

بررسی علل شکل‌گیری ایده‌آلیسم انقلابی مزدک و تأثیر آن در موفق نشدن این جنبش

اسماعیل سنگاری*

علی‌رضا کرباسی**

چکیده

بیش‌تر پژوهش‌هایی که در دهه‌های اخیر جنبش مزدکی را بررسی کرده‌اند ساختار طبقاتی جامعه ایران عهد ساسانی را عامل شکل‌گیری تندروانه آن دانسته‌اند و این موضوع را حاصل ناکارآمدی این بافت اجتماعی می‌دانند. از این رو درصددند به این قیام صورتی منطقی و واقعی ببخشند. در این پژوهش بر آن‌ایم که نشان دهیم ساختار طبقاتی جامعه ایران باستان، که ریشه‌های عمیقی در واقعیت‌های جامعه ایرانی داشت، نه تنها عامل بی‌ثباتی و نارضایتی عمومی نبود، 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 دوره ساسانی و کمی پیش از آن، شکل گرفته بود و ریشه‌هایی غیرایرانی 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 ناکامی‌ها در شورش‌ها و قیام‌ها شد.

کلیدواژه‌ها: ساسانی، مزدک، طبقات اجتماعی، قیام‌ها.

* استادیار گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان، (نویسنده مسئول)، e.sangari@ltr.ui.ac.ir

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

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

۱. مقدمه

جنبش مزدکی در واکنش به پیامدهای ناگوار دورهٔ پیروز (۴۵۹-۴۸۴ م)، پادشاه ساسانی، شکل گرفت و خیلی زود نابرابری طبقاتی را مسبب بسیاری از این پیامدها 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 طبقهٔ اشراف و اعیان را متزلزل کند. هرچند این قیام را خسرو اول (۵۳۱-۵۷۹ م) سرکوب کرد، اما اندیشه‌ها و ایده‌های آرمان خواهانهٔ آن تا مدت‌های مدیدی در دورهٔ بعد از اسلام رشد و گسترش یافت. با این‌که این جنبش با ماهیتی تغییر یافته از راست‌کیشی زردشتی بنیان گرفته بود، بیش‌تر آموزه‌های خود را به‌صورت فعالانه و ساختارشکنانه درون اجتماع می‌یافت. از این رو، ناگزیر به برخورد جدی و سخت با عناصر شکل‌دهندهٔ نهادهای جامعهٔ 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 طی قرن‌های متوالی ثابت و پابرجا بماند. این نهادها و اصول اعتقادی در ساختار و مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته معناپذیر بود و آثار منفی و مثبت خود را طی تاریخ با در نظر گرفتن اوضاع گوناگون به دست آورده بود. با وجود این، مزدک با تأسی به اندیشه‌های صرفاً انتزاعی، که بیش‌تر محصول گفتمان گنوسیستی قرن‌های چهارم و پنجم میلادی بود و هنوز امتحان خود را در عرصهٔ 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 نیافت.

۲. بیان مسئله

دربارهٔ جنبش مزدکی و جنبه‌های متعدد آن در قرن گذشته دیدگاه‌های گوناگونی ابراز شده است، اما کم‌تر نوشته‌ای را می‌توان یافت که به علل شکست این جنبش توده‌ای و انقلابی در دورهٔ ساسانی و هم‌چنین قیام‌های متأثر از آن در دوران اسلامی اشاره داشته باشد. بیش‌تر این نوشته‌ها عامل اصلی شکل‌گیری این جنبش را دیدگاهی کلی مبنی بر نابرابری‌های طبقاتی و استثمار طبقات پایین بیان می‌کند. حال سؤال اصلی این‌جاست که اگر طبقات بالا در جامعهٔ ایران باستان مسبب و عامل فقر و فلاکت تودهٔ مردم به‌حساب آمده است، چرا در

دورهٔ ساسانیان و حتی پیش از آن فقط یک جنبش از نوع برابری خواهانه و تساوی جویانه در آن شکل گرفته است و هیچ مورد دیگری از این قیام‌ها را مورخان گزارش نکرده‌اند؟ تأثیر عامل خارجی در این تحولات تا کجا و چه اندازه بوده است؟ پاسخ به این پرسش‌ها چگونگی شکل‌گیری طبقات گوناگون و کارکردهای آن را در ایران باستان روشن و عوامل ناپایداری و شکست این جنبش انقلابی را آشکار می‌کند.

۳. پیشینه پژوهش

دربارهٔ اندیشه و جنبش مزدکی و هم‌چنین قیام‌های متعدد متأثر از آن کتاب‌ها و مقالات بسیاری نوشته شده است. احسان یارشاطر به برخی از این پژوهش‌ها اشاره کرده است که محققانی نظیر نولدکه^۱، ادوارد براون، وزندونگ^۲، کریستن سن، غلام‌حسین صدیقی، پیگولوسکایا، نیکلسون، و اوتاگر کلیما انجام داده‌اند که به‌منظور اطالۀ کلام از ذکر دوبارهٔ آن‌ها در این جا خودداری می‌کنیم (یارشاطر، ۱۳۸۹: ج ۳، ۴۴۷-۴۸۳). فهرستی از تحقیقات پژوهش‌گران شوروی در این زمینه را نیز کلیما در کتابش *تاریخچهٔ مکتب مزدک* آورده است (کلیما، ۱۳۷۱: ۱۶۸). انگیزهٔ اصلی بسیاری از این کتاب‌ها و مقالات معاصر ظهور اندیشه‌های سوسیالیستی و کمونیستی بود که در قرن گذشتهٔ میلادی بسیاری از روشن‌فکران را تحت تأثیر خود قرار داده بود. این پژوهش‌ها اغلب این جنبش تاریخی را مثبت و قابل دفاع ارزیابی می‌کرد. 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 دربارهٔ تاریخچهٔ مکتب مزدک ارائه داده‌اند. گاوبه نیز در سال ۱۹۸۲م مقاله‌ای منتشر کرد و در آن عقیده به نقش رهبری مزدک را زیر سؤال برد.

در سال ۱۳۶۸ ش مجلهٔ *ایران‌نامه* مقاله‌ای به قلم همایون فولادپور و هایده ربیعی با عنوان «نگاهی تازه به داستان مزدک و قباد» به چاپ رسانید که در آن مؤلفان واقعهٔ مزدک را حاصل ترکیب دو واقعهٔ 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، زرین‌کوب، بهار، دریایی، و بسیاری دیگر از محققان ساسانی در آثار خود کم‌وبیش این جنبش و جنبه‌های گوناگون آن را بررسی کرده‌اند.

۴. اهمیت و ضرورت پژوهش

آنچه ما را بر آن داشت تا موضوع جنبش مزدکی و نتایج آن را دوباره بازخوانی کنیم بینش تاحدودی یکسان بیش‌تر پژوهش‌گرانی است که درباره این موضوع تحقیق کرده‌اند. در آثار این پژوهش‌گران قیام مزدک بیش‌تر حاصل فساد حاکم در دستگاه سلطنت و روحانیت و هم‌چنین تأثیر مخرب سیستم طبقاتی و حدود انعطاف‌ناپذیر آن در جامعه ایران ساسانی است. با وجود این، برای ما این سؤال 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 این‌که چرا این حرکت‌های اجتماعی هیچ‌کدام نتوانستند اهداف و آرمان‌های خود را محقق کنند و بیش‌تر آن‌ها به سرانجام نامطلوبی دچار شدند.

۵. مبانی شکل‌گیری طبقات اجتماعی

مهم‌ترین ویژگی جامعه ایرانی در عهد باستان خصلت طبقاتی بودن آن بود. این ویژگی با پیشینه‌ای کهن در روابط اجتماعی قبایل هندوایرانی (دومزیل، ۱۳۸۶: ۲۹) در طبقات سه‌گانه مجموعه خدایان قبایل هندوایرانی نیز بازتاب داشت^۶ (آموزگار، ۱۳۸۸: ۶۰؛ جلالی نائینی، ۱۳۸۵: ۹۲-۱۶۱). ساختاری که نوعی از رشد اجتماعی، تفکیک مسئولیت‌ها، و تشخیص توانایی‌ها را در خود داشت (شعبانی، ۱۳۸۵: ۱۱۷) و به این معنا نبود که کسی نتواند وارد طبقه‌ای دیگر شود (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۲۷). از نظر مذهبی نیز بازتاب اجتماعی اعتقاد به قانون رته (Rta) یا نظم جهانی (جلالی نائینی، ۱۳۸۵: ۷۸؛ بویس، ۱۳۸۶: ۳۱) در ساختار طبقاتی جامعه نمود می‌یافت، زیرا در سازمان اجتماعی هندوایرانیان اساس معیشت و نظام اخلاقی بر اصل «خویش‌کاری» یا «خودآیینی» طبقات قرار داشت و بر هر کس واجب بود که فقط به کار و پیشه خاص و بایسته طبقه خود بپردازد (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۵۰). مسئله‌ای که صورت اجتماعی آن با عنوان «داد» در کتیبه‌های هخامنشی دیده می‌شود (شارپ، ۱۳۴۶: ۱۶۶) و صفت «دادگر» نیز شامل فرمانروایی می‌شد که حافظ این مرزبندی‌های طبقاتی باشد.^۷ این ارتباط در شاهنامه نیز رصدشدنی است (فردوسی، ۱۳۷۴: ۲۷، ۳۴، ۳۷۸) و وظیفه پادشاه دادگر حراست از حدود و ثغور این طبقات بود (گیمن، ۱۳۸۵: ۲۲۷). طیبی می‌نویسد:

اگر تقسیم‌بندی شاهنامه از طبقات اجتماعی ایران باستان درست باشد، باید قبول کرد که در تمدن ایرانی اهمیت و ارزش وظیفه‌ای که طبقات مردم بر عهده داشتند مورد نظر بوده

است. از لحاظ جامعه‌شناختی طبقات اجتماعی، تقسیم‌بندی جامعه بر حسب وظایفی که اعضای آن بر عهده دارند، نوعی هم‌بستگی ارگانیک میان طبقات است، نه امتیاز طبقاتی (طیبی، ۱۳۵۰: ۵).

حفظ و حراست نکردن از این مرزبندی‌های اجتماعی باعث بر هم خوردن وظایف و به‌خصوص آن مسئله‌ای می‌شد که در متون پهلوی از آن با عنوان «خویش‌کاری» یاد می‌شود (آذرفرینغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید، ۱۳۸۱: 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 بعدها در آموزه‌های نوافلاطونی بازتاب یافت (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۱۵۵؛ کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۶۳). یکی از نمایندگان مهم فکری آن فرفورئوس نام داشت که قائل به تزکیه و تطهیر با زهد و ریاضت بود^۸ (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۴۴). 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 نیچه به این ویژگی فلسفه یونانی انتقاد داشت (Ashouri, 2003). تعالیم این فیلسوف و دیگر فیلسوفان نوافلاطونی هم‌زمان شد با ظهور دیانت مسیحیت و شکل‌گیری فرقه‌ها و مکاتب گوناگون گنوسی که هریک راه سعادت را برای بشر می‌نمایاندند.

این شکوفایی و تلاقی چند دین ویژگی جهان در قرن سوم میلادی بود و در ایران به‌مراتب بیش‌تر از سایر مناطق دنیای آن روز دیده می‌شد (نیولی، ۱۳۹۰: ۸۵؛ الیاده، ۱۳۸۹: ۶۷۴)؛ در این میان، مسیحیت بیش‌تر با این فرقه‌ها تلاقی داشت.^{۱۰} این مذاهب در قرن دوم میلادی در میان سودان، سوریه، فلسطین، و مصر اوج شکوفایی خویش را می‌گذراند که اصولی عمدتاً بدبینانه به این جهان داشت (کریستن‌سن، ۱۳۸۴: ۳۸۲). کیش مانوی نیز محصول چنین محیط فکری و جغرافیایی بود (ویدن‌گرن، ۱۳۹۰: ۲۱). هم‌چنین مسیحیت تحت تأثیر مکتب رواقی قائل به نوعی زندگی اشتراکی شده بود (عالم، ۱۳۸۴: ۱۷۴، ۲۱۱) و در این میان، برخی فرق گنوسی نیز قائل به اشتراک مال و زن شده بودند که نمونه آن فرقه کارپوکراتی بود (کلیم، ۱۳۸۶: ۲۳۴).

این تفکرات با آموزه‌های زردشتی هم‌خوانی نداشت، که تفکری کاملاً دنیاگرا و این‌جهانی بود و از انسان به‌مثابه یاور و همکار اهورامزدا در نابودی شر و بدی در این جهان یاد می‌کرد. دشواری تولید ثروت از طریق کشاورزی و هجوم به سرزمین ایران و غارت پیاپی آن منجر به اهمیت مفهوم مالکیت خصوصی شده بود (بویس، ۱۳۷۴: ۳۲-۳۳).

۱۶۲ بررسی علل شکل‌گیری ایده‌آلیسم انقلابی مزدک و تأثیر آن در موفق نشدن این جنبش

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 ملامت کرد (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 آن‌که در جبلت یکی از ما اهلیتی شایع یابد، آن را بر شهنشاہ 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 به‌شمار می‌رفت (جاماسپ آسانا، ۱۳۷۱: ۷۲).

۶. گسترش اندیشه‌های جدید و مکاتب التقاطی

متون پهلوی از جمع‌آوری/وستا در آغاز دوره ساسانی حکایت دارد. نوشته‌ای از دینکرد اثبات می‌کند که فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی و به‌طور کلی اندیشه‌های یونانی وارد ایران شده بود و بعضی از روحانیون آن را پذیرفته و جزء اعتقادات خود کرده بودند و این‌گونه روحانیون زردشتی در واقع نوآوران راستین و معماران سنتی التقاطی بودند^{۱۱} (دریایی، ۱۳۹۰: ۷۹). این موضوع بی‌شک برای تقویت بنیان فکری کلام زردشتی در مقابل مسیحیت تقویت‌شده با فلسفه یونانی صورت گرفته بود؛ شاید بیهوده نبود که بعدها خسرو اول خواستار آن شد که دین از طریق عقل به اثبات برسد (زرنر، ۱۳۸۹: ۳۲۱)، اما ورود این اعتقادات شک و تردید را میان باورمندان به دین زردشتی برمی‌انگیخت (زرین‌کوب، 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 را در جامعه روحانیت زردشتی یافت. 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 گوناگون در جامعه؛
 ۵. پیوند ناگسستنی با سیاست و قدرت به‌منزله 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 ارزشمند نبودن جسم و گیتی؛
 ۲. سفارش به زهد، ریاضت، تهذیب نفس، و دوری از مظاهر دنیای مادی؛
 ۳. تقدیرباوری و جبرانگاری در رویدادهای تاریخی؛
 ۴. اعتقاد به برابری، مساوات، و نبود 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 (د. ۶۶۵م) در زمان فرمانروایی دیوکلسین (۲۴۵-۳۱۳م) فردی مانوی با نام بوندوس با ارائه آموزه‌هایی متفاوت با آموزه‌های رسمی مانوی به ایران می‌آید و آیین خود را تبلیغ می‌کند. از دیدگاه وی، نبرد بین خیر و شر به پیروزی خدای خیر پایان یافت، اما نه به‌طور 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 «درست‌دینان» (Ton daristhenon) می‌نامیدند،^{۱۲} که به معنای «پیروان آیین واقعی و درست» بود (کریستن‌سن، 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 (کلیم، ۱۳۷۱: ۲۳). او تعالیم مزدک را با اندیشه‌های بوندوس مربوط دانست و در واقع آن را تکامل یافته‌ای از اندیشه‌های بوندوس تلقی کرد. منشأ اطلاعات مالالاس ایرانی‌ای بستگار (bastagar) به نام تیموتی (Timothee) بود. مطالب وی با نوشته‌های مورخان عرب و ایرانی متأخر درباره تعالیم مزدک انطباق و مشابهت دارد (پیگولوسکایا، ۱۳۷۲: ۳۹۷). درباره تعالیم این فرد کم‌تر در میان تحقیقات در زمینه جنبش مزدکی مطلبی به تفصیل دیده می‌شود. کریستن‌سن این فرد را با فردی به نام زردشت خرنگان که منابع اسلامی از آن یاد کرده است یکسان می‌داند (کریستن‌سن، ۱۳۸۴: ۲۴۵). کلیم با توجه به برخی روایت‌های مورخان اسلامی درباره زردشت آن‌ها را دو فرد جداگانه دانسته است (کلیم، ۱۳۸۶: ۱۷۹). وی این گفته کریستن‌سن را نمی‌پذیرد مبنی بر این‌که تعالیم بوندوس و مزدک خصوصیتی دارد که می‌توان آن‌ها را اصلاحی در دین مانوی

به حساب آورد (همان: ۲۲۹-۲۳۰). به عقیده آلتهايم و اشتیل منبع مهم تعالیم بوندوس همان مکتب نوافلاطونی فورفوریوس است (Altheim and Stiehl, 1953: 356-376). با فرض واقعیت تاریخی دانستن شخصیت بوندوس، می‌توان چند نوع برداشت متفاوت از دیدگاه سایر پژوهش‌گران ارائه داد. بسیاری از پژوهش‌گران، با توجه به روایت خود مالالاس، بوندوس را مانوی دانسته و فرض را بر این گذاشته‌اند که جنبش مزدکی مرحله‌ای از تکامل دین مانوی به‌شمار می‌رود (پیگولوسکایا، ۱۳۷۴: ۳۹۲)، اما روایت مالالاس اشاره می‌کند که بوندوس به تعالیم مانوی بی‌اعتنا شده بود و آموزه‌هایی متفاوت با آموزه رسمی مانوی اشاعه می‌داد. 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.

سؤال این جاست که چرا با وجود خطرناک بودن سرزمین ایران برای مانویانی که در صدد اشاعه تعالیم خود بودند باز وی تصمیم می‌گیرد به ایران سفر کند؟ می‌توان پاسخ این سؤال را در خود تعالیم بوندوس یافت. بنا بر روایت مالالاس، بوندوس تعلیم می‌داد که نبردی میان خیر و شر روی داده است که در آن با پیروزی خدای خیر، اما نه به‌طور 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. همه این تعالیم شباهت بی‌چون و چرایی به آموزه‌های مزدیسنا دارد و وجوه افتراق آن با دیانت مانوی بسیار بیش‌تر است. مانویت دیانتی بدبینانه به این جهان ارائه می‌کرد و اساس و پایه آن بر وجود شر و ظلمت در جهان مبتنی بود (همان). در حالی که کیش مزدایی تلقی مانوی را از شر پنداشتن دنیا نمی‌پذیرفت، به همین علت، دنیاگرایی و اندیشه ارزشمندی زندگی این جهانی جزئی از اصول فکری زردشتی شده بود. در تعالیم بوندوس نیز رسیدن به شرافت و افتخار از مسیر پیروزی بر شر و بدی حاصل می‌شد (دیاکونوف، ۱۳۹۰: ۳۴۰). می‌توان این‌گونه پنداشت که شباهت تعالیم بوندوس با دیانت زردشتی وی را بر آن داشت تا بدون واژه در سرزمین ایران به تبلیغ کیش خود بپردازد. سؤال دیگر این‌که چرا بوندوس از تعالیم کیش مانوی روی‌گردان شده بود؟ شاید این را در محدودیت‌های بسیاری بدانیم که آیین مانوی برای پیروانش وضع کرده بود و از ایشان می‌خواست زندگی زاهدانه و ریاضت‌مندانه‌ای داشته باشند؛ این موضوع برای برخی افراد و پیروان این دین ملالت‌آور می‌نمود و بوندوس در تعالیمش به بهره‌مندی از نعمت‌های دنیا سفارش می‌کرد.

ابن‌ندیم 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 است؛ وی پیروانش را اندرز می‌داد از خوشی‌های زندگی بهره‌جویند و از آنچه خوردنی و نوشیدنی است به برابری و دوست‌کامی خویشتن را بهره‌مند کنند، از استیلا بر یک‌دیگر بپرهیزند، در زنان و خانواده شریک باشند، کرده‌های نیک را هدف خویش کنند، از ریختن خون و آسیب رساندن به یک‌دیگر بپرهیزند، و مهمان‌نوازی 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؛ به علت شباهت برخی تعالیم وی به مذاهب گنوسی راوی ایرانی از وی با عنوان مانوی یاد کرده و این موضوع در روایت مالالاس آورده شده است. این تعالیم پیش از مزدک در جامعه رسوخ یافته بود و به سبب شعارهای جذاب و عامه‌پسندش بخشی از روحانیت زردشتی را نیز تحت تأثیر خود قرار داده بود؛ به‌ویژه که در همین زمان مسیحیت به سرعت در حال گسترش بود و بسیاری از ایرانیان در مناطق غربی به این دیانت درآمده بودند و توانسته بودند بنیان‌گذاران کلیسای نسطوری شوند. جالب این‌که مذهب نسطوری نسخه ایرانی‌شده 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 آنان 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، که بیش‌تر دیانت رسمی زردشتی تعلیم می‌داد، در آن کم‌تر مطرح می‌شد. این موضوع را می‌توان در برخی از متون پهلوی و اندرزنامه‌های دوره ساسانی مشاهده کرد (تفضلی، ۱۳۸۵: پرسش ۱، بندهای ۹۸-۱۰۳). مطالبی از قبیل تأکید بر کم‌توجهی به امور دنیایی، رسیدگی به امور روحانی، و نیز رضا دادن به قسمت را باید از مشخصات نوع ادبی اندرزها به‌شمار 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

یک‌بار دست به پاک‌سازی دستگاه دینی خود می‌زد. از همین رو، در زمان شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م)، به رهبری روحانی صاحب‌نفوذی به نام آذرباد مهرسپندان، مقابله‌ای با بدعت‌گذاران آغاز شد (زهر، ۱۳۸۹: ۳۱۸).

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

۷. قیام مزدک و ظهور ایده‌آلیسم انقلابی

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

۱. خشک‌سالی هفت‌ساله در ایران که ظاهراً مدیریت پادشاه وقت و کاردانی وی از رخ

دادن فاجعه جلوگیری کرد؛

۲. جنگ‌های نافرجام پیروز با اقوام شرقی به نام هپتال‌ها که منجر به کشته شدن وی و هلاکت بخش مهمی از سپاه ایران و شاهان و شاهزادگان و یورش هپتال‌ها به خاک خراسان شد.

در پی این رویدادهای سنگین و ناگوار خزانه خالی شد، کشور در آستانه فروپاشی اقتصادی قرار گرفت، و بزرگان در امور حکومت دخالت کردند. آنچه اسباب این دخالت‌ها را فراهم می‌کرد از دست رفتن شمار بسیاری از نیروهای نظامی بود که بیش‌تر آن‌ها از طبقات بالای اجتماع، از نیروهای تحت امر بزرگان، و از خاندان‌های بزرگ به‌شمار می‌رفتند. آنچه از نفوذ بیش‌تر هپتال‌ها به داخل ایران جلوگیری می‌کرد 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، اشراف‌زاده‌ای از خاندان قارن، به خراسان برای مقابله با هپتال‌ها اشاره کرد که در پی

شکست پیروز از خاقان هپتال‌ها بخش‌های بسیاری 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 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 گوناگون سرزمین ایران در واقع نوعی فراتر رفتن از گسست‌های جغرافیایی و فرهنگی بود که عامل وحدت‌بخشی میان آنان به‌شمار می‌رفت. اشرافیت ایران‌گرا نیز با پای‌بندی به اصول و 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 زیست‌شده در فلات ایران بود. اساساً ساختار حکومت ساسانی این‌گونه بود که خاندان‌های بزرگ عامل ثبات و تحکیم قدرت و نظم در کشور و از طرف دیگر، عامل مهمی در ممانعت از استبداد مطلقه پادشاه بودند. توازن قدرت میان خاندان‌های بزرگ عامل ثبات‌بخش این شاهنشاهی به‌شمار می‌رفت.

از این رو، بزرگانی که از میدان کارزار با هپتال‌ها جان سالم به در برده بودند در تیسفون گرد هم آمدند و سوخرا و شاپور رازی را برای مشورت در خصوص انتخاب شاه فراخواندند و در آن‌جا بلاش، برادر پیروز، را بر تخت سلطنت نشانند (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 انجامید. این موضوع از علل سقوط ساسانیان می‌شود، زیرا خلأ قدرت در مناطق گوناگون 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 مانعی محکم به داخل فلات ایران نفوذ کنند (پیگولوسکایا، ۱۳۷۲: ۴۴۷-۴۵۶)؛ البته در روزگار خسرو اول منزلت دهقانان به زیان اشراف ارتقا یافت، زیرا آن‌ها هم مسئول جمع‌آوری مالیات از کشاورزان بودند و هم در ارتش خدمت می‌کردند (دریایی، ۱۳۹۰: ۱۶۵)، اما دهقانان توان اشراف بلندپایه و زمین‌داران بزرگ را برای مقابله با تهاجم بیگانگان نداشتند. اوج این تهاجمات در روزگار هرمز چهارم (۵۷۹-۵۹۰ م) رقم خورد که بنا به روایت‌های متعدد تاریخی هزاران نفر از

بزرگان و نجبا به قتل رسیدند.^{۱۴} این افراد قشر نخبه سیاسی و اقتصادی ایران بودند که حامل فرهنگ کهن ایرانی و ارزش‌های آن به‌شمار می‌رفتند.

درواقع، در زمان قباد زمینه‌های شکل‌گرفته در جامعه ایران دچار تحولاتی، خواه فکری و خواه اجتماعی، می‌شود که به برخورد دو نوع تفکر سیاسی می‌انجامد. تفکری که بر اساس داستان‌های اساطیری و ملی معتقد به سنت پادشاهی مبتنی بر عناصر متکثر قدرت است 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 در صدد 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.^{۱۵} از منظر اجتماعی و دینی نیز ظهور فرقه‌ها و اندیشه‌های التقاطی در جامعه روحانیت زردشتی از نظر فکری جامعه را برای برخورد جدی با اشراف و بزرگان آماده می‌کرد؛ به‌طوری که این فرقه‌ها در تبلیغات خود از جامعه‌ای آرمانی بدون طبقات اجتماعی و همراه با مساوات و برابری دم می‌زد. در نتیجه، قباد برای تغییر اوضاع به بخشی از جامعه روحانیت زردشتی می‌پیوندد که مدعی تفسیری حقیقی و اصیل از آموزه‌های زردشت است.

یکی از این روحانیون که احتمالاً از امتیاز سخنوری نیز برخوردار بود مزدک بامدادان نامیده می‌شد و به‌نظر می‌رسد از نظر خویشاوندی با روحانی سرشناس زردشتی زمان شاپور دوم، آذرباد مهرسپندان، پیوند داشت (آذرفرینغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید، ۱۳۸۹: بخش ۷، بند ۲۰-۲۱). می‌توان با احتمال بسیار زادگاه وی را در غرب ایران دانست، زیرا در این منطقه بود که بخش بسیاری از آرا و اندیشه‌های فرق و ادیان گوناگون گسترش یافت. ابوریحان بیرونی و خواجه نظام‌الملک از وی با عنوان موبد موبدان و حمزه اصفهانی از وی با عنوان موبد زردشتی یاد کرده‌اند (کلیما، ۱۳۸۶: ۲۵۷)؛ البته کلیما وی را موبد زردشتی نمی‌داند، بلکه از وی با عنوان سخن‌گوی خلق یاد می‌کند که احتمالاً به فرقه‌ای مانوی تعلق داشت (همان: ۲۵۹). مسلم است که این دیدگاه نمی‌تواند درست باشد، زیرا اولاً قباد هیچ‌گاه نمی‌توانسته است این تحولات عظیم را بدون حمایت بخشی از روحانیت و فقط 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 به‌کاررفته در تعالیمش نیز به روایت

فردوسی زبانی کاملاً مذهبی است (فردوسی، ۱۳۷۴: ۲۲۵). وی احتمالاً در امور دینی صاحب‌نظر و فردی معتقد بوده است، زیرا هم فردوسی و هم دینکرد تاحدودی به این موضوع اشاره دارند (آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید، ۱۳۸۹: بخش ۷، بند ۲۲). هدف مزدک بنا بر روایت خواجه نظام‌الملک 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 کند، همان‌گونه که عیسی آمده بود تا حکم تورات را تازه کند و خلق را بر طریق راست آورد (کلیما، ۱۳۸۶: ۲۵۸). به باور کلیما این نکته از ابداعات خواجه نظام‌الملک است و تاریخچه عهد عتیق و عهد جدید برای مزدیسنان عهد ساسانیان ناآشنا بود و 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 شکنندگمانیک ویچار موبدان زردشتی توانایی نقد و تحلیل همه جزئیات سفر پیدایش و دیگر اسفار را داشته‌اند و اطلاعات کافی درباره ادیان سامی در دسترسشان بوده است (دریایی، ۱۳۹۱: ۱۲۸). به همین علت و هم‌چنین حمایت پادشاه 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 است، زیرا مبانی اندیشه‌های مزدک، که حاصل نفوذ تفکرات بیگانه به ساختار اندیشه زردشتی بود، تعالیم زردشت را با تعبیری ارائه می‌کرد که فرقه‌های دینی این تعبیر را از مشخصات جوامع اولیه و شکل‌گیری مالکیت‌های خصوصی تلقی می‌کردند. متنی که کلیما به نقل از یکی از پیروان کارپوکراتی در کتاب خود آورده است بسیار گویاست (کلیما، ۱۳۸۶: ۲۳۵-۲۳۷). چنین تلقی‌ای از جوامع اولیه و مسئله مالکیت خصوصی را در نظر آبابی نخستین کلیسا نیز تاحدودی 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 بود که تعالیم اصیل زردشت نیز می‌بایست بشارت‌دهنده جامعه‌ای باشد که در آن انسان‌ها به صورت مشترک در همه زمینه‌ها با هم می‌زیند و نشانی از مالکیت خصوصی و نابرابری‌های اجتماعی در آن وجود ندارد 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 کسانی‌اند که در روایت یوشع استیلیتی

از آنان با عنوان «مغان زردشتکانه» یاد می‌کند (کلیما، ۱۳۷۱: ۲۲). مغانی که بنا بر روایت مورخان عرب و ایرانی پیرو فردی به نام زردشت خرکان بود که در فسا آموزه‌هایی را تبلیغ می‌کرد که جنبش مزدکی از آن مایه می‌گرفت.

آموزه‌های اجتماعی مزدک دربرگیرنده مجموعه‌ای وسیع از دیدگاه‌هایی است که طی بیش از شش قرن به پختگی و کمال رسیده بود. بیش‌تر مورخان قدیم اعم از ایرانی و غیرایرانی مواردی را از تعالیم مزدک بیان داشته‌اند^{۱۷} که آن‌ها را به‌طور خلاصه در چند مورد می‌توان بیان کرد:

۱. اشتراک در اموال (آب، آتش، و چراگاه) و زنان؛
 ۲. پرهیز از کشتن جانوران و هواداری از اعمال زاهدانه و پرهیزکارانه و حتی گیاه‌خواری؛
 ۳. رستگاری در پرتو کردار نیک، بدون انجام دادن شعائر ظاهری.
- برخلاف اظهارات مورخان قدیم، اکثر محققان جدید معتقدند که این اظهارنظرها منصفانه به‌نظر نمی‌آید و هدف مزدک از اشتراک زنان این بوده است که همه افراد باید در زمینه تعداد زنان از تساوی برخوردار باشند، نه این‌که از تعدادی زن به‌صورت 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، آزادمنشی، و عشق برادرانه در این دنیا به افزایش نور نسبت به تاریکی کمک کند (Wiesehöfer and Huyse, 2006: 212). بویس نیز معتقد بود مزدک برای برادری بیش‌تر و کاهش موجبات آز 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» (stūrīh) 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 مادرتباری اعتقاد داشتند، یعنی معتقد بودند نام و تبار فرزند از مادر سرچشمه می‌گیرد که با تعلیمات زردشتی پذیرفته‌شده در زمان ساسانیان مغایرت داشت (دریایی، ۱۳۹۰: ۸۵). بیش‌تر این پژوهش‌گران اصل را بر غیرواقعی و غرض‌ورزانه بودن مطالب منابع گذشته دربارهٔ مزدک و جنبش وی گذاشته‌اند و این‌گونه نتیجه‌گیری کرده‌اند. ایشان بدون توجه به سیر اندیشه‌های یوتوپایی، از افلاطون و پس از آن مکتب نوافلاطونی و سایر فرقه‌هایی که به آن اشاره شد، درصدد برداشتی امروزی از جنبش مزدک برآمده‌اند. در حالی که ملاحظه کردیم اندیشه‌های مزدکی در واقع صورت تکامل یافته و ایرانی‌شدهٔ بیش‌تر آرا و نظریاتی بود که در شش قرن گذشته بر فضای فکری مردم غرب آسیا سایه افکنده بود و اندیشمند و صاحب‌دعوتی پیدا نمی‌شد که لمحهای از آن افکار در آموزه‌هایش نباشد. شاید شباهت این آموزه‌ها با تعالیم افلاطون شک آگائیس را دربارهٔ اخذ آن‌ها از این فیلسوف یونانی برانگیخته بود (Cameron, 1969-1970: 129). اگر مزدک به دنبال اشتراکی کردن زنان نبود، چرا بسیاری از فرقه‌ها در دوران اسلامی تحت تأثیر آرای مزدکی هنوز به این موضوع باور داشتند و در برخی مواقع اشتراکی کردن زنان را اوج کمال عملی تعالیم خود می‌دانستند؟ (مقدسی، ۱۳۷۴: ۹۴۰؛ صدیقی، ۱۳۷۲: ۲۲۴). آیا این اندیشه‌ها در پیشینهٔ یونانی و شاید کارپوکراتی آن‌ها سابقه نداشت؟ این‌که برخی بخواهند اعمال مزدک را نمونهٔ اصلاحاتی واقعی و کاربردی در جامعهٔ ایران تلقی کنند به دور از واقعیت‌های تاریخی است.

مزدک بدون توجه به اوضاع جغرافیایی و تاریخی ایران دست به اعمالی می‌زند که هیچ‌گونه هم‌خوانی و کاربرد واقعی‌ای در جامعهٔ ایران ندارد و اسباب نابودی قدرت را فراهم می‌کند. جنبش مزدک فوران همهٔ 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 دربارهٔ آن به‌طور قابل قبولی حل شود، همان‌گونه که در زمان انوشیروان اجرا شد، به‌دست مزدک تبدیل به موجی از غارت‌گری‌ها و بی‌سامانی‌هایی

شد که دستاوردی جز بی‌نظمی و آشفتگی اوضاع سیاسی و اقتصادی در پی نداشت و بی‌شک به تدریج بنیان قدرت را در ایران دچار تزلزل و فروپاشی می‌کرد. سرانجام 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 ریاضت‌کشانه حاکم در برخی محافل مسیحی اظهار بی‌زاری می‌کردند (آسموسن، ۱۳۸۹: ۳۸۵). مهم‌ترین عامل عمومی شدن قیام مزدک، بیش‌تر از آن‌که در عملی بودن آموزه‌های وی باشد، در هم‌راهی پادشاه با وی و مهم‌ترین عامل شکست وی نیز آگاهی پادشاه از غیرعملی 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 به‌صورت گسترده اجرا شود. قباد پیش از جنبش مزدکی با آموزه‌ها و اندیشه‌های این فرقه از روحانیت زردشتی آشنایی یافته بود و به‌سان معتقدی واقعی به آموزه‌های نه مزدک، بلکه به‌زعم خود آموزه‌های واقعی زردشت عمل می‌کرد. شاید تجربه زندگی وی در جامعه‌ای نیمه‌صحراگرد با آن استقلال نسبی و برابری اعضا نظر مساعد وی را به برنامه‌های مزدک برای اصلاحات اجتماعی جلب کرده بود (بویس، ۱۳۸۱: ۱۶۲). گسترده‌گی شورش، ممانعت نکردن قباد از این شورش‌ها، و هم‌چنین استقامت بر سر باور خود، تا جایی که به خلع او از پادشاهی انجامید، آشکارا حکایت از ایمان واقعی او به آموزه‌های اصیل زردشت داشت که به‌زعم وی از زبان مزدک بیان می‌شد. نمی‌توان با نظر بسیاری از محققان در این زمینه موافقت داشت که معتقدند قباد فقط به‌منظور نابودی طبقه بزرگان از این جنبش چونان ابزاری بهره برد (کلیما، ۱۳۸۶: ۳۳۲). پذیرش این موضوع متضمن قبول این نکته است که قباد از وقایع آینده و عملی بودن این تعالیم مطلع بوده باشد.

با توجه به اوضاعی که قباد در آن به سلطنت رسیده بود می‌توان به نتایجی در باب شخصیت وی رسید که کمی با دیدگاه سایر مستشرقان متفاوت است. نولدکه، کلیما، و هم‌چنین دریایی از قباد شخصیتی جسور و فعال ارائه می‌دهند که برای اهداف ماکیاولیستی خود از جنبش مزدک حمایت کرده و در فرصت مناسب هم‌کیشان خود را به قتل رسانده است. دریایی می‌نویسد:

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

کلیما نیز می‌نویسد: «بعدها قباد هم‌دینان احتمالی پیشین خود را با آن‌چنان قساوتی نابود می‌کند که مشکل می‌توان پذیرفت او خود روزگاری پیرو واقعی همین فرقه بوده باشد» (کلیما، ۱۳۸۶: ۱۶۹).

با وجود این، می‌توان این ایراد را وارد دانست که اگر قباد الزاماً برای اهداف صرفاً سیاسی و ماکیاولیستی خود از مزدک پشتیبانی کرده است تا بتواند طبقه بزرگان را از میان بردارد، چرا آن اندازه مبارزه و سرسختی نشان می‌دهد که قدرت را از وی بازستاند و وی را به زندان بیندازند؟ اگر قباد صرفاً به دنبال اهداف قدرت‌طلبانه خود بود، هیچ‌گاه تا این اندازه در دفاع از ایده‌هایش مقاومت نمی‌کرد تا مقام پادشاهی را از کف بدهد. هم‌چنین نمی‌توان این برداشت کریستن‌سن، مأخوذ از مالالاس، را نیز پذیرفت که مزدکیان شاخه‌ای از مانویان بوده و احتمالاً قباد پیرو شاخه‌ای از مانویان شده است. ممکن است برخی شباهت‌ها میان مانویان و مزدکیان، از جمله آزار نرساندن به دیگران و خونریزی نکردن که در آموزه‌های این دو مکتب ارائه می‌شد و وجه عینی بیش‌تری داشت، مالالاس و کریستن‌سن را به این نتیجه رسانیده که قباد درحقیقت پیرو شاخه‌ای از مانویان شده است. با این حال، باید به یاد داشت آسیای جنوب غربی در قرن‌های سوم و چهارم میلادی تحت تأثیر آموزه‌های گنوستیکی قرار داشت و ادیان بزرگی مانند مسیحیت و مانویت نیز از این تأثیرات بی‌نصیب نماندند. اگرچه روحانیت راست‌کیش زردشتی مقابله‌ای جدی در برابر نفوذ اندیشه‌ها و ادیانی با آموزه‌های گنوستیکی انجام می‌داد، با این حال گسترش روزافزون این آموزه‌ها در میان ایرانیان، رسمی شدن مسیحیت در امپراتوری روم، و هم‌چنین تغییر و تحولات داخلی ایران و اوضاع حاکم بر سیستم اجتماعی بخشی از روحانیت زردشتی را نیز تحت تأثیر قرار داده بود؛ از این رو، مقارن سلطنت قباد جامعه یک‌دست روحانیت زردشتی وجود نداشت و بخشی از روحانیون با تفاسیر و تأویل متفاوت از متن دینی به‌نوعی سخنگوی طبقه‌ای از مردم شده بودند که اصلاحاتی برای بهبود اوضاع زندگی عموم را مطالبه می‌کردند. ممکن است مضامین غیرواقعی تاریخ‌نگری ساسانی نیز در گرایش به آموزه‌های مزدکی بی‌تأثیر نبوده باشد و شاید عزم خسرو انوشیروان در برپایی تاریخ ملی باشکوه، پس از سرکوبی مزدکیان، بی‌ارتباط با این موضوع نباشد.

محتمل است مزدکیان و به‌خصوص گرایش‌های افراطی آنان مشروعیت خاندان ساسانی را، به‌منزله وارثان برحق سلسله کیانی، زیر سؤال برده باشد 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 مشروعیت خاندان ساسانی دانست. درحقیقت اوضاع اسفبار زمان پیروز، هم‌راه با این موضوعات، زمینه را برای رویکرد توده‌های کشاورز به این خوانش از دین فراهم کرد، و‌گرنه 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 اوضاع را برای عملی کردن ایده‌های آنان فراهم کرد که به‌زعم ایشان احیاکنندگان واقعی تعالیم زردشت پیامبر بودند.

آنچه قباد را در آینده از این تعالیم بی‌زار کرد، 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 کند، اما آن‌چه روی داد، بیش‌تر از آن‌که به ثبات و امنیت یاری برساند، موجب بی‌نظمی و آشوب در کشور شده بود و مقدمات نابودی آن را فراهم می‌کرد. آرمان‌های انقلابی مزدک خواستار درهم شکستن قدرت خاندان‌ها 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 فراهم نبود. بعدها که مزدکیان قتل‌عام شدند و تحت تعقیب قرار گرفتند، این فرقه تبدیل به فرقه‌ای خاص شده بود که با راست‌کیشی زردشتی اختلافات بسیاری داشت و از طرف زردشتیان به‌عنوان «زندیق» و «خارج از دین» معرفی می‌شدند (پارشاطر، ۱۳۸۹: ۴۵۴). در صورتی که در زمان قباد، مزدکیان شاخه‌ای از جامعه روحانیت زردشتی بودند که خواستار احیای تعالیم واقعی زردشت به‌زعم خود بودند. شاید بتوان با این تعبیر پیگولوسکایا موافقت کرد که معتقد است قباد نه‌تنها سیاست‌مداری هوشیار و برجسته، بلکه در عین حال مزدکی‌ای معتقد نیز بوده است (کلیما، ۱۳۸۶: ۱۶۹). از سویی، نمی‌توان این تعبیر وی را پذیرفت که قباد پیرو «دین نو» شده باشد، زیرا همان‌گونه که گفته شد کیش مزدکی نه دینی نو، بلکه تفسیری نو از روایت‌های دینی بود. این تعبیر هیچ‌گونه منافاتی با منطقی بودن و غیراحساسی عمل کردن قباد ندارد که کلیما احساساتی دانستن شخصیت قباد را گمراه‌کننده دانسته باشد، زیرا به نظر کلیما کسانی که به پیروی صادقانه قباد از مزدک قائل‌اند شاید به این فکر گمراه‌کننده دچار شده‌اند که شخصیت قباد را شخصیتی

احساساتی تصور کنند. وی با نگاهی بدبینانه به قباد و طرح‌هایش، که از نگاه او از قبل طراحی شده بود، می‌نویسد:

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 به‌کار گرفته بود، رسوا نماید (همان: ۱۷۵).

قباد نه تنها آموزه‌های مزدکی را به‌منظور اصلاحات در سیستم سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی مفید تشخیص داده بود و به آن ایمان آورد، بلکه پس از مشاهده آثار زیانبار این اقدامات در جامعه ایران به همان اندازه نیز در نابودی رهبران آن کوشید. این وجه مشخصه وجود انسانی است که افکار، عقاید، آمال، و آرزوهایش در بستر زمان و تاریخ شکل می‌گیرد و سوگیری خاص خود را پیدا می‌کند. بی‌شک اگر جنبش مزدکی ادامه پیدا می‌کرد، به نابودی سیستم قدرت نیز در ایران می‌انجامید، زیرا تفکرات ایده‌آلیستی انقلابی مزدک منجر به نابودی ساختار گذشته می‌شد، اما چیزی جانشین آن نمی‌کرد. مناقشاتی که مزدکیان در اواخر عمر قباد در مسئله جانشینی وی پدید آورده بودند نشان از این موضوع دارد (دریایی، ۱۳۹۰: ۸۷). شاید آنچه قباد را مصمم به نابودی آن‌ها کرد همین آگاهی وی از آثار سوء و مخرب تعالیم آنان در ساختار جامعه و قدرت بود. در این جا با نظر گاو به نیز نمی‌توان موافق بود که می‌گوید قباد در رأس نهضت ضد زردشتی‌گری قرار گرفته بود تا قدرت مذهب را در هم شکند. از نگاه وی بعدها پسر او، خسرو، منابع رسمی را دست‌کاری و قباد را آلت دست مزدک معرفی کرده است تا پدرش را از ننگ ضدیت با مذهب برهاند (Gaubé, 1982: 115). قباد هیچ‌گونه ضدیتی با مذهب زردشتی نداشت، اتفاقاً به دنبال احیای واقعی دیانت زردشتی بود که مزدکیان به‌زعم خود آن را تبلیغ می‌کردند. آنچه قباد در ابتدا از آن آگاهی نداشت درک صحیح از سازمان‌بندی‌های اجتماعی و سیاسی و فلسفه تشکیل آن‌ها بود. شاید تبلیغات مزدکیان آن قدر تأثیرگذار شده بود که قباد یقین پیدا کرد اجرای این اندیشه‌ها راه‌حل مناسبی برای برطرف کردن مشکلات پادشاهی‌اش است و چون این تعالیم از زبان یک روحانی پرنفوذ گفته می‌شد، می‌توانست مشروعیت‌بخشی لازم را نیز داشته باشد.

درکل، جنبش مزدکی جنبشی آرمانی و ایده‌آلیستی با رویکردی انقلابی و تهاجمی بود که طیفی از روحانیت زردشتی‌النقاطی آن را حمایت و رهبری می‌کرد، اما به‌علت اجرایی نبودن آرمان‌های آن به‌زودی آگاهان عرصه سیاسی و دینی معایب آن را بازشناختند و اسباب نابودی آن را فراهم کردند. شاید رفتار و عمل پیروان این فرقه‌ها بی‌شبهت به

توصیفات نباشد که تنسر از آنان دارد (مینوی، ۱۳۵۴: ۵۸)، اما برخی اندیشه‌های تساهل‌گرایانه آنان در برخی از کلنی‌های روستایی تا مدت‌های طولانی ادامه پیدا کرد و در قالب فرقه‌ها و دسته‌های کوچک محلی در دوران اسلامی به حیات خود ادامه داد. شاید همین توده‌گرایی محض و ناآگاهانه اسباب شکست بسیاری از جنبش‌های دو قرن نخستین دوران اسلامی شد؛ عاملی که عباسیان با دوری از آن و پیوند با نخبگان جامعه ایرانی توانستند بر آنان غلبه یابند.

۸. 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 و به الگویی برای باورهای مذهبی تبدیل شده بود. با روی کار آمدن ساسانیان گرایش به احیای ارزش‌های کهن جامعه ایرانی رونق گرفت و تبدیل به سنتی نیرومند و تغییرناپذیر 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 دوره پادشاهی پیروز و قباد اول به خطر انداخت هجوم هر سه دشمنی بود که در تفکر ایرانی در برابرش از خداوند یاری خواسته شده بود. از نظر معنوی ورود اندیشه‌های نامتعارف به حوزه تفکر ایرانی و ظهور گرایش‌های خاصی با شعارهای آرمانی به تدریج جامعه را از نظر فکری دچار واقعیت‌گریزی می‌کرد. از نظر مادی نیز خشک‌سالی‌های زمان پیروز و تهاجم قدرتمندانه هپتال‌ها به مرزهای شرقی ایران و کشته شدن پادشاه در این نبردها زمینه را برای شکل‌گیری جنبشی برابری‌خواهانه فراهم کرد.

این جنبش، که به رهبری روحانی تأویل‌گرای زردشتی به نام مزدک و با حمایت پادشاه وقت شکل گرفت، به‌زودی تبدیل به غارتگری‌ها و تجاوزات مکرر به بزرگان و طبقات متعدد 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 که به‌شدت واقعیت‌گرا بود. در حالی که اندیشه‌های مزدکی بیش‌تر رهاورد تفکرات اتوپیایی فیلسوفان و دین‌ورزان غربی بود و سنخیتی با اوضاع واقعی جامعه ایران نداشت. از این رو، این قیام با آگاهی یافتن پادشاه بر نبود نتیجه‌ای مطلوب، از سوی فرزندش، سرکوب شد. آن‌چه در دوره خسرو و نوشیروان با عنوان اصلاحات انجام شد بیش‌تر بازگرداندن جامعه به آن نظم ساختاری بود که این قیام از

میان برده بود؛ با این تفاوت که بزرگان و اشراف زمین‌دار قدرت پیشین خود را از دست داده بودند؛ چیزی که باعث خلأ قدرت در ایران شد و مقدمات سقوط سلسله ساسانی را فراهم کرد. برخی جنبش‌های با رنگ‌وبوی مزدکی نیز پس از اسلام به واسطه دشمنی با بزرگان خود را از کمک‌های قشر نخبه و آگاه بی‌نصیب کردند. چیزی که عباسیان به‌خوبی از آن بهره بردند و توانستند اهداف و آرمان‌های این قیام‌ها را ناکام گذارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاع از ماهیت دینی جنبش‌های اجتماعی در شرق ← Nöldeke, 1879: 284-291.
۲. درباره بقایای اندیشه‌های مزدکی در میان فرقه‌هایی با گرایش اسماعیلی که پس از کشته شدن ابومسلم سر برآورده‌اند و همانندی‌های میان اندیشه‌های مزدکی و دروزیان لبنان ← Wesendonk, 1919: 35-41; Wesendonk, 1920: 85-88, 127-130.
۳. درباره استفاده قباد از جنبش مزدکی ← Crone, 1992: 30.
۴. درباره گسترش اندیشه‌های مزدکی در نجد و حجاز ← Kister, 1967: 143-169.
۵. درباره تعلیمات مزدک ← Shaki, 1987: 306؛ درباره جهان‌بینی مزدکی نیز ← Shaki, 1958: 527-543.
۶. درباره جامعه و ساختار طبقاتی خدایان در جوامع هندوایرانی ← Dumézil, 1958: 1-3؛ برای اطلاعات بیش‌تر در خصوص طبقات متعدد در دوره ساسانی ← تفضلی، ۱۳۸۷؛ شکی، ۱۳۸۵: ۲۸-۱۳.
۷. درباره مفهوم «داد» ← Shaki, 1994: 544؛ برای اطلاعات بیش‌تر در خصوص دیدگاه‌های گوناگون درباره علل اجتماعی و اقتصادی قیام گنوماته و آثار و نتایج آن و هم‌چنین نظریاتی که اقدامات وی را با اندیشه‌های مزدک مقایسه می‌کنند ← ویسهوفر، ۱۳۸۹؛ داندامایف، ۱۳۸۶: ۳۰۵-۱۵۹؛ ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۴۳؛ دیاکونوف، ۱۳۹۰: ۸۹-۱۰۲؛ پیربریان، ۱۳۸۷: ۱۴۸-۲۱۱.
۸. برای اطلاعات بیش‌تر در خصوص آرا و اندیشه‌های افلاطون درباره جامعه آرمانی و مدینه فاضله‌اش ← گاتری، ۱۳۷۷.
۹. درباره رابطه برخی مکاتب گنوسی با دیانت مسیحیت ← ویدن‌گرن، ۱۳۹۰: ۱۸۲؛ هم‌چنین درباره مبادی گنوسیس ← کولپ، ۱۳۸۹: ۲۵۸.
۱۰. برای اطلاعات بیش‌تر ← Shaki, 1970: 277-312.
۱۱. برای اطلاعات بیش‌تر در زمینه اصطلاح «درست‌دینان» ← Shaki, 1372: 28-52.
۱۲. برای اطلاعات بیش‌تر در خصوص تأویلی که برخی روحانیون زردشتی از متن /وستا

- می‌کردند ← کلیما، ۱۳۸۶: ۲۲۵؛ به‌ویژه متن‌هایی که مربوط به بندهای ۴۴-۴۹ از فرگرد چهارم و نداد است.
۱۳. بر طبق برخی روایت‌ها هر مزد هزاران نفر از بزرگان را به قتل رسانید (← طبری، ۱۳۶۲: ج ۲، ۷۲۴-۷۲۵؛ بلعمی، ۱۳۵۳: ۱۰۷۲-۱۰۷۳؛ ابن‌مسکویه، ۱۳۶۹: ج ۱، ۱۸۷؛ مسعودی، ۱۳۵۶: ج ۱، ۲۶۵؛ گردیزی، ۱۳۶۳: ۸۹؛ ابن‌بلخی، ۱۳۶۳: ۹۸؛ مستوفی، ۱۳۶۴: ۱۲۰؛ ثعالبی، ۱۳۷۲: ۳۶۳؛ دینوری، ۱۳۶۴: ۱۰۶).
۱۴. از نظر نگارندگان به نقش هیئت‌ها در تحولات اجتماعی ایران باید بیش‌تر توجه شود.
۱۵. برای اطلاعات بیش‌تر ← Cameron, 1969-1970: 128-129؛ پروکویوس، ۱۳۸۲: ۱۴.
۱۶. برای اطلاعات بیش‌تر در خصوص تعالیم مزدک ← شهرستانی، ۱۳۵۰: ۱۱۵؛ مستوفی، ۱۳۶۴: ۱۱۵؛ ابن‌اثیر، ۱۳۷۰: ۴۸۱؛ بیرونی، ۱۳۸۰: ۲۵۴؛ طبری، ۱۳۶۲: ۶۴۰؛ ابن‌ندیم، ۱۳۵۲: ۶۱۱؛ فردوسی، ۱۳۷۴: ۴۳۰؛ خواجه نظام‌الملک، ۱۳۷۲: ۲۵۷؛ ابن‌بلخی، ۱۳۶۳: ۸۴؛ هم‌چنین درباره‌ی الهیات مزدکی ← شمس، ۱۳۹۰.
۱۷. طبری، یعقوبی، ابن‌قتیبه، مقدسی، مسعودی، حمزه‌اصفهانی، دینوری، و کتاب *نهایه‌الادب* معتقدند مزدکیان در اثنای حکومت خسرو کشته شده‌اند، اما برخی مانند ثعالبی، فردوسی، ابوریحان، ابن‌اثیر، ابوالفداء، کتاب *الاعانی*، مالالاس، توفانس، *روایت داراب هرمزدار*، و *فارس‌نامه* نیز کشتار مزدکیان را مربوط به زمان قباد می‌دانند (برای اطلاعات بیش‌تر ← کلیما، ۱۳۸۶: ۲۸۱؛ هم‌چنین برای شناخت تفاوت در روایت‌های گوناگون درباره‌ی داستان مزدک ← طاهری، ۱۳۸۹: ۵۹-۷۴).
۱۸. اخوان کاظمی به دنبال اثبات این نکته برآمده که مزدک هیچ‌گونه دشمنی با ساختار حکومت ابراز نمی‌کرده است، اما باید در نظر داشت که عمومیت یافتن آموزه‌های او در انتها منجر به تغییر در سیستم سیاسی ایران نیز شد. تقلای مزدکیان در اواخر عمر قباد برای تأثیرگذاری در مسئله‌ی جانشینی خود مؤید این نکته است (برای اطلاعات بیش‌تر درباره‌ی این مقاله ← اخوان کاظمی، ۱۳۸۳: ۱-۱۹).

کتاب‌نامه

- آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید (۱۳۸۱). *کتاب سوم دینکرد*، دفتر یکم، یادداشت و ترجمه از فریدون فضیلت، تهران: فرهنگ دهخدا.
- آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید (۱۳۸۴). *کتاب سوم دینکرد*، دفتر دوم، یادداشت و ترجمه از فریدون فضیلت، تهران: مهر آیین.
- آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید (۱۳۸۹). *دینکرد هفتم*، آوانویسی و ترجمه از محمدتقی راشد‌محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- آسموسن، ی. پ. (۱۳۸۹). «مسیحیان در ایران»، در: *تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی*، ج ۳، قسمت دوم، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، پژوهش دانشگاه کمبریج، تهران: امیرکبیر.
- آلتهایم، فرانتس (۱۳۹۳). *تاریخ اقتصادی دولت ساسانی*، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- آموزگار، ژاله (۱۳۸۷). *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: سمت.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۷۰). *الکامل فی التاریخ*، ج ۲، ترجمه محمدحسین روحانی، تهران: اساطیر.
- ابن اسفندیار، محمد بن حسن (۱۳۶۶). *تاریخ طبرستان*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: خاور.
- ابن العبري، ابو الفرج بن اهرن (۱۳۷۷). *مختصر تاریخ الدول*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن بلخی (۱۳۶۳). *فارس‌نامه*، مصحح گای لیسترانج و رینولد آلن نیکلسون، تهران: دنیای کتاب.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۴۲). *الفهرست*، ترجمه رضا تجدد، تهران: ابن سینا.
- ابن مسکویه، ابوعلی (۱۳۶۹). *تجارب الأمم*، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۳). «جنبش اجتماعی مزدک و اندیشه سیاسی شاهی»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، ش ۶۵، پاییز.
- اصفهانى، حمزة بن الحسن (۱۳۶۷). *تاریخ پیامبران و شاهان*، ترجمه جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴). *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی، تهران: طهوری.
- بغدادی، عبدالقاهر (۱۳۵۸). *الفرق بین الفرق*، به اهتمام محمدجواد مشکور، تهران: اشراقی.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۷). *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل، تهران: نقره.
- بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد (۱۳۵۳). *تاریخ بلعمی (تکمله تاریخ طبری)*، ج ۲، تصحیح ملک‌الشعرای بهار، تهران: زوار.
- بویس، مری (۱۳۸۱). *زردشتیان، باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه عسگر بهرامی، تهران: ققنوس.
- بویس، مری (۱۳۷۴). *تاریخ کیش زردشت، اوائل کار*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس.
- بهار، مهرداد (۱۳۵۸). «دیدگاه‌هایی تازه درباره مزدک»، *مجله اندیشه آزاد*، س ۱، ش ۳، تهران: کانون نویسندگان ایران، اسفند.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۰). *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*، تحقیق پرویز اذکائی، تهران: میراث مکتوب.
- بیلی، سرهارولد (۱۳۸۹). «یادداشتی درباره فرقه‌های دینی که کرتیر از آنها یاد کرده است»، در: *تاریخ ایران کمبریج*، ج ۳، قسمت دوم، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- پروکوپیوس (۱۳۸۲). *جنگ‌های ایران و روم*، ترجمه محمد سعیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- پیگولوسکایا، ن. (۱۳۷۲). *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران: علمی و فرهنگی.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۵). *مینوی خرد*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: توس.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۶). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران: سخن.
- تفضلی، احمد (۱۳۸۷). *جامعه ساسانی*، ترجمه مهرداد قدرت‌دیزجی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ثعالبی، ابومنصور (۱۳۸۵). *غرر اخبار الملوک الفرس و سیرهم*، ترجمه محمود هدایت، تهران: اساطیر.

۱۸۰ بررسی علل شکل‌گیری ایده‌آلیسم انقلابی مزدک و تأثیر آن در موفق نشدن این جنبش

- جاماسپ آسانا، جاماسپ جی دستور منوچهر جی (۱۳۷۱). *متون پهلوی*، گزارش سعید عریان، تهران: کتاب‌خانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- جلالی نائینی، سید محمدرضا (۱۳۸۵). *گزیده سرودهای ریگ ود*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خوافی، احمد بن جلال‌الدین (۱۳۴۱). *مجمعل فصیحی*، ج ۱، تصحیح محمود فرخ، مشهد: کتاب‌فروشی باستان.
- داندامایف، محمد (۱۳۸۶). *ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی*، ترجمه روحی ارباب، تهران: علمی و فرهنگی.
- دریایی، تورج (۱۳۹۰). *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه مرتضی ناقب‌فر، تهران: ققنوس.
- دریایی، تورج (۱۳۹۱). *ناگفته‌های امپراتوری ساسانیان*، ترجمه آهنگ حقانی و محمود فاضلی بیرجندی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- دومزیل، ژرژ (۱۳۸۶). «طبقات اجتماعی ایران قدیم»، در: *تمدن ایرانی*، ترجمه عیسی بهنام، تهران: علمی و فرهنگی.
- دیاکونوف، میخائیل میخائیلوویچ (۱۳۹۰). *تاریخ ایران باستان*، ترجمه روحی ارباب، تهران: علمی و فرهنگی.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۸۴). *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰). *تاریخ مردم ایران*، ۲ جلد، تهران: امیرکبیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹). «فتح ایران به دست اعراب و پیامد آن»، در: *تاریخ ایران کمبریج*، ج ۴، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- زرنر، آر. سی. (۱۳۸۹). *طلوع و غروب زردشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران: فکر روز.
- شعبانی، رضا (۱۳۸۵). *مبانی تاریخ اجتماعی ایران*، تهران: قومس.
- شکی، منصور (۱۳۸۵). «نظام طبقاتی در عصر ساسانی»، در: *جامعه و اقتصاد عصر ساسانی*، ترجمه حسین کیان‌راد، تهران: سخن.
- شمس، محمدجواد (۱۳۹۰). «مزدکیه: یگانه‌پرستی یا دوگانه‌گرایی»، *پژوهش‌نامه ادیان*، س ۵، ش ۹، بهار و تابستان.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۵۰). *الملل و النحل*، مصحح محمدرضا جلالی نائینی، تهران: اقبال.
- طاهری، محمد و محمد مؤمنی‌ثانی (۱۳۸۹). «بررسی تفاوت ساختاری داستان مزدک در شاهنامه با دیگر منابع تاریخی»، *پژوهش‌نامه زبان و ادب پارسی (گوهرگویا)*، س ۴، ش ۲، پیاپی ۱۴، تابستان.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۲). *تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- طیبی، حشمت‌الله (۱۳۵۰). «سیر طبقات اجتماعی و ویژگی‌های خانواده در ایران قدیم»، *مجله بررسی‌های تاریخی*، ش ۳۷.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۴). *تاریخ فلسفه سیاسی غرب (از آغاز تا پایان سده‌های میانه)*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- عریان، سعید (۱۳۸۲). *راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه*، تهران: معاونت پژوهشی سازمان میراث فرهنگی کشور.

- فرای، ریچارد (۱۳۷۳). *میراث باستانی ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۴). *شاهنامه*، تهران: امیرکبیر.
- فولادپور، همایون و هایده ربیعی (۱۳۶۸). «نگاهی تازه به داستان مزدک و قباد»، *ایران‌نامه*، ش ۲۹، زمستان.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه (جلد یکم، یونان و روم)*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی؛ تهران: سروش.
- کریستن‌سن، آرتور امانوئل (۱۳۷۴). *سلطنت قباد و ظهور مزدک*، ترجمه احمد بیرشک، تهران: طهوری.
- کریستن‌سن، آرتور امانوئل (۱۳۸۴). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر.
- کلیم، اوتاگر (۱۳۷۱). *تاریخچه مکتب مزدک*، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران: توس.
- کلیم، اوتاگر (۱۳۸۶). *تاریخ جنبش مزدکیان*، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران: توس.
- کولپ، کارستن (۱۳۸۹). «سیر و تحول اندیشه دینی»، در: *تاریخ ایران کمبریج*، ج ۳، بخش دوم، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه یونان (جمهوری)*، ج ۱۵، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.
- گیمن، دوشن (۱۳۸۵). *دین ایران باستان*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: فکر روز.
- مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۴). *تاریخ گزیده*، تهران: امیرکبیر.
- مسعودی، ابوالحسن (۱۳۵۶). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱ و ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴). *البدء والتاریخ*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۱ و ۲، تهران: آگاه.
- مینوی، مجتبی (۱۳۵۶). *نامه تنسر به گشنسپ*، گردآورنده تعلیقات مجتبی مینوی و محمداسماعیل رضوانی، تهران: خوارزمی.
- نارمن شارپ، رلف (۱۳۴۶). *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*، شیراز: شورای مرکزی جشن‌های شاهنشاهی.
- نویختی، حسن (۱۳۶۱). *فرق الشیعه*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: علمی و فرهنگی.
- نولدکه، تئودور (۱۳۵۸). *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، تهران: انجمن آثار ملی.
- نیکلسون، ر. ا. (۱۳۶۱). «مزدک»، ترجمه آوانس آوانسیان، *مجله آینده*، س ۸، ش ۵، مرداد.
- نیولی، گرادو (۱۳۹۰). *از زردشت تا مانی*، ترجمه آرزو رسولی، تهران: ماهی.
- ویدن‌گرن، گئو (۱۳۹۰). *مانی و تعلیمات او*، ترجمه زهت صفای اصفهانی، تهران: مرکز.
- ویسهوفر، یوزف (۱۳۸۹). *قیام گئوماته و آغاز پادشاهی داریوش اول*، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران: آمه.
- ویتر، انگلبرت و بناته دیگناس (۱۳۸۶). *روم و ایران*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: فرزانه روز.
- یارشاطر، احسان (۱۳۸۹). *آیین مزدکی، تاریخ ایران*، پژوهش دانشگاه کمبریج، ج ۳، قسمت دوم، گردآورنده احسان یارشاطر، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- یعقوبی، ابن‌واضح (۱۳۷۴). *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.

- Altheim, F. and R. Stiehl (1953). 'Mazdak und Porphyrios', *La Nouvelle Clio*, Vol. V, Brussels.
- Ashouri, D. (2003). 'Nietzsche and Persia', in *Encyclopaedia Iranica*, E. Yarshater (ed.).
- Bausani, A. (2000). 'Two Unsuccessful Prophets: Mani and Mazdak', *Religion in Iran, From Zoroaster to Baha'ullah*, New York: Bibliotheca Persica Press.
- Cameron, A. (1969-1970). 'Agathias on the Sassanians', *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 23.
- Carlyle, A.W. and A.J.A. Carlyle (1936). *History of Mediaeval Political Theory in the West*, 2vols., New York, NY: Barnes and Noble.
- Crone, P. (1992). 'Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt', *Iran*, Vol. 29.
- Dumézil, G. (1958). 'L'Idéologie Tripartites Des Indo-Européens', dans *Mythe et épopée*, No. 1-3, Paris.
- Frye, R.N. (1974). 'Methodology in Iranian History', in: *Neue Methodologie in der Iranistik*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Gaube, H. (1982). 'Mazdak: Historical Reality or Invention?', *Studia Iranica*, Vol. 11.
- Kister, M.J. (1967). 'Al-Hīra, Some Notes on its Relation with Arabia', *Arabica*, Vol. XI.
- Morony, M. (1991). 'Mazdak', *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. VI.
- Nöldeke, T. (1879). 'Orientalischer Socialismus', *Deutsche Rundschau*, Vol. XVIII, Berlin.
- Shaki, M. (1970). 'Some Basic Tenets of the Eclectic Metaphysics of the Dēnkart', *Archiv Orientalni*, Vol. 38.
- Shaki, M. (1985). 'The Cosmogonical and Cosmological Teachings of Mazdak', Paper in Honour of Professor Mary Boyce, *Acta Iranica*, Vol. 25, E.J. Brill, Leiden.
- Shaki, M. (1987). 'The Social Doctrine of Mazdak in the Light of Middle Persian Evidence', *Archiv Orientalni*, Vol. 46.
- Shaki, M. (1993). 'Drist-Dēnān', *Ma'ārif*, Vol. 10, No. 1.
- Shaki, M. (1994). 'Dād', *Encyclopaedia Iranica*, Vol. VI.
- Wesendonk, O.G.Von. (1919). 'Die Mazdakiten, Eine Kommunistisch Religiöse Bewegung im Sassanidenreich', *Der Neue Orient*, Vol. VI, Berlin.
- Wesendonk, O.G.Von. (1920). 'Die Religion der Druzen', *Der Neue Orient*, Vol. VII.