

توحید یا ثنویت؟ بررسی شبهات مطرح‌شده در کتاب گزارش گمان‌شکن

محمد رضا عدلی *

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۳]

چکیده

گزارش گمان‌شکن از آثار الاهیاتی زردشتی است که مؤلف آن، مردان فرخ، پسر اورمزد داد، ضمن بیان اصول دین زردشتی شبهاتی را درباره باورهای اسلامی، یهودی، مسیحی و مانوی مطرح می‌کند. مهم‌ترین مسئله، از نظرگاه مردان فرخ، مسئله یکی‌پنداشتن منشأ خیر و شر است که پیوند نزدیکی با مبحث توحید دارد. از این‌رو مؤلف فقراتی را از منابع ادیان ابراهیمی در این باره نقل و نقد می‌کند. در واقع، نویسنده گزارش می‌کوشد اثبات کند که خیر و شر نمی‌توانند از یک منشأ صادر شده باشند. لذا خداوند پیش از خلقت عالم، حریفی معارض داشته که مسئول شرور عالم است. مردان فرخ دو برهان کلی برای اثبات وجود این حریف اقامه می‌کند: نخست اینکه، اگر برای ایزد حریفی نبود، اساساً آفرینش عملی لغو می‌شد؛ و دوم اینکه، از وجود نیکی و بدی در جهان می‌توان به وجود دو گوهر پی برد، چراکه نمی‌توان دو اثر متعارض را به جوهری واحد نسبت داد. پس به باور او، علت آفرینش یورش این حریف به جهان روشنی بوده است و فقط با این فرضیه می‌توان خلقت را توجیه کرد و آن را فعلی حکیمانه دانست. در غیر این صورت باید به سه پرسش پاسخ داد: نخست، نسبت شرور با حکمت الاهی چیست؟ که در ذیل آن مبحث نبوت نیز جای می‌گیرد. دوم، نسبت شرور با عدل الاهی چیست؟ سوم، چگونه می‌توان اوصاف متعارض به یک ایزد نسبت داد؟

کلیدواژه‌ها: دین زردشتی، گزارش گمان‌شکن، الاهیات، کلام، توحید، ثنویت.

مقدمه

کتاب گزارش گمان‌شکن یا شکند گمانیگ و زار (Škand Gumānīg Wizār) از متون زردشتی به زبان فارسی میانه (پهلوی) است که احتمالاً در قرن سوم یا چهارم هجری تألیف شده است، اما همچون سایر کتب و رساله‌های زردشتی که پس از اسلام تدوین یا تألیف شده‌اند عمدتاً سنت دینی ایران عهد ساسانی را بازتاب می‌دهد. هدف نویسنده کتاب، بیان اصول دین زردشتی و دفاع از آن در برابر اسلام، مسیحیت، یهودیت و مانویت بوده است. از این رو در بخش‌های مختلف کتابش می‌کوشد شبهاتی را درباره این ادیان مطرح کند تا به زعم خود تضاد (hambasānīh) و شکنندگی (škastārīh) آنها را آشکار کند (۱: ۳۲) و بدین روش، گمان یا تردید نوآموزان زردشتی را جمع به دینشان را از میان ببرد (۱: ۳۹). پس باید توجه داشت که مخاطب اصلی کتاب، زردشتیانی بودند که بیم آن می‌رفت به سبب تردید از دین خویش باز گردند و به دین دیگری درآیند. اما چون این کتاب صبغه‌الاهیاتی دارد می‌توان آن را در زمره متون الاهیاتی زردشتی قرار داد.

به‌درستی دانسته نیست که آموزه‌های الاهیاتی از چه زمان به دین زردشتی راه یافت. اما نیک می‌دانیم که این قبیل آموزه‌ها معمولاً در تقابل با سنتی رقیب مطرح می‌شوند و غالباً صبغه جدلی دارند. بدیهی است که هر دین یا مکتبی می‌کوشد اثبات کند که تعالیمش نه تنها معقول بلکه معقول‌ترین تفسیر ممکن از عالم هستی است. از این رو لازم است نخست به‌روشنی آموزه‌های خود را تبیین کند. همین بیان روشن و نظام‌مند تعالیم دینی، خود نخستین گام در شکل‌گیری الاهیات هر دین است. زردشتیان از دیرباز با سنت‌های رقیب مواجه بوده‌اند؛ ظاهراً آیین مزداپرستی در تقابل با گروهی بود که زردشت آنان را دیوپرست می‌خوانده و در گاهان اعمال آنان را نکوهش کرده است (یسن ۳۲).^۱ خود مزداپرستی نیز به مذاهب مختلف تقسیم می‌شده و این تقابل با سنت‌های رقیب احتمالاً در سرتاسر دوران باستان ادامه داشته و گاه نزاع‌های خونین نیز در کار بوده است؛ چنان‌که هرودوت (۳: ۷۹) از مغ‌گشی (Magophonia) داریوش در جریان فتنه گوماته سخن می‌گوید و هومباخ این واقعه را به نزاع میان سنت‌های غربی و شرقی تفسیر کرده است (Humbach, 2010: 3).

باری دانسته نیست که «الهیات» به معنایی که ما می‌شناسیم و در اسلام به «علم

کلام» منتهی‌المراد است، در دین زردشتی سابقه داشته است یا خیر. اما می‌توان نشانه‌هایی از

آن را به‌ویژه در مجادلات میان زردشتیان و مسیحیان^۲ در عصر ساسانی ملاحظه کرد. به طور خاص می‌توان به دوره یزدگرد دوم (۴۳۸-۴۵۷ م.) و ماجرای مشهور ارسال نامه به مسیحیان ارمنستان اشاره کرد؛ نامه‌ای که گفته می‌شود مهرنرسه (وزیر یزگرد) آن را نگاشته بود. در آن نامه اصول دینت زردشتی و برتری آن (به زعم نگارنده نامه) بر تعالیم مسیح ذکر شده بود. ظاهراً یکی از انتقادهای مهرنرسه این بود که «نصارا خیرات و شرور عالم را از یک فاعل می‌دانند» (نک.: کریستنسن، ۱۳۷۸: ۲۰۵-۲۰۷؛ زرین‌کوب و زرین‌کوب، ۱۳۸۱: ۵۲-۵۳). شواهد دیگری نیز از منازعات زردشتیان با پیروان سایر ادیان در عصر ساسانیان موجود است. اگر از این اشارات پراکنده که عمدتاً در منابع مسیحی مطرح شده است بگذریم، چند متن پهلوی در دست داریم که به‌روشنی صبغه‌الاهیاتی دارند. یکی از آنها همین متن گزارش گمان‌شکن است. در این متن نویسنده، مردان فرخ، پسر اورمزد داد، از اصطلاح «یزدان‌شناسی» (Yazat-šnāxtan) برای سخن گفتن از الاهیات استفاده می‌کند که ممکن است ترجمه واژه theologia باشد، خاصه زمانی که نویسنده، الاهیات را سرآمد همه علوم برمی‌شمارد احتمال نفوذ فلسفه یونانی بیشتر می‌شود. او درباره یزدان‌شناسی دو نکته مهم ذکر می‌کند: نخست اینکه انسان قوایی دارد که به واسطه آنها می‌تواند خدا را بشناسد؛ این قوا عبارت‌اند از هوش، حافظه و خرد. نکته دیگر اینکه عقل نه‌تنها ما را از هستی (hastīh) ایزد آگاه می‌کند بلکه چگونگی (cēgōnīh) ایزد را نیز بر ما آشکار می‌کند. از این‌رو باید گفت مردان فرخ برای عقل اعتبار بسیار قائل است و معتقد است ما با عقل خود می‌توانیم ایزد را بشناسیم و اساساً یزدان‌شناسی همین شناختن خداوند است. به نظر می‌رسد او بیش از الاهی‌دانان یهودی، مسیحی و مسلمان بر عقل تأکید می‌کند، و الاهیاتش بیشتر عقلی است تا نقلی.^۳

تفاوت دیگر او با الاهی‌دانان ابراهیمی این است که در نظرگاه مردان فرخ ایزد محدود است.^۴ اگر محدود نبود نه خودش بر ذات خویش آگاهی داشت و نه ما می‌توانستیم او را بشناسیم و در نتیجه، به زعم او، یزدان‌شناسی و به تبع آن یزدان‌پرستی بی‌معنا می‌شد. او در بخشی از گزارش به تأکید می‌گوید اگر از چگونگی چیزی آگاه نباشیم علم به وجود آن چیز علمی بی‌فایده است. زیرا اشیا و اشخاص را نه به هستی بلکه به چگونگی می‌توان ستایش یا نکوهش کرد (۵: ۸-۹).

چنان‌که بیان شد، مردان فرخ در این رساله کوتاه انتقادهایی را درباره ادیان دیگر مطرح می‌کند؛ البته برخی از این انتقادهای از جنس استهزا است؛ و نشان‌دهنده نگاه

سطحی نویسنده به منابع ادیان دیگر است. این موضوع بارها در نقل روایت آفرینش، به‌ویژه در ماجرای هبوط آدم دیده می‌شود (۱۱: ۸، ۱۱: ۲۵-۲۷، ۱۳: ۱-۳). این لحن طعنه‌آمیز در نقل روایات مسیحی بسیار گزنده و توهین‌آمیز می‌شود. به‌خصوص در اشاره به ماجرای آبستنی مریم از روح‌القدس (۱۵: ۱) و موضوع پسر خدا بودن مسیح (۱۵: ۳). شاید این لحن وی، در واکنش به ریشخندها و رفتارهای تحقیرآمیز علمای سایر ادیان راجع به آرای زردشتی بوده است. برای نمونه، در موضوع منازعه زردشتیان و مسیحیان در عهد یزگرد دوم، مسیحیان نامه مهرنرسه را با لحنی بسیار گزنده پاسخ داده بودند:

ما هنگامی که در حضور شاهنشاه بودیم، مغان را، که قانون‌گذاران شما هستند، مورد استهزا قرار می‌دادیم ... [اصول اعتقادی شما] اوهام مثنی دیوانه و نادان بیش نیست و تفصیل موهومات آن را که علمای مزور شما شرح داده‌اند، هرگز قابل پیروی نشناخته، اصول آن را شایسته استماع و قرائت نمی‌دانیم. در هر حال خواندن شرایع شما موجب خنده ما می‌شود. هم قانون، هم قانون‌گذار، هم پیروان قانون در نظر ما شایسته استهزا هستند. ... ما چطور می‌توانیم دین حق و شریعت الهی خود را برابر جهل شما عرضه کنیم و آن را هدف استهزا و دشنام شما قرار دهیم. اما راجع به اصل دین خود اجمالاً گوییم که مانند شما عناصر و خورشید و ماه و باد و آتش را نمی‌پرستیم و این همه خدایانی که شما در زمین و آسمان دارید، ستایش نمی‌کنیم، بلکه خدایی را عبادت می‌نماییم که آسمان و زمین و هر چه در آنها است، آفریده او است (کریستنسن، ۱۳۷۸: ۲۰۶).

این‌گونه استخفاف‌ها، که در آثار کلامی اسلامی نیز دیده می‌شود، بی‌تردید موجب آزار زردشتیان می‌شده و آنان را به واکنش برمی‌انگیخته است.

باری از طعنه‌های مردان فرخ که بگذریم درمی‌یابیم که مسئله اصلی برای او انکار توحید^۵ و اثبات ثنویت بوده است. موضوع ثنویت از موضوعات بحث‌برانگیز دین زردشتی است که آرای مختلفی در خصوص آن شکل گرفته است. جمع‌آوری این آرا خود به نگارش مقاله یا کتابی مستقل نیازمند است. آنچه می‌توان به‌اختصار ذکر کرد این است که زردشتیان عهد ساسانی از لحاظ اخلاقی، و نیز متناظر با آن از منظر

کیهان‌شناختی، دو نیرو را در فعل و انفعالات عالم هستی دخیل و مؤثر می‌دانستند. اما درباره کیفیت این دو نیرو و ارتباط آنها با هم در دوره‌های مختلف نظریه‌های متفاوتی در میان زردشتیان رواج داشته است (نک: شاکد، ۱۳۸۷: ۱۷-۴۲).

ادله‌ای در اثبات همیستار ایزد

مردان فرخ در باب‌های هفتم و هشتم گزارش می‌کوشد ادله‌ای را برای اثبات وجود همیستار یا حریف (hambidī (Pahl. hambadīg) ایزد اقامه کند. پیش از ذکر ادله وی نخست باید دید که به باور او این حریف چه ویژگی‌هایی دارد. بر طبق گزارش این ویژگی‌ها را می‌توان برای او برشمرد: ۱. موجود است؛ بسان ایزد دارای هستی^۶ است. بنابراین، موهوم نیست بلکه موجودی است در میان موجودات دیگر؛ ۲. قدیم^۷ است، بنابراین مخلوق نیست؛ ۳. مینویی است؛ ۴. جدانبیاد (jat-bunyašt) یا جداگوهر است، یعنی اصل و گوهرش متفاوت با ایزد است؛ ۵. از لحاظ گوهری یا سرشتی به بدی میل دارد، این ویژگی جزء نهاد او است و نمی‌توان آن را تغییر داد، فقط می‌توان آن را مهار کرد؛ ۶. نادان است، برخلاف ایزد که همه‌آگاه یا عالم مطلق است.

مردان فرخ دو برهان اصلی برای اثبات وجود همیستار ذکر می‌کند و در سرتاسر متن بر همین دو برهان پافشاری و تأکید می‌کند:

برهان نخست: اگر همیستار نبود، آفرینش عالم عملی لغو بود. خلاصه برهان از این قرار است:

۱. از ساختار، طبیعت و کارکرد آفریده‌های جهان پیدا است که سازنده‌ای فرزانه دارند.
۲. کنش فرزانه هدفمند، ضروری و دارای علت است.
۳. علت هر پدیده باید خارج خود آن باشد، یعنی پدیده نمی‌تواند علت خودش باشد.

۴. علت آفرینش یورش گوهر تاریکی به روشنایی بوده است.^۸
نتیجه: وجود همیستار لازم است.

به باور مردان فرخ، آفرینش جهان عملی حکیمانه (faržanağā kunišni) بوده است (۷: ۲). از نظر او، هر کنش حکیمانه‌ای هدف (cim)، علت (vahañ) و ضرورتی (āwāyastī) دارد (۷: ۴-۷). هدف نتیجه‌ای است که کنشگر از کنش خویش انتظار دارد؛ علت سبب یا گیزه کنشگر برای کنش است؛ ضرورت یا بایستگی نیز با علت ارتباط نزدیکی دارد.

در واقع، تأکید می‌کند که کنش لازم و بایسته بود (البته با توجه به مطالبی که در ادامه ذکر می‌کند به نظر می‌رسد بایستگی در اینجا به معنای درخور بودن نیز هست، یعنی هر کنشگری فقط می‌تواند کنش‌هایی را انجام دهد که درخور گوهرش باشد). از سوی دیگر، می‌دانیم که کنش بر دو قسم است: کنش ارادی (کامی) و کنش غریزی (چهری) (۷: ۸-۹). مردان فرخ می‌گویند کنش ارادی می‌تواند متنوع باشد و در شکل‌های گوناگون نمود پیدا کند، اما کنش غریزی فقط به یک شکل واقع می‌شود و متنوع نیست. از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که کنش ایزد در آفرینش جهان کنشی ارادی، هدفمند، با دلیل و بنا به ضرورت بوده است.

موضوع بعدی که مؤلف ذکر می‌کند این است که کام و اراده ایزد متناسب با نیروی گوهر او است (۷: ۱۳). یعنی چون گوهر ایزد خوبی است فقط می‌تواند به کار خوب اراده کند. از این رو کامش محدود به بایستگی است (۷: ۱۲)، یعنی کنش او باید بایسته و درخور گوهرش باشد. بنابراین، اعمال ایزد دو نیروی محرک دارد: یکی کام (خواست و اراده) ایزد و دیگری بایستگی؛ هر کنش ایزد باید هم مطابق با کامش باشد و هم مطابق با گوهرش.

حال به علت کنش می‌پردازد. علت آفرینش چه بوده است؟ برای پاسخ به این پرسش مردان فرخ اصلی را مطرح می‌کند: «علت یک فعل از خود آن فعل بر نمی‌خیزد» (۷: ۱۸). به باور مردان فرخ، «کنش برای کنش» لغو و بیهوده است. کنش حکیمانه حتماً به سبب هدفی خارج از خود آن کنش صورت می‌گیرد. او برای تحقق هر کنشی زنجیره‌ای از علت‌ها و اسباب را دخیل می‌داند. سلسله‌مراتبی از علل را می‌توان برای هر فعلی تصور کرد. او سلسله‌مراتبی از علل را برای آفرینش عالم تقریر می‌کند که به باور وی این سلسله‌مراتب نشان می‌دهد که کنش ایزد هدفمند و حکیمانه بوده است (۷: ۲۰). این سلسله‌مراتب از این قرار است: «هدف کنش از علتی برخاسته است، علت از ستم» («فشار» (xvštaw)) است، ستم از بیرون است، بیرون آن آسیب‌رسان است. آسیب‌رسان همیستار است» (۷: ۲۱). بدین ترتیب مردان فرخ نتیجه می‌گیرند که ایزد حریفی داشته است. تمام مقدماتی که از آغاز فصل بیان شد برای رسیدن به این نتیجه بود. به باور مردان فرخ، هیچ راز پوشیده‌ای در پس آفرینش عالم وجود ندارد. آفرینش ضرورت داشت، زیرا لازم بود ایزد خطر و بیمی را که از گوهر تاریکی به گوهر

برهان دوم: از وجود نیکی و بدی در جهان، وجود همیستار اثبات می‌شود. خلاصه برهان از این قرار است:

۱. نیکی و بدی در جهان وجود دارد و هر کدام حد و مرز معینی دارند.^۹
۲. هر چیز پیدایی در جهان اصل و گوهری ناپیدا دارد (مثل گیاه که اصلش ناپیدا است و ...).

۳. دو چیز متضاد (jadī) نمی‌توانند از گوهری واحد سرچشمه بگیرند.
نتیجه: برای نیکی و بدی باید دو گوهر جدا و متمایز وجود داشته باشد.
مؤلف معتقد است همین که در تمام زبان‌های عالم دو واژه برای نیکی و بدی وجود دارد نشان‌دهنده جدابودن نیکی از بدی است (۸: ۱۲-۱۴). اما در میان نیکی‌ها و بدی‌ها هم می‌بینیم که برخی با هم در تعارض‌اند. اما این تعارض دال بر جدابنیادبودن آنها نیست. آنها گوهری یکسان دارند ولو اینکه از لحاظ ماهیت و سرشت با یکدیگر متفاوت باشند. پس ماهیت (چهره) با گوهر فرق دارد. حال چگونه می‌توان فهمید که دو چیز متفاوت و متعارض گوهری یکسان دارند یا نه. مردان فرخ برای شناختن امور جداگوهر دو ویژگی ذکر می‌کند: ۱. میان دو چیز جداگوهر یا جدابنیان هیچ‌گونه سازگاری دیده نمی‌شود؛ ۲. دو چیز جدابنیاد به یکدیگر آسیب‌رسان‌اند؛^{۱۰} چراکه آنجا که نیکی هست مجالی برای بدی نیست، درست همان‌طور که روشنی تاریکی را از میان می‌برد (۸: ۲۰-۲۱). اما چیزهایی که گوهر یکسان دارند ممکن است در چهار چیز متفاوت باشند: ۱. ماهیت یا طبیعت (cihar)؛ ۲. کارکرد (kārihā)؛ ۳. ساختار (pasāxt)؛ ۴. جنس (sardaihā).

بنابراین، از نظر مردان فرخ، نیکی‌ها و بدی‌ها نمی‌توانند از یک اصل یا گوهر سرچشمه گرفته باشند. مثلاً به باور وی، بیماری و درد (و به تبع آن مرگ) نمی‌تواند از ایزد باشد، زیرا اگر چنین باشد یعنی ایزد از آفرینش خود پشیمان (pašēman) است؛ چراکه اگر کسی چیزی را به وجود آورد و آنگاه درصدد نابودی‌اش برآید، به این معنا است که از کنش آغازین خود پشیمان شده است (۸: ۵۷-۷۰).

در جایی دیگر با حیرت می‌گوید: «به‌راستی هنوز سود و سبب آفرینش بدی را نشناختم» (۱۱: ۲۶۳). از نظر او، اگر خدا تنها عامل مؤثر در عالم باشد و همیستاری نداشته باشد، پس باید یکی از سه گزاره زیر لازم می‌آید:

۱. همهٔ امور جهان به ارادهٔ خداوند صورت می‌پذیرد.
۲. هیچ یک از امور جهان به خواست و ارادهٔ خداوند نیست.
۳. بعضی از امور به خواست خدا است و بعضی دیگر نه.

اگر گفته شود ارادهٔ خداوند به هیچ چیز در جهان تعلق نمی‌گیرد و بدی و خوبی خودبه‌خود در عالم واقع می‌شوند، این بدین معنا است که خداوند کام و اراده‌ای ندارد و اگر کنشی از او سر می‌زند از روی کام نیست، بلکه از روی سرشت و غریزه است (۱۱: ۱۵۵-۱۶۷). اگر گویند نیکی و بدی هر دو به کام او است، آنگاه باید پرسید چگونه است که کام ایزد به دو چیز متضاد تعلق گرفته است. از آنجا که چنین چیزی ممکن نیست، به‌ناچار آشکار می‌شود (acārī pēdāihet) همیستار کام ایزد (۱۱: ۱۶۸-۱۷۶). اگر گویند که بد از مردم برخیزد، از آنجا که مردم ممکن‌الوجود (nē hamēšaa xvadī) هستند، بنابراین به‌ناچار بدی یا پیش از مردم بود یا پس از آنان یا هم‌زمان با آنان. اگر گویند پیش از مردم بود، از آنجا که خدا را تنها مؤثر در هستی می‌دانند، بنابراین بدی را یا ایزد آفرید یا اینکه امری ازلی (hamēī) بوده است. اگر گویند پس از مردم بود، از آنجا که مردم را ایزد آفریده است، لاجرم باید پذیرفت که گوهر بدی را ایزد در وجود آنان نهاده است. اگر گویند بدی را مردم برخلاف کام ایزد انجام می‌دهند، این نیز نشان‌دهندهٔ ناتوانی خواهد بود. اگر گویند ایزد مردم را به سبب نافرمانی و مخالفت با اراده‌اش به دوزخ خواهد فرستاد و عذاب خواهد کرد، باید پرسید که آیا سودمندتر نبود که ایزد پیش از آنکه مردم بد کنند و سزاوار دوزخ شوند آنان را از بدی باز می‌داشت؟ با رحم و شفقت ایزد سازگار نیست که آفریده‌های خودش را عذاب دهد به سبب گوهری که خود در وجودشان نهاده است. از این گزاره‌ها یا کاستی در قدرت ایزد لازم می‌آید یا کاستی در علم او یا کاستی در شفقتش. اگر گفته شود که بدی را خداوند مقرر کرد تا مردم قدر خوبی را بدانند، نظیر آن است که بگوئید من به شخصی زهر می‌دهم تا پس از آنکه او را مداوا کردم قدر پادزهر را بداند (۱۱: ۱۷۷-۲۰۴).^{۱۱}

انتقاد مردان فرخ از یگانه‌دانستن منشأ خیر و شر

توحید یا یکتاپرستی در حوزهٔ الاهیات، فلسفه و عرفان تعاریف متفاوتی دارد. تعریف توحید نه‌تنها ممکن است در دو دین مختلف متفاوت باشد بلکه حتی درون www.SID.ir سنت ادیبانی نیز تعاریف مختلفی از آن مطرح می‌شود. گاهی توحید، ذومراتب

معرفی می‌شود که هر کس به میزان معرفت و شناختی که دارد آن را می‌فهمد. باری گرایش‌های توحیدی ویژگی‌های مشترکی دارند. همان‌گونه که از معنای واژه «یکتاپرستی» برمی‌آید، این اصطلاح در وهله نخست به وجود خدایی یکتا دلالت دارد. حال با توجه به اینکه چه اوصاف دیگری به خدا نسبت داده شود (یعنی متشخص قلمداد شود یا نامتشخص)، و اینکه از چه قسم رابطه‌ای میان خدا و سایر موجودات سخن رود (رابطه دوگانه‌انگارانه، یگانه‌انگارانه، وحدت وجودی) اقسام مختلفی از توحید به وجود می‌آید.

توحیدی که در الاهیات ادیان ابراهیمی از آن سخن می‌رود در اصطلاح «توحید دینی» (Theism) خوانده می‌شود. در این ادیان آفریدگار تمام کائنات خدایی واحد است که او را هم‌تا و حریفی نیست. او موجودی از موجودات است، تفاوت او با سایر موجودات این است که او سایر موجودات را خلق کرده است. پس موجودات برای هستی‌شان به وی نیازمندند اما او قائم به ذات است و به موجود دیگری نیاز ندارد. او وجود محض است اما سایر موجودات فقط بهره‌ای از وجود برده‌اند (Ludwig, 1986: Vol. 10, p. 71).

باری این قسم از توحید، با توجه به صفاتی که به خدا نسبت می‌دهد، در ظاهر با مسئله وجود شرور در عالم تعارضاتی پیدا می‌کند. در واقع، این شبهه مطرح می‌شود که به رغم سه صفت خدا، یعنی علم، قدرت و خیریت او، چگونه شرور در عالم، امکان وجود می‌یابد. اگرچه متکلمان، فلاسفه و عارفان هر یک به شیوه خود پاسخ‌هایی برای این شبهه مطرح کرده‌اند، با این حال گونه‌ای از توحید دینی شکل گرفته است که در آن نوعی ثنویت مستتر است. از این‌رو آن را «ثنویت توحیدی» (theistic dualism) می‌خوانند. در این برداشت از توحید بر نقش شیطان در ایجاد شرور بسیار تأکید می‌شود (Ludwig, 1986: vol. 10, p. 72).

با توجه به صفاتی که مردان فرخ برای ایزد ذکر می‌کند، می‌توان گفت توصیف او از خداوند بسیار به آنچه در الاهیات ادیان ابراهیمی آمده نزدیک است، اما تفاوت اصلی در تبیین مسئله شر است که در اینجا مردان فرخ شبهاتی را به باورهای موجود در این ادیان وارد می‌کند. البته او به طور منسجم و در چارچوب نظمی منطقی به این مسئله نمی‌پردازد. ما در اینجا کوشیده‌ایم پرسش‌های او را در سه محور جمع‌بندی و تبیین کنیم. نخست، نسبت شرور با حکمت الاهی چیست؟ که در ذیل آن مبحث نبوت نیز جای می‌گیرد. دوم، نسبت شرور با عدل الاهی چیست؟ سوم، چگونه می‌توان اوصاف

متضاد یا متعارض به یک ایزد نسبت داد؟ البته پاسخ مؤلف گزارش روشن است؛ به باور او، اگر ما گوهر بدی را از گوهر نیکی جدا کنیم و شرور را به گوهر بدی یا اهریمن نسبت دهیم، این شبهات رفع خواهد شد.

پرسش نخست: نسبت شرور با حکمت الاهی چیست؟

مردان فرخ در باب یازدهم (بندهای ۵۲ تا ۸۰) گزارش به داستان آفرینش آدم و حوا، نافرمانی ابلیس و هبوط آدم اشاره کرده است. از انتقادهای مؤلف به جزئیات داستان که بگذریم، می‌توان گفت پرسش اصلی او این است که: مراد از آفرینش شیطان، انسان و کل کائنات چه بوده است؟ آیا حکمت و غرضی در پس آن نهفته بوده است یا خیر؟ او می‌گوید:

کنش بی‌دلیل لغو است و کنش لغو سزاوار ایزد نیست. حال اگر خداوند را رقیبی نیست، یعنی خداوند، هم خودش منشأ خیر است و هم منشأ شر، چرا سه گروه مختلف از مردم (درستکار، گمراه، بی‌سود [نه گناهکار و نه درستکار]) را آفرید؟ چرا از آغاز همگان را درستکار خلق نکرد؟ اگر گفته شود خداوند همه چیز، حتی شیطان، را از آغاز نیک آفرید اما آنان خود به سوی گمراهی روی آوردند، این پرسش مطرح می‌شود که اگر خداوند همه‌توان است چرا روند گمراهی را متوقف نمی‌کند؟^{۱۲} (۱۱: ۸۸-۱۰۹).

همچنین، این پرسش را مطرح می‌کند که: حکمت ارسال پیامبران چه بوده است؟ او می‌گوید:

حال که خداوند خود شیطان را همراه با مردم به زمین فرستاد، ارسال رُسل چه معنا می‌تواند داشته باشد؟ آیا بهتر نبود که از آغاز جلوی ورود شیطان به زمین گرفته می‌شد؟ همچنین، در داستان‌های انبیا آمده است که به آنان بسیار جفا شده است، فراوان آزار دیده‌اند. اگر خداوند آنان را برای هدفی مأمور کرده است، چرا از مأمورانش پشتیبانی نکرد که بهتر بتوانند مأموریتشان را انجام دهند؟ آیا این‌گونه کام و اراده ایزد بهتر برآورده نمی‌شد؟ سرانجام نیز از آنجا که شمار گمراهان و غافلان از شمار مؤمنان بیشتر است، معلوم می‌شود که

www.SID.ir شیطان از پیامبران موفق‌تر بوده است (۱۱: ۸۱-۸۷).

از نظر مردان فرخ، این موضوع درباره دعوت مردم به نیکی نیز صادق است. وی می‌گوید:

اگر همه چیز به خواست و اراده ایزد است، پس هنگامی که روحانیان، مردم را به پرهیز از گناه دعوت می‌کنند، مرتکب عملی ناصواب می‌شوند، زیرا کنش آنان مخالف خواست و اراده ایزد است، چراکه اگر ایزد می‌خواست خودش می‌توانست گناه‌کاران را از گناه‌کردن باز دارد. ... اگر همه چیز به خواست و اراده ایزد است، دیگر درمانگری پزشکان و دستگیری نیکاندیشان عملی بیهوده خواهد بود، زیرا این اعمال نیز با خواست و اراده ایزد تعارض خواهد داشت (۱۱: ۱۳۰-۱۴۰).

پرسش دوم: نسبت شرور با عدل الاهی چیست؟

از موضوع حکمت به بحث عدل الاهی می‌رسد و مجازات مردم در دوزخ را نقد می‌کند: «اگر خداوند دانسته (از روی علم) و خرسند (با اراده و رضایت کامل) شیطان را آفریده و در میان مردم رها کرده است، این بدین معنا است که خودش مقدمات گمراهی آنان را فراهم آورده است. پس چرا آنان را به دوزخ می‌فرستد؟» (۱۱: ۲۷-۲۹). در جایی دیگر می‌گوید:

در کتاب آنان («نوشته^{۱۳}») مکرر گفته شده است که هم گمراهی و هم سعادت در اختیار خدا است. هیچ کسی کاری نمی‌کند مگر به اذن ایزد. دیوان و جادوگران را توان ایجاد یا امحاء نیست و همه چیز به دست خدا است. از سوی دیگر، گفته می‌شود که شیطان و مردم مسئول و عامل شر هستند (۱۱: ۲۶۴-۲۷۹).

در بخشی از گزارش، مؤلف، احتمالاً در اشاره به باور اشاعره می‌گوید:

اگر بگویند همه چیز از آن ایزد است و خداوند مختار است که با آفریده‌های خود هر چه کامش باشد انجام دهد و خداوند فعال مایشاء است، بنابراین هر چه در عالم می‌بینیم خیر است، چون از او است و مطابق میل و اراده ایزد است، آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که: آیا قدرت و احاطه هر فرد بر مایملکش به او اجازه هر فعلی را می‌دهد؟ آیا صاحب و ارباب حق دارد بر www.SID.ir رعیت خود جفا کند؟ (۱۱: ۲۰۵-۲۱۶).

افزون بر این، در اشاره به بحث عدل می‌گوید:

چنین نقل شده است که خداوند خود بر دل، گوش و چشم مردمان مهر زده است و آنان نمی‌توانند بیندیشند، بگویند و عمل کنند. آیا این قول با بخشش الاهی در تعارض نیست؟ چرا خداوند برخی را بدون اینکه خودشان بخواهند شریف و آزاده خلق کرد و برخی را سزاوار دوزخ؟ کامبخشی خدا را بهانه (دلیل) چیست؟ (۱۱: ۳۷-۴۴).

پرسش سوم: چگونه می‌توان اوصاف متضاد یا متعارض به یک ایزد نسبت داد؟

مسئله دیگری که مردان فرخ مطرح می‌کند این است که اگر ما خیر و شر را از یک منشأ بدانیم، و خدا را علت غایی هر دو در نظر بگیریم، این گفته ما با دیگر اوصاف الاهی تعارض پیدا می‌کند. او مقدماتی برای این نتیجه ذکر می‌کند:

۱. گفته می‌شود ایزد کرفه‌گر، دانا، توانا، مهربان و بخشنده است (۱۱: ۴).
۲. همچنین، گفته می‌شود کرفه و بزه، راستی و دروغ، زندگی و مرگ، خوبی و بدی از او است (۱۱: ۵).
۳. همچنین، گفته می‌شود همه امور گذشته، حال و آینده بر طبق خواست و اراده ایزد است. حال از کجا می‌توان فهمید که ایزد کجا با عدالت (dāēstānī (Pahl. dādestānī رفتار کرده است و کجا چنین نکرده است؟ (۱۱: ۶-۷). پس تعارض میان این امور لازم می‌آید: الف. تعارض میان شر و رحمت الاهی: اگر مهربان (xvāwar (Pahl. و بخشاینده (awaxšāind) است، چرا بر آفریده‌های خود بلا می‌فرستد؟ (۱۱: ۸)؛ ب. تعارض میان شر و علم الاهی: اگر از حال آفریده‌های خود بی‌خبر است، پس دانا نیست (۱۱: ۹)؛ ج. تعارض میان شر و قدرت الاهی: اگر می‌داند و نمی‌تواند به آنان یاری‌رسان باشد، پس توانا (vīsp-tvañī) نیست (۱۱: ۱۱).^{۱۴}

چهار صفت بایسته ایزدی عبارت‌اند از: همه‌آگاهی، همه‌توانی، خوبی، بخشندگی. از این مقدمات چنین نتیجه می‌گیرد که اگر شر را نیز از آفریده‌های خدا بدانیم، حداقل یکی از این اوصاف را از او سلب کرده‌ایم (۱۱: ۱۳).

نتیجه

چنان‌که بیان شد، خدا در تصور مردان فرخ، خیر و رحمت محض است، چراکه به

باور وی نمی‌توان پذیرفت که از گوهر نیکی چیزی غیر از نیکی صادر شود. از این‌رو معتقد است گوهرِ ازلیِ دیگری در کنار گوهرِ نیکی وجود داشته است که آن گوهر، همیستار ایزد و مسئولِ شرور عالم است. از سوی دیگر، خدا در تصور مردان فرخ موجودی متشخص و محدود است. به زعم او، این محدودبودن خاصیت همه موجودات است و هر چیزی که هستی دارد باید محدود باشد (البته به غیر از مکان و زمان). با این حال باید توجه داشت که مردان فرخ به هیچ وجه اورمزد و اهریمن را همسان و هم‌زور نمی‌پندارد. اهریمن اگرچه می‌تواند به آفریده‌های اورمزد حمله کند، اما توانش محدود است در حالی که اورمزد قادر مطلق است و در آفرینش نیکی هیچ حد و مرزی ندارد. اهریمن از آغاز تحت سیطره اورمزد قرار دارد و سرانجام نیز به‌کلی محصور و بی‌اثر خواهد شد. از این‌رو، ثنویت موجود در این کتاب بدین معنا نیست که دو مینوی هم‌زور و هم‌توان در کار گیتی دخالت دارند. با توجه به تعریفی که از توحید دینی مطرح کردیم، اینکه تمام موجودات وابسته به خدایی واحد، «موجود بذاته»، هستند و فقط او است که سزاوار پرستش است، می‌توان گفت مردان فرخ وجه دوم این تعریف را کاملاً می‌پذیرد، اما بخش نخست را به گونه‌ای بیان می‌کند که با توصیف ادیان ابراهیمی مغایر است. او معتقد است تمام موجودات به غیر از گوهر بدی آفریده‌های اورمزدند اما گوهر بدی آفریده‌ای در جهان مادی ندارد، فقط می‌تواند در کار ایزد اختلال ایجاد کند، آن هم تا زمانی محدود. سرانجام، در پایان کار عالم آفریده‌های ایزد از آسیب‌های او رها می‌شوند. از این‌رو نمی‌توان تصور کرد مردان فرخ خود را ثنوی، به معنای دقیق کلمه، می‌پنداشت. شاید سخنان او را بتوان تفسیری ثنوی از توحید دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای توضیح بیشتر درباره نزع دینی میان جماعت گاهانی و دیویسان نک: کلنز، ۱۳۸۶: ۳۲-۳۵.
۲. مسیحیت در قرن چهارم میلادی در بسیاری از نقاط ایران راه یافته بود. البته باید توجه داشت که در ایران برخلاف آفریقای شمالی، سوریه و ارمنستان، هرگز شمار فراوانی از ساکنان یک منطقه به‌یکبارگی به مسیحیت درنیامدند. با این حال، در عراق وضع فرق می‌کرد. در آنجا رقابتی میان مسیحیت و دین زردشتی در جریان بود، اما دین زردشتی برخلاف مسیحیت دستگاه تبلیغاتی منظمی نداشت؛ از این‌رو، مسیحیت در مناطق آرامی‌زبان توانست موفق‌تر از دین زردشتی عمل کند. این موضوع راجع به نواحی کردنشین نیز صادق است. به همین دلیل از قرن ۵ میلادی به بعد شاهد آیم

۳. نقل یا ارجاع به منابع سنتی دینی در آثار زردشتی بسیار مرسوم است. آلبرت د یونگ (Albert de Jong) از سه نوع نقل در آثار پهلوی سخن گفته است: ۱. نقل قولی کلی که با عبارت «در دین پیدا است که» آغاز می‌شود؛ ۲. نقل قول مشخص که با عباراتی نظیر «در دامداد نسک گفته شده است که» آغاز می‌شود؛ ۳. نقل قول کاملاً دقیق و مشخص مثلاً «در فرگرد پنجم زند وندیداد آمده است که» (به نقل از: Vevaina, 2015: 213). مردان فرخ هم در مقدمه کتابش می‌گویند از آثار پیشینیان سود جسته است. حتی یک بخش از دینکرد را به طور کامل در گزارشش نقل کرده است. با این حال در استدلال‌های خود کمتر به منابع سنتی اشاره می‌کند.
۴. در باب شانزدهم در انتقاد از رأی مانویان می‌کوشد این مسئله را اثبات کند. او در آنجا می‌گوید: «اصل سخن مانی بر نامحدودبودن (بی‌کرانگی) *akanāraī* بن‌ها (*bunyaštaḡā*) است» (۱۶: ۴). برخلاف این رأی مردان فرخ معتقد است هر موجودی محدود است، به استثنای زمان و فضا که نامحدودند. برای این موضوع دو دلیل اقامه می‌کند: نخست اینکه اگر چیزها نامحدود باشند، دیگر سخن گفتن از کمیت، تعدد، کلیت و تمایز (*judāi*) چیزها بی‌معنا می‌شود. دوم اینکه، بر نامحدود علم احاطه نمی‌یابد (*nē farawandihet*). پس اگر ذات ایزد (*Yazat xvadi*)، یا بن تاریکی، نامحدود بود، علم ایزد بدان محاط نمی‌شد و اگر خداوند به خودش نتواند به طور کامل علم داشته باشد دیگر نمی‌توان او را خیر مطلق (*vīsp-vahe*) و بینای همه چیز (*vīsp-vīn*) خواند. پس ایزد که به ذات خویش علم و آگاهی دارد باید محدود (*kanāraomand*) خوانده شود (۱۶: ۵۳-۷۳).
۵. در ادامه توضیح می‌دهیم که مردان فرخ را نمی‌توان به کلی منکر توحید خواند، بلکه به باور نگارنده این مقاله او تفسیری ثنوی از توحید مطرح می‌کند.
۶. اینکه در آثار پهلوی مکرراً گفته می‌شود «هرمزد هست اهریمن نیست» (شاکد، ۱۳۸۷: ۳۷)، از جمله در دینکرد ششم آمده است که «اهریمن نبوده و نیست» (۶: ۲۷۸)، به نقص اهریمن اشاره دارد نه عدم او.
۷. شاکد با اشاره به گفته‌های شهرستانی در *ملل و نحل* معتقد است این باور در میان همه زردشتیان رواج نداشته است، بلکه گروه‌هایی بودند که اهریمن را حادث می‌دانستند (شاکد، ۱۳۸۷: ۲۹).
۸. مردان فرخ این یورش را که بنا بر روایات سنتی زردشتی پیش از آفرینش گیتی صورت پذیرفته، مسلم و قطعی می‌دانند.
۹. مردان فرخ نیکی‌ها و بدی‌های جهان را مطلق می‌پندارد و این امر را، هم در محسوسات نظیر خوشبویی/بدبویی، زیبایی/زشتی، روشنائی/تاریکی و هم در امور غیرحسی مانند علم/جهل، یادآوری/فراموشی، شجاعت/ترس صادق می‌داند. او این واقعیت را نمی‌پذیرد که ممکن است چیز یا رخدادی برای فردی بد و ناگوار و برای فردی دیگر نیک و گوارا باشد، و در بخشی از کتاب (۶: ۴۰-۴۵) این قول را به سوفسطاییان نسبت می‌دهد و آن را رد می‌کند.
۱۰. در *ماتیگان گجستک* / *بالیش* نیز این موضوع به وجهی دیگر مطرح شده است. در آنجا ابالیس پرسشی در این باره از آذرفرنبغ فرخزادان می‌پرسد: «آب و آتش را که آفرید؟ ... چرا یکی به دیگری آسیب‌رسان است؟». آذرفرنبغ در آنجا آفرینش سودمند را به اورمزد و آسیب‌رسانی را به اهریمن نسبت می‌دهد (آذرفرنبغ فرخزادان، ۱۳۷۵: ۱۹-۲۱).
۱۱. چنان‌که ملاحظه می‌شود، در سرتاسر این تعابیر موضوع اختیار آدمی نادیده گرفته شده است.
۱۲. از اینجا تا پایان مقاله نقل قول از کتاب *گزارش* با تلخیص و تغییر است.
۱۳. *niwē* در اینجا اشاره به قرآن دارد اما مردان فرخ این لفظ را به شکل‌های مختلف برای متون دینی یهودیان و مسیحیان نیز به کار می‌برد. نظیر *naxustīn niwē* / «نوشته نخست» در اشاره به عهد عتیق یا *dastur niwēšā* / «نوشته‌های دستوران» در اشاره به رساله‌های رسولان در عهد جدید.

۱۴. این عبارات یادآور پارادوکس اپیکور درباره مسئله شر است (Vevaina, 2015: 225).

منابع

آذرفرینغ فرخزادان (۱۳۷۵). *ماتیگان گجستک ابالیس*، به کوشش: ابراهیم میرزای ناظر، تهران: هیرمند.

آموزگار، ژاله (۱۳۸۶). «استدلال مزدیسنايي در برابر نیست خدای گویان»، در: *زبان، فرهنگ، اسطوره*، تهران: معین.

آموزگار، ژاله (۱۳۸۷). «چگونه اهریمن می تواند به روشنی بتازد و چرا اورمزد اهریمن را از بدکردن باز نمی دارد؟»، در: *جرعه بر خاک: یادنامه استاد دکتر یحیی ماهیارنوابی*، به کوشش: محمود جعفری دهقی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

زرین کوب، عبدالحسین؛ زرین کوب، روزبه (۱۳۸۱). *تاریخ ایران باستان (۴): تاریخ سیاسی ساسانیان*، تهران: سمت.

شاکد، شائول (۱۳۸۷). *تحول ثنویت: تنوع آرای دینی در عصر ساسانی*، ترجمه: احمدرضا قائم مقامی، تهران: ماهی.

کریستنسن، آرتور (۱۳۷۸). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه: رشید یاسمی، ویراسته: حسن رضایی باغبیدی، تهران: صدای معاصر.

کلنز، ژان (۱۳۸۶). «خصوصیات دین قدیم مزدایی»، در: *مقالاتی درباره زردشت و دین زردشتی*، ترجمه: احمدرضا قائم مقامی، تهران: فرزاد.

Frenschkowski, Marco (2015). "Christianity", in: Michael Stausberg and Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, USA: John Wiley & Sons. Ltd.

Humbach, Helmut; Faiss, Klaus (2010). *Zarathushtra and His Antagonists*, Wisbaden.

Jâmâsp-Âsânâ, H. J.; West, E. W. (1887). *Shikand-Gûmânîk Vijâr: The Pazand-Sanskrit Text Together with a Fragment of the Pahlavi*, Bombay.

Ludwig, Theodore (1986). "Monotheism", in: Mircea Eliade (ed.), *Encyclopaedia of Religion*, New York: Macmillan.

de Menasce, J. (1945). *Une apologétique mazdénne du IX^e siècle : Škand-gumânîk vičâr, La solution décisive des doutes*, Fribourg en Suisse.

Vevaina, Yuhan Sohrab-Dinshaw (2015). "Theologies and Hermeneutics", in: Michael Stausberg and Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, USA: John Wiley & Sons. Ltd.

West, E. W. (1885). *Pahlavi Texts III*, in: *Sacred Books of the East*, vol. XXIV, Oxford.