

Dualistic Doctrines as Evaluated by Islamic Hadiths¹

Ali Mosleh²  Gholamreza Navaderi³ 

2. PhD, Ancient Iranian Religions, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

Email: ali.mosleh1362@gmail.com

3. MA student, Teaching the History of Islamic Culture and Civilization, Islamic Maaref University, Qom, Iran.

Email: navaderi@chmail.ir



Abstract


Dualistic schools of thought believe in two governing principles that oversee good and evil. Throughout history, dualism has manifested in various forms, shaping traditions such as Zoroastrianism and Gnosticism. Dualists and Magians each offered distinct explanations for this duality until Islam, with its strict monotheistic ideology, engaged in a fundamental confrontation with these beliefs. This article, employing an analytical-critical method and drawing upon Islamic hadiths, examines and critiques the doctrines of dualistic traditions. Its primary aim is to elucidate the responses of the Shiite Imams in addressing dualistic worldviews and to demonstrate the superiority of Islam's monotheistic framework over these doctrines. The findings indicate that Islamic hadiths challenge dualistic beliefs with rational arguments, presenting monotheism as the only logical path. Islam's decisive reasoning was so intellectually



تجزیه

انگاره‌های مکاتب ثنوی در سنجه روایات اسلامی

1. **Cite this article:** Mosleh, Ali & Navaderi, Gholamreza. (2024). *Dualistic Doctrines as Evaluated by Islamic Hadiths*. *Naqd va Nazar Quarterly*, 29(116), pp. 65-97. Doi:10.22081/jpt.2024.69877.2171.

 **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** research.

 **Received:** 2024/10/24 •  **Revised:** 2024/12/26 •  **Accepted:** 2024/12/30 •  **Online Publication:** 2025/03/02

© The Authors



compelling that, over the centuries, dualistic doctrines faded into obscurity, and notions of duality disappeared from the theological discourse of various traditions. From the perspective of Islamic hadiths, all forms of dualism—whether Iranian, Magian, Gnostic, or otherwise—share fundamental characteristics. A comprehensive analysis allows for a comparative assessment of these commonalities while also distinguishing the unique aspects of each tradition. This study, by examining hadiths that critique dualistic and mythological beliefs, identifies fourteen hadith-based critiques of mythological dualism, reaffirming monotheism as the sole rational worldview.

Keywords

Myths, dualism, Magians, Gnosticism, hadiths, rational criticism.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

انگاره‌های مکاتب ثنوی در سنجه روایات اسلامی^۱

ID ID
 علی مصلح^۲ غلامرضا نوادری^۳

۲. دکتری ادیان ایران باستان، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران.

Email: ali.mosleh1362@gmail.com

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد، مدرس تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

Email: navaderi@chmail.ir



چکیده

مکاتب ثنوی به دو اصل مدبر که خیر و شر را تدبیر می‌کند، باور دارند. دوگانه‌انگاری در دوران گوناگون، ظهور و بروز یافته و مجوس و گنوس را شاکله داده است. ثنویان و مغان هرکدام به نحوی دوگانگی را تبیین و تعلیل می‌کردند تا اینکه اسلام با ایدئولوژی وحدانی به تقابل با ایشان اهتمام تام ورزید. این مقاله با روش تحلیلی - انتقادی و استناد به متون روایی اسلامی، و با هدف تبیین پاسخ‌های معصومین علیهم‌السلام در مواجهه با مکاتب دوگانه‌انگار و اثبات برتری نظام توحیدی اسلام برابر این انگاره‌ها، به بررسی و نقد انگاره‌های مکاتب ثنوی پرداخته است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که روایات اسلامی با معیارهایی عقلانی، باورهای ثنوی را به چالش کشیده‌اند و توحید را تنها مسیر منطقی می‌شمارند. برهان قاطع اسلام چنان خردمندانه بود که در طول عصرها، انگاره‌های ثنوی را به تاریخ‌نای تاریخ کشاند و دعوی دوئیت از ادبیات اعتقادی کیش‌های مختلف برجیده شد. از منظر روایات اسلامی، دوگانه‌انگاری از هر صنفی که باشد، چه ایرانی و مغانی و چه گنوسی و ثنوی، ویژگی‌های مشترکی دارد و در یک ارزیابی کلی می‌توان آنها را با لحاظ

۱. **استناد به این مقاله:** مصلح، علی؛ نوادری، غلامرضا. (۱۴۰۳). انگاره‌های مکاتب ثنوی در سنجه روایات اسلامی. نقد و نظر، ۲۹(۱۱۶)، صص ۶۵-۹۷.

Doi: 10.22081/jpt.2024.69877.2171

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۲ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۰۶ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲

© The Authors



مشترکات، قیاس کرد و در پس آن، ممیزه‌های هریک را به تفکیک بررسی کرد. این مقاله با بررسی روایات اسلامی در نقد کیش‌های دوگانه‌انگار و اسطوره‌ساز، چهارده نقد روایی بر ثنویت اساطیری استخراج کرده است و توحید را تنها مسیر عقلانی می‌شمرد.

کلیدواژه‌ها

اساطیر، ثنویت، مجوس، گنوس، روایات اسلامی، نقد عقلانی.



مقدمه

مهم‌بودن منابع اسلامی و مغفول ماندن روایت‌های اعتقادی و استفاده نکردن از روش‌های روایی در پاسخگویی به احتجاجات بین‌الادیانی، ضرورت گرایش پژوهش‌های ادیانی به این سو را دوچندان می‌کند. امروزه که بیشترین مطالعات ادیانی به سوی بررسی‌های تطبیقی و پدیدارشناختی و نسخه‌شناسی و حتی زبان‌شناسی متوجه است، رجوع به روایات اسلامی به بهانه درون‌دینی بودن فرمایشات معصومین علیهم‌السلام کم‌رونق شده است و حتی مقالاتی که در نقد ثنویت نوشته شده است، از روایات اسلامی کناره گرفته‌اند و فقط به مباحث فلسفی و کلامی اشاره دارند؛ چنانکه مقالات نوشته شده توسط ناظریان‌فر (۱۳۸۷) و آزادیان (۱۳۸۹)، این رویه را دارند؛ حال آنکه، شیوه روایات اسلامی در مناظرات و احتجاج‌ها، برهانی است و اشاره به حکم عقل دارد و افزون بر آنکه بهره‌های دیگری، چون آشنایی با فضای مباحث کلامی و بین‌الادیانی در عصر ظهور و هنگامه شکوفایی اسلام را به پژوهشگر می‌دهد و نیز می‌توان از این روزنه، روند تزیهی و اصلاحی تفاسیر متون دینی کیش‌های کهن را برای برون‌رفت از چالش‌های اعتقادی به دست آورد.

آیات و روایات اسلامی گواهند که انگاره‌های اساطیری، هدایت‌گری را بر انبیای راستین الهی به‌نهایت دشوار می‌کردند؛ زیرا کافران و ملحدان، کلام نبوی را در ترازوی اساطیری می‌نهادند و همان قدر و وزن اساطیر را برایش می‌شمردند. پس لازم می‌نمود، این دو جنس کلام که یکی گرفته شده از وحی و دیگری در بستر تحولات فکری بشری بنیان شده بود، از هم جدا شوند و قدر و وزن هر کدام در میزان عقل سنجیده شود.

انگاره‌های مکاتب ثنوی در سنجه روایت‌های اسلامی مقاله‌ای بدیع در بررسی ثنویت با لحاظ منابع ثنویان و مجوسیان و در ترازوی نقد روایات اسلامی است تا چالش‌های دوگانه‌انگاری از منظر روایت‌های اسلامی مبرهن شود و پایه‌های اصول استدلال در کلام معصومین علیهم‌السلام برابر ثنویان مشخص گردد.





۱. شاخصه دوگانه‌انگاری

دوگانه‌انگاری باورمندی به دو مینوی متضاد در خیر و شر است که یکی، مدبر عالم نور است و دیگری، ظلمت را تدبیر می‌کند و دوره کرانمند امتزاج، هنگامه جدال این دو مینو است.

افتراق کیش‌های دوگانه‌انگار در چند مسئله است که مهم‌ترین آنها، در ازلی یا حادث بودن مینوی شر است. زروانیان هر دو مینوی خیر و شر را زائیده ایزد زروان می‌دانند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۴). زرتشت از دو مینوی همزاد که خیر و شر را بنیان می‌نهند، سخن به میان می‌آورد (یسنا، هات ۳۰، بند ۳-۵)؛ حال این دو مینو، دو بن متضاد هستی به شمار آید یا زاده مینوی فراتر پنداشته شود یا در فرض سومی، مینوی خیر، یکتا بن هستی باشد و شر از آن حادث شود، هر سه به وی منصوب است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۷؛ Boyd & Crosby, 1979, p. 561).

اما مانی از ازلیت دو بن نور و ظلمت بدون هیچ وجه مشترک سخن می‌گوید (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۸۴؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲م، ج ۵، ص ۱۰). بردیسان بر آمیختگی ازلی دو بن نور و ظلمت تأکید دارد. شمعون مغ حدوث آرخن‌های شر و اسارت مادر در نظام خدایان را مطرح می‌کند. والتین دوگانگی را در دوگانه‌شدن موجودی از ملاً اعلی و هبوط آن معنا می‌کند. مرقیون دوگانگی را تقابل خدای جهان آفرین و خدای متعال می‌خواند.

