

بررسی افکار و باورهای گنوسی ابوالعلاء معری و صادق هدایت

دکتر حمیدرضا اردستانی رستمی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول

چکیده

با نگاهی به تاریخ زندگی سخنوران اندیشمند، به نام کسانی برمی‌خوریم که زیستن آنها متفاوت از دیگران بوده است و این تفاوت برخاسته از پیچیدگی‌های شخصیتی باعث شده است که هر کس از پندار خود سخنی درباره آنان بگوید و امکان شناخت حقیقی آنها فراهم نیاید. از جمله این کسان در تاریخ ادب فارسی، صادق هدایت در دوره معاصر است که پرسش‌ها، سرگشتگی‌ها و شوریدگی‌های حاصل از تفکرات خود را در داستان‌هایش بیان کرده است. همانند این اندیشمند در ادب تازی، ابوالعلاء معری است که همان پیچیدگی‌های فکری و شخصیتی را در روزگار گذشته دارا بوده است. ممکن است بخشی از این اندیشه‌ها و باورها تحت تأثیر اندیشه‌های گنوسی (= آمیزه‌ای از عقاید فلسفی - دینی یهودی، مصری، بابلی، یونانی، سوری و ایرانی) شکل گرفته باشد. پژوهش کنونی بر آن است که برخی از همین باورهای مشترک فکری برخاسته از اندیشه‌های گنوسی، چون مانویت، مزدکیه و مرقیون، همانند دوری جستن از زنان، اجتناب از خوردن گوشت و توجه به گیاه‌خواری، باور به رنجبار بودن زیستن و آمیختگی تن و جهان به شرارت را آشکار سازد.

کلید واژه‌ها: ابوالعلاء معری، صادق هدایت، گنوسیس، زن، گیاه‌خواری، شر، رنج و زیستن.

تاریخ دریافت مقاله: 1390/6/27

تاریخ پذیرش مقاله: 1392/2/22

Email: H_Ardestani_R@yahoo.com

مقدمه

یکی از شعرای بزرگ عرب که به دلیل اندیشه و شخصیت ویژه‌اش چهره‌ای متمایز در میان دیگر سخنوران ادب عرب دارد، ابوالعلاء معری است. تاریخ ولادت او را سال 363 هـ.ق در معرّه شام نوشته‌اند. (ابن خلکان 1992، ج 1: 113؛ حموی، بی‌تا، ج 3: 180) او در چهارسالگی نابینا شد و بعدها از او شنیدند که خدای را به‌خاطر نابینایی خود سپاسگزار است. (حموی، بی‌تا، ج 3: 129) شاید بتوان نابینایی این شاعر را آغازی بر زندگی و افکار پیچیده او دانست؛ گوشه‌گیری در زندگی، زندان دیدن دنیا، رقت به حال حیوانات، گیاه‌خواری و بی‌توجهی به زنان از جمله گونه‌های زیست متفاوت او است. با کمی دقت می‌توان این شیوه زندگی را و در یکی از داستان نویسان معاصر ایران، یعنی صادق

هدایت نیز دید؛ خصایصی که دو سخنور را در دو نقطه متفاوت زمانی، مکانی، زبانی و نژادی به هم پیوند می‌زند.

صادق هدایت در خانواده‌ای ثروتمند، به سال 1280 هـ.ش. در تهران به دنیا آمد و در سال 1300 به همراه دانشجویان دیگر به فرانسه فرستاده شد و نه سال بعد به ایران بازگشت و به شغل‌های متفاوتی پرداخت. او در سال 1315 به هندوستان رفت و در آنجا زبان پهلوی آموخت و در همان جا رمان بوف کور را به چاپ رساند. پس از آن نیز آثار بسیاری منتشر کرد و در عرصه داستان نویسی به شهرت رسید؛ به گونه‌ای که آثارش به چندین زبان ترجمه شد. او سرانجام در فروردین 1330 هـ.ش. در پاریس خودکشی کرد. (باحقی 1376:198)

پژوهش پیش رو بر آن است که برخی همانندی‌های فکری و باورهای دو شخصیت را بسنجد؛ دو شخصیتی که یکی از آنان، اندیشه‌های خود را در داستان‌هایی مثنوی و به زبان فارسی نمایان کرده است و دیگری به شعر و به زبان عربی؛ اما فارغ از این تفاوت‌های ظاهری، در بطن گفتار و رفتار آنان می‌توان ویژگی‌های همسانی یافت که این اشتراکات آنها را در یک نقطه گرد هم می‌آورد؛ یعنی اندیشه‌ها و باورهایی از آیینی کهن که آن را آیین گنوسی خوانده‌اند، برخاسته است؛ بنابراین ضروری است که در آغاز درباره این آیین اندکی سخن گوئیم.

آیین گنوسی، ابوالعلاء و هدایت

گنوس¹ در اساس از واژه یونانی گنوسیس² به معنای دانستن و معرفت، اخذ شده است. (بهار 74:1384) در واژگان مانوی به واژه zānend بر می‌خوریم که مری بویس³ آن را دانا و داننده و پیرو آیین گنوسی⁴ گزارش کرده است؛ (بویس 1975:103) بنابراین، گنوس به معنای دانستن با zan- dan- در زبان‌های ایرانی هم‌ریشه است؛ چنانکه xšnā در فارسی باستان به معنای دانستن و شناختن است و ماده مضارع آن dānā- در اوستا x?na- در سنسکریت -jñā؛ هندواروپایی -gnō و فارسی میانه dān- و išnās (کنت⁵ 1953:182)، همگی با گنوس و گنوسیس، به معنی دانستن در پیوندند. واژه زندیق/ زندیگ نیز دقیقاً معادل گنوستیک است که به مانی و مانویان اطلاق شده است. (بهار 355:1385)

1 . gnos

2 . gnosis

3 . Mary Boyce

4. Gnostic

5. Kent

گذشته از معنای لغوی، گنوس اصطلاحی است که در صدر مسیحیت رواج یافته است، اما پیشینه‌ای بس کهن‌تر دارد. گنوسیس آمیزه‌ای از باورهای فلسفی - دینی یهودی، مصری، بابلی، یونانی، سوری و ایرانی است که یونانیان تعبیری عقلانی و فلسفی از آن داشته‌اند، اما برداشت مردمان مصر، سوریه و ایران، تعبیری عرفانی بوده است. (هالروید 17:1388؛ اسماعیل‌پور 1387.الف:187) آیین گنوسی پایه و بنیان مکاتبی چون والتین، مرقیون، مانوی، مندایی، اُرفه، دیسانیه و ... است (هالروید، 78-94:1388) که تقریباً ویژگی‌های همانندی در میان این فرقه‌های گنوسی دیده می‌شود. اهم باورهای گنوسی بدین ترتیب است:

1. آیین گنوسی تنها بر پایه وحی و الهام نیست، بلکه در آن برای رستگاری انسان‌ها تلاش می‌شود. گنوستیک‌ها می‌آموزند که پس از رهایی و رستگاری، دیگر بار به جهان روح که از آن به عالم مادی هبوط و سقوط داشته‌اند، بازگردند. البته رستگاری به مدد آگاهی بر وحی به دست می‌آید و این آگاهی با انجام آیین‌ها حاصل می‌شود؛ (بهار 75:1384) بنابراین تلاش هر گنوستیک آن است که با دستیابی به آگاهی برخاسته از اعمالی دینی، به رستگاری که همان بیرون شدن از دنیای ماده است، نائل شود.

2. گنوستیک‌ها بر رهایی از دنیا تأکید دارند. در دیدگاه آنان، تعارض بسیاری میان دو خدا وجود دارد؛ یکی خدای ناشناخته که دست‌یافتنی نیست و دیگر، خدای جهان‌آفرین. خدای متعالی از چنان شوکتی برخوردار است که به هیچ روی در شأن او نیست که به ساخت جهان مادی دست بیازد. آن که آفرینش جهان را بر عهده می‌گیرد، خدای جهان‌آفرین است که در مرتبه‌ای پایین‌تر از خدای متعالی قرار دارد و همان اهریمن است. (اسماعیل‌پور 1387.الف:188؛ بهار 75:1384) بر این بنیان، آنچه در جهان مجال بروز یافته، از آنجا که آفریده دست اهریمن است، خیر نیست و آمیخته به شر است. از همین جاست که گنوسیان جهان را تیره‌ترین و شرارت‌بارترین سیاه‌چاله آفرینش می‌پندارند که به ناگزیر شر و نادانی در آن نفوذ کرده است و اصلاً جهان را معادل شر و جهل می‌دانند. (هالروید 55:1388)

3. از آنجا که ماده شر است و زاینده شرارت، (اسماعیل‌پور 1387.ب:279) تن آدمی نیز که جوهری مادی دارد، گوهر جان را که عناصر روشنایی را در خود دارد، محبوس کرده است؛ بنابراین جان و تن نه از یک گوهر (=ēwgōhr) که جدا گوهرند (=judigōhr)؛ یکی سراسر روشنایی و دیگری تماماً خشم و آز است؛ (بویس 1975:88) پس هر گنوستیک وظیفه دارد که خود را از زحمت تن و عالم که اساس در تاریکی دارد و پدیدآورنده شهوت و آز است، برهاند. از همین روی است که مانوی بی گنوستیک می‌گوید:

(همان: 106). āfirīd kū bōxtag bawāh ke man grīw bōžāh až widang.

(= خجسته باد آن که می‌تواند رستگار شود و نفس مرا از زحمت رهایی بخشد).

4. اما رهایی از تن و جهان مادی - چنانکه پیش از این گذشت - گاه در انجام اعمال و آیین‌های خاص که آگاهی‌بخش‌اند، حاصل می‌شود؛ اعمالی که دست‌کم از پرورش جهان مادی که آمیخته به شرّ و نادانی است، جلوگیری می‌کند. بر هر گنوستیکی است که از هر چه باعث تداوم جهان ماده می‌شود، اجتناب کند؛ بنابراین آنها اموری چون زن گرفتن و آمیختن با او را سبب دوری از حقیقتی می‌دانند که در پی آنند. به همین دلیل به شدت از امور جنسی حذر می‌کنند که این امر نه بر پایه قوانین اخلاقی، بلکه از آن جهت است که سبب به دنیا آوردن ارواح بیشتر می‌شود و به گسترش جهان که معادل شرّ است، یاری می‌رساند. گنوستیک‌ها نه تنها امور جنسی را مذموم می‌شمارند، غذا خوردن و نوشیدن را سبب ضعف و عجز روحی آدمی تصور می‌کنند. (هالروید 85:1388) آنان به‌ویژه خوردن گوشت را ناپسند می‌دانند و بر اجتناب از آن تأکید می‌کنند؛ چرا که علاوه بر تقویت تن مادی، باعث گشته شدن حیوانات می‌شود و از آنجا که گشتن امری اهریمنی است، آن را مذموم می‌شمرند. (مردان فرخ 46:2536) البته ذکر این نکته درخور است که برخی گنوسی‌ها خودکشی را نیز برای رستگاری از عالم ماده و مزاج ظلمت‌آمیز اهریمنی آن ترویج کرده‌اند. (شهرستانی 2003، ج 1: 277)

آنچه پیش از این آمد، مهم‌ترین باورهای گنوسی است. این ویژگی‌ها به گونه‌ای، مبانی تمام فرقه‌هایی است که به عنوان گروه‌های گنوسی شناخته شده‌اند. با دقت در آنچه بیان شد، می‌توان مطابقت برخی باورهای گنوسی را با عقاید و گونه زندگی ابوالعلاء و هدایت دید. این نکته نیز شایان ذکر است که نگارنده به هیچ روی بر آن نیست که این دو سخنور را در حوزه تفکری گنوسی معرفی کند یا مدعی باشد آنها خود را گنوستیک شمرده‌اند، بلکه تنها گوشه‌ای از این باورها را در گفتار و کردار آنان نمایان ساخته است که می‌توان آن را تأثیرپذیری‌های ناخودآگاه دانست؛ همان‌گونه که ممکن است فرد یا قومی به دین جدیدی به طور آگاهانه روی آورد و آن را بپذیرد، ولی ناآگاهانه بینش کهن خود را نیز حفظ کند.

اکنون این پرسش نیز قابل طرح است که چگونه اندیشه‌های گنوسی با آن ریشه‌های کهن، چون میراثی به ادیبانی چون هدایت و ابوالعلاء رسیده است؟ حقیقت امر آن است که هدایت، آنچنانکه از آثارش برمی‌آید و در زندگی او نیز دیده می‌شود، با اندیشه‌ها و آیین‌های باستانی ایران که گوشه‌ای از آن را مانویت - که از ادیان گنوسی است - شکل داده، آشنا بوده است و از آن تأثیر گرفته است؛ چنانکه یکی از پژوهشگران، بوف کور او را «قالب داستانی مرکب از شک قدیم آریایی و عرفان

ایرانی» توصیف می‌کند؛ (یاحقی 1376: 198) بایسته یادآوری است که کسانی چون محمدمقدم و دولتشاهی، خواهرزاده هدایت، از دل‌بستگی او به آیین مانی سخن گفته‌اند. (مقدم 1349: 350؛ دولتشاهی فیروز 1379: 596) اما درباره چگونگی تأثیرپذیری ابوالعلاء باید گفت که او در معرّه، شهری کوچک در شام به نزدیک حماه و شیزر متولد شده است. (ابن خلکان 1992، ج 1: 115) در شام قرن چهارم و حتی تا به امروز (مقصود سوریّه امروزی است) گروه‌های گوناگون اسماعیلی می‌زیسته‌اند. مهم‌ترین این فرقه‌ها، فرقه دروزیه یا درزیان‌اند که خود را موحدون می‌نامند و گروهی آنان را از اعقاب مهاجران کهن ایرانی می‌دانند. به باور گروهی از پژوهندگان، این گروه زیر تأثیر عقاید و آراء گنوسی‌ها هستند. (هالروید 1388: 129؛ نیز ر.ک. به: اسماعیل‌پور 1387: 35-38) می‌توان گفت که احتمالاً ابوالعلاء تحت تأثیر عقاید غلاة اسماعیلی بوده است که افکارشان ریشه‌های گنوسی داشته است؛ به خصوص آنکه در معجم‌الادبا شاهد مکاتباتی هستیم که میان ابوالعلاء و یکی از فاطمیون با عنوان داعی‌الدعاة صورت گرفته است و هر دو یک‌دگر را بزرگ داشته‌اند. (حموی، بی‌تا، ج 3: 194) از سوی دیگر، در اندیشه‌های ابوالعلاء می‌توان باور به تناسخ را دید:

لَيْتَ شَعْرِي عَمَّنْ يَحُلُكَ بَعْدِي أَقِيَامٌ لِّصَالِحٍ أَمْ قُعُودٌ؟⁽¹⁾

(معری 1999، ج 1: 242)

(= کاش می‌دانستم آن کس که پس از من در تو حلول می‌کند، نیکوکار است یا بدکار.)

باور به تناسخ و حلول در اعتقادات اسماعیلیان، به ویژه در میان دروزیه نیز شایع و متداول است (حلبی 1386: 439؛ نیز ر.ک. به: ناصر خسرو 1384: 103) که ممکن است تحت سیطره آراء گنوسی بر آنان شکل گرفته باشد؛ چنانکه گنوستیک‌ها و از جمله آنها مانویان بر این باور بودند که نیوشاگان (= مبتدیان در دین) که سست اعتقادند، باید آن قدر بدین جهان بازگردند تا نوری که در آنان است، در عالم نور فانی شود. (کریستن سن 1385: 141؛ بهار 1384: 90) بیان این نکته نیز ضروری است که برخی ابوالعلاء را زندیق گفته‌اند (حموی، بی‌تا، ج 3: 142) که باید دقت داشت این عنوان برای مانویان به کار می‌رفته و مانی را زندیق (= زندیک) اعظم می‌گفتند.⁽²⁾ در فارسنامه هر جا سخن از مانی است، صفت زندیق با آن همراه شده است. (ابن بلخی 1385: 87 و 89) همچنین عنوان و صفت زندیق در باره اسماعیلیه (= باطنیه) نیز به کار می‌رفته است و ابوریحان زندیق‌دانستن این دو دسته را از آن روی می‌داند که آنان «در توصیف خداوند به صفاتی، و در تأویل ظواهر به مزدکیه - که پیروان مانی‌اند - شبیه و مانند می‌باشند.» (بیرونی 1389: 312) بنابراین می‌توان در افکار ابوالعلاء، باورهای گنوستیک‌هایی چون مانویان و اسماعیلیان را دید.

اکنون، پس از آشنایی اجمالی با آرای مهم گنوسیان و چگونگی تأثیر آن بر ابوالعلاء و هدایت، می‌توان ویژگی‌های مشترک در پیوند با این آیین را در کلام و خلق و خوی ابوالعلاء معری و صادق هدایت پی گرفت.

بحث و بررسی

1. دوری گزیدن از زنان

یکی از اعتقادات گنوسی‌ها دوری جستن از زنان است. در مانویت که از جمله فرقه‌های گنوسی است، دیدگاه خوبی به زنان وجود ندارد. مانی بر آن است اگر کسی بخواهد به دین او درآید، در کنار سرکوبی شهوت، حرص، ترک خوردن گوشت و شرب خمر، باید از ازدواج و زن پرهیز کند و اگر بر سرکوبی شهوت و ازدواج توانا نیست، می‌تواند در گروه نیوشاگان درآید و به حراست از برگزیدگان دین پردازد. (ابوالقاسمی 26:1387) ظاهراً علت اجتناب مانویان از پیوند خانوادگی، زایش و کشتن نباتات و غلات آن است که آنان آفریدگار و حامی دنیای جسمانی را اهریمن می‌پندارند و معتقدند هر چیز و هر کس که موجب آبادانی جهان مادی شود، هم‌دست اهریمن است. (مردان فرخ 2536: 46؛ میرفخرایی 37: 1387؛ هالروید 158: 1388) در فرقه‌های دیگر گنوسی مثل مرقونیه⁽³⁾ نیز می‌توان اجتناب از مناکحه و ازدواج را دید. (شهرستانی 2003، ج 1: 280)

آنچه در باورهای گنوسی‌ها در دوری جستن از زن دیده شد، درباره ابوالعلاء و صادق هدایت نیز صدق می‌کند. از فحوای کلام هر دو می‌توان دریافت که از جنس زن بیزار بوده‌اند. ابوالعلاء زن پاک در جهان نمی‌شناسد و زن را عامل همه شرور در هستی می‌بیند:

أَلَا الظُّلْمَ جِئْنَا بِشَرِّ ظَلَمٍ وَ أَلَا جَهَنَّمَ إِذَا لَمَسْتَهَا

(معری 1999، ج 1: 169)

(= این زیبايان متظلمانه با مرد روبه‌رو می‌شوند و بدترین فساد را تولید می‌کنند.)

و در جای دیگر بیان می‌گوید: «زن آتشی است که از دور دلفریب جلوه می‌کند، ولیکن هنگامی به نزدیک او می‌روی، می‌سوزاند»:

هِيَ النِّيرانُ تحسن من بعيد و يحرقن الاكف اذا لمسته

(همان، ج 2: 363)

صادق هدایت نیز زنان را خیانتکار می‌دید و از ازدواج دوری می‌گزید و تنهایی را برتری می‌داد. (دستغیب 20: 1364) هدایت نیز گویی به مثابه ابوالعلاء زن را ایجاد کننده شر می‌دید؛ او در داستان گرداب، داستان دو دوست، همایون و بهرام را نمایان می‌کند که از کودکی با هم دوستی داشته‌اند.

همایون زن و دختری به نام‌های بدری و هُما دارد. بهرام دلباخته همسرِ دوستش می‌شود، ولی برای آنکه به دوستش خیانت نرزد، خودکشی می‌کند و اموالش را به هُما، دخترِ همایون می‌بخشد. همایون از این اقدامِ بهرام و شباهتِ هُما به بهرام، به بدری ظنین می‌شود و او را متهم به خیانت می‌کند. بدری پس از این اتهام، به همراه دخترش او را ترک می‌کند. دختر پس از مدتی در جست‌وجوی پدر برمی‌آید، ولی به واسطهٔ سرمای هوا سینه پهلوی می‌کند و می‌میرد. (هدایت 25:1346-14)

واقعه‌ای را که صادق در این داستان به نمایش گذاشته است، به گونه‌ای بیانِ همان سخن ابوالعلاء است که زن را مایهٔ فتنه و شرّ قلمداد می‌کند. زنی که با دوستِ همسرش روبه‌رو می‌شود، مرد شیفتهٔ او می‌شود، و همه چیز ویرانِ آن شیفتگی می‌گردد. این ماجرا و سخنانِ ابوالعلاء این گفتهٔ مانویان را به ذهن متبادر می‌کند:

če ōn-iš kōr ud karr kird. (بویس 1975: 100)

(= انسان به وسیلهٔ آن زن، کور و کر کرده شد.)

نکتهٔ دیگری که دربارهٔ ابوالعلاء باید گفت اینک که او تولید مثل را جنایت می‌داند؛ درست مانند سخن مانویانِ گنوسی که تناسل را همدستی با اهریمن یا به تعبیری بهتر، جنایت می‌پندارند. ابن‌خلکان دربارهٔ ابوالعلاء و اعتقادش در این مورد نوشته است: «او معتقد به اعتقاد حکیمان بود که می‌گفتند: ایجاد فرزند و راهی کردن او به جهان، جنایتی در حق اوست.» (ابن‌خلکان 1992، ج 1: 115) ابوالعلاء از پسِ خود فرزندی به جا نگذاشت و «بر قبر او این بیتش را نوشته‌اند: این جنایتِ پدر من است بر من، و من این جنایت را بر کسی نکردم.» (همان، ج 1: 115) چنانکه دربارهٔ صادق هدایت نیز می‌دانیم، هیچ‌گاه ازدواج نکرد که از او فرزندی به جا بماند.

2. پرهیز از گوشت‌خواری و رقت نسبت به حیوانات

یکی دیگر از پرهیزگاری‌های گنوسی‌ها، دوری گزیدن از گوشت‌خواری است. دربارهٔ مزدک⁽⁴⁾ که از پیروان مانی بوده است، آورده‌اند که او دشمن کشت و کشتار و خشونت بوده است. باید دقت داشت که مانویان حتی از کشتن جانوران پرهیز می‌کردند. آنان خوردن گوشت حیوانات و آزار رسانیدن بدانها را، با این باور که ذرات نور در آنها پنهان است، حرام می‌دانستند. یکی از مواردی که فرشتهٔ وحی خطاب به مانی در هنگام برگزیده شدن او به پیامبری می‌گوید آن است که از خوردن گوشت اجتناب کند. (ابوالقاسمی 1387: 26؛ کریستن‌سن 1385: 142؛ میرفخرایی 1387: 37؛ بهار 1385: 308) در متنی مانوی که ناقص است، دربارهٔ اهریمنی بودن گوشت‌خواری و زیان‌های آن می‌خوانیم:

sidīg kū dudmand bawēd. tasom kū gyān rēman bawēd. panzom kū āwarzōg abzāyēd. šohom kū zūrwāz bawēd. ud haftom kū ō wasān wadbrahm bawēd. (بویس 1975: 57)

(= سوم آنکه نادان سازد. چهارم آنکه جان را پلید کند. پنجم آنکه شهوت را بیفزاید. ششم آنکه دروغگو سازد و هفتم آنکه بسیاری از مردمان را بی‌آبرو کند.)

پرهیز کردن از گوشت‌خواری در رفتار و آثار صادق و ابوالعلاء به وضوح دیده می‌شود. آن دو با حیوانات مهربان بودند و غذای خود را از گیاهان تأمین می‌کردند. ابوالعلاء آنچنانکه از مناظرات او با شخصی به نام ابن ابی عمران برمی‌آید، به نخوردن گوشت به شدت پای‌بند بوده است. دربارهٔ او نوشته‌اند: «یک بار بیمار شد. پزشک دستور داد که برای او جوجه بپزند. چون نزد او آوردند، او آن جوجه را نوازش کرد و گفت: تو را ضعیف یافتند، پس تو را کشتند، و گرنه چرا با بچهٔ شیر این عمل را روا نداشتند.»⁽⁵⁾ (حموی، بی‌تا، ج 3: 125) این رفتار ابوالعلاء را می‌توان در خلُق و خوی صابئین⁽⁶⁾ نیز دید که از جمله فرقه‌های گنوسی بوده‌اند؛ «یشان بر خود ماهی را حرام کرده و جوجه را حرام نموده‌اند.» [بیرونی 1389: 295] مطابق سخن مقدسی، صابئان عقایدی میان یهود و نصارا داشته‌اند. (مقدسی 1386، ج 1: 230) باید دقت داشت که پرهیز از خوردن گوشت در میان مسیحیان، به ویژه در دمشق (= قلمرویی که ابوالعلاء در حدود آن می‌زیسته است) به شدت رواج داشته است. دمشق مکانی است که مسلمانان به طور مستقیم با نصارا در تماس بوده‌اند (پورجوادی 1389: 41) و چه بسا ابوالعلاء نیز از آنان در مورد پرهیز از خوردن گوشت و دوری جستن از زنان که از صدر اسلام به منزلهٔ رسوم رهبانان نصارا پنداشته می‌شد، (پورجوادی 1389: 52) تأثیر پذیرفته باشد.⁽⁷⁾

مهربانی با حیوانات در رفتار هدایت نیز هویدا است. او برای تشویق دیگران به گیاه‌خواری و پرهیز از خوردن گوشت، کتابی به نام *فوائد گیاه‌خواری* نوشته است و در آن این سخن امام علی (ع) را نقل کرده است: «لا تجعلوا بطونکم مقابر الحیوانات» (هدایت 1342: 40) و در مقدمهٔ کتاب نوشته است: «حیوانات را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: گیاه‌خوار، گوشت‌خوار و همه‌چیز‌خوار. ظاهراً انسان خودش را در جزء دستهٔ سوم معرفی می‌نماید. ما می‌رویم از روی علوم فلسفه و طبیعت و مشاهدات علمی و غیره نشان بدهیم که او به خطا رفته است و خوراک سالم و طبیعی او نباتات است.» (همان: 8)

هدایت در این کتاب دربارهٔ مضرات گوشت‌خواری، گیاه‌خواری و تاریخچهٔ آن، و رابطهٔ اخلاق و گیاه‌خواری سخن گفته است و از قول بزرگان فرنگی سخنانی نقل کرده است. در جایی می‌نویسد: «همه می‌دانند که اخلاق، علم و رفتار و عادات است؛ و خوراک یک عنصر بزرگ زندگانی است که تأثیر انکارناپذیری در اخلاق و روش انسان دارد. مثل است به فرانسه که گویا از کانت گرفته شده،

می‌گویند: به من بگو چه می‌خوری، به تو بگویم که هستی. این مطلب عین حقیقت است ... فیثاغورث حکیم از کشتار حیوانات اظهار تنفر می‌کرده و طاقت دیدن آن را نمی‌آورده است ... افلاطون در کتاب جمهور خودش نشان می‌دهد که خوراک حیوانی سبب پیدایش جنگ و خونریزی ما بین مردم است و آنها را تنها برای سربازان تجویز می‌کند، تا درنده و جنگجو بشوند.» (همان: 63 و 64)

3. مشکل زیستن و باور داشتن به شرارت تن و جهان

گنوسی‌ها پیوسته به این موضوع اندیشیده‌اند که جهانی که در آن تقدیر آدمی رقم خورده است و او بی‌هیچ مشورتی به این جهان آورده شده است و بدون مشاوره با او، مرگ را بهره‌اش می‌کنند، چگونه ممکن است جهان مطلوبی باشد؟ از سوی دیگر، جهانی که ساخته اهریمن است و او نیز دشمن آدمی است، چگونه ممکن است خوشی او را در این جهان تأمین کند؟ در اسطوره‌های مانوی آمده است: آنگاه که شاهزاده تاریکی به سرزمین نور که جایگاه خدای بزرگی مانوی، یعنی زروان⁽⁸⁾، می‌تازد، خدای، مادر حیات و او هم انسان نخستین را فرامی‌خواند. وی با پنج فرزند خود به سوی شهریار تاریکی (= اهریمن) می‌تازد ولی انسان نخستین و فرزندانش شکست می‌خورند و به دست دشمنان بلعیده می‌شوند. (بنویست 1386: 59) حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا انسان مقهور اهریمن می‌تواند به جهان دل خوش دارد؟ در دیدگاه مانویان، بدبینی به وجود به اینجا ختم نمی‌شود. پس از آن شکست، خدای مانوی برای دفاع از سرزمین خود در برابر اهریمن، آفرینش دیگری انجام می‌دهد: او نریسف، بان اعظم و روح زنده را متجلی می‌سازد. روح زنده (= مهر ایزد) با پنج فرزند خود به سرزمین ظلمات هجوم می‌برد و انسان نخستین را نجات می‌بخشد؛ سپس اقدام به ساختن جهان قابل رؤیت می‌کند. او فرزندان خویش را فرمان می‌دهد که آرخون‌ها (= ارکان دولت ظلمات) را پوست برکنند. مادر حیات از پوست آنها، آسمان و از گوشت آنها خاک و از استخوان آنها کوه‌ها را می‌آفریند. (ویدن گرن 1387: 75) اکنون جای طرح این پرسش است که آیا جهانی که از اندام نیروهای اهریمنی آفریده شده است، می‌تواند مورد پسند دشمن او، یعنی انسان باشد؟ نه تنها آسمان و کوه و زمین، بلکه گیاه، جانور و تن انسان نیز مبنای اهریمنی دارد. دیوان مازندران که باران، منی آنها است، به وسیله ارکان روشنی زندانی می‌شوند. این دیوان که روشنایی را بلعیده‌اند، با آشکار شدن مهرایزد، به شکل زن در مقابل آنها، شهوتشان برانگیخته و منی از ایشان جدا می‌گردد و بر زمین می‌ریزد و از آن نباتات حاصل می‌شود. ارکان جهان تاریکی نیز با دیدن مهرایزد، سقط جنین می‌کنند که از آن جانوران خاکی و دریایی و هوایی پدیدار می‌شود. پس از این

دو عفريت نر و ماده به نام‌های اشقلون⁶ و نمړيل⁷ فرزندان ديوان را می‌اوبارند تا به ذرات نورانی آنها دست یابند، سپس گیه‌مرد⁸ نرينه و مُردیانگ⁹ مادینه از آن دو عفريت زاده می‌شوند که همان آدم و حوا هستند و اجداد اولیة آدمیان شمرده می‌شوند. (کریستن سن 1385: 136؛ مردان فرخ 2536: 45)

بنابراین روح پاک در پیکره و تن اهریمنی جای گرفته است و در نزد مانویان، جهان و تن انسانی که از ماده خلق شده است، مترادف اهریمن و ساخت و ساز آن است. در سروده‌های مانوی، نکوهش‌های بسیاری درباره تن آدمی و جهان دیده می‌شود: «باشنده خُرد شباهنگام نوا سرداد/ ماده با سخنی پاسخش گفت: آه ای باشنده خُرد که نوا سر می‌دهی/ هنر نه از آن این جهان بُود/ او گفت: به راستی من از این جهان بُوم/ اما از این پس در آن نزم/ جهان را آزموده و شناخته‌امش/ می‌دانم که عنوان حیات در آن نبود/ جهان از من بیزار گردیده است/ من نیز به نوبه خویش به جهان پشت کردم/ همه جهان فرو افکندم/ آه ای جهان با تباهی‌ات چه کنم؟ (زبور مانوی 1388: 226)

Hamāg anāgihgumēg ud zamānōmand ud kanārāgōmand ud widerišnīg. (بویس 1975: 88)

(= همه آنچه زمانمند و کرانمند و گذرا است، به شرّ آمیخته است.) جهان سراسر ریمنی و پلیدی است که آن را خشم و آز اهریمنی رقم زده است:

rēmag ud karmbag až hō tāzēd pad zambūdīg padmōzēd harwīn dīdan pad was bāwag āzēd.
(همان: 99)

(= [از دیو خشم و آز] ریمنی و مدفوع در جهان جاری است که خود را در همه پدیده‌ها می‌پوشاند.)

وجود همین اندیشه‌های گنوسی است که موجب می‌شود تا ابوالعلاء خود را در زندان تن و جهان گرفتار ببیند:

ارانی فی الثلاثة من سُجُونی و مَطالعا تَسألُ عَنِ خَیرِ النَّبِیثِ
لَفَقَدی نَاطِری و لُزُومِ بَیتی و کونِ النَّفْسِ فی الجَسَدِ الخَیثِ

(معری 1999، ج 1: 180)

(= خویشتن را در سه زندان می‌بینم؛ پس نپرس از خیر شوم؛ فقدان دیدگانم و عزلت‌گزینی‌ام و بودن روح در تنی خبیث.)

مشکل او زیستن در جهانی است که به شرّ آمیخته است. ابوالعلاء از زندگی لذتی نمی‌برد؛ روزگار او از جهت سیاسی و اجتماعی بسیار نامناسب است و آشکار است که مسائل اجتماعی و

6. Ashaqlon
3. Gehmurd

2. Namrael
4. Murdiyanag

سیاسی، بر ویژگی‌های شخصیتی، خلق و خوی افراد و همین‌طور کارکرد آنان تأثیر می‌گذارد. (رضایی و آذر مکان 1390: 101) در این زمان خلافت عباسی به نهایت ضعف و ناتوانی خود رسیده بود؛ به همین دلیل خلفای عباسی از آل بویه، کمک و یآوری خواسته بودند که این مدد آل بویه به خلفای عباسی سبب تسلط آنان به بغداد و خلفا شده بود و خلفا به مثال بازیچه‌ای در دست آل بویه بودند. از سوی دیگر، ضعف خلافت عباسی سبب تجزیه ممالک اسلامی شد و در شمال آفریقا، اسماعیلیان در مصر بسیار قدرت یافتند و دولت فاطمیان را بنیان گذاشتند. (حلبی 1380: 104؛ صفا 1371، ج 1: 198) و دولت حمدانیه نیز در موصل و حلب و بسیاری حکومت‌های دیگر بر اساس همین ضعف و استیصال خلافت عباسی شکل گرفتند. در همین روزگار ابوالعلاء در شام می‌زیست و حمدانی‌ها بر این دیار حکومت می‌کردند، اما در سوریه، زادگاه ابوالعلاء، ناستواری کمتر نبود و وضع بهتری وجود نداشت، حکومت حمدانی‌ها به سال (394 هـ. ق/ 1003 م)، منقرض شد و دولت «مرداسیه» جانشین آن شد و از آنجا که رؤسای آن از اعراب بدوی بودند، در روزگار آنها پریشانی اوضاع بیشتر شد. (فروخ 1381: 24)

ابوالعلاء در سال 398 هـ. ق به بغداد می‌کوچد که در آنجا مورد حسد مردم بغداد قرار می‌گیرد و همه جا با او به بی‌احترامی رفتار می‌کنند: «هنگامی که ابوالعلاء به بغداد وارد شد، قصد خانه ابوالحسن علی بن عیسی الربعی کرد تا بر او شعر بخواند. هنگامی که داخل شد، علی بن عیسی بدو گفت: اصطبل وارد شد. ابوالعلاء با ناراحتی بیرون آمد و دیگر بدانجا بازنگشت؛ چرا که اصطبل در زبان مردم شام به نابینایان گویند. (حموی، بی‌تا، ج 3: 110) در جای دیگر آورده‌اند که او بر مرتضی ابوالقاسم وارد شد، و به مردی برخورد کرد. آن مرد می‌پرسد این سگ کیست؟ ابوالعلاء در پاسخ سکوت می‌کند. (همان، ج 3: 123) اکنون پرسش اینجاست که کسی چون او با این همه بی‌حرمتی دیدن، و وضع بد سیاسی و اجتماعی جامعه‌اش، چگونه می‌تواند از زیستن لذت ببرد، از این رو است که همه زندگی را رنج و آزار می‌بیند:

تَعَبٌ كُلُّهَا الْحَيَاةُ، فَمَا أَعْبَسَ — جَبَّ أَلَا مِنْ رَاغِبٍ فِي ازدياد

(معری 1381: 263)

(= همه زندگی رنج است، پس من در شگفت نیستم، مگر از کسی که به بسیاری زندگی مایل است.) او خواب مرگ را آسایش می‌پندارد و زندگی را به بی‌خوابی مانند می‌کند:

ضَجَعَهُ الْمَوْتُ رَقْدَةً يَسْتَرِيحُ إِلَيْهَا — جَسَمٌ فِيهَا وَالْعَيْشُ مِثْلُ السُّهَادِ

(همانجا)

(= فروختن به مرگ، خوابی است که تن در آن آسایش می‌یابد، در حالی که زندگی به مانده بی‌خوابی است.)
ابوالعلاء چنان جهان را تیره می‌بیند که شادی را نشانهٔ بلاهت و نادانی می‌پندارد:

ضحكنا و كان الضحك منا سفاهةً و حَقَّ لِسُكَّانِ البَسيطَةِ أَنْ يَبْكُوا

(معری 1999، ج 2: 448)

(= ما همه می‌خندیم و این خندیدن ما از نادانی ما است و حق آن است که باشندگان در گسترهٔ زمین گریه کنند.) شاعر عرب همچون گنوستیک‌ها زمین و تن انسانی را سراسر پلیدی و پلستی می‌بیند:

والارض ليس بمرجوا طهارتها إنا إذا زالَ عَن أَفَاقِهَا الأَنسُ

(همان، ج 2: 15)

(= امیدواری به طهارت زمین نیست تا آنگاه که انسان از کرانه‌های آن زدوده شود.) و باز در نکوهش روزگار:

عَرَفْتُ سَجَايَا الدَّهْرِ: أَمَا شُرُورُهُ فَتَقَدُّ وَأَمَا خَيْرُهُ فَوُعُودُهُ

(همان، ج 1: 221)

(= اخلاق روزگار را شناختم، بلایش حاضر است و خوبی‌هایش به آینده وعده داده شده است.)

صادق هدایت نیز همچون ابوالعلاء زیستن را دشوار می‌بیند. در سال‌های زندگی او نیز اوضاع خوشی، چه از نظر سیاسی و چه فرهنگی حاکم نیست و به همین دلیل می‌توان در بسیاری از آثارش چون *حاجی آقا*، *توپ مرواری*، *اصفهان نصف جهان*، *دش آکل و نیرنگستان*، انتقادهای اجتماعی و فرهنگی او را دید و همین‌طور نگرش تیره او را به زندگی مشاهده کرد. از برادر هدایت نقل کرده‌اند که صادق «در پنج سالگی، خیلی زودتر از معمول و سن خودش، آرامش و سکوتی در او دیده می‌شد و شیطنت‌های بچگانه نداشت؛ غالباً در خودش فرومی‌رفت و از دیگر کودکان کناره می‌گرفت. (دستغیب 1364: 13) که این موضوع می‌تواند اثبات‌کنندهٔ دریافت او از خصلت شرآمیز هستی، از همان اوان عمرش باشد. او خود می‌نویسد: «چه هوس‌هایی به سرم می‌زند! همین‌طور که خوابیده بودم، دلم می‌خواست بچهٔ کوچک بودم، همان گلین باجی که برایم قصه می‌گفت و آب دهن خودش را فرومی‌داد، اینجا بالای سرم نشسته بود، همان جور من خسته در رختخواب افتاده بودم، او با آب و تاب برایم قصه می‌گفت و آهسته چشم‌هایم به هم می‌رفت. فکر می‌کنم می‌بینم برخی از تیکه‌های بچگی به خوبی یادم می‌آید. مثل این است که دیروز بوده. می‌بینم با بچگیم آنقدرها فاصله ندارم. حالا سرتاسر زندگانی سیاه، پست و بیهودهٔ خودم را می‌بینم. آیا آن وقت خوشوقت بودم؟ نه، چه اشتباه بزرگی. همه گمان می‌کنند بچه خوشبخت است. نه، خوب یادم است. آن وقت بیشتر حساس بودم. شاید ظاهراً می‌خندیدم و بازی می‌کردم، ولی در باطن کمترین زخم زبان یا کوچک‌ترین پیشامد ناگوار و بیهوده ساعت‌های دراز فکر مرا به خود مشغول می‌داشت و خودم خودم را می‌خوردم.» (هدایت 1344: 13) او در داستان پروین دختر ساسان، از زبان پروین، چیرگی اهریمن و شر در جهان را بازگو می‌کند: «هورامزدا ... اهورا! آیا کجاست؟ چرا به داد ما

نمی‌رسد؟ چرا تاریکی را بر روشنایی چیره کرد؟ چرا اهریمن را آفرید؟ آیا آواز دیوان و ددان را از بیرون نمی‌شنوی؟» (هدایت 2536.ب: 31) باری، او نیز چون ابوالعلاء زندگی را زندان می‌بیند: «زندگی یک جور زندان است؛ زندان‌های گوناگون، ولی بعضی‌ها به دیوار زندان صورت می‌کشند و با آن خودشان را سرگرم می‌کنند، بعضی‌ها می‌خواهند فرار بکنند، دستشان را بیهوده زخمی می‌کنند و بعضی‌ها هم ماتم می‌گیرند، ولی اصل کار این است که باید خودمان را گول بزنیم، همیشه باید خودمان را گول بزنیم، ولی وقتی می‌آید که آدم از گول زدن خودش هم خسته می‌شود.» (هدایت 99-100:1346) از نگاه هدایت، اصل اسارت‌ها زیستن است و چون به پایان رسد، اسارت و زندان خاتمه می‌یابد، به همین دلیل او این سخن مزدک را که قتل نفوس و خودکشی برای رهایی از شرّ و مزاج ظلمت مباح است، (شهرستانی 2003، ج: 1، 277) به گوش می‌گیرد و به زندگی و زندان خود پایان می‌دهد؛ زندگی‌ای (= زندان) که در آن زخم‌هایی هست که مثل خوره روح را آهسته در انزوا می‌خورد و می‌تراشد. (هدایت 2536. الف: 9)

نتیجه

بر پایه آنچه گذشت، یکی از آیین‌های بسیار کهن که از درآمیختن اندیشه‌ها و باورهای شرقی و غربی شکل گرفته، آیین گنوسی است. گنوس در واژه به معنای معرفت، و برآمده از واژه یونانی گنوسیس است. این آیین، جهان مادی را جهان ظلمانی‌ای می‌بیند که روح آدمی از عالم روح بدان سقوط کرده است؛ به دیگر سخن، گنوسی‌ها دنیای مادی را سراسر تاریکی و ظلمت می‌انگارند که در پی رهایی از آنند. دین گنوسی‌ها بر پایه دوگانگی و ضدیت ماده و روح بنا شده است و خداوند آنان بسیار دور از دسترس می‌نماید و جهان مادی ساخته دست اهریمن تلقی می‌شود و هر آنچه در آن پدیدار شود، در باور آنان جز شرّ و پلیدی شمرده نخواهد شد. در این آیین، هر چه به رونق جهان یاری رساند، شرّ قلمداد می‌شود؛ بنابراین وجود زن که به تداوم نسل کمک می‌کند و یا گوشت‌خواری که قدرت تن را می‌افزاید، چیزی جز شرارت نخواهد بود و از آن اجتناب می‌شود. آیین گنوسی که آمیزه‌ای از عقاید فلسفی - دینی یهودی، مصری، بابلی، یونانی، سوری و ایرانی است، شخصیت‌های بسیاری را با ملیت‌های متفاوت تحت تأثیر خود قرار داده است؛ چنانکه در ایران، نویسنده‌ای توانا چون صادق هدایت را در دوره معاصر و ابوالعلاء معری، شاعر عرب زبان قرن چهارم را متأثر ساخته است؛ به گونه‌ای که در سخن و خُلق و خوی این دو سخنور می‌توان معتقدات گنوسی، چون دوری جُستن از زنان، اجتناب از خوردن گوشت و توجه به گیاه‌خواری، باور به رنجبار بودن زندگی و آمیختگی تن و جهان به شرارت را دید. صادق هدایت و ابوالعلاء معری در تمام عمر از مناکحه دوری می‌کردند و زنان را سراسر فساد می‌دیدند و آنها را مایه فتنه و شرّ می‌شمردند. یکی دیگر از خُلق‌های مشترک و همانند هدایت و ابوالعلاء دوری گزیدن از گوشت‌خواری است. این دو بسیار نسبت به حیوانات رثوف بودند که می‌تواند برخاسته از اندیشه‌های گنوسی باشد؛ چنانکه مانی - که دین او مبنای گنوسی دارد - در وحی‌ای که بدو در آغاز رسالتش می‌شود، از

خوردن گوشت نهی می‌شود. ابوالعلاء چنان به دوری از گوشت‌خواری پایبند بود که حتی در هنگام بیماری و تجویز پزشک، حاضر به خوردن گوشت نشد و هدایت نیز برای ترویج اعتقاد خود، کتابی در مزیت‌های گیاه‌خواری نوشت. در باور گنوسی‌ها جهان آفریده اهریمن است؛ همان‌گونه که در اسطوره‌های مانوی نقل شده که چون شاهزاده تاریکی به سرزمین نور می‌تازد، انسان نخستین شکست می‌خورد و به دست دشمنان بلعیده می‌شود. اکنون، انسان مغلوب اهریمن می‌تواند جهان را خوش پندارد؟ پس از این نیز شاهدیم که جهان از تن ارکان ظلمت ساخته می‌شود. آشکار است که جهان بر ساخته اهریمن و ارکان دولت ظلمات، مطلوب دشمن او، یعنی انسان نخواهد بود. پس ابوالعلاء خود را در زندان تن و جهان گرفتار می‌بیند و هدایت در داستان‌های گوناگون خود، سیطره شر بر جهان را آشکار می‌کند و سرانجام در پی رهایی از تن خود و جهان، همانند برخی فرقه‌های گنوسی، چون مزدکیان، که آدمیان را به خودکشی ترغیب می‌کنند، دست به کشتن خود می‌زند.

پی‌نوشت

(1). ابوالعلاء، خود تناسخ را به هندیان و جماعت زیادی از شیعیان نسبت داده است: «برای من یکی از ملوک هند نقل کرد که جوانی زیبارو بود، آبله‌رو شد. در آینه به صورتش نگاه کرد و هرآینه تغییر کرد و خودش را آتش زد و گفت: می‌خواهم از این شکل به زیباترین شکل درآیم.» (معری 286:2004 و 291) ناصر خسرو به این اعتقاد اشاره کرده است و از هندوان سخن گفته که همچون ملک هند در روایت معری، خود را آتش می‌زنند: «فیلسوف گفته است که هندوان بر مذهب اویند و خویشتن را کشتن و سوختن اندر هندوان بدین فاش گشته است، بر امید آنکه بهتر باز آیند.» او همچنین بیان می‌کند که گروهی از اهل شیعه بدین اعتقادند، ولی آن را درست نمی‌داند و در ابطال آن سخن گفته می‌گوید؛ (ناصر خسرو 430:1385-421) اگرچه در خوان‌الاخوان سخنانی رانده است که از آن بوی تناسخ به مشام می‌رسد. (همو 103:1384)

(2). «زند» به معنای «توضیح» است. از آنجا که مانویان اوستا را از دید خود تأویل می‌کردند و توضیح می‌دادند، آنان را «زندیک» می‌گفتند. (آموزگار و تفضلی 28:1387) البته ابوریحان زند را در معنای تفسیر و پازند را به معنی تأویل می‌داند. (بیرونی 312:1389) مانی پیامبر و پایه‌گذار آیین مانوی بود که در سال 527 سلوکی، برابر با 216 م. در هجدهمین روز ماه نیشان بابلی متولد شد. زادگاه مانی جنوب شرقی تیسفون بود که در آن دین‌های گونه‌گونی رواج داشت، به خصوص فرقه‌های گنوسی و گروه‌های مرتاض که اندیشه‌های متنوع را تلفیق کرده بودند. گسترش آیین گنوسی که فضای معنوی حاکم در آن روزگار بود، بر جو خانواده مانی نیز تأثیر شگرفی گذاشت. او در 24 سالگی، پس از تاجگذاری شاپور اول، پیامبری خود را اعلام کرد و پس از مدتی توانست اندیشه‌های خود را گسترش دهد که در پناه یاری‌های شاپور به این مهم دست یافت. او پس از مرگ شاپور حمایت‌های دربار را از دست داد و سرانجام به تحریک کرتیر، موبد دربار بهرام اول، در سال 277 م. به قتل رسید. (هالروید 157:1388؛ ویدن‌گرن 36:1387؛ بیرونی 308:1389) این نکته نیز در خور یادآوری است که علاوه بر

مانویان و مزدکیان در ایران باستان و اسماعیلیان در دوره اسلامی، فرقه حروفیه نیز در پس از حمله مغول، به پیروی از اسماعیلیان به تأویل آیات و احادیث می پرداختند. این گروه نیز چون اسماعیلیه خود را اهل باطن می نامیدند و بر بنیان انسان گرایی ای که بدان باور داشتند، همه چیز را به سود انسان تأویل می کردند. (تدین نجف آبادی و رضانی 1390:105)

(3). مرقونیه از جمله فرقه های گنوسی است منسوب به مرقیون که در سینوپ، واقع در نزدیکی آنکارا زاده شد و در حدود سال 160م. درگذشت. او در سال 140م. به روم رفت و به مسیحیت گروید. پس از مدتی به دلیل مخالفت با قوانین مسیحیت طرد شد. مرقونیه به دو خدا اعتقاد داشتند؛ یکی خدای صاحب عدل و دیگر خدای صاحب فضل. آنان نیز ازدواج و ذبح حیوان را حرام می دانستند. (ابوالقاسمی 1386:116؛ شهرستانی 2003 ج 1:280) تأثیر پذیری مانی از مرقیون بسیار گسترده و عمیق است. مرقیون علیه عهد عتیق برخاست و به نگارش انجیلی پرداخت که به انجیل مرقیون مشهور شد. او در این کتاب از انجیل لوقا و پولس رسول تأثیر پذیرفته است. او بر این باور بود که آفرینش جهان مادی نه به دست خداوند، بلکه با قدرت خدایی فروپایه صورت گرفته که به جهان آفرین معروف است. خدای مرقیون انسان را نیز خلق کرد و از روح خود در آن دمید، ولیکن این جوهر دور از کمال با ماده آمیخته شد و سقوط کرد؛ بنابراین، روح انسان با خدا کاملاً بیگانه است. نظیر همین اعتقادات وارد دین مانوی نیز شده است. (شکری فومشی 1382:46) خدای مرقیون که دمپورگوس نام دارد، در دین مانوی مهرایزد خوانده می شود و آفرینش به وسیله او انجام می پذیرد. (اسماعیل پور 1387:ب:280) بسیاری از مانی شناسان معتقدند که مانی در ساختار دینی و آیینی خود، متأثر از مرقیون بوده است. (لیو 1992¹⁰:53-54)

(4). مزدک، پسر شخص نامعروفی به نام بامدادان بود. او در فسا متولد شد و ظهور انقلابی خود را در زمان قباد ساسانی آشکار کرد که این جنبش، بیشتر یک نهضت اجتماعی بود؛ او به تقسیم عادلانه اموال و زنان اعتقاد داشت و قباد برای آنکه از قدرت روحانیان و اشراف بکاهد، در ابتدا او را حمایت کرد. به همین دلیل روحانیان و نجبا علیه قباد خروج کردند، او را برکنار ساختند و برادرش جاماسب را بر تخت نشانند و قباد را در قلعه فراموشی حبس کردند که بعدها به یاری همسرش از آنجا گریخت و نزد هیاطله رفت و به کمک آنها دوباره به قدرت رسید که این بار مزدک را یاری نکرد و با همکاری فرزندش انوشیروان، مزدک و یارانش را به جشنی فراخواند و به جز مزدک که گریخت، دیگر مزدکیان را از تیغ گذراند. مزدکیان در اعتقاد دینی پیرو مانی بودند و باورهای دینی او را ترویج می کردند. (پیرنیا 1387:229؛ کلیما 1371:38؛ همو 1386:194؛ بهار 1384:94)

(5). ایرج میزرا این حکایت را اینگونه به نظم درآورده است:

قصه شنیدم که بوالعلاء به همه عمر	لحم نخورد و ذوات لحم نیازد
در مرض موت با اجازه دستور	خادم او جوجه با به محضر او بُرد
خواجه چو آن طیر کشته دید برابر	اشک تحسّر ز هر دو دیده بیفشرد

گفت: چرا ماکیان شدی، نشدی شیر
تا نتواند کست به خون کشد و خورد
مرگ برای ضعیف امر طبیعی است
هر قوی اول ضعیف گشت و سپس مُرد

(ایرج میرزا 1339: 454)

(6). باورهای صابئان را عقایدی میان دین یهود و نصارا دانسته و آنان را چون مانویان پنداشته‌اند که قائل به دو خدای نور و ظلمت‌اند. آنان بر خود واجب می‌دانند که نفوس خود را از شهوات طبیعی و ناپاکی‌های آن صافی کنند و غضب و خشم را از خود دور سازند. آنان اقامهٔ صلات می‌کنند و بذل زکات و همچون مانویان از غذاها و مشروبات و ذبح حیوانات دوری می‌کنند. (مقدسی 1386، ج 1: 230؛ شهرستانی 2003، ج 2: 16)

(7). برخی از مردم‌شناسان بر این باورند که علت اجتناب دسته‌ای از مردم در بخش‌های مختلف جهان از خوردن گوشت، استقرار بازمانده‌های تابوی توتمیک باستانی در ذهن آنان است. «سیمونز¹¹ در نوشتهٔ خود با عنوان «خورید این گوشت را» می‌نویسد: خوراکی‌های جانوری و نه گیاهی چیزهایی بیزاری آور و دل‌برهم‌زن هستند. بیش از همه از گوشت خوک، گاو و جوجه، تخم مرغ، گوشت اسب، سگ و شتر پرهیز شده است. او میان پرهیز از این خوراکی‌ها و تابوهای توتمیک باستانی پیوندی می‌یابد. رابطهٔ توتمیک که گاهی میان یک جانور و یک گروه خواه ایل، طایفه و یا خاندان و یا هر گروه دیگری یافت می‌شود، از اینجا برخاسته که در گذشته جانور به گونه‌ای به گروه کمک می‌کرد. آیین‌هایی که در پیوند با جانور توتمیک است شکل‌های بسیار گوناگونی به خود گرفته است، اما در بیشتر آیین‌ها گروه به توتم ارج می‌نهد و به او مهر و دل‌بستگی نشان می‌دهد و برای کشتن او قید و بندهایی می‌گذارد.» (رید 1388: 90) به سخنی دیگر، از آنجا که آن جانور به قبیله کمک می‌کرده، از خوردن آن پرهیز می‌شده است؛ چنانکه ایرانیان همچنان مثل پدران زردشتی خود از خوردن گوشت سگ دوری می‌جویند و بسیار آن را ناروا می‌شمرند. (رید 1388: 89) البته برخی از قبایل وحشی، سعی می‌کردند با خوردن گوشت حیوان یا انسان، خصوصیات اخلاقی و فکری خاص آن حیوان یا انسان را به دست آورند؛ مثلاً معتقدند آن که گوشت گوزن می‌خورد به لحاظ بدنی چالاک‌تر از کسی است که گوشت خرس یا پرندگان فضله‌ساز یا خوک تنبل مصرف می‌کند. (فریزر 1387: 551 و 552؛ فروید 1362: 231)

8. زروان در پهلوی *zurwān* خدای زمان (مکنزی¹² 1971: 100؛ نیبرگ¹³ 1974: 232) و ایزد برتر زروانیان، مانویان و مهرپرستان است. (بنونیست 1386: 51؛ سرامی و منصور 1390: 98) نقش زروان با سر شیر و تن انسانی تصویر شده است که ماری به دور آن حلقه زده، در حالی که نیش خود را در سر شیر فرو برده است 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 هنگام تجسم، اشیایی چون عصا و کلید نیز برای او متصور شده و بدان می‌افزودند.

11. Simoons

12. Mackenzie

(کریستن سن 1388: 127؛ هینلز 1386: 130) شایان دقت است که نقش اهریمن در دین مانوی بسیار نزدیک به تصویری است که آن را از آن زروان در آیین زروانی دانسته‌اند. اهریمن مانویان، ویژگی‌های پنج گونه دیو را در خود گردآورده است که عبارتند از: دیوِ دوپا، شیر چارپا، عقاب بال‌دار، ماهی شناکننده و ازدهای خزنده. (میرفخرایی 1387: 24؛ اکبری مفاخر 1387: 24؛ اسماعیل‌پور 1386: 212) که اغلب این کیفیات در نقش زروان نیز دیده می‌شود. همچنین اهریمن در دین مانوی، شاهزاده تاریکی خوانده می‌شود که این نام و صفت، بی‌شبهت به وضعیّت زروان در پیش از آفرینش اورمزد و اهریمن نیست و بدین ترتیب، می‌توان تصویری همانند از هر دو دریافت. این نکته را نیز باید افزود که زروان در آیین زروانی زاینده اهورامزدا و اهریمن است. هرمزد از قربانی های زروان و اهریمن از تردید او در زایش اورمزد زاده می‌شوند. (یعقوبی 1387، ج 1: 217؛ شهرستانی 2003، ج 1: 260)

کتابنامه

- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی. 1387. *زبان پهلوی*. چاپ ششم. تهران: معین.
- ابن بلخی. 1385. *فارسنامه*. تصحیح و تحشیه گای لیسترنج و رینولد نیکلسون. تهران: اساطیر.
- ابن خلکان، شمس‌الدین احمد بن محمد. 1992. *الوفیات الاعیان*. بیروت: دارالثقافه.
- ابوالقاسمی، محسن. 1387. *مانی به روایت ابن ندیم*. چاپ سوم. تهران: طهوری.
- _____ 1386. *تاریخ زبان فارسی*. چاپ هشتم. تهران: سمت.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. 1386. *سروده‌های روشنائی*. تهران: اسطوره و پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.
- _____ 1387الف. *اسطوره؛ بیان نمادین*. چاپ دوم. تهران: سروش.
- _____ 1387ب. *اسطوره آفرینش در آیین مانی*. چاپ چهارم. تهران: کاروان.
- اکبری مفاخر، آرش. 1387. «اهریمن پرستی زروانی و نمونه‌های بازمانده از آن»، *نامه ایران باستان*، سال هشتم. شماره اول و دوم.
- ایرج میرزا. 1339. *دیوان*. تهران: کتابخانه مظفری.
- بنونیست، امیل. 1386. *دین ایرانی*. ترجمه بهمن سرکاراتی. چاپ سوم. تهران: قطره.
- بهار، مهرداد. 1384. *ادیان آسیایی*. چاپ پنجم. تهران: چشمه.
- _____ 1385. *جستاری در فرهنگ ایران*. تهران: اسطوره.
- بیرونی، ابوریحان. 1389. *آثارالباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر.
- پورجوادی، نصرالله. 1389. «پرهیز از گوشت‌خواری در تصوف»، *نامه فرهنگستان*، دوره یازدهم. شماره دوم.
- پیرنیا، حسن. 1387. *تاریخ ایران*. چاپ دوم. تهران: باران اندیشه.

- تدین نجف‌آبادی، مهدی و علی رضوانی. 1390. «چهرهٔ انسان، تجلی‌گاه قرآن در نزد سیدعمادالدین نسیمی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س هفتم، شماره 24.
- حلبی، علی اصغر. 1380. تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام. تهران: اساطیر.
- _____ . 1386. شرح مثنوی. تهران: زوآر.
- حموی، یاقوت. بی تا. معجم‌الادبا بالارشاد الادیب الی معرفه الادیب. بیروت: دارالغرب اسلامی.
- دستغیب، عبدالعلی. 1364. نقد آثار هدایت. تهران: سپهر.
- دولت‌شاهی فیروز، مهین. 1379. «دایم صادق هدایت». شناخت‌نامهٔ صادق هدایت. به کوشش شهرام بهارلوئیان و فتح‌الله اسماعیلی. تهران: قطره. صص 593-597.
- رضایی، مهدی و حشمت‌الله آذرمان. 1390. «مقایسهٔ جاودانگی در اساطیر زردشتی و سامی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س هفتم، شماره 25.
- رید، ایولین. 1388. مادر سالاری. ترجمهٔ افشنگ مقصودی. تهران: گل آذین.
- زبور مانوی. 1388. ترجمه از قبطنی سی. آر. سی. آلبری. گزارش فارسی از ابوالقاسم اسماعیل پور. ویراست دوم. تهران: اسطوره.
- سرامی، قدمعلی و سیما منصوری. 1390. «هفت زینة مهری در هفت خوان بیژن»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س هفتم، شماره 23.
- شکری فومشی، محمد. 1382. «هبانی عقاید گنوسی در مانویت»، نامهٔ ایران باستان، سال سوم، شماره اول.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. 2003. الملل و النحل. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- صفا، ذبیح‌الله. 1371. تاریخ ادبیات در ایران. ج 1. چاپ دوازدهم. تهران: فردوس.
- فروخ، عمر. 1381. عقاید فلسفی ابوالعلاء معری. ترجمهٔ حسین خدیو جم. چاپ دوم. تهران: مروارید.
- فروید، زیگموند. 1362. توتم و تابو. ترجمهٔ ایرج باقرپور. تهران: آسیا.
- فریزر، جیمز جرج. 1387. شاخهٔ زرین: پژوهشی در جادو و دین. ترجمهٔ کاظم فیروزمند. چاپ پنجم. تهران: آگاه.
- کریستن سن، آرتور. 1385. ایران در زمان ساسانیان. ترجمهٔ رشید یاسمی. چاپ پنجم. تهران: صدای معاصر.
- _____ . 1388. مزدپرستی در ایران قدیم. ترجمهٔ ذبیح‌الله صفا. چاپ ششم. تهران: هیرمند.
- کلیم، اوتا کر. 1386. تاریخ جنبش مزدکیان. ترجمهٔ جهانگیر فکری ارشاد. چاپ دوم. تهران: توس.
- _____ . 1371. تاریخچهٔ مکتب مزدک. ترجمهٔ جهانگیر فکری ارشاد. تهران: توس.
- مردان فرخ. 2536. گزارش گمان شکن. ترجمهٔ صادق هدایت. چاپ دوم. تهران: جاویدان.
- معری، ابوالعلاء. 1999. دیوان اللزومیات، بیروت: مؤسسه علمی مطبوعات.

- _____ 2004. رساله الغفران. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- _____ 1381. شرح دیوان سقط الزند. به کوشش محمود ابراهیمی. سنندج: دانشگاه کردستان.
- مقدسی، طاهر بن مطهر. 1386. آفرینش و تاریخ. مقدمه، ترجمه و تعلیقاتِ محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران: آگاه.
- مقدم، محمد. 1349. «یادبودهای من از صادق هدایت» در کتاب صادق هدایت. گردآوری محمود کتیرایی. تهران: اشرفی - فرزین. صص 349-350.
- میرفخرایی، مهشید. 1387. فرشته روشنی. چاپ دوم. تهران: ققنوس.
- ناصر خسرو، ابومعین. 1384. خوان الاخوان. تصحیح علی اکبر قویم. تهران: اساطیر.
- _____ 1385. زادالمسافرین. تصحیح و تحشیه محمد بذل الرحمن. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- ویدن گرن، گنو. 1387. مانی و تعلیمات او. ترجمه نزهت صفای اصفهانی. چاپ سوم. تهران: نشر مرکز.
- هالروید، استوارت. 1388. ادبیات گنوسی. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: اسطوره.
- هدایت، صادق. 1344. زنده به گور. چاپ هفتم. تهران: امیرکبیر.
- _____ 2536 الف. بوف کور. چاپ دوم. تهران: جاویدان.
- _____ 2536 ب. دختر ساسان و اصفهان نصف جهان. چاپ دوم. تهران: جاویدان.
- _____ 1342. فواید گیاه خواری. چاپ سوم. تهران: امیر کبیر.
- _____ 1346. سه قطره خون. چاپ سوم. تهران: جاویدان.
- هینلز، جان. 1386. شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ دوازدهم. تهران: چشمه.
- یاحقی، محمدجعفر. 1376. چون سبوی تشنه. چاپ چهارم. تهران: جامی.
- یعقوبی، احمد بن یعقوب. 1387. تاریخ یعقوبی. ترجمه محمد ابراهیم آیتی. چاپ دهم. تهران: علمی.

English References

- Boyce. M. (1975). *A Reader In Manichaen Middle Persian And Parthian*. Tehran-Liege.
- Kent .R. J. (1953). *old Persian*. Newyork.
- Lieu, S. N. C. (1992). *Manichaeism In The Later Roman Empire and Medieval china*. A Historical Survey. 2nd ed. Tubingen.
- Mackenzie, D. N. (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*. Oxford.
- Nyberg, H. S. (1974). *A Manual of Pahlavi*. Wiesbaden.

References

- Abolqāsemi, Mohsen. (2007/1386SH). *Tārikh-e zabān-e Fārsi*. 8th ed. Tehran: Samt.
- (2008/1387SH). *Māni be revāyat-e Ibn Nadīm*. 3rd ed. Tehran: Tahouri.
- Akbari Mafākher, Ārash. (2008/1387SH). “Ahriman-parasti-e Zorvāni o nemoune-hā-ye bāzmāndeh az ān”, *Nāme-ye Iran-e bāstān*. No. 1&2. Pp. 22-39.
- Āmouzgār, Zhāleh and Ahmad Tafazzoli. (2009/1387SH). *Zabān-e Pahlavi*. 6th ed. Tehran: Mo'ain.
- Bahār, Mehrdād. (2005/1384SH). *Adyān-e Āsiāei*. 5th ed. Tehran: Cheshmeh.
- (2006/1385H). *Jostāri chand dar Farhang-e Iran*. 1st ed. Tehran: Ostoureh.
- Benvéniste, Emile. (2007/1386SH). *Din-e Irani: bar pāye-ye matn-hā-ye mohemm-e younāni (The Persian Religion: According to the Chief Greek Texts)*. Tr. By Bahman Sarkārāti. 3rd ed. Tehran: Qatreh.
- Birouni, Abu-rei'hān. (2010/1389SH). *Āsār-ol-bāqiyah*. Tr. By Akbar Dānāseresht. 6th ed. Tehran: Amirkabir.
- Christensen, Arthur. (2006/1385SH). *Iran dar zamān-e Sāsāniān (L'Iran sous les Sassanides)*. Tr. By Rashid Yāsemi. 5th ed. Tehran: Sedā-ye Mo'āser.
- (2009/1388SH). *Mazdā parasti dar Iran-e qadim (Worshipping Mazdā in Ancient Iran)*. Tr. By Zabi'h-ollah Safā. 6th ed. Tehran: Hirmand.
- Dastgheib, 'Abd-ol-'ali. (1985/1365SH). *Naqd-e āsār-e Sādeq Hedāyat*. 1st ed. Tehran: Sepehr.
- Dowlatshāhi Firouz, Mahin. (2000/1379SH). “Dāei-am Sādeq Hedāyat” (“My Uncle Sādeq Hedāyat”), in *Shenākhtnāme-ye Sādeq Hedāyat*. With the Efforts of Shahrām Bahārloueiān & Fat'h-ollāh Esmā'ili. Tehran: Qatreh. Pp 593-597.
- Esmā'ilpour, Abu-l-qāsem. (2007/1386SH). *Soroude-hā-ye rowshnāei*. 1st ed. Tehran: Ostoureh & Pazhouheshgāh-e mirās-e farhangī o gardeshgari.
- (2008/1387SH) a. *Ostoureh; bayān-e nemādin*. 2nd ed. Tehran: Soroush.
- (2008/1387SH) b. *Ostoureh-ye āfarinesh dar āein-e Māni*. 4th ed. Tehran: Kārevān.
- Farroukh, 'Omar. (2002/1381SH). *'Aqāyed-e falsafī-e Abol-'alā'-e Ma'arri (philosophical Ideas of Abol-'alā' Ma'arri)*. Tr. by Hosein Khadivjam. 2nd ed. Tehran: Morvārid.
- Frazer, James George. (2008/1387SH) *Shākh-e zarrin: pazhouhesh-i dar jādou o din (The golden bough: a study in religion and magic)*. Tr. By Kāzem Firouzmand. 5th ed. Tehran: Āgāh.
- Freud, Sigmund. (1983/1382SH). *Totem o tabou (Totem and tabou)*. Tr. By Iraj Bāqerpour. 1st ed. Tehran: Āsiā.
- 'Halabi, 'Ali Asghar. (2001/1380SH). *Tārikh-e andishe-hā-ye siāsi dar Iran o Eslām*. 1st ed. Tehran: Asātir.
- (2007/1386SH). *Shar'h-e Masnavi*. 1st ed. Tehran: Zavār.
- 'Hamavi, Yāqout. (?). *Mo'jam-ol-odabā bel-ershād-e elā ma'refat-el-adib*. Beirut: Dār-ol-gharb Islami.
- Hedāyat, Sādeq. (1963/1342SH). *Favāyed-e giāhkhāri*. 3rd ed. Tehran: Amirkabir.
- (1963/1342SH). *Se qatreh khiun*. 3rd ed. Tehran: Jāvidān.
- (1965/1344SH). *Zنده be gour*. 7th ed. Tehran: Amirkabir.
- (1977/1356SH).a. *Bouf-e kour*. 2nd ed. Tehran: Jāvidān.
- (1977/1356SH).b. *Parvin dokhtar-e Sāsān & Esfahān nesf-e jahān*. 2nd ed. Tehran: Jāvidān.
- Holroyd, Stuart. (2009/1388SH). *Adabiāt-e Genousi (The elements of Gnosticism)*. Tr. By Abu-l-qāsem Esmā'ilpour. 1st ed. Tehran: Ostoureh.
- Ibn Balkhi. (2006/1385SH). *Fārsnāme*. Ed. By G. Listrenj and R. A. Nicholson. 1st ed. Tehran: Asātir.
- Ibn Khalakān, Shams-oddin A'hamad ibn Mohammad. (1992). *Al-wafayāt-ol-A'yān*. Beirut: Dār-ossaqāfah.
- Iraj Mirzā. (1960/1339SH). *Divān*. Tehran: Ketābkhāne-ye Mozaffari.
- Jouhn Russel Hinnells. (2007/1386SH). *Shenākht-e asātir-e Iran (Persian mythology)*. Tr. By Zhāleh Āmouzgār & Ahmad Tafazzoli. 12th ed. Tehran: cheshmeh.

- Kl̄ma, Otakar. (1992/1371SH). *Tārikhche-ye maktab-e Mazdak (Beitrage Zur Geschichte des Mazdakismus)*. Tr. By Jahāngir Fekri Ershād. 1st ed. Tehran: Tous.
- (2007/1386SH). *Tārikh-e jonbesh-e Mazdak-iān (Mazdak: Geschichte einersozialen Bewegungim Sassanid ischen Persien)*. Tr. By Jahāngir Fekri Ershād. 2nd ed. Tehran: Tous.
- Ma'arri, Abol-'alā'. (1999). *Diwān –ol-lozoumiāt*. Beirut: Mo'sesa 'elmi matbu'āt.
- (2002/1381SH). *Shar'h-e divān-e Seqt-ozzand*. With the efforts of Ma'hמוד Ebrāhimi. Sanandaj: University of Kordestan.
- (2004). *Resālat-ol-ghofrān*. Beirut: Dār wa maktabat-ol-helāl.
- Mardān Farrokh. (1977/1356SH). *Gozāresh-e gomān-shekan*. Tr. By Sādeq Hedāyat. 2nd ed. Tehran: Jāvidān.
- Mirfakhrāei, Mahshid. (2008/1387SH). *Fereshte-ye rowshani*. 2nd ed. Tehran: Qoqnous.
- Moqaddam, Mohammad. (1970/1349SH). “Yādboud-hā-ye man az Sādeq Hedāyat” In *Ketāb-e Sādeq Hedāyat*. Collected by Mahmoud Katirāei. Tehran: Ashrafi & Farzin.
- Moqaddasi, Tāher ibn Motahar. (2007/1386SH). *Āfarinesh o tārikh*. Foreword & tr. by M. Rezā Shafi'ei Kadkani. 3rd ed. Tehran: Āgāh.
- Nāser Khosrow, Abumo'ein. (2005/1384SH). *Khān-ol-akhawan*. Ed. By 'Aliakbar Qavim. 1st ed. Tehran: Asātir.
- (2006/1385SH). *Zād-ol-mosāferin*. Ed by Mohammad Bazl Al-ra'hmān. 2nd ed. Tehran: Asātir.
- Pirniā, Hasan. (2008/1387SH). *Tārikh-e Iran*. 2nd ed. Tehran: Bārān-e andisheh.
- Pourjavādi, Nasr-ollah. (2010/1389SH). “Parhiz az goushtkhāri dar tasavof”. *Nāme-ye farhangestān*, Period 11. No. 2. Pp. 37-62.
- Reed, Evelyn. (2009/1388SH). *Mādar-sālāri (Woman's evolution from matriarchal clan to patriarchal family)*. Tr. By Afshang Maqsoodi. 1st ed. Tehran: Golāzin.
- Rezāei, Mahdi and Heshmat-ollāh Āzarmakān. (2011/1390SH). “Moqāyese-ye jāvdānegi dar asātir-e Zartoshti o Sāmi”, *Azad university quarterly journal of Mytho-mystic literature*, No. 25. Pp. 85-105.
- Safā, Zabi'h-ollah. (1992/1371SH). *Tārikh-e adabiāt dar Iran*. 12th ed. Vol. 1. Tehran: Ferdows.
- Sarrāmi, Qadam'ali and Simā Mansouri. (2011/1390SH). “Haft zine-ye Mehr-I dar haft-khan-e Rostam”, *Azad university quarterly journal of Mytho-mystic literature*. No. 23. Pp. 59-100.
- Shahrestāni, Mohammad ibn 'Abd-olkarim. (2003). *Al-melal va-nna'hal*. Beirut: Dār wa maktabat-el-Helāl.
- Shokri Fomashi, Mohammad. (2003/1382SH). “Mabāni-e 'aqāyed-e Genous-i dar Manaviat”, *Nāme-ye Iran-e bastān*, Year 3. No. 1. Pp. 35-66.
- Tadayon Najafābādi Mahdi and 'Ali Ramazāni. (2011/1391SH). “Chehre-ye ensān, tajalligāh-e Quran dar nazd-e Seyed 'Emād-oddin Nasimi”, *Azad university quarterly journal of Mytho-mystic literature*, No. 24. Pp. 105-128.
- Widengren, Geo. (2008/1387SH). *Māni o ta'limāt-e ou (Mani and Manichaeism)*. Tr. By Nozhat Safā-ye Esfahāni. 3rd ed. Tehran: Markaz.
- Yā'haqi, M. Ja'far. (1997/1376SH). *Chon sabou-ye teshneh*. 4th ed. Tehran: Jāmi.
- Ya'qoubi, A'hmad ibn Ya'qoub. (2008/1387SH). *Tārikh-e Ya'qoubi*. Tr. By M. Ebrāhim Āyati. 10th ed. Tehran: 'Elmi.
- Zabour-e Mānavi*. (2009/1388SH). Tr. By Abu-l-qāsem Esmā'ilpour. 2nd ed. Tehran: Ostoureh.