

دروغ در جامعه‌ی حقیقت - نقدی بر هویت اسطوره‌ای و سنت یکتاپرستی ایرانیان^۱

فرشید فریدونی

با استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران سرنوشت مردم در دست ارتجاعی‌ترین قشر طبقه‌ی حاکم کشور قرار گرفت. در حالی که جامعه‌ی ایران پس از انقلاب مشروطه وارد عصر مدرن گشت و دولت خودکامه‌ی شاهنشاهی از طریق تحکیم برنامه‌های اجتماعی و اقتصادی روش مدرن تولید سرمایه‌داری را بر کشور مسلط ساخت، لیکن روحانیت شیعه برنامه‌ی بازگشت به عصر قرون وسطا را برای آینده‌ی ایرانیان در سر داشت. محصول این کشمکش تاریخی میان مدرنیته و سنت بروز "ناهمانگی فرهنگی" در ایران بود که بلافاصله پس از سرنگونی نظام شاهنشاهی از اعماق جامعه به سطح دولت و کلیت ساختار اجتماعی صعود کرد. با وجودی که اسلامیان در تحقق اهداف خود کاملاً اتفاق نظر داشتند، اما چندی نگذشت که با وجود دشمن درونی ("ضد انقلاب") و دشمن بیرونی (جنگ با عراق) مسئله‌ی "ناهمانگی فرهنگی" در کشور حتا برای اسلامیان قسم خورده نیز به کلی عریان گشت. به این ترتیب، دو جناح متفاوت در حزب جمهوری اسلامی ایران پدید آمدند که با وجود پایبندی به نظام و "خط امام" با یک‌دیگر در مجلس شورای ملی خصمانه مناظره می‌کردند. فراکسیون اول به وسیله‌ی نخست وزیر کشور، میر حسین موسوی نمایندگی می‌شد که خود را هوادار "فقه پویا" می‌خواند و خواهان تفسیر گشادتری از شریعت بود که شورای نگهبان را جهت تأیید طرح‌های اقتصادی و اصلاحاتی دولت موظف سازد. ارگان تئوریک این فراکسیون روزنامه‌ی اطلاعات بود که تحت نظر دولت اداره و منتشر می‌شد. فراکسیون بعدی به وسیله‌ی رئیس جمهور کشور، حجت‌الاسلام خامنه‌ای نمایندگی می‌شد که خود را هوادار "فقه سنتی" می‌شمرد و با استناد به یک تفسیر تنگ از شریعت و با همکاری شورای نگهبان از تحقق مصوبات مجلس شورای ملی و تصمیمات دولتی در کشور ممانعت می‌کرد. ارگان تئوریک این فراکسیون روزنامه‌ی رسالت به سردبیری آیت‌الله آذری قمی بود. در همین دوران نیز نطفه‌ی نزاع سیاسی "اصلاح‌طلبان" و "اصول‌گرایان" گذاشته شد. موضوع هر دو فراکسیون رابطه‌ی شریعت با تفسیر عقلی آن بود که البته قدمت این نزاع فقهی تقریباً به اندازه‌ی تاریخ خود اسلام است. با وجودی که آیت‌الله خمینی بارها در این نزاع فقهی مداخله و خاتمه‌ی آن را درخواست کرد، اما از آن‌جا که مسئله‌ی تناقض عقل و شریعت اسلامی تا کنون به یک نتیجه‌ی منطقی نرسیده است و به احتمال زیاد هم هیچ‌وقت نخواهد رسید، در نتیجه این کشمکش تئوریک نه تنها پایان نیافت، بلکه پس از مرگ وی شدت بیشتری به خود گرفت. از جمله باید از انتشار مجله‌ی "کیان" یاد کرد که در این دوران ارگان تئوریک "فقه پویا" به شمار می‌رفت. سرانجام دولت برای خاتمه‌ی بحث‌های فقهی و تأثیرات آن بر افکار عمومی انتشار این مجله را ممنوع کرد که مانعی در برابر بروز بحران ایدئولوژیک نظام جمهوری اسلامی بسازد، در حالی که بحث پیرامون تفسیر عقلی شریعت اسلامی خاتمه نیافت و به صورت آثار "اصلاح‌طلبان" در حوزه‌های علمیه و خارج از کشور پیگیری شد.

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "خردگرایی و اسلام در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۶ یونی ۲۰۱۰ در برلین برگزار شد، ارائه کردم. این مقاله بخش مختصری از کتاب "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 منابعی را که مستقیماً به آن‌ها رجوع می‌کنم، می‌آورم.

موضوع تمامی این کشمکش‌های دینی رابطه‌ی خرد بشری با وحی الهی است که در آثار تاریخی نظریه‌پردازان ایرانیان مسلمان مانند: ابوالهذیل، فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا، اقبال لاهوری و مجتهد نائینی نیز با استناد به ضرورت تشکیل "مدینه‌ی فاضله" مشاهده می‌شود. موضوع اصلی این‌جا تدارک مناسبات جامعه‌ی مسلمانان در یک نظام شهری است که انگاری در پیروی از وحی الهی به صورت "منطقی" سازمان‌دهی و اداره می‌شود. یکی از نظریه‌پردازان معاصر این جریان حسن یوسفی اشکوری است که به عنوان مدیر "مؤسسه‌ی علی شریعتی" در تهران و هوادار اصلاحات در کنفرانس برلین در سال ۲۰۰۰ میلادی شرکت کرد و پس از بازگشت به ایران دستگیر و در دادگاه روحانیت از لباس آخوندی خلع شد. برای روشن شدن موضع "اصلاح‌طلبان" می‌توان به کتاب "خرد در ضیافت دین" وی رجوع کرد. اشکوری این‌جا تأکید می‌کند که دین یک رویکرد اجتماعی دارد و برای مسلمانان مقدور نیست که هر دولتی را بپذیرند. لیکن وی میان "شأن نبوت" و "شأن حکومت" تفاوت می‌گذارد، در حالی که بر خلاف "اصول‌گرایان" آن دو را لازم و ملزوم هم‌دیگر نمی‌خواند. این‌جا تفاوت نظر وی با آیت‌الله خمینی نیز به خوبی روشن می‌شود. به این صورت که خمینی در کتاب "حکومت اسلامی" میان مقوله‌های "نبوت"، "رسالت" و "ولایت" تفاوت می‌گذارد. وی با استناد به قرآن از صد و بیست و چهار هزار نفر سخن می‌گوید که به مقام پیامبری مبعوث شده و به مقام "نبوت" رسیده‌اند، در حالی که فقط پنج تن از آن‌ها مانند: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد "رسالت" ترویج دین را داشتند. به نظر خمینی تفاوت محمد به عنوان خاتم‌النביا با دیگر پیامبران در این است که وی نه تنها نبی و رسول، بلکه ولی نیز بوده است. به این معنی که محمد بر خلاف دیگر پیامبران یک حکومت اسلامی را در دوران حیات خود تشکیل داده است. خمینی از همین تفاوت‌های ظاهری ضرورت تشکیل نهاد "ولایت فقیه" و ادغام دین در دولت را نتیجه می‌گیرد. به این ترتیب، ولی فقیه به نیابت ولایت امام زمان بر این جایگاه می‌نشیند و تا پایان غیبت کبرا جانشین امام دوازدهم شیعیان به عنوان "ولی عصر" می‌شود.^۲

در حالی که اشکوری مشکلی در ادغام دین در دولت نمی‌بیند، اما نهاد "ولایت فقیه" را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی از یک سو، حکومت را به معنی "وکالت" و قابل انتقاد می‌شمارد و از این طریق در برابر نهاد "ولایت فقیه" موضع می‌گیرد و از سوی دیگر، دین را تقدیس می‌کند و اسلام و قرآن را خارج از حوزه‌ی بررسی انتقادی قرار می‌دهد. این‌جا به درستی روشن می‌شود که آن عقلی که اشکوری با رجوع به آن به مسئله‌ی حکومت اسلامی می‌پردازد، خود بنیاد و نقاد نیست، بلکه یک عقل دینی است که مخاطب وحی الهی قرار می‌گیرد. از همین منظر نیز اشکوری میان حق (شریعت) و عدالت (طریقت) تفاوت می‌گذارد و به این ترتیب، به همان طرح معمول مجتهدان اسلام (فرقه‌ی ظاهریه) می‌رسد که دین را ثابت (شریعت) و تفسیر دینی (طریقت) را متغیر می‌شمارد. سرانجام تعریف یوسفی اشکوری از عقل است که پرده از عقل دینی و انگیزه‌ی سیاسی وی بر می‌دارد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب "خرد در ضیافت دین" وی می‌یابیم:

«مؤمن بر اساس یک سلسله مقدمات کاملاً عقلانی به نتایجی می‌رسد که ممکن است مستقیماً عقل آن را درک نکند ولی مطمئن است که بر اساس عقل و استدلال و منطق تشریح شده‌اند. مثلاً برای مؤمن خردمند اصل وجود خداوند و

^۲ مقایسه، خمینی، روح‌الله، (۱۳۵۷). ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران

آفریننده با مطالعه طبیعت و حکم عقل شهودی ثابت است و از نظر عقلی، حکمت و مصلحت‌اندیشی خداوند مدلل است، در این صورت قطعاً اوامر و نواهی چنین خداوندی نیز طبق مصالح و مفاسد است، و گرنه با حکیم و علیم و بصیر بودن خداوند مغایرت پیدا می‌کند. این است که اگر دینداری مطمئن شد، حکم و امر یا رضایت خداوند در فلان چیز است، ولو اینکه مستقیماً فلسفه حکم را نفهمد، به حکم عقل به آن گردن می‌نهد. این است که علمای اصول ما از قدیم گفته‌اند کلاماً حکم به‌العقل حکم به‌الشرع یا بر عکس یعنی هر حکمی که به وسیله عقل صادر شود، مورد تأیید شرع است و در مقابل هر حکم شرعی نیز قطعاً عقلانی است، ولو من امروز نفهمم و حتی هرگز به فهم من در نیاید.^۳

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اشکوری این‌جا چیز دیگری به غیر از نظریه‌پردازان "اصول‌گرا" نمی‌گوید، زیرا عقل وی نیز یک عقل دینی، یعنی مخاطب وحی الهی است که از مجتهدان اسلام درخواست تفسیر گشادتری از شریعت را دارد و تنها با در نظر داشتن "ناهماهنگی فرهنگی" و مقاومت مردمی در برابر دولت دینی است که مصلحت اسلام را در مخالفت با نهاد "ولایت فقیه" می‌بیند. بنابراین می‌توان به آسانی تمامی کشمکش‌های "اصلاح‌طلبان" با "اصول‌گرایان" را به همین دو نکته‌ی کلی، یعنی عقل دینی و مصلحت‌گرایی خلاصه کرد. از آن‌جا که هر دو جناح حکومتی با وجود تفاوت‌های نظری به اصول دینی و مقاصد و مصالح حکومت اسلامی پایبند هستند، در نتیجه رابطه‌ی خردمندی و اسلام تبدیل به یک مقوله‌ی تحقیقاتی پیرامون سنت یکتاپرستی ایرانیان می‌شود. به این عبارت که اشکوری به عنوان یکی از نظریه‌پردازان "اصلاح‌طلب" چه تصویری از عقلانیت دینی دارد و روش اندیشیدن وی چگونه است که وحی الهی را بر خرد وی مسلط می‌سازد؟ منتها اشکوری فقط یک نظریه‌پرداز نیست که یک پروژه‌ی سیاسی را دنبال می‌کند، زیرا نظریات وی از یک سو، از هم‌گسیختگی و از خودتناقض‌گویی جهان‌وارونه‌ی ابژکتیو رشد می‌کند و تبدیل به یک ابزار حکومتی جهت فریبکاری و تحمیق انسان‌ها می‌شود، در حالی که از سوی دیگر، در یک بستر تاریخی و فرهنگی مشخص شکل می‌گیرد که قدمت خودفریبی آن به بیش از ۱۴ قرن می‌رسد.

تاریخ و فرهنگ انسان اصولاً زمانی آغاز می‌شود که انسان با آگاهی شروع به تولید مایحتاج خویش می‌کند. یعنی زمانی که دیگر تصاحب محصولات موجود طبیعت نیازهای مصرفی انسان‌ها را ارضاع نمی‌کنند و انسان از طریق کار به تولید و با آگاهی به برنامه‌ریزی روند تولید روی می‌آورد. از این پس، سلطه‌ی غریزه بر فعالیت مولد اجتماعی شکسته و انسان رفته رفته معطوف به اندیشه می‌گردد. این‌جا "طبیعت درونی" انسان از "طبیعت بیرونی" مجزا می‌شود، در حالی که "کار شکل‌دهنده" تبادل مادی انسان با "طبیعت بیرونی" را وساطت می‌کند. به این ترتیب، "طبیعت بیرونی" تبدیل به موضوع انسان می‌گردد و انسان تحت تأثیر محصولات فعالیت آگاهانه‌ی خود جهان‌نویی را پدید می‌آورد و موضوعیت می‌یابد. ما این‌جا با موضوعیت‌یافته‌گی طبیعت، انسان، کار و جهان ابژکتیو مواجه هستیم. به بیان دیگر، انسان از طریق کار موضوعیت‌یافته نه تنها "طبیعت بیرونی"، بلکه "طبیعت درونی" خود را نیز دگرگون می‌سازد. ما این‌جا با موضوع خودآگاهی سوژه در روند تاریخ آشنا می‌شویم که در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس جنبه‌های ماتریالیستی و دیالکتیکی به خود می‌گیرد.

^۳ یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۹): خرد در ضیافت دین، تهران

البته انسان از خویشتن به صورت سوژه‌ی تغییرات مادی و خالق جهان موضوعیت‌یافته کاملاً آگاه است، زیرا تغییرات "طبیعت بیرونی" مادی، محسوس و ابژکتیو است و روزمره اتفاق می‌افتد. لیکن انسان از خویشتن به صورت ابژه‌ی این تغییرات، یعنی به عنوان مخلوق نتایج کار خویش و آن جهانی که با آگاهی خود پدید آورده است، ناآگاه می‌ماند. زیرا تغییرات "جهان درونی" جنبه‌های معنوی، غیرمحسوس و سوژکتیو به خود می‌گیرد و در روند تاریخ و به صورت محصول فعالیت مولد اجتماعی پدید می‌آید. در این‌جا است که رابطه‌ی ابژه (هستی) با سوژه (آگاهی) گسسته می‌شود و زیست اجتماعی انسان در دو لحظه‌ی متفاوت مجزا می‌گردد: اولی "زیست مادی" و دومی "زیست معنوی" است و مشخصاً از همین تضادهای درون‌ذاتی زیست مادی است که اشکال متفاوت اخروی (دین) و دنیوی (فلسفه، ایدئولوژی) آگاهی از جهان وارونه رشد می‌کنند و به صورت "زیست معنوی" تبدیل به واسطه‌ی "زیست ساختاری" جامعه‌ی طبقاتی (دولت) می‌شوند. به بیان دیگر، تجزیه‌ی "زیست معنوی" از "زیست مادی" مضمون هر نظام طبقاتی است که البته از هم‌گسیختگی و از خودتناقض‌گویی جهان وارونه‌ی ابژکتیو رشد می‌کند. با وجودی که این دو حوزه از یک‌دیگر مجزا می‌گردند، اما در یک ارتباط دیالکتیکی با هم‌دیگر می‌مانند. به این معنی که بحران بازسازی "زیست مادی" به اجبار به حوزه‌ی "زیست معنوی" گسترش می‌یابد. پیداست که درک بحران به عهده‌ی خرد، یعنی قوای ماهوی انسان است که طبیعتاً، یعنی به صورت ابزار و جهت حقیقت‌یابی از بطن تحولات ابژکتیو طبیعت ناب متکامل شده و به صورت طبیعی در اختیار انسان قرار گرفته است. اما حقایق محصولات فعالیت مولد اجتماعی هستند که تحت شرایط یک جامعه‌ی مشخص و در یک عصر معین به وجود می‌آیند. به همین دلایل نیز است که خردگرایی اشکال متفاوت به خود می‌گیرد و تاریخ و فرهنگ‌های متفاوت و متنوع را پدید می‌آورد. به بیان دیگر، تاریخ فرهنگی صرفاً بازتاب افکار عمومی، بیان درک روزمره و روان‌شناسی یک جامعه‌ی مشخص در یک عصر معین است که به صورت آثار متفاوت اسطوره‌ای، حماسی، دینی، فلسفی، ادبی و ایدئولوژیک به وجود می‌آیند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک "کلیت دیالکتیکی"، یعنی با یک ساختار بسیار پیچیده و متنوع مواجه هستیم که تنها شرط بررسی آن استفاده از یک روش مناسب علمی است. به این صورت که این روش تحقیق باید چنان توانمند باشد که از یک سو، پرده از عوامل ابژکتیو و سوژکتیو فعالیت مولد اجتماعی بر دارد و از سوی دیگر، عناصر مسلط دگرگونی جامعه‌ی انسانی را برجسته سازد. مارکس این روش بررسی علمی را در روند تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود کشف کرد که ما مضمون آن را به شرح زیر در کتاب "سرمایه" وی می‌یابیم:

«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، 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]. 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 از هر

مناسبات واقعی زندگی، اشکال آسمانی شده‌ی آن تکامل می‌یابند. این روش اخیر ماتریالیستی و از این رو تنها شیوه‌ی علمی است.^۴

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حرکت ماتریالیستی از تاریخ نزد مارکس یک سوژه‌ی درون‌ذاتی دارد. ما این‌جا با فعالیت مولد و سوژکتیو، یعنی با انسان به صورت عنصر آگاه این تحولات اجتماعی مواجه هستیم که نه تنها آگاهی آن از مناسبات زیست‌مادی و واقعیت ابژکتیو رشد کرده، بلکه هستی مادی خود را نیز در این اشکال مه‌آلود متافیزیکی تجربه می‌کند و پیداست که تحت تأثیر آن‌ها است که فعالیت انسان دوباره بر واقعیت ابژکتیو واکنش کرده و آن‌را به صورت جهان موضوعیت‌یافته، یعنی سوژکتیو پدید می‌آورد. به این ترتیب، مارکس با عزیمت از اولویت ابژه بر سوژه بر "کلیت دیالکتیکی" تأکید می‌کند. بنابراین ابژه‌ی تحلیل مارکس محصول فعالیت مولد و آگاهانه‌ی انسانی، یعنی موضوعیت‌یافته و سوژکتیو است که البته نسبت به سوژه اولویت می‌گیرد. به این ترتیب، ما این‌جا با دیالکتیک هستی (ابژه، زیربنا) با آگاهی (سوژه، روبنا) مواجه می‌شویم که مارکس روش ماتریالیستی را تنها روش مناسب علمی جهت بررسی و شناخت روند تاریخی آن می‌شمارد.

منتها ما ایرانیان تا کنون با تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی و روش شناخت‌شناسی مارکس مستقیماً سر و کار نداشته‌ایم. آن روش "ماتریالیستی" که اکثر قابل ملاحظه‌ی "مارکسیست‌های ایرانی" آموخته‌اند، از طریق حزب توده در ایران ترویج شده است که البته با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم توجیه می‌شود. نطفه‌ی این ایدئولوژی در انحراف متافیزیکی انگلس متأخر از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس گذاشته شده است. به این صورت که وی "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" در سیستم هگلی کرده و آن‌را به کلیت هستی بسط می‌دهد. به این ترتیب، تاریخ طبیعت که بنا به نقل قول فوق از مارکس ما آن‌را "به انجام نرسانده‌ایم" یک تظاهر دیالکتیکی به خود می‌گیرد، در حالی که طبیعت ناب فاقد یک سوژه‌ی درون‌ذاتی است. به این ترتیب، دیالکتیک از مضمون هگلی و مارکسی آن به صورت "نفی آگاهانه" توخالی و از آن سوژه‌زدایی می‌شود و به شکل تأثیر متقابل و علت و معلول ابژه‌ها در می‌آید که ظاهراً از وجود یک قانون به اصطلاح جهان‌شمول به عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی" و یک حرکت "ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر" به سوی یک سرنوشت محتوم گزارش می‌دهد. انگاری که روند "ماتریالیسم تاریخی" تحت تأثیر این قانون به اصطلاح جهان‌شمول قرار دارد و فرماسیون‌های جوامع اشتراکی، برده‌داری، فئودالیسم و سرمایه‌داری را به اجبار پشت سر می‌گذارد و سرانجام خواهی نخواهی به سوی سوسیالیسم صعود می‌کند. ما این‌جا با مثبت‌گرایی در ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مواجه می‌شویم که منجر به اختلال در روش شناخت‌شناسی و فعالیت سیاسی می‌شود. این‌جا با استناد به یک رابطه‌ی مکانیکی میان زیربنا و روبنا که انگلس آن‌را به تنهایی و از طریق آثار متأخر خود پدید آورده است، تاریخ فرهنگی و زیست معنوی جوامع انسانی اصولاً ظاهری و برای تحولات اجتماعی به کلی بی‌اثر تلقی می‌شوند^۵ که البته

^۴ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۳۹۳

^۵ از آن‌جا که من نقد انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس را به تفصیل در جای دیگری ارائه داده‌ام، در نتیجه این‌جا از تکرار آن صرف نظر می‌کنم؛ مقایسه: فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین و

آدورنو با استفاده از مقوله‌ی "واقعیت ظاهر" نقد خود را به شرح زیر بر تقلیل‌گرایی ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم وارد می‌آورد:

«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 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.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا آدورنو با استناد به مفهوم "واقعیت ظاهر" بر این نکته تأکید می‌کند که این اشکال ظاهری (دین، فلسفه، ایدئولوژی) تبدیل به واقعیت اجتماعی می‌شوند، وقتی که شکل نهادی به خود می‌گیرند و زیست‌ساختاری را به سلطه‌ی خویش می‌کشند. به بیان دیگر، با وجودی که جهان واقعی مادی است، لیکن اشکال ظاهری آن با تشکیل نهاد و تسلط بر دولت بر زیست اجتماعی واکنش می‌کنند و جوانب مادی و واقعی مختص به خود را پدید می‌آورند. این نتیجه‌ی بررسی ماتریالیستی و دیالکتیکی از یک "کلیت" متنوع با ساختار بسیار پیچیده و متنوع است که زیست مادی، زیست معنوی و زیست ساختاری یک جامعه را در بر می‌گیرد و در کنش و واکنش به یک‌دیگر جهان موضوعیت‌یافته را در روند تاریخ پدید می‌آورد. ما این‌جا دیگر با "ماتریالیسم" به صورت یک مقوله‌ی صرفاً مجرد، فلسفی و متافیزیکی مواجه نیستیم که با استناد به انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر تمامی تحولات اجتماعی را به زیربنا نسبت می‌دهد و با عدول از "کلیت دیالکتیکی" منجر به اختلال در شناخت‌شناسی و فعالیت سیاسی می‌شود. از جمله می‌توان از تجربیات استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران یاد کرد که مصداق تجربی روش شناخت-شناسی ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس است. به این عبارت که ایدئولوژی تشکیل جمهوری اسلامی از خودتناقض‌گویی و از هم‌گسیختگی جهان وارونه‌ی ابژکتیو به صورت تولیدات مه‌آلود اقشار سنت‌گرای طبقه‌ی حاکم بازاری و روحانی کشور پدید آمد و به وسیله‌ی نهادهای دینی (مساجد، حوزه‌های علمیه، هیئت‌های مؤتله، حسینیه‌ی ارشاد) از اعماق جامعه به سوی مصادره‌ی قدرت سیاسی صعود کرد و با تحقق شریعت اسلامی در کشور تاریخ هولناک معاصر ایران را پدید آورد. از جمله باید از آثار نظریه‌پردازان نخبه‌ی اسلامی مانند: خمینی، مطهری، بهشتی، منتظری، طالقانی، شریعتی، بازرگان و بنی صدر یاد کرد که با استناد به قرآن و در جهت تثبیت منافع مادی و قشری خود انگیزه-ی تشکیل امت و حکومت اسلامی و تحقق اهداف شوم خود را در ایران و منطقه داشتند و توجیه می‌کردند. به بیان دیگر، تحت تأثیر این اشکال ظاهری بود که یک واقعیت مادی و تجربی دیگر پدید آمد که جهت صدور "انقلاب اسلامی" یک جنگ هشت ساله را بر مردم ایران و منطقه تحمیل کرد، میلیون‌ها پناهنده‌ی جنگی را به بار آورد، حدود یک میلیون انسان را به کشتن داد، بیش از دو نیم میلیون معلول جنگی را بر جامعه تحمیل و هزاران هزار زندانی سیاسی

مقایسه: فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): بحران مارکسیسم یا انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و عواقب متافیزیک در

فلسفه‌ی سیاسی سوسیال دموکراسی و بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین

^۱ Adorno, Theodor W. (۱۹۶۴): Jargon der Eigentlichkeit - Zur deutschen Ideologie, in: Gesammelte Schriften Band ۶, Rolf Tiedemann (Hrsg.), S. ۴۱۳ff., Frankfurt am Main, S. ۴۵۴

را قتل عام کرد، بیش از هفت میلیون ایرانی را به تبعید راند و یا در جهان آواره کرد، یک منطقه‌ی حساس استراتژیک را به اغتشاش نظامی، ناامنی مزمن و جنگ شیعه با سنی کشید، منجر به یک سقوط اخلاقی و فرهنگی در جامعه شد، در حالی که هم اکنون مردم ایران را با احتمال یک جنگ اتمی و کشور را با تضادهای ظاهری ملت‌ها و با خطر تجزیه مواجه کرده است.

بنابراین پرداختن به تاریخ فرهنگی کشور و نقد تولیدات مه‌آلود دینی یک فعالیت صرف تحقیقاتی و تاریخی نیست که با واقعیت جامعه‌ی معاصر ایران به کلی بی‌ارتباط است. در حالی که جمهوری اسلامی با بحران‌های عمیق و همه‌جانبه دست و پنجه نرم می‌کند و دین اسلام به عنوان ایدئولوژی نظام بی‌اعتبارتر از گذشته گشته است، نظریه‌پردازان "اصلاح‌طلب" جهت تحمیل افکار عمومی و تحمیل این نظام قرون وسطایی و جنایت‌کار بر ایرانیان در پی تفسیرهای نوینی از منابع دینی هستند که از دین اسلام به عنوان یک ابزار مناسب حکومتی پاسداری کنند. هم‌زمان انجمن‌های سلطنت‌طلب از فرط استیصال و به دلیل فقدان یک ایدئولوژی مدرن و سکولار به اساطیر ایرانی و تاریخ فرهنگی قبل از اسلام کشور متوسل شده‌اند که با تدارک هویت‌های کذب شوینیستی خیزش خود را جهت مصادره‌ی قدرت سیاسی توجیه کنند. از جمله باید از مقوله‌های اسطوره‌ای مانند: "فرشگرد"، "قنوس" و "رستاخیز سیمرغ" یاد کرد که به اصطلاح از عزم راسخ آن‌ها جهت ایجاد یک "ایران مدرن" گزارش می‌دهند. ما این‌جا دوباره با همان تولیدات مه‌آلود و متافیزیکی مواجه می‌شویم که از خودتناقض‌گویی و از هم‌گسیختگی جهان وارونه‌ی ایزکتیو رشد می‌کنند و با استناد به تاریخ و فرهنگ ایران باستان ایدئولوژی شوینیسم ایرانی را پدید می‌آورند. پیداست که اگر انجمن‌های سلطنت‌طلب نهادینه شوند و افکار عمومی ایرانیان را جهت تحقق منافع مادی - طبقاتی و اهداف سیاسی خود متأثر سازند، نه تنها تشکیل یک نظام موروثی را موجه می‌کنند، بلکه پس از تصرف قدرت سیاسی یک واقعیت هولناک دیگری را نیز به صورت استقرار فاشیسم در کشور پدید می‌آورند و نوع دیگری از سیه‌روزی را دوباره بر مردم ایران تحمیل می‌کنند. بنابراین انگیزه‌ی تدوین این مقاله این است که از طریق نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده "کلیت دیالکتیکی" کشور ایران در دوران باستان را بررسی کند و عواقب مخرب این‌گونه اساطیر تاریخی که منجر به ازخودبیگانگی خودکرده‌ی ایرانیان با "حرکت واقعی" جامعه و پراکسیس نبرد طبقاتی می‌شوند، عریان سازد. این نوشته از سوی دیگر، به نقد تفاوت‌های تاریخ فرهنگی ایرانیان باستانی با اعراب مسلمان می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه با سیطره‌ی خلافت اسلامی بر ایران سنت یکتایی ایرانیان دگرگون می‌گردد و خرد بشری را به تبعیت از وحی الهی می‌کشد که البته ما آثار ارتجاعی و مخرب آن‌را در کلیت تاریخ اسلامیان و به خصوص در مکتوبات "اصلاح‌طلبان" معاصر مانند حسن یوسفی اشکوری به خوبی مشاهده می‌کنیم.

