت ارگانیک" هگل مسئله‌ی مرگ و زندگی نیست.

به این ترتیب، فلسفه‌ی هگل از یک نبرد جهت تحقق حقوق طبیعی (برابری و آزادی) گزارش می‌دهد. در این نبرد اهداف و منافع متضاد افسار "آزادگان" و "کارگران" در برابر هم قرار می‌گیرند. به این معنی که کارگران انگیزه‌ی تدوین حقوق طبیعی خویش را به صورت حقوق مثبت (قانون اساسی) دارند. با وجودی که این نبرد بر سر مرگ و زندگی تصمیم می‌گیرد و هر دو قشر به خوبی می‌دانند که هم به قتل می‌رسند و هم به قتل می‌رسانند لیکن برای حفظ بقای خویش از خرد عملی سود برده و سرانجام به آشتی دست می‌یابند. نتیجه‌ی آشتی تدوین حقوق طبیعی به صورت حقوق مثبت است که موجودیت افسار متفاوت را در جوار هم دیگر به صورت تشکیل وحدت ممکن می‌سازد. به نظر هگل این نبرد هم جنبه‌ی کومیک و هم جنبه‌ی تراژیک دارد. وی در این ارتباط از مفاهیم "کمدی الهی" و "کمدی عصر مدرن" نیز سخن می‌راند. به این معنی که قشر "آزادگان" با وجودی که با یک چنین جنبشی که مصمم عرف موجود را نقض

طبیعی که روند تاریخی را حذف می‌کند، در تصورات انتزاعی و ایدئولوژیک سخن‌گویان آن بزودی مشاهده می‌شود، به محض این‌که آن‌ها پا از حوزه‌ی تخصصی خود فراتر می‌گذارند.<sup>۱۲</sup>

بنابراین مارکس ماتریالیسم تاریخی را تنها شیوه‌ی علمی می‌شناسد و شناخت زیست معنوی یک جامعه را مشروط به بررسی زیست مادی آن می‌سازد. مفهوم فرماسیون اجتماعی که وی از آن به کرات در مکتوباتش استفاده می‌کند، نه فقط ماهیت (زیست مادی) بلکه ساختار (زیست ساختاری) و شکل جامعه‌ی طبقاتی (زیست معنوی) را نیز در بر می‌گیرد و از این رو است که نقد وی کلیت وقایع ایزکتیو (زیست اجتماعی) را عریان ساخته و به صورت میانگین ایده‌آل مناسبات درون‌ذاتی یک جامعه‌ی طبقاتی مشخص (انگلستان) در یک تئوری مجرد و کلی بازتاب می‌دهد. به بیان دیگر، بررسی ماتریالیستی مارکس، حرکت تاریخ را همواره مد نظر دارد و به همین دلیل نیز نه تنها یکسره مدرن و دنیوی است بلکه ایده‌های عملی و اخلاقی و تصورات دینی (عوامل ذهنی) را که طبیعتاً سرشتی دنیوی دارند و هم‌چنین بر واقعیت (عوامل عینی) نیز واکنش می‌کنند، در نظر می‌گیرد. از این پس، دیگر حرکت تاریخ مقدر و به صورت یک بازی کورکورانه بین نیروهای ناآگاه جامعه به نظر نمی‌آید. هم‌زمان خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان بر زیست مادی جامعه استوار می‌شوند و حقایق کلی و مجرد اجتماعی جنبه‌ی محصولات اندیشه‌ی انسانی به خود می‌گیرند. به بیان دیگر، حقیقت محصول زیست اجتماعی است و مصداق آن وابسته به زمان و مکان مخصوص خود می‌ماند. فقط از این طریق است که فعالیت سوژه با رجوع به خرد سوژه (انترسوبژکتیو) قابل درک می‌گردد.

نزد مارکس حرکت ماتریالیسم تاریخی به صورت دیالکتیکی متحقق می‌شود. هگل اولین اندیشمندی بود که با استفاده از تفکر دیالکتیکی، فلسفه را از تمامی آثار دینی و اسطوره‌ای آن زدود و خرد مطلق را تنها معیار ارزیابی تمامی پدیده‌ها خواند. به این ترتیب، مقوله‌ی خرد خود بنیاد شد و عصر نوینی در تاریخ تفکر بشری به وجود آمد.

<sup>۱۲</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, ebd., S. ۳۹۳

ساخت که ابعاد فلسفه‌ی درون‌ذاتی خویش را گسترش داده و با تعمیق شناخت به مضمون ماتریالیسم دیالکتیکی پی ببرد.<sup>۱۴</sup>

به این ترتیب، هگل پس از نقل مکان از ینا به فرانکفورت فقط تفکر دیالکتیکی خویش را تکامل داد. به این معنی که وی تاریخ مسیحیت را به صورت تاریخ تکامل خرد و اندیشه‌ی انسانی و روح جهان در نظر گرفت. از این منظر، طبیعت اصولاً فاقد تاریخ محسوب می‌شود و تاریخ، نه تاریخ زیست صرف انسان بلکه تاریخ زیست انسان اندیشمند و زیست موجود متفکر می‌گردد. به این معنی که روند تاریخ به صورت تاریخ خردگرایی و تاریخ آگاهی انسان از آزادی به نظر می‌آید. در این‌جا دیگر نه کنش واقعی بلکه تفکر و خردگرایی پیرامون کنش، موضوع و محرک روند تاریخ محسوب می‌شود. بنابراین فرایند و رویدادهای تاریخی منسوب به اراده‌ی انسان می‌گردند، در حالی که کردار و اراده‌ی انسان (فعل) محصول اندیشه‌ی انسان (قوه) تبیین می‌شود. به این ترتیب، خردگرایی در بستر واقعی و تاریخی خویش قرار می‌گیرد و اندیشه محصول توانایی سوژه از درک ابژه می‌گردد. پیدا است که هگل از این طریق به یک مفهوم نوینی از انسان دست می‌یابد و فلسفه‌ی وی بر خلاف فلسفه‌ی استعلایی، نه دیگر ایستا بلکه پویا است. از آن‌جا که از منظر هگل تاریخ به کلی تبدیل به تاریخ زیست انسان اندیشمند و زیست موجود متفکر می‌گردد، در نتیجه فرایند تاریخ اساساً محصول یک روند خردگرایی به نظر می‌آید. انگاری که روند تاریخ نه تنها دارای یک منطق درونی است که به صورت گذارهای تاریخی و در درجات متفاوت زمانی از تکامل آگاهی انسان از آزادی سپری می‌شود بلکه جهش‌های فرهنگی و تکامل دانش بشری ضروری به نظر می‌رسند که البته با اندیشه‌ی پیشینی و نه نتایج تجربی به وجود می‌آیند. به این

<sup>۱۴</sup> برای نمونه اکسل هونت با رجوع به یورگن هابرماس فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به شرح زیر نقد می‌کند: «هرگاه که یک حرکت تفکر آغاز می‌شد که شروع به تخریب فرایض تثوریک ایده‌آلیسم آلمانی می‌کرد تا به اسرار یک مفهوم تجربی و دنیوی از خرد پی ببرد، آن‌جا پشتوانه‌ی متافیزیک فلسفه‌ی هگل بروز می‌کرد. با زمینه‌ی مفهوم ایده‌آلیستی از روح، آن [فلسفه‌ی هگل، فف] هم‌چنین چک سفیدش که تا کنون استدلال را قبل از امتحان واقعیت تجربی تضمین شده می‌دانست، از دست می‌داد.»

Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main, S. ۱۰۸

و انکار می‌کند، روبرو است لیکن خود را نماینده‌ی خدا بر زمین می‌شمارد و مدعی می‌شود که نماینده‌ی عرف مطلق است. جنبه‌ی تراژیک این نبرد، رجوع بخشی از قشر "آزادگان" به خرد عملی است که اجازه نمی‌دهد که تمامی آن‌ها در بخش غیر خردگرای قشر خویش غوطه بخورند و در نتیجه به صورت سرنوشت ساز مجزا شده و به آشتی با قشر "کارگران" دست می‌یابند. پیدا است که پس از آشتی جنبه‌ی تراژیک "کلیت ارگانیک" نیز هویدا می‌گردد. به این معنی که آن بخشی از "آزادگان" و "کارگران" که مانع آشتی می‌شده‌اند، به عنوان "طبیعت غیر ارگانیک" از جامعه مجزا و حذف می‌شوند.<sup>۱۳</sup>

به این ترتیب، هگل با استفاده از فلسفه‌ی حقوق طبیعی به مفاهیمی مانند: "اراده" و "نبرد" دست یافت و بر خلاف فلسفه‌ی استعلایی به دینامیسم تحولات اجتماعی در عصر مدرن پی برد. به این معنی که انسان‌ها از طریق خرد با هویت شهروندی (آزادی و برابری) و حدود جامعه آگاه می‌شوند و پس از کسب یک مفهوم اخلاقی از "نبرد"، "اراده" برای تغییر اوضاع موجود می‌کنند. در این "نبرد" که سرانجامی به جز مرگ و زندگی ندارد، سپس انسان‌ها جهت بقای خویش از خرد عملی استفاده کرده و به آشتی می‌رسند و جامعه با وجود کثرت به وحدت دست می‌یابد. در این‌جا نتیجه‌ی آشتی تدوین حقوق طبیعی به صورت حقوق مثبت (قانون اساسی سکولار) است و قرارداد که هگل آن را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد، یک نقش اساسی بازی می‌کند. بخصوص در استنتاج قوانین جامعه‌ی بورژوازی و در تدوین فلسفه‌ی حق، جوانب اندیشه‌ی دیالکتیکی هگل به خوبی ظاهر می‌شوند. به این معنی که وی در برابر هر قانونی، مشخصاً تقابل آن را نیز در نظر می‌گیرد و از طریق خرد مطلق به آشتی آن‌ها و مضمون عرفی، دنیوی و خود بنیاد قوانین مدرن دست می‌یابد. بنابراین هگل در همان آغاز دوران تحقیق و تدریسش در شهر ینا نه تنها به مضمون یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی از جامعه‌ی طبقاتی پی برد بلکه جوانب تفکر دیالکتیکی خویش را نیز پدید آورد. لیکن تعهد وی به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی همواره مانعی در برابر وی می-

<sup>۱۳</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۷-۱۸۰۱), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main, S. ۴۸۸f., ۴۹۵f.

می‌کند. بنابراین روشن است که چرا هگل به قوانین ابژکتیو تاریخ اعتقاد داشت و مدعی بود که خردگرایی در تکامل و تحول جامعه، منطق درونی روند تاریخ را به وجود می‌آورد. از این منظر، نه تنها "روند ابژکتیو تاریخ" مصداق خردگرایی بشر تلقی می‌شود و خردگرایی به صورت فعالیت ذهنی و عینی انسان‌ها تاریخ را متحقق می‌سازد بلکه روند تاریخ منطقی و هدفمند، یعنی به صورت کسب خودآگاهی و روند تحقق آزادی به نظر می‌آید. پیدا است که در این‌جا روح جهان یک شکل ایده‌آلیستی به خود می‌گیرد که تکامل آن به انسان‌های اندیشمند، فلاسفه و هنرمندان واگذار می‌شود.<sup>۱۱</sup>

البته تئوری شناخت هگل نه به وی امکان می‌داد و نه وی انگیزه‌ی این را داشت که به صورت رادیکال رابطه‌ی سوژه و ابژه را قطع کند و یا ایده‌آلیسم را دشمنانه در برابر ماتریالیسم مستقر سازد. با تمامی این وجود برای تفکر دیالکتیکی وی ممکن نبود که کلیت تضادهای ابژکتیو و درون‌ذاتی زیست اجتماعی و جامعه‌ی طبقاتی را به صورت یک تئوری کلی و مجرد بازتاب دهد. تعهد هگل به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی بر وی تحمیل می‌کرد که با اولویت سوژه بر ابژه بهای فقدان عمق شناخت خویش از کلیت (زیست اجتماعی) را بپردازد. بنابراین قابل درک است که چرا مارکس مفهوم خرد در فلسفه‌ی دیالکتیکی هگل را متافیزیکی می‌خواند. وی جهت تعمیق شناخت نه تنها از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگلی بلکه از ماتریالیسم فویرباخی نیز عبور کرد و در تداوم فلسفه‌ی حقوق طبیعی و با دگرگونی پارادایم‌های موجود از انسان‌شناسی، به مفهوم انسان و نقش کار اجتماعی در روند تحولات تاریخی پی برد. روشن است که در طرح نوین دیگر نظم اجتماعی و حرکت تاریخ نه نتیجه‌ی فعالیت صرف ذهنی (اندیشه) بلکه نتیجه‌ی فعالیت عینی (کار) انسان تلقی می‌شد. به این معنی که انسان همواره با استفاده از ابزار نوین (مادی) و اندیشه‌ی نوین (غیرمادی) در روند تولید شرکت می‌کند. بنابراین در طرح نوین آن اندیشه‌ای که مادیت می‌یابد، به واقعیت منسوب و به انضمام نقد کشده می‌شود. به بیان دیگر، در حالی که تضاد میان نیروهای مولد با مناسبات تولید نقش محرک تاریخ را به خود می‌گیرد لیکن شیوه‌های متفاوت تولید،

<sup>۱۱</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Phänomenologie des Geistes, in: Werke, Bd. ۳, Frankfurt am Main

ترتیب، هرگونه اثر هنری، ایمان دینی و یا نظام فلسفی بیان کاملاً آزاد و در عین حال کاملاً عینی از ذهنی (روحی) تلقی می‌شود که آن را حمل می‌کند. در این‌جا هگل مفهوم روح را از خودآگاهی فردی استنتاج می‌کند. به این معنی که خودآگاهی فردی زمانی به وجود می‌آید که فرد به صورت بازتاب‌یافته به خویشتن راه بیاید. وی عمومیت این شیوه از خودآگاهی فردی را مساوی با روح می‌شمارد. از این منظر، روند تاریخ جهان به صورت درجات آزادی انسان و به صورت دانش واقعی روح جهان به نظر می‌آید. نتیجه‌ی روند تاریخ جهان رهایی ایده‌ی انسان از اسطوره و دین است که هگل آن را ایده‌ی مطلق نیز می‌نامد.<sup>۱۵</sup>

به این ترتیب، برای هگل ممکن می‌شود که در راستای مقوله‌ی شناخت به یک مفهوم ایده‌آلیستی از کلیت دست بیابد و آن‌را نتیجه‌ی ادغام سوژه با ابژه بخواند. به این معنی که حرکت دیالکتیکی، یعنی تقابل دوگانه‌ی تز با آنتی‌تز که منجر به براندازی می‌شود، ارتقاء شناخت را با مفاهیم نوین و به صورت سنتز و وحدت (ذهنیت با عینیت) ممکن می‌سازد. از آن‌جا که معیار "پدیدار شناسی روح" اندیشه است، در نتیجه خرد مطلق نقطه‌ی عزیمت تفکر دیالکتیکی نیز به شمار می‌رود. در این‌جا خرد ارزیابی معانی و مفاهیم را به عهده می‌گیرد و تفکر دیالکتیکی به سوی شناخت و ایده‌ی مطلق حرکت می‌کند. در این حرکت تناقض معانی و مفاهیم برای سوژه روشن می‌شود. سپس این تناقض به صورت تقلیل معانی و مفاهیم به اجزاء کلیت حل می‌شوند و ارتقاء شناخت ممکن می‌گردد. هگل پس از درک منطق کامل مفاهیم، تفکر دیالکتیکی را به طبیعت بسط می‌دهد که عینیت‌یابی مفاهیم منطقی (ایده) را ارزیابی کند. سرانجام سوژه عینیت را به صورت فعالیت خویش بازتاب می‌دهد. به این ترتیب، در فلسفه‌ی هگل سوژه (درک سوژه‌کتیو) بر ابژه (واقعیت ابژکتیو) اولویت می‌گیرد و با وجودی که فلسفه‌ی وی درون‌ذاتی است لیکن به حوزه‌ی استعلایی باز می‌گردد. در این‌جا حرکت تفکر دیالکتیکی هگل که با خرد مطلق عزیمت کرده و مدعی کشف وقایع مادی و عینی می‌شود، وارونه می‌گردد و با عبور از عینیت به ذهنیت، ادعای کسب ایده‌ی مطلق را

<sup>۱۵</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Weltgeschichte – Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, in: Werke, Bd. ۱۲, Frankfurt am Main, S. ۷۴۸

نوبین و اتویی جهت فعالیت سیاسی و دگرگونی جامعه‌ی طبقاتی می‌سازد. در این‌جا تشکیل اتویی به این معنی نیست که در برابر اوضاع غیر انسانی موجود طرح‌های جنجالی و انتزاعی از اوضاع مطلوب گذاشته می‌شوند. نقد درون‌ذاتی منفی، هر شکلی از آگاهی تئوریک و پراتیک سیاسی را مبنا قرار داده و از اشکال موجود، شکل حقیقی را به صورت اوضاع مطلوب و اهداف عملی خویش تکامل می‌دهد.<sup>۱۸</sup> به بیان دیگر، نقد درون‌ذاتی منفی قادر می‌شود که بدون فراخوان‌های اخلاقی و تولید شور و شعار و تشریح تخیلات فردی و جنجالی، براندازی اوضاع غیر انسانی موجود را به صورت یک مقوله‌ی دستوری و حکم تاریخی در بیاورد.<sup>۱۹</sup>

بنابراین انتقاد مارکس مشخص است و تماماً از کلی‌بافی و گزاره‌گویی فاصله می‌گیرد. افزون بر این‌ها، مارکس از دیالکتیک به صورت یک استراتژی جهت تشریح مقوله‌های متضاد استفاده می‌کند. به این معنی که وی نخست شیوه‌ی تحقیق را از شیوه‌ی تشریح ظاهراً مجزا می‌سازد و مقوله‌های متفاوت و متضاد را در موجودیت و ارتباط متقابل‌شان کشف می‌کند. به این ترتیب، روشن می‌شود که چرا مقوله‌های اجتماعی غیرمستقل و لازم و ملزوم یکدیگر هستند و کلیت مناسبات متضاد و مادیت‌یافته‌ی جامعه‌ی طبقاتی را می‌سازند. پس از ترسیم دیالکتیکی مقوله‌ها است که برای مارکس دوره‌ی تحقیق به پایان رسیده و نتایج شناخت مشخص وی دقیقاً و مطابقاً به صورت یک تئوری کلی و مجرد تشریح می‌شوند. از این رو، برای مارکس ممکن می‌گردد که در روند تحقیق و شناخت خویش نه تنها کلیت جامعه‌ی طبقاتی (زیست اجتماعی) را در نظر بگیرد بلکه ماهیت متضاد (زیربنا، زیست مادی) آن‌را از اشکال ظاهری‌اش (روبنا، زیست معنوی) مجزا سازد. فقط از این طریق امکان دارد که انسان زمینه‌ی مادی ایده‌های معنوی را بیابد و با اولویت ابژه بر سوژه به مضمون انگیزه‌های مادی و نقش مبارزات طبقاتی در تشکیل تاریخ و فرهنگ بشری پی ببرد. بنابراین پیدا است که چرا مارکس ادعای هگل

<sup>۱۸</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Briefe aus dem Deutsch-Französischen Jahrbuch, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۳۷ff., Berlin (ost), S. ۳۴۵

<sup>۱۹</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۸۵

شکل تبادل تولیدات (مایحتاج، کالا) و فرم‌اسیون‌های متنوع اجتماعی حاصل کنش و واکنش عوامل عینی با عوامل ذهنی یک جامعه در یک عصر معین محسوب می‌شوند. به این معنی که خردگرایی در راستای تداوم شیوه‌ی مسلط تولید و تضمین منافع مادی طبقه‌ی حاکم، ارزش‌ها و رفتار بخصوصی را از نیروهای مولد مطالبه می‌کنند که نه با زیست اجتماعی و نوع بشر هماهنگ است و نه با منافع مادی و معنوی نیروهای مولد مطابقت دارد. در همین‌جا است که تضاد ماتریالیستی و درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی با مفهوم باشکوه و جهانشمول خرد تلاقی می‌کند و انحصارگرایی و سوءاستفاده‌ی بورژوازی از این مفهوم را جهت حفظ منافع مادی و طبقاتی خویش، یعنی تقدیس حق مالکیت و اجبار "ارزش افزایی سرمایه" عریان می‌سازد.

روشن است که شیوه‌ی نقد درون‌ذاتی مارکس (ایمانت کریتیک) برای بررسی کلیت متضاد جامعه‌ی طبقاتی و مناسبات مادیت یافته‌ی اجتماعی بسیار مناسب بود. به این ترتیب، انتقاد وی قادر بود که ذات درونی و متضاد تمامی ابعاد زیست اجتماعی، یعنی زیست مادی (زیربنا، اقتصاد) و زیست ساختاری (تشکل ساختاری، دولت) را در بر بگیرد و اشکال اخروی و دنیوی زیست معنوی (روبناهای دینی، قضایی، فلسفی و ایدئولوژیک) جامعه‌ی طبقاتی را افشا سازد. از آن‌جا که شیوه‌ی نقد مارکس نافی کلیت جامعه‌ی سرمایه‌داری است، در نتیجه انتقاد وی نه تنها از فرائض تشکیل نظام طبقاتی آغاز می‌کند، مبانی تئوریک (دین، فلسفه و ایدئولوژی) و پراتیک (نبرد طبقاتی) و همچنین سیاست و قضاوت که بر پراتیک واکنش می‌کنند، را به نقد جامعه‌شناسی می‌کشد و نظریه‌پردازان حاکمیت بورژوازی را با عواقب فرائض‌شان مواجه می‌کند.<sup>۱۷</sup> بلکه با در نظر داشتن عمل‌کرد ایدئولوژی و نقد آن به عنوان واسطه‌ی "آگاهی از جهان وارونه" با هستی، افق‌های نوینی را برای تشکیل یک نظم نوین می‌گشاید و یک فرهنگ

<sup>۱۷</sup> برای نمونه هابرماس به شرح زیر شیوه‌ی نقد درون‌ذاتی مارکس را طرح می‌کند: «(مارکس) می‌توانست جهت اهداف عملی و تحلیلی خویش به این اکتفا کند (...) که محتوای ارزشمند تئوری‌های حاکم بورژوازی مانند حقوق مدرن طبیعی و اقتصاد سیاسی (که آن‌ها در قانون اساسی انقلابی بورژوازی مجسم شده‌اند) در نظر بگیرد و درون-ذاتی نقد کند.»

Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, ۵. Auflage, Erste Auflage (۱۹۷۶), Frankfurt am Main, S. ۱۰

خودآگاهی ذهنی هگل را به صورت خودآگاهی عینی که در روند تولید و تجربیات نبرد طبقاتی به وجود می‌آید، تدوین می‌کند. در این‌جا خودآگاهی عینی در دو حوزه‌ی متفاوت شکل می‌گیرد. نخست در حوزه‌ی فنی و عملی (مادی) است که شیوه‌ی تولید و تضاد میان نیروهای مولد با مناسبات تولید را در بر می‌گیرد. بعداً در حوزه‌ی گفتمانی و عملی (غیرمادی) است که تضاد را به صورت نبرد طبقاتی بازتاب می‌دهد. بنابراین مارکس نیز مانند هگل هیچ‌گاه ماتریالیسم و ایده‌آلیسم را دشمنانه در برابر یکدیگر مستقر نساخت.<sup>۲۲</sup> وی فقط از طریق اولویت ابژه بر سوژه از یک سو، به وضوح بر منشأ مادی زیست معنوی انگشت گذاشت و از سوی دیگر، موفق به شناخت کلیت زیست

دیالکتیک هگلی به کلی بیگانه است، در نتیجه نقد مارکس از هگل را نیز کاملاً اشتباه فهمیده و راه را به سوی تقلیل‌گرایی و مثبت‌گرایی می‌گشاید. به این معنی که مارکسیسم - لنینیسم نتیجه‌ی نقد مارکس را در ضرورت یک دگرگونی مکانیکی از دیالکتیک هگلی جستجو می‌کند. به این ترتیب، ماتریالیسم دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم قرار می‌گیرد و تمامی عوامل ذهنی یک جامعه، مانند: دین، ایدئولوژی و فلسفه بی‌اهمیت خوانده و از نقد آن‌ها صرف نظر می‌شود (مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): نقدی بر اسلام‌زدگی "مارکسیست‌های ایرانی" و ضرورت ترویج اندیشیدن انتقادی، در دفترهای نگاه، شماره ۲۸)

<sup>۲۲</sup> تلاش لوکاج برای نجات نظریه‌های مارکسیستی (مارکسیسم لنینیسم و سوسیال دموکراسی) از چنگال "ماتریالیسم دکماتیک" و "اکونومیسم جنجالی" را نیز باید در این ارتباط فهمید. به این معنی که نقد فلسفی وی مبتنی بر شناخت تجربی و حقیقت عینی (فنی عملی و گفتمانی عملی) است. وی در کتاب "تاریخ و آگاهی طبقاتی" و با رجوع به هگل همین جدایی مکانیکی ماتریالیسم از ایده‌آلیسم را نقد می‌کند. در حالی که هگل وحدت ابژه و سوژه را در روند تاریخ و در پیدایش روح و ایده‌ی مطلق جستجو می‌کرد، لوکاج این دوگانگی را محصول تفکر بورژوازی و "آگاهی شئی‌واره" در جامعه‌ی بورژوازی می‌خواند. برای لوکاج وحدت سوژه و ابژه به معنی شناخت و تشکیل آگاهی طبقاتی بود که بر شئی‌وارگی مسلط می‌شد. به این معنی که وی پرولتاریا را به صورت ابژه و سوژه‌ی تاریخ در نظر می‌گیرد. پرولتاریا به این معنی ابژه‌ی تاریخ است که نیروی کارش به کالا تبدیل شده و به صورت کارگر مزدی و مانند شئی تحت تسلط مناسبات مدرن تولید سرمایه‌داری قرار گرفته است. لیکن از منظر لوکاج پرولتاریا هم زمان سوژه‌ی تاریخ نیز محسوب می‌شود زیرا که می‌شناسد، از هستی خویش آگاه می‌شود. البته لوکاج از یک نبرد ایدئولوژیک میان روشنفکران خردگرا با روشنفکران ارتجاعی خبر می‌دهد و در پرتو نتایج همین کشمکش است که پرولتاریا به خودآگاهی طبقاتی دست می‌یابد. به بیان دیگر، بنا بر بررسی لوکاج شرط تحقق انقلاب سوسیالیستی پیروزی روشنفکران خردگرا بر روشنفکران ارتجاعی در حوزه‌ی نظری است. به این معنی که ضرورت تحقق انقلاب سوسیالیستی تسلط عوامل ذهنی آن بر افکار عمومی می‌باشد.

Vgl. Lukacs, George, (۱۹۷۹): Geschichte und Klassenbewusstsein, ۶. Auflage, Darmstadt und Neuwied, S. ۲۴, ۸۱ff., ۱۳۸

جهت کسب ایده‌ی مطلق را مورد تردید قرار می‌داد و مفهوم خرد وی را متافیزیکی می‌خواند. با وجودی که از طریق حرکت تفکر دیالکتیکی هگلی کسب یک خودآگاهی انتقادی ممکن می‌شد لیکن مارکس حرکت ذهنی دیالکتیک هگل را به حرکت عینی و واقعی آن تبدیل کرد و خردگرایی جهت فعالیت اجتماعی و اقتصادی را با رجوع به زیست مادی آن تشریح کرد. به این ترتیب، فلسفه‌ی وارونه‌ی هگل بر پایه‌های مادی و واقعی جامعه استوار شد و با درک ماتریالیستی از تغییرات طبیعی (تغییر طبیعت بیرونی و طبیعت درونی انسان از طریق کار اجتماعی) و روند تحولات تاریخی، دیالکتیک از بند تفکرات و مباحث ذهنی رهایی یافت. برای نمونه مارکس شیوه‌ی تحقیق و اندیشیدن انتقادی خود را به شرح زیر از تفکر دیالکتیکی هگل مجزا می‌سازد:

«البته شیوه‌ی تشریح باید خود را ظاهراً از شیوه‌ی تحقیق متفاوت سازد. تحقیق موضوع را در جزئیات جذب کرده، اشکال متفاوت تکامل آن را بررسی نموده و به ارتباط درونی آن‌ها پی می‌برد. تنها پس از انجام این کار [است که، فف] حرکت واقعی می‌تواند مطابقاً تشریح شود. (...) پایه‌ی شیوه‌ی دیالکتیکی من نه تنها با [شکل، فف] هگلی آن متفاوت بلکه مستقیماً مخالف است. برای هگل روند تفکر که وی تحت نام ایده، حتا به یک سوژه‌ی مستقل تبدیل کرده، خالق کلی واقعیت است و [واقعیت، فف] تنها شکل بیرونی آن را می‌سازد. برای من بر عکس، [یعنی، فف] معنویت چیز دیگری نیست به غیر از جایگزینی و ترجمه‌ی مادیت در مغز انسان. (...) اسراری که دیالکتیک در دست‌های هگل متحمل می‌شود به هیچ وجه ممانعت نمی‌کند که وی اشکال متحرک کلی‌اش را نخست به صورت گسترده و آگاه نمایش دهد. آن [دیالکتیک، فف] نزد وی کله پا قرار دارد. انسان باید آن را واژگون سازد تا هسته‌ی منطقی را در پوشش اسرارآمیز کشف کند.»<sup>۲۰</sup>

به این ترتیب، مارکس حرکت دیالکتیکی ماتریالیسم تاریخی را شاخص راهنمای روش نقد درون‌ذاتی خویش از فلسفه، اقتصاد و سیاست عصر مدرن قرار می‌دهد<sup>۲۱</sup> و مقوله‌ی

<sup>۲۰</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, ebd., S. ۲۷

<sup>۲۱</sup> مشخصاً در همین‌جا است که فلاکت ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به عنوان شیوه‌ی تفکر "مارکسیست‌های ایرانی" نیز هویدا می‌گردد. از آن‌جا که این شیوه‌ی اندیشیدن اصولاً با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی و بخصوص

«چگونه پیش آمد که انسان‌ها این توهم را "در مغزشان نشانندند؟" این پرسش راه را  
 حتا برای تئوریسین‌های آلمانی به سوی ماتریالیسم، نه [ماتریالیسم، فف] بی ارتباط  
 بلکه ارتباط مادی واقعی به صورت چنین مشاهدات تجربی و از این رو، در ابتدا نگرش  
*انتقادی واقعی از جهان هموار می‌سازد.*<sup>۲۳</sup>

بنابراین شیوهی نقد درون‌ذاتی مارکس کلیت جامعه‌ی طبقاتی را در بر می‌گیرد و  
 اشکال متفاوت دینی (اخروی) و ایدئولوژیک (دنیوی) را به صورت آگاهی از اوضاع غیر  
 واقعی و "جهان وارونه" به بند می‌کشد. به این ترتیب، روند خودآگاهی انسان که  
 محصول کشمکش و وحدت عوامل عینی و ذهنی یک جامعه است، نه تنها به سیر  
 تاریخ ادیان و تحولات اجتماعی جنبه‌ی منطقی (انترسویژکتیو) و از منظر محقق جنبه‌ی  
 انتقادی می‌دهد بلکه نقش زیست‌ساختاری را در روند تاریخ مشخص می‌سازد. زیست  
 ساختاری بر اساس تضاد درون‌ذاتی و مسلط زیست مادی و در پرتو ایده‌های معمول  
 زیست معنوی به وجود می‌آید و در تداوم این کشمکش و به صورت وحدت، تبدیل به  
 انگیزه‌ی تشکیل نهاد می‌شود. بنابراین نهادها نه تنها با شیوه‌ی مسلط تولید جامعه  
 مطابقت دارند بلکه خودشان معلول مناسبات اجتماعی و تصور ایده‌آلیستی طبقه‌ی  
 حاکم از نیازها و روابط اجتماعی هستند. از آن‌جا که تضاد درون‌ذاتی زیست مادی به  
 اجبار بحران زیست معنوی را به وجود می‌آورد، در نتیجه نهاد و زیست ساختاری  
 جامعه از یک سو، کشمکش و وحدت طبقه‌ی حاکم جهت تثبیت و تداوم نظام موجود  
 را به بار می‌آورد و از سوی دیگر، تبدیل به حوزه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی جهت گسست و  
 گذار از نظام موجود می‌گردد. در همین‌جا است که نهاد به عنوان زیست ساختاری هم  
 از طریق زیست معنوی موجه می‌شود و هم جهت دگرگونی زیست مادی بر آن  
 واکنش می‌کند. به بیان دیگر، زیست معنوی و زیست ساختاری جامعه فقط ظواهر

اجتماعی (زیست مادی، زیست ساختاری و زیست معنوی) در تکامل، تکوین، تحکیم،  
 تضاد، تحول و زوالش شد. به بیان دیگر، ماتریالیسم و ایده‌آلیسم هر دو لحظه‌هایی از  
 تکامل و تحول زیست اجتماعی هستند که در کشمکش و وحدت دیالکتیکی، واقعیت  
 اجتماعی و روند تاریخ فرهنگی انسان و شکل بخصوص زیست ساختاری یک جامعه‌ی  
 طبقاتی را می‌سازند.

بنابراین از طریق بررسی ماتریالیستی و دیالکتیکی تاریخ، تمامی اسرار زیست اجتماعی  
 که از کشمکش و وحدت زیست مادی با زیست معنوی به وجود می‌آیند و شکل  
 زیست ساختاری به خود می‌گیرند، آشکار می‌شوند. از این پس، اقتصاد و روانشناسی  
 جامعه دو جنبه از یک پدیده‌ی واحد به شمار می‌آیند که عینیت و ذهنیت اجتماعی را  
 بازتاب می‌دهند. روشن است که نقد زیست معنوی تمایز اشکال متفاوت دینی و  
 ایدئولوژیک جامعه‌ی طبقاتی و افشای آن‌ها را به صورت پرتوهای زیست مادی  
 ضروری می‌سازد. در حالی که مارکس دین را بیان آگاهی از یک خلاء اجتماعی می-  
 داند، ایدئولوژی را یک نمونه از آگاهی می‌خواند که از منشأ تولیدات مادی خویش  
 ناآگاه است. البته برای مارکس این دو نمونه از آگاهی، غیر واقعی نیستند بلکه بیان  
 یک اوضاع غیر واقعی و "جهان وارونه" محسوب می‌شوند. به بیان دیگر، دین و  
 ایدئولوژی همواره با زیست مادی و وقایع اجتماعی در ارتباط می‌مانند و نقد آن‌ها فقط  
 به صورت نقد اوضاع موجود و کلیت جامعه‌ی طبقاتی میسر می‌گردد. بنابراین قابل  
 درک است که چرا مارکس و انگلس به هگلی‌های جوان و فویرباخ انتقاد داشتند. در  
 حالی که هگلی‌های جوان از رابطه‌ی تجربیات عینی با نقد خود از دین بیگانه بودند،  
 فویرباخ دین را به صورت توهم و تظاهر لیکن نه به صورت توهم و تظاهر از یک  
 "جهان وارونه و واقعی" تشریح می‌کرد. از آن‌جا که دین و ایدئولوژی روابط اجتماعی و  
 شیوه‌ی فعالیت انسان‌ها را منظم می‌سازند، در نتیجه روشن می‌شود که چرا مارکس و  
 انگلس هردوی آن‌ها را اشکال متفاوت آگاهی از اوضاع غیر واقعی و "جهان وارونه"  
 می‌شمردند. برای نمونه مارکس و انگلس هگلی‌های جوان و فویرباخ را به شرح زیر در  
 برابر پرسشی قرار می‌دهند که فقط راه حل آن را می‌توان در بررسی ماتریالیستی از  
 تاریخ یافت.

<sup>۲۳</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, ebd.,  
 S. ۲۱۷

هگل بین جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی تفاوت می‌گذاشت و از طریق ابعاد ایدئولوژی بورژوازی مانند آزادی، برابری و حق مالکیت، دولت را به صورت تبلور خردگرایی موجه می‌ساخت. بخصوص در ارتباط با توجیه رابطه‌ی حقوق فردی با منافع عمومی است که پرده از برنامه‌ی واقعی وی برداشته می‌شود و نقش وی را به عنوان نظریه‌پرداز ارگانیک بورژوازی عریان می‌سازد. برای نمونه هگل نقش دولت را به عنوان ابزار تحقق خرد به شرح زیر توجیه می‌کند:

«انسان نباید در رابطه با آزادی افراد، از خودآگاهی فردی آغاز کند بلکه تنها از ماهیت خودآگاهی، زیرا انسان هم میل به دانستن دارد و هم نه که این ماهیت خود را به صورت خشونت مستقل که در آن افراد شخصی تنها لحظاتی هستند، متحقق می‌سازد: قدمگاه خدا در جهان دولت است که دلیل خشونتش اراده‌ی تحقق خرد می‌باشد.»<sup>۲۶</sup>

بنابراین طرح هگل از دولت نه تنها موجودیت جامعه‌ی طبقاتی و تحقق منافع مادی بورژوازی را موجه می‌کند بلکه اصولاً آندیشیدن را فقط در نظم موجود که وی جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردگرا می‌خواند، مجاز می‌شمارد. روشن است که هر طرحی که در برابر جامعه‌ی آشتی‌یافته و خردگرای هگلی قرار بگیرد، متهم به تولید هرج و مرج و منسوب به خردستیزی می‌شود. به بیان دیگر، هگل از طریق تفکر ایده‌آلیستی و تولیدات ذهنی به یک خودآگاهی دست می‌یابد و آن را به صورت اخلاق و قوانین ملت و جامعه‌ی عرفی مدون می‌سازد. از این پس، هگل یک طرح چند بعدی از خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی به وجود می‌آورد که از یک سو، زیست ساختاری را از جوانب زیست معنوی مانند سیاست، حقوق، دین، اخلاق و عرف موجه سازد و از سوی دیگر، خشونت دولتی را جهت تحکیم این نظام طبقاتی به صورت یک "قدرت مقدس" در آورد.<sup>۲۷</sup>

<sup>۲۶</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Grundlinien der Philosophie des Rechtes, in: Werke, Bd. ۷, Frankfurt am Main, §۲۵۸ Zusatz

<sup>۲۷</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Bd. ۷, ebd.

زیست مادی و نتایج تصورات ایده‌آلیستی طبقه‌ی حاکم نیستند زیرا واکنش نهادی بر زیست مادی جامعه جنبه‌های واقعی و مادی به خود می‌گیرد.<sup>۲۴</sup>

به بیان دیگر، جهان واقعی مادی است و حتا اشکال ظاهری و صورتی آن نیز پس از تشکیل نهاد و واکنش بر زیست اجتماعی، جنبه‌های مادی و واقعی به خود می‌گیرند. در ارتباط با تشکیل و تحولات نهادهای اجتماعی، دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" یک نقش مسلط دارد. با وجودی که دوران زندگی مارکس کفاف نداد که وی برنامه‌ی تحقیقاتیش را پیرامون دولت پیگیری کند و یک تئوری کامل ماتریالیستی - دیالکتیکی از زیست ساختاری جامعه‌ی طبقاتی از خود به جای بگذارد<sup>۲۵</sup> لیکن وی جسته و گریخته در مکتوباتش به نقد دولت مدرن بورژوازی می‌پردازد و به این ترتیب، شیوه‌ی نقد خود از دولت و درک ماتریالیستی - دیالکتیکی آن را برجسته می‌سازد. بخصوص در ارتباط با نقد فلسفه‌ی حق هگل این موضوع به خوبی روشن می‌شود.

<sup>۲۴</sup> برای نمونه آدورنو با رجوع به نقد مارکس از هگلی‌های جوان و فویرباخ به شرح زیر بر حاکمیت واقعی نهاد بر انسان‌ها تأکید می‌کند: «این‌گونه که نهاد ظاهراً اما فی‌نفسه بازتاب موجودیت روابط منجمد انسانی است، این‌گونه این ظاهر واقعاً بر انسان‌ها حکومت می‌کند. این منظور ماهیت غیر قابل فروش و از پیش فروخته شده‌ی انسان را به فریب تنزل می‌دهد. انسان نهادها را خلق نکرد بلکه انسان‌های بخصوصی در اوضاع بخصوص با طبیعت و همراه با هم‌دیگر. [این اوضاع، فف] نهادها را بر آن‌ها چنان تحمیل می‌کرد، انگاری که انسان‌ها آن‌ها را ناآگاه بنا ساخته‌اند. تمامی این‌ها (...) مشخصاً توسط مارکس در برابر انسان‌شناسی فویرباخ و در برابر هگلی‌های جوان قاطعانه فرموله شده‌اند.»

Adorno, Theodor W. (۱۹۶۴): Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۴۱۳ff., Frankfurt am Main, S. ۴۵۴f.

<sup>۲۵</sup> برای نمونه مارکس در پیشگفتار کتاب "درباره‌ی نقد اقتصاد سیاسی" برنامه‌ی تحقیقاتیش را به شرح زیر برجسته می‌سازد: «من سیستم اقتصاد بورژوازی را به ترتیب: سرمایه، مالکیت زمین، کار مزدی، دولت، بازرگانی خارجی، بازار جهانی در نظر می‌گیرم. من تحت سه مقوله‌ی اولی شرایط زیست اقتصادی سه طبقه‌ی بزرگ که در آن جامعه‌ی مدرن بورژوازی تجزیه می‌شود، بررسی می‌کنم. رابطه‌ی سه مقوله‌ی دیگر سریع به چشم می‌خورند.»

Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW Bd. ۱۳, S. ۵ff., Berlin (ost), S. ۷



همان‌گونه که قبلاً نیز طرح شد، هگل پس از نقل مکان به فرانکفورت فقط جوانب دیالکتیکی فلسفه‌ی خویش را دنبال کرد و با اولویت سوژه بر ابژه نه تنها از شناخت کلیت متضاد واقعیت ابژکتیو (کلیت ارگانیک) صرف نظر کرد بلکه به یک مفهوم ایده-آلیستی از "کلیت" دست یافت و از این رو، موجودیت جامعه‌ی طبقاتی را نشانه‌ی خردگرایی خواند. از این پس، تقلیل‌گرایی و محافظه‌کاری در فلسفه‌ی هگل برنامه‌ریزی و فرضیه‌ی وی از مقوله‌های غیرمستقل به مقوله‌های مستقل دگرگون شد. به این معنی که وی خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی را به صورت مقوله‌های مستقل با هویت‌های متضاد در برابر هم‌دیگر قرار می‌داد و از طریق ایده‌ی مطلق و آشتی مقوله-ها، قوانین را به صورت قرارداد اجتماعی استنتاج می‌کرد. وی چنان استقلال برای این مقوله‌ها قائل می‌شود که حتا دولت را یک "ضرورت بیرونی" می‌خواند. انگاری که دولت نه یک منشأ مادی و نه نیازی به اجتماع (خانواده و جامعه‌ی بورژوازی) دارد. در این‌جا قوانین و ساطت منافع و اهداف متضاد را به عهده می‌گیرند و منجر به وحدت و تشکیل جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی می‌شوند. پیدا است که مارکس با توجیه واقعیت جامعه‌ی طبقاتی از طریق خرد مخالفت داشت و انتقاد خود را به شرح زیر بر هگل وارد می‌آورد:

«بنابراین واقعیت تجربی آن گونه که هست، پذیرفته و هم‌چنین به عنوان خردگرایی تمجید می‌شود. اما آن نه به خاطر خرد خویش خردگرا است بلکه به این دلیل که واقعیت تجربی در موجودیت تجربیش یک معنای دیگری از خود دارد. واقعیت که از آن حرکت شده نه به صورت خود بلکه به صورت نتیجه‌ی اسرارآمیز فهمیده می‌شود. واقعیت تبدیل به پدیده می‌گردد، اما ایده محتوای دیگری به غیر از این پدیده ندارد. همان‌طوری که ایده هدف دیگری به غیر از اندیشیدن ندارد.»<sup>۲۹</sup>

بنابراین موعظه‌های هگل که تحت مفاهیمی مانند خرد، اخلاق و عرف رفتار بخصوصی را از فرودستان جامعه مطالبه می‌کند، جوانب ایدئولوژیک دارند. در این‌جا حتا برای طبقه‌ی حاکم که از تشکیل اوضاع موجود و تداوم "جهان وارونه" سود می‌برد، استفاده

<sup>۲۹</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW Bd. ۱, S. ۲۰۳ff., Berlin (ost), S. ۲۰۷f.

با در نظر داشتن حق مالکیت که هگل آن‌را از طریق خرد ناب، یعنی موجودیت عینی و نشانه‌ی یک توافق اجتماعی، متعصبانه موجه می‌ساخت، روشن می‌شود که در این‌جا اعمال خشونت دولتی جهت تحقق خرد به معنی تحقق منافع مادی بورژوازی است. از آن‌جا که این شیوه‌ی خردگرایی در تضاد با منافع مادی و معنوی نیروهای مولد قرار دارد، در نتیجه نطفه‌ی نبرد طبقاتی در بطن جامعه‌ی بورژوازی نیز گذاشته شده است. پیدا است که از این منظر، فلسفه‌ی هگل که زیست اجتماعی و جامعه‌ی طبقاتی موجود را جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی می‌نامد، جوانب متافیزیکی و ایدئولوژیک به خود می‌گیرد. این جوانب سحرآمیز به خصوص زمانی به خوبی روشن می‌شوند که تفاوت تفکر دیالکتیکی هگل در ینا و فرانکفورت در نظر گرفته شوند. از آن‌جا که هگل در دوران تدریس و تحقیقش در ینا به نقش زیست مادی جامعه واقف بود، در نتیجه از یک سو، مقوله‌ها را غیرمستقل و لازم و ملزوم هم دیگر می‌شمرد و از سوی دیگر، فسخ "قرارداد" را مسبب آشتی منافع و اهداف متضاد می‌خواند. به این ترتیب، وی طرح جامعه‌ی آشتی‌یافته را در سه حوزه‌ی متفاوت متمایز می‌کرد. اول، حوزه‌ی دولت است که از طریق فسخ "قرارداد" با ملت، منجر به همبستگی حکومت با شهروندان می‌شود. دوم، حوزه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است که از طریق فسخ "قرارداد" حقوق شهروندان و حق مالکیت متحقق می‌گردد، و سوم، حوزه‌ی خانواده است که از طریق فسخ "قرارداد" عشق به بار می‌آورد. در این‌جا مقوله‌های غیرمستقل با هویت‌های متضاد در برابر هم قرار می‌گیرند و هگل با استفاده از ایده‌ی مطلق، کشمکش و آشتی آن‌ها را به صورت وحدت (جامعه) با وجود کثرت مقوله‌ها موجه می‌سازد. به این ترتیب، "قرارداد" به صورت حق شهروندی در دو بخش متمایز می‌گردد. اول، یک بخش بخصوص پیرامون حاکمیت است که شامل قانون اساسی و حقوق دولت و ملت می‌شود و دوم، بخشی از "قرارداد" است که تحت بخش اول قرار گرفته و به صورت قوانین مدنی روابط شهروندی را منظم می‌کند. هگل برای "قرارداد" چنان منزلتی قائل است که با وجود اشراف به حقوق طبیعی انسان (آزادی، برابری) حتا مدعی می‌شود که انسان در کمال آزادی مجاز به عهد قرارداد بندگی خویش نیز است.<sup>۲۸</sup>

<sup>۲۸</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰):, Bd. ۲, ebd. S. ۵۱۸f.

آگاه را دارد. به این معنی که خرد باید از موجودیت مادی خویش آگاه گردد. به بیان دیگر، از منظر مارکس جایز نیست که آزادی به صورت غریزه‌ی طبیعی که از منشأ مادی خویش ناآگاه است، در بیاید و بر جامعه حکم براند. این در واقعیت مضمون نقد مارکس از دوگانگی شهروند است که زمینه‌ی نقد وی از تشکیل بوروکراسی و تدوین حقوق دولت و ملت را به صورت قانون اساسی می‌سازد.

پیدا است که این تضادهای عریان از طریق دیالکتیک هگلی پوشیده می‌شد و هم‌چنین پیدا است که نقد این اسرار از طریق شیوه‌ی نوین اندیشیدن انتقادی که مارکس به صورت ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی تکامل داده بود، به خوبی ممکن می‌شد. بنابراین مارکس جهت افشای تفکرات ایده‌آلیستی هگل پیرامون جامعه‌ی آشتی‌یافته، فرضیه و نتیجه‌ی وی را افشا و انکار کرد. مارکس در نقد فرضیه‌ی هگل از یک سو، استقلال مقوله‌ها را انکار می‌کند. به این معنی که وی خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی را نه تنها لازم و ملزوم هم‌دیگر می‌شمارد بلکه اصولاً موجودیت مستقل آن‌ها از یکدیگر را به کلی بی‌معنی می‌خواند. وی از سوی دیگر، البته تأیید می‌کند که خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت سیاسی مقوله‌های متضاد هستند لیکن هم‌زمان به آن می‌افزاید که تضادهای جامعه‌ی بورژوازی درون‌ذاتی هستند و از این رو، مقوله‌ها به آشتی و وحدت نیز دست نمی‌یابند. به بیان دیگر، مارکس "جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی" هگل را ظاهر یک ماهیت متضاد می‌شمارد که با واقعیت جامعه‌ی طبقاتی در تناقض قرار دارد. و یا به بیان بهتر، این جامعه‌ی متضاد یک جامعه‌ی وساطت شده و نه یک جامعه‌ی آشتی‌یافته است. پیدا است که تحت چنین شرایطی وحدت جنبه‌ی ظاهری به خود می‌گیرد که با ماهیت متضاد و وقایع تجربی در تناقض است. برای نمونه مارکس در نقد حقوق دولت هگل نقش وساطت اصناف میان ملت با حکومت را به شرح زیر به بند نقد می‌کشد:

«اصناف تنها ملت و حکومت را وساطت نمی‌کنند. آن‌ها مانع می‌شوند که "خشونت اشرافی" به صورت "افراط" منزوی، همراه با "خشونت عریان حاکم و استبداد"، همچنین "انزوای" منافع "بخصوص" و غیره، همچنین "بازنمای افراد به صورت جماعت و توده" به نظر بیاید. این وساطت با اصناف، با خشونت سازمان‌دهی شده‌ی حکومت مشترک

از این مفاهیم غیر قابل قبول می‌باشد زیرا اخلاق و خرد اصولاً ادعای دیگری از تحقق منافع مادی طبقه‌ی مشخصی را دارند. این مفاهیم وجوه جهانشمول و شکوهمندی از فلسفه‌ی حقوق طبیعی هستند که انسان را موجودی آزاد، خردگرا و حقیقت‌یاب می‌شمارد و بندگی انسان را به هیچ وجه ممکن نمی‌پذیرد.<sup>۳۰</sup> از این منظر، روشن می‌گردد که نقد درون‌ذاتی و دیالکتیکی مارکس که کلیت تحولات ماتریالیستی و تاریخی جامعه‌ی بورژوازی را در بر می‌گیرد، چگونه ادعای هگل پیرامون خردگرایی و معنا‌ی متافیزیک و ایدئولوژیک آن را در راستای تحقق منافع طبقاتی افشا می‌سازد. مارکس در برابر هگل، نه تنها دولت سیاسی را تجرید جامعه‌ی بورژوازی از خود می‌دانست بلکه تشکیل مجلس اقلیت را نشانه‌ی موجودیت سیاسی بورژوازی می‌خواند.<sup>۳۱</sup> وی طرح هگل از دولت را جنجالی و یک تولید ذهنی و نه تولید ذهنی انبوه مردم بلکه یک تولید ذهنی می‌شمارد که از منشأ مادی و واقعی خود بی‌خبر بوده و هدفی به غیر از توجیه خودکامگی دولت و خشونت قوای مجریه را ندارد. افزون بر این‌ها، مارکس بر این مسئله تأکید می‌کند که دولت موجودیت آگاه و فعال خود را از طریق کارگزاری متحقق می‌سازد و منجر به دوگانگی شهروند می‌شود. به این معنی که شهروند از یک سو، جنبه‌ی فعال به صورت شهروند مطلع از کارگزاری دولت به خود می‌گیرد، در حالی که از سوی دیگر، جنبه‌ی منفعل به صورت شهروندی نامطلع که دولت بر وی کارگزاری می‌کند، دارد.<sup>۳۲</sup> لیکن شهروند منفعل و نامطلع برای مارکس در تضاد با آزادی انسان به عنوان نوع ماهوی و تمامیت موجودیت ذهنی خویش قرار می‌گیرد.<sup>۳۳</sup> بنابراین قابل درک است که چرا مارکس در نقد فلسفه‌ی هگل درخواست تحقق خرد

<sup>۳۰</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام - نقدی بر گفت‌وگو دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، برلین

<sup>۳۱</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ - ۳۱۳), in: MEW Bd. ۱, ebd., S. ۳۱۹

<sup>۳۲</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Rechtfertigung des ++ - Korrespondenten von der Mosel, in: MEW, Bd. ۱, S. ۱۷۲ff., Berlin (ost), S. ۱۸۶

<sup>۳۳</sup> Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Die Verhandlung des ۶. rheinischen Landtages, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost), S. ۵۸

بخصوص در برابر سرمایه، دولت سیاسی را در برابر شهروند و پرولتاریا را در برابر بورژوازی قرار می‌دهد. از آن‌جا که این مقوله‌ها لازم و ملزوم هم‌دیگر و از آن‌جا که تضادهای آن‌ها درون‌ذاتی هستند، در نتیجه به وحدت نیز نمی‌رسند و یا به بیان بهتر، وحدت آن‌ها ظاهری است. به این معنی که مقوله‌های متضاد وساطت می‌شوند. همان‌گونه که وساطت جامعه‌ی بورژوایی با دولت سیاسی را اصناف، مجلس اقشار و قانون به عهده می‌گیرند، به همین منوال نیز کار اجتماعی واسطه‌ی انسان با طبیعت، پول واسطه‌ی تولید کالا با فروش کالا، قرارداد کار و پول واسطه‌های کارمزدی با سرمایه، دین و ایدئولوژی (اشکال اخروی و دنیوی "آگاهی از جهان وارونه") واسطه‌های پرولتاریا با بورژوازی محسوب می‌شوند. در این‌جا بروز بحران به معنی اختلال در این واسطه‌ها است. از این پس، تضادهای درون‌ذاتی زیست مادی عریان می‌گردند و در کشمکش با روحیه‌ی طبقه‌ی حاکم (زیست معنوی) بیان و منجر به حرکت جامعه و تشکیل تاریخ می‌شوند. در این‌جا وظیفه‌ی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی نیز مشخصاً همین است که از یک سو، نقش واسطه‌ها را افشا کند و از سوی دیگر، ماهیت متضاد و درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی را از وحدت ظاهری آن متمایز سازد.

این شیوه‌ی نقد ماتریالیستی - دیالکتیکی مارکس را می‌توان به خوبی در سرمایه نیز مشاهده کرد. از آن‌جا که اقتصاد کلاسیک نیز مانند فلسفه‌ی درون‌ذاتی هگل با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی موجه می‌شود، در نتیجه ابعاد بسیار مشابه‌ای دارد و مارکس نیز همان شیوه‌ی نقدی را که بر "جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی" هگل روا می‌دارد، برای نقد اقتصاد کلاسیک نیز به کار می‌برد. یکی از نخستین نظریه‌پردازان مشهور بورژوازی جان لاک نام داشت که قوانین بازار و مالکیت خصوصی را با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی موجه می‌کرد. وی مدعی بود که با تحقق قوانین بازار، جامعه‌ی یک زمینه‌ی متناسب با طبیعت خردگرای انسان را یافته است. وی هم‌چنین مالکیت خصوصی، کار مزدی و آزادی دوگانه‌ی نیروهای کار (آزاد از ابزار تولید و آزاد جهت فروش) را نتیجه‌ی یک توافق اجتماعی می‌خواند. به این ترتیب، انسان‌ها ظاهراً آزاد، آگاه و برابر به نظر می‌آیند که محصولات کار یدی و فکری خویش را برای تأمین معیشت‌شان در بازار مبادله می‌کنند. در نتیجه، نه تنها بازار یک "نهاد طبیعی" و ارزش کالا "قیمت

است. در یک دولت که در آن "موضع" "اصناف" مانع می‌شود "که افراد بازنمای یک جماعت یا یک توده، و این چنین به یک عقیده و اراده‌ی غیرارگانیک، [یعنی، فف] تبدیل به خشونت عریان و توده‌ای در برابر دولت ارگانیک شوند"، (...)<sup>۳۴</sup>

به بیان دیگر، این یک وحدت ظاهری است که از طریق واسطه به وجود می‌آید و روند جامعه‌ی طبقاتی را تضمین می‌کند. مارکس در این‌جا موضوع نقد خویش را به نقش واسطه‌ها گسترش می‌دهد. به این معنی که مجلس اصناف و قانون تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی را وساطت می‌کنند. به این ترتیب، مارکس تشکیل مجلس اصناف را نشانه‌ی موجودیت سیاسی بورژوازی می‌خواند و طرح هگل از دولت را به صورت یک "ضرورت بیرونی" متهم می‌کند که از منشأ مادی خویش بی‌خبر است. از این منظر، دولت هگل به صورت یک تصور ایده‌آلیستی جامعه‌ی بورژوایی از خویش افشا می‌شود و جامعه‌ی "آشتی‌یافته و عرفی" هگلی یک تولید ذهنی و جنجالی به شمار می‌رود که در واقعیت مشاهده نمی‌شود.<sup>۳۵</sup>

به همین منوال، مارکس در نقد اقتصاد سیاسی همواره مقوله‌های غیرمستقل با هویت‌های متضاد درون‌ذاتی را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. برای نمونه مارکس انسان را در برابر طبیعت، تولید کالا را در برابر فروش کالا، کار مزدی را به صورت یک کالای

<sup>۳۴</sup> Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW, Bd. ۱, ebd., S. ۲۷۰f.

<sup>۳۵</sup> البته این مسائلی که مارکس در نقد هگل طرح می‌کند، فقط یک سری مباحث تئوریک و مجرد نیستند که به دو قرن گذشته تعلق دارند. ما ایرانیان این تجربیات را در دوران انقلاب بهمن به خوبی مشاهده کردیم. یعنی زمانی که مردم دیگر به نظام شاهنشاهی تن ندادند، دولت را تبدیل به یک تصور کردند. از این پس، محمد رضا شاه شروع به تعویض نخست وزیر کرد، پس از هویدا، آموزگار، شریف امامی، اذهار و بختیار بر سر کار آمدند، بدون این‌که قادر به تحکیم قدرت دولت شوند. پس از استقرار دولت موقت، بازرگان یک حرف تاریخی زد که مصداق بررسی مارکس از دولت است. وی در گفتگو با مردم همواره بر این موضوع تأکید می‌کرد که به دست وی یک چاقو داده‌اند که فقط یک دسته دارد و فاقد قدرت بردن است. به همین منوال باید از مقالاتی یاد کرد که جهت سرنگونی جمهوری اسلامی فراخوان به اعتصاب عمومی، نافرمانی مدنی و بایکوت انتخابات می‌دهند. مضمون این نوشته‌ها همان منظور مارکس را بیان می‌کند که با اختلال در واسطه‌ها (مجلس، قانون) دولت جمهوری اسلامی تبدیل به همان چیزی شود که در واقعیت است، یعنی یک تصور!

هگل گزارش می‌دهد. مارکس در سرمایه نخست فرضیه‌ی اقتصاد کلاسیک، یعنی استقلال خرید و فروش کالا را انکار می‌کند. به این معنی که خرید و فروش کالا با وجودی که در تضاد هستند اما نه تنها لازم و ملزوم هم‌دیگرند بلکه اصولاً بدون یکدیگر معنی نمی‌دهند. مارکس سپس نتیجه‌ی اقتصاد کلاسیک را به صورت تعادل خرید و فروش و وقوع "قیمت طبیعی" کالا انکار می‌کند و سرانجام با پیش کشیدن پول به عنوان واسطه‌ی خرید و فروش و ابزار گردش کالاها به مسئله‌ی بحران می‌رسد. برای نمونه مارکس به شرح زیر اقتصاد کلاسیک را نقد می‌کند:<sup>۳۷</sup>

«هیچ چیز نمی‌تواند مسخره‌تر از این دگم باشد که چرخش کالاها الزاماً تعادل فروش-ها و خریدها را تضمین می‌کند زیرا هر فروشی، خرید است و بالعکس. (...) هیچ کس نمی‌تواند بفروشد، مگر آن که کس دیگری بخرد. اما هیچ کس بلافاصله مجبور به خرید نیست زیرا که خود چیزی فروخته است. گردش، تمامی حدود زمانی، مکانی و فردی معاوضه‌ی کالاها را منهدم می‌سازد زیرا گردش در این‌جا، هویت مستقیم و موجود میان تعویض حاصل کار خود و مبادله با حاصل کار بیگانه را در تقابل از فروش و خرید قطع می‌کند. این که این دو فرایند متقابل و مستقل از یکدیگر، دارای یک وحدت درونی‌اند، در عین حال به این معنی است که حرکت درونی وحدت آن‌ها، ضمن تضادهای بیرونی انجام می‌گیرد. اگر استقلال‌یابی ظاهری مقوله‌های ذاتاً غیرمستقل که مکمل یکدیگر هستند، تا یک نقطه‌ی معینی بدرازا کشد، آنگاه وحدت خود را از طریق یک بحران معتبر می‌سازد. تضاد درون‌ذاتی کالا به صورت ارزش مصرف و ارزش، کار مشخص (...) و کار مجرد (...) و شخصیت‌یابی اشیاء و شیئیت-یابی اشخاص، در تقابلات دگردیسی کالاها، اشکال پیشرفته‌ی حرکت خود را می‌یابد. بنابراین اشکال مزبور متضمن امکان و صرفاً امکان بروز بحران‌اند. تکوین این امکان به

<sup>۳۷</sup> در این‌جا توضیح دو مفهوم جهت درک این نقل قول ضروری است. اول، تفاوت میان کار مجرد و کار مشخص است. کار مجرد میانگین آن مقدار کاری است که برای تولید یک کالا مصرف می‌شود. (ارزش مبادله) کار مشخص مقدار کاری است که برای تولید یک مایحتاج بخصوص مصرف می‌شود. (ارزش مصرف). دوم، تفاوت میان گردش ساده و گردش کارمزدی با سرمایه است. در گردش ساده برابرها مبادله می‌شوند. در گردش کارمزدی با سرمایه برابرها با هم‌دیگر مبادله نمی‌شوند. به این معنی که یک بخشی از نتایج کار از طریق سرمایه تصاحب می‌شود. این همان کار اضافی پرداخت نشده است که منجر به استثمار نیروی کار و ارزش افزایی سرمایه می‌شود.

طبیعی" آن محسوب می‌شود بلکه تصرف ثروت اجتماعی و تشکیل مالکیت خصوصی نیز نتیجه‌ی روند طبیعی و خردگرای جامعه به نظر می‌رسد. افزون بر این‌ها، از آن‌جا که نقش پول به عنوان واسطه‌ی خرید با فروش کالا و هم‌چنین کارمزدی با سرمایه به صورت یک "خشونت اجتماعی" در برابر طبقه‌ی کارگر پوشیده می‌ماند، در نتیجه مالکیت خصوصی ظاهراً شکل یک توافق اجتماعی را به خود می‌گیرد. در این‌جا انسان به صورت مالک یک وجهه‌ی حقوقی می‌یابد و حقوق فردی محدود به شرایط مساعدی می‌شود که انسان هر چه زودتر به مالکیت بیشتری دست یابد.<sup>۳۶</sup> از این پس، تمامی همبستگی‌ها و تعلق‌های اخلاقی، روانی و عاطفی انسان بی اعتبار و تبادل کالاها با پول که تحت قوانین بازار به وقوع می‌انجامند، جایگزین رشد طبیعی و خردگرای امور اجتماعی می‌شوند. به این معنی که "ارزش افزایی سرمایه" معیار توفیق فردی، ثروت و مالکیت خصوصی میزان مقام اجتماعی و شکوفایی اقتصادی میزان موفقیت سیاست اقتصادی می‌گردند. به بیان دیگر، جامعه دیگر نتیجه‌ی اتحاد و مشارکت انسان‌ها به نظر نمی‌آید که برای حفظ نوع بشر و بنا بر طبیعت خردگرای خویش شکل می‌گیرد و از طریق تقسیم کار اجتماعی به اوضاع اقتصادی همگانی بهبود می‌بخشد.

به این ترتیب، جان لاک موفق می‌شود که با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی و مانند جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی هگل یک "آگاهی از جهان وارونه" بسازد. در این‌جا هم-زمان یک توجیه فلسفی برای آدام اسمیت و دیوید ریکاردو جهت تدوین اقتصاد کلاسیک مهیا می‌گردد. این دو تن نیز مانند هگل مقوله‌ها را مستقل و متضاد از یکدیگر به فرضیه می‌گرفتند. به این معنی که برای نمونه خرید کالا و فروش کالا هم در تضاد هستند و هم مستقل از یکدیگر وجود دارند. آن‌ها بعداً ادعا داشتند که از طریق قوانین عرضه و تقاضا یک تعادل در بازار به صورت "قیمت طبیعی" به وجود می‌آید. در این‌جا وقوع "قیمت طبیعی" به معنی خردگرایی انسان در خرید و فروش کالا است که در طرح هگل به صورت آشتی و وحدت مقوله‌های متضاد مشاهده می‌شود. به بیان دیگر، طرح اقتصاد کلاسیک هم از فرضیه و هم از نتیجه‌ی دیالکتیک

<sup>۳۶</sup> Vgl. Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München, S. ۲۷۴., ۳۵, ۴۱, ۴۲۴.

صورت تمایل فرودستان جامعه به آگاهی و واکنش زیست ساختاری به این تمایل مشخص می‌شود.

روشن است که برای مارکس به خوبی امکان داشت که از طریق نقد ماتریالیستی و دیالکتیکی از تاریخ نمونه‌های بسیار پیچیده‌ی "آگاهی از جهان وارونه" و اشکال متفاوت زیست ساختاری جامعه‌ی طبقاتی را به بند بکشد و شکل بخصوص دولت را از کشمکش زیست مادی با زیست معنوی یک جامعه طبقاتی استنتاج کند. البته مارکس برای بررسی فرم‌اسیون‌های اجتماعی فقط ماهیت طبقاتی جامعه و حوزه‌ی متضاد تولید را مد نظر ندارد بلکه و هم‌چنین اشکال متفاوت اقتصادی از نظر زمانی و مکانی، ساختار حکومتی و اجتماعی و شکل بخصوص سیاسی را جهت شناخت حوزه‌ی متضاد توزیع نیز در نظر می‌گیرد و دولت را به عنوان نشانه‌ی قدرت و نتیجه‌ی شیوه‌ی بخصوص تولید اجتماعی و واکنش به آن‌ها کشف می‌کند. به این معنی که دولت ماهیتاً "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" است، در حالی که شکل واکنش آن به جامعه همواره بستگی به فلسفه‌ی سیاسی، تاریخ فرهنگی و نتایج مبارزات طبقاتی دارد. برای نمونه مارکس روش درست تشخیص شکل بخصوص دولت را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«شکل بخصوص اقتصادی که در آن کار اضافی پرداخت نشده از تولید کنندگان مستقیم استخراج می‌شود، رابطه‌ی حکومت با بندگان را معین و همان‌گونه که [این رابطه، فف] مستقیماً از تولید رشد کرده است، بر آن واکنش می‌کند. اما همین‌جا کلیت ساختار اقتصادی بنا می‌شود، [یعنی، فف] از روابط تولیدی که از آن امور اجتماعی و هم‌زمان با آن ساختار بخصوص سیاسی‌اش رشد می‌کنند. این هر باره رابطه‌ی مستقیم مالکان شرایط تولید با تولید کنندگان مستقیم است. یک رابطه که شکل هر باره‌ی آن طبیعتاً مدام با درجه‌ی تکامل نوع و شیوه‌ی کار و از این رو، مطابق با قدرت تولید اجتماعی است که ما از آن راز درونی، زمینه‌ی پنهانی کلی ساختار اجتماعی و بنابراین

واقعیت، مستلزم یک مجموعه‌ی کامل از مناسبات است که از منظر گردش ساده‌ی کالاها، [در مرحله‌ی کنونی تحلیل ما، ف.ف] هنوز به هیچ وجه مطرح نیست. پول به عنوان واسطه‌ی گردش کالاها، عمل کرد ابزار گردش را به عهده دارد.<sup>۳۸</sup>»

بنابراین در نقد اقتصاد کلاسیک تمام ابعادی که مارکس به صورت فرضیه و نتیجه‌ی دیالکتیک هگلی انکار کرده است، مشاهده می‌شود. به این معنی که مقوله‌های خرید و فروش کالا غیرمستقل هستند، تضاد آن‌ها درون‌ذاتی است و در نتیجه از طریق وساطت پول در بازار به یک تعادل ظاهری می‌رسند. در این‌جا بحران به معنی اختلال در پول به عنوان ابزار گردش و واسطه‌ی گردش کالاها است.

مارکس به همین منوال از ماتریالیسم دیالکتیکی جهت نقد قدرت ذهنی (دین و ایدئولوژی) به عنوان واسطه‌ی طبقات متضاد اجتماعی سود می‌برد. به این معنی که پرولتاریا و بورژوازی نه تنها وابسته به هم هستند بلکه اصولاً موجودیت آن‌ها بدون یکدیگر معنی نمی‌دهد.<sup>۳۹</sup> وی تضاد درون‌ذاتی آن‌ها را به صورت صاحبان کار مزدی (کار زنده) و سرمایه (کار غیرزنده) در حوزه‌ی تولید (از خود بیگانگی، شئی‌وارگی و بت‌انگاری) و حوزه‌ی توزیع (سود سرمایه، رانت، کارمزد) متمایز می‌کند. از آن‌جا که تضاد میان پرولتاریا و بورژوازی به عنوان صاحبان کارمزدی و سرمایه درون‌ذاتی است، در نتیجه وحدت جامعه‌ی طبقاتی به صورت یک "جامعه‌ی آشتی‌یافته و عرفی" نیز جنبه‌ی ظاهری به خود می‌گیرد. در این‌جا ایدئولوژی واسطه‌ی بورژوازی با پرولتاریا محسوب می‌شود و بحران هم پس از اختلال در ایدئولوژی به عنوان قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم و "آگاهی از جهان وارونه" به وجود می‌آید. به این معنی که ایدئولوژی دیگر قادر نیست که پرولتاریا را متقاعد سازد که واقعیت ایزکتیو به صورت "ایزکتیو" غلط است. حرکت انسان به سوی خودآگاهی نتیجه‌ی بحران ایدئولوژیک است که به

<sup>۳۸</sup> Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, ebd., S. ۱۲۷f.

<sup>۳۹</sup> برای نمونه مارکس در سرمایه به درستی مدعی می‌شود که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری از یک طرف کالا و ارزش اضافی تولید می‌کند و از طرف دیگر خودش را باز تولید می‌کند. به این معنی که سرمایه‌دار و کارگر مزدی تولید می‌کند.

دیالکتیکی دست بیابد و سازمان‌دهی درونی کلیت یک جامعه را در تکامل، تکوین، تحکیم، تضاد، تحول و زوالش به صورت میانگین ایده‌آل مناسبات واقعی در تئوری خویش بازتاب دهد. روشن است که این شیوه‌ی بررسی از تئوری‌های توطئه که از تحلیل عوامل عینی و ذهنی جامعه طفره رفته و عوامل بیرونی را در روند تحولات اجتماعی مسلط می‌شمارند و هم‌چنین مباحث تقلیل‌گرا که تنوعات زیست معنوی را به اشکال ظاهری زیست مادی خلاصه کرده و نقش زیست معنوی را در تشکیل نهاد و دگرگونی زیست اجتماعی حاشیه‌ای می‌انگارند، فاصله می‌گیرد. به بیان دیگر، در این جا اشکال ظاهری و صورتی یک جامعه هم‌چنین واقعیت تلقی می‌شوند و بخصوص زمانی که آن‌ها پس از تشکیل نهاد نه تنها شکل بخصوص دولت را جهت سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی موجه می‌سازند بلکه و هم‌چنین بر زمینه‌ی مادی زیست اجتماعی واکنش می‌کنند.

به این ترتیب، مکتوبات مارکس از شیوه‌ی نقد و اندیشیدن انتقادی وی گزارش می‌دهند. روشن است که استفاده از شیوه‌ی نقد مارکس که مجرد و کلی است، به محقق کمک می‌کند که از تاریخ و فرهنگ مشخص و بخصوص جامعه‌ی سنتی و دولت دینی ایران سحرزدایی کرده و به یک تئوری ماتریالیستی - دیالکتیکی از کلیت جامعه‌ی طبقاتی، یعنی زیست مادی، زیست معنوی و زیست ساختاری کشور دست بیابد. البته این یک تئوری انتقادی است که نه تنها کلیت شئون اقتدار طبقه‌ی حاکم، یعنی ماهیت اقتصادی را بنا بر ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی و شکل بخصوص سیاسی - ایدئولوژیک حاکمیت طبقاتی را بنا بر حقوق جهان‌شمول طبیعی به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد بلکه ایده‌ی سرنگونی جامعه‌ی طبقاتی (عامل ذهنی) را با انگیزه‌ی تحقق آن (عامل عینی) در هم می‌آمیزد و شرایط عملی انقلاب اجتماعی در ایران را مهیا می‌سازد. به بیان دیگر، تئوری انتقادی از یک سو، به طبقه‌ی حاکم اعلام جرم می‌کند و از سوی دیگر، ایده‌ی تشکیل یک نظم نوین را با انگیزه‌ی رهایی فرودستان جامعه پیوند می‌دهد. هم‌زمان تئوری انتقادی منجر به شناخت و درک تاریخ فرهنگی مشخص و بخصوص کشور می‌شود. به این معنی که تئوری انتقادی از یک سو، توجیه شرایط تاریخی و فرهنگی کشور را به صورت تحولات اجتناب ناپذیر به عهده نمی‌گیرد و از

شکل مستقل یا وابسته‌ی سیاسی، خلاصه همواره شکل بخصوص دولت را نیز کشف می‌کنیم.<sup>۴۰</sup>

بنابراین استفاده از شیوه‌ی نقد و اندیشیدن انتقادی مارکس ممکن می‌سازد که محقق از طریق بررسی زیست مادی جامعه‌ی طبقاتی به شکل بخصوص زیست اجتماعی و زیست ساختاری (دولت) آن نیز دست بیابد. در این جا دین و ایدئولوژی به عنوان زیست معنوی و روبناها بر یک جامعه‌ی طبقاتی مستقر می‌شوند که با زیست مادی و زیربنای آن در ارتباط دیالکتیکی هستند. لیکن دیالکتیک زیربنا با روبناها نه به معنی ماتریالیسم محض است که به زیربنای جامعه یک وجهه‌ی الهی داده و تمامی تحولات و کنش‌های اجتماعی را بدون شرط از تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید استنتاج می‌کند و نه نقش اختصاصی برای اراده‌گرایی به عنوان ایده‌آلیسم انتزاعی و مجزا از جامعه قائل است. این نتیجه‌ی نقد ماتریالیستی و دیالکتیکی از کلیت جامعه‌ی طبقاتی است که منجر به یک درک نوین از تحولات و برش‌های تاریخی می‌شود. به این ترتیب، نه تنها اسرار زیست معنوی که از زیست مادی پرتو می‌گیرند و به صورت کشمکش و وحدت اشکال متنوع روبناها متظاهر شده و به زیست ساختاری شکل می‌دهند، بر طرف می‌گردد بلکه شکل واکنش دولتی بر کلیت زیست اجتماعی جهت تحکیم و سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی نیز قابل درک می‌شود.

بنابراین ضروری است که بررسی ماتریالیستی از تاریخ با تمامی ظواهر و تصورات ایده‌آلیستی که به صورت واقعی بر جامعه واکنش می‌کنند، پویا گردد و کلیت جامعه‌ی طبقاتی، یعنی زیست مادی، زیست ساختاری و زیست معنوی آن‌را به بند نقد درون‌ذاتی منفی و چالش عملی بکشد. به این ترتیب، دگرگونی‌های تاریخی به عنوان حاصل تضادهای درون‌ذاتی ماتریالیستی و آگاهی ایده‌آلیستی از این تضادها عریان می‌گردند و جنبه‌های مادی و معنوی نبرد طبقاتی و تشکیل دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" روشن می‌شوند. فقط از این طریق امکان دارد که محقق به یک شیوه‌ی بررسی علمی از روند تاریخ، یعنی روش ماتریالیستی و

<sup>۴۰</sup> Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۷۹۹f.

تاریخ ایران مشاهده نشده‌اند.<sup>۴۱</sup> روشن است که با استناد به این مفاهیم نه تنها یک درک انتزاعی از زیست اجتماعی ایرانیان در دوران پیش و پس از اسلام به وجود می‌آید بلکه ساختار دولتی کشور یک شکل موهوم و غیر تاریخی به خود می‌گیرد که در واقعیت مشاهده نمی‌شود.

بنابراین من از شیوهی نقد مارکس استفاده می‌کنم که زیست مادی ایران باستان را به صورت مجرد و تحت مقوله‌ی اقتصاد رانتی مشخص کنم و از این طریق به زیست معنوی و به شکل بخصوص زیست اجتماعی و زیست ساختاری (دولت) در دوران پیش از اسلام دست بیابم. به نظر می‌رسد که شرایط اقلیمی کشور و تعدد و تسلط جوامع اشتراکی در ایران باستان منجر به تشکیل یک دولت منطقه‌ای شده‌اند و دولت اضافه تولید اجتماعی را به صورت رانت محصولی سالیانه تصاحب می‌کرده است. لیکن اولین دولت اسلامی بر یک شیوهی بخصوص تولید استوار نبوده و هزینه‌ی زیست ساختاری را از طریق راهزنی و تصاحب غنائم جنگی مهیا می‌کرده است. مصداق این نظریه را می‌توان به خوبی در تناقض تولیدات مه‌آلود و زیست معنوی این دو زیست متفاوت مادی، یعنی یکتاستایی ایرانیان و یکتاپرستی سامیان مشاهده کرد که به صورت اساطیر و حماسه‌های باستانی در آثار دینی و فرهنگی این دوران مانند اوستا و قرآن به وضوح درج شده‌اند. در این‌جا از یک سو، بررسی آن عوامل عینی و ذهنی ضروری می‌شوند که منجر به ظهور اسلام و تشکیل دولت اسلامی در شبه‌جزیره‌ی عربستان شدند. از سوی دیگر، بررسی کنش زیست معنوی و حکومت اسلامی بر زیست اجتماعی ایران باستان ضروری به نظر می‌رسد زیرا در کشمکش و وحدت یکتاپرستی سامیان با یکتاستایی ایرانیان اشکال نوین زیست معنوی به وجود آمده و رویکرد فرهنگی ایرانیان را از آیین زرتشت به دین اسلام ممکن ساخته است.

<sup>۴۱</sup> همان‌گونه که عباس ولی به درستی استنباط می‌کند، تاریخ ایران از طریق شرق‌شناسان و مارکسیست‌های شوروی در سیستم دترمینیستی تئوری مراحل استالینی چنانچه شده است. به این منوال، روند تاریخ فرایندی عام و جبری محسوب می‌شود که با تسلسل شیوه‌های تولید همراه است. البته کسانی که به مقابله با این شیوهی کار بر آمدند و جهت شکست سلطه‌ی نظری مارکسیست‌های شوروی و هواداران ایرانی آنان به مقوله‌ی شیوهی تولید آسیایی رجوع کرده‌اند، نیز مستثنا از این انتقاد نیستند (مقایسه، ولی، عباس (۱۳۸۰): ایران پیش از سرمایه‌داری - تاریخ نظری، ترجمه‌ی حسن شمس آوری، نشر مرکز، تهران، صفحه‌ی ۲۰ ادامه و ۳۹ ادامه)

سوی دیگر، درباره‌ی تاریخ و فرهنگ، درباره‌ی فعالیت و اتوبی، درباره‌ی نبرد طبقاتی و آرزوها و انگیزه‌های فرودستان جامعه گزارش می‌دهد.

مشخصاً از همین منظر است که بررسی و شناخت فرهنگ یکتایی ایرانیان و تحولات آن پس از سلطه‌ی اسلام بر کشور تبدیل به یک مقوله‌ی تحقیقاتی می‌شود. در این‌جا درک تقابل و تفاهم فرهنگ یکتایی با مفهوم انسان به عنوان موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب یک نقش اساسی بازی می‌کند زیرا زیست مادی در عصر نو در برابر اشکال متفاوت ایمانی، جنسیتی و نژادی زیست معنوی باستانی و اسلامی ایرانیان قرار می‌گیرد و تداوم ناهماهنگی فرهنگی موجود و یا شکل نوینی از آن‌را به سادگی نمی‌پذیرد.

پرسش‌های این کتاب نیز پیرامون همین مسائل و به شرح زیر طرح می‌شوند: مشخصات زیست مادی ایرانیان چگونه بوده که از پرتو آن آیین یکتاستایی زرتشتی به وجود آمده است؟ دین اسلام بر اساس کدام زیست مادی و در پرتو کدام زیست معنوی به وجود آمد و چگونه بر ایران مسلط شد؟ تحت چه شرایطی و به چه شکلی اسلام در ایران گسترش یافت و چگونه فرهنگ یکتایی و زیست معنوی ایرانیان دگرگون گشت؟

من برای پاسخ دادن به پرسش‌های فوق نخست زیست مادی ایران باستان را بررسی می‌کنم که به تولیدات مه‌آلود آن به صورت زیست معنوی آیین زرتشت دست یافته و از زیست ساختاری کشور که به صورت کشمکش و وحدت عوامل عینی و ذهنی این دوران به وجود آمده است، پرده بردارم. در این ارتباط طرح این نکته را ضروری می‌دانم که پیرامون زیست مادی ایران باستان یک توافق کلی میان "نظریه‌پردازان" وجود ندارد. فقدان توافق نتیجه‌ی مباحث ایدئولوژیک است که به گفتمان‌های تحقیقاتی راه یافته‌اند. از جمله باید از مقوله‌هایی مانند برده‌داری، فئودالیسم، نیمه فئودالیسم و شیوهی تولیدات آسیایی نام ببرم که هیچ کدام از آن‌ها به صورت مسلط و متداوم در

گردد. در این‌جا زیست مادی بادی‌نشینی به صورت اساس یک زیست معنوی عریان می‌گردد که تحت عنوان فرهنگ یکتاپرستی نه به اخلاق دست می‌یابد و نه جایگاهی برای خردگرایی انسان باقی می‌گذارد. پرستش الله که به صورت تبعیت کور و عبادت میسر می‌گردد، تبدیل به اصول آموزشی و پرورشی می‌گردد و رستگاری و جهان-گریزی مسلمانان را موجه می‌سازد. بنابراین قرآن در تقابل با اوستا یک کتاب دینی است که نه تنها انسان در پرتو آن از مدنیت و تمدن مبرا می‌گردد بلکه شامل یک کارنامه از فرهنگ یکتاپرستی است که به مسلمانان هویت می‌بخشد و آن‌ها را در قتل دگراندیشان و سرکوب دیگر ادیان جهت تشکیل امت اسلامی تهییج می‌کند.<sup>۴۲</sup>

بنابراین با وجودی که اوستا و قرآن به کلی متفاوت هستند لیکن هر کدام به سهم خود روانشناسی ایرانیان باستانی و اعراب مسلمان را به بهترین وجه ممکنه به عصر نو انتقال می‌دهند. از آن‌جا که اسطوره و حماسه به عنوان نظامی از عقاید و آداب مردمی وحدت اخلاقی یک جامعه را می‌سازند، در نتیجه اسطوره و حماسه‌شناسی به شناخت تاریخ فرهنگ متفاوت ایرانیان و سامیان کمک می‌کنند و معنی اخلاقی این دو زیست اجتماعی متفاوت را روشن می‌سازند. در این‌جا نه تنها تجربیات زیست مادی موجه می‌شوند بلکه ارتباط نزدیک و ناگسستنی این تجربیات با زیست معنوی بدیهی و شیوهی خردگرایی و روش بخصوص فعالیت انسان‌ها قابل درک می‌گردند. برای نمونه مهرداد بهار ابعاد متنوع اساطیر را از منظر جامعه‌شناسی به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«اساطیر دارای خویشکاری فردی و اجتماعی است و این خویشکاری دارای کنشهای متعدد و متفاوت مادی و معنوی است که معمولاً ۱ - وجود جهان و انسان را توجیه می‌کند، و در واقع، نوعی بُعد فلسفی به هستی‌شناسی ابتدائی می‌بخشد، ۲ - سازمان‌ها (حکومت) و ساختهای اجتماعی را توجیه و تثبیت می‌کند و عملاً نقشی ایدئولوژیک دارد، ۳ - آیین‌ها را که یگانگی فرد را با اجتماع و فرد و اجتماع را با طبیعت برقرار می‌سازد، توجیه می‌کند و بدانها ارزش و تقدس می‌بخشد، ۴ - آداب و رفتار اجتماعی و

پیدا است که توفیق این طرح هم‌چنین بستگی به بررسی مکتوبات دینی مانند: اوستا، تورات، انجیل و قرآن دارد. در این‌جا طرح این نکته نیز بسیار ضروری است که به خصوص اوستا و قرآن دو اثر کاملاً متفاوت هستند. اوستا در پنج بخش متفاوت مدون شده است که به بهترین وجه ممکنه از تحولات تاریخی زیست معنوی ایرانیان قبل از اسلام گزارش می‌دهد. اوستا شامل یسنا (گات‌ها)، پشت‌ها، ویسپرد، خرده اوستا و وندیداد می‌شود. در حالی که گات‌ها مشخصاً به زرتشت نسبت داده می‌شوند، مابقی اوستا ساخته و پرداخته‌ی موبدانی هستند که بخصوص در دوران شاهنشاهی ساسانیان می‌زیسته‌اند. بنابراین ضروری است که بخش‌های متفاوت اوستا از بستر تاریخی خویش مجزا نشده و با در نظر داشتن شرایط زمانی و مکانی بررسی شوند. به این ترتیب، بخش مهمی از تاریخ داستانی و اساطیر کشور جهت درک زیست معنوی ایرانیان باستانی روشن می‌گردد. در این‌جا زیست مادی کشاورزی مسکون و زندگی شبانی به صورت اساس یک زیست معنوی عریان می‌شوند که به صورت فرهنگ یکتایی به اخلاق و خردگرایی دست می‌یابد. ستایش اهورامزدا که به صورت شعر از زیبایی طبیعت و تاریخ اقوام گزارش می‌دهد، هم‌زمان تبدیل به اصول آموزشی و پرورشی می‌گردد و پارسایی و پاکدامنی مؤمنان را شروط تشکیل و زیست جوامع اشتراکی می‌شمارد. به این ترتیب، اوستا فقط یک کتاب خشک دینی نیست که انسان در پرتو آن پارسا و نیکوکار می‌گردد بلکه شامل یک کارنامه از فرهنگ یکتایی ایرانیان باستانی است که به انسان‌ها هویت می‌بخشد و آن‌ها را در دفاع از میهن و هم میهن‌های خویش تهییج می‌کند.

در برابر تمامی قرآن به محمد بن عبدالله منسوب می‌شود که به بهترین وجه ممکنه از دوران ۲۳ ساله‌ی رسالت وی گزارش می‌دهد. از آن‌جا که دین اسلام در تداوم اساطیر سامیان به وجود آمده است، در نتیجه این زیست معنوی بر زیست مادی بادی‌نشینی عشایر اعراب استوار شده و با تغییرات جانبی و به صورت یک دین مستقل در آمده است. بنابراین در این‌جا نه تنها ضروری است که شیوهی یکتاپرستی سامیان به صورت آیین یهودیان و عیسویان در ارتباط با زیست مادی آن بررسی شود بلکه شروط انتقال این شیوهی یکتاپرستی به شبه‌جزیره‌ی عربستان به صورت یک پدیده‌ی تاریخی مدون

<sup>۴۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): تمدن و تاریخچه‌ی تمدن ستیزی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یک،



## زیست مادی و زیست معنوی در ایران باستان

ایرانیان باستانی به اقوام هندی و اروپایی منسوب می‌شوند. آن‌ها در حدود سه هزار سال پیش از میلاد از خطه‌ی آسیای میانه به سوی فلات ایران کوچ کردند و در خوارزم قدیم مسکون شدند. به نظر می‌رسد که علت این نقل مکان حوادث خارق‌العاده‌ی طبیعی بوده باشد. این تازه رسیدگان محل سکونت جدید خویش را "ایران ویج" (ائیرین وئجه) نامیدند و خود را "اری" (آریا)، یعنی پارسا، دانا و نیکوکار خواندند. "ایران ویج" به معنی ایران‌شهر بود که سرزمین "اران" (آریاییان)، یعنی پارسایان، دانایان و نیکوکاران محسوب می‌شد. سپس ایرانیان در حدود ۱۴۰۰ سال پیش از میلاد به تدریج در نواحی مرو، بلخ، هرات، کابل و هلمند کنونی پراکنده شدند و از طریق جنوب خراسان به سوی ری کوچ کردند و رفته رفته در گسترده‌ی فلات ایران منزل گزیدند. به این ترتیب، زیستگاه ایرانیان از کوه‌های قفقاز و صحراهای آسیای میانه در شمال تا کرانه‌های دریای عمان و خلیج فارس در جنوب و از افغانستان و بخشی از فلات پامیر و دهانه‌ی رود سند در خاور تا سرزمین‌های میان رودان (بین‌النهرین) در باختر را در بر می‌گرفت.<sup>۴۴</sup>

البته ایرانیان باستانی زیست معنوی خود را نیز به محل سکونت نوین‌شان انتقال دادند. آیین ایرانیان بر اساس یک زیست مادی بر پا می‌شد که از طریق اهلی کردن حیوانات، دام‌داری مسکون و کشاورزی را ممکن و بازسازی نیروی کار و زیست اجتماعی را تضمین می‌ساخت. به این ترتیب، محصولات حیوانی و زراعی با مایحتاج زندگی پیوند می‌خوردند. در حالی که نخ‌ریسی و پارچه‌بافی با فنون اولیه متحقق می‌شد، استفاده از آتش در روند تکامل این تمدن یک نقش اساسی بازی می‌کرد. به این معنی که آتش

<sup>۴۴</sup> مقایسه: گیمن، دوشن (۱۳۷۵): دین ایران باستان، ترجمه‌ی رویا منجم، انتشارات فکر روز، تهران، صفحه‌ی ۱۸۳ و مقایسه: دوستخواه، جلیل (۱۳۷۵): پیشگفتار در اوستا، کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، چاپ سوم، جلد یک، تهران، صفحه‌ی ۱۹ و

مقایسه: صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲): حماسه سرایی در ایران - از قدیمترین عهد تاریخی تا قرن چهارم هجری، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر (تهران)، صفحه‌ی ۲۲ ادامه

درون طبقه‌ی بی‌را - هرگاه طبقات شکل گرفته باشد - تعیین، توجیه و تثبیت می‌کند و ۵ - آثار متفاوت روانی و روان درمانی دارد.<sup>۴۳</sup>

بنابراین بررسی اساطیر باستانی به محقق کمک می‌کنند که به شکل بخصوص زیست معنوی یک جامعه، یعنی چگونگی جهان خدایان، دشمنان محتمل ایشان و معنی آفرینش جهان مادی دست بیابد. هم‌زمان شناخت داستان‌های حماسی که بازمانده‌ی دوران تشکیل اقوام و استقرار ایشان در اعصار کهن هستند، راه را به سوی درک روانشناسی و اخلاق جامعه‌ی ایران می‌گشاید و معنی زیست اجتماعی پیش و پس از ظهور اسلام را عریان می‌سازند. به این ترتیب، اساطیر و حماسه‌ها انگیزه‌ها و ایده‌های انسانی قرون گذشته را به عصر نو منتقل می‌سازند و آن‌جا که آثار تاریخی‌نگاری و باستان‌شناسی به دلیل فقدان منابع قابل رجوع خاموش می‌مانند، تاریخ و فرهنگ بخصوص و مشخص ایرانیان را در ادوار متفاوت بازتاب می‌دهند. از همین منظر است که از یک سو، تفاوت‌های زیست مادی و زیست معنوی ایرانیان باستانی با سامیان و اعراب مسلمان به وضوح روشن می‌گردند و از سوی دیگر، شدت تلاقی این دو فرهنگ تاریخی و تشکیل و استقرار نوع سومی از آن در کشور قابل درک می‌شود.

<sup>۴۳</sup> بهار، مهرداد (۱۳۷۵): پژوهشی در اساطیر ایران - پاره نخست و پاره دوم، انتشارات آگاه، تهران، صفحه‌ی ۳۷۲

هرمزد به عنوان یکی از ایزدان، زندگی انسان به شیوه‌ی اشه را سامان می‌داد. اشه به معنی راستی و داد است که به صورت یک نظم طبیعی و اهورایی واقعیت می‌یابد. بنابراین ایرانیان باستانی زندگی به شیوه‌ی اشه را جلوه‌ی داد و الهام اهوراها می‌پنداشتند. به این معنی که هر کسی در گزینش کردار خویش آزاد محسوب می‌شود و بهره و پی‌آمد کارهای خود را می‌یابد. در این‌جا سرنوشت هیچ کسی از پیش معین نشده و انسان با ایزنی خردمندانه و با رجوع به وجدان خویش پندار، کردار و گفتارش را منظم می‌کند. آن‌که راه شر و بدی را بر می‌گزیند، دچار اندوه و افسوس می‌گردد و هر که به راه خیر و نیکی می‌رود، سرانجام پارسا و مسرور می‌شود.<sup>۴۷</sup> بنابراین برای ایرانیان باستانی "راستی" و "داد" منجر به نظم می‌شدند و در تضاد با "دروغ" و "فتنه" به عنوان عوامل بی‌نظمی قرار می‌گرفتند. در حالی که پیروان راستی و دادگری معروف به "آشَوَن" بودند، فتنه‌گران و پیروان دروغ "دروگوَن" نامیده می‌شدند. بزرگترین گناه برای ایرانیان باستانی نسبت دادن شر به ایزدان بود. برای آن‌ها نیکی و بدی مانند روشنایی و تاریکی و یا زندگی و مرگ در تضاد بودند و همزیستی را به هیچ وجه ممکنه نمی‌پذیرفتند. در این‌جا قوای خیر و قوای شر جلوه‌های متفاوت یک واقعیت واحد محسوب نمی‌شوند که یکی از عدم دیگری به وجود می‌آید بلکه کاملاً بر عکس، واقعیت واحد پس از غلبه‌ی یکی بر دیگری به وجود خواهد آمد. به این ترتیب، قوای خیر و قوای شر گوهر دوگانه و متضاد محسوب می‌شوند که هم از دو علت متناقض ناشی شده‌اند و هم یکدیگر را منهدم می‌سازند.<sup>۴۸</sup>

البته سکونت ایرانیان باستانی در نواحی جدید با موانع سختی روبرو شد. نخست اوضاع طبیعی و زیست مادی موجود بود که تحت آن زیست اجتماعی تازه رسیدگان شکل می‌گرفت. در برخی از این مناطق به دلیل تفاوت شدید دما در فصول متفاوت سال و بارندگی پراکنده که نتیجه‌ی تنوع دشت و کوهستان بود، فقط دامداری در مراتع حاشیه‌ای را با زندگی کوچ‌نشینی ممکن می‌کرد. لیکن ایرانیان باستانی در پی زندگی

<sup>۴۷</sup> مقایسه؛ مهر، فرهنگ (۱۳۸۰): فلسفه زرتشت - دیدی نو از دینی کهن، چاپ چهارم، تهران، صفحه‌ی ۶۱

<sup>۴۸</sup> مقایسه؛ هیلنز، جان (۱۳۷۵): شناخت اساطیر ایران، ترجمه زاله آموزگار و احمد تفضلی، نشر چشمه، تهران.

هم برای تهیه‌ی لوازم خانگی (کوزه) و هم برای ذوب فلزات (مس، مفرق) جهت تهیه‌ی ابزار تولید (داس) و لوازم شکار (تبر) به کار می‌رفت. در مرکز شهرها یک آتشکده بر قرار بود و اهالی شهر از آتش حراست می‌کردند. افزون بر فنون دام‌داری و کشاورزی، اهالی شهر به فن‌آوری تولید زورق و تجربه‌ی صیادی نیز دست یافته بودند و در جوار گوشت و حبوبات، تغذیه خویش را از طریق صرف ماهی تضمین می‌کردند. به همین منوال، یک دانش ابتدایی از طب و هم‌چنین ذوق زیبادوستی به وجود آمده بود. در حالی که طبابت اهالی شهر را در برابر بیماری‌های معمول آسوده می‌کرد، تولید لوازم زیبا به زیست اجتماعی معنی می‌داد. البته این تمدن به یک زیست ساختاری اولیه نیز دست یافته بود که از طریق "ایران بانو" نمایندگی می‌شد. زمام‌داری زنان بر جامعه دلایل تجربی داشت زیرا که آن‌ها به مراتب تیز هوش‌تر از مردان بودند و با راهنمایی‌های خردگرای خویش زندگی را برای همگان تسهیل می‌کردند. در جوار جماعت شهری گروهی از مردان و زنان سیاه مو و سیاه چشم نیز به صورت غیرمسکون و غیرمتمدن می‌زیستند که ایرانیان آن‌ها را "دیو" (انسان‌های عجیب و وحشی که همه چیز را می‌خورند) و "تور" (سیاه) می‌نامیدند. پیدا است که هم‌جواری ایرانیان با گروه‌های غیرمتمدن نه تنها منجر به عینیت جنگ میان آن‌ها می‌شد بلکه ذهنیت ایرانی را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌داد.<sup>۴۵</sup>

بنابراین پیدا است که چرا اعتقاد به ایزدان متفاوت و تقابل اهوراها (اسوره‌ها) با دئو‌ها (دوه‌ها) زیست معنوی تازه‌رسیدگان را معین می‌کرد و معنی اندیشه‌ی نیک و زندگی به شیوه‌ی اشه (راستی و داد) میان ایرانیان را شکل می‌داد. یکی از این ایزدان هرمزد نام داشت و مغان که در روند زمان وساطت گیتی و آخرت را به عهده گرفته بودند، رهبران دینی محسوب می‌شدند.<sup>۴۶</sup> برای ایرانیان هرمزد هستی بخش، دانا و داور هستی محسوب می‌شد و به اهوراها تعلق داشت. اهورا از ریشه‌ی "اه" به معنی هستی و هرمزد از ریشه‌ی "مزدا" به معنی منش و خرد نیک مشتق می‌شوند. به اعتقاد ایرانیان باستانی

<sup>۴۵</sup> مقایسه، ماریژان‌موله، هرترفلد، گیرشمن (۱۳۸۱): سرزمین جاوید؛ جلد اول؛ ترجمه و اقتباس: ذبیح‌الله منصوری،

چاپ جهادهم، تهران، نشر زرین، تهران صفحه‌ی ۱۵ ادامه

<sup>۴۶</sup> مقایسه؛ گیمن، دوشن (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳۷ ادامه و ۲۳

تأمین می‌گشت که به صورت بخشی از اضافه تولید و رانت محصولی به آن‌ها تعلق می‌گرفت.

انگیزه‌ی افزایش رانت محصولی سلحشوران را وا می‌داشت که پس از استقرار در نقاط مهم استراتژیک، همواره امنیت روستاهای بیشتری را به عهده بگیرند و یا قوای تدافعی روستاهای پراکنده را به سلطه‌ی خویش در آورند. به این ترتیب، شهر به عنوان مرکز قوای مجریه و محل سکونت طبقه‌ی حاکم شکل گرفت و خشونت غیر اقتصادی (سیاسی و قضایی) تبدیل به ابزاری جهت تصاحب اضافه تولید روستاها شد. از این پس، نه تنها تضاد در حوزه‌ی توزیع میان طبقه‌ی حاکم و روستاییان بروز کرد و قلمرو ضرورت‌ها شکل گرفت بلکه رفته رفته زیست ساختاری که تشکل، استقرار و تداومش با تصاحب رانت محصولی سالیانه ممکن می‌شد، شکل بخصوص خود را یافت. در حالی که مالکیت بر ابزار تولید (زمین زراعی و مستقالات آبیاری) ظاهراً در تملک اشتراکی نیروهای مولد قرار داشت لیکن مالک واقعی آن‌ها طبقه‌ی حاکم شهری بود زیرا نتایج کار اضافی را هر سال به صورت رانت محصولی و اضافه تولید اجتماعی تصاحب می‌کرد. در این‌جا تضاد در حوزه‌ی تولید (یعنی میان نیروهای مولد و مناسبات تولید) بروز نمی‌کرد زیرا نیروهای مولد مستقیماً تحت سلطه و نظارت طبقه‌ی حاکم قرار نداشتند. در همان حال تضاد در حوزه‌ی توزیع پیرامون تقسیم اضافه تولید (مقدار رانت محصولی سالیانه) به وجود می‌آمد و شکل نبرد طبقاتی به خود می‌گرفت. اعمال خشونت دولتی، واکنش طبقه‌ی حاکم بر فرودستان جامعه بود که اقتدار و حاکمیت همان زیست ساختاری را به رسمیت بشناسند که خود ناآگاهانه به وجود آورده بودند.

در شهر اوضاع به کلی با وضعیت روستاها تفاوت داشت. در آن‌جا اضافه تولید روستاها که به صورت رانت محصولی تصاحب شده بود، تبدیل به ارزش مبادله می‌شد و واحد برابرها، یعنی سکه‌های طلا و نقره (پول) به عنوان مولد دورانی تبادل را آسان‌تر می‌ساخت. از این پس، بازار به عنوان نهادی جهت مبادله و تجارت در شهر شکل گرفت و قشر نوینی از طبقه‌ی حاکم به عنوان تجار به وجود آمد. روشن است که نیازهای لوکس طبقه‌ی حاکم و مایحتاج قوای انتظامی عوامل تشدید تقسیم کار اجتماعی در شهر شدند و پیشه‌وری و تولید کارهای دستی از منظر فرجام‌شناسی رونق

مسکون بودند که از طریق کشاورزی و دامداری زیست اجتماعی خود را سامان دهند. بزرگترین بخش این منطقه تحت تأثیر خشکی طولانی مدت قرار داشت و سکونت و کشاورزی در آن بدون بنای مستقالات آبیاری ممکن نمی‌شد. روشن است که با در نظر داشتن فن‌آوری اولیه و سطح پایین بارآوری نیروی کار، بنای مستقالات آبیاری مانند قنات، چاه و نهرسازی فقط از طریق کار اشتراکی امکان داشت.<sup>۴۹</sup>

تنوع شرایط طبیعی و پراکندگی باران منجر به پراکندگی مناطق کشت و روستاها می‌شدند و بنای اشتراکی مستقالات آبیاری عامل ایجاد مالکیت اشتراکی بر ابزار تولید (زمین زراعی و تأسیسات آبیاری) بود. در این‌جا محصولات کشاورزی جنبه‌ی ارزش مصرف (مایحتاج) به خود می‌گرفتند که با نیازهای خانگی هماهنگ و به صورت خودکفا و اشتراکی برنامه‌ریزی و تولید می‌شدند. تحت اوضاع موجود نه بازار شکل می‌گرفت، نه ضرورتی برای تولید پول بود، نه ارزش مصرف تبدیل به ارزش مبادله می‌شد و نه سلسله مراتبی در روستا به وجود می‌آمد. بنابراین اوضاع اولیه برابر با قلمرو آزادی‌ها بود زیرا نه در حوزه‌ی تولید و نه در حوزه‌ی توزیع تضاد میان نیروهای مولد و مناسبات تولید به وجود می‌آمد.

مانع بعدی سکونت و کشاورزی در این منطقه، همسایگی ایرانیان با طوایف نیمه وحشی بود. از جمله باید از طوایف عیلامیان، تیوران، کادوسیان و آماردان یاد کرد که به روستاها شبیخون می‌زدند و محصولات کشاورزی و دام ایرانیان باستانی را به غنیمت می‌گرفتند.<sup>۵۰</sup> تحت اوضاع موجود دفاع از روستاها تبدیل به یکی از شروط اساسی زیست مسکون در این منطقه می‌شد. از این پس، نه تنها تولید تجهیزات تدافعی اجتناب‌ناپذیر بود بلکه استقرار بخشی از سلحشوران در نقاط استراتژیک ضروری به نظر می‌آمد. به این ترتیب، رابطه‌ی مستقیم بخشی از جامعه به عنوان سلحشوران از روستا و زیست مادی گسسته شد. از آن‌جا که سلحشوران دیگر نقشی در روند تولید نداشتند، در نتیجه امورشان باید از طریق محصولات زراعی و دامداری روستاییان

<sup>۴۹</sup> vgl. Ehlers, E. (۱۹۸۰): Iran: Grundzüge der geographischen Landeskunde, in: Wissenschaftliche Länderkunde, Bd. ۱۸, Darmstadt, S. ۱۸f., ۹۰f., ۲۵f.

<sup>۵۰</sup> مقایسه: صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۴ ادامه

کشاورزی و دامداری شکل دیگری به خود می‌گرفت از آن‌چه که در روستاهای دوردست مسلط بود. زیرا دولت در این‌جا در تشکیل شرایط کلی تولید سهم داشت. از جمله باید از احداث و تعمیر سدها، راه‌های بزرگ آبی و جسرها یاد کرد که دولت هزینه‌ی تولید آن‌ها را به عهده می‌گرفت و از طریق بیگاری اسرای جنگی عملی می‌کرد. از آن پس که آب به حوالی روستاها می‌رسید، روستاییان از طریق کار اشتراکی تأسیس و مراقبت از جوی‌ها را به عهده می‌گرفتند.<sup>۵۱</sup> به این ترتیب، در نزدیکی شهرها کشاورزان به حق آب دست می‌یافتند و دیوان بخصوص آب به وجود می‌آمد، با وجودی که هم‌چون گذشته مالکیت بر زمین زراعی ظاهراً وجود نداشت لیکن طبقه‌ی حاکم شهری از طریق تصاحب اضافه تولید روستاها عملاً مالک واقعی مناسبات تولید محسوب می‌شد.<sup>۵۲</sup>

بنابراین ضروری است که میان سیستم آبیاری روستاهای دوردست و روستاهای حوالی شهرها تمایز قائل شد. در حالی که اهالی روستاهای دوردست از طریق کار اشتراکی سیستم آبیاری مانند قنات، چاه و نهرهای آبرسانی را احداث و تعمیر می‌کردند و مشترکاً هزینه‌ی آن‌ها را به عهده می‌گرفتند، هزینه‌ی سیستم آبیاری تا مرز روستاهای حوالی شهرها به عهده‌ی دولت بود و مهندسان دولتی و دیوان آب بر آن نظارت می‌کردند. روشن است که تحت شرایط موجود، برداشت اضافه تولید نیز اشکال متفاوتی به خود می‌گرفت. از جمله باید از پرداخت مبلغی یاد کرد که روستاییان حوالی

<sup>۵۱</sup> برای نمونه در بخشی از یک فرمان نامه که به شاهنشاه اسطوره‌ای ایران، منوچهر منسوب می‌شود به شرح زیر آمده است: «با رعیت با انصاف رفتار کنی از شکستهایی که در روستاها می‌شود آنچه هزینه آن با سلطان است پیش از آنکه آن شکست‌ها و رخنه‌ها زیاد شود به اصلاح آن پردازید و آنچه هزینه آن بر رعیت است و از پرداخت آن عاجز مانند از بیت‌المال به آنها وام دهید و اگر در هنگام خراج نتوانستند همه آن را بپردازند به اقساط از آنها بستانید که بر آنها اجحاف نشود و بر آنها تحمیل نباشد» (نقل قول از تاریخ طبری جلد اول، صفحه‌ی ۴۴۰، مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، دل ایران‌شهر، بخش اول، جلد دوم، چاپ نخست، تهران، صفحه‌ی ۱۱۱ و ۱۳۴)

<sup>۵۲</sup> برای نمونه محمدی ملایری با رجوع به تاریخ قم گزارش می‌دهد که دیوان آب خرید و فروش حق آب را ثبت و مبلغی از این بابت دریافت می‌کرده است. در این‌جا فقط مسئله فقط حق مالکیت بر آب و نه بر زمین زراعی بوده است (مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۹ ادامه)

گرفتند. با وجودی که پیشه‌وران انسان‌های آزاد به شمار می‌رفتند لیکن پرداخت خراج سالیانه به طبقه‌ی حاکم نقش فرودست آن‌ها را ترسیم می‌کرد. افزون بر این، به موازات جوامع اشتراکی و پیشه‌وران کشور، قشر دیگری از فرودستان در جامعه به وجود می‌آمد که "بندک" نامیده می‌شد. بندک نام اسیران جنگی غیر ایرانی بود که در پی کشورگشایی طبقه‌ی حاکم به بردگی در می‌آمدند. از آن‌جا که زیست مادی کشور شیوه‌ی تولید برده‌داری را ناممکن می‌ساخت، در نتیجه بازار برده فروشی رونق چندانی به خود نمی‌گرفت و اسیران جنگی در ایران باستان سرنوشت متفاوتی داشتند. آن‌ها یا برای بنای مستقلات دولتی به بیگاری کشیده می‌شدند، یا به تصمیم دولت در مناطق متفاوت کشور مسکون می‌شدند و یا به صورت کنیزان و نوکران در دربار اشتغال می‌یافتند.

از آن‌جا که اضافه تولید روستاها هر سال به صورت رانت محصولی برای مصرف طبقه‌ی حاکم شهری تصاحب می‌شد، در نتیجه تولیدات شهری به روستاها راه نمی‌یافتند. در این‌جا نه فن‌آوری نوینی به روستاها منتقل می‌شد و نه تقسیم کار در کشاورزی و دامداری شدت می‌گرفت. بنابراین روستاها در یک اوضاع انجمادی محفوظ می‌ماندند و حتا افزایش جمعیت منجر به تحول زیست مادی جوامع روستایی و دگرگونی تولید اشتراکی نمی‌شد. از آن‌جا که مالکیت بر زمین زراعی ظاهراً وجود نداشت، در نتیجه افزایش جمعیت منجر به نقل مکان ایرانیان به نقاط دیگر و تشکیل روستاهای نوین می‌شد که البته آن‌ها تحت همان شرایط کار اشتراکی زراعت و دامداری را برنامه‌ریزی و عملی می‌کردند. طبقه‌ی حاکم نیز در تشکیل روستاهای جدید مشکلی نمی‌دید زیرا تعدد آن‌ها به معنی گسترش زمینه‌ی مادی دولت و افزایش محصولات کشاورزی و در نتیجه تصرف رانت محصولی بیشتر بود. از این رو، روستاهای پراکنده به صورت نظام‌های بسته و خودکفا باقی می‌ماندند و نه تنها شیوه‌ی تولید و استفاده از نیروی کار هم چون گذشته و به صورت اشتراکی تداوم می‌یافت بلکه دوران تولیدات با پول و تبادل تولیدات شهری با محصولات روستایی میسر نمی‌شدند.

در حالی که روستاهای خودکفا در گستره‌ی ایران زمین پراکنده بودند، شهرها به دلایل نظامی و بازرگانی در کرانه‌ی رودخانه‌ها بر پا می‌شدند. در حوالی شهرها تولیدات

می‌داد. در حالی که رسته‌های سپاهی و طوایف جنگجو در حوالی مرزهای استراتژیک مسکون می‌شدند، اسرای جنگی برای آبادی برخی مناطق به آنجا انتقال می‌یافتند.<sup>۵۷</sup>

روشن است که با وجود برداشت رانت محصولی که از طریق مأموران دیوانی تصاحب و به بازارهای شهری منتقل می‌شد، نه پول به روستاها راه می‌یافت و نه دخالت دولت جهت بنای سیستم آبرسانی و تشکیل شرایط کلی تولید در حوالی شهرها، زیست مادی کشاورزی و دامداری مسکون را دچار تحولات شگرفی می‌کرد. به همین منوال نیز سرمایه‌ی تجاری قادر نبود که زیست مادی و ساختار حکومتی را دگرگون سازد زیرا تاجر فقط ارتباط شهرها را برقرار می‌ساخت و با جوامع اشتراکی و روستاها تماس مستقیمی نداشت. روشن است که تاجر قشری از طبقه‌ی حاکم شهری محسوب می‌شد زیرا از طریق سود بازرگانی بخشی از اضافه تولید روستاها را تصاحب می‌کرد و غیرمستقیم در استثمار کشاورزان و دامداران سهیم بود.

به این ترتیب، در پرتو منافع طبقاتی و بر اساس زیست مادی جوامع اشتراکی رفته رفته زیست معنوی ایرانیان باستانی متحول گشت. از این پس، اساطیر و حماسه‌هایی به وجود آمدند که البته در تداوم ایمان قدیم به دوگانگی، به زیست اجتماعی ایرانیان باستانی معنی می‌دادند. این حماسه‌ها شامل افسانه‌ها و اشعار وصفی می‌شدند که افکار پهلوانی، عزم سلحشوری، نبوغ و مفاخر قومی را به صورت شفاهی از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌دادند. موضوع حماسه در این‌جا یک امر بسیار بزرگ و مهم بود زیرا رفته رفته منجر به تشکیل وحدت اخلاقی و هویت ملی ایرانیان باستانی می‌شد. مضمون اساسی حماسه‌ها را کشمکش قوای خیر با قوای شر، جستجوی بهشت گمشده و دفاع از کشور در برابر دشمنان تورانی می‌ساختند که به مشکلات تشکیل ملیت و تحصیل استقلال ملی معنی می‌دادند. به همین منوال نیز باید از اسطوره‌ها به عنوان سرچشمه‌ی اخلاق و شیوه‌ی ارزشمند کردار اجتماعی ایرانیان باستانی یاد کرد که سلحشوران را پس از اجرای این آیین از قدرت فوق طبیعی ظاهراً برخوردار و جهت دفاع از کشور تقویت و تهییج می‌کرد. توسل به اسطوره و اجرای آیین حماسی مستقیماً با تغییر اوضاع

<sup>۵۷</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶۱ ادامه

شهرها به عنوان خراج آب به عهده داشتند. مقدار این خراج بستگی به سهم آبی داشت که روستاییان از تأسیسات دولتی برداشت می‌کردند. نظارت بر این امور را دیوان آب به عهده داشت و خراج آب یکی از ارکان اصلی درآمد دولت محسوب می‌شد.<sup>۵۳</sup> با وجود تفاوت سیستم آبیاری میان روستاهای پراکنده و روستاهای حوالی شهرها لیکن برداشت اضافه تولید به صورت رانت محصولی بر گستره‌ی ایران باستان تسلط داشت. به این ترتیب، دیوان برداشت رانت کشور تمامی مناطق، روستاها و خرمنگاه‌ها را ثبت و بنا بر بارآوری نیروی کار (کیفیت زمین زراعی، اوضاع طبیعی و تعدد روستاییان) مقدار رانت محصولی را با دقت مشخص کرده و سالیانه به صورت گندم، جو و گاهی برنج از طریق مأموران دیوانی تصاحب می‌کرد.<sup>۵۴</sup> در ایران باستان واحد وزن و اندازه‌ی رانت محصولی کر محسوب می‌شد که البته نسبت به زمان و مکان تغییراتی می‌یافت.<sup>۵۵</sup>

بنابراین در ایران باستان مالک واقعی مناسبات تولید طبقه‌ی حاکم شهری بود زیرا که از طریق قدرت غیر اقتصادی اضافه تولید روستاها را تصاحب می‌کرد. روشن است که تسلط دولت بر سیستم آبیاری، طبقه‌ی حاکم شهری را به یک ابزار حکومتی مجهز می‌ساخت. به این معنی که دولت از طریق سیاست آبرسانی نه تنها برنامه‌های سیاسی و نظامی خود را بر فرودستان جامعه تحمیل بلکه هرگونه تخلف و خیانتی را با تخریب سیستم آبیاری مجازات می‌کرد.<sup>۵۶</sup> افزون بر این‌ها، دولت بنا بر مقتضیات استراتژیک خویش سیاست بخصوصی را جهت نقل مکان طوایف و دسته‌هایی از مردم سازمان

<sup>۵۳</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۰

<sup>۵۴</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱۵ و ۲۱۹

<sup>۵۵</sup> همان‌گونه که محمدی ملایری گزارش می‌دهد واحد کر از دوران بابلیان برای برداشت رانت محصولی استفاده می‌شده است و وزن آن در دوران تسلط اسلام بر ایران در حومه‌ی بغداد و کوفه نزدیک به دو هزار و هفتصد و

پنجاه کیلو گرم بوده است (مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲۶ ادامه)

<sup>۵۶</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۳۴ ادامه

نشر و ترویج آیین زرتشت را خاور سرزمین ایران می‌دانند و از وی به عنوان کهن‌ترین دادگذار، شاعر و اندیشمند ایرانی یاد می‌کنند.<sup>۶۰</sup>

بنا بر گات‌ها، برگزیدگی زرتشت نه از طریق وحی بلکه پس از گفتگوی "روان جهان" با اهورامزدا و مشاوره‌ی خدای دانا با راستی (اشه) و منش نیک (وهومن) موجه می‌شود. از آن‌جا که "روان جهان" از خشم، زور و ستم به ستوه آمده و معنی موجودیت خویش را دستخوش آشوب می‌داند، در نتیجه در جستجوی یک همیار نزد اهورامزدا گلايه می‌کند. سپس منش نیک به شرح زیر توجه خدای دانا را به زرتشت جلب می‌سازد:

«... ای راستی، من ترا برای مردمانی آفریده‌ام که خود آباد باشند و دیگران را آباد سازند! (... ای منش نیک، آیا تو کسی را می‌شناسی که مردم را یاری کند؟ (... آری من می‌شناسم ولی تنها یک کس را. او به آموزشهای ما گوش می‌داده. او زرتشت اسپنتمان است. ای مزدا، او آماده است تا این پیام را برای راستی، از راه سرودهایش به مردم برساند. پس چه بهتر که به او شیرینی زبان داده شود.»<sup>۶۱</sup>

از آن‌جا که آیین زرتشت جنبه‌ی وحی ندارند، در نتیجه تشکیل دستور آن وابسته به خرد بشری می‌ماند. گات‌ها از چهار ابزار جهت خردگرایی نام می‌برند. اولی، "من" به معنی منش، دومی، "دانا" به معنی وجدان، سومی، "اهو" به معنی هستی و چهارمی، "خوارنه" به معنی خره می‌باشند.<sup>۶۲</sup> به این منوال، هر پرسشی پیرامون جهان آفرینش پاسخ خود را در جهان درونی و وجدان خردگرای زرتشت می‌یابد. در این‌جا راستی و منش نیک با یکدیگر می‌آمیزند و به بهترین وجه ممکنه معنی زیست اجتماعی ایرانیان باستانی را به صورت شهریاری شکست‌ناپذیر در برابر دشمنان تورانی بازتاب می‌دهند. برای نمونه گات‌های زرتشت به شرح زیر راستی و منش نیک را می‌ستایند:

<sup>۶۰</sup> مقایسه، دوستخواه، جلیل (۱۳۷۵): پیشگفتار، در اوستا، کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، چاپ سوم، جلد یک، تهران، صفحه‌ی ۱۲ ادامه

<sup>۶۱</sup> سرود دوم، حشمنبیا گنوش اروا، بند ۶ تا ۸، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، سرودهای پاک زرتشت اسپنتمان و هفت‌ها و دیگر گفته‌های یاران از علی اکبر جعفری چاپ دوم، برلین، صفحه‌ی ۳۳ ادامه

<sup>۶۲</sup> مقایسه، مهر، فرهنگ (۱۳۸۰): همان‌جا، صفحه‌ی ۹۰

طبیعی در فصول متفاوت سال مرتبط بودند و به صورت مراسم و جشن‌های سالیانه برگزار می‌شدند. به این ترتیب، حماسه‌های ملی و اسطوره‌های ایرانی از یک سو، رسوم اجتماعی، رفتار مدنی، ایمان دینی، کردار اخلاقی و فرهنگی ایرانیان را در بر می‌گرفتند و از سوی دیگر، عشاقی و می‌گساری و همچنین آیین پهلوانی در شکار و سلحشوری در جنگ را نیز به نسل‌های آتی کشور انتقال می‌دادند. بنابراین آن هویتی که اساطیر و حماسه‌ها برای ایرانیان باستانی می‌ساختند، وحدت اخلاقی و همبستگی اجتماعی آن‌ها را در برابر دشمنان تورانی تقویت می‌کردند به بیان دیگر، در تکامل همین اساطیر و حماسه‌های ایرانی و بر اساس موجودیت کشاورزی مسکون و زندگی شبانی در جوامع اشتراکی بود که آیین زرتشت (زرتوشتره) به وجود آمد و به زیست معنوی ایرانیان ابعاد متعالی‌تر و مجردتری داد.

با وجودی که زرتشت یک شخصیت واقعی محسوب می‌شود لیکن تاریخ ظهور و فعالیت وی به درستی روشن نیست. به نظر می‌آید که وی میان سال‌های ۱۷۰۰ تا ۱۴۰۰ پیش از میلاد می‌زیسته است.<sup>۵۸</sup> زرتشت پسر سوم پوروسسپه (پوروشسب) و دغدووا (دوغدو) بود که با چهار برادر دیگرش در شرق ایران و در کرانه‌ی رودخانه‌ی دارجا (سیحون) زندگی می‌کرد. پدر وی به دودمان سپیتمه (اسپنتمان) منسوب می‌شد و مادر وی دختر فری‌هیمر و از رهبران روحانی بود. زرتشت در دوران جوانی مردی دانشمند به شمار می‌رفت که به سبک اشه زندگی می‌کرد. وی پس از ازدواج با هووی صاحب سه پسر به نام‌های ایست‌واستر، اروتنر و هورچر و سه دختر به نام‌های فرنی، تریتی و پوروچیستا شد. تعلیمات آیینی وی به صورت مجموعه‌ای از گات‌ها (سرودها) در اوستا به جای مانده‌اند که همراه با حماسه‌ها و اساطیر ایرانی به بهترین وجه ممکنه معرف زیست معنوی و روانشناسی ایرانیان باستانی هستند.<sup>۵۹</sup> بیشتر اوستاشناسان مکان

<sup>۵۸</sup> مقایسه، مهر، فرهنگ (۱۳۸۰): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۶

<sup>۵۹</sup> مقایسه، هیلنر، جان (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴ و

جعفری، علی اکبر (۱۳۷۵): آشنایی با زرتشت، چاپ دوم، انجمن دوستداران اشو زرتشت، برلین، صفحه‌ی ۱۹

به همین منوال، یعنی از طریق پرسش و با استفاده از راستی و منش نیک است که زرتشت در پاسخ خردگرای خویش به یک دوگانی سازش ناپذیر ازلی پی می‌برد. البته این دوگانگی در آیین زرتشت جنبه‌ی اندیشه به خود می‌گیرد که از یک سو، قوای افزاینده را دشمنانه در برابر قوای کاهنده قرار می‌دهد و از سوی دیگر، خردگرایی بشر را جهت تقویت قوای افزاینده ضروری می‌شمارد. به این ترتیب، وی پی در پی به یک باور ارزشمند دست می‌یابد که نه تنها قوای افزاینده را به کلی از قوای کاهنده منزه می‌سازد بلکه تمامی فروزهای اخلاقی و انسانی را به اهورامزدا نسبت می‌دهد. بنابراین زرتشت تولید فتنه و خشم، ترویج دشمنی و زشت‌خویی و بخصوص دروغ‌گویی را فروزهای غیر اهورایی می‌پندارد و ایرانیان باستانی را که وی "اشوان" (راستکاران، خردگرایان) می‌نامد، به کناره جویی از آن‌ها دعوت می‌کند. برای نمونه گات‌ها به شرح زیر از دو شیوه‌ی متضاد اندیشه گزارش می‌دهند:

«اینک از دو نخستین شیوه اندیشه در زندگی سخن می‌گویم. از این دو، آن که افزاینده‌تر بود، به آن که کاهنده بود، چنین گفت: "ما دو نه در اندیشه، نه آیین، نه خرد، نه باور، نه گفتار، نه کردار، نه وجدان و نه روان با هم سازگار می‌باشیم."<sup>۶۵</sup>

به این ترتیب، دوگانگی و تنزیه اندیشه‌ی افزاینده از اندیشه‌ی کاهنده مضمون آیین زرتشت را می‌سازند. البته این دوگانگی در تداوم اساطیر ایرانی قرار دارد که زرتشت به صورت مجردتری به آن جنبه‌ی آیینی می‌دهد. اساطیر ایرانی نیز بر تضاد ازلی و دوگانگی قوای معنوی بنا می‌شوند که به آفرینش جهان مادی معنی می‌دهند. در حالی که هرمزد در اوج، یعنی در روشنی بی پایان است، با اهریمن شرور که در عمق و تاریکی به سر می‌برد، هیچ‌گونه تماسی ندارد. در این حالت میان این دو قوای متضاد ازلی خالی است. در این‌جا زمان، مکان و ماده ازلی به شمار می‌روند و ابزار آفرینش جهان مادی محسوب می‌شوند. در حالی که زمان بیکران می‌باشد، نیروی هرمزد و نیروی اهریمن در برابر یکدیگر محدود هستند زیرا خلاء مکانی آن‌ها را مجزا می‌سازد. افزون بر این‌ها، موجودیت نور است از حرکت آن در ابعاد زمانی و مکانی و هم‌چنین

<sup>۶۵</sup> سرود دهم، ات فروخشیبا، بند ۲۸، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۹۴ و

مقایسه، یسنا ۴۵، بند ۲، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۱

«ای راستی و ای منش نیک، من برای شما سرود گویانم، سروده‌هایی که تا کنون کسی نسروده. همچنین برای خدای دانا سرود می‌خوانم و نیز برای کسانی که برایشان آرامش، شهریاری شکست ناپذیر را گسترش می‌دهد. به نیایشم گوش کنید، به یاریم بشتابید.»<sup>۶۳</sup>

با در نظر داشتن کنش راستی و منش نیک روشن می‌شود که چگونه آیین زرتشت از طریق طرح پرسش پیرامون معنی جهان آفرینش و پاسخ آن در جهان درونی و وجدان خردگرای وی به وجود می‌آیند. خردگرایی از طریق ابزاری ممکن می‌گردد که انسان به صورت توانایی‌های بالقوه، طبیعتاً در اختیار دارد. به این ترتیب، زرتشت آیینی را جهت جویدن و پویدن انسان به وجود می‌آورد. در این‌جا نه تقدس شکل می‌گیرد و نه کیش شخصیت (عصمت) به وجود می‌آید. هم زمان تعمیق پرسش، راه را به سوی پژوهش و افزایش دانش می‌گشاید. سرانجام پرسش‌های متداوم زرتشت پیرامون معنی جهان آفرینش، وی را از موجودیت اهورامزدا آگاه می‌سازند. برای نمونه گات‌ها به شرح زیر از آگاهی زرتشت از وجود خدای دانا گزارش می‌دهند:

«ای خدای دانا، هنگامی که ترا در اندیشه خود سرآغاز و سرانجام آفرینش شناختم، با دیده درونی دریافتم که براستی تویی پدر منش نیک، تویی آفریننده راستی و تویی سرپرست کارهای زندگانی. دریافتم که آرامش از تست، خرد جهان آفرین از تست و ای خداوند جان و خرد، آن اندیشه از تست که جهان را راه نمود و آزاد گذاشت تا اگر بخواهد، کسی را برگزیند که آبادگر است و اگر نه، روی به کسی ببرد که با آبادی و شادی کاری ندارد.»<sup>۶۴</sup>

<sup>۶۳</sup> سرود یکم، اهیایاسا، بند ۳۸، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷

<sup>۶۴</sup> اهنود گات، سرود چهارم، تا و اروتا، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۴۹ ادامه و مقایسه، یسنا ۳۱ بند ۸ و ۹ در اوستا (۱۳۷۵): کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ سوم، جلد یک، تهران، صفحه‌ی ۱۹ و

مقایسه، رضی، هاشم (تاریخ انتشار ندارد): گنجینه اوستا، سازمان انتشارات فروهر، چاپ خرمی (محل چاپ ندارد)،

صفحه‌ی ۲۳ و ۲۷

ایرانی آفرینش و سازندگی به ذات او منسوب و مانند ابزار آفرینش، یعنی زمان، مکان و جنگ قدیم محسوب می‌شوند. انگیزه‌ی غلبه بر اهریمن نخست اندیشه‌ی مینویی اهورامزدا جهت آفرینش جهان مادی را به وجود می‌آورد و سپس واقعیت می‌یابد. در حالی که اساطیر ایرانی آفرینش جهان مادی را خیر و مختص به هرمزد می‌شمارند، مضمون دوگانگی ازلی از شرارت و واکنش مخرب اهریمن بر آفرینش گزارش می‌دهد. البته در گات‌های زرتشت نه دیگر به هرمزد اشاره و نه نامی از اهریمن برده می‌شود. در حالی که گات‌ها به هنگام سخن از دانش، هوش، روشنایی و راهنمایی خدای دانا از مفهوم "مزدا"، به معنی "ابر دانش" استفاده می‌کنند، جهت تشریح قدرت، توانایی و شهریاری مینویی وی، از "اهورا"، به معنی "ابر هستی" سخن می‌رانند. در این جا اهورامزدا دیگر ایزدی مانند دیگر ایزدان نیست بلکه در هماهنگی با اساطیر ایرانی، خدای دانا و تنها آفریننده‌ی جهان مادی محسوب می‌شود. هم‌زمان آیین زرتشت به دوگانگی جنبه‌ی اندیشه می‌دهند که البته به صورت تضاد اندیشه‌ی افزایشده با اندیشه‌ی کاهشده به مراتب مجردتر از مضمون اساطیر ایرانی است.

در اساطیر ایرانی هم‌چنین از همیاران هرمزد و اهریمن یاد می‌شود. در این نبرد آشتی ناپذیر میان قوای خیر با قوای شر، هر که به نوبه‌ی خود سهمی دارد. در حالی که همیاران نیک هرمزد به صورت امشاسپندان از ذات مینویش به وجود می‌آیند، اهریمن نیز همیاران زشت و پلیدش را به صورت دیو از تن خاکستری و تباه خود به وجود می‌آورد. برای نمونه اساطیر ایرانی نقش امشاسپندان و ایزدان دیگر را در همیاری هرمزد جهت سازمان‌دهی جهان آفرینش و نبرد با قوای اهریمنی به شرح زیر برجسته می‌سازند:

«گاهِ هرمزد، با شش امشاسپندان، در روشنی بیکران است و خداوند آفریدگان مینو و گیتی را پاس می‌دارد. هر امشاسپندی را ایزدانی و مینوانی همکاری می‌کنند و او را در خویشکاری خود یاری می‌دهند. ایزدان گیتی در جهان پدیدار می‌گردند و هرمزد، که خود مینوی‌ترین مینوان است، به گیتی چنان نزدیک است که به مینو، هرمزد و امشاسپندان و ایزدان هر یک نمادی در گیتی دارند که به پاس وجود مینوی، مردم باید آن نماد گیتی را حرمت نمایند و نیز هر یک را صفتی برتر است که بویژه از آن

منشأ مادی آن گزارش می‌دهد. بنا بر اساطیر ایرانی، انگیزه‌ی هرمزد جهت آفرینش جهان مادی جوانب اخلاقی و خردگرا به خود می‌گیرد. به این منوال که هرمزد از سرشت ویرانگر و غیر قابل تغییر اهریمن آگاه است و از این رو، اراده به آفرینش جهان مادی می‌کند که زمینه‌ی شکست وی را مهیا سازد. البته نبرد میان قوای هرمزد (خیر) و قوای اهریمن (شر) برای مدت زمانی محدود و در مکان بینابینی که همان جهان مادی است، واقعیت می‌یابد. برای نمونه اساطیر ایرانی به شرح زیر معنی آفرینش جهان مادی را موجه می‌سازند:

«در ازل، هرمزد بود و اهریمن، یکی در روشنایی لایتناهی بر فراز، و دیگری در تاریکی بی پایان، در فرود. هرمزد، دارنده علم مطلق، از بودن اهریمن و آمیختگی دو آفرینش و نبرد آینده آگاهی داشت. پس آفرینش را، که ابزار جدائی فرجامین است، به مینوئی بیافزید. سه هزار سال از آفرینش مینوئی هرمزد گذشت که تازش اهریمن سر گرفت. در آغاز تازش، اهریمن دیوان را ساخت و به جهان روشنان برتاخت. هرمزد زمان کارزار را به نه هزار سال پیمان نهاد و با سرودن "اهونور" او را باز به تاریکی مدهوش افکند، به سه هزار سال. راندن اهریمن جز به روائی آفرینش نشود و آفرینش جز به زمان رواج نیابد و با خلق زمان، ناگزیر هر دو آفرینش پدید می‌آیند: آفریدگان هرمزد و آفریدگان اهریمن. پس هرمزد زمان بیکران را کرانمندی بخشید و تن آفریدگان خویش را از روشنایی پدید آورد و نیز وای درنگ خدای، خدای جنگ و مکان، را که ابزار آفرینش است. اهریمن، به مقابله، تن خاکستری تباه آفریدگان خویش را ساخت و در برابر هر آفریده نیکِ هرمزد، به خلقی زشت و پلید دست یازید. هرمزد جهان را از قوه به فعل در آورد و به بهری از آفرینش مینوئی خویش صورت مادی و گیتی داد. هنگامی که آفریدگان را به مینوئی آفرید، چون مادر بود و هنگام خلقت گیتی، چون پدر».<sup>۶۶</sup>

هرمزد نام یکی از ایزدانی است که ایرانیان به صورت زیست معنوی افزون‌پرستی و تاریخ فرهنگی گذشته‌ی خویش به محل نوین سکونت‌شان انتقال دادند. بنا بر اساطیر

<sup>۶۶</sup> بهار، مهرداد (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۱



"جان" و "نازندگان" را آفریدند. تا پایان هستی، بدترین اندیشه برای دروغکار و بهترین اندیشه از آن راستکار خواهد بود.<sup>۶۸</sup>

بنابراین گات‌های زرتشت نیز بر یک دوگانگی تأکید می‌کنند که البته جنبه‌ی اندیشه، گفتار و کردار به خود می‌گیرد. اساطیر ایرانی شکل مینوی این کشمکش را به صورت تضاد امشاسپندان با دیوان طرح می‌سازند. در این جا امشاسپند به معنی افزایش‌دهی جاودانی است که در گات‌های زرتشت به صورت اندیشه‌ی افزایش‌دهنده در برابر اندیشه‌ی کاهش‌دهنده قرار می‌گیرند. به این ترتیب، "سپندمینو" (سروش) به عنوان سرشت والای اخلاقی و انسانی در برابر ذات بد "انگرمینو" (اشم) به معنی دیو خشم، "وهومنه" (بهمن) به عنوان نیک منشی در برابر "اکمنه" به معنی دیو بدمنشی، "اشه‌وهیشت" (اردبیهشت) به عنوان بهترین راستی در برابر "ایندر" به معنی دیو گمراهی، "خشته‌روئیری" (شهریور) به عنوان امنیت و شهریاری مطلوب در برابر "سئوره" به معنی دیو آشوب و نافرمانی، "سپنت‌آرمئی‌تی" (اسفند) به عنوان درست اندیشی، پارسایی و خرد کامل در برابر "نانگ‌هئیتی" به معنی دیو عصبان و شورش، "هئورونات" (خرداد) به عنوان کمال رسایی، نهایت کامل و درستی در برابر "تئوروی" به معنی دیو خشکسالی (گرسنگی، تشنگی) و "امرتات" (مرداد) به عنوان جاودانی و بمرگی در برابر "ژئ‌ریش" به معنی دیو فساد و تباهی و نابودی قرار می‌گیرند.<sup>۶۹</sup>

همان‌گونه که در گات‌های زرتشت طرح می‌شود، هیچ نقطه‌ی مشترکی میان اندیشه‌ی افزایش‌دهنده (سپندمینو) با اندیشه‌ی کاهش‌دهنده (انگرمینو) وجود ندارد. در این جا دیگر امشاسپندان موجوداتی به شمار نمی‌روند که با همراهی ایزدان دیگر از جهان آفرینش پشتیبانی کرده و آفریدگان را در نبرد هرمزدی یآوری می‌بخشند بلکه آن‌ها مشخصاً تبدیل به فرزه‌های نیک اهورامزدا می‌شوند. به این ترتیب، آیین زرتشت از یک سو، در تقابل با اساطیر ایرانی موجودیت ایزدان دیگر را انکار می‌کند و از سوی دیگر، در

<sup>۶۸</sup> اهنود گات، سرود سوم، ات تا وختیا، بند ۳ و ۴، ۴، ۸، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گاتها، همان‌جا، صفحه‌ی ۴۱ و

مقایسه، یسناها ۳۰، بند ۳ تا ۴، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴ ادامه

<sup>۶۹</sup> مقایسه، رضی، هاشم (تاریخ انتشار ندارد): گنجینه اوستا، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۴ ادامه و ۱۳۶ ادامه و

مقایسه؛ هیلنز، جان (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۷۰ ادامه

نیکوئی، آفرینش را پشتیبانی می‌کند و آفریدگان را در نبرد هرمزدی یآوری می‌بخشد. مینوان گاه مثال روحانی معنی و صفتی نیکو یا پدیده‌های طبیعی و اجتماعی‌اند. از بهی و نیکی و نیایش آنان نیرو می‌گیرند و پیروزی و شادی می‌دهند و نیز در تن نیکان و جایگاه و زمان سزاوار میهمانی و استقرار می‌یابند. هرمزد به واسطه فرّ، که نور و نیروی معنوی و خجستگی است، آفرینش را با پیروزی و دانائی فرهمندان، بر جای نگاه می‌دارد و می‌آراید.<sup>۷۰</sup>

بنابراین در اساطیر ایرانی امشاسپندان همیاران مینوی هرمزد محسوب می‌شوند. در برابر اهریمن از قوای معنوی منفی و بدمنش خویش دیوان را به وجود می‌آورد. در حالی که هرمزد با همیاری امشاسپندان جهان آفرینش را پا بر جا می‌دارد، اهریمن با همیاری دیوان به تخریب آن روی می‌آورند. در این جا قوای معنوی مثبت و نیک منش هرمزد دشمنانه در برابر قوای معنوی منفی و بدمنش اهریمنی قرار می‌گیرند. در پیگیری از اساطیر ایرانی، گات‌های زرتشت نیز از امشاسپندان یاد می‌کنند. لیکن از آن جا که دوگانگی قوای خیر و قوای شر در گات‌ها جنبه‌ی تضاد اندیشه‌ی افزایش‌دهنده با اندیشه‌ی کاهش‌دهنده به خود می‌گیرد و از آن جا که آفرینش ذاتاً مثبت ارزیابی و به اهورامزدا منسوب می‌شود، در نتیجه اندیشه‌ی کاهش‌دهنده به کلی فاقد قدرت آفرینش تلقی می‌شود. در حالی که اساطیر ایرانی از قدرت اهریمن جهت خلقت موجودات زشت و پلید در برابر امشاسپندان یاد می‌کنند، گات‌های زرتشت اندیشه‌ی کاهش‌دهنده را مخرب و باعث ایجاد "نازندگی" می‌خوانند. برای نمونه گات‌های زرتشت به شرح زیر از تضاد این دو شیوه‌ی متفاوت اندیشه گزارش می‌دهند:

«اینک در آغاز زندگانی، این دو شیوه اندیشیدن که همزاد پنداشته می‌شوند، خود را در اندیشه و گفتار و کردار، چون بهتر و بد هویدا می‌سازند. از این دو، آن فرزندگان هستند که درست بر می‌گزینند، نه بداندیشان. هنگامی که این دو شیوه نخست بهم رسیدند،

<sup>۷۰</sup> بهار، مهرداد (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۵

قوای خیر با قوای شر گزارش می‌دهند و برای آفرینش انسان جوانب مثبت و وجوه اخلاقی قائل می‌شوند. در حالی که هرمزد و امشاسپندان در جهان روشنایی به سر می‌برند، اهریمن و دیوان در جهان تاریکی قرار دارند. میان جهان روشنایی و جهان تاریکی، جهان تهیگی است که پس از آفرینش جهان مادی تبدیل به حوزه‌ی نبرد این دو قوای ذاتاً متضاد می‌گردد.<sup>۷۱</sup> برای نمونه اساطیر ایرانی به شرح زیر به آفرینش جهان مادی و اولین بشر که کیومرث نام دارد، معنی می‌دهند:

«ابزار و قوای چون اخگر آتش بود که هرمزد آن را از روشنی بیکران آفرید و آن است گوهر آغازین آفرینش. پس آن را به صورت "تن" در آورد. پس از سه هزار سال، آفریدگان را از بخشهای گوناگون آن بساخت، با طرحی سزاوار و دارای مراتب. آسمان را چون بیضه‌ای آفرید که مرغی در آن است و زمین را در نیمه آسمان، در ستاره پایه بیافرید که در تازش اهریمن فرو کشیده شد. البرز را بر زمین، بر کشیده تا آسمان، و پایه‌های آسمان را، با همه کوهها و دریاها و خشکی و گیاهان بر ساخت. در ایرانویج گاو نخستین و گیاه نخستین را به شکل نطفه بیافرید. در گیاه آتش نهاد و از آن است که هیزم به آتش می‌سوزد. تا آتش از آلودگی و رنج گیتی آسانی یابد، آن را به آتشکده‌ها نشانید که آتش خدمتگر و رنجور را تطهیر دهند و به آن فروغ پاکیزه برند. مردم را از همان گل خلق کرد که کیومرث را، کیومرث را چون نطفه‌ای در سپندارمذ، امشاسپند موکل، زمین نهاد».<sup>۷۲</sup>

بنابراین اساطیر ایرانی هرمزد را آفریننده‌ی جهان مادی می‌شمارند و آن را به روشنایی و ذات مینوی وی نسبت می‌دهند. از آن‌جا که آفرینش مثبت محسوب شده و به معنی افزایش جهان مادی است، در نتیجه اهریمن که فاقد چنین توانایی می‌باشد، به تازش و تخریب آن روی می‌آورد. هم‌زمان هرمزد اولین بشر را به نام کیومرث در پرتو فروزه‌های خویش می‌آفریند. در این‌جا نیز اهریمن ناکام می‌ماند زیرا فاقد قدرت آفرینش‌همتایی هم‌چون بشر است و از این رو، کوشش به گمراهی وی می‌کند.

<sup>۷۱</sup> بهار، مهرداد (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۹ ادامه

<sup>۷۲</sup> بهار، مهرداد (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۳۳

همانگی با اساطیر ایرانی اهورامزدا را از هرگونه خواص منفی به کلی منزه می‌سازد. در حالی که تمامی شرارت‌ها به "انگرمینو" و دیوها منسوب می‌شوند، اهورامزدا "ابر دانش" و "ابر خرد" به حساب می‌آید. وی نه کسی را فریب می‌دهد و نه فریب کسی را می‌خورد. وی به عنوان خیر مطلق جهان مادی را می‌آفریند و مشخصاً از همین منظر است که در آیین زرتشت زیست مادی از منظر هستی‌شناسی جنبه‌ی مثبت به خود گرفته و اصولاً بی‌اعتبار نمی‌گردد. برای نمونه گات‌ها به شرح زیر از پرسش‌های زرتشت پیرامون آفرینش جهان مادی، راستی و منش نیک گزارش می‌دهند:

«اینک از تو می‌پرسم، خدایا، مرا بدرستی آگاه ساز. چه کسی نخستین آفریننده و پدر راستی است؟ چه کسی برای خورشید و ستارگان راه را استوار کرده؟ از کیست که ماه می‌افزاید و می‌کاهد؟ ای مزدا، همه اینها و چیزها را می‌خواهم بدانم. اینک از تو می‌پرسم، خدایا، مرا بدرستی آگاه ساز. چه کسی زمین و آسمان را بر جای خود نگاه داشته؟ که آب را آفریده و که درختان را؟ که باد را تندی می‌بخشد و که ابرها را؟ چه کسی، ای دانا، منش نیک را پدید آورده؟ اینک از تو می‌پرسم، خدایا، مرا بدرستی آگاه ساز. کدام هنرمندی روشنیها و تاریکیها را آفرید؟ کدام هنرمندی خواب و بیداری را آفرید؟ چه کسی بامداد و نیمروز و شب را آفرید تا اندیشمندان همواره به یاد کارهای خود باشند؟»<sup>۷۰</sup>

با وجودی که اهورامزدا در آیین زرتشت آفریننده‌ی جهان مادی، راستی و منش نیک محسوب می‌شود لیکن قادر مطلق به نظر نمی‌آید. مانع اقتدار وی اندیشه‌ی کاهنده است. در این نبرد آفرینش انسان یک نقش اساسی بازی می‌کند زیرا که توازن قوای موجود را به نفع اهورامزدا بر هم می‌زند. به این معنی که انسان با استفاده از راستی و منش نیک که بالقوه در اختیار دارد، به اندیشه‌ی افزایش‌دهنده روی می‌آورد و همواره تأثیرات اندیشه‌ی کاهنده را از جهان مادی می‌زداید. به این ترتیب، آیین زرتشت از منظر هستی‌شناسی، آفرینش انسان را به عنوان موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب، مثبت می‌شناسد. به همین منوال نیز اساطیر ایرانی از جهان مادی به عنوان حوزه‌ی نبرد میان

<sup>۷۰</sup> اشتودگات، سرود نهم، تت توا پرسا، بند ۳ تا ۵، ۸، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۵، و

مقایسه، یسنای ۴۴ بند ۳ تا ۵، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۴ ادامه

ریواسی از آن بر زمین رُستند، آن دو به یکدیگر پیوسته بودند و روان در میان آن دو بود. چون به پیکر مردم در آمدند، هرمزد آنان را آگاه کرد که پدر و مادر جهانیان‌اند و باید پیرو داد و دین نیکو باشند. آن دو نخست به خداوندی هرمزد گواهی دادند، اما به فریب دیوان به گناه گرائیدند. به قربانی پرداختند و نیز جامه ساختند و نخ رشتند و آهن گداختند و ظرف چوبین ساختند. با هم نزاع کردند و بر هم رشک بردند. چون فرزند خواستند، از ایشان جفت جفت دختر و پسر زاده شد، شش جفت. از این فرزندان همه نژادهای مردم پدید آمد و به فرمان دادار، هر نژاد در سرزمینی و اقلیمی به سر می‌برند. جز مردم سرزمینهای خونیره و شش اقلیم دیگر، دیگرانی نیز از نژاد کیومرث پدید آمدند که برخی شکل و اندازه تنشان دیگرگون است. کپی، یعنی میمون، فروترین آنان است»<sup>۷۵</sup>.

به این ترتیب، اساطیر ایرانی آفرینش انسان و تنوع نژادی و گستردگی زیست اجتماعی در هفت اقلیم (گیتی) را موجه می‌سازند. در حالی که "خونیرس" (خونیره) کشور مرکزی ایران و سرزمین مشی و مشیانه محسوب می‌شود، "زرهی" در مغرب، "سوهی" در مشرق، "فردفش" در جنوب غربی، "ویددفش" در جنوب شرقی، "ووربرست" در شمال غربی و "وورچرست" در شمال شرقی ایران قرار می‌گیرند.<sup>۷۶</sup>

در اساطیر ایرانی در جوار آفرینش کیومرث به عنوان اولین بشر، همچنین به مساوات از آفرینش گاو و گیاه نیز سخن رانده می‌شود. در این‌جا زیست مادی ایرانیان باستانی که بر اساس تولید اشتراکی و زندگی مسکون کشاورزی و شبانی رفته رفته سازمان می‌گرفت، به صورت زیست معنوی در اساطیر باستانی بازتاب می‌یابند. در پیگیری از اساطیر ایرانی، گات‌های زرتشت نیز زیست مادی ایرانیان باستانی را به صورت مراسم آیینی بازتاب می‌دهند. روشن است که نفی قربانی کردن گاو و تحریم خون‌ریزی در آیین زرتشت بستگی به زیربنای مادی جوامع اشتراکی داشت. استفاده از نیروی کشش گاو نه تنها شخم زمین را برای تولیدات کشاورزی ممکن و راحت می‌ساخت بلکه تولید مثل سالانه‌ی آن ممکن می‌کرد که مراتع وسیع‌تری به زیر کشت درآیند و جوامع

<sup>۷۵</sup> بهار، مهرداد (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷۵

<sup>۷۶</sup> مقایسه، بهار، مهرداد (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۹

اساطیر ایرانی از کیومرث به عنوان زیست فانی و اولین نیک اندیش یاد می‌کنند که البته فاقد جنسیت است. از آن‌جا که کیومرث از هشدار و رأی هرمزد پیروی می‌کند و اهریمن موفق به گمراهی وی نمی‌شود، در نتیجه دیو خشم کیومرث را به قتل می‌رساند. از جسد کیومرث نخست فلزات به وجود می‌آیند و از نطفه‌ی او یک گیاه به صورت ریواس دو شاخه سبز می‌شود که در تکامل خویش تبدیل به اولین زوج انسانی می‌گردد. مشی نام اولین زن است و اولین مرد مشیانه نام دارد. البته هرمزد آن‌ها را از ذات پاک بشری خویش آگاه ساخته و به آن‌ها گوشزد می‌کند که نیای جهان و دارای بهترین خواص هستند و از آن‌ها می‌خواهد که نیک بیندیشند، نیک بگویند، کار نیک کنند، و هرگز دیوان را نستایند.<sup>۷۳</sup>

البته تازش اهریمن به جهان آفرینش ادامه می‌یابد و مشی و مشیانه گمراه می‌شوند. نخستین گناه آن‌ها دروغ است که آفرینش جهان مادی و انسان را به اهریمن نسبت می‌دهند. سپس آن‌ها به نوشیدن شیر و قربانی کردن حیوانات روی می‌آورند که هرمزد را خوش نمی‌آید. سرانجام دیوان اندیشه‌ی آن‌ها را چنان احاطه می‌کنند که میل هم آغوشی را به مدت پنجاه سال از آن‌ها می‌ستانند. پس از این مدت طولانی مشی و مشیانه صاحب دو فرزند می‌شوند که تحت نفوذ قوای اهریمنی آن‌ها را می‌بلعد. سپس هرمزد شیرینی گوشت فرزند را می‌ستاند و از این پس، مشی و مشیانه صاحب شش جفت فرزند می‌شوند که به صورت نژادهای متنوع در جهان آفرینش پراکنده و مسکون می‌گردند.<sup>۷۴</sup> برای نمونه اساطیر ایرانی به شرح زیر تنوع نژادی و گستردگی زندگی در جهان آفرینش را موجه می‌سازند:

«مردمان که به ده گونه‌اند، از نژاد کیومرث‌اند. کیومرث هنگام درگذشت، بر دست چپ افتاد و تخمه بداد. آن تخمه به روشنی خورشید پالوده شد. پس سپندارمذ، فرشته موکل زمین، بخشی از تخمه کیومرث را به خود پذیرفت و مشی و مشیانه، چون

<sup>۷۳</sup> مقایسه؛ هیلنز، جان (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۹۱

<sup>۷۴</sup> مقایسه؛ هیلنز، جان (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۹۱ ادامه و

مقایسه؛ گیمن، دوشن (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۸۶ ادامه، ۳۸۸ ادامه و

مقایسه، مهر، فرهنگ (۱۳۸۰): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۱

هم‌زمان گات‌های زرتشت از دو گروه کشاورز و غیر کشاورز گزارش می‌دهند که اولی پیرو راستی و منش نیک و افزایشده است و دومی از دروغ پیروی کرده و کاهنده می‌باشد. در این درگیری چارپایان به کشاورزان پناه می‌برند و زمین حاصلخیز در اختیار آن‌ها قرار دارد. در برابر روستاییان، بداندیشان غیر کشاورز در حال مستی چارپایان را قربانی می‌کنند. در حالی که کشاورزان از طریق کشت و دامداری منجر به افزایش زیست مادی و آبادی روستا شده و مسرور می‌گردند. غیر کشاورزان از راستی و منش نیک بدور می‌مانند.<sup>۷۹</sup>

البته زرتشت از طریق گات‌ها بر زیست مادی جوامع اشتراکی و نقش افزایشدهی روستاها تأکید می‌کرد زیرا وی در پی رهایی مابقی اهالی ایران زمین از شیوه‌ی زندگی ابتدایی و سخت بیابان‌گردی بود. برای وی روستانشینی، کشاورزی و دامداری نشانه‌های خردگرایی، راستی و منش نیک بودند. به این ترتیب، نه تنها به زیست مادی همواره افزوده می‌شد و شرایط سرور و نشاط جوامع اشتراکی به وجود می‌آمد بلکه انسان از زیست سخت و خشن غیر مسکون رهایی می‌یافت. بنابراین قابل درک است که چرا گات‌ها جهت گسترش ایران‌زمین تورانیان را نیز فرا می‌خوانند که آیین زرتشت را بپذیرند و به آبادی جهان روی آورند. برای نمونه در گات‌ها به شرح زیر آمده است:

«هنگامی که به یاری راستی، از میان فرزندان و نوادگان توانای فریان تورانی کسانی بر می‌خیزند تا با آرامش درونی و کوشش برونی خود، جهان را آباد سازند، خدای دانا آنان را با منش نیک می‌پیوندد و به آنان یاری می‌نماید.»<sup>۸۰</sup>

بنابراین زرتشت نه فقط به ایرانیان بلکه به تمامی انسان‌ها صرف نظر از جنسیت و نژادشان پیام می‌داد که باید در آباد ساختن جهان مادی و شادمانی خود و دیگران

<sup>۷۹</sup> مقایسه، رضی، هاشم (تاریخ انتشار ندارد): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۶، ۲۸۲، ۳۸۵ و

Vgl. Lommel, Herman (۱۹۷۱): Die Gathas des Zarathustra, Basel, S. ۵۱, und

Vgl. Humbach, Helmut (۱۹۵۹): Die Gathas des Zarathustra, Heidelberg, S. ۹۰ ff.

<sup>۸۰</sup> سرود یازدهم، کام نمویی زام، بند ۱۲، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۴ و

مقایسه، یسنه، هات، ۴۶، بند ۱۲، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۶ ادامه

اشتراکی نوینی برپا شوند. در این‌جا معنی مینویی افزایشدهی مادی خود را می‌یابد. بنابراین روشن می‌شود که چرا در آیین زرتشت قربانی کردن گاو چنان گناه بزرگی تلقی می‌شود که برای رفع آن بخشایشی در نظر گرفته نشده است. هم‌زمان تحریم خون‌ریزی میان انسان‌ها نه تنها مانع فرط نیروی کار می‌شد بلکه همبستگی جوامع اشتراکی را برای مقابله با قبایل نیمه وحشی تضمین می‌ساخت و صلح و تمدن اجتماعی را از طریق اصول آیینی مستدل و تقویت می‌کرد بنابراین آیین زرتشت به زیست مادی کشاورزان و دامداران مسکون روستایی جنبه‌ی زیست معنوی می‌دادند و آن‌ها را به عنوان نمایندگان راستی و منش نیک و تجلی آبادی و افزایشدهی در برابر قبایل نیمه‌وحشی مستقر می‌ساختند. برای نمونه در گات‌ها به شرح زیر آمده است:

«دریافتیم که آرامش از تست، خرد جهان آفرین از تست و ای خداوند جان و خرد، آن اندیشه از تست که جهان را راه نمود و آزاد گذاشت تا اگر بخواهد، کسی را برگزیند که آبادگر است و اگر نه، روی به کسی ببرد که با آبادی و شادی کاری ندارد. اما جهان از این دو کس، آبادگر را که همواره در پیشرفت است، برگزید. آن کسی را برگزید که سرور و راستکار و افزایشده و گسترنده منش نیک است. ای مزدا، کسی که آبادگر نیست و فریبکار است، پیام نیک را گسترش نمی‌بخشد.»<sup>۷۷</sup> «همچنین کسانی زندگانی را تباه می‌سازند که دروغکاران را چون زنان و مردان نیک، نامور می‌نمایند، دارایی مردم را می‌ربایند و راستکاران را، ای مزدا، از بهترین اندیشه باز می‌دارند. آنان با چنین آیینی مردم را از بهترین کارها باز می‌دارند و برای همین خدای دانا برای آنان کیفری بد گذاشته زیرا آنان زندگانی جهان را با خوشگذرانی تباه می‌سازند و از این رهگذر، پیشوایان تاراجگر کیشی شهریاری دروغ توانگران را بجای آیین راستی بر گزیده‌اند.»<sup>۷۸</sup>

<sup>۷۷</sup> سرود چهارم، تا و ارونا، بند ۹ و ۱۰، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۰ و

مقایسه، یسنه ۳۱، بند ۹ و ۱۰، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹

<sup>۷۸</sup> سرود پنجم، اخیا خوئتش، بند ۱۱ و ۱۲، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۹ و

مقایسه، یسنه ۳۲، بند ۱۱ و ۱۲، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶

بنابراین قابل درک است که چرا آیین زرتشت در پیگیری از اساطیر ایرانی بر نقش خانواده جهت تربیت فرزندان راستکار و نیک منش تأکید می‌کنند. افزون بر این، گات‌ها زنان و مردان را مستقیم و مستقل خطاب می‌کنند و جنسیتی را بر جنسیت دیگر برتری نمی‌دهند. به این ترتیب، نه آیین زرتشت تشکیل یک نظام جنسیتی را موجه می‌سازد و نه اساساً زیست مادی جوامع اشتراکی این ناهماهنگی فرهنگی را می‌پذیرد. زرتشت زنان و مردان را در اختیار همسر هم رده می‌داند و به دختران و پسران اندرز می‌دهد که پیش از بستن پیمان زناشویی، با خرد خود رایزنی کنند، به مهر دل گوش دهند و آن همسری را برگزینند که در پیش برد راستی و منش نیک با آنان همگام است. برای نمونه زرتشت به شرح زیر نوعروسان و تازه‌دامادان را اندرز می‌دهد:

«سخنم با شما است، ای نوعروسان و ای تازه‌دامادان! آن را در مغز خود جای دهید و در درون خود دریافته، زندگانی را با منش نیک بسر کنید، بشود که هر یک از شما بر دیگری در راستی برتری بجوید. بی گمان، چنین تلاشی زندگانی هر کدام از شما را کامیاب خواهد ساخت.»<sup>۸۲</sup>

بنابراین آیین زرتشت نهاد خانواده را به عنوان کوچکترین هسته‌ی جوامع اشتراکی منشأ راستی و منش نیک می‌شمارد. در این‌جا فرزندان برومند به عنوان نیروی کار، زمین زراعی به عنوان مولود کشت و نیروی کشتش گاو جهت شخم به هم پیوند می‌خورند و افزایش محصولات کشاورزی و دامداری شرایط کامیابی جوامع اشتراکی و روستاها را مهیا می‌سازند. در برابر اندیشه‌ی کاهنده میل به هم آغوشی را از زنان و مردان می‌گیرد و منجر به ویرانی می‌شود. بنابراین در آیین زرتشت افزایش نیروی کار و افزایش تولید به صورت زیست معنوی موجه می‌شوند و اساس راستی و منش نیک را می‌سازند. در این‌جا نه مجرد افراد نشانه‌ی تقوا و نه روزی انسان مقدر است. بنابراین راستی و منش نیک انسان نه تنها مضمون مثبت هستی‌شناسی آیین زرتشت را می‌سازند بلکه تمامی ابعاد زیست اجتماعی را در بر می‌گیرند. در این ارتباط

بکوشند و با پندار، گفتار و کردار نیک به شایسته‌ترین بهروزی و اوج کمال برسند. در این‌جا مفهوم اوج کمال از یک سو، به معنی افزایشی جهان مادی است و از سوی دیگر، معنی پارسایی و پاکدامنی می‌دهد که البته در شکل مینویی آن به صورت تنزیه "سپندمینو" از "انگرمینو" مشاهده می‌شود. در نتیجه، بنا بر آیین زرتشت کسی به جایگاه اهورایی می‌رسد که از طریق کار همواره بر زیست مادی می‌افزاید و از طریق خویشکاری خود را از اندیشه‌ی کاهنده منزّه می‌سازد. برای نمونه در گات‌ها به شرح زیر آمده است:

«همچنین به آن کس بهترین نیکها برسد که آسایش را برای آسایش دیگران پدید می‌آورد. ای دانا، بشود که دانش او در همه روزهای زندگانی درازش در پرتو افزایش‌ترین خرد تو در افزایش باشد زیرا تو دانش شگفت منش نیک را برآستی از همان خرد آفریده‌ای. بهترین نیکی به کسی برسد که راه راست پیشروی را می‌نماید. بشود که او در زندگانی مادی و مینوی که برآستی به جایگاه خدایی برسد زیرا او چون تو، ای خدای دانا، پیشرو، آزاده و افزایش‌دهنده می‌باشد.»<sup>۸۱</sup>

در این‌جا کشاورزی و دامداری مسکون از طریق زیست معنوی موجه می‌شوند. نیروی کار انسانی و نیروی کشتش گاو برای شخم زمین زراعی مکمل هم دیگر هستند. کشاورز در مقابله با اقوام نیمه وحشی به چارپایان پناه می‌دهد، آن‌ها را تیمار می‌کند و بهره‌ی کار (افزایش کشت کشاورزی و تولید مثل احشام) و خویشکاری (افزایش امنیت و آبادی) خود را به دست می‌آورد. روشن است که خانواده نیز به عنوان نهاد تولید نیروی کار انسانی نقش جلیل خود را در آیین زرتشت می‌یابد. به همین منوال نیز اساطیر ایرانی امر زناشویی را مثبت می‌دانند و پرهیز از همخوابگی زنان با مردان و فقدان فرزندان برومند را نتیجه‌ی تازش اهریمن می‌شمارند. طفره‌ی پنجاه ساله‌ی مشی و مشیانه از همخوابگی نیز از طریق احاطه‌ی دیوان بر اندیشه‌ی آن‌ها توجیه می‌شود.

<sup>۸۱</sup> سرود هشتم، اشتویتی، بند ۲ تا ۳، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گاتها، همان‌جا، صفحه‌ی ۷۶ و مقایسه، یسنه، هات ۴۳، بند ۲ تا ۳، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۹ ادامه

<sup>۸۲</sup> سرود هفدهم، وهیشتا ایشتی، بند ۵، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گاتها، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۳ ادامه و مقایسه، یسنه، هات ۵۲، بند ۵، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۸۶

می‌کنند. در این‌جا مفهوم "فره" به معنی کسب مقبولیت شهرداری است که به صورت "فره‌ی ایزدی" و "فره‌ی کیانی"، شکوه، درخشش، جلال و اقبال فرمانروا را به نمایش می‌گذارند. نزد فرودستان جامعه مفهوم "فره" جنبه‌ی اخلاقی دارد و معنی امنیت و دادگستری اجتماعی می‌دهد. هر قومی که تحت مدیریت شهریار دادگستر است و در امنیت به کار و خویشکاری روی می‌آورد، سرانجام فرهمند می‌گردد. در برابر طبقه‌ی حاکم "فره" را یک مقوله‌ی کسبی و عظمت معنوی می‌داند که صلاحیت و توفیق شهریار را در گسترش زیست مادی کشور، سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی، پیش‌گیری از قیام فرودستان جامعه و حفاظت از تاج و تخت خویش جلوه می‌دهد. بنابراین "فره" نه مربوط به شهریار بخصوصی می‌شود و نه به صورت موروثی و یا خود به خود به هر فرمانروایی منسوب می‌گردد. به بیان دیگر، فقط قدرت آن فرمانروایی پا بر جا می‌ماند و تاج و تخت خویش را برای فرزندان به ارث می‌گذارد که به "فره‌ی ایزدی" دست یافته است. بنابراین کسب "فره" برای شهریار ممکن می‌سازد که با استفاده از نبوغ و خرد خویش شرایط نیک بختی جوامع اشتراکی را مهیا سازد، دشمنان ایران را بر بیندازد و مقام شاهنشاهی را به فرزند خود انتقال دهد.

نخستین شهریار اسطوره‌ای ایران که به "فره‌ی ایزدی" دست یافت، هوشنگ نام دارد. وی در دوران فرمانروایی خویش بر هفت اقلیم تمامی دیوان را یا از میان برداشت و یا مجبور به گریز کرد. دوران فرمانروایی وی مصادف با ایجاد امنیت و ترویج دادگستری بود. فرزند او تهمورث نیز با همکاری انسان‌های نیک منش بر دیوان غلبه کرد و به "فره‌ی ایزدی" دست یافت.<sup>۸۴</sup> بنا بر اساطیر ایرانی پس از تهمورث، پسرش جمشید بر تخت شهرداری هفت اقلیم نشست. وی نخست در کسب "فره‌ی ایزدی" کامیاب بود. وی دستور به تولید ابزار جنگی و رشت و دوخت جامه داد و پس از گسترش زیست مادی کشور، زیست ساختاری ایران را دگرگون ساخت. از این پس، طبقات چهارگانه‌ی کشور از "کاتوزیان" (آذربانان)، "نیساریان" (جنگجویان)، "نسودیان" (کشاورزان) و "هنوخوشی" (پیشه‌وران) پدید آمدند. وی سپس با استفاده از نیروی کار دیومنشان (اسیران جنگی) نوسازی شهرهای کشور را به پیش برد و صنعت کشتی‌رانی را

<sup>۸۴</sup> مقایسه: هیلنز، جان (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۹

امشاسپندان یک نقش اساسی ایفا می‌کنند. آن‌ها از یک سو، فروزه‌های اهورامزدا محسوب می‌شوند و از سوی دیگر، اوج و کمال اوصاف انسانی هستند. در این‌جا زیست مادی (کار) و زیست معنوی (خویشکاری) ایرانیان باستانی به هم می‌پیوندند و زیست ساختاری (دولت) جوامع اشتراکی را موجه می‌سازند.

یکی از امشاسپندان "خشتهروئیری" (شهریور) نام دارد که به عنوان مظهر امنیت و شهرداری مطلوب در برابر "سوره" به معنی دیو آشوب و نافرمانی قرار می‌گیرد. گات‌های زرتشت از انسان‌های خردگرا می‌خواهند که نه تنها به شیوه‌ی راستی و با منش نیک زندگی کرده و در راهنمایی و هدایت گمراهان بکوشند بلکه پیرو فرمانروای بیدادگر و دروغگو نباشند. در همین‌جا است که حق مقاومت و قیام در برابر غارت و استبداد تبدیل به یکی از ارکان اساسی آیین زرتشت می‌گردد. روشن است که گات‌ها در نبردی که میان کشاورزان و دامداران مسکون با اقوام نیمه‌وحشی و غارتگر به وجود می‌آید، جانب اولی را می‌گیرند. البته مقاومت در برابر اقوام نیمه‌وحشی انسجام و همبستگی جوامع اشتراکی را ضروری می‌سازد. از آن‌جا که بنا بر آیین زرتشت دروغ منجر به بدبینی و تفرقه‌ی راستکاران و نیک‌منشان روستایی می‌شود، در نتیجه گات‌ها برای حفظ امنیت و آبادی از یک سو، بر هدایت گمراهان تأکید می‌کنند و از سوی دیگر، مقاومت مسلحانه را در برابر دروغکاران ضروری می‌شمارند. برای نمونه در گات‌ها به شرح زیر آمده است:

«پس هیچ کس از شما به آیین و آموزش دروغکار گوش ندهد زیرا او بیگمان خانه و آبادی و شهر و کشور را آزار و آسیب می‌رساند و نیز مرگ می‌آورد. پس او را با جنگ افزار چنان درست کنید که از کار خود باز آید و به راه آید.»<sup>۸۳</sup>

بنابراین گات‌ها با رجوع به راستکاری و منش نیک همبستگی اخلاقی و انسجام درونی جوامع اشتراکی و آبادی‌های کشور را در برابر اقوام نیمه‌وحشی موجه می‌سازند. به همین منوال نیز اساطیر و حماسه‌های ایرانی بر ضرورت تشکیل امنیت اجتماعی تأکید

<sup>۸۳</sup> سرود چهارم، تا و اروتا، بند ۱۸، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۲ و

مقایسه، یسنا ۳۱، بند ۱۸ و یسنا ۴۶ بند ۴ و یسنا ۳۳ بند ۲، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۲

شخصیت (عصمت) است و نه به صورت موروثی به شاهنشاه بعدی کشور تعلق می‌گیرد. بنا بر اساطیر ایرانی حتا اهریمن و تورانیان نیز در تلاش برای کسب "فره" بوده‌اند. از جمله باید از ضحاک و افراسیاب تورانی یاد کرد. در حالی که ضحاک در نبرد با آذر جهت کسب "فره‌ی کیانی" شکست خورد، افراسیاب تورانی پس از قتل یک دروغ‌گو به نام زنگیاب (زئی‌نی‌گو) به آن دست یافت.<sup>۸۷</sup> در این‌جا بخوبی روشن می‌شود که ایرانیان باستانی دروغ‌گویی را چنان عمل پستی می‌خواندند که حتا دشمنان ایران را پس از قتل دروغ‌گو لایق "فره" می‌شمردند.

همان‌گونه که گات‌ها گزارش می‌دهند، زرتشت با اسطوره‌ی جمشید و معنی "فره" به خوبی آشنا بود. گات‌ها از مفهوم "فره" به صورت ثروت و قدرت نیز استفاده می‌کنند که نه تنها به معنی یک کیفیت معنوی مادیت‌یافته است بلکه معیار ارزیابی زیست ساختاری کشور نیز محسوب می‌شود. از آن‌جا که افزایش رانت محصولی منجر به اختلال در بازسازی نیروی کار و جوامع اشتراکی می‌گشت، در نتیجه روشن است که چرا گات‌ها در برابر حرص طبقه‌ی حاکم موضع می‌گیرند و تاراج روستاها را به اندیشه‌ی کاهنده منسوب می‌کنند. البته نتیجه‌ی چنین کار مخربی تباهی کلیت نظام شهریاری است که گات‌ها به شرح زیر از آن گزارش می‌دهند:

«از چنین شهریاری است که تباهکاران این زندگانی با تاراجگری خود در لانه بدترین اندیشه بسر می‌برند. باری، ای خدای دانا، کسانی هم که از روی آز، از پیام برانگیخته تو نالانند. آز آنان، آنان را از دیدار راستی باز می‌دارد. زمانی است که برای به دست آوردن دارایی مفت، کاویان، شاهزادگان فرزانه، نیز هوش و کوش خود را به همین کار بسته‌اند و از این راه، به دروغکاران یاری می‌کنند. آنان می‌گویند که جهان را باید به تباهی کشاند زیرا مستی نوشابه هوم، آن دوردارنده هوش، آنان را برافروخته و بدین کارها برانگیخته است.»<sup>۸۸</sup> «ای مزد، کی مردم در آبادی خواهند زندگی کرد؟ کی

<sup>۸۷</sup> مقایسه، صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷، ۴۵۳ ادامه و

مقایسه؛ هیلنر، جان (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۹

<sup>۸۸</sup> سرود پنجم، اخیاجا خوتنش، بند ۱۳ تا ۱۴، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گاتها، همان‌جا، صفحه‌ی ۶۰ و

مقایسه، یسنه، هات ۳۲، بند ۱۳ تا ۱۴، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶ ادامه

گسترش داد. دوران فرمانروایی جمشید مصادف با تشکیل امنیت و داد اجتماعی و شکوفایی اقتصادی بود که عظمت معنوی وی را متجلی می‌ساخت. لیکن وی بر خلاف نیاکانش مغرور گشت و به گمان جاودانگی خویش به قانون شکنی، قربانی کردن دام و خوردن گوشت گاو روی آورد. از این پس، "فره‌ی ایزدی" از او دور شد و شهریاری وی دستخوش شرارت و تباهی گشت.<sup>۸۵</sup> برای نمونه اساطیر ایرانی به شرح زیر از دوران شهریاری جمشید گزارش می‌دهند:

«هرمزد دین را به جم فراز نمود و جم پیامبری را نپذیرفت. پس هرمزد پاسداری و سالاری جهان را به وی سپرد. در شهریاری جم آفات اهریمنی نبود و مرگ و پیری. پس جهان از مردم و جانوران آکنده شد. جم به سوی نیمروز فرا رفت و جهان را سه برابر فراخ کرد. به فرمان دادار جایگاهی (وَرَجَمَکرد) را ساخت و از گیاهان و جانور و مردم تخمه و جفتی به آن برد. در ورجمکرد، گیاهان و خوردنیها فاسد نمی‌شوند و مردمان نقصان و عیبی ندارند. در آنجا نور از آسمانی نمی‌تابد و روشنی آن خودبخود است. جم مرگ و درد و پیری را از جهان به ششصد سال و ورجمکرد را ساخت و "پیمان" جهانی را از اهریمن باز ستاند. آسن‌خرد (خرد سرشتی و طبیعی) را دزدیدند و آشوب سخت در جهان افتاد. تا بتواند راز سلطه دیوان را در یابد، جم به اعجاز خدائی، با تن به دوزخ در آمد و سیزده سال در کالبد دیوان در آنجا ماند. پس توانست در شهریاری خود بيمرگی پدید آورد. جم ادعای آفرینندگی کرد و با این گناه فرسه از او جدا شد. چون جم از دیوان نپذیرفت که گوسفند را بکشد، پس دیوان او را میرنده و کیفر دادند. جم از گناه خود توبه کرد و دادار او را از دوزخ به همستگان در آورد و شاهی همستگان را به او داد.»<sup>۸۶</sup>

همان‌گونه که از شرح شهریاری جمشید روشن می‌شود، "فره‌ی ایزدی" به معنی کسب یک عظمت معنوی است که هرمزد آن‌را بر اساس زیست مادی جامعه به فرمانروا اهدا می‌کند. بنابراین "فره‌ی ایزدی" نه به معنی تقدس شخصی و تشکیل کیش

<sup>۸۵</sup> مقایسه، صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۴۲ ادامه و

مقایسه، مهر، فرهنگ (۱۳۸۰): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۷

<sup>۸۶</sup> بهار، مهرداد (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱۵

«ای کسانی که زیبا به اندیشه نیک پیوسته‌اید و با رادمرد افزایشده همکار شده راستی می‌گسترید، پیش حشم را بگیرید و در برابر ستم بایستید، خدایا، چنین کسانی در بند تو می‌باشند.»<sup>۹۱</sup> «ای خدای دانا، هرگاه که نیاز به یاری می‌افتد، روان من، جز راستی و بهترین منش از چه یاری بخواهد و چه کسی نگاهبان گله و یارانم می‌باشد؟ مزدا، چگونه کسی جهان شادی بخش را بجوید و برای آن آبادانی و جاودانی بخواهد تا در پرتو راستی و در آفتاب درخشان با مردان راستکار زندگانی بسر کند؟ این روشن است که من در میان خانه‌های مردم دادگر آباد خواهم شد.»<sup>۹۲</sup>

به این ترتیب، گات‌های زرتشت از یک سو، تشکیل امنیت کشاورزان و دامداران مسکون و از سوی دیگر، ممانعت از طمع طبقه‌ی حاکم جهت برداشت رانت محصولی را معیار مقبولیت زیست ساختاری کشور و توفیق شهریاری ایران می‌شمارند. در این‌جا زیست مادی (کار در جوامع اشتراکی) با زیست معنوی (راستکاری و نیک منشی) پیوند می‌خورند و زیست ساختاری کشور را به صورت "فره‌ی کیانی" موجه می‌سازند. معیار توفیق کلیت زیست اجتماعی، مقوله‌ی افزایشده است که از منظر زیست مادی منجر به افزودگی محصولات کشاورزی و دامداری می‌شود، از منظر زیست معنوی خردگرایی، راستکاری و نیک منشی را ترویج می‌دهد و از منظر زیست ساختاری منجر به گسترش سرزمین ایران و سازندگی جامعه می‌گردد. بازیگر اصلی این طرح کیانی انسان خردگرا است.

از آن‌جا که زرتشت پیروی از راستکاری و منش نیک را نشانه‌ی خردگرایی انسان می‌داند، در نتیجه از ترویج آیین خویش بسیار خوشبین بود. در این‌جا دوباره هستی‌شناسی مثبت آیین زرتشت نمایان می‌شود و انسان به عنوان موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب، صاحب اختیار و آزاد در عمل به شمار می‌رود. از منظر گات‌ها، انسان در پرتو خرد نیک اهورامزدا آفریده شده و طبیعتاً به ابزار خردگرایی مانند منش، وجدان،

بدمستی این زهراب بر خواهد افتاد؟ از این است که پیشوایان دروغین کیش و فرمانروایان بد کشور به کج اندیشی خود پیکر می‌بخشند. کی، ای خدای دانا، آرامش با راستی شهریاری آشتی و آبادی خواهد آورد؟ چه کسی به خونریزی دروغکاران خواهد پایان داد؟ به چه کسی دانش و بینش منش نیک خواهد رسید؟ آنان سود رسانان کشورها خواهند بود که در پی خوشنودی منش نیک هستند و کردار خود را بر روی راستی و آیین تو استوار می‌سازند. بیگمان آنان برای نبرد با خشم ساخته شده‌اند.»<sup>۸۹</sup>

به این ترتیب، گات‌ها از کلیت زیست اجتماعی ایران باستان گزارش می‌دهند که هم بر اساس زیست مادی جوامع اشتراکی بر پا می‌شود و هم زیست ساختاری کشور (دولت) را از منظر زیست معنوی به صورت اندیشه‌ی افزایشده و "فره‌ی ایزدی" موجه می‌سازد. در این‌جا بار دیگر حق مقاومت در برابر غارت و استبداد و فرمانروای بد منش جنبه‌های اخلاقی و خردگرایی به خود می‌گیرد.

البته ایرانیان باستانی مراسمی را جهت تقدیر لیاقت شهریار در کسب "فره‌ی ایزدی" در نظر داشتند که به صورت دادخواهی فرودستان جامعه سالیانه برگزار می‌کردند. در این مراسم پادشاهان کشور به داوری می‌نشستند و مردم برای دادخواهی در آن‌جا حضور می‌یافتند. لیکن داوری شاهنشاه منوط به این بود که کسی از وی شکایت و طلبی نداشته باشد. از این پس، شاهنشاه در حضور موبدان موبد و ایران دبیربُد و هیربُدان هیربُد به شکایت مردم رسیدگی می‌کرد. به این ترتیب، فرودستان جامعه از داد شاهنشاه آگاه شده و وی را لایق "فره‌ی ایزدی" می‌شمردند.<sup>۹۰</sup> در تداوم این تاریخ فرهنگی گات‌های زرتشت نیز همواره از ضرورت دادگستری گزارش می‌دهند و انسان‌ها را در مبارزه با ستم و ویرانی تهییج می‌کنند. برای نمونه در گات‌ها به شرح زیر آمده است:

<sup>۹۱</sup> سرود سیزدهم، یثزی ادائش، بند ۷، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۷ و

مقایسه، یسنه، هات ۴۸، بند ۷، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۶

<sup>۹۲</sup> سرود پانزدهم، کت موئی آروا، بند ۱ تا ۲، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۷ و

مقایسه، یسنه، هات ۵۰، بند ۱ تا ۲، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۷۲

<sup>۸۹</sup> سرود سیزدهم، یثزی ادائش، بند ۱۰ تا ۱۲، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۸ و

مقایسه، یسنه، هات ۴۸، بند ۱۰ تا ۱۲، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۷ ادامه

<sup>۹۰</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۰): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر

اسلامی، زبان فارسی، جلد چهارم، تهران، صفحه‌ی ۱۱۳



راهنمایی خرد (هدف) می‌باشد. برای نمونه گات‌های زرتشت به شرح زیر اهورامزدا را می‌ستایند و نیایش می‌کنند:

«اینک سخن می‌دارم از کسی که از همه بزرگتر است. او را از راه راستی می‌ستایم. او را که با مردم مهربان است. بشنود که خدای دانا از خرد افزاینده خود بشنود که من در نیایش او، به اندیشه نیک پرداخته‌ام. بشود که او از راه خرد مرا بهترین راهنمایی کند.»<sup>۹۴</sup> «او را با ستایشها و نیایشهای خود به سوی خود می‌گرایانم زیرا او را با چشمان اندیشه و گفتار و کردار نیک دیده‌ام و به دستگیری راستی، او را "اهورامزدا" خدای دانا دانسته‌ام. پس بیایم او را در خانه سرود بستاییم.»<sup>۹۵</sup>

بنابراین زرتشت آیین بندگی انسان را مدون نمی‌کند و مانع جوییدن و پویدن آدمیان نمی‌شود. جویش و پویش انسان از طریق ابزاری ممکن می‌گردند که اهورامزدا به صورت توانایی‌های بالقوه طبیعتاً در اختیار انسان‌ها گذاشته است. به این ترتیب، انسان آزاد و صاحب اختیار قادر می‌شود که اندیشه‌ی افزاینده را به صورت راه راستی، نیک منشی، داد و سازندگی از اندیشه‌ی کاهنده به صورت کژی، دروغکاری، بدمنشی و تخریب تمیز دهد. در این‌جا انسان آزاد و صاحب اختیار مسئول پندار، گفتار و کردار خویش محسوب می‌شود. هر که از خرد خود استفاده کرده و به راستکاری و منش نیک روی بیاورد، به پارسایی دست می‌یابد و همراه با دیگران در قلمرو روشنایی شاداب می‌گردد. در برابر آن کسانی که به گمراهی دیوان دچار می‌شوند و به دروغکاری و بدمنشی روی می‌آورند، اندوه‌گین و سیه‌روز می‌گردند. با وجودی که اغلب گات‌ها دیدنی‌ها (مادی) را از نادیدنی‌ها (مینوی) و انسان را در بدن و روان مجزا می‌سازند لیکن اندیشه‌ی افزاینده و اندیشه‌ی کاهنده را به یکی از آن‌ها نسبت نمی‌دهند. در این‌جا جهان مادی و جهان مینویی مانند بدن و روان انسان یک کلیت را می‌سازند و در نتیجه هر دو در هم‌یاری با قوای خیر و یا با قوای شر مشترکاً سهیم‌اند. بنابراین در

<sup>۹۴</sup> سرود دهم، ات فروخشیا، بند ۶، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گاتها، همان‌جا، صفحه‌ی ۹۶ و

مقایسه، یسنه، هات ۴۵، بند ۶، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۲

<sup>۹۵</sup> سرود دهم، ات فروخشیا، بند ۸، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گاتها، همان‌جا، صفحه‌ی ۹۶ ادامه و

مقایسه، یسنه، هات ۴۵، بند ۸، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۳

هستی و خره (بزرگی) دسترسی دارد و از این رو، نه تنها نشانه‌ی خرد آفرینش جهان مادی به حساب می‌آید بلکه با استفاده از آزادی‌گزینش میان اندیشه‌ی افزاینده و اندیشه‌ی کاهنده مسئولیت ترویج راستی و داد را نیز به عهده می‌گیرد و به این ترتیب، منجر به آرامش و آبادی گشته و سرانجام به جایگاه اهورایی دست می‌یابد. بنابراین گات‌ها همواره به انسان‌ها هشدار می‌دهند که با خرد خویش رایزنی کرده و عواقب انتخاب خویش را بسنجند. برای نمونه گات‌ها به شرح زیر از آزادی اراده‌ی انسان گزارش می‌دهند:

«ای خدای دانا، هنگامی که نخست تو با اندیشه خود، زندگانی و وجدان و خرد را آفریدی و جان را در تن دمیدی، توانایی کردار و گفتار را بخشیدی تا هر کس هر راهی را که می‌خواهد، آزادانه برگزیند.»<sup>۹۳</sup>

بنابراین آن انسانی که زرتشت در نظر می‌گیرد، آزاده و صاحب اختیار است. وی نه احتیاج به یک مرجع روحانی دارد و نه از ارواح خیالی حمایت می‌کند. از آن‌جا که رابطه‌ی انسان با آیین زرتشت از طریق گزینش خرد به وجود می‌آید، در نتیجه نه در گات‌ها نیازی به عبادت به عنوان تمرین بندگی دیده می‌شود و نه قربانی و جادو عنایت اهورامزدا را به وجود می‌آورند. بنابراین انسانی که زرتشت مد نظر دارد، یک انسان پارسا و سرفراز است که به آزادی و در رایزنی با خرد خویش راه خود را می‌یابد.

البته گات‌های زرتشت ستایش و نیایش اهورامزدا را در نظر می‌گیرند. در این حالت انسان با دست‌های بر افراشته به سوی آسمان اهورامزدا را به دلیل آفرینش جهان مادی و اندیشه‌ی افزاینده که به صورت امشاسپندان و فروزه‌های اهورایی جلوه می‌کنند، می‌ستاید. البته نیایش اهورامزدا به دلیل هراس از مجازات دنیوی و اخروی وی صورت نمی‌گیرد بلکه فقط ابزار انسان جهت توفیق در جستجوی اندیشه نیک و

<sup>۹۳</sup> سرود چهارم، تا و آروتا، بند ۱۱، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گاتها، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۰ و

مقایسه، یسنه، هات ۳۱، بند ۱۱، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹

افزاینده ("سپندمینو")، اهورامزدا به یکتایی می‌رسد. به همین منوال نیز اساطیر ایرانی به شرح زیر از نقش انسان در پیروزی هرمزد بر اهریمن گزارش می‌دهند:

«در آن سه هزار سال که اهریمن به مدهوشی افتاده بود، هرمزد آفرینش مینوئی خود را صورت مادی و گیتی بخشید. گوهر نخستین آفرینش هرمزدی روشنی بیکران است که از آن، به ترتیب، آتش و باد و آب و زمین، یکی را از دیگری پدید آورد و از زمین وجودی مادی را؛ نخستین آفریده چونان قطره آبی بود. به یکسال، هرمزد آسمان و آب و زمین و گیاه و گوسفند و مردم را آفرید و زمان آفرینش هر یک، فاصله چرخه‌های گاهنبارهای ششگانه است. آفریدگان گیتی چنان آرایش یافته‌اند که اهریمن را پس از تازش وی رها ن سازند و نگذارند که بگریزد و به فرجام، مرد پرهیزگار است که اهریمن را شکست خواهد داد و در این نبرد، یکایک آفریدگان هرمزدی او را و یکدیگر را یاری می‌دهند. گذر زمان، که نام سی ایزد بر روزهای هر ماه آن و نیز بر دوازده ماه نهاده دارد، آفریدن و نبرد را امکان می‌بخشد.»<sup>۹۷</sup>

بنابراین جهان آفرینش برای اهریمن و دیوان همپارش تبدیل به یک دام می‌شود که دیگر برای آن‌ها راه گریزی باقی نمی‌گذارد. در نبرد قوای خیر با قوای شر، انسان پرهیزکار نقش اساسی را ایفا می‌کند. وی با همپاری یکایک آفریدگان هرمزدی و دیگر ایزدان، اهریمن را شکست می‌دهد و هرمزد را به یکتایی می‌رساند. تحقق این پیروزی که در جهان مادی واقعیت می‌یابد، پالایش جهان مینویی از دوگانگی را نیز به دنبال دارد. بنابراین آن نقشی را که انسان خردگرا، راستکار و نیک‌منش در آیین زرتشت جهت پیروزی "سپندمینو" (اندیشه‌ی افزاینده) بر "انگرمینو" (اندیشه‌ی کاهنده) بازی می‌کند، در اساطیر ایرانی به عهده‌ی مرد پرهیزکار گذاشته می‌شود. فقط از این طریق است که هرمزد به عنوان مظهر هستی، راستی و سازندگی به صورت نهایی بر اهریمن و دیوان فانی، دروغگو و ویرانگر پیروز می‌شود و به یکتایی می‌رسد.

به این ترتیب، دوگانگی در اساطیر ایرانی و آیین زرتشت مغایر با اصل یکتایی نیست. در این‌جا انسان خردگرا، راستکار و نیک‌منش آفریننده‌ی یکتایی محسوب می‌شود. در

آیین زرتشت بدن انسان نسبت به روانش بی اعتبار نمی‌گردد، در حالی که هم‌زمان نیازهای زیست مادی و نیازهای زیست معنوی انسان لازم و ملزوم هم دیگر محسوب می‌شوند. به این ترتیب، انسان موجودی خردگرا و دنیوی به نظر می‌آید که با استفاده از اندیشه به الگوی گفتاری و کرداری خویش دست می‌یابد و از طریق کار و خویشکاری وحدت بدن (جسم) و روانش (روح) را به وجود می‌آورد. زمینه‌ی این وحدت را از یک سو، دوگانگی و تضاد آشتی‌ناپذیر اندیشه‌ی افزاینده با اندیشه‌ی کاهنده می‌سازد. البته سرانجام این نبرد به پیروزی اندیشه‌ی افزاینده خاتمه می‌یابد زیرا که آیین زرتشت از منظر هستی‌شناسی انسان را طبیعتاً مثبت و خیر ارزیابی می‌کند. برای نمونه زرتشت پیروزی خود را به شرح زیر با اهورامزدا در میان می‌گذارد:

«ای مزدا، منم آن کسی که با این نیایشهای اندیش‌انگیز خود، ناآگاهی و کج‌اندیشی را دربارہ تو، بد اندیشی را در خانواده، دروغ و آزار را در میان مردم آبادی، نکوهش و سرزنش را از انجمن دوستی، و بدترین اندیشه را از پهنای جهان پاک می‌سازم.»<sup>۹۸</sup>

پیدا است که پیش‌بینی این پیروزی جنبه‌ی تقدیری ندارد زیرا همواره از منظر هستی‌شناسی مثبت آیین زرتشت طرح می‌گردد. به بیان دیگر، زمینه‌ی وحدت بدن و روان انسان از سوی دیگر، به وسیله‌ی خردگرایی و آزادی انسان به وجود می‌آید. بنابراین دوگانگی آفرینش و آزادی انسان در گزینش راه خیر و راه شر شرایط وحدت خردگرا و اخلاقی زیست مادی با زیست معنوی را مهیا می‌کنند و آن زیست ساختاری که حامی این وحدت است، مقبول می‌سازند. به این ترتیب، آیین زرتشت منجر به خردگرایی در روند زیست اجتماعی می‌شوند و انسان از طریق کار مادی و خویشکاری معنوی به راستی و منش نیک دست می‌یابد. ابزار تحقق این شیوه‌ی زندگی اندیشه‌ی نیک (هومت)، گفتار نیک (هوخت) و کردار نیک (هورشت) می‌باشند. از این پس، اندیشه‌ی کاهنده ("انگرمینو") رفته رفته به عقب رانده می‌شود و با پیروزی اندیشه‌ی

<sup>۹۷</sup> سرود ششم، یتائیش ایتا، بند ۴، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گاتها، همان‌جا، صفحه‌ی ۶۵ و

مقایسه، یسنه، هات ۳۳، بند ۴، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۸ ادامه

<sup>۹۸</sup> بهار، مهرداد (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۳

نمی‌ماند و آفرینش پاکی و خلوص محض و ویژگی نخستین آغازین را باز می‌یابد، به همه شادی و رامش بی پایان»<sup>۹۹</sup>

بنابراین اساطیر ایرانی نه برای انسان‌ها کیف‌های بدنی در دوزخ در نظر می‌گیرند و نه در آن‌جا رنج‌های روحی گناه‌کاران ابدی محسوب می‌شوند. این نتیجه‌ی معنی خردگرا و اخلاقی پاداش و مجازات انسان آزاد و صاحب اختیار از یک سو، و هستی‌شناسی مثبت اساطیر ایرانی از سوی دیگر است که انسان را خردگرا و قابل هدایت می‌داند. در پیگیری از اساطیر ایرانی گات‌های زرتشت نیز از "پل جنوت" گزارش می‌دهند، البته بدون این‌که از ایزدان دیگر سخنی به میان بیاورند. برای نمونه گات‌ها پاداش و مجازات اخروی انسان را به شرح زیر موجه می‌سازند:

«بدینسان دروغکار وجدان خود را از راه راست در می‌برد. روان او پیش "پل جنوت" که مرز راستی و دروغ است، آشکارا به لرزیدن می‌افتد زیرا کردار و گفتار او است که راه راستی را برای او تباہ می‌سازد.»<sup>۱۰۰</sup> کسی که از راستکار پیروی می‌کند، برای خود در فروغ روشنایی جایگاهی بر می‌گزیند و کسی که دروغکار است، زمانی دراز در تیرگی یا کوره روشنی با آه و ناله بسر می‌برد. او را وجدانش با کردارش به چنین سرانجامی می‌کشاند.»<sup>۱۰۱</sup>

به این ترتیب، گات‌های زرتشت و اساطیر ایرانی زیست معنوی و روانشناسی جامعه‌ی دوران باستان را به صورت تولیدات مه‌آلود زیست مادی این دوران بازتاب می‌دهند و تاریخ و فرهنگ ایرانیان باستانی را مدون می‌سازند. با استناد به گات‌ها کشاورزان و دامداران ایرانی به یک شکل نوین ایمانی دست می‌یافتند که نه تنها آزادی (ظاهری) نیروی کار در جوامع اشتراکی را موجه می‌ساخت بلکه به صورت ترویج پارسایی و نیکی بر جامعه واکنش و همبستگی روستاییان را در برابر طوایف نیمه‌وحشی تقویت

<sup>۹۹</sup> بهار، مهرداد (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۹۳

<sup>۱۰۰</sup> سرود شانزدهم، وهو حشتر وئیریم، بند ۱۳، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۳۵ ادامه و

مقایسه، یسنه، هات ۵۱، بند ۱۳، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۷۹

<sup>۱۰۱</sup> سرود چهارم، تا و اُروتا، بند ۲۰، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۳ و

مقایسه، یسنه، هات ۳۱، بند ۲۰، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱

این کشمکش انسان آزاد و صاحب اختیار است که با گزینش خرد به اندیشه‌ی افزاینده روی بیاورد و قلمرو اهورامزدا را بسط دهد. در برابر نابخرد به اندیشه‌ی کاهنده روی می‌آورد و به سزای اعمال خویش می‌رسد. در همین‌جا است که مجازات و پاداش در گات‌های زرتشت با استناد به آزادی اراده‌ی انسان جوانب اخلاقی و خردگرا به خود می‌گیرند.

بنا بر اساطیر ایرانی مرگ انسان به معنی پایان وحدت بدن فانی و روان غیر فانی وی است. از این پس، هر روانی بنا بر اصول داد و راستی از پلی به نام "جنیویت" عبور کرده و به بهشت و یا دوزخ راه می‌یابد. پاداش و مجازات هر روانی را کارنامه‌ی مشخص می‌کند که ایزدانی چون مهر، سروش و رشن مدون کرده‌اند. در حالی که ایزد رشن مسئول داد است، ایزدمهر همه چیز را بینا و ایزد سروش همه چیز را شنوا است.<sup>۹۸</sup> پاداش نیکوکاران بهشت ابدی است که به صورت قلمرو روشنایی، نیک‌منشی و راستی برای آن‌ها شادی و سرور همیشگی به ارمغان می‌آورد. در برابر روان بدکاران به دوزخ راه می‌یابد و در آن‌جا آکنده به اندوه و افسوس می‌شود. لیکن دوزخ نه محل انتقام‌جویی است و نه اقامت در آن‌جا مجازات ابدی محسوب می‌شود. هر مزد دوزخ را فقط برای پلایش روان گناه‌کاران در نظر می‌گیرد. برای نمونه اساطیر ایرانی معنی پاداش و مجازات اخروی را به شرح زیر موجه می‌سازند:

«(...) روان پرهیزکاران که با فروهر می‌پیوندند، در بهشت جایگاهی سزاوار کردار نیک خود دارد، در بهشت روشن و خوشبوی و سراسر آسایش. اگر گناهان کمتر از ثواب و کرفته باشد، روان بهشتی است و اگر همسنگ باشد در همسنگان می‌ماند و اگر گناه سنگین‌تر باشد، روان به دوزخ می‌افتد. دوزخ در میانه زمین، در آنجا است که اهریمن آن را سوراخ کرد و از آن بر آفرینش هر مزد در تاخت. گناهکاران در دوزخ تاریک و تنگ و گندیده و بی آسایش می‌مانند تا پادافراه برنند و از گناه پاک گردند. چون باد رستاخیزی وزیدن گیرد، مردم را همه زنده می‌کند. آن‌گاه پاکیزه‌گری گناهان به پایان رسیده و پادافراه، نقص گناهکاران را زدوده است. پس هیچ آفریده‌ای دچار پتیاره

<sup>۹۸</sup> مقایسه: گیمن، دوشن (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۹۶ و

مقایسه، مهر، فرهنگ (۱۳۸۰): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۴

«من منش نیک را دریافته‌ام. پس کی ای راستی ترا خواهیم دید؟ کی راه خدای بس توانا را خواهیم یافت؟ کی آوای درونی مزدایی را خواهیم شنید؟ ما با پیام مهین بر زبان، ددمنشان را در برگزیدن دین به راه خواهیم آورد.»<sup>۱۰۲</sup>

با استفاده از منش نیک نه تنها موجودیت اهورامزدا به عنوان تنها سرور دانای جهان آفرینش برای زرتشت برابر با خردگرایی به نظر می‌آمد بلکه اندیشه‌ی افزایش‌دهی با منطق درون‌ذاتی زیست مادی جوامع اشتراکی هماهنگ بود. در این‌جا خرد سنجش نیکی و بدی را از منظر افزایش‌دهی به عهده می‌گرفت. از آن‌جا که آنچه می‌افزاید نیک و آنچه می‌کاهد، بد است و از آن‌جا که آنچه برای من می‌افزاید و از دیگران می‌کاهد، بد است، در نتیجه آنچه برای من و دیگران می‌افزاید، نیک می‌باشد. تنها عواملی که در این طرح کیانی اخلاص می‌کردند، اقوام نیمه وحشی بودند که زرتشت فعالیت آن‌ها را به اندیشه‌ی کاهنده و دیوان نسبت می‌داد. بنابراین قابل درک است که چرا در گات‌های زرتشت طبیعت بیرونی تبدیل به صحنه‌ی نبرد میان اندیشه‌ی افزایش‌دهی و اندیشه‌ی کاهنده می‌شود که معنی زیست اجتماعی ایرانیان باستانی را به بهترین وجه ممکنه بازتاب می‌دهد.

از آن‌جا که زرتشت ترویج آیین خویش را مشروط به خردگرایی انسان‌ها کرده بود، در نتیجه گات‌ها نه تنها بر آزادی انسان جهت گزینش میان اندیشه‌ی افزایش‌دهی و اندیشه‌ی کاهنده صحنه می‌گذارند بلکه کوچک‌ترین اثری از تعبد و تقلید در آن‌ها به چشم نمی‌خورد. زرتشت پیروی و فرمانبرداری کور را محکوم می‌کرد و خواهان پذیرش آیین خویش از طریق خردگرایی و منش نیک می‌شد. روشن است که تحت سیطره‌ی پرسش و خردگرایی نه تقدس و نه عصمت به وجود می‌آمد. در این‌جا به خوبی روشن می‌شود که چرا زرتشت در مواردی که مردد بود، از اهورامزدا بازجویی می‌کرد. برای نمونه در گات‌ها به شرح زیر آمده است:

می‌کرد. بنابراین زرتشت مروج خردگرایی، آزادی در گزینش راه زندگی، بهره‌برداری از نیروی کار خود و امیدواری به برخوردارگی از بهترین هستی بود و دسترسی به آن‌ها را فقط از طریق اندیشه‌ی افزایش‌دهی و تحقق "راستی" و "داد" ممکن می‌دانست. از این پس، زندگی به شیوه‌ی راستکاری و نیک منشی ممکن می‌شد و شادایی و آزادی را برای تمامی انسان‌ها به ارمغان می‌آورد. این‌گونه زیستن برای زرتشت نشانه‌ی خردگرایی بود. یعنی به همان شیوه‌ای که وی نیز آیین خود را مدون می‌ساخت. به این ترتیب، آیین زرتشت نه فقط بر اساس جوامع اشتراکی بر پا می‌شد بلکه و همچنین بر آن واکنش می‌کرد. بنابراین گات‌های زرتشت ایرانیان را از نظر روانی تهییج می‌کردند که بر طبیعت سخت و خشن کشور و سرما و گرمای شدید محیط زیست خویش چیره گردند. تحت چنین شرایطی ضروری بود که روان انسان مجذوب زیست مادی شود و از "جهان‌گریزی" بپرهیزد. در این‌جا اندیشه‌ی افزایش‌دهی نه تنها تولید محصولات کشاورزی و دامداری را موجه می‌ساخت بلکه همبستگی و تقسیم کار اجتماعی در روستاها را ضروری می‌کرد. با وجود این سختی‌ها روان ایرانیان باستانی باید به پیروزی نهایی نیکی بر بدی ایمان داشت. بر یک چنین بستر مادی بود که آیین زرتشت به وجود آمد و عمومیت یافت. بنابراین قابل درک است که چرا تمامی گات‌های زرتشت از اندیشه، فلسفه و دستور زندگی انسان‌ها گزارش می‌دهند و به کلی از معجزات و موهومات مبرا هستند. در این‌جا نه نشانه‌ای از قربانی و نذر و نیاز دیده می‌شود و نه انسان انبوهی از ایزدان را می‌پرستد. انسان فقط اهورامزدا را می‌ستاید و نیایش می‌کند. دلیل ستایش انسان آفرینش جهان مادی است که از ذات مینوی اهورامزدا و جهت پیروزی اندیشه‌ی افزایش‌دهی بر اندیشه‌ی کاهنده به وجود آمده است.

زرتشت به این آیین از طریق پرسش‌های پی در پی خود پیرامون منطق جهان آفرینش و بازتاب پاسخ خردگرای آن‌ها در جهان درونی‌اش دست یافت. در این ارتباط وی به منش نیک و انسانی رسید و الگوی پنداری، کرداری و گفتاری خود را از کشمکش "جناح خیرخواه" با "جناح خودخواه" در جهان درونی‌اش و پیروزی اولی بر دومی استنتاج کرد. برای نمونه گات‌ها به شرح زیر از شیوه‌ی یزدان‌شناسی زرتشت گزارش می‌دهند:

<sup>۱۰۲</sup> سرود یکم، اهیایاسا، بند ۵، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷ و

مقایسه، یسنه، هات ۲۸، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۸

از سرزمین ایران در برابر تهاجم تورانیان ذهنیت می‌بخشند. در این‌جا انسان آزاد اندیش و صاحب اختیار همیار اهورامزدا محسوب می‌شود که با استفاده از اندیشه‌ی افزایش‌دهنده شرایط یکتایی را به وجود می‌آورد. روشن است که تحت چنین شرایطی تضادهای درون‌ذاتی زیست مادی از طریق زیست معنوی وساطت می‌شوند که از یک سو، تشکیل یک هویت نوین را موجه می‌سازند و از سوی دیگر، جامعه‌ی طبقاتی را ظاهراً به یک وحدت مادی و اخلاقی و آشتی همگانی می‌رسانند. بنابراین آیین زرتشت از یک طرح سنرگیستی به عنوان یکتاستایی ایرانیان گزارش می‌دهد که همیاری انسان و خدا در کنش اصول ایمانی آن‌را می‌سازند. به این معنی که این طرح هم خداسالار و هم انسان‌سالار است، هم معانی اخروی و هم معانی دنیوی به خود می‌گیرد، و با وجودی که اهورامزدا در جهان مادی دخل و تصرف می‌کند لیکن انسان صاحب اراده محسوب می‌شود.

زرتشت ترویج آیین خویش را پس از نقل مکان به باکتریا آغاز کرد و با هم‌کاری یاران وفادارش موفق شد که در مدت کوتاهی پیروان زیادی را در شرق ایران‌ویج بیابد. روشن است که زرتشت در ترویج آیین خویش با مخالفت شاهزادگان و کاهنان افزون‌پرست روبرو می‌شد. بخصوص باید از شخصی به نام بندو نام برد که گات‌ها از کارشکنی وی یاد می‌کنند. زرتشت وی را سازنده و پرورنده‌ی دیوها می‌شمارد و به او انتقاد می‌کند که نه با منش نیک رایزنی کرده و نه معنی اندیشه‌ی افزایش‌دهنده را فهمیده است. برای نمونه در گات‌ها به شرح زیر آمده است:

«مزدا، من که می‌خواهم مردم بد را به راه راستی به خرسندی برسانم، "بندو" همواره و بیش از همه در برابر من ایستادگی می‌کند. با پاداش نیک و خوب بسوی من بیا تا به یاری منش نیک برای او روشنایی بجویم. این کار "بندو" مرا پریشان کرده زیرا آن کیش دروغ است که از راه فریب مردم را از راستی و درستی باز می‌دارد. او، ای مزدا، نه آرامش افزایش‌دهنده را برای خود نگاه داشته است و نه با منش نیک همپرسی کرده است.»<sup>۱۰۴</sup>

«ای دانا، کی خواهم دریافت که بر همه، حتا بر کسانی که مرا می‌ترسانند، با دستور راستی فرمان می‌رانی؟ برنامه منش نیک را بدرستی به من نشان بده تا این سودرسان بداند که نیکیه‌های او چگونه خواهد بود.»<sup>۱۰۳</sup>

بنابراین زرتشت حدودی برای خردگرایی قائل نمی‌شد و از همین رو نه در تناقض‌گویی می‌پیچید و نه جهت ترویج آیین خویش محتاج به جادو و معجزه و یا توسل به زور بود. همان‌گونه که وی تصور اهورامزدا را با استفاده از منش نیک و خرد خویش جستجو می‌کرد و از جهان دورنیش الهام می‌گرفت، به همین منوال نیز خردگرایی انسان‌ها را شرط اساسی ترویج آیین نوین خود می‌دانست. اهورامزدایی که وی ستایش و نیایش می‌کرد، چنان از بدی منزّه بود که نه می‌فریفت و نه فریفته می‌شد. نه کینه توز بود و نه انتقام می‌جست، نه به خشم می‌آمد و نه ویرانی به بار می‌آورد. از آن‌جا که از منظر زرتشت خردگرایی و دادگستری معانی ذات مینوی اهورامزدا بودند، در نتیجه خدای دانا نه نیازی به قربانی داشت و نه کسی را با توسل به مراسم ظاهری عنایت می‌داد. در این‌جا به خوبی روشن می‌شود که چرا زرتشت جادو، معجزه و قربانی کردن حیوانات را آیین دروغین می‌خواند و آن‌ها را به دیوپرستان نسبت می‌داد. بدون تردید زرتشت یک انسان منحصر به فرد بود که با استفاده از منش نیک و خرد خود، شیوه‌های گوناگون زیست اجتماعی را ارزیابی کرده و پس از سنجش وجدانی و اخلاقی آن‌ها برای شیوه‌ی مسلط زیست مادی ایرانیان یک زیست معنوی هماهنگ تدارک دید. به این ترتیب، آیین نوینی جهت پارسایی ایرانیان باستانی به وجود آمد. در این‌جا پارسایی به معنی پاکدامنی است که از طریق کار و خویشکاری میسر می‌شود و پس از پیوند زیست مادی با زیست معنوی، تشکیل زیست ساختاری کشور را به صورت دولت، یعنی "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" موجه می‌سازد. تولید اشتراکی، زندگی مسکون روستایی و مقاومت سلحشوران کشور در برابر تهاجم قبایل نیمه‌وحشی و همچنین حق مقاومت در برابر غارت و استبداد شاهنشاه منحرف مضامین آیین زرتشت را می‌سازند و به اساطیر تاریخی و حماسه‌های پهلوانی در دفاع

<sup>۱۰۳</sup> سرود سیزدهم، یژی اداتش، بند ۹، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۷ و

مقایسه، یسنه، هات ۴۸، بند ۹، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۷

<sup>۱۰۴</sup> سرود چهاردهم، ات ما یوا، بند ۱ و ۲، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گات‌ها، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۱ و

به این ترتیب، آیین زرتشت در تداوم اساطیر ایرانی به وجود آمد و در دوران شاهنشاهی کیانیان تبدیل به شیوه‌ی تفکر مسلط طبقه‌ی حاکم کشور شد. به این معنی که قدرت حاکم مادی، قدرت ذهنی خویش را یافت و بر جامعه تحکیم کرد. به بیان دیگر، طبقه‌ی حاکم کشور قدرت مادی خویش را در اختیار آن قشری گذاشت که مروج بیان ایده‌آل مناسباتی بود که بر آن حکم می‌راند و واکنش می‌کرد. از این پس بود که از یک سو، افکار حاکمیت ایرانیان باستانی به کمال رسید و از سوی دیگر، قشری از طبقه‌ی حاکم به صورت موبدان و هیربدان دولتی جهت تولید ذهنیت حاکمیت و وساطت زیست مادی متضاد با زیست معنوی زرتشتی شکل زیست ساختاری به خود گرفت.

با وجودی که گات‌ها از پایداری زرتشت گزارش می‌دهند لیکن وی در جستجوی یک حامی مقتدر بود که آیین خویش را ترویج کند. سرانجام زرتشت در سن ۴۲ سالگی و در همراهی یاران وفادارش به خاندان کیانیان پناه آورد که مشهور به شاعری و فرزانی بود. شاه این خاندان کی گشتاسب نام داشت که بر سر زمین رودبار و جلگه‌ی هلمند در کنار هامون (زابلی) فرمان می‌راند. این سر زمین بسیار پر بار بود و اهالی آن در کشاورزی و دامداری شهرت داشتند. از آن‌جا که شاه کیانی در مقایسه با رقبای منطقه‌ایش به مراتب تواناتر بود، در نتیجه قبایل دیگر را به سلطه‌ی خویش در آورده و رئیس انجمن کشورها محسوب می‌شد.<sup>۱۰۵</sup> برای نمونه گات‌ها از ملاقات زرتشت با کی گشتاسب به شرح زیر گزارش می‌دهند:

«ای زرتشت، دوست راستکار کیست که انجمن بزرگواران را می‌خواهد نام و نشان دهد؟ او در چنین روز بزرگ، کی گشتاسب است. از این پس، کسانی را که ای خدای دانا، تو در بارگاه خود پذیرفته‌ای، با سخنان منش نیک یاد خواهم کرد.»<sup>۱۰۶</sup>

زرتشت پس از آشنایی با کی گشتاسب آیین خود را به مدت دو سال برای خاندان کیانی تشریح کرد و با فرزندان درباری به گفتگو نشست. سرانجام کی گشتاسب و خاندانش آیین نوین را پذیرفتند. هم‌زمان دو تن دیگر از درباریان به نام‌های فرشوشتر (رزم آور) و جاماسب (روحانی) که از خاندان هوگو به شمار می‌رفتند، به آیین زرتشت گرویدند و شرایط ترویج دین نوین را مهیا ساختند. از جمله باید از پسر کی گشتاسب موسوم به سپنددات که پهلوانی بی‌نظیر بود، یاد کرد که در ترویج آیین زرتشت بسیار کوشا و موفق شد.<sup>۱۰۷</sup>

مقایسه، یسنه، هات ۴۹، بند ۱ تا ۲، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۹

<sup>۱۰۵</sup> مقایسه، جعفری، علی اکبر (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱ و ۲۴

<sup>۱۰۶</sup> سرود یازدهم، کام نمونی زام، بند ۱۴، در ستوت یسن (۱۹۹۶): گاتها، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۴ و

مقایسه، یسنه، هات ۴۶، بند ۱۴، در اوستا (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۷

<sup>۱۰۷</sup> مقایسه، رضی، هاشم (تاریخ انتشار ندارد): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶۷ ادامه و

مقایسه؛ مهر، فرهنگ (۱۳۸۰): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۸ و ۱۳۰

زیست ساختاری کشور متمرکز می‌کرد و از سوی دیگر، سرکردگان ملت‌های متفاوت با رجوع به هویت مخصوص خویش منافع مادیشان را موجه کرده و با انگیزه‌ی استقلال‌طلبی رفته رفته قدرت سیاسی را غیرمتمرکز می‌ساختند.

برای اولین بار در تاریخ کشور کوروش هخامنشی موفق شد که ملت‌های گوناگون و اقوام متفاوت ایرانی را به سلطه‌ی خویش در بیاورد و زیست ساختاری دولت منطقه‌ای را بر سرزمین ایران استوار سازد. وی در پی سیاست کشورگشایی خویش میان سال‌های ۵۵۸ تا ۵۳۰ قبل از میلاد دولت‌های خوارزمیان (سلسله‌ی کیانیان) و مادها را از میان برداشت. در ارتباط با تصرفات کوروش مناطق شمالی و کرانه‌های رود جیحون ارزش فرهنگی به سزایی داشتند. این‌جا همان منطقه‌ای بود که ایرانیان باستانی و زرتشت آن را "ایران ویج" (اثیرین وئجه) می‌خواندند و مرو و هرات را مراکز آن می‌شمردند. افزون بر این، برای شاهنشاهی کوروش شکست آشوریان و کلدانیان و تصرف بابل و لیدیه حائز اهمیت بسیار بود. بابل نه تنها از نظر استراتژیک نقش مهمی را در بسط شاهنشاهی هخامنشیان داشت بلکه گهواره‌ی تمدن در این منطقه به شمار می‌رفت. به این ترتیب، کوروش گستره‌ی سرزمین ایران را از کوه‌های هندوکش در شرق تا کرانه‌های دریای مدیترانه در غرب وسعت داد، در حالی که تمامی مناطق دریایی خزر در شمال تا کرانه‌های خلیج فارس و دریای عمان در جنوب متعلق به حوزه‌ی تمامیت ارضی کشور محسوب می‌شدند. البته سلطه‌ی کوروش بر بابل با همکاری روحانیانی ممکن گشت که به خداوندی به نام مردوخ (مردوک) اعتقاد داشتند و ایزد خود را فراتر از خدایان دیگر می‌شمردند.

موجودیت مردوخ به عنوان ایزد ایزدان از طریق یک اسطوره‌ی بابلی موجه می‌شد. بابلیان بر این باور بودند که جهان آفرینش از درون هیچی و پوچی به وجود آمده است. نخست پایه‌های کیهانی آپسو (آب شیرین) و تیامات (آب شور) هستند که ظاهر شده‌اند. سپس دوران پیدایش ایزدان است که اولین آنان به عنوان فرزند آپسو و تیامات به نام تولئ موتو متولد گشته است. از این پس، ایزدان دیگری نیز به وجود آمده که بر این سه ایزد اصلی شوریده‌اند. در حالی که آپسو تصمیم به نابودی آنان می‌گیرد لیکن در یک نبرد جادویی شکست خورده و به خواب فرو می‌رود. از آن‌جا که

## تشکیل دولت منطقه‌ای در ایران باستان

از آن‌جا که اقتصاد رانتی به صورت مسلط ماهیت متضاد زیست اجتماعی ایران باستان را می‌ساخت، در نتیجه نه تنها تضاد طبقاتی به شیوه‌ی مخصوص خود بروز می‌کرد بلکه رابطه‌ی حکومت با فرودستان جامعه و شکل زیست ساختاری کشور (دولت) که مستقیماً از تضاد در حوزه‌ی توزیع رشد و به صورت تصور ایده‌آیستی طبقه‌ی حاکم از خویش (زیست معنوی) بر کلیت زیست اجتماعی واکنش می‌کرد، یک شکل بخصوص به خود می‌گرفت. پراکندگی روستاها، مالکیت ظاهری نیروهای مولد بر ابزار تولید، جدایی محل سکونت طبقه‌ی حاکم شهری از نیروهای مولد روستایی و اعمال خشونت غیر اقتصادی جهت تصرف اضافه تولید روستاها (رانت محصولی)، عواملی بودند که به دولت ایران یک شکل بخصوص منطقه‌ای می‌دادند. به این ترتیب، برای دولت منطقه‌ای ایران باستان امکان داشت که فرای اقوام متنوع و ملت‌های متفاوت مستقر شود، بدون این‌که احتیاجی به یک هویت ملی و دینی مخصوص داشته باشد. البته استقلال مادی و فرهنگی دولت منطقه‌ای از ملت‌ها و اقوام متفاوت یک شکل ظاهری به خود می‌گرفت زیرا حاکمیت اقشار طبقه‌ی شهری نه تنها هم‌چون گذشته وابسته به زیست مادی کشور و اضافه تولید جوامع اشتراکی می‌ماند بلکه از طریق زیست معنوی فرودستان جامعه موجه می‌شد. از آن‌جا که گسترش تمامیت ارضی به معنی افزایش تعداد روستاها و درآمد دولتی و تمول طبقه‌ی حاکم شهری بود، در نتیجه توفیق در گسترش سرزمین ایران منجر به افزودگی زیست مادی کشور شده و تداوم زیست ساختاری آن‌را را تضمین می‌ساخت. استقلال ظاهری دولت منطقه‌ای از نیروهای مولد و هویت فرودستان جامعه به طبقه‌ی حاکم شهری امکان می‌داد که با استفاده از قوای نظامی خویش اشکال متفاوت تولید و فرم‌های متنوع سازمان‌دهی نیروی کار (یعنی شیوه‌های متفاوت زراعی)، ملت‌ها و نژادهای متفاوت و فرهنگ و ادیان متنوع را به سلطه‌ی خویش در آورد. در همین‌جا است که تمرکزگرایی و تمرکززدایی تبدیل به دو جنبه‌ی متضاد قدرت دولت منطقه‌ای می‌شدند. از یک سو، دولت منطقه‌ای جهت گسترش زیست مادی خویش به کشورگشایی روی می‌آورد و قدرت سیاسی را در

«هنگامی که من در آرامش کامل وارد بابل شدم، با شادمانی و خوشی در کاخ شاهی سکونت گزیدم، و مناسک آن‌ها را هر روز اجرا نمودم. مردوخ از کردارهای پارسایانه من دلشاد بود و به من، کوروش شاه، که او را می‌پرستیدم و پسر کمبوجیه، و تمامی سربازانم توفیق اعطا نمود، و ما صمیمانه و شادمانه، خدایی شکوهمند او را ستایش می‌کردیم.»<sup>۱۱۱</sup>

بنابراین کوروش نه تنها ادیان دیگر را انکار نمی‌کرد بلکه ایزدان دیگر را نیز می‌ستود و معابد آن‌ها را تحت حفاظت دولت منطقه‌ای قرار می‌داد. البته شکیبایی شاهنشاه هخامنشی بستگی به رابطه‌ی ادیان با قدرت دولت مرکزی داشت. ادیان دیگر باید از تمرکززدایی صرف نظر می‌کردند و قدرت دولت منطقه‌ای را به رسمیت می‌شناختند. در این‌جا به خوبی روشن می‌شود که شکیبایی کوروش از یک سو، بستگی به اقتصاد رانتی شاهنشاهی هخامنشی داشت. به این معنی که برای دولت منطقه‌ای کافی بود که سالیانه رانت محصولی به صورت پول طلا و نقره به خزانه‌ی دربار ریخته شوند و منافع طبقه‌ی حاکم و مخارج زیست ساختاری کشور را تأمین سازند. از سوی دیگر، نقش ایزدی به نام هرمزد در اساطیر ایران باستانی بود که هخامنشیان با رجوع به آن سیاست خویش را موجه می‌ساختند. به نظر می‌رسد که تصور ایرانیان از هرمزد به عنوان یک ایزد متعال به اندازه‌ی کافی انعطاف پذیر بود که مانعی در تنوع دینی کشور نبینند. بنابراین روشن می‌شود که چرا کوروش نه تنها دین و آیین بخصوصی را بر مردم سرزمین‌های تسخیر شده تحمیل نمی‌کرد بلکه حفاظت از ادیان غیراقتدارگرایز را برنامه‌ی دولت شاهنشاهی می‌شمرد. به این ترتیب، دولت منطقه‌ای به یک عظمت معنوی دست می‌یافت زیرا هم امنیت جوامع اشتراکی و بازسازی نیروی کار در کشور را تضمین می‌ساخت و هم استقلال فرهنگی اقوام متفاوت را در قلمرو شاهنشاهی ممکن می‌کرد. تحقق این سیاست نتیجه‌ی فلسفه‌ی سیاسی دولت منطقه‌ای بود که از یک سو، بر اساس اقتصاد رانتی کشور رفته رفته در این دوران شکل می‌گرفت و از سوی دیگر، با استفاده از مفاهیمی مانند "فره‌ی ایزدی" و "فره‌ی کیانی" زیست ساختاری کشور را برای فرودستان جامعه موجه می‌ساخت. در این‌جا نه تنوع زبانی، دینی و آیینی

<sup>۱۱۱</sup> نقل قول از گیمن، دوشن (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹۹

فرزند دیگر آپسو و تیامات به نام مومو به اسارت در آمده، در نتیجه تیامات جهت تجدید قوا و انتقام کشتی با کینکو ازدواج کرده و وی را به عنوان مراقب لوحه‌های سرنوشت به سرداری سپاه خویش در می‌آورد. ایزد دیگری به نام ایا که به نیروی غیبی این لوحه‌ها پی برده است، نقشه‌های تیامات را برای یک ایزد باستانی به نام انشار فاش می‌کند. در حالی که تیامات بر این ائتلاف پیروز می‌شود لیکن با ظهور مردوخ این نبرد مینویی به نفع وی پایان می‌یابد. به این معنی که مردوخ در یک جنگ تن به تن تیامات را کشته و بدنش را هم‌چون ماهی به دو نیم می‌کند. مردوخ از یک نیم بدن تیامات آسمان را می‌سازد و ستارگان را در آن جای می‌دهد و از نیم دیگر آن زمین را به وجود می‌آورد و آن‌را با خون خویش سیراب کرده و انسان را می‌آفریند.<sup>۱۰۸</sup>

برای اولین بار در دوران حکومت حمورابی (از سال ۲۱۲۳ تا ۲۰۸۱ قبل از میلاد) بود که اسطوره‌ی مردوخ توجیه سلسله‌ی پادشاهی بابلیان را به عهده گرفت. در همین دوران زبان سامی نیز جای‌گزین زبان سومری گشت زیرا که زبان سومری انعطاف مفهومی و دستوری کافی را برای بیان افکار و اندیشه‌های نوین این دوران نداشت. البته کوروش پس از فتح بابل مردوخ را بزرگ داشت و جانب همان دینی را گرفت که مورد علاقه‌ی هم‌پیمانانش بود. وی تندیس‌های بابلیان را دوباره در معابد شهر بر پا داشت و زیست معنوی آن‌ها را محترم شمرد.<sup>۱۰۹</sup> کوروش هم‌زمان به اسارت یهودیان پایان داد. وی اموال معبد یهودیان را که به عنوان غنیمت به بابل آورده شده بودند، به آن‌ها پس داد و آن‌ها را مجاز به بازگشت به اورشلیم کرد.<sup>۱۱۰</sup> از این پس، اسارت مردم بابل و یهودیان به پایان رسید و کوروش به عنوان ناجی شکیبا نام آور گشت. وی هم‌راه با پسر و سربازانش، مردوخ را ستود و به زبان بابلیان تشکیل شاهنشاهی هخامنشی را موجه ساخت. برای نمونه در کتیبه‌ی کوروش به شرح زیر آمده است:

<sup>۱۰۸</sup> مقایسه، کالینگوود، رابین جورج (۱۳۸۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۵ ادامه

<sup>۱۰۹</sup> مقایسه، گیمن، دوشن (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷

<sup>۱۱۰</sup> مقایسه، آیه‌ی ۵ تا ۱۰ از سوره‌ی ۱ و آیه‌ی ۱۳ تا ۱۶ از سوره‌ی ۵، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): شامل کتب

عهد عتیق و عهد جدید، ترجمه‌ی قدیم، چاپ دوم، انتشارات ایلام، صفحه‌ی ۵۷۱ و ۵۷۶



مرزبانان دولتی موظف بودند که از اوضاع موجود به دولت مرکزی کتباً گزارش دهند، در حالی که ماموران عالی‌رتبه و جاسوسان دولتی (چشم و گوش شاهنشاه) جهت اطمینان از اجرای درست سیاست و خط مشی دولت منطقه‌ای بر آن‌ها نظارت می‌کردند. به این ترتیب، رفته رفته نظام مشترک نوشتاری، زبان مشترک اداری، پول معتبر شاهنشاهی، شبکه‌ی شاهراهی و دستگاه دادگستری ابتدایی شکل می‌گرفتند که هم نظارت شاهنشاه بر اضافه تولید کشور را ممکن سازند و هم موانع ارسال رانت محصولی را به صورت پول طلا و نقره به خزانه‌ی دولت منطقه‌ای از سر راه بر دارند. از آن‌جا که جایگاه اجتماعی رجال دولتی جنبه‌ی حقوقی به خود نمی‌گرفت و فقط با اراده‌ی خودکامه‌ی شاهنشاه معین می‌شد، در نتیجه از یک سو، تمامی ساکنان کشور مانند دیگر فرودستان جامعه فرمانبردار او محسوب می‌شدند و از منظر شاهنشاه در بی حقوقی با هم برابر بودند و از سوی دیگر، بنا به اراده و با تصمیم شاهنشاه به دایره‌ی طبقه‌ی حاکم راه می‌یافتند و تبدیل به رجال دولتی می‌شدند. نفوذ اجتماعی و قدرت سیاسی به وسیله‌ی شاهنشاه از بالا به پایین محول می‌شد. تحت چنین شرایطی، فرهنگ سیاسی بخصوصی مانند چاپلوسی، سفسطه و توطئه‌گری شکل می‌گرفت و جلب عنایت شاهنشاه برای دسترسی به منافع مادی، شیوه‌ی فعالیت سیاسی رجال را معین می‌کرد. به این ترتیب، هرگونه اقدامی جهت بهبود اوضاع کشوری و گسترش و انتقال فن‌آوری به روستاها در نطفه خفه می‌شد. در این نظام سیاسی هیچ‌کس نمی‌توانست صالح و صادق بماند. تعلق به دایره‌ی رجال دولتی ضروری می‌کرد که کسی مستقیماً در تقابل نظری با خوی خودکامه‌ی شاهنشاه در نیاید و اهداف سیاسی خود را فقط از طریق دسیسه متحقق سازد.

بنابراین در این زیست‌ساختاری نه اعمال اجبار و قدرت سیاسی جنبه‌ی حقوقی به خود می‌گرفتند و به نظارت نهاد مشخصی در می‌آمدند و نه سلسله مراتب دیوان‌سالاری با معیارهای مدون اداری بر قرار می‌شدند. تضمین منافع مادی شاهنشاه و درباریان معیار خشونت طبقه‌ی حاکم محسوب می‌شد. روشن است که رقابت درباریان برای تحقق منافع مادی خویش اشکال متفاوتی به خود می‌گرفت. هر جناحی در فکر نزدیکی بیشتر به شاهنشاه بود که با استفاده از خوی خودکامه‌ی وی اهداف خویش را به مراتب بهتر

فرودستان کشور مشکلی برای طبقه‌ی حاکم ایجاد می‌کرد و نه دولت مرکزی وابسته به یک هویت دینی و ملی بخصوص می‌ماند. حدود سازش و چالش دولت با ملیت‌ها و ادیان در قلمرو شاهنشاهی بستگی به اهداف و انگیزه‌های آن‌ها داشت. دولت منطقه‌ای از یک سو، محافظ ادیان بی آزار محسوب می‌شد و فرهنگ شکیبایی را میان آن‌ها ترویج می‌کرد و از سوی دیگر، تمامی جنبش‌های اقتدارگریز را به خاک و خون می‌کشید. رضایت کلی طبقه‌ی حاکم تا زمانی تضمین بود که نبرد طبقاتی در حوزه‌ی توزیع تبدیل به قیام اجتماعی نمی‌شد و تصاحب سالیانه‌ی رانت محصولی مختل نمی‌گشت. دولت منطقه‌ای فراتر از تضمین امنیت کشوری و تمامیت ارضی، راه‌سازی جهت تجارت و تشکیل شرایط کلی تولید (آبرسانی) در حوالی شهرها، مسئولیت مهم دیگری را به عهده نمی‌گرفت. بنا و نوسازی مستقلات آبیاری در روستاها ضرورتاً به عهده‌ی کشاورزان و دامداران مسکون بود که مانند گذشته به صورت اشتراکی برنامه‌ریزی و با استفاده از نیروی کار اشتراکی میان زمان بذر و کشت محصولات زراعی متحقق می‌شد. از آن‌جا که طبقه‌ی حاکم شهری در تشکیل شرایط کلی تولید در روستاها شرکت نمی‌کرد و مالکیت بر ابزار تولید ظاهراً جنبه‌ی اشتراکی داشت، در نتیجه نه یک سلسله مراتب منظم دیوان‌سالاری شکل می‌گرفت و نه مالکیت جنبه‌ی حقوقی می‌یافت. به این ترتیب، قدرت سیاسی چنان در دست فرمانروا متمرکز می‌شد که او در صدر دولت منطقه‌ای یک جایگاه فوق‌العاده کسب می‌کرد و به عنوان شاهنشاه و بزرگ ارتشداران، مالک تمامی اموال کشور و ابزار تولید و خدایگان تمامی ساکنان کشور محسوب می‌شد. کسب مقام دولتی، افزایش شأن اجتماعی و انباشت ثروت شخصی فقط بستگی به تصمیم خودکامه‌ی وی داشت. این شاهنشاه بود که تصمیم به نیک بختی و یا شور بختی بندگان خویش می‌گرفت. او بود که مقدار تجارت را معین می‌کرد و دستور به بنا و یا تخریب شهری را می‌داد. همچنین تصمیم به آغاز جنگ و انعقاد قرارداد صلح در انحصار او بود و وی هر سال مقدار رانت محصولی را معین می‌کرد. نظارت بر مناطق دوردست کشور و برداشت رانت محصولی آن‌جا به عهده‌ی مرزبانان حکومتی می‌ماند که از طریق شاهنشاه معین می‌شدند. شاهنشاه در تعیین مرزبانان منشأ دودمانی و خوی قومی ساکنان منطقه را در نظر می‌گرفت و تعهد آن‌ها به دولت مرکزی را از طریق واگذاری بخشی از اضافه تولید به آن‌ها تضمین می‌کرد.

تمامیت ارضی کشور را به بار می‌آورد. بنابراین دولت منطقه‌ای به یک ایدئولوژی مناسب نیاز داشت که ضرورتاً باید از درون هم با درک روزمره‌ی فرودستان جامعه منطبق می‌بود و هم دین و آیین ملل دیگر را در گسترده‌ی شاهنشاهی به چالش نمی‌کشید و از بیرون برای گسترش زمینه‌ی رانتی دولت مرکزی چنان دشمنانه در برابر دول همسایه قرار می‌گرفت که سلحشورانش را در امر کشورگشایی بسیج و تهییج می‌کرد. البته کوروش به عنوان بانی شاهنشاهی هخامنشیان در ایران نیاز مبرمی به یک ایدئولوژی راسخ جهت توجیه سیاست دولت منطقه‌ای نشان نمی‌داد. بخصوص به این دلیل که در دوران فرمانروایی وی دربار تحت سلطه‌ی بی‌چون و چرای وی قرار داشت. لیکن پس از مرگ وی جناح‌های متفاوت درباری به جان یکدیگر افتادند تا شاهزاده‌ی مورد علاقه‌ی خویش را بر تخت شاهنشاهی نشانند. پس از قیام و ممانعت جوامع اشتراکی از پرداخت رانت محصولی کمبود یک ایدئولوژی راسخ دولتی به مراتب عریان‌تر شد. در حالی که فرزند ارشد کوروش، کمبوجیه، پس از مرگ پدر بر تخت شاهنشاهی نشسته بود، برادرش، بردیا، همچنین ادعای سلطنت می‌کرد. هم‌زمان مرزبانان دولت مرکزی و سپاه شاهنشاهی درگیر سرکوب جوامع اشتراکی بودند. سرانجام در پی یک جنگ طولانی یکی از پسران برادر کوروش به نام داریوش بر تخت شاهنشاهی نشست و با سرکوب قیام‌های محلی دوباره حاکمیت دولت منطقه‌ای را تثبیت کرد. وی بر خلاف کوروش از یک سو، کتیبه‌های خود را نه فقط به زبان بابلی بلکه به زبان‌های مختلف شاهنشاهی مانند فارسی کهن و عیلامی حکاکی کرد و از سوی دیگر، برتری اهورامزدا را از ایزدان دیگر اعلام داشت و شاهنشاهی خود را نشانه‌ی یاری و تأیید وی وانمود کرد. برای نمونه در کتیبه‌های بیستون و نقش رستم داریوش به شرح زیر آمده‌اند:

«اهورامزدا و سایر ایزدان موجود به من یاری رسانده‌اند، زیرا من نه دروغگو بوده‌ام، نه ستمکار، و نسبت به ضعفا بیش از قدرتمندان ظلم نکرده‌ام، زیرا با درستکاری عمل کرده‌ام.»<sup>۱۱۲</sup> اهورامزدا چون این دیار را پریشان و درهم شده دید، مرا به شاهی آن بر گماشت، به یاری من نظم و امنیت را در آن برقرار ساختم و چنان شد که فرمانم بی

متحقق سازد. تضاد در طبقه‌ی حاکم بخصوص در دوران تعیین ولیعهد و تاج‌گذاری شاهنشاه جدید به اوج خود می‌رسید. رضایت و حسن نیت شاهنشاه از طریق پیش‌کش در مراسم آیینی جلب می‌شد. از این طریق، جناح‌های متفاوت درباری می‌کوشیدند که شاهزاده‌ی مورد اعتماد خویش را به مقام شاهنشاهی برسانند. اگر طبقه‌ی حاکم در تعیین شاهنشاه به توافق نمی‌رسید و یا جناحی بر رقبای خویش چیره نمی‌شد، در نتیجه دولت مرکزی فرو می‌ریخت. فروپاشی زیست ساختاری کشور برابر با قیام جوامع اشتراکی و فرودستان جامعه بود که از پرداخت رانت محصولی و خراج به قوای نظامی سر باز می‌زدند. از آن‌جا که استقرار نظام طبقاتی و تشکیل قلمرو ضرورت‌ها نافی طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب انسان هستند، در نتیجه طبقه‌ی حاکم برای روستائیان و فرودستان جامعه حق مقاومت قائل نمی‌شد و نبرد طبقاتی را ایجاد هرج و مرج تلقی کرده و برای حفظ منافع مادی و جایگاه طبقاتی خویش استقرار یک حکومت خودکامه‌ی نوین را موجه می‌ساخت. در واقع توجیه خودکامگی به معنی نفی حق انقلاب بود که از طریق سرکوب مقاومت فرودستان جامعه، مانع خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان‌ها جهت تشکیل و سازمان‌دهی یک زیست اجتماعی نوین به صورت قلمرو آزادی‌ها می‌شد.

البته خودکامگی شاهنشاه ظاهراً به معنی اقتدار نامحدود وی بود. شاهنشاه باید از یک سو، در تعیین مقدار رانت محصولی سالیانه اندازه نگاه می‌داشت که مبادا بازسازی جوامع اشتراکی و زیر بنای اقتصادی دولت منطقه‌ای را مختل سازد. وی باید از سوی دیگر، برای حفظ قدرت خویش بر روابط درباری چنان مسلط می‌شد که نه یک رقیب دودمانی برای او به وجود می‌آمد و نه شاهان زیر سلطه‌ی او با رجوع به هویت ملی خویش ادعای استقلال می‌کردند. تداوم خودکامگی شاهنشاه بستگی به توانایی وی داشت که مدام رقبایش را از میان بردارد و شاهان مناطق متفاوت را بر علیه یکدیگر برانگیزد و سپس رقابت و مرافعه‌های آن‌ها را به نفع خویش پایان دهد. به بیان دیگر، خودکامگی شاهنشاه محدود بود و تمرکز سیاسی دولت منطقه‌ای همواره با خطر اقتدارگریزی خود مواجه می‌شد. افزون بر این، کشورگشایی دولت منطقه‌ای همواره با مرزهای دولت‌های همسایه مواجه بود و به اجبار جنگ پیرامون گسترش و محافظت از

<sup>۱۱۲</sup> کتیبه‌ی داریوش در بیستون، نقل قول گیمن، دوشن (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۱ و ۲۰۲ ادامه

یک زیست معنوی قرار داشت که به صورت ایدئولوژی هلنیسم سیاست کشورگشایی و برپایی امپراطوری یونانی را موجه می‌ساخت. هلنیسم که به صورت فلسفه و در امتداد اساطیر یونانی تکامل یافته بود، بر زیست مادی برده‌داری استوار می‌شد. به این عبارت که یونانیان باستانی هستی انسان را مثبت می‌شمردند و به آفرینش انسان از طریق نگریستن و آموختن معنی می‌دادند. از جمله باید از یکی از این اساطیر یاد کرد که بنا بر آن فردی به نام تئوروس به عنوان نماینده رسمی شهرهای یونان به دربار یکی از خدایان فرستاده می‌شود که در یک جشن سرنوشت‌ساز شرکت کند و در آن‌جا به حکمت، خردمندی و دانایی بنگرد. بشناسد و بیاموزد و پس از بازگشت به شهر آموخته‌های خویش را به صورت پراتیک سیاسی برای سازمان‌دهی زندگی شهری به کار بگیرد.<sup>۱۱۶</sup> پیدا است که در پرتو این عوامل ذهنی که از هستی‌شناسی مثبت گزارش می‌دهند و خردگرایی و اراده‌ی انسان را برای سازمان‌دهی زیست اجتماعی ضروری می‌شمارند، تکامل اندیشه و موجودیت فلسفه موجه می‌گردد. از جمله باید از فلسفه‌ی سقراط یاد کرد که به بهترین وجه ممکن در تکامل این عوامل ذهنی به وجود آمده است. وی نخستین فیلسوف بود که از یک سو، حکمت ماورای طبیعت را از فلسفه‌ی طبیعت متمایز کرد و از سوی دیگر، انسان را سوژه‌ی شناخت نفس خویش خواند. به این ترتیب، انسان به دانش نفس دست می‌یابد که البته در فلسفه‌ی سقراط چهار بعد متفاوت به خود می‌گیرد. اول این‌که، دانش نفس منجر به شناخت انسان از قوا و اراده‌ی خویش می‌شود، دوم این‌که، دانش نفس منجر به شناخت گوهر، اصل و سرنوشت آفرینش می‌شود که البته این موضوع به ماورای طبیعت مربوط می‌شود، سوم این‌که، دانش نفس به قوانین خردگرایی و فنون درست‌اندیشی دست می‌یابد که به معنی شیوه‌ی تفکر و دانش خردگرایی می‌باشد، و سرانجام، دانش نفس منجر به روش توافق انسان با طبیعت خاص خویش می‌گردد که به معنی دست‌رسی انسان به دانش اخلاق است.

<sup>۱۱۶</sup> Vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den frühen Marx, in Forschung Band ۳۹, Campus Verlag, Frankfurt/New York, S ۳۱f.

چون، در همه جا اجرا گشت. (...) آنچه را که کردم، همه با یاری و تأیید اهورامزدا بود. اهورامزدا یاریم کرد و من موفق شدم. اهورامزدا مرا و خاندانم را و این کشور را حفظ کند. ای مردمان با فروتنی و ادب فرمان اهورامزدا را گردن نهید.»<sup>۱۱۳</sup>

از این پس، اهورامزدا توجیه سیاست دولت منطقه‌ای هخامنشیان را عهده‌دار شد. به این ترتیب، هر دینی و یا هویت ملی که داد استقلال می‌زد و در برابر اهداف، سیاست و منافع طبقه‌ی حاکم کشور قرار می‌گرفت، متهم به دیوپرستی می‌شد. بخصوص در دوران حکومت خشایارشا (از سال ۴۸۵ تا سال ۴۶۵ قبل از میلاد) از این ایدئولوژی به بهترین وجه ممکن بهره‌برداری شد. وی در پی تحکیم قدرت دولت خویش اقوام دیگر و بخصوص مصریان و بابلیان را تحقیر می‌کرد زیرا برای وی شیوه‌ی تدین سامیان غیر قابل تحمل بود. سرانجام منازعات سیاسی در دربار و کشورگشایی خشایارشا که هم‌چنین جنوب شرقی اروپا و یونان را نیز در بر می‌گرفت، شرایط قیام‌های درون کشوری را مهیا ساخت. از جمله باید از شورش مردم بابل یاد کرد که به دست سپاه خشایارشا سرکوب شد. وی سپس دستور به غارت و انهدام معبد مردوخ را داد.<sup>۱۱۴</sup> در حالی که خشایارشا از نابودی معبد مردوخ به خود می‌بالید، بابلیان را محکوم به دیوپرستی می‌کرد. برای نمونه در یکی از کتیبه‌های خشایارشا به شرح زیر آمده است:

«شما دیگر دیوان را می‌پرستید، جایی که قبلاً دیوان ستوده می‌شدند، در آن‌جا من اهورامزدا را بر اساس قانون (نظام) درست (ارته) پرستش کردم.»<sup>۱۱۵</sup>

آخرین شاهنشاه هخامنشی داریوش سوم بود که به دست سپاه اسکندر مقدونی سرنگون شد و به قتل رسید. اسکندر حمله به ایران و تخریب تخت جمشید را انتقام لشکرکشی خشایارشا به آتن و انهدام آکروپولیس می‌نامید. سپاه اسکندر تحت تأثیر

<sup>۱۱۳</sup> کتیبه‌ی داریوش در نقش رستم، نقل قول از رضی، هاشم (تاریخ انتشار ندارد): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷۹

<sup>۱۱۴</sup> مقایسه، گیمن، دوشن (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۰۴ و

مقایسه، زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): زروان یا معمای زرتشتی‌گری، ترجمه‌ی تیور قادری، چاپ دوم، انتشارات فکرروز (تهران)، صفحه‌ی ۴۴

<sup>۱۱۵</sup> نقل قول از زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۳

متوقف‌العمل شده و دیگر دخل و تصرفی در آن نمی‌کند. به بیان دیگر، "واجب‌الوجود" نه پیامبری را برای هدایت انسان‌ها به بعثت می‌رساند و نه پیامی را برای سازمان‌دهی جامعه از خود نازل می‌کند. در این‌جا انسان به حال خود گذاشته می‌شود که با استفاده از خرد و اراده‌ی خویش زیست اجتماعی را سازمان دهد و عواقب آن را نیز متحمل شود.<sup>۱۱۷</sup>

بنابراین یونانیان باستانی به یک زیست معنوی دست یافتند که میان کلیت جهان مادی و بشری (طبیعت، اُیکومن) و جهان غیرمادی (ماورای‌طبیعت، کاسموس) تمیز دهند و موضوع اصلی سازمان‌دهی زیست اجتماعی را در گرایش به خرد و اراده‌ی خویش جستجو کنند. پیدا است که در پرتو این تاریخ فرهنگی پرسش و شناخت تبدیل به ارکان تنظیم روابط دینی و دنیوی می‌شوند. از جمله یونانیان از تغییرات جهان آفرینش می‌پرسیدند و در جستجوی یک مرجع ذهنی بودند که با رجوع به آن همه چیز را موجه سازند. بنا بر فرضیه‌ی آنان، شناخت فقط زمانی تحقق می‌یافت که ابژه، واقعی و دائمی و دارای خصوصیات معینی باشد. هم‌چنین پیدا است که کشفیات دانش ریاضی و فیزیکی از یک سو، و تفاوت میان گوهر (ماهیت) و صورت (شکل) در تعمیق شناخت یونانیان بسیار مؤثر بود. به این معنی که البته خط راست و سطح مستوی در تصور مجرد ریاضی‌دانان ابدی هستند، در حالی که یک میله‌ی راست آهنی منحنی می‌شود و سطح صاف آب با تولید موج در هم می‌شکند. از این پس، تفکر یونانی میان "ایپستم" (نفس شناخت) و "دکسا" (رأی) تفاوت گذاشت و با انقیاد ابعاد زمانی و مکانی در خویش فقط آن شناختی را متعهدکننده شمرد که از طریق استدلال اثباتی به وجود

<sup>۱۱۷</sup> البته باید در این‌جا بر این نکته اشاره کرد که در اندیشه‌ی فیثاغورث که تحت تأثیر نگرش اشراق بوده است، تمایلات اخروی نیز مشاهده می‌شود. به این معنی که فیثاغورث میان روح و جسم تفاوت می‌گذارد و مدعی است که روح انسان نیکوکار در کالبد انسان‌های دیگر حلول می‌کند و هر چه تعداد این کالبدها بیشتر باشد، در نتیجه دانش و معرفت انسان والاتر است. در برابر روح انسان خطاکار در کالبد احشام حلول می‌کند. منتها ارسطو با فیثاغورث مخالف بود زیرا برای وی جسم و روح نه دو گوهر متفاوت بلکه دو عنصر جدایی‌ناپذیر از یک گوهر به شمار می‌رفتند. در این حالت روح انسان، شکل جسم وی می‌باشد و شکل نمی‌تواند بدون جسم رویت بیابد. بنابراین ارسطو معتقد بود که فنای جسم انسان به معنی فنای روح وی نیز است. لیکن وی از خرد فعال سخن می‌راند که البته پس از فنای جسم بزرگان به صورت اندیشه‌ی آنان در تفکر دیگران تداوم می‌یافت.

از آن پس که سقراط رابطه‌ی ماورای‌طبیعت و طبیعت را معین کرد، برای فلاسفه‌ی یونانی و بخصوص ارسطو و پیروانش راهی گشوده شد که بعداً در آن گام بگذارند. از آن‌جا که فلسفه نه بر اصول قدسی بلکه بر خرد بشری استوار می‌شد و تکامل می‌یافت، در نتیجه قادر بود که نتایج دانش‌های موجود مانند: ریاضیات و فیزیک را در خود ادغام سازد. تأثیرات این علوم را می‌توان به خوبی در فرایض فلسفه‌ی ارسطو مشاهده کرد. به این عبارت که نه معلولی بدون علت به وجود می‌آید و نه موجودیت هستی از نیستی ممکن است. افزون بر این‌ها، تفاوت میان گوهر (ماهیت) و صورت (شکل) بود که شناخت فلسفی را مشخص و عمیق‌تر از گذشته می‌ساخت. به این ترتیب، فلسفه‌ی ارسطو به یک زیست معنوی جهت تشریح آفرینش جهان مادی دست یافت. به این معنی که موجودیت جهان مادی (هستی) از یک سو، به یک ماده‌ی ازلی (هیولی) از آب، خاک، هوا و آتش نیاز دارد و از سوی دیگر، بدون یک قوه‌ی ازلی ("واجب‌الوجود") که به فعل در می‌آید، غیر ممکن می‌باشد. از آن‌جا که تبدیل قوه به فعل به معنی حرکت است و هر حرکتی آغاز و پایانی دارد. در نتیجه ابعاد زمان و مکان نیز مانند ماده، به عالم منسوب و ازلی محسوب می‌شوند. به این ترتیب، ارسطو به ابعاد یک زیست معنوی دست یافت که به موجودیت جهان مادی و انسان معنی می‌داد. به این عبارت که "واجب‌الوجود" که البته غیر متحرک است، به صورت علت ازلی و از طریق شوق و عشق فلک اول را به حرکت در می‌آورد. بعداً افلاک دیگر عالم نیز به حرکت در می‌آیند و آفتاب و ماه، روز و شب را پدید می‌آورند و سرانجام گیاهان، موجودات زمینی و انسان نیز به وجود می‌آیند. از آن‌جا که "واجب‌الوجود" تمامی وجودش از حیات و روح است و از طریق شوق و عشق محرک آفرینش می‌شود، در نتیجه خرد بشری را نیز به عنوان ابزار شناخت پدید می‌آورد.

به این ترتیب، ارسطو در تداوم اساطیر یونانیان باستانی و از طریق ادغام دانش موجود ریاضی و فیزیک به یک طرح فلسفی جهت تشریح جهان آفرینش دست یافت. در این طرح که معنای جهان‌گرایی، (دنیوی)، انسان‌سالاری و خردگرایی دارد، "واجب‌الوجود" نه تنها یک دستگاه اخروی مانند: دوزخ و بهشت جهت مجازات و پاداش انسان‌ها تدارک نمی‌بیند بلکه به غیر از تحرک افلاک و پس از آفرینش جهان مادی

مادی کشور بر دولت مرکزی تحمیل گشت و شکل دولت منطقه‌ای دوباره در ایران تجدید حیات کرد. اوستا نیز با وجود دوران طولانی حکومت شاهنشاهان سلوکی و اشکانی در ایران کاملاً نابود نشد. هم‌چنین اساطیر و حماسه‌های ایرانی به صورت احکام اخلاقی و سینه به سینه از نسلی به نسل دیگر انتقال یافتند و به این ترتیب، آیین، فرهنگ و هویت ایرانیان باستانی برای نسل‌های آتی کشور محفوظ ماندند.<sup>۱۲۰</sup>

با استقرار حکومت سلوکیان بر سرزمین ایران خلطی از فرهنگ یونانی، ایرانی و مصری به وجود آمد که منجر به دگردیسی هلنیسم از تفکر خاص یونانی به یک تفکر عام شد. به این معنی که پس از کشورگشایی و استقرار امپراطوری اسکندر دیگر تفاوت میان یونانیان و بربران ممکن نبود زیرا بسیاری از ملت‌ها و به خصوص طبقه‌ی حاکم ایرانی به زودی زبان و آداب یونانیان را فرا گرفتند و از طریق وسلط خانوادگی کشورگشایان یونانی را در خود ادغام ساختند. از آن‌جا که ایرانیان از طریق آیین زرتشت هم با مفهوم خردگرایی آشنا بودند و هم با وجود ایمان به اصل دوگانگی مشکلی در چندگانگی ایزدان اسطوره‌ای یونانیان نمی‌دیدند، در نتیجه تقابل فرهنگی شدیدی میان آنان به وجود نمی‌آمد. افزون بر این، هم هستی‌شناسی ایرانی و نوع یونانی آن انسان را خردگرا و حقیقت‌یاب می‌شمردند و از این منظر، آفرینش جهان مادی و انسان مثبت به نظر می‌آمدند.

در حالی که هلنیسم به صورت یک زیست معنوی جهانشمول فرهنگ‌های متفاوت را در خود ادغام می‌ساخت لیکن از اواسط قرن اول میلادی جهان بشریت با روح جدیدی آشنایی یافت. مؤمنان عیسوی روز تولد پیامبر خویش را آغاز سال میلادی می‌خواندند. با وجودی که عیسی در دوران رسالتش مکتوباتی از خویش بجای نگذاشته بود لیکن حواریان وی اقدام به انتشار انجیل کردند. از جمله باید از انجیل مرقس یاد کرد که در دهه‌ی ۷۰ میلادی به زبان یونانی در رم تألیف شد.<sup>۱۲۱</sup> به نظر می‌رسد که اشکانیان ترویج غیر منتظره‌ی مسیحیت را یک خطر جدی برای آیین و هویت ایرانیان

<sup>۱۲۰</sup> مقایسه: دوستخواه، جلیل (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵ و ۲۲

<sup>۱۲۱</sup> مقایسه، شفا، شجاع‌الدین (۲۰۰۲): تولدی دیگر - ایران کهن، در هزاره‌ای نو، چاپ ششم، نشر فرزاد، صفحه‌ی

می‌آمد. در این‌جا تفکر دیالکتیکی ابزار شناخت یونانیان محسوب می‌شد زیرا با استفاده از رابطه‌ی "علت" و "معلول" مانعی در برابر خطا در روند شناخت می‌ساخت.<sup>۱۱۸</sup>

پیدا است که دگرگونی پارادایم و تعمیق شناخت در تفکر یونانیان زیست اجتماعی آنان را نیز تحت تأثیر قرار می‌داد. برای آنان رویارویی و آشتی با واقعیت نخستین هدف بود. به این ترتیب، مسیر تاریخ انعطاف‌پذیر و نتیجه‌ی اراده‌ی انسان‌های سلحشور و فرهیخته به شمار می‌رفت. هم‌زمان شکست نه نتیجه‌ی یک سرنوشت اجتناب‌ناپذیر بلکه نشانه‌ی فقدان شناخت محسوب می‌شد. بنابراین یونانیان باستانی به یک احساس زنده و پرشور از قدرت خویش دست یافته بودند و ادعا داشتند که با براندازی حدود شناخت از صدمه‌ی قوای مخرب در امان می‌مانند. به نظر آنان کافی بود که انسان خرد بالفعل خویش را تبدیل به قوه کرده و به توفیق‌نهایی در دوران زندگی خویش دست بیابد. بر حسب این اندیشه‌ی هلنیستی بود که تاریخ انسان نه تنها تبدیل به یک زیست آگاه، سیاسی و سازنده می‌شد بلکه انسان در پناه خرد خویش قابلیت تسلط بر یک جهان وحشی و شریر را می‌یافت.<sup>۱۱۹</sup>

با رجوع به زیست معنوی هلنیسم برای یونانیان باستانی ممکن می‌شد که ملت‌های دیگر را بربرهای وحشی بخوانند و تشکیل امپراطوری یونانی را برابر با ترویج تمدن بشمارند. پیدا است که با سرنگونی دولت هخامنشی توجیه دینی دولت منطقه‌ای در ایران نیز به پایان رسید. از آن پس که تمامی سرزمین کشور به سلطه‌ی سپاه یونان در آمد، اسکندر دستور انهدام اوستا را صادر کرد. وی اوستا را هویت مدون شده‌ی ایرانیان می‌شمرد و نمی‌خواست که با رجوع به آن قدرتی در برابر امپراطوری یونان شکل بگیرد. به این ترتیب، اوستا که به خط زرین بر روی ده هزار پوست گاو دباغی شده خطاتی و در کتابخانه و مرکز اسناد شاهنشاهی (دژنپشت) بایگانی شده بود، طعمه‌ی آتش گشت. اسکندر سپس طرح زیست ساختاری یونان را به ایران بسط داد. با تشکیل سلطنت سلوکیان کشور به ساتراپ‌های متفاوت تقسیم شد و مجلس سنا (مهستان) نظارت بر سیاست دربار را به عهده گرفت. البته چندی نگذشت که زیست

<sup>۱۱۸</sup> مقایسه، کالینگوود، رابین جورج (۱۳۸۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۱ ادامه و ۴۴ ادامه

<sup>۱۱۹</sup> مقایسه، کالینگوود، رابین جورج (۱۳۸۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۳ ادامه و ۵۸

## آیین یکتاپرستی سامیان و زیست معنوی ادیان ابراهیمی

شیوهی یکتاپرستی سامیان در پرتو منافع طبقاتی و بر اساس زیست مادی برده‌داری در مصر شکل گرفت. در این نظام، برده مستقیماً تحت نظارت برده‌دار است و اضافه تولید برده روزمره تصاحب می‌شود. از آن‌جا که یک چنین نظامی مستقیماً در برابر طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب انسان قرار می‌گیرد، در نتیجه طبقه‌ی حاکم به یک "آگاهی از جهان وارونه" و یک واسطه نیاز دارد که بندگی و اسارت بردگان را به صورت یک امر الهی جلوه دهد. ابداع شیوهی یکتاپرستی سامیان به یک فرعون مصری به نام اشناتون منسوب می‌شود که در حدود ۲۷۰۰ پیش از میلاد و برای اولین بار در تاریخ بشریت به یک خدای یکتا به نام آتون متوسل شد که مالکیت بر بردگان و حاکمیت بی چون و چرای خویش را موجه سازد. آتون بر خلاف بت‌های مصنوع تصور مجردی از خدایی یکتا و بدون چهره بود که به صورت نور متعال تصور می‌شد. در حالی که ایمان به افزون‌پرستی پذیرش ادیان و آیین‌های دیگر را مجاز می‌ساخت لیکن ایمان به آتون یک خدای حسود، حق به‌جانب و قدرت متعال را متصور می‌کرد که هیچ خدای دیگری را در کنار خویش نمی‌پذیرفت. از این پس، نطفه‌ی یک شیوه‌ی نفرت‌نوین در جهان گذاشته شد که نه تنها انهدام ادیان دیگر را برنامه‌ی دینی قلمداد می‌کرد<sup>۱۲۳</sup> بلکه "جهان بیرونی" (زیست مادی) را بی‌اعتبار ساخته و معیار رستگاری انسان را "جهان‌گریزی" می‌خواند. به این ترتیب، رفته رفته یک زیست معنوی نوین در مصر شکل گرفت که از یک سو، به صورت تولیدات مه‌آلود یک نظام برده‌داری به وجود می‌آمد و از سوی دیگر، این زیست مادی را موجه و در شکل زیست ساختاری بر آن واکنش می‌کرد. روشن است که این شیوه‌ی یکتاپرستی نه تنها به حاکمیت این جهانی فرعون جنبه‌ی الهی می‌داد بلکه مقاومت بردگان را در برابر کار بردگی و خشونت

<sup>۱۲۳</sup> vgl. Assmann, Jan (۲۰۰۶): *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien, und vgl. *Von Echnaton bis Mose - wie der Monotheismus entstand* (۲۰۰۶): in: *Der Spiegel*, Nr. ۵۲/۲۲، ۱۲، ۰۶، S. ۱۱۳

می‌پنداشتند و از این رو، بلاش یکم (اشک بیست و دوم)، شاهنشاه اشکانی (۵۱ تا ۷۸ میلادی)، فرمان به جمع‌آوری متون پراکنده‌ی اوستا داد و نویسندگان را در احیاء خط پهلوی تشویق کرد.<sup>۱۲۲</sup> با وجودی که شاهنشاهان اشکانی خود را دوستداران یونان و فرهنگ و هنر هلنیستی می‌دانستند لیکن واکنش فرهنگی ایرانیان، یونانی‌گرایی حکومت مرکزی را نیز در بر گرفت. از این پس، مسیر یک تاریخ فرهنگی نوین در ایران باستان آغاز شد که درک آن بررسی یکتاپرستی و زیست معنوی سامیان را از منظر هستی‌شناسی ضروری می‌سازد.

<sup>۱۲۲</sup> مقایسه، شکی، منصور (۱۳۸۴): درست دینان، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۱۵۳ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۱۵۸ ادامه

«و چون خدا از سخن گفتن با وی فارغ شد، از نزد ابراهیم صعود فرمود.»<sup>۱۲۴</sup> (...) آنگاه آن مردان از آنجا بسوی سدوم متوجه شده، برفتند و ابراهیم در حضور خداوند هنوز ایستاده بود.»<sup>۱۲۵</sup>

یهودیان ابراهیم و همسرش، ساره را اجداد بزرگ یعقوب و یعقوب را پدر دوازده عشیره ی بنی اسرائیل می‌دانند. بنا بر اساطیر سامیان یهوه مستقیماً با یعقوب تماس می‌گیرد و نام وی را به اسرائیل تغییر داده و از وی خواهان تشکیل امتی مختون می‌شود که برای بازگشت به سرزمین اجدادش برگزیده شده است. در این‌جا برگزیدگی، ختنه و سرزمین برای یهودیان امور مقدس تلقی می‌شوند و به هویت آن‌ها معنی می‌دهند. در حالی که ابراهیم در سن ۹۹ سالگی و اسماعیل در سن ۱۳ سالگی مختون می‌گردند. یهوه سرزمین را به قوم برگزیده‌اش اهدا می‌کند. برای نمونه تورات از تشکیل قوم بنی‌اسرائیل به شرح زیر گزارش می‌دهد:

«و خدا بار دیگر بر یعقوب ظاهر شد، (...) به وی گفت: "نام تو یعقوب است اما بعد از این نام تو یعقوب خوانده مشود، بلکه نام تو اسرائیل خواهد بود." پس او را اسرائیل نام نهاد. و خدا وی را گفت: "من خدای قادر مطلق هستم. بارور و کثیر شو. امتی و جماعتی از امتهای تو بوجود آیند، و از صلب تو پادشاهان پدید شوند. و زمینی که به ابراهیم و اسحاق دادم، به تو دهم؛ و به ذریت بعد از تو، این زمین را خواهم داد." پس خدا از آنجایی که با وی سخن گفت، از نزد وی صعود نمود.»<sup>۱۲۶</sup>

به بیان دیگر، این یهوه است که بنی‌اسرائیل را بر می‌گزیند و قوانین خویش را بر پیامبرانش شخصاً ابلاغ می‌کند. در این‌جا نه پرسشی پیرامون معنی آفرینش جهان طرح می‌گردد و نه خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان در امور دینی و دنیوی نقشی بازی می‌کنند. هم‌زمان برگزیدگی و ابلاغ در هم می‌آمیزند و به بهترین وجه ممکنه معنی هستی یهودیان را به صورت یک قوم اسیر بازتاب می‌دهند. در این‌جا برگزیدگی و

دولتی منفعل می‌ساخت. در این‌جا رستگاری فقط با تقبل اوضاع موجود ممکن می‌گشت و اخرویت بر دنیویت الویت می‌گرفت.

از این پس، بر اساس نظام برده‌داری و در پرتو منافع طبقه‌ی حاکم مصری اساطیری به وجود آمدند که به زیست اجتماعی سامیان معنی می‌دادند. این اساطیر شامل افسانه‌هایی می‌شدند که مضامین اساسی آن‌ها کشمکش مالکان با برده‌ها و جستجوی بهشت گمشده بودند و مشکلات رهایی از بردگی و تحصیل استقلال قومی را بازتاب می‌دادند. سرخوردگی، مجازات دنیوی و شکست، تجربیات بردگان را به صورت افسانه‌های شفاهی از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌دادند و رفته رفته منجر به تشکیل وحدت اخلاقی و هویت قومی آن‌ها می‌شدند. به این ترتیب، سرچشمه‌ی اخلاق و شیوه‌ی ارزشمند کردار اجتماعی سامیان به وجود آمدند که به صورت مراسم اخروی و آیینی برگزار می‌شدند و آن‌ها را در برابر خشونت طبقاتی منفعل می‌ساختند. توسل به اسطوره و اجرای آیین اخروی مستقیماً با خشم یک خدای یکتا و انتقام‌جو همراه بود که به صورت مراسم قربانی و ریاضت‌کشی سامیان برگزار می‌شدند. در این‌جا اساطیر سامیان نه تنها رسوم اجتماعی، ایمان دینی، کردار اخلاقی و فرهنگی آن‌ها را در بر می‌گرفتند بلکه افتادگی و آیین بندگی را نیز به نسل‌های آتی خویش انتقال می‌دادند. هم‌زمان آن هویتی که اساطیر سامیان برای بردگان می‌ساختند، وحدت اخلاقی و همبستگی اجتماعی آن‌ها را به صورت فرودستان جامعه تقویت می‌کردند.

در تکامل اساطیر سامیان و بر اساس موجودیت نظام برده‌داری بود که ادیان سامی در این منطقه به وجود آمدند. در این‌جا اسطوره و دین چنان در هم آمیخته‌اند که زیست معنوی سامیان ابعاد متعالی‌تر و مجردتری به خود نگرفته است. از جمله باید از دین یهودیان یاد کرد که با استناد به تورات موجه می‌شود. یهوه خدای یهودیان است و اولین پیامبر آن‌ها ابراهیم نام دارد. با وجودی که ادیان سامی مدعی دریافت وحی الهی هستند لیکن کتاب مقدس یهودیان اساطیری را در بر می‌گیرد که یک سلسله از پیامبران در آن نقش‌های اساسی باز می‌کنند. بنا بر تورات یهوه مستقیماً بر پیامبران خویش نازل می‌شود و پس از امر و نهی شخصی به آن‌ها به آسمان صعود می‌کند. برای نمونه در تورات پیرامون تماس مستقیم خدا با ابراهیم به شرح زیر آمده است:

<sup>۱۲۴</sup> آیه‌ی ۲۲ از سوره‌ی ۱۷، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷

<sup>۱۲۵</sup> آیه‌ی ۲۰ تا ۲۲ از سوره‌ی ۱۸، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۸

<sup>۱۲۶</sup> آیه‌ی ۹ تا ۱۳ از سوره‌ی ۳۵، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۲

دارد. بنابراین آزادی اراده و حق انتخاب میان خیر و شر از همان بدو آفرینش از انسان سلب می‌شود. از آن‌جا که آدم در باغ عدن تنها است، در نتیجه خداوند بنا به گزارش تورات جفت وی را به شرح زیر می‌آفریند:

«و خداوند خدا، خوابی گران بر آدم مستولی گردانید تا بخت، و یکی از دنده‌هایش را گرفت و گوشت در جایش پر کرد. و خداوند خدا آن دنده را که از آدم گرفته بود، زنی بنا کرد و وی را به نزد آدم آورد. و آدم گفت: "همانا اینست استخوانی از استخوانهایم و گوشتی از گوشتم، از این سبب، نسا، نامیده شود زیرا که از انسان گرفته شد."»<sup>۱۲۸</sup>

از این پس، تنهایی آدم به پایان می‌رسد و همان مسیری معین می‌شود که عاقبت آن به جز رانده شدن آدم و نسا از باغ عدن نمی‌باشد. بنا بر اساطیر سامیان در باغ عدن یک مار موفق به اغفال نسا می‌گردد و وی را به تناول میوهی "درخت حیات و معرفت نیک و بد" تشویق می‌کند. در این‌جا گفتگوی مار با نسا حاکی از منش واقعی یهوه است. در حالی که یهوه آدم و نسا را از خوردن میوهی "درخت حیات و معرفت نیک و بد" بر حذر داشته و آن‌ها را به مرگ تهدید کرده است لیکن دلیل واقعی وی ممانعت از خردگرایی و حقیقت‌یابی آن‌ها می‌باشد. در برابر مار به نسا از خوشی‌های دلپذیر دانش، آگاهی، معرفت و حق‌گزینش خیر و شر گزارش می‌دهد. به بیان دیگر، پس از پیروی نسا از مار است که انسان از قوای بالقوه و طبیعی خود جهت خردگرایی و حقیقت‌یابی آگاهی می‌یابد. جالب توجه است که تورات نیز این نکته را انکار نمی‌کند. از جمله باید از وقوع شرم یاد کرد که نخست پس از تناول میوهی درخت حیات و معرفت نیک و بد برای آدم و نسا به وجود می‌آید. شرم در واقعیت نتیجه‌ی بازتاب پندار، گفتار و کردار انسان در "جهان درونی" خویش است که به صورت خشم نسبت به خود بروز می‌کند. برای نمونه تورات رانده شدن آدم و نسا از باغ عدن را به شرح زیر موجه می‌سازد:

ابلاغ از پرسش پیرامون معنی آفرینش جهان ممانعت می‌کنند و انسان را از توانایی‌های بالقوه‌ی خویش مانند خردگرایی و حقیقت‌یابی سلب ابزار می‌سازند. به این ترتیب، حق اندیشه، جویش و پویش انسان در نطفه خفه می‌شود و تقدیس و کیش شخصیت (عصمت) شکل می‌گیرند. از آن‌جا که تقدیس و کیش شخصیت مسائل و افراد را خارج از حوزه‌ی خردگرایی قرار می‌دهند و آن‌ها را از پرسش و نقد معاف می‌دارند، در نتیجه با وجود تضاد آشتی‌ناپذیر قوای خیر با قوای شر، خدای یکتای یهودیان خالق هر دوی آن‌ها به شمار می‌رود. به بیان دیگر، در زیست معنوی سامیان یهوه نه تنها از قوای شر منزه نمی‌شود بلکه مشخصاً مسئول ترویج آن نیز به شمار می‌رود. روشن است که اعتقاد به یک چنین دینی با استفاده از خردگرایی غیر ممکن می‌باشد. البته مضمون این شیوه‌ی یکتاپرستی با رجوع به اساطیری که در تورات درج شده‌اند، موجه می‌گردد. برای نمونه تورات آفرینش جهان مادی را به شرح زیر توجیه می‌کند:

«در ابتدا، خدا آسمانها و زمین را آفرید. و زمین تهی و بایر بود و تاریکی بر روی لجه و روح خدا سطح آبها را فرو گرفت.»<sup>۱۲۷</sup>

در این‌جا به خوبی روشن می‌شود که قبل از آفرینش جهان مادی نه ابزار آفرینش مانند زمان، مکان و ماده وجود داشته‌اند و نه اصولاً آفرینش معنی دارد. به بیان دیگر، تورات از انگیزه‌ی یهوه جهت اقدام به آفرینش جهان مادی گزارش نمی‌دهد. به همین منوال نیز آفرینش انسان بی‌معنی می‌ماند. از آن‌جا که یهوه قادر مطلق و خالق قوای خیر و قوای شر محسوب می‌شود، در نتیجه نقش انسان در طرح آفرینش تنها به یک دوره‌ی امتحانی تقلیل می‌یابد. در این‌جا انسان مکلف و فاقد حقوق است. این امتحان مشخصاً پس از آفرینش اولین انسان آغاز می‌گردد. بنا بر اساطیر سامیان اولین انسان آدم نام دارد که یهوه وی را همانند خود می‌آفریند. بنابراین در آیین سامیان اولین انسان نیز مانند خداوند منزه از قوای شر نمی‌باشد. آدم در باغ عدن زندگی می‌کند و از همه چیز به غیر از میوه‌های "درخت حیات و معرفت نیک و بد" حق تصرف و تناول

<sup>۱۲۸</sup> آیه‌ی ۲۱ تا ۲۳ از کتاب پیدایش، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۳

<sup>۱۲۷</sup> آیه‌ی ۱ تا ۲ از کتاب پیدایش، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱



بنابراین با رجوع به اساطیر سامیان حاکمیت مردان بر زنان و تاسیس یک نظام جنسیتی موجه می‌شوند. با وجودی که یهوه برای مجازات آدم زمین را لعنت می‌کند لیکن مسائل دنیوی در دین یهودیان به کلی بی اعتبار نمی‌گردند. یهوه برکت می‌دهد و از انسان‌ها می‌خواهد که بارور و کثیر شوند. زمین را تصرف کرده و پر بار سازند و بر تمامی جانوران حکومت کنند.<sup>۱۳۱</sup>

در تورات یهوه آفریننده‌ی جهان مادی و قادر مطلق خطاب می‌شود و زندگی انسان به غیر از به پایان رساندن یک دوره‌ی امتحانی معنی دیگری نمی‌یابد. مضمون امتحان انسان اثبات بندگی و هراس و تبعیت بی چون و چرای وی از یهوه است. این موضوع از تمامی اساطیر سامیان و بخصوص اسطوره‌ی ابراهیم قابل استنتاج است. در این جا یهوه از ابراهیم درخواست قربانی کردن فرزندش اسحاق را دارد که هراس و تبعیت وی از خویش را بسنجد. روشن است که ایمان به یک چنین دینی حق اندیشه و انتخاب میان راه خیر و راه شر را از انسان سلب می‌کند و فقط پیروی بی چون و چرا از احکام الهی را می‌پذیرد. برای نمونه تورات از اسطوره‌ی ابراهیم به شرح زیر گزارش می‌دهد:

«و ابراهیم، دست خود را دراز کرده، کارد را گرفت تا پسر خویش را ذبح نماید. در حال، فرشته خداوند از آسمان وی را ندا در داد و گفت: "ای ابراهیم! ای ابراهیم! عرض کرد: "لبیک." گفت: "دست خود را بر پسر دراز مکن، و بدو هیچ مکن، زیرا الآن دانستم که تو از خدا می‌ترسی، چونکه پسر یگانه خود را از من دریغ نداشتی."»<sup>۱۳۲</sup>

البته تمامی انسان‌ها مانند ابراهیم نیستند که از هراس یهوه تبعیت بی چون و چرای وی را بپذیرند. سرچشمه‌ی این سرکشی همان تناول میوه‌ی درخت حیات و معرفت نیک و بد است که انسان را ظاهراً از قوای طبیعی و بالقوه‌ی خویش مانند خردگرایی و حقیقت‌یابی آگاه ساخته است. لیکن آن دینی که بر اساس نظام برده‌داری به وجود آمده و در پرتو منافع طبقاتی برده‌داران شکل گرفته است، اندیشه، جویش و پویش انسان را شرارت خوانده و اقدام به براندازی آن‌ها می‌کند. یهوه برای براندازی شرارت

«زن به مار گفت: "از میوه درختان باغ می‌خوریم، لکن از میوه درختی که در وسط باغ است، خدا گفت از آن مخورید و آن را لمس نکنید، مبدا بمیرید." مار به زن گفت: "هر آینه نخواهید مرد، بلکه خدا می‌داند در روزی که از آن بخورید، چشمان شما باز شود و مانند خدا عارف نیک و بد خواهید بود." و چون زن دید که آن درخت برای خوراک نیکوست و بنظر خوشنما و درختی دلپذیر و دانش افزا، پس از میوه‌اش گرفته، بخورد و به شوهر خود نیز داد و او خورد. آنگاه چشمان هر دو ایشان باز شد و فهمیدند که عریانند. پس برگهای انجیر به هم دوخته، سترها برای خویشتن ساختند.»<sup>۱۲۹</sup>

بنابراین اساطیر سامیان مار را مسبب اغفال زن و زن را مسبب گمراهی مرد می‌شمارند. در این جا گناه جنسیت مادینه به خود می‌گیرد و از این رو، با رجوع به تورات حاکمیت مردان بر زنان و تشکیل یک نظام جنسیتی موجه می‌شود. البته آدم و نسا، همان‌گونه که مار تضمین کرده بود، پس از تناول میوه‌ی درخت حیات و معرفت نیک و بد زنده می‌مانند، در حالی که یهوه از مجازات آن‌ها صرف نظر نمی‌کند. از این پس، نسا به دلیل مسبب گمراهی تحت حاکمیت آدم قرار می‌گیرد و مجبور به تحمل رنج بارداری و زایمان فرزندان می‌شود. هم‌زمان یهوه به دلیل نافرمانی آدم زمین را لعنت می‌کند که رنج وی را در تصاحب و استفاده از نعمت‌های آن بیافزاید. پیدا است که لعنت خدا منجر به بی اعتباری جهان مادی می‌شود و "جهان‌گریزی" مؤمنان را موجه می‌سازد. برای نمونه تورات به شرح زیر مجازات آدم و نسا را موجه می‌کند:

«و به زن گفت: "آلم و حمل تو را بسیار افزون گردانم؛ با الم فرزندان خواهی زایید و اشتیاق تو به شوهرت خواهد بود و او بر تو حکمرانی خواهد کرد." و به آدم گفت: " چونکه سخن زوجهات را شنیدی و از آن درخت خوردی که امر فرموده، گفتم از آن نخوری، پس بسبب تو زمین ملعون شد، و تمام ایام عمرت از آن با رنج خواهی خورد."»<sup>۱۳۰</sup>

<sup>۱۲۹</sup> آیه‌ی ۲ تا ۷ از کتاب پیدایش ۳، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۳

<sup>۱۳۰</sup> آیه‌ی ۱۶ تا ۱۹، از کتاب پیدایش ۳، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۴

<sup>۱۳۱</sup> مقایسه، آیه‌ی ۲۷ تا ۲۸، از کتاب پیدایش ۱، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۲

<sup>۱۳۲</sup> آیه‌ی ۱۰ تا ۱۲، از سوره‌ی ۲۲، کتاب پیدایش، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳

روشن است که در این‌جا آوای یک برده‌دار شکم‌پرست تا یک آفریننده‌ی یکتا به گوش می‌رسد. البته این آوا فقط محدود به اسطوره‌ی نوح نمی‌شود بلکه کلاً روح مستولی بر تورات را معین می‌سازد. روحی که اندیشیدن انسان را شرارت می‌خواند و از اندیشه، جویش و پویش تنفر دارد. بنابراین اساطیر سامیان انسان را نفساً شرور و گناهکار می‌خوانند و از این رو، هدایت انسان را از طریق پیامبران خدا توجیه می‌کنند. در این‌جا پیامبران یهوه که مستقیماً با وی در تماس هستند، یک نقش عمده‌ای را به عهده می‌گیرند. از جمله باید از موسی یاد کرد که به دستور یهوه اقدام به رهایی بنی‌اسرائیل از دست فرعون مصری می‌کند. به این ترتیب، یهوه بنی‌اسرائیل را بر می‌گزیند که به سرکردگی موسی و جهت عبادت وی به سوی سرزمین مقدس که دشت کنعان است، راهی شود. برای نمونه تورات رهایی بنی‌اسرائیل را به شرح زیر موجه می‌سازد.

«من یهوه هستم. و به ابراهیم و اسحاق و یعقوب به نام خدای قادر مطلق ظاهر شدم، لیکن به نام خود، یهوه، نزد ایشان معروف نگشتم. و عهد خود را نیز بدیشان دهم، یعنی زمین غربت ایشان را که در آن غریب بودند. (...) من یهوه هستم، و شما را از زیر مشقت‌های مصریان بیرون خواهم آورد، و شما را از بندگی ایشان رهایی دهم، و شما را به بازوی بلند و به داوری‌های عظیم نجات دهم. و شما را خواهم گرفت تا برای من قوم شوید، و شما را خدا خواهم بود»<sup>۱۳۵</sup>.

البته رهایی در این‌جا به معنی پایان بندگی بنی‌اسرائیل نیست بلکه معنی تعویض محبس آن‌ها را دارد. همچون گذشته اندیشه، جویش و پویش انسان شرارت و گمراهی تلقی می‌شوند. یهودیان باید از سلطه‌ی فرعون بیرون آمده و تحت تسلط یهوه و پیامبرش قرار بگیرند. بنابراین یهوه از موسی می‌خواهد که به نزد فرعون برود و آن قومی را که وی برگزیده و برنامه‌ی خدایی بر آن‌ها ریخته است، از دست مصریان رها سازد. هم‌زمان یهوه پیامبرش را مجهز به قوای اعجازی می‌کند که فرعون مصری از قدرت یهوه آگاه شود. از جمله باید از عصای موسی یاد کرد که در اشکال متفاوت

راه حلی به غیر از مجازات اشتراکی بندگانش ندارد. یکی از نمونه‌های شناخته شده‌ی مجازات اشتراکی اسطوره‌ی کشتی نوح است که در تورات به شرح زیر موجه می‌شود:

«و خداوند دید که شرارت انسان در زمین بسیار است، و هر تصور از خیالهای دل وی دائماً محض شرارت است. و خداوند پشیمان شد که انسان را بر زمین ساخته بود، و در دل خود محزون گشت. و خداوند گفت: "انسان را که آفریده‌ام، از روی زمین محو سازم، انسان و بهایم و حشرات و پرندگان هوا را، چونکه متأسف شدم از ساختن ایشان."»<sup>۱۳۳</sup>

بنابراین یهوه جهت پایان دادن به شرارت انسان نه تنها تصمیم به قتل تمامی مردان، زنان و کودکان و مجازات شروران و تابعان می‌گیرد و انگیزه‌ی سوزاندن خشک و تر با هم را دارد بلکه انهدام همه‌ی جانوران دیگر را نیز در نظر می‌گیرد. در همین‌جا است که ابعاد هستی‌شناسی منفی اساطیر سامیان به وضوح روشن می‌شوند. پشیمانی خداوند از آفرینش جهان مادی و اقدام به مجازات اشتراکی تأثیرات بسیار عمیق روانی بر یهودیان می‌گذارند. آن‌ها باید از خردگرایی و حقیقت‌یابی چشم‌پوشند و به حبس تقدیس و کیش شخصیت (عصمت) در آیند. سرانجام پس از پادرمیانی نوح است که یهوه اندکی به خرد می‌آید و از وی خواهان ساختن یک کشتی می‌شود. در این کشتی از هر نوع حیوانی یک جفت سوار می‌شوند و همراه با خانواده‌ی نوح از سیل و طوفانی که یهوه برای مابقی جانداران تدارک دیده است، نجات می‌یابند. پس از پایان این ماجرا، نوح برای سپاس‌گزاری از یهوه و کاهش خشم وی مراسم قربانی به راه می‌اندازد. در این ارتباط اسطوره‌ی نوح به شرح زیر در تورات ادامه می‌یابد:

«و نوح مذبحی برای خداوند بنا کرد، و از هر بهیمه پاک و از هر پرنده پاک گرفته، قربانی‌های سوختنی بر مذبح گذارید. و خداوند بوی خوش بویید و خداوند در دل خود گفت: "بعد از این دیگر زمین را بسبب انسان لعنت نکنم، زیرا که خیال دل انسان از طفولیت بد است، و بار دیگر همه حیوانات را هلاک نکنم، چنانکه کردم."»<sup>۱۳۴</sup>

<sup>۱۳۳</sup> آیه‌ی ۵ تا ۷، از سوره‌ی ۶، کتاب پیدایش، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۶

<sup>۱۳۴</sup> آیه‌ی ۲۰ تا ۲۱، از سوره‌ی ۸، کتاب پیدایش، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۸ ادامه

<sup>۱۳۵</sup> آیه‌ی ۲ تا ۷، از سوره‌ی ۶، کتاب خروج، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۹ ادامه

«در نصف شب، خداوند همه نخست‌زادگان زمین مصر را، از نخست‌زاده فرعون که بر تخت نشسته بود تا نخست‌زاده اسیری که در زندان بود، و همه نخست‌زاده‌های بهایم را زد.»<sup>۱۳۷</sup>

پس از نزول این بلا، یهودیان مابقی طلا و نقره‌ی مصریان را غارت می‌کنند و از سرزمین مصر در حال پرستش و تقدیس یهوه راهی دشت کنعان می‌شوند. لیکن یهوه بار دیگر دل فرعون را سخت می‌سازد و وی را به فکر تعقیب و بازگرداندن بنی‌اسرائیل به مصر می‌اندازد. در این‌جا بار دیگر معجزه رخ می‌دهد. در حالی که موسی با عصای خویش جهت گریز یهودیان دریا را می‌گشاید، فرعون و سربازانش طعمه‌ی امواج دریا می‌شوند و به قتل می‌رسند. بنی‌اسرائیل رهایی خویش از چنگ مصریان را به صورت قربانی کردن تمامی نخست‌زادگان نرینه احشام و فدی‌های نخست‌زادگان خویش به موسی جشن می‌گیرد. البته رهایی برای یهودیان تبدیل به کابوس چهل‌ساله‌ی آن‌ها می‌شود. در حالی که بنی‌اسرائیل بنا بر وعده‌ی یهوه در مسیر دشت کنعان است لیکن جستجوی سرزمین شیر و شهد فقط یک دوره‌ی امتحانی محسوب می‌شود. در این‌جا یهودیان موظف هستند که بی‌چون و چرا از فرامین یهوه و پیامبرش تبعیت کنند. در این دوران بنی‌اسرائیل نه تنها با سختی‌های متفاوت روبرو می‌شود بلکه قوانین دینی یکی پس از دیگری بر موسی نازل می‌گردند. برای نمونه توارت قوانین قصاص را به شرح زیر موجه می‌سازد:

«(...) "و اگر اذیتی دیگر حاصل شود، آنگاه جان به عوض جان بده، و چشم به عوض چشم، و دندان به عوض دندان، و دست به عوض دست، و پا به عوض پا، و داغ به عوض داغ، و زخم به عوض زخم، و لطمه به عوض لطمه." و اگر کسی چشم غلام یا چشم کنیز خود را بزند که ضایع شود، او را به عوض چشمش آزاد کند. و اگر دندان غلام یا دندان کنیز خود را بزند، او را به عوض دندانش آزاد کند." و هرگاه گاوی به شاخ خود مردی یا زنی را بزند که او بمیرد، گاو را البته سنگسار کنند، و گوشتش را نخورند و صاحب گاو بی‌گناه باشد. و لیکن اگر گاو قبل از آن شاخ زن می‌بود، و

برای پیشبرد اهداف یهوه معجزه می‌سازد. برای نمونه عصای موسی قادر است که تبدیل به مار شود. در حالی که مار در باغ عدن نقش گمراه‌کننده‌ی نسا را به عهده دارد، در اسطوره‌ی موسی تبدیل به ناجی بنی‌اسرائیل می‌گردد. البته مار به صورت استعاره در اساطیر استفاده می‌شود لیکن استفاده از شکل متضاد آن نزد سامیان بر بی‌معنی بودن آن‌ها صحه می‌گذارد. به این ترتیب، موسی عصای خود را به دست می‌گیرد و جهت رهایی بنی‌اسرائیل به سوی فرعون روانه می‌شود. برای نمونه به شرح زیر در تورات آمده است:

«و خداوند به موسی گفت: "چون روانه شده، به مصر مراجعت کردی، آگاه باش که همه علاماتی را که به دستت سپرده‌ام به حضور فرعون ظاهر سازی، و من دل او را سخت خواهم ساخت تا قوم را رها نکند. و به فرعون بگو خداوند چنین می‌گوید: اسرائیل، پسر من و نخست‌زاده من است، و به تو می‌گویم پسر من را رها کن تا مرا عبادت نماید، و اگر از رها کردنش ابا نمایی، همانا پسر تو، یعنی نخست‌زاده تو را می‌کشم."»<sup>۱۳۶</sup>

از این پس، تورات تبدیل به مانیفست تراژدی مصریان می‌شود. یهوه از یک سو، دل فرعون را سخت می‌سازد که وی تن به رهایی بنی‌اسرائیل ندهد و از سوی دیگر، مصریان را پی در پی به صورت اشتراکی مجازات می‌کند. به این ترتیب، بلاهای متفاوت مانند بلای خون، بلای وزغها، بلای پشه‌ها، بلای مگس‌ها، بلای تگرگ، بلای ملخ‌ها، بلای تاریکی بر مصریان نازل می‌گردند، البته بدون این‌که از این معرکه نتیجه‌ای حاصل شود. آخرین بلا قتل تمامی نخست‌زادگان است که نه تنها فرعون مصر را در بر می‌گیرد بلکه شامل بردگان و اسیران مصری وی و تمامی احشام مصریان نیز می‌شود. یهوه قبل از نزول بلای آخر جهت تنبیه مصریان از بنی‌اسرائیل می‌خواهد که به حيله متوسل شده و از همسایگان خود طلا و نقره به عاریه بگیرند. سپس یهوه بلای آخر را در عید فطر به شرح زیر بر مصریان نازل می‌سازد:

<sup>۱۳۶</sup> آیه‌ی ۲۲ تا ۲۳، از سوره‌ی ۴، کتاب خروج، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۸

<sup>۱۳۷</sup> آیه‌ی ۲۹، از سوره‌ی ۱۲، کتاب خروج، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۷۸

مادر و پدر خود را احترام نماید و سبت‌های مرا نگاه دارید، من یهوه خدای شما هستم. به سوی بتها میل مکنید، و خدایان ریخته شده برای خود مسازید.»<sup>۱۴۰</sup>

از آن‌جا که اساطیر سامیان از منظر هستی‌شناسی انسان را منفی ارزیابی می‌کنند، در نتیجه بنی‌اسرائیل در امتحانات یهوه پی در پی مردود می‌شود. از جمله باید از اسطوره‌ی ملاقات موسی با یهوه یاد کرد. بنا بر گزارش تورات موسی بنی‌اسرائیل را به برادرش هارون می‌سپارد و عازم کوه سینا می‌شود. پس از چندی بنی‌اسرائیل از بازگشت موسی مأیوس می‌گردد و به سرکردگی هارون از طلاهای سرقت شده‌ی مصریان گوساله‌ای جهت بت‌پرستی می‌سازد. پس از بازگشت موسی، هارون حاضر به قبول مسئولیت نیست و تمایل بت‌پرستی بنی‌اسرائیل را به ذات منفی آن‌ها نسبت می‌دهد.<sup>۱۴۱</sup> البته پس از پا درمیانی موسی یهوه از انهدام بنی‌اسرائیل صرف نظر کرده و مجازات قوم برگزیده را به موسی می‌سپارد. برای نمونه تورات به شرح زیر از این مجازات گزارش می‌دهد:

«آنگاه موسی به دروازه اردو ایستاده، گفت: "هر که به طرف خداوند باشد، نزد من آید." پس جمیع بنی‌لاوی نزد وی جمع شدند. او بدیشان گفت: "یهوه خدای اسرائیل، چنین می‌گوید: هر کس شمشیر خود را بر ران خویش بگذارد، و از دروازه تا دروازه اردو رفت و آمد کند، و هر کس برادر خود و دوست خویش و همسایه خود را بکشد." بنی‌لاوی موافق سخن موسی کردند. و در آن روز قریب سه هزار نفر از قوم افتادند.»<sup>۱۴۲</sup>

این فقط یک نمونه از حادثه‌هایی است که برای بنی‌اسرائیل در ماجرای جستجوی کنعان به وقوع می‌پیوندد. در این راستا بنی‌اسرائیل پی در پی امتحان می‌گردد و پس از مردودی مجازات می‌شود و جهت جلب رضایت یهوه احشام خویش را قربانی می‌کند و کفاره می‌دهد. کمبود مواد غذایی و آب و انواع بیماری‌ها پی در پی منجر به شورش

صاحبش آگاه بود، و آن را نگاه نداشت، و او مردی یا زنی را کشت، گاو را سنگسار کنند، و صاحبش را نیز به قتل رسانند. (...)<sup>۱۳۸</sup>»

به این ترتیب، در دوران جستجوی کنعان قوانین یکی پس از دیگری بر موسی نازل می‌شوند و دین یهوه به صورت ابزار حکومتی مدون می‌گردد. روشن است که زیست مادی برده‌داری در قوانین الهی در هم ادغام می‌شوند و در تداوم اساطیر سامیان غلامان و کنیزان نقش فرودست اجتماعی خویش را دوباره می‌یابند. این قوانین الهی به همین منوال نقش فرودست زنان را در یک نظام جنسیتی موجه می‌کنند. هم‌زمان برگزیدگی قومی، سرشماری دقیق بنی‌اسرائیل و تعیین شجره‌ی فردی را ضروری می‌سازد. به همین منوال نیز منافع قشر روحانیت دقیقاً مدون و از طریق دین تقدیس و موجه می‌گردند. در این‌جا برادر موسی، هارون و پسرانش به عنوان کاهنان خطاب می‌شوند که به نام یهوه موقوفات بنی‌اسرائیل را جمع‌آوری می‌کنند. هم‌زمان یهوه به یهودیان هشدار می‌دهد که سرپیچی از پرداخت موقوفات منجر به قطع رابطه‌ی مؤمنان با وی می‌گردد و آن‌ها از برکتش بی‌بهره می‌مانند.<sup>۱۳۹</sup>

به این ترتیب، قوانین طبقاتی و جنسیتی زیست اجتماعی بنی‌اسرائیل را دقیقاً منظم و از منظر یکتاپرستی موجه می‌کنند. قوانین سبت، شیوه‌ی ساخت مسکن، روابط زناشویی، مراسم قربانی، تعیین سهم کاهنان، تقدیم کفاره و معنی زندگی دنیوی از جمله مواردی هستند که به صورت قوانین بر موسی ابلاغ و مقدس اعلان می‌شوند. توجیه این قوانین را برگزیدگی و تقدیس به عهده دارند که تورات آن‌ها را به صورت مبانی یکتاپرستی به شرح زیر موجه می‌سازد:

«و خداوند موسی را خطاب کرده، گفت: "تمامی جماعت بنی‌اسرائیل را خطاب کرده به ایشان بگو: مقدس باشد، زیرا که من یهوه خدای شما قدوس هستم. هر یکی از شما

<sup>۱۳۸</sup> آیه‌ی ۲۳ تا ۲۹، از سوره‌ی ۲۱، کتاب خروج، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۹۱

<sup>۱۳۹</sup> مقایسه، آیه‌ی ۱ تا ۴، از سوره‌ی ۲۲، و آیه‌ی ۳۰ تا ۳۴، از سوره‌ی ۲۷، کتاب لاویان، در کتاب مقدس (۱۹۹۹):

همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۵ و ۱۵۶

<sup>۱۴۰</sup> آیه‌ی ۱ تا ۲ و آیه‌ی ۱۱ تا ۱۲، از سوره‌ی ۱۹، کتاب لاویان، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۱

<sup>۱۴۱</sup> مقایسه، آیه‌ی ۲۲ تا ۲۳، از سوره‌ی ۳۲، کتاب خروج، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۶

<sup>۱۴۲</sup> آیه‌ی ۲۶ تا ۲۸، از سوره‌ی ۳۲، کتاب خروج، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۶

تقسیم غنائم و حقوق فوق‌العاده‌ی موسی و کاهنان را به عهده می‌گیرد<sup>۱۴۷</sup> و یهودیان را به شرح زیر از گردن‌کشی می‌هراساند:

«پس الآن ای اسرائیل، یهوه خدایت از تو چه می‌خواهد، جز اینکه از یهوه خدایت بترسی و در همه طریقه‌هایش سلوک نمایی، و او را دوست بداری و یهوه خدای خود را به تمامی دل و به تمامی جان خود عبادت نمایی. و اوامر خداوند و فرایض او را که من امروز تو را برای خیریت امر می‌فرمایم، نگاه داری. (...) خداوند به پدران تو رغبت داشته، ایشان را محبت می‌نمود، و بعد از ایشان ذریت ایشان، یعنی شما را از همه قومها برگزید، چنانکه امروز شده است. پس غلغه دل‌های خود را مختون سازید، و دیگر گردن‌کشی ننمایید.»<sup>۱۴۸</sup>

به این ترتیب، زیست مادی برده‌داری و زیست معنوی یکتاپرستی یهودیان به هم می‌پیوندند و زیست ساختاری بنی‌اسرائیل را به صورت دولت، یعنی "تهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" موجه می‌سازند. در این ارتباط خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان شرارت و مولد آشوب نامیده و مستحق مجازات به حساب می‌آیند. به این ترتیب، تورات پی در پی از بنی‌اسرائیل می‌خواهد که پیرو فرمان‌روا بوده و در توفیق قوم برگزیده کوشا باشند. روشن است که اساطیر سامیان در نبردی که میان بنی‌اسرائیل و اقوام دیگر به وجود می‌آید، جانب اولی را می‌گیرند. از آن‌جا که مقاومت در برابر اقوام دیگر انسجام و همبستگی یهودیان را ضروری می‌سازد و دروغ‌گویی و فریب‌کاری منجر به بدبینی و تفرقه‌ی بنی‌اسرائیل می‌شوند، در نتیجه تورات به شرح زیر از یهودیان می‌خواهد:

«(...) من یهوه خدای شما قدوس هستم. هر یکی از شما مادر و پدر خود را احترام نماید و سبت‌های مرا نگاه دارید، (...) دزدی نکنید، و مکر ننمایید، و با یکدیگر دروغ مگویید. و به نام من قسم دروغ مخورید، که نام خدای خود را بی حرمت نموده باشی،

<sup>۱۴۷</sup> مقایسه، آیه‌ی ۳۱، از سوره‌ی ۳۱، کتاب اعداد، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۰۲

<sup>۱۴۸</sup> آیه‌ی ۱۲ تا ۱۶، از سوره‌ی ۱۰، کتاب تثیبه، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳۶

بنی‌اسرائیل می‌شوند و یهودیان از موسی می‌خواهند که آن‌ها را به سرزمین مصر بازگرداند.<sup>۱۴۳</sup> سرانجام اوضاع بحرانی موجود چنان بر روحیه‌ی موسی غلبه می‌کند که وی از فرط ناامیدی از یهوه خواهان مرگ خویش می‌شود.<sup>۱۴۴</sup>

البته با وجود تمامی امتحانات و مجازات‌های یهوه، رسیدن بنی‌اسرائیل به کنعان برابر با شادی و رامش یهودیان نیست. شیر و شهد کنعانی برای بنی‌اسرائیل فقط یک وعده‌ی تو خالی است زیرا که به گزارش تورات هفت امت بزرگ در آن‌جا مسکون هستند. از این پس، بنی‌اسرائیل درگیر جنگ‌های طولانی برای تسلط بر سرزمینی می‌شود که یهوه به او اهدا کرده است. برای نمونه باید از گفتگوی یهوه و موسی در تورات یاد کرد که وقوع این جنگ‌ها را به شرح زیر موجه می‌سازد:

«و چون یهوه خدایت، ایشان را به دست تو تسلیم نماید، و تو ایشان را مغلوب سازی، آنگاه ایشان را بالکل هلاک کن، و با ایشان عهد مبنی و بر ایشان ترحم منما. و با ایشان مصاهرت منما؛ دختر خود را به پسر ایشان مده، و دختر ایشان را برای پسر خود مگیر. زیرا که اولاد تو را از متابعت من بر خواهند گردانید، تا خدایان غیر را عبادت نمایند، و غضب خداوند بر شما افروخته شده، شما را بزودی هلاک خواهد ساخت.»<sup>۱۴۵</sup>

به گزارش تورات، پس از جنگ‌های طولانی و بخصوص نذر و نیاز برای یهوه سرانجام سرزمین کنعان به سلطه‌ی بنی‌اسرائیل در می‌آید و یهودیان با وجودی که کنعانیان تسلیم شده‌اند، شهرهای آن‌ها را غارت و بالکل خراب کرده و همگی آن‌ها را به قتل می‌رسانند.<sup>۱۴۶</sup> پس از پایان جنگ نزاعی میان بنی‌اسرائیل پیرامون تقسیم غنائم رخ می‌دهد. در حالی که موسی و کاهنان سهم بیشتری از آن‌ها را برای خود در نظر گرفته‌اند، مردان جنگی به این شیوه‌ی تقسیم تن نمی‌دهند. در این‌جا تورات توجیه

<sup>۱۴۳</sup> مقایسه، آیه‌ی ۲۷ تا ۲۸، از سوره‌ی ۱۵، و آیه‌ی ۶ تا ۸، از سوره‌ی ۲۱، کتاب اعداد، در کتاب مقدس (۱۹۹۹):

همان‌جا، صفحه‌ی ۱۸۰ و ۱۸۸

<sup>۱۴۴</sup> مقایسه، آیه‌ی ۱۱ تا ۱۵، از سوره‌ی ۱۱، کتاب اعداد، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷۴

<sup>۱۴۵</sup> آیه‌ی ۲ تا ۴، از سوره‌ی ۷، کتاب تثیبه، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲۲

<sup>۱۴۶</sup> مقایسه، آیه‌ی ۲ تا ۳، از سوره‌ی ۲۱، کتاب اعداد، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۸۷ ادامه

نمایندگان پادشاه نسبت داده می‌شود. نزد فرادستان جامعه پادشاه معصوم در سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی و جنسیتی، پیش‌گیری از قیام بردگان و حفاظت از قوم برگزیده به توفیق کامل دست می‌یابد. از جمله باید از پادشاهان اسطوره‌ای مانند داود، سلیمان و سموئیل یاد کرد که افسانه‌های آن‌ها برای سامیان اعتبار بسیاری دارند. برای نمونه در اسطوره‌ی پادشاهی سموئیل آمده است که وی در دوران سالخوردگی قضاوت را به دو فرزند خویش به نام‌های یویل و آبیاه واگذار می‌کند. از آن‌جا که فرزندان سموئیل رفته رفته از راه یهوه منحرف می‌شوند، در نتیجه شیوخ شهر بئرشبع به سموئیل شکایت می‌کنند و از وی خواهان تعویض فرمان‌روا می‌شوند. این شکایت برای سموئیل بسیار ناخوشایند است زیرا شاکیان نه از یهوه بلکه از وی خواهان تعیین جانشین فرزندان‌ش شده‌اند. در این‌جا یهوه با سموئیل تماس می‌گیرد و به وی می‌گوید که مردم نه تو را بلکه من را از پادشاهی سلب کرده‌اند. سپس یهوه بر بنی‌اسرائیل منت گذاشته و یهودیان را با توجه به رهایی آن‌ها از جنگ مصریان قدر ناشناس می‌خواند. وی به سموئیل گوشزد می‌کند که یهودیان با تو نیز بدون تردید چنان خواهند کرد اگر که تو رسم پادشاهی را به آن‌ها نشان ندهی. برای نمونه تورات اسطوره‌ی سموئیل را به شرح زیر پی می‌گیرد:

«و سموئیل تمامی سخنان خداوند را به قوم که از او پادشاه خواسته بودند، بیان کرد. و گفت: "رسم پادشاهی که بر شما حکم خواهد نمود این است که پسران را گرفته، ایشان را بر ارابه‌ها و سواران خود خواهد گماشت و پیش ارابه‌هایش خواهند دوید. و ایشان را سرداران هزاره و سرداران پنجاهه برای خود خواهد ساخت، و بعضی را برای شیار کردن زمینش و درویدن محصولش و ساختن آلات جنگش و اسباب ارابه‌هایش تعیین خواهد نمود. و دختران شما را برای عطر کشی و طبخ‌ی و خبازی خواهد گرفت. و بهترین مزرعه‌ها و تاکستانها و باغات زیتون شما را گرفته، به خادمان خود خواهد داد. و عشر زراعات و تاکستانهای شمار را گرفته، به خواجه‌سرایان و خادمان خود خواهد داد. و غلامان و کنیزان و نیکوترین جوانان شما را و الاغهای شما را گرفته، برای کار خود خواهد گماشت. و عشر گلیه‌های شما را خواهد گرفت و شما غلام او خواهید بود.

من یهوه هستم.»<sup>۱۴۹</sup> «آنکه بی عیب و سالک باشد و عدالت را به جا آورد، و در دل خویش راست‌گو باشد؛ که به زبان خود غیبت ننماید؛ و به همسایه خود بدی نکند و درباره اقارب خویش مذمت را قبول ننماید؛ که در نظر خود حقیر و خوار است و آنانی را که از خداوند می‌ترسند مکرم می‌دارد؛ و قسم به ضرر خود می‌خورد و تغییر نمی‌دهد. نقره خود را به سود نمی‌دهد و رشوه بر بی‌گناه نمی‌گیرد.»<sup>۱۵۰</sup>

بنابراین تورات با رجوع به راستکاری میان بنی‌اسرائیل همبستگی اخلاقی و انسجام درونی قوم یهود را در برابر اقوام دیگر تقویت می‌سازد. هم‌زمان اساطیر سامیان همواره بر ضرورت پیروی بی‌چون و چرا از فرمان‌روا تأکید می‌کنند. در این‌جا فرمان‌روایی نه ارتباطی با ترویج دادگستری دارد و نه به معنی کسب مقبولیت اجتماعی است. از آن‌جا که به گزارش تورات یهوه سرزمین مقدس را به قوم برگزیده‌اش اهدا کرده است، در نتیجه فرمان‌روا را نیز خود وی معین می‌کند. در این‌جا قانون‌گذار یهوه و مجری قانون فرمان‌روا به شمار می‌روند که البته به عنوان حکام بنی‌اسرائیل مکمل هم‌دیگر هستند. هر که به احکام یهوه تن ندهد و در برابر فرمان‌روا قرار بگیرد، از دین برگشته، مجرم و مستحق مجازات به حساب می‌آید. برای نمونه در تورات مشروعیت فرمان‌روا در یک گفتگو میان یهوه و موسی به شرح زیر موجه می‌شود:

«چون به زمین که یهوه، خدایت، به تو می‌دهد، داخل شوی و در آن تصرف نموده، ساکن شوی و بگویی مثل جمیع امت‌هایی که به اطراف منند پادشاهی بر خود نصب نمایم، البته پادشاهی را که یهوه خدایت برگزیند بر خود نصب نما.»<sup>۱۵۱</sup>

بنابراین در آیین یهودیان فرمان‌روایی به معنی یک عظمت معنوی است که یهوه به صورت عصمت به پادشاه برگزیده‌ی قوم مقدس اهدا می‌کند. به گزارش تورات فرمان‌روا نه تنها جانشین دنیوی یهوه محسوب می‌شود بلکه همواره به عنوان پیامبر با خداوند در ارتباط می‌ماند. در این‌جا عصمت موروثی است و هم‌چنین به نزدیکان و

<sup>۱۴۹</sup> آیه‌ی ۱ تا ۲، و آیه‌ی ۱۱ تا ۱۲، از سوره‌ی ۱۹، کتاب لاویان، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۱

<sup>۱۵۰</sup> آیه‌ی ۲ تا ۵، از سوره‌ی ۱۵، کتاب مزامیر، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۵۲

<sup>۱۵۱</sup> آیه‌ی ۱۴ تا ۱۵، از سوره‌ی ۱۷، کتاب تثنیه، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳۶

نسبت به انسان‌های دیگر بی مسئولیت می‌سازد. افزون بر این، انسانی که بنده است، نه تنها احتیاج به یک مرجع روحانی (کاهن) دارد بلکه به معجزه ایمان می‌آورد و از ناچاری به جادوگری و خرافات پناه می‌برد. یک چنین انسانی بنده و سرافکنده است و رستگاری خویش را نه در رایزنی با خرد بلکه در عبادت یهوه و مراسم قربانی و کفاره جستجو می‌کند. در حالی که عبادت به معنی تمرین روزمره‌ی بندگی است، مراسم قربانی جهت جلب عنایت و برکت یهوه برگزار می‌شوند. البته عبادت یهوه نه به دلیل خردگرایی خداوند در آفرینش جهان مادی و تحسین طبیعت متنوع بلکه به دلیل هراس از مجازات دنیوی وی صورت می‌گیرد. به این ترتیب، تورات آیین بندگی انسان را مدون می‌سازد و مانع اندیشیدن، جویدن و پویدن آدمیان می‌شود. از آن‌جا که اساطیر سامیان بر اساس زیست مادی برده‌داری و در پرتو اندیشه و اهداف برده‌داران که خردگرایی را مانع تحقق منافع مادی خویش می‌دانند، به وجود آمده‌اند، در نتیجه روشن است که چرا شیوه‌ی یکتاپرستی یهودیان همواره در تناقض‌گویی می‌پیچد و ترویج آن بدون معجزه و جادو و توسل به تهدید، تزویر و خشونت امکان ندارد. از جمله باید از قوای خیر و قوای شر یاد کرد که هر دو در یهوه به عنوان خدای یکتای یهودیان و قادر مطلق ادغام شده‌اند. از آن‌جا که بنا بر تورات یهوه قادر مطلق تلقی می‌شود و از شرارت منزّه نمی‌گردد، در نتیجه می‌فریبد و فریفته می‌شود، کینه می‌توزد و انتقام می‌جوید، به خشم می‌آید و ویران می‌کند. به بیان دیگر، خردگرایی و دادگستری با ذات یهوه مغایرت دارند و از این رو است که یهودیان به مراسم قربانی، عبادی و ظاهری روی می‌آورند. در این‌جا بار دیگر هستی‌شناسی منفی آیین سامیان روشن می‌گردد زیرا سرکوب و مهار اندیشه، جویش و پویش که توانایی‌های طبیعی و بالقوه‌ی انسان‌ها هستند، به برنامه‌ی دینی تبدیل می‌شوند. نتیجه‌ی ایمان به یک چنین دینی تخریب و تعرض است که به صورت اسلوب پندار، گفتار و کردار مؤمنان جنبه‌ی ارتجاعی به خود می‌گیرد. در حالی که از منظر یکتاپرستی یهودیان انسان ذاتاً گناه‌کار محسوب می‌شود و جهت اتخاذ راه خیر و شر نیاز به پیامبر و فرمان‌روای یهوه دارد لیکن مسئول کردار خویش شناخته می‌شود و جهت رفع گناهانش مجبور به دادن کفاره و تحمل مجازات دنیوی می‌گردد. در این‌جا اصولاً مجازات و پاداش جنبه‌ی اخلاقی به خود نمی‌گیرند زیرا که یهوه انسان را به مانند خود آفریده و از این رو، مسئول

و در آن روز از دست پادشاه خود که برای خویشتن برگزیده‌اید فریاد خواهید کرد و خداوند در آن روز شما را اجابت نخواهد نمود.<sup>۱۵۲</sup>»

چنان‌که از شرح اسطوره‌ی پادشاهی سموئیل روشن می‌شود، عصمت به معنی یک عظمت معنوی است که از طریق یهوه به فرمانروا اهدا می‌شود. هر کسی که در برابر این تصمیم قرار بگیرد و انگیزه‌ی برگزیدن پادشاه دیگری را بر خویشتن داشته باشد، نه تنها خلع مالکیت می‌شود بلکه باید با تمامی نزدیکان و اقوامش به کار بردگی تن دهد. بنابراین عصمت به معنی تقدیس فرمان‌روا و تشکیل کیش شخصیت است که به صورت موروثی به پادشاه و فرزندانش تعلق می‌گیرد. به این ترتیب، زیست مادی (برده‌داری) با زیست معنوی یهودیان (یکتاپرستی) پیوند می‌خورند و زیست ساختاری کشور را به صورت فرمان‌روایی بر قوم برگزیده موجه می‌سازند. بنابراین روشن است که چرا در یکتاپرستی سامیان از عصمت به معنی یک عظمت معنوی مادیت‌یافته یاد شده و اصولاً معیاری برای ارزیابی زیست ساختاری (دولت) در نظر گرفته نمی‌شود. در این‌جا دوباره هستی‌شناسی منفی اساطیر سامیان هویدا می‌گردد. انسان نفساً گناهکار به حساب می‌آید و دلیل گمراهی وی اختیار و آزادیش است. بنابراین انسان باید به یک دوره‌ی امتحانی تن دهد که بندگی و اسارتش را به فرمان‌روای یهوه اثبات کند. به بیان دیگر، تورات مانیفست یک نظام برده‌داری است که مستقیماً بر اساس این شیوه‌ی تولید بخصوص رشد کرده و از یک سو، رابطه‌ی حکومت با بندگان را موجه می‌سازد و از سوی دیگر، بر آن واکنش می‌کند.

از آن‌جا که یهوه فقط خدای بنی‌اسرائیل محسوب می‌شود و دین یهودیان جنبه‌های قومی و موروثی دارد، در نتیجه این شیوه‌ی یکتاپرستی اصولاً به خرد بشری رجوع نمی‌کند و از انسان‌ها نمی‌خواهد که با خرد خویش رایزنی کرده و عواقب ایمان و کردارشان را بسنجند. در این طرح دینی انسان بنده است و فقط متعهد به یهوه، فرمان‌روای یهوه و قوم برگزیده می‌ماند. بنابراین شیوه‌ی یکتاپرستی یهودیان موفق به درک یک مفهوم جهان‌شمول از انسان نمی‌شود و ایمان به یک چنین دینی، مؤمن را

<sup>۱۵۲</sup> آیه‌ی ۱۰ تا ۱۸، از سوره‌ی ۸، کتاب اول سموئیل، در کتاب مقدس (۱۹۹۹). همان‌جا، صفحه‌ی ۳۳۸

مقدس را به حساب گمراهی بنی اسرائیل می‌گذارد. به این ترتیب، انسان‌های ذاتاً گناهکار، منحرف و شرور، احتیاج به یک ناجی دارند که بار دیگر قوم برگزیده را بر سرزمین مقدس مسلط سازد و تحقق شریعت و عبادت یهوه را ممکن کند.

بنابراین روشن می‌گردد که چرا نه تنها در تورات به کرات از ظهور مسیح به عنوان ناجی قوم بنی اسرائیل سخن رانده شده، بلکه عیسی رسالتش را با استناد به این شیوهی تدین موجه ساخته است. لیکن عیسی بر خلاف دیگر پیامبران سامی، خود را فرزند خداوند می‌خواند. در انجیل نام یهوه به روح القدس دگرگون می‌گردد و ظهور عیسی با نجات قوم یهوه به شرح زیر موجه می‌شود:

«اما ولادت عیسی مسیح چنین بود که چون مادرش مریم به یوسف نامزد شده بود، قبل از آنکه با هم آیند، او را از روح القدس حامله یافتند. و شوهرش یوسف چونکه مرد صالح بود و نخواست او را عبرت نماید، پس اراده نمود او را به پنهانی رها کند. اما چون او در این چیزها تفکر می‌کرد، ناگاه فرشته خداوند در خواب بر وی ظاهر شده گفت: "ای یوسف پسر داود، از گرفتن زن خویش مریم مترس، زیرا که آنچه در وی قرار گرفته است، از روح القدس است، و او پسری خواهد زایید و نام او را عیسی خواهی نهاد، زیرا که او امت خویش را از گناهانشان خواهد رهانید."»<sup>۱۵۳</sup>

در حالی که تورات اصولاً از جنسیت یهوه گزارش نمی‌دهد لیکن در انجیل روح القدس جنسیت نرینه به خود می‌گیرد. روح القدس مریم را باردار می‌کند و عیسی پی در پی از پدر خویش سخن می‌راند. روشن است که عیسی جهت توفیق رسالتش مجبور بود که تمامی اساطیر و پیامبران سامی را مقدس و محترم شمارد و خود را به عنوان خاتم تورات به بنی اسرائیل معرفی کند. برای نمونه در انجیل به شرح زیر آمده است:

«گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات یا صُحُف انبیا را باطل سازم. نیامده‌ام تا باطل نمایم بلکه تا تمام کنم. زیرا هر آینه به شما می‌گویم، تا آسمان و زمین زایل نشود، همزه یا نقطه‌ای از تورات هرگز زایل نخواهد شد تا همه واقع شود.»<sup>۱۵۴</sup>

آفرینش ذات بشری به حساب می‌آید. به این ترتیب، انسان مؤمن موظف می‌شود که در برابر اقوام متهاجم با بنی اسرائیل همبسته باشد و رستگاری خویش را در برگزیدگی قومی، عصمت فرمان‌روایی، تحقق شریعت دینی و تسلط بر سرزمین مقدس بیابد. هر کسی که از تحقق این اصول سرپیچی کند، از دین برگشته و خائن شناخته شده و باید در انتظار خشونت فرمانروا و مجازات قوای مجریه باشد. البته یکتاپرستی یهودیان، زیست مادی و زیست معنوی، یعنی بدن (جسم) و روان (روح) انسان را قاطعانه مجزا نمی‌سازند. مجرمان در همین دنیا مجازات می‌شوند و کفاره‌ی گناهان خویش را می‌پردازند. به این ترتیب، انسان موجودی به نظر می‌آید که با پیروی از کاهن به الگوی گفتاری و کرداری خویش دست می‌یابد و از طریق تقبل امتحان الهی شرایط وحدت بدن و روان خویش را به وجود می‌آورد. زمینه‌ی این وحدت را از یک سو، برگزیدگی قومی و سرزمین مقدس می‌سازند. در این‌جا تسلط یهودیان بر سرزمین مقدس نشانه‌ی برکت یهوه محسوب می‌شود و جنبه‌ی تقدیر به خود می‌گیرد زیرا این یهوه به عنوان قادر مطلق است که اقوام ساکن کنعان را به بنی اسرائیل تسلیم می‌کند. زمینه‌ی وحدت بدن و روان انسان از سوی دیگر، به وسیله‌ی خردستیزی و ممانعت از آزادی انسان به وجود می‌آید. بنابراین یکتاپرستی و نفی آزادی و اختیار انسان در گزینش راه خیر و راه شر شرایط وحدت غیر خردگرایی زیست مادی بردگی (بدن) با زیست معنوی یکتاپرستی (روان) را مهیا می‌کنند و آن زیست ساختاری را که حامی این وحدت است، موجه می‌سازند. به این ترتیب، یکتاپرستی یهودیان منجر به خردستیزی در روند زیست اجتماعی می‌شود و انسان از طریق تقبل کار بردگی و انفعال در برابر اوضاع موجود به رستگاری دست می‌یابد. در حالی که در این‌جا بدن انسان نسبت به روانش به کلی بی اعتبار نمی‌گردد لیکن هم‌زمان زیست مادی بردگی و زیست معنوی "جهان‌گریزی" لازم و ملزوم هم دیگر می‌مانند. روشن است که یک چنین طرحی که هم دنیوی است و هم هستی انسان را منفی می‌شمارد، همواره به یک ناجی نیاز دارد که به "جهان‌گریزی" مؤمنان معنی و اعتبار دهد. تا زمانی که سلطه‌ی فرمانروای یهوه بر سرزمین مقدس تضمین شده است، همه چیز در صلح و صفا سپری می‌شود. لیکن پس از تصرف سرزمین مقدس از طریق بیگانگان است که ضرورت ظهور یک ناجی همواره روشن‌تر می‌گردد. البته تورات تسلط بیگانگان بر سرزمین

<sup>۱۵۳</sup> آیه‌ی ۱۸ تا ۲۱، از سوره‌ی ۱، انجیل متی، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۸۶

<sup>۱۵۴</sup> آیه‌ی ۱۷ تا ۱۸، از سوره‌ی ۵، انجیل متی، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۹۰



وی نه تنها حرمت سبّت را می‌شکند بلکه خدا را پدر خویش خوانده و خود را مساوی با یهوه می‌سازد.<sup>۱۵۶</sup> افزون بر این‌ها، عیسی در تداوم اساطیر سامیان خود را پادشاه اسرائیل نیز می‌خواند و همین مسئله سرکردگی امپراطوری روم را مورد پرسش قرار می‌داد. بنا بر گزارش انجیل سرانجام شیوخ یهود عیسی را دستگیر و وی را به بهانه‌ی قیام بر علیه حکومت روم به پنطیوس پیلطس تسلیم کردند. در محاکمه‌ای که فرمان‌روای رومی برای عیسی تدارک دیده بود، وی پادشاهی خود را به شرح زیر موجه ساخت:

«عیسی جواب داد که "پادشاهی من از این جهان نیست. اگر پادشاهی من از این جهان می‌بود، خدّام من جنگ می‌کردند تا به یهود تسلیم نشوم. لیکن اکنون پادشاهی من از این جهان نیست."<sup>۱۵۷</sup>»

بنابراین عیسی اصراری بر عصمت و تقدیس فرمان‌روا نداشت و از طریق انفعال هوادارانش هرگونه حکومت دنیوی را مقبول می‌شمرد. به این ترتیب، زیست مادی برده‌داری با زیست معنوی عیسویان (یکتاپرستی) پیوند می‌خورد و زیست ساختاری را به صورت یک امپراطوری جهان‌شمول موجه می‌ساخت. در این‌جا نه معیاری برای ارزیابی زیست ساختاری (دولت) در نظر گرفته می‌شد و نه اصولاً دولت نیازی به مقبولیت دنیوی و یا مشروعیت دینی داشت. همه موظف بودند که به حاکمیت رومیان تن دهند و از مقاومت بیهوده در برابر قوای اجرایی بپرهیزند. این‌جا هستی‌شناسی منفی یکتاپرستی سامیان در شکل عیسوی آن هویدا می‌گردد. انسان نفساً گناهکار به حساب می‌آید و دلیل گمراهی وی اختیار و آزادیش است. به این ترتیب، دین عیسی در تداوم ایمان یهودیت به وجود می‌آمد و زندگی دنیوی انسان را هم چون گذشته به یک دوره‌ی امتحانی جهت اثبات بندگی و اسارت به روح‌القدس تقلیل می‌داد. پادشاهی آن جهانی، انفعال بردگان در برابر خشونت دولتی و تشدید کار بدنی عواملی بودند که دین عیسی را در برابر منافع فرودستان جامعه قرار می‌دادند و از این رو، قابل درک است که چرا وی به این همه معجزات جهت تأیید رسالت و ترویج دین خویش نیاز داشت.

<sup>۱۵۶</sup> مقایسه، آیه‌ی ۱۷ تا ۱۸، از سوره‌ی ۵، انجیل یوحنا، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۲۲

<sup>۱۵۷</sup> آیه‌ی ۳۶ تا ۳۷، از سوره‌ی ۱۸، انجیل یوحنا، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۴۶

با وجودی که عیسی تورات را معتبر و مقدس می‌شمرد لیکن انجیل آیین بندگی انسان‌ها را به مراتب مستحکم‌تر و مجردتر مدون می‌سازد. به نظر می‌آید که تحول دین یهودیان به شکل عیسوی آن بستگی به اوضاع سیاسی آن دوران داشته است. در این زمان سرزمین اسرائیل تحت نظر امپراطور روم قرار گرفته بود و پنطیوس پیلطس بر آن حکم می‌راند. در حالی که هم چون گذشته زیست مادی برده‌داری اساس تحولات دینی را می‌ساخت لیکن دین عیسی در پرتو منافع طبقاتی یک حکومت جهان‌شمول شکل می‌گرفت. روشن است که برگزیدگی قومی یهودیان نه قادر بود که امپراطوری روم را موجه سازد و نه جهت انفعال تمامی بردگان کارکردی سازنده داشت. بنابراین انجیل از یک دگردیسی تفکر خاص یهودیان به یک تفکر عام عیسویان گزارش می‌دهد. برای نمونه انجیل به شرح زیر بندگی و انفعال عیسویان را در برابر خشونت دولتی موجه می‌سازد:

«شنیده‌ای که گفته شده است، "چشمی به چشمی و دندانی به دندانی" لیکن من به شما می‌گویم، با شریب مقاومت مکنید بلکه هر که به رخساره راست تو طپانچه زند، دیگری را نیز به سوی او بگردان، و اگر کسی خواهد با تو دعوا کند و قبای تو را بگیرد، عبای خود را نیز بدو واگذار، و هرگاه کسی تو را برای یک میل مجبور سازد، دو میل همراه او برو. هر کس از تو سؤال کند، بدو ببخش و از کسی که قرض از تو خواهد، روی خود مگردان.»<sup>۱۵۵</sup>

روشن است که یک چنین دینی در پرتو منافع یک طبقه‌ی حاکم جهان‌شمول و جهت شکست مقاومت و انفعال بردگان شکل می‌گرفت. البته عیسی وظیفه‌ی خود را محدود به انفعال انسان‌ها نمی‌کرد بلکه با لغو سبّت از بردگان می‌خواست که در تمامی روزهای هفته به کار تن دهند. بنا بر گزارش انجیل، عیسی در برابر اعتراض یهودیان ادعا می‌کرد که وی و پدرش، روح‌القدس، روزمره کار می‌کنند و از این رو، نیازی به یک روز استراحت تحت عنوان سبّت ندارند. سرانجام یهودیان با وی از در دشمنی در آمدند و برنامه‌ی قتل وی را ریختند. شیوخ بنی‌اسرائیل به عیسی تهمت می‌زدند که

<sup>۱۵۵</sup> آیه‌ی ۳۸ تا ۴۲، از سوره‌ی ۵، انجیل متی، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۹۱

زیرا که شما را به شوراها خواهند سپرد و در کنایس تازیانه‌ها خواهند زد و شما را پیش حکام و پادشاهان بخاطر من حاضر خواهند کرد تا بر ایشان شهادتی شود. و لازم است که انجیل اول بر تمامی امت‌ها موعظه شود. و چون شما را گرفته، تسلیم کنید، میندیشید که چه بگوئید و متفکر مباشید بلکه آنچه در آن ساعت به شما عطا شود، آن را بگوئید زیرا گوینده شما نیستید بلکه روح‌القدس است. آنگاه برادر، برادر را و پدر، فرزند را به هلاکت خواهند سپرد و فرزندان بر والدین خود برخاسته، ایشان را به قتل خواهند رسانید. و تمام خلق بجهت اسم من شما را دشمن خواهند داشت. اما هر که تا به آخر صبر کند، همان نجات یابد.»<sup>۱۵۸</sup>

بنا بر گزارش انجیل پایان جهان مادی و ظهور دوباره‌ی عیسی فقط مصادف با انحطاط کلی جامعه نیست بلکه با یک ردیف از وقایع ملکوتی مانند تاریکی خورشید، درخشندگی ماه، فروریزی ستارگان آسمان‌ها و تزلزل افلاک همراهی می‌شود.<sup>۱۵۹</sup> البته این فقط روح‌القدس است که از تاریخ وقوع این روز آگاهی دارد و به غیر از وی هیچ کس و حتا فرشتگان و خود عیسی نیز هیچ‌گونه اطلاعی از زمان وقوع موعود ندارند. بنابراین انجیل فقط از مسیحیان می‌خواهد که امیدوار باشند و برای وقوع فوری موعود دعا کنند.<sup>۱۶۰</sup>

بنابراین در تداوم یهودیت، فرهنگ انفعال و انتظار و "جهان‌گریزی" بنیان دین عیسویان را می‌سازند. بنا بر گزارش انجیل بازگشت عیسی به معنی پایان جهان مادی و روز تصفیه‌ی حساب روح‌القدس با بندگانش است. در حالی که در تورات مجازات‌ها جنبه‌های اشتراکی و دنیوی دارند، انجیل مجازات و پاداش را به صورت اشتراکی و اخروی موجه می‌سازد. در این‌جا معیار ارزیابی، رفتار امت‌ها با عیسویان است. برای نمونه مجازات و پاداش اشتراکی در انجیل به شرح زیر موجه می‌شود.

شفای جذامیان، شفای بیماری تب، آرام کردن طوفان دریا، شفای دیوانگان، مصروعان و افلیجان، اخراج ارواح ناپاک از بدن انسان‌ها، شفای نابینایان و گنگان، زنده کردن مردگان، پیشگویی وقایع خارق‌العاده، راه رفتن بر روی آب، پیشگویی مرگ خویش، آوردن فرشتگان بر زمین، حادث کردن زلزله و گشودن قبرها از جمله معجزاتی هستند که در انجیل به عیسی نسبت داده می‌شوند. در این‌جا بر خلاف دین یهودیان زیست مادی و زیست معنوی، یعنی بدن و روان انسان قاطعانه مجزا می‌گردند و مجازات جنبه‌ی اخروی به خود می‌گیرد. به این ترتیب، انسان به صورت بنده به نظر می‌آید که با پیروی از الگوی کرداری عیسویان و از طریق تقبل امتحان آسمانی شرایط وحدت بدن (جسم) و روان (روح) خویش را به وجود می‌آورد. زمینه‌ی این وحدت را از یک سو، تقبل شرایط بردگی و از سوی دیگر، ایمان به آخرت و ظهور آتی یک ناجی مهیا می‌سازند. به این ترتیب، یک "آگاهی از جهان وارونه" به صورت یک وحدت غیرخردگرا از زیست مادی بردگی (بدن) با زیست معنوی یکتاپرستی (روان) به وجود می‌آید و آن زیست ساختاری را که حامی این وحدت است، موجه می‌کند. خردستیزی در روند زیست اجتماعی نتیجه‌ی یک چنین ایمانی است که رستگاری انسان را نشانه‌ی تقبل کار بردگی و انفعال در برابر اوضاع موجود می‌خواند. در این‌جا بدن انسان نسبت به روانش به کلی بی اعتبار می‌گردد، در حالی که زیست مادی بردگی و زیست معنوی "جهان‌گریزی" لازم و ملزوم هم دیگر می‌شوند. روشن است که یک چنین طرحی که هم اخروی است و هم هستی انسان را منفی می‌شناسد، همواره احتیاج به یک روش توجیه دارد که به "جهان‌گریزی" مؤمنان معنی و اعتبار دهد. بنابراین قابل درک است که چرا عیسی در موعظه‌هایش همواره بر ظهور دوباره‌ی خویش و پایان جهان مادی تأکید می‌کرد. برای نمونه عیسی به پرسش حواریانش پیرامون علائم موعود به شرح زیر پاسخ می‌دهد:

«(...) "اما چون جنگها و اخبار جنگها را بشنوید، مضطرب مشوید زیرا که وقوع این حوادث ضروری است لیکن آنها هنوز نیست. زیرا که امتی بر امتی و مملکتی بر مملکتی خواهند برخاست و زلزله‌ها در جایها حادث خواهد شد و قحطی‌ها و اغتشاش‌ها پدید می‌آید؛ و اینها ابتدای دردهای زه می‌باشد. "لیکن شما از برای خود احتیاط کنید

<sup>۱۵۸</sup> آیه‌ی ۵ تا ۱۳، از سوره‌ی ۱۳، انجیل مرقس، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۵۷

<sup>۱۵۹</sup> مقایسه، آیه‌ی ۲۱ و آیه‌ی ۲۴ تا ۲۷، از سوره‌ی ۱۳، انجیل مرقس، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی

۱۱۵۷ ادامه

<sup>۱۶۰</sup> مقایسه، آیه‌ی ۳۲، از سوره‌ی ۱۳، انجیل مرقس، در کتاب مقدس (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۵۸

خویش را در این دنیا دریافت می‌کنند، عیسویان در انتظار پایان جهان مادی و ارج اخروی خویش هستند. با یک چنین ایمانی، زندگی به شیوه‌ی افتادگی و تسلیم موجه و انفعال و جهان‌گریزی از منظر مؤمنان رستگاری تلقی می‌شود. به این ترتیب، دین عیسوی نیز مانند یهودیت مؤمنان را از نظر روانی تقویت می‌کند که به خشونت دولت و برده‌داران تن دهند و تمامی مشکلات زیست مادی را با آرزوی دریافت پاداش اخروی به جان بخرند. تحت چنین شرایطی ضروری است که روان انسان به کلی مجذوب زیست معنوی شود و مؤمن به "جهان‌گریزی" روی آورد. روشن است که با وجود سختی‌های زندگی بردگی ضروری بود که روان عیسویان به ظهور یک ناجی و پایان جهان دوخته می‌شد. بنابراین قابل درک است که انجیل نیز مانند تورات به کلی از خردگرایی و فلسفه بدور است و فقط به تدوین دستور زندگی مؤمنان بسنده می‌کند. البته خردستیزی عواقب بسیار مخربی دارد زیرا نه تنها بر آزادی انسان جهت‌گزینش میان خیر و شر صحنه نمی‌گذارد و از این منظر، مجازات و پاداش جنبه‌ی اخلاقی به خود نمی‌گیرند بلکه مروج تعبد و تقلید از کسانی می‌شود که خود را مقدس و معصوم می‌شمارند. در این‌جا پیروی و فرمانبرداری کورکورانه نشانه‌های رستگاری مؤمنان هستند و رستگاری به معنی آسودگی است که از طریق کار بردگی و فرهنگ انفعال و انتظار میسر می‌شود. توجیه دولت به صورت "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" فقط نتیجه‌ی پیوند زیست مادی برده‌داری با این زیست معنوی است. بنابراین به خوبی روشن می‌شود که چرا در تورات و انجیل پیامبران سامی هیچ‌گاه پیرامون بعثت خویش مردد نمی‌گردند و با وجود بی‌خردی خداوند به تمامی امتحانات و احکام الهی تن می‌دهند. در حالی که در تورات و انجیل غلامان و کنیزان همواره حضور دارند و تسلط مردان بر زنان و تشکیل یک نظام جنسیتی پی در پی تحکیم می‌شود، معجزات و موهومات مؤمنان را از پرسش پیرامون ضرورت تداوم این مناسبات باز می‌دارند. در این‌جا مراسم قربانی و نذر و نیاز منجر به برکت الهی می‌شوند و انسان یکتاپرست نه به دلیل خرد آفرینش جهان مادی بلکه از هراس مجازات‌های دنیوی و اخروی خداوند، یهوه و روح‌القدس را عبادت می‌کند. معنی عبادت تمرین بندگی انسان است که تحت نظر روحانیان عملی می‌شود. به این ترتیب، کار بردگی، انفعال در برابر خشونت دولتی، تقبل یک دوره‌ی امتحانی و انتظار ظهور یک ناجی و پایان جهان مادی

«اما چون پسر انسان در جلال خود با جمیع ملائکه مقدس خویش آید، آنگاه بر کرسی جلال خود خواهد نشست و جمیع امت‌ها در حضور او جمع شوند و آنها را از همدیگر جدا می‌کند. (...) پس اصحاب طرف چپ را گوید: "ای ملعونان، از من دور شوید در آتش جاودانی که برای ابلیس و فرشتگان او مهیا شده است. زیرا گرسنه بودم مرا خوراک ندادید، تشنه بودم مرا آب ندادید، عریان بودم مرا نپوشانید، مریض و محبوس بودم عیادت‌م نمودید." پس ایشان نیز پاسخ گویند: "ای خداوند، کی تو را گرسنه یا تشنه یا غریب یا برهنه یا مریض یا محبوس دیده، خدمت نکردیم؟" آنگاه در جواب ایشان گوید: "هر آینه به شما می‌گویم، آنچه به یکی از این کوچکان نکردید، به من نکردید." و ایشان در عذاب جاودانی خواهند رفت، اما عادلان در حیات جاودانی.»<sup>۱۶۱</sup>

به این ترتیب، هر امتی که با عیسویان از در دوستی در آید، عادل محسوب شده و به حیات جاودانی دست می‌یابد. در برابر دشمنان عیسویان مشترکاً به دوزخ راه می‌یابند و در آن‌جا دچار عذاب جاودانی می‌گردند. بنابراین انجیل دوزخ را مکان انتقام‌جویی روح‌القدس از دشمنان عیسویان می‌خواند و اقامت امت‌های گناهکار در آن‌جا را ابدی می‌شمارد. در این‌جا پاداش و مجازات اصولاً جنبه‌ی اخلاقی به خود نمی‌گیرند و شیوه‌ی اعمال اشتراکی آن‌ها بار دیگر هستی‌شناسی منفی ادیان سامی را عریان می‌سازد.

به این ترتیب، انجیل نیز زیست معنوی و روانشناسی جامعه‌ی برده‌داری را به صورت تولیدات مه‌آلود زیست مادی دوران امپراطوری روم بازتاب می‌دهد و تاریخ و فرهنگ عیسویان باستانی را مدون می‌سازد. با استناد به انجیل بردگان به یک شکل نوین ایمانی دست یافتند که بردگی آن‌ها را موجه می‌ساخت و با ایمان به آخرت مقاومتشان را در برابر برده‌داران به انفعال می‌کشید. در برابر نه برده‌داران نیازی به توجیه دینی وضعیت طبقاتی خویش داشتند و نه ترویج دین عیسوی حاکمان رومی را با بحران مشروعیت موجه می‌کرد. بنابراین این شیوه‌ی یکتاپرستی نیز در تداوم یهودیت مروج خردستیزی و بندگی انسان‌ها بود. در حالی که یهودیان پاداش و مجازات امتحانات

<sup>۱۶۱</sup> آیه‌ی ۳۱ تا ۳۲، و آیه‌ی ۴۱ تا ۴۶، از سوره‌ی ۲۵، انجیل متی، در کتاب مقدس (۱۹۹۹). همان‌جا، صفحه‌ی

از این پس، آن زیست معنوی به وجود آمد که امپراطوری روم برای انفعال بردگان خویش نیاز داشت. بنابراین غیر منتظره نیست که چرا فرمانروایان رومی یکی پس از دیگری به دین عیسویان گرویدند و در ترویج آن کوشا شدند. البته این گرایش پس از قتل عیسی به وقوع پیوست زیرا رومیان از ابعاد روان‌شناسی دین وی دیرتر آگاه شدند. بنا بر گزارش انجیل شیوخ یهود در برانگیختگی خشم پنتیوس پیلطس نسبت به عیسی نقش اساسی داشتند و با اصرار آن‌ها بود که فرمان اعدام وی صادر شد. به این ترتیب، عیسی با دو تن از سارقان مصلوب گشت. بنا بر اعتقاد مسیحیان وی پس از گذشت سه روز از مرگش بر حواریان خود ظاهر شد و پس از صرف طعام با آن‌ها به شرح زیر به آسمان صعود کرد:

«و به ایشان گفت: "بر همین منوال مکتوب است و بدینطور سزاوار بود که مسیح زحمت کشد و روز سوم از مردگان برخیزد." (...). و چنین شد که در حین برکت دادن ایشان، از ایشان جدا گشته، به سوی آسمان بالا برده شد.»<sup>۱۶۳</sup>

به این ترتیب، یک دین جهانشمول و میسیونری به وجود آمد که به صورت ایدئولوژی دولتی و یک ابزار حکومتی در دست طبقه‌ی برده‌دار رومی قرار گرفت. به این معنی که زیست معنوی مسیحیت از سرنوشت انسان و ناتوانی آدمی در تغییر آن گزارش می‌داد. از این منظر، انسان ذاتاً نابینا عمل می‌کند، نه قادر به تغییر سرنوشت خویش است و نه حاصل فعالیت خویش را می‌شناسد. در این‌جا ناتوانی انسان در تحقق اهدافی که از قبل مفکر و معین شده‌اند، تبدیل به عنصری پایدار در روانشناسی جامعه می‌شود که به صورت نتیجه‌ی سرشت آدمی در تمایل به گناه متصور می‌گردد. بنابراین فعالیت انسان نه با توجه به خردگرایی پیرامون اتخاذ اهدافی که از پیش معنی آن‌ها ساخته و پرداخته شده‌اند بلکه از طریق اشتیاق فوری و برانگیختگی کورکورانه که نشانه‌ی قدر الهی است، موجه می‌شوند. به این ترتیب، از یک سو، گناهی که انسان به آن تمایل می‌یابد، نه یک گناه عمدی بلکه یک گناه ذاتی و نتیجه‌ی سرشت منفی انسان تلقی می‌شود. پیدا است که تعمیم یک چنین بینشی برای انفعال فرودستان جامعه بسیار

مضامین ایمان یهودیان و عیسویان را می‌سازند و به اساطیر و تاریخ سامیان ذهنیت می‌بخشند. روشن است که تحت چنین شرایطی، زیست اجتماعی ظاهراً به یک وحدت دست می‌یابد و مؤمنان یک هویت کاذب دینی کسب می‌کنند.

بنابراین اساطیر سامیان و هم‌چنین تورات و انجیل از جوانب متفاوتی گزارش می‌دهند. از آن‌جا که این منابع خردگرایی انسان را به کلی منفی ارزیابی می‌کنند و فرضیه‌ی آن‌ها که انسان را ذاتاً شرور می‌خواند، توان سازمان‌دهی زیست اجتماعی را از طریق اندیشه غیر ممکن می‌شمارد، در نتیجه بعثت پیامبران و صدور وحی الهی موجه می‌کنند. به این معنی که با در نظر داشتن این بنا انسان نه تنها صلب اراده می‌شود بلکه خدا همواره در جهان آفرینش دخل و تصرف می‌کند. در همین‌جا است که یکتاپرستی سامیان از یک طرح دترمینیستی (مقدر) گزارش می‌دهد. افزون بر این‌ها، انسان از یک سو، از بدو وجودش گناه‌کار تلقی می‌شود و باید که در دوران حیاتش عکس آن را اثبات کند و از سوی دیگر، منشأ گناه به جنسیت مادینه منسوب می‌گردد. به بیان دیگر، انسان باید در دوران زندگی خویش طبیعت و ذات خردگرایی خود را مدام سرکوب کند و به بندگی خدا در آمده و همواره از وحی الهی و فرمانروایان خدا بر زمین پیروی کند. نتیجه‌ی بندگی مؤمنان رستگاری آن‌ها است که برایش در آخرت پاداش در نظر گرفته شده است. بنابراین یکتاپرستی سامیان معنای اخروی به خود می‌گیرد و خداسالار و خردستیز است. در حالی که هویت برای یهودیان جنبه‌ی قومی دارد لیکن عیسی یکتاپرستی سامیان را به یک دین جهانشمول و میسیونری متحول ساخت. برای نمونه در انجیل به شرح زیر آمده است:

«عیسی پیش آمده، بدیشان خطاب کرده، گفت: "تمامی قدرت در آسمان و بر زمین به من داده شده است. پس رفته، همه امت‌ها را شاگرد سازید و ایشان را به اسم اب و ابن و روح‌القدس تعمیم دهید. و ایشان را تعلیم دهید که همه اموری که به شما حکم کرده‌ام حفظ کنند. و اینک من هر روزه تا انقضای عالم همراه شما می‌باشم."»<sup>۱۶۴</sup>

<sup>۱۶۳</sup> آیه‌ی ۴۶ و آیه‌ی ۵۱، از سوره‌ی ۲۴، انجیل لوقا، در کتاب مقدس (۱۹۹۹)، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۱۵

<sup>۱۶۴</sup> آیه‌ی ۱۸ تا ۲۰، از سوره‌ی ۲۸، انجیل متی، در کتاب مقدس (۱۹۹۹)، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۳۳

## دولت منطقه‌ای و بحران ایدئولوژیک در ایران باستان

در حالی که امپراطورهای رومی آیین عیسویان را به عنوان ایدئولوژی دولتی پذیرفته و نظام برده‌داری را به صورت حکم الهی و انگیزه‌ی کشورگشایی خویش و به خصوص فتح اورشلیم را با تعمیم دین حقانی و تحقق اراده‌ی الهی موجه می‌ساختند لیکن شاهنشاهی اشکانیان فاقد آن اندیشه‌ی سیاسی بود که با استناد به هویت ایرانیان، هم زیست ساختاری کشور را موجه سازد و هم دشمنانه در برابر تعرض سپاه روم به مرزهای ایران زمین قرار بگیرد. به بیان دیگر، تداوم و استقلال ایران بستگی به تحکیم یک ایدئولوژی دولتی داشت زیرا تمایل اشکانیان به فرهنگ یونانی نه زیست مادی کشور را به صورت قلمرو ضرورت‌ها موجه می‌کرد و نه به صورت زیست معنوی درک روزمره‌ی ایرانیان باستانی را بازتاب می‌داد و یا با اساطیر ایرانی مستقیماً ارتباطی برقرار می‌ساخت.

در این دوران هفت دودمان آریایی مانند؛ ساسانی، قارن، سورن، اسپهبد، اسپندیار، مهران و زیک به صورت شاهان محلی بر گستره‌ی سرزمین ایران حکم می‌راندند و سرکردگان آن‌ها (واسپوهران) از طریق مهستان (زیست ساختاری) بر کارگزاری دولت و سیاست شاهنشاه نظارت می‌کردند. افزون بر این، اشراف، نجبا و درباریان با نفوذ و هم‌چنین مرزبانان و وزرای دولتی نیز از اعضای مهستان به شمار می‌رفتند که در عزل و نصب شاهنشاه نقش داشتند.<sup>۱۶۶</sup>

به نظر می‌رسد که سرکرده‌ی دودمان ساسانی، اردشیر بابکان، به اهمیت بحران ایدئولوژی کشور پی برده بود و از این رو، عزم راسخ جهت تشکیل یک نظم نوین در ایران باستان کرد. وی از نوادگان ساسان و محافظ آتشکده‌ی آناهیتا در شهر استخر بود که انگیزه‌ی خود را برای یکپارچگی ایران زمین و تشکیل شاهنشاهی ساسانیان از طریق نامه‌ای به شاهان مختلف کشور اعلان کرد. از آن‌جا که قدرت سیاسی نوین

کارساز است. هم‌زمان از سوی دیگر، دستاوردهای با ارزش انسانی خارج از قوای اراده و خرد بشری قرار می‌گیرند و منشأ تحقق آن‌ها به قدر الهی منسوب شده و نتیجه‌ی لطف خداوند به نظر می‌رسند. به این ترتیب، برای طبقه‌ی حاکم رومی امکان داشت که نقشه‌ی گسترش امپراطوری و فتح جهان را نه نتیجه‌ی تصمیم و جهت حفظ منافع مادی خویش بلکه با ضرورت تحقق اراده و نشانه‌ی لطف خدا موجه سازد. به بیان دیگر، بنا بر ایدئولوژی رومیان "این مفهوم لطف؛ ملازم مفهوم گناهکاری ذاتی است."<sup>۱۶۴</sup>

در همین دوران که طبقه‌ی حاکم رومی به دین عیسویان می‌گروید، انجیل‌های چهارگانه یکی پس از دیگری تا پایان سال ۱۱۰ میلادی به زبان‌های متفاوت منتشر شدند. انجیل مرقس به زبان یونانی در روم، انجیل متی به زبان عبری در اورشلیم، انجیل لوقا به زبان لاتینی در آسیای صغیر و انجیل یوحنا به زبان آرامی در افسوس انتشار یافتند.<sup>۱۶۵</sup> از این پس، میسیونرهای عیسوی در شاهنشاهی اشکانیان پراکنده گشتند و با ترویج دین خویش یک آلترناتیو جهانشمول و جدی در برابر تاریخ و فرهنگ ایرانیان باستانی به وجود آوردند.

<sup>۱۶۴</sup> کالینگوود، رابین جورج (۱۳۸۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۳ ادامه

<sup>۱۶۵</sup> مقایسه، شفا، شجاع‌الدین (۲۰۰۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹۸

<sup>۱۶۶</sup> مقایسه، محمدی ملابری، محمد (۱۳۷۹): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، دل ایرانشهر، بخش دوم، جلد سوم، چاپ دوم، تهران، صفحه‌ی ۳۵۸

هفت دودمان ایرانی را به خدمت ارتش کشور در آورد و آن‌ها را به عنوان "اسواران" (چشم و چراغ سپاه ساسانی) مستقیماً تحت سلطه‌ی خویش قرار داد. "اسواران" از آغاز نوجوانی به عنوان طبقه‌ی حاکم کشور آموزش و پرورش می‌یافتند و از تاریخ فرهنگی و ادب ایرانی کشور به‌رمند می‌شدند. در این‌جا تحصیل آیین زرتشت به عنوان ایدئولوژی دولتی یک نقش اساسی داشت که همراه با حماسه‌های ایرانی روح سحلسوری "اسواران" را به وجود می‌آورد و اندیشه‌ی آن‌ها را با هویت ملی و رتبه‌ی اجتماعی خویش مشروب می‌ساخت. افزون بر آموزش آیین جنگی مانند: هنر تیراندازی و اسب سواری، "اسواران" از فنون چوگان بازی و مراسم درباری نیز به‌رمند می‌شدند.<sup>۱۷۰</sup> به این ترتیب، قشر بزرگی از طبقه‌ی حاکم کشور در ارتش ساسانیان ادغام شد که تحقق منافع مادی خویش را وابسته به تداوم و توفیق شاهنشاهی ساسانی در کشورگشایی می‌جست. از جمله باید از سپاه جلودار ساسانی یاد کرد که "اسواران" پیکان آن را تشکیل می‌دادند. اعضای این سپاه پوششی از پولاد بر تن داشتند که مفصل زره‌های آن‌ها با اندامشان هماهنگ بود. بر سر آن‌ها کلاه آهنین قرار داشت که آن‌ها را از گزند تیر دشمنان و زخم‌های مهلک محافظت می‌کرد. سلاح آن‌ها نیزه و ژوبین بود و اسب‌شان نیز از طریق جوشن حفاظت می‌شد. قبل از آغاز جنگ بخشی از سلحشوران ایرانی از کمینگاه به ارتش دشمن شیبخون می‌زدند و از طریق حمله‌های پراکنده دشمنان را ضعیف و هراسان می‌کردند. در هنگام جنگ "اسواران" پیشاپیش سپاه جلودار قرار می‌گرفتند، در حالی که تیراندازان در پشت آن‌ها صف آرایی کرده و از مسافت دور باران تیرها را بر سر دشمنان جاری می‌کردند. سپس صف بزرگ فیل‌ها بود که پس از تهاجم سپاه جلودار به دشمن، وارد کارزار می‌شد و جنگ را به نفع سپاه ساسانی به اتمام می‌رساند. مابقی جریان به عهده‌ی پیاده نظام بود که با ضربه‌ی خلاص مجروهان را به قتل می‌رساند و اسرای جنگی را به زنجیر می‌کشید.<sup>۱۷۱</sup>

به این منوال برای شاهنشاهی ساسانی ممکن شد که یک قدرت نظامی هم‌سنگ در برابر امپراطوری روم قرار دهد و مرزهای کشور را از تعرض بیگانگان مصون دارد. در

<sup>۱۷۰</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۸ و ۲۸۲

<sup>۱۷۱</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۵ ادامه

هم‌چنین و به اجبار بر اقتصاد رانتی (زیست مادی) کشور بر پا می‌شد، در نتیجه اردشیر نامه‌ای نیز به مردم ایران نوشت و آن‌ها را موظف کرد که رانت محصولی سالیانه را به نمایندگان وی تحویل دهند.<sup>۱۶۷</sup> وی انگیزه‌ی سیاسی خویش را به صلاح مردم و دین کشور می‌خواند و آن را به شرح زیر موجه می‌ساخت:

«... (دین و شاهی دو برادرند و هیچ یک از آن دو از دیگری بی نیاز نیست، دین پایه پادشاهی و پادشاهی نگهبان دین است آن چه پایه نداشته باشد ویران می‌گردد و آنچه نگهبان نداشته باشد گم می‌شود».<sup>۱۶۸</sup>

آخرین شاهنشاه اشکانی، اردوان پنجم نام داشت که در قیام اردشیر بابکان به قتل رسید. اردشیر دو سال پس از شکست سپاه اشکانیان در سال ۲۲۶ میلادی بر تخت شاهنشاهی نشست و سلسله‌ی ساسانیان را در ایران بنیان گذاشت. از این پس، آیین زرتشت تبدیل به دین رسمی کشور و ایدئولوژی دولت منطقه‌ای ایران شد. اردشیر پس از قتل تمامی برادرانش که رقبای تاج و تخت وی به حساب می‌آمدند، به عنوان عالی‌ترین مقام مذهبی (بغ، خدایگان) قدرت سیاسی را در دست گرفت و حقانیت حکومت خویش را با سرنگونی نماینده‌ی اهریمن موجه ساخت. وی هم‌زمان مهستان را منحل کرد و مانند هخامنشیان قدرت سیاسی را بدون نظارت هرگونه زیست ساختاری در دست گرفت.<sup>۱۶۹</sup> از این پس، دوران نوینی در تاریخ ایران باستان آغاز شد و زیست ساختاری کشور تحت فرمانروایی ساسانیان دگرگون گشت.

نخست قدرت نظامی دولت مرکزی بود که در این دوران از منظر سازمانی و تکنیکی به کمال رسید. در حالی که ارتش کشور در دوران اشکانیان از سپاه غیر متمرکز شاهان محلی تشکیل می‌شد و تعهد سلحشوران به شاهنشاه غیر مستقیم، یعنی از طریق شاهان محلی و پس از مذاکره و توافق آن‌ها در مهستان به وجود می‌آمد، اردشیر بابکان سران

<sup>۱۶۷</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۲): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، نظام دیوانی ساسانی در دولت خلفا، جلد پنجم، تهران، صفحه‌ی ۳۴۹ ادامه

<sup>۱۶۸</sup> محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۲): جلد پنجم، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۸۵

<sup>۱۶۹</sup> مقایسه، کریستین‌سن، آرتور (۱۳۵۱): ایران در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی رشید یاسمی، چاپ چهارم، تهران، صفحه‌ی ۱۰۷ ادامه و ۱۱۱ ادامه

اصول و محاسباتی می‌شد که استفاده از آب رودخانه‌ها را برای کشتزارهای دور دست ممکن می‌کرد. به این ترتیب، "دبیران آبیاری" نه تنها در حوالی شهرها شرایط کلی تولید را جهت کشاورزی و دام‌داری مسکون به وجود می‌آوردند بلکه بر تقسیم آب میان جوامع اشتراکی نظارت می‌کردند. به این معنی که "دبیران آبیاری"، مساحت زمین‌های زراعی را با واحد "گرید" و مقدار آب مصرف شده را با واحد "پنگال" حساب کرده و با واحد "جریب" سالیانه بر رانت محصولی جوامع اشتراکی می‌افزودند.<sup>۱۷۴</sup>

روشن است که تحت شرایط موجود نیز مانند دوران حکومت هخامنشیان و اشکانیان مالک واقعی مناسبات تولید (زمین زراعی، مستقالات آبیاری) شاهنشاه ساسانی محسوب می‌شد که در صدر طبقه‌ی حاکم شهری قرار داشت. مکان تخت شاهنشاه کاخ سفید و ایوان کسری در تیسفون بود که وی از آن‌جا به عنوان "قلب ایران شهر" بر گستره‌ی کشور حکومت می‌کرد. تیسفون در قلب مداین قرار داشت که هفت شهر دیگر مانند: اسفابور، وه اردشیر، هنبوشافور، درزندان، وه جندیوخسره، نونیافاد و کردآفاد را در بر می‌گرفت.<sup>۱۷۵</sup>

به این ترتیب، در نظام شاهنشاهی ساسانیان یک زیست‌ساختاری نوین بر زیست مادی جوامع اشتراکی و اقتصاد رانتی کشور مستقر شد. در حالی که جوامع اشتراکی از طریق رانت محصولی هر سال اضافه تولید خویش را روانه‌ی خزانه‌ی دولت مرکزی می‌کردند، پیشه‌وران شهری از طریق خراج استثمار می‌شدند. افزون بر این‌ها، اسرای غیر ایرانی بودند که تحت نظارت دو وزارتخانه‌ی مهم دوران ساسانی مانند دیوان آبیاری و اداره‌ی چارپا در بنای پل، راه، مستقالات آبیاری و تأسیسات نظامی و شهری سهم داشتند. در این‌جا بر خلاف جوامع اشتراکی و اشتغال پیشه‌وری تضاد نه فقط در حوزه‌ی توزیع بلکه در حوزه‌ی تولید نیز به وجود می‌آمد و اضافه تولید بردگان روزمره به تصاحب طبقه‌ی حاکم کشور در می‌آمد. روشن است تشکیل شاهنشاهی ساسانی به یک زیست معنوی مناسب نیاز داشت که نه تنها موجودیت جامعه‌ی طبقاتی را به صورت قلمرو ضرورت‌ها موجه می‌ساخت بلکه هم با درک روزمره و اساطیر ایرانیان

حالی که سرزمین ایران از بیرون به یک ثبات پایدار دست یافت، دولت ساسانی مناسبات زیست‌ساختاری کشور را نیز دگرگون ساخت. به این ترتیب، قشری از کارمندان دولتی به وجود آمدند که با رتبه‌های مشخص تحت نظارت مستقیم شاهنشاه قرار گرفتند. پنج رتبه به عنوان بالاترین مقام‌های دولتی محسوب می‌شدند. در صدر این مراتب "موبدان موبد" قرار داشت که به عنوان مسئول تمامی امور دینی نه تنها بر تمامی موبدان ریاست می‌کرد بلکه قاضی القضاات کشور نیز شمرده می‌شد. رتبه‌ی دوم در دست "بزرگ‌گرمدرار" بود که به عنوان وزیر بر تمامی امور کشور نظارت می‌کرد. رتبه‌ی سوم "اسپهبد" نام داشت که فرمانروای کل سپاه ساسانی به حساب می‌آمد. رتبه‌ی چهارم "دبیربُد" نامیده می‌شد که تمامی امور دیوانی کشور را سرپرستی می‌کرد. سرانجام رتبه‌ی "هوتخشه‌بُد" بود که مسئول امور بازرگانان، صنعتگران، پیشه‌وران، کشاورزان و دام‌داران کشور به حساب می‌آمد. به این ترتیب، زیست‌ساختاری نوینی در شاهنشاهی ساسانی به وجود آمد که حدود ششصد رتبه‌ی دیگر را تحت نظارت این پنج مقام بالای دولتی قرار داده و رابطه‌ی اداری آن‌ها را بر حسب کتاب آیین‌نامه‌ی دولتی که شامل حدود هزاران برگ می‌شد، منظم می‌ساخت.<sup>۱۷۲</sup> یکی دیگر از مناصب مهم شاهنشاهی ساسانی منصب دیوانی "جَهَبَد" بود که مسئول خزانه‌ی کشور محسوب می‌شد. وظیفه‌ی وی نظارت و مدیریت دیوان درآمد دولتی (خراج، رانت محصولی) بود. به این ترتیب، قشری از دبیران دولتی تحت نظارت وی قرار داشتند که با آن دانشی که پیرامون تدوین رسید درآمدهای دولتی، نوشتن نامه‌ها و تألیف اسناد مختلف فرا گرفته بودند، امور دیوانی کشور را سازمان می‌دادند. روشن است که فعالیت دبیران کشور آن‌ها را رفته رفته تبدیل به یک قشر ممتاز و مقتدری از طبقه‌ی حاکم کشور می‌کرد.<sup>۱۷۳</sup> افزون بر این، قشر دیگری از طبقه‌ی حاکم کشور نیز پدید آمد که صرف نظر از فعالیت آن، بدون تردید منجر به اختلال در بازسازی نیروی کار و جوامع اشتراکی می‌شد، این قشر "دبیران آبیاری" را در بر می‌گرفت که در حوالی شهرها به سد سازی، پل سازی و نهرکشی اشتغال داشت. دانش "دبیران آبیاری" شامل آگاهی از

<sup>۱۷۲</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۲): جلد پنجم، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲ ادامه

<sup>۱۷۳</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۲): جلد پنجم، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴ ادامه و ۳۷ ادامه

<sup>۱۷۴</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۲): جلد پنجم، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۸، ۶۷، ۶۹ ادامه و ۸۲ ادامه

<sup>۱۷۵</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۴۳ ادامه

آماجش پادشاهان، و دوستی و دلسوزی آنان جهتش ناتوانان و ستمدیدگانند. (...)

پادشاهان پیش از ما آنهایی را که به نام دین از ایشان عیب جویی می‌کردند با نیرنگ بدعت گذار در دین می‌خواندند و بدین سان این دین بود که آنها را به هلاکت می‌رساند و پادشاهان را از آنها آسوده می‌ساخت (...).<sup>۱۷۶</sup>

بنابراین اردشیر بابکان جهت ممانعت از ظهور یک رهبر نوین درجات و مراتبی را برای قشر موبدان و دست اندرکاران امور دینی به وجود آورد و روحانیان را تبدیل به یک قشر ممتاز از طبقه‌ی حاکم کشور کرد. در صدر موبدان کشور تنسر به عنوان "موبدان موبد" قرار داشت که جهت تقویت ایدئولوژی شاهنشاهی ساسانیان و توجیه دینی قدرت متمرکز سیاسی کشور گردآوری، تنظیم و نوسازی اوستا را به عهده گرفته بود.<sup>۱۷۷</sup> برای نمونه دینکرت به شرح زیر فعالیت تنسر را تمجید می‌کند:

«نه اغتشاش، نه دیوپرستی، و نه افترا و تهمت از ولایات ریشه کن نشد، مگر آن زمان که مردم او را به عنوان موبد، رهبر روحانی، پذیرا گشتند، یعنی تنسر راست کار و مقدس و زبان‌آور.»<sup>۱۷۸</sup>

بنابراین آغاز سلسله‌ی ساسانیان مصادف با پیدایش روح جدیدی در تاریخ شاهنشاهی ایران بود. در حالی که پس از انحلال مهستان قدرت سیاسی و قوای انتظامی در سنت هخامنشیان در دست اردشیر بابکان متمرکز شدند، برای اولین بار آیین زرتشت مشخصاً توجیه سیاست دولت منطقه‌ای ساسانی را به عهده گرفت. بدیهی است که با تبدیل تعالیم زرتشت به ایدئولوژی دولتی نه تنها دشمنی ایران با توران از طریق دوگانگی و تقابل سرزمین خیر با سرزمین شر موجه می‌شد بلکه شاهنشاه در رأس دولت منطقه‌ای به "فره‌ی ایزدی" دست می‌یافت و زیست ساختاری کشور از منظر

<sup>۱۷۶</sup> نقل قول از محمدی ملابری، محمد (۱۳۸۲): جلد پنجم، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۸ ادامه

<sup>۱۷۷</sup> مقایسه، منزوی، علی نقی (۱۳۸۴): بنیادهای مذهبی حکومت در ایران ساسانی، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۷۵ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۷۵ ادامه و

مقایسه: دوستخواه، جلیل (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵ و ۲۲

<sup>۱۷۸</sup> نقل قول از زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۵

همانگ بوده و هم تمرکز قدرت سیاسی و حاکمیت بی چون و چرای شاهنشاه را توجیه می‌کرد. در این‌جا ایدئولوژی دولتی قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم محسوب می‌شد که به صورت "آگاهی از جهان وارونه" وساطت طبقه‌ی حاکم شهری را با فرودستان جامعه به عهده می‌گرفت. بنابراین قابل درک است که چرا اردشیر بابکان بلافاصله پس از تاجگذاری، جهت تکوین ایدئولوژی دولتی فرمان به گردآوری متون پراکنده‌ی اوستا داد. از این پس، آیین زرتشت رونق بخصوصی به خود گرفت و اساطیر ایرانی فراگیرتر از گذشته گشتند. روشن است که از منظر اردشیر بابکان که خود را نه تنها شاهنشاه سرزمین ایران بلکه بغ و خدایگان نیز می‌نامید، هرگونه انحرافی از دین دولتی نگران کننده بود زیرا این‌گونه تحولات، منجر به تشکیل یک دستگاه دینی مستقل و ایجاد رهبر نوینی در کشور می‌شدند و بدون تردید زیست ساختاری دولت را متزلزل می‌ساختند. بنابراین اردشیر به درباریان و موبدان هشدار می‌داد که مبادا از درون گفتمان دینی یک رهبر نوین به وجود بیاید و با جلب مردم منجر به یک خطر جدی برای شاهنشاهی ساسانیان گردد. برای نمونه در عهد اردشیر به شرح زیر آمده است:

«آنچه بیش از هر چیز از آن بر شما بیمناکم این است که کسانی در درس و تلاوت دین و تفقه در آن بر شما پیشی گیرند و اعتماد به نیروی سلطنت شما را وادارد که کار آنها را سبک گیرید و بدینسان در میان کسانی که شما بدانها ستمی روا داشته یا آزاری رسانده‌اید یا آنها را از حقی محروم ساخته‌اید و در بیم و هراس افکنده‌اید و یا آنها را کوچک و خوار مایه شمرده‌اید ریاستی پنهانی پدید آید. و بدانید که هرگز در کشوری رئیسی دینی و پنهانی پدید نیامده مگر آنکه او آنچه را که در دست فرمانروای کشوری آشکار بوده از او باز ستانده است. زیرا دین بنیاد است و سلطنت ستون و آنکه بنیاد را دارد سزاوارتر به همه بنا است تا آنکه ستون را دارد. (...) و بدانید که خردمند محروم زبانش که برنده‌ترین شمشیر او است بر شما کشیده است و آنچه بیش از هر چیز از زبان او به شما زبان می‌رسد این است که او نیرنگ خود را به دین بگرداند، با دین حجت بیاورد و چنین وانمود کند که خشم او برای دین است و گریه و اندوه او برای دین است و دعوت او هم به سوی دین است. چنین کسی پیروان و مریدان و مشاوران و یارانی بیش از شما خواهد یافت زیرا بغض و کینه مردم



آرای ایشان، تا عیش و دین بر جمله تمام گشت، آدمی صورتان، دیو صفت و دد سیرت شدند و (...) اما آنچه بزرگ می‌آید در چشم تو از عقوبت‌های شاهنشاه، (و) اسراف‌ی که در سفلک دماء (= کشت و کشتار) می‌فرماید، در حق کسانی که به خلاف رأی و امر او کاری می‌رساند، بداند که پیشینگان از آن دست ازین کوتاه داشتند که خلاق (به) بی‌طاعتی و ترک ادب منسوب نبودند، هر کس به معیشت و مهم خویش مشغول، و به سوء تدبیر و عصیان پادشاهان را به تکلیف برین نداشتند، چون فساد بسیار شد، و مردم از طاعت دین و عقل سلطان بیرون شدند، و حساب از میان برخاست، آبروی این چنین ملک جز به خون ریختن با دید نباید.»<sup>۱۷۹</sup>

بنابراین اتخاذ آیین زرتشتی به عنوان ایدئولوژی دولتی برای تثبیت شاهنشاهی ساسانیان بسیار مناسب بود. هم‌چنین به این دلیل که اهورامزدا زرتشت چنان توانا بود که آفریدگارهای دیگر را به صورت فروزه‌های خویش در بر می‌گرفت. به این ترتیب، شاهنشاهی ساسانی به یک ایدئولوژی دولتی دست می‌یافت که تمامی ایزدان بی‌آزار، ادیان متفاوت و فرهنگ‌های متنوع که تمرکز قدرت دولتی را مختل و جایگاه شاهنشاه را متزلزل نمی‌ساختند، به رسمیت می‌شناخت و تحت حفاظت و نظارت زیست ساختاری کشور قرار می‌داد. بدیهی است که هر جنبشی و هر نظریه‌ای که در برابر اقتدار شاهنشاه قرار می‌گرفت و یا قدرت متمرکز دولتی را مورد پرسش قرار می‌داد، به دنیای دیوان منسوب می‌شد و نقش قوای اهریمنی را بازی می‌کرد. لیکن از منظر ایمان به عدالت و اخلاق نیک ضروری بود که قوای اهورایی همواره در برابر نیروی اهریمنی دست بالا را داشته باشند، تا دوگانگی اخلاقی و اصل ارزشمند یکتاستایی ایرانیان یک روحیه‌ی خردگرا و مثبت‌گرا به خود بگیرند و با خرد بشری هماهنگ به نظر بیایند.

به نظر می‌آید که رومیان بلافاصله، یعنی پس از تشکیل شاهنشاهی ساسانی، قادر به درک دلایل قدرت حکومت ایران نبودند. با وجودی که هم‌چون گذشته جوامع اشتراکی به صورت مسلط زیست مادی کشور را می‌ساختند لیکن با تشکیل ساختار

فرودستان جامعه یک عظمت معنوی به خود می‌گرفت. به این ترتیب، هم تمرکز قدرت سیاسی و بسیج و تهییج سلحشوران کشور برای گسترش سرزمین خیر (ایران زمین) جنبه‌های دینی و اخلاقی می‌یافتند و هم زیست مادی (اقتصاد رانتی) کشور با شکل دولت منطقه‌ای هماهنگ به نظر می‌آمدند. البته این هماهنگی همواره مشروط به بازسازی نیروی کار و زیست جوامع اشتراکی می‌ماند زیرا یکتاستایی زرتشتی که با رجوع به خرد بشری به وجود آمده بود، هم‌زمان نطفه‌ی قیام فرودستان جامعه را در خود می‌پروراند. بخصوص در دورانی که دولت منطقه‌ای در کشورگشایی با شکست مواجه می‌شد و برای بازسازی قوای نظامی و تدارک تجهیزات جنگی، رانت محصولی را افزایش می‌داد. از این پس، عظمت معنوی دولت و "فره‌ی ایزدی" شاهنشاه رنگ می‌باختند و حاکمان سرزمین ایران از منظر فرودستان جامعه وجهه‌ی اهریمنی به خود می‌گرفتند. به این ترتیب، حق مقاومت و قیام در برابر نیروی‌های بد و بیگانه جنبه‌های دینی و اخلاقی می‌یافتند. به بیان دیگر، از آن‌جا که اهورامزدا، خدای جان و خرد و یکتاستایی زرتشتی یک ایمان خردگرا است و از آن‌جا که آیین زرتشت دنیوی هستند و به اجبار طبیعت خردگرای بشر را جهت تعیین سرنوشت خویش در بر می‌گیرند، در نتیجه در مواقع بروز بحران اقتصادی و اختلال در بازسازی نیروی کار و زیست جوامع اشتراکی، سازمان طبقاتی کشور را متزلزل و دگرگون می‌سازند. بنابراین از منظر دین دولتی هم‌چنین ضروری بود که سرکوب خردگرایی انسان و نقض حقوق طبیعی بشر در دوران بحرانی موجه شوند. روشن است که تحت چنین شرایطی "موبدان موبد" مسئولیت بسیار مهمی را به عهده داشت. در این‌جا ضروری بود که دین دولتی خشونت قوای مجریه را جهت تشکیل قلمرو ضرورت‌ها موجه سازد. برای نمونه تنسر در جواب به اعتراض آذرگنن‌سب، خان‌سالار ساسانیان، که به خشونت شدید شاهنشاه نسبت به مردم کشور انتقاد می‌کرد، به شرح زیر پاسخ می‌دهد:

«لیکن چون مردم در روزگار فساد و سلطانی که صلاح عالم را ضابط نبود افتادند، به چیزهائی طمع بستند که حق ایشان نبود، آداب ضایع کردند، و سنت فرو گذاشته، و رأی رها کرده، و به اقتحام (= دلیری کردن و از خطر نترسیدن) سر در راهها نهاده که پایان آن پیدا نبود، تغلب آشکار شده، یکی بر دیگری حمله می‌برد، بر تفاوت مراتب و

<sup>۱۷۹</sup> نقل قول از قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵): استبداد در ایران، چاپ دوم، تهران، صفحه‌ی ۴۳ و ۲۷ ادامه

مانی فرزند پاتک از اهالی همدان بود که در سال ۲۱۶ میلادی، یعنی در اواخر دوران شاهنشاهی اشکانیان در بابل متولد شد. پدر مانی به فرقه‌ی مندائی (مغتسله) ایمان داشت که خلطی از تعالیم انجیلی و اساطیر و فلسفه‌ی یونانی بود. مندائی در زبان آرامی به معنی عرفانی (گنوستیک) است و مدعیان آگاهی از اسرار باطنی را معرفی می‌کند. مؤمنان این فرقه رستگاری را نتیجه‌ی تنزیه جسم انسان می‌دانند و پوشیدن جامه‌ی سفید را نشانه‌ی تعلق به این آیین می‌شمارند. در این دوران بیش از هفتاد فرقه‌ی عرفانی وجود داشتند که مشهورترین آن‌ها مندائی، بازلیدسی، مرقیونی و دیصانی بودند. در این جا باید از نقش مدارس جندی‌شاپور، سورا (نزدیک تیسفون)، حران، نصیبین، انطاکیه و اسکندریه در ترویج آیین عرفانی یاد کرد. مراکز عرفانی انطاکیه و اسکندریه محسوب می‌شدند<sup>۱۸۰</sup>، یعنی همان اماکنی که فلوطین (۲۰۴ تا ۲۷۰ میلادی) به عنوان مشهورترین نظریه‌پرداز این جریان آموزش یافته بود و تعلیم می‌داد.

فلوطین در یک خانواده‌ی مسیحی متولد شد و فلسفه‌ی یونانی را در مکتب آمونیوس ساکاس اسکندرانی آموخت. مضمون نظریه‌ی وی تشریح آفرینش جهان و ادغام انسان در یک طرح نوافلاطونی است. وی در سنت یونانیان خدا را "واجب‌الوجود" می‌شمرد لیکن با رجوع به یکتاپرستی سامیان انسان را فاقد قدرت شناخت و درک آن می‌دانست. به این ترتیب، "واجب‌الوجود" هم زمان لاوجود تلقی می‌شود. از آن‌جا که "واجب‌الوجود" خالق هستی از نیستی است، در نتیجه هستی ندارد. او زمان و مکان را خلق کرده و از این جهت تابع آن‌ها نیست. با وجودی که او خالق عقل است لیکن نه دارای اندیشه می‌باشد و نه خرد بشری قادر به درک او می‌شود. بنابراین هر پرسشی درباره‌ی "واجب‌الوجود" بی پاسخ می‌ماند و پرسشی هم که پاسخی ندارد، بی معنی می‌گردد.<sup>۱۸۱</sup>

<sup>۱۸۰</sup> مقایسه، برنامقدم، محمد - م. پرمون (تاریخ انتشار ندارد): در آمدی بر سیر اندیشه در ایران، مانی - مزک، در

اندیشه در ایران، شماره‌ی ۲، چاپ دوم، انتشارات نوید (آلمان)، صفحه‌ی ۱۱

<sup>۱۸۱</sup> مقایسه، پرتوی، غلامرضا (۱۳۸۶): انسان در سیستم تفکر اسلامی، چاپ اول، انتشارات سنبله، هامبورگ (آلمان).

نوین دولتی و توجیه زرتشتی قدرت متمرکز سیاسی، شاهنشاهی ساسانیان به یک روح نوین دست می‌یافت و یک خطر جدی برای مرزهای شرقی امپراطوری روم محسوب می‌شد. تشکیل حکومت ساسانیان اوج مقابله‌ی فرهنگی با یکتاپرستی سامیان بود که نخستین بار پس از انتشار انجیل مرقس و ترویج دین عیسویان در سرزمین ایران با واکنش بلاش اشکانی مواجه شد. از این پس، نه تنها زبان پهلوی در ایران احیا گشت بلکه رفته رفته آثار تمدن یونانی از زیست ساختاری کشور زدوده و شاهنشاه مظهر هویت ملی ایرانیان شد. به این ترتیب، تشکیل شاهنشاهی ساسانیان فقط یک واقعه‌ی سیاسی نبود زیرا ساختار حکومتی کشور با رجوع به آیین زرتشت به یک هویت ملی دست یافت و یکتاستایی ایرانیان را به صورت ایدئولوژی دولتی دشمنانه در برابر یکتاپرستی سامیان قرار داد.

البته تشکیل شاهنشاهی ساسانیان و توجیه دینی دولت منطقه‌ای مصادف با ظهور پدیده‌ی "ناهماهنگی فرهنگی" در کشور بود. از این پس، آیین زرتشت دیگر تولیدات مه‌آلود زیست مادی جوامع اشتراکی ایرانی به شمار نمی‌رفت بلکه از یک سو، به صورت نهاد روحانیت زیست ساختاری کشور را موجه می‌ساخت و از سوی دیگر، سیاست دولت منطقه‌ای را بر تمامی ساکنان کشور تحمیل می‌کرد. از آن‌جا که دولت منطقه‌ای بر اشکال متفاوت زیست مادی و ملت‌ها، اقوام و انواع زیست معنوی حکم می‌راند، در نتیجه مقوله‌ی "ناهماهنگی فرهنگی" از بدو تشکیل شاهنشاهی ساسانیان مضمون زیست ساختاری کشور و در نتیجه بحران‌زا بود. بخصوص به این دلیل که انواع زیست معنوی بر اساس زیست مادی متفاوت به وجود آمده و دشمنانه در برابر یک‌دیگر قرار گرفته بودند. در این‌جا باید بخصوص از دین عیسویان یاد کرد که بر اساس زیست مادی برده‌داری و در تداوم اساطیر سامیان رشد نموده و بخصوص در بابل با زیست معنوی ایرانیان تلاقی می‌کرد. تحت چنین شرایطی قابل درک است که چگونه اشکال نوین دینی به وجود می‌آمدند. از جمله باید از آیین مانی (۲۱۶ تا ۲۷۲ میلادی) یاد کرد که در این دوران منجر به بحران زیست معنوی ایرانیان و تزلزل زیست ساختاری شاهنشاهی ساسانی شد.

وی تلقی می‌شود. روشن است که ایده‌آل این آیین صرف نظر کردن انسان از مادیات، دست‌شویی از جسم خویش و لذات دنیوی و در نهایت خودکشی است. به این منوال، نه شادی و تندرستی به نیک بختی انسان می‌افزایند و نه زندگی در کالبد مادی بهتر از رهایی روح انسان از جسم خویش تلقی می‌شود. البته با وجودی که مضمون این آیین "جهان‌گریزی" است لیکن فلوطین نه مبلغ شکل فعال آن به صورت شهادت بلکه فقط در فکر توجیه شکل منفعل آن می‌باشد. فلوطین برای تشریح "جهان‌گریزی منفعل" به سنت سرنوشت در یکتاپرستی سامیان روی می‌آورد و آن را به شرح زیر موجه می‌سازد:

«سرنوشت برای زندگی هر کس زمانی مقدر ساخته است و آدمی نباید پیش از سپری شدن آن زمان، زندگی را ترک گوید مگر آن که ضرورتی مطلق چنان کاری را اقتضا کند»<sup>۱۸۴</sup>

بنابراین در آیین عرفانی فلوطین موجودیت ماورای طبیعت موجه می‌شود، در حالی که مقوله‌ی ابدیت، "واجب‌الوجود" را از تابعیت زمانی و مکانی میرا می‌سازد. از این منظر، روح منزله انسان در اسارت جسم ناپاکش به سر می‌برد و تنها راه رستگاری انسان تقبل هر گونه ستم جسمی و تضعیف کالبد خویش است. به این ترتیب، نه تنها حقیقت‌یابی و شکوفایی انسان، خردگرایی و انگیزه‌ی تلاش برای بهبود زندگی و حق مقاومت در برابر ستمگران در "جهان درونی" انسان منکوب می‌گردد بلکه جستجوی نیک‌بختی دنیوی و تغییر "جهان بیرونی" گناه محسوب می‌شوند. از آن‌جا که یک چنین آیینی برای انفعال فرودستان جامعه بسیار مناسب بود، در نتیجه روشن است که چرا امپراطور روم، گالینوس، فلوطین را به دربار خود خواند و همراه با همسرش به وی گروید. آیین فلوطین باید برده‌های رومی را متقاعد می‌کرد که قلمرو ضرورت‌ها را به صورت تقدیر خویش به رسمیت بشناسند و بدون مقاومت اضافه تولید نیروی کار خود را به برده‌داران واگذار کنند و به منظور رستگاری هر گونه ستم جسمی را بپذیرند. به این ترتیب، آیین عرفانی نه تنها مانعی در برابر مقاومت فرودستان جامعه می‌ساخت بلکه

در طرح فلوطین عقل، وجود اول محسوب می‌شود که هم‌چنین مانند روح (وجود دوم) مخلوق "واجب‌الوجود" می‌باشد. در این‌جا خلقت جهان مادی غیر قابل دفاع می‌شود زیرا موضوع خلقت عبور "واجب‌الوجود" از قوه به فعل را ضروری ساخته و فعلیت او را تحت ابعاد زمانی و مکانی قرار می‌دهد. با این وجود فلوطین خلقت را به صورت ارسال تصویری از روح متعال به جهان مادی تشریح می‌کند که منجر به روح موجودات زنده‌ی زمینی می‌گردد. البته این روح نمی‌تواند که هم‌سان روح متعال منزله بماند زیرا که در کالبد مادی به سر می‌برد.<sup>۱۸۲</sup> در این‌جا زیست مادی از منظر هستی‌شناسی جنبه‌ی منفی به خود می‌گیرد زیرا عامل ضایع شدن روح متعال محسوب می‌گردد. در یک چنین آیینی رستگاری انسان فقط زمانی امکان دارد که مؤمنان ماده (زیست مادی) را لاوجود دوم تلقی کرده و برای تنزیه روح از بدی و شرارت به "جهان‌گریزی" روی بیاورند. در حالی که افلاطون "جهان‌گریزی" را به صورت تشابه با خدا و نتیجه‌ی خردگرایی انسان در روابط اجتماعی توضیح می‌داد، فلوطین آن را در انزوای فردی و جدایی انسان از زیست مادی جستجو می‌کرد. نتیجه‌ی این طرح نوافلاطونی چرخش هستی‌شناسی مثبت فلسفه‌ی یونانی در شکل منفی آن به صورت یکتاپرستی سامیان است. برای نمونه فلوطین طرح خویش را به شرح زیر معرفی می‌کند:

«می‌گوئیم کدام یک از امور انسانی چنان بزرگ است که به چشم کسی که در طلب بزرگ‌ترین هدف ماورای این جهان است حقیر ننماید؟ چنان کسی هیچ نعمت عادی را حتا سلطنت و فرمانروائی به شهر و اقوام و تأسیسات شهرهای نو، بزرگ نمی‌شمارد و از دست دادن سلطنت و یا حتا ویرانی وطن‌اش را بدبختی بزرگی نمی‌داند. او خود واقف است به این که اگر این امور را بدبختی بداند یا چوب و سنگ یا مرگ موجودات فانی را بزرگ بشمارد، خود و عقیده‌اش مایه‌ی استهزاء خواهد شد...»<sup>۱۸۳</sup>

بنابراین رستگاری در آیین عرفانی فلوطین به معنی آسودگی از قید و بندهای اجتماعی است. هر چه انزوای فردی و نفی زیست مادی شدیدتر باشد به همان اندازه آسودگی مؤمنان از شرارت و رستگاری آن‌ها میسرتر می‌شود. در این‌جا بدن انسان زندان روح

<sup>۱۸۲</sup> مقایسه، پرتوی، غلامرضا (۱۳۸۶): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۸ ادامه

<sup>۱۸۳</sup> نقل قول از پرتوی، غلامرضا (۱۳۸۶): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۵

<sup>۱۸۴</sup> نقل قول از پرتوی، غلامرضا (۱۳۸۶): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۶

به عنوان ایدئولوژی نوین شاهنشاهی ساسانی ضروری می‌دید. دین و آیین نوین باید چنان مدون می‌شد که هم اشکال متفاوت زیست مادی کشور را در بر می‌گرفت و هم از طریق التقاط زیست‌های معنوی موجود تمرکز قدرت دولت منطقه‌ای را برای انبوه فرودستان جامعه و ملت‌های متفاوت با فرهنگ‌های متنوع موجه می‌ساخت. مانی که با استفاده از شیوه‌ی توضیحات تمثیلی (زند، تأویل) آیین زرتشت را با یکتاپرستی سامیان پیوند داده و یک شکل عرفانی به وجود آورده بود، دین نوین خویش را به صورت کتابی به نام شاپورگان به شاهنشاهی ساسانی هدیه کرد.<sup>۱۸۶</sup>

مانی دوگانگی دنیوی، خردگرایی و اخلاق یکتاستایی ایرانیان را از گات‌های زرتشت وام گرفت و با روح اخروی یکتاپرستی سامیان پیوند داد. به این ترتیب، جدال قوای خیر با قوای شر که به اعتقاد ایرانیان در "جهان بیرونی" (طبیعت) به وقوع می‌پیوست به "جهان درونی" انسان انتقال یافت. در این حالت جسم انسان وجهه‌ی اهریمنی (شر) به خود می‌گرفت و روح انسان اهورایی (خیر) تلقی می‌شد. در همین‌جا نیز تشابه آیین مانی با عرفان فلوطین روشن می‌شود زیرا هر دو طرح زیست مادی و زیست معنوی انسان را دشمنانه در برابر هم‌دیگر مستقر می‌سازند. همان‌گونه که در دوگانگی ایرانی یک نزاع مداوم و سازش‌ناپذیر میان قوای هر مزد با قوای اهریمن به وقوع می‌پیوندد و انسان از طریق خردگرایی و نیکی در پندار، گفتار و کردار خویش به همیاری قوای خیر شتافته و سرانجام هر مزد را به یکتایی می‌رساند، در آیین مانی این نزاع میان جسم

<sup>۱۸۶</sup> مقایسه، کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۴): پیشگفتار، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۱۱ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۱۲ ادامه و مقایسه، راسل، جیمز ار. (۱۳۸۴): کرتیر و مانی: الگویی شمعی از کشاکش آنها، ترجمه ملیحه کرباسیان، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۷۵ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۸۵ ادامه و

مقایسه، بهار، ملک‌الشعرا (۱۳۸۴): زندگانی مانی، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۱۹ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۳۶، ۴۰، ۵۴ و مقایسه، دوبلا، فرانسوا (۱۳۸۴): زندقه به روایت دایره‌المعارف اسلام، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، ترجمه ملیحه کرباسیان، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۱۰۷ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۱۰۷ ادامه

به صورت ایدئولوژی نظام طبقاتی امپراطوری روم را به مراتب بهتر از نوع نخستین عیسوی موجه می‌کرد. به بیان دیگر، عرفان فلوطین قادر بود که تبدیل به تفکر مسلط طبقه‌ی حاکم روم شود. به این معنی که قدرت حاکم مادی، قدرت ذهنی خویش را در عرفان فلوطین می‌یافت و از این رو، امپراطور روم قدرت مادی خویش را در اختیار فلوطین و شاگردانش گذاشت که وساطت طبقه‌ی حاکم را با فرودستان جامعه به عهده بگیرند و مروج بیان ایده‌آل آن مناسبات برده‌داری باشند که وی بر آن حکم می‌راند.

به نظر می‌رسد که مانی از طریق پدرش با آیین عرفانی آشنا شد. وی رفته رفته به فرقه‌های مرقیونی و دیضانی تمایل یافت و شیرازه‌ی آیین عرفانی را در یکتاستایی ایرانیان ادغام کرد. آیین مانی نتیجه‌ی منطقی گسترش مرزهای غربی شاهنشاهی ایران و کشمکش یکتاستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان جهت توجیه نظام طبقاتی موجود در کشور بود. وی در سن سیزده سالگی برای اولین بار مدعی دریافت وحی الهی از طریق فرشته‌ای به نام توم (تویم) شد. وی در دوران نوجوانی رهسپار قسمت شرقی سرزمین شاهنشاهی ساسانیان گشت و در شهرهای قندهار و سند با آیین زرتشت آشنایی یافت. مانی ۲۴ سال داشت که بار دیگر مدعی دریافت وحی الهی از طریق توم شد و در سال ۲۴۲ میلادی خود را ختم نبوت و جانشین بودا، زرتشت و عیسی خواند. برای نمونه وی پیامبری خویش را به شرح زیر موجه می‌ساخت:

«انبیاء و رسل همیشه افکار و اعمال نیکوئی برای بشر آورده‌اند. در یکی از اعصار بودا رسول خدا بود و آن ارمغان را برای هندوستان برد عصری دیگر زرتشت بر ایران بعثت یافت. باز در عهد دیگری عیسی برای مغرب زمین ظهور کرد. سپس نیز وحی نازل گردید و هم اکنون در این دوره اخیر من که مانی و پیامبر خداوند حقیقت هشتم بر بابل برسالت و نبوت مبعوثم.»<sup>۱۸۵</sup>

مانی در سال ۲۴۳ میلادی و پس از مرگ اردشیر بابکان به دربار راه یافت و در روز تاج‌گذاری شاپور اول پیامبری خویش را به شاهنشاهی اعلام داشت. شاپور بلافاصله به حمایت از مانی در آمد زیرا وی پس از غلبه بر رومیان تهیه‌ی یک دین جهان‌شمول را

<sup>۱۸۵</sup> نقل قول از برنامه‌مقدم، محمد - م. پرمون (تاریخ انتشار ندارد): همان‌جا، صفحه‌ی ۷

خردگرایی و نیکی در پندار، گفتار و کردار خویش منجر به یکتایی اهورامزدا شود زیرا زروان به عنوان ایزد یکتا ناظر تقابل قوای خیر با قوای شر محسوب می‌شد. البته نظارت زروان بر این کشمکش به معنی ناآگاهی او از وقایع آتی محسوب نمی‌شود. او از آغاز و انجام هر چیز با خبر است و بهروزی و بدروزی تمامی آفریدگانش را معین می‌کند. از این جنبه نیز زروان در سنت یکتاپرستی سامیان قرار می‌گیرد. در این‌جا خردگرایی و آزادی اراده‌ی انسان که بنا بر گات‌های زرتشت روند آتی را معین می‌کنند و اهورامزدا را به یکتایی می‌رسانند، به سود یک سرنوشت از پیش معین شده دگرگون می‌گردند و هستی‌شناسی در آیین مانی جنبه‌ی منفی به خود می‌گیرد. از آن‌جا که زروان به صورت ایزد یکتا سرنوشت انسان را نیز معین می‌کند و اعتقاد به تقدیر مانعی در برابر کوشش انسان جهت دگرگونی "جهان بیرونی" می‌سازد، در نتیجه خوش‌بینی و ایمان زرتشت به کار و خویشکاری در آیین نوین مانی بر طرف می‌شوند. برای نمونه مانی در سنت یکتاپرستی سامیان به شرح زیر تقدیر انسان را موجه می‌سازد:

«حتی با نیرو و قدرت و هوش و علم هم امکان حذر از قضا و قدر نیست زیرا چون قضای خیر و شر فرا رسد، خردمند در کار خود ناتوان گردد و آنکه اندیشه‌ای ناتوان داشته باشد در کار خود توانا می‌شود. قضا مردان ناتوان را توانا و توانا را ناتوان می‌کند. غافل را کوشا و کوشا را غافل می‌سازد.»<sup>۱۸۷</sup>

به این ترتیب، در آیین مانی زروان فقط ایزد یکتا محسوب نمی‌شود بلکه سرنوشت انسان‌ها را نیز معین می‌کند. در حالی که مانی از پاسخ به منشأ شرارت طفره می‌رفت لیکن به مضمون آن جنسیت مادینه بخشید. در این‌جا بار دیگر آیین مانی در سنت یکتاپرستی سامیان قرار می‌گیرد و تشکیل یک نظام جنسیتی را موجه می‌سازد. به این ترتیب، مانی به یک دیو اسطوره‌ای به نام آرز رجوع کرد و آن‌را به عنوان مادر تمامی دیوان سمبل حرص، طمع و شهوت و عامل فساد، تباهی و گمراهی خواند. خصلت آرز احاطه‌ی جهان مادی است و تأثیرات او با پایان جهان مادی و مرگ و آسودگی روح

(شر) با روح (خیر) انسان اتفاق می‌افتد و انسان باید جهت پیروزی قوای خیر بر قوای شر از مادیات بگذرد و برای دسترسی به معنویت به زهد و ریاضت روی آورد. بنابراین در سنت یکتاپرستی سامیان و عرفان فلوطین "جهان‌گریزی" مضمون این آیین را می‌سازد، البته بدون این‌که مانی از دوگانگی یکتاستایی و اصول اخلاقی ایرانیان دست بشوید. بنابراین دوگانگی سازش‌ناپذیر آیین زرتشتی که به صورت دوگانگی قدیم جهان مینویی وجود داشت و جهت غلبه‌ی قوای خیر بر قوای شر منجر به آفرینش جهان مادی شد، مطابق با دوگانگی مانویت نیست. این نتیجه‌ی تأویل گات‌های زرتشت است که دنیویت ایرانیان را به سود اخرویت سامیان دگرگون می‌سازد.

البته ادغام یکتاستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان پیامدهای مخرب دیگری نیز به همراه داشت. از جمله باید از رجوع مانی به یک خدای یکتا به نام زروان یاد کرد که وی آن‌را به صورت یک راه حل برای ادغام این دو دین متناقض برگزید. در حالی که اساطیر ایرانی و گات‌های زرتشت از زروان به معنی زمان و ابزار آفرینش یاد می‌کنند، دین مانی آن‌را به عنوان خدای نور و پدر روشنایی در نظر می‌گیرد. همان‌گونه که اساطیر ایرانی گزارش می‌دهند، هرمزد جهت غلبه بر اهریمن، زروان بیکران را کرانمند ساخت و سپس اقدام به آفرینش جهان مادی کرد. با وجودی که در این‌جا زروان اصولاً نقش یک ایزد را ندارد لیکن در آیین مانی تبدیل به ایزد یکتا می‌شود. البته تنزیه قوای خیر از شرارت مانعی در برابر انگیزه‌ی مانی نساخت که وی زروان را خالق اهورامزدا و همچنین اهریمن نیز بداند. از این رو، در آیین مانی زروان آن نقشی را می‌یابد که اهورامزدا در دین زرتشت و هرمزد در اساطیر ایرانی به عهده دارند. از یک سو، خیر و شر مانند روشنایی و تاریکی دشمنان ازلی و ابدی محسوب می‌شوند و از سوی دیگر، اساطیر موجود از شباهت‌های زروان مانوی با اهورامزدا زرتشتی و هرمزد اسطوره‌ای ایرانیان گزارش می‌دهند. در این‌جا موجودیت اهریمن و منشأ شرارت بدون پاسخ می‌ماند و دین مانی غیر قابل دفاع می‌گردد. روشن است که یک چنین آیینی نه در سنت یکتاپرستی سامیان قرار می‌گیرد و نه با رجوع به آن دوگانگی سازش‌ناپذیر یکتاستایی ایرانیان موجه می‌شود. این جنبه‌ی دیگری از تأویل گات‌های زرتشت بود که مبنای دین نوین مانی را می‌ساخت. از این پس، دیگر نیازی نبود که انسان از طریق

<sup>۱۸۷</sup> نقل قول از آرتور کریستینسن، در برنامقدم، محمد - م. پرمون (تاریخ انتشار ندارد): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱

می‌کند لیکن تمامی آثار یکتاپرستی سامیان را در بر دارد.. برای نمونه برنامقدم به شرح زیر دین مانی را نقد می‌کند:

«نظام دینی مانی که نظامی التقاطی بود مفهوم (فلاح) مسیحی را با بی‌باکی گسترش داد و به شیوه‌ای منطقی جهان را ذاتاً بد دانست و زمینه‌ای درست برای زهد و ریاضت فراهم آورد. از این رو بزودی به صورت نیروئی مؤثر در آمد و در اندیشه اقوام گوناگون نفوذ کرد از یک سو در مسیحیت شرقی و غربی راه یافت و از سوی دیگر در سیر فلسفه ایران آثاری به جا نهاد ... مانی برای تبیین هستی عینی از پنداشت زردشت که مبتنی بر وجود دو عامل خلاق است روی گردانید و با نظری کاملاً مادی، جهان نمود را زاده آمیزش دو اصل مستقل جاویدان شناخت. در اندیشه او، اصل ظلمت نه تنها بخشی از مایه عالم است، بلکه منشأ فعالیت را هم در بر می‌گیرد - فعالیتی خمود که چون لحظه مساعد فرا رسد، باز جان خواهد گرفت. (...) (در تاریخ ایران، فف) مانی نخستین حکیمی است که جهان را معلول فعالیت شیطان و اساساً بد دانست»<sup>۱۸۹</sup>

با وجودی که آیین جهان‌گریز مانی فرودستان جامعه را در برابر حکومت ساسانیان منفعل می‌ساخت لیکن نه واکنش مفیدی بر زیست مادی جوامع اشتراکی داشت و نه سیاست کشورگشایی شاهنشاهی ساسانیان را موجه می‌کرد. البته مانی جنبه‌های اخلاقی یکتاستایی ایرانیان مانند خردگرایی و نیکی در پندار، گفتار و کردار و تصفیة «جهان بیرونی» از پلیدی و تاریکی را در آیین خویش ادغام کرد، اما انتقال کشمکش قوای خیر با قوای شر به «جهان درونی» انسان نه تنها مانعی در برابر قیام فرودستان جامعه می‌ساخت و آن‌ها را به دلیل «جهان‌گریزی» دینی در برابر حکومت دنیوی به انفعال می‌کشید بلکه فاقد آن گوهر ایدئولوژیک بود که هم شاهنشاهی ساسانیان را جهت بسیج و تهییج قوای خویش و گسترش زمینه‌ی راتنی دولت منطقه‌ای موجه سازد و هم با اساطیر و حماسه‌های ایرانیان هماهنگ به نظر آید. افزون بر این‌ها، از آن‌جا که یکتاپرستی سامیان میان قدسی و غیرقدسی، یعنی دینی و دنیوی تفاوت قائل می‌شود و از آن‌جا که شاهنشاهان ساسانی حکومت دنیوی تشکیل می‌دادند، در نتیجه آن‌ها

انسان، یعنی زمانی که دیگر کسی نیازی به خوردن، پوشیدن و تولید مثل ندارد، به پایان می‌رسد. هم زمان مانی با تأویل آیین زرتشت نقش اهورامزدا را به یک خدا - بشر تقلیل داد و کسب این عظمت معنوی و دسترسی انسان به این سرشت اهورایی را فقط از طریق نفی جهان مادی و ریاضت و انزوای فردی میسر دانست.<sup>۱۸۸</sup> به این ترتیب، در آیین مانی قوای خیر (روشنایی) ناتوان و مقهور قوای شر (تاریکی) به نظر می‌رسند و زیست مادی به کلی بی‌اعتبار می‌گردد. هر چه «جهان‌گریزی» انسان شدت بیشتری به خود بگیرد به همان اندازه رستگاری مؤمن میسرتر می‌شود.

بنابراین در تداوم عرفان فلوپین و پس از تأویل یکتاستایی ایرانیان، آیین مانی از دو اصل ناب ابدی گزارش می‌دهند. در حالی که اولی روح و خیر (زیست معنوی) محسوب می‌شود، دیگری ماده (زیست مادی) است و بر شرارت انسان دلالت می‌کند. از این منظر، نه تنها جهان مادی بی‌اعتبار و بی‌ارزش می‌گردد بلکه مقوله‌ی آفرینش کلاً جنبه‌ی منفی به خود می‌گیرد. در این‌جا نه انسان صاحب آزادی اراده برای تغییر «جهان بیرونی» است و نه اصولاً فعالیت وی ثمری در این راستا دارد. به این ترتیب، رستگاری مانویان از طریق نفی جهان میسر می‌گردد و «جهان‌گریزی» مضمون آیین مانی را می‌سازد. در حالی که در آیین زرتشت انسان هم‌پار اهورامزدا جهت پیروزی بر اهریمن محسوب می‌شود، دین مانی انسان را به بازیچه‌ی زروان تقلیل می‌دهد. ریاضت، انزوا، تحمل ستم و تضعیف کالبد انسانی نتایج مخرب ادغام یکتاستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان هستند که از طریق تأویل آیین زرتشت و به صورت عرفان ایرانی موجه می‌شوند. در این‌جا دو طرح متفاوت دینی به یکدیگر پیوند می‌خورند و یک زیست معنوی نوین به وجود می‌آورند. اولی یکتاستایی ایرانیان است که جوانب دنیوی و اخروی دارد، از هم‌پاری خدا و انسان در کنش (سینرگیسم) گزارش می‌دهد و با رجوع به اصول خردگرایی و آزادی اراده در پی پارسایی انسان است. دومی یکتاپرستی سامیان است که اخروی می‌باشد و از طریق تقدیر، انسان را سلب اراده و اندیشه ساخته و وعده‌ی رستگاری به انسان‌ها می‌دهد. نوع سوم آن که از طریق مانی و در تداوم عرفان فلوپین پدید می‌آید، با وجودی که از مفاهیم یکتاستایی ایرانیان استفاده

<sup>۱۸۸</sup> مقایسه زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۸، ۲۶۶ و ۲۸۳ ادامه

<sup>۱۸۹</sup> برنامقدم، محمد - م. پرمون (تاریخ انتشار ندارد): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۱

زیرا بازسازی نیروی کار خویش را در خطر می‌دیدند. در همین دوران بخش وسیعی از مردم آسیای مرکزی به فرقه‌های عرفانی مسیحی مانند مرقونی و دیسانی گروید و پدیده‌ی "ناهماهنگی فرهنگی" در کشور تشدید شد. دولت منطقه‌ای ساسانیان با یک بحران ایدئولوژیک جدی مواجه بود و باید جهت حفظ گستره‌ی شاهنشاهی چاره‌اندیشی می‌کرد. بنابراین قابل درک است که چرا شاهنشاه ساسانی تحت شرایط جدید و در سال ۲۷۲ میلادی برای انفعال فرودستان جامعه مانی را به ایران فرا خواند و همراه با ولیعهدش، هرمزد اول، به کیش وی گروید. سردمدار موبدان زرتشتی در این دوران کرتیر هرمز نام داشت که با اتخاذ این تصمیم موافق نبود. به نظر وی آیین مانی بحران ایدئولوژیک دولت منطقه‌ای را تشدید و شاهنشاهی ساسانی را متزلزل‌تر می‌کرد. بخصوص به این دلیل که بحران اقتصادی و قیام جوامع اشتراکی از درون، حکومت ساسانیان را برای گسترش زمینه‌ی رانتی دولت منطقه‌ای به سوی کشورگشایی و جنگ با امپراطوری روم سوق می‌داد. سرانجام کرتیر موفق شد که در دوران شاهنشاهی بهرام اول (از سال ۲۷۳ تا ۲۷۷ میلادی) مانی را به اتهام تأویل آیین زرتشت (زندیک) در برابر دادگاه موبدان قرار دهد.<sup>۱۹۱</sup> از آن‌جا که مانی قادر به توجیه موجودیت اهریمن نمی‌شد و با رجوع به زروان به عنوان ایزد یکتا مقوله‌ی تنزیه قوای خیر از قوای شر غیر ممکن بود، در نتیجه وی در برابر دادگاه به شرح زیر از خود دفاع کرد:

«اگر ما گفته باشیم خوب و بد، هر دو توسط خداوند آفریده شده، و اگر ما باید گفته باشیم هرمزد و اهریمن برادرند، پس توبه و استغفار می‌کنیم.»<sup>۱۹۲</sup>

از آن‌جا که مانی نه قادر به توضیح ایهامات آیین خود بود و نه در سنت یکتاپرستی سامیان و به عنوان آخرین پیامبر، معجزه‌ای جهت شفای یکی از خویشاوندان شاهنشاه ارائه نداد،<sup>۱۹۳</sup> در نتیجه دادگاه موبدان زرتشتی وی را که در آن زمان شصت سال داشت، محکوم به حبس و شکنجه کرد. وی پس از بیست و شش روز حبس در

<sup>۱۹۱</sup> مقایسه، بهار، ملک‌الشعرا (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹، ۶۴ و

مقایسه، کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲ ادامه

<sup>۱۹۲</sup> نقل قول از زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۰

<sup>۱۹۳</sup> مقایسه، برنامقدم، محمد - م. پرمون (تاریخ انتشار ندارد): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲ ادامه

نمی‌توانستند که ادعای تقدس کرده و جایگاه دینی مانند بغ و خدایگان را به خود اختصاص دهند. به بیان دیگر، بغ و خدایگان همان مناسبی بودند که مانی برای خود و شاگردانش در دربار ساسانیان در نظر گرفته بود. البته تشکیل سلسله‌ی ساسانی یک توجیه دینی داشت. لیکن اردشیر بابکان خود را نه تنها شاهنشاه ایران می‌دانست بلکه سردمدار موبدان زرتشتی نیز می‌شمرد. وی تشکیل شاهنشاهی ساسانیان را یک امر اهورایی می‌خواند و سرنگونی و قتل اردوان پنجم، آخرین شاهنشاه اشکانی، را غلبه بر نماینده‌ی اهریمن قلمداد می‌کرد. به بیان دیگر، حکومت دنیوی ساسانیان و تقدیس شاهنشاه با دین و آیین مانی در تناقض قرار می‌گرفتند و اتخاذ کیش وی به عنوان دین دولتی ضروری می‌ساخت که یا شاهنشاه باید از حکمرانی دست می‌کشید و فقط یک نقش روحانی و قدسی به خود اختصاص می‌داد و یا از الغاب دینی مانند بغ و خدایگان صرف نظر می‌کرد و بیش از حکمرانی بر امور دنیوی ادعای دیگری نداشت.

بنابراین قابل درک است که چرا کیش التقاطی مانی قادر نبود که درباریان را متقاعد سازد و به عنوان ایدئولوژی نوین شاهنشاهی ساسانی پذیرفته شود. به بیان دیگر، آیین مانی که از ادغام یکتاستایی ایرانیان و یکتاپرستی سامیان به وجود آمده بود، نمی‌توانست تبدیل به تفکر مسلط طبقه‌ی حاکم کشور شود. به این معنی که نه قدرت حاکم مادی، قدرت ذهنی خویش را در آیین مانی می‌یافت و نه امکان تحکیم آن را بر جوامع اشتراکی داشت. از این رو، طبقه‌ی حاکم کشور مجبور بود که قدرت مادی خویش را در اختیار آن قشری از روحانیان بگذارد که مروج بیان ایده‌آل آن مناسباتی شود که شاهنشاهی ساسانی بر آن حکم می‌راند. شاپور اول که مانی کتاب شاپورگان را به او هدیه داده بود، پس از آگاهی از عواقب کیش مانی، از وی روی گرداند و اقدام به حبس و قتل او کرد. لیکن مانی از تصمیم شاهنشاه با خبر شد و به هندوستان گریخت.<sup>۱۹۰</sup>

از اواخر دهه‌ی هفتاد قرن سوم میلادی ایران با خشکسالی بسیار شدیدی روبرو شد که قیام جوامع اشتراکی را به بار آورد. روستاییان از پرداخت رانت محصولی سر باز زدند

<sup>۱۹۰</sup> مقایسه، منزوی، علی نقی (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۷۵ ادامه

شدند، و بت‌ها شکسته و لانه‌های دیوان ویران شد، و جایگاه و نشستگاه‌های ایزدان بنا گردید».<sup>۱۹۶</sup> «من دین مزدیسنا و مغ مرد خوب را در کشور بزرگ داشتم و اشموغ‌های (بدعتگران) ویرانگر را که در مغستان دین مزدیسنا و تشریفات پرستش ایزدان را آنچنان که (من) شرح داده‌ام رعایت نکردند، کیفر دادم تا به خود آیند.»<sup>۱۹۷</sup> «به دین مزدیسنا و مغان خوب، احترام و اقتدار در سرزمین اعطاء کردم. کفار یا افراد منحط در جامعه‌ی مغان را که در موضوعات مربوط به دین مزدیسنا و مناسک ایزدان، زندگی ناپسندی را پیش گرفته بودند، من سرزنش و توبیخ کردم. آن‌ها بهبود یافتند و من فرامین و حقوقی برای آتش‌ها و مغان بی شمار صادر نمودم. به یاری ایزدان و شاه شاهان، تعدادی آتش ورهران در ایران بنیان نهادم و ازدواج‌های خویشی بسیاری را ترتیب دادم. بسیاری از افرادی که (از ایمان خود) روی بازگردانیده بودند، آشتی نمودند و بسیاری از افراد که پیرو تعالیم اهریمنان گشته بودند توسط من به پرستی ایزدان فرا خوانده شدند.»<sup>۱۹۸</sup>

البته با پیروزی کرتیر هرمز بر مانی و سرکوب مانویان و مابقی ادیان اقتدارگریز، شاهنشاهی ساسانیان تثبیت شد. لیکن از آن‌جا که شکل بخصوص دولت منطقه‌ای بر زیربنای رانتی استوار بود و واکنش حکومت را بر زیست اجتماعی به بار می‌آورد، در نتیجه زیست ساختاری فقط تا زمانی مقبولیت و تداوم داشت که بازسازی جوامع اشتراکی تضمین و دولت منطقه‌ای در فتوحات خویش موفق می‌بود. بنابراین بحران مضمّن ایدئولوژیک و پدیده‌ی "ناهماهنگی فرهنگی" هم‌چنان سیاست شاهنشاهی ساسانیان را همراهی می‌کردند. در این‌جا ضروری بود که نظریه‌پردازان دولتی و موبدان زرتشتی چاره اندیشی کنند و قلمرو ضرورت‌ها را به شکل نوینی موجه سازند. از این رو، قابل درک است که چرا از این پس، آیین زرتشت دستخوش تغییراتی شد که آثار آن در اوستای متأخر به جای مانده است. در حالی که موبدان موبد دربار

<sup>۱۹۶</sup> نقل قول از تفضلی، احمد (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۱

<sup>۱۹۷</sup> نقل قول از دریایی، تورج (۱۳۸۴): نگاهی به بدعت‌گرایی در دوره ساسانی، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۴۷ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۵۰

<sup>۱۹۸</sup> نقل قول از گیمن، دوشن (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۳۹ ادامه

سیاه‌چال ساسانیان زجرکش شد. شاهنشاه ساسانی چنان از مانی نفرت داشت که دستور بریدن سر وی و آویختن جنازه‌اش از دروازه‌ی جندی‌شاپور را صادر کرد. هم‌زمان با توبه‌ی مانی و قرائت حکم دادگاه موبدان زرتشتی، کشتار و آزار مانویان آغاز شد. سردمدار این انسان ستیزی و مروج تعصب دینی کرتیر هرمز بود که هم‌چنین سرکوب و انهدام فرقه‌های دیگر عرفانی و از دین برگشتگان زرتشتی (زندیکان، اشموغان) را تبدیل به برنامه‌ی دولتی کرد. از این پس، پیگرد و سرکوب بی پروای پیروان ادیان یهودی، عیسوی، بودائی، برهمنی و ناصری نیز آغاز گشت.<sup>۱۹۴</sup>

کرتیر هرمز در پی خدماتش به دولت ساسانی و در دوران شاهنشاهی بهرام دوم به سمت دادگستر اصلی کشور ارتقا یافت و هم‌چنین مقام موبدان موبد را از سال ۲۴۱ تا ۲۸۲ میلادی، یعنی در دوران شاهنشاهی هرمز اول، بهرام اول و بهرام دوم حفظ کرد. وی به عنوان صدر رجال دولتی سرکوب تمامی جنبش‌ها و ادیبانی را که در برابر ایدئولوژی شاهنشاهی ساسانیان و حکومت متمرکز ایران قرار داشتند، برنامه‌ریزی و متحقق کرد.<sup>۱۹۵</sup> کتیبه‌های مقبره‌ی زرتشت گواهی به خشونت بی‌امان شاهنشاهی ساسانیان می‌دهند که در پی بحران ایدئولوژیک و تشدید "ناهماهنگی فرهنگی" و جهت تحکیم یک دولت منطقه‌ای بر گستره‌ی کشور ابزاری به غیر از سرکوب ملت‌ها، ادیان و فرهنگ‌های دیگر نمی‌شناخت. در این اسناد تاریخی کرتیر به شرح زیر به اعمال خود می‌بالد:

«و کیش اهریمن و دیوان از قلمرو سلطنتی بیرون شد و آواره گشت، و یهودان و شمنان و برهمنان و نصاری و مسیحیان و مکتکان (؟) و زندیقان (مانویان) در کشور سرکوب

<sup>۱۹۴</sup> مقایسه، گیمن، دوشن (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۴۱ و

مقایسه، برنامقدم، محمد - م. پرمون (تاریخ انتشار ندارد): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۴ و ۷۲

<sup>۱۹۵</sup> مقایسه، تفضلی، احمد (۱۳۸۴): کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۳۱ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۴۵ و

مقایسه، ذکاء، یحیی (۱۳۸۴): تندیس مفرغی موبد موبدان کرتیر، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۵۳ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۵۵ ادامه



نمی‌شوم. چهار نرینه‌اند که از آن منند. آنان همان‌گونه مرا آبتن فرزندان می‌کنند که دیگر نرینگان، مادینگان خویش را.»<sup>۲۰۳</sup>

در حالی که گات‌های زرتشت اصولاً جنبه‌ی وحی ندارند و زرتشت با استفاده از ابزار خردگرایی مانند منش، وجدان، هستی و خره به پرسش‌های خود پیرامون جهان آفرینش پاسخ می‌دهد لیکن اوستای ساسانی مانیفست وحی اهورایی است. از این پس، مقوله‌هایی مانند تقدیس و کیش شخصیت بر اوستا تزریق می‌شوند و پیامبری زرتشت و احکام اهورایی را خارج از حوزه‌ی خردگرایی، پرسش و نقد بشری قرار می‌دهند. اوج این خردستیزی ادعای موجودیت زرتشت قبل از کرانمندی زمان و آفرینش جهان مادی است که به شرح زیر در وندیداد موجه می‌شود:

«سپیتمان زرتشت در پاسخ به اهریمن، چنین گفت: (...) با این مَنّره‌ی ورجاوند اهورایی (کلام مقدس، فف)، من بر تو چیره می‌شوم و ترا از خود می‌رانم. آفریدگان نیک، با این رزم‌افزار بر تو چیره می‌شوند و ترا از خود می‌رانند. این رزم‌افزار را سپندمینو در زمان بی‌کرانه به من داد. این رزم‌افزار را امشاسپندان، شهریاران نیک خوب گنُش، به من دادند.»<sup>۲۰۴</sup>

بنابراین زرتشت در اوستای ساسانی تبدیل به یک موجود ازلی می‌شود و شخصیت وی مانند احکام اهورایی جنبه‌ی قدسی به خود می‌گیرند. افزون بر این، با وجودی که گات‌های زرتشت اصولاً در برابر خرافات مدون شده‌اند و گزارشی پیرامون شرکت زرتشت در جنگ نمی‌دهند لیکن بنا بر اوستای ساسانی اهورامزدا به زرتشت رسوم جادوگری می‌آموزد و زرتشت در جنگ حضور می‌یابد.<sup>۲۰۵</sup> به بیان دیگر، در اوستای ساسانی چهره‌ی زرتشت از اندیشمندی خردگرا و حقیقت‌یاب به یک انسان جادوگر و جنگجوی ازلی دگرگون می‌گردد. هم‌زمان در دوران تدوین اوستای ساسانی موبدان زرتشتی پی در پی برای زرتشت افسانه می‌ساختند. برای نمونه آن‌ها باری مدعی

شاپور دوم (۳۷۹ - ۳۱۰ میلادی)، آذرپاد مهراسپندان، گزارشی بر اوستا نوشت و دفتر خرده اوستا را گرد آورد.<sup>۱۹۹</sup> موبدان دیگر زرتشتی آثار ادیان سامی را با افزون‌ستایی ایرانیان قبل از ظهور زرتشت و اساطیر ایرانی در دفترهای یسنه، یشت‌ها، ویسپرد و وندیداد ادغام ساختند و به این ترتیب، مضمون خردگرایی و حقیقت‌یابی گات‌های زرتشت را چنان توخالی کردند که یک اوستایی به وجود آمد که درک آن فقط از منظر منافع طبقاتی حاکمیت ساسانیان ممکن می‌شود.

با وجودی که از اوستای ساسانی (متأخر) فقط سه چهارم آن باقی مانده است لیکن مضمون دفترهای آن به بهترین وجه ممکنه روانشناسی طبقه‌ی حاکم این دوران را به خوبی بازتاب می‌دهند. برای نمونه در ویسپرد اهورامزدا "پدر آذر"<sup>۲۰۰</sup> خطاب می‌شود، در حالی که در وندیداد آتش نقش "پسر اهورامزدا"<sup>۲۰۱</sup> و سپندارمذ نقش "دختر زیبای اهورامزدا"<sup>۲۰۲</sup> را به خود می‌گیرند. به این ترتیب، در اوستای ساسانی اهورامزدا در سنت روح القدس عیسویان دگرگون می‌گردد و جنسیت نرینه می‌یابد. هم‌زمان وندیداد از جنسیت مادینه‌ی دیوها گزارش می‌دهد. در این‌جا نه تنها نقش ایزدان قبل از دوران زرتشت دوباره احیا می‌گردند بلکه گناه و گمراهی در تداوم سنت ادیان سامی جنسیت مادینه به خود می‌گیرند. برای نمونه وندیداد از مادینه دیوی به نام دروج گزارش می‌دهد که به عنوان عامل دروغ، نادرستی و پیمان شکنی با سروش در جنگ است.

