

بررسی علل شکل‌گیری ایده‌آلیسم انقلابی مزدک و تأثیر آن در عدم موفقیت این جنبش

اسماعیل سنگاری*

علی‌رضا کرباسی**

چکیده

بیشتر پژوهش‌هایی که در دهه‌های اخیر به جنبش مزدکی پرداخته‌اند، ساختار طبقاتی جامعه ایران عهد ساسانی را عامل شکل‌گیری تدریجانه آن دانسته و این موضوع را حاصل ناکارآمدی این بافت اجتماعی می‌دانند؛ از این رو در صددند به این قیام صورتی منطقی و واقعی ببخشند. در این پژوهش برآنیم نشان دهیم ساختار طبقاتی جامعه ایران باستان که ریشه‌های عمیقی در واقعیت‌های جامعه ایرانی داشت، نه تنها عامل بی‌ثباتی و نارضایتی عمومی نبوده، بلکه مهم‌ترین عامل ثبات، نیرومندی ساخت و بافت اجتماعی و عنصری مهم در تثبیت و تداوم بنیان قدرت و تولید ثروت بوده است. ایده‌های مزدک بیشتر حاصل اندیشه‌هایی است که متأثر از فلاسفه ایده‌آلیست یونان باستان، در گفتمان گنوسیستی آسیای غربی مقارن با دوران ساسانی و کمی پیش از آن، شکل گرفته بود و ریشه‌هایی غیر ایرانی و نامأنوس با واقعیت‌های جغرافیایی - اجتماعی ایران داشت. از این رو، این قیام موفق به جذب قشر نخبه و شکل‌دهی ساختار نوینی از جامعه و حکومت نشد و تأثیرات انقلابی و آرمان‌خواهانه آن عامل بسیاری از ناکامی‌های شورش‌ها و قیام‌ها گردید.

کلیدواژه‌ها: ساسانی، مزدک، طبقات اجتماعی، قیام‌ها.

* استادیار گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان، (نویسنده مسئول)، esm_sangari@yahoo.com

** کارشناس ارشد تاریخ، دانشگاه اصفهان، alireza.karbasi63@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۶

۱. مقدمه

جنبش مزدکی در واکنش به پیامدهای ناگوار دوران پیروز (۴۵۹-۴۸۴ م.) پادشاه ساسانی، شکل گرفت، خیلی زود نابرابری طبقاتی را مسبب بسیاری از این شرایط دانست و توانست با بیان شعارهای برابری خواهانه و تساوی جویانه، بخش قابل توجهی از توده‌های روستایی و همچنین پادشاه وقت، قباد اول (۴۸۷-۵۳۱ م.) را به سوی خود جذب کند و برای مدتی قدرت طبقه اشراف و اعیان را متزلزل سازد. هرچند این قیام توسط خسرو اول (۵۳۱-۵۷۹ م.) سرکوب گردید، اما اندیشه‌ها و ایده‌های آرمان خواهانه آن تا مدت‌های مدیدی در دوره بعد از اسلام رشد و گسترش یافت. هرچند این جنبش با ماهیتی تغییر یافته از راست کیشی زردشتی، بنیان گرفته بود، بیشتر آموزه‌های خود را به صورت فعالانه و ساختار شکنانه در درون اجتماع می‌یافت. از این رو، ناگزیر به برخورد جدی و سخت با عناصر شکل دهنده به نهادهای جامعه ایران عهد ساسانی شد. نهادهایی که ریشه‌هایی بس کهن در تاریخ پرفراز و نشیب ایران داشت و محصول موقعیت خاص و ساخت جغرافیایی ایران بود که تا حدودی توانسته بود در طی سده‌های متوالی ثابت و پا برجا بماند. این نهادها و اصول اعتقادی در یک ساختار و مجموعه‌ای به هم پیوسته معناپذیر بود و آثار منفی و مثبت خود را در طول تاریخ، با در نظر گرفتن شرایط مختلف به دست آورده بود. با وجود این، مزدک با تأسی به اندیشه‌های صرفاً انتزاعی که بیشتر محصول گفتمان گنوسیستی سده‌های چهارم و پنجم میلادی بود و هنوز امتحان خود را در عرصه واقعیت‌های عملی زندگی در ایران نشان نداده بود، خواستار نابودی این ساختار بود. از این رو ناگزیر شد ایده‌ها و آرمان‌های انقلابی خود را به محک واقعیت‌های تاریخی بیازماید؛ اندیشه‌هایی که در بستر تنگ واقعیت‌های تاریخ جایی برای تحقق نیافتند.

۱.۱ بیان مسئله

درباره جنبش مزدکی و جنبه‌های مختلف آن در سده گذشته نظرات گوناگونی ابراز شده است، اما کمتر نوشته‌ای را می‌توان یافت که به علل شکست این جنبش توده‌ای و انقلابی در دوران ساسانی و همچنین قیام‌هایی که متأثر از آن در دوره اسلامی شکل گرفته بود، اشاره داشته باشد. بیشتر این نوشته‌ها، عامل اصلی در شکل‌گیری این جنبش را دیدگاهی کلی مبنی بر نابرابری‌های طبقاتی و استثمار طبقات پایین بیان می‌کنند. حال سوال اصلی اینجاست که اگر طبقات بالا در جامعه ایران باستان مسبب و عامل فقر و فلاکت توده مردم

به حساب آمده‌اند، چرا در دوران ساسانیان و حتی پیش از آن، تنها یک جنبش از نوع برابری خواهانه و تساوی‌جویانه در آن شکل گرفته و هیچ مورد دیگری از این قیام‌ها توسط مورخان گزارش نشده است؟ تاثیر عامل خارجی در این تحولات تا کجا و چه اندازه بوده است؟ پاسخ به این پرسش‌ها در این پژوهش، چگونگی شکل‌گیری طبقات گوناگون و کارکردهای آن را در ایران باستان روشن و عوامل عدم پایداری و شکست این جنبش انقلابی را آشکار می‌سازد.

۲.۱ پیشینه پژوهش

پیرامون اندیشه و جنبش مزدکی و همچنین قیام‌های مختلف متأثر از آن، کتاب‌ها و مقالات زیادی نوشته شده است. احسان یارشاطر به برخی از این پژوهش‌ها اشاره کرده که توسط محققانی نظیر نولدکه^۱، ادوارد براون، وزندونگ^۲، کریستن سن، غلامحسین صدیقی، پیگولوسکایا، نیکلسون و اوتاگر کلیما انجام شده که به دلیل اطالۀ کلام از ذکر دوباره آن‌ها در اینجا خودداری می‌کنیم (یارشاطر، ۱۳۸۹: ج ۳/ ۴۴۷-۴۸۳). فهرستی از تحقیقات پژوهشگران شوروی در این زمینه نیز توسط کلیما در کتابش *تاریخچه مکتب مزدک آمده است* (کلیما، ۱۳۷۱، ص ۱۶۸). انگیزه اصلی بسیاری از این کتاب‌ها و مقالات معاصر، ظهور اندیشه‌های سوسیالیستی و کمونیستی بود که در سده گذشته میلادی بسیاری از روشن فکران را تحت تأثیر خود قرار داده بود. این پژوهش‌ها اغلب این جنبش تاریخی را مثبت و قابل دفاع ارزیابی می‌نمود. فرانتس آلتهایم در کتابش *تاریخ اقتصادی دولت ساسانی* به جنبه‌های اقتصادی این جنبش اشاره دارد. وی همچنین در مقاله‌ای همراه با اشتیل، شباهت‌های تعلیمات مزدک و فروریوس را یادآور می‌شود. فرای در رساله‌ای به تحقیقاتی اشاره کرده است که اروپاییان تا به امروز درباره تاریخچه مکتب مزدک ارائه داده‌اند. گایه نیز در سال ۱۹۸۲م. مقاله‌ای منتشر کرد و در آن، عقیده به نقش رهبری مزدک را زیر سؤال برد.

در سال ۱۳۶۸ ش. مجله *ایران نامه* مقاله‌ای به قلم همایون فولاد پور و هایده ربیعی با عنوان *نگاهی تازه به داستان مزدک و قباد* به چاپ رسانید که در آن مولفان، واقعه مزدک را حاصل ترکیب دو واقعه تاریخی قلمداد کرده‌اند که در ذهنیت اجتماعی به تدریج به هم گره خورده و در منابع قرن نهم میلادی این دو واقعه را به یکدیگر پیوند زده‌اند. افراد دیگری نیز نظیر کرون^۳، کیستر^۴، شکلی^۵، بوسانی، شیپمان، مورونی، زرین کوب، بهار،

دریابی و بسیاری دیگر از محققان ساسانی در آثار خود کم و بیش به این جنبش و جنبه‌های مختلف آن پرداخته‌اند (ر.ک. به بخش منابع همین مقاله).

۳.۱ اهمیت و ضرورت پژوهش

آنچه ما را بر آن داشت تا موضوع جنبش مزدکی و نتایج آن را مورد بازخوانی دوباره قرار دهیم، بینش تا حدودی یکسان بیشتر پژوهشگرانی است که درباره این موضوع به تحقیق پرداخته‌اند. در آثار این پژوهشگران قیام مزدک بیشتر حاصل فساد حاکم در دستگاه سلطنت و روحانیت و همچنین تأثیر مخرب سیستم طبقاتی و حدود غیر قابل انعطاف آن در جامعه ایران ساسانی است. با وجود این، برای ما این سوال مطرح بود که چرا ظهور جنبش‌هایی از این دست در ایران دوران اسلامی که در آن اندیشه سیستم طبقاتی به حساسیت گذشته آن وجود نداشت، به مراتب بیشتر از ایران دوران باستان بود و این که چرا این حرکت‌های اجتماعی هیچ کدام نتوانستند اهداف و آرمان‌های خود را محقق سازند و بیشتر آن‌ها به سرانجام نامطلوبی دچار شدند.

۲. مبانی شکل‌گیری طبقات اجتماعی

مهم‌ترین ویژگی جامعه ایرانی در عهد باستان، خصلت طبقاتی بودن آن بود. این ویژگی پیشینه‌ای کهن در روابط اجتماعی قبایل هندوایرانی داشت (دومزیل، ۱۳۸۶: ۲۹) که در طبقات سه‌گانه مجموعه خدایان قبایل هندوایرانی نیز بازتاب داشت.^۱ (آموزگار، ۱۳۸۸: ۶۰؛ جلالی نائینی، ۱۳۸۵: ۹۲-۱۶۱). ساختاری که نوعی از رشد اجتماعی، تفکیک مسئولیت‌ها و تشخیص توانایی‌ها را در خود داشت (ن. ک به: شعبانی، ۱۳۸۵: ۱۱۷) و به این معنا نبود که کسی نتواند وارد طبقه دیگر شود (ن. ک به: زرین کوب، ۱۳۹۰: ۲۷). از نظر مذهبی نیز اعتقاد به قانون «رته» (Rta) یا نظم جهانی بود که (جلالی نائینی، ۱۳۸۵: ۷۸؛ بویس، ۱۳۸۶: ۳۱) بازتاب اجتماعی‌اش در ساختار طبقاتی جامعه نمود می‌یافت؛ زیرا در سازمان اجتماعی هندو ایرانیان اساس معیشت و نظام اخلاقی بر اصل «خویشکاری» یا «خودآیینی» طبقات قرار داشت و بر هر کس واجب بود که تنها به کار و پیشه‌ای که خاص و بایسته طبقه اوست، بپردازد (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۵۰). چیزی که صورت اجتماعی آن با عنوان «داد» در کتیبه‌های هخامنشی است (شارپ، ۱۳۴۶: ۱۶۶) و صفت «دادگر» نیز شامل فرمانروایی می‌شد که حافظ این مرزبندی‌های طبقاتی باشد.^۲ این ارتباط در شاهنامه نیز قابل رصد

می‌باشد (فردوسی، ۱۳۷۴: ۲۷:۳۴ و ۳۷۸) و وظیفه پادشاه دادگر حراست از حدود و ثغور این طبقات بود (DB، ستون ۱، بند ۱۴؛ دوشن گیمن، ۱۳۸۵: ۲۲۷). طبیعی می‌نویسد:

«اگر تقسیم‌بندی شاهنامه از طبقات اجتماعی ایران باستان درست باشد، باید قبول کرد که در تمدن ایرانی اهمیت و ارزش وظیفه ای که طبقات مردم برعهده داشتند، مورد نظر بوده است. از لحاظ جامعه شناختی طبقات اجتماعی، تقسیم بندی جامعه بر حسب وظایفی که اعضاء آن برعهده دارند، نوعی همبستگی ارگانیک میان طبقات است، نه امتیاز طبقاتی» (طیبی، ۱۳۵۰: ۵).

عدم حفظ و حراست از این مرزبندی‌های اجتماعی باعث برهم خوردن وظایف و به خصوص، آن چیزی می‌شد که در متون پهلوی از آن با عنوان «خویشکاری» یاد می‌شود (دینکرد سوم، کرده ۱۵۳). این واژه همچنین رابطه نزدیکی با واژه «فره» داشت (Bailey, 1948: 36).

این طرز تلقی ایرانیان به غیر از مفهوم مالکیت خصوصی و ارزش‌مداری تن در این دنیا با نگرش افلاطون همخوانی داشت که بعداً در آموزه‌های نوافلاطونی بازتاب یافت (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۱۵۵؛ کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۶۳). یکی از نمایندگان مهم فکری آن فروریوس نام داشت که قائل به تزکیه و تطهیر به وسیله زهد و ریاضت بود.^۸ (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۴۴) همچنین زردشتی‌گری کمتر به فقر ارج می‌نهد، زیرا شعار کلی آن تولید است، هم رشد در فضیلت‌ها و هم در ثروت. از این رو، با زهدگرایی و ریاضت‌کشی به هر صورتش مخالف است (زهر، ۱۳۸۹: ۴۶۳).^۹ این ویژگی فلسفه یونانی مورد انتقاد نیچه بود (Ashouri 2003: *Enlr, Nietzsche and Persia*). تعالیم این فیلسوف و دیگر فیلسوفان نوافلاطونی همزمان شد با ظهور دیانت مسیحیت و شکل‌گیری فرقه‌ها و مکاتب مختلف گنوسی که هر یک راه سعادت را برای بشر می‌نمایاندند.

این شکوفایی و تلاقی چند دین، ویژگی جهان در قرن سوم میلادی بود و در ایران به مراتب بیش‌تر از سایر مناطق دنیای آن روز وجود داشت (نیولی، ۱۳۹۰: ۸۵؛ الیاده، ۱۳۸۹: ۶۷۴) و در این میان، مسیحیت بیشتر با این فرقه‌ها در تماس بود.^{۱۰} این مذاهب در سده دوم میلادی در میان رودان، سوریه، فلسطین و مصر اوج شکوفایی خویش را می‌گذراندند که اصولی عمدتاً بدبینانه به این جهان داشتند (ن. ک به: کریستن سن، ۱۳۸۴: ۳۸۲). کیش مانوی نیز محصول چنین محیط فکری و جغرافیایی بود. (ویدن گرن، ۱۳۹۰: ۲۱). همچنین مسیحیت تحت تأثیر مکتب رواقی، قائل به نوعی زندگی اشتراکی شده

بود(عالم، ۱۳۸۴: ۱۷۴ و ۲۱۱) و در این میان، برخی فرق‌گنوسی نیز قائل به اشتراک مال و زن شده بودند که نمونه آن فرقه کارپوکراتی بود (کلیم، ۱۳۸۶: ۲۳۴).

این تفکرات با آموزه‌های زردشتی، که تفکری کاملاً دنیاگرا و این‌جهانی بود و از انسان به مثابه یاور و همکار اهوره مزدا در نابودی شر و بدی در این جهان، یاد می‌کرد، همخوانی نداشت. دشواری تولید ثروت از طریق کشاورزی و هجوم به سرزمین ایران و غارت پیاپی آن، منجر به اهمیت مفهوم مالکیت خصوصی شده بود (ن. ک به: بویس، ۱۳۷۴: ۳۲-۳۳) از این رو، در قرن سوم میلادی، دیانت زردشتی در شکل حکومت ساسانی دست به واکنشی سخت در برابر گسترش این اندیشه‌ها زد و ستیز مانویان با کار کشاورزی را مورد ملامت دانست (ن. ک به: نیولی، ۱۳۹۰: ۹۳).

با ظهور دوباره نوعی ملی‌گرایی مذهبی در دوره ساسانی، لزوم بازتولید اندیشه‌های کهن و احیای دوباره طبقات اجتماعی قوت گرفت. در نامه تنسر آمده:

«و آدمی را بر این چهار عضو در روزگار ما صلاح باشد مادام، البته با یکی نقل نکنند، الا آن که در جبلت یکی از ما اهلیتی شایع یابد، آن را بر شهنشاه عرض کنند، بعد تجربت موبدان و هرابده و طول مشاهدات، تا اگر مستحق دانند، به غیر طایفه الحاق فرمایند» (مینوی، ۱۳۵۴: ۵۷).

الزامات مادی و معنوی برای ورود به طبقه دیگر نیز از موارد مهم به شمار می‌رفت (ن. ک به: متون پهلوی، رساله خسرو قباد انوریدگی ۱۳۷۱: ۷۲).

۳. گسترش اندیشه‌های جدید و مکاتب التقاطی

متون پهلوی از جمع‌آوری اوستا در آغاز دوره ساسانی حکایت دارد. نوشته‌ای از دینکرد اثبات می‌کند فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی و به طور کلی اندیشه‌های یونانی وارد ایران شده بودند و بعضی از روحانیون آن‌ها را پذیرفته، جزء اعتقادات خود کرده بودند و این‌گونه روحانیون زردشتی در واقع، نوآوران راستین و معماران سستی التقاطی بودند^{۱۱} (دریایی، ۱۳۹۰: ۷۹). این موضوع بی‌شک برای تقویت بنیان فکری کلام زردشتی در مقابل مسیحیت تقویت شده به واسطه فلسفه یونانی، صورت گرفته بود؛ شاید بیهوده نبود که بعدها خسرو اول خواستار آن شد که دین از طریق عقل به اثبات برسد (ن. ک به: زرنر، ۱۳۸۹: ۳۲۱)، ولی ورود این اعتقادات شک و تردید را میان باورمندان به دین زردشتی برمی‌انگیخت (زرین کوب، ۱۳۹۲: ۲۵۷). از این رو، در جامعه روحانیت زردشتی، نوعی شکاف

عقیدتی میان اعضای آن پدیدار شد؛ به این معنا که گروهی از آنان تحت تأثیر ادیان و مکتب‌های فلسفی بیگانه به تفسیری از متون دینی روی آوردند که با خوانش رسمی متفاوت بود. می‌توان شاخصه‌های فکری بنیادین این دو رویکرد مختلف را در جامعه روحانیت زردشتی دریافت. در خوانش رسمی این اصول عبارت است از:

۱. پیوند و پیوستگی میان روان و تن و ارجمندی گیتی
 ۲. قداست کار و تلاش در جهت ساختن دنیایی بهتر برای زندگی
 ۳. اعتقاد به اختیار انسان
 ۴. اعتقاد به «داد» یا قانون حفظ حدود و ثغور طبقات مختلف در جامعه
 ۵. پیوند ناگسستنی با سیاست و قدرت به عنوان حافظ امنیت ملی و دیانت زردشتی و در خوانش التقاطی می‌توان به این موارد اشاره کرد:
 ۱. نوعی جدایی و ناهمخوانی میان روان و تن و عدم ارزشمندی جسم و گیتی
 ۲. سفارش به زهد، ریاضت، تهذیب نفس و دوری از مظاهر دنیای مادی
 ۳. تقدیر باوری و جبرانگاری در رویدادهای تاریخی
 ۴. اعتقاد به برابری، مساوات و عدم مرزبندی‌های طبقاتی میان انسان‌ها
 ۵. فشار تبلیغاتی بر ضد دستگاه حکومت و تبیین جامعه‌ای آرمانی در میان توده‌ها
- در این زمان است که به گفته مالالاس انطاکیایی (در گذشته ۴۶۵ م.) در زمان فرمانروایی دیوکلسین (۲۴۵-۳۱۳ م.) فردی مانوی با نام بوندوس که آموزه‌هایی متفاوت با آموزه‌های رسمی مانوی ارائه می‌کرد، به ایران می‌آید و به تبلیغ آیین خود می‌پردازد. از دیدگاه وی، نبرد بین خیر و شر به پیروزی خدای خیر پایان یافت، ولی نه به طور کامل. رضایت خداوند در پیکار با شر و بدی و پیروزی بر آن است و پیروزی شرط لازم برای کسب شرف و افتخار است (پیگولوسکایا، ۱۳۷۲: ۴۰۹؛ دیاکونوف، ۱۳۹۰: ۳۳۹). بنا به گفته مالالاس اعضای این فرقه را در ایران «درست دینان/ *Ton daristhenon*» می‌نامیدند^{۱۲} که به معنای «پیروان آیین واقعی و درست» بود (کریستن سن، ۱۳۸۴: ۲۴۴). بنا بر گفته این مورخ، قباد پادشاه ساسانی به این فرقه پیوست و در اثنای سلطنتش جامعه روحانیت مانوی به شکوفایی جدیدی دست یافت (کلیما، ۱۳۷۱: ۲۳). او تعالیم مزدک را با اندیشه‌های بوندوس مربوط دانست و آن را تکاملی از اندیشه‌های بوندوس نامید. منشأ اطلاعات مالالاس یک ایرانی بستگار (*bastagar*) به نام تیموتی (*Timothee*) بود. مطالب وی با نوشته‌های مورخان عرب و ایرانی متأخر پیرامون تعالیم مزدک انطباق و مشابهت

دارد(پیگولوسکایا، ۱۳۷۲: ۳۹۷). دربارهٔ تعالیم این فرد کمتر در میان محققانی که دربارهٔ جنبش مزدکی تحقیق کرده‌اند، مطلبی به تفصیل دیده می‌شود. کریستن سن این فرد را با فردی به نام زردشت خرنکان که منابع اسلامی از آن یاد کرده‌اند، یکسان می‌داند(کریستن سن، ۱۳۸۴: ۲۴۵). کلیما با توجه به برخی روایت‌های مورخان اسلامی که دربارهٔ زردشت سخن گفته‌اند، آن‌ها را دو فرد جداگانه دانسته است(کلیما، ۱۳۸۶: ۱۷۹). وی این گفته کریستن سن را مبنی بر اینکه تعالیم بوندوس و مزدک خصوصیتی دارند که می‌توان آن‌ها را اصلاحی در دین مانوی به حساب آورد، نمی‌پذیرد(کلیما، ۱۳۸۶: ۲۲۹-۲۳۰). به عقیدهٔ آلتهایم و اشتیل منبع مهم تعالیم بوندوس همان مکتب نوافلاطونی فورفورئوس است(Altheim&Stiehl, 1953: 356-76). با فرض واقعیت تاریخی دانستن شخصیت بوندوس، می‌توان چند نوع برداشت متفاوت نسبت به دیدگاه سایر پژوهشگران ارائه داد. بسیاری از پژوهشگران با توجه به روایت خود مالالاس، بوندوس را یک مانوی دانسته و فرض را بر این گذاشته‌اند که جنبش مزدکی مرحله‌ای از تکامل دین مانوی به شمار می‌رود(پیگولوسکایا، ۱۳۷۴: ۳۹۲). اما روایت مالالاس اشاره می‌کند که بوندوس نسبت به تعالیم مانوی بی‌اعتنا شده بود و آموزه‌هایی متفاوت با آموزه رسمی مانوی اشاعه می‌کرد و در حالی که در ایران آن دوره نیز مانند روم عهد دیوکلسین، مانویان تحت تعقیب و محاکمه قرار می‌گرفتند، با این حال وی تصمیم گرفت در ایران به تبلیغ آیین خویش بپردازد.

سوال اینجاست که چرا با وجود خطرناک بودن سرزمین ایران برای مانویانی که درصدد اشاعهٔ تعالیم خود بودند، باز وی تصمیم می‌گیرد به ایران سفر کند؟ می‌توان پاسخ این سوال را در خود تعالیم بوندوس یافت. بنا بر روایت مالالاس، بوندوس تعلیم می‌داد که نبردمیان خیر و شر روی داده است که در آن با پیروزی خدای خیر و نه به طور کامل، پایان یافته است و از این رو، رضایت خداوند در پیکار با شر و بدی و پیروزی بر آن است و پیروزی شرط لازم برای کسب شرف و افتخار است. تمام این تعالیم شباهت بی‌چون و چرایی به آموزه‌های مزدیسنا دارد و وجوه افتراق آن با دیانت مانوی بسیار بیشتر می‌باشد. مانویت دیانتی بدبینانه نسبت به این جهان ارائه می‌کرد و اساس و پایهٔ آن بر وجود شر و ظلمت در جهان مبتنی بود(پیگولوسکایا، ۱۳۷۴: ۳۹۲). در حالی که کیش مزدایی تلقی مانوی را از شر پنداشتن دنیا نمی‌پذیرفت، به همین علت، دنیاگرایی و اندیشه ارزشمندی زندگی این جهانی، جزیی از اصول فکری زردشتی شده بود. در تعالیم بوندوس نیز رسیدن به شرافت و افتخار از مسیر پیروزی بر شر و بدی حاصل می‌شد. (ن. ک به:

دیاکونوف، ۱۳۹۰: ۳۴۰). می‌توان این‌گونه پنداشت که شباهت تعالیم بوندوس با دیانت زردشتی، وی را بر آن داشت تا بدون واگم در سرزمین ایران به تبلیغ کیش خود بپردازد. سوال دیگر اینکه چرا بوندوس از تعالیم کیش مانوی روی گردان شده بود؟ شاید این را در محدودیت‌های زیادی بدانیم که آیین مانوی برای پیروانش وضع کرده بود و از ایشان می‌خواست زندگی زاهدانه و ریاضت‌مندانه‌ای داشته باشند و این موضوع برای برخی افراد و پیروان این دین ملالت‌آور می‌نمود و بوندوس در تعالیمش به بهره‌مندی از نعمت‌های دنیا سفارش می‌کرد.

ابن ندیم از یک مزدک مهین (القدیم) و یک مزدک کهین (اخیر) یاد می‌کند و می‌گوید که مزدک مهین پایه‌گذار خرمیه باستان یا مزدکیان بود که شاخه‌ای از آیین زردشتی بود؛ وی پیروانش را اندرز می‌داد از خوشی‌های زندگی بهره‌جویند و از آنچه خوردنی و نوشیدنی است به برابر و دوستکامی خویشتن را بهره‌مند سازند؛ از استیلا بر یکدیگر بپرهیزند؛ در زنان و خانواده شریک باشند؛ کرده‌های نیک را هدف خویش سازند؛ از ریختن خون و آسیب رساندن به یکدیگر بپرهیزند و میهمان‌نازی را هرگز فرو نگذارند. مزدک کهین که به این فرقه تعلق داشت همان کسی بود که در پادشاهی قباد پدیدار شد و با پیروانش به دست خسرو کشته شد (پارشاطر، ۱۳۸۹: ۴۵۳). می‌توان مزدک مهین را با بوندوس یکسان دانست و از این جهت که برخی تعالیم وی به مذاهب گنوسی شباهت داشت، راوی ایرانی از وی با عنوان مانوی یاد کرده و این موضوع در روایت مالاسا آورده شده است. این تعالیم پیش از مزدک در جامعه رسوخ یافته بود و به علت شعارهای جذاب و عامه‌پسندی که بیان می‌کرد، بخشی از روحانیت زردشتی را نیز تحت تأثیر خود قرار داده بود. به ویژه که در همین زمان مسیحیت به سرعت در حال گسترش بود و بسیاری از ایرانیان در مناطق غربی، به این دیانت درآمده بودند و توانستند بنیان‌گذاران کلیسای نسطوری شوند. جالب اینکه مذهب نسطوری، نسخه‌ای ایرانی شده‌ی دیانت مسیحی بود که در آن مخالفت شدیدی با زهد و ریاضت‌کشی می‌شد (آسموسن، ۱۳۸۹: ۳۸۷-۳۸۹).

روحانیتی که اعتقاد به اساطیر و عقاید کهن رفته‌رفته در آن‌ها سست شده بود، متأثر از این تعالیم، تعبیر و تفاسیر دیگری از متون دینی ارائه می‌کردند و به نحوی به دنبال توجیهی دینی برای اثبات این اندیشه‌ها بودند. از این رو، ناگزیر شدند برای احتجاج با ارباب ادیان تازه، به تأویل متون مذهبی بپردازند.^{۱۳} این تأویل‌ها که عبارت از احتجاجات عقلی بود، گاه از ظاهر عبارات کتاب‌های دینی منحرف می‌شد (زرین‌کوب، ۱۳۹۲: ۲۷۵). به نظر می‌رسد مهم‌ترین ویژگی این تلقی جدید، توصیه به زهد و ریاضت و

اعراض از مظاهر دنیای مادی بود و توصیه به کار و تلاش برای زندگی بهتر را که بیشتر توسط دیانت رسمی زردشتی تعلیم داده می‌شد، کمتر مورد توجه قرار می‌داد. این موضوع را می‌توان در برخی از متون پهلوی اندرز نامه‌های دوران ساسانی مشاهده کرد (مینوی خرد، پرسش ۱، بندهای ۹۸-۱۰۳). مطالبی از قبیل تأکید بر کم توجهی به امور دنیایی و پرداختن به امور روحانی و نیز رضا دادن به قسمت را باید از مشخصات نوع ادبی اندرزها به شمار آورد (تفضلی، ۱۳۸۶: ۱۹۸). با وجود این، می‌توان مطمئن بود که این نوع مضامین حاکی از رسوخ اعتقادات گنوسی در دستگاه فکری برخی روحانیون زردشتی بود. از این رو، راست‌کیشی زردشتی هر چند وقت یک بار دست به پاک‌سازی دستگاه دینی خود می‌زد. از همین رو در زمان شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹ م.)، به رهبری روحانی صاحب نفوذی به نام آذرباد مهرسپندان، مقابله‌ای با بدعت‌گزاران آغاز شد. (ن. ک به: زهر، ۱۳۸۹: ۳۱۸).

در واقع، انواع مختلف تأویل از متون زردشتی پیش از قیام مزدک شکل گرفته بود، ولی زمینه تحقق پیدا نمی‌کرد، زیرا حاکمان ساسانی با تنظیم روابط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی راه را برای حاد شدن شرایط و بروز اندیشه‌های آرمان‌گرایانه می‌بستند. در واقع، این اقدامات انگیزه مردمان را برای پیوستن به این فرقه‌ها و حرکت‌های فعالانه و ساختارشکنانه، کاهش می‌داد. از طرف دیگر این تأویل در بستر قواعد و قوانین جامعه قابل اجرا نبود و تنها بحرانی که موجب تضعیف اقتصادی و سیاسی می‌شد، می‌توانست زمینه بروز اجتماعی آن‌ها را فراهم سازد.

۴. قیام مزدک و ظهور ایده‌آلیسم انقلابی

دو رویداد مهم در زمان پیروز منجر به فشار زیاد به نظام حاکم شد که بازتاب آن در طبقات بالا به دخالت بزرگان در امور کشور انجامید و بازتاب آن در طبقات پایین به نارضایتی اجتماعی و گرایش بخش‌هایی از توده مردم به افکار آرمانی و اشتراکی شد. این دو رویداد عبارت بودند از:

۱. خشکسالی هفت ساله در ایران که ظاهراً با مدیریت پادشاه وقت و کاردانی وی از به وجود آمدن یک فاجعه جلوگیری کرد.
۲. جنگ‌های نافرجام پیروز با اقوام شرقی به نام هپتال‌ها که منجر به کشته شدن وی و هلاک بخش مهمی از سپاه ایران و شاهان و شاهزادگان و یورش هپتال‌ها به خاک خراسان شد.

در پی این رویدادهای سنگین و ناگوار، خزانہ خالی و کشور در آستانه فروپاشی اقتصادی قرار گرفت و بزرگان به دخالت در امور حکومت پرداختند. آنچه اسباب این دخالت‌ها را فراهم می‌کرد، از دست رفتن شمار زیادی از نیروهای نظامی بود که بیشتر آن‌ها از طبقات بالای اجتماعی بوده، از نیروهای تحت امر بزرگان و خاندان‌های بزرگ به شمار می‌رفتند. آنچه از نفوذ بیشتر هپتال‌ها به داخل ایران جلوگیری کرد، وجود خاندان‌های مقتدر در ایران بود که بنا بر سنتی تاریخی، خود را موظف به حراست از مرزهای ایران می‌دانستند. از نمونه‌های این دفاع می‌توان به لشکرکشی سوخرا اشراف زاده ای از خاندان قارن به خراسان برای مقابله با هپتال‌ها اشاره کرد که در پی شکست پیروز از خاقان هپتال‌ها بخش‌های زیادی از این سرزمین را به اشغال خود درآورده بودند (طبری، ۱۳۶۲، ج ۲: ۶۳۲-۶۳۴). مسلماً خاندان‌های بزرگ عهد ساسانی این وظیفه را برای خود قائل بودند که در نبود شخص شاه، آنان مسئول حفظ و حراست مرزهای کشور باشند. این موضوع به صورت سنتی اسطوره‌ای در داستان کشته شدن نوذر به دست افراسیاب و مقابله زال با وی بیان شده بود.

حاکمیت سیاسی در ایران باستان محصول نوع جغرافیای ایران بود که مبتنی بر سه اصل قداست پادشاه، اشرافیت ایران‌گرا و دیانت زردشتی بود. قداست پادشاه میان اقوام مختلف سرزمین ایران، در واقع نوعی فراتر رفتن از گسست‌های جغرافیایی و فرهنگی بود که عامل وحدت بخشی میان آنان به شمار می‌رفت. اشرافیت ایران‌گرا نیز با پایبندی به اصول آداب و رسوم کهن و نوعی پیوند با دیانت مقام پادشاه، این امکان را داشتند که حافظ نظم و امنیت در سراسر قلمرو پادشاهی باشند. از این رو، شکل‌گیری طبقات اجتماعی رابطه نزدیکی با ساختار حکومتی داشت که حاصل تجربه زیست شده در فلات ایران بود. اساساً ساختار حکومت ساسانی این گونه بود که خاندان‌های بزرگ، عامل ثبات و تحکیم قدرت و نظم در کشور و از طرف دیگر عامل مهمی در جهت ممانعت از استبداد مطلقه پادشاه بودند. توازن قدرت میان خاندان‌های بزرگ عامل ثبات بخش این شاهنشاهی به شمار می‌رفت.

از این رو، بزرگانی که از میدان کارزار با هپتال‌ها جان سالم به در برده بودند، در تیسفون گردهم آمدند و سوخرا و شاپور رازی را برای مشورت در خصوص انتخاب شاه فراخواندند و در آنجا بلاش - برادر پیروز - را به تخت سلطنت نشاندهند (کلیما، ۱۳۸۶: ۱۴۴). قباد پس از بازگشت به ایران از اختلافات خاندانی برای از میان برداشتن رقبای سیاسی خود بهره برد. از نگاه نگارندگان، از زمان قباد نوعی تقابل با خاندان‌های بزرگ

ایرانی (شاید به تحریک هپتال‌ها) ایجاد شد و تا زمان خسرو دوم به طول می‌انجامد و این موضوع از علل سقوط ساسانیان می‌شود، زیرا خلأ قدرت در مناطق مختلف ایران، با از میان رفتن خاندان‌های قدرتمند و زمین‌داران بزرگ که نیروی نظامی تحت امر داشتند، این امکان را برای مهاجمان عرب فراهم کرد تا بدون مانع محکمی به داخل فلات ایران نفوذ نمایند (ن. ک به: پیگولوسکایا، ۱۳۷۲: ۴۵۶-۴۴۷). البته در روزگار خسرو اول منزلت دهقانان به زیان اشراف ارتقاء یافت، زیرا آن‌ها هم مسئول جمع‌آوری مالیات از کشاورزان بودند و هم در ارتش خدمت می‌کردند (دریایی، ۱۳۹۰: ۱۶۵). دهقانان از طرفی نیز توان اشراف بلند پایه و زمین‌داران بزرگ را برای مقابله با تهاجم بیگانگان نداشتند. اوج این دشمنی در روزگار هرمز چهارم (۵۷۹-۵۹۰ م.) رقم خورد که بنا به روایت‌های مختلف تاریخی، هزاران نفر از بزرگان و نجبا را به قتل رساند.^۴ این افراد قشر نخبه‌سیاسی و اقتصادی ایران بودند که حامل فرهنگ کهن ایرانی و ارزش‌های آن به شمار می‌رفتند.

در واقع، در زمان قباد زمینه‌های شکل‌گرفته در جامعه ایران دچار تحولاتی - خواه فکری و خواه اجتماعی - می‌شود که منجر به برخورد دو نوع تفکر سیاسی. تفکری که بر اساس داستان‌های اساطیری و ملی، معتقد به سنت پادشاهی مبتنی بر عناصر متکثر قدرت می‌باشد و تفکری که به دنبال قدرتی مطلقه برای پادشاه است. شاید مهم‌ترین عامل سیاسی در این زمینه رفتار هپتال‌ها باشد که با حمایت از قدرت مطلقه پادشاه درصدد تضعیف خاندان‌های بزرگ کشور بودند تا بتوانند کنترل بیشتری بر دستگاه سلطنت داشته باشند. باید به یاد آورد آنچه مانع تعدی‌های بیشتر آن‌ها به خاک ایران شده بود، وجود همین خاندان‌های قدرتمند ایرانی بوده است.^۵ از منظر اجتماعی و دینی نیز ظهور فرقه‌ها و اندیشه‌های التقاطی در جامعه روحانیت زردشتی بود که از نظر فکری، جامعه را برای یک برخورد جدی با اشراف و بزرگان آماده می‌ساخت و در تبلیغات خود از جامعه‌ای آرمانی بدون طبقات اجتماعی و همراه با مساوات و برابری دم می‌زد. در نتیجه، قباد برای تغییر شرایط موجود به بخشی از جامعه روحانیت زردشتی می‌پیوندد که مدعی تفسیری حقیقی و اصیل از آموزه‌های زردشت می‌باشند.

یکی از این روحانیون که احتمالاً از امتیاز سخنوری نیز برخوردار بود، مزدک بامدادان نامیده می‌شد و یحتمل از نظر خویشاوندی با روحانی سرشناس زردشتی زمان شاپور دوم، آذربادمهرسپندان پیوند داشت (دینکرد هفتم، بخش ۷، بند ۲۰-۲۱). می‌توان به احتمال، زادگاه وی را در غرب ایران دانست، زیرا در این منطقه بود که بخش زیادی از آراء و اندیشه‌های فرق و ادیان گوناگون گسترش یافتند. ابوریحان بیرونی و خواجه نظام‌الملک

از وی با عنوان موبد موبدان و حمزه اصفهانی از وی با عنوان موبد زردشتی یاد کرده اند (کلیمما، ۱۳۸۶: ۲۵۷). البته کلیمما وی را موبد زردشتی نمی‌داند، بلکه از وی با عنوان یک سخن‌گوی خلق یاد می‌کند که احتمالاً به یک فرقه مانوی تعلق داشت (کلیمما، ۱۳۸۶: ۲۵۹). مسلم است که این دیدگاه نمی‌تواند درست باشد، زیرا اولاً قباد هیچگاه نمی‌توانسته این تحولات عظیم را بدون حمایت بخشی از روحانیت و تنها با پیروی از تعالیم یک سخن‌گوی خلق به اجرا بگذارد و ثانیاً این تعالیمی که بسیاری از آن‌ها ریشه‌های عمیق مذهبی داشت، نمی‌تواند از زبان یک سخن‌گوی خلق بیان شود، زیرا تسلط به معانی و مفاهیم و همچنین تأویل متون نیاز به تخصصی بالا در امور مذهبی داشت. زبان به کار رفته در تعالیم نیز به روایت فردوسی، زبانی کاملاً مذهبی است (فردوسی، ۱۳۷۴: ۲۲۵). وی احتمالاً در امور دینی صاحب نظر و فردی معتقد بوده، زیرا هم فردوسی و هم دینکرد تا حدودی به این موضوع اشاره دارند (دینکرد هفتم، بخش ۷، بند ۲۲). هدف مزدک بنا بر روایت خواجه نظام الملک، اصلاح دیانت زردشتی به سمت سادگی اولیه آن بود که گمان می‌شد از دست رفته است (پیگولوسکایا، ۱۳۷۲: ۴۲۵). مزدک خود را چونان مسیح انگاشته بود که می‌خواهد آیین خویش را اصلاح نماید، همان‌گونه که عیسی آمده بود تا حکم تورات را تازه گرداند و خلق را بر طریق راست آورد (کلیمما، ۱۳۸۶: ۲۵۸). به باور کلیمما این نکته از ابداعات خواجه نظام الملک است و تاریخچه عهد عتیق و عهد جدید برای مزدیسنان عهد ساسانیان ناآشنا بود و نسبت به آن علاقه‌ای نشان نمی‌دادند. در صورتی که تئودوت در قرن پنجم میلادی از تحریر ترجمه‌ای از کتاب مقدس به فارسی میانه خبر داده است و مطابق شواهد شکند گمانیک ویزار، موبدان زردشتی، توانایی نقد و تحلیل تمام جزئیات سفر پیدایش و دیگر اسفار را داشته‌اند و اطلاعات کافی درباره ادیان سامی در دسترسشان بوده است (دریایی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸). به همین علت و همچنین حمایت پادشاه است که بخشی از بزرگان و گروهی از اعضای خاندان شاهی نیز به آیین مزدک روی آوردند و از همین رو، قباد با تکیه بر این گروه توانست بار دیگر به تخت شاهی بنشیند (پیگولوسکایا، ۱۳۷۲: ۴۲۶). شاید به علل مذهبی، نامی از ایشان در متون یونانی-رومی آورده نمی‌شود.^{۱۶} به احتمال بسیار، این روایت خواجه از سخنان مزدک، نزدیک به واقعیت می‌باشد، زیرا مبانی اندیشه‌های مزدک که حاصل نفوذ تفکرات بیگانه به ساختار اندیشه زردشتی بود، تعالیم زردشت را با تعبیری که فرقه‌های دینی از مشخصات جوامع اولیه و شکل‌گیری مالکیت‌های خصوصی به کار می‌بردند، ارائه می‌کرد. متنی که کلیمما به نقل از یکی از پیروان کارپوکراتی در کتاب خود آورده است، بسیار گویا می‌باشد (کلیمما، ۱۳۸۶:

۲۳۵-۲۳۷). چنین تلقی از جوامع اولیه و مسأله مالکیت خصوصی در آن‌ها را در نظر آباء نخستین کلیسا نیز تا حدودی می‌توان دید که معتقد بودند انسان پس از معصیت و هبوط، گرفتار بردگی و مالکیت خصوصی و دولتی شد (عالم، ۱۳۸۴: ۲۳۲). از این رو، روحانیتی که مزدک به آن تعلق داشت، معتقد بودند که تعالیم اصیل زردشت نیز می‌بایست بشارت دهنده‌ی جامعه‌ای می‌بود که در آن، انسان‌ها به صورت مشترک در همه‌ی زمینه‌ها با هم می‌زیستند و نشانی از مالکیت خصوصی و نابرابری‌های اجتماعی در آن وجود نداشته است و چون بسیاری از متون گاهانی برای آن‌ها قابل درک نبود، به تأویل متون مذهبی روی می‌آوردند (دریایی، ۱۳۹۰: ۸۳). این گروه از روحانیون همان کسانی هستند که در روایت یوشع استیلیتی از آنان با عنوان «مغان زردشتکانه» یاد می‌کند (کلیما، ۱۳۷۱: ۲۲). مغانی که - بنابر روایت مورخان عرب و ایرانی- پیرو فردی به نام زردشت خرگان بودند که در فسا به تبلیغ آموزه‌هایی می‌پرداخت که جنبش مزدکی از آن مایه می‌گرفت.

آموزه‌های اجتماعی مزدک دربرگیرنده‌ی مجموعه‌ای وسیع از دیدگاه‌هایی است که در طول بیش از شش قرن به پختگی و کمال رسیده بود. بیشتر مورخان قدیم اعم از ایرانی و غیر ایرانی مواردی را از تعالیم مزدک بیان داشته‌اند^۷ که آن‌ها را به طور خلاصه در چند مورد می‌توان بیان کرد:

۱. اشتراک در اموال (آب و آتش و چراگاه) و زنان

۲. پرهیز از کشتن جانوران و هواداری از اعمال زاهدانه و پرهیزکارانه و حتی گیاه خواری

۳. رستگاری در پرتو کردار نیک، بدون انجام شعائر ظاهری

برخلاف اظهارات مورخان قدیم، اکثر محققان جدید معتقدند که این اظهار نظرها منصفانه به نظر نمی‌آید و هدف مزدک از اشتراک زنان این بود که همه‌ی افراد باید در زمینه تعداد زنان از تساوی برخوردار باشند، نه اینکه از تعدادی زن به صورت مشترک استفاده کنند. به دیگر سخن، هدف از اشتراک زن، تساوی بود نه اشتراک به معنی جمعی. ویدنگرن معتقد است آموزه‌هایی که مزدک ترویج میداد، مثل آیین مانی مهربانانه و اخلاقی بود (Widengren, 1965: 212). انسان نه بکشد و نه گوشت بخورد، بلکه با مهربانی، آزاد منشی و عشق برادرانه در این دنیا به افزایش نور نسبت به تاریکی کمک کند. (Wiesehöfer & Huyse, 2006: 212). بویس نیز معتقد بود مزدک برای برادری بیشتر و کاهش موجبات آزار و رشک، بر آن بود که داراییها باید مشترک باشند و مخالفانش گفته‌اند که این اشتراک، زنان

را هم شامل میشد. (بویس، ۱۳۸۱: ۱۶۱-۱۶۲). کلیما بعید می‌داند که مکتب مزدک اشتراکی شدن زنان را توصیه کرده باشد و نظر وی بیشتر این بوده که هر مرد نسبت به یک زن دارای حق است (کلیما، ۱۳۸۶: ۳۳۰). یارشاطر می‌نویسد:

«مزدک یک رشته کارهایی را موعظه می‌کرد تا امتیازات طبقه بالا را بگیرد و به تهیدستان یاری رساند. از جمله این کارها به احتمال فراوان تقسیم زمین‌های بزرگ، جلوگیری از احتکار، تعدیل سهم مالکان از بازده زمین، کاستن امتیازات طبقاتی و پی افکندن بنیادهای عمومی به سود نیازمندان بوده است..... تعالیم مزدک درباره زنان، به احتمال فراوان یکی این بوده که ازدواج زنان با مردانی را که بیرون از طبقات آن‌ها باشد، روا می‌دانست. احتمالاً گرفتن بیش از یک زن را ناروا می‌شمرد و از مردم خواست که رسم درست کردن حرم را براندازند و چند همسرگزینی را رها کنند» (یارشاطر، ۱۳۸۹: ۴۵۸).

کرون عقیده دارد که کار مزدک در واقع تحکیم نهاد «ستورزنی» (*stūrīth*) بود، یعنی مردی که فرزند پسر نداشت می‌توانست همسر خود را به ازدواج مرد دیگری درآورد تا برایش پسری بزاید، و مزدک این رسم را تعمیم داد (Crone, 1992: 25). آنچه پدیده‌ای نو تلقی می‌شد این بود که مزدک احتمالاً با رسم مورد احترام در آن زمان یعنی ازدواج با محارم مخالف بود، یعنی همان چیزی که در ایران به آن «خویدوده» (*xwēdōdah*) می‌گفتند (Bausani, 2000: 101). مزدکیان به توارث مادر تباری اعتقاد داشتند، یعنی معتقد بودند نام و تبار فرزند از مادر سرچشمه می‌گیرد که با تعلیمات زردشتی پذیرفته شده در زمان ساسانیان مغایرت داشت (دریایی، ۱۳۹۰: ۸۵). بیشتر این پژوهشگران اصل را بر غیر واقعی و غرض ورزانه بودن مطالب گذشته در ارتباط با مزدک و جنبش وی، گذاشته‌اند و این گونه نتیجه‌گیری کرده‌اند. ایشان بدون توجه به سیر اندیشه‌های یوتوپایی - از افلاطون و پس از آن مکتب نو افلاطونی و سایر فرقه‌هایی که به آن اشاره شد - درصد برداشتی امروزی از جنبش مزدک برآمده‌اند. در حالی که ملاحظه کردیم اندیشه‌های مزدکی در واقع صورت تکامل یافته و ایرانی شده بیشتر آراء و نظراتی بود که در شش قرن گذشته بر فضای فکری مردم غرب آسیا سایه افکنده بود و اندیشمند و صاحب دعوتی پیدا نمی‌شد که لمححه‌ای از آن افکار در آموزه‌هایش موجود نباشد. شاید بیهوده نبود که شباهت این آموزه‌ها با تعالیم افلاطون، شک آگاتیاس را درباره اخذ آن‌ها از این فیلسوف یونانی‌رنگیخته بود (Cameron, 1969-1970: 129). اگر مزدک به دنبال اشتراکی نمودن زنان نبود، چرا بسیاری از فرقه‌هایی که بعدها در دوره اسلامی تحت تاثیر آراء مزدکی بودند، هنوز به این موضوع باور داشته و در برخی مواقع اشتراکی نمودن زنان را اوج کمال عملی

تعالیم خود می‌دانستند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۹۴۰؛ صدیقی، ۱۳۷۲: ۲۲۴). آیا این اندیشه‌ها در پیشینه یونانی و شاید کارپوکراتی آن‌ها سابقه نداشت؟ اینکه برخی بخواهند اعمال مزدک را نمونه اصلاحاتی واقعی و کاربردی در جامعه ایران تلقی نمایند، به دور از واقعیت‌های تاریخی می‌باشد.

مزدک بدون توجه به شرایط جغرافیایی و تاریخی ایران دست به اعمالی می‌زند که هیچ‌گونه همخوانی و کاربردی واقعی در جامعه ایران ندارد و اسباب نابودی قدرت را فراهم می‌سازد. جنبش مزدک فوراً تمام این ایده‌ها در بستر جامعه‌ای بود که به علل جنگ و خشکسالی به مرحله‌ای از بحران اجتماعی رسیده بود؛ اما این بحران که می‌توانست با درایت بیشتر و صرف زمان و فکر درباره آن به طور قابل قبولی حل شود - همان‌گونه که در زمان انوشیروان اجرا شد - توسط مزدک، تبدیل به موجی از غارت‌گری‌ها و بی‌سامانی‌هایی شد که دستاوردی جز بی‌نظمی و آشفتگی اوضاع سیاسی و اقتصادی را در پی نداشت و بی‌شک به تدریج بنیان قدرت را در ایران دچار تزلزل و فروپاشی می‌کرد. اما این فرقه با درایت خسرو دوم از میان رفت و از انحطاط سیاسی و جنگ قدرت در ایران جلوگیری شد.^{۱۸} بیهوده نبود که زردشتیان ساسانی از گرایش‌های ریاضت‌کشانه‌ای که در برخی محافل مسیحی حاکم بود، اظهار بیزار می‌کردند (آسموسن، ۱۳۸۹: ۳۸۵). مهم‌ترین عامل عمومی شدن پیام مزدک بیشتر از آن که در عملی بودن آموزه‌های وی باشد، در همراهی پادشاه با وی بود و مهمترین عامل شکست وی نیز آگاهی پادشاه از غیر عملی بودن آموزه‌های مزدک بود. کلیما می‌نویسد:

«وی (خسرو دوم) می‌دانست که مکتب مزدک در آن دوره هنوز ریشه‌های چندان عمیقی در ایران نکرده بود که بتواند اجتماعی را از بن دگرگون سازد، و بالاخره وی به این نکته نیز وقوف داشت که مکتب مزدک با وجود موفقیت‌های اولیه‌اش نمی‌توانست ترتیبی قائل شود که واقعاً بتواند راه جدیدی را در جهت ترقی ایران بگشاید» (کلیما، ۱۳۷۶: ۲۷۴).

در صورتی که تأیید ضمنی قباد نبود، امکان نداشت این موضوع به صورت گسترده اجرا شود. قباد پیش از جنبش مزدکی با آموزه‌ها و اندیشه‌های این فرقه از روحانیت زردشتی‌آشنایی یافته بود و بسان یک معتقد واقعی به آموزه‌های نه مزدک، بلکه به زعم خود، آموزه‌های واقعی زردشت عمل می‌کرد. شاید تجربه زندگی وی در جامعه‌ای نیمه صحراگرد با آن استقلال نسبی و برابری اعضا، احتمالاً نظر مساعد وی را نسبت به برنامه‌های مزدک برای اصلاحات اجتماعی، جلب کرده بود (بویس، ۱۳۸۱: ۱۶۲). گستردگی

شورش و عدم ممانعت قباد و همچنین استقامت بر سر باور خود تا جایی که به خلع او از پادشاهی انجامید، آشکارا حکایت از ایمان واقعی او به آموزه های اصیل زردشت بود که به زعم وی از زبان مزدک بیان می شد. نمی توان با نظر بسیاری از محققان در این زمینه موافقتی داشت که معتقدند قباد تنها به منظور نابودی طبقه بزرگان از این جنبش چونان ابزاری بهره برد. (ن. ک به: کلیما، ۱۳۸۶: ۳۳۲). پذیرش این موضوع متضمن قبول این نکته است که ما بپذیریم قباد از وقایع آینده و عملی بودن این تعالیم مطلع بوده است.

با توجه به شرایطی که قباد به سلطنت رسیده بود می توان به نتایجی در باب شخصیت وی رسید که کمی با دیدگاه سایر مستشرقان متفاوت است. نگاه نولدکه، کلیما و همچنین دریایی به قباد از وی شخصیتی جسور و فعال ارائه می دهد که به جهت اهداف ماکیاولیستی خود از جنبش مزدک حمایت نموده، در فرصت مناسب همکیشان خود را به قتل رسانده است. دریایی می نویسد:

«قباد یکم از وجود مزدک برای از بین بردن قدرت اشراف و روحانیون که قدرت شاه را تضعیف کرده بودند، استفاده کرد و بدین گونه هم حمایت مردم را جلب کرد و هم خود و مزدک را به یک شاه و روحانی مردم گرا تبدیل نمود (دریایی، ۱۳۹۰: ۸۶).

کلیما نیز می نویسد:

«بعدها قباد همدینان احتمالی پیشین خود را با آنچنان قساوتی نابود می کند که مشکل می توان پذیرفت او خود روزگاری پیرو واقعی همین فرقه بوده باشد» (کلیما ۱۳۸۶، ص ۱۶۹).

با وجود این، می توان این ایراد را وارد دانست که اگر قباد الزاماً به خاطر اهداف صرفاً سیاسی و ماکیاولیستی خود از مزدک پشتیبانی کرده تا بتواند طبقه بزرگان را از میان بردارد، چرا آن اندازه مبارزه و سرسختی نشان می دهد که قدرت را از وی بازستانند و وی را به زندان بیندازند؟ اگر قباد صرفاً به دنبال اهداف قدرت طلبانه خود بود، هیچگاه تا این اندازه در دفاع از ایده هایش مقاومت نمی کرد تا مقام پادشاهی را از کف بدهد. همچنین نمی توان این برداشت کریستن سن، مأخوذ از مالالاس را نیز پذیرفت که مزدکیان شاخه ای از مانویان بوده و احتمالاً قباد پیرو شاخه ای از مانویان شده است. ممکن است برخی شباهت ها میان مانویان و مزدکیان از جمله آزار نرساندن به دیگران و عدم خونریزی که در آموزه های این دو مکتب ارائه می شد و وجه عینی بیشتری داشت، مالالاس و کریستن سن را به این نتیجه رسانیده که قباد در حقیقت پیرو شاخه ای از مانویان شده است، با این حال باید به یاد داشت آسیای جنوب غربی در سده های سوم و چهارم میلادی تحت تأثیر آموزه های

گنوستیکی قرار داشت و ادیان بزرگی مانند مسیحیت و مانویت نیز از این تأثیرات بی‌نصیب نماندند. اگرچه روحانیت راست کیشی زردشتی مقابله‌ای جدی در برابر نفوذ اندیشه‌ها و ادیانی با آموزه‌های گنوستیکی انجام می‌داد، با این حال گسترش روزافزون این آموزه‌ها در میان ایرانیان و رسمی شدن مسیحیت در امپراطوری روم و همچنین تغییر و تحولات داخلی ایران و شرایط حاکم بر سیستم اجتماعی، بخشی از روحانیت زردشتی را نیز تحت تأثیر قرار داده بود و از این رو مقارن سلطنت قباد جامعه‌ی یکدست روحانیت زردشتی وجود نداشت و بخشی از روحانیون آن با تفاسیر و تآویل متفاوت از متن دینی، به نوعی سخن‌گوی طبقه‌ای از مردم شده بودند که خواستار اصلاحاتی در جهت بهبود شرایط زندگی عموم بودند. ممکن است مضامین غیر واقعی تاریخ‌نگاری ساسانی نیز در گرایش به آموزه‌های مزدکی بی‌تأثیر نبوده باشد و شاید عزم خسرو انوشیروان در برپایی یک تاریخ ملی باشکوه، پس از سرکوبی مزدکیان، بی‌ارتباط با این موضوع نباشد.

محمتم است مزدکیان و به خصوص گرایش‌ات افراطی آنان، مشروعیت‌خاندان ساسانی را به عنوان وارثان بر حق سلسله‌کیانی زیر سوال برده باشند و آن را به رسمیت نمی‌شناختند و جدایی قباد از افکار مزدکی، حاصل آگاهی وی از این موضوعات بوده باشد. می‌توان ادعاهای پادشاهی بهرام چوبین و بعدها افرادی نظیر شهربراز فرمانده خسرو پرویز را محصول این فروپاشی مشروعیت‌خاندان ساسان دانست. در حقیقت شرایط اسفبار زمان پیروز، همراه با این موضوعات، زمینه را برای رویکرد توده‌های کشاورز به این خوانش از دین فراهم ساخت، و گرنه بعید بود جنبشی اجتماعی با رویکردی ضد نظام طبقاتی به این شکل و شیوه پدیدار شود. از این رو، قباد با پیروی از این دسته از روحانیون زردشتی، شرایط را برای عملی ساختن ایده‌های آنان فراهم ساخت که به زعم ایشان احیاکنندگان واقعی تعالیم زردشت پیامبر بودند.

ولی آنچه قباد را در آینده نسبت به این تعالیم بیزار ساخت، نه خصلت ماکیاولیستی وی، بلکه عملی نبودن این آموزه‌ها در جامعه‌ای بود که تک‌تک نهادهای آن در بستر تاریخ و در شرایط واقعی شکل گرفته بود. شاید در ابتدا قباد می‌پنداشت این تعالیم می‌تواند جامعه را از دشواری‌های مادی و معنوی رها سازد، ولی آنچه روی داد، بیشتر از آنچه به ثبات و امنیت یاری می‌رساند، موجب بی‌نظمی و آشوب در کشور شده بود و مقدمات نابودی آن را فراهم می‌ساخت. آرمان‌های انقلابی مزدک خواستار درهم شکستن قدرت‌خاندان‌ها و بزرگان و اشتراکی کردن اموال و زنان نزد عموم بود. چیزی که نه در جامعه ایران و نه در هیچ جامعه دیگری امکان تحقق آن به این صورت وجود نداشت. بعد

ها که مزدکیان قتل عام شده و تحت تعقیب قرار گرفتند، تبدیل به فرقه ای خاص شده که با راست کیشی زردشتی اختلافات زیادی داشتو از طرف آنان به عنوان «زندیق» و «خارج از دین» معرفی می شدند (پارشاطر، ۱۳۸۹: ۶۵۴). در صورتی که در زمان قباد، مزدکیان، شاخه ای از جامعه روحانیت زردشتی بودند که خواستار احیای تعالیم واقعی زردشت به زعم خود بودند. شاید بتوان با این تعبیر پیگولوسکایا موافقت کرد که معتقد است قباد نه تنها سیاستمداری هوشیار و برجسته، بلکه در عین حال یک مزدکی معتقد نیز بوده است (کلیما، ۱۳۸۶: ۱۶۹). از سویی، نمی توان این تعبیر وی را پذیرفت که قباد پیرو یک «دین نو» شده باشد؛ زیرا همان گونه که گفته شد کیش مزدکی نه یک دین نو، بلکه یک تفسیر نو از روایت های دینی بود. این تعبیر هیچ گونه منافاتی با منطقی بودن و غیر احساسی عمل کردن قباد ندارد که کلیما احساساتی دانستن شخصیت قباد را گمراه کننده دانسته باشد. زیرا به نظر کلیما کسانی که به پیروی صادقانه قباد نسبت به مزدک قائل اند، شاید به این فکر گمراه کننده دچار شده اند که شخصیت قباد را شخصیتی احساساتی تصور نمایند. وی با نگاهی بدبینانه به قباد و طرح هایش که از نگاه او از قبل طراحی شده بود، می نویسد:

«قباد سراسر دوران سلطنتش را فدای این منظور سیاسی خویش کرد که موقعیت بزرگان را تضعیف کند و این جنبش ملی را که او به همین منظور به کار گرفته بود، رسوانماید» (کلیما، ۱۳۸۶: ۱۷۵).

قبادنه تنها آموزه های مزدکی را به منظور اصلاحات در سیستم سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مفید تشخیص داده بود و به آن ایمان آورد، بلکه پس از مشاهده آثار زیان بار این اقدامات در جامعه ایران، به همان اندازه نیز در نابودی رهبران آن کوشید. این وجه مشخصه وجود انسانی است که افکار و عقاید و آمال و آرزوهایش در بستر زمان و تاریخ شکل می گیرد و سویمندی خاص خود را پیدا می کند. بی شک اگر جنبش مزدکی ادامه پیدا می کرد، به نابودی سیستم قدرت نیز در ایران می انجامید.^{۱۹} زیرا تفکرات ایده آلیستی انقلابی مزدک منجر به نابودی ساختار گذشته می شد، اما چیزی جایگزین آن نمی کرد. مناقشاتی که مزدکیان در اواخر عمر قباد در مورد مسأله جانشینی وی پدید آورده بودند، نشان از این موضوع می باشد (ن. ک به: دریایی، ۱۳۹۰: ۸۷). شاید آنچه قباد را مصمم به نابودی آن ها ساخت، همین آگاهی وی به آثار سوء و مخرب تعالیم آنان در ساختار جامعه و قدرت بود. در اینجا با نظر گاو به نیز نمی توان موافقتی نشان داد که می گوید قباد در رأس نهضت

ضد زردشتیگری قرار گرفته بود تا قدرت مذهب را درهم شکند. از نگاه ویبعدها پسر او، خسرو، منابع رسمی را دست کاری و قباد را آلت دست مزدک معرفی کرده است تا پدرش را از ننگ ضدیت با مذهب برهاند (Gaubert, 1982: 115). قباد هیچ گونه ضدیتی با مذهب زردشتی نداشت، اتفاقاً قباد به دنبال احیای واقعی دیانت زردشتی بود که مزدکیان به زعم خود آن را تبلیغ می‌کردند. آنچه قباد در ابتدا از آن آگاهی نداشت، درک صحیح از سازمان بندی‌های اجتماعی و سیاسی و فلسفه تشکیل آن‌ها بود. شاید تبلیغات مزدکیان آنقدر تأثیر گذار شده بود که قباد یقین پیدا کرد اجرای این اندیشه‌ها راه حل مناسب برای برطرف ساختن مشکلات پادشاهی اش می‌باشد و چون این تعالیم از زبان یک روحانی پرنفوذ گفته می‌شد، می‌توانست مشروعیت بخشی لازم را نیز داشته باشد.

در کل، جنبش مزدکی، جنبشی آرمانی و ایده‌آلیستی با رویکردی انقلابی و تهاجمی بود که توسط طیفی از روحانیت زردشتی التقاطی حمایت و رهبری می‌شد. اما به علت عدم اجرایی بودن آرمان‌های آن به زودی توسط آگاهان عرصه سیاسی و دینی معایب آن بازشناخته شد، و اسباب نابودی آن فراهم شد. شاید رفتار و عمل پیروان این فرقه‌ها بی‌شباهت به توصیفات نباشد که تنسر از آنان دارد (مینوی، ۱۳۵۴: ۵۸). اما برخی اندیشه‌های تساهل‌گرایانه آنان در برخی از کلنی‌های روستایی تا مدت‌های زیاد ادامه پیدا کرد و در قالب فرقه‌ها و دسته‌های کوچک محلی در دوره اسلامی به حیات خود ادامه داد. شاید همین توده‌گرایی محض و ناآگاهانه از اسباب شکست بسیاری از جنبش‌های دو سده نخستین دوره اسلامی شد؛ عاملی که عباسیان با دوری از آن و پیوند با نخبگان جامعه ایرانی توانستند بر آنان غلبه یابند.

۵. نتیجه‌گیری

ترکیب جامعه ایرانی از ابتدای شکل‌گیری اسطوره‌های قومی و آیینی دارای بافتی طبقاتی بود که بیشتر به علت تفکیک وظایف در میان اعضای قوم و قبیله شکل گرفته بود و به الگویی برای باورهای مذهبی درآمد. با روی کار آمدن ساسانیان گرایش به احیای ارزش‌های کهن جامعه ایرانی، رونق گرفت و تبدیل به سنتی نیرومند و غیر قابل تغییر شد. از این رو، مفهوم طبقات اجتماعی با نظریه فره‌مندی پادشاه پیوند یافت و پادشاه مسئول حراست از حدود و ثغور افراد در اجتماع شد؛ چیزی که از آن با عنوان «داد» یاد می‌شد.

آنچه این نظم اجتماعی را در دوران پادشاهی پیروز و قباد اول به خطر انداخت هجوم هر سه این دشمنانی بود که در تفکر ایرانی در برابرش از خداوند یاری خواسته شده بود. از نظر معنوی ورود اندیشه‌های نامتعارف در حوزه تفکر ایرانی و ظهور گرایش‌های خاصی با شعارهایی آرمانی به تدریج جامعه را از نظر فکری دچار واقعیت‌گریزی می‌نمود. از نظر مادی نیز خشکسالی‌های زمان پیروز و تهاجم قدرتمندان هپتال‌ها به مرزهای شرقی ایران و کشته شدن پادشاه در این نبردها، زمینه را برای شکل‌گیری یک جنبش تندبرابری خواهانه فراهم ساخت.

این جنبش که به رهبری یک روحانی تأویل‌گرای زردشتی به نام مزدک و با حمایت پادشاه وقت شکل گرفت، به زودی تبدیل به غارتگری‌ها و تجاوزات مکرر به بزرگان و طبقات مختلف اجتماعی شد و نظم ساختاری را تبدیل به اغتشاشی عمومی کرد و به ارائه الگویی کارآمد منتهی نشد، زیرا جامعه ایران و نهادهای برآمده از آن در بستری از محیط جغرافیایی و رویدادهای تاریخی شکل گرفته بود و به شدت جامعه‌ای واقعیت‌گرا داشت، در حالی که اندیشه‌های مزدکی بیشتر رهاورد تفکرات اتویسایی فیلسوفان و دین‌ورزان غربی بود و سنخیتی با شرایط واقعی جامعه ایران نداشت. از این رو، این قیام با آگاهی یافتن پادشاه بر عدم نتیجه‌ای مطلوب، توسط فرزندش، سرکوب شد. آنچه در دوره خسرو انوشیروان تحت عنوان اصلاحات انجام شد، بیشتر بازگرداندن جامعه به آن نظم ساختاری بود که توسط این قیام از میان رفته بود؛ با این تفاوت که دیگر بزرگان و اشراف زمین‌دار بزرگ قدرت پیشین خود را از دست داده بودند؛ چیزی که باعث خلأ قدرت در ایران شد و مقدمات سقوط سلسله ساسانی را فراهم ساخت. برخی جنبش‌های با رنگ و بوی مزدکی پس از اسلام نیز با دشمنی با بزرگان، خود را از کمک‌های قشر نخبه و آگاه بی‌نصیب ساختند. چیزی که عباسیان به خوبی از آن بهره بردند و توانستند اهداف و آرمان‌های این قیام‌ها را ناکام گذارند.

پی‌نوشت‌ها

انولدکه در مقاله زیر به ماهیت دینی جنبش‌های اجتماعی در شرق می‌پردازد: Nöldeke T., 1879:

Orientalischer Socialismus "Deutsche Rundschau XVIII Berlin, p.284-91

۱۸۴ بررسی علل شکل‌گیری ایده‌آلیسم انقلابی مزدک و تأثیر آن در عدم موفقیت این جنبش

۲ درباره بقایای اندیشه های مزدکی در میان فرقه هایی که گرایش اسماعیلی داشته اند و پس از کشته شدن ابومسلم سربرآورده اند و همانندی های میان اندیشه های مزدکی و دروزیان لبنان، ن.ک به: Wesendonk, 1919: 35-41, 1920: 85-8 & 127-30

۳ درباره استفاده قباد از جنبش مزدکی، ن. ک به: Crone, 1992: 30

۴ درباره گسترش اندیشه های مزدکی در نجد و حجاز، ن.ک به: Kister, 1967: 143-169

۵ درباره تعلیمات مزدک، ن. ک به: Shaki, 1987: 306؛ درباره جهان بینی مزدکی نیز ن. ک به: به مقاله ای از همین نویسنده تحت عنوان: "The Cosmogonical and Cosmological Teachings of Mazdak"

۶ درباره جامعه و ساختار طبقاتی خدایان در جوامع هندوایرانی نگاه کنید به: Dumézil, G., "Mythe et épopée", 1-3, Paris, 1968-1973; "L'Idéologie Tripartite des Indo-Européens," 1958 برای اطلاعات بیشتر در خصوص طبقات مختلف در دوره ساسانی ن. ک به: تفضلی، ۱۳۸۷؛ شکی، ۱۳۸۵، صص ۱۳-۲۸.

۷ درباره مفهوم «داد»، ن. ک به: Shaki, 1994: 544. برای اطلاعات بیشتر در خصوص دیدگاه های مختلف پیرامون علل اجتماعی و اقتصادی قیام گنوماته و آثار و نتایج آن و همچنین نظراتی که اقدامات وی را با اندیشه های مزدک مقایسه می کنند ن. ک به: ویسهوفر، ۱۳۸۹؛ داندامایف، ۱۳۸۶: ۱۵۹-۳۰۵؛ ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۴۳؛ دیاکونوف، ۱۳۹۰: ۸۹-۱۰۲؛ پیریریان، ۱۳۸۷: ۱۴۸-۲۱۱. برای اطلاعات بیشتر در خصوص آراء و اندیشه های افلاطون درباره جامعه آرمانی و مدینه فاضله اش، ن.ک به: گاتری، ۱۳۷۷

۹ درباره رابطه برخی مکاتب گنوسی با دیانت مسیحیت نگاه کنید به ویدن گرن ۱۳۹۰، ص ۱۸۲ و همچنین درباره مبادی گنوسیس ن. ک به: کولپ، ۱۳۸۹: ۲۵۸

۱۰ برای اطلاعات بیشتر ن. ک به: Shaki, 1970: 277-312

۱۱ برای اطلاعات بیشتر در زمینه اصطلاح «درست دینان»، نگاه کنید به: Shaki, 1372: 28-52

۱۲ برای اطلاعات بیشتر در خصوص تأویلی که برخی روحانیون زردشتی از متن اوستا می کردند، ن. ک به: کلیمما ۱۳۸۶، ص ۲۲۵؛ به ویژه متن هایی که مربوط به پندهای ۴۴-۴۹ از فرگرد چهارم و نداد می باشد.

۱۳ بر طبق برخی روایت ها هر مزد هزاران نفر از بزرگان را به قتل رسانید. ن. ک به: طبری، ۱۳۶۲، ج ۲: ۷۲۴-۷۲۵؛ بلعمی، ۱۳۵۳: ۱۰۷۲-۱۰۷۳؛ ابن مسکویه، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۸۷؛ مسعودی، ۱۳۵۶، ج ۱: ۲۶۵؛ گردیزی، ۱۳۶۳: ۸۹؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۹۸؛ مستوفی، ۱۳۶۴: ۱۲۰؛ ثعالبی، ۱۳۷۲: ۳۶۳؛ دینوری، ۱۳۶۴: ۱۰۶.

۱۴ از نظر نگارندگان نقش هپتال ها در تحولات اجتماعی ایران باید بیشتر مورد توجه قرار گیرد.

۱۵ برای اطلاعات بیشتر، ن. ک به: Cameron, 1969-1970: 128-129؛ پروکوپوس، ۱۳۸۲: ص ۱۴

۱۶ برای اطلاعات بیشتر در خصوص تعالیم مزدک، ن. ک به: شهرستانی، ۱۳۵۰: ۱۱۵؛ مستوفی، ۱۳۶۴: ۱۱۵؛ ابن اثیر، ۱۳۷۰: ۴۸۱؛ بیرونی، ۱۳۸۰: ۲۵۴؛ ابن بطریق به نقل از ابن ندیم: ۲۰۶، طبری، ۱۳۶۲: ۶۴۰؛ ابن ندیم، ۱۳۵۲: ۶۱۱؛ فردوسی، ۱۳۷۴: ۴۳۰؛ خواجه نظام الملک، ۱۳۷۲: ۲۵۷؛ ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۸۴ همچنین درباره الهیات مزدکی، ن. ک به: شمس، ۱۳۹۰.

۱۷ طبری، یعقوبی، ابن قتیبه، مقدسی، مسعودی، حمزه اصفهانی، دینوری و کتاب نهاییه الادب معتقدند مزدکیان در اثنای حکومت خسرو کشته شده اند. اما برخی مانند ثعالبی، فردوسی، ابوریحان، ابن اثیر، ابوالفداء، کتاب الاغانی، مالالاس، ثئوفانس، روایت داراب هرمزد یار و فارسنامه نیز کشتار مزدکیان را مربوط به زمان قباد می دانند. برای اطلاعات بیشتر، ن. ک به: کلیما ۱۳۸۶، ص ۲۸۱؛ همچنین برای شناخت تفاوت در روایت های مختلف درباره داستان مزدک، ن. ک به: طاهری، ۱۳۸۹: ۷۴-۵۹.

۱۸ اخوان کاظمی به دنبال اثبات این نکته برآمده که مزدک هیچ گونه دشمنی با ساختار حکومت ابراز نمی کرده است، ولی باید در نظر داشت که عمومیت یافتن آموزه های او در انتها منجر به تغییر در سیستم سیاسی ایران نیز می شد. تقلای مزدکیان در اواخر عمر قباد برای تأثیرگذاری بر مسأله جانشینی، خود موید این نکته می باشد. برای اطلاعات بیشتر درباره این مقاله ن. ک به: اخوان کاظمی، ۱۳۸۳: ۱-۱۹.

کتاب‌نامه

- آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذر باد پسر امید، ۱۳۸۱، کتاب سوم دینکرد (دفتریکم)، یادداشت و ترجمه از فریدون فضیلت، تهران: نشر فرهنگ دهخدا.
- آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذر باد پسر امید، ۱۳۸۴، کتاب سوم دینکرد (دفتر دوم)، یادداشت و ترجمه از فریدون فضیلت، تهران: نشر مهرآیین.
- آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذر باد پسر امید، ۱۳۸۹، دینکرد هفتم، آوانوسی و ترجمه از محمدتقی راشد محصل، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
- آسموسن، ی. پ، ۱۳۸۹، مسیحیان در ایران، مندرج در کتاب تاریخ ایران کمبریج، جلد سوم، قسمت دوم، گرد آورنده: احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: نشر امیر کبیر، چاپ پنجم، صص ۳۶۵-۳۹۶.
- آلتهایم، فرانتس، ۱۳۹۳، تاریخ اقتصادی دولت ساسانی، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- آموزگار، ژاله، ۱۳۸۷، تاریخ اساطیری ایران، چاپ دهم، تهران: نشر سمت.
- اخوان کاظمی، بهرام، ۱۳۸۳، «جنبش اجتماعی مزدک و اندیشه سیاسی شاهی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۶۵، پاییز، صص ۱-۱۹.

۱۸۶ بررسی علل شکل‌گیری ایده‌آلیسم انقلابی مزدک و تأثیر آن در عدم موفقیت این جنبش

- ابن اثیر، عزالدین، ۱۳۷۰، *الکامل فی التاریخ*، ج ۲، ترجمه محمد حسین روحانی، چاپ اول، تهران: نشر اساطیر.
- ابن اسفندیار، محمد بن حسن، ۱۳۶۶، *تاریخ طبرستان*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، چاپ دوم، تهران: نشر خاور.
- ابن العبری، ابوالفرج بن اهرن، ۱۳۷۷، *مختصر تاریخ الدول*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ اول، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- ابن بلخی، ۱۳۶۳، *فارسانامه*، مصحح‌گای لیسترانج و رینولد آلن نیکلسون، چاپ دوم، تهران: نشر دنیای کتاب.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، ۱۳۴۲، *الفهرست*، ترجمه رضا تجلده، چاپ اول، تهران: نشر ابن سینا.
- ابن مسکویه، ابوعلی، ۱۳۶۹، *تجارب الأمم*، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم امامی، چاپ اول، تهران: نشر سروش.
- اصفهان‌ی حمزه بن الحسن، ۱۳۶۷، *تاریخ پیامبران و شاهان*، ترجمه جعفر شعار، چاپ دوم، تهران: نشر امیر کبیر.
- الیاده، میرچا، ۱۳۸۴، *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی، چاپ دوم، تهران: نشر طهوری.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۳۵۸، *الفرق بین الفرق*، به اهتمام محمد جواد مشکور، چاپ سوم، تهران: انتشارات اشراقی.
- بلاذری، احمد بن یحیی، ۱۳۶۷، *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل، تهران: نشر نقره.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد، ۱۳۵۳، *تاریخ بلعمی*، (تکمله تاریخ طبری) ج ۲، تصحیح ملک الشعراء بهار، چاپ دوم: تهران، نشر زوار.
- بیرونی، ابوریحان، ۱۳۸۰، *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*، تحقیق پرویز آذکائی، چاپ اول، تهران: نشر میراث مکتوب.
- بیلی، سرهارولد، ۱۳۸۹، *یادداشتی درباره فرقه های دینی که کرتیر از آن ها یاد کرده است*، مندرج در کتاب تاریخ ایران کمبریج، جلد سوم، قسمت دوم، گردآورنده: احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، چاپ پنجم، تهران: نشر امیر کبیر.
- بویس، مری، ۱۳۸۱، *زردشتیان، باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه عسگر بهرامی، تهران: نشر ققنوس.
- بویس، مری، ۱۳۷۴، *تاریخ کیش زردشت*، اوائل کار، ترجمه همایون صنعتی زاده، چاپ اول، تهران: توس.
- بهار، مهرداد، ۱۳۵۱، *دیدگاه هایی تازه درباره مزدک*، مجله اندیشه آزاد کانون نویسندگان ایران، سال اول، شماره سوم، تهران: ۲۸ اسفند.
- پروکوپیوس، ۱۳۸۲، *جنگهای ایران و روم*، ترجمه محم دسعیدی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- پیگولوسکایان، ۱۳۷۲، *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمه عنایت الله رضا، چاپ دوم، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- تفضلی، احمد، ۱۳۸۵، *مینوی خرد*، به کوشش ژاله آموزگار، چاپ چهارم، تهران: نشر توس.
- تفضلی، احمد، ۱۳۸۶، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، چاپ پنجم، تهران: نشر سخن.
- تفضلی، احمد، ۱۳۸۷، *جامعه ساسانی*، ترجمه مهرداد قدرت دیزجی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- ثعالبی، ابومنصور، ۱۳۸۵، *غرر اخبار الملوک الفرس و سیرهم*، ترجمه محمود هدایت، چاپ اول، تهران: نشر اساطیر.
- جاماسپ آسانا، جاماسپ جی دستور منوچهر جی، ۱۳۷۱، *متون پهلوی*، گزارش سعید عریان، چاپ اول، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- جلالی نائینی، سید محمدرضا، ۱۳۸۵، *گزیده سرودهای ریگ ودا*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- خوافی، احمدبن جلال الدین، ۱۳۴۱، *مجمل فصیحی*، ج ۱، تصحیح محمود فرخ، مشهد: نشر کتابفروشی باستان.
- داندامایف، محمد، ۱۳۸۶، *ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی*، ترجمه روحی ارباب، چاپ چهارم، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- دریایی، تورج، ۱۳۹۱، *ناگفته های امپراتوری ساسانیان*، ترجمه آهنگ حقانی و محمود فاضلی بیرجندی، چاپ اول، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- دریایی، تورج، ۱۳۹۰، *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه مرتضی ناقد فر، چاپ پنجم، تهران: انتشارات ققنوس.
- دومزیل، ژرژ، ۱۳۸۶، *طبقات اجتماعی ایران قدیم*، مندرج در کتاب تمدن ایرانی، ترجمه عیسی بهنام، چاپ چهارم، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- دوشن گیمن، ژرژ، ۱۳۸۵، *دین ایران باستان*، ترجمه رویا منجم، چاپ دوم، تهران: نشر فکر روز.
- دیاکونوف، میخائیل میخائیلوویچ، ۱۳۹۰، *تاریخ ایران باستان*، ترجمه روحی ارباب، چاپ ششم، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، ۱۳۸۴، *تخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چاپ ششم، تهران: نشر نی.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۹۰، *تاریخ مردم ایران* (جلد ۲)، چاپ سیزدهم، تهران: نشر امیر کبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۹، *فتح ایران به دست اعراب و پیامد آن*، مندرج در کتاب تاریخ ایران کمبریج، جلد چهارم، ترجمه حسن انوشه، چاپ هشتم، تهران: نشر امیرکبیر، صص ۷-۵۰.
- زرن، آرسی، ۱۳۸۹، *طلوع و غروب زردشتی گری*، ترجمه دکتر تیمور قادری، چاپ سوم، تهران: انتشارات فکر روز.
- شعبانی، رضا، ۱۳۸۵، *مبانی تاریخ اجتماعی ایران*، چاپ ششم، تهران: نشر قومس.
- شکی، منصور، ۱۳۸۵، *نظام طبقاتی در عصر ساسانی*، ترجمه حسین کیانراد، مندرج در کتاب جامعه و اقتصاد عصر ساسانی، چاپ اول، تهران: نشر سخن، صص ۱۳-۲۸.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۵۰، *الملل و النحل*، مصحح محمد رضا جلالی نائینی، تهران: نشر اقبال، ۱۳۵۰.
- شمس، محمدجواد، ۱۳۹۰، «مزدکیه: یگانه پرستی یا دوگانه گرای»، *پژوهشنامه ادیان*، سال پنجم، شماره نهم، بهار و تابستان.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۳۶۲، *تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر اساطیر.

۱۸۸ بررسی علل شکل‌گیری ایده‌آلیسم انقلابی مزدک و تأثیر آن در عدم موفقیت این جنبش

- طیبری، حشمت‌الله، ۱۳۵۰، *سیر طبقات اجتماعی و ویژگی‌های خانواده در ایران قدیم*، مجله بررسی‌های تاریخی، شماره ۳۷، صص ۱-۳۲.
- عالم، عبدالرحمن، ۱۳۸۴، *تاریخ فلسفه سیاسی غرب (از آغاز تا پایان سده‌های میانه)*، چاپ نهم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- عریان، سعید، ۱۳۸۲، *راهنمای کتبی‌های ایرانی میانه*، چاپ اول، تهران: نشر معاونت پژوهشی سازمان میراث فرهنگی کشور.
- فرای، ریچارد، ۱۳۷۳، *میراث باستانی ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۷۴، *شاهنامه*، چاپ هشتم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فولادپور، همایون و هایده ربیعی، ۱۳۶۸، «نگاهی تازه به داستا نمزدک و قباد»، *ایران‌نامه*، زمستان، شماره ۲۹، صص ۱-۴۷.
- طاهری، محمد و محمد مومنیانی، ۱۳۸۹، «بررسی تفاوت ساختاری داستان مزدک در شاهنامه با دیگر منابع تاریخی»، *پژوهشنامه زبان و ادب پارسی (گوهرگویا)*، سال چهارم، شماره دوم، پیاپی ۱۴، تابستان، صص ۵۹-۷۴.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه (جلد یکم، یونان و روم)*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، چاپ ششم، تهران: نشر علمی و فرهنگی، نشر سروش.
- کریستن سن، آرتور امانوئل، ۱۳۷۴، *سلطنت قباد و ظهور مزدک*، ترجمه احمد بیرشک، چاپ دوم، تهران: نشر طهوری.
- کریستن سن، آرتور امانوئل، ۱۳۸۴، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، چاپ چهارم، تهران: نشر صدای معاصر.
- کلیما، اوتاگر، ۱۳۸۶، *تاریخ جنبش مزدکیان*، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، چاپ دوم، تهران: نشر توس.
- کلیما، اوتاگر، ۱۳۷۱، *تاریخچه مکتب مزدک*، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، چاپ اول، تهران: نشر توس.
- کولپ، کارستن، ۱۳۸۹، *سیر و تحول اندیشه دینی، تاریخ ایران کمبریج*، جلد سوم، بخش دوم، گردآوری احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، چاپ پنجم، تهران: نشر امیرکبیر.
- گاتری، دبلیو. کی. سی، ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه یونان (جمهوری)*، جلد ۱۵، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، تهران: نشر فکر روز، تهران.
- مجتبایی، فتح‌الله، ۱۳۵۲، *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: نشر انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مستوفی، حمدالله، ۱۳۶۴، *تاریخ گزیده*، تهران: نشر امیرکبیر.
- مسعودی، ابوالحسن، ۱۳۵۶، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱ و ۲، چاپ سوم، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، ۱۳۷۴، *البدء والتاریخ*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، ج ۱ و ۲، تهران: نشر آگاه.

نارمن شارپ، رلف، ۱۳۴۶ *فرمان های شاهنشاهان هخامنشی*، انتشارات شورای مرکزی جشن های شاهنشاهی، شیراز: ۱۳۴۶

مجتبی مینوی، ۱۳۵۶، *نامه تنسر به گسنسپ*، گردآورنده تعلیقات، مجتبی مینوی و محمد اسماعیل رضوانی، چاپ دوم، تهران: نشر خوارزمی.

نویختی، حسن، ۱۳۶۱ *مغز الشیعه*، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران: نشر علمی و فرهنگی.

نولدکه، تئودور، ۱۳۵۸، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، تهران، نشر انجمن آثار ملی.

نیکلسون، ر.ا، ۱۳۶۱، *مزدک*، ترجمه آوانس آوانسیان، مجله آینده، سال هشتم، مرداد، شماره ۵.

نیولی، گاردو، ۱۳۹۰، *از زردشت تا مانی*، ترجمه آرزو رسولی، چاپ اول، تهران: نشر ماهی.

ویدن گرن، گنو، ۱۳۹۰، *مانی و تعلیمات او*، ترجمه دکتر نزهت صفای اصفهانی، چاپ چهارم، تهران: نشر مرکز.

ویسهورف، یوزف، ۱۳۸۹، *قیام گنوماته و آغاز پادشاهی داریوش اول*، ترجمه هوشنگ صادقی، چاپ دوم، تهران: نشر آمه.

ویتر، انگلبرت و بناته دیگناس، ۱۳۸۶، *روم و ایران*، ترجمه کیکاووس جهاننداری، چاپ اول، تهران: نشر فرزاد روز.

یعقوبی، ابن واضح، ۱۳۷۴، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، چاپ هفتم، تهران: نشر علمی و فرهنگ.

یارشاطر، احسان، ۱۳۸۹، *آیین مزدکی*، *تاریخ ایران*، پژوهش دانشگاه کمبریج، جلد سوم قسمت دوم، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، چاپ پنجم، تهران: نشر امیر کبیر، صص ۴۴۷-۴۸۳.

Altheim, F. & Stiehl, R. 1953: "Mazdak und Porphyrios", *La Nouvelle Clío V*, Brussels, p. 356-76.

Ashouri D., 2003: "Nietzsche and Persia", in *Encyclopaedia Iranica*, edited by E. Yarshater.

Ashuri, Dariush, "Nietzsche and Persia", *Encyclopaedia Iranica*.

Bausani A., 2000: "Two Unsuccessful Prophets: Mani and Mazdak", *Religion in Iran. From Zoroaster to Baha'ullah*, Bibliotheca Persica Press, New York, p. 101.

Cameron A., 1969-1970: "Agathias on the Sassanians", *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 23, p. 128-129.

Carlyle, A.W. and A.J.A. Carlyle, 1936: *History of Mediaeval Political Theory in the west*, 2vols., New York, NY: Barnes & Noble.

Crone P., 1992: "'kavād' s Heresy and Mazdak' s Revolt", *Iran*, vol. 29, p.30.

Dēnkart, 1372: "Drist-Dēnān", *Ma'ārif*, Vol. 10, no. 1, p. 28-52.

Dumézil G., 1958: *Mythe et épopée*; dans "L'Idéologie Tripartites Des Indo-Européens," 1-3, Paris, 1968-1973.

- Frye R. N., 1974: *Methodology in Iranian History*(*Neue Methodologie in der Iranistik*), Wiesbaden, s. 57 ff.
- Gaube H., 1982: "Mazdak: Historical Reality or Invention?", *Studia Iranica*, Vol. 11, p. 111-122.
- Kister M.J., 1967: "Al- Hira, Some notes on its relation with Arabia," *Arabica*, Vol. XI, 1967, p. 143-169.
- Morony M., 1991: "Mazdak", *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. VI, 1991, p. 444-452.
- Nöldeke T., 1879: "Orientalischer Socialismus", *Deutsche Rundschau*, XVIII, Berlin, p. 284-91.
- Shaki M., 1970: "Some Basic Tenets of the Eclectic Metaphysics of the Dēnkart", *Archiv Orientalni*, vol. 38, p. 277-312.
- Shaki M., 1985: "The cosmogonical and cosmological Teachings of Mazdak", *paper in Honour of Professor Mary Boyce*, *Acta Iranica* 25, E.J. Brill, Leiden, p. 527-543.
- Shaki M., 1987: "The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence", *Archiv Orientalni*, vol. 46, p.306.
- Shaki M., 1994: "Dād", *Encyclopaedia Iranica*, Vol. VI, p. 544.
- Wesendonk, O.G.Von., 1919: "Die Mazdakiten, Eine Kommunistisch religiöse Bewegung im Sassanidenreich", *Der Neue Orient* VI, Berlin, p. 35-41; 1920: "Die Religion der Druzen", *ibid.* VII, p. 85-8, 127-30.

