



تبرستان

[www.tabarstan.info](http://www.tabarstan.info)

# بدعت گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی

به کوشش  
ملیحه کریمیان / محمد کریمی زنجانی اصل

بدعت‌گرایی و زندقه  
در ایران عهد ساسانی

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

بدعت‌گرایی و زندقه  
در ایران عهد ساسانی

تبرستان  
www.tabaristan.info

به کوشش  
ملیحه کرباسیان  
محمد کریمی زنجانی اصل



نشر اختران

---

کرباسیان، ملیحه، ۱۳۴۶ - ،  
بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی / به کوشش ملیحه کرباسیان، محمد  
کریمی زنجانی اصل - تهران: اختران، ۱۳۸۴.

ISBN: 964-7514-75-1

۱۶۰ ص .

فهرستتویسی براساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. ایران - دین - تاریخ. ۲. دین و دولت - ایران. الف. کریمی زنجانی اصل، محمد،

۱۳۵۲ - . ب. عنوان.

۲۰۰ / ۹۵۵

۴ ب ۳۸ ک / ۲۲۷۰ BL

م ۸۴ - ۳۷۸۳۴

کتابخانه ملی ایران

---



نشر اختران

بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی

به کوشش ملیحه کرباسیان - محمد کریمی زنجانی اصل

طرح جلد: ابراهیم حقیقی

چاپ اول ۱۳۸۴

شماره نشر ۸۴

شمارگان ۱۵۰۰ نسخه

چاپ فرشیوه

---

تلفکس انتشارات: ۶۶۴۱۰۳۲۵ - تلفن فروشگاه: ۶۶۴۱۱۴۲۹ - ۶۶۹۵۳۰۷۱

<http://www.akhtaranbook.com>

Email: [info@akhtaranbook.com](mailto:info@akhtaranbook.com)

ISBN 964-7514-75-1

شابک: ۹۶۴-۷۵۱۴-۷۵-۱

کلیه حقوق برای نشر اختران محفوظ است

به مهربانوی مطالعات ایرانی

تبرستان  
قریبه رازی

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## فهرست مطالب

- ۹ ..... یاد و سپاس  
پیشگفتار: دولت‌های دگراندیش ستیز و سرکوب‌های معرفتی
- ۱۱ ..... محمد کریمی زنجانی اصل

### کیش زرتشتی و بدعت‌گرایی

- کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی
- ۳۱ ..... شادروان احمد تفضلی  
نگاهی به بدعت‌گرایی در دوره ساسانی
- ۴۷ ..... تورج دریایی  
تندیس مفرغی مؤبد مؤبدان کرتیر
- ۵۳ ..... شادروان یحیی ذکاء  
دین رمزی و بدعت در نظریه حکومتی ساسانیان
- ۶۵ ..... شائول شاکد، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر  
بنیادهای مذهبی حکومت در ایران عصر ساسانی
- ۷۵ ..... علی‌نقی منزوی

### خاستگاه‌های زندقه و زنداقه

- زندیق
- ۹۳ ..... شادروان مهرداد بهار  
ضد زندیون در دوره ساسانی و صدر اسلام
- ۹۷ ..... تورج دریایی



زندقه به روایت دایرةالمعارف اسلام

فرانسوا دوبلوا، ترجمهٔ ملیحه کرباسیان ..... ۱۰۷  
زندقه و زنداقه

شادروان عبدالحسین زرین‌کوب ..... ۱۲۳  
ملاحظات تاریخی؛ سنجه‌ای برای وجه اشتقاق و معنای زندیق

محمد کریمی زنجانی اصل ..... ۱۴۹

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## یاد و سپاس

کتاب حاضر، نخستین عنوان از مجموعه «مطالعات ایران باستان» است که به پایمردی و بلندنظری دوستان دانش پرور انتشارات اختران به زیور طبع آراسته می‌شود.

در باره اهمیت چنین مطالعاتی، پیش از این به شایستگی و بایستگی سخن گفته‌اند. این مجموعه نیز می‌کوشد با در اختیار نهادن مجموعه‌ای ارزشمند از مطالعات انجام گرفته در این زمینه، سهم خویش را ادا کند. این حوزه مطالعاتی، به ویژه از آنجا که در شناخت دستاوردهای فرهنگی و تمدنی نخستین سده‌های اسلامی نیز یاریگر پژوهشگران تواند بود، ما را بر آن داشته است که در هر مجموعه، پژوهش‌هایی را که به پیوند دستاوردهای فرهنگی و معنوی دوره‌های پیشا اسلامی و اسلامی تمدن ایرانی می‌پردازند، مورد توجه قرار دهیم.

بدیهی است که نگارندگان مقالات این مجموعه، هر یک از چشم‌اندازی خاص، موضوع مورد نظرشان را بررسیده و برآمده از منابع برگزیده خویش، دریافت خود را عرضه داشته‌اند؛ و گونه‌گونی نظرات طرح شده در آثار آنان نیز برآمده از چنین رویکردی است.

در این مجال، سپاس از بزرگوارانی که با انتشار پژوهش‌های گرانقدر خود و یا عزیزان از دست‌رفته‌شان در این مجموعه موافقت کرده و یاریگر ما بوده‌اند کمترین کاری است که می‌توانیم کرد.

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## پیشگفتار

### دولت‌های دگراندیش ستیز و سرکوب‌های معرفتی\*

محمد کریمی زنجانی اصل

۱.۱. تاریخ کشاکش‌های مذهبی و معرفتی در ایران، بنا بر اسناد و مدارک موجود، گستره‌ای را در بر می‌گیرد که تا پدیداری نخستین قدرت‌های سازمان یافته سیاسی و حکومتی در هزاره نخست پیش از میلاد راه می‌برد و تا اکنونیت<sup>۱</sup> جامعه ایرانی نیز قابل پیگیری است.

---

\*. اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، تهران، نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۲ش، صص ۱۷ - ۳۵.

۱. واژه «اکنونیت» را تا آنجا که دامنه آگاهی من مجال می‌دهد، نخستین بار همایون فولادپور در ترجمه مقاله «در باره "روشنگری چیست" کانت» (میشل فوکو، ماهنامه کلک، شماره ۲۲، دی ۱۳۷۰ش، ص ۶۶)، به همراه واژه «فعلیت»، در برابر واژه *actualité* به کار برده است. به نوشته فوکو (ص ۵۹) در رساله روشنگری چیست کانت شاهدیم که:

مسئله زمان حال همچون رویدادی فلسفی رخ می‌نماید، رویدادی که فیلسوفی که از آن سخن می‌گوید خود نیز جزئی از آن است. اگر فلسفه را صورتی از پراتیک گفتاری *Discursive* بینگاریم که تاریخ خود را دارد، به نظر گزافه نیست اگر بگوییم که در متن مربوط به «روشنگری»، فلسفه برای نخستین بار از فعلیت *actualité* گفتاری خود یک مسئله اساسی می‌سازد، و این فعلیت را همچون یک رویداد *événement* به پرسش می‌گیرد؛ رویدادی که [فلسفه] باید معنا و ارزش و فردیت فلسفه‌اش را بیان کند و در آن هم دلیل وجودی خود را بیابد و هم بنیاد آنچه را که می‌گوید. و از همین جا روشن می‌شود که [در این چشم‌انداز] برای فیلسوف، طرح مسئله تعلق‌اش به این «حال» دیگر

۲.۱. در واقع، تأمل در تعدد و تکرار این کشاکش‌ها در آشکال و ابعاد مختلف، آن‌هم در بخش عمده‌ای از تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی، برانگیزاننده حساسیت شماری از پژوهشگران برای تبارشناسی و آسیب‌شناسی رفتارهای فرهنگی و معرفتی جامعه ایرانی از این چشم‌انداز بوده است و پژوهش‌های تاکنون انجام گرفته در این زمینه نیز، عمدتاً از چنین دغدغه‌هایی برخاسته‌اند.

۳.۱. با این حال، توجه به درونمایه و دستامد بسیاری از این پژوهش‌ها برمی‌نماید که مؤلفانشان در توضیح و تحلیل تاریخ این کشاکش‌ها، با تأکید بر برخی عوامل جغرافیایی، اقتصادی، اجتماعی، و با برکشیدن و برجسته‌نمایی نقش نهاد حکومت در این زمینه، به تبیین‌ها و تفسیرهایی بعضاً تک‌سویه و روبنایی راه برده‌اند. حال آنکه به‌رغم همراهی متداول منشی‌ستیهنده کشاکش‌های یاد شده با سرکوب‌های نظامی، طرح این پرسش نیز ضروری می‌نماید که آیا صرف توجه به حضور واقعی تاریخی به نام «دولت» در شکل سرکوبگر و دگراندیش ستیزش در متن این کشاکش‌ها، نادیده گرفتن عوامل به‌ظاهر پنهان اما در عمل بس مهم دیگری را موجب نخواهد شد؟ و آیا فروکاستن ساز و کار ستیهنده این کشاکش‌ها به سرکوب‌های نظامی، به بی‌توجهی نسبت به وجه دیگری از سرشت و کارمایه آنها راه نخواهد برد: سرکوب‌های معرفتی؛ سرکوب‌هایی که دستامد روابط پیچیده و مناسبات چندجانبه نیروهای سیاسی / اجتماعی / اقتصادی / فرهنگی درگیر در فرآیند مشروعیت-بخشی «دولت» به مثابه نهادی سرکوبگر هستند؛ سازمایه و شاکله اصلی

---

به هیچ روی مسأله تعلق به یک دکترین یا سنت نیست؛ دیگر مسأله به سادگی مسأله تعلق به جامعه بشری به طور عام نیست؛ بل مسأله تعلق به یک «ما» پیش می‌آید، «ما»یی که به یک مجموعه فرهنگی برمی‌گردد که اکنونیت ویژه‌اش را مشخص می‌کند.

رفتارهای فرهنگی ما در طول تاریخ و در پهنه جغرافیای تمدنی ایران را برمی‌سازند؛ و حضورشان در اکنونیت این جامعه، برمی‌نماید که گشودن افق‌های تازه و نشان دادن امکانات جدید اندیشیدن و احساس کردن و عمل نمودنمان، جز از راه به چالش خواندن آنها به مثابه سازندگان «روح زمانه»<sup>۱</sup> ما، ممکن و میسر نخواهد بود.

۴.۱. به واقع، با بهره‌گیری از چنین نگرشی درمی‌یابیم که قدرت‌های حاکمه در طول تاریخ ایران، برخورد دوگانه خود با حضور ادیان و جهان‌بینی‌های مختلف را بر چه بنیادهایی استوار کرده بوده‌اند: این قدرت‌ها از سویی فرهنگ‌های گوناگون را تا آنجا برتافته و با پیروانشان از درِ همزیستی و مسالمت‌اندیشی برمی‌آمده‌اند که یا آنها را پشتیبان اساس اقتدار و مشروعیت سیاسی خود بدانند و یا دست‌کم برای این اقتدار و مشروعیت از جانب ایشان خطری احساس نکنند؛ در همین حال، از سوی دیگر، توتالیسم<sup>۲</sup> حاکم بر آنها، با دلالتش بر وجود نظامی وحدت‌بخش و بنیادگرفته بر اندیشه‌ای در پی بیان هر چیز و توانا به فرمان دادن به هر کار، از راه قائل شدن به تفاوتِ ژرف و تمایزِ شدید زیست‌جهانِ بر ساخته این اندیشه با دیگر زیست‌جهان‌های اندیشه‌های موجود، بر انکار و نفی ضرورت حضور چنین زیست‌جهان‌هایی کوشیده و اصرار می‌کرده است؛ و بدیهی می‌نماید که افزاز این نفی و انکار را در بهره‌گیری از فرهنگ‌های پشتیبان خود به عنوان عاملان سرکوب معرفتی بازمی‌جسته است؛ همچنان که این فرهنگ‌ها نیز استمرار حضور خویش را در این سازش و آن چالش می‌دیده‌اند.

۱. البته در معنای آلمانی‌اش.

۲. در معنای اریکسونی آن. در این باره نک:

۵.۱. چنین فرایندی را از آغاز تشکیل نخستین حکومت‌های ایرانی با مدعای «تمرکزگرایی و جهان‌شمولیت»<sup>۱</sup>شان می‌توان دید. هر چند که با نادیده گرفتن این دوگانه رفتاری‌ها، تاکنون، بنیان‌گذار این حکومت‌ها، کوروش هخامنشی را بیشتر حامی بابل و ستایشگر مردوک و منجی یهود و شخصیتی آزاد اندیش دیده‌اند و بر همین اساس او را ستوده و تا جایگاه پیامبری فرازش آورده‌اند،<sup>۲</sup> اما کمتر توجه کرده‌اند که او در جریان فتح بابل، با همدستی پرستاران و پیروان مردوک، معابد ساخته نبونید در بزرگداشت ایزد سین (: ماه) را آتش زد و غارت کرد و منهدم ساخت تا ایزدی پارساگرا و فراقومی با توانایی رقابت با مدعای جهان‌شمولش را در برابر ایزدی صرفاً قومی به زانو درآورد و در هم کوبد.<sup>۳</sup>

۶.۱. حدود سازش و چالش جانشینان کوروش با ملل ساکن در گستره شاهنشاهی نیز بر چنین اصولی استوار بود؛ چنان که از سویی ایزدان «بی آزار» دیگر آیین‌ها را به رسمیت می‌شناختند و هم‌اندیشی‌ها و مراودات میان مذاهب و فرهنگ‌های مختلف را برمی‌تافتند؛<sup>۴</sup> و از سوی

۱. در این زمینه، برای نمونه بنگرید به گزارش‌های نقل شده در این پژوهش‌ها: مرتضی احتشام، *ایران در زمان هخامنشیان*، تهران، ۱۳۵۴ش، صص ۲۱۲ - ۲۱۴؛ ا.ت. اومستد، *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه محمد مقدم، تهران، ۱۳۷۲ش، صص ۶۷ - ۷۱؛ فریدون بدره‌ای، *کوروش کبیر در قرآن مجید و عهد عتیق*، همدان، ۱۳۳۸ش، صص

G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Paris, 1968, pp.158-160؛ ۶۸ - ۷۲

2. J. Duchesne-Guillemin, "Religion et politique, de Cyrus a Xerxès", *Bulletin of the Iranian Culture Foundation*, vol.I, part.1, Tehran, 1969, pp.56-57;

نیرنگ نیز سیاست دینی کوروش را نه برآمده از آزادمنشی دینی او، بلکه برخاسته از هدف وی در تأمین استیلاش بر سرزمین‌های تسخیر شده، تلقی کرده است: نک:

H. S. Nyberg, "Das Reich der Achämeniden", *Historia Mundi*, III, Bern - München, 1954, S.67.

۳. چنان که معماری تخت‌جمشید به عنوان کانون تلاقی آن فرهنگ‌ها، هم‌امروز نیز پیش روی ماست. در این باره نک: علیرضا شاپور شهبازی، *شرح مصور تخت جمشید*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مهرداد بهار، *تخت جمشید*، تهران، ۱۳۷۲ش.

دیگر، در برخورد با جنبش‌های اقتدارگریز، با بهره‌گیری از افزارها و راهکارهای گوناگون، به سرکوب خشونت‌آمیز و حذفی دست می‌یازیدند؛ چنان‌که خشیارشا، هم در تخت جمشید «دروازه ملل» ساخت<sup>۱</sup> و هم به ویران کردن «معبد دیوان» فرمان داد<sup>۲</sup> و برای پدیدار کردن تمرکزگرایی مذهبی در کنار تمرکزگرایی سیاسی کوشید؛ گویی از این دوران، پیچیدگی

---

1. Roland G. Kent, *Old Persian*, New Haven, 1961, p.148; R. N. Sharp, *The Inscriptions in old Persian Cuneiform of the Achaemenian Emperors*, Shiraz, 1967, p.106.

مطالب مربوط به دروازه ملل در بندهای ۱۱ تا ۱۷ از کتیبه XPa آمده است. در این باره همچنین نک: علیرضا شاپور شهبازی، شرح مصور تخت جمشید، پیشین، صص ۱۳ - ۱۵.

2. R. G. Kent, *Old Persian*, op.cit, p.151; R. N. Sharp, *The Inscriptions Cuneiform...*, op.cit, p.118.

مطالب مربوط به ویران کردن معبد دیوان در بندهای ۳۲ تا ۴۱ از کتیبه XPh آمده است.

برای برخی تفسیرها در این باره نک: م.آ. داندامایف، *ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی*، ترجمه روحی ارباب، تهران، ۱۳۵۲ش، صص ۳۱۹ - ۳۲۰ (او با هرتسفلد در یکی دانستن "دیوها" با ایزدان مطرود زرتشتی و به ویژه "میترا" و "آناهیتا" و "ورهرام" همداستان است)؛ ا.ت. اومستد، *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه محمد مقدم، پیشین، صص ۳۱۳ - ۳۱۴ (او "دیوها" را همان قبیله "داهی" در مرز ایران و در ناحیه باکتریا می‌داند).

برای نظری که "معبد دیوان" را همان "معبد مردوک" در بابل می‌داند، آن هم بدون توجه به برپا بودن این معبد تا پایان عهد هخامنشی، نک:

J. Duchesne-Guillemin, "Religion et politique...", op.cit, pp.61-63; G. Widengren, *Les religions ...*, op.cit, pp.162-163; H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938, SS.365-366;

و برای نظری که بدون در نظر گرفتن سخنان هرودوت، معبد دیوان را همان پارتون آتن می‌داند، نک:

J. Lévy, "L'inscription triomphale de Xerxès", *Revue historique*, vol.185, 1939, pp.105 ff; U. Bianchi, "L'inscription 'des daivas' et le Zoroastrisme des Achéménides", *Revue de l'histoire des religions*, vol.192, 1977, pp.3-30.



امور حکومتی و ساختمان‌دی نظام سلطه و قدرت، می‌رفت که اتخاذ چنین سیاستی را «بایسته و ضروری» بنماید؛ و پس از تسخیر ایران به دست مقدونیان، نژاده‌گرایان ایرانی ضرورت توجه بدان را بیشتر دریافتند؛ هر چند که هلنیسم و جهان‌وطنی‌گری دوران سلوکی و بازنابش در عهد اشکانی،<sup>۱</sup> امکان چندانی برای بروز آن فراهم نیاورد، مگر پس از پدید آمدن دولت روم به عنوان یک قدرت معارض خارجی.

۷.۱. سرانجام، ظهور ساسانیان اتخاذ چنین سیاستی را دوباره فراز آورد و به روندی انجامید که از تمرکزگرایی سیاسی تا تمرکزگرایی مذهبی راه پیمود؛ و توجه بدان برمی‌نماید که چرا مانویت به دلیل برنیابردن خواست‌های اقتدارگرایانه این دولت، و برآمده از خصلت ایدئولوژی-گریز و غیرحکومتی و نائزاده آموزه‌های پیامبر و بنیادگذارش، از مذهبی برخوردار از حمایت نخستین پادشاهان ساسانی به مذهبی معارض در عهد پادشاهان بعدی تبدیل گشت و در هم کوبیده شد؛<sup>۲</sup> اما در دوران شاه نرسه (حک: ۲۹۳ - ۳۰۲ م)، برای مدتی، همچون «سلاحی علیه رومیان در پشت جبهه آنان مورد استفاده قرار گرفت»<sup>۳</sup> و در عهد هرمز دوم

۱. درباره فرهنگ هلنی در ایران دوره‌های سلوکی و اشکانی منابع مورد مراجعه من عبارت بوده‌اند از: ساموئیل. ک. ادی، آیین شهریاری در شرق، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۷ش، صص ۱۰۷ - ۱۶۸؛ م.م. دیاکونف، اشکانیان، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۱ش، صص ۱۱۳ - ۱۲۷؛ مالکوم کالج، پارتیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۶ش، صص ۸۷ - ۱۴۷؛

Franz Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, New York, 1956, ch. III, V, VI; *The Cambridge History of Iran*, vol.3, part.2, ed. by Ehsan Yarshater, Cambridge, 1975, ch. 22-23, pp.819-865, 866-906; G. Widengren, *Les religions...*, op.cit, pp.201-272.

۲. نک: ولادیمیر گریگوریچ لوکونین، تمدن ایران ساسانی، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۵ش، صص ۱۱۸ - ۱۳۱.

۳. ن. پیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ش، صص ۴۶۷.

(حک: ۳۰۲ - ۳۰۹ م) پیگردش از نو ادامه یافت.

۸.۱. این روند را درباره کیش مزدکی به‌عنوان خلف مانویت<sup>۱</sup> هم شاهدیم، که به‌دلیل استواری بر آموزه‌هایی برآورنده خواست‌های ملوکانه کواد اول برای درهم کوبیدن شماری از مزاحمان و مدعیان حاضر در ساخت قدرت، برای مدتی به فراز برکشیده شد، اما سرانجام به‌دلیل نداشتن خصلت ایدئولوژیک و حکومتی‌ای که بهره‌گیری از تمامی افرازی‌های حفظ قدرت را فراچنگش قرار دهد، به یک کودتای مخالفان درهم شکست.<sup>۲</sup> چنین توجهی، همچنین توضیح می‌دهد که کرتیر، موبدان موبد و شاید هم نظریه‌پرداز حکومتی ساسانی، چرا به آن همه سرکوب دگراندیشان بر خود می‌بالید و حتی از هم‌کیشان ناهم‌سازش در آتشکده شیز آذربایجان نیز نگذشت،<sup>۳</sup> و با افتخار، اجازه گرفت کشتارهایش را زیر نویکنده<sup>۴</sup> شاهانه ثبت کند.<sup>۵</sup> هرچند که به فرجام، اهل

1. G. Widengren, *Les religions...*, op.cit, pp.341-343; O. Klima, *Mazdak, Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*, Praha, 1957, SS.183 ff.

برای نقد این دیدگاه و اصرار بر اصلاحات آیین مزدکی در آیین زرتشتی نک:

Ehsan Yarshater, "Mazdakism", *The Cambridge History of Iran*, vol.3, part.2, op.cit, chapter. 27 b, pp.991-1024.

۲. در این باره بنگرید به کتاب یاد شده کلیما در پی‌نوشت قبل که بررسی فراگیر آیین مزدکی به‌عنوان یک جنبش اجتماعی در جامعه‌ای دینی را در بر دارد.

۳. برخورد موبدان شیز و استخر تعبیر نگارنده این گفتار است. توج در یابی هم با اشاره به یادکرد کرتیر در باب "به راه راست آوردن موبدان"، درباره کشاکش‌های موبدان زرتشتی بر سر خوانش‌های متعدد اوستا سخن قابل تأملی دارد. نک: «نگاهی به بدعت‌گرایی در دوره ساسانی»، *ایران‌نامه*، سال هفدهم، واشنگتن، تابستان ۱۳۷۸ش، صص ۲۹۱ - ۲۹۵.

۴. «نویکند» nevikand واژه‌ای است که زنده‌یاد یحیی ماهیار نوابی برای «کتیبه» یا «سنگ نبشته» که دو برابر نهاد واژه Inscriptio اند، پیشنهاد کرده است. نک: «نویکند - نگارکند»، *ماهنامه چیتا*، سال دوم، شماره ۱۴، تهران، آذر ۱۳۶۱ش، صص ۴۳۷ - ۴۳۸.

۵. درباره کرتیر و فعالیت‌های او و دیگر موبدان ساسانی منابع مورد مراجعه من عبارت

شیز قدرت معنوی را فراچنگ آوردند و در عهد آذرباد مارسپندان با توجه به مقتضیات زمانه خود به تدوین کلام زرتشتی و اندرزنامه‌نگاری همت گماشتند و خاطره کرتیر و سرکوب‌هایش را به سکوت برگزار کردند؛ یا از روی مصلحت‌اندیشی و یا برآمده از کینه دیرینه‌شان از او.

۹.۱. بدین‌سان، چرایی اقتدارگریزی بسیاری از ادیان و اقوام ایرانی در برخورد با قدرت‌های حاکمه و ادیان حکومتی، از عهد هخامنشی به بعد، به‌طور کلی در چنین روندهایی ریشه دارد؛ و می‌دانیم که این اقتدار-گریزی، در مواردی، کشاکش‌های سیاسی و شورش‌های اجتماعی چندی را نیز به همراه داشت؛ به‌ویژه که جغرافیای طبیعی و نظام معیشتی اقوام پراکنده در ایران نیز آن را هموار و ممکن می‌نمود؛ اما این همه ماجرا نیست؛ و دوره‌های فترت سلطه قدرت مرکزی، به شکوفایی سطح مراودات مذهبی و فرهنگی راه برده و خوانش‌های ترکیبی و چندرگه‌ای

---

بوده‌اند از: پرویز رجبی، «کرتیر و سنگ‌نبشته او در کعبه زرتشت»، بررسی‌های تاریخی، سال ششم، شماره ۳۳، تهران، ۱۳۵۰ش، صص ۱-۶۸؛ علی نقی منزوی، «بنیادهای مذهبی حکومت در ایران عصر ساسانی»، ماهنامه چیستا، سال سوم، شماره ۱، تهران، شهریور ۱۳۶۴ش، صص ۵-۱۱ (منتشر شده با امضاء مستعار علی کوشا)؛ ولادیمیر لوکونین، تمدن ایران ساسانی، ترجمه عنایت‌الله رضا، پیشین، صص ۱۱۲-۱۶۲؛ ن. پیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، پیشین، صص ۴۶۳-۴۷۹؛ محمد تقی ایمان‌پور، «نقش روحانیان زرتشتی در تقویت حکومت ساسانی و دیانت زرتشتی»، فصلنامه مطالعات تاریخی، سال دوم، شماره ۶، مشهد، تابستان ۱۳۶۹ش، صص ۲۱۱-۲۳۴؛ احمد تفضلی، «کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی»، یکی قطره باران (جشن‌نامه استاد دکتر عباس زریاب خویی)، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ش، صص ۷۲۳-۷۳۷؛ تورج دریایی، «کتیبه کرتیر در نقش رجب»، نامه ایران باستان، سال اول، شماره اول، تهران، بهار و تابستان ۱۳۸۰ش، صص ۳-۱۰؛

G. Widengren, *Les religions ...*, op.cit, pp.305-309; James R. Russel, "Kartīr and Mānī: A Shamanistic model of their conflict", *Acta Iranica*, vol.XVI, Leiden, 1990, pp.180-193; Shaul Shaked, *Dualism in Transformasion (Varieties of Religion in Sassanian Iran)*, London, 1994, pp.27-51, 132-134.

از جهان‌بینی‌های مختلف را فرجام داد؛ اوج این رخداد را در دوران اشکانی و در نخستین و واپسین سده‌های عهد ساسانی شاهدیم<sup>۱</sup> و کانون‌های اصلی آن در ایران خاوری و باختری و آسیای صغیر متمرکز بودند؛ و بیش از همه، در بین‌النهرین و ماوراء النهر.<sup>۲</sup>

۱۰.۱. در چنین احوالی، جریان سلطه‌تازیان بر مناطق گسترده‌ای از شاهنشاهی ساسانی و امپراطوری روم، دین تازه‌ای را فراروی ساکنان مغلوب آنها نهاد: اسلام، با مدعایی جهان‌وطن‌گرا و بنیاد گرفته بر اصل وحدانیت خداوند؛ خدایی که همه معانی پراکنده هستی و آدمی را جمع کرده و به صورت ترکیبی واحد عرضه می‌نمود؛ آن هم از راه تبدیل جهان به آیات و نشانه‌هایی گرد آمده در یک متن، با اسس اساسی به نام قرآن؛ که در عین حال، با به رسمیت شناختن شماری از جهان‌بینی‌های موجود، برگرفتن محسنات آراء هر یک از آنها و کنار نهادن کذب و ناپسندی‌هایشان را امری ممکن می‌دانست: ﴿يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيَنْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ﴾ (بدين سان خداوند حق و باطل را مثل می‌زند؛ و اما کف بر باد می‌رود، و اما آنچه به مردمان سود می‌رساند، بر روی زمین باقی می‌ماند) [الرعد، آیه ۱۷].

۱. ویدن‌گرن در این زمینه، بررسی‌های قابل تأمل و درخشانی دارد. از جمله این آثار عبارتند از:

Geo Widengren, *Iranisch - semitische Kulturbewegung in parthischer Zeit*, Köln - Opladen, 1960; Idem, *Mani and Manichaeism*, trans. by Charles Kessler, London, 1965, pp.1-22;

و نیز بنگرید به ترجمه فارسی همین اثر: گئو ویدن‌گرن، *مانی و تعلیمات او*، ترجمه نزهت صفای اصفهانی، تهران، ۱۳۵۲ش، صص ۹ - ۳۵.

۲. چنان که دانشگاه‌های جندی‌شاپور در خوزستان، سورا در نزدیکی تیسفون، نصیبین در کردستان، حران و ایسا در اناطولی، انطاکیه و اسکندریه مهم‌ترین کانون‌های تجمع این فرهنگ‌های چند رگه و ترکیبی بودند.

۱۱.۱. آنچه مسلم است، جریان فتوحات تازیان، حیات سیاسی / فرهنگی / اجتماعی / ... آنچه از آن به بعد «جهان اسلامی» نامیده شد را با دگرگونی‌ها و شرایط تازه‌ای مواجه ساخت.

۱۲.۱. در نخستین گام، با مسلمان شدن بسیاری از اقوام غیرعرب، ایده «جامعه عرب به عنوان جامعه اسلامی» از هم فرو پاشید و جامعه اسلامی به لحاظ ترکیب قومی / زبانی / فرهنگی / ... با تغییری ماهیتی روبرو شد؛<sup>۱</sup> این ترکیب‌بندی جدید، در پی خواستاری نو مسلمانان به شرکت در تصمیم‌گیری‌های حکومتی و با اصرار آنها به برابری و مساوات‌طلبی‌شان، ناآرامی‌های دوران اموی را پدیدار کرد. بدین سان، مسأله انتشار اسلام، پرسش از محدود بودن آن به طبقه برگزیده حاکم و یا عمومی و جهانی بودنش را پیش کشید. آن هم در شرایطی که در واپسین سده شاهنشاهی ساسانی، شماری از آن جهان‌بینی‌های چند رگه یاد شده در بالا، در قالب انواع فرقه‌های گنوستیک با پیش‌زمینه‌های معرفتی زرتشتی / مسیحی / یهودی در بین‌النهرین حضور و حیاتی فعال داشتند<sup>۲</sup> و پس از استقرار اسلام در این منطقه، در سایه فروپاشی «دولت ساسانی به مثابه مهم‌ترین

---

1. Hugh Kennedy, "Intellectual Life in the First Four Centuries of Islam", *Intellectual Traditions in Islam*, op.cit, p.19.

۲. درباره مذاهب گنوسی به طور کلی نک:

H. Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, 1958.

در مقابل این نظریه با تأکیدش بر منشاء ایرانی گنوستیسیسم، اثر ذیل بر ریشه‌های هلنی / یهودی گنوستیسیسم اصرار می‌کند:

Gilles Quispel, "Gnosticism from Its Origins to the Middle Ages", *Encyclopedia of Religion*, ed. by M. Eliade, London & New York, 1987, vol.5, pp.566-574.

برای آگاهی از عقاید گوناگون درباره منشاء گنوستیسیسم نیز نک:

E. M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism*, Michigan, 1973.

عامل آزارشان»، فعالیت خود را چنان گسترده کردند که بتوانند بر شمار پیروان خود، و در نتیجه بر امکان ادامه بقایشان بیفزایند.

۱۳.۱. البته، پیروان مذاهب گنوستیک بین‌النهرینی، با توجه به تجربه پیشین همزیستی با پیروان آیین زرتشتی متأخر، از مسلمانان یکتاپرست نیز هرگز ملایمت و سازگاری را انتظار نمی‌کشیدند؛ به ویژه که ثنویت آنها و آموزه‌های خاص‌شان در باب تقسیم مظاهر و صفات ذات الوهیت، با توحیدگرایی اولیه اسلامی در تضادی شدید بود. هرچند که این تضادها از همان آغاز تسخیر بین‌النهرین توسط تازیان مسلمان، به دلیل عدم درک آنها از توحید اشراقی و عددی اولیه، شکلی آشکار و تعریف شده نداشت؛ چنان که به هنگام حکومت امویان در دمشق، به جز مواردی همچون ستیز قدریان و مرجئه با آنها، به یک برنامه منظم تعقیب و آزار رسمی فرقه‌های گنوستیک این منطقه بر نمی‌خوریم.<sup>۱</sup> با این حال، حضور

---

۱. در این باره، برای نمونه نک: رضا رضازاده لنگرودی، «برخورد اندیشه‌های سیاسی در اسلام؛ پژوهشی در مرجئه»، کتاب توس، به کوشش محسن باقرزاده، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۱۳۵ - ۱۶۶؛ حسین عطوان، فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد، ۱۳۷۱ش، صص ۴۵ - ۸۳، ۱۰۰ - ۱۰۹.

فرائس روزنتال هم بدون ورود در این بحث از منظر ما، برآمده از توجه به بازنمود چگونگی نفوذ و تفوق هلنیسم در گستره مسخر تازیان در نخستین سده‌های اسلامی، از برخورد امویان با آموزه‌های یونانی چنین یاد کرده است:

نخستین موج کشورگشایی‌های اسلام (۶۳۲ - ۶۴۱ م)، قلمرو تازی را در برابر مصر و سوریه هلنی شده و بخش تا اندازه‌ای هلنی شده غرب ایران ایمن کرد. تازیان به احتمال نسبت به این بخت که فرهنگ کلاسیک باستان را در اختیار بگیرند، دیدگاهی خصمانه داشتند یا دست‌کم در آغاز این فرهنگ را نمی‌ستودند، در حالی که در تمام مدت در کنار آن به سر می‌بردند. دین و زبان، تازیان مسلمان را از همسایگان‌شان جدا می‌کرد. [پس] نخست می‌باید که در این دو شاکله جدا از هم به پیروزی دست می‌یافتند. نزدیکی فرهنگی به میراث رسیده، برای تحقق این هدف مانع و حتی خطری به شمار می‌آمد. برتری دستاوردهای تمدن والاتر، در هر سطحی آشکار بود و به تصلبی نیاز داشت که فرمانروایان

این فرقه‌ها از نیمهٔ دوم سدهٔ دوم هجری، از سویی در جریان مجادلات کلامی و نیاز مسلمانان به دفاع از اسلام در برابر آنها، و از سوی دیگر در جریان ترغیب اهل ادیان دیگر به مسلمان شدن، توجه به فرهنگ‌های موجود و متفاوت جهان اسلام را امری بایسته نمود.

۱۴.۱. استقرار عباسیان و تأسیس بغداد، دستگاه خلافت را به چاره‌اندیشی در این زمینه واداشت؛ پس این دستگاه، اهل ادیان پذیرفتهٔ قرآن را برتایید و در رویارویی با جریان‌های مخالف جو و سلطه‌گریز گنوستیک، تدوین برنامه‌ای خاص و مشخص در تعقیب و سرکوب پیروان چنین مذاهبی را در دستور کار خود نهاد؛ به تأسیس نهادهایی چون «دیوان الزنادقه» برای سرکوب دگراندیشان گنوستیک همت گماشت و با تمام قوا بر علیه آنها و در جهت نابودیشان کوشید.<sup>۱</sup> بدین ترتیب،

جدید از آن برخوردار بودند. هنگامی که خاندان اموی (۶۶۰ - ۷۵۰ م) بر سریر قدرت نشستند و دمشق به جای مدینه پایتخت امپراطوری اسلامی شد، این گرایش‌های ستیزه‌جویانه، بیش از پیش خود را نشان دادند. تازیان تمایل زیادی داشتند که خود را به تمدنی فرازتر برگشند و از آنچه بدیشان عرضه می‌شد بهره جویند. آنها هنوز یارای آن را نداشتند که نسبت به آن ادعای استقلال کنند... بیش از نیم سده از رحلت پیامبر (ص) گذشت تا عربی توانست زبان دیوانی شود و حتی تا آن زمان هم، بی‌شک تفوق فرهنگی برای عربگرایی چندان استقرار نیافته بود... بنا بر این کاملاً طبیعی بود که امویان نه تنها مطالعات رسمی فرهنگ یونانی را نپروراندند، بلکه حتی نتوانستند که آن را برتابند و از این‌رو هیچ جای شگفتی نیست که در دوران فرمانروایی آنها فعالیت‌های مربوط به ترجمهٔ [متن‌های یونانی] در حد گسترده‌ای دیده نمی‌شود.

F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, trans. by E & J. Marmorstein, London, 1975, pp.2-3.

۱. در این باره نک: سمیره مختار اللیثی، *الزندقه و الشعوبیه و انتصار الاسلام و العروبه علیهما*، قاهره، ۱۹۶۸م، صص ۲۱۴ - ۲۱۵؛ رضا رضازاده لنگرودی، «زنادقه در نخستین سده‌های اسلامی»، *ایران‌نامه*، سال پنجم، شماره ۳، واشنگتن، بهار ۱۳۶۶ش، صص ۴۵۵ - ۴۷۸، به ویژه صص ۴۶۵ - ۴۶۹ (منتشر شده با امضاء مستعار تورج تابان).

«ملحدان گنوسی» و به ویژه مانویان به عنوان «زناده» مورد آزار و شکنجه و حتی کشتارهای جمعی قرار گرفتند؛<sup>۱</sup> اما این همه ماجرا نبود. خلفای عباسی افزون بر این تعقیب‌ها و شکنجه‌ها، برای تدوین یک ایدئولوژی ضد گنوستیک و به قصد مقابله با خوانش‌های گنوستیک اسلام نیز چاره‌ای اندیشیدند: آنها نهضت ترجمه یونانی به عربی را پذیرفته و تقویت کردند؛<sup>۲</sup> نهضتی که بیش از همه، مطلوب خود را در آثار ارسطو و نوافلاطونیان ضد گنوستیک باز یافت.<sup>۳</sup> پس، از خرد یونانی افزاری ساخت که از سویی به کار مقابله با آن گستره‌ای از افکار گنوسی می‌آمد که در لباس اسلام جلوه گر شده و قرآن را بر اساس آموزه‌های گنوستیک تفسیر و تأویل می‌کردند، و از سوی دیگر با تدوین علم کلام می‌توانست ادیان پذیرفته‌ای چون کیش زرتشتی، مسیحیت و یهودیت را به چالش بخواند؛<sup>۴</sup> و اینگونه بود که سرکوب معرفتی بازپرداختی دوباره

۱. برای نمونه بنگرید به اخبار سال ۱۶۷ هجری در تاریخ طبری.

2. H. A. R. Gibb, "The Social Significance of the Shuubiya", *Studies on the Civilization of Islam*, eds. by S. J. Shaw & W. R. Polk, Boston, 1962, pp.70-71; Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture (The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society [2nd-4th / 8th-10th centuries ])*, London & New York, 1998, p.72.

همچنین، برای نمونه‌ای از پژوهش‌های ایرانی دربارهٔ نهضت ترجمه نک: محمد حسین ساکت، «پیوند فراگیر و فرخندهٔ فرهنگ‌ها در جهان اسلام»، محقق‌نامه (مقالات تقدیم شده به استاد دکتر مهدی محقق)، به کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی و...، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۷۲۹ - ۷۹۶؛

۳. در این زمینه، گیب و گوتاس در آثار یاد شده در پی‌نوشت پیشین، بر به‌کارگیری آثار منطقی ارسطو به عنوان سلاح‌هایی جدلی تأکید می‌کنند؛ در حالی که به نظر من، آثار نوافلاطونی نیز در مباحث مربوط به مابعدالطبیعه و الاهیات، بسا که کاربرستی به همان اهمیت را دارا بودند. و در واقع، به نظر می‌رسد که یعقوب بن اسحاق کندی با توجه به چنین کاربرستی، با ویرایش ترجمه کتاب *انولوژیای فرفوریوس*، در مقدمهٔ نگاشته‌اش بر آن، این اثر را به ارسطو منتسب کرد.

۴. برای نمونه‌ای از مجادلات کلامی زرتشتیان و مسلمانان بنگرید به توضیحات عالمانهٔ



یافت؛ آن هم در دوره‌ای که دستگاه خلافت شاکله‌ای ایرانی یافته و ایرانیان در اداره‌اش نقشی مهم بر عهده داشتند.

۱۵.۱. گسترش اسلام در دو سده نخست هجری بر بنیاد ایده‌های موجود و رایج در هر یک از مناطق تسخیر کرده تازیان، پیامد مهم‌تری نیز داشت. به مرور نسل‌های مسلمان جدیدی پدیدار شدند که برآمده از هویت‌های قومی / اسلامی‌شان، در پی کسب استقلال سیاسی بودند و در تقویت آن عده از حکمرانان بومی منطقه‌ای و محلی می‌کوشیدند که مرجعیت قرآن و سنت را می‌پذیرفتند، اما به مشروعیت و اقتدار سیاسی خلیفه عباسی واقعی نمی‌نهادند.<sup>۱</sup> بروز این مسأله، وحدت سیاسی نهاد خلافت را به مخاطره افکند. چه، تا پیش از آن، این دستگاه در برخورد با جنبش‌های نژاده‌گرایانه‌ای همچون خرمیه و به‌آفریدیه و... صرفاً کافی بود که به افزار نظامی و اتهام نامسلمانی متوسل شود؛ و افزون بر این، برخوردار نبودن بسیاری از این جنبش‌ها از دستگاه معرفتی و جهان‌بینی منسجمی که ضمن توضیح پدیده‌های هستی، برای زندگی آدمی هم دستورالعمل‌های مشخصی داشته باشد، آنها را در مقابل جهان‌بینی اسلامی با کلیت و شمولیتش، آسیب‌پذیر و وانهاده می‌نمود. در حالی که اکنون، نهاد خلافت، با شماری از جهان‌بینی‌هایی مواجه بود که همچون خودش، از مدعای راست‌کیشی و پاک‌اعتقادی برخوردار بودند و شاید برجسته‌ترین چالش آنها با این نهاد، در پرسش از حقانیت و مشروعیت

دومناش بر ترجمه کتاب سوم دینکرت و رساله شکندگمانیک و یچار:

*Le troisième livre du Dēnkart*, Traduit du pehlevi par Jean-Pierre de MENASCE, Paris, 1973; *Škand-Gumānīk Vičār*, Texte pazand-pehlevi transcrit, traduit et commenté par Jean-Pierre de MENASCE, Fribourg,

1945.

1. Hugh Kennedy, "Intellectual Life...", *Intellectual Traditions in Islam*, op.cit, p.20.

متولیان آن برای جانشینی رسول اسلام خلاصه می‌شد. پرسشی که از اوان رحلت آن حضرت در جامعه اسلامی مطرح شد و در بررسی کیستی این رهبر و چگونگی انتخاب او و حدود اختیاراتش به بحث‌های دامنه‌داری انجامید و حتی در مواردی به تردید در اصل حکومتی بودن اسلام نزد متفکرانی چون هشام فوطی و ابوبکر اصم راه برد.<sup>۱</sup> بدیهی است که دستگاه خلافت در برخورد با چنین جریان‌هایی، تنها نمی‌توانست به افزارهای سرکوب نظامی و حذف فیزیکی بسنده کند و بیندیشد؛ پس، سرکوب معرفتی را نیز در چارچوب تازه‌ای به کار گرفت: این دستگاه، اکنون می‌بایست انحراف چنین جریان‌هایی از اسلام راست‌کیش<sup>۲</sup> و کج‌روی‌شان از پیکره وحی و سنت اسلامی<sup>۳</sup> را اثبات می‌کرد تا از این راه، جواز سرکوب‌های فیزیکی فراچنگش آید.

۱۶.۱. اما حدود این راست‌کیشی را چه سنجه‌هایی تعیین می‌کردند و تشخیص انحراف از آن و از پیکره وحی اسلامی بر عهده چه کسی بود؟  
۱۷.۱. تأمل در متن‌های تألیف شده در این زمینه، طیفی از محدثان و مفسران تا متکلمان و فقیهان و حتی برخی ادیبان را در زمره ناظران کیفی و تشخیص دهنده انحراف از راست‌کیشی نشان می‌دهد؛ با این حال، در هیچ یک از زمینه‌های یاد شده، از اعتقادنامه‌ها و ردیه‌های موجود الگوی واحدی را نمی‌توان استخراج کرد. هر چند، به نظر می‌رسد که

---

۱. درباره این مجادلات و دیدگاه‌های مطرح در این زمینه نک: حاتم قادری، تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان، تهران، ۱۳۷۵ش، صص ۳۹-۵۱؛ محمد کریمی زنجانی اصل، «خلافت؛ ماهیت و مشروعیت آن»، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۵۱-۵۹.

۲. درباره مفهوم «راست‌کیشی» نک:

Norman Calder, "The Limits of Islamic Orthodoxy", *Intellectual Traditions in Islam*, op.cit, pp.66-86.

۳. یعنی قرآن و حدیث.

هسته مرکزی چنین متونی بر نسبت دادن کج‌فهمی در اعتقاد به خدای یکتا و رسالت رسول اسلام و دوری جستن از شرایع بنیاد گرفته باشد؛<sup>۱</sup> و در کنار اینها بوده است که در جریان تحولات نظام‌های اعتقادی و معرفتی مسائل دیگری نیز مطرح شده‌اند؛ مسائلی مانند صفات خداوند و خلق قرآن، که در برهه‌هایی مرکزیت داشته و جنجال برانگیز بوده‌اند،<sup>۲</sup> و در دوره‌های دیگر، به ضرورت طرح مسائل دیگری، در حاشیه قرار گرفته‌اند.

۱۸.۱. در عین حال، مراجعه به این متن‌ها،<sup>۳</sup> ما را با کاربرد گسترده واژه‌ای روبرو می‌کند که در کانون مجادلات فرقه‌های اسلامی بر علیه مخالفانشان قرار دارد؛ آن هم با کاربرستی گفتمانی: زندیق.

۱۹.۱. در واقع، با توجه به این نکته که واژه مزبور بر طیف وسیعی از اندیشمندان، از دهریان و مانویان و ثنویان گرفته تا اباحیان و رافضیان و فیلسوفان و حتی منطقیان اطلاق شده و عموماً از آن کسانی را مراد می‌کرده‌اند که جهان‌بینی‌شان بر اصولی جز ظاهر شریعت اسلامی و حدیث نبوی بنیاد گرفته و با بهره‌گیری از معیارهای باطنی و عقلانی، از منتقدان برداشت‌های صوری و ایمانی از وحی و سنت بوده‌اند، طرح این پرسش بیش از پیش ضروری می‌نماید که در نخستین سده‌های اسلامی،

1. N. Calder, *Ibid*, p.70.

۲. برای نمونه، درباره «خلق قرآن» و زمینه‌های معرفتی و سیاسی آن نک: علی نقی منزوی، «یک مسأله مورد بحث مشترک در ایران پیش و پس از اسلام» (حدوث یا قدم کلام خدا)، هشتمین کنگره تحقیقات ایرانی، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۵۷ش، ج ۱، صص ۳۰۰-۳۱۱؛

W. Madelung, "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran", *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenavis dicata*, ed. by I. M. Barral, vol.1/1, Leiden, 1974, pp.504-525.

۳. اعم از تاریخی، کلامی، فلسفی، ... و حتی مجموعه‌های برجای مانده حدیث.

دگراندیشی در حوزه‌های تمدنی تسخیر کرده‌تازیان، از چه ساز و کارهایی برخوردار بوده است؟ آن هم در وضعیتی که متن‌های موجود از تغییر مفهوم و مدلول اصطلاح مزبور (زندیق) در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و با توجه به حریفان طرف مخاصمه نیز خبر می‌دهند و حتی در مواردی شاهدیم که پیروان یک فرقه نیز به هم‌اندیشان ناهمسازشان نسبت «زندقه» می‌داده‌اند؛ چنان‌که معتزلیان نمونه‌ای در خور ذکر از این رخدادند و دعوی‌های احمد بن یحیی راوندی به عنوان نماینده معتزلیان خراسان با معتزله عراق، بر اهل تحقیق مشهورتر از آن است که به توضیحش نیازی باشد.<sup>۱</sup>

۲۰.۱. بدین سان، آگاهی از دامنه این تغییرات مفهومی و مدلولی، از همان نخستین نگاه ما را بر آن می‌دارد که در شاکله و کردار معنایی این اصطلاح بیندیشیم؛ و طرفه آنکه این تأمل، تنها از راه به دست دادن شمایی روشن از کیفیت تاریخی این تغییرات است که امکان‌پذیر خواهد بود.

---

۱. در این زمینه به این منابع می‌توان نگریست: مهدی محقق، «ابن راوندی»، بیست‌گفتار، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۱۸۹ - ۲۱۰؛ همو، «منابع تازه درباره ابن راوندی»، بیست‌گفتار، پیشین، صص ۲۱۱ - ۲۲۸؛ عبدالأمیر الأعمش، *ابن الریوندی فی المراجع العربیة الحدیثة*، بیروت، ۱۹۷۹ - ۱۹۷۸م، ج ۲؛ محمد کاظم رحمتی، «ابن ریوندی و کتاب الزمرد؛ بازنگری یک نظریه»، هفت آسمان، شماره سوم و چهارم، قم، پاییز و زمستان ۱۳۷۸ش، صص ۱۹۷ - ۲۲۰؛

Josef van Ess, "Fārābī and Ibn ar-Rēwandī", *Sophia Perennis* (The Bulletin of the Islamic Iranian Academy of Philosophy), vol.IV, no.2, 1981, pp.88-99;  
و ترجمه فارسی همین اثر: یوزف فان‌اِس، «فارابی و ابن راوندی»، ترجمه محمد ساوجی، درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۱۹۵ - ۲۱۵؛  
Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam* (Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact of Islamic Thought), Leiden & Boston, 1999, pp.37-86, 172-188.

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

# کیش زرتشتی و بدعت‌گرایی

تبرستان  
www.tabarestan.info

کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی

احمد تفضلی

نگاهی به بدعت‌گرایی در دوره ساسانی

تورج دریایی

تندیس مفرغی مؤبد مؤبدان کرتیر

یحیی ذکاء

دین رمزی و بدعت در نظریه حکومتی ساسانیان

شائول شاکد، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر

بنیادهای مذهبی حکومت در ایران عصر ساسانی

علی نقی منزوی

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## کرتیر و سیاست اتحاد دین و دولت در دوره ساسانی\*

احمد تفضلی

تبرستان  
www.tabarestan.info

پایه گذاری سیاست اتحاد دین و دولت در ایران قبل از اسلام به اردشیر ساسانی نسبت داده شده است.<sup>۱</sup> بر طبق روایت طبری<sup>۲</sup> خاندان اردشیر متولی آتشکده ناهید در استخر فارس بوده اند، و طبیعی است هنگامی که اردشیر به قدرت رسید در پی این بوده باشد که دین مزدیسنی را که در زمان اشکانیان در کنار حکومت قرار داشت با حکومت یکی سازد و از آن به عنوان حربۀ سیاسی بهره برد. عامل اجرای این سیاست از زمان اردشیر به بعد موبدی زردشتی به نام کرتیر<sup>۳</sup> بوده که در مدت سلطنت شش

---

\* یکی قطره باران (جشن نامه استاد دکتر عباس زریاب خوبی)، به کوشش احمد تفضلی، تهران، نشر فرهنگ نو، ۱۳۷۰ش، صص ۷۲۳-۷۳۷.

۱. «دین و ملک هر دو به یک شکم زادند دوسیده، هرگز از یکدیگر جدا نشوند، و صلاح و فساد و صحت و سقم هر دو یک مزاج دارد» (نامه تنسر، به تصحیح مینوی، تهران، ۱۳۵۴، ص ۵۳ و تعلیقات، ص ۱۳۶). نیز نک به عهد اردشیر، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۷ ه. ق، ۱۹۶۷ م، ص ۵۳ بند ۴ و تعلیقات آن ص ۱۲۴، نیز شاهنامه، چاپ مسکو، (۷- ۱۸۷- ۵۵۷ به بعد). ۲. به کوشش دوخویه، یکم، ص ۸۱۴.
۳. احتمالاً تلفظ نام او کردیر بوده است، ولی درباره اشتقاق آن اتفاق نظر حاصل نشده است. در متون مانوی نام او به صورت Kyrdyr می آید که نشان می دهد «ت» در املاهای این کلمه در کتیبه های پهلوی، املاهای تاریخی است و تلفظ آن «د» بوده است. این نظر را صورت کلمه در متون قبطی مانوی (کردل) نیز تأیید می کند. مسلم است که کرتیر نام خاص بوده است و نه عنوان. اشخاص دیگری را به این نام می شناسیم از جمله کرتیر پسر اردوان از بزرگان اوائل دوران ساسانی که نامش در کتیبه شاپور (متن فارسی میانه، س ۳۵، پارتی س ۲۸) و نیز در متن M3 از متون مانوی آمده است. همچنین این نام در اسماء مرکب بر



پادشاه (اردشیر تا نرسه) می‌زیسته است. قدیم‌ترین منبعی که نام وی در آن آمده، کتیبه سه زبانی شاپور اول در کعبه زردشت واقع در نقش‌رستم است که پس از سال ۲۵۷ و احتمالاً در ۲۶۲ میلادی نگاشته شده است.<sup>۱</sup> در این کتیبه شاپور فهرستی از بزرگان عهد خود و پدرش را ذکر می‌کند. در میان بزرگان زمان اردشیر نام کرتیر با لقب هیربد (در متن صورت قدیمی ایهربد Eħrbed) یاد شده است. (متن فارسی میانه، س ۲۸ متن پارتی). کرتیر نیز در کتیبه‌هایش که بعداً درباره آنها بحث می‌کنیم، لقب خود را در زمان شاپور هیربد ذکر می‌کند. ذکر «کرتیر هیربد» در زمره بزرگان دوران اردشیر در کتیبه شاپور دلالت قطعی بر این ندارد که وی واقعاً چنین لقبی را در زمان اردشیر داشته است، بلکه محتمل‌تر این است که شاپور او را با لقبی که در زمان خود داشته، ذکر کرده است. در زمان اردشیر کرتیر بسیار جوان بوده، ولی احتمالاً از چنان استعدادی برخوردار داشته است که نامش در زمره بزرگان دربار این شاه بیاید. به هر حال، اگر هم کرتیر عنوان هیربیدی را در اواخر دوران اردشیر به دست آورده باشد، مسلماً در تمام دوران شاپور با همین عنوان روحانی باقی مانده و ترفیع مقامی نداشته است. این روحانی زردشتی در کتیبه‌هایش نیز که به مقام و موقعیت خود از دوران سلطنت شاپور به بعد می‌پردازد، فقط از اردشیر (در آغاز کتیبه سرمشهد و نقش‌رستم) نام می‌برد بی آنکه به موقعیت خود اشاره‌ای کند. آخرین بار نام او در کتیبه پایکولی (پایقلی) نرسه در میان مستقبلین این شاه در پایکولی، به صورت «کرتیر موبد اورمزد» ذکر می‌شود.<sup>۲</sup>

روی مهرهای ساسانی دیده می‌شود.

۱. نک به مقاله هنینگ در مجله زبان‌های شرقی لندن (BSOAS)، ج ۹، ۱۹۳۹،

ص ۸۴۵.

2. Helmut Humbach and P. O. Skjaervø, *The Sassanian Inscription of Paikuli*,

از کرتیر چهار کتیبه به فارسی میانه (پهلوی) در دست است و از مطالب آنها و به کمک بعضی از اسناد دیگر می‌توان به شخصیت او و فعالیت‌هایش پی برد. این چهار کتیبه عبارت‌اند از: ۱) کتیبه سرمشهد که در ۳۶ کیلومتری مغرب دهستان جرّه و هشتاد کیلومتری جنوب کازرون واقع است. کتیبه در بالای صخره کنده شده و دسترسی بدان دشوار است. این کتیبه را ژینیو<sup>۱</sup> منتشر کرده است. در بالای کتیبه نقش برجسته‌ای از بهرام دوم کنده شده که کرتیر نیز در آن دیده می‌شود.<sup>۲</sup> کتیبه نقش‌رستم که در زیر نقش کرتیر قرار دارد و بسیار آسیب دیده است و از نظر مضمون شبیه به کتیبه سرمشهد است.<sup>۳</sup> کتیبه کعبه زردشت که در ضلع شرقی دیوار کعبه زردشت در زیر تحریر فارسی میانه کتیبه بزرگ شاپور نگاشته شده است.<sup>۴</sup> این کتیبه نسبت به دو کتیبه قبلی خلاصه‌تر

---

Part 3, 1, Wiesbaden, 1983, p.41.

1. Ph. Gignoux, "L'inscription de Kartir à Sar Mashhed", *JA*, 256, 1968, pp.387-418.

۲. درباره این نقش حدس‌هایی زده شده است. جدیدترین و مقبول‌ترین نظر را در این مورد کالمایر ابراز داشته است. به نظر او این نقش در واقع تصویری است از معراج کرتیر و زنی که در نقش دیده می‌شود، «دین» است که کرتیر را همراهی می‌کند و در متون زردشتی پس از مرگ به صورت دوشیزه‌ای همراه روان است. نک به:

P. Calmeyer und H. Gaube, "Eine edlere Frau als sie habe ich nie gesehen", *Acta Iranica*, 24, Leiden, 1985, pp.43-60.

۳. این کتیبه دو بار ترجمه شده است:

J. Bruner, "The Middle Persian Inscription of the Priest Kirder at Naqsh-i Rustam", *Studies in Honour of G. Miles*, Beirut, 1974, pp.97-113; Ph. Gignoux, "L'inscription de Kirder à Naqsh-i Rustam", *Studia Iranica*, I, 2, 1972, pp.177-205.

۴. از آن چند ترجمه در دست است:

M. Springling, *Third Century Iran, Sapor and Kartir*, Chicago, 1953; M. L. Chaumon, "L'inscription de Kartir à la Ka'bah de Zoroastre", *JA*, 248, 1960, pp.339-380; W. Hinz, "Die Inschrift des Hohenpriesters Karder an Turm Von Naqsh-e Rustam", *AMI, NF*. Bd. 3, 1970, pp. 951-965.

است. ۴) کتیبه نقش رجب که در نقش رجب بر دامنه کوه رحمت در فاصله یک کیلومتری و نیم جنوب استخر (تخت طاووس کنونی) و در حدود سه کیلومتری شمال تخت جمشید واقع است.<sup>۱</sup> در قسمت چپ کتیبه تصویر کرتیر بر صخره نقش شده است.<sup>۲</sup> این کتیبه نیز نسبت به کتیبه‌های قبلی خلاصه‌تر است. از میان این کتیبه‌ها، کتیبه سرمشهد به احتمال قوی تحریر اصلی است.<sup>۳</sup> که احتمالاً در اواخر سلطنت بهرام دوم در حدود سال ۲۹۰ میلادی نگاشته شده است و نگارش سه کتیبه دیگر کمی پس از این زمان یا به احتمال ضعیف‌تر در اوایل سلطنت بهرام سوم انجام گرفته است.<sup>۴</sup>

مضمون کتیبه سرمشهد و نقش رستم به هم شبیه است و می‌توان آن را به دو بخش تقسیم کرد: بخش اول مشتمل است بر معرفی کرتیر و ذکر القاب و عناوین او در زمان شاهان مختلف و شرح فعالیت‌های دینی و

و ترجمه فارسی مقاله اخیر: پرویز رجیبی، مجله بررسی‌های تاریخی، س ۶، ش مسلسل ۳۳، ص ۶۶ - ۵۴.

۱. در مورد ترجمه‌های آن نک به شیرنگلینگ، همان مأخذ قبل. همچنین

R. N. Frye, "The Middle Persian Inscription of Kartir at Naqsh-i Rajab", *III*, 8, 1965, pp.211-225; W. Hinz, "Mani and Karder", *La Persia nel Medioevo*, Roma, 1971, p.496 ff.

۲. کرتیر را از روی علامتی که شبیه به قیچی است و بر روی کلاه او دیده می‌شود، می‌توان تشخیص داد. این کشف را مرهون هیتنز هستیم:

W. Hinz, *Altiranische Funde und Forschungen*, Berlin, 1969, p.189 ff.

درباره نماد قیچی بر روی کلاه کرتیر بحث‌هایی شده است. نک به:

W. Eilers, "Das Schere des Kartir", *Baghdader Mitteilungen*, Bd 7, 1974, pp.71-83.

۳. نک به

Gignoux, "Études des variantes textuelles des inscriptions de Kirdir", *Le Museon*, 86, 1973, pp.193-216.

۴. ژینیو، همان مأخذ، ص ۲۱۵.

سیاسی او. این بخش از کتیبه از جهت دربرداشتن فعالیت‌های این روحانی و نیز اشتمال بر فهرستی از ایالات ساسانی دارای اهمیت است.<sup>۱</sup> بخش دوم کتیبه شرح معراج کرتیر است. کتیبه کعبه زردشت کرتیر فقط مشتمل بر بخش اول است، و کتیبه نقش رجب فقط به قسمت دوم کتیبه سرمشهد (و نقش رستم)، یعنی معراج کرتیر، اشاراتی دارد، ولی شرح جزئیات در آن نیامده است. بنابراین بخش اول متن کرتیر در سه کتیبه سرمشهد و نقش رستم و کعبه زردشت آمده و از میان آنها کعبه زردشت از همه سالم‌تر مانده است و ما در این مورد بیشتر به این کتیبه استناد می‌کنیم.

نفوذ کرتیر از زمان شاپور اول شروع می‌شود. همان‌گونه که قبلاً آمد، وی در زمان اردشیر مقام عمده‌ای نداشته است و احتمالاً از این روست که نام اردشیر را فقط در دو کتیبه بزرگ خود (سرمشهد و نقش رستم) می‌آورد و در کتیبه کعبه زردشت نام او را ذکر نمی‌کند. اما نفوذ او در زمان شاپور چه اندازه بوده است؟ از گفته خود کرتیر چنین برمی‌آید که وی بزرگترین قدرت دینی را دارا بوده، یا به هر حال قدرتی کم‌نظیر داشته است. در آغاز نوشته او می‌خوانیم که شاپور او را در امور ایزدی، هم در پایتخت و هم در سرزمین‌ها و نواحی گوناگون، در سراسر کشور از همه مغان کامکارتر و مسلط‌تر کرد (کعبه زردشت، س ۱ به بعد). با پشتیبانی از این حمایت و اعتماد شاه به دست او «کارهای ایزدان» افزایش یافت و آتش‌های بسیار برپا شد و مغان بسیاری شادمان و نیکبخت شدند، و برای بسیاری از آتش‌ها (= آتشکده‌ها) و مغان اسناد به امضا رسید که در آخر همه آنها نوشته شده بود: «کرتیر هیربد». منظور او از «کارهای ایزدان» (کردگان ایزدان) موقوفات و امور مربوط به آنهاست که طبقاً موبدان

۱. نک به

Gignoux. "La liste des provinces de l'Eran dans les inscriptions de Shabuhr et de Kirdir", *AOH*, 19, 1971, pp.83-94.

سرپرستی آنها را بر عهده داشتند و منبع مالی خوبی برای آنان بود. عیناً همین عبارات را کرتیر در مورد قدرت خود در دوران شاهان بعدی نیز می‌آورد. بی‌تردید وی چنین قدرتی را در زمان بهرام دوم دارا بوده است، ولی ادعای برخوردارگی از چنین قدرتی در زمان شاپور مبین این است که وی بر آن بوده تا قدمت آن را به زمان شاپور برساند. کرتیر در دنبال این مطلب ادعا می‌کند (۲ و ۳) که امور آتش‌هایی که شاپور آنها را تأسیس کرده و فهرست آنها را در کتیبه خود (در بالای کتیبه کرتیر) آورده، همه را بر عهده وی گذاشته و به او گفته بوده است که: «این خانه بنیادین» (بن خانگ) تو را باشد، هرچه برای اعمال ایزدان و برای ما بهتر است، همان کن». منظور از «این خانه بنیادین» همان ساختمان کعبه زردشت است که شاپور آن را ظاهراً برای حفظ اسناد و مدارک مربوط به آتش‌هایی که تأسیس کرده، اختصاص داده بود و در کتیبه‌ای که به یادبود پیروزی‌هایش بر رومیان نگاشته، از آنها نام برده بود.<sup>۱</sup> این ادعای اخیر کرتیر در کتیبه نقش‌رستم نیز که فاصله کمی با کعبه زردشت دارد، ذکر شده است و تا حدی نابجا به نظر می‌رسد. اما در کتیبه سرمشهد ذکری از آن نیست، زیرا فاصله سرمشهد از کعبه زردشت بسیار زیاد است و اشاره به «این خانه بنیادین» در این کتیبه البته مناسبتی نداشته است.<sup>۲</sup> به هر حال چنین می‌نماید که این ادعای کرتیر تا اندازه‌ای اغراق‌آمیز و به دور از حقیقت باشد، زیرا شاپور در کتیبه خود ذکری از آن به میان نمی‌آورد و حتی نام کرتیر در فهرست بزرگان زمان این شاه نیست. علاوه بر این، اگر

۱. در مورد اینکه ساختمان کعبه زردشت به چه منظوری بوده است، بحث فراوان شده است. از میان همه آنها نظر هنینگ که آن را محل نگاهداری اسناد در دوران ساسانی دانسته مقبول‌تر است. به نظر ژینیو این محل، خاص نگاهداری اسناد مربوط به موقوفاتی بوده که در کتیبه شاپور ذکر شده است. نک به مقاله یاد شده از او در *Museon* ص ۲۰۶ به بعد.  
۲. نک به ژینیو، همان مقاله، ص ۲۰۴.

کرتیر چنین اهمیتی را دارا بود، شاه باید او را ترفیع مقام می‌داد و لقب موبد را که بعدها یافت، بدو می‌بخشید. باید توجه داشت که کتیبه کرتیر سی سالی پس از کتیبه شاپور و در دورانی نگاشته شده که کرتیر در اوج قدرت خود بوده است.

در جای دیگر از کتیبه خود (س ۱۱ به بعد) کرتیر به فتوحات شاپور اشاره کرده است. به گفته او شاپور سرزمین‌های خارجی (غیر ایرانی: ایران) بسیاری که نامشان را به تفصیل می‌آورد، فتح کرده و غارت نموده و به آتش کشیده و ویران کرده است، و کرتیر کوشیده تا نگذارد به آتش‌ها زیان برسد یا خزائن آتشکده‌ها به غارت رود و آنچه غارت شده بود، بازسده و به جای اصلی خود بازگردانیده است. بعضی دانشمندان از این گفته چنین استنباط کرده‌اند که کرتیر در لشکرکشی‌های شاپور همراه او بوده است.<sup>۱</sup> اما در متن کتیبه هیچ نکته‌ای در تأیید این نظر وجود ندارد. مقایسه نام استان‌های ایرانی و غیرایرانی مذکور در کتیبه شاپور و در کتیبه کرتیر این نظر را تأیید می‌کند که آنچه کرتیر ادعا می‌کند، مربوط به دوران بهرام دوم است و نه مربوط به زمان شاپور. در طی این سی سال فاصله میان نگارش دو کتیبه بعضی از استان‌های تصرف شده از اختیار ایران خارج شده بود و از این رو نام آنها در کتیبه کرتیر نیامده است.<sup>۲</sup> اقدامات یاد شده او نیز ناظر به دوران بهرام دوم است.

از روایت‌های گوناگون چنین برمی‌آید که شاپور نسبت به ادیان و مذاهب و افکار خارجی تسامح داشته است. مانی در زمان شاپور ظهور کرد و به حضور شاپور رسید و اجازه یافت دین خود را تبلیغ کند. به روایت ابن‌الندیم<sup>۳</sup> پیروز یکی از برادران شاپور واسطه ملاقات مانی و شاه

1. De Menasce, *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes*, 1956, p.5.

۲. نک به مقاله ژینیو (مذکور در قبل)، ص ۹۲ و بعد.

۳. منقول در تقی‌زاده - افشار شیرازی، مانی و دین او، ص ۱۵۱.

بود و برادر دیگر او مهرشاه، فرمانروای میشان به مانویت گروید<sup>۱</sup> و مانی کتاب شاپورگان خویش را به فارسی میانه برای شاپور نوشت. در کتاب *مواظت مانوی*<sup>۲</sup> به زبان قبطی از زبان مانی خطاب به بهرام اول آمده است که: «شاپور شاه خود مرا تیمار می‌داشت، و نامه‌هایی به سرزمین‌ها خطاب به بزرگان نوشت تا مرا پشتیبانی کنند». انتشار مانویت در قلمرو ساسانی در دوران ساسانی که اثر دیرپایی داشت، مدیون همین روحیهٔ تسامح بود که بی‌تردید پسند خاطر کرتیر نبود. از سوی دیگر در *دینکرد* (کتاب چهارم، ص ۴۱۲ چاپ مدن) می‌خوانیم که «شاپور فرمود کتاب‌های مربوط به پزشکی، ستاره‌شناسی، حرکت، زمان و مکان و جوهر و عرض و کون و فساد و تغییر و تحول، منطق و دیگر صنایع و مهارت‌ها را که از دین (= کتاب دینی، اوستا) منشعب بود، و در هندوستان و روم و سرزمین‌های دیگر پراکنده بود، بازگرد آورند و با اوستا تلفیق کردند». مؤلفان دوران اسلامی نیز دستور ترجمهٔ کتاب‌های یونانی و هندی را به زمان اردشیر و شاپور نسبت داده‌اند.<sup>۳</sup> بنابراین، شواهد و مدارک دال بر آن است که کرتیر در زمان شاپور همچنان روحانیی در مرتبهٔ هیربدی بوده و آنچه دربارهٔ خویش در این دوران اظهار داشته، گزافه‌گویی است.

شاپور در سال ۲۷۳ (یا به نظر بعضی ۲۷۰) درگذشت و پسرش هرمزد جانشین او شد و از این زمان بود که راه برای اجرای نقشه‌هایی که

۱. نک به تقی‌زاده، همان مأخذ، ص ۸؛ نیز به:

Sundermann, *Berliner Turfanexte* 11, Berlin, 1981, p.106, fn.7;

در متن مانوی شرح گرویدن او به دین مانی افسانه‌وار آمده است. نک به زوندرومان، همان مأخذ، ص ۱۰۱ به بعد و نیز به:

M. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden, 1975, p.37. 2. Polotsky, *Manichäische Homilien*, Stuttgart, 1934, p.46 ff.

۳. از باب نمونه: ابن‌الندیم، *الفهرست*، به کوشش م. رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۲، ص

کرتیر طی سالیان دراز در سر می‌پرورد، هموار شد. کرتیر (کعبه زردشت، س ۴) می‌آورد که این شاه او را کلاه و کمر که نشانه‌های اشرافیت بوده، بخشیده و او را به لقب «موبداورمزد» (= اهوره مزدا) مفتخر کرده است. درباره قدرت خود در زمان این شاه عیناً همان جملات پیشین را ذکر می‌کند. در دوران یک‌ساله سلطنت هرمزد هنوز تسامح دینی دوران شاپور حکمفرما بود، زیرا در متن مانوی به زبان قبطی که قبلاً از آن یاد کردیم، می‌خوانیم که «و شاه هرمزد همچنین کرد (یعنی مانند پدرش رفتار کرد)، زیرا پس از شاپور شاه من نزد او ... بودم».

هرمزد در سال ۲۷۳ در ۴۲ سالگی درگذشت و برادرش بهرام اول جانشین او شد. کرتیر (کعبه زردشت، س ۶) در مورد قدرت خود در زمان این پادشاه همان جملات قبلی را عیناً می‌آورد و لقب خود را نیز همان «موبداورمزد» ذکر می‌کند. به نظر می‌رسد که قدرت واقعی کرتیر از این زمان آغاز می‌شود و در دوران بهرام دوم به اوج خود می‌رسد. وی که سالیان درازی کینه مانی و مانویان را در دل داشت، در این زمان توانست، نخست تضییقاتی برای این پیامبر و پیروان او فراهم آورد و سپس مانی را به قتل برساند. در زمان بهرام اول مانی از بابل زادگاه خویش خارج شد و بر سواحل دجله به سفر پرداخت و به نواحی گوناگونی که پیروان او به سر می‌بردند، سر زد. سرانجام در خوزستان به شهر هرمزد اردشیر که همان سوق‌الاهواز جغرافیانویسان دوران اسلامی و اهواز کنونی است، رسید و بر آن بود که به سرزمین کوشان (در افغانستان کنونی) برود. مدتی در اهواز در صومعه‌ای پنهان ماند.<sup>۱</sup> سرانجام او را از ادامه سفر باز داشتند و به ناچار از اهواز به میشان، سرزمینی در دهانه دجله رفت و از راه دجله به تیسفون وارد شد. از آنجا به بیل آباد (جندی‌شاپور)

۱. نک به زوندرمان، همان مأخذ، ص ۷۵.



به دربار بهرام اول احضار شد. در این شهر محاکمه‌ای برای او در حضور شاه تشکیل دادند که در آن کرتیر نقش عمده را برعهده داشت.<sup>۱</sup> این مطلب از متن *مواظظ مانوی* به قبطنی نیز تأیید می‌شود که در آن نام این موبد به صورت کردل آمده است. بخش‌هایی از جریان ملاقات مانی با بهرام اول که به منزله محاکمه وی بود، در متنی به فارسی میانه<sup>۲</sup> و در *مواظظ مانوی* به قبطنی باقی مانده است. مانی سرانجام محکوم می‌شود و به زندان می‌افتد و در آنجا درمی‌گذرد. با این کار کرتیر بزرگترین دشمن خود را برای همیشه از میان برداشت. تعقیب و شکنجه و آزار مانویان از اقدامات بعدی او بود که تا پایان دوران بهرام دوم جانشین بهرام اول ادامه یافت.

بهرام دوم در سال ۲۷۶ به سلطنت رسید. کرتیر در کتیبه‌های خود (کعبه زردشت س ۷ به بعد) به او که در هنگام سلطنت نوجوان بود علاقه خاصی نشان می‌دهد، وی را خصوصاً با صفات «راد و راست و مهربان و نیکوکردار و نیکوکار» می‌ستاید، و قدرت خود را با جملاتی همانند آنچه در مورد شاهان قبلی آورده، شرح می‌دهد. علاوه بر آن مقامات جدید خود را ذکر می‌کند: «موبد و داور همه کشور»، «آیین بد» (رئیس تشریفات دینی) و «صاحب اختیار» آتش «ناهید اردشیر» و «ناهید بانو» در استخر. ارادت بهرام به کرتیر و نفوذ او بر شاه جوان بسیار است به طوری که شاه لقب «منجی روان بهرام» را بر عنوان قبلی او «موبد اورمزد» می‌افزاید (کعبه زردشت، س ۹). امتیاز منحصر دیگری که بدو اعطا می‌کند این است که به وی اجازه می‌دهد کتیبه خود را زیر کتیبه شاپور بر دیوار کعبه زردشت که از بناهای سلطنتی بوده و در سه محل دیگر که به

۱. به این مطلب در یکی از قطعات متون مانوی به پارسی اشاره شده است. نک به کتاب بوئیس، متن m، ص ۴۴؛ زوندرمان، همان مأخذ، ص ۷۱.

۲. بوئیس، همان مأخذ، متن n، ص ۴۴.

نقش‌های برجسته شاهان اختصاص داشته، نقش کند و در این سه محل نقش برجسته کرتیر نیز که از علامت قیچی بر روی کلاهش قابل تشخیص است، دیده می‌شود.<sup>۱</sup> مقام او در روحانیت هم‌تراز مقام بهرام دوم در سلطنت است.

سرکوبی همه مذاهب جز دین زردشتی مقبول همگان (ارتدکس) مهم‌ترین اقدام اوست که از آن با افتخار سخن می‌گوید: «و کیش اهریمن و دیوان از قلمرو سلطنتی بیرون شد و آواره گشت، و یهودیان و شمنان و برهمنان و نصاری و مسیحیان و مکتکان (؟)<sup>۲</sup> و زندیقان (مانویان) در کشور سرکوب شدند، و بت‌ها شکسته و لانه‌های دیوان ویران شد، و جایگاه و نشستگاه‌های ایزدان بنا گردید» (کعبه زردشت، س ۹ و ۱۰). سختگیری‌های او منحصر به دین‌ها و آیین‌های بیگانه نبود، او حتی تحمل مغان زردشتی را نیز نداشت که افکارشان با اندیشه‌های دینی او متفاوت بود: «دین مزدیسنی و مغان خوب را در کشور عزیز و محترم کردم و بدعت‌گزاران و مردان فاسدی (؟) را که میان جماعت مغان به دین مزدیسنی و اعمال ایزدان مطابق با مقررات دینی رفتار نمی‌کردند، عقوبت و تنبیه کردم تا آنان را اصلاح کردم» (کعبه زردشت، س ۱۳ و ۱۴). به خوبی می‌بینیم که دیگر اثری از سیاست تسامح دوران شاپور برجای نمانده است و کرتیر دین و سیاست را چنان سخت و خشن به هم پیوسته است که تا پایان دوران ساسانی در آن خللی راه نمی‌یابد. این سیاست سختگیری کم و بیش در همه این دوره ادامه می‌یابد تا آنجا که موجبات

۱. در مورد علامت کرتیر و نقش‌های برجسته او نک به هینتز که نظریات او را پرویز رجیبی، بررسی‌های تاریخی، س ۶، ۱۳۵۰، ص ۲۷ به بعد برشمرده است. در مورد تندیس مفرغی کرتیر نک به: یحیی ذکاء، آینده، س ۱۲، ش ۱۲-۱۱، ۱۳۶۵، ص ۷۳۵ به بعد.  
۲. به نظر بیلی این کلمه به معنی مغتسله است نک به:

سقوط این حکومت را فراهم می‌آورد.

کرتیر هم‌زمان و در کنار اقدامات سخت‌گیرانه خود، در بنا کردن آتشکده‌ها، تأسیس آتش‌ها، اختصاص درآمد موقوفات به آنها و تخصیص مستمری برای روحانیان و اجرای مراسم دینی در فصول مختلف و به مناسبت‌های گوناگون، چنان که از کتیبه‌های او برمی‌آید، پیوسته کوشا بوده است. به گفته او در یک سال ۶۷۹۸ جشن فصلی (رَدْ پَسَاگ) را اجرا کرده است.

یکی از اقدامات کرتیر برای حقانیت بخشیدن به اقدامات خود، معراج اوست که شرح آن را در دو کتیبه سرمشهد و نقش رستم آورده و در کتیبه نقش رجب به آن اشاره کرده است و نقش برجسته‌ای از آن در سرمشهد وجود دارد.<sup>۱</sup> شرح معراج متعلق به نوع ادبیاتی است که موضوع آن کشف و شهود و پیشگویی است و نمونه معروف آن در ادبیات پیش از اسلام ایران ارداویرفنامه است. اما نگارش معراج‌نامه کرتیر از نظر زمانی متقدم بر ارداویرفنامه است که تألیف آن از اواخر دوره ساسانی و تدوین نهایی آن از قرن سوم هجری (نهم میلادی) است، گرچه هسته موضوع کتاب به دوران اوستایی بازمی‌گردد.

در آغاز این بخش از کتیبه<sup>۲</sup> به روایت اول شخص آمده است که چون کرتیر از آغاز کار نسبت به ایزدان و خداوندگاران مطیع و نیکخواه بوده است، خداوندگاران و ایزدان او را محترم و شریف داشته‌اند و او در زندگانی به مقام برجسته در کشور رسیده است. آنگاه از ایزدان خواسته

۱. نک به ص ۷۲۳، ح ۲.

۲. در مورد معراج کرتیر نک به:

Ph. Gignoux, *Acta Iranica*, 21, 1981, pp.244-265.

و خصوصاً به:

P. Skjaervø, "Kirdir's Vision", *AMI*, 16, 1983, pp.296-306.

است که همان‌گونه که در زندگانی چنین مقامی را بدو ارزانی داشته‌اند، در صورت امکان جهان دیگری را نیز بدو بنمایانند که بداند کارهای نیک این جهان و نیکوکاری و بدکاری در جهان دیگر چگونه است تا در امور مربوط به جهان دیگر با اعتمادتر و بهتر از دیگران شود. همچنین از ایزدان درخواست می‌کند راه شناختن بهشت و دوزخ را بدو بنمایانند و بدو نموده شود که پس از مرگ آیا رستگار است و «دین» وی را به بهشت می‌برد یا اینکه گناهکار است و «دین» او را به دوزخ رهنمون می‌شود.

پس از آن دعایی آیینی را که ظاهراً وسیله‌ای برای رفتن او به عالم خلسه و رسیدن به کشف و شهود است، می‌خواند و بدین گونه به عالم دیگر می‌رود. حوادث بعدی از زبان اشخاص دیگر که ظاهراً راویان داستان هستند و گویی کرتیر را همراهی می‌کرده‌اند، نقل می‌شود. به روایت اینان کرتیر شهریاری را می‌بیند که بر اسب نجیبی سوار است و در دست درفشی دارد. احتمالاً منظور از این شهریاری فرّوهر (یا خود آسمانی) کرتیر یا ایزد بهرام<sup>۱</sup> است. بعد شخصی که «همزاد» یا «هم‌شکل» کرتیر نامیده شده، همچون شهریاری که بر تختی نشسته ظاهر می‌شود. سپس زنی از جانب مشرق متجلی می‌گردد و کرتیر می‌گوید که زنی شریف‌زاده‌تر از او ندیده است. این زن که تجلی «دین» است، به «هم‌شکل» کرتیر خوشامد می‌گوید و هر دو با هم رهسپار راه نور می‌شوند. در این راه به شهریاری دیگری برمی‌خورند که ترازویی در دست دارد و همان ایزد رشن است که در منابع پهلوی زردشتی وظیفهٔ سنجش اعمال مردمان پس از مرگ بر عهدهٔ اوست. «دین» و «هم‌شکل» کرتیر در برابر این شهریاری ایستند و سپس دست در دست یکدیگر به سوی مشرق به راه خویش ادامه می‌دهند. سپس در آن جادهٔ نور به نزد شهریاری

۱. نک به ژینیو، کتیبهٔ سرمشهد، ص ۴۰۹. نیز به

دیگری می‌رسند که به گفتهٔ راویان معراج، از شهریاران دیگر والا مرتبه‌تر است و شاید یکی دیگر از ایزدانی باشد (احتمالاً مهر یا سروش) که روان را در جهان دیگر همراهی می‌کنند. در اینجا چاه دوزخ را می‌بینند و می‌خواهند که به راه خود ادامه دهند، اما به آنان گفته می‌شود که چاره‌ای نیست جز اینکه از پلی که بر روی آن چاه است (پل چینود) و بیشتر به تیغی می‌ماند، بگذرند. «دین» و «هم‌شکل» کرتیر به سوی پل روانه می‌شوند و آن پل برای آنان پهن‌تر می‌شود و در اینجا شهریار دیگری را می‌بیند که از آن سوی پل به پیش می‌آید. کرتیر پس از عبور از پل و رسیدن به آن دو، دست «دین» و «هم‌شکل» خود را می‌گیرد و از روی آن پل به پیش می‌رود، در حالی که «هم‌شکل» او در پیش و «دین» در پس او حرکت می‌کند. این شهریار احتمالاً ایزد سروش است که بنا به روایت مینوی خرد روان را در گذشتن از پل همراهی می‌کند.

پس از عبور از پل در حالی که آن شهریار در پیش در حرکت است و به دنبال او «هم‌شکل» کرتیر و بعد «دین» می‌آیند، به ایوانی داخل می‌شوند. در برابر آن ایوان تختی است. کرتیر و در پیشاپیش او «دین» به بالا می‌روند و در غرفهٔ خاصی می‌نشینند. آنگاه «هم‌شکل» کرتیر نان و می‌برمی‌گیرد. احتمالاً در متن سخن از کاخ‌های مختلف است و سفر آسمانی در سه یا چهار مرحله (مطابق با طبقات آسمان) انجام می‌گیرد و در هر طبقه کاخ خاصی است. سرانجام همه به حضور اورمزد می‌رسند و ظاهراً اورمزد با انگشت «هم‌شکل» کرتیر را نشان می‌دهد و به نشانهٔ رضایت لبخند می‌زند. از حوادث بعدی اطلاعی نداریم، زیرا متن کتیبه بر اثر گذشت زمان محو شده است.

با وجود اهمیت نقشی که کرتیر در سیاست دینی دورهٔ ساسانی داشته است، جای شگفتی است که نام او حتی یک بار در کتاب‌های پهلوی زردشتی نیامده است و منابع ارمنی و سریانی نیز در مورد او خاموش‌اند.

از سوی دیگر در متن‌های پهلوی و در منابع دوران اسلامی تنسر به عنوان موبد یا وزیر اردشیر نام معروفی است. بعضی دانشمندان از شباهت‌های میان این دو شخصیت به این نتیجه رسیده‌اند که کرتیر لقبی برای تنسر بوده است. اما این نظر کاملاً رد شده است، زیرا کرتیر و تنسر (درست آن توسر)<sup>۱</sup> هر دو نام خاص‌اند نه عنوان.<sup>۲</sup> به علاوه اینکه تنسر در زمان اردشیر می‌زیسته، اما فعالیت کرتیر از دوران شاپور شروع شده است. از روایت‌های کتاب‌های پهلوی چنین استنباط می‌شود که فعالیت‌های تنسر با اقدامات کرتیر تفاوت داشته است. بنا به روایت دینکرد (کتاب چهارم، ۴۱۲) «اردشیر شاهنشاه پسر بابک، به راهنمایی درست تنسر آن نوشته‌های دینی را که پراکنده بود، در دربار گرد آورد. تنسر اقدام کرد و آن بخشی را (که مورد قبول بود) پذیرفت و (مطالب) دیگر را از اعتبار ساقط دانست و این را نیز فرمان داد که: از این پس در نظر ما هر تعلیمی همان است که از دین مزدیسنان (منشعب) باشد، زیرا که اکنون از هیچ‌گونه آگاهی و دانشی عاری نیست». در کتاب‌های پهلوی هنگامی نام تنسر ذکر می‌شود که سخن از تدوین کتاب دینی زردشتیان است که این موبد در تدوین آن در زمان اردشیر نقش اساسی داشته است، و از این روست که نام وی در این مورد در کتاب‌های دینی زردشتیان برجای مانده است. از سوی دیگر سعی کرتیر به استقرار حکومت دینی و تشکیلات دینی و تلفیق دین و دولت معطوف بوده است و از اسناد باقی مانده خود او استنباط نمی‌شود که به مسائل علمی دینی علقه‌ای داشته است. بنابراین شاید بتوان گفت تنسر نقش اجرایی چندانی در سیاست دینی اوائل دوران

۱. نام توسر در کتیبه‌های پهلوی آمده است و از آنجا که در خط پهلوی «و» و «ن» یک نشانه دارند، توسر به اشتباه تنسر خوانده شده است.

۲. نک: به:

ساسانی نداشته است و بیشتر فرضیه پرداز و مدون آثار مذهبی بوده است تا سیاستمدار دینی، در حالی که کرتیر برعکس مجری سخت‌گیر سیاست‌های دینی بوده، و توجه و علاقهٔ بیش از حد او به سیاست نام او را از نوشته‌های دینی زدوده است.

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## نگاهی به بدعت‌گرایی در دوره ساسانی\*

تورج دریایی

ساسانیان از آغاز حکومت خود به وحدت دین و دولت کوشیدند و با استفاده از احکام دین زرتشتی قدرت حکومت خود را استوار کردند. لزوم وحدت و پیوند دین و دولت در بسیاری از متون پبازمانده از دوران شاهنشاهی ساسانیان به چشم می‌خورد و آن را می‌توان جزو روندی دانست که در قرون وسطی در آسیا و اروپا ریشه گرفت. در امپراطوری روم شرقی (بیزانس) نیز یک قرن بعد از شروع حکومت ساسانیان یک شاخه از مذهب مسیحی دین رسمی آن دولت گشت و مذهب پایه اصلی هویت این امپراطوری گردید.<sup>۱</sup>

برای اردشیر بابکان بنیان‌گذار سلسله ساسانی پیوند دین و دولت سهل بود، زیرا خانواده او نگهبان آتشکده آناهیتا در شهر استخر بودند و خود نیز از آتشکده سر برآورده بود و در نتیجه توانست پس از غلبه بر پارت‌ها آیین‌های گوناگون دین زردشتی را بازسازی کند و مقام شاه را در

\* ایران‌نامه، سال هفدهم، ۱۳۷۸ش، صص ۲۹۱ - ۲۹۵.

۱. درباره ارتباط دین و پادشاهی ن. ک. به:

D. M. Madan, *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, Bombay, 1911,



رأس آن قرار دهد.<sup>۱</sup> آنان که به مخالفت با این عمل برخاستند یا به راه آورده شدند یا به کیفر رسیدند.

باید توجه داشت دینی که در متون پهلوی از آن سخن می‌رود با کمک موبدانی مانند کرتیر بنا شده بود و شاهنشاه که «چهره از یزدان» داشت به عنوان شخصیتی روحانی از آن پاسداری می‌کرد. سؤال اینجاست که این دین برای چه کسانی دین «درست» زرتشتی به شمار می‌رفته، و آیا می‌توان مذهب زرتشتی را در دوران پارتیان و در زمان ساسانیان، یا پس از فروپاشی آن دولت، دینی واحد با تعالیم یکسان دید؟ پاسخ آشکارا منفی است. چه، اگر مذهب زرتشتی فقط آن بود که دربار و دولت ساسانی اشاعه می‌داد نمی‌توانست تا چند قرن پس از فرو ریختن آن دولت پایدار بماند. در حالی که آنچه کتب پهلوی بر آن تأکید می‌کنند همبستگی دین و دولت است و اینکه نابودی این یک به از بین رفتن آن دیگری می‌انجامد.

با نگاهی دقیق‌تر به متون دینی زرتشتی به زبان پهلوی درمی‌یابیم که در زمان شاهنشاهی ساسانی این دین کاملاً در انحصار دولت نبوده است. در واقع، فرقه‌های گوناگون دینی نیز برای به دست آوردن قدرت به جنگ و جدل‌های فکری دست زدند و برخی از آنان متهم به بدعت شدند. حقیقت آن است که دولت ساسانی هیچ‌گاه نتوانست فرقه خاصی از مذهب را بر همه مردم تحمیل کند و از همین رو این مذهب در میان عامه به شکل‌های گوناگون عرفانی، عامیانه و یا از نوع سلطنتی آن پدیدار شد.<sup>۲</sup>

۱. شیرین بیانی، شامگاه اشکانیان و بامداد ساسانیان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۲۵۳۵، صص ۴۴ - ۴۵.

۲. ن. ک. به:

P. J. de Menasce, "L'église Mazdéenne dans l'empire Sassanides", *Cahiers d'histoire mondiale*, vol.2, 1995, p.560.

بدعت از همان آغاز گریبانگیر ساسانیان بود زیرا آنها با به خدمت گرفتن احکام دین زرتشتی در حکومت و ربط دادن فقط یک فرقه از این دین به دولت و سعی در اشاعه این فرقه از مذهب خود بدعت‌گرا محسوب می‌شدند. آنچه در کتاب دینکرد درباره رابطه دین و دولت آمده است در متون متأخر دیگر هم یافت می‌شود. مسعودی در کتاب مروج الذهب و معادن الجواهر نصیحت اردشیر به پسرش را چنین نقل می‌کند:

پسر من، دین و شاهی قرین یکدیگرند و یکی از دیگری بی‌نیاز نیست. دین اساس ملک است و ملک نگهدارنده دین.<sup>۱</sup>

فردوسی نیز همین نکته را در اندرز اردشیر به پسر خود آورده است:

چو بر دین کند شهریار آفرین برادر شود شهریاری و دین  
نه بی‌تخت شاه‌یست دینی بپای نه بی‌دین بود شهریاری بجای  
دو دیباست یک در دگر بافته برآورده پیش خرد تافته  
نه از پادشا بی‌نیازست دین نه بی‌دین بود شاه را آفرین<sup>۲</sup>

نامه تنسر، موبد دربار اردشیر، نیز بر توأمان بودن دین و دولت سخت تأکید می‌کند.<sup>۳</sup>

آن شاخه از دین زردشتی که کرتیر، موبد قرن سوم میلادی، آن را در دوران ساسانیان بنیان نهاد و دین رسمی کشور کرد ممکن است به این دلیل بدعت‌گرا محسوب شده باشد که برای استقرار خود از نیروی نظامی بهره جست. به اعتقاد مسعودی نیز اردشیر به این گناه متهم بود که، به مقتضای وضع آن روزگار، در دین نوآوری کرده و سستی آورده که به

۱. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۴، ج ۱،

ص ۲۴۳. ۲. شاهنامه فردوسی، مسکو، ۱۹۶۷، ج ۷، صص ۵۵۸ - ۵۶۱.

۳. نامه تنسر به گشنسب، به تصحیح مجتبی مینوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۴، ص ۵۳.

دوران ملوک سابق نبوده است.<sup>۱</sup> به کیفر رساندن بدعتگران نیز برای آن بود که تنها یک دین «راستین» برجای ماند.<sup>۲</sup> کرتیر در کتیبه خود به ضرورت مجازات بدعتگران و تحمیل فرقه‌ای خاص از کیش زرتشتی آشکارا اشاره می‌کند:

من دین مزدیسنا و مغ مرد خوب را در کشور بزرگ داشتم و اشموغ‌های [بدعتگران] ویرانگر را که در مغستان دین مزدیسنا و تشریفات پرستش ایزدان را آنچنان که [من] شرح داده‌ام رعایت نکردند، کیفر دادم تا به خود آیند.

این قسمت از سنگنبشته کرتیر داده‌های مهمی دربارهٔ اوضاع دین زرتشتی به دست می‌دهد، از جمله اینکه کرتیر کوشیده است تا بر مغستان‌ها یا مدارس مغان تسلط یابد و آیین خود را، که برای گروهی بدعتگری به شمار می‌رفته، به آنها تحمیل کند. به این ترتیب، ظاهراً مغانی بوده‌اند که با او بر سر آیین و مراسمی خاص موافق نبوده‌اند و در نتیجه «اشموغ» یا بدعتگر نامیده می‌شدند. به احتمالی، این تفاوت فقط بر سر آیین و مراسم مذهبی نبوده است، زیرا بر اساس کتاب چهارم دینکرد، در دوران سلطنت اردشیر اول از میان متون اوستایی که گردآوری شده تنها تعدادی محدود به عنوان متون رسمی یا درست شناخته می‌شد.<sup>۳</sup> اما کرتیر نیز نتوانست به بدعتگری پایان بخشد، چه، به استناد همین کتاب، شاهیپور دوم در قرن چهارم میلادی موبد بزرگ دیگری، به نام آذرباد ماسپندان، را مأسور کرد که شک و بدعتگری را از میان ببرد.

۱. مسعودی، التنبیه و الاشراف، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۹، ص ۹۳.

۲. ن.ک. به:

de Menasce, "L'Église Mazdéenne ...", p.560.

۳. ن.ک. به:

M. Shaki, "The Dēnkard Account of the History of Zoroastrian Scriptures", *Archive Orientalni*, vol.49, 1981, p.119.

ارداویرافنامه نیز حاوی نکات مهمی دربارهٔ باور ساسانیان نسبت به دین زرتشتی و اختلاف آراء دربارهٔ آن، به ویژه پس از حمله اسکندر به ایران است.<sup>۱</sup> بر پایه کتاب دینکرد در زمان خسرو انوشیروان نیز برای مقابله با هر نوع بدعت و نوگرایی در دین کوشش بسیار صورت گرفت.<sup>۲</sup> اختلاف بدعتگران با مغان ساسانی تنها به آیین‌نامه‌های مذهبی و نحوهٔ اجرای آن محدود نبود و به برخی از اصول کیش زرتشتی نیز تسری داشت.<sup>۳</sup>

به احتمال بسیار سرچشمهٔ اختلاف آرامغان و موبدان تفاوت میان متون و تفاسیر گوناگون اوستا بوده است. گرچه به درستی معلوم نیست که این کتاب در چه قرنی از دوران شاهنشاهی ساسانی نوشته شده. برخی معتقدند دین دبیره یا خط اوستایی در قرن چهارم، در دوران سلطنت شاهپور دوم، پدیدار شده و برخی دیگر قرن ششم، زمان سلطنت خسرو انوشیروان، را تاریخ درست می‌شمرند. اما، بسیاری از محققان، از جمله روانشاد دکتر احمد تفضلی، بر این باور بوده‌اند که احتمال داشته اوستا در قرن چهارم میلادی به کتابت در آمده و در قرن ششم میلادی تدوین نهایی یافته باشد.<sup>۴</sup> پس احتمال دارد در بسیاری از متون منظور از دانستن

۱. ن. ک. به:

F. Vahman, *Ardā Virāz Nāmāg, The Iranian 'Divine Commedia'*, Scandinavian Institute of Asian Studies Monograph Series, No.53, Curzon Press, 1986, pp.78-79 and 191.

همچنین ن. ک. به: ارداویرافنامه، حرف‌نویسی، آواز‌نویسی، ترجمهٔ متن پهلوی، واژه‌نامه توسط فیلیپ ژینیو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، شرکت انتشارات معین، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۷۲، صص ۴۱ - ۵۲.

۲. ن. ک. به:

M. Shahi, "The Dēnkard," pp.120-121.

۳. ن. ک. به:

Sh. Shaked, *Wisdom of the Sassanian Sages*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1979, pp.24-25, 90-91.

۴. احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۶، ص

اوستا یعنی حفظ آن بوده، اما سؤال اینجا است که آیا در آن زمان موبدان زرتشتی خود زبان اوستایی را به خوبی می‌دانستند یا از ترجمه و تفسیر اوستا (زند) به زبان پهلوی سود می‌جستند و آیا نمی‌توان تصور کرد که در آن زبان بیش از یک زند وجود داشته و هریک از موبدان به تفسیرهای متفاوت از تفسیرهای دیگران دسترسی داشته‌اند؟

در کتب پهلوی مکرر به نام‌های مفسرین اوستا مانند اَبَرگ، نیوگشنسپ، و روشن برمی‌خوریم که دربارهٔ اصول مذهب زرتشت آراء گوناگون عرضه داشته‌اند. اما از آنجا که این گروه از مفسران مقرب دربار ساسانی بوده‌اند، از آراء متفاوت آنها به نیکی یاد شده است؛ ولی دیگر مفسرانی که اعتقادات مذهبی آنان مورد پذیرش دولت ساسانی نبوده، از آن جمله سین و مزدک، مورد نکوهش قرار گرفته‌اند. تفسیرهای این موبدان چنان با تفسیرهای دیگران تفاوت داشت که آنها را زندق به معنی منفی می‌نامیدند. مزدک، که خود را درست دین خطاب می‌کرد، از دین زرتشت تفسیری متفاوت با تفاسیر دیگر داشت که سرانجام به اغتشاشات بزرگ اجتماعی مذهبی انجامید. از همین رو در برخی از متون پهلوی آموختن اوستا و زند به بدعتگران منع شد.<sup>۱</sup>

## تندیسه مفرغی مؤبد مؤبدان کر تیر\*

یحیی ذکاء

«مزه یسنی» یا به عبارت دیگر آیین زردشتی - که پیشینه و چگونگی درآمدن و گسترش آن در آسیای غربی، با همه نوشته‌ها و پژوهش‌های فراوانی که درباره آن انجام گرفته است، به نظر ما هنوز چندان روشن و منطقی و مستدل نیست - در روزگار اشکانیان، در ایران مراحل بسیار ابتدایی و دوران ضعف و ناتوانی خود را می‌گذراند و هنوز همه گیر و رسمی نشده بود. زیرا از یک سو پارتیان و پادشاهان اشکانی، به این آیین باور نداشتند و از سوی دیگر دین‌ها و آیین‌ها و عقاید گوناگون دیگر، همچون بودایی، شمنی، یهودی، مسیحی، ماندایی و عقاید التقاطی فرقه‌های گنوستیکی و عرفانی مردم آسیای غربی از مرزهای شرقی و غربی کشور، کم‌کم پا به درون ایران نهاده، با تبلیغ‌های آشکار و نهان، افراد ایرانی را از طبقه‌های مختلف، به سوی خود کشیده، جزو پیروان خود می‌ساختند و در این میان دین زردشتی، در وضع بسیار محدود و نابسامان، به زندگی خود ادامه می‌داد.

نفوذ و وجود این همه عقاید و آیین‌های گوناگون، بر اثر کینه و

\* مجله آینده، سال دوازدهم، شماره ۱۱ - ۱۲، بهمن - اسفند ۱۳۶۵ش، صص ۷۳۵ -

ضدیتی که پیروان آنها با یکدیگر و با آیین مزده‌یسنی داشتند، ناچار اختلال و گرفتاری‌ها و دشواری‌های فراوان در سرزمین ایران پدید آورده، باعث زحمت و ناآسودگی دولت‌ها و مردم می‌گردیدند.

گذشته از اینها، در درون خود ایران نیز با وجود آیین‌های دیگری همچون مهرپرستی، زروانی، مانوی که هم با خود و هم با عقاید و آیین‌های تازه‌وارد، اختلاف و دشمنی داشتند، به آتش این کشاکش‌ها و کینه‌ها دامن زده، شورش‌ها و گرفتاری‌های دیگری را باعث می‌گردیدند. در چنین حالی، آیین مزده‌یسنی وضع دشواری داشت، زیرا نه آن گسترش و نیرو را داشت که در برابر آنها از خود دفاع نماید و نه دین رسمی کشور بود که بتواند با قاطعیت و با زور شمشیر و نیروی دستگاه سلطنت، خود را در برابر نفوذ کوبنده عقاید دیگر نگاه دارد.

در نخستین سال‌های عهد ساسانیان یعنی در آخرین سال‌های پادشاهی اردشیر بابکان، در چنین وضع و حالی بود که مرد جوانی از میان هیربدان زردشتی، قد علم کرده با پشتیبانی دستگاه سلطنت و شاهان ساسانی، توانست با اصلاح و تجدید حیات دین زردشتی و تحکیم مبانی آن و گردآوری و تدوین نوشته‌های پراکنده دینی و برپاداشتن آتشکده‌های گوناگون در ایران و انیران و برقراری موقوفه‌های مکفی بر آنها و نیز با بحث و جدل با پیروان ادیان دیگر و توبه دادن ره‌گم‌کردگان و تعقیب و تکفیر و شکنجه و تبعید دیگران، موفق به تحکیم و توسعه و رسمیت دادن آیین مزده‌یسنی در سرتاسر قلمرو ساسانیان گردد.

این هیربد جوان، همان «کرتیر» روحانی مقتدر و پرنفوذ عهد ساسانی است که تا این اواخر یعنی پیش از کشف سنگ‌نبشته یک زبانی او به فارسی میانه در پیرامون کعبه زردشت، تاریخ ایران از وجود او بی‌خبر و ناآگاه بود.

در باره زندگانی و اقدامات کرتیر بانوی دانشمند «ماری لوئیز شومون»

(Marie-Louise Chaumont)<sup>۱</sup> و دانشمند محترم پروفیسور «والتر هینتز» (W.Hinz) به تفصیل سخن گفته‌اند و لزومی ندارد ما آنها را در اینجا تکرار کنیم، ولی برای پی بردن به شخصیت این مؤید زردشتی اشاره به این چند مطلب لازم می‌نماید:

کرتیر در زمان اردشیر بابکان بنیادگذار سلسله ساسانی، که به سال ۲۴۱ میلادی درگذشته است یک پرستار ساده بوده، شاپور یکم (۲۴۱-۲۷۲ م) کرتیر را سرپرست انجمن مغان کرد، با این همه عنوان او همچنان «هیربد» بود.

شاپور در سنگ‌نبشته خود که به سال ۲۶۵ میلادی کنده شده، نام کرتیر را پس از نایب‌السلطنه (بدخش) و پیش از نام ساتراپ بیشاپور و پانزده تن درباری دیگر برده است.

کرتیر در عهد هرمز پسر شاپور (۲۷۲-۲۷۳ م) مقام «هرمز مؤبد» یافت. او در این مقام نوین بر سر مغان کشور قرار داشت. گذشته از آن، از شاه به دریافت «کلاه و کمر» سرافراز شده و در زمره «بزرگان» کشور درآمد.

هرمز در سال ۲۷۳ میلادی از جهان درگذشت و پس از او برادرش بهرام یکم به شاهنشاهی ایران رسید و شاید در هنگام رسیدن به سلطنت پنجاه و هشت ساله بود.

تعقیب و کشتن مانی در زمان بهرام یکم (به سال ۲۷۶ م) در آغاز سال‌های نیرومندی سیاست مذهبی کرتیر انجام گرفت و این نیرومندی سیاسی و مذهبی باعث آمد که آیین زردشت به صورت یک دین رسمی و استوار درآمد. اما کامیابی بیشتر کرتیر در زمان بهرام دوم بود، که هنگام نشستن بر تخت بیش از ۱۷ یا ۱۸ سال نداشت و اینکه نرسی پسر

1. *L'inscription des Kartir à la Ka'bah de Zoroastre* (1960).



کوچک شاپور به سلطنت نرسید و بهرام دوم جای او را گرفت، بیشتر بر اثر میل و اراده و کوشش‌های کرتیر بود و او در این شاهزاده ساسانی نفوذ فراوانی داشت و هم او بود که لقب غیر عادی «کرتیر بُخت‌روان هر مزد - مؤبد» (یعنی کرتیر رهاونده روان بهرام، مؤبد اهورامزدا) را به کرتیر بخشید و او را در زمره بزرگان کشور قرار داد و آتشکده مقدس آناهیتا را در استخر به او سپرد و سرانجام او را مؤبد مؤبدان همه کشور و دادور (وزیر دادگستری) ایران نمود.

پس از بهرام دوم که به سال ۲۹۳ میلادی درگذشت عموی پنجاه و هشت ساله اش نرسی، با برکنار کردن بهرام سوم که بیش از چهار ماه شهریاری نکرد، به شاهنشاهی رسید و دوره کامیابی و قدرت کرتیر پایان یافت و سرانجام در سنی بالا، پس از خدمت به هفت شاهنشاه ساسانی از جهان درگذشت.

کرتیر کارهای مذهبی و سیاسی خود را در چهار سنگ نبشته به زبان و خط پهلوی ثبت و جاودانه ساخته است که عبارتند:  
سنگ نبشته‌ای در زیر سنگ نبشته سه زبانی شاپور در کعبه زردشت در نقش‌رستم.

سنگ نبشته‌ای در سمت راست پیکره پیروزی شاپور در نقش‌رجب.  
سنگ نبشته‌ای در سمت راست پیکره اردشیر بابکان در نقش‌رستم.  
سنگ نبشته‌ای در قسمت بالای پیکره بهرام دوم در حال پیکار با شیر در سر مشهد.

در جنب برخی از این سنگ نبشته‌ها، کرتیر پیکره خود را نیز به نمایش در آورده که او را به صورت مردی جوان و بدون ریش با موهای بلند و مجعد در حالی که دست خود را به علامت احترام تا محاذی صورتش بلند کرده نشان می‌دهد.

در مورد هر یک از این پیکره‌های کرتیر پروفیسور هیتز مفصلاً بحث

کرده که جای تکرار آن نیست و خود او نیز چهره‌ای دیگر از او (باریش کم‌پشت) در سنگ‌نگاره بهرام دوم در برم‌دلک معرفی کرده است. با وجود این پنج، شش سنگ‌نگاره از چهره کرتیر، تاکنون کسی تندیس‌های او سراغ نداشت و اینک برای نخستین بار، در این گفتار به معرفی تندیس مفرغی او که یکی از کشفیات بسیار مهم و جالب سال‌های اخیر در ایران به شمار می‌رود می‌پردازیم.

این تندیس، بی‌گمان با چهره‌ها و نشانی‌هایی که از کرتیر در دست داریم، متعلق به اوست و نیم‌تنه و قیافه مؤبد مؤبدان را به شکل جوانی زیبا و نیرومند و بدون ریش با کلاه بلند که در هر دو سوی آن نشان ویژه‌اش نقش بسته و دیهیم (دیادم) افتخار بر دور لبه پایین کلاه بسته و در پشت سر گره خورده است با جامه چین دار که در زیر یقه بر روی سینه‌اش همچنان دو علامت قیچی نصب گردیده، نشان می‌دهد.

قسمت زیر پشت و روی تندیس که به استوانه‌ای برای نصب آن بر روی پایه منتهی می‌شود، با آرایش از برگ‌های کنگر (اکانت) زینت یافته و داخل حدقه چشم‌ها نیز به شیوه تندیس‌سازی رومی، سیم‌اندود شده و سیاهی چشم‌ها گود گردیده است.

بلندی تندیس ۲۶۴ میلی‌متر، پهنایش ۲۵۴ میلی‌متر و ضخامت آن در وسط سینه ۸۵ میلی‌متر است.

طرز ساخت تندیس نشان می‌دهد که این اثر به طریق «موم سوخته» (Loss Wax Process) ریخته شده و حساسیت و ظرافتی که بر روی برگ‌های تزینی کنگر در زیر سینه و دیهیم دور کلاه، مقرض‌ها و پلک چشم‌ها و لب‌ها و موها دیده می‌شود یکی از دلایل این شیوه ریخته‌گری است.

همچنین بازمانده مصالح قالب فانی (Investment mold) که به نظر می‌رسد از گچ و ماسه است، هنوز در درون سر مانده و تنها قسمت بدن از

مواد فوق خالی شده است. اشکال تشخیص مصالح فوق بیشتر، جوش خوردن آن با میله آهنی نسبتاً کلفتی است که برای نگاهداری «ماهیچه» Cose داخلی بوده و اینک سخت اکسید شده (زنک زده) است.

درباره این تندیس چند موضوع قابل بحث و دقت است:

اصولاً باید چنین تصور کنیم که این تندیس در زمان قدرت و شهرت کامل کرتیر یعنی در اواسط عمر او ساخته شده باشد، در آن صورت، چرا در این تندیس و در چهره‌های دیگر او بر روی سنگ نگاره‌ها (به جز سنگ نگاره برم‌دلک) ریشی بر صورتش دیده نمی‌شود، در حالی که در مهرها و نقش برجسته‌ها و سکه‌ها و نقش ظروف نقره عهد ساسانی، به جز شاهزادگان جوان، کمتر به قیافه مردان بی‌ریش برمی‌خوریم، بنابراین یا کرتیر خواجه و کوسه بوده (که زیبایی قیافه مردانه‌اش در این تندیس و نقش برجسته برم‌دلک که او را با ریش کم پشت نشان می‌دهد، این را تأیید نمی‌کنند) یا ریش خود را می‌سترده است (که رسم زمانه و مقام روحانیش اجازه چنین کاری را نمی‌داده) یا قیافه جوانی او برای هنرمندان زمان، الگو شده بوده و پی‌درپی آن را تکرار و کپی می‌کرده‌اند.

موضوع دیگر شکل کلاه اوست که تاکنون تصور می‌شد، به شکل کلاه‌های نمدی تخم‌مرغی شکل است (نظیر کلاه‌های قدیمی لرها و کردهای شکاک) ولی این تندیس آشکارا نشان می‌دهد که کلاه کرتیر بیشتر شبیه کلاه خودهای عهد اشکانی و نظیر نخستین تاج یا کلاه اردشیر بابکان بوده است.<sup>۱</sup>

شکل دیهیم (دیادم) دور لبه پایین کلاه نیز که نشانه بزرگی و نجابت و افتخار اوست دیگر شکی باقی نمی‌گذارد که آن چیزی که در دست بانوان

۱. مقایسه شود با کلاه برخی تندیس‌های سنگی نمرود داغ و کلاه سر پادشاه اشکانی مکشوف در الحضر (موزه بغداد).

عهد ساسانی در موزائیک‌های مکشوف در بیشابور دیده می‌شود جز اینگونه دیهیم نمی‌تواند باشد.<sup>۱</sup>

جالب توجه‌ترین موضوع، نشان «دو کارد» یا مقراضی است که بر دو سوی کلاه و سینه او نصب گردیده است.

درباره این نشان یا «سمبل» گمان‌های گوناگون برده شده است، کسانی آن را علامت خانوادگی کرتیر دانسته و چنین پنداشته‌اند که خاندان او دوزنده (خیاط) یا از صنفی بوده که مقراض و قیچی در کار آنها لازم‌ترین و مهم‌ترین ابزار بوده است و به همین جهت آن را علامت خانوادگی خود قرار داده‌اند. ولی این پندار، به علت وجود حرمت و رعایت قوانین و مقررات مربوط به طبقات (کاست‌ها) در دوره ساسانی اینکه یک چنین روحانی از طبقه بزرگان و نجبا نمی‌توانست منتسب به چنان صنفی باشد، قابل پذیرفتن نیست.

به نظر نویسنده این گفتار، میان این «نشان» یا «سمبل» با «لقب» یا «نام» کرتیر و «کارها» و «اقدامات» او در حیطه امور سیاسی و مذهبی، رابطه‌ای وجود دارد، زیرا در میان واژه‌های «کرتک» و «کرد» یا «کرت» در پهلوی و فارسی و گویش‌های ایرانی که به معنی بخشی از چیزی یا قطعه زمینی محدود شده و بریده شده از زمین‌های پیرامون خود و «کارد» که آلت بریدن و قطع کردن است و «دو کارد» که نام فارسی قیچی است و همان کار را می‌کند و واژه‌های عربی شده «قرض» و «مقراض» و واژه ارمنی «میقرات» که به معنی قیچی است و واژه «قرت» و «قرتماخ» که در گویش آذربایجانی‌ها به معنی چیدن و بریدن و کندن و نیشگون گرفتن به کار می‌رود، با واژه «کرتیر» که چه نام و چه لقب این مؤبد باشد، رابطه و همبستگی وجود دارد.

---

۱. نظیر این دیهیم با اندکی اختلاف، دور کلاه کرتیر در سنگ‌نگاره بهرام دوم در نقش‌رستم نیز دیده می‌شود.

به نوشته م. ل. شومون و یوستی F.Yusti با تکیه بر مهری که واژه‌های "Kltyl-y Sxowxr-y" بر آن حک شده، نام کرتیر را جزء نام‌های باستانی ایران شناخته و به آلمانی Wirksm Kraft beitzend (دارای نیروی مؤثر) به آن داده است.

پروفسور هیتز نیز قیچی را «نشانی می‌داند، به طور استعاره، برای نمودن قدرت در اخذ تصمیم» و می‌گوید: «با سمت بزرگترین دادور شاهنشاهی، کرتیر دارنده قدرت بریدن و تصمیم، حتی در پیچیده‌ترین و سخت‌ترین مسائل بود».<sup>۱</sup>

بنابراین با توجه به مطالب فوق باید آن را «قاطع» و «برنده» و «بر» و در ارتباط با کارها و اقدامات و قاطعیت او در تصفیة امور دینی و حل اختلافات مذهبی معنی کرده، میان این نام یا لقب با علامت و نشان قیچی که در نقش برجسته‌ها و در این تندیس بر روی کلاه و سینه او دیده می‌شود و در واقع سمبل مشخ صة اوست، ارتباطی برقرار دانست.<sup>۲</sup>

در پایان گفتار باید بیفزاییم که با توجه به محدود و معدود بودن شماره تندیس‌های دوران ساسانی و اینکه اغلب آنها از چهره شاهان ساخته و پرداخته شده است، وجود این تندیس با این خصوصیات از یک شخصیت مذهبی که از خاندان سلطنتی نبوده، یکی از نوادر است و از نظر تاریخ و باستان‌شناسی و هنر ایران از اهمیت فراوانی برخوردار می‌باشد.

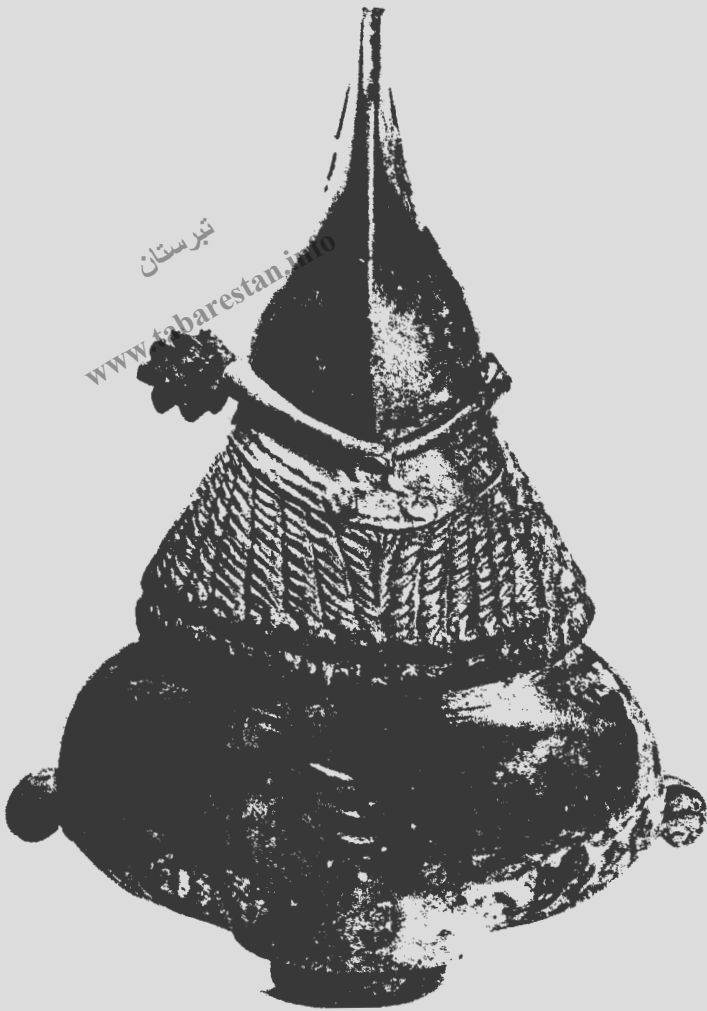
۱. «کرتیر و سنگ‌نبشته او در کعبه زردشت»، پرویز رجبی، بررسی‌های تاریخی، ۱۹۷۱.

۲. نگاه کنید به گفتار پروفسور ایلرس (W. Eilers) با عنوان:

"Die Schere des Kartir", *Baghdader Mitteilungen* (Bond 7, 1974).



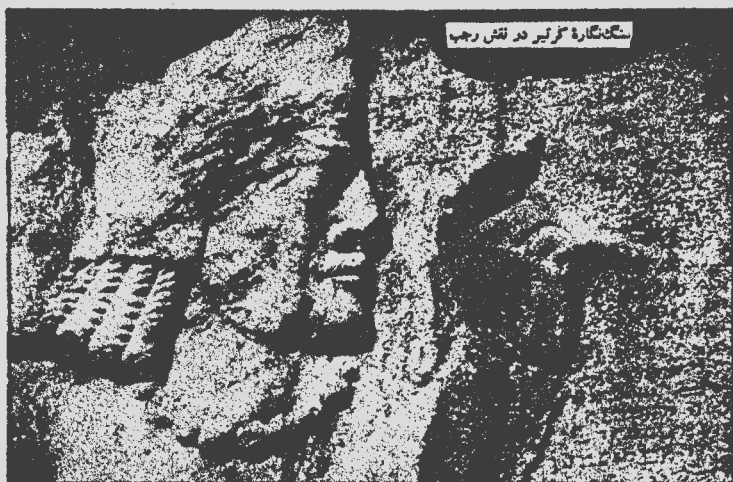
تندیس کرتیر از روبرو



تندیۀ کرتیر از پشت



تندیس کرتیر از پهلو







موزائيك نيشابور، بانوی ساسانی

## دین رمزی و بدعت در نظریه حکومتی ساسانیان\*

شائول شاکد

ترجمه مرتضی ثاقب فر

متنی مشهور به عهد اردشیر را، که روایت عربی متنی از زمان ساسانی است، این اواخر دو پژوهنده مستقل انتشار داده‌اند.<sup>۱</sup> این متن حاوی آموزش‌هایی درباره بهترین شیوه حکومت است و بارها به مشکلات و مسائل مؤثر بر رابطه میان شاه با روحانیان و فرقه‌های دینی اشاره می‌کند. برخی قطعات آن به ویژه برای هدف ما اهمیت دارند و سودمند است که ترجمه آنها را نقل کنیم.

یک

بدانید که شهریاری و دین دو برادر همزادند که هیچ یک بدون دیگری باقی نتواند ماند. زیرا دین، بنیاد شهریاری، و

---

\* از ایران زرتشتی تا اسلام، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۱ش، صص ۵۷ - ۶۳.

۱. عهد اردشیر، به تصحیح احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷؛ در این نوشتار، همواره از این متن استفاده خواهد شد مگر آنکه در یادداشت ذکر شود. همچنین:

M. Grignaschi, "Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques l'Istanbul", *JA*, CCLIV (1966), pp.1-142:

متن و برگردان فرانسوی عهد اردشیر در صص ۴۶ - ۹۰ آمده است. از این پس نام دو مصحح به اختصار IA و MG خواهد آمد.

شهریاری، ستون دین است.<sup>۱</sup> شهریاری بدون بنیاد باقی نتواند بود، و دین بدون ستون باقی نتواند بود. چون آنچه ستون ندارد فرو می‌ریزد، و آنچه بنیاد ندارد تباه می‌شود. در پیشاپیش چیزهایی که از آنها بر شما بیمناکم، یکی آن است که فرومایگان به خواندن دین<sup>۲</sup> و پژوهیدن و دریافتن آن دست یازند<sup>۳</sup> و بر شما پیشی گیرند، و شما چون بر نیروی شاهی تکیه دارید، کار ایشان را سبک گیرید و از این راه در میان زبردستانی که با آنان خونی شده‌اید و ایشان را نومید ساخته و بیم داده و کوچک کرده‌اید، سرداری‌های نهانی پدید آید. بدانید در یک کشور هیچ‌گاه یک سرداری دینی نهانی با یک شهریاری آشکار، با هم نسازد، جز آنکه سرانجام آنچه را که در دست سر رشته‌دار شهریاری بوده، سردار دینی از دست او گرفته است. زیرا دین، بنیاد است و شهریاری ستون، و کسی که بنیاد را در دست دارد بهتر تواند بر کسی که ستون را دارد چیره شود و همه بنا را به دست گیرد.

(IA ed., pp.53 f.; MG ed., text on p.49; translation on p.70).<sup>۴</sup>

نکات اصلی این بند در زمینه مورد نظر ما عبارت است از توجیه تحدید

۱. در اینجا متن گریبانشی ارجح به نظر می‌رسد [و من نیز از ترجمه فارسی محمدعلی امام شوشتری از عهد اردشیر به تصحیح احسان عباس، تهران ۱۳۴۸ سود جسته‌ام. ترجمه فارسی دیگری از عهد اردشیر را می‌توان در این اثر یافت: ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۹].

۲. در اینجا واژه عربی «دین» احتمالاً همان dēn فارسی میانه است که در چنین معنایی در نوشته‌های زردشتی آمده است.

۳. به نظر من قرائت «و تاویل و التفقوه فیه» مرجح است، چون بازتاب اصطلاح زردشتی (āmōzišn ī dēn) u-š wizārišn\* است.

۴. ترجمه گریبانشی از این بند، در برخی نکات فرق دارد.

آموزش دین به مردم رده پایین از دیدگاه شاه، و نیز درک خطر واقعی تشکیل گروه‌های دینی که زیر فرمان شاه نباشند، گرچه در محدوده دین رسمی بوده و به متون مقدس واحدی ایمان داشته باشند. این گروه‌ها پیشوایان نهانی خود را می‌داشتند.

## دو

در میان پادشاهان گذشته ما کسانی بوده‌اند که متهم را با گزارش کردن، و انبوه شدن را با پراکندن و آموزش به جماعت، و بیکاری را با به کار گماردن چاره می‌کردند؛ همچنان که در تثنان فزونی ناخن و مو را با چیدن و شوخگنی و پلیدی را با شستن چاره می‌کردند...

(IA ed., p.54; MG ed., text on pp.49 f.; translation on p.70).<sup>۱</sup>

این بند که بلافاصله پس از بندی می‌آید که نخست نقل شد، ظاهراً از نظر موضوع و مضمون با آن در ارتباط است. هر دو بند درباره خطر تشکیل گروه‌های بدعت‌گزار و دین رمزی بحث می‌کنند. این بدعت‌گزاری‌ها، چنان که متذکر شدیم، انحرافات از تفسیر رسمی متون مقدس به شمار می‌آمدند و وظیفه شاه مراقبت از این بود که فقط یک تفسیر رسمی حاکم باشد. یک روش تأمین یکپارچگی و یکدستی تفسیر دینی، از میان بردن پدیده بیکاری بود. در بخش بعدی همین اثر، این نکته با وضوح بیشتر آمده است:

بدانید که برافتادن حکومت‌ها نخست از بیکار رها کردن مردم و سرگرم نساختن ایشان به کارهای سودمند آغاز شده است. اگر بیکاری در مردمی رواج یافت، از بیکار ماندن، در

۱. در اینجا نیز ترجمه و برداشت‌گریناشی متفاوت است.

نگریستن به کارها و باریک شدن در کار فرمانروایی برخیزد. مردم چون در اینگونه کارها به پژوهشگری برخاستند، به کارها با اندیشه‌های رنگارنگ درنگرند و از اینجا شیوه‌های گونه‌گون پدید آید و از شیوه‌های گونه‌گون دشمنی و ستیزه‌کاری. در چنین حالی، باز همهٔ ایشان در دشمنی با فرمانروا همداستانند و هر کدام آرزو دارد بر شهریار فرمانروا گزندی رساند.

(IA ed., pp.60 f.; MG ed., text on p.53; translation on p.73).

## سه

شاه نباید پرگ (اجازه) دهد که زاهدان و نیایشکاران و گوشه‌گیران بیش از او هواخواه دین نموده شوند و نگهدار آن جلوه کنند. نباید بگذارد سررشته‌داران دین و جز ایشان، از راه پرداختن به دین و نیایشکاری، از فرمان (امر و نهی)<sup>۱</sup> بیرون باشند، زیرا بیرون ماندن نیایشکاران و جز ایشان از فرمان، نقصی بر شهریاران است و شکافی در کشورداری. شکافی است که مردم از روزنهٔ آن به زبان شاه و جانشینان او درخواهند نگریست.

(IA ed., pp.56 f.; MG ed., text on p.51; translation on p.71).

اگر این بند درست تفسیر شود، نکات جالب زیر را می‌توان از آن نتیجه گرفت. ظاهراً جرگه‌ها و محافل از زاهدان و نیایشکاران دینی، غیر از مراجع دینی رسمی، وجود داشته‌اند که مدعی بوده‌اند دین را بهتر

۱. «الامر والنهی» معمولاً در زبان عربی معنای دینی دارد و چه بسا بازتاب مفهوم دوگانهٔ زردشتی kirdag ud wināh (کرفه و گناه) باشد.

می فهمند. همچنین اگر اصطلاح «الامر و النهی» مربوط به احکام دینی باشد که ظاهراً نیز چنین است، می توان نتیجه گرفت که آنها به لحاظ برخی آداب دینی با توده مردم فرق داشته اند. بیم اصلی چیره بر تمام بند نقل شده، انحراف از احکام دین رسمی است؛ در این بند، مردمی که در میان ایشان این خطر وجود دارد «السفله» (فرومایگان) یا طبقات پایینند که در بند نخست به آنها اشاره شد، و «العباد و النساك» هم یعنی «زاهدان و گوشه گیران». مؤلف عهد اردشیر ظاهراً در هر دو مورد همین گروه های مردم را در نظر داشته است.

### چهار

سخن گفتنتان را ویژه پایگاهداران کنید، و بخشش خود را ویژه رزمندگان و گشاده رویی را ویژه سر رشته داران دین، و راز خود را به دل کسی سپارید که سود و زیان و سرافرازی و بدنامی آن، به او نیز خواهد رسید.

(IA ed., pp.72 f.; MG ed., text on p.60; translation on p.78).

این اشاره به چگونه رفتار کردن و سخن گفتن شاه است با طبقات مختلف مردم. باید بگوییم برایم روشن نیست که چه کسانی هستند که می توان راز دل را به آنها گفت؛ شاید اشاره به مردمی باشد که می توان به آنها اعتماد کرد و پیامدهای درگیری در این کار را می پذیرند. «سر رشته داران دین» در اینجا سومین جایگاه را پس از «اهل المراتب» (پایگاه داران) دارند که این آخری احتمالاً اشاره ای است به بزرگان، و سپس «اهل الجهاد» که اشاره است به رزمندگان.

## پنج

[در میان رعایای شاه] دسته دیگری هست که به ظاهر فروتنی نمایند و در دل تکبر دارند. برخی از ایشان با ظاهری دلسوزانه به شاه اندرز دهند، و این ساده‌ترین راه آسیب رساندن به شهریاری است.<sup>۱</sup> این مردمان و گروه بسیاری که پیرو ایشانند، خود را نگهدار دین وانمود می‌کنند. اگر شاه بخواهد بر سر ایشان بکوبد، بزه آشکاری از ایشان سراغ ندارد تا به نام آن بزه ایشان را گرفتار سازد. اگر ایشان را گرامی بدارد، این همان پایگاهی است که خود به خویشان بخشیده‌اند. اگر ایشان را به خاموشی وادارد، چنین وانمایند که پادشاه هواخواهی ایشان را از دین، خوش ندارد. اگر فرمان دهد که هر چه بخواهند بگویند، چیزهایی خواهند گفت که نیکی بار نیارد و تباهی بار آورد. اینان دشمن حکومت و آفت شهریاری‌اند. در چاره‌گری به ایشان، راه آن است که شاه آنان را به خواسته‌های این جهانی گرفتار سازد. زیرا ایشان در این راه دویده و برای همین کوشیده‌اند و چون به خواسته آلوده شدند، رسواییشان هویدا گردد و گناهی از ایشان پدید آید که شاه می‌تواند به نام آن گناهان خون ایشان بریزد.

(IA ed., pp.76 f.; MG ed., text on p.62; translation on p.80).

مردم مورد اشاره در این بند به گروه کلی کسانی تعلق دارند که شاه را وارد کشمکش با مسائل دینی می‌سازند، ولی اساساً با کسانی که موضوع بحث بندهای یک و دو هستند تفاوت دارند. در اینجا اشاره به ریاکاران است، حال آنکه در بندهای پیشین صحبت مربوط به مؤمنان صادق بود. کسانی

۱. یک راه با شمشیر و راه دیگر با گفتار.

که در بندهای پیشین ذکر می‌شوند، زاهدان و عابدان و نیایشگران هستند، حال آنکه ریاکاران بند کنونی در ادعای خود صادق نیستند.

### شش

بخش زیر از اثری به نام *آیین الأردشیر* نقل می‌شود که م. گریناشی آن را از همان نسخه خطی که عهد اردشیر در آن است، برگرفته و منتشر کرده است. قطعه‌ای در متن آیین که نوعی کتاب درباره رفتارهای اجتماعی تحمیل شده توسط شاه است، توصیف می‌کند که چگونه اردشیر مردم را به چهار طبقه تقسیم کرده است که مراتب آنها با استفاده از طلا، نقره و گوهر تعیین می‌شود.<sup>۱</sup> بالاترین طبقه اجازه داشت از هر سه نوع ماده زینتی

---

۱. یک نکته جالب در این بند آن است که نقره گرانبه‌تر از طلا تلقی شده است. نقره در واقع فلزی بود که به عنوان پول رایج در ایران ساسانی به کار می‌رفت. مقایسه شود با: A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922, p.445; B. Spuler, *Iran in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952, pp.408-410.

بیشتر تولیدات فلزکاری هنری دوره ساسانی از نقره بود؛ برای مثال مقایسه شود با: O. Grabar, *Sasanian Silver-Late Antique and Early Mediaeval Arts or Luxury from Iran*, Michigan, 1967, p.79; R. Ghirshman, *Iran-Parthians and Sassanians*, London, 1962, p.204.

گزارش‌های اوائل دوره اسلامی این وضعیت را تأیید می‌کنند. من درباره اشاره زیر وامدار پروفیسور م. ی. کیستر هستم: عبدالرزاق در کتاب خود به نام *المصنف فی الحدیث* (MS Murad Molla 604, fol. 110 a) می‌گوید: «عمر بر عراق، که سرزمین نقره (ارض ورق) است خراج نقره و بر سوریه، که سرزمین طلاست خراج طلا برقرار کرد». متن مورد نظرمان را چنین می‌توان ترجمه کرد:

چنان که در میان مردم شرایط پذیرفته شده‌ای که مورد موافقت همگان بود وجود داشت، ما [استفاده] از همه ظروف (عربی: آتیه) طلا، نقره و گوهر را برای بخشی از مردم مجاز کردیم، در حالی که گوهر را به ویژه برای یک گروه، و گوهر [و نقره] [خاصة الجوهر <و الفضة>] را به ویژه برای گروه دیگر ممنوع نمودیم، ولی اجازه دادیم به آن گروه [استفاده از] طلا را، و [استفاده از] طلا و نقره و گوهر را برای بخشی دیگر به ویژه ممنوع ساختیم.



استفاده کند، و برای پایین‌ترین طبقه استفاده از آنها ممنوع شده بود. دلیل این اقدام در این نوشته بیان شده است:

آنچه ممنوع کردیم نه به لحاظ ثروت<sup>۱</sup> بود و نه از آن رو که در نظر کسانی که دربارهٔ امور و عواقب آنها، و به معاد و انتظار مرگ چشم دارند، هر انسان این جهانی که آن را در این جهان انجام می‌دهد بی‌ارزش است. با این حال چون راه دیگری برای همهٔ مردم این جهان وجود ندارد جز آنکه یا ثروتمند باشند یا تهیدست یا میانه‌حال، ما خواستیم مردم چنین تقسیم شوند.

(JA CCLIV, 1966, text on pp.94; translation on pp.114 f).

اشارهٔ این متن به زاهدان است که ارزش هرگونه ثروت مادی این جهانی را انکار می‌کنند. شاه، که ظاهراً مؤلف این متن است، آشکار چنین رویکردی را ملحوظ می‌دارد، اما بنا به علل عملی، و چون آن را خلاف سرشت انسانی می‌داند، ترجیح می‌دهد نادیده‌اش بگیرد. او تصمیم می‌گیرد بر مبنای تجربهٔ مرسوم، جامعه را طبقه‌بندی کند. زاهدان در این بند، نظیر دیگر بندهای نقل شده، معرف دینداری راست‌کیشی هستند. برخلاف نظر برخی، این نکته با مفاهیم راست‌کیشی زردشتی ساسانی که از متون پهلوی می‌دانیم مغایرتی ندارد.<sup>۲</sup> یگانه‌نگرانی شاهان در مورد

۱. عربی: چده.

۲. تضاد میان راست‌کیشی زردشتی با شیوهٔ خشک و پارسایانهٔ زندگی و فراتر از پرهیزکاری معمول، تضادی صرفاً خیالی است. همهٔ مدارک نشان می‌دهند که پارسایی مؤمنان در دورهٔ ساسانیان امری معمول بود و با نگرش زردشتی دربارهٔ جهان مغایرتی نداشت؛ این دیدگاه بارها به این جهان به عنوان سرایی سپنج و منزلگاهی ناپایدار و موقتی اشاره کرده است که نباید زیاده از حد به آن بها داد. بنگرید به اشارات موله در:

M. Molé, "Un ascétisme moral dans les livres pehlevi?", *RHR*, CLV (1959),

زاهدان، چنان که پیش از این (در بند سه) دیدیم این بود که آنها از زاهدنمایی از ایشان پیشی نگیرید و از احکام همگانی پذیرفته شده دینی فراتر نروند. می‌گویند گروهی از دینداران بوده‌اند که در تفسیرهای تمثیلی آداب دینی زردشتی زیاده‌روی می‌کردند. اگر زاهدان مؤمن مورد اشاره در بندهای بالا را می‌توانستیم با مردمانی که موضوع مقاله کنونی را تشکیل می‌دهند ارتباط دهیم، دیدگاه دقیق‌تری نسبت به ساختار دینی زمان ساسانی به دست می‌آوردیم. چه بسا پازشایان اشاره شده در این متون، هم در حکومت و هم در سلسله مراتب رسمی روحانی، گوناگون و متعدد بوده‌اند، و این را از برخی بندهای کتاب ششم دینکرد می‌توان دریافت.<sup>۱</sup> اینها گرچه به هیچ روی بدعت‌گزار نبودند، ولی احتمالاً می‌توانستند خاستگاه و زمینه مناسبی برای بدعت‌گزاری‌های متعددی باشند که پدیده رایج دوره ساسانیان بود.<sup>۲</sup> از این رو در ادبیات درباری باقیمانده از زمان ساسانیان که در اینجا نقل شد، نوعی خویشن‌داری نسبت به آنها احساس می‌شود که کاملاً قابل درک است.

---

امیدوارم در جای دیگری بار دیگر به این موضوع بازگردم.

۱. برای مثال نک: Dk. VI, D2, D3, D5 = DkM, pp.569 ff. دوشیزه شامن این بندها را نقل می‌کند، اما کاملاً دقیق نیست؛ نک:

M. L. Chaumont, "Vestiges d'un courant ascétique dans le zoroastrisme sassanide d'après le VIe livre du Dēnkart", *RHR*, CLVI (1959), pp.1-23.

۲. تشخیص بدعت‌گزاری‌های گوناگون ذکر شده، همواره آسان نیست؛ مثلاً نک: نجارب الامم ابن مسکویه، لیدن ۱۹۰۹، صص ۱۹۰ و بعد (E. J. W. Gibb Memorial Series, vol.VII, Part 1);

این متن را محمد محمدی ملایری در کتاب الترجمة والنقل عن الفارسیة فی القرون الاسلامیة الاولى، بیروت، ۱۹۶۴، ج ۱، صص ۶۲ و بعد، آورده است. ترجمه‌ای از آن را نیز م. گرینیشی آورده است در:

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## بنیادهای مذهبی حکومت در ایران ساسانی\*

علی نقی منزوی

نظام فلسفی «سیاسی - مذهبی» از سده سوم میلادی در دولت ساسانی و از سده چهارم در حکومت بیزانسی (روم خاوری) به مورد اجرا نهاده شده است. البته بحث درباره چگونگی حکومت کردن به اندازه خود حکومت کردن سابقه تاریخی دارد. هر جا که حکومتی برپا شده است گروهی از مردم اندیشمند، درباره چگونگی آن گفتگو کرده، سپس به کشاکش برخاسته‌اند. در ایران نیز فلسفه سیاسی حکومت، همیشه مورد بحث گروهی، هر چند اندک، بوده است. هرودوت پس از ذکر پشامد قیام بردیای دروغین به سال ۵۲۱ قبل از میلاد از انجمنی یاد می‌کند که ایرانیان برای چاره‌جویی برپا کرده بودند. در این انجمن اوتانس Otanes پارسی درباره حکومت مردمی (دموکراسی) سخنرانی کرد، و «مگابیز» از حکومت اشرافی (الیگارش) جانبداری کرد و داریوش از سیستم پادشاهی دفاع کرده است (مشیرالدوله، ایران باستان، ج ۱، ص ۵۲۱ و تاریخ هرودت، ترجمه هادی هدایتی، ج ۳، صص ۱۷۶ - ۱۸۰) ولی مادر اینجا برای ریشه‌یابی فلسفه «سیاسی - مذهبی» تا سده سوم میلادی به پیش برمی‌گردیم.

در نخستین ربع سده سوم، حکومت اشکانی که نوعی مجلس سنا آن را اداره می‌کرد و بویی از دموکراسی داشت به دست خاندان ساسانی منقرض شد. این خاندان که رنگ مذهبی می‌داشت، و حتی اعضای آن برخی شباهت‌ها در مشرب فقر و درویشی با خاندان صفوی قرن شانزدهم میلادی / دهم هجری داشتند، سیستم اتحاد مذهب و سیاست را در ایران برقرار نمود. اردشیر بابکان از سال ۲۲۴ میلادی که بر تخت نشست در اجرای این سیاست کوشید. او پادشاه را عالی‌ترین مقام مذهبی و دارای

\*. ماهنامه چیستا، سال سوم، شماره ۱، شهریور ۱۳۶۴ش، صص ۵ - ۱۱.

فره ایزدی اعلام کرد.

علت توجه دولت ساسانی بدین سیاست آن بود که از آغاز قرن اول میلادی، آمیزش دو جهان‌بینی «توحید عددی» توراتی فلسطینی با «توحید اشراقی» ودایی هند، فرهنگی دورگه را در خاورمیانه پدید آورده بود که در دانشگاه‌های جنیدشاپور سورا (نزدیک تیسفون)، حران، نصیبین، انطاکیه، اسکندریه تدریس می‌شد و موجبات بالا آمدن سطح فرهنگ مذهبی و استفاده سیاسی از آن شده، مذهب‌های دورگه «عددی-اشراقی» چون دین‌های مسیحی (قرن اول)، مرقیونی (۸۵-۱۵۰ م)، دیصانی (۱۵۴-۲۲۲ م)، مانوی (۲۱۶-۲۷۲ م) را در ایران باختری و آسیای صغیر پدید آورده بود، که نه مانند مذهب یهود، عددی محض و نه مانند مذهب‌های هندوان اشراقی خالص بودند. این مذهب‌های دورگه موجب پراکندگی فکری در میان ایرانیان شده بود، پس اردشیر «تنسر» را به سمت مؤبدان مؤبد منصوب کرد و مؤبدان سراسر ایران را پیرو او نهاد، تا دولت‌ها به وسیله مؤبدان مؤبد همه مؤبدان کشور را در دست داشته باشند.

از تنسر یک اثر باقی مانده که روشنگر وضع اجتماعی آن روزگار است. این اثر که با عنوان «نامه تنسر» در تاریخ طبرستان ابن‌اسفندیار به دست ما رسیده، نخستین بار با تحقیق و ترجمه خاورشناس فرانسوی دارمستتر در مجله آسیایی در ۱۸۹۴ میلادی به جهانیان معرفی شد، سپس شادروان مجتبی مینوی به سال ۱۳۱۳ آن را با تحقیقی بیشتر بحث نمود.

تنظیم و نوسازی کتاب اوستا برای تکامل بخشیدن به ثنویت باستانی هند و ایرانی مردم، و گرایش دادن آن به سوی نوعی «توحید اشراقی» به منظور تقویت سانترالیزم مذهبی که مؤید سانترالیزم دولتی ساسانی باشد نیز جزو مأموریت مذهبی مؤبدان مؤبد «تنسر» قرار داشت. این روند که از

روزگار بلاش اول اشکانی (۵۱ - ۷۷ م.) آغاز شده با کندی پیش می‌رفت (مشیرالدوله، ایران قدیم، ص ۱۴۶ و ایران باستان، ج ۲، صص ۱۵۱۶ - ۱۵۱۷ به نقل از دینکرت) با تشکیل دو کنفرانس مذهبی چنان که خواهیم دید در این زمان تکمیل گردید.

پس از مرگ اردشیر به سال ۲۴۱ میلادی پسرش شاپور اول بر جای وی تکیه زد، و سیاست پدر را خواه ناخواه به دنبال روند تکاملی سیستم فکر عمومی «سیاسی - مذهبی» خاورمیانه پیگیری کرد، و چون کار تنظیم و نوسازی اوستا هنوز پایان نیافته بود شاپور، ارداویراف را مأمور سامان دادن به این کار کرد. ارداویراف برای انجام این کار سگالشگاهی در آتشکده «آذر فرنبغ، پیروزگر» تشکیل داد. او با هفت تن از سرشناس‌ترین مؤبدان آن روزگار در آنجا انجمنی ساختند. آذر فرنبغ، نگهبان همه پیشوایان مذهبی و دانایان ایشان و دبیران کشور شمرده می‌شد و آتشکده او در لارستان می‌بود. این انجمن اختیارات لازم برای این کار را به ارداویراف بداد. ارداویراف پس از یک خلوت نشستن مدعی شد که به خلسه رفته، با یک معراج روحانی به بهشت و دوزخ و «همستگان» (= اعراف) سرزده است. او بدین ترتیب، خواست خود و دولت را بر دبیران و مؤبدان حاضر، به صورت کتابی دیکته نمود. بارتلمی (Barthelemy) ترجمه کتاب ارداویراف را به سال ۱۸۸۷ میلادی چاپ کرد و به جهانیان شناساند. سپس دکتر محمد معین مقالتی به عنوان ارداویراف‌نامه در ۱۳۲۵ خورشیدی منتشر نمود. داستان ارداویراف در سده هفتم هجری به وسیله شاعری زردشتی به نام زردشت بهرام‌پژدو به فارسی دری سروده شده که به تصحیح دستور جاماسب در بمبئی در ۱۹۰۹ میلادی چاپ شد و سپس به تحقیق دکتر رحیم عقیفی از دانشگاه مشهد در ۱۶۴ صفحه به سال ۱۳۴۳ خورشیدی پخش گردید. خلسه و معراج‌نامه ارداویراف چیزی مانند خلسه یوحنا (انجیلی) و خلسه‌های

مرفیون (۸۵-۱۵۰ م.) و بردیسان (۱۵۴-۲۲۲ م.) و افلوطین (۲۰۵-۲۸۲ م.) و حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله و خلعیه میرداماد (م ۱۰۴۱ ق) می‌باشد. شاپور، کرتیر هرمرز را نیز به منصب مؤبدان مؤبد برگزید. او چنان که از کتیبه‌اش در نقش‌رجب برمی‌آید این مقام را در پادشاهی شاپور اول (۲۴۱-۲۷۱ م.) و هرمرز اول (۲۷۱-۲۷۲) و بهرام اول (۲۷۲-۲۷۵) و بهرام دوم (۲۷۵-۲۸۲) برای خود نگاه داشت (کریستن سن خاورشناس معاصر دانمارکی، ایران در زمان ساسانیان). درست در همین دوران است که طرفداران فلسفهٔ ثنوی باستانی هندوایرانی در برابر توحیدگرایی ساسانیان به مقاومت برخاستند. ثنویان که دو نیروی خیر و شر را در وجود انسان برابر و در نتیجه خشی شده می‌پنداشتند، انسان را در برابر آن دو نیرو، مختار و آزاد می‌شمردند، و این آزادی به اندیشهٔ سیاسی ایشان نیز راه می‌یافت و در برابر دولت که خواهان تقویت ساترالیزم بود و جبر توحیدی (خواه توحید عددی و خواه توحید اشراقی) را یکی از وسایل مؤثر برای تفهیم چنین نظری به مردم می‌دید، مقاومت می‌نمودند. اندیشمندان پیرو توحید اشراقی هندوایرانی، چنین توحیدی را از دوراه برای مردم تبیین می‌نمودند:

الف) باکاستی از ارزش هر دو نیروی یزدان و اهریمن و جاودان آنها در بستری فراختر و بزرگتر به نام «اهورامزدا» نزد زرتشتیان و میتراثیست‌ها و به نام (زروان) نزد زروانیان (دهریان).

ب) از راه کاستن صفات وجودی اهریمن و افزودن بر صفات وجودی یزدان؛ چنان که گفتند: یزدان حساس‌تر از اهریمن است. سپس گفتند: یزدان حساس و زنده و اهریمن بی‌حس و مرده است و تا بدانجا پیش رفتند که: یزدان وجود نور محض و اهریمن تاریکی، جز عدم نور چیزی مستقل نیست.

و در نتیجه بدانجا رسیدند که در جهان جز یک منبع فیض

«نور الانوار» چیزی نیست، اوست که در فضای خالی و تاریک «عَسَقُ» می‌تابد و به شکل مخروط پیش می‌رود، هر چه از مرکز تابش «نور الانوار» دورتر باشد وجودی ضعیف‌تر و با «عَسَقُ» آمیخته‌تر خواهد بود، و فرق میان ماهیات گوناگون موجود در جهان همین درجه دوری و نزدیکی آنها با مرکز «نور الانوار» می‌باشد.

مانی: (۲۱۶ - ۲۷۲ م.) فیلسوف ایرانی که در برابر این خواست رژیم ساسانی ایستادگی نمود و از دوآلیسم هندوایرانی باستان و آزادی و اختیارش دفاع نمود مانی بود. او در نزدیکی بابل، بزاده، پس از گرایش به مسیحیت و آشنایی با اندیشه‌های دورگه «عددی - اشراقی» ترسیان، به جدا کردن و ترجیح اندیشه‌های اشراقی مسیحی بر عددی آن پرداخت. مانی همه پیامبران بنی اسرائیل جز مسیح را فرستاده اهریمن و تورات را ساختگی نامید و در نتیجه مسیحیان او را بیرون کردند و از این راه او به دولت ساسانی نزدیک شد و شاپور را خرسند نمود. ولی مانی در دفاع از گنوسیسم ثنوی ایران باستان تا آنجا تندروی کرد که دولت ساسانی را که برای ایجاد سانتالیزم خواهان نشر اندیشه توحیدی بود، بیمناک کرد. شاپور بنا به گفته یعقوبی پس از ده و اندی سال از پادشاهی خود متوجه این خطر شده، از مانی روگردانیده، خواست او را زندانی کند که وی به هندگریخت و در آنجا بماند تا شاپور درگذشت.

افلوپتین<sup>۱</sup> در ایران: Plotin (۲۰۵ - ۲۷۰ م.) فیلسوف رومی نژاد یونانی‌زاده مصرنشین، در اسکندریه مصر، نزد آمونیوس ساکاس Ammonius Saccas استاد گنوسیسم هندواروپایی شاگردی کرده، به وسیله او نسبت به عرفان هندوایرانی علاقه‌مند شده، همراه با لشکریان

---

۱. شرح حال او را شاگردش، فروریوس اسکندرانی نگاشته و کارل یاسپرس در کتاب فلوپتین از آن نقل کرده است (فلوپتین، ترجمه محمد حسن لطفی، صص ۱۱ - ۱۴، چ ۱۳۶۳ خ).



گردیان Gordien که به جنگ شاپور اول می‌رفت به ایران آمد ولی گردیان به سال ۲۴۴ میلادی کشته شد و سپاهیان با ایران آشتی کرده بازگشتند. آشکار نیست، افلوطین که برای کسب فیض و آموزش گنوسیسم هندوایرانی به اینجا آمده بود کی بازگشت، ولی می‌دانیم که شاپور بار دیگر در سال‌های ۲۵۸ - ۲۶۰ با روم جنگیده امپراتور والرین را اسیر کرده است. پس دور نیست که افلوطین مدتی در میان دو جنگ در ایران مانده و در غیبت مانی از ایران، با دشمنانش گرتیر و آذر فرنبغ طراحان مکتب «توحید اشراقی» تماس گرفته باشد. به هر حال افلوطین به جای مصر به روم بازگشته در آنجا به تعلیم و ارشاد پرداخت تا به سال ۲۷۰ درگذشت. افلوطین در روم شاگردان بسیار تربیت کرد که او را صاحب کشف و کرامت می‌شمردند. امپراتور گالیان Gallien و همسرش از مریدان او بودند.

افلوطین مدت‌ها آموزش‌های خود را زبانی به شاگردان می‌رسانید و ایشان از آنها یادداشت برمی‌گرفتند. افلوطین شناس و کشیش یسوعی بلژیکی پل هانری می‌گوید: املیوس شاگرد افلوطین سخنرانی‌های او را به صورت اتولوجیا و فرفوریوس نه‌گانه‌ها = *إنشادها* Enneades را از نوشته‌های او گرد آوردند. املیوس پس از ویرانی مدرسه افلوطین به سال ۲۶۸ میلادی به شهر افامی در کنار نهر عاص در شمال سوریه پناه برد. از مؤبدان پس از کرتیر آگاهی در دست نداریم، مگر از آذرپاد مهراسپندان که از سوی شاپور دوم (۳۱۰ - ۳۷۹ م.) بدین سمت منصوب گشته، در کتاب دینکرت او را نیک پرورده و انوشه‌روان لقب داده‌اند.

همچنان که کرتیر در زمان شاپور یکم سرگرم مبارزه با ثنویان ایرانی و تثبیت «توحید اشراقی» مورد نظر شاپور اول و دولت او بود، در روزگار شاپور دوم، دولت ساسانی گرفتار هجوم اندیشه‌های ثالوث مسیحیان

بود، و بار سنگین دفاع در برابر ایشان بر دوش مؤبدان مؤبد این زمان آذریاد پسر مهراپند بود.

فرهنگ دورگه مسیحیت که از ترکیب توحید عددی یهود فلسطین و توحید اشراقی میتراثیست‌های اروپا پدید آمد، نخست به صورت فرقه «فریسی» از یهود در فلسطین و سپس به صورت پیروان یسوع مسیح پایه گرفت و با سرعت در سه قرن اول میلادی در میان توده‌های مردم کرانه‌های مدیترانه در جنوب خاوران اروپا و آسیای صغیر و سوریه گسترش یافت.

در سال ۳۱۲ میلادی دو سردار رومی به نام کنستانتین (قسطنطین) و مکسنتیوس Maxentius بر سر عنوان امپراتوری با هم به کشاکش افتادند و کنستانتین برای کشانیدن مردم به دنبال خود ادعا کرد که خوابنا شده و به مسیحیت گرویده است و بدین شیوه بر رقیب خود پیروز شد (تاریخ کلیسای قدیم، صص ۱۸۳ و ۲۳۲، چ لایپزیگ ۱۹۳۱ م). هر چند او در آغاز کار، تعصب سخت نداشت، لیکن به حکومت رسیدن مذهب مسیح در روم اندک اندک تعصب را گسترش داد و آن مذهب را به سلاح ایده‌تولوژیک دولتی بر ضد روشنفکران داخل تبدیل کرد. در قرن بعد مدرسه‌های گنوسیستی بسته شد و استادانش به ایران پناهنده شدند. استوار شدن مسیحیت در روم موجب پراکندگی اندیشه ایرانیان شد، تبلیغات دورگه دلچسب این مذهب، یکپارچگی مردم را که از خشکی و فرسودگی و کهنگی خرافات خود خسته بودند تهدید می‌نمود.

مؤبدان مؤبد آذریاد مهراپندان برای پایان دادن به این پریشانی‌ها و دمیدن روان تازه در مذهب مردم به سازمان دادن انجمنی تازه از مؤبدان پرداخت. این مجمع بزرگ متن اوستا را در ۲۱ نسک تثبیت و تأیید نمود. این کنفرانس نیز مانند کنفرانس آذرفرنبغ در زمان شاپور یکم با وِر

سرد، و وَرِگرم (مباهله) وسیلهٔ فریب مردم را فراهم کرد<sup>۱</sup> (برخی بررسی‌ها دربارهٔ جنبش‌های ایرانی، ص ۱۰۹).

از آذرپاد، یک اندرزنامه در دست است که خطاب به پسرش به نام زردشت نگاشته است. این نامه به وسیلهٔ محمدتقی بهار در مجلهٔ مهر سال دوم ۱۳۱۳ خورشیدی و سپس به وسیلهٔ دکتر ماهیار نوابی در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز سال یازدهم پخش شده است.

تثبیت فلسفهٔ مذهبی - سیاسی هرمی شکل که شاه با فرهٔ ایزدی در رأس آن قرار داشته باشد، از دوران بلاش اشکانی خواست دولت‌های ایران بوده، فیلسوفان وابسته بدان، چون تنسر، ارداویراف، گرتیر و مانند ایشان برای اثبات و گسترش آن می‌کوشیدند. این فلسفه در دو کنفرانس مؤبدان، آذرفرینج در سدهٔ سوم و آذرپاد در سدهٔ چهارم تبلور یافته، استوار گردید. این فلسفه همان جهان‌بینی است که از روزگار سهروردی (م ۵۸۷ ق) و شهرزوری به نام «توحید اشراقی» شناخته و در برابر «توحید عددی»<sup>۲</sup> نهاده شد و به فلسفهٔ خسروانی یا پهلوانی و «فهلویون» ملقب گردید.<sup>۳</sup>

کهن‌ترین بیان اسلامی از این فلسفه در رديه‌ای دیده می‌شود که قاسم رسی بن ابراهیم (م ۲۴۶ ق) بر فلسفهٔ نوری ابن‌مقفع (م ۱۴۳ ق) نگاشت. این رساله به وسیلهٔ میکل آنجلو گویدی Michelangelo Guidi

۱. وَرِ سرد عبارت بود از لعن و نفرین، وَرِگرم آن بود که کسی در آتش رود، یا آتش گذاخته به دست گیرد و امثال آن.

۲. شاید، انتخاب وصف «عددی» برای توحید، برای اشارت به خطبهٔ اول و چند جای دیگر از نهج‌البلاغه باشد که در آن «توحید عددی» نکوهش شده است.

۳. طرفداران فلسفهٔ خسروانی تا سدهٔ هشتم هجری در کوه‌های لبنان شهرت داشته و با شیعیان ایرانی روابطی داشتند، تا آنکه به وسیله و به تحریک ابن‌تیمیه (م ۷۲۸ ق) قتل‌عام شدند و هنوز نیز آن کوه‌ها در لبنان به نام «کسروان» خوانده می‌شود که معرب «خسروان» است (الحقائق الراهنة فی المائة الثامنة، ص ۱۹۲).

در رم به سال ۱۹۲۷ میلادی در پنجاه و پنج صفحه متن عربی و یک مقدمه ایتالیایی در ۲۶ صفحه چاپ شده است. جابر بن حیان صوفی نیز رساله‌ای با عنوان «العلم النورانی» دارد (پاول کراوس، مختار رسائل، ص ۱۰۴).

اینک، ما از سده سوم هجری / نهم میلادی به بعد با دو گونه فلسفه اشراق در جهان اسلام رو به رو هستیم که می‌توان هر دو را در برابر فلسفه مشاء ارسطویی مشاهده نمود:

الف: فلسفه اشراقی حاد که داخل ایران ساسانی تکامل یافته به دست مؤبدانی چون تنسر، ارداویراف، کرتیر، در انجمن آذر فرنیغ (۲۴۱ - ۲۷۱ م.) گسترده شده، سپس به دست مؤبدان بازسازی کننده اوستای جدید، در انجمن آذریاد مهر اسپندان (۳۰۹ - ۳۷۹ م.) تکامل یافته است (احسان طبری، برخی بررسی‌ها، صص ۱۰۴ - ۱۰۹). سپس از راه ترجمه‌های ابن مقفع و جابر بن حیان حرانی به دست ابوالعباس ایرانشهری (قرن سوم هجری) و احمد راوندی (م ۲۴۵ ق) و محمد زکریای رازی (م ۳۱۳ ق) رسید و در همه جا زیر پیگرد شدید خلفا بوده تا به دست سهروردی (م ۵۸۷ ق) و شاگردان او، در حکمت اشراق و دیگر آثارش گسترش یافته است. جابر بن حیان صوفی مقالت ۲، ۱۵، ۱۷ و ۲۵ از کتاب خواص کبیر (صص ۲۴۱ - ۳۰۲)، چاپ پاول کراوس، قاهره، ۱۳۵۴ ق) را برای نفی ثنویت مادی عددی (ص ۲۵۷) و نظریه دو وجودی مانویان (ص ۲۰۲) ساخته است. جابر در آن صفحات در لفافه مطالب کیمیاگری توحید اشراقی و وحدت وجود را اثبات می‌کند، که در جهان تنها یک وجود هست و در مقابل آن جز عدم هیچ نیست.

ب: توحید اشراقی معتدل که افلوطین پس از بازگشت از ایران به رم در کتاب‌های اثولوجیا و نه گانه‌ها برجا نهاده و چنان که دیدیم پس از ویرانی

مدرسه افلوپین در رم به سال ۲۶۸ میلادی به شهر افامی در کنار نهر عاص در شمال سوریه پنهان بماند و از آن خبری نداریم تا در سده سوم هجری / نهم میلادی مردی به نام ابن ناعمه عبدالمسیح بن عبدالله از مردم حمص (در شمال سوریه) کتاب *اثولوجیا* را به زبان عربی ترجمه می‌کند و ابواسحاق کندی آن را برای خلیفه احمد مستعین (۲۴۸ - ۲۵۲ ق) ویرایش نموده، در مقدمه‌ای که برای این کتاب نگاشته آن را از تألیفات ارسطو (نه فلوطین) وانمود می‌کند (عبدالرحمن بدوی، *افلوپین عند العرب*، چ ۱۹۶۶ م، صص ۲۴ - ۳۰). و بدین ترتیب فلسفه اشراقی معتدل *اثولوجیا* دوباره به ایران بازگشت و به دست فارابی و ابن سینا به نام فلسفه ارسطو نه افلوپین گسترش بیشتر یافت.

فلسفه اشراق زیر پرچم مشاء: نه تنها فارابی و ابن سینا فلسفه نوافلاطونی افلوپین را به غلط مشائی و اندیشه ارسطو شمردند، بلکه، مورخان مسلمان بیش از یک هزار سال این نسبت نادرست را باور می‌داشتند. تنها در سده اخیر برای خاورشناسان روشن گردید که فارابی و ابن سینا مانند بیشتر فیلسوفان مسلمان ایرانی مشرب اشراقی داشته و آثار اشراقی معتدل نوافلاطونی و از جمله آنها *اثولوجیا* را مشائی شمرده به ارسطو نسبت داده‌اند. خاورشناسان این نسبت نادرست را تنها یک اشتباه ساده ناشی از نا آگاهی مسلمانان شمرده‌اند.

لیکن با دقت بیشتر در تاریخ دو سده نخستین که سنیان آن را دو قرن سلفی و ایرانیان معاصر آن را دو قرن سکوت نامیده‌اند، روشن می‌شود که اصول و قواعد گنوسیسم اسلامی که با اشراق حاد (اشراق بند الف) پیوندی نزدیک داشت، در آن دو قرن به صورت سلاح ایده‌ثولوژیک علیه حکومت خلفا به کار برده می‌شد، مأمون عباسی (م ۲۱۸ ق) برای نخستین بار با یک عقب‌نشینی، با به حکومت کشانیدن گنوسیست‌های نرم معتزلی و با کمک گرفتن از سریانیان مسلمان شده، به ترجمه برخی از

کتب فلسفی به عربی رضایت داد تا علم کلام سنی را بر زمینه فلسفه چارچوب دار مشائی ارسطو، همچون یک سلاح ایده‌تولوژیک، برای مقابله با گنوسیسم حاد ایرانی، پدید آورد. از آن تاریخ به بعد، ارسطو و فلسفه مشائی او، در میان سنیان جدید، پس از دفن تسنن سلفی به دست مأمون عباسی، از نوعی مصونیت مذهبی برخوردار شد.

پس دور نیست که فارابی و ابن‌سینا و یاران گنوسیست مسلمان و معتدل ایشان برای استفاده از مصونیت ارسطو، برخی از آثار اشراقی نوافلاطونی را بدو نسبت داده باشند، چنان‌که به گفته یل هانری بلژیکی، مقدمه معروف اتولوجیا را کندی از خود ساخته تا در آن اتولوجیا را ذیل کتاب متافیزیک قلمداد کند، که قطعاً از تألیفات ارسطو است (ن. ک: بدوی، افلوطین، همان چاپ، ص ۲۵).

جالب توجه است که گنوسیست‌های حاد اسماعیلی نیز با بیانی دیگر، به تشویق مأمون عباسی، کار ترجمه را، نه از راه دانش‌پروری، بلکه با سوءنیت و برای مبارزه با فلسفه، دانسته‌اند. داعی اسماعیلی ادریس عماد‌الدین (م ۸۷۳ ق) گوید: هنگامی که مأمون عباسی به منظور مبارزه با اسلام و فلسفه اهل‌بیت (ع) دستور داد فلسفه یونان را ترجمه کردند، امام اسماعیلی فلسفه صحیح اهل‌بیت (ع) را در کتاب رسائل اخوان‌الصفاء گرد آورده، در میان مردم پخش فرمود (داعی ادریس، عیون‌الخبار، چ مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۳ م، ج ۴، ص ۳۶۷). چنان‌که می‌بینیم، این مرد، رسائل اخوان‌الصفاء را که ترجمه گونه‌ای است که به وسیله گنوسیست‌های مسلمان از درس‌های نوافلاطونی اشراقی دانشگاه‌های جندی‌شاپور و سورا (نزدیک تیسفون) برداشته شده است، فلسفه اهل‌بیت (ع) خوانده و علم کلام سنی بر مبنای فلسفه مشاء ارسطو را، فلسفه یونانی و ضد اسلام واقعی خوانده است.

فارابی به دنبال راه ابن‌مقفع، راوندی، ایرانشهری، محمد زکریای

رازى وارث فلسفه ایران ساسانى بود که پایه اندیشه‌هاى ايشان بر اصول اشراقى هندوایرانى استوار بود که در مدارس خوزستان و کردستان، جنديشاپور، سورا، حران، نصيبين تدریس می‌شد، و پس از ترجمهٔ اثولوجيا و آثار ديگر نوافلاطونى با اندیشه‌هاى اسکندراني نیز پیوندی جدید یافت. فارابى در چنین شرایط اجتماعى و عقلاى، ایده‌تولوژى اشراقى و نظریات سیاسى - مذهبى خود را که پروردهٔ محیط خراسان، سرزمین اسلام گنوسیستى و سامانیان اسماعیلی‌گرا، وارثان چند قرن اندیشهٔ گنوسیستى بودند، در کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله* و چند رسالهٔ دیگر مطرح ساخت. ولى در اثر گذشت زمان، که زیر فشار خلفا، گنوسیسم و سنت‌گرایی به یکدیگر نزدیک می‌شدند، اندیشه‌هاى فارابى بیش از پیشینیان یاد شده‌اش، در پوستهٔ ضخیم سنى‌نمایى پوشیده شد. او افکار شیعی ایرانی خود را برای احتراز از سرنوشت گذشتگان و برای کسب مصونیت مذهبى (مذهب سنى حاکم) به ارسطو نسبت می‌داد. مثلاً او نظریهٔ «قطب» یا امام‌خانه‌نشین را که یک اندیشهٔ سادهٔ شیعی است و اشارتى به بیست و پنج سال خانه‌نشینی علی (ع) دارد به فلسفهٔ یونان نسبت داده، می‌افزاید که: این مسأله مورد اتفاق نظر افلاطون و ارسطو می‌باشد (فارابى *تحصیل السعاده*، چ حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ ق، صص ۴۶ - ۴۷).

فارابى یک فیلسوف گنوسیست است که از غلات شیعه و اسماعیلیان معتدل‌تر و از دوازده امامیان حادث‌تر بود. او امام را، در پیوند با عقل فعال، دارای عصمت و فرّه ایزدى و الهام‌گیرنده می‌داند و به همین سبب، هنگامى که در روزگار غیبت صغرای امام دوازدهم (ع) (۲۶۰ - ۳۲۹ ق) از خراسان به بغداد آمد، نتوانست با شیعیان معتدل دوازده امامى که پس از غیبت امام (ع) و نداشتن کاندید معارض ظاهر با خلیفه، خود را از لیست سپاه درآورده و در کابینهٔ دولت مقتدر خلیفهٔ

عباسی (۲۹۵ - ۳۲۰ ق) وزیرانی از خاندان فرات و دبیرانی بسیار از خاندان نوبختی داشتند، کنار بیاید. او به امید همکاری با گنوسیست‌های تندتر به سوریه و مصر رفت.

ایجاد مدینه فاضله، مدت‌ها پیش از فارابی آرزوی شیعیان تندرو، به ویژه اسماعیلیان می‌بود. چنان‌که در رسائل اخوان الصفا از آن به نام «مدینه روحانی» یاد شده و شرایط آن را در فصل‌های یکم و دوم از رسالهٔ چهل و هفتم در علوم ناموسی (قانونی) آورده‌اند. فارابی نام رسالهٔ خود و بسیاری از اصطلاحات آن را از ایشان گرفته، کتاب را بر سی و هفت بخش تقسیم نموده که بیست و پنج بخش اول آن دربارهٔ ایده‌تولوژی گنوسیسم اسلامی و فلسفهٔ اشراق اوست، و تنها دوازده بخش پایان کتاب را به نظریات سیاسی - مذهبی خود اختصاص داده، که آن نیز دنبالهٔ همان فلسفهٔ اوست. فارابی دربارهٔ دوازده بخش سیاسی کتاب مدینه فاضله، در کتاب دیگر خود به نام *السیاسات المدنیة* با تفصیلی بیشتر گفتگو داشته است.

فارابی برای عنوان رییس مدینه فاضله، واژه‌های «امام، قطب، فیلسوف، شاه» را مترادف می‌شمارد.

مدینهٔ فارابی: فارابی در فصل ۲۸ کتاب *آراء اهل المدینة*، مدینهٔ فاضلهٔ خود را معرفی کرده در فصل ۲۹ چهار مدینهٔ ضد آن را با عنوان‌های «جاهله، فاسقه، متبدله، ضاله» نشان داده است. چون فلسفهٔ فارابی از گنوسیسم اسلامی (هندوایرانی) اسماعیلیان سخت متأثر می‌باشد دور نیست که او واژهٔ «جاهله» را نیز در اینجا مانند ایشان در معنی «بی‌دین» به کار برده، حکومت‌های اروپای قبل از مسیحیت را خواسته باشد که افلاطون و ارسطو یاد کرده‌اند، و از این رو آن را مانند ارسطو به شش دسته تقسیم کرده است.

فارابی حکومت‌ها یا شهرداری‌های دین‌دار را به چهار گروه تقسیم



می‌کند. به جز مدینه فاضله که شهر ایده آل اوست، از سه گونه شهرداری به نام‌های «فاسقه»، «متبدله»، «ضاله» نام می‌برد. این اصطلاح‌ها پیش از فارابی در میان اسماعیلیان متداول بود. برخی از آنها در رسائل اخوان الصفا نیز دیده می‌شود، واژه «ضالین» در تفسیرهای شیعی از سوره فاتحه، معنی نصارا را می‌رساند. پس دور نیست که مقصود فارابی از «مدینه ضاله» دولت مسیحی روم خاوری آن روز باشد که دین‌دار و اهل کتاب ولی نامسلمان بودند. «فاسقه بزه کاران» نیز لقبی است که ایشان به بنی‌امیه داده بودند، بخشی از خطبه شمشقیه حضرت علی (ع) در علل الشرایع صدوق (م ۳۸۱ ق) به صورت «فلما نهضت بالأمر نکثت طائفة و مرقت أخرى و فسق [به جای "و قسط"] آخرون» آمده و بنی‌امیه تفسیر شده است (شرح نهج البلاغه شوشتری، ج ۴، ص ۶۷۹) مقصود او از مدینه «متبدله = برگشتگان» نیز گویا حکومت بنی‌عباس باشد که زیر پرچم تشیع راوندیان روی کار آمدند و پس از استوار شدن، با کشتن ابومسلم از آن راه بازگشتند. از دید فارابی، بنی‌امیه و بنی‌عباس هر دو دیندار بودند، پس «جاهله» نبودند و مسلمان بودند، پس مانند روم «ضاله» نبودند و چون شخص معصوم با فرۀ ایزدی در رأس آنها نبود، پس «مدینه فاضله» نداشتند. فارابی حکومت «جاهله = بی‌دینان» را به شش گروه زیر تقسیم کرده است:

۱. ضروریه = قناعت‌گرایی

۲. یسار یا بداله = مال‌اندوزی

۳. خست = خوشگذرانی

۴. کرامت = سرفرازی

۵. تغلب = زورگویی

۶. جماعیه یا حریه = آزادی

ارسطو نیز هر یک از سه گروه پادشاهی و اریستوکراسی و جمهوری

را به دو دسته نیک و بد تقسیم نموده و در نتیجه، او نیز شش گونه حکومت را نشان داده است (سیاست ارسطو، کتاب ۳، باب ۵، و کتاب ۴، باب ۲، و کتاب ۶، باب ۱ تا ۳).

هر چند تک تک نام‌های شش گروه فارابی با شش گروه ارسطو به خوبی جفت نمی‌شود، لیکن با هم نزدیک هستند و می‌توان آنها را به صورت زیر برابر نهاد:

۱. «پادشاهی عادلانه» ارسطو، با «کرامت» سرفرازی» فارابی.
۲. «پادشاهی ستمگرانه» ارسطو، با «تغلب = زورگویی» فارابی.
۳. «اریستوکراسی شرافتمندانه» ارسطو، با «ضروریه = فناخت‌گرایی» فارابی.

۴. «اریستوکراسی اولیگارشی» ارسطو، با «خست = خوشگذرانی» فارابی.

۵. «جمهوری مردمی» ارسطو، با «جماعیه = آزادی» فارابی.
۶. «جمهوری عوام‌ریبانه» ارسطو، با «یسار = بداله = مال‌اندوزی» فارابی.

در نتیجه می‌توان گفت: از ده گونه حکومت که فارابی در فصل ۲۹ کتاب آراء اهل المدینه الفاضله نشان داده است، چهارگونه دینداری، برابر نمونه‌های موجود در دوران فارابی تا چهار قرن پیش از اوست، و شش گونه حکومت لائیک (عرفی) برابر نمونه‌های داده شده در کتب افلاطون و ارسطو می‌باشد.

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## خاستگاه‌های زندقه و زنداقه

www.tabarestan.info

زندیق

مهرداد بهار

ضد زندیون در دوره ساسانی و صدر اسلام

تورج دریایی

زندقه به روایت دایرةالمعارف اسلام

فرانسوا دو بلوا، ترجمه ملیحه کرباسیان

زندقه و زنداقه

عبدالحسین زرین کوب

ملاحظات تاریخی؛ سنجه‌ای برای وجه اشتقاق و معنای زندیق

محمد کریمی زنجانی اصل

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## زندیق\*

مهرداد بهار

تبرستان

www.darestan.info

واژه زندیق معرب «زندیک» (zandig) فارسی میانه است. این واژه به صورت «زندیک» هم در نوشته‌های پارسی دری آمده است. کهن‌ترین مدرک مکتوبی که این واژه در آن به کار رفته، متعلق به قرن سوم میلادی است.<sup>۱</sup> و بنابراین، قدمت کاربرد این واژه به هفده قرن می‌رسد. با این همه، این واژه یکی از واژه‌هایی است که ریشه، ساختمان و معنای واقعی‌ش همچنان ناشناخته مانده است. در واژه‌نامه‌های پارسی زندیک و زندیق را در مجموع چنین معنا کرده‌اند:

۱. گروهی از مجوس که قائل به دوگانگی منشأ هستی هستند.
  ۲. صفت از زند که کتابی است که زردشت نوشته، و معتقد به زند.
  ۳. بی‌ایمان و ملحد.
  ۴. پیرو مانی و مزدک و لقب این هر دو.
  ۵. آنکه ایمان ظاهر کند و به باطن کافر باشد.<sup>۲</sup>
- بعضی معتقدند که ریشه و اصل این واژه از صدیق آرامی گرفته شده،

---

\* ماهنامه سخن، سال ۲۶، شماره ۸، ۱۳۵۷ ش.

۱. این واژه در کتیبه کردیر ظاهر می‌شود. نک:

P. Gignoux, *Glossaire des Inscriptions Pehlevies et Parthes*, London, 1972, p.38.

۲. علی‌اکبر دهخدا، لغت‌نامه.

حتی بعضی آن را «زن دین» دانسته‌اند به معنای دینی که زنان بر آن رهبری دارند.<sup>۱</sup> ایران‌شناسان غربی آن را به معنای ملحد گرفته، کوشیده‌اند برای این معنا اصلی اوستایی بجویند و آن را به ناچار صفتی فرض کرده‌اند از واژه اوستایی zandā.<sup>۲</sup> این واژه در اوستا اسم علمی است از جنس مذکر برای ملحدی معین. بارتولومه شاید نخستین کسی باشد که توجه خواننده خویش را به شباهت نام این مرد ملحد و واژه zandīg در پهلوی جلب می‌کند.<sup>۳</sup> نیبرگ بر آن است که این واژه از واژه zand گرفته شده و نزدیک برابر واژه یونانی گنوستیک است.<sup>۴</sup> اما پذیرفتن نظر بارتولومه مشکل است، زیرا امکان آنکه اسم خاص مرد ملحد گمنامی در اوستا بتواند در دوره میانه زبان و ادبیات پارسی پایه‌ای برای به وجود آمدن صفتی با مفهوم ملحد قرار گیرد، ضعیف است و چنان‌چه خواهد آمد، به احتمال قوی نادرست؛ نظر نیبرگ به حقیقت نزدیک است.

گمان نگارنده این است که واژه زندیق پارسی دری و zandīg پارسی میانه از واژه اوستایی zantay- به معنای آگاه شدن، از ریشه zan به معنای «دانستن» مشتق است و در نتیجه، زندیق در اصل به معنای «عارف و آگاه» است.

برای اثبات این نظر باید به ذکر مقدمه‌ای تاریخی پرداخت: می‌دانیم کهن‌ترین زمان استعمال این واژه قرن سوم میلادی، در کتیبه کردیر، موبدان موبد ساسانی است. در این کتیبه مانویان زندیق خوانده شده‌اند. حال، اگر توجه کنیم که کیش مانوی خود شاخه‌ای از آیین گنوسی

۱. همان کتاب.

2. Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961.

۳. برای پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام یافته است، نک یادداشت ۳ واژه زندیق در برهان قاطع، به اهتمام دکتر محمد معین.

4. H. S. Nyberg, *A Manual of Pahlavī*, vol.II, Wiebaden, 1974.

(Gnosticism) است، بنابراین، صفت «زندیق» می‌تواند نه به معنای ملحد، که دقیقاً معادل صفت Gnostic باشد. این واژه یونانی از ریشه gnos یونانی به معنای «دانستن» است که با dan و zan در زبان‌های ایرانی و نظایر آن در دیگر زبان‌های هند و اروپایی، به همان معنا، یکی است.

در دوره ساسانیان، پیروان این آیین در آسیای غربی وسیعاً سکونت یافته و به فرقه‌های بسیاری منشعب شده بودند که مهم‌تر از همه از نظر نفوذ و جمعیت مانویت بود. پیروان این فرقه‌ها هر یک با نام رهبر اصلی فرقه شناخته می‌شدند، ولی از نظر کلی همه گنوستیک به شمار می‌آمدند. با تأثیری که آیین فوق بر فرهنگ و جامعه آن عصر آسیای غربی داشت و با توجه به دشمنی عظیمی که ساسانیان و امپراتوری بیزانس با پیروان این فرقه‌ها داشتند و کشتارهای فراموش‌ناشدنی که از مانویان در این دوره شده است، جای شگفتی خواهد بود اگر از این آیین در ادبیات و زبان آن دوره ایران یادی و ذکری نرفته و واژه‌ای خاص برای آن وجود نداشته باشد. ما می‌باید در نوشته‌های پهلوی یا با استعمال همان واژه مصطلح یونانی به صورت یک وام‌واژه روبرو شویم، یا به معادلی ایرانی برای آن برخورد کنیم. بدین روی است که نگارنده معتقد است مانی زندیق یا مزدک زندیق به معنای مانی و مزدک عارف است، و از آنجا که جامعه روحانیت ایرانی دوره ساسانی این آیین و عقاید آن را دشمن قدرت خویش می‌دانست، مانویان و مزدکیان را ملحد به شمار می‌آورد و طبعاً واژه «زندیک» نیز در کاربرد مجازی خود به زودی ملحد نیز معنا شده از معانی چندگانه زندیق نیز که در آغاز مقاله ذکر شد، برمی‌آید که تنها معنای واژه، حتی در پارسی، ملحد نبوده است.

در اینجا شاید بد نباشد به نکته‌ای دیگر نیز اشاره کنیم. به نظر نگارنده یکی از پایه‌های اساسی تصوف و عرفان دوره اسلامی همین آیین گنوستیسیسم است که متأسفانه در ایران چندان شناخته نیست. تصوف و



عرفان نه تنها از نظر فکری، که از نظر سازمان‌ها و بخش‌بندی‌های اعضا و گروه‌های خود نیز شدیداً زیر تأثیر این آیین بوده است، و در این ارتباط است که نگارنده توجه خواننده را به واژه عرفان و عارف جلب می‌کند. این دو واژه از ریشه عَرَفَ، به معنای آگاه شدن مشتق شده‌اند و درست معادل gnostic و gnosticism اند و نشان دهنده همان ارتباط عمیقی که از نظر تاریخی و فکری میان آیین قبل از اسلامی و عرفان اسلامی وجود دارد. ظاهراً در اعصار باستان دین را نوعی راز به حساب می‌آوردند، راز عالم. دست یافتن بر این راز به انسان آگاهی و شناخت می‌بخشید و راه نجات را بر او می‌گشود. بدین روی در غرب آسیا، از دره سند گرفته تا دریای مدیترانه، ما به دین‌ها و آیین‌هایی برمی‌خوریم که، با وجود تمام اختلاف‌های اصولیشان با یکدیگر، نامشان به نحوی با دانستن مربوط است. آیین آریاییان هند ودا (Veda) خوانده می‌شد، از ریشه vid به معنای «دانستن و آگاه شدن» و در ایران به احتمال قوی، واژه اوستا از ریشه vaed به همان معنای ریشه سنسکریت است.

در اینجا نکته قابل توجه این است که ترجمه و تفسیر اوستا را نیز در پارسی میانه زند (Zand) می‌خوانند که از ریشه zan به معنای دانستن است. واژه دیگری که بر اساس این بحث ریشه‌اش مشخص می‌شود، واژه «صوفی» است. اگر تأثیر آیین گنوستیک بر تصوف و عرفان اسلامی قطعی است و اگر نامگذاری این آیین‌ها همه به نحوی با دانستن مربوط است، در نتیجه باید واژه صوفی نیز در این مقوله بگنجد و جز این چاره‌ای نیست. بسیار کوشش شده است که این واژه را پشمینه‌پوش معنا کنند و آن را مشتق از صوف عربی بینگارند، ولی با توجه به نکته‌ای که در بالا گفته شد، نگارنده نظر آن گروهی را استوار می‌پندارد که تصوف را نه با پشمینه‌پوشی، که با واژه یونانی sophos به معنای خردمند و آگاه مربوط می‌دانند و بدین‌گونه، صوفی و تصوف واژه‌هایی معرب از اصل یونانی است.

به یاد منصور شکی

## «ضد زندیون» در دوره ساسانی و صدر اسلام\*

تورج دریایی

مطالعه گروه‌ها یا فرقه‌های مختلف زرتشتی در دوره ساسانی و پس از آن کاری بس دشوار است و این به سبب آن است که روحانیان قدرتمند آن دوره خود نویسندگان متون بازمانده پهلوی بوده‌اند و در جلوه دادن یکپارچگی زرتشتیان در پرستش ایزدان و رعایت احکام دینی تلاش بسیار کرده‌اند، ولی، با این حال، بعضی از نویسندگان به گروه‌هایی اشاره کرده و آنان را کیشدار و یا اشموغ خوانده‌اند که هر دو به معنی بدعتگر است. این اشارات آشکار کننده اختلاف‌های دینی در میان زرتشتیان آن زمان است.<sup>۱</sup> گاهی این کاتبان نیز، با توضیح معتقدات خود در مقابل این کیشداران یا اشموغان، جهان‌بینی و افکار متناقض گروه‌هایی را که ملحد و بدعتگر به شمار می‌رفتند روشن می‌کنند. پس از سال‌ها مطالعه متون پهلوی و با کمک کتبی مانند ملل و نحل شهرستانی و دیگران متفکران مسلمان صدر اسلام به این نتیجه رسیده‌ایم که در دوره ساسانی نه تنها از لحاظ دینی یکپارچگی وجود نداشته است، بلکه گروه‌های متعددی افکار متناقضی با مغان زرتشتی مانند کرتیر داشته‌اند و همیشه در جدال با مغان وابسته به دولت ساسانی بوده‌اند. به همین دلیل است که کرتیر در

\* مجله معارف، سال هجدهم، شماره ۲، مرداد - آبان ۱۳۸۰ش، صص ۵۱ - ۵۷.

1. M. Molé, "Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres pehlevi", *Oriens*, 1961, vol.13-14, pp.1-28.

کتیبۀ خود این مسأله بدعتگری در مغستان‌ها را چنین مطرح می‌کند:

'Pm dyny mzdysn W mgwGBR'ZY hwpy BYN štry 'gl'dy W  
phtšl'wndy klty W 'lswmwky W gwmrc'k GBR' MNW BYN  
mgwstn PWN dyny mzdysn W kltk'n ZY yzd'n L'PWN wc'ly  
phrsty LHšnm pwhly MHYTN 'Pm nhlwsty HWHnd 'Dm ŠPYL  
klty HWHnd.

u-m dēn māzdēsn ud mowmard ī xūb andar šahr agrā ud  
padixšarāwand kerd ud ahlomōg ud gumarzāg mard kē andar  
mowestān pad dēn māzdēsn ud kerdagān ī yazdān nē pad wizār  
pahrist awēšān-im puhl zad u-m nixrust hēnd tā-m weh kerd  
hēnd.

من دین مزدیسنا و مغ مرد خوب را در کشور بزرگ داشتم و  
اشموغ مرد ویرانگر را که در مغستان دین مزدیسنا و تشریفات  
پرستش ایزدان را آنچنان که (من) شرح داده‌ام رعایت نکردند.  
کیفر دادم تا به گردند.<sup>۱</sup>

این مغستان‌ها که مراکز تعلیم مغان بودند، همراه با هیربدستان‌ها که  
مراکز آموزش و بحث و گفتگوی احکام دینی و تفسیر اوستا بودند، به  
طور حتم مورد توجه دربار و کرتیر نیز قرار داشته‌اند، چون احکامی که  
کرتیر و ساسانیان به عنوان دین زرتشتی به همگان تحمیل می‌کردند تنها  
دیدنی نبود که زرتشتیان به اوستا، تفسیر آن و دین زرتشتی داشتند. در  
حقیقت به نظر ساسانیان به سبب همین زند یا تفسیر اوستا بود که مسأله  
بدعت‌گرایی رونق پیدا کرده بود و با نظارت بر مغستان‌ها و کیفر  
دگراندیشان، حکومت ساسانی و دین زرتشتی وابسته به آن سعی در

۱. تورج دریایی «نگاهی به بدعت‌گرایی در دوران ساسانی»، ایران‌نامه (یادنامه احمد  
تفضلی)، ۱۳۷۸، ص ۲۹۲.

M. Back, "Die Sassanidischen Staatsinschriften", *Acta Iranica*, E. J. Brill,  
Leiden, 1978, pp.429-431.

نظارت کامل بر مباحث دینی داشتند. این بدعتگرایی‌ها موجب تضعیف دین و دولت می‌شد و به همین سبب با بدعتگران به طور خشنی رفتار می‌شد. در دینکرد آمده است که بدعتگر «کلام دین را در یاد دارد، ولی در کردار به کار نمی‌آرد». ولی گناه بزرگتر آنها این بود که «اصول شریعت را از آنچه آموزگاران نخستین مزدیسنی (فربودکیشان) آموخته‌اند به تأویل دگرگونه می‌سازند».<sup>۱</sup>

منصور شکی دانشمندی بود که درباره این گروه‌های بدعتگر بیشتر از هر محقق دیگری کار کرده بود و توانسته بود طرفداران مزدکیان را که خود را «درست دین» می‌نامیدند به دقت شناسایی کند و با استناد به دینکرد و متون عربی و فارسی درباره این گروه تحقیقات مهمی انجام دهد. در اینجا باید گفت که غیر از مزدک و درست‌دینان گروه‌های دیگری بودند که در اینجا فقط از آنها نام می‌بریم. شهرستانی یک گروه از زرتشتیان را به نام «کیومرثیه» می‌خواند و این گروه که به نظر می‌رسد که آیینی آمیخته از آموزش‌های سامی و زرتشتی داشتند، معتقدات خود را حتی پاک‌تر از زرتشت می‌دانستند و تعلیمات دینی خود را به کیومرث نسبت می‌دادند.<sup>۲</sup>

گروه دیگری نیز بوده‌اند که در متون پهلوی اشاراتی به آنها می‌شود و آنها را پلید می‌شمارند. این گروه از زرتشتیان نامی ندارند، ولی محل سکونت آنها در شمال فلات ایران بوده است که امکان دارد همان نواحی ری بوده باشد. در اوائل دوران اسلامی درباره این محل (در) که

---

۱. منصور شکی، «درست‌دینان» معارف، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲، شماره ۱، ص ۳۰.

2. T. Daryaei, "Gayōmard: King of Clay or Mountain? The Epithet of the First Man in the Zoroastrian Tradition", *Festschrift for Hanns - Peter Schmidt*, ed. S. Adhami, Mazda Publishers, (forthcoming 2001).

امکان دارد محل سکونت زراتشروتم، «همانند زرتشت»، بوده باشد، مؤلفین عرب رهبر آنها را مصمغان می‌نامند که به پهلوی «مه مغان» یا «مغ بزرگ» می‌توان ترجمه کرد.<sup>۱</sup> به احتمال زیاد این گروه از موبدان نیز خود را از دستگاه دولتی به کنار کشیده بودند و دربارهٔ دین زرتشتی، خارج از آنچه حکومت در آن دست داشت مطالعه و تحقیق می‌کردند، اما دربارهٔ زند یا تفسیر اوستا از آنها اطلاعی در دست نداریم. یکی از مفسران دینی زرتشتی که در دوران ساسانی می‌زیسته و مورد سرزنش قرار گرفته بوده در دینکرد و شایست نشایست از او نام برده شده است که نشان‌دهندهٔ وجود مفسران دگراندیش زرتشتی است. این شخص سین نام دارد. احکام دینی دورهٔ ساسانی که بر حسب سه «چاشته» یا آموزه یا مکتب بوده<sup>۲</sup> تفسیرهای سین را به شدت مورد سرزنش قرار داده‌اند:

abēzag dād ud weh-dēn amā hēm ud pōryōtkēš hēm ud gumēzag  
dād sēnīg wišgardīh hēnd ud wattar dād zandīg ud tarsāg  
ud jahūd ī az ēn šōn hēnd

پیرو آیین پاکیزه و بهدین ماییم، و پوریو تکیش ماییم، و پیرو آیین  
آمیخته، پیروان سرکردگی سین‌اند و پیرو آیین بتر زندیق و ترسا و  
جهود و دیگر مردم از این قبیل‌اند.<sup>۳</sup>

البته پیروان «آیین پاکیزه» آموزه‌های سه گروه طرفداران این  
کاتبان‌اند. به غیر از گروه‌های اشموغ که به تفصیل از آن سخن رفته به  
گروه دیگری در متون پهلوی برمی‌خوریم که فکر نمی‌کنم غیر از موله

۱. محمد محمدی، فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی،  
توس، ۱۳۷۴، ص ۵۲.

۲. کتابیون مزدپور «چاشته‌ها، سه نحلهٔ فقهی در روزگار ساسانی»، یاد بهار (یادنامهٔ دکتر  
مهرداد بهار)، آگه، ۱۳۷۶، صص ۳۸۹ - ۴۱۲.

۳. کتابیون مزدپور، شایست ناشایست، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹،  
ص ۸۵.

کسی درباره آنها مطالعه کرده باشد و با اینکه لقب بدعتگر دارند عقایدشان کاملاً متفاوت با زندیون بوده و شاید آن گروه را بتوان «ضدزندی ون» نامید. می‌دانیم که مشکلات تفسیر اوستا چنان باعث دردرس شد که پس از جنبش مزدکیان تعلیم زند محدود شد:

pad zand ī wahman yasn hordād yasn aštād yasn paydāg kū ēd lār  
gizistag mazdag ī bām dān dēn petyārag ō paydāgīh āmad u-šān  
petyārag pad dēn yazdān kardan ān anōšag ruwān husraw  
kawādān husraw māh-windādān nēwšābuhr ī dādohrmazd ī  
ādurbāyagān dastwar ud ādur-farrōbāy ī adrō ud ādurbād  
ādur-mihr ud baxtāfrīd ō pēš xwāst u-š paymān aziš xwāst kū ēn  
yasnīhā pad nihān ma dārēd be pad paywand ī ašmā zand ma  
čāšēd awēšān andar husraw paymān kard.

در زند بهمن یسن، خرداد یسن، اشتاد یسن پیداست که یک بار گجسته مزدک بامدادان، دشمن دین، برای دشمن کردن ایشان (مردم) با دین ایزدان، به پیدایی آمد، آن انوشیروان خسرو قبادان، خسرو پسر ماه‌ونداد، نیوشاور پسر دادار اورمزد، دستور آذربایجان و آذر فرنیغ بی‌دروغ و آذرباد، آذر مهر و بخت آفرید را به پیش خواست و از ایشان پیمان خواست که: «این یسن‌ها را پنهان مدارید، جز به پیوند خویش زند می‌آموزید». ایشان در آن‌باره با خسرو پیمان کردند.<sup>۱</sup>

پس چون مزدک و درست‌دینان باعث مشکلات فراوانی برای مغان دولتی شدند، آموزش زند اوستا فقط به خاندان چند مغ محدود شد و زندهای دیگر کنار گذاشته شد. اما گروهی که ما آنها را «ضدزندی ون» می‌نامیم حتی تمام قسمت‌های اوستا را سرودهای الهی نمی‌شمردند. این

۱. محمدتقی راشد محصل، زند بهمن یسن، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،

گروه بر عکس آنهایی که به تفسیر اوستا مشغول بودند، چه در مغستان‌های دولتی، چه در دژری، و چه در میان درست‌دینان، مخالف هرگونه تفسیر و حتی سروده‌هایی جز گائنه‌ها بودند. برای آنها فقط گائنه‌ها آیاتی بود که از اهورامزدا به زرتشت نازل شده بود و بعد از آن هرچه در متون دینی زرتشتی وجود داشت ساختگی و دستخوش تحریف انسان شمرده می‌شد و نمی‌بایست به آنها اعتنایی شود. مغان زرتشتی می‌بایست با این گروه هم دست و پنجه نرم کنند و درستی تمام اوستا را نشان دهند. در اینجا قسمتی از دینکرد سوم را که مجادله‌ای میان مغان کاتب پهلوی و این گروه «ضد زندیون» است ترجمه می‌کنیم و مورد بحث قرار می‌دهیم.

(مَدَن، ص ۹):

nohom pursišn pursīd ān ahlamōg ku ka mānsar ast ī pad gōwišn  
 ī frašōtar (ud) jāmāsp ud ast ī pad gōwišn ī wahman ud sēn  
 ud ast ī pad gōwišn ī ān ī awēšān ī pēš ī zardušt ud pas-iz az  
 sēn paydāg hamāg ohrmazd ō zardušt guft amāh pad ān ī mān  
 abar ān ī ohrmazd ō zardušt guft ēw-iz gāhānīg ud abārīg  
 zardušt u-š hāwištān az gēhān brihēnīd saxwan-iz az a-wirāstan  
 pad waštaḡīh hangārd.

passox hād abārīg mānsar ī jud az gāhān agar ō az gāhān az  
 yathā ahū vairyō brihēnišnīh ham mānsar ī jud az abar-gugāy hān  
 gugāyīh abāg xwad ohrmazd pad wisp-āgāhīh nērōg brihēnīd ud  
 ne az mardom dānišn ī ō-iz bahrān bahr ī aziš nē rasād būdan.  
 pad was ēwāz gōwišn ī mānsar nē hamāge ohrmazd ō zardušt pad  
 ān ēwāz guft be gōwišn ī jud jud kē pad-iš ēwāz guftan paydāg  
 ohrmazd hē ān ēn mānsar.

čiyōn frāz-gōwišn ī zardušt ud ān ī wehān wattarān-iz ī dēwān  
 tā-iz gannāg-mēnōg az ohrmazd guft andar paydāg ān gōwišn  
 ān-iz ī gannāg-mēnōg ud dēwān mānsar ud dādi jud-dēw

ham-dēw guft bawēd ud mānsar ī ohrmazd ō zardušt pad was-ēwāz hamāg ohrmazd ō zardušt xwastūgīh ud ast ī nē hambasān čiyōn gāhān kē ašmāh-iz pad hamāg gōwišn ī ohrmazd ō zardušt ast ī pad ēwāz ī zardušt ud as ī pad ēwāz ī amahraspandān ast ī pad ēwāz ī gōšurun ud ast ī pad ēwāz ī abārīg yazdān guft ēstēd ō hamāg ohrmazd ō zardušt guft nē hambasān.

پرشش نهم: آن بدعتگر پرسید: زمانی که مانسر (کلام مقدس) را که بر اساس کلام فرشوستر و جاماسب و وهومن و سین و آنانی که پیش از زرتشت و پس از سین (بودند، می شنویم)، آیا روشن است که همه آنها را اهورامزدا به زرتشت گفته است؟ ما (بدعتگران) برآنیم که آنچه اهورامزدا به زرتشت گفته، فقط گائهاست و دیگر کلام‌های زرتشت و شاگردانش سخنانی است منحرف که بی ترتیب انگاشته می شود.

پاسخ: دیگر مانسرها (کلام‌های مقدس)، [که] جدا از گائها [مثلاً] از [دعای] یثا اهو وئیریو (yathā ahu vairyō) آفریده شده‌اند، از خود اهورامزداست. او آن را با نیروی آگاهی خود آفرید، و نه از دانش مردم. که حتی به قسمتی از قسمت‌های [دانش اهورامزدا] نمی‌رسد. کلام مانسر به چند صداست، که همه آنها مانند آن صدای اهورامزدا به زرتشت نیست، اما پیدا است که هر یک جداگانه از سوی اهورامزدا گفته و نازل شده است. این کلام زرتشت و آن بهان و بدان و نیز آن دیوان تاگناگ مینو (gannāg mēnōg)، از سوی اهورامزدا گفته شده است. آن کلام‌ها، کلام‌هایی است که درباره گناگ مینو و دیوان و قانون ضد دیو و قانون در مورد دیو گفته شده است و مانسر اهورامزدا به زرتشت چند صد است، که همه از اهورامزدا به زرتشت با ایمان [رسیده است]، بعضی از آنها مخالف [بقی ه] نیستند، مانند



گائده‌ها، که شما (بدعتگران) نیز آن را بخشی از کلام اهورامزدا به زرتشت [می‌دانید]. بعضی از صداها به زردشت گفته شده است و بعضی صداها به امشاسپندان و صدای دیگر به گوشورون (gōšurun) و ایزدان دیگر گفته شده است. همه آنچه اهورامزدا به زردشت گفته است [با این صداها] تعارض ندارند.<sup>۱</sup>

در این قسمت از دینکرد سوم زرتشتیانی وجود دارند که فقط به گائده‌ها ایمان دارند و نه به دیگر قسمت‌های اوستا و زند آن. آنها از مغان زرتشتی که مدافع تمام سنت‌اند سؤال می‌کنند که آیا آنها نیز اینچنین فکر می‌کنند. در جواب روشن می‌شود که مغان کاتب از این مسأله حمایت نمی‌کنند و برای آنها احکام یا چاشته یا آموزه‌های «فربودکیشان» با آنکه ساخته و آفریده انسان است قابل قبول است. به نظر «ضد زندیون» این احکام به انحراف کشیده شده و به احتمال زیاد منظور احکام مغان زرتشتی وابسته به دولت ساسانی را نیز دربر می‌گرفته. چون برداشت این مغان نیز برحسب تفسیر به خصوص آنها از دین زرتشتی بوده است.

به همین سبب است که می‌توان «ضد زندیون» را جزء یا دنباله گروهی دانست که در زمان اردشیر بابکان او را به این گناه متهم می‌کردند که به مقتضای وضع آن روزگار، در دین نوآوری کرده است.<sup>۲</sup>

این عکس‌العمل «ضد زندیون» به طور حتم به سبب کارهایی است که اردشیر در تدوین اوستا انجام داد و قسمت‌هایی را که او و تنسر قبول نداشتند کنار گذاشتند و آن قسمت‌هایی را که مناسب می‌دیدند ویراستاری

۱. برای ترجمه‌های دیگر نگاه کنید به:

M. Molé, *ibid*, p.12; De Menasce, *Le troisième livre du Dēnkart*, 1973, Paris, p.33.

۲. مسعودی، التنبيه والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۹، ص ۹۳.

کردند.<sup>۱</sup> «ضد زندیون» این خطر را مشاهده کرده بودند که اگر هر کسی یا گروهی بتواند تفسیری از زرتشت بیاورد در مدت کوتاهی این دین دستخوش مشکلات بسیار خواهد شد که در زمان ساسانی نیز شد و گروه‌های مختلف در جدال‌های فکری، چه آنهایی که اهورامزدا را یکتا خدا می‌شناختند و چه زروانیان و چه درست‌دینان همگی هرج و مرجی در عقاید دینی به وجود آورده بودند. «ضد زندیون» نیز از همین مسأله بیم داشتند و به همین دلیل بود که فقط گائنه‌ها را اصل دین می‌شمردند. تا آنجا که حتی اوستای جدید را نیز مانند زند به حساب می‌آوردند. چون کلام خدا نبود و تفسیر انسان بر گائنه‌ها و احکام خدا بود. در پایان باید گفت که اشکال حقیقی در این بود که به سبب ندانستن دستور اوستا، ترجمه‌ای که از گائنه‌ها صورت می‌گرفت بسیار خام و گنگ بود، از این رو مغان لازم می‌دیدند که تفسیری از سرودها به دست دهند که برای خودشان قابل درک باشد. این کار هنوز هم ادامه دارد.

---

۱. نگاه کنید به:

R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1961, p.176.

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## زندقه به روایت دایرةالمعارف اسلام\*

فرانسوا دو بلوا  
ترجمه ملیحه کرباسیان

۱. واژه

زندیق، جمع: زنداقه، اسم تام / اسم جمع زندقه، واژه‌ای عربی است که (حداقل در شکل اولیه) از فارسی وام گرفته شده است، و به طور خاص و دقیق برای مانوی (مترادف واژه قفقازی - آرامی منانی (Manānī) و مسامحتاً برای مرتد، کافر یا ملحد نیز به کار می‌رود. قدیمی‌ترین شاهد برای این کلمه در سایر زبان‌ها، کتیبه فارسی میانه کرتیر، موبدان موبد زردشتی در کعبه زردشت مربوط به پایان قرن سوم قبل از میلاد است (دقیقاً زمانی که دولت ساسانی مشغول مبارزه با مانویت بود) که نویسنده به خاطر موفقیت در سرکوب ادیان مختلف بیگانه و پیروان آنها از جمله یهودیان، بودائیان، برهمن‌ها، مسیحیان و زندیک Zndyky به خود می‌بالد (رک: ف. ژینیو، کتیبه‌های چهارگانه کرتیر مغ، پاریس، ۱۹۹۱، ۶۰).<sup>۱</sup> بعد از آن در قرن پنجم از نیک نویسنده مسیحی ارمنی در اثر جدلی‌اش بر علیه مانویت، واژه زندیک را برای تعریف پیروان آن دین به کار

\* این مقاله ترجمه‌ای است از:

François C. de Blois, "Zindīk", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition  
London, 2002, vol.XI, pp.510-513.

1. Ph. Gignoux, *Les quatre inscriptions du mage Kirdir*, Paris, 1991, 60.

می‌برد، و الیشع مورخ ارمنی نیز از آن به همان معنا استفاده می‌کند (زمان حیات او مورد مناقشه است). در کتاب‌های فارسی میانه زردشتی نیز بندهای زیادی وجود دارد که نزدیک مشخصاً در مفهوم «مانوی» به کار رفته (دومناش این موارد را جمع‌آوری کرده است). در ضمن در عربی هم برای «مانوی» به کار می‌رود، یعنی به عنوان نامی برای پیرو یک دین خاص، و نیز اصطلاح مبهمی برای «ملحدین» مسلمان یا غیرمسلمان است. فقه اسلامی مانویان را به عنوان اهل الذمه نمی‌پذیرد و آنها را در وضعیت حقوقی مرتد از اسلام می‌نهد و به همین دلیل و ازگان زندیق و ملحد با یکدیگر خلط می‌شوند. این تحول معنایی در واژه آلمانی ketzer نیز به چشم می‌خورد، این کلمه در اصل دگرگون شده نام خاص فرقه ثنوی مسیحی کاتاری (یعنی *kātharot* «پاکدین») است اما بعدها برای همه مخالفان مذهبی به کار رفت و سرانجام به یک واژه عادی آلمانی برای «ملحد» تبدیل گردید.

مسعودی (مروج، ج ۲، ۸۰-۱۶۷، بند ۵۹۴)<sup>۱</sup> می‌گوید اسم زندیق به دلایل ذیل نخست در زمان مانی به وجود آمد: زردشت برای پارسیان کتاب اوستا (بسته) را آورده بود، به همراه تفسیری به نام زند که با توضیحات تمثیلی (تأویل) اوستا را قابل فهم می‌سازد. بنابراین هر کس که «مسائل دینی متضاد با وحی یعنی اوستا را مطرح کند و به تفسیر تمثیلی، یعنی زند برگرداند، پارسیان او را زندی می‌نامند». اعراب آن را به کلمه زندیق تبدیل کردند. «ثنویه همان زنداقه هستند اما معتقدان به عقیده قدیم عالم و نفی خلق جهان نیز با آنها در آمیخته‌اند».

سمعانی (انساب، بخش ۵، زندی) نیز می‌گوید که مانی زندیق نامیده شد چون ادعا کرد که کتابش به نام شاپورگان، زند یا تفسیر کتاب زردشت

۱. نیز نک: ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۲۴۵ مترجم.

است؛ عبدالجبار (ثبیت، ج ۱، ۱۷۰) نیز می‌گوید که مانی تفسیر اوستا را تهیه کرد، اما آن را با نام زندیق مرتبط نمی‌سازد. از سوی دیگر خوارزمی (مفاتیح العلوم، ۸ - ۳۷)<sup>۱</sup> می‌گوید مزدک بود که کتابی به نام زند آورد و مدعی شد که تأویل اوستا است و در نتیجه پیروانش به او نام زندی دادند. و بیرونی (الآثار الباقیه، در Documenta islamica inedita، اثر جی. فوک، برلین، ۱۹۵۲، ص ۷۹؛ در چاپ زاخائو نیست) بعد از نقل همان مطالب ادامه می‌دهد که نام زندیق در یک مفهوم استعاری و مجازی مانند «باطنیه در اسلام» فقط به مانویان اطلاق می‌شده است. به عبارت دیگر، زنداقه واقعی مزدکیان هستند. طبیعتاً این گفته اشتباه است، زیرا همان‌طور که ذکر شد واژه زندیک سیصد سال قبل از مزدک، از سوی کر تیر به کار رفته بود. توضیحی که مسعودی ارائه کرده کاملاً توجیه‌ناپذیر است. زند که پارسیان معتقدند به وسیله پیامبران الهام شده، یک «تفسیر تمثیلی» از اوستا نیست، بلکه ترجمه‌ای (همراه تفسیر) به فارسی میانه است از آنچه زردشتیان دوره ساسانی از معنای ادبی متون درک می‌کردند؛ مطمئناً آن‌طور که مسعودی عنوان کرده (رک: دارمستتر) مسأله مانویان نمی‌توانسته از طریق اوستا به زند (زردشتی) وارد شود. مدرکی مبنی بر اینکه مانویان زند خودشان را تهیه کرده‌اند (آن‌طور که سمعانی و عبدالجبار مدعی‌اند) یا اینکه آنها دینشان را تفسیری تمثیلی از اوستا می‌دانسته‌اند (آن‌طور که شیدر گمان می‌برد) وجود ندارد. در حقیقت نوشته‌های مانوی موجود کاملاً روشن ساخته که آنها اوستا را به عنوان یک الهام پیامبران اصیل پذیرفته‌اند. بیشتر به نظر می‌رسد که ریشه‌شناسی‌ای که مسعودی و جانشینانش ارائه می‌کنند از شباهت نسبی بین مانویت و باطنیه در اسلام یعنی اسماعیلیه منتج شده باشد و خصوصاً

۱. نیز نک: ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف کاتب خوارزمی، مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۳۹ / مترجم.

ناشی از کوششی است که برای خدشه‌دار کردن آخری با انتساب آن به مانویت به کار می‌بردند. شباهت جعلی است. مانویت یک آیین رمزی نبود بلکه دینی واقعی است. حقیقت را در مفهوم واقعی نوشته‌های مانی می‌توان دید.

از دید دانش زبان‌شناسی مناسب‌تر به نظر می‌رسد که واژه فارسی میانه *zandik* از آرامی *zaddik* «راستی» وام‌گرفته شده باشد (بنابراین رک. Beran در: ۶۰ - ۱۵۹, *LHP*, i, Browne). از نوشته‌های نویسندگان سریانی دریافته‌ایم که مانویان *zaddikē* را به عنوان نام خاص برای «برگردگان» به کار می‌بردند، یعنی اعضای کامل اجتماع مانوی؛ درست مانند نویسندگان مسلمان (ابن ندیم، بیرونی و غیره) که واژه عربی صدیقون را برای «گزیدگان» مانوی و سماعون را برای رده پایین‌تر «نیوشایان» استفاده می‌کردند. ناهمگونی متداول دو صامت انسدادی به حرف غنه به اضافه صامت انسدادی می‌تواند در سایر وام‌واژگان آرامی در فارسی نیز دیده شود، مثل شمبه *shamba* «شنبه» در مقایسه با *shabbthā* سریانی، یا گند *gund* فارسی (نک به جُند عربی) «سپاه» در مقایسه با *gudxdā* سریانی. طبیعتاً ممکن است که در فارسی میانه وام‌واژه *zandik* به صورت *\*zandig* «پیرو زند» تفسیر شده باشد که به سختی معنای اصلی را افاده می‌کند.

## ۲. تاریخ مانویت، به ویژه در جهان عرب و اسلام

نام بنیان‌گذار مانویت در عربی مانی (یونانی *Mānys*، لاتین *Manes*)، در سریانی و فارسی نو *Mānē* در شعر فارسی با «یای» مجهول است. او در ۵۲۷ سلوکی به دنیا آمد (۱۷ - ۲۱۶ م) در بابل و در اجتماع الخزایی‌ها (مغتسله ابن ندیم) یک فرقه مسیحی - یهودی تعمید دهنده، رشد کرد. به عنوان یک مرد جوان، مانی از «توآمان» روحانی‌اش الهاماتی دریافت

کرد که به او می‌گفت الخزایی‌ها را ترک کند و بشارت خود را اعلام نماید. او در امپراتوری پارس سفر کرد و به موعظه پرداخت. اوائل سلطنت دومین پادشاه ساسانی، شاپور (عربی: سابور) اول، احتمالاً در ۲۴۰، یا کمی دیرتر، مانی خود را به دربار شاهنشاه رساند. دو برادر شاپور به آیین مانی گرویدند و مانی شاپورگان خود را به شخص شاه تقدیم کرد، که مجموعه نظام‌مندی از عقاید او بود. مانی مورد لطف هرمز اول، پسر شاپور نیز قرار گرفت اما با جانشینش وهرام (عربی: بهرام) اول که پیامبر را به زندان افکند، تا درگذشت، مشاجره کرد، احتمالاً در ۲۷۴ یا ۲۷۷. در متون مانوی که از تمثال‌های مسیحی نسخه‌برداری کرده است، گاهی از «تصلیب» مانی سخن می‌رود و در عین حال در متونی که در محیط بودایی آسیای مرکزی تدوین شده، مرگ او به شکل «اتصال به نیروانا» ذکر شده است. نویسندگان مسلمان به خاطر واژه‌پردازی‌های قبلی گمراه شده‌اند و در کل گفته‌اند که مانی مصلوب شد / به دار آویخته شد. (صلبه).

قتل عام جدی مانویان در قلمرو ساسانی دنبالهٔ مرگ پیامبر بود. اما هیأت‌های مذهبی در خارج از شاهنشاهی، در قلمرو روم (خصوصاً مصر) و آسیای مرکزی بین ایرانیان (در اصل سغدیان) به سختی ریشه دوانده بودند. شواهدی نیز برای وجود هیأت‌های مذهبی مانوی بین اعراب وجود دارد. یک متن قبطی می‌گوید که چطور در طی سلطنت نرسه ساسانی (حکمرانی ۲۹۳ - ۳۰۲ م) مانویان از سوی شاهی به نام عمرو حمایت شدند که در آن ما تلفظ قبطی نام عربی عمرو را می‌بینیم. نرسه در کتیبه‌ای در پایکولی در فهرست رعایایش از دو شاه به این نام اسم می‌برد "mrw و شاه لخمی‌ها" (احتمالاً عمر بن عدی در سنت عرب) و [ "mrw'شاه] بنی ابگر" (احتمالاً نام فردی از قبایل عرب در ادسا که جایی ضبط نشده)، اما جای بحث است که کدام یک از این دو مورد نظر متن



قبطی است (رکب به مقاله‌های مرتبط از تاردیو و دوبلوا با نتایج متفاوت). سنت بعدی را ابن کلبی، ابن قتیبه و دیگران گزارش کرده‌اند و می‌گویند که قبل از اسلام برخی اعراب مسیحی، برخی یهودی، برخی زردشتی (مجوس) و دیگران زنادقه بودند. سنت مدعی است که این دین آخری پیروانی بین قریش داشت که از اهالی حیره بودند (مراجع و مباحث نسخه‌های مربوط به این حکایت در دو بلوا، صابثیان، ۵۰ - ۴۸ آمده است، او حدس می‌زند که احتمالاً صابثون قرن آن همین اعراب مانوی باشند). حقیقت آنکه زنادقه در کنار ادیان خاص دیگری ذکر شده‌اند، به همین دلیل به نظر می‌رسد این کلمه به مفهوم "مانویان" استعمال شده باشد و نه مفهوم مبهم "مرتدان"؛ اما طبیعتاً قابل بحث است که آیا این داستان ارزش تاریخی دارد یا خیر.

به رغم آزار و شکنجه ساسانیان، اجتماع مانویان در بابل (عراق) که محلّ جلوس آرخیگوس (عربی: امام) بود، باقی ماندند؛ هرچند که اقتدار آرخیگوس از سوی مانویان در ماوراءالنهر (در عربی دیناوریه نامیده می‌شود، این کلمه از واژه سغدی «برگزیده» اخذ شده است) مورد قبول قرار نگرفت. پس از پیروزی مسلمانان، مانویان از تساهل (یا بی تفاوتی) امویان برخوردار شدند. آرخیگوس مهر که در زمان خالد بن عبدالله قسری حاکم عراق (۱۰۵ - ۱۲۰ ق / ۷۲۳ - ۷۳۸ م) در اوج قدرت خود بود و (طبق گفته دشمنانش) هدایای مجللی از حاکم مسلمان دریافت کرده بود، کوشید تا با دیناوریه بیعت کند، اما با مخالفت پیروانش مواجه شد؛ این امر به شکل دهی فرقه‌ای دیگر تحت ریاست مقلاص انجامید.<sup>۱</sup> عبدالجبار (المغنی، ج ۵، ص ۱۸۹ به نقل از مصمعی) تعداد محدودی از تفاوت‌های عقیدتی بین مقلاصیه و «مانویه» را به دست می‌دهد (احتمالاً

۱. نیز نک: محمّد بن اسحاق بن ندیم، الفهرست، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶، صص ۵۹۴ - ۵۹۵ / مترجم.

منظور پیروان مهر است)، تفاوت‌هایی که از آن می‌توان ایدۀ جهنم ابدی برای روان‌های گناهکار (در مانویت ناب) را استخراج کرد در حالی که بعدها دیدگاه (تجدیدنظر طلبانه) این بود که همه ذرات نور (یعنی روان‌ها) از تاریکی نجات می‌یابند. ابن ندیم (الفهرست، ویرایش تجدد، ۸- ۳۹۷)<sup>۱</sup> از یک منبع مانوی مربوط به دورۀ پیش از مهر که در تعداد موفقیت‌های مهریه برای غلبه بر دیناوریه و مقلاصیه مبالغه کرده است نقل می‌کند که مقلاصیه باید حداقل تا زمان معصم (۲۱۸- ۲۲۷ ق / ۸۳۳- ۸۴۲ م) باقی مانده باشند. یک متن سیغدی مانوی (چاپ زوندرمان) درباره مجادلاتی است که با هم‌کیشان "سوری" که احتمالاً مانویانی بودند که از خاور نزدیک به تازگی به آسیای میانه مهاجرت کرده بودند، صورت گرفته است و در آن متأسفانه به طور شکسته - بسته از فرقه‌های مهریه و مقلاصیه سخن رفته است.

تنها اذیت و آزار سازمان‌یافته مانویان از سوی مسلمانان که ما از آن آگاهی داریم حدود ۱۶۳ ق / ۷۷۹ م بنا به دستور خلیفۀ عباسی، مهدی آغاز شد که حداقل تا پایان خلافت هادی در ۱۷۰ ق / ۷۸۶ م ادامه یافت. منابع از دلیل آزار توضیح روشنی به دست نمی‌دهند، اما قاعدتاً تصادفی نیست که این اتفاق کمی بعد از گرویدن حاکمان اویغور در ۷۶۲ میلادی به آیین مانی روی می‌دهد؛ مانویت به دین رسمی شاهنشاهی پر اهمیت همسایه بدل می‌گردد و ناگهان به تهدیدی بر امنیت خلیفۀ گری تبدیل می‌شود. یک مفتش به نام صاحب الزنادقه به بررسی موارد مشکوک اختصاص یافته بود. او مظنونان را در زندانی خاص (حبس الزنادقه) محبوس می‌کرد. کسانی را که عقایدی مخالف او داشتند مجبور می‌کرد بر تصویر مانی خدو افکنند تا رهایی یابند؛ کسانی که از این کار سر

۱. نک: همان، صص ۵۸۲- ۶۰۲ / مترجم.

می‌پیچیدند گردن زده می‌شدند. بعد از ۱۷۰ ق / ۷۸۶ م گزارش‌ها تنها از شکنجه و آزارهای محدود و پراکنده حکایت می‌کنند و مانویان توانستند برای حدود دو قرن دیگر در بغداد به طور محدود باقی بمانند. حکایت کرده‌اند که مأمون (۱۹۸-۲۱۸ ق / ۸۱۳-۸۳۳ م) مباحثه‌ای بین یزدان‌بخت رهبر مانویان و متکلمان مسلمان ترتیب داد، و برای این منظور فضایی ایمن برای او به وجود آورد و نگرهبانانی برای حفظ امنیت او از دست عوام تعیین کرد، اما سایر گزارش‌ها از آزار و اذیت مانویان به دست همین خلیفه سخن می‌گویند. ابن ندیم نوشته است که خود او شخصاً در زمان معز الدوله (۳۳۴-۳۵۶ ق / ۹۴۵-۹۶۷ م) حدود ۳۰۰ مانوی را در بغداد می‌شناخت، اما «اکنون (یعنی ۳۷۷ ق / ۸-۹۸۷ م) کلاً حتی پنج نفر هم در آنجا وجود ندارد»، با وجود آنکه آنها در آن زمان هنوز در سغد ساکن بودند و رهبر آنها در سمرقند سکونت داشت. حدود یک دهه بعد بیرونی (آثار، ویراسته زاخا، ص ۲۰۹) از رشد جامعه مانوی در سمرقند که به آنها صابئون می‌گفتند، سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، روایت ابن ندیم (ویراسته تجدد، ص ۱-۴۰۰) از یک منبع غیرمانوی در مورد نحوه مهاجرت مانویان بین ماوراءالنهر و عراق در زمان مقتدر (۲۹۵-۳۲۰ ق / ۹۰۸-۹۳۲ م) و وجود مانویان در سمرقند تحت حمایت امیری مسلمان به خاطر مداخله «شاه چین» آکنده از اشتباهات تاریخی است و ارزش تاریخی کمی دارد.

بعد از قرن چهارم هجری / دهم میلادی هیچ مدرکی دال بر وجود مانویان در جهان اسلام وجود ندارد، البته آنها حتی بعد از سقوط حکومت اویغورها و غلبه قرقیزها در ۸۴۰ هنوز در آسیای مرکزی در باقیمانده حاکم‌نشین اویغور در حوزه ترفان (شیان جیانگ جدید) به چشم می‌خوردند و حضورشان احتمالاً تا زمان حمله مغول طول کشیده است.

### ۳. توصیفات اسلامی از مانویت و زنداقه در اسلام

متقدم‌ترین توصیف قابل ذکر مسلمانان از کیهان‌شناسی مانوی را می‌توان در آثار ابوعیسی و وراق حدود نیمه قرن سوم هجری / نهم میلادی ملاحظه کرد که ابن‌ملاحمی نقل قول جامع و صریحی از آنها عرضه کرده است و ابوعیسی گزیده‌های موجزی از آن به دست داده است (نقل‌های دست دوم از اثر مفقوده حسن بن موسی نوبختی) و عبدالجبار، شهرستانی، ابن‌مرتضی و سایرین جوهر آن اعتقادات را روایت کرده‌اند. به رغم آثار نوبختی و کسانی که از او رونویسی کرده‌اند و نیز اسناد دیگری که از میان رفته است، ابوعیسی منبع اصلی تصویر مانویت در نوشته‌های کلامی مسلمانان است، تصویری که بیش از حد نموداری و ذهنی است و محتوای دینی مانویت یعنی اخلاق و ایمان به رستگاری فردی را نادیده گرفته است.

ارزشمندترین توصیف مانویت که از سوی یک مسلمان صورت پذیرفته را در الفهرست ابن‌ندیم می‌توان جست. این توصیف خطوط کلی زندگی مانی، خلاصه‌ای دقیق از کیهان‌شناسی و معادشناسی مانوی، توصیف اخلاقیات و آیین آنها، شرح فرقه‌های مانوی پس از مرگ پیامبر و فهرست بالا بلندی از آثار مانی و شاگردان او را شامل می‌گردد. بیشتر این اطلاعات آشکارا از نوشته‌های معتبر مانوی به زبان عربی اخذ شده که سایر نویسندگان آن روزگار نگاشته بودند، اما باورهایی از اسلام در آن به چشم می‌خورد. در بیشتر توصیفات که از اسطوره کیهان‌شناسی و چند مورد کم‌ارزش مثل این ادعای بی‌معنی که مانی ابراز داشته که شیطان آفریننده عیسی است، دو نقل قول غیرمعتبر از نسخه ابوعیسی وارد شده است (الفهرست / تجدد، ۵-۳: ۳۹۳ و ۲۳: ۳۹۳، ۲۱: ۳۹۴؛ نیز رک: ابن‌ملاحمی، به ترتیب: ۹-۵: ۵۶۲ و ۵۶۵-۱۱: ۵۶۳).

بیرونی موفق شد ترجمه کتاب‌های مانی را بخواند و اطلاعات مهمی

از آنها کسب نماید. به عبارت دیگر، توصیفات مسلمان ارزش کمی دارند. گرایش واقعی نویسندگان مسلمان رد لفظی مانویت و سایر اشکال ثنویت در تاریخ الهیات اسلامی است. همان‌طور که در بالا ذکر شد ابن‌ندیم پس از شرح مانویت، فهرستی از متکلمانی که ظاهراً اسلام آورده اما در واقع زندیق بودند، شاعرانی که به همین گروه تعلق دارند و شاهان و امیرانی که اتهام زندقه به آنها زده شده بود، اضافه می‌کند. همین‌طور چند فهرست دیگر که احتمالاً از سایر منابع به دست آورده بود. به هر حال غیرممکن است که اثبات کنیم این افراد واقعاً مانوی بوده باشند؛ احتمالاً، آنها مسلمان واقعی نبودند و به نوعی «زندیقان مخفی» محسوب می‌شد و تنها وجه مشترک آنها این بود که دشمنانشان آنها را لعنت می‌کردند. مشخص است که زندیق همچون اصطلاحی مبهم آزادانه برای افراد مختلف به کار می‌رفت؛ از این رو کوشش مورخان جدید برای اینکه از «زنداقه مسلمان» تصویر یک جنبش سامانمند و روشنفکرانه بسازند، بیهوده است.

مثلاً، همان‌طور که قبلاً ذکر شد خود ابو عیسی و راق مظنون به مانویت بود و ظاهراً دلیل آن تنها این بود که در این باب مطلب نگاشته است (هرچند که آن را رد کرده). معری شاعر را معاصرانش به زندیق بودن متهم کردند، زیرا همچون گزیدگان مانوی، گیاه‌خوار بود. برخی از صوفیان به رغم اینکه جهان‌بینی آنها کاملاً با ثنویت مانوی مغایرت دارد به زندقه متهم شده بودند که نخستین آنها حلاج بود. حتی ادیب مشهور ابن مقفع، زندیق ملعون، گواهی است بر اینکه یک مانوی واقعی نیست. مصمعی (نقل از عبدالجبار، المغنی، ج ۵، ص ۲۰؛ نیز ابن ملاحمی، ص ۵۹۰) گزارش می‌کند که از یک سو ابن مقفع یک ثنوی است که می‌گوید نور، تاریکی را مسخدوش می‌کند (دبره) و وارد آن می‌شود؛ عقیده اختلاط نور و تاریکی که قبلاً عمداً انجام شده یک عقیده خاص مانوی

است که به روشنی از آیین زردشت و سایر اشکال ثنویت قابل تشخیص است. و از سوی دیگر مصمعی ادامه می‌دهد که «او داستان‌های مشمژکننده‌ای را که مانویان دربارهٔ مبارزهٔ دو اصل می‌گفتند، رد می‌کند». معنای ضمنی این حرف این است که ابن مقفع عضو از مانیستان مانوی نبود (که برای اسطورهٔ کیهان‌شناختی ایمان به آن ضروری است) هر چند که برخی از عقاید نظری مانویت را می‌پذیرفت.

#### ۴. مانویت و اسلام

تا پایان قرن نوزدهم، مانویت تنها از روی گزارش‌های منابع غیرمانوی شناخته شده بود، اما پس از آن کشف چشمگیر تعداد زیادی از دست‌نویس‌های مانوی در مصر (به قبطی و یونانی) و آسیای مرکزی (کلاً به زبان‌های ایرانی‌میانه و ترکی کهن) بیانگر این معنا است که می‌توان تصویر دقیق‌تری از عقاید و آیین‌های مانوی بر اساس منابع اصلی ترسیم کرد. اما اختلاف‌نظرهایی دربارهٔ جایگاه مانویت در تاریخ ادیان وجود دارد. گروهی از محققان هنوز مانویت را پدیده‌ای اساساً ایرانی می‌دانند، یعنی گرایشی از آیین زردشت، اما دیدگاه عمومی‌تر ریشه‌های آن را در ادیان غربی، مسیحیت یا گنوستیسیسم می‌جوید و معتقد است اگرچه مانی از آیین زردشت (و آیین بودا) آگاه بود اما نفوذ عقاید هندی و ایرانی در تعالیم او بسیار سطحی است.

به عنوان یک دین ثنوی که به دو اصل متضاد ازلی و ابدی خوبی (نور) و بدی (تاریکی) معتقد است، مانویت در تضاد شدید با اسلام و توحید مستحکمش قرار می‌گیرد. متکلمان مسلمان در بیان این تفاوت کاملاً صادق بودند. در همان زمان این دو عقیده به مقابلهٔ هم برخاستند. هر دو می‌گفتند که خدا به کمک چند پیامبر نوع بشر را مورد تعلیم قرار

داد، همه پیامبران در زمان‌های گوناگون حامل پیام واحد بودند. برخی از منابع مانوی، به مانی به عنوان جانشین پیامبرانی از سنت یهود مثل آدم، شیث، انوش، شمعیبا و اخنوخ می‌نگریستند و سایر منابع تنها از بودا، زردشت و مسیح به عنوان اسلاف او نام برده‌اند، و دیگران ترکیبی از این دو گروهند. مانی همچون محمد [ص] «خاتم الانبیاء» است (کولپه و استرومسا با نتایج بحث‌انگیزی به آن پرداخته‌اند) و همچون عیسی آمدن یک شفیع را پیش‌بینی می‌کند. هر چند بودا، زردشت و عیسی دین ناب را تعلیم دادند، اما تعالیم خود را به نگارش در نیاوردند؛ کتاب‌هایی که امروزه پیروان آنها می‌خوانند بعد از مرگ پیامبران نوشته شدند و آموزه‌های آنها را تحریف کردند. اما مانی خودش تعالیمش را نوشت و از دین واقعی‌اش شروحنی به دست داد. در نهایت هم مانویت و هم اسلام تصلیب عیسی را رد کردند. اما اینکه آیا هیچ کدام از این گفته‌ها نشان دهنده نفوذ مستقیم مانویت در اسلام باشد یا خیر مورد شک است و بیشتر به نظر می‌رسد که این مباحث بنیان‌های مشترکی در آیین یهود و مسیحیت داشته باشد.

کتابشناسی:

۱. منابع اولیه:

گزارش ابن ندیم از مانویت و زندقه همراه با ترجمه و نکات مفید نخستین بار در متن ذیل چاپ شد:

G. Flugel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862;

تجدید چاپ متن در ویرایش الفهرست (صص ۳۲۷-۳۳۸) که بعد از مرگش چاپ شد؛ چاپ مجدد (از دست‌نویس قدیمی که گاه اما نه همیشه از متن فلوگل بهتر است) در ویراسته رضا تجدد (صص ۳۹۱-۴۰۲) به کار رفته است. ترجمه انگلیسی بایارد داج نیز قابل استفاده است.

همه منابع فارسی و عربی که در کتاب مفید سید حسن تقی‌زاده و احمد افشار شیرازی، مانی و دین او، تهران: ۱۳۳۵ / ۱۹۵۶ قابل دسترسی است.

متون اصلی جدید عبارتند از: عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۵، ویراسته الخذیری، قاهره، ۱۹۶۵، صص ۲۱-۱۰؛

تثبیت دلائل النبوة، ویراسته عبدالکریم عثمان، بیروت [۱۹۶۶]، ج ۱، صص ۸۰، ۱۰۶، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۶۹-۱۷۱، ۱۸۴ و ۱۸۷؛ ابن‌الملاحمی، المعتمد فی اصول الدین، ویراسته مک‌درموت و مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱، صص ۵۶۱-۵۹۷.

۲. پژوهش‌ها:

J. Darmesteter, *Zendik*, in *JA*, 8<sup>eme</sup> série, tome III (1884), 562-5;

H. H. Schaeder, *Zandik-Zindiq*, in his *Iranische Beiträge*, I (= all



- published), Halle, 1930, 76-93;
- G. Vajda, *Les zindīqs en pays d'islam au début de la période abbaside*, in *RSO*, XVII (1937), 173-229;
- idem, *Le témoignage d'al-Māturīdī sur la doctrine des manichéens, des dayṣānites et des marcionites*, in *Arabica*, XIII (1966) 1-38, 113-28 (both articles repr. in his *Études de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique*, Variorum, London 1986);
- J. de Menasce, *Škānd-gumānīk vičār*, Fribourg, 1945, 228-44, 252-9;
- C. Colpe, *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung* (typescript), Göttingen 1954;
- idem, *Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abū 'Isā al-Warrāq)* in *ZDMG*, CIX (1959), 82-91;
- idem, *Das Siegel der Propheten*, in *Orientalia Suecana*, XXXIII-XXXV (1986), 71-83;
- G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes: 'Abd al-Jabbār et ses devanciers*, Paris and Beirut, 1974;
- M. Boyce, *A reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden, 1975 (with a good sketch of Manichaean history and doctrine in the introd);
- W. Sundermann, *Probleme der Interpretation manichäisch-soghdischer Briefe*, in J. Harmatta (ed.), *From Hecataeus to al-Ḥuwārizmī*, Budapest, 1984, 289-316;
- S. Shaked, *From Iran to Islam*, in *JSAI*, IV (1984), 31-67 (esp. 50-9: "Notes on Ibn al-Muqaffa's alleged Manichaeism and some related problems");
- G. G. Stroumsa, "Seal of the prophets", *the nature of a*

- Manichaeon metaphor*, in *JSAI*, VII (1986), 61-74;
- F. de Blois, *Burzōy's voyage to India and the origin of the book of Kalīlah wa Dimnah*, London, 1990, 25-33 (on Ibn al-Mukaffaʿ);
- idem, *The "Sabians" (Ṣābi'un) in pre-Islamic Arabia*, in *AO*, LVI (1995), 39-61;
- idem, *Who is hing Amārō ?*, in *Arab. Arch. and Epigr.*, VI (1995), 196-8;
- J. van Ess, *Zwischen Ḥadīth und Theologie. Theologie und Gesellschaft im 2. und 4. Jahrhundert Hidschra*, Berlin-New York, 1991-7, esp. I, 416-56, II, 4-41 (with exhaustive bibl.);
- M. Tardiu, *L'arrivée des manichéens à al-Ḥīra*, in *La Syrie de Byzance à l'Islam*, ed. P. Canivet and J.-P. Rey-Coquais, Damascus, 1992, 15-24,
- idem, *L'Arabie du nord-est d'après les documents manichéens*, in *Stud. Ir.*, XXIII (1994), 59-75;
- M. Chokr, *Zandaqa et zindiqs en islam au second siècle de l'hégire*, Damascus, 1993.

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## زندقه و زنداقه\*

عبدالحسین زرین کوب

اینکه عارفان گه گاه کفر و دین را یکی شمرده‌اند بیان شاعرانه‌ای بیش نیست، اما در مشاجرات اهل کلام فاصله بین کفر و دین بسیار است. پیش فقیهان و متکلمان به اندک لغزش دین، به کفر می‌انجامد، چنان که نزد عارفان و متصوفه به اندک مسامحه‌ای کفر را نیز می‌توان عین دین شمرد. در اعتقاد مسلمان تسلیم به حکم قرآن و تقلید و پیروی از آنچه در قرآن و حدیث هست، لازمه دین است و در این صورت هرچه با اسلام مغایر باشد کفر به شمار است و این قولی است که بیشتر متکلمان و صاحب نظران اسلام، از ابوحنیفه و ابن حنبل و اشعری تا غزالی و ابن تیمیه، بر آن رفته‌اند. در نظر اکثر این صاحب نظران در برابر اسلام که دین حق است آنچه پیروان ادیان دیگر بدان تمسک جسته‌اند، دین مبدل است، و ابن تیمیه آیین مشرکان و مجوس را نیز دین مبدل خوانده است. نزد عامه مسلمانان، نه تنها مشرکان و زندیقان کافر به شمار می‌آمده‌اند، که اعتقاد یهود و نصاری هم مثل آیین مجوس کفر شناخته می‌شده است، و همه کافران ملتی واحد به حساب می‌آمده‌اند.

با این همه، کفر، خود چندین گونه بوده است: کفری بوده است که عبارت بوده از شرک، یعنی آنکه انسان غیر از خدای یگانه خدای دیگر

\* نه شرقی نه غربی انسانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۴ش، صص ۱۰۵ - ۱۲۶.

را پیرستد (مشركان و صابئين و مجوس). كفرى بوده است كه عبارت بوده از انكار كتاب خدا و انكار پيغمبر او (يهود و نصارى). كفرى بوده است كه عبارت بوده از ادعاى فرزند براى خداوند (نصارى). كفرى هم بوده است كه عبارت بوده از اينكه انسان دعوى مسلماني كند، اما كردارش با آنچه خداوند فرمان داده است سازگار نباشد، يعنى در زمين به فساد گرايد و به ناروا خون مردم بريزد (خوارج و بعضى فرق ديگر). بدين گونه در اين انواع گونه گون كفر - كه آن را از سعيد بن جبير نقل كرده اند - نه فقط مشرك و گبر و يهود و ترسا همه به يك چوب رانده شده اند، بلكه داغ كفر - مثل لعن ابليس - بر پيشاني بعضى فرقه هاى مسلمان نيز خورده است. در واقع نزد مسلمان واقعى همه اين عقايد گونه گون ناسپاسى نسبت به خداوند است، و كسى كه در كفر بميرد، از آمرزش بهره نخواهد يافت. اما كفر باز درجات دارد. كفر انكار آن است كه انسان نه خدا را بشناسد و نه به وجودش اقرار كند، و در واقع خداوند را، هم به زبان انكار كند، و هم به دل. كفر جحود آن است كه وجود خدا را به دل اقرار كند، اما به زبان انكار نمايد. كفر معانده آن است كه هم به دل خدا را اقرار كند و هم به زبان، اما به سبب معاندهت به فرمان او كار نكند. كفر نفاق آن است كه به زبان اقرار كند، ليكن به دل انكار دارد. در هر حال آنچه اصل و منشاء كفر به شمار است، شرك است و چون ثنويت مجوس، و تثليث نصارى، و اعتقاد فلاسفه به قدم ماده و تأثير علل، و اعتقاد معتزله و قدريه به قدرت و تفويض، و اعتقاد صوفيه به حلول و اتحاد و وحدت وجود، نيز در نزد عامه مسلمانان و عامه متكلمان نوعى شرك تلقى مى شود، آن همه نيز تكفير شده اند. چنان كه براهمه هند و زنادقه مانوى نيز هريك به جهات مشابه كافر به شمار آمده اند. از اين همه كافران و مشركان كه به نام زنادقه مشهور بوده اند، بعضى شان دهريه، يا مانويه، يا مزدكيه بوده اند، وليكن از ترس مسلمانان ناچار در ظاهر دعوى مسلماني داشته اند. بعضى

دیگر کسانی بوده‌اند که به سبب ظریف‌طبعی و نکته‌سنجی و بذله‌گویی و بی‌بند و باری خویش به زندقه متهم شده‌اند و در واقع با عوالم زنداقه آشنایی درست هم نداشته‌اند. از بین فقها و متکلمان کسانی که از افراط برکنار بوده‌اند، اهل قبله را از انتساب به کفر و شرک بری دانسته‌اند و از سخنان آنها هرچه را مخالف اسلام می‌شناخته‌اند به بدعت منسوب داشته‌اند.

قلمرو اسلام البته هرگز سرزمین مناسبی برای رشد و نمو حکمت‌های مبتنی بر شک و بدبینی نبوده است، و مسلمانان اینگونه عقاید را مؤدی به شرک و کفر می‌دانسته‌اند. با این همه، این طرز فکر در بعضی ادوار در سخنان حکما و صوفیه و شعرا نیز راه جسته است و آنها را در نزد عامه متهم به عنوان دهری و طبیعی و ملحد و زندیق ساخته است. اما چون اینگونه افکار نزد عامه مسلمانان مطرود و منفور بوده است، کسانی که در واقع اهل شک و الحاد بوده‌اند، جرئت اظهار نداشته‌اند و حتی نقل و کتابت اینگونه سخنان نیز مکروه و تا حدی ممنوع بوده است. از این رو در شناخت زندقه رایج در بین جامعه اسلامی کار محقق آسان نیست و آنچه از مواد گونه‌گون در این باره در دسترس هست، برای تحلیل مبانی این فکر کفایت نمی‌کند. با این همه فهم درست ارزش کلام اسلامی و تحقیق در کیفیت مناظرات اهل کتاب بدون مطالعه در تاریخ کفر و زندقه تمام نخواهد بود. به هر حال، فکر شک – که تا حدی منشأ زندقه است – در بین مسلمانان ظاهراً از نوع عقاید پیرون<sup>۱</sup> و شکاکان حکمای یونان نبوده است، بلکه بیشتر عبارت بوده است از عصیان و سرکشی در مقابل عقاید جاری. درست است که تفتازانی از فرقه «مانعه» که عبارت از «لادریه» بوده‌اند سخن داشته است، لیکن این جماعت در بین مسلمانان مکتب خاص نداشته‌اند و در قلمرو اسلام اهل شک غالباً زنداقه و گاه بعضی از

متکلمان و عرفا بوده‌اند.

کسانی از مسلمانان که مخصوصاً در عهد اموی به زندقه منسوب و مشهور شده‌اند، غالباً از دهریه عرب بوده‌اند و در هر حال لفظ زندقه، چنان که از ثعلب نقل کرده‌اند،<sup>۱</sup> بر دهریه نیز اطلاق می‌شده است. دهریه عبارت بوده‌اند از کسانی که منکر استناد حوادث و امور عالم به یک صانع مختار می‌بوده‌اند. زندقه قریش که نام ابوسفیان و عقبه بن ابی معیط و نصر بن حارث و عاص بن وائل و ولید بن مغیره جزو آنها آمده است، در واقع صاحبان اینگونه اعتقاد به شمار می‌آمده‌اند. از اخبار و اشعار راجع به رؤسا و شیوخ قدیم قریش برمی‌آید که زندقه منسوب به آنها عبارت از نفی صانع و رد اعتقاد به حشر و حیات عقبی بوده است، و البته نمی‌توان تصور کرد که این اعتقاد به قدم دهر را کسانی مثل ابوسفیان از نصارای حیره گرفته باشند، چون اینچنین اعتقادی با عقاید خود نصاری منافات دارد.

در هر حال، دهریه عرب فرقه‌ای بوده‌اند که برحسب آنچه از قرآن و هم از بعضی اشعار جاهلی برمی‌آید «دهر» و «زمان» را سبب هلاک انسان و موجب اجرای «تقدیر» می‌دانسته‌اند، و معتقد بوده‌اند تنها حیات این جهان است که اعتباری دارد و چون انسان بمیرد، دیگر همه چیز تمام می‌شود. آنچه انسان را هلاک می‌کند و از بین می‌برد نیز گذشت روزگار یعنی دهر است، نه خواست خدا، و این قول که خود تا حدی یادآور عقاید زروانیه و هم شبیه اعتقاد یونانیان به وجود «کرونوس»، خدای زمان است، چنان که جاحظ در کتاب *الحيوان* به درستی توجه کرده است، مرادف انکار صانع می‌شود. زیرا دهری وجود را فقط عبارت از همین حیات دنیوی و مادی می‌شمارد و چون زمان را «لانهایه» و «ازلی» و «ابدی» می‌پندارد، نه فرض وجود خالق را ضروری می‌داند و نه اعتقاد به

۱. ابن کمال پاشا، «رسالة فی تصحیح لفظ زندیق» در: مانی و دین او، ص ۳۰۷.

حشر و قیامت را لازم می‌شمارد. وی همه چیز را عبارت از زندگی مادی می‌پندارد و مرگ و نابودی را جز به پیری و فرسودگی و گذشت روزگار منسوب نمی‌دارد. از این رو به سیرت اهل لذت می‌رود. هر چه را با هوای نفس خویش موافق می‌یابد پیروی می‌کند، و آنچه را با آن مخالف می‌بیند ترک و نفی می‌نماید. معتقدات عامه و هر چیزی را که دیگران در باب ملائکه و جن و رویا و امثال آنها می‌گویند خرافات می‌شمارد. بدین‌گونه اساس عقاید دهریه مبتنی بر آن است که عالم همیشه بوده است. فنا و زوال هم ندارد و در واقع با این عقیده، چنان که جاحظ توجه کرده است، وجود خدا را انکار می‌کرده‌اند. از این رو متکلمان اسلام و هم حکمای یهود و نصاری و مجوس در رد عقاید و دعاوی دهریه همدستان بوده‌اند، و بقا و دوام سرمدیت و ابدیت مطلق را مشخص ذات خداوند می‌شمرده‌اند.<sup>۱</sup>

عنوان دهری - مثل عنوان زندیق و طبیعی - از جانب فقها و متکلمان گاه به حکمای الهی، نظیر فارابی و ابن سینا، هم اطلاق شده است. و این از باب توسع و به سبب پیروی آنها از مقالات دیگر فلاسفه‌ای بوده است که تمایلات اباحی می‌داشته‌اند. چنان که نیز قول آنها را در این باب که از یکی جز یکی صادر نشود، و اعتقاد آنها را به اینکه ماده قِدَم زمانی دارد، و اجرام فلکی خرق و التیام نمی‌پذیرند، مستلزم اعتقاد به اقوال دهریه شمرده‌اند.<sup>۲</sup> متکلمان اسلام قول دهریه را مکرر در کتب خود نقل و رد کرده‌اند و همچنین مؤلف کتاب پهلوی شکند گمانیک و چار و همچنین سعدیا از متکلمان قدیم یهود در کتاب الامانات والاعتقادات به رد عقاید آنها پرداخته‌اند و حتی سعدیا آنها را معتقد به ابدیت ماده و

۱. احادیثی هم هست در منع از مذمت دهر (مثلاً بخاری: توحید / ۳۵) که در آنها دهر را خدا دانسته‌اند و به همین سبب ظاهریه دهر را جزء اسماء خداوند می‌شمرده‌اند.

۲. غزالی، المنقذ من الضلال، / ۱۳۲ - ۹۵.



قائل به حصر معرفت بر مجرد حس شناخته است.<sup>۱</sup>

در هر حال، آن جماعت از حکما که نزد مسلمانان به عنوان دهریه مشهور شده‌اند، چنان که ابن حزم آورده است، مدعی بوده‌اند که در عالم هر چه حادث می‌شود، یا از چیزی است، یا در چیزی. آن امری هم که به اصطلاح محدث (به صیغه اسم فاعل) است یا جوهر است، یا عرض. اما اجسام عالم اگر دارای محدثی باشند، آن محدث باید یا از همه حیث با اجسام شبیه باشد، یا از همه حیث متفاوت، و یا از آنکه از بعضی جهات با اجسام شباهت داشته باشد و از بعضی جهات دیگر یا آنها متفاوت باشد. البته اینکه از همه حیث متفاوت باشند امکان ندارد. چون ممکن نیست امری چیزی را که به کلی ضد و عکس خود اوست به وجود بیاورد، چنان که فی‌المثل ممکن نیست که آتش سبب وجود یخ و سرما بشود. پس ناچار باید آنچه محدث (به صیغه اسم فاعل) اجسام فرض می‌شود یا از همه جهت یا از بعضی جهات با خود اجسام شباهت داشته باشد. به علاوه اگر این عالم فاعل یا به اصطلاح خالق می‌داشت، آن فاعل یا در فعل خویش قصدش جلب نفع و دفع ضرر می‌بود و در این صورت خود مثل چیزهای این عالم می‌شد و حادث به شمار می‌آمد، یا آنکه آن فعل خویش را به اقتضای طبع به جای می‌آورد. در این صورت لازم می‌آمد که عالم قدیم باشد و بدایت و نهایت برای آن فرض نشود. از اینها گذشته، اگر اجسام مخلوق و حادث باشند، لازم می‌آید که قبل از آنکه محدثی آنها را احداث کرده باشد، چیزی در جای آنها وجود داشته بوده است، و این چیز هم خود باید یا جسم باشد و یا اعراض جسم، و باز از این قول لازم می‌آید که اعراض و اجسام خود قدیم و غیرمخلوق باشد. بدین‌گونه برحسب عقیده حکمای دهری در این عالم هر چه هست قدیم و ازلی

است و هیچ چیز حادث نیست.<sup>۱</sup>

این است خلاصهٔ برهانی که حکمای دهری در اثبات نظر خویش می آورده‌اند. اما این حکمای دهری چه کسانی بوده‌اند و کتاب‌هاشان چه شده است؟ جوابش آن است که قلمرو اسلام سرزمین مناسبی برای نشر اینگونه سخنان نبوده است. در هر حال، غیر از دهریه که در واقع وجود خدای خالق را انکار می کرده‌اند و مدعی ابدیت و دوام و استمرار عالم می بوده‌اند، دسته‌ای دیگر از اهل الحاد هم بوده‌اند به نام «طبیعی» و «طبیعیه» که متأخرین آنها را «نیچریه» هم خوانده‌اند. این جماعت وجود خداوند را انکار نمی کرده‌اند، ولیکن معتقد بوده‌اند که جسم و روح هر دو حاصل امزاج و اخلاط هست و هر دو با عروض مرگ فانی می شوند و بنابراین دیگر حشر و نشر و حساب و کتابی در کار نخواهد بود.<sup>۲</sup> و این فکر را که از جانب اهل فلسفه القاء می شده است عامهٔ مسلمانان انکار می کرده‌اند و فی‌المثل جمال‌الدین اصفهانی، شاعر معروف، با اعتقاد راسخ این قول فلاسفه را رد می کند و تصویری بسیار مؤثر و هولناک از قیامت می سازد که در ادب فارسی کم نظیر است.<sup>۳</sup>

لفظ زندیق، که اشتقاق آن از زندیک پهلوی، امروز دیگر تقریباً

۱. ابن حزم، الفصل، طبع قاهره، ۱۳۱۷، ج ۱ / ۱۱ - ۹.

۲. قطعه‌ای منسوب به ناصر خسرو (دیوان / ۵۰۷) که اولش این است:

مردکی را به دشت گرگ درید      زو بخوردند کمرکس و دالان...  
و همچنین یک رباعی منسوب به خیام که در طی آن می گوید:

تو زر نه‌ای، ای غافل نادان، که تو را      در خاک نهند و باز بیرون آرند  
و بعضی از اشعار ابوالعلاء معری مثل این ابیات:

یحطمتنا ریب الزمان کانتا      زجاج ولکن لا یعاد له سبک  
و دان اناس بالجزاء وکونه      وقال اناس انما انتم بقل

تعبیرهایی شاعرانه است از این فکر زنداقه.

۳. مقصود قصیدهٔ اوست با این مطلع:

چو درنوردد فراش امرکن فیکون      سرای پردهٔ سیماب رنگ آینه گون

مسلم شناخته می‌شود، در عهد اسلامی، گذشته از استعمال دربارهٔ مانویه بر همهٔ کسانی که به نوعی الحاد و شک و بی‌اعتقادی متهم بوده‌اند، نیز اطلاق می‌شده است. و بدین جهت در باب احوال کسانی که نزد مسلمانان به زندقه منسوب و موسوم بوده‌اند، همواره باید به احتیاط سخن گفت. زیرا زندقه همه از یک نوع و یک مقوله نبوده است. بعضی زنداقه تمایلات اباحی داشته‌اند، بعضی گرایش به مقالات فلاسفه و دهریه می‌ورزیده‌اند، بعضی فقط اهل شوخی و طرافت به شمار می‌آمده‌اند و عده‌ای نیز در واقع از مانویه بوده‌اند. جاحظ و ابن‌الدیم، که نام زنداقهٔ اسلام را ذکر کرده‌اند، صورتی که به دست داده‌اند مخلوطی است از نام‌های مختلف که بعضی هم شاید زندقهٔ آنها فقط همین مایه بوده است که با دستگاه خلافت عباسی سازگار نبوده‌اند.

در اوائل عهد عباسیان، خاصه در عهد منصور و مهدی، بسیاری از مسلمانان به تهمت زندقه گرفتار شده‌اند که بعضی از آنها به حقیقت زندقه‌شان فقط عبارت بوده است از مخالفت و ناسازگاری با زمانه. اما البته همهٔ کسانی که در این زمان به عنوان زندیق شهرت داشته‌اند، از اینگونه نبوده‌اند و در آن میان کسانی نیز می‌بوده‌اند که با مانویه یا دهریه بیش و کم ارتباط و انتسابی می‌داشته‌اند. احتمال آنکه فعالیت بعضی از زنداقه با نهضت شعوبیه و با عواطف قومی موالی مربوط بوده است، و به همین جهت هم مورد تعقیب شدید بعضی از خلفا واقع شده است نیز داده شده است. البته اگر مراد آن است که مانویه برای تجدید دولت قدیم ایران کوشیده باشند، این احتمال درست نیست، چون نه مانی تعلق خاصی به ایران داشته است، و نه آیین زاهدانهٔ او مجالی برای عواطف قومی باقی می‌گذاشته است. با این همه می‌توان گفت که شعوبیه برای اظهار مخالفت با عرب و با هر آنچه بدان قوم تعلق داشته است به هر وسیله و حربه‌ای متوسل می‌شده‌اند و از این‌رو زندقه را نیز که می‌توانسته است برای عرب

و اسلام خطری به شمار آید، در این مورد به منزله حربه‌ای تلقی می‌کرده‌اند. در این صورت می‌توان پنداشت که فعالیت شعوبیه در بعضی موارد رنگ زندقه هم داشته است و زندقه به این معنی از صبغه شعوبیت هم خالی نمانده است.

چنان که از روایت ابن‌الدیم برمی‌آید، مانویه در روزگار ولید بن عبدالملک اموی و در دوره حکومت خالد بن عبدالله قسری در عراق و خراسان بسیار بوده‌اند. حتی به موجب روایت وی، از مدت‌ها پیش از این تاریخ درباره خلیفه مانی بین پیروان او اختلاف بوده است و فرقه‌ای به نام دیناوریه، که در آن سوی نهر بلخ می‌زیسته‌اند، با خلیفه‌ای که در بابل بوده است مخالفت می‌کرده‌اند. همچنین در این زمان در بین کاتبان حجاج یوسف هم زنداقه مانوی وجود داشته‌اند و حتی صاحب حشمت و ثروت نیز بوده‌اند. چنان که یکی از آنها برای زادهرمزد نام، که مدعی خلافت مانی بوده و دیناوریه نیز وی را تأیید می‌کرده‌اند، در مداین صومعه و معبد ساخته بود. به هر حال، دیناوریه که با جماعت عامه مانویه در بعضی مسائل اختلاف نظر داشته‌اند، بعد از زادهرمزد از مقلص نام پیروی می‌کرده‌اند و در عهد عباسیان هم از مانویه بعضی مقاله‌ها، یعنی اتباع مقلص بوده‌اند و بعضی مهریه که پیروان مهر و در واقع همان عامه مانویه بوده‌اند.<sup>۱</sup> این مهر در روزگار ولید بن عبدالملک مقارن خلیفه مانوی بوده است و در زمان او بوده که زادهرمزد به دعوی خلافت مانی برخاسته است و دیناوریه او را یاری می‌کرده‌اند. به هر صورت، در عهد منصور ریاست عامه مانویه با ابو هلال نام از اهل افریقیه بوده است، در صورتی که ریاست مقاله‌ها را شخصی به نام برزمهر داشته است و بعد از

۱. بی‌مبالاتی و کژروی همین فرقه مهریه است که در بعضی متون سفدی مانویه هم موضوع شکایت شده است. رک:

آن ریاست مقالصه به ابوسعید رجا رسیده است که مقالصه را با مهریه نزدیک کرده است. مقالصه که مهریه را رد می‌کرده‌اند در باب مهر می‌گفته‌اند که خالد قسری او را خلعت و خاتم بخشیده و بر استر نشانده است، و این اسناد را به منزله طعنی در حق او به کار می‌برده‌اند، در صورتی که خود مقالصه هم از مجالست با پادشاهان و بزرگان ابا نداشته‌اند و در زهد هم چندان افراط نمی‌ورزیده‌اند. حتی بعضی چیزها را که دیگران ناروا می‌شمرده‌اند آنها جایز می‌دانسته‌اند. در ایام مأمون و معتصم ریاست مقالصه با ابوعلی سعید بوده است و بعد از او هم نصر بن هرمزد سمرقندی به خلافت رسیده است.

مقارن آغاز عهد عباسیان، که نهضت شعوبیه هنوز رونقی داشته است، زندقه نیز بیش و کم در مناظرات متکلمان و در مذاکرات و مسامرات اهل ادب مجال ظهوری یافته است. چنان که در عهد منصور خلیفه، عده‌ای از اهل ادب به اتهام بی‌دینی هلاک شده‌اند، و از آن جمله ابن مقفع معروف بوده است. هر چند چگونگی زندقه او در خور بحث است. زندیقی نیز - به نام بقلی - به امر منصور خلیفه به قتل رسیده است.<sup>۱</sup> و به نظر می‌آید که مانوی واقعی بوده و چنان که از نامش برمی‌آید ظاهراً از خوردن گوشت هم اجتناب می‌کرده است. همچنین از روایت ابوالفرج اصفهانی<sup>۲</sup> برمی‌آید که وقتی نیز در مداین عده‌ای از زنداقه را باز داشته‌اند و آنها را در پیش چشم مردم در کوچه و بازار می‌گردانده‌اند. در بین این عده پسر ابن مقفع هم بوده است و این چون در واقعه، خود ابن مقفع نیز زنده بوده است باید این ماجرای پیش از روزگار خلافت مهدی و در دوره خلافت منصور روی داده باشد. به هر حال، در این ایام زنداقه را در هر جا می‌گرفته‌اند، غالباً زنجیر می‌کرده‌اند و به درگاه خلیفه می‌آورده‌اند

تا به امر او کشته شوند.<sup>۱</sup> گاه محل اجتماع آنها را که کشف می کرده‌اند همچنان بر سرشان خراب می کرده‌اند.<sup>۲</sup> و در بعضی مواقع برای زندانی کردن آنها هم محل مخصوصی وجود داشته است.<sup>۳</sup> از روایات مختلف بر می آید که وقتی کسانی به زندقه متهم می شده‌اند، اگر انکار می کرده‌اند، آنها را غالباً وامی داشته‌اند به تصویر مانی آب دهان بیندازند، یا آنکه پاره‌ای گوشت بخورند یا پرنده‌ای کوچک را به دست خود هلاک کنند. در حقیقت مانویه واقعی تصویر مانی را تقدیس می کرده‌اند، به علاوه به سبب اجتناب از دروغ که مانی از آن نهی کرده بود، دین خود را هرگز انکار نمی کرده‌اند و تقیه را هم جایز نمی شمرده‌اند. از خوردن گوشت و از کشتن حیوان نیز خودداری می کرده‌اند و از این رو در محضر خلیفه و نزد صاحب الزنادقه غالباً گرفتار می شده‌اند. اما کسانی که متهم به زندقه می شده‌اند البته همیشه مانوی نبوده‌اند. گاه مخصوصاً از رندان و ظریفان بوده‌اند که از انداختن آب دهان هم به صورت مانی ابا نداشته‌اند. چنان که یک نوبت از ابونواس شاعر، که به زندقه متهم شد، قاضی درخواست تا بر تصویر مانی آب دهان بیندازد. او انگشت به گلو کرد و بر آن صورت قی کرد. در آن روزگار زندقه در بین طبقات عالی بیش و کم هنوز نفوذی داشت. البته در نسل پیش، عده‌ای از خلفای اموی خود به زندقه منسوب شده بودند. از جمله ولید بن یزید عقاید و اقوالی شبیه به دهریه داشت و گویند معاد و نبوت را نیز انکار می کرد.

خالد بن عبدالله قسری هم به اهل زندقه منسوب و با بعضی از آنها مربوط بود. اما زندقه اینها ظاهراً از مقوله عقاید اهل اباحه بوده و نوعی بازگشت به عقاید جاهلیت به شمار می آمد. در صورتی که در عهد

۱. مروج الذهب، ۷ / ۱۲ و مابعد.

2. *Michél le Syrien*, III, 1.

۳. اغانی، ۱۳ / ۷۴.

عباسیان زندقه غالباً تا حدی عبارت از ثنویت و مانویت بود و گاه بعضی از نزدیکان دستگاه خلافت هم متهم به زندقه می‌شدند. چنان که مطیع بن ایاس، که متهم به زندقه بود، از حوashi و محارم جعفر، برادر مهدی به شمار می‌آمد و حتی جعفر و چند تن از عباسیان را هم سست اعتقاد کرده بود. به همین جهت به امر منصور او را از بغداد راندند. درست است که این مطیع بن ایاس خود را از این اتهام تبرئه کرد، لیکن دخترش که در روزگار خلافت هارون بازداشت شد، اقرار کرد که پدرش او را با زندقه آشنا کرده است.<sup>۱</sup> صحبت مطیع بن ایاس یک چند جعفر بن منصور را در مظان زندقه انداخت.

غیر از اینها بعضی کاتبان و وزیر زادگان هم متهم به زندقه بودند. چنان که داود، پسر روح بن حاتم، که پدرش والی بصره بود نزد مهدی متهم به زندقه شد و خلیفه او را به بصره نزد پدر فرستاد و از وی خواست تا او را سزا دهد. دو تن از سران ابو عبیدالله، وزیر مهدی، نیز با چند سال فاصله متهم به زندقه شدند. همچنین محمد بن عبدالملک زیات، وزیر معتصم، نیز به زندقه منسوب بود. حتی مأمون خلیفه هم، ظاهراً فقط به سبب علاقه‌ای که به بحث آزاد در مسائل راجع به عقاید داشت، و شاید هم تا حدی به سبب تمایلاتی که به فلسفه و کلام نشان می‌داد، متهم به زندقه شد. در هر حال، عده زیادی از نام‌آوران اوائل عهد عباسی ملحد و زندیق خوانده شده‌اند. از جمله یونس بن ابی‌فروه، کاتب عیسی بن موسی هم متهم به زندقه بود. چنان که یزید بن فضل، دبیر منصور خلیفه هم<sup>۲</sup> به همین تهمت توفیق شد، و عبدالله بن مقفع نیز به همین اتهام به قتل آمد. حتی از بنی‌هاشم گاه کسانی نزد خلفا متهم به زندقه می‌شده‌اند و به امر آنها به هلاکت می‌رسیده‌اند. چنان که یک پسر از داود بن علی و نیز یک هاشمی دیگر به نام یعقوب بن فضل به همین تهمت گرفتار شد و در زندان

از بین رفتند، دختر این یعقوب حتی متهم شد که از پدر خویش آبتن شده است و از این اتهام پیداست که یعقوب نه به مانویت، بلکه به زندقه اهل مجوس متهم بوده است. به هر حال، بعضی از این تهمت‌هایی شک از اغراض سیاسی و شخصی نیز خالی نبوده است و چنین می‌نماید که این تهمت‌ها غالباً برای آن بوده است که مدعی یا حریفی را از میدان به در کنند. حتی از یک خاندان معروف عرب، برحسب روایت میکائیل سریانی، هشت تن در زمان مهدی به تهمت زندقه به حبس افتادند. برامکه نیز همگی - الا محمد بن خالد - به زندقه منسوب شده‌اند و این انتساب بی‌شک برای آن بوده است که هارون را در زجر و طرد و قتل آنها تبرئه کرده باشند.

در هر حال، از اوائل عهد عباسیان، در بغداد و بصره، در بین شاعران و اهل ادب کسانی متهم به الحاد و زندقه می‌شده‌اند. شک نیست که گرایش به شک و زندقه برای شاعران مکرر پیش آمده است. وصف شراب و علاقه به لذت‌های این جهانی، که مضمون کلام بسیاری از شاعران است، آنها را گاه به عصیان بر ضد زهد خشک سوق می‌داده است، و این عصیان گاه به الحاد و زندقه منتهی می‌شده است. بعضی از اینها ظرفی بوده‌اند که مثل مطیع بن ایاس کنانی، حماد عجرد و یحیی بن زیاد از لذت‌ها و بی‌بندوباری‌های دوره اموی یاد می‌کرده‌اند و بازگشت آن دوره را آرزو می‌داشته‌اند. بعضی دیگر تمایلات شعوبی خویش را از ذوق و ظرافت چاشنی می‌داده‌اند. بشار بن برد، که از این دسته اخیر بوده است، به همین اتهام به قتل آمد. ابودلامه هم که در دستگاه منصور و مهدی تا حدی دلچک بود، نیز متهم به زندقه شد. چنان که در اخبار مروان بن ابی حفصه، و در کلام بونواس و ابوالعتاهیه نیز آثار زندقه یا لاقل نشانه‌های شک و حیرت که مقدمه و آغاز راه زندقه است آشکارا دیده می‌شود. به هر حال، در نویسندگان و شاعران این دوره چنان که



گفته آمد عبدالله بن مقفع، صالح بن عبدالقدوس، عبدالکریم بن ابی العوجاء، بشار بن برد، حماد بن زبرقان، حماد عجرد، و حماد راویه، به زندقه متهم شده‌اند و بعضی از اینها در تأیید آراء و عقاید خویش کتاب نیز داشته‌اند. صالح بن عبدالقدوس را به این اتهام یک چند حبس کردند و هم عاقبت کشتند. وی کتابی به نام کتاب الشکوک داشته است که ذکر آن در احتجاج طبرسی آمده است و ابن‌الندیم هم نام او را در شمار متکلمان آورده است. گفته‌اند وی در پایان عمر از آن سخنان توبه کرده است، اما در این باب جای شک هست.

بشار بن برد هم به اتهام زندقه به قتل رسید. اما محرک واقعی قتل او اغراض شخصی و بدسگالی دشمنانش بود. گویند بشار آتش را برتر از خاک می‌شمرده است و ابلیس را که از سجده آدم خودداری کرده است، بر صواب می‌دانسته است. قاسم بن ابراهیم زیدی هم در کتابی به نام الرد علی الزندیق اللعین ابن مقفع که گویدی در سال ۱۹۲۷ در رم چاپ کرده است، این نویسنده و مترجم معروف را سخت متهم داشته است. چنان که ابوریحان بیرونی هم جعل و وضع باب برزویه کللیه و دمنه را به او منسوب کرده و محرک او را در این کار زندقه او دانسته است. از کتاب قاسم بن ابراهیم برمی‌آید که ابن مقفع در کتابی که وی آن را رد کرده است ثبوت را تأیید کرده و از نور و ظلمت سخن رانده است. همچنین پیغمبر اسلام را «مردی از اهل تهامه» خوانده و بر بعضی از آیات قرآن و پاره‌ای از معانی آنها بر سبیل طنز و کنایه خرده گرفته است یکجا نیز حتی آیات مرسلین را به سحر ساحران مانند کرده است.<sup>۱</sup> اصل کتابی که قاسم زیدی آن را رد کرده است مثل سایر کتب زنداقه اسلام از بین رفته است، اما از بعضی مواضع منقولات آن این فکر برای خواننده پیش می‌آید که آن کتاب از عبدالله بن مقفع معروف نیست.

ابوالعاهیه شاعر نیز که زهدیات او معروف است متهم به زندقه بوده است و یک دو بار نیز به این اتهام بازداشت شده است. وی در اشعار خویش هم از نور و ظلمت و هم از امتزاج خیر و شر سخن گفته است و گذشته از آن، خود از شک و حیرت هم خالی نبوده است. مسکنت ظاهری او هم، با آنکه تنگدست و درویش نبوده است، یادآور زهد مانوی است. با این همه از توجه او به خدای واحد که مافوق خیر و شر است برمی آید که زندقه او با مذاهب ثنوی و نصاری بیشتر مربوط بوده است تا با مانویت خاص.

از شعرای عرب ابوتمام طایی هم که گاه به زندقه منسوب شده است، ولیکن از دیوان او این اتهام به طور وضوح و جز با تأویلات بدبینانه مستفاد نمی شود. چنان که از شعر متنبی هم، با آنکه در بعضی تشبیهات خود نام انبیاء را به حرمت یاد نکرده است، نمی توان استنباط زندقه کرد. نهایت آنکه طبع خودپسندی وی، که خویشتن را در همه چیز از جمیع خلق برتر می شمرد، باعث شده است که او حتی نسبت به پیغمبران نیز گاه رعایت ادب ظاهری را هم نکند. چنان که یکجا در ستایش ممدوح خویش گفته است که اگر شمشیر وی بر سر «عازر» رسیده بود، دیگر عیسی هم نمی توانست او را باز زنده کند، و اگر دریای احمر مثل دست او بود، موسی نمی توانست از آن بگذرد. و جای دیگر در ستایش ممدوح دیگری که علوی بوده است می گوید: «بزرگترین معجزه آن مرد که از تهامه برخاست (محمد) آن است که تو را پدر بوده است». و البته اینگونه مبالغات شاعرانه که در آنها «ادب شرعی» نامرعی می ماند بیش و کم در کلام شاعران دیگر هم هست و اتهام متنبی به زندقه اساس ندارد، و ناشی از عیب جوئی طاعتان اوست که بعضی از آنها اهل قدرت هم بوده اند.

بعضی ظرفا بوده اند که آیات قرآن و اخبار رسول را به شوخی و از

روی بی‌مبالاتی که گاه استهزاء می‌کرده‌اند. این ستم ظریفی را فقها به مثابه نوعی دشنام و بدگویی در حق پیغمبر تلقی می‌کرده‌اند، و اینگونه ظریفان را به سبب سب رسول زندیق می‌شمرده‌اند.<sup>۱</sup> در واقع به موجب نظر فقیهان، این استهزاء به اخبار و آیات به مثابه تکذیب پیغمبر بوده است و البته وقتی ایمان مخصوص کسانی باشد که قول رسول را تصدیق دارند، کار اینها که رسول را تکذیب می‌کرده‌اند خلاف آن است. اما کسانی که قول رسول را تصدیق نمی‌کرده‌اند، بعضی مثل نصاری و یهود بوده‌اند که فقط منکر نبوت خاصه به شمار می‌آمده‌اند. اینها را البته فقط کافر می‌خوانده‌اند، لیکن کسانی را که اصلاً هرگونه نبوت را انکار می‌کرده‌اند و یا آیات انبیاء و اقوال قرآن را از بی‌اعتقادی خویش تأویل می‌کرده‌اند زندیق می‌شناخته‌اند.<sup>۲</sup>

باری، این جماعت ظرفاء همه چیز را به نظر شوخی و بازی می‌دیده‌اند، در همه چیز طعن و دق می‌کرده‌اند. از ایراد و اعتراض در حق پیغمبر و قرآن لذت می‌برده‌اند، و قصدشان وارد کردن شک و شبهه در دل‌های مسلمانان بوده است.<sup>۳</sup>

بدین جهت، بی‌آنکه از زنداقه مانوی به شمار آیند، به سبب بی‌اعتنایی به دیانت و به تهمت اهانت در حق رسول، به زندقه منسوب بوده‌اند. و به عنوان «شاتم الرسول» تعقیب می‌شده‌اند. بعضی از این طبقه، در حقیقت بر اثر غلبه ذوق لذت‌جویی و تمایل به فرار از قیود شریعت، به زندقه کشانیده می‌شدند و زنداقه آنها چیزی جز بی‌مبالاتی در حلال و حرام نبود. این طرز فکر یادآور عقاید بعضی از مبتدعه قدیم نصاری و طوایف منسوب به آنهاست. از آن جمله بوده‌اند اتباع کارپوکرات،<sup>۴</sup> که معتقد

۱. الصارم المسلول / ۵۱۵-۵۱۴ .

۲. فیصل التفرقة / ۵۵ .

۳. رساله ابن قارح / ۱۹۷ .

بودند برای نیل به نجات واقعی باید بین خیر و شر تفاوت نهاد.

در حقیقت مقارن این ایام بعضی از مبتدعهٔ نصاری با مسلمانان ارتباط داشته‌اند، چنان‌که پولیکیان ارمنی<sup>۱</sup> که یکی از رؤسای آنها، به نام قریباس مولی آل طاهر بن الحسین، محسوب می‌شده است، در حقیقت تمایل ثنوی داشته‌اند و نزد عامهٔ نصاری به زندقه و مانویت متهم بوده‌اند، حتی سنباط نام رؤسای یک فرقه از ارامنه هم که نیز متهم به تمایلات مانوی هستند، به موجب بعضی روایات با مسلمانان مربوط بوده‌است و اساس تعالیم خود را از یک طیب ایرانی به نام مجوسیگ اخذ کرده است. در هر حال، قراین نشان می‌دهد که زندقه به آن‌گونه که در بغداد و عراق بین متکلمان و ادبا، که در دیرها و صوامع مسیحی رفت و آمد داشته‌اند، رایج بوده است از تأثیر عقاید نصاری برکنار نبوده است، و شاید در این مورد نیز قول جاحظ درست است که نصاری را سبب عمدهٔ انتشار زندقه در بین مسلمانان خوانده است. در هر صورت، انتساب بعضی از زنداقه به مذاهب و عقاید اباحی و خرمی، از لوازم عقاید آنها بوده است و بعضی مبتدعه از ارامنهٔ نصاری هم نزد آباء کلیسای عامه به طبقات ابیقوریه، تشبیه می‌شده‌اند.<sup>۲</sup> به هر حال، به عنوان زندقه به هر نوع الحادی که با عقاید منسوب به مانویه شباهت داشته است اطلاق می‌شده است، خواه آن عقیده واقعاً مبتنی بر اصول و مبادی مانویه بوده است، خواه مأخوذ از تعالیم مزدکیه، یا دهریه و براهمه و اینگونه توسع و اطلاق نزد نصاری هم سابقه داشته است. چنان‌که متکلمان نصاری نیز هرگونه اعتقادی را که با مذهب و طریقهٔ مانی شباهت داشته است، عنوان مانوی می‌داده‌اند، حتی پیروان مرقیون را که خود او مدت‌ها پیش از مانی می‌زیسته است، احیاناً به نام مانوی می‌خوانده‌اند.

باری، در سخن کسانی که نزد مسلمانان مظنون به زندقه بوده‌اند بعضی

1. Pauliciens

2. Runeimonn, *Le Manicheisme Médiévale*.

عقاید هست که یاد آور عقاید گنوسی و دیویسنی است. چنان که کلام بشار بن برد که ابلیس را برتر از آدم می‌شمرده است<sup>۱</sup> شباهت به عقاید کسانی دارد که یهوه و اولیاء و قهرمانان تورات را می‌کرده‌اند و ابلیس و قابیل و فرعونیان و قوم لوط را بر آنها ترجیح می‌نهادند.

ممکن است بعضی از اینگونه عقاید را متکلمان نصاری، مخصوصاً کسانی از آنها که خود از عقاید مردود پیروی می‌کرده‌اند و در بین مسلمانان بیشتر ایمنی داشته‌اند تا در بین قوم خود، در میان مسلمانان انتشار داده‌اند. این احتمالی است که اتهام جاحظ در حق نصاری نیز آن را تأیید می‌کند و از وقایع نامۀ میکائیل سریانی هم مستفاد می‌شود که در دورۀ مهدی بعضی از نصاری هم به تهمت زندقه گرفتار شده‌اند.<sup>۲</sup>

از صاحب‌نظرانی که متهم به زندقه شده‌اند محمد بن زکریای رازی است، که کثرت و وفور شرور عالم را بهانه‌ای برای انکار عنایت الهی و رد فرض حکمت بالغه می‌گرفته است، و موسی بن میمون حکیم اسرائیلی در رد این ادعای رازی می‌گوید:

این نادان و مانندگان او که از عوام الناس بوده‌اند وجود را فقط در شخص و تن خویش در نظر می‌گیرند و هر نادان چنان می‌پندارد که عالم وجود یکسره به خاطر اوست و گویی جز او وجود دیگری در کار نیست. از این رو چون کاری به خلاف مراد او برآید یقین می‌کند که وجود یکسره شر است. اما انسان اگر وجود را نسیک اعتبار کند و دریابد که نصیب او از وجود اندک است، حقیقت امر بر او روشن و آشکار می‌شود.

بیان رازی یاد آور گفته پیر بل، متفکر فرانسوی است که لایب‌نیس،

۱. عقیده بشار را صفوان انصاری در طی قصیده‌ای رد کرده است. جاحظ، *البيان والتبيين* (۱ / ۴۱ - ۳۹). و این بحث در یکی از قصاید مناظرۀ منسوب به اسدی هم تجدید شده است. رجوع شود به: *مجمع الفصح*، ج ۱.

2. Chabot, *Michél le Syrien*, III, 1, p.3.

حکیم آلمانی، آن را رد کرده است.

باری، اعتقاد به اینکه وجود آلام در عالم، خلاف عدل و در واقع ظلم قبیح است نزد مسلمانان ناشی از عقاید ثنویه شمرده می‌شده است و حکمای مسلمان و متکلمان اسلام آن را مردود می‌شناخته‌اند. محمد بن زکریا چنان که از اعلام النبوة ابی حاتم رازی، که در رد اقوال و مقالات اوست برمی‌آید، منکر تمام انبیاء بوده است و سخنان آنها را متناقض می‌شمرده و دعاوی همه را محال و نامعقول می‌دانسته است، و حتی مانی را نیز، که خود متهم به تمایل و علاقه به وی بوده است، نقد و تحقیر کرده است و در السیره الفلسفیه خویش، مانویه را به سبب آنکه بی‌جهت به آزار نفس و ریاضت‌های سخت و تحمل گرسنگی و تشنگی و اجتناب از استعمال آب و به کار بردن بول به جای آن عادت دارند ملامت کرده است. از کسانی که نزد مسلمانان به زندقه منسوب بوده‌اند ابو عیسی و راق است که گویند با وجود اظهار اسلام در باطن مانوی بوده است.<sup>۱</sup> بعضی کتب و راق در تأیید و انتصار شیعه بوده است و شیخ مفید آنها را ستوده است، لیکن بعضی کتاب‌ها نیز مثل کتاب الغریب المشرقی و النوح علی البهائم به او نسبت کرده‌اند، که در واقع معرف چیزی از عقاید «ثنویه» به شمار می‌آمده است. چنان که در تألیف کتاب المقالات نیز به سبب تفضیلی که در تقریر مذاهب ثنویه کرده است بدان مذهب منسوب شده است.

نیز از کسانی که در بین مسلمانان به زندقه منسوب بوده‌اند ابن‌الراوندی است، ابوالحسن احمد بن یحیی از مرو ورود خراسان که گویند شاگرد ابو عیسی و راق بوده است و بعضی مورخان او را یکی از زندیقان سه‌گانه اسلام شمرده‌اند. دو زندیق دیگر عبارت بوده‌اند از ابو حیان توحیدی و ابوالعلاء المعری.<sup>۲</sup> در هر حال، ابن‌الراوندی در بغداد

۱. الفهرست / ۲۳۸.

۲. تلخیص ابلیس / ۱۱۸؛ بقیه الرواعه / ۲۴۹.

می‌زیسته است، و در حدود سال ۲۴۵ یا ۲۵۰ وفات یافته است. وی کتاب‌های متعدد مشتمل بر زندقه داشته است که مسلمانان آنها را از بین برده‌اند. می‌گویند یک‌صد و چهارده رساله تألیف کرده است که هر یکی ناقص دیگری بوده است و احتمال می‌رود پاره‌ای کتاب‌های الحاد آمیز دیگران هم به نام او منسوب شده باشد.<sup>۱</sup> ابوالحسین خیاط در رد کتاب فضیحة المعتزلة او و در تأیید مذهب معتزله کتابی مشهور دارد به نام کتاب الانتصار والرد علی ابن‌الراوندی که بعضی اقوال دیگر ابن‌الراوندی نیز در آن نقل شده است. اتباع ابن‌الراوندی را ابناءالدولة می‌خوانده‌اند، ظاهراً به سبب انتساب آنها به کتاب الدولة ابن‌الراوندی که می‌گویند بالغ بر دو هزار ورق بوده است. کتابی هم به نام القضیب یا القصب داشته است که در طی آن علم خدا را حادث شمرده است، و در کتابی هم به نام عبث الحکمة به تأیید و تقویت ثنویت پرداخته است.<sup>۲</sup> ابن‌الراوندی بنا بر مشهور، معتقد به قدم ماده بوده و عقیده داشته است که جسم ممکن نیست از عدم به وجود بیاید و در رد او مخالفانش می‌کوشیده‌اند ثابت کنند معنی «خلق» عبارت از همین است که جسم را از عدم به وجود آورند و در رسایل همدانی<sup>۳</sup> ذکر شده است که او بر این آیه قرآن ﴿فأذاقها الله لباس الجوع والخوف﴾ (النحل / ۱۱) ایراد می‌کرده است و در صحت عربیت آن تردید داشته است و می‌گفته است که در کلام اکثم بن صیفی چیزها هست که در ﴿إنا أعطیناک الکوثر﴾ نیست. همچنین می‌گوید وی کتابی به نام الدماغ در طعن بر قرآن کریم نوشته است و مدعی وجود تناقض و عدم فصاحت آن بوده است.<sup>۴</sup> کتابی هم داشته است به نام التاج که در آن احتجاج به قدم عالم کرده است، چنان که در کتابی به نام الزمرد رسالت را ابطال کرده است و آیات انبیاء را سحر خوانده است. و

۱. خاندان نویختی / ۹۷ - ۹۰.

۲. ابن‌المرتضی / ۵۳.

۳. طبع بیروت، ص ۱۸.

۴. تلیس ابلیس / ۱۹ - ۱۱۸.

انبیاء را در شمار منجمان و سازندگان طلسمات دانسته است. همچنین در کتاب *الدامغ نعیم بهشت* را که خداوند در قرآن وعده داده است، از سندس و استبرق و شیر و عسل و زنجبیل بسیار ناچیز گرفته است و به استهزاء گفته است که در بهشت کسی که چنان جامه‌ها بپوشد و چنین چیزها بنوشد مثل عروس اکراد خواهد بود.<sup>۱</sup> در کتابی هم که به نام *التعدیل والتجوریر* داشته است از خداوند نفی حکمت و رحمت کرده است و گفته است کسی که بندگان خویش را به بیماری و ناداری دچار می‌کند و بعد هم آنها را در عذاب جاودانه می‌سازد، نه حکیم است نه رحمت دارد و نه حد و اندازه عقوبت و گناه را می‌شناسد. اقوال و مقالات ابن‌الراوندی را بعضی از متکلمان مثل ابوعلی جبایی و خیاط و زبیری و ابوهاشم رد کرده‌اند، و خود او نیز بر بعضی کتاب‌های خویش رد نوشته است. گفته‌اند بعضی از این رسالات و کتاب‌ها را به سبب شهرت طلبی و یا به جهت فاقه و گاه به سفارش و تشویق یهود و نصاری می‌نوشته است. برخی گفته‌اند در آخر عمر از این اقوال توبه کرده است و قول مشهور آن است که از بیم تعقیب معتزله، از بغداد گریخت و در کوفه در خانه ابن‌لاوی یهودی پنهان گشت و کتاب *الدامغ* را همانجا نوشت. اما چندی بعد در همانجا و بنا بر مشهور به سن چهل سالگی وفات یافت. می‌گویند از یهود سامرا چهارصد درهم گرفت و کتابی به نام کتاب *البصیره* در رد اسلام نوشت. بعد در صد برآمد همان را رد کند، یهود صد درهم دیگر به او دادند تا از آن کار بازایستاد.

در باب ابوحیان توحیدی گفته‌اند که آثار او از آثار زندیقان دیگر خطرناک‌تر است، چون دیگران زندقه خود را آشکار می‌کرده‌اند و او در احواف آن سعی می‌ورزیده است.<sup>۲</sup> حق آن است که زنداقه دیگر هم غالباً جز با نهایت احتیاط جرئت اظهار زندقه نمی‌داشته‌اند. به هر حال، از آثار



موجود ابو حیان چندان بوی زندقه نمی‌آید.<sup>۱</sup> لیکن حکایتی که یاقوت از یک کتاب او نقل می‌کند از طعن در حق عامه خالی نیست. به موجب این حکایت یکی از رجال دولت به اشارت دوستان در صدد برمی‌آید هندسه اقلیدس بیاموزد.<sup>۲</sup> اما وقتی که شروع به تعلیم می‌کند از همان تعریفات اول کتاب اقلیدس بوی الحاد می‌شنود و از تعلیم هندسه چشم می‌پوشد. در واقع عامهٔ مسلمین در آن ایام مقالات فلاسفه و علمای طبیعی و ریاضیات را سبب ضلال و موجب نفی و انکار حشر و قیامت می‌شمردند، چنان که ابن‌الحداد، حافظ و فقیه حنبلی را نیز که گاه در قدر سخن می‌گفت و گاه بعث اجساد را انکار می‌کرد، عامه متهم می‌شمردند و اینگونه سخنانش را حمل بر آشنایی او به کتب ابن‌سینا و فلاسفه می‌کردند و معتقد بودند خواندن آن کتاب‌ها موجب تغییر اعتقاد او گشته است.

ابوالعلاء معری هم که از زنداقهٔ اسلام به شمار است در لزومیات و رساله الغفران تا حدی لحن شک ملحدانه دارد، و یاقوت پاره‌ای از اینگونه سخنان او را در معجم الادباء نقل کرده است. آنچه مخصوصاً معرف این طرز فکر اوست، انتقادهایی است که از اهل ادیان دارد، چنان که، هم بر یهود و نصاری تاخته است، هم مجوس و حنفاء را گمراه شمرده است.

حتی یکجا مثل زنداقه آشکارا می‌گوید که سخنان انبیاء را نباید باور داشت، از آنکه آن سخنان همه دروغ و فریب است که بر ساخته‌اند. و جای دیگر تمام مردم را دو دسته می‌کند: یک دسته آنها که عقل دارند و دین ندارند، و یک دسته آنها که دین دارند و از عقل محرومند. شیوهٔ زندگی او نیز که می‌گویند چهل و پنج سال گوشت نخورد و گیاهخواری گزید،<sup>۳</sup> معرف

۲. معجم الادباء، ۲ / ۵۱ - ۴۵.

۱. سبکی، طبقات، ۴ / ۳ - ۲.

۳. معجم الادباء، ۳ / ۱۲۵.

چیزی از شیوه زندگی زنداقه است. جالب است که بعضی نشانه‌های شک و الحاد، که در کلام خیام و احیاناً حافظ نیز هست، از تأثیر آثار ابوالعلاء المعری خالی نیست. شک خیام که از بدبینی فلسفی رنگ گرفته است عصبان در مقابل مذهب یا دین خاصی نیست. تردید در باب اصل خیر است و بیان شاعرانه خیام، چاشنی طنز و ظرافت بدان بخشیده است. چنان که همان لحن، اما نه با آن مایه شک، در کلام حافظ نیز جلوه دارد و گویی فاصله بین معری و حافظ را موجی از مجاز و کنایه پر کرده است. زنداقه اسلام بر عقاید مسلمین و قرآن که گاه اعتراضات داشته‌اند. هریک از فرق متکلمان، به این اعتراض‌ها جوابی داده‌اند. این حزم مناظره یک ملحد مشهور را به نام عبدالله خلف که در عصر او می‌زیسته است نقل می‌کند. سکاکی هم در آخر مفتاح اعتراضاتی را که ملاحظه بر قرآن داشته‌اند رد می‌کند. چنان که امام فخررازی نیز اینگونه اعتراضات را به تفصیل نقل می‌کند و جواب می‌دهد. بعضی زنداقه، مثل براهمه، منکر نبوت بوده‌اند و می‌گفته‌اند که در آداب و شرایع حاجت به بعثت انبیاء نیست.<sup>۱</sup> چون آنچه انبیاء می‌آورند یا با عقل موافق است یا نیست. اگر موافق باشد، بدان حاجت نیست و همه آن را ادراک توانند کرد و اگر گفته پیغمبران با عقل موافق نباشد، قبول آن گفته‌ها جایز نیست. باری، این سخن را زنداقه از براهمه نقل می‌کرده‌اند. اما متکلمان اسلام در اثبات نبوت عامه این شبهه براهمه را باطل می‌شمرده‌اند و می‌گفته‌اند: چرا نشاید که پیغمبران چیزی بیاورند که موافق عقل باشد، چون در واقع آنچه را عقل سلیم ادراک و تصدیق تواند کرد کلام انبیاء آن را تأیید می‌کند. به علاوه مانعی هم نیست که اقوال انبیاء موافق عقول عام نباشد و یا به عبارت دیگر عقول عامه به حکمت آنها وقوف نیافته باشد، نه اینکه اصلاً سخنانی باشد به کلی خلاف عقل.<sup>۲</sup> در هر حال فرستادن انبیاء را بعضی

متکلمان اسلام بر خداوند واجب می‌دانسته‌اند و بعضی آن را فقط جایز می‌شمرده‌اند، لیکن تصدیق و اعتقاد به نبوت آنها را بر خلق واجب می‌دانسته‌اند.

در احتجاج با زنداقه و منکران مبدأ و معاد نیز نکته‌سنجی‌های جالب به متکلمان و ائمهٔ اسلام منسوب است. چنان که در اثبات صانع و مدبر جهت عالم وقتی امام صادق - مطابق روایات شیعه - خواست ابوشاکر دیصانی را که از زنداقهٔ معروف بود متقاعد کند، جهان را تشبیه به تخم مرغی کرد و به اتفاق صنع آن اشارت کرد. و به جای دیگر به ابن ابی العوجاء گفت که اگر فرجام کار چنان باشد که تو گویی، هم ما نجات خواهیم یافت و هم تو و اگر نه چنان باشد که تو گویی، ما نجات یابیم و تو هلاک شوی.<sup>۱</sup> این قول اخیر در واقع صورتی است کهنه‌تر از همان بیان معروف منسوب به پاسکال که حکمای اروپا آن را شرطیهٔ پاسکال خوانده‌اند و چنان که میگل آسین تحقیق کرده است، در نهج البلاغه و در احیاء العلوم و کتاب میزان غزالی نیز نظیر آن آمده است. اصرار و تأکید در باب وجود شرور عالم را زنداقهٔ عام تا حدی از زنداقهٔ مانوی اخذ کرده بودند. منتهی مانویان وجود این شرور را با بحث امتزاج خیر و شر در دور حاضر عالم مرتبط می‌کرده‌اند و از این بحث قصدشان، هم بیان اختلاف مبدأ شر و مبدأ خیر بوده است و هم بیان اینکه غلبهٔ شر در این عالم سبب امتزاج خیر و شر است و روزی که این امتزاج از بین برود، غلبهٔ خیر حاصل خواهد شد. زنداقهٔ عام که از روی ظرافت و لاقیدی به هیچ چیز معتقد نبوده‌اند، طرح مسألهٔ وجود شرور را بهانه‌ای می‌کرده‌اند برای نفی اتقان صنع و تدبیر و حکمت و وجود صانع. و بدین ترتیب زنداقهٔ مانویان نوعی دیگر از زندقه، که عبارت از الحاد و تعطیل باشد، به وجود آورده است. و این ملحدان در نفی صانع و رد نبوت عامه

و خاصه از تعالیم و آرای مانویان که آنها در واقع منکر انبیاء بنی اسرائیل بوده‌اند، استفاده می‌نموده‌اند. و از این‌روست که متکلمان و ارباب مقالات غالباً همه کسانی را که منکر صانع حکیم و مکذب انبیاء می‌بوده‌اند، منسوب به زندقه داشته‌اند و زنداقه خوانده‌اند. در صورتی که بسیاری از این زنداقه در واقع مانی و شریعت او را نیز مثل شریعت سایر انبیاء رد و نفی کرده‌اند. بعضی از این زنداقه عام، اهل اباحه می‌بوده‌اند و حدود و شرایع را انکار می‌نموده‌اند. احتمال هست که بعضی آرای منسوب به براهمه در تعلیم آنها با پاره‌ای از عقاید منسوب به مانویان و مزدکیان به هم در آمیخته است و چیزهایی هم از دهریه جاهلی و معطله عرب گرفته‌اند و با قریحه خاص به اتکاء حس و ذوق خویش از آن همه، معجون تازه به وجود آورده‌اند که ذوق لذت‌جویی و قریحه شعردوستی، آن را نزد طبقات عالی در هر عصری مطلوب کرده است. بنابراین، در تاریخ اسلام هر جا زندقه گفته می‌شود، مراد از آن مانویت نیست. لیکن در زندقه رایج در بین مسلمین، مانویان به هر حال، تأثیر مستقیم و هم غیرمستقیم می‌داشته‌اند. در هر حال، نزد مسلمین زندیق بر هر کسی که وجود باری را نفی کند و بر هر کس که برای خداوند شریک قائل بشود و هر کس حکمت خداوند را انکار کند اطلاق می‌شود. هر چند فقها گاه زنداقه را کسانی می‌شمرده‌اند که با وجود اظهار اعتقاد به نبوت محمد (ص) عقاید کفرآمیز اظهار می‌کرده‌اند و بدین‌گونه مراد از زندقه آنها همان زندقه عام است که در آن روی ظرافت و مجون همه چیز را انکار می‌کرده‌اند و همه چیز را به بازی می‌گرفته‌اند.

در رد شبهات زنداقه و «اشباه آنها» از شکاکان و منکران توحید، ائمه و متکلمان اسلام غالباً به اتقان صنع و کمال خلقت استدلال و استناد کرده‌اند. در واقع شکاکان و «منانیه» آن زمان ظاهراً وجود عیوب و آفات و شرور را دستاویزی جهت انکار خالق و تدبیر و حکمت او می‌شمرده‌اند.

از این رو مسلمین توجه خاص به اثبات مسألهٔ اتقان صنع داشته‌اند و برای وجود عیوب و شرور در عالم خلقت، فواید و جهات قائل می‌شده‌اند. چنان‌که از همین امر که آفت‌هایی مثل طاعون و سرما و ملخ و امثال آن زودگذر هستند و هرگز منتهی به فنای مطلق بعضی انواع در عالم نمی‌شوند، نتیجه می‌گرفته‌اند که پس باید دنیا مدبری داشته باشد و این حوادث و آفات هم مبتنی بر حکمت و مصلحت و جهت اصلاح و تأدیب مردم باشد.<sup>۱</sup> در هر صورت، وجود شرور را مانویان به مبدأ ظلمت و شر منسوب می‌کرده‌اند و در مقام رد این عقیده بحثی به امام صادق منسوب است که این اعتراض بر وجود شرور را ناشی می‌داند از جهل این جماعت به فواید و مصالح وجود این شرور، و می‌گوید: این جماعت در گمراهی و بی‌خبری خویش به منزلهٔ آن کورانند که به خانه‌ای در آیند آراسته، که در آن همه چیزها به جای خویش هستند و کوران در آن خانه به هر سویی بجنبند و چون به اسباب و اثاث خانه، که هریک در جای خویش هستند و هر کدام را فایده‌ای و سودی مخصوص هست، برخورد کنند آن همه را مایهٔ زحمت شمارند و بر خداوند خانه خشم و نفرین کنند و سازندهٔ خانه را متهم دارند که چیزهای بی‌فایده در آنجا گرد آورده است و این طایفهٔ مانویان نیز، یعنی زنداقه، در انکار حکمت و صنعت و در افتراق بین شرور و خیرات مانند همین کورانند.<sup>۲</sup> در کشمکش بین اسلام و زندقه که مخصوصاً قبل از غلبهٔ کامل کلام اشعری، زنداقه مجالی برای نشر مقالات خویش پیدا کردند مسألهٔ اتقان صنع و انکار وجود شرور مطلق، از قدم‌های عمده‌ای بود که متکلمان به آن وسیله و سوسه‌های زنداقه را دفع و سد کردند.

## ملاحظات تاریخی؛

### سنجهای برای وجه اشتقاق و معنای زندیق\*

محمد کریمی زنجانی اصل

درباره خاستگاه و مفهوم اولیه واژه «زندیق» به پژوهش‌های چندی می‌توان رجوع کرد. بیشتر این پژوهش‌ها بر نوشته‌ها و اسناد پراکنده‌ای بنیاد گرفته‌اند که در آنها از خوانش‌های متعدد این واژه یاد شده است. به نظر می‌رسد که واژه «زندیق» شکل معرب «زندیک» (Zandig) پارسی میانه باشد از صورت آوانوشت پهلوی آن، یعنی «زندیک» (Zandik)، که در نوشته‌های پارسی دری همچون کشف‌المحجوب هجویری نیز دیده می‌شود.<sup>۱</sup> شکل پهلوی این واژه را برای نخستین بار در سده سوم میلادی، در نویکنده کرتیر، موبد نامدار سه تن از پادشاهان ساسانی،<sup>۲</sup> در کعبه زرتشت بازمی‌یابیم.<sup>۳</sup> در کتیبه مزبور، این واژه به صراحت به معنای «مانوی» و در کاربرد مجازی «فاسد العقیده» به کار رفته است؛<sup>۴</sup> و صورت

---

\* اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، تهران، نشر شهید سعید محبی،

۱۳۸۲ش، صص ۳۷-۴۸.

۱. ابوالحسن علی هجویری، کشف‌المحجوب، به کوشش والتین ژوکوفسکی، تهران،

۱۳۳۶ش، ص ۱۹۲. ۲. هرمز اول، بهرام اول، بهرام دوم.

۳. برای ترجمه فارسی این نویکنند نک: پرویز رجبی، «کرتیر و سنگ نوشته او در کعبه زرتشت»، بررسی‌های تاریخی، سال ششم، شماره ۳۳، تهران، ۱۳۵۰ش، صص

۶۴-۶۸. ۴. همان.

معرب آن را در شماری از متن‌های برجای مانده از نخستین سده‌های اسلامی، و حتی در آثار متأخرانی چون شهاب الدین یحیی سهروردی (شهید ۵۸۷ ق)<sup>۱</sup> و صدر المتألهین شیرازی (م ۱۰۵۰ ق) و معاصرانش<sup>۲</sup> نیز می‌توان یافت. هرچند که به رغم تلاش‌های گسترده ایران‌شناسان در بازنمود ریشه و ساختمان و معنای واقعی‌اش، هنوز هم پس از گذشت بیش از هجده سده از کاربرد آن، همچنان نزد بسیاری از اهل اندیشه ایرانی ناشناخته مانده است.

در واژه‌نامه‌های پارسی، برای «زندیک» و «زندیق» این معانی را می‌یابیم: ۱. گروهی از مجوس که به دوگانگی منشاء هستی قائل بوده‌اند؛ ۲. صفتی ساخته شده از «زند»، کتاب زرتشت، و به معنای «معتقد به زند»؛ ۳. بی‌ایمان و ملحد؛ ۴. پیرومانی و مزدک و لقب هر دو آنها؛ ۵. متظاهر به ایمان و در باطن کافر.<sup>۳</sup> برخی از لغت‌شناسان مسلمان، مانند محمد حسین بن خلف تبریزی (زنده ۱۰۶۲ ق) هم «زندیک» را صفت کسی دانسته‌اند که به «زند» آشنا باشد.<sup>۴</sup>

از ایران‌شناسان اروپایی، فریدریش آندرئاس، «زندیق» را واژه‌ای اوستایی برشمرده<sup>۵</sup> و محمد معین هم گویا با توجه به چنین رأیی، آن را از

۱. شهاب الدین یحیی سهروردی، «رسالة فی اعتقاد الحکماء»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۲۶۵.

۲. چنان که شیخ علی بن محمد بن حسن عاملی (م ۱۱۰۳ ق) از علمای مهاجر جبل عامل به ایران در عهد صفوی، در ردّ عارفان زمانه‌اش رساله‌ای نوشته است به نام *السهام المارقة من اغراض الزنادقة فی الرد علی الصوفیة*. نک: شیخ آقا بزرگ طهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت، بی تا، ج ۱۲، صص ۱۶۰ - ۱۶۱.

از این رساله، به شماره ۱۵۷۶ در کتابخانه آیت‌الله مرعشی در قم نسخه‌ای خطی موجود است. ۳. لغتنامه دهخدا، ج ۲۷، صص ۴۹۷ - ۴۹۸.

۴. محمد حسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۴۲ش، ج ۲، ص ۱۰۳۹.

5. H. H. Schaeder, "Zandik - Zindiq", *Iranische Beiträge*, vol. I, Halle, 1930, S. 274.

واژه Zanda/اوستایی مشتق دانسته است؛<sup>۱</sup> واژه‌ای که در اوستا دو مرتبه در بند ۳ هات ۶۱ یسنا و در بند ۵۵ فرگرد ۱۸ وندیداد به کار گرفته است؛ آن هم برای نامیدن گناهکارانی چون راهزن و دزد و جادوگر و پیمان‌شکن.<sup>۲</sup> در واقع، محمد معین با توجه به کاربرد مزبور، چنین نتیجه گرفته که: «زند بزهرگر و فریفتاری است دشمن دین مزدیسنا و زندیک منسوب به زند است».<sup>۳</sup>

در عین حال، تردید در پیوستگی میان «زندیک» و «زند» نیز این امکان را در اختیار محققان دیگری نهاده که رأی ابو الحسن مسعودی (م ۳۴۶ ق) و هجویری (م ۴۶۵ ق) در شناسایی «زندیق» به معنای بدعت‌گزار نزد مزدائیان را تأیید کنند.<sup>۴</sup> البته، بررسی این عده، معنای واژه مزبور را از چنان تنوعی برخوردار می‌داند که آن را در یک یا چند معنای مُحصَل نمی‌توان محدود کرد.

همچنین، هستند محققانی که مراد از «زندیق» در متن‌های اسلامی اولیه را «مانویان» می‌دانند؛ به نظر اینها، «زندیک» پهلوی نیز از «زندیق» سُرانی گرفته شده است؛<sup>۵</sup> و البته، در مقابل این رأی، خطابه افرائیم اُدسی درباره مانی برمی‌نماید که واژه یاد شده به همه مانویان اطلاق نشده و

۱. تبریزی، برهان قاطع، پیشین، ص ۱۰۳۹، پی‌نوشت ۳.

۲. اوستا (کهن‌ترین سرودهای ایرانیان)، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۷۰ش، صص ۲۳۸، ۸۵۶.

۳. تبریزی، برهان قاطع، پیشین، ص ۱۰۳۹، پی‌نوشت ۳.

۴. ولادیمیر لوکونین، تمدن ایران ساسانی، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۶۵ش، صص ۱۴۶ - ۱۴۷.

H. H. Schaeder, "Zandik - Zindiq", *op.cit.*, S.268; L. Massignon, *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1975, vol.I, pp.428- 429.

5. C. Mitchell & S. Ward, *Ephraim's Prose Refutation of Mani, Marcion and Bardisan*, London, 1912, vol.I, pp.18, 30, 128.



عنوانی برای سران روحانی آنها بوده است.<sup>۱</sup> گفتنی است که ابن ندیم نیز در سدهٔ چهارم هجری، در *الفهرست*، یعنی بهترین و کامل‌ترین منبع آگاهی ما از مانویان در نخستین سده‌های اسلامی، واژهٔ «زندیق» را بر سران روحانی آنها اطلاق کرده و حتی از اطلاق آن بر شخص مانی نیز یاد می‌کند.<sup>۲</sup> دیگر نکتهٔ قابل توجه در نوشتهٔ او، ذکر واژهٔ «صدیق» به عنوان لقب برخی سران روحانی مانوی است. گویا اصل سریانی این واژه، «زدیقه» به معنای «عادل» باشد.<sup>۳</sup> چنان که در سکه‌های اشکانی نیز با همین خوانش و معنا دیده می‌شود؛<sup>۴</sup> و «صدیق» عربی از آن مشتق شده است. افزون بر این، فرقه‌ای از یهود، باگرایشی گنوستیک، «زدوقی» نام داشته و می‌دانیم که یحیی در یکی از موعظه‌های خود، اعضای این فرقه را دو رویانی خطاب می‌کند که ظاهر و باطنشان یکی نیست.<sup>۵</sup> و چنان که گفتیم، توجه به چنین مسائلی، برخی محققان را واداشته که بگویند واژهٔ «زندیق» در زمان ساسانیان از زبان سریانی به زبان ایرانی مرسوم<sup>۶</sup> وارد شده و تازیان هم آن را از زبان پهلوی برگرفته‌اند.<sup>۷</sup>

به هر حال، خواهیم دید که مراجعه به متن‌های اولیهٔ اسلامی، وسعت و دامنهٔ کاربرد این مفهوم را در تمدن‌های تسخیر کردهٔ تازیان، بس گسترده نشان می‌دهد؛ چنان که حتی شعوبی‌ها نیز از آن به «آزاد اندیش»

1. F. C. Burkitt, *The religion of the Manichees*, New York, 1978, cf : index.

۲. ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۹۷۳م، صص ۳۹۷-۴۰۲؛ همو، همان، ترجمهٔ م. رضا تجدد، تهران، ۱۳۴۶ش، صص ۵۸۲-۶۰۲.

۳. م. و. میلر، تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، ترجمهٔ علی نخستین و عباس آراین‌پور، تهران، ۱۹۸۱م، ص ۲۰۷.

۴. از دوست گرانمایه‌ام آقای ویلیام پیرویان برای تذکر این مطلب سپاسگزارم.

۵. در این باره بنگرید به آیه‌های ۱ تا ۸ فصل سوم از انجیل متی.

در ترجمهٔ فارسی، این فرقه به «صدوقیان» بازخوانی شده است. نک: انجیل شریف، ترجمهٔ جدید فارسی، تهران، ۱۹۸۱م، ص ۷. ۶. یعنی زبان پهلوی.

7. F. C. Burkitt, *The religion of the Manichees*, op.cit, cf : index.

تعبیر می‌کرده‌اند.<sup>۱</sup> بررسی نولدکه برنموده که مأخذ محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ ق) در شناسایی مانی به عنوان زندیک، خداینامه (: شاهنامه پارسی میانه) بوده است.<sup>۲</sup> در کتاب مینوگ خرت پهلوی نیز، ضمن شرح و بازنمود سی‌گناه مشهور، در پرسش ۳۵، گناه سیزدهم «زندیکی» دانسته شده است؛<sup>۳</sup> و می‌دانیم که بر اساس آیین مزدایی، زندیکی مشتمل است بر گناهان کبیره سی‌گانه‌ای که «زندیک» با ارتکاب آنها، در واقع می‌کوشد از اهریمن به نیکی یاد کند؛ یعنی همان کاری که در دیده زرتشتیان و مسیحیان و مسلمانان، مانویان در انجامش می‌کوشیده‌اند، البته، می‌توان هم‌رأی با شدر احتمال داد که نسبت فوق را نویسندگان زرتشتی و مسیحی و مسلمان در مجادلات کلامی‌شان به مانویان داده باشند،<sup>۴</sup> چنان که افزون بر نویکنده‌کرتیر، مراجعه به متن‌های بازمانده نیز این احتمال را تقویت می‌کند؛ متن‌هایی مانند رد و تکذیب فِرَق دینی نوشته از نیک کقباتسی،<sup>۵</sup> شایست ناشایست پهلوی،<sup>۶</sup> الرد علی الزندیق اللعین ابن مقفع نوشته امام زیدی یمن قاسم الرسی، ابن ابراهیم بن طباطبا (م ۲۴۶ ق)،<sup>۷</sup> و

۱. زاهیه قدوره، الشعبية و اثرها الاجتماعی و السیاسی فی الحیاة الاسلامیة فی العصر العباسی الاول، بیروت، ۱۹۷۲ م، صص ۱۷۲ - ۱۷۳.

۲. تودور نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۸۷.

۳. مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴ ش، ص ۵۲.

۴. شدر قدیمی‌ترین سند در این زمینه را به دوست سال پس از مرگ مانی مرتبط می‌دهد و گویا از نویکنده‌کرتیر بی‌خبر بوده است. نک:

H. H. Schaefer, "Zandik - Zindiq", *op.cit*, S.278.

۵. این رساله توسط گتورگی نعلبندیان به فارسی ترجمه شده و در ۱۹۸۹ میلادی در ایروان منتشر شده است.

۶. شایست ناشایست، آوانویسی و ترجمه کتایون مزداپور، تهران، ۱۳۶۹ ش، ص ۸۵، فصل ۶، بند ۷.

۷. این رساله در سال ۱۹۲۸ میلادی با مقدمه و تصحیح میکال آنجلو گویدی در رم منتشر شده است.

رسالهٔ پهلوی ماتیکان گجستک ابالیس بازمانده از سدهٔ سوم هجری. در واقع، توجه به این نکته که در متن پهلوی گجستک ابالیس، از ابالیس در مقابل موبدی زرتشتی به نام آذر فرنیغ پسر فرخزاد، با عنوان «زندیک» یاد شده، حال آنکه از پرسش‌های هفتگانهٔ او در جریان این مناظرهٔ مذهبی، آزاداندیشی و نه گرایشش به مانویت برمی‌آید،<sup>۱</sup> شدر را بر آن داشته که «زندیک» پهلوی زرتشتیان دوران اسلامی را، از نظر معنا، در همان کاربرد «زندیق» عربی در اوائل خلافت عباسی بداند.<sup>۲</sup> همو از نظری یاد می‌کند که با تأیید رأی مسعودی دربارهٔ اشتقاق «زندیک» از «زند»، بر آن است که شکل معرّب آن در عهد ساسانیان، یا از زبان ایرانی رایج گرفته شده و یا از اصل آرامی آنکه مانویان به عنوان «صدیق»، یعنی بالاترین مقام روحانی، به کار می‌برده‌اند.<sup>۳</sup>

در این زمینه، آ. صدیقی در مقالهٔ محققانه‌ای با عنوان «حرف "ق" و اهمیت آن در تعریب واژگان فارسی»، با بحث از پیوستگی واژه‌های «زندیک» پهلوی و «صدیق» سریانی، عقیده دارد که «زندیک» بی‌شک از ترکیب لفظ «زن» (Zan:) در پارسی میانه و «زن» (Zan:) در گات‌های زرتشت و «دن» (Dan:) در پارسی جنوب غربی ساخته شده است؛ یعنی از واژه‌هایی به معنای «دانستن». شدر هم با تأیید نظر او در باب پارسی خالص بودن این واژه، آن را به سادگی به ریشهٔ اوستایی «زن» (Zan:) ارتباط داده و پدید آمدن واژهٔ «زند» را به سدهٔ چهارم میلادی و جریان بازنویسی متون مقدس اوستایی به پارسی میانه مربوط می‌داند.<sup>۴</sup> بنا بر

۱. برای ترجمهٔ فارسی این رساله نک: صادق هدایت، نوشته‌های پراکنده، تهران، ۱۳۴۴ش، صص ۳۳۰ - ۳۴۲؛ آذر فرنیغ فرخزادان، ماتیکان گجستک ابالیس، ترجمهٔ

ابراهیم میرزای ناظر، تهران، ۱۳۷۵ش، صص ۱۴ - ۱۵.

2. H. H. Schaeder, "Zandik - Zindiq", *op.cit.*, s.285.

3. *Ibid.*, s.274.

4. *Ibid.*, s.277.

استنتاج نه چندان رضایتبخش او، «زند» عبارت است از شرح الهامات و اکتشافات اوستا و «زندیک» صفت زند است و مربوط به عصر «مانی»؛ و تازیان با وام‌گیری این واژه از زبان ایرانی آن را معرّب کرده‌اند.<sup>۱</sup>

به نظر علی‌نقی منزوی هم، «زندیق» معرّب «زندیک» به معنی اهل تفسیر و تأویل و توسع است. او اطلاق این عنوان در دوره ساسانی را بر کسانی می‌داند که بر آشتی کیش زرتشتی با علوم جدید روزگار خویش می‌کوشیده‌اند و به همین دلیل هم، مانویان و مزدکیان، برآمده از اصرارشان بر تأویل اوستا بر اساس علوم آن روزگار، زندیک خوانده شده‌اند. ماریژان موله نیز در سخنی نزدیک به رأی منزوی،<sup>۲</sup> نشان می‌دهد که در عهد ساسانی، و حتی در دوران اسلامی، گروه‌هایی از زرتشتیان بوده‌اند که آنها را «اهلموغ» (ahlomōy) یا «آشموغ» می‌نامیده‌اند.<sup>۳</sup> حضور این گروه‌های بدعتگر، با خوانش خاص‌شان از اوستا، بهترین دلیل بر یکپارچه نبودن فرقه‌های زرتشتی در عهد ساسانی است. آنها از چنان اهمیتی برخوردارند که نوشته‌های پهلوی بر تفسیرهایشان از اوستا به دفعات تاخته و این تفسیرها را نکوهیده‌اند.<sup>۴</sup>

1. *Ibid*, ss.277, 279.

۲. ایگناس گلکزیه‌ر، درس‌هایی درباره اسلام، ترجمه علی‌نقی منزوی، تهران، ۱۳۵۷ش، ج ۲، ص ۴۲۳، پی‌نوشت ۱۸۴ مترجم فارسی.

3. M. Molé, "Le problème des sectes zoroastriennes dans les livres pehlevi", *Oriens*, vol.14, 1961, p.20.

۴. اکنون، به همت پژوهشگران ایرانی، درباره این گروه‌ها پژوهش‌های ارزنده‌ای در اختیار داریم؛ که از آن جمله‌اند: کتابون مزداپور، «چاشته‌ها یا سه نحلّه فقهی در روزگار ساسانی»، یاد بهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار)، به کوشش علی محمد حق‌شناس و ...، تهران، ۱۳۷۶ش، صص ۴۰۰-۴۰۷؛ تورج دریایی، «ضد زندیون» در دوره ساسانی و صدر اسلام»، معارف، سال هجدهم، شماره ۲، تهران، مرداد- آبان ۱۳۸۰ش، صص ۵۱-۵۷.

برای شماری از متن‌های پهلوی که به «اهلموغان» تاخته‌اند نیز نک: شایست ناشایست، آوانویسی و ترجمه کتابون مزداپور، پیشین، صص ۸۵، ۸۶ (پی‌نوشت ۵)،

پیشتر از نوشته‌ی از نیک ارمنی در این زمینه یاد کردیم، اکنون باید از محققانی چون نولدکه و هورتن سخن بگوییم که با توجه به رساله‌ی او و برآمده از اطلاق این واژه بر فرقه‌های گوناگون اسلامی توسط مخالفانشان، آن را در ارتباط با مانویان و مزدکیان دانسته‌اند.<sup>۱</sup>

اوتاکر کلیما هم، بر اساس نوشته‌ی محمد بن جریر طبری، ثنویان ریاضت‌کش و مانویانی که مخفیانه در میان مسلمین پنهان می‌بوده‌اند را در شمار زنداقه آورده و آنها را به پنج گروه تقسیم می‌کند که مهم‌ترین‌شان، گذشته از مانویان و مزدکیان، دهریان هستند؛ یعنی همان اندیشمندانی که عالم را قدیم دانسته و حضور خداوند در آن را بر نمی‌تابیده‌اند.<sup>۲</sup>

سرانجام، به نظر می‌رسد که رضایتبخش‌ترین تفسیر تاکنون ارائه شده در این باره را در نوشته‌های زنده‌یاد مهرداد بهار می‌باید بازجست. او به پیروی از ساموئل نیبرگ، «زندیق» پارسی دری و Zandig پارسی میانه را مشتق از واژه‌ی اوستایی Zantay به معنای «آگاه شدن»، و واژه‌ی اخیر را برگرفته از ریشه‌ی Zan به معنای «دانستن» می‌داند و بر آن است که «زندیق» در اصل به معنای «عارف و آگاه» بوده و معادلی است برای واژه‌ی

۱۹۷ (پی‌نوشت ۱۲)؛ ارداویراف‌نامه، حرف‌نویسی و ... فیلیپ ژینو، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۲ش، صص ۴۰ (فصل ۱، بند ۶)، ۶۹ (فصل ۳۶)، ۷۳ (فصل ۴۷)؛ کتیون مزداپور، «سرآغاز یزشن»، فرهنگ، سال نهم، شماره اول، تهران، بهار ۱۳۷۵ش، صص ۷۷-۷۸، ۸۲-۸۳؛ داستان‌گوشاسب، تهمورس و جمشید‌گلشاه و متن‌های دیگر، آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی کتیون مزداپور، تهران، ۱۳۷۸ش، صفحات متعدد، به ویژه صص ۳۳۹-۳۴۱؛

M. Molé, "Le problème ...", *op.cit.*, p.12; *Le troisième livre du Dēnkart*, Traduit du pehlevi par Jean-Pierre de MENASCE, Paris, 1973, p.33.

۱. تئودور نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی، پیشین، ص ۹۸، پی‌نوشت ۴۵؛

M. Horten, *Die philosophie des Islam*, Leipzig, 1924, S.126.

2. O. Klima, *Beitrage zur Geschichte des Mazdakismus*, Praha, 1977, SS.81-82, n.13,19.

«گنوستیک» (Gnostic) یونانی؛ واژه‌ای که صفتی است بر ساخته از ریشه «گنوس» (Gnos:) یونانی به معنای «دانستن». بنا بر استدلال بهار، با در نظر گرفتن کیش مانوی به عنوان شاخه‌ای از آیین گنوسی یا گنوستیسیسم، و با توجه به تأثیر فوق‌العاده آیین‌های گنوستیک بر فرهنگ و جامعه آسیای غربی در عهد ساسانی، و به ویژه با در نظر گرفتن دشمنی ژرف و آشکار دولت ساسانی و امپراطوری بیزانس با پروان این فرقه‌ها،<sup>۱</sup> جای شگفتی خواهد داشت که در ادبیات و زبان آن دوره ایران، از این آیین در معنای کلی‌اش ذکری نیابیم و به وجود اصطلاحی خاص برای بیان آن پی نبریم. بنا بر این «ما می‌باید در نوشته‌های پهلوی یا با استعمال همان واژه مصطلح یونانی به صورت یک وام‌واژه روبرو شویم، یا به معادلی ایرانی برای آن برخورد کنیم».<sup>۲</sup> به همین دلیل هم، «مانی زندیق» به کار رفته در نوبکنده کر تیر، به معنای «مانی عارف» است و کاربرد مجازی واژه «زندیک» به معنای «ملحد» نیز به سبب دشمنی مفسدان ایرانی در روزگار ساسانی با آیین و عقاید مانی و مزدک بوده است.<sup>۳</sup>

رای بهار را می‌توان پذیرفت. چه، تأکید بسیاری از منابع نگاشته در دوران اسلامی بر اصل ایرانی داشتن واژه «زندیق»، گواه خوبی بر این مدعاست؛ چنان که برای نمونه، ابومنصور جوایلی آن را مشتق از «زند کرد»، «زنده کرد» و حتی «زینده» می‌داند و از اطلاق عام آن بر معتقدان به قدم عالم یاد می‌کند.<sup>۴</sup> و می‌دانیم که اصل ازلی بودن جهان، در شمار مهم‌ترین اصول جهان‌بینی‌های گنوستیک بوده است. و چه بسا محققانی

۱. که کشتارهای گسترده و فراموش‌نشده‌ی آنها را به دنبال دارد.

۲. مهرداد بهار، «زندیق»، جستاری چند در فرهنگ ایران، به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، ۱۳۷۳ش، ص ۲۶۴.

۳. همان، صص ۲۶۴ - ۲۶۵.

۴. ابومنصور جوایلی، المغرب من کلام الاعجمی علی المعجم، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۱ق، صص ۱۶۶ - ۱۶۷.

چون گلدتسیهر هم که با توجه به گستره گسترده معانی کفر، تعریف جامع زندیق را دشوار یافته‌اند،<sup>۱</sup> به چنین اطلاق‌های گونه‌گونی نظر داشته‌اند. چنان‌که اکنون، بر اساس نوشته طبری، که نویسنده کرتیر در کعبه زرتشت هم آن را تأیید می‌کند، می‌دانیم که عنوان «زندیق»، افزون بر مانویان و مزدکیان و آزاداندیشان، بوداییان و مسیحیان را هم در بر می‌گرفته است؛<sup>۲</sup> و راست‌گیشان مسلمان، با اطلاق این عنوان بر کسانی که اعتقادی جز ایمان پذیرفته آنها داشتند، حتی برخی فرقه‌های اسلامی را نیز مشمول این اطلاق دانسته‌اند.

البته، این روند صرفاً به آنها محدود نمی‌شود و در جریان سرکوب‌های معرفتی در دوران اسلامی، با چنان تنوع و گونه‌گونی و تناقضی در متن‌های نگاشته در این زمینه روبرو می‌شویم که بدون نقد و تحلیل تاریخی و بدون بهره‌گیری از نگاهی آسیب‌شناسانه نمی‌توان با آنها روبرو شد و به داوری پرداخت؛ به ویژه که در این متن‌ها، واژه «زندیق» معنایی بیش از پیش سیاسی به خود می‌گیرد و ساز و کاری حذف‌نگر می‌یابد؛ ساز و کاری که بسامدش را به ویژه در آثار نگاشته در رد آن فرقه‌های گنوستیکی به روشنی می‌توان یافت که ضمن برخورداری از یک جهان‌بینی همبسته و بسامان، در مواجهه با مشروعیت خلافت عباسی، منشی ستیزه‌جو و چالشگر داشته و پس از تشکیل حکومت‌های منطقه‌ای و محلی قدرتمندی در دو پهنه تمدنی ایران و مصر، موفقیت‌ها و دستاوردهایشان در زمینه‌های مختلف سیاسی / اجتماعی / اقتصادی / ادبی / هنری / علمی، در طول سده‌های چهارم تا ششم هجری، دورانی درخشان در تاریخ اسلام را رقم زد و بدانجا راه بُرد که به عنوان مهم‌ترین

1. R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1956, p.372.

2. H. H. Schaefer, *Urform und fortbildungen des Manichaischen System*, Leipzig, 1927, SS.65-157; O. Klima, *Manis Zeit und Leben*, Praha, 1962, SS.119-157.

رقیب عباسیان، از سوی ریزه‌خواران ایشان مورد طعن و نقض قرار گیرند: قرمطیان و اسماعیلیه.

بنا بر پژوهش‌های متأخر، دامنهٔ این طعن‌ها و نقض‌ها را از سدهٔ سوم هجری به بعد می‌توان پی‌گرفت؛ حتی در دوران پس از فروپاشی خلافت عباسی و نزد فرقه‌های ستیزه‌جوی این خلافت همچون زیدیه.<sup>۱</sup> با این حال، توجه به تعداد و حجم آثار نگاشته در این زمینه در اوج قدرت فاطمیان مصر و نزاریان ایران در سدهٔ پنجم هجری، ما را به تأمل بیشتری در منش ستیهندۀ ردیه‌های نگاشته در این سده وامی‌دارد؛ مَنشی که بازتابش را شاید بیش از همه در آثار اندیشمندی بتوان دید که تا واپسین سال‌های عمرش در ستیز با اسماعیلیان و اهل باطن کوشید و شگفتا که از تیغ همانانی جان سالم به در برد که از سوی مخالفانش لقب «حشاشی» – و به تعبیر این روزگاری‌اش: «تروریست» – گرفته بودند: ابوحامد محمد غزالی.

---

۱. از آن جمله است کتاب مشکوة الانوار در رد آموزه‌های اسماعیلیه از المؤید بالله، امام یحیی بن حمزة بن علی بن ابراهیم علوی (م ۷۴۵ ق) از علمای نامدار زیدی، که با این مشخصات منتشر شده است: به کوشش محمد السید الجلیند، ریاض، ۱۹۸۳ م.



از همین مجموعه منتشر می شود:

کشاکی های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی

کیش های یهودی - مسیحی در ایران عهد ساسانی

تاریخ کشاکش‌های مذهبی و معرفتی در ایران، بنا بر اسناد و مدارک موجود، گستره‌ای را در بر می‌گیرد که تا پدیداری نخستین قدرت‌های سازمان‌یافته‌ی سیاسی و حکومتی در هزاره‌ی نخست پس از میلاد راه می‌برد و تا کنونیت جامع‌ترین ایرانی نیز قابل پیگیری است.

در این میان ظهور ساسانیان سرآغاز روندی است که از تمرکزگرایی سیاسی تا تمرکزگرایی مذهبی راه می‌پیماید و به وحدت دین و دولت می‌انجامد. شاهان ساسانی مخالفان با این عمل را به عنوان بدعت‌گرا و زندیق به کیفر رساندند و موبدان زرتشتی هم در سنگ‌نوشته‌ها و متن‌های پهلوی بر مجازات این دگراندیشان تاکید کردند و بر این کار بالیدند.

۱۶۵۰ تومان

ISBN:964-7514-75-1



9 789647 451473



نشر اختران