«سروش پارسا، گرز آخته در دست، از دروج پرسید: ای دروج تیره روز و تبهکار! آیا تو در جهان استومند (مادی، فف)، به تنهایی و بی آن که نرینه‌ای به تو نزدیک شود، بارور می‌شوی؟ پس دروج دیو نیرنگ باز پاسخ داد: ای سروش پارسای بُرمندا! چنین نیست. من در جهان استومند، به تنهایی و بی آن که نرینه‌ای به من نزدیک شود، بارور

<sup>۱۹۹</sup> مقایسه، دوستخواه، جلیل (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵ و ۲۲

<sup>۲۰۰</sup> آیه‌ی ۱، کرده شانزدهم، ویسپرد در اوستا (۱۳۷۵): کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ سوم، جلد دوم، تهران، صفحه‌ی ۵۵۷

<sup>۲۰۱</sup> آیه‌ی ۷۹ تا ۸۰، فرگرد هشتم، وندیداد در اوستا (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۷۶۳

<sup>۲۰۲</sup> آیه‌ی ۱۳، فرگرد نوزدهم، وندیداد در اوستا (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۶۶

<sup>۲۰۳</sup> آیه‌ی ۳۰ تا ۳۲، فرگرد هیجدهم، بخش سوم، وندیداد در اوستا (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۵۲

<sup>۲۰۴</sup> آیه‌ی ۹، فرگرد نوزدهم، بخش یکم، وندیداد در اوستا (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۶۴

<sup>۲۰۵</sup> آیه‌ی ۳۴ تا ۳۶، کرده‌ی چهاردهم، بهرام پست ۱۴، یشت‌ها، دفتر سوم، و آیه‌ی ۴۹، کرده‌ی یازدهم، رام پست

۱۴، پست‌ها، دفتر سوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۴۳۸ و ۴۵۷

بنده که برای گات‌های زرتشت به کلی بیگانه هستند، به اوستای ساسانی راه می‌یابند. هم‌زمان نه تنها فرمانبرداری زن از شوهرش تبدیل به حکم دینی می‌شود بلکه هر چه زشت و پلید است، جنسیت مادینه به خود می‌گیرد.<sup>۲۰۸</sup> هر کسی که از رعایت این احکام تعدی کند، پیمان شکن، اشموغ و نزدیک نامیده می‌شود و باید پادفره‌ی گناهش را به صورت ضربات تازیانه‌ی موبد و یا مرگ خویش دریافت کند.<sup>۲۰۹</sup> در حالی که اشموغ متهم می‌شود که بدون آموزش دینی، حرفه‌ی موبدان را به عهده گرفته، نزدیک پیرو مانی محسوب می‌شود. از آن‌جا که پیمان شکن سرکردگی موبد را مختل می‌سازد و اشموغ و نزدیک در رقابت با موبدان در می‌آیند، در نتیجه اوستای متأخر براندازی آن‌ها را به شرح زیر موجه می‌کند:

«... راندن و برانداختن مرد <کَیذَ> و زن <کَیذِی> را. راندن و برانداختن دزد و راهزن را. راندن و برانداختن <زَنَدیک> و جادو را. راندن و برانداختن مهر آزار (پیمان شکن) را. راندن و برانداختن کشندگان و دشمنان آشَوَن مرد را. راندن و برانداختن <آشموغ> و فرمان‌گزار ناپارسای پر گزند را. راندن و برانداختن هر دُرُوند [پرو دروغ و دیو پرست، فف] نادرست اندیش نادرست گفتار نادرست کردار را ای سپیتمان زَرْتُشت!»<sup>۲۱۰</sup>

به این ترتیب، موبدان زرتشتی به یک توجیه دینی دست یافتند که سرکردگی خویش را تحکیم سازند و رقبای خود را به قتل برسانند. در حالی که اشموغان و زندیکان به عنوان برگشتگان از دین متهم به آلودگی جهان آفرینش می‌شدند، موبدان خود را پاک‌کننده می‌خوانند. در این‌جا اشتغال موبد با خرافات پیوند می‌خورد و آسایش، باروری، تندرستی و بالیدن کشاورزی نتیجه‌ی پیروی از آیین خرافاتی وی خوانده می‌شود. با وجودی که گات‌های زرتشت بر اندیشه، جویش و پویش انسان استوار هستند و از این رو، تعبد و تقلید را مردود می‌سازند و اصولاً تشکیل ساختاری موبدان

<sup>۲۰۸</sup> مقایسه، فرگرد سوم، هادخت نسک، پیوست یشت‌ها در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۱۴ ادامه

<sup>۲۰۹</sup> مقایسه، آیه‌ی ۱۱، فرگرد هشتم، بخش دوم، وندیداد و آیه‌ی ۵۵ تا ۵۶، فرکرد نهم، بخش یکم، وندیداد در (اوستا (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۶۹۰ و ۷۸۱

<sup>۲۱۰</sup> آیه‌ی ۳ تا ۴، هات ۶۱، یسنه، دفتر دوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳۸ ادامه

می‌شدند که دیوها مانع تولد زرتشت بودند، در حالی که وی در زمان تولدش آن‌ها را به تمسخر می‌کشید. موبدان بار دیگر ادعا می‌کردند که یک جادوگر هدف سوزاندن و لگد کوب کردن وی را در زیر سم‌های اسب و گاوهای نر داشته است، در حالی که وی به صورت معجزه آسایی به لانه‌ی گرگ‌ها راه می‌یابد و در آن‌جا شیرخوار یک میش می‌شود. در این‌گونه افسانه‌ها زرتشت به صورت پیامبران سامی در می‌آید و مانند آن‌ها به نبوت می‌رسد. برای نمونه موبدان ادعا می‌کردند که زرتشت سی سال داشت که وهومنه در ساحل داییتی بر او ظاهر شد و وی را به حضور اهورامزدا و امشاسپندان برد. در آن‌جا زرتشت تعالیم دینی مزدیسنا را می‌آموزد و بصورت وحی با امشاسپندان گفت و گو می‌کند. وی پس از بازگشت نه تنها مانند موسی از دین برگشتگان را رسوا می‌کند بلکه مانند عیسی بیماران را نیز شفا می‌دهد. به همین منوال، زرتشت در سن چهل سالگی مورد حمله‌ی اهریمن و دیو مادینه‌ای به نام بوییتی قرار می‌گیرد که البته با استفاده از مراسم خرافی از شر آن‌ها رهایی می‌یابد. در این اساطیر حتا وسوسه‌های اهریمن نیز منجر به گمراهی زرتشت نمی‌شوند زیرا وی با استفاده از مراسم جادویی توانمند و ایستاده می‌گردد. به این ترتیب، زرتشت در افسانه‌های موبدان پی در پی معجزه می‌کند، به جنگ‌های مقدس می‌رود و سران درباری را رویین‌تن می‌سازد.<sup>۲۰۶</sup>

به این ترتیب، موبدان ساسانی با تدوین اوستای متأخر چنان یکتاستایی ایرانیان را به نفع یکتاپرستی سامیان دگرگون می‌سازند که تمایز میان این دو دین متفاوت غیر ممکن می‌گردد. به خصوص به این دلیل که دین زرتشت در اوستای ساسانی مانند ادیان سامی جنبه وحیانی به خود می‌گیرد. در این‌جا زرتشت پی در پی از اهورامزدا می‌پرسد و احکام اهورایی به صورت وحی بر وی ابلاغ می‌گردند. به این ترتیب، اوستای متأخر همواره از احکام خرافی گزارش می‌دهد که هم مناسبات اجتماعی را منظم می‌سازند و هم برای مجرمان مجازات در نظر می‌گیرند.<sup>۲۰۷</sup> افزون بر این‌ها، مفاهیمی مانند کنیز و

<sup>۲۰۶</sup> مقایسه، گیمن، دوشن (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۰۲ ادامه

<sup>۲۰۷</sup> مقایسه اوستا (۱۳۷۵) جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۷۰۷ ادامه، ۷۵۱ ادامه، ۷۶۲، ۶۷۸، ۶۸۴ ادامه، ۸۱۳ ادامه،

۸۲۷ ادامه، ۸۳۵ ادامه و ۸۵۹ ادامه

می‌باشد که در اوستای ساسانی به جای مانده است. به این ترتیب، تداوم تشکیل ساختاری موبدان با شکوفایی کشاورزی و روستاها به هم پیوند می‌خورند و دادن پاداش و مزد به موبد به صورت بادی نیمروزی که جهان آفرینش (استومند) را می‌رویانند، می‌پرورد و برای انسان بهره و شادی می‌آورد، موجه می‌شود.<sup>۲۱۲</sup> در این راستا اوستای ساسانی در سنت گات‌های زرتشت بر کار کشاورزی تأکید می‌کند و تولیدات روستاها را از منظر دینی موجه می‌سازد. برای نمونه در پرسش زرتشت از اهورامزدا که چه کسی زمین را بیشتر از همه شاد کام می‌کند، وندیداد به شرح زیر از وحی اهورایی گزارش می‌دهد:

«...» کسی است که هر چه بیشتر گندم و گیاه و درختان میوه بکارد؛ کسی است که زمینهای خشک را آبیاری و زمینهای تر را زه کشی کند. زمینی که دیر زمانی کشت نشده بماند و بذری بر آن نیفشانند، ناشادکام است و برزیگری را آرزو کند؛ همچون دوشیزه‌ای خوش‌اندام که دیر زمانی بی‌فرزند مانده باشد و شوهری خوب آرزو کند. (...» کسی که غله بکارد، آشه می‌کارد. او دین مَزدا را برتر و برتر می‌رویانند؛ او دین مَزدا را چندان نیرومند می‌کند که با صد نیایش توان کرد؛ که با هزار نیاز توان کرد؛ که با ده هزار پیشکشی توان کرد. هنگامی که جو بیار آید، دیوان از جا بر می‌جهند. هنگامی که گندم فراوان برود، دل دیوان از هراس می‌لرزد. هنگامی که گندم آرد شود، دیوان ناله می‌آورند. هنگامی که گندم خرمن شود، دیوان نابود می‌شوند. در خانه‌ای که گندم اینچنین بیار آید، دیوان بیش نمی‌پایند. از خانه‌ای که در آن گندم اینچنین بیار آید، دیوان دور رانده می‌شوند. هنگامی که در خانه‌ای انباری از گندم باشد، چنان است که آهن سرخ گدازان در گلوگاه دیوان به گردش درآید. بشود که موبد این مَنتره‌ی وَرْجَاوَنَد (کلام مقدس، فف) را به مردمان بیاموزد: «هیچ کس بی خوراک، توان آن ندارد که به آیین آشه رفتار کند؛ توان آن ندارد که برزیگری کند؛

را به صورت قشری از طبقه‌ی حاکم موجه نمی‌کنند لیکن با استناد به اوستای ساسانی نقش فرادست موبدان در جامعه توجیه می‌شود. در این‌جا انسان و جهان مادی آلوده هستند و باید از طریق موبد پاک گردند. از این پس، هستی‌شناسی مثبت آیین زرتشت جهت توجیه نقش اجتماعی موبدان دگرگون می‌گردد و در سنت ادیان سامی جنبه‌ی منفی به خود می‌گیرد.

از آن‌جا که موبدان در روند تولید نقشی نداشتند، در نتیجه روشن است که مایحتاج آن‌ها باید از طریق اضافه تولید اجتماعی مهیا می‌گشت. برای نمونه خرده اوستا زرتشتیان را موظف می‌کند که شش بار در سال به موبدان نذری (میزد) بدهند و در عوض آموزش روان خویش را دریافت کنند. در این‌جا وقت دادن نذری دقیقاً مشخص و پاداش آن‌ها نیز موجه می‌شوند. در حالی که بنا بر گات‌های زرتشت نیکی در پندار، گفتار و کردار انسان منجر به تقویت اندیشه‌ی افزاینده و شکوفایی جهان آفرینش می‌گردند و از این رو، پاداش جنبه‌ی دنیوی به خود می‌گیرد لیکن بنا بر اوستای ساسانی پیروی از موبدان و دادن نذری و پیشکشی (میزد) به آن‌ها پاداش اخروی به بار می‌آورد. برای نمونه خرده اوستا به شرح زیر دادن میزد به موبدان را موجه می‌سازد:

«...» کسی که نخستین *میزد* را بدهد، پاداش او در جهان دیگر، همچند پاداش کسی است که در این جهان، هزار (سر) میش با بره به آیین آشه و نیکی، آموزش روان خویش را به آشون مردان (مهرورزان به اردیبهشت) بخشیده باشد. ای سپیتمان زرتشت! ردی [موبدی، فف] که نخستین میزد را داده باشد، بهدینی را که میزد نداده است، در میان مزدا پرستان در خور بندگی نخواند.<sup>۲۱۱</sup>

البته خرده اوستا دادن پنج نذری و پیشکشی دیگر به موبدان را نیز در نظر می‌گیرد و امتناع از برگزاری این آیین را گناهکاری می‌شمارد. با وجودی که در این‌جا برای دادن نذر به موبدان پاداش اخروی در نظر گرفته می‌شود لیکن جهان مادی در سنت عیسویان و عرفان به کلی بی‌اعتبار نمی‌گردد. این همان مابقی آثار یکتاستایی ایرانیان

<sup>۲۱۲</sup> مقایسه، آیه‌ی ۵ تا ۷، آفرینگان ر پیشوین، خرده اوستا، دفتر پنجم در اوستا (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی

<sup>۲۱۱</sup> آیه‌ی ۷، آفرینگان گهنبار، خرده اوستا، دفتر پنجم، در اوستا (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۶۴۴ ادامه

دهد؛ خشم خونین درفش را شکست دهد؛ بوشاسپ خواب آلوده را شکست دهد؛ یخ (بدان) در هم افسرده را شکست دهد؛ آپوش دیو [دیو خشکسالی، فف] را شکست دهد؛ سرزمینهای آبران را شکست دهد. من آشی نیک بزرگوار را بیافریدم که به سرای زیبای خسروانه (من) در آید.»<sup>۲۱۷</sup>

با وجودی که در این جا بر پیروزی قوای خیر بر قوای شر تأکید می‌شود و در تداوم گات‌های زرتشت روند تاریخ یک روح مثبت‌گرا به خود می‌گیرد لیکن در این کشمکش، انسان دیگر بازیگر اصلی به شمار نمی‌رود. به این ترتیب، اوستای ساسانی از یک نبرد نهایی بین قوای خیر با قوای شر گزارش می‌دهد که رزمندگان آن از پیش معین شده‌اند. هدف این نبرد یکتایی اهورامزدا است که فقط پس از پیروزی سروش و اهورامزدا بر آز و اهریمن میسر می‌شود. در این جا اهورامزدا تمامی آفرینش جهان مادی را دوباره به خود اختصاص می‌دهد که البته با مضمون پایان زمان کرانمند قابل مقایسه است. در حالی که اوستای ساسانی به این نبرد جنبه‌ی استعلایی می‌دهد لیکن پرستش سروش را وظیفه‌ی همه‌ی انسان‌ها می‌شمارد و قتل زندیکان، اشموغان و پیمان‌شکنان را جهت کفر زدایی از کشور تبدیل به برنامه‌ی دولتی می‌کند.

به این ترتیب، اساطیر ایرانی و ایمان افسون‌ستایی ماقبل دوران زرتشت بر روح اوستای ساسانی مسلط می‌شوند و آیین زرتشت را به سوی ادیان سامی متمایل می‌سازند. در حالی که بنا بر گات‌های زرتشت کار و خویشکاری انسان عوامل افزایش‌دهنده‌ی جهان مادی هستند لیکن در اوستای ساسانی افزایش‌دهنده‌ی آن‌ها نسبت داده می‌شود و اهورامزدا از زرتشت می‌خواهد که این ایزد باستانی را ستایش کند.<sup>۲۱۸</sup> در حالی که بنا بر گات‌های زرتشت انسان خویشکار با ترویج نیکی در پندار، گفتار و کردار خویش بر دروغ جیره می‌شود لیکن اوستای متأخر این پیروزی را به ایزد مهر نسبت می‌دهد.<sup>۲۱۹</sup> در حالی که در آیین زرتشت انتقام جویی بی معنی است و زرتشت نه به ایزدان ایرانی رجوع

<sup>۲۱۷</sup> آیه‌ی ۱ تا ۳، اشاد یشت ۱۸، یشتها، دفتر سوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۴۸۱

<sup>۲۱۸</sup> مقایسه، آیه‌ی ۱، کرده یکم، آبان یشت ۵، یشتها، دفتر سوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۹۸

<sup>۲۱۹</sup> مقایسه، آیه‌ی ۱۳، کرده سوم، آبان یشت ۵، یشتها، دفتر سوم و آیه‌ی ۲۱، کرده ی پنجم، مهر یشت ۱۰،

یشتها، دفتر سوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۰۰ و ۳۵۸

توان آن ندارد که فرزندان پدید آورد. هر یک از آفریدگان جهان آستومند (مادی، فف) با خوردن زنده ماند و از نخوردن بمیرد.»<sup>۲۱۳</sup>

بنابراین اوستای ساسانی در تداوم سنت گات‌های زرتشت بر شکوفایی زیست مادی جوامع اشتراکی تأکید می‌کند و با وجود جنبه‌های اخروی زیست معنوی خویش به کلی جهان‌گریز نمی‌گردد. البته این زیست معنوی فقط نقش فرادست موبدان را موجه نمی‌کند بلکه نقش مابقی اقشار اجتماعی مانند آتریان، ارتشدار، برزگر دامدار و پیشه‌ور را در راستای خویشکاری و ترویج اشته و نیکی اندیشه، گفتار و کردار می‌ستاید.<sup>۲۱۴</sup> هم‌زمان اوستای متأخر اشتغال بازرگانی و تبادل سیم و زر با جامعه‌های سرزمین بیگانگان را موجه می‌کند.<sup>۲۱۵</sup> به این ترتیب، نه تنها جایگاه طبقات و اقشار اجتماعی در گستره‌ی سرزمین شاهنشاهی ساسانیان موجه می‌شود بلکه موبد نقش پاک کننده به خود می‌گیرد. در همین حال اوستای ساسانی بنا بر جایگاه اجتماعی و مقام دولتی دقیقاً اجرت موبد را معین می‌کند.<sup>۲۱۶</sup> به این ترتیب، کسب اضافه تولید اجتماعی از طریق زیست معنوی موجه و جایگاه طبقاتی موبدان و دولت شاهنشاهی ساسانی عریان می‌گردد. در این جا شاهنشاه مجهز به "فره" و اهورامزدا آفریننده‌ی آن محسوب می‌شود. برای نمونه اوستای ساسانی آفرینش و نقش "فره‌ی ایرانی" را به شرح زیر موجه می‌کند:

«آهوره‌مزدا به سپیتمان زرتشت گفت: من فر ایرانی را بیافریدم که از ستور برخوردار، خوب رمه، توانگر و فرمند است؛ خرد نیک آفریده و دارایی خوب فراهم آمده بخشد؛ آز را در هم شکنند و دشمن را فرو کوبد. فر ایرانی، اهریمن پر گزند را شکست

<sup>۲۱۳</sup> آیه‌ی ۲۳ تا ۲۴ و آیه‌ی ۳۱ تا ۳۳، فرگرد سوم، بخش سوم، وندیداد در اوستا (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۶۸۱ ادامه

<sup>۲۱۴</sup> مقایسه، آیه‌ی ۱۷، هات ۱۹، یسنه، دفتر دوم در (اوستا) (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷۶

<sup>۲۱۵</sup> مقایسه، آیه‌ی ۱۴ تا ۱۶، کرده دوم، ارت یشت ۱۷، یشتها، دفتر سوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۴۷۰ ادامه

<sup>۲۱۶</sup> مقایسه، آیه‌ی ۳۷ تا ۳۹، فرگرد نهم، بخش یکم (ب)، وندیداد در اوستا (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی

فرهمنند، چاره‌ساز و درمان‌دهند نیز می‌نامند. در حالی که آیین زرتشت مراسم قربانی را اصولاً محکوم می‌کند لیکن اوستای ساسانی پیشکش و قربانی را جهت ستایش و نیایش ایزدان موجه می‌سازد. برای نمونه در آن‌جا جهت ستایش و نیایش تشتر به شرح زیر آمده است:

«زرتشت از آهوره‌مَزدا پرسید: کدام است ستایش و نیایش برانزنده تشتر را یومندِ فره‌مند به آیین بهترین آشه؟ آنگاه آهوره‌مَزدا گفت: مردمان سرزمینهای ایرانی باید او را زور [پیشکش، فف] نیاز برند. مردمان سرزمینهای ایرانی باید او را برسَم [شاخه‌ی تازه بریده‌ی درخت، فف] بگسترند. مردمان سرزمینهای ایرانی باید او را گوسفندی یک رنگ - سپید یا سیاه یا رنگی دیگر - بریان کنند.»<sup>۲۲۳</sup>

روشن است که تحت چنین شرایطی هستی‌شناسی مثبت آیین زرتشت و اساطیر ایرانی رنگ می‌بازند و انسان رفته رفته تبدیل به بنده می‌شود. این انسان دیگر سرفراز و کاملاً دنیوی نیست. با وجودی که اوستای ساسانی زیست مادی را به کلی بی اعتبار نمی‌کند لیکن روح انسان را به سوی اخرویت و افزون‌پرستی می‌راند. این خردستیزی تا به جایی می‌رسد که انسان برای خشنودی ایزدان به مجازات خود روی می‌آورد و جانش را به شاهنشاه پیشکش می‌کند. برای نمونه در اوستای ساسانی به شرح زیر آمده است:

«زرتشت پرسید: ای آهوره‌مَزدا! آشون مرد چگونه می‌تواند از زور (نذر و پیشگشی) به آیین ساخته، بهره برگیرد و چنان کند که مهر فراخ چراگاه - که او را می‌ستاید - خشنود شود و نهادش آرامش یابد؟ آنگاه آهوره‌مَزدا گفت: آنان باید سه شبانروز تن خویش را بشویند و پادآفره (گناهان) را، سی تازیانه بر خود روا دارند. آنان باید ستایش

<sup>۲۲۳</sup> آیه‌ی ۵۷، کرده شانزدهم، تیر یشت ۸، یشتها، دفتر سوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۴۲ ادامه و

مقایسه، آیه‌ی ۴۹ تا ۵۲، کرده هفدهم، بهرام یشت ۱۴، یشتها، دفتر سوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۴۴۱ ادامه و

مقایسه، آیه‌ی ۵۹ تا ۶۰، کرده شانزدهم، تیر یشت ۸، یشتها، دفتر سوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۴۳

می‌کند و نه اصولاً ارزشی برای مردود کردن آن‌ها قائل است لیکن در اوستای ساسانی مهر به عنوان نیرومندترین ایزد خشم‌گین می‌شود و انتقام می‌گیرد. برای نمونه در آن‌جا در رابطه با ایزد مهر به شرح زیر آمده است:

«مبادا که ما خود را به ستیز مهر خشمگین فراخ چراگاه دچار کنیم. ای مهر فراخ چراگاه! مبادا که خشمگینانه بر ما زخم فرود آوری؛ تو که از نیرومندترین ایزدان، دلیرترین ایزدان، چالاک‌ترین ایزدان، تندترین ایزدان و پیرومندترین ایزدان پدیدار بر این زمینی؛ ای مهر فراخ چراگاه!»<sup>۲۲۰</sup>

بنا بر اوستای ساسانی ایزد سروش و ایزد رشن در رکاب ایزد مهر هستند. در این‌جا ایزد سروش حامی انسان در جهان مادی و مینوی معرفی می‌شود. در حالی که آیین زرتشت پناهگاه انسان را جوامع اشتراکی و همبستگی اخلاقی معرفی می‌کنند لیکن بنا بر اوستای ساسانی این سروش است که کشاورزان و دامداران مسکون را در برابر تهاجم بیگانگان بر می‌انگیزد و تقویت می‌کند.<sup>۲۲۱</sup> اوج این "جهان‌گریزی" نقشی است که اوستای ساسانی برای ایزد تشتر قائل می‌شود. برای نمونه در آن‌جا به شرح زیر از ضرورت انتظار جهت ظهور تشتر گزارش می‌دهد.

«تشتَر، ستاره را یومندِ فره‌مند را می‌ستاییم، آن که ستوارن خُرد و بزرگ و مردمانی که پیش از این ستمکار بودند و <کُتت>ها [تباهاکاران، فف] که از این پیش به بدکرداری دست یازیدند، همه او را چشم به راهند: - کی تشتر را یومند فره‌مند برای ما سر بر آورد؟ - کی چشمه‌های آب به نیرومندیِ اسبی، دیگر باره روان شود؟»<sup>۲۲۲</sup>

در این‌جا سینرگیسم آیین زرتشت به نفع اخرویت ادیان سامی دگرگون می‌گردد و فرهنگ انتظار و انفعال تا ظهور یک ناجی موجه می‌شود. اوستای ساسانی ایزد تشتر را

<sup>۲۲۰</sup> آیه‌ی ۹۸، کرده بیست و چهارم، مهر یشت ۸، یشتها، دفتر سوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی

۳۷۷

<sup>۲۲۱</sup> مقایسه، آیه‌ی ۲۵ تا ۲۶، کرده دهم، هات ۵۷، یسنه، دفتر دوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی

۲۲۶

<sup>۲۲۲</sup> آیه‌ی ۵، کرده سوم، تیر یشت ۸، یشتها، دفتر سوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۳۰

با زیست مادی (کشاورزی) پیوسته می‌ماند و به کلی منفعل نمی‌شود لیکن در تشکیل یکتایی اهورامزدا نقشی باز نمی‌کند. به بیان دیگر، سلطه‌ی قوای خیر بر قوای شر که بنا بر گات‌های زرتشت از طریق انسان و با استفاده از خردگرایی و پندار، گفتار و کردار نیک میسر می‌شود، در اوستای ساسانی نقش یک نبرد نهایی میان قوای متعال به خود می‌گیرد. در این‌جا رابطه‌ی سینرگستی انسان با اهورامزدا در سنت یکتاپرستی سامیان گسسته می‌شود. از این پس، نه انسان همیار اهورامزدا در راستای یکتایی به شمار می‌رود و نه سلطه‌ی قوای خیر بر قوای شر وابسته به خردگرایی و پندار، کردار و گفتار نیک انسان می‌ماند. اوج این خردستیزی الغای دوگانگی ازلی و تنزیه اهورامزدا از شرارت است. بنا بر اوستای متأخر نه تنها یک خدای واحد "سپندمینو" و "انگرمینو" را می‌آفریند و هدایت می‌کند بلکه به اهورامزدا و امشاسپندان نیکویی می‌بخشد. به بیان دیگر، در این‌جا یک آفریننده‌ی متعال‌تر از اهورامزدا متصور می‌شود. به این ترتیب، تضاد اوستای ساسانی با گات‌های زرتشت چنان عریان می‌گردد که انتشار مشترک آن‌ها را در یک مجلد غیر قابل قبول می‌کند. برای نمونه اوستای ساسانی به شرح زیر از وحدت ربوبیت گزارش می‌دهد:

«ای زرتشت آسون! براستی آندروای نام من است. از آن روی براستی آندروای نام من است که من هر دو آفرینش - آفرینش سپندمینو و آفرینش انگرمینو - را می‌رانم. ای زرتشت آسون! جوینده نام من است. از آن روی جوینده نام من است که من به هر دو آفرینش - آفرینش سپندمینو و آفرینش انگرمینو - می‌رسم. ای زرتشت آسون! بر همه چیره شونده نام من است. از آن روی بر همه چیره شونده نام من است که من بر هر دو آفرینش - آفرینش سپندمینو و آفرینش انگرمینو - جیرگی می‌یابم. ای زرتشت آسون! نیک کردار نام من است. از آن روی نیک کردار نام من است که من، آفریدگار آهوره‌مزدا و امشاسپندان را نیکویی می‌ورزم.»<sup>۲۲۷</sup>

به این ترتیب، اوستای ساسانی در آمیزش با سنت یکتاپرستی سامیان مدون شد و به وحدت ربوبیت دست یافت. روشن است که با رجوع به یک چنین طرحی بحران

<sup>۲۲۷</sup> آیه‌ی ۴۳ تا ۴۴، کرده یازدهم، رام یشت ۱۵، یشتها، دفتر سوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی

و نیایش مهر فراخ چراگاه را، دو شبانروز تن خویش را بشویند و پادآفره (گناهان) را، بیست تازیانه بر خود روا دارند. ستایش و نیایش مهر فراخ چراگاه را، کسی که در (سرودن) «ستوت یسنیه» و «ویسپرد» شایستگی نشان ندهد، نباید از این زور بهره بگیرد.<sup>۲۲۴</sup> «ای امشاسپندان! ای شهریاران نیک خوب گنش! همه تن و جان خویش را به شما پیشکش می‌کنم. با این زور (نذر و پیشکشی) و برسم (شاخه‌ی تازه بریده‌ی درخت) خواستار ستایش همه ایزدان آسونم. خواستار ستایش همه ردان (موبدان) آسونی‌ام (...).»<sup>۲۲۵</sup>

به این ترتیب، اوستای ساسانی آیین بندگی انسان را مدون می‌کند. انسانی که برای جلب رضایت ایزدان به خود تازیانه می‌زند و جانش را به شاهنشاه هدیه می‌کند، مفتخر و آزاد نیست. البته شرمندگی در تداوم سنت یکتاپرستی سامیان قرار می‌گیرد که به صورت تولیدات مه‌آلود زیست مادی برده‌داری انسان را نفساً گناهکار می‌شمارد. روشن است که از خود گذشتگی و اهدای جان به شهریار در راستای تحکیم شاهنشاهی متحقق می‌شود. به همین منوال نیز اوستای ساسانی از دولت فرهمند گزارش می‌دهد. در حالی که در این‌جا آفریننده‌ی "فره‌ی ایرانی" اهورامزدا محسوب می‌شود، آنهایتا افزون بر نقش افزایش‌دهنده‌ی خویش، ایرانیان را توانمند و تورانیان را ناتوان می‌سازد. در اوستای ساسانی اهورامزدا ایرانیان را همواره موظف می‌کند که آنهایتا را بستانند و به وی رمه پیشکش کنند. در این‌جا شاهنشاهان اسطوره‌ای مانند هوشنگ، جمشید، فریدون، گرشاسب کاووس و کی گشتاسب برای جلب عنایت آنهایتا به وی رمه پیشکش می‌کنند. در حالی که آنهایتا پیشکش شاهنشاهان ایرانی را می‌پذیرد و آن‌ها را کامیاب می‌سازد لیکن پیشکش تورانیان مانند اژی‌دهاک، افراسیاب و پسران خاندان ویسه را رد می‌کند و آن‌ها را از کامیابی بر حذر می‌دارد.<sup>۲۲۶</sup> روشن است که دگرگونی هستی‌شناسی مثبت گات‌های زرتشت به شکل منفی آن در اوستای متأخر تغییر روانشناسی جامعه‌ی ایران باستانی را بازگو می‌کند. با وجودی که در این‌جا انسان

<sup>۲۲۴</sup> آیه‌ی ۱۲۲، کرده سی ام، تیر یشت ۸، یشتها، دفتر سوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۸۳

<sup>۲۲۵</sup> آیه‌ی ۲ تا ۳، هات ۱۴، یسنه، دفتر دوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶۱

<sup>۲۲۶</sup> مقایسه، آبان یشت، یشتها، دفتر سوم در اوستا (۱۳۷۵): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۹۸ ادامه

بنا بر اساطیر زروانی، زروان برای هزار سال قربانی می‌کند که صاحب فرزندی به نام اهورامزدا شود. لیکن وی پس از هزار سال در نتیجه‌ی این کار خویش شک می‌کند. از این پس، نطفه‌ی اهریمن نیز در کنار نطفه‌ی اهورامزدا در بطن مادر گذاشته می‌شود. به این ترتیب، زروان به عنوان پدر اهورامزدا و اهریمن هم زمان تبدیل به خدای روشنایی و ظلمت می‌گردد و فرای فرزندانیش قرار می‌گیرد.<sup>۲۳۰</sup> در این‌جا دیگر مانند آیین زرتشت دو نیروی خیر و شر ازلی با هم‌دیگر در کشمکش نیستند بلکه موضوع یک نظام واحد آفرینشی است که قوای خیر و قوای شر را به وجود آورده است. در حالی که اولی به دو وجود ازلی باور دارد، دومی از یک وجود ازلی سخن می‌راند، البته بدون این‌که قادر به دفاع از آن باشد. از یک سو، شک یک پدیده‌ی انسانی است و از سوی دیگر، قربانی برای جلب رضایت ایزد متعال‌تری صورت می‌گیرد. در همین‌جا است که وحدت ربوبیت در دین زروانی غیر قابل دفاع می‌گردد. افزون بر این، سنت نظام جنسیتی یکتاپرستی سامیان است که در دین زروانی ادغام می‌گردد. در حالی که زروان پدر اهورامزدا و اهریمن محسوب می‌شود، نام مادر ایشان ناخوانده می‌ماند.

تفاوت این دو آیین بخصوص در رابطه با نقش اهریمن و آفرینش جهان مادی به خوبی روشن می‌گردد. بنا بر اساطیر ایرانی هر مزد جهان مادی را آفرید که با همیاری انسان خردگرا و نیک‌پندار، نیک‌گفتار و نیک‌کردار بر اهریمن غلبه کند و به یکتایی برسد. در برابر دین زروانی بر یک دوگانگی اخلاقی انگشت می‌گذارد که به صورت دو مدیریت متفاوت اهورایی و اهریمنی از جهان مادی به نظر می‌آید. در این‌جا نه انسان همیار اهورامزدا تلقی می‌شود و نه دیگر نقشی در تشکیل یکتایی بازی می‌کند. عواقب یک چنین آیینی دگرگونی هستی‌شناسی مثبت اساطیر ایرانی و آیین زرتشتی از انسان است. البته تأثیرات منفی یکتاپرستی سامیان بر آیین زروانی فقط به این موضوع محدود نمی‌شوند. بخصوص به این دلیل که در آیین زروانی قوای خیر و قوای شر در تداوم مانویت شکل جنسیتی به خود می‌گیرند. در حالی که زروان و اهورامزدا نرینه محسوب می‌شوند، اهریمن و دیوان نقش مادینه را بازی می‌کنند. البته نظم جنسیتی در آیین

ایدئولوژیک دولت منطقه‌ای ساسانیان برنامه‌ریزی شده بود. یک چنین خلطی که از یکتاستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان به وجود آمده بود، نه با زیست مادی جوامع اشتراکی و اساطیر ایرانی هماهنگی داشت و نه به دلیل شکل انفعالی‌شان قادر به بسیج و تهیج سلحشوران جهت گسترش مرزهای کشور می‌شد. بنابراین قابل درک است که چرا پس از سرکوب مانویان و بعد از یک دوره افول و گمنامی موقت دوباره نام زروان در میان موبدان زرتشتی مطرح شد. بخصوص در دوران شاهنشاهی بهرام پنجم و یزدگرد دوم دین زروانی به دربار راه یافت. از جمله باید از نقش مهر نرسی، وزیر اعظم دولت ساسانی، یاد کرد که در تلاش جذب عیسویان ارمنی به ایدئولوژی کشور بود. وی در دوران شاهنشاهی یزدگرد اول به مقام وزارت رسید و پست خود را در دوران سلطنت بهرام پنجم و یزدگرد دوم حفظ کرد. مهر نرسی برای حل بحران ایدئولوژیک دولت منطقه‌ای ساسانیان و ملایم کردن "ناهماهنگی فرهنگی" در کشور به موبدان زرتشتی فرمان داد که یک دستورالعمل تهیه کنند که هم مطابق با آیین زرتشت باشد و هم اصول بنیادی دیگر ادیان کشور را در بر بگیرد. این دستورالعمل در تداوم آیین مانی و با رجوع به یک خدای یکتا به نام زروان مدون شد.<sup>۲۲۸</sup>

دین زروانی نیز مانند آیین مانی نتیجه‌ی ادغام یکتاستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان است که البته زروان‌گرایی بر خلاف مانویت و اوستای ساسانی به صورت فاحش‌تری به سوی یکتاپرستی سامیان متمایل می‌گردد. بنابراین دین زروانی دیگر مانند آیین زرتشت از یک نظام دوگانه‌ی آفرینشی گزارش نمی‌دهد بلکه فقط به یک نظام دوگانه‌ی اخلاقی پایبند می‌ماند. در این‌جا زروان خدای یکتا و اهورامزدا و اهریمن فرزندان او محسوب می‌شوند. در حالی که آیین مانی منشأ شرارت را بدون پاسخ می‌گذارد و موجودیت خیر و شر را مستقلاً می‌پذیرد لیکن این دو اصل در دین زروانی از طریق تمایل زروان به آبستنی و زایش پدید می‌آیند. در این‌جا تمایل، ازلی و ابزار آفرینش محسوب می‌شود.<sup>۲۲۹</sup> البته در این‌جا مسئله‌ی انگیزه‌ی تمایل مانند موضوع آفرینش در ادیان سامی بی معنی می‌ماند.

<sup>۲۲۸</sup> مقایسه، زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۷۷ و ۹۷

<sup>۲۲۹</sup> مقایسه، زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹۳

<sup>۲۳۰</sup> مقایسه، زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۹۹ و ۱۰۴

شایسته می‌شمارد، زروان‌گرایی نیز مانند مانویت انگیزه‌ی ترویج یک زندگی زاهدانه و انزوای فردی را دنبال می‌کند. به این ترتیب، "جهان‌گریزی" نیز به زروانیت راه می‌یابد و نه تنها مانعی در برابر کار و کوشش جهت بهبود زیست مادی می‌سازد بلکه لذت‌های این جهانی را اهریمنی می‌شمارد. در این‌جا نیز مانند آیین مانی پای آرزو به میان کشیده می‌شود. این دیو مادینه که عامل ترویج حرص، طمع و شهوت محسوب می‌شود، نرینه را به گمراهی می‌کشد. بنابراین زروان‌گرایی نیز مانند مانویت از آیین یکتاپرستی سامیان مشروب می‌شود. تنها راه رستگاری انسان "جهان‌گریزی" و آسودگی از شرارت آرزو است که از طریق دوری از آمیزش جنسی، تحمل ستم و تضعیف کالبد خویش میسر می‌گردد.

در این‌جا به خوبی روشن است که در دین زروانی یکتاپرستی سامیان به مراتب بیشتر از مانویت بر یکتاستایی ایرانیان چیره می‌شود. البته زروانیت بدون دلیل مدعی وحدت ربوبیت می‌شود لیکن مضمون این آیین نه با اساطیر ایرانی مطابقت دارد و نه تنزیه آفریدگار را از شرارت موجه می‌سازد. در آیین زروانی از یک سو، تمامی ایزدان ایرانی تبدیل به فرشته می‌شوند و از سوی دیگر، افتراق نرینه و مادینه تقابل قوای خیر با قوای شر را تداعی می‌کند. افزون بر این‌ها، زروان بر خلاف آیین زرتشتی تبدیل به خدای سرنوشت و آفریدگار مسیر زندگی نیز می‌گردد.<sup>۲۳۳</sup>

به این ترتیب، در دین زروانی از یک سو، سینرگیسم یکتاستایی ایرانیان به نفع دترمینیسم یکتاپرستی سامیان دگرگون می‌گردد و از سوی دیگر، مقوله‌های خردگرایی و نیکی در پندار، گفتار و کردار انسان پایان می‌یابند و زروانیت به کلی از زیست مادی جوامع اشتراکی مجزا می‌گردد. از آن‌جا که تجربه‌ی زیست معنوی از زیست مادی به معنی خردستیزی دین است، در نتیجه روشن می‌شود که چرا موبدان زروانی جهت ترویج دین نوین به معجزه‌سازی و جادوگری و برای پیشگویی سرنوشت به فال‌گیری روی می‌آوردند و برای جلب عنایت زروان مروج قربانی می‌شدند. نتیجه‌ی

<sup>۲۳۳</sup> مقایسه، گیمن، دوشن (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳۳ و

مقایسه، زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۵۶ و ۴۰۵ و

مقایسه، مهر، فرهنگ (۱۳۸۰): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۳۶

زروانی فقط معنی آفرینش را نمی‌سازد بلکه اسطوره‌ی خلقت انسان را نیز متأثر می‌کند.

در حالی که در اساطیر ایرانی نه کیومرث جنسیت دارد و نه فریب خوردن مرد از زن در آیین زرتشت معنی می‌دهد، لیکن در سنت زروانیت یک زن روسپی به نام جه، کیومرث نرینه را به گمراهی می‌کشد و این امر سبب اخراج وی از بهشت می‌شود. در این‌جا نیز تأثیرات یکتاپرستی سامیان بر دین زروانی به کلی عریان می‌گردد. به این ترتیب، تازش اهریمن به جهان آفرینش غیرمستقیم و از طریق مادینه صورت می‌گیرد. روشن است که در یک چنین طرحی زن نقش دیو را به عهده دارد و همیار اهریمن به نظر می‌آید. برای نمونه زاتسپریم اسطوره‌ی نظام جنسیتی دین زروانی را به شرح زیر بیان می‌کند:

«در دین آن‌گونه پیداست که: هنگامی که اهریمن به سوی آفرینش تاخت نوع جه دیو (= روسپی) بد دین را آن‌گونه انباز داشت که مرد، زن جهی را انباغ (= همسر) باشد. آن‌گاه کسی که "جه دیو بد دین" را همسر شود، خود جه دیو است (و) بزرگ‌ترین دشمن مرد پرهیزگار است. او (= اهریمن) برای این که مادگان را آلوده کند، "جه دیو بد دین" را جفت شد، باهم جفت شدند تا باشد که مادگان را آلوده کند و باشد که به سبب آلودگی مادگان، نوان نیز آلوده شوند و از وظیفه بگردند.»<sup>۲۳۱</sup>

به این ترتیب، مکتوبات زروانی مدام از قوای اهریمنی گزارش می‌دهند که جنسیت مادینه دارند.<sup>۲۳۲</sup> البته در اساطیر زروانی به کلی پوشیده می‌مانند که این زن روسپی از کجا آمده، در بهشت چه می‌کرده و با وجود یک تن مرد (کیومرث) چگونه به روسپی‌گری آلوده شده است؟ به نظر می‌رسد که اساطیر زروانی نه تنها تشکیل یک نظام جنسیتی را موجه می‌سازند بلکه در گسست با آیین زرتشت تمایل جنسی را به یک عمل ناشایست و اهریمنی تقلیل می‌دهند. در حالی که دین زرتشت ازدواج را پسندیده می‌داند، قربانی را نفی می‌کند و کار و کوشش را جهت بهبود زیست مادی

<sup>۲۳۱</sup> گزارش زاتسپریم، نقل قول از زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۹۵

<sup>۲۳۲</sup> مقایسه، زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۹۷ ادامه، ۱۲۳



بر این عقیده‌اند که جهان از هیچ ساخته شده است، بنا به عقیده‌ی سایرین، خداوند آن‌را از ماده‌ای از پیش موجود بیرون کشید...»<sup>۲۳۵</sup>

بنابراین آیین التقاطی زروانی نه تنها بحران ایدئولوژیک حکومت ساسانیان را بر طرف نکرد بلکه منجر به مرافعه‌ی روحانیان و تشدید "ناهماهنگی فرهنگی" در کشور شد. از آن‌جا که زروانیت نه با زیست مادی جوامع اشتراکی ارتباطی داشت و نه با اساطیر ایرانیان هم خوان بود، در نتیجه خسرو اول به سرکوب این آیین روی آورد و آیین زرتشت را دوباره تبدیل به ایدئولوژی دولت منطقه‌ای ساسانی کرد.<sup>۲۳۶</sup>

در دوران شاهنشاهی شاپور دوم (۳۰۹ تا ۳۷۹ میلادی) ساختار دینی دولت قدرت و نفوذ خود را به شدت اعمال کرد و تعقیب و سرکوب عیسویان ابعاد غیر قابل تصویری به خود گرفتند. دلیل تعصب و انسان ستیزی دولت ایران آغاز امپراطوری قسطنطین بر بیزانس بود. وی در سال ۳۱۳ میلادی به دین عیسویان گروید و دین مسیحیت را تبدیل به ایدئولوژی سربازان رومی و بهانه‌ای برای کشورگشایی کرد. از آن‌جا که سرکرده‌ی روحانی عیسویان در ایران، سیمون، از قسطنطین تقاضای حمایت کرده بود، در نتیجه شاپور دوم وی را متهم به خیانت و شوراندن مردم علیه حکومت خویش کرد و جهت مجازات عیسویان نامه‌ای به شرح زیر برای پیشکار مالیه‌ی دولت در مناطق غربی کشور نوشت:

«همین که از این فرمان آگاه شدید که از سوی ما خداوندان است و در این پوشه‌ای است که ما فرستاده‌ایم سیمون سرکرده‌ی نصارا را می‌گیرید. تا این سند را امضا نکرده و رضا نداده است و به پرداخت بهایی دوبرابر سرانه و دوبرابر خراج تا از همه‌ی نصارا که در کشور ما خداوندانند دریافت کنند او را رها نخواهید کرد. زیرا که ما خداوندان جز

<sup>۲۳۵</sup> پاتولوس پرسا، نقل قول از گیمین، دوشن (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۵۱ و

مقایسه، زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۷

<sup>۲۳۶</sup> مقایسه، زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۹۷

ادغام یکتاستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان تغییر هستی‌شناسی مثبت آیین زرتشت و اساطیر ایرانی به هستی‌شناسی منفی زروانیت است که زنز آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«پس هیچ گفته و نشانه‌ای از هر نوعش پیرامون ثواب بهشتی یا یک هستی سعادت‌بار، چه شخصی یا غیر شخصی، تجربه شده یا تجربه نشده در عالم جاودانه وجود ندارد. و نه این که دیگر منابع ما اشاره‌ای به سهم نهایی انسان دارند. تصویر کلی خود نومیدی به حساب می‌آید. در این زندگی انسان باید به سهم خود راضی و خشنود باشد، احساساتش را فرو نشاند، خود را به تقدیر سپارد، زیرا او از پایان کارش فقط این را می‌داند که به سرای جاودان خواهد شتافت و تقدیر متعلقات او نیز نامعلوم است، زیرا نقابی بر روی سرنوشت جاودانه‌شان کشده می‌شود، و زمان بوده و همیشه خواهد بود.»<sup>۲۳۴</sup>

به این ترتیب، مؤبدان زروانی از یکتاستایی ایرانیان و یکتاپرستی سامیان یک دین جهان‌گریز و مقدر به نام زروانیت ساختند که هم ادیان دیگر کشور را در ایدئولوژی دولت منطقه‌ای ادغام سازند و هم پدیده‌ی "ناهماهنگی فرهنگی" در کشور را ملایم سازند. لیکن زروانیت منجر به ضعف آیین زرتشت و اساطیر ایرانی شد، البته بدون این که در جلب مؤمنان ادیان دیگر، یکتاپرستان سامی و بخصوص عیسویان ارمنی توفیقی حاصل کند. شاهنشاهی ساسانی در یک بحران ایدئولوژیک مضمّن به سر می‌برد و راه پیش و پس نمی‌شناخت. برای نمونه پولس فارسی (پائولوس پرسا) به شرح زیر بحران ایدئولوژیک دولت منطقه‌ای ساسانیان را برجسته می‌سازد:

«هستند عده‌ای که تنها به یک خدا باور دارند، برخی ادعا می‌کنند که او بی‌همتا نیست، عده‌ای می‌گویند او دارای کیفیات متضاد است، عده‌ای می‌گویند چنین نیست، برخی او را قادر متعال می‌انگارند، برخی قدرت او بر همه چیز را انکار می‌کنند، عده‌ای بر این باورند که جهان و هر چه در آن است، آفریده شده است. و هستند عده‌ای که

<sup>۲۳۴</sup> زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۱۰

با تمامی این وجود خطر یک رویکرد فرهنگی در ایران هم‌چون گذشته موجود بود زیرا یکتاپرستی سامیان یک ابزار حکومتی مناسب در اختیار طبقه‌ی حاکم کشور می‌گذاشت. از یک سو، "جهان‌گریزی" ادیان سامی فرودستان جامعه را به انفعال می‌کشید و از سوی دیگر، طبقه‌ی حاکم را در تصرف اضافه تولید جامعه و سرکوب جوامع اشتراکی مختار می‌کرد. بنابراین از این دوران می‌توان به عنوان یک برهه‌ی تاریخی و فرهنگی یاد کرد که طبقه‌ی حاکم ایرانی را در برابر انتخاب میان دو طرح متفاوت زیست معنوی قرار می‌داد. لیکن زمینه‌ی انتخاب این دو طرح متفاوت را زیست مادی جامعه‌ی ایران باستان معین می‌کرد که از اواسط قرن پنجم میلادی با بحران مواجه شده بود. این دوران مصادف با خشکسالی و قحطی دراز مدت بود. در حالی که جوامع اشتراکی توان واگذاری رانت محصولی را به طبقه‌ی حاکم کشور نداشتند، قوای انتظامی دختران کشاورزان را به عنوان ابزار فشار دستگیر و به عنوان کنیز به شهرها انتقال می‌داد. به این ترتیب، از یک سو، به دلایل کمبود مواد غذایی و فقدان زنان جوان جهت تولید مثل در روستاها، بحران بازسازی نیروی کار و زیست اجتماعی تشدید می‌شد و از سوی دیگر، "فره‌ی ایزدی" شاهنشاه رنگ می‌باخت و انگیزه‌ی قیام جوامع اشتراکی شدت می‌گرفت. تحت چنین شرایطی دولت منطقه‌ای ساسانیان راه حل دیگری را به جز کشورگشایی نمی‌شناخت. بنابراین ایران در دوران شاهنشاهی پیروز (از سال ۴۵۹ تا ۴۸۴ میلادی) یک ردیف جنگ‌های طولانی را با هفتالیان و بیزانسیان آغاز کرد. لیکن عواقب این جنگ‌های نافرجام به بحران زیست مادی کشور شدت بیشتری بخشید. بخصوص پس از شکست سپاه ساسانیان در جنگ با قشون هیاطله (خاقان هفتالیان)، ایران موظف به پرداخت غرامات سنگین شد. از آن‌جا که ایران توان پرداخت غرامات جنگی نداشت، در نتیجه پیروز فرزند ارشدش، قباد، را به عنوان گروگان به هیاطله سپرد و جهت پیشگیری از قیام روستاییان برداشت رانت محصولی را به تعویق انداخت و از انبارهای شاهنشاهی به رایگان گندم میان فرودستان شهرنشین توزیع کرد. وی سرانجام برای بازیابی "فره‌ی ایزدی" و افتخار شاهنشاهی ساسانیان در آخرین جنگ با هفتالیان در سال ۴۸۴ میلادی جان خود را از دست داد. از این پس، برادر پیروز، بلاش ساسانی، بر تخت شاهنشاهی نشست. وی به دلیل غرامات کمر شکن هفتالیان و قحطی رایج در کشور اقدام به برداشت خراج‌های سنگین از طبقه‌ی

دردسر جنگ چیزی نداریم و آنان جز آسایش و شادی چیزی ندارند. در سرزمین ما زندگی می‌کنند و با احساسات قیصر دشمن ما انبازند».<sup>۲۳۷</sup>

البته شاپور دوم فقط به مجازات عیسویان بسنده نکرد و از آن‌جا که نه اوستای ساسانی و نه زروانیت آن گوهر ایدئولوژیک را که شاهنشاهی ساسانیان در برابر امپراطوری روم نیاز داشت، در اختیار طبقه‌ی حاکم کشور قرار می‌دادند، در نتیجه دولت اقدام به ترویج آیین زرتشت کرد. روشن است که فعالیت موبدان زرتشتی جهت ادغام یکتاستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان منجر به ضعف اساطیر ایرانی و آیین زرتشت شده و از این رو، توفیق برنامه‌ی دولتی را مختل می‌ساختند. در حالی که دربار ساسانی در صدد ترویج آیین زرتشت در کشور بود لیکن تعالیم دینی مغان و موبدان تحت تأثیر یکتاپرستی سامیان قرار داشتند و یا از افکار زروانی اشباع بودند. توجیه وحدت ربوبیت آن‌ها را می‌داشت که اهورامزدا را برادر اهریمن بخوانند و از ترویج یک ایدئولوژی متخاصم در برابر امپراطوری روم ممانعت کنند.

بنابراین پیدا است که چرا شاپور دوم در سال ۳۳۹ و ۳۴۰ میلادی از فرط یأس حکم کشتار عیسویان را که در نواحی غربی کشور (اربل، هدیابینه) می‌زیستند، صادر کرد.<sup>۲۳۸</sup> وی از این طریق به خود وعده می‌داد که هواداران احتمالی دشمن را قلع و قمع کرده و مناطق غربی کشور را از تعرض نظامی امپراطوری بیزانس مصون می‌دارد. سرانجام در دوران سلطنت بهرام پنجم، عیسویان به فرقه‌های نستوری و یعقوبی منشعب شدند. در حالی که رومیان خود را یعقوبی می‌خواندند، عیسویان ایرانی جانب نستور را گرفتند. پس از انشعاب در کلیسای مسیحیان، تعقیب و سرکوب عیسویان نیز در ایران پایان یافت. از این پس، عیسویان دیگر به صرف ایمانشان متحد رومیان به شمار نمی‌رفتند.<sup>۲۳۹</sup>

<sup>۲۳۷</sup> مقایسه، نفیسی، سعید (۱۳۸۳): مسیحیت در ایران، به اهتمام عبدالکریم جزیره‌دار، انتشارات اساطیر شماره‌ی

۳۸۶، تهران، صفحه‌ی ۳۷

<sup>۲۳۸</sup> مقایسه، نفیسی، سعید (۱۳۸۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۰ ادامه

<sup>۲۳۹</sup> مقایسه، گیمین، دوشن (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۴۳ ادامه

اوج و افول شاهنشاهی قباد مصادف با یک دوران ۳۰ ساله (از سال ۴۹۴ تا ۵۲۴ میلادی) بود که می‌توان آن‌را اوج بحران ایدئولوژیک دولت منطقه‌ای ساسانی و مقابله‌ی فرهنگی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان نام گذاشت. در صدر این جنبش مزدک قرار داشت که به عنوان اندرزگر به دربار راه یافته بود. مزدک پسر موبدی به نام بامداد بود که در مداریه متولد شد. وی در اوایل به پیروان خویش اندرز می‌داد که از خوشی‌های جهان آفرینش و زیست مادی به برابری بهره جویند و مایحتاج زندگی را به دوستی میان خود تقسیم کنند و از تسلط بر هم‌دیگر بپرهیزند. به این ترتیب، مزدک مضمون زیست اجتماعی و فرهنگ جوامع اشتراکی را ترویج می‌کرد. لیکن وی با تشدید قحطی و بحران بازسازی نیروی کار و زیست جوامع اشتراکی در کشور اوستا را در کتابی به نام زند تاویل کرد و با تدوین این گزارش باطنی و رادیکال، سازمان جامعه‌ی طبقاتی و شاهنشاهی ساسانیان را به کلی متزلزل ساخت.<sup>۲۴۱</sup>

در رابطه با مزدک افسانه‌های متعددی به وجود آمده است. از جمله باید از اولین مناظره‌ی وی با قباد یاد کرد. گویی که مزدک در صدر انبوه فرودستان به دربار قباد راه می‌یابد و از وی می‌پرسد که چه مجازاتی را برای کسی که پادزهر در اختیار زهر خورده نمی‌گذارد، معین می‌کند. قباد پاسخ می‌دهد که یک چنین کسی مستحق مرگ است. سپس مزدک به پیروان خود فرمان می‌دهد که از انبارهای آذوقه‌ی شخصی و دولتی میان گرسنگان تقسیم کنند. وی در برابر ناخشنودی قباد حکم وی را در برابرش قرار می‌دهد.<sup>۲۴۲</sup> البته این گزارش فقط افسانه‌ای است که با رجوع به خردگرایی و حق مقاومت در راستای یکتاستایی ایرانیان به وجود آمده است. به همین

نقوی، سید علی محمد (۱۳۵۲): بررسی تاریخی و مادی در عقاید مزدک، مؤسسه مطبوعاتی عطائی، تهران، صفحه‌ی ۳۳ و ۹۷ ادامه

<sup>۲۴۱</sup> مقایسه، دهبور، ا - ر (۱۳۵۳): درست دینی مزدکی، در کتاب عقاید مزدک، نوشته‌ی سید علی مهدی نقوی، تهران، صفحه‌ی ۸۳ و

مقایسه، یارشاطر، احسان (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱۰ ادامه و

مقایسه، شکی، منصور (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵۳، ۱۶۷

<sup>۲۴۲</sup> مقایسه، پرتو، ع . (۱۳۵۳): مختصری درباره تاریخ مزدک، در کتاب عقاید مزدک، نوشته‌ی سید علی مهدی نقوی، تهران، صفحه‌ی ۳۸

حاکم کرد. از آن‌جا که منافع طبقه‌ی حاکم در معرض خطر قرار گرفته بود، در نتیجه دسیسه در دربار شدت بیشتری به خود گرفت. در حالی که بلاش بر برداشت خراج‌های دولتی اسرار می‌ورزید، بخشی از طبقه‌ی حاکم به دور مرزبان زابلستان، سوفرا شیرازی، گرد آمد. بخصوص به این دلیل که سوفرا در جنگی با خاقان هفتالیان، خوشنواز، موفق به آزادی قباد شده بود. بیش از چهار سال از سلطنت بلاش نگذشت که طبقه‌ی حاکم به سرکردگی سوفرا کودتا کرد و پس از سرنگونی و کوری بلاش، قباد را بر تخت شاهنشاهی نشاند. از آن‌جا که قباد بیش از شانزده سال نداشت، در نتیجه سوفرا به مقام نیابت شاهنشاهی رسید. قباد در سن بیست سالگی زمام امور کشور را شخصاً در دست گرفت. وی که با دولتی ورشکسته روبرو بود و تاج و تخت خویش را در برابر قیام فرودستان جامعه در خطر تعرض می‌دید و از غرور فوق‌العاده و توطئه‌ی درباریان و موبدان به ستوه آمده بود، جانب مزدک را گرفت و به نهضت اشتراکی مزدکیان گروید. ترویج بی سابقه‌ی اندیشه‌ی مزدک نتیجه‌ی بحران بازسازی نیروی کار و استیصال فرودستان جامعه بود که عوامل عینی یک قیام اجتماعی را فراهم می‌آورد. طبقه‌ی حاکم که از گرایش قباد به مزدکیان ناخشنود بود، قتل سوفرا را بهانه‌ای برای برکناری قباد کرد. از این پس، برادر کوچک قباد، جاماسب، بر تخت شاهنشاهی نشست و قباد در دژ فراموشی (معروف به انوش‌برد در نزدیکی دزفول) زندانی شد. البته شاهنشاهی جاماسب دوام چندانی نیابد زیرا قباد پس از آزادی از زندان به سرزمین هفتالیان گریخت و با کمک آن‌ها دوباره در سال ۴۹۸ میلادی به تاج و تخت شاهنشاهی ساسانیان دست یافت.<sup>۲۴۰</sup>

<sup>۲۴۰</sup> مقایسه، شکی، منصور (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۸۱ ادامه و

مقایسه، یارشاطر، احسان (۱۳۸۴): کیش مزدکی، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۲۰۳ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۲۴۱ ادامه و

مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۶۷ ادامه و

مقایسه، شکی، منصور (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۸۱ ادامه و

مقایسه، یارشاطر، احسان (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۴۱ ادامه و

مقایسه، کریستین سن، آرتور (۱۳۵۱): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۲ ادامه و

آخرت است و از این پس، انسان به عنوان موجودی آزاد و آگاه به مجازات و پاداش اخروی خویش می‌رسد.<sup>۲۴۳</sup>

در حالی که عرفان مانی حرکت نور و ظلمت را غیر ارادی و نور را در برابر ظلمت ناتوان می‌شمرد لیکن مزدک بر حرکت آگاه و خردگرای نور تأکید می‌کرد و غلبه‌ی ظلمت بر نور را موقتی می‌خواند. در طرح اول تمایل به یکتاپرستی سامیان تجلی می‌یابد و نقش منفعل و اخروی (جهان‌گریز) انسان در آن مضمون منفی هستی‌شناسی‌اش را روشن می‌سازد. در طرح دوم یکتاستایی ایرانیان متجلی می‌شود و نقش فعال و دنیوی انسان مضمون هستی‌شناسی مثبت آن‌را عریان می‌کند. به این ترتیب، آیین مزدک بر خردگرایی انسان و حق مقاومت فرودستان جامعه جهت تحقق عدالت و مساوات اجتماعی انگشت می‌گذاشت. در این‌جا حاکمیت طبقاتی و نابرابری اجتماعی به قوای شر منسوب می‌شوند و فعالیت و مقاومت انسان‌ها را جهت پیروزی قوای خیر موجه می‌سازند. مزدک همواره در موعظه‌هایش تأکید می‌کرد که تمامی انسان‌ها یکسان به دنیا آمده‌اند و هیچ‌کس حق تمتع و تملک بیشتری را از جهان آفرینش ندارد. از این منظر، مالکیت و عدم مساوات جنبه‌ی شر به خود می‌گیرند و مایه‌ی دروغ و فساد، عامل جنگ و خونریزی و مانع پارسایی و همزیستی انسان‌ها به نظر می‌آیند. مزدک منشأ نابرابری در این دوران را اختلاف در باب زن و خواسته (خراج، رانت محصولی) می‌داند و با رجوع به اصل جوامع اشتراکی خواهان مالکیت اجتماعی و تقسیم برابر زنان می‌شد. وی انگیزه‌ی تملک و تمتع انفرادی از زنان و خواسته را به قوای شر نسبت می‌داد و در این رابطه از پنج نوع بدی مانند تعصب، خشم، انتقام، احتیاج و مالکیت نام می‌برد. بنا بر آیین مزدک هر چه انسان از این بدی‌ها بمراتب بیشتر دوری بورزد، به همان نسبت نیز پارسا تر می‌گردد.<sup>۲۴۴</sup> هم‌زمان

<sup>۲۴۳</sup> مقایسه، نقوی، سید علی محمد (۱۳۵۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۳ ادامه و ۷۰ و

مقایسه، برنامقدم، محمد - م. پرمون (تاریخ انتشار ندارد): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۴ ادامه و

مقایسه، دهپور، ا - ر (۱۳۵۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۸۷ ادامه

<sup>۲۴۴</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۸۰ ادامه و

مقایسه، شکی، منصور (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶۸ و

مقایسه، برنامقدم، محمد - م. پرمون (تاریخ انتشار ندارد): همان‌جا، صفحه‌ی ۸۶

منوال نیز باید از گزارش باطنی مزدک یاد کرد که با عنوان زند میان پیروانش ترویج می‌شد. در حالی که مانویت، اوستای متأخر و زروانیت در پرتو یکتاپرستی سامیان مدون شده و مبلغ "جهان‌گریزی" انسان‌ها بودند لیکن مزدک در تداوم سنت اساطیر ایرانی و گات‌های زرتشت توجه پیروان خود را به زیست مادی و جهان آفرینش جلب می‌کرد. به این ترتیب، وی مضمون دوگانگی اساطیر ایرانی (هرمزد و اهریمن) و آیین زرتشت ("سپندمینو" و "انگرمینو")، یعنی نبرد مداوم قوای خیر با قوای شر را وام گرفت. لیکن بر خلاف عرفان مانی آن را به جسم و روح انسان نسبت نداد و از آن یک دین جهان‌گریز مانند یکتاپرستی سامیان نساخت. به بیان دیگر، مزدک نبرد قوای خیر با قوای شر را دنیوی و در طبیعت و "جهان بیرونی" مستقر ساخت و جانبداری میان آن دو را به عهده‌ی اراده‌ی انسان آزاد گذاشت. در این‌جا قوای خیر و قوای شر نقش مجردتری به صورت تضاد نور و ظلمت به خود می‌گیرند و مسئله‌ی تنزیه در سنت یکتاستایی ایرانیان مدون می‌گردد. بنابراین بر خلاف عرفان مانی، در آیین مزدک قوای خیر (نور) آگاه و خردگرا است و از این رو، هیچ‌گاه مقهور قوای شر (ظلمت) که ناآگاه و کور می‌باشد، نمی‌شود. در این‌جا وجوه هستی‌شناسی مثبت آیین مزدک به خوبی عریان می‌گردند. در حالی که وی پیروزی نور بر ظلمت را قطعی می‌شمرد لیکن میان سه مرحله تفاوت قائل می‌شد. در مرحله‌ی نخست، نور و ظلمت مجزا و مستقلاً موجود هستند. این مرحله را اساطیر ایرانی زمان بیکران، یعنی قبل از آفرینش جهان مادی می‌نامند. مرحله‌ی بعدی آمیزش نور و ظلمت است که اتفاقی و به صورت حادثه به وقوع می‌پیوندد. این مرحله را اساطیر ایرانی آغاز زمان کرانمند و آفرینش جهان مادی می‌شمارند که از طریق هرمزد واقعیت می‌یابد و مورد تعرض اهریمن قرار می‌گیرد. انگیزه‌ی هرمزد یکتایی خویش است که با همراهی انسان خردگرا به وقوع می‌پیوندد. به همین منوال نیز گات‌های زرتشت از نبرد میان اندیشه‌ی افزاینده با اندیشه‌ی کاهنده گزارش می‌دهند و نقش انسان را به عنوان موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب در راستای یکتایی اهورامزدا برجسته می‌سازند. مرحله‌ی آخر تجزیه‌ی نور از ظلمت است که فقط با مقاومت انسان در برابر قوای ظلمانی میسر می‌شود. این مرحله سرانجام همان طرح سینرگیسم (همیاری اهورامزدا و انسان در یکتایی) است که بنا بر اساطیر ایرانی پایان زمان کرانمند و بنا بر آیین زرتشت دوران

در رابطه با کشمکش مزدک با موبدان زرتشتی نیز افسانه‌های متعددی به وجود آمده‌اند. از جمله باید از شکایت آن‌ها به قباد یاد کرد. از آن‌جا که موبدان زرتشتی پیامبری مزدک را انکار می‌کردند، در نتیجه شاهنشاه ساسانی صحت آیین وی را وابسته به وقوع یک معجزه کرد. از این پس، مزدک مدعی شد که آتش را به سخن خواهد آورد. وی به پیروانش فرمان داد که یک نقب به آتشکده‌ای که در آن قباد اهورامزدا را ستایش می‌کرد، بزنند. سپس مزدک در مراسمی که قباد در آن شرکت داشت، با آتش سخن گفت و در همان حال یکی از هواداران وی که از طریق نقب در آن‌جا مخفی شده بود، از جانب آتش پاسخ داد. با تحقق این معجزه پیامبری مزدک برای قباد تأیید شد.<sup>۲۴۶</sup>

البته این افسانه تحت تأثیر یکتاپرستی سامیان به وجود آمده است زیرا نه مزدک خود را پیامبر می‌خواند و نه اصولاً معجزه و خرافات در یکتاستایی ایرانیان معنی می‌دهند. روشن است که عمومیت کیش مزدکیان منجر به بحران ایدئولوژیک شاهنشاهی ساسانیان می‌شد و قباد برای حفظ تاج و تخت خویش مجبور بود که به اصلاحات اجتماعی تن دهد. او از یک سو، پس از انعقاد قرارداد صلح با امپراطور بیزانس در سال ۵۰۵ یا ۵۰۶ میلادی به سیاست آبادانی کشور روی آورد. در این دوره شهرهای آسیب دیده و پل‌ها و راه‌های استراتژیک بازسازی شدند و دولت جهت افزایش تولیدات کشاورزی، مستقالات آبیاری را که در نزدیکی شهرها وجود داشتند، نوسازی کرد. از سوی دیگر، قباد قوانین تشکیل خانواده را برای فرودستان جامعه آسانتر ساخت و برای طبقه‌ی حاکم و توانگران مالیات‌های فوق‌العاده در نظر گرفت و به اوضاع تهی‌دستان بهبود بخشید.<sup>۲۴۷</sup> قباد پس از تضمین ثبات داخلی کشور بارها ضربات سنگینی را بر امپراطوری بیزانس وارد آورد و سرانجام در سال ۵۲۵ میلادی در پی مذاکراتی که با امپراطور بیزانس داشت، موفق به پایان جنگ میان دو کشور شد. در حالی که قباد در اواخر عمرش به شاهنشاهی فرزند کهتر خود، خسرو انوشیروان، تمایل

مزدک ترویج بدی‌ها را به نفوذ پنج دیو به نام‌های رشک، کینه، خشم، نیاز و آز نسبت می‌داد و در برابر برای آشتی، مهر، دوستی، داد و مالکیت اشتراکی تبلیغ می‌کرد. در این‌جا نیز آیین مزدک در تداوم اساطیر ایرانی و گات‌های زرتشت قرار می‌گیرند زیرا وی برای قوای خیر و قوای شر جنسیت نرینه و مادینه قائل نمی‌شود.

روشن است که آیین مزدک نظام طبقاتی و جنسیتی دوران ساسانیان را بر می‌انداخت و در راستای جوامع اشتراکی "همه مهتری روستایی" را به یاد می‌آورد. به این ترتیب، مزدک استقرار اوضاع اولیه را به پیروانش نوید می‌داد. یعنی دورانی که مالکیت بر ابزار تولید جنبه‌ی اشتراکی داشت و طبقه‌ای بر فرودستان جامعه حکم نمی‌راند و اضافه تولید اجتماعی به صورت خراج و رانت محصولی مصادره نمی‌شد. بنابراین تعالیم مزدک در راستای یکتاستایی ایرانیان مدون شده بود و از همین رو، برای انسان‌ها حق خردگرایی در تعیین زندگی خویش و حق مقاومت در برابر طبقه‌ی حاکم قائل می‌شد. از آن‌جا که بحران بازسازی نیروی کار به صورت تضاد فرودستان جامعه با طبقه‌ی حاکم بر سر زن و خواسته بیان می‌شد، در نتیجه نه عمومیت جنبش مزدکیان و نه تزلزل نظام طبقاتی - جنسیتی ساسانیان غیر منتظره بود. پیروان مزدک با استناد به اساطیر ایرانی و حماسه‌های پهلوانی کشور از طبقه‌ی حاکم می‌ستاندند و میان فرودستان و بینوایان جامعه تقسیم می‌کردند. اوج جنبش مزدکیان بین سال‌های ۴۸۸ تا ۴۹۶ میلادی بود که به صورت شورش‌های مردمی بر علیه‌ی طبقه‌ی حاکم درباری، اشرافی و روحانی بروز کرد. لیکن مزدک نه تنها قتل انسان‌ها را نفی می‌کرد بلکه هرگونه آزار رساندن به دیگران را مخالف با اصول آیین خویش می‌دانست. ترویج مهمان‌نوازی، مروت و شکیبایی میان فرودستان جامعه سازمان طبقاتی و جنسیتی ساسانیان را فرو می‌ریخت و شکوه و شوکت نمایندگان دین و دولت را در هم می‌شکست.<sup>۲۴۵</sup>

<sup>۲۴۶</sup> مقایسه، مهرین، مهرداد (۱۳۵۳): اصلاحات مزدک - به نقل از کتاب فلسفه‌ی شرق، در کتاب عقاید مزدک،

نوشته‌ی سید علی مهدی نقوی، صفحه‌ی ۱۱۳ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۱۱۸ ادامه

<sup>۲۴۵</sup> مقایسه، شکی، منصور (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۸۳ و

<sup>۲۴۷</sup> مقایسه، کریستین سن، آرتور (۱۳۵۱): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۷ و ۳۶۰ ادامه

مقایسه، کریستین سن، آرتور (۱۳۵۱): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۶۰ ادامه

بودند، تمامی دفترهای اوستا را با این خط که به مراتب کامل‌تر و جامع‌تر بود، مدون ساختند.<sup>۲۵۰</sup> در واقعیت کشتار دولتی مزدکیان مصادف با شکست نهایی یکتاستایی ایرانیان در برابر یکتاپرستی سامیان بود. به این ترتیب، یک مقاومت فرهنگی در برابر نفوذ ادیان سامی در کشور به شکست انجامید. از این پس، حکم تعقیب و کشتار تمامی مزدکیان به جرم زندیک در کشور صادر شد. قوای انتظامی پیروان مزدک را نه فقط در شهرها بلکه در روستاها نیز تعقیب و دستگیر کرده و حدود ۸۰ هزار تن از آن‌ها را برای قتل عام به منطقه‌ای میان جازر و نهر اوان انتقال دادند.<sup>۲۵۱</sup> هم‌زمان حکومت ساسانیان دارایی‌های اشتراکی را ضبط کرد و تمامی مکتوبات دینی مزدکیان را به شعله‌های آتش سپرد. از آن‌جا که جنبش مزدکیان دیگر یک رهبر مقتدر نداشت، پراکنده گشت. البته کشتار و نابودی مکتوبات مزدکیان منجر به انهدام کامل جنبش آن‌ها نشد زیرا همسر مزدک، خرمة، از این کشتار جان سالم به در برد و از تیسفون به ری گریخت. وی در آن‌جا پیروان بسیاری یافت و جنبش خرم‌دینان را بنیان گذاشت.<sup>۲۵۲</sup>

روشن است که با کشتار و پراکندگی مزدکیان و آغاز شاهنشاهی خسرو انوشیروان آیین موبدان زرتشتی دوباره در کشور اعتلاء یافت و اوستای ساسانی بدون رقیب مرجع دین رسمی و ایدئولوژی کشور اعلام شد.<sup>۲۵۳</sup> در حالی که شاهنشاه ایران از "براندازی آموزش و سنت اشموغان" و ترویج "عبادات به راه و رسم تعالیم شاگردان آذرباد مهرسپندان" به خود می‌بالید،<sup>۲۵۴</sup> موبدان زرتشتی به شرح زیر از خدمات وی سپاسگذاری می‌کردند:

داشت لیکن مزدکیان که پسر ارشد او، کاوس، را به شاهنشاهی می‌خواستند، منجر به جنجال در دربار شدند.<sup>۲۴۸</sup>

در این دوران جامعه‌ی ایران به دو دسته تقسیم شده بود. در حالی که موبدان زرتشتی تحت نام بهدینان از شاهنشاهی خسرو دفاع می‌کردند، مزدکیان تحت نام درستدینان خواهان سلطنت کاوس بودند. از این پس، قباد که در دوران کهولت به سر می‌برد، به فکر سرکوب و انهدام جنبش مزدکیان افتاد. سرانجام در اواخر سال ۵۲۸ میلادی یک گردهمایی تحت ریاست قباد برای تعیین جانشین وی تدارک دیده شد. تمامی نجبای سرشناس و روحانیان عالی رتبه‌ی ادیان در این نشست شرکت داشتند و بهدینان در برابر درستدینان دشمنانه صف‌آرایی کرده بودند. مزدک که به اندرزگر درستدینان نیز معروف بود، در این جلسه شرکت داشت. خسرو انوشیروان که حقوقش را به عنوان جانشین شاهنشاه دستخوش توطئه‌ی مزدکیان می‌دید به خرده‌گیری از آنان روی آورد و در پایان مردان مسلح به سر درستدینان ریختند و مزدک و بیش از سه هزار تن از پیروانش را به قتل رساندند. این قتل عام در حضور موبدان زرتشتی به سرکردگی موبدان مؤبد موسوم به گننازس و اسقف عیسویان موسوم به بازانس به وقوع پیوست.<sup>۲۴۹</sup> البته نظارت گننازس و بازانس بر این فاجعه فقط جنبه‌ی سمبلیک نداشت بلکه نشانه‌ی تحریف یکتاستایی ایرانیان به نفع یکتاپرستی سامیان و اتفاق نظری موبدان زرتشتی به روحانیان مسیحی بود.

در همین دوران خشونت و تعصب بود که تدوین نهایی اوستا نیز به پایان رسید. موبدان زرتشتی که خط اوستایی (دین دبیری) را از روی خط پهلوی به وجود آورده

<sup>۲۴۸</sup> مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۷۰ ادامه و

مقایسه، کریستین‌سن، آرتور (۱۳۵۱): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۷

<sup>۲۴۹</sup> مقایسه، کریستین‌سن، آرتور (۱۳۵۱): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۸۴ و

مقایسه، شکی، منصور (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۸۴ و

مقایسه، جمال‌زاده، سید محمد علی (۱۳۵۳): مقدمه، در کتاب عقاید مزدک، نوشته‌ی سید علی مهدی نقوی،

صفحه‌ی ۳ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۲۰ و

مقایسه، پرتو، ع. (۱۳۵۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۵ ادامه

<sup>۲۵۰</sup> مقایسه، دوستخواه، جلیل (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵ و ۲۲

<sup>۲۵۱</sup> مقایسه، خسروی، خسرو (۱۳۶۹): مزدک، چاپ دوم، انتشارات افسانه (سوئد)، صفحه‌ی ۶۱ ادامه و ۷۶ ادامه

<sup>۲۵۲</sup> مقایسه، نقوی، سید علی محمد (۱۳۵۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۰ ادامه و ۱۲۴ ادامه و

مقایسه، مهرین، مهرداد (۱۳۵۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۸

<sup>۲۵۳</sup> مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۸۴ ادامه

<sup>۲۵۴</sup> مقایسه، شکی، منصور (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵۷

«به هیچ کس و هیچ کس تکیه مکن و معتمد مباش. (...) به خواسته و چیزهای گیتی تکیه مکن و استوار مباش. چه خواسته و چیزهای این گیتی چون پرنده است که از این درخت به آن درخت نشیند، و برای همیشه بر یک درخت نماند. (...) به دهپوران (شهرباران) نفرین مگوی، چه اینان بر همه کشور پاسبانند و از آن‌ها به مردمان نیکویی رسد.»<sup>۲۵۶</sup>

تخریب همبستگی اجتماعی، ترویج "جهان‌گریزی" و تبعیت بدون چون و چرا از قدرت سیاسی مضمون موعظه‌های آذرباد مهرسپندان را می‌سازند و عصاره‌ی زیست معنوی یکتاپرستی سامیان را بر زیست مادی جوامع اشتراکی تزریق می‌کنند. لیکن بحران بازسازی نیروی کار همواره منجر به افزایش تضاد در حوزه‌ی توزیع می‌شد و مقاومت جوامع اشتراکی در کشمکش طبقه‌ی حاکم پیرامون کسب قدرت سیاسی و تسلط بر زیست ساختاری کشور بازتاب می‌یافت. به بیان دیگر، خسرو انوشیروان نمی‌توانست که تحت شرایط موجود به توجیه دینی حکومت خویش بسنده کند. با وجودی که جنبش مزدکیان سرکوب و پراکنده شده بود لیکن تضاد در حوزه‌ی توزیع نطفه‌ی قیام جوامع اشتراکی را در خود می‌پروراند. به نظر می‌رسد که قباد در دوران شاهنشاهی خویش به درستی به تزلزل زیست اجتماعی ایران پی برده بود و از این رو، از فرزندش خسرو انوشیروان می‌خواست که پس از تاجگذاری نه تحت تأثیر دسیسه‌های درباریان قرار گیرد و نه در حقوق مردم اجحاف کند. برای نمونه در عهدنامه‌ی قباد به خسرو انوشیروان به شرح زیر آمده است:

«ای فرزند هرگز با بخیل تنگ نظر مشورت مکن زیرا او تو را از رسیدن به غایت فضل باز می‌دارد و از آدم ترسو نیز نظر مخواه زیرا او در هنگامی که باید از فرصتی بهره گرفت کار را بر تو دشوار جلوه می‌دهد و فرصت از دست می‌رود. منفورترین مردم نزد تو آنها باشند که بیش از همه نزد تو به عیب جویی دیگران می‌پردازند. در میان عیبها هست که از توبیخ از هر کس سزاست تا آنها را پوشیده داری و از آشکار شدن آنها ناخشنود شوی. تو حاکم بر برون هستی و حکم بر نهان با خداست. برای مردم هم

«علیحضرت فعلی، شاه‌شاهان، خسرو، پسر قباد، پس از شکست دادن بی‌دینی و کفر، به کمک انجام عملی بسیار تلافی‌جویانه، با الهام از دین در تمامی مسایل مربوط به کفر، نظام چهار طبقه‌ای را وسیعاً تقویت و بحث‌های دقیق را ترغیب و تشویق کرد و در شورای ایالات اعلان زیر را صادر نمود: حقیقت دین مزدایی بازشناخته شده است.»<sup>۲۵۵</sup>

روشن است که با سرکوب و پراکندگی جنبش مزدکیان بحران ایدئولوژیک دولت منطقه‌ای ساسانیان پایان نیافت. عوامل این بحران، اقتصاد رانتهی و تضاد در حوزه‌ی توزیع بودند که به صورت ناهماهنگی زیست مادی با زیست معنوی بروز می‌کرد. در حالی که یکتاستایی ایرانیان با رجوع به خردگرایی برای انسان حق مقاومت قائل می‌شد و تشکیل دولت ایران در برابر تورانیان را از منظر ایدئولوژیک موجه می‌ساخت لیکن شکل تحریف شده‌ی آن در اوستای ساسانی نه تنها انسان را در راستای خردگرایی سلب ابزار می‌کرد بلکه به دلیل تمایل به یکتاپرستی سامیان فاقد آن گوهر ایدئولوژیک بود که طبقه‌ی حاکم جهت بسیج و تهییج سلحشوران خود در برابر بیگانگان نیاز داشت. البته تمایل اوستای ساسانی به یکتاپرستی سامیان یک ابزار حکومتی در اختیار شاهنشاه ساسانی می‌گذاشت و از همین رو بود که باید جنبش مزدکیان به شکست کشیده می‌شد. از این پس، طبقه‌ی حاکم کشور گمان می‌کرد که حتا در دوران بحران اقتصادی و شکست نظامی، "فره‌ی ایزدی" هم‌چون گذشته پا بر جا می‌ماند و دولت با بحران ایدئولوژیک مواجه نمی‌شود. دلیل این توهم گسستی بود که موبدان زرتشتی در اوستای ساسانی میان دنیویت و اخروییت ایجاد کرده بودند. در این‌جا دیگر این انسان نبود که با پندار، گفتار و کردار نیک و توسل به اندیشه‌ی افزایشده اهورامزدا را به یکتایی می‌رساند بلکه یک نبرد نهایی میان سروش و اهورامزدا با آز و اهریمن منجر به یکتایی می‌شد. به بیان دیگر، موبدان زرتشتی خوشبین بودند که از طریق تدوین اوستای متأخر و ترویج تعالیم خویش فرودستان جامعه را به انفعال می‌کشند و انگیزه‌ی آن‌ها را جهت دگرگونی جامعه‌ی طبقاتی و جنسیتی ساسانی منفعل می‌سازند. در صدر موبدان زرتشتی آذرباد مهرسپندان قرار داشت که در اندرز نامه‌ی خویش به شرح زیر حاکمیت شاهنشاهی ساسانیان را توجیه می‌کرد:

<sup>۲۵۵</sup> مقایسه، گیمن، دوشن (۱۳۷۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۴۹

<sup>۲۵۶</sup> نقل قول از قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۸۳

پرداخت سالیانه‌ی ۱۲، ۸، ۶ و ۴ درهم به دولت بودند.<sup>۲۵۸</sup> خسرو انوشیروان هم‌زمان کشور را به چهار بخش تقسیم و برای هر بخش یک اسپهبد معین کرد. به این منوال، اسپهبدان فرای سرکردگان دودمانی قرار گرفتند که بر تعهد آن‌ها به دولت مرکزی نظارت کرده و از قدرت گریز از مرکز دولت منطقه‌ای بکاهند. به این ترتیب، سرزمین ایران به چهار بخش عمده‌ی شرق، غرب، شمال و جنوب تقسیم شد که مراکز آن‌ها خراسان اسپهبد، خربان اسپهبد، آذربادگان اسپهبد و نیمروز اسپهبد نامیده می‌شدند. هر اسپهبدی منطقه‌ی خویش را به بخش‌های متفاوت تقسیم و از طریق مرزبانان بر آن‌جا فرمانروایی می‌کرد.<sup>۲۵۹</sup> به این ترتیب، برای خسرو انوشیروان ممکن شد که از نفوذ بستگان خود و طبقه‌ی حاکم شهری که وی آن‌ها را مسبب بیداد در کشور می‌دانست، بکاهد. برای نمونه وی به شرح زیر دادخواهی خویش را مشروح می‌سازد:

«هر دادخواهی که از دست کارداران یا نمایندگان خود ما یا از نمایندگان فرزندان و زنان یا یکی از افراد خاندان ما بود، داد آنها بدادیم، و ستم از دادخواهان برداشتیم، و هیچ بینه و گواهی بر آن نخواستیم. زیرا می‌دانستیم که خراج گزاران در برابر اینان زیون و ناتوانند، و زورمندان و فرمان‌روایان بر آنها ستم روا می‌دارند ... و اگر پادشاه کار آنان را نادیده بگیرد کسانی که در جوار آنان هستند از ستم آنان از پای در آیند...»<sup>۲۶۰</sup>

در اواخر شاهنشاهی خسرو انوشیروان تضاد در طبقه‌ی حاکم به اوج خود رسید. جانشین وی پسرش هرمز بود که در دوران حکومتش بیش از سیزده هزار تن از نجبا به قتل رسیدند.<sup>۲۶۱</sup> سپس قیام یکی از نجبا به نام بهرام چوبین رخ داد که شاهنشاهی ساسانیان را مواجه با خطر سرنگونی کرد. سرانجام برای خسرو پرویز ممکن شد که در سال ۵۹۱ میلادی با کمک امپراتور بیزانس، موریق (موریکوس)، دوباره به تاج و تخت خویش دست بیابد. وی در سال ۶۰۲ میلادی، یعنی زمانی که فوقا (فوکاس)

<sup>۲۵۸</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۰ ادامه

<sup>۲۵۹</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۰): جلد چهارم، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱ ادامه

<sup>۲۶۰</sup> نقل قول از محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۷

<sup>۲۶۱</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۸

آنچه را که برای خود نمی‌پسندی می‌پسند. و نهان مردم را بپوشان تا خداوند هم آنچه را که می‌خواهی پنهان ماند بر تو بپوشاند. در تصدیق سخن چینان شتاب مکن زیرا سخن چینان اگر چه سخن به نصیحت گویند دو رو و فریبکارند. به مردم از عفو و گذشت خود آن اندازه ارزانی دار که می‌خواهی آن که بالاتر از تو است همان اندازه به تو ارزانی دارد.»<sup>۲۵۷</sup>

بنابراین برای خسرو انوشیروان ضروری بود که از یک سو، بر زیست ساختاری کشور مسلط شود و از سوی دیگر، جهت تضمین بازسازی نیروی کار و زیست جوامع اشتراکی به اصلاحات روی بیاورد. از این پس، نظام برداشت رانت محصولی قدیم که همواره مسبب مقاومت جوامع اشتراکی می‌شد، بر افتاد. در این نظام دولت شریک محصول کشاورزان و دامداران محسوب می‌شد و به تناسب بارآوری نیروی کار و شرایط محیط زیستی (مقدار باران) رانت محصولی را سالیانه معین و تصرف می‌کرد. تحت شرایط موجود، جوامع اشتراکی دیگر انگیزه‌ای جهت افزایش تولید نداشتند زیرا هر چه تولید بیشتر می‌شد به همان اندازه رانت محصولی افزایش می‌یافت. از این پس، دولت نه تنها رانت محصولی سالیانه را مقرر ساخت بلکه تصاحب قسطی آن را نیز در نظر گرفت. به این ترتیب، برای جوامع اشتراکی مقدور شد که در دوران خشکسالی رانت محصولی را در سال آتی به مأموران دولتی واگذار کنند. هم‌زمان کارکنان دولت تعیین مساحت زمین‌های کشاورزی و سرشماری درختان خرما و زیتون را که در دوران قباد آغاز شده بود، با تأکید خسرو انوشیروان به پایان رساندند. در حالی که برای هفت محصول اساسی کشاورزی مانند: گندم، جو، برنج، یونجه، انگور، خرما و زیتون رانت معین شد، تولیداتی مانند: سبزیجات، دانه‌ها و میوه‌ها به کشاورزان تعلق می‌گرفت. افزون بر این، دولت خراج سرانه را دوباره معین کرد که از بروز قیام‌های شهری ممانعت کند. در حالی که دودمان‌های قدیم ایرانی، بزرگان، سپاهیان، موبدان، هیربدان و دبیران کشور هم‌چون گذشته از پرداخت خراج معاف بودند، دولت برای مابقی مردم شهرنشین به نسبت وضع مالیشان خراج سرانه در نظر گرفت. به این منوال، شهرنشینان به چهار قشر تقسیم شدند که در بین ۲۰ تا ۵۰ سالگی موظف به

<sup>۲۵۷</sup> نقل قول از محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۲): جلد پنجم، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۹۵



## تکمیل آیین خردستیزی و ترویج یکتاپرستی سامیان در شبه‌جزیره عربستان

دین و آیین اسلام در شبه‌جزیره عربستان و در میان سال‌های ۶۱۰ و ۶۳۳ میلادی شکل گرفتند. در این منطقه کمبود آب و پراکندگی زمین‌های حاصل‌خیز مانع زندگی مسکون و کشاورزی برنامه‌ریزی شده بر تمامی گستره‌ی این سرزمین می‌شدند. زندگی مسکون فقط در شهرهایی مانند حیره، مکه و مدینه و در جنوب عربستان (عربستان سعید) عمومیت داشت. در حالی که زمین‌های حاصل‌خیز و وفور باران در کرانه‌های اقیانوس هند، دریای سرخ و خلیج فارس هم‌چنین کشاورزی و زندگی مسکون را در این مناطق ممکن می‌کردند، صیادی و تجارت از جمله دیگر منابع امرای معاش ساکنان این منطقه به شمار می‌رفتند. از آن‌جا که گستره‌ی وسیع شبه‌جزیره‌ی عربستان تحت تأثیر خشکسالی‌های طولانی بود، در نتیجه در آن‌جا فقط شیوه‌ی زندگی بادیه‌نشینی ممکن بود که زیست اجتماعی را به صورت مسلط معین می‌کرد. زندگی در بادیه فقط با استفاده از فواید درخت نخل و شتر ممکن می‌شد. میوه‌ی درخت نخل خوراک عمده‌ی بادیه‌نشینان به شمار می‌رفت و از پوست و شاخه‌های درخت نخل حصیر به عنوان سایبان و سبد به عنوان لوازم خانگی و وسایل حمل و نقل ساخته می‌شدند. بادیه‌نشینان از عصاره‌ی خرما شراب و از آسیاب هسته‌ی آن غذایی برای چهارپایان خویش می‌ساخت. شتر در میان چهارپایان برای بادیه‌نشینان نقش عمده داشت زیرا حیوانی بسیار آرام، قانع، چالاک و پر طاقت بود که با شرایط محیط زیستی مناطق خشک و شیوه‌ی زندگی بادیه‌نشینی به بهترین وجه ممکنه مطابقت داشت. اعراب شیر شتر را قوت جان و گوشت آن را غذایی مطلوب می‌شمردند. افزون بر این‌ها، بادیه‌نشینان از پیه کوهان شتر برای سوخت استفاده می‌کردند و از پوست و پشم شتر لباس، خیمه و طناب می‌ساختند. اعراب شتر را قایق صحرا جهت حمل و نقل و تعدد آن‌ها را نشانه‌ی ثروت خویش می‌شمردند. نوزاد شتر بهره‌ی سالیانه‌ی ثروت محسوب

موریق را به قتل رساند و بر تحت امپراطوری نشست، به خوانخواهی ناجی‌اش در آمد. از این پس، میان ایران و بیزانس یک جنگ دراز مدت به وجود آمد که تداوم آن هیچ نتیجه‌ای به غیر از انحطاط سرزمین ایران و دولت منطقه‌ای کشور را در بر نداشت. از آن‌جا که خسرو پرویز حاضر به پایان جنگ نمی‌شد، سپهبدان ایران و درباریان وی را سرنگون کردند و به قتل رساندند. در اواخر شاهنشاهی ساسانیان بحران ایدئولوژیک دولت منطقه‌ای چنان گسترده بود که پس از قتل خسرو پرویز تا تاج‌گذاری یزدگرد سوم، آخرین شاهنشاه ساسانی، یعنی در مدت چهار سال ده تن به مقام شاهنشاهی رسیدند و در کوتاه‌ترین مدت ممکنه سرنگون شدند.<sup>۲۶۲</sup>

به بیان دیگر، شاهنشاهی ساسانیان با یک بحران همه‌جانبه مواجه بود که کلیت زیست اجتماعی سرزمین ایران را در بر می‌گرفت. از یک سو، زیست مادی کشور با بحران مواجه بود زیرا که دولت مرکزی جهت تهیه‌ی هزینه‌ی جنگ، رانت محصولی و خراج را افزایش داده و بازسازی نیروی کار را مختل ساخته بود و از سوی دیگر، از منظر زیست معنوی چنان در بحران ایدئولوژیک بسر می‌برد و از منظر زیست ساختاری چنان متزلزل شده که بهترین شرایط برای کشورگشایی دولت اسلامی آماده شده بود. به این معنی که روابط دولت‌ها بنا بر توازن قوا ایجاد می‌شود و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری و بر عکس است. از این پس، ایرانیان با بدوی‌ترین شکل یکتاپرستی سامیان آشنا شدند. پیدا است که آگاهی از دلایل رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، نقد عوامل عینی و ذهنی ظهور دین نوین و بررسی آن‌را از منظر هستی‌شناسی ضروری می‌سازد.

<sup>۲۶۲</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، آرمان و اندیشه، جلد سوم،

عشیره جمع گسترده‌ای از طوایف متفاوت را در بر می‌گرفت و روابط متنوع و پیچیده‌ی اقتصادی و اجتماعی اعراب این دوران را سازمان می‌داد. طایفه از یک سو، برای اعراب یک هویت مستقل می‌ساخت و از سوی دیگر، منجر به همبستگی اجتماعی آن‌ها می‌شد. به این ترتیب، تجارت با شیوه‌ی زندگی بادیه‌نشینانی و دام‌داری و با زندگی شهری و کشاورزی مرتبط می‌شدند. روشن است که تحت شرایط موجود عشایر اعراب موظف بودند که برای حفظ بقا و منافع مادی خویش بسیار هوشمند عمل کنند. در این‌جا ضروری بود که رقابت پیرامون افزایش نفوذ سیاسی و تصرف ثروت اجتماعی منجر به انشعاب طوایف و تضعیف همبستگی یک عشیره نمی‌شد. بنابراین عشایر متفاوت مجالسی را تشکیل می‌دادند که در آن‌ها سران طوایف و شخصیت‌های سرشناس جمع می‌شدند و اختلاف نظرهای خویش را در مناظره و به وسیله‌ی مشاوره و توافق مسالمت‌آمیز حل و فصل می‌کردند. بنابراین زیست مادی شبه‌جزیره‌ی عربستان یک زیست ساختاری بدوی را به وجود می‌آورد که تحت شرایط فقدان یک دولت مرکزی روابط عشیره‌ای اعراب را برای حفظ بقای اعضای آن‌ها منظم و تضمین می‌کرد.

روشن است که زیست اجتماعی در شبه‌جزیره‌ی عربستان به یک زیست معنوی مناسب نیاز داشت که از یک سو، به صورت تولیدات مه‌آلود این زیست مادی پدید می‌آمد و از سوی دیگر، زیست ساختاری عشیره‌ای را موجه ساخته و هم‌چنین بر زیست اجتماعی واکنش می‌کرد. این زیست معنوی ایمان به بت‌پرستی بود که مرکز آن شهر مکه به شمار می‌رفت. مکه در نزدیکی چاهی به نام زمزم و در هشتاد کیلومتری کرانه‌ی دریای سرخ و در دامنه‌ی کوه حرا قرار داشت. در آن‌جا زمام امور در دست عشیره‌ی قریش بود که طوایف بنی‌هاشم، بنی‌امیه، بنی‌زهره، بنی‌مخزوم، بنی‌اسد، بنی‌نوفل، بنی‌جمح، بنی‌سهم، بنی‌تیم و بنی‌عدی را در بر می‌گرفت.<sup>۲۶۶</sup> در صدر قریشیان طایفه‌ی بنی‌امیه قرار داشت که سران آن به مرور زمان و از طریق یارگیری و

<sup>۲۶۶</sup> vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd. S. ۴۶f. und

مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶): بامداد اسلام، چاپ چهارم، تهران، صفحه‌ی ۱۰ و

مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۲۴۳ ادامه

می‌شد که شترداران را هر سال غنی‌تر از گذشته می‌کرد. فراتر از این‌ها، شتر خون‌بهای مقتولان نیز به حساب می‌آمد.<sup>۲۶۳</sup>

بنابراین شتر نزد اعراب نه تنها موجب حیات، مرکب سواری، وسیله‌ی حمل و نقل و در کل نشانه‌ی نعمت و ثروت محسوب می‌شد بلکه تعدد آن‌ها معیار ارزیابی توان تجاری بازرگانان به شمار می‌رفت. در حالی که تجارت عبور کاروان‌ها را از بادیه ضروری می‌ساخت، شهرها بارانداز کالاهای تجاری محسوب می‌شدند. تجارت ارتباط هندوستان و شرق آفریقا با اروپا را از طریق فلسطین بیزانسی ممکن می‌کرد. کالاهای تجاری اغلب مروراید، عاج، ابریشم، پنبه، پارچه، برنج، فلز، برده، میمون و طلای خام بودند که با درآخن نقره و دینار طلا معامله می‌شدند.<sup>۲۶۴</sup> از آن‌جا که در شبه‌جزیره‌ی عربستان تولید یک شکل خودکفا و حاشیه‌ای داشت و اصولاً تعدد شترها و تجارت منابع اصلی تولید ثروت اجتماعی محسوب می‌شدند، در نتیجه تضاد فقط در حوزه‌ی توزیع و به صورت رقابت عشیره‌ای جهت تضمین امنیت مسیر کاروان‌ها به وجود می‌آمد. در این‌جا ضروری بود که با در نظر داشتن فقدان یک دولت مرکزی، عشایر متفاوت به یک قانونمندی دست بیابند که هم امنیت تجارت را تضمین سازند و هم به بخشی از ثروت اجتماعی دست بیابند. با وجودی که تحت چنین شرایطی راهزنی و جنگ عشایر برنامه‌ریزی شده بود لیکن برای راهزنی دو اصل متفاوت پذیرفته و رعایت می‌شد. اول این‌که راهزنی نباید قتل کسی را به همراه داشت زیرا قتل بنا بر اصل "انسان‌گرایی عشیره‌ای" بلافاصله انتقام خون مقتول را ضروری می‌کرد و تمام اعضای عشیره برای بر طرف کردن این لکه‌ی ننگ کوشا بودند. دوم این‌که راهزنی در ماه‌های حرام (ذیقعه، ذیحجه، محرم و رجب) ممنوع بود و نقض این قانون به اجبار خشم و دشمنی تمام عشایر اعراب را به دنبال داشت.<sup>۲۶۵</sup>

<sup>۲۶۳</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): تاریخ ایران - بعد از اسلام، چاپ چهارم، تهران، صفحه‌ی ۲۰۸ ادامه

<sup>۲۶۴</sup> vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): Mohammed, Luzern/Frankfurt am Main, S. ۲۹f.

<sup>۲۶۵</sup> vgl. Paret, Rudi (۱۹۹۱): Mohammed und der Koran - Geschichte und Verkündungen des arabischen Propheten, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. ۲۷f.

گذشت زمان و روند طبیعت بود و ارتباطی با اراده‌ی بت‌ها نداشت. استفاده از مفاهیمی مانند "دهر"، "زمان" و "ایام" در اشعار اعراب دوران پیش از اسلام بیان درک روزمره‌ی اهالی شبه‌جزیره‌ی عربستان در این دوران بود.<sup>۲۶۸</sup>

به غیر از اشکال بومی زیست معنوی که به صورت تمایل بت‌پرستان به دهریه در شبه‌جزیره‌ی عربستان به وجود آمده بودند، اعراب این دوران رفته رفته با زیست معنوی یکتاپرستی سامیان نیز آشنا می‌شدند. برای نمونه بخش بزرگی از اعراب حوالی حیره و جوار بین‌النهرین و دشت نجران در جنوب عربستان به یکتاپرستی عیسوی از فرقه‌ی نستوری ایمان آورده بودند. برخی دیگر از عشایر، یهودی بودند که در یرب (مدینه) و در حوالی آن از طریق کشاورزی و پیشه‌وری زندگی می‌کردند. از جمله باید از طوایف بنی‌قیقاع، بنی‌نضیر و بنی‌قریظه نام برد.<sup>۲۶۹</sup>

در حالی که یهودیان به دلیل برگزیدگی قومی انگیزه‌ی ترویج دین خویش را نداشتند، میسیونرهای عیسوی ایمان بت‌پرستان را پی در پی متزلزل می‌ساختند. در این‌جا باید بخصوص از عشیره‌ی بنی‌حنیفه یاد کرد که در مرکز عربستان و در منطقه‌ی وسیعی به نام یمامه زندگی می‌کرد. حنیفه از مفهوم "حنیف"، یعنی "از دین برگشته" استنتاج می‌شود و بنا بر یکی از اساطیر سامیان لقب حضرت ابراهیم بوده که بر علیه بت‌پرستی و برای ترویج یکتاپرستی مبارزه می‌کرده است. با وجودی که اغلب اعضای بنی‌حنیفه یا گرایش به یکتاپرستی سامیان داشتند و یا اصول ادیان ابراهیمی را پذیرفته بودند لیکن خواهان دینی ابتدایی‌تر بودند که هم با زیست مادی بادیه نشینی هم‌آهنگ باشد و هم در تداوم افکار دهریه به تمایل آن‌ها به زهد، انزوا و "جهان‌گریزی" پاسخ مطلوب دهد. از جمله باید از فعالیت یک زن پیامبر به نام سجاح بنت‌حارث از عشیره‌ی بنی‌تمیم یاد

<sup>۲۶۸</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Welch, Alfred T. (۱۹۸۰): Der Islam I – Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben, in: Die Religionen und die Menschheit, Bd. ۲۵, ۱, Schröder, Christel Matthias (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. ۴۲f.

<sup>۲۶۹</sup> vgl. Paret, Rudi (۱۹۷۰): Toleranz und Intoleranz im Islam, in: Saeculum, Bd. ۲۱, H. ۴, S. ۳۴۴ff., Freiburg/München, S. ۳۴۵ und

vgl. Paret, Rudi (۱۹۹۱): ebd., S. ۱۲f.

مناظره در اجلاس قریشیان (دارالندوه) بر طوایف دیگر مسلط شده بودند. هم‌زمان طایفه‌ی بنی‌هاشم در تلاش بود که در صدر عشیره‌ی قریش قرار بگیرد. روشن است که این رقابت طایفه‌ای زمینه‌ی مادی داشت که همواره بر سر اداره و کسب مواجب کعبه میان سران بنی‌امیه و بنی‌هاشم بروز می‌کرد. کعبه یک ساختمان از سنگ سیاه بود که در مرکز شهر قرار داشت. در کعبه بیش از ۳۶۰ بت مذکر مستقر بودند که بزرگ‌ترین آن‌ها هبل نام داشت. از جمله باید از یک بت ممتاز به نام الله نیز یاد کرد که به عنوان "خالق آسمان"، "فرستنده‌ی باران" و "مدبر عالم" پرستش می‌شد. الله مانند انسان ساخته شده بود و پرستش او مانعی برای عبادت بت‌های دیگر نمی‌ساخت. در حجاز سه بت مؤنث به نام‌های العزی (ابر قدرت)، اللات (پروردگار مؤنث) و المنات (خدای سرنوشت) نیز وجود داشتند که به عنوان دختران الله پرستیده می‌شدند.<sup>۲۶۷</sup>

البته این زیست معنوی فقط شامل تشکیل مراسم عبادی و زیارت بت‌ها نمی‌شد بلکه بت‌پرستان را تحت تأثیر یک درک ابتدایی از طبیعت به صورت "دهر" قرار می‌داد. دهریه بازتاب مه‌آلود شرایط سخت اقلیمی و جغرافیایی در شبه‌جزیره‌ی عربستان بود. اوضاع موجود نه کسی را قادر به پیش بینی آینده می‌کرد و نه این اوضاع تحت فن‌آوری و بارآوری نیروی کار اجتماعی برای اعراب قابل تغییر به نظر می‌رسید. روشن است که تحت این شرایط "جهان‌گریزی" اعتقاد فردی و روابط مسلط اجتماعی را سامان می‌داد. ایمان به "دهر" اعراب را از ناامنی برای امرار معاش، دست‌رسی به آب و تهیه‌ی آذوقه معاف می‌کرد. دهریان هستی خویش را نه نتیجه‌ی فعالیت روزمره بلکه وابسته به روند طبیعی می‌دانستند. برای آن‌ها فقط حیات این جهانی اعتبار داشت و پس از مرگ همه چیز به پایان می‌رسید. آنچه انسان را کهول و هلاک می‌کرد،

<sup>۲۶۷</sup> مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۳ و

مقایسه، جوینه، بهرام (۱۳۶۳): تشیع و سیاست در ایران، جلد دوم، مونیخ، صفحه‌ی ۲۳ ادامه و

vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd. S. ۴۸f. und

مقایسه، بطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۶۲): اسلام در ایران - از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه‌ی کریم

کشاورز، چاپ ششم، تهران، صفحه‌ی ۱۸

برای این دو ابر قدرت جهان داشت. در حالی که دولت‌های ساسانی و بیزانسی پس از آغاز هر جنگ ضعیف‌تر از گذشته می‌شدند، فرصت مناسبی برای تجار قریشی بوجود آمده بود که مستقلاً کالاهای هندی و آفریقای شرقی را از طریق جنوب عربستان (یمن) به مکه و سپس به سوی دمشق، فلسطین بیزانسی و کرانه‌های دریای مدیترانه حمل و نقل کنند. برخی از تجار متمول از مالکان معادن نیز به شمار می‌رفتند که در نواحی متفاوت شبه‌جزیره‌ی عربستان از طریق برده‌داری، طلا و نقره استخراج می‌کردند. در اوایل قرن هفتم میلادی بهره‌ی تجاری میان پنجاه تا صد در صد حساب می‌شد و مکه تبدیل به بارانداز تجارت شده بود.<sup>۲۷۲</sup>

تجار مکه امنیت کاروان‌های خویش را به وسیله‌ی پرداخت بخشی از سود تجاری و توافق با طوایف بادیه‌نشین تضمین می‌کردند. در حالی که وصلت خانوادگی میان تجار شهرنشین با عشایر بادیه‌نشین همبستگی و تعهد آن‌ها را به یکدیگر تشدید می‌کرد، رونق بازار و کاروان‌داری جایگاه فرادست تجار قریشی را همواره محکم‌تر می‌ساخت.<sup>۲۷۳</sup> در جوار سود تجاری، رباخواری نیز به ثروت شخصی سران عشیره‌ی قریش می‌افزود. هر که از پرداخت وام خویش در می‌ماند، باید به کار بردگی تن می‌داد. تحت چنین شرایطی نه تنها برده‌داری میان اعراب همواره مقبول‌تر می‌شد بلکه بخشی از انسان‌ها به صورت فقرا به حاشیه‌ی جامعه رانده می‌شدند و نقش طبقه‌ی فرودست به خود می‌گرفتند. به این ترتیب، همبستگی عشیره‌ای مختل می‌شد و "انسان‌گرایی عشیره‌ای" در میان عشایر عرب بی در پی رنگ می‌باخت.<sup>۲۷۴</sup>

به این ترتیب، شکوفایی رباخواری و رونق بازارهای تجاری و برده‌داری از یک سو، منجر به تشدید تضادهای طبقاتی و اجتماعی در شبه‌جزیره‌ی عربستان می‌شدند و از

<sup>۲۷۲</sup> vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd., S. ۴۳f. und

vgl. Watt, W. Montgomery/Welch, Alfred T. (۱۹۸۰): ebd., S. ۶۹, und

مقایسه، بطروشفسکی، ایلپااویلچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷

<sup>۲۷۳</sup> vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۱): Islam und Kapitalismus, Frankfurt am Main, S. ۵۷

<sup>۲۷۴</sup> vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd., S. ۲۴f., ۴۳, und

vgl. Watt, W. Montgomery/Welch, Alfred T. (۱۹۸۰): ebd., S. ۶۹

کرد که در این نواحی مبلغ یکتاپرستی بود. وی نخست به دین عیسوی و فرقه‌ی نستوری ایمان داشت لیکن پس از درک اوضاع موجود، مدعی دریافت وحی الهی و پیامبری شد. هم‌زمان در یمامه خالد بن‌سنان از عشیره‌ی ابس، حنظلة بن‌صفوان و مسلمة بن‌حبيب (مسيلمه) از عشیره‌ی بنی‌حنیفة ایمان به یکتاپرستی را ترویج می‌کردند.<sup>۲۷۰</sup> البته تبلیغ یکتاپرستی محدود به یمامه نمی‌شد و پیامبرانی مانند هود از طایفه‌ی عاد، صالح از طایفه‌ی ثمود و شعیب از اهالی شهر مدین نیز بودند که در مکه بر علیه بت‌پرستی موعظه می‌کردند و خواهان ایمان به یک خدای یکتا بودند.<sup>۲۷۱</sup>

در این‌جا به خوبی عوامل عینی و ذهنی یک دوران گسست و گذار نمایان می‌شوند. در حالی که زیست معنوی یکتاپرستی سامیان در این منطقه ترویج می‌شد لیکن زیست مادی مناسب آن وجود نداشت. از یک سو، زندگی شهری، تجارت و برده‌داری به صورت نهایی بر این منطقه مسلط نشده بودند و زیست مادی بادیه‌نشینی و دام‌داری غیرمسکون هم‌چون گذشته با تشکل عشیره‌ای هماهنگ به نظر می‌رسیدند. از سوی دیگر، میان اعراب یک زیست معنوی مناسب عمومیت نیافته بود که هم به اعراب یک هویت فراگیر دهد و هم مناسبات تولیدی و روابط طبقاتی در شبه‌جزیره‌ی عربستان را موجه سازد. در همین‌جا است که دلایل فقدان یک دولت مرکزی به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" به خوبی روشن می‌شوند.

البته این دوران گسست و گذار از اواخر قرن ششم میلادی آغاز شده بود. از جمله باید از بازارهای برده‌داری و تجاری مکه یاد کرد که رفته رفته رونق می‌گرفتند. دلیل تغییر اوضاع و تحولات اقتصادی جنگ‌های طولانی بودند که پی در پی میان شاهنشاهی ساسانی با امپراطوری بیزانسی گشوده می‌شدند. با وجودی که جنگ میان این دو ابر قدرت جهان ابعاد بسیار گسترده‌ای داشت لیکن در این کشورگشایی مناطق مرکزی شبه‌جزیره‌ی عربستان نقشی نداشتند. صحرای خشک عربستان نه از نظر اقتصادی برای برداشت رانت محصولی مناسب بود و نه از نظر جغرافیایی جنبه‌ی استراتژیک

<sup>۲۷۰</sup> vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd., S. ۲۷, ۲۵۹f. und

مقایسه، بطروشفسکی، ایلپااویلچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲

<sup>۲۷۱</sup> مقایسه، دشتی، علی (۱۹۹۹): ۲۳ سال، بکوشش و ویرایش بهرام چوبینه، کُن (آلمان)، صفحه‌ی ۴۶ ادامه

خود می‌دانست. شعار هاشمیان "الله اکبر" بود که بر بزرگی الله در مقایسه با بت‌های دیگر تأکید می‌کرد. با وجودی که در اوایل زندگی محمد، هاشمیان به سرکردگی عبدالمطلب نفوذ بیشتری بر عشیره‌ی قریش داشتند لیکن امیه، پسر عبدالشمس، موفق شد که از طریق مناظره و یارگیری در دارالندوه منافع طایفه‌ی خویش را به صورت منافع کلی عشیره‌ی قریش جلوه دهد و با افزایش قدرت شخصی خود بنی‌امیه را به سرکردگی قریشیان در آورد. از این پس، سران بنی‌امیه متولیان کعبه شدند و تقسیم صدقات بت‌پرستان تحت نظارت آن‌ها قرار گرفت. تقدیس کعبه توجیه معنوی این سرکردگی بود و متولیان اموی آن صدقات بت‌پرستان را دریافت و به تناسب نفوذ سیاسی و اجتماعی میان طوایف قریش تقسیم می‌کردند. مصداق این نزاع مادی در قرآن به صورت اعتراض به شیوه‌ی تقسیم صدقات بت‌پرستان میان الله و دیگر بت‌های کعبه به شرح زیر مطرح می‌شود:

«و برای خدا [الله، فف] از روئیدنی‌ها و حیوانات که آفریده نصیبی معین کرده و به گمان خودشان گفتند این سهم برای خدا [الله، فف] و این سهم دیگر شریکان (بتان) ما را پس آن سهمی که شریکان (بتان) را بود به خدا نمرسید و آن‌انکه برای خدا بود به شریکان می‌رسید (یعنی صدقه‌ایکه برای خدا بود بمصرف بتان صرف می‌کردند و صدقات بتان هیچ برای خدا صرف نمی‌کردند) و حکمی سخت جاهلانه ناشایست می‌کردند»<sup>۲۷۵</sup>

روشن است که محمد جهت بیان تضاد در حوزه‌ی توزیع به یک زیست معنوی نوین نیاز داشت. البته محمد در اوایل دوران رسالتش خدای یکتای خویش را "رب" (آفریننده) و "رحمان" (آمرزنده) می‌نامید. به نظر می‌رسد که وی توازن قوای طوایف قریشی و موقعیت اجتماعی خود را به خوبی در نظر داشت و مصلحت ترویج دین نوین را در این می‌دید که بلافاصله به الله به عنوان خدای یکتا متوسل نشود و این گمان را نزد عشایر عرب به وجود نیاورد که وی در این نزاع مادی جانب طایفه‌ی خویش را می‌گیرد. از آن پس که محمد تعدادی هوادار یافت و موفق به تشکیل هسته‌ی اولیه‌ی

<sup>۲۷۵</sup> آیه‌ی ۱۳۶ از سوره‌ی الانعام (۶)، در قرآن مجید (۱۳۷۰): ترجمه و تفسیر حاج شیخ مهدی الهی قمشاهی.

سوی دیگر، مجادله‌ی سران عشیره‌ی قریش را پیرامون تقسیم وجوهات کعبه به بار می‌آوردند. در حالی که سران طایفه‌ی بنی‌امیه متولیان کعبه بودند و به این وسیله جایگاه فرادست طبقاتی و سلطه‌ی خویش بر قریشیان را موجه می‌ساختند، طوایف دیگر قریشی بر سر تقسیم وجوهات سرشار کعبه همواره در جدال بودند. شاعران و کاهنان طوایف متفاوت برای بت‌های خویش افسانه می‌ساختند و شعر می‌سرودند که آن‌ها را قدرتمندتر از بت‌های دیگر جلوه دهند و از این طریق سهم بیشتری از وجوهات کعبه را برای طایفه‌ی خویش درخواست کنند. به این ترتیب، تضاد در حوزه‌ی توزیع (میان طوایف قریش) و در حوزه‌ی تولید (برده‌داری) همواره شدت بیشتری به خود می‌گرفت و زیست مادی دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" رفته رفته به وجود می‌آمد.

از همین منظر است که دلایل توفیق محمد بن‌عبدالله در ترویج اسلام و تشکیل یک دولت دینی در شبه‌جزیره‌ی عربستان به خوبی روشن می‌شوند. وی در سال ۶۱۰ میلادی مدعی پیامبری شد و رسالت خویش را از طریق قرائت کلام (قرآن) یک خدای یکتا موجه ساخت. وی به طایفه‌ی بنی‌هاشم از عشیره‌ی قریش تعلق داشت و در سن ۴۰ سالگی به سر می‌برد. محمد در دوران کودکی، پدر و مادرش را از دست داد و تحت نظارت پدر بزرگش، عبدالمطلب، بزرگ شد. وی در دوران نوجوانی شاهد افول قدرت طایفه‌ی خویش در میان قریشیان بود. در اوایل دو طایفه‌ی قدرتمند قریشی به نام‌های هاشمی و عبدشمسی رهبری قریشیان را به عهده داشتند و برای کسب سرکردگی عشیره‌ای همواره با هم‌دیگر در رقابت بودند. هاشم و عبدالشمس، دو تن از پسران عبدالمافاس بشمار می‌رفتند. در حالی که هاشم با رجوع به قدرت الله به عنوان "خالق آسمان"، "فرستنده‌ی باران" و "مدبر عالم" ادعای سرکردگی قریشیان را داشت، عبدالشمس به بت دیگری به نام شمس به عنوان "خورشید" و "پروردگار خشکی" متوسل می‌شد و خواهان تسلط بر دیگر طوایف عشیره بود. در این جدال هر که به سهم خود نزدیکی‌اش را به بت مورد نظرش ابراز می‌کرد. اولی دو تن از فرزندان خود را بنده‌ی الله (عبدالله) و بنده‌ی یکی از دختران الله (عبدالعزا) می‌خواند و مدعی سرکردگی خویش بر عشیره‌ی قریش بود و دیگری بندگی شمس را مصداق ادعای

عنوان کاروان دار همسرش، خدیجه بنت خولید، به شهرهای کرانه‌ی دریای مدیترانه داشت، آشنا شده بود. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است:

«بگو ای پیغمبر محققاً مرا خدا براه راست هدایت کرده است، به دین استوار و آئین پاک ابراهیم (حنیف) که وجودش از لوث شرک و عقاید باطل مشرکان منزّه بود.»<sup>۲۷۸</sup>

به این ترتیب، محمد آن تصورات مبهمی را که از ادیان ابراهیمی دریافت کرده بود، به بت طایفه‌ی خویش نسبت داد و از یک سو، الله را یکتا و تنها خدای قابل پرستش شمرد و از سوی دیگر، تمامی وجوه خردستیزی و هستی‌شناسی منفی ادیان سامی را در دین اسلام ادغام کرد. روشن است که جهت توفیق اسلام به عنوان تنها وارث یکتاپرستی ضروری بود که اساطیر سامیان نه تنها یکتایی الله را توجیه کنند بلکه با شرایط زیست مادی شبه‌جزیره‌ی عربستان هماهنگ شده و تشکیل یک زیست ساختاری فراعشیره‌ای را موجه سازند. بنابراین قابل درک است که چرا با وجودی که محمد خود را وارث ادیان ابراهیمی و خاتم تمامی پیامبران می‌خواند لیکن الله در دین اسلام با دیگر خدایان ادیان سامی تفاوت دارد.

الله که در قرآن به عنوان یک خدای جهانشمول رب‌العالمین نیز نامیده می‌شود، نه مانند یهوه خدایی منحصر به قوم یهود است و نه مانند روح‌القدس صاحب فرزند می‌شود.<sup>۲۷۹</sup> الله در دین اسلام یک شکل بسیار مجردتر به خود می‌گیرد و از این رو، نه تنها فاقد جنسیت است بلکه ارتباط مستقیمی با انسان‌ها و حتا پیامبر خود نیز برقرار نمی‌کند. در حالی که یهوه بنا بر اصل برگزیدگی میان بندگان خود به سر می‌برد، مشکلات قوم یهود را حل و فصل می‌کند، پاسدار منافع خاص یهودیان می‌باشد و همواره در امور خیر و شر بنی‌اسرائیل سهیم است، روح‌القدس برای مسیحیان خدایی جهان‌شمول با خصلت بشری محسوب می‌شود که از یک سو، به عنوان پدر آسمانی

<sup>۲۷۸</sup> آیه‌ی ۱۶۰ از سوره‌ی الانعام (۶) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۲۷۹</sup> برای نمونه در قرآن آمده است که رب‌العالمین بر فراز همه در عرش به سر می‌برد. او نه جنسیت دارد و نه می‌زاید و نه زاییده می‌شود. «گروهی (نصاری و مشرکان) می‌گفتند که خدا دارای فرزند است، او پاک و منزّه از آن است، بلکه هر چه در آسمان‌ها و زمین است ملک اوست و همه فرمانبردار اویند.» آیه‌ی ۱۱۶ از سوره‌ی البقره (۲) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

امت اسلامی شد، بلافاصله به بت هاشمیان متوسل شد و خدای یکتای خویش را الله خواند.<sup>۲۷۶</sup>

در همین‌جا است که تضاد زیست مادی و توجیه زیست معنوی به صورت رقابت یکتاپرستی با بت‌پرستی به خوبی روشن می‌شود و ماهیت ظهور اسلام را از منظر رقابت مادی طایفه‌ی بنی‌هاشم با طایفه‌ی بنی‌امیه عریان می‌سازد. روشن است که تحت شرایط موجود ضروری بود که محمد جهت سلطه بر امویان نخست الله را فرای مابقی بت‌ها قرار می‌داد و پس از انکار توجیه دینی تقسیم صدقات کعبه، یک زیست ساختاری نوین را از طریق یکتاپرستی موجه می‌ساخت. البته محمد برای تشکیل این نظم نوین نیاز به اساطیر پیشرفته و حماسه‌های ملی داشت. لیکن تا کنون نه زیست مادی مناسبی برای تشکیل یک دولت مرکزی در شبه‌جزیره‌ی عربستان به وجود آمده بود و نه هیچ‌گاه اعراب برای تشکیل و انسجام ملی فعالیتی کرده بودند. از آن‌جا که فکر اتحاد و اتفاق فرا عشیره‌ای و تحصیل عظمت ملی برای اعراب این دوران به کلی بیگانه بود، در نتیجه تشریح اساطیر و افسانه‌های حماسی نیز میان آن‌ها رواج نداشت. البته مهارت در سوارکاری و رسم بی‌باکی در دستبرد به عشایر دیگر به صورت شعر و مناظره و رقابت شاعران طوایف متفاوت در بازار ارائه می‌شد، اما مضمون آن‌ها از مفهوم ملیت و آرمان‌ها بزرگ فرهنگی به کلی تهی بود.<sup>۲۷۷</sup>

بنابراین روشن است که چرا محمد برای توجیه تشکیل یک نظم نوین از اساطیر یکتاپرستان سامیان استفاده کرد. وی با این اساطیر در طی مسافرت‌های تجاری که به

<sup>۲۷۶</sup> برای نمونه باقر مؤمنی به شرح زیر روند پیدایش الله در قرآن را تشریح می‌کند: «شک نیست که نمیتوان دقیقاً تعیین کرد که محمد در چه زمان "الله" را جایگزین "رحمان" میکند اما با احتمال زیاد این امر در سالهای میانه دوران دعوت محمد در مکه و زمانی اتفاق می‌افتد که دیگر جماعت قابل ملاحظه‌ای از مکین به او و دین پیوسته و در این زمان احساس می‌کنند که شاید بهتر باشد نام خدای بزرگتر و مشترک کعبه مکه و قوم و قبیله خویش را جایگزین نام خدای برتر و مشترک اقوام دیگر کنند» (مؤمنی، باقر (۲۰۰۷): روند پیدایش "الله" در قرآن، در آرش، شماره‌ی ۹۹ - ۹۸، صفحه‌ی ۳۲ ادامه، فرانسه، صفحه‌ی ۳۵)

<sup>۲۷۷</sup> مقایسه، صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۸

زیست معنوی اسلامی نیز خدا مانند دیگر ادیان سامی نه تنها از قوای شر منزه نمی‌شود بلکه مشخصاً مسئول ترویج آن نیز به شمار می‌رود. روشن است که اعتقاد به یک چنین دینی با استفاده از خرد بشری غیر ممکن می‌گردد. در این‌جا اسلام کاملاً در تداوم یکتاپرستی سامیان قرار می‌گیرد. با تمامی این وجوه، الله با یهوه و روح‌القدس تفاوت دارد. در حالی که بنا بر قرآن الله به تنهایی ازلی محسوب می‌شود<sup>۲۸۲</sup> و با ابلاغ مفهوم "باش" جهان مادی را می‌آفریند لیکن بر خلاف ادیان یهودی و مسیحی، قدرتش به عنوان رب‌العالمین نامحدود است و از این رو، پس از آفرینش جهان مادی در طی شش روز نیازی به استراحت ندارد. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است:

«ما زمین و آسمان‌ها و هر چه بین آن‌ها است همه را در شش روز آفریدیم و هیچ رنج و خستگی به ما نرسید»<sup>۲۸۳</sup>

البته در قرآن نه تنها خردستیزی در تداوم دیگر ادیان سامی ادامه می‌یابد بلکه انگیزه‌ی الله از آفرینش انسان نیز بدون معنی می‌ماند. با وجودی که قرآن از خدا به

<sup>۲۸۲</sup> البته ازلی دانستن الله چیزی بیش از یک ادعا نیست که با آیه‌های دیگر قرآن در تناقض است. برای نمونه در قرآن به کرات مفاهیمی مانند: "علم ازلی" و "لوح محفوظ" می‌آیند که ازلی بودن تنهای الله را غیر قابل دفاع می‌کنند. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است: «ای رسول ما منکران به تمسخر از تو تقاضای تعجیل در نزول عذاب می‌کنند و اگر وقت معین آن در علم ازلی قیامت نبود عذاب حق بر آنها میرسید و البته ناگهانی هم نازل میشد که غافل و بی‌خبر بودند.» آیه‌ی ۵۳ از سوره‌ی العنکبوت (۲۹) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا «...» بگو این کتابرا آنخدائی فرستاده که بعلم ازلی از اسرار آسمانها و زمین آگاه است (...). آیه‌های ۶ و ۷ از سوره‌ی الفرقان (۲۵) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا «و ما هیچ نفسی را پیش از وسع و توانایی تکلیف نمی‌کنیم و نزد ما کتابی است (...). آیه‌ی ۶۲ از سوره‌ی المؤمنون (۲۳) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

«هیچ شهر و دیاری در روی زمین نیست جز آنکه پیش از ظهور قیامت اهل آن شهر را هلاک کرده یا به عذاب سخت معذب می‌کنیم این حکم در کتاب علم ازلی مسطور است» آیه‌ی ۵۸ از سوره‌ی الاسری (۱۷) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

«ایرسول ما آیا احوال لشکریان (... بر تو حکایت شده است؟ داستان فرعون و قوم ثمود (... بلی آنان که کافرند به تکذیب (... می‌پردازند و خدا بر همه احوال و افعال آنها محیط است بلکه این کتاب قرآن بزرگوار الهی است که در

لوح محفوظ حق (... نگاشته است» آیه‌ی ۱۷ تا ۲۲ از سوره‌ی البروج (۸۵) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۲۸۳</sup> آیه‌ی ۳۸ از سوره‌ی ق (۵۰) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

مهربان، بخشنده، آشتی‌جو است و بندگان را به چشم فرزندان خود می‌نگرد لیکن از سوی دیگر، روابط طبقاتی را موجه می‌سازد و برای حفظ نظم موجود مروج "جهان‌گریزی" عیسویان می‌شود. وجهه مشترک الله با یهوه و روح‌القدس در خردستیزی آن‌ها است که دین را نه با اصول پرسش و اندیشه بلکه به صورت تماس مستقیم و یا وحی بر پیامبران خویش ابلاغ می‌کنند. برای نمونه قرآن از ابلاغ جبرئیل به محمد جهت قرائت کلام‌الله به شرح زیر گزارش می‌دهد:

«ای رسول گرامی برخیز و قرآن را بنام پروردگارت که خدای آفریننده‌ی عالم است، بر خلق قرائت کن.»<sup>۲۸۰</sup> «صاحب شما (محمد مصطفی) هیچگاه در گمراهی و ضلالت نبوده است و هرگز به هوای نفس سخن نمی‌گوید. سخن او هیچ غیر وحی خدا نیست، او را جبرئیل همان فرشته‌ی بسیار توانا علم آموخته است، همان ملک مقتدری که بصورت کامل (ملکوتی بر رسول) جلوه کرد و آن رسول در افق اعلا‌ی کمال بود، آنگاه نزدیک آمد و بر او وحی حق نازل گردید.»<sup>۲۸۱</sup>

همان‌گونه که وحی الهی بر محمد نازل می‌شود و دین اسلام با رجوع به خرد بشری موجه نمی‌گردد، به همین منوال نیز در تداوم اساطیر سامیان، توجیه آفرینش جهان مادی در قرآن کاملاً بدون معنی می‌ماند. به این ترتیب، الله بدون موجودیت ابزار آفرینش، یعنی ماده، زمان و مکان، هستی را از نیستی می‌آفریند. در این‌جا هم‌چنین پرسش پیرامون انگیزه‌ی الله از آفرینش جهان مادی بدون پاسخ می‌ماند. روشن است که دین ابلاغی جایی برای پرسش پیرامون معنی آفرینش جهان مادی نمی‌گذارد و انسان را از توانایی‌های بالقوه‌ی خویش مانند خردگرایی و حقیقت‌یابی در امور اخروی سلب ابزار می‌سازد. به این ترتیب، حق اندیشه، جویش و پویش انسان در نطفه خفه می‌شود و تقدیس و کیش شخصیت (عصمت) شکل می‌گیرند. از آن‌جا که تقدیس و کیش شخصیت مسائل و افراد را خارج از حوزه‌ی خردگرایی قرار می‌دهند و از شک و انتقاد به آن‌ها ممانعت می‌کنند، در نتیجه با وجود تضاد آشتی‌ناپذیر قوای خیر با قوای شر، خدای یکتای مسلمانان خالق هر دوی آن‌ها به شمار می‌رود. به بیان دیگر، در

<sup>۲۸۰</sup> آیه‌ی ۱ از سوره‌ی العقل (۹۶) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۲۸۱</sup> آیه‌ی ۲ تا ۸ از سوره‌ی النجم (۵۳) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

«و هر که از یاد خدا رخ بتابد شیطان را برانگیزیم تا یار و همنشین دائم وی باشد و آن شیطان همیشه آن مردم غافل را از راه خدا باز دارند و به ضلالت افکند و آنها پندارند که هدایت یافته‌اند».<sup>۲۸۵</sup>

به این ترتیب، الله نیز مانند یهوه مستقیماً در ثواب و گناه انسان‌ها دخیل است. در حالی که یهوه انسان را مانند خود می‌آفریند و روح القدس و الله پس از خلقت انسان روح خویش را در جسم وی می‌دمند، قرآن از گل به عنوان جوهر موجودیت انسان گزارش می‌دهد. البته قرآن نیز در تداوم تورات و انجیل به مؤمنان القا می‌کند که آن‌ها ذاتاً شرور هستند و معنی زندگی آن‌ها را به یک دوره‌ی امتحانی جهت اثبات عکس آن تقلیل می‌دهد. در این‌جا انسان از یک سو، مکلف و فاقد حقوق است و از سوی دیگر، وظیفه‌ی تبعیت از دین ابلاغی را دارد.

بنا بر دین اسلام این دوره‌ی امتحانی مانند دیگر ادیان سامی مشخصاً پس از آفرینش اولین انسان آغاز می‌گردد. در قرآن اولین انسان نرینه آدم نام دارد و الله جهت اتمام تنهایی وی حوا را به عنوان اولین انسان مادینه از دنده‌ی چپ وی می‌آفریند. در حالی که آدم تا کنون در بهشت زندگی می‌کرده و از همه چیز به غیر از میوه‌ی درخت سیب (درخت حیات و معرفت نیک و بد) حق تصرف و تناول داشته است لیکن شیطان در جلد یک مار موفق به گمراهی حوا می‌شود. در این‌جا نیز قرآن از مضمون اساطیر سامیان بهره می‌گیرد و حوا را مسبب گمراهی آدم می‌شمارد. به این ترتیب، گناه جنسیت مادینه به خود می‌گیرد و حاکمیت مردان بر زنان که فاقد قدرت تشخیص محسوب می‌شوند، یک توجیه دینی می‌یابد. رانده شدن آدم و حوا از بهشت و زندگی آن‌ها در جهان آفرینش آغاز تشکیل یک نظام طبقاتی - جنسیتی است که قرآن آن را از طریق آیاتش موجه می‌سازد. در این‌جا بر خلاف دین عیسویان و در تداوم آیین یهودیان مسائل دنیوی به کلی بی اعتبار نمی‌شوند. در حالی که قرآن منافع مادی طبقه‌ی حاکم (تجار و برده‌داران) و حاکمیت دنیوی مردان بر زنان را پی در پی تحکیم می‌کند لیکن فرودستان جامعه را به "جهان‌گریزی" فرا می‌خواند. اولی دنیوی است و

عنوان رب‌العالمین و قادر مطلق گزارش می‌دهد و در این طرح قوای شر لزوماً فاقد منشأ دیگری است لیکن افسانه‌ی خلقت انسان الله را منزله از قوای شر و شیطان را مستقل جلوه می‌دهد. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است:

«...» یاد کن هنگامی را که خدا به فرشتگان گفت که من بشری را از گل می‌آفرینم پس آنگاه که او را با خلقت کامل بیاراستم و از روح خود بر او بدمیدم (...). بر او سجده درافتید پس به فرمان خدا تمام فرشتگان بدون استثنا سجده کردند مگر شیطان که (...). غرور و تکبر ورزید و از زمره کافران گردید خدا به شیطان فرمود ای ابلیس ترا چه مانع شد که بموجودی که من به دو دست (...). خود آفریدم سجده کنی آیا تکبر نخوبت کردی یا از بلند مرتبگان بودی شیطان گفت من از او برترم مرا از آتش (...). و او را از خاک (...). خلق کرده‌ای خدا فرمود اینک از اینجا بیرون رو که سخت رانده (...). ما شدی و بر تو لعن (...). من تا روز قیامت محقق و حتمی است شیطان عرض کرد پروردگارا پس مهلتم ده که تا روز قیامت زنده بمانم خدا فرمود از مهلت یافتگان قرار دادیم تا روز معین و وقت معلوم (...). شیطان گفت (...). به عزت تو قسم خلق را تمام گمراه خواهم کرد».<sup>۲۸۴</sup>

البته قرآن نه از انگیزه‌ی الله جهت خلقت انسان گزارش می‌دهد و نه پاسخی برای خودستایی و نافرمانی شیطان از امر الله دارد. در این‌جا هم‌چنین پرسش پیرامون منشأ اولویت آتش بر گل و دلیل حسادت شیطان بر انسان بی پاسخ می‌مانند. به همین منوال قرآن سکوت می‌کند که چرا الله به شیطان جهت گمراهی انسان رخصت می‌دهد. به بیان دیگر، نه قرآن قادر است که الله را از قوای شر منزله سازد و نه اصل وحدت ربوبیت در یکتاپرستی سامیان مسئله‌ی تنزیه را مجاز می‌کند. بنابراین رابطه‌ی الله با شیطان همواره ناگسستنی می‌ماند و مقوله‌ی تنزیه الله از قوای شر غیر قابل دفاع می‌گردد. البته قرآن نیز بر این مسئله به شرح زیر صحه می‌گذارد:

<sup>۲۸۴</sup> آیه‌های ۷۱ تا ۸۲ از سوره‌ی ص (۳۸) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۲۸۵</sup> آیه‌های ۳۶ و ۳۷ از سوره‌ی الزخرف (۴۳) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا



به جایگاه فرودست زنان جنبه‌ی شرعی می‌دهد. اوج این ذلت اخلاقی چند همسری زنانه است که در قرآن با مفهوم "زنان زانیه" بیان می‌شود. در برابر مفاهیمی مانند "زنان محصنه" و "زنان مؤمنه" قرار می‌گیرند که تک همسری زنانه و تسلط مردان بر زنان را به عنوان ارزش‌های دینی بیان می‌کنند.<sup>۲۸۸</sup> بنابراین قرآن سلطه‌ی جنسیتی مردان بر زنان را موجه و مستقر می‌سازد و تشکیل این نظام را تحقق اراده‌ی الله می‌خواند. به این ترتیب، جنسیت انسان‌ها فرای انسانیت آن‌ها قرار می‌گرفت و نقش فرودست زنان از طریق قوانین شرعی در امت اسلامی نهادینه می‌شد. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است:

«... (حکم خدا در حق فرزندان شما این است که پسران دو برابر دختران ارث برند (...).»<sup>۲۸۹</sup> «(برای صحت امضاء) دو تن مرد گواه آرید و اگر دو مرد نیابید یک تن مرد و دو زن هر که را طرفین راضی شوند گواه گیرند (...).»<sup>۲۹۰</sup>

محمد این طرح طبقاتی - جنسیتی را امت مسلمانان می‌نامید و تشکیل این زیست اجتماعی را تحقق اراده‌ی الله می‌خواند. با رجوع به این طرح نوین برای محمد امکان داشت که به عنوان پیامبر الله نه تنها به سرکردگی تمامی عشایر عرب در آید بلکه وجوهات کعبه را نیز بدون مناظره و یارگیری در دارالندوه به سلطه‌ی خویش بکشد. البته تحقق این برنامه فقط زمانی امکان داشت که محمد از یک سو، به تنهایی رسالت یکتاپرستی را به عهده داشت و از سوی دیگر، الله را از شکل مصنوع آن در می‌آورد و

<sup>۲۸۸</sup> برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است: «... و نیز حلال شد نکاح زنان پارسای مؤمنه و زنان پارسای اهل کتاب در صورتی که شما اجرت و مهر آن‌ها را بدهید و آن‌ها هم زناکار نباشند و رفیق و دوست نگیرند...» آیه‌ی ۵ از سوره‌ی المائده (۵) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

«باید شما مؤمنان هر یک از زنان و مردان زناکار را به صد تازیانه مجازات کنید و هرگز درباره‌ی آنان در دین خدا رأفت و ترجم روا مدارید. اگر بخدا در روز قیامت ایمان دارید و باید عذاب آن بدکاران را جمعی از مؤمنان مشاهده کنند (...). مرد زناکار جز با زن زناکار و مشرک نکاح نمی‌کند و زن زانیه هم جز با مرد مشرک و زناکار نکاح نخواهد کرد و این کار (...). بر مردان مؤمن حرام است.» آیه‌های ۲ و ۳ از سوره‌ی النور (۲۴) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۲۸۹</sup> آیه‌ی ۱۱ از سوره‌ی النساء (۴) در قرآن مجید (۱۳۷۹): همان‌جا

<sup>۲۹۰</sup> آیه‌ی ۲۸۲ از سوره‌ی البقره (۲) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

در راستای منافع مادی طبقه‌ی حاکم مدون می‌گردد و دومی اخروی است و انگیزه‌ی محمد را جهت تشکیل دولت و سازمان‌دهی یک جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی عریان می‌سازد. بنابراین روشن است که چرا قرآن از یک سو، منافع طبقاتی تجار و برده‌داران را در نظر می‌گیرد و از سوی دیگر، زیست معنوی بت‌پرستی را در راستای توجیه یک زیست ساختاری نوین (دولت مرکزی) بر می‌اندازد. البته در این دوران ضروری بود که قرآن نه تنها مانعی در برابر انباشت سرمایه‌ی تجاری و استثمار بردگان نمی‌ساخت بلکه توفیق اقتصادی تجار مسلمان را نیز نشانه‌ی قدر الهی خوانده و برای طبقه‌ی حاکم جایگاه برجسته‌ای در امت اسلامی قائل می‌شد. برای نمونه در قرآن جهت توجیه دینی تجارت و برده‌داری به شرح زیر آمده است:

«باکی نیست که شما در هنگام حج کسب معاش کرده و از فضل خدا روزی طلبید. پس آنگاه که از عرفات باز گشتید در مشعر ذکر خدا کنید و بیاد او باشید که خدا شما را پس از آن که به گمراهی کفر بودید به راه هدایت آورد.»<sup>۲۸۶</sup> «همانا خدا است که همیشه دانا و توانا است و شما را گاهی قوت دانش می‌دهد و گاهی می‌گیرد و خدا رزق بعضی از شما را بر بعضی دیگر فزونی داده، آن که رزقش افزون شده است به زیردستان و غلامان زیاده را نمی‌دهد تا با او مساوی شوند (...). آیا نعمت ایمان به خدا را (به عصیان و شرک) باید انکار کنند؟»<sup>۲۸۷</sup>

بنابراین قرآن نه تنها سود تجاری و استثمار بردگان را نفی نمی‌کند بلکه مقاومت در برابر نظام برده‌داری و انگیزه‌ی مساوات حقوقی را مغایر با اصول اسلام و مردود می‌شمارد. در این‌جا دیگر توفیق اقتصادی ارتباطی با کار و خویش‌کاری انسان ندارد و فقط نشانه‌ی تقدیر الهی به حساب می‌آید. به همین منوال، قرآن تشکیل یک نظام جنسیتی را موجه می‌سازد. در این‌جا نیز مانند دیگر ادیان سامی زن فاقد قدرت تشخیص محسوب می‌شود و از این رو، تحت حاکمیت مرد قرار می‌گیرد. به این ترتیب، جنسیت یکی از ارکان اصولی اسلام را می‌سازد. در حالی که قرآن مدام بر برتری مردان بر زنان تأکید می‌کند و چند همسری مردانه را مجاز و مقبول می‌سازد،

<sup>۲۸۶</sup> آیه‌ی ۱۹۸ از سوره‌ی البقره (۲) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۲۸۷</sup> آیه‌های ۷۰ و ۷۱ از سوره‌ی النحل (۱۶) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

حامی فرزند خود می‌دانست.<sup>۲۹۳</sup> تحت شرایط موجود فرهنگی، وصلت و طلاق در میان اعراب به راحتی عملی می‌شدند زیرا نه منشأ ارزش‌گذاری بودند و نه محنت اجتماعی به بار می‌آوردند. خواستگاری از طریق زنان عملی می‌شد و پس از این‌که مردان به ازدواج آن‌ها در می‌آمدند، در خانه‌ی همسرانشان ساکن می‌شدند. در این‌جا نسب فامیلی از طریق زنان به کودکان به ارث می‌رسید و فرزندان به نام مادران خویش خطاب می‌شدند. با وجودی که خانواده یک نظم زنانه داشت لیکن جامعه به صورت مدارسالاری اداره نمی‌شد. البته این زیست اجتماعی بر همان زیست مادی بادیه‌نشینی بر پا می‌شد که ارشد خانواده را مسن‌ترین پسر و یا برادر تنی مسن‌ترین زن به حساب می‌آورد. در حالی که انواع چند همسری زنانه مرسوم بود، نسب مردانه به ندرت یافت می‌شد.<sup>۲۹۴</sup> در برخی نواحی مدینه مدارسالاری عمومیت داشت و چند همسری برای زنان رایج‌تر بود. در این نظم اجتماعی زن به عنوان وارث محسوب می‌شد و زنان در گذشته‌های دور حکمرانی می‌کردند. قریشیان نیز میان عشایر اعراب از این امر مستثنا نبودند و از جنسیت خود برای لذت روزمره استفاده می‌کردند. میان اعراب ازدواج موقت و تن‌فروشی بسیار رایج بود. بخصوص مسافران و تجار از این امکانات استفاده‌ی کافی می‌کردند. با وجودی که چند همسری برای مردان رایج نبود اما مانعی برای تعویض زوج وجود نداشت. هم‌زمان طلاق بسیار راحت عملی می‌شد و زنان مطلقه برای اعراب جذبه‌ی خاصی داشتند. فراتر از این امکان آمیزش با بردگان و کنیزان نیز وجود داشت که البته فقط شامل طبقه‌ی ثروتمند و تجار عشایر اعراب می‌شد.<sup>۲۹۵</sup>

با در نظر گرفتن شرایط موجود فرهنگی به خوبی روشن می‌شود که چرا زنان عرب بلافاصله با نظام جنسیتی اسلام خو نمی‌گرفتند و به پیامبر اعتراض می‌کردند. محمد به اجبار موظف به توجیه دینی جایگاه فرودست زنان در امت بود و از آن‌ها می‌خواست که به جایگاه فرادست مردان حسرت نورزند. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است:

به صورت رب‌العالمین و مالک مجرد تمامی جهان آفرینش بر افکار عمومی اعراب مسلط می‌کرد. البته در این جا مالکیت الله فقط جنبه‌ی ظاهری داشت زیرا ثروت و تنعم واقعی در دست محمد به عنوان پیامبر الله قرار می‌گرفت. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است:

«ستایش و سپاس مخصوص خداست [الله، فف] که هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است همه ملک اوست در عالم آخرت نیز شکر و سپاس مخصوص اوست و او به نظم آفرینش حکیم و به همه امور عالم آگاه است.»<sup>۲۹۱</sup> «هر چه در آسمان و زمین است همه ملک خداست [الله، فف] و خدا [الله، فف] ذاتش بی نیاز (...) و پسندیده است.»<sup>۲۹۲</sup>

به این ترتیب، برای محمد ممکن می‌شد که به عنوان پیامبر الله و تنها نایب دنیوی رب‌العالمین ادعای مالکیت تمامی جهان آفرینش را کند و تمامی وجوهات کعبه را بدون رعایت عرف اعراب و با رجوع به زیست ساختاری موجود (دارالندوه) به سلطه‌ی خویش در بیاورد. در این‌جا از یک سو، رقابت قریشیان بر سر تقسیم وجوهات کعبه پایان می‌یافت و از سوی دیگر، محمد به سرکردگی تمامی عشایر عرب در می‌آمد.

روشن است که محمد در توجیه و استقرار این ساختار طبقاتی - جنسیتی با موانع بسیاری روبرو بود. نه اهالی مکه دلیل و منافی در تغییر دین نیاکان خود می‌دیدند و نه زنان بدون چون و چرا به سلطه‌ی مردان در می‌آمدند. البته امتناع زنان از پذیرش اسلام دلایل متفاوت داشت. نخست، نقش بخصوص زنان در جامعه‌ی اعراب و تمایل آن‌ها به جنسیت بودند که با مضمون جنسیتی قرآن مغایرت داشتند. اعراب این دوران ارضاء نیازهای جنسی را تنها عامل لذت خویش می‌شمردند. در حالی که هنوز یک شکل بخصوص از روابط جنسی میان اعراب عمومیت نیافته بود، مردان عرب از ازدواج با دختران باکره و جوان طفره می‌رفتند زیرا پدر زن هم‌چون گذشته خود را محافظ و

<sup>۲۹۳</sup> vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd., S. ۵۶

<sup>۲۹۴</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Welch, Alfred T. (۱۹۸۰): ebd., S. ۱۳۲

<sup>۲۹۵</sup> vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd., S. ۲۲f., ۶۱

<sup>۲۹۱</sup> آیه‌ی ۱ از سوره‌ی السبا (۳۴) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۲۹۲</sup> آیه‌ی ۲۶ از سوره‌ی لقمان (۳۱) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

معرفی می‌کرد لیکن در "ارشاد" آن‌ها نیز به کلی ناموفق بود. از آن‌جا که یهودیان قوم خویش را برگزیده‌ی یهوه می‌پنداشتند، در نتیجه مسیح به عنوان ناجی بنی‌اسرائیل باید از میان این قوم مبعوث می‌شد. در برابر عیسویان به برگزیدگی قومی اعتقادی نداشتند لیکن ظهور مسیح را مصادف با وقایع بسیار هولناک و پایان جهان آفرینش می‌شمردند. با وجودی که محمد همواره از اساطیر و معجزات یکتاپرستی سامیان بهره می‌برد و با رجوع به آن‌ها صحت رسالتش را توجیه می‌کرد لیکن از منظر یهودیان و عیسویان قرآن قادر نبود که دین اسلام را در تداوم یکتاپرستی سامیان موجه سازد. برای نمونه قرآن به شرح زیر از مناظره‌ی محمد با یهودیان و عیسویان گزارش می‌دهد:

«...» باز یاد آر هنگامی که عیسی بن‌مریم به بنی‌اسرائیل گفت که من همانا رسول خدا بسوی شما هستم و به حقانیت کتاب تورات که مقابل من است، تصدیق می‌کنم و نیز شما را مژده می‌دهم که بعد از من رسول بزرگواری که نامش (در انجیل من) احمد است بیاید (و قرآنش عالمی را بنور علم و حکمت روشن سازد) چون آن رسول با آیات و معجزاتی به سوی خلق آمد گفتند این (معجزات و قرآن وی) سحری آشکار است.<sup>۲۹۹</sup>»

در این‌جا همان اصولی را که محمد مصداق رسالت خود می‌شمرد، در برابر ترویج دین اسلام قرار گرفته بودند. بنابراین محمد به دلایل متفاوت یهودیان و عیسویان را منحرف می‌خواند. وی به یهودیان انتقاد می‌کرد که بخشی از تورات را که سند بعثت است، پنهان کرده و اصول یکتاپرستی را تحریف می‌کنند. وی همچنین به عیسویان می‌تاخت و آن‌ها را متهم می‌کرد که عیسی را فرزند خدا خوانده و به جماعت مشرکان پیوسته‌اند. در عوض یهودیان و عیسویان در تداوم ادیان اعجازی خویش از محمد خواهان بروز یک حادثه‌ی خارق‌العاده جهت تأیید رسالتش بودند. در حالی که محمد قادر به معجزه کردن نبود، مخالفانش آیات قرآن را به عنوان معجزه از وی نمی‌پذیرفتند. از آن پس که محمد به کلی از ایمان یهودیان و عیسویان به اسلام مأیوس شد، افسانه‌ای برای ابراهیم ساخت. به این ترتیب، وی ابراهیم و فرزندش

«آرزو و توقع بیجا در فضیلت و فراهتی که خدا به آن بعضی بر بعضی دیگر برتری داده (...» که هر که از مرد و زن از آن‌چه اکتساب کنند بهره‌مند شوند و هر چه خواهید از فضل خدا در خواست کنید (...» که خدا بر همه چیز دانا است.<sup>۲۹۶</sup>»

با وجودی که محمد از طریق آیات قرآن زنان را به سلطه‌ی مردان می‌کشید و از طریق این زیست اجتماعی نوین که وی امت اسلامی می‌نامید، مردان مسلمان را ممتاز از زنان می‌کرد لیکن توفیق ترویج اسلام فقط با مقاومت زنان روبرو نبود. البته امتناع از پذیرش دین نوین دلایل متفاوت و متنوع داشت. نخست عشایر بت‌پرست بودند که محمد آن‌ها را مشرک و کافر می‌نامید. از منظر بت‌پرستان مکه نفی رسالت محمد و امتناع از ایمان به یکتاپرستی دلایل عرفی و نسبی داشتند. از آن‌جا که آن‌ها منافی در تغییر دین نیاکان خود نمی‌دیدند، در نتیجه نمی‌خواستند که پیرو دین محمد شوند. افزون بر این، تسلط "دهر" بر افکار اعراب یک زندگی اخروی را برای آن‌ها غیر قابل تصور می‌کرد. بنابراین بت‌پرستان پی در پی از محمد می‌خواستند که آن‌ها را به حال خود بگذارد و در زندگی روزمره و برگزاری آیین دینی آن‌ها اختلال نکند. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است:

«و چون به این مردم بگوئید که بیائید و از کتابی که خدا (...» فرستاده است پیروی کنید جواب گویند ما تنها از طریقی که پدران خود را بر آن یافته‌ایم بیرون می‌کنیم (...»<sup>۲۹۷</sup>» و کافران گفتند جز همین زندگی دنیا زندگی دیگر نخواهد بود و ما هرگز بعد از مرگ زنده نخواهیم شد (...»<sup>۲۹۸</sup>»

در حالی که بت‌پرستان نه منافی در ایمان به خدای یکتا می‌دیدند و نه با تصور زندگی اخروی خو می‌گرفتند لیکن یهودیان و عیسویان نیز که به هر دوی این اصول اعتقاد داشتند، از پذیرش دین اسلام امتناع می‌کردند. در حالی که محمد نقش آن‌ها را به عنوان اهل کتاب برجسته و خود را به عنوان خاتم‌الانبیاء و وارث ادیان سامی

<sup>۲۹۶</sup> آیه‌ی ۳۲ از سوره‌ی النساء (۴) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۲۹۷</sup> آیه‌ی ۲۱ از سوره‌ی لقمان (۳۱) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۲۹۸</sup> آیه‌ی ۲۹ از سوره‌ی الانعام (۶) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۲۹۹</sup> آیه‌ی ۶ از سوره‌ی الصف (۶۱) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

به این ترتیب، محمد از یک سو، "متقیان" را از خوف الله می‌هراساند و از سوی دیگر، هواداران متعصبش را موظف به آموزش تازه مسلمانان و پاسداری از روابط اجتماعی امت اسلامی می‌کند. در این‌جا "امر بمعروف و نهی از منکر" جهت نظارت و مراقبت از آن بخشی از تازه مسلمانان ضروری بود که البته به یکتاپرستی ایمان آورده بودند لیکن با بروز عواقب ناگوار در ایمان‌شان نامطمئن شده و بیعت خویش با محمد را فسق می‌کردند. محمد این گروه از مسلمانان را "منافق"، "فاسق" و "بیمار دل" می‌نامید. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است:

«و بعضی مردم (...) گویند که ما به خدا ایمان آوردیم و چون رنج و آزاری در راه خدا بینند فتنه و عذاب خلق را با عذاب خدا برابر شمردند و هرگاه نصرت و ظفری (...) برسد آن منافقان گویند ما هم با شما (...) بودیم آیا خدا بر دلهای خلاق از هر کسی داناتر نیست؟ البته خدا هم به حال اهل ایمان داناست و هم از درون منافقان آگاه است»<sup>۳۰۳</sup>

به این ترتیب، نطفه‌ی یک زیست‌ساختاری نوین در شبه‌جزیره‌ی عربستان بسته شد و در برابر معیار ارج‌یابی و هویت طایفه‌ای معمول قرار گرفت. کسب حیثیت شخصی، امنیت اجتماعی، انباشت ثروت و توفیق یک تصمیم سیاسی که تا کنون در شکل ساختاری طایفه‌ای ممکن و با توسل به بت‌پرستی موجه می‌شدند، رفته رفته به ساختار امت اسلامی ارتقاء می‌یافتند و ایمان به الله و پیروی از رسول الله توجیه ارتقاء اجتماعی و دخل و تصرف منافع مادی را به عهده می‌گرفتند. در این‌جا زیست‌ساختاری امت اسلامی نه تنها رفته رفته جایگزین شکل ساختاری عشیره‌ای می‌شد و وحدت مسلمانان را در برابر استقلال طایفه‌ای اعراب موجه می‌کرد بلکه ابعاد کلی دولت به عنوان "نهادهی مختص به سامان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" شکل می‌گرفتند. در حالی که عیسی فرمانروایی خود را اخروی می‌شمرد و پیروانش را به تمکین در برابر هر حکومت دنیوی فرا می‌خواند، یهودیان دارای بسیاری از شاهان اسطوره‌ای بودند که به نیابت و به عنوان مجری یهوه بر بنی‌اسرائیل حکم می‌راندند. از آن‌جا که با رجوع به

اسماعیل را اولین کسانی خواند که تسلیم امر الله شده‌اند و خانه‌ی کعبه را برای پرستش خدای یکتا بنا کرده‌اند. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است:

«(...) وقتی که ابراهیم و اسماعیل دیوارهای خانه‌ی کعبه را بر افراشتند و عرض کردند پروردگارا این خدمت را از ما قبول فرما، تویی که دعای خلق را اجابت کنی و به اسرار همه دانایی، ابراهیم و اسماعیل عرض کردند، پروردگارا نخست ما را تسلیم فرمان خود گردان و فرزندان ما را هم به تسلیم در رضای خود بدار و راه پرستش و اطاعت را به ما بنما (...)»<sup>۳۰۰</sup>

با وجودی که نه تورات و نه انجیل از بنای کعبه کوچکترین گزارشی نمی‌دهند و نه ایمان ابراهیم و اسماعیل به الله را مستند می‌سازند لیکن محمد از طریق قرآن مدعی بود که یهودیان و عیسویان از اصول یکتاپرستی ابراهیمی منحرف شده‌اند. به این ترتیب، محمد تمامی مخالفان امت اسلامی را به صورت "مشرکان"، "کافران" و "اهل کتاب" تعریف کرد و "حدود بیرونی" حکومت اسلامی را مدون ساخت. لیکن محمد زمانی می‌توانست که بدون منازعه در صدر عشایر اعراب قرار بگیرد که "حدود درونی" این زیست‌ساختاری نوین را نیز از طریق قرآن توجیه می‌کرد. روشن است که برای توفیق این برنامه هم‌چنین ضروری بود که مسلمانان بی‌چون و چرا به تبعیت وی در آیند. بنابراین محمد پیروان خود را "متقیان" نامید و آن‌ها را در برابر مخالفانش موظف به عبادت و "امر به معروف و نهی از منکر" کرد. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است:

«متقیان همانهایی هستند که از خدای خود در نهان (...) می‌ترسند و از ساعت قیامت و روز جزا سخت هراسانند»<sup>۳۰۱</sup> «ای فرزند عزیزم نماز بپا دارید و امر بمعروف و نهی از منکر کن در این کار از مردم نادان هر آزار بینی صبر پیش گیر که این صبر و تحمل در راه تربیت و هدایت مردم نشانه‌ای از عزم ثابت (...) در امور لازم عالم است»<sup>۳۰۲</sup>

<sup>۳۰۰</sup> آیه‌های ۱۲۷ و ۱۲۸ از سوره‌ی البقره (۲) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۰۱</sup> آیه‌ی ۴۹ از سوره‌ی الانبیاء (۲۱) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۰۲</sup> آیه‌ی ۱۷ از سوره‌ی طه (۲۰) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۰۳</sup> آیه‌های ۱۰ و ۱۱ از سوره‌ی العنکبوت (۲۹) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

راست" می‌کرد. به این ترتیب، در تداوم ادیان ابراهیمی معنی زندگی دنیوی مسلمانان به یک دوره‌ی امتحانی برای اثبات ایمانشان به الله و تبعیت از دولت اسلامی خلاصه می‌شد.

بدیهی است که این فلسفه‌ی سیاسی، دولت اسلامی را از درون و می‌داشت که مدام برای تشکیل دارالاسلام و جلوگیری از چندگانگی دینی و اندیشه و تحقق وحدت کلمه به سرکوب مخالفانش روی بیاورد. توجیه این خشونت به عهده‌ی قرآن بود که خردستیزی اسلام را به کلی عربان می‌ساخت. از آن‌جا که در تداوم یکتاپرستی سامیان مقوله‌ی وحدت ربوبیت تنزیه الله از قوای شر را غیر ممکن می‌کرد و بنا به قرآن الله همواره با شیطان در ارتباط می‌ماند. در نتیجه او نیز معین می‌کرد که چه کسی مؤمن و چه کسی گمراه می‌شود. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است:

«ای رسول ما می‌نگری آن‌را که هوای نفس‌اش را خدای خود قرار داده، خدا او را دانسته (...). گمراه ساخته مهر (قهر) بر دل و گوش او نهاده است و بر چشم وی پرده ظلمت کشیده است، پس او را بعد از خدا دیگر که هدایت خواهد کرد؟»<sup>۳۰۶</sup>

لیکن همین الله که باعث گمراهی انسان‌ها شده و آن‌ها را به تباهی کشیده است، سرکوب و مجازات دنیوی گناه‌کاران را نیز موجه می‌سازد. گمراهان در قرآن ملقب به "محرابان"، "بیماردلان"، "منافقان" و "مفسدان فی الارض" هستند و کشتار آن‌ها به عنوان عوامل چندگانگی و تخریب وحدت کلمه، پیروی از دستورات تغییر ناپذیر خداوند و در راستای تحقق "راه خدا"، یعنی فی سبیل الله، قلمداد می‌شود. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است:

«اگر منافقان و آنان که در دل‌هایشان مرض و ناپاکی است و هم آن‌ها که در مدینه (بر ضد اسلام) تبلیغات می‌کنند و اهل ایمان را مضطرب و هراسان می‌سازند، دست (از این بد کاری) نکشند ما هم ترا (بر قتال) آنان بر انگیزیم تا از آن پس جز اندک زمانی در مدینه و جوار تو زیست نتوانند کرد، این مردم پلید به درگاه حق‌اند باید هر جا یافت شوند آنان را گرفته جداً به قتل رسانید. این سنت خدا (و طریقه‌ی حق) است که

<sup>۳۰۶</sup> آیه‌ی ۲۳ از سوره‌ی الجاثیه (۴۵) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

اساطیر عیسویان توجیه حاکمیت دولت اسلامی برای محمد غیر ممکن بود، در نتیجه وی به یکی از شاهان بنی‌اسرائیل به نام داود متوسل شد و تشکیل حاکمیت خویش را از این طریق موجه ساخت. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است:

«بیاد آر آنگاه که پروردگارت فرشتگان را فرمود، من در زمین خلیفه خواهم گماشت، گفتند پروردگارا آیا کسانی خواهی گماشت که در زمین فساد کنند و خون‌ها ریزند و حال آن‌که ما خود تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم، خداوند فرمود من چیزی (از اسرار خلقت بشر) می‌دانم که شما نمی‌دانید.»<sup>۳۰۴</sup> «بگو ای پیغمبر بار خدایا ای پادشاه ملک هستی، تو هر که را خواهی ملک و سلطنت بخشی و از هر که بخواهی بگیری و به هر که عزت و اقتدار بخشی و هر که را خواهی خوار گردانی، هر نیکویی و خیر بدست توست و تنها تو بر همه چیز توانائی.»<sup>۳۰۵</sup>

به این ترتیب، قدرت و مالکیت ظاهراً مختص به الله می‌شوند. در حالی که در واقعیت به انحصار پیامبر الله، یعنی محمد در می‌آمدند. از این طریق محمد در صدر عشایر عرب قرار می‌گرفت و نه تنها تقسیم وجوهات کعبه مستقیماً به نظارت وی در می‌آمد بلکه برای وی ممکن بود که با استفاده از قوه‌ی مجریه و به نیابت الله، ملک را به هر که می‌خواهد، اهداء کند و از هر که می‌خواهد، بستاند. مفهوم "بیت المال" که ظاهراً دارای تمامی مسلمانان تلقی می‌شد، در واقعیت در انحصار پیامبر الله قرار داشت. در این‌جا فرمانروایی نه به معنی تشکیل امنیت و آبادی و ترویج دادگستری بود و نه راستگویی، نیکوکاری و شایستگی فردی را در مدیریت جامعه ضروری می‌ساخت. در این ارتباط ادعای محمد جهت قرائت کلام الله و ضرورت تحکیم شریعت رب‌العالمین بسیار کارساز بود. به این ترتیب، از یک سو، فلسفه‌ی سیاسی اسلام یک شکل مجرد و انتزاعی به خود می‌گرفت زیرا مدعی می‌شد که تمامی مسلمانان در پی دریافت پاداش اخروی و دست‌رسی به بهشت هستند. از سوی دیگر، هستی‌شناسی منفی یکتاپرستی سامیان بود که نه تنها تشکیل امت و دولت اسلامی را برابر با تحقق اراده‌ی الله خوانده بلکه توفیق این اهداف را وابسته به رهبری محمد جهت هدایت مسلمانان به "راه

<sup>۳۰۴</sup> آیه‌ی ۳۰ از سوره‌ی البقره (۲) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۰۵</sup> آیه‌ی ۲۶ از سوره‌ی آل‌عمران (۳) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

داشت، وجهه‌ی شیطانی به خود می‌گرفت. در حالی که دولت اسلامی جهت تشکیل وحدت سیاسی و یکپارچگی دارالاسلام مخالفانش را به بهانه‌ی «محاربه»، «ترویج فساد بر زمین» و «نفاق» به قتل می‌رساند، برای ترویج قوانین الهی به جنگ دینی و یا جهاد در دارالحرب رو می‌آورد. به بیان دیگر، دین اسلام از بدو پیدایشش مدعی تسلط بر جهان بود.<sup>۳۱۰</sup> برای نمونه قرآن وجهه‌ی جهانشمولی اسلام را به شرح زیر موجه می‌سازد:

«(ای رسول ما) به خلق بگو که من بدون استثنا بر همه‌ی شما جنس بشر رسول خدایم، خدایی که آسمان و زمین همه ملک اوست، هیچ خدایی جز او نیست که او زنده می‌کند و می‌میراند (...). پس ای مردم به خدا ایمان آرید و به رسول او، پیغمبر امی (که از هیچ کس جز خدا تعلیم نگرفته)، پیامبری که به خدا و سخنان خدا گروید و شما باید پیرو او شوید، باشد که هدایت یابید.»<sup>۳۱۱</sup>

لیکن دولت اسلامی نه در زمان شکست در جهاد و نه در سرکوب مخالفانش با بحران ایدئولوژیک مواجه می‌شد زیرا اصول یکتاپرستی سامیان راه را برای خردگرایی مسدود ساخته و از طریق تقدیر انسان و حکمت الهی اوضاع موجود را توجیه می‌کرد. در این‌جا مضمون «جهان‌گریزی» اسلام به بهترین وجه ممکنه عریان می‌گردد. فقط از این طریق است که نه رهبر امت اسلامی کوچک‌ترین نیازی به کسب رضایت مسلمانان دارد و نه دولت اسلامی با رجوع به خرد بشری و کثرت‌گرایی مقبولیت می‌یابد. در برابر مفهوم مشروعیت، به معنی تشکیل یک دولت اسلامی است که به اراده‌ی الله و برای اعمال شریعت متشکل شده و از این رو هم محتاج به تأیید مسلمانان نمی‌باشد. هراس، بندگی

<sup>۳۱۰</sup> جنبه‌ی جهانشمولی اسلام البته نه تنها از طریق ادعای قرآن بلکه از سیاست واقعی محمد نیز قابل استنتاج است. برای نمونه وی در دوران حیاتش نامه‌ای به شرح زیر برای فرمانروای زرتشتی بحرین نوشت: «اگر شما نماز بگذارید و زکاة بدهید نیکخواه خدا و رسول او باشید و ده یک محصول خرما و بیست یک غلات خود را بپردازید و فرزندان خود را به مجوسیت بار نیاورید. از آنچه بر آن اسلام آوردید برخوردار خواهید بود، جز آن که آتشکده از آن خدا و رسول او است. و اگر اینها را نپذیرید بر شما جزیه خواهد بود.» (نقل قول از محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶۲)

<sup>۳۱۱</sup> آیه‌ی ۱۵۸ از سوره‌ی الاعراف (۷) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

در همه‌ی ادوار و امم گذشته برقرار بوده است و بدان که سنت خدا هرگز مبدل نخواهد گشت»<sup>۳۰۷</sup> «همانا کیفر آنان که با خدا و رسول او به جنگ برخیزند و روی زمین به فساد کوشند، جز این نباشد که آن‌ها را کشته یا به دار کشیدند و یا دست و پایشان را بخلاف ببرند (یعنی دست راست را با پای چپ و بالعکس)<sup>۳۰۸</sup>

در این‌جا شکل خردستیزی یکتاپرستی سامیان که بر وحدت ربوبیت اصرار می‌ورزد، به صورت زیست معنوی اسلامی عریان می‌گردد.<sup>۳۰۹</sup> به این ترتیب، خردستیزی چنان در این دین بنیادی می‌شود که دیگر نه فلسفه‌ی مجازات و نه ضرورت رسالت پیامبران و ارشاد انسان‌ها قابل فهم می‌گردد. به بیان دیگر، زمانی که الله گناه‌کار را معین و او را با تمامی طایفه‌اش مجازات می‌کند، دیگر نه رسالت پیامبران و نه هدایت انسان‌ها معنی به خود می‌گیرند.

هم‌زمان این فلسفه‌ی سیاسی دولت اسلامی را موظف می‌کند که از بیرون به بهانه‌ی ترویج دین و انهدام «فتنه» و «شرک» متوسل به جهاد شود. روشن است که استقرار و گسترش این نظام طبقاتی - جنسیتی منجر به تشکیل یک دولت مرکزی می‌شد که نسبت به حوزه‌ی حکومتی‌اش ذاتی مستبد و مرتجع و نسبت به حوزه‌ی غیر حکومتی‌اش ذاتی مخرب و متجاوز داشت. از آن‌جا که از منظر مسلمانان، امت اسلامی یک نظم الهی و تشکیل و رهبری آن تحقق اراده‌ی الله محسوب می‌شد، در نتیجه هر جریانی که در درون آن چندگانگی به وجود می‌آورد و هر نظامی که در برابر آن قرار

<sup>۳۰۷</sup> آیه‌های ۶۰ تا ۶۲ از سوره‌ی الاحزاب (۳۳) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۰۸</sup> آیه‌ی ۳۳ از سوره‌ی المائده (۵) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۰۹</sup> بنابراین در دین اسلام نه تنها حقوق طبیعی بشر مانند حق حیات و خردگرایی و استفاده از اراده برای تعیین سرنوشت خویش به کلی نفی می‌شوند بلکه انسان از درک «فلسفه‌ی مجازات» در دین اسلام عاجز می‌ماند. افزون بر بی‌خردی الله در مجازات کسانی که خود وی به گمراهی کشیده، اصولاً روشن نیست که چرا مجازات در دین اسلام جنبه‌ی اشتراکی دارد و تمامی طایفه و حتا کودکان بی‌گناه را نیز در بر می‌گیرد. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است: «هر طایفه‌ای را به کیفر گناهش مؤاخذه کردیم که بعضی را بر سرشان سنگ هلاک فرو باریدیم و برخی را به صیحه‌ی عذاب آسمانی و برخی را به زلزله‌ی زمین و گروهی دیگر را به غرق در دریا به هلاکت رساندیم و خدا به آنان هیچ ستم نکرد، ولیکن آن‌ها خود در حق خویش ستم کردند.» آیه‌ی ۴۰ از سوره‌ی العنکبوت (۲۹) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

به این ترتیب، محمد قادر بود که تشکیل دولت دینی و اعمال حاکمیت خویش بر تمامی عشایر عرب را نتیجه‌ی تحقق اراده‌ی الله قلمداد کند و تعصب مسلمانان را بر علیه مخالفان برنامه‌ی سیاسی برانگیزد. طرح محمد برای تشکیل دولت اسلامی کاملاً روشن بود. در این نظام دیگر مانند نظم اجتماعی مکه سران طوایف اعراب نبودند که تجمع می‌کردند و از طریق یارگیری، مناظره و مذاکره مسائل طایفه‌ای و تجاری خویش را منتفی می‌ساختند. بلکه کاملاً برعکس، این شریعت الله بود که پیامبر را مأمور تشکیل دولت و سازمان‌دهی امت اسلامی می‌کرد. برای وی امکان داشت که با رجوع به قرآن به عنوان رسول‌الله هم فرای تشکل ساختاری عشایر اعراب قرار بگیرد و هم ادعای مالکیت جان، مال و ناموس تمامی انسان‌ها را کند. به بیان دیگر، مشروعیت دینی به محمد امکان می‌داد که وی از هرگونه مقبولیت دنیوی صرف نظر کرده و اهداف سیاسی خود را با استفاده از قوای مجریه بر فرودستان جامعه تحمیل کند.

با وجودی که محمد طرح این زیست اجتماعی را در دوران رسالتش به وجود آورد لیکن وی بر خلاف دیگر پیامبران سامی مدعی شد که الله تمامی حقایق دنیوی و اخروی و قوانین مناسب اجتماعی را به صورت کامل و نهایی به وی ابلاغ کرده است. در حالی که تورات تمامی اساطیر و قوانین یکتاپرستی سامیان را مدون کرده بود و عیسی فقط بر تکمیل آن‌ها اسرار داشت، محمد باب وحی الهی را به کلی مسدود ساخت. به این ترتیب، نه مصداق قرآن بستگی به زمان و مکان داشت و نه الله پیامبر دیگری جهت هدایت انسان‌ها به بعثت می‌رساند. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است:

«ای رسول گرامی برخیز و قرآن را بنام پروردگارت که خدای آفریننده‌ی عالم است، بر خلق قرائت کن، آن خدایی که انسان را از خون بسته (که نحول نطفه است) بیافرید، بخوان قرآن را (و بدان که) پروردگار تو کریم‌ترین کریمان عالم است، آن خدایی که

به سبب نافرمانی و بدکرداریشان به لغزش افکند و خدا از آن‌ها در گذشت که خدا آمرزنده و بردبار است.»  
آیه‌های ۱۴۵ و ۱۵۵ از سوره‌ی آل‌عمران (۳) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

و تعبد فرودستان جامعه و بخصوص زنان از یک سو و استبداد محض فرمانروا در تضمین روند ارزش افزایی سرمایه‌ی تجاری و حفاظت از منافع طبقه‌ی حاکم از سوی دیگر، بازتاب زیست اجتماعی نوین به صورت کلیت امت اسلامی هستند. بنابراین انفعال از درون در برابر حکومت دنیوی و تهییج مجاهدان جهت کسب غنائم از بیرون، اصول فلسفه‌ی سیاسی دولت اسلامی را می‌سازند.

در حالی که انجیل اصولاً جنگ را توجیه نمی‌کند و تورات به تصرف سرزمین مقدس رضایت می‌دهد لیکن از منظر قرآن دوران جهاد زمانی به پایان می‌رسد که "فتنه" و "فساد" به پایان رسیده و ادیان همه یکسره ویژه‌ی الله شده باشند. مجاهدان در این نبرد چیزی برای دست دادن ندارند. غنائم دنیوی و پاداش اخروی دست مزدی هستند که قرآن برای نبرد آن‌ها در "راه خدا"، یعنی فی سبیل‌الله، در نظر گرفته است. برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است:

«ای مؤمنان با کافران جهاد کنید که در زمین فتنه و فساد نمایند و آئین همه دین خدا [الله، فف] گردد و چنان که دست از کفر کشیدند خدا بر اعمال آن‌ها بصیر و آگاه است.»<sup>۳۱۲</sup>

بدیهی است که هر نبردی به پیروزی و یا شکست می‌انجامد. لیکن مسئولیت شکست در جهاد را نه الله و نه فرمانروا به عهده می‌گیرند. در جهاد اسلامی مسئول شکست، مجاهدان هستند که به دلیل لغزش در ایمان خود به اسلام عوامل غلبه‌ی مشرکان محسوب می‌شوند. بنا بر گزارش قرآن، الله و فرمانروا حتا مسئول مرگ مجاهدان نیستند زیرا سرنوشت آن‌ها، یعنی مرگ و زندگی‌شان از پیش معین شده است.<sup>۳۱۳</sup>

<sup>۳۱۲</sup> آیه‌ی ۳۹ از سوره‌ی الانفال (۸) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۱۳</sup> برای نمونه پیرامون جنگ اُحُد در قرآن به شرح زیر آمده است: «بگو ای پیغمبر تنها خدا بر عالم هستی فرمانرواست (منافقان سست ایمان که از ترس مؤمنان خیالات باطل خود را با تو اظهار نمی‌دارند با خود گویند اگر کار ما به وحی خدا و آئین حق بود، شکست نمی‌خوردیم و گروهی در اینجا کشته نمی‌شدیم، بگو ای پیغمبر اگر در خانه‌های خود هم می‌بودید، باز از آنان که سرنوشت آن‌ها در قضای الهی کشته شده است از خانه به قتل‌گاه البته بیای خود بیرون می‌آمدند تا خدا آنچه در سینه دارند، بیازماید و هر چه در دل دارند پاک و خالص گرداند و خدا از درون‌ها آگاه است، همانا آنان که از شما در جنگ اُحُد پشت به جنگ کردند و منهزم شدند شیطان آن‌ها را

با محدودیت پرسش و ممانعت از خردگرایی و تأکید بر تبعیت از حکم الهی، اسلام شرایط ترویج جهالت را به وجود آورد. به این ترتیب، ظلمت اسلام بر "جهان درونی" مسلمانان مسلط شد و شرایط بندگی و جهالت آن‌ها را مهیا ساخت. برای مسلمان دیگر نه خلوت‌گاهی جهت شک و تردید در حکمت الهی می‌ماند و نه برای او ممکن بود که جهت تغییر سرنوشت و رزق خویش کوشا شود. تنها راه گریز از تسلیم در برابر قدر الهی و تمکین در برابر پیامبر اسلام، شکست اختناق "جهان درونی" و در نتیجه "ارتداد" بود.

هم‌زمان محمد پیاپی از پیروان متعصب خود به عنوان "متقیان" یاد می‌کرد و به آن‌ها وعده‌های پاداش اخروی در بهشت برین می‌داد. تصور محمد از بهشت شامل تصور اعراب از سعادت می‌شد که در بادیه‌ی خشک و سوزان در جستجوی آب و تدارک آذوقه بودند و در اوقات فراقت خود آرزوی دیگری به جز ارضاع نیازهای جنسی خود را نداشتند. برای نمونه قرآن به شرح زیر از پادشاه مسلمانان متقی در بهشت گزارش می‌دهد:

«و متقیان خدا ترس را فوج فوج بسوی بهشت برند و چون بدانجا رسند همه درهای بهشت برویشان به احترام بگشایند و خازنان بهشتی به تهنیت گویند سلام بر شما باد که چه عیش (...). نصیب شما گردید حالی در این بهشت در آیند جاودان متنعم باشید»<sup>۳۱۹</sup> «و پسرانی (...). که حسن و جوانی‌شان ابدی است گرد آنها به خدمت می‌گردند با کوزه‌ها و مشروب‌ها و جامهای پر از شراب ناب (...).»<sup>۳۲۰</sup> «در سایه درختان سدر پر میوه بی خار و درختان پر برگ سایه‌دار و در سایه درختان بلند و در طرف نهر آبهای زلال و میوه‌های بسیار که هیچ وقت منقطع نشود و هیچکس بهشتیانرا از آن میوه منع نکند و فرشهای پر بها (...). که آنها را ما (...). بیافریده‌ایم و همیشه آنزنانرا

بشر را علم نوشتن به قلم آموخت»<sup>۳۱۴</sup> «محمد پدر هیچیک از مردان شما (زید یا عمرو) نیست (...). لیکن او رسول خدا و خاتم‌الانبیا است، خدا همیشه بر همه‌ی امور عالم آگاه است»<sup>۳۱۵</sup> «و کلیه خزائن غیب دست خداست، کسی جز خدا بر آن آگاه نیست و نیز آنچه در خشکی و دریاست همه را میداند، برگی از درخت نمی‌افتد مگر آنکه خدا میداند و دانه‌ای در زیر تاریکیهای زمین، هیچ خشک و تری نیست جز آنکه در کتاب (قرآن) مسطور است»<sup>۳۱۶</sup>

به این ترتیب، محمد از زیست معنوی سامیان برای توجیه رسالتش استفاده کرد و آن‌را چنان با زیست مادی شبه‌جزیره‌ی عربستان پیوند داد که تشکیل یک دولت متمرکز دینی موجه می‌شد. از آن‌جا که محمد قرآن را کلام‌الله و خود را خاتم‌الانبیا، می‌خواند و مدعی بود که الله تمامی مسائل را به صورت وحی به وی ابلاغ کرده است، در نتیجه نه دیگر شک و پرسش در امور دینی جا داشت و نه دیگر استفاده از خرد بشری برای درک حکمت الهی مجاز بود. بنابراین ایمان به اسلام نه با رجوع به خردگرایی و تعمق در امور دینی و دنیوی بلکه در فرایند خردستیزی و تعبد و تقلید به وجود می‌آید. برای نمونه قرآن نفی پرسش و تبعیت بدون چون و چرا از وحی الهی را به شرح زیر موجه می‌سازد:

«ای اهل ایمان، هرگز از چیزی مپرسید که اگر فاش گردد، شما را بد می‌آید و اگر پرسش آن‌را به هنگام نزول آیات قرآن واگذارید، قرآن برای شما آنچه را مصلحت باشد، بیان می‌کند. خدا از عقاب سؤالات بیجای شما درگذشت که خدا آمرزنده و بردبار است»<sup>۳۱۷</sup> «بگو ای پیغمبر فرمانبرداری کنید خدا و رسول را، اگر از آنان روی گردانید (کافر شوید)، همانا کافران را خدا دوست نخواهد داشت»<sup>۳۱۸</sup>

<sup>۳۱۴</sup> آیه‌های ۱ تا ۴ از سوره‌های العقل (۹۶) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۱۵</sup> آیه‌ی ۴۰ از سوره‌ی الاحزاب (۳۳) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۱۶</sup> آیه‌ی ۵۹ از سوره‌ی الانعام (۶) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۱۷</sup> آیه‌ی ۱۰۱ از سوره‌ی المائده (۵) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۱۸</sup> آیه‌ی ۳۲ از سوره‌ی آل‌عمران (۳) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۱۹</sup> آیه‌ی ۷۳ از سوره‌ی الزمر (۳۹) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۲۰</sup> آیه‌های ۱۷ و ۱۸ از سوره‌ی الواقعة (۵۶) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا



شده است، نمایان می‌گردد. به بیان دیگر، طرح امت اسلامی نیز از یک دوره امتحانی گزارش می‌دهد که انسان‌ها جهت رستگاری خویش موظف هستند که بندگی خود را به فرمانروا و دولت اسلامی اثبات کنند و از اتخاذ خرد و رجوع به وجدان جهت تنظیم کردار اجتماعی خویش بپرهیزند. به این ترتیب، نه انسان به معنی هستی خویش پی می‌برد و نه مسئولیت کردار اجتماعی خویش را به عهده دارد. بنابراین آن انسانی که مسلمان و متقی شده و قرآن بر وی ارج می‌نهد، آزاده و صاحب اختیار نیست. وی از یک سو، محتاج به یک مرجع روحانی است که برای وی تصمیم بگیرد و از سوی دیگر، همواره از ارواح خیالی و مجازات‌های دنیوی و اخروی در هراس است. از آن‌جا که رابطه‌ی انسان با اسلام از طریق گزینش خرد بر قرار نمی‌شود، در نتیجه قرآن به عبادت به عنوان تمرین بندگی روی می‌آورد و در و دروازه را جهت تشکیل مراسم قربانی و خرافی می‌گشاید. افزون بر این، یک چنین انسانی نیاز به یک ناجی دارد زیرا که سرنوشتش معین شده و وی هیچ ابتکاری در تغییر "جهان بیرونی" ندارد. به بیان دیگر، آن انسانی که مسلمان و متقی شده و قرآن وی را مؤمن می‌شمارد، یک انسان سرافکنده و ذاتاً شرور است که در یک دوره امتحانی جهت اثبات بندگی به الله و پیامبرش به سر می‌برد.

در این جا بخوبی روشن می‌شود که چرا اسلام در تداوم دیگر ادیان سامی عبادت الله را به صورت تمرین روزمره‌ی بندگی به مسلمانان تجویز می‌کند. تکرار لفظی بیعت با الله و رسول الله و تکرار عملی رکوع و سجود اصول این تمرین را می‌سازند. از آن‌جا که عبادت الله به دلیل هراس از مجازات دنیوی و اخروی وی صورت می‌گیرد، در نتیجه قرآن آیین بندگی انسان‌ها را مدون می‌کند و مانع جویدن و بوییدن آن‌ها می‌شود. در این جا نه اخلاق و وجدان معنی دارند و نه انسان گمراه و سلب اختیار شده مسئول پندار، گفتار و کردار خویش محسوب می‌شود. البته بر خلاف اندیشه‌ی عرفانی، قرآن جهان مادی و جهان مینوی، یعنی بدن و روان انسان را به صورت نزاع رادیکال شر با خیر مجزا نمی‌سازد و از این رو، در آیین اسلام هر دو در همیاری با قوای خیر و یا با قوای شر مشترکاً سهم‌اند. در حالی که قرآن بدن انسان را نسبت به روانش به کلی بی اعتبار نمی‌کند، نیازهای زیست مادی و نیازهای زیست معنوی انسان لازم و ملزوم هم

باکره گردانیده‌ایم»<sup>۳۲۱</sup> «در آن بهشتیا زنان زیبای با حیاتی است (... دست هیچکس پیش از آنها بدان زنان نرسیده است»<sup>۳۲۲</sup>

در حالی که محمد پیروان بی چون و چرای خود را "متقیان" می‌خواند و آن‌ها را به بهشت برین وعده می‌داد، هم‌زمان مخالفان خود را از مجازات اخروی می‌هراساند. البته با رجوع به قرآن روشن نمی‌شود که بهشت و جهنم از هم اکنون موجود هستند و یا این که پس از وقوع رستاخیز بر پا می‌شوند. لیکن مرگ انسان به معنی پایان وحدت بدن فانی با روان غیرفانی وی است. از این پس، هر روانی بنا بر گزارش قرآن از پلی به نام صراط عبور کرده و به بهشت و یا دوزخ راه می‌یابد. در حالی که دوزخ محل انتقام‌جویی تلقی می‌شود، قرآن برای مجرمان کیف‌های بدنی و ابدی در نظر می‌گیرد. در این‌جا بار دیگر جنبه‌های غیر اخلاقی پاداش و مجازات آن انسانی که بنده و بدون اختیار است، روشن می‌گردد. به این ترتیب از یک سو، هستی‌شناسی منفی قرآن عریان می‌گردد و از سوی دیگر، معنی زندگی انسانی که ذاتاً شرور محسوب می‌شود، را به یک دوره امتحانی تقلیل می‌دهد. برای نمونه قرآن به شرح زیر از مجازات اخروی کافران گزارش می‌دهد:

«آنان که کافر شدند و تکذیب آیات ما کردند، آن‌ها البته اهل دوزخند و در آتش همیشه معذب خواهند بود»<sup>۳۲۳</sup> «آنان که راه کفر گزیدند، یار ایشان شیطان و دیو رهن است، آن‌ها را از جهان روشنایی به تاریکی‌های گمراهی افکند، این گروه اهل دوزخ در آن مخلد خواهند بود»<sup>۳۲۴</sup>

بنابراین در طرح امت اسلامی انسان به عنوان موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب نقشی بازی نمی‌کند. از آن‌جا که محمد بیعت را نشانه‌ی ایمان و تعقل (پایبندی به احکام الهی) می‌دانست، در نتیجه در تداوم دیگر ادیان سامی بر هستی‌شناسی منفی اسلام تأکید می‌کرد. در این‌جا انسان به عنوان یک بنده که به کلی سلب خرد، اختیار و اراده

<sup>۳۲۱</sup> آیه‌ی ۲۸ تا ۳۶ از سوره‌ی الواقعة (۵۶) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۲۲</sup> آیه‌ی ۵۶ از سوره‌ی الرحمن (۵۵) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۲۳</sup> آیه‌ی ۳۹ سوره‌ی البقره (۲) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

<sup>۳۲۴</sup> آیه‌ی ۲۵۷ سوره‌ی البقره (۲) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

بنابراین مفاهیمی مانند: "رحمان" و "رحیم" که محمد از طریق قرآن به الله نسبت می‌داد نه به معنی بخشندگی و مهربانی، بلکه شروط توبه و بیعت با پیامبراند. به این ترتیب، قرآن زیست معنوی و روانشناسی جامعه‌ی اعراب را به صورت انتقال تولیدات مه‌آلود زیست مادی سامیان و انطباق آن با زیست مادی شبه‌جزیره‌ی عربستان در این دوران بازتاب داده و از آغاز یک تاریخ فرهنگی نوین گزارش می‌دهد. با استناد به قرآن عشایر عرب به یک شکل نوین ایمانی دست می‌یافتند که نه تنها تجارت و برده‌داری و منافع طبقاتی - جنسیتی اعراب را موجه می‌ساخت بلکه از طریق ترویج بندگی و پایبندی به بیعت همبستگی آن‌ها را در برابر دشمنان اسلام تقویت می‌کرد.

به این ترتیب، محمد مروج خردستیزی، بندگی، بهره‌برداری از تجارت و برده‌داری بود و تحکیم آن‌ها را فقط از طریق تبعیت از خویش به عنوان پیامبر الله میسر می‌شمرد. از این پس، انسان نه دیگر نیازی به راست‌گویی و نیک‌منشی داشت و نه تخریب و تعرض وی به دیگران مانع رستگاری وی می‌شد. این‌گونه زیستن برای محمد نشانه‌ی تعقل، یعنی پایبندی به بیعت با الله و رسولش بود. از آن‌جا که دین و آیین محمد در تداوم ادیان سامی و بر اساس زیست مادی شبه‌جزیره‌ی عربستان استوار شده و به صورت زیست ساختاری بر آن واکنش می‌کرد، در نتیجه قرآن مسلمانان را فرا می‌خواند که جهت گسترش سرزمین دولت اسلامی در جهاد شرکت کنند. تحت چنین شرایطی ضروری بود که بدن (جسم) مسلمانان نسبت به روانشان (روح) به کلی بی اعتبار نگردد. بنابراین جهاد نه تنها تصرف غنائم و زنان را برای مسلمانان موجه می‌ساخت بلکه پاداش اخروی برای شهیدان جنگی در نظر می‌گرفت و از این طریق، همبستگی امت اسلامی را جهت غلبه بر دشمنان اسلام بر می‌انگیخت. روشن است که در این‌جا ضروری بود که روان مسلمانان مجذوب یک پیروزی نهایی به صورت سرنوشت الهی شود که هم مشروعیت دولت اسلامی را موجه سازد و هم خوی جهادی اعراب را تهییج کند. هم‌چنین پیدا است که توفیق اسلام به عنوان یک زیست معنوی نوین بستگی به هماهنگی آن با زیست مادی شبه‌جزیره‌ی عربستان داشت که هم به زیست ساختاری دولت مشروعیت می‌داد و هم امت اسلامی را به صورت یک زیست اجتماعی نوین جایگزین ساختار عشیره‌ای قدیم می‌کرد. به این معنی که آن‌چه به

دیگر محسوب می‌شوند. به این ترتیب، بنا بر آیین اسلام، انسان موجودی اخروی به نظر می‌آید که با تبعیت از پیامبر به الگوی گفتاری و کرداری خویش در یک نظام طبقاتی - جنسیتی مستقر می‌گردد و از طریق بندگی و تبعیت وحدت بدن و روانش را به وجود می‌آورد. شرط این وحدت از یک سو، پذیرش تقدیر است و از سوی دیگر، "جهان‌گریزی" در شکل فعال و منفعل آن می‌باشد. به بیان دیگر، شرط بعدی وحدت بدن و روان انسان تبعیت و سلب آزادی انسان است که البته از طریق خردستیزی و تحکیم بندگی انسان ممکن می‌گردد. بنابراین یگانگی آفرینش و تعبد انسان از پیامبر شرایط وحدت غیرمنطقی و غیراخلاقی زیست مادی با زیست معنوی را مهیا می‌کنند و به آن زیست ساختاری که حامی این وحدت است، مشروعیت می‌دهند. از این پس، هرگونه کرداری، از جنگ، غارت، قتل و تجاوز گرفته تا هرگونه پندار مخرب و گفتار دروغی که منجر به تداوم و تحکیم حکومت اسلامی می‌شوند، رستگاری مسلمانان را موجه می‌سازند.

در حالی که محمد "حدود بیرونی" و "حدود درونی" امت اسلامی را معین کرده و طرح حکومت اسلامی را به کمال رساند، لیکن جهت گسترش نفوذ سیاسی خویش در و دروازه‌ی بیعت را به سوی هیچ‌کس نیست. به نظر می‌رسد که اصولاً برای وی مهم نبود که چه کسی و با چه مرامی و یا گذشته‌ای به دین اسلام ایمان می‌آورد و به سرکردگی وی تن می‌دهد. برای وی فقط تمکین و پیروی بی چون و چرا اهمیت داشت. بنابراین روشن است که چرا محمد از طریق قرآن به مخالفان خود نوید می‌داد که پس از توبه و بیعت با وی تمامی گناهان آن‌ها تبدیل به ثواب می‌گردند. برای نمونه قرآن اوج این بی‌اخلاقی را به شرح زیر موجه می‌سازد:

«مگر آن کسانی که از گناه توبه کنند و با ایمان به خدا (الله، فف) عمل صالح بجای آرند پس خدا گناهان او را بدل به ثواب گرداند و خداوند (الله، فف) در حق بندگان بسیار آمرزنده و مهربان است»<sup>۳۲۵</sup>

<sup>۳۲۵</sup> آیه‌ی ۷۰ از سوره‌ی الفرقان (۲۵) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا

بدون تردید محمد یک انسان منحصر به فرد بود که در رقابت با دیگر پیامبران این دوران، شیوه‌های گوناگون زیست اجتماعی را ارزیابی کرده و پس از سنجش منافع طبقاتی - جنسیتی برای شیوهی مسلط زیست مادی اعراب یک زیست معنوی نوین تدارک دید. به این ترتیب، آیین جدیدی جهت رستگاری اعراب به وجود آمدند. در این‌جا رستگاری به معنی آسودگی است که از طریق قربانی و عبادت میسر می‌شود و پس از پیوند زیست مادی با زیست معنوی، تشکیل زیست ساختاری کشور را به صورت دولت، یعنی "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" مشروع می‌سازد. تجارت، برده‌داری و زندگی بادیه‌نشین و جهاد مسلمانان در برابر کافران مضامین آیین محمد را می‌سازند و به ذهنیت اساطیر تاریخی یکتاپرستی سامیان عینیت می‌بخشند. در این‌جا انسان بنده و بی اختیار است و از طریق تبعیت کورکورانه یک دوره‌ی امتحانی را به پایان می‌رساند. روشن است که تحت چنین شرایطی زیست مادی و زیست معنوی به یک وحدت مادی، خردستیز و غیراخلاقی می‌رسند و منجر به تشکیل یک هویت نوین و مخرب می‌شوند.

به این ترتیب، قرآن از یک طرح جهانشمول گزارش می‌دهد که در تداوم و برش با یکتاپرستی سامیان به وجود آمده است. از آن‌جا که اسلام خردگرایی انسان را به کلی مضر می‌شمارد و انسان‌ها را فاقد توان سازمان‌دهی زیست اجتماعی خویش می‌خواند، در نتیجه بعثت پیامبران و صدور وحی الهی را موجه می‌کند. در این‌جا نه تنها انسان مستقیماً سلب اراده می‌شود بلکه الله همواره در جهان آفرینش دخل و تصرف می‌کند. پیدا است که این طرح متناقض از یک سو، ابعاد دترمینیستی (مقدر) به خود می‌گیرد و از سوی دیگر، انسان‌ها را ذاتاً شورو و گناه‌کار شمرده و دوران حیات آن‌ها را به یک دوره‌ی امتحان جهت اثبات عکس این اتهامات تقلیل می‌دهد. هم‌چنین پیدا است که بنا بر این طرح زنان با یک امتحان مضاعف مواجه می‌شوند زیرا که در این‌جا گناه جنسیت مادینه به خود می‌گیرد. به بیان دیگر، اسلام مردان و بخصوص زنان مسلمان را موظف می‌کند که در دوران حیات خویش طبیعت و ذات خردگرایی خود را مدام سرکوب کنند، به بندگی الله و رسول الله در بیابند، از وحی الهی و فرمانروایان خدا بر زمین پیروی کنند و سرانجام رستگار شده و به پاداش اخروی در بهشت برین دست

مسلمانان می‌افزود خیر و آن‌چه از آن‌ها می‌کاست، شر محسوب می‌شد و آن‌چه به مسلمانان می‌افزود خیر و آن‌چه از غیرمسلمانان می‌کاست، هم‌چنین خیر به حساب می‌آمد. تنها عواملی که در این "طرح الهی" اخلاص می‌کردند، "کافران"، "مشرکان"، "اهل کتاب" از بیرون و "منافقان" و "فاسقان" از درون امت اسلامی بودند. بنابراین قابل درک است که چرا قرآن "جهان بیرونی" را تبدیل به صحنه‌ی نبرد میان مسلمانان و غیرمسلمانان می‌سازد و معنی زیست اجتماعی مسلمانان را به بهترین وجه ممکنه بازتاب می‌دهد. از آن‌جا که قرآن ترویج آیین اسلام را مشروط به خردگرایی انسان‌ها نمی‌سازد، در نتیجه قرآن نه تنها بر بندگی انسان صحه می‌گذارد بلکه از تعبد و تقلید به صورت معنی اصول اسلامی گزارش می‌دهد. بنابراین روشن است که چرا محمد همواره پیروی و فرمانبرداری کورکورانه را برای مسلمانان تجویز می‌کرد و از طریق اعمال زور و ترور مخالفانش مروج دین و آیین خویش بود. در همین‌جا است که از طریق تعبد و تقلید، تقدس و کیش شخصیت به وجود می‌آیند و بندگی انسان‌ها را تحکیم می‌کنند. از آن‌جا که محمد نشانه‌ی تعقل را پایبندی به اسلام می‌دانست و خردگرایی را به کلی نفی می‌کرد، در نتیجه وی همواره در تناقض‌گویی می‌پیچید و جهت ترویج آیین خویش محتاج نسخ آیات قرآن و توسل به مکر و اعمال خشونت بود. همان‌گونه که وی موجودیت الله را از طریق وحی موجه می‌ساخت و از اساطیر سامیان بهره می‌برد، به همین منوال نیز خردگرایی انسان‌ها را جهت ترویج آیین نوین خویش مضر می‌شمرد. آن‌الله که وی می‌پرستید و عبادت می‌کرد، نه تنها از شرارت منزه نبود بلکه خود می‌فریفت، کینه می‌ورزید، انتقام‌جو بود، به خشم می‌آمد، ویرانی به بار می‌آورد و بدون هیچ‌گونه دلیلی انسان‌ها را به صورت اشتراکی مجازات می‌کرد. پیدا است که یک چنین دین و آیینی که به کلی با شکیبایی بیگانه است و قادر به درک مضمون دادگستری نمی‌شود، همواره از یک سو، وابسته به مراسم قربانی و خرافی مسلمانان جهت کسب عنایت الهی می‌ماند و از سوی دیگر، به اعمال خشونت نیاز دارد که دشمنان درونی و بیرونی امت اسلامی را به‌راساند. در این‌جا مکاری و قربانی و اعمال زور نه تنها آیین دروغین به شمار نمی‌روند بلکه از ضروریات‌های ترویج یک دین خردستیز به شمار می‌روند.

## ترویج آیین خردستیزی و یکتاپرستی سامیان در ایران باستان

توفیق محمد در ترویج دین اسلام پس از گریز وی از مکه به مدینه ممکن شد. وی در عرض ده سال از طریق اعمال خشونت از یک سو، و مصلحت‌گرایی از سوی دیگر، بر شبه‌جزیره‌ی عربستان تسلط یافت. در این‌جا مصلحت‌گرایی نه به معنی استفاده از خرد جهت تشکیل یک جامعه‌ی آشتی‌یافته بلکه فقط یک عقب‌نشینی سازمان‌دهی شده جهت تجدید قوا و تعرض دوباره به مخالفان بود. به بیان دیگر، محمد هیچ‌گاه از قتل مخالفان خویش، سرکوب غیرمسلمانان و تحکیم اقتدار دولت اسلامی صرف نظر نکرد. وی همیشه اوضاع موجود را به خوبی می‌سنجید و تحت شرایط نامناسب اعمال خشونت را به تعویق می‌انداخت. نخست سه طایفه‌ی متفاوت یهودی مانند: بنی‌نضیر، بنی‌قینقاع و بنی‌قریظه بودند که هر کدام با شدت بیشتری به خاک و خون کشیده شدند. سپس نوبت به مسیحیان، مابقی یهودیان، کافران و مشرکان رسید که به عنوان دشمنان خارجی امت اسلامی سرکوب شده و به سلطه‌ی دولت جوان اسلامی در آمدند. در حالی که از بدو رسالت محمد دشمنان داخلی امت اسلامی تحت مفاهیم "فاسق"، "منافق" و "بیماردل" مورد دشنام، تعرض، تهدید و انتقام وی قرار داشتند.<sup>۳۲۶</sup>

محمد چند ماه قبل از وفاتش یعنی در سال ده هجری (۶۳۲ میلادی) همراه با تمامی همسران، یاران و هم‌رزمانش مراسم حج را رهبری کرد.<sup>۳۲۷</sup> اما هم‌راهی محمد در این مراسم به این معنی نبود که همه‌ی نزدیکان وی بدون چون و چرا مرید و تابع او بودند. در روند تشکیل و استقرار دولت اسلامی، محمد پیای آیه‌هایی را که کلام‌الله می‌خواند، نسخ کرده و آیات جدیدی می‌آورد. در این دوران حتا اصحاب پیامبر نیز پی برده بودند که او برای ارضاء هوس‌های آنی و تحقق اهداف سیاسی خویش، عرف اعراب و

<sup>۳۲۶</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹)، شکیبایی و تعصب در اسلام - نقدی بر کشمکش روشنگری با شریعت‌سازی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد هفتم، برلین، صفحه‌ی ۱۰ ادامه

<sup>۳۲۷</sup> vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd., S. ۲۷۵f.

بیابند. بنابراین یکتاپرستی اسلامی معنای اخروی به خود می‌گیرد و خداسالار و خردستیز است.

بن‌حبيب (مسيلمه) در يمامه، سجاج بنت‌حارث در بين طوايف تميم و طليحة بن‌خويلد در ميان طوايف اسد و غطفان از طريق آيين خویش مردم را در قيام بر عليه‌ی دولت اسلامی تهییج می‌کردند. تحت شرایط موجود اصحاب پیامبر مصلحت دولت اسلامی را در این دیدند که بر سر خلافت ابوبکر (از سال ۶۳۲ تا ۶۳۴ میلادی) توافق کنند و نزاع پیرامون سرکردگی دینی و سیاسی را به تعویق بیندازند. به این ترتیب، قدرت سیاسی و اجرای قوانین الهی تحت نظر ابوبکر قرار گرفتند و مخالفان وی نیز تحت شرایط موجود مصلحت خویش را در بیعت با خلیفه دیدند.

ابوبکر برای سرکوب مرتدان چندین سپاه را به سوی مناطق نا آرام شبه‌جزیره‌ی عربستان روانه کرد. در این راستا خالد بن‌ولید که در قساوت و انسان‌کشی میان اعراب بی نظیر بود، یک نقش اساسی بازی کرد. بیش از یک سال از وفات محمد نگذشته بود که سپاه خالد جنبش رده را به خاک و خون کشید و سران آن‌را به قتل رساند و یا متواری کرد. به این ترتیب، تا سال یازدهم هجری اقتدار دولت اسلامی به صورت نهایی بر تمامی شبه‌جزیره‌ی عربستان تحمیل شد.<sup>۳۳۱</sup> ابوبکر پس از توفیق در سرکوب جنبش رده، خشونت وحشیانه‌ی مجاهدان اسلامی را از حوزه‌ی خلافت خویش (دارالاسلام) به سوی شاهنشاهی ساسانی و امپراتوری بیزانسی (دارالحرب) سوق داد و سپاه مسلمانان را روانه‌ی کشورگشایی و کسب غنائم کرد. از آن‌جا که روابط دولت‌ها بنا بر توازن قوا ایجاد می‌شوند و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است و از آن‌جا که دو ابر قدرت این دوران مانند شاهنشاهی ساسانی و امپراطوری بیزانسی در جنگ‌های دراز مدت یکدیگر را ضعیف کرده بودند، در نتیجه بهترین اوضاع برای کشورگشایی دولت اسلامی آماده شده بود. افزون بر این، رسالت دین جهانشمول و پاداش دنیوی و اخروی عواملی بودند که به وسیله‌ی آن‌ها ابوبکر موفق شد که قوای پراکنده‌ی اعراب را از قوه به فعل در آورد. در این راستا ایدئولوژی دارالحرب که غنائم دنیوی و پاداش اخروی برای کشورگشایی به مسلمانان وعده می‌داد، جهت انسجام درونی امت، تشکیل وحدت کلمه و تثبیت دولت اسلامی بسیار مناسب بود.

<sup>۳۳۱</sup> مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶): همان‌جا، صفحه‌ی ۷۲ ادامه و مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶۹ ادامه و ۱۰۹

قوانینی را که قبلاً الهی خوانده است، از طریق آیات جدید قرآن نسخ می‌کند.<sup>۳۲۸</sup> روشن است که اعمال محمد منجر به کسر شأن و بی‌اعتباری او می‌شد و سربیزی نزدیکانش را از فرامین وی به دنبال داشت. بنابراین غیر منتظره نیست که چرا محمد در اواخر حیاتش به اغلب نزدیکان و حتا همسرانش کاملاً بی‌اعتماد شده بود.<sup>۳۲۹</sup> به غیر از نابسامانی روابط محمد با نزدیکانش، اوضاع دولت اسلامی بود که خاطر او را نگران می‌ساخت. اخباری که از اطراف به وی می‌رسید، حکایت از سرکشی اعراب و ظهور پیامبران جدید می‌کرد. در يمامه طایفه‌ی بنی‌حنیفة به اطاعت از مسلمة بن‌حبيب (مسيلمه) در آمده، در حالی که طایفه‌ی بنی‌اسد در نجد به دین طليحة بن‌خويلد گرویده بود. هم‌زمان اهالی یمن والی ایرانی‌تبار محمد، فیروز، را به قتل رسانده و به رسالت اسودعنسی ایمان آورده بودند.<sup>۳۳۰</sup>

محمد در سن ۶۳ سالگی درگذشت. از این پس، بلافاصله نزاع میان اصحاب پیامبر جهت تعیین جانشین وی گشوده شد. از آن‌جا که محمد خود را آخرین پیامبر اولوالعزم می‌خواند، در نتیجه نه پیامبری دیگر برای دریافت وحی الهی وجود داشت و نه فرمانروایی قادر به توجیه مشروعیت خویش بود. به بیان دیگر، پس از درگذشت محمد بحران ایدئولوژیک دولت اسلامی بلافاصله بروز کرد زیرا دیگر روشن نبود که طبق چه معیاری خلیفه مسلمانان باید معین می‌شد و کسی هم نمی‌دانست که خلیفه تحت و یا فرای قوانین الهی قرار می‌گرفت. البته قرآن صریحاً از مسلمانان می‌خواست که بی‌چون و چرا از فرمانروا پیروی کنند، بدون این‌که یک پاسخ صریح به این مسائل دهد. هم‌زمان جنبش‌های الحادی (جنبش رده) بودند که پس از وفات محمد بلافاصله در شش منطقه‌ی شبه‌جزیره‌ی عربستان بروز و در مقابل دولت اسلامی صف‌آرایی کردند. در رأس مرتدان مدعیان نبوت قرار داشتند. اسودعنسی در یمن، مسلمة

<sup>۳۲۸</sup> vgl. Paret, Rudi (۱۹۸۱): Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt (۱۹۳۴), vgl. Schriftverzeichnis AG, in: Schriften zum Islam - Volksnormen, Frauenfragen, Bilderverbot, Josef van Ess (Hrsg.), S. ۱۳۵ff., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. ۱۹۰

<sup>۳۲۹</sup> مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۱

<sup>۳۳۰</sup> مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۹ ادامه و

مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶۴ و ۲۶۸

ساسانی، یزدگرد سوم، از تیسفون بود که تصرف پایتخت کشور را برای مسلمانان ممکن ساخت. به این ترتیب، لشکر سعد به ایوان کسری راه یافت و اهالی مداین را به اسارت گرفت و تمامی اموال آن‌ها را چپاول کرد. حرص کسب غنائم چنان روحیه‌ی اعراب مسلمان را تسخیر کرده بود که دولت اسلامی نمی‌توانست به فتح پایتخت ساسانیان بسنده کند. از این پس، لشکر مسلمانان به سوی مناطق شرقی ایران مانند فارس و خوزستان تاخت. آخرین محلی که ایرانیان موفق به سازمان‌دهی یک مقاومت منسجم شدند، نهاوند بود. در حالی که سپاه ساسانی تحت فرمان سپهبد فیروزان قرار داشت، فرماندهی لشکر مسلمانان حذیفه بن الیمان بود. این جنگ در سال ۶۴۲ میلادی به وقوع پیوست و مسلمان پیروزی خود را "فتح‌الفتح" نامیدند.

پس از تصرف سرزمین ایران خلیفه‌ی مسلمانان، عمر بن خطاب، دستور دارد که در تمامی نقاط کشور پادگان‌های نظامی موسوم به "امصار اسلامی" بر پا شوند. لشکر مسلمانان که در این قرارگاه‌ها مستقر بودند، تحت فرمان معتمدان خلیفه قرار داشتند. آن‌ها نه تنها قوای مجریه و انتظامی دولت اسلامی را تشکیل می‌دادند بلکه ابزار فشار جهت تصرف اضافه تولید جوامع اشتراکی نیز محسوب می‌شدند. فشار از طریق تخریب مستقلات آبیاری و به اسارت گرفتن روستاییان بر جوامع اشتراکی وارد می‌شد. با وجودی که برخی از سرکردگان روستاها به اسلام گرویدند که جوامع اشتراکی را از پرداخت جزیه آسوده سازند لیکن خلیفه‌ی مسلمانان نفعی در ترویج دین اسلام نمی‌دید. البته دولت اسلامی به ایرانیان رخصت داد که هم به عنوان اهل ذمه در دین و آیین والدینشان بمانند و هم به عنوان موالی (بنده‌ی آزاد شده) به دین اسلام بگروند. در هر دو حالت ایرانیان موظف بودند که در کمال خواری جزیه و زکات بپردازند و در برابر اعراب به عنوان طبقه‌ی حاکم تمکین کنند.<sup>۳۳۴</sup>

<sup>۳۳۴</sup> برای نمونه محمدی ملایری از دهقانان بزرگ و سرشناسی مانند: جمیل پسر بصیری دهقان فلوجه‌ها و نهرین (دو رود). بسطام پسر نرسی دهقان بابل و خطرینه، رفیل دهقان العال (استان بالا) و فیروز دهقان نهرالملک (شاهرود) نام می‌برد که در دوران خلافت عمر به اسلام گرویدند. با وجودی که خلیفه‌ی مسلمانان با گرویدن آن‌ها به اسلام مخالفت نکرد و زمین‌های زراعی را هم‌چون گذشته در اختیارشان گذاشت لیکن آن‌ها را از پرداخت جزیه معاف نکرد (مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۶۰)

در دوران خلافت ابوبکر جنگ‌های متعددی با نتایج متفاوت میان لشکر مسلمانان با سپاه ساسانیان و بیزانسیان به وقوع پیوست. لیکن توفیق نهایی در امر کشورگشایی در دوران خلافت عمر بن خطاب (۶۳۴ تا ۶۴۴ میلادی) نصیب دولت اسلامی شد. ابوبکر قبل از وفاتش وی را به عنوان جانشین خود برگزید که پس از مرگش مانعی در برابر بروز بحران ایدئولوژیک دولت و انگیزه‌ی انشعاب در امت اسلامی بسازد. در حالی که ابوبکر از شرکت ملحدان در جهاد امتناع می‌کرد لیکن عمر نه تنها تمامی آن‌ها را در سپاه مسلمانان ادغام ساخت بلکه برای عشایر با نفوذ و جنگجو غنائم بیشتری را هم در نظر گرفت. وی نیز مانند محمد اصول برابری و برادری مسلمانان را ظاهری می‌پنداشت و مصلحت خلافت اسلامی را در این می‌دانست که یک قدرت نظامی هم‌سنگ را در برابر سپاهیان ساسانی و بیزانسی مستقر سازد.<sup>۳۳۲</sup>

در اوایل دوران خلافت عمر، لشکر مسلمانان موفق شد که به فرمان‌دهی خالد بن ولید بر سپاه بیزانس غلبه کند و بخش عمده‌ی شام و فلسطین را به سلطه‌ی دولت اسلامی در آورد.<sup>۳۳۳</sup> در بین‌النهرین وضعیت برای دولت اسلامی به مراتب پیچیده‌تر بود زیرا که سپه‌سالار شاهنشاهی ساسانی، رستم، سپاهی را جهت دفاع از ایران گرد آورده و فرمان‌دهان کشور را جهت دفع لشکر مسلمانان تهییج می‌کرد. میان سال‌های ۶۳۴ تا ۶۳۶ میلادی جنگ‌های متعددی با نتایج متفاوت میان مسلمانان و ایرانیان گشوده شد. لیکن پس از شکست سپاه ساسانی در جنگ قادسیه بود که سرنوشت ایران رقم خورد. از آن پس که مذاکرات رستم با مغیره بن شعبه به نتیجه نرسید، جنگ میان لشکر مسلمانان و سپاه ساسانیان پس از چهار ماه تدارک گشوده شد. در سومین روز جنگ سپه‌سالار ایران، رستم، به قتل رسید و از این پس، جنگ به نفع سربازان سعد بن ابی‌وقاص خاتمه یافت. به این ترتیب، راه مسلمانان به سوی مداین گشوده شد. لشکر اسلامی به مدت دو سال مداین را محاصره کرد و به غارت و چپاول این نواحی پرداخت، البته بدون این که بر پایتخت ایران تسلط بیابد. فقط گریز آخرین شاهنشاه

<sup>۳۳۲</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲۱ ادامه و

مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۹۲ ادامه

<sup>۳۳۳</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶): همان‌جا، صفحه‌ی ۷۸، ۸۰، ۸۳

مشروط به این بود که جوامع اشتراکی در برابر دولت اسلامی تمکین کنند و قوای مجریه را که در "امصار اسلامی" مستقر بودند، به چالش نکشند. به این ترتیب، نه تنها رانت محصولی به صورت خراج سالیانه به خزانه‌ی دولت اسلامی واریز می‌شد بلکه مجادله‌ی مسلمانان جهت مالکیت زمین زراعی و مستقالات آبیاری نیز پایان می‌یافت. پیدا است مصلحت‌گرایی خلیفه از یک سو، دخل خراج دولتی و وحدت کلمه‌ی مسلمانان را تضمن می‌کرد و از سوی دیگر، به سیاست کشورگشایی دولت اسلامی تداوم می‌بخشید.<sup>۳۳۷</sup> بنابراین پس از تسلط دولت اسلامی بر ایران، زیست مادی جوامع اشتراکی دستخوش تغییرات چندانی نشد، در حالی که نظام دیوانی شاهنشاهی ساسانیان با برخی تغییرات جانبی پا بر جا ماند و دبیران و مرزبانان ایرانی به خدمت حکومت اسلامی در آمدند.<sup>۳۳۸</sup>

به بیان دیگر، عمر پس از فتح سرزمین ایران، مصلحت حکومت اسلامی و منافع مادی اعراب مسلمان را در این دید که به زیست مادی موجود و واقعیت جوامع اشتراکی تن دهد و در تقسیم کار و شیوه‌ی تولید ثروت اجتماعی اخلال نکند.<sup>۳۳۹</sup> به این ترتیب، روستاییان ایرانی همچون گذشته به صورت آزادگان و تحت عنوان موالی (بنده‌ی آزاد شده) و دور از نظارت مستقیم طبقه‌ی حاکم به فعالیت خود ادامه دادند و ترکیب اجتماعی روستاها به صورت رکن اصلی و زیست مادی سرزمین ایران از دست اعراب مسلمان بی‌آسیب ماند. پیدا است که روستاییان ایرانی به عنوان فرودستان جامعه متعهد به پرداخت خراج و مالیات بودند که البته به صورت اضافه تولید اجتماعی و

<sup>۳۳۷</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۹۴ ادامه

<sup>۳۳۸</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۷ ادامه و ۱۷۰ و

مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۹۱ ادامه و ۱۰۱ و

مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۴۸ ادامه و ۲۵۰

<sup>۳۳۹</sup> برای نمونه محمدی ملایری از اعمال اعراب در ایران گزارش می‌دهد که منجر به انهدام سیستم آبیاری و نابودی کشتزارها می‌شده‌اند. به این معنی که اعراب مسلمان در بعضی از مناطق کشور به زور و با اسارت ایرانیان سیستم آبیاری را چنان تغییر می‌دادند که با آب و هوای آن‌جا توافق نداشت و پس از چندی منجر به خشکسالی می‌شد. از این پس، اعراب این مناطق را ترک کرده و به حال خود می‌گذاشتند (مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۲۸)

در حالی که اسلام ادعای جهانشمولی داشت و نه میان نژادها و ملیت‌ها بلکه میان مسلمانان و غیرمسلمانان تفاوت می‌گذاشت لیکن اعراب مسلمان اندیشه‌ی برگزیدگی دینی که منسوب به یهودیان و فاقد جنبه‌ی نژادی است، برگرفته و اندیشه‌ی برگزیدگی نژادی خویش را جهت حکومت بر جهان ترویج می‌کردند. به این ترتیب، ارجعیت نژادی و منافع مادی اعراب به صورت تقدیر الهی موجه می‌شدند. روشن است که توفیق اعراب مسلمان در امر کشورگشایی، شواهد کافی در اختیار آن‌ها می‌گذاشت که پیروزی‌های خویش را به صورت مقدر و تصمیم الله توجیه کنند. به این معنی که اعراب مسلمان با غرور فراوان و با رجوع به فتوحات و فرمانروایی بر ملت‌های مختلف مدعی بودند که الله آنان را جهت خلافت برگزیده است و ملت‌های دیگر به عنوان اهل ذمه و موالی محکوم به فرمانبرداری از آنان هستند. به این ترتیب، روستاییان ایرانی مانند دوران ساسانیان موظف شدند که از طریق رانت محصولی اضافه تولید جوامع اشتراکی را سالیانه به دولت اسلامی واگذار کنند.<sup>۳۳۵</sup> هم‌زمان شهرنشینان جزیه و زکات را به صورت پول طلا و نقره به معتمدان خلیفه می‌پرداختند. از آن‌جا که عمر با زیست مادی (اقتصاد رانته) و زیست ساختاری (دولت منطقه‌ای) ایران به کلی بیگانه بود، در نتیجه مصلحت خلافت اسلامی را در این می‌دید که از طریق دبیران ایرانی با رسم شاهنشاهی و به خصوص شیوه‌ی کشورداری خسرو انوشیروان آشنا شود.<sup>۳۳۶</sup> افزون بر این، نظم دیوان مالی و زبان پهلوی دیوانی بود که دخل و تصرف امور دیوانی را برای اعراب بسیار دشوار می‌کرد. بنابراین عمر سرپرستی امور دیوانی را نه در توان خویش می‌دید و نه به عهده گرفتن چنین مسئولیتی را به مصلحت دولت اسلامی می‌دانست. در حالی که عمر دستور به تقسیم غنائم منقول را میان لشکریان اسلام می‌داد لیکن جوامع اشتراکی را از زمین‌های زراعی آنان نمی‌راند و هم چون گذشته مستقالات آبیاری را در اختیار آن‌ها می‌گذاشت. البته تصمیم خلیفه‌ی مسلمانان

<sup>۳۳۵</sup> برای نمونه عباس والی به این نکته اشاره می‌کند که تلاش‌های اولیه حکومت اسلامی برای تغییر مناسبات زراعی در ایران با شکست مواجه شد. به خصوص به این دلیل که قرآن اصولاً اشاره‌ای به مناسبات زمین‌داری و زراعی نمی‌کند. سرانجام حقوق‌دانان اسلامی بودند که از طریق شریعت مناسبات زراعی سرزمین ایران باستان را موجه کردند (مقایسه، والی، عباس (۱۳۸۰): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۷ و ۳۶۰)

<sup>۳۳۶</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۲): جلد پنجم، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۸۲

مسلمانان تقسیم می‌کرد.<sup>۳۴۲</sup> از آن‌جا که شیوه‌ی زندگی بادیه‌نشینانی اصولاً با تفکر آبادانی و عمرانی بیگانه است و از آن‌جا که قرآن به غیر از تخریب و تعرض هیچ‌گونه گزارشی از فرهنگ سازندگی نمی‌دهد، در نتیجه روشن است که چرا اعراب مسلمان به تخریب شهرها روی می‌آوردند. البته تخریب و تعرض اعراب مسلمان فقط محدود به دوران جنگ نمی‌شد بلکه پس از تسلیم ایرانیان نیز ادامه داشت.<sup>۳۴۳</sup>

مردم ایران تمامی آن خواصی را که بنا بر اساطیر ایرانی به اهریمن و بنا بر آیین زرتشت به "انگرمینو" (اندیشه‌ی کاهنده) نسبت می‌دادند، به خوبی در اعراب مسلمان مشاهده می‌کردند و مظهر نگون‌بختی خویش را خلیفه‌ی مسلمانان می‌شمردند. سرانجام در سال ۶۴۴ میلادی یک اسیر ایرانی به نام فیروز (ملقب به ابولؤلؤ) انتقام خشونت بربرانه‌ی اعراب مسلمان را از خلیفه‌ی وقت گرفت و عمر بن خطاب را به قتل رساند. پسر عمر، عبیدالله، قاتل پدرش و یک اسیر نبطی و فرمان‌روای سابق خوزستان و لرستان را که هرزمان نام داشت و برای حفظ جان‌ش به اسلام گرویده بود، گردن زد. وی این دو تن آخری را عامران قتل پدرش می‌شمرد.<sup>۳۴۴</sup> مصادف با تاریخ قتل عمر، روستاییان ایرانی جشن‌های عمرکشی و عمرسوزی را برپا کردند که نفرت خود را از سردمدار نگون‌بختی خویش و دومین خلیفه‌ی مسلمانان ابراز دارند. این جشن‌ها رفته رفته تبدیل به یکی از آیین پایدار روستاییان ایرانی شدند.

<sup>۳۴۲</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹۵ ادامه و ۲۰۰

<sup>۳۴۳</sup> برای نمونه محمدی ملایری با رجوع به این خلدون طبیعت ضد عمرانی عشایر بادیه نشین را روشن می‌سازد. به این معنی که اساس سازندگی و تمدن زندگی مسکون است. در حالی که عشایر بادیه‌نشین و صحرا گرد نه با سازندگی و تمدن میانه‌ای دارند و نه برای مظاهر آن‌ها ارزشی قائل هستند. برای نمونه اعراب مسلمان پس از تسخیر ایران بنایی را خراب می‌کردند تا سنگی از آن‌ها برای اجاق به کار ببرند و خانه‌ای را ویران می‌کردند تا تیری از آن‌ها برای افراشتن خیمه‌ی خود به دست آورند (مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹۸)

<sup>۳۴۴</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۴۱ ادامه و

مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶): همان‌جا، صفحه‌ی ۹۵ و

مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۴۲

رانت محصولی سالیانه از طریق طبقه‌ی حاکم تصرف می‌شد. به این ترتیب، این امکان نیز به وجود آمد که روستاها به صورت هسته‌های پراکنده اقلیمی، رشته‌ی استوار تاریخ فرهنگی ایرانیان را که شامل اساطیر و حماسه‌ها و بخصوص آیین یکتاستایی آنان می‌شد، پاسداری کنند.

از آن‌جا که زیست مادی جوامع اشتراکی بر اساس کشاورزی و دام‌داری مسکون استوار است و از آن‌جا که زمان بذر و درو در ارتباط با اوضاع طبیعت و منطبق با سال شمسی معین می‌گردد، در نتیجه دیوان مالی ایران که بر اساس سال شمسی برقرار بود، با سال قمری اعراب در تضاد قرار می‌گرفت. بنابراین عمر دستور داد که زمان افتتاح خراج نیز بنا بر سال شمسی آغاز گردد. به این ترتیب، جشن‌های باستانی ایرانی مانند جشن نوروز و جشن مهرگان تداوم یافتند، با وجودی که اعراب مسلمان بر کشور مسلط بودند.<sup>۳۴۰</sup> هم‌زمان عمر برنامه‌ی مهاجرت اعراب را به سرزمین ایران ریخت. وی همان‌گونه که در تهییج مسلمانان برای جهاد به آن‌ها غنائم جنگی وعده می‌داد، اعراب مسلمان را برای مهاجرت به مناطق شرقی خلافت تشویق می‌کرد. وی در سخنرانی‌هایش نه تنها دشواری زندگی در سرزمین بی آب و علفی مانند شبه‌جزیره‌ی عربستان را بیان می‌کرد بلکه از مناطق سرسبز و خرمی سخن می‌راند که تحت سلطه‌ی دولت اسلامی برای آن‌ها شرایط یک زندگی را به صورت مالک و طبقه‌ی حاکم ممکن می‌کرد.<sup>۳۴۱</sup>

اولین دوره‌ی مهاجرت اعراب به ایران بلافاصله بعد از جنگ قادسیه آغاز شد. به این ترتیب، اعراب که تا کنون مرزبانان شاهنشاهی ساسانیان مانع مهاجرت آن‌ها به سرزمین ایران می‌شدند، در کناره‌های غربی فرات خیمه‌های خود را برافراشتند. پس از هر پیروزی که نسیب لشکر مسلمانان می‌شد، فوج اعراب سرزمین‌های مفتوح را تصرف می‌کرد و به عنوان طبقه‌ی حاکم در آن‌جا مستقر می‌شد. خلافت اسلامی فتوحات خود را دارالهجرت می‌نامید و سرزمین‌های مفتوح را به حکم قرعه میان

<sup>۳۴۰</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۲): جلد پنجم، همان‌جا، صفحه‌ی ۹۲ ادامه

<sup>۳۴۱</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱۸ ادامه



مسلمانان را ظاهراً در برابر الله تبلیغ می‌کرد، به تدریج منجر به هویت مؤمنان می‌شد و همبستگی آن‌ها را در درجه‌ی بالاتری از زیست ساختاری عشیره‌ای تقویت می‌کرد.<sup>۳۴۶</sup>

با پایان کشورگشایی مجاهدان، دولت اسلامی دوباره با یک بحران ایدئولوژیک مواجه بود زیرا زیست معنوی قرآن از یک سو، هرگونه روابطی را که مبتنی بر خویشاوندی خونی و عشیره‌ای بود، در زیست ساختاری امت نفی می‌کرد و معیار ارجعیت اجتماعی را وابسته به بیعت با الله و پیامبر و ایمان به اسلام می‌خواند لیکن ادعای خود را پیرامون برابری و برادری تمامی مسلمانان جدی نمی‌گرفت و از طریق اراده‌ی الله تشکیل یک نظام طبقاتی - جنسیتی را موجه می‌ساخت. به بیان دیگر، پیروزی لشکر مسلمانان در دوران خلافت ابوبکر و عمر مانعی در برابر بروز تضادهای طبقاتی می‌ساخت و با آن پوششی که بر تناقض‌گویی قرآن می‌گذاشت، به زیست ساختاری دولت اسلامی نسبتاً استحکام می‌داد.

از آن‌جا که خلافت اسلامی، ملت‌های متعدد، انواع زیست مادی و شیوه‌های متفاوت تولید را در بر می‌گرفت و از آن‌جا که اعراب مسلمان اصولاً با شیوه‌ی کشورداری (دولت منطقه‌ای) ایرانیان و فرهنگ سازندگی بیگانه بودند، در نتیجه پایان دوران کشورگشایی مسلمانان مصادف با بروز کشمکش‌های شدید طبقه‌ی حاکم پیرامون تصرف اضافه تولید اجتماعی و بازگشت مسلمانان به هویت عشیره‌ای خویش بود. به این ترتیب، طوایف متفاوت قریش و بخصوص طایفه‌ی بنی‌امیه با توفیق کامل به عرصه‌ی سیاسی باز گشتند و جایگاه و نفوذ اجتماعی گذشته‌ی خویش را که قبل از ظهور اسلام در مکه داشتند، دوباره باز یافتند. در حالی که با پایان کشورگشایی لشکر مسلمانان امکانات مادی دولت اسلامی محدودتر می‌شد، تضاد طبقاتی همواره در امت عریان‌تر از گذشته می‌گشت، در این دوران بازار برده‌فروشی رونق بخصوصی به خود گرفت و رباخواری دوباره شکوفا شد. البته بردگی نه فقط اسرای جنگی، مؤمنان به ادیان دیگر و ملیت‌های غیر عرب (اهل ذمه، موالی) بلکه اعراب مسلمان را نیز در بر

عمر قبل از وفاتش یک گروه ده نفره از اصحاب پیامبر را منتسب کرده بود که در شورایی به نام "مباشرت" جانشینش را با توافق و با در نظر داشتن مصلحت دولت اسلامی معین کنند. وی نیز مانند اولین خلیفه‌ی مسلمانان، ابوبکر، نمی‌خواست که پس از وفاتش، بحران ایدئولوژیک دولت اسلامی بروز کرده و انگیزه‌ی انشعاب در امت را تقویت سازد. سرانجام اعضای این شورا بر سر داماد پیامبر، عثمان بن عفان، به عنوان سومین خلیفه‌ی مسلمانان توافق کردند.<sup>۳۴۵</sup>

با وجودی که در دوران خلافت عثمان سیاست کشورگشایی هم‌چون گذشته در صدر برنامه‌های دولتی قرار داشت لیکن خلافت اسلامی با حدود بیرونی و درونی خود مواجه بود. هر چه سرزمین مسلمانان وسعت بیشتری می‌یافت و هر چه دولت اسلامی ملت‌های بیشتری را به سلطه‌ی خویش می‌کشید، به همان اندازه نیز تضادهای درون-ذاتی جامعه‌ی طبقاتی با شدت بیشتری بروز می‌کرد و تحکیم قدرت مرکزی و حاکمیت اعراب بر سرزمین‌های مفتوح را مشکل‌تر می‌ساخت. تا زمانی که لشکریان اسلامی در کشورگشایی پیروز بودند و از طریق غارت شهری‌های متمدن، برای مسلمانان و دولت اسلامی غنائم به ارمغان می‌آوردند، نه تنها تضاد طبقاتی به جوامع غیر مسلمان منتقل و مجادله‌ی طبقه‌ی حاکم برای تقسیم ثروت اجتماعی محدود می‌شد بلکه برای دولت اسلامی امکان داشت که با دریافت خمس غنائم و جزیه، وضعیت مسکینان و بینوایان امت مسلمان و عرب را بهبود بخشد. در این‌جا حمایت دولت از فرودستان جامعه هم با ادعای تحقق عدالت در امت اسلامی هم‌خوانی داشت و هم با همبستگی عشیره‌ای و شیوه‌ی زندگی بادیه‌نشینان اعراب هم‌سان بود. به این ترتیب، ایدئولوژی امت که تحقق یک نظام الهی را بر روی زمین و برابری و برادری

<sup>۳۴۵</sup> مقایسه، بطروشفسکی، ایلپاباولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶۰ و

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۱): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. I, Berlin/New York, S. ۲۱f. und

vgl. Busse, H. (۱۹۹۱): Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raums, in: Ende, W. / Steinbach, U. (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, Dritte Auflage, S. ۱۷ff., München, S. ۲۷

<sup>۳۴۶</sup> vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۱): ebd., S. ۱۰۶

دسامبر ۶۵۶ میلادی در نزدیکی بصره به وقوع پیوست، سپاه علی قوای شورشگران را منکوب کرد، طلحه و زبیر به هلاکت رسیدند و عایشه به اسارت سپاه علی در آمد.<sup>۳۵۰</sup> در این جنگ اسواران ایرانی (رسته‌هایی از سپاهیان اصلی دولت ساسانی) که اعراب آن‌ها را زُط و سیبجه می‌خواندند، در رکاب علی بودند. هم‌کاری آن‌ها با مسلمانان برای اولین بار پس از سقوط خوزستان و در دوره‌ی فرمان‌روایی ابوموسی اشعری بر بصره به وجود آمد. انگیزه‌ی اسواران از همکاری با دولت اسلامی، مانند دوران ساسانیان، نگرانی از تأسیسات دیوانی و خزانه‌ی دولتی در برابر مهاجمان نو رسیده بود.<sup>۳۵۱</sup>

در حالی که برخی از رسته‌های اسواران به خدمت لشکر علی در آمده بودند، جوامع اشتراکی در مناطق شرقی سرزمین خلافت از پرداخت رانت محصولی سر باز می‌زدند و یکی پس از دیگری بر علیه دولت اسلامی قیام می‌کردند. میان سال‌های ۶۵۷ تا ۶۶۱ میلادی خلافت اسلامی به وسیله‌ی جنگ‌های متعدد چنان ضعیف شد که استقرار یک دولت مرکزی عملاً غیر ممکن بود. در حالی که در منطقه‌ی غربی سرزمین خلافت سپاه علی در برابر لشکر معاویه صف‌آرایی کرده بود، در شرق خلافت جوامع اشتراکی پس از کوچکترین نشانه‌ای از تزلزل قدرت مرکزی دست به قیام می‌زدند که خود را از بند آن قوایی که اهریمنی می‌خواندند، آزاد سازند. در این‌جا هم‌چون گذشته اساطیر ایرانی و آیین زرتشت روستاییان را در برابر قوای اهریمنی و اندیشه‌ی کاهنده (انگرمینو) تهییج می‌کردند. از جمله باید از قیام روستاییان استخر یاد کرد که پس از قتل والی آن‌جا به وقوع پیوست. علی که عملاً بخش شرقی سرزمین خلافت را تحت سلطه‌ی خویش داشت، عبدالله بن عباس را به آن‌جا گسیل کرد که اهالی استخر را سرکوب کند و شورش‌گران را گردن زند. از آن‌جا که بسیاری از اعراب مسلمان حاضر نبودند که در نزاع میان علی و معاویه جهت کسب مقام خلافت جانب یکی را بگیرند و

<sup>۳۵۰</sup> vgl Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): Der Islam II - Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, in: Die Religionen der Menschheit, Bd. ۲۵/۲, Cancik, Hubert/Eicher, Peter/Gladigow, Burkhard/Greschat, Martin (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. ۴f.

<sup>۳۵۱</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱۱ و ۲۴۱

می‌گرفت. تحت خلافت عثمان ثروت طبقه‌ی حاکم و تمول تجار به صورت پاداش و قدر الهی موجه می‌شد و دولت اسلامی در پاسداری از این اصول کوتاه نمی‌آمد. در حالی که ایرانیان در برابر دولت اسلامی مقاومت می‌کردند و جوامع اشتراکی از پرداخت رانت محصولی به معتمدان خلیفه سر باز می‌زدند،<sup>۳۴۷</sup> اعراب مسلمان خلیفه را ناقض عدالت و شریعت اسلامی می‌خواندند.<sup>۳۴۸</sup>

سرانجام بیش از دو هزار تن از مخالفان عثمان خانه‌ی وی در مدینه را محاصره کردند و پس از سه هفته اعتراض به حیف و میل بیت‌المال، سومین خلیفه‌ی مسلمانان را در سن هشتاد سالگی به قتل رساندند. فرماندار شام، معاویه بن‌ابی‌سفیان، پس از آگاهی از این قیام، سپاهی را برای سرکوب شورشگران به سوی مرکز خلافت راهی کرد. لیکن سربازان وی پس از ورود به مدینه در برابر عمل انجام شده قرار گرفتند.<sup>۳۴۹</sup>

شورشگران پس از قتل عثمان، علی بن‌ابی‌طالب، پسر عمو و داماد پیامبر را به عنوان خلیفه‌ی مسلمانان برگزیدند و با او بیعت کردند. هواداران علی خود را "شیعة علی" می‌نامیدند که مفهوم آن به معنی هواداران حزب علی است. از این پس، انشعاب در امت اسلامی برنامه‌ریزی شد. در حالی که معاویه بیعت با علی را رد کرد و خواهان مجازات قاتلان خلیفه بود، عایشه، جوان‌ترین همسر پیامبر، علی را متهم می‌کرد که برای کسب مقام خلافت در قتل عثمان شریک بوده است. هم‌زمان دو تن از اصحاب پیامبر به نام‌های طلحه بن‌عبدالله و زبیر بن‌العوام بیعت با علی را رد کردند زیرا خود را به مراتب شایسته‌تر از وی برای کسب مقام خلافت می‌دانستند. سرانجام طلحه و زبیر با عایشه هم پیمان شدند و بر علیه علی قیام کردند. در جنگ جمل که در

<sup>۳۴۷</sup> مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۴۸ ادامه

<sup>۳۴۸</sup> vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۱): ebd., S. ۱۰۷, und

vgl. Schröder, G. (۱۹۷۹) (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im Iran, in: Schah und Schia, S. ۴ff., Giessen, S. ۱۱

<sup>۳۴۹</sup> vgl. Busse, H. (۱۹۹۱): ebd., S. ۲۸ und

مقایسه، پطروشفسکی، ایلیا پولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۲ و

مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۴۴ ادامه و

مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۲ ادامه

سرسخت‌ترین مخالف علی محسوب می‌شد. وی در سنت عشایر عرب خود را "ولی عثمان" می‌نامید و برنامه‌ی انتقام خون خلیفه‌ی مسلمانان و قتل علی را در سر داشت. در این نزاع بار دیگر هاشمیان در برابر امویان قرار گرفته بودند و تعصب عشیره‌ای آتش جنگ را میان مسلمانان بر می‌افروخت. علی پس از پیروزی در جنگ جمل لشکر خویش را از مدینه به کوفه انتقال داد. وی در آن‌جا نه تنها هواداران بیشتری داشت بلکه اسواران ایرانی تبار را نیز پشتیبان خویش می‌یافت. پس از جنگ‌های متعدد با نتایج متفاوت، سرانجام لشکریان علی و معاویه در تابستان ۶۵۷ میلادی در بالای فرات در جنگ صفین در برابر یکدیگر قرار گرفتند. در حالی که لشکر علی بر دشمنان غلبه کرده بود، سربازان معاویه قرآن را بر سر نیزه‌های خود در آوردند و خواهان پایان خون‌ریزی و برادرکشی میان مسلمانان شدند. با وجودی که علی در پی قتل تمامی مخالفانش بود لیکن تحت فشار مشاوران خود فرمان توقف جنگ را صادر کرد و به سربازان سپاه معاویه امان داد. با این تصمیم دوباره بحران ایدئولوژیک دولت اسلامی از منظر دیگری بروز کرد. مشاوران علی با رجوع به قرآن تداوم جنگ و کشتار مسلمانان را در تضاد با امر الهی می‌خواندند.<sup>۳۵۳</sup> در برابر این نظریه، عده‌ای قراء (حافظان قرآن) مدعی بودند که تردید علی در ادامه‌ی جنگ ممانعت از حکم صادر شده‌ی الله می‌باشد. این گروه که بعداً خوارج نامیده شد، معتقد بود که فقط الله حق حکومت دارد و تمامی بندگان باید بی‌چون و چرا از وی پیروی کنند. روشن است که خوارج نیز جهت مصداق نظریه‌ی خویش به قرآن رجوع می‌کرد که اتخاذ هرگونه تصمیمی را به الله اختصاص دهد.<sup>۳۵۴</sup>

<sup>۳۵۳</sup> برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است: «به حقیقت مؤمنان همه برادر یکدیگرند، پس همیشه بین برادران (ایمانی) خود (چون نزاعی شود) صلح دهید و خدا ترس و پرهیز کار باشید که مورد رحمت الهی گردید.» (آیه‌ی ۱۰ از سوره‌ی الحجرات (۴۹) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا)

<sup>۳۵۴</sup> برای نمونه در قرآن به شرح زیر آمده است: «بگو من هر چه از خدا می‌گویم با بنیه و برهان است و شما از جهالت تکذیب آن می‌کنید، عذابی که شما بدان تعجیل دارید به دست من نیست، فرمان جز خدا را نخواهد بود (او برای آسایش خلق) به حق دستور دهد و او بهترین حکم‌فرمایان است.» (آیه‌ی ۵۷ از سوره‌ی الانعام (۶) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا)

برای این و یا آن خلیفه شمشیر بزنند، در نتیجه علی آن‌ها را تشویق کرد که به سوی شرق بروند و قدرت دولت اسلامی را بر ایرانیان تحکیم کنند. به این ترتیب، بسیاری از اعراب مسلمان به سیستان رفتند و اهالی نیمروز و زرنج را سرکوب کردند. سپس علی سپاهی بیش از چهار هزار تن از مسلمانان را به سوی دیلم راهی کرد که مقاومت جوامع اشتراکی را در هم بشکنند و اهالی روستاها را به اسارت بگیرند. هم‌زمان مرزبان مرو، ماهوی سوری، که در قتل آخرین شاهنشاه ساسانی، یزدگرد سوم، نقش به‌سزایی داشت، نزد علی آمد و برای حفظ منافع مادی و جایگاه طبقاتی خویش با وی بیعت کرد. از این پس، ماهوی معتمد علی و مأمور جمع‌آوری رانت محصولی، خراج و جزیه برای دولت اسلامی شد. البته سرسپردگی طبقه‌ی حاکم ایرانی به علی فقط محدود به مرزبانان و اسواران کشور نمی‌شد. از جمله باید از عده‌ای از استادان ایرانی که متخصص ضربی بودند، یاد کرد. آن‌ها در سال ۳۹ هجری به مناسبت حلول عید نوروز و جهت ابراز ارادت خویش سکه‌های طلا و نقره‌ی "ورکان" را به علی اهدا کردند که با عنوان "امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب" ضرب شده بودند. در همین ایام مردم فرودست خراسان به پیروی از مردم نیشابور قیام کردند. دهقانان خراسان حاضر نبودند که جزیه و رانت محصولی را تسلیم فرماندهان مسلمان کنند. سپس علی برای سرکوب شورش گران لشکری از مسلمانان راهی خراسان کرد. قیام نیشابور در جنگی خونین سرکوب شد و اهالی مرو از ترس جان، مال و ناموس خویش به قدرت دولت اسلامی تن دادند. هم‌چون خراسان، مناطق فارس، کرمان و بصره نیز همواره ناآرام بودند. علی برای سرکوب قیام فارس و کرمان زیاد بن ابیه را در نظر گرفت و لشکری از مسلمانان را تحت نظر وی به آن‌جا گسیل کرد.<sup>۳۵۲</sup>

با وجودی که لشکریان علی قیام ایرانیان را یکی پس از دیگری به خاک و خون کشیدند و استقرار حاکمیت اسلامی را بر مناطق مفتوح شرقی تحمیل کردند لیکن وی در مقام خلیفه مسلمانان قادر نبود که امت اسلامی را متحد و مشروعیت خلافت خویش را از منظر مصلحت‌گرایی به توافق طبقه‌ی حاکم برساند. معاویه جدی‌ترین و

<sup>۳۵۲</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۴۸ ادامه و

مقایسه، ماریزان موله، هرترفلد، گیرشمن (۱۳۸۱): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۳۵

کشتار جان سالم به در برده بود، در ژانویه ۶۶۱ میلادی انتقام خون خوارج را با ترور علی گرفت، هنگامی که وی در حال خروج از مسجد کوفه بود.<sup>۳۵۷</sup>

پس از قتل علی تمامی امکانات برای استقرار خلافت امویان مهیا شد. از این پس، معاویه که خلافتش (۶۶۱ تا ۶۸۰ میلادی) را قبلاً در بیت‌المقدس (اورشلیم) اعلام کرده بود، تمامی سرزمین‌های مفتوح را به سلطه‌ی خویش کشید. به این ترتیب، زیست ساختاری خلافت به یک ثبات درونی دست یافت و حاکمیت امویان به صورت نهایی بر تمامی گستره‌ی خلافت تحمیل شد. در این‌جا زیست اجتماعی با رجوع به قرآن موجه می‌شد و پاسداری از نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی به عهده‌ی خلفای اموی بود. به این منوال، دولت اسلامی با تحقق حکومت موروثی، اصلاح دیوان‌سالاری و تمرکز و تحکیم قدرت دولتی شکل نوینی یافت.<sup>۳۵۸</sup> البته خلافت امویان هیچ‌گاه از بحران ایدئولوژیک رهایی نیافت زیرا تضادهای طبقاتی همواره به صورت جنبش‌های فرقه‌ای بروز می‌کرد و با اختلال در وحدت کلمه‌ی حاکمیت، منجر به بحران مشروعیت حکومت اسلامی می‌شد.<sup>۳۵۹</sup>

<sup>۳۵۷</sup> vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): Der verbogene Imam - Geschichte des Schiismus im Iran, Berlin, S. ۲۳

<sup>۳۵۸</sup> vgl. Feldbauer, Peter (۱۹۹۵): Die islamische Welt ۶۰۰-۱۲۵۰ - Ein Frühfall der Unterentwicklung?, Wien, S. ۲۵۱, und

vgl. Busse, H. (۱۹۹۱): ebd., S. ۳۰ f.

<sup>۳۵۹</sup> برای نمونه باید از فرقه‌ی امامیه یاد کرد که بر اصل "رجعت" استوار است. به این معنی که تمامی پیامبران اولوالعزم یک معاون و یا جانشین داشتند که به عنوان نماینده‌ی مختار، "وصی" نامیده می‌شدند. "وصی" پیامبر اسلام، علی بن‌ابی‌طالب بوده است. این نظریه از طریق قرآن به شرح زیر موجه می‌شود: «(ای رسول ما) یقین دان آن خدایی که احکام قرآن را بر تو فرض گردانید (و ابلاغ آن‌را وظیفه‌ی تو قرار داد) البته تو را به جایگاه خود (...) باز گرداند، تو با مردم بگو که خدای من به حال آن‌که محقق در هدایت و آن‌که آشکار در ضلالت است (از هر کس) دانا تر است.» (آیه‌ی ۸۵ از سوره‌ی القصص (۲۸) در قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا)

بنابراین امامیان ادعا می‌کنند که محمد دوباره باز خواهد گشت. لیکن اصل بازگشت به صورت احیاء محمد و یا حلول روح پیامبر در علی و در امامان بعدی به وقوع خواهد پیوست. به این منوال، مؤمنان فرقه‌ی امامیه برای علی و امامان بعدی نیز مقام الوهیت (عصمت) قائل هستند و آن‌ها را مانند پیامبر، اولیاءالله وصف می‌کنند. به این ترتیب، فرقه‌ی امامیه وظیفه‌ی هدایت امت اسلامی را پس از رحلت پیامبر به امام معصوم واگذار می‌کند و آن‌را اراده‌ی

سپس سران هر دو سپاه مصلحت حکومت اسلامی را در آن دیدند که دو نفر معتمد برای پایان جنگ میان مسلمانان بر نزاع علی و معاویه جهت کسب مقام خلافت قضاوت کنند. پس از مذاکرات دومة‌الجندل و اذرح، حکومت بخش غربی خلافت به معاویه و حکومت بخش شرقی آن به علی محول شد. از آن‌جا که علی انشعاب امت و دولت اسلامی را غیر قابل قبول می‌دانست، در نتیجه به این توافق تن نداد و بر ادامه‌ی جنگ پافشاری کرد. از این پس، لشکر وی به کلی مغشوش و منشعب شد. در حالی که مشاوران علی از تداوم جنگ و کشتار مسلمانان سرپیچی می‌کردند، خوارج به سرکردگی قراء به علی انتقاد داشت که چرا وی با وجود حکم صادرشده‌ی الله، اصولاً مذاکره و قضاوت بر سر خلافت را پذیرفته است. خوارج تصمیم و پافشاری علی جهت ادامه‌ی جنگ را مصداق نظریه‌ی خویش می‌خواند. افزون بر این، شیوه‌ی حل و فصل مسائل از طریق مناظره و یارگیری بود که از منظر خوارج در تداوم سنت اعراب پیش از اسلام قرار داشت و بازگشت به این دوران ارتداد تلقی می‌شد. به این ترتیب، خوارج در "محکمه‌ی حروریه" علی و معاویه را مرتد خواند و خواهان قتل تمامی مشرکان شد. سپس خوارج مشتمل از ۱۲ هزار تن سرباز لشکر علی را ترک کرد و در نزدیکی نهران خیمه زد. نظریه‌پردازان خوارج برای توجیه اقدام خویش، خروج از سپاه علی را "هجرت دوم" نامیدند و تمام کسانی را که به این امر تن ندادند، مشرک نامیده و قتلشان را وظیفه‌ی دینی خواندند.<sup>۳۵۵</sup> خوارج پس از ترک لشکر علی، عبدالله بن‌وهب را به خلافت برگزید و به اغتشاش، راهزنی و خون‌ریزی روی آورد. سرانجام علی پس از مشورت با فرمان‌دهان خود برنامه‌ی انهدام اردوگاه خوارج را در نزدیکی نهران ریخت و سرکوب خوارج را به وسیله‌ی یک شیخون عملی ساخت.<sup>۳۵۶</sup> ابن‌ملجم که از این

<sup>۳۵۵</sup> vgl Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۱, ۲۸, und

مقایسه، بطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۴ و

مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۴۶ ادامه

<sup>۳۵۶</sup> خوارج در سال ۶۸۳ میلادی در فرقه‌های ازرقیه، صفریه، بیهسیه و اباضیه منشعب شد. این فرقه‌ها در بخش‌های مختلف خلافت اسلامی پراکنده شدند و تا اواخر حکومت عباسیان دولت مرکزی را همواره به چالش کشیدند. با این وجود هیچ کدام از آن‌ها توان آن را نداشتند که یک ایدئولوژی پایدار حکومتی را بنیان بگذارند. (مقایسه بطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۰ ادامه)

خردگرای یونان قرار داشت. دلیل تشکیل فرقه‌ی قدریه تناقض‌گویی قرآن پیرامون سرنوشت و مجازات انسان بود. به این معنی که قرآن از یک سو، الله را از تمامی وقایع حال و آینده آگاه اعلام می‌کند و سرنوشت انسان را مقدر می‌شمارد و از سوی دیگر، برای گناه‌کاران مجازات اخروی و دنیوی در نظر می‌گیرد. در برابر معبد جهانی انسان را در اتخاذ رفتار و کردار خویش مختار و آزاد می‌دانست زیرا برای مجازات الهی جنبه‌ی اخلاقی قائل می‌شد. تفسیر دینی فرقه‌ی قدریه منجر به تشدید بحران مشروعیت خلافت امویان می‌شد زیرا از طریق این برداشت دینی، خلیفه مسئول تمامی سرکوب‌ها، کشتارها و نقض قوانین شرعی می‌شد که در دوران زمام‌داری او به وقوع می‌پیوست. معبد جهانی که در دربار امویان آموزش و تربیت فرزند خلیفه عبدالملک را به عهده داشت، در سال ۷۰۱ میلادی با قیام اهالی بصره به سرکردگی ابن‌الاسعت همبسته شد. پس از سرکوب این قیام معبد به اسارت لشکر اموی در آمد و در سال ۷۰۴ میلادی به دستور خلیفه به قتل رسید.<sup>۳۶۱</sup>

البته دربار و خلفای بنی‌امیه نمی‌توانستند که نسبت به بحران ایدئولوژیک زیست ساختاری حکومت و زیست طبقاتی - جنسیتی امت بی تفاوت بمانند و فقط از طریق سرکوب جنبش‌های فرقه‌ای و قتل سرکردگان آن‌ها تداوم حاکمیت خویش را تضمین سازند. ادعای گرفتن انتقام خون خلیفه‌ی سوم مسلمانان (عثمان بن‌افن) به وسیله‌ی معاویه (ولی) بر روابطی مبتنی بود که عشایر عرب قبل از اسلام از طریق آن‌ها حق جانشینی خویش را موجه می‌کردند. لیکن حکومت امویان مدعی خلافت بر مسلمانان و حفاظت از نظم الهی امت اسلامی بود. بنابراین روشن است که چرا خلفای بنی‌امیه نه قادر بودند و نه می‌خواستند که برای توجیه مشروعیت حکومت خویش و سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم فقط به روابط و ارزش‌های اعراب پیش از اسلام رجوع کنند. از این رو ضروری بود که خلفای اموی برای انفعال طبقات فرودست جامعه قدرت مادی حاکمیت را در اختیار قشری از روحانیان قرار دهند که قدرت ذهنی حاکمیت را نیز بسازند. به این ترتیب، امویان در دوران خلافت عمر دوم (۷۱۷ تا ۷۲۰ میلادی) و هاشم (۷۲۴ تا ۷۴۳ میلادی) چند تن از علمای دینی را بسیج کردند که در برابر

<sup>۳۶۱</sup> vgl Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۶۰, ۷۵, ۸۷f.

پیدا است که گستردگی خلافت اسلامی و تسلط امویان بر ملت‌های دیگر منجر به تشدید اعتماد به نفس طبقه‌ی حاکم می‌شد. افزون بر این، زبان عربی قرآن بود که به اعراب مسلمان القاء می‌کرد که از طریق الله برای رهبری و تسلط بر جهان برگزیده شده است. به این ترتیب، افکار نژاد پرستانه نزد خلفای اموی شدت می‌گرفت و دیوان‌سالاری در ترویج آن‌ها کوشا بود. در این‌جا بندگی و فرودستی ملت‌های دیگر نه فقط از طریق دین بلکه به وسیله‌ی تفاوت‌های نژادی و ملی نیز موجه می‌شد. در حالی که حکومت امویان برای بازسازی زیست طبقاتی - جنسیتی امت بر هویت اسلامی و عربی خلافت تأکید داشت، تاریخ مسلمانان از زمان هجرت پیامبر به مدینه آغاز می‌شد و زبان دربار عربی بود. پس از اصلاحات مالی در دوران خلافت عبدالملک بر سکه‌ی طلای ساسانی عبارت بسم‌الله حک شد. به همین منوال، از پول طلای بیزانسی برای تجارت استفاده می‌شد اگر که صلیب آن به صورت غیر قابل شناخت از بین رفته بود. هم‌زمان به دستور خلیفه عبدالملک در قدم‌گاه بیت‌المقدس و بر سخره‌ی سنگی آن‌جا آیه‌ی ۱۷۲ از سوره‌ی نساء (۴) و در برابر دروازه‌ی شمالی بیت‌المقدس اسامی پیامبران اولوالعزم یکی پس از دیگری حکاکی شدند. مؤمنان ادیان سامی در حال ورود به این مکان، مطالعه می‌کردند که عیسی بنده‌ی خدا است و پیامبر اسلام به عنوان خاتم‌الانبیاء فرای تمامی پیامبران اولوالعزم قرار دارد.<sup>۳۶۰</sup>

در حالی که امویان خلافت خویش را در برابر ادیان دیگر از طریق ایمان به دین خاتم پیامبران اولوالعزم موجه می‌کردند، لیکن تضادهای درون‌ذاتی زیست مادی از طریق جنبش‌های فرقه‌ای بیان می‌شدند. ظهور فرقه‌های اسلامی نتیجه‌ی تناقض‌گویی قرآن بود که بر بحران ایدئولوژیک دولت اسلامی دامن می‌زد. یکی از منتقدان جدی امویان فرقه‌ی قدریه محسوب می‌شد که نظریه‌پرداز آن، معبد جهانی، تحت تأثیر فلسفه‌ی

الهی می‌داند. روشن است که از این منظر خلافت امویان جنبه‌ی غاصب به خود می‌گیرد و فاقد مشروعیت محسوب می‌شود.

<sup>۳۶۰</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۱): Bd. I, ebd. S. ۹f. und

مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴ و

مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۲۸

کردند که بعدها به فرقه‌ی مرجئه معروف شد. این نظریه‌پردازان از یک سو، در رابطه با نزاع همراهان پیامبر پیرامون تصرف قدرت سیاسی، مدعی شدند که خداوند نتایج تمامی وقایع را معین می‌کند لیکن تصمیم خود را به آینده ارجاء می‌دهد. از سوی دیگر، مدعی شدند که تصرف قدرت سیاسی به وسیله‌ی معاویه و ایجاد سلسله‌ی امویان نتیجه‌ی اراده‌ی الهی بوده است. به این ترتیب، نه تنها خداوند از اتهام ناتوانی برای پیش‌گیری از جنگ میان مسلمانان جهت کسب قدرت سیاسی مبرا می‌شد بلکه استقرار خلافت امویان از طریق دکترین ارجاء یک توجیه دینی می‌یافت و نتیجه‌ی اراده‌ی الله به حساب می‌آمد.<sup>۳۶۴</sup>

البته توجیه مرجئه منجر به وحدت امت و ثبات خلافت امویان نمی‌شد زیرا نه قادر به انفعال جنبش‌های فرقه‌ای در میان مسلمانان بود و نه اصولاً یک ارتباط فرهنگی با زیست مادی و جوامع اشتراکی بر قرار می‌ساخت. تضاد ابزکتیو طبقاتی در حوزه‌ی توزیع همواره قیام‌های محلی را در مناطق مرکزی و شرقی کشور به وجود می‌آورد و توجیه مرجئه که استقرار خلافت امویان را اراده‌ی الله می‌خواند، میان فرودستان جامعه عمومیت نمی‌یافت. طبقه‌ی فرودست جامعه فقط تحقق یک هدف را در سر داشت و آن رهایی از شر دژخیمان اموی و فرمانروایان اسلامی بود. در برابر اغلب اشراف، روحانیان و مرزبانان ایرانی تمایلی به مقاومت نداشتند و برای حفظ منافع مادی و کسب مقام اجتماعی سابق خویش با کمال میل به خدمت اعراب مسلمان در می‌آمدند. تحت شرایط موجود، ایرانیان نه دسترسی به یک قدرت نظامی هم‌سنگ برای مقابله با دولت اسلامی داشتند و نه یک رهبر توانا وجود داشت که با رجوع به اساطیر و حماسه‌های پهلوانی، ایرانیان را به صورت یک جنبش اجتماعی در برابر خلافت امویان بسیج کند. افزون بر این‌ها، موبدان زرتشتی یکتاستایی ایرانیان را با یکتاپرستی سامیان مشابه کرده و منجر به ضعف آن گوهر ایدئولوژیک شده بودند که پیروزی انسان بر "انگرمینو" (اهریمن) و تشکیل یکتایی را حکم دینی و اخلاقی انسان‌های آزاده می‌خواند. بنابراین قابل درک است که چرا مهاجرت اعراب مسلمان به مناطق مفتوح و شهرهای

<sup>۳۶۴</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۱۱, ۱۱۵, ۱۲۶f., und vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۱): Bd. I, ebd., S. ۱۵۴

منتقدان خویش ایدئولوژی حکومتی را مستدل و نظام طبقاتی - جنسیتی اسلامی را موجه کرده و واسطه‌ای جهت انفعال فرودستان جامعه بسازند از جمله می‌توان از میمون بن میهران (وفات در سال ۷۳۵ میلادی) و ال‌اوضی (وفات در سال ۷۷۳ میلادی) به عنوان نظریه‌پردازان خلافت امویان یاد کرد. بدیهی است که توجیه نوین مشروعیت خلافت بنی‌امیه باید در تداوم ایدئولوژی گذشته‌ی آن تدوین می‌شد که دلایل استقرار سلسله‌ی امویان در کلیت آن محفوظ بماند. بنابراین ابن‌میهران و ال‌اوضی از یک سو، به سنت اعراب پیش از اسلام رجوع کردند و معاویه را به عنوان مجری (ولی) انتقام خون عثمان، وارث به حق مقام خلافت خواندند. به این ترتیب، معاویه جانشین مشروع عثمان محسوب می‌شد زیرا خلیفه‌ی سوم مسلمانان به وسیله‌ی "شورای مباشرت" در صدر دولت اسلامی برگزیده شده بود. در برابر علی بن‌ابی‌طالب از مجازات قاتلان خلیفه ممانعت کرده بود و از این رو، مستحق مقام خلافت به حساب نمی‌آمد.<sup>۳۶۲</sup> علمای خلافت امویان برای تحکیم مشروعیت دولت اسلامی از سوی دیگر، به آیه‌های ۱۰۶ و ۱۱۸ از سوره‌ی التوبه (۹) رجوع کردند.<sup>۳۶۳</sup> این دو آیه در مورد سه تن از مسلمانان آمده است که در بازرسی از تبوک پیامبر را همراهی نکردند. محمد آن‌ها را متهم به هواداری از عبدالله بن‌ابی (سردمدار منافقان) و تدارک سؤ قصد به جان خویش می‌کرد. با وجودی که آن‌ها از امتناع خویش جهت هم‌راهی پیامبر به تبوک پشیمان بودند و اتهامات وارده را رد می‌کردند لیکن محمد نه حاضر به عفو آن‌ها بود و نه مجازات آن‌ها را در شرایط موجود سیاسی به مصلحت دولت اسلامی می‌دانست. سپس محمد اتخاذ تصمیم بر سرنوشت آن‌ها را ظاهراً به الله ارجاء داد. بنابراین علمای حکومت امویان یک شیوه‌ی نوین برای توجیه مشروعیت خلافت ایجاد

<sup>۳۶۲</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۵۹, ۷۳

<sup>۳۶۳</sup> آیه‌های یاد شده به شرح زیر در قرآن درج شده‌اند: «برخی دیگر از گناه‌کاران آن‌هایی هستند که کارشان بر مشیت موقوف است یا به عدل آنان را عذاب کند یا به کرم از گناهانشان در گذرد و خدا (به صلاح خلق) و (به حکمت نظام آفرینش) آگاه است.» و «بر آن سه تن (مرار، هلاک و کعب) که (از تو در جنگ تبوک) تخلف ورزیدند تا آن‌که زمین با همه‌ی پهناوری بر آن‌ها تنگ شد و بلکه از خود دلتنگ شدند و دانستند که از غضب خدا جز بر لطف او ملجاء و پناهی نیست پس خدا بر آن‌ها بار لطف فرمود تا توبه کنند که خدا بسیار توبه پذیر و در حق خلق مشفق و مهربان است.»

و استقرار خویش به صورت طبقه‌ی حاکم، راه مناسبی را یافته بودند که به دور از نظارت حکومت مرکزی عقاید دینی خود را نیز تشریح و ترویج کنند. پیدا است که در اوایل، مجاورت با اعراب مسلمان برای ایرانیان بسیار دشوار بود. تضاد طبقاتی از یک سو و بیگانگی فرهنگی با اعراب مسلمان از سوی دیگر، عوامل قیام‌های اجتماعی بودند. در حالی که کار عمده‌ی اجتماعی از طریق کشاورزان و پیشه‌وران ایرانی‌تبار انجام می‌شد، اعراب مسلمان به بازرگانی اشتغال داشتند و یا در اندیشه‌ی گرفتن اسیر، کسب غنیمت و جمع‌آوری زکات و جزیه بودند. فقط این توجیه دینی و نژادی حکومت امویان بود که به اهداف مادی آن‌ها مشروعیت می‌داد. بنابراین قابل فهم است که چرا طبقه‌ی فرودست ایرانی، اعراب مسلمان را قوای اهریمنی می‌خواند و از مجاورت با آن‌ها سر باز می‌زد. بخصوص اهالی سیستان، اشتر و سنه با کوچ عشایر مهاجر به سرزمین خویش مقابله می‌کردند. اهالی قم نیز چندی بعد از پیمان دوستی با مهاجران مسلمان، پشیمان شدند و مانند اهالی شهرهای دیگر ایران به آن‌ها لعنت فرستادند و به مساجد و موزنان شیخون زدند. فقط از طریق خشونت وحشیانه‌ی اسلامی بود که طبقه‌ی فرودست جامعه با اکراه و به اجبار به مجاورت با اعراب مسلمان تن داد و استقرار اجتماعی آن‌ها را به عنوان طبقه‌ی حاکم پذیرفت.<sup>۳۶۷</sup> در برابر مرزبانان ایرانی به سرعت با مهاجران عرب‌تبار ارتباط برقرار کردند و از طریق خویشاوندی، آداب و رسوم ایرانیان را به آن‌ها آموختند. برخی از موالی چنان سرسپرده‌ی اعراب مسلمان شدند که در حسن نیت نسبت به فرمانروایان دولت اسلامی از دیگر ایرانیان پیشی می‌گرفتند. در حالی که ریاست بر موالی مزید غرور حکام دولت اسلامی می‌شد، اشراف و موبدان ایرانی جهت کسب مقام و جایگاه طبقاتی گذشته‌ی خویش به خدمت اعراب مسلمان در آمده بودند. این موالی مراسم ایرانی را سبب می‌کرد که مانند دوران شاهنشاهان ساسانی برای سروران تازه‌ی خود هدیه و پیشکش بفرستد و از طریق چاپلوسی، سرسپردگی خویش را به آن‌ها اثبات کند. از جمله باید از جشن‌های باستانی

<sup>۳۶۷</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۰ ادامه

تسخیر شده و سکونت آن‌ها به عنوان طبقه‌ی حاکم در سرزمین ایران با یک مقاومت گسترده و همبسته روبرو نشد و چرا اغلب اشراف، روحانیان و مرزبانان ایرانی جهت حفظ منافع مادی و کسب مقام اجتماعی سابق خویش به خدمت اعراب مسلمان در می‌آمدند.

مهاجرت اعراب مسلمان به سرزمین ایران که در اوایل قرن اول هجری از طریق کوفه و بصره آغاز شده بود، تا اواخر دوران خلافت امویان تا خراسان و ماوراءالنهر دامنه گرفت. بخصوص شهرهایی مانند همدان، اصفهان، کاشان و قم به دلیل آب و هوای خشک و گرم خود منطقه‌ی کوچ اعراب مسلمان شدند. فقط در خراسان دویست هزار تن از مهاجران سکنا گزیدند. بدیهی است که مهاجرت اعراب مسلمان به شهرهای ایران سبب شد که خوی عشیره‌ای و خشونت وحشیانه‌ی اسلامی نیز به شهرهای متمدن انتقال بیابند.<sup>۳۶۵</sup> اغلب مهاجران از جمله مسلمانانی بودند که به هواداری از شیعه متهم می‌شدند و یا از خوارج به شمار می‌رفتند. در حالی که خلفای اسلامی پس از تسخیر ایران اصولاً انگیزه‌ی ترویج دین و آیین خویش را نداشتند،<sup>۳۶۶</sup> فرقه‌های متفاوت شیعه و خوارج در مناطق مفتوح مشغول به ترویج آیین خویش بودند. بنابراین مهاجران فقط انگیزه‌ی تصرف سرزمین جدید را نداشتند و به غیر از تحقق منافع مادی

<sup>۳۶۵</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۶۷ ادامه و

برای نمونه محمدی ملایری از یکی از فرمانروایان دولت اسلامی به نام ربیع بن زیاد گزارش می‌دهد. وی دو سال و نیم در سیستان بسر برد و در این مدت چهار هزار تن از ایرانیان را به اسارت گرفت. اسارت روستاییان برای وی ابزاری جهت اعمال فشار بر جوامع اشتراکی بود. وی اسرای ایرانی را یا به سوی بازارهای برده‌فروشی روانه می‌کرد و یا در برابر آزادی آن‌ها مالی از بستگان آنان می‌گرفت. در این جا اصولاً اسمی از دعوت به دین اسلام وجود ندارد. گویی که ربیع و یکی از همراهانش در یک مذاکره برای صلح با مرزبان ایرانی به نام پرویز بر جسد یکی از ایرانیان نشسته و بر دیگری تکیه داده بودند. پرویز از دیدن این خشونت بربرانه چنان متأثر می‌شود و به هراس می‌افتد که به تمامی مطالبات ربیع تن می‌دهد. البته پس از تعویض والی اسلامی، دوباره روز از نو و روزی ایرانیان از نو آغاز می‌شد (مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳۵)

<sup>۳۶۶</sup> همان‌گونه که محمدی ملایری گزارش می‌دهد، در دورانی که اعراب مسلمان سرزمین ایران را از مرزهای غربی تا آن سوی خراسان تسخیر کردند، حتی یک مورد هم نمی‌توان یافت که اسلام به ایرانیان معرفی شده و یا کسی به گرویدن به اسلام دعوت شده باشد. انگیزه‌ی واقعی اعراب مسلمان فقط سرقت اموال ایرانیان، تخریب شهرها و اسارت انسان‌های آزاد بوده است (مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳۱)

۷۳ هجری به امارت مکه و مدینه رسید و از سال ۷۵ تا ۹۵ هجری بر سرزمین سورستان و سپس بر تمامی سرزمین ایران فرمان‌روایی کرد.<sup>۳۷۰</sup>

در حالی که دوران فرمان‌روایی حجاج بن‌یوسف مصادف با سیه‌روزی و نگون‌بختی ایرانیان روستایی و جوامع اشتراکی بود لیکن دبیران ایرانی کارهای دیوانی و اداری حکام عرب‌تبار و مسلمان را به عهده داشتند. با وجودی که این دبیران نیز مانند روستاییان ایرانی موالی خوانده می‌شدند و مورد تبعیض نژادی و اجتماعی قرار می‌گرفتند لیکن در حوزه‌ی دیوان‌سالاری و جهت حفظ منافع مادی طبقه‌ی حاکم عرب‌تبار از معتمدان فرمان‌روایان اسلامی به شمار می‌رفتند. برای نمونه قاضی کوفه که شریح نامیده می‌شد و صالح بن‌عبدالرحمن که خراج‌دار دولت و مترجم کتاب دیوان سالاری فارسی به عربی بود، از جمله ایرانیانی بودند که به عنوان موالی به خلافت اسلامی خدمت می‌کردند. انگیزه‌ی صالح تضمین نظارت اعراب مسلمان در کار خراج‌داری و جمع‌آوری جزیه بود. در برابر زادن فرخ و پسرش مردانشاه که مانند وی از دبیران ایرانی و معتمدان حجاج بن‌یوسف به شمار می‌رفتند، این کار را غیرممکن می‌دانستند و از عملی کردن آن سر باز می‌زدند.<sup>۳۷۱</sup> بدیهی است که نظارت دقیق فرمان‌روایان اسلامی بر دیوان‌سالاری و خراج‌داری، اعراب مسلمان را از خدمت موالی ایرانی‌تبار بی‌نیاز می‌کرد و آن‌ها را به عنوان طبقه‌ی فرودست به حاشیه‌ی جامعه می‌راند. به بیان دیگر، نزاع دبیران ایرانی پیرامون ترجمه و انتقال تجربیات دیوان‌سالاری به اعراب مسلمان نه به دلیل مقاومت فرهنگی در برابر حکام اسلامی بلکه به دلیل حفظ جایگاه اجتماعی و آن مقام‌های دیوانی بود که آن‌ها انگیزه‌ی تسخیرشان را داشتند.

بنابراین حکام دولت اسلامی مانند زیاد بن‌ابییه، مصعب بن‌زبیر و حجاج بن‌یوسف به ناچاری دبیران ایرانی را به خدمت می‌گرفتند، با وجودی که از موالی نفرت داشتند. سرانجام حدود یک قرن گذشت تا دیوان خراج در بیشتر قلمرو خلافت به زبان عربی

<sup>۳۷۰</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۹۰

<sup>۳۷۱</sup> مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۶۹، ادامه، ۳۷۹، ادامه

نوروز و مهرگان یاد کرد که به ایرانیان امکان می‌داد که از طریق هدیه ارادت و سرسپردگی خود را به فرمان‌روایان اسلامی ابراز کنند و از خشم آنان بکاهدند.<sup>۳۶۸</sup>

به این ترتیب، اعراب مسلمان رفته رفته با آداب و رسوم ایرانیان باستانی آشنا می‌شدند، البته بدون این‌که از آن خوی وحشیانه‌ای که اسلام در آن‌ها برانگیخته بود و آن تبعیض نژادی که امویان بنیان گذاشته بودند، صرف نظر کنند. سرزمینی که در آن‌جا این تقابل فرهنگی صورت می‌گرفت، در دوران شاهنشاهی ساسانیان قلب ایران شهر و سورستان (عراق کنونی) نام داشت. به غیر از تیسفون در مرکز مداین که پایتخت سرزمین ایران ساسانی محسوب می‌شد، شهرهای بصره و کوفه از جمله مراکزی بودند که به عنوان کانون تمدن و فرهنگ ایرانی محل تجمع دانشمندان، فرزنانگان و صاحبان ذوق و اندیشه به شمار می‌رفتند.<sup>۳۶۹</sup> والی این سرزمین در دوران خلافت عبدالملک، یکی از خون‌خوارترین فرمان‌روایان اسلامی به نام حجاج بن‌یوسف بود. وی پس از شکست سپاه عبدالله بن‌زبیر (خلیفه‌ی مقابل) و تسخیر مکه در سال

<sup>۳۶۸</sup> برای نمونه محمدی ملایری با رجوع به این‌قتبیه از مجالسی گزارش می‌دهد که طبقه‌ی حاکم ایرانی به مناسبت جشن‌های نوروز و مهرگان و جهت اثبات سرسپردگی خویش برای حکام اسلامی برگزار می‌کردند. در یکی از مجالس که به مناسبت جشن مهرگان برگزار می‌شد، ایرانیان هدیه‌های خویش را به فرمان‌روای اموی (عراق کنونی)، یزید بن‌عمر بن‌هبیره، پیشکش کردند. وی نخست یکی از این هدیه‌ها را به خلف بن‌خلیفه اهدا کرد زیرا که وی در مدح این نشست شعری سروده بود. وی سپس مابقی هدیه‌ها را میان هم‌نشینان و ندیمان خویش تقسیم کرد (مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۲): جلد پنجم، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۱)

همان‌گونه که محمدی ملایری ادامه می‌دهد، نخستین بار در دوران خلافت عثمان بود که هدیه‌ی نوروزی تبدیل به مالیات برای فرمان‌روایان شد. وی از دو تن به نام‌های ولید بن‌عقبه و سعد بن‌العاس نام می‌برد که هدیه‌ی نوروزی را با اعمال زور از تمامی طبقات جامعه برای شخص خود وصول می‌کردند. سرانجام شکایت مردم به عثمان باعث شد که خلیفه‌ی مسلمانان آن‌را منع کند (مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۲): جلد پنجم، همان‌جا، صفحه‌ی ۹۹، ادامه)

<sup>۳۶۹</sup> البته قدمت تمدن این سرزمین به بیش از ۲۴۰۰ سال پیش از میلاد مسیح می‌رسد که با عهد سومریان و آکادیان آغاز شده است. این سرزمین با طبیعت معتدل و زمین‌های حاصلخیز و آب فراوان از دوران بسیار قدیم که برای تاریخ پوشیده مانده است، محل زندگی انسان‌ها بوده و به همین سبب هم یکی از قدیمی‌ترین کانون‌های تمدن بشر شناخته شده است (مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۵، ادامه).



شهرنشینان توسط طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار مصادره و تصرف می‌شد، جوانب زکات و جزیه به خود گرفت و به عنوان بیت‌المال به خزانه‌ی دولت اسلامی راه می‌یافت. طبقه‌ی فرودست جامعه هم‌چون گذشته در پرداخت رانت محصولی و خراج به طبقه‌ی حاکم کشور و فرمان‌روایان اسلامی اکراه داشت. فقط قدرت نظامی "امصار اسلامی" بود که از طریق زور و اعمال خشونت وحشیانه مصادره و تصرف اضافه تولید اجتماعی را به صورت پرداخت زکات و جزیه به دولت اسلامی تضمین می‌کرد. به این ترتیب، مرزبانان ایرانی با کمال میل در جمع‌آوری زکات و جزیه و دبیران ایرانی در خراج‌داری و دیوان‌سالاری به خدمت خلفای اموی در آمدند، در حالی که لشکر اعراب مسلمان در "امصار اسلامی" قوای مجریه‌ی حکومت مرکزی را تشکیل می‌داد. مرزبانان ایرانی از طریق عهدنامه موظف بودند که زکات و جزیه را جمع‌آوری و برای خلیفه‌ی مسلمانان ارسال کنند. رانت محصولی هم‌چون گذشته بنا بر مسافت و بارآوری زمین زراعی حساب می‌شد و به صورت پول طلا و نقره به فرمان‌روایان اسلامی تعلق می‌گرفت.<sup>۳۷۴</sup>

با سرنگونی شاهنشاهی ساسانیان و استقرار خلافت اسلامی در ایران، دولت و زیست ساختاری کشور اشکال نوینی به خود گرفتند. اسلام به دلیل بنیاد خردستیزانه‌اش روینای‌های ایدئولوژیک و سیاسی مناسبی برای یک دولت منطقه‌ای با زیربنای رانتی می‌ساخت. بنابراین امویان گسترش سرزمین خلافت اسلامی را نه تنها با اراده‌ی الهی موجه می‌نمودند و طایفه‌ی خود را برگزیده‌ی الله برای حکومت بر مسلمانان می‌شمردند بلکه بدون کوچک‌ترین بحران ایدئولوژیک و با اعمال زور و خشونت وحشیانه بر گستره‌ی خلافت حکومت می‌کردند. لیکن در پی بحران بازسازی نیروی کار و زیست جوامع اشتراکی که نتیجه‌ی تصرف زیاده از حد رانت محصولی و حاصل

<sup>۳۷۴</sup> برای نمونه نیشابور، هرات و بخارا هر کدام یک میلیون درهم، سمرقند هفت هزار درهم، طوس ششصد هزار درهم، ایبورد چهار هزار درهم و نسا سیصد هزار درهم سالیانه به خلافت اسلامی می‌پرداختند. با وجودی که مرزبانان ایرانی اهل ذمه نامیده می‌شدند، اما حسن نیت آن‌ها به حکومت اسلامی باعث شد که املاک و اراضی سابق خود را هم‌چنان در تصرف داشته باشند و مالیات سابق خویش (باج و خراج) را به نام زکات و جزیه به بیت‌المال مسلمانان بریزند (مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۸۲)

در آمد.<sup>۳۷۲</sup> البته دبیران ایرانی دیوان‌های عربی زبان را نیز آموختند و هم‌چنان در خدمت خلافت اسلامی باقی ماندند. افزون بر ترجمه‌ی کتاب‌های دیوانی، دبیران ایرانی رفته رفته مکتوبات دیگری را نیز به عربی ترجمه کردند و به این ترتیب، شیوه‌ی کشورداری، رسوم پهلوانی و فنون نویسندگی ایرانیان را نیز به اعراب مسلمان آموختند. از جمله باید از کتابی در وصف شهرهای ایران‌زمین یاد که به وسیله‌ی زادن فرخ (دبیر حجاج بن یوسف) از فارسی به عربی ترجمه شد. به همین منوال، سالم پسر فرخ (دبیر هاشم) یک کتاب تاریخی و پسر او، جبله، داستان‌های "رستم و اسفندیار" و "بهرام چوبین" را از فارسی به عربی برگرداندند، در حالی که داماد او، عبدالحمید، (دبیر مروان بن محمد، آخرین خلیفه‌ی اموی) به عنوان یکی از بزرگترین ادیبان این دوران، فنون نویسندگی را از زبان فارسی برگرفت و آن‌ها را در زبان عربی ادغام کرد.<sup>۳۷۳</sup>

بنابراین گرایش ایرانیان به اعراب مسلمان و خدمت آن‌ها به خلافت امویان بستگی به آن جایگاه طبقاتی و مقام دیوانی داشت که دبیران ایرانی در پی تسخیرشان بودند. به بیان دیگر، شکست شاهنشاهی ساسانی، تسخیر سرزمین ایران از طریق اعراب، مهاجرت مسلمانان به ایران و استقرار آن‌ها به عنوان طبقه‌ی حاکم کشور، اشراف و موبدان ایرانی را با یک بحران اساسی مواجه کرده بود. در حالی که زیست طبقاتی - جنسیتی امت و اندیشه برگزیدگی اعراب برای حکومت بر جهان به ایران انتقال یافت، تمامی امتیازهای طبقه‌ی حاکم ایرانی لغو شد. روشن است که با تحقق شریعت اسلامی زیست اجتماعی ایران باستان فرو ریخت و زیست معنوی و آیین ایرانیان متزلزل شدند. اضافه تولید اجتماعی که تا کنون به صورت رانت محصولی روستاییان و خراج

<sup>۳۷۲</sup> برای نمونه محمدی ملایری از یکی از آخرین ترجمه‌های دیوانی گزارش می‌دهد که ترجمه‌ی دیوان خراج خراسان در سال ۱۲۴ هجری است. این ترجمه در زمان فرمان‌روایی نصر بن سیمار، آخرین والی خلافت امویان بر خراسان به اتمام رسید. همان‌گونه که وی ادامه می‌دهد، تا این زمان بیشتر دبیران خراسان زرتشتی بودند و حساب‌ها هم به فارسی بود (مقایسه محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۰): جلد چهارم، همان‌جا، صفحه‌ی ۶۳). و

مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۵۲

<sup>۳۷۳</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۰): جلد چهارم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۹ ادامه و

مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۴

اندیشه‌ی افزایشده و اخلاق گزارش می‌داد، با وجودی که موبدان زرتشتی در اواسط شاهنشاهی ساسانیان و جهت تدوین ایدئولوژی یک دولت منطقه‌ای آن‌را به صورت اوستای متأخر با یکتاپرستی سامیان مشابه کرده بودند. در برابر قرآن که از طریق عثمان بن‌افن، خلیفه‌ی سوم مسلمانان، جمع‌آوری و منتشر شده بود، نه تنها تمامی تناقض‌های گفتاری و کرداری محمد را در بر داشت بلکه نه شامل یک نظم منطقی می‌شد که استنتاج شریعت به عنوان احکام الهی را ساده سازد<sup>۳۷۶</sup> و نه اصولاً ارتباطی با اخلاق و ضرورت سازندگی جامعه بر قرار می‌کرد. قرآن بیش از یک مانیفست جهت ترور مخالفان و ترویج توحش اجتماعی نبود که تحکیم دولت اسلامی را از منظر مصلحت‌گرایی موجه می‌ساخت.

بنابراین فقهای ایرانی مجبور بودند که برای استنتاج قوانین شرعی و هماهنگی آن‌ها با فرهنگ‌های متنوع و متفاوت ملت‌های گسترده‌ی خلافت از خرد خویش استفاده کنند و تعمیم منابع دینی را ممکن و مجاز سازند. افزون بر این‌ها، ترویج دین اسلام و توجیه مشروعیت خلافت امویان همواره در برابر پرسش‌هایی قرار می‌گرفتند که در مناظرات دینی طرح می‌شدند. اماکن اصلی این مناظرات در مرکز خلافت امویان قرار داشتند. یعنی همان جایی که در دوران شاهنشاهی ساسانیان سورستان نامیده می‌شد. در این جا نه تنها تجارت مناطق متفاوت خلافت به هم پیوند می‌خورد بلکه فرهنگ‌های متفاوت با هم تقابل می‌کردند. روشن است که تقابل فرهنگی و تعمیق پرسش پیرامون حکمت الهی منجر به تشدید روند خردگرایی و تحولات دینی در این منطقه می‌شدند. در این جا باید بخصوص از فعالیت زندیکان یاد کرد که با تردید در امر خلقت و تعمیق پرسش

<sup>۳۷۶</sup> برای نمونه رضا آپرملو نظم غیرمنطقی قرآن را به شرح زیر برجسته می‌سازد: «قرآن (...) نه از جایی آغاز می‌شود، نه به جایی ختم می‌شود و نه تقدم و تاخر اتفاقاتش معلوم است. در این "کتاب دینی" قریب به ۶۲۰۰ آیه بدون هر نظم منطقی یا تعریف شده به دنبال هم می‌آیند، بدون آن که مجموعاً از جای مشخصی آغاز و به جای مشخصی ختم شوند. قرآن از این نظر، کماکان آن مجموعه روی هم انباشته شده "وحی" هائی است که گویا روزی در زمان پیامبر و نیمه حکومت خلیفه ابوبکر، بر برگ و پوست درختان، سنگ، چوب و مصالحی از این دست نوشته شده بوده و بدون هر گونه طبقه بندی، در جایی انبار شده بود. فرقی (فقط) این است که الان این مجموعه مصحف است» (آپرملو، رضا (۲۰۰۶): قرائت قرآن غیر دینی - محدودیت‌های قرآنی و تحریفات قرائت "رسمی و با واسطه"، جلد ۱، نشر اینواند - لیترا تور، سوئد، صفحه‌ی ۱۷۳)

تضاد ابژکتیو در حوزه‌ی توزیع بود، نبرد طبقاتی هم چون گذشته بروز می‌کرد و واکنش حکومت مرکزی را به صورت تشدید خشونت وحشیانه به دنبال داشت. به این ترتیب، نبرد طبقاتی در سنت خردگرایی ایرانیان جنبه‌ی پیکار با اهریمن به خود می‌گرفت که به صورت جنبش مزدکیان و خرمدینان به وجود می‌آمد. طبقه‌ی حاکم ایرانی که تا کنون منافع مادی خویش را از طریق شأن دینی و جایگاه طبقاتی خود موجه می‌ساخت، تمامی امتیازهای خود را از دست داده بود. بنابراین پیدا است که چرا اشراف و موبدان ایرانی که در مهاجرت به هندوستان شرکت نکردند، در جستجوی همان جایگاه طبقاتی و در پی کسب همان مقام‌های دولتی در خلافت اسلامی بودند که در دستگاه دیوان‌سالاری شاهنشاهی ساسانیان داشتند. هم‌زمان مهاجرت اعراب مسلمان به سرزمین ایران به طبقه‌ی حاکم و اشراف ایرانی امکان می‌داد که از طریق خویشاوندی و همکاری با مهاجران در استقرار نظم نوین سهیم باشند و همان شأن و اعتباری را کسب کنند و به همان منافع مادی دست بیابند که قبل از سرنگونی شاهنشاهی ساسانیان در اختیار داشتند. البته هم‌کاری و مداخله‌ی ایرانیان در استقرار خلافت اسلامی فقط محدود به حوزه‌ی دیوانی، انجام کارهای نوشتاری و اجرای امور مرزبانی و جمع‌آوری اضافه تولید اجتماعی به صورت رانت محصولی و خراج نمی‌شد بلکه آنان هم‌چنین با این انگیزه وارد حوزه‌ی مباحث دینی شده بودند که برای حاکمیت اعراب مسلمان بر سرزمین ایران مشروعیت دینی نیز بسازند. در این جا ضروری بود که یک "آگاهی از جهان وارونه" به وجود می‌آمد و فرودستان ایرانی را متقاعد می‌کرد که وقایع ابژکتیو به صورت "ابژکتیو" اشتباه هستند. از جمله باید بر این واقعیت اشاره کرد که ۱۴ تن از ۱۶ فقهای عالی رتبه‌ی خلافت امویان ایرانی تبار و موالی به شمار می‌رفتند.<sup>۳۷۵</sup>

روشن است که با ورود ایرانیان به مباحث دینی تمامی تجربیات تاریخی، مبانی فرهنگی و زیست معنوی دوران شاهنشاهی ساسانیان به صورت اساطیر و حماسه‌های ایرانی با قرآن به عنوان "کلام مدون شده‌ی الله" و اصول یکتاپرستی سامیان تلاقی می‌کرد. تاریخ فرهنگی و یکتاستایی ایرانیان هم چون گذشته از خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان و

<sup>۳۷۵</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۶۲

پدر وی در پی کشورگشایی مسلمانان همراه با زنتش به اسارت در آمد و اعراب او را یسار و زنتش را خیره نامیدند. فرخ از بزرگان ایرانی و شخص سرشناسی بود که از دبیران شاهنشاهی ساسانیان به شمار می‌رفت. وی و همسرش بعد از انتقال به مدینه به اسلام گرویدند و مانند مابقی تازه مسلمانان ایرانی، بنده‌ی آزاد شده (موالی بنی‌سلمه یا بنی‌النجار) محسوب می‌شدند. همسر وی در سال ۲۱ هجری صاحب فرزندى شد که حسن نام گرفت. حسن در سال ۳۷ هجری به زادگاه نیکان خود، یعنی بخش ابله و میشان در استان شاد بهمن که آن‌را فرات بصره هم می‌نامیدند، بازگشت. وی در دورانی که زیاد به فرمان معاویه بر گستره‌ی عراق تا خراسان کنونی فرمان‌روایی می‌کرد، به خدمت ربیع بن زیاد درآمد و در خراسان به کتابت و دبیری پرداخت. از آن‌جا که حسن بر زبان فارسی و عربی تسلط داشت نه تنها وساطت والی عرب زبان با ایرانیان را به عهده می‌گرفت بلکه با وجود یک جایگاه میان‌فرهنگی به صورت ترکیبی از یکتاستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان برای فرودستان جامعه مستقیماً به صورت یک حاکم بیگانه به شمار نمی‌آمد. وی پس از همکاری در سرکوب قیام‌های محلی در مناطق شرقی سرزمین خلافت، موفق شد که ارادت و سرسپردگی خویش را به خلیفه اثبات کند و از این رو، پس از مدتی که در خدمت انس بن مالک به سر برد، به مقام قاضی دادگاه شرع شهر بصره رسید و در مسجد نوپای آن‌جا مشغول به تدریس اسلام شد.<sup>۳۷۹</sup> از این پس، مسجد بصره تبدیل به مکانی برای تجمع واعظان گشت. از جمله باید از یک واعظ بسیار سرشناس به نام جاحظ یاد کرد که مانند حسن بصری بر هر دو زبان فارسی و عربی کاملاً مسلط بود. به غیر از وی فقهایمانند، فضل بن عیسی و پسرش عبدالصمد بن فضل و عمویش یزید بن ابان نیز در مجلس حسن بصری به وعظ می‌پرداختند.<sup>۳۸۰</sup>

از آن‌جا که حسن بصری با رجوع به یک جایگاه میان‌فرهنگی مسائل دینی را تدریس می‌کرد، در نتیجه نه سخنانش مستقیماً از لحاظ بینش مذهبی و تفکر دینی سنخیتی با

<sup>۳۷۹</sup> مقایسه، محمدی، ملایری (۱۳۷۹): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹ ادامه، ۱۱۴ و

vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۶۷ und ۲۰۵

<sup>۳۸۰</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۰): جلد چهارم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷ ادامه

پیرامون حکمت الهی در مناظرات دینی شرکت می‌جستند و ایمان مسلمانان به یکتاپرستی سامیان را متزلزل می‌ساختند.<sup>۳۷۷</sup> از آن‌جا که نه شبه‌جزیره‌ی عربستان زیربنای مناسبی برای خردگرایی داشت و نه مباحث دینی به صورت کشمکش‌های خردگرا به اسلام رسوخ کرده بود، در نتیجه خلفای اموی نه تفاوت چندانی میان یکتاستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان می‌دیدند، نه با مناظرات دینی مخالفت می‌کردند و نه اصولاً اشکالی در این می‌دیدند که ایرانیان مسلمان شده نیز به عنوان فقیه به خدمت خلافت اسلامی در بیایند. افزون بر این‌ها، امویان تمامی ایرانیان غیرمسلمان را به عنوان مجوس در ردیف یکتاپرستان یهودی و عیسوی قرار داده و برای آن‌ها جزیه مقرر کرده بودند.<sup>۳۷۸</sup>

در این‌جا باید بخصوص از دو تن از فقهای ایرانی یاد کرد که در تدوین و ترویج ایدئولوژی یک دولت منطقه‌ای به شکل خلافت اسلامی نقش بسیار مؤثری داشتند. اولین فقیه حسن بصری (ابوسعید الحسن، وفات در سال ۱۱۰ هجری) پسر فرخ بود.

<sup>۳۷۷</sup> بنا بر بررسی زرین کوب زندیکان به چند دسته تقسیم می‌شدند. اول، دهریان بودند که شامل فیزیک دانان، ستاره شناسان، پزشکان و فلاسفه می‌شدند. آن‌ها مانند یونانیان ماده را ازلی شمرده و خلقت هستی از نیستی را نمی‌پذیرفتند. در ضمن نه تنها منکر وقوع حوادث از طریق اراده‌ی الهی می‌شدند بلکه به حیات اخروی نیز اعتقاد نداشتند. برای دهریان فقط حیات این جهانی اعتبار داشت و هلاکت نه نتیجه‌ی تقدیر بلکه گذشت زمان و فرسودگی انسان بود. دسته‌ی بعدی طبیعتیان نام داشت که بر خلاف دهریان وجود خدا را انکار نمی‌کردند لیکن فقط منکر حیات اخروی بودند و از آن‌جا که جسم و روح انسان را از یکدیگر مجزا نمی‌دانستند، هلاکت را باعث نیستی هر دو می‌شمردند. دسته‌ی آخری مانویان و مزدکیان را در بر می‌گرفت. آن‌ها با استناد به اصول یکتاستایی ایرانیان در مناظره‌های دینی شرکت می‌کردند و ایمان به یکتاپرستی سامیان را مختل می‌ساختند (مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۶ ادامه، ۱۲۹)

<sup>۳۷۸</sup> از جمله باید از بازماندگان مانویان یاد کرد که پس از سرکوب و قرن‌ها گریز از بیم کشتار ساسانیان به هندوستان به زادگاه والدینشان بازگشته و در شهرهای بین‌النهرین به عنوان مجوس (زرتشتی) تحت سلطه‌ی حکومت اسلامی قرار گرفته بودند. مانویان در برخی از شهرهای این منطقه چندین معبد بنا ساخته و اشتغال به ترجمه و نگارش اندیشه‌های دینی خود را به زبان عربی داشتند. علمای مانوی نه تنها در مناظرات دینی شرکت می‌کردند بلکه در تبلیغ و ترویج این دین دوگانه و جهان‌گریز کوشا بودند (مقایسه، طاهری عراقی، احمد (۱۳۸۴): رده‌نویسی بر مانویت در عصر اسلامی، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۹۹ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۱۰۰)

حالی که طرح اولی به مجازات اخروی یک معنی اخلاقی می‌داد، طرح بعدی قادر به توجیه این تضاد نمی‌شد که چرا خداوند بندگان را به خاطر انجام گناهی که مسئول آن‌ها نیستند، مجازات می‌کند. سرانجام معتزله در برابر این دو فرقه یک موضع میانی گرفت که از یک سو، مانع تردید در قدرت بی‌انتهای الله شود و از سوی دیگر، انسان را مسئول گناهان خویش شمرده و مجازات اخروی را از منظر خرد بشری موجه سازد. بنابراین واصل بن عطا مدعی شد که مرتکبان گناه کبیره نه مؤمن و نه کافر بلکه فاسق هستند و میان کفر و ایمان منزلتی دارند. به این ترتیب، نظریه‌ی "منزلة بین المنزلتین" نیز مانند: توحید، عدل، وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر تبدیل به یکی از اصول اعتقادی معتزلیان شد.<sup>۳۸۲</sup>

روشن است که تدوین نظریه‌ی "منزلة بین المنزلتین" به عنوان یکی از اصول اعتقادی معتزلیان فقط وابسته به این نبود که واصل بن عطا انگیزه‌ی توجیه خردگرایی مجازات الهی را داشت. به بیان دیگر، نزاع میان صحابه‌ی پیامبر برای کسب قدرت سیاسی و هم‌چنین قیام‌های خونین فرقه‌های متفاوت خارجی و امامیه در برابر خلافت امویان به معتزلیان تحمیل می‌کرد که امتناع الله از دخالت مستقیم برای تعیین حکومت مورد نظرش را توجیه کنند و اجازه ندهند که الله نزد مسلمانان وجهه‌ی ظالم و از منظر یکتاستایی ایرانیان جنبه‌ی اهریمنی به خود بگیرد. روشن است که مابقی اصول دینی معتزلیان نیز با همین انگیزه مدون شدند. در این‌جا تأکید معتزلیان بر اصل توحید و تنزیه الله از صفات بشری و مقابله آنان با تجسیم و یا تشبیه خدا با انسان نیز برای انطباق خرد بشری با یکتاپرستی سامیان و الغاء بنیان خردستیزی در قرآن بودند. در این ارتباط معتزلیان برای شناخت الله از شیوه‌ی ایجابی طفره رفته و به یک شیوه‌ی انکاری روی آوردند. به این معنی که آن‌ها دیگر توضیح نمی‌دادند که خدا چیست و

<sup>۳۸۲</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۶۷, ۲۰۵ und

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۱): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im früh Islam, Bd. I, Berlin/New York, S. ۲۱f. und

مقایسه، الفاخوری، حنا الجری، خلیل (۱۳۵۸): تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جلد اول و دوم،

چاپ دوم؛ تهران، صفحه‌ی ۱۲۲ ادامه

مبانی کلامی و اصول اعتقادی و ارشادی اسلام داشت و نه دریافت بسیار ابتدایی و نامنسجم عشیره‌ای از قرآن را موجه می‌ساخت. بنابراین رفته رفته شیوه‌ی عقلی جهت درک احکام الهی به مناظرات دینی راه می‌یافت و برای مصداق اصول نقلی دلایل منطقی جستجو می‌شد. روشن است که شرکت زندیکان در مناظرات دینی همواره واعظان مجلس حسن بصری را با مسائل جدید فلسفی، دینی و کلامی مواجه می‌ساخت و آن‌ها را به اجبار برای رهایی از تنگنای نظری به سوی اتخاذ خرد می‌راند. به این ترتیب، مبانی علم کلام اسلامی در همین مجالس درس و وعظ حسن بصری نهاده شد.

در حالی که مجاهدان اسلامی و لشکر خلفای اموی در خراسان و ماوراءالنهر هم‌چون گذشته دین خویش را بهانه‌ای برای تصرف اضافه تولید اجتماعی و غارت اموال روستاییان ایرانی می‌کردند، حسن بصری تحت نظارت والی بخش شرقی سرزمین خلافت (عراق تا خراسان کنونی)، حجاج بن یوسف، اصول و مبانی کلامی را به شاگردانش می‌آموخت و آن عقاید و احکامی را موجه می‌ساخت که حاکمیت خلافت اسلامی را بر فرودستان جامعه تحمیل می‌کرد. اغلب شاگردان حسن و اندیشمندان مانند ابن سیرین و حکیم نظام که در مجالس وی رفت و آمد می‌کردند، یا از ایرانیان همین منطقه بودند و یا خود و والدینشان در پی کشورگشایی اعراب، به اسارت مسلمانان در آمده و از دیگر مناطق سرزمین ایران به بصره انتقال یافته بودند. از جمله باید از دو تن از شاگردان ایرانی وی مانند واصل بن عطا (وفات در سال ۸۴۸ میلادی) و عمرو بن عبید نام برد که از بنیان‌گذاران فرقه‌ی خردگرایی معتزله به شمار می‌روند.<sup>۳۸۱</sup>

عامل ایجاد این فرقه همان مناظره‌ای بود که هم‌چون گذشته متخاصمانه میان هواداران فرقه‌ی قدریه با نمایندگان فرقه‌ی جهیمیه جریان داشت. در حالی که قدریان با پیروی از معبد جهنی و غیلان دمشقی مرتکبان به گناه کبیره را کافر می‌شمردند و برای مجازات الهی جنبه‌ی اخلاقی قائل می‌شدند، جهیمیان با رجوع به جهیم بن صفوان معتقد به قدرت بی‌انتهای الله بودند و از این رو، سرنوشت انسان را مقدر می‌شمردند. در

<sup>۳۸۱</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶

آن بوده است. مصداق نظریه‌ی معتزله ناسخ و منسوخ بودن قرآن بود که با رجوع به آیات آن موجه می‌شد.<sup>۳۸۴</sup> به این ترتیب، در مجلس حسن بصری بنیان یکی از رشته‌های مسلط الهیات اسلامی به صورت فقه باطنی گذاشته شد.

دومین فقیه ایرانی که در تدوین و ترویج ایدئولوژی یک دولت منطقه‌ای در شکل خلافت اسلامی آن یک نقش مؤثر داشت، ابوحنیفه (وفات ۷۶۷ میلادی) نامیده می‌شد. وی نوه‌ی نعمان و فرزند یک مرزبان ایرانی بود که برای حفظ منافع و کسب جایگاه طبقاتی گذشته خویش به اسلام گرویده بود. خدمات وی به خلافت اسلامی باعث شد که وی و خاندانش به بردگی مسلمانان در نیابند و از زادگاه خویش به نقطه‌ی دیگری از خلافت اسلامی انتقال نیابند. ابوحنیفه در شرق ایران (احتمالاً در کابل) به دنیا آمد و مالک یک کارگاه تولید ابریشم بود. وی نه تنها بنیان‌گذار یکی دیگر از رشته‌های مسلط الهیات اسلامی به عنوان فقه ظاهری محسوب می‌شود بلکه در جوار فرقه‌های دیگر ظاهریه مانند شافعی، مالکی و حنبلی تشکیل فرقه‌ی حنفی مستقیماً به وی منسوب می‌گردد.<sup>۳۸۵</sup> دلیل تشکیل این جناح تناقض‌گویی قرآن از یک سو و نقش آن به عنوان کلام الله و سرچشمه‌ی توجیه دینی خلافت از سوی دیگر، بود. ابوحنیفه جهت رهایی از این بن‌بست قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی خواند و مصداق و اعتبار وحی الهی را محدود به ابعاد زمانی و مکانی نکرد. از آن‌جا که قرآن به غیر از ترویج ترور و توحش جهت تشکیل حکومت اسلامی نه اصولاً ارتباطی با اخلاق و ضرورت سازندگی جامعه بر قرار می‌سازد و نه نظم غیرمنطقی آن استنتاج شریعت را ممکن می‌کند، در نتیجه ابوحنیفه سنت پیامبر (احادیث) را نیز به صورت منبع احکام دینی در نظر گرفت و با استفاده از اصول "قیاس" و "رأی" متون دینی را تبدیل به موضوع خردگرایی ساخت. از این پس ممکن شد که شریعت از طریق تفسیر منابع

<sup>۳۸۴</sup> برای نمونه معتزلیان به آیه‌ی ۱۰۶ سوره‌ی البقره (۲) رجوع می‌کردند که به شرح زیر منظور آنان را موجه می‌ساخت: «هر چه از آیات قرآن را نسخ کنیم یا حکم آن را مترک سازیم، بهتر از آن یا مانند آن بیاوریم، آیا مردم نمی‌دانند که خدا بر همه چیز توانا است.» (قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا)

<sup>۳۸۵</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۴۶ و

مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۲): جلد پنجم، همان‌جا، صفحه‌ی ۹۹ ادامه و

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۱): ebd., Bd. I, ebd., S. ۱۸۶f.

درک او چگونه ممکن می‌شود بلکه نظریه‌ی ادیان دیگر را پیرامون شناخت خدا انکار می‌کردند. برای نمونه معتزلیان در برابر تصور یونانیان از خداوند مدعی می‌شدند که خدا یکتا و بی‌همتا است، نه شباهتی به انسان دارد و نه جسم است، نه در زمانی قرار می‌گیرد و نه در مکانی به سر می‌برد، نه گوهر و ماده است و نه طول و عرضی دارد. در تقابل با ایمان مسیحیان مدعی بودند که خدا نه والد است و نه مولود، نه رویت می‌یابد و نه حواس قادر به درک او می‌شود. در تقابل با اعتقاد زرتشتیان و مانویان وحدت مطلقه‌ی خدا را طرح می‌کردند و با استفاده از اصول یکتاپرستی سامیان تردید، پرسش و خردگرایی پیرامون این مسئله را شرک می‌شمردند. افزون بر اتخاذ شیوه‌ی انکاری، معتزلیان از فلسفه‌ی یونانی برای جدل پیرامون اصول دینی سود برده و به فن تأویل مانویان (زندیکان) روی آوردند که از ظاهر قرآن باطن آن را استنتاج کرده و حکمت الهی را با خرد بشری هماهنگ سازند. به این ترتیب، معتزلیان با استناد به اصل دینی "عدل" مدعی شدند که الله ذاتاً حکیم و عادل است و شر و ظلم را نباید به وی نسبت داد. لیکن هم‌زمان ادعا کردند که "عدل" خدا اختیار انسان را در اتخاذ اعمالش نیز واجب می‌کند. بنابراین معتزلیان تا اندازه‌ای به مفهوم طبیعت خردگرایی بشر نزدیک شدند و با تأکید بر اختیار و اراده‌ی انسان در تعیین گفتار و کردار خویش گوهر یکتاستایی ایرانیان را به انضمام تفکر اسلامی کشیدند. افزون بر این‌ها، معتزلیان از طریق تأویل آیات قرآن تقدم صفات الهی بر خلقت طبیعت را انکار کردند و مانعی در برابر تشبیه و تجسیم الله با انسان ساختند.<sup>۳۸۳</sup> بدیهی است که خردگرایی در حکمت الهی نمی‌توانست به همین مباحث خاتمه بیابد. تناقض‌گویی و نظم غیر منطقی قرآن از یک سو و ادعای محمد که خاتم‌الانبیا است و کلام الله را قرائت می‌کند از سوی دیگر، معتزلیان را مجبور می‌ساخت که جهت توجیه حکمت الهی قرآن را "کلام مخلوق الله" و حادث بنامند. به این ترتیب، نه تنها مصداق و اعتبار قرآن وابسته به زمان و مکان می‌شد و وحی الهی شأن نزول به خود می‌گرفت بلکه استفاده از فن تأویل برای استنتاج باطن قرآن از ظاهر آن یک توجیه دینی می‌یافت. بنابراین معتزلیان همواره ادعا می‌کردند که وحی الهی فقط برای آن اوضاع بخصوصی نازل شده که پیامبر اسلام درگیر

<sup>۳۸۳</sup> مقایسه، الفاخوری، حنا الجبر، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۸ ادامه، ۱۴۵

طبقاتی گذشته‌ی خویش به اسلام گرویده بودند. به اعراب حسادت می‌ورزیدند زیرا اسلام در شبه‌جزیره‌ی عربستان و نه در ایران ظهور کرده بود. از آن‌جا که حسادت هم زمینه‌ی مادی دارد، این نو‌رسیدگان انگیزه‌ی ادغام خویش در دستگاه خلافت را داشتند تا از این طریق حکومت و فرودستی، مالکیت و بندگی، توانایی و فقر را به عنوان قدر الهی موجه سازند. به بیان دیگر، یکتاپرستی سامیان در برابر یکتاستایی ایرانیان به طبقه‌ی حاکم امکان می‌داد که نبرد طبقاتی را سرکوب کند، بدون این‌که با بحران ایدئولوژیک مواجه شود. لیکن تحقق این اهداف ضروری می‌کرد که فرودستان جامعه نیز به اسلام ایمان آورده و سعادت و خیر خویش را دیگر نه در این جهان بلکه در آخرت جستجو کنند. البته توفیق این برنامه فقط زمانی امکان داشت که اسلام با درک روزمره‌ی فرودستان جامعه هماهنگ می‌شد و در سرزمین ایران گسترش می‌یافت. به بیان دیگر، فقط از منظر منافع مادی و طبقاتی است که فعالیت ذهنی ایرانیان در راستای توجیه خلافت اسلامی و تدوین شریعت قابل درک می‌گردد.<sup>۳۸۷</sup> روشن است که برای طبقه‌ی حاکم ایرانی فعالیت ذهنی به تنهایی کافی نبود که در همان جایگاه طبقاتی مستقر گردد که خود را لایق آن می‌دانست. در این‌جا اندیشه‌ی برگزیدگی امویان و نقش ایرانیان به صورت موالی مانعی در برابر تحقق اهداف طبقه‌ی حاکم ایرانی می‌ساخت. بنابراین پیدا است که چرا رفته رفته جنبش شعوبیه در خراسان شکل گرفت. از این پس، سرنگونی خلافت امویان تبدیل به یک دستور عملی شد که طبقه‌ی حاکم ایرانی را به صدر حکومت کشور باز می‌گرداند.

به این ترتیب، در شرق سرزمین خلافت اسلامی یک مقاومت فرهنگی سازمان گرفت که به صورت آثار ادبی، مفاخر ایرانیان پیش از اسلام را برجسته می‌ساخت. از آن‌جا که زبان عربی نه تنها زبان اداری و معمول شهرها بلکه به عنوان کلام الله زبان قرآن و

<sup>۳۸۷</sup> برای نمونه محمدی ملایری با رجوع به ابن خلدون برجسته می‌سازد که با وجودی که دین اسلام از میان اعراب برخاسته و پیامبر آن عرب بوده است و زبان قرآن عربی است، با این حال پرچمداران علم در آن بیشتر ایرانیاند نه اعراب. وی این پدیده را با عبارت "من الغریب الوقوع" (از رویدادهای شگفت خوانده است) مقایسه. محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد اول، همان‌جا صفحه‌ی ۳۴۱. البته این شگفتی به سرعت برطرف می‌شود، اگر انسان بحران ایدئولوژیک شاهنشاهی ساسانیان را در نظر گرفته و اهداف مادی و انگیزه‌ی اشراف ایرانی و موبدان زرتشتی در دوران اسلامی را جهت ارتقا در دستگاه خلافت مد نظر داشته باشد.

دینی مستدل و مدون گردد. علمای دینی که بعدها این اسلوب را پذیرفتند، "اصحاب الرأی" لقب گرفتند. قشر دیگری از فقها که به "اصحاب الحدیث" معروف بود، در اوایل استفاده از خرد بشری را برای استنتاج شریعت شرک می‌خواند و با تفسیر قرآن و احادیث مخالفت می‌کرد. لیکن آن‌ها نیز پس از چندی به تناقض‌گویی قرآن و بی‌معنی بودن آن برای سازندگی جامعه و تنظیم روابط اجتماعی اعتراف کردند و به اجبار استفاده از "قیاس" و "رأی" را جهت تدوین قوانین شرعی پذیرفتند. از این پس، تفسیر خردگرای منابع دینی محدود به تفهیم تحت‌اللفظی و ظاهری آن‌ها شد که از تفرقه و پراکندگی مسلمانان ممانعت شود. به این ترتیب، برای پیش‌گیری از اختلاف نظر میان فقها استفاده از "قیاس" و "رأی" محدود به "اجماع" قشری از علمای نافذالکلمه شد. لقب علمای ظاهریه نیز به دلیل استفاده‌ی قشری از فقها از این فنون برای تطبیق شرع با عرف و شریعت با طریقت به آن‌ها داده شده است.<sup>۳۸۶</sup>

بنابراین دو شیوه‌ی متفاوت توجیه شریعت به صورت باطنی (تأویل قرآن) و ظاهری (تفسیر قرآن و احادیث) از طریق ایرانیان و با استفاده از خرد به وجود آمدند. در حالی که موبدان زرتشتی دوران ساسانی با روش تشبیهی و با تدوین اوستای متأخر، یکتاستایی ایرانیان را به یکتاپرستی سامیان نزدیک ساخته بودند، علمای ایرانی دوران اسلامی مشخصاً دین نوین را پذیرفته و ایدئولوژی حکومتی و قوانین شرعی آن‌را مستدل و مدون کردند. این تازه مسلمانان که برای حفظ منافع مادی و کسب جایگاه

<sup>۳۸۶</sup> مقایسه، پطروشفسکی، ایلپاباولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۴ ادامه و

vgl. Noth, A. (۱۹۷۵): Zum Verhältnis von Recht und Geschichte im Islam, in: Saeculum, Bd. ۲۹, S. ۱۹۰ ff., Freiburg/München, S. ۳۴۱, und

vgl. Tibi, Bassam (۱۹۹۴): Im Schatten Allahs - Der Islam und die Menschenrechte, München, S. ۱۹, und

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۱): Bd. I, ebd., S. ۱۸۸, und

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۷): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. IV, Berlin/New York, S. ۶۶۰ f. und

vgl. Busse, H. (۱۹۷۵): Tradition und Akkulturation im islamischen Modernismus (۱۹./۲۰. Jahrhundert), in: Saeculum, Bd. ۲۶, S. ۱۵۷ ff., Freiburg/München, S. ۱۵۹

البته اکثر شعوبیان انگیزه‌ی بازگشت به دوران ساسانیان را نداشتند و فقط با استناد به قرآن خواهان برابری تمامی مسلمانان می‌شدند و با تأکید بر ضرورت لغو قوانین نژادی، هویت عربی خلافت اسلامی را انکار می‌کردند، هم‌زمان شعوبیان مبلغان خویش را جهت تهییج فرودستان جامعه به روستاها می‌فرستادند. رهایی از بندگی و بیگاری، پایان چپاول و تجاوز و معافیت از پرداخت جزیه و زکات وعده‌های این فرستادگان به روستاییان ایرانی بودند. جنبش شعوبیه تحت رهبری یک سردار ایرانی به نام بهزادان پسر وندادهرمز، ملقب به ابومسلم قرار داشت. او فرودستان جامعه را که از خشونت حکومت امویان و افزایش رانت محصولی به ستوه آمده بودند، برای قیام بسیج و تهییج می‌کرد.<sup>۳۹۱</sup> هم‌زمان سردار ایرانی وی، سنبادگیر، موفق شد که میان جناح‌های متفاوت مزدکی، خرم‌دینی و زرتشتی که در نواحی کوهستانی سرزمین خلافت (عراق کنونی) می‌زیستند، یک اتحاد جهت سرنگونی خلیفه‌ی اموی به وجود بیاورد.<sup>۳۹۲</sup>

مرکز شورش خراسان بود. همان‌جایی که خاندان عباسی پس از سرنگونی شاهنشاهی ساسانیان زندگی می‌کرد. عباس بن‌عبدالمطلب، عموی پیامبر اسلام بود که قبل از پیروزی سپاه مسلمانان و تسلط محمد بر مکه برای حفظ منافع مادی خویش به اسلام گرویده بود. وی پس از وفات پیامبر اسلام با ابوبکر بیعت نکرد زیرا خودش را شایسته‌تر از او برای مقام خلافت می‌دانست. محمد قبل از وفاتش او را به عنوان "وصی"، وکیل تقسیم اموالش کرده بود. بنا بر عرف اعراب پیش از اسلام، "وصی" پس از وفات موکلش به جانشینی او در می‌آمد. بنابراین نوادگان عباس با رجوع به تصمیم پیامبر اسلام به ادعای خلافت خویش مشروعیت می‌دادند و از یک سو، ابوبکر، عمر، عثمان و علی و هم‌چنین تمامی خلفای بنی‌امیه را نیز غاصب می‌نامیدند<sup>۳۹۳</sup> و از سوی

<sup>۳۹۱</sup> vgl. Watt, W. Montgomery (۱۹۸۱): Die Bedeutung der Frühstadien der iamamitischen Shi'ah, in: Marom Nameh, Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), S. ۲۵ff., Frankfurt am Main, S. ۴۸

<sup>۳۹۲</sup> مقایسه، خسروی، خسرو (۱۳۶۹): مزدک، چاپ دوم، انتشارات افسانه (سوئد)، صفحه‌ی ۹۲

<sup>۳۹۳</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. III, Berlin/New York, S. ۱۷

مسلمانان نیز محسوب می‌شد، در نتیجه ادیبان جنبش شعوبیه آثار خویش را به این زبان بیان و منتشر می‌کردند. به این ترتیب، برای شعوبیان ممکن شد که از یک سو، با رجوع به قرآن در برابر حاکمیت نژادی امویان صف آرایی کنند<sup>۳۸۸</sup> و از سوی دیگر، اهداف طبقاتی خویش را با رجوع به فرهنگ ایرانیان پیش از اسلام مستدل و مطرح سازند. از جمله باید از شاعری به نام اسمعیل بن‌یسار (موالی بنی‌تمیم، وفات سال ۱۰۱ هجری) یاد کرد که چنان نام‌آور گشت که حتا به مقام مداحی خلیفه‌ی اموی، هشام بن‌عبدالملک، رسید.<sup>۳۸۹</sup> هواداران جنبش شعوبیه مدعی بودند که قرآن و آیین اسلام که اعراب به آن‌ها می‌نازند و از طریق آن‌ها بر دیگر مسلمانان فخر می‌فروشند، اختصاص به اعراب ندارند. برخی از نظریه‌پردازان شعوبی حتا در اشعار خویش از برتری نژادی ایرانیان نسبت به اعراب نیز سخن می‌راندند. برنامه‌ی اصلی این بخش از شعوبیان معرفی و ترویج فرهنگ ایران پیش از اسلام و اعاده‌ی استقلال و عظمت کشور از یک سو، و تحقیر اعراب و شیوه‌ی زندگی آنان از سوی دیگر، بود. ابزار تحقق این اهداف معرفی و ارج‌گذاری مفاخر و آثار قبل از حاکمیت اعراب مسلمان بر کشور و تحریک حس میهن‌پرستی ایرانیان بودند. به این ترتیب، رفته رفته یک قوای هم‌سنگ در برابر خلافت امویان سازمان می‌گرفت.<sup>۳۹۰</sup>

<sup>۳۸۸</sup> برای نمونه شعوبیان با رجوع به آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی الحجرات (۴۹) تبعیض نژادی امویان و پرداخت جزیه به مسلمانان را محکوم می‌کردند. در این آیه به شرح زیر آمده است: «ای مردم ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آنگاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا (قرب و بعد نژاد و نسب یکدیگر را) بشناسید (و بدانید که اصل و نسب و نژاد مایه افتخار نیست بلکه) بزرگوارترین شما نزد خدا با تقوی‌ترین مردمند و خدا (بر نیک و بد مردم) کاملاً آگاه است.» (قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا)

<sup>۳۸۹</sup> مقایسه، صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲): همان‌جا صفحه‌ی ۱۴۴ ادامه

<sup>۳۹۰</sup> مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۳۸۴ ادامه و

مقایسه، صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲): همان‌جا صفحه‌ی ۱۴۳

در این‌جا باید بخصوص از فردی به نام خدش یاد کرد که در خراسان در ترویج اندیشه‌های مزدک کوشا بود. فرمانروای خراسان او را به اسارت گرفت و پس از شکنجه‌ی وی، گردنش را زد (مقایسه، بطروشفسکی، ایلپایاولویج (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۸ ادامه و مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۳۸۸ و ۳۹۱)

اعلام خلافت ابوالعباس (از سال ۷۵۰ تا ۷۵۴ میلادی) در ژانویه سال ۷۵۰ میلادی و قتل آخرین خلیفه اموی، مروان دوم، به نتیجه رسید.<sup>۳۹۵</sup>

روشن است که از منظر نظامی برای ابومسلم امکان داشت که در مقام فرماندهی سپاه خویش و پس از قتل خلیفه اموی بر تخت شاهنشاهی ایران بنشیند و آیین یکتاستایی ایرانیان را احیاء کند. لیکن وی از یک سو، با همان بحران ایدئولوژیک دولت منطقه‌ای مواجه می‌شد که گریبان ساسانیان را گرفته بود و از سوی دیگر، به اجبار از یک ابزار حکومتی که به صورت اسلام در تداوم یکتاپرستی سامیان به وجود آمده و به بهترین وجه ممکنه برای تصرف اضافه تولید اجتماعی و سرکوب فرودستان جامعه مناسب بود، صرف نظر می‌کرد. به بیان دیگر، تشکیل خلافت عباسیان نه تنها به نفع منافع مادی طبقه‌ی حاکم ایرانی بود بلکه تغییر هویت عربی خلافت به شکل اسلامی آن به ایرانیان مسلمان امکان می‌داد که در همان جایگاه اجتماعی و ساختار سیاسی مستقر گردند که خود را لایق آن‌ها می‌دانستند. بنابراین با استقرار خلافت عباسیان روند ایرانی شدن حکومت اسلامی نیز آغاز شد. در واقعیت از این پس بود که اسلام فراتر از ادعای خویش، جنبه‌ی یک دین جهان‌شمول به خود گرفت.

البته استقرار خلافت عباسیان هواداران فرقه‌های امامیه را که برای تشکیل حکومت علویان با جنبش شعوبیه بیعت کرده بودند به خشم آورد. برای نمونه در ماوراءالنهر شریک بن‌شیخ‌المهری از بیداد عباسیان قیام کرد و حکام بخارا و خوارزم نیز با نهضت وی بیعت کردند. ابومسلم برای سرکوب این قیام سپاه خویش را به سوی بخارا گسیل کرد. در این جنگ اهالی بخارا به خاک و خون کشیده شدند و شهر به مدت سه روز در آتش سوخت. سپس سران جنبش به هلاکت رسیدند و اجساد قربانیان برای درس عبرت دیگران بر دروازه‌ی شهر آویخته شدند. از این پس، ابومسلم فرمانروای خراسان شد. هر کسی که برای خلافت عباسیان موجب خطر می‌شد، با رایزنی و فرمان وی به قتل می‌رسید. از جمله باید از سلیمان بن کثیر (داعی عباسیان) و ابوسلمه‌ی خلال (نماینده‌ی علویان) یاد کرد که از قربانیان مشهور ترورهای دولتی بودند. در همین

<sup>۳۹۵</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۷۵ ادامه و

دیگر، همواره درخواست تدوین قوانینی را داشتند که طبق آن‌ها باید خلیفه‌ی مسلمانان معین می‌شد. سران این خاندان در واقع بر همان بحران ایدئولوژیک دولت اسلامی انگشت می‌گذاشتند که پس از وفات پیامبر اسلام بلافاصله بروز کرده بود. البته سکونت عباسیان در خراسان همواره با درجه‌ی بالایی از روند ایرانی شدن این خاندان همراه بود که البته از طریق پیمان‌هایی زناشویی با مرزبانان و طبقه‌ی حاکم ایرانی میسر می‌شد. بنابراین قابل درک است که چرا ابومسلم مانعی نمی‌دید که به سرکردگی دینی عباسیان تن دهد. وی از طریق امام عباسیان، ابراهیم بن محمد بن علی، برای سازمان‌دهی قیام به مرو گسیل شده بود، در حالی که هم‌زمان گروهی از مخالفان حکومت امویان در کوفه یک سازمان مخفی تشکیل داده و برای تشکیل خلافت عباسیان تبلیغ می‌کرد. در رأس این کمیته یک فرد ایرانی به نام بکیر بن‌ماهان قرار داشت که مانند ابومسلم از طرف امام عباسیان به این سمت منسوب شده بود. هدف این کمیته تشکل و هماهنگی تمامی مخالفان حکومت امویان بود.<sup>۳۹۴</sup> ابومسلم نخست، قیام را در خراسان سازمان داد و سپس از آن‌جا با سپاه خویش به سوی مرکز خلافت امویان تاخت. از آن‌جا که قوای خلیفه‌ی اموی، مروان دوم، قادر به مقاومت در برابر قیام شعوبیان نمی‌شد، در نتیجه سپاه ابومسلم لشکریان خلیفه را یکی پس از دیگری منکوب کرد و سرانجام بر پایتخت خلافت اسلامی مسلط گشت. سرنگونی امویان با

<sup>۳۹۴</sup> در این‌جا طرح این نکته ضروری است که هواداران فرقه‌های متفاوت امامیه نیز در دفاع از "آل‌محمد" به جنبش شعوبیه پیوستند، بدون این‌که در پی استقرار خلافت عباسیان باشند. آن‌ها انگیزه‌ی تشکیل حکومت علویان را داشتند و برنامه‌ی خویش را از طریق اصول "رجعت" و "نسب" موجه می‌کردند. در همین دوران فرمانروای خراسان، نصر بن‌سیار، قیام شیعیان به رهبری حارث بن‌سریج را سرکوب کرده و یحیی بن‌زید (پسر بنیان‌گذار فرقه‌ی ی زیدیه) را به هلاکت رسانده بود. بنابراین کینه‌ی هواداران فرقه‌های امامیه از خلافت امویان دو چندان می‌شد. به همین منوال باید از ابوهاشم (فرزند محمد بن‌الحنفیه) که یکی از امامان فرقه‌ی شیعه‌ی کیسانیه به شمار می‌رفت، یاد کرد که به هواداران عباسیان پیوست. او قبل از وفاتش وصیت کرد که امامت به نوادگان عباس به ارث برسد. به این ترتیب، هواداران خلافت علویان نیز به جمع شورشگران پیوستند.



خورشید، شاهزاده‌ی طبرستان، پناه خواست. اما یکی از سرداران شاهزاده به نام طوس، سنباد را در راه به قتل رساند و سر او را برای اثبات حسن نیتش به عباسیان برای خلیفه فرستاد.<sup>۳۹۷</sup>

فرد دیگری که ادعای خونخواهی ابومسلم را داشت، هاشم و یا عطاء نامیده می‌شد و مقنع (نقابدار) لقب داشت. بیش از ده سال از قتل ابومسلم می‌گذشت که نهضت مقنع آغاز شد. او به مدت ۱۴ سال در حوالی بخارا، کش، نخشب موجب وحشت مسلمانان بود. هوادارن مقنع که سفید جامگان نام داشتند، مسلمانان را به قتل می‌رساندند و مساجد را به آتش می‌کشیدند. او اعتقاد به تناسخ روح داشت و مدعی بود که روح پیامبر در کالبد ابومسلم و سرانجام در کالبد او دمیده است. از این رو، مقنع برای خود مقام الوهیت قائل می‌شد. نقاب او توجیه دینی داشت. مقنع دیدار "چهره‌ی الهی" را برای مؤمنان مجاز نمی‌دانست. سرانجام مقنع از طریق امیر هرات، سعید حرشی، در دژ سنم در نزدیکی کش محاصره شد. مقنع از فرط ناامیدی تصمیم به خودکشی گرفت. اما قبل از این کار تمامی زنانش را که بیش از صد تن بودند با زهر مسموم کرد و به هلاک رساند. سعید حرشی پس از تسخیر دژ سنم سر مقنع را از تن جدا ساخت و برای خلیفه فرستاد.<sup>۳۹۸</sup>

با سرنگونی خلافت امویان، سرکوب جنبش امامیان، قتل ابومسلم و خونخواهان وی راه برای استقرار خلافت عباسیان به کلی هموار گشت. از این پس، همان نظام طبقاتی - جنسیتی اسلامی که در دوران خلافت امویان حاکم بود، دوباره بر سرزمین ایران برپا شد. هم‌زمان خلافت اسلامی به اشکال متفاوت توجیه دینی دست یافت. روشن است که تحت چنین شرایطی مجادله‌ی طبقه‌ی حاکم پیرامون شیوه‌ی مناسب مشروعیت خلیفه برنامه‌ریزی شده بود. در این دوران اشکال متفاوت "آگاهی از جهان وارونه" در برابر یکدیگر خصمانه صف‌آرایی کرده و پیرامون ایدئولوژی دولتی، شیوه‌ی مناسب اداره‌ی خلافت و رابطه‌ی خلیفه با شریعت کشمکش می‌کردند.

<sup>۳۹۷</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۰۵ ادامه

<sup>۳۹۸</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۰۶ ادامه

دوران سپاه ابومسلم تعرض لشکر چین به ماوراءالنهر را در هم کوبید و در میان عباسیان محبوب‌تر از گذشته گشت.<sup>۳۹۶</sup>

ابوالعباس پس از چهار سال حکومت درگذشت و ابوجعفر در سال ۷۵۴ میلادی تحت نام منصور (۷۵۴ تا ۷۷۵ میلادی) بر تخت خلافت نشست. هم‌زمان برادر ابوالعباس، عبدالله بن‌علی، در شام مدعی خلافت شد. پس از دریافت این خبر، منصور ابومسلم را به جنگ او فرستاد. با وجودی که ابومسلم تمایلی به درگیری نظامی با عباسیان نداشت لیکن پس از دریافت فرمان خلیفه با سپاه خویش به سوی شام تاخت. از آن‌جا که عبدالله از محبوبیت ابومسلم هراسان بود و به سربازان ایرانی خویش اعتماد نداشت، در نتیجه ۱۷ هزار تن از آنان را که از اهالی خراسان بودند، به قتل رساند. سرانجام سپاه ابومسلم در اوایل سال ۷۵۵ میلادی شورشگران را در حوالی نصیبین محاصره و منکوب کرد و عبدالله را متواری ساخت. عبدالله پس از این شکست به نزد برادرش، سلیمان بن‌علی که فرمان‌روای بصره بود، گریخت و پناهنده شد. در حالی که منصور خواهان قتل عبدالله بود لیکن ابومسلم از تعقیب و مجازات او چشم‌پوشی کرد. سپس مجادله میان ابومسلم و نماینده‌ی خلیفه در رابطه با تقسیم غنائم در گرفت. ابومسلم خشمگین از این نزاع بدون توقف و ابراز احترام به منصور از شام به خراسان رفت. سرانجام خلیفه موفق شد که با استفاده از مکر اسلامی ابومسلم را به دربار کشد و وی را به هلاکت برساند. پس از دریافت این خبر، سردار زرتشتی ابومسلم، سنباد گیر، که با غنائم جنگی شام در راه بازگشت به خراسان بود، جهت خونخواهی فرمانده خویش قیام کرد. زرتشتیان ری و طبرستان نیز به یاری وی شتافتند، در حالی که شیعیان، خرم‌دینان و مزدکیان همبستگی خویش را با قیام وی اعلام کردند. سپاه سنباد پس از تسخیر نیشابور، ری، قزوین و قومش تصمیم سرنگونی خلیفه‌ی عباسی و انهدام کعبه را گرفت. خلیفه منصور ده هزار سرباز را تحت فرمان جهور بن‌مرار عجلی قرار داد و او را مأمور سرکوب شورشگران کرد. این دو سپاه در نواحی میان همدان و ری با هم تلاقی کردند. در این کارزار سپاه سنباد شکست خورد و اغلب یاران وی به قتل رسیدند. سنباد که از این جنگ جان سالم به در برده بود، به طبرستان گریخت و از اسپهبد

<sup>۳۹۶</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۳۹۳ ادامه

خلافت میسر می‌شد، نه تنها خلیفه را مانند تمامی مسلمانان پایبند به شریعت می‌ساخت بلکه تدوین قوانین شرعی و اتخاذ تصمیم‌های سیاسی را مشروط به توافق (اجماع) فقهای با نفوذ ظاهری می‌کرد. در این‌جا مصلحت‌گرایی ساختار دیگری می‌یافت. به این معنی که علمای دینی مجاز بودند که منابع دینی و احادیث را فقط زمانی تفسیر کنند که تحقق شریعت در تضاد با اهداف دولتی و منافع طبقه‌ی حاکم قرار می‌گرفت. بنا بر این طرح فرمانروا تنها خلیفه‌ی الله محسوب می‌شد و جایگاه وی در رأس دولت اسلامی یک شکل ظاهری به خود می‌گرفت. به بیان دیگر، این شیوه‌ی مشروعیت از طریق اندیشه‌ی فقهای ظاهریه که قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی می‌خواند، به بهترین وجه ممکنه موجه می‌گشت. بنابراین خلیفه‌ی مسلمانان همواره احتیاج به قشری از علمای دینی داشت که با آنان پیرامون مسائل سیاسی و امور کشورداری رایزنی کند. در این‌جا خلیفه‌ی الله نیز مانند مابقی مسلمانان مشمول وجوه امری شریعت می‌گشت و بر خلاف ولی الله قادر به تغییر آن نبود. بنابراین بنا بر اندیشه‌ی خلافت مشروعه مصلحت دولت اسلامی و تضمین منافع مادی طبقه‌ی حاکم فقط از طریق اجماع فقهای ظاهریه معین و بیان می‌شدند و برای خلیفه‌ی الله ممکن نبود که شریعت را تغییر دهد و یا اجرای آن را به تعویق بیاورد، حتی اگر وی این‌گونه تصمیم‌ها را واجب می‌دید. پیدا است که تحت چنین شرایطی دربار عباسیان تبدیل به حوزه‌ی جنجال شده بود و هواداران این دو طرح متفاوت ایدئولوژیک با یکدیگر خصمانه رقابت می‌کردند. در این اوضاع جنجالی خلیفه باید تصمیم می‌گرفت که قدرت مادی خلافت را در اختیار کدام جناح از فقها قرار دهد که قدرت ذهنی حاکمیت را بسازد و مقام خلیفه‌ی الله و یا ولی الله را موجه کند. در حالی که اولی موظف به مراقبت و تحقق شریعت بود، دومی بدون چون و چرا شریعت را معین می‌ساخت.<sup>۳۹۹</sup>

<sup>۳۹۹</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین و

vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۷۷f., ۱۸۳, und vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۷): Bd. IV, ebd., S. ۷۳۴

در یک طرف جریان، طبقه‌ی حاکم ایرانی قرار داشت که در مقام رجال دولتی و برای افزایش نفوذ سیاسی و تثبیت جایگاه طبقاتی و حفظ منافع قشری خویش، خلیفه‌ی عباسی را در سنت شاهنشاهان ساسانی فرای قوانین شرعی قرار می‌داد. به این ترتیب، حکومت اسلامی جنبه‌ی خودگامگی به خود می‌گرفت و خلیفه مسلمانان دیگر نیازی به رایزنی با فقهای دینی جهت تعیین سیاست و امور کشورداری نداشت. از این منظر، نه تنها نفوذ سیاسی و اجتماعی فقها محدود می‌ماند بلکه برای رجال ایرانی امکان داشت که همان نقشی را در زیست ساختاری خلافت اسلامی بازی کنند که نیاکان آنان در دربار ساسانیان به عهده داشتند. روشن است که اندیشه‌ی متکلمان معتزلی که قرآن را "کلام مخلوق الله" و حادث می‌شمرد، به یک چنین حکومت خودگامه‌ای به بهترین وجه ممکنه مشروعیت می‌داد. به این ترتیب، از یک سو، فرمانروا مانند پیامبر فرای شریعت مستقر می‌شد و قدرت سیاسی بدون چون و چرا در اختیار او قرار می‌گرفت. از سوی دیگر، تمرکز قدرت سیاسی برای اداره‌ی دولت گسترده‌ی عباسیان که البته بر زیربنای رانتی مستقر بود ولیکن شیوه‌های دیگر تولید، ملیت‌های متعدد و فرهنگ‌های متنوع را در بر می‌گرفت، بسیار مناسب به نظر می‌آمد. بنابراین فرمانروا مجاز می‌شد که مانند پیامبر شریعت را نسخ کند اگر که اصول قرآنی در تضاد با اهداف دولتی و منافع طبقه‌ی حاکم قرار می‌گرفتند. در این‌جا فرمانروا نه تنها در رأس دولت اسلامی قرار می‌گرفت و مانند پیامبر ولی الله محسوب می‌شد بلکه مصلحت‌گرایی، اصول فلسفه‌ی سیاسی حاکمیت را معین می‌کرد. به بیان دیگر، این شیوه‌ی مشروعیت هم با سیستم نسخی و منسوخ‌ی قرآن مطابقت داشت و هم از طریق اندیشه‌ی متکلمان معتزلی که قرآن را "کلام مخلوق الله" و حادث می‌خواند، به بهترین وجه ممکنه موجه می‌گشت.

در طرف دیگر این کشمکش، علمای ظاهریه قرار گرفته بودند. در حالی که رجال ایرانی در تداوم فرهنگ خردگرایی تمایل به تفکر دینی معتزلیان داشتند، علمای ظاهریه از ضرورت تشکیل خلافت مشروعه سخن رانده و برای افزایش نفوذ سیاسی و حفظ منافع مادی و قشری خویش قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی می‌شمردند. تحقق این برنامه که البته فقط از طریق نظارت فقهای ظاهریه بر اجرای شریعت و مقام

آورد و حفاظت غنائم جنگی را نیز به او سپرد. لیکن پس از آن که قحطبه به جنبش شعوبیه ملحق شد، خالد نیز که دیگر منافعی در دفاع از خلافت امویان نمی‌دید به سپاه ابومسلم پیوست. از آن‌جا که خالد برای پیشرفت عباسیان ثروت و نفوذ خود را در اختیار آنان گذاشت، مورد توجه اولین خلیفه‌ی عباسی، ابوالعباس (سفاح)، قرار گرفت. خالد چندی بعد از قتل وزیر عباسیان، ابوسلمه خلال، خراج‌دار خلافت عباسیان شد. حسن نیت او به حکومت عباسیان چنان بود که او در دوران خلافت منصور به مقام وزارت رسید و فرمانروایی طبرستان و موصل را نیز به عهده گرفت. پسر خالد برمکی، یحیی نام داشت که مانند پدرش در دربار نفوذ زیادی به دست آورد و در عصر عباسیان بر ارمنستان و آذربایجان فرمانروایی می‌کرد. به غیر از وزارت و امارت، برمکیان در دربار به عنوان کاتب، ندیم و مربی اشتغال داشتند و سیاست خلافت عباسیان را قاطعانه معین می‌کردند.<sup>۴۰۱</sup> همانند برمکیان، سرکردگان خاندان خردادبه نیز به مقام‌های بالای دستگاه خلافت دست یافتند. این خاندان پیش از این که به توصیه‌ی برمکیان مسلمان شود، زرتشتی بود و در ری می‌زیست.<sup>۴۰۲</sup> از جمله باید از عبیدالله یاد کرد که از طریق خدمات دیوانی خود به عباسیان به مقام و منزلتی بالا دست یافت. به نظر می‌رسد که جد وی، خردادبه، همان خردادبه رازی بوده باشد که در قتل یزدگرد، آخرین شاهنشاه ساسانی، دست داشت. سرکردگان این خاندان از میانه‌های قرن دوم تا پایان قرن سوم هجری، یعنی نزدیک به یک قرن و نیم، در دربار

<sup>۴۰۱</sup> مقایسه، بووا، لوسین (۱۳۵۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۱ ادامه، ۴۵، ۵۰ و

مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۴۴۲ ادامه

<sup>۴۰۲</sup> البته گرویدن طبقه‌ی حاکم ایرانی به اسلام نه محدود به این دو خاندان می‌شد و نه یک پدیده‌ای بود که پس از شکست نظامی ساسانیان و تسلط اسلام بر ایران به وقوع پیوست. برای نمونه فرماندار ایرانی یمن، باذان، در دوران شاهنشاهی شیریویه و به دعوت محمد به اسلام گروید و همه‌ی ایرانیان یمن نیز از وی پیروی کردند. پس از وفات پیامبر اسلام دو سردار ایرانی به نام‌های دادویه و فیروز دیلمی به تبعیت از ابوبکر قیام اسودعسی را در یمن به خاک و خون کشیدند. به همین منوال نیز باید از اسواران ایرانی یاد کرد که در رکاب آل علی با سپاه خلیفه‌ی اموی می‌جنگیدند. به بیان دیگر، طبقه‌ی حاکم ایرانی نه تنها به اسلام گروید بلکه از هوداران پر و پا قرص آن نیز شد (مقایسه محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۲۵ و مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱۶ و مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۰): جلد چهارم، همان‌جا،

رجال دولتی شامل آن قشری از طبقه‌ی حاکم ایرانی می‌شد که جهت حفظ جایگاه اجتماعی و منافع طبقاتی خویش انگیزه‌ی تسلط بر قوای اجرایی را داشت. از جمله باید از خاندانان ایرانی مانند برمکیان و خردادبه یاد کرد که به دربار عباسیان راه یافته بودند. برمکیان منسوب به برمک، متولی "نوبهار"، معبد مشهور بوداییان در بلخ می‌شدند. وی در دوران خلافت امویان و پس از فتح خراسان، یعنی در نیمه‌ی دوم قرن هفتم میلادی برای حفظ جایگاه طبقاتی خویش به اسلام گروید. گنبد "نوبهار" اوست نام داشت که دور و ارتفاع آن هر کدام به صد ذرع می‌رسید. در ایوان معبد ۳۶۰ حجره در اختیار راهبان بودند و در حوالی آن هفت فرسنگ مربع زمین زراعی و دژهای متفاوت از اموال متولیان "نوبهار" محسوب می‌شدند. در خاندان برمکی کهانت موروثی بود و سلاطین هند، چین، کابل، سند، زابلستان و ماوراءالنهر به زیارت "نوبهار" می‌آمدند. کاهن معبد نزد طبقه‌ی حاکم ارج بسیار داشت و تمامی ساکنان این نواحی بنده‌ی برمکیان به شمار می‌رفتند. برمکیان از طریق تصرف رانت محصولی و پیشکش‌های زائران اضافه تولید اجتماعی را تصرف می‌کردند و در این دوران از متمول‌ترین قشر طبقه‌ی حاکم ایرانی محسوب می‌شدند.<sup>۴۰۰</sup>

سرکرده‌ی این خاندان، جعفر برمکی، در زمان خلافت عبدالملک، یعنی در اواخر قرن هفتم میلادی به دربار امویان در دمشق راه یافت و در دیوان‌سالاری نفوذ بسیار کسب کرد. در حالی که نواده‌ی او، خالد برمکی، مورد اعتماد آخرین خلیفه‌ی امویان، مروان دوم، بود و یکی از فرماندهان سپاه خلیفه به شمار می‌رفت. البته وی برای حفظ منافع مادی و مقام دیوانی خویش به امویان خیانت کرد و پس از پیوند به جنبش شعوبیه در سرنگونی خلیفه شرکت داشت. رابطه‌ی او با عباسیان از طریق قحطبه بن شیب الطائی ایجاد شد. این دو تن در سال ۷۴۷ میلادی از طریق مروان دوم مأمور سرکوب فرمانروای عراق، یزید بن عمر بن‌هبیره، بودند که بر علیه خلیفه قیام کرده بود. مروان دوم برای سرکوب این قیام، خالد را به فرماندهی بیست هزار تن از سربازان خویش در

<sup>۴۰۰</sup> مقایسه، بووا، لوسین (۱۳۵۲): برمکیان - بنا بر روایات مورخین عرب و ایرانی، در مجموعه‌ی ایران شناسی

شماره‌ی ۴، ترجمه‌ی عبدالحسین میکده، چاپ سوم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب شماره‌ی ۳۳، تهران، صفحه‌ی ۲۹

ماه جریان داشت و از بسیاری شهرهای دور و نزدیک ایران، بازرگانان با کاروان‌های بزرگ و پر از کالای خویش برای داد و ستد به آن‌جا می‌آمدند. در حالی که از این بازار تا اواخر خلافت امویان فقط نشانی باقی مانده بود، پس از استقرار خلیفه‌ی عباسی در بغداد ابعاد بسیار گسترده‌ای به خود گرفت و شکوفاتر از گذشته گشت. روشن است که در یک چنین محیطی و در حمایت وزرا و امیران ایرانی فرهنگ‌های متفاوت با یکدیگر تلاقی می‌کردند و نویسندگان و مترجمانی که غالباً یا ایرانی و یا تربیت شده‌ی آنان بودند، ادبیات جدیدی را که از ترکیب زبان اعراب و ایرانیان به وجود آمده بود، به زبان عربی ارائه می‌کردند.<sup>۴۰۴</sup> البته تدوین ادبیات به زبان عربی دلایل متفاوت داشت. زبان عربی هم زبان رسمی خلافت و زبان قرآن به عنوان کلام‌الله محسوب می‌شد و هم مراوده‌ی روزمره در شهرها را برقرار می‌ساخت. به این ترتیب، علم و ادب ایرانیان از طریق زبان عربی به ذهنیت اعراب مسلمان راه می‌یافت، در حالی که دستور زبان عربی زبان فارسی را برای بینش خردگرا و طرح مسائل فلسفی عقیم می‌ساخت. در تقابل با اوضاع شهری، روستاییان ایرانی هم‌چون گذشته به زبان مادری خویش سخن می‌راندند و در پراکندگی جغرافیایی و به دور از شهرها فرهنگ خویش را محفوظ نگاه می‌داشتند.<sup>۴۰۵</sup>

پس از استقرار بغداد به عنوان پایتخت سلسله‌ی عباسیان، مدارس متعدد دینی و علمی در این شهر تأسیس شدند. البته پس از تقبل تاریخ شمسی به عنوان گشایش سال خراجی (رانت محصولی) و با ترجمه‌ی دیوان فارسی به عربی، تاریخ شمسی عملاً تبدیل به تاریخ رسمی خلافت شده بود. لیکن با گشایش مدارس نجوم‌شناسی و ریاضیات در بغداد هم تاریخ قمری اعراب و هم تاریخ شمسی ایرانیان از آن مسلمانان شدند که به صورت "شهورالعرب" با "شهورالفرس" و "شهور اسلامی" با "شهور غیراسلامی" از یکدیگر قابل تمایز بودند. به این ترتیب، بسیاری از جشن‌ها و سنت‌های ایرانی که با سال شمسی ارتباط داشتند، در جهان اسلام باقی ماندند و مراسمی مانند عید نوروز،

<sup>۴۰۴</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۰): جلد چهارم، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۷ ادامه و

مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۴

<sup>۴۰۵</sup> مقایسه، صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲): همان‌جا صفحه‌ی ۶۳

عباسیان حضور مستمر داشتند و بدون تردید سیاست خلافت را معین و متحقق می‌کردند.<sup>۴۰۳</sup>

روشن است که با تغییر هویت عربی به هویت اسلامی دولت و با ورود ایرانیان به مدارج بالای زیست ساختاری کشور، خلافت اسلامی نیز روح دیگری به خود گرفت. در دوران خلافت منصور بغداد تبدیل به پایتخت سلسله‌ی عباسیان شد و "مدینه السلام" نام گرفت. این شهر در نزدیکی تیسفون، پایتخت شاهنشاهی ساسانیان قرار داشت که به صورت تفریح‌گاه طبقه‌ی حاکم شهری از آن استفاده می‌شد. برخی از دیگر پادشاهان سرزمین ایران و بزرگان دولتی نیز در آن‌جا کاخ‌ها و باغ‌های متعدد و بزرگی داشتند. در جوار بغداد قصر شاپور قرار داشت و در نزدیکی آن آوارهای پایتخت ساسانیان، تیسفون و قصر کسری مشاهده می‌شد. منصور نقشه‌ی پایتخت خویش را شخصاً طراحی کرد و بنای شهر پس از هفت سال به پایان رسید. در مرکز بغداد قصر خلیفه و مسجد شهر بنا شدند. بغداد از یک سو، هویت اسلامی خلافت عباسیان را برجسته می‌ساخت و از سوی دیگر، مانند مداین در دوران شاهنشاهی ساسانیان در مرکز کشور قرار داشت.

منصور برای بنای پایتخت خلافت خویش دستور داد که مصالح ساختمانی از کاخ‌های شاهنشاهی مداین به بغداد منتقل شوند. به این ترتیب، مابقی بناهای تاریخی مداین که در جنگ مسلمانان با ایرانیان هنوز پابرجا مانده بودند، ویران و به بغداد منتقل شدند. از این پس، قسمت عمده‌ی جمعیت مداین و از جمله صنعتگران، پیشه‌وران، معماران و هنرمندان برای کسب کار و امرار معاش به بغداد و حومه‌ی آن نقل مکان کردند. در این دوران بیش از صد هزار پیشه‌ور و مزدور در بنای پایتخت شرکت داشتند و منصور بیش از چهار میلیون درهم خرج مستقالات بغداد کرد. روشن است که ایرانیان آداب و رسوم و سنت‌های دیرین خویش را نیز به پایتخت جدید خلافت عباسیان انتقال دادند. از آن‌جا که بغداد در جوار دجله و معبر کاروان‌های خراسان و شام قرار داشت، در نتیجه در دوران ساسانی هر ساله شاهد یک بازار بزرگ تجاری بود که به مدت یک

<sup>۴۰۳</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۹ ادامه

طبقاتی - جنسیتی بود که خلافت اسلامی بر ایرانیان تحمیل می‌کرد. سرخ‌علمان آیین مزدک را احیاء و اصلاح کرده و برای استقرار نظمی نوین مسلحانه مبارزه می‌کردند. البته مخالفان حکومت عباسیان و خون‌خواهان ابومسلم نیز به این نهضت پیوسته بودند. در دوران خلافت مهدی مردم طبرستان دوباره و به مراتب شدیدتر از گذشته قیام کردند. مرکز شورش شهرهای شوش، گرگان، دیلمان، آذربایجان، ارمستان و اصفهان بود. فرمانده سپاه عباسیان، عمرو بن‌علاء نام داشت که قیام خرمدینان را به خاک و خون کشید.<sup>۴۰۸</sup>

با وجود قیام‌های مستمر و خونین مزدکیان و خرمدینان کشمکش در دربار عباسیان برنامه‌ریزی شده بود. در این‌جا ضروری بود که فرقه‌ها و جریان‌های متفاوت دینی متفق گردند و با بازنگری ایدئولوژی دولتی از یک سو، نظام طبقاتی - جنسیتی اسلامی را به مراتب بهتر از گذشته موجه کنند و از سوی دیگر، اندیشه‌ی دینی مزدکیان و خرمدینان را تحت عنوان "پیروان زند" (زندیک) بی اعتبار سازند. بنابراین خلیفه مهدی در سال ۱۶۲ هجری فقهای اسلامی و واعظان دینی را فراخواند که تفاوت‌های نظری خود را کنار بگذارند و برای مقابله با کافران و زندیکان فعال شوند. از جمله باید از علمای دینی مانند هاشم بن‌الحکام، بسریر العظم و دیرار بن‌امر یاد کرد که با وجود تفاوت‌های فرقه‌ای و تمایل‌های سیاسی به درج مطالبی در رد نظریات مزدکیان و خرمدینان روی آوردند. از این پس، فقهای ظاهریه به قدرت مادی خلافت مجهز شدند که قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم را بسازند. به این ترتیب، شیوه‌ی مشروعیت خلافت شکل دیگری به خود گرفت، امت و حکومت اسلامی به نظارت فقهای ظاهریه در آمدند و مشروعیت قوانین و تصمیم‌های دیوانی مشروط به اصل "اجماع" شدند.<sup>۴۰۹</sup>

<sup>۴۰۸</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۵۸ ادامه و

مقایسه، خسروی، خسرو (۱۳۶۹): همان‌جا صفحه‌ی ۹۲

<sup>۴۰۹</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۷۸f., und

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۰f. und

مقایسه، طاهری عراقی، احمد (۱۳۸۴): ردیه‌نویسی بر مانویت در عصر اسلامی، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۹۹ ادامه، تهران، صفحه‌ی

جشن مهرگان و جشن‌های سده و بهمن‌جبه عملاً از طریق خلفای عباسی پذیرفته شدند.<sup>۴۰۶</sup>

پس از سرنگونی خلافت امویان و ادغام طبقه‌ی حاکم ایرانی در زیست ساختاری حکومت عباسیان پرده از چهره‌ی جنبش شعوبیه افتاد. فرودستان جامعه به زودی در یافتند که شرکت آن‌ها در سرنگونی امویان فقط جهت تعویض دولت و تضمین منافع مادی طبقه‌ی حاکم ایرانی بوده است. بنابراین تضاد ابژکتیو طبقاتی نمایندگان نوینی می‌یافت و در اشکال دیگری بیان می‌شد. از این رو، دوران خلافت عباسیان نیز با قیام‌های متفاوت و متنوعی همراه بود. در حالی که خوارج با پرچم سفید و امامیان با پرچم سبز طبقه‌ی فرودست جامعه را تهییج به قیام می‌کردند و به بهانه‌ی فقدان عدالت اسلامی به دنبال تحقق اهداف سیاسی و منافع مادی خویش بودند، پیروان مانی و زندیکان بر تفاوت‌های فرهنگی تأکید می‌کردند. هم‌زمان مزدکیان و خرمدینان با تهییج قیام‌های محلی رهایی دهقانان ایرانی را از اسارت طبقه‌ی حاکم و حکومت اسلامی در نظر داشتند. در برابر قوای مجریه‌ی عباسیان برای حفظ قدرت سیاسی و تحکیم مناسبات طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی در تعقیب و سرکوب "جنبش‌های الحادی" و کشتار نظریه‌پردازان قیام‌های محلی بسیار کوشا بودند.<sup>۴۰۷</sup>

فرودستان جامعه عامل نگون‌بختی خویش را در خلافت اسلامی می‌یافتند و آن‌را برابر با حاکمیت اعراب مسلمان بر خویش می‌شمردند. بنابراین قیام‌های ایرانیان اغلب موجب قتل مهاجران عرب‌تبار می‌شد. برای نمونه در دوران خلافت منصور مردم طبرستان تحت فرمان خرمدینان قیام کردند. خشم شورشگران نسبت به اعراب مسلمان چنان شدید بود که حتا زنان ایرانی، شوهران عرب‌تبار خویش را برای هلاکت تسلیم خرمدینان کردند. در این روز طبرستان، گیلان و تمشیه از وجود اعراب و سپاه خلیفه به کلی خالی شد. این سرخ‌علمان بارها و بخصوص در سال‌های ۷۷۰ و ۷۹۸ میلادی دوباره بر علیه خلافت عباسیان قیام کردند. انگیزه‌ی خرمدینان رهایی از نظام

<sup>۴۰۶</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۲): جلد پنجم، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۸ ادامه و

مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰ و ۱۴

<sup>۴۰۷</sup> vgl Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۷۶

میلادی) عمر الکلوادی مسئول تعقیب و کشتار زندیکان شد و پس از مرگ وی محمد بن عیسی (همدویا) جانشین وی گشت. در این توصیه دولتی که البته تا دوران خلافت هارون الرشید به طول انجامید، بسیاری از ایرانیان کوفه‌ای و بغدادی که در دستگاه دولت و دربار به دبیری و کتابت اشتغال داشتند، قربانی این قتل عام شدند. در این دوران اختناق نه نقدی به رجال دولتی پذیرفته می‌شد و نه کسی به خود اجازه می‌داد که دین اسلام را به تمسخر کشد. هر کسی که اندکی علاقه به ادامه‌ی حیانتش داشت، باید عقاید انتقادی خویش را پیرامون "دین مبین" کتمان می‌کرد.<sup>۴۱۱</sup>

پس از آغاز خلافت هارون الرشید، قتل عام زندیکان نیز متوقف شد. از آن‌جا که وی در دوران نوجوانی به خلافت رسید و در این سن قادر به حکمرانی نبود، در نتیجه مادر ایرانی‌ش، خیزران و وزیر ایرانی خلافت، یحیی بن خالد (از خاندان برمکیان)، به صورت اشتراکی اختیار کشور را در دست گرفتند. در حالی که فرودستان ایرانی با رجوع با اصول یکتاستایی ایرانیان در برابر فرمانروایان اسلامی مقاومت می‌کردند، طبقه‌ی حاکم ایرانی با استفاده از یکتاپرستی سامیان به قتل عام آنان مشروعیت می‌داد. دربار خلفای عباسی هم‌چون گذشته محل جنجال و رقابت نمایندگان اندیشه‌ی ولایت (ولی الله، خودکامگی) با هواداران اندیشه‌ی خلافت (خلیفه‌ی الله، مشروعه) بود و عباسیان دیگر نمی‌توانستند که با استناد به عباس به عنوان "وصی" پیامبر، خلافت خاندان خویش را مشروع سازند. فراتر از بهران مشروعیت خلافت عباسیان، اقتداری بود که خاندان برمکی در دربار کسب کرده بود. در حالی که به اعتقاد برمکیان فرمانروا فرای شریعت قرار داشت و ولایت می‌کرد لیکن قدرت سیاسی در حقیقت تحت نظر مستقیم آنان بود. بخصوص در این دوران هارون الرشید به ظاهر خلافت می‌کرد و در واقعیت برمکیان تمامی امور دولتی را در دست داشتند. در سال ۷۷۹ میلادی یحیی هم مباشر

<sup>۴۱۱</sup> برای نمونه یوسف فان‌اس از شاعرانی مانند بشار بن بورد و علی بن هلیل یاد می‌کند که در این دوران از طریق اشعار خویش دربار را به تمسخر می‌کشیدند. در حالی که این دو تن به مجازات‌های بسیار سنگین محکوم شدند، یکی از شاگردان مقنع که از طریق شیعیان متهم به زندیک بود، موفق شد که از طریق کتمان نظریات خویش در دربار به کار خود ادامه دهد. همان‌گونه که فان‌اس ادامه می‌دهد، تمامی زندیکان یا ایرانی و یا از طریق افکار ایرانیان متأثر شده بودند.

هم‌زمان دستگاه خلافت برنامه‌ی تعقیب و قتل زندیکان را ریخت. آن‌ها متهم بودند که تناقض‌گویی و تضادهای قرآن را کشف کرده و سنت پیامبر را یک حقه‌بازی می‌شمارند. البته تا زمانی که وزیر ایرانی خلافت، ابوعبیدالله (از خاندان خردادبه)، اداره‌ی امور کشور را در دست داشت، قادر بود که از دبیران ایرانی حفاظت کند، تا این‌که یکی از پسرانش به جرم کفرگویی دست‌گیر شد و به قتل رسید. جانشین وی یعقوب بن داود نام داشت که در سال ۱۶۳ هجری به قدرت رسید. اولین فوج قتل عام زندیکان در سال ۱۶۳ هجری تحت ریاست قاضی عبدالجبار آغاز و تا سال ۱۶۹ هجری تمامی دستگاه خلافت از زندیکان توصیه شد. خلیفه مهدی شخصاً در این قتل عام فجیع شرکت داشت. وی در حالی که یکی از زندیکان که حاضر به توبه نبود، گردن زده و جهت درس عبرت عموم به صلیب می‌کشید، نفرت خویش از مزدکیان و خرمدینان را به شرح زیر برای ولیعهدش موسی (بعداً هادی نامیده شد) بیان می‌کرد:

«پسر عزیزم! پس از این‌که قدرت را به دست گرفتی، هیچ‌گاه این باند را آسوده نگذار! زیرا این یک فرقه است که انسان‌ها را ظاهراً به نیکوکاری و به بازگشت از بی‌اخلاقی مانند جهان‌گریزی و فعالیت اخروی فرا می‌خواند. سپس آن‌ها را به جایی می‌کشد که جهت جلوگیری از ارتکاب به گناه و عادت زشت از خوردن گوشت منع کنند، مراسم شستشوی بخصوصی را انجام دهند، حیوانات را نکشند و سرانجام حتا اصول دوگانه، یعنی نور و ظلمت را ستایش کنند. بعداً ازدواج با خواهران و دختران و شستشو با ادرار را مجاز اعلام می‌دارند و یا حتا دزدی کودکان از کوچه‌ها که آن‌ها را از انحراف ظلمت به سوی هدایت نور نجات دهند. لذا برای آن‌ها چوبه‌های دار بر پا کن و بر علیه آن‌ها شمشیر بکش و از این طریق نزدیکی به الله یکتا را بدست بیاور! زیرا من جد تو عباس را به خواب دیدم که چگونه من را با دو شمشیر مجهز کرد و به من دستور داد که دوگانه‌پرستان را به قتل برسان.»<sup>۴۱۰</sup>

در آغاز دوران خلافت هادی اداره‌ی تحت عنوان "صاحب الزنادیقا" تأسیس شد و از این پس قتل عام زندیکان زیست ساختاری به خود گرفت. از سال ۱۶۷ هجری (۷۸۳)

<sup>۴۱۰</sup> z. n. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۲

به سپاه‌چال افتادند. این دو تن پس از تحمل چند سال شکنجه در همان‌جا جان سپردند.<sup>۴۱۴</sup>

با انهدام خاندان برمکی و خلع ید آنان از حوزه‌ی سیاسی کشمکش پیرامون ایدئولوژی مناسب دولتی به نفع فقهای ظاهریه پایان یافت و دربار ظاهراً به آرامش رسید. فضل بن ربیع که در سقوط برمکیان سهم به سزایی داشت، در جایگاه یحیی برمکی نشست و به عنوان وزیر خلیفه امور کشورداری را به عهده گرفت. در این‌جا نمایندگان دکتربین سیاسی خلافت (مشروع) بر هواداران دکتربین سیاسی ولایت (خودکامگی) پیروز شدند و قدرت مادی خلافت در اختیار فقهای ظاهریه قرار گرفت که قدرت ذهنی حاکمیت را بسازند و مقام خلیفه‌ی الله را برای فرودستان جامعه موجه کنند. به این ترتیب، فقهای ظاهریه به دربار راه یافتند و نظارت بر اجرای قوانین شرعی و اتخاذ تصمیم‌های دولتی را به عهده گرفتند. هارون‌الرشید قبل از وفاتش پسر ارشدش، امین، را به سمت ولیعهدی برگزید و پسر دیگرش، مأمون، را جانشین وی نامید. پس از مرگ هارون‌الرشید امین به خلافت رسید و مأمون فرمانروای خراسان شد. از آن‌جا که مادر مأمون ایرانی‌تبار و مادر امین عرب‌تبار بود، هارون‌الرشید اصل و نژاد فرزندان را نیز برای تقسیم قدرت در نظر گرفته بود. در حالی که بین‌النهرین، حجاز، شام و مناطق غربی خلافت تحت نظارت مستقیم امین قرار داشتند، سرزمین‌های شرقی کشور به فرمان مأمون بودند. البته امین در ساختار دربار تغییری ایجاد نکرد زیرا مانند دوران خلافت پدرش، مشروع را برای توجیه حکومت اسلامی مناسب‌تر می‌دانست. بنابراین امین قبل از اتخاذ تصمیم‌های سیاسی و حقوقی با فقهای ظاهریه به مشورت می‌نشست.

بیش از یک سال از خلافت امین نگذشته بود که وی نام مأمون را به عنوان جانشین خویش از خطبه حذف کرد. او سپس لشکری از سربازان خلافت را تحت فرمان علی بن عیسی قرار داد و به جنگ مأمون فرستاد. مأمون که در این دوران با قیام دهقانان ایرانی در ماوراءالنهر، طخارستان و غرستان روبرو بود، سپاه خویش را به فرمان طاهر بن حسین در آورد و به دفع لشکر خلیفه فرستاد. این طاهر که ایرانی‌زاده بود، با دو

<sup>۴۱۴</sup> مقایسه، بووا، لوسین (۱۳۵۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳، ادامه، ۱۲۲ و مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۴۴۲، ادامه

"دیوان جیش" (قوای مجریه) و هم رئیس "دیوان رسالت" (قوای مقننه) بود، در حالی که پدرش، خالد بن برمک، لشکر عباسیان را در جنگ با سپاه بیزانس تحت فرمان خود داشت. پس از وفات خیزران در سال ۷۸۹ میلادی یحیی به تنهایی و یا با نیابت پسرانش، فضل و جعفر، امور خلافت را به کلی در دست گرفت. برمکیان چنان بر دربار عباسیان تسلط یافتند که تمام مقام‌های مهم دیوانی و لشکری تحت نظارت خویشاوندان و یا دست‌پروردگان آن‌ها قرار داشتند. پنج تن از برمکیان معتبرترین رجال خلافت به شمار می‌رفتند و ثروت و شوکت آن‌ها به مراتب بیشتر از خلیفه بود. پیدا است که اعتبار و احترام برمکیان نزد سلاطین کشورهای همسایه منجر به حسادت خلیفه و اقشار دیگر طبقه‌ی حاکم می‌شد.<sup>۴۱۲</sup>

در صدر دشمنان برمکیان فضل بن ربیع (حاجب هارون‌الرشید)، زراره بن محمد العربی و علی بن عیسی بن ماهان (امیر خراسان) قرار داشتند. آن‌ها برمکیان را متهم به عصیان بر علیه خلیفه، دستبرد به بیت‌المال و هواداری از کیش گذشته‌ی ایرانیان می‌کردند. یکی از فقهای سرشناس به نام ابوریبه محمد بن ابی‌لیث که در رقابت با برمکیان برای نفوذ دیوانی بود، آن‌ها را خدانشناس و زندیک می‌نامید و تکفیر می‌کرد.<sup>۴۱۳</sup> سرانجام هارون‌الرشید در سال ۸۰۲ میلادی به فکر انهدام خاندان برمکی افتاد. دریافت خبر همبستری جعفر با خواهرش، عباسه، تصمیم او را قطعی کرد. لیکن خلیفه‌ی عباسی برای تحقق هدف خویش به تزویر اسلامی (مکر) روی آورد. او نخست با برمکیان برای زیارت کعبه راهی مکه شد و در این سفر چنان به برمکیان و بخصوص به جعفر محبت کرد که تا لحظه‌ی آخر کسی از تصمیم شوم او با خبر نشد. خلیفه پس از بازگشت از مراسم حج در سال ۸۰۳ میلادی، نخست فرمان به قتل دبیر جعفر، انس بن ابی‌شیخ، داد و پس از او جعفر را به جلاد سپرد. سر جعفر بر جسراوسط نصب شد در حالی که نیمی از جسدش بر جسراعلی و نیمی دیگر بر جسراسفل آویزان بود. سپس هارون‌الرشید فرمان به قتل عده‌ی کثیری از خویشاوندان و دست‌نشانندگان برمکیان داد و تمامی اموال آن‌ها را به اسم خویش مصادره کرد. یحیی و فضل بازداشت شدند و

<sup>۴۱۲</sup> مقایسه، بووا، لوسین (۱۳۵۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۵، ادامه و ۵۷، ادامه

<sup>۴۱۳</sup> مقایسه، بووا، لوسین (۱۳۵۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۷، ۱۱۲ و ۱۱۴

محسوب می‌شد به مقام وزارت رساند. انتقال خاندان سهل از دیانت زرتشتی به اسلام از حدود نیمه‌ی قرن دوم هجری تجاوز نمی‌کرد. مأمون بنا به پیشنهاد وزیر خویش هشتمین امام شیعیان، علی بن موسی‌الرضا، را جانشین خود نامید و به نام او سکه زد. سپس این پیمان سیاسی از طریق وصلت امام شیعیان با دختر مأمون، ام‌حبیب، جنبه‌ی خویشاوندی به خود گرفت. به غیر از این، مأمون به ائتلاف خویش جنبه‌ی سمبلیک داد. به این معنی که وی رنگ سبز شیعیان را به جای رنگ سیاه عباسیان برای تزیین مراسم دولتی برگزید.<sup>۴۱۷</sup>

از آن‌جا که فضل بن سهل ایرانی‌تبار و از شاگردان قدیمی یحیی بن خالد بود، در نتیجه وی برای بازگشت بازماندگان برمکیان به دربار نزد مأمون پا در میانی کرد. خلیفه که برمکیان را از هواداران پر و پا قرص ولایت می‌دانست و با وزیر خویش پیرامون بازگشت آنان به دستگاه دولتی توافق داشت، در نتیجه از قساوت پدرش نسبت به خاندان برمکی ابراز تأسف و شرم کرد. با وجودی که نوادگان برمکیان به شوکت اجداد خویش دست نیافتند اما به مقام‌های مهم دیوانی و سپاهی رسیدند. مأمون پسران جعفر بن یحیی را تحت مراقبت دربار قرار داد و حکومت بصره را به محمد بن یحیی و حکومت خراسان را به عباس بن فضل سپرد، در حالی که موسی بن یحیی نایب فرماندهی بغداد شد. چندی بعد عباس به دربار خلیفه در بغداد راه یافت و از مشاوران شاخص مأمون شد. به غیر از این‌ها، محمد بن یحیی چندین پسر به نام‌های ابراهیم، مالک، جعفر، و عمر داشت که در دوران خلافت مأمون به سمت‌های مهم دیوانی رسیدند.<sup>۴۱۸</sup>

روشن است که با نزدیکی مأمون با امامیان و پس از بازگشت اعضای خاندان برمکیان به دربار و اشتغال آنان در امور کشورداری، فقهای ظاهریه منافع مادی و جایگاه طبقاتی خویش را در معرض خطر می‌دیدند و از این رو، با سیاست‌های نوین خلیفه مخالفت می‌کردند. در این‌جا بار دیگر بحران مشروعیت حکومت اسلامی بروز کرده بود زیرا از

<sup>۴۱۷</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۰۲ و

مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۰): جلد چهارم، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۶

<sup>۴۱۸</sup> مقایسه، بووا، لوسین (۱۳۵۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۳ ادامه

دست شمشیر می‌زد و لقب ذوالیمینین داشت. او در جنگ‌های متفاوت بر خوارج به فرمان‌دهی حمزه بن آذرک پیروز شده و عده‌ی زیادی از آنان را به هلاکت رسانده بود. قساوت او اندازه نداشت و حتا اسیران جنگی از مجازات وی جان سالم به در نمی‌بردند.<sup>۴۱۵</sup>

سرانجام در سال ۸۰۷ میلادی و در حوالی ری سپاه مأمون با لشکر خلیفه تلاقی کرد. در این کارزار قوای خلافت منکوب شد و فرماندهی آن، علی بن عیسی، به هلاکت رسید. طاهر برای ابراز حسن نیتش به مأمون سر علی را از جسدش جدا ساخت و با نامه‌ای برای فرمانروای خراسان فرستاد. وی هم‌زمان از اهالی ری برای خلافت مأمون بیعت گرفت و با هدف تسخیر پایتخت عباسیان آهنگ بغداد کرد. سپاه طاهر بار دیگر در نزدیکی همدان بر لشکریان خلیفه که تحت فرمان عبدالرحمن انباری بودند، چیره شد و عبدالرحمن به هلاکت رسید. از آن‌جا که تسخیر بغداد و سرنگونی امین قطعی بود، در نتیجه مأمون سپاه دیگری را به فرمان هرثمه بن اعین به سوی بغداد گسیل کرد که پیروزی طاهر منجر به محبوبیت وی نگردد. این دو سپاه بیش از دو سال بغداد را در محاصره‌ی خویش داشتند تا امین از فرط ناامیدی به هرثمه پناهنده شد. با تمامی این وجود سپاه طاهر امین را تعقیب و دستگیر کرد. طاهر فرمان قتل خلیفه را شخصاً صادر کرد. وی برای اثبات حسن نیتش به خلافت مأمون سر امین را از تن جدا ساخت و با نامه‌ای برای سرور خویش فرستاد. مأمون برای قدردانی از خدمات طاهر او را امیر بغداد کرد و طاهر از اهالی بین‌النهرین، حجاز و شام برای مأمون بیعت گرفت.<sup>۴۱۶</sup>

شکست و قتل امین مصادف با تجدید وحدت خلافت تحت فرمان مأمون بود (۸۱۳ تا ۸۳۳ میلادی). او به دلیل تجربیاتی که در دوران فرمانروایی بر خراسان کسب کرده بود، هم از امکانات اندیشه‌ی امامیان و معتزلیان برای توجیه ولایت آگاه بود و هم تمایل به خودکامگی داشت. بنابراین در آغاز دوران خلافت وی شیعیان به آن رتبه‌ای که انتظار داشتند، رسیدند. مأمون نخست فضل بن سهل را که از هواداران شیعیان

<sup>۴۱۵</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۰۰

<sup>۴۱۶</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۱۷ ادامه



الله" و حادث اعلام شد و معتزلیان به دربار خلیفه راه یافتند. ترجمه‌ی کتاب‌های یونانی که در دوران خلفای اموی برای شناخت علم پزشکی آغاز شده بود، پس از این دگردیسی به حوزه‌ی فلسفی گسترش یافت. حکومت مأمون در بغداد بیت‌الحکمت را تأسیس کرد و گروهی از کارشناسان، ترجمه‌ی کتاب‌های هلنیستی را به عهده گرفت. از جمله باید از دانشوران مشهور ایرانی مانند فضل بن سهل (وزیر مقتول مأمون)، حسن بن سهل (وزیر مأمون)، خضر بن علی، عبدالله بن علی، ابوالعباس دمیری، اسحاق بن علی بن سلیمان و ابوریحان رونی یاد کرد که در کار ترجمه فعال بودند. در دوران ریاست ابن ندیم (وفات در سال ۹۹۶ میلادی) تعداد زیادی از نوشته‌های فلسفی و علمی یونان به زبان عربی ترجمه شدند. با استفاده از چنین منابعی بود که تمایل به علم کلام منجر به بروز یک جنبش اجتماعی شد.<sup>۴۲۰</sup>

حکومت مأمون هم‌زمان دادگاه‌های تفتیش عقاید (محنه) را در سال ۸۳۳ میلادی تشکیل داد که ایدئولوژی نوین خلافت را بر تمامی علمای دینی تحمیل کند. از نظر مأمون استقرار یک دین واحد و اجباری برای تمامی مسلمانان ضروری بود زیرا فرقه‌های متفاوت از جمله خوارج و امامیان هم‌چون گذشته با تفاسیر دیگری از دین رسمی تضادهای موجود طبقاتی را بیان می‌کردند و به این ترتیب، ذهنیتی برای قیام‌های محلی ساخته و طبقه‌ی حاکم و دولت اسلامی را به میدان مبارزه می‌کشیدند. مأمون مدعی مقام ولایت بود و تحکیم و ترویج یک دین رسمی را برای تمامی مسلمانان در نظر داشت. او از این طریق به خود وعده می‌داد که از یک سو، جنبش‌های دینی و قیام‌های طبقه‌ی فرودست جامعه را منفع‌ل کند و از سوی دیگر، در برابر فقهای ظاهریه مانعی بسازد که مبادا با تسلط بهتر خویش بر متون دینی، سرکردگی سیاسی او را به عنوان ولی تمامی مسلمانان مورد پرسش قرار دهند. مأمون برای تثبیت سرکردگی سیاسی و دینی خویش بسیار کوشا بود. او در دوران فرمانرواییش بر خراسان نجوم و علم آنتیک را آموخت و پس از ایجاد وحدت خلافت،

<sup>۴۲۰</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۸۷, und

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۱۹۹f., ۲۰۰f., ۲۰۷ und

مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۴

یک سو، فقهای ظاهریه پی در پی به بحران مشروعیت خلافت دامن می‌زدند و از سوی دیگر، تمایل مأمون به امامیان منجر به خاموشی قیام‌های روستاییان در نواحی شرقی کشور نمی‌شد. بنابراین مأمون به دلیل عدم موفقیت سیاست خویش، تصمیم به قطع رابطه با شیعیان و تغییر شیوه‌ی مشروعیت خلافت گرفت. وی نخست دستور قتل وزیر وقت خویش، فضل بن سهل، را صادر کرد و برادرش، حسن بن سهل، را جانشین وی ساخت. حسن که تا کنون در دربار عباسیان به ترجمه و دبیری اشتغال داشت، از طریق ارشاد مأمون از دیانت زرتشتی به اسلام گرویده بود. مأمون دختر حسن، پوران، را به همسری گرفت تا از طریق روابط خویشاوندی تعهد وزیر جدیدش به حکومت عباسیان را تضمین سازد. سپس خلیفه‌ی عباسی برنامه‌ی قتل هشتمین امام شیعیان، علی بن موسی‌الرضا، را ریخت. مأمون در این مورد به تزویر اسلامی (مکر) روی آورد زیرا از خشم شیعیان در هراس بود. او فرمان به مسموم کردن امام رضا داد. پس از وفات هشتمین امام شیعیان در سال ۸۲۵ میلادی، مأمون مراسم خاکسپاری بزرگی را برای او تدارک دید، بر سر مزار وی نماز میت گذاشت و در عزای او گریست. لیکن خلیفه‌ی عباسی پس از اتمام این مراسم عزاداری به صورت عریان با شیعیان قطع رابطه کرد و بار دیگر، رنگ سیاه عباسیان را به جای رنگ سبز شیعیان برای تزیین مراسم دولتی برگزید.<sup>۴۱۹</sup>

پیدا است که تحت شرایط موجود مأمون نمی‌توانست به بحران ایدئولوژیک خلافت بی اهمیت بماند. وی در دوران فرمانرواییش بر مناطق شرقی خلافت از امکانات اندیشه‌ی معتزله جهت توجیه خودکامگی و کسب مقام ولایت به خوبی آگاه بود. در این دوران خراسان تبدیل به مکان تجمع خردگرایان شده بود و معتزلیان در مناظره‌های عمومی در علم کلام با یکدیگر رقابت می‌کردند. از آن‌جا که بحران ایدئولوژیک خلافت برای مأمون غیر قابل قبول بود، در نتیجه وی مشروعیت قدرت سیاسی را به سوی اندیشه‌ی معتزلیان سمت داد. از این پس، قدرت مادی خلافت در اختیار متکلمان معتزلی قرار گرفت که حاکمیت ذهنی دولت عباسی را بسازند. به این ترتیب، قرآن "کلام مخلوق

<sup>۴۱۹</sup> مقایسه، بطروشفسکی، ایلپایاویلیچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۰ ادامه و

مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۰): جلد چهارم، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۶

## یکتاپرستی اسلامی و تعقل معتزلی - نقدی بر تفکر دینی ابوالهذیل

ابوالهذیل فقه را در مکتب بصره، یعنی همان‌جایی که بنیان فرقه‌ی معتزله در پی مناظره‌ی کلامی حسن بصری با شاگردانش واصل بن عطا و عمرو بن عبید گذاشته شده بود، آموخت. وی در یک خانواده‌ی ایرانی متولد شد و از طریق بازرگانی امرار معاش می‌کرد. وی بر دو زبان فارسی و عربی به خوبی تسلط داشت و نام ایرانیش زرگون بود.<sup>۴۲۲</sup>

ابوالهذیل برای اولین بار از طریق برمکیان به دربار خلفای عباسی راه یافت و از همان دوران جوانیش یکی از نمایندگان شاخص فن کلام محسوب می‌شد. پس از قتل عام برمکیان در دوران هارون الرشید و تسلط فقهای ظاهریه بر دربار عباسیان، ایدئولوژی دولتی به نفع نظام مشروعه دگرگون گشت و با تحکیم نظریه‌ی قرآن به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی نه تنها فرمان‌روا، خلیفه‌ی الله محسوب شد بلکه تمامی معتزلیان و از جمله ابوالهذیل از دربار رانده شدند. سپس در دوران خلافت مأمون بود که وی دوباره به دربار خوانده شد و نقش نظریه‌پرداز حکومت عباسیان را به عهده گرفت. در این دوران ابوالهذیل سالیانه ۶۰ هزار درهم مقرری از خلیفه دریافت می‌کرد و حدود ۶۰ جلد کتاب مدون کرد. مکتوبات وی شامل مناظره‌هایی هستند که وی با دیگر متکلمان معتزلی و محدثین داشته است. افزون بر این‌ها، وی مکتوباتی در نقد یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان نگاشت و با استفاده از دیالکتیک یونانیان باستانی ادعاهای یکتاپرستان سامی را پیرامون معجزه تکذیب کرد.<sup>۴۲۳</sup>

پیدا است که استفاده‌ی ابوالهذیل از شیوه‌ی تفکر یونانیان جهت درک حکمت الهی و توجیه خلافت عباسیان مورد پسند همگان نبود. البته مخالفان وی فقط شامل زندیکان، یکتاپرستان سامی، فقهای ظاهریه و محدثین اسلامی نمی‌شدند. از جمله باید از ساحل

علوم دینی و حقوقی را نیز در بغداد فرا گرفت. حدود بیست تن از متکلمان معتزلی در دربار وی اشتغال داشتند و هر سه‌شنبه تحت نظر او مناظره‌های عقلی و کلامی پیرامون مسائل اجتماعی و متون دینی برگزار می‌شدند. البته متکلمان معتزلی نیز مانند مأمون به صورت عریان از ضرورت یک دین واحد و اجباری برای تمامی مسلمانان دفاع می‌کردند و تعقیب و سرکوب فرقه‌های دیگر دینی را لازم می‌شمردند. به این ترتیب، علمای دینی یکی پس از دیگری موظف شدند که در دادگاه تفتیش عقاید (محنه) و در برابر قضات دولتی مستدل کنند که چرا قرآن "کلام مخلوق الله" و حادث است. فقط احمد بن حنبل به سرکردگی "اصحاب الحدیث" ایدئولوژی نوین خلافت اسلامی را نپذیرفت زیرا خردگرایی پیرامون مسائل اجتماعی و متون دینی را دخالت در کار الله و در نتیجه ارتداد و مسبب اضمحلال امت اسلامی می‌شمرد. وی حتا تحت شکنجه نیز حاضر نشد که از ایمان واقعی خویش روی گرداند.<sup>۴۲۱</sup>

در این‌جا آشنایی با نظریات و مباحث دینی یکی از متکلمان معتزلی به نام ابوالهذیل (محمد بن هذیل بن عبدالله) معروف به علف (۱۳۱ یا ۱۳۵ تا ۲۳۵ هجری) ضروری است. وی یکی از برجسته‌ترین معتزلیان دوران خلافت مأمون به شمار می‌رود که به بهترین وجه ممکنه در منظم کردن دین اسلام و تشکیل تفکر دینی سهم داشته است.

<sup>۴۲۱</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۸۲, und

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۴۴۷f., ۱۹۹ und

مقایسه، بطروشفسکی، ایلپاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲۳ ادامه

<sup>۴۲۲</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۰۹f.

<sup>۴۲۳</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۱۲, ۲۲۰

موجودیت اتم‌ها انکار نمی‌شود لیکن از یک سو، متافیزیک خلقت به شکل یکتاپرستی سامیان موجه می‌شود و از سوی دیگر، هیرارشی خلقت یونانیان باستانی بی اعتبار می‌گردد. ابوالهذیل اتم را گوهر (جوهر) می‌نامید و مدعی بود که جسم حداقل به ۶ گوهر نیاز دارد.<sup>۴۲۵</sup> به این ترتیب، خلقت از طریق کلام و اراده‌ی الهی به وجود می‌آید. به این معنی که خدا از طریق مفهوم "ابقا" (باش) جهان آفرینش را خلق می‌کند و از طریق مفهوم "افنا" (فنا شو) مسبب پایان آن می‌گردد و از طریق مفهوم "عود" (بازگرد) دوباره آن‌را بر جا می‌سازد.<sup>۴۲۶</sup> اجسام شامل خواص هستند که البته ابوالهذیل تفاوت یونانیان باستانی میان خواص اصولی و جانبی را می‌پذیرفت. لیکن وی مدعی بود که اجسام در رابطه با زمان خواص خود را مانند رنگ، بو و صدا از دست می‌دهند. وی در این ارتباط با دیگر معتزلیان گفتگو می‌کرد و در جستجوی یک مفهوم قرآنی بود که در پی مفهوم "ابقا" از جاوید ماندن خواص اجسام گزارش دهد.<sup>۴۲۷</sup>

البته مناظرات کلامی پیرامون خواص اجسام فقط محدود به تداوم و غیر مداوم بودن آن‌ها نمی‌شد و ضرورتاً به متافیزیک خلقت نیز راه می‌یافت. در این‌جا نه تنها مناظره پیرامون معنی خلقت برنامه‌ریزی شده بود بلکه فرضیه‌ی وجود کلام و اراده‌ی خدا پیش از آفرینش جهان مادی باید موجه می‌گشت. در این‌جا ابوالهذیل مدعی بود که کلام و اراده‌ی خدا جهت خلقت جهان آفرینش خواص خدا هستند و نه نیازی به زمینه‌ی مادی دارند و نه به زمان و مکان بخصوصی مربوط می‌شوند. لیکن بنا بر آیین یکتاپرستی سامیان خدا هستی را از نیستی آفریده است و تنها چیزی که ازلی می‌باشد خود خدا است. بنابراین کلام "ابقا" و اراده‌ی خدا جهت خلقت جهان آفرینش نه تنها مخلوق خدا هستند بلکه نیاز به زمینه‌ی مادی نیز دارند. به این معنی که کلام باید بیان و اراده باید متحقق گردد و هر دوی آن‌ها بدون زمینه‌ی مادی غیر ممکن هستند.

<sup>۴۲۵</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۲۸, ۲۲۴f.

<sup>۴۲۶</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۳۳, ۲۲۹f.

<sup>۴۲۷</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۳۳

بن‌هارون (وفات در سال ۸۳۰ میلادی)، رئیس بیت‌الحکمت در دوران خلافت مأمون نام برد که وی را متهم به گرایش به فلسفه و تفکر ارسطویی می‌کرد.<sup>۴۲۴</sup> پیدا است که این اتهام انگیزه‌ی تخریب وی را به عنوان یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان خلافت عباسیان داشت زیرا که متافیزیک خلقت در فلسفه‌ی یونانی نه تنها با یکتاپرستی سامیان به کلی تفاوت دارد بلکه ادغام این دو طرح متفاوت از آفرینش جهان مادی غیر ممکن است. یونانیان باستانی ماده، زمان و مکان را ازلی (قدیم) و ابزار آفرینش می‌شمردند. ادعای آن‌ها بر این پایه استوار بود که بدون حرکت نه تجمع و نه تجزیه رخ می‌دهد و بدون سکون اصولاً تداوم به وجود نمی‌آید. بنابراین جسمیت فقط نتیجه‌ی حرکت و سکون است. ماده شامل اتم‌ها (ذرات ریز) می‌شود که از تجمع آن‌ها به وجود می‌آید و از تجزیه‌ی آن‌ها منهدم می‌گردد. در حالی که تجمع اتم‌ها جسمیت را می‌سازد، ماده دارای خواص (رنگ، بو، صدا، زندگی) است. یونانیان باستانی میان خواص اصولی و خواص جانبی ماده تفاوت می‌گذاشتند. البته اتم‌ها خواص مخصوص به خود را دارند و خواص اصولی را حتا خدا هم قادر نیست که از آن‌ها بگیرد. این یک قانون اصلی است که خدا برای خود معین کرده است. در این‌جا اتم‌ها به صورت اتفاقی با هم ترکیب نمی‌شوند و خلقت ماده به یک خالق ("واجب‌الوجود") نیاز دارد که همان خدا است. به همین منوال، تجزیه‌ی ماده به معنی پایان موجودیت جسم است که به صورت پراکندگی اتم‌ها به وقوع می‌پیوندد، در حالی که اتم‌ها پا بر جا می‌مانند. به این ترتیب، خلقت یک نظم هیرارشی به خود می‌گیرد که نتیجه‌ی ترکیب پیچیده‌ی اتم‌ها است. هر چه این ترکیب اتم‌ها پیچیده‌تر باشد، به همان اندازه موجود در درجه‌ی بالاتری از هیرارشی خلقت قرار می‌گیرد.

پیدا است که ابوالهذیل به عنوان نظریه‌پرداز خلافت عباسیان نه می‌توانست و نه قادر بود که طرح خلقت یونانیان باستانی را بپذیرد. از آن‌جا که بنا بر یکتاپرستی سامیان خدا هستی را از نیستی آفریده است و ماده، زمان و مکان نیز مخلوق الله و غیرازلی محسوب می‌شوند، در نتیجه ابوالهذیل مدعی شد که خدا اتم‌ها را با هم مجتمع و ترکیب نکرده بلکه اجسام را در کلیت آن‌ها آفریده است. با وجودی که در این‌جا

<sup>۴۲۴</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S ۲۱۷

موجه می‌ساخت. به این معنی که خدا به دلیل بزرگی خویش تصمیم به آفرینش انسان گرفت زیرا آن را "مفید" می‌دانست. لیکن استفاده‌ی ابوالهذیل از مفهوم "فایده" به این معنی نبود که خدا خلقت را برای خود "مفید" دانسته است.<sup>۴۳۰</sup>

ابوالهذیل در این‌جا خاموش می‌ماند که چه کسی از خلقت جهان آفرینش و انسان فایده می‌برد. در حالی که متافیزیک خلقت وی مانند یونانیان باستانی آفرینش جهان مادی را حادث و نه ضروری می‌شمارد لیکن در تداوم دیگر ادیان سامی و بر خلاف گات‌های زرتشت و اساطیر ایرانی به کلی بی‌معنی می‌ماند. به همین منوال، ابوالهذیل در تداوم تفکر یونانیان باستانی (دموکریت) انسان را به صورت مادی تعریف می‌کند. به این معنی که انسان (مادی) در درون خویش آتش می‌افشاند. بنابراین ابوالهذیل میان جسم و روح انسان تمایز قائل می‌شد و مانند استوا (فیلسوف یونانی) روح را فقط به جانوران اختصاص می‌داد. در این‌جا پرسش طرح می‌شد که آیا روح، جسم یا خواص است؟ اگر روح جسم باشد، در نتیجه قادر به جدایی از بدن انسان و استقلال می‌شود. اگر روح خواص باشد، در نتیجه به یک زمینه‌ی مادی نیاز دارد و پس از پایان عمر انسان نیز فنا می‌گردد. این همان بحثی بود که طبیعتیان با محمد در مکه داشتند و از این رو، به اسلام ایمان نمی‌آوردند. به همین منوال، باید از تفاوت فلسفی میان فیثاغورث و ارسطو یاد کرد. فیثاغورث تحت تأثیر اندیشه‌ی شرقی میان روح و جسم تفاوت می‌گذاشت و مدعی بود که روح انسان نیکوکار در کالبد انسان‌های دیگر حلول می‌کند و هر چه تعداد این کالدها بیشتر باشد، در نتیجه دانش و معرفت انسان والاتر است. وی هم‌زمان مدعی بود که روح انسان خطاکار در کالبد احشام حلول می‌کند. در تقابل با فیثاغورث، ارسطو جسم و روح را نه دو گوهر متفاوت بلکه دو عنصر جدایی‌ناپذیر از یک گوهر می‌خواند. به این معنی که روح انسان، شکل جسم وی می‌باشد و شکل نمی‌تواند بدون جسم رویت بیابد. بنابراین ارسطو معتقد بود که فنای جسم انسان به معنی فنای روح وی نیز است. لیکن وی از خرد فعال (عقل فعال) سخن می‌راند که البته پس از فنای جسم بزرگان به صورت اندیشه‌ی آنان در تفکر دیگران تداوم می‌یافت. با وجودی که ابوالهذیل با این مباحث به خوبی آشنا بود لیکن روح را

<sup>۴۳۰</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۸۰.

پیدا است که در این‌جا طرح ابوالهذیل از خلقت جهان آفرینش غیر قابل دفاع می‌گشت.<sup>۴۲۸</sup>

افزون بر این‌ها، معنی خلقت و قدرت خدا بود که ابوالهذیل انگیزه‌ی توجیه آن‌ها را داشت. در حالی که گات‌های زرتشت و اساطیر ایرانی با رجوع به اصل دوگانگی، خدا (اهورامزدا، هرمزد) را از هرگونه شرارت و اندیشه‌ی کاهنده منزّه می‌شمارند و معنی خلقت جهان آفرینش و انسان را با ضرورت غلبه‌ی اهورامزدا بر اهریمن و تشکیل یکتایی موجه می‌کنند، اصل یکتایی در ادیان سامی فاقد یک چنین توانی می‌باشد. در این‌جا نه تنها خلقت جهان آفرینش و قدرت بی‌انتهای خدا بی‌معنی به نظر می‌رسد بلکه تنزیه خدا از قوای شر اصولاً غیر ممکن می‌گردد. به این معنی که همان‌گونه که خدا راست می‌گوید، به همان اندازه نیز توان دروغ‌گویی دارد، همان‌گونه که خدا عادل است، به همان اندازه نیز توان نقض عدالت را دارد. همان‌گونه که خدا قدرت دارد، به همان اندازه نیز بی‌قدرت است، همان‌گونه که بنا بر اراده‌ی خدا سنگ فرود می‌آید، به همین منوال نیز می‌تواند در آسمان معلق بماند. پیدا است که بنیان تناقض و تضاد در طرح یکتاپرستی سامیان گذاشته شده است و دین اسلام نیز به عنوان وارث این طرح، موفق به توجیه تنزیه خدا از قوای شر و اندیشه‌ی کاهنده نمی‌شود. به بیان دیگر، خدا در طرح یکتاپرستی سامیان منشأ خیر و شر تلقی می‌شود. لیکن تولید شر، دروغ‌گویی، بی‌عدالتی و بی‌قدرتی نه تنها نشانه‌های ناتوانی و درماندگی خدا به شمار می‌روند بلکه در برابر صفات الهی مانند رحمان و رحیم قرار می‌گیرند. بنابراین روشن است که چرا ابوالهذیل نسب صفات منفی به خدا را غیر قابل تحمل می‌پنداشت. وی مدعی بود که الله عمل خیر را برای خود انجام می‌دهد و آن چنان رحمان و رحیم است که فقط اعمال خیر و اصلاح به خدا قابل نسب هستند.<sup>۴۲۹</sup> هم‌زمان ابوالهذیل مدعی می‌شد که خدا نه طبیعت و نه ذات دارد و از این رو، نمی‌توان اصولاً عمل شر را به وی نسبت داد. وی اعمال خدا را در "مفید" و "کمتر مفید" تقسیم می‌کرد و حق خدا می‌دانست که تصمیم به اعمال "کمتر مفید" بگیرد. ابوالهذیل به همین منوال نیز خلقت انسان را

<sup>۴۲۸</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۸۰ f.

<sup>۴۲۹</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۲۷

افتند، از حس عشق نیز سخن می‌راند و منشأ آن را قلب انسان می‌شمرد. به این ترتیب، وی از کنش‌های معنوی (افعال القلوب) سخن می‌راند که نابینا را در شناخت رنگ‌ها و خدا توانا می‌کنند، در حالی که بینایان به دلیل خودداری خدا قادر به تشخیص آن‌ها نمی‌شوند. بنابراین انسان از طریق حس، آگاه به مخلوقیت خویش می‌گردد و خود را از دیگر جانوران و آسمان را از زمین "تمیز" می‌دهد. دوم این‌که آن شناختی که از طریق حس و منطق به وجود آمده و البته بر قدرت تمایز انسان استوار است، می‌تواند نعمت الهی باشد. به بیان دیگر، خدا قادر است که از طریق حس در روند شناخت انسان دخالت کند. در این‌جا مقوله‌ی "تمیز" به معنی اثبات موجودیت خدا و شناخت انسان از مخلوقیت خویش و مقوله‌ی تکلیف به معنی مسئولیت انسان در برابر خدا و شریعت اسلامی است. به نظر ابوالهذیل آن انسانی که توانا در شناخت و صاحب اراده می‌باشد، پاداش و جزایش در آخرت برابر با تحقق عدالت خواهد بود.<sup>۴۳۲</sup>

پیدا است که ابوالهذیل قادر نیست که از طریق اراده‌ی انسان در انتخاب کنش خویش بی‌انتهایی قدرت و عدالت خدا را موجه سازد و رستگاری را به صورت توان شناخت انسان (تمیز و تکلیف) مسئله‌ی خود انسان بشمارد. بخصوص به این دلیل که این خدا است که حس عشق را در انسان پدید می‌آورد و یا مانع بروز آن می‌شود. در این‌جا طرح ابوالهذیل از همان آثار دترمینیسم (سرنوشت مقدر اسلامی) و سینرگیسم (هم-سالاری خدا و انسان در کنش زرتشتی) گزارش می‌دهد که وی سرسختانه با نظریه-پردازان آن‌ها در دربار و تحت نظارت مأمون مناظره می‌کرد. در حالی که وی در طرح آفرینش خویش از منظر نسبی‌گرایی مدعی می‌شد که هر چه خدا می‌آفریند خیر و خدا مختار به آفرینش چیزهای "مفید" و "کمتر مفید" است، لیکن در این‌جا به مطلق-گرایی روی می‌آورد و اعتقاد داشت که خدا چنان پر قدرت است و بر همه چیز احاطه دارد که تصمیم خویش را تماماً و به کلی اعمال می‌کند. به گمان وی از این طریق ممکن بود که هم آزادی اراده‌ی انسان موجه شود و هم به شأن خدا خدشه‌ای وارد نیاید.<sup>۴۳۳</sup>

<sup>۴۳۲</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۵۰ f.

<sup>۴۳۳</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۷۶

به صورت زندگی (زیست غیرفانی) تشریح می‌کرد که بعد از مرگ به حیات خویش ادامه می‌دهد، البته بدون این‌که پاسخی منطقی به رابطه‌ی جسم و روح پس از مرگ بدهد.

پیدا است که تمایز جسم از روح انسان برای طرح ابوالهذیل ضروری بود زیرا وی در دفاع از عدالت الهی مجبور به توجیه آزادی اراده‌ی انسان در اعمالش می‌شد. به بیان دیگر، وی باید موجه می‌ساخت که با وجودی که خدا در قرآن قدرت تام تلقی می‌شود لیکن انسان در اتخاذ اعمال خویش صاحب اراده است و از این رو، در آخرت پاداش می‌گیرد و مجازات می‌شود. بنابراین ابوالهذیل میان کنش جسمی (افعال الجواهر) و کنش معنوی (افعال القلوب) تفاوت می‌گذاشت و آن‌ها را در برابر یکدیگر قرار می‌داد. وی مدعی بود که کنش‌های معنوی می‌توانند به صورت چندگانه و پیچیده در کنار هم دیگر موجود باشند، در حالی که کنش‌های جسمی یکدیگر را ملغاً می‌کنند و کنش سرانجام به صورت ساده و یکتا متحقق می‌گردد. به این ترتیب، ابوالهذیل موفق می‌شد که در برابر برخی از حریفانش که کنش انسان را مقدر می‌شمردند، موضع بگیرد. وی مدعی بود که انسان هم توان کنش را دارد و هم کنش‌گر است. ابوالهذیل هم‌زمان ادامه می‌داد که توان کنش به اجبار به معنی تحقق کنش نیست زیرا که انسان صاحب اراده است و می‌تواند خلاف آن‌را نیز انجام دهد.<sup>۴۳۱</sup>

به نظر ابوالهذیل با توجیه اراده‌ی انسان در انتخاب کنش خویش هم مسائل بی‌انتهایی قدرت و عدالت خدا حل می‌شدند و هم موضوع رستگاری انسان موجه می‌گشت. بنابراین وی میان مقوله‌هایی مانند تمیز و تکلیف تفاوت می‌گذاشت و در راستای شناخت انسان بر دو نکته تأکید می‌کرد. نخست این‌که وی عقل را یک حس جهت درک واقعیت می‌شمارد که از طریق آن انسان مسئله‌ای را می‌فهمد و منطقی می‌داند. در این‌جا حس یک مفهوم والا و پیچیده است که برای ابوالهذیل محدود به اعضای حسی انسان (مانند: شنوایی، بینایی و غیره) جهت شناخت محسوسات نمی‌شود. وی در کنار احساسات ضروری و خدادادی که به صورت خواص انسان و اجباری اتفاق می-

<sup>۴۳۱</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۴۷ f.

البته حدود منابع دینی برای تدوین شریعت فقط مد نظر ابوالهذیل نبود. در این دوران فقهای ظاهریه سیستم دینی خود را به کمال رسانده و از طریق "قیاس"، "رأی" و "اجماع" شریعت را مدون ساخته بودند. بنابراین وی نه تنها با "قیاس" مخالفت نمی کرد بلکه آن را یک پراتیک مناسب و بخشی از دین الله می خواند که قوانین الهی را قابل تحقق می سازد. لیکن وی از یک سو، در جوار "قیاس" مقوله‌ی "علت" را مستقر می ساخت که آن را در سنت فلسفه‌ی یونان باستانی به صورت دیالکتیک علت و معلول و نتیجه‌ی تعقل موجه کند و از سوی دیگر، مصداق احادیث را محدود به تعداد ناقلان آن می کرد. در حالی که وی در جایی از ضرورت ۲۰ تن ناقل سخن می راند، در جای دیگری ۴ تن ناقل را که یکی از آن‌ها معصوم (بیگناه و اهل بهشت) بوده باشد، جهت مصداق حدیث کافی می شمرد.<sup>۴۳۷</sup>

پیدا است که تأکید ابوالهذیل بر عصمت یک تن از ناقلان حدیث فقط یک توقع بیجا بود زیرا که در این دوران حتا خود پیامبر نیز در میان مسلمانان معصوم محسوب نمی شد. مصداق این موضوع قرآن بود که محمد در آن جا خود را مانند دیگران یک انسان گمراه خوانده که فقط از طریق الله مبعوث و هدایت شده است. به همین منوال، قرآن محمد را در جایی فاقد معجزه می خواند و وی را مانند دیگر انسان‌ها می شمارد. در حالی که در جای دیگری خود قرآن معجزه خوانده می شود و پیامبر اسلام یک نقش الهی به خود می گیرد و احادیث نیز بی پروا از معجزات وی گزارش می دهند. پیدا است که هم چون گذشته موضوع معجزه جهت مصداق پیامبری مباحث علمای دینی را به خود معطوف می کرد. در حالی که یهودیان معجزات موسی را نشانه‌ی رسالت وی می شمردند لیکن معجزات عیسی را جادوگری نامیده و رسالت وی را مردود می دانستند. ابوالهذیل در برابر یهودیان و عیسویان قرآن را "کلام مخلوق الله" و حادث و معجزه می شمرد. در این جا معجزه به این معنی نبود که قرآن غیر قابل تقلید می باشد و یا کسی قادر نیست که این چنین سخن بگوید. قرآن برای ابوالهذیل به این دلیل معجزه بود زیرا که از واقعیت‌های پوشیده گزارش می داد. در حالی که وی بدون تردید قرآن

<sup>۴۳۷</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۶۷f. und vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۷): Bd. IV, ebd., S. ۶۶۵

البته حفاظت از شأن خدا در مناظرات ابوالهذیل با "اصحاب الحدیث" نیز پیرامون حدود کفر و ایمان به خوبی مشاهده می شود. از آن جا که محدثین منابع دینی را به صورت نقلی و بدون دخالت خرد انسان استفاده می کردند و قرآن در بسیاری از آیاتش الله را با اعضای بدن انسان (دست خدا، قدم خدا، طلعت خدا) تشریح می کند و یا صفات انسانی (خشم، انتظار) را به الله نسبت می دهد، در نتیجه ابوالهذیل تشبیه الله با انسان را کفر می شمرد و حدود کفر و ایمان را در سه مورد معین می کرد. اول، تشبیه و تجسیم الله با چیزهای مادی و انسان، دوم، انکار کمال و عدالت الله و سوم، مقابله با توافق ایمانی مسلمانان بودند. به این ترتیب، فقهای ظاهریه، محدثین و هواداران دترمینیسم و سینرگیسم کافر به شمار نمی آمدند و موضوع تفاوت‌های نظری معطوف به نتایج مناظرات دینی در دربار می شدند. افزون بر این‌ها، ابوالهذیل در تداوم سنت معتزلیان میان "گناه کبیره" (کفر، فسق) و "گناه صغیره" (شناعت) تفاوت می گذاشت. در حالی که اولی مسائلی مانند "ارتداد" را در بر می گرفت و جزای دنیوی آن از طریق شریعت معین می گشت، دومی به معنی امتناع از برگزاری مراسم دینی (نماز و روزه) و پرداخت زکات بود. پیدا است که چنین تعاریف کلی از شریعت قادر نبودند که کلیت موجود و پیچیده‌ی مسائل خلافت را در بر بگیرند و برای تخلفات مخصوص جزای مناسب را معین سازند.<sup>۴۳۴</sup> برای نمونه قرآن نه رابطه‌ی مالکیت و سرقت را معین می کرد و نه مجازات مشخصی برای خیانت داشت.<sup>۴۳۵</sup> از این رو، ابوالهذیل مدعی بود که اگر خیانت از ۵ درهم بیشتر شود، انسان از شناخت به گناه صغیره آکنده شده و تا زمانی که این پول را پرداخت نکرده است، غلام طلبکار محسوب می شود.<sup>۴۳۶</sup>

<sup>۴۳۴</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۲۱, ۲۷۰.

<sup>۴۳۵</sup> دلیل این کوتاهی را باید در سیر رسالت محمد جستجو کرد که به صورت آیات دوران مدینه در قرآن مدون شده‌اند. محمد پس از هجرت به مدینه به راهزنی روی آورد زیرا در پی تشکیل زمینه‌ی مادی آن دولتی بود که طرحش را قبلاً در مکه ریخته بود (مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): شکیبایی و تعصب در اسلام - نقدی بر کشمکش روشنگری با شریعت سازی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد ۷، نشر پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران، برلین)

<sup>۴۳۶</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۷۰, ۲۸۸f.

می‌کند، در حالی که قادر به تشریح گذشته و حال نیست. البته وی با اخترشناسی مخالفتی نداشت تا زمانی که با روش علمی حرکت سیارات را محاسبه می‌کرد و در امور کشتیرانی و کاروان‌داری به کار گرفته می‌شد.<sup>۴۴۱</sup>

از آن‌جا که ابوالهذیل در سنت معتزلیان انسان را صاحب اراده می‌خواند، در نتیجه باید به آن شیوه از تفکر دینی دست می‌یافت که پاداش و جزای اخروی را موجه می‌ساخت. برای وی همان‌گونه که جهان آفرینش آغازی داشت، الزاماً به پایان خویش نیز می‌رسید. وی میان جسم فانی و روح غیرفانی تفاوت می‌گذاشت و مدعی بود که در موعود انسان دوباره از جسم و روح خلق می‌شود. پیدا است که جسمیت انسان در موعود از این رو ضروری می‌شود زیرا که دوزخ اسلامی مجازات‌های جسمی برای مجرمان و گناهکاران در نظر گرفته است. البته خواص انسان مانند دوران حیات دنیویش پا بر جا می‌مانند و در حالی که گفتار و کردار انسان به گذشته تعلق دارند لیکن در یک کارنامه مدون شده‌اند. در آخرت انسان سخن می‌گوید و کنش می‌کند اما بر خلاف دوران حیات دنیویش فاقد اراده است. سلب اراده‌ی انسان در موعود برای ابوالهذیل منطقی به نظر می‌آمد زیرا اگر این‌گونه نباشد، پس انسان باید در آخرت دیگری پاداش و جزای گفتار و کردار کنونی خویش را دریافت کند.<sup>۴۴۲</sup> پاداش و جزای انسان با رجوع به کارنامه‌ی وی معین می‌شوند که شامل یک بیلانس از اعمال خیر و شر وی بوده و در درجات متفاوت متمایز شده است. ابوالهذیل تفاوت موجود میان حلال، حرام و میاح را برای ارزیابی گفتار و کردار انسان در آخرت نمی‌پذیرفت و این درجات را نامشخص می‌شمرد. وی در برابر این مفاهیم، مفهوم "نیت" را قرار می‌داد و آن را معیار ارزیابی گفتار و کردار انسان می‌دانست. به این معنی که انسان با چه نیتی اراده به گفتار و کردار خویش می‌کند. برای نمونه آیا انسان یک عبای رعنا می‌پوشد که بر فقرا فخر بفروشد و یا در عبادت خدا پیراسته به نظر بیاید، آیا انسان ایمان خود را قلباً انکار می‌کند و یا انگیزه‌ی نجات جان خویش را دارد.<sup>۴۴۳</sup> البته "مکر" یکی از اصول ایمانی

<sup>۴۴۱</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۰۹f.

<sup>۴۴۲</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۵۵f.

<sup>۴۴۳</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۸۷

را وحی الهی می‌خواند لیکن آن‌را حادث می‌شمرد و مدعی بود که کلام خواص می‌باشد و از این رو، حتا در روح خدا نیز موجود نبوده است.<sup>۴۳۸</sup>

پیدا است که ابوالهذیل به سوی این‌گونه مباحث جنجالی رانده می‌شد زیرا که موجودیت خواص را بدون زمینه‌ی مادی قابل تصور می‌شمرد. افزون بر این، قرآن بارها از موجودیت یک "لوح محفوظ" و ازلی که از تمامی وقایع آگاه است، گزارش می‌دهد که البته وجود چنین آیاتی در برابر ادعای وی قرار می‌گیرد. لیکن ابوالهذیل نه قادر بود و نه می‌خواست که به یک چنین مباحثی تن دهد زیرا از این پس، طرح یکتاپرستی اسلامی و متافیزیک وی از خلقت جهان آفرینش مورد تردید قرار می‌گرفت. به بیان دیگر، ابوالهذیل باید به اصل ازلی و یکتایی الله و همچنین مخلوق بودن ماده، زمان، مکان و کلام پایبند می‌ماند، در حالی که موجودیت یک "لوح محفوظ" و ازلی در برابر این اصول قرار می‌گرفت. بنابراین بنیان تقلیل‌گرایی در تفکر دینی ابوالهذیل گذاشته شده بود. به همین منوال، وی نیز با زندیکان و زرتشتیان مناظره می‌کرد. برای وی دوگانگی ازلی مردود بود زیرا که وحدت عرش را مختل می‌ساخت و منجر به شکست و سقوط آن می‌شد.<sup>۴۳۹</sup>

به نظر می‌رسد که ابوالهذیل به کلی با مضمون اساطیر ایرانی، متافیزیک دوگانگی، معنی آفرینش انسان و آیین ایرانیان باستانی بیگانه بوده است. دلیل این موضع را باید در بحران ایدئولوژیک دولت منطقه‌ای و تمایل طبقه‌ی حاکم ایرانی به یکتاپرستی سامیان و فلسفه‌ی یونانی جستجو کرد که به صورت فرقه‌ی معتزله زیست ساختاری یافته بود. بنابراین ابوالهذیل زندیکان و زرتشتیان را ساحر می‌نامید و شاید به همین دلیل است که تفکر دینی وی به کلی با سحر و ساحری بیگانه است.<sup>۴۴۰</sup> به همین منوال، وی با پیشگویی اخترشناسان مقابله می‌کرد زیرا آن‌را به این معنی می‌دانست که سرنوشت انسان مقدر و آینده از پیش معین شده است. وی همواره در برابر پیش‌گویان موضع می‌گرفت و از آنان می‌پرسید که چگونه حرکت ستارگان آینده را پیش‌گویی

<sup>۴۳۸</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۶۶, ۲۸۵

<sup>۴۳۹</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۷۱

<sup>۴۴۰</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۶۴f.

فرقه‌ی معتزله شده بود. افزون بر این، مسئله‌ی عدالت خدا و تحقق شریعت مطرح می‌شود. به این معنی که اگر خدا "عجل" انسان را معین می‌سازد و قاتل به صورت ابزار در دست برنامه‌ی غیبی خدا قرار دارد، پس چه نیازی به شریعت جهت جزای مجرم و پرداخت دیه می‌باشد. به همین منوال نیز مخالفت ابوالهذیل با سینرگیسم بی معنی است. این مسئله را می‌توان به خوبی در طرح الهیات وی مشاهده کرد. در حالی که وی جهت توجیه قدرت بی انتهای خدا مدعی می‌شد که خدا تصمیم‌های خود را تماماً متحقق می‌سازد لیکن در رابطه با حس انسان جهت خداشناسی ادعا داشت که خدا عشق را به صورت یک احساس در انسان بیدار می‌کند. در این‌جا ابوالهذیل همان برهانی را بی معنی می‌کرد که قبلاً در برابر سینرگیسم به کار برده بود. افزون بر این‌ها، ابوالهذیل اصولاً مدعی بود که انسان به تنهایی از طریق تفکر (افعال القلوب) قادر به شناخت خدا می‌شود زیرا موجودیت خدا را از بدیهیات می‌پنداشت<sup>۴۴۶</sup> و به این ترتیب، اصول بعثت و رسالت را به کلی بر می‌انداخت. یعنی هنگامی که انسان از طریق تفکر به ایمان می‌رسد، پس چه نیازی به وحی الهی و ارشاد کافران می‌باشد.<sup>۴۴۷</sup> در این‌جا ابوالهذیل در برابر اصول یکتاپرستی سامیان قرار می‌گرفت زیرا که مضمون بعثت پیامبران و دریافت وحی الهی فقط به این معنی است که انسان به دلیل ذات شرورش قادر به اداره‌ی خود و جامعه‌ی خویش نمی‌شود و باید زندگی خود را از طریق شریعت منظم سازد و جهت رستگاری خویش به فرمانروایان خدا (پیامبر، خلیفه، ولی) تن دهد.

به نظر می‌رسد که ابوالهذیل به مراتب آگاه‌تر از این بوده است که به عمق تناقض-گویی‌های خویش پی نبرده باشد. لیکن وی به عنوان نظریه‌پرداز خلافت عباسیان موظف به توجیه اسلام و تدوین یک ایدئولوژی دولتی بود و با وجود رجوع به شیوه‌ی

<sup>۴۴۶</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۵۳ und

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۷): Bd. IV, ebd., S. ۶۶۷

<sup>۴۴۷</sup> البته این موضوع به یکی از مسائلی که محمد مشخصاً با آن درگیر بوده است، پاسخ می‌دهد. پس از وفات عموی محمد ابوطالب، برادرش عبدالعزیز، به سرکردگی هاشمیان در آمد. از آن‌جا که عبدالعزیز دیگر حاضر نبود که بدون چون و چرا حامی محمد باشد، در نتیجه از وی پرسید که آیا ابوطالب و عبدالمطلب که به اسلام ایمان نداشتند به آتش دوزخ دچار خواهند شد. محمد با اکراره به این پرسش پاسخ مثبت داد.

vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd., S. ۱۱۲, ۱۳۳f.

مسلمانان است که پیامبر اسلام در دوران ۲۳ سال رسالتش به بهترین وجه ممکنه از آن جهت استقرار حکومت اسلامی سود برد. بنابراین ابوالهذیل در این‌جا با استناد به قرآن پاداش و جزای اخروی را موجه می‌ساخت. لیکن وی به مسائلی نیز می‌پرداخت که از آن‌ها در قرآن یاد نشده است و فقط نتیجه‌ی تعقل وی می‌باشد. برای نمونه می‌توان از "جزای قبری" یاد کرد. ابوالهذیل مدعی بود که انسان پس از وفات و تدفینش بلافاصله با فرشته‌ای مواجه می‌شود و پس از پرسش و پاسخ در همان قبرش بلافاصله مجازات می‌شود. البته مابقی جریان به پس از برپایی دادگاه آخرت و نوای صوراسرافیل موکول می‌گردد.<sup>۴۴۴</sup>

پیدا است که ابوالهذیل به عنوان یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان خلافت عباسیان در پی تولید یک ایدئولوژی مناسب برای دولت منطقه‌ای اسلامی بود. در این‌جا باید یک "آگاهی از جهان وارونه" به وجود می‌آمد که هم ذهنیت طبقه‌ی حاکم را با درک روزمره‌ی فرودستان جامعه وساطت می‌کرد و هم به نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی مشروعیت می‌داد. در این راستا معتزلیان ایرانی به فلسفه‌ی یونانی متوسل شدند و رشته‌ی فرهنگی خویش را با ذهنیت ایرانیان باستانی به کلی گسستند. از آن‌جا که قرآن یک مانیفست از فلسفه‌ی سیاسی جهت تشکیل یک حکومت اسلامی و اصولاً فاقد یک بنیان خردگرا و اخلاقی است، در نتیجه روشن می‌شود که چرا با رجوع به فلسفه‌ی یونانی، معتزلیان و همچنین ابوالهذیل پی در پی در برابر موازینی قرار می‌گرفتند که خود متعصبانه از آن‌ها دفاع می‌کردند. برای نمونه با وجودی که ابوالهذیل دترمینیسم را مردود می‌شمرد لیکن با رجوع به مفهوم قرآنی "عجل" مدعی بود که روز مرگ هر انسانی از پیش معین شده است. البته وی انکار نمی‌کرد که این قاتل است که تصمیم به قتل می‌گیرد لیکن به صورت ابزار برای تحقق یک برنامه‌ی غیبی. به این معنی که مقتول حتا اگر نه توسط این قاتل بلکه بدون تردید به شکل دیگری در این زمان معین به قتل می‌رسیده است.<sup>۴۴۵</sup> در این‌جا دوباره تناقض قدرت بی انتهای الله (تقدیر) با اراده‌ی انسان طرح می‌شود. یعنی همان کشمکش که منجر به تشکیل

<sup>۴۴۴</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۸۹f.

<sup>۴۴۵</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۷۹



ادامه داد.<sup>۴۴۹</sup> وی بیش از ۹۰ سال عمر کرد و دولت اسلامی در دوران خلافت و ثیق (۸۴۲ تا ۸۴۷ میلادی) مراسم خاکسپاری بزرگی را برایش تدارک دید.<sup>۴۵۰</sup>

تفکر یونانیان باستانی وظیفه داشت که در تفکر دینی خویش اندازه نگاه دارد و دین اسلام را از پرسش‌های عقلی رقیبان خود مانند: یهودیان، عیسویان، زرتشتیان، زندیکان، مانویان و مزدکیان محفوظ بدارد و هم‌چنین موازین الهیات خود را با خطر کفر مواجه نسازد. بنابراین تفکر دینی ابوالهذیل با حفظ "حدود" و "تعادل" بیان می‌شد که به بهترین وجه ممکنه از طریق انتقاد به یکی از شاخص‌ترین رقیبان دترمینیستش به نام بشار المرعشی به شرح زیر بیان شده است:

«حتا الاغ بشار (... ) از خودش عاقل‌تر است. زیرا اگر انسان آن را سوک دهد البته از روی یک جوی باریک می‌پرد، در برابر نه از روی یک جوی پهناور. آن (الاغ) قادر به تشخیص است که چه چیزی را می‌تواند و چه چیزی را نمی‌تواند. بشار در برابر (الاغش) قادر به یک چنین تمایزی نیست.»<sup>۴۴۸</sup>

بنابراین "حدود" و "تعادل" بنیان تفکر دینی ابوالهذیل را می‌سازند. پیدا است که این شیوه‌ی تفکر نه تنها رابطه‌ی وی با مخالفانش و از جمله فقهای ظاهریه را معین می‌کرد بلکه مواضع سیاسی وی را نیز مشخص می‌ساخت. وی از نظر سیاسی به هاشمیان تمایل داشت لیکن مشروعیت خلافت ابوبکر، عمر و عثمان را انکار نمی‌کرد و علی را به عنوان چهارمین خلیفه‌ی مسلمانان بزرگ می‌داشت. وی ماجرای غدیر خم و ادعای شیعیان را کاذب می‌شمرد. فرقه‌های متفاوت شیعه مدعی بودند که پیامبر اسلام در راه بازگشت از آخرین سفر حج خویش علی را به عنوان خلیفه و جانشینش معین کرده است. در برابر، ابوالهذیل تأکید داشت که مفهوم "مولا" که محمد برای علی به کار برده، نه به این معنی بلکه به معنی معتمد وی بوده است. البته ابوالهذیل مستقیماً در سیاست دخالت نمی‌کرد، همیشه موقعیت خویش را به خوبی می‌سنجید و بسیار مردم‌دار بود. به نظر می‌رسد که وی نمی‌خواست در اوضاعی قرار بگیرد که به وقارش خدشه‌ای وارد آید. تسلط وی بر فن کلام به وی امکان می‌داد که در مناظرات دینی بر رقبای خویش پیروز گردد و با تمسخر آن‌ها شاهدان را به خنده بیاورد. وی در دوران زندگی‌اش شاگردان بسیاری را تعلیم و تا دوران خلافت معتصم به فعالیت خویش

<sup>۴۴۹</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۱۹, ۲۹۰ f.

<sup>۴۵۰</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۱۶ f.

<sup>۴۴۸</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۱۲

برابر یک‌دیگر قرار گرفته بودند. در حالی که طرح شناخت جهان آفرینش از طریق خرد منظور هستی‌شناسی مثبت را موجه می‌ساخت و تشکیل عرف را نشانه‌ی خردگرایی انسان می‌شمرد، طرح دومی که به وحی الهی منسوب می‌شد، نه تنها از هستی‌شناسی منفی گزارش می‌داد بلکه تشکیل زندگی متعارف را منسوب به تحقق شریعت اسلامی می‌کرد. از آن‌جا که معتزلیان انگیزه‌ی ادغام این دو طرح متضاد از هستی‌شناسی را مد نظر داشتند، در نتیجه مسائل حدود تفکر دینی و تعادل خرد انسانی با وحی الهی را به پیش کشیدند که از طریق تأویل، باطن قرآن را متأمل شده و دین اسلام را قابل دفاع سازند.<sup>۴۵۱</sup> به این معنی که تفکر پیرامون الهیات نه مجاز بود که ضرورت بعثت پیامبر و ارسال وحی الهی را بی اعتبار کند و نه باید در برابر مبانی دینی قرار می‌گرفت. از این پس، هر شناختی که اصول و احکام دینی را نقض می‌کرد، انکار می‌شد و هرگاه که قرآن از اصول غیرمنطقی و غیراخلاقی گزارش می‌داد، تغییر منطق و اخلاق ضروری به شمار می‌آمد. به بیان دیگر، تفکر انسانی باید در برابر اعتقاد دینی کرنش می‌کرد و به چنبره‌ی اصول یکتاپرستی سامیان و مبانی اسلامی در می‌آمد. به این ترتیب، تفکر دینی و اندیشه‌ی سیاسی معتزلیان که قرآن را "کلام مخلوق الله" و حادث می‌شمردند، در راستای ادغام این دو طرح متضاد از هستی‌شناسی به وجود آمدند. البته تبدیل اندیشه‌ی سیاسی معتزلیان به ایدئولوژی خلافت عباسیان از یک سو، از نفوذ فقهای ظاهریه می‌کاست و ضرورت نظارت آنان بر امت و دولت اسلامی را رد می‌کرد، لیکن از سوی دیگر، فقط محدود به طبقه‌ی حاکم نمی‌شد و به اجبار به طبقه‌ی فرودست جامعه نیز راه می‌یافت. بخصوص به این دلیل که برگزاری مناظرات عقلی پیرامون منابع دینی محدود به محافل درباری نمی‌شد و در اماکن عمومی نیز برگزار می‌گشت. پیدا است که ایرانیان به دلیل تاریخ فرهنگی خویش و تمایل به خردگرایی به مناظرات دینی بسیار علاقه‌مند بودند و در میان آن‌ها کشمکش‌های

<sup>۴۵۱</sup> برای نمونه محمد اقبال لاهوری با استناد به یوسف البصیر مرام معتزلیان را که حفاظت از "وحدت صرف خدا" قلمداد شده است در پنج اصل خلاصه می‌کند. «۱. فرض وجود جزء لاینجزی و عرض ضرورت دارد. ۲. فرض وجود آفریننده ضرورت دارد. ۳. فرض وجود احوال خدا ضرورت دارد. ۴. صفاتی که سزاوار خدا نیستند، مردودند. ۵. احدیت خدا علی رغم کثرت صفات از مورد قبول است.» (اقبال لاهوری، محمد (۱۳۵۴): سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر ا.ح. آریان پور، در نشر مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی، نشریه‌ی شماره‌ی ۵۵، تهران، صفحه‌ی ۴۷)

## بحران ایدئولوژیک خلافت عباسیان و شکست تفکر دینی معتزلیان

از همان آغاز تشکیل فرقه‌ی معتزله، بحران این شیوه از تفکر دینی برنامه‌ریزی شده بود. پیدا است که تدوین نظریه‌ی "منزلة بین‌المنزلتین" به عنوان یکی از اصول اعتقادی معتزلیان فقط وابسته به این نبود که واصل بن عطا و عمرو بن عبید انگیزه‌ی توجیه عقلی مجازات الهی را داشتند. جنگ‌های پیاپی میان اصحاب پیامبر برای کسب قدرت سیاسی و قیام‌های خونین فرقه‌های متفاوت خارجی، امامیه و شعوبیه در برابر خلافت امویان و عباسیان به معتزلیان تحمیل می‌کرد که امتناع الله از دخالت مستقیم برای تعیین حکومت مورد نظرش را توجیه کنند و اجازه ندهند که الله نزد مسلمانان ظالم و ضعیف جلوه کند. در این‌جا نظریه‌ی "منزلة بین‌المنزلتین" قادر بود که منجر به کاهش خردستیزی بنیادی که در تضاد ادعای قرآن با وقایع حکومت اسلامی مشاهده می‌شد، بشود و به مسلمانان امکان دهد که پس از توبه از گناهانشان و تجدید بیعت با فرمانروای مسلمانان دوباره به آغوش امت مؤمنان بازگردند. البته استفاده از فنون عقلی یونانی به معتزلیان امکان می‌داد که ناهماهنگی سیستم فکری مخالفان خویش را بر ملا کرده و از طریق تأویل قرآن، در متون دینی چنان تأمل کنند که در مناظرات دینی به توفیق کامل دست بیابند. افزون بر این، اندیشه‌ی معتزله که قرآن را "کلام مخلوق الله" و حادث می‌شمرد، نه تنها به یک ایدئولوژی برای دولت منطقه‌ای عباسیان دست می‌یافت بلکه با استقرار فرمانروا بر فراز شریعت، فلسفه‌ی سیاسی خودکامگی را به صورت تحقق امر الهی موجه می‌ساخت.

لیکن هر چه که معتزلیان خود را بیشتر با شیوه‌ی تفکر یونانیان وفق می‌دادند که به خلقت جهان آفرینش معنی دهند و وجود الله را به صورت بدیهیات موجه سازند، به همان اندازه بیشتر و شدیدتر ضرورت ارسال وحی الهی را ملغای می‌کردند. یعنی اگر انسان از طریق اندیشه قادر است که به معنی آفرینش پی ببرد، آیین زندگی خویش را بیابد و با یک زندگی متعارف رستگار گردد، بعداً دیگر چه نیازی به بعثت پیامبران و وحی الهی جهت تدوین شریعت دارد. در این‌جا دو طرح متضاد از هستی‌شناسی در

یاد کرد که سرانجام به ارتداد رسیدند، در حالی که ابوالحسن علی ان‌اسماعیل اشعری از مرام معتزلی خویش توبه کرد و با نفی تفکر دینی به "اصحاب‌الحدیث" و فرقه‌ی حنبلیه گروید.<sup>۴۵۳</sup>

ابوالحسن اشعری نیز در اوایل مانند تمامی متکلمان معتزله، به وسیله‌ی برهان از "علم کلام" دفاع می‌کرد و به این شیوه، مبانی حقوقی اسلام را نزد ابوعلی جبائی می‌آموخت. نزاع او با استادش نتیجه‌ی تقابل اندیشه‌ی یکتاستایی ایرانیان با اصل یکتاپرستی سامیان بود که به صورت تناقض دو طرح متفاوت از هستی‌شناسی پیرامون مفاهیم خیر و شر آغاز شد. پرسش آن‌ها این بود که آیا الله همیشه مواردی را برای انسان در نظر می‌گیرد که برای او خیرترین است. ابوالهذیل مدعی بود که موضوع شر را اصولاً نباید به الله نسبت داد زیرا که خدا در نظر مسلمانان ظالم و ضعیف جلوه می‌کند. البته این تضاد در دوگانگی گات‌های زرتشت به صورت تنزیه اهورامزدا از شر و نسبت شر به اهریمن حل شده بود. لیکن ابوالهذیل جهت تنزیه الله میان تصمیم‌های "مفید" و "کمتر مفید" الله تفاوت می‌گذاشت و حق اتخاذ تصمیم را به خدا می‌داد. به این ترتیب، از خردستیزی یکتاپرستی سامیان اندکی کاسته می‌شد، البته بدون این‌که با در نظر داشتن قدرت مطلق الله یک جواب قاطع و قانع‌کننده به تناقض بین رابطه‌ی خیر با شر داده شود. پیدا است که با وجود وقایع حکومت اسلامی، با تشدید بحث جبائی با اشعری و با تعمیق پرسش پیرامون حکمت الهی نه تنها انکار صفات رحمان و رحیم خدا برنامه‌ریزی شده بود بلکه اراده‌ی الله به سوی تدارک شر برای انسان سوق می‌گرفت و الله از منظر آیین ایرانیان باستانی یک ذات اهریمنی می‌یافت. سرانجام تشدید این نزاع منجر به دشمنی اشعری با جبائی و ترک مکتب او شد.<sup>۴۵۴</sup>

در این‌جا دیگر ممکن نبود که از طریق پرسش و تشدید خردگرایی در امور دینی و دنیوی هم "حدود" تفکر دینی مراعات و "تعادل" خرد بشری با وحی الهی ممکن گردد و هم خلافت عباسیان برای فرودستان جامعه موجه شود. بنابراین ضروری بود که

<sup>۴۵۳</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۴۳f., ۱۴۶ und

vgl. Van Ess, J. (۱۹۹۲): ebd., Bd. II, S. ۵۰۳

<sup>۴۵۴</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۸۶

عقلی پیرامون مصداق قرآن و سنت پیامبر به مراتب بیشتر و بنیادی‌تر برگزار می‌شد. برای نمونه مکان برگزاری مناظرات دینی در آذربایجان شهر بایلاقان بود و اغلب مردم این نواحی به فرقه‌ی معتزله تمایل داشتند. به همین منوال باید از مناطق فارس و خوزستان یاد کرد که مناظرات دینی در شهرهای مرکزی آن‌جا مانند اهواز، اراگون و اسکر مکرم برگزار می‌شدند. هم‌زمان اهالی شهرهای سواحل خلیج فارس از طریق معتزلیان با دین اسلام آشنا شده بودند، در حالی که اکثر اهالی شهرهای جیرفت و سیرجان نیز از هواداران فرقه‌ی معتزله به شمار می‌رفتند. البته معتزلیان هنوز تمامی گستره‌ی جغرافیایی سرزمین ایران را تحت نفوذ خود نداشتند لیکن اهالی شهرهای بزرگی مانند جندی‌شاپور، رامهرمز، دارق، استعار، بیرجند، هرات، باله، نیشابور، خوارزم و سمیرا از طریق مناظره‌های دینی از هواداران این فرقه محسوب می‌شدند.<sup>۴۵۲</sup>

در حالی که شیوه‌ی تفکر معتزلیان انگیزه‌ی درک عقلی دین و توجیه حکومت عباسیان را داشت لیکن تشدید خردگرایی در امور دینی مشخصاً نتیجه‌ی عکس آن‌را به وجود می‌آورد. از منظر معتزلیان زیست‌ساختاری امت، تشکیل یک نظام طبقاتی - جنسیتی و تعبد مسلمانان از ولی‌الله را ضروری می‌ساخت، در حالی که تشدید تفکر در امور دینی، خردگرا و دنیوی شدن مؤمنان، تغییر اندیشه‌ی "جهان‌گریزی" به "جهان‌گرایی"، تشدید شک و تردید در اصول دینی و رهایی از بند شریعت، نقد دین به عنوان ابزار حکومتی و در نتیجه انهدام نظام طبقاتی - جنسیتی اسلامی و سرانجام سرنگونی فرمانروایان الله بر زمین را به دنبال داشت. بنابراین خردگرایی در حکمت الهی زمانی منجر به بروز جنبش‌های الحادی می‌شد. به بیان دیگر، ارتداد، انشعاب و اضمحلال فرقه‌ی معتزله از بدو تشکیل آن برنامه‌ریزی شده بود. متکلمان معتزله در صدر جنبش کلام و با تعمیق خردگرایی، یبایی در برابر همان اصولی قرار می‌گرفتند که خود برای محافظت از دین در نظر گرفته بودند و با الغاء حدود تفکر دینی و انحلال تعادل خرد انسانی با وحی الهی به ارتداد می‌رسیدند. پیدا است که با ادامه‌ی چنین روندی تشدید بحران ایدئولوژیک دولت اسلامی برنامه‌ریزی شده بود. از جمله باید از متکلمان برجسته‌ی خلافت عباسیان مانند قائم بن صفوان، ابراهیم بن‌هانی (نظام) و دیرار بن‌امر

<sup>۴۵۲</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۷): Bd. IV, ebd., S. ۲۲۹ff.

و انسان در کنش) گزارش می‌دهد که فقط با رجوع به یکتانمایی ایرانیان موجه می‌گردند.

بنابراین اشعری فقط از طریق تولید مغلطه موفق شد که در تداوم هستی‌شناسی منفی یکتاپرستی سامیان، خردگرایی و پرسش پیرامون مسائل دینی و دنیوی را دخالت در امور الهی و گناه شمرده و جهت حفاظت از قرآن و در تداوم تفکر دینی معتزلیان فرقه‌ی اشاعره را بنیان گذارد. به اعتقاد اشعریان و با در نظر داشتن قدرت "کسب" انسان، نه به قدرت بی‌انتهای الهی خدش‌های وارد می‌آید و نه مجازات الهی جنبه‌های غیرمنطقی و غیراخلاقی به خود می‌گیرد. افزون بر این، اشعری در برابر معتزلیان که تشبیه خدا با انسان و تجسیم مادی وی (دست خدا، قدم خدا، اراده‌ی خدا) را نپذیرفته و صفات و کردار بشری الهی (رحمان، رحیم، خشم، مکر) را تأویل می‌کردند، مدعی شد که این تشابهات و صفات حقیقی هستند. لیکن از آن‌جا که خرد بشری "بلاکیف" است، در نتیجه توان درک آن‌ها را هم ندارد.<sup>۴۵۷</sup> به این ترتیب، اشعریان هم صفات بشری را به الله نسبت می‌دادند و هم مشکلی در تشبیه و تجسیم مادی آن نمی‌دیدند. به گمان آن‌ها فقط از این طریق امکان داشت که مسلمانان به شناخت الله دست بیابند. در حالی که اشعری در تداوم تفکر دینی معتزلیان مفاهیمی را به الهیات اسلامی نسبت می‌داد که با رجوع به قرآن غیر قابل دفاع بودند لیکن جهت دفاع از تفکر دینی خویش قرائت لفظی قرآن و احادیث را کافی می‌شمرد و ربیای خویش را متعصبانه منحرف و کافر می‌خواند.

پیدا است توفیق اشعریان فقط بستگی به همان شیوه‌ی مناظره معتزلیان نداشت که آن‌ها جهت تسلط بر فن کلام از فنون عقلی یونانیان آموخته و برای غلبه بر مخالفانشان استفاده می‌کردند.<sup>۴۵۸</sup> بلکه به مراتب بیشتر نتیجه‌ی بحران ایدئولوژیک یک دولت

<sup>۴۵۷</sup> مقایسه، الفاخوری، حنا، الجبر، خلیل (۱۳۵۸)؛ همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۵

<sup>۴۵۸</sup> برای نمونه اقبال لاهوری شیوه‌ی جدل اشعری را برای حل تضاد جبر الهی و اختیار انسانی به شرح زیر برجسته می‌سازد: «واکنش اشعری در برابر فرقه معتزله سبب شد که روش جدلی معتزلیان برای دفاع از وحی الهی به کار رود. اشعریان در رد نظر خردگرایان، نظریه صفات خدا را پیش کشیدند و در موضوع اراده راهی میان جبر افراطی دیرین (فرقه‌ی جبریه) و اختیار افراطی معتزلیان جستند و اعلام داشتند که اختیار و نیز همه افعال انسانی، مخلوق

جهت تشکیل نوع دیگری از "آگاهی از جهان وارونه" تفکر دینی معتزلیان تا پایان متأمل می‌شد. به این معنی که خرد انسان باید جهت ممانعت از بروز تناقض شناخت بشری با اصولی دینی به کلی دگرگون می‌گشت و تفکر به کلی تحت سلطه‌ی اصول یکتاپرستی سامیان و مبانی اسلامی قرار می‌گرفت. بنابراین اشعری از یک سو، "تعادل" خرد بشری با وحی الهی را به کلی ملغا کرد و از سوی دیگر، حدود تفکر دینی را در تداوم مفهوم "تعقل" در اسلامی (پایبندی به قرآن و بیعت) به مراتب منسجم‌تر از گذشته مدون ساخت.<sup>۴۵۵</sup> وی نخست ادعا کرد که صحت مسائل نه در حوزه‌ی خرد بشری بلکه در حوزه‌ی شریعت اسلامی معین می‌شود و به این ترتیب، حدود تفکر و پرسش را محدود به وحی الهی ساخت. وی هم زمان مدعی شد که هر چه خداوند بیافریند خیر است و به آن افزود که انسان قدرت "کسب" دارد. مقوله‌ی "کسب" به معنی اراده‌ی انسان در انتخاب میان خیر و شر است. به این معنی که هرگاه انسان اراده به عمل خیر کند، خداوند نیز قدرت عمل خیر را در او خلق می‌کند. همان‌گونه که اگر انسان اراده به عمل شر کند، خداوند نیز او را قادر به این عمل خواهد ساخت. به این ترتیب، اشعری از طریق مقوله‌ی "کسب" انتخاب ایمان و شرک را به عهده‌ی خود انسان‌ها گذاشت و مسئله‌ی تنزیه الله از شر را ظاهراً حل کرد.<sup>۴۵۶</sup> پیدا است که تنزیه الله از تدارک شر برای انسان از این منظر جنبه‌ی ظاهری به خود می‌گرفت زیرا که در قرآن به کرات بر این موضوع تأکید می‌شود، که "الله هر که را خواهد گمراه و هر که را خواهد هدایت می‌کند". پیدا است که اشعری طرح قرآنی را به کلی دگرگون ساخت. به این معنی که "انسان اگر اراده به ایمان کند، از طریق الله هدایت می‌شود و اگر اراده به شرک کند، از طریق الله گمراه می‌گردد". در این‌جا از یک سو، اراده‌ی انسان از تصمیم الله مجزا و مستقل می‌گردد که البته هم با طرح دترمینیستی قرآنی به کلی در تضاد است و هم به الله خواصی را منسوب می‌کند که با استناد به قرآن غیرقابل توجیه‌اند. طرح اشعری از سوی دیگر، از همان اصول سینرگیسم (همیاری خدا

<sup>۴۵۵</sup> در این‌جا طرح این نکته را ضروری می‌دانم که من در نوشته‌های گذشته‌ام تشکیل فرقه‌ی اشاعره را به صورت یک برش با فرقه‌ی معتزله ارزیابی کرده بودم. لیکن پیگیری مباحث معتزلیان من را به این نتیجه رساند که تفکر دینی اسماعیل اشعری به مراتب بیشتر در تداوم این فرقه به وجود آمده است.

<sup>۴۵۶</sup> مقایسه، الفاخوری، حنا، الجبر، خلیل (۱۳۵۸)؛ همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۹ ادامه

خدا نسبت داده، قادر به تصور و عبادت الله می‌شود. در همین‌جا است که بی‌اعتباری عبادت نیز به کلی عریان می‌گردد. به این معنی که انسان چگونه می‌تواند خدایی را عبادت کند که ذاتش با طبیعت او به کلی تفاوت دارد و اصولاً برای وی غیر قابل درک و تصور است؟ در واقع اتخاذ صفات بشری جهت تصور الله، انسان خردگرا و پرسش‌گر (متفکر) را به سوی این شناخت (واقعیت) سوق می‌دهد که این خدا نیست که انسان را آفریده و پی در پی او را امتحان می‌کند بلکه کاملاً برعکس، این انسان است که خدا را می‌آفریند و جهت تحقق منافع طبقاتی‌اش موجه می‌سازد.

به بیان دیگر، معیارهای اخلاقی و صفات بشری منشأ مادی (زیست مادی) دارند که نخست در اسطوره‌ها بازتاب می‌یابند و سپس از طریق دین و آیین تبدیل به توجیه روابط سوپراکتیو طبقاتی (زیست معنوی) شده و از طریق دستگاه دولتی (زیست ساختاری) به صورت ابژکتیو بر جامعه واکنش می‌کنند. در همین‌جا نیز تشکیل عرف به صورت نتیجه‌ی مقاومت و کشمکش فرودستان جامعه با دین به عنوان "آگاهی از جهان وارونه" و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم نمایان می‌گردد. به همین منوال نیز منشأ مادی عبادت مانند مابقی کنش‌های انسانی عریان می‌شود. در این‌جا عبادت به معنی تمرین بندگی انسان در برابر فرمانروایان الله و تحقیر فرودستان جامعه در یک نظام طبقاتی - جنسیتی است.

بنابراین شیوه‌ی تفکر یونانی برای توجیه وحی الهی و خلافت عباسیان به کلی نامناسب بود و معتزلیان را با موانعی مواجه می‌کرد که اصول یکتاپرستی سامیان در برابر شناخت بشری ساخته بودند. به این معنی که متفکر (سوژه) در روند شناخت همواره در صدد حل تضاد خویش با معقول (ابژه) است و از آن‌جا که در روند شناخت، سرانجام واقعیت بر شناخت اولویت می‌یابد، در نتیجه متفکر پی در پی مجبور به بازتاب و تجدید نظر در شناخت خویش از معقول می‌گردد. لیکن همین امر، دین را که به دلیل سرشت ذاتیش مانع کشف واقعیت می‌شود، بی‌اعتبارتر از گذشته می‌سازد. پیدا است که با عبور از دین و اخرویت به سوی دنیا و دنیویت، خرد بشری به صورت بلامنازعه معیار ارزیابی روابط و کنش‌های اجتماعی می‌گردد. این همان روندی بود که بسیاری از معتزلیان حیران و ویلان در آن غوطه می‌خوردند و از این رو، همان حدودی را که خود

منطقه‌ای بود که از هراس خردگرایی فرودستان جامعه به دنبال یک توجیه مناسب‌تری جهت تصاحب اضافه تولید اجتماعی و سرکوب جنبش‌های دینی می‌گشت. تحت اوضاع موجود ضروری بود که واقعیت ابژکتیو توسط تفکر دینی اشعریان سمت می‌یافت زیرا در شیوه‌ی تفکر دینی معتزلیان روند شناخت همواره به آنان تحمیل می‌کرد که جهت تحکیم متفکر (سوژه) و درک واقعیت (ابژه) از متافیزیک هر چه بیشتر فاصله گرفته و در جستجوی جوانب تجربی و عملی، تفکر دینی خویش را رفته رفته از بند سحر و خرافه رها سازند. از آن‌جا که واقعیت در زمان و مکان مشخص متحقق می‌شود، در نتیجه شناخت معتزلیان که البته روش کشف واقعیت در شکل دیالکتیک یونانی (علت و معلول) محمولش بود، ادعای توجیه وحی الهی را به صورت وقایع تجربی داشت. به این معنی که روند شناخت و دفاع از دین به معتزلیان تحمیل می‌کرد که اجزاء و ابعاد واقعیت را به صورت مصداق وحی الهی منسجم و موجه سازند. از آن‌جا که شناخت محصول ادغام متفکر (سوژه) با معقول (ابژه) است، در نتیجه متفکر از طریق خردگرایی و پرسش پیرامون معقول به سوی شناخت عزیمت می‌کند. لیکن تناقض‌گویی قرآنی در شکل ناسخ و منسوخ‌اش از یک سو و تناقض واقعیت (جنگ‌های متمادی) با ادعای قرآن (وحدت امت اسلامی) از سوی دیگر، هم‌چنین به معتزلیان تحمیل کرد که فن تأویل (زند) را از مانویان و مزدکیان وام گرفته و مضمون آیات قرآنی را چنان دگرگون جلوه دهند که از منظر درک روزمره‌ی مسلمانان تردیدی در مصداق وحی الهی به وجود نیاید. افزون بر این، معنی آفرینش در شکل اسلامی آن بود که معتزلیان را با یک مشکل جدی مواجه کرده بود. در حالی که جهان مادی (معلول) به صورت عینی مشاهده می‌شود لیکن یکتاپرستی سامیان و شکل اسلامی آن اصولاً از معنی خلقت جهان آفرینش (علت) هیچ گزارشی نمی‌دهند. از آن‌جا که اصل یکتاپرستی سامیان مدعی است که خدا هستی را از نیستی آفریده و بنا بر آیین اسلام ذات الهی با ذات بشری به کلی تفاوت دارد. در نتیجه روشن نیست که انسان چگونه از طریق صفاتی که حاصل عرف اجتماعی (روابط و کردار دنیوی و معیارهای اخلاقی) هستند و خودش به

خدا هستند، و توانایی "کسب" افعال گوناگون به انسان عطا شده است. «(اقبال لاهوری، محمد (۱۳۵۴): همان‌جا،

ایرانی‌تبار دوباره از دربار رانده شدند و سرکوب فرقه‌های دینی مانند خارجیه، امامیه و معتزله و قتل عام زندیکان به اوج خود رسید.<sup>۴۵۹</sup>

با تغییر ایدئولوژی خلافت و دسترسی اشعریان و فقهای ظاهریه به منابع مادی دولتی، تعرض آنان به معتزلیان و فلاسفه ابعاد غیر قابل‌تصور به خود گرفت. هر کسی که از طریق تفکر دینی پرسشی پیرامون معنی آفرینش جهان مادی طرح می‌کرد، منکر صفات الهی و کافر شمرده می‌شد. البته اشعری موفق شد که با استفاده از فن کلام و شیوه‌ی مناظره‌ی معتزلیان، اسلام را از اضمحلال قطعی نجات دهد. لیکن وی هم‌زمان مانعی در برابر خردگرایی پیرامون حکمت الهی ساخت و نسل‌های قرون آتی را نیز از دست‌رسی به دانش و فلسفه محروم کرد. از این پس، دیگر خردستیزی در یکتاپرستی سامیان و شکل قرآنی آن نبود که خرد بشری را از درک متون دینی به ستوه می‌آورد بلکه کاملاً بر عکس، این نقطه ضعف انسان "بلاکیف" بود که وی را از درک معنی آفرینش و حکمت الهی معاف می‌داشت. در این‌جا دیگر ضروری نبود که قرآن از طریق تأویل، متأمل و برای مسلمانان قابل فهم گردد بلکه کاملاً بر عکس، این عقل مؤمنان بود که باید از تفکر پیرامون مسائل دینی و دنیوی پرهیز می‌کرد و به سلطه‌ی موازین اسلامی در می‌آمد.

به این ترتیب، اشعریان موفق شدند که در مناظرات دینی تمامی فرقه‌های ظاهری تسنن (حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی) و فرقه‌ی ظاهری تشیع دوازده امامی را متأثر کرده و اصالت نقلی کلام را دشمنانه در برابر درک عقلی متون دینی مستقر سازند. بنابراین پیدا است که چرا شکل مناظره و فن کلام تمامی فرقه‌های ظاهری دقیقاً مشابه

برای دفاع از دین ساخته بودند، پی در پی خدشه‌دار می‌ساختند. پیدا است که غفلت حکومت عباسیان به بحران ایدئولوژیک دولت منطقه‌ای دامن می‌زد و منجر به اضمحلال کلی دین دولتی می‌گشت. به این معنی که در این برهه‌ی تاریخی دو طرح متفاوت از هستی‌شناسی دشمنانه در برابر یکدیگر قرار گرفته بودند. در حالی که خردگرایی یونانی به بحران ایدئولوژیک طبقه‌ی حاکم دامن می‌زد و سرانجام شرایط اضمحلال حکومت اسلامی را مهیا می‌ساخت، اشعریان موظف بودند که به عنوان نظریه‌پردازان نوین خلافت اسلامی رابطه‌ی متفکر و معقول را مختل سازند.

بنابراین روشن است که چرا خلافت عباسیان دیگر منفعتی در تعمیق تفکر دینی و تداوم مناظرات کلامی نمی‌دید. متکلمان معتزلی که باید استقرار حکومت اسلامی را برای فرودستان جامعه موجه می‌کردند و تشکیل جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی امت را به صورت ضرورت پیروی از شریعت و تحقق اراده‌ی الله با درک روزمره‌ی مسلمانان هماهنگ می‌ساختند، همواره در برابر اصول خردستیز قرآنی و مبانی یکتاپرستی سامیان قرار می‌گرفتند. به بیان دیگر، در حالی که قدرت مادی خلافت در اختیار متکلمان معتزلی قرار داشت لیکن آن‌ها قادر نبودند که قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم را بسازند. از این رو، دیگر برای خلیفه‌ی مسلمانان راه حلی نمی‌ماند به جز این که خردگرایی پیرامون معنی خلقت و حکمت الهی را به کلی کفر بنامد. از آن‌جا که شکست تفکر دینی در توجیه خلافت عباسیان منجر به بحران ایدئولوژیک حکومت اسلامی شده بود، در نتیجه قابل درک است که چرا دکتربین اشاعره در اواسط دوران خلافت معتصم (از سال ۸۴۰ تا ۸۵۰ میلادی) تبدیل به ایدئولوژی رسمی حکومت اسلامی شد. از این پس، قرآن بار دیگر "کلام غیرمخلوق الله" و ازلی قلمداد شد و فقهای ظاهریه و "اصحاب الحدیث" دوباره به دربار خلیفه راه یافتند. پیدا است که قدرت مادی خلافت نیز در اختیار اشعریان و فقهای ظاهریه قرار گرفت که قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم را بسازند. از این پس، کشمکش و مناظرات عقلی پیرامون قرآن و احادیث به کلی ممنوع گشت، رجال

<sup>۴۵۹</sup> برای نمونه نقوی از متفکران دینی مانند: جعد بن درهم، بشار بن برد، صالح بن عبدالقدوس، ابن‌الراوندی، ابوعیسی الوراق، حکیم رازی، منصور حلاج، ابن‌تیمیة و ابن‌حجرالحطامی نام می‌برد که به جرم زندیک محاکمه و اعدام شدند (مقایسه، نقوی، سید علی محمد (۱۳۵۲): بررسی تاریخی و مادی در عقاید مزدک، مؤسسه‌ی مطبوعاتی عطایی،

گرفته می‌شوند. به بیان دیگر، تقدیس، عصمت و تعصب نیز منشأ مادی دارند زیرا اگر تردید پیرامون الوهیت خلافت و امت اسلامی میان فرودستان جامعه عمومیت بیابد و اندیشه‌ی روشنگری و دین‌زدایی فراگیر شده و از قوه به فعل تبدیل گردد، دیگر طبقه‌ی حاکم قدرت سرکوب آن را ندارد.<sup>۴۶۱</sup>

البته دگرگونی شیوه‌ی مشروعیت خلافت عباسیان و برکناری رجال ایرانی از مقام‌های دیوانی منجر به آرامش دربار شد. لیکن حکومت اسلامی هم‌چون گذشته درگیر سرکوب قیام‌هایی بود که در رابطه با تصرف اضافه تولید (رانت محصولی) روستاها و جوامع اشتراکی همواره به وجود می‌آمد. در حالی که تضاد ابژکتیو طبقاتی در حوزه‌ی توزیع به صورت عینی بروز می‌کرد، اندیشه‌های مزدکی و علوی و یا خلطی از آن‌ها تبدیل به بیان ذهنی این تضاد می‌شدند. به این ترتیب، قیام‌های مردمی در اصفهان به خرمیه و کودکیه، در ری به مزدکیه و سنبادیه، در آذربایجان به ذقوله، در چند جای دیگر محمره و در ماوراءالنهر به مبیضه شهرت داشتند. برخی از قیام‌های فرودستان به نام رهبران‌شان آغاز می‌شدند. از جمله باید از جاویدانیه در جبال و آذربایجان، بابکیه در همان حوالی، مازیاریه در گرگان و طبرستان، سنبادیه در خراسان، ابومسلمیه بیشتر در خراسان و مقنعبه در ماوراءالنهر نام برد. در ضمن باید از چندین قیام مزدکیان نیز یاد کرد که پس از سده‌ی دوم هجری به نام‌های قرمطیه، زندقیه و باطنیه به وقوع پیوستند.<sup>۴۶۲</sup>

با وجودی که در این دوران اشکال متفاوت ایرانی و اسلامی به وجود آمده و تبدیل به ذهنیت مقاومت فرودستان جامعه شده بودند لیکن در صدر مقاومت خرمدینان قرار داشتند که مسلحانه قشون خلیفه را به میدان جنگ می‌کشیدند. در این ارتباط باید بخصوص از بابک خرمدین یاد کرد که به مدت بیست سال با قشون خلیفه‌ی عباسی در جنگ بود. بخصوص پس از ائتلاف بابک با بعلی مزدک تمامی خرمدینان متحد شده و تحت فرمان بابک قرار گرفته بودند. سپاه بابک به ۳۵ هزار سرباز می‌رسید که

<sup>۴۶۱</sup> مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): شکبایی و تعصب در اسلام - نقدی بر کشمکش روشنگری با شریعت‌سازی در ایران، آرمان و اندیشه، جلد هفتم

<sup>۴۶۲</sup> مقایسه، یارشاطر، احسان (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱۸، ۲۲۱ ادامه

اشعریان هستند، البته با وجودی که شیوه‌ی جمع‌آوری، منابع احادیث و مشروعیت فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها به کلی با یکدیگر تفاوت دارند.<sup>۴۶۰</sup>

به این ترتیب، در برابر تفکر دینی معتزلیان یک شکل نوینی از زیست معنوی به وجود آمد که با استفاده از فن کلام نه تنها منابع دینی مانند قرآن و سنت پیامبر را سرچشمه و معیار سنجش حقایق می‌شمرد بلکه با رجوع و استناد به اصول یکتاپرستی سامیان هیچ امکانی به تردید در حکمت الهی و پرسش نمی‌داد. فقط از این طریق ظاهریان موفق شدند که در برابر تمایل انسان به خردگرایی، قدرت الله را مستقر سازند و مسلمانان را از هراس تکفیر و قتل از پرسش پیرامون معنی آفرینش باز دارند. هم‌زمان مسلمانان موظف شدند که تبعیت کرده و موازین دینی را خدشه‌دار نسازند. به این ترتیب، خرد بشری به سلطه‌ی متون دینی در آمد و شناخت مسلمانان قربانی شریعت الهی گشت. پیدا است که با توفیق اشعریان شناخت سوپژکتیو به عنوان یک امر تجربیدی قادر بود که در شکل قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم منسوب به واقعیت ابژکتیو گردد و به صورت فرایند یک جامعه، زیست اجتماعی را متأثر سازد. نتیجه همان خفتی است که گریبان مسلمانان را تا هم اکنون می‌فشارد. به این معنی که از طریق همین حدود عقلی است که برای مسلمانان یکتاپرستی سامیان منطقی به نظر می‌آید، الله آفریننده‌ی هستی از نیستی و خالق زمان، مکان و ماده محسوب می‌شود، تجسیم و تشبیه مادی الله معقول و قرآن "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی متصور می‌گردد. پیدا است که تحت سلطه‌ی این شرایط ذهنی، فقهای ظاهریه به عنوان مفسران متون دینی یک جایگاه طبقاتی بخصوص می‌یابند. در این‌جا، تقدیس قرآن، عصمت اولیای امر و تعصب دینی ابزار حکومتی هستند که جهت ممانعت از خردگرایی و پرسش پیرامون تناقض ادعای قرآن با واقعیت نظام طبقاتی - جنسیتی اسلامی به کار

<sup>۴۶۰</sup> برای نمونه قاضی مرادی در نقد فن کلام به درستی برجسته می‌سازد: «اما، کلام یکسره فاقد پرسش است؛ نه از سر حیرت است و نه تردید به آن راه دارد. همه‌ی تفکر کلامی، کوشش برای توجیه ذهنی حکم یا پاسخ از پیش مقدر شده، است. از این رو در علم کلام اگر هم پرسشی باشد، این پرسش در ذات خود، پرسش نیست. کلام، آگاهی در فقدان پرسش است از طریق تسلیم محض به عقل الهی.» (قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵): همان‌جا،

به خود اختصاص می‌دادند و در این‌جا تضاد چندان شدتی به خود نمی‌گرفت که استقلال حکومت‌های ایرانی‌تبار را از قدرت مرکزی موجه سازد. به بیان دیگر، دلیل دیگر تشدید قدرت گریز از مرکز دولت منطقه‌ای را باید در عوامل جغرافیایی جستجو کرد که خلافت اسلامی پس از انهدام شاهنشاهی ساسانی و شکست قوای بیزانسی با آن مواجه بود. این موضوع مشخصاً بلافاصله با استقرار خلافت امویان بروز کرد. به این معنی که در دوران نزاع علی با معاویه پیرامون مقام خلافت، سرزمین پهناور اسلامی عملاً به دو بخش عمده تقسیم شده بود که البته با استقرار خلافت عباسیان نیز تغییر چندان در این ساختار جغرافیایی به وجود نیامد. بخش غربی خلافت شامل سرزمین‌های عربی، متصرفات رومی در آسیا و مناطق شمال آفریقا می‌شد، در حالی که بخش شرقی خلافت تمامی سرزمین‌هایی را در بر می‌گرفت که دولت اسلامی پس از غلبه بر شاهنشاهی ساسانی تصرف کرده بود. این مناطق از عراق کنونی و حاشیه صحرای عربستان آغاز می‌شد و تمامی نقاط سرزمین ایران، از سواحل جنوبی خلیج فارس گرفته تا خراسان بزرگ و قفقاز کنونی را در بر می‌گرفت. در حالی که خلفای اموی مستقیماً از شام بر بخش شرقی خلافت حکم می‌راندند، برای بخش شرقی خلافت والی معین می‌کردند که از بصره و کوفه بر بخش شرقی خلافت حکم برانند.<sup>۴۶۵</sup> تا زمانی که والیان خون‌خواری مانند زیاد بن ابیه (والی معاویه) و حجاج بن یوسف (والی عبدالملک) بر بخش شرقی خلافت حاکم بودند، هر گونه ادعای استقلال به خاک و خون کشیده می‌شد. لیکن پس از استقرار خلافت عباسیان رفته رفته طبقه‌ی حاکم ایرانی به یک هویت نوین اسلامی دست یافت که قادر بود با رجوع به اشکال دیگر دینی به ادعای خویش جهت استقلال از حکومت مرکزی مشروعیت ببخشد. بنابراین پیدا است که چرا طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار پس از کسب استقلال نه ضرورتی در سرنگونی خلافت عباسیان می‌دید و نه به احیاء ادیان و آیین باستانی ایرانیان روی می‌آورد. هم‌چنین پیدا است که ایدئولوژی اسلامی نه تنها به صورت "آگاهی از جهان وارونه" استقرار یک نظام طبقاتی - جنسیتی و سرکوب فرودستان جامعه را موجه می‌کرد بلکه به صورت زیست معنوی یک دولت منطقه‌ای چنان بر زیست اجتماعی واکنش می‌کرد که به

<sup>۴۶۵</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): جلد دوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۷۶ ادامه

در حوالی کوهستانی کشور (شمال عراق کنونی) با لشکر خلیفه معتصم می‌جنگید. از آن‌جا که لشکر خلیفه قادر به سرکوب خرمدینان نمی‌شد، در نتیجه معتصم پس از سه سال جنگ، افشین سامانی (خیزر بن کاوس) را بجنگ او فرستاد. لشکر افشین و سپاه بابک حدود دو سال با هم جنگیدند تا سرانجام افشین به تزویر اسلامی (مکر) روی آورد و در سال ۲۲۲ هجری بر بابک پیروز شد. وی جهت اثبات ارادت خویش به خلیفه‌ی مسلمانان، بابک را دست بسته به بغداد فرستاد و با وجودی که معتصم وعده‌ی بخشش وی را داده بود، بابک را به فجیع‌ترین شکل ممکنه به قتل رساند.<sup>۴۶۳</sup> از آن‌جا که افشین پس از سرکوب خرمدینان میان طبقه‌ی حاکم و مسلمانان آوازه‌ای یافته بود و این به مذاق معتصم خوش نمی‌آمد، در نتیجه خلیفه‌ی مسلمانان با استفاده از تزویر اسلامی (مکر) افشین را به دربار کشید و وی را به اتهام توطئه به دست همان قاضی شرع سپرد که بابک را نیز محکوم به اعدام کرده بود.<sup>۴۶۴</sup> البته قتل افشین فقط یک نمونه‌ی استثنایی نبود زیرا از بدو ظهور اسلام هر کسی که با قدرت دولت مرکزی مواجه می‌شد و یا در برابر منافع مادی طبقه‌ی حاکم قرار می‌گرفت، مجبور بود که اتهام توطئه و امکان قتل خویش را نیز به عنوان "محارب"، "ملحد" و "منافق" در نظر بگیرد.

خلافت عباسیان هم‌چنین با جنگ‌های داخلی روبرو بود زیرا فرمانروایان ایرانی‌تبار از قدرت مرکزی تبعیت نمی‌کردند و جهت تصرف اضافه تولید اجتماعی و رانت محصولی، حکومت‌های مستقل می‌ساختند. به این ترتیب، قدرت گریز از مرکز دولت منطقه‌ای فعال می‌شد و خلافت عباسیان را متزلزل می‌ساخت. پیدا است که شدت قدرت گریز از مرکز دولت منطقه‌ای فقط جوانب مادی و فرهنگی نداشت زیرا از یک سو، پس از مهاجرت اعراب مسلمان به ایران طبقه‌ی حاکم از طریق روابط خانوادگی به یک هویت نوین دست یافته بود که البته تقابل فرهنگی با خلافت اسلامی را محدود می‌کرد. و از سوی دیگر، فرمانرویان ایرانی‌تبار همواره بخشی از اضافه تولید اجتماعی را

<sup>۴۶۳</sup> مقایسه، پرتو، ع. (۱۳۵۳): مختصری درباره تاریخ مزدک، در کتاب عقاید مزدک، نوشته‌ی سید علی مهدی

نقوی، صفحه‌ی ۲۷ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۷۵

<sup>۴۶۴</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد سوم، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۳۷



پیدا است که با سلطه‌ی بوییان بر بغداد و ضعف حکومت مرکزی، آن تعصبی را که خلافت عباسی با کمک اشعریان و فقهای ظاهریه بر کشور حکم فرما کرده بود، به مراتب ملایم‌تر گشت. به این ترتیب، ممکن شد که اشکال متنوع و التقاطی دینی و آثار نوین ادبی به وجود بیایند که به بهترین وجه ممکنه از ذهنیت و روحیه‌ی طبقه‌ی حاکم ایرانی این دوران گزارش می‌دهند. از جمله باید دو تن از اندیشمندان این دوران را به خاطر آورد که در تداوم تفکر دینی معتزلیان انگیزه‌ی وفق فلسفه‌ی یونانی با دین اسلام را داشتند اولی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ، معروف به فارابی، است که در حدود سال ۸۷۰ میلادی در فاراب متولد شد. همان‌گونه که پیشتر در بررسی تاریخ تشکیل اسلام طرح شد، این نوع از یکتاپرستی نه تنها بر زمینه‌ی مادی بادیه‌نشین و از اختلافات عشره‌ی اعراب بلکه در تداوم ادیان سامی و تحت تأثیر اساطیر برده‌داری رشد کرد. به این ترتیب، خردستیزی و هستی‌شناسی منفی، اسلوب تمامی اشکال یکتاپرستی سامیان را می‌سازند. به بیان دیگر، همان‌گونه که در نقد تفکر دینی ابوالهذیل نیز تأکید شد، خردستیزی در قرآن چنان بنیادی است که تفکر دینی فقط با استفاده از فن تأویل و با در نظر داشتن "حدود" و "تعادل" خرد بشری با وحی الهی میسر می‌گردد و اگر انسان برای خردگرایی حدودی قائل نشود، در نتیجه خرد بشری بنیان اسلام را به کلی بر می‌اندازد و انسان خردگرا را به راه ارتداد می‌کشاند.

لیکن فارابی مدعی بود که میان اسلام و حکمت یونانی اصولاً تناقضی وجود ندارد و با تأویلات فلسفی و درک باطنی ممکن است که حقیقت مجرد از مفاهیم استعاره‌ای قرآن استنتاج شوند. بنابراین وی خدا را ذاتاً "واجب‌الوجود" و "دائم‌الوجود" می‌نامید و از تمامی تشبیهات و تجسیمات قرآنی و مادی منزه می‌کرد. هم‌زمان وی برای توجیه و دفاع از یکتاپرستی سامیان از یک سو، صفات الله را به ذات وی نسبت می‌داد و از سوی دیگر، الله را ذاتاً "عقل بالفعل" و "معقول" می‌نامید. پیدا است چیزی که عقل

شمار می‌روند. البته تمامی این قیام‌ها سرکوب شدند زیرا که اکثر مؤمنان این فرقه به دلیل هراس از مجازات خلفای اسلامی در قیام شرکت نکردند و از این رو، به تمسخر لقب رافضی گرفتند (مقایسه، پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶۶، ۲۶۱ ادامه و

vgl Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۲۵, ۱۶۵, ۲۲۲)

بهترین وجه ممکنه به منافع مادی طبقه‌ی حاکم ایرانی مشروعیت می‌داد. از جمله باید از دودمان‌های ایرانی‌تبار مانند طاهریان (از سال ۸۰۲ تا ۸۷۲ میلادی)، صفاریان (از سال ۸۶۷ تا ۹۰۳ میلادی) و سامانیان (از سال ۸۷۴ تا ۹۹۹ میلادی) یاد کرد که با تشکیل حکومت‌های منطقه‌ای زمام امور را به دست گرفتند. سرانجام در سال ۹۴۵ میلادی بوییان دیلمی بغداد را فتح کردند و به مقام امیرالامرا در خلافت عباسیان رسیدند. از این پس خلیفه‌ی عباسی به سلطه‌ی معزالدوله دیلمی در آمد و خلافت اعراب بر ایرانیان یک شکل ظاهری به خود گرفت.<sup>۴۶۶</sup>

حکومت بوییان به مدت ۱۲۸ سال دوام آورد و تمامی کرانه‌های دریای خزر و مناطق مرکزی فلات ایران مانند خوزستان، فارس و کرانه‌های خلیج فارس و بین‌النهرین را به سلطه‌ی خویش کشید. از این پس، شرایط ترویج تشیع در سرزمین ایران بهتر شد زیرا که بوییان به فرقه‌ی باطنی زیدیه (شیعه‌ی پنج امامی) اعتقاد داشتند. زید نوه‌ی سومین امام شیعیان، حسین بن علی بود که در سال ۷۴۰ میلادی بر علیه خلافت امویان شورید. وی مدعی بود که امامت از طریق علی به پسران او و فاطمه، یعنی حسن و حسین به ارث رسیده است. لیکن زمانی که یک مرد عاقل و شاخص خود را لایق کسب مقام امامت می‌شمارد، باید به ادعای خود از طریق قیام مسلحانه جامه‌ی عمل بپوشاند. بنابراین وی میان "امامت افضل" و "امامت مفضول" تفاوت می‌گذاشت. به این معنی که علی البته "امام افضل" تلقی می‌شد لیکن "امامت مفضول"، یعنی خلافت ابوبکر و عمر را پذیرفته بود. از این منظر، بدون این‌که خدشه‌ای به حیثیت و لیاقت علی به عنوان امیرالمؤمنین وارد آید، خلافت ابوبکر و عمر مشروعیت می‌یافت، در حالی که قیام حسین و هم‌چنین زید نیز برای کسب مقام امامت و ادغام آن با خلافت به وسیله‌ی دین موجه می‌شد.<sup>۴۶۷</sup>

<sup>۴۶۶</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin, S. ۷۲f.

<sup>۴۶۷</sup> البته بوییان تنها جریانی نبودند که با رجوع به فرقه‌ی زیدیه قیام کردند. از جمله باید از سه تن دیگر یاد کرد که مدعی مقام خلافت شدند. محمد بن عبدالله ملقب به "روح خالص" در سال ۷۶۲ میلادی، محمد بن القاسم در خراسان در سال ۸۳۴ میلادی، یحیی بن عمر در کوفه در سال ۸۶۴ میلادی از سران شورشگران فرقه‌ی زیدیه به

به بیان دیگر، وفق فلسفه‌ی یونانی با مبانی اسلامی نتیجه‌ی دیگری به غیر از فرود در گرداب شریعت و اولویت دین بر خرد بشری ندارد. این خردستیزی در طرح فارابی پیرامون "مدینه‌ی فاضله" به خوبی مشاهده می‌شود. به این معنی که وی "مدینه‌ی فاضله" را در برابر "مدینه‌ی فاسقه"، "مدینه‌ی متبذله" و "مدینه‌ی ضاله" قرار می‌دهد. در حالی که اهالی "مدینه‌ی فاضله" برای سعادت خویش به عمران و تعاونی می‌پردازند، رئیس مدینه علم معرفت را مستقیماً از طریق "عقل فعال" (الله) و از طریق وحی الهی در خواب و یا در بیداری دریافت می‌کند. برای نمونه فارابی در این رابطه به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«و چون عقل فعال از وجود سبب اول فائض شده، می‌توان گفت که سبب اول، به توسط عقل فعال به اینگونه انسان وحی می‌کند. (...) آنچه از ذات باری تعالی به عقل فعال افاضه شود، عقل فعال آن را به واسطه عقل مستفاد به عقل منفعل خود افاضه کند، و از آنجا به قوه متخیله خود، پس از این نظر که عقل منفعل وی افاضه کند حکیم فیلسوف و متعقل کامل باشد، و از این نظر که به متخیله خود افاضه کند پیغمبر خواهد بود که مردم را از عواقب امورشان آگاه سازد و بیم دهد.»<sup>۴۷۰</sup>

در حالی که ارسطو مفهوم "خرد فعال" را برابر با اندیشه‌ی فلاسفه می‌شمرد که به ذهنیت دیگران راه می‌یافت لیکن نزد فارابی مفهوم "عقل فعال" جنبه‌ی دینی به خود می‌گیرد. در این‌جا تفکر دینی نه تنها پیرامون علت (معنی آفرینش) و معلول (جهان آفرینش) پرسشی نمی‌کند بلکه اصولاً مخاطب قرار می‌گیرد. پیدا است که در این‌جا مخاطبان الله ("عقل فعال") پیامبر و امامان معصوم به شمار می‌روند که به عنوان فرمانروایان الله بر مسلمانان حکم می‌رانند. هم‌چنین پیدا است که چنین دیدگاهی نه تنها اصولاً راهی به سوی تکامل فلسفه نمی‌یابد بلکه مانعی در برابر ترویج دانش و تشدید خردگرایی بشر می‌سازد. به بیان دیگر، فارابی نیز قادر نیست که فراتر از ابوالهذیل برود زیرا تشدید خردگرایی سرانجام بنیان همان "جهان وارونه‌ای" را بر می‌انداخت که وی انگیزه‌ی توجیه آن را داشت.

هویتش را می‌سازد، در نتیجه برای معقولیت خویش نیازی به ذات دیگری خارج از خود ندارد که وی را متعقل گردد. فارابی به همین منوال نیز علم خداوند را با ذات وی موجه می‌کرد. به این معنی که الله هم‌زمان "علم"، "عالم" و "معلوم" نیز قلمداد می‌شد.<sup>۴۶۸</sup>

به این ترتیب، فارابی وجود الله را یا به صورت سلبی، یعنی با نفی تشبیهات و تجسیمات قرآنی توجیه می‌کرد و یا با وجود خود وی مستدل می‌ساخت. لیکن تنزیه الله از ماده، پرسش پیرامون معنی خلقت هستی از نیستی را نیز به میان می‌کشید. در این ارتباط فارابی مدعی می‌شد که موجودات "ممکن‌الوجود" هستند و خلقت آن‌ها محتاج به خالق و فعلیت آن‌ها محتاج به فاعل است و آن خالق و فاعل "واجب‌الوجود"، یعنی الله است. در این ارتباط دو پرسش دیگر طرح می‌شوند که یکتاپرستی سامیان برای آن‌ها پاسخی ندارد: نخست، چگونه قدرت الله (قوه) تبدیل به اراده‌ی خلقت (فعل) شده و بعداً، چرا اراده‌ی خلقت قبل از آغاز آفرینش جهان مادی میسر نشده است؟ از آن‌جا که اسلام در تداوم سنت ادیان سامی زمان را نیز نتیجه‌ی خلقت خدا می‌داند، فارابی ازلیت (تقدم) عالم (زمان، مکان و ماده) را از فلسفه‌ی یونانی وام گرفت و مدعی ابداع عقل شد، البته بدون این‌که برای ابداع بعد زمانی قائل شود. از آن‌جا که فارابی الله را "عقل فعال" (روح‌القدس) می‌خواند، در نتیجه مدعی بود که الله نه برای خلقت نیازی به ماده و نه برای فعلیت نیازی به قوه دارد.<sup>۴۶۹</sup> پیدا است که ازلیت عالم از منظر یکتاپرستی سامیان شرک محسوب می‌شود و اگر خرد بشری از طریق اصول دینی محدود نگردد، سرانجام به این نتیجه می‌رسد که آن توحیدی که اعتقاد ادیان سامی را می‌سازد، همان ماده است که در ابعاد زمانی و مکانی به سر برده و می‌برد. البته فلسفه‌ی یونانی در تناقض با یکتاپرستی سامیان مشکلی با ازلیت عالم بر خلقت و اولویت ماده بر روح ندارد و به همین دلایل نیز به اصول توحید سامیان و آفرینش هستی از نیستی دست نمی‌یابد.

<sup>۴۶۸</sup> مقایسه، الفاخوری، حنا الجری، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۰۸، ۴۱۲ ادامه

<sup>۴۶۹</sup> مقایسه، الفاخوری، حنا الجری، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۱۹، ۴۲۸

<sup>۴۷۰</sup> مقایسه، الفاخوری، حنا الجری، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۳۹

مستقر می‌سازد. پیدا است که در این‌جا ابن‌سینا به مراتب فراتر از فارابی می‌رود. لیکن وی به این منوال، نه یک بنیان معقول هستی‌شناسی را از اسلام استنتاج می‌کند که بر آن مبنای فلسفی قابل استقرار باشد و نه اصول یکتاپرستی سامیان را محفوظ می‌دارد. به این معنی که اگر عالم قدیم است و پس از الله قرار دارد، در نتیجه مقوله‌ی توحید اصولاً منتفی است. این تضاد عریان که در اندیشه‌ی ابن‌سینا پیرامون "عقل فعال" به خوبی مشاهده می‌شود، باعث شد که او نیز همان راهی را پیماید که فارابی پشت سر گذاشته بود. به این معنی که وی با استفاده از مفهوم "نفس" بنیان نظریه‌ی خویش و خردگرایی را به کلی بر انداخت. وی مدعی شد "نفس" برخی از افراد که از معایب مادی مبرا شده‌اند، بدون "تعلم" مستقیماً با "عقل فعال" (الله) مرتبط می‌شوند و به صورت حدس به "عقل بالملکه" و قدسی دست می‌یابند. این در واقع همان داستان بعثت پیامبر عامی است که پس از دریافت وحی الهی حکومت اسلامی را تشکیل می‌دهد و خرد بشری را چنان به چنبره‌ی یکتاپرستی سامیان می‌کشد که خردستیزی از طریق اصول دینی بنیادی می‌شوند. برای نمونه ابن‌سینا به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«چنان اتفاق می‌افتد که شخصی از میان مردم که نفس او به نهایت صافی گشته و به مبادی عقلی رسیده می‌تواند از حدس یعنی از الهامات عقل فعال برخوردار گردد (...). بدین طریق که صورتهایی که در عقل فعال است در ذهن او مرتسم می‌گردد (...). و این قسمی است از نبوت بلکه برترین اقسام آن است. و بهتر است که این قوه را قوه قدسی بنامیم که برترین قوای انسانی است.»<sup>۴۷۲</sup>

بنابراین فارابی و ابن‌سینا نیز مانند پیشگامان معتزلی و باطنی خویش قادر نمی‌شوند که از درون کشمکش‌های دینی به مفهوم خردگرایی بشر دست بیابند و یا فلسفه‌ی یونانی را با "دین مبین" وفق دهند. پیدا است که هر چه مباحث فلسفی پیرامون معنی آفرینش جهان مادی و بعثت پیامبران گسترده و عمیق‌تر می‌شد، در نتیجه بی‌خردی یکتاپرستی سامیان و شکل قرآنی آن عریان‌تر می‌گشت. سرانجام یک چنین طرحی را

دومین اندیشمندی که در تداوم تفکر دینی معتزلیان انگیزه‌ی وفق فلسفه‌ی یونانی با دین اسلام را داشت، ابوعلی حسین بن‌عبدالله بن‌سینا، معروف به شیخ‌الرئیس (از سال ۹۸۰ تا ۱۰۳۷ میلادی)، بود. وی در بخارا و در زمان حکومت سامانیان متولد شد. ابن‌سینا به درستی از پیروان فارابی به شمار می‌رود زیرا که اندیشه‌ی وی از "علم" و "عقل الهی" ("واجب‌الوجود") مشابه با تفکر دینی فارابی است. برای نمونه ابن‌سینا موضوع خلقت را به شرح زیر موجه می‌کند:

«جایز نیست که واجب‌الوجود از اشیاء به اشیاء علم حاصل کند، زیرا در این صورت ذاتش متقوم شود به آنچه حاصل کرده، و در این صورت واجب‌الوجود نخواهد بود. (ولی خدای تعالی) چون به ذات خود علم یافت و دانست که او مبدأ هر موجودی است، سر آغاز موجودات و هر موجودی را که از آنها پدید آید دانست. ازین رو هیچ موجودی لباس وجود نپوشد مگر آنکه از جهتی به سبب او واجب باشد. همین‌گونه این سببیت که ذکر شد، و از مبدأ تعالی سرچشمه گرفت، در فعل و انفعالات خود تا بدانجا برسد که جزئیات پدید آیند. بنابراین، مبدأ، اسباب و مقتضیات آن اسباب را می‌داند. پس ضروره، مسبباتی که از این اسباب به وجود آیند، و فواصل زمانی و نتایج آنها را نیز خواهد دانست. زیرا نشود که اسباب را بداند و مسببات را نداند. پس مبدأ امور جزئیه را نیز بداند، از حیث مندرج بودن آنها در امور کلی و متصف بودن به صفت کلی.»<sup>۴۷۱</sup>

بنابراین ابن‌سینا نیز امر خلقت را با ذات الله موجه می‌کند و از آن‌جا که قادر به توجیه آفرینش هستی از نیستی نیست، در نتیجه مانند فارابی با استفاده از فلسفه‌ی یونانی، موجودیت عالم (زمان، مکان و ماده) را قبل از آفرینش جهان مادی مستقر ساخته (قدیم) و نتیجه‌ی تعقل الله می‌شمارد. لیکن از آن‌جا که در یکتاپرستی سامیان ابعاد زمانی و مکانی نیز حاصل خلقت خدا به شمار می‌روند و تأخر زمانی عالم همراه با الله از دوگانگی پیش از آفرینش جهان مادی گزارش می‌دهد و شرک محسوب می‌شود، در نتیجه ابن‌سینا به تقدم رتبه رجوع می‌کند و عالم (محدث) را پس از الله (حادث)

<sup>۴۷۲</sup> مقایسه، الفاخوری، حنا الجری، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۹۱

<sup>۴۷۱</sup> مقایسه، الفاخوری، حنا الجری، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۰۹

مسلمانان و غاصب سرزمین ایران با شکوه فراوان برگزار می‌شد. به همین منوال، لعن و نفرین بر خلفای اسلامی تداوم داشت و فقط از منظر دوگانگی اهورامزدا با اهریمن بود که تمایل ایرانیان به علویان به صورت "حب علی از بغض معاویه" موجه می‌شد. به این ترتیب، برای فردوسی ممکن شد که با استناد به همین روستاییان شاهنامه را بسراید و زبان فارسی و تاریخ فرهنگی ایرانیان را احیاء سازد.<sup>۴۷۳</sup>

پیدا است که فعالیت فرهنگی و ادبی فردوسی نمی‌توانست نظر طبقه‌ی حاکم را به خود جلب کند زیرا که با شکوفایی تاریخ فرهنگی ایران باستان و تشدید هویت ایرانیان، اسلام به عنوان یک ایدئولوژی مناسب برای سرکوب و تحقیر فرودستان جامعه بی اعتبار می‌گشت.<sup>۴۷۴</sup> در برابر ادیبان ایرانی که به اسلام ایمان داشتند و به زبان عربی شعر می‌سرودند، تحت حمایت خلیفه و سلطان قرار می‌گرفتند. از جمله باید از شاعرانی مانند عبدالسلام معروف به "دیک الجن" (وفات ۲۳۵ هجری)، ابونواس (۱۴۵ تا ۱۹۸ هجری) و المتوکی اصفهانی (وفات ۲۴۸ هجری) یاد کرد که از تندترین ادیبان جنبش شعوبیه به شمار می‌رفتند.<sup>۴۷۵</sup>

<sup>۴۷۳</sup> فردوسی در اشعار تاریخی و اسطوره‌ای خویش ایرانیان را اغلب دهقان می‌خواند و به این ترتیب، زیست مادی جوامع اشتراکی را به عنوان هسته‌های پراکنده‌ی فرهنگی سرزمین ایران که از نفوذ اعراب مسلمان آسوده بوده‌اند، عریان می‌سازد. از جمله باید از مفاهیمی مانند "سخنگوی دهقان"، "گوینده دهقان"، "پرمایه دهقان"، "دهقان آموزگار"، "دهقان دانش پژوه" و "سراینده دهقان" یاد کرد که به بهترین وجه ممکنه از منابع شفاهی فردوسی گزارش می‌دهند. برای نمونه شاهنامه به شرح زیر ایرانیان را خطاب می‌کند: «ز ایران و از ترک و از تازیان - نژادی پدید آید اندر میان - نه دهقان نه ترک و نه تازی بود - سخن‌ها بکردار بازی بود»، «دهقان فصیح پارسی زاد - از حال عرب چنین خبر داد»، «یکی پهلوان بود دهقان نژاد - دلیر و بزرگ و خردمند و راد»، «سخن‌گوی دهقان چه گوید نخست - که نام بزرگی بگیتی که جست».

<sup>۴۷۴</sup> در این‌جا طرح این نکته ضروری است که فردوسی به دربار سلطان محمود غزنوی راه یافت، بدون این‌که از وی حمایت مالی دریافت کند.

<sup>۴۷۵</sup> مقایسه، صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۷ و

به همین منوال نیز محمدی ملابری با رجوع به فهرست ابن‌ندیم گزارش می‌دهد که چگونه فرهنگ و زبان ایرانی و عربی با یکدیگر ادغام شدند و اشکال نوین فرهنگی را به وجود آوردند (مقایسه، محمدی ملابری، محمد (۱۳۸۰):

جلد چهارم، همان‌جا، صفحه‌ی ۹۹ ادامه)

معتزلیان در تشدید بحران ایدئولوژیک خلافت عباسیان و به صورت ظهور فرقه‌ی اشاعره به درستی تجربه کرده بودند.

در حالی که اندیشمندانی مانند فارابی و ابن‌سینا در تدارک خلطی از اندیشه‌ی یونانی و متون دینی بودند که به حکومت‌های ایرانی‌تبار در گستره‌ی خلافت عباسیان مشروعیت دهند و تصرف اضافه تولید اجتماعی را برای طبقه‌ی حاکم شهری موجه سازند، راد مردی به نام ابوالقاسم فردوسی (۹۴۱ تا ۱۰۲۰ میلادی) راه دیگری را پیمود. وی در کتابی به نام شاهنامه که بیش از ۶۰ هزار بیت شعر را در بر می‌گرفت، به بهترین وجه ممکنه داستان‌های حماسی و اساطیر ایرانیان باستانی را سرود و به این ترتیب، هویت ایرانیان را برای نسل‌های آتی محفوظ نگاه داشت. فردوسی در یکی از روستاهای همجوار طوس (باتس) در خراسان متولد شد و از اعضای یکی از دودمان‌های مرفه دهقانی به شمار می‌رفت. از آن‌جا که خلفای اسلامی به غیر از تصرف اضافه تولید جوامع اشتراکی (رانت محصولی روستاها) انگیزه‌ی دیگری نداشتند، در نتیجه نه شیوه‌ی تقسیم کار و ساختار اجتماعی روستاها را دگرگون کرده و نه تأثیر فرهنگی ژرفی را بر دهقانان ایرانی گذاشته بودند. بنابراین روستاهای پراکنده‌ی کشور به صورت جزایر فرهنگی، حماسه‌ها و اساطیر ایران باستان را محفوظ نگاه داشته و دهقانان، آن‌ها را سینه به سینه به نسل‌های آتی انتقال داده بودند. به این ترتیب، رشته‌های استوار تاریخ و فرهنگ ایرانیان از گزند تهاجم اعراب مسلمان و آشفستگی‌های زمانه مصموم مانده بود و هم‌چون گذشته با نشاط و سرزنده در درون جوامع اشتراکی تداوم می‌یافت. افزون بر این، دهقانان از دیرباز به عنوان آزادگان از طبقات ممتاز کشور به شمار می‌رفتند و نقش آن‌ها در سازندگی و آبادی کشور اثر ژرفی در تاریخ فرهنگی ایرانیان گذاشته بود. به همین منوال، روستاییان ایرانی، زبان فارسی خویش را محفوظ نگاه داشته بودند. در حالی که طبقه‌ی حاکم شهری جهت حفظ منافع مادی خویش به اسلام گرویده و مقاومت فرهنگی خویش را به صورت خلطی از فلسفه‌ی یونانی و دین اسلام به زبان عربی بیان می‌کرد، روستاییان ایرانی محافظ زیست معنوی ایرانیان باستان بودند. پیدا است که دشمنی با اعراب مسلمان هویت ملی آن‌ها را تشدید می‌کرد. از جمله باید از مراسم "عمر کشان" یاد کرد که به مناسبت قتل خلیفه‌ی دوم

برای نمونه می‌توان از ظهور اشکال التقاطی اسلام یاد کرد که به مراتب بیشتر با روح طبقه‌ی حاکم ایرانی هماهنگ به نظر می‌آمدند. هم‌زمان اشکال ناب ایرانی چنان از محتوا تو خالی می‌شدند که دیگر قادر به توجیه یک هویت مستقل جهت تهییج فرودستان جامعه در برابر اعراب مسلمان نبودند.<sup>۴۷۸</sup> یکی از این فرقه‌های التقاطی اخوان الصفا نام داشت که پس از تعقیب زندیکان و باطنیان در دوران خلافت متوکل به فعالیت مخفی روی آورده بود. مؤمنان این فرقه خود را از مریدان ابن‌مقفع (مترجم کتاب کلیله و دمنه) می‌شمردند و به خرد بشری و فضایل فلسفی نسبت به منابع دینی اولویت می‌دادند. مکتوبات آن‌ها مصداق تمایل فلسفی و علمی اخوان الصفا هستند. به نظر می‌رسد که آن‌ها انگیزه‌ی تجدید مبانی دین اسلام را داشتند که باید با استفاده از خردبشری و علوم طبیعی متحقق می‌شد. از این رو، اخوان الصفا صحت هر چیز را مشروط به شواهد عینی و تجربی می‌شمردند، به مبانی الهی جنبه‌ی مادی می‌دادند و مصداق حقیقت دین را در هماهنگی آن با خرد بشری جستجو می‌کردند. بنابراین پیداست که چرا اخوان الصفا تعصب دینی را مردود می‌خواندند و از آن‌جا که حقیقت را واحد می‌شمردند، در نتیجه اعتقاد داشتند که هر کسی با گزینش خرد به همان حقیقت واحد دست خواهد یافت. به این ترتیب، اخوان الصفا از یک سو، تفاوت‌های نظری و اختلافات دینی را ظاهری نامیده و وحدت فلسفی را نشانه‌ی کشف باطن ادیان می‌خواندند و از سوی دیگر، بدون هیچ تفاوتی به مکتوبات ادیان دیگر استناد و برای کسب دانش بشری و علوم طبیعی تبلیغ می‌کردند. تفاوت میان ظاهر و باطن، آشکار و پنهان، جوهر و نفس به آن‌ها امکان می‌داد که اشکال متفاوت دین‌داری را بپذیرند.<sup>۴۷۹</sup> اخوان الصفا برای فعالیت خویش به یک زیست‌ساختاری به صورت سلسله‌مراتبی از

<sup>۴۷۸</sup> برای نمونه پرتو از آخرین جنگ‌های خرمینان با قشون اسلامی گزارش می‌دهد که تا سنه ۳۰۰ ادامه یافته‌اند. از این پس به بعد جنبش خرمینان به کلی پراکنده و مضمحل گشت (مقایسه، پرتو، ع. (۱۳۵۳): همان‌جا، صفحه‌ی ۷۵)

<sup>۴۷۹</sup> مقایسه، الفاخوری، حنا، الجبر، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۸ و ادامه

به این ترتیب، رفته رفته آثار متفاوت و متنوع ادبی در گستره‌ی خلافت اسلامی به وجود آمدند. با وجودی که قرآن به غیر از قتل و غارت و طرح مسائل جنسی اصولاً از سازندگی و فرهنگ شهری گزارشی نمی‌دهد و در نتیجه به کلی با مضمون تمدن بیگانه است لیکن اسلام به دلیل مصلحت‌گرایی ممکن می‌سازد که تا جایی که تسلطش مورد پرسش قرار نگیرد، تمدن موجود را به چنبره‌ی خویش بکشد و به نام خویش ثبت کند. به این ترتیب، خلطی از فرهنگ ایرانی و عربی به وجود آمد که بعدها به عنوان "تمدن اسلامی" معروف گشت و تحت حمایت مالی سلطان و خلیفه تبدیل به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم کشور شد. پیدا است که شرایط سیاسی بر صاحبان فضل و دانش تحمیل می‌کرد که جهت دسترسی به منابع مادی دولتی خود را عربی‌دان بنمایند و حتا اگر عربی نمی‌دانستند، با به کار بردن انبوه کلمات عربی در زبان فارسی خود بدان تظاهر کنند.<sup>۴۷۶</sup> البته ایرانیانی که انگیزه‌ی تعلیم علوم دینی را داشتند، ناچار بودند که نه تنها زبان عربی و قواعد صرف و نحو آن را بیاموزند بلکه هم از طریق اشتقاق به معانی لغات و مفاهیم اسلامی واقف شوند و هم آن‌ها را به درستی بیان کنند. از آن‌جا که زبان عربی نه توان ادبی چندانی داشت و نه برای بیان مباحث عقلی مناسب بود، در نتیجه ایرانیان مجبور بودند که تکامل آن‌را نیز به عهده بگیرند. به این ترتیب، حکیمان و علمای ایرانی به جمع‌آوری کلمات عربی و بحث و تحقیق درباره‌ی علوم لغوی، صرفی، نحوی و بلاغی روی آوردند و دستور زبان عربی را به صورت کتاب و رساله متکامل و مدون کردند. به این ترتیب، زبان عربی تبدیل به ناقل ادب و فرهنگ ایرانی گشت و پیوسته در تمام دوران اسلامی و هم‌چنین در قرن‌های نخستین تسلط اسلام بر ایران مروج ثمره‌ی ذوق و اندیشه و خرد مردم این سرزمین گشت. پیدا است که با ورود ایرانیان به حوزه‌ی تعلیم و تعلم دینی هم مبانی اعتقادی و مباحث کلامی با مبانی فکری و اعتقادی آن‌ها ادغام شدند و هم فصل تازه‌ای در شیوه‌ی تبلیغ اسلام در سرزمین ایران گشوده شد.<sup>۴۷۷</sup>

<sup>۴۷۶</sup> بنا بر بررسی محمدی ملایری به همین دلیل زبان التقاطی بود که زبان فارسی هیچ‌گاه تبدیل به زبان تعلیم مدارس دینی در ایران نشد (مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): جلد اول، همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۳ ادامه)

<sup>۴۷۷</sup> مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۰): جلد چهارم، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱ ادامه و ۲۵ و ۲۹

مهمترین نظریه‌پرداز فرقه‌ی اسماعیلیه عبدالله بن‌میمون نام داشت که از ضعف خلافت عباسیان بهره گرفت و فرقه‌های متفاوت امامیه مانند حنفیه، حسنیه و حسینیه را تحت لوای امامت اسماعیل بن‌جعفرالصادق متحد کرد. اسماعیل نام هفتمین امام شیعیان بود. ششمین امام شیعیان، جعفر صادق در دوران حیات خود از میان هفت پسرش، چهارمین آن‌ها، یعنی موسی الکاظم را برای مقام امامت برگزید. لیکن برخی از جماعت امامیه به هواداری از اسماعیل برخاستند زیرا وی انسانی بسیار ماجراجو بود و هوادارانش گرایش به فعالیت اصولی و رادیکال در برابر خلافت عباسیان داشتند. بخصوص به این دلیل که قیام‌های روستاییان و فرودستان جامعه در تمامی مناطق خلافت اسلامی شدت غیر قابل‌تصور به خود گرفته بود. با وجودی که اسماعیل پیش از پدرش در سال ۶۷۶ میلادی جان سپرد و به مقام امامت نرسید لیکن هواداران او پس از وفات جعفر صادق، فرزند اسماعیل، یعنی محمد را امام هفتم فرقه‌ی اسماعیلیه خواندند و همان نام اسماعیل را بر ایشان گذاشتند. از آن پس که محمد بن‌اسماعیل مورد تعقیب دولت عباسی قرار گرفت، وی به سوی ایران گریخت و در ناحیه‌ی دماوند و در نزدیکی ری پنهان شد.<sup>۴۸۲</sup>

اسماعیلیان اعتقاد به هفت ادوار جهانی دارند و مدعی هستند که شش دوره از آن تا کنون با ظهور پیامبران اولوالعزم یعنی آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد سپری شده است. پیامبر یک دوره "ناطق" (گویا و نماینده‌ی کلام) هم نامیده می‌شود که وحی الهی را دریافت و به مؤمنان ابلاغ می‌کند. وی متکی بر معتمد خود است که "صامت" و یا "اساس" (امام) نام دارد. اسماعیلیان میان ظاهر و باطن، تنزیل و تأویل تفاوت قائل می‌شوند. تنزیل به معنی فرود آمدن کلام از طریق وحی الهی و به صورت ظاهری به پیامبر است. تأویل وظیفه‌ی امام است و معنی استنتاج باطن از ظاهر کلام و آشکار کردن اصول پنهانی در قرآن را دارد. بنابراین امام در فرقه‌ی اسماعیلیه رکن تأویل نیز نامیده می‌شود. لقب اساسین برای فرقه‌ی اسماعیلیه وظیفه‌ی "اساس" را مفهوم می‌کند. بنابراین در هر کدام از ادوار جهانی پیامبر "ناطق" و امام اول، "اساس" او محسوب می‌شود. اولین تا ششمین امام وظیفه‌ی تأویل را به عهده دارند، در حالی که هفتمین

<sup>۴۸۲</sup> مقایسه، پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۶۸ و ۲۹۶

میردان، معلمان، پیشوایان و مقربان به خدا در نظر گرفته بودند و برای سرنگونی خلافت عباسیان فرودستان جامعه را به نیکی فرا خوانده و بسیج می‌کردند.<sup>۴۸۰</sup>

پیدا است که شیوه‌ی دین‌داری اخوان الصفا یک خلط ناهماهنگ از منظر هستی‌شناسی بود که انگیزه‌ی ادغام یکتاپرستی سامیان و یکتاستایی ایرانیان را در نظر داشت. به همین منوال باید از فرقه‌ی باطنی اسماعیلیان (شیعه‌ی هفت امامی) یاد کرد که تحت تأثیر تفکر دینی اخوان الصفا در ایران گسترش یافت. ترویج این فرقه در ایران با نام‌های ناصر خسرو و حسن بن‌صباح تداعی می‌شود. برای اولین بار فاطمیان تفکر دینی فرقه‌ی باطنی اسماعیلیه را جهت مشروعیت حکومت خویش برگزیدند. خلافت فاطمیان هم‌زمان با استقرار حکومت بویان و تسلط معزالدوله دیلمی بر خلیفه‌ی عباسی در مصر مستقر شد. با وجودی که جنبش اسماعیلیه در آغاز قرن سوم هجری به وجود آمده بود لیکن نفوذ خود را در اواخر این قرن اعمال کرد. از آن پس که عبدالله، ملقب به المهدی که خود را از نسل فاطمه و از اعقاب محمد بن‌اسماعیل می‌شمرد، در رأس این جنبش قرار گرفت و مدعی خلافت حقانی فاطمی و علوی گردید، اسماعیلیان نفوذ سیاسی خود را برای ۲۷۰ سال در شمال آفریقا اعمال کردند. عبدالله در سال ۲۹۷ هجری خلافت فاطمیان را تأسیس کرد و به این ترتیب، یک قوای نظامی هم‌سنگ و یک ایدئولوژی متقابل در برابر خلافت عباسیان مستقر ساخت.<sup>۴۸۱</sup>

<sup>۴۸۰</sup> برای نمونه الفاخوری و الجر انگیزه‌ی اخوان الصفا را به شرح زیر برجسته می‌سازند: «ای برادر نیکو کار مهربان! خدا ترا و ما را به روحی از جانب خود یاری کند. می‌بینیم که دولت بدکاران سخت نیرو گرفته، قدرتشان هویدا گشته، کردارهایشان در این عصر در جهان پراکنده شده است؛ و چون به نهایت افزونی خود رسند، انحطاط و نقصان از پی در خواهد آمد. و بدان که دولت و ملک در هر روزگار و زمان و دور و قرانی، از مردمی به مردم دیگر، و از خاندانی به خاندان دیگر، و از دیاری به دیار دیگر افتد. و بدان ای برادر که دولت اهل خیر، نخستین‌بار از جمعی از علما و حکما و برگزیدگان و فضلا پدید خواهد آمد؛ مردانی که داری اندیشه واحد و مذهب واحد و دین واحدند، و میان خود عهدی بندند که بیهوده ستیزه نکنند، و از یاری یکدیگر باز نایستند، و در اعمال و آرائشان چون یک تن واحد باشند.» (نقل قول، الفاخوری، حنا، الجر، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹۵)

<sup>۴۸۱</sup> مقایسه، همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲): غزالی نامه، شرح حال و آثار و عقاید و افکار ادبی و مذهبی و فلسفی و عرفانی امام ابو‌حامد محمد بن‌محمد بن‌محمد بن‌احمد غزالی طوسی، نشر کتابفروشی فروغی، صفحه‌ی ۲۸ ادامه

خلیفه‌ی فاطمی، گروهی از پسر ارشد او، نزار و گروه دیگری از پسر دوم او، مستعلی برای جانشینی خلافت و امامت پشتیبانی می‌کردند. ابن‌صباح از جانبداران نزار بود و از آن‌جا که هواداران مستعلی پیروز شدند، در نتیجه وی را مجبور به ترک مصر کردند. سپس اسماعیلیان به فرقه‌های نزاریه و مستعلیه منشعب شدند. فرقه‌ی نزاریه که تغییراتی در اصول فقه و تعالیم دینی اسماعیلیان داده بود، ادعای "دعوت جدید" کرد. در این ایام ابن‌صباح به ایران بازگشت و در اصفهان، یزد، کرمان، طبرستان و دامغان برای فرقه‌ی نزاریه تبلیغ کرد. از آن‌جا که مواضع رادیکال اسماعیلیان برای مبارزه با طبقه‌ی حاکم بسیار مناسب بود، در نتیجه پیدا است که چرا اغلب فعالان، اعضاء و هواداران نهضت اسماعیلیان در ایران از طبقه‌ی فرودست جامعه و بخصوص از روستاییان بودند. فشار خراج، رانت محصولی و بیگاری دولتی، زارعان روستایی را به ستوه می‌آورد و بازسازی نیروی کار و زیست جوامع اشتراکی را مختل می‌کرد.

ابن‌صباح جهت بسیج و تبعیت هواداران خویش مراسم و سلسله مراتبی را تدارک دیده بود. به این معنی که عضویت در فرقه‌ی اسماعیلیه به وسیله‌ی یک سوگند دینی متحقق می‌شد. به این وسیله، تمامی اعضای فرقه متعهد می‌شدند که هویت خود را مخفی بدارند و در مباحث دینی شرکت نکنند. در سلسله مراتبی که برای سازمان‌دهی فرقه تدارک دیده شده بود، اعضای درجات پایین با رهبران نهضت نه تماسی داشتند و نه آن‌ها را می‌شناختند. این سلسله مراتب به شرح زیر بود: امام، داعی‌الدعاه، داعی‌الاکبر، داعی، رفیق، لاصق و فدایی. اعضای درجات پایین مانند لاصق و فدایی از احکام و قوانین باطنی اطلاعی نداشتند و فعالیت آن‌ها محدود به تقلید کورکورانه از قواعد ظاهری فرقه می‌شد. یکی از اصول تشکیلاتی تبلیغ نزدیکی فرا رسیدن روز قیامت بود. سران فرقه‌ی اسماعیلیه انگیزه‌ی نبرد طبقاتی فرودستان جامعه را به صورت یک امر دینی، یعنی جهاد توجیه می‌کردند. به این ترتیب، از طریق اندیشه‌ی "جهان‌گریزی فعال" (شهادت)، انگیزه‌ی انهدام طبقه‌ی حاکم و سرنگونی خلافت عباسیان تهییج می‌شد. از آن‌جا که فرقه‌ی اسماعیلیه در تداوم فرقه‌ی معتزلیان و باطنیان به وجود آمده و تحت تأثیر اخوان الصفا و جنبش مزدکیان و قیام بابکیان در ایران متکامل می‌شد، در نتیجه داعیان فرقه جهت بسیج فرودستان جامعه خواهان تساوی زنان و مردان،

امام، یعنی اسماعیل پیامبر دوره‌ی آینده محسوب می‌شود. به اعتقاد اسماعیلیان او در وقت موعود ظهور می‌کند و پس از انحلال شریعت (قرآن) نظم نوینی را برقرار می‌سازد. امام از منظر اسماعیلیان یک خصلت الهی دارد که لاهوت نامیده می‌شود.<sup>۴۸۳</sup>

بنابراین اسماعیلیان نیز در امتداد فرقه‌ی معتزله قرآن را "کلام مخلوق الله" و حادث می‌شمارند و برای مصداق منابع دینی ابعاد زمانی و مکانی قائل می‌شوند، پیدا است که در این‌جا تفکر در امور دینی به انحصار امام و رکن تأویل در می‌آید و انبوه مؤمنان موظف به تبعیت از وی می‌گردند. به این ترتیب، در تفکر سیاسی فرقه‌ی اسماعیلیه، امام نیز مانند پیامبر فرای شریعت مستقر می‌گردد و به مقام ولایت می‌رسد. بنابراین با رجوع به این شیوه از مشروعیت دینی نه تنها خودکامگی فرمانروای مسلمانان موجه می‌گردد بلکه خلفای عباسی نیز نقش غاصب به خود می‌گیرند و جهاد برای سرنگونی آن‌ها وظیفه‌ی دینی تلقی می‌شود. افزون بر این توجیه دینی، اسماعیلیان به یک زیست ساختاری بخصوص نیز دست یافته بودند که اعضای فرقه را در هفت رتبه‌ی متفاوت متمایز می‌کرد. اولین تا سومین رتبه به ناطق (پیامبر)، صامت (اساس) و امام متعلق بودند. سپس در رتبه‌های بعدی حجت (دلیل اثبات مدعا)، داعی (مبلغ، کسی که اصول باطنیه را می‌شناسد و مؤمنان را به ایمان به فرقه دعوت می‌کند)، مأذون (کسی که مجاز به مطالعه‌ی اصول باطنی است) و مستجیب (تازه وارد، کسی که هنوز چیزی از اصول باطنیه نمی‌داند) قرار می‌گرفتند.<sup>۴۸۴</sup>

حسن بن‌صباح با اندیشه‌ی فرقه‌ی اسماعیلیه از طریق یکی از داعیان اسماعیلی به نام عبدالملک بن‌عطاش اصفهانی که در مقام "حجت" بود، آشنا شد. وی مسئولیت سازمان‌های مخفی آذربایجان و مناطق غیرعرب بین‌النهرین را به ابن‌صباح واگذار کرد. ابن‌صباح پس از دو سال خدمت به ابن‌عطاش به قاهره، پایتخت حکومت فاطمیان رفت. در این دوران در دربار خلیفه المستنصر بالله (۴۲۷ - ۴۸۷ هجری)، هشتمین

<sup>۴۸۳</sup> مقایسه، بطروشفسکی، ایلپاباولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۰۵ ادامه و

مقایسه، خاوری، مرآت (۱۳۶۴): نگرش بنیادین بر نظریات اصولیون، پاریس، صفحه‌ی ۲۴ ادامه و

vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): ebd., S. ۳۲۴.

<sup>۴۸۴</sup> مقایسه، بطروشفسکی، ایلپاباولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۰۶ ادامه

قرار می‌گرفت زیرا می‌فهمید، می‌سنجید و می‌شناخت و از طریق تأویل "حدود" و "تعادل" خردگرایی با وحی الهی را رعایت می‌کرد و از سوی دیگر در تداوم تفکر دینی فارابی و ابن‌سینا الهام می‌گرفت.<sup>۴۸۷</sup> پیدا است که در این‌جا نیز حاکمیت امام و رکن تأویل بر امت اسلامی مشروعیت می‌یافت. بخصوص به این دلیل که اسماعیلیان در تداوم تفکر باستانی و دوگانگی یکتاستایی ایرانیان مدعی موجودیت دو امام بودند، یکی صادق و دیگری کاذب، یکی نشانه‌ی نور و دیگری نشانه‌ی ظلمت، یکی تجلی نیکی و دیگری تعمق پلیدی.<sup>۴۸۸</sup> به این ترتیب، حسن بن صباح که پس از قتل احمد بن عطاش (داعی‌الدعاة) به دست ملک شاه سلجوقی، جانشین وی شده بود، در پی تجدید هویت ایرانیان باستانی بود که به صورت خلطی از دوران گذشته و حال متخاصمانه در برابر دولت عرب‌تبار عباسیان قرار می‌گرفت. از آن‌جا که هویت ملی اسماعیلیان باید به نزاع ایدئولوژیک با طبقه‌ی فرادست و حکومت غیرایرانی کشور شدت می‌داد، در نتیجه مکتوبات اسماعیلی برای اعضای فرقه که اغلب ایرانی‌تبار و روستایی بودند، به زبان فارسی منتشر می‌شدند.<sup>۴۸۹</sup>

به این ترتیب، فرقه‌ی اسماعیلیه یک اندیشه‌ی دینی برای مقاومت فرودستان جامعه و جوامع اشتراکی که از استثمار خلفای عباسی به ستوه آمده بودند، مهیا ساخت. به نظر می‌رسد که توفیق اسماعیلیان در ترویج فرقه‌ی خویش و بسیج مقاومت فرودستان جامعه در برابر خلافت عباسیان را نیز باید در همین عوامل عینی و ذهنی جستجو کرد.

<sup>۴۸۷</sup> برای نمونه آرامش دوستدار در نقد نظریه‌پرداز فرقه‌ی اسماعیلیه، ناصر خسرو، به شرح زیر برجسته می‌سازد: «برای ناصر خسرو نیز عقل، گرچه دینی یا بویژه چون دینی‌ست، مطلقاً جوهری‌ست که می‌فهمد، می‌سندد و می‌شناسد. بر اثر خصوصیت منحصر به فردش نیز عقل، گذشته از آنکه با پیشبودگی نسبی‌اش به همه چیز احاطه دارد. با شناخت و دانستن همه چیز را نیز در بر می‌گیرد. در بستگی با این کیفیت، چون نطق با سخن به معنای قابلیت و وسیله فهمیدن و فهماندن منحصراً ذاتی عقل است، نخست عقل باید شنونده، نیوشنده، یعنی سخن شنو باشد.» (دوستدار، آرامش (۱۳۷۷): درخشش‌های تیره، چاپ دوم، وینستر (فرانسه)، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۹)

<sup>۴۸۸</sup> مقایسه، الفاخوری، حنا، الجر، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۴۴ ادامه

<sup>۴۸۹</sup> vgl. Bayat, M. (۱۹۸۱): Die Tradition der Abweichung im schi'itischen Iran, in: Mardom Nameh, Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), S. ۷۸ff., Frankfurt am Main, ebd., S. ۶۱

ابطال مالکیت بر زمین و تقسیم آن به طور رایگان و عادلانه میان نیازمندان، نفی تعصب نژادی، ملی و دینی و ترویج اندیشه‌ی برابری و برادری میان همه‌ی انسان‌ها می‌شدند.<sup>۴۸۵</sup> پیدا است که تعمیم فرقه‌ی اسماعیلیه نه تنها بساط نظم طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی را بر می‌انداخت بلکه تفسیر ظاهری اسلام را به عنوان ایدئولوژی دولت مرکزی مضمحل می‌کرد و شرایط انحطاط خلافت عباسیان را مهیا می‌ساخت.

سرانجام حسن بن صباح پس از گردآوری هوادارانش موفق شد که اعتماد مالک دژ الموت (در کوه‌های البرز) را که به تشیع زیدیه اعتقاد داشت، جلب کند و پس از ورود به آن‌جا، دژ را به تسخیر خود در آورد. از این پس، حکومت اسماعیلیان در ایران بنیان گذاشته شد که از سال ۱۱۰۵ تا ۱۲۷۶ میلادی دوام آورد. چندی نگذشت که دژهای میمون‌دز، لمبسر، دیره، استوناوند و شم‌کوه در کوهستان البرز، دژ گردکوه در نزدیکی دامغان، دژهای طیس، تون، ترشیز، زوزن و خور در قهستان، دژهای شاهدز و خان‌لنجان در نزدیکی اصفهان، دژ کلات‌تنبور در کوهستان فارس و دژ کلات‌ناظر در خوزستان نیز یکی پس از دیگری به تسخیر اسماعیلیان در آمدند. تا اوایل قرن هفتم هجری اسماعیلیان بیش از یک صد دژ مستحکم را تحت تسلط خود داشتند.<sup>۴۸۶</sup>

از آن‌جا که اسماعیلیان نیز مانند جریان‌های دیگر باطنیه قرآن را "کلام مخلوق الله" و حادث می‌شمردند و باطن دین را با استفاده از فن تأویل از ظاهر متون دینی استنتاج کرده و حقایق الهی می‌نامیدند، در نتیجه خردگرایی در حکمت الهی تبدیل به یک ضرورت می‌شد. لیکن فرقه‌ی اسماعیلیه هم‌زمان تأویل قرآن و خردگرایی در امور دینی را منحصر به رکن تأویل (امام) می‌کرد. به این ترتیب، از یک سو، تعقل و تعلیم ناقض یکدیگر محسوب و موجب آشوب اجتماعی شمرده می‌شدند و از سوی دیگر، نظارت بر امور مؤمنان بدون شرط تحت نظر امام قرار می‌گرفت. در این‌جا نیز مانعی در برابر خردگرایی بشر مستقر می‌شد زیرا به تعلیم و تعبد از "معلم صادق" اولویت می‌داد. پیدا است که این شیوه‌ی خردگرایی از یک سو، در تداوم تفکر دینی معتزلیان

<sup>۴۸۵</sup> مقایسه، الفاخوری، حنا، الجر، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶۹ و ۱۷۱ و

مقایسه، همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۸ ادامه

<sup>۴۸۶</sup> مقایسه، پطروشفسکی، ایلپایا ولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۱۰ ادامه و ۳۱۳



میلادی سپاه سلجوقی دژ شاهدز در حوالی اصفهان را تسخیر کرد و تمامی اسماعیلیان را به قتل رساند.<sup>۴۹۱</sup> آخرین قتل عام اسماعیلیان در سال ۱۱۲۹ میلادی در شهر حلب و در سال ۱۱۴۰ میلادی در شهر آمد به وقوع پیوست. در مجموع هفت هزار تن از هواداران فرقه‌ی اسماعیلیه قربانی خشونت وحشیانه‌ی سپاه سلجوقیان شدند. هم‌زمان قوای انتظامی سلجوقی به مدت هشت سال دژ الموت را در محاصره داشت و در حوالی کوهستان البرز به ویرانگری آبادی‌ها و چپاول روستاییان می‌پرداخت. حسن بن صباح در سال ۱۱۴۰ میلادی در گذشت و کیا بزرگ‌امید به جانشینی او در آمد. پس از او بود که مقام داعی‌الدعاة در خاندان وی موروثی شد.<sup>۴۹۲</sup>

در حالی که سپاه سلجوقی نهضت اسماعیلیان را به خاک و خون می‌کشید، اوضاع کشور از انحطاط خلافت عباسیان گزارش می‌داد. در حالی که علمای فرقه‌های ظاهری مانند حنفی و شافعی دشمنانه در برابر هم‌دیگر قرار گرفته و پیرامون اصول اشعری و فروع دین منازعه می‌کردند، در حالی که نزاع اشعریان با معتزلیان در بیشتر مناطق خلافت هم‌چون گذشته ادامه داشت و در حالی که شیعیان (رافضیان) با سنیان به خصوص در خراسان و اصفهان درگیر زد و خوردهای دینی بودند، جنگ‌های صلیبی (۴۹۰ - ۶۹۰ هجری) همواره بشدت و ضعف دوام داشت. به این ترتیب، مرزهای دولت منطقه‌ای از یک سو، مورد تعرض امپراطوری روم شرقی قرار گرفته بود و از سوی دیگر، حکومت‌های منطقه‌ای تن به قدرت مرکزی نمی‌دادند. به غیر از حکومت‌های ایرانی‌تبار مانند: صفاریان، طاهریان و سامانیان و جنبش اسماعیلیان و هم‌چنین حکومت فاطمیان در شمال آفریقا باید از مناطق آسیای صغیر یاد کرد که تحت حاکمیت سلطان سلجوقی، قلیج ارسلان (۴۸۵ تا ۵۰۰ هجری)، قرار داشتند.<sup>۴۹۳</sup>

<sup>۴۹۱</sup> مقایسه، پطروشفسکی، ایلپاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۱۳ ادامه و

مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): فرار از مدرسه - درباره‌ی زندگی و اندیشه‌ی ابوحامد غزالی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، صفحه‌ی ۳۸، ۴۴ ادامه و ۴۸ ادامه

<sup>۴۹۲</sup> مقایسه، پطروشفسکی، ایلپاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۱۷ ادامه

<sup>۴۹۳</sup> برای نمونه جلال‌الدین همایی دلیل این آشفته بازار دینی و بحران ایدئولوژیک دولتی را تناقض خرد (عقل) با دین اسلام (شرع) می‌شمارد و آن‌را به شرح زیر برجسته می‌سازد: «(...) علما در موارد معارضه‌ی عقل و شرع بطور

سلحشوران اسماعیلی از درون دژها به شهرها دستبرد می‌زدند و از یک سو، با تصرف غنائم جنگی بازسازی زیست ساختاری دولت اسماعیلی را تضمین می‌کردند و از سوی دیگر، منجر به تشدید بحران خلافت عباسیان می‌شدند. افزون بر این، حسن بن صباح شخصاً برنامه‌ی ترور رجال دولتی را ریخت و دستگاه خلافت عباسیان را به کلی متزلزل ساخت. در مجموع ۷۵ تن از سران حکومتی قربانی ترور اسماعیلیان شدند. در میان آن‌ها هشت تن سلطان، خلیفه و اتابک، شش تن وزیر و ۱۷ تن امیر، شش تن شهردار، ۱۳ تن قاضی و مفتی و بقیه از سران فرقه‌های دیگر مذهبی بودند.<sup>۴۹۰</sup>

این وقایع در دوران تسلط سلجوقیان بر خلافت عباسیان متحقق می‌شد. سلجوقیان که پس از بوییان و غزنویان به مقام امیرالامرا دست یافته و بر دربار مسلط شده بودند، از نوادگان غلامان ترک زبان محسوب می‌شدند که از دوران خلافت معتصم حافظت دربار را به عهده داشتند. سلجوقیان پس از تسلط بر خلافت اسلامی بنا بر پیشنهاد وزیر وقت عباسیان، خواجه نظام‌الملک طوسی، خلیفه را به قتل نرساندند. خلیفه‌ی عباسی مانند گذشته به صورت نمایی و به عنوان نماینده‌ی طبقه‌ی حاکم و "روح اسلام" بر مسند خلافت باقی ماند، در حالی که امرای سلجوقی در واقعیت قدرت سیاسی را در دست داشتند. پیدا است که اسرار خواجه نظام‌الملک جهت تداوم خلافت عباسیان بستگی به قدرت مادی و ساختاری خود وی داشت. وی در دوران خدمتش به غزنویان زمین‌های زراعی اطراف طوس را به سلطه‌ی خویش کشیده و سالیانه رانت محصولی آن‌ها را دریافت می‌کرد. افزون بر این، وی دوازده پسر داشت که به عنوان والی خلافت همراه با سایر خویشاوندان و غلامان خویش بر مناطق مختلف کشور فرمانروایی می‌کردند. در همین دوران نیز قتل عام اسماعیلیان به اوج خود رسید. تحت نظارت خواجه نظام‌الملک و با دستور سلطان برکیارق سلجوقی (از سال ۱۱۰۹ تا ۱۱۲۰ میلادی) در سال ۱۱۱۲ میلادی تمامی مؤمنان اسماعیلی در شهر نیشابور به قتل رسیدند. هنوز پنج سال از این فاجعه نگذشته بود که تعقیب و کشتار گسترده‌ی اسماعیلیان برنامه‌ریزی و در بسیاری از شهرهای سرزمین ایران عملی شد. در دوران حکومت سلطان محمد (از سال ۱۱۲۱ تا ۱۱۳۴ میلادی)، در سال ۱۱۲۲

<sup>۴۹۰</sup> مقایسه، پطروشفسکی، ایلپاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۱۷ ادامه

هزینه کرد و سالیانه پانزده هزار دینار برای مخارج طلاب آن‌جا در نظر گرفت. بیش از شش هزار طلبه در آن‌جا مشغول به آموختن علوم فقهی، فنون تفسیری و احادیث شدند. در جوار نظامیه‌ها بیمارستان‌ها قرار داشتند و نظام الملک با استفاده از منابع مادی دولتی شرایط بهداشت، آسایش و تحصیل طلاب را فراهم می‌ساخت. هر مدرسه صاحب یک کتابخانه (خزانه الکتب) بود که از طریق یک کتابدار (خازان دارالکتب) اداره می‌شد. همه‌ی کتابداران از میان علمای شاخص انتخاب می‌شدند که در رده‌ی بالای یک سلسله مراتب دولتی قرار داشتند. مقام "مدرس استاد" در صدر این نظم قرار داشت که به فقهای مورد نظر دربار اهدا می‌شد. هر "مدرس استاد" چندین "معید" داشت که به نیابت وی تدریس می‌کردند. افزون بر این‌ها، مقام "واعظ" بود که به یک متکلم خبره جهت تبلیغ و ترویج دین دولتی تعلق می‌گرفت.<sup>۴۹۵</sup>

به این ترتیب، خلافت عباسیان به یک زیست ساختاری جهت تجدید ایدئولوژی دولتی دست یافت. خواجه نظام الملک یکی از مدرسین با نفوذ به نام ابوحامد محمد بن احمد غزالی را به بغداد فرا خواند که به تدریس علوم دینی بپردازد. وی در یک خانواده‌ی ایرانی در سال ۱۰۵۸ میلادی در طوس متولد شد. وی پس از فرا گرفتن علوم دینی به نظامیه‌ی نیشابور راه یافت و در آن‌جا تحت نظارت امام الحرمین مبلغ تسنن شافعی - اشعری شد. غزالی هم‌زمان با ابوعلی فارمدی که خلطی از تصوف، زهد و پارسایی را تدریس می‌کرد و یکی از بزرگان معتزله به نام عبدالاسلام ابن یوسف قزوینی و هم‌چنین حکیم عمر خیام که ریاضی‌دان مشهور این دوران محسوب می‌شد، مراوده داشت. وی در سن ۳۴ سالگی به مقام "مدرس استاد" نظامیه‌ی بغداد رسید و خواجه نظام الملک وی را "زین الدین" و "شرف الائمہ" نامید.<sup>۴۹۶</sup>

همان‌گونه که اسماعیل اشعری با همکاری دستگاه خلافت عباسیان انگیزه‌ی توقف جنبش کلام و خردگرایی معتزلیان را داشت، به همین منوال نیز غزالی به مبارزه با

<sup>۴۹۵</sup> همان‌گونه که جلال‌الدین همایی گزارش می‌دهد، تمامی مخارج نظامیه‌ها به عهده‌ی دولت مرکزی بود. برای نمونه "مدرس استاد" نظامیه‌ی اصفهان، صدرالدین خجندی سالیانه ده هزار دینار و کتابدار نظامیه‌ی بغداد هر ماه ده دینار مقرر دریافت می‌کردند (مقایسه، همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۳۱ ادامه و ۱۴۱ ادامه) <sup>۴۹۶</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹ ادامه، ۲۸، ۳۰ و ۵۳

پیدا است که تحت شرایط موجود بحران مشروعیت خلافت عباسیان عریان‌تر از گذشته می‌شد. به خصوص به این دلیل که حتا امیران سلجوقی با خواجه نظام الملک به یک آیین مشترک ایمان نداشتند. در حالی که سلجوقیان تابع متعصب فقه حنفی محسوب می‌شدند، وزیر کشور از اصول اشعری و فروع شافعی پیروی می‌کرد. افزون بر این اختلافات فقهی که تا رده‌های بالا در دربار عباسیان مشاهده می‌شد، خلفای فاطمی حدود یک قرن پیش مدرسه‌ی "جامع الازهر" را در قاهره تأسیس کرده و به قشری از نظریه‌پردازان دولتی جهت توجیه حکومت خویش دست یافته بودند.<sup>۴۹۴</sup> هم‌زمان مکتوبات و اندیشه‌ی دینی فارابی و ابن‌سینا بودند که رفته رفته در میان فقها و ادیبان رواج یافته و با ارجاع به فلسفه‌ی یونانی بنیان خردستیز یکتاپرستی سامیان را متزلزل‌تر از گذشته می‌کردند. بنابراین پیدا است که چرا خواجه نظام الملک برای رفع بحران ایدئولوژیک و تحکیم دولت اسلامی مدارس نظامیه را تأسیس کرد. وی از این طریق به خود وعده می‌داد که با تجدید و تنظیم یک ایدئولوژی راسخ دولتی از یک سو، فقهای ظاهریه را خلع قدرت و فرقه‌ی باطنیه‌ی اسماعیلی را منفعول ساخته و از سوی دیگر، فلسفه‌ی یونانی را بی اعتبار کند. از این پس، قدرت مادی خلافت عباسیان در اختیار قشری از فقها و متکلمان دینی قرار گرفت که به عنوان نظریه‌پردازان دولتی توجیه نظام طبقاتی - جنسیتی اسلامی را به عهده بگیرند و به خلافت عباسیان مشروعیت دهند. در این‌جا بار دیگر تدوین یک "آگاهی از جهان وارونه" ضروری بود که به صورت یک قدرت ذهنی وساطت با فرودستان جامعه را به عهده می‌گرفت و قدرت مادی طبقه‌ی حاکم را از منظر شریعت اسلامی موجه می‌کرد.

به این ترتیب، مدارس نظامیه در شهرهای اصفهان، نیشابور، بلخ، هرات، بصره و بغداد بنا شدند. خواجه نظام الملک فقط برای بنای نظامیه بغداد حدود ۲۰۰ هزار دینار

کلی چهار طایفه شده‌اند یک دسته جانب ظاهر دین را گرفته و عقل را خطاکار و دلایل عقلی را ناقص دانند. و یک طایفه جانب عقل را گرفته و بکلی از سر دین بر خاسته‌اند. و یک دسته اصول مذهب را بر ظاهر خود باقی گذارده عقل را تأویل کنند و فرقه‌ی دیگر بر عکس ظواهر شریعت را تأویل کنند و اصول عقلی را بحال خود باقی گذارند.» (همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۴ و مقایسه صفحه‌ی ۴۷ و ۴۰) <sup>۴۹۴</sup> مقایسه، همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۴ ادامه

جسمانی و دیگر اینکه خداوند علم بکلیات دارد نه جزئیات و سه دیگر اعتقاد بقدم و ازلیت عالم.<sup>۴۹۸</sup>

پیدا است که غزالی جهت تسلط بر مخالفان خویش نیاز به فنونی داشت که با استفاده از آن‌ها توجیه الهیات موجود را بی اعتبار ساخته و مشروعیت حکومت عباسیان را تجدید کند. بنابراین وی از فن جدل و مفاهیم خردستیز اشعریان بهره برد و حدود خردگرایی را معین‌تر از گذشته ساخت. وی استفاده از این فنون را نزد امام‌الحرمین در دوران تحصیلش در نظامیه‌ی نیشابور آموخته بود. فن جدل در کنار تکفیر دگراندیشان یکی از ابزار متکلمان دینی جهت دفاع از اصول خردستیز یکتاپرستی سامیان به شمار می‌رود. یکی از ابعاد فن جدل، فن خلاف نامیده می‌شود. در حالی که فن خلاف در مناظرات دینی جهت کشف خلافیات نحوی، فقهی و کلامی به کار گرفته می‌شود، فن جدل که فنون برهان، خطابه، شعر، مناظره و مغالطه را در بر می‌گیرد، به متکلم دینی کمک می‌کند که عقاید خویش را توجیه و ترویج کند.<sup>۴۹۹</sup> از آن‌جا که غزالی در تداوم سنت اشاعره بحث پیرامون علت آفرینش را برای حفاظت از دین خطرناک می‌پنداشت، در نتیجه مدعی شد که آفرینش "متوالی" و "عادت" خداوند است و علت و معلول "متقارن" می‌باشند. وی نفی این اصول را برابر با جهالت می‌شمرد. هم‌زمان وی دانش را به "علم کلام" (قرآن و حدیث) خلاصه می‌کرد و هر شناخت و یا دانش

---

نیست. (ح) حق اول وجود بسیط است بودن ماهیت. (ط) فلاسفه گویند که مبدأ اول جسم نیست اما بر این مدعا از آوردن دلیل قطعی عاجزند. (ی) گفتار فلاسفه مستلزم نفی صانع و اعتقاد بدهر است. (با) عجز فلاسفه از اثبات اینکه حق اول عالم بغیر است. (یپ) فلاسفه نمی‌توانند علم واجب‌الوجود را بذات خویش ثابت کنند. (یج) گفتار فلاسفه در اینکه حق اول عالم بجزئیات نیست. (ید) بطلان گفتار فلاسفه که فلک حیوانی است متحرک باراده. (یبه) خطای فلسفه درباره‌ی محرک افلاک. (یو) ابطال مذهب ایشان که نفوس فلکی عالم بحدوث جزئیة این عالم‌اند. (یز) درین باره که گویند خرق عادت محال است. (یح) گویند نفس انسان جوهری است مجرد قائم بذات خویش و جسم و عرض نیست و بر این دعوی برهان عقلی درست ندارند. (یط) درین باره که گویند نفس انسان فناپذیر نیست. (ک) در اینکه فلاسفه رستخیز و بعثت و حشر اجساد را منکر شده‌اند. (نقل قول از همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲):

همان‌جا، صفحه‌ی ۴۰۷ ادامه)

<sup>۴۹۸</sup> نقل قول از همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۸۱

<sup>۴۹۹</sup> مقایسه، همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲ ادامه و ۱۱۹

متفکران دینی بر خاست. غزالی چندین گروه را عوامل بحران ایدئولوژیک خلافت می‌شمرد. نخست، باطنیان (معتزلیان، صوفیان و اسماعیلیان) بودند که قرآن را "کلام مخلوق‌الله" و حادث می‌شمردند و از طریق تأویل آیات قرآن، روش نوینی را برای دین‌داری تبلیغ می‌کردند. بعداً، فقها و متکلمان دولتی بودند که با قرائت ظاهری قرآن قادر به دفاع از اصول دینی و ترویج ایدئولوژی خلافت عباسیان نمی‌شدند. و سرانجام، فلاسفه (دهریان، طبیعتیان و الهیان) بودند که اصول دینی را با خرد ارزیابی می‌کردند. در این ارتباط به خصوص رابطه‌ی علت و معلول و نفی موجودیت هستی از نیستی در فلسفه‌ی ارسطو بود که توجیه یکتاپرستی اسلامی را غیر ممکن می‌ساخت. از این منظر زمان، مکان و ماده (عالم) ازلی محسوب می‌شدند و موضوع آفرینش جهان مادی از دیدگاه فلاسفه یک توجیه منطقی می‌یافت. در این حالت حتا اگر به فرض گرفته می‌شد که خدا هستی را از نیستی آفریده است لیکن ابعاد زمان و مکان بودند که غیر قابل توجیه می‌شدند. به این معنی که اراده‌ی خدا جهت آفرینش جهان مادی مسبوق محسوب می‌شد و باید به اجبار از قوه به فعل در می‌آمد. لیکن بنا بر فلسفه‌ی ارسطو تبدیل قوه به فعل به معنی حرکت بود که در زمان و مکان به وقوع می‌پیوست. افزون بر این، طرح موضوع علت تداعی می‌کرد که وجود آن باید خارج از ذات خدا بوده که منجر به اراده‌ی خدا جهت آفرینش جهان مادی شده باشد. برای نمونه غزالی انتقاد خود را به شرح زیر بر فلاسفه‌ی یونانی و از جمله فلاسفه‌ی این دوران مانند فارابی و ابن‌سینا وارد می‌آورد:

«بیشتر اشتباهات و غلط‌کاریهای فلسفه در الهیات است و حکمای الهی یونان همچون سقراط و افلاطون و فلاسفه بزرگ اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا همگی در مطالب الهی در اشتباه‌اند و متعرض مسائلی شده‌اند که سر تا پا مشوش و درهم و برهم است. عمده‌ی اشتباه‌کاریهای آنها به ۲۰ مسأله بر می‌گردد که من در کتاب تَهافت الفلاسفه بشرح باز نموده<sup>۴۹۷</sup> و گفته‌ام که کفر فلاسفه در سه مسأله است یکی انکار معاد

---

<sup>۴۹۷</sup> ابو حامد غزالی در بیست مسئله بطلان فلسفه‌ی الهی را به شرح زیر طرح می‌کند: «(ا) در ازلیت عالم. (ب) در ابدیت عالم. (ج) در اینکه خداوند سازنده‌ی جهان و جهان ساخته‌ی اوست. (د) عجز فلاسفه از اثبات صانع. (ه) گویند دو مبدأ برای عالم محالست و بر این دعوی اقامه‌ی دلیل نتوانند. (و) نفی صفات الله. (ز) ذات اول منقسم بجنس و فصل

مغلطه مشاهده می‌شود که غزالی از ادغام یکتا‌ستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان به وجود می‌آورد. در حالی که "معامله" از طرح سینرگیسم (همیاری خدا و انسان در کنش) ایرانیان باستانی گزارش می‌دهد. "مکاشفه" از طریق دترمینیسم اسلامی موجه می‌گردد. برای نمونه غزالی پیرامون "علم کلام" به شرح زیر برجسته می‌سازد:

«آنچه از علم کلام حاصل می‌شود از ادله سودمند، قرآن و اخبار نیز مشتمل بر آنهاست. و آنچه خارج از قرآن و اخبار باشد، یا مجادله‌ای است مذموم که خود از انواع بدعتهاست، یا مناقشاتی است در مورد مناقضات فرق مختلف و تطویل مقالات لطائیل که بیشترشان ترهات و هذیان‌اند که نه ملائم طبع باشند و نه خوشایند گوش. و برخی خوض در مسائلی است که به دین تعلق ندارد و در آغاز اسلام به هیچ وجه معمول و مألوف نبوده است (...). و یا معرفت خدا و صفات و افعال اوست (...). که از علم کلام حاصل نمی‌شود حتی علم کلام به منزله حجاب و مانعی است برای آن. و اهمیت صحابه پیغمبر به علم و فقه نیست، بلکه اهمیت آنان به علم آخرت است و سلوک طریق آن (...). و نیل به فضیلت خدایی چیزی است و شهرت یافتن در نزد مردم [یعنی علم کلام] چیز دیگر. ازین گذشته علم کلام را زیان‌هایی است، از جمله آنکه شبهات را در عقاید می‌انگیزد و به یک سلسله جدال‌های بی حاصل و مناظراتی که تولید تعصبات و دشمنی‌های سخت می‌کند منجر می‌شود.»<sup>۵۰۲</sup>

به این ترتیب، خردستیزی در اندیشه‌ی غزالی چنان نقشی می‌گیرد که حتا تدریس "علم کلام" نیز برای او زیان‌آور محسوب می‌شود. در حالی که غزالی "علم کلام" را جهت ترویج شبهه پیرامون اصول یکتاپرستی سامیان و دفع تردید از حقانیت دین اسلام بیفایده نمی‌شمرد لیکن توان آن‌را جهت تلقین ایمان دینی به مسلمانان بی تأثیر می‌یافت. وی همواره بر این نکته تأکید می‌کرد که "علم کلام" مانند دارو است و فقط زمانی سود می‌دهد که طبیب آن‌را به همان اندازه‌ی لازم تجویز کند.<sup>۵۰۳</sup> بنابراین برای

دو فیلسوف نام‌آور که وی در کتاب *تهافت* به تکفیر آنها می‌پردازد، وی نیز سرانجام آخرین حد سیر تفکر را توقف در منزل تصوف می‌یابد. «(زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۸ ادامه)

<sup>۵۰۲</sup> امام محمد غزالی، نقل قول از الفاخوری، حنا الجری، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۴۱

<sup>۵۰۳</sup> مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۱۹

غیرشرعی را "علوم ردئیه" می‌نامید. برای نمونه غزالی با وجودی که علوم ریاضی را سودمند، غیر قابل انکار و نامربوط به دین می‌خواند لیکن با تعلیم آن‌ها نیز مخالف بود. وی به درستی بر این نکته تأکید می‌کرد که استدلال و خردگرایی، انسان را متمایل به فلسفه و نهایتاً به شک در "علم کلام" پیرامون خلقت و طبیعت وا می‌دارد. برای نمونه غزالی در رابطه با علوم ریاضی به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«و این آفت بزرگی است. به خاطر آن باید هر کس را که در این علوم خوضی پیوسته است، از آن بازداشت، که اگر چه متعلق به امر دین نباشد. ولی از مبادی این علوم است و شر و شومی آن به همه رسد. و آنان که بدین گرداب افتادند، از زیر بار دین شانه خالی کردند و دهنه تقوی از سر به در نمودند.»<sup>۵۰۴</sup>

غزالی در برابر فلسفه، "علوم ردئیه" و "علوم منحرفه" (ریاضی، اخترشناسی)، "علم کلام" را قرار می‌داد. او فقط علمی را شایسته می‌دانست که میراث پیامبر محسوب می‌شد. برای وی تحصیل این علم فقط از طریق تلفیق "معامله" با "مکاشفه" امکان داشت. در حالی که "معامله" مربوط به عمل ذکر و ریاضت می‌شود، "مکاشفه" خرد انسان را از گرایش به شک و فلسفه محفوظ می‌دارد. به گمان غزالی فقط از طریق اصول مقدماتی "معامله" است که انسان موفق به "مکاشفه" و مشاهده‌ی حق می‌شود. به این معنی که نتیجه‌ی "معامله" تصفیه‌ی قلب انسان است که البته توفیق آن حاصل "لطف الهی" و "جهد انسانی" می‌باشد، در حالی که "مکاشفه" به معنی دریافت الهام و وحی است که فقط بستگی به "لطف الهی" دارد.<sup>۵۰۵</sup> در این‌جا یک نمونه‌ی دیگر از

<sup>۵۰۰</sup> مقایسه، الفاخوری، حنا الجری، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۵۰

<sup>۵۰۱</sup> برای نمونه عبدالحسین زرین کوب مسیر الهیات ابوحامد غزالی به سوی تصوف را به شرح زیر برجسته می‌سازد: «در هر حال، تفکر غزالی ضد تعقل نیست اما وی یقین قطعی در امور ایمانی را برای بیشترینه مردم فقط از راه پیروی از شریعت ممکن می‌شمارد، و منشأ آن یقین را نیز در طریق مکاشفه منحصر می‌بیند که از ویژگی‌های طور نبوت است و ادراک آن "ذوق" خاص طلب می‌کند و راه نیل به اخس مراتب آن را صوفیه است که از طریق تصفیه باطن در ماورای دنیای عقل نفوذ می‌کنند و آنچه را عقل از ادراک آن عاجز می‌ماند در نور نبوت می‌بینند. بدینگونه، نفوذ در دنیای وحی و الهام را غزالی به دو وسیله ممکن می‌شمارد: مکاشفه، و معامله که با یکدیگر همراه باشند. اینجاست که غزالی در پایان سیر فکری طولانی خویش به وادی تصوف می‌رسد و همانند فارابی و ابن‌سینا،

خود خواهد. «پس واجب کند پادشاه را که سیاست کند [سیاست کردن یعنی تنبیه کردن و کشتن] و با سیاست بود، زیرا که سلطان خلیفه‌ی خدایست، هیبت او چنان باید که چون رعیت او را از دور ببیند نیارند برخاستن. و پادشاه وقت و زمانه ما بدین سیاست و هیبت باید، زیرا که این خلیق امروزی، نه چون خلیق پیشین‌اند، که زمانه بی‌شرمان و بی‌ادبان و بی‌رحمتان است و نعوذبالله اگر سلطان اندر میان ایشان ضعیف و بی‌قوت بود، بی‌شک ویرانی جهان بود و به دین و دنیا زیان و خلل رسد و جور سلطان فی‌المثل صد سال، چندان زیان ندارد که یکساله جور رعیت بر یکدیگر و چون رعیت ستمکاره شوند ایزد تعالی بر ایشان سلطان قاهر گمارد.»<sup>۵۰۵</sup>

بنابراین غزالی اعمال خشونت دولتی بر فرودستان جامعه و جوامع اشتراکی را از منظر یکتاپرستی سامیان (ضل‌اله فی‌الارض) و یکتاستایی ایرانیان (فر ایزدی) موجه می‌کرد. به این معنی که غزالی از ادغام دو طرح ناسازگار با یکدیگر به یک توجیه التقاطی از حاکمیت فرمانروا دست می‌یافت.<sup>۵۰۶</sup>

به این ترتیب، بررسی مکتوبات و تاریخ طبقه‌ی حاکم ایرانی از یک دوران گسست و گذار گزارش می‌دهند که به صورت دوران رویکرد فرهنگی از آیین یکتاستایی ایرانیان به یکتاپرستی اسلامی جلوه می‌کند. در حالی که رجال دولتی مانند خواجه نظام الملک و امام محمد غزالی تحت سلطه‌ی سلجوقیان در پی تحکیم دولت مرکزی و توجیه خلافت عباسیان بودند، اندیشمندانی مانند فارابی و ابن‌سینا با استفاده از فلسفه‌ی یونانی تدارک یک ایدئولوژی را می‌دیدند که از منظر فرودستان جامعه به حکومت‌های مسلمان

<sup>۵۰۵</sup> امام محمد غزالی، نقل قول از قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵): همان‌جا، صفحه‌ی ۷۷ ادامه، ۲۹

<sup>۵۰۶</sup> همان‌گونه که جلال‌الدین همایی و عبدالحسین زرین کوب گزارش می‌دهند، عاقبت غزالی نیز بهتر از رقیبان فلسفی‌اش مانند فارابی و ابن‌سینا نشد. وی پس از گریز از نظامیه‌ی بغداد و پس از یازده سال ریاضت، عزلت و انزوا به نیشابور بازگشت و مشغول به تدریس شد. از آن‌جا که وی خود را نه به فرقه‌ی شافعی و نه به فرقه‌ی حنفی متعهد می‌شمرد و از تقابل نور و ظلمت سخن رانده و خدا را نور محض می‌نامید، در نتیجه متهم به مجوسیت، زندق، بی‌دینی، گرایش به فلسفه و توهین به مالکیان و حنفیان و سرانجام تکفیر شد (مقایسه، همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶۶، ۱۸۶ ادامه و ۱۹۶ و مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): همان‌جا، صفحه‌ی

غزالی تنها "علم آخرت" قابل ترویج به شمار می‌رفت. پیدا است که هر چه اندیشه‌ی انسان بیشتر به آخرت معطوف گردد، به همان اندازه نیز بیشتر با زیست اجتماعی و تضادهای طبقاتی بیگانه می‌گردد. "جهان‌گریزی" محصول یک چنین دیدگاهی است که غزالی انگیزه‌ی ترویج آن‌را به عنوان ایدئولوژی دولتی در نظر داشت.

در حالی که نزاع غزالی با متفکران دینی جنبه‌ی نظری به خود می‌گرفت، مبارزه‌ی وی با باطنیان (معتزلیان، صوفیان و اسماعیلیان) از زاویه‌ی سیاسی و برای انفعال مقاومت اجتماعی و تحکیم ایدئولوژی خلافت عباسیان واقع می‌شد. مخالفت او با تأویل نه دلیل دینی داشت و نه ضرورت وجود امام را انکار می‌کرد. غزالی در مناظرات دینی به کرات از فن تأویل استفاده می‌کرد و امامت المستظهر بالله (خلیفه‌ی عباسی) را برای حفظ خلافت اسلامی ضروری می‌شمرد. او فقط مخالف وجود امام دیگری از فرقه‌ی اسماعیلیه بود. غزالی این دوگانگی را میراث عصر جاهلیت می‌پنداشت و صحت امام را بر وفق شرع و اجماع همه‌ی ائمه‌ی عصر و علمای دهر می‌دانست و اطاعت و تبعیت از خلیفه را نشانه‌ی خلوص دینی مسلمانان معرفی می‌کرد.<sup>۵۰۴</sup> روشن است که غزالی به عنوان متکلم دینی و نظریه‌پرداز دولتی، نظام طبقاتی - جنسیتی اسلامی و تداوم خلافت عباسیان را برای فرودستان جامعه به صورت تحقق اراده‌ی الهی جلوه می‌داد و ترویج فرقه‌های دیگر دینی و تعمیم حق طبیعی مقاومت فرودستان جامعه را محکوم می‌کرد. وی نه تنها خلیفه و شاه را برگزیده‌ی الله می‌خواند بلکه ستم و قهر سلاطین بر فرودستان جامعه را نتیجه‌ی بی‌شرمی خود آن‌ها و تصمیم الهی می‌شمرد. برای نمونه غزالی در این ارتباط به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«بدانک از بنی آدم خدای تعالی دو گروه را برگزید و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد، یکی پیغامبران را و دیگر ملول را (...). السلطان ضل‌اله فی‌الارض یعنی که بزرگ و بر گماشته خدایند بر خلق. پس بیاید دانستن که چون حق تعالی او را آن پادشاهی و فر ایزدی داد، از این روی خدای تعالی دین داده است باید که مرد پادشاهان را دوست دارد و مطیع باشد و بدانند که این پادشاهی خدای تعالی دهد و آن کس را دهد که

<sup>۵۰۴</sup> مقایسه، الفاخوری، حنا الجبر، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۴۴ ادامه

یکتاپرستی سامیان به کلی تسلیم شدند، نه اصول یکتایی اسلامی را بدون چون و چرا پذیرفتند، نه اساطیر، آیین و رسوم باستانی خویش را به تمامی از یاد بردند، نه زبان فارسی را به فراموشی سپردند و نه از برگزاری جشن‌ها و مراسم باستانی خویش دست کشیدند. تمایل ایرانیان به فرقه‌های باطنی و امامی (تصوف، عرفان، زیدیه و اسماعیلیه) را نیز فقط با در نظر داشتن اصول یکتاستایی ایرانیان می‌توان درک کرد. از یک سو، شکست و ذلت امامان شیعه در برابر خلفای اموی و عباسی مشابه با ذلت عینی فرودستان ایرانی در برابر اعراب مسلمان بود. از سوی دیگر، اصول یکتاستایی، ایرانیان را موظف می‌کرد که برای پیروزی بر قوای شر (انگرمینو) به کمک قوای خیر (سپند مینو) بشتابند. از آن‌جا که خلفای اموی و عباسی به صورت عینی در سرکوب و استثمار جوامع اشتراکی سهیم بودند و به قوای شر منسوب می‌شدند، در نتیجه ذهنیت فرودستان جامعه معطوف به امامان شیعه به عنوان قوای خیر می‌شد. تحت همین اوضاع، اصول دین و آیین عرفانی را که مانی بیش از شش قرن قبل از طریق ادغام یکتاستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان به عنوان ایدئولوژی شاهنشاهی ساسانیان در نظر گرفته بود، به تدریج میان ایرانیان عمومیت می‌یافت. به این ترتیب، از یک سو، نزاع میان خیر و شر به "جهان درونی انسان" منتقل می‌شد. در این ارتباط جسم نقش شر و روح نقش خیر را به عهده می‌گیرند. تحقق "وحدت وجود" (وحدت روح بشر با روح الهی) نتیجه‌ی خردگرایی برای درک باطنی متون دینی و رستگاری مؤمنان نتیجه‌ی غلبه‌ی روح انسان بر جسم او تلقی می‌شود که از طریق زهد و ریاضت و مراسم باطنی (سماع و دبرک) قابل رؤیت هستند. اعتقاد به دست تقدیر و قسمت، بندگی و افتادگی در برابر الله، گرایش به انتظار برای رهایی و وقت موعود، دین‌خویی و روزمرگی و در نتیجه انفعال و تسلیم به حکومت دنیوی نتایج این شیوه از تفکر دینی و نوع رستگاری هستند. پیدا است که انفعال و "جهان‌گریزی" باطنیه در اشکال متفاوت

ایرانی‌تبار در بخش شرقی خلافت مشروعیت دهند. هم‌زمان اشکال متفاوت دینی مانند اخوان الصفا و فرقه‌ی اسماعیلیه با تشکیل اشکال التقاطی از یکتاستایی ایرانیان و یکتاپرستی اسلامی به یک اندیشه‌ی جهادی برای مبارزه با خلیفه‌ی عباسی و امیرالامرای سلجوقی دست یافته بودند.

در این دوران گسست و گذار هر چه فرودستان ایرانی بیشتر از فرهنگ پیش از اسلام خویش فاصله می‌گرفتند، به همان اندازه با شدت بیشتری به کام اسلام کشیده می‌شدند. مسبب این فاجعه‌ی فرهنگی، طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار بود که جهت تضمین منافع مادی خویش حاضر به صرف نظر از اسلام به عنوان یک ابزار حکومتی و احیای فرهنگ ایرانیان باستانی در کشور نبود. فرودستان ایرانی باید چندین قرن شکست، خواری و ذلت را تحمل می‌کردند، باید خیانت، هم‌کاری و کرنش هم‌وطنان و هم‌کیشان خویش را با اعراب مسلمان و حکام اسلامی به چشم خود می‌دیدند که سرانجام و به ناچار دلایل ذلت عینی خویش را در قدر الهی جستجو کنند. از آن‌جا که دشمن از درون شبخون می‌زد، دیگر برای فرودستان جامعه تفاوت میان قوای خودی و اهورایی با قوای بیگانه و اهریمنی ممکن نبود. به این ترتیب، اساطیر ایرانی همواره بیشتر رنگ می‌باختند و هویت باستانی ایرانیان متزلزل‌تر از گذشته می‌گشت. پیدا است که تحت شرایط عینی موجود، ذهنیت فرودستان جامعه از فرط استیصال معطوف به یک ناجی می‌شد و تنها راه رهایی نه دیگر در یک اقدام جمعی علیه‌ی حکام اسلامی بلکه در انتظار ظهور امام عادل و وقت موعود جستجو می‌شد.<sup>۵۰۷</sup>

از آن‌جا که در زیست مادی جوامع اشتراکی تضاد فقط در حوزه‌ی توزیع به وجود می‌آید و انسان‌ها به عنوان مالک ظاهری ابزار تولید آزاد هستند، در نتیجه پیدا است که چرا فرودستان ایرانی با وجود ذلت عینی خویش نه به خردستیزی برده‌وار

<sup>۵۰۷</sup> موضوع این رویکرد فرهنگی به خصوص از این رو مهم است زیرا که سرزمین ایران قرن‌ها پس از غلبه‌ی اعراب مسلمان بر کشور هنوز چهره‌ی باستانی و زرتشتی خویش را حفظ کرده بود. بنا بر گزارش محمدی ملایری تا قرن چهارم هجری به ندرت می‌توان شهر، ناحیه و روستائی را یافت که در آن چند آتشکده نبوده باشد. زرتشتیان هم‌چنین جشن‌های خود را با شکوه فراوان برگزار می‌کردند و همه‌ی اهالی شهر در آن‌ها شرکت می‌داشته‌اند (مقایسه، محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۰): جلد چهارم، همان‌جا، صفحه‌ی ۸۴ ادامه)

گزارش می‌دهد که تحت آن رویکرد فرهنگی در سرزمین ایران از آیین یکتاستایی ایرانیان به یکتاپرستی اسلامی متحقق می‌شد.

مشاهده می‌شود. نخست شکل نخبه‌گرای آن به صورت عرفان است.<sup>۵۰۸</sup> سپس شکل مردمی آن می‌باشد که به صورت تصوف انبوه فرودستان جامعه را در بر می‌گیرد.<sup>۵۰۹</sup>

در تداوم همین اشکال متنوع و متفاوت تفکر دینی بود که "فلسفه‌ی دینی" (تئوسوفی) در سرزمین ایران شکل گرفت. از آن‌جا که "فلسفه‌ی دینی" با استفاده از خردگرایی و فن تأویل مدعی کشف حقیقت الهی از درون منابع دینی می‌شود، در نتیجه دین نیست. و از آن‌جا که مانند معتزلیان برای خرد بشری "حدود" قائل می‌شود و بر "تعادل" خرد بشری و وحی الهی اسرار می‌ورزد، در نتیجه فلسفه نیز نیست. به بیان دیگر، از آن‌جا که "فلسفه‌ی دینی" نه دین و نه فلسفه است، در نتیجه مانعی در برابر ایجاد فلسفه از درون کشمکش‌های دینی می‌سازد. در این‌جا آشنایی با شیوه‌ی تفکر یکی از نمایندگان "فلسفه‌ی دینی" به نام سهروردی بسیار سازنده است زیرا از همان آشفته‌بازاری

<sup>۵۰۸</sup> آرامش دوستدار به درستی عرفان را "ارگاسم مشترک روحی ما ایرانیان در دوره اسلامی" می‌نامد (دوستدار،

آرامش (۱۳۷۷): درخشش‌های تیره، چاپ دوم، وینستر (فرانسه)، صفحه‌ی ۱۴۷)

<sup>۵۰۹</sup> برای نمونه قاضی مرادی به شرح زیر در نقد عرفان و تصوف برجسته می‌سازد: «تصوف و عرفان، معرفت طلبی است، اما در فقدان پرسش‌گری و از طریق تسلیم شدن به عشق الهی. در تصوف، دانایی امری است که بی‌میانجی عقل و از طریق زهد و ریاضت حاصل می‌آید، و این در عرفان از طریق عشق کسب کردنی دانسته می‌شود. زهد و ریاضت، هم چنان که ذکر و سماع، تلاش منفعلانه برای طرد حیرت و شک است و جای باز کردن برای شیفتگی و جذب. و خود را از طریق قطع ارتباط با جهان، در این شیفتگی و جذب غرق کردن؛ قطع آن ارتباطی که منشأ هر گونه حیرت و تردید و یعنی پرسش‌گری است. انگار که هر رویارویی ایرانی با جهان، به جای حیرت، موجب وحشت او می‌شده است. پس، از جهان گریخته و به دامن مکاشفه آویخته است. و غایت مکاشفه نیز به قول غزالی "دیدن" است؛ یعنی "خبر یافتن از اسرار". و خبر یافتن یکسره در تضاد با موقعیت پرسش‌گری است. زیرا خبر یافتن در تصوف و عرفان، به تمامی بسته به فیض الهی است. در تصوف و عرفان، انسان به دنبال رؤیت باطنی و به شیفتگی و جذب در آمدن از آن است. اصلاً شیفتگی و جذب‌ی عرفانی از امر ناشناخته در ناشناختگی‌اش، و یا امر نادیده، در نادیدگی‌اش و یا امر نامنتظر در نامنتظر بودگی‌اش بر می‌خیزد. خبر یافتن، همان "رؤیت باطنی" است و همه‌ی تلاش مرید این است که خود را شایسته‌ی رؤیت کند. و این شایستگی، از جمله، متکی به رهیدن از خود به عنون موجود پرسش‌گر، و خود را هم چون لوح سفیدی در آوردن است. پس، آن چه بر این لوح سفید نوشته می‌آید "کرامت" نام می‌گیرد و کرامت، بروز رسیدن به حقیقت تلقی می‌گردد.» (قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵): همان‌جا،

بنیان‌گذار فلسفه‌ی بحثی ارسطو است که سهروردی هواداران آن را مشائیان می‌نامد. از آن‌جا که ارسطو در طی تفکر و جویش رابطه‌ی علت با معلول قدم می‌زد، نزد ایرانیان لقب مشائی گرفته بود. در حالی که فلسفه‌ی بحثی بر خرد بشری استوار است، "حکمت ذوقی" یک شکل دینی به خود می‌گیرد. به این معنی که بر خلاف روش ارسطو شناخت نه از طریق بحث و جدل بلکه از طریق ذوق و شهود به وجود می‌آید. البته سهروردی ضرورت فلسفه‌ی بحثی را انکار نمی‌کند بلکه آن را مقدمه‌ی حکمت ذوقی می‌خواند. از آن‌جا که وی تحت تأثیر تفکر دینی اخوان الصفا قرار داشت،<sup>۵۱۲</sup> در نتیجه از یک سو، مصداق حقیقت دین را در هماهنگی آن با خرد بشری جستجو می‌کند و از سوی دیگر، حقیقت را واحد شمرده و اعتقاد دارد که هر کسی با گزینش ذوق و شهود به همان حقیقت واحد دست می‌یابد. از این دیدگاه تفاوت‌های نظری و اختلافات دینی ظاهری به نظر می‌رسند و وحدت فلسفی نشانه‌ی کشف باطن تمامی ادیان تلقی می‌شود. بنابراین سهروردی مانعی در این نمی‌دید که اجزا ادیان متفاوت را حتا اگر در تناقض با یکدیگر بودند، در هم بیامیزد و به یک شکل التقاطی از تفکر دینی دست بیابد. پیدا است که تحت چنین شرایطی تناقض‌گویی ادیان که البته به صورت تولیدات مه‌آلود جوامع متفاوت طبقاتی به وجود آمده بودند، در یک مجموعه به هم می‌پیوستند، در حالی که تضادهای آن‌ها پیرامون معنی آفرینش جهان مادی و دیدگاه هستی‌شناسی پا بر جا می‌ماندند. بخصوص از این منظر است که نه تنها نقد تفکر دینی سهروردی بلکه تشریح شکست آن به عنوان قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم ممکن می‌گردد.

سهروردی برای توجیه تفکر دینی خویش به قرآن رجوع می‌کند زیرا در آن‌جا الله حکیم خوانده می‌شود. وی جهت توجیه این شیوه‌ی تفکر دینی (حکمت الاشراق)، بدون

<sup>۵۱۲</sup> برای نمونه قطب‌الدین شیرازی به نقل از کتاب اخوان الصفا، نوشته‌ی عمر الدسوقی تأثیرات اخوان الصفا و فرقه‌ی اسماعیلیه بر سهروردی را به شرح زیر بیان می‌کند: «بسیاری از اصطلاحات و افکار اخوان الصفا در شهاب‌الدین بی تأثیر نبوده است، از جمله توجه به حکمت قدیم و گروش به جنبه‌های ذوقی حکمت دیگر اصطلاحاتی مانند هیاکل، بطوریکه در اربع رسائل اسماعیله نیز از هفت هیکل نام برده شده است و می‌دانیم که شیخ رأساً رساله‌ی به نام هیاکل النور دارد و انفاقی نیست که وی این کتاب را در هفت هیکل پایان می‌دهد. اگر از بسیاری از محققان گفته‌اند که کار اخوان الصفا همان تأیید اسماعیلیه است؛ سخنی بگزارف نگفته‌اند.» (قطب‌الدین شیرازی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی بیست دو)

## مغلطه و ایدئولوژی سازی - نقدی بر تفکر دینی شهاب‌الدین سهروردی

سهروردی در یکی از روستاهای زنجان در سال ۵۵۴ یا ۵۵۰ هجری قمری به نام سهرورد متولد شد. نام کامل وی شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک مکنی به‌ابوالفتح بود. وی پس از تحصیل حکمت و اصول نزد مجدالدین جیلی از مراغه به اصفهان سفر کرد و نزد ظهیرالدین قاری اصول فلسفه‌ی یونانی را آموخت. در این ایام اصفهان یکی از مراکز تجمع باطنیان و صوفیان بود و از این رو برای سهروردی ممکن شد که ملاقات و مناظرات متعددی را با آن‌ها داشته باشد از آن پس که حاکم حلب، ملک ظاهر بن صلاح‌الدین ایوبی، شیفته‌ی الهیات سهروردی شد، وی را به شام دعوت کرد و برای وی مجالس مناظره ترتیب داد. در یکی از این مجالس کشمکش پیرامون یکتایی چنان بالا گرفت که سهروردی متهم به ارتداد شد و صلاح‌الدین قتل وی را از فرزندش خواست. سهروردی در سال ۵۸۱ هجری قمری تحت شرایط نامعلومی به قتل رسید.<sup>۵۱۰</sup>

سهروردی تحت اصرار هوادارانش کتابی را با عنوان حکمته الاشراق تألیف کرد که به بهترین وجه ممکنه گزارش از روش تفکر دینی وی می‌دهد. با وجودی که وی هراس خویش از اتهام ارتداد و قتل را در این کتاب پنهان نمی‌کند لیکن اقدام به تدوین آن‌را را "قضای ازلی و حق مقدر" می‌خواند.<sup>۵۱۱</sup> سهروردی حکمته الاشراق را به جویندگان "حکمت بحثی" (فلسفه‌ی یونانی) و "حکمت ذوقی" (تفکر شرقی) اهدا می‌کند و ادغام این دو شیوه از تفکر را ضرورت درک "حکمت الهی" می‌خواند.

<sup>۵۱۰</sup> مقایسه، قطب‌الدین شیرازی (۱۳۶۷): شهاب‌الدین سهروردی و فلسفه اشراق، در حکمته الاشراق تألیف شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی، ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی، چاپ پنجم، شماره‌ی مسلسل: ۲۷۸۷، انتشارات دانشگاه تهران (۱۵۶۲)، تهران، صفحه‌ی یک

<sup>۵۱۱</sup> مقایسه، سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی (۱۳۶۷): حکمته الاشراق، ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی، چاپ پنجم، شماره‌ی مسلسل: ۲۷۸۷، انتشارات دانشگاه تهران (۱۵۶۲)، تهران، صفحه‌ی ۲۱



قابل قبول بود که چرا هواداران ارسطو امری را به "ماهیت" و امری را به "شکل" چیزها نسبت می‌دهند.<sup>۵۱۴</sup>

سهروردی در برابر فلسفه‌ی بحثی، حکمت ذوقی را قرار می‌داد زیرا مدعی بود که نه بر بنای برهان و استدلال بلکه بر اساس کشف و شواهد تجربی است که شناخت حقایق ممکن می‌گردد. به این معنی که انسان نخست از طریق "یافت"، "کشف" و "شهود" به حقایق (معلول) واقف می‌شود و سپس در جستجوی برهان و دلیل آن‌ها (علت) بر می‌آید. سهروردی به هواداران فلسفه‌ی بحثی انتقاد می‌کرد زیرا به گمان وی آن‌ها بر عکس وی به دنبال شناخت حقایق بودند. به این معنی که فلسفه‌ی بحثی در حالی به استدلال (طرح علت) روی می‌آورد، بدون این‌که مسائل و مباحث (معلول) متحقق و یا برای استدلال کننده تبدیل به یقین شده باشند. در حالی که بنا بر فلسفه‌ی بحثی، انسان از طریق علت به درک معلول می‌رسد، در "حکمت ذوقی" معلول گواهی به موجودیت علت می‌دهد. از آن‌جا که اولی تفکر فلسفی (استدلالی) و دومی تفکر دینی (ذوقی) است، در نتیجه پیدا است که چرا سهروردی رابطه‌ی علت و معلول را در فلسفه‌ی بحثی انکار می‌کرد. افزون بر این، موانعی بود که اندیشه‌ی ارسطو در برابر توجیه یکتاپرستی سامیان قرار می‌داد. از آن‌جا که در پیروی از سقراط در فلسفه‌ی ارسطویی "جهان مادی" (طبیعت) و "جهان روحی" (ماروای طبیعت) مطلقاً ارتباطی با هم ندارند و موجودات به کلی متباین‌الوجودند، در نتیجه نه خلقت هستی (وجود) از نیستی (عدم)، نه آفرینش ماده از روح و نه صدور کثرت (جهان متنوع آفرینش) از وحدت (توحید) قابل توجیه‌اند. بنابراین سهروردی جهت انکار فلسفه‌ی ارسطویی و توجیه حکمت ذوقی رابطه‌ی علت و معلول را به شرح زیر مغشوش می‌سازد:

«و هر گاه نسبت وجود بدانچه فرض شده است که علت آن باشد همچنان نسبت امکانی بماند و وجود و عدم آن رجحانی نیابد علیت و معلولیتی در بین نخواهد بود و بازگشت این امر بدان نیست که عدم خود کاری انجام می‌دهد. و بلکه معنی دخول عدم در علیت این است که هر گاه عقل وجوب معلول را لحاظ کند آن معلول را بدون

این‌که ضرورت فلسفه‌ی بحثی را انکار کند، به نقد شیوه و نتایج تفکر ارسطو روی می‌آورد. برای وی کسب کمال فلسفه‌ی بحثی مقدمه‌ی کسب حکمت ذوقی است.<sup>۵۱۳</sup> سهروردی مدعی بود که هواداران ارسطو حکمت ذوقی را به کلی رها ساخته و به جای درک مسائل اصولی به دنبال شناخت مسائل جانبی هستند. به این معنی که به نظر سهروردی شیوه‌ی تفکر ارسطویی جهت شناخت رابطه‌ی علت و معلول با ایرادات و نواقص بسیار همراه است زیرا که از درک "مقام والا"، "مشاهدات حقایق جهان" و "انوار مجردة" محروم می‌ماند. بنابراین وی مدعی بود که انسان با مشاهده‌ی اشکال مجرد و از راه تفکر، نظم، دلایل تشبیهی و تعریف و تمایز "ماهیت" (حد) و "شکل" (رسم) به حقایق و اسرار عالم دینی و دنیوی دست نمی‌یابد. به نظر وی کشف واقعیت فقط از طریق شناخت و تفاوت میان مقولات "عقلی" و "نفسی" و با استفاده از "انوار اشراقیه" ممکن می‌گردد.

سهروردی جهت اثبات فرضیه‌ی خویش اصولاً تفاوت میان "ماهیت" و "شکل" را در فلسفه‌ی بحثی انکار می‌کند. هواداران ارسطو "ماهیت" را دلالت خواص ذاتی چیزها (جسم) می‌شمردند و در مقابل آن و جهت تمایز چیزها "شکل" (رنگ جسم) را قرار می‌دادند. در برابر سهروردی همواره از "شکل" سخن می‌راند زیرا مدعی بود ذات چیزها چنان پیچیده است که انسان اصولاً به آن درجه از دانش نمی‌رسد که "ماهیت" چیزها را کشف کند. وی برای اثبات نظریه‌ی خویش به یک نمونه رجوع می‌کرد که میان اندیشمندان آن دوران معمول بود. به این معنی که فلاسفه "ماهیت" انسان را به دو جزء ذاتی، یعنی یکی "حیوان" و دیگری "ناطق" خلاصه کرده و انسان را "حیوانی ناطق" می‌خواندند. سهروردی در برابر میان "استعداد نطق" و "نفس ناطقه" تفاوت می‌گذاشت و از منظور ناطق می‌پرسید. در حالی که "استعداد نطق" از طریق اعضای حسی (شنوایی) قابل تشخیص بود لیکن "نفس ناطقه" برای انسان ناشناخته می‌ماند. به این ترتیب، سهروردی مدعی می‌شد که انسان چگونه می‌تواند به "ماهیت" چیزها پی ببرد، هنگامی که حتا از درک ذاتیات خویش نیز عاجز است. افزون بر این، برای وی غیر

<sup>۵۱۳</sup> مقایسه، قطب‌الدین شیرازی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی بیست و نه، سی و چهار و چهل و شش

<sup>۵۱۴</sup> مقایسه، قطب‌الدین شیرازی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی سی و هفت

«و همین طور است وجوب، زیرا وجوب صفت وجود است و اگر [فرض شود] که زائد بر وجود باشد و پایدار به خود نباشد لازم آید که ممکن باشد پس او را وجوبی باشد و امکانی پس اعداد امکانات و وجوبات او بطور مترتب به سوی بی نهایت رود و وجود [بی نهایت محال لازم آید]. و وجوب هر چیزی پیش از وجود آن بود پس بنابراین [وجوب هر چیزی] نفس آن نبود زیرا [هر چیزی نخست] واجب میشود و پس از آن موجود میگردد نه آنکه نخست موجود شود و سپس واجب گردد و بنابراین لازم آید که برای وجود وجوبی باشد و برای وجوب وجودی و همین طور سلسله دیگری از تکرار وجود بر وجوب و وجوب بر وجود بطور نامتناهی لازم آید و این امر چنانکه پیش از این گفتیم ممتنع است.»<sup>۵۱۶</sup>

به این ترتیب، سهروردی از طریق طرح رابطه‌ی "وجوب" و "وجود" و با انکار بعد بی-نهایت، موجودیت خدای یکتا را قبل از آفرینش جهان مادی موجه می‌کند. از این منظر، دیگر ضروری نیست که وجود خدا یک امر وجوبی داشته باشد. به این معنی که در آخر سلسله‌ی "وجوب" و "وجود" سرانجام یک موجودی "وجود" دارد که موجودیتش بی‌نیاز از "وجوب" است. از آن‌جا که در فلسفه‌ی یونانی ماده ازلی محسوب می‌شود و این اصل در برابر اصل یکتاپرستی سامیان قرار می‌گیرد، در نتیجه سهروردی جهت رد ادعای هواداران ارسطو هیولی را روح می‌خواند. هیولی از منظر یونانیان باستانی یک ماده‌ی اولیه و اصل هر چیز به شمار می‌رفت که "واجب‌الوجود" از آن برای آفرینش جهان مادی استفاده کرده بود. به این معنی که "واجب‌الوجود" البته عالم به اشیا است و آن‌ها را از علم خویش پدید آورده است. لیکن از آن‌جا که ذات "واجب‌الوجود" (روح) از ماده متفاوت است و از آن‌جا که اشیا از علم "واجب‌الوجود" پدید می‌آیند و از آن‌جا که از عدم (نیستی) اشیا (هستی) به وجود نمی‌آید، در نتیجه موجودیت هیولی قبل از آفرینش جهان مادی ضروری می‌گردد. لیکن فلسفه‌ی یونانی به دلیل سطح دانش موجود نه برای جسم و نوع هیولی یک تعریف مشخص داشت و نه قادر بود که خلقت جهان مادی را بدون موجودیت آن تصور کند. در این‌جا سهروردی از این ابهام سود برد و هیولی را یک امر ذهنی خواند. از آن‌جا که بنا بر

زوال مانع حاصل و تحقق پذیرنده نمی‌یابد [و این خود روشن است]. و علت را بر معلول تقدم عقلی است نه زمانی و گاه باشد که علت و معلول در یک زمان همراه [و با هم] باشند مانند "کسر" با "انکسار" که مثلاً گوئیم "کسر فانکسر" نه بر عکس. و از جمله اقسام تقدم، تقدم زمانی است و از جمله، تقدم مکانی و یا وضعی است چنانکه در اجرام و یا تقدم شرفی است بر حسب صفات اشرف. و جزء علت گاهی زماناً متقدم بر معلول است و گاهی متقدم به تقدم عقلی است و [عقلاً متقدم است]. و در اینجا امر دیگری هست که پاره‌ای از مسائلی که ما در راه و در صدد بیان آنها هستیم بر آن مبتنی بود.»<sup>۵۱۵</sup>

به این ترتیب، نه تنها علت می‌تواند همراه با معلول قرار بگیرد بلکه عدم (نیستی) پس از دخول در علت، تبدیل به مصداق وجود معلول (هستی) می‌گردد. افزون بر این، ابعاد زمانی و مکانی هستند که در یک شکل بسیار متناقض بیان می‌شوند. در این‌جا انگیزه‌ی سهروردی به درستی روشن است. به این معنی که طرح‌های متضاد یونانی و سامی نباید با یکدیگر تلاقی کنند. پیدا است که یک چنین طرحی با فلسفه که بر خرد بشری استوار است، ارتباطی برقرار نمی‌سازد. سهروردی گمان می‌کند که از این طریق نه نیازی به تشریح معنی آفرینش و علت خلقت جهان مادی دارد و نه ضروری است که ماده، زمان و مکان (عالم) را ازلی بشمارد. به این معنی که اصولاً علت و معلولیتی در کار نیست و مادامی که علت تامه پدید نیامده و شرایط موجود و موانع مفقود نشده باشند، آفرینش جهان مادی فقط یک امکان است. در این‌جا نیز تفاوت نظام آفرینش از منظر فلسفه‌ی یونانی و یکتاپرستی سامیان به درستی روشن می‌شود. در حالی که شکل اولی بر مبنای خردگرایی استوار شده و از اصل سنخیت علت با معلول گزارش می‌دهد، شکل دومی مجبور به انکار رابطه‌ی علت با معلول است. از آن‌جا که یک چنین اغتشاشی میان رابطه‌ی علت و معلول اصولاً آفرینش جهان مادی را به کلی بی معنی می‌کند، در نتیجه سهروردی نخست به مفهوم "واجب‌الوجود" یونانی رجوع کرده و اصل توحید را به صورت رابطه‌ی "واجب" و "وجود" به شرح زیر موجه می‌کند:

<sup>۵۱۶</sup> سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۰

<sup>۵۱۵</sup> سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۸

رستگاری خویش و دریافت پاداش اخروی مجبور به صرف نظر از خردگرایی و تبعیت از وحی الهی (شریعت) و فرمانروای الله بر زمین است. افزون بر این‌ها، مشکل تنزیه اهورامزدا از شرارت بود که یکتاستایی ایرانیان برای آن یک پاسخ منطقی داشت، در حالی که خدای سامیان به عنوان تنها خالق هستی از نیستی به اجبار یک وجهه‌ی اهریمنی نیز به خود می‌گرفت. بنابراین سهروردی برای حل این مشکلات به دوگانگی نور و ظلمت در یکتاستایی ایرانیان متوسل شد، البته بدون این‌که اشکالی در رجوع به فلسفه‌ی یونانی جهت توجیه حکمت ذوقی ببیند. وی افلاطون را یکی از نمایندگان حکمت ذوقی می‌شمرد زیرا که افلاطون مدعی شده بود که از طریق نور به واقعیت دست یافته است. از آن‌جا که حکمت ذوقی نتیجه‌ی ترکیب اشکال متفاوت تفکر موجود این دوران بوده است، در نتیجه روشن است که چرا سهروردی با وجود استفاده از دوگانگی یکتاستایی ایرانیان در برابر زرتشتیان (مجوسان) و مانویان به شرح زیر موضع می‌گیرد:

«و بنابراین قواعد و ضوابط اشراق در باب نور و ظلمت که راه و روش حکماء و دانایان سرزمین پارس است بمانند جاماسب و فرشاد شور و بوذرجمهر و کسانی که پیش از اینان بودند بر رمز نهاده شده است و این قاعده (یعنی قاعده نور و ظلمت که اساس حکمت اشراق است) نه آن اساس و قاعده مجوسان کافر است و نه مانیان ملحد و نه آنچه بشرک کشاند و گمان میرید که حکمت و دانش در همین مدت کم و برهه از روزگار وجود داشته است و لاغیر (راه آن مسدود شده است) زیرا عالم وجود هیچگاه از دانش حکمت و دانائی که نمودار و قائم بآن بود و حجت و بیانات خدای بنزد او باشد تهی نباشد (...).»<sup>۵۱۸</sup>

پیدا است که با استفاده از یکتاستایی ایرانیان و اصل دوگانگی نور و ظلمت هم راهی به سوی تنزیه الله از شرارت گشوده می‌شد و هم حکمت ذوقی قادر بود که خردگرایی انسان را موجه کرده و برای مجازات اخروی یک توجیه اخلاقی بیابد. لیکن بنا بر فلسفه‌ی یونانی نه تنها موجودیت نور بدون ماده غیر قابل قبول بود بلکه حرکت نور از

تعریف فلسفه‌ی ارسطویی هیولی عبارت از موجود مبهم و نامتعینی است که فقط از طریق امر عقلی می‌توان به موجودیت آن پی برد، در نتیجه برای سهروردی بسیار ساده به نظر می‌آمد که آن‌را به شرح زیر یک امر ذهنی بخواند:

«و چون در فصل پیشین تو را روشن شد که جسم جز مقدار قائم بذات خود چیز دیگری نبود بنابراین در عالم وجود، موجود دیگری نبود که تنها او موجود بود و صور و مقادیر را پذیرد یعنی آن موجودیکه مشائیان آنرا هیولی [اولی] نامیده‌اند. و آن [یعنی هیولی] بنزد آنان موجودی بود که فی‌نفسه متخصص بامری و چیزی نبود و بلکه تخصص آن بصورتها بود و حاصل آن باین باز می‌گردد که هیولی موجودی بود نا معین و جوهریت آن عبارت از سلب موضوع بود از آن و البته این گفتار ما که گوئیم هیولی موجود "مائی" بود همانطور که گذشت [باین معنی است] که صرفاً امر ذهنی بود.»<sup>۵۱۷</sup>

به این ترتیب، سهروردی به گمان خویش مسئله‌ی ازلی بودن ماده را نیز حل کرد، البته بدون این‌که برای خلقت جهان آفرینش یک معنی بیابد. به بیان دیگر، با وجودی که سهروردی رابطه‌ی علت و معلول را مغشوش ساخته بود، لیکن قادر نبود که انگیزه-ی خدای یکتا جهت آفرینش جهان مادی را موجه سازد. به این معنی که همان‌گونه که سهروردی موجودیت خدا ("واجب‌الوجود") را از طریق رابطه‌ی متناهی "واجب" و "وجود" تشریح کرده بود، به همین منوال نیز موجودیت جهان مادی (معلول) بنا بر ذات خویش (علت) قابل تشریح می‌شد. در این‌جا سهروردی باید مستدل می‌کرد که چه چیزی آفرینش جهان مادی را واجب کرده و خدا چه نیازی به خلقت آن داشته است. از این پس، ممکن می‌شد که امر آفرینش از منظر یکتاپرستی سامیان یک معنی بیابد. در برابر یکتاستایی ایرانیان هیچ مشکلی در این ارتباط نداشت. به این معنی که اهورامزدا به این علت جهان آفرینش را آفریده بود که با کمک انسان خردگرا و از طریق ترویج گفتار، کردار و پندار نیک انسانی، اهریمن را به قهقرا براند و به صورت پیروزی نور بر ظلمت به یکتایی برسد. پیدا است که از منظر یکتاپرستی سامیان نه تنها موجودیت ازلی اهورامزدا و اهریمن شرک محسوب می‌شود بلکه انسان جهت

<sup>۵۱۷</sup> سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۵۷

<sup>۵۱۸</sup> سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹

انسانی قادر است که از طریق تجربه‌ی دینی خویش و از راه "ذوق" و در "خلوت" و "مناجات" و "مناظرات" کسب کند. به بیان دیگر، سهروردی میان دانش طبیعت و دانش ماورای طبیعت تفاوت می‌گذارد. در حالی که حقیقت طبیعت از طریق علوم ریاضی و محاسباتی کشف و مقدمه‌ی حکمت ذوقی محسوب می‌شود، شناخت حقیقت ماورای طبیعت فقط از طریق "شهود"، "الهام" و "وحی" ممکن می‌گردد. در این راستا هر جوینده‌ای سهمی از نور الهی می‌برد زیرا بنا بر حکمت ذوقی کسب دانش منحصر به دسته و گروه خاصی نمی‌شود و تابش انوار ملکوتی همه‌ی جویندگان را منور می‌سازد. برای نمونه سهروردی به شرح زیر انوار روحانی را موجه می‌کند:

«و در آنچه من از علم انوار روحانی بیاورده یادآوری کرده‌ام و همه‌ی مسائل و مطالب و قواعدی که بر آنها نهاده شده و بر بنیان آن استوار گردیده است و جز آن هر آن کس که راه خدای عزوجل پیماید و سالک این راه باشد مرا مساعد و همراه باشد. و این راه (یعنی علم و دانش انوار روحانیه) راه و طریقه‌ی یافت و ذوق پیشوای دانش و حکمت و رئیس آن افلاطون، خداوند نعمت‌های ظاهره و باطنه است. و همین‌طور راه و روش کسانی است که در روزگاران پیش‌تر از وی بودند از زمان پدر حکماء یعنی هرمس تا زمان وی از بزرگان حکماء و ستونهای دانش بمانند **انباذکلس و فیثاغورس** و جز آن دو»<sup>۵۱۹</sup>

بنابراین سهروردی گمان می‌کند که از طریق طرح "انوار روحانی" موفق می‌شود که یکتاپرستی سامیان را با یکتاستایی ایرانیان و فلسفه‌ی یونانی در حکمت ذوقی متفق سازد. وی جهت مصداق منظور خویش نه تنها به افلاطون و هوادارانش رجوع می‌کند که "نور محض" را "عالم عقل" می‌شمرند بلکه با ارجاع به مکتوبات ایرانیان و قرآن بر جوانب روحانی نور تأکید می‌کند.<sup>۵۲۰</sup> به بیان دیگر، "واجب‌الوجود" یونانی، اهورامزدا‌ی ایرانی و الله عربی از منظر سهروردی و در طرح حکمت ذوقی وی به صورت خلطی از نور و تفکر به یک توافق می‌رسند. پیدا است که وحدت تفکر و نور به صورت خالق جهان آفرینش از منظر سهروردی نیازی به ماده (هیولی) ندارد زیرا که

<sup>۵۱۹</sup> سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۸ ادامه

<sup>۵۲۰</sup> سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۹ ادامه

وجود زمان و مکان قبل از آغاز جهان آفرینش گزارش می‌داد. در حالی که این طرح از منظر یکتاپرستی سامیان شرک محسوب می‌شود، زرتشتیان و یونانیان باستانی اشکالی در آن نمی‌دیدند و از این رو، به اصل توحید در شکل سامی آن نیز ایمان نداشتند. به این معنی که از منظر یکتاستایی ایرانیان ماده، زمان و مکان ابزار آفرینش تلقی می‌شوند و یونانیان باستانی آن‌ها را ازلی می‌شمارند. در همین‌جا است که نه تنها یکتاپرستی سامیان و شکل اسلامی آن اصولاً غیر قابل دفاع می‌گردد بلکه تدوین حکمت ذوقی با رجوع به افلاطون غیر ممکن می‌شود. بنابراین سهروردی فقط با مشکلاتی مانند توجیه خلقت ماده از روح و پیدایش کثرت از وحدت مواجه نبود بلکه جهت تنزیه الله از شرارت مجبور بود که جهت حل این موضوع یک راه حل منطقی بیابد. پیدا است که از منظر "حکمت ذوقی" ضروری می‌شد که الله برای هواداران سهروردی ظالم و بی‌خرد جلوه نکند. به این ترتیب، وی به سوی تکثر نور و تمایز نور در "انوار طولیه" و "انوار عرضیه" و "اشراقات متعالسه" رانده شد و نور را به کلی عقل خواند.

در همین‌جا است که منشأ مادی متفاوت فلسفه‌ی یونانی و حکمت ذوقی نیز به خوبی مشاهده می‌شود. از آن‌جا که فلسفه‌ی ارسطو در واقعیت نظام برده‌داری یونان باستان را موجه می‌ساخت، در نتیجه وی بر حسب وجود طبقات اجتماعی دانش بشری را نیز طبقه بندی می‌کرد. به این معنی که وی اصولاً علوم سیاسی و ملک‌داری را منحصر به اشراف و اعیان می‌خواند و بردگان را از تعلم آن بر حذر می‌داشت. در برابر "حکمت ذوقی" با وجودی که تحت تأثیر یکتاپرستی سامیان بود لیکن از یک سو، از مناسبات اجتماعی شهری و جوامع اشتراکی روستایی سرزمین ایران که انسان‌های آزاد را در بر می‌گرفتند، به وجود می‌آمد و از سوی دیگر، به اجبار در امتداد اندیشه‌ی اخوان‌الصفا و فرقه‌ی اسماعیلیه تکامل می‌یافت. بنابراین قابل قبول است که چرا سهروردی در برابر ارسطو، حکمت را یک امر طبقاتی و ویژه‌ی اشراف و اعیان نمی‌خواند و برای هر جوینده‌ای سهمی از علم قائل می‌شود. لیکن این دانش فقط محدود به حقایق علمی و مفید نمی‌شود که از طریق روش‌های تعریف شده مانند استدلال‌های ریاضی و تجربیات محاسباتی به کشف طبیعت می‌رسد بلکه آن دانشی را نیز در نظر می‌گیرد که هر

صاحب اراده و قادر به تشخیص نور و ظلمت می‌خواند. از آن‌جا که نور به عالم معنوی (ذهنی) و ظلمت به عالم مادی (عینی) نسبت داده می‌شود، در نتیجه اخرویت بر دنیویت الویت می‌گیرد و "جهان‌گزیزی" مضمون این شیوه از تفکر دینی را می‌سازد. به غیر از این، نه تنها مسئله‌ی تنزیه خدا از شرارت حل می‌گردد بلکه آزادی اراده‌ی انسان، مجازات اخروی را از منظر اخلاقی موجه می‌کند. پیدا است که یک چنین خدایی بیشتر با "واجب‌الوجود" و اهورامزدا هم‌خوانی دارد تا با خدای دین اسلام. در حالی که الله هر که را خواهد هدایت و هر که را خواهد گمراه می‌کند، "واجب‌الوجود" پس از آفرینش جهان مادی، متوقف‌العمل شده و به دلیل آفرینش خرد بشری دیگر دخل و تصرفی در جهان آفرینش نمی‌کند. در تقابل با این دو طرح، یکتاستایی ایرانیان اهورامزدا و انسان خردگرا و صاحب اراده را همیار یکدیگر در غلبه بر اهریمن می‌شمارد. برای نمونه سهروردی تنزیه و توحید را به صورت نور به شرح زیر موجه می‌سازد:

«هرگاه نور مجرد بلحاظ ماهیت و در ماهیت خود محتاج بود، احتیاج وی قهراً به جوهر غاسق میت نبود زیرا جوهر غاسق را نرسد که موجودی اشرف و اتم از خود بیافریند، آنگونه موجودی که نه در یک جهت بلکه در جهات متعدد بر او اشرفیت دارد و اصولاً چگونه تواند جوهر غاسقی افاده نور کند [با اینکه نور اشرف از آن بود] پس اگر نور مجرد در تحقق ذاتش محتاج بود بناچار محتاج بنوری بود که قائم و استوار بذات خود بود و از برهانی که لزوم متناهی بودن را در امور مجتمعه مترتبه ثابت میکند بدانستی که وجود سلسله انوار مجردة مترتبه بطور بی نهایت محال است. و بنابراین واجب است که انوار قائمه بالذات و انوار عارضه و هیأت آنها همه بنوری منتهی شود که ورای وی نور دیگر بدان سان نبود و آن نورالانور و نور محیط و نور قیوم و نور مقدس و نور اعظم و اعلی بود و نوری قهار و غنی مطلق بود و ورای آن چیزی دیگر [از مراتب علل] نبود. و در جهان هستی و عالم وجود وجود دو نوری که هر دو مجرد و غنی بالذات

ماده نه قادر به تفکر ذات خود می‌گردد و نه در شکل اولیه‌اش یک تعریف معین دارد. سهروردی مصداق تفکر دینی خویش را بر این اصل استوار می‌سازد که تنها چیزی که در جهان هستی نیازی به تعریف و تشریح ندارد و با ذات خویش قابل تشخیص است، نور می‌باشد.<sup>۵۲۱</sup>

در حالی که ایمان زرتشتیان از موجودیت ازلی نور (اهورامزدا) و ظلمت (اهریمن) گزارش می‌دهد لیکن در حکمت ذوقی سهروردی این فقط "انوار روحانی" است که ازلی محسوب می‌شود. به این ترتیب، سهروردی مسئله‌ی تنزیه خدا از شرارت را ظاهراً حل کرده و مسئله‌ی ظلمت را به جهان دنیوی منسوب می‌کند. در همین‌جا است که جوانب عرفانی حکمت ذوقی سهروردی نیز عریان می‌گردد. به این معنی که از یک سو، نسبت ذات انسان به گوهر ظلمت، امری عقلی تلقی می‌شود و از سوی دیگر، هر موجودی که فرای ذات خویش قرار بگیرد و از ذات خویش غافل نگردد، از گوهر جسمانی ظلمت مبرا می‌گردد. پیدا است که در این طرح هستی‌شناسی منفی یکتاپرستی سامیان با هستی‌شناسی مثبت یکتاستایی ایرانیان تلاقی می‌کند. این همان طرحی بود که مانی نیز به عنوان ایدئولوژی نوین شاهنشاهی ساسانیان در نظر گرفته بود. با وجودی که انسان ذاتاً به گوهر ظلمت تعلق دارد و طبعاً شر محسوب می‌شود لیکن قادر است که از طریق اراده از ذات ظلمانی خویش رهایی بیابد و به سوی نور متعالی گردد.<sup>۵۲۲</sup> همان‌گونه که سهروردی به شرح زیر بیان می‌کند شرط تعالی انسان به سوی نور درک ذات خویش است:

«پس هر آنکس که ذات خود را ادراک کند نور محض بود و هر نور محضی ظاهرلذاته و مدرک‌لذاته بود و این برهان شایسته‌ترین برهان‌ها و راه‌ها بود.»<sup>۵۲۳</sup>

به این ترتیب، سهروردی از یک سو، در تداوم سنت یکتاپرستی سامیان انسان را ذاتاً شر محسوب می‌کند و از سوی دیگر، در تداوم سنت یکتاستایی ایرانیان انسان را

<sup>۵۲۱</sup> سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹۷ ادامه، ۲۱۰ ادامه و ۲۱۹

<sup>۵۲۲</sup> مقایسه، سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۰۴

<sup>۵۲۳</sup> سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۰۹

در تداوم آیین زرتشتی به رابطه‌ی خدا با انسان معنی دهد. لیکن آن‌گونه که گات‌های زرتشت گزارش می‌دهند، بهمین در واقعیت "جهان درونی" و خردگرایی خود زرتشت است زیرا وی پس از هر پرسشی، خودش به آن پاسخ می‌دهد. در برابر در حکمت ذوقی، بهمین و نور اسفهد به صورت پرتوهایی از نورالانوار صادر می‌گردند. در حالی که خردی که مد نظر زرتشت است، با وقوع مسائل متأمل می‌گردد و راه حلی برای آن‌ها می‌یابد، خردی که سهروردی در نظر دارد، مخاطب قرار می‌گیرد. بنابراین بهمین و نور اسفهد از نظر سهروردی از یک سو، بسیار عظیم و نزدیک به نورالانوار هستند زیرا که به معنی خرد می‌باشند و از سوی دیگر، در تناسب با نورالانوار بسیار فقیر هستند. به این معنی که انسان هیچ‌گاه در پرتو بهمین و نور اسفهد به عظمت الهی دست نمی‌یابد.<sup>۵۲۷</sup> برای نمونه سهروردی به شرح زیر رابطه‌ی نورالانوار با بهمین را موجه می‌سازد:

«پس ثابت شد که نخستین صادر از نورالانوار یکی بود و آن نور اقرب [نزدیکتر، ف.ف.ا]، نور عظیم بود که پاره‌ای از پهلویان آنرا بهمین نامیده‌اند پس نور اقرب فی‌نفسه فقیر بود و بسبب نور اول غنی و حصول نور از نورالانوار باین نیست که مثلاً چیزی از او جدا شود زیرا خود بدانستی که انفصال و اتصال از خواص اجسام است و نورالانوار برتر و پاک‌تر از این است و نیز [صدور نور از نورالانوار] باین نیست که چیزی از او منتقل شود زیرا مضافاً براینکه بدانستی که حصول هیأت بر نورالانوار محال بود»<sup>۵۲۸</sup>

به این ترتیب، سهروردی یک خدای متعال را به صورت "عقل کامل" و "نورالانوار" می‌آفریند که پرتویی از خویش را به صورت بهمین در اختیار انسان می‌گذارد. در این

<sup>۵۲۷</sup> در این‌جا تأکید بر این نکته بسیار ضروری به نظر می‌رسد زیرا برخی به اشتباه مدعی هستند که سهروردی به مقوله‌ی "انسان خدایی" رسیده است. برای نمونه سهروردی انسان را با نور سافل (خرد حقیر) تشبیه می‌کند که همواره مقهور نورالانوار (خرد کل) می‌گردد. برای نمونه سهروردی به شرح زیر تفاوت نور سافل با نورالانوار را موجه می‌سازد: «نور سافل هیچگاه بنور عالی محیط نمی‌شود زیرا نور عالی همواره سافل را مقهور خود میگرداند و قاهر بر اوست [و قهراً مقهور محاط است نه محیط] و لکن چنین نبود که این مقهوریت موجب شود که نور سافل نور عالی را مشاهده کند و چون انوار عالم وجود کثیر و متکثرند [ایجاب میکند] که برای نور عالی نسبت به سافل قهوری بود و هر نور سافلی را نسبت به عالی شوقی و عشقی بود.» (سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۴۶)

<sup>۵۲۸</sup> سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۳۰ و ۲۴۱

باشند متصور نبود زیرا همچنانکه بیان شد آن دو نور مفروض نتوانند در حقیقت نوریه مختلف باشند»<sup>۵۲۴</sup>

به این ترتیب، سهروردی به یک خدای التقاطی دست می‌یابد که نورالانوار نام دارد. این خدا نه مانند اهورامزدا به همیاری انسان‌ها جهت یکتایی خویش نیاز دارد و نه مانند الله همواره در امور دنیوی دخیل است.<sup>۵۲۵</sup> نورالانوار جهان مادی را از طریق "تعقل وجود"، یعنی بدون وجود ماده (هیولی) می‌آفریند<sup>۵۲۶</sup> و "متوقف علیه" می‌شود. پیدا است که در این‌جا "حکمت ذوقی" غیر قابل دفاع می‌گردد زیرا زمانی که خدا متوقف‌العمل محسوب می‌شود، در نتیجه حادث است و خود نیاز به یک خالق دارد. رابطه‌ی نورالانوار با انسان‌ها فقط از طریق پرتویی از نورالانوار ممکن می‌شود. در این‌جا سهروردی مفاهیمی مانند بهمین (وهومن) و نور اسفهد را بر می‌گزیند که به اصطلاح

<sup>۵۲۴</sup> سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۱۹ ادامه و مقایسه، صفحه‌ی ۲۲۶ ادامه  
<sup>۵۲۵</sup> برای نمونه سهروردی در تداوم فلسفه‌ی یونانی نورالانوار را در این‌جا پس از آفرینش جهان مادی متوقف علیه می‌شمارد: «از نورالانوار و انوار قاهره‌ی دیگر چیزی دیگر پس از آنکه در نخستین مرحله‌ی وجود صادر نشده باشد صادر نمی‌شود [یعنی افلاک و نفوس فلکیه و کلیات عناصر و لوازم آنها همه صادر شده‌اند و آنچه در طول دهر صادر می‌شود مستند به حرکات آنها است که عبارت از حوادث و اتفاقات باشد]. مگر بر آن نحو که بعداً بیان کنیم زیرا هر آنچه وجودش متوقف نبود جز بر چیزی که واجب بالذات بود هرگاه آن ذات موجود شود، واجب است که آن چیز نیز موجود شود. و گرنه دو صورت خواهد داشت یکی آنکه برای او وجودی متصور نباشد و دیگر آنکه وجودش متوقف بر غیر او بود و لازم آید که آن چیز که متوقف علیه فرض شد متوقف علیه نباشد [پس عالم هستی کلاً بطوراً بحکم عدم جواز تخلف معلول از علت بلاواسطه از ذات واجب صادر شده است]. در حال که فرض این است که او متوقف علیه بود و این محال بود.» (سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۹۰ ادامه)

<sup>۵۲۶</sup> برای نمونه سهروردی به شرح زیر آفرینش جهان مادی را با "تعقل وجود" از طریق نورالانوار توجیه می‌کند: «و وجود انواع جسمانی در عالم ما صرفاً امری اتفاقی نبود و از انسان بجز انسان پدید نیاید چنانکه از گندم بجز گندم بوجود نیاید. پس انواعی که در این عالم و بنزد ما محفوظ‌اند صرفاً ناشی از اتفاق نمی‌باشد و نیز صرفاً ناشی از تصورات نفوسی که محرک افلاک و حصول غایت آنهاست نمی‌باشد [یعنی صرفاً ناشی از نفوس فلکیه نیست] زیرا تصورات نفوس فلکیه حاصل از عللی است که فوق آنهاست چه آنکه بناچار باید آن تصورات را عللی باشد [و علل آنها مجرداتند] و آنچه را مشائیان عنایت نامیده‌اند [و آنرا علت انواع موجود در عالم دانند و همین‌طور انتقاش صورت‌های آنها را در عقول علت نامیده‌اند] بزودی باطل خواهیم کرد [که عبارت از تعقل وجود باشد از ناحیه نورالانوار].» (سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۵۵)

«و کمال نور اسفهد این بود که به دو قوت قهر و محبت خود آنچه بایسته و حق آنها بود اعطا کند زیرا قهر و قهاریت نور نسبت بمادون خود در سنخ خود بود و همین طور محبت او بمافوق خود و بنابراین شایسته این بود که قهر نور اسفهد بر کالبد ظلمانی خود چیره شود و همچنین محبت او بعالم نور فزون شود تا آنکه حق هر دو قوت را اعطا کرده باشد و در زمره کسانی شود که در لوح مبین سعادت وی مکتوب بود و اگر از آنان بود که شقاوت و بدبختی وی [در لوح محفوظ] مکتوب و مضبوط شده باشد محبت و عشق وی بر غواصق برزخیه افتد و ظلمات بدنی و قوای حسی و را مقهور خود گرداند و البته آن گاه محبت و عشق [انسان] آنطور که باید به عالم نور افتد»<sup>۵۳۱</sup>

بنابراین در "لوح مبین" از پیش معین شده است که چه کسی از پرتوی اسفهد منور می‌گردد. به بیان دیگر، در حکمت ذوقی سهروردی اصولاً روشن نیست که آیا انسان آزادی اراده و مسئولیت اعمال خود را به عهده دارد و جهان دنیوی را نیز می‌سازد و یا این که اصولاً نه نقشی را در تعیین زندگی خویش بازی می‌کند و نه قادر است که زیست اجتماعی را متأثر سازد. افزون بر این تناقض‌گویی و خردستیزی عریان، سهروردی با مطرح کردن "لوح مبین" بنیان یکتایی خدا را بر می‌اندازد که وی قبلاً به صورت نورالانوار (نور و تفکر) موجه کرده بود.

با تمامی این وجود، سهروردی مانعی در این نمی‌بیند که پیرامون عقل انسان نیز سخن براند. پیدا است که این عقل یک عقل محض و دنیوی نیست که انسان با پیروی از آن و به شیوهی ارسطویان موفق به کشف حقایق طبیعی شود. یک چنین عقلی که سهروردی آن را "نور سافل" نیز می‌نامد، از یک سو، در باب کشف حقایق و رموز جهان هستی به ناتوانی خویش اذعان می‌کند و از سوی دیگر، به دلیل آلودگی به ظلمت و جهان مادی قادر به شناخت حقایق ماورای طبیعت نمی‌شود. پیدا است که این عقل یک عقل دینی و مخاطب است و از این رو، کشف واقعیت هستی (طبیعت و ماورای طبیعت) را در دریافت وحی الهی می‌یابد. به این ترتیب، سهروردی با تحریف اصول یکتاستایی ایرانیان خلطی از تفکر دینی را به وجود می‌آورد که هم خردگرایی ایرانیان

طرح انسان آزاد است که با درک ذات ظلمانی خویش و به صورت مخاطب بهمن و "نور سافل" (خرد حقیر) منور گردد. در این جا بی دینی به معنی ضعف خود انسان محسوب می‌شود زیرا که کافر و ملحد نه قادر به درک ذات خویش هستند و نه با وجودی که نور عریان و نامتناهی است، منور می‌گردند. به این معنی که خرد انسان مادامی که متصرف ظلمت است و با ادراک ذات شر خویش بر آن مسلط نمی‌شود، به حقیقت ماورالطبیعت و "عالم عقل" نیز دست نمی‌یابد.<sup>۵۲۹</sup> پیدا است که از این منظر مجازات اخروی نیز یک توجیه اخلاقی می‌یابد. دیگر این الله نیست که به صورت قادر مطلق هم سرنوشت انسان‌ها را مقدر و معین می‌سازد و هم آن‌ها را به دلیل جرمی که در آن دخل و تصرفی نداشته‌اند، به مجازات ابدی می‌کشاند. در حالی که انسان از طریق نور اسفهد به روح حیوانی خود پی می‌برد و ذات شرور خویش را از طریق بهمن ادراک می‌کند، به عنوان نور سافل از نور اسفهد که البته فاقد مکان و جهت است، پیروی می‌کند و جهان مادی خویش را نیز شکل می‌دهد.<sup>۵۳۰</sup>

پیدا است که با یک چنین طرحی که سهروردی از حکمت ذوقی تکامل می‌دهد، فقط ضاهراً از خردستیزی دینی می‌کاهد. به این دلیل که برنامه‌ی ادیان سامی و شکل اسلامی آن ممانعت از خردگرایی انسان‌ها است و سهروردی که در پی توافق آن با فلسفه‌ی یونانی و یکتاستایی ایرانیان می‌باشد، قادر نیست که نسبت به تضاد وحی الهی با خرد بشری بی تفاوت بماند و با وجود ادعای ادغام اسلام در حکمت ذوقی از طرح مواردی مانند دست تقدیر و قسمت صرف نظر کند. به این معنی که در دین اسلام تمامی حقایق الهی و سرنوشت همه‌ی انسان‌ها در یک "لوح مبین" درج شده‌اند. به این ترتیب، با وجودی که سهروردی از یک سو، مدعی آزادی اراده‌ی انسان‌ها می‌شود و برای مجازات اخروی یک توجیه اخلاقی می‌یابد لیکن از سوی دیگر، ضرورتاً به "لوح محفوظ" استناد کرده و بنیان خردگرایی انسان‌ها و هم‌چنین حکمت ذوقی خویش را نیز بر می‌اندازد. برای نمونه سهروردی تقدیر انسان‌ها را به شرح زیر موجه می‌کند:

<sup>۵۲۹</sup> مقایسه، سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۴۲، ۲۵۶، ۲۸۶ و ۲۸۸

<sup>۵۳۰</sup> مقایسه، سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۰۱، ۳۳۹ و ۳۴۴ ادامه

<sup>۵۳۱</sup> سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۶۹ ادامه و مقایسه در صفحه‌ی ۳۸۹

«و گاه باشد که عقل را در [ترتیب] مقدماتی که نتیجه دهنده نقیض حکم [وهم] است کمک می‌کند و هنگامیکه به نتیجه [لازم] رسید از آنچه خود تسلیم آن شده است [و قبول کرده است] بازگردد [و سرباز زند] و بطور کلی هر امری [و حکمی] وهمی که مخالف [با مقتضای] عقل است باطل است و عقل هیچگاه حکمی که مخالف با مقتضای حکم عقلی دیگر باشد نمی‌کند [بر خلاف و هم که احکامی مناقض و مخالف با احکام عقل و خود صادر میکند].»<sup>۵۳۳</sup>

بنابراین عقلی که سهروردی در نظر می‌گیرد، یک عقل دینی است و به این دلیل نیز مخاطب قرار می‌گیرد و به شنوایی الهام (بهمن، نور اسفهد و جبرئیل) در می‌آید. لیکن هر کسی قادر نیست که به یک چنین عقلی دست بیابد زیرا همان‌گونه که در "لوح مبین" در نظر گرفته شده است فقط کسانی تبدیل به "نور سافل" می‌گردند که تقدیر آن‌ها را مجاز می‌کند. بنابراین پیدا است که چرا سهروردی به توجیه تکثر نور روی می‌آورد و هر موجودی را به بخشی از نور منسوب می‌کند. به این معنی که بر اساس اصالت ذات موجودات، معنویات مشترک آن‌ها به فرض گرفته می‌شود، در حالی که این خواص ذاتی نزد (عقل دینی) آن‌ها مراتب و درجات متفاوتی به خود می‌گیرد. به این ترتیب، راه برای توجیه حکومت دینی و تشکیل ایدئولوژی به صورت "آگاهی از جهان وارونه" و واسطه‌ی طبقه‌ی حاکم با فرودستان جامعه نیز گشوده می‌شود. بنابراین پیدا است که چرا سهروردی همواره بر این موضوع تأکید می‌کند که در روند روزگار، عالم وجود هیچگاه نه از دانش و حکمت و نه از افرادی که قائم به آن بوده و حجت آن محسوب می‌شده‌اند، تهی بوده است. به این ترتیب، وی خلیفه را جانشین خدا بر روی زمین می‌شمارد و مدعی است که تا آخرت نیز تغییری در این نظم به وجود نخواهد آمد.

به این ترتیب، سهروردی موفق می‌شود که به گمان خود از فلسفه‌ی بحثی عبور کند. در حالی که وی به هواداران ارسطو که آموزگار خویش را آخرین فیلسوف می‌خواندند، به شدت می‌تازد و پیروان فلسفه‌ی بحثی را نکوهش می‌کند لیکن هم‌زمان مدعی می‌-

باستانی را در بر بگیرد، هم حکمت ذوقی خویش را به صورت تکامل حکمت بحثی موجه سازد و هم دریافت وحی الهی را از منظر یکتاپرستی سامیان و در شکل اسلامی آن توجیه کند. برای نمونه سهروردی به شرح زیر بعثت پیامبر و دریافت وحی الهی را موجه می‌کند:

«و در این صورت باندازه اعتدال مزاجی، آن قابل قبول فعل میکند یعنی بقدر استعداد خود از آن هیأت و صورتهائی که در باب نسب عقلیه که در انوار قاهره است و همینطور نسب وضعیه که آن ثوابت را بود و پیش از این هم بگفتیم بپذیرد، هم آن مقدار لایق با استعداد او بود و از اشراق پاره از انوار قاهره که عبارت از صاحب طلسم نوع ناطق بود یعنی جبرئیل علیه‌السلام که او پدر قریب و از عظمای رؤسای ملکوت قاهر، روان بخش، روح‌القدس، بخشنده علم و تأیید. اعطاء کننده زندگی و فضیلت بود بر مزاج اتم انسانی نور مجردی پدید آید که نور متصرف در کالدهای انسانی بود و آن همان نور مدبری بود که "اسقهدناسوت" بود و این همان امری است که بواسطه "انانیت" به خود اشارت می‌کند [یعنی انانیت و یا انانیت را افاده میکند].»<sup>۵۳۴</sup>

بنابراین حکمت ذوقی مشخصاً در برابر فلسفه‌ی بحثی قرار می‌گیرد، با وجودی که سهروردی شیوه‌ی شناخت ارسطویان را مقدمه‌ی تفکر دینی خویش می‌خواند. به این معنی که حکمت ذوقی شکلی از تفکر دینی است که به صورت "نور سافل" و در پرتو نورالانور (بهمن و نور اسفهد) در برابر فلسفه‌ی یونانی به وجود می‌آید. در حالی که تفکر یونانی و فلسفه‌ی بحثی بر اساس پرسش و استدلال ریاضی و هندسی و قوائد و مقایسه‌ی منطقی استوار است و از طریق تجرید و تعمیم شناخت رابطه‌ی علت و معلول را می‌یابد، لیکن حکمت ذوقی سهروردی یک تفکر دینی و حکمت اهل خطاب است. پیدا است که یک چنین عقلی باید به اصول دینی متعهد و پایبند بماند و آن تفکر پرسش‌گری را که بنیان دین را بر می‌اندازد، رایج نسازد. این همان مشکلی بود که فرقه‌ی معتزله را نیز به اضمحلال کشیده بود. بنابراین پیدا است که چرا سهروردی حدود عقل را به شرح زیر معین و موجه می‌کند:

<sup>۵۳۴</sup> سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۳۴ ادامه

<sup>۵۳۳</sup> سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۸۱



رفتند، لاجرم از سوی جناب اقدس قدوسی خود بدانها وسعت و احاطت و روشنائی بخشیده شد پس بمیان قوم و گروه خود مکرم و بزرگ و سرفراز و مسرور باز گشتند.<sup>۵۳۶</sup>

به این ترتیب، سهروردی یک نظم اجتماعی را به صورت حکومت دینی موجه می‌سازد. از آنجا که حکمت ذوقی سهروردی نه تنها ادعای تسلط بر فلسفه‌ی بحثی (دانش طبیعت) را دارد بلکه خود را منور از وحی الهی (دانش ماورای طبیعت) می‌شمارد، در نتیجه روشن است که چرا هیچ‌گونه تردیدی را در شناخت خویش جایز نمی‌شمارد.<sup>۵۳۷</sup> سهروردی همواره بر این نکته تأکید می‌کند که از منظر حکمت ذوقی نخست این احساس (دل) است که می‌پذیرد و باور می‌کند و سپس بدنبال برهان می‌گردد. در این-جا برهان نه برای کشف حقایق بلکه برای تعلیم و ترویج تفکر دینی است. به این ترتیب، انگیزه‌ی سهروردی از تشکیل یک "آگاهی از جهان وارونه" چنان عریان می‌گردد که ادامه‌ی نقد را غیر ضروری می‌سازد.

از آنجا که این "آگاهی از جهان وارونه" وساطت طبقه‌ی حاکم با فرودستان جامعه را به عهده می‌گیرد، در نتیجه روشن است که چرا حکمت ذوقی جهان واقعی و زیست مادی را در تداوم یکتاپرستی سامیان بی اعتبار می‌سازد. به این ترتیب، جهان واقعی در برابر جهان اخروی مستقر می‌گردد و این زندگی در آخرت است که حقیقی و ابدی محسوب می‌شود. پیدا است که ترویج اندیشه‌ی "جهان‌گریزی" منشأ مادی دارد زیرا از یک سو، طبقه‌ی حاکم را مجاز به تصرف اضافه تولید اجتماعی می‌کند و از سوی دیگر، فرودستان جامعه را به انفعال می‌کشد و مانعی در برابر قیام آنان می‌سازد. برای نمونه سهروردی به شرح زیر آخرت را زندگی حقیقی می‌شمارد:

«بدانید ای برادران من که همواره یادآوری مرگ از مهمات بود و بدانید که تنها زندگی در دنیای بازپسین و دار آخرت زندگی حقیقی بود پس خدا را بیاد آرید و ذکر او را بسیار کنید. سعی و کوشش کنید که پیش از آنکه در کام مرگ روید و از این

شود که دل آن کسانی که خلیفه را جانشین خدا بر زمین می‌شمارند، به حکمت الهی پیامبر منور شده است، سهروردی هشت رتبه و درجه را بر حسب تعقل و تسلط بر فلسفه‌ی بحثی و حکمت ذوقی در نظر می‌گیرد و ادعا می‌کند که هر حکیمی که هم متوغل در حکمت الهی و هم متبحر در فلسفه‌ی بحثی است، خلیفه و جانشین خدا بر زمین محسوب می‌شود.<sup>۵۳۴</sup> وی همواره بر این نکته تأکید می‌کند که ارسطو به محدودیت شناخت خویش اذعان می‌کرد<sup>۵۳۵</sup> و دشمنی وی با فیلسوفان مادی (دهریان) دلایل اخروی داشت زیرا که آن‌ها به آفریننده‌ی جهان، بعثت پیامبران و روز رستاخیز ایمان نداشتند و کيفر و پاداش اخروی را انکار می‌کردند. برای نمونه سهروردی به شرح زیر بعثت پیامبران و رستگاری مؤمنان را موجه می‌سازد:

«آن خدای بزرگ را ستایش سزد که پیامبران بسوی مردم بفرستاد تا آدمیان را به عبادت و پرستش وی رهنمون شوند. درین میان گروهی از مردم ویرا پرستیدند و اظهار بندگی کردند و عبادات و فرائض خود را بآن سان که مأمور شدند بجای آوردند لاجرم در جوار رحمت وی جای گرفتند و تقرب یافتند. و گروهی دیگر از و گریزان شدند و لاجرم از رحمت واسعة‌ی وی بدور افتادند. آنانکه ویرا ستایش کردند و در پیشگاه جبروت او اظهار خواری و مذلت نمودند بزودی زود خدای بزرگ جهانیان آنان را به جایگاه حضور و شهود نور و ضیاء برد لاجرم در صفوف فرشتگان عزت خود فرود آورد و جای دهد، و با طهارت و پاکی ذات بی مثال خود آنان را پاک و مقدس گرداند و باین طریق در جوار رحمت او و بنزد وی در نعمت جاودانه قرار گیرند. و آنانکه از خدای بزرگ گریزانند و دل‌های آنان بیاطل و کجی رود، خدای بر آنها خواری و بدبختی ابدی افکند، و آنکه بر سر در زیر حجاب ظلمات افتند و سر افکنده شوند. منزه و پاک است آن خدایی که آدمیان پاک سرشت و نیک نهاد از بهر عبادت و ستایش وی از کالبد جسمانی بدر آمدند و بسوی جهان و فضای روحانی و انوار سرمدی بالا

<sup>۵۳۴</sup> مقایسه، سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹ ادامه.

در این‌جا به خوبی روشن می‌شود که سهروردی هیچ کس را لایق تر از خویش برای کسب مقام خلافت نمی‌دانسته و شاید به همین دلیل بوده است که فرمانروای حلب فرمان قتل وی را صادر می‌کند.

<sup>۵۳۵</sup> مقایسه، سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۶

<sup>۵۳۶</sup> سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۹۲

<sup>۵۳۷</sup> مقایسه، سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲ ادامه

ایرانیان و یکتاپرستی سامیان، "فلسفه‌ی دینی" را پدید آورد.<sup>۵۴۲</sup> البته تفکر دینی وی قادر نبود که تبدیل به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم و ایدئولوژی دولت منطقه‌ای سرزمین ایران گردد زیرا نه بر اصول تعریف شده و قابل قبول از هستی‌شناسی برقرار می‌شد و نه با زیست اجتماعی کشور ارتباطی برقرار می‌ساخت. تنها نتیجه‌ای که این "فلسفه‌ی دینی" به دنبال داشت، اختلال در هویت ایرانیان و اغتشاش در تاریخ فرهنگی کشور بود که البته عوامل ذهنی یک رویکرد فرهنگی از یکتاستایی ایرانیان به سوی یکتاپرستی سامیان در شکل اسلامی آن‌را مهیا می‌ساخت.

<sup>۵۴۲</sup> برای نمونه می‌توان به گفتگوی سهروردی با درویش رجوع کرد که نخست به شرح زیر از یکتاستایی ایرانیان گزارش می‌دهد: «ای درویش عالم دو چیز است. نور و ظلمت، یعنی دریای نور است و دریای ظلمت. این دو دریا در یکدیگر در آمیخته است، نور را از ظلمت جدا باید کرد، تا صفات نور ظاهر گردد (...). ای درویش انسان کامل این اکسیر را به کمال رسانید و این نور را از ظلمت جدا گردانید، از جهت آن که نور هیچ جای دیگر خود را کماهی ندانست و در انسان کامل خود را کماهی دید.» (سهروردی، نقل قول از قطب‌الدین شیرازی (۱۳۶۷): همان-جا، صفحه‌ی هفده).

در حالی که تا کنون تقابل نور و ظلمت در شکل زرتشتی آن بیان می‌شود و انسان موجودی خردگرا، اخلاقی و مختار به نظر می‌آید که موظف به غلبه بر ظلمت است لیکن تداوم همین گفتگو به شرح زیر از طرح یکتاپرستی سامیان گزارش می‌دهد: «ای درویش این نور را بکلی از ظلمت جدا نتوان کردن که نور بی ظلمت نتواند بود و ظلمت بی نور هم نتواند بود. چون نور از جهتی و قایه‌ی ظلمت است و ظلمت از جهتی و قایه‌ی نور است. هر دو با یکدیگرند و با یکدیگر بودند و با یکدیگر خواهند بود.» (سهروردی، نقل قول از قطب‌الدین شیرازی (۱۳۶۷): همان-جا، صفحه‌ی هفده).

همان‌گونه که در این‌جا نیز به خوبی مشاهده می‌شود، سهروردی بدون این‌که اصولاً مشکلی در التقاط اشکال متناقض از هستی‌شناسی ببیند، آن‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد. در طرح اولی انسان صاحب اراده است و زیست اجتماعی را دگرگون می‌سازد و پاداش دنیوی و اخروی اعمال خویش را دریافت می‌کند. در طرح دومی انسان به کلی بی اختیار تلقی می‌گردد و رهایی وی وابسته به ظهور یک ناجی می‌ماند. در حالی که طرح اولی از هستی‌شناسی مثبت گزارش می‌دهد، طرح دومی مصداق نوع منفی آن است.

دنیای ظلمانی رخت بر بندید با تمام وجود خود فرمانهای خدا را گردن نهید و مطیع اوامر او باشید و نمی‌یرید مگر آنکه تسلیم وی باشید.<sup>۵۳۸</sup>

به این ترتیب، دنیا و آخرت، ماده و روح، ظلمت و نور در برابر یکدیگر مستقر می‌گردند و "جهان‌گریزی" در حکمت ذوقی مانند اشکال دیگر عرفانی به صورت تعالی معنوی انسان به نظر می‌رسد. البته زندگی اخروی نیز در تفکر دینی سهروردی اشکال متفاوت به خود می‌گیرد. برای نمونه وی از یک سو، به تناسخ روح روی می‌آورد و مدعی می‌شود که روح پست به کالبد حیوانات پست و هیأت ظلمانیه راه می‌یابند، در حالی که نفوس حیوانی به کالبد انسانی غیر قابل انتقال است.<sup>۵۳۹</sup> این طرح همان آیین اشراقی است که به صورت حلول روح انسان نیکوکار در کالبد انسان‌ها و حلول روح انسان خطاکار در کالبد احشام به اندیشه‌ی فیثاغورث و به صورت تناسخ روح پیامبر در کالبد علی به تفکر دینی علویان نیز راه یافته است. سهروردی از سوی دیگر، چهار عالم متفاوت با درجات متفاوت نور و ظلمت را در نظر می‌گیرد. نخست "عالم انوار قاهره"، دوم "عالم انوار مدبره"، سوم "عالم برزخیان" و چهارم "عالم صور معلقه ظلمانی و یا مستنبره" است. سهروردی در نظر گرفتن برزخ‌های متفاوت را یک امر عقلی می‌شمارد.<sup>۵۴۰</sup> برزخی که وی مد نظر دارد نه شکل اسلامی آن‌را تداعی می‌کند و نه اصولاً گناه در حکمت ذوقی مانند یکتاپرستی سامیان جنسیت مادینه به خود می‌گیرد. در حالی که برزخ شکل آیین زرتشتی را تداعی می‌کند و نه جایگاه انتقام‌جویی بلکه مکان پالایش روان‌های ناپاک به شمار می‌رود، "نیک بختان با دانش میانه" و "زاهدان پاک و منزله" به بهشت راه می‌یابند و از انواع خوراکی‌های لذیذ و صورت‌های زیبا و سماع و سرود نیکو بهره می‌برند.<sup>۵۴۱</sup>

به این ترتیب، سهروردی ابعاد تفکر دینی خویش را به صورت حکمت ذوقی مدون ساخت و از التقاط سه طرح متفاوت و متناقض مانند: فلسفه‌ی یونانیان، یکتاستایی

<sup>۵۳۸</sup> سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۰۴

<sup>۵۳۹</sup> مقایسه، سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۵۸ ادامه

<sup>۵۴۰</sup> مقایسه، سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۶ و ۲۰۳

<sup>۵۴۱</sup> مقایسه، سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۴

به تسخیر دژ الموت شد و هلاکو خان فرمان قتل داعی‌الدعاة فرقه‌ی اسماعیلیه، رکن‌الدین خورشاه را صادر کرد.<sup>۵۴۳</sup>

سپس نوبت به فتح بغداد رسید. سران مغول پس از شکست سپاه سلجوقیان از قتل خلیفه‌ی عباسی در هراس بودند زیرا یکی از علمای سرشناس پیش‌گویی کرده بود که قتل خلیفه منجر به خشم خداوند و انتقام خون او خواهد شد. پس از این‌که خواجه نصیرالدین طوسی به عنوان عالم شناخته شده، سران مغول را از جوانب خرافی این پیش‌گویی قانع کرد. آخرین خلیفه‌ی عباسی، المتعصم (۱۲۴۲ تا ۱۲۵۸ میلادی)، به قتل رسید. از آن‌جا که پس از سرنگونی خلافت عباسیان، علمای ظاهریه نه دیگر دست‌رسی به قدرت مادی طبقه‌ی حاکم داشتند و نه قادر به اعمال نفوذ سیاسی بودند، در نتیجه گروه گروه به سرزمین مصر مهاجرت کردند. آن‌ها در شهر قاهره، همان‌جایی که اغلب هواداران خلفای عباسی قبل از فتح بغداد گریخته بودند، ساکن شدند.<sup>۵۴۴</sup>

با استقرار حکومت مغولان بر سرزمین ایران، آن قدرت ذهنی متعصبی که علمای ظاهریه با استفاده از قدرت مادی خلفای عباسی بر کشور مسلط ساخته بودند، شکسته شد. از این پس، قوانین سنتی مغولان (یاسا) جایگزین شریعت اسلامی شدند. یاسا شامل مجموعه‌ای از قوانین حاکم سازمان نظامی قبایل مغول در کنفدراسیون قبیله‌ای می‌شد و اقدامات کیفی را در بر می‌گرفت که مانع ترک سربازان قبیله از مقام و واحدهای لشکری می‌شد. هلاکو خان در دوران فرمانروایی خویش به دین اسلام گروید و فرهنگ ایرانیان را پذیرفت زیرا توجیه دینی حکومت و فرهنگ سیاسی خودکامگی به مراتب برای ماهیت رانت‌خوار دولت مرکزی شکل مناسب‌تری بود. بنابراین با تسلط مغولان بر سرزمین ایران زیست مادی کشور دستخوش تحولات شگرفی نشد و مانند گذشته ماهیت خویش را به شکل حکومتی تحمیل کرد. به این ترتیب، در دوران فرمانروایی غازان خان (۱۲۹۵ تا ۱۳۰۴ میلادی) و تحت نظر وزیر ایرانیش رشیدالدین فضل‌الله همدانی یاسا با شریعت اسلامی ادغام شد و حکومت مغولان همان ساختار

## فرقه‌ی امامیه و تشکیل تشیع دوازده امامی

در همان دورانی که عوامل عینی و ذهنی یک رویکرد فرهنگی از آیین خردگرایی زرتشتی به سوی دین خردستیز اسلامی در سرزمین ایران مهیا می‌شد، تکامل تشیع دوازده امامی نیز به وقوع می‌پیوست. در این دوران رجال ایرانی‌تبار و از جمله وزیر سلجوقیان، خواجه نظام‌الملک، در سرکوب نهضت اسماعیلیان دست داشتند، در حالی که امام محمد غزالی به عنوان نظریه‌پرداز برجسته‌ی خلافت عباسیان در پی انفعال فرقه‌های متفاوت دینی و توجیه حکومت مرکزی بود. لیکن نه ترور خواجه نظام‌الملک و دیگر رجال دولتی مانع ادامه‌ی سرکوب و کشتار اسماعیلیان می‌شد و نه سپاه سلجوقیان توان شکست مقاومت فرودستان جامعه و انهدام فرقه‌ی اسماعیلیه را داشت. تحقق این اهداف به عهده‌ی حکومت مغولان گذاشته شد که با هم‌کاری نظریه‌پرداز ایرانی‌تبار این فرقه، خواجه نصیرالدین طوسی، به وقوع پیوست. سپاه مغول که از حوالی دریای بالک به سوی سرزمین ایران می‌تاخت، تمامی ساکنان کشور را به خاک و خون و شهرها را به آتش می‌کشید و در مسیر تعرض و تخریب خویش شبکه‌های آبیاری را منهدم می‌ساخت. از آن‌جا که زیست‌ساختاری عشایر مغول از زیست مادی دام‌داری غیرمسکون و بادیه‌نشینی پدید می‌آمد، در نتیجه مغولان نه برای نیروی کار انسانی ارزشی قائل بودند و نه کشاورزی مسکون را شیوه‌ی مناسبی برای بازسازی زیست اجتماعی و قدرت دولتی می‌شمردند. از آن پس که خواجه نصیرالدین طوسی از هجوم سپاه مغول به سرزمین ایران آگاه شد، بلافاصله با گروهی از ایرانیان به پیشواز مغولان شتافت. در مذاکراتی که وی با هلاکو خان (نوه‌ی چنگیز خان) داشت، مدعی شد که ظهور او از طریق پیامبر اسلام پیش‌گویی شده است و از او خواهان ترحم به ایرانیان شد. هلاکو خان نیز درخواست وی را پذیرفت و از کشتار مابقی مردم بی دفاع سرزمین ایران صرف نظر کرد. سپاه مغول در زمستان ۱۲۵۶ و ۱۲۵۷ میلادی موفق

<sup>۵۴۳</sup> vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): ebd., S. ۳۲f.

<sup>۵۴۴</sup> vgl. Busse, H. (۱۹۹۱): ebd., S. ۴۲f., und

vgl. Glassen, E. (۱۹۸۱): ebd., S. ۶۸f.

را "شیعة علی" نامیدند.<sup>۵۴۷</sup> پیدا است که تشکیل تشیع یک واقعه‌ی سیاسی بود که البته باید از طریق نظریه‌پردازان فرقه‌ی امامیه موجه می‌شد.<sup>۵۴۸</sup>

امامیان کسب مقام امامت و خلافت را حق مسلم علی بن‌ابی‌طالب و فرزندان مشترک وی با فاطمه، دختر پیامبر، می‌دانستند. البته اولین نظریه‌پردازان امامیه مفاهیم "امامت" و "خلافت" را چنان مقدس و غیرقابل تجزیه نمی‌شمردند زیرا علی با هر سه خلیفه‌ی مسلمانان، یعنی ابوبکر، عمر و عثمان بیعت کرده بود. پس از بروز و تشدید تضادهای طبقاتی و تبعیض‌های نژادی و جنسیتی در امت مسلمانان بود که فرودستان جامعه به جستجوی یک "قائم" و یا "پیشوای عادل" در آمدند که در برابر طبقه‌ی حاکم و دولت اسلامی از منافع مادی و اجتماعی آن‌ها پاسداری کند. پیدا است که از منظر نظریه‌پردازان امامیه باید موضوع عدالت به پیش کشیده می‌شد که زیست مادی متضاد در یک زیست معنوی متقابل بازتاب می‌یافت. بنابراین امامیان از یک سو، برای علی افسانه‌ها ساختند که نقش وی را برای فرودستان جامعه به عنوان "پیشوای عادل" و متضمن تحقق شریعت الهی برجسته سازند. لیکن جایگاه پیشوا باید از سوی دیگر، جنبه‌ی شرعی به خود می‌گرفت و از نظر سیاسی بر مسند خلافت اولویت می‌یافت. پیدا است که راه برای ظهور پیامبر جدید مسدود بود زیرا محمد ادعا داشت که خاتم‌الانبیا است و مدعی بعثت جدید بدون تردید قربانی ترور حکومت اسلامی می‌شد. بنابراین نظریه‌پردازان امامیه برای رفع این نیاز دو راه متفاوت را برگزیدند. آنان نخست حدیثی یافتند که بنا بر آن پیامبر اسلام علی را به عنوان جانشین خود

<sup>۵۴۷</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): Der Islam II - Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, in: Die Religionen der Menschheit, Bd. ۲۵/۲, Cancik, Hubert/Eicher, Peter/Gladigow, Burkhard/Greschat, Martin (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. ۴f.

<sup>۵۴۸</sup> در رابطه با نخستین نظریه‌پرداز فرقه‌ی امامیه هنوز یک توافق میان اسلام‌شناسان به وجود نیامده است. در حالی که پطروشفسکی از عبدالله بن‌سبا نام می‌برد، مونتگومری وات پسر سوم علی، یعنی محمد بن‌الحنفیه (بنیان‌گذار فرقه‌ی کیسانیه) را اولین نظریه‌پرداز فرقه‌ی امامیه می‌داند.

vgl. Watt, W. Montgomery (۱۹۸۱): ebd., S. ۴۷, und

مقایسه، پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۹ ادامه، ۵۶ ادامه

طبقاتی - جنسیتی را که اسلام برای تشکیل امت در نظر داشت، به مدت ۲۵۰ سال پاسداری کرد. از آن‌جا که سلاطین مغول تمایلی به تحمیل فرقه‌ی بخصوصی از دین اسلام را به مردم کشور نداشتند، در نتیجه دو رشته‌ی متفاوت الهیات در جوار یکدیگر و بدون مداخله‌ی قدرت دولتی تکامل یافتند. نخست، فقه باطنیه بود که قرآن را "کلام مخلوق الله" و حادث می‌شمرد و به صورت یک زیست معنوی مستقل در اشکال متفاوت تصوف و عرفان تکامل می‌یافت. بعداً فقه ظاهریه بود که قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی می‌شمرد و از یک سو، تکامل فرقه‌های تسنن حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی را متأثر می‌ساخت و از سوی دیگر، منجر به تشکیل فرقه‌ی تشیع دوازده امامی شد.

فرقه‌ی تشیع دوازده امامی در امتداد فرقه‌ی امامیه شکل گرفت. بانی این فرقه یک بازرگان متمول و سرشناس ایرانی‌تبار به نام ابن‌روح النوبختی (وفات ۹۲۲ میلادی) بود که انگیزه‌ی جذب تمامی فرقه‌های معتدل امامی از یک سو، و انزوای جناح‌های متفاوت و پراکنده‌ی علوی از سوی دیگر، را داشت.<sup>۵۴۵</sup> خاندان نوبختی از هواداران متعصب فرقه‌ی امامیه به شمار می‌رفت. از جمله باید از یکی از اعضای این خاندان به نام حسن بن‌موسی النوبختی، ملقب به سیلما یاد کرد که در برابر خلیفه‌ی عباسی شورید. وی قصد جایگزینی یکی از علویان را به جای خلیفه‌ی عباسی داشت. با وجودی که او شکست خورد و زنده به آتش کشیده شد لیکن حاضر به افشای نام مولای خود نبود.<sup>۵۴۶</sup>

مفهوم تشیع به معنی پیروان شیعه که مخفف "شیعة علی" (حزب علی) است، می‌باشد و هواداران خلافت علی بن‌ابی‌طالب (پسر عمو و داماد پیامبر) را در بر می‌گیرد. برای اولین بار در آغاز خلافت ابوبکر بود که سه تن از مؤمنان سرشناسی مانند: ابوذر الغفاری، مقداد بن‌الاسود و سلمان فارسی به هواداری از خلافت علی در آمدند و خود

<sup>۵۴۵</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۷۴, und

vgl. Watt, W. Montgomery (۱۹۸۱): ebd., S. ۵۱

<sup>۵۴۶</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۷۴

می‌گیرد و دکترین‌های دینی (امامت) و سیاسی (خلافت) به صورت ولایت با یکدیگر ادغام می‌شوند. بنابراین در تشیع دوازده امامی عنوان "عصمت" نیز فقط محدود به پیامبر نمی‌شود و تمامی امامان تشیع دوازده امامی و فاطمه (دختر پیامبر) را نیز در بر می‌گیرد. بنا بر اعتقاد شیعیان دوازده امامی، این چهارده تن در همه‌ی امور، افعال، اصول و ایمان خویش "معصوم" تلقی می‌شوند و از ارتکاب هرگونه گناهی در دوران زندگی خویش مبرا هستند.<sup>۵۵۳</sup>

به نظر می‌رسد که شیعیان دوازده امامی در رقابت با خلفای اموی و عباسی صفت "معصوم" را برای این چهارده تن برگزیدند. خلفای اموی چون عبدالملک و عمر دوم و خلیفه‌ی عباسی، مأمون نیز خود را "معصوم" می‌نامیدند و شیعیان اصرار داشتند که پیامبر و امامان را فرای خلفای غاصب مستقر سازند.<sup>۵۵۴</sup> به این ترتیب، تشیع دوازده امامی از طریق "معصوم" خواندن این چهارده تن، برای منتقدان حدودی معین می‌کند که مبدا به اعتقاد مؤمنان خدشه وارد آورند و تقدیس "معصومان" را مورد پرسش قرار دهند. در نتیجه تمامی جنایات، حماقت‌ها، لغزش‌ها، تزویرها و کوتاهی‌های "معصومان" غیر قابل بحث و انتقاد قلم‌داد می‌شوند زیرا به اعتقاد شیعیان تمامی اعمال "معصومان" در راه خدا (فی سبیل‌الله) انجام شده‌اند. به این ترتیب، تشیع دوازده امامی به اصول قدسی و عصبی دست می‌یابد و مانع ارزیابی گفتار و کردار "چهارده معصوم" می‌گردد. پیدا است که پرسش و خردگرایی پیرامون تاریخ امامان شیعه که در واقعیت تاریخ شکست، سرکوب، انفعال، انزوا و مماشات آنان با خلفای اموی و عباسی بوده است، ایمان مسلمانان به تشیع دوازده امامی را به کلی متزلزل می‌سازد. از جمله باید از سه تن از امامان این فرقه یاد کرد که به غیر از اولین امام شیعیان یک نقش تاریخی و اساسی در تکوین زیست معنوی تشیع دوازده امامی بازی کرده‌اند.

<sup>۵۵۳</sup> البته این ادعا با رجوع به قرآن غیر قابل دفاع است زیرا در آیه‌ی ۷ از سوره‌ی الضحی (۹۳) محمد انسانی گمراه خوانده می‌شود که الله او را هدایت کرده است. در آیه‌ی یاد شده به شرح زیر آمده است: «و تو را در بیابان مکه گمراه یافت و راه نمایی کرد.» (قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا)

<sup>۵۵۴</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۷): Bd. IV, ebd., S. ۶۰۰, ۵۸۹

("وصی") برگزیده است.<sup>۵۴۹</sup> در این‌جا دیگر مشروعیت "پیشوای عادل" ارتباطی با اراده‌ی مؤمنان ندارد و فقط از طریق "نسب" و "انتصاب" به وجود می‌آید.<sup>۵۵۰</sup> امامیان سپس با رجوع به یکی از آیات قرآن مدعی "رجعت" پیامبر به صورت روح شدند که در کالبد علی تناسخ کرده است.<sup>۵۵۱</sup> به این ترتیب، نظریه‌ی امامیه ادعا می‌کند که محمد نیز مانند دیگر پیامبران اولوالعزم باز خواهد گشت. لیکن اصل بازگشت به صورت احیاء محمد و یا حلول روح پیامبر در علی و در امامان بعدی به وقوع خواهد پیوست. به این منوال، مؤمنان فرقه‌ی امامیه برای علی و امامان بعدی نیز مقام الوهیت (عصمت) قائل می‌شوند و آن‌ها را نه تنها مانند پیامبر، اولیاءالله وصف می‌کنند بلکه آن‌ها را به عنوان ولی‌الله فرای شریعت خوانده و فرمانروای خدا بر جهان آفرینش می‌خوانند.<sup>۵۵۲</sup> بنابراین امامیان به یک توجیه دینی دست یافتند که هم جایگاه علی را از منظر شرعی موجه سازند و هم مقام سیاسی وی را در برابر خلفای مسلمانان ارتقاء دهند. افزون بر این، شیعیان دوازده امامی مقام ولایت را هم‌چنین حق مطلق نیاکان علی و فاطمه قلم‌داد کردند. لیکن کسب این مقام نه بستگی به شایستگی فرد امام و نه ارتباطی با مشارکت مؤمنان برای تعیین او دارد و فقط پیرو اصول "نسب" و "انتصاب" از طریق امام وقت می‌شود. به این ترتیب، هدایت امت اسلامی تحت نظر امام قرار

<sup>۵۴۹</sup> گویا محمد پس از آخرین زیارتش از مکه در راه بازگشت به سوی مدینه در غدیرخم گفته است، «هر کس مرا مولای خویش بداند، باید علی را هم مولای خویش بداند.» (نقل قول از پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۵۹)

<sup>۵۵۰</sup> vgl. Ende, W. (۱۹۹۱) (Hrsg.): Der schiitische Islam, in: Der Islam in der Gegenwart, Dritte Auflage, S. ۷۰ ff., München, S. ۷۱, und vgl. Klaff, R. (۱۹۸۷): Islam und Demokratie - Zur Vereinbarkeit demokratischer und islamischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinis, Frankfurt am Main/New York/Paris, S. ۳۲

<sup>۵۵۱</sup> این نظریه به وسیله‌ی آیه‌ی ۸۵ از سوره‌ی القصص (۲۸) موجه می‌شود. در آیه‌ی یاد شده به شرح زیر آمده است: «(ای رسول ما) یقین دان آن خدایی که احکام قرآن را بر تو فرض گردانید (و ابلاغ آن‌را وظیفه‌ی تو قرار داد) البته تو را به جایگاه خود (...) باز گرداند، تو با مردم بگو که خدای من به حال آن‌که محقق در هدایت و آن‌که آشکار در ضلالت است (از هر کس) دانا تر است.» (قرآن مجید (۱۳۷۰): همان‌جا)

<sup>۵۵۲</sup> مقایسه پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۹ ادامه

بزرگوار است که بندگان او قادر به شناختش نمی‌شوند. در نتیجه این خداوند است که خودش را به بندگان می‌شناساند. لیکن الله برای شناسایی خویش، نیاز به یک رابط دارد و از این رو، نخست پیامبر و بعد امام را بر می‌گزیند. بنا بر نظریه‌ی امام جعفر صادق نه شناخت الله از طریق خرد بشری امکان دارد و نه پیامبر و امام نیازمند به تأیید و توافق مؤمنان هستند. به بیان دیگر، امام جعفر صادق دکتربین امامیه را نه بر اصل خردگرایی مؤمنان بلکه بر اصل تعبد آن‌ها از امام بنا گذاشت.<sup>۵۵۷</sup> به این ترتیب، پس از پیامبر، علی جانشین او و اولین امام امت مسلمانان محسوب می‌شود. سپس مقام امامت به فرزند مشترک او با فاطمه به ارث می‌رسد. در این‌جا سرکردگی امام به وسیله‌ی دو اصل ایجاد می‌شود. اولی "نسب" است و امام وقت وارث مقام امامت را معین می‌کند. دومی "علم" است که امام در ارتباط با تسلط بر منابع و متون دینی به دست می‌آورد. لیکن جعفر صادق وظیفه‌ی امام را جهت وحدت امت مسلمانان و تشکیل دولت اسلامی که طبق نظریه‌ی فرقه‌ی زیدیه باید به وسیله‌ی قیام مسلحانه (جهاد) متحقق شود به تاریخ نامعلومی به تعویق انداخت. بنابراین وی همواره از هواداران فرقه‌ی امامیه می‌خواست که اقتدار حکومت عباسیان را مستقیماً مورد پرسش قرار ندهند و اعتقاد واقعی خود را کتمان کنند. او با تدوین دکتربین "تقیه" از یک سو، با فرقه‌ی رادیکال زیدیه که عامل شورش‌های اجتماعی بود، قطع رابطه کرد. از سوی دیگر، منکر مشروعیت خلافت وقت شد زیرا عباسیان امامت و خلافت را غیر قابل تجزیه قلم‌داد می‌کردند. به این ترتیب، جعفر صادق در مقام امامت خود تأکید داشت، بدون این‌که ضرورتی برای قیام ببیند.<sup>۵۵۸</sup> پیدا است که دکتربین "تقیه" منجر به انفعال جنبش امامیه در برابر طبقه‌ی حاکم و خلافت عباسیان می‌شد. به این ترتیب، "جهان‌گریزی منفعل" تبدیل به یکی دیگر از اصول زیست معنوی تشیع دوازده امامی می‌شود و نظریه‌ی مصلحت‌گرایی اسلامی را در این فرقه تشدید می‌کند.

<sup>۵۵۷</sup> vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۷): Bd. IV, ebd., S. ۳۶۳, und

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۱): ebd., S. ۷۶.

<sup>۵۵۸</sup> vgl. Bayat, M. (۱۹۸۱): ebd., S. ۷۹۶.

اولین آن‌ها حسین بن علی، سومین امام شیعیان، است. برادر مسن‌تر وی، حسن بن علی، پس از یک ادعای نمایشی برای کسب قدرت سیاسی با معاویه بیعت کرد و در برابر مواجهه‌ی که از خلیفه‌ی اموی می‌گرفت و وعده‌ی جانشینی وی به کلی از مقاومت چشم پوشید.<sup>۵۵۵</sup> البته امام حسین نیز به پشتیبانی از برادرش با معاویه بیعت کرده بود و موجب خویش را نیز از حکومت وقت دریافت می‌کرد. لیکن وی پس از مرگ خلیفه‌ی اموی در سال ۶۸۰ میلادی دیگر حاضر نبود که با پسرش، یزید بن معاویه، بیعت کند. حسین برای رهبری قیام شیعیان همراه با ۱۰۰ تن از هواداران و اعضای خانواده‌ی خویش به سوی کوفه راهی شد. از آن پس که فرماندار کوفه، عبیدالله بن زیاد، جنبش امامیان را سرکوب کرد، برخی از هواداران حسین از پشتیبانی وی منصرف شدند و از اردوی وی در کربلا گریختند. سپس سپاه دولت اموی مشتمل بر چهار هزار تن تحت فرمان عمر بن سعد (پسر سعد بن ابی‌وقاص) اردوگاه حسین را محاصره کرد و از حسین خواست که تسلیم خلیفه‌ی مسلمانان، یزید بن معاویه، شود. پس از یک هفته پایداری سرانجام سپاه اموی حسین و اعضای خانواده و هوادارانش را قتل عام کرد. داستان غمگین کربلا بعدها تبدیل به افسانه‌ی شهادت هفتاد و دو تن در روز عاشور شد که هم‌چون گذشته از مبانی اصولی زیست معنوی شیعیان به شمار می‌رود.<sup>۵۵۶</sup> به این معنی که وقوع فاجعه‌ی کربلا ذهنیت مؤمنان تشیع دوازده امامی را با اندیشه‌ی شهادت مشروب می‌کند. نظریه‌پردازان این فرقه مدعی هستند که امام حسین از علم غیب آگاه بوده و با وجود آگاهی از مرگ خویش به پیشواز شهادت شتافته است. به این ترتیب، "جهان‌گریزی فعال" تبدیل به یکی از اصول اساسی تشیع دوازده امامی می‌شود که زیست معنوی مؤمنان این فرقه را تحت تأثیر خویش قرار می‌دهد.

دومین آن‌ها امام جعفر صادق (وفات در سال ۷۶۵ میلادی)، ششمین امام شیعیان، است. وی از تعقیب، سرکوب و قتل عام نیاکان خویش و هواداران جنبش امامیه درس عبرت گرفت و دکتربین "تقیه" را مدون کرد. جعفر صادق مدعی بود که الله چنان

<sup>۵۵۵</sup> vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): ebd., S. ۲۵

<sup>۵۵۶</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۳۴, und

معتدل شیعه را متقاعد و جذب کرد و از سوی دیگر، جناح‌های متفاوت و پراکنده‌ی علوی را به حاشیه‌ی جامعه راند.<sup>۵۶۰</sup>

به این ترتیب، دکترین تشیع دوازده امامی بر هشت اصل بنا شد: ۱) خداوند امت اسلامی را هیچ‌گاه بدون پیشوا نمی‌گذارد و جهت هدایت مسلمانان همیشه یکی از بازماندگان علی بن ابی‌طالب و فاطمه را به عنوان "وصی"، وارث امامت می‌کند و به عنوان "حجت" مؤمنان برمی‌گزیند، ۲) پس از امامت حسن بن علی و حسین بن علی، مقام امامت دیگر هیچ‌گاه به دو برادر تعلق نمی‌گیرد، ۳) امامت فقط نزد فرزندان حسین بن علی به ارث می‌رسد (بر خلاف فرقه‌ی زیدیه)، ۴) هرگاه که امام وقت و وارث او زنده هستند، فقط امام وقت در مسند "حجت" قرار دارد و پس از وفات او مقام امامت به وارث امام تعلق می‌گیرد (اصل ابدی)، ۵) مقام امامت به کسی تعلق نمی‌گیرد که در دوران حیات امام وقت وفات کرده باشد زیرا او هنوز جانشین امام نشده و مقام "حجت" را کسب نکرده است (بر خلاف فرقه‌ی اسماعیلیه)، ۶) جهان همیشه یک "حجت" دارد و فقط یک امام در مقام "حجت" است. این وظیفه‌ی خدا است که زمان ظهور امام را معین کند و تحقیق در این روابط برای انسان گناه است، ۷) خداوند از طریق امام وقت پیشوای آتی مؤمنان، یعنی "حجت" و یا امام را معین می‌کند. بنابراین مؤمنان مجاز نیستند که به وسیله‌ی عقل (رأی) یا از طریق انتخاب (اختیار) امام امت را معین کنند، ۸) اختفای امام مجاز است و ظهور او منجر به افشای هویت او می‌شود.<sup>۵۶۱</sup>

به این ترتیب، "انتظار" به ظهور یک ناجی تبدیل به یکی دیگر از اصول زیست معنوی تشیع دوازده امامی می‌شود. پیدا است که ابن‌روح النوبختی با تدوین دکترین تشیع دوازده امامی و امامت مستور موفق شد که از یک سو، از فرقه‌های شیعه‌ی پنج امامی (زیدیه) و شیعه‌ی هفت امامی (اسماعیلیه) انشعاب کند و از سوی دیگر، با ادعای انتصاب امام به وسیله‌ی خداوند و از طریق امام وقت، مقام "حجت" را در تداوم سنت

<sup>۵۶۰</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۷۴, und

vgl Watt, W. Montgomery (۱۹۸۱): ebd., S. ۵۱

<sup>۵۶۱</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۷۲f.

سومین آن‌ها محمد بن حسن عسگری، دوازدهمین امام شیعیان، است که "مهدی" و امام غایب نیز نامیده می‌شود. دلیل تأثیر این امام بر زیست معنوی تشیع دوازده امامی نه مانند امام حسین "شهادت" و نه مانند امام جعفر صادق تدوین دکترین "تقیه" بلکه غیر واقعی بودنش است. از آن‌جا که امام یازدهم شیعیان، حسن عسگری (وفات ۸۷۴ میلادی) عقیم بود، در نتیجه سلسله‌ی امامیه گسسته شد. البته عقیم بودن امام در این دوران برای همگان روشن بود و لقب عسگری (بدون تخم) وی به خوبی از این موضوع گزارش می‌دهد. افزون بر این، وی کنیزی به نام ثقیل داشت که پس از وفات امام مدعی ارث او شد. با وجودی که ثقیل، حسن عسگری را پدر فرزند خود می‌دانست لیکن دادگاه پس از هفت سال نزاع، ارث امام را به برادرش جعفر واگذار کرد.<sup>۵۵۹</sup>

در این دوران فرقه‌های متعددی با دیدگاه‌های متفاوتی خود را شیعه می‌نامیدند و چندین نفر ادعای وکالت حسن عسگری را داشتند. بدیهی است که این پراکندگی منجر به ضعف نفوذ اجتماعی و سیاسی شیعیان می‌شد. سرانجام ابوجعفر محمد بن عثمان العمری به عنوان وکیل واقعی او به رسمیت شناخته شد. او پس از مذاکره با برخی از هواداران سرشناس امامیه مدعی شد که یازدهمین امام شیعیان فرزندی به نام محمد دارد که از کنیز بیزانسی او به نام ناریسیس متولد شده است. پس از تعیین روز تولد محمد در سال ۸۷۰ میلادی (۱۵ شعبان ۲۵۵ هجری)، ابوجعفر ادعا کرد که از روز وفات حسن عسگری (۴ شوال ۲۶۰ هجری)، فرزند او محمد در غیبت به سر می‌برد. در ضمن ابوجعفر مدعی بود که حسن عسگری قبل از وفاتش مقام "حجت" و یا مسند امامت را به پسر خود، محمد واگذار کرده است و امام دوازدهم شیعیان پس از پایان دوران غیبت به عنوان "مهدی" ظهور خواهد کرد. ابوجعفر در دوران حیاتش وکیل و یا "باب" امام غایب محسوب می‌شد. او قبل از وفاتش وکالت امام غایب را به ابن‌روح النوبختی واگذار کرد. ابن‌روح مدتی کوتاه قبل از وفاتش در سال ۹۲۲ میلادی دکترین تشیع دوازده امامی را تدوین کرد و به این ترتیب، از یک سو، تمامی فرقه‌های

<sup>۵۵۹</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۷۳

شدند. دلیل اتخاذ این روش منابع احادیث بودند که اغلب از اصحاب پیامبر نقل می‌شدند. در واقع همان کسانی که بنا بر اعتقاد شیعیان متهم به غضب نامشروع قدرت سیاسی بودند.<sup>۵۶۴</sup>

نتایج جمع‌آوری احادیث علمای فرقه‌ی امامیه چهار کتاب اصولی (الکتب الاربعه) هستند. شیخ الكلینی پشتوانه‌ی حقوقی تشیع را در کتاب الکافی فی علم‌الدین که شامل ۱۶۰۰۰ حدیث است، مهیا کرد. وی در مجموع ۵۰۷۲ حدیث را صحیح و مورد وثوق و ۹۴۸۵ حدیث را ضعیف دانسته و مابقی آن‌ها را با احتیاط پذیرفت. این مجموعه به دو بخش درباره‌ی اصول و فروع تقسیم می‌شود. شیخ الصدوق کتاب من لایحضره الفقیه که شامل ۴۵۰۰ حدیث می‌شود، تدوین کرد و شیخ الطوسی کتاب‌های تهذیب الاحکام و استبصار را به پایان رساند. کتاب دیگر مهم امامیان نهج‌البلاغه است که شامل مواعظ، شیوه‌ی عبادت، گفتار و مثال‌های اولین امام شیعیان، علی بن ابی‌طالب، می‌شود که در قرن دهم میلادی به وسیله‌ی شریف الرودی جمع‌آوری شد.<sup>۵۶۵</sup>

از آن پس که مکتوبات شیعیان و بخصوص چهار کتاب اصولی (الکتب الاربعه) آن‌ها به پایان رسید، تشیع دوازده امامی نیز همان تحولاتی را پیمود که اشکال متفاوت فقه ظاهریه‌ی اهل تسنن پشت سر گذاشته بودند. به این ترتیب، در فرقه‌ی تشیع دوازده امامی نیز میان دو جناح "اصحاب‌الرأی" و "اصحاب‌الخبار" (اهل حدیث) انشعاب شد. در حالی که "اصحاب‌الخبار" برای پاسخ دادن به مسائل دنیوی، رجوع به قرآن و اخبار را کافی می‌دانستند، "اصحاب‌الرأی" استنتاجات عقلی را از طریق "قیاس" و

<sup>۵۶۴</sup> vgl. Ende, W. (۱۹۹۱): ebd. S. ۸۰, und

vgl. Spuler, B. (۱۹۵۴): Hellenistisches Denken im Islam, in: Saeculum, Bd. ۵, S. ۱۷۹ff., Freiburg/München, S. ۸۰, und

Steppat, F. (۱۹۸۵): Shi'a und Sunna – Religiöse Konfliktlinien und politische Brisanz, in: Scholz, F. (Hrsg.): Die Golfstaaten - Wirtschaftsmacht in Krisenherd, S. ۳۶ff., Braunschweig, S. ۴۰

<sup>۵۶۵</sup> vgl. Ende, W. (۱۹۹۱): ebd. S. ۷۸, und

vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۷۶, und

مقایسه، پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۷ ادامه

شیعیان فرای شریعت قرار دهد. به این ترتیب، امام نیز مانند پیامبر در جایگاه ولایت مستقر می‌شود<sup>۵۶۲</sup> و در نتیجه مجاز است که شریعت را منحل کند، اگر که در تضاد با منافع طبقه‌ی حاکم و حکومت اسلامی قرار بگیرد. دو وکیل بعدی امام غایب نیز از خاندان النوبختی بودند که ابوصحاح اسماعیل بن علی النوبختی (وفات در سال ۹۲۳ میلادی) و حسن بن موسی النوبختی (وفات در سال ۹۴۰ میلادی) نام داشتند. آخرین وکیل امام دوازدهم برای خود جانشینی معین نکرد و به این ترتیب، بنا بر اعتقاد شیعیان دوازده امامی رابطه‌ی "حجت" از این زمان با امت مسلمانان گسسته شد. بنابراین تشیع دوازده امامی میان غیبت صغرا (از سال ۸۷۸ تا ۹۴۰ میلادی) که امام غایب از طریق چهار وکیل خود با امت ارتباط داشته و غیبت کبری (از سال ۹۴۰ میلادی به بعد) که ارتباط او با امت مسلمانان گسسته شده است، تفاوت قائل می‌شود. مؤمنان شیعه‌ی دوازده امامی اعتقاد دارند، زمانی که امام غایب به عنوان مهدی ظهور کند، قلمروی عدالت و حقیقت را بنیان می‌گذارد.<sup>۵۶۳</sup>

در حالی که تدوین اصول تشیع دوازده امامی به ابن‌روح نوبختی نسبت داده می‌شود، علمای فرقه‌ی امامیه مانند: محمد بن یعقوب الكلینی (وفات در سال ۹۳۹ میلادی)، ابوجعفر محمد بن علی‌القمی، معروف به ابن‌بابویه و یا الصدوق (وفات در سال ۹۹۱ میلادی) و محمد بن حسن الطوسی (وفات در سال ۱۰۶۷ میلادی) اصول شرعی و توجیه حقوقی و قوانین این فرقه را مهیا کردند. به این معنی که آن‌ها از دوران تسلط بوییان بر خلافت عباسی جمع‌آوری احادیث ویژه‌ی تشیع را آغاز کردند و نتایج کار خویش را "اخبار" نامیدند. شیوه‌ی جمع‌آوری احادیث بر خردگرایی بنا شد که فرقه‌ی معتزله از فلسفه‌ی یونانیان باستانی آموخته بود. از آن‌جا که مصداق احادیث وابسته به سند و یا نام یک امام شد، در نتیجه اغلب احادیث اهل تسنن غیرواقعی تلقی و مردود

<sup>۵۶۲</sup> برای نمونه اتفاقی نیست که شیعیان در اذان ویژه‌ی خود علی را ولی‌الله می‌نامند و مهدی را نیز "ولی عصر" می‌خوانند. در این‌جا ولی‌الله نه نیازی به مشارکت با مؤمنان جهت اتخاذ تصمیم‌های خویش دارد و نه شریعت حدودی را برای صدور احکام وی ایجاد می‌کند.

<sup>۵۶۳</sup> vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۷۴f., und

vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): ebd., S. ۲۵f., und

vgl. Ende, W. (۱۹۹۱): ebd. S. ۷۷



در زیست معنوی تشیع دوازده امامی ظهور "مهدی" مصادف با وقوع موعود است. در این‌جا اندیشه‌ی "انتظار" به ظهور یک ناجی با امید تحقق منافع دنیوی و ایده‌های اخروی مؤمنان در هم می‌آمیزند و "جهان‌گریزی منفعل" را تشدید می‌کنند. به این ترتیب، تحولات اجتماعی دیگر نتیجه‌ی تجمع و فعالیت سیاسی افراد تلقی نمی‌شوند بلکه یک شکل دینی به خود می‌گیرند. در تصور مؤمنان تشیع دوازده امامی این امام "مهدی" است که پس از ظهور خود زیست اجتماعی موجود را فرو می‌ریزد و آن‌ها را از شر سرنوشت طبقاتی - جنسیتی‌شان رها می‌سازد. بدون تردید عمومیت اندیشه‌ی "انتظار" نزد فرودستان جامعه، طبقه‌ی حاکم را به یک ابزار مناسب حکومتی مسلح می‌کند و متضمن تحکیم منافع مادی‌اش می‌گردد.

بنابراین تشیع جعفری دوازده امامی در ابتکار اسلام برای به بندگی کشیدن مؤمنان و تشکیل یک جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی به توفیق کامل دست می‌یابد. لیکن زیست معنوی تشیع دوازده امامی هم‌چنین قادر است که با ترویج نزدیکی پایان غیبت و ظهور "مهدی" به اندیشه‌ی "جهان‌گریزی" جنبه‌ی فعال (شهادت) دهد. به این ترتیب، تشیع دوازده امامی، "جهان‌گریزی فعال" (شهادت) و "جهان‌گریزی منفعل" (تقیه) را با اندیشه‌ی "انتظار" ظهور "مهدی" در هم می‌آمیزد و زیست معنوی مؤمنان این فرقه را معین می‌کند. تحت چنین نگرشی به جهان دو شیوه‌ی متفاوت برخورد به قدرت سیاسی ممکن می‌شود. در وهله‌ی نخست، با استفاده از دکترین "تقیه" برای مؤمنان ممکن می‌شود که با اعتقاد به سرنوشت و دست تقدیر به نظام طبقاتی - جنسیتی اسلامی و هرگونه دولتی که در استقرار و پاسداری از آن حکم می‌راند، با امید به فرا رسیدن پایان غیبت کبرا و رهایی از بندگی و اسارت طبقه‌ی حاکم تن دهند. بنابراین "جهان‌گریزی منفعل" در تشیع دوازده امامی طبقه‌ی حاکم را مسلح به یک ابزار حکومتی برای تحقق و پاسداری از منافع مادی و جایگاه اجتماعی خود می‌کند. در وهله‌ی بعدی، طبق زیست معنوی تشیع دوازده امامی برای هر انسان جاه‌طلبی میسر می‌شود که با ادعای ضرورت وحدت امت مسلمانان و تشکیل دولت عادل اسلامی، اهداف شخصی و منافع قشری خود را به صورت اهداف فرودستان جامعه توجیه کند و برای کسب قدرت سیاسی متوسل به تبلیغ شهادت و خشونت شود. بنابراین

"رای" فردی فقیه و تأیید جمعی مجتهدان نافذالکلام ("اجماع") تا ظهور مهدی جایز می‌شمردند. بنابراین در فرقه‌ی تشیع دوازده امامی نیز اشکال متنوع از زیست ساختاری به وجود آمد. تردیدی نیست که با وجود رقابت جهت دست‌رسی به قدرت مادی طبقه‌ی حاکم هر فرقه و هر جناحی به نوبه‌ی خود حاضر بود که قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم را بسازد و در برابر استقرار خویش به عنوان قشری از حاکمیت، وساطت فرودستان جامعه را به عهده بگیرد و موجودیت نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی را به عنوان تحقق اراده‌ی الله موجه سازد.

البته علمای فرقه‌ی تشیع دوازده امامی استقرار خویش را به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم از طریق دین، یعنی به صورت نایبان امام غایب موجه می‌کنند. به این معنی که تا پایان دوران غیبت کبرا رابطه‌ی مؤمنان با امام غایب فقط از طریق نایبان امام و مجتهدان برقرار می‌شود. البته ارتباط غیرمستقیم امام با امت اسلامی در برابر اصول اعتقادی شیعیان قرار می‌گیرد زیرا شیعیان مدعی هستند که خدای عادل هیچگاه امت مسلمانان را بدون رهبری و هدایت رها نمی‌کند و این رهبری امام است که موجب هدایت مؤمنان به راه راست و نجات آن‌ها از کفر و شرک می‌شود. پیدا است که نظریه‌پردازان تشیع دوازده امامی تناقض‌گویی خویش را از طریق توجیه غیبت امام می‌پوشانند. به این معنی که از یک سو، غیبت امام به عنوان اراده‌ی الهی طرح و وقت ظهور وی به آینده‌ی نامعلوم موکول می‌شود و از سوی دیگر، هم‌زمان امام غایب به زندگی خویش ادامه می‌دهد و با امت مسلمانان از طریق نایبان خویش در ارتباط می‌ماند. افزون بر این‌ها، نظریه‌پردازان تشیع دوازده امامی ممکن می‌دانند که در دوران غیبت کبرا امام غایب بر برخی از برگزیدگان خویش و از جمله علمای دینی ظهور کند و به ایشان فرمان و اندرز دهد. در نتیجه، امام غایب در رهبری و تعیین سرنوشت امت مسلمانان سهیم است و از طریق علمای دینی بر روابط اجتماعی مؤمنان نظارت می‌کند.<sup>۵۶۶</sup>

<sup>۵۶۶</sup> مقایسه، پطروشفسکی، ایلپایا ولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۸۱ ادامه

## نتیجه

انگیزه‌ی تدوین این کتاب ترویج شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی پیرامون تاریخ و فرهنگ سرزمین ایران در میان "مارکسیست‌های ایرانی" است. مارکس از طریق نقد درون‌ذاتی سه پروسه‌ی جهانشمول دوران خویش مانند: فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی، سیاست انقلابی فرانسوی و اقتصاد کلاسیک انگلیسی از یک سو، و از طریق دگرگونی پارادایم انسان‌شناسی هگلی و فویرباخی از سوی دیگر، به ابعاد این دستگاه فکری، یعنی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی دست یافت. این دستگاه فکری بر خلاف تحریقاتی که ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به شیوه‌ی اندیشیدن مارکس نسبت می‌دهد، نه تنها تقلیل‌گرا و مثبت‌گرا نیست بلکه کلیت واقعیت ایزکتیو را به بند "نقد نفی‌کننده" می‌کشد و همواره بر منشأ مادی و متضاد کلیت جامعه‌ی طبقاتی انگشت می‌گذارد. دیالکتیک در این‌جا به این معنی است که تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید مسبب نطفه‌ی تحولات اجتماعی در زیست مادی (زیربنا) می‌شود که البته به صورت نبرد ایدئولوژیک در زیست معنوی (روبناها) بازتاب یافته و بعداً به صورت نتیجه‌ی این نبرد، دوباره از طریق زیست ساختاری (دولت) بر زیست اجتماعی واکنش می‌کند. به این ترتیب، زیست اجتماعی تحت تأثیر کشمکش میان اندیشه‌ی طبقه‌ی حاکم با مقاومت فرودستان جامعه یک شکل تاریخی و فرهنگی به خود می‌گیرد. در این‌جا تاریخ فرهنگی به معنی قدرت ذهنی حاکمیت است که به صورت ایدئولوژی قدرت مادی طبقه‌ی حاکم در آمده و تشکیل یک نظام طبقاتی - جنسیتی را موجه می‌سازد. مسئله‌ی مورد نظر در واقعیت همان آثار فرهنگی هستند که به صورت تدوین "آگاهی از جهان وارونه" و در اشکال سیاست‌نامه‌ها، شاه‌نامه‌ها، مکتوبات حماسی و مباحث فقهی به جای مانده‌اند. این آثار در واقعیت از روانشناسی یک دوران مشخص و روحیه‌ی حاکمان این دوران گزارش می‌دهند که به صورت واسطه، رابطه‌ی طبقه‌ی حاکم با فرودستان جامعه را برقرار می‌کنند. در این‌جا بحران به معنی اختلال در واسطه‌ها است. از این پس، پرده از وحدت ظاهری زیست اجتماعی بر می‌افتد و تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید عریان می‌گردند. در این‌جا بحران مادی (زیربنایی) به معنی

"جهان‌گریزی فعال" در تشیع دوازده امامی فقط ابزار مناسب مبارزاتی برای تهییج فرودستان جامعه و تحقق منافع مادی و قشری جناحی از طبقه‌ی حاکم است که برای کسب قدرت سیاسی فعالیت می‌کند. بنابراین زیست معنوی تشیع دوازده امامی بر خردگرایی مؤمنان بنا نمی‌شود و در محصوره‌ی تعبد باقی می‌ماند. بدیهی است که تحت سلطه‌ی یک چنین زیست معنوی تمدن و فلسفه‌ی مدرن حقوقی، مانند: حقوق جهان‌شمول طبیعی بشر و حقوق مصوبه‌ی اجتماعی (قانون‌مندی دولت و قانون‌مداری شهروندان) جایگاهی ندارند. به بیان دیگر، این دیدگاه فقط به اندیشه‌ی عدالت دست می‌یابد. به این معنی که "پیشوای عادل" و یا ولی‌الله عدالت را رعایت کند، محافظ بندگان خود باشد و آن‌ها را آزار ندهد. از این رو، اندیشه‌ی عدالت در تشیع دوازده امامی فقط جنبه‌ی "اخلاقی" استبداد است.<sup>۵۶۷</sup>

با وجودی که زیست معنوی تشیع دوازده امامی در اواخر خلافت عباسیان به کمال رسید لیکن علمای این فرقه به قدرت مادی طبقه‌ی حاکم دست نمی‌یافتند و از این رو، قادر نبودند که اندیشه‌ی دینی خویش را تبدیل به قدرت ذهنی حاکمیت کنند. برای آن‌ها این امکان زمانی مهیا شد که صفویان دولت شاهنشاهی خویش را بر سرزمین ایران استوار ساخته و تشیع دوازده امامی را در برابر خلافت سنی مذهب عثمانی تبدیل به ایدئولوژی دولتی کردند. از این پس، شاه اسماعیل صفوی علمای این فرقه را به ایران فرا خواند و مسیر تاریخ فرهنگی کشور را دگرگون ساخت.

<sup>۵۶۷</sup> vgl. Greussing, Kurt (۱۹۸۷): Vom "guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, Berlin, S. ۱۵

زرتشت به دین اسلام را مهیا کرده بودند، در حالی که اعراب مسلمان با توسل به خشونت وحشیانه عوامل عینی این عبور فرهنگی را فراهم آوردند.

از آن پس، که شاهنشاهی ساسانیان سرنگون شد، اعراب مسلمان به تخریب کشور روی آوردند و ایرانیان را دسته دسته روانه‌ی بازارهای برده فروشی کردند. لیکن چندی نگذشت که فاتحان و مهاجران عرب‌تبار به ضرورت همکاری طبقه‌ی حاکم ایرانی جهت اداره‌ی فتوحات خویش پی بردند. به این ترتیب، طبقه‌ی حاکم ایرانی که پس از سرنگونی شاهنشاهی ساسانیان منافع مادی خویش را در معرض خطر می‌دید و شوکت و منزلت خویش را باخته بود، با کمال میل و به عنوان مرزبان، سوارکار، کاتب، مترجم، مشاور، دبیر و ندیم به خدمت والیان عرب‌تبار و خلیفه‌ی مسلمانان در آمد. در همین امتداد باید از شرکت ایرانیان در جنبش شعوبیه یاد کرد که به سرکردگی ابومسلم خراسانی سلسله‌ی امویان را سرنگون کرده و خلیفه‌ی عباسی را بر مسند خلافت نشاند. از این پس، راه برای دودمان‌های ایرانی‌تبار مانند: برمکیان، خردادبه و سهل به کلی هموار شد که به بالاترین رتبه‌های دولتی دست بیابند. به همین منوال، باید از دودمان‌های ایرانی‌تبار مانند: بویان، صفاریان، تیموریان و سامانیان یاد کرد که با وجودی که دولت‌های منطقه‌ای در سرزمین ایران تشکیل دادند و قدرت سیاسی را در دست داشتند، نه تنها دین اسلام را پذیرفتند و لباس عربی به تن کردند بلکه آیین باستانی خویش را به فراموشی سپرده و القاب و اسامی عربی نیز برای خویش برگزیدند. به بیان دیگر، طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار با وجودی که امکان احیای آیین زرتشت و فرهنگ ایرانیان باستانی را داشت لیکن حاضر نبود که از اسلام به عنوان یک ابزار حکومتی جهت تصرف رانت محصولی و اضافه تولید اجتماعی دست بشوید. در این‌جا اسلام به بهترین وجه ممکنه تبدیل به ایدئولوژی یک دولت منطقه‌ای شد و به بحران زیست معنوی و زیست ساختاری که در دوران ساسانیان به وجود آمده بود، پایان داد. بنابراین قابل درک است که چرا طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار حتا اگر در مخالفت با قدرت مرکزی قرار می‌گرفت، به فرقه‌های دیگر دین اسلام روی می‌آورد و قدرت مادی خویش را در اختیار قشری از فقها قرار می‌داد که قدرت ذهنی‌اش را بسازد.

اختلال در بازسازی نیروی کار اجتماعی به عنوان واسطه بین انسان و طبیعت و به معنی اختلال در گردش پول به عنوان واسطه بین خرید و فروش کالا است، بحران معنوی (روبنایی) به معنی اختلال در ایدئولوژی (دین، فلسفه) به عنوان واسطه بین فرودستان جامعه و طبقه‌ی حاکم و بروز اشکال نوین زیست معنوی است و سرانجام بحران ساختاری (دولت) به معنی اختلال در قانون به عنوان واسطه بین ملت و دولت است.

پیدا است که استفاده از این دستگاه فکری بر خلاف تحلیل‌های خشک و صرف ماتریالیستی، محقق را به اجبار به سوی بررسی انترسویژکتیو از تحولات اجتماعی می‌راند. به این معنی که کنش سوژه با رجوع به خرد سوژه قابل درک و بررسی می‌شود. به بیان دیگر، عوامل ذهنی (اسطوره، دین، ایدئولوژی) نه تنها به صورت توطئه و فریب انبوه مردم و یا به صورت "آگاهی از جهان وارونه" و فریکاری طبقه‌ی حاکم بلکه و هم‌چنین به صورت خودفریبی فرودستان جامعه به بند نقد کشیده می‌شوند. در این‌جا افکار عمومی و ذهنیت موجود جامعه با رجوع به عوامل عینی و منشأ مادی آن‌ها قابل نقد و بررسی می‌گردند.<sup>۵۶۸</sup>

همان‌گونه که در این کتاب با استفاده از دستگاه فکری مارکس به تفصیل مستدل و مستند شد، پس از ظهور دین عیسویان دولت منطقه‌ای سرزمین ایران همواره با بحران‌های معنوی و ساختاری روبرو بود. مصداق این موضوع واکنش نظریه‌پردازان حکومتی جهت ادغام مضمون یکتاپرستی سامیان در تفکر دینی خویش است که به صورت تاریخ فرهنگی و در شکل مکتوبات مانویان، زروانیان و اوستای متأخر از دوران شاهنشاهی ساسانیان به جای مانده است. به بیان دیگر، نظریه‌پردازان دولت ساسانی به بهترین وجه ممکنه پیش زمینه‌ی عوامل ذهنی رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین

<sup>۵۶۸</sup> برای نمونه زمانی که یک نفر در انتظار ظهور یک ناجی است، ایمانش در واقعیت بیان اخروی درماندگی اقتصادی‌اش است که در شکل آنتیک و روستایی آن به صورت انتظار برای باریدن باران و در شکل مدرن آن به صورت فلاکت بیکاری و کار مزدی بروز می‌کند. پیدا است که فقط آن روشنفکری تبدیل به روشنفکر ارگانیک فرودستان جامعه می‌شود که به غیر از روشنگری و نقد "آگاهی از جهان وارونه"، همچنین انگیزه‌ی براندازی شرایط مادی خود فریبی، یعنی همان "جهان وارونه" را نیز دارد.

یک حکمفرمای مستبد و یک فقیه متعصب نبود که فرودستان جامعه را به زنجیر کشد و یا تکفیر کند. با تمامی این وجود آن قدرت ذهنی که فقهای ایرانی تبار برای حفظ منافع مادی خویش به وجود آورده بودند، چنان بر افکار عمومی سنگینی می‌کرد که فرودستان جامعه نیز رفته رفته به خودفریبی روی آوردند تا از فرط مشقات زیست مادی و زجر دنیای واقعی لحظاتی را جهت "جهان‌گریزی" بیابند. به این ترتیب، برای فرودستان جامعه ممکن می‌شد که به یک سراب پناه بیاورند و در آرزوی یک واقعیت بهتر و انسانی در انتظار ظهور یک ناجی ("مهدی") بمانند. پیدا است که تحت تأثیر اسلام نه تنها یک تخیل اخروی نسبت به شوربختی دنیوی و یک معنی نسبت به بی‌معنایی جامعه‌ی طبقاتی به وجود می‌آمد بلکه فرودستان جامعه در برابر حکومت اسلامی به انفعال کشیده می‌شدند. یک چنین طرحی در واقعیت همان برنامه‌ای بود که نظریه‌پردازان دولتی از دوران ظهور مانی در اوایل شاهنشاهی ساسانیان تا دوران زندگی سهروردی در اواخر خلافت عباسیان برای مردم سرزمین ایران تدارک دیده بودند.

بنابراین تاریخ فرهنگی اسلام‌زده‌ی مردم سرزمین ایران جوانب طبقاتی دارد، و به بیان بهتر، تاریخ اسلام، تاریخ فرهنگی طبقه‌ی حاکم ایران است که به صورت یک پالتوی سربی بر تن فرودستان جامعه پوشانده شده است. این پالتوی سربی از یک سو، ذات خردگرا و حقیقت‌یاب انسان ایرانی را مدام سرکوب می‌کند و از سوی دیگر، افکار دینی را چنان بر درک و زبان روزمره‌ی ایرانیان مسلط ساخته و چنان "جهان‌درونی" آنان را تسخیر کرده و استعمار می‌کند که هر کسی به راحتی قادر به رهایی از آن نیست. پیدا است که در این‌جا اسلام‌زدگی به صورت یک بیماری اجتماعی عمل می‌کند زیرا انسان ایرانی را از اندیشیدن انتقادی و درک و فراگیری فرهنگ مدرن باز می‌دارد. افسوس که اغلب "مارکسیست‌های ایرانی" نیز به این بیماری مبتلا هستند.

بنابراین طبقه‌ی حاکم ایرانی تبار جهت حفظ منافع مادی خویش نقش فعال و مسلطی را در رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام بازی کرد. پیدا است که ایرانیان نیز مانند اعراب از طریق اعمال خشونت غیر اقتصادی منجر به عوامل عینی این رویکرد شدند. در حالی که فقهای ایرانی تبار به تنهایی و از طریق التقاط فلسفه‌ی یونانی و یکتاستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان به مغالطه دست یافتند و چنان ذهنیت فرودستان جامعه را مخدوش ساختند که دیگر تفاوت میان این سه طرح متناقض از هستی‌شناسی غیر قابل تشخیص شد. به همین منوال نیز باید از فعالیت طبقه‌ی حاکم ایرانی تبار یاد کرد که از طریق مکتوباتش حماسه‌های ایرانیان باستانی را به امامان شیعه نسبت داد و ذهنیت و هویت فرودستان جامعه را به کلی مغشوش ساخت.<sup>۵۶۹</sup> در واقعیت نه اعراب مسلمان بلکه همین طبقه‌ی حاکم ایرانی تبار بود که مکتوبات باستانی ایرانیان را تحریف و ترجمه و یا به کلی منهدم کرد.

پیدا است که واکنش فرودستان جامعه به این رویکرد فرهنگی در شهر و روستا بسیار متفاوت و متنوع بود. از آن‌جا که در شهرها قدرت نظامی، ساختار دیوانی و هم‌چنین مدارس دینی استقرار داشتند، در نتیجه نه تنها به زبان عربی گفتگو می‌شد بلکه فرودستان جامعه با یک قدرت بلامنازع دولتی روبرو بودند. پیدا است که تحت شرایط موجود و از ترس تکفیر فقهای دولتی کسی قادر نبود که نظریات خود را آزادانه بیان کند و باید در لفافه‌ی دین ابراز وجود می‌کرد. در این‌جا بیش از یک خلوت‌گاه ذهنی برای انسان‌ها باقی نمی‌ماند که آیین و فرهنگ باستانی خویش را از مضرات زمانه مصون بدارند. در برابر جوامع پراکنده‌ی روستایی بدور از قدرت مرکزی نه تنها شیوه‌ی تولید اشتراکی بلکه زبان فارسی خویش را نیز حفظ کرده و آیین و مراسم باستانی خویش را هم‌چون گذشته پرشکوه برگزار می‌کردند. در این‌جا دیگر اثری از

<sup>۵۶۹</sup> برای نمونه ذبیح‌الله صفا از کتاب "خاوران‌نامه" یاد می‌کند که در قرن نهم به وسیله‌ی مولانا محمد بن-حسام‌الدین مشهور به ابن حسام (وفات در سال ۸۷۵ هجری) مدون شده است. این کتاب از یک خلط ناهماهنگ حماسی به صورت جنگ‌های علی بن‌ابی‌طالب با پادشاهان خاورزمین و با دیو و اژدها گزارش می‌دهد. به همین منوال باید از کتاب "حمله‌ی حیدری" یاد کرد. نویسنده‌ی این کتاب میرزا محمد رفیع خان باذل (وفات ۱۱۲۳ و یا ۱۱۲۴ هجری) است که در سنت حماسه‌های ایرانی برای روال زندگی اولین امام شیعیان افسانه سرایی می‌کند (مقایسه، صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۸ ادامه و ۳۸۰ ادامه)

پلخانف، گئورگ والتینویچ (تاریخ انتشار ندارد): منتخب آثار فلسفی، (نام مترجم ندارد)، سپانگا (سوئد)

تفضلی، احمد (۱۳۸۴): کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۳۱ ادامه، تهران

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحی (۱۳۶۷): حکمت‌الاشراق، ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی، چاپ پنجم، شماره‌ی مسلسل: ۲۷۸۷، انتشارات دانشگاه تهران (۱۵۶۲)، تهران  
جعفری، علی اکبر (۱۳۷۵): آشنایی با زرتشت، چاپ دوم، انجمن دوستداران اشو زرتشت، برلین  
جمال‌زاده، سید محمد علی (۱۳۵۳): مقدمه، در کتاب عقاید مزدک، نوشته‌ی سید علی مهدی نقوی، صفحه‌ی ۳ ادامه، تهران

چوبینه، بهرام (۱۳۶۳): تشیع و سیاست در ایران، جلد دوم، مونیخ (آلمان)

خاوری، مرآت (۱۳۶۴): نگرش بنیادین بر نظریات اصولیون، پاریس

خسروی، خسرو (۱۳۶۹): مزدک، چاپ دوم، انتشارات افسانه (سوئد)

دشتی، علی (۱۹۹۹): ۲۳ سال، بکوشش و ویرایش بهرام چوبینه، کلن (آلمان)، صفحه‌ی ۴۶ ادامه

دریایی، تورج (۱۳۸۴): نگاهی به بدعت‌گرایی در دوره ساسانی، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۴۷ ادامه، تهران

دوستدار، آرامش (۱۳۷۷): درخشش‌های تیره، چاپ دوم، وینستر (فرانسه)

دوستخواه، جلیل (۱۳۷۵): پیشگفتار در اوستا، کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، چاپ سوم، جلد یک، تهران

دهیور، ا - ر (۱۳۵۳): درست دینی مزدکی، در کتاب عقاید مزدک، نوشته‌ی سید علی مهدی نقوی، تهران

دوبلوا، فرانسوا (۱۳۸۴): زندقه به روایت دایره‌المعارف اسلام، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، ترجمه ملیحه کرباسیان، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۱۰۷ ادامه، تهران

## منابع

آیرملو، رضا (۲۰۰۶): قرائت قرآن غیر دینی - محدودیت‌های قرآنی و تحریفات قرائت "رسمی و با واسطه"، جلد ۱، نشر اینواند - لیتراتور، سوئد

اقبال لاهوری، محمد (۱۳۵۴): سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر ا.ح. آریان پور، در نشر مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی، نشریه‌ی شماره‌ی ۵۵، تهران

الفاخوری، حنا الجبر، خلیل (۱۳۵۸): تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جلد اول و دوم، چاپ دوم، تهران

اوستا (۱۳۷۵): کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ سوم، جلد اول و دوم، تهران

برنامقدم، محمد - م. پرمون (تاریخ انتشار ندارد): در آمدی بر سیر اندیشه در ایران، مانی - مزک، در اندیشه در ایران، شماره‌ی ۲، چاپ دوم، انتشارات نوید (آلمان)

بووا، لوسین (۱۳۵۲): برمکیان - بنا بر روایات مورخین عرب و ایرانی، در مجموعه‌ی ایران شناسی شماره‌ی ۴، ترجمه‌ی

بهار، ملک‌الشعرا (۱۳۸۴): زندگانی مانی، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۱۹ ادامه، تهران

بهار، مهرداد (۱۳۷۵): پژوهشی در اساطیر ایران - پاره نخست و پاره دویم، انتشارات آگاه، تهران  
پرتو، ع. (۱۳۵۳): مختصری درباره تاریخ مزدک، در کتاب عقاید مزدک، نوشته‌ی سید علی

مهدی نقوی، تهران

پرتوی، غلامرضا (۱۳۸۶): انسان در سیستم تفکر اسلامی، چاپ اول، انتشارات سنبله، هامبورگ (آلمان)

پطروشفسکی، ایلپاپاولویچ (۱۳۶۲): اسلام در ایران - از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه‌ی کریم کشاورز، چاپ ششم، تهران

پلخانف، گئورگ والتینویچ (تاریخ انتشار ندارد): تکامل نظر مونیستی تاریخ، جلد ۱ و ۲، مترجمان: جلال علوی‌نیا و سعدالله علیزاده، نشر بین الملل، ایران

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): زبان دینی و سلطه‌ی طبقاتی - نقدی بر گفتمان "مارکسیست‌های ایرانی" پیرامون نقش "اسلام و سیاست"، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، برلین، صفحه‌ی ۱۲۵

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر مثبت‌گرایی مارکسیستی و فلسفه‌ی عمل نزد آنتونیو گرامشی، در آرمان و اندیشه، جلد دوم، برلین، صفحه‌ی ۸۳ ادامه و

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): نقدی بر فلسفه‌ی عمل در "مارکسیسم ایرانی" و دلایل شکست جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران، در آرمان و اندیشه، برلین، جلد دوم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه

فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، آرمان و اندیشه، جلد سوم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۷): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام - نقدی بر گفتمان دینی پیرامون خردگرایی و حقوق بشر، در آرمان و اندیشه، جلد چهارم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۸): مارکسیسم و سنت - نقدی بر مفاهیم طبقات اجتماعی و "سوژه‌ی تاریخی" در تئوری انتقادی، در آرمان و اندیشه، جلد ششم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): شکیبایی و تعصب در اسلام - نقدی بر کشمکش روشنگری با شریعت سازی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد ۷، نشر پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): جنبش کارگری در پرتو توده‌ایسم، در آرمان و اندیشه، جلد هشتم، برلین، صفحه‌ی ۱۲۱

فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): نقدی بر اسلام‌زدگی "مارکسیست‌های ایرانی" و ضرورت ترویج اندیشیدن انتقادی، در دفترهای نگاه، شماره ۲۸

قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵): استبداد در ایران، چاپ دوم، تهران

قرآن مجید (۱۳۷۰): ترجمه و تفسیر حاج شیخ مهدی الهی قمشه‌ای، تهران

قطب‌الدین شیرازی (۱۳۶۷): شهاب‌الدین سهروردی و فلسفه اشراق، در حکمت‌الاشراق تألیف شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی، ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی، چاپ پنجم، شماره‌ی مسلسل: ۲۷۸۷، انتشارات دانشگاه تهران (۱۵۶۲)، تهران

کالینگوود، رابین جورج (۱۳۸۵): مفهوم کلی تاریخ، ترجمه‌ی علی اکبر مهدیان، شماره‌ی نشر ۱۰۶، نشر اختران

ذکاء، یحیی (۱۳۸۴): تندیس مفرغی مؤبد مؤبدان کرتیر، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۵۳ ادامه، تهران

راسل، جیمز آر. (۱۳۸۴): کرتیر و مانی: الگویی شمنی از کشاکش آنها، ترجمه ملیحه کرباسیان، در کشاکش‌های مانوی -

رضی، هاشم (تاریخ انتشار ندارد): گنجینه اوستا، سازمان انتشارات فروهر، چاپ خرمی (محل چاپ ندارد)

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴): فرار از مدرسه - درباره‌ی زندگی و اندیشه‌ی ابوحامد غزالی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴): زندقه و زنداقه، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۱۲۳ ادامه، تهران

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): تاریخ ایران - بعد از اسلام، چاپ چهارم

زرین کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶): بامداد اسلام، چاپ چهارم، تهران

زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): زروان یا معمای زرتشتی‌گری، ترجمه‌ی تیور قادری، چاپ دوم، انتشارات فکرروز (تهران)

شفا، شجاع‌الدین (۲۰۰۲): تولدی دیگر - ایران کهن، در هزاره‌ای نو، چاپ ششم، نشر فرزاد شکی، منصور (۱۳۸۴): درست‌دینان، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۱۵۳ ادامه، تهران

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲): حماسه سرایی در ایران - از قدیم‌ترین عهد تاریخی تا قرن چهارم هجری، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر (تهران)

طاهری عراقی، احمد (۱۳۸۴): رده‌نویسی بر مانویت در عصر اسلامی، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۹۹ ادامه، تهران

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)، در آرمان و اندیشه، جلد اول، برلین، صفحه‌ی ۶۵ ادامه

فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): تمدن و تاریخچه‌ی تمدن ستیزی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد یک، صفحه‌ی ۱۲۹ ادامه، برلین

نفیسی، سعید (۱۳۸۳): مسیحیت در ایران، به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، انتشارات اساطیر

شماره‌ی ۳۸۶، تهران

نقوی، سید علی محمد (۱۳۵۲): بررسی تاریخی و مادی در عقاید مزدک، مؤسسه مطبوعاتی

عطائی، تهران

ولی، عباس (۱۳۸۰): ایران پیش از سرمایه‌داری - تاریخ نظری، ترجمه‌ی حسن شمس آوری، نشر

مرکز، تهران

همایی، جلال‌الدین (۱۳۴۲): غزالی نامه، شرح حال و آثار و عقاید و افکار ادبی و مذهبی و فلسفی و

عرفانی امام ابوحامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد غزالی طوسی، نشر کتابفروشی فروغی

هیلتز، جان (۱۳۷۵): شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، نشر چشمه، تهران

یارشاطر، احسان (۱۳۸۴): کیش مزدکی، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی،

به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۲۰۳ ادامه، تهران

Adorno, Theodor W. (۱۹۶۴): Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), Erste Auflage (۱۹۷۳), S. ۴۱۳ff., Frankfurt am Main

Assmann, Jan (۲۰۰۶): Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien  
Assmann, Jan (۲۰۰۶): Von Echnaton bis Mose - wie der Monotheismus entstand, in: Der Spiegel, Nr. ۵۲/۲۲, ۱۲, ۰۶, S. ۱۱۳ff.

Bayat, M. (۱۹۸۱): Die Tradition der Abweichung im schi'itischen Iran, in: Mardom Nameh, Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), S. ۷۸ff., Frankfurt am Main

Busse, H. (۱۹۷۵): Tradition und Akkulturation im islamischen Modernismus (۱۹./۲۰. Jahrhundert), in: Saeculum, Bd. ۲۶, S. ۱۵۷ff., Freiburg/München

Busse, H. (۱۹۹۱): Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raums, in: Ende, W. / Steinbach, U. (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, Dritte Auflage, S. ۱۷ff., München

Ehlers, E. (۱۹۸۰): Iran: Grundzüge der geographischen Landeskunde, in: Wissenschaftliche Länderkunde, Bd. ۱۸, Darmstadt

کتاب مقدس (۱۹۹۹): (محل انتشار ندارد)

کریستین‌سن، آرتور (۱۳۵۱): ایران در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی رشید یاسمی، چاپ چهارم، تهران

کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۴): پیشگفتار، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد

ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۱۱ ادامه، تهران

گیمن، دوشن (۱۳۷۵): دین ایران باستان، ترجمه‌ی رویا منجم، انتشارات فکر روز، تهران

ماریژان‌موله، هرتزفلد، گیرشمن (۱۳۸۱): سرزمین جاوید؛ جلد اول؛ ترجمه و اقتباس: ذبیح‌الله

منصوری، چاپ چهاردهم، تهران، نشر زرین، تهران

محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر

اسلامی، دل ایرانشهر، بخش اول، جلد دوم، چاپ نخست، تهران

محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر

اسلامی، جلد اول، چاپ دوم، تهران

محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر

اسلامی، دل ایرانشهر، بخش دوم، جلد سوم، چاپ دوم، تهران

محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۰): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر

اسلامی، زبان فارسی، جلد چهارم، تهران، صفحه‌ی ۱۱۳

محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۲): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر

اسلامی، نظام دیوانی ساسانی در دولت خلفا، جلد پنجم، تهران

مؤمنی، باقر (۲۰۰۷): روند پیدایش "الله" در قرآن، در آرش، شماره‌ی ۹۹ - ۹۸، صفحه‌ی ۳۲

ادامه، فرانسه

مهر، فرهنگ (۱۳۸۰): فلسفه زرتشت - دیدی نو از دینی کهن، چاپ چهارم، تهران

منزوی، علی نقی (۱۳۸۴): بنیادهای مذهبی حکومت در ایران ساسانی، در بدعت‌گرایی و زندقه در

ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۷۵

ادامه، تهران

مهرین، مهرداد (۱۳۵۳): اصلاحات مزدک - به نقل از کتاب فلسفه‌ی شرق، در کتاب عقاید

مزدک، نوشته‌ی سید علی مهدی نقوی، صفحه‌ی ۱۱۳ ادامه، تهران

- Ende, W. (۱۹۹۱) (Hrsg.): Der schiitische Islam, in: Der Islam in der Gegenwart, Dritte Auflage, S. ۷۰ff., München
- Feldbauer, Peter (۱۹۹۵): Die islamische Welt ۱۰۰۰-۱۲۵۰ – Ein Frühfall der Unterentwicklung?, Wien
- Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin
- Greussing, Kurt (۱۹۸۷): Vom "guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, Berlin
- Habermas, Jürgen (۱۹۹۰): Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, ۵. Auflage, Erste Auflage (۱۹۷۶), Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Jenauer Schriften (۱۸۰۱-۱۸۰۷), in: Werke, Bd. ۲, Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Phänomenologie des Geistes, in: Werke, Bd. ۳, Frankfurt am Main
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Grundlinien der Philosophie des Rechtes, in: Werke, Bd. ۷, Frankfurt am Main, §۲۵۸ Zusatz
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۷۰): Weltgeschichte – Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, in: Werke, Bd. ۱۲, Frankfurt am Main
- Honneth, Axel (۱۹۹۲): Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main
- Humbach, Helmut (۱۹۵۹): Die Gathas des Zarathustra, Heidelberg
- Klaff, R. (۱۹۸۷): Islam und Demokratie - Zur Vereinbarkeit demokratischer und islamischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinis, Frankfurt am Main/New York/Paris
- Locke, John (۱۹۶۶): Über die Regierung, in: Philosophie der Neuzeit, Bd. ۸, Ernesto Grassi (Hrsg.), München
- Lommel, Herman (۱۹۷۱): Die Gathas des Zarathustra, Basel

- Lukacs, George, (۱۹۷۹): Geschichte und Klassenbewusstsein, ۶. Auflage, Darmstadt und Neuwied
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ ۲۶۱ – ۳۱۳), in: MEW Bd. ۱, S. ۲۰۳ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Rechtfertigung des ++ - Korrespondenten von der Mosel, in: MEW, Bd. ۱, S. ۱۷۲ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۵۷): Die Verhandlung des ۶. rheinischen Landtages, in: MEW, Bd. ۱, S. ۲۸ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in MEW Bd. ۱۳, S. ۵ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital - Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۵): Briefe aus dem Deutsch-Französischen Jahrbuch, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۳۷ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۵): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۴۵ff., Berlin (ost),
- Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۱۷
- Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Band I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost)



- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1906): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, S. 9ff. Berlin (ost)
- Noth, A. (1970): Zum Verhältnis von Recht und Geschichte im Islam, in: Saeculum, Bd. 29, S. 190ff., Freiburg/München
- Paret, Rudi (1970): Toleranz und Intoleranz im Islam, in: Saeculum, Bd. 21, H. 4, S. 344ff., Freiburg/München
- Paret, Rudi (1981): Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt (1934), vgl. Schriftverzeichnis AG, in: Schriften zum Islam - Volksnormen, Frauenfragen, Bilderverbot, Josef van Ess (Hrsg.), S. 130ff., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- Paret, Rudi (1991): Mohammed und der Koran – Geschichte und Verkündungen des arabischen Propheten, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- Richard, Yan (1989): Der verbogene Imam - Geschichte des Schismus im Iran, Berlin
- Richter, Helmut (1978): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den frühen Marx, in: Forschung Band 39, Campus Verlag, Frankfurt/New York
- Rodinson, Maxime (1971): Islam und Kapitalismus, Frankfurt am Main
- Rodinson, Maxime (1970): Mohammed, Luzern/Frankfurt am Main
- Schröder, G. (1979) (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im Iran, in: Schah und Schia, S. 4ff., Giessen
- Spuler, B. (1904): Hellenistisches Denken im Islam, in: Saeculum, Bd. 8, S. 179ff., Freiburg/München
- Steppat, F. (1980): Shi'a und Sunna – Religiöse Konfliktlinien und politische Brisanz, in: Scholz, F. (Hrsg.): Die Golfstaaten - Wirtschaftsmacht in Krisenherd, S. 37ff., Braunschweig
- Tibi, Bassam (1994): Im Schatten Allahs - Der Islam und die Menschenrechte, München
- Van Ess, Josef (1991): Theologie und Gesellschaft im 7. und 8. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. I, Berlin/New York

- Van Ess, Josef (1992): Theologie und Gesellschaft im 7. und 8. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. II, Berlin/New York
- Van Ess, Josef (1992): Theologie und Gesellschaft im 7. und 8. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. III, Berlin/New York
- Van Ess, Josef (1997): Theologie und Gesellschaft im 7. und 8. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. IV, Berlin/New York
- Watt, W. Montgomery (1981): Die Bedeutung der Frühstadien der iamamitischen Shi'ah, in: Marom Nameh, Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), S. 20ff., Frankfurt am Main
- Watt, W. Montgomery / Welch, Alfred T. (1980): Der Islam I – Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben, in: Die Religionen und die Menschheit, Bd. 20, 1, Schröder, Christel Matthias (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- Watt, W. Montgomery / Marmura Michael (1980): Der Islam II - Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, in: Die Religionen der Menschheit, Bd. 20, 2, Cancik, Hubert/Eicher, Peter/Gladigow, Burkhard/Greschat, Martin (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz