

شر در ادیان ایران باستان*

جراردو نیولو

سید سعیدرضا منتظری

بابک رجیبو

اشاره:

فراگیربودن مسئله شر در دین‌های ایران باستان نشان‌دهنده این است که در مسالک و مذاهب و نحله‌های وابسته به ایران باستان، زردشتی، مهرپرستی، مانویت و زروانی و گنوسی بن‌مایه اعتقادی مشترکی وجود داشته است. در ترجمه حاضر، مسئله ثنویت در دین زردشتی با مقایسه بین صفات شر و خیر که هر دو با بسامد بسیار گسترده‌ای در زبان‌های اوستایی، فارسی باستان و پهلوی به کار رفته بررسی شده است.

راه حل کلی دین زردشتی برای مسئله شر این است که دو مینوی شر و خیر از ازل و بیرون از این جهان وجود داشته است؛ نیروی شر به سبب گزینش نادرست، شر گردید و خیر به دلیل گزینش درست، خیر شد.

قدرت خیر و شر در جهان غیر مادی مساوی است؛ اما در جهان مادی، شر می‌تواند خود را وارد گیتی کند و آن را آلوده و آشفته گرداند. در مقابل، نیروهای خیر عامل شکوفایی و حامی زندگی، و در پی عقیم کردن عمل نیروهای شر در جهان مادی است.

*: مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله از این قرار است:

inoli, Gherardo, "Evil in Ancient Iranian Religions," in *Encyclopedia of Iranica*, Vol. 9, pp. 79-82.
New York: Bibliotheca Persica Press, 1999.

در دین زردشتی نیروهای مضر تنها به نیروهای اهریمنی اختصاص ندارد، بلکه در آفرینش اهوره‌مزدا نیز موجودات پلیدی مانند خرفستران وجود دارد. دنیای شر شامل دیوان و انگره‌مینو است که در تاریکی زندگی می‌کند. نویسنده در پایان به این نتیجه می‌رسد که شر در مظاهر مختلف خود تقریباً مشغله ذهنی دائمی در کیش زردشتی، و نیرویی غیرمادی فراتر از خلقت در آیین‌های رمزآمیز مهرپرستی بوده و بالطبع تأثیرات خویش را در آیین زروانی گذاشته است.

در دین زردشتی، که بسیار ثنوی است، بر ضرورت شکست شر تأکید شده و تصادفی نیست که اهریمن یکی از نمونه‌های اصلی (prototypes) نیروی دشمن است. شر در دنیای دینی ایران باستان، یک حقیقت و یک حالت وجود است و این امر نه تنها در آیین به اصطلاح زردشتی راست کیش یا سنتی، که در آیین‌های زروانی و دیگر مذاهب رازآمیز و گرایش‌های گنوسی مربوط بدان، به ویژه مهرپرستی و مانویت نیز هویدا است. بنابراین، مسئله شر امری فراگیر بوده و راه‌حل‌های آن هم شکل‌های مختلف به خود گرفته؛ یعنی به اندازه‌ی تصوراتی که از این مفهوم در تاریخ ایران باستان وجود داشته، راه‌حل‌هایی هم پدید آمده است. قدیمی‌ترین راه‌حل‌ها گویا به زردشت متعلق بود که مبنای تمام تفاسیر بعدی شد. اساسی‌ترین و بارزترین ویژگی اندیشه زردشت، برداشت خاص او از ثنویت بود که در آن، شر امری فراگیر بود. در هفده فصل یسناکه پنج‌گانه را تشکیل می‌دهد، دائماً به شر اشاره می‌شود و نیز به این‌که باید با آن جنگید و آن را نابود کرد. زبان‌گাহانی به ویژه برای بیان مظاهر گوناگون اخلاقی، جسمانی و آیینی شر غنی است. صفت آک (aka) به معنای بد بیشتر در مقابل وُهو (vohu) به معنای نیک و گاهی در یک معنی مطلق به کار می‌رود (مثلاً یسنا ۳۰، بند ۳ وَهیاوآکم چَج (vahiio akamčā) «بهترین و بدترین». وَهیه (vahiiah) «بهتر» که شکل تفضیلی و هو (vohu) است، هر چند که نمی‌توان استفاده از این صفت را به جای اسمی که در جمله مستتر است نادیده گرفت؛ (رجوع کنید، کلنز، ۱۹۸۷ و صفحه ۲۵۸ نسخه ۶؛ کلنز و پیرار، ۱، صفحه ۲۷ که نتیجه‌گیری‌های آن البته قانع‌کننده نیست).

همچنین برای آک (aka) و هو (vohu) شکل‌های تفضیلی و عالی‌اشیه (ašiih)، اچیشْت (ačišta) و وَهیه (vahiiah)، وَهیشْت (vahišta) استفاده شده است. از طریق قیاس، انگره (angra) «بدرشت» در برابر سپنته (spənta) «افزونی‌بخش» و شکل تفضیلی آن

سپانیه (spāniiah) قرار می‌گیرد (یسنای ۴۵ بند ۲). همچنین آنگره (Angra) که صفت برای مئینو (mainiu) روان است، در روایت اوستایی نام اهریمن وجود دارد یعنی آنگره مئینو (Angra mainyu). مهم است که آک (aka) و آنگره (angra) در گاهان تقریباً مترادفند (مثلاً یسن ۳۵ بند ۵). از صفت آنگره (angra) اسم خنثای آنگری (angriia) «شرارت» مشتق شده است (یسن ۴۸ بند ۱۰؛ کلنز و پیرار، ج ۳، ص ۲۲۵).

همچنین برای بیان گستره وسیعی از شرور آیینی، جسمی و اخلاقی اسم‌های بسیار متنوعی به کار می‌رود: اسامی مذکر آیشمه (aēšama) «خشم»، آسته (asta) «بدبختی»، دووفش (duuafša) «شکنجه»، مرک (marəka) «ویرانی»، میریشو (mərəiōiu) «طبیعت مرگبار»؛ اسامی مؤنث آجیاییتی (ajiiāiti) «نازندگی» آسروشتی (asrušti) «نافرمانی»، آثری (āθri) «بلا»، اناخشتی (ānāxšti) «دشمنی»، ترمیتی (tarəmiti) «تحقیر»، دوشتی (dušti) «مقام بد»، دوژجیاییتی (dužjiiāiti) «زندگی بد» پرمیتی (pairimaiti) «غفلت»؛ و اسامی خنثای اینه (aēnah) «خشونت»، آدیومن (ā. dābaoman) «فریب»، تویش (təuuiš) «ستمگری» ایدیجه (idiiejah) «خطر» دوواشه (duuaēšah) «خصوصت»، رَشه (rašah) «زوال».

اسم مؤنث دروج (druj) «دروغ» در تقابل خود با اسم خنثای آشه (aša) «راستی» یگانه است. معادل فارسی باستان این واژه اسم مذکر «دروگ» (drauga) است که در کتیبه‌های داریوش (قس بیستون ستون اول، سطر ۳۴، ستون چهارم، سطور ۳۴، ۳۷ و ۴۳) و پرسپولیس (تخت جمشید کتیبه داریوش سطور ۱۷ و ۲۰) به همراه فعل دروگ (draug) «فریب‌دادن» (دروگ (draog) اوستایی آمده و دارای معنایی شبیه به شکل‌های گاهانی آن است؛ اگرچه در نزد هخامنشیان دارای معنای سیاسی است) «دروغ» بمثابه شورش در برابر پادشاه قانونی). از واژه گاهانی دروج (druj) همچنین صفت درگوونت (drəguuant) «دارنده دروغ» مشتق می‌شود که دلالت بر تمام موجوداتی می‌کند که دروج (druj) را بر آشه (aša) رجحان می‌دهند.

همان‌گونه که دروج (druj) در برابر آشه (aša) قرار دارد، درگوونت (drəguuant) (اوستای متأخر درونت (druvant)، پهلوی درووند (druwand)) نیز در مقابل آشاون (ašāuuan) یا اشون قرار دارد و این مهم است که احتمالاً درگوونت (drəguuant) یک نوآوری ایرانی بوده، در حالی که واژه‌های اوستایی آشاون (ašāuuan) و فارسی باستان

آرتاَوَن (ašauuan) از واژه هند و ایرانی رتاَوَن (rtāvan) مشتق شده است (قس و دایی (رتاَوَن)). در واقع، واژه درِگَوَنَت (drəguuant) شاید از نوآوری‌های خود زردشت بوده باشد. این اصطلاح معنای هر موجود «پلید، درغگو و از نظر اخلاقی بر خطا» را به خود گرفت و حتی بر معنی آشَوَن (ašuuuan) تأثیر نهاد، به طوری که معنای «آنچه از نظر اخلاقی درست است» را پذیرفت (گرشویچ، ص ۱۵۶).

بنابراین، تضاد میان آشه (aša) و دروج (druj) و نیز آشَوَن (ašauuan) و درَوَت یا درِگَوَنَت (drəguuant/druuant) که دارای اصل هند و ایرانی بود، تحولی را از سر گذراند که به ویژه ایرانی بود و قطعاً می‌توان آن را به تعالیم خود زردشت منسوب کرد. آنچه سبب این تطور شده، مفهوم ثنوی گسترده نزع میان خیر و شر است. تقابل ایرانی آشه (aša) و دروج (druj) که مفاهیمی به ترتیب مرتبط با آسمان‌های روز و شب است (کلنز، ۱۹۸۹، ص ۷۷: همان، ۱۹۹۱، ص ۴۴ به بعد)، بنیادی‌تر و نظام‌مندتر از تقابل ودایی رته (rtā) و دروه (drūh) است، که اساساً ثنوی اخلاقی نمی‌سازد. اهمیت خاص آن در ایران، در واقع، به جهت مفهوم دومینو (mainiu) بوده، که هر یک به جای خود دست به‌گزینش میان خیر و شر زدند (یسنا ۳۰ بند ۳ و ببینید بویس، ص ۷۳ به بعد).

عقیده انتخاب میان خیر و شر در سراسر تاریخ دین زردشتی اهمیت اساسی داشته است (رجوع شود به بررسی استادانه گومل، ص ۱۵۶ به بعد). بسته به دوره‌های تاریخی مختلف و تأثیرات ناشی از ارتباط با فرهنگ‌ها و ادیان و آرای فلسفی بیگانه، بعضی بیشتر و بعضی کمتر بر این عقیده تأکید کرده‌اند و آن را از مبانی نظری متفاوتی منبث دانسته‌اند. در نزد پارسیان این عقیده عمدتاً به واسطه احتجاجات ضد ثنوی مسلمانان و مسیحیان (قس، دهالا، ص ۴۶ و بعد و ۱۵۵ و بعد و ۲۴۷ و بعد و ۳۳۷ و بعد) اهمیت کمتری داشته و کمتر بدان توجه می‌شود. اما واقعیت آن است که این مسئله در گاهان آمده (یسنا ۳۰ بند ۵، یسنا ۳۱ بند ۱۰؛ یسنا ۳۲ بند ۲ و ۱۲؛ یسنا ۴۳ بند ۱۶؛ یسنا ۴۶ بند ۳؛ یسنا ۵۱ بند ۱۸) و نشان می‌دهد که اندیشه زردشت تطوری اصیل و منسجم را از سر گذرانده است. به نظر می‌رسد که زاری روان‌گاو (گئوش وروَن (Geuš Urvan) یسنا ۲۹) که شاید دارای معنای استعاری بوده و به شیوه‌های مختلف نیز تفسیر شده (کامرون؛ اینسلد و ص ۱۳۴ و بعد؛ اشمیت)، تمثیلی بوده که در آن موجودی زنده برای نجات از درد و خشم موجودی شریر از یک شبان‌مهربان که قادر به حمایت

اوست، یاری می‌طلبد.

راه حل زردشت برای مسئله شر به‌غایت بدیع بود. زردشت از یک طرف به پیروان اشه و عدهٔ پیروزی نهایی خیر را بر شر داده بود که در آخرالزمان رخ خواهد داد و در عین حال، مؤمنان را به ثبات و تعهد الزام می‌کرد. از طرف دیگر، او توضیحی منطقی برای وجود شر، از طریق ایدهٔ انتخاب، (برای نمونه نگاه کنید به یسن ۳۰ بندهای ۳ تا ۵) یا از طریق مفهوم خاص دو هستی یا دو حالت وجودی، ارائه کرد. این مفهوم زردشتی مبتنی است بر عقیده به دو مَینِیو (mainiiu) که دو بُن هم‌قدرت و «همزاد» ند (یسنا ۳۰ بند ۳: (yāmā) و «دو نیروی انتزاعی ازلی، خیر و شر، که هر دو نه تنها در پدیده‌های معقول و روحانی، که در جهان مادی نیز متجلی می‌شوند» (هیننگ، ص ۴۵)؛ شر به مانند خیر، یک نیروی روحانی یا معقول است، یک مَینِیو (mainiiu) است که شر بودن آن به خاطر گزینشی است که انجام داده است. شر نیز به سان خیر در دنیای مادی تجلی می‌کند، اما تجلی (مَینِیوی) خیر (mainiiu) از همان آفرینش است و مَینِیوی شر (mainiiu) از طریق تعرض و تجاوز به ظهور درمی‌آید. قدرت خیر و شر در جهان معنوی متساوی است، چون هر یک قادر بر خلقت خود است اما شرّ صرفاً می‌تواند خود را بر جهان مادی عارض کند، آن را بیالاید و بیاشوبد.

عقیده به این دو وجود ریشهٔ گاهانی دارد. زردشت میان یک وجود غیرمادی فکر یا اندیشه (أهو - مَنَهَی (ahu-mananhō) / أهُوَمَنَنهُو (ahu-manahia)؛ در اوستای متأخر مَینِیو (mainiiu) که به سَتی (sti) «هستی» برمی‌گردد) و یک وجود مادی و جسمانی (آستونَت (astuuant) «استخوانی» همچنین در اوستای متأخر گَئِیَی (gāiθia) یا گَئِیَی (gāēθia) «حیاتی، مادی») تمایز قائل شد. مینوی خیر بنا به طبیعتش حامی زندگی است، در حالی که مینوی شر ویران‌کننده است و ذاتاً با آفرینش زندگی در دنیای مادی بیگانه است. بنابراین، مینوی خیر منشأ زندگی (گَیَی (gaiia) و مینوی شر اصل «نا زندگی» (آجیاییتی) (ajiiāiti) است. در یسنا ۳۰، بند ۴، آجیاییتی (ajiiāiti) باید به «عدم امکان زندگی» (کلنز و پیرار، ج ۱، ص ۱۱۱) یا «عدم زندگی» تعبیر شود (هومباخ، ج ۱، ص ۱۲۴) و این از آنجاست که شر طبیعتاً از به وجود آوردن خلقتش به صورت مادی عقیم و ناتوان است. در متون پهلوی قرن نهم میلادی آمده است که اهریمن، برخلاف اهرمز، وجود مادی گیتیگ (gētīg) (پهلوی؛ اوستایی گَئِیَی (gāēθia)) ندارد، نه به خاطر این‌که او

آفریننده نیست، بلکه بدین دلیل که او آفریننده موجوداتی است که فقط مینوی (mēnōg) پهلوی؛ اوستایی مینِیَوَ (mainiiuua) هستند. پس در دین زردشتی، آفرینش شر از لحاظ هستی‌شناسی به وجود مینوی محدود است؛ با این حال می‌تواند که از همین حالت مینوی آفرینش مادی به اهرمزد هجوم آورد. شر، به خودی خود ماده نیست، بلکه وارد می‌شود و آن را آلوده، منحرف و آشفته می‌سازد. از همین جاست که گفته می‌شود که دیوها که مظاهر اندیشه شر بوده و مایل به تعرض (آئنه (aēnah)) و ناتوان از انتخاب مینوی خیرند (یسنای ۳۲ بندهای ۳ تا ۴، یسنای ۳۲ بند ۶؛ در اوستای متأخر موجودات دیوی در مقابل موجودات مفید قرار می‌گیرند) در اوستا به مینِیَوَ (mainiiuua) تعریف شده‌اند و مانند یَزْتَه‌ها (ایزدان) صفت گشتی (gaēθiia) (مادی) ندارند (نیولی، ص ۱۸۲ و بعد).

بر طبق عقیده «آمیختگی» گمیزشن (پهلوی) (gumēzišm)، دو روح که به اشکال گوناگون در متون پهلوی از آن سخن رفته، شر با خیر در جهان مینوی آمیخته می‌شود و با یک «تازش» (ابگد (ēbgat)) از مغاک (زُفر - پایگ (zofr-pāyag)) و تاریکی مطلق (آسرتاریگیه (asartārīgih)) که در آن مسکن دارد، بیرون می‌شود، در حالیکه اراده به ویرانی (زدارکامیه (zadār kāmih)) و رشک (آرشک (arešk)) او را به نابودی آفرینش اهرمزد برمی‌انگیزد (بندهش فصل ۱). با این همه، حتی در آفرینش اهرمزد نیز موجودات پلیدی مانند خرفستران (xraifstra) - احتمالاً به معنی «وحشی و غول‌آسا» هر چند ریشه‌شناسی آن قطعی نیست؛ پهلوی: خرفستر (xraifstar)) - وجود دارند که به حال موجودات زنده مضرند. آنها بدان گروه متعلق‌اند که دروج را بر می‌گزینند و نیز شامل دین مردان و عالمان امور مقدس می‌شوند که با آیین‌های دیویسنی در ارتباطند: درگاهان اوسیج (usij) و کَرَبَن (karapan) و کوی (kəuui) اند (قس، یشت ۱۰، بند ۳۴).

هرودت (کتاب اول، ۱۴۰) نقل می‌کند که مغان معمولاً مورچگان، مارها و دیگر حیوانات وحشی زمینی و هوایی را می‌کشند. صورت تحول‌یافته این عقیده، آن‌گونه که در متون پهلوی آمده، توضیحی منطقی است برای حضور این موجودات اهریمنی در آفرینش. متون پهلوی وجود مادی گتتِیگ (gētīg) آنها را تنها در قالب (کالبد (kālbod)) می‌داند که عاقبت نیز متلاشی و نابود خواهند شد، آن‌گونه که کالبد جادوگران در اوستا یاتو (yātu) و در پهلوی جادوگان (jādūgān) پربان (پریگان (parīgān)) در پهلوی؛ در اوستا

پیریکا (pairikā) از میان می‌رود (مینوی خرد ۵۷، ۱۵ و ۲۷؛ قس دینکرد ۷، ۴، ۶۳) بدین‌سان، خرفستران بخشی از آفرینشی بودند که در طبیعت خود مادی نبودند و منشأ آنها نیرویی خبیث و غیرمادی بود. در تحوّل این عقیده، ممکن است که عناصری از دنیای موهوم گسترده دیوان-که به فرهنگ عامه هم راه یافته و پس از اسلام نیز به حیات خود ادامه داده (قس کریستین سن، ص ۶۰ و بعد) با مقدمات فلسفی تعالیم زردشتی سازگار شده باشد.

دنیای شرّ شامل دیوه‌ها و انگره‌مینو می‌شود که خود دیوه‌ علی‌الاطلاق است (دَیَوَنام دیو در وندیداد ۱۹ بند یکم و چهل و سوم، دیونام دَرَوَجِشْتَو (daēuuanam draoijīštō)؛ یشت سوم، بند سیزدهم) و در اوستای متأخر آمده است که این اهریمن، خالق هر آن چیزی است که در ضدّیت با آفریدگان اهورامزدا باشد (daēuuanam daēuuō). این دئوها، مانند انگره‌مینو در شمال زندگی می‌کنند و در تاریکی می‌بالند. آنها دیوان مذکرند و دروج‌ها همتای مؤنث آنها. دیوان زردشتی پرشمارند. گری (L. H. Gray) (اصول، ص ۱۷۵-۲۱۹) توانست ۶۴ موجود اهریمنی را شمارش کند و آرتور کریستین سن (christensen) (۱۹۴۱) هم تلاشش بر این بود که سطوح مختلف سنت را در این‌باره بازسازی کند. یک ویژگی تقریباً دائمی این موجودات اهریمنی مذکر و مؤنث، تقابل نظیر به نظیر آنهاست با موجودات آفرینش نیک؛ یعنی گروه دیوان یا دیوکده‌ای را در برابر گروه ایزدان یا ایزدکده‌ای قرار داده‌اند، در حالی که هر دو را به دقت نظم بخشیده‌اند. خدایان قدیمی که مطرود زردشت واقع شدند، یعنی آنانی که معادل خدایان هندی بودند (ابن‌دره، سَوروه، نانگه‌یثیه (که به ترتیب ضد امشاسپندان اشه، خشتره و آرمیتی‌اند) ظاهراً تا حدی تعین بعضی بی‌اخلاقی‌ها و کژآئینی‌ها و ناقض احکامی بودند که پاکی عناصر طبیعی را در نظر داشتند. مثلاً آیشمه، که قبلاً در گاهان آمده است، همچون قدرتی خشمگین و بی‌رحم در قربانی‌های حیوانی تصویر می‌شود، آپوشه همچون دیو خشکسالی و رقیب تیشتر (ستاره شعرای یمانی)، استویداد (Astō. vidātṽ) همچون دیو مرگ، بوشاسب (Būšyastā) همچون دروجی که موجب تنبلی صبحگاه می‌شود، نَسو (Nasu) همچون دروجی که باعث آلوده شدن جسد می‌شود و غیره.

به طور کلی، متون پهلوی منعکس‌کننده همان دیوشناسی اوستایی است، که گهگاه دیوانی جدید، یا دیوانی با نیروی جدید مانند آز (اوستایی آزی (āzi))

«حرص و فزون خواهی» که در کیش مانوی هم دارای معنای جهان شمول است (قس، زیند، ۱۹۵۵، ص ۱۱۳ و بعد) یا جهی (jahī) (اوستایی) به معنای زن بدکاره (قس، ویدن گدن، ۱۹۶۷) بر آن افزوده می شود. دیگر موجودات خبیث شامل مارها و اژدهاهایی (اوستایی اژی (aži)) مانند اژی دهاک در اوستا و غول هایی مانند گندروه (Gandarəwa) و سناویدکه (snāviska) می شوند. دیوها و پری ها با انسان ها جفت می شوند و از آنها موجودات مضر و نژادهای پستی مانند سیاهان (بندش صفحه ۱۰۸ دوم ۸ تا ۱۵) که حاصل همخوابگی یک زن با یک دیو، یا یک مرد با یک پری است به وجود می آید. همچنین آنها ممکن است به شکل های جذاب نیز درآیند، مانند پریکا خنانثیتی (pairikā-xnanθaiti) اوستایی، که گرشاسپ (kərəsāspa) پهلوان را اغوا کرد (قس کریستین سن، ص ۱۷۰ و بعد و ۳۳ و ۵۳).

به طور کلی، شر در مظاهر مختلف خود تقریباً مشغله ذهنی دائمی در کیش زردشتی و ادیان ایران باستان بوده و دامنه تأثیرش حتی به آن سوی مرزهای طبیعی دنیای ایرانی کشیده شده است. ایده شر به عنوان نیروی غیرمادی که سابق بر خلقت و بیرون از آن است، احتمالاً در آیین های رمزآمیز مهرپرستی هم وجود داشته، زیرا آنها دئوس اریمنیوس (deus Arimanius) (اهریمن خدا) را می شناخته اند. بی تردید، این اعتقاد درباره شر در مسلک زروانی هم اهمیت داشته است (نوبرگ، ۱۹۲۹؛ همو، ۱۹۳۱؛ زیند، ۱۹۵۵b؛ همو، ۱۹۶۱؛ ویدن گرن، ۱۹۶۸ و ص ۲۴۴ و بعد... ۲۱۴ و بعد). این مسئله حتی در مورد مانویت هم، چنان که بررسی هوشمندانه پوئش (ص ۱۴۲) نشان می دهد، صدق می کند و مانویت نیز به این عقیده اساسی زردشتی قائل شده که شر اصلی است سابق بر جهان مادی و فراتر از آن. این عقیده حتی در تشکیل نجوم زردشتی نیز دخیل بوده است که در آن یک ویژگی «اهریمن» به سیاره ها نسبت داده می شود (زیند، ۱۹۵۵b، ص ۱۵۸ و بعد؛ باناینو، ص ۶۴-۷۹).

در زمان هایی که تنویت در دین زردشتی اهمیت اندکی داشته، توجه به مسئله شر نیز در حاشیه قرار می گرفته، اما هنگامی که، مثلاً، در قرن نهم میلادی، مفهوم شر طبیعت اصلی و متمایزکننده دین بهی انگاشته شد، طبعاً شر نیز با تمام قدرت خود بروز کرد. هم عقیده به وجود شر به عنوان یک قدرت مستقل، در کنار یک خلق نیک، و هم عقیده به خارج بودن طبیعت آن از خلقت مادی، به طور آشکار و منسجمی دوباره تنظیم شد

و به بیان آمد. این مسئله در رسالهٔ شکنند گمانیک و زار (škanđ gumānīg wizār) در رد احتجاجات ملحدان، مادیون، مسلمانان، مسیحیان و مانویان دائماً ابراز می‌شود، که شر نمی‌تواند منشأ خیر داشته باشد و خیر نیز نمی‌تواند از شر به وجود آید، و این که دشمن قبل از آفرینش مادی وجود داشته، و نیز حملهٔ (اهریمن) بعد از آفرینش بوده و این که حقیقت و دروغ از دو اصل جدا نشأت می‌گیرد (دومناش، ص ۹۸ و بعد و ۱۰۸ و بعد و ۱۵۶ و بعد). در دیگر متون پهلوی این واقعیت که اهریمن خلقت مادی ندارد، به کرات آمده است.

کتابنامه

- Boyce, M., *Zoroastrianism: Its Antiquity and Constant Vigour Columbia Lectures on Iranian Studies 7*. cost Mesa, Calif, 1992.
- Cameron, G. G., "Zoroaster the Herdsman," in *Indo-Iranian Journal 10*, (1968), pp. 261-81.
- Christensen, A., *Essai Sur La Démonologie Iranienne*. Copenhagen, 1941.
- Dhalla, M. N., *Zoroastrian Theology from the Earliest Times to the Present Day*. New York: 1914; reper. New York, 1972.
- Duchesne-Guillemin, J., "Ahriman et le Dieu Suprême Dans Les Mystères de Mithra," *Numen 2*, 1955, pp. 190-95.
- Gershevitch, I., *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge, 1959.
- Gnoli, G. G., "Osservazioni Sulla dottrina mazdaica della Creazione," *Aiuon*, N. S. 13, 1962, pp. 163-93.
- Henning, W. B., *Zoroaster Politician or witch-Doctor*. London, 1957.
- Humbach, H., *The Gāthās of Zarathustra, and the other old Avestan Texts*. 2 Vols, Heidelberg, 1991.
- Insler, S., *The Gāthās of Zarathustra*, Acta Iranica 8, Tehran and Liege, 1975.
- Kellens, J. "Characters of Ancient Mazdaism", *History and Anthropology 3*. 1987, pp. 239-62. Idem, "Huittes Cosmiques en Iran," *Mss 60*, 1989, pp. 65-78. Idem, *zoroastre et Avesta ancien: Quatre lecons au collège de france*, paris, 1991. Idem and E. Pirart, *Les textes vieil-avestiques*, 3 vols., wiesbaden, 1988-91.
- Lommel, H., *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen, 1930: repr, Hildesheim and New York, 1971.
- Menasce, P. J. de, *Une apologétique mazdéenne du LXe siecle škand-Gumānīk vičār*, La solution décisive des doutes, fribourg, 1954.
- Nyberg, H. S., "Questions de Cosmogonie et de cosmologie mazdéennes," *JA 214*, 1929, pp. 193-310; 219, 1931, pp 1-134, 193-244.
- Panaino, A., *Tīštrya, part II: The Iranian Myth of the Star Sirius*. Rome, 1995.

- Puech, H. C, *sur le maniche 'isme et autres essais*. paris, 1979.
- Schmidt. H. P, *Zarathustra's Religion and His Pastoral Imagery*. leiden, 1976.
- Shaked, S., "Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and His Creation," in E. E. Urbach.
Werblowsky, A. J. Z., and wirszubski, G., eds., *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem....* Jerusalem: 1967, pp. 227-34.
- Turcan, R. A. *Mitra et le mithriacimse*. Paris, 1981.
- Widengren, G., "primordial Man and Prostitute A zervanite Motif in the sassanid Avesta,"
in E. E. Urbach A. J. Zwerblowsky and C, wirszubski, ed., *Stuidiy in Mysticism and Religion*, Presentedto Gershom G. Scholem.... Jarusalem: 1967, pp 337-52 Idem, *Les religion de L'Iran*. Paris, 1968.
- Zaehner, R. C, "A Postscript to zurvan," Bsoas 17, 1955, pp. 232-49. Idem, *The Dawn and Twilight of zoroastrianism*. London, 1961.