

## قطعه‌ای گورانی درباره شیطان\*

مصطفی دهقان

### مقدمه

عقاید اهل حق، یکی از فرقه‌های کردستان ایران و عراق،<sup>۱</sup> تلفیقی است از تعالیم ایرانی و اسلامی. غرض از تعالیم ایرانی و اسلامی هر آن چیزی است که در طول قرون و اعصار به این دو منبع تعلیم درآمده و مغز و پوست آن را شکل بخشیده است. به عبارت دیگر، مقصود از ایرانی فقط فرهنگ زردشتی نیست، هرچند که بیشینه تعالیم مربوط به ایران باستانی، ظاهراً، در این دین مستهلک شده است.<sup>۲</sup> منظور از اسلامی نیز مجموعه‌ای است از آرا و عقایدی که یا منشأ آنها به طور خاص اسلامی

\* به احمد رضا قائم مقامی

۱. درباره آرا و عقاید این فرقه در کردستان ایران، رک. Mokri, 1970, 1977 و در کردستان عراق، رک.

العزازی، ۱۹۴۹.

۲. ذکر همه این موارد از حوصله این مقاله خارج است، ولی برای نمونه می‌توان به ظهور و بروز هفتن اهل حق در صورتهای جسمانی که از آنها به «جامه» تعبیر می‌کنند اشاره کرد. همچنین الفاظ «میهمان» و «میهمانی» در متون گورانی و کردی اهل حق، که بر ظهور «اقانیم نورانی» در ارباب اهل حق و «مظهریت» ایشان دلالت دارد (قس. دفتر رموز یارستان، ص ۲۲؛ جیحون‌آبادی، ۱۳۴۵، ص ۴۴۹)، حائز اهمیت بسیار است چه این لفظ و نیز لفظ جامه به همین معنا و همین صورت در کتب و رسالات پهلوی هم مذکور است و در آنجا هم ظهور موجودات مینوی - اعم از امشاسپندان و ایزدان - در صورتهای انسانی از آن اراده می‌شود؛ رک. بند ۱۶ از پرسش دوم دادستان دینیگ (Jaafari-Dehaghi, 1998, p. 46) و سطر پنجم از ص ۴۳ کتاب سوم دینکرد (Madan, 1911, I, p. 43, l. 5ff.) و بند پنجم از فصل دوم کتاب پنجم دینکرد (Amouzgar and Tafazzoli, 2000, p. 26) و کتاب ششم دینکرد (Madan, op. cit., II, p. 487) و بند سوم از چیده اندرز پور بوتکیشان (Jamasp-Asana, 1897, p. 42) و جز اینها. این تعلیم در بین اهل حق، بی‌آنکه از شائبه تناسخ خالی باشد، اساساً بر «درآمدن» خدای تعالی در عالم



است یا از آرای دیگر ملل و نحل به آن وارد شده است. از این مجموعه عقاید می‌توان در نزد اهل حق سراغ گرفت و توفیق آرای گونه‌گون را در این فرقه بازجست. به این دو شق اصلی احتمالاً می‌توان موارد دیگری هم اضافه کرد. یعنی آرا و احوای ملل و نحل دیگری که از این دو دین اصلی منظور ما تأثیر پذیرفته یا در آن دو تأثیر کرده‌اند، اما در آنها مستهلک نشده‌اند؛ غنوصیان از این دست‌اند. باری، درباره آرای اهل حق در باب شیطان هم ظاهراً با تلفیقی از عقاید مختلف روبه‌رویم که، به مدد تحلیل یکی از قطعات نادر گورانی، شاید بتوان منشأ آنها را شناخت. ابهامی که درباره شیطان این طایفه وجود دارد نه فقط ناشی از جانب سرّی این تعلیم، بلکه تا حد زیادی حاصل پراکندگی و شفاهی بودن آثار ایشان است. شمار آثار مکتوب آنان اندک است. بعضی از آنها به صورت نسخه خطی است، بعضی تصحیح منقح ندارد و تعدادی را نیز دیگران به نام ایشان بر ساخته‌اند یا، به هر حال، در اصالت آنها تردید وجود دارد. در توضیح این ابهام هم آنچه یاور محقق تواند بود، نه جستجوی دلایل و امارات تاریخی - که بدبختانه سخت تنگ‌یاب است - که توجه به تشابهات بعضی نظریات است، در کلیات و احیاناً در جزئیات، هرچند که محقق پیوسته نمی‌تواند بر استنتاجات خود اعتماد کند. اما، پیش از ورود به بحث اصلی و بررسی متن گورانی، ظاهراً ذکر مقدماتی درباره ثنویت مجوس - که احتمالاً منشأ تعلیم فرقه‌های کردستان در باب شیطان است - و ثنویت غنوصی لازم است.

زردشتیان، که از نظر اهل سایر ادیان ثنوی بوده‌اند، قطعاً ثنویتی متفاوت با ثنویت مانوی و دیگر فرقه‌های غنوصی دارند. هرچند که، در کتب و رسالات پهلوی، قول به دو بن را از اصول دین مزدیسنا دانسته‌اند، در همان حال، با ثنویت مانوی مخالفت کرده‌اند. این قول به دو بن در آثار پهلوی به آفریدگاری هرمزد و ویرانگری و میرانندگی اهرمن تعبیر شده و ضد آن، یک بنی، از آنجا که آفرینش و ویرانی را به یک موجود، هرمزد، منتسب می‌کند، در نزد نویسندگان این آثار یکسره مردود بوده است. به عبارت دیگر، در این آثار سخن از ثنویت است، نه وحدت. اما اینکه چرا این ثنویان با دیگر گروه ثنوی، مانویه، سر جنگ داشته‌اند به یک دلیل اصلی است. مانویان، چنانکه از آثارشان پیداست، به دو اصل نامتناهی ازلی قائل‌اند.<sup>۳</sup> اما زردشتیان، آن‌گونه که از مجادلات مبتنی است و اینکه خداوند به هویت و ذات خویش منتشر در صورتهای عالم است. معنی «جریان داشتن» وجود در تعلیم هندواروپایی، همان‌گونه که از لغت «سنساره» هندوان درک می‌شود (رک. Monier-Williams, 1976, Vol. 2, p. 1118)، در لغت «دون» یا «دون به دون» اهل حق نیز، که ناظر بر همین معناست، نهفته است چه در فرهنگ سنگلاخ میرزا مهدی خان استرآبادی و ذیل این اصطلاح ترکی، معنای «گردان گردان» و «گشته گشته» ثبت است (استرآبادی، ۱۹۶۰، ورق ۲۲۵۷).

۳. فی‌المثل، قیاس کنید با آنچه مؤلف مانوی خواستوانیفت در بیان ازلیت دو بن گفته است (Asmussen, 1965, pp. 193-199) که حتی شخص مائی نیز، به زبان خود، بدان توجه کرده است (رک. Skjærvø, 1995, pp. 271-272).



صاحب شکند گمانیک وزار با مانویان برمی‌آید، بی‌کرانگی دو بن را نمی‌پذیرفته‌اند، چه «اگر ذاتی نامتناهی شاید که متناهی شود هم شاید که نیست شود».<sup>۴</sup> ازلیت اهرمن هم در نزد صاحبان رسالات پهلوی، آن‌گونه که از آغاز کتاب بندهشن<sup>۵</sup> می‌توان استنباط کرد، ظاهراً مردود بوده است. یکی از تعبیر نسبتاً شایع در این آثار، Ahreman nēst،<sup>۶</sup> نیز، حداقل، ازلی و ابدی نبودن اهرمن را اثبات می‌کند. تقدم هر مزد بر اهرمن، که به اعتباری تقدم لطف خداوند بر قهر اوست، از بعضی اشارات و عبارات منابع پهلوی مستفاد می‌شود. چنانکه توصیف مردان فرخ در بند ۵۱ از فصل ۱۶ رساله‌اش، که دو بن را «چون آفتاب و سایه» گفته است،<sup>۷</sup> نه تنها تلازم این دو بن را معلوم می‌کند که از تبعی بودن بن شر هم پرده برمی‌دارد. این گفته صاحب شکند گمانیک در عبارتی از شهرستانی درباره مجوس نیز نمود یافته است، آنجا که می‌گوید: «ربما جعل النور أصلاً و قال وجوده وجود حقیقی و أما الظلمة فتبع كالظل بالنسبة الى الشخص فانه يرى أنه موجود و ليس بموجود حقيقة فأبدع النور و حصل الظلام تبعاً لأن من ضرورة الوجود التضاد فوجوده ضروری واقع فی الخلق لا بالقصد الاول كما ذكرنا فی الشخص و الظل».<sup>۸</sup> البته، این گفته شهرستانی، با آنکه به آرای اسلامی بی‌شبهت نیست، احتمالاً عقیده خالص مجوس را بیان می‌کند. به هر حال، این تفاوت اصلی زردشتیان و مانویان به اصل تعلیم مزدیسنی در گاهان مربوط است. از قطعه گاهانی ۳/۴۷، برادری دو مینیو را به آسانی می‌توان فهم کرد.<sup>۹</sup> از قطعه معروف ۳/۳۰ هم آشکار است که پیامبر با دیدن خوابی از همزاد بودن دو مینیو آگاهی یافته است<sup>۱۰</sup> و از قطعه ۹/۴۵ معلوم می‌شود که خداوند هم منشأ لطف است و هم منشأ قهر،<sup>۱۱</sup> و می‌توان استنباط کرد که اسپننه مینیو و انگره مینیو هر دو از دو صفت *span-* و *aspan-* اهوره‌مزدا در وجود آمده‌اند.<sup>۱۲</sup> اما تقدم لطف خداوند بر قهر او در گاهان - چنانکه گفته‌اند - معمولاً با کاربرد دستوری مشخص می‌شود، برای یکی صفت تفضیلی یا عالی و برای دیگری صفت مطلق به کار می‌رود.<sup>۱۳</sup>

خلاصه آنکه آنچه در تعالیم گاهانی در باب دو مینیو و خالق آنها بیان یافته، وحدتی است که

4. See de Menasce, 1945, p. 254.

۵. رک. دستنویس TD1، برگ 1r.

۶. رک. قائم مقامی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۶ و ۱۰۱ و ارجاعات آن.

7. See de Menasce, *op. cit.*

۸. شهرستانی، ۱۹۵۶، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۱۷.

9. See Humbach, 1991, I, p. 174.

10. *Ibid.*, p. 123.

11. *Ibid.*, p. 166.

۱۲. رک. عالیخانی، ۱۳۷۹، ص ۲۷، ۷۱.

۱۳. برای شرح مفصل این مطلب، رک. همان، ص ۷۳. ضمن آنکه این دقیقه در مهریشت هم نمونه‌ای دارد (Gershevitch, 1959, p. 86).



تنها تحولات بعدی در دین مزدیسنان آن را به ثنویت نزدیک کرده است و این ثنویت نیز، چنانکه گذشت، با ثنویت اکید مانوی متفاوت است. این مانویه، با وجود تأثر از عقاید ایرانی، از فرقه‌های غنوصی بین‌النهرین به شمار است و تعلیم او، در واقع، دنبالهٔ تعلیم بردیسان است.<sup>۱۴</sup> هر دو اینها به دو اصل قدیم خیر و شر قائل‌اند که یکی به علم و دیگری از سر خبط و اتفاق عمل می‌کند. بردیسان خود متأثر از تعلیم غنوصی دیگری - مرقیون نام - است که ثنویت او تعبیری است از اختلاف خدای صانع قدیم و خدای ناشناختهٔ عهد جدید که عیسی (ع) را برای نجات بشر می‌فرستد.<sup>۱۵</sup> از دیگر فرقه‌های غنوصی بین‌النهرین یکی هم مندائیه است که عقاید آنها بسیار شبیه عقاید مانوی است. آن‌گونه که از نص گنزای آنها برمی‌آید، جهانی هست روشن و تابناک و در برابر آن جهان دیگری است غرق تاریکی و نادانی که مسکن زنی است به نام «روحا». این زن صور فلکی و منطقه البروج را پدید می‌آورد، اما از خلق جهان تاریک خویش عاجز است تا آنکه به مدد نوری که «پسر آدم» بر آن می‌افزاید، عالم را با آن نور می‌آمیزد و می‌آفریند.<sup>۱۶</sup> آن فرقهٔ مغتسله‌ای هم که مانی از آن برخاست - الخزائیه - ظاهراً به همین مبادی فائل بوده‌اند.<sup>۱۷</sup>

آنچه از این عقاید به کار ما می‌آید آن است که اصل شرّ غنوصی ظاهراً با شیطان سنن توحیدی و اهرمن زردشتی، با وجود شباهتهایی، تفاوت کلی دارد و تفاوت آن با شیطان اهل حق هم کمتر از این نیست. در واقع، برای شناخت شیطان اهل حق باید به مشابهت آن با ابلیس عرفا و بعضی فرقه‌های دیگر در کردستان توجه کرد و این خود مستلزم ذکر چند جمله‌ای دربارهٔ ارتباط این اقوام با یکدیگر است.

از میان این فرقه‌ها، مهم‌ترین آنها یزیدیه است. قطع نظر از ارتباط این فرقه با یزیدیهٔ پیرو یزید بن انیسه،<sup>۱۸</sup> نام آن با نام عدی بن مسافر (۵۵۵-۴۷۰ هـ ق) گره خورده است. این عدی بن مسافر، که نسبش به بنی‌امیه می‌رسیده، در بغداد با امام محمد غزالی ارتباط یافته و بعدها هم با عبدالقادر گیلانی و ابوالنجیب سهروردی مربوط شده است.<sup>۱۹</sup> امام محمد، بنابر مشهور، رساله‌ای هم در جواب وی نوشته است؛<sup>۲۰</sup> و چون وی تا نیم قرن بعد از امام غزالی هم حیات داشته، به احتمال، بین او و شیخ احمد (متوفای ۵۲۰ هـ ق) هم که غالباً بین بغداد و جبال تردد می‌کرده ارتباط وجود داشته است و شاید اعتقاد به ابلیس هم در نزد یزیدیه ناشی از نفوذ بعضی عقاید احمد در باب

14. See de Blois, 2000, pp. 10ff.

15. *Ibid.*

16. See Lidzbarski, 1925, "Kanz i Rast".

17. Widengren, 1965, pp. 25ff.

۱۸. دربارهٔ او رک. شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۱۲۲.

۱۹. رک. زرین‌کوب، ۱۳۷۹، ص ۱۰۷.

۲۰. رک. الورد، ۱۸۹۷، ص ۴۰۳، نسخه شماره 1950.Pm.8؛ و نیز قس. Frank, 1911, pp. 42-43.



ابلیس باشد. یک نسخه محفوظ در کتابخانه دولتی برلین (ذیل شماره 3983.We.1743) ممکن است تا حدی مؤید این نظر باشد. این نسخه، که حاوی وصایای شیخ احمد به عدی و مریدانش است، ظاهراً به ارتباط شیخ احمد غزالی و شیخ عدی اشاره دارد. اگر اشکال کنند که این احمد شاید احمد الرفاعی (متوفای ۵۷۲ هـ ق) از معاصران عدی بوده که میان آن دو نیز مناسبات و مفاوضاتی وجود داشته،<sup>۲۱</sup> می‌توان پاسخ گفت که در دهها نسخه از همین مجموعه، نام این رفاعی ضبط کامل «احمد الرفاعی» را دارد،<sup>۲۲</sup> و اینکه تنها در یک نسخه نام «احمد» آمده، با توجه به احتمال ارتباط احمد غزالی و شیخ عدی، گویا مقصود از «احمد» در اینجا همان احمد غزالی باشد.

به هر روی، چه ظهور اعتقاد به ابلیس در بین یزیدیه ناشی از عقاید احمد غزالی باشد و چه سنتی پایدار در بین این قوم، مشابهت این تکریم و تعظیم یزیدیه در حق «ملک طاووس»، با همین قول در نزد اهل حق، امری است که نمی‌توان از آن چشم پوشید. آنچه احتمال اخیر را تأیید می‌کند تشابهات اساسی دیگر در عقاید این دو قوم است که ظاهراً نمی‌توان آنها را ناشی از تأثیر عقاید قومی در قوم دیگر دانست. از این میان، اعتقاد به «در»<sup>۲۳</sup> و «هفتن»<sup>۲۴</sup> است. اما اعتقاد ایشان در حق ابلیس، که او را ملک طاووس می‌نامند، آشکارترین این معتقدات است که عنوان «شیطان پرست» را هم برای آنها، چنانکه برای اهل حق، به دنبال آورده است. البته، اهل حق به ندرت شیطان را ملک طاووس نامیده‌اند. در این زمینه عمدتاً بر نخستین شاهدهی که مرحوم ایوانف در نسخه‌ای از شیراز به دست آورده<sup>۲۵</sup> استناد کرده و همان را حمل بر ارتباط این دو گروه کرده‌اند. جز این، در یکی از قطعاتی که ماشاءالله سوری طبع کرده نیز علاءالدین مظهر ملک طاووس است و با کیکاووس قافیه شده است.<sup>۲۶</sup> اشاره دیگری نیز از نسخه «زلال زلال» افزوده می‌شود که در آن سخن از ملک طاووس است به مثابه دام صیاد الهی (بنیامین) که به قصد شکار شاهباز ازلی (کیکاووس)، یعنی

۲۱. درباره وی رک. عزام، ۱۹۶۸، ص ۴۵-۱۵.

۲۲. فی‌المثل، رک. الورد، همان، ص ۴۶۹.

۲۳. «در» در متون اهل حق ناظر بر مقام ذات است؛ قس. نامه سرانجام، «دوره عابدین»، ص ۵۱۰-۵۱۱. معنای «گوهر» در سنت یزیدیه نیز با معنای منظور اهل حق تقریباً سازگار است (See Bittner, 1913, "Musḥef Reş", 1).

۲۴. نظام هفتگانه اهل حق - هفتن - عبارت است از بنیامین، دارد، موسی، مصطفی، رمزباز، ابوت، روچیار. میان این هفتن و امشاسپندان زردشتی تشابهاتی هست که بعضی محققان هم به آن برخورده‌اند (Hamzeh'ee, 1990, p. 71; Kreyenbroek, 1992, p. 69). یزیدیه هم، به مانند اهل حق، به هفتگانه‌ای قائل‌اند که هرچند در آثار یزیدی درباره آن تفصیلی نیست، در وجود آنها نمی‌توان تردید کرد (See Bittner, *op. cit.*, "Musḥef Reş", 2-9).

25. See Ivanow, 1948; 1953, p. 163.

۲۶. رک. سرودهای دینی یارسان، ص ۱۷۵.



پیر بنیامین - یکی از ملائک هفتگانه اهل حق - کیکاووس را به واسطه ملک طاووس به آسمان فراخوانده است.<sup>۲۷</sup> عجب است که کاتب «تاوس» را درشت‌تر نوشته است و این ظاهراً موافق تعلیم پیروان «شیخ عادی» است که کلمه اخیر از لطافت معنا به لفظ درنیاید<sup>۲۸</sup> الا به جبر تعلیم که در آن صورت نیز تمایز آن را باید به نوعی معلوم کرد. در واقع، در بین اهل حق نیز این کلمه به زبان و بیان درنیامده است، جز با نوعی تمایز. یک نکته قابل توجه هم در منابع پهلوی کتابت نام اهرمن است که معمولاً معکوس ضبط شده و گویا ناظر بر وارونه‌کاری اهرمن باشد. این هم که از بین رنگهای منسوب به هفتن اهل حق، آبی را رنگ داود گفته‌اند<sup>۲۹</sup> - که خود به یک اعتبار شأن شیطانی دارد - و این رنگ از جمله ممنوعات یزیدیه است، ظاهراً به درستی این نظر کمک می‌دهد.

در اینجا لازم است که به آرای متصوفة اهل جبال هم توجه کنیم. از این میان، عقاید عین‌القضاة همدانی درباره ابلیس با بعضی آرای اهل حق شباهت دارد و احتمالاً پیروان عین‌القضاة، و شاید خود او هم، با این فرقه مرموز مرتبط بوده‌اند. جز آنکه برکه، پیر عین‌القضاة، به صورت براهه، یک اسم بسیار متداول در میان اهل حق است، طاهری هم که فتحه هفتاد سال کوشیده مگر ارادت خویش در حق او درست کند،<sup>۳۰</sup> به ظن قریب به یقین، همان باباطاهر مشهور است که از ملائک ادواری اهل حق هم به شمار است.<sup>۳۱</sup> این طاهر معاصر طغرل بیگ سلجوقی، که ذکرش در *راحة‌الصدر* آمده،<sup>۳۲</sup> گویا نامش تا قرن نهم، به سبب ارتباط با فرقه‌ای مظنون، در مآخذ صوفیه نیامده<sup>۳۳</sup> و این فرقه مظنون ظاهراً چیزی نیست جز همین فرقه اهل حق یا فرقه‌ای وابسته به آن،<sup>۳۴</sup> علی‌الخصوص که در کلامی موسوم به کلام سید براهه، از زبان وی و در علو مقام طاهر، بیتی چند درج است.<sup>۳۵</sup> درباره خود عین‌القضاة باید گفت که هرچند «مسندنشین اهل حق» بودن او

۲۷. متن گورانی آن چنین است («زلال زلال»: ۱۲):

دامنا تاوس دامشا تاوس  
دامیار بنیامین دامشا تاوس  
نینا تندش نه دام پر قوس  
شبابزش گردن خواجای کیکاوس

28. Cf. Bittner, *op. cit.*, "Musḥef Reş", 24.

۲۹. رک. الهی، ۱۳۵۷، ص ۵۴۲.

۳۰. رک. عین‌القضاة همدانی، ۱۳۷۷ ب، ج ۱، ص ۲۵۸.

۳۱. رک. نامه سرانجام، «بارگه بارگه»، ص ۶۴.

۳۲. رک. راوندی، ۱۳۳۹، ص ۹۸-۹۹.

۳۳. رک. زرین‌کوب، همان، ص ۱۸۹.

۳۴. رک. همان؛ اذکابی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۵.

35. Barāka maramō: aw yānāy Ṭahir aw yānāy Ṭahir bārgay šām wustan aw yānāy

Ṭahir («کلام سید براهه»: ۲۱).



بر شواهد مستند استوار نیست،<sup>۳۶</sup> شهادت خود او و جدش، قاضی ابوالحسن میانجی، و ابهام در سرانجام پدرش،<sup>۳۷</sup> اگرچه علل سیاسی را نباید در آن نادیده گرفت، ممکن است بی‌ارتباط با این تعالیم مرموز نباشد. چنانکه شهادت امثال حلاج و شیخ شهاب‌الدین سهروردی و حتی کسانی چون شیخ حسن ابوالبرکات،<sup>۳۸</sup> از جانشینان شیخ عدی، و تشنیع شیخ احمد غزالی نیز ظاهراً باید به چنین عاملی وابسته باشد. خویشاوندی لهجه‌ای و گاه معنایی دوبیتهای بابا با کلامهای گورانی نیز، چنانکه بعضی محققان به آن اشاره کرده‌اند،<sup>۳۹</sup> از پیوستگی این عرفای نیمه‌شناخته جبال و عرفای ناشناخته آن خبر می‌دهد.

اما آنچه خاصه به بحث ما و متن گورانی مورد نظر مربوط است تشابه تعالیم اهل حق است با آنچه عین‌القضاة درباره ابلیس گفته<sup>۴۰</sup> که شرح آن مستلزم بررسی شأن شیطان در نزد اهل حق است. از بین طوایف مختلف اهل حق «شیطان پرستی» را بیش از همه به طایفه گوران نسبت داده‌اند. البته، بررسی اسناد نشان می‌دهد که آثاری از این عقیده را در بین بعضی دیگر از اهل حق هم می‌توان یافت. در بین عام خلق گوران کسانی هستند که ملک طاووس را ناظر بر کار جهان می‌دانند و خداوند را بلاواسطه در کار جهان دخیل نمی‌دانند و این یکی از داعیه‌های اصلی مخالفان در طعن و دق طایفه اهل حق است. بر سر این رأی، که به آرای یزیدیه در باب شیطان می‌ماند،<sup>۴۱</sup> در نزد خود گورانیها هم اجماع کلی نیست و ظاهراً ناشی از تحول ثانوی در معتقدات طایفه است. حتی هستند کسانی که طاووس را منشأ شرّ و فریب نمی‌دانند و او را هرچند رقیب خداوند می‌دانند، اعزاز می‌کنند. یادگاریان، از طوایف اصلی گوران که طاووس را از بدی تبرئه می‌کنند، آن را به شاه ابراهیم نامی نسبت می‌دهند از بزرگان قدیم قوم و از مظاهر هفتن که در یکی از مظاهرش بابا یادگار، سرسلسله یادگاریان، را کشته است.<sup>۴۲</sup>

۳۶. رک. اذکابی، همان، ص ۱۸۶.

۳۷. همانجا، ص ۱۸۶-۱۸۹.

۳۸. او را در سنه ۶۴۴ هجری به امر حاکم موصل خفه کرده‌اند (بغدادی، ۱۹۵۱، ص ۲۸۱). نیز قیاس کنید با آنچه برخی نسابه ذیل احوال شیخ خضر کردی آورده‌اند که «قلیل الدین باطولی له حال شیطانی» (نوات الوفیات، ص ۱۹۳).

۳۹. بعضی تمثیلات عرفانی بابا یادآور «شاهباز ازیلی» و «صیاد الهی» منظومی در کلامهای اهل حق است (رک. اذکابی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۴، ۲۵۸-۲۵۷؛ نیز قس. Mokri, 1967).

۴۰. آنچه عین‌القضاة گفته تبیین تمام آن چیزی است که از عهد حلاج باز در تکریم و تعصیب در حق ابلیس گفته‌اند.

۴۱. در نزد یزیدیه گاه چون «معطله» تصور آفریدگار بی‌رنگ و بی‌اثر است، ولی نزد ایشان نیز، لااقل از روی منابع طاووس و هفتن، همگی از خداوند در وجود می‌آیند (قس. Bittner, *op. cit.*, "Kitib i Cilwe", (Introduction, 1-2, Ch. 1,1; "Mushef Reş", 2-8).

42. See Bruinessen, forthcoming.



در بین عوام، مخصوصاً ساکنان کوهپایه دالاهو در کردستان و در حوالی قرای سرنه و زرده، آنجا که زیارتگاه شیطان است،<sup>۴۳</sup> گروهی اعمال بد خود از قبیل قتل و غارت را به «شرارت شیطانی» منتسب می‌کرده‌اند. چنین اعتقادی، هرچند از پاره‌ای سوءاستفاده‌ها در نزد این گروهها و مبالغاتی در نزد ناظران بیرونی خالی نیست، از عقیده قوم در حق شیطان پرده برمی‌دارد.

نکته مهم‌تر نظریه صوفیانه بعضی از افراد گوران است در باب ابلیس که چون از زبان اشخاص عامی شنیده می‌شود، احتمال تأثیر تعالیم عرفای خراسان و جبال در آن نیست یا کمتر است. از این میان، قائل‌اند به اینکه «چون خداوند خواست تا ظهور کند، نخست فرشتگان را بیافرید که عزیزتر ایشان ملک طاووس بود. آنگاه آدم را از خاک بیافرید و به فرشتگان دستور داد تا سجده کنند. ملک طاووس به خواست خداوند سجده نکرد و، البته، غیر از قضا و قدر، او عاشق خداوند بود و نمی‌خواست در برابر آدم سجده کند. با این کار او آدم غمی شد و از سر حسادت خواست تا تدبیر این کار بسازد. بسیار تلاش کرد تا ملک طاووس را به جشنی که در خانه‌اش برقرار کرده بود دعوت کند. پس از این، در خانه را چنان کوتاه تعبیه کرد که وقتی ملک طاووس می‌آید ناچار سجده کند. به خواست خداوند، ملک طاووس از آن نقشه آگاهی یافت و دلش بر آدم گران‌تر شد، زیرا او حیلت می‌کرد تا ملک طاووس از مقام خود فرافتد».<sup>۴۴</sup>

اعتقاد ملک طاووسیة گوران درباره شیطان یا به قول ایشان «طاووس ملک» صریح و بی‌پرده است، چنانکه او را متجلی در دود داود - یکی از هفتن اهل حق - می‌گویند، شرّ را فقط در مظاهر معتبر می‌دانند و به استناد «لا تسب ابلیس فی العلانیه و انت صدیقه فی السرّ» لعن او را هم جایز نمی‌شمارند. اما علت این شرّ ظاهر را هم، از طریق ملک طاووس، خداوند می‌دانند.<sup>۴۵</sup>

هرچند که بعضی محققان چنین عقایدی در باب شیطان را متأخر دانسته‌اند،<sup>۴۶</sup> وجود کلامهایی کتبی و شفاهی از اهل حق، قدمت و اصالت این معنا را در نزد طایفه معلوم می‌کند. از این میان، اقوال و کلامهایی است درباره شأن داود در میان اهل حق که بررسی آن پرده از بعضی جوانب تعلیم طایفه در باب شیطان برمی‌دارد.

داود، که دومین از بین هفتن ایشان است، در بسیاری موارد نماینده شیطان است. اینکه چگونه ممکن است مظهر دوم در عین حال شیطان هم باشد بر ما پوشیده است، اما آنچه می‌توان از کلامها

۴۳. برای شرح فقره اخیر به همان مقاله «کلام خوانان شیطان» ذیل «زیارتگاهی شیطانی در غرب ایران» رجوع کنید (Bruinessen, op. cit.).

۴۴. بروینسن همین مطلب را از زبان علی کاکایی و قدری متفاوت می‌گوید (ibid.)، ولی آنچه در اینجا آمده مبتنی بر نقل شفاهی سیاوخش توتشامی است. ضمناً این مطلب در بین اقوام آناتولی هم سابقه دارد (Luschan, 1891, p. 34).

۴۵. رک. مرادی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۶-۲۴۷.



دریافت این است که هرگاه داود در شمار هفتن یاد شود، مظهر دوم است مطابق با فرشتهٔ بهمن مزدیسنان؛ و هرگاه متفرد از او یاد گردد، معمولاً با اوصافی گاه شیطانی ظاهر می‌شود که از جهت مشابهت این اوصاف با صفات ابلیس عرفای خراسان و جبال شایستهٔ توجه بسیار است. اینکه این داود که نام دیگر ملک طاووس است در بین یزیدیه هم نمونه‌ای دارد، ظاهراً، تأثیر رأی یکی را در دیگری نشان می‌دهد و از آنجا که مشخصات داود اهل حق مفصل‌تر از آن یزیدی است، به احتمال، تعلیم اهل حق در این باب اصیل‌تر است. در نزد یزیدیه یکی از سنَجَق‌هایی - لفظی ترکی به معنی بیرق - ۴۷ که نماد ملک طاووس‌اند، «حضرت داود» نامیده می‌شود. ۴۸ اینکه بقیهٔ سنَجَق‌ها با نمادهای طبیعی مهر و ماه و ستارهٔ صبحگاهی و زمین و رود و گیاه و شیطان مشخص شده‌اند ۴۹ که خود نظارت ملک طاووس بر تمام آفاق را می‌نمایاند و تنها دو سنَجَق - سنَجَق پنجم و آخر - به حضرت داود و شیطان نامزد شده، ظاهراً بیان‌کنندهٔ این مطلب است که یزیدیان هم یک نام طاووس را داود می‌دانسته‌اند و اینکه با نام پیامبر بنی‌اسرائیل مشتبه شده، باید نتیجهٔ تحول بعدی باشد. به عبارت دیگر، ظاهراً در این معنا - چنانکه در مورد نام ملک طاووس - تعاملی بین دو قوم یزیدی و اهل حق هست که بیان می‌کند از ملک طاووس یزیدی هم توأمانی مشتق شده است: حضرت داود که برابر است با داود هفتن اهل حق - پیر داود - و دیگری شیطان که در نزد اهل حق هم یکی از نامهای او ملک طاووس است. در واقع، آنچه اهل حق گفته‌اند نوعی آمیختگی سه نام شیطان و داود و ملک طاووس است. این آمیختگی در مورد زیارتگاه داود هم که پیش از این بدان اشاره‌ای کردیم وجود دارد. این زیارتگاه، به واقع، محل رجوع شیطانیهاست و در آنجا نیازهای خود را به نام داود به شیطان تقدیم می‌کنند. ۵۰

یک نکتهٔ مهم در اوصاف داود تعبیر شگفت «نور ظلمانی» ۵۱ است که، بی‌تردید، ارتباط تعلیم طایفه را با آنچه عرفای جبال، خاصه عین‌القضاة، دربارهٔ «نور سیاه» ۵۲ گفته‌اند معلوم می‌کند. اما اینکه این تعلیم، در این مورد خاص، از منشائی مشترک آمده یا متأثر از آرای طاهر و برکه و عین‌القضاة باشد، بر ما پوشیده است.

در بین کلامهای طایفه، موارد نادری هم دیده می‌شود که پیر داود - از هفتان - گویا با اوصاف شیطانی ظاهر شده است. ۵۳ اگر این کلام - که در بین کلامهایی که بررسی کردیم، یگانه نسخه از

۴۷. رک. استرآبادی، همان، ورق 235v.

48. See Empson, 1928, p. 141.

49. See Anastase Marie, 1911.

50. Cf. Bruinessen, *op. cit.*

۵۱. صفی‌زاده، ۱۳۷۶، ص ۱۳۷.

۵۲. عین‌القضاة همدانی، ۱۳۷۷ الف، ص ۱۸.

۵۳. نامهٔ سرانجام، «گلیم و کول»، ص ۳۲۷ و بعد.



این دست است - صفات شیطانی پیر داود را برشمرد، ضمناً نشان خواهد داد که، به احتمال، داود و شیطان در یک شخص جمع آمده‌اند و «داود شیطانی» - اگر این تعبیر بجا باشد - همان پیر داود هفتن است و البته باز این سؤال بجاست که چگونه چنین امری ممکن است؟ آیا ممکن است که «نور سپید و سیاه» را در پیر داود جمع آورده باشند؟ در هر حال، آنچه در این کلام گورانی آمده بازگوکننده این معناست که داود که دلیل و یار قوم «است» به امر سلطان صحاک، به جزای فرو گذاشتن و «شکستن امر» و کجروی و خروج از حد خویش، باید در کوره گذاخته شود، صیقلی و از زنگ گناه پاک شود و تنها پس از این پاکی و خلوص دوباره است که پیر داود می‌تواند دوباره حافظ اسرار شود. شاید بتوان از انتساب داود و شیطان به باد شمال و شمال<sup>۵۴</sup> هم استنباط کرد که شیطان اهل حق نیز همان ارتباطی را با شمال و باد جانب شمال دارد که اهرمن زردشتیان.

این داود به اسبهای دیگری هم خوانده می‌شود: دونگوز، لفظی ترکی به معنی گراز که به ندرت با لفظ کردی آن «وراز» جانشین می‌شود،<sup>۵۵</sup> و قطوز که معنایش را نیافتیم.<sup>۵۶</sup> آیا معنای دوم لفظ دونگوز، شخص خشک مغز سر به هوا،<sup>۵۷</sup> از ترکی به زبان اهل حق هم راه یافته است؟ و اگر چنین باشد، آیا با نادانی شیطان که در منابع پهلوی به پس‌دانشی اهرمن تعبیر می‌شود ارتباط یا مشابهتی ندارد؟ اما نام طاووس که یزیدیه و اهل حق بر شیطان نهاده‌اند، قطع نظر از تأثیر احتمالی یکی در آن دیگری، باید به گذشته زردشتی ایران تعلق داشته باشد. از گفته ازتیک کلبی در ردّ مذهب ایرانیان<sup>۵۸</sup> معلوم می‌شود که طاووس را بعضی مخلوق اهرمن می‌دانسته‌اند و این معنا با آنچه در قصص قرآنی درباره نقش طاووس در راهنمایی شیطان به بهشت و هبوط آدم (ع) آمده است بی‌ارتباط نیست.<sup>۵۹</sup> این هم که طاووس را در امر تطییر به رغم زیبایی‌اش به فال بد می‌گرفته‌اند،<sup>۶۰</sup> ظاهراً باید بازمانده همین اعتقاد کهن باشد. اما اینکه یزیدیه‌ها، در تصویر طاووس در سنجقهای خود، آن را به

۵۴. قیاس کنید با کلام درویش کریم خلیل داود میهمان که:

*gā gā na šanūya šamāla šayṭānim*

و نیز سرودهای دینی بارسان، ص ۱۳۹ که داود را سوار بر باد شمال گفته است. همچنین، قس. Mokri, 1959, pp. 483ff. و ذیل *bā* در کردی کرمانجی، در Chyret, 2003, p. 19.

۵۵. صفی‌زاده، همان، ص ۲۲۶.

۵۶. این لغت به ندرت به کار رفته است (Mokri, 1967, p. 71) و شاید تصحیف دونگوز است.

۵۷. رک. استرآبادی، همان، ورق 226r.

58. See Zaehner, 1972, pp. 438-439.

۵۹. رک. تفاسیر اولیه فارسی، از جمله سورآبادی، ۱۳۶۵، ص ۱-۴.

۶۰. رک. الدمیری، ۱۳۰۹، ج ۲، ص ۷۷؛ و قیاس کنید با این بیت خاقانی (دیوان، ص ۹۰۳):

رهبر دیر چو طاووس مدام      مایه فسق چو عصفور مقیم



صورت خروس نشان داده‌اند،<sup>۶۱</sup> ظاهراً نشانهٔ دیگری است از ارتباط یزیدیه و اهل حق یا حرمت خروس در بین دو قوم بر سبیل توارد. به هر صورت، اگر اطلاق نام طاووس بر شیطان ناشی از خلطی نباشد، ظاهراً باید اثری دیگر از رمزی قدیمی را در معتقدات این دو گروه دید و از اینجا تشابه دیگری بین شیطان آنها و اهرمن زردشتیان یافت.

### متن گورانی

اهل حق در مسئلهٔ ابلیس معمولاً به احتیاط سخن می‌گویند. از این رو، آنچه در کلامهای آنان دربارهٔ ابلیس آمده بیشتر در مجموعه‌ای جمع است به نام «زبور حقیقت» مشتمل بر اشعار و شطحیات منسوب به ۳۶ شاعر محلی کرد که نه‌تنها صورت مکتوب آن از دسترس اغیار بیرون است، که آن چیزی هم که از معانی آن کتاب در سینه محفوظ مانده سرّی تلقی می‌شود که آن را به بیگانگان باز نمی‌گویند. اما در بین کلامهای عادی‌تر قوم هم گاه نکاتی دربارهٔ شیطان می‌توان یافت که از آنها یکی کلام «بَکتر» است مکتوب در گنجینهٔ یاری.<sup>۶۲</sup> این کلام نادر حسب حال و به نوعی بَث‌الشکوائی است از لسان خود شیطان - لسان حال - که در آن شرح بزرگی و ارج شیطان در بارگاه خداوندی با تلقی عام خلق از وجود شرّیری که او را شایستهٔ لعن دانسته‌اند به هم آمیخته است. بررسی این کلام مهم برای شناخت طرز تلقی آنها از شیطان ضروری است:

Baktor maramō:

بکتر گوید:

ča delī doṛna

در<sup>۶۳</sup> میان درّ

esme šayṭānīm ča delī doṛna

اسم شیطانی من در میان درّ (بوده است)

xōdām jalīlan sar tanem seṛan

خداوندم جلیل است، سر و تنم همه سرّ است

šare šayṭānīm parī makarān

شرّ شیطانی من منکران راست

اینکه شیطان در میان درّ بوده است، پس از این هم تکرار شده و ما در قطعهٔ بعدی بر سر آن خواهیم شد. اما اینکه از میان صفات خداوند تنها به «جلالت» او توجه شده است،<sup>۶۴</sup> ناظر است بر همان گفتهٔ عین‌القضاة که ابلیس از وصف عزّت و جلالت حق در وجود آمده است<sup>۶۵</sup> و اینکه

۶۱. دربارهٔ حرمت خروس در نزد اهل حق، رک. صفی‌زاده، همان، ص ۱۰۷، در نزد یزیدیه، رک. Menzel, 1987, pp. 1165ff. و در نزد زردشتیان رک. روایات داراب هرمزدیار، ج ۱، ص ۲۶۷، نیز قس. دستنویس J3، برگ ۷۹، سطر ۱۱ و دستنویس TD2، برگ ۱۵۶، سطر آخر.

۶۲. گنجینهٔ یاری، ص ۷۹-۸۱. متن گورانی آن را بر مبنای روش مگری (Mokri, 1970) آوانویسی کرده‌ایم.  
۶۳. از حرف اضافهٔ ča در گویش گورانی دو معنای «از» و «در» اراده می‌شود که با توجه به نحو متعارف، در اینجا دومی ترجیح دارد؛ نیز قس. حرف اضافهٔ ja، در MacKenzie, 1966, p. 17.  
۶۴. در یک کلام دیگر تعبیر «بار جلیلی» نیز به کار رفته که در آنجا به داود مربوط است (Mokri, 1956, p. 416).  
۶۵. رک. عین‌القضاة همدانی، ۱۳۷۷ الف، ص ۱۸۷، ۲۲۷.



وجود شیطان را همه سر دانسته، بیان‌کننده این معناست که شیطان - به تعبیر این کلام - در زمانی که در بارگاه حق تعالی بوده است، از اسرار الهی بهره‌مند شده<sup>۶۶</sup> و وجودش محل این رموز واقع شده بوده است و در پرتو همین رازدانی و محرمی، سینه او محل عشق الهی هم هست.<sup>۶۷</sup> شر او هم که شامل حال منکران می‌شود، از آن روست که بندگان خاص پروردگار، به یمن برخورداری از رحمت خاص او، در برابر وساوس ایستادگی می‌توانند کرد و این معنا البته در کتاب شریف هم بیان یافته است، آنجا که «عباد مخلصین» خداوند را از سلسله گمراهان شیطان خارج می‌کند.<sup>۶۸</sup>

Baktor maramō: بکتر گوید:

ča doṛ āmānī از در می‌آیم

šayṭān nānī ča doṛ āmānī شیطانم از در می‌آیم

na gūšmāhī čaniš bayānī در گوش ماهی با او (بنیامین) بودم

panem muāčān šayṭān dīwānī مرا شیطان دیوان می‌گویند

منظور از گوش ماهی، آشکار است که در است به علاقة ظرف و مظروف. بنیامین که به تعبیر «دوره هفتوانه» هم تخته است و هم نجار،<sup>۶۹</sup> در واقع، با سپنته مینیوی گاهانی قابل تطبیق است که از آنجا که «صادر اول» است<sup>۷۰</sup> واجد هر دو قوه فاعلی و قابلی است. به عبارت دیگر، هم علت مادی و هم علت فاعلی است و به تعبیر لاتینی، دو وجه *demiurgus* و *materia prima* را در خود دارد. این معنا که بنیامین از در - برابر با مقام ذات - بیرون آمده در بسیاری کلامهای دیگر هم ذکرش رفته است،<sup>۷۱</sup> و در این کلام هم مرجع ضمیر سوم شخص مفرد (*-niš*) بنیامین است. این مطلب را سیدکاظم نیک‌نژاد هم که خود سرسپرده است در تحشیه کلام تأیید کرده است.<sup>۷۲</sup> در حقیقت، قول به ملازمت دوگانه‌ای که از حق نشئت یافته، یک تعلیم کهن گاهانی است که لطیف‌ترین بیان آن در آثار *عين القضاة* است. معنای یک وصف خداوند در نصوص گورانی هم از همین جا معلوم می‌شود و آن «یار هر دو سر»<sup>۷۳</sup> است که باید بر همان صفات دوگانه لطف و قهر الهی و تجلیات آن دو،

۶۶. همان، ص ۲۲۷-۲۲۶.

۶۷. همان، ص ۲۲۹.

۶۸. مثلاً سوره ص، ۷۴ و بعد؛ سوره سبأ، ۲۰ و بعد؛ و نیز قیاس کنید با این بیت حافظ (غزلهای حافظ، ص ۳۳۰):

دام سخت است مگر یار شود لطف خدا / ورنه آدم نبرد صرفه ز شیطان رجیم

۶۹. نامه سرانجام، ص ۲۲۸.

۷۰. رک. عالیخانی، همان، ص ۷۶-۷۵.

۷۱. رک. نامه سرانجام، «دوره هفتوانه»، ص ۶۱-۶۰؛ «گلیم و کول»، ص ۳۱۶؛ «بارگه بارگه»، ص ۵۹-۶۰.

۷۲. رک. گنجینه یاری، ص ۸۰.

۷۳. سرودهای دینی یارسان، ص ۱۰۱؛ کلام خان العاس، ص ۸.



بنیامین و شیطان، دلالت داشته باشد. از یک رمز دیگر طایفه هم می‌توان به تلازم این «دوگانه» بی‌برد و آن ذکر «شش پر» داود<sup>۷۴</sup> و «شش شاخ» شیطان<sup>۷۵</sup> است که با خود او هفتگانه‌ای می‌سازند (هفتوانه) و بی‌آنکه با رمز توراتی شیطان<sup>۷۶</sup> مرتبط باشد، در تقابل با «شش تن» و «شش در رحمت»<sup>۷۷</sup> بنیامین قرار می‌گیرد که آن هم بیان مجموع هفتگانهٔ دیگر است (هفتن).

تعبیر «شیطان دیوان» هم که شیطان را سرکردهٔ دیوان و دیوان را ذریهٔ او فرا می‌نماید، با ترکیب دو لغت فارسی و تازی، دیوان را بر جای تعبیر «شیاطین» اسلامی نشانده است. کل عبارت، آن چیزی است که گاه «ابلیس ابالسه» هم گفته‌اند. ذریهٔ شیطان البته ناپاکان را هم در تعلیم قوم شامل است و این از قطعهٔ گورانی دیگری فهمیده می‌شود که «ناپاک» را از «کان شیطان» دانسته است.<sup>۷۸</sup>

Baktor maramō:

war ča baħr ū baṛī

ħāḍer bayānī war ča baħr ū baṛī

dhātem hāmītan ča girde ħoṛī

panem muāčān šayṭāne šaṛī

بکتر گوید:

پیش از خلق برّ و بحر

پیش از خلق برّ و بحر حاضر بودم

ذاتم در همه جا وجود دارد

مرا شیطان شرّ می‌گویند

این قطعه مبین آن است که شیطان، پیش از وجود عالم ماده، وجود داشته است و در این عالم هم در همهٔ برّ و بحر حاضر است و لابد هیچ‌کس از وساوس او ایمن نیست.

Baktor maramō:

aḵrem azīmā

šayṭān nānī aḵrem azīmā

xawfe ġolāmān nēyna parīmā

panem muāčān šayṭān raḵīmā

بکتر گوید:

اجرم عظیم است

شیطانم اجرم عظیم است

غلامان خوفی از من ندارند

مرا شیطان رجیم می‌گویند

۷۴. سرودهای دینی یارسان، ص ۱۳۶.

75. karīm šayṭānim hā wa šāxawa

har šāxē šaš pal wa damāxawa...

dawāš han wa das šayṭāna šaš šāx

har šāxē šaš pal damāx wa damāx

مبتنی است بر نقل شفاهی کلام‌خوانان گوران.

۷۶. برای نمونه، رک. مزبور شصتم از مزامیر داود (ص ۱۰۴۹).

۷۷. رک. نامهٔ سرانجام، «گلیم و کول»، ص ۳۲۲-۳۲۱.

۷۸. رک. سرودهای دینی یارسان، ص ۱۲۴.



اینکه شیطان خود را صاحب «اجر عظیم» دانسته، ظاهراً باید ناظر باشد بر مصاحبت او با حق در آغاز خلقت که در عین حال از اسرار الهی نیز آگاه بود و، اگر به اقوال عین القضاة توجه کنیم، در این عصر فراق هم ابلیس پیوسته با خداوند عشق می‌بازد و اکنون بیشتر یاد او می‌کند تا زمان قرب. مقصود از غلامان، مرتبه‌ای است از صالحان و در اینجا ظاهراً همهٔ بندگان خاص خدا منظور است که شیطان را بر آنها دستی نیست - و لقد صدق علیهم ابلیس ظنه فاتبعوه الا فریقاً من المؤمنین<sup>۷۹</sup> - و گاه از آنها به «یکرنگ غلامان»<sup>۸۰</sup> تعبیر شده است. حتی «غلامان کافر»<sup>۸۱</sup> را نیز، که در یک جا از آنها ذکری شده، در زمرهٔ بدکاران نیاورده‌اند.

صفت رجیم شایع‌ترین صفت شیطان در تعلیمات اسلامی است که، بنا بر همین تعلیم، به واسطهٔ ابا و استکبار و خیره‌سری او در برابر حکم خداوند راندهٔ درگاه او شد. جالب است که نام دیگر شیطان، عزازیل، در بین سکنهٔ جنوب کردستان بر کودک خیره‌سر چموش اطلاق می‌شود.

Baktor maramō:

bāre nalatī

hā azī kīšān bāre nalatī

pey nīmī žārān pēy nīmī šarwatī

garū makarān mawzī na ḥaltī

بکتر گوید:

بار لعنت

همواره بار لعنت می‌کشم

برخی را زهر، برخی را شربتم

فریق طالحان را به بیراهه می‌اندازم

شیطان بار لعنت پروردگار را که از روز راندگی باز بر دوش اوست، چنانکه عین القضاة می‌گوید، خوش‌تر از رحمت دیگران می‌داند که «چون خلقت از توست، خواه لعنت گیر، خواه رحمت».<sup>۸۲</sup> مفهوم زهر بودن او برای گناهکاران معلوم است، اما شربت بودن، هرچند اندکی شگفت است، در یک مکتوب عین القضاة هم بیان یافته: آنجا که سالکان راه را «نصیحت» می‌کند و، در این نصیحت، شرط جوانمردی خود را به جا می‌آورد.<sup>۸۳</sup> در مثنوی معنوی نیز ابلیس خود را راهنمای نیکان و دایهٔ مردمان می‌داند:

۷۹. کریمهٔ ۲۰ سورهٔ سبأ.

80. See Mokri, 1956, p. 420.

۸۱. نسخه‌ای ابتر از کلامهای متسوب به بابا رجب در دست است که براءت استهلال فصل دومش (ورق ۹) غلامان را از بندگان نیک حق دانسته است. کاتب دربارهٔ اینکه چرا در یک دو جای این نسخه، از غلامان به غلامان کافر تعبیر شده، سکوت کرده است (رک. «کلام بابا رجب»).

۸۲. عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷ ب، ج ۲، ص ۱۸۸-۱۸۷.

۸۳. همان، ج ۱، ص ۳۱۴.



گفت ما اول فرشته بوده‌ایم  
سالکان راه را محرم بدیم  
ما هم از مستان این می بوده‌ایم  
ناف ما بر مهر او ببریده‌اند  
چند روزی که ز پیشم رانده است  
در بلا هم می چشم لذات او  
راه طاعت را به جان پیموده‌ایم  
ساکنان عرش را همدم بدیم ...  
عاشقان درگه وی بوده‌ایم  
عشق او در جان ما کاریده‌اند ...  
چشم من در روی خوبش مانده است  
مات اویم مات اویم مات او<sup>۸۴</sup>

### منابع

- اذکایی، پرویز، ۱۳۷۵، باباطاهرنامه، تهران.
- ، ۱۳۸۱، ماتیکان عین القضاة همدانی، همدان.
- اسنرآبادی، میرزا مهدی خان، ۱۹۶۰، سنگلاخ، مجلد ۲۰ از دوره جدید اوقاف گیب، لیدن.
- الورد، ولیم، ۱۸۹۷، فهرست المخطوطات العربية بالمكتبة الملكية فی برلین - المانيا، برلین.
- الهی، نورعلی، ۱۳۵۷، آثارالحق، به اهتمام بهرام الهی، تهران.
- «بارگه بارگه»، کلام گورانی، نسخه خطی شخصی.
- بغدادی، اسماعیل پاشا، ۱۹۵۱، هدیة العارفين فی اسماء المؤلفين، استانبول.
- جیحون آبادی مکرری، حاج نعمه الله، ۱۳۴۵، شاهنامه حقیقت، به تصحیح محمد مکرری، تهران.
- حافظ، ۱۳۷۱، غزلهای حافظ، به اهتمام سلیم نیساری، تهران.
- خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل نجار، ۱۳۳۸، دیوان، به تصحیح ضیاءالدین سجادی، تهران.
- دستنویس TD1 (بندهش ایرانی)، ۱۳۴۸، چاپ عکسی از روی نسخه شماره «۱»، تهران.
- دستنویس TD2 (بندهش ایرانی، روایات امید اشاویشستان و جزآن)، ۱۳۵۸، گنجینه دستنویس‌های پهلوی، شماره ۵۴، شیراز.
- دستنویس J3 (بخشهایی از بندهشن، زند و هومن بشت، دینکرد)، ۱۳۴۸، چاپ عکسی از روی مجموعه دستور هوشنگ، تهران.
- دفتر رموز یارستان، بی تا، به اهتمام سید قاسم افضلی شاه ابراهیمی، بی جا.
- الدمیری، الشیخ کمال الدین، ۱۳۰۹، حیاة الحیوان الکبری، به تصحیح محمد الزقیم الاسبوطی، بیروت.
- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان، ۱۳۳۹، راحة الصدور و آية السرور، به تصحیح محمد اقبال، تهران.
- روایات داراب هرمزدیار، ۱۹۲۲، ج ۲، به اهتمام مودی، بمبئی.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۹، جستجو در تصوف ایران، تهران.
- «زلال زلال»، کلام گورانی، نسخه خطی شخصی.
- سرودهای دینی یارسان، ۱۳۴۴، به اهتمام ماشاءالله سوری، تهران.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری، ۱۳۶۵، قصص قرآن مجید برگرفته از تفسیر سورآبادی، به اهتمام یحیی مهدوی، تهران.



- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۹۵۶، الملل و النحل، طبع محمد بدران، قاهره.
- صفی زاده، صدیق، ۱۳۷۶، دانشنامه نام آوران یارسان، تهران.
- عالیخانی، بابک، ۱۳۷۹، بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، تهران.
- عزام، صلاح، ۱۹۶۸، اقطاب التصوف الثلاثة، احمد بدوی، احمد الرفاعی، عبدالرحیم القناوی، قاهره.
- العزاوی، عباس، ۱۹۴۹، الکاکنیه فی التاریخ، بغداد.
- عین القضاة همدانی، ۱۳۷۷ الف، تمهیدات، به تصحیح عقیف عسیران، تهران.
- ، نامه ها، ۱۳۷۷ ب، به تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران.
- فوات الوفیات، ۱۲۸۳، لصلاح الکتبی، بولاق.
- قائم مقامی، سید احمد رضا، ۱۳۸۲، اهریمن، پایان نامه کارشناسی ارشد فرهنگ و زبانهای باستانی، دانشگاه تهران (چاپ نشده).
- کتاب مقدس عهد عتیق و جدید، ۱۳۸۰، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران.
- «کلام بابا رجب»، کلام گورانی، نسخه خطی شخصی.
- کلام خان الماس، به اهتمام سید کاظم نیک نژاد، نسخه عکسی موجود در مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی به شماره ثبت ۱۴۹۱۷۳.
- «کلام سید براهه»، کلام گورانی، نسخه خطی شخصی.
- گنجینه یاری، به اهتمام سید کاظم نیک نژاد، نسخه عکسی موجود در مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی به شماره ثبت ۱۱۸۵۷۴.
- مرادی، محمدرضا، ۱۳۷۶، بررسی تاریخ تحولات آرای اهل حق و ارتباط آن با ادیان ایران پیش از اسلام، پایان نامه کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه تهران (چاپ نشده).
- مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۷۰، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد نیکلسون، تهران.
- نامه سرانجام («بارگه بارگه»، «دوره هفتونه»، «دوره عابدین»، «گلیم و کول» و...)، ۱۳۷۵، به اهتمام صدیق صفی زاده، تهران.

Amouzgar, J. and A. Tafazzoli, 2000, *Le Cinquième Livre du Dēnkard*, Studia Iranica 23, Paris.

Anastase Marie, P., 1911, "La Découverte Récente des deux Livres Sacrés des Yézidîs", *Anthropos*, pp. 1-39.

Asmussen, J.P., 1965, *Xuāstvānīft*, *Studies in Manichaeism*, Copenhagen.

Bittner, M., 1913, *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter (Kurdisch und Arabisch)*, Wien.

de Blois, F., 2000, "Dualism in Iranian and Christian Traditions", *JRAS*, pp. 1-19.

Bruinessen, M. van, forthcoming, "Satan's Psalmists: On Some Heterodox Beliefs and Practices among the Ahl-e Haqq of the Guran District"

Chyet, M.L., 2003, *Kurdish-English Dictionary (Ferhenga Kurmanci-Inglîzî)*, with Selected Etymologies by Martin Schwartz, USA.



- Empson, R.H.W., 1928, *The Cult of the Peacock Angel: A Short Account of the Yezidi Tribes of Kurdistan*, London.
- Frank, R., 1911, *Scheikh 'Adī, der grosse Heilige der Yezidis*, Berlin.
- Gershevitch, I., 1959, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.
- Hamzeh'ee, M.R.F., 1990, *The Yarsan: A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community*, Berlin.
- Humbach, H., 1991, *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, in collaboration with J. Elfenbein, and P.O. Skjærvø, Parts I and II, Heidelberg.
- Ivanow, W., 1948, "An Ali-Ilahi Fragment, Collectanea", *The Ismā'īlī Society I*, pp. 147-184.
- , 1953, *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq Texts*, Leiden.
- Jaafari-Dehaghi, M., 1998, *Dādestān ī Dēnīg*, *Studia Iranica* 20, Paris.
- Jamasp-Asana, J.M., 1897, *Pahlavi Texts*, Bombay.
- Kappler, C., 1987, "Le Dialogue d'Iblis et de Mo'āwiye dans le daftar II du Magnavi de Mowlavi, Beyts 2604-2792: Une Alchimie du Coeur", *Studia Iranica* 16/1, pp. 45-99.
- Kreyenbroek, P.G., 1992, "Mithra and Ahreman, Binyāmīn and Malak Tāwūs, Traces of an Ancient Myth in the Cosmogonies of Two Modern Sects", *From Mazdaeism to Sufism*, Paris, pp. 57-79.
- Lescot, R., 1938, *Enquete sur les Yézidis de Syrie et du Djebel-Sindjar*, Beyrouth.
- Lidzbarski, M., 1925, *Ginzā, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer, übersetzt und erklärt*, Göttingen.
- Luschan, Dr. von, 1891, "Die Tuchtadschy und andere Überreste der alten Bevölkerung Lykiens", *Archiv für Anthropologie* XIX, pp. 31-53.
- MacKenzie, D.N., 1966, *The Dialect of Awroman (Hawrāmān-ī Luhōn)*, København.
- Madan, D.M., 1911, *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, Bombay.
- de Menasce, P.J., 1945, *Škand-Gumānik Vičār*, Freiburg.
- Menzel, Th., 1987, "Yazīdī", *Encyclopaedia of Islam*, Vol. VIII, Leiden, pp. 1163-1170.
- Mokri, M., 1956, "Cinquante-deux Versets de Cheick Amīr en Dialecte Gūrānī", *JA*, pp. 391-422.
- , 1959, "Les Vents du Kurdistan", *JA*, pp. 472-504.
- , 1967, *Le Chasseur de Dieu et le Mythe du Roi-Aigle*, Wiesbaden.
- , 1970, "Études d'un Titre de Propriété du début du XVI<sup>e</sup> Siècle Provenant du Kurdistan", *JA*, pp. 303-330.
- , 1977, *La Grande Assemblée des Fideles de Vérité au Tribunal sur le Mont Zagros en Iran*, Paris.

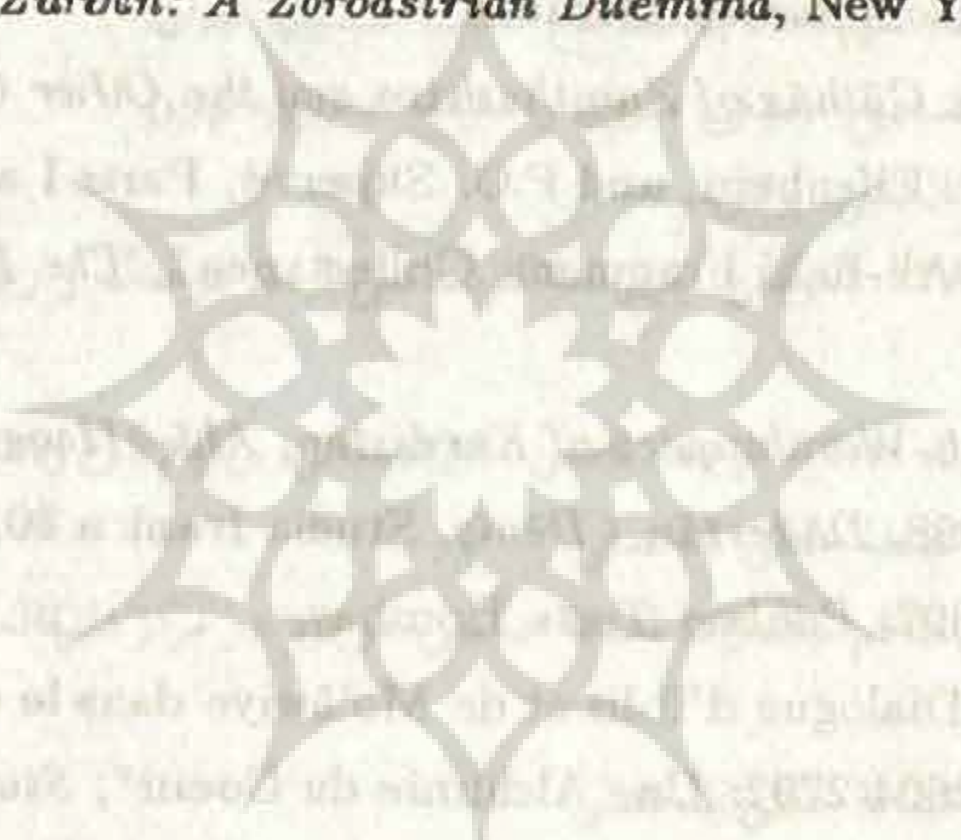


Monier-Williams, M., 1976, *A Sanskrit-English Dictionary*, 2 Vols., Oxford.

Skjærvø, P.O., 1995, "Iranian Elements in Manichaeism", in: *Au Carrefour des Religions, Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Textes Réunis par Rika Gyselen, Buves-sur-Yvette, pp.263-284.

Widengren, G., 1965, *Mani and Manichaeism*, London.

Zaehner, R.C., 1972, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, New York.



شیراز، انتشارات علمی و فرهنگی

سال چاپ: ۱۳۸۵