

## **Genealogy of the Mu'tazilites's Notions in Zoroastrian texts**

**Naser Gozashteh\***  
**Ali Ramezan Damavandi\*\***

### **Abstract**

We seek to use the genealogic method of Michel Foucault, the contemporary French Philosopher, in this article to find the roots of *Mu'tazilites* ideas in Zoroastrian texts. Foucault, due to his approach, peruses the real signs from the present time to the past and looks for the overturned history. It means that he takes his approach from the present time to the past and makes them connected. Accordingly, He uses the genealogic method in his analyzes. In the present article, we begin with the simple accusations which *Mu'tazila* faced with in discussions and debates with other Muslim sects. They were accused of being Zoroastrian, *Shu'ubi* and *Ahle Ta'vil*. They were also accused of being *Qadar-Garā* (the distribution of good and evil things between God and human being), rationalist and justice oriented. In other words, they accused them of interpreting Islam with Iranian teachings and excommunicated them. The question, which our article tries to answer, is: Were these accusations true considering political and religious motivations? Our findings are followed by these Historical, theological and religious manifestations: 1- Some of the *Mu'tazila* were from *Mawāli* (Iranian) and non Arab people. 2- *Qadriye* was the sect which made the backgrounds for the arrival of *Mutazila* and they believed that Human being is not under compulsion and God does not do evil things. The enemies of *Qadariye* referred to a hadith attributed to the Prophet of Islam against *Qadariya*. 3- *Mu'tazilites* believed that religiousness is not limited to performing religious rituals and religion needs rational-mental and theological foundations. In other words, they believed that Religion is based on a religious-theological system and the

---

\* Assistant Professor, Department of Religion and Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran (Responsible author) ngozasht@ui.ac.ir

\*\* Ph. D. Student of History of Ancient Iran, University of Tehran, Tehran, Iran.

damavandi\_ali@yahoo.com

Received: 18.04.2016

Accepted: 02.01.2017



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

basis of this system is the mind. Zoroastrianism also has such a structure; the religious system of this religion is a God-centeredness and mind-based one and has a theological and religious structure as its foundation. Another part of religiousness in Zoroastrianism is performing the rituals and deed related to worship and praying. 4- The existence of theology among *Mu'tazilites* depended on argument and debate. Theological Arguments were much common in Zoroastrianism as well and the books *Matikan Hezar Dadestan* and *Dēnkard* are good examples of that. The mind that is the foundation of wisdom in the system of *Mu'tazilites* is indeed the mind dependant to morality or a control on good and evil and it has a same function in God and human being. In Zoroastrianism, mind or wisdom is one of the most important and fundamental concepts. According to the Words of Zoroaster in *Gathas*, it can be said that wisdom is the distinctive part of this religion from other religions. The importance of wisdom in this religion is so high that the meaning of the name of its main god is the lord of wisdom.

**Keywords:** Mutazila; genealogy; teodicy; comparative theology; zoroastrian texts

### **Bibliography**

- Ebn al Athir, al Kamel fi al Tarikh, Beirut, 4<sup>th</sup> vol, Dar al Sader, 2004.
- Ebn al Kathir, al Bedayat va al Nahayat, Beirut, 6<sup>th</sup> vol, 1<sup>th</sup> publish, Dar al Fekr, 2005.
- Kharazmi, Ebn al Malahemi, al Faegh fi osul al Din, edited with an introduction by Wilferd Madelung and Martin McDermott, Tehran, 1<sup>th</sup> publish, Iranian institute of philosophy, 2007.
- Ebn Nadim, Mohammad ebn Isaac, al Fehrest, translated by Reza Tajadod, Tehran, 1<sup>th</sup> publish, Asatir, 2002.
- Baghdadi, Abd alghaher, al Fargh beyn al Feragh, Beirut, Dar al kotob al elmaye.
- Baladhuri, Ahmad ebn Yahya, Fotuh al Boldan, translated by mohammad-e Tavakol, 1<sup>th</sup> publish, Tehran, Noghre, 1958.
- Kharazmi, Mohammad ebn Ahmad, Mafatih al Olum, translated by Hoseyn Khadiv Jam, Tehran, Elmi va Farhangi, 2004.
- Farrokhzadan, Farnabagh, Dēnkard, vol 3/1, translated by Fereydune Fazilat, Tehran, publisher Farhang-e Dehkhoda, 2002.
- -----, -----, Dēnkard, vol 3/2, ----- -- ----- -----, -----, publisher Mehr Aeen, 2005.
- Dēnkard, vol 5, transcription and translation by Jaleh Amouzgar and Ahmad Tafazzoli, Tehran, Moin, 2007.

- Dēnkard, vol 7, transcription and translation by Mohammad taghi Rashed-e-Mohassel, Tehran, Institute for Humanities and cultural studies, 2010.
- Zand-e Bahman Yasn, transcription and translation by Mohammad taghi Rashed-e-Mohassel, Tehran, Institute for Humanities and cultural studies, 2006.
- Shayest Nashayest, transcribed and translated by Katayune Mazdapour, Tehran, Institute for Humanities and cultural studies, 2011.
- Shahrestani, Mohammad ebn Abd alkarim, al Melall va al nehal, ed by Amir ali Mohanna and Ali hasan Faour, Beirut, Dar al marefat, 1992.
- Tabari, Mohammad ebn Jarir, Tarikhe al Rosole va al Moluk, translated by Sadegh-e Nashat, Tehran, Elmi va Farhangi, 2005.
- Shirazi, Mohammad and Ghorban ali Aghay Ahmad, Foucault's archeology and genealogy as a method against traditional historical methods in the social sciences, Social Science Research Letter, vol 3, number 4, From page 103 to page 126, 2009.
- Emrani, Yahya ebn al Abualkheyr, al Entesar fi al rade ala Motazeleh al ghadari al ashrrar, effort Soud ebn al Abdalaziz Khalaf, Riyadh, Islamic university, 1999.
- Farrokh Marde Bahraman, Madayan-e hezar dadestan, translated by Saeyd Oryan, Tehran, Elmi, 2012.
- Ghazi Abdaljabar, Sharhe al Osule al Khammse, Cairo, Vahabeh, 1956.
- -----, Fazl al Etezal va Tabaghat al Motazele, effort Fouad Seyyed, Tunisia/Algeria, al Dar al Tounesiat, 1965.
- -----, al Moghni fi abvabe alTohid va al Adl, effort Abraham Madkur and other, Cairo, al Moassesat al Mesri al ata lel talif va al ebma va al nashr, 1965.
- Ghazvini Razi, Abdaljalil, Alnaghz, ed by Mir Jalalaldin Mohaddes, Tehran, society for the national heritage of Iran, 1980.
- Christensen, Arthur Emanuel, L' Iran sous les Sassanides, translated by Rashid Yasami, Tehran, Seday moaser,2001.
- Gatha, translated by Abraham pour Davoud, Tehran, Asatir, 2005.
- Matnhaye Pahlavi, ed by Jamasb Ji, translated Saeyd Oryan, Tehran, Iran cultural heritage organization, 2003.
- Mashkour, Mohammad avad, Dictionary of islamic sects, Mashhad, Astane ghodse Razavi, 1989.
- al Maghrizi, Taghialdin Ahmad ben Ali ben Abdalghader, al Mavaez al Etebar fi zekr al khetat va al asar, ed by Dr. Ayman Fouad Seyyed, 4<sup>th</sup> vol, al-Forqan Islamic heritage foundation, London, 2003.
- Minoy-e Kherad, translated by Ahmad Tafazzoli, Tehran, Tous, 2006.

- Yashtha, translated by Abraham pour Davoud, 2 vol, Tehran, Asatir, 20051998.
- Gignox, Ph, Les Quatre inscriptions du mage Kirdīr, Association, pour l'avancement des études Iraniennes, Paris, 1991.
- Shaked, Shaul (tr),The wisdom of the Sasanian sages (Dēnkard VI), westview press, 1979.

## تبارشناسی انگاره‌های اعتزالی در متون زرتشتی

ناصر گذشته\* - علی رمضان دماوندی\*\*

### چکیده

اسلام در زمان و مکانی ظهور کرد که مناطق هم‌جواری از سطح تمدنی پیشرفته‌تری نسبت به جزیره‌ی العرب برخوردار بودند. این سرزمین‌ها از نظر ظهور و حضور عقاید و باورهای گوناگون، پیشینه‌ای بسیار طولانی داشتند و این امر، رواج و گسترش مباحثات و مجادلات الهیاتی در این مناطق را موجب شده بود؛ از این رو، اسلام در مکانی ظهور کرد که زمینه‌ی مساعد برای مجادلات الهیاتی و کلامی داشت. قرآن کریم مروج و مشوق تفکر و تعقل در دین بود؛ به همین دلیل، مباحث کلامی و الهیاتی و در نتیجه، عالمان این علم در اسلام و بین مسلمانان جایگاه بالایی داشتند. دین‌پژوهان و خاورشناسان و اسلام‌شناسان، بارها نقش باورهای پیش از اسلام را در شکل‌گیری دستگاه‌های کلامی اسلام بررسی کرده‌اند. معتزله در پیروان بحث و مناظره و ردیه‌نویسی با دیگر فرقه‌های مسلمان، همیشه با این اتهام روبه‌رو بودند که شما زرتشتی‌گرا (مجوس)، ایرانگرا (شعوبی) و زندیق (زندیک یا اهل تأویل؛ یعنی کسی که متون مقدس را تأویل می‌کند) هستید. معتزله همچنین به قدرگرایی (تقسیم حوزه‌ی کارهای خیر و شر میان انسان و خداوند) و عقل‌گرایی و عدل‌گرایی متهم بودند. به عبارت دیگر، آنان را به خوانش و تفسیر اسلام بر پایه‌ی آموزه‌های ایرانی، متهم و از این رهگذر، آنان را تکفیر می‌کردند. در این مقاله تلاش شده است که آیا این اتهام‌ها، جدای انگیزه‌های سیاسی، رقابتی و فرقه‌ای، رنگی از حقیقت دارد یا ندارد. این امر واقعیت دارد که شماری از اعتزالیان، موالی (ایرانیان) و غیرعرب بودند و در محیط عرب‌های مسلمان زندگی می‌کردند؛ مانند بصره و کوفه (که یا سابقه سکونت نداشتند یا موالی و اعراب به شکل هم‌زمان آن‌ها را ساکن کردند). در پژوهش حاضر، این مسئله با رویکردی تطبیقی و مقایسه‌ای بررسی شده است. شبهات زیادی در مسائلی مانند: صفات خداوند به‌ویژه صفات ذات، مبحث رؤیت، آزادی اراده و گزینش، استطاعت پیش از فعل، لزوم و وجوب ایمان عقلی، حسن و قبح ذاتی، مبحث آلم، صدور خیر محض از ذات پروردگار و ناتوانی او در ارتکاب فعل قبیح، موجب شده است تأثیرپذیری دستگاه کلامی معتزله از انگاره‌های زرتشتی، امری ممکن و حتی متحقق دانسته شود. سرانجام نتیجه گرفته شد ایرانیان با توجه به پیشینه‌ی یزدان‌شناسی رسوخ‌کرده در ذهن و زبان‌شان، خوانشی عقل‌مدارانه و عدل‌مدارانه از اسلام به‌دست آوردند؛ مکتب معتزله محصول این خوانش بود.

### واژه‌های کلیدی

اعتزال، تبارشناسی، عدل‌گرایی، کلام تطبیقی، متون زرتشتی

ngozasht@ut.ac.ir

damavandi\_ali@yahoo.com

\* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران، تهران، ایران (مسئول مکاتبات)

\*\* دانشجوی دکتری تاریخ گرایش ایران باستان، دانشگاه تهران، تهران، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۱/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۳

## طرح مسئله

بی‌تردید معتزله یکی از مهم‌ترین و معتبرترین فرقه‌های مسلمانان بودند که به‌خوبی از ظرفیت عدل‌مدارانه دین اسلام بهره بردند و یک دستگاه الهیاتی ساختارمند بر پایه عقل و عدل و استوار بر قاعده آزادی طراحی کردند و بنا گذاشتند. معتزله در گیرودار بحث و مناظره و ردیه‌نویسی با دیگر فرقه‌های مسلمان، همیشه با این اتهام روبه‌رو بودند که شما زرتشتی‌گرا (مجوس)، ایرانگرا (شعوبی) و زندیق (زندیک یا اهل تأویل؛ یعنی کسی که متون مقدس را تأویل می‌کند) هستید. معتزله همچنین به قدرگرای (تقسیم حوزه کارهای خیر و شر میان انسان و خداوند) و عقل‌گرایی و عدل‌گرایی متهم بودند. به عبارت دیگر، آنان را به خوانش و تفسیر اسلام بر پایه آموزه‌های ایرانی، متهم و از این رهگذر، آنان را تکفیر می‌کردند. در مقاله حاضر تلاش شده است که آیا این اتهام‌ها، جدای انگیزه‌های سیاسی، رقابتی و فرقه‌ای، رنگی از حقیقت دارد یا نه. این امر واقعیت دارد که شماری از اعتزالیان، موالی (ایرانیان) و غیرعرب بودند و در محیط عرب‌های مسلمان زندگی می‌کردند؛ مانند بصره و کوفه (که یا سابقه سکونت نداشتند یا موالی و اعراب به شکل هم‌زمان آن‌ها را ساکن کردند). از این موالیان معتزلی، علاوه بر افراد سرشناس‌تر مانند ابوالهذیل علاف، نظام و عمرو بن عبید، افرادی مانند سُبویه اسواری معروف به ابویونس بودند که بر پایه پاره‌ای از روایت‌ها، معبد جهنی، مسئله قدر (اعتقاد به آزادی اراده) را از او گرفته است. در این میان، البته جنبش شعوبیه نیز شایان تأمل و بررسی است. در پژوهش حاضر کوشش شده است این مسئله به گونه‌ای تبارشناسانه در متون زرتشتی پیگیری شود و پیوندها و رگه‌های مشترک و همپوش با اصول باور معتزله، شناسایی و بازگو شود.

اسناد مطالب پیش‌گفته در منابع گوناگونی یافت می‌شود. منابع کلامی اهل حدیث و اشاعره، حدیثی منسوب به پیامبر (ص) را نقل کرده‌اند به این مضمون:

«القدریه مجوس هذه الامه» یعنی قدرگرایان زرتشتیان این امتند (عمرانی، ۱۴۱۹: ۱۴۷؛ عریان، ۱۳۸۲: ۳۸). منابع یادشده برآند که قدریه همان معتزله‌اند. در روایت دیگر، از ایشان می‌پرسند که قدریان کیستند. ایشان می‌فرمایند کسانی که اعتقاد دارند امور خوب و شایسته از ناحیه خدا و امور زشت و ناپسند از ابلیس سر می‌زند؛ در صورتی که هم نیکی‌ها و هم بدی‌ها تنها از خدا سر می‌زند (عمرانی، ۱۴۱۹: ۱۵۱-۱۵۲). در زمان حکومت بنی‌امیه و در روزگار عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶ ق)، قدریه یا به اصطلاح پیشگامان معتزله ظهور کردند و با فرقه‌های مخالف خود همچون جبریه اختلاف داشتند. جبریه معتقد بودند که هیچ کاری از انسان‌ها سر نمی‌زند و خیر و شر را به خدا نسبت می‌دادند. برخلاف آنان، معتزله و قدریه طرفدار قدرت و آزادی اراده انسان بودند و آدمی را در کردار و رفتار خویش آزاد می‌پنداشتند. این فرقه‌ها بر اثر نفوذ کلام زرتشتی در اسلام پیدا شدند؛ به همین دلیل، مخالفان این فرقه‌ها، قدریه یا معتزله را مجوسان یا زرتشتیان امت اسلام می‌خواندند و می‌گفتند زرتشتیان به دو اصل خیر و شر معتقد بودند و انسان را در برگزیدن یکی از آن دو مختار می‌دانستند و معتزله نیز انسان را در برگزیدن راه خیر و شر آزاد می‌پنداشتند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵ ج ۸: ۳۲۶-۳۲۷؛ مشکور، ۱۳۶۸: ۳۸). عبدالقاهر بغدادی به هنگام بازگو کردن عقاید نظام از ردیه او علیه دوگانه‌گرایان (ثنویه) یاد می‌کند و می‌گوید نظام، کتابی علیه دوگانه‌گرایان (= ثنویه یا مانویان) نوشته و از عقاید مانویان انتقاد کرده است. مانویان برآند که نور در هر حالی کار خیر انجام می‌دهد و بر انجام‌دادن کارهای شر توانا نیست و تاریکی همواره کار شر انجام می‌دهد و بر انجام‌دادن کار خیر توانا نیست (البته با در نظر گرفتن تفاوت‌های موجود بین شر مانوی متفاوت و شر زرتشتی). نظام از اینکه دوگانه‌گرایان تاریکی را به دلیل کارهای بدش نکوهش می‌کنند، متعجب شده است؛ زیرا کار خیر از تاریکی بر نمی‌آید. بغدادی از نظام خرده می‌گیرد که

مباحث دینی و اعتقادی در قلمرو این حکومت‌ها به شکلی سازمانمند و ساختارمند شکل گرفت. همچنین هریک از این دو دین در طول زمان دچار دگرگونی‌ها و تحولاتی در زمینه‌های گوناگون شدند که البته این موارد در دین مسیحیت به شکلی آشکار درخور بررسی است؛ زیرا با تشکیل کلیسای شرق، این دین به شکل صریح دچار گسست شد؛ آن هم دویارگی‌ای که از یک بحث مهم درباره‌ی ماهیت عیسی مسیح ناشی بود. همچنین در این دوره با ظهور برخی از دین‌ها و آیین‌های نو در این قلمرو، شرایط ویژه در زمینه‌ی مجادله‌های دینی فراهم شد. ظهور دینمانی (۲۴۰م) در دوره‌ی شاپور یکم (۲۴۱-۲۷۳م) (واگذاری حکومت به شاپور در زمان حیات اردشیر یکم انجام گرفت؛ یعنی در سال ۲۴۰م؛ اما تاجگذاری و آغاز رسمی سلطنت این شاه بعد از مرگ اردشیر صورت گرفت) و آیین مزدکی در دوران کواد یکم (۴۸۸-۵۳۱م) در ایران و پدیدآمدن فرقه‌های مسیحی مانند فرقه‌ی آریوسی، یعقوبی، نسطوری و... و کوشش هریک از این فرقه‌ها برای اثبات انگاره‌های خود و یا رد باورهای دیگری، شرایطی خاص را در زمینه‌ی برخوردهای الهیاتی به وجود آورد که شاید در نوع خود بی‌مانند بود. بدین‌سان اسلام در زمانی ظهور کرد و در مکانی گسترش یافت که از نظر بحث‌ها و مجادله‌های الهیاتی، زمینه و بستر بسیار مساعدی داشت. با آغاز دوران اموی (۴۱ق) و استقرار حکومت اسلامی در خاندان بنی‌امیه و فروکش کردن تب‌آغازین کشورگشایی‌ها، زندگی جامعه نیز وارد مرحله‌ای دیگر شد؛ مرحله‌ای که در آن توسعه‌ی زندگی اجتماعی در سایه‌ی بازرگانی، اقتصاد، امنیت و رفاه نسبی قرار گرفت. این فراغت از جنگ و درگیری، شرایط مناسبی را برای بروز و نمود بحث‌های الهیاتی و دینی فراهم کرد. مسلمانان از یک‌سو با جوامع دیگری روبه‌رو شده بودند که از لحاظ اعتقادی و ایمانی با ایشان متفاوت بودند؛ مانند مسیحیان، زرتشتیان، ثنویه و... که برخورد با ایشان شیوه‌ی ویژه خود را می‌طلبید. همچنین جامعه به دلیل برخی

شما اعتقاد داری که خداوند را می‌باید به دلیل انجام کارهای شایسته‌ای همچون دادگری و راستگویی شکرگزار باشیم؛ با اینکه عقیده دارید که خدا توانایی ستمگری و دروغ را ندارد (بغدادی، بی‌تا: ۹۶، ۹۸، ۱۰۱). بغدادی در جای دیگر تصریح می‌کند دوگانه‌گرایان و زرتشتیان را کسانی می‌داند که آفرینش همه‌ی خیرها و خوبی‌ها را به خدا و آفرینش (پدآفرینش) شرها و بدی‌ها را به تاریکی و شیطان نسبت می‌دهند (بغدادی، بی‌تا: ۲۰۹). جالب است که بغدادی به هنگام توضیح عقاید باطنیه چنین می‌گوید: «آن کسانی که دین باطنیه را پایه گذاشتند، پدرانشان زرتشتی (= مجوس) بودند و آنان به دین پدرانشان تمایل داشتند؛ ولی از ترس شمشیر مسلمانان این گرایش خود را آشکار نمی‌کردند؛ شماری از دانشوران ایرانی چاره‌کار را در وضع کردن قواعدی می‌دانستند که اگر کسی آنها را بپذیرد، در باطن، دین زرتشتی را برتر می‌انگارد. آنان آیات قرآن و روایت‌های پیامبر(ص) را بر پایه‌ی آن قواعد تأویل می‌کنند (بغدادی، بی‌تا: ۲۱۵؛ قزروینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۰۶).

#### مقدمه

بررسی تاریخ اندیشه به‌ویژه در حوزه‌ی تاریخ اسلام و در محدوده‌ی قلمرو اسلامی، به نگاهی جامع نیازمند است. اسلام در حالی ظهور کرد که سرزمین‌های اطراف حجاز از نظر سطح تمدنی در مراحل بسیار پیشرفته‌تر نسبت به آن قرار داشتند. حکومت‌های ساسانی و روم شرقی در شمال و شرق شبه‌جزیره، افزون بر توان بالای اقتصادی، سیاسی و نظامی، مرکز فعالیت‌های فکری نیز بودند. وجود مراکز علمی مانند گندی‌شاپور و حران در ایران، و اسکندریه و انطاکیه در قلمرو بیزانس، گسترش و بالیدن علوم در شاخه‌های گوناگون را موجب شد. همچنین با رسمی شدن دین زرتشت در ایران با روی کار آمدن حکومت ساسانی (۲۲۴ م) و با آزاد شدن دین مسیح در روم با فرمان میلان (۳۱۳ م) و در نهایت رسمی شدن آن،

از رویدادهای داخلی مانند کشته شدن خلیفه سوم (۳۵ق) و مناقشه‌هایی که بر سر آن رخ داد و نیز درگیری‌های حضرت علی(ع) با معاویه، دچار مسائلی شده بود که پاسخگویی بدان‌ها را از سوی برخی ایجاب می‌کرد. در چنین شرایطی نخستین فرقه‌ها به وجود می‌آیند؛ فرقه‌هایی چون خوارج، مرجئه، قدریه (= پیشگامان معتزله). هریک از این فرقه‌ها در شرایط ویژه‌ای برآمدند؛ اما بحث در اینجا بر سر ریشه قدریه یا معتزله است. بیشتر منابع برآنند نخستین کسی که درباره قدر صحبت کرد و آن را ترویج داد، معبد جهنی (مقتول ۸۰ق) (ابن اثیر، ۱۴۲۰: ۴۵۶؛ ابن کثیر، ۱۴۲۵: ۱۵۱؛ طبری، ۱۳۸۴: ۴۰) است. در برخی از منابع به استاد معبد در اعتقاد به قدر اشاره شده است. نام این شخص را ابن ندیم، ابویونس اسواری، معروف به سنسویه، آورده است. ابن ندیم درباره نخستین کسی که در قدر و عدل و توحید سخن راند از قول بلخی می‌گوید: نخستین کسی که در قدر و اعتزال سخن به میان آورد، ابویونس اسواری، یکی از اساوره و معروف به سنسویه بود و معبد جهنی، دنباله‌رو او بود (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۲۹۰). مقریزی نیز همین نظر را دارد (المقریزی، ۱۴۲۴: ۴۳۵). شهرستانی نیز در ذیل قدریان نخستین، در کنار معبد جهنی و غیلان دمشقی به یونس اسواری اشاره می‌کند (شهرستانی، ۱۴۱۳: ۴۰). نام این شخص به دلیل داشتن پسوند «اویه» (در زبان پهلوی در معنای تصغیر است، اما در باب تحبیب به‌کار می‌رود) و همچنین اسواری بودن او که نشان‌دهنده تعلق او (خاندان او) به طبقه سواران دوره ساسانی است که نخبه سپاه ایران در آن دوران بودند، نشان از ایرانی بودن این شخص دارد. خوارزمی نیز به این نکته درباره اساوره در باب ششم از مقالات اول کتاب خود پرداخته است. خوارزمی در ذیل واژه اساوره آورده است: جمع اُسوار یا اسوار به معنی فارس یا سوارکار است؛ ولی ایرانیان تنها مرد دلاور و پهلوان را اسوار می‌گویند (خوارزمی، ۱۳۸۳: ۱۱۱). خوارزمی با حصر معنای این واژه به وضوح نشان می‌دهد

که این واژه به گروه ویژه‌ای دلالت دارد و این معنا، ادعای ما را درباره ایرانی بودن سنسویه تقویت می‌کند. نشانه دیگری که ما را در رسیدن به نتیجه‌ای مطمئن‌تر راهنمایی می‌کند، اشاره‌ای است که در برخی از متون تاریخی درباره پیوستن سپاهی از اساوره به اعراب مسلمان در زمان حمله به ایران آمده است. بر پایه روایت، سپاه اسواری که از سوی یزدگرد به مقابله با سپاه اعراب در راهرمزد مأمور شده بودند، پس از محاصره در گلبانیه به مذاکره با بزرگان اقدام می‌کنند و در نتیجه موافقت ایشان با ابوموسی اشعری، فرمانده سپاه عرب، به شرط اسلام آوردن و شروطی دیگر به سپاه اسلام می‌پیوندند و در بصره، ساکن و حلیف (هم‌پیمان) قبیله بنوتیمیم می‌شوند (بلاذری، ۱۳۳۷: ۵۲۰-۵۲۱؛ طبری، ۱۳۸۴: ۳۸۹-۳۹۰). چنانچه ذکر شد، گزارش‌های مربوط به معبد جهنی نیز به این نکته اشاره دارند که او در بصره زاده شده است. بنابراین، پذیرفتن این نکته که استاد معبد یک ایرانی نومسلمان (یا حداکثر یک نومسلمان زاده) بوده است، امری است که شواهد تاریخی تا اندازه زیادی بیان‌کننده آن است.

روش ما در تحلیل و پردازش داده‌ها همان روشی است که میشل فوکو، فیلسوف معاصر فرانسوی، مبتکر آن بود؛ این روش تبارشناسی نام دارد. این مقاله درباره این روش بحث نمی‌کند. برای مطالعه این روش به این مقاله مراجعه شود (شیرازی، زمستان ۱۳۸۸، سال سوم، شماره چهارم).

### جایگاه متکلمان علم کلام (= یزدانشناسی)، به‌عنوان

#### الهیات ساختارمند

علم کلام، علم اصول دین یا علم نظر و استدلال دینی است که با دانستن آن می‌توان عقاید دین اسلام را از روی دلیل به دیگران، ثابت و شبهه‌های مربوط به آن را رد کرد. هرچند در همه دوره‌ها این علم با اقبال همه گروه‌ها و مذاهب‌های اسلامی روبه‌رو نبوده است، گروه‌های مخالف نیز برای رد کردن این علم و از میان برداشتن متکلمان، ناگزیر بودند وارد یک گفتمان کلامی شوند. در میان



مذاهب دیگر، مجادله و مناظره می‌کردند و کار رایج آنها ردیه‌نویسی بود. در این زمینه کتاب‌های *فصل الاعتزال* و *طبقات المعتزله* که خود شامل سه کتاب است و کتاب *طبقات المعتزله* ابن مرتضی، منابع درخور توجهی هستند.

پیکربندی دین زرتشت نیز به همین سبک و سیاق است. دستگاه الهیاتی این دین بر خدامحوری و عقل‌محوری مبتنی است و ساختاری یزدانشناختی و کلامی دارد که بنیاد این دین را تشکیل می‌دهد. بخش دیگری از دینداری در دین زرتشت به انجام دادن آیین‌ها و کارها و اعمال مربوط به پرستش و نیایش است. دین زرتشت، دیانتی خدامحور و کتاب‌محور و از این رهگذر، فهم‌محور و تفسیر‌محور است.

مبحث یزدانشناخت یا علم کلام در دیانت زرتشتی اهمیت ویژه‌ای دارد. پیامبر این دین در میان دین‌آوران بزرگ، تنها پیامبری است که پیش از رسیدن به پیامبری، از آموزش‌های دینی در سطح عالی برخوردار بوده است. بنابراین، مباحث مرتبط به حوزه یزدانشناسی در این دین، با خود پیامبر به صورت جدی مطرح می‌شود. زرتشت با کشیدن خطی قاطع میان پیروان اهورمزدا و اهریمن و مشخص کردن مقام و جایگاه نیروهای مرتبط با آن دو، ساختار الهیاتی پایه‌گذاری کرد که از همان آغاز وجود، دستگاه کلامی (یزدانشناسی) را برای این دین ضروری کرد. تأکید زرتشت بر ایمان مبتنی بر گزینش و انتخاب آگاهانه و نه صرف بندگی و فرمانبرداری، و همچنین تأکید او بر خردورزی در اصول دین، نشان از یک ساختار عقلانی در این نوع از دین‌ورزی دارد (پوردادو، ۱۳۸۴، ۲:۳۰؛ ۱۱:۳۱). وجود یک ساختار کم و بیش منسجم از عناوین دینمردانی دریافت می‌شود که در *گاهان* آمده است. در *گاهان*، زرتشت خود را *zaota* (زوت یا زوتر)، به معنای پیشوا / روحانی واجد شرایط، می‌خواند و گاه از خود با عنوان *مئثرن* / *مانئرن* (آنکه مانئره یا کلام الهام‌آمیز مؤثر می‌سراید)، یاد می‌کند (همان، ۱۳:۳۲؛ ۶:۳۳) ارجاع نامشخص است؛ شیوه ارجا به *گاهان*، مانند سایر متون

فرقه‌های گوناگون مسلمان، معتزله از بنیانگذاران کلام و به‌مثابه یک علم است. هرچند آنان از سوی بسیاری از اهل حدیث و اشاعره به بددینی و سست‌اعتقادی متهم شده‌اند، بی‌تردید معتزله، دانشمندان و متکلمان مؤمن و دینداری بودند که برای دینداری خود پیکربندی ویژه‌ای طراحی کرده بودند. این پیکربندی کلامی طبیعتاً وجود متخصصان و دانشورانی دین‌شناس و اسلام‌شناس و به اصطلاح متکلم را ایجاد می‌کرد. تعداد متکلمان معتزلی در جامعه شایان توجه بود و وظیفه آنان پاسداری و نگاهداشت باورهای دینی در برابر آسیب‌ها و خطرهای بیرونی و حفظ این عقاید برای پیروان، از رهگذر استدلال‌های باورپذیر بود. آنان بر آن بودند که دینداری صرفاً در انجام شماری از آیین‌های دینی منحصر و خلاصه نمی‌شود و دیانت به اصل و اساس فکری عقلی و کلامی (یزدانشناسی) نیاز دارد. به دیگر سخن، هسته مرکزی دین، دستگاه الهیاتی کلامی است که عقل (خرد)، بنیاد این دستگاه را ساخته است. این بخش از دین، اصول دین یا به عبارت خود آنان، «اصول خمسه» نام داد. بخش‌های آیینی و عبادی دین، زیر عنوان فروع دین است. به‌طورکلی، خردورزی و عقل‌مداری شالوده این دستگاه و ساختار الهیاتی است. دین اسلام از نظر آنان، دینی خدامحور و کتاب‌محور و از این رهگذر دینی فهم‌محور است. بر این پایه، علم کلام که به بیان استدلالی و عقلانی اصول دین می‌پردازد، مهم‌ترین علم دینی است و با اینکه کتاب و سنت، جایگاه و اعتبار خود را دارد، اینها هم به‌نوبه خود اعتبارشان را از عقل می‌گیرند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۴: ۱۳۹)؛ اما همه اینها به دانشمندان معتزلی (متکلمان) وابسته بود که از دین و کیش خود با مناظره، جدل، زبان‌آوری، ادبیات، منطق و آموزه‌های دینی در برابر بی‌دینان و بددینان دفاع می‌کردند. کتاب‌های گوناگون با نام *طبقات المعتزله*، شرح حال یکایک این دانشمندان را به همراه نام آثار و فعالیت‌های کلامی ایشان نوشته شده است. متکلمان معتزلی در برابر دانشمندان دیگر ادیان و

دینی، مانند شیوه ارجاع به کتاب مقدس است؛ عدد سمت راست، نشانه‌های مدنظر است و عدد سمت چپ، نشان‌دهنده بند است. ظهور و رتبه‌بندی مقامات دینی معمولاً تبعی و در نتیجه ادامه و استمرار یک دین به وجود می‌آید؛ بنابراین، حضور چنین تقسیم‌بندی در آغاز حیات دین زرتشت از جمله شواهدی است که نظام‌مندبودن این دین را از همان آغاز نشان می‌دهد. همچنین اشاره‌هایی که در برخی از متن‌های پهلوی به مذاهب و برخی گروه‌ها و سران آنها شده است، نشان‌دهنده گرم‌بودن بازار مجادلات کلامی در این دین است؛ برای نمونه، در کتاب *ماتیکان هزار دستان* به فتوای مختلف درباره یک حکم، همراه با نام صادرکننده آن اشاره شده است؛ نام‌هایی مانند پوسانوه آزادمردان، بهرام، وایه‌یار، مردگ (فرخ مرد بهرامان، ۱۳:۱؛ ۱۰:۷؛ ۱۰:۱۰؛ ۵:۱۸؛ ۱:۱۸) و غیره. هر چند بیشتر این نام‌ها با حوزه‌های فقهی و قضایی دین (فروع دین) مرتبط هستند، می‌توانند دلیلی بر وجود مکاتب مختلف فکری باشند؛ البته در برخی از متن‌ها به صورت نمایان‌تری به این گروه‌ها با عنوان چاشتگ *tagčāš* اشاره شده است. در *شایست ناشایست* از چهار چاشته نام برده شده است. چاشته آدور هر مزد و آذر فرنیغ نرسی و نیوگشسپ و سوشیناس (مزداپور، ۱۳۹۰: ۳:۱). هرچند این چاشته‌ها بیشتر مکاتب مختلف فقهی هستند، بی‌شک هر مکتب فقهی بر یک دستگاه کلامی (یزدان‌شناسی) مبتنی است. اشاره به آذرباد ماریسپندان، یکی از صادرکنندگان فتوا (همان: ۲۲:۸)، نشان‌دهنده پیوند عمیق بین علم اصول و فروع دین است. ما می‌دانیم که آذرباد ماریسپندان از طرف شاپور دوم ساسانی (۳۰۹-۳۷۹ م) مأموریت یافت تا متن *مصّحّ* و متقنی از *اوستا* ارائه دهد. آذرباد سرانجام موفق به تهیه یک نسخه مرجع می‌شود و حقانیت این نسخه را با انجام دادن *وَرِ* گرم اثبات می‌کند (محصل، ۱۳۸۹: ۴:۵). بخشی از مطالب مذکور در *اوستا* درباره مسائل مرتبط با اصول دین است؛ بنابراین، ایجاب می‌کند که آذرباد، افزون بر دانسته‌های فقهی، انگاره‌های کلامی را نیز دارا باشد.

آذرباد در *زند بهمن* یسن نیز مصلح نامیده شده است (محصل، ۱۳۸۵: ۲۵:۳). این آذرباد همان کسی است که در متن‌های پهلوی نیز سخنانی به او منسوب است. در میان این سخنان که بیشتر اشاره به حکمت عملی دارند (میزان مسائل فقهی در آن بسیار اندک است)، گاهی سخنانی آمده است که جنبه کلامی دارند. چنانچه در جایی اشاره به منشأ شر دارد و در جایی دیگر آمده است که: هرکس باید بداند که من از کجا آمده‌ام. از بهر چه چیز آمده‌ام. به کجا باز خواهم گشت (Gignox, 1991, p.184). این جمله‌ها بی‌شک مربوط به حوزه اصول و مبانی دین بوده‌اند و در زمره مباحث کلامی قرار می‌گیرند؛ زیرا در آن، سخن از منشأ و هدف آفرینش آدم و خویشکاری اوست؛ البته این جمله‌ها ریشه‌ای کهن‌تر داشته‌اند و از ارکان ایمان مزدیسنی هستند. کهن‌ترین شکل آن، همان است که در *گاهان*، یسنا ۱۲ آمده است. سرانجام باید به مندرجات بند ۲۳۱ از کتاب *ششم دینکرد* اشاره کرد. در آن بند آمده است: در برابر اشموغان، هیچ‌کس به غیر از روحانی‌ای که وظیفه‌اش بحث و گفتگو درباره این مسائل است و می‌تواند به‌گونه‌ای سخن بگوید که خود را نجات دهد و شخص بدعتگذار را در مناظره شکست دهد، نباید خودسرانه این مهم را انجام دهد. بنابراین، مباحث مرتبط با حوزه اصول دین، در حیطه وظایف گروه ویژه‌ای از دینمردان بوده‌اند. این افراد از آموزش‌های ویژه‌ای در زمینه مسائل کلامی و چگونگی جدل در مسائل اصولی دین برخوردار بودند. گفته بالا را با استناد به بندهایی دیگر از همین کتاب می‌توان تقویت کرد. در جایی سخن از چندلایگی دین به میان آمده است: آنان همچنین معتقد بودند که دین هفت لایه دارد که بیرونی‌ترین آن را حکما، کلام مقدس و زند دانسته‌اند (Gignox, 1991, pp.84-95). بی‌شک موضوعاتی از این دست، با حوزه فروع دین مرتبط نبوده‌اند؛ بلکه با اصول دین مرتبط بوده‌اند و بدون هیچ‌گونه تردیدی، مبحث تأویل به مباحث کلامی و اصولی دین متعلق است.

برای دینمردان زرتشتی به وجود آورد که تا آن زمان، کمتر با آن درگیر بودند. این درگیری‌ها از دوران آغازین سلسله ساسانی مشاهده می‌شود. در یک چهارم واپسین سده سوم مسیحی، کردیر، موبدان موبد بزرگ، از سرکوب و مقابله با پیروان سایر ادیان و مذاهب یاد می‌کند. کردیر در بند ۳۰ کتیبه‌اش در نقش رستم (KNRM) از برخورد با بودائی‌ان، هندوها، مسیحیان، مانویان و غیره یاد می‌کند (Gignox, 1991, P.42)؛ البته این نوع از برخورد، به شرایط و زمان‌های ویژه‌ای محدود بوده است و از نظر عقلی نیز این نوع برخورد همیشه مناسب نبوده است؛ بنابراین، روحانیان زرتشتی برای حفظ مردم در دایره دین، باید دست به اقداماتی می‌زدند که بیشتر جنبه اقناعی و استدلالی داشته باشد تا جنبه تهاجمی و سرکوب‌گرانه. نهاد روحانیت در دوره ساسانی از مقامات و مراتب گوناگونی تشکیل می‌شد. پایین‌ترین این مراتب مغ بود که رئیس این گروه را مغان مغ می‌نامیدند و گویا رئیس آتشکده‌های بزرگ بودند. بعد از آنان موبدان بودند که رئیس آنها به منزله رئیس تمام روحانیان بود و موبدان موبد نام داشت. از دیگر مراتب روحانیان، هیربد و هیربدان هیربد بودند. دیگری، مغان اندرزید بود که گویا لقب موبدان موبد بود. سرانجام ورتد و دستور بود که گویا در مسائل مذهبی و معقول و مشاوره قضایی متخصص بوده است (کریستنسن، ۱۳۸۰: ۸۴-۸۵). بی‌شک تشکیل یک حکومت متمرکز سیاسی برای اداره قلمرویی که پیش از آن در مدت حدوداً پنج سده با یک نوع آزادی سیاسی و دینی اداره شده است، تشکیل یک نهاد متمرکز و سلسله مراتبی دینی را نیز امری بایسته می‌کرد. در این قلمرو پهناور، پیروان ادیان گوناگون می‌زیستند؛ در نتیجه، به‌طور طبیعی نهاد دین به وجود عده‌ای از روحانیون نیاز داشت که وظیفه ایشان، زدودن شبهه‌های اشموغان (مرتدان و یا اشخاصی که قرائت دیگری غیر از قرائت رسمی دین داشتند) بود. نام این گروه از روحانیان به شکل واضح، بر ما دانسته نیست؛ اما

از دیگر اشارتی که در این کتاب آمده است و می‌تواند استفاده شود نکته‌ای است که در بند ۲۱۶ کتاب ششم دینکرد آمده است. در آنجا می‌خوانیم: هیچ‌کس با دین دشمن‌تر از اشموغان نیست؛ چون غیر از اشموغان هیچ دشمن دیگری نیست که به درونی‌ترین لایه دین نفوذ کند. این اشموغان در لباس کسی که ناقل کلام مقدس است، وارد درونی‌ترین لایه‌های دین می‌شوند. برخی حتی بسیار به دین نزدیک می‌شوند (ibid, 1991, pp.84-85). اگر جملات بالا به ترتیب پشت سر هم قرار داده شود، چند نکته معلوم می‌شود: ۱. اینکه دین، بطون دارد و تأویل‌پذیر است؛ ۲. عده‌ای می‌کوشند تا با استفاده از تأویل، خوانش خود را از دین ارائه دهند. این نکته شایان توجه است که بنا به مندرجات مینوی خرد، این اشموغان یا پاره‌ای از ایشان، در زمره طبقه روحانیانند (۲۸، ۷:۵)؛ ۳. گروهی از دینمردان آموزش‌دیده و متخصص (شاید گروهی که از آنان با عنوان دستور *dastvar* یاد شده است)، آماده پاسخگویی به شبه‌ها و یا پرسش‌های کلامی اشموغان هستند. همه موارد یادشده، مسائلی هستند که با مسائل کلامی پیوند دارند و نشان‌دهنده اهمیت و رواج این علم در میان ایرانیان زرتشتی در دوران پیش از اسلام‌اند.

دین زرتشت در میان ادیان وحیانی جهان، تنها دینی است که پیامبر آن آموزش‌های دینی و مذهبی داشته است؛ بنابراین از همان آغاز، سلسله طبقات روحانی و دینمردان داشته است؛ چنان‌که در *اوستا* از مقاماتی مانند، زوتر، راسپی، آثرون، مانثرن و غیره سخن به میان آمده است. در اینجا، برخی از مراتب روحانیان به‌ویژه در دوران ساسانی (۲۲۴-۶۵۱ م) معرفی شده است. در این دوران، دین زرتشت، دین رسمی و غالب، واپسین مرحله تکامل خود را طی می‌کند. دوره ساسانی به دلیل گسترش ادیان شرقی مانند بودیسم در شرق ایران و ظهور برخی از ادیان و مذاهب جدید در داخل کشور مانند دین مانوی و کیش مزدکی و از سوی دیگر، آزادی و سرانجام رسمی شدن مسیحیت در امپراتوری روم، شرایط ویژه‌ای را

در بند ۲۳۱ از کتاب ششم دینکرد اشاره شده است که: آنان (مرجع ضمیر در متن به خردمندان اقدم بازمی‌گردد) باور داشتند زمانی که اشموغان وارد دین می‌شوند و بر سر هستی و نیستی دین و ایزدان جدل می‌کنند، هیچ‌کس غیر از روحانی‌ای که خویشکاری‌اش بحث و گفتگو درباره‌ی این مسائل است و می‌تواند به‌گونه‌ای سخن بگوید که خود را نجات دهد و اشموغ را شکست دهد (؟) و بر این نکته تأکید دارد که روحانی مخصوص آموزش‌دیده باید به مقابله با اشموغ بپردازد و این نشان از وجود یک طبقه از علمای متخصص در بحث از اصول دین دارد که بسیار به خویشکاری متکلمان مسلمان نزدیک‌اند (Gignox, 1991, pp.90-91). در این بند، سخن از اشموغانی است که منکر وجود ایزدان شده‌اند. مسئله وجود داشتن یا نداشتن ایزدان، با اصول دین مرتبط است و بخشی از ایرادهای واردشده اشموغان در چند فصل آغاز کتاب سوم دینکرد وجود دارد؛ ایرادهایی مانند: پرستش عناصر، ایرادهای فقهی مانند آداب طهارت، قربانی و فدیة، اصالت متون دینی و... (فضیلت، 1381: کرده ۱-۱۰). هرچند شاید برخی از این پرسش‌ها از راه فقه پاسخ داده شود، مسائلی مانند پرستش عناصر و یا اصالت متون دینی از جمله مسائلی هستند که در زمره موضوعات کلامی جای می‌گیرند. بنابراین، برای پاسخ‌دادن به این مسائل به دینمردی نیاز است که به مسائل معقول و منقول دین آگاه باشد تا به شبه‌های اشموغان پاسخ دهد. این شخص از نظر وظایف همچون متکلمان دوران اسلامی است.

### جایگاه عقل

در اینجا این پرسش طرح می‌شود: این عقل و خردورزی که معتزله اساس الهیات خود را بر آن استوار کرده‌اند، چه بافت و کرد و کاری دارد و در پهنه بحث‌های فلسفی عقل و پیکربندی مفهومی مربوط به این بحث‌ها، این عقل چه جایگاهی دارد. اگر با اصطلاحات فلسفی از این عقل اعتزالی و کلامی سخن گفته شود، این عقل، همان عقل

عملی و پایه و مدار بحث‌های اخلاقی است. به عبارت دیگر، این عقل، معطوف به اخلاق و عقل فرآورنده دستگاه ارزشی معطوف به عمل یا قوه حکم به شایست و ناشایست است. نکته شایان توجه این است که این عقل، هم در خداوند وجود دارد و هم در انسان و هم در روابط میان آن دو کارکردی یگانه دارد. عقل یا خرد نقش دعوت‌کننده به عمل درست و انجام کار شایسته و رهاکردن کار ناشایست دارد. در واقع، در اینجا عقل، اراده را محدود و مقید به انجام کار خردپسند و شایسته می‌کند. در اینجا اراده خداوند مطلق نیست و خدا هر کاری را انجام نمی‌دهد. خداوند تنها به کارهای شایسته اقدام می‌کند و ضرورتاً کارهای شایسته انجام می‌دهد و به همین منوال، از کارهای زشت پرهیز می‌کند. معتزله از این ویژگی خداوند با صفت عدالت و دادگری یاد می‌کنند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۴: ۱۴۱، ۱۴۴-۱۴۶).

بحث شناخت و معرفت و شاخه‌ها و لوازم آن در میان معتزله جایگاه بسیار مهمی دارد. کافیست که به جلد دوازدهم المعنی قاضی عبدالجبار همدانی توجه کنیم؛ سراسر این کتاب درباره نظر و معارف است و قاضی عبدالجبار در این جلد درباره اندیشیدن، دانش یقینی و معرفت، بحث‌های دامنه‌داری انجام داده است و البته علم و معرفت زاییده و میوه نظر است. عبدالجبار نظر و تفکر را شرح می‌دهد و راه‌های آن را بازگو می‌کند و نیاز ما را به آن آشکار می‌سازد. ناگفته پیداست که گرایش عبدالجبار در این بحث، اعتزالی است و همان راهی را می‌رود که استادانش به‌ویژه ابوعلی و ابوهاشم جبائی رفته‌اند. از نظر عبدالجبار، واژه نظر چند معنا دارد: گاهی به معنای نگاه‌کردن و گاهی هم به معنای احسان‌کردن و رحمت به‌کار می‌رود و در پاره‌ای از موارد نیز به معنای نظر قلب به‌کار می‌رود که منظور قاضی از این واژه در اینجا همان نظر قلب است. منظور عبدالجبار این است که نظر قلب، فرایند سوق‌دهنده به سمت تفکری است که پرده از روی حقیقت می‌گشاید؛ البته در قرآن هم چنین

احتمالی را دفع می‌کند، لازم و واجب است. تفکر و نظر، نخستین واجب در میان واجبات است که هیچ مکلفی نمی‌تواند از آن شانه خالی کند (همان: ۷-۱۰).

از دیدگاه معتزله، نظر کردن به دلایل سمعی و نقلی، ما را به شناخت خداوند نمی‌رساند؛ بلکه می‌باید به دلایل عقلی نظر کرد. دلایلی همچون حادث بودن جهان که پس از اثبات حادث بودن آن، به آسانی به وجود آفریدگار پی می‌بریم (همان: ۹). در این ساختار، تنها خدا قدیم و بی‌آغاز است و همه پدیده‌ها آفریده هستند و آغاز زمانی دارند. به نظر می‌رسد این انگاره ریشه در انگاره خدای شخصی دارد؛ اینکه جهان هستی را غیر از خدا بدانیم و خدا را غیر از جهان بدانیم و خدا و آفریده‌ها را از هم سلب کنیم، بر پایه شخصی بودن خدا استوار است. خدا در دستگاه کلامی معتزله، شخص است؛ چون متمایز از جهان است و با اراده و انتخاب و گزینش خود جهان را از عدم به وجود آورده است و پیش از فرایند آفرینش، دیرگاهی به آفرینش اقدام نمی‌کرده است و خود بوده و خود. پس او شخصی است که دست به آفرینش نزده است و باز همان شخص است که دست به آفرینش زده است و این ترک و فعل، بر داشتن خواست و اراده، دلالت آشکاری دارد؛ همچنین به جهان و انسان‌ها توجه کرده است؛ چون آنها را از عدم به وجود آورده است و همه اینها بر روی هم نشان از شخصی بودن او دارد و مهم‌ترین این ویژگی‌ها برای شخصی بودن این است که او به‌طور کلی غیر از آفریده‌هاست. این انگاره در الهیات اعتزالی کاملاً با رویکرد الهیاتی فیلسوفان متفاوت است؛ چون خدای فیلسوفان خدای غیرشخصی است و هستی بایسته و واجب‌الوجودی است که در همه موجودات حضور دارد (همان: ۱۱-۲۰).

آنچه در دیانت زرتشتی زیر عنوان عقل یا خرد یاد می‌شود، یکی از محوری‌ترین و کلیدی‌ترین مفاهیم در ایمان زرتشتی است. با توجه به سخنان زرتشت در گاهان، خرد فصل ممیز این دین از غیر خود است. اهمیت خرد

آمده است: اولم یظنروا فی ملکوت السماوات و الارض. از نظر قاضی، این نوع تفکر بر همه مسلمانان واجب است و همه معتزلیان بر این بنیان پای می‌فشارند؛ زیرا از نظر ایشان، عقل پیش از نقل است و مردم پیش از ورود شریعت، بر پایه عقلشان داوری و رد یا قبول می‌کردند و یا چیزی را می‌پسندیدند و یا از چیزی دور می‌شدند. بدین سان، اگر تفکر واجب است، پس تقلید فاسد است؛ زیرا ما را به سمت انکار بدیهیات می‌کشاند؛ همچنین تقلید کردن از فرد معتقد به قدیم بودن اجسام از تقلید کردن فرد معتقد به حادث بودن اجسام برتر نیست و اعتقاد داشتن یا نداشتن به هر دو نیز ناشدنی است. رفتار مردم هم با پیامبران بر تقلید مبتنی نبوده است؛ بلکه پیامبران پیوسته مردم را با دلیل راهنمایی می‌کردند. این نوع نظر، کنش و فعلی همچون دیگر افعال است که از خواست و توان انسان نشأت می‌گیرد و از این رهگذر دو وصف کم و زیاد درباره آن به کار می‌رود. شخص با تفکر کردن سزاوار پاداش و کیفر اخروی می‌شود و تا زمانی که تفکر فعلی از افعال انسان است، فعل دیگری از آن متولد می‌شود و حاصل این تولد، دانش یقینی و به اصطلاح متکلمان، علم است و همه ارزش این نظر و تفکر در همین برونداد و حاصل است. بدین سان بر پایه سخن قاضی، هرگاه تفکر از ناحیه شخصی عاقل باشد و دلیل و استدلال روشنی را پیگیری کند و به نتیجه برسد، دانش یقینی که موجب آرامش خاطر است، از این تفکر زاده می‌شود. به هر صورت، علم و معرفت نزد عبدالجبار از یکدیگر متمایز نیستند و هر دو زائیده نظر هستند و موجب آرامش خاطر شخص متفکر و عاقل می‌شوند و همین آرامش خاطر نشان یقینی بودن آن است (ابن ملاحمی خوارزمی؛ ۱۳۸۶: ۱-۱۰؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۲: ۱۷۵).

بر این پایه، همه مسلمانان در وهله اول به تفکر مکلف‌اند و معتزله از جمله ابن ملاحمی، دلایل گوناگونی برای این الزام و تکلیف آورده‌اند؛ از جمله: شناخت خداوند نشاید، الا به تفکر و تفکر نیز چون همواره آسیب

خرد استفاده کند، پاسخ‌های درست را خواهد دریافت (عریان، ۱۳۸۲: ۶۶). در جایی دیگر آمده است خرد برای دین‌باوری پیداترین راه است (همان: ۸۶). این خرد وجود عقلی ایمان را در یک جمله خلاصه می‌کند و چنین می‌گوید: خرد یعنی تشخیص دادن و شناخت خوب و بد؛ همچنین توانگرترین و درویش‌ترین فرد به ترتیب کسی است که خردش کامل است و آن کسی که خرد ندارد (تفضلی، ۱۳۸۵: ۵۰). در اینجا خرد کسی کامل‌تر است که بتواند روان خویش را نجات دهد (عریان، ۱۳۸۲: ۱۰۷؛ تفضلی، ۱۳۸۵: ۵۳). در جایی دیگر نیز در این باره آورده‌اند بهترین خرد آن است که فرد از رهگذر آن، جسم و روان را بدون آسیب به دیگری حفظ کند و اگر هر دو کار ممکن نشد، روان را حفظ کند و جسم را رها کند (Shaked, 1979, pp.12-13). خرد قدیم بوده است و خاستگاه تمام آفرینش‌های هرمزد است (تفضلی، ۱۳۸۵: ۶۴). این خرد، همانند حد وسط در منطق ارسطویی است؛ زیرا یکی از نشانه‌های اصلی آن، میانه‌روی و اعتدال است (عریان؛ ۱۳۸۲: ۸۶). هرمزد، خرد فطری و اکتسابی را برای نگاهداشت مردمان و دورکردن شرّ آفرید. خویشکاری‌های این خردها به ترتیب عبارتند از: مواظبت تن از بیم ارتکاب گناه و پاییدن آن از رنج بی‌بر و فنای مال دنیا و فرجام تن مجسم‌داشتن و از توشه آخرت خویش نکاستن و به بدن کاری خویش نیفزودن است. خویشکاری خرد اکتسابی پند و روش نیک‌بشناختن و برای انجام آن همت‌گماشتن، به دیده عبرت نگریدن به اتفاقات گذشته و آگاه‌بودن از مسائل آینده است؛ چیزی که بودن را نشاید، گراییدن را نیز نشاید و کاری که فرجامیدن را نشاید، نباید سرگرفت (عریان، ۱۳۸۲: ۱۰۷). بدین‌سان، این عقل یا خرد، خردی است که سرانجام باید موجب رستگاری تن شود. اگر به یاد بیاوریم که انسان در دین زرتشتی همراه و یاور هرمزد است و به قصد کمک به هرمزد برای مقابله با اهریمن آفریده شده است، به آسانی درک خواهیم کرد که چرا این عقل با عقل یونانی

در این دین تا آن پایه است که اسم اصلی خدای این دین، به معنای اهوره خردمند و یا سرور دانا است. مقام خرد و نقش محوری آن چنان متعالی است که اهوره‌مزدا (هرمزد) نیز هستی را بر پایه خردش آفریده و بر همین پایه، مردم را نیز مختار خلق کرده است (پورداد، ۱۳۸۴، ۷: ۳۱، ۹). کسی که از خرد بهره‌مند باشد، نمی‌تواند در زمره گمراهان باشد (همان: ۸: ۳۲)؛ بلکه هرکس که خرد خود را فرو نهد، گمراه است (همان، ۱۴: ۳۲). در جای جای متن‌های زرتشتی به اشاره‌هایی به خرد برمی‌خوریم. البته این خرد را باید همان خرد عملی و عقل نتیجه‌گرا دانست، نه عقل یونانی. این عقل، خردی است که هرمزد نیز به آن، پایبند و تنها در چارچوب آن کنش‌مند است (فرخ مرد بهرامان، ۱۳۹۱: ۳۸). بر مبنای باورهای زرتشتی، هرمزد آفریده‌ها را به خرد آفریده است و آنها را با خرد نگاه می‌دارد (المقریزی، ۱۴۲۴: ۱۷). همچنین بهترین نیکی که به مردمان رسیده است، خرد است؛ زیرا دنیا و آخرت و گیتی و مینو با خرد به دست می‌آید. هرمزد نیز مینو و گیتی را با خرد اداره می‌کند (عریان، ۱۳۸۲: ۸۵؛ تفضلی، ۱۳۸۵: ۱۸-۱۹). با توجه به پیشینه مندرجات پرسش اول مینوی خرد، عقل و خرد در اینجا چیزی است که در زندگی دنیوی و اخروی موجب رستگاری فرد و انجام کار خوب و ترک کار بد می‌شود (Shaked, 1979, pp.22-23). نکته جالب این است که خرد حتی افزایش ضریب به دست آوردن یاری بخت را موجب می‌شود (تفضلی، ۱۳۸۵: ۲۲). این خرد چنان است که اگر همراه با نیکی نباشد، خرد به حساب نمی‌آید (همان: ۳۳). این خرد چنان اصیل است که برای ایمان نیز از نظر عقلی و جوب قرار می‌دهد: از نظر خرد، کسی ناپسندیده‌تر است که به مینو نگرود و گیتی را بیاراید (همان: ۴۸). در جایی دیگر، سخن از این رفته است که چون فردی به سن پانزده سالگی رسید، مکلف می‌شود و باید از خود بپرسد که «کیستم و چه کسی را خویشم و از کجا آمده‌ام و به کجا بازگردم» و بسیاری پرسش‌های بنیادین دیگر. اگر فرد از

به‌منظور رسیدن به منفعت، باید پاره‌ای از اجزای فعل، جلوتر و پاره‌ای عقب‌تر بیاید تا چیزی به نام ترتیب شکل بگیرد و شکل‌گرفتن فعل براساس آن ترتیب، بر شکل‌گرفتن آن فعل براساس نبود ترتیب اولویت دارد. پس در فعل، عاملی افزون بر قدرت وجود دارد؛ عاملی که این ترتیب را سروسامان می‌دهد؛ زیرا اگر چیزی افزون بر قدرت نبود، آن اولویت وجود نداشت. وجود آن اولویت، یعنی عاملی افزون بر قدرت در کار است که آن عامل، علم است. خدا عالم است؛ چون افعال محکم از او سر زده است (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۵).

در متن‌های پهلوی نیز اوصافی همانند این به اورمزد نسبت می‌دهند. در مینوی خرد او را دهنده همه خوبی‌ها می‌نامند. اورمزد آفریدگاری بسیار نیک است که این آفریده‌ها را با خرد آفرید و آنان را با خرد نگاه می‌دارد و از رهگذر خرد، آنان را پایدار و بی‌دشمن به جاودانگی همیشگی از آن خود می‌کند (تفضلی، ۱۳۸۵: ۱۱-۱۳؛ Shaked, 1979, pp.67). در یشت اول که هرمزدیشت نام دارد، اوصاف اهوره‌مزدا یاد شده است. از خلال این اوصاف دریافت می‌شود که اهوره‌مزدا دانا، توانا، پاک (سپند، مقدس)، خردمند و بلکه خود خرد است و خود دانایی است. قدرتمند است. مقدسی است که هرگز شکست نمی‌خورد و پاداش هیچ پاداش‌گیرنده‌ای را فروگذار نمی‌کند. آفرینشگر (دادار) است، عدالت‌پیشه است و دادگری همدوش و همگام با اوست. کسی را نمی‌فریبد و به کسی ستم نمی‌کند (پورداد، ۱۳۷۷، هرمزد یشت، بند ۷، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۳۱).

درباره صفت حیات، معتزله با مشکل چندانی روبه‌رو نبودند؛ زیرا وقتی علم و قدرت برای خدا اثبات شد، حیات نیز اثبات شده است. بدون وجود حیات، این دو صفت در یک فاعل پدیدار نمی‌شود (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۶). درباره شنوا و بینا بودن خدا نیز معتزله تفسیر ویژه‌ای دارند. خدا این دو صفت را دارد؛ زیرا وقتی یک امر دیدنی یا شنیدنی پدید بیاید، خداوند

بسیار متفاوت است. هرمزد نیز مقید به این عقل خودآفریده و در عین حال، دادار آن است؛ پس طبیعی است که انسان نیز برای رستگاری به دنبال این خرد برود.

### صفات خدا

معتزله از راه بررسی احوال و آثار جسم و حادث‌بودن آن به وجود پدیدآورنده یا خداوند پی‌برده‌اند و باز از رهگذر این آفرینش و هنرنمایی و نگارگری آن آفریدگار به وجود صفاتی چون علم و قدرت و... رسیده‌اند؛ اما از نظر معتزله، برخلاف اشاعره، این صفات عین ذات و برآمده از ذات هستند و هیچ تمایزی بین صفات خداوند و ذات او وجود ندارد. خدا تواناست؛ چون جهان آفرینش را آفریده و این اعمال قدرت، از سر اختیار و نه از سر ضرورت بوده است.

ادبیات (متون) زرتشتی نیز سرشار از جمله‌هایی است که ضمن ستایش و پرستش اهوره‌مزدا در آنها به اوصاف او اشاره شده است. در گاهان، کهن‌ترین متن زرتشتی، از اهوره‌مزدا با اوصافی مانند دادگستر (پورداد، ۱۳۸۴، ۲۹: ۴)، آفرینشگر توسط خرد و دادار یاد شده است (همان، ۳۱: ۷).

اعمال قدرت در میان انسان‌ها براساس ضرورت نیست؛ بلکه براساس سنجش انجام‌دادن و ندادن است و کاملاً از سر اختیار و دور از جبر و ضرورت است. کار خدا هم به همین صورت است (ابن ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۳-۳۴). از برخی داده‌ها این‌گونه برمی‌آید که در انجام افعال خود بر مبنای قاعده اصلاح اقدام می‌کند؛ زیرا در جایی آمده است که او به دلیل سود آفریدگان به دوران آمیزش تن در داد (آموزگار، ۱۳۸۶: ۸۴). او انسان را با اراده آزاد آفریده است (پورداد، ۱۳۸۴، ۳۰: ۱-۲).

بر پایه باورهای معتزله، درباره علم خدا هم می‌توان با مرکب استدلال پیش رفت. خدا عالم است؛ زیرا از او افعال محکم سر زده است و فعل محکم، فعلی است که براساس پیکربندی منظم و مرتب چیده شده است.

آنها را درمی‌یابد. پس دانستن شنیدنی‌ها و دانستن دیدنی‌ها خداوند را متصف به اوصاف بینا و شنوا کرده است (همان: ۳۶-۴۲).

در *اوستا* نیز به صفت بینا و شنو بودن اهوره‌مزدا اشاره شده است. در هر مزد یشت آمده است: بسیار بینا نام من است، بسیار بیناتر نام من است (پورداد، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۲:۱). بنابراین زرتشتیان نیز برای اهوره‌مزدا صفت بینایی قائل بوده‌اند؛ همان‌طور که برای او صفت شنوا را نیز قائل هستند: ... ما می‌ستاییم قوه شنوایی اهوره‌مزدا را که کلام مقدس را نیوشد (همان: بند ۲۸). از آنجاکه افعال نیز در نزد باورمندان به دین بهی اهورایی و اهریمنی هستند، شنوایی و بینایی برای خدا صفت هستند؛ زیرا برای بیان آنها از واژگان اهورایی استفاده شده است و چون اهورایی هستند، خیر محض هستند و چون خیر محض هستند، عین ذات اهوره‌مزدا هستند که خیر محض است.

### رنج و درد

یکی از مسائل مهم مطرح شده میان معتزله، مسئله رنج است. معتزله از یک‌سو خدا را از ظلم مبرا می‌دانند و از سوی دیگر، با پدیده‌ای به نام رنج و درد و سختی مواجه می‌شوند که آن را بر پایه بحث عوض توجیه می‌کنند. قاضی عبدالجبار در شرح این موضوع در کتاب شرح *الاصول الخمسه* می‌گوید: اگر خداوند به دلیل غایتی که مشخص کرده است، المی می‌رساند، در قبال جبران عادلانه آن عوضی می‌دهد (قاضی عبدالجبار، ۱۳۵۶: ۴۹۳). قاضی در جایی دیگر از همین کتاب می‌گوید: ما این رنج را به دلیل اینکه دربردارنده خیری بزرگ‌تر است، می‌پذیریم (همان: ۳۱۲).

زرتشتیان نیز هرچند ساحت خداوندی را از انجام و اعمال هرگونه ستم و ستمگری پاک می‌دانند و همه امور شر را ناشی از اهریمن می‌دانند، در توجیه شر رسیده و الم وارد، تفسیری مشابه معتزله دارند. در کتاب *ششم دینکرد* که یکی از اصیل‌ترین متن‌های پهلوی است، اشاره‌های مکرر و جالبی به مسئله شر و نحوه برخورد با آن شده است. در این کتاب

به نقل از آذرباد مهرسپندان آمده است: شاکرم که این مصیبت نصیب من شد؛ چون ممکن بود بدتر از این به من برسد. این مصیبت به جسم من رسید و نه به روحم؛ چون تحمل مصیبت جسمی به مراتب راحت‌تر از تحمل مصیبت روحانی است (Shaked, 1979, p.131). در اینجا نیز هرچند شر رسیده از اهریمن است، آذرباد آن را با عطف به خیر توجیه کرده و پذیرفتنی است. این برداشت از مسئله شر و این شیوه برخورد با آن به مبحث عوض در نزد معتزله بسیار شبیه است. در اینجا نیز نجات از عذاب آن جهانی عوضی است که در برابر آسیب و شر وارده به شخص تعلق گرفته است.

### نتیجه

براساس مباحث پیش‌گفته و مقایسه تطبیقی آنها درمیابیم که اندیشه‌ها و باورهای اعتزالی تا حد زیادی ریشه در انگاره‌های زرتشتی و ایران باستانی دارد و از آنها بسیار متأثر است؛ البته این میزان از تأثیرگذاری از یک‌سو محصول برخورد و آشنایی ایرانیان با اسلام است و از سوی دیگر، از علاقه مسلمانان به مباحث کلامی و الهیاتی، ناشی می‌شود که البته اسلام نیز مشوق این مباحث بوده است. همان‌طور که به دلایل تاریخی و دینی در مناطق مختلف شام، گرایش به قرائت جبری و یا مرجئی با اقبال بیشتری مواجه شد، در مناطق مختلف سواد و جبال و نیز شرق ایران، به قرائت‌هایی از اسلام توجه شد که بیشتر مبتنی بر عدل‌گرایی و اختیار بود. این امر به‌وضوح در نفوذ عقاید خارجی، اعتزالی و شیعی و ماتریدی در این مناطق مشاهده می‌شود. بی‌تردید یکی از علل مهم ظهور و پیشرفت این عقاید، سابقه تاریخی این مناطق است. شام با سابقه حضور طولانی مدت مسیحیت در آن، مستلزم پذیرش عقایدی بود که با دستگاه کلامی و جهان‌بینی مسیحی مشابهت داشته باشد. مباحثی مانند گناه ازلی و تسلیم در برابر قضا و قدر الهی و مواردی از این نوع که در الهیات مسیحی محوریت دارند، بی‌شک



ذاتی، مبحث آلم، صدور خیر محض از ذات پروردگار و ناتوانی او در ارتکاب فعل قبیح، حدوث عالم و همچنین باور به قاعده اصلح، مشاهده می‌شود. اصرار منابع کلامی و حدیثی به انتساب قدریه به مجوسیت با اشاره به احادیث نبوی و همچنین اشاره بسیاری از فرق‌نویسان و مورخان به سرچشمه‌های ایرانی اعتقاد به قدر (باور به آزادی اراده در انسان) از جمله ادله‌ای است که ادعای ما را درباره خاستگاه ایرانی دستگاه الهیاتی اعتزالی تقویت می‌کند. علاوه بر موارد فوق، فراوانی تعداد متکلمان معتزلی ایرانی‌نژاد، از دیگر دلایلی است که به استحکام مدعای ما کمک می‌کند.

#### منابع

- ۱- ابن اثیر، (۱۴۲۰ - ۲۰۰۴)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۴، بیروت، دارالصادر.
- ۲- ابن کثیر، (۱۴۲۵ - ۱۴۲۶ - ۲۰۰۵)، *البدایة و النهایة*، ج ۶، بیروت، دارالفکر، الطبعة الاوالی.
- ۳- ابن ملاحمی خوارزمی، (۱۳۸۶)، *الفائق فی اصول الدین*، به مقدمه ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، چاپ اول، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۴- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۸۱)، *الفهرست*، ترجمه رضا تجدد، تهران، اساطیر، چاپ نخست.
- ۵- بغدادی، عبدالقاهر، (بی تا)، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۶- بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۳۳۷)، *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل، تهران، نشر نقره، چاپ اول.
- ۷- خوارزمی، محمد بن احمد، (۱۳۸۳)، *مفاتیح العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، علمی فرهنگی، چاپ سوم.
- ۸- دینکرد، *کتاب سوم (دفتر نخست)*، (۱۳۸۱)، تألیف آذر فرنبغ پسر فرخزاد، ترجمه فریدون فضیلت، تهران، انتشارات فرهنگ دهخدا، چاپ نخست.
- ۹- ----، *کتاب سوم (دفتر دوم)*، (۱۳۸۴)، تألیف آذر

زمینه‌ای مناسب و مساعد برای ظهور، رشد و گسترش الهیات جبری و ارجائی فراهم کرده‌اند. به همین ترتیب، سرزمین‌هایی که پیش از فتوحات اعراب مسلمان جزو قلمرو حکومت ساسانی بود، به دلیل رسمی‌بودن دین زرتشتی، درون مرزهای این دولت از نظر الهیاتی و جهان‌بینی زیر نفوذ باورهای این دین قرار داشتند. اساس دین زرتشت بر آزادی اراده و مختاربودن فرد قرار دارد؛ در نتیجه، بعد از فتوحات مسلمانان نیز این نوع قرائت از دین بیشتر در بین ایرانیان تازه‌مسلمان نفوذ کرد؛ زیرا با سابقه ذهنی و تاریخی ایشان به مراتب هماهنگ‌تر و نزدیک‌تر می‌نمود. به همین دلیل، از همان روزگار آغازی ورود اسلام به این مناطق، از یک سو اسلام بر آنها تأثیر گذاشت و از سوی دیگر، از جنبه‌های گوناگون از این مناطق تأثیر گرفت؛ و چون بخش زیادی از حوادث دوران خلافت خلفای راشدین در این مناطق رخ داد، مردم این مناطق نیز بیشتر درگیر مسائل سیاسی و عقیدتی دینی شدند. ماجراهای مرتبط با قتل خلیفه سوم (۳۵ ق) و حوادثی که در پی آن و در دوران خلافت امام علی (ع) رخ داد (مانند جنگ جمل، ماجرای حکمیت و...) و همچنین حوادث دوران حکومت بنی‌امیه (۴۱-۱۳۲ ق) مانند، قیام مختار ثقفی (مقت ۶۷ ق)، شورش پسران زبیر در حجاز و عراق، شورش عبدالرحمان بن محمد بن اشعث (مقت ۸۵ ق)، قیام زید بن علی (مقت ۱۲۲ ق) و پسرش یحیی بن زید (مقت ۱۲۵) و... که بیشتر آنها در قلمرو سابق دولت ایرانی ساسانی رخ داد و با اقبال موالی به‌ویژه ایرانیان روبه‌رو شد، شاهدهی است از مقبولیت گرایش‌های عدالت‌خواهانه و در نتیجه، اختیار در نزد حامیان این قیام‌ها. همچنین، شبهات زیادی که بین بسیاری از باورهای اعتزالی با انگاره‌های زرتشتی وجود دارد، به اندازه‌ای است که نمی‌توان به آن بی‌توجه بود. این شباهت به‌ویژه در مباحثی مانند: صفات خداوند به‌ویژه صفات ذات، مبحث رؤیت، آزادی اراده و گزینش، استطاعت پیش از فعل، لزوم و وجوب ایمان عقلی، حسن و قبح

- العدل، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره،  
الموسسه المصریه العاتیه للتالیف و الابناء و النشر.
- ۲۲- قزروینی رازی، عبدالجلیل، (۱۳۵۸)، **النقض**، به  
تصحیح میرجلال‌الدین محدث، تهران، انجمن آثار ملی،  
چاپ نخست.
- ۲۳- کریستنسن، آرتور، (۱۳۸۰)، **ایران در زمان  
ساسانیان**، ترجمه رشید یاسمی، تهران، صدای معاصر،  
چاپ دوم.
- ۲۴- **گات‌ها**، (۱۳۸۴)، ترجمه ابراهیم پورداد، تهران،  
اساطیر، چاپ دوم.
- ۲۵- **متن‌های پهلوی**، (۱۳۸۲)، ترجمه سعید عریان،  
تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور، چاپ نخست.
- ۲۶- مشکور، محمدجواد، (۱۳۶۸)، **فرهنگ فرق اسلامی**،  
مشهد، آستان قدس رضوی.
- ۲۷- المقریزی، تقی‌الدین احمد بن علی بن عبدالقادر،  
(۱۴۲۴ - ۲۰۰۳)، **المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط و  
الاثار**، تصحیح ایمن فؤاد سید، ج ۴، لندن، موسسه الفرقان  
للتراث الاسلامی.
- ۲۸- **مینوی خرد**، (۱۳۸۵)، ترجمه احمد تفضلی، تهران،  
توس، چاپ چهارم.
- ۲۹- **یشت‌ها (ج۲)**، (۱۳۷۷)، ترجمه ابراهیم پورداد،  
تهران، اساطیر، چاپ نخست.
- 30- Gignox, Ph. (1991). *Les  
Quatreinscriptions du mage Kirdār.  
Association pour l'avancement des etudes  
Iraniennes. Paris.*
- 31- Shaked, Shaul (tr.). (1979). *The  
wisdom of the Sasanian sages (Dēnkard  
VI)*. westview press.
- ۳۲- شیرازی، محمد و قربانعلی آقای احمدی، (زمستان  
۱۳۸۸)، «دیرینه‌شناسی و تبارشناسی فوکو به‌عنوان  
روشی در مقابل روش‌های تاریخی متداول در علوم  
اجتماعی» سال سوم، شماره ۴، پژوهشنامه علوم اجتماعی.
- فرنبغ پسر فرخزاد، ترجمه فریدون فضیلت، تهران،  
انتشارات فرهنگ دهخدا، چاپ نخست.
- ۱۰- ----، **کتاب پنجم**، (۱۳۸۶)، ترجمه ژاله آموزگار  
و احمد تفضلی، تهران، انتشارات معین، چاپ اول.
- ۱۱- ----، **کتاب هفتم**، (۱۳۸۹)، ترجمه محمدتقی  
راشد محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات  
فرهنگی، چاپ نخست.
- ۱۲- **زند بهمن یسن**، (۱۳۸۵)، ترجمه محمدتقی راشد  
محصل، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و  
مطالعات فرهنگی.
- ۱۳- **شایست ناشایست**، (۱۳۹۰)، ترجمه کتیون مزداپور،  
تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ  
دوم.
- ۱۴- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۴۱۳)، **الملل و  
النحل**، تحقیق امیرعلی مهنا، علی حسن فاعور، بیروت،  
دار المعرفه، الطبعة الثانية.
- ۱۵- طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۴)، **تاریخ الرسل و  
الملوک**، ترجمه صادق نشات، تهران، علمی فرهنگی،  
چاپ دوم.
- ۱۶- عمرانی، یحیی بن ابی‌الخیر، (۱۴۱۹ / ۱۹۹۹)،  
**الانتصار فی الرد علی المعتزلة القدریة الاشرار**، به  
کوشش سعود بن عبدالعزیز خلف، ریاض، الجامعة  
الاسلامیة بالمدينة المنورة.
- ۱۷- فرخ مرد بهرامان، (۱۳۹۱)، **مادیان هزار دادستان**،  
ترجمه سعید عریان، تهران، علمی، چاپ نخست.
- ۱۸- فرنبغ دادگی، (۱۳۸۵)، **بندش**، ترجمه مهرداد بهار،  
تهران، توس، چاپ سوم.
- ۱۹- قاضی عبدالجبار، (۱۹۵۶)، **شرح الاصول الخمسه**،  
قاهره، وهبه.
- ۲۰- ----، (۱۳۸۴ / ۱۹۶۵)، **فضل الاعتزال و  
طبقات المعتزلة**، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به  
کوشش فؤاد سید، تونس/الجزایر، الدار التونسية.
- ۲۱- ----، (۱۹۶۵)، **المغنی فی ابواب التوحید و**