

مانی شاهنامه زروانیست

حمیدرضا اردستانی رستمی*

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی - واحد دزفول. ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۲

چکیده

یکی از کیش‌های باستانی ایران که روزگاری قلمرو خود را در بیرون از ایران نیز گستراند، کیش مانئیست. مانی در پایان حکومت اشکانی، در مردینوی بابل دیده به جهان گشود و در آن جا مدعی پیام‌بری شد؛ اما مطابق با شاهنامه، او نقاشی است چرب‌دست، که از چین در دوره شاپور ذوالاکتاف به ایران آمده است. نه تنها این اطلاعات شاهنامه درباره مانی نادرست است؛ بلکه آن چه موبد مناظره‌کننده با او نیز، بدو نسبت می‌دهد و فردوسی آن را نقل می‌کند، باورهای مانوی نیست؛ موبد او را معتقد به خدایی معرفی می‌کند که نور و ظلمت از بطن آن بیرون آمده است. این اندیشه که موبد، مانی را بدان متهم می‌کند، متعلق به اندیشه زروانیست که خود مانویان به این باور زروانی تاخته‌اند. آنان، مطابق با متنی مانوی معتقدند که اگر بپذیریم اورمزد و اهریمن از یک بطن بیرون شدند و آن گونه که زروانیان می‌گویند، دیوی به اورمزد، راه انداختن جهان را آموخته باشد، این بدان معنی است که خوبی و بدی به هم آمیخته است و هیچ‌یک از دو بن، ذاتاً خوب یا بد؛ آگاه یا ناآگاه نیست و این عدم را لازم خواهد کرد؛ زیرا دیگر قانون علیت معنا نخواهد داشت. موبد در ادامه سخن پیشین (مانی را معتقد به خدایی که اورمزد و اهریمن از آن برون آمده، دانستن) که هم‌راه با سرزنش است، خطاب به مانی می‌گوید که اگر اهریمن جفت یزدان باشد؛ پس می‌توان، شب، نماد اهریمن را به مانند روز، نماد اورمزد پنداشت و تفاوتی در راستی و ناراستی ندید. آن چه موبد درباره اعتقاد مانی مطرح می‌کند و به نقد آن می‌پردازد، همان انتقادیست که مانویان درباره این اندیشه زروانی باز گفته‌اند.

کلیدواژه‌ها

مانی، دو بن‌گرایی، اندیشه زروانی، اورمزد، اهریمن.

* H_Ardestani_R@yahoo.com

مقدمه

یکی از کیش‌هایی که در ایران باستان مجال بروز گسترده یافته و اندیشه‌ها و باورهای موجود در آن، هم‌چنان به گونه‌ای پوشیده، تأثیر خود را بر ایرانیان حفظ کرده است، کیش مانیت که آورنده آن، مانی، در سال ۵۲۷ سلوکی، برابر با ۲۱۶ م. در هجدهمین روز ماه نيسان بابلی و چهار سال گذشته از پادشاهی اردوان پنجم، آخرین شاه اشکانی، متولد شد. (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۱۳۵؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۶۱-۱۶۲) زادگاه مانی، ده‌کده مردینو^۱ در شرق بابل بود که در آن دین‌های گوناگونی، بویژه فرقه‌های عرفانی رواج داشت و آنان اندیشه‌های متنوعی را تلفیق کرده بودند. فتک^۲ پدر مانی و مریم (میس یا اوتاخیم به روایت ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۱) مادر او هر دو از پیروان مذهب مغتسله^۳ سپیدپوش بودند که به مانند همه گنوستیک‌ها^۴ گوشت نمی‌خوردند، شراب نمی‌نوشیدند و از لذایذ جنسی چشم می‌پوشیدند. مغتسله معتقد بودند که می‌توان با شست‌وشوی تن و جان، رستگاری خویشتن را رقم زد. این گروه هر چیزی را پیش از خوردن می‌شستند؛ (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۹۵؛ ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۴۰۳؛ تقی‌زاده، ۱۳۸۱: ۳۸۴؛ و ۱۳۸۸، ۲۱۱: باکلی، ۱۳۸۸: ۱۵۳؛ Lieu, 2008: 3-5; Tardieu, 1992: 37) بدین سان، مانی در این فضای روحانی رشد کرد؛ اما سرانجام چالش‌هایی با این فرقه یافت. او معتقد بود که شست‌وشوی با آب نمی‌تواند درون آدمی را از ظلمت‌ها بشوید و به رستگاری رساند؛ بنابراین، از این کیش گنوسی بیرون شد. (Tardieu, 2008: 11) بنا بر ادعای مانی، نخست بار در دوازده سالگی بر او فرشته‌ای - آن‌گونه که ابن‌الندیم می‌گوید - به نام التوم که به زبان آرامی at-taūm به معنی قرین و همراه است (ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۲؛ ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۷۱) بر او نازل می‌شود. «مفهوم این حرف آن است که از این پس التوم، همراه - Didyme - مانی خواهد بود و بین آن‌ها حالت دو هم‌زاد واقعی بوجود خواهد آمد؛ بنابراین، این هم‌زاد که دیگر در وجود مانی جای می‌گیرد و به وسیله او، هم‌چون خود دیگرش سخن می‌گوید، کسی جز فارقلیط؛ همان روح مقدسی که مسیح بشارت داده... نیست؛» (دکره، ۱۳۸۰: ۶۵) از همین روی است که مانی خود را شارح اندیشه‌های عیسی می‌دانست و او را استاد خود می‌خواند و مدعی بود که هر آن‌چه عیسی به رمز گفته، او بروشنی بیان کرده است. (تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۸۹؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۱۰، ۳۰؛

^۱. Mardīnū

^۲. Pattēg/Fattiq

^۳. Mughtasilah

^۴. Gnostics

پیروان مانی مدعی انجیلی متعلق به مانی بودند که آن را حقیقی می‌پنداشتند و انجیل‌های دیگر را دروغین می‌انگاشتند. (۳۳:۱۳۸۹) این «فارقلیط زنده»^[۱] یا همان نرجمیگ^۱ فارسی میانه^[۲] /یمگ^۲ پارتی^[۳] (De Blois, 2003:7-16; Boyce, 1975:31; Sundermann, 1981:95,99) است که دوباره در بیست و چهارسالگی بر مانی ظاهر می‌شود و هر آن‌چه در گذشته رخ داده و در آینده پیش می‌آید؛ هر آن‌چه دیدگان می‌بینند و گوش می‌شنود، همه را بر او آشکار می‌کند و همه را بدو می‌شناسد و بدو همه را می‌بیند: «و بدو یکی شدم در تن و در روان با او.» (The Kephalaia, 1995:21; Sundermann, 1986:205)

مانی مطابق با متنی به فارسی میانه، به یاری و راه‌نمایی نرجمیک، نخست، خانواده‌اش را به کیش خود فرا می‌خواند و سپس به هند، توران، مکران، سند و بلوچستان می‌رود و گروهی را به پیروی از کیش خود متقاعد می‌کند. او در زمان شاپور یکم ساسانی به پارس باز می‌گردد. مانی بر اثر آشنایی با پیروز، یکی از برادران شاپور، به ملاقات شاه می‌رود و از جمله ملازمان دربار او می‌شود و اجازه می‌یابد که آیین خود را در سراسر کشور رواج دهد؛ اما به دلیل مخالفت‌های بسیار موبدان، به بابل می‌رود و مدتی در آن جا می‌ماند. (بهار، ۱۳۸۴: ۸۲-۸۳؛ آلبری، ۱۳۸۸: ۸۰؛ The Kephalaia, 1995:193-197; Baker, 2011:2; Boyce, 1975:31-32) او در همین دوره، برای گسترش اندیشه خود مبلغانی به مصر، روم و شرق شاهنشاهی ساسانی می‌فرستد و خود نیز از بابل به شمال غرب می‌رود. (Lieu, 1992:76) مانی پس از مرگ شاپور، حمایت‌های دربار را از دست می‌دهد و سرانجام بهرام یکم، به تحریک موبد دربار، کردیر،^۳ در سال ۲۷۷م. فرمان قتل او را صادر می‌کند. (بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۱۰؛ طبری، ۱۳۹۰: ۵۹۶/۲؛ منهج سراج جوزجانی، ۱۳۸۹: ۱۵۶/۱؛ هالروید، ۱۳۸۸: ۱۶۲؛ ویدن گرن، ۱۳۸۷: ۶۰؛ دکر، ۱۳۸۰: ۸۲-۷۵؛ آلبری، ۱۳۸۸: ۴۶-۵۰؛ ۴۴-۴۵؛ Boyce, ۱۹۷۵)

آن‌چه درباره مانی بیان شد، واقعیت‌هایی است که با اسناد تاریخی، بویژه متن‌های مانوی مطابقت دارد و در آن تردیدی نیست؛ اما این حقایق تاریخی، در متن حماسی شاهنامه دگرگون می‌شود. آن‌چه در اثر فردوسی بیان می‌شود، با تاریخ مطابقت ندارد؛ به این معنی که در آن‌جا، خاست‌گاه مانی چین^[۴]، ظهور او در زمان شاپور

^۱. Narjamīg
^۲. Yamag
^۳. Kirdēr

ذوالاکتاف [۵] و پیشه او نقاشی گفته می‌شود. [۶] (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۳۴/۶) البته جز این مورد، پژوهندگان به خطاهای تاریخی و جغرافیایی دیگری نیز در شاهنامه اشاره کرده‌اند؛ مانند یکی شمردن تیسفون و بغداد، انتقال البرز به هندوستان، تصوّرهای عجیب و غریب از وسعت مازندران، همسایگی چین و دیار مکران؛ مکرانی که در جنوب غربی موطن شاعر است [۷] (نولدکه، ۱۳۸۴: ۱۶۴-۱۶۷) نسبت دادن ترجمه کلیله و دمنه به عربی در عصر مأمون؛ در حالی که آن ترجمه متعلق به زمان منصور عباسی است، مسیحی دانستن اسکندری که چهار قرن پیش از عیسی می‌زیسته و اشاره کردن به آتش کده ساختن فریدون در پیش از ظهور زردشت و نهادن اوستا و زند آمیخته به زر در آن آتش کده [۸] (محیط‌طباطبایی، ۱۳۶۹: ۳۳) آن گونه که اغلب پژوهندگان شاهنامه گفته‌اند، فردوسی در بیان این اشتباهات، کاملاً تحت تأثیر منابع خود بوده و برای رعایت امانت‌داری، این خطاها را به شاهنامه راه داده است. (همان، ۳۳-۳۴؛ خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۹۸-۹۹؛ ریاحی، ۱۳۸۹: ۲۶۳؛ مرتضوی، ۱۳۸۵: ۳۵؛ آیدنلو، ۱۳۹۰: ۱۹۳)

اما خطای شاهنامه درباره مانی، صرفاً به خاست‌گاه و زمان زندگی وی باز نمی‌گردد؛ بلکه آن چه درباره باورهای او در شاهنامه گفته شده و موبد او را بدان متهم می‌کند، نه اندیشه حقیقی او؛ که باوری متعلق به کیش زروانیست. موبد مناظره کننده با مانی، او را معتقد به وجود هم‌زمان نور و ظلمت در وجود یزدان و جفت دانستن اهریمن با اورمزد معرفی می‌کند (فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۳۵/۶-۳۳۶) که این ثنویت منسوب به مانی، کاملاً رنگ و بوی زروانی - که خود مانویان منتقد آن بوده‌اند - دارد؛ بنابراین، بایسته است که نخست درباره ایزد زروان و کیش زروانی سخن گوئیم و در پی آن، همانندی‌ها را در دو کیش زروانی و مانوی بسنجیم؛ سپس گونه ثنویت در سه آیین زردشتی، زروانی و مانوی را که با هم تفاوت دارد، بررسی کنیم. بررسی تفاوت در ثنویت سه آیین و همین‌طور متنی مانوی، فرضیه نگارنده را در زروانی بودن اندیشه ثنوی منسوب به مانی شاهنامه، اثبات خواهد کرد. البته این تصوّر از اعتقادات مانی، تنها به فردوسی منحصر نمی‌شود؛ بلکه ناصر خسرو نیز که در قرن پنجم؛ یعنی نزدیک به زمان زندگی فردوسی می‌زیسته، به این که مانی معتقد به گوهری یگانه است؛ گوهری که از آن شکر (خیر/نور) و رُخپین (دوغ ترش/شر/تاریکی) برآمده است، اشاره می‌کند و آن را نشانه گمراهی مانویان می‌انگارد:

آن چه زیر روز و شب باشد، نباشد یک نهاد
راه از این جا گم شده است ای عاقلان بر مانوی
(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۲۸۲-۳۴۵)

از این سخن می‌توان نتیجه گرفت که به طور کلی، تلقی همه از اعتقادات مانی در آن دوره، پنداری زروانی بوده است؛ همان‌گونه که اغلب او را نقاشی چینی می‌پنداشتند؛ چنان که خود ناصر خسرو نیز چنین می‌پندارد. (همان، ۳۴۲)

پیش از این، پژوهندگان نیز در هنگام سخن گفتن از عقاید مانی شاهنامه، اندیشه نسبت داده شده به او را اعتقادی اصالتاً مانوی انگاشته‌اند. (آیدنلو، ۱۳۹۰: ۹۲۳؛ نحوی و دیگری، ۱۳۸۹: ۱۸۱) آنان صرف سخن از دو بن را اندیشه‌ای در پیوند با مانی دانسته‌اند و به این که گفته شده آن دو از بطن خداوند بیرون آمده‌اند، توجه نکرده‌اند. در این میان تنها میرجلال‌الدین کزازی است که پدرستی اندیشه منسوب به مانی را به گونه‌ای گذرا، مرده‌ریگی از باورهای زروانی معرفی می‌کند. (۱۳۸۵: ۶۷۵/۷)

۱- کیش زروانی و زروان

۱-۱- یگانه پرستی و دو بن‌گرایی در ایران باستان

یکی از عمده‌ترین پیام‌های دین زردشتی، اعتقاد به دوگانگی در همه مراتب هستی است. زردشت در بخشی از سروده خویش، از دو مینوی هم‌زاد؛ سپندمینو^۱ و انگره‌مینو^۲ سخن بمیان می‌آورد که در اندیشه، گفتار و کردار در تقابل با همند. (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۴۵۲-۵۲۲) او در بخشی دیگر از سخنش، اهورامزدا را در مقام آفریننده خیر (روشنایی) و شر (تاریکی) معرفی می‌کند و همه چیز را به دستان پر قدرت او نسبت می‌دهد؛ (همان، ۵۲۶) اما در اوستای نو، اهورامزدا از رتبت وحدانی خود نزول می‌کند و به جای سپندمینو می‌نشیند (دوست‌خواه، ۱۳۷۹: ۸۶۵/۲) و در مقابل اهریمن قرار می‌گیرد که از این‌گاه، ثنویت بسیار پررنگ‌تر می‌شود. تحولات در ثنویت بدین‌جا پایان نمی‌پذیرد. پس از این گروهی که کیومرثیه نام دارند، بر این باور رفتند که اهریمن نشأت گرفته از ذات اهورامزدا است. آنان به یزدانی ازلی و اهریمنی باور داشتند و گفتند که علت بوجود آمدن اهریمن آن بود که اهورامزدا در خویشتن خویش اندیشید که اگر مرا ضدی باشد، آن چگونه خواهد بود؟ از آن‌جا که او به هرچه اندیشد، آن هستی می‌یابد، از این اندیشه اورمزد، چیزی ناخواستنی و ناپسند چون اهریمن حادث شد. (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۲۶۰/۱؛ ابوالقاسمی، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۸)

در ادامه این تغییرات اعتقادی، گروهی دیده می‌شود که با تأمل در دو مینوی نخستین به این باور رسیدند که این دو را باید پدری باشد؛ بدین سان، آنان در جست‌وجوی یگانه‌ای برآمدند که از آن، دوگانه اورمزد و اهریمن برخاسته باشد. این گروه در جست‌وجوی خود به ایزد زروان رسیدند و بدو در مقام پدر دو مینوی پاک و ناپاک نگرستند. (بویس، ۱۳۸۶: ۹۶؛ زهر، ۱۳۸۷: ۳۴۶) اغلب پژوهش‌گران بر این

^۱. Spənta.Mainyū

^۲. Anra.Mainyū

اعتقادند که زروانیّه آیینی با نظام اعتقادی تک‌خدایی است و به گونه‌ای در پی کاستنِ دوگانه پرستی است؛ ولی منبعی ارمنی که حاوی مجادلاتِ زروانیّه علیه مسیحیت است، به دیدگاهِ ثنویِ زروانیان تأکید دارد. (شاکد، ۱۳۸۷: ۳۲) در میان زروانیان نیز می‌توان به گروهی اشاره کرد که اهریمن و نیروهای اهریمنی را محورِ تفکرِ دینی خود قرار می‌دهد؛ به عبارت ساده‌تر، این گروه اهریمن پرستند که بقایای این اندیشه را می‌توان در اعتقاداتِ فرقهٔ ایزدیّهٔ امروز دید. (اکبری‌مفاخر، ۱۳۸۹: ۳۵)

درخور است گفته شود که اندیشهٔ زروانی بیش‌تر یک نهضتِ فلسفی و متفکرانه در بطنِ دین زردشتی است تا این‌که فرقه‌ای متمایز از آن بوده باشد. (هینلز، ۱۳۸۶: ۲۰۷؛ بهار، ۱۳۸۴: ۶۱؛ دریایی، ۱۳۸۷: ۷۸؛ شاکد، ۱۳۸۷: ۳۵؛ Fray, 1993: 252) این نکته را در متن‌های پهلوی‌یی چون مینوی خرد، بندهش و وزیدگی‌های زادسپرم به نیکی می‌بینیم؛ به این معنی که از سویی این متن‌ها در چارچوبِ تفکرِ زردشتی نگاشته شده و اورمزد خدای برتر است [۹] و از سوی دیگر، می‌توان اهمیتِ زروان و چیرگی او را در آن متن‌ها دید؛ [۱۰] اما نباید فراموش کرد که در اندیشهٔ زروانی و متن‌های پیش‌گفته، باورهایی دیده می‌شود که برخی در تضاد با دین زردشتی است. در هر دو آیین، عمر جهان دوازده هزار سال پنداشته شده است؛ با این تفاوت که نزد زروانیّه و در متونی چون مینوی خرد و وزیدگی‌های زادسپرم، برای نه‌هزار سال به طور مطلق پیروزی با اهریمن است و تنها در سه‌هزارهٔ پایانی، اورمزد بر اهریمن چیرگی می‌یابد؛ (1913: 44؛ 1964: 8؛ بنونیست، ۱۳۸۶: ۷۱؛ نیبرگ، ۱۳۸۳: ۴۰۴) اما در دین زردشتی، در نه‌هزار سال پیروزی و شکست یک‌سره بهرهٔ اورمزد یا اهریمن نخواهد بود و این چیرگی به تناوب شکل می‌گیرد. (Iranian Bundahišn, 1978: 6) در کیش زروانی و متن بندهش، آسمان تقدیرکننده و رقم‌زنندهٔ سرنوشت انسان‌هاست و مردمان بی‌اختیارند؛ (Ibid, 32) اما در تفکر زردشتی، انسان دارای اختیار پنداشته شده است. (گات‌ها، ۱۳۸۴: ۴۵۲) بدینی به گیتی و جنس زن از دیگر مشخصاتی است که در اندیشهٔ زروانی پدیدار است و در بندهش نیز دیده می‌شود (1978: 108؛ بهار، ۱۳۸۴: ۷۲؛ زهر، ۱۳۸۴: ۲۹۲) و چنان‌که پس از این خواهیم دید، دوبن‌گرایی موجود در آن‌ها نیز متفاوت است.

۱-۲- باور زروانی از عهد هخامنشی تا دورهٔ اسلامی

بنابر سخن بسیاری از صاحب نظران، اواخر عهد هخامنشی زمان شکل‌گیری حقیقی و ریشه‌گرفتنِ اندیشهٔ زروانیست که هم‌چنان زروان در مقام خدای زمان یا

مکان شناخته می‌شده است. (بویس، ۱۳۸۸: ۲۵۱؛ بنونیست، ۱۳۸۶: ۵۱) در دوره اشکانی، ظاهراً از اعتقاد به زروان در ایران کاسته شده، اگرچه دوشن‌گیمن معتقد است از آن‌جا که زروان در رأس ایزدان مانوی قرار می‌گیرد، لاجرم آیین زروانی دست‌کم در اواخر دوره اشکانی رواج داشته است؛ (۱۳۸۵: ۳۲۲؛ کریستن‌سن، ۱۳۸۸: ۱۳۰؛ جلالی، ۱۳۸۴: ۲۶۶)؛ اما تکامل آیین زروانی را باید در دوره ساسانی دید؛ زیرا در مجادله‌ها و مباحثه‌های دینی خارجی‌ان در عهد ساسانی به اسطوره زروانی، بارها اشاره شده است. (شاکد، ۱۳۸۷: ۳۵) گویا آیین زروانی اعتقاد توده مردم ایران در عصر ساسانی و دین زردشتی، دین حکمرانان ساسانی بوده است. (بهار، ۱۳۸۵: ۳۳۷) پس از این نیز بدیهی است که این نهضت فلسفی باستانی به دوران اسلامی راه یابد و زروان (زمان/وقت)، نفوذ خود را هم‌چنان حفظ کند؛ به این معنی که نزد عرفا می‌بینیم «وقت» اهمّیت ویژه‌ای می‌یابد و آن به شمشیری مانند می‌شود که لبه‌ای بُرنده (اهریمنی) و کناره‌های نرم (اورمزدی) دارد. (قشیری، ۱۳۸۵: ۹۰؛ کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۳۹؛ هجویری، ۱۳۸۱: ۴۸۲) این تصویر از وقت، یادآور ایزد زروان و دو بُعد وجودی اوست. (اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۲: ۶۳-۸۴)

۱-۳- اسطوره زروان

اما زروان کیست و اسطوره در پیوند با این ایزد چیست؟ زروان در اوستا زروان^۱ و در پهلوی زوروان^۲ به معنای «زمان» است. (Bartholomae, 1961: 1703; Mackenzie, 1971: 100; Nyberg, 1974: 2/232) او ایزدی ازلی است که چون هیچ‌کس در آسمان و زمین نمی‌زیست، در تاریکی زندگی داشت. زروان کبیر، نُه‌صد و نُه سال به دعا و قربانی کردن پرداخت تا او را پسری متولد شود و از او آسمان و زمین و هرآن‌چه باید در آن دو باشد، آفریده شود؛ اما چنین نشد. او در زاده شدن فرزند دچار تردید شد. زروان از آن یزشن، اورمزد و از آن تردید، اهریمن را در وجود خود حس کرد و دو موجود متضاد در او شکل گرفت. او با خود پیمان بست که هریک پیش از دیگری از شکم او برون شود، چیرگی بر جهان را بدو سپارد. با آن‌که اورمزد به راه بیرون‌شد نزدیک‌تر بود، این موضوع را با اهریمن در میان نهاد. اهریمن شکم زروان را درید و پیش از اورمزد برون آمد و بدان پیمانی که زروان کرده بود، با وجود اکراه زروان، پادشاهی بر جهان را گرفت؛ (شهرستانی، ۲۰۰۳: ۲۶۰/۱؛ ابوالقاسمی، ۱۳۸۶: ۲۸-۲۹؛

^۱. Zrvan

^۲. Zurwān

یعقوبی، ۱۳۸۷/۱:۲۱۷؛ نیبرگ، ۱۳۸۳:۴۰۳؛ کریستن سن، ۱۳۸۸:۱۲۵؛ زهر، ۱۳۸۷:۳۴۹؛ همو، ۱۳۸۴:۲۸۵؛ وارنر، ۱۳۸۹:۲۶۱؛ شاکد، ۱۳۸۷:۳۱؛ معیری، ۱۳۸۱:۱۰۶) بنابر این سخنان، زروان در باور پیروانش، ایزد یگانه‌ایست که دوگانه خیر و شر از آن نشأت گرفته است.

۱-۴- پیکر زروان

نقش زروان با سر شیر و تن انسانی‌یی تصویر شده که ماری به دور آن حلقه زده؛ در حالی که نیش خود را در سر شیر فرو برده و دم خویش را بر روی کره‌ای که تن آدمی بر روی آن ایستاده، قرار داده است. هم‌چنین، این ترکیب انسان، مار و شیر، بال‌های بزرگی نیز دارد و اشیایی چون عصا و کلید نیز برای او متصور شده‌اند. (کریستن سن، ۱۳۸۸:۱۲۱)

۱-۵- زروان، وای و سپهر

اگرچه زروان در اوستا جلوه چندان‌ی ندارد، اما در متون پهلوی جای‌گاه والایی می‌یابد. زمان (زروان)؛ آن وجود مسلم و بدیهی که به هیچ‌روی انکارپذیر نیست (ماتیکان یوشت فریان، ۱۳۶۵:۴۷) در بندهش، برتر از آفرینش اورمزد و اهریمن، سبب جریان یافتن امور، یابنده‌ترین، آگاه‌ترین است؛ اوست که خانمان بر می‌افکند، تقدیر مردمان و آفریدگان را رقم می‌زند و هیچ‌میرنده‌ای را از او رهایی نباشد؛ (1978:10) اما ایزد زروان در این میان تنها نیست و در کنار او، وای^۱، به معنای «فضا و مکان» قرار گرفته است. (Bartholomae, 1961:1357) در بندهش، پس از یادکردن زمان در مقام پایه و مایه آفرینش، بی‌درنگ از بایسته بودن وای برای پدیداری آفرینش سخن بمیان آمده است. (Iranian Bundahišn, 1978:11) اودیموس رودیوس^۲ شاگرد ارسطو - که مقارن با هخامنشیان؛ دوره‌ای که تفکر زروانی در حال شکل‌گیری است، می‌زید - نیز نقل می‌کند که نزد همه نژاد ایرانی، مفهوم بدیهی گیتی و حقیقت واحد را عده‌ای مکان و برخی زمان می‌گویند که از آن دو گوهر و بنیان گیتی؛ یعنی اورمزد و اهریمن پدیدار شده است. (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵:۲۴۰؛ کریستن سن، ۱۳۸۸:۱۲۱)

زروان و وای نه تنها دو بن بایسته برای شکل‌گیری آفرینش؛ که تعیین‌کننده سرنوشت موجودات نیز پنداشته می‌شوند. آن دو کارگزاری نیرومند چون سپهر^۳ دارند.

^۱. Wāy/ Av: Vaya

^۲. Eudemos Rhodios

^۳. Spahr/Av: θwāša

در نزد زروانیان سپهر تن زروان تصوّر می‌شود که جهان مادی (مکان) در اوست و به همین سبب، گاه آن را با وای یکی می‌شمارند. (Iranian Bundahišn, 1978:32؛ بهار، ۱۳۸۹:۱۵۸) در این آیین، سپهر واسطه‌ای است که مشیت زروان را به مردمان و آفریدگان منتقل می‌کند.

سپهر در متن بندهش لقب خدا دارد و او را دارای خدایی و پادشاهی دانسته‌اند؛ خدایی که خوب و بد را تقسیم می‌کند؛ (1978:166) پس با دو گونه اورمزدی و اهریمنی سپهر (وای) روبه‌رو خواهیم بود و وای چون زروان به دو چهره متضاد می‌نماید و نزدیکی زروان، وای و سپهر را آشکار می‌کند. وای در رام یشت یگانه‌ای است که دو جلوه متفاوت می‌یابد؛ (یشت‌ها، ۱۵:۴۷) اما در هادخت نسک^۱ از دو گونه مستقل وای؛ نیک‌وای و بدوای سخن گفته شده است. نیک‌وای در ریخت بادی خوش‌بو از نیمه جنوبی که آرامش‌بخش پارسایان است و بدوای، به صورت بادی از نیمه شمالی که گنده‌بو است، تجلی می‌یابد. (میرفخرایی، ۱۳۸۶:۶۲، ۶۶) باد نیمه شمالی معادل بدوای (دوست‌خواه، ۱۳۷۹:۷۰۵/۲) است که استوویذتو،^۲ دیو مرگ، از هم‌کاران او است و در بندهش مترادف هم پنداشته می‌شوند. (1978:186) پیوند زروان و وای هنگامی روشن‌تر می‌شود که بدانیم یکی از ویژگی‌های زروان در کنار اشوکاری^۳ (بخشنده قدرت رجولیت) و فرشوکاری^۴ (رخشان‌کنندگی) خصوصیت زروکاری^۵ (پیرکنندگی و مرگ‌آفرینی) است؛ بنابراین، همان‌گونه که وای بد (استوویذتو/ استوبهاد) سبب مرگ می‌شود، زروان نیز دارای راه مرگ است که راه «زمان ساخته»^۶ گفته شده است و باید دروند و نکوکار از آن بگذرند. (دوست‌خواه، ۱۳۷۹: ۸۷۰/۲؛ کریستن‌سن، ۱۳۸۵:۱۰۹؛ زرنر، ۱۳۸۴:۱۴۸)

بنابر آن چه گذشت می‌توان زروان (زمان) و وای (مکان) را زندگی‌آفرین، مقدر کننده سرنوشت و مرگ‌آفرین پنداشت؛ همان‌گونه که پایه آفرینش بدان‌ها بسته است، تعیین سرنوشت مردمان و آفریدگان نیز به عهده آن‌هاست و این دو رکن آفرینش، اداره‌کننده راه مرگ نیز هستند و با سپهر پیوندی تنگاتنگ دارند.

در میان دو کیش زروانی و مانوی همانندی‌هایی دیده می‌شود که در پیوند با زروان و دو بن (اورمزد و اهریمن) است. شاید وجود همین شباهت‌ها منجر به این شده

^۱ . Hādōxt Nask

^۲ . Astō.viḍātav- /Ph: Astwihād

^۳ . aršōgarīh

^۴ . frašōgarīh

^۵ . zarōgarīh

^۶ . zrvō.Dāta

که این دو آیین یکی پنداشته شود و در شاهنامه نیز اندیشه‌های زروانی به مانی نسبت داده شود. در پی، به این همانندی‌ها پرداخته خواهد شد.

۲- برخی همسانی‌های اندیشه زروانی و مانوی

پیش از این پژوهندگان به پیوندهای تفکر زروانی و کیش مانی اشاره کرده‌اند. ویژگی‌های هم‌سان در این دو اندیشه چنان است که امیل بنونیست (۱۳۸۶: ۷۵) و مری بویس (۱۳۸۶: ۱۴۳) مانویت را مقتبس و نشأت گرفته از کیش زروانی دانسته‌اند. خلاف بنونیست و بویس، محمد شکر فومشی معتقد است که احتمالاً، این تفکر زروانیست که از مانویت تأثیر پذیرفته است. او بر آن است، از آن جا که مانویت نتوانست در برابر روحانیان متعصبی چون کردیر و پادشاهان زردشتی تحت تأثیر او، دوام بیابد، در قالب کیش زروانی به حیات خود تداوم بخشید. (شکر فومشی، ۱۳۸۲: ۳۷) گذشته از این که کدام‌یک از دو مذهب متأثر از دیگری بوده، همانندی‌هایی میان آن دو پدیدار است. کسانی چون کریستن سن (۱۳۸۸: ۱۲۳)، دوشن‌گیمین (۱۳۸۵: ۲۴۲)، ویدن‌گرن (۱۳۸۷: ۶۵)، معیری (۱۳۸۱: ۱۰۸) و جلالی‌مقدم (۱۳۸۴: ۶۵) همگی بر این که ایزد زروان، خدای برتر مانوی، برگرفته از اندیشه زروانیست، هم‌رای هستند. در ادامه، بعضی از همسانی‌ها در دو آیین یاد آورده می‌شود.

۲-۱- زروان، خدای برتر و منشأ همه چیز

پیش‌تر دیدیم که زروان در اندیشه زروانی، بن‌بنیادین همه چیز دانسته شده است؛ به همان‌گونه در کیش مانی نیز، اصل اساسی هر چیز زروان است؛ از همین روی است که در متون مانوی، او پدر نخستین^۱ گفته شده است: «آن نخستین همه چهره‌ها، ستوده و خجسته هستی. تو پدر زنده، کهن که نخستین، برترش زاده روشنی، پاک، غیرتمند و زورمند است. تو هستی پدر این همگان آفرینش؛ جواهرات، زوروران، روشنان و قدرت‌مندان که گفته شد. از تو زاد، از تو جهید، از تو جدا شد، از تو پیدا شد، به تو زورمند شد.» (Boyce, 1975: 91)

بر پایه متن پیش‌گفته مانوی، ایزد برتر در کیش مانی، هم‌چون کیش زروانی، ایزد زروان است و در عهد مانی، آن‌گونه که زرن می‌گوید، زروانیسم در جنوب‌غربی ایران حاکم بوده و احتمالاً نزدیکی بابل به پارس سبب شده که این ایزد در نظام فکری مانی بابل‌نشین نفوذ یابد. (زرن، ۱۳۸۴: ۵۹)

^۱. pidar ī naxwēn

چهار چهره اشوکاری، فرشوکاری، زروکاری و زروانی ایزد زروان در کیش زروان که پیش‌تر از آن گفته شد، در زروان کیش مانی نیز دیده می‌شود. زروان مانی نیز باشنده‌ای است چهارچهره که عبارتند از: زمان، نور، قدرت و خرد (The Kephalaia, 1995:77; Lieu, 1992:11) که در واقع خود زروان با روشنی و قدرت و خرد یکی پنداشته می‌شود. به نظر ویدن‌گرن، چنین باوری، اصلی بنیادین در نظام دینی هندوآریایی است و «ارتباط تاریخی بین نظام مانی و کیش زروانی» را به اثبات می‌رساند. (۶۵:۱۳۸۷) در برخی نگاره‌های ترکستان نیز زروان با چهار چهره تصویر شده است و «در نوشته‌های آسیای مرکزی، صفت یاد شده بارها به گونه چهار ایزد درخشان یا چهار شهریار آسمان در می‌آید که ظاهراً شکل مرئی و دست‌یافتنی پدر نخستین است که در سرزمین نور آرمیده است.» (کلیم‌کایت، ۱۳۸۴:۴۸) در برابر هریک از این چهار چهره، سه ویژگی قرار گرفته که مجموع آن عدد دوازده خواهد شد. (Boyce, 1975:93) این دوازدهان، ویژگی‌های زروان است که عبارتند از: شهریاری، زیرکی، رستگاری، خرسندی، شور، راستی، باور، شکیبایی، دادگری، نکوکاری، آرامی و روشنی. (Sundermann, 1997:55) در متن‌های مانوی، از این دوازده دیهیمی که زروان بر سر دارد با عنوان ابکار (نخست‌زاده)، دوازده وزیر، دوازده پور و دوازده داور یاد شده است (ابن‌الندیم، ۱۳۸۱:۳۹۶؛ ابوالقاسمی، ۱۳۸۷:۲۵؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷:۲۲۳، ۲۰۹؛ The Kephalaia, 1995:81; Gualacsi, 2001:213) و بويس آن را نمادی از دوازده‌هزار سال جهان می‌داند که در متن بندهش (1978:10) بدان اشاره شده است (Boyce, 1975:93) و بنویست آن را دارای منشأ زروانی می‌پندارد و همانندی میان دو کیش. (۱۳۸۶:۷۲؛ سرکاراتی، ۱۳۸۵:۹۶) نیز اشاره کنیم که کارگزار زروان؛ یعنی سپهر که در آیین زروانی تن زروان است، در مانویت هم تن او انگاشته شده است. (بنویست، ۱۳۸۶:۶۴)

۲-۲- همانندی تصویر زروان در اندیشه زروانی و اهریمن در کیش مانی

پیش‌تر آمد که زروان در کیش زروانی، شیرسری است با تن انسانی که ماری به دور آن حلقه زده؛ در حالی که مار نیش خود را در سر شیر فرو برده و دم خویش را روی کره‌ای که تن آدمی روی آن ایستاده، قرار داده است و این ترکیب انسان، مار و شیر از بال‌های بزرگی نیز بهره‌مند است و اشیایی چون عصا و کلید در دست‌های آن دیده می‌شود. نقش اهریمن در کیش مانی نیز بسیار نزدیک به تصویر نیست که آن را از آن

زروان دانسته‌اند. نخست‌بار این دیدگاه را پژوهنده‌ای به نام لگ^۱ در سال ۱۹۱۲ مطرح کرد. لگ، با دیدن یکی از کتیبه‌های مهری واقع در یورک بریتانیا که بر آن نوشته شده بود: «تقدیم به خدا، اریمانوس» (معادل یونانی - رومی اهریمن)، آن را تجسم اهریمن پنداشت و بر این عقیده رفت که در الفهرست ابن‌الندیم نیز تصویری که از اهریمن مانویان داده شده، با نگارهٔ شیرسر یورک مطابقت دارد. (باقری، ۱۳۹۳: ۱۹۱) ابن‌الندیم، اهریمن مانویان را این‌گونه توصیف کرده است: «... شیطانی بوجود آمد که سرش چون سر شیری و بدنش چون بدن اژدهایی و بالش چون بال پرنده‌ای و دُمش چون دم ماهی‌یی و پاهایش چهار بود چون پاهای چهارپایان» (ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۱؛ ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۱۸) که متنی مانوی به زبان پارسی نیز این سخن صاحب الفهرست را تأیید می‌کند. در این متن آمده است: «دیو زشت‌چهره... و [ابد] گوهر... [که] می‌سوزاند، ویران می‌کند، می‌هراساند... با بال به شیوهٔ [آفریدگان] هوایی پرواز می‌کند، به پرّه همانند [آفریدگان] آبی شنا می‌کند و مانند اهریمنان می‌خزد. به چهار اندام با جنگ‌افزار می‌ایستد؛ چنان‌چون آذرزادگان، روش‌تاریگان به [نزد] او چمند. زهرآگین چشمه [ها] از آن می‌جوشند و از او مه‌های دودی می‌دمند و دندان [ها] هم‌چون دشنه می‌لرزند.» (Boyce, 1975: 96-97) زرن نیز به این همانندی زروان و اهریمن مانوی اشاره کرده (۴۹: ۳۸۴) و گرشویچ هم، سخن او و دوشن‌گیمین را در این‌باره بیان کرده است. (1959: 63) بیوار، پژوهندهٔ بریتانیایی نیز نگارهٔ شیرسر را اهریمن می‌انگارد و معتقد است نوشتهٔ زیر پیکره، این موضوع را تأیید می‌کند. (باقری، ۱۳۹۳: ۱۹۵)

در مزامیر مانوی نیز، اهریمن که در واقع همان ماده (جهان و تن مردمان) است (ویدن‌گرن، ۱۳۸۷: ۶۱؛ مردان فرخ، ۲۵۳۶: ۴۳؛ Mardān Farrox, 1887: 168) در شکل شیر و مار تجسم می‌یابد که بر روح آدمی چیرگی دارد و موجب آرایش آن می‌شود: «چه بایدم با این شیر همیشه غرآن؟ چه بایدم با این اژدهای هفت‌سر؟» (هالروید، ۱۳۸۸: ۳۸۴) که آن یادآور تن انسانی ایزد زروان است که زیر سیطرهٔ مار که به دور او حلقه زده و سر شیرمانند قرار دارد و گرفتار است؛ بنابراین، اگر در اسطوره، حاکمیت بر جهان برای نُه‌هزار سال به اهریمن (اژدهای شیرچهره) سپرده شده، این موضوع در تصویر به جا مانده از زروان نیز نقش شده است. به این نکته باید دقت داشت که مار (اژدها) در فرهنگ ایرانی، پیوسته موجودی اهریمنی تلقی می‌شده؛ چنان‌که در بندهش، اهریمن به شکل مار به سوی آسمان هجوم می‌برد و روز و شب را به هم

^۱. Legge

می‌آمیزد (1978:42) و شیر نیز نماد حرص و شکم‌بارگی پنداشته می‌شده و در آفرینش بابلی که احتمالاً بر اندیشه‌های ایرانی تأثیرگذار بوده، آن را کنار اژدهای اهریمنی می‌انگاشتند. (ساندرز، ۱۳۸۹: ۲۲، ۱۵۴، ۱۶۳) در شاهنامه نیز، در دو خان از هفت خان رستم و اسفندیار، ستیز پهلوانان با شیر و اژدها دیده می‌شود. (فردوسی، ۱۳۸۶، ۲۶، ۲۲/۲؛ ۲۳۲، ۲۲۹/۵) کلید نیز در دستان زروان، ممکن است نشان و تعبیری از آز یا یکی از هفت گناه بزرگ باشد (هال، ۱۳۸۹: ۱۷۶) که می‌دانیم آز و اهریمن در کیش مانی نیز پیوند تنگاتنگ دارند (زهر، ۱۳۸۴: ۲۶۵) و می‌توان شباهت دیگر اهریمن مانوی و زروان را در این پیوند دید؛ زیرا زروان نیز با آز که در کلید و شیر نمادینه شده، هم‌نشین است. عصا نیز در دست زروان، ممکن است نمادی از مرگ‌آفرینی او باشد؛ زیرا عصا، روزگاری با قربانی انسان پیوند داشته است (هال، ۱۳۸۹: ۱۶۷) که جنبه شرم‌آمیز وجود زروان و یا به‌تر بگوییم، اهریمن مانوی را در ذهن تداعی می‌کند. با رجوع به سخن ابن‌الدیم، این مرگ‌آفرینی را به‌تر می‌یابیم. او در متن‌نوشته خویش در توصیف احوال اهریمن مانوی، به خصوصیت اوبارندگی و بلعندگی وی اشاره داشته (ابن‌الدیم، ۱۳۸۱: ۳۹۱؛ ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۱۸) که این ویژگی مرگ‌آفرینی و بلعندگی، از اوصاف زروان نیز هست؛ چنان‌که در نگاره‌های کیش مهری، زمان را اوبارنده گفته‌اند. (بنونیست، ۱۳۸۶: ۵۱) فراموش نکنیم که اهریمن در کیش مانی، شاه‌زاده تاریکی (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۶۵؛ Tardieu, 2008: 76) نامیده می‌شود که این نام و صفت، بی‌شباهت به احوال زروان در پیش از آفرینش اورمزد و اهریمن نیست؛ زیرا، آن‌گونه که تئودور برکونای،^۱ نویسنده سریانی در قرن هشتم و نهم میلادی، بیان داشته، آن‌گاه که هیچ چیز غیر از تاریکی نبوده، زروان هستی داشته (کریستن‌سن، ۱۳۸۸: ۱۲۷) که این زیستن او در ظلمات، عنوان شاه‌زاده تاریکی را برای او نیز مناسب جلوه می‌دهد. زروان در پیش از تولد فرزندان، در تاریکی می‌زید که می‌دانیم ظلمت در اندیشه ایرانی، معادل شرّ است؛ بنابراین، در سرشت آن یگانه مطلق، میل به شرارت وجود دارد. آن‌گونه نیز که زهر می‌گوید، توانایی زروان نیست که او را به آفریدن برانگیخته؛ بلکه قدرت نداشتن او در امر آفرینش هستی، او را به طلب تولد اورمزد ترغیب کرده است که این خود، نیاز و نقصی است. (زهر، ۱۳۸۷: ۳۵۹) شکی نیز که پس از قربانی‌ها و نیایش‌های بسیار در زروان روی می‌دهد و دست‌آورد آن، اهریمن می‌شود، خود بازگوینده نقصی بنیادین در ذات آن باشنده یکتاست و حاکی از آن‌که بخشی از وجود او، ناپاک و آلوده است که زادسپرم،

^۱. Theodor Bar Konai

موبد سیرجان، آن را ابزاری از گوهرِ اهریمن که به نیروی زروانی پیوسته است، می‌پندارد و می‌نویسد: «زروان، فرجام‌نگرانه، ابزاری از گوهرِ خود؛ تاریکی، که نیروی زروانی بدان پیوسته [بود]، به پیش اهریمن برد» (1964:8) که این اشاره زادسپریم، دلیلی بر این موضوع است که بخشی از وجود زروان را تیرگی و تاریکی اهریمنی فراگرفته بوده است؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که میان زروان متمایل به شر و اهریمن در کیش مانی، پیوندهای نزدیکی هست و این نیز می‌تواند شباهت دیگر در این دو کیش باشد.

۲-۳- اهریمن پیش‌دانش و شکستِ اورمزد

مانویان که به ثنویت شناخته می‌شوند، به دو خدای؛ پدرروشنی^۱ و شاه‌زاده تاریکی^۲ باور دارند و معتقدند که خدای نیکی نمی‌تواند بدی بیافریند و عاملی و فاعلی بیرون از قلمرو نیکی آن را خلق می‌کند. این دو در سرزمین‌های جداگانه‌اند و تا ابد نیز از هم جدایند؛ (Kaatz, 2007: 110-111; Be Duhn, 2007: 73-95) اما نکته‌ای که در این‌جا باید بدان پرداخت، پیش‌دانش^۳ بودن اهریمن در کیش مانی و زروانی، برخلاف دین زردشتی است؛ به این معنی که شاه‌زاده تاریکی در اندیشه صعود به سرزمین نور می‌افتد (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۶۵) که نشان آگاهی او از وجود خدای روشنی است. اعتقاد به پیش‌دانشی اهریمن نزد مانویان، در کلام مردان فرخ نیز که به مذمت آنان پرداخته، دیده می‌شود؛ (۴۴:۲۵۳۶) در حالی که در متون دینی زردشتی، از پس‌دانشی اهریمن سخن گفته شده است. (آموزگار، ۱۳۸۷: ۴۳)

این پیش‌دانشی اهریمن در کیش مانی، در اسطوره زروانی نیز تجلی یافته است؛ اهریمن از پیمانی که زروان با خویشتن خویش، برای سپردن حکمرانی بر جهان به هریک از فرزندان که زودتر از شکم او بیرون شود، به واسطه خود اورمزد آگاهی می‌یابد؛ در حالی که اورمزد از این پیش‌دانشی بی‌بهره است و آگاه نیست که نباید چنین پیمانی را با او در میان گذارد؛ - به رغم دین زردشتی که اورمزد همه‌آگاه^۴ است (Iranian Bundahišn, 1978: 3) - بدین سان، اهریمن همه‌آگاه در کیش زروانی، با دریدن زهدان زروان از آن بیرون می‌شود و خود را بر اورمزد و زروان تحمیل می‌کند؛ از همین روی است که زهر می‌گوید: «در زروانیسم، اهریمن نه تنها نشانه‌هایی از یک درک خلاق را بشمار می‌گذارد؛ بلکه از

۱. pidar rōšn

۲. Axšind tārīg

۳. pēš-dānišn

۴. harwisp-āgāh

حاکمیتی بلامنازع به مدت نه هزار سال بر این جهان برخوردار است.» (زهر، ۱۳۸۷: ۳۶۲) در مانویّت، چنان که گذشت، جهان معادل اهریمن است؛ بنابراین، تا جهان وجود دارد، اهریمن نیز بر آن حاکم خواهد بود؛ همان گونه که در کیش زروانی دیده می‌شود. بر پایه آن چه بیان شد، باید شکست اورمزد از اهریمن را دیگر نقطه مشترک در کیش زروانی و مانویّت دانست. در اسطوره زروان دیدیم که اورمزد از آن جا که فاقد هوش و آگاهی است، پیمان زروان با اهریمن را در میان می‌گذارد و اهریمن حاکمیت بر جهان را برای نه هزار سال می‌باید که در متونی چون مینوی خرد، به این نه هزار سال اشاره شده است: «و او [اهریمن] نه هزار زمستان به زمان بی‌کران با اورمزد پیمان بست و تا کامل شد [آن نه هزار سال] هیچ کس دگرگون گردانیدن و متفاوت کردن، نتوان و هنگامی که نه هزار سال کامل شد، اهریمن بی‌کار شود؛» (1913:44-45) بنابراین، در این سلطنت، به گونه‌ای شکست اورمزد از اهریمن دیده می‌شود که این شکست برای اورمزد در کیش مانی نیز - که به کلی با اورمزد زردشتی تفاوت دارد (بهار، ۱۳۸۵: ۳۳۸) - رخ می‌دهد. در مانویّت، آن گاه که شاهزاده تاریکی به سرزمین پدربزرگی (زروان) هجوم می‌آورد، زروان در آغاز، مادر زندگان^۱ را فرا خواند و او نیز انسان قدیم^۲ را برای ستیز با نیروهای اهریمنی گسیل داشت: «پس انسان قدیم خود را به اجناس پنج‌گانه - و آن خدایان پنج‌گانه است؛ نسیم و باد و نور و آب و آذر- مجهز کرد و آن‌ها را چون سلاح گرفت... و به سرعت از بهشت‌ها فرو رفت تا رسید به مرز دشمن و ابلیس قدیم به اجناس پنج‌گانه‌اش - و آن دود و حریق و ظلمت و سموم و نزم است - روی آورد و... به مقابله انسان قدیم پرداخت؛ پس مدتی مدید جنگ کردند. ابلیس قدیم بر انسان غلبه پیدا کرد؛» (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۱۹؛ ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۳۹۳) بدین سان، می‌بینیم که هرمزدبغ و فرزندانش، اسیر اهریمن و فرزندان او می‌شوند. بنویسند این روایت مانوی را با روایت زروانی‌یی که از نیک کلبی^۳ بیان کرده، سنجدیده و این گونه آن را بازسازی کرده است: «اورمزد برادر خود را به میهمانی دعوت می‌کند؛ شاید برای این که رای آشتی داشته است. اهرمن که برادر مه‌تر است اورمزد را به مبارزه می‌خواند و پسران آن دو به کارزار می‌پردازند. در این نبرد، اورمزد در پیکر پسرش شکست می‌خورد...» او میان دو اسطوره که پسران به جای پدران به ستیز می‌پردازند، هم‌سانی می‌بیند (بنویسند، ۱۳۸۶: ۵۹) که به واقع این همانندی، از دیگر وجوه مشترک میان کیش زروانی و مانیست.

^۱ . mād žīwandag/ mādar ī zindagān

^۲ . Ohrmezd bay

^۳ . Eznik Kolbi

۲-۴- باورهای گنوسی

گنوس واژه‌ای است یونانی به معنی «معرفت». گنوس با واژه انگلیسی Know و سنسکریت Jñāna هم‌ریشه است. (کیسپل، ۱۳۷۳:۱۳؛ Baker, 2011:10) معادل این واژه در فارسی باستان -xšna، در اوستا -xšnā و در فارسی میانه dān و išnās است از ریشه هندواروپایی -gnō به معنای دانستن و شناختن. (Kent, 1953:182) درباره منشأ کیش گنوسی «که بر آگاهی از رازهای ایزدی تأکید می‌ورزید» و معتقد بود «معرفت از راه تجربه مستقیم مکاشفه یا تشرّف به سنت رازآمیز و باطنی بدست می‌آید» (کیسپل، ۱۳۷۳:۱۳) گمان‌هایی زده شده است. هالروید سه سرچشمه احتمالی برای این کیش بر می‌شمرد: سرچشمه مزدایی، بابلی و دین مصری؛ (۵۸:۱۳۸۸) اما امروز دیگر بنیان ایرانی برای کیش گنوسی نمی‌شمرند و معتقدند که این کیش، بُنی هلنی - مسیحی دارد و از اندیشه اسکندریان و فلسطینیان نشأت گرفته است. (اسماعیل‌پور، ۱۳۹۰:۲۵۵) شاید نیز به‌تر باشد که این کیش کهن را کیشی جهانی بپنداریم و گنوسیس را آمیزه‌ای از باورهای فلسفی - دینی یهودی، مصری، بابلی، یونانی، سوری و ایرانی بدانیم که در غرب؛ یعنی یونان، تعبیری عقلانی و فلسفی از آن داشتند؛ اما برداشت مردمان مصر، سوریه و ایران، تعبیری عرفانی بوده است. (هالروید، ۱۳۸۸:۱۷؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷:۱۸۷)

در کیش زروانی اگرچه به ظاهر در وراي خدای نیک و بد (اورمزد و اهریمن) یگانه‌ای مطلق چون زروان حضور دارد، آن خدایی عاطل و بی‌کار است که امور گیتی را به اهریمن و مینو را به اورمزد سپرده است؛ بنابراین، دو بُن، نقشِ فعالی در این کیش می‌یابند؛ تصویر یگانه‌ای ناشناخته، وراي خدایانی مسؤولیت‌پذیر که مطابق با آنچه گذشت، از ویژگی‌های کیش‌های گنوسی است. (Stroumsa, 1984:31; Jonas, 1963: 49, 43) این باور به ثنویت یک‌سره مجزاً و بی‌کرانه موجود در کیش گنوسی، در مانویت نیز آشکار است و می‌توان به این شاهد آشکار منقول از مردان فرخ درباره مانویان، کیش آنان را از جمله مذاهب گنوسی پنداشت. مردان فرخ درباره آموزه‌های مانی، خطاب به زردشتیان می‌گوید: «بُن سخن مانی بر بی‌کرانگی دو اصل است و میان [آن دو] برآمیختگی و به فرجام، جدایی روشنی از تاریکی است.» هم‌چنین، همان‌گونه که پیش‌تر آمد، او به این که جهان جسمانی نزد مانویان، اهریمنی است، اشاره کرده: «دیگر این‌که، گیتی مادی، همه اهریمنی است. آفرینش مادی، [آفرینش] اهریمن است» (Mardān Farrox, 1887:168؛ مردان فرخ، ۲۵۳۶:۴۳) که ماهیت گنوسی کیش مانی را آشکار می‌کند. گنوستیگ‌ها، تن انسان را جهان کوچک

می‌شمرند و آن را هم‌چون جهان بزرگ، پلید می‌دانند. (Cirillo, 2009: 46) مانی نیز به شرارت تن معتقد است. در متنی مانوی می‌خوانیم: «و این جسد، کشور کوچک^۱ را [اهریمن] ساخت که بدان شاد شود و همه را از فریب و سراب و تقابل پُر آگند؛ چه، اندر جسد بزرگ^۲ آن، نیروهای بسیاری، بر فریبندگی‌اند.» (Sundermann, 1973: 30)

بر پایهٔ این سخنان، می‌توان دریافت که انسان در جهان کوچکی چون تن و آن در دنیای بزرگ گرفتار است که حاصل این دریافت، چیزی جز بدبینی به تن و جهان نخواهد بود؛ بنابراین، مانوی گنوسی در تلاش است که از مرز تن و جهان بگذرد؛ پس هر آن‌چه به رونق تن و جهان بیفزاید، او نادیده می‌گیرد؛ روزه و ریاضت را پاس می‌دارد و از آمیزش با زنان دوری می‌کند که بخوبی در این سخن ثعالبی، اصول آموزه‌های مانی، در پاسخ به مناظره‌کنندگان با او در مجلس بهرام، بیان شده است: «ترک دنیا و خرابی آن و عدم ارتباط با زنان به منظور قطع نسل که این عالم مادی فاسد مضمحل شود؛ چراکه ارواح طیبهٔ الهی با ابدان نجس اهریمنی ممزوج شده و خداوند که از این اختلاط متنفر است، از تفریق آن خشنود خواهد شد تا به میل خود به خلقت دیگری مبادرت کند و دنیای دیگری بسازد. موبد گفت: آیا تخریب به‌تر است یا عمران؟ مانی گفت: تخریب بدن، عمران روح است.» (ثعالبی، ۱۳۸۵: ۲۳۸؛ و، ۱۹۶۳: ۵۰۲؛ بیرونی، ۳۰۸: ۱۳۸۹؛ آلبری، ۱۳۸۸: ۱۲۲) در متنی مانوی نیز می‌بینیم که چون مرزبان خراسان از مار آمو،^۳ شاگرد مانی و مبلغ او در شرق (خراسان) می‌پرسد که دین تو چیست؟ او در پاسخ بیان می‌دارد: «گوشت و می خوردم، از زن دوری گزینم.» در همان متن نیز به ریاضت و روزه‌داری مار آمو اشاره شده است. (Boyce, 1975: 41, 54)

پیرو مانی به کلی از دنیا خوردن، نوشیدن و معاشرت با زنان دوری می‌کند و گوشه‌گیری پیش می‌گیرد. در متنی زروان‌گرا نیز می‌بینیم که زن عامل آلودگی مرد پنداشته شده است: «به واسطهٔ مادگان، نران را بیالایند و از خویش‌کاری بگردانند؛» (Zātasparam, 1964: 143) بنابراین، آن‌گونه که زهر می‌نویسد، «نشانه‌ها و اشارات حاکی از آنند که زروانیسم دینی بوده که از آن‌جا که میل را بدی اساسی می‌داند، گوشه‌گیری را هم‌چون نوش‌دارویی توصیه کرده است؛» (زهر، ۱۳۸۴: ۲۸۴) از همین روی است که در متنی دیگر با گرایش‌های زروانی، ناپایداری گیتی این‌گونه تصویر شده است: «اندر دین گوید که این جهان مانند ابر است که یک ساعت بگذرد، پابندگی در وی نباشد و نیک و بد به سر آید؛ پس طلب آن‌جا باید کردن که همیشه آن‌جا باید بودن.» (Saddar Bundehehsh, 1909: 78)

^۱ . šahr īg kōdak

^۲ . nasāh ī wuzurg

^۳ . Mār Ammō

در پایان این بخش باید افزود که موبد فارس، منوچهر، برادرش زادسپرم، موبد سیرجان را مانوی خوانده است. ظاهراً از آن جا که زادسپرم بدعت‌هایی در برخی آیین‌های دینی نهاده بوده، زردشتی متعصبی چون منوچهر، او را مذمت کرده است؛ (تفضلی، ۱۳۸۶: ۱۴۹) اما نه این نوآوری‌های دینی؛ بلکه مطمئناً تفکرات زروانی او که در وزیدگی‌هایش نمایان است و نزدیکی این تفکرات، بدان‌چه مانویان می‌اندیشیدند، سبب شده که برادرش او را پیرو کیش مانی بیندارد و بگوید: «زادسپرم گناه‌کار شد که برکامه روش و آیین، عقیده بیان می‌کند و او ممکن است میان دوستان مانوی خود بتواند چنین چیزهایی بگوید و آنان را بفریبد؛ نه مرا که پیشوای زردشتیان هستم.» (زهر، ۱۳۸۷: ۳۳۰؛ جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴: ۸۵؛ Mānūshchīhr, 1912: 10)

پس از بیان همه این هم‌سانی‌ها، باید به تفاوت بنیادین میان این دو کیش پرداخت؛ تفاوتی که به موضوع ثنویت در این دو کیش باز می‌گردد و برای تحلیل اعتقاد منسوب به مانی در شاهنامه، سخن گفتن از آن بایسته است.

۳- دو بن‌گرایی در آیین‌های باستانی ایران

چنان‌که آگاهییم، محوری‌ترین اصل در کیش‌های باستانی ایران، اصل ثنویت است. پژوهنده ادیان در ایران باستان، دست‌کم با سه دیدگاه زردشتی، مانوی و زروانی روبه‌رو می‌شود که هر کدام به‌گونه‌ای، دو بن متضاد و نقش‌آفرینی آن‌ها را می‌پذیرد.

اما ثنویت در هریک از این آیین‌ها به چه شکلی بازتاب دارد و چه تفاوتی در گونه ثنویت آن‌هاست که موجب تمایز آن‌ها از هم می‌شود؟

۳-۱- دو بن‌گرایی زردشتی

درباره نخست گروه که زردشتیانند، باید گفت که آنان، خیر و شر را دو اصل یک‌سره جدا از هم، به نام‌های اورمزد و اهریمن می‌دانند؛ هرچه از اورمزد صادر شود خیر و هرچه از اهریمن رخ دهد، شر است: «ایشان همه گویند که زردشت گفته است که صانع دو است: یکی نور که صانع خیر است و یکی ظلمت که صانع شر است و هر چه در عالم هست از راحت و روشنایی و طاعت و خیر به صانع خیر باز پذیرد و هر چه از شر و فتنه و بیماری و تاریکی است به صانع شر.» (علوی، ۱۳۴۲: ۱۸؛ زهر، ۱۳۷۷: ۵۵-۶۸؛ کتاب سوم دین‌کرد، ۱۳۸۴: ۱۴، ۵۲/۲؛ متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۸۸) زردشتیان معتقدند «که خداوند نمی‌تواند، حتا به طور غیر مستقیم، پدید آورنده شر و بدی باشد؛ زیرا یک وجود کامل

نمی‌تواند پدید آرنده چیزی ناقص و عیبناک باشد؛ پس نقص و عیبناکی‌یی که محققاً در جهان آفرینش وجود دارد باید کار عامل دیگری غیر از خدا باشد و آن عامل، اهریمن است. اگر خداوند می‌توانست چیزی ناقص و ناکامل بیافریند، این متضمن آن بود که خودش هم ناکامل باشد و در این صورت نمی‌بایست به عنوان خدا یا خوب کامل (خیر مطلق) پرستیده شود. (زهر، ۱۳۷۷: ۶۱)

۳-۲- دو بن گرایبی مانوی

اما ثنویت نزد گروه دوم؛ یعنی مانویان چگونه است؟ مانی در متنی، «مکاشفه دو بُن»^۱ را سبب برتری کیش خود نسبت به ادیان دیگر می‌داند؛ (Boyce, 1975: 30) ولی پیش‌تر زردشت، این دو بُن را کشف کرده بود؛ پس او چه برتری‌یی از این باب در آیین خود می‌بیند؟ اگر به آزندهایی که او درباره ثنویت بیان داشته - همانند این‌که از درخت خوب، بر خوب و از درخت بد، بار بد خواهی یافت؛ گوهر بد، نیکی به بار نخواهد آورد (Kaatz, 2007: 110-111; The Kephalaia, 1995: 23, 59) - دقت شود، در می‌یابیم که او همان سخن مزدیسنان را بیان داشته است؛ اما به نظر می‌رسد، آن چه سبب شده تا مانی خود را در این امر مبتکر بخواند، تعبیری است که او از دو بُن متضاد داشته است؛ به این معنی که او ماده را مادرگیتی و از این روی اهریمنی می‌پندارد؛ چنان‌که در زبور خود بدان اشاره کرده: «آه ای حکیم! درمانم بخش...؛ چه، شفای تو آسمانی است/ و داروهایت نه از این جهان بُود.../ چگونه شفایت بخشم/ آه ای ماده! مادرگیتی؛/ چه، من حکم درمان گرم/ تو اما زخم زنده‌ای! زخمه بر دست/ آشوب‌گری از قشر فرودست/ تلخناکی از تو است.» (آلبری، ۱۳۸۸: ۲۲۳؛ میرفخرایی، ۱۳۸۷: ۲۲؛ Bennett, 2009: 34-35; Coyle, 2007: 73) آن که با ادبیات مزدیسنانی آشنایی دارد، می‌داند که چنین پنداری نزد آنان پذیرا نیست و زردشتیان، جهان را ساخته دست اورمزد می‌دانند (دریایی، ۱۳۸۷: ۶۴) و این ویژگی‌یی است که میان اندیشه ثنوی مانی و زردشتیان فاصله می‌اندازد؛ اما ماجرای ابداع مانی بدین‌جا پایان نمی‌پذیرد. او «به قِدم نور و ظلمت و ازلیت این دو اصل قایل شده» (بیرونی، ۱۳۸۹: ۳۰۸) و معتقد است: «آن دو ازلی هستند، همیشه بوده‌اند و همیشه خواهند بود و انکار کرد وجود شی‌یی که از اصل قدیم نباشد و پنداشت که آن دو پیوسته قوی، حساس، درآک، سمیع، بصیر هستند و آن دو با این همه در نفس و صورت و فعل و تدبیر متضاد هستند.» (ابوالقاسمی، ۱۳۸۶: ۴۵؛ شهرستانی، ۲۰۰۳: ۲۷۲/۱) این مسأله

^۱. abhumišn īg dō bun

ازلّیت و ابدیّتِ دو نیرو، به هیچ‌روی در دین زردشتی پذیرفتنی نیست؛ (Mardān Farrox, 1887:168؛ مردان‌فرّخ، ۲۵۳۶:۴۳) زیرا سرانجام، اهریمن از کار خواهد افتاد و از بین خواهد رفت. (متون پهلوی، ۱۳۷۱: ۸۷) او هیچ پیش‌دانشی و درآکی‌یی ندارد؛ (آموزگار، ۱۳۸۷: ۸۶) پس دو بن‌گرایی مانی با آن‌چه ثنویّت زردشتی گفته می‌شود، فاصله دارد و باید آن دو را جدای از هم پنداشت.

۳-۳- دو بن‌گرایی زروانی

دو بنی که در دو آیین پیشین از آن سخن گفته شد، در کیش زروانی نیز پدیدار است. پیش‌تر دیدیم که زروان دو مینوی متضادّ خوب و بد را می‌آفریند؛ این بدان می‌ماند که از بیخی، هم شاخ نیک و هم بد آفریده شده باشد. اکنون باید پرسید آیا امکان‌پذیر است که دارنده نیک، شرّ نیز بیافریند؟ آیا این در هستی، معادل بی‌نظمی نخواهد بود؟ اگر چنین اندیشه‌ای پذیرفته شود، بدین معنی خواهد بود که می‌توان درخت نیک کاشت و از آن برگ و بارِ بد چشم داشت؛ آن‌گونه که پیران و پسه، در بزرگ‌داشت سیاوش و سپس کشته شدن او می‌گوید:

بکِشتم درختی به باغ اندرون	که برگش کیست آمد و بار، خون
به دیده همی آب دادم به رنج	بدو بُد مرا زندگانی و گنج
مرا زو همه رنج، بهر آمده است	همه بار تریاک، زهر آمده است

(فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۰۷/۳)

و یا خود فردوسی، پس از کشته شدن سیاوخش، این‌گونه بی‌نظمی در جهان را نشان داده و از سرگستگی خویش گفته است:

چپ و راست هر سو بتابم همی	سر و پای گیتی نیابم همی
یکی بد کند، نیک پیش آیدش	جهان بنده و بخت، خویش آیدش
یکی جز به نیک‌ی زمین نسپرد	همی از نژندی فرو پژمرد

(همان، ۳۵۸/۳)

که این اندیشه، از همین باور زروانی که در ناخودآگاه ذهن شاعر نقش بسته، برخاسته است و شاید از همین روی است که در بسیاری از ابیات، مثلاً در دیباجه داستان اکوان دیو، یزدان را رهنماینده به نیک‌ی و بدی می‌داند. (همان، ۲۸۸/۳)

۴- انتقاد مانویان به برادر خواندن اورمزد و اهریمن

از آن‌چه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که اهریمن در دین زردشتی ذاتاً بد است؛ چنان‌که در کیش مانی نیز چنین است؛ با این تفاوت که در مانویّت، اهریمن ازلی و ابدیست؛ خلاف دین زردشتی که در آن اهریمن، ابدی نیست؛ اما در کیش زروانی،

اهریمن - که مانند اهریمن زردشتیان و مانویان، ذاتاً و فطرتاً بد نیست؛ بلکه او بدی را برگزیده است (زرن، ۱۳۸۷: ۳۶) - جفت اورمزد است که مانویان به این اندیشه، با همه همانندی کیششان با عقاید زروانی، مخالفند. مانویان بر این باورند که اگر خداوند، خالق اهریمن یا شر باشد دیگر نظم مفهومی نخواهد داشت و این جمله که «و گر بدکنی جز بدی ندروی» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۵/۵۳۲) بیهوده گویی خواهد بود؛ یعنی می‌توان از بدی، نیکی چشم داشت و از نیکی، بدی؛ بنابراین، در متنی به زروانیان هجوم برده شده که چرا اورمزد و اهریمن را برادر می‌شمردند و نیروی نیکی را دارای نقص می‌پندارند: «و گویند که اورمزد و اهریمن برادرند و بنابراین سخن، به ویرانی رسند. نیرنگ و سرزنش گویند به اورمزد که او را ماهمی دیو،^۱ کشور را روشن کردن آموخت. تگه‌تگه و تاراج کنند آفریدگان اورمزد و اهریمن را و دشمن هر دوان تخمه بودند.» (Boyce, 1975: 175)

ویرانی‌یی که در این متن از آن سخن گفته شده، در واقع همان دوری‌گزیدن از نظم یا به تعبیر فیلسوفان، قانون علیّت^۲ است که ارسطو آن را وضع کرده است؛ به این معنی که برخی ممکنات را به برخی دیگر بر می‌گردانند و یکی از آن‌ها را صادر از دیگری می‌پندارند. آن چنان که فلاسفه بیان داشته‌اند، نادیده گرفتن اسباب و علل، به نفی عقل می‌رسد. (ابن‌رشد، ۱۳۸۴: ۴۴۱) ابن‌رشد اندلسی در همین‌باره گفته که اگر برای هر یک از موجودات، فعل خاص و طبیعت ویژه وجود نداشته باشد، آن موجود، اسم و ماهیت هم نخواهد داشت و در آن صورت، همه چیز یک شیء خواهد بود؛ بنابراین، واحد، واحد نخواهد بود و هرگاه طبیعت واحد انکار شود، طبیعت موجود انکار گردد و چون طبیعت موجود انکار شود، عدم لازم خواهد آمد؛ (همان، ۴۴۰) از همین روی است که فیلسوفان برای هر چیزی، طبع و سرشت خاص آن را می‌پذیرند و فصل ذاتی آن می‌پندارند که از آن جداشدنی نیست. اکنون سخن این است: اگر بدی موجود در نیروهای اهریمنی، ذاتی نباشد؛ چنان‌که ماهمی دیو نیکی ورزد و برای رونق گرفتن آفرینش، اورمزد را به آفریدن خورشید راه نماید و اورمزد نیز ذاتاً آگاه نباشد و به نادانی و پس‌دانشی و ناتوانی دچار باشد؛ به گونه‌ای که جهان را بیافریند؛ ولی راه انداختن آن را نداند و اهریمن‌زاده‌ای (ماهمی دیو) روشن کردن جهان را بدو بیاموزد، مرز نیکی و بدی مشخص نخواهد بود و راستی و ناراستی به هم خواهد آمیخت؛ چنان‌که در متن دین‌کرد نیز که روی کردی زردشتی دارد، به این نکته اشاره شده است. در آن‌جا

^۱ . Māhmī dēw

^۲ . Causality

آمده: «آن دسته از کیش‌داران که بن بدی به هم‌راه بن نیکی، همان ایزد است، باوری بنیادین از کیش ایشان است و مدّعی‌اند که کیش بد به همان‌گونه، هم‌راه کیش نیک منسوب به ایزد است، چاره‌ای ندارند جز این که بگویند: بدی و بدان نیز خواهان تقرب به ایزدند؛ به همان‌گونه که نیکی و نیکان.» [۱۱] (کتاب سوم دین‌کرد، ۱۳۸۱: ۱۰۰/۱) معنی این سخن آن خواهد بود که دست‌آورد عمل هر دو یکی است و دیگر هیچ فعلی به نام خوب و بد وجود نخواهد داشت؛ پس اعتقاد به دو برادر و مینوی هم‌زاد؛ یعنی آمیختن خوبی و بدی به هم، تهی کردن ذات آن دو از هر خصوصیت روشن و نفی قانون علیّت که عدم را لازم خواهد آمد؛ بنابراین، سخن و باور زروانیّه، تهی از عقلانیّت است و مانویان نیز چون زردشتیان، بدان اعتقاد ندارند.

۵- مانی شاهنامه مانوی نیست

بر بنیان آن‌چه گفته شد، آشکار است که مانویان اعتقادی به هم‌راهی اورمزد و اهریمن ندارند؛ و در شاهنامه این اندیشه به اشتباه به مانی نسبت داده شده است. در شاهنامه می‌بینیم که مانی، استاد چیره‌دست در نقّاشی و از چین آمده، اجازه ورود به دربار شاپور ذوالاکتاف را می‌خواهد و از او یآوری می‌طلبد. او به دربار می‌رود. شاپور پس از شنیدن سخنانش به او بدگمان می‌شود و موبدان را فرا می‌خواند و از آنان می‌خواهد که با مانی مناظره کنند. موبدان به شاپور می‌گویند که مانی نگارگر، دین‌آور نیست و بدین دلیل، شایسته نخواهد بود که موبدان موبد با او مجادله کند. آنان به شاپور پیشنهاد می‌دهند که سخنان مانی را بشنود و آن‌گاه که او درباره آیینش سخن می‌گوید، موبدان موبد را فرا خواند. مانی چون او را ببیند، لب از گفتن فرو خواهد بست و چنین نیز می‌شود. هنگامی که موبدان موبد وارد می‌شود، خطاب به مانی می‌گوید:

کسی کو بلندآسمان آفرید بدو در، مکنان و زمان آفرید
کجا نور و ظلمت بدو اندر است؟ ز هر گوهری، گوهرش برتر است
(فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۳۵/۶)

آن‌چه در شاهنامه فردوسی درباره اعتقادات مانی گفته شده، همان‌گونه که پیش‌تر آمد، دوبین‌گرایی زروانی است؛ نه آن‌گونه ثنویّتی که مانی بدان باور دارد؛ به این معنی که از خدایی سخن بمیان می‌آید که او گوهری برتر است و نور (اورمزد) و ظلمت (اهریمن) در بطن اوست و از آن اصل پدیدار شده است. در متن مانوی دیدیم برای مانویان به هیچ‌روی پذیرفتنی نیست که خداوند در آن واحد، خیر و شر را با هم بیافریند. استدلال‌هایی نیز که موبد در ردّ اندیشه‌های مانی گفته، دقیقاً همان اشکالاتی است که مانویان، خود، نسبت به زروانیّه داشتند و معتقد بودند چنین باورهایی وجود یافتن جهان را ضروری نمی‌کند:

اگر اهرمن جفت یزدان بُدی شب تیره چون روز رخشان بُدی
همه ساله بودی شب و روز راست به گردش فزونی نبودی نه کاست
(همان، ۳۳۵/۶-۳۳۶)

پس بی دلیل نیست در متنی مانوی به زبان قبطی که درباره حبس و مرگ مانی است، به بی حقیقتی سخنان موبدان اشاره شده است: «آنان همه هم آوا، بر آن دادور ناباور فریاد زدند و واژگانی بر زبان آوردند که حقیقتی در آن نبود.» (آلبری، ۱۳۸۸: ۴۷)

آن چه موبدان موبد نیز درباره خداوند می گوید، دیدگاه زروانیان است؛ نه زردشتیان. او نوش و گزند را از خداوند می داند و بد و نیک را بدو منسوب می کند: «کزویت پناه است و هم زو گزند.» زردشتیان، چنان که گذشت، خداوند را خیر مطلق می پندارند که نمی تواند شر بیافریند و آن چه در هستی از شر وجود دارد، به عقیده آنان، دست آورد هجوم اهریمن به آفرینش است. هم چنین موبد، پس از یاد خداوند، از سپهر و زمان و مکان (وای) یاد می کند. پیش تر دیدیم که این سه، اهمیت ویژه ای نزد زروانیان دارند. این سه در اندیشه زروانی، در مقام زندگی آفرین، تقدیرکننده سرنوشت و مرگ آفرین شناخته می شدند؛ پس اندیشه موبد زردشتی نیز در شاهنامه بدرستی نشان داده نشده و در آرای او نیز باورهای زروانی دیده می شود.

نتیجه گیری

پیش از این پژوهندگان در بحث از باور مانی شاهنامه، اندیشیده اند که باور منسوب به مانی، از اصالت مانوی بهره مند است. شاید ویژگی های همانند در میان اندیشه مانوی با کیش زروانی، مانند اهمیت ایزد زروان در دو آیین، همانندی تصویر زروان در کیش زروانی و اهریمن در کیش مانی، اعتقاد به پیش دانشی اهریمن و شکست اورمزد در برابر او در دو کیش و باورهای گنوسی مشترک در دو آیین که همگی این ویژگی ها در پیوند با زروان و دو بن اورمزد و اهریمن است، باعث شده باشد که تفاوت بنیادین آیین زروانی و کیش مانی که در همان دو بن نهفته است، دیده نشود. مطابق با کیش مانی، پدر روشنی ذاتاً خوب و شاهزاده تاریکی فطرتاً بد است؛ اما دو بن آیین زروانی برادرانی اند که از بطن ایزد زروان بیرون جستند. در شاهنامه، همین باور را موبدان موبد به مانی منسوب می کند؛ باوری که مانویان در متنی به آن تاخته اند و غیر عقلانی دانسته اند. آنان می گویند اگر اورمزد و اهریمن از یک بطن زاده شده باشند و نیروی اهریمنی به نام ماهمی دیو به اورمزد که جهان را آفریده بوده؛ ولی نمی دانسته چگونه آن را به جنبش در آورد، چگونگی به حرکت در آوردن جهان را آموخته باشد، این بدان معنا خواهد بود که خوبی و بدی به هم آمیخته است و خوب و بد ذاتی وجود



نخواهد داشت و می‌توان از نیروی نیکی، بدی متوقع بود و از نیروی بدی، نیکی چشم داشت. اگر برای هریک از موجودات، فعل خاصی و طبع ویژه‌ای نپنداریم، آن موجود اسم و ماهیت نخواهد یافت و همه چیز، یک چیز خواهد بود و اصلاً موجود انکار خواهد شد و عدم لازم خواهد آمد؛ پس اعتقاد به دو برادر که آشکار نیست خوب یا بدند؛ یعنی خالی کردن ذات آن‌ها از خصوصیت مشخص که به عدم منجر می‌شود. همین انتقادی که مانویان به زروانیه در این باره داشته‌اند، موبدان موبد شاهنامه، مانی را بدان متهم می‌کند و خطاب بدو می‌گوید که آن چه تو بدان معتقدی، به عدم منجر خواهد شد؛ پس مطابق با آن چه می‌بینیم، اندیشه و باور منسوب به مانی، عقیده‌ایست که خود مانویان بدان انتقاد دارند و نمی‌توان در آن اصلتی مانوی دید.

پی‌نوشت‌ها

۱. فارقلیط واژه‌ایست یونانی به معنی «به یاری خوانده شده» و مجازاً یعنی «تسلّی بخشنده». (ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۷۳)
۲. نرجمگ متشکل از nar (مرد)، jam (yama ایرانی باستانی به معنی هم‌زاد) و ĩg که پسوند نسبت است. (همان، ۷۱)
۳. از yama و gāy بنگرید پی‌نوشت شماره پیشین.
۴. در کتاب مجمل‌التواریخ و القصص نیز چون شاهنامه، خاست‌گاه مانی چین انگاشته شده است. (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۶۲؛ نظامی، ۱۳۷۶: ۱۱۰۶/۲؛ گردیزی، ۱۳۸۴: ۸۶) ابوالقاسم اسماعیل‌پور معتقد است که اگر در متون دوره اسلامی به مهاجرت مانی به چین اشاره شده، این از آن جا برخاسته که پس از قتل مانی، پناه‌جویان مانوی به آسیای مرکزی می‌گریزند و در آن جا موقت به تشکیل حکومتی حامی مانویان در قرن هشت میلادی می‌شوند. از سوی دیگر، مانی به توران و مکران (سرحد چین) سفر کرده بوده که شاید این سفرها نیز چنین افسانه‌هایی را رقم زده باشد. (۱۳۸۲: ۳۵-۳۶؛ ۱۳۹۰: ۳۲۱-۳۲۲)
۵. در خور یادآوری است که در برخی آثار، آگاهی‌های دقیقی، خلاف شاهنامه، درباره مانی وجود دارد؛ چنان‌که ابوریحان بیرونی، اصل و زادگاه مانی را بدرستی ذکر می‌کند (۱۳۸۹: ۳۰۹) و ابن بلخی (۱۳۸۵: ۲۰)، گردیزی (۱۳۸۴: ۸۶) و مقدسی (۱۳۸۶: ۵۱۱/۱) نیز، زمان ظهور مانی را بدرستی، عهد شاپور یکم معرفی می‌کنند؛ اما در تاریخ گزیده، هم چون شاهنامه، زمان زندگی مانی، دوره شاپور ذوالاکتاف دانسته شده است. (مستوفی، ۱۳۸۷: ۱۰۹)
۶. در اغلب متن‌های دوره اسلامی از «نقش‌بندی» و «سحر صورت‌گری» مانی سخن گفته شده است. (حسینی قزوینی، ۱۳۸۳: ۲۶۸؛ عوفی، ۱۳۷۴: ۱۲۶؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۱۰۸) از آن جا که مانی، برای گسترش کیش خود به نگارگری و تذهیب و خوش‌نویسی روی آورده بوده، در عصر اسلامی، او به نقاش بودن شهره شده بوده است.

۷. سجاد آیدنلو در توجیه این خطاهای تاریخی و جغرافیایی در شاهنامه بر آن است که نباید یک واقعه تاریخی و موقعیت جغرافیایی یک منطقه را با آن چه در اثر حماسی می‌آید، سنجید؛ به سخنی دیگر، میان جغرافیای حماسی - اساطیری و جغرافیای تاریخی باید تفاوت گذاشت. (آیدنلو، ۱۳۹۰: ۱۹۳-۱۹۴)

۸. در توجیه این خطای تاریخی، آمده که چون خدای نامه پهلوی در دوره ساسانی که دوره اوج دین زردشتی است، تدوین شده، به تأثیر از کیش رایج و نقش موبدان در تدوین خدای نامه، بدون توجه به زمان روی داد شاهنامه، این خطا در آن درج شده است. (همان، ۱۹۳) برای دیدن تناقضات دیگر شاهنامه بنگرید: (صفا، ۱۳۸۴: ۲۳۰-۲۳۱) در پاسخ و توجیه این تناقضات و اشتباهات بنگرید: (حمیدیان، ۱۳۸۳: ۴۶؛ خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۹۸-۹۹)

۹. البته در برخی مواقع می‌بینیم که شخصیت اورمزد در این متن‌ها با شخصیت اورمزد با دین زردشتی متفاوت است؛ به این معنی که مثلاً در متن بندهش، اورمزد خود را ناتوان از آفریدن کسی غیر از زن برای بوجود آوردن مرد معرفی می‌کند. هم‌چنین اورمزد آشکارا آمیزش جنسی با زن را در این متن می‌نکوهد که این خلاف آموزه‌های زردشتی است. (زرن، ۱۳۸۴: ۲۹۳؛ 108: 1978)

۱۰. چنان‌که در مینوی خرد، بخت که همان زروان است، بر همه چیز چیره است؛ (1913, 85-132) از همین روی در تبیین و توضیح آرای هر دو اندیشه زردشتی و زروانی، می‌توان به متن‌هایی چون بندهش، مینوی خرد و وزیدگی‌های زادسپرم رجوع کرد. در پژوهش پیش رو نیز نگارنده در توجیه آرای در دو آیین، به این متن‌ها ارجاع داده است.

۱۱. درستی سخن مطرح شده در دین کرد را با مراجعه به سخنان صوفیان ایرانی می‌توان دید. سنایی و مولانا، کافر و مؤمن را نشانی بر اوستادی خداوند و ساجد او می‌دانند. (سنایی، ۱۳۷۷: ۶۰؛ مولانا، ۱۳۸۵: ۲۲۵) مولانا در فیه‌مافیه آشکارا به عقیده زردشتیان تاخته است و خیر و شر در هستی را دارای یک بن معرفی می‌کند. (۱۳۸۴: ۲۱۴)

فهرست منابع

- آبروی، چارلز رابرت سیسل. (۱۳۸۸). *زبور مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۸۷). *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: سمت.
- آیدنلو، سجّاد. (۱۳۹۰). *دفتر خسروان (برگزیده شاهنامه فردوسی)*، تهران: سخن.
- ابن الندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران: اساطیر.
- ابن بلخی. (۱۳۸۵). *فارس نامه*، تصحیح و تحشیه گای لیسترانج و رینولد نیکلسون، تهران: اساطیر.
- ابن رشد اندلسی، ابوالولید. (۱۳۸۴). *تهافت التّهافت*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: جامی.
- ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۸۶). *دین ها و کیش های ایرانی در دوران باستان*، تهران: هیرمند.
- ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۸۷). *مانی به روایت ابن‌الندیم*، تهران: طهوری.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۲). «*زروان در عرفان (بررسی مقوله زمان در ادبیات صوفیانه)*»، *ادب و عرفان*، دانش گاه آزاد اسلامی واحد همدان، سال چهارم، شماره چهاردهم، صص ۶۳-۸۴.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). *اسطوره آفرینش در آیین مانی*، تهران: کاروان.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۹۰). *زیر آسمانه های نور*، تهران: قطره.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). «*افسانه سفر مانی به چین بر پایه فارس نامه ابن بلخی و شرف نامه نظامی*»، *نامه ایران باستان*، سال سوم، شماره دوم، صص ۲۹-۳۷.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۹). *درآمدی بر اهریمن شناسی ایرانی*، تهران: ترفند.
- باقری، مهری. (۱۳۹۳). «*ایزد شیرسر در مهرپرستی غربی*»، *جشن نامه دکتر فتح الله مجتبابی*، به کوشش علی اشرف صادقی و ابوالفضل خطیبی، تهران: هرمس، صص ۱۸۳-۲۰۴.
- باکلی، یورون یاکوبسن. (۱۳۸۸). «*کیش مندایی*»، *ادبیات گنوسی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره، صص ۱۴۵-۱۸۸.
- بنونیست، امیل. (۱۳۸۶). *دین ایرانی*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: قطره.
- بویس، مری. (۱۳۸۶). *زردشتیان، باورها و آداب دینی آنها*، ترجمه عسگر بهرامی، تهران: ققنوس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۴). *ادیان آسیایی*، تهران: چشمه.

- بهار، مهرداد. (۱۳۸۵). *جستاری در فرهنگ ایران*، ویراست جدید به کوشش ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۹). *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران: آگه.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۹). *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*، ترجمه اکبردانا سرشت، تهران: امیرکبیر.
- تفضلی، احمد. (۱۳۸۶). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران: سخن.
- تقی زاده، سیدحسن. (۱۳۸۱). *بیست مقاله تقی زاده*، ترجمه احمد آرام و کیکاووس جهان داری، تهران: علمی و فرهنگی.
- تقی زاده، سیدحسن. (۱۳۸۸). *مقالات تقی زاده (درباره مانی)*، تهران: توس.
- ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد. (۱۳۸۵). *شاهنامه ثعالبی*، ترجمه محمود هدایت، تهران: اساطیر.
- ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمد. (۱۹۶۳). *تاریخ غرر السیر (غرر الاخبار ملوک الفرس و سیرهم)*، تصحیح زوتنبرگ، تهران: الاسدی.
- جلالی مقدم، مسعود. (۱۳۸۴). *آیین زروانی*، تهران: امیرکبیر.
- حمیدیان، سعید. (۱۳۸۳). *درآمدی بر اندیشه و هنر فردوسی*، تهران: ناهید.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۸۶). *حماسه، پدیده شناسی تطبیقی شعر پهلوانی*، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- دریایی، تورج. (۱۳۸۷). *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: ققنوس.
- دکره، فرانسوا. (۱۳۸۰). *مانی و سنت مانوی*، ترجمه عباس باقری، تهران: فرزانه روز.
- دوست خواه، جلیل. (۱۳۷۹). *اوستا، کهن ترین سرودها و متن های ایرانی*، تهران: مروارید.
- دوشن گیمن، ژاک. (۱۳۸۵). *دین ایران باستان*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: علم.
- ریاحی، محمد امین. (۱۳۸۹). *فردوسی*، تهران: طرح نو.
- زهر، رابرت چارلز. (۱۳۸۴). *زروان یا معمای زردشتی گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.
- زهر، رابرت چارلز. (۱۳۸۷). *طلوع و غروب زردشتی گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.
- زهر، رابرت چارلز. (۱۳۷۷). *تعالیم مغان (گفتاری چند در معتقدات زردشتیان)*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: توس.
- ساندرز، نانسی کی. (۱۳۸۹). *بهشت و دوزخ در اساطیر بین النهرین*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: قطره.

- سرکراتی، بهمن. (۱۳۸۵). *سایه‌های شکار شده (گزیده مقالات فارسی)*، تهران: طهوری.
- سنایی، محدود بن آدم. (۱۳۷۷). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح و تحشیته تقی مدرس رضوی، تهران: دانش‌گاه تهران.
- شاکد، شائول. (۱۳۸۷). *تحول ثنویت*، ترجمه سید احمدرضا قائم‌مقامی، تهران: ماهی.
- شکری فومشی، محمد. (۱۳۸۲). «*مبانی عقاید گنوسی در مانویت*»، *نامه ایران باستان*، سال سوم، شماره نخست، صص ۳۵-۶۶.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۲۰۰۳). *الملل و النحل*، قدم له و علق حواشیه صلاح‌الدین الهواری، بیروت: الهلال.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۴). *حماسه سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۹۰). *تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- علوی، ابوالمعالی. (۱۳۴۲). *بیان‌الادیان*، تصحیح هاشم رضی، تهران: سپهر.
- عوفی، سدیدالدین محمد. (۱۳۷۴). *جوامع‌الحکایات*، تصحیح و توضیح جعفر شعار، تهران: سخن.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی مطلق و هم‌کارانش (محمود امیدسالار ج ۶ و ابوالفضل خطیبی ج ۷)، تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- قزوینی حسینی، شرف‌الدین فضل‌الله. (۱۳۸۴). *المعجم فی آثار ملوک‌العجم*، به کوشش احمد فتوحی‌نسب، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۵). *رساله قشیریّه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و توضیحات و استدراک بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۸۱). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- *کتاب سوم دین‌کرد*. (۱۳۸۱). گردآوری آذرفرنبغ پسر فرخ‌زاد و آذرباد پسر امید، آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه از فریدون فضیلت، تهران: فرهنگ ده‌خدا.
- *کتاب سوم دین‌کرد*. (۱۳۸۴). گردآوری آذرفرنبغ پسر فرخ‌زاد و آذرباد پسر امید، آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه از فریدون فضیلت، تهران: مهر آیین.
- کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۸۸). *مزدپرستی در ایران قدیم*، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران: هیرمند.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۵). *نامه باستان*، ج ۷، تهران: سمت.

- کیسپل، گیلز. (۱۳۷۳). «کیش گنوسی از آغاز تا سده‌های میانه» کیش گنوسی و مانوی، ویراسته میرچا الیاده، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: فکر روز، صص ۵۴-۱۱.
- کریستن سن، آرتور. (۱۳۸۵). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر.
- کلیم کایت، هانس یواخیم. (۱۳۸۴). *هنرمانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره.
- *گات‌ها*. (۱۳۸۴). گزارش ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک. (۱۳۸۴). *زین‌الآخبار*، به اهتمام رحیم رضازاده-ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- *مانیکان یوست فریان*. (۱۳۶۸). گزارش محمود جعفری، تهران: فروهر.
- *متون پهلوی*. (۱۳۷۱). ترجمه و آوانوشت سعید عریان، تهران: کتاب‌خانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- *مجم‌التواریخ و القصص*. (۱۳۸۳). تصحیح ملک‌الشعرا بهار، تهران: دنیای کتاب.
- محیط طباطبایی، محمد. (۱۳۶۹). *فردوسی و شاهنامه*، تهران: امیرکبیر.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۵). *فردوسی و شاهنامه*، تهران: توس.
- مردان فرخ. (۲۵۳۶). *گزارش گمان‌شکن*، ترجمه صادق هدایت، تهران: جاویدان.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۸۷). *تاریخ گزیده*، با اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران: امیرکبیر.
- معیری، هایده. (۱۳۸۱). *مغان در تاریخ باستان*، تهران: پژوهش‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مقدسی، طاهر بن مطهر. (۱۳۸۶). *آفرینش و تاریخ*، مقدمه، تصحیح و ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- منهای سراج جوزجانی، عثمان بن محمد. (۱۳۸۹). *طبقات ناصری*، تصحیح، مقابله و تحشیه عبدالحی حبیبی، تهران: اساطیر.
- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۸۵). *مثنوی*، بر اساس نسخه نولد نیکلسون، تصحیح و بازبینی نظام‌الدین نوری، تهران: کتاب آبان.
- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۸۴). *فیه‌مافیه*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: امیرکبیر.
- میرفخرایی، مهشید. (۱۳۸۷). *فرشته روشنی*، تهران: ققنوس.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۷۸). *دیوان*، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانش‌گاه تهران.

- نحوی، اکبر و رضا غفوری. (۱۳۸۹). «*نابرابری سرگذشت مانی در شاهنامه فردوسی با پژوهش‌های تاریخی*»، *بوستان ادب*، دانش‌گاه شیراز، دوره دوم، شماره نخست، صص ۱۷۳-۱۸۴.
- نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۷۶). *کلیات*، تصحیح وحید دستگردی، تهران: علم.
- نولدکه، تئودور. (۱۳۸۴). *حماسه ملی ایران*، ترجمه بزرگ علوی، تهران: نگاه.
- نیبرگ، هنریک ساموئل. (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*، ترجمه سیفال‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- وارنر، رکس. (۱۳۸۹). *دانش‌نامه اساطیر جهان*، برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- ویدن‌گرن، گئو. (۱۳۸۷). *مانی و تعلیمات او*، ترجمه زهت‌صفای اصفهانی، تهران: مرکز.
- هال، جیمز. (۱۳۸۹). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.
- هالروید، استوارت. (۱۳۸۸). *ادبیات گنوسی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان جلابی. (۱۳۸۱). *کشف‌المحجوب*، تصحیح والتین ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، تهران: طهوری.
- هینلز، جان. (۱۳۸۶). *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
- *یشت‌ها*. (۱۳۷۷). تفسیر و تألیف ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب. (۱۳۸۷). *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- Baker-Brian, N. J. (2011). *Manichaeism*, Clark.
- Bartholomae, C. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin.
- Be Duhn, J. (2007). “*Awar of words*”, *Frontiers of Faith*, Vol: 61, Edition: Jason Beduhn and Paul Mirecki Leiden-Boston, pp77-103.
- Bennett, B. (2009). “*The Conversation of John the Orthodox With a Manichaeon*”, *New Light on Manichaeism, Nag Hammadi and Manichaeon Studies*, Edition: Jason David Beduhn, Vol. 64, Leiden-Boston: Brill, pp 29-44.
- Boyce, M. (1975). *A Reader in Manichaeon Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica Vol 9, Leiden: Edition Teheran - Liege.
- Browder, M. H. (1982). “*Al-Bīrūnī As A Source for Mani and Manichaeism*”, Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in the Department of Religion in the Graduate School of Duke University.
- Cirillo, L. (2009) “*The Mani Logion; The Purification that Was Spoken about Is that which Comes Through Gnosis*”, *New Light on Manichaeism; Nag Hammadi and Manichaeon Studies*, Vol. 64, Edition: Jason David Beduhn, Leiden-Boston: Brill, pp 45-59.

- Coyle, J. K.(2007) “*A Clash of Portraits; Contrasts between Archelaus and Mani in the Acta Archelai*”, *Frontiers of Faith*, Nag Hammadi and Manichaean Studies Vol.61, Edition: Jason Beduhn and Paul Mirecki, Leiden-Boston: Brill, pp 67-76.
- *Dānāk-u Mainyō-ī Khrad; Pahlavi, Pazand and Sanskrit Texts*.(1913). Edited Behramgore Tehmurasp Anklesaria, Bombay.
- De Blois, F. (2003). “*Manes Twin in Iranian and non-Iranian Texts*”, *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia*, Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of 65th Birthday on 6th Desember 2002, Edited By Carlo G Cereti, Mauro Maggi and Elio Provasi, Wiesbaden.pp7-16.
- Frye, R. N.(1993). *The Heritage of Persia*, California: Mazda.
- Gershevitch, I. (1959) *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.
- Cualacsi,Z. (2001). *Corpus Fontium Manichaeorum, Series Archaeologica et Iconographica*, Turnhout- Belgium: Breplos.
- *Iranian Bundahīšn*. (1978). Rivāyat-ī Ēmēt-ī Ašavahištān, Part 1, Edit By: K.M.Jamasp Asa, Y.Mahyar Nawabi, M.Tavousi, Shiraz: Pahlavi university.
- Jonas, H. (1963). *The Gnostic Religions*, Boston; Beacon.
- Kaatz, K. (2007). “*The Light and Darkness; The Two Natures Free Will, and the Scriptural Evidence in the Acta Archelai*”, *Frontiers of Faith*, Nag Hammadi and Manichaean Studies, Vol.61, Edited:Jason Beduhn and Paul Mirecki,Leiden- Boston: Brill, pp 103-118.
- Kent, R. G. (1953). *Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon*, New Hawen, Connecticut.
- Lieu, Samuel N. C.(1992). *Manichaeism in the later Roman Empire and Medieval China*, Leiden.
- Mackenzie, D.N. (1971).*A Concise Pahlavi Dictionary*, London.
- Mānūsh Chīhar. (1912). *Nāmākīhā-ī Mānūshchīhar*, Edited: Ervad Bamanji Nasar Anji Dhabhar, M. A., Bombay.
- Mardān Farrox. (1887). *The Pāzand- Sanskrit Text Together with A Fragment of the Pahlavi*, By Hōshang Dastūr Jamāsp- āsānā and E.W. West, Bombay.
- Nyberg, H. S. (1974). *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden.
- *Saddar Bundelesh*. (1909). Edition: Ervad Bamnji Nasarvanji Dhabahr, M. A., Bombay.
- Sundermann, W.(1981). *Mitteliranische Manichäische Texte Kirchengeschichtlichen Inhalts*, Berlin.
- Sundermann,W. (1973). *Mittelpersische und Parthische Kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Sundermann,W. (1986) “*Mani’s revelations in the Cologne Mani Codex and in other Sources*”, A Cura di Luigi Cirillo, Con la Collaborazione di Amneris Rosella, Marra Editore Cosenza, p 205.
- Sundermann,W. (1997). *Der Sermon Von der Seele, eine Lehrshchrift des östlichen Manichäismus Edition der Parthischen und Soghdischen Version mit einem Anhang Von Peter Zieme Die Türkischen Fragment des Sermons von der Seele*, Turnhout, Belgium: Brepols.



-
- Tardieu, M. (2008). *Manichaeism*, Urban and Chicago: University of Illinois.
 - *The Kephalaia of the Teacher*. (1995). Edited: J. M. Robinson and H. J. Klimkeit, Leiden: New York- Köln: Brill.
 - Zātsparam. (1964). *Vichītakīhā-ī Zātasparam*, Text and Introduction, By Behramgore Tehmurasp Anklesaria, Bombay.