

دولت منطقه‌ای و بحران ایدئولوژیک در ایران باستان - نقدی بر هویت اسطوره‌ای شوینیست‌های ایرانی^۱

فرشید فریدونی

ایرانیان شوینیست حیران و مستأصل هستند، زیرا هویت ملی خود را در تاریخ ایران باستان می‌جویند. لیکن از ایران باستان به غیر از یک بنای بدوی سنگی به عنوان مقبره‌ی کوروش هخامنشی، مخروطه‌ی تخت جمشید و چند مجسمه و سرلوحه‌ی سنگی در کشور، یک تاریخ مه‌آلود و یک مجموعه از اساطیر باستانی چیز دیگری برای آن‌ها به ارث نمانده است. کسانی که از شهرهای اروپایی مانند: لوکزامبورگ، لیزابن در پرتقال، مادرید و بارسلونا در اسپانیا، پاریس و اشتراسبورگ در فرانسه، لندن در انگلستان، برن و زوریخ در سوئیس، فلورانس، ونیز و رم در ایتالیا، وین در اتریش، بوداپست در مجارستان، زغرب در کواسی، مسکو و پترسبورگ در روسیه، پراگ در جمهوری چک و پتسدام، درسدن، کلن و برلین در آلمان دیدن کرده‌اند، به موضوع نقد این نوشته بهتر پی می‌برند. در این شهرها تمامی تمدن و تاریخ این کشورها از طریق آثار و بناهای تاریخی به درستی حفظ شده‌اند که برای مردم آن‌ها نه تنها مایه‌ی افتخار و منبع درآمد توریستی، بلکه به احتمال زیاد منجر به هویت ملی نیز می‌شود. از جمله باید از هزینه‌های هنگفت یاد کرد که برای مرمت و حتا دوباره‌سازی اماکن تاریخی این شهرها مصرف می‌شود. برای نمونه بسیاری از شهرهای تاریخی آلمان نازی و از جمله درسدن و برلین در اواخر جنگ جهانی دوم با خاک یکسان شدند، اما چندی نگذشت که با برنامه‌ریزی دولتی و حمایت مردمی این مخروطه‌ها مرمت و دوباره‌سازی شده و نما و جلال گذشته‌ی خود را باز یافتند. به همین صورت باید از تجربیات اتحاد آلمان پس از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" یاد کرد. در حالی که کلسیا شهر درسدن تمام قد در مکان تاریخی خود دوباره ساخته شد، کشمکش‌های سیاسی بر سر ساختمان "قصر جمهوری" در شرق برلین به اوج خود رسید. سرانجام این ساختمان با مخارج بسیار سنگین تخریب و "قصر شهر" در جای آن دوباره بر پا شد که فضای تاریخی برلین تا اندازه‌ی زنده گردد. به همین منوال باید از کشمکش‌های تاریخ‌نگاران کشورهای مدرن اروپایی یاد کرد که افکار عمومی و هویت ملی مردم خود را تحت تأثیر بینش انتقادی از گذشته‌های دور و نزدیک قرار می‌دهند.^۲ این‌جا پرسش‌های عدیدی به این شرح پدید می‌آیند؛ چرا بناهای دوران ایران باستان تا کنون دوباره‌سازی نشده‌اند و چرا محمد رضا شاه که با استناد به تاریخ ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی کشور برای حکومت استبدادی خود ایدئولوژی جدید

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "آیین و فرهنگ ایرانیان باستانی" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۷ اکتبر ۲۰۱۰ در برلین برگزار شد، ارائه کردم. این مقاله بخش مختصری از یک کتاب با عنوان "فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام" است که به صورت جلد نهم آرمان و اندیشه در سال ۲۰۱۲ میلادی منتشر شده است. بنابراین من این‌جا تنها از منابعی که مستقیماً به آن‌ها رجوع می‌کنم، نام می‌آورم.

^۲ برای نمونه می‌توان از "نزاع تاریخ‌نگاران" آلمانی یاد کرد که پس از انتشار مقاله‌ای از ارنست نولته در تاریخ ۶ ژوئن ۱۹۸۶ در "روزنامه‌ی عمومی فرانکفورک" گشوده شد. وی این‌جا تأسیس هولوکاست را یک واکنش به سیستم گولاک در شوروی می‌خواند. وی در کتابی که در سال بعد منتشر کرد، مدعی شد که ناسیونال سوسیالیسم آلمانی محصول یک جنگ داخلی در اروپا است که پس از انقلاب اکتبر توسط بلشویک‌ها پدید آمده است. در این ارتباط نه تنها بسیاری از تاریخ‌نگاران به بازنگری انتقادی تاریخ آلمان پرداختند، بلکه شبکه‌ی دوم صدا و سیمای آلمان یک سریال از برنامه‌های تاریخی را پخش کرد که از احیا ایدئولوژی فاشیسم در آلمان ممانعت کند. در این ارتباط طرح این مسئله نیز ضروری است که شخصی به نام سید جواد طباطبایی به ترویج نظریات ارنست نولته و کارل اشمیت (تئوریسین فاشیست در دوران آلمان نازی) در ایران پرداخته است، البته بدون این که نظریات منتقدان آن‌ها را نیز منتشر کند.

می‌ساخت، نیز اقدام به این کار نکرد؟ تاریخ ایران باستان چه خاری در چشم طبقه‌ی حاکم ایرانی است و اسلام چه نقشی را در ارتباط با ایدئولوژی دولتی بازی می‌کند که در تناقض و تعارض با اساطیر ایرانی قرار می‌گیرند؟

البته طرح این پرسش‌ها با انگیزه‌ی تخطئه و تخریب تاریخ فرهنگی ایرانیان باستانی صورت نمی‌گیرد. فقط یک مقایسه‌ی اجمالی میان بازمانده‌های مخروبه‌ی طاق کسری در نزدیکی بغداد با ساختمان کعبه در مکه به بهترین وجه ممکنه از این تناقض و تعارض فرهنگی گزارش می‌دهد. پیداست که طاق کسری نه تنها دانش و توان معماری ایرانیان باستانی، بلکه ذوق هنری و اسلوب زیبایی‌شناسی مردم این سرزمین را نیز در دوران قبل از سلطه‌ی اسلام بر کشور نمایان می‌سازد. در حالی که ایران ساسانی تحت تأثیر فرهنگ تاریخی هلنیسم قرار داشت، زیبایی‌شناسی اعراب شبه‌جزیره‌ی عربستان از همان شرایط بدوی و مادی بادیه‌نشین، دامداری غیر مسکون، کاروان‌داری و تجارت رشد می‌کرد. به بیان دیگر، ساختمان کعبه نیز از دانش و توان معماری، ذوق هنری و اسلوب زیبایی‌شناسی به خصوص اعراب در دوران ظهور اسلام گزارش می‌دهد. این‌جا دوباره پرسش‌های جدیدی به این شرح پدید می‌آیند؛ چرا یک نظام شاهنشاهی با عظمت دربار ساسانیان مغلوب لشکر اعراب مسلمان شد؟ ایرانیان چه نقشی را در تخریب و تخطئه‌ی تاریخ و فرهنگ باستانی خود بازی کرده‌اند و اسلام چگونه تبدیل به ایدئولوژی تشکیل یک نظام سلطنتی در ایران شد؟ دلیل اسلام‌گریزی مردم ایران چیست و چرا انبوهی از ایرانیان با استناد به تاریخ و اساطیر باستانی به دنبال یک هویت نوین ملی می‌گردند؟ از جمله باید از انجمن‌هایی یاد کرد که نان را به نرخ روز می‌خورند و جهت موج‌سواری و مصادره‌ی این تمایل فرهنگی به تازگی تحت عناوینی مانند: "ققنوس"، "فرشگرد" و "رستاخیز سیمرغ" شدیداً فعال شده‌اند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا دوباره با تدارک هویت غیر ماتریالیستی، یعنی با استقلال سوژه از پراکسیس اجتماعی و با آثار از خودبیگانگی مواجه هستیم. مارکس با استفاده از مقوله‌ی "از خودبیگانگی" بر بیگانگی انسان از خود، بیگانگی انسان از محصولات کارش و بیگانگی انسان از انسان‌های دیگر تأکید می‌کند.^۳ لیکن مسئله‌ی "از خودبیگانگی انسان" در تئوری انتقادی و انقلابی وی مبتنی بر یک حادثه‌ی تاریخی و یا تمایلات متافیزیکی انسان‌ها نیست، بلکه از فعالیت انسانی، یعنی از پراکسیس مولد و در روند تاریخ رشد می‌کند. محصول این حرکت واقعی "جهان موضوعیت‌یافته" است که البته مبتنی بر تبادل مادی انسان با طبیعت بیرونی توسط "کار شکل‌دهنده" می‌باشد و تحت تأثیر آگاهی از جهان وارونه، یعنی سوژکتیو پدید می‌آید. از این منظر نیز به درستی پیداست که تنها شرط ممکنه جهت فراروی از "نظم موجود" و تشکیل یک "نظم نوین" خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی است. به بیان دیگر، از آن‌جا که "نظم موجود" در پرتو آگاهی از جهان وارونه پدید آمده است، در نتیجه این امکان نیز وجود دارد که انسان مبتنی بر خودآگاهی ماتریالیستی، با اتکا به ظرفیت‌های جامعه و توان تولیدی موجود، با تسلط بر افکار عمومی و اتخاذ اراده‌ی اجتماعی آن‌را توسط پراکسیس نبرد طبقاتی دگرگون سازد و تدارک تشکیل یک "نظم نوین" را ببیند. مارکس روند این

^۳ البته این‌جا طرح این موضوع نیز ضروری است که مارکس در اوایل تحت تأثیر فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ قرار داشت و در پیروی از وی بر از خودبیگانگی انسان از "نوع ماهوی بشر" نیز تأکید می‌کرد. لیکن وی پس از فراروی از فلسفه به سمت پراکسیس معطوف شد و با کشف یک انسان‌شناسی جدید ماتریالیستی (موجود فعال) و با استناد به "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی از استفاده از مفاهیم مجرد و استعلایی ممانعت کرد.

حرکت واقعی را ماهیتاً انتقادی و انقلابی می‌خواند، زیرا در راستای تحقیقات خود از یک سو، به مضمون درون‌ذاتی تضاد نیروهای مولد با مناسبات تولید در فرماسیون‌های اجتماعی (تضاد ابژکتیو) و از سوی دیگر، به کشمکش ایدئولوژیک پیرامون بیان تضاد (تضاد سوژکتیو) پی می‌برد. بنابراین پیداست که چرا انتقاد وی از پراکسیس اجتماعی و اقتصاد سیاسی مستقیماً به سوی اشکال متنوع توجیهی و ایدئولوژیک جامعه‌ی طبقاتی نشانه می‌گیرد. ما این‌جا با شیوه‌ی نقد مارکس، یعنی با روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده مواجه می‌شویم که وی آن‌را قاطعانه و به صورت یک استراتژی دنبال می‌کند. به این صورت که وی میان فلسفه و دین تمیز می‌دهد و هر دو را منسوب به ایدئولوژی می‌نماید. این‌جا ایدئولوژی یک تظاهر واقعی جهت پوشش تضادهای درون‌ذاتی محسوب می‌شود که البته جامعه‌ی طبقاتی آن‌را ضرورتاً می‌طلبد. ایدئولوژی این‌جا از این بابت ضروری است، زیرا تفکر واقعیت و خوشبختی به دلیل سیه‌روزی ابژکتیو نیروهای مولد، پوچی اوضاع موجود و فقدان افق‌رهایی انسان غیر قابل تحمل است و به همین دلیل نیز "نظم موجود" باید اشکال تخیلی و اتوپیک (بهشت برین، مدینه‌ی فاضله، جامعه‌ی آشتی‌یافته) به خود بیگردد و برای انسان‌ها قابل تحمل گردد. به بیان دیگر، ایدئولوژی باید اثبات کند که وقایع ابژکتیو به صورت "ابژکتیو" غلط هستند، ایدئولوژی باید انسان‌ها را قانع کند که با وجود سیه‌روزی آن‌ها و بحران‌های اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی، اما یک آینده‌ی امن و دلپسند در انتظار آن‌ها است و در نهایت، ایدئولوژی باید توان آن‌را داشته باشد که انسان‌ها را نسبت به پراکسیس سیاسی بی‌اعتنا کند و آن‌ها را منفعل سازد. بنابراین تحت تأثیر این تصورات ناب است که انسان‌ها می‌توانند تضادهای محسوس و موضوعیت‌یافته‌ی زندگی روزمره‌ی خود را ظاهراً کنار بگذارند و "حقیقت" زندگی خود را در پرتو "تئوری ناب" و "ایمان راسخ" تجربه کنند. ما این‌جا نه تنها با فریبکار دینی، فلسفی و ایدئولوژیک، بلکه با موضوع خودفریبی انسان‌ها نیز مواجه هستیم که البته لازم و ملزوم هم‌دیگر هستند و یک‌دیگر را تکمیل می‌کنند. به این ترتیب، برای مارکس ممکن می‌گردد که با استفاده از روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی خود از فرضیه‌های نظریه‌پردازان نظام طبقاتی عزیمت کند، مبانی ایدئولوژیک آن‌ها را به بند نقد ماتریالیستی و دیالکتیکی بکشد و آن‌ها را با عواقب نظریات خودشان در پراکسیس اجتماعی مواجه سازد. بنابراین مارکس از یک سو، "نظم موجود" را به صورت وضعیت نامناسب و غیرخردمند افشا و اساس فلسفی و تئوریک آن‌را متزلزل می‌کند و از سوی دیگر، دگرگونی انقلابی آن و ضرورت تشکیل یک "نظم نوین" را در دستور پراکسیس نبرد طبقاتی قرار می‌دهد.

پیداست که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس در یک بستر تاریخی و فرهنگی متکامل شده است که رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده، جهان مدرن را پدید آورده و ظاهراً از اشکال متافیزیکی عبور کرده است. بنابراین مارکس از یک سو، در برابر آکوموداتیسیون (ادغام دین در فلسفه) کاملاً رادیکال موضع می‌گیرد، در حالی که از سوی دیگر، از "دین مثبت" سخن می‌راند. این‌جا منظور وی آن دینی است که ظاهراً از طریق برهان علمی، با استناد به دانش طبیعت و خرد بشری توجیه می‌شود. به بیان دیگر، تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نه محصول تصورات ناب اتوپیک وی است و نه ادعای این را دارد که تمامی مسائل طبقاتی و مشکلات اجتماعی را بلافاصله حل و فصل می‌کند. ما این‌جا با یک تئوری مجرد و کلی مواجه هستیم که بر اساس تضادهای درون‌ذاتی نیروهای مولد با مناسبات تولید در یک جامعه‌ی مشخص متکامل شده، اهداف رادیکال انقلاب فرانسه را در بر گرفته و دیالکتیک

فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به صورت انتقادی و ماتریالیستی در خود ادغام کرده است. به این ترتیب، مارکس نظریات خود را بر اساس یک قدرت بالقوه‌ی اجتماعی، یعنی وجود ابژکتیو پرولتاریا متکامل می‌کند که البته سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی نیز محسوب می‌شود. ما این‌جا با یک قوای موجود اجتماعی مواجه هستیم که به انقیاد دین، فلسفه و ایدئولوژی در آمده و در حال انهدام خود و محیط زیست است، در حالی که از سوی دیگر، توان این را نیز دارد که تحت تأثیر یک تئوری عمل‌گرا و انتقادی قرار بگیرد، از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل دگرگون گردد و در پراکسیس نبرد طبقاتی از "نظم موجود" فراروی (مثبت) کرده و جهت‌رهایی خویش تدارک تشکیل یک "نظم نوین" را ببیند. به بیان دیگر، مارکس از همان "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی که مضمون آن کار از خودبیگانه است، دیالکتیک هستی با آگاهی و تئوری با پراکسیس را متکامل می‌کند و به شرایط قوای خودآفرینی انسان، استقلال سوژه‌ی انقلابی از ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم و ضرورت نفی تولید کالایی و قانون ارزش و لغو کار از خودبیگانه‌ی مزدی پی می‌برد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با استفاده از روش نقد درون‌ذاتی و با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس پیش‌شرایط سرنگونی نظام جمهوری اسلامی جهت تشکیل یک "نظم نوین" نیز به خوبی هویدا می‌گردد. لیکن اولین شرط جهت درک مناسب و تحکیم تئوری انتقادی و انقلابی مارکس در پراکسیس سیاسی فراروی انسان از اشکال متافیزیکی مانند: دین، فلسفه و ایدئولوژی است. همان‌گونه که در جای دیگری به تفصیل مستند و مستند کردم، افکار اکثر قابل ملاحظه‌ی ایرانیان آکنده به متافیزیک است. این‌جا منظور من نه فقط مردم عادی کشور، بلکه اغلب فعالان جنبش کمونیستی و کارگری نیز هستند.^۴ از آن‌جا که قدرت سیاسی بستگی به توازن قوای اجتماعی دارد و اقتدار یکی نشانه‌ی نقطه‌ی ضعف دیگری است، در نتیجه پیداست که تحت تأثیر بحران تئوریک و پراکندگی موجود جریان‌های چپ، اشکال متنوع از شوینیست‌های ایرانی شدیداً فعال شده‌اند و با استناد به اساطیر باستانی سرزمین ایران انگیزه‌ی احیا حکومت سلطنتی در کشور را دارند. این‌جا اصولاً یک پرسش انتقادی در رابطه با دلایل رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام مطرح نمی‌شود، در حالی که شکست سپاه شاهنشاهی ساسانی در برابر لشکر اعراب مسلمان به یک مسئله‌ی صرف نظامی تقلیل می‌یابد و ظاهراً زمینه‌ی عرب‌ستیزی و روانیسم را پدید می‌آورد. این‌جا هم‌چنین هیچ‌گونه اثری از علل بحران ایدئولوژیک در ایران باستان وجود ندارد. در حالی که علت مسلمان شدن مردم ایران مستقیماً به خشونت خلافت اسلامی و پرداخت جزیه زرتشتیان (مالیات اهل کتاب) به حکومت مرکزی منسوب و قلمداد می‌گردد. از جمله باید از نقش تاریخی اولین شاهنشاه سرزمین ایران، یعنی کوروش هخامنشی یاد کرد که نقطه‌ی عزیمت تمامی شوینیست‌های ایرانی جهت تدارک یک هویت نوین ملی است. انگاری که وی کاملاً مستقل و بدون هیچ پشتوانه‌ی تاریخی و فرهنگی مروج شکیبایی دینی در کشور بوده و عدالت را در گستره‌ی سرزمین ایران حاکم کرده است. مصداق نظری آن‌ها "استوانه‌ی کوروش کبیر" است که به عنوان اولین "مانیفست حقوق بشر" تجلیل و ستایش می‌شود.

^۴ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی - نقش فراروی از "خرد استعلاتی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه، برلین

لیکن نه ساختار دولت از مناسبات مادی جامعه مستقل است و نه استقرار یک حکومت بدون آن تاریخ فرهنگی که وجودش با استناد به آن توجیه می‌شود، قابل درک می‌شود. به همین دلایل نیز دولت‌ها از نظر زمانی و مکانی اشکال متفاوت و متنوع به خود می‌گیرند. پیداست که بررسی و درک یک دولت به خصوص نیاز به "دانش مثبت" و یک روش شناخت‌شناسی مناسب و کلی دارد که تشکیل و تکامل حکومت را به صورت دیالکتیکی، یعنی از "حرکت واقعی" جامعه-ی طبقاتی استنتاج کند. البته مارکس جهت نقد کلیت فرماسیون‌های اجتماعی بررسی ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی دولت را در دستور فعالیت تئوریک خود قرار داد، اما کوتاهی عمرش مجال انجام این کار را به وی نداد. به همین دلیل نیز مارکس نتوانست که یک بررسی درون‌ذاتی و جامع از ماهیت ماتریالیستی دولت و اشکال ایدئولوژیک آن را ارائه دهد و از خود یک تئوری کلی جهت شناخت ساختار سیاسی حاکمیت جامعه‌ی طبقاتی را به جای بگذارد. با تمامی این وجود وی در نوشته‌های خود جسته و گریخته به نقد نقش دولت می‌پردازد و ماهیت حاکمیت سیاسی را به عنوان نشانه‌ی قدرت طبقه‌ی حاکم، فقدان خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی و محصول شیوه‌ی به خصوص تولید اجتماعی و نتیجه‌ی واکنش به آن‌ها کشف می‌کند. مسئله‌ی نقد مارکس از دولت، بررسی کلیت ساختار اقتصادی است که ما مضمون آن را به صورت فشرده در جلد سوم کتاب "سرمایه" به شرح زیر می‌یابیم:

«شکل به خصوص 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] مستقیماً از تولید رشد کرده است، بر آن واکنش می‌کند. اما همین جا کلیت ساختار اقتصادی بنا می‌شود، [یعنی] از روابط تولیدی که از آن امور اجتماعی و هم‌زمان با آن ساختار به خصوص سیاسی‌اش رشد می‌کنند. این هر باره رابطه‌ی مستقیم مالکان مناسبات 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 شکل مستقل یا وابسته‌ی سیاسی، خلاصه، همواره شکل به خصوص دولت را نیز کشف می‌کنیم.»^۵

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس این‌جا کاملاً مختصر و مفید مضمون یک بررسی ماتریالیستی و دیالکتیکی از دولت را ارائه می‌دهد و ساختار سیاسی و شکل به خصوص حکومت را از ماهیت متضاد اقتصادی آن متکامل می‌کند. ما این‌جا با تضاد نیروی مولد با مناسبات تولید در جوامع طبقاتی مواجه هستیم که سرچشمه‌ی بروز آن تصاحب کار اضافی است و در حوزه‌ی تولید و حوزه‌ی توزیع بروز می‌کند. از آن‌جا که مارکس این‌جا به نقد دولت بر اساس روش مدرن تولید سرمایه‌داری می‌پردازد، در نتیجه تضاد درون‌ذاتی کار و سرمایه را منسوب به مقوله‌ی "کار اضافی پرداخت نشده" می‌سازد. لیکن با استناد به "تئوری رانت" در جلد سوم "سرمایه" می‌توان به مضمون آن شکل به خصوص اقتصادی که در آن کار اضافی توسط رانت زمین، یعنی اضافه تولید کشاورزی از تولید کنندگان مستقیم استخراج می‌شود، نیز پی برد. این‌جا موضوع اصلی نقد اقتصاد سیاسی مارکس بررسی منبع درآمد طبقات اجتماعی است که بر اساس توازن قوای آن‌ها و به صورت سود سرمایه به سرمایه‌داران، رانت زمین به مالکان و کار مزد به کارگران

^۵ Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost), S. ۷۹۹

تعلق می‌گیرد.^۱ بنابراین با استناد به نقد ماتریالیستی و دیالکتیکی مارکس از دولت ممکن می‌شود که کلیت فرماسیون اجتماعی را در زیست مادی (اقتصاد، زیربنا)، زیست معنوی (دین، فلسفه، ایدئولوژی، روبنا) و زیست ساختاری (دولت، نهادهای اجتماعی) متمایز و رابطه و کشمکش‌های تاریخی آن‌ها را در ابعاد زمانی و مکانی هویدا کرد. از این منظر نه تنها به درستی روشن می‌شود که تحت چه شرایطی دولت باستانی سرزمین ایران به وجود آمده است، بلکه چه عواملی منجر به بحران ایدئولوژیک و انحطاط شاهنشاهی ساسانیان، شکست سپاه ایران در برابر لشکر اعراب مسلمان و رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام شده‌اند.

تا آن‌جایی که از تاریخ ایران باستان بر می‌آید، کوچ اقوام آریایی به فلات ایران بیش از سه هزار سال قدمت دارد. از آن‌جا که سرزمین ایران تحت تأثیر خشکی طولانی مدت قرار داشت، در نتیجه سکونت و کشاورزی در این منطقه بدون استفاده از مستقالات آبیاری غیر ممکن بود. پیداست که تحت این شرایط اقلیمی و با در نظر داشتن فن‌آوری موجود و سطح نازل رشد نیروهای مولد بنای تأسیسات آبیاری مانند: قنات، چاه، نهر و سد مستلزم همکاری اشتراکی می‌شد. به این ترتیب، در فلات وسیع سرزمین ایران جوامع اشتراکی مسکون شدند که به صورت خودکفا تولیدات کشاورزی را برنامه‌ریزی و عملی می‌کردند. از آن‌جا که روستاها در خطر تهاجم اقوام غیر متمدن و نیمه‌وحشی بودند، در نتیجه تدارک قوای نظامی روستایی جهت حفاظت از دام و محصولات کشاورزی تبدیل به یک امر استراتژیک می‌شد. به این ترتیب، مردان سلحشور حفاظت روستاها را به عهده گرفتند، در حالی که از سوی دیگر، حماسه‌های پهلوانی و از جمله اساطیری که به نبرد میان قوای خیر (ایران) با قوای شر (غیرایران، توران) معنی می‌دادند، پدید آمدند و رواج یافتند. پیداست که این‌جا نیز خدایان به نیروهای خوب خودی که "اهوراها" بودند و هواداران نیروهای بد بیگانه که "دواها" نام داشتند، متمایز می‌شدند. ما این‌جا با همان اشکال متافیزیکی مواجه می‌شویم که از هم‌گسیختگی زیست مادی جوامع اشتراکی، یعنی از پراکسیس مولد روستایی، زندگی مسکون و شبانی در اوضاع اولیه‌ی به صورت زیست معنوی ایرانیان رشد کرده و به مقاومت آن‌ها در برابر تهاجم اقوام بیگانه معنی می‌دادند.

از آن‌جا که امرار معاش سلحشوران باید از طریق دام و محصولات زراعی روستاها تأمین می‌شد، در نتیجه بخشی از اضافه تولید جوامع اشتراکی به صورت رانت محصولی به آن‌ها تعلق می‌گرفت. پیداست که انگیزه‌ی افزایش رانت همواره سلحشوران را مجبور می‌ساخت که در نقاط مهم استراتژیک یک منطقه مستقر گردند و با تضمین امنیت تعداد بیشتری از روستاهای پراکنده بخش بزرگتری از اضافه تولید اجتماعی را مصادره کنند. به این ترتیب، شهر به عنوان مرکز قوای مجریه و محل سکونت طبقه‌ی حاکم شکل گرفت و نطفه‌ی زیست ساختاری سرزمین ایران در اوضاع اولیه گذاشته شد. پیداست که مصادره‌ی اضافه تولید روستاها به صورت رانت محصولی تنها از طریق خشونت غیر اقتصادی میسر می‌شد. تحت اوضاع موجود مالکیت بر ابزار تولید (زمین زراعی و مستقالات آبیاری) ظاهراً در تملک اشتراکی نیروهای مولد روستایی قرار داشت، در حالی که مالک واقعی آن‌ها طبقه‌ی حاکم شهری بود، زیرا نتایج کار اضافی را به صورت رانت محصولی سالیانه تصاحب می‌کرد. ما این‌جا با یک جامعه طبقاتی مواجه هستیم که نیروهای مولد آن مستقیماً تحت کنترل طبقه‌ی حاکم قرار ندارند و انسان‌ها برده نیستند. پیداست که تحت این شرایط تضاد نه در حوزه‌ی

^۱ Vgl. ebd., S. ۱۲۷ff., ۸۹۲f.

تولید، بلکه فقط در حوزه‌ی توزیع بروز می‌کند. ما این‌جا هم‌چنین با شرایطی مواجه می‌شویم که منجر به تشکیل یک "دولت منطقه‌ای" می‌شود که البته ساختار آن بر اساس یک "زیربنای رانتی" بر پا می‌گردد. یک چنین حکومتی قادر است که اقوام و ملت‌های متفاوت را به سلطه‌ی خویش در آورد، البته بدون این‌که تدارک همگون‌سازی آداب، رسوم و فرهنگ آن‌ها را ببیند. حدود سازش و چالش دولت با مردم تحت سلطه‌اش بستگی به اهداف و انگیزه‌های آن‌ها دارد. به این صوت که "دولت منطقه‌ای" از یک سو، محافظ ادیان بی‌آزار است و فرهنگ شکیبایی را میان آن‌ها ترویج می‌کند، در حالی که از سوی دیگر، تمامی جنبش‌های اقتدار گریز را به خاک و خون می‌کشد. پیداست که یک چنین حکومتی نیاز به یک ایدئولوژی مناسب نیز دارد که اعمال خشونت غیر اقتصادی خود جهت مصادره‌ی اضافه تولید روستاها را توجیه کند. افزون بر این، این ایدئولوژی باید هم از درون با درک روزمره‌ی فرودستان جامعه منطبق باشد و دین و آیین ملت‌های دیگر را در گستره‌ی ارضی کشور به چالش نکشد و هم از بیرون برای گسترش زمینه‌ی رانتی دولت مرکزی چنان دشمنانه در برابر حکومت‌های متخاصم قرار بگیرد که قوای نظامی خود را جهت کشورگشایی و گسترش زمینه‌ی رانتی خود بسیج و تهییج کند.

بنابراین بر اساس این پشتوانه‌ی تاریخی و فرهنگی بود که کوروش هخامنشی کشورگشایی را آغاز کرد و حدود ۲۵۰۰ سال پیش حکومت شاهنشاهی را بر سرزمین ایران مستقر ساخت. وی در دوران سلطنت خود موفق شد که گستره‌ی پهناوری را از کوه‌های هندوکوش در شرق تا کرانه‌های دریای مدیترانه در غرب و تمامی مناطق دریایی خزر در شمال تا کرانه‌های خلیج فارس و دریایی عمان در جنوب را به حاکمیت خویش در آورد. به این ترتیب، یک "دولت منطقه‌ای" بر سرزمین ایران مستقر گشت که اقوام متنوع، ملت‌های متفاوت و انواع دین، آیین و فرهنگ‌های متعارض را در بر می‌گرفت. ما این‌جا با یک دولت ملی و با آن رابطه‌ی دولت با ملت که از جهان مدرن کنونی می‌شناسیم، سر و کار نداریم. لیکن طرح این مسئله به این معنی نیست که شاهنشاهی هخامنشی فاقد ایدئولوژی و یا به کلی از زمینه‌ی مادی و جوامع شهری و روستایی مستقل بوده و کوروش بدون در نظر گرفتن انگیزه‌ها و اهداف اقوام و ملت‌های تحت سلطه‌اش بر آن‌ها حکمرانی می‌کرده است. از جمله باید از فضای شهر بابل یاد کرد که محل تلاقی فرهنگ‌ها و ادیان متعارض محسوب می‌شد. این‌جا دو دین و آیین متناقض در برابر یکدیگر قرار گرفته که هر کدام به شکلی از هم-گسیختگی و از خودتنافض‌گویی زمینه‌ی مادی به خصوص خود رشد کرده بودند.

اولی آیین یکتاستایی ایرانیان بود که بر اساس اوستا به پیامبر زرتشتیان منسوب می‌شود. ظهور زرتشت در حدود یک هزار سال قبل از آغاز تاریخ میلادی تخمین زده می‌شود و آیین وی در شکل گات‌ها (سروده‌ها) به جای مانده است. وی بر اساس زیست مادی جوامع اشتراکی و با رجوع به اساطیر دوگانه‌ی ایرانیان بود که آیین مزدیسانی را به صورت منطقی و اخلاقی متکامل کرد. به این صورت که زرتشت خدایان خوب خودی (اهوراها) را تحت نام اهورامزدا و نیروهای بد بیگانه (دواها) را تحت نام اهریمن متمرکز ساخت و از طریق ترویج گفتار، پندار و کردار نیک، خرد بشری را معیار تشخیص میان راه خیر و شر کرد و به روش پارسایی زرتشتیان معنی داد. مفهوم "اهورامزدا" محصول ادغام دو مفهوم "مزدا" و "اهورا" است. در حالی که مزدا به معنی دانایی و خردگرایی است، اهورا مظهر قدرت تلقی می‌شود. به این ترتیب، اهورامزدا جلوه‌ی یک خدای مهربان، حکیم، خردمند و پارسا را به خود می‌گیرد و مظهر قوای خیر (سپند مینیو)

محسوب می‌شود. زرتشت در برابر اهورامزدا، اهریمن (انگره مینیو) را مستقر ساخت که در جلوه‌ی دیو مظهر و سرچشمه‌ی تمام پلیدی‌ها است و اصل تدارک شر به حساب می‌آید. پیداست که تنزیه قوای خیر از قوای شر و تضاد بین آن‌ها مسئله‌ی آزادی اراده‌ی انسان را نیز به پیش می‌کشد. به این معنی که این دوگانگی نه تنها مغایر با اصل یکتاستایی و تعالای اهورامزدا نیست، بلکه طبیعت خردگرایی و حقیقت‌یاب، یعنی اختیار و آزادی اراده‌ی انسان را نیز جهت انتخاب میان راه خیر و راه شر و کسب اخلاق نیک جهت پارسایی در بر می‌گیرد. بنابراین این‌جا آن کسی که خردمند است، راه خیر را بر می‌گزیند و هدفمند قلمرو اهورامزدا را گسترش می‌دهد و عواقب آن‌را در واقعیت زندگی خود نیز تجربه می‌کند. در برابر نابخرد به راه شر می‌رود و نه تنها محصول افکار و کردار مخرب خود را باید متحمل شود، بلکه در آخرت نیز به سزای اعمال خویش می‌رسد. به این ترتیب، آیین مزدیسانی به طبیعت خردگرا و حقیقت-یاب انسان و به یک انسان‌شناسی مثبت دست می‌یابد. این‌جا انسان با گزینش خرد خویش و با پیروی از اخلاق نیک به همیاری و همکاری با قوای خیر می‌شتابد و در تشکیل یکتایی، یعنی در پیروزی اهورامزدا بر اهریمن سهیم می‌گردد. از این منظر، انسان یک نقش فعال و مثبت را در جهان واقعی و معنوی ایفا می‌کند، زیرا آن است که با اتخاذ خرد راه خیر از راه شر را تشخیص می‌دهد، اخلاق نیک را بر می‌گزیند و اهورامزدا را به یکتایی می‌رساند. بنابراین ما در آیین زرتشت با اصل یکتایی یزدان به صورت منطقی و اخلاقی مواجه می‌شویم که البته بازتاب روح شکبیا و متمدن، تولید اشتراکی، زندگی شبانی و مقاومت سلحشوران مسکون روستایی در برابر تهاجم اقوام غیرمتمدن و نیمه‌وحشی است. پیداست که تبدیل آیین زرتشت به ایدئولوژی حکومتی نه تنها دشمنی ایران با توران (ان‌ایران، غیر ایران) را از طریق دوگانگی و تقابل قوای خیر با قوای شر توجیه می‌کرد، بلکه شاهنشاه در رأس "دولت منطقه‌ای"، یعنی در قلمرو اهورامزدا قرار می‌گرفت و برخوردار از "فره‌ی ایزدی" می‌شد. بنابراین شاهنشاه از منظر فرودستان جامعه یک نقش الهی را بازی می‌کرد و به عنوان خدایگان بر سرزمین ایران حکم می‌راند. به این ترتیب، تمرکز قدرت سیاسی و بسیج و تهییج سلحشوران برای گسترش سرزمین خیر، یعنی ایران زمین جنبه‌ی دینی و اخلاقی به خود می‌گرفت که البته با زیربنای رانتی "دولت منطقه‌ای" نیز ظاهراً متناسب بود. ما این‌جا با تطابق آیین یکتاستایی ایرانیان با اساطیر تاریخی و حماسه‌های پهلوانی این سرزمین نیز مواجه می‌شویم که به صورت جنگ‌های ایران با توران و تضاد و تقابل قوای خیر با قوای شر جلوه می‌کنند. پیداست که یکتاستایی ایرانیان که البته بر اساس خرد بشری استوار می‌شود، هم زمان نطفه‌ی قیام فرودستان جامعه را نیز در خود می‌پرورد. به خصوص در دورانی که دولت منطقه‌ای در کشورگشایی با شکست مواجه می‌شود و برای بازسازی قوای نظامی و تدارک تسلیحات جنگی، به مقدار رانت محصولی می‌افزاید و منجر به اختلال در بازسازی نیروی کار جوامع اشتراکی در روستاها می‌شود. از این پس، شاهنشاه "فره‌ی ایزدی" را می‌بازد و از منظر فرودستان جامعه وجهه‌ی اهریمن را به خود می‌گیرد. پیداست که این‌جا حق مقاومت در برابر حکومت تبدیل به یکی از وظایف دینی می‌شود.

دومین دین در شهر بابل که مورد نظر این نوشته است، مربوط به یکتاپرستی سامیان می‌شود که البته به صورت یهودیت بر اساس جامعه‌ی برده‌داری در مصر متکامل شده بود. از آن‌جا که در نظام برده‌داری نیروهای مولد مستقیماً تحت کنترل طبقه‌ی حاکم قرار دارند و اضافه تولید آن‌ها روزمره مصادره می‌شود، در نتیجه این‌جا تضاد هم در حوزه‌ی

تولید و هم در حوزه‌ی توزیع بروز می‌کند. پیداست که یک چنین نظام متضادی نیاز به یک ایدئولوژی مناسب نیز دارد که از یک سو، طبقه‌ی حاکم برده‌دار را به توافق برساند و از سوی دیگر، نیروهای مولد را از سیه‌روزی واقعی خود معطوف به جهان اخروی سازد و منجر به تحمیق و انفعال آن‌ها شود. برای اولین بار یک فرعون مصری به نام اشناتون که حدود ۶۹۰ سال قبل از آغاز تاریخ یهودیت می‌زیست، به یک خدای یکتا و قهار به نام آتون متوسل شد که سلطه‌ی بی‌چون و چرای خود را بر گستره‌ی حاکمیت خویش موجه سازد. آتون بر خلاف بت‌های مصنوع نور متعال و بدون چهره محسوب می‌شد که البته از همان ازمهم‌گسیختگی و خودتناقض‌گویی روش تولید برده‌داری رشد کرد که در سرزمین مصر باستان معمول بود. ما این‌جا با آن شرایط اقلیمی مواجه هستیم که بر اساس آن یک دین نوین پدید آمد، ساختار یک حاکمیت به خصوص را موجه کرد و به زیست معنوی نیروهای مولد در این دوران معنی داد. از جمله باید از سواحل حاصل‌خیز رود نیل یاد کرد که اضافه تولید آن ساخت اهرام مصر را از طریق کار بردگان ممکن ساخت. به این ترتیب، فرعون در رأس طبقه‌ی برده‌داران قرار می‌گرفت و به عنوان یک خدا بشر بر سرزمین مصر باستان حکم می‌راند. از این پس، نطفه‌ی ادیان ابراهیمی نیز به صورت یک توحید غیرمنطقی و عددی در این منطقه گذاشته شد. به این ترتیب، آتون به صورت یهوه به آیین موسی راه یافت و تبدیل به خدای یکتای یهودیان شد. بنا بر تورات یهوه تصویری از یک خدای انتقام‌جو، حسود، حق به‌جانب، بی‌خرد و قدرت متعال است که هیچ خدای دیگری را در جوار خود تحمل نمی‌کند و به همین دلیل نیز جهان بشریت را به سوی تعصب و سیه‌روزی می‌کشاند. از این پس، بنیان یک شیوه‌ی نفرت نوین در جهان گذاشته شد و قتل‌عام بت‌پرستان، ملحدان و مشرکان را تبدیل به برنامه‌ی دینی و معیار رستگاری مؤمنان یکتاپرستی سامیان کرد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما با استناد به تاریخ فرهنگی دوران باستان با دو دین و آیین متناقض و متعارض یکتایی آشنا می‌شویم که البته از دو شیوه‌ی متفاوت از تولید پدید آمده، به دو زیست ساختاری متناقض معنی داده و در شهر بابل با یک‌دیگر تلاقی می‌کردند. در شکل ایرانی آن نیروهای مولد برده نیستند و اضافه تولید جوامع اشتراکی سالیانه به صورت رانت محصولی مصادره می‌شود، در حالی که در شکل مصری آن نیروهای مولد برده هستند و مصادره‌ی اضافه تولید بردگان روزمره به وقوع می‌پیوندد. افزون بر این، در شکل ایرانی آن تضاد فقط در حوزه‌ی توزیع بروز می‌کند، در حالی که در شکل مصری آن هم حوزه‌ی تولید و هم حوزه‌ی توزیع منجر به بروز تضاد طبقاتی می‌شوند. پیداست که تحت شرایط متفاوت اقلیمی و مادی گوناگون، ساختار حکومتی و زیست معنوی، یعنی روان‌شناسی اجتماعی نیز با یک‌دیگر به کلی تفاوت دارند. در حالی که آیین یکتاستایی ایرانیان که از جوامع اشتراکی روستایی پدید آمده و با استناد به "فره‌ی ایزدی" حاکمیت را توجیه و برای فرودستان جامعه قابل تحمل می‌کند، لیکن دین یکتاپرستی سامیان محصول یک نظام برده‌داری است که از مؤمنان تبعیت بی‌چون و چرا را می‌طلبد. سرچشمه‌ی این تفاوت‌ها و تناقض‌ها که روان‌شناسی اجتماعی را پدید می‌آورند، دو منبع متضاد دینی و آیینی هستند. در حالی که اولی با استناد به گات‌های زرتشت از اصل دوگانگی عزیمت می‌کند و خرد بشری را داور گزینش راه خیز از راه شر می‌شمارد، اما دومی مبتنی بر تورات است که توحید غیرمنطقی و عددی را اصل خدشه‌ناپذیر ایمان یهودیان می‌خواند.

با وجودی که در شهر بابل یکتاستایی ایرانیان دشمنانه در برابر یکتاپرستی سامیان قرار می‌گرفت، لیکن دین یهودیت یک خطر جدی و بالفعل برای تاریخ فرهنگی ایرانیان به شمار نمی‌رفت. به این دلیل که یهوه به عنوان خدای یهودیان مختص به اقوام بنی‌اسرائیل می‌شود و یک شکل جهان‌شمول به خود نمی‌گیرد. بنا بر تورات یهوه بنی‌اسرائیل را جهت پرستش خود بر می‌گزیند. از آن‌جا که "دولت منطقه‌ای" ایران بر اساس روش تولید برده‌داری شکل نگرفته بود و یهودیت یک دین بی‌آزار در این دوران به حساب می‌آمد، در نتیجه کوروش هخامنشی اقوام بنی‌اسرائیل را از بردگی آزاد ساخت و به آن‌ها این امکان را داد که به زادگاه تاریخی خود در کرانه‌های دریای مدیترانه بازگردند. تنها از این بابت است که تورات از "کوروش مسیح" به عنوان ناجی اقوام یهودی یاد می‌کند.

بنابراین در دوران شاهنشاهی هخامنشیان دین یکتاپرستی سامیان یک رقیب قابل ملاحظه و جدی برای آیین یکتاستایی ایرانیان محسوب نمی‌شد و به اصول ایدئولوژیک "دولت منطقه‌ای" سرزمین ایران خدشه‌ای وارد نمی‌آورد. پیداست که شکست سپاه ایران در برابر لشکر اسکندر مقدونی تاریخ فرهنگی ایرانیان را تحت تأثیر هلنیسم قرار داد، البته بدون این-که در تعارض با اصل دوگانگی در آیین یکتاستایی ایرانیان قرار بگیرد. به این ترتیب، سرلشکران یونانی در ایران ماندگار شدند، با شاهزادگان هخامنشی پیوند خانوادگی بستند و سلسله‌ی سلوکیان را تشکیل دادند. به همین منوال باید از شاهنشاهان اشکانی یاد کرد که خود را "فیل یونانی" (هوادر یونانیان) می‌خواندند. منتها از اواسط قرن اول میلادی جهان بشریت با یک روح جدید از یکتاپرستی سامیان به صورت مسیحیت مواجه شد. به این معنی که یهوه در کتاب انجیل تبدیل به یک خدای جهان‌شمول به صورت روح‌القدس می‌گردد و عیسی از حواریانش می‌خواهد که دین مسیحیت را در تمامی نقاط جهان گسترش دهند. از جمله باید از انجیل مرقس یاد کرد که در دهه‌ی ۷۰ میلادی به زبان یونانی در رم تألیف شد. از آن پس که دین مسیحیت در امپراطوری رم رواج یافت، بلاش اشکانی (اشک بیست و دوم) که از سال ۵۱ تا ۷۸ میلادی پادشاهی می‌کرد. فرمان به جمع آوری متون پراکنده‌ی اوستا را صادر و نویسندگان ایرانی را در احیا خط پهلوی تشویق کرد. به هر حال تا پایان سال ۱۱۰ میلادی طول کشید که انجیل متی به زبان عبری در اورشلیم، انجیل لوقا به زبان لاتین در آسیای صغیر و انجیل یوحنا به زبان آرامی در افسوس منتشر شدند. هم‌زمان میسیونرهای عیسوی در گستره‌ی شاهنشاهی اشکانیان پراکنده گشتند و با ترویج دین خویش یک آلت‌رناتیو جهان‌شمول و جدی را در برابر تاریخ و فرهنگ ایرانیان باستانی قرار دادند.

با استقرار حکومت ساسانیان در ایران در سال ۲۲۶ میلادی آیین زرتشت تبدیل به ایدئولوژی دولت شاهنشاهی ایران شد. اردشیر بابکان که از نواده‌های ساسان و محافظ آتشکده‌ی آناهیتا در شهر استخر بود، بر آخرین شاهنشاه اشکانی، اردوان پنجم شورید و پس از قتل وی بر تخت شاهنشاهی ایران نشست. او به عنوان عالی‌ترین مقام مذهبی (بغ، خدایگان) قدرت سیاسی را در دست گرفت و حقانیت حکومت خویش را با سرنگونی نماینده‌ی اهریمن توجیه کرد. اولین مؤبد موبدان شاهنشاهی ساسانیان تنسر نام داشت که اوستا را با فنون و دانش موجود سنجد و نسخه‌ای از آن را فراهم آورد که در گنج شایگان محفوظ شد. بنابراین آغاز سلسله‌ی ساسانیان مصادف با پیدایش روح جدیدی در تاریخ شاهنشاهی ایران بود. به این صورت که از یک سو، قدرت سیاسی و قوای انتظامی در سنت پادشاهان هخامنشی در دست حکومت متمرکز شدند و از سوی دیگر، آیین زرتشت تبدیل به ایدئولوژی حکومتی و دین رسمی کشور شد.

از آنجا که موضوع این نوشته نقد و بررسی بحران ایدئولوژیک در ایران باستان است، در نتیجه با استناد به تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس ضروری است که کلیت جامعه‌ی ایران باستان با کلیت جامعه‌ی مصر باستان مقایسه گردد. به این معنی که ضرورتاً باید زیست مادی، زیست معنوی و زیست ساختاری آن‌ها را در برابر یکدیگر قرار داد و از یک سو، تفاوت‌ها و تناقض‌های آن‌ها را برجسته ساخت و از سوی دیگر، دلیل ادغام یکتاپرستی سامیان در یکتاستایی ایرانیان را شناسایی کرد. در این ارتباط بررسی و مقایسه‌ی اساطیر ایرانیان با اساطیر سامیان بسیار کارساز است، زیرا آن‌ها به صورت تولیدات مه‌آلود افکار انسانی به بهترین وجه ممکنه از روان‌شناسی و اوضاع موجود این دوران گزارش می‌دهند. بنابراین این‌جا سه نمونه‌ی متفاوت از اسطوره‌های مشابه ایرانیان با سامیان مقایسه می‌گردد.

اولین اسطوره در مورد آفرینش جهان مادی است. به این صورت که اساطیر ایرانی از یک تضاد ازلی، یعنی دوگانگی قوای معنوی میان هرمزد و اهریمن گزارش می‌دهند. ما این‌جا با مسئله تنزیه قوای خیر از قوای شر مواجه می‌شویم. در حالی که زمان بیکران است، این دو قوای متضاد با یکدیگر هیچ ارتباطی ندارند و میان آن‌ها خالی است. بنابراین این‌جا زمان و مکان قدیم به شمار می‌روند و ابزار آفرینش جهان مادی محسوب می‌شوند، در حالی که انگیزه‌ی آفرینش هرمزد جنبه‌ی اخلاقی و خردمند به خود می‌گیرد. به این معنی که هرمزد از سرشت ویرانگر و غیر قابل‌تغییر اهریمن آگاه است و از این رو، تصمیم به آفرینش جهان مادی می‌گیرد که زمینه‌ی شکست وی را مهیا سازد. به این ترتیب، هرمزد زمان بیکران را کرانمند می‌کند و آفریدگان خود را به صورت امشاسپندان پدید می‌آورد. هم‌زمان اهریمن دست به مقابله به مثل می‌زند و در برابر هر آفریده‌ی نیک هرمز یک زشتی و پلیدی می‌سازد. سرانجام هرمزد جهان را از قوه به فعل در می‌آورد و در پرتو ذات مینویی خود جهان مادی را می‌آفریند. بنابراین اسطوره‌ی آفرینش جهان مادی بنا بر یکتاستایی ایرانیان ظاهراً منطقی به نظر می‌آید، در حالی که در تورات نه معنی آفرینش جهان مادی روشن است و نه در یکتاپرستی سامیان کوچک‌ترین اثری از اخلاق و خردمندی مشاهده می‌شود. تورات در تشریح آفرینش جهان مادی مدعی می‌شود که خدا در ابتدا آسمان‌ها و زمین را آفرید و پس از شش روز آفرینش جهان مادی به پایان رسید. این‌جا تنها چیزی که قدیم محسوب می‌شود، همان روح خدای یکتا است که بدون دلیل و ابزار آفرینش، یعنی با وجود فقدان زمان، مکان و ماده جهان مادی را پدید می‌آورد. افزون بر این‌ها، این‌جا اصولاً روشن نیست که خداوند چه کمبودی را احساس کرده که اراده به آفرینش جهان موجود کرده است. صرف نظر از بی‌منطقی این اسطوره، مسئله‌ی منزه بودن خداوند نیز این‌جا مطرح است، زیرا یهوه به تنهایی خالق قوای خیر و قوای شر محسوب می‌شود.

اسطوره‌ی دوم در رابطه با نقش انسان در جهان آفرینش است. اساطیر ایرانی از کیومرث به عنوان زیست فانی و اولین نیک اندیش گزارش می‌دهند که البته فاقد جنسیت است. از آن‌جا که کیومرث از هشدار هرمزد پیروی می‌کند و اهریمن موفق به گمراهی وی نمی‌شود، در نتیجه دیو خشم کیومرث را به قتل می‌رساند. سپس از جسد کیومرث فلزات به وجود می‌آیند و از نطفه‌ی او یک گیاه مانند دو شاخه‌ی ریواس سبز می‌شود که بعداً به صورت اولین زوج انسانی تکامل می‌یابد. مشی نام اولین زن است و اولین مرد مشیانه نام دارد. سپس هرمزد آن‌ها را از ذات پاک بشری خودشان آگاه می‌سازد و از آن‌ها می‌خواهد که نیک بیندیشند، نیک بگویند، کار نیک کنند و هرگز دیوان را نستایند. لیکن تازش اهریمن به جهان آفرینش ادامه می‌یابد و سرانجام مشی و مشیانه گمراه می‌شوند. به این صورت که آن‌ها دروغ

می‌گویند، آفرینش جهان مادی و انسان را به اهریمن نسبت می‌دهند، حیوانات را قربانی می‌کنند و گوشت می‌خورند، به مدت پنجاه سال از هم‌بستری با هم‌دیگر پرهیز می‌کنند و زمانی که صاحب دو فرزند می‌شوند، آن‌ها را تحت نفوذ پلیدی اهریمن می‌بلعند. پس از این‌که هرمزد شیرینی گوشت فرزند را از مشی و مشیانه می‌ستاند، آن‌ها صاحب شش جفت فرزند می‌شوند که به صورت نژادهای متنوع در جهان آفرینش پراکنده و مسکون می‌گردند. بنابراین مضمون این اسطوره سرچشمه‌ی گناه را به اهریمن نسبت می‌دهد، در حالی که گناه این‌جا اصولاً یک شکل جنسیتی به خود نمی‌گیرد. افزون بر این، انسان این‌جا همیار هرمزد جهت غلبه بر اهریمن محسوب می‌شود و از آن‌جا که به پارسایی می‌رسد، در نتیجه وجود آن از منظر هستی‌شناسی یک تظاهر مثبت و خردگرا به خود می‌گیرد، در حالی که آفرینش انسان در اسطوره‌ی یکتاپرستی سامیان به کلی بی‌معنی به نظر می‌آید. بنا بر گزارش تورات یهوه اولین انسان را به صورت نرینه می‌آفریند، که اسمش آدم است و در باغ عدن زندگی می‌کند. او به غیر از میوه‌ی "درخت حیات و معرفت نیک و بد" حق تصرف و تناول تمامی نعمت‌های بهشتی را 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 جفت مادینه‌ی وی را موسوم به نسا از یکی از دنده‌هایش می‌آفریند. در حالی که آدم تا کنون از قوانین بهشت پیروی کرده است، لیکن شیطان در جلد یک مار موفق به اغفال نسا می‌گردد و وی را در تناول میوه‌ی "درخت حیات و معرفت نیک و بد" تشویق می‌کند. در حالی که انگیزه‌ی واقعی خداوند ممانعت از خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان است، اما مار به نسا از "خوشی‌های دلپذیر دانش، آگاهی، معرفت و حق‌گزینش خیر و شر" گزارش می‌دهد. به بیان دیگر، بنا بر یکتاپرستی سامیان انسان پس از تناول این میوه ممنوع است که به قوای بالقوه و طبیعی خود جهت خردگرایی و حقیقت‌یابی دست می‌یابد. مصداق این موضوع وقوع شرم برای آدم و نسا است که پس از تناول این میوه بروز می‌کند. به این صورت که آن‌ها متوجه‌ی لختی خود می‌شوند و از برگ درخت انجیر برای خود پوشش می‌سازند. شرم در واقعیت نتیجه‌ی بازتاب پندار، گفتار و کردار زشت انسان در جهان درونی خود است که به صورت خشم نسبت به خویش بروز می‌کند. به این ترتیب، آدم و نسا از باغ عدن رانده می‌شوند و خداوند از یک سو، نسا را تحت حاکمیت آدم قرار می‌دهد و مجبور به تحمل رنج بارداری و زایمان می‌کند و از سوی دیگر، به زمین لعنت می‌فرستد که به رنج آدم در تصاحب و استفاده از آن بیافزاید. بنابراین مضمون این اسطوره به ما گزارش می‌دهد که در یکتاپرستی سامیان گناه جنسیت مادینه به خود می‌گیرد، در حالی که انسان از بدو وجود خود گناهکار تلقی می‌شود و مجبور است که در دوران زندگی دنیوی خویش جهت رستگاری و دریافت پاداش اخروی عکس آن را اثبات کند.

اسطوره‌ی سوم در رابطه با توجیه زیست‌ساختاری است. به این صورت که اساطیر ایرانی از پادشاهانی یاد می‌کنند که به "فره‌ی ایزدی"، "فره‌ی کیانی" و "فره‌ی ایرانی" دست یافته‌اند. مقوله‌ی "فره" به معنی یک عظمت معنوی است که از شکوه، درخشش، جلال و اقبال یک شاهنشاه در دوران فرمان‌رواییش گزارش می‌دهد. نزد طبقه‌ی فرودست جامعه کسب "فره" به معنی تشکیل امنیت و دادگستری اجتماعی است. به این معنی که هر مردمی که تحت مدیریت یک پادشاه دادگستر قرار بگیرد و در امنیت به کار و خویشکاری بپردازد، سرانجام فرهمند می‌گردد. در برابر نزد طبقه‌ی حاکم جامعه مقوله‌ی "فره" به معنی کسب یک عظمت معنوی است که صلاحیت و توفیق پادشاه را در گسترش سرزمین

ایران و سازندگی کشور و حفاظت از تاج و تخت خویش جلوه می‌دهد. نخستین پادشاهان اسطوره‌ای ایران که به "فره‌ی ایزدی" دست یافتند، هوشنگ و فرزندش تهمورث هستند. بنا بر اساطیر ایرانی در دوران فرمان‌روای آن‌ها تمامی دیوان از میان برداشته و متواری شدند. دوران حکومت آن‌ها مصادف با ایجاد امنیت و ترویج دادگستری در کشور است. پس از تهمورث پسر وی، جمشید بر تخت شاهنشاهی ایران نشست. وی نخست در کسب "فره‌ی ایزدی" کامیاب بود. به این صورت که وی دستور تولید تسلیحات جنگی را صادر کرد و منجر به داد و ستد تجاری و شکوفایی اقتصادی در ایران شد. وی هم‌زمان طبقات چهارگانه‌ی کشور را مانند: آذربانان، جنگ‌جویان، کشاورزان و پیشه‌وران پدید آورد و با استفاده از نیروی کار اسیران جنگی (دیومنشان) نوسازی شهرها را به پیش راند. به غیر از این‌ها، صنعت کشتی رانی در دوران حکومت وی گسترش یافت، در حالی که امنیت و دادگستری بر گستره‌ی کشور مسلط شد. منتها جمشید بر خلاف نیاکانش مغرور گشت و به گمان جاودانگی خویش به قانون شکنی، قربانی دام و خوردن گوشت گاو روی آورد. از این پس، "فره‌ی ایزدی" از وی دور شد و شهریاری وی دچار شرارت و تباهی گشت. بنابراین با رجوع به اسطوره‌ی جمشید به خوبی روشن می‌شود که مقوله‌ی "فره" به معنی یک عظمت معنوی است که نه منحصر به یک شاهنشاه به خصوص می‌شود و نه جنبه‌های موروثی و قدسی به خود می‌گیرد. به بیان دیگر، مقوله‌ی "فره" در اساطیر ایرانی به معنی صلاحیت حاکمیت در مدیریت جامعه است، در حالی که در اساطیر سامیان اصولاً یک مفهوم که معنی "فره" را بدهد، پیدا نمی‌شود. این‌جا همواره بر ضرورت پیروی بی‌چون و چرا از فرمان‌روا تأکید می‌شود و صلاحیت در فرمان‌روایی نه ارتباطی با ترویج امنیت و دادگستری دارد و نه به معنی کسب مقبولیت اجتماعی است. بنا بر تورات یهوه سرزمین مقدس را به قوم برگزیده‌اش اهدا و خودش فرمان‌روا را معین می‌کند. این‌جا قانون‌گذار خود یهوه است و فرمان‌روا تنها مجری قوانین الهی به حساب می‌آید. هر کسی که به احکام یهوه تن ندهد، "مرتد" محسوب می‌شود و مجازاتش مرگ است. برای نمونه تورات از پادشاهان اسطوره‌ای مانند: داود، سلیمان و سموئیل گزارش می‌دهد که نه تنها جانشین دنیوی یهوه محسوب می‌شوند، بلکه به عنوان پیامبر همواره با خدا در ارتباط می‌مانند. برای نمونه می‌توان از اسطوره‌ی پادشاهی سموئیل یاد کرد که به بهترین وجه ممکنه از منطق کتابرستی سامیان گزارش می‌دهد. به این عبارت که وی در دوران سالخوردگی خویش مسئولیت قضاوت را به دو تن از فرزندانش به نام‌های یویل و آبیاه واگذار کرد. لیکن آن‌ها رفته رفته از راه یهوه منحرف شدند و قضاوت را به میل و علاقه‌ی شخصی خود بر بنی‌اسرائیل روا داشتند. سرانجام شیوخ شهر برافروخته گشته و از سموئیل درخواست تعویض آن‌ها را کردند. اما این شکایت برای سموئیل بسیار ناخوشایند بود، زیرا شاکیان نه از یهوه، بلکه مستقیماً از وی خواهان تعیین فرمان‌روای جدید شده بودند. بنا بر این اسطوره، یهوه بلافاصله با سموئیل تماس می‌گیرد و به وی هشدار می‌دهد که مردم نه تو، بلکه من را از پادشاهی سلب کرده‌اند. یهوه سپس به سموئیل گوشزد می‌کند که اگر رسم پادشاهی را به شاکیان نشان ندهی، آن‌ها تو را نیز به عنوان مجری قوانین الهی خلع حاکمیت می‌کنند. لیکن رسم پادشاهی در یکتاپرستی سامیان به این شرح است که سربازان سموئیل پسران شیوخ شهر را دستگیر می‌کنند و آن‌ها را به عنوان محافظ ارابه‌های پادشاه به کار اجباری می‌کشند، در حالی که برخی از آن‌ها مجبور به بیگاری در قوای انتظامی و بردگی در کشاورزی و صنعت تولید تسلیحات جنگی می‌شوند. به همین منوال نیز بر سر دختران شاکیان می‌آید. به این صورت که آن‌ها را برای عطرکشی، طبخ و خبازی به بردگی می‌کشند. هم‌زمان سموئیل مزرعه‌ها، تاکستان‌ها، باغ‌های زیتون شیوخ شهر را تصاحب و آن‌ها را به خادمان خود

اهدا می‌کند. سپس الاغ‌های آن‌ها است که مصادره و برای کارهای دربار به کار گرفته می‌شوند. سرانجام این اسطوره به این شرح است که توارت علت بردگی و سیه‌روزی شاکیان و خانواده‌ی آن‌ها را به خود آن‌ها نسبت می‌دهد و از آن‌ها می‌خواهد که اعتراض نکنند، زیرا درخواست آن‌ها به هیچ وجه اجابت نخواهد شد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با دو طرح متفاوت و متضاد از یکتایی خدا مواجه هستیم که به صورت یکتاستایی ایرانیان و یکتاپرستی سامیان دشمنانه در برابر یک‌دیگر قرار می‌گیرند. یکی بر اساس جوامع اشتراکی و از مه‌زیستی روستایی متکامل شده، در حالی که دیگری یک جلوه‌ی مه‌آلود از یک نظام برده‌داری است. در طرح اولی آفرینش جهان مادی معنی اخلاقی دارد و با خرد بشری ظاهراً هماهنگ به نظر می‌آید، در حالی که دیگری به کلی بی معنی است و هیچ ارتباطی با منطق برقرار نمی‌سازد. به این صورت که در یکتاستایی ایرانیان انسان همیار هر مزد جهت شکست اهریمن و تشکیل یکتایی محسوب می‌شود و به پارسایی می‌رسد، در حالی که بنا بر یکتاپرستی سامیان خدا واحد است و بس و انسان یک ذات گناه‌کار دارد که باید در دوران زندگی این جهانی خود عکس آن‌را اثبات کند تا رستگار شود، به عرش اعلا دست بیابد و آن‌جا پاداش اخروی خود را دریافت کند. در حالی که در طرح اولی فرمان‌روایی به معنی صلاحیت در مدیریت جامعه است، بنا بر طرح دومی انسان باید به تبعیت بی چون و چرا از حاکمان خدا بر زمین در بیاید. به بیان دیگر، یکتاپرستی سامیان یک ابزار و ایدئولوژی بسیار مناسب حکومتی جهت تدارک بندگی، تحقیر و تحمیق انسان‌ها است، زیرا حق مقاومت انسان‌ها را انکار می‌کند و آن‌را برابر با قیام بر علیه خدا می‌شمارد. از همین منظر نیز بحران ایدئولوژیک "دولت منطقه‌ای" در دوران ساسانیان به خوبی هویدا می‌گردد. به این عبارت که شاهنشاهی ساسانی اقوام، ملت‌ها و ادیان متنوع را در بر می‌گیرد، در حالی که بر خلاف دوران حکومت هخامنشیان یک دین جهان-شمول و مسیونری مانند مسیحیت در برابر تاریخ فرهنگی کشور قرار گرفته است. پیداست که تحت چنین شرایطی اشکال متفاوت التقاطی پدید می‌آیند که زیست معنوی تمامی مردم کشور را بازتاب دهند و یک توافق ایدئولوژیک را جهت تدارک وحدت سیاسی آن‌ها پدید آورند. برای نمونه می‌توان از مانویت، زروانیت و به خصوص از اوستای ساسانی یاد کرد که هر کدام به شکلی به سوی یکتاپرستی سامیان متمایل شدند. در حالی که مانویت از طریق مؤید مؤبدان ساسانی به نام کرتیر سرکوب شد، زروانیت یک پروژه‌ی ایدئولوژیک دولتی بود که در زمان زمام‌داری یکی از نخست‌وزیران ساسانی به نام نرسی آغاز و به دلیل بی‌فرجامی از ادامه‌ی آن صرف نظر شد. از آن‌جا که اوستای ساسانی یک نقش بسیار مؤثر را در دگرگونی روان‌شناسی عمومی جامعه‌ی ایران باستان بازی کرده است، در نتیجه جهت نقد بحران ایدئولوژیک "دولت منطقه‌ای" در دوران ساسانیان این‌جا بررسی محتوا و همچنین واکنش جنبش مزدکیان به آن ضروری می‌شود.

همان‌گونه که تا کنون با استناد به اساطیر ایرانی مستدل شد که البته مضمون آن‌ها را نیز می‌توان به راحتی در گات‌های زرتشت یافت، در فرهنگ ایرانیان باستانی نیکی و بدی اصولاً جنبه‌ی جنسیتی به خود نمی‌گیرند. لیکن ما در اوستای ساسانی می‌یابیم که اهورامزدا "پدر آذر"، "پدر آتش"، و "پدر سپندارمذ" (فرشته‌ی موکل زمین) محسوب می‌شود. در حالی که اهورامزدا این‌جا در پیروی از سنت مسیحیت جنسیت نرینه به خود می‌گیرد و مانند روح‌القدس تشبیه به "پدر" می‌شود، دیوها جنسیت مادینه‌ی به خود می‌گیرند و گمراهی منسوب به زنان می‌گردد. نمونه‌ی بعدی در رابطه

با دسترسی به الهام معنوی است. در حالی که گات‌های زرتشت اصولاً جنبه‌ی وحی ندارند و زرتشت با استفاده از ابزار خردگرایی مانند: "منش نیک"، "وجدان"، "هستی" و "خره" (بزرگی) به پرسش‌های خویش پیرامون جهان آفرینش پاسخ می‌دهد، لیکن اوستای ساسانی به پیروی از سنت یکتاپرستی سامیان در می‌آید و تبدیل به یک مانیفست از وحی اهورایی می‌شود. به غیر از این، شخصیت خود زرتشت است که در اوستای ساسانی به صورت پیامبر اهورامزدا و یک خدایش دگرگون می‌گردد. به این صورت که این‌جا بر موجودیت زرتشت قبل از زمان کرانمند، یعنی قبل از آفرینش جهان مادی تأکید می‌شود. انگاری که سپندمینیو در زمان بیکران به زرتشت "منتره‌ی ورجاوند اهورایی" (کلام مقدس) را به عنوان یک رزم‌افزار جهت غلبه بر اهریمن اهدا کرده است. افزون بر این‌ها، مسئله‌ی خرافات و جادو و ورود مفاهیمی مانند: "کنیز" و "غلام" در اوستای ساسانی است، در حالی که ما در گات‌های زرتشت هیچ اثری از آن‌ها نمی‌یابیم. به این صورت که بنا بر اوستای ساسانی نه تنها اهورامزدا به زرتشت جادوگری می‌آموزد، بلکه وی مانند یک فرمان‌روا در جنگ نیز شرکت می‌کند. هر کسی که از رعایت احکام دینی سر باز زند، این‌جا "پیمان شکن"، "اشموغ" و "زندیک" نامیده و راندن و برانداختن آن تبدیل به برنامه‌ی دینی زرتشتیان می‌شود. به همین منوال، مقوله‌ی "فره‌ی ایزدی" است که در اوستای ساسانی تحت تأثیر یکتاپرستی سامیان قرار می‌گیرد. در حالی که بنا بر اساطیر ایرانی "فره‌ی ایزدی" به معنی صلاحیت در مدیریت جامعه است و معنی دنیوی دارد. اما آن در اوستای ساسانی جنبه‌ی اخروی به خود می‌گیرد. به این عبارت که این‌جا اهورامزدا آفریننده‌ی "فره" نیز به حساب می‌آید. آن است که انگاری سرزمین ایران را از احشام خوب و توانگر بهرمند می‌کند و دارایی انسان‌ها را به بار می‌آورد و آن است که انگاری اهریمن و دشمنان سرزمین ایران را به شکست می‌کشد. اوج این تمایلات اخروی در نبرد نهایی میان سروش و اهورامزدا با آز و اهریمن به وقوع می‌پیوندد که البته نهایتاً به پیروزی قوای خیر می‌انجامد. این‌جا با وجودی که روند تاریخ در پرتو اساطیر ایرانی و گات‌های زرتشت ظاهراً یک روح مثبت‌گرا و اخلاقی به خود می‌گیرد، لیکن در این نبرد آسمانی انسان به غیر از نظارت هیچ نقش دیگری را به عهده ندارد. بنابراین این‌جا انسان دیگر یک بازیگر اصلی به شمار نمی‌آید، یعنی دیگر این انسان نیست که از طریق کار و خویشکاری و به صورت دنیوی منجر به غلبه‌ی قوای خیر بر قوای شر می‌شود، زیرا بازیگران این وقایع سپهری قدرت‌های استعلایی هستند. جنبه‌ی اخروی اوستای ساسانی به خصوص در رابطه با نقش "تشر" به عنوان یک ناجی هویدا می‌گردد. پیداست زمانی که انسان تبدیل به بنده و درمانده شده است و نقش فعالی را در زیست اجتماعی بازی نمی‌کند، در نتیجه همواره به یک ناجی هم نیاز دارد که وی را رستگار و از سیه‌روزی موجود رها سازد. به بیان دیگر، از طریق اوستای ساسانی دنیویت آیین زرتشت و پارسایی زرتشتیان به نفع اخرویت ادیان سامی و رستگاری مؤمنان دگرگون می‌گردد و فرهنگ انتظار و انفعال و قربانی دادن جهت ظهور یک ناجی به نام "تشر" موجه می‌شود. اوج این خردستیزی الغای دوگانگی ازلی و پایان تنزیه اهورامزدا از شرارت است که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در اوستای ساسانی می‌یابیم:

«ای زرتشت! براستی اندروای (ایزد هوا، زبردست) نام من است. از آن روی براستی اندروای نام من است که من هر دو آفرینش - آفرینش سپندمینیو و آفرینش انگرمینیو - را می‌رانم. ای زرتشت! جوینده نام من است. از آن روی جوینده نام من است که من به هر دو آفرینش - آفرینش سپندمینیو و آفرینش انگرمینیو - می‌رسم. ای زرتشت! 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! نیک کردار نام من است. از آن روی نیک کردار نام من است که من، آفریدگار اهوره‌مزدا و امشاسپندان را نیکویی می‌ورزم.»^۷

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا نه تنها یک خدای واحد سپندمینو و انگرمینو را می‌آفریند و هدایت می‌کند، بلکه انگاری که یک آفریدگار متعال‌تر از اهورامزدا نیز وجود دارد که به آن و امشاسپندان نیکویی می‌بخشد. به نظر می‌آید که با این مقایسه‌ی اجمالی میان اساطیر ایرانی با اساطیر سامی تا این‌جا به خوبی روشن شده باشد که چرا و تحت چه شرایطی اوستای ساسانی به نفع یکتاپرستی سامیان دگرگون گشت و چگونه آن هستی‌شناسی مثبت که ما در مضمون گات‌های زرتشت می‌یابیم، این‌جا یک شکل منفی به خود می‌گیرد. پیداست که یک "دولت منطقه‌ای" با یک چنین ایدئولوژی التقاطی تنها تا زمانی می‌تواند وحدت سیاسی خود را حفظ کند، بر انسان‌های آزاد حکم براند و ادامه‌ی حیات بدهد که با بحران اقتصادی روبرو نیست. به این صورت که تولیدات جوامع اشتراکی باید به آن اندازه باشند که هم بازسازی نیروی کار آن‌ها تضمین شود و هم طبقه‌ی حاکم اضافه تولید آن‌ها را جهت تحقق اهداف کشوری و لشکری "دولت منطقه‌ای" مصادره کند. پیداست که در غیر این صورت تضاد درون‌ذاتی در حوزه‌ی توزیع عریان می‌گردد و منجر به مقاومت فرودستان جامعه در برابر حکومت مرکزی می‌شود. این همان وضعیتی بود که از اواسط قرن پنجم تا اوایل قرن ششم میلادی (۴۵۹ تا ۵۲۸ میلادی)، یعنی از دوران شاهنشاهی پیروز تا تاج‌گذاری خسرو انوشیروان در ایران پدید آمد. در این دوران ایران با لشکرکشی و جنگ‌های طولانی مدت با اقوام هفتالی در شمال شرقی کشور روبرو بود. محصول این جنگ‌های نافرجام پرداخت خراج به سرکرده‌ی هفتالیان به نام هیاطله بود. افزون بر کشتارها و غارت‌های سپاه هیاطله اختلال در بازسازی جوامع اشتراکی از طریق خشکسالی‌های طولانی مدت تشدید می‌شد. پس از مرگ پیروز پسرش قباد به مقام شاهنشاهی کشور رسید. وی کشوری ورشکسته و نابسمان را به ارث برد، زیرا تحت شرایط موجود جوامع اشتراکی توان پرداخت رانت محصولی به طبقه‌ی حاکم را نداشتند. بنابراین قوای انتظامی دختران کشاورزان را به عنوان ابزار فشار دستگیر و به عنوان کنیز به شهرها انتقال می‌داد. از آن‌جا که قباد تاج و تخت خود را در برابر قیام فرودستان جامعه در معرض خطر می‌دید و از غرور فوق‌العاده و توطئه‌ی درباریان و مؤبدان به ستوه آمده بود، در نتیجه به آیین مزدک گروید و به نهضت اشتراکی مزدکیان پیوست.

مزدک پسر یک روحانی به نام بامداد بود که در اوایل به پیروان خود اندرز می‌داد که از خوشی‌های زندگی به برابری بهره ببرند و از آن‌چه خوردنی و نوشیدنی موجود است، میان خود به دوستی و برابری تقسیم کنند و از تسلط بر یک-دیگر بپرهیزند. اما وی با تشدید بحران بازسازی جوامع اشتراکی و افزایش تنگدستی فرودستان جامعه اوستا را تأویل (توضیحات تمثیلی) کرد و یک گزارش باطنی و رادیکال را بر آیین زرتشت نوشت که مشهور به کتاب "زند" شد. به این صورت که مزدک در پیروی از اساطیر ایرانی و گات‌های زرتشت توجه پیروان خود را به زیست مادی و سیه‌روزی خود در جهان آفرینش معطوف کرد. به این ترتیب، وی مضمون دوگانگی اساطیر ایرانی (هرمزد و اهریمن) و آیین زرتشت

^۷ اوستا (۱۳۷۵): کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ سوم، دفتر سوم، یشتها، رام پشت ۱۵، کرده یازدهم، آیه‌ی ۴۳ تا ۴۴، تهران، صفحه‌ی ۴۵۵

(سپندمینیو و انگره‌مینيو)، یعنی نبرد مداوم میان قوای خیر با قوای شر را وام گرفت، لیکن بر خلاف اوستای ساسانی از آن یک دین بی معنی و جهان‌گریز ساخت. به بیان دیگر، مزدک نبرد قوای خیر با قوای شر را به صورت دنیوی و در طبیعت بیرونی مستقر ساخت و جانبداری میان آن دو را به عهده‌ی اراده‌ی انسان‌های آزاد گذاشت. این‌جا قوای خیر و قوای شر نقش مجردتری را به صورت تضاد نور و ظلمت به خود می‌گیرند و مسئله‌ی تنزیه در پیروی از یکتاستایی ایرانیان تأیید می‌شود. سپس مزدک سه مرحله‌ی متفاوت را از هم‌دیگر تمیز می‌دهد. در مرحله‌ی اول نور و ظلمت مجزا و مستقل از یک‌دیگر هستند. ما این‌جا با مضمون زمان بیکران در اساطیر ایرانی مواجه می‌شویم که به معنی زمان قبل از آفرینش جهان مادی است. در مرحله‌ی دوم نور و ظلمت در هم می‌آمیزند که البته اتفاقی به وقوع می‌پیوندد. این مرحله را اساطیر ایرانی آغاز زمان کرانمند و آفرینش جهان مادی می‌شمارند که هر مزد جهت غلبه بر اهریمن آن‌را پدید می‌آورد. این‌جا انگیزه‌ی هر مزد تدارک یکتایی خویش است که البته تنها با همراهی انسان‌های خردمند و پارسا می‌تواند واقعیت بیابد. ما این مرحله را از گات‌های زرتشت نیز می‌شناسیم که از نبرد میان "اندیشه‌ی افزاینده" (سپندمینیو) با "اندیشه‌ی کاهنده" (انگره‌مینيو) گزارش می‌دهند و نقش انسان را به عنوان موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب در راستای تدارک یکتایی اهورامزدا برجسته می‌سازند. سرانجام مرحله‌ی سوم و تجزیه‌ی نور از ظلمت است که البته فقط با مقاومت انسان‌های خردمند و پارسا در برابر قوای ظلمانی میسر می‌گردد. ما این مرحله را در اساطیر ایرانی به صورت پایان زمان کرانمند و در آیین زرتشت به شکل دوران آخرت می‌شناسیم که البته مصادف با دریافت مجازات و پاداش انسان‌های آزاد و آگاه از اعمال خود آن‌ها است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، در آیین مزدک تمامی ابعاد یکتاستایی ایرانیان تجلی می‌یابند. این‌جا قوای خیر (نور) ظاهراً آگاه و خردگرا است و از این رو، هیچ‌گاه مقهور قوای شر (ظلمت) که ناآگاه و کور می‌باشد، نمی‌شود. افزون بر این، هستی‌شناسی مثبت در آیین مزدک است که انسان را به صورت یک موجود خردمند، دنیوی و نیکوکار در نظر می‌گیرد که البته پیکارگر نیز است و حق مقاومت هم دارد، در انتظار یک ناجی نمی‌ماند و جهت‌رهایی خویش به جادو و قربانی متوسل نمی‌شود. پیداست که از منظر یک چنین آیینی حاکمیت طبقاتی و نابرابری اجتماعی و جنسیتی به قوای شر منسوب می‌شوند و مقاومت انسان‌های آزاد جهت پیروزی قوای خیر را موجه می‌سازند. بنابراین مزدک حق مالکیت بر زنان و ثروت جامعه را منسوب به قوای شر می‌کرد و دلیل آن‌را به نفوذ پنج دیو به نام‌های "رشک"، "کینه"، "خشم"، "نیاز" و "آز" نسبت می‌داد، در حالی که هم‌زمان برای آشتی، مهر، دوستی، برابری، دادگستری و حق مالکیت اشتراکی و به خصوص آزادی زنان از کنیزی تبلیغ می‌کرد. ما این‌جا نیز با ابعاد یکتاستایی ایرانیان مواجه می‌شویم، زیرا آیین مزدک در پیروی از اساطیر ایرانی و گات‌های زرتشت برای قوای خیر و قوای شر یک جنسیت به خصوص در نظر نمی‌گیرند.

به این ترتیب، برای جنبش مزدکیان ممکن شد که به مدت ۳۰ سال وقایع سرزمین ایران را رقم زند. سرانجام در اواخر زندگی قباد (۵۲۸ میلادی) بود که برنامه‌ی قتل مزدک به عنوان اندرزگر مزدکیان و انهدام این جنبش توسط خسرو انوشیروان ریخته شد. نزاع قباد با مزدکیان بر سر جانشین وی بود. در حالی که قباد و مؤبدان زرتشتی تحت نام "به-دینان" از شاهنشاهی خسرو دفاع می‌کردند، لیکن مزدکیان به عنوان "درست‌دینان" درخواست شاهنشاهی کاوس را

داشتند. سرانجام در یک اجلاس که تمامی نجبای سرشناس و مؤبدان و روحانیان عالی‌رتبه‌ی کشور شرکت داشتند، مردان مسلح به سر مزدکیان ریختند و مزدک و بیش از سه هزار تن از پیروان وی را به قتل رساندند. این قتل‌عام در حضور مؤبد مؤبدان زرتشتی موسوم به گلنازس و اسقف مسیحیان به نام بازانس به وقوع پیوست که در واقعیت سمبل ادغام اصول یکتاپرستی سامیان در یکتاستایی ایرانیان بود که البته از طریق مانیفست این مغلطه، یعنی اوستای ساسانی توجیه می‌شد. به این ترتیب، یک مقاومت فرهنگی در برابر نفوذ ادیان سامی در ایران قاطعانه شکست خورد و زمینه‌ی بحران ایدئولوژیک و انحطاط شاهنشاهی ساسانی را پدید آورد. پیداست که با انهدام جنبش مزدکیان بحران ایدئولوژیک "دولت منطقه‌ای" ساسانیان که بر یک زیربنای رانتی مستقر و از بدو تأسیس خود با یک رقیب ایدئولوژیک مانند مسیحیت مواجه بود، پایان نیافت. از جمله باید از تجربیات پولس فارسی (پائولوس پرسا) یاد که به شرح زیر اوضاع موجود ایدئولوژیک در اواخر شاهنشاهی ساسانیان را برجسته می‌سازد:

«هستند عده‌ای که تنها به یک خدا باور دارند، برخی ادعا می‌کنند که او بی همتا 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 بر این عقیده‌اند که جهان از هیچ ساخته شده است، بنا به عقیده‌ی سایرین، خداوند آن‌را از ماده‌ای از پیش موجود بیرون کشید...»^۸

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک آشفته‌بازار ایدئولوژیک مواجه هستیم. پیداست که تحت این شرایط تدارک یک وحدت سیاسی در میان اقشار طبقه‌ی حاکم به کلی غیر ممکن می‌شود. بنابراین اتفاقی نیست 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 کشته و یا سرنگون شدند. به بیان دیگر، اوضاع اقتصادی و سیاسی در سرزمین ایران چنان نابسامان و بحران ایدئولوژیک در دربار چنان عمیق بود که سپاه ساسانیان در برابر هجوم اعراب مسلمان که هم از نظر فنون نظامی عقب افتاده‌تر بودند و هم تعداد کمتری را در رکاب داشتند، شکست خورد. ما این‌جا با عوامل فروپاشی یک "دولت منطقه‌ای" مواجه می‌شویم که از درون نظام شاهنشاهی، یعنی توسط خود ایرانیان پدید آمده است. به بیان دیگر، ایدئولوژی شاهنشاهی ساسانیان قبل از شکست نظامی در برابر لشکر اعراب مسلمان، چنان توخالی و در واکنش به یکتاپرستی سامیان چنان به بحران کشیده شده بود که طبقه‌ی حاکم کشور اصولاً قادر نبود که به توافق نظری و وحدت سیاسی برسد و در برابر سلطه‌ی اسلام بر ایران مقاومت کند.

از این پس، ایرانیان باستانی نه توسط اوستای ساسانی، بلکه مستقیماً با اصول یکتاپرستی سامیان مواجه شدند. لیکن خدای اسلام به عنوان الله نه تنها در مضمون اهورامزدا یک خدای خردمند و منزه را جلوه نمی‌دهد، بلکه مانند خدای مسیحیت، یعنی روح‌القدس بعثت و رسالت پیامبر خود را به رستگاری مؤمنان خلاصه نمی‌کند. خدای اسلام یک خدای سیاسی و قرآن به عنوان کلام الله مانیفست تشکیل یک حکومت اسلامی است. این‌جا از الله به عنوان رب‌العالمین یاد

^۸ نقل قول از گیمن، دوشن (۱۳۷۵): دین ایران باستان، ترجمه‌ی رویا منجم، انتشارات فکر روز، تهران، صفحه‌ی ۳۵۱ و مقایسه، زنز، آر. سی. (۱۳۷۵): زروان یا معمای زرتشتی‌گری، ترجمه‌ی تیور قادری، چاپ دوم، انتشارات فکرروز (تهران)، صفحه‌ی ۵۷

می‌شود که البته یک خدای یکتا با یک شأن خردستیز را جلوه می‌دهد که بانی نیستی نیز است. در حالی که یکتاستایی ایرانیان به اخلاق، پارسایی و منطق یکتایی دست می‌یابد و به گفتار، کردار و پندار نیک مؤمنان جهت غلبه‌ی اهورامزدا بر اهریمن معانی دنیوی و اخروی می‌دهد، لیکن اسلام خردستیزی را در پیروی از اساطیر سامیان و در شکل بدوی بادیه‌نشینی و دامداری غیر مسکون احیا می‌سازد. به بیان دیگر، محمد مبانی دین اسلام را از یهودیت وام گرفت و آن را با شرایط اقلیمی عربستان و آن تصور مبهمی که طوایف عرب از الله داشتند، وفق داد.

تحت آن شرایط اقلیمی که دین و آیین اسلام شکل گرفتند، زندگی شهری و کشاورزی برنامه‌ریزی شده فقط در مناطق محدودی که در آن‌ها منابع آبی و زمین‌های حاصل‌خیز زراعی وجود داشتند، ممکن می‌شد. بنابراین این‌جا بادیه‌نشینی و مالکیت عشیره‌ای شکل مناسب زندگی و شیوه‌ی مسلط تولید در این نواحی بودند، در حالی که تمول شخصی فقط از طریق تجارت و دامداری (شتر) ایجاد می‌شد. از آن‌جا که تحت تأثیر محدودیت‌های این زیربنای مادی امکان تکامل اساطیر مجرد و تشکیل یک فرهنگ پیشرفته برای اهالی عربستان وجود نداشت، در نتیجه محمد برای تکامل اسلام از اساطیر سامیان سود برد. وی با ادیان یهودی و مسیحی در مسیر سفرهای تجاری خود که به شهرهای دیگر این منطقه داشت، آشنا شده بود. محمد برای ترویج اسلام باید از یک سو، تصور افزون‌پرستی و ایمان به بت‌های مصنوع را بر می‌انداخت و از سوی دیگر، بر درک روزمره‌ی اعراب دوران معاصر مسلط می‌شد. اعراب این دوران به غیر از پرستش بت‌ها به دهر نیز اعتقاد داشتند. دهریه یک درک ابتدایی از طبیعت و بازتاب شرایط سخت اقلیمی در عربستان بود. تحت اوضاع موجود نه کسی توان پیش‌بینی آینده را داشت و نه با استفاده از فن‌آوری موجود یک دگرگونی کلی ممکن می‌شد. بنابراین دهریه از همان شرایط اقلیمی موجود در عربستان پدید آمده بود که انسان‌ها را از تصور ناامنی برای امرار معاش، دست‌رسی به آب و تهیه‌ی آذوقه آسوده می‌ساخت. به این صورت که دهریان هستی خویش را نه نتیجه‌ی فعالیت روزمره، بلکه وابسته به روند طبیعی می‌شمردند و برای یک زندگی اخروی هیچ اعتباری قائل نمی‌شدند. بنابراین محمد برای غلبه بر تصور دهریه حدودی برای قدرت الله قائل نشد و رب‌العالمین را چنان بر طبیعت استوار ساخت که آن پس از آفرینش جهان مادی در شش روز به ستوه نمی‌آید و مانند یهوه و روح‌القدس نیازی به آسایش ندارد. به این ترتیب، در دین و آیین اسلام، الله در پیروی از یکتاپرستی سامیان و به عنوان رب‌العالمین هستی را از نیستی می‌آفریند و الله چنان بر فراز طبیعت مستقر می‌گردد که نه تنها بشر و حقوق انسان در برابر وجود آن به کلی انکار می‌شوند، بلکه شریعت اسلام جنبه‌ی ابدی و غیر قابل‌تغییر نیز به خود می‌گیرد. از آن‌جا که با استناد به قرآن خرد بشری ظاهراً قادر به درک حکمت الهی نمی‌شود، در نتیجه تمکین انسان در برابر تقدیر الهی و تبعیت بی‌چون و چرا از پیامبر الله تبدیل به اصول ایمان دینی و بنیان خردستیزی در اسلام می‌شوند. به خصوص در ارتباط با "فلسفه‌ی مجازات" است که این خردستیزی به کلی عریان می‌گردد. از آن‌جا که بنا بر قرآن قدرت الهی ظاهراً حدودی ندارد، در نتیجه این خود الله است که تمامی وقایع دنیوی و اخروی را پدید می‌آورد و خود آن است که معین می‌کند که چه کسی مؤمن و چه کسی گمراه شود. لیکن همین الله که خودش باعث گمراهی انسان‌ها شده و آن‌ها را به تباهی کشیده است، برای آن‌ها مجازات دنیوی و اخروی نیز در نظر می‌گیرد. به این صورت که قرآن از یک سو، مسلمانان را موظف به قتل‌عام مشرکان، کافران، مرتدان، محاربان، ملحدان، فاسقان، بیماردلان، منافقان و مفسدان فی‌الارض می‌کند و از

سوی دیگر، برای آن‌ها مجازات اخروی و زجر ابدی نیز در دوزخ می‌تراشد. با وجودی که خرد ستیزی در قرآن کاملاً عریان و بنیادی است، لیکن محمد هم‌زمان مدعی می‌شود که قرآن کلام الله و او خاتم‌الانبیا نیز است. به بیان دیگر، محمد با استناد به "وحی الهی" و بر خلاف دیگر پیامبران اولوالعزم ادعا دارد که الله تمامی حقایق دنیوی و اخروی و قوانین مناسب را برای تشکیل یک حکومت دینی و هدایت امت اسلامی به صورت کامل و نهایی به وی ابلاغ کرده است. انگاری که نه مصداق قرآن بستگی به زمان و مکان دارد و نه الله پیامبر دیگری را مبعوث به هدایت انسان‌ها می‌کند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با حقایق به اصطلاح ابدی و انکار ناپذیر الهی مواجه هستیم. با وجودی که دین اسلام در شبه‌جزیره‌ی عربستان پدید آمد، اما به دلیل بنیان خردستیز خود یک ایدئولوژی مناسب را برای یک "دولت منطقه‌ای" که بر اساس یک زیربنای رانتهی استوار بود، عرضه می‌کرد. به این صورت که حکومت اسلامی نه پس از شکست در کشورگشایی و نه در سرکوب فرودستان جامعه با بحران ایدئولوژیک مواجه می‌شود. زیرا قرآن راه را برای خردگرایی مسدود و پرسش مسلمانان را پیرامون تقدیر خود و حکمت الهی غیر ممکن می‌سازد.

از آن‌جا که ذهنیت طبقه‌ی حاکم ایرانی‌تبار از طریق اوستا ساسانی با اصول یکتاپرستی سامیان خو گرفته و از آن‌جا که پس از سلطه‌ی اعراب مسلمان بر کشور امتیازهای سیاسی و منزلت اجتماعی خود را از دست داده بود، در نتیجه برای کسب جایگاه گذشته‌ی خود به زودی اسم و رسم خود را عوض کرد و به اسلام گروید و در مقام دبیر، مترجم، ندیم، خراج دار، مرزبان، سوارکار و از جمله فقیه به خدمت خلافت اعراب مسلمان در آمد. بنابراین باعث تعجب نیست که ۱۴ نفر از ۱۶ تن از فقیهان عالی‌رتبه‌ی خلافت امویان ایرانی‌تبار بودند. از جمله باید از تکامل دو فرقه‌ی اصلی دین اسلام، یعنی فرقه‌ی ظاهریه و فرقه‌ی باطنیه یاد کرد که از طریق ایرانیان متکامل شدند. مؤسس فرقه‌ی ظاهریه ابوحنیفه خراسانی است، در حالی که فرقه‌ی باطنیه از کشمکش‌های دینی در مکتب حسن بصری و از طریق شاگردان وی موسوم به واصل بن عطا و عمرو بن عبید متکامل شد. دلیل این کشمکش‌های دینی تلاقی خرد بشری با اصول یکتاپرستی سامیان و بنیان خردستیزی در شکل اسلامی آن بود. در این ارتباط ضروری است که از آن فضای دینی نیز یاد کرد که در خلافت اسلامی حاکم بود. عوامل تشدید کشمکش‌های دینی چندین دسته بودند. دسته‌ی اول فلاسفه بودند که در پیروی از فلسفه‌ی یونانیان باستانی ماده را قدیم می‌شمردند و آفرینش جهان هستی از نیستی را نمی‌پذیرفتند. دسته‌ی دوم طبیعتیان نام داشتند که منکر زندگی اخروی بودند، در حالی که وجود خدا را انکار نمی‌کردند. دسته‌ی سوم مانویان و مزدکیان بودند که با استناد به اصول یکتاستایی ایرانیان در مناظره‌های دینی شرکت می‌کردند و با طرح پرسش معنی و منطق یکتاپرستی در دین اسلام را به چالش می‌کشیدند.

به بیان دیگر، فقیهان ایرانی‌تبار از یک سو، با تناقض‌گویی قرآن و از سوی دیگر، با ادعای آن به عنوان کلام الله مواجه بودند و باید جهت توجیه خلافت اسلامی یک ایدئولوژی مناسب را تدارک می‌دیدند که هم ظاهراً منطقی به نظر بیاید و طبقه‌ی حاکم را متحد کند و هم فرودستان جامعه را تحمیق و منفعل سازد. افزون بر این‌ها، ضرورت تکامل قوانین شرعی وجود داشت که باید با استناد به قرآن استنتاج و با استفاده از عقل تفسیر و توسط قوای اجرایی خلافت تحکیم می‌شدند. بنابراین ابوحنیفه قرآن را ازلی، یعنی "کلام غیرمخلوق الله" خواند. از این منظر مصداق قرآن محدود به زمان

و مکان نمی‌شود، در حالی که قشری از علمای نافذالکلمه‌ی اسلام مجاز هستند که با استفاده از عقل و فنون "قیاس" و "رأی" آن‌را تفسیر کنند و شریعت را توسط "اجماع" پدید آورند.

در حالی که فرقه‌ی ظاهریه با هدف تکامل شریعت اسلامی پدید آمد، فرقه‌ی باطنیه درگیر آن مسائل فلسفی و دینی شد که به صورت تاریخ فرهنگی ایرانیان بر ایدئولوژی خلافت اسلامی سنگینی می‌کرد. به این صورت که حسن بصری با شاگردان خود واصل بن عطا و عمرو بن عبید در رابطه با تضاد میان تقدیر الهی و اراده‌ی بشری در حال جر و بحث بود. این کشمکش دینی قبلاً منجر به تشکیل دو فرقه‌ی متخاصم قدریه و جهمیه شده بود. نمایندگان فرقه‌ی قدریه معبد جهنی و غیلان دمشقی نام داشتند که معتقد به خرد بشری و آزادی انسان در رفتار و کردارش بودند. بنابراین قدریان کسی را که مرتکب به گناه می‌شد، کافر می‌خواندند، زیرا مجازات الهی را از منظر منطق و اخلاق موجه می‌کردند. هواداران فرقه‌ی قدریه مخالفان خود را جهمیه می‌نامیدند، زیرا نماینده‌ی آن‌ها، یعنی جهم بن صفوان معتقد به قدرت بی‌انتهای الله بود و از این رو، سرنوشت انسان را از پیش معین شده و مقدر می‌شمرد. لیکن وی قادر به توجیه این تضاد نمی‌شد که چرا خداوند بندگانش را برای انجام آن گناهی که آن‌ها مسئول آن نیستند، مجازات هم می‌کند. بنابراین واصل بن عطا برای حل این تناقض و رفع خرد ستیزی از قرآن یک موضع میانی گرفت که از یک سو، قدرت بی‌انتهای الله را مورد پرسش قرار ندهد و از سوی دیگر، انسان را مسئول گناه خود شمرده و مجازات اخروی را از منظر منطق و اخلاق موجه سازد. بنابراین وی مدعی شد که مرتکبان گناه نه مؤمن و نه کافر، بلکه فاسق هستند و میان کفر و ایمان منزلتی دارند. از این پس، بنیان فرقه‌ی معتزله گذاشته و نظریه‌ی "منزلة بین المنزلتین" در جوار "توحید"، "عدل"، "وعد و وعید"، "امر به معروف" و "نهی از منکر" تبدیل به یکی از اصول اعتقادی معتزلیان شد. به این ترتیب، نظریه‌ی "منزلة بین المنزلتین" خردستیزی نهادی در اسلام را اندکی برطرف ساخت و برای مسلمانان این امکان را پدید آورد که پس از توبه از گناه خود، دوباره به آغوش امت اسلامی بازگردند و عضوی از جماعت مسلمان محسوب شوند. بنابراین معتزلیان گناه کبیره (شرک، ظلم خدا) که اصول دین را خدشه‌دار می‌کند، از گناه صغیره (قتل نفس، زنا و شهادت دروغ) متمایز کردند و فقط قتل گروه اولی را که کافر می‌شمردند، مجاز خواندند.

پیداست که روش خردگرایی پیرامون وحی الهی به همین‌جا خاتمه نیافت و سرانجام دامن کلیت قرآن را نیز گرفت. تناقض‌گویی محمد در قرآن از یک سو و ادعای وی که خاتم‌الانبیا نیز است و تنها کلام الله را قرائت می‌کند، از سوی دیگر، معتزلیان را مجبور ساخت که در برابر علمای ظاهریه که قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی می‌شمردند، مدعی شوند که قرآن "کلام مخلوق الله" و حادث است. پیداست که از این منظر مصداق قرآن وابسته به زمان و مکان می‌شد و شریعت اسلام شأن نزول به خود می‌گرفت. به این ترتیب، در و دروازه گشوده شد که روحانیان با استفاده از فن تأویل، باطن قرآن را از ظاهر آن استنتاج کنند و با تکامل مفاهیم خودساخته در "وحی الهی" دست ببرند. انگاری که کلام الله ناقص است و انسان باید آن‌را با استفاده از عقل خود به کمال برساند و همواره به روز کند. به این ترتیب، فرقه‌ی معتزله حرکتی را در میان علمای دینی پدید آورد که بعدها مشهور به "جنبش کلام" شد.

در حالی که فقیهان ایرانی در تدارک یک ایدئولوژی مناسب برای خلافت بودند، حکومت اسلامی از بدو تشکیل آن مواجه با جنگ‌های فرقه‌ای و مقاومت مسلحانه بود که البته از تضاد در حوزه‌ی توزیع رشد می‌کرد و بر سر تقسیم

قدرت سیاسی به وقوع می‌پیوست. از جمله باید از جنبش رده یاد کرد که بلافاصله پس از مرگ محمد پدید آمد. این‌جا هم‌چنین ضروری است که نام سه تن از سرداران ایرانی مانند: بهزاد نهاوندی (ابو لولو)، سیروس همدانی و بهمن جازویه (ابن مجلم) را آورد که خلفای مسلمانان مانند: عمر بن خطاب، عثمان بن عفن و علی بن ابی‌طالب را ترور کردند. ما این‌جا با مقاومت ایرانیان در برابر خلافت اسلامی مواجه می‌شویم که البته در اشکال متنوع پدید آمد. از جمله می‌توان از جنبش شعوبیه یاد کرد که از طریق ایرانیان مسلمان در دوران خلافت امویان و در شرق کشور بروز کرد. شعوبیان با استناد به قرآن خواهان برابری تمامی مسلمانان بودند. زیرا خلفای اموی، تبار عربی محمد و کلام عربی قرآن را نشانه‌های برگزیدگی اعراب جهت حاکمیت بر جهان می‌خواندند. از این منظر، ایرانیان مسلمان به عنوان ماولی و اهل ذمه، برده‌های آزاد شده محسوب می‌شدند و موظف به پرداخت جزیه به حکومت مرکزی بودند. به همین صورت باید از فرقه‌ی اسماعیلیه یاد کرد که از طریق حسن صباح ایرانی تبار میان ایرانیان رواج یافت. شیعه‌ی دوازده امامی نیز از طریق خاندان نوبختی ایرانی تبار تأسیس شد و به ابتکار آن‌ها بود که تئوری ۱۴ معصوم، غیبت صغرا و کبرا امام زمان و اصل تقیه توجیه شدند. هم‌چنین باید از چهار کتاب اصولی تشیع یاد کرد که از طریق شیخ کلینی و شیخ طوسی ایرانی-تبار گردآوری، منظم و منتشر شدند. هم‌زمان شعوبیان اسطوری سیاوش را به ماجرای امام حسین در کربلا تزریق کردند و نحج‌البلاغه نیز در همین دوران بود که به نام اولین امام شیعیان، یعنی علی مدون و منتشر شد. وی در این کتاب مانند یک دولت مرد مدبر و خردمند به نظر می‌آید، در حالی که وی از منظر وحشی‌گری تنها با یک جنایت‌کار بالفطره مانند خالد بن ولید قابل مقایسه است. به همین منوال همین شعوبیان ایرانی تبار بودند که گرامر زبان عربی را درست و متکامل کردند، به زبان عربی شعر گفتند و تاریخ نوشتند و با استناد به همین مغلطه‌ی شعوبیان بود که ابومسلم خراسانی به بغداد لشکر کشید و خلافت امویان را سرنگون کرد. البته ابومسلم هم جذبه‌ی رهبری و هم قدرت نظامی آن‌را داشت که دوباره شاهنشاهی ایران را احیا سازد. اما وی نه می‌خواست و نه می‌توانست از اسلام به عنوان یک ایدئولوژی مناسب حکومتی جهت وحدت طبقه‌ی حاکم و تحمیق و انفعال فرودستان جامعه دست بشوید. به این دلیل که از یک سو، مغلطه‌های اوستای ساسانی و اشکال متفاوت بدیل‌سازی شعوبیان چنان تاریخ فرهنگی ایران باستان را توخالی کرده بودند که دیگر هیچ تمایز محسوسی میان یکتاستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان در شکل اسلامی آن مشاهده نمی‌شد، در حالی که از سوی دیگر، اسلام به قدرت بلامنازعه‌ی خلیفه چنان مشروعیت تام می‌داد که با صرف نظر از آن توجیه قدرت متمرکز یک "دولت منطقه‌ای" به کلی غیر ممکن می‌گشت. به همین دلایل نیز ابومسلم به سرنگونی خلیفه‌ی اموی بسنده و خلافت عباسیان را جایگزین آن کرد.

از این پس، رجال و فقیهان ایرانی تبار به دربار خلیفه‌ی عباسی راه یافتند و روندی در خلافت اسلامی پدید آمد که بعدها معروف به استعجام شد. از جمله باید از خاندان برمکیان یاد کرد که به صورت رجال درباری به بالاترین رتبه‌های دیوان‌سالاری رسیدند. با ورود ایرانیان به دربار خلیفه‌ی عباسی نزاع بر سر ایدئولوژی مناسب خلافت اسلامی نیز از دو سوی متفاوت گشوده شد. اول، کشمکش پیرامون شیوه‌ی مناسب دولت‌مداری بود که رابطه‌ی خلیفه با شریعت را در بر می‌گرفت. رجال ایرانی تبار برای افزایش نفوذ سیاسی دربار و تثبیت جایگاه اجتماعی و حفظ منافع قشری خود، خلیفه را مانند شاهنشاه فرای قوانین شرعی قرار می‌دادند. به این ترتیب، حکومت اسلامی جنبه‌ی خودگامگی به خود می‌گرفت و

خلیفه‌ی مسلمانان دیگر نیازی به تبادل نظر با کارشناسان علوم دینی برای تعیین سیاست‌های کلان کشوری و لشکری را نداشت. در حالی که اهداف رجال ایرانی تبار نفوذ سیاسی و اجتماعی فقیهان اسلامی را محدود می‌کرد، اما علمای دینی جهت تثبیت جایگاه اجتماعی و منافع قشری خود خلیفه را تحت شریعت قرار می‌دادند. پیداست که از این منظر خلیفه‌ی مسلمانان همواره نیاز به قشری از کارشناسان علوم دینی داشت که در مشورت با آن‌ها سیاست‌های خلافت عباسی را معین کند. دوم، نزاع پیرامون ایدئولوژی مناسب خلافت اسلامی بود که علمای دینی را در دو جناح متفاوت منشعب می‌کرد. مسئله آن‌ها این‌جا مربوط به درک درست از قرآن می‌شد که البته فرقه‌های ظاهریه و باطنیه را دشمنانه در برابر یک‌دیگر قرار می‌داد.

در دوران خلافت مأمون توجیه مشروعیت قدرت سیاسی به عهده‌ی فرقه‌ی باطنیه گذاشته و قرآن در پیروی از معتزلیان "کلام مخلوق الله" و حادث قلمداد شد. دلیل این تصمیم انگیزه‌ی خود خلیفه بود که می‌خواست بدون نظارت علمای ظاهریه حکومت براند. به این صورت که وی به عنوان خلیفه‌ی مسلمانان قادر بود که شریعت را نقض کند، اگر آن در برابر اهداف سیاسی وی قرار می‌گرفت. بنابراین مأمون دستور تشکیل دادگاه‌های تفتیش عقاید (محنه) را صادر کرد که ایدئولوژی حکومتی را بر تمامی علمای دینی تحمیل کند. این‌جا فقیهان اسلامی باید اثبات می‌کردند که قرآن "کلام مخلوق الله" و حادث است. مأمون هم‌زمان فرمان به تأسیس "بیت‌الحکمت" داد که تدارک ترجمه‌ی کتاب‌های فلسفی یونانی به عربی را ببیند. پیداست که تشدید روند خردگرایی فراتر از طبقه‌ی حاکم به اجبار به اندیشه‌ی فرودستان جامعه نیز راه می‌یافت. به خصوص به این دلیل که کشمکش‌های عقلی پیرامون منابع دینی محدود به محافل دینی نمی‌شد و به صورت مناظره و در اماکن عمومی به وقوع می‌پیوست. تشدید روند خردگرایی از یک سو، و حیرت فرودستان جامعه از بی‌خردی الله از سوی دیگر، منجر به تعمیق شک و تردید در حکمت الهی و بحران مشروعیت خلافت عباسیان می‌شد و حکومت اسلامی را متزلزل می‌ساخت. از سوی دیگر، ترویج "جنبش کلام" نه تنها منجر به پراکندگی تفکر دینی و تشدید بحران مشروعیت خلافت می‌شد، بلکه با تعمیق پرسش و خردگرایی در امور دینی علمای معتزله را مواجه با حدود یکتاپرستی سامیان و توحید غیرمنطقی اسلامی می‌کرد و منجر به ارتداد آن‌ها می‌شد. پیداست که با ادامه و تشدید یک چنین روندی اضمحلال فرقه‌ی معتزله و بحران ایدئولوژیک خلافت اسلامی در دستور کار قرار داشت. بنابراین غیر منتظره نیست، زمانی که برخی از علمای برجسته‌ی حکومتی مانند قائم بن صفوان به ارتداد رسیدند، در حالی که ابوالحسن اشعری توبه کرد و به فرقه‌ی ظاهری حنبلیه گروید.

اشعری نیز در اوایل مانند تمامی متکلمان معتزله و به وسیله‌ی برهان از "علم کلام" دفاع می‌کرد و با استفاده از این روش، مبانی شرع اسلامی را نزد ابوعلی جبائی می‌آموخت. نزاع وی با استادش نتیجه‌ی تقابل یکتاستایی ایرانیان با یکتاپرستی سامیان بود که البته به صورت بحث پیرامون منطق یکتایی و تناقض مفاهیم خیر و شر گشوده شد. پرسش آن‌ها از این قرار بود که آیا الله همیشه مواردی را برای انسان در نظر می‌گیرد که برای آن خیرترین است؟ این بحث نتیجه‌ای به جز انکار صفات "رحمان" و "رحیم" خدا را نداشت و با در نظر داشتن وقایع عینی خلافت اسلامی، اراده‌ی الله را به سوی تدارک شر برای انسان سوق می‌داد و پیداست که بدین وسیله یک ذات اهریمنی را به خدا نسبت می‌داد. سرانجام این نزاع چنان شدت گرفت که اشعری مکتب جبائی را برافروخته ترک کرد. وی جهت حفاظت از اسلام

به عنوان ایدئولوژی حکومتی نخست ادعا کرد که صحت مسائل نه در حوزه خرد بشری، بلکه فقط در حوزه‌ی شریعت اسلامی معین می‌شود و به این ترتیب، حدود تعقل و پرسش را محدود به وحی الهی کرد. وی هم‌زمان مدعی شد که هر چه خداوند بیافریند خیر است و به آن افزود که انسان قدرت "کسب" دارد. این‌جا قدرت "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 کرد. به این ترتیب، بنیان فرقه‌ی اشاعره بر مقوله‌ی "کسب" گذاشته شد، در حالی که مسلمانان مسئول انتخاب میان ایمان و شرک شدند. به بیان دیگر، اشعری در پیروی از خردستیزی نهادینه شده در قرآن و آیین اسلامی بود که فرقه‌ی اشاعره را بنیان گذاشت. بنا بر اعتقاد اشعریان، با در نظر داشتن توان "کسب" انسان، انگاری که نه به قدرت بی‌انتهای الله خدش‌های وارد می‌آید و نه مجازات الهی جنبه‌ی غیرمنطقی و غیراخلاقی به خود می‌گیرد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک مغلطه مواجه هستیم که الله را قادر مطلق قلمداد می‌کند، در حالی که انسان مسئول مطلق تلقی می‌شود. افزون بر این، اشعری در برابر معتزلیان که تجسیم و تشبیه الله با انسان در قرآن (رحمان، رحیم) را تأویل می‌کردند و به آن‌ها معانی استعلایی می‌دادند، مدعی شد که این صفات و تشبیهات حقیقی هستند، اما از آن‌جا که عقل بشری ناتوان (بلاکیف) است، قادر به درک آن‌ها نمی‌شود. بنابراین اشعریان رقیبان خود و از جمله معتزلیان را منحرف می‌شمردند و با تصدیق تجسیم و تشبیه الله در قرآن بر قدرت اعجاز پیامبر اسلام تأکید می‌کردند. از این پس، دیگر ضروری نبود که قرآن از طریق تأویل برای خرد بشری قابل فهم گردد، بلکه این عقل انسانی بود که باید پایبند به موازین دین اسلام می‌شد. با انشعاب اشعری از معتزلیان و تشکیل فرقه‌ی اشاعره تسلط بر فن کلام به کمال رسید. به این ترتیب، اشعریان از طریق مناظرات دینی فلسفه‌ی سیاسی تمامی فرقه‌های ظاهری تسنن (حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی) و فرقه‌ی ظاهری تشیع دوازده امامی را تحت تأثیر خود قرار دادند و اصالت کلام (دکترین اشاعره) را دشمنانه در برابر اصالت خرد بشری (دکترین معتزله) مستقر کردند. به این ترتیب، عقل انسانی به چنبره‌ی متون دینی در آمد و از هم‌گسیختگی و خودتناقض‌گویی اوضاع خلافت اسلامی اشکال ایدئولوژیک حکومتی جهت تحمیق و انفعال فرودستان جامعه متکامل شدند.

از آن‌جا که خلافت عباسیان با بحران ایدئولوژیک مواجه بود، در نتیجه در دوران خلافت معتصم (از سال ۸۴۰ تا ۸۵۰ میلادی) دکترین اشاعره تبدیل به ایدئولوژی دولتی و قرآن "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی تلقی شد. سپس در دوران خلافت متوکل (از سال ۸۵۴ تا ۸۶۸ میلادی) بود که کنکاش پیرامون قرآن و "علم کلام" به کلی ممنوع شد و رجال ایرانی‌تبار از دربار رانده شدند. پیداست که تجدید ایدئولوژی خلافت اسلامی منجر به آرامش در دربار خلیفه شد، البته بدون این‌که از شدت مقاومت فرودستان جامعه بکاهد. از آن‌جا که تضاد ابژکتیو از بطن حوزه‌ی توزیع رشد می‌کرد و مصادره‌ی اضافه تولید روستاها بحران بازسازی نیروی کار در جوامع اشتراکی را پدید می‌آورد، در نتیجه پیداست که مقاومت در برابر حکومت مرکزی اشکال متنوع سوپژکتیو به خود می‌گرفت. این‌جا به غیر از فرقه‌ی معتزله باید هم‌چنین از فرقه‌های دینی مانند: خارجییه و امامیه نیز یاد کرد که در این دوران شدیداً سرکوب شدند، در حالی که دستگاه خلافت به قتل‌عام زندیکان (مانویان، مزدکیان) و از جمله ابن‌مقفه دست زد. این‌جا نطفه‌ی یک مقاومت فرهنگی گذاشته

شده بود که می‌توانست دوباره اصول یکتاستایی ایرانیان را احیا سازد. سرکرده‌ی نظامی این جنبش بابک خرم‌دین نام داشت که در پیروی از مزدکیان و با استناد به یک تفسیر از خرمة (همسر مزدک) در برابر حکومت اعراب مسلمان بر سرزمین ایران مقاومت می‌کرد. این‌جا هم‌چنین ضروری است که از خاندان‌های ایرانی‌تبار مانند: بویان، تیموریان، صفاریان و سامانیان یاد کرد که البته حکومت‌های نوینی را در گستره‌ی سرزمین ایران پدید آوردند، اما به خلافت عباسیان تن دادند. با وجودی که آن‌ها قدرت نظامی سرنگونی خلیفه‌ی عباسی و احیا حکومت شاهنشاهی در ایران را داشتند، اما هیچ کدام از آن‌ها به صلاح خود نمی‌دیدند که از اسلام به عنوان یک ابزار و ایدئولوژی مناسب حکومتی جهت تحمیق و انفعال فرودستان جامعه صرف نظر کنند. بنابراین همه‌ی آن‌ها به مقام امیرالامرا رضایت دادند و خراج-پرداز خلفای عباسی شدند. از آن‌جا که قدرت نظامی خلیفه قادر به انهدام جنبش خرم‌دینان نمی‌شد، در نتیجه افشین سامانی ایرانی‌تبار این وظیفه را به عهده گرفت. به این صورت که وی متوسل به فریب شد و هم این‌که سربازان وی به دژ بابک راه یافتند، وی را دستگیر و روانه‌ی بغداد کردند. از آن پس که بابک به یک شکل فجیع به قتل رسید، جنبش خرم‌دینان چنان پراکنده و ضعیف شد که قوای نظامی خلیفه آن‌را به کلی و به راحتی منهدم کرد. البته این‌جا هم‌چنین ضروری است که از آن مقاومت فرهنگی نیز یاد کرد که شاهنامه‌ی فردوسی و جنبش بابیه تبدیل به مظاهر تاریخی آن شدند.

نتیجه:

انگیزه‌ی این نوشته نقد هویت‌های غیر ماتریالیستی و متافیزیکی هستند که اغلب قابل ملاحظه‌ی ایرانیان دچار آن‌ها شده‌اند. این‌جا با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس بر این نکته تأکید شد که ایده با واقعیت و تئوری با پراکسیس باید در یک رابطه‌ی دنیوی، واقعی و خردمند، یعنی ماتریالیستی - دیالکتیکی نسبت به یک‌دیگر قرار بگیرند. به این صورت که این اولویت واقعیت (هستی) است که ایده (آگاهی) را پدید می‌آورد و نه بر عکس. به بیان دیگر، اشکال ایدئولوژیک و متافیزیکی از تضادهای درون‌ذاتی، یعنی از هم‌گسیختگی و از خودتناقض‌گویی جهان واقعی متکامل می‌شوند و سپس بر آن واکنش می‌کنند. ما این‌جا با ایدئولوژی دولتی به صورت یک تظاهر واقعی مواجه هستیم که از خودآگاهی و تکامل هویت ماتریالیستی سوژه‌ی انقلابی ممانعت می‌کند. از این منظر نیز فعالیت شوینیست‌های ایرانی برای تدارک یک هویت ملی جدید عریان می‌گردد. به بیان دیگر، دین اسلام به عنوان یک ایدئولوژی دولتی جهت تدارک وحدت طبقه‌ی حاکم و تحمیق و انفعال فرودستان جامعه کاربرد خود را از دست داده است و انگاری که قرار است، با استناد به اساطیر ایران باستان یک هویت ملی ناب جایگزین آن گردد.

همان‌گونه که در این نوشته مستدل و مستند کردم، این خود طبقه‌ی حاکم ایرانی بود که اصول یکتاپرستی سامیان را در یکتاستایی ایرانیان ادغام کرد که از طریق اوستا ساسانی به یک ایدئولوژی مناسب جهت وحدت دربار و تحمیق و انفعال فرودستان جامعه دست بیابد. به بیان دیگر، شاهنشاهی ساسانی قبل از هجوم اعراب مسلمان به ایران از منظر ایدئولوژیک به کلی تو خالی و با شکست مواجه شده بود. آخرین مقاومت در برابر این بحران ایدئولوژیک را مزدکیان به وجود آوردند که البته آن‌ها نیز با شکست مواجه شدند. از آن‌جا که ذهنیت طبقه‌ی حاکم ایرانی با اصول یکتاپرستی سامیان خو گرفته بود، در نتیجه غیر منتظره نیست که اکثر قابل ملاحظه‌ی آن به زودی به دین اسلام گروید، تبدیل به

نظریه پرداز خلافت و مفسر قرآن شد و با همیاری و همکاری اعراب مسلمان مصادره‌ی کار اضافی جوامع اشتراکی را توجیه و در سرکوب مقاومت ایرانیان شرکت کرد. از آن‌جا که اسلام یک ابزار مناسب حکومتی جهت تحمیق و انفعال فرودستان جامعه است، در نتیجه این‌جا نیز غیر منتظره نیست که طبقه‌ی حاکم ایرانی هیچ‌گاه حاضر نبود که از اسلام به عنوان یک ایدئولوژی مناسب حکومتی دست بشوید و تاریخ فرهنگی ایران باستان را دوباره احیا سازد. ما این واقعیت تاریخی را فقط با جنبش شعوبیه و با خاندان‌های ایرانی‌تبار مانند بوییان، تیموریان، صفاریان و سامانیان تجربه نکردیم. این‌جا باید هم‌چنین از حکومت مغولان بر سرزمین ایران یاد کرد که خاقان آن در کوتاه‌ترین مدت ممکنه به دین اسلام گرویدند که توسط اقدار ایدئولوژیک آن بر سرزمین ایران حکم‌رانی کنند. به همین منوال باید از تشکیل حکومت‌های صفویان و قاجاریان یاد کرد شیعه‌ی دوازده امامی را تبدیل به دین دولتی کردند. حتا در عصر مدرن ایران هم پادشاهان پهلوی حاضر نبودند که از منسب خود به عنوان ظل‌الله فی‌الارض و از زیارت مشهد و مکه صرف نظر کنند. بنابراین پیداست که چرا طبقه‌ی حاکم ایرانی به غیر از تمایلات صوری از احیا تاریخ فرهنگی ایران باستان سر باز می‌زند و اماکن باستانی کشور را مرمت و دوباره‌سازی نمی‌کند.

هم‌اکنون حدود ۱۴۰۰ سال از تاریخ اسلام، ۵۰۰ سال از آقایی آخوند و ۴۰ سال از حاکمیت جمهوری اسلامی در ایران می‌گذرد و ایرانیان با امکان یک رویکرد فرهنگی نوین مواجه هستند. این‌جا نطفه‌ی یک کشمکش تئوریک جهت تدارک یک هویت نوین گذاشته شده است. در حالی که اسلامیان بحث پیرامون دین و آیین مردم ایران را به سوی بیگانه‌ستیزی و از جمله عرب‌ستیزی می‌رانند و این‌جا بدون تردید با شوینست‌های ایرانی به توافق کامل می‌رسند، موضوع فعالان جنبش کارگری و کمونیستی تدارک یک هویت ماتریالیستی است که البته در پراکسیس نبرد طبقاتی متکامل و معطوف به سوژه‌ی انقلابی می‌شود.

منابع:

Marx, Karl (۱۹۷۴): *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. III, in: MEW, Bd., ۲۵, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴*, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost)

Nolte, Ernst (۱۹۸۷): *Der europäische Bürgerkrieg ۱۹۱۷ – ۱۹۴۵*, Berlin

اوستا (۱۳۷۵): کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ سوم، دفتر سوم، تهران

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

گیمن، دوشن (۱۳۷۵): دین ایران باستان، ترجمه‌ی رویا منجم، انتشارات فکر روز، تهران

فریدونی، فرشید (۲۰۱۲): فرهنگ یکتایی در ایران – نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

فریدونی، فرشید (۲۰۱۸): فرهنگ دینی و رئالیسم انقلابی – نقش فراروی از "خرد استعلائی" در اندیشه‌ی سیاسی کارل مارکس، در آرمان و اندیشه، جلد دوازدهم، صفحه‌ی ۳۵ ادامه، برلین