این دوگانه‌انگاری از منظر متون اسلامی، ثنویت نام دارد و چه بسا بتوان همه ایشان را ذیل عنوان مجوس برشمرد، و اگرچه اصل واژه مجوس اشاره به کیش‌های مغانی دارد، در دوره‌های گوناگون توسعه معنایی یافت و هر نظام دوگانه‌انگار را هر چند گنوسی، در خود جای داد؛ چنانکه از نام شمعون مغ – که از نخستین گنوسیان است – هویداست و اشارات اهل لغت و مورخان و ملل و نحل نویسان به مجوسی بودن مانی ثنوی و گنوسی بی‌چون و چراست (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۸۰؛ ابن اثیر، ۱۹۹۴م، ج ۲، ص ۷۹؛ ابن حاج فناوی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۷). گواه دیگر اینکه، ملل و نحل نویسان اسلامی، ثنویه را از

مجوس شمرده و ثنویت را ویژگی اصلی شناخت مجوس دانسته (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۲) و گاهی که اراده لغوی از ثنویه داشته، مجوس را از ثنویان دانسته (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲م، ج ۵، ص ۹) و در ابواب روایی و فقهی، آنها را یک کاسه کرده و در جزیه و دیات، حکم مجوس را بر همه دوگانه‌انگاران جاری ساخته‌اند (مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۲۷۲؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۳۲). مجوس ظرف همه نحله‌ها و فرقه‌های ثنوی است (مصلح، ۱۳۹۸، ص ۳۱۰).

۲. انگاره‌های ثنوی در سنجه روایات اسلامی

برخلاف ادیان ابراهیمی و حنیف که ریشه در توحید دارند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۲) و نفع و ضرر، و نقص و کمال را همه، از یک مبدأ فیاض می‌دانند، مجوس با همه نحله‌هایش، بنیانی ثنوی و نگرشی دوئالیسم دارد. در اندیشه ثنوی، دو اصل مدبر که خیر و شر، و نفع و ضرر، و صلاح و فساد را تدبیر می‌کنند، حکمفرما هستند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۲). شاکد مدعی است که ثنویت لازمه نظام توحیدی است و چون کیش زرتشتی توحیدی است، با مسئله شر دست به گریبان است و هر کیش توحیدی، ثنوی است (شاکد، ۱۳۸۷، ص ۴۱). پیش‌تر از او، هنینگ و پیش‌تر از هنینگ، اشپیگل هم یکتاپرستی و نظام‌های توحیدی را کنشی برای واکنش و گرایش به سوی ثنویت برشمردند و ثنویت را اعتراضی علیه یکتاپرستی خواندند (هنینگ، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱؛ دوشن‌گیمن، ۱۳۸۱، صص ۱۳-۱۴). گویا همه ایشان، حل مسئله شر را در گرایش به ثنویت می‌پندارند. پاسخ امام صادق علیه السلام به کیش‌های دوگانه‌انگار بالاخص مانی که روشن‌ترین و بنیادی‌ترین شاکله دوئالیسمی را ترسیم می‌کند، تفکیک دو مقوله شر و شرپنداری است. حکمت ندانی و شرپنداری صنح حکیم است که این مکاتب را چنین به خطا کشانده است. امام صادق علیه السلام نه تنها حل مسئله شر را متوقف بر ثنویت نمی‌بیند که ثنویت را محصول جهل به حکمت می‌شمرد و خطاب به مفضل می‌فرماید:

شگفتا! کسانی دعوی حکمت می‌کنند؛ ولی حکمت را در آفرینش نمی‌بینند و





زبان را به نکوهش آفرینشگر جل و علا گشوده‌اند. بلکه شگفتا از کار آن تیره‌بخت (مانی) که دعوی علم اسرار دارد؛ اما از دیدن دلایل حکمت در آفرینش کور است. کار آفرینش جهان را توأم با خطا و لغزش و ناصوابی می‌پندارد و آفرینشگر بلندمرتبه، حکیم و کریم را به جهل نسبت می‌دهد! (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۴۶).

۲-۱. نقدهای روایی به انگاره‌های ثنوی

در این مجال، به تفکیک نقدهای واردشده بر ثنویت از منظر روایات اسلامی می‌پردازیم:

۲-۱-۱. ناتوانی در تحلیل زنجیره اسباب و مسببات

بدوی‌ترین مشکل کیش‌های دوگانه‌انگار و مجوسی ناتوانی در تحلیل زنجیره اسباب و مسببات است. ایشان که نتوانستند سلسله اسباب و مسببات را به مسبب‌الاسباب برسانند و نظم کیهانی را به یک فرایند حکیمانه و مدبرانه در شاکله ایجاد عالم انتساب دهند، ره به خطا بردند و گمان به دوئیت کردند. نمود دوئیت اوستایی حتی در بخش گاهانی هویداست (یسنا، هات، بند ۳-۴؛ یسنا، هات ۴۵، بند ۲) و تصریحات و نندیدادی (وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۶ و ۱۷) و متون پهلوی و نوشته بندهشی راه را بر انکار دوئیت زرتشتی بسته است (فرنغ دادگی، ۱۳۸۵، ص ۳۳).

کیش‌های گنوسی هم در حکمت عالم درماندند و یکسره به تعارض یزدان و جهان حکم کردند که عالم اکبر است و جان و تن آدمی که عالم اصغر است (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۱۴۷؛ بهار و اسماعیل پور، ۱۳۹۴، ص ۱۲۶).

مانی آن‌چنان در انکار وحدت صنع ناظم حکیم بی‌پرواست که دوئیت را شاکله‌ای ازلی می‌خواند (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۲۱۰؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۴۴؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۹) و حتی باور زروانی و شاید زرتشتی همزادی و برادری هر مزد و اهریمن را گناه می‌داند (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۱۶۸) و کائنات مادی و عوامل طبیعی را یک‌سره ظلمت‌کده می‌نامد و

هر بخشی از آن را به دیوی نسبت می‌دهد، بدان گونه که ده آسمان و هشت زمین را از پوست و تن دیوان کشته شده می‌داند و کوه‌ها را از استخوان دیوان می‌پندارد (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۳۹۶؛ بهار و اسماعیل‌پور، ۱۳۹۴، ص ۱۸۳) و درخت و میوه را از بزّه آرخن‌ها می‌خواند (مشایخ و قانع، ۱۳۹۵، ص ۱۳۷).

مانی حکمت تن آدمی و امیال نهفته در آن را نمی‌داند و در انتساب آنها به قلمرو ظلمت و شهزاده تاریکی و دیو آز بی‌باک است و خواری داشتن تن و ریاضت را طریق نجات از آلودگی جهان مادی می‌داند (مشایخ و قانع، ۱۳۹۵، صص ۱۳۳-۱۳۷؛ بهار و اسماعیل‌پور، ۱۳۹۴، ص ۱۸۷).

امام صادق علیه السلام ایشان را «در گمراهی و تیره‌بختی و سرگردانی به کورانی تشبیه می‌کند که به سرایی در آیند در نهایت استحکام و زیبایی، و در آنجا بهترین و فاخرترین فرش‌ها گسترانده شده، همه نوع خوردنی، نوشیدنی، پوشیدنی و هر نیاز دیگرشان فراهم آمده. در آنجا هر چیزی از سر حکمت و تقدیر بر جای شایسته خود است؛ اما این بی‌بصران از این سوی به آن سوی می‌روند و همه جای آن سرا را به زیر پا می‌نهند؛ ولی هیچ چیزی نمی‌بینند، نه سرای را می‌بینند و نه آنچه را که در آن مهیاست. بلکه چه بسا [به خاطر نابینایی] گاه پای یکی از آنان بلغزد و چیزی را که به آن نیازمندند و در جای مناسبش قرار داده شده و او از حکمت وجود آن آگاه نیست، از میان ببرد و او نیز به خشم و غضب آید و سرای و صاحب آن را نکوهش کند. حال این گروه که حکمت و تدبیر را در کار آفرینش انکار می‌کنند، همین گونه است. از آنجا که اندیشه‌های اینان از درک اسباب و علل آفرینش اشیا ناکام ماند، در این جهان چنان سرگشته شدند که اتقان، استواری، حسن تدبیر، شکل‌دهی و هیئت‌آفرینی نیکوی آن را [به دست یک حکیم و آفریننده] در نیافتند. چه بسا کسی از این گروه، به خاطر عدم آگاهی به سبب و حکمت آفرینش یک چیز، به نکوهش و انکار و لغزش آن پردازد، مانند کار گمراهانی، چون «مانی» و اصحاب کافر او و ملحدان فاجر و فاسق و خارج از دین. کسانی که با سخنان محال و دروغین، خود را سرگرم کردند» (مفضل، بی‌تا، ص ۴۴).



۲-۱-۲. درک نادرست از دوگانگی

دوم ایراد وارد شده بر کیش‌های دوگانه‌انگار، درک نادرست از دوگانگی است که موجب حکم باطل به ثنویت در الهیات و کیهان‌شناسی و دیگر عرصه‌های شناختی و حتی فقهی - آیینی شده است. امام صادق علیه السلام در تبیین بطلان دوگانه‌انگاری در الوهیت، دو صورت ترسیم می‌کند: «اول آنکه، هر دو سوی خداوند نور و شهزاده تاریکی، ازلی و قدرتمند باشند، دوم آنکه، یکی قوی و دیگری ضعیف باشد. اما اگر هر دو ازلی و قوی هستند، این چه قوتی است که نمی‌تواند نیروی مقابلش را شکست دهد و نابود کند و منفرد در تدبیر باشد؟» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۹؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۴۳)، بلکه این عین ضعف و زبونی است؛ زیرا دوئیت بنیانش بر متضادین بنا شده است، و دوگانگی بر سلم و وفاق نیست، بلکه خیر و شر، نور و تاریکی، و صلاح و فساد در مقابل یکدیگرند و ناگزیر هریک به دنبال نابودی دیگری است. فرض دوم «آنکه یکی قوی و دیگری ضعیف باشد که در این صورت وحدانیت الهی ثابت می‌شود؛ چراکه زبونی و ناتوانی با خداوندگاری سازگار نیست» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۹). این شیوه استدلال در منابع اسلامی، یکی از احتجاجات مورد توجه بوده است؛ چنانکه احمد بن سهل بلخی و سید نعمت‌الله جزائری از آن بهره جسته‌اند (بلخی، ۱۸۹۹م، ج ۱، ص ۸۷؛ جزائری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۸۴).

بوید و کروزی نیز چالش توازن یا عدم توازن قدرت بین نیروی خیر و شر در نظام‌های ثنوی و به‌خصوص کیش زرتشتی را دریافتند و می‌پرسند: اگر توازنی برقرار است، نظام دوگانه‌انگار چگونه می‌تواند برتری حتمی اهورامزدا را فراهم و تضمین کند؟ و اگر توازنی نیست و اهورامزدا قادر مطلق است، چرا این کار را تا به حال انجام نداده است؟ آیا با اهریمن همکاری دارد؟ و آیا آفرینش گیتی فقط به بازی کیهانی بدل شده است؟ و آیا آزادی انسان و اهمیت زمان به مثابه عرصه جنگ خیر و شر ضایع نخواهد شد؟ (Boyd & Crosby, 1979, p. 561).

هنینگ نیز بر این عدم توازن قدرت در کیش‌های دوگانه‌انگار خرده می‌گیرد و



نظر:

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

می‌گوید: «اگر بنا باشد نیروی یک سو بر سوی دیگر بچربد، دیگر چه جای سخن از دوگانگی است؟ مگر نه اینکه در دوگانه‌گرایی هر دو نیرو از هر جهت باید مساوی باشند؟ چنین استدلال‌هایی قانع‌کننده نیست. این نقص یعنی عدم توازی در جلوه‌های الهی و ضد الهی و چیرگی نهایی یک سو بر سوی دیگر، در همه نظام‌های دوگانه‌گرا به چشم می‌خورد و در واقع نه تنها خصلت دوگانه‌گرایی را از میان نمی‌برد، بلکه جزء ذاتی آن است و حتی در مانوی‌گری هم که نمونه و مثال بارز آیین‌های دوگانه‌گراست، آشکار است» (هنینگ، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳). هنینگ در دفاع از این باور که خود، سست بودن مبانی آن می‌پذیرد، می‌گوید: «دلیل اینکه چرا به یک طرف نیروی بیشتری نسبت می‌دهند، در ماهیت این جنبش‌ها که ذاتاً مذهبی هستند، نهفته است. مریان این جنبش‌ها استادان فلسفه نبودند که با خونسردی تمام برای محاسن نظریه‌های جدیدشان در باب منشأ جهان دلیل و برهان بیاورند» (هنینگ، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳) و این دفاع، عیناً هجمه و تحقیر نظام‌های دوگانه‌گراست.

نکته‌ای که در این بین، ذهن هر محقق را مشغول می‌کند، تفاوت میان ابلیس در اسلام و اهریمن یا دمیورژ در کیش‌های دوگانه‌انگار است. پاسخ این است که ابلیس توان زیان‌رساندن به نظم کیهانی را که یگانه‌حکیم و مدبر هستی آفریده است، ندارد و ابلیس عرصه‌ای از مُلک هستی را مالک نیست، برخلاف اهریمن که شهزاده مُلک تاریکی است (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۳۷۷) و برخلاف دمیورژ که فرمانروا و آفریننده گیتی است (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۳۳). اهریمن در فکر تسخیر عالم نور است و غاصبانه بر آن یورش برده است (فرنچ دادگی، ۱۳۸۵، ص ۳۴) و حال آنکه، ابلیس به ربوبیت الهی معترف است و جز وسوسه کاری از او بر نمی‌آید؛ این پاسخی است که امام صادق علیه السلام به زندیق داد (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۳۸).

از آنجاکه دوگانه‌انگاران شریک در مُلک و مخالف در تدبیر را برای حل مسئله شر پذیرفته‌اند، آنچه منافر طبع و ناملایم نفس و مخالف آسایش تن در عالم می‌بینند، از بلا و بیماری و مرگ تا حیوانات درنده و جانوران زشت و آزاردهنده را به اهریمن نسبت





می دهند و چه بسا کیش های دو گانه انگار، مجموعه گیتی را به دلیل آمیختگی با بلا و آفت، به آرخن و خدای دیگر گیتی آفرین منتسب می کنند و همچنان به طور اکید، به تمایز خیر و شر پایبند می مانند؛ ولی از کلام امام صادق علیه السلام به زندیق، دو گونه پاسخ در علت وجود بلا و آفت و فساد در گیتی به دست می آید: الف) در جهان بینی اسلام، بلا یا و آفات مایه امتحان و آزمایش آدمیان هستند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۸). ب) آنچه دو گانه انگاران شر می پندارند، در حقیقت شر نیست. ملاک تعیین خیر و شر تنافر طبع، و مخالفت با آسایش تن نیست. شرارت امری نسبی است؛ چه بسا آنچه در یک وجه آسیب رسان است، در امری دیگر بهترین سودرسان و درمان است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۳).

۲-۱-۳. چالش دو گانه متفق یا متغایر

چالش دیگری که امام صادق علیه السلام دو گانه انگاران را با آن روبه رو می کند، این است که آیا دو گانه ای که بدان باورمندید، در همه جهات با هم متفق اند یا از تمامی جهات از هم متغایرند و جدای از یکدیگرند؟

اگر از هر جهت متفق اند، دوئیت معنا ندارد و اگر قائل به جدایی از هر جهت باشند، با نظم و نظام هماهنگ جهان پیش رو، از گردش افلاک و آمد و شد شب و روز و خورشید و ماه که گواه روشنی بر مدبر یکتاست، سازگار نیست (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۴۳).

امام صادق علیه السلام با اشاره به یکی از لوازم ادعای دوگانگی در کیهان، نادرستی پندار دو گانه انگاران از ثنویت و دوئیت را آشکار می کند. ایشان علیه السلام می فرماید: دوئیت زمانی پذیرفتنی است که بین یکی و دیگری خلأ، حد فاصل، و تهیگی باشد. پیوستگی و امتزاج را نمی توان دو گانه خواند و اگر حد فاصل میان آن دو باشد، لازم است مثل آن دو، قدیم و ازلی باشد و اگر خودِ حد فاصل قدیم و ازلی باشد، خود شیء ازلی سومی است؛ زیرا دوگانگی بدون وجود خلأ و حد فاصل همیشگی تصور پذیر نیست و اگر این

خلاً شیء ازلی سوم باشد، برای اثبات سه گانگی باید دو سوی آن حد فاصل قرار گیرد و آن دو حد فاصل نیز باید ازلی باشند تا سه گانگی ازلی اثبات شود و در این صورت، پنج وجود ازلی ثابت می شود و همین استدلال از جانب کثرت تا بی نهایت ادامه می یابد (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۹۹).

کیش های دو گانه انگار از زرتشتی تا زروانی، مرقیونی، والتینی و مانوی که ناچار به پذیرش اصل ازلی سوم اند، در اساطیر خویش با نام های هُرس (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۳۳۶)، برکونای (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۳۷۷)، ثواش (بویس و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۶۷)، وایو (هیلنیز، ۱۳۹۱، ص ۸۵)، معدل جامع (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۵۲)، فضا و تهیگی (فرننغ دادگی، ۱۳۸۵، ص ۳۳؛ زهر، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱) و شاید زروان (شاکد، ۱۳۸۷، ص ۳۸) از او سخن گفته اند و جالب آنکه از بعضی متون، خود مختاری اصل سوم نسبت به قوانین دو سویه نور و ظلمت استنباط می شود (بویس و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۶۷). این اصل سوم و مرز از سوی، قلمرو دو گانه را محدود می کند و از جانبی، دو گانگی و دوئیت را بر هم می زند و ادعای ثنویت دیگر مفهومی ندارد.

شاکد می گوید: اصل سوم، اگرچه در ظاهر برهم زنده ثنویت است؛ ولی به نظر من، چیزی سهو یا نقصی منطقی در عقاید زرتشتیان نیست، بلکه عقیده ای است رایج که از خصوصیات اندیشه ثنوی است (شاکد، ۱۳۸۷، ص ۳۸). تحلیل وی بر این پایه که چون عقیده به این ایزد و اصل ازلی سوم در میان دو گانه انگاران رواج دارد، پس منطقی و پذیرفتنی است، در نهایت ضعف و بی منطقی است؛ زیرا دو گانه انگاران گریزی از پذیرش اصل میانجی و حد فاصل نداشتند و ثنویت بسته به قبول آن بود و پذیرش میانجی یعنی برهم خوردن ثنویتی که حتی به تثلیث ختم نمی شود و بلکه سلسله وار تا بی نهایت کشیده می شود.

۲-۱-۴. برتری نگهبان پیمان بر سران نور و ظلمت

مواجهه با اصل میانجی دیگری که کارکرد داوری و محافظت بر عهد و پیمان میان





سروران نور و ظلمت دارد و کیومرثیان، زروانیان و زرتشتیان آن را ایزد مهر می‌خوانند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۲۷۸ و ۲۸۰؛ شاکد، ۱۳۸۷، ص ۳۸) و دیگر کیش‌ها نام دیگری بر آن می‌نهند، نقد دیگر امام صادق علیه السلام بر این جماعت است. امام صادق علیه السلام وجود داور و نگهبان عهد و پیمان را نشان ضعف طرفین نور و ظلمت می‌داند؛ زیرا لاجرم داور باید در مقامی برتر و بزرگ‌تر باشد و قدرت بازدارندگی و مجازات داشته باشد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۰۹).

۵-۱-۲. محدودیت مکانی سران نور و ظلمت

گواه دیگر محدودیت در اساطیر ثنوی، مکان‌مندبودن سران نیک و بد که یکی به فراز در عالم نور و یکی به فرود در عالم تاریکی است؛ چنانکه شخصی ثنوی از حضرت رضا علیه السلام پرسید: جایگاه خدایتان کجاست؟ گویی گمان کرده بود بسان باور ثنوی، خدای مکان‌مند است. امام علیه السلام فرمود: «وای بر تو! پندار تو اشتباه است. او مکان را به وجود آورد؛ درحالی که خود وجود داشت و مکانی نبود» (صدوق، ۱۳۸۸، ص ۳۸۱).

همین پرسش را ابن ابی‌العوجای زندیق و مانوی (عسکری، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۵۹) با تعجب از امام صادق علیه السلام پرسید که «آیا خداوند در همه مکان‌ها حضور دارد؟ وقتی او در آسمان است، چگونه می‌تواند در زمین باشد؟ و زمانی که در زمین است، چگونه می‌تواند در آسمان باشد؟ گویی این زندیق گمان کرده که خدا بسان پدر بزرگی در جایی از عالم نور جای گرفته و نه خود که فرزندانش را به جنگ با اهریمن به زمین فرستاده! یا گمان کرده که بسان اهوره مزدا در گوشه‌ای از جهان نور بوده و اهریمن از ژرف منزلش به جهان او حمله برده! امام صادق علیه السلام پاسخ داد که تو در واقع آفریده‌ای را وصف کردی که وقتی از مکانی منتقل شود و در جایی قرار گیرد و دیگر اماکن از او خالی باشد، و به جایی که منتقل شده، دیگر نمی‌داند که در جای پیشین چه پیش آمده است؛ اما خداوند عظیم‌الشان که مالک روز جزاست، جایی از او تهی نیست و در جایی استقرار پیدا نمی‌کند و به جایی نزدیک‌تر از جای

دیگر نیست [...] ابن ابی العوجا ز جا برخاست و به یارانش گفت: چه کسی مرا در این دریا فکند! (صدوق، ۱۳۸۸، ص ۳۸۵).

۶-۱-۲. ناتوانی از تحلیل منشأ واحد متضادها

خطای دیگر کیش‌های دوگانه‌انگار تعلیل مغالطه‌واری است که برای گرایش به ثنویت دست به دامان آن می‌شوند؛ چنانکه در مناظره با رسول‌الله ﷺ گفتند: «ما می‌بینیم جهان از دو صنف خیر و شر تشکیل شده است و دریافتیم که خیر، ضد شر است و نمی‌پذیریم که یکی چیزی را از یک صنف ایجاد کند و ضد آن را نیز به وجود آورد، بلکه هر کدام از این دو، یک فاعل و انجام‌دهنده دارند، مگر نمی‌بینی که یخ محال است گرمایش بدهد و آتش محال است که سرمایش داشته باشد. پس با این دلیل، دو صانع قدیم از ظلمت و نور را ثابت کردیم». رسول‌الله ﷺ با استناد به مثال ثنویان به برهان خلاف اشاره کرد و فرمود: «شما مگر سیاهی و سفیدی و قرمزی و زردی و رنگ سبز و آبی را مشاهده نمی‌کنید؟ در حالی که هر کدام از این رنگ‌ها با دیگری ضد است، چون نمی‌تواند دو رنگ در یک نقطه جمع شود، مانند سرما و گرما که نمی‌تواند در یک جا جمع شود. گفتند: صحیح است. فرمود: پس چرا برای هر رنگی، صناعی قدیم قائل نشده‌اید تا فاعل هر کدام از این رنگ‌ها غیر از فاعل دیگری باشد. ثنویان ساکت ماندند» (امام عسکری، ۱۴۰۹ق، ص ۵۳۷).

شاکد نیز گرایش به تمایز اکید میان خیر و شر را از ابهامات هستی‌شناسانه ثنویت می‌شمرد. وی می‌گوید: «مرگ آفریده اهریمن است؛ ولی گفته‌اند که فوایدی در آن است» (شاکد، ۱۳۸۷، ص ۳۸)؛ چنانکه در روایت پهلوی، هر مزد فواید مرگ را بیان می‌کند (میرفخرانی، ۱۳۹۱، ص ۱۸). البته بهره‌مندی متون پهلوی از روایات و حکم اسلامی که در دوره اسلامی نگاشته شده است، جای کتمان ندارد و حکمت مرگ در پاسخ امام صادق علیه السلام به دوگانه‌انگاران که مرگ را از جانب اهریمن و دیوها می‌پندارند، به طور مفصل بیان شده که بخشی از آن، عیناً در روایت پهلوی، تکرار گردیده است (مفضل،





بی‌تا، ص ۱۷۱). مثال دوم شاکد در نقض این پندار دوگانه انگاران - که از خیر، شر صادر نشود؛ چنانکه از شر نیز خیری نخیزد - هوس‌های شهوانی است که عمده نظام‌های ثنوی آن را از القائات اهریمنی برای فساد آدمی می‌دانند. شاکد در پاسخ به این گمان می‌گوید: «اما کل آرایش دنیا بر فواید حاصل از آن مبتنی است که شامل حال آدمی و دیگر مخلوقات هر مزد هم می‌شود» (شاکد، ۱۳۸۷، ص ۳۸) و تبیین آن فواید را امام صادق علیه السلام به مفضل فرمود (مفضل، بی‌تا، صص ۷۵ و ۱۷۳)؛ بنابراین معلوم شد که بازگشت این تعلیل نظام‌های ثنوی به اشکال اول یعنی حکمت‌اندانی و شریپنداری است و این احتمال که امام صادق علیه السلام حکمت‌های آفرینش را در روایت مفصل مفضل عمدتاً در پاسخ دوگانه‌انگارانی، چون مانی فرموده است، بعید نیست؛ چنانکه در جای جای آن، مانویان را نام می‌برد و با ادله محکم، محکوم می‌کند (مفضل، بی‌تا، صص ۷۲، ۱۶۶ و ۱۶۸).

۲-۱-۷. قبح مذمت گناهان تن‌ظلمانی بنا بر ثنویت مانوی

اگر خاتم‌النبین صلی الله علیه و آله تعلیل دوگانه‌انگاران در باب تضاد نور و ظلمت، و لزوم دو صنف بودن خیر و شر در مقام آفرینش، در عالم اکبر را به نقد کشاند، امام صادق علیه السلام به سراغ عالم اصغر که جان و تن آدمی از منظر مانی است، می‌رود و تعلیل مزبور را که «از نور، شر نسزد و از تاریکی، خیر نخیزد»، در پندار مانی طرح و طرد می‌کند؛ زیرا مانی تن را ظلمانی و از آن آفرینش اهریمنی می‌پندارد. امام صادق علیه السلام در پاسخ به این پندار می‌فرماید: «بر این اساس، ملامت احدی بر گناهش سزاوار نیست که حرامی را مرتکب شده و فحشایی نموده؛ چون جسم، ظلمانی است و جز ظلم و تباهی او را کاری نیست» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۵).

۲-۱-۸. قبح تضرع برابر نور یزدانی بنا بر ثنویت مانوی

مانی روح را نورانی و از عالم زروانی و پدر بزرگی می‌شمارد. پس بنا بر اینکه روح،

نور جدا شده از یزدان است، روا نیست خدای را بخواند و به سویش تضرع نماید؛ چرا که نور، خود، یزدانی است و یزدان به خویش تضرع ننماید و پناه به غیر خود نبرد» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۵)؛ زیرا در اسطوره مانی این نور که امهرسپندان باشد، حادث و آفریده نیست، بلکه ازلی، و از جهان نور است و در عالم تاریکی، به اسارت گرفته شده است؛ پس در مرتبه یزدان است و یزدان را تضرع نشاید (اسماعیل پور، ۱۳۹۶، صص ۲۸-۲۹ و ۲۰۱). روا نیست مانویان به کسی بگویند: خوب کردی ای نیکوکار یا که بد کردی! زیرا بدی، فعل ظلمت کده تن است و نیکی، کردار نور باشد و شخص سومی در کار نیست که افعال را به او نسبت دهند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۵).

۹-۱-۲. نور در تضاد میان اسارت و تدبیر

نکته دیگری که امام علیه السلام محصول باور مانوی درباره ظلمانی بودن تن می‌داند، اینکه تن ظلمانی در کردار توانمندتر و محکم‌تر است و در تدبیر، اتقان و استواری بیشتری دارد و در ارکان، شکست‌ناپذیرتر از نور است؛ زیرا این بدن مادی، نور فرامادی را در خود اسیر کرده است و نه تنها بدن آدمی که گل و درخت و میوه و پرندگان و جانوران بسان خدایی می‌مانند که نور ازلی امهرسپندان را به اسارت گرفته‌اند، حال آنکه مدعی‌اند دولت و اقبال با نور است و آینده از آن اوست و چگونه اسیری که اختیاری از خویشتن ندارد، دعوی قدرت و سلطنت آینده می‌کند، و اگر با وجود اسارت در تن، مدبر است و تدبیر به دست اوست، پس در واقع اسارتی در میان نیست، بلکه آزاد و عزتمند است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۵).

۱۰-۱-۲. وجود کردار نیک و بد، رديه‌ای بر اسارت نور

خداشه‌ای دیگر که امام بر این پندار مانویان وارد می‌داند، اینکه اگر نور، اسیر ظلمت تن است، باید همه افعال این عالم ظلمانی باشد؛ زیرا نور اسیر توان تدبیر و عمل ندارد و اما آنچه مشاهده می‌شود، خلاف این گمان است و بلکه، هم کردار نیک آشکار است و





هم فساد و شر هویدا است و این نشان از آن است که تن ظلمانی، خیر را دوست دارد و به آن عمل می‌کند؛ همچنان که شر را نیز می‌پسندد و مطابقش رفتار می‌کند و اگر بگویند که از شر، خیر صادر نمی‌شود و این محال است، گمان بر تضاد و دوگانگی نور و ظلمت باطل می‌شود و باوری جز یگانگی خداوند نمی‌ماند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۵). بسان آن ثنوی که محضر امام رضا علیه السلام رسید و گفت: «آفریننده جهان دو تاست، چه دلیلی دارید بر اینکه یکی است؟ امام علیه السلام فرمود: همین که می‌گویی دو تاست دلیل بر آن است که یکی است؛ چون تو ادعای صانع دوم را نمی‌کنی، مگر پس از اثبات صانع و آفریدگار نخست، و آفریدگار نخست مورد اتفاق است و بیش از یک آفریننده بحثی اختلافی است» (صدوق، ۱۳۸۸ق، ص ۴۱۰).

۱۱-۱-۲. امتزاج‌ناپذیری دو وجود منتافر

چگونگی امتزاج نور و ظلمت در اساطیر مجوس و گنوس که به آفرینش گیتی و عالم ماده انجامید، بحث دیگر اول شخص اسلام با نظام‌های دوئین‌باور است؛ چنانکه بندهش آمده است که نور از سه جهت بی‌مرز است؛ از فراز و شرق و غرب بی‌کرانه است؛ ولی از پایین کرانه‌مند با عالم تاریکی است و تاریکی از سه جهت بی‌مرز است و تنها از بالا با عالم نور مرز دارد و کرانه‌مند است. پس خاتم‌النبین صلی الله علیه و آله در مناظره با آنان فرمود: «چگونه این نور و ظلمت با یکدیگر درآمیختند با اینکه یکی (نور) طبیعتش فرازرفتن است و دیگری (ظلمت) فرودآمدن؟ اگر دو نفر در حال حرکت باشند، یکی به جانب شرق و دیگری در جهت غرب رود تا وقتی به سیر و حرکت خود در دو جهت مختلف ادامه دهند، آیا ممکن است با یکدیگر ملاقات کنند؟ گفتند: نه. فرمود: پس نمی‌تواند نور و ظلمت با هم درآمیزد؛ چون هر کدام جهت مخالف با دیگری دارد. پس چگونه این جهان از امتزاج دو چیزی که محال است با هم اختلاط و امتزاج یابند، پدیدار گردد؟ این دو (نور و ظلمت) نیز مخلوق و آفریده شده هستند. ثنویان گفتند: در این باره اندیشه خواهیم کرد» (امام عسکری، ۱۴۰۹ق، ص ۵۳۸).

۱۲-۲. تناقض آفرینی باور به طینت موزیه

یکی از شقوق امتزاج خیر و شر، پندار دیصانی‌ها و برخی زروانی‌هاست (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۵) که آمیختگی را ازلی می‌شمردند و شر را طینت موزیه و سرشت آزاردهنده الهی می‌دانستند که خداوند راهی برای خلاصی از آن، جز آمیختگی و امتزاج نداشته و اشیا را نیز از آن سرشت موزیه آفریده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۷۷). امام صادق علیه السلام در پاسخ به این گمان فرمود: «سبحان الله! چقدر عاجز و ناتوان است، خدایی که می‌گویند قادر است؛ اما توان رهایی خویش از آن طینت آزاردهنده را ندارد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۷۷). سپس امام دو صورت را برای آن طینت موزیه متصور می‌سازد: «یکی آنکه طینت، زنده و ازلی باشد که اگر چنین شد، دو خدای قدیم و ازلی ثابت می‌شود که با یکدیگر آمیخته‌اند و تدبیر جهان می‌کنند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۷۷)؛ اما از آنجا که آفرینش اشیا نیز از طینت موزیه است، یک اشکال بی‌پاسخ ایجاد می‌شود و آن اینکه، مرگ و فنا از کجا آمده است؟ فلسفه دومبدانگاری چه بود؟ مگر نه اینکه به نص دوگانه باوران، آن دو، یکی زندگی را بنیاد می‌نهد و دیگری نازندگی را (یسناء، هات ۳۰، بند ۴)، پس چرا از خدای ازل و طینت موزیه، هر دو آفرینش و حیات حادث می‌شود؟ اگر آفرینش از طینت موزیه است، پس مرگ و فنا از چیست؟ صورت دومی که امام متصور می‌شود، چنین است که طینت موزیه، مرده باشد - که عمدتاً این فرض را به بردیسان انتساب می‌دهند - (بلخی، ۱۸۹۹، ج ۱، ص ۹۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۵۰)؛ در این صورت، بقایی برای مرده با ازلی زنده نخواهد بود و مرده نمی‌تواند منشأ موجود زنده شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۷۷).

ذات‌نایافته از هستی، بخش چون تواند که بود هستی‌بخش

(جامی، ۹۶۶، ص ۶۳).

پاسخ به چرایی و چگونگی آمیختگی نور و ظلمت، مجوس و گنوس را به اسطوره‌سازی واداشته، و داستان امتزاج دربردارنده اساطیری است که با منطق و عقل





عموماً بیگانه است و اگر ریشه در اساطیری کهن تر نداشته باشد، محصول تخیلات صاحب مکتب است (بهار و اسماعیل پور، ۱۳۹۴، ص ۱۴۰).

۱۳-۱-۲. نقد آفرینش

۱-۱۳-۲. آفرینش برای نجات

یکی از تفاوت‌ها میان کیش‌های ثنوی و اسلام، در علت آفرینش انسان و گیتی است. البته کیش‌های دوگانه‌انگار نیز بر راز آفرینش انسان و جهان توافقی ندارند؛ چنانکه در باور زرتشت، آفرینش انسان برای کمک به اهورامزدا در جدال با اهریمن و دیگر دیوهاست و در این جهت، انسان هم‌پایه و سهمیم با ایزدان است (بویس، ۱۳۸۶، صص ۴۹-۵۰؛ Boyd & Crosby, 1979, p. 559) و برخلاف این باور، بردیسان علت خلقت را رهایی از طینت موزیه یا تاریکی چسبیده به نور می‌داند و برخلاف بردیسان، والتین، نجات سوفیای زیرین که به واسطه سرگشتگی سوفیای ملأ‌اعلی گرفتار هبوط و جدایی شد، غایت آفرینش می‌شمرد (بهار و اسماعیل پور، ۱۳۹۴، ص ۱۶۰) و بر خلاف والتین، مانی و مرقیون هستند که آفرینش گیتی را از سوی خدای بزرگی یا متعال و غریبه نمی‌دانند؛ چنانکه مانی سرشت گیتی را از اهریمن و دیوان می‌داند (یوناس، ۱۳۹۸، صص ۳۹۸-۳۹۹) و مرقیون زایش گیتی را به خدای صنعتگر و دمیورژ نسبت می‌دهد (یوناس، ۱۳۹۸، ص ۲۸۲) و این دو نجات‌گوهر آدمی از دست این خدا را هدف آموزه‌هایشان می‌شمرند (یوناس، ۱۳۹۸، صص ۲۷۹ و ۴۰۸).

زندیق دوگانه‌انگار که علت آفرینش را در کیش‌های ثنوی دریافته بود، از امام صادق علیه السلام پرسید: «به چه علت خداوند آفرینش را ایجاد فرمود، حال آنکه، او را نیاز و احتیاجی به آفریدگانش نبود (زمر، ۷؛ آل عمران، ۹۷؛ لقمان، ۱۲) و ناچار و بیراه نگشته بود که از روی اضطرار، خلق را بیافریند، و سزوار کار عبث و بیهوده هم نیست، پس راز آفرینش در چیست؟ حضرت علیه السلام فرمود: «آفرینش را برای اظهار حکمت و جاری ساختن علم و امضای تدبیر خود آفرید» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۸)؛ زیرا تجلی حکمت و علم و تدبیر، به آفرینش است و هرچند قدرت بر خلق، و علیم و مدبر بودن خداوند

پیش از آفرینش هم بود؛ ولی نمایش آن به ایجاد است و نه به صرف قدرت بر ایجاد کردن؛ چنانکه در حدیث قدسی فرمود: «من گنج نهران بودم و دوست می‌داشتم عیان و شناخته شوم. پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴، ص ۱۹۹).

۲-۱۳-۱. آفرینش با آنچه که بود

اساطیر مجوس و گنوس آفرینش گیتی را از پیش نمونه‌های ازلی یا نخستین می‌دانند، نه از هیچ؛ چنانکه در اسطوره زرتشتی، پیش‌نمونه نخستین مینوی آفرینش آسمان، همچون جنگجوی دلیری است که زرهی فولادین در دست دارد. پیش‌نمونه زمین، زمینی گرد و هموار بدون هیچ پستی و بلندی است، و پیش‌نمونه گیاه، گیاهی به صورت یک شاخه، در برگیرنده همه گیاهان عالم است. پیش‌نمونه چهارپایان مفید، گاو ایو کداد است، و پیش‌نمونه انسان، کیومرث است (آموزگار، ۱۳۸۰، ص ۴۵). اسطوره مکتب گنوسی، والتینوس آفرینش جهان مادی از سوفیای زیرین است (بهار و اسماعیل‌پور، ۱۳۹۴، ص ۱۶۱) و در اسطوره آفرینش مانوی، آفرینش گیتی از اجساد آرخن‌هاست (مشایخ و قانعی، ۱۳۹۵، صص ۱۳۳ و ۱۳۷). پس اسطوره آفرینش گیتی از پیش‌نمونه‌ها و موجودات ازلی، چالش دیگر دوگانه‌انگاران است که زندیق دوگانه‌انگار از امام صادق علیه السلام جویا می‌شود: خداوند اشیا را از چه چیز آفرید؟ امام علیه السلام پاسخ می‌دهند: از هیچ! او گفت: چگونه از هیچ، چیزی به وجود می‌آید؟ حضرت صادق علیه السلام دو حالت را برای زندیق به تصویر کشید: اول آنکه آنچه در عالم است آفریده از چیزی باشد، ناگزیر آن چیز همچنان همراه اوست و جزئی از اوست؛ در این صورت، این چیز آفریده و ایجاد نشده، بلکه ازلی بوده است و آن چه ازلی باشد، دستخوش تغییر و نابودی قرار نمی‌گیرد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۸) و این خلاف واقع است؛ زیرا همه چیز این عالم متغیر است. اشکال دیگر امام علیه السلام بر این فرض، این است که اگر اشیا گوناگون عالم از یک چیز اولیه خلق شده‌اند، یا آن شیء اولیه یک جوهر است یا یک عرض است؛ اگر چنین باشد، باید پرسید پس اعراض و رنگ‌های مختلف و جوهرهای فراوان موجود در عالم که به شکل‌های گوناگون پدیدار گشته‌اند، از کجا آمده‌اند؟ و اگر آن شیء





که ایجاد تمامی اشیا از اوست، زنده باشد، مرگ اشیا یی که از او موجود گشته‌اند، از کجاست؟ و اگر شیئی که اصل اشیا است، مرده باشد، حیات اشیا چگونه حاصل شده است، و روا نیست که هستی موجودات از حی و میت که هر دو قدیم‌اند، باشند؛ زیرا از زنده‌ا زلی مرگ صادر نمی‌شود و نیز روا نیست میت را ازلی بدانیم؛ زیرا میت را بقا و قدرت نیست (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، صص ۳۳۷-۳۳۸). مشابه همین پرسش را ابن ابی العوجای زندیق نیز از امام صادق علیه السلام پرسید و پاسخی مشابه گرفت (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۶).

این پاسخی است به والتین که آفرینش گیتی را از سوفیا می‌خواند، و مانی که آفرینش گیتی را از اجساد مردگان و جنین‌های سقط‌شده آرخن‌های عالم ازل می‌پندارد؛ پاسخی به اسطوره زرتشتی است؛ زیرا در آنجا نیز با آفرینش از هیچ سروکار نداریم، بلکه همه چیز با زایش، موجودیت می‌یابد و شکل می‌گیرد (شروو، ۱۳۹۸، صص ۱۳-۱۴). عام‌ترین اصطلاح اوستایی آن dā که بر زایش دلالت دارد و دی و دادار از آن ترکیب شده‌اند (شروو، ۱۳۹۸، صص ۱۳-۱۴). شروو می‌گوید: «در اوستای کهن، اغلب به آفرینش، در نتیجه زایش - شامل پدر و مادر -، چه در نظام کائنات و چه در دنیای انسان‌ها اشاره رفته است (یسنا، هات ۸، بند ۳؛ یسنا، هات ۴۴، بند ۵). بنا بر متون پهلوی، تاریخ جهان آن هنگام آغاز شده است که اهریمن به تهدید اورمزد پرداخت و باعث شد وی دو جهان را بیافریند و برای هر یک مدت زمانی قائل شود. همین که جهان مادی زائیده شد، اهریمن بر آن تاخت و با دیوان خود، آلوده‌اش ساخت» (شروو، ۱۳۹۸، ص ۱۴). عمل آفرینش در بندهش ترکیبی از دو مرحله «دادن و شکل‌بخشیدن» است که در آغاز اهورامزدا جهان مینوی را از گوهر مینوی خود پدید آورد و پس از سه هزار سال آن را تغییر شکل داد و به صورت جهان مادی تازه کرد (فرنغ دادگی، ۱۳۸۵، صص ۳۶ و ۳۹؛ فرهنگ مهر، ۱۳۸۸، ص ۴۸). البته عملکرد اهوره مزدا در زایش، چنان یک نرینه است و سپند مینو یا شاید آرمیتی که دختر اهوره مزدا نیز هست، در نقش همسری اهوره مزدا، مادر آفرینش می‌شود (یسنا، هات ۳۴، بند ۱۰؛ اشی یشت، بند ۱۶؛ زهر، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱؛ بویس، ۱۳۸۶، ص ۴۸؛ نیبرگ، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷).

۱۴-۲. نقد رستاخیز

رستاخیز دیگر، مناقشه اسلام با کیش‌های دوگانه‌انگار است. بیشتر دوگانه‌انگاران، همچون دهریون، مانویان، شمعون مغ، والتینوس و مرقیون، رستاخیز تن و نشور جسمانی را منکرند و بسیاری از ایشان، در زمرة تناسخیانی قرار می‌گیرند که عروج جمله انوار به ملاً اعلی را پایان کار دنیا می‌دانند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۲۹۲-۲۹۳؛ یوناس، ۱۳۹۸، ص ۱۵۲) و پس از آن، بعث و نشوری برای تن نیست و اگر کیفر و پاداشی هست، در همین دنیا به واسطه تناسخ اتفاق می‌افتد؛ زیرا بازگشت روح به بدن را در همین عالم، تناسخ و بازگشت روح به بدن را در عالم بقا و آخرت، معاد و رستاخیز گویند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۶۹). پس زندیق این پرسش را از امام علیه السلام جویا می‌شود که چرا خداوند به این گیتی اکتفا نکرده و سرای دیگری را برای پاداش و کیفر مقرر فرموده است؟ حضرت علیه السلام فرمودند: بی‌شک این سرای امتحان، و آن محل کسب ثواب و دریافت رحمت است. این پر از آفات و طبقات شهوات است تا بندگان خود را در آن به طاعت بیازماید. پس سرای عمل را سرای جزا و ثواب قرار نداد و گمان باطلی است که تناسخ را نظامی از برای پاداش و یا کیفر بتوان گماشت (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۳۸).

اما در این میان، زرتشتیان نزدیکی بیشتری به اسلام دارند که هم سخن از جهان پس از مرگ و گذر از چینود پل را به تصویر می‌کشند و هم در فرشگرد و رستاخیز، تن مردگان زنده می‌شوند و به گیتی پالایش شده از اهریمن و دیوان بازمی‌گردند (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۵، صص ۱۴۵-۱۴۸؛ ویدن گرن، ۱۳۸۱، صص ۱۵۵-۲۱۸) که البته شروو یادآور می‌شود: «آشکار نیست چه مقدار از این مفاهیم ریشه در اوستای کهن دارد» (شروو، ۱۳۹۸، ص ۴۰) تا به آنجا که احتمال تأثر متون پهلوی از باورهای اسلامی در این خصوص مطرح است.

نتیجه‌گیری

روایات اسلامی در بررسی مکاتب دوگانه‌انگار، چالش‌های اساسی را تبیین و با محوریت عقل نقد می‌کند. مهم‌ترین شاخصه دوگانه‌انگاران حکمت‌اندانی است که





مجموعه اسباب عالم را نتوانستند به مسبب‌الاسباب برسانند و حکمت صنع حکیم را نشناختند و دچار دوگانه‌انگاری در خداشناسی و کیهان‌شناسی شدند. هر بخشی از عالم را که بر خود ناگوار می‌پنداشتند و از علت وجودش در می‌ماندند، شر می‌خواندند و به دلیل جهل به حکمت، دچار شرپنداری بودند. وقتی اساس بر حکمت نباشد، برای توجیه کردن باور به دوگانگی عالم، اسطوره به میان می‌آید و اساطیر، غاصبانه جای حقایق عالم را می‌گیرند؛ چنانکه امام صادق علیه السلام فرمود: «این باورها از آن جماعتی است که رسولان را تکذیب می‌کنند و اخبار ایشان را منکرند و با آرا و استحسانات و صوابدیدشان، دینی برای خود ساخته‌اند و کتاب‌هایشان را اساطیر می‌نامند» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳).

روایات اسلامی پندار کیش‌های ثنوی را در چگونگی تصور دوئین و علت آمیختگی و امتزاجشان، سست و مخالف عقل می‌شمرد. اتقان ادله روایی در مواجهه با دوگانه‌انگاری چنان خردمندانه است که راهی برای گریز نمی‌گذارد و چاره‌ای نمی‌ماند جز اینکه این کیش‌ها را وانهند و یا در مبانی عقیدتی خود دست برند.

امروز زرتشتیان تنها بازمانده کیش‌های دوگانه‌انگارند و ناگزیر باید پاسدار باورهای ثنوی بمانند؛ اما چه شده است که از ثنویت بریده‌اند و دعوی توحید دارند؟ به‌راستی چه شده است که از کیش گسترده مانی و هم‌ترازان بین‌النهرینی او، در مسلک گنوس خبری نیست؟ مگر نه این است که دین مانی آن‌چنان گسترده شد که از بابل تا خراسان و از خراسان تا تورفان چین را درنوردید؟ آن همه اساطیر ایزدان و اهریمنان که دو سوی نور و ظلمت و خیر و شر را تدبیر می‌کردند، چگونه به اوهام بدل شد؟

ثنویت در تاریخ‌نای تاریخ محو شد و این جز به برهان قاطع و استدلال تام اسلام در نفی هرگونه شرک و ازاله اوهام نبود، و اسلام بود که خرد را بیدار کرد و انسان را از اساطیر ثنوی بیزار کرد. اسلام به انسان حکمت آموخت و فرمود: «اگر در آسمان و زمین، جز الله خدایان دیگری بود، آن دو تباه می‌شدند» (انبیاء، ۲۲)؛ آموخت که دوئیت در تدبیر خیر و شر، فسادانگیز است و توارد علل مستقل الهی بر معلول واحد که جهان خلقت باشد، محال است (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۸۲).

با ظهور اسلام و اهتمام رسول خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام، بازار اساطیر از رونق افتاد و باورمندی به ایزدان متعدد ازلی افول کرد.

انگاره‌های مکاتب دوگانه‌انگار در سنجه روایات اسلامی، موضوع این مقاله بود، باشد که ناتوانی کیش‌های دوگانه‌انگار را در عرصه استدلال دریابیم و از انتساب حکمت به بنیان‌گذاران این کیش‌ها دوری گزینیم و فلسفه انبوه آیات و روایات در ازاله شرک را بدانیم و حلقه‌های نفع و ضرر، و صلاح و فساد را از آن خداوند بخوانیم که می‌فرماید: «قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا؛ بگو: اگر خدا برای شما آسیب و گزند یا پیروزی و غنیمی بخوهد، کیست که شما را در برابر [تقدیرات و قضای] خدا نگه دارد؟ در صورتی که غیر از خدا، نه کارسازی برای خود می‌یابند، نه یاری‌دهنده‌ای» (احزاب، ۱۷).



فهرست منابع

* قرآن کریم

** اوستا

آزادیان، مصطفی. (۱۳۸۹). ثنوی گری در آیین گنوسی و نقد آن. فصلنامه معرفت ادیان، ۱(۴)، صص ۱۱۹-۱۵۴.

آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زادالمسافر (چاپ سوم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

آموزگار، ژاله. (۱۳۸۰). تاریخ اساطیری ایران (چاپ سوم). تهران: انتشارات سمت.

اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۵). تقریرات فلسفه امام خمینی (چاپ دوم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

ابن اثیر، عزالدین. (۱۹۹۴م). اللباب فی تهذیب الأنساب (ج ۲). بیروت: دار صادر.

ابن حاج قنای، شیث بن ابراهیم. (۱۴۰۵ق). حز الغلاصم فی إفحام المخاصم (محقق: عبدالله عمر البارودی، چاپ اول). بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). الفهرست (مترجم: محمدرضا تجدد، ج ۲). تهران: اساطیر.

اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم. (۱۳۹۶). اسطوره آفرینش در کیش مانی (چاپ اول). تهران: نشر چشمه.

امام حسن عسکری علیه السلام. (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام (چاپ اول). قم: نشر مدرسه امام مهدی علیه السلام.

بلخی، احمد بن سهل. (۱۸۹۹م). البدء و التاریخ (ج ۲). پاریس: کلمان هواری برترند.

بویس، مری. (۱۳۸۶). زرتشتیان باورها و آداب دینی آنها (مترجم: عسکر بهرامی، چاپ نهم). تهران: انتشارات ققنوس.

بویس، مری؛ آسموسن، یس پیترا؛ و بار، کای. (۱۳۸۶). دیانت زرتشتی (مترجم: فریدون وهمن، چاپ اول). تهران: نشر ثالث.

بهار، مهرداد؛ اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). ادبیات مانوی. تهران: کارنامه.



جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۹۶۶ق). هفت اورنگ (استنساخ ابوالوفا بن نورالله). نسخه خطی. جزائری، سید نعمت‌الله. (۱۴۱۷ق). نورالبراهین (محقق: سید مهدی رجائی، ج ۲، چاپ اول). قم: مؤسسه نشر اسلامی.

حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (محققان: علی هلالی و علی سیری، ج ۴). بیروت: دارالفکر.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعة (ج ۴، چاپ اول). قم: مؤسسه نشر اسلامی. دوشن گیمن ژاک. (۱۳۸۱). زرتشت و جهان غرب (مترجم: مسعود رجب‌نیا، چاپ سوم). تهران: انتشارات مروارید.

رضی، هاشم. (۱۳۸۵). ونیداد (چاپ اول). تهران: انتشارات بهجت.

زرن، آر. سی. (۱۳۸۹). طلوع و غروب زرتشتی گری (مترجم: تیمور قادری، چاپ سوم). تهران: انتشارات امیرکبیر.

شاکد، شائول. (۱۳۸۷). تحول ثنویت (مترجم: احمد رضا قائم مقامی). تهران: نشر ماهی.

شروو، پرودز اوکتور. (۱۳۹۸). گوهره آیین زردشت (مترجم: خشایار بهاری، چاپ اول). تهران: فرزانه روز.

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴). الملل و النحل (ج ۱، چاپ سوم). قم: شریف الرضی.

شیخ مفید. (۱۴۱۰ق). المقنعة (چاپ دوم). قم: مؤسسه نشر اسلامی.

صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۸۸). التوحید (مترجم: محمد علی سلطانی، چاپ ششم). قم: انتشارات ارمغان طوبی.

صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۹۸). التوحید (محقق: هاشم حسینی). قم: جامعه مدرسین.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج (ج ۲ و ۳، چاپ اول). مشهد: نشر مرتضی.





عسکری، سید مرتضی. (۱۳۸۷). یکصد و پنجاه صحابی ساختگی (مترجم: عطا محمد سردارنیا). تهران: دانشکده اصول دین.

فرنیغ دادگی. (۱۳۸۵). بندهش (مترجم: مهرداد بهار، چاپ سوم). تهران: انتشارات توس.
فرهنگ مهر. (۱۳۸۸). دیدی نو از دینی کهن، فلسفه زرتشت (چاپ هشتم). تهران: انتشارات جامی.

قاضی عبدالجبار. (۱۹۶۵-۱۹۶۲م). المغنی فی أبواب التوحید و العدل (ج ۵). قاهره: الدار المصریة.
کفالایا. (۱۳۹۵). (مترجم: سمیه مشایخ و مریم قانع، چاپ اول). تهران: طهوری.
کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۲۹ق). اصول کافی (ج ۱). قم: دارالحديث.
مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳-۱۹۸۳م). بحار الأنوار (ج ۳، ۱۰ و ۸۴، چاپ سوم). قم: دار احیاء التراث العربی.

مصلح، علی. (۱۳۹۸). درسواره انتقادی آشنایی با زرتشت و باستان‌گرایی (چاپ اول). قم: مؤسسه آموزش عالی حوزوی خاتم النبیین.

مفضل بن عمر جعفی کوفی. (بی تا). توحید المفضل (مصحح: کاظم مظفر). قم: نشر داوری.
میرفخرانی، مهشید. (۱۳۹۱). روایت پهلوی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ناظریان فر، موسی. (۱۳۸۷). تنوید در کلام و فلسفه. دوفصلنامه معارف عقلی، ۳(۱۱)، صص ۱۱۹-۱۵۴.

نیرنگ، هنریک ساموئل. (۱۳۸۳). دین‌های ایران باستان (مترجم: سیف‌الدین نجم‌آبادی، چاپ اول). کرمان: نشر دانشگاه شهید باهنر کرمان.

هالروید، استوارت. (۱۳۹۵). ادبیات گنوسی (مترجم: ابوالقاسم اسماعیل پور). تهران: هیرمند.
هنینگ، والتر برونو. (۱۳۷۹). زرتشت سیاستمدار یا جادوگر (مترجم: کامران فانی، چاپ سوم). تهران: انتشارات پرواز.

هیلتز، جان. (۱۳۹۱). شناخت اساطیر ایران (مترجم: ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ شانزدهم). تهران: نشر چشمه.

یوناس، هانس. (۱۳۹۸). کیش گنوسی (مترجمان: ماشاالله کوچکی میدی و حمید هاشمی کهندانی، به کوشش: محمد شکری فومشی، چاپ اول). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

یعقوبی، ابن واضح (احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وهب). (بی تا). تاریخ الیعقوبی (ج ۱). قم: مؤسسه نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.

ویدن گرن، گنو. (۱۳۸۱). جهان معنوی ایران از آغاز تا اسلام (مترجم: محمود کندری). تهران: نشر میترا.

Boyd, J. W. & Crosby, D. A. (1979). Is Zoroastrianism Dualistic Or Monotheistic?.
Journal of the American Academy of Religion, XLVII/4, pp. 557-588.



تذکره

انگاره‌های مکاتب ثنوی در سنجه روایات اسلامی

References

* The Quran.

** The Avesta.

- Amouzgar, J. (2001). *Tārīkh-i asāṭīrī-yi Iran*. (3rd ed.). Tehran: SAMT. [In Persian]
- Ardabili, S. A. (2006). *Taqrīrāt-i falsafa-yi Imam Khomeini*. (2nd ed.). Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Ashtiani, S. J. (2002). *Sharḥ bar zād al-musāfir*. (3rd ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
- ‘Askarī, S. M. (2008). *Yikṣad-u panjāh ṣaḥābī-yi sākhtigī*. (A. M. Sardarnia, trans.). Tehran: Usul al-Din College. [In Persian]
- Azadian, M. (2010). Dualism in gnosticism and its critique. *Ma‘rifat-i adyān quarterly*, 1(4), pp. 119-154. [In Persian]
- Bahar, M. & Esmailpour, A. (2015). *Manichean literature*. Tehran: Karnameh. [In Persian]
- Balkhī, A.b.S. (1899). *Al-Bad’ wa-l-tārīkh*. (Vol. 2). Paris: Clément Huart. [In Arabic]
- Boyce, M. (2007). *Zoroastrians: their religious beliefs and practices*. (A. Bahrami, trans., 9th ed.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Boyce, M., Asmussen, J. P., & Kar, B. (2007). *Zoroastrianism*. (F. Vahman, trans., 1st ed.). Tehran: Sales. [In Persian]
- Boyd, J. W. & Crosby, D. A. (1979). Is Zoroastrianism Dualistic Or Monotheistic?. *Journal of the American Academy of Religion*, XLVII/4, pp. 557-588.
- Duchesne-Guillemin, J. (2002). *Zarathustra and the Western world*. (M. Rajabnia, trans., 3rd ed.). Tehran: Morvarid. [In Persian]
- Esmailpour Motlagh, A. (2017). *Myth of creation in Manichaeism*. (1st ed.). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Farhang Mehr. (2009). *Didī naw az dīni kuhan, falsafih-yi Zartusht*. (8th ed.). Tehran: Jami. [In Persian]



- Farnbagh Dadegi. (2006). *Bundahish*. (M. Bahar, trans., 3rd ed.). Tehran: Toos. [In Persian]
- Henning, W. B. (2000). *Zoroaster: politician or witch-doctor*. (K. Fani, trans., 3rd ed.). Tehran: Parvaz. [In Persian]
- Ḥillī, Ḥ.b.Y. (1992). *Mukhtalaf al-Shī'a*. (Vol. 4, 1st ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Hinnels, J. (2012). *Persian mythology*. (J. Amouzgar and A. Tafazoli, trans, 16th ed.). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Holroyd, S. (2016). *The elements of Gnosticism*. (A. Esmaeilpour, trans.). Tehran: Hirmand. [In Persian]
- Ḥusaynī al-Zubaydī, M. M. (1993). *Tāj al-‘arūs min jawāhir al-qāmūs*. (A. Hilali and A. Sayri, eds., vol. 4). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Athīr, ‘I. (1994). *Al-Lubāb fī tahdhīb al-ansāb*. (Vol. 2). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Ibn Ḥājī Qanāwī, S.b.I. (1984). *Ḥazz al-ghalāṣim fī ifhām al-makhāṣim*. (A. Umar al-Barūdī, ed., 1st ed.). Beirut: Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya. [In Arabic]
- Ibn Nadīm, M.b.I. (2002). *Al-Fihrist*. (M. R. Tajaddod, trans., 2nd ed.). Tehran: Asatir. [In Arabic]
- Imam al-Ḥasan al-‘Askarī. (1988). *Al-Tafsīr al-mansūb ilā al-Imām al-Ḥasan al-‘Askarī ‘alayh al-salām*. (1st ed.). Qom: Imam Mahdi School Publications. [In Arabic]
- Jāmī, N. (1558). *Haft ūrang*. (Transcribed by Abū al-Wafā’ b. Nūr Allāh). Manuscript. [In Persian]
- Jazā’irī, S. N. (1996). *Nūr al-barāhīn*. (S. M. Rajaei, ed., vol. 2, 1st ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Jonas, H. (2019). *The Gnostic religion*. (M. Kouchaki Meibodi and H. Hashemi Kohandani, trans., M. Shokri Foumeshi, ed., 1st ed.). Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian]



- Kephalaia. (2016). (S. Mashayekh and M. Ghanei, trans., 1st ed.). Tehran: Tahoori. [In Persian]
- Kulaynī, M.b.Y. (2008). *Uṣūl al-kāfī*. (Vol. 1). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Persian]
- Majlisī, M. B. (1983). *Biḥār al-anwār*. (Vols. 3, 10, 84, 3rd ed.). Qom: Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī. [In Persian]
- Mirfakhraee, M. (2012). *Rivāyat-i Pahlavī*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Mosleh, A. (2019). *A critical lecture on introduction to Zarathustra and archaism*. (1st ed.). Qom: Khatam al-Nabiyyin Seminarian Higher Education Institute. [In Persian]
- Mufaḍḍal b. ‘Umar. (n.d.). *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*. (K. Mozaffar, ed.). Qom: Davari. [In Arabic]
- Nazerianfar, M. (2008). Dualism in theology and philosophy. *Ma‘ārif-i ‘aqlī bi-quarterly*, 3(11), pp. 119-154. [In Persian]
- Nyberg, H. S. (2004). *The religions of ancient Iran*. (S. Najmabadi, trans., 1st ed.). Kerman: Shahid Bahonar University of Kerman. [In Persian]
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār. (1962-1965). *Al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl*. (Vol. 5). Cairo: al-Dār al-Miṣriyya. [In Persian]
- Razi, H. (2006). *Vandidad*. (1st ed.). Tehran: Bahjat. [In Persian]
- Şadūq, M.b.‘A. (2009). *Al-Tawḥīd*. (M. A. Soltani, trans., 6th ed.). Qom: Armaghan Tooba. [In Arabic]
- Şadūq, M.b.‘A. (2019). *Al-Tawḥīd*. (H. Hosseini, ed.). Qom: Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
- Shahrastānī, M.b.‘A. (1985). *Al-Milal wa-l-niḥal*. (Vol. 1, 3rd ed.). Qom: Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
- Shaked, S. (2008). *Dualism in transformation*. (A. R. Ghaemmaghani, trans.). Tehran: Mahi. [In Persian]



نظر
صدر

سال بیست و نهم، شماره چهارم (پیاپی ۱۱۶)، زمستان ۱۴۰۳

- Shaykh al-Mufid. (1989). *Al-Muqni'a*. (2nd ed.). Qom: Islamic Publishing Institute.
[In Arabic]
- Skjaervo, P. O. (2019). *The spirit of Zoroastrianism*. (K. Bahari, trans., 1st ed.).
Tehran: Farzan Rooz. [In Persian]
- Ṭabarsī, A.b.ʿA. (1982). *Al-Ihtijāj ʿalā ahl al-lijāj*. (Vols. 2 and 3, 1st ed.). Mashhad:
Morteza Publications. [In Arabic]
- Widengren, G. (2002). *Iran's spiritual world*. (M. Kondori, trans.). Tehran: Mitra.
[In Persian]
- Yaʿqūbī, A. (n.d.). *Tārīkh al-Yaʿqūbī*. (Vol. 1). Qom: Ahl al-Bayt's Culture
Publishing Institute. [In Arabic]
- Zaehner, R. C. (2010). *The dawn and twilight of Zoroastrianism*. (T. Ghaderi, ed., 3rd
ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