به این عبارت که ما از منظر هستی‌شناسی با دو شیوه‌ی متضاد از سنت یکتایی در ایران مواجه هستیم که ایرانیان معاصر آن‌ها را به صورت دو تاریخ فرهنگی متفاوت و متضاد به ارث برده‌اند. اولی شیوه‌ی یکتاستایی ایرانیان باستانی است که قبل از استقرار اسلام بر ایران از زیست مادی ایرانیان رشد کرده و به صورت تولیدات مه‌آلود این هسته‌ی زمینی بر افکار عمومی مردم این سرزمین حکم‌فرما بوده است. این تاریخ فرهنگی زمانی آغاز شد که ایرانیان از اقوام هندی و اروپایی جدا شدند و در خوارزم منزل گزیدند. ایرانیان محل سکونت نوین خود را "ایران ویج" می‌نامیدند و خود را

"اری"، یعنی پارسا، دانا و نیکوکار می‌خواندند. ایرانیان سپس رفته رفته در فلات ایران پراکنده و مسکون شدند. پیداست که آن‌ها زیست معنوی خویش را نیز به محل سکونت نوین‌شان انتقال دادند. آن‌ها به ایزدان متفاوت اعتقاد داشتند و اهوراها (قوای خیر) را در برابر دئوها (قوای شر) قرار می‌دادند. یکی از این ایزدان اهورامزدا نام داشت که "هستی بخش"، "سرور دانا" و "داور هستی" محسوب می‌شد. البته نقل مکان به این سرزمین جدید و سکونت ایرانیان در آن‌جا با موانع سختی روبرو شد. نخست شرایط اقلیمی بود که ایرانیان با آن مواجه بودند. به این صورت که بزرگ‌ترین بخش این منطقه تحت تأثیر خشکی طولانی مدت قرار داشت و سکونت و کشاورزی در آن بدون بنای مستقلات آبیاری غیر ممکن بود. با در نظر داشتن شرایط اقلیمی و طبیعی موجود، از یک سو، روستاهای پراکنده به وجود آمدند و از سوی دیگر، با در نظر داشتن سطح پایین بارآوری نیروی کار، روستاییان مجبور بودند که مستقلات آبیاری مانند: قنات، چاه و نهرسازی را از طریق کار اشتراکی بنا سازند. به این ترتیب، روستاهای پراکنده و خودکفا در این منطقه به وجود آمدند. مانع بعدی سکونت و کشاورزی ایرانیان در این منطقه، همسایگی آن‌ها با طوایف نیمه وحشی و غیر مسکون بود. از جمله باید از طوایف عیلامیان و تپوران و کادوسیان و آماردان یاد کرد که به روستاها شبیخون می‌زدند و محصولات کشاورزی و دام ایرانیان را به غنیمت جنگی می‌گرفتند. پیداست که تحت اوضاع موجود دفاع از روستاها تبدیل به یکی از شروط اصلی زیست مسکون و کشاورزی در این منطقه می‌شد. بنابراین ضروری بود که بخشی از سلحشوران در نقاط استراتژیک این سرزمین مستقر شوند و دفاع از روستا را به عهده بگیرند. به این ترتیب، رابطه‌ی مستقیم بخشی از مردم جامعه به عنوان قدرت نظامی از تولید روستایی و زیست مادی گسسته شد و پیداست که معیشت آن‌ها باید از طریق محصولات زراعی و دامداری روستاییان تأمین می‌گشت که البته به صورت بخشی از اضافه تولید فعالیت مولد اجتماعی و رانت محصولی به آن‌ها تعلق می‌گرفت. انگیزه‌ی افزایش مقدار 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، رفته رفته شهر به عنوان مرکز قوای مجریه و محل سکونت طبقه‌ی حاکم شکل گرفت. این‌جا به خوبی روشن می‌شود که اوضاع روستاها با شهر تفاوت‌های بسیاری داشت. در روستا مالکیت بر ابزار تولید ظاهراً جنبه‌ی اشتراکی داشت و مایحتاج روستاییان با همکاری عمومی برنامه‌ریزی و تولید می‌شد. اما مالک واقعی ابزار تولید طبقه‌ی حاکم شهری بود که اضافه تولید روستاها را سالیانه به صورت رانت محصولی تصاحب می‌کرد. بنابراین فقط در شهر بود که اضافه تولید روستاها تبدیل به اجناس جهت تبادل می‌شد و از طریق پول با محصولات دیگر مبادله می‌گشت. به این ترتیب، بازار در شهر پدید آمد و تاجر تبدیل به قشری از طبقه‌ی حاکم شد. پیداست که نیازهای لوکس طبقه‌ی حاکم و مایحتاج قوای انتظامی عوامل تشدید تقسیم کار اجتماعی در شهر شدند و اشتغال پیشه‌وری و تولید کارهای دستی رونق گرفتند. با وجودی که پیشه‌وران انسان‌های آزاد به شمار می‌رفتند، لیکن پرداخت خراج سرانه‌ی سالیانه به طبقه‌ی حاکم نقش فرودست آن‌ها را ترسیم می‌کرد. ما این‌جا با تشکیل یک جامعه‌ی طبقاتی مواجه می‌شویم که انسان‌ها در آن برده نیستند. این‌جا نه اثری از نظارت و اجبار مستقیم طبقه‌ی حاکم بر نیروی کار مشاهده می‌شود و نه فرودستان جامعه تصور بردگی را از وجود خود دارند. پیداست که در پرتو منافع طبقاتی و بر اساس زیست مادی جوامع اشتراکی و تضاد آن‌ها با زندگی شهری زیست معنوی ایرانیان باستانی نیز رفته رفته متحول گشت. به این ترتیب، اساطیر و حماسه‌هایی به وجود آمدند که البته در تداوم ایمان قدیم به دوگانگی به زیست اجتماعی

موجود معنی می‌دادند. مضمون معنوی تمامی آن‌ها همان نبرد ایرانیان با تورانیان است که به صورت تولیدات مه‌آلود متافیزیکی از خودتناقض‌گویی و از هم‌گسیختگی جهان وارونه‌ی ابژکتیو رشد می‌کردند. آیین زرتشت نیز در روند تکامل همین اساطیر و حماسه‌های ایرانی پدید آمد که به زیست معنوی ایرانیان باستانی یک شکل مجردتر می‌داد.

از زرتشت یک سری سرودها باقی مانده است که به بهترین وجه ممکنه از روان‌شناسی ایرانیان دوران باستان گزارش می‌دهند. مضمون این سرودها وجود دو نیروی اساساً متضاد است که جهان آفرینش را تحت تأثیر قوای مینوی خود قرار داده‌اند. بنا بر این سرودها زرتشت رسالت پیامبری خود را به خواب می‌بیند، اما بعثت وی با دریافت وحی الهی توجیه نمی‌شود. به این صورت که سرودهای زرتشت از پرسش از اهورامزدا عزیمت می‌کنند، لیکن پاسخ آن در وجدان و جهان درونی خود وی بازتاب می‌یابد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در اوستا می‌یابیم:

«آنگونه تو را شناختم ای مزدا، که از روی خرد، به درون اندیشه کردم. سپس دریافتم که توی خرد کل جهان، و چون در اندیشه تو را دریافتم، در سراسر هستی نیز تو را دیدم، تویی که آغازی و تویی که انجامی و تویی که خداوند جان و خرد و سرور راستی هستی.»^۷

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا زرتشت نه با دریافت وحی الهی، بلکه با استناد به خرد خویش و شناخت خردمندی کل جهان آفرینش است که به موجودیت مزدا به عنوان خداوند جان (هستی) و خرد (آگاهی) پی می‌برد. مضمون تمامی این سرودها از دوگانگی و تضاد اهورامزدا با اهریمن گزارش می‌دهند که البته بر مبنای اساطیر ایرانی مدون شده‌اند. به این ترتیب، آفرینش جهان مادی در پرتو دوگانگی جهان مینوی است که به خود معنی می‌گیرد. به این صورت که بنا بر اساطیر ایرانی در ازل دو نیروی متضاد مینوی وجود داشتند؛ انگاری که یکی هم‌چون هرمزد در روشنایی بی‌پایان بر فراز و دیگری اهریمن در تاریکی بی‌پایان و در فرود به سر می‌بردند. هرمزد که از وقوع یک نبرد اجتناب‌ناپذیر در آینده‌ی نزدیک آگاهی داشت، جهت پیروزی بر اهریمن اقدام به آفرینش جهان مادی می‌کند. به این صورت که وی زمان بیکران را کرانمند می‌سازد و اندام آفریدگان خویش را از روشنایی پدید می‌آورد. در برابر اهریمن نیز از تن خاکستری و وجود تباہ خود موجوداتی را می‌سازد که در برابر هر آفریده‌ی نیک هرمزد، به زشتی و پلیدی دست بزنند. پیداست که این‌جا قدرت آفرینش نیکی ذات اهورامزدا محسوب می‌شود و ابعاد زمانی و مکانی ابزار آفرینش آن به شمار می‌روند. به غیر از این‌ها، مضمون این دوگانگی ازلی در تنزیه اهورامزدا از اهریمن است. به این معنی که بنا بر سرودهای زرتشت هیچ چیز مشترکی میان آن‌ها وجود ندارد. این تضاد در ارتباط با همیاران و یا فروزهای اهورامزدا در برابر دیوها و اهریمن نیز به کلی روشن می‌شوند. به این عبارت که سرودهای زرتشت از موجودیت هفت امشاسپند (نامیران نیکوکار) گزارش می‌دهند که در برابر دیوها قرار می‌گیرند. سپندمینو پیک ایزدی و اخلاقی در برابر انگرمینو به معنی دیو اشم قرار می‌گیرد، بهمن به عنوان نیک منشی در برابر اکمنه به معنی دیو بدمنشی قرار می‌گیرد، اردیبهشت به عنوان بهترین راستی در برابر ایندر به معنی دیو گمراهی قرار می‌گیرد، شهریور به عنوان شهریار مینوی در برابر سئورو به معنی دیو آشوب و نافرمانی قرار می‌گیرد، اسفند به عنوان درست اندیشی و

^۷ مقایسه، رضی، هاشم (تاریخ انتشار ندارد): گنجینه اوستا، بند ۸ یسنا ۳۱، سازمان انتشارات فروهر، چاپ خرمی (محل چاپ ندارد)، صفحه‌ی

خرد کامل در برابر ناانگه‌ئی‌تیا به معنی دیو عصیان و شورش قرار می‌گیرد، خرداد به عنوان کمال رسایی و نهایت درستی در برابر تئوروی به معنی دیو خشکسالی قرار می‌گیرد و سرانجام امرداد به عنوان جاودانی بودن در برابر زئی‌ریش به معنی دیو فساد و تباهی قرار می‌گیرد.

به این ترتیب، جهان مادی آفرینش تبدیل به صحنه‌ی نبرد قوای خیر با قوای شر می‌شود. این‌جا انسان یک نقش بسیار اساسی و مؤثر بازی می‌کند، زیرا آن همیار اهورامزدا است که توازن قوای خیر با شر را به وسیله‌ی اتخاذ پندار، گفتار و کردار نیک به نفع روشنایی دگرگون می‌سازد. از آن‌جا که انسان در پرتو اهورایی به صورت موجودی خردگرا آفریده می‌شود، در نتیجه روشن است که انسان‌شناسی در آیین زرتشت یک وجه مثبت به خود می‌گیرد. به این عبارت که بنا بر اساطیر ایرانی اولین بشر کیومرث نام دارد که البته فاقد جنسیت است. از آن‌جا که اهریمن فاقد قدرت آفرینش جهان مادی است، در نتیجه تازش خود را به آن آغاز می‌کند. لیکن برنامه‌ی آن جهت گمراهی کیومرث نا کام می‌ماند. بنابراین اهریمن دیو خشم را بر می‌انگیزد که کیومرث را به قتل برساند. لیکن با قتل وی نزاع قوای خیر با قوای شر به پایان نمی‌رسد، زیرا از نطفه‌ی کیومرث یک گیاه به شکل ریواس دو شاخه سبز می‌شود که در تکامل آتی خود اولین زوج انسانی را به نام‌های مشی (مادینه) و مشیانه (نرینه) پدید می‌آورد. بنا بر سرودهای زرتشت اهورامزدا به آن‌ها پیام می‌دهد که شما تخم بشر هستید و من به شما بهترین اخلاص را بخشیده‌ام و آن‌ها را موظف به پندار، گفتار و کردار نیک می‌کند و هم‌زمان از آن‌ها می‌خواهد که دیوها را نستایند. البته تازش اهریمن به جهان آفرینش تا آن‌جا ادامه می‌یابد که مشی و مشیانه سرانجام گمراه می‌شوند و دیوها چنان اندیشه‌ی آن‌ها را احاطه می‌کنند که آن‌ها اولین جفت فرزندان خود را می‌بلعند. از آن پس که اهورامزدا شیرینی گوشت فرزندان را از آن‌ها می‌ستاند، مشی و مشیانه صاحب شش جفت فرزند می‌شوند که در هفت اقلیم پراکنده و مسکون می‌گردند. در سرودهای زرتشت در جوار آفرینش کیومرث هم‌چنین به مساوات از آفرینش گاو و گیاه نیز سخن به میان می‌آید. ما این‌جا با آثار زیست مادی ایرانیان باستانی که بر اساس تولید اشتراکی و زندگی مسکون کشاورزی و شبانی سازمان یافته بود و به صورت تولیدات مه‌آلود این هسته زمینی متکامل و در آیین زرتشت و به صورت تجرید زیست معنوی مردم این سرزمین بازتاب می‌یابد، آشنا می‌شویم و مضمون آن‌را در اوستا به شرح زیر می‌یابیم:

«از میان دو گروه کشاورز دوستدار ستور و غیر کشاورز پیرو دروغ، زمین و چارپایان به کشاورز پناه بردند، چون او بود که تیمارشان می‌کرد و چه بهره اهورایی در خورش بود. اما آنکه او کشاورز نبود و رفتار بد داشت، هیچ‌گاه از این موهبت اهورایی بهره نمی‌برد.»^۸

البته در سرودهای زرتشت نه تنها کشاورزی و دامداری، بلکه تشکیل خانواده نیز یک نقش بسیار مهم به خود می‌گیرد. این‌جا از یک سو، زمین برای کشاورزی و گاو به عنوان نیروی کشش شخم و از سوی دیگر، تولید نیروی کار از طریق تکثیر فرزندان در هم‌دیگر می‌آمیزند و به زمینه‌ی زندگی روستایی معنی می‌دهند. بنابراین این سرودها از زنان و مردان نیکوکار می‌خواهند که پیش از بستن پیمان زناشویی با خرد خود رایزنی کنند، به مهر دل گوش دهند و آن همسری را برگزینند که در پیش‌برد راستی و شیوه‌ی زندگی اشه با آنان هم‌گام می‌شود. بنابراین این‌جا زیست مادی (کار) و زیست

^۸ مقایسه، همان‌جا، بند ۹ و ۱۰، یسنا ۳۱، صفحه‌ی ۲۷۶

معنوی (خویشکاری) ایرانیان باستانی به هم پیوند می‌خورند و تشکیل زیست ساختاری جوامع اشتراکی که البته در رأس آن قوای مجریه‌ی دولت قرار گرفته است، موجه می‌سازند.

در این ارتباط یکی از امشاسپندان بنام خشته‌روئیری (شهریور) که مظهر امنیت و شهریاری مینویی است، یک نقش به سزا دارد که البته سئوره به عنوان دیو آشوب و نافرمانی در برابرش قرار می‌گیرد. سرودهای زرتشت از انسان‌های خردگرا می‌خواهند که نه تنها به شیوه‌ی اشه زندگی کنند و در راهنمایی و هدایت گمراهان بکوشند، بلکه پیرو فرمانروای بیدادگر و دروغ‌گو نباشند. روشن است که سرودها در نبردی که میان کشاورزان و دامداران مسکون با اقوام نیمه‌وحشی و غارتگر به وجود می‌آید، جانب اولی را می‌گیرند که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در اوستا می‌یابیم:

«از آن جهت شما در شمار زیان دیدگانید که از دو راه نیک و زشت، آن راه زشت را انتخاب کردید، و به جای آنکه از کشاورزان و دوستاران زمین و ستوران پشتیبانی کنید، از دیوها و دشمنان حمایت نمودید و از راستی و نیکی بدور ماندید.»^۹

به این ترتیب، امنیت کشاورزان و دامداران مسکون معیار ارزیابی مقبولیت حکومت شهری و دولت می‌شود. بنابراین مقبولیت شاهنشاه در اساطیر ایرانی یک شکل دنیوی به خود می‌گیرد که البته با مفاهیمی مانند: "فره‌ی ایزدی" و "فره‌ی کیانی" موجه می‌شود. "فره" به معنی یک عظمت معنوی است که در صلاحیت و اقدام قاطع شاهنشاه در تشکیل امنیت و داد اجتماعی هویدا می‌گردد. اساطیر ایرانی از سه شاهنشاه به نام‌های هوشنگ، تهمورث و جمشید نام می‌برند که به "فره‌ی ایزدی" دست یافتند. آن‌ها در دوران فرمان‌روایی خویش بر هفت اقلیم تمامی دیوان را از میان برداشتند و یا مجبور به گریز از کشور کردند، در عمران و آبادی ایران کوشیدند و امنیت اجتماعی را پدید آوردند. اما جمشید سرانجام مغرور شد و به گمان جاودانگی خویش به قانون شکنی، قربانی دام و خوردن گوشت گاو روی آورد. از این پس، "فره‌ی ایزدی" از او دور شد و شاهنشاهی وی دستخوش شرارت و تباهی گشت.

"فره‌ی ایزدی" در اساطیر ایرانی چنان نقش مؤثری را به خود می‌گیرد که حتی تورانیان نیز در پی کسب آن هستند. البته افراسیاب تورانی فقط یک بار به آن دست می‌یابد که یک دروغ‌گو را به نام زنگیاب به قتل می‌رساند. به این ترتیب، سرودهای زرتشت، اساطیر و حماسه‌های ایرانی به خوبی روان‌شناسی مردم این سرزمین باستانی را بازتاب می‌دهند. این‌جا زیست مادی (کار) و زیست معنوی (خویشکاری) مکمل هم‌دیگر هستند و با زیست ساختاری (دولت) یک وحدت منطقی و اخلاقی را پدید می‌آورند. از این پس، شرایط انهدام قوای اهریمنی نیز مهیا می‌گردد و سرانجام اهورامزدا به یکتایی می‌رسد. البته پیش‌بینی این پیروزی جنبه‌ی تقدیری ندارد، زیرا تنها وابسته به انسان‌شناسی مثبت در آیین زرتشت است. تحقق این پیروزی که در جهان مادی آفرینش به وقوع می‌پیوندد، پالایش جهان مینویی از دوگانگی را نیز به دنبال خود دارد. به این ترتیب، محدودیت قدرت اهورامزدا به پایان می‌رسد، زمان کرانمند خاتمه می‌یابد و پیداست که هر کسی پاداش پندار، گفتار و کردار خویش را نیز دریافت می‌کند. به این صورت که سرودهای زرتشت از وجود پلی به نام "جنیویت" گزارش می‌دهند که برای نیکوکاران فراخ و برای گناه‌کاران تنگ می‌شود. پاداش نیکوکاران بهشت

^۹ مقایسه، همان‌جا، بند ۴ یسنا ۳۲، صفحه‌ی ۲۸۰

ابدی است که به صورت قلمرو روشنایی، نیک‌منشی و راستی برای آن‌ها شادی و سرور ابدی را به ارمغان می‌آورد. در برابر روان گناه‌کاران به دوزخ راه می‌یابد و در آن‌جا آکنده به انده و افسوس می‌گردد. لیکن دوزخ نه محل انتقام‌جویی اهورامزدا است و نه اقامت در آن‌جا مجازات ابدی محسوب می‌شود. اهورامزدا دوزخ را فقط برای پلایش روان گناه‌کاران بر پا می‌سازد. به این ترتیب، هیچ آفریده‌ای دچار پتیارگی ابدی نمی‌شود و جهان آفرینش در پاکی و خلوص محض شرایط شادی و رامش ابدی همگانی را پدید می‌آورد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، زرتشت آیین خود را بر اساس جوامع اشتراکی بر پا کرد و با استفاده از اساطیر و حماسه‌های ایرانی و در تداوم ایمان به دوگانگی اقوام هند و اروپایی بنیان یک دین نوین را جهت یکتاستایی و پارسایی ایرانیان گذاشت. این‌جا پارسایی به معنی پاکدامنی است که با استناد به خرد و از طریق کار و خویشکاری میسر می‌گردد. لیکن ایرانیان باستانی پس از سلطه‌ی اعراب مسلمان بر کشور با یک دین و آیین دیگری مواجه شدند. از این پس، رابطه‌ی ایرانیان با تاریخ و فرهنگ گذشته‌ی خود ظاهراً گسست و شکل نوینی از سنت یکتایی به صورت یکتاپرستی سامیان بر آن‌ها تحمیل شد. به این عبارت که دین اسلام محصول تولیدات مه‌آلود یک زیست مادی دیگری است که در شبه جزیره‌ی عربستان و در میان سال‌های ۶۱۰ تا ۶۳۳ میلادی شکل گرفت. تحت شرایط اقلیمی عربستان زندگی شهری و کشاورزی برنامه‌ریزی شده فقط در مناطق محدودی که منابع آبی و زمین‌های حاصل‌خیز زراعی وجود داشتند، ممکن بود. بادیه‌نشینی، زندگی عشیره‌ای و دامداری غیر مسکون اشکال مسلط تولید در این نواحی بودند. این‌جا تمول شخصی تنها از طریق تجارت و کاروان‌داری میسر می‌شد. به خصوص پس از جنگ‌های طویل مدت ایران با بیزانس که از سال ۵۷۲ میلادی آغاز شده بودند، به تجارت و بازار برده‌داری در مکه یک رونق بی‌سابقه دادند. در این دوران اجناس هندی و آفریقای شرقی از طریق جنوب عربستان (یمن) به مکه و سپس به سوی شام (دمشق)، فلسطین بیزانسی و کرانه‌های دریای مدیترانه حمل و نقل می‌شدند. برخی از تجار متمول مالک معادن نیز بودند که در مناطق متفاوت عربستان و از طریق شیوه‌ی تولید برده‌داری طلا استخراج می‌کردند.

در سال ۶۱۰ میلادی محمد بن عبدالله مدعی بعثت از طریق الله شد. از آن‌جا که شبه جزیره‌ی عربستان فاقد یک زمینه‌ی مناسب مادی جهت تشکیل یک دولت مرکزی بود و اعراب پیش از اسلام هیچ‌گاه فعالیت به خصوصی را برای همبستگی تمامی عشایر و تشکیل یک ملت و تدارک مدنیت نکرده بودند، در نتیجه پیداست که آن‌جا اساطیر مجرد و حماسه‌های ملی برای توجیه یک دین نوین وجود نداشتند. از این بابت قابل درک است که چرا محمد برای توجیه دین اسلام به اساطیر سامیان رجوع کرد. وی با این اساطیر در مسافرت‌های تجاری خود که به عنوان کاروان‌دار همسرش، خدیجه انجام می‌داد، آشنا شده بود. نطفه‌ی ادیان سامی توسط یک فرعون مصری به نام اشناتون گذاشته شد که حدود ۲۷۰۰ سال پیش از آغاز سال میلادی حاکمیت بی‌چون و چرای خود را بر نظام برده‌داری مصر با استناد به یک خدای یکتا به نام آتون توجیه کرد.

این‌جا طرح این نکته ضروری است که رابطه‌ی طبقه‌ی حاکم در نظام برده‌داری با جوامع اشتراکی اصولاً متفاوت است. همان‌گونه که تا کنون این‌جا تشریح شد، در جوامع اشتراکی رابطه‌ی طبقه‌ی حاکم با فرودستان جامعه غیر مستقیم است، زیرا کار اضافی روستاها به صورت رانت محصولی سالیانه مصادره می‌شود و خشونت دولتی یک شکل غیابی به خود می‌-

گیرد، در حالی که در نظام برده‌داری رابطه‌ی برده با مالک مستقیم است و کار اضافی برده‌ها به وسیله‌ی خشونت روزمره‌ی برده‌دار مصادره می‌شود. پیداست که این دو زیست متفاوت مادی زیست‌های متناقض معنوی را به عنوان تولیدات مه‌آلود خودشان نیز پدید می‌آورند. بنابراین قابل درک است که چرا این دین اسلام که محمد در عرض ۲۳ سال پیامبری خود به وجود آورد، با آیین زرتشت به کلی تفاوت دارد. البته محمد برای توجیه دین اسلام به اساطیر سامیان رجوع کرد، لیکن وی مضمون آن‌ها را به تصویر مبهمی که اعراب شبه‌جزیره‌ی عربستان از الله داشتند، پیوند داد. برای اغلب اهالی این سرزمین الله یک پروردگار متعال محسوب و به عنوان "خدای خدایان" و "خالق سپهر" تقدیس می‌شد. در کعبه که در آن بیش از ۳۶۰ بت مستقر بودند، یک بت ممتاز نیز به نام الله وجود داشت که "خالق آسمان"، "فرستنده‌ی باران" و هم‌چنین "مدبر عالم" به حساب می‌آمد و از شأن قابل ملاحظه‌ای برخوردار بود. افزون بر این‌ها، در حجاز سه بت مادینه به نام‌های العزی (ابر قدرت)، اللات (پروردگار مؤنث) و المنات (خدای سرنوشت) وجود داشتند که به عنوان دختران الله تقدیس و پرستیده می‌شدند. بنابراین الله به عنوان والاترین خدای اعراب در این دوران چنان محبوب بود که نام آن در اسامی، زبان روزمره و اشعار تمامی مردم این منطقه بازتاب می‌یافت. بنابراین پیداست که چرا محمد از اسامی خدایان سامی استفاده نکرد و در سال ۶۱۰ میلادی مدعی بعثت از طریق الله شد. از آن‌جا که زیست مادی سرزمین ایران و زیست معنوی ایرانیان با زیست مادی شبه جزیره‌ی عربستان و زیست معنوی سامیان به کلی تفاوت دارند، در نتیجه پیداست که چرا دین اسلام بر خلاف آیین زرتشت نه به صورت پرسش و پاسخ خردگرا پیرامون جهان آفرینش، بلکه به صورت وحی الله توسط جبرئیل به محمد نازل می‌شود که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در قرآن می‌یابیم:

«ای رسول گرامی برخیز و قرآن را بنام پروردگارت که خدای آفریننده‌ی عالم است، بر خلق قرائت کن.»^{۱۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، توجیه دین اسلام با خرد بشری اصولاً ارتباطی ندارد. البته اتفاقی نیست که این آیه در "سوره‌ی العقل" آمده است و قرآن به کرات از هواداران پر و پا قرص محمد به عنوان "متعلقون" سخن می‌راند. لیکن عقل در زبان عربی معنی پایبند شتر را می‌دهد. به این صورت که عشایر عرب پس از احداث خیمه‌های خود به پای شترها پایبند می‌زدند که آن‌ها در حال چرا از محل اقامت آن‌ها دور نشوند و جمع‌آوری گله جهت نقل مکان بعدی آسان گردد. بنابراین زمانی که محمد در قرآن از مفهوم "عقل" استفاده می‌کند، آن‌را نه به معنی خردگرایی پیرامون ارزیابی وحی الهی و پرسش در مورد منطق آفرینش جهان مادی و انسان، بلکه آن‌را به صورت پایبندی مسلمانان به بیعت با الله و رسالت خویش به عنوان پیامبر الله می‌فهمد. به این معنی که مسلمانان باید حدود را رعایت کنند، از احکام دین اسلام فاصله نگیرند و اتوریته‌ی دینی و سیاسی محمد را به چالش نکشند. به این ترتیب، قرآن به عنوان کلام‌الله مانعی در برابر خردگرایی مسلمانان می‌سازد و یک ابزار مناسب حکومتی را جهت تحمیق و تسلط بر مؤمنان پدید می‌آورد. این‌جا باید به خصوص به این دلیل از خردگرایی ممانعت شود، زیرا که اسطوره‌ی آفرینش جهان مادی در قرآن بنا بر اساطیر سامیان تشریح می‌شود که البته به کلی بی معنی است. از آن‌جا که بنا بر یکتاپرستی سامیان خدا هستی را از نیستی می‌آفریند، در نتیجه این‌جا تنها خدا قدیم محسوب می‌شود و ابزار آفرینش مانند: ماده،

^{۱۰} قرآن مجید (۱۳۷۰): ترجمه و تفسیر حاج شیخ مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، آیه‌ی ۱، سوره‌ی العقل (۹۶)

زمان و مکان وجود ندارند و تنها پس از صدور فرمان خلقت است که آن‌ها نیز پدید می‌آیند. آفرینش جهان مادی از طریق امر الهی و با مفهوم "باش" آغاز می‌شود که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در قرآن می‌یابیم:

«ما زمین و آسمان‌ها و هر چه بین آن‌ها است همه را در شش روز آفریدیم و هیچ رنج و خستگی به ما نرسید.»^{۱۱}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا اصولاً روشن نیست که الله چه کمبودی را احساس کرده است که جهان مادی را می‌آفریند و چگونه هستی را از نیستی پدید می‌آورد. در برابر ما در اساطیر ایرانی مشاهده کردیم که هرمزد جهت شکست اهریمن در یک نبرد اجتناب‌ناپذیر است که جهان مادی را می‌آفریند و انسان را به عنوان همیار خود خلق می‌کند. لیکن در قرآن نه یک دلیل منطقی برای آفرینش جهان مادی پیدا می‌شود و نه روشن است که چرا الله تصمیم به خلقت انسان می‌گیرد. برای نمونه قرآن در پیروی از اساطیر سامیان از آفرینش انسان و اخراج آن از بهشت یاد می‌کند.^{۱۲} انگاری که خدا با دست‌های خود یک انسان نرینه را به نام آدم از گل می‌سازد و روح خود در جسم آن می‌دمد. آن سپس از فرشتگان بهشت می‌خواهد که به آدم سجده کنند که البته تنها شیطان است که از فرمان او سر باز می‌زند. دلیل شیطان برتری بر انسان است، زیرا که انگاری جنس آن از آتش و جنس انسان از خاک می‌باشد. از این پس، خدا شیطان را لعنت می‌کند، اما پس از درخواست شیطان به وی مهلت می‌دهد که تا روز قیامت زنده بماند. لیکن وقتی که شیطان رخصت زندگی را از خدا می‌گیرد، بعداً به عزت آن قسم می‌خورد که خلق را تماماً گمراه کند. به بیان دیگر، شیطان این‌جا سر خدا را کلاه می‌گذارد. به هر حال این مسئله‌ی گمراهی بعداً دامن اولین زوج انسان را می‌گیرد و باعث اخراج آن‌ها از بهشت می‌شود.

این اسطوره‌ی سامی به این شرح است که خدا جهت فراق آدم از یکی از دنده‌های سمت چپ بدن او جفت مادینه‌اش را به نام نسا (حوا) می‌آفریند. ما این‌جا نخست با اولویت جنسیتی مردان بر زنان مواجه می‌شویم، در حالی که بنا بر اساطیر ایرانیان مثنی و مشیانه کاملاً همسان از تخم کیومرث رشد می‌کنند. افزون بر این، روشن نیست که چرا آن خداوندی که هستی را از نیستی آفریده است، جهت خلقت جفت مادینه‌ی آدم نیاز به یکی از دنده‌های بدن وی دارد. اما از این‌ها شگفت‌انگیزتر داستان گمراهی آدم و حوا و رانده شدن آن‌ها از بهشت است. در حالی که آدم تا کنون فریب شیطان را نخورده است، اما آن سرانجام موفق به گمراهی حوا می‌شود. به این صورت که شیطان در جسم یک مار حوا را در تناول میوه‌ی ممنوعه (سیب) اغفال می‌کند. پیداست که این‌جا گناه جنسیت مادینه به خود می‌گیرد و از منظر یکتاپرستی سامیان مردان نسبت به زنان خردمندتر به نظر می‌آیند. لیکن ما در اساطیر ایرانی مشاهده کردیم که اهریمن مثنی و مشیانه را به طور یکسان به گمراهی می‌کشد و آن‌ها مشترکاً اولین جفت فرزندان خود را می‌بلعند. این‌جا توجیه تشکیل یک نظام جنسیتی غیر ممکن به نظر می‌آید، در حالی که اساطیر سامیان بر تقدم جنسیت مردانه و تشکیل یک نظام پدرسالار تأکید می‌کنند.

در حالی که بنا بر اساطیر ایرانی و آیین زرتشت خردگرایی انسان اصولاً مثبت ارزیابی می‌شود، لیکن تناول میوه‌ی ممنوعه در بهشت منجر به توانمندی انسان از شناخت نیک از بد می‌گردد و آدم و حوا نیز به جرم ارتکاب همین گناه

^{۱۱} همان‌جا، آیه‌ی ۳۸، سوره‌ی ق (۵۰)

^{۱۲} مقایسه، همان‌جا، آیه‌ی ۷۱ تا ۸۲ سوره‌ی ص (۳۸)

است که مجازات و از بهشت بیرون رانده می‌شوند. از این پس، خداوند حوا را تحت سرپرستی آدم قرار می‌دهد و رنج بارداری و زایمان را به آن تحمیل می‌کند، در حالی که هم‌زمان طبیعت را سخت می‌سازد که رنج کار آدم را در جهان واقعی افزایش دهد. ما این‌جا با قلعه‌ی خردستیزی در ادیان سامی و دین اسلام مواجه می‌شویم. همان‌گونه که با استناد به اساطیر ایرانی مستدل شد، اهورامزدا پس از گناه مشی و مشیانه شیرینی گوشت فرزندان را از آن‌ها می‌ستاند و آن‌ها را به سوی نیکی هدایت می‌کند، در حالی که خدای سامی به کینه توزی روی می‌آورد و نافرمانی حوا و آدم را مجازات می‌کند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با استناد به اساطیر سامیان و قرآن نه معنی منطقی آفرینش جهان هستی و انسان روشن می‌شود و نه پیداست که چرا شیطان با وجود نافرمانی از تبعیت خداوند رخصت گمراهی انسان‌ها را می‌یابد. لیکن برای این دو مسئله آیین زرتشت پاسخ‌های منطقی دارد. به این صورت که این‌جا از یک سو، ابزار آفرینش (زمان؛ مکان، ماده) قدیم محسوب می‌شوند، در حالی که از سوی دیگر، اهورامزدا از اهریمن به کلی منزّه است. در برابر الله نه تنها همواره با شیطان در ارتباط می‌ماند، بلکه خود آن است که بنا بر قرآن و به شرح زیر شیطان را جهت گمراهی انسان‌ها بر می‌انگیزد:

«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.»^{۱۳}

بنابراین ما این‌جا با دو نمونه‌ی متضاد از انسان‌شناسی مواجه هستیم. در حالی که آیین زرتشت و اساطیر ایرانی از هستی مادی جوامع اشتراکی رشد کرده و آفرینش انسان را مثبت می‌شمارند، لیکن اساطیر و ادیان سامی از بطن ازهم-گسیختگی و از خودتناقض‌گویی جامعه‌ی برده‌داری مصر متکامل شده‌اند و تنها از این بابت است که انسان این‌جا ذاتاً گناهکار و هستی آن منفی محسوب می‌شود. به این ترتیب، جهان آفرینش و زندگی مسلمانان تبدیل به یک دوره‌ی امتحانی می‌گردد که با ایمان به یکتاپرستی و رعایت مناسک دینی و مراسم عبادی عکس آن‌را اثبات کنند. افزون بر این‌ها، محمد اساطیر سامیان را به صورت دین اسلام به زیست معنوی و تولیدات مه‌آلود زیست مادی موجود در شبه جزیره‌ی عربستان نیز پیوند می‌دهد. ما این‌جا با همان نظام تجاری و برده‌داری که در زمان ظهور اسلام در دوران شکوفایی خود بود، مواجه هستیم. بنابراین قابل درک است که چرا این زیست مادی نیز از طریق قرآن به شرح زیر توجیه می‌شود:

«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.»^{۱۴}

^{۱۳} همان‌جا، آیه‌های ۳۶ و ۳۷ سوره‌ی الزخرف (۴۳)

^{۱۴} همان‌جا، آیه‌ی ۱۹۸، سوره‌ی البقره (۲)

«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 (...). باید انکار کنند؟»^{۱۵}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا به خوبی تفاوت‌های زیست مادی و زیست معنوی آیین زرتشت با دین اسلام روشن می‌شوند. یکی کار و خویشکاری و دیگری تجارت و برده‌داری را توجیه می‌کند، یکی خردگرا است و از زیست مادی جوامع اشتراکی متکامل می‌گردد، در حالی که دیگری خردستیز است و تضمین منافع مادی تاجران و برده‌داران را مد نظر دارد. این خرد ستیزی بنیادی در اسلام به خصوص زمانی به کلی عریان می‌گردد که ما فلسفه‌ی مجازات قرآن را نیز در نظر بگیریم. برای نمونه قرآن به شرح زیر تأکید می‌کند که این الله است که انسان‌ها را گمراه و یا هدایت می‌کند:

«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؟»^{۱۶}

اما همین الله که خودش مسبب گمراهی و تباهی انسان‌ها می‌شود، برای گناه‌کاران مجازات دنیوی و اخروی در نظر می‌گیرد. از جمله باید از چهار مقوله برای گمراهان مانند: "محارب"، "بیماردل"، "منافق" و "مفسد فی الارض" یاد کرد که بنا بر قرآن مجازات دنیوی و اخروی آن‌ها به شرح زیر هستند:

«همانا کيفر 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 دست و پایشان را بخلاف ببرند»^{۱۷}

«آنان که کافر شدند و تکذیب آیات ما کردند، آن‌ها البته اهل دوزخند و در آتش همیشه معذب خواهند بود»^{۱۸}

افزون بر بی‌خردی الله در مجازات کسانی که خودش آن‌ها را به گمراهی کشیده است، اصولاً روشن نیست که چرا مجازات اخروی جنبه‌ی انتقام به خود می‌گیرد و آتش دوزخ ابدی است. این در واقعیت همان خداوندی است که در قرآن بی‌محابا و پی در پی رحمان، رحیم و فاضل خوانده می‌شود. همان‌گونه که با استناد به اوستا مستدل شد، اهورامزدا به انتقام‌گیری روی نمی‌آورد و تنها جهت پالایش روان گناه‌کاران است که دوزخ را بر پا می‌سازد. این‌جا نه روان کسی برای همیشه آکنده به انده و افسوس می‌گردد و نه انسان‌ها شکنجه و یا دچار پتیارگی ابدی می‌شوند. به این صورت که اوستا خلوص محض شرایط شادی و رامش را برای تمامی انسان‌ها در نظر می‌گیرد. البته این تناقض ادعا با واقعیت در قرآن به مراتب محسوس‌تر می‌گردد، زمانی که مجازات در دین اسلام جنبه‌ی اشتراکی نیز به خود می‌گیرد و تمامی طایفه و حتا کودکان بی‌گناه را نیز به شرح زیر به هلاکت می‌رساند:

^{۱۵} همان‌جا، آیه‌های ۷۰ و ۷۱، سوره‌ی النحل (۱۶)

^{۱۶} همان‌جا، آیه‌ی ۲۳، سوره‌ی الجاثیه (۴۵)

^{۱۷} همان‌جا، آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی المائده (۵)

^{۱۸} همان‌جا، آیه‌ی ۳۹ سوره‌ی البقره (۲)

«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».^{۱۹}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا تنها صدای یک برده‌دار بی رحم به گوش می‌رسد که نه بویی از انسانیت برده است، نه اعتنایی به حق و عدالت دارد و نه کوچکترین اثری از خردمندی در اعمال آن مشاهده می‌شود. در همین نقطه است که زیست مادی تجارت و برده‌داری با زیست معنوی خردستیز سامیان به هم پیوند می‌خورند و تشکیل زیست ساختاری جامعه‌ی عربستان که همان تشکیل حکومت اسلامی است، به شرح زیر در قرآن توجیه می‌کنند:

«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».^{۲۰}

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا هیچ رابطه‌ای میان ملت با مدیر و مدبر دولت (فرمانروا) مشاهده نمی‌شود. به بیان دیگر، از آن‌جا که حکومت اسلامی نه با مقبولیت مردمی، بلکه با مشروعیت الهی موجه می‌شود، در نتیجه نه در قرآن یک مفهوم مانند: "فره‌ی ایزدی" و یا "فره‌ی کیانی" وجود دارد و نه فرمانروا اصولاً موظف به راستگویی و مسئول تشکیل امنیت، تدارک آبادی و ترویج دادخواهی در کشور است. این‌جا برنامه‌ی اصلی فرمانروای مسلمانان تشکیل امت و حکومت اسلامی و تحقق شریعت الله است که البته با استناد به قرآن و با ضرورت تحقق اراده‌ی الهی توجیه می‌شود و تنها از این بابت است که خلیفه و یا ولی فقیه خود را نه به مردم، بلکه فقط و فقط به خدا و آن هم در جهان اخروی پاسخگو می‌داند.

نتیجه:

همان‌گونه که این‌جا مستدل و مستند شد، ایرانیان دو روش متفاوت از یکتایی را در تاریخ فرهنگی خود تجربه کرده‌اند که بررسی تناقض آن‌ها موضوع این نوشته است. ما این‌جا مشاهده کردیم که آن رابطه‌ی مکانیکی میان زیربنا و روبنا که انگلس متأخر با "ماتریالیسم" متافیزیکی خود پدید آورده، مصداق تاریخی و تجربی ندارد و در نتیجه نادرست است. ما این‌جا هم‌چنین با "کلیت دیالکتیکی" آشنا شدیم و در تاریخ تجربی مشاهده کردیم که دوگانگی زیست معنوی مهاجران آریایی پس از نقل مکان به ایران با زیست مادی جوامع اشتراکی پیوند خورد و زرتشت آیین اشته را به صورت مجردتری برای ایرانیان این دوران پدید آورد و استقرار دولت مرکزی را توجیه کرد. ما همین شواهد تاریخی را نیز در تکامل دین اسلام مشاهده کردیم. به این صورت که محمد بن عبدالله جهت تدارک یک دین عربی از اساطیر سامیان بهره برد و آن‌ها را به یک بت ممتاز در کعبه به نام الله نسبت داد و با استناد به زیست مادی تجاری و برده‌داری بود

^{۱۹} همان‌جا، آیه‌ی ۴۰، سوره‌ی العنکبوت (۲۹)

^{۲۰} همان‌جا، آیه‌ی ۳۰، سوره‌ی البقره (۲)

که تشکیل امت و حکومت اسلامی را توجیه کرد. به بیان دیگر، همان‌گونه که آدورنو با استناد به مارکس از کتاب "ایدئولوژی آلمانی" به درستی مستدل می‌سازد، ظواهر اجتماعی زمانی که نهادینه شوند و بر قدرت سیاسی مسلط گردند، شکل واقعی به خود می‌گیرند و جهان موضوعیت‌یافته‌ی مختص به خود را نیز پدید می‌آورند. این همان واقعیتی است که ایرانیان باستانی پس از سلطه‌ی اعراب مسلمان بر کشور و ایرانیان معاصر با استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران تجربه کرده‌اند.

بنابراین ایرانیان وارث دو تاریخ فرهنگی متناقض از سنت یکتایی هستند که روش انسان‌شناسی آن‌ها به کلی متفاوت است. در آیین زرتشت وجود انسان به دلیل قوای ماهوی آن، یعنی خردگرایی و حقیقت‌یابی اصولاً مثبت ارزیابی می‌شود، در حالی که دین اسلام نسبت به خرد بشری بسیار مشکوک است و استفاده از آن را عامل نفاق و فتنه در امت و حکومت اسلامی می‌شمارد. افزون بر این، دین اسلام بدون تدارک یک نظام جنسیتی اصولاً معنی ندارد، در حالی که آیین زرتشت تشکیل یک چنین نظامی را رد می‌کند. ما این‌جا با دو شناخت متناقض از وجود انسان آشنا می‌شویم؛ یکی فعال و خردمند است که با اتخاذ پندار، گفتار و کردار نیک اهورامزدا را به یکتایی می‌رساند، در حالی که دیگری به کلی منفعل و در معنی اسلامی آن عاقل، یعنی پایبند به بیعت با الله و پیرو بی چون و چرای پیامبر الله است که به تقدیر الهی خود تن می‌دهد. به بیان دیگر، آن عقلی که دین اسلام به آن رجوع می‌کند، نه عقل یک انسان منطقی‌گرا، پرسش‌گر و منتقد، بلکه عقل یک مسلمان است که مخاطب وحی الهی قرار می‌گیرد و تنها با خطر اضمحلال اسلام به عنوان یک ابزار مناسب حکومتی است که به مصلحت‌گرایی روی می‌آورد. ما این‌جا با منطق نظریه‌پردازان جناح "اصلاح‌طلب" و از جمله با مبانی آن عقل دینی آشنا می‌شویم که حسن یوسفی اشکوری یکی از نمایندگان شاخص و معاصر آن است!

ادامه دارد!

منابع:

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

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

خمینی، روح‌الله، (۱۳۵۷): ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران

رضی، هاشم (تاریخ انتشار ندارد): گنجینه اوستا، بند ۸ یسنا ۳۱، سازمان انتشارات فروهر، چاپ خرمی (محل چاپ ندارد)

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 (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین و

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): بحران مارکسیسم یا انحراف ایدئولوژیک انگلس متأخر؟ - نقدی بر سرچشمه و عواقب متافیزیک در فلسفه‌ی سیاسی سوسیال دموکراسی و بلشویسم، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم (همین شماره)، برلین

قرآن مجید (۱۳۷۰): ترجمه و تفسیر حاج شیخ مهدی الهی قمشه‌ای، تهران

یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۹): خرد در ضیافت دین، تهران