

ثنویت*

گراردو نیولی

ترجمه: صغری خرسند امین^۱

چکیده^۲

ثنویت، اصل بنیادین دیانت زردشتی است که قدمت آن به هخامنشیان می‌رسد. این مفهوم در طول تاریخ مسیر پرتلاطمی را طی نموده و همچنین در این راه مناقشات بسیاری را برانگیخته است. در این نظریه خیر و شر اساس جهان را تشکیل می‌دهند و هر یک به قوای جداگانه‌ای منتسب می‌شوند و در پایان جهان بهترین اندیشه بهره‌بردار راستی خواهد بود و هواخواهان دروغ به بدترین هستی گرفتار خواهند شد. یکی از بحث برانگیزترین مباحث در ثنویت زردشتی که گاهی بر اثر فشار منتقدان اسلامی ایجاد شد، تلقی آن به عنوان دینی توحیدی است که در آن زروان این نقش محوری را بازی می‌کند. در این راستا اورمزد و اهریمن هم‌ارز یکدیگر، پسران یک خدا انگاشته می‌شوند. هرچند گاه مشاهده می‌کنیم که اورمزد بر رقیبش سبقت جسته و مرکزیت می‌یابد که در این صورت اسپننه مینیو عهده‌دار نبرد با اهریمن خواهد بود. مقاله حاضر بر آن است تا قدمی فراتر نهاده و تحلیل مفصلی از این اصل زردشتی مبتنی بر آیات گائاهایی و تحلیل منتقدان ارائه دهد.

واژگان کلیدی: ثنویت، توحید، مادی، معنوی.

Dualism

Gherardo Gnoli

Translated by: Soqra Khorsandamin³

Abstract

Dualism is the fundamental Idea of Zoroastrianism, reaches to Achaemenid time. The idea had a wavy path and stimulated so many conflicts during its historical journey. In this idea good and evil construct the foundation of the world, each of them attribute to distinct forces and that at the end the worst existence will be for the followers of Falsehood and for the follower of Truth the Best Thinking. One of the most controversial subjects in Zoroastrian Dualism, that sometimes rise due to force of Islamic critics, considering it as a monotheistic religion in which Zurvan plays the central role. In this regard Ormazd and Ahriman are considered equivalently as the sons of one Father. However, we witness sometimes, Ormazd precedes its rival, becomes central, in which case Spenta Mainiu will undertake the battle against Ahriman. The present paper aims to take an additional step, presenting a detail description of the Zoroastrian element based on Gathic verses and critics analysis.

Key words: Dualism, Monotheism, worldly, Spiritual.

*. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Gherardo Gnoli, "Dualism," *Encyclopædia Iranica*, Vol. VII, Fac. 6, 1992, pp. 576-582, available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/dualism>

۱. دانش‌آموخته ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه فردوسی مشهد.

۲. چکیده مقدمه مترجم است.

3. MA in Comparative religions and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad. E-mail: soqra.khorsandamin@alumni.um.ac.ir

ثنویت ویژگی خاص دین ایرانیان ادوار باستان و میانه است. در این معنی وفاقی عام وجود دارد؛ گرچه برخی از محققان از اهمیت عناصر ثنوی در آموزه‌های زردشتی کاسته و حتی وجود آنها را انکار کرده‌اند تا بر ابعاد توحیدی و یا یک توحید خفی، که مشابه هیچ یک از اشکال ثنویت نیست، تأکید کنند. صرفاً از منظر تاریخی - دینی، ثنویت را نباید نقطهٔ مقابل توحید پنداشت (چنانکه شرک اینگونه است)؛ بلکه برعکس باید آن را «توحید با دو بعد متضاد و مخالف در نظر گرفت.» گرچه این تعریف را نمی‌توان بر هر مفهوم دینی ثنوی اطلاق کرد و آن تنها مناسب دین زردشتی است که ما در آن شاهد همزیستی گرایش توحیدی و ثنوی قوی هستیم. این مسأله با این حقیقت درآمیخته است که ثنویت ایرانی امری یکپارچه و ثابت نبوده، بلکه دارای مفهومی پویاست. همچنین باید ناهماهنگی درونی دنیای دینی ایرانی را نیز به حساب آورد؛ در واقع باید ثنویت فلسفی و اخلاقی بنیانی زردشت را (چنانکه در گاتاها و بخشی از سنت زردشتی یافت می‌شود) از ثنویت مابعدالطبیعی و هستی‌شناختی‌ای که دو وجود همزیست نه به میل خود بلکه به دلیل خصوصیات ذاتی‌شان در تقابل با یکدیگرند، متمایز کرد (به پایین نگاه کنید). این تمایز را کسانی که مدافع ویژگی هستی‌شناختی ثنویت در گاتاها هستند، رد کرده‌اند. و اینگونه استدلال می‌کنند که اشاراتی که به دو مینیو (*mainiius*) «روح» می‌شود بیشتر «بیاناتی‌اند که ذات آنها را مد نظر دارند» حال آنکه هرمان لومل^۴ و دیگران نقش محوری انتخاب را بنیان نهادند و ایلیا گرشویچ^۵ دلایل قاطعی در باب ویژگی اخلاقی تضاد گائایی میان دو روح ارائه کرده است.

هنینگ^۶ ثنویت را به عنوان اصل بنیادین گاتاها، به روشن‌ترین وجه بررسی کرده است. «هر ادعایی مبنی بر اینکه جهان را خداوند توانا و نیک‌خواه آفریده است این سؤال را پیش می‌کشد که چرا در نهایت جهان را بدی فرا گرفته است. زردشت به این سؤال پاسخ جامعی می‌دهد مبنی بر اینکه جهان را ارواح نیک و نیز ارواح شری، که برای نابودی آثار نیکی بوجود آمده‌اند، با قدرتی همسان آفریده‌اند. این پاسخی منطقی است و برای ذهن متفکر، از آنچه نویسنده کتاب ایوب عرضه می‌کند، که طفره رفته، مدعی می‌شود (هرگونه) پرسش و پاسخ در مورد نحوهٔ عمل قادر متعال شایستهٔ انسان نیست، قانع‌کننده‌تر است.» طبق عقیدهٔ هنینگ، زردشت سرانجام

4. Herman lommel

5. Ilya Gershevtch

6. W.B.Henning

اندیشهٔ ثنوی‌اش را «تنها با پندار» و «صرفاً با پندار نیک» شکل بخشید. اینکه آیا طبق نظر هنینگ ثنویت عصیانی علیه توحید بود و یا آنکه بخش جدایی ناپذیر توحید گائایی، روشن نیست. به هر حال می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که ثنویت در پیام زردشت مرکزیت دارد و همچنین ثنویت گائایی را، در بخش‌هایی که اهورامزدا برتر از هر دو روح متضاد است و یا در انتظارات آخرالزمانی، مبنی بر پیروزی خیر که به وفور در گائاها دیده می‌شود، نمی‌توان نادیده گرفت. در واقع این عناصر در دیگر مفاهیم ثنوی که در آن به پیروزی نهایی خیر اشاره شده، متداول است.

این بخش از گائاها که هم اکنون ذکر آن خواهد رفت برای فهم ثنویت ایرانی است. «این دو گوهر ازلی (*mainiiI pauruui*) همزاد و (متضاد) (*y m*) در خواب (بر من) آشکار شدند. طرز تفکر، نحوهٔ سخن گفتن و شیوهٔ رفتار آنها (*hi*) به دو گونه است: نیکی و بدی (*vahii ac m*). آنگاه دانا (*hudā h*) نیکی را می‌گزیند و نادان (*duždā h*) بدی را و هنگامی که این دو گوهر، در ابتدای (*paouir m*) اندیشه به هم رسیدند، زندگی و نازندگی (*ga m ajii it mc*) را پدید آوردند و در پایان (*ap m m*) بهترین اندیشه (*vahišt m man*) بهرهٔ پیروان راستی (*aš un*) خواهد بود و هواخواهان دروغ (*dr guuat m*) به بدترین هستی (*a huš acišt*) گرفتار خواهند شد.» هرچند تفسیر این بند قطعی نیست (برای ترجمه‌های مختلف، به کلنز^۷ و پیرارت^۸ مراجعه کنید). اما محتوای ثنوی آن غیرقابل تردید است و ویژگی برجستهٔ انتخاب بین این دو گوهر، نمونهٔ نخستین انتخابی که یک انسان باید بین نیکی و بدی انجام دهد، نیز آشکار است. در میان بسیاری از متون گائایی دیگر که بر ثنویت تأکید شده است، یسنه‌هایی هستند که در آن، دو روان به اشکال متعددی در کنار یکدیگر متجلی شده‌اند و همزادی هر دو روان را در ضمن تأکید بر این امر که اهورامزدا «پدر» روان نیکوکار است، توضیح می‌دهد. هر دوی این روان‌ها، به معنای دقیقی، پسران پدر واحدی‌اند. تعبیر این دو «همزاد» به سمبلی برای «برابری» با سرشتی همسان و نامرتب، متقاعد کننده نیست. در عوض، نقش محوری انتخاب در ثنویت زردشتی را باید به یاد داشت. ارتباط بین خدا و اهریمن ارتباطی مستقیم نیست، زیرا مفهوم «وضع حمل» که تلویحاً در

7. Kellens

8. Pirart

مفهوم روان‌های همزاد وجود دارد، اشاره بر انشعاب از خدایی با روانی یگانه دارد که به دو روان همزاد با تعلقات متضاد تقسیم می‌شود و آن، خاستگاه اختیار انسانی است.

بنابراین ثنویت زردشت، ثنویت به کلی متعالی یا «مقدس» بود، که بر مبنای تضاد بین $(m n g)$ و $(g t g)$ که تقریباً می‌توان آنها را به ترتیب «معنوی» و «مادی» معنا کرد، نبود. دومین ثنویت (مقدس) به طور خاص در متون پهلوی (قرن ۹) احیا می‌شود، که نظام نظری پیچیده‌ای را منعکس می‌کند و پیشینه‌های اوستایی بارزی در گائاه‌ها در باب نظریه دو مرتبه هستی ($uba-ahu-$) مینوی پاک ($ahu-mana h$) ($or manahiia-$) و یا استخوانی ($ahu-astuua t$)^۹ یا شبه «هستی»، مینوی ($mainiiauuu-$) و مادی ($ga i iia-$) دارد. در این معنی ماده $(g t g)$ نه به لحاظ ذاتی، بلکه چون ظرفی است که در آن هر دو روان به هم می‌آمیزند و در آن خلقت خداوند با یورش ($Pahl. bgat$) اهریمن نابود می‌شود، حامل یک بار منفی است. در الهیات زردشتی قرن نهم اورمزد را بیشتر از اهریمن آفریننده مخلوقات مادی $(g t g)$ می‌پنداشتند، «در مورد اهریمن گفته شده که هیچ مادیتی $(g t g)$ در وجود او نیست» «آفرینش اورمزد هر دو نوع معنویت $(m n g)$ و مادیت $(g t g)$ را دربر می‌گیرد، حال آنکه اهریمن هیچ مادیتی $(g t g)$ ندارد.» گفته شده است که «اهریمن هرگز نبوده و نیست» و یا به عبارتی دیگر «خدایان تا زمانی وجود دارند که اهریمنان نباشند.» پس می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که «حضور اهریمن در جهان نه یک حقیقت هستی شناختی بلکه صرفاً پدیده‌ای انسان‌شناختی و روان‌شناختی است. این امر واقعیت اهریمن را، چنان که: او صرفاً ویژگی به کلی منفی و نیز غیرمادی خود را ترسیم می‌کند، نفی نمی‌کند.» همچنین این دستورالعمل یک پیشینه اوستایی دارد: ($Pahl. ga i iia-$ ($Avestan g t g$)) و احتمالاً بر یزتها ($yazatas$) و نه بر دئوها ($da uuas$) اشاره دارد. وجود نیروهای اهریمنی تنها «روانی» یا «ذهنی» هستند. ثنویت ایرانی، دوگانگی بین معنا و ماده نیست بلکه بین دو روانی است که بین راستی ($aša, q. v.; gathic /aš uuan-$) و دروغ ($drug; gathic dr guua t-$ or Younger Av. $druua t-$) (درست) همانند انسان‌ها، انتخاب می‌کنند.

9. lit., "bony," i.e., "corporeal"; cf. Pahl. *axw ast mand*

طبق آنچه در اوستا یافت می‌شود بی‌شک انگرمینو (*A ra Mainiiu*) مشابه اهورامزدا (*Ahura Mazd*) «الوهیتی مخلوق» بود. اصل مهم، تفاوت بنیادین بین دو نوع آفرینش است. آفرینش انگرمینو یک ویژگی منفی دارد، زیرا که او در تضاد با اهورامزدا (یا در شکل گائایی، اسپنتا مینو، *Spe ta Mainiiu*) بوجود آمده است. جای ماده (*g t g*) در میان خلقت اورمزد (*Ohrmazd*) است. اهریمن تنها می‌تواند بر آن یورش برده، آلوده کرده و به تباهی بکشانند. طبیعت معنوی (*m n g*) آفرینش اهریمن به وفور در متون پهلوی مکتوب شده است. از این منظر عمدتاً ویژگی «مادی» و «معنوی» اهریمن را می‌توان اینگونه شرح داد: دئوها (*da uuas*) خدایان دروغین و یا گولهای اند که وجود حقیقی ندارند. تصویری که ریشه در مفاهیم گائایی دارد که سپنتا مینو و انگر مینو به ترتیب با زندگی و نازندگی (*ga m*) (*ajii it mc*) مرتبط‌اند. (*g t g*) پهلوی، «دنیوی»، با (*ga i iia-*) اوستایی، «یک زندگی مادی و جسمانی داشتن»، مطابقت دارد. از این رو، با (*j - (juua-)*) «زندگی کردن» و (*gaiia-*) «زندگی» مرتبط است. «آشوب» زردشتی، با طبقات اهریمنی‌اش که به گونه نظام-مندی در تقابل با طبقات فرشتگان بودند، از یک تحلیل مفصل و پیچیده از جهان مافوق بشری بین خوبی و پلیدی، پاکدامنی و فساد، تمامی نیروهای متضاد، که همچون انسان، ممکن است متعلق به دنیای راستی و یا کذب باشد، ناشی می‌شود. تمامی چیزها حتی خود زبان، به دو دسته تقسیم می‌شود، تا بین اعمال کسانی که بر راستی تأکید دارند و آنهایی که کذب را انتخاب می‌کنند، تمایز قائل شود.

ثنویت زردشتی بر مبنای نظریه انتخاب است، و از سخنی که در آن هر کس پلیدی را انتخاب کند از طبیعت خود پیروی کرده است، چنین اصلی برداشت نمی‌شود. در بندهشن (*BundahiŠn*) اورمزد به «روح پلید» (*gan g m n g*) پیشنهاد صلح می‌دهد. کسی که معالماً ممکن بود «بی‌مرگ و بی‌زمان، بی‌رحم و شکست‌ناپذیر» باشد، اما روح پلید پیشنهاد او را رد کرده و تهدید می‌کند که بر تمامی کائنات غلبه خواهد کرد. این عبارت نمایان‌گر این امر است که اهریمن آزادانه سرنوشت خود را انتخاب می‌کند. بنابراین ثنویت با انتخاب توصیف می‌شود نه با ذات و فطرت شخصیت‌های اصلی (این مقاله). تأکید بیشتر از سوی نویسنده مسیحی ارمنی ازینک کلبی^{۱۰} است که در آثارش (از زبان) اهریمن می‌گوید: «این امر به این خاطر نیست

که من نمی‌توانم هیچ چیز خوبی بیافرینم بلکه من نمی‌خواهم، آیا می‌بینی؟ او به خواست خود «اهریمنی» است و نه به این دلیل که اینگونه زاده شده است.» صور غیرمعمولی که، بر توانایی اهریمن بر خلقتی مشابه آنچه اورمزد می‌آفریند، اشاره دارد، یا قابل تردید و مناقشه است و یا به کلی در ثنویت زردشتی، ثانوی است. ماهیت اخلاقی‌ای که اصل ثابتی در متن گائها تا متون پهلوی است. با این همه، عموماً ثنویت زردشتی و ایرانی، بی‌تردید تحت تأثیر گرایش‌های درونی و ارتباط با دیگر ادیان، دستخوش دگرگونی‌های تاریخی شده است.

دگرگونی ثنویت اولیه زردشتی با همگونی روز افزون اهورامزدا و سپنتامینیو روشن می‌شود. و این عقیده که خداوند، همه چیز را از طریق روان نیک خود آفرید، مؤید این فرایند است، (خدایی که) که در اوستای نوظهورتر به معنی آفریننده (da uuā sp to mainiuš) است که بی‌شبهت به خود اهورامزدا نیست؛ اگرچه هیچ سند واقعی در اوستا مبنی بر اینکه تقابل بین سپنتامینیو و انگرمینو به اهورامزدا و انگرمینو تغییر شکل داده باشد، وجود ندارد. چنانکه گرشویچ ذکر کرده است، چنین دگرگونی‌ای در منابع یونانی که قدمت آن به قرن چهارم قبل از میلاد مسیح می‌رسد، به ثبت رسیده است. و همچنین در متون زردشتی قرن نهم قبل از میلاد مسیح «روان اهریمنی، در جایگاه کذب، و خود خداوند در جایگاه راستی، قرار گرفته است. دین زردشت ثنوتی انعطاف‌ناپذیر پیدا کرده است که در آن هر دو خدای کهن، اورمزد و اهریمن، خدا و شیطان، در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و برای پیروزی نهایی مبارزه می‌کنند.» ارسطو در بخش «پیشا فلسفه» (*Peri philosophías*)، تعلیمات مغان را با پیش فرضی از وجود دو اصل «زئوس» (*Zeus*) یا «اوروماسدس» (*Oromasdes*) و «هادس» (*Hades*) یا آریمانیوس (*Areimanios*)، توضیح داده است. همچنین در متافیزیک (*Metaphysics*)، او از مغان آسیا به دلیل ثنویتشان، به عنوان طلایه‌داران افلاطون، بلافاصله پس از فرسیدس (*Pherecydes*) در یونان، یاد می‌کند. شاگردش اودیوموس رودسی^{۱۱} عقیده مشابهی را مطرح می‌کند. پلوتارک^{۱۲} نیز در (*De Iside et osiride*)، چنین قائده ثنوی را به مغان زردشتی نسبت می‌دهد.

در متون پهلوی قرن نهم، ثنویت اورمزد و اهریمن (امری) فراگیر است. در فصل اول بندهشن، حضور مؤثر اورمزد، به عنوان عالم و خوب مطلق، که در روشنایی بی‌انتها (*asar*)

11. Eudemus of Rhodes

12. Plutarch

$r \check{S}n h$ مقیم است، به چشم می‌خورد که گذشته از این، فضا ($g h$) خود او و مکان ($gy g$) اوست. اهریمن از موهبتی برخوردار بود که «عاقبت امور را می‌دانست» ($pas-d ni\check{S}n h$) اشراف به نتایج به جای علل وقوع آن‌ها، (چنان‌که تنها اورمزد قادر به پیش‌بینی آن است) و اشتیاقی برای تخریب ($zad r-k m h$) داشته، ساکن مگاک ($zofr-p yag$) بوده و در ظلمتی ($asar t r g h$) بی‌انتهای، که محدوده خود اوست، به سر می‌برد. بین آنها خلاء ($tuh g h$) یا جوی (way) است که دو روح ($m n g$)، از آنجا طالع می‌شوند ($gum zi\check{S}n$).

باید توجه داشت، گرچه این شکل نوین از ثنویت زردشتی، که در آن خداوند تا عنوان رقیب اهریمن تنزل مقام می‌دهد، قسمتی از پیکرهٔ یکپارچهٔ آموزه‌ای است که در اصل برای قرن‌ها دست نخورده باقی مانده است، تا محدودهٔ مشخصی، تکاملی تاریخی، می‌تواند از منابعی ناهمگون، تا قسمتی، احیا شود. می‌توان اینگونه انگاشت که ترکیب گائایی (اهورامزدا و دو روح دوقلوی متضاد) با ترکیبی که در آن اهورامزدا مستقیماً در تضاد با اهریمن قرار می‌گیرد، جایگزین شده است و با الحاق بر نمونه‌هایی از وجودی دیگر، زمان ($zurw n$)، پدر دوقلوهایی اورمزد و اهریمن، پنداشته می‌شود. تفوق زمان در برخی منابع، چه ایرانی و چه غیرایرانی، ریشه در دین مغان یا حتی متون دینی زردشتی قرن نهم دارد که به گونه‌ای تفسیر شده است که زروانیزم ($Zurvanism$) را، چه به عنوان ادامهٔ دین ایرانی همچون مزداییزم ($Mazdaism$)، الحاد مزدایی ($Mazdean$)، و یا صرفاً گرایشی الهیاتی که در حاشیهٔ راست‌کیشی تعریف شود، به اثبات می‌رساند. به نظر می‌آید که آیین زروان با آن «تأملاتش دربارهٔ زمان و دستگاه اعداد و سال جهانی، نتیجهٔ تماس آیین زردشتی با تمدن بابلی» در قرن ۴ - ۵ م است. منابع متعددی را در باب تضاد بین ($Oromasdes$) و ($Areimanios$) در منابع یونانی و لاتین، به خصوص قطعه‌ای از اودیوموس، را می‌توان به عنوان سندی که در آن، زروانیزم پیشتر در نیمهٔ دوم دورهٔ هخامنشی ($Achaemenid$) وجود داشته، تفسیر کرد. از این رو، گسترش تاریخی ثنویت ایرانی را می‌توان چنان دید که در سه مرحله اتفاق افتاده باشد: ثنویت گائایی ($Ahura Mazd + Sp ta Mainiiu and A ra Mainiiu$) ثنویت زروانی ($Zruuan + Ahura Mazd |and A ra Mainiiu$) و ثنویت ساده شدهٔ متون پهلوی ($Ohrmazd and Ahriman$) که در آن هر دو حقیقت بیانگر یک تضاد متقارن‌اند.

در اسطوره زروان آنگونه که از منابع خارجی و مخالفان غیرمنصف، مخصوصاً نویسندگان مسیحی ارمنی و سریانی، به دست ما رسیده است، زروان، یا زمان، پدر دو قلوهایی به نام‌های اورمزد و اهریمن، عصای سلطنتی را به اولین فرزندش وعده داده بود. او پادشاهی را به اهریمن، برای ۹۰۰۰ سال، «زمانی محدود»، که اول قدم بر روشنایی گذاشت، داد که بعد از آن به اورمزد برای «زمان نامحدودی» اعطا می‌شد. این اسطوره مؤید یک جهان‌بینی فلسفی و دینی نسبتاً متفاوتی از آیین اصیل زردشتی است. تکوین تاریخی ثنویت ایرانی تحت تأثیر اخترشناسی و اختربینی بابلیان و ستاره‌پرستی بین‌النهرین، جدای از ارزش‌ها و عقاید نگه‌دارنده اخلاقی زردشتی در آزادی و شرافت انسانی، سبب نابودی اساسی آن ارزش‌ها شد. در ثنویت گائایی اهورامزدا و انسان (نماد زمینی و مادی او)، در بالا و در مرکز همه چیز، با دو روان مخالف قرار دارند و انتخاب آزاد را پیشکش می‌کنند. ثنویت التقاطی ایرانی - بین‌النهرینی، اهورامزدا را تا سطح انگرمینو پایین کشیده، آن دو را بر فراز هر چیزی قرار می‌دهد. حال آنکه در گائاها نقش و ارزش خدا و آزادی اخلاقی انسان برتر از همه چیز قرار گرفته است. در این نسخه تلفیقی، از نقش و ارزش خدای آفریننده کاسته شده و انسان تحت انقیاد قدرت مطلق زمان (*zam n*) قرار گرفته است و روح نمی‌تواند خود را از آن آزاد کند: «زمان بسیار قوی‌تر از هر دو آفرینش است، آفرینش اورمزد و آفرینش روان ناپاک.» در این باورها بن‌مایه‌های یک دین جبری نهفته است که عمیقاً ایران دوران میانی را تحت تأثیر قرار داد.

انتقال ثنویت گائایی به ثنویت زروانی صرفاً یک سیر الهیاتی بدون نتایجی برای زندگی و جهان‌بینی دینی زردشتی، چنان که اظهار می‌شد، نبود. در واقع، عقیده زروانی سال جهانی و تفوق زمان بر قهرمانان نمایشنامه کیهانی، بیانگر سازگاری سنت زردشتی با گرایش‌های دینی، فلسفی و علمی‌ای است که در طول دوره هخامنشی و هلنیستی در خاورمیانه، غالب بوده است. یعنی همان زمانی که، عقیده‌ای مبنی بر اینکه، قانون کیهانی حرکت بی‌انتهای کرات و گنبد آسمان را نظم می‌بخشد، مورد پذیرش همگانی قرار گرفته بود. قطعاً این تصور که ثنویت را تلاشی وحدت‌گرایانه در جهت تسلیم ثنویت به زروان بدانیم، متناقض ناماست.

همچنین در طول این دوره بود که ثنویت ایرانی بر یهودیت تأثیر گذاشت که خصوصاً از متون، مسیحیت اولیه و عرفان قمرانی پیداست. تحقیق در این حوزه‌های ناهمگون، فوق‌العاده ارزشمند و دشوار بوده و غالباً نظرات به شدت با یکدیگر متفاوت‌اند. معهذاً مشکل بتوان تأثیر ثنویت ایرانی را بر ادیان خاورمیانه، از دوره هخامنشیان تا قرون اولیه معاصر، انکار کرد.

حتی ثنویت ایرانی را می‌توان، به رغم گرایش‌های امروزی بر برداشتی از مانویت که آن را در قالبی از یهودیت و مسیحیت قرار می‌دهد، با وضوح بیشتری در مانویت دید. مانی در تدوین برداشت مدل ثنوی‌اش به یکی از اصول بنیادین مزداییزم وفادار ماند، که بر طبق آن آفرینش، کار خدای نیک، حکیم و دانای کل است. اما در مانویت تأکید خاصی بر شیطانی که در همه جا حاضر است، شده و انسان باید با تمام قوا در طول زندگی دنیوی‌اش با آن مبارزه کند. این ثنویت بر مبنای تضاد بین نور و ظلمت، خدا و ماده و به عنوان اصولی تلقی می‌شود که مقدم و فراتر از نمایشنامه هستی انسان، در نقطه عطف «آمیختگی‌شان» (*Pahl. gum zišn*)، طبق متون زردشتی قرن نهم، است. انسان دوباره در ثنویت مانی محوریت می‌یابد. اورمزد از انحطاطی که در الهیات زروانی در آن افتاده بود نجات پیدا کرد و به عنوان انسان نخستین (که یکی از تجلیات پدر بزرگی و سرور نور، یا خدای نیکی است) که در عرفان مانوی نشان الهی راستین بود، شناخته شد. مستندات مانوی و ترکی بدست آمده از آسیای مرکزی ثابت می‌کند که مانویان، در مقابل ثنویت زروانی، با حمله بر کسانی که تأکید داشتند اورمزد و اهریمن برادرند و یا اینکه خداوند آفریننده خیر و شر بوده است، واکنش نشان دادند. این اسناد اشاره بر متن فارسی میانه مانوی و اعتراف‌نامه اویغوری دارد. قطعاً چنین محکومیت‌هایی در متون زردشتی قرن نهم، نتایج مباحثات بین مانویان و مسیحیان را منعکس می‌کند. تمامی آثار ثنویت زروانی محو شد و با راست‌کیشی زروانی نوین، که در آن ثنویت بین اورمزد و اهریمن نمایان است، جایگزین شد.

خصومت اسلام با ثنویت، بر جوامع زردشتی در ایران تأثیرگذار بود. در واقع تحقیر ثنوی‌ها «ثنویه اهل‌الائتین» (*anaw ya, ahl al-i nawn*) عموماً دست‌مایه ردیه‌هایی بود که مسلمانان بر مانویت، مزدکیه و حتی آموزه‌های مزدینانی (*Mazdean*) می‌نوشتند؛ هرچند، نویسندگانی چون ابوبکر محمد باقلانی (*Ab Bakr Mohammad B qell n*)، عبدالجبار بن احمد (*Abd-al-Jabb r b. Ahmad*)، ابوالفتح محمد شهرستانی (*Abu l-Fath Mohammad Šahrest n*) به آخرین مورد توجهی ویژه داشتند. بعد از غلبه مسلمانان بر ایران و مهاجرت بسیاری از زردشتیان به هندوستان و پس از اینکه در معرض تبلیغات سوء مسیحیان و مسلمانان قرار گرفتند، زردشتیان، به خصوص پارسیان در هند، تا آنجا پیش رفتند که ثنویت را انکار کرده، خود را همچون موحدان تام و تمام یافتند. بدین‌سان بعد از دگرگونی‌ها و شرح و بسط‌های متعدد، یکی از ویژگی‌های مسلم دین زردشتی به تدریج کمرنگ و تقریباً از کیش نوین زردشتی محو شده است.

معهدا، ثنویت ایرانی در شرق و غرب جهان ایرانی به خصوص در مانویت، وسیعاً گسترده شده است و هنوز می‌توان ردپای آن را در آسیای مرکزی و علی‌الخصوص در تکوین شناسی تبتی^{۱۳} یافت. به رغم اینکه این ارتباط هنوز در غرب قطعی نیست و بازسازی تکوین تاریخی مشکل است، ثنویت دینی را می‌توان در عقاید پرسیلیانوس^{۱۴} و پیروانش در اواخر امپراطوری روم، پاولیشن^{۱۵} در امپراطوری بیزانس و بعدها در بوگومیل^{۱۶} دید.

Bibliography

- J. P. Asmussen, *Xu stv n ft. Studies in Manichaeism*, Copenhagen, 1965.
- E. Benveniste, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris, 1929.
- Idem, "Le témoignage de Théodore bar Kônay sur le zoroastrisme," *Le Monde Oriental* 26, 1932-33, pp. 170-215.
- U. Bianchi, *Zam n hrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Turin, 1958.
- Bianchi, "Alcuni aspetti abnormi del dualismo persiano," *Atti del convegno inter-nazionale sul tema: La Persia nel Medioevo*, Rome, 1971, pp. 149-64.
- Idem, "La doctrine zoroastrienne des deux esprits," in U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism*, Leiden, 1978, pp. 361-89.
- Idem, *Problemi di storia delle religioni*, 2nd ed., Rome, 1986.
- J. Bidez and F. Cumont, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition greque*, 2 vols., Paris, 1938.
- A.-M. Blondeau, "Les religions du Tibet," in H.-C. Puech, ed., *Histoire des religions* III, Paris, 1976, pp. 233-329.
- J. Bottéro, *La religion babylonienne*, Paris, 1952.
- W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907.
- Idem, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3rd ed., ed. H. Gressmann, Tübingen, 1926.

13. Tibetan

14. Priscillianus

15. Paulicians

16. Bogomils

- M. Boyce, *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*, London, 1979.
- Idem, "Some Further Reflections on Zurvanism," in *Iranica Varia. Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater*, Acta Iranica 30, Leiden, 1990, pp. 20-29.
- T. Burrow, "The Proto-Indoaryans," *JRAS*, 1973, pp. 123-40.
- L.-C. Casartelli, *La philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sassanides*, Louvain, 1884.
- A. Christensen, *Essai sur la démonologie iranienne*, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab., Hist.-fil. Medd. 27/1, Copenhagen, 1941.
- Idem, *Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire primitive des tribus iraniennes*, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab., Hist.-fil. Medd. 29/4, Copenhagen, 1943.
- C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen, 1924.
- C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen, 1961.
- I. P. Couliano, *Les gnosés dualistes d'Occident. Histoire et mythes*, Paris, 1990.
- Damascius, *Dubitationes et Solutiones in Platonis Parmenidem*, ed. C. A. Ruelle, Paris, 1889.
- J. Darmesteter, *Ohrmazd et Ahriman*, Paris, 1877.
- M. N. Dhalla, *Zoroastrian Theology. From the Earliest Times to the Present Day*, New York, 1914; repr. New York, 1972.
- J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Ahriman. L'aventure dualiste dans l'antiquité*, Paris, 1953.
- Idem, "Le zervanisme et les manuscrits de la Mer Morte," *Indo-Iranian Journal* 1, 1957, pp. 96-99.
- Idem, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford, 1958.
- Idem, *La religion de l'Iran ancien*, Paris, 1962.
- L. J. Frachtenberg, "Etymological Studies in Ohr-mazdian and Ahrimanic Words in Avestan," in J. J. Modi, ed., *Spiegel Memorial Volume. Papers Written on Iranian Subjects . . .*, Bombay, 1908, pp. 269-89.
- I. Gershevitch, "Zoroaster's Own Contribution," *JNES* 23, 1964, pp. 12-38.

- Idem, "Die Sonne das Beste," in J. R. Hinnells, ed., *Mithraic Studies I*, Manchester, 1975, pp. 68-89.
- D. Gimaret and G. Monnot, eds., *Shahrastani. Livre des religions et des sectes I*, Louvain, 1986.
- G. Gnoli, "Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo," *AIUON*, N.S. 12, 1962, pp. 95-128.
- Idem, "Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione," *AIUON*, N.S. 13, 1963, pp. 163-93.
- Idem, "Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion," in *Problems and Methods of the History of Religions*, Numen 19, suppl., Leiden, 1971, pp. 67-101.
- Idem, *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples, 1980.
- Idem, "L'évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite," *RHR* 201, 1984, pp. 115-38.
- Idem, "A Note on the Magi and Eudemus of Rhodes," in J. Duchesne-Guillemin and D. Marcotte, eds., *A Grean Leaf. Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen*, Acta Iranica 28, Leiden, 1988, pp. 283-88.
- L. H. Gray, "The 'Ahurian' and 'Daevian' Vocabularies in the Avesta," *JRAS*, 1927, pp. 427-41.
- Idem, *The Foundations of the Iranian Religions*, The Journal of the K. R. Cama Oriental Institute 15, 1929.
- H. Güntert, *Über die ahurischen und da vischen Ausdrücke im Awesta. Eine semasiologische Studie*, Sb. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Abh. 13, Heidelberg, 1914.
- W. B. Henning, review of H. S. Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi*, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 197, 1935, pp. 1-19.
- Idem, *Zoroaster. Politician or Witch-Doctor?* London, 1951.
- C. Herrenschildt, "Once upon a Time, Zoroaster," *History and Anthropology* 3, 1987, pp. 209-37.
- H. Hoffmann, *Tibet. A Handbook*, Bloomington, Ind., 1975.
- A. Hultgård, "Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion," *ANRW II*, pp. 512-90.
- H. Junker, *Über iranische Quellen der hel-lenistischen Aion-Vorstellung*, Leipzig and Berlin, 1923.
- S. N. Kanga, "The Doctrine of Dualism in the Gathas," in *Prof. A. V. W. Jackson Memorial Volume*, Bombay, 1954, pp. 171-86.

- J. Kellens, *Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*, Paris, 1991.
- Idem, *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden, 1994.
- Idem and E. Pirart, *Les textes vieil-avestiques I*, Wiesbaden, 1988.
- H.-J. Klimkeit, *Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstrasse*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 283, Opladen, Germany, 1986.
- G. Kreyenbroek, *Sraoša in the Zoroastrian Tradition*, Leiden, 1985.
- P. Kvarne, "Dualism in Tibetan Cosmogonic Myths and the Question of Iranian Influence," in C. I. Beckwith, ed., *Silver on Lapis. Tibetan Literary Culture and History*, Bloomington, Ind., 1987, pp. 163-74.
- H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen, 1930.
- M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Prague, 1974.
- R. Manselli, *L'eresia del male*, Naples, 1963.
- B. Meissner, *Babylonien und Assyrien II*, Heidelberg, 1925.
- J. de Menasce, "L'origine mazdéenne d'un mythe manichéen," *RHR* 174, 1968, pp. 161-67.
- Idem, *Le troisième livre du D nkart*, Paris, 1973.
- H. Michaud, "Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumrân," *Vetus Testamentum* 5, 1955, pp. 137-47.
- M. Molé, "Le problème zurvanite," *JA* 247, 1959, pp. 431-69.
- G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes. Abd al-Jabb r et ses devanciers*, Paris, 1974.
- Idem, "La réponse de B qill n aux dualistes," in *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Louvain, 1977, pp. 247-60.
- Idem, *Islam et religions*, Paris, 1986.
- J. H. Moulton, *Early Zoroastrianism*, London, 1913.
- H. S. Nyberg, "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes," *JA* 214, 1929, pp. 193-310; 219, 1931, pp. 1-134, 193-244.
- S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, 1947; repr. Brionne, France, 1982.
- R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna, 1920.

- H.-C. Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, 1979.
- H. Ringgren, *Fatalism in Persian Epics*, Uppsala, 1952.
- Idem, "Qumran and Gnosticism," in U. Bianchi, ed., *Le origini dello gnosticismo/The Origins of Gnosticism*, Numen 12, suppl., Leiden, 1967, pp. 378-88.
- K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spät-antiken Religion*, 3rd ed., Göttingen, 1990.
- S. Runciman, *Le manichéisme médiéval. L'hérésie dualiste dans le christianisme*, Paris, 1949; repr. Paris, 1972.
- H. H. Schaeder, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, Leipzig, 1927.
- Idem, "Zandik-Zindiq," in *Iranische Beiträge I*, Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 6, Geisteswiss. Kl. 5, Halle, 1930, pp. 274-91.
- Idem, "Der iranische Zeitgott und sein Mythos," *ZDMG* 95, 1941, pp. 288-99.
- J. Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion (K la und Zurvan)*, Stuttgart, 1929.
- S. Shaked, "Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and His Creation," in E. E. Urbach, R. J. Z Werblowsky, and C. Wirszubski, eds., *Studies in Mysticism and Religion, Presented to Gershom G. Scholem . . .*, Jerusalem, 1967, pp. 227-34.
- Idem, *The Wisdom of the Sasanian Sages (D n kard VI)*, Boulder, Colo., 1979.
- Idem, "Iranian Influence on Judaism. First Century B.C.E. to Second Century C.E.," in W. D. Davis and L. Finkelstein, eds., *The Cambridge History of Judaism I*, Cambridge, 1984, pp. 308-25.
- Idem, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London, 1994.
- P. J. Shroff, "The Sublime Teachings of the Gathas," in *K. R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume*, Bombay, 1969, pp. 153-67.
- M. Söderberg, *La religion des Cathares. Étude sur le gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen Âge* Uppsala, 1949.
- G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 3 vols., Rome, 1949.
- Idem, *The Religions of Tibet*, London, 1980.
- G. Uray, "Tibet's Connections with Nestorianism and Manichaeism in the 8th-10th Centuries," in E. Steinkellner and H. Tauscher, eds.,

Contributions on Tibetan Language, History and Culture, Vienna, 1983, pp. 399-429.

G. Widengren, "Der iranische Hintergrund der Gnosis," *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 4, 1952, pp. 87-114.

Idem, "Iran and Israel in Parthian Times with Special Reference to the Ethiopic Book of Enoch," *Temenos* 2, 1966, pp. 139-77.

Idem, "Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions," in U. Bianchi, ed., *Le origini dello gnosticismo/The Origins of Gnosticism*, Numen 12, suppl., Leiden, 1967, pp. 28-60.

Idem, "'Synkretismus' in der syrischen Christenheit," in A. Dietrich, ed., *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, Göttingen, 1975, pp. 38-64.

H. Wilderberger, "Der Dualismus in den Qumranschriften," *Asiatische Studien/Études asiatiques* 8, 1954, pp. 163-77.

D. Winston, "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran. A Review of the Evidence," *History of Religions* 5, 1966, pp. 183-216.

R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955.

Idem, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, 1961.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی