

## دیدگاه سوم در خلقت خرفستران و «هیجده پیمان که اهریمن به هرمزد درآید»

سید مجتبی آقایی\*

[تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۲۸ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۳/۲۰]

### چکیده

دنیای زرتشت‌پژوهی، رگمارغم توصیه‌ای که می‌گویند یکی از زرتشت‌پژوهان معاصر، یعنی مری بویس (Mary Boyce) (۱۹۲۰-۲۰۰۶) در اواخر عمرش کرده بوده، هنوز به منابع اسلامی اعتنای کافی نکرده است و جز اندکی از آن بهره نمی‌برد. این غفلت در حالی واقع می‌شود که بخش مهمی از آثار کهن ایرانی، طی دوره انتقال از ایران ساسانی به ایران اسلامی، به زبان عربی ترجمه شده، تعریب یافته و در لابه‌لای انبوه منابع دوران جدید، حفظ شده است. تردیدی نیست که بهره‌گیری از این میراث عظیم، دامنه منابع را وسعت بخشیده و به حل بخشی از غوامض زرتشت‌شناسی کمک خواهد کرد. از باب نمونه، در مقاله حاضر، نشان داده‌ایم که حتی در کتاب آشنا و نسبتاً کاوش‌شده الملل والنحل، اثر مشهور محمد عبدالکریم شهرستانی، می‌توان قطعه‌ای از متون اصیل زرتشتی را یافت که بسا مستقیماً از پهلوی به عربی ترجمه شده باشد؛ قطعه‌ای که با وجود تغییر و تصحیفی که معمولاً در ترجمه به زبان عربی رخ می‌دهد، می‌تواند اشاره‌ای ابهام‌آمیز در یکی از متون پهلوی راجع به اهریمن و آفریده‌هایش را رمزگشایی کند.

کلیدواژه‌ها: دین زرتشتی، اهریمن، خرفستران، شهرستانی، جیهانی.

## درآمد

هنگامی که زرتشت برای تجربه همهٔ انسان‌ها از وجود آمیختگی میان نیکی و بدی در جهان، طرحی کیهانی درانداخت (و در آن، ظاهراً برای نخستین بار از رویارویی دو ابرنیرو، یکی سرمنشأ تمام نیکی‌ها و دیگری بن‌مایهٔ همهٔ بدی‌ها، سخن به میان آورد)، قصد برآوردن دستگاہ فلسفی منظمی را نداشت و نگران چون و چراهای علمی هم نبود. سهل است؛ او، در مقام منادی‌ای پرشور، با بهره‌گیری از اسطوره‌ها و بن‌باورهای قوم خود، صرفاً منظومه‌ای دینی بنیان نهاد که یقین داشت با ایمان آوردن به آن، انسان و جهان نجات خواهند یافت.<sup>۱</sup> اما، همچنان که تقدیر تمام دین‌آوران است، میراث او، بعدها، در معرض انواع چون و چراهای فلسفی و موشکافی‌های متکلمان دینی قرار گرفت که پاسخ به آنها، ادبیاتی متناسب می‌طلبد. آنچه بر این منوال و بیش از همه در کانون مباحث میان موبدان زرتشتی با علمای مسیحی (و بعداً مسلمان) واقع شد، موضوع قائل شدن به دو منشأ مستقل برای نیکی و بدی بود که برای پیروان ادیان ابراهیمی، مشخصاً به معنای ثنویت و لذا ناپذیرفتنی بود.

به نظر می‌رسد متعاقب سقوط دولت ساسانی و فروافتادن زرتشتیان به نشیب اقلیت، موبدان زرتشتی (که انتساب شرور به خدای نیکی‌ها را به هیچ روی بر نمی‌تافتند) بیش از پیش خود را ناگزیر یافتند تا در مقابل علمای مسلمان مستظهر به قوهٔ حاکمه، با بیانی استدلالی و فلسفی ثنویت<sup>۲</sup> یا دُوبُن‌باوری ریشه‌دار خویش را توجیه کنند. برای آنان، این کار در محدودهٔ توحید عبادی طبعاً هیچ مشکلی در بر نداشت، لیکن بقای بر دُوبُن‌باوری در مواجهه با سایر مراتب توحید (به نحوی که کار به اثبات ثنویت از ناحیه منتقدان آنان نکشد) کار آسانی نبود و به فنون جدلی و کلامی رایج که علمای مسلمان در قرون نخستین اسلامی استفاده می‌کردند نیاز داشت؛ فنونی که بر این منوال و با متونی همچون «شکندگمانیک ویچار» و اجزایی از «دینکرد» در سنت زرتشتی پدیدار شد.

از قرار معلوم، کوشش‌های موبدان زرتشتی، قرین موفقیت گردید و آنان، سرانجام، بدون عدول از دُوبُن‌باوری کهن،<sup>۳</sup> خود را تا حد بسیاری از اتهام ثنویت مبرا کردند. چه، بسیاری از متکلمان و نیز نویسندگان ملل و نحل اسلامی، گرچه موحدبودن زرتشتیان را نپذیرفتند، اما، باری، حساب آنان را به مقتضای قول مبنی بر حدود اهریمن، از ثنویان مصرحی همچون مانویه، مزدکیه و دیصانیه هم جدا کردند.<sup>۴</sup>

دقیقاً نمی‌دانیم این قول مبنی بر حدوث اهریمن، از کجا و چگونه به متون اسلامی راه یافته است، خاصه که دلالت صریحی بر این معنا در متون زرتشتی وجود ندارد. با این وصف، چنین می‌نماید که به نوعی، امکان استنباط حدوث اهریمن از برخی متون زرتشتی فراهم بوده است.<sup>۵</sup> به علاوه، گمان می‌رود فرقه‌ای از مزدیسنان به نام کیومرثیه با بهره‌گیری از اسطوره زروان، در عرضه این استنباط به علمای مسلمان، آن هم با سیاق مطلوب آنان، کوشش ویژه‌ای مبذول داشته‌اند (دریابی، ۱۳۸۲: ۱۵۷-۱۶۴).<sup>۶</sup> بر این منوال دور از واقع نیست اگر بگوییم که موبد آشنا به فنون کلامی اسلامی، توانسته است عالم اسلامی را قانع کند که زرادشتیه، برخلاف مانویه، مزدکیه و دیصانیه، مستحق اطلاق صفت «ثنوی» (به معنای اخص کلمه) نیستند؛ خاصه که این اقناع از جهت کسب مشروعیت برای درآمدن به سلک اهل ذمه (و گریز از دوراهی شمشیر یا اسلام) ضروری هم می‌نموده است.

شکی نیست که این تکاپوها، از طرفی دیگر، بر خود سنت زرتشتی هم تأثیرات عمیقی نهاده است. چه، در ناگزیری رویارویی با کلام اسلامی و توحید محبوب آن، اتخاذ موضعی نزدیک به رویکرد عدمی راجع به شرور، دیگر اجتناب‌ناپذیر و بلکه حیاتی بود.<sup>۷</sup>

به هر حال، با موشکافی متون زرتشتی موجود می‌توانیم به روشنی ببینیم که از میان سه دیدگاه موجود درباره اهریمن، دیدگاهی که اهریمن را توانا در خلقت مادی و مشخصاً خالق کالبد خرفستران<sup>۸</sup> می‌دانسته، به نفع دو دیدگاه دیگری که کمابیش به عدمی‌دانستن شرور متمایل بوده‌اند، تضعیف شده است. به عبارت دیگر، چنین می‌نماید که رویارویی با اسلام (سایر ادیان ابراهیمی)، به تقویت گرایش مبتنی بر عدمی‌دانستن شرور در سنت زرتشتی انجامید و این روند، که تا به امروز هم ادامه پیدا کرده است،<sup>۹</sup> عاقبت سبب شد دلالت‌های مبنی بر توانایی اهریمن در نوعی خلقت مادی (که طبعاً می‌توانست به نفع ثنویت تفسیر شود)، در معرض بی‌توجهی قرار گیرد و به تدریج در متون زرتشتی به حاشیه رانده شود.

موضوع نوشتار حاضر، کوشش برای بازسازی همین دیدگاه به حاشیه رانده شده است که از آن، جز اشاراتی بسیار پراکنده در برخی متون زرتشتی و نیز یک متن در خور تعمق اسلامی، چیزی بر جای نمانده است.

## سه دیدگاه

در متون دینی و فلسفی زرتشتی، سه دیدگاه راجع به اهریمن و چگونگی منشأ خرفستران دیده می‌شود. در دیدگاه اول، اهریمن، عاجز از خلقت مادی آنها شمرده شده و چنین آمده که او، فقط توانایی آمیختن شر و بدی در گیتی را داشته است. مثلاً در بخشی از کتاب بندهش، ضمن نقل رویدادهای ازلی و پس از آن (که آفرینش‌های متناظر و متقابل مینوی هر مزد و اهریمن، یک به یک، برشمرده می‌شوند)، هیچ سخنی از مخلوقات مادی اهریمن در برابر هفت آفریده مادی اصلی هر مزد (کیومرث، آسمان، آب، آتش، گیاه، گاو و زمین) به میان نمی‌آید. این امر، بدو، ناشی از بیهوشی اهریمن مقارن با زمان آفرینش جهان مادی به دست هر مزد است (بندهش، ۱۳۸۰: ۳۵)؛ با این وصف، پس از به هوش آمدن و تشویق‌های جهی برای مبارزه با هر مزد (همان: ۵۵)، باز هم اهریمن به خلقتی نظیر به نظیر با آفریده‌های مادی هر مزد دست نمی‌زند و به جای آن، با آمیختن واخش (wāxs) یا روح حیوانی خرفستران در اجزایی از گیتی، سبب پدیداری آنها می‌شود.<sup>۱۰</sup> بندهش تصریح می‌کند که هستی و روشنی چشم و باد جانی خرفستران، هر مزدی است و کالبدشان مرکب از چهار عنصر آب و زمین و باد و آتش؛ که این همه، به معنای ناتوانی اهریمن در انجام دادن خلقت مادی و نیز جان‌بخشیدن به مخلوقاتش است.<sup>۱۱</sup> این مطلب، در برخی از دیگر منابع پهلوی، با عبارت آمیزش بد مینوی (wad ī mēnōgīh) در گیتی به دست اهریمن، خلاصه و تبیین شده است.<sup>۱۲</sup>

در دیدگاه دوم، نه فقط هستی گیتیانه اهریمن و امکان خلقت مادی به دست وی، به کلی مردود شمرده می‌شود،<sup>۱۳</sup> بلکه همچنین، اصولاً، او به عنوان پدیداری به کلی انسان‌جای و با ماهیتی روان‌شناختی معرفی می‌گردد<sup>۱۴</sup> و از این بیشتر، گاه، حتی، وجودش هم نفی می‌شود.<sup>۱۵</sup> واضح است که با تعابیری از این دست، منشأ و چیستی خرفستران به معضلی تبدیل می‌شود. با این حال، متونی که این دیدگاه را نمایندگی می‌کنند درباره منشأ خرفستران راه‌حل خاصی پیشنهاد نداده‌اند و بنا به آنها، فقط می‌توان چنین فهمید که اندیشه پلید در انسان (و اموری همچون دیوپرستی و بدعت‌گذاری در دین) را موجب نیروگرفتن خرفستران می‌دانسته‌اند.<sup>۱۶</sup>

علاوه بر دو دیدگاه فوق، که کمابیش به «عدمی‌انگاشتن شرور» تمایل دارند،<sup>۱۷</sup> از اشارات پراکنده در برخی از متون دینی زرتشتی می‌توان به دیدگاه سومی دست یافت که برعکس، اهریمن را بهره‌مند از سطح خاصی از هستی و نیز خلقت مادی هم

می‌داند.<sup>۱۸</sup> مثلاً، بندهش، علاوه بر ذکر توصیفی کاملاً تن‌اومندانانه (= جسم‌مدارانانه) از خود اهریمن که دارای «بدن سیاه خاکستری» (*kirb ī syā ī ādurestarēn*) (همان: ۳۶) و «تن زشت و وزغ‌گونه» (*tan ī gast-dēs ī vazay*) (همان: ۵۱)<sup>۱۹</sup> است، گفته شده که از «تاریکی مادی، آن آفرینش خویش را فراز ساخت» (همان: ۳۶).

بندهش، دربارهٔ چستی یا ماهیت این «تاریکی مادی» (*gētīg tāriḡih*) هیچ سخنی نمی‌گوید، اما از متن، مشخصاً چنین برمی‌آید که اولاً، او «تاریکی بیکرانه» (*asar tāriḡih*) را از «تاریکی مادی» آفریده و ثانیاً اهریمن، کالبد موجوداتی همچون خرفستر، وزغ، کرم، گرگ و مانند آنها را از همین «تاریکی بیکرانه» و در درون آن خلق کرده است.<sup>۲۰</sup> نمونه‌ای دیگر از این دیدگاه، قطعه‌ای از دینکرد سوم است که تصریح می‌کند اهریمن به جهت اینکه گوهری «سرد - خشک» (*sard-hušk*) دارد، نمی‌تواند هست گیتیانه بیابد (ترجمه DM: 99.8 در: دینکرد سوم، ۱۳۸۱: ۱۹۰). چنان‌که می‌بینیم در این قطعه، اگرچه امکان هست مادی اهریمن منتفی اعلام شده، لیکن به نحوی شگفت از توصیفات به کلی مادی، یعنی «سردی» و «خشکی» درباره خود وی استفاده شده است. در قطعه دیگری از دینکرد سوم و نیز در بخشی از بندهش هم آمده است که اهریمن در چارچوب نبرد با هرمزد و آفریده‌های وی، «سردی» را بر ضد «گرمی» و «خشکی» را بر ضد «رطوبت» خلق کرد (ترجمه DM: 175.10 در: دینکرد سوم، ۱۳۸۴: ۲۰۶؛ بندهش، ۱۳۸۰: ۵۵)، که این گفته‌ها، مشخصاً با پنداشته ناتوانی مطلق اهریمن در خلقت مادی مغایرت دارد.

### هیجده پیمان

چنان‌که گذشت، در مقابل دیدگاه‌هایی که اهریمن را فاقد توانایی برای خلقت مادی و نیز هستی مادی می‌شمرد، دیدگاه دیگری هم وجود دارد که هم خود او را به گونه‌ای مادی وصف می‌کند و هم وی را قادر به آفرینش کالبد یا جسم خرفستران می‌داند. متنی که این معنا را با تصریحی بیشتر بیان کرده، رسالهٔ پهلوی منحصر به فردی موسوم به «اندرز دستوران به بهدینان» (*andarz ī dastwarān ō web-dēnān*) است که به‌علاوه، دربارهٔ «شورچشمی» یا «لزوم سر به زمین سودن بر سر سفرهٔ مملو از غذا» و نیز «گماردن» بینش برخی ایزدان بر دوزخیان برای جلوگیری از نابودی قطعی آنان» هم نکته‌های کمیاب یا حتی نایاب دیگری را مشتمل است.<sup>۲۱</sup> در این رساله، علاوه بر اینکه

خرفستران را از تن اهریمن شمرده‌اند، گفته‌اند پس از آنکه اهریمن تن خرفستران را ساخت، هرمزد ناگزیر شد به آنها جان ببخشد:

گفته شده است خرفستر کشتن و آتش به داد پرهیختن، چه خرفستر [ان] همه از تن اهریمن [هستند و با این کار] اهریمن دردمند شود («اندرز دستوران به بهدینان» (۲۹)، ۱۳۵۶: ۵۸).

پرسید که اندر تن خرفستران جان که کرد [؟] گفته شده است هرمزد، و ازیرا کرد، چه اهریمن تن خرفستر [را که] دیسید (ساخت)، هیجده پیمان به هرمزد درآید، که [یا] جان اندر ایشان کن، یا اینکه پیمان را مَهر نکنم و هرمزد برای اینکه به شایستگی، دادستانی (قضاوتی) بزرگ درباره تن پسین کرده شود، جان اندر تن خرفستر کرد («اندرز دستوران به بهدینان» (۱۳-۱۴)، ۱۳۵۶: ۵۶).

به عبارت دیگر، متن چنین می‌گوید که مقارن با تازش به گیتی، و پیش از بستن پیمان با هرمزد، اهریمن هم قادر به نوعی آفرینش مادی (از تاریکی مادی؟) در هیئت تن خرفستران بوده، اما، توانایی جان‌بخشیدن به آنها را نداشته است. واضح است که آگاهی داشتن بر جزئیات هیجده شرط یا پیمان مذکور بسیار اهمیت دارد و می‌تواند ما را با جزئیات دیدگاهی که اهریمن را بر سطحی از آفرینش مادی توانا می‌دانسته، آشنا کند. متأسفانه، نه رساله محل بحث و نه سایر متون پهلوی موجود، چگونگی و تفصیل آنها را نقل نکرده‌اند.<sup>۳۳</sup> اما، خوش‌بختانه، گزارش کاملی از این هیجده شرط در بخشی از کتاب *الملل والملل والنحل* (تألیف ۵۲۱ ه.ق.) اثر محمد بن عبدالکریم شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸ ه.ق.)، ذیل عنوان «مقاله زرتشت فی المبادی» و به نقل از شخصی به نام جیهانی وجود دارد که ترجمه آن چنین است:

آن دو [= هرمزد و اهریمن] با هم توافق کردند که اهریمن و لشکریانش نه هزار سال در جایگاه نور باقی بمانند و گفته می‌شود هفت هزار سال، و سپس از میان برود. آفریدگان نیز در این سال‌ها، آزار اهریمن را تحمل کرده و بر آن شکبیا باشند؛ و نیز بر هر آنچه پیش می‌آید، چون فقر و بلا و مرگ و دیگر سختی‌ها، تا به زندگی جاودانه در بهشت دست یابند. [سپس] ابلیس برای خود و شیطان‌هایش هجده شرط نهاد:

شرط اول: گذران زندگی آفریده‌های او از راه آفرینش خداوند قرار داده شود.

شرط دوم: پاره‌ای از آفریده‌های او همسان آفریده‌های خدا باشند.

شرط سوم: آفریده‌های ابلیس را بر آفریده‌های خود چیره سازد.

شرط چهارم: گوهر آفریده‌های او با گوهر آفریده‌های خدا درآمیزد.

شرط پنجم: راهی برای دست‌یافتن به گلی که در آفرینش خدا هست برای او گذاشته شود.

شرط ششم: از نوری که در آفرینش خدا است هر گونه می‌خواهد در اختیار وی گذاشته شود.

شرط هفتم: از بادهایی که در آفرینش خدا است هر اندازه که نیاز داشت، در اختیار وی گذارده شود.

شرط هشتم: از رطوبتی که در آفرینش خدا است در اختیار وی گذاشته شود.

شرط نهم: از آتشی که در آفرینش خدا است در اختیار او گذاشته شود.

شرط دهم: برای او از دوستی و خویشاوندی که در آفرینش خدا است گذارده شود تا بدان را با نیکان درآمیزد.

شرط یازدهم: برای او از عقل و بینشی که در آفرینش خدا است گذاشته شود تا آفریده‌های خود را از راه‌های سود و زیان بی‌آگاهانند.

شرط دوازدهم: از عدلی که در آفرینش خدا است در اختیار وی گذاشته شود تا برای بدکاران از آن بهره‌ای باشد.

شرط سیزدهم: شناخت کار خوبان و بدان تا روز قیامت و حساب بر مردم پوشیده ماند.

شرط چهاردهم: او بتواند خاندان بدی و پلیدی را به نهایت بی‌نیازی و دارایی و برترین جایگاه برساند و آنان را نزد مردم از نیکوکاران جلوه دهد.

شرط پانزدهم: بتواند دروغ بدکاران علیه خوبان را [در نگاه خوبان] پذیرفتنی بنماید.

شرط شانزدهم: بتواند هر کس از آفریده‌هایش از اهل دنیا را که خواست هزار سال یا سه هزار سال زندگی بخشد و آنان را ثروتمندان قدرتمندی قرار دهد که بتوانند هر چه می‌خواهند انجام دهند. و بتواند به مردم الهام کند تا نسبت به بخشش به بدکاران، گشاده‌دست‌تر و راضی‌تر باشند تا به نیکوکاران.

شرط هفدهم: بتواند خاندان نیکی را نابود کند تا آنجا که هیچ یک از آنها تا سیصد و پنجاه سال شناخته نشود.

شرط هجدهم: اختیار کسی که مردگان را زنده می‌کند و نیکوکاران را باقی می‌دارد و بدکاران را از بین می‌برد تا روز قیامت به دست او باشد.

پیمان به پایان رسید و بنیاد کار را بر آن نهادند و شمشیرهایشان را به دو عادل سپردند تا هر که را از پیمان خویش برگشت، بکشند. و خدا به خورشید و ماه و ستارگان فرمان داد تا برای شناخت روزها و ماه‌ها و سال‌هایی که برای شمارش اندازه این مدت قرار داده شده به حرکت درآیند (شهرستانی، ۲۰۰۰: ۱۹۶-۱۹۷).<sup>۲۳</sup>

### سنجش اتقان متن

به شرحی که در فوق گفته آمد، هیجده شرطی که اهریمن به هرمزد درآیید و متون پهلوی موجود آن را نقل نکرده‌اند، در منبعی متعلق به دوران اسلامی قابل بازیابی است. این مطلب، مایه شگفتی نیست، چراکه بخش معتناهی از آثار دوران پیش از اسلام، در قرون نخستین اسلامی، به زبان عربی ترجمه شده و (ولو با تعریب) در طیف وسیعی از آثار آن دوران، به نوعی حفظ شده است.<sup>۲۴</sup> متأسفانه، در شیوه مرسوم زرتشت‌پژوهی، به این دسته از آثار چندان توجه نشده است. سهل است؛ در خصوص همین کتاب *الملل والنحل* شهرستانی که دست‌کم به سبب ذکر نمونه‌های مهمی درباره مزدکیان، بیش از اغلب آثار دوره اسلامی برای زرتشت‌پژوهان آشنا است، حتی یک کار مقایسه‌ای با متون زرتشتی برای سنجش اعتبار شواهد آن انجام نشده است. به همین دلیل، ما ناگزیریم ضمن معرفی شخصیت علمی شهرستانی و نیز جیهانی، در نهایت اختصار، مجموعه گزارش‌های شهرستانی درباره مجوس و نیز بقیه روایت منقول از جیهانی را از نظر بگذرانیم و درجه اتقان آنها را بررسی کنیم. صدالبته این کار، حتماً موضوع مقاله‌ای مستقل است و در اینجا، چونان حاشیه‌ای زیاده‌پهن، ما را موقتاً از اصل موضوع، تا حدی منحرف می‌کند:

۱. گرچه شهرستانی را با کتاب *الملل والنحل* می‌شناسند، اما، باید دانست که او صرفاً ملل و نحل‌نویسی ذوقی که توسن خیال خود را در خصوص فرق و مذاهب ادیان مختلف رها کرده باشد، نبوده است. او، دانشمندی متکلم، فقیه اصولی و فیلسوف



بود که می‌گویند بیش از بیست کتاب دیگر در زمینه‌های متنوعی همچون فلسفه و کلام و تفسیر هم تألیف کرده است. از جمله دیگر کتاب‌های او، می‌توان به *مصارعة الفلاسفة* (در نقد برخی از آرای فلسفی ابوعلی سینا)، *مفاتیح الاسرار* و *مصاییح الابرار* (در تفسیر سوره‌های حمد و بقره) اشاره کرد.<sup>۲۵</sup> به این اعتبار، می‌توان گفت شهرستانی دانشمندی کاملاً اهل تحقیق و تتبع بوده و در نگارش *الملل والنحل* هم داستان‌سرایی نکرده است. با مروری بر این کتاب می‌توان به‌وضوح دید که وی اولاً، عموم مطالبش را به صورتی منسجم و با ذکر مقدمه و مؤخره درج کرده؛ ثانیاً، برخلاف سایر نویسندگان مشهور ملل و نحل و دانشمندانی همچون ابن حزم (*الفصل بین الأهواء والنحل*) و امام فخر رازی (*اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین*)، بسیار به‌ندرت، قضاوت یا میل و نفرت خود را در نقل باورهای ادیان و فرق دخیل کرده؛ و ثالثاً، به نسبت سایرین، از نظم دقیق و معینی برای تقسیم‌بندی ادیان و فرق بهره‌جسته که شرح آن بیرون از حوصله این مختصر است.<sup>۲۶</sup>

۲. تراز کار و دستاورد شهرستانی، با مطالعه آنچه در کتاب خود و ذیل عنوان «المجوس» ذکر کرده، به‌خوبی قابل ارزیابی است. او، اگرچه تحت تأثیر فضای کلامی زمانه‌اش تا حدی با عینک ادیان ابراهیمی به مقوله مجوس نگریسته،<sup>۲۷</sup> اما برخلاف بسیاری از متکلمان مسلمان، تبعی ستودنی از منابع و اهل نظر در این زمینه به عمل آورده و نکاتی بدیع را هم متذکر شده است. برای نمونه، او، در مقدمه فصل *المجوس* از کتابش، به جای انحصار در دغدغه علمای مسلمان درباره مسائلی همچون شرک و توحید یا قدیم و حادث‌بودن،<sup>۲۸</sup> در تعریفی بسیار جالب توجه، چنین نوشته است: «و کل مسائل مجوس، حول دو قاعده دور می‌زند: یکی، بیان سبب امتزاج نور با ظلمت و دومی، بیان سبب خلاص نور از ظلمت؛ و امتزاج را مبدأ قرار دادند و خلاص را معاد» (همان: ۱۸۸).

این تعریف موجز و دقیق که همچنان معتبر و کاربردی است، نشان می‌دهد که شهرستانی با دقت و باریک‌اندیشی به موضوع محل بحث خود، پرداخته بوده است. در نمونه جالب توجه دیگری، او به اظهارات شخصی به نام ابوحامد زوزنی استناد می‌کند، و ضمن بیان روایتی از ازل که کلیات آن، تقریباً با روایت کتاب بندش انطباق دارد، نکاتی بسیار مهم و صحیح درباره حبس و زوال تدریجی اهریمن در گیتی ذکر می‌کند که حتی امروزه روز هم برای برخی از کسانی که در دین زرتشتی ممارستی داشته‌اند، بداهت دارد. او می‌نویسد:

[...] مجوس پنداشته اند که ابلیس پیوسته در ظلمت بوده، و فضا تهی بوده است، برکنار از تسلط خدا. پس پیوسته حرکت کرد و به حيله، خود را به روشنی نزدیک کرد تا روشنی را دید. پس برجست و به شهریاری خدا در روشنی وارد شد و با خود آفات و شرور را به آنجا وارد کرد. پس خدای تعالی این جهان را چون دامی آفرید و او در آن افتاد و گرفتار شد که نمی‌تواند به شهریاری خود بازگردد. پس او در این جهان زندانی است، در زندان مضطرب است. خلق خدای تعالی را گرفتار آفات و محن و فتن می‌کند. هر که را خدا حیات دهد، او گرفتار مرگ کند و هر که را [خدا] صحت دهد، او گرفتار سقم کند و هر که را [خدا] شادی دهد، او گرفتار حزن کند. پس پیوسته تا روز قیامت همین کارها را می‌کند و در هر روز، شهریاری او [= اهریمن]، روی به نقصان می‌نهد تا اینکه او را قوتی نمی‌ماند. پس هنگامی که رستاخیز شود، شهریاری‌اش از میان می‌رود و آتشش خاموش می‌شود و قوتش از میان می‌رود و قدرتش مضمحل می‌گردد و هر مزد او را به جو می‌افکند، و جو ظلمت است که آن را حد و منتهایی نیست. پس خدای تعالی اهل ادیان را گردآوری، و کارهای آنها را محاسبه می‌کند، و بنا بر اطاعت آنها از شیطان و نافرمانی از او، آنها را مجازات می‌کند (همان: ۱۹۱).

از احوال این ابوحامد زوزنی خبر خاصی در دست نداریم، اما باید اعتراف کرد که قطعاً فوق، نه فقط دقت چشمگیری در توصیف پنداشته‌های زرتشتی راجع به اهریمن دارد، بلکه به نحوی بسیار شگفت‌انگیز و منحصر به فرد، روایتی اصیل و کاملاً غیرزروانی از ماجرای ازلی به دست می‌دهد. چه، متن، بدون دخیل کردن هزاره‌های کیهانی و نیز بدون مطرح کردن هر گونه پیمان میان دو مینوی ازلی، به ما یادآور می‌شود که صرفاً با تمهید هوشمندانه هر مزد در خلقت گیتی به مثابه نوعی دام (که اهریمن نمی‌تواند از آن خارج شود)، او در مکانی محدود یا کرانه‌مند محصور شده و از جهان تاریکی به عنوان منشأ و مبدأ قدرتش هم به کلی جدا افتاده است؛ و لذا، دیگر در وضعیتی قرار دارد که هر روز به ازای هر کار و کنش بدی که به آن دست می‌یازد، ناگزیر بخشی از نیروی خود را به نحوی جبران‌ناپذیر از دست می‌دهد.<sup>۳۹</sup> به عبارتی دیگر، اهریمن به دلیل گیرافتادن در وضعیتی یکسره کرانه‌مند، پیوسته، به اصطلاح از جیب می‌خورد.

بی‌گمان این نکته‌سنجی، کاملاً درست و اصیل است و انعکاس واضحی هم در متون زرتشتی دارد. دقیقاً به همین دلیل است که می‌گویند ده سال پیش از آمدن موعود یا سوشیانت، او (از فرط ناتوانی) حتی قادر به میراندن مردمان هم نخواهد بود (بهار، ۱۳۸۱: ۱۴۵). نیز از همین رو است که آذرباد مهرسپندان گفته است هر گاه بلایی بر او نازل می‌شود، خدا را از جمله بدین دلیل شکر می‌کند که از گنج یا خزانه اهریمن فروکاسته شده است (آذرباد مهرسپندان، ۱۳۷۹: ۹۵-۹۶).

مطالب فوق و تمجیدی که از شهرستانی و مندرجات کتابش کردیم، به معنای صحه گذاشتن بر یکایک مطالبی نیست که او دربارهٔ مجوس و دین زرتشت آورده است. مطلب صرفاً از این قرار است که در اثر او، دست‌مایه‌های گران‌بهای وجود دارد که نباید آنها را سرسری گرفت.

۳. گفتیم که شهرستانی در گزارش خود دربارهٔ مجوس، از نوشتاری به نام «مقاله زرتشت فی المبادی» اثر جیهانی هم استفاده کرده که بخشی از مطالب آن، موضوع مقاله حاضر است. این جیهانی که شهرستانی او را به طور مشخص معرفی نکرده، از قرار، کسی بوده است از خاندان مشهور جیهانی در بخارای دورهٔ سامانی؛ و بلکه، دانشمندترین آنان، یعنی ابوعبدالله محمد بن احمد جیهانی. به نوشتهٔ *دائرةالمعارف اسلامی*، این ابوعبدالله که او را جیهانی کبیر هم می‌خوانده‌اند، و مدتی در اوان قرن چهارم ه.ق.، وزیر نصر بن احمد سامانی هم بوده است، نه فقط نظام دیوانی دولت سامانی را آیینی تازه بخشید، بلکه، دستی به تمام در نگارش داشت. او که به زندقه و ثنویت و حتی مانویت متهم بود و به سبب موافقت با ترجمه قرآن به فارسی در معرض خشم قرار گرفت، کتاب‌های متعددی همچون *المسالک والممالک*، *عهد الخلفاء والامراء*، *الرسائل والزیادات فی کتاب آیین نوشته* که متأسفانه چیزی از آنها به دست ما نرسیده است، مگر بخشی از *آیین مقالات* که شهرستانی قسمتی از آن را نقل کرده است.<sup>۳۰</sup>

به هر حال و بنا به شرح کوتاهی که از احوال و آثار جیهانی آوردیم، حتی می‌توان احتمال داد که او با زبان پهلوی آشنایی داشته، یا دست‌کم مکتوبات پهلوی و علمای زرتشتی در دسترس مستقیم وی بوده است. شهرستانی هم با انتخاب «مقاله زرتشت فی المبادی» که شاید بخشی از کتاب جیهانی موسوم به «آیین مقالات» بوده، طبق انتظاری که از محقق هست، رفتار کرده است.

۴. بررسی سایر اجزای مقالهٔ جیهانی (که بخشی از آن، هیجده شرط مذکور در فوق است) مبین اصالت آن است. این مقاله، به سیاق برخی از متون پهلوی کلاسیک، با نقل شماری پرسش و پاسخ میان زرتشت و اورمزد آغاز می‌شود که محتوای این پرسش‌ها و پاسخ‌های آن، مشابهت و انطباق بسیار با متون پهلوی موجود دارد و همین به‌تنهایی دلیلی بر اصیل‌بودن آن است.<sup>۳۱</sup> در ادامه، جیهانی گزارشی از نحوهٔ رسالت زرتشت و معجزات او را نقل می‌کند که شباهتی کلی با مندرجات منابع پهلوی مانند دینکرد در این باره دارد.<sup>۳۲</sup> سپس، مقالهٔ جیهانی رخدادهای روزگار ازلی را ذکر می‌کند که در اینجا هم در کلیات، به مبانی ذکر شده در کتب زرتشتی مانند بندهش، کاملاً وفادار است؛ از جمله: تقدم در آفرینش امشاسپند بهمن؛ صفت پیش‌آگاهی هرمزد؛ تمهید آفرینش گیتی برای مقابله با یورش اهریمن؛ آفرینش کیومرث؛ بستن راه فرار اهریمن از گیتی به وسیله باروی آسمان؛ آگاه‌کردن اهریمن از فرجام کارش؛ اینکه اهریمن خواستار چیزی است که توان انجام‌دادن آن را ندارد؛ و بالأخره توافق بر سر دوران نُه هزارسالهٔ نبرد. سرانجام، مقالهٔ جیهانی به پیمان نُه هزارسالهٔ میان اورمزد و اهریمن اشاره می‌کند و آنگاه هیجده شرط اهریمن را یک‌به‌یک برمی‌شمرد.

با توضیحاتی که تا کنون آوردیم، پیشاپیش می‌توانیم تا حد در خور توجهی مطمئن باشیم که هیجده شرط مندرج در مقالهٔ جیهانی، کمابیش همان هیجده شرطی است که در رسالهٔ اندرز دستوران به بهدینان، صرفاً اشاره‌ای به آنها شده است و بسا که جیهانی با واسطه یا بی‌واسطه آن را از متنی به زبان پهلوی نقل کرده باشد؛ هرچند در اینجا هم ممکن است ترجمه و تعریب، لطماتی به متن اصلی وارد آورده باشد.

### بحث و بررسی

۱. بنا به متن رسالهٔ اندرز دستوران به بهدینان، مشکل اهریمن، خلقت کالبد خرفستران نیست، بلکه جان‌بخشیدن به آنها است و به همین دلیل، شروط هیجده‌گانه را به هرمزد تحمیل می‌کند. واضح است که در اینجا، مقصود از «جان» همان چیزی نیست که مایهٔ هستی دیوان هم می‌شود، بلکه بر مفهوم «جان» (gyān) در متون زرتشتی و به عنوان یکی از نیروهای مینوی ناظر است که برای زیست در معنای بیولوژیک آن ضرورت دارد. بندهش، جان را آن می‌شمارد که با باد پیوسته است و به صورت دم آوردن و بردن متجلی می‌شود (بندهش، ۱۳۸۰: ۴۸). جان مختص انسان نیست،

بلکه گوسپندان هم از آن بهره دارند (همان: ۴۹). زادسپرم هم جان را جُباننده تن گفته (وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵: ۴۲) که روشن و گرم و هم‌سرشت با آتش است (همان: ۸۲).

۲. با مراجعه به متن هیجده شرط منقول در *ملل و نحل* شهرستانی، می‌توان به وضوح دید که بنا به شرط‌های پنجم تا نهم، اهریمن مجال می‌یابد تا از گل، نور (روشنی)، باد، رطوبت و آتشی که در آفرینش هرمزد وجود دارد، بهره بگیرد و خلقتش را تکمیل کند. به این ترتیب و با مقایسه با بند قبلی، می‌توان دید که بنا به بخشی از شروط مذکور، اهریمن به اذن هرمزد است که، ابزار لازم برای جان‌بخشیدن به مخلوقاتش را به دست می‌آورد.

۳. دیدیم که رساله اندرز دستوران به بهدینان، آشکارا، هم اهریمن را دارای تن می‌شمرد و هم خرفستران را از تن او می‌گوید. پیش‌تر و به نقل از بندهش هم دیدیم که اهریمن از «تاریکی مادی»، «تاریکی بیکرانه» را به عنوان دست‌مایه آفرینش خود پدیدار ساخت. همچنین، نشان دادیم که هم دینکرد سوم و هم بندهش، اهریمن را خالق «سردی» و «خشکی» قلمداد کرده‌اند. با در کنار هم نهادن این شواهد، با نکته‌جالبی مواجه می‌شویم:

بنا به دیدگاه سوم راجع به اهریمن، مُراد از تاریکی مادی، بخش «سرد و خشک» ماده است که اهریمن کاملاً قدرت بر تصرف در آن و حتی خلقت از آن را دارد. او، با چنین قدرتی، قادر بود آثاری کاملاً مادی در گیتی بر جا بگذارد و یکایک آفرینش‌های هفت‌گانه را آلوده کند. او، آب را بدمزه، گیاه را آلوده به زهر و آتش را به دود آمیخته کرد. نیز تاریکان را به آسمان و بیماری و آذ و نیاز را بر کیومرث و گاو فراز برد (بندهش، ۱۳۸۰: ۵۲-۵۳) و برای آلوده کردن زمین هم خرفستران را خلق کرد؛ لیکن، چون از دسترسی به «گرمی» و «رطوبت» محروم بود، نمی‌توانست به آنها جان ببخشد. به همین دلیل، در ضمن شروط هیجده‌گانه که به هرمزد تحمیل کرد، توانایی لازم برای این کار، یعنی آلودن زمین با خرفستران، را هم کسب کرد.

۴. شروط هیجده‌گانه فوق به شرحی که گذشت، فقط مسئله آفرینش یا جان‌بخشیدن به خرفستران را حل و فصل نمی‌کند، بلکه معضلات دیگری درباره وجود شر و بدی در گیتی را هم پاسخ می‌گوید. بخشی از این شروط، مانند شرط‌های یکم و دوم و دهم، امکان هم‌زیستی خرفستران و جانوران اهریمنی با آفریده‌های نیک اهورایی را ممکن می‌گرداند و شروط یازدهم به بعد، از موضوع خرفستران فراتر رفته و عمدتاً ناظر به

امکان کامیابی موقتی انسان‌هایی است که منشی اهریمنی را پیشه خود ساخته‌اند. بحث و بررسی این بخش از شروط هیجده‌گانه، مجالی مستقل می‌طلبد.

۵. شروط هیجده‌گانه، مانند هر شرط و پیمان دیگری در ماجراهای ازلی، ذاتاً برخاسته از پنداشته‌های زروانی است. چه، به شرحی که گذشت، در چارچوب روایت غیرزروانی که از ابوحامد زوزنی نقل کردیم (و بنا به آن، اهریمن محصور در گیتی به تدریج نیروی خود را از دست می‌دهد) اصولاً هر گونه عهد و پیمانی میان هرمزد و اهریمن، نه لزومی دارد و نه قابلیت طرح.

۶. بندهش می‌گوید هرمزد، نگران همیشگی شدن آمیختگی بود و به همین دلیل، محدودکردن دوران نبرد را چونان یک ترفند به اهریمن پیشنهاد کرد و اهریمن هم از روی پس‌دانشی (pas-dānišnīh) آن را پذیرفت.<sup>۳۳</sup> به نظر می‌رسد صفت پس‌دانشی<sup>۳۴</sup> به معنای مطلق آن، بیشتر با روایت غیرزروانی هماهنگی دارد، چراکه بنا به آن، اهریمن، پس از ناتوانی در عبور از زره آسمان و گیرافتادن در حصر گیتی است که تازه ملتفت نابودی دیوان و از کارافتادن خودش می‌شود؛ وگرنه، بنا به روایت جیهانی، او، بیشتر جاهل یا بدآگاهی است که گمان می‌کند با تحمیل شروط هیجده‌گانه، بخت خود برای پیروزی در برابر هرمزد را افزایش داده است. به عبارت دیگر، او بنا به این روایت، قاعدتاً، از قبل می‌دانست که نمی‌تواند زمین را از طریق خرفستران آلوده کند و بنابراین شروط هیجده‌گانه را تحمیل کرد که این معنا با صفت پس‌دانشی او سازگار نیست.

### نتیجه

در میان نحله‌های گوناگون و گمنام زرتشتی در قرن‌ها پیش، نحله‌ای هم بوده که برای حل تناقض ناشی از باور به ناتوانی اهریمن در خلقت مادی و وجود عینی خرفستران، راه بدیعی را جسته است. در متون پهلوی، به ملاحظه تمایل به عدمی‌شمردن شرور، از آنچه معتقدان به این نحله در بیان معتقدات خود آورده‌اند، جز اشاره‌ای کوتاه در یک رساله، اثری بر جا نمانده است. با این وصف، نوشتار یا نوشتارهای دیگری که آرای این نحله را نقل کرده بودند، مسلمانان به عربی ترجمه کردند که به یادگار مانده است. ما در این مقاله، به اجمال هم احتمال صحت و اتقان متن عربی را مطرح کردیم و هم به کمک آن نشان دادیم که نحله‌ای از زرتشتیان، که از

باورهای زروانی هم متأثر بوده‌اند، به توانایی اهریمن در انجام دادن سطحی از آفرینش مادی معتقد بوده‌اند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. به تعبیر مری بویس: «اشکار است که [زرتشت] اگر می‌خواهد به ریشه‌ها و علل مشکلات پی ببرد، محض خاطر دانش و علم نیست، بلکه دلبفکر عیب‌ها و نواقص دنیایی است که در آن به سر می‌برد و می‌خواهد بداند که این عیوب و نواقص را چگونه می‌توان رفع و رجوع کرد. [پس] چون تصور می‌کند که به حقیقت و گُنه‌مطلب پی برده است، پیامبروار در آتش این اشتیاق می‌سوزد که پیام خویش را به عالمیان رسانده و آدمی را الهام‌بخش شود تا دست به کار گردیده و گیتی را نجات دهد» (بویس، ۱۳۷۷: ۱۱۳).
۲. اصلاح «دوئالیسم» (Dualism) را توماس هاید در ۱۷۰۰ میلادی و در مقام کسی که شدیداً طرفدار یکتاپرست بودن زرتشتیان بود، وضع کرد (Duchene-Guillemin, 1958: 12). به نظر می‌رسد هدف او، تمایز نهادن میان زرتشتیان با مانویان و مزدکیان و دیصانیان بود؛ همان تمایزی که در منابع اسلامی هم به چشم می‌خورد و «الزرادشتیه» را از «الثنویه» جدا می‌کند. به همین دلیل، ترجمه «دوئالیسم» به ثنویت، بهر کم دقیق نیست.
۳. ابرام و اصرار بر دوین‌باوری به عنوان اصلی کلیدی و قطعی، در بسیاری از متون زرتشتی دیده می‌شود که گاه، حتی، با نقد صریح باور به توحید هم همراه است. برای نمونه نک: ترجمه DM: 42.1 در: دین‌کرد سوم، ۱۳۸۱: ۸۷؛ ترجمه DM: 185.11 در: دین‌کرد سوم، ۱۳۸۴: ۲۳۳-۲۳۴؛ ترجمه شکن‌گمانیک و پیچار: ۱۰۳ و ۱۱۱ در زنر، ۱۳۷۷: ۶۷؛ «گزیده اندرز پوریوتکیشان» (۱۲)، ۱۳۳۹: ۵۲۷ و نیز در: متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۸۸.
۴. برای نمونه، شهرستانی متذکر شده است که «مجوس اصلی»، نور را ازلی و ظلمت را محدث می‌دانسته‌اند (شهرستانی، ۲۰۰۰: ۱۸۹). کتاب بیان‌الادیان هم همین معنا را به صورت اعتقاد به قدیم‌بودن یزدان و حادث‌بودن اهریمن بازگفته است (حسینی العلوی، ۱۳۷۶: ۳۱-۳۳). همچنین، فخر رازی در تفسیر خود، چنین تصریح کرده است: «بدان که مجوس گفتند هر آنچه در جهان از نیکی‌ها است، از یزدان و همه بدی‌هایی که در جهان است از اهرمن است، که در شریعت ما ابلیس نام دارد. سپس، درباره اهریمن دچار اختلاف شدند. بیشتر آنها معتقدند اهرمن محدث است، و درباره کیفیت حدووش سخنان شگفتی دارند. اندکی از آنها می‌گویند اهریمن قدیم ازلی است. بنا بر هر دو قول آنان اتفاق دارند که او شریک خدا در تدبیر این جهان است. پس نیکی‌های این جهان از خدا، و بدی‌های آن از ابلیس است» (الرازی، ۲۰۰۴: ۸۹).
۵. برای نمونه در بندهش، از «هرمزد و گاه و دین و زمان هرمزد» عنوان آنچه همواره بوده‌اند، یاد کرده است (بندهش، ۱۳۸۰: ۳۳)، در حالی که نه نامی از اهریمن برده و نه تناظری از قبیل او را متذکر گردیده است.
۶. دلالت‌های مربوط به کیومرثیان در متون اسلامی، بسیار بیشتر از آن است که در منبع فوق قید شده است. بر همین اساس، نگارنده چنین می‌پندارد که مطالب مربوط به اسطوره زروان و خداپدیری که هرمزد و اهریمن از وی زاده شدند، عمدتاً از طریق همین کیومرثیان (و به عنوان مستندی برای اثبات حدوث اهریمن) به علمای مسلمان ایفاد شده است.

۷. به نظر می‌رسد مسئله عدمی یا اعتباری دانستن شرور دنیایی در فلسفه اسلامی، از یونان باستان به ارث رسیده باشد؛ وگرنه تصریح آیات قرآنی بر انتساب برخی شرور به الله است (برای نمونه نک: سوره فلک و ناس). این معنا در بسیاری از اخبار و روایات هم دیده می‌شود. با این حال اغلب و شاید همه فلاسفه مسلمان، شرور را عدمی می‌دانند و کمابیش نظر مشهور ابن سینا را تکرار می‌کنند که گفته است: «شر دارای ذات نیست، بلکه عدم جوهر است یا عدم کمال برای جوهر» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۵). معنای این سخن آن است که شرور خالق ندارند. مثالی که معمولاً برای ایضاح این مطلب ذکر می‌شود، مقایسه نور و ظلمت است: نور، پدیده‌ای وجودی است و لذا خالق دارد؛ ولی تاریکی، صرفاً نبودن نور است و بنابراین خالق ندارد.

۸. در ادبیات زرتشتی، به تمام حشره‌ها و جانوران آسیب‌رسان و نیز بدسایما، از قبیل پشه و مگس و مار و عقرب و گرگ و وزغ و مانند آنها، خرفستَر (Xrafstar) گفته و باور داشتند که اهریمن، آنها را برای آزاررساندن به آفریده‌های نیک اهوره‌مزدا (پهلوی: هرمزد، اورمزد) در جهان گسیل داشته است. برای آگاهی بیشتر، نک: بویس، ۱۳۷۴: ۱۳۲-۱۳۳.

۹. درباره انواع رویکردهای جدید و تعابیر متأخر راجع به مقوله شرور و اهریمن، نک: هینلز، ۱۳۸۸: ۱۴۷-۱۶۱.

۱۰. «گوید در دین که اهریمن هنگامی که در تاخت، واخش خرفستران و واخش بزه را، چون مار و کژدم و کریسو و مور و مگس و ملخ و دیگر از این گونه به بسیار شمار با آب و زمین و گیاه در آمیخت. بدان گاه که ایشان را واخش بود، از این چهار عنصر پدید آمدند و زانو بالا جهان را خرفستر بایستاد و پس، بدان باران بزرگ، چنان‌که گفته آمد، نابود شدند. [از] آن آب واخشمند در دریا و آن که در جهان بماند، دیگر بار بیرون شدند. نو نو، بدان دیسه و تن از این چهار عنصر که آب و زمین و باد و آتش است، همی پدید آمدند. به زایش نیز، از یکدیگر به همان گونه همی پدید آمدند و ایشان را هستی و روشنی چشم و باد جانی هرمزدی است، و از آن [جهت است] که در جهان‌اند. ایشان را واخش بزه‌گیری و بدکامگی [از] آن اهریمن است. این [تن] نیز [برای] صلاح [مردم] است تا آنان را ببینند، کشند یا از ایشان پرهیزند. از این نیز پیدا است که [ایشان] آفریده هرمزد نیستند، زیرا ایشان را آن تن ناگرامی و رنگ به جانوران و ددان همانند نیست. ایشان را تازش، پیدایی و گزندکردن به شب، به سبب هم‌گویی با تاریکی است. در به‌کار بستن بیم و گزند و نابودگری و از گزندگری [به] آفریدگان [باز] نایستند. تن ایشان، در آمیزه [های] دارویی، به درمان [مردم] شود و آفریدگان را از آن سود است. زیرا آنان را هستی از آن چهار گوهر و عنصر هرمزدی است» (بندهش، ۱۳۸۰: ۹۷-۹۸).

۱۱. متن فوق تصریح می‌کند که هرمزد تن خرفستران را به این جهت ساخت تا نتواند به حالت ناپیدا در گیتی آسیب‌رسان شوند. در این باره، همچنین، نک: مزداپور و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۵۲-۱۵۳.

۱۲. برای نمونه: «آفرینش اورمزد [هم] مینوی و [هم] مادی است، حال آنکه [آفرینش] دروج (= اهریمن) مادی نیست، [اما] بد مینوی در گیتی می‌آمیزد» (ترجمه دادستان دینی، XXXVI در Shaked, 1995: 71-72). این دیدگاه در شماری از منابع دوران اسلامی هم انعکاس یافته است، از جمله: «و گفته‌اند که هرمز یعنی روشنایی، اجسام و مناسبات آنها را می‌آفریند و اهریمن ضررها را در این گوهرها خلق می‌کند؛ مانند زهر در حشرات زننده و خشم و خستگی و بدی‌ها و دشمنی و کینه‌توزی و ترس در حیوان، زیرا که خدا، خالق گوهرها و عرض‌های مناسب آنها است» (یعقوبی، ۱۳۷۸: ۲۱۸).

۱۳. «اهریمن را گفته‌اند که هستی گیتی‌ای ندارد» (ترجمه دادستان دینی: XVIII در Shaked, 1995: 225).



۱۴. از باب نمونه، در کتاب *گزیده‌های زادسپرم* در تفسیر آیه گاهانی رسیدن دو مینوی نیک و بد به یکدیگر (یسن ۳۰: ۳) تصریح می‌کند که «یعنی هر دو مینو در تن کیومرث آمدند» (گزیده‌های زادسپرم، ۵: ۳ در: وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵: ۴۱). نیز، به نحوی قابل مقایسه با این تعبیر، در دینکرد چنین آمده است که «زدارمینو (اهریمن)، به میانجی [دیو] اکومن در اندیشگی و منش، و به میانجی [دیو] ترومد بر روی [قوة] یاد، و به میانجی [دیو] خشم، اندر اندیشه‌گاه، سر ریز می‌شود و [در جهان مادی] به پدیداری می‌رسد» (ترجمه DM: 50.11 در: دین‌کرد سوم، ۱۳۸۱: ۱۰۵). چنین است که از قول پوریوتکیشان (دینداران آغازین) هم نقل شده که «اهریمن را این‌گونه می‌توان از جهان راند که هر کس، به سهم خویش، او را از تن براند، چه مسکن اهریمن در جهان، به تن مردمان است. چه، زمانی او را در تن مردمان مسکن نباشد، پس از همه جهان نابود شود، زیرا تا زمانی که دیو کوچکی در جهان در هر کسی از مردمان ساکن باشد، پس اهریمن در جهان هست» (دین‌کرد ششم ۲۶۴)، (۱۳۹۰: ۲۰۰). نیز از آذرباد مهراسپندان چنین نقل شده: «چیز مینو برای خویش کنید، چه هر گاه [دروچ] از تن خویش بیرون کردید، پس از همه جهان بیرون کرده‌اید. یزدان به تن خویش مهمان کنید، چه هر گاه به تن خویش مهمان کردید، پس به همه جای جهان مهمان کرده‌اید. این و آن جای، اندر این و آن خویشتن به ویرایید و همه جهان ویراسته گردد» (ترجمه DM: 215.16 در: *آذرباد مهراسپندان*، ۱۳۷۹: ۱۱۸).

۱۵. در منابع مختلف پهلوی سفارش شده است که اهریمن را باید به نیستی و ناپیدی اندیشید (نک: «گزیده اندرز پوریوتکیشان» (۳)، ۱۳۳۹: ۵۲۶؛ *ارداو ایراف‌نامه*: ۵، در: بهار، ۱۳۸۱: ۳۰۵؛ *یادگار بزرگ‌مهر*: ۴، در: *متون پهلوی*، ۱۳۷۱: ۱۲۵) نیز گفته‌اند که: «اهریمن همواره نبود و نخواهد بود» (دین‌کرد ششم ۲۷۸)، (۱۳۹۰: ۲۰۳). شاکد پیشنهاد کرده این تعبیر شگفت را نوعی دشنام به اهریمن و برای خوارداشتن او بدانیم یا اینکه موضوع را به فقدان هستی مادی اهریمن ربط دهیم (Shaked, 1995: 227). نگارنده تعبیر مذکور را در امتداد رویکرد عدمی انگاشتن شرور معنا می‌کند.

۱۶. برای آگاهی بیشتر نک: ترجمه DM: 40.1 در: دین‌کرد سوم، ۱۳۸۱: ۸۳.

۱۷. ممکن است این دو رویکرد به عدمی انگاشتن شرور و در نتیجه، تفسیر اهریمن به عنوان پدیده‌ای روان‌شناختی، ریشه به آموزه‌های عرفانی گاهان برساند؛ مثلاً مقایسه کنید با: «ای اهوره! مرا از آنچه تو خود می‌دانی، بی‌گهان. به‌راستی آیا تواند بود که پیش از آغاز کشمکش در اندیشه‌ام، آشون بر دروند پیروز شود؟» (یسن، ۴۸: ۲) و نیز احتمالاً مفهوم راندن اهریمن از تن آدمی به عنوان رهیافتی برای نابودی آن، ریشه در این بند گاهانی داشته باشد: «ای اهوره! این را از تو می‌پرسم؛ مرا به‌درستی [پاسخ] گوی: چگونه دروچ را از خود برانیم؟» (یسن، ۴۴: ۱۳).

۱۸. در این نوشتار مراد ما، آن دسته از منابع متعلق به حوزه دین‌باوری مردمی نیست که بالطبع، اهریمن را مثلاً به صورت حیوانی کره‌المنظر تجسم کرده‌اند. در اینجا، ما به منابعی چشم داریم که با تعبیری بیش و کم فلسفی یا فلسفی‌وار به بیان مطلب پرداخته‌اند و طبعاً با چنین رویکردی، نمونه‌هایی از قبیل حکایت تهمورث دیوبند یا سایر نمونه‌هایی که در شاه‌نامه دیده می‌شود، جایی در منابع محل رجوعمان ندارد. بر همین منوال است دیدگاه دیگری که کمابیش موضوع را بر گردن ازدواج میان جمک، خواهر جمشید، یا دیوی انسان‌چهره می‌اندازد: «و از جمک و آن دیو، لاک‌پشت و گربه و یوز و کشف و نیز بسیار خرفستر دیگر زاده شدند» (*روایت پهلوی*، هشتم: ت ۹، ۱۳۹۰: ۲۲۴). شایان ذکر است که به موضوع ازدواج جمک و دیو در بندهش هم اشاره شده است (بندهش، ۱۳۸۰: ۸۴) که ما راجع به این دیدگاه نیز به دلیل فقدان وجه ازلی و فلسفی بحثی نکردیم. به همین ترتیب است آنچه از باب تخفیف یا تمثیل درباره اهریمن آورده‌اند؛ مانند گفته مینوی خرد که

- اهریمن، دیوان و دروجان را از عمل لواط خود پدید آورد (مینوی خرد، ۷: ۱۰ در: تفضلی، ۱۳۷۶: ۳۱).
۱۹. زادسپرم هم برای توصیف آنچه زروان از نیروی خود اهریمن به او فراز برد، از تعبیری مشابه (past-ēwēnag wazayīg ud syā āduresyarēn) استفاده کرده است (زادسپرم، ۱: ۹ در: وزیدگی‌های زادسپرم، ۱۳۸۵: ۳۶) و در بندهش هندی هم تعبیری مشابه (kirb ī gast dēsag ī wazay-kirb) دیده می‌شود (بندهش هندی (۳: ۹)، ۱۳۸۸: ۷۹).
۲۰. «اهریمن از تاریکی مادی، آن آفرینش خویش را فراز ساخت: بدان تن سیاه خاکستری شایسته [جهان] تاریکی، تبهکار، که بزه‌آیین‌ترین خرفستر است. او، از خودپرستی مادی، ورن بد و نیست-تن را فراز ساخت، چنان‌که ورن را بایسته است. او، نخست، خودی دیوان را آفرید [که] روش بد است، آن مینو که تبه‌کردن آفریدگان هرمزد از او بود؛ زیرا او از تاریکی مادی، آن تاریکی بیکرانه را پدید آورد؛ از تاریکی بیکرانه، دروغ‌گویی فراز بود [که] از [آن] بدی آن اهریمن آشکار شد. زیرا آن آفرینشی را ساخت که خویشتن را بدو بدتر بکرد؛ یعنی از کار بیفتند. زیرا [هنگامی که] از تاریکی بیکرانه آن تن را فراز ساخت و آفرینش خویش را در آن تن بیافرید، از آن آفرینش خویش از کار بیفتد» (بندهش، ۱۳۸۰: ۳۶-۳۷).
۲۱. برای ترجمه این رساله، نک.: «اندرز دستوران به بهدینان»، ۱۳۵۶: ۵۳-۶۷؛ متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۱۵۸-۱۶۲. نیز برای معرفی آن، نک.: تفضلی، ۱۳۷۶: ۱۸۹.
۲۲. می‌توان اندیشید که مکتوبات راوی این دیدگاه، مانند بسیاری دیگر از مکتوبات از میان رفته‌اند؛ یا شاید هم مکتوبات مذکور، به نفع دیدگاهی که اصولاً اهریمن را قادر به آفرینش مادی ندانسته و به رویکردی عدمی راجع به شرور متمایل بوده، کنار زده شده‌اند تا نزدیکی به گفتمانی که مسلمان در این باره می‌پسندد ممکن گردد.
۲۳. با تشکر از همکاری محمدرضا لایقی و حبیب‌الله خالقی تاج‌آبادی برای ترجمه دقیق این متن.
۲۴. برای دیدن شمه‌ای از این میراث مکتوب در منابع اسلامی و عربی، نک.: محمدی ملایری، ۱۳۷۹: ۱۳۳۰-۱۷۱. همچنین، نگارنده در تکاپویی چندساله دریافته که به‌علاوه، در منابع کلاسیکی همچون احادیث و تفاسیر و منابع فقهی و رجالی و غیره هم دلالت‌های کهن و بسیار باارزشی وجود دارد که به کار فهم بهتر ادیان ایرانی می‌آید.
۲۵. برخی از دیگر آثار شهرستانی عبارت‌اند از: *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، رساله در علم واجب‌الوجود، رساله فی مبدأ والمعاد، المناهج والآیات، العیون والأنهار، قصة موسی والخضر، الاقطار فی الأصول، الارشاد الی عقائد العباد، تاریخ حکماء، تلخیص الاقسام لمذاهب الأنام فی علم الکلام، دقائق الأوهام، شرح سوره یوسف، غایة المرام فی علم الکلام، ردّ الشبهات ارسطوطالیس وابن سینا و نقضها، و مسألة فی اثبات الجوهر الفرد. درباره شهرستانی و آثار موجود و مفقود وی، نک.: الزرکلی، ۱۹۸۶: ۲۱۵ و نیز، فرمانیان، ۱۳۷۹: ۱۳۵-۱۸۲.
۲۶. درباره شیوه خاص تنظیم و نقل شواهد در *ملل و نحل* شهرستانی، نک.: فرهودی، ۱۳۸۸: ۵۴-۵۹.
۲۷. متکلمان و دانشمندان اسلامی در آن عهد و نیز تا امروز، عموم ادیان دیگر را از منظر دغدغه اصلی اسلام، یعنی توحید یا مسائلی همچون بهره‌مندی از کتاب آسمانی نگریده و بلکه قضاوت کرده‌اند. این در حالی است که مثلاً در دین زرتشتی، اصلی‌ترین دغدغه، آمیختگی میان نیکی و بدی است و نه مقوله توحید و شرک. بر همین منوال در آثار متکلمان مسلمان بحثی مهم درباره قدیم یا حادث بودن هرمزد و اهریمن در میان بوده است که مانند مباحث قبلی، ریشه به «کلام» زرتشتی نمی‌رساند. شهرستانی هم در چنین فضایی، کل فرقه‌های مجوسی و ثنویه را ذیل عنوان «من له شبهة

کتاب «طبقه بندی کرده است. برای آگاهی بیشتر از این موضوع و چگونگی ربط آن به صحف حضرت ابراهیم (ع)، نک: شهرستانی، ۲۰۰۰: ۱۸۵-۱۸۸.

۲۸. برای نمونه مقایسه کنید با: «مذهب مُغان [...] آن است که گویند همه خیرها از خدای است و همه شرها از شیطان است و ایزد تعالی را یزدان خوانند و شیطان را اهرمن گویند. و گویند یزدان قدیم است و اهرمن محدث. مذهب مانی: [...] ایشان همان گویند که زردشت گفته است که صانع دو است، یکی نور که صانع خیر است و یکی ظلمت که صانع شر است [...] لیکن هر دو صانع را قدیم گویند» (حسینی العلوی، ۱۳۷۶: ۳۱-۳۳).

۲۹. ماهیت دام گونه گیتی برای اهریمن و زوال تدریجی نیروی او را مردان فرخ در رساله شکند گمانیک و یچار و از طریق تمثیلی جالب توجه متذکر شده است. او، هرمزد را به باغبانی تشبیه می کند که جانوران و پرندگان مودی در صدد تباه کردن باغ او هستند و لذا، برای ممانعت از این کار، دام می گسترد. به این ترتیب، مردان فرخ، آسمان گیتی را به دام تشبیه می کند و درباره تحلیل توان جانور به دام افتاده که تمثیلی از اهریمن است، چنین می نویسد: «توانایی و نیرویی که جانور در تن خود دارد، بر اثر کوشش و تقلائی او خنثا می شود» (شکند گمانیک و یچار: ۶۳-۷۸ در: زهر، ۱۳۷۷: ۵۲-۵۳). در خور ذکر است که گزارش مردان فرخ، برخلاف روایت منقول از ابو حامد زوزنی، در چارچوبی روانی عرضه شده است.

۳۰. برای مقاله کامل دائرةالمعارف اسلامی درباره جیهانی و خاندان او، نک:

<http://www.cgie.org.ir/fa/publication/entryview/3399>

۳۱. متن پرسش و پاسخ که هم از لحاظ ساختاری و هم از نظر محتوایی، متون مشابه بسیاری در ادبیات پهلوی را به یاد می آورد، چنین است: «پرسش اول: زردشت پرسید: آنچه که بوده و خواهد بود و هم اکنون هست چیست؟ اورمزد پاسخ داد: من، دین و کلام. دین عبارت از عمل اورمزد و کلام و ایمان او است. کلام عبارت از کلام او است. دین از کلام برتر است. زیرا عمل بر گفته برتری دارد. بهمن، نخستین فرشته ای بود که اورمزد آفرید و دین را به وی آموخت و او را به جایگاه نور ویژه ساخت تا در آنجا باشد و با ذات خود ذات وی را برتری داد. پس بر پایه این نظر، آفریدگان نخست سه چیزند. دوم، پرسید: چرا چیزها را در زمانی بیکرانه نیافریدی؟ زیرا زمان را دو نیمه قرار داده ای، نیمی از آن کرانه مند است و نیمی دیگر از آن بیکرانه. پس اگر همه را در زمانی بیکرانه می آفریدی، چیزی دگرگون نمی شد [و همیشگی می بودند]. اورمزد پاسخ داد: در این صورت ممکن نبود که تباه کاری های ابلیس [= اهریمن] تبه کار در گیتی ناپود گردد. سوم، پرسید: این عالم را از چه آفریدی؟ اورمزد پاسخ داد: همه این عالم را از خویشتن آفریدم. روان نیکوکاران را از موی سرم و آسمان را از پوسته روی مغز سرم و ناخن ها و بازوان را از پیشانی ام و خورشید را از چشمم و ماه را از بینی ام و ستارگان را از زبانم و سروش و دیگر فرشتگان را از گوشم و زمین را از رگ پایم آفریدم. و این دین را نخستین بار به کیومرث نشان دادم. وی بدان آگاه شد و آن را نگاه داشت بی آنکه از کسی بیاموزد و فرا گیرد. زرتشت پرسید: به چه دلیل این دین را به صورت وهم به کیومرث نمودی ولی آن را به صورت سخن به من آموختی؟ اورمزد پاسخ داد: به دلیل آنکه تو نیاز به آن داری تا این دین را بیاموزی و به دیگران نیز آموزش دهی حال آنکه کیومرث کسی که سخنش را بپذیرد نیافت و برای همین از سخن گفتن باز ایستاد و این برای تو بهتر است؛ چراکه من می گویم و تو می شنوی و تو آن را به مردم می گویی و آنان می شنوند و می پذیرند. زرتشت از اورمزد پرسید: آیا این دین را پیش از من به کسی غیر از کیومرث نیز نموده ای؟ اورمزد پاسخ داد: آری! این دین را به صورت پنجاه ستاره پنج گانه به جم نموده ام و این بدان دلیل بود که وی ضحاک را انکار کرد.

زرتشت پرسید: برای چه دین را به او نمودی و حال آنکه خودت می‌دانستی وی آن را نمی‌پذیرد؟ اورمزد گفت: اگر دین را به او نمی‌نمودم، این دین به دست تو نمی‌رسید. همچنین، من این دین را به فریدون و کیکاوس و کیقباد و گشتاسب نیز نموده‌ام. زرتشت پرسید: برای چه عالم را آفریدی و دین را [در میان مردمان] روان کردی؟ اورمزد گفت: به دلیل آنکه نابودی عفریت تبه‌کار جز به آفرینش جهان و گسترش دین امکان‌پذیر نیست؛ و اگر دین گسترش نیابد، ترویج و گسترش کارهای جهان شدنی نیست» (شهرستانی، ۲۰۰۰: ۱۹۴-۱۹۵).

۳۲. این بخش از متن عربی، مشحون است از تحریف و تصحیف واژگان پهلوی که نمی‌دانیم شهرستانی مسبب آن بوده است یا جیهانی، یا که استنساخ‌های بی‌دقت موجب آن شده‌اند. این واژگان را خوش‌بختانه محسن ابوالقاسمی تصحیح کرده و اصل آنها را نشان داده است؛ نک.: ابوالقاسمی، ۱۳۹۰.

۳۳. درباره‌ی انگیزه‌ی هرمزد برای محدودکردن دوره‌ی نبرد، بندهش چنین آورده است: «هرمزد به اهریمن گفت که زمان کن، تا کارزار را بدین پیمان، به نه هزار ساله فراز افکنیم. زیرا، دانست که بدین زمان کردن، اهریمن را از کار بیفگند. آنگاه، اهریمن به سبب نادیدن فرجام (کار)، بدان پیمان هم‌داستان شد. به همان‌گونه که دو مرد هم‌نبرد زمان فراز کنند [...] پس، هرمزد، به همه‌آگاهی، دانست که اگر او را زمان کارزار، تعیین نکنم، آنگاه، تواندکردن بر آفریدگان من، همان‌گونه که تهدید کرد، و نبرد، به آمیختگی، همیشگی خواهد شد، و او را توانایی خواهد بود در آمیختگی آفرینش، نشستن و آن را از آن خویش کردن» (بندهش، ۱۳۸۰: ۳۴ و ۳۵).

۳۴. «پس دانش» به معنای آگاهی یافتن بر کم و کیف واقعه، پس از وقوع آن است. این صفت در برابر «پیش‌آگاه» قرار دارد.

## منابع

- «اندرز دستوران به بهدینان» (۱۳۵۶). ترجمه: ماهیار نوایی، در: پژوهش‌نامه بخش زبان‌شناسی مؤسسه آسیایی، ش ۱، ص ۵۳-۶۷.
- «گزیده اندرز پوریوتکیشان» (۱۳۳۹). ترجمه: ماهیار نوایی، در: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش ۵۵، ص ۵۱۳-۵۳۵.
- آذرباد مهراسپندان (۱۳۷۹). ترجمه: رهام اشه و مهین سراج، تهران: فروهر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). شفا، تصحیح: سعید زاید، قم: مکتبه‌ی آیه‌الله المرعشی.
- ابوالقاسمی، محسن (۱۳۹۰). دین‌ها و کیش‌های ایرانی در دوران باستان به روایت شهرستانی، تهران: هیرمند.
- بندهش (۱۳۸۰). ترجمه: مهرداد بهار، تهران: توس.
- بندهش هندی (۱۳۸۸). ترجمه: رقیه بهزادی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بویس، مری (۱۳۷۴). تاریخ کیش زرتشت، ترجمه: همایون صنعتی‌زاده، تهران: توس، ج ۱.
- بویس، مری (۱۳۷۷). چکیده تاریخ کیش زرتشت، ترجمه: همایون صنعتی‌زاده، تهران: صفی‌علی‌شاه.

بهار، مهرداد (۱۳۸۱). پژوهشی در اساطیر ایران، پاره اول و دوم، تهران: آگاه.  
تفضلی، احمد؛ آموزگار، ژاله (۱۳۷۶). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران: سخن.  
حسینی العلوی، محمد ابوالمعالی (۱۳۷۶). بیان الادیان، تهران: روزنه.  
دریایی، تورج (۱۳۸۲). تاریخ و فرهنگ ساسانی، ترجمه: مهرداد قدرت دیزجی، تهران: ققنوس.

دین‌کرد سوم (۱۳۸۱). ترجمه: فریدون فضیلت، تهران: انتشارات فرهنگ دهخدا، ج ۱.  
دین‌کرد سوم (۱۳۸۴). ترجمه: فریدون فضیلت، تهران: انتشارات فرهنگ دهخدا، ج ۲.  
دین‌کرد ششم (۱۳۹۰). ترجمه: مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

الرازی، محمد بن عمر (۲۰۰۴). التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۱۳.

روایت پهلوی (۱۳۹۰). ترجمه: مهشید میرفخرایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

الزرکلی، خیرالدین (۱۹۸۶). الاعلام، بیروت: دار العلم للملایین، ج ۶.  
زهر، آر. سی. (۱۳۷۷). تعالیم مغان: گفتاری چند در معتقدات زرتشتیان، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: توس.

شهرستانی، محمد عبدالکریم (۲۰۰۰). الملل والنحل، بیروت: دار الفکر.  
فرمانیان، مهدی (۱۳۷۹). «شهرستانی: سنی اشعری یا شیعی باطنی»، در: هفت آسمان، س ۲، ش ۷، ص ۱۳۵-۱۸۲.

فرهودی، مصطفی (۱۳۸۸). یادکرد ادیان ایرانی در متون ملل و نحل اسلامی و مقایسه آن با متون تاریخی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: صادق آینه‌وند، استاد مشاور: سید مجتبی آقایی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

متون پهلوی (۱۳۷۱). ترجمه: سعید عریان، تهران: کتاب‌خانه جمهوری اسلامی ایران.  
محمدمدلی ملایری، محمد (۱۳۷۹). تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، ج ۶ (پیوست‌ها)، تهران: توس.

مزدآپور، کنایون؛ و همکاران (۱۳۹۴). ادیان و مذاهب در ایران باستان، تهران: سمت.  
وزیدگی‌های زادسپرم (۱۳۸۵). ترجمه: محمدتقی راشد محصل، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

هینلز، جان (۱۳۸۸). «فلسفه معاصر زرتشتی»، در: جستاری در کتاب فلسفه زرتشتی، ترجمه: نیلوفر السادات نواب، سعید زارع، سعیدرضا منتظری، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ص ۱۱۷-۱۷۱.

یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۷۸). *تاریخ یعقوبی*، ترجمه: محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.

Duchene-Guillemin, J. (1958). *The Western Response to Zoroaster*, Oxford: The Clarendon Press.

<http://www.cgie.org.ir/fa/publication/entryview/3399>

Shaked, Shaul (1995). *From Zoroastrian Iran to Islam*, Routledge.