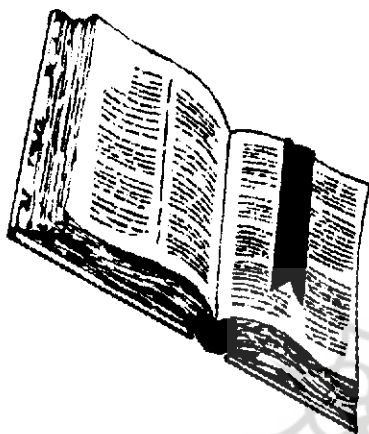


جستاری دربارهٔ حدیث

«الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ»

◀ سید مجتبی آقابلی



سرآغاز

راقم این سطور را چندی است که شوق کاوشی نوین در حدیث بر دل افتاده و این اندیشه بر سرش در جنبش است که چنین میراث سترگی را دستاوردهایی بیش از آنچه تا کنون - و از شیوه های سنتی محقق شده، ممکن است. این شوق و جنبش، از آن رو به پیدایی آمد که دیده شد در دستمایه های تاریخ نگاران و پژوهندگان ادیان، حدیث نه آن جایگاه دارد که باید. یعنی ایشان هنوز حدیث را به سان دیگر گواهی های بازمانده از اعصار پیشین نمی بینند و آن را همچنان منحصر در حوزه فقه یا اخلاق می شمارند.

ژرفای این سخن را روشن کنم: در میان همه آنچه اش می توان "میراث کهن فرهنگ اسلامی" نامید، حدیث این ویژگی را دارد که نه پیام ایزدی است و نه برساخته انسان هایی عادی. و با این همه، از آن هر دو، نشانی با خود دارد؛ زیرا، کلام مینوی کسانی است برکنار از هر گناه و لغزش و پلیدی، پس به ناگزیر سپندینه است؛ اما چون از گزند حيله ورزی جاعلان و فراموشکاری راویان و بدفهمی نویسندگان در امان نمانده، لاجرم



نیازمند کاوش - برای جدا کردن سره از ناسره - است. در نتیجه، ارباب حدیث، همواره در دغدغه معلوم کردن تراز و ثاقتِ راویان گرفتار آمده‌اند و دستاوردِ کوشش و کوششِ ایشان، برگزیده‌هایی از حدیث بوده است که هر یک را با کمترین گمان و رزی‌ای، کلام نابِ معصومان و فره‌مندان شمرده‌اند که بپایندشان پیش چشم داشت و نیک فرمان‌شان بُرد. یعنی حدیث را بیش تر کلامی مولوی یا ارشادی دانسته‌اند که در سپندینگی - هر چند با واسطه - راه به کلام ایزدی می‌برد.

صدالبته، مرا با این همه، نه نزاعی است و نه نقدی؛ و نه با این نوشتار در پی راست کردنِ کژیهای رویکردهای سنتی به حدیث هستیم. اما، خود بر آنم که در حدیث مایه‌های بس شگرف و ارجمند دیگری هم هست که با آن نگرش سنتی باز نموده نخواهد شد و هرگز کسی که خرد خویش را در ریسمان پیچ منطقی رد و قبول یا کشف درجه و ثاقتِ راوی در انداخته، نمی‌تواند بر آن همه آگاهی یابد؛ بلکه آن مایه‌های بس شگرف و ارجمند نادیدمانده را وقتی توانی یافت که حدیث را نه مرده‌ریگی محصور در خبر و استنباط و تشریح، بلکه به سان هر میراث کهن فرهنگی دیگری ببینی:

ژرفای این سخن را روشن کنم: حدیث گفته‌ای مغزدار است که قرن‌ها پیش، یا به واقع بر زُفانِ معصومی جاری شده یا برای یافتنِ وجاهت و مقبولیت، به معصومی بسته شده است. پس، صرف‌نظر از درجه اعتمادی که شیوه سنتی برای حدیث معلوم می‌کند، می‌توان آن را کلامی دانست که در برهه‌ای از زمان رواجی و اقبالی داشته است؛ و البته که رواج‌یابی و اقبال‌داریِ یک سخن، موکول به محمل و مصداق است. در نتیجه، حتی در آن حدیثِ مکرری که اهل فن، سندش را ضعیف یا مردود برمی‌شمارند، نشانی از یک اندیشه یا واقعیتِ بازمانده از قرن‌های پیشین، یافت شدنی است. یعنی، پژوهنده‌نوجوی در کاوشِ حدیث، تنها به اندازه‌گیریِ تراز و ثاقتِ روایان یا سنجش با قرآن بسنده نمی‌کند و به دستاوردهایی بیش از رد و قبول یا پیش چشم‌داریِ حدیث چشم می‌دوزد.

یک نمونه هوشمندانه و بخردانه از این دست، چندی پیش در مجله وزین معارف و از آقای محسن جهانگیری دیده آمد که در آن، نویسنده دانش مدار با احاطه‌ای مثال‌زدنی بر



منابع، به رمزگشایی از واژه قدریه در حدیث مشهور «القدریه مجوس هذه الامه» پرداخته و نشان داده بود که آن واژه، در اصل و اساس خود بر جبرگرایان دلالت داشته و اطلاقش بر اختیارگرایان، به ناحق انجام گرفته است. به دیگر سخن، ایشان برجای دل مشغول داشتن بر درستی یا نادرستی صدور روایت مذکور از زبان معصوم - و لاجرم قبولی یا مردودی آن -، رواج یابی و اقبال داری آن روایت را ملاک قرار داده و با ذکاوت خود، پرده از تعکیسی تاریخی بر انداخته است.

باری، خواندن آن مقاله ارجمند، مرا جنبانید تا با همان دیدگاه ویژه بر حدیث که پیش تر بازش گفتم، کاوش بیشتری بر «القدریه مجوس هذه الامه» به فرجام رسانم و به بیان درست تر، مقاله آقای جهانگیری را کامل تر گردانم. در این کاوش، من توجه خویش را به نسبت میان قدریه با مجوس در روایت قدریه معطوف کرده‌ام؛ زیرا به بی گمانی می توان گفت هر کسی که نخستین گزارنده آن روایت بوده، لابد به ربطی معقول و پذیرفتنی میان این دو - یعنی مجوس و قدریان - چشم داشته است.

به سخن دیگر، این روایت در تراز وثاقت یا خردورزی، چه راست بیاید و چه نا راست، بالاخره رواج فراوان و نقل همواره اش، به این معناست که نسبتی همه پسند میان قدریه و مجوس در آن رعایت شده است. پس، با توجه به تشبیهی که در این روایت به کار بسته شده، اگر باورهای مجوسان بر مدار جبر بگردند، می توانیم گفت که قدریه در روایت مورد بحث ما، ناظر بر مجبوره - مانند اشاعره - است؛ و اگر بر عکس، باورهای مجوسی را اختیاری بیابیم، می توانیم گفت که از قدریه در آن روایت، فرقه های اختیاری - مانند معتزله - مراد شده اند.

مجوس و قدریان

باید در همین سرآغاز بحث، اذعان کنم - همچنان که آقای جهانگیری هم در مقاله یاد شده تصریح کرده اند - چگونگی نسبت میان قدریه و مجوس در روایت مذکور، از دیرباز مورد نظر برخی قرار گرفته است و مروری بر آثار کلامی، نشان می دهد که

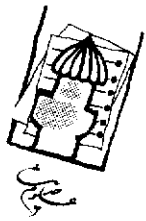


بعضی از قدما کوشیده‌اند تا ربطی میان آن دو بیابند. اما، مع الاسف در این کوشش، جدلها و نزاعهای فرقه‌ای بر جست و جوگری دانش‌ورزانه غلبه داشته است. در یک سو، اشاعره و جبرگرایان آورده‌اند؛ همان طوری که مجوس به دو مبدأ خیر و شر قائل بودند، معتزله نیز به دو منشأ برای افعال اعتقاد داشتند که یکی خدا و دیگری انسان است؛ و به این ترتیب، خواسته‌اند تا موضوع قیاس میان قدریه با مجوس را به وجود نوعی ثنویت در افعال ربط دهند. اما در سوی دیگر، معتزله و اختیارگرایان گفته‌اند که اشاعره، مصداق قدریه هستند؛ زیرا مانند مجوس، شرور عالم را ناشی از فعل خدا در خلق اهریمن می‌دانند یا اموری چون ازدواج با محارم را به قضا و قدر الهی منتسب می‌گردانند و برای بندگان در برابر خدای نور و خدای تاریکی، فعلی قائل نیستند و ... الخ.^۱

بر خواننده پنهان نیست که در این گونه چالشها و دلیل‌آوریها، آنچه در شمار نیامده، چگونگی یا واقعیت باورهای مجوسان در موضوع جبر و اختیار است. یعنی هم اختیارگرایان و هم جبرگرایان، بر جای باز نمودن موضع مجوسان در بحث جبر و اختیار، به استدلالهایی تفوه بسته‌اند که نظیر انطباق موضوع به ثنویت در افعال، بس ساده‌انگارانه و نامقبول است. پس، می‌توانیم گفت که هنوز وجه تشبیه میان قدریه با مجوس، چنان که شایسته و بایسته باشد، مورد کاوش قرار نگرفته است و جای آن باشد که درین معنا، همتی شود.

جبر و اختیار در باور مجوسان (= ایرانیان زرتشتی)

جست و جوی چگونگی باور مجوسان در قرون نخستین اسلامی، آسان نیست. نخستین دشواری، از خود واژه مجوس برمی‌خیزد؛ از آن رو که در دلالت همواره این واژه بر زرتشتیان یا امت اشوزرتشت، البته جای تردید است. یک گواه بر این دعوا، این است که در پاره‌های از آثار کلاسیک عربی - به ویژه کتابهای جغرافی دانان نخستین عرب - از



مجوس معنایی بسیار عام تر اراده شده است. یعنی، گاه واژه مجوس را معرف همه مردمانی کرده اند که پیامبر و کتاب آسمانی نداشته اند.^۲

با این وصف، ما می توانیم دل را از بحث و جدل درین باره فارغ داریم؛ زیرا، در سنت کلامی حدیث، عموماً مجوس بر ایرانیان زرتشتی دلالت دارد.^۳ وانگهی، برخی

۲. قوی ترین احتمال این است که واژه مجوس در اصل همان مگوش Maguš (= مغ با صرف فاعلی در کتیبه های هخامنشی) باشد که با واسطه زبان سریانی به زبان عربی وارد شده باشد. از قضا حدیثی از امام جعفر صادق (ع) هم در دست است که این فرض را صحه می گذارد: «قال المفضل: قلت یا سیدی (= امام جعفر صادق) المجوس لم سموا المجوس؟ قال علیه السلام: لانهم تمجسوا فی السریانیة (بحار الانوار، ج ۵۳، ص ۵). باری، مجوس فقط یک بار در قرآن و آن هم در آیه ۱۷ (یا ۱۸) سوره حج به کار رفته است (= ان الذین آمنوا و الذین هادوا و الصابئین و النصاری و المجوس و الذین اشرکوا ان الله یفضل بینهم یوم القیامه ان الله علی کل شیء شهید). اما جالب است که در اکثر تفاسیر قرآنی، مجوس را مردمی پرستنده خورشید و ماه و گاه ستارگان وانموده اند، بی آن که کمترین اشاره ای به اشوزرتشت و دین او یا امت او بکنند.

چنین احترازی در تفسیر کسی چون محمد بن جریر طبری که با تاریخ مشهور خود، نشان داده است که از دین و آیین ایرانیان زرتشتی بی اطلاع نبوده است، جداً مایه اعجاب تواند بود. از اینها گذشته تر، در بررسی برخی کتب کلاسیک عربی، ما با دسته ای از نویسندگان ایرانی الاصل مواجه می شویم که گاه واژه مجوس را درباره مردمی به کلی مستقل از امت اشوزرتشت به کار می برند. به عنوان نمونه، ر. ک: آثار البلاد و اخبار العباد، اثر زکریا بن محمد بن محمود قزوینی (م ۶۸۲ق) که در آن اهالی بسیاری از سرزمینهای غیر ایرانی چون سرندیپ و چین و ایرلند را مجوس نامیده است. و بالاخره باید از توصیف جالب توجه ابن خلدون یاد کنم که چنین نوشته است: «و اهل کتاب و پیامبران نسبت به مجوس که کتاب آسمانی ندارند، اندک می باشند، چه اینان اکثریت مردم جهانند ...» (مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ص ۸۰).

۳. به واقع، در بسیاری از احادیث، کاربرد واژه مجوس به گونه ای غیر قابل تردید، منطبق بر ایرانیان زرتشتی است. به عنوان نمونه: «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن محمد بن یحیی الواسطی عن بعض اصحابنا قال: سئل ابو عبد الله علیه السلام عن المجوس اکان لهم نبی؟ فقال: نعم ... ان المجوس کان لهم نبی فقتلوه و کتاب احرقوه اناهم نبیهم بکتانهم فی اثنی عشر الف جلد ثور.» (الکافی، ج ۳، ص ۵۶۷-۵۶۸). در این حدیث، از آنجا که خبرهای موجود در منابع پهلوی، درباره کتاب اوستا و اشوزرتشت تکرار شده، می توان با بی گمانی مُراد از مجوس را زرتشتیان دانست.



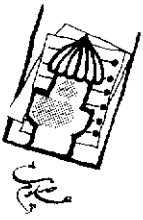
صورِ منقولِ روایتِ قدریه، به گونه‌ای هستند که در دلالت بر زرتشتیان، جای تردیدِ چندانی باقی نمی‌گذارند.^۴

دشواری دیگر و البته مهم‌تر از خبط و خلطی برمی‌خیزد که در آثار بسیاری از پژوهندگان دیده می‌شود و آن نیست مگر یکی انگاشتن «دین اشوزرتشت» و آنچه‌اش «دینِ اوستای نو» می‌توانیم خواند؛ زیرا، همواره باید به هوش داشت که میان این دو دین، تفاوت‌های ژرفی در کار است: «دین اشوزرتشت» را مراد همان آموزه‌های نابی است که پیام‌آورِ نامبردارِ ایرانی، اشوزرتشت، در سروده‌های موسوم به گاتها سراییده؛ در حالی که منظور از «دینِ اوستای نو»، تلفیقی است که دین‌مدارانِ پس از اشوزرتشت، از برخی آموزه‌های او با باورهای کهن آریایی برآوردند.

چون ممکن است که این اشاره، برای نوآمدگان به فراخوانی دین باستانی ایران زمین بسنده نباشد، می‌افزایم که سپندینه کتاب زرتشتیان - یعنی اوستا - در شکل کنونی‌اش از این پنج بخش اصلی برساخته شده است: یَسَن‌ها yasna، یَشْتها yašt، خُرده اوستا، ویسپرد vispē-ratavō و وندیداد vīdāēv-dāta. از میان همه این بخشها، پاره کوچکی اما پرمغزی از یسنه‌ها که آن را گات‌ها gāt یا گاتها gāθ یا گاهان gāh می‌نامند، کلام خود اشوزرتشت است و بخشهای دیگر اوستا را کسانی به جز پیامبر نامدار ایرانی، آفریده‌اند.

نکته بسیار مهم این است که اندیشه دینی گاتها، با اندیشه‌های دینی بخشهای دیگر اوستا، در یک تراز نیست؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت آن بخشهای دیگر، بیشتر بازتاب‌دهنده آرمانهای دینی کهن پیش از اشوزرتشت است. یعنی چنان می‌نماید که دین‌مدارانِ پس از اشوزرتشت در تلاش برای آشتی دادنِ باورهای کهن با آموزه‌های نوینی

۴. به عنوان نمونه: «قال ان رجلا قدم على النبي صلى الله عليه و آله فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله اخبرني بأعجب شيء رأيت، قال رأيت قوما يتركون أمهاتهم و بناتهم و أخواتهم فإذا قيل لهم لم تفعلون ذلك، قالوا قضاء الله تعالى علينا و قدره؛ فقال النبي صلى الله عليه و آله: سيكون من امتي أقوام يقولون مثل مقالتهن، أولئك مجوس امتي». بحارالانوار، ج ۵، ص ۴۷.



که او به پیش کشیده بود، در پوسته ای زرتشتی سان، همان باورهای کهن را تداوم بخشیده اند. در نتیجه، بر خلاف گاتها که ارادتی پر شور را نثار خدای یکتا، اهوره مزدا ahura-mazdā، می کند؛ بیش تر بخشهای اوستای نو، مجموعه هایی نامتجانس است از ستایش ایزدان پر شمار، یادکرد قهرمانان دینی، نیایشهای یکنواخت و دستورهای دینی که گاه مفاهیمی مغایر با آموزه های گاتها را بازتاب می دهد.

به علاوه، به جز اوستا، می توان چنین جدایی و گسستی را میان جانمایه دین مداری زرتشتیان اعصار گوناگون هم باز شناخت: زبان گاتها که آشکارا کهن تر از زبان سایر بخشهای اوستاست، خیلی زود دستخوش فراموشی شد، به گونه ای که با گذشت قرنهای متمادی از روزگار اشوزرتشت، کم کم، درک درست معنا و مفهوم سروده های این پیامبر ایرانی برای مردمان ممکن نبود. این امر، سبب شد تا بخش مهمی از باورهای دینی مردم، بیش تر بر محور بخشهای جدید اوستا که زبان نوین تری دارند، بگردد. در نتیجه، پاره هایی از میراث مکتوب زرتشتیان در قرون و اعصار پیشین، همچون بخشهای نوین اوستا، با باورهای موجود در گاتها، همترازی نداشتند. اما باید گفت که خوشبختانه، از قرن هیجدهم میلادی به بعد، رموز زبان اوستایی کهن، با کوشش زبان شناسان بازگشوده شد و این امر، به زرتشتیان مجال داد تا از کمند کم آگاهی برهند، معنای گاتها را بازیابند و بار دیگر بر مدار آموزه های ناب اشوزرتشت بگردند.^۵

این گونه، ما موظفیم که در سخن راندن از نامی ترین دین کهن مردم ایرانی، همواره مقصود خود را به روشنی باز نماییم و از یکی انگاشتن «دین اشوزرتشت» با «دین اوستای نو»، نیک پرهیزیم.^۶ یعنی شایسته و درست این است که موضوعی به اهمیت جبر و

۵. این که آموزه های پیامبران و آموزگاران دینی، در گذر ایام طولانی، دچار تغییر و تبدل شوند، محل حیرت نیست. به اعتقاد مسلمانان، تورات و انجیل هم دستخوش تحریف شده اند. اما نهضتی که در میان زرتشتیان برای بازگشت به گاتها پا گرفت، یک نمونه کم نظیر است. این نهضت، نخست در هند استعمار زده شکل گرفت، اما عالی ترین درجات تکامل خود را در ایران پیموده و می پیماید.

۶. شکوه «زینر» از این که اکثر پژوهندگان میان این دو تمایزی قائل نمی شوند، خواندنی است. ر.ک: طلوع و غروب زردشتی گری، ص ۱۱۰.



اختیارِ مجوس را باید جداگانه و در دو حوزه «دین اشوزرتشت» و «دین اوستای نو» مورد بررسی قرار دهیم و البته، معلوم نماییم که در دوره تاریخی مورد نظر ما - یعنی قرون نخستین اسلامی - کدام دین رواج داشته است.

۱) جبر و اختیار در «دین اشوزرتشت»

با هشداری که درباره تفاوت میان «دین اشوزرتشت» و «دین اوستای نو» دادیم، باید بگوییم که آنچه از گاتها یا سروده های اصیل شخص اشوزرتشت برمی آید، جز اصراری همه جانبه و شکوهمند بر مختاربودن آدمی نیست:

ای هوشمندان، بشنوید با گوشها [ی خویش] بهترین سخنان را، و ببیند با منش روشن، و هر یک از شما - چه مرد، چه زن - پیش از آن که رویداد بزرگ به کام ما پایان گیرد، از میان دو راه، [یکی را] برای خویشتن برگزینید و این [پیام] را به [دیگران] پیاموزید.^۷

در آغاز، آن دو مینوی همزاد، و در اندیشه و گفتار و کردار، [یکی] نیک و [دیگری] بد، با یکدیگر سخن گفتند.

از آن دو، نیک آگاهان، راست را برگزیدند، نه دژ آگاهان.^۸

ای مزدا، آن گاه که تو در آغاز، تن و دین ما را بیافریدی و از منش خویش، [ما را] خرد بخشیدی، آن گاه که جان ما را، تن بخشیدی، آن گاه که جان ما را، تن، پدید آوردی، آن گاه که ما را نیروی کارورزی و گفتار ارزانی داشتی، [از ما خواستی که] هر کس باور خویش را به آزادکامی بپذیرد.^۹

به این ترتیب، اگر مراد از مجوس در روایت قدریه، پیروان دین اشوزرتشت باشد،

۷. گاتها، یسنه هات ۲ - ۳۰.

۸. همان، یسنه هات ۳ - ۳۰. منظور از دو مینوی همزاد، سپندمینو spanta-mainyu و اهریمن angara-mainyu است.

۹. همان، یسنه هات ۱۱ - ۳۰.



لاجرم باید قبول کرد که با توجه به تأکیدی که در سروده های اشوزرتشت بر آزادکامی و مختاربودن آدمی شده است، قدریه نیز در آن روایت، بر معتقدان به اختیار منطبق خواهد بود.

این استدلال مورد قبول و استناد برخی پژوهندگان، از جمله روانشاد استاد عبدالحسین زرین کوب هم واقع شده است:

قول به اختیار و آزادی اراده که در تعلیم زرتشت از الزام گرایش به خیر و اجتناب از شر ناشی شده است، ظاهراً در بین فرقه هایی از متأخران مجوس که با معتزله مناظره داشته اند، به مبالغه هایی قبول ناپذیر منجر شده است که لازمه آن نفی تاثیر خالق عالم در افعال عباد به نظر می رسیده است. اشاره القدریه مجوس هذه الامه که به عنوان حدیث نقل شده است، هر چند در واقع طعن قول قدریه است، ممکن است مبنی بر همین جنبه افراطآمیز در تعلیم مجوس بوده باشد...^{۱۰}

اما باید دانست که یک اشکال بنیادین بر این اندیشه وارد است: گاتها به عنوان تنها بخش اوستا که مشتمل بر آموزه های ناب اشوزرتشت است، نه فقط در هنگام صدور روایت قدریه - یعنی پگاه دوره اسلامی - بلکه مسلماً حتی در دوره ساسانی هم برای هیچ کس، به طور کامل و دقیق، قابل درک نبود! این روشن شدن این نکته باید گفت که اوستا به زبان خاصی که آشکارا متعلق به پهنه های شرقی ایران می بوده، سروده شده است^{۱۱} و نکته بسیار حائز اهمیت آن است که این زبان، خیلی زود و بسیار پیش از آنکه اوستا به سوی غربی ایران زمین و به دست مغان

۱۰. در قلمرو وجدان، ص ۷۱-۷۲.

۱۱. البته بر سر این موضوع مناقشاتی وجود دارد، لیکن اکثر قریب اتفاق پژوهندگان و زبان شناسان، فرضیه تعلق زبان اوستایی به نواحی شرقی ایران را پذیرفته اند. محض نمونه ر. ک: تاریخ کیش زرتشت، ج ۱، صص ۲۶۴-۲۶۵؛ راهنمای زبان های باستانی ایران، ج ۱، ص ۵؛ ایران باستان، ص ۱۱۲؛ دیانت زرتشتی، ص ۲۶.



مشهور ماد برسد، پویایی و حیات خویش را از دست داده و به صورت زبانی مُرده که فقط در مجامع روحانی و هنگام برگزاری آیینهای دینی کاربرد داشت، درآمده بود.^{۱۲} در نتیجه، حتی موبدان نیز قادر به دریافتن معنای بسیاری از سروده هایی که حفظ می کردند، نبودند و لاجرم اصرار می ورزیدند که درك رموز آنها از عهده فهم و درك آدمیان بیرون است. یعنی آنان با محافظه کاری شگرف خویش، فقط سروده های مقدس را تکرار می کردند و بی اینکه معنای آن همه کاملاً را درك کنند، در تأثیر نیروی باطنی شان کمترین تردیدی روانی داشتند.^{۱۳}

باری، همچنان که پیش تر اشاره کردیم، رموز زبان کهن اوستایی، تا قرون هجده و نوزده میلادی گشوده نگشت.^{۱۴} در تمام این ایام طولانی - یعنی از هنگام فراموشی زبان اوستایی کهن تا بازگشایی رموز آن -، تفسیرهای موسوم به زَندُ zand^{۱۵} ساختار قابل فهم

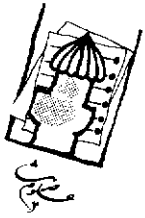
۱۲. این واقعیت، حتی مورد تردید کسانی چون «مری بویس» هم قرار نگرفته که معتقدند دین اشوزرتشت از دیرباز تاکنون، دارای یک سنت پیوسته بوده است. ر.ک: چکیده تاریخ کیش زرتشت، ص ۴۰.

۱۳. درباره ناآگاهی روحانیان ایرانی از معنای پاره هایی از اوستا، ر.ک: طلوع و غروب زردشتی گری، ص ۲۸؛ دین ایران باستان، ص ۳۸. شاهدهی که می توان بر این امر آورد، کوششهای اردشیر اول و شاهان ساسانی پس از او، برای ارائه قرائتی واحد از دین زرتشتی و مجادلات فراوان آن عصر است که جملگی نشان می دهند اصیل ترین مفاهیم اوستایی، برای آنان نامفهوم بوده است. برای آگاهی بیشتر ر.ک: گاتاها، ص ۶۸-۶۹؛ ایران در زمان ساسانیان، ص ۲۰۷. قابل ذکر است که غلبه زروانیسم و سپس پدیداری ثنویت مطلق در یزدانشناسی که شاکله های دین زرتشتی در عهد ساسانی و پس از آن هستند، نشان می دهد که موبدان آن دوران، به ویژه پیام اصیل گاتاها را درنیافته بودند.

برای آگاهی بیشتر از مورد اخیر، ر.ک: یادداشتهای پورداوود در گاتاها، ص ۶۸-۶۹.

۱۴. درباره سرگذشت پژوهشهای اوستاشناسی، ر.ک: دستور زبان اوستایی، ص ۲۵-۳۰.

۱۵: زند به ترجمه ها و تفسیر و توضیح و حواشی اوستا که به زبان پهلوی و توسط موبدان زرتشتی نوشته شده اطلاق می گردد. در ابتدای کتاب زندوهمن یسن، روایت جالب توجهی وجود دارد که بر اساس آن، انوشه روان پس از سرکوبی فتنه مزدکی، از موبدان خواسته که «این یسن ها را پنهان مدارید و جز به پیوند خویش زند میآموزید».



دین کهن ایرانی را تشکیل می‌دادند^{۱۶} و به عبارت دقیق‌تر، حتی برای موبدان نیز بدون مراجعه به این کتب، درک معانی و مفاهیم دینی‌شان ممکن نبود^{۱۷}. اما، فراموشی زبان اوستایی سبب شده بود که گاه این تفسیرها با مفاهیم اصیل اوستایی - و مخصوصاً با گاتها - مغایرت داشته باشد و در نتیجه، آنچه در خلال قرنهای متمادی تا کشف رمز زبان اوستایی به عنوان "دین زرتشتی" مورد دفاع یا هجوم بود، در برخی موارد با اساس آموزه‌های اشوزرتشت پیامبر، تباین داشت و اساساً در حوزه «دین اوستای نو» می‌گنجید.^{۱۸} این نکته‌ای کلیدی است که بی‌توجهی به آن، همواره سبب ساز برداشتها و استنتاجهای غلط از چگونگی وضع دین کهن ایرانی شده است.

بنابراین، ضمن احترام به روان استاد زرین کوب، باید گفت که ما هرگز مجاز نیستیم که با تکیه بر سروده‌های اشوزرتشت یا همان گاتها، به استنباط اصول و باورهای جبری یا اختیاری زرتشتیان در نخستین قرون اسلامی - یعنی هنگام صدور و رواج روایت قدریه - دست یازیم و باید به منابع و شواهدی به جز گاتها توجه کنیم.

۲) جبر و اختیار در «دین اوستای نو»

خواننده را هشدار می‌دهم که از عبارت «دین اوستای نو» چنین برداشت نکند که مراد صرفاً آموزه‌های دینی در اوستای نو - یعنی اوستای منهای گاتها - است. بلکه، همچنان که از این پیش‌تر آورم، «دین اوستای نو» اصطلاحی است که از سر ناگزیری برای تفکیک میان

۱۶. نخستین ترجمه‌های اروپاییان از متون کهن زرتشتی، مربوط به همین زند است. مثلاً انکتیل دوپرون زنداوستا را در قرن هجدهم میلادی منتشر کرد و مدتی طول کشید تا دانشمندان موق‌به ترجمه خود اوستا شدند. به روایت مرحوم پورداوود، آنچه از تفاسیر پهلوی برای متن اوستا باقی مانده، جمعاً ۱۴۰۱۶۰ واژه است که نزدیک یک سوم آن مربوط به وندیداد است؛ ر.ک: گاتها، ص ۵۴.

۱۷. ر.ک: دیانت زرتشتی، ص ۴۳.

۱۸. برجسته‌ترین نمونه‌ای که این امر را دلالت می‌کند، مغایرت تفسیر پهلوی گاتها با مفاهیم واقعی مندرج در آن است. به همین دلیل است که دانشمندان، ترجمه دارمستر از گاتها را که از روی تفسیر پهلوی آن انجام شده، درست نمی‌دانند. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: همان، ص ۶۸-۶۹.



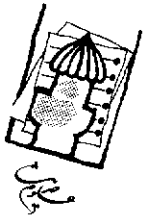
«دین اشوزرتشت» با دیانت آمیخته ای که پس از او - تا هنگام بازگشت به گاتها در سده های معاصر - رواج داشت، انتخاب کرده ایم. بنابراین، هنگام جست و جو برای یافتن مختصات «دین اوستای نو» تنها به مندرجات بخشهای نوین اوستا بسنده نخواهیم کرد.

با این هشدار، باید گفت که گواهیهایی که ما را از چگونگی باور زرتشتیان قرون نخستین اسلامی در بحث جبر و اختیار آگاهی می بخشند، دو دسته اند: نخست، مکتوبات زرتشتی آن عصر و دو دیگر، گزارشها و خبرهایی که نویسندگان غیر زرتشتی - به ویژه مسلمانان - از احوال زرتشتیان معاصر خود داده اند.

درک درست این هر دو دسته از مکتوبات، بسته به تبیین جایگاه سترگ «زروان باوری» در اندیشه های دینی ایرانیان باستان است؛ زیرا در آنها، اشاراتی مستقیم و غیر مستقیم به منتجات باورهای زروانی وجود دارد. اسطوره زروان، به طور خلاصه چنین است:

پیش از آن که چیزی وجود داشته باشد، تنها و تنها زروان بود. او یک هزار سال به قربانی ایستاد تا مگر پسری که هرمزد خواهد بود، از او زاده شود. پس از آن یک هزار سال، در کار خویش شک کرد که آیا آن همه قربانی سودی در بر داشته. هنگامی که او در این اندیشه شک آلوده بود، هرمزد و اهریمن به زهدان او درآمدند. هرمزد از خواست هزارساله او و اهریمن از شک او. زروان چون از وجود فرزند آگاه شد، عهد بست تا هر کدام زودتر از زهدان بیرون آیند، سلطنت جهان را به او خواهد سپرد و در این عهدکردن، باور داشت که هرمزد زودتر بیرون خواهد آمد. اما اهریمن شکم پدر را درید و زودتر خویش را بر پدر عیان کرد. زروان عهد خویش را نگه داشت و اهریمن را برای نه هزار سال شاه جهان کرد و او را گفت که پس از انقضای این مدت هرمزد بر او غلبه خواهد کرد.^{۱۹}

۱۹. برای آگاهی بیشتر درباره اسطوره زروان و خدایان مشابه آن در اقوام دیگر، ر. ک: پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۵۸ - ۱۶۱؛ الملل و النحل، ص ۱۸۱ - ۱۸۲. گفتنی است که در هیچ یک از متونی که به زبان پهلوی نگاشته شده اند، نمی توان شرح کامل اسطوره زروان را یافت، اما در تعدادی از آنان نظیر «رساله علمای اسلام» که در قرن سیزدهم میلادی و برای معرفی دین مزدیسنايي



به این ترتیب، اسطوره زروان، خدایی به نام "زمان بی کرانه" *zurwān ī akanārag-zurwān* یا به اختصار "زروان" *zurwān* یا *zarwān* را در رأس اهوره مزدا و اهریمن قرار می داد و او را پدر این دو وانمود می کرد.^{۲۰} این امر، شاید پاسخی بود به ثنویت سستی خشک و غیر منعطفی که دو خدای نیکی و بدی را مقابل هم قرار می داد، بی آنکه سخنی از منشا و مبدأ آنان در میان آورد.^{۲۱}

به هر حال، یکی از ناگزیرترین دستاوردهای باور به زروان یا خدای زمان، گرایشهای جبری منتج از آن است،^{۲۲} زیرا زروان به عنوان خدای زمان، حاکم بر مقدرات همه چیز و همه کس دانسته می شد که زندگی آدمی بر مدار خواست و اراده او می گشت.^{۲۳} زروان نه فقط خدای زمان بود، بلکه خدای مرگ، خدای داور، خدای نظم و قرار، خدای تاریکی و روشنی و البته خدای بخت یا سرنوشت هم محسوب می شد. او بر همه چیز و همه کس حاکم بود.^{۲۴} آشکار است که چنین نگرشی، باورمندان به زروان را بسیار جبرگرا می ساخت.

شواهد تاریخی نشان می دهند که زروان باوری در دوره پیش از اسلام بر بخش مهمی

> به مسلمانان نوشته شده، ردپاهای پررنگی از زروانی گری وجود دارد. برای آگاهی بیشتر ر. ک: ایران باستان، ص ۸۱-۸۲.

۲۰. در ادبیات دینی زرتشتی ما با دو گونه زمان مواجه هستیم: یکی زمان ازلی-ابدی و دیگری زمان دوازده هزارساله که دوران نبرد میان اهریمن و اهوره مزداست. زروان زمانه بی کرانه است و «زمان درنگ خدای» یا «زمان کرانه مند»، دوران دوازده هزارساله. ر. ک: پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۱، ۷۱ و ۱۴۸. در کتاب بندهشن هم آمده است که هر مزد «سپهر را از زمان آفرید که تن زروان درنگ خدای و تقدیر ایزدی است». بندهشن، ص ۴۸.

۲۱. به تعبیری، این زروانی باوری، نه یک دین مستقل از دیانت زرتشتی، که یک گرایش-یا یک مکتب کلامی- در دل آن بود. ر. ک: تاریخ مردم ایران، ج ۱، ص ۴۸۷.

۲۲. ر. ک: مزدپرستی در ایران قدیم، ص ۱۵۶.

۲۳. در کتاب بندهشن آمده است: «زروان پیش از آمدن اهریمن چنین گفت که کیومرث دلاور را به سی زمستان زندگی و شاهی مقدر است». ر. ک: پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۱۳. از تنودر موسوئستیایی هم نقل شده که به عقیده اشوزرتشت «زوران زاینده همه چیز است که او را "تقدیر" می نامند»؛ دین ایران باستان، ص ۴۳.

۲۴. ر. ک: پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۵۹.



از تاریخ دین زرتشتی - خصوصاً در دوره ساسانی - سایه انداخته بود^{۲۵} و لذا می توان با برخی اندیشه مندان هم رای بود که اساساً زروانی گری را وجه غالب دین مردم ایرانی در دوره ساسانی می دانند و معتقدند که «مزدیسنان در عهد ساسانی در خصوص آفرینش بیشتر تابع عقاید زروانیه بوده اند».^{۲۶}

به هر حال، با نگاه به برخی از متون دینی پهلوی که در قرون دوم و سوم هجری نوشته یا بازنوشته شده اند، می توان ردپاهای آشکاری از غلبه نگرشهای جبری زروانی در این عصر را یافت. محض نمونه به این گفتار از کتاب مینوی خرد توجه کنید:

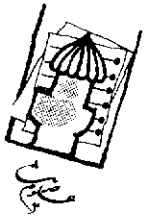
پرسید دانا از مینوی خرد که چرا مردمی که در زمان گیومرث و هوشنگ پیشداد و فرمانروایان و حکمرانان بودند تا زمان گشتاسب شاهنشاه، چنین کامکار بودند و از نیکی بیش تر بهره یافتند؟ و (حال آن که) بیشتر کسانی بودند که نسبت به ایزدان ناسپاس بودند و حتی بودند کسانی که بسیار ناسپاس و پیمان شکن و گناهکار بودند. پس هر یک از ایشان برای چه نیکی ای آفریده شده اند و از ایشان چه برآوردی به دست آمد؟ مینوی خرد پاسخ داد که آنچه در مورد ایشان از جهت نیکی یا بدی می پرسی، آگاه باش و بدان که کار جهان همه به تقدیر و زمانه و بخت مقدر (پیش) می رود که خود زروان فرمانروا و درنگ خداست.^{۲۷}

همچنین در متون دیگر زرتشتی نظیر کتاب بندهشن، رساله علمای اسلام و روایات و

۲۵. هوشنگ دولت آبادی در جستاری قابل تحسین، ردپای باورهای زروانی را در ادوار تاریخی نشان داده است. برای آگاهی بیشتر ر. ک: جای پای زروان، خدای بخت و تقدیر، ص ۸۹-۱۲۸.

۲۶. باید دانست که آنچه چنین نتیجه گیری ای را موجب شده، نوشته های بیگانگان راجع به آداب و عقاید ایرانیان عهد ساسانی است و گرنه، منابع داخلی شواهد زیادی از رواج زروانیسم در عهد ساسانی به دست نمی دهند. ر. ک: زروان (محمای زرتشتی گری)، ص ۵۰ و ص ۹۰-۹۱؛ پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۵۹.

۲۷. مینوی خرد، ص ۴۱-۴۲. به علاوه مینوی خرد در جایی دیگر (ص ۲۲) اظهار می دارد: «آفریدگار اورمزد، این آفریدگان و امشاسپندان و مینوی خرد را از روشنی خویش و به آفرین (= به دعای) زروان بیکرانه آفرید».



اندرزنامه های پهلوی نیز می توان ردپاهایی پر رنگی از نگرشهای زروانی و جبری را مشاهده کرد. به عنوان مثال «آذرباد مهراسپندان» - که به نگرش ثنوی شهره است - درباره تحمل سختیهای روزگار چنین آورده است:

چون تان سخت ترین چیز رسد، به یزدان و به دین، به گمان مباحثید [...] چه به من، آذرباد ماسپندان، آسیب و گزندى نبود که پیش آید (مگر) آن که شش گونه رامش پذیرم: نخستین شادمانیم اینکه گزندم همین است، چه از این بدتر نیز تواند بودن [...] سه دیگر این که از آسیبهایی که مرا باید فرارسد، یکی گذشت و [...] الخ.^{۲۸}

بخت گرایی و جبرباوری در «یادگار بزرگمهر» نیز به آشکارگی وجود دارد:

[پرسش:] چیزی که به مردمان رسد به بخت بود یا به کنش؟ [... پاسخ:]

بخت علت، و کنش بهانه چیزی (است) که به مردمان رسد.^{۲۹}

نشان دیگر جبرگرایی ایرانیان کهن را می توان در باورهای هزاره گرایانه ایشان جست. آنان معتقد بودند که عمر جهان از آغاز تا فرجام آن دوازده هزاره است و بر این باور بودند که اشوزرتشت در رأس دهمین هزاره به دنیا آمده است و فرجام این هزاره دهم را قرین انواع مصائب و بدبختیها می دانستند.

در کتابی پهلوی موسوم به زندو هو من یسن zand ī vohuman-yasn^{۳۰} این مصائب

۲۸. ترجمه ماهیار نوایی از اندرز آذرباد مهراسپندان، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال سیزدهم، شماره یکم، ص ۲۵.

۲۹. ترجمه ماهیار نوایی از یادگار بزرگمهر، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال یازدهم، شماره سوم، ص ۳۱۳.

۳۰. بنا بر پاره ای نشانه ها، نسخه نخستین این کتاب باید در زمان خسروانوشه روان نوشته شده باشد؛ اما آنچه اکنون در دست است، احتمالاً در فاصله میان قرن یازدهم و چهاردهم میلادی پدید آمده است. از این رو می توان اندیشید که برخی از نشانه هایی که در این کتاب آمده و با بورش تازیان به ایران زمین تطبیق دارد، بعدها به اصل کتاب افزوده شده اند. با این وصف، مایه های کهن در زندو هو من یسن فراوان است و به همین دلیل این کتاب سند ارزشمندی برای کاوش در اندیشه های هزاره گرایی ایرانیان باستان است.



و بدبختیها که جبراً و در آن هنگام نازل خواهند شد، چنین پیش بینی شده است :

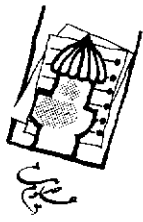
در آن پست ترین زمان، یکصد گونه، یکهزار گونه و ده هزار گونه دیوان گشاده موی خشم تخمه برسد. پست ترین نژادها از سوی خراسان به ایران تازند، درفش برافراشته اند، سلاح سیاه برند و موی گشاده به پشت دارند [...] ای زرتشت سپیتمان، بن و زاد آن تخمه خشم پیدا نیست. به سرزمین های ایران که من اورمزد بیافریدم، به جادوگری بتازند. چنان که بسیار چیز سوزند و خانه خانه داران، ده دهقانان، آبادی و بزرگی و دهقانی و راست دینی و پیمان و زنهار و رامش و همه آفرینش، که من اورمزد آفریدم، تباہ کنند.

ای زرتشت سپیتمان، هنگامی که سده دهم تو سر آید، خورشید راست تر و تنگ تر و سال و ماه و روز کوتاه تر [...] و تخم، بر ندهد و بر دانه ها در ده، هشت بکاهد [...] و خوردنی و دار و درخت بکاهد [...] ای سپیتمان زرتشت، اندر آن سده دهم، که هزاره تو به پایان رسد، همه مردم آزرست و ناراست دین باشند و ابر کامگار و باد مقدس را به هنگام و زمان خویش، باران کردن نشاید. ابر و مه همه آسمان را تیره کند و باد گرم و باد سرد رسد و بر و تخم دانه ها را ببرد.

و اندر آن زمان شگفت، شب روشن تر باشد و سال و ماه و روز بکاهد و سپندارمذ یعنی زمین، بالا آید و خطر مرگ و نیازمندی در جهان سخت تر باشد [...] خورشید نشان تیره بنماید و ماه از گونه بگردد. در جهان مه و تیرگی و تاری باشد. در آسمان نشانه گوناگون پیدا باشد و زمین لرزه بسیار باشد و باد سخت تر آید.

خواجه نظام الملک، نیز از زبان موبد سالخورده ای که با مزدک به مناظره نشست، جمله ای را نقل می کند که نشان واضحی از عمق باورهای جبری ایرانیان زرتشتی - در هیات اعتقاد به «قران» - دارد :

مزدک را غلط افتاده است، این کار نه او را نهاده اند که من او را نیک شناسم و



قدر دانش او را دانم و از علم نجوم اندکی داند ولیکن در احکام او را غلط افتاد، در این قرآن که درآید، دلیل کند مردی آید و دعوی کند پیغامبری را و کتابی آورد و معجزه‌های عجیب کند [...] و مزدك را تمنی چنان افتاده است که مگر این مرد او باشد. ۳۱

از مجموعه این گواهیها که آوردیم، چنین برمی آید که در هنگام صدور روایت قدریه، مجوس برخلاف آموزه های اشوزرتشت، کاملاً بر مدار جبرباوری می گردیده اند. بنابراین می توانیم گفت که قدریه نیز در آن روایت، از آنجا که به مجوس تشبیه شده اند، بر جبرگرایان - و نه اختیارگرایان - دلالت دارد. این نتیجه گیری را می توان در گواهیهای مندرج در احادیث و مکتوبات کهن اسلامی نیز باز جست. به عنوان نمونه، کلینی در روایتی، هنگام بیان باورهای مجوسی، دقیقاً همین جبرگرایی مجوس را در بیانی که راه به زروان باوری آنان می برد، مورد تاکید قرار میدهد:

كما انّ المّجوس قائلون بكون فاعل الخير و الشرّ جميعاً غير الانسان ... ۳۲

نیز باید به توصیفی که ابن ابی الحدید راجع به باورهای مجوس ارائه داده، اشاره کرد:

القول الثالث قول المّجوس ان الغرض من خلق العالم ان يتحصن الخالق جل اسمه من العدو و ان يجعل العالم شبكة له ليوقع العدو فيه و يجعله في ربط و وثاق و العدو عندهم هو الشيطان و بعضهم يعتقد قدمه و بعضهم حدوثه. قال قوم منهم ان الباری تعالی استوحش ففكر فكرة ردیئة فتولد منها الشيطان. و قال آخرون بل شك شكاً ردیثاً فتولد الشيطان من شكه. و قال آخرون بل تولد من عفونة ردیئة قديمة و زعموا ان الشيطان حارب الباری سبحانه و كان في الظلم لم يزل بمعزل عن سلطان الباری سبحانه فلم يزل بزحف حتى رأى النور فوثب و ثبة عظيمة فصار في سلطان الله تعالی في النور و ادخل معه الافات و البلیا و السرور فبنی الله ... ۳۳

۳۱. سیاست نامه، ص ۲۴۴-۲۴۵.

۳۲. اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۱۱.

۳۳. شرح نهج البلاغه، ج ۵، ص ۱۶۰.



اگر این توصیف را با اسطوره زروان که پیش تر آوردیم، مقایسه کنیم، بی درنگ درمی یابیم که او در حال بازگوییِ وجوه مختلف همان اسطوره به عنوانِ باورهای مجوسان است. نیز، این روایت که مجلسی نقل کرده، نمایانگر روحیه دهرگرایی ناشی از باورهای زروانی است:

أحرص الناس على حياة و أحرص من الذين أشركوا على حياة يعنى المجوس
لأنهم لا يرون التعميم الا فى الدنيا، ولا يأملون خيرا فى الآخرة، فذلك هم اشد
الناس حرصا على حياة.^{۳۴}

همچنین است توصیفی که در این گفتار از باورهای مجوسی وجود دارد:

قال ابو محمد رضى الله عنه و هذا امر لا تعرفه المجوس بل قولهم الظاهر هو اين
البارى تعالى و هو اوورمن و ابليس هو اهرمن و كام و هو الزمان و جام و هو
المكان و هو الخلاء ايضاً و نوم و هو الجوهر و هو ايضاً الهيولى و هو ايضاً الطينة و
الخميرة خمسة لم تنزل و ان اهرمن هو فاعل الشرور و ان اورمن فاعل الخير و ان
نوم هو المفعول فيه كل ذلك. و قد افردنا فى نقض هذه المقالة كتاباً فى نقض كلام
محمد بن زكريا الرازى الطبيب فى كتابه الموسوم بالعلم الالهى. و المجوس
يعظمون الانوار و النيران و المياه الا انهم يقرون بنبوه زرادشت و لعن شرائع
يضيقونها اليه ...^{۳۵}

به علاوه، شمار زیادی از اسامی مرتبط با زروان در منابع اسلامی یافت می شود که نشان دهنده عظمت و پرستش زروان در نزد ایرانیان در قرون نخستین اسلامی است. برخی از این اسامی چنین اند: «الوليد بن زروان»^{۳۶} و «أبو يعقوب اسحاق بن زوران بن قهزاد

۳۴. بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۲۲۱.

۳۵. الفصل فى الملل و الاهواء، ابن حزم، ص ۲۷.

۳۶. سير اعلام النبلاء، الذهبى، ص ۵۲۱؛ تهذيب الكمال فى اسماء الرجال، المزى، ص ۶۱۱۸؛ التاريخ الكبير، البخارى، ص ۱۴۳۶. برخی منابع از او با نام الوليد بن روزان یاد کرده اند که باید اشتباه در کتابت باشد. از جمله، ر. ك: المحلى، ابن حزم، ص ۲۰۵. ابن حجر العسقلانى در لسان الميزان (ص ۴۲۰) و الزبيدى در تاج العروس (ص ۴۲۰۶) درباره اشكال مختلف ضبط اين نام بحث کرده اند.



السیرافی^{۳۷} و «محمد بن عبدالرحمن ابوبکر البغدادی» که به «زروان» شهرت داشت^{۳۸} و «أبو الحسن علی بن الحسن بن أبی زروان»^{۳۹} و «عبدالرحمن بن زروان»^{۴۰} و «محمد بن ابراهیم بن عبدالله بن بکر بن زوران ابوبکر بغدادی»^{۴۱} و «أبو الحسن علی بن الحسن بن علی بن میمون الدمشقی» که به «ابن ابی زروان» شهرت داشت^{۴۲} و «أبو الحسن الربعی» که او را «ابی زروان» می‌گفتند^{۴۳} و «الزروانی»^{۴۴} و بالاخره «زروان المدائنی»^{۴۵}. آشکار است که نامگذاری به زروان، تنها هنگامی رخ می‌داده که باوری ژرف به قدرت آن در کار می‌بوده است.

یک فرضیه

بی‌گمان برای تازیانی که پیش از اسلام می‌زیستند، نگرشهای جبری ناشناخته نبوده است. بسیاری از آنان، بدویان بیابانگردی بودند که زندگی شان بسته به قانون کون و فساد بود که در صحرا جریان داشت: چشمه‌ای که از دل ریگزارهای مهیب می‌جوشید با خود حیات

۳۷. الاکمال، ابن ماکولا، ص ۳۸۴.

۳۸. الاکمال، ابن ماکولا، ص ۶۴۷. ژرژ بشاکوه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۳۹. بغیة الطلب فی تاریخ حلب، ابن المدیم، ص ۵.

۴۰. غایة النهایة فی طبقات القراء، ابن الجزری، ص ۵۲۹.

۴۱. غایة النهایة فی طبقات القراء، ابن الجزری، ص ۵۲۲.

۴۲. تذکرة الحفاظ، الذهبی، ص ۶۴۳.

۴۳. مختصر تاریخ دمشق، ابن عساکر، ص ۴۵۷۵.

۴۴. الانساب، السمعانی، ص ۹۹۲: «الزروانی» بضم الزای و سکون الراء و الواو المفتوحه بعدها الالف و فی اخرها النون هذه النسبه الی زروان و هو اسم لجد ابی بکر حمد بن ابراهیم بن زروان الانطاکی الزروانی من اهل انطاکیه یروی عن الحسین اسحاق روی عنه محمد بن احمد بن جمیع الغسانی و حدث عنه فی معجم شیوخه^{۴۰}.

۴۵. نام زُروان المدائنی (= گاه زُرقان المدائنی) در شمار روایان احادیث شیعی عهد امام رضا(ع) آمده است. برای آگاهی بیشتر ر. ک: عیون اخبارالرضا، ج ۲، ص ۵۳۳؛ بحارالانوار، ج ۱۴، ص ۷۴.

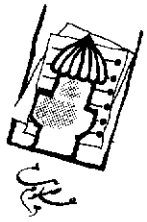


به همراه می آورد و چون می خشکید، تباهی و سرگردانی را ناگزیر می کرد. بدوی در برابر این همه، چه مایه ای از اختیار داشت؟ حتی رونق تجارت که زندگی بدوی سابق را در قرارگاهها و ماندگاههای شهری بس دیگرگون کرده بود، چندان در کف و اختیار او نبود: روم و ایران که به راه جنگ یا صلح می رفتند، احوال تاجر عرب هم عوض می شد و البته در آن همه، او جز محکومی ناگزیر نبود.

ناگفته معلوم است که دشواریهای زندگی در میانه صحراها و واحه ها و ماندگاههای شهری، در عین اینکه هیچ گونه سازمان مدنی ای را اقتضا نمی کرد، بدوی را به طرزی خاص بار آورده بود: تزلزل زندگی آکنده از فقر، و ترس دائمی از قانون کون و فساد که بر بیابان حاکم است، وی را دیرباور و البته سخت مادی و خودپرست بار آورده بود. بدوی رستاخیز را باور نداشت و مکاشفات غیبی را انکار می کرد. بتها را می پرستید، چون به این کار عادت کرده بود؛ به آنها هدیه و قربانی تقدیم می کرد، چون در بیم و ترس راه توسل به آنها را همین می دانست، اما پروا نداشت که وقتی خطر را از سر گذرانند، برجای آهویی که نذر کرده بود، گوسفندی قربانی کند یا بت برساخته از خرما و آرد را در هنگام تنگدستی از هضم رابع بگذرانند! رابطه او با بتهای متعددی که می پرستید، یک رابطه دو جانبه و متقابل بود. گاه که مراد نمی گرفت، بر بتان سنگ و ناسزا می بارید و ساختگی بودنشان را یادآور می شد؛ و آن وقت که کامروا می گشت، سخاوتمندانه هدایایی نثار آنان می کرد. تنها چیزی که می توان گفت بدوی به آن اعتقاد واقعی داشت، یکی اجته بود که همه کاری را به دست آنان ممکن می دانست و دیگری قضا و قدر که از آن به «منیه و متون» تعبیر می کرد.^{۴۶}

این گونه، جبر و جبرگرایی در میان تازیانی که بعدها به اسلام گرویدند، ریشه به دشواریهای زیستی در شبه جزیره می رساند و نتیجه گریزناپذیر آن بود. از همین رو، از میان آنان، کسانی بودند که چون مرتکب زشتکاریهایی می شدند، عذر به جبر و خواست

۴۶. برای آگاهی بیشتر از وضع دیانت بدویان شبه جزیره عربستان، ر. ک: تاریخ ایران بعد از اسلام،



خدا می آوردند و باز از همین روست که گفته اند آیه ۲۸ از سوره اعراف در سرزنش همین کردار ایشان نازل شده است.

باری، با اسلام، عرب از نو متولد گشت و هویتی بی سابقه یافت. روشن است که انقلابی که اسلام در احوال عرب پدیدار می ساخت با نگرشهای جبرگرایانه کهن سازگاری نداشت: جبرگرایی فی حد ذاته در پی حفظ وضع موجود است و این با دیگرگونی و اصلاح، جور در نمی آید. در نتیجه، پر بیراه نیست اگر بگوییم تا آن هنگام که خودکامگی در نظم حکومتی عرب پدیدار نشده بود، اندیشه های جبرگرایانه نمی توانست مورد پذیرش مسلمانان آرمانگرا قرار گیرد. یعنی از اساس، بحث بر سر این که انسان مجبور است یا مختار، محلی از اعراب نداشت. از همین روست که می بینیم چنین مجادلات کلامی ای در عصر خلفای راشدین و نیز صحابه نخستین، رواجی نداشت و تنها از هنگام استیلای بنی امیه بر ارکان حکومت بود که به تدریج، دولت غاصب برای توجیه خود، مروج اندیشه های جبری گشت که البته در مقابل واکنشهایی را برانگیخت.

این گونه، کسانی که روایت قدریه را "به یاد" آوردند، همانها بودند که می خواستند جبرگرایی را بکوبند و از همین رو واژه قدریه را در معنای اصیل خود و در همترازی با صفات جبری مجوسی که از نزدیک ایشان را می شناختند، به کار بستند. اینان دیده بودند که مجوس در هنگام یورشهای پیاپی مسلمانان، شکستهای خود را به ناگزیریهای فرجام هزاره و بخت و تقدیر نسبت می دادند و در عین حال، در کاربرد واژه مجوس طعن و ضربی حس می کردند که نیک به کار لگدمال کردن مخالفانشان می آمد. اما دستگاه قدرتمند تبلیغاتی بنی امیه در "تعکیس" ید طولایی داشت: نه روزگاری توانسته بودند مردم را به تارك الصلاة بودن علی (ع) باورمند کنند؟ چنین بود که هم پیشوایان اختیارگرایان - چون معبدالجهنی (م ۸۰ ق) و غیلان دمشقی (م ۱۲۵ ق) - را از دم تیغ گذراندند و هم صفت قدری را به خود ایشان و پیروانشان نسبت دادند.