

بررسی تطبیقی «ذات» در ادبیات کردی یارسان با «تجلی» و «فرّه» در ادبیات فارسی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۲۵

علی نظر نظری تاویرانی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کردستان

سعید امامی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه لرستان

چکیده

کورتیه

ئه م وتاره هه وئلی داوه چه مکه کانی «فه‌ره» له ئه وئستا و شانامه‌ی فیرده‌وسی و ده‌رکه‌وتن (ده‌رکه‌وتنی حه‌ق له دئلی عارف) له عیرفانی ئیسلامیدا له‌گه‌ل زات له ئاینی یاریدا لیکبدا ته‌وه و به‌راوردی بکات. سه‌ره‌تا بۆ ناشنایی له‌گه‌ل ئاینی یاری ناساندنیککی کورت پئشکه‌ش کراوه. پاشان به‌شروقه‌ی هه‌ر کام له‌بابه‌ته‌ ئیوبراوه‌کان و ئاماژه به‌ وئکچوون و جیاوازییه‌کانیان، به‌م ئاکامه ده‌گه‌ین که فه‌ره و ده‌رکه‌وتن و زات، وئکچوونی زۆریان هه‌یه له‌گه‌ل په‌کتر و هه‌ر سیکیان ده‌بنه هۆی سه‌ربوونی خاوه‌نی ئه‌وانه، له‌چاو که‌سانی دیکه. وئپرای جیاوازییه‌کانی ئه‌م سۆ زاراوه‌یه ده‌توانین وه‌کوو شیوه‌گه‌لی جیاواز له‌ ئاینی زه‌رده‌شتی، عیرفانی ئیسلامی و ئاینی یاری به‌ ئه‌ژماریان بئینن. جیگای ئاماژه‌یه که له‌ باسی فه‌ره-دا پئوه‌ندی ئه‌وه له‌گه‌ل کاریمادا له‌و باسانه‌یه که پئوه‌ندی پته‌وی به‌ زانسته کۆمه‌لایه‌تی و سیاسیه‌کانه‌وه هه‌یه.

جستار حاضر کوشیده است مفاهیم «فرّه» در اوستا و شاهنامه‌ی فردوسی و «تجلی» «تجلی» (حق بر قلب عارف) در عرفان اسلامی را با «ذات» در «آیین یاری» بررسی و مقایسه کند. در ابتدا، برای آشنایی با آیین یاری، شناختی اجمالی از این آیین ارائه شده است. سپس با شرح و توضیح هریک از موارد مذکور و اشاره به شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها، به این نتیجه می‌رسد که فرّه و تجلی و ذات بسیار به هم شبیه بوده و هر سه سبب سروری و برتری دارندگان آن‌ها بر دیگران می‌شود. این سه اصطلاح را می‌توان، با وجود تفاوت‌هایی که دارند، گونه‌های مختلف یکدیگر در آیین زردشتی، عرفان اسلامی و آیین یاری دانست. گفتنی است در بخش فرّه ارتباط آن با «کاریمادا» در مباحث مربوط به علوم اجتماعی و سیاسی نیز بررسی شده است.

وشه‌گه‌لی سه‌ره‌کی: ئه‌وئستا، شانامه، فه‌ره، ئاینی یاری، زات، عیرفان، ده‌رکه‌وتن.

کلیدواژه‌ها: اوستا، شاهنامه، فرّه، آیین یاری، ذات، عرفان، تجلی

۱- مقدمه

از آن‌جا که یکی از زمینه‌های مورد تحقیق در این مقاله آیین یاری است، پیش از پرداختن به موضوع، شناختی اجمالی از این آیین لازم به نظر می‌رسد. آیین یاری یکی از آیین‌های ایرانی است که در قرن هفتم به وسیله‌ی شخصی به نام "سلطان سهاک" در نواحی غربی ایران به ظهور رسیده است. البته لازم به ذکر است که مقدمات ظهور این دین را "شاه‌خوشین" در قرن چهارم و پنجم هجری مهیا می‌کند. در فاصله‌ی زمانی از شاه‌خوشین تا سلطان سهاک کسان دیگری همچون باباسرهنگ و بابا ناووس و... آمده‌اند که هر کدام از آن‌ها نیز زمینه‌ساز ظهور کامل این دین در قرