



Research Article

Vol 17, Issue 1, Spring 2025, Ser 63, PP: 19-34

Title: The Reasons for the Femininity of the Sky in Naser Khosrow's Perspective

Authors: Hamidreza Ardestani Rostami* 

Abstract: the ancients considered the sky as the father and the earth as the mother, a belief that we can see in the works of many poets and writers, including Naser Khosrow. However, Naser Khosrow himself, in some poems, refers to the sky as the "mother" of people and, in another instance, as the "sister of Ahriman (the demon)", thereby alluding to its feminine nature. In this article, the author attempts to explain and analyze Naser Khosrow's statements about the feminine nature of the sky, considering ancient Iranian thoughts and beliefs. Naser Khosrow, as a Muslim, was undoubtedly a follower of the Ismaili Shia branch. Despite their adherence to Islam, the Ismailis were not unaffected by ancient Iranian beliefs, and it can be accepted that "the Ismaili worldview is rooted in ancient Iranian thoughts" (cf. Riahi, 1993: 77; Dadbeh, 2003: 112). Apparently, it was due to this nationalistic inclination that their invitation was accepted by many Iranians (cf. Safa, 1992: 253). Consequently, some Sunni Muslims accused them of reviving the customs and beliefs of their ancestors (cf. Ardestani Rostami, 2020a: 53-55). Therefore, it is natural that ancient Iranian ideas, such as Mithraism and Manichaeism, are reflected in the words of Naser Khosrow, an Ismaili. It seems that the feminine nature of the sky in his words is a result of these kinds of thoughts.

Key words: Naser Khosrow, femininity of the sky, woman in Naser Khosrow's poetry, woman in Mithraism and Manichaeism.

Received: 2024-09-08

Accepted: 2024-12-18

* Associate Prof in Persian Language and Literature of Islamic Azad University, Dezfoul Branch, Dezfoul, Iran.
Hardestani@iaud.ac.ir.

DOI: [10.22099/JBA.2024.51139.4560](https://doi.org/10.22099/JBA.2024.51139.4560)



COPYRIGHTS ©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the Original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publisher.



چراییِ مادینگیِ آسمان در نگرشِ ناصر خسرو

حمیدرضا اردستانی رستمی* 

چکیده

گذشتگان آسمان را پدر و زمین را مادر می‌انگاشتند که در آثار بسیاری از شاعران و نویسندگان از جمله ناصر خسرو می‌توانیم این باور را ببینیم؛ اما همین ناصر خسرو در بیت‌هایی آسمان را «مادر» مردمان و در جایی دیگر «خواهر اهریمن» می‌خواند و بدین‌ترتیب به مادینه بودن او اشاره می‌کند. به نظر می‌رسد چرایی این موضوع را باید در باورهای کهن ایرانی (کیش مهر و مانویت) که اسماعیلیان و از جمله ناصر خسرو از آن متأثر بودند، پی بگیریم و برشماریم، به این معنا که: ۱. ایرانیان هنگام نیایش ایزدمهر، از آسمان هم یاد می‌کردند و از آنجاکه نزد برخی این ایزد مؤنث تلقی می‌شده، گویا آنان آسمان را نیز به‌دلیل هم‌جواری با مهر مادینه می‌انگاشتند؛ ۲. ایرانیان گوهر آسمان را از سنگ می‌دانستند؛ گوهری که برای مهربان زنی پنداشته شده که مهر از دل آن بیرون آمده و بدین‌ترتیب جنبه‌ای مادرانه از او به تصویر کشیده شده که این باور سپس‌تر در متنی ادبی چون دیوان ناصر خسرو بازتاب یافته است؛ ۳. در کلام ناصر خسرو آسمان مادینه معادل «آز» به کار رفته است. در مانویت آسمان از تن دیوانی شکل گرفته که آز، مادر دروند آن‌ها است و مادینه پنداشته می‌شود؛ از همین‌روی در متنی مانوی می‌خوانیم که آز از آسمان بر خشک و تر افتاده و رنج در هستی از آن برخاسته است؛ پس اینکه ناصر خسرو ازسویی آسمان را مادر و در دیگرسو بدمهر می‌خواند، می‌تواند از این نگرش مانوی‌ها برخاسته باشد، چنان‌که وقتی او از فلک در جایگاه خواهر اهریمن یاد می‌کند، به‌صورت ناآگاهانه همین نگاه مانویان به آز را با خود داشته است؛ یعنی همان‌گونه که در متن‌های مانوی، آز مادینه به‌عنوان اصل مُجزای شریز در کنار اهریمن (همچون خواهری در کنار برادر) قرار می‌گیرد، شاعر قبادیان نیز فلک را که همسان و در پیوند با آز است، خواهر اهریمن می‌خواند.

واژه‌های کلیدی: زن در شعر ناصر خسرو، زن در کیش میترا و مانویت، مادینگی آسمان، ناصر خسرو.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، واحد دزفول، دانشگاه آزاد اسلامی، دزفول، ایران Hardestani@iaud.ac.ir

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۹/۲۸

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۶/۱۸

DOI: 10.22099/JBA.2024.51139.4560

شاپا الکترونیکی: ۷۷۵۱ - ۲۹۸۰



COPYRIGHTS ©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the Original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publisher.

۱. مقدمه

ناصرخسرو یکی از بزرگ‌ترین شاعران و نویسندگان اندیشه‌ورز بزرگ ایرانی و باورمند به دین اسلام و مذهب اسماعیلی در قرن پنجم هجری است. او شعر را در خدمت تفکر و مذهب خود درمی‌آورد و از همین روی خواننده‌ی شعر او با گستره‌ای از اندیشه‌های فلسفی، کلامی و مذهبی روبه‌رو می‌شود. ناصرخسرو ضمن مسلمان بودن به اقتضای اسماعیلی بودنش، از اندیشه‌های کهن ایرانی نیز متأثر شده^۱ که البته همین امر تناقضاتی را در سخن او پدیدار کرده است؛ به این معنا که گاه زیر نفوذ یکی از باورهای کهن ایرانی، فلک را دخیل در سرنوشت انسان می‌داند^۲ و گاه متأثر از باورهای اسماعیلیان که بعضاً سخت پای‌بند اندیشه‌ی عقل‌گرایان بودند، آن را ناتوان از هرگونه اثرگذاری بر سرنوشت آدمی می‌پندارد (رک. ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۶۲، ۱۰۰، ۱۴۲، ۲۰۱).

نگارنده یکی از همین تناقضات را در کلام ناصرخسرو (که از یک‌سو برآیند اثرپذیری از باورهای معمول و مرسوم عصر شاعر است و ازسوی دیگر، دستاورد نفوذ باورهای کهن ایرانی در ناخودآگاه ذهن او)، پیش می‌کشد و می‌کوشد به توضیح و تحلیل سخن او بپردازد.

ناصرخسرو در برخی آثار خود، آسمان را پدر و زمین را مادر می‌پندارد: «آسمان به مثل چون مردی است و زمین به مثل چون زنی است و موالید از نبات و حیوان، فرزندان این مرد و زن‌اند» (همان، ۱۳۶۳: ۲۶۱؛ همان، ۱۳۸۴ الف: ۲۴۳-۲۴۴). او در دیوانش آشکارا همین معنا را تکرار می‌کند: «مادر تو خاک و آسمان پدر توست» (همان، ۱۳۷۸: ۹۱، ۲۴۰). ناصرخسرو برخلاف سخن پیش‌گفته که آسمان را پدر و زمین را مادر می‌انگارد، در قصیده‌ای فلک را «مادر بدمهر» خود می‌خواند:

ای قُبَّه‌ی گردنده‌ی بی‌روزن خضرا	با قامت فرتوتی و با قوت برنا
فرزند تویییم ای فلک، ای مادر بدمهر	ای مادر ما چون‌که همی کین‌کشی از ما؟

(همان: ۴)

او در جایی دیگر، باز از این مادر بدمهر یاد می‌کند:

گر تویی ای چرخ گردان مادرم	چون نه‌ای تو دیگر و من دیگرم؟
ای خردمندان که باشد در جهان	با چنین بدمهر مادر داورم؟

(همان: ۴۶۹)

در دیگر قصیده هم، آسمان را «خواهر اهریمن» می‌خواند و مادینه‌اش می‌انگارد:

ای ستمگر فلک، ای خواهر اهریمن	چون نگویی که چه افتاد تو را با من؟
-------------------------------	------------------------------------

(همان: ۳۵)

شاعر هم‌عصر ناصرخسرو، مسعود سعد سلمان، نیز آسمان را «دایه» و زمانه را «مادر» می‌خواند: «سپهر گشت دایه... زمانه بودت مادر» (مسعود سعد، ۱۳۸۴: ۱۹۶). او در جای دیگر هم «روزگار» را «مادری» می‌خواند که برایش بلا می‌زاید: «بلای مرا مادر روزگار/ بزاید...» (همان: ۴۰۰).

در اینجا شاید این پرسش پیش آید که میان روزگار یا زمانه، چه ارتباطی با آسمان (سپهر و فلک) وجود دارد؟ به نظر می‌رسد واژگانی چون «زمانه»، «روزگار»، «دهر» و نظایر این، گویی همان معنای «آسمان» را دارند؛ یعنی در زبان و ادب

فارسی همان گونه که در مقابل زمین، از «آسمان و چرخ و فلک» یاد شده،^۳ در برابر زمین، «زمانه» هم قرار گرفته است؛ چنان که سنایی آورده است:

آراست دگر باره جهان دار جهان را چون خُلد برین کرد زمین را و زمان را^۴
(سنایی، ۱۳۶۲: ۲۹)

در ادبیات فارسی در بسیاری از موارد «چرخ» مشبّه‌بھی برای آسمان بوده است؛ اما ناصر خسرو به جز آسمان که آن را «چرخ آسیایی» خطاب می‌کند (رک. همان: ۳۲۸-۳۲۹)، مشبّه‌بھی برای «زمان» و «زمانه» نیز قرار می‌دهد و «زمانه‌ی بی‌قرار ناآمین» را «آسیایی زودگرد» می‌خواند^۵ (رک. همان: ۱۱۹-۱۲۰). نیز توجه داشته باشیم که مطابق با توضیحاتی که ناصر خسرو در آثارش آورده است، زمان و فلک، لازم و ملزوم هم هستند. او در جامع‌الحکمتین فلک را مسبب زمان می‌داند و می‌گوید: «آغاز زمان از گشتن فلک پدید آمد و پیش از گردش فلک، زمان نبود» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۵۹) و در *خوان‌الآخوان*، زمان را «علّت جنبش افلاک» می‌داند (رک. همان، ۱۳۸۴: ب: ۱۵۹)؛ بنابراین نزد او این دو، یکی هستند و یک معنا دارند: «بگذشت بر تو چرخ و زمانه به مبهمی»^۶ (رک. همان، ۱۳۷۸: ۴۵۸) و همان‌طور که او آسمان را مادینه انگاشته است، «بدخو زمانه» را نیز دارای جنسیت مادینه می‌انگارد:

روزی بسان پیرزنی زنگی آردت روی پیش چو هرکاره
روزی چو تازه‌دخترکی باشد رخساره گونه داده به غنّجاره
(همان: ۲۹۸)

در نظر ناصر خسرو، این «بی‌وفا زمانه» چون زنی است که هر لحظه حادثه‌ای می‌زاید (رک. همان: ۷) یا زنی حامله است که «جز بلا هرگز نژاد این حامله» (همان: ۲۸۲).

بنا بر آنچه گذشت، ناصر خسرو دو نگاه به جنسیت آسمان و زمانه دارد: یک نگرش که در آن آسمان نرینه تلقی شده و روشن است این دیدگاه برآمده از همان اندیشه‌های معمول در روزگار شاعر بوده است؛^۷ اما در نگرشی دیگر، او آسمان و زمانه را مادینه می‌پندارد که این نگاه ایجاد شگفتی می‌کند و این پرسش را در ذهن می‌آفریند که این باور از کجا سرچشمه گرفته است؟ پیش از این برای برخی شارحان سخن ناصر خسرو، این موضوع ایجاد پرسش نکرده و برای این سخن توضیحی نیآورده‌اند (رک. دهقانی، ۱۳۹۸: ۱۶۱). برخی فقط به این نکته (تشبیه فلک به مادر بدمهر) اشاره کرده و شواهد معدودی را در این باره آورده‌اند (رک. محقق، ۱۳۸۰: ۱۱۳). دیگرانی نیز فقط از تأثیر افلاک بر سرنوشت آدمی سخن گفته‌اند (رک. شعار، ۱۴۰۱: ۴۹؛ حلبی، ۱۳۷۳: ۴۰).

در این میان یکی از گزارش‌کنندگان شعر ناصر خسرو از آسمان و پدران هفت‌گانه که بر مادران چهارگانه تأثیر می‌گذارند و هستی از جمله انسان را رقم می‌زنند، سخن می‌گوید. او بر آن است ناصر خسرو: «آسمان را به اعتبار اینکه هریک از ستارگان مذکور را که در پیدایش جسم انسان مؤثرند، فلکی دارند، مادر نامیده است» (غلام‌رضایی، ۱۳۸۹: ۱۲۷). شارحانی دیگر هم در توضیح بیتی که فلک مادر خوانده شده است، آورده‌اند: «برطبق تفکرات قدیم، فلک و آسمان پدر محسوب می‌شده و زمین مادر، اما در بیت فوق، فلک در مفهوم کلی روزگار به کار رفته است» (محمّدی و برزگر خالقی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۳). آن‌ها در توضیح بیتی هم که در آن فلک ستمگر خواهر اهریمن خوانده شده و مادینه تلقی گشته است، نوشته‌اند: «علّت انتساب این نکته به فلک مبهم است؛ زیرا آسمان در اصل مذکر است. ظاهراً در اینجا منظور شاعر به دو

شکل توجیه می‌شود: الف: فلک (سماء) در عربی مؤنث است؛ لذا می‌تواند خواهر دیو باشد؛ ب: ممکن است منظور از فلک به مجاز جزء و کل، دنیا باشد که این لفظ نیز در عربی مؤنث است» (همان، ج ۱: ۱۳۴).

پژوهنده‌ای هم معتقد است که «منظور ناصر خسرو از قبه‌ی گردنده‌ی بی‌روزن خضرا، گره‌ی نار بوده است و چون گره‌ی نار پایین فلک قمر قرار گرفته و جزء فلک ارض است، صفت مادر بر آن صدق می‌کند» (باغبانی، ۱۳۹۱: ۱۲).
همه‌ی آنچه را شارحان و محققان بیان داشته‌اند، گمان‌هایی است که در جای خود قابل تأمل است؛ اما نگارنده در اینجا می‌کوشد آنچه را ناصر خسرو درباره‌ی مادینه بودن آسمان مطرح کرده، با توجه به اندیشه‌ها و باورهای کهن ایرانی توضیح دهد و تحلیل کند. ناصر خسرو مسلمان، قطعاً در مذهب از شیعیان اسماعیلی بوده است. اسماعیلیان با وجود اعتقاد به اسلام، از باورهای کهن ایرانی بی‌تأثیر نمانده بودند و می‌توان پذیرفت که «جهان‌بینی اسماعیلیه، ریشه در اندیشه‌های کهن ایرانی» داشته (رک. ریاحی، ۱۳۸۲: ۷۷؛ دادبه، ۱۳۸۲: ۱۱۲) و گویا به سبب همین قصد ملی آن‌ها است که دعوتشان از سوی بسیاری از ایرانیان پذیرفته شده (رک. صفاء، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۵۳) و از همین روی برخی از مسلمانان سنی مذهب، آنان را به زنده گردانیدن رسوم و باورهای نیاکانشان متهم کرده بودند (رک. اردستانی رستمی، ۱۳۹۹ الف: ۵۳-۵۵)؛ بنابراین طبیعی است که در سخن ناصر خسرو اسماعیلی نیز اندیشه‌های کهن ایرانی همانند کیش مهر و مانویت نمود یابد، چنان‌که گویا مادینه بودن آسمان در سخن او برآیند همین سنخ اندیشه‌ها است. می‌کوشیم پس از این درباره‌ی آن گسترده‌تر سخن گوئیم.

۲. بحث

۲. ۱. نگرشِ مهریِ ناخودآگاهانه‌ی ناصر خسرو

مهرگرایی از جمله باورهایی است که پیوسته تأثیر خود را بر فرهنگ ما حفظ کرده و حتی در دوره‌ی اسلامی، حضور خود را در ضمیر ناخودآگاه ایرانیان مسلمان نگه داشته است (رک. سلیمی، ۱۳۹۵: ۳۸۸-۴۰۴)؛ چنان‌که می‌تواند ناصر خسرو اسماعیلی را هم از خود متأثر ساخته باشد.

ایزد مهر از خدایان مشترک هند و ایرانیان بوده و در زمان همزیستی نیاکان آنان، مهر یا میترا پرستیده می‌شده است (رک. کوئن، ۱۳۸۶: ۴۱؛ ورمازرن، ۱۳۸۷: ۱۵-۲۰)؛ همان‌گونه که در عهد مادها گویا او را در جایگاه خدای برتر می‌ستودند (رک. مایرهوفر، ۱۳۸۵: ۳۶۵-۳۶۶). اگرچه ایزد پیمان همچنان در روزگار فرمانروایی هخامنشی مورد توجه بوده، به نظر می‌رسد به اندازه‌ی اهورامزدا در صدر نمی‌دیده است. این ایزد در زمان اشکانیان بسیار برجسته می‌شود. مؤید این سخن، گفته‌ی استرابو (Strabo)، جغرافی‌دان یونانی است که درست در همین زمان می‌زیسته است. او پرستش و بزرگداشت ایزدمهر را از سوی ایرانیان، مقارن با سده‌ی یکم میلادی (عصر اشکانیان) تأیید می‌کند (رک. مک داول، ۱۳۸۵: ۳۵۲؛ اولانسی، ۱۳۸۷: ۱۶۰). در همین دوره‌ی اشکانی است که مهرپرستی به اروپا نیز راه می‌یابد. در سفری که تیرداد اشکانی، شاه مهرپرست ارمنستان، در سال شصت و شش میلادی برای گرفتن تاج از نرون (Nero) به روم داشته است، نرون پادشاه روم به محفل مغان درمی‌آید و پذیرش مهرپرستی از سوی او، گسترش این کیش در مغرب‌زمین را سبب می‌شود^۱ (رک. ورمازرن، ۱۳۸۷: ۲۷-۲۸؛ گاسکه، ۱۳۹۰: ۴۴). نقش پررنگ ایزدمهر در دوره‌ی ساسانی نیز با پوششی از اندیشه‌های زردشتی ادامه می‌یابد (رک. سلیمی، ۱۳۹۵: ۳۲۵) و در این دوره مهر هم‌ذات با هرمزد انگاشته می‌شده است (Frye,)

1978: 210)؛ بنابراین طبیعی است که این اندیشه مانند بسیاری از مظاهر فرهنگی دیگر ایرانی، از دوره‌ی پیشاسلامی به عصر اسلامی راه یافته و بر ناخودآگاه ذهن فیلسوف، متکلم و شاعری مسلمان چون ناصر خسرو نیز اثر گذاشته باشد.^۹

۲. ۱. ۱. مادینگی آسمان در مجاورت با مهرِ مادینه

آن گونه که برخی پژوهندگان اشاره کرده‌اند، ایرانیان و هندیان هنگام ستایش ایزدمهر «نامش را با نام آسمان می‌آوردند» (کوئن، ۱۳۸۶: ۴۱). این ایزد که نامش را با آسمان همراه می‌کردند، نزد برخی مادینه تلقی می‌شده است. هرودوت (Herodotus) که میان سال‌های ۴۸۵ تا ۴۲۵ پیش از میلاد می‌زیسته است، میترا را با ایزدبانوی عشق در یونان، یعنی «آفرودیت آسمانی»^{۱۰} می‌سنجد (رک. تاریخ هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۶۳) و زن ایزد می‌داند و از همین روی هم، واژه‌ی میترا را با پایانه یا پسوند تأنیث همراه می‌کند (رک. توضیحات ثاقب‌فر در همان، ج ۱: ۲۱۸). زن دانستن ایزدمهر از سوی هرودوت، می‌توانسته از سیمای زنانه، برخلاف پیکر مردانه‌ای برخاسته باشد که از این ایزد به تصویر می‌کشیده‌اند (Wynne Tyson, 1972: 26).

اگر بپذیریم که دست‌کم نزد برخی میترا مادینه می‌نموده است، می‌توان بر این نظر رفت از آنجاکه مهریان هنگام نیایش مهر پیوسته نام این ایزد را با آسمان همراه می‌کردند، ویژگی مادینگی میترا به واسطه‌ی مجاورت با آسمان، بدو هم رسوخ کرده است و گویا از همین روی برخی آسمان را نیز همچون مهر، مادینه انگاشته‌اند؛ چنان‌که نزدیکی و مجاورت دو ایزد مستقل از هم مهر و خورشید که هر دو بامدادان شرق تا غرب جهان را می‌پیمودند، سبب شد تا آهسته‌آهسته مهر و خورشید یکی تلقی شوند^{۱۱} (رک. کزازی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۷۲)؛ بنابراین می‌توان این احتمال را در نظر داشت: همان‌گونه که نزدیکی خورشید و مهر به هم، سبب همسان‌پنداشتن آن‌ها شد، ملازمت نام آسمان در کنار ایزدمهر (که مؤنث انگاشته شده بود)، موجب مادینه‌انگاشتن او نیز شد که بازتاب این نگرش، در سخن ناصر خسرو یا مسعود سعد دیده می‌شود.

۲. ۱. ۲. نسبت دادن بدی‌ها به جنس مادینه

جدا از ویژگی مادینگی آسمان در سخن ناصر خسرو می‌بینیم که او خود (نوع بشر) را فرزند مادری بدمهر چون آسمان خطاب می‌کند: «فرزند تویم ای فلک ای مادر بدمهر». در تفکر ایرانی، آسمان سنگ بلورین تلقی می‌شده (رک. بویس، ۱۳۸۶: ۶۷) و «همچون گنبدی سنگی پنداشته می‌شد [است]» (حسن‌دوست، ۱۳۹۵، ج ۱: ۶۳). سنگی بودن آسمان در معنای واژه «آس» به معنای سنگ، «میم» میانجی برای سهولت تلفظ و «الف و نون» نسبت. در مجموع: آنچه با آس/سنگ پیوند دارد) نیز آشکار است.^{۱۲} ناصر خسرو نیز به سنگی (آس) بودن آسمان بارها اشاره کرده است (رک. ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۱۲۰، ۲۰۰، ۳۲۸، ۴۳۸). او انسان را فرزندِ مادر فلکِ سنگی می‌خواند. گویا ناخودآگاه ذهن او، خاطره‌ی زاده شدن مهر از سنگ را که در نقش برجسته‌ها به تصویر کشیده شده، بازسازی کرده است: «صخره‌ای آبستن شد و میترا را زاید.... میترا سنگ‌زاد است و از صخره‌ای تولد می‌یابد» (ورمازرن، ۱۳۸۷: ۹۱، ۹۴؛ آیوازیان - ملکی بخش‌مندی، ۱۳۹۱: ۹۲)؛ پس می‌توان بر آن شد که در ناخودآگاه ضمیر شاعر، این جنبه‌ی مادرانه‌ی فلک که میراثی است کهن، به‌جامانده بوده و او از همین روی آسمان را مادر خطاب کرده است.

می‌دانیم که آیین‌های در پیوند با میترا در مهرکده‌هایی که درواقع غار بوده‌اند، انجام می‌شده است (رک. ورمازرن، ۱۳۸۷: ۴۵). غار در کیش میترا که معمولاً در صخره‌ای کنده می‌شده، «نمایشگر طاق آسمان» بوده است (رک. گاسکه، ۱۳۹۰: ۶۷؛ ورمازرن، ۱۳۸۷: ۹۴) و آن را نمودی از رحم مادر نیز دانسته‌اند که فرزند از آن بیرون می‌آید (رک. بری،

۱۳۹۴: ۲۹۳؛ بر پایه‌ی این سخن، می‌توان در نمادها و نموده‌های مهری نیز نشانه‌های مؤنث بودن آسمان را دریافت. کومُن (۱۳۸۶: ۱۷۴) نیز ساختمان مهرابه‌ها را نمادی از آسمان دانسته است. او معتقد است که این مهرابه‌ها را به ریخت گاهواره‌ی کودکان می‌ساخته‌اند. جالب است که ناصرخسرو نیز در بیتی، گویی آسمان را گاهواره‌ای سنگی و سخت و بلند انگاشته است که به واسطه‌ی گردانی‌اش آسایشی ندارد:

این تخت سخت گنبد گردان سرای ماست یا خود یکی بلند و بی‌آسایش آسپاست

(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۳۹۲)

بنا بر سخن خود ناصرخسرو، همین گردانی (گردش و رنگ به رنگ شدن) مادر فلک^{۱۳} است که بدمهری و بی‌وفایی او را رقم می‌زند^{۱۴} (رک. همان: ۳۲۸-۳۲۹).

افزون بر معنای آسمان شب از غارِ مهریان، «این مغاره نمودار شکل جهان آفریده‌ی میترا» می‌تواند باشد (رک. گاسکه، ۱۳۹۰: ۴۹-۵۰) که «نماد گیتی یا نمونه‌ی کوچکی (مینیاتوری) از گیتی و کائنات» نیز هست^{۱۵} (رک. الیاده، ۱۳۹۷: ۵۰؛ شورتهایم، ۱۳۷۱: ۱۱۸). ناصرخسرو (۱۳۷۸: ۱۱۵) که گیتی را به مثلِ مادر انگاشته،^{۱۶} گویا به شیوه‌ی مهرکیشان، از آنجاکه آسمان نمودی از گیتیِ مادینه بوده، آن را مؤنث پنداشته است.

جهان پیوسته در نظر ایرانیان «مؤنث» انگاشته می‌شده است. در *اوستا* و فارسی باستان، واژه‌ی *gaiθā-* (گیتی) مؤنث است (Bartholomae, 1961: 476; Kent, 1953: 182). همچنین شاعران از جهان تعبیر به «مادر» کرده و آن را مادینه انگاشته‌اند؛ چنان‌که صاحب *سرارنامه*، جهان را به مادری تشبیه کرده که مهر خود را از شاعر دریغ داشته است (رک. عطار، ۱۳۶۳: ۱۵۷).

نسبت دادن بدی‌ها به جنس زن و مطرود دانستن او در کیش میترا وجود داشته و مهریان زنان را ناتوان از رسیدن و درک فضیلت تشرف به اسرار کیش میترا می‌دانستند (رک. ورمازرن، ۱۳۸۷: ۱۹۸-۲۰۱). برخی احتمال داده‌اند که باور به زایش میترا از صخره برای نادیده گرفتن وجود زن در کیش مهر بوده است (رک. سلیمی، ۱۳۹۵: ۳۸۸). بدین ترتیب گذشتگان تحت‌تأثیر همین اندیشه‌ها هر آنچه را که مایه‌ی بدی بوده، با زن و مادینگی پیوندش می‌دادند و گویا زن، نماد بی‌مهری و بی‌وفایی و حيله‌گری شناخته می‌شده است؛ به گونه‌ای که پیوسته از «کیدالنساء» سخن گفته و حيله‌ی زن را بزرگ‌تر از حيله‌ی شیطان دانسته‌اند (رک. ثعالبی، ۱۳۷۶: ۴۵۷)؛ به همان گونه که از «مکر و فن» آسمان گفته‌اند (رک. سنایی، ۱۳۷۷: ۴۳۴)؛ بنابراین به نظر می‌رسد از آنجاکه آسمان و گیتی سبب رنج بشر تلقی می‌شده است، چنین می‌اندیشدند که آن را باید جنسیتی مؤنث باشد تا بتواند این گونه آدمی را با مکر خود به آسیب و ناکامی دچار کند.

همین نگاه در سخن شاعر قبادیان نیز پیدا است. ناصرخسرو (۱۳۷۸: ۳۵) در جایی جهان را «زنِ جادویی» می‌انگارد که همانند منیژه با مکر و زرق خود، بیژن یا دقیق‌تر بگوییم نوع بشر را گرفتار به چاه (خود منیژه/ زن) کرده است.^{۱۷} او باید به وسیله‌ی حکمت از این «تاریک‌چه» برآید (رک. همان: ۴۰۰). چاه شکل دیگری از غار است^{۱۸} و افزون بر معناهای نمادینی که پیش از این یاد شد، غار به گفته‌ی اسطوره‌پژوهی، پیوسته «صحنه‌ی شهود بوده» و جایی که از آن «نور متولد می‌شود» (کمبل، ۱۳۹۶: ۱۲۷). چاه نیز نماد شناخت و حقیقت بوده است؛ جایی که «حقیقت از آن، عریان خارج می‌شود» (شوالیه و گربران، ۱۳۸۴، ج ۲: ۴۸۵)؛ بنابراین آسمان گیتی که ناصرخسرو آن را به منیژه (چاه) تشبیه کرده؛ زنی که بیژن (نوع بشر) در آن قرار گرفته، می‌تواند دو وجهی مطلوب و نامطلوب داشته باشد؛ از سویی این زن موجودی فریبنده است

و ازسوی دیگر، نردبانی است برای رستگاری و ضرورتی برای وصول به حقیقت، از همین روی شاعر اسماعیلی خطاب به «بی وفا زمانه» می گوید که: «... تو مرا را / هر چند بی وفایی، دریایی» (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۷، ۱۰).

در اینجا اشاره کنیم که بایستگی زن مادر در وصول به حقیقت و وجود غار و سیاه چاله در پیش پای مردان برخی از داستان های دینی و ادبی، دارای سابقه است که البته این زن (چاه) اگرچه سقوطی مقدماتی برای قهرمان داستان در پی دارد، در نهایت مایه ی صعود و معراج او خواهد شد.^{۱۹} مادرهمسرانی چون زلیخا برای یوسف، ابدال برای سلامان^{۲۰} و البته منیژه برای بیژن^{۲۱} را به یاد بیاوریم که اگرچه به واسطه ی عشق برای مرد چاهسار و زندانی فراهم می آورند، عاملی مهم در رستگاری از آن نیز هستند؛ به ویژه درباره ی منیژه که ناصر خسرو او را مظهری از دنیا و چاه می انگارد، آشکارا می بینیم که رستم با وجود او و راهنمایی هایش به رهایی بیژن از چاه افراسیاب توفیق می یابد (رک. فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۳۷۱-۳۸۰). آنچه از گرفتاری آدمی به دست عنصر مادینه و سپس رهایی و والایی یافتن او آمد، در اسطوره ی زایش میترا از صخره ی مادر نیز نمایان است. میترا در جایگاه سرنمون مردمان، پس از زاده شدن به واسطه ی وظایفی که برعهده دارد، به جهان می آید و رنج هایی را متحمل می شود. او پس از انجام خویشکاری های خود در این جهان، شام آخری تدارک می بیند و پایان درگیری ها را جشن می گیرد. بعد از آن با یاران خود وداع می کند و به انوشگان در آسمان می پیوندد (رک. کوئن، ۱۳۸۶: ۱۴۸)؛ بنابراین گویا میترا سقوطی دارد و دوباره صعودی.^{۲۲} صخره ی مادر او را پدیدار می کند، به زمین می فرستد تا رنج بکشد. مهر پس از پیراستگی روان که نزد مهریان «گران بهاترین گنجینه» است (رک. گاسکه، ۱۳۹۰: ۹۸) به جایگاه نخستینش بازمی گردد؛ از این روی «در باور میتراپرستان، روح انسان که علوی است و از فلک اعلی که آسمان هشتم و جایگاه میتراس است، با گذشتن از هفت سپهر سیارات یا اختران آسمانی... به زمین هبوط کرده است؛ در نتیجه فرد مؤمن وظیفه ی خود می داند که با به انجام رسیدن هفت مقام، روحش را نجات داده و دوباره با میتراس وحدت یابد» (اولانسی، ۱۳۸۷: ۲۲)؛ بنابراین بزرگترین باور در دین مهری، «پاکیزه سازی روان» است (رک. کوئن، ۱۳۸۶: ۱۹۶) که ناصر خسرو نیز آرزوی آن دارد. او نیز در قصیده ای که در آن مادینه بودن آسمان را پیش می کشد و آن را مادر می خواند، از روح آدمی به عنوان «گوهر والا» یاد می کند که در تن و جهان (زندان) سقوط کرده است و باید آن را رهایی بخشید (رک. ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۴). اگرچه او وجود آسمان گیتی را برای رستگاری روح ضروری می داند، معتقد است برای رسیدن بدان روح پاک، باید از این «چاه آرزو» به درآمد:

سوی آن جهان، نردبان این جهان است به سر بردن باید این نردبان را

(همان: ۱۰)

۲.۲. نگرش مانوی ناخودآگاهانه ی ناصر خسرو

مانویت از جمله کیش های کهن ایرانی است که در آغازین سال های شکل گیری حکومت ساسانیان بنا نهاده شده است. کیش مانوی (۲۱۶-۲۷۷م) به واسطه ی قدرت نفوذش در ایران دوره ی اسلامی تا دوره ی مغولان، به ویژه در خراسان هواخواه بسیار یافت و با وجود دشمنی با آن، بسیاری از مردم را جذب خود ساخت (رک. تقی زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۱-۱۲۲). جذابیت این کیش به ایران منحصر نماند. این کیش در سده های سوم و چهارم میلادی تا میان رومیان، شمال و بخش جنوبی سرزمین گُل، یوگسلاوی، اسپانیا، مصر، آفریقای شمالی، فلسطین، سوریه، آسیای صغیر و در قرن هشتم میلادی تا آسیای

میانه، مغولستان و امپراتوری بزرگ اوغوری گسترش یافت (رک. نیولی، ۱۳۷۳: ۱۴۱-۱۴۲؛ تقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۱-۱۲۲، ۹۴). طبیعی است که به‌دلیل قدرت تأثیر این کیش، اندیشه‌ها و باورهای آن به میان مسلمانان نیز راه جوید و گروه‌هایی چند از گنوسی‌ان مسلمان در جنوب عراق در سده‌ی نهم میلادی را از خود متأثر سازد. پرآوازه‌ترین این گروه‌ها اسماعیلیان بودند که اندیشه‌های گنوسی در آنان رواج فراوان داشت^{۲۳} (رک. سولیانو، ۱۳۷۳: ۶۰؛ کیسپل، ۱۳۷۳: ۳۰). دور از ذهن نیست که ناصر خسرو اسماعیلی نیز از این اندیشه‌ها، خواسته و ناخواسته تأثیر گرفته باشد.^{۲۴} بازتابی از این باورها در آثار او نمایان است؛ چنان‌که در ترکیب «چاه آرزو» در بیت پیش رو:

تا کی خوری دریغ ز بُرنایی زین چاه آرزو ز چه بُرنایی؟

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۶)

می‌توان نگرشی مانوی یافت. چاه را ریختی دیگر از غار دانستیم و نمادی از آسمان و گیتی (بام گردان و بوم ساکن)^{۲۵} که با «آرزو» قرین شده است. آرزو را می‌توان هم‌معنای «آز» دانست. ناصر خسرو در این بیت:

بسی رفتم پس از اندر این پیروزه‌گون پشکم کم آمد عمر و نامد مایه‌ی آز و آرزو را کم

(همان: ۷۹)

آز و آرزو را در یک معنا به کار برده است؛ چنان‌که مانویان این دو را در کنار هم و در یک معنا استفاده کرده‌اند.^{۲۶} ناصر خسرو (همانند مانویان که پس از این خواهیم دید) گوهر آز را از «آتش» می‌داند: «ز آتش حرص و آز و هیزم مکر...»^{۲۷} (همان: ۲۸)؛ همان‌طور که آسمان را از عنصر آتش می‌انگارد (رک. همان، ۱۳۸۵: ۴۶-۴۸) و آن را «صحرای آذرگون» می‌خواند (رک. همان، ۱۳۷۸: ۲). او در قصیده‌ای در پیش از بیتی که «چرخ و زمان» را در کنار هم می‌نهد و از طمع آن به جان انسان می‌گوید (رک. همان: ۱۴)، «زمان» یا همان آسمان مادینه را دروند (شریر) می‌خواند و پس از یادکرد واژه‌ی زمان، گویا «آز» را به‌جای آن می‌نهد و در سخنی کوتاه، آن را «مادینه‌ای شریر» معرفی می‌کند؛ چنان‌که در جای دیگر (رک. همان: ۳۲۸-۳۳۰)، او آسمان را مادینه‌ای «بس بی‌وفا و مهر» می‌پندارد که «ما را همی‌فریبد» و هر روز آدمی را وعده‌ای دروغین می‌دهد:

گرت به مغز اندر هوش‌است و رای روی بگردان ز دروغ زمان

آزت هر روز به فردا دهد وعده‌ی چیزی که نباشد چنان

(همان: ۱۳)

بدین ترتیب ناصر خسرو خویشکاری آسمان و آز را یکسان می‌انگارد و در ادامه‌ی بیت‌های پیش‌گفته، آسمان یا آز را مادری می‌انگارد که دشمن پسرش (نوع انسان) است: «دشمن تُست ای پسر این روزگار» (همان: ۱۴).

ریشه‌ی این نگرش ناصر خسرو را در همسانی آسمان (زمان، دهر) و آز و به‌طور طبیعی مادینگی آز همچون آسمان را باید در اندیشه‌ها و اعتقادات مانویان جست‌وجو کرد. در مانویت، آسمان از تن دیوان و ارکان تاریکی (Archons) ساخته شده است: پس از آنکه انسان قدیم (هرمز دَبَغ)، گرفتار سرزمین تاریکی اهریمن می‌شود، مادر زندگی (Mādar ī zīndagān) از مهرایزد (Mihr yazd) یا روح زنده می‌خواهد که هرمز دَبَغ را نجات دهد. او به سرزمین تاریکی می‌تازد و ارکان تاریکی را شکست می‌دهد و هرمز دَبَغ را رهایی می‌بخشد. «آن‌گاه روح زنده به فرزندی از سه فرزندش دستور داد تا فرزندان تاریکی را بکشد و به دیگر فرزند گفت که پوستشان را بَرکند و آنان را به مادر زندگی واگذارد. مادر زندگی

از پوست آن‌ها، آسمان را گسترد و یازده آسمان (بخوانید ده آسمان) را ساخت و بدن‌های مُرده‌شان را به سرزمین تاریکی انداخت و هشت زمین را ساخت» (Yohannan, 1932: 233-234).

بنا بر آنچه در نگاه مانویان آمد، نیروهای تاریکی یا همان دیوان، ابزار ساخت آسمان و زمین‌اند و از آنجاکه «همه‌ی بدی‌ها از آز سرچشمه گرفته است» و اصلِ دیوان در او است، او را «مادر دیوان» (mād čē dēwān) گفته‌اند (Sundermann, 1973: 63)؛ بنابراین میان آسمان مادینه و آز که مانویان «مادر شریر همه‌ی دیوان» (druwand mād ī wispān dewān) خوانده‌اندش و او را ریشه‌ی دیوان تشکیل‌دهنده‌ی آسمان دانسته‌اند (Boyce, 1975: 100) پیوند است. همچنین در متنی مانوی آشکارا آمده است که این آز مادینه «از آسمان بر زمین و خشک و تر افتاد» (ibid: 65). به نظر می‌رسد که ناصر خسرو ناخودآگاهانه تحت‌تأثیر همین اندیشه‌های مانویان، زمان/ آسمان را دروند و با آز همسان و البته مادینه انگاشته است.

در مانویت، جنس زن که فریبنده‌ی مرد (نوع بشر) است، با آز و آسمان پیوند خورده؛ به این معنا که دیو آز، زن را «از آسمان از اختران و سیارات [که اهریمنی هستند] اتصال و پیوند بدان بست» که از همین روی، خشم و شهوت و بزه‌گری و عشرت‌دوستی و دزدصفتی، وجود زن را تسخیر می‌کند (ibid: 73-74)؛ پس آز واسطه و پیونددهنده میان زن و آسمان است و گویی نزد مانویان، خُلقِ بدِ زن از پیوند و اتصال او با آسمان و آز برخاسته است. مانویان صفتی را نیز برای آز مادینه برمی‌شمارند که آن zadzahag (ibid: 71) به معنای «دارای فرزند شکست‌خورده یا نیست و نابودشده» است (Durkin-Meisterernst, 2004: 381). به یاد بیاوریم که ناصر خسرو (۱۳۷۸: ۴) نیز آسمان را مادری بدمهر می‌انگارد که از فرزند خود کین می‌کشد و او را می‌فرساید و نیست و نابود می‌کند: «خود سوده می‌نگردی، ما را همی بسایی» (همان: ۳۲۸)؛ بنابراین آنچه در مانویت به آز نسبت داده شده، ناصر خسرو آن را به آسمان منسوب می‌کند که در آن می‌توان سبب مادینه خواندن آسمان و بدمهری او را با فرزندش (انسان) دریافت و ریشه‌ی چنین باوری را در اندیشه‌های مانویان جست‌وجو کرد.

ناصر خسرو در بیتی هم آسمان را ستمگر و خواهر اهریمن می‌خواند: «ای ستمگر فلک، ای خواهر اهریمن» (همان: ۳۵). چنین می‌نماید که خواهر اهریمن خواندن فلک از سوی ناصر خسرو نیز برآیند اندیشه‌ای مانوی باشد. در سخن ناصر خسرو، فلک را با آز مادینه همسان و در پیوند یافتیم. در متن‌های مانوی بارها و بارها آز که جنسیتی مادینه دارد، با اهریمن در کنار هم به کار رفته‌اند. مانی مطابق با متنی به یاری همزادش (نَرَجَمِیگ / یَمگ) با «آز و اهریمن» می‌ستیزد (Boyce, 1975: 31). در متنی دیگر، «آز و اهریمن» آسیب‌زننده به روشنی و خوبی ایزدان انگاشته می‌شوند (ibid: 64). در دیگر جای برای «آز و اهریمن» که هر دو تار و تاریک‌اند (ibid: 67)، ساخت زندانی درخواست می‌شود (ibid: 66). با توجه به نقشی که این دو در کنار یک‌دیگر، همپای و همتوان هم می‌یابند و مادینه بودن آز به نظر می‌رسد آز را باید خواهری پنداشت که در کنار برادر (اهریمن)، به روشنی ایزدان صدمه می‌زنند و بر نیکان ستم روا می‌دارند. جالب‌توجه است اگر مانی به وسیله‌ی «خرد و دانش» با «آز و اهریمن» می‌جنگد و مردمان را رهایی می‌بخشد (ibid: 31)، ناصر خسرو هم در همان قصیده‌ای که از فلک در جایگاه خواهر اهریمن یاد می‌کند، طاعت و خرد را سلاح و رهایی‌دهنده‌ی خود از اهریمن و آز معرفی می‌کند: «که مرا طاعت تیغ‌است و خرد جوشن» (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۳۵).

بنا بر آنچه گذشت، اگر بپذیریم آسمان نزد ناصر خسرو با آز مادینه‌ای که مانویان مطرح می‌کنند همسان است، مادینگی و به تبع آن، خواهر اهریمن بودنش نیز توجیه‌پذیر است. «ستمگری» یا «بدمهری» که شاعر قبادیان به آسمان (مادر انسان و خواهر اهریمن) نسبت می‌دهد، از آنجا برخاسته است که جان (پاکیزه‌خرد و گوهر گویا) را «در این خانه‌ی پر استخوان» آفریده‌ی آدمی بسته است (رک. همان: ۴، ۱۵)؛ چنان‌که مانویان نیز معتقدند همین آز یا دروند مادر دیوان است که «جان بدبخت» (gyān wīdrāy) را در جسد (nasāh) یا دقیق‌تر «زندانی» (zēndān) می‌بندد که خود ساخته است (Boyce, 1975: 100). جالب است که ناصر خسرو (۱۳۷۸: ۴) نیز از «تن» تعبیر به «زندانی» می‌کند: «زندانی تو آمد پسرا این تن و...» و همان‌طور که در مانویت تن زن و مرد نخستین، ساخته‌ی دست «آز» است (Boyce, 1975: 75)، ناصر خسرو نیز تن اهریمنی آدمی را فرزند آسمان، آن مادر بدمهر می‌خواند و خطاب بدو می‌گوید: «فرزند تو این تیره‌تن خامش خاکی است» (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۴) و بدین‌سان خویشکاری آز مادینه‌ی مانویان را به آسمان مادینه نسبت می‌دهد.

مانویان نیز همان‌طور که از زبان ناصر خسرو شنیدیم، آز را از گوهر آتش می‌دانند. در مزامیر هراکلیدس، از آتش و آزیگری در کنار هم یاد می‌شود: «خویشتن نیفکنم به پای سگان آتش و آزیگری» (زبور مانوی، ۱۳۸۸: ۱۵۶). در همین بخش به این نکته اشاره می‌رود که او «طعمه‌ی آتش نیازمندی / آزمندی» نشده است (رک. همان: ۱۵۳). ویژگی سوزاندگی را اهریمن، برادر آز نیز دارد: «دیو زشت، سوزاند و ویران سازد» (ibid: 96). اهریمن «دود و حریق و ظلمت و سموم و ضباب» را چون سلاحی برمی‌گیرد و به جنگ انسان قدیم (سرنمون انسان‌ها) می‌رود (رک. ابن‌الدیم، ۱۳۸۱: ۳۹۳). او بر آن است با موج آتش، همه‌ی قلمرو نور و روشنی را بسوزاند (Morano, 2000: 399-400). گویا همین نگرش در ضمیر ناخودآگاه ناصر خسرو سبب می‌شود که آسمان مادینه‌ی سراسر آز را که خواهر اهریمنش خوانده است، ستمگر نیز بینگارد و «آتش آز» را عامل کباب شدن روی آدمی تصور کند: «ز آتش آز... / کرد بایدت روی خویش کباب» (رک. ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۲۸). در مانویت، زور و توانایی آتش آز با روشنی ایزدان و آتش خرد از میان برداشته می‌شود (Boyce, 1975: 80). ناصر خسرو نیز معتقد است که «به آتش عقل» می‌توان «وبال و بزه» را پالایش کرد (رک. ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۲۲۴). او وجود «شمع خرد / آتش خرد» (رک. همان: ۶، ۷۸، ۸۷، ۱۵۹) را در مقابل «نار جهل» و «آتش عصیان» (رک. همان: ۷۹، ۴۸۵) بهترین وسیله برای رستگاری می‌داند.

۳. نتیجه‌گیری

چنان‌که گذشت، ناصر خسرو در دیوان خود، خلاف آثار منثورش، آسمان را در جایی مادر بدمهر بشر و در جایی دیگر «خواهر اهریمن» خوانده و او را مؤنث انگاشته است. این موضوع را با توجه به باورهای کهن ایرانی، همچون کیش مهر و مانویت توجیه کردیم؛ باورهایی که اسماعیلیانی چون ناصر خسرو از آن بسیار متأثر شده‌اند.

ایرانیان در هنگام نیایش ایزدمهر، آسمان را هم یاد می‌کردند و از آن روی که نزد برخی مردمان، ایزدمهر مادینه پنداشته می‌شده و با الهگان یونانی مقایسه می‌شده است، گویا این گروه آسمان را هم به دلیل اینکه پیوسته در کنار مهر مادینه یاد می‌شده، مؤنث تلقی کردند. نکته‌ی دیگر اینکه ایرانیان کهن، جنس آسمان را از سنگ می‌دانستند و مهریان معتقد بودند که ایزدمهر از این سنگ زاده شده و بدین‌گونه نقش زن زاینده را بدو دادند و جنبه‌ای مادرانه برای آسمان به تصویر

کشیدند که ظاهراً این اندیشه به دیوان ناصر خسرو هم راه یافته است. البته از آنجاکه گذشتگان زن را مظهر کید و بی‌وفایی می‌شناختند، طبیعی بود که آسمان را نیز مادری بدمهر بینگارند که فرزندانش را دوست نمی‌دارد و آنان را می‌آزرد. از سخن ناصر خسرو درمی‌یابیم که او آسمانِ مادینه را همان آتش می‌انگارد و جنس آن دو را از آتش می‌داند. ریشه‌ی این نگرش ناصر خسرو را می‌توانیم نزد مانویان بیابیم. آنان آسمان را متشکل از تن دیوانی می‌دانند که مادر آن‌ها دیو آتش است و این آتش مادینه، گویا گوهری از آتش دارد که از آسمان بر همه‌ی هستی مادّی افتاده و آن را در رنج فروبرده است. ناصر خسرو در جایی دیگر، فلک را خواهر اهریمن معرفی کرده است که این نگاه نیز می‌تواند از نگرش مانویان برخاسته باشد. به سخن دقیق‌تر، همان‌گونه که مانویان دیو آتش مادینه را در جایگاه بُنی مستقل و البته شریر همانند اهریمن، همچون خواهری در کنار برادر قرار می‌دادند، ناصر خسرو نیز فلک را که خود آتش یا مملو از آن است، خواهر اهریمن می‌خواند.

یادداشت‌ها

۱. فرهنگ ایرانی و زبان فارسی برای اسماعیلیان بسیار مهم می‌نموده است (رک. اردستانی رستمی، ۱۳۹۹ الف: ۴۹-۶۳)؛ از همین روی می‌بینیم که ناصر خسرو (۱۳۷۸: ۴۴۶) به نژاد ایرانی خود می‌بالد و می‌گوید: «تن پاک فرزند آزادگانم».
۲. ناصر خسرو گاه تحت‌تأثیر باورهای زروانی ایران، آسمان را مقدّرکننده‌ی سرنوشت مردمان می‌بیند (رک. زهر، ۱۳۸۴: ۳۸۷؛ اردستانی رستمی، ۱۳۹۹ ب: ۴۷)؛ برای نمونه جایی که می‌گوید: «آسایش نبینم ای چرخ آسیایی ... ما را همی بسایی» (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۳۲۹-۳۲۸).
۳. دراین باره (رک. ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۴۵۸؛ مسعود سعد، ۱۳۸۴: ۳۶؛ سنایی، ۱۳۷۷: ۴۳۴؛ جَبَلی، ۱۳۷۸: ۱۰۰، ۹۰، ۷۱، ۶۷؛ قطران، ۱۴۰۲، ج ۱: ۵۰۸).
۴. نیز (رک. سنایی، ۱۳۶۲: ۴۴۸، ۵۴۵).
۵. شاعر شیعی مذهب دیگر نیز باری زمانه را به آسیا تشبیه کرده است: «آس شدم زیر آسیای زمانه» (کسائی، ۱۳۸۹: ۹۵) و دیگر بار آسمان را به آسیا: «آسمان آسیای گردان است» (همان: ۱۰۶).
۶. جایی دیگر آورده است:

گشتن چرخ و زمانه جانوران را جمله کشنده است روز و شب سوی گشتن

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۱۶۹)

۷. این اندیشه‌ی معمول در آن روزگار را در شعر رودکی می‌بینیم. او در مرثیه‌ی ابوالحسن محمد بخارایی از شاعران دربار سامانی، به این نکته اشاره می‌کند که جان او از پدر (آسمان) و تن او از مادر (زمین) است که هریک به سرچشمه‌ی خود بازگردیده است (رک. رودکی، ۱۳۸۲: ۱۸).
۸. البته دلایل دیگری را نیز برای راهیابیِ مهرپرستی به غرب ذکر کرده‌اند (رک. سلیمی، ۱۳۹۵: ۳۵۷-۳۵۹).
۹. به این نکته توجه داشته باشیم که مهرپرستی رومی برخلاف مهرآیینی ایرانی و هندی که از متن‌های مکتوب برخوردار است، با صدها نقوش برجسته شناخته می‌شود (رک. هینلز، ۱۳۸۶: ۱۲۴). همچنین در نظر داشته باشیم اگرچه ایزدمهر یکی از ایزدان پیشازردشتی بوده است و مردمان ایران از دیرزمان او را نه به عنوان آفریننده، بلکه «همچون بالاترین خدا» می‌پرستیدند (رک. نیبرگ، ۱۳۸۳: ۲۵؛ بیانکی، ۱۳۸۵: ۶۹)، در دوره‌ی ساسانی منابع در پیوند با این ایزد، همچون مهریشت /وستا، پوششی از اندیشه‌های

زردشتی یافته است (رک. سلیمی، ۱۳۹۵: ۳۲۵)؛ بنابراین آنچه در توضیح و تحلیل سخن ناصرخسرو پیش روی قرار می‌گیرد، بر بنیاد این منابع خواهد بود.

۱۰. درباره‌ی او (رک. ژیران، ۱۳۸۷: ۱۴۹-۱۶۲).

۱۱. برای آگاهی بیشتر در این باره (رک. Frye, 1978: 210؛ سلیمی، ۱۳۹۵: ۳۳۴، ۳۵۲).

۱۲. آسمان در فارسی باستان asman- است که با واژه‌ی دیگر aθagina- به معنای سنگ در پیوند است (Kent, 1953: 166, 173). این واژه در اوستا در ریخت asmana- و asna- به معنای «سنگ» (Jackson, 1892; vocab: 56)، مشتق از *as- به معنی تیز، بُرنده، سنگ است (رک. حسن دوست، ۱۳۹۵، ج ۱: ۶۳). در فارسی میانه نیز این واژه به صورت asmān آمده است (MacKenzie, 1971: 12) و به شکل آسمان، به فارسی دری رسیده است (رک. هرن و هوشمان، ۱۳۹۴: ۱۰).

۱۳. دیگر شاعران نیز گردش چرخ را سبب بی‌ثباتی و بی‌وفایی او دانسته‌اند که سبب رنجش آدمی می‌شود (رک. سنایی، ۱۳۶۲: ۶۷۳؛ مسعود سعد، ۱۳۸۴: ۳۴).

۱۴. ناصرخسرو گردیدن هر چیزی را نشانه‌ی فناپذیری آن از دید حکیمان می‌پندارد. بدیهی است وقتی فلک مادر فناپذیر باشد، فرزندش نمی‌تواند بقایی داشته باشد: «زیر گردنده فلک، چون طلبی خیره بقا؟» (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۲۰).

۱۵. جالب است که صاحب حدیقه/الحقیقه، جهان را «غار غرور» و «گذرگه تنگ» گفته است. در این باره (رک. سنایی، ۱۳۷۷: ۴۴۱، ۱۲۸).

۱۶. سخن کامل ناصرخسرو این است:

گیتی به مثل مادرست، مادر از مرد سزاوار ناسزا نیست

(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۱۵)

۱۷. سنایی (۱۳۶۲: ۶۷۲) نیز جهان را به زندان سلطانی تشبیه کرده و خود را در تشبیهی مضمّر، بیژنی دانسته که به دست دشمن (منیژه)، در چاه ظلمانی گرفتار آمده است.

۱۸. در ادبیات فارسی، غار و چاه در یک معنا به کار رفته‌اند؛ چنان‌که در شاهنامه جایگاه دیو سپید در بیتی «غار بی‌بن» و در چند بیت بعد، «چاهی به کردار دوزخ» وصف شده (رک. فردوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۱-۴۲) یا در هفت‌پیکر جایی که بهرام گور در آن ناپدید شده، هم غار و هم چاه گفته شده است (رک. نظامی، ۱۳۹۳: ۳۵۰-۳۵۲).

۱۹. افتادن یوسف در چاه، رفتن به مصر و گرفتار شدن به زلیخا و چاه و زندان و سپس رهایی و بزرگی یافتن یوسف (رک. شمیسا، ۱۳۷۵: ۶۳۰-۶۲۴)، از جمله‌ی این داستان‌ها است. داستان شیخ صنعان و گرفتار شدن او به عشق دختری ترسا که همین عشق سبب رفع غبار میان شیخ و حق می‌شود (رک. عطار، ۱۳۸۴: ۲۸۶-۳۰۲)، یکی دیگر از این موارد است. عطار زرخندان دختر ترسا را به چاهی تشبیه می‌کند که صدهزاران دل به مانند یوسف، در آن افتاده است (رک. همان: ۲۸۷). ماهان گوشیار هم در هفت‌پیکر به یوسف مصریان تشبیه شده که به غار دنیا و زن گرفتار آمده است که البته همان زن و تغییر چهره‌اش، چشم ماهان را به حقیقت جهان بینا می‌کند (رک. نظامی، ۱۳۹۳: ۲۳۵-۲۶۷).

۲۰. درباره‌ی سلامان و ابدال (رک. جامی، ۱۳۵۵: ۱۷-۵۹؛ سجادی، ۱۳۸۲: ۱۳۹-۱۴۰، ۲۰۶-۲۴۵).

۲۱. فراموش نکنیم که منیژه هم در شاهنامه، اگرچه در چهره‌ی معشوق بیژن ظاهر می‌شود، در هنگام گرفتاری بیژن در «تاریک‌چاه افراسیاب»، او را مادرانه مراقبت می‌کند (رک. فردوسی، ۱۳۸۶: ۳۳۵).

۲۲. داستان فرزندی که از مادر همسر جدا می‌شود و به سیاه‌چاله می‌افتد و دوباره از آن صعود می‌کند، در میان ایزدان گیاهی دیده می‌شود؛ چنان‌که در میان‌رودان، داستان دُموزی و مادرش ایشتر آوازه داشته است. دُموزی در هنگام پائیز از نیرویش کاسته می‌شود

- و به زیرِ زمین (چاه/ غار) می‌رود و ایشتر در پی او، راهیِ زیرِ زمین می‌شود و پس از تحمل رنج‌های بسیار و گذار از هفت دروازه، دوباره او را بازمی‌گرداند (رک. وارنر، ۱۳۸۹: ۲۲۱-۲۲۳؛ هوک، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۵). به عقیده‌ی یکی از پژوهندگان، غیبت و ظهور میترا نیز همسان با همین وقایع مربوط به ایزدان گیاهی است (رک. گاسکه، ۱۳۹۰: ۶۰-۶۱).
۲۳. خود کیش مانی، از اندیشه‌های مهری (که پیش‌تر از آن سخن رفت) متأثر بوده است. در همین باره (رک. ویدن‌گرن، ۱۳۹۷: ۷۵، ۹۰، ۹۴؛ گاسکه، ۱۳۹۰: ۱۳۸؛ ورمازرن، ۱۳۸۷: ۱۳۲؛ کوئن، ۱۳۸۶: ۲۰۳).
۲۴. البته ناصر خسرو (۱۳۷۸: ۳۴۵، ۲۸۲) در دیوان خود به مانی و اندیشه‌های او تاخه است. او از آنجاکه مانی گوهری یگانه را سبب برآمدن شکر (خیر/ نور) و رُخپین (دوغ ترش/ شر/ تاریکی) می‌داند، گمراهش می‌خواند.
۲۵. این تعبیری است که ناصر خسرو برای گیتی به کار می‌برد (رک. همان: ۱۰).
۲۶. در متون مانوی، برای نمونه M 99 I بارها از (Āz) و آرزو (āwazōg) در کنار هم به کار رفته است (رک. Boyce, 1975: 72-79).
۲۷. دیگری هم از آتش می‌خواند: «جهان پر آتش از است...» (سنایی، ۱۳۶۲: ۱۱۲).

منابع

- آیوازیان - ترزیان، ماریا؛ بخش‌مندی، آنوشیک ملکی. (۱۳۹۱). *اشتراکات اساطیری و باورها در منابع ایرانی و ارمنی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌الندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). *الفهرست*. تحقیق رضا تجدد، تهران: اساطیر.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا. (۱۳۹۹ الف). *جستاری در مذهب اسماعیلی فردوسی* (و بیست گفتار دیگر از شاهنامه‌شناسان درباره‌ی دین و مذهب فردوسی). تهران: نگاه معاصر.
- _____ (۱۳۹۹ ب). *زُروان در حماسه‌ی ملی ایران*. تهران: نگاه معاصر.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۷). *خدای ناپدیدشونده (زالموکسیس)*. ترجمه‌ی مانی صالحی علامه، تهران: نیلوفر.
- اولانسی، دیوید. (۱۳۸۷). *پژوهشی نو در منشأ میتراپرستی (کیهان‌شناسی و نجات و رستگاری در دنیای باستان)*. ترجمه و تحقیق مریم امینی، تهران: چشمه.
- باغبانی، محسن. (۱۳۹۱). «تبیین و تصحیح ابیاتی از ناصر خسرو». *مجله‌ی ادب فارسی، دانشگاه تهران*، دوره‌ی ۲، شماره‌ی ۱، پیاپی ۹، صص ۱-۱۹. DOI: 10.22059/JPL.2012.29885
- بری، مایکل. (۱۳۹۴). *تفسیر مایکل بری بر هفت‌پیکر نظامی*. ترجمه‌ی جلال علوی‌نیا، تهران: نشر نی.
- بویس، مری. (۱۳۸۶). *زردشتیان (باورها و آداب دینی آن‌ها)*. ترجمه‌ی عسکر بهرامی، تهران: ققنوس.
- بیانکی، اوگو. (۱۳۸۵). «مهر و مسئله‌ی یکتاپرستی ایرانی». *دین مهر در جهان باستان (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره‌ی بین‌المللی مهرشناسی)*. تهران: توس، صص ۴۷-۷۵.
- تاریخ هروودوت. (۱۳۸۹). ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، تهران: اساطیر.
- تقی‌زاده، سیدحسن. (۱۳۸۸). *مقالات تقی‌زاده (مانی‌شناسی)*. تهران: توس.
- ثعالبی، ابومنصور. (۱۳۷۶). *ثمارالقلوب فی المضاف و المنسوب*. برگردان رضا انزابی‌نژاد، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۵۵). *سلامان و ايسال*. بمبئی.
- جَبَلی، عبدالواسع. (۱۳۷۸). *دیوان*. به اهتمام و تصحیح و تعلیق ذبیح‌الله صفا، تهران: امیرکبیر.

- حسن دوست، محمد. (۱۳۹۵). فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- حلبی، علی‌اصغر. (۱۳۷۳). گزیده‌ی هفده قصیده از ناصرخسرو قبادیانی با مقدمه و توضیح. تهران: اساطیر.
- دادبه، اصغر. (۱۳۸۲). «ناصرخسرو و حکایت ایران‌گرایی». نامه‌ی پارسی (ویژه‌نامه‌ی بزرگداشت حکیم ناصرخسرو قبادیانی). سال ۸، شماره‌ی ۲، صص ۱۰۵-۱۱۴. <https://ensani.ir/fa/article/241794>
- دهقانی، محمد. (۱۳۹۸). ناصرخسرو (تاریخ و ادبیات ایران عصر غزنوی). تهران: نی.
- رودکی، جعفر بن محمد. (۱۳۸۲). دیوان شعر (حاوی همه‌ی اشعار مستند بر پایه‌ی تازه‌ترین یافته‌ها با بیت‌نما و نمایه‌ی عام). پژوهش، تصحیح و شرح جعفر شعار، تهران: قطره.
- ریاحی، محمدامین. (۱۳۸۲). سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زبورِ مانوی. (۱۳۸۸). ترجمه‌ی قبطی به انگلیسی: چارلز رابرت سیسل آلبری و هوگو ایشر، ترجمه‌ی انگلیسی به فارسی: ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- زرنر. آر. سی. (۱۳۸۴). زُروان یا معمای زردشتیگری. ترجمه‌ی تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.
- ژیران، ف. (۱۳۸۷). اساطیر یونان. ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: کارون.
- سجادی، سید ضیاءالدین. (۱۳۸۲). حی بن یقظان و سلامان و ابسال. تهران: سروش.
- سلیمی، مینا. (۱۳۹۵). مهرپرستی. ادیان و مذاهب در ایران باستان. به کوشش کتایون مزداپور و همکاران، تهران: سمت.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۶۲). دیوان. با مقدمه و حواشی و فهرست به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران: کتاب‌خانه‌ی سنایی.
- _____. (۱۳۷۷). حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه. تصحیح و تحشیه‌ی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- سولیانو، یوآن پترو. (۱۳۷۳). کیشِ گنوسی از سده‌های میانه تا اکنون. آیین گنوسی و مانوی. ویراسته‌ی میرچا الیاده، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکر روز.
- شعار، جعفر. (۱۴۰۱). گزیده‌ی اشعار ناصرخسرو. تهران: قطره.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۵). فرهنگ تلمیحات (اشارات اساطیری، داستانی، تاریخی و مذهبی در ادبیات فارسی). تهران: مجید - فردوسی.
- شوالیه، ژان؛ گریبان، آلن. (۱۳۸۴). فرهنگ نمادها. ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، ج ۲، تهران: جیحون.
- شورتهایم، المار. (۱۳۷۱). گسترش یک آیین ایرانی. ترجمه‌ی نادرقلی درخشانی، با پیوست‌هایی از ابوالقاسم پرتو اعظم، رکن‌الدین همایون‌فرخ، اکرم امیرافشاری و منوچهر جمالی، کُلن: مهر.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۱). تاریخ ادبیات در ایران. ج ۱، تهران: فردوس.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۶۳). اسرارنامه، پندنامه و غزلیات عرفانی. به ضمیمه‌ی فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی با مقدمه‌ی مفصل تحقیقی و تاریخی در شرح احوال و آثار عطار به قلم محمد عباسی، تهران: کتابفروشی فخر رازی.
- _____. (۱۳۸۴). منطق‌الطیر. با مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- غلام‌رضایی، محمد. (۱۳۸۹). سی قصیده‌ی ناصرخسرو. تهران: جامی.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*، ج ۲ و ۳. تصحیح جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
قطران. (۱۴۰۲). *دیوان*. مقدمه، تصحیح و تعلیقاتِ محمود عابدی و مسعود جعفری جزی، با همکاریِ تهمینه عطایی و شهره معرفت، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۹). *نامه‌ی باستان* (ویرایش و گزارش *شاهنامه‌ی فردوسی*، ج ۱). تهران: سمت.
کمبل، جوزف. (۱۳۹۶). *تو، آن هستی* (دگردیی در استعاره‌های دینی). ترجمه‌ی مینا غروی‌ان، تهران: دوستان.
کوئن، فرانس. (۱۳۸۶). *دینِ مهری*. ترجمه‌ی احمد آجودانی، تهران: ثالث.
کسایی، ابوالحسن. (۱۳۸۹). *کساییِ مروزی: زندگی، اندیشه و شعراو*. تألیف و تحقیق محمدامین ریاحی، تهران: علمی.
کیسل، گیلز. (۱۳۷۳). *آیینِ گنوسی از آغاز تا سده‌های میانه*. *آیینِ گنوسی و مانوی*. ویراسته‌ی میرچا الیاده، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکرِ روز.

گاسکه، آمده. (۱۳۹۰). *پژوهش در کیش و اسرارِ میترا*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: میترا.
مایر هوفر، مانفرد. (۱۳۸۵). «ریشه‌شناسی و کهن‌ترین شواهدِ نامِ میترا». *دینِ مهر در جهانِ باستان* (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره‌ی بین‌المللیِ مهرشناسی). ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، تهران: توس، صص ۳۵۹-۳۶۶.
محقق، مهدی. (۱۳۷۴). *تحلیل اشعار ناصر خسرو* (به انضمام پنج پیوست). تهران: دانشگاه تهران. محقق، مهدی. (۱۳۸۰). *شرح سی قصیده‌ی ناصر خسرو قبادیانی*. تهران: توس.

محمدی، محمدحسین؛ برزگر خالقی، محمدرضا. (۱۳۸۳). *شرح دیوان اشعار ناصر خسرو قبادیانی* (همراه با مقدمه، تلفظ و اژگان دشوار و درست‌خوانی ابیات). ج ۱، تهران: زوار.

مسعود سعد. (۱۳۸۴). *دیوان*. با مقدمه‌ی رشید یاسمی و به اهتمام پرویز بابایی، تهران: نگاه.
مک‌داول، دیوید. (۱۳۸۵). «جایگاه کیهانی میترا در سگه‌های کوشان‌های بزرگ». *دینِ مهر در جهانِ باستان* (مجموعه گزارش‌های دومین کنگره‌ی بین‌المللیِ مهرشناسی). ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، تهران: توس، صص ۳۴۷-۳۵۸.
ناصر خسرو قبادیانی، ابو معین. (۱۳۶۳). *جامع‌الحکمتین*. به تصحیح و مقدمه‌ی فارسی و فرانسوی هانری کربین و محمد معین، تهران: طهوری.

_____. (۱۳۷۸). *دیوان اشعار*. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.

_____. (۱۳۸۴ الف). *وجه دین*. تهران: اساطیر.

_____. (۱۳۸۴ ب). *خوان‌الاخوان*. تصحیح و تحشیه‌ی علی اکبر قویم، تهران: اساطیر.

_____. (۱۳۸۵). *زادالمسافرین*. تصحیح و تحشیه‌ی محمد بذل‌الرحمن. چاپ دوم. تهران: اساطیر.

نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۹۳). *هفت‌پیکر*. تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی. به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.

نیبرگ، هنریک ساموئل. (۱۳۸۳). *دین‌های ایران باستان*. ترجمه‌ی سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.
نیولی، گاردو. (۱۳۷۳). *آیینِ مانوی*. *آیینِ گنوسی و مانوی*. ویراسته‌ی میرچا الیاده، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: فکرِ روز.

وارنر، رکس. (۱۳۸۹). *دانش‌نامه‌ی اساطیر جهان*. برگردانِ ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.

ورمازرن، مارتین. (۱۳۸۷). *آیین میترا*. ترجمه‌ی بزرگ نادرزاد، به ویراستاری ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه.
 ویدن‌گرن، گئو. (۱۳۹۷). *رویارویی فرهنگی ایرانیان و سامیان در روزگار پارتیان*. ترجمه‌ی بهار مختاریان، تهران: آگاه.
 هُرن، پاول؛ هوبشمان، هاینریش. (۱۳۹۴). *فرهنگ ریشه‌شناسی فارسی*. ترجمه همراه با گواه‌های فارسی و پهلوی از جلال خالقی‌مطلق، تهران: مهرافروز.

هوک، سیموئل هنری. (۱۳۸۱). *اساطیر خاورمیانه*. ترجمه‌ی علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزدپور، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

هینلز، جان. (۱۳۸۶). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه‌ی ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.

Bartholomae, C. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*. Berlin.

Boyce, M. (1975). *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*. (Acta Iranica vol 9). Leiden- Téhéran- Liège.

Durkin - Meisterernst, D. (2004). *Dictionary of Manichaean Texts*. Turnhout: Brepols.

Frye, R.N. (1978). "Mithra in Iranian Archaeology". *Etudes Mithriaques (Acta Iranica vol 17)*. Leiden- Téhéran -Liège, pp 205-211.

Jackson, A. V. W.(1892). *Avesta Grammer and Reader*. Stuttgart.

Kent, R. G.(1953). *Old Persian (Grammae, Texts, Lexicon)*. New Haven.

MacKenzie, D. N.(1971). *A Conise Pahlavi Dictionary*. London.

Morano, Enrico. (2000). "A Survey of the Extant Parthian Crucifixion Hymns". *Studia Manichaica*. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, In R. E. Emmerick W. Sundermann and P.zieme, eds. Berlin, pp 398- 429.

Sundermann, W. (1973). *Mittelpersische und Parthische Kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*. Berlin: Akademie-Verlag.

Wynne Tyson, E. (1972). *Mithras the Fellow in the Cap*. Arundel: Centaure.

Yohannan, Abraham. (1932). "Theodore Bar Khoni (c. 800 A. D) On Mānī's Teachings Concerning the Beginning of the World". *Researches in Manichaeism*. With Notes by A.V. Jackson. Columbia University Press, pp 221-254.