

زروان در عرفان بررسی مقولهٔ زمان در ادبیات صوفیانه

دکتر حمیدرضا اردستانی رستمی¹

استادیارگروه زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول

چکیده

آیین زروانی از جمله کیش‌هایی است که در ایران باستان رواج داشته است. گروهی از ایرانیان با تأمل در دو مینوی اهورامزدا و اهریمن به این باور رسیدند که این دو را باید بُنی باشد و از این روی به ایزد زُروان، به عنوان پدر دو مینو نگریستند. این اندیشه به ایران اسلامی نیز رسید؛ به گونه‌ای که در عبارت «الوقتُ سیفٌ قاطعٌ» - که بسیار در زبان متصوفه متداول است - اهمیتِ وقت (= زمان / زروان) دیده می‌شود. در متون اهلِ تصوف، وقت شمشیری پنداشته شده که از لبه‌ای بُرنده (= اهریمن صفت) و از کناره ای نرم (= اهرمزد صفت) شکل گرفته است که در این تعبیر می‌توان نشانه‌هایی از دو بُعد وجودی ایزد زروان را دید. پژوهش حاضر در پی بررسی همین نکته در برخی متون متصوفه است.

واژه‌های کلیدی: آیین زروانی، تصوف، وقت/ زمان، اهورامزدا، اهریمن، لطف، قهر.

1 - H_Ardestani_R@yahoo.com

تاریخ پذیرش
91/9/29

تاریخ دریافت
91/4/20

مقدمه

ایران سرزمین کهنی است که از گذشته باستانی خود تا به امروز، آیین‌ها و نحله‌های فکری بسیاری را در خود پروریده است. با مطالعه و جستجو در کیش‌های کهن ایرانی، بدین نکته رهنمون می‌شویم که یکی از امور عمده‌ای که پیوسته ذهن بشر ایرانی را مشغول می‌داشته، پرسش‌هایی درباره نیکی و بدی جاری در جهان و چگونگی مبدأ و صادر کننده آن بوده است. باید زردشت را نخستین کسی دانست که تلاش دارد در گائاه‌ها پاسخی برای این پرسش‌ها بیابد. او در بخشی از سروده خویش، از دو مینوی همزاد؛ سپندمینو و انگره مینو سخن به میان می‌آورد که در اندیشه، گفتار و کردار در تقابل با هم‌اند و با یکدیگر گفتگو می‌کنند. گفتگوی آنها درباره سرشت کاملاً متفاوت و ناسازگار آن دو مینوی پاک و ناپاک ازلی است (گاهان، 3:30؛ 2:45). زردشت در قسمتی دیگر از سروده خود، اهورامزدا را آفریننده خیر و شر معرفی می‌کند (گاهان، 7:45). اما در تحولات بعدی، در اوستای متأخر دیده می‌شود که اهورامزدا از رتبت وحدانی خود نزول می‌کند و به جای سپندمینو می‌نشیند (وندیداد، 11:19) که از این نقطه، ثنویت بسیار پررنگ‌تر می‌شود؛ زیرا اهورامزدا نه به عنوان خدایی یکتا، بلکه با نام خدای نیکی در مقابل اهریمن؛ خدای پلیدی قرار می‌گیرد.

تحولات ثنویت بدین‌جا پایان نمی‌پذیرد. پس از این گروهی که کیومرثیه نام دارند، بر این باور رفتند که اهریمن نشأت گرفته از ذات اهورامزداست. آنان به یزدانی ازلی و اهریمنی باور داشتند و گفتند که علت به وجود آمدن اهریمن آن بود که اهورامزدا در خویشتن خویش اندیشید که اگر مرا همیستاری باشد، آن چگونه خواهد بود؟ از آنجا که او به هرچه اندیشد آن، هستی می‌یابد، از این اندیشه هرمزد، چیزی ناخواستنی و ناپسند چون اهریمن حادث شد (شهرستانی، 260/1:2002).

در دنباله 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 ترتیب آنان در جستجوی یگانه‌ای برآمدند که از آن، دوگانه هرمزد و اهریمن برخاسته باشد. آنان در جستجوی خود به ایزد **زروان** رسیدند و بدو به عنوان پدر دو مینوی پاک و ناپاک نگریستند (بویس، 96:1386؛ زرنر، 346:1387). اغلب پژوهشگران بر این اعتقادند که زروانیه آیینی با نظام اعتقادی تک

خدایی است و به گونه‌ای در پی کاستنِ دوگانه پرستی است، ولی منبعی ارمنی که حاوی مجادلاتِ زروانیه علیه مسیحیت است، به دیدگاهِ ثنویِ زروانیان تأکید دارد (شاکد، 1387:32). در میان زروانیان، می‌توان به گروهی اشاره کرد که اهریمن و نیروهای اهریمنی را محورِ تفکرِ دینی خود قرار می‌دهند؛ به عبارت ساده‌تر اهریمن پرست‌اند که بقایای این اندیشه را می‌توان در اعتقادات فرقهٔ یزیدیه دید (اکبری مفاخر، 1389:35). به هر حال، به نظر می‌رسد که آیین زروانیه بیشتر یک نهضتِ فلسفی و متفکرانه در بطنِ دین زردشتی است، تا این که فرقه‌ای متمایز از دین بهی بوده باشد (هینلز، 1386:207). اما نباید فراموش کرد که در آیین زروانی باورهایی دیده می‌شود که بعضاً در تضاد با دین زردشتی است. در هر دو آیینِ عمرِ جهان دوازده هزارسال پنداشته شده است، با این تفاوت که نزد زروانیه، برای نُه هزار سال به طور مطلق پیروزی با اهریمن است و تنها در سه هزارهٔ پایانی، اهورامزدا بر اهریمن چیرگی می‌یابد (مینوی خرد، 1379:31؛ Danak-u Mainyo-I، 1959:44؛ khard)، اما در دین زردشتی، در نُه هزار سال پیروزی و شکست یکسره بهرهٔ هرمزد یا اهریمن نخواهد بود و این چیرگی به تناوب شکل می‌گیرد (فرنغ دادگی، 1380:35؛ Iranian Bundahišn، 1978:6). در کیش زروانی آسمان تقدیرکننده و رقم‌زنندهٔ سرنوشت انسان‌هاست (همان، 48)، اما در آیین زردشتی، انسان دارای اختیار پنداشته شده است (گاهان، 30:2 و 4). بدبینی نسبت به گیتی و جنس زن از دیگر مشخصاتی است که در کیش زروانی پدیدار است (بهار، 1384:72).

بنابر نظر بسیاری از صاحب‌نظران، اواخر عهد هخامنشی زمان شکل‌گیری حقیقی و ریشه بستنِ آیین زروانی است، که همچنان زروان به عنوانِ خدایِ زمان یا مکان شناخته می‌شده است (بویس، 1388:251؛ بنونیست، 1386:51). در دورهٔ اشکانی - ظاهراً - از اعتقادِ به زروان از سوی ایرانیان کاسته شده، اگرچه دوشن گیمن معتقد است از آنجا که زروان در رأس ایزدانِ مانوی قرار می‌گیرد، لاجرم آیین زروانی دست‌کم در اواخر دورهٔ اشکانی رواج داشته است (کریستن سن، 1388:130؛ جلالی، 1384:266؛ دوشن گیمن، 1385:322). اما تکامل آیین زروانی را باید در دورهٔ ساسانی دید؛ چرا که در مجادلات و مباحثات دینی خارجیان در عهد ساسانی به اسطورهٔ زروانی، به تکرار اشاره شده است (شاکد، 1387:35). در خور یادآوری است که روانشاد بهار، آیین زروانی را اعتقاد تودهٔ مردم

ایران در عصر ساسانی و دین زردشتی را دین حکمرانان ساسانی می‌داند (بهار، 1385:337). پس از این نیز بدیهی است که بسیاری از تفکرات و باورهای ایرانی، از دوره باستان به ایران اسلامی منتقل شود و همچنان در ناخودآگاه ذهن ایرانی مسلمان، هستی خود را تداوم بخشد.

یکی از تجلی‌گاه‌های فرهنگ ایرانی، از دید بسیاری از ایران شناسان، عرفان و تصوفی است که در دوره پس از اسلام در ایران رواج یافته بوده است؛ چنان که شاکد در همین باره می‌نویسد: عرفان اسلامی و باطنی‌گری تحوّلش را در خاک ایران از سر گذرانده و بعضی از بزرگ‌ترین متصوفه، نژاد ایرانی داشته و حتی کسانی از ایشان مثل بایزید بسطامی، یکی دو نسل پیش از آنها زردشتی بوده‌اند. البته او بیان می‌دارد که این گروه اگرچه از دین پدران خود تأثیر گرفته‌اند و عقایدی را وارد دین اسلام کرده‌اند، اما این باورها را با اسلام وفق داده‌اند (شاکد، 1387:101؛ جلالی، 1384:79).

البته به این نکته باید اشاره داشت – آن چنان که عبدالحسین زرین کوب می‌گوید - تصوف اسلامی، منشأ و خاستگاه قرآنی و اسلامی دارد و نباید شباهت‌های آشکاری که با مذاهب غیراسلامی دارد، موجب شود که اساس تصوف را در آنها جستجو کنیم (زرین کوب، 1377:14)؛ اما شایسته یادآوری است که در برخی فرقه‌های متصوفه، می‌توان نفوذ آراء کهن باستانی را دید؛ چنان که بابا نجوم، یکی از پیشوایان طریقه اهل حق، به آشکارا نام زروان و دو فرزند او را در سروده‌ای بر زبان آورده است: «زروان بودم، زروان بودم. در دوران کهن زروان بودم. اهری (= اهریمن) و رمز (= اورمزد) و یاران را دیدم. کالای خوب یار را، آن دم برگزیدم» (جلالی، 1384:80). پس از این در بحث اصلی این گفتار، به بررسی زمان و دو روی متضاد آن در ادبیات صوفیانه و آراء زروانیان در این باره خواهیم پرداخت. اما پیش از آن درباره ایزد زروان و ماهیت و شکل ظاهری آن سخن می‌گوییم. زروان – در اوستا زروان (=zrvān) و در پهلوی زوروان (=zurwān) به معنای زمان است (Nyberg, 1971:100; Mackenzie, 1974:232). او ایزدی قدیم و ازلی است که چون هیچ کس در آسمان و زمین نمی‌زیست، زندگی داشت. زروان کبیر نهصد و نود و نه سال به دعا و قربانی پرداخت تا او را پسری متولد شود، اما چنین نشد. او در زاده شدن فرزند به تردید دچار شد. از آن نیایش و یزشن، هرمزد، و از آن تردید، اهریمن را در وجود خود حس کرد و دو وجود

متضاد در او شکل گرفت. زروان با خود پیمان بست که هر یک پیش از دیگری از شکم او برون شود، چیرگی بر جهان را بدو سپرد. با آن که هرمزد به راه بیرون شد نزدیک تر بود، اهریمن حيله کرد و شکم زروان را درید و پیش از هرمزد برون آمد و بدان پیمانی که زروان کرده بود، با وجودِ اکراهِ زروان، پادشاهی بر جهان را گرفت (شهرستانی، 260/1:2003؛ یعقوبی، 217/1:1387؛ نیبرگ، 404:1383؛ ابوالقاسمی، 28:1386)؛ بنابراین زروان در باورِ پیروانش، بنیانِ هرمزد و اهریمن است. گفتنی است که نقشِ زروان با سرِ شیر و تنِ انسانی‌یی تصویر شده که ماری به دور آن حلقه زده، در حالی که نیش خود را در سرِ شیر فرو برده و دمِ خویش را بر روی کره‌ای که تنِ آدمی بر روی آن ایستاده، قرار داده است. همچنین، این ترکیبِ انسان، مار و شیر از بال‌های بزرگی نیز برخوردارست و اشیایی چون عصا و کلید نیز برای او متصور شده است (کریستن سن، 121:1388).

بحث و بررسی

1- زمان / زروان / وقت؛ شمشیری برنده و نرم (= شرور و خیر)

یکی از بنیادی‌ترین محورهای اساطیر و آیین‌های باستانی ایران ثنویت است. در ایران باستان، سه باور بنیادین - چنان که پیش از این گذشت - دربارهٔ وجود قدرت خیر و شرّ پدیدار است: برخی بر آن‌اند که شرّ، اصلی یکسره جدا از نیروی خیر است و معتقد به تقابلِ اکیدِ دو قدرت‌اند (گاهان، 2:45؛ علوی، 18:1342)، که این گروه را می‌توان مزدیسنی اصیل پنداشت. گروهی دیگر بر این باورند که شرّ، فرع وجود خیر است و تا بدان‌جا پیش رفته‌اند که شرّ را ناشی از خیر می‌دانند که آنان را کیومرثیه می‌نامند و دیگر، گروهی‌اند که شرّ را نظیرِ خیر می‌دانند و آن را از یک اصلِ یگانه به نام زروان می‌پندارند و به زروانیه شهرت دارند (شاکد، 36:1387؛ شهرستانی، 260-262/1:2003).

از سه گروهی که سخن به میان آمد، آنچه نگارنده را در اثبات فرضیه اش - همانندی برخی اندیشه‌های عرفا با باورهای زروانی - به کار می‌آید، گروه سوم است که زروانیه نام گرفته‌اند. اما در کجای اندیشهٔ عرفا می‌توان نقطه‌ای همسان با باورهای زروانی دید؟ با رجوع به نوشته‌های اهل تصوف با این سخن مشهور روبرو خواهیم شد که: «الوقتُ سیفٌ قاطعٌ» چنان که در تذکره الاولیا این سخن عرفا بر علم شافعی نیز برتری یافته است: «ابوسعید -

رحمه الله علیه - نقل می‌کند که شافعی می‌گفت: علم همه عالم در علم من نرسید و علم من در علم صوفیان نرسید و علم ایشان در علم یک سخن‌پیر ایشان نرسید که گفت: الوقتُ سیفٌ قاطعٌ» (عطار، 297:1383؛ غزالی، 37:1376؛ سهروردی، 234:1365؛ مولانا، 9:1385؛ میهنی، 307/1:1381). صوفیان واژه وقت را در معانی مختلفی به کار برده‌اند؛ گاهی آن را وصفی چیرگی یافته بر دل عباد، اعم از قبض و بسط گفته‌اند. برخی اوقات به حالتی که بر دل سالک، به گونه‌ای ناگهانی می‌نشیند و او را از حال خود می‌ستاند، اطلاق شده است و گاهی به احوالی که از زمان مراقبه، میان گذشته و آینده سپری می‌شود (کاشانی، 138-140:1381؛ هجویری، 540:1384؛ میهنی، 307/1:1381 و 285:307؛ قشیری، 88:1385؛ عطار، 493:1384؛ سجادی، 789:1383؛ جرجانی، 212:2004). اما معنای دیگری نیز در متون در پیوند با متصوفه نمایان است که ایزد باستانی ایرانیان؛ یعنی زروان/ زمان و ویژگی‌های آن را تداعی می‌کند. در سخن کسانی چون عبدالکریم قشیری، علی بن عثمان هجویری، احمد غزالی و عزالدین کاشانی، آن‌گاه که عبارت «الوقتُ سیفٌ قاطعٌ» مطرح می‌شود، به دنبال آن تحلیلی ارائه شده که گویا وقت در این عبارت، همان ایزد زمان ایرانیان، زروان است. این صوفیان وقت را به شمشیری مانند می‌کنند که در شکل ظاهری آن دو صفت دیده می‌شود؛ لبه‌ای تیز و برنده و مرگ‌آفرین (= بعد اهریمنی زروان) و کناره‌ای پهن، همراه با لطافت و نرمی (= بعد اهرمزدی زروان): «وگویند شمشیر به برماسیدن نرم بود ولیکن به کناره برآن بود» (قشیری، 90:1385). «وقت را دو صفت هست: لطفی و قهری» (کاشانی، 139:1381؛ هجویری، 482:1381؛ غزالی، 1376 الف:255-254). بنابر نظر زردشتیان، مرگ اسلحه اهریمن است و اوست که مرگ را آفریده است، برخلاف اهورامزدا که زندگی بخش و حیات آفرین است (هینلز، 95:1386)، اما زروان، از آنجا که زاینده اهریمن است و پیش از زایش اهورامزدا و اهریمن - آن چنان که تئودور بارخونی (Theodore barkhuni) می‌گوید - در تاریکی می‌زیسته و در اندیشه ایرانی تاریکی و شرّ معادل هم‌اند، در سرشت او توانایی بالقوه شرورانه دیده می‌شود (کریستن سن، 127:1388)، به همین دلیل از آنجا که او میل به مرگ آفرینی دارد، یکی از صفات او، در کنار اشوکاری (= aršōgar: بخشنده قدرت مردانگی) و فرشوکاری (= frašōgar: رخشان کننده)، ویژگی زروکاری (= zarōgar: پیرکنندگی و مرگ آفرینی) است (کریستن سن،

1385:109). در اوستای متأخر نیز از راهی که روان مُرده تا دوزخ طی می‌کند به «راه زمان/ زروان ساخته» (= zruuō.dāta) تعبیر شده است (وندیداد، 29:19؛ مینوی خرد، 24:1379)؛ بنابراین اگر عُرفا برای وقت/ زمان دو ویژگی خوف و رجا یا قهر و لطف را برمی‌شمردند، زروان باستانی نیز همین ویژگی دوگانه و متضاد را با خود دارد و در عین زندگی بخشی، مرگ آفرین است؛ یگانه‌ای که زاینده دوگانه‌ای متضاد است.

شاید بتوان با تحلیل و بررسی نقش به جا مانده از زروان، دو بُعد وجودی او را بهتر نمایان کرد و به تصویر کشید. پیشتر گفته شد که نقش زروان با سر شیر و تن انسانی 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 از بال‌های بزرگی نیز برخوردار است و اشیایی چون عصا و کلید نیز برای او متصور شده‌اند. در نمادشناسی این تصویر و اجزای موجود در آن می‌توان گفت: کره تمامیت آسمان و زمین را در خود منعکس می‌کند و می‌توان آن را نمادی از نر - ماده بودن - چرا که زروان نرینه می‌زاید - یا دو وجهی‌گری دانست؛ زیرا دو وجه وجودی زروان، یعنی هر مزد و اهریمن را نمایان می‌کند. کلید، دو جنبه متضاد بستن و گشودن آسمان‌ها را در خود نهفته دارد و افزون بر معنای آز، نمادی از وفاداری نیز هست. شیر نیز اگر چه نماد آز و نیروی غریزی عنان گسیخته است، اما مظهر قدرت و عقل و عدالت نیز شمرده می‌شود. در مسیحیت نیز دو جنبه مثبت و منفی دارد؛ هم نماد مسیح و هم دجال پنداشته می‌شود. مار نیز از یک سوی نماد خردورزی و از دیگر سو، نماد اهریمن است. او از جانبی نماد جنس مذکر و در جانب دیگر به عنوان بلعنده، به آلت جنسی مؤنث تعبیر شده است، که وجود مار به عنوان جزئی از نقش زروان، می‌تواند نر - ماده بودن او را نمایان کند. نیش او هم از طرفی به مانند آب می‌درخشد و از سوی دیگر، گزیدن آن چون آتش، سوزش مرگ‌بار دارد. بال نیز در تصویر زروان، نشانه و نماد قدرت، فسادناپذیری و هوش اوست (هال، 176:1389؛ شوالیه و گربران، 557/4:1385، 595، 114، 59/2؛ اسماعیل پور، 22:1387؛ مزداپور، 212:1388؛ برلین، 108:1386). با توجه به نمادشناسی اجزایی که در تصویر زروان هست دو بُعد وجودی متضاد در تمام پاره‌های آن تصویر، آشکار شده است.

اگر زروانیان ایزدِ زروان را زایندهٔ اهورامزدا و اهریمن می‌دانند، اهلِ عرفان نیز خداوندِ خود را آفرینندهٔ خیر و شر می‌پندارند و مبدأ یکسانی در بروز نیکی و بدی معرفی می‌کنند و به مانند کسانی چون نظامِ بصری معتزلی نمی‌اندیشند که می‌گوید: خداوند توانا به انجام فعلِ شرّ نیست (بغدادی، 1998:45؛ اندلسی، بی تا: 112/1) و یا چون زردشتیان نیستند که صانع خیر و شرّ را جدا از یکدیگر بدانند (علوی، 1342:18). مولانا که خود از بزرگ‌ترین عرفای ایرانی است، خداوند را نقاشی تصور می‌کند که برای اثباتِ کمالِ دانشِ خود، افزون بر نقشِ یوسف و حور خوش‌سرشت، باید بتواند تصویرِ عفريتان و ابلیسان زشت رو را نیز ترسیم کند. او معتقد است نه تنها نسبت دادنِ شر به خداوند باعثِ نقصان او نیست، بلکه اگر نمی‌توانست شر بیافریند، نشانهٔ عدمِ کمالِ او بود؛ پس او هم خالقِ نیکان و هم بدان است و هر دو او را خداوندِ خود می‌پندارند و بر او سجده می‌برند:

ور تو گویی هم بدی‌ها از وی است	لیک آن نقصان فضلِ او کی است
آن بدی دادن کمالِ اوست هم	من مثالی گویمت ای محتشم
کرد نقاشی دو گونه نقش‌ها	نقش‌های صاف و نقشی بی صفا
نقشِ یوسف کرد و حور خوش سرشت	نقشِ عفريتان و ابلیسان زشت
هر دو گونه نقش استادیِ اوست	زشتی او نیست، آن رادیِ اوست
زشت را در غایت زشتی کند	جمله زشتی‌ها به گردش بر تند
تا کمال دانشش پیدا شود	منکر استادی‌اش رسوا شود
ور نداند زشت کردن ناقص است	زین سبب خلاقِ گیر و مخلص است
پس از این رو کفر و ایمان شاهدند	بر خداوندیش هر دو ساجدند

(مولانا، 1385:225)

همو در فیه ما فیه آورده است: «جملهٔ اضرار نسبت به ما ضدّ می‌نماید، نسبت به حکیم همه یک کار می‌کنند و ضدّ نیستند در عالم. بنما کدام بد است که در ضمن آن نیکی نیست ... ما را بحث است با مجوسیان که ایشان می‌گویند که دو خداست؛ یکی خالق خیر و یکی خالقِ شرّ. اکنون تو بنما خیرِ بی شر، تا مُقر شویم که خدای شر هست و خدای خیر، و این محال است، زیرا که خیر از شر جدا نیست؛ چون خیر و شر دو نیستند و میان ایشان جدایی نیست؛ پس دو خالق محال است» (مولانا، 1384:214).

از آنچه گذشت، می‌توان در باورهای زروانی و اندیشه و اعتقادات عرفای اسلامی، خداوند یگانه و مطلق را دید که او آفریننده هر خیر و شر (= اهورامزدا و اهریمنی) است و اوست که از دو بُعد زندگی آفرینی و مرگ‌بخشی همچون شمشیر برخوردار است و می‌توان به این نکته دست یافت که تصوف در ایران اسلامی با اندیشه‌ها و باورهای باستانی در پیوند است و تشابهاتی دارد.



2- تقدیرکنندگی شمشیر زمان

پیش از این از دو صفت متمایز و متضاد وقت که در سخن متصوفه به سیف مانند شده بود، سخن گفتیم، اما موضوع زمان و تشبیه آن به شمشیر به همین جا پایان نمی‌پذیرد. بهتر است برای پیگیری این بحث، سخن امام قشیری را بیان داریم: «و بر زبان این طایفه بسیار رود کی أَلْوَقْتُ سَيْفٌ؛ یعنی چنانک شمشیر برنده است، وقت بدانچه حق او را همی راند، غالب است و گویند شمشیر به برماسیدن نرم بود، ولیکن به کناره برآن بود، هر کی با او نرمی کند سلامت یابد و هر که درشتی کند خسته گردد و وقت همچین بود. هر که حکم او را گردن نهد رسته بود و هر که معارضه کند به ترک رضا با وی اندر ضلالت افتد وانشد شعراً، شعر: و كَالسَّيْفِ إِنْ لَآيُنْتَهُ لَانَ مَسَّهُ/ وَحَدَاهُ إِنْ خَاشَنَّتُهُ حَشِينَانَ (= مانند شمشیر است که چون با آن نرمی کنی، با تو نرم باشد و اگر با تیغه آن تندی کنی، با تو درشتی کند). هر کی وقت با او بسازد، وقت او وقت بود. هر که وقت با وی نسازد، وقت بر او مقت (= دشمن) بود» (قشیری، 90:1385). از سخنان قشیری می‌توان به این نکته پی برد که باید حکم زمان/ وقت را که چون شمشیر است، پذیرفت و اگر سرِ رضا و تسلیم فرو آورده نشود، چیزی جز تندی و خشونت بیشتر بهره‌آدمی نخواهد شد: «و هر که حکم غیب را به رضا و تسلیم تلقی ننماید و به منازعت پیش آید، مقهور غلبه او گردد و از اینجا گفته‌اند الوقتُ سیفٌ؛ یعنی همچنانک سیف را دو صفت هست: یکی لین و ملاست و دوم حدت و قطع. و هر که با او نرمی کند و به رفق و مدارا آن را ببسازد، از او صفت لین و

ملاست دریابد و هر که با او درشتی نماید، از حدت او زخم خورد. همچنین وقت را دو صفت هست؛ لطفی و قهری. هر که با او موافقت کند و منقاد حکم وی گردد، از لطف او بهره‌مند شود و هر که با وی مخالفت پیش گیرد و خواهد که آن را به حول و قوت خود دفع کند، مغلوب قهر وی گردد» (کاشانی، 1381:139؛ غزالی، 1376 الف:255). آنچه از این سخنان استنباط می‌شود، اعتقاد به جبر است و این که تقدیر هر کس به وسیله وقت/ زمان تعیین خواهد شد، که این با باورهای زروانی کاملاً مطابقت دارد. در بندهش که متنی است با تمایلات فراوان زروانی، زمان برتر از هر چیز و کس و تقدیرکننده سرنوشت همه هستی است: «زمان نیرومندتر از هر دو آفرینش است: آفرینش هرمزد و نیز آن اهریمن. زمان یابنده جریان کارهاست، زمان از نیک یابندگان یابنده‌تر است، زمان از آگاهان آگاه‌تر است؛ چنان که داوری به زمان توان کردن. به زمان است که خانمان برافکنده شود. اگر تقدیر باشد، در زمان، آراسته فراز شکسته شود» (فرنبرگ دادگی، 1380:36 Iranian Bundahišn, 1978:10)؛ بنابراین هیچ کس نمی‌تواند زمان را از وظیفه‌اش که همانا تعیین سرنوشت مردمان و موجودات است، باز دارد: «زروان بی‌کران عاری از پیری و مرگ و درد و تباهی و فساد و آفت است و تا ابد هیچ کس نمی‌تواند او را بستاند و از وظیفه‌اش باز دارد» (مینوی خرد، 1379:31؛ Danak-u Mainyo-I khard, 1959:44)؛ پس چاره آن است که در برابر او سر تسلیم فرو آورد و با او سر منازعت نگرفت؛ آن چنان که متصوفه نیز در دوران اسلامی بیان می‌دارند.

چنان که پیش از این بیان شد، حدت و تندگی زمان/ وقت/ زروان، قطب اهریمنی او را یادآور می‌شود. به گفته قشیری، کاشانی و غزالی، به هیچ روی نباید در مقابل این بُعد زمان که جز مصیبت و بلا و ویرانی برای انسان به بار نمی‌آورد، منازعت به خرج داد، بلکه باید سر تسلیم و رضا داشت. این نکته را از نظر دور نداریم که در نزد زروان، تمایلات شرورانه بیش از گرایش به خیر است؛ چرا که از یک سو خود زروان در پیش از آفرینش اهرمزد در تاریکی به سر می‌برد و تاریکی معادل شر در فرهنگ ایرانی است. از دیگر سو زروان حکومت بر جهان را به دست اهریمن سپرده است. گذشته از این، در تصویری که از زروان به جا مانده، به گونه‌ای اهریمن را در دین مانوی تداعی می‌کند. اهریمن مانویان، ویژگی‌های پنج گونه دیو را در خود گردآورده است که عبارتند از: دیو دوپا، شیر چهارپا، عقاب بال‌دار، ماهی شنا

کننده و ازدهای خزنده (میرفخرایی، 24:1387) که اغلب این کیفیات در نقش زروان نیز دیده می‌شود. از سوی دیگر، اهریمن در دین مانوی شاهزاده تاریکی نامیده می‌شود که این نام و صفت بی‌شبهت به وضعیت زروان در پیش از آفرینش اورمزد و اهریمن نیست. همچنین ابن ندیم در توصیف احوال اهریمن مانوی به خصوصیت اوبارندگی و بلعدگی وی اشاره کرده که آن از ویژگی‌های زروان نیز هست؛ چنان که در نگاره‌های آیین مهری نیز از زمان اوبارنده معرفی شده است (ابوالقاسمی، 18:1387؛ بنونیست، 51:1386). هجویری نیز آن‌گاه که عبارت الوقت سیف قاطع را مطرح می‌کند در تحلیل آن می‌نویسد: همان طور که صفت شمشیر بریدن است، صفت وقت نیز بریدن است. سخن گفتن با شمشیر همراه با خطر است. اگر کسی هزار سال خدمت شمشیری کرده باشد و او را بر کتف خود حمل کرده باشد، در هنگام بریدن تفاوتی میان آن حمل‌کننده خود و دیگری قائل نمی‌شود و می‌برد (هجویری، 482:1381) بنابراین کسی از زمان/ شمشیر رهایی ندارد، سرانجام به دست زمان خواهد مُرد که باز در این سخن جنبه اهریمنی زمان؛ آن باشنده مطلق، پررنگ‌تر است. در بندهش همین مفهوم این‌گونه بیان شده است: «کس از مردمانِ میرنده از او (= زمان) رهایی نیابد، نه اگر به بالا پرواز کند، نه اگر به نگونی چاهی کند و در نشیند و نه اگر زیر چشمه آب‌های سرد فرو گردد» (فرنغ دادگی، 36:1380؛ Iranian Bundahišn, 1978:10)؛ پس آدمی‌یی که از زیرکی برخوردار است در برابر تقدیری که زمان/ شمشیر برای او رقم زند، ستیزه نمی‌کند، هرچند حاصل آن جز تباهی نباشد و حتی به ستایش این زمان که تمایلات شرورانه دارد، می‌پردازد، چنان که پس از این در باور ایرانیان باستان و عرفای اسلامی خواهیم دید.

این سخنان یادآور گفته‌های پلوتارک یونانی (120-46م) در کتاب ایزیس و اوزیریس (De Iside et Osiride) درباره اهریمن پرستان ایرانی است: «گروهی از مردمان به دو خدا باور همی دارند که به سان بنایان همانان یکی آفریدگار نیکی‌ها و دیگری پردازنده چیزهای یاه و بی‌سود است و اما گروهی دیگر نیروهای نیک را خدا و آن دیگری را دیو دانند؛ چنان‌که زردشت مغ، که گویند پنج هزار سال پیش از جنگ تروا می‌زیست. او یکی از این دو بن را هرمزد و دیگری را اهرمن نامید و نیز نشان داد که هرمزد به روشنی می‌ماند، بیش از هر چیز که به دریافت حواس درآید و حال آن که اهرمن به تاریکی و نادانی مانده

است و میانجی بین آن دو مهر است و از این روست که ایرانیان او را مهر میانجی خوانند: او (= زردشت) مردمان را بیاموخت که بهر یکی، فدیهای نذر و سپاس آورند و از بهر دیگر (= اهریمن) فدیها برای دفع آسیب و ناخوشی « (بنونیست، 1386:46-45؛ شاکد، 1387:120). از آنچه بیان شد چنین بر می آید که گروهی از ایرانیان برای آن که از شر اهریمن و بلاهایی که او به بار می آورد ایمن باشند، برای او فدی و نذر می آوردند. البته اگر چه او این آیین را در داخل دین زردشت ترسیم کرده، ولی در هیچ یک از منابع مربوط به زردشتیان چنین باوری دیده نمی شود و باید در جستجوی این رسم در بیرون از دین زردشتی و چه بسا آیین زروانی و مهرپرستی بود. آنچه مسلم است، در آیین مهر، اهریمن مورد پرستش قرار می گرفته و البته در رأس نظام میتراپی، زمان مطلق یا زروان قرار دارد (کریستن سن، 1388:121؛ بنونیست، 1386:46، 58). در مینوی خرد نیز مهر و زروان و مینوی عدالت در کنار هم قرار گرفته اند (مینوی خرد، 1379:31؛ Danak-u Mainyo-I khard, 1959:45).

شاید وجود همین اهریمن پرستی باستانی است که در ناخودآگاه ذهن برخی عرفای اسلامی، حضور خود را حفظ کرده و آنان را به این امر واداشته تا به ستایش شیطان/ اهریمن زبان بکشایند؛ آن گاه که معاویه با ابلیس روبرو می شود و تمام مردم فریبی های او را بدو گوشزد می کند، در پاسخ، ابلیس خود را راهنمای نیکان و دایه مردمان می داند و عاشق خداوند معرفی می کند:

گفت ما اول فرشته بوده ایم	راه طاعت را به جان پیموده ایم
سالکان راه را محرم بدیم	ساکنان عرش را همدم بدیم
پیشۀ اول کجا از دل رود	مهر اول کی ز دل بیرون شود
در سفر گر روم بینی یا ختن	از دل تو کی رود حُبّ الوطن
ما هم از مستان این می بوده ایم	عاشقان درگه وی بوده ایم
ناف ما بر مهر او بریده اند	عشق او در جان ما کاریده اند ...
فرقت از قهرش اگر آبستن است	بهر قدر وصل او دانستن است
تا دهد جان را فراقش گوشمال	جان بداند قدر ایام وصال ...

(مولانا، 1385:228)

پیش از مولانا، در مصیبت‌نامه، شیطان به خود می‌بالد که در برابر کسی جز خداوند سجده نکرده است:

گرچه هستم رانده درگاه او سر نیچم ذره‌ای از راه او
تا نهادستم قدم در کوی یار ننگرستم هیچ سو جز سوی یار
چون شدم با سرّ معنی هم‌نفس ننگرم هرگز سرّ مویی به کس

(عطار، 242:1385)

احمد غزالی روایت می‌کند که موسی در کوه طور با ابلیس برخورد می‌کند. و از او می‌پرسد: ای ابلیس چرا خداوند را سجده نکردی؟ ابلیس پاسخ می‌دهد: «کَلَّا و حاشا! خدا یکی است. من هفتصد هزار سال می‌گفتم: سُبُّوح، قَدُّوس، چگونه چهره عبادتم را به ثنویت (= دوگانه پرستی) سیاه کنم؟» او در ادامه بیان می‌دارد که هفتصد هزار سال خدا را از روی طمع عبادت کرده و طمع در عبادت و بندگی هلاکت است، ولی «الان طمع قطع شده است و اکنون ذکر من جلیل‌تر است و عبادتم خوشتر است» (غزالی، 1376 ب: 87-88)؛ به عبارتی دیگر، او از یک سو سجده بر غیر خدا را، هر چند دستور او باشد، شرک می‌داند و از سوی دیگر، خود را در حالت فعلی‌اش نزدیک‌تر به خداوند می‌پندارد؛ زیرا دیگر از روی طمع او را عبادت نمی‌کند.

از همه آنچه از زبان عرفا نقل شد، نوعی دفاع از شیطان و رفتار او دیده می‌شود که اگر چه نمی‌توان نام این حمایت از ابلیس را اهریمن پرستی نهاد، ولی می‌توان در این اعتقاد گوشه‌ای از باورهای اهریمن پرستان باستانی را دید. البته این نکته نیز شایسته بیان است که امروزه نشانه‌هایی از باور اهریمن پرستی در فرقه یزیدیه باقی مانده است. این گروه به خدای واحد باور دارند، ولی از شیطان نیز می‌ترسند. ترس آنان از ابلیس تا به جایی است که از عبادت خداوند روی گردان شده‌اند و معتقدند او که خیر مطلق است از گناهان‌شان صرف نظر می‌کند. اما باید دوستی شیطان را خواست تا از شرّ او در امان ماند. نمونه نمادین اهریمن پرستی و دادن فدیة برای اهریمن را می‌توان در داستان شیر و نجیران مولانا دید.

گروهی از نخجیران در مرغزاری به خوشی روزگار را سپری می‌کنند، اما بیم از حضور شیر - نماد اهریمن - روزگار را بر آنها آشفته می‌کند؛ بنابراین تصمیم می‌گیرند هر روز یکی از آنها به عنوان شکار - نماد قربانی - نزد شیر برده شود تا دیگر حیوانات از شر او امان یابند (اکبری مفاخر، 1387:27 و 31).

3- همسانی‌های دیگر در سخن عرفا و آیین‌های باستانی

در این بخش پایانی تلاش نگارنده بر آن است که به طور کوتاه، برخی از همسانی‌ها در سخن عرفای اسلامی و عارف صفتانی را که متعلق به آیین‌های باستانی ایران‌اند، برشمرد. بسیار این بیت معروف مولانا را شنیده‌ایم که: بمیرید، بمیرید، از این عشق بمیرید/ از این عشق چو مُردید، همه روح پذیرید (مولانا، 1386:329)، یا این بیت شاعر غزنه را: بمیر ای حکیم از چنین زندگانی/ کزین زندگانی چو مُردی بمانی (سنایی، 1362:675)، که یادآور این سخن مشهور در میان عرفای اسلامی است: «موتوا قبل أن تموتوا» (فراهی هروی، 1384:479) این سخن را می‌توان در مزامیر عرفانی که متعلق به مانویان در ایران باستان است، دید: «آه ای روح قُدّوس/ آزاده و پرآوازه/ شکوه و فخر خویشانت بزرگ است/ اگر دل استوار داری/ این نبرد به پایان بری/ اگر بمیری، زنده بوی/ اگر فروتن بوی، بزرگی یابی» (هالروید، 1388:383). لازم به یادآوری است که خدای مانویان نیز زروان نام دارد و برخی محققان، مانویّت و مهرپرستی را برگرفته از آیین زروانی می‌دانند (بنونیست، 1386:75). گروهی نیز معتقدند که برخی از ابعاد زروانی‌گری پس از قرن سوم میلادی، بازتاب دهنده دین مانوی است که چون به دلیل وجود تعصبات روحانیانی چون کردیر نتوانست دوام یابد، در قالب آیین زروانی به حیات خود ادامه داد (شکری فومشی، 1385:35).

در بیتی دیگر از مولانا که می‌گوید: یکی تیشه بگیرد پی حفره زندان/ چو زندان بشکستید، همه شاه و امیرید (مولانا، 1386:329)، و همچنین این بیت: این جهان زندان و

ما زندانیان/ حفره کن زندان و خود را وا رهان (مولانا، 38:1385) جهان به زندان تشبیه شده است. همین تعبیر را در سخن مانویان به فراوانی می‌توان دید: «که خواهدم رهاوند از هر مفاک و زندان/ که در آن گرد آیند، آرزوهایی که خوش نبوند» (هالروید، 261:1388). «نگر به اقلیم و زندان آفرینش/ چه، هر آرزو/ تند از میان رود.» (همان، 467).

در کتاب سوم دینکرد بیان شده که چهار گوهر روحانی در درون آدمی است: روان، جان حیوانی، روان ازلی و بوی یا وجدان. برترین این چهار عنصر روان است. روان به سوارکاری مانند شده که اسبش (= جسم) را به خوبی تیمار می‌کند (شاکد، 78:1387). در تمثیل‌های مولوی در مثنوی هم دیده می‌شود که روح به سوارکار و جسم به اسب مانند شده است:

اسب خود را یاهه داند وز ستیز	می دواند اسب خود در راه تیز
اسب خود را یاهه داند آن جواد	و اسب خود او را کشان کرده چو باد
در فغان و جستجو آن خیره سر	هر طرف پرسیان و جویان در به در
کان که دزدید است ما را کو و کیست	این که زیر ران تست ای خواجه چیست
آری این اسب است لیک این اسب کو	با خود آ ای شهسوار اسب جو
جان ز پیدایی و نزدیکی است گم	چون شکم پر آب و لب خشکی چو خم

(مولانا، 42:1385 و 71)

در مزامیر روشنی مانویان روح به کشتی تشبیه شده که ناگاه دزدانِ نفس بدان هجوم می‌آورند و گنجینه خوبی را غارت می‌کنند: «کشتی بی که ته آن سپیده/ و ریسمان‌های نور بر آن است/ سکان‌دارانش شکوه‌اند/ آنان که گنج ایزد توانمند را فراز آرند/ بر آن کشتی، بی‌اندازه و شمار/ نمی‌دانم فرزند شرّ کجا آن را دید/ پس دزدان گرد آورد/ و آنان را به سوی کشتی گسیل کرد/ دزدان به کشتی در افتادند/ و آن را به میانه دریا کشیدند/ آنان گنج آن ایزد توانمند را ربودند...» (هالروید، 417:1388). مولانا نیز روح انسان را به کشتی تشبیه کرده است و نفس را به آب. اگر آب به درون کشتی نفوذ کند- چنان که دزدان در سروده

مانویان - گنج روح به غارت خواهد رفت و کشتی غرق خواهد شد: آب در کشتی هلاک کشتی است/ آب اندر زیر کشتی پشته است (مولانا، 1385:38). او در موضعی دیگر، نفس را به دزدِ نهان که بارقه‌های ربّانی را می‌دزدد، مانند کرده است (همان، 17).

یکی از شاعرانِ عارف قرن نهم هجری، شاه داعی الله شیرازی است که شعری به گویش شیرازی سروده است و در آن می‌گوید که از پستانِ زمانه شیرِ معرفت نوشیده و هر چه در هستی نیز رخ می‌دهد، حاصلِ آفرینش زمان است:

فطرتِ کهن که معرفت صاف مُه پشند کز پُستنِ زمانه مُم ای شیره دوشدست
(فطرت) صفتِ طبیعی کجا می‌تواند معرفت صاف/ پاک مرا بیوشاند؟ زیرا که من از
پستانِ زمانه این شیر/ معرفت پاک را نوشیده ام.)

از لطف ای عروس چمن می‌شت و خه وارنگ رُی گل و جشهی مست نرگری
(= از لطف او عروس چمن به خود می‌بالد، با رنگ روی گل و چشم‌های مست نرگسی.)
غرفیض ای نبوت شقایق نشاش که از رنگهی قبی خُه نه سوسن کلادزی
(اگر فیض او نبود شقایق نمی‌توانست از رنگ‌های قبابی خود در سوسن گلدوزی/
گلابتون دوزی کند.) (جعفری دهقی، 1387:11-18).

در این سخنان نیز می‌توان باور به زمان و تأثیر آن در هستی را از دیدگاهِ عارفی که در قرن نهم هجری می‌زید، دید و در این نکته تأمل کرد که آیا او نیز چون زروانیان باستانی زمان/ زروان را عاملِ هستی و شکل‌گیری آن پنداشته و او را در تعیین سرنوشت هر چیز و کس تأثیرگذارِ حقیقی می‌بیند؟

نکته دیگری که در پیوند آیین‌های باستانی ایران و عرفان اسلامی - بنابر گفته مهرداد بهار - می‌توان گفت، در معنای واژه عرفان و عارف نهفته است. این دو واژه از ریشه عَرَفَ به معنای آگاه شدن اخذ شده‌اند. واژه اوستا از ریشه Vaed است که آن نیز به معنی دانستن و آگاه شدن است. همچنین، ترجمه و توضیح اوستا را نیز در فارسی میانه، زند می‌گویند که از zan به معنی دانستن گرفته شده است. واژه صوفی نیز اگرچه بسیار تلاش شده تا

پشمینه پوش معنا شود و آن را از ریشه صوفِ عربی بپندارند، ولی باید آن را از واژه یونانی Sophos در معنی خردمند و آگاه دانست (بهار، 1385:357-356)؛ بنابراین، می‌توان در این مطالب پیوند عرفان و تصوف اسلامی را با آیین‌های باستانی ایران دید و به همسانی‌های آنها پی برد.

نتیجه

یکی از مظاهر فرهنگ ایران، عرفان و تصوفی است که در دوره اسلامی به شدت رشد یافته است. اگرچه تصوف در دل فرهنگ اسلام رشد کرده و از آموزه‌های قرآنی - اسلامی تأثیر پذیرفته، ولی باورها و اندیشه‌هایی در پیوند با فرهنگ ایران باستان داشته است. آیین زروانی یکی از آیین‌های باستانی ایران است که در آن، ایزد زروان/ زمان، خیر و شر؛ اهرمزد و اهریمن را می‌آفریند. نزد عرفای اسلامی وقت/ زمان اهمیت فراوان دارد و اغلب آنان، وقت را به شمشیری مانند کرده‌اند که از یک لبه برنده، مرگ آفرین و اهریمن صفت و از کناره‌ای نرم و غیر بران اهرمزدی برخوردار است؛ لذا چنین بیان می‌دارند که باید در برابر حکم زمان منقاد و فرمان‌پذیر بود و به نزاع با سرنوشتی که زمان برای انسان تعیین کرده، نپرداخت. بدین گونه دیده می‌شود که باور متصوفه با اندیشه‌های زروانی همانندی می‌یابد؛ یعنی از یک سو زمان و وقت اهمیت فراوان دارد و از دیگر سو، زمان، از دو بن متضاد شکل گرفته است و همین طور او تقدیرکننده سرنوشت همه موجودات و مردمان است. زروانیان معتقدند که زمان همه را سرانجام به کام مرگ فرو می‌برد؛ متصوفه نیز می‌گویند که زمان چون شمشیر برنده است و دوست را از دشمن باز نمی‌شناسد؛ بنابراین باید از این جنبه اهریمنی او هراسید و با او منازعت نکرد. شاید از همین روی است که عارفان در نوشته‌های خود، در موارد بسیاری به دفاع از شیطان برخاسته‌اند. اما همانندی‌های عرفان اسلامی و اندیشه‌های موجود در آیین‌های باستانی به همین جا پایان نمی‌پذیرد. برای آن که تشابهات عرفان اسلامی با باورهای باستانی ایران آشکار شود، در بخشی، سخنان متصوفه با مانویان

که گویا متأثر از آیین زروانی بودند، سنجیده شده و به گوشه‌ای از این همانندی‌ها اشاره شده است. تشبیه دنیا به زندان، روح به سوارکار و تن به اسب یا شتر و باز همانندی روح به کشتی و نفس به دزدان در سخن مولانا، همسانی سخن او با مانویان را آشکار می‌کند. همچنین عبارت مشهور: «موتوا قبل أن تموتوا» دقیقاً عبارتی است که در نوشته‌های مانویان می‌توان آن را دید. به جز این موارد، شاه داعی الله شیرازی را در قرن نهم هجری قمری می‌بینیم که دست یافتنش به معرفت را هدیهٔ زمان و زمانه می‌داند و هر آنچه را در هستی است، بدو نسبت می‌دهد. همچنین باید دقت داشت که اوستا از ریشهٔ Vaed است و عارف از عَرَف، هر دو به معنای آگاه شدن و دانستن است و کلمهٔ صوفی نیز از sophos یونانی به معنای خردمند و آگاه است که برخی همسانی‌ها در باورهای عرفانی و ایران کهن را آشکار می‌کند.

کتاب‌نامه

- ابوالقاسمی، محسن. 1387. *مانی به روایت ابن ندیم*. چاپ سوم. تهران: طهوری.
- _____، _____. 1386. *دین‌ها و کیش‌های ایرانی*. چاپ دوم. تهران: طهوری.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. 1387. *اسطوره بیان نمادین*. چاپ دوم. تهران: سروش.
- اکبری مفاخر، آرش. 1387. «اهریمن پرستی زروانی و نمونه‌های بازمانده از آن». *نامه ایران باستان*. سال هشتم. شماره اول و دوم. صص 21-39.
- _____، _____. 1389. *درآمدی بر اهریمن شناسی ایرانی*. چاپ نخست. تهران: ترفند.
- اندلسی ظاهری، ابن حزم. بی تا. *الفصل فی الملل و النحل*. تحقیق یوسف البقاعی. بیروت: دارالتراث العربی.
- بغدادی، طاهر بن محمد. 1988. *الفرق بین الفرق*. بیروت: دارالشامیه.
- بنونیست، امیل. 1386. *دین ایرانی*. ترجمه بهمن سرکاراتی. چاپ سوم. تهران: قطره.
- بویس، مری. 1386. *زردشتیان. باورها و آداب دینی آنها*. ترجمه عسگر بهرامی. چاپ نهم. تهران: ققنوس.
- بهار، مهرداد. 1384. *ادیان آسیایی*. چاپ پنجم. تهران: چشمه.
- _____، _____. 1385. *جستاری در فرهنگ ایران*. چاپ نخست. تهران: اسطوره.
- بیرلین ج. ف. 1389. *اسطوره‌های موازی*. ترجمه عباس مخبر. چاپ دوم. تهران: مرکز.
- جرجانی، علی بن محمدالسیدالشریف. 2004. *معجم التعریفات*. تحقیق محمد صدیق المنشاوی. قاهره: دارالفضیله.
- جعفری دهقی، محمود. 1387. «ترکیب‌بندی از شاه داعی الله شیرازی». *جرعه بر خاک؛ یادنامه یحیی ماهیار نوابی*. به کوشش محمود جعفری دهقی. چاپ نخست. تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی. صص 11-18.
- جلالی مقدم، مسعود. 1384. *آیین زروانی*. چاپ نخست. تهران: امیرکبیر.
- دوستخواه، جلیل. 1379. *اوستا؛ کهن‌ترین سروده‌ها و متن‌های ایرانی*. چاپ پنجم. تهران: مروارید.

82 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

- دوشن گیمن، ژاک. 1385. *دین ایران باستان*. ترجمه رؤیا منجم. چاپ دوم. تهران: علم.
- دیاکونوف، میخائیل. 1384. *تاریخ ایران باستان*. ترجمه روحی ارباب. چاپ پنجم. تهران: علمی و فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین. 1388. *ارزش میراث صوفیه*. چاپ هشتم. تهران: امیرکبیر.
- زیرآرسی. 1387. *طلوع و غروب زردشتی گری*. ترجمه تیمور قادری. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سیدجعفر. 1383. *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چاپ هفتم. تهران: طهوری.
- سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم. *دیوان*. به سعی تقی مدرس رضوی. چاپ سوم. تهران: کتابخانه سنایی.
- سهروردی، شهاب الدین. 1365. *رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه*. ترجمه معلم یزدی. تصحیح نجیب مایل هروی. چاپ نخست. تهران: چاپ و نشر بنیاد.
- شاکد، شائول. 1387. *تحول ثنویت*. ترجمه سید احمدرضا قائم مقامی. چاپ نخست. تهران: نشر ماهی.
- شکری فومشی، محمد. 1382. «مبانی عقاید گنوسی در مانویت». *نامه ایران باستان*. سال سوم. شماره اول. صص 35-66.
- شوالیه، ژان و آلن، گریبان. 1385. *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضائی. چاپ نخست. تهران: جیحون.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. 2003. *الملل و النحل*. بیروت: دارالمکتبه الهلال.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. 1385. *مصیبت نامه*. تصحیح نورانی وصال. چاپ هفتم. تهران: زوآر.
- _____ ، _____ . 1384. *منطق الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. ویرایش دوم. تهران: سخن.
- _____ ، _____ . 1383. *تذکره الاولیا*. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. چاپ دوم. تهران: اساطیر.

- علوی، ابوالمعالی. 1342. *بیان الادیان*. تصحیح هاشم رضی. چاپ نخست. تهران: مطبوعات فراهانی.
- غزالی، احمد. 1376 الف. *مجموعه آثار فارسی*. به اهتمام احمد مجاهد. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ ، _____ . 1376 ب. *مجالس*. به اهتمام احمد مجاهد. چاپ نخست. تهران: دانشگاه تهران.
- فراهی هروی، معین الدین. 1384. *تفسیر حدائق الحقائق*. به کوشش سیدجعفر سجادی. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- فرنیغ دادگی. 1380. *بندهش*. گزارش مهرداد بهار. چاپ دوم. تهران: توس.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. 1385. *رساله قشیریه*. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. با تصحیحات و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر. چاپ نهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. 1381. *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. با تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال الدین همایی. چاپ ششم. تهران: هما.
- کریستن سن. آرتور. 1385. *ایران در زمان ساسانیان*. ترجمه رشید یاسمی. چاپ پنجم. تهران: صدای معاصر.
- _____ ، _____ . 1388. *مزدپرستی در ایران قدیم*. ترجمه ذبیح الله صفا. چاپ ششم. تهران: هیرمند.
- گات ها*. 1384. گزارش ابراهیم پورداود. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- مزداپور، کتایون. 1388. «مار جادو و زیبایی پروانه». *فرهنگ مردم*. سال هفتم. شماره 27 و 28. صص 204-220.
- مولانا، جلال الدین محمد بلخی. 1385. *مثنوی*. تصحیح رنولد آلن نیکلسون. چاپ دوم. تهران: کتاب آبان.
- _____ ، _____ . 1384. *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چاپ دهم. تهران: امیرکبیر.

- _____ ، _____ . 1386. *انسانم آرزوست* (برگزیده و شرح غزلیات مولانا). به کوشش بهاء الدین خرمشاهی. چاپ نخست. تهران: نگاه.
- میرفخرایی، مهشید. 1387. *فرشته روشنی*. چاپ دوم. تهران: ققنوس.
- مینوی خرد*. 1379. گزارش احمد تفضلی. چاپ سوم. تهران: توس.
- میهنی، محمدبن منور. 1376. *اسرارالتوحید*. مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ چهارم. تهران: آگاه.
- نیبرگ، هنریک ساموئل. 1383. *دین‌های ایران باستان*. ترجمه سیف الدین نجم آبادی. چاپ نخست. کرمان: دانشگاه باهنر کرمان.
- هال، جیمز. 1389. *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*. ترجمه رقیه بهزادی. چاپ نخست. تهران: فرهنگ معاصر.
- هالروید، استوارت. 1388. *ادبیات گنوسی*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. چاپ نخست. تهران: اسطوره.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان جلابی. 1381. *کشف المحجوب*. تصحیح ژوکوفسکی. با مقدمه قاسم انصاری. چاپ هشتم. تهران: طهوری.
- هینلز، جان. 1386. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ دوازدهم. تهران: چشمه.
- یعقوبی، احمدبن یعقوب. 1387. *تاریخ یعقوبی*. ترجمه محمد ابراهیم آیتی. چاپ دهم. تهران: علمی و فرهنگی.

Danak-u Mainyo-ī Khard. 1959. Edited by Ervad Tehmuras Dinšhaw Anklesaria, Bombay

Iranian Bundahišn. 1978. Rivāyat-ī ēmēt-ī ašavahistān, Part 1, Edited by: K.M. Jamasp Asa, Y. Mahyar Nawabi, M. Tavousi, shiraz: Pahlavi university.

Mackenzie, D. N. 1971. *A Concise Pahlavi Dictionary*, Oxford.

Nyberg, H. S. 1974. *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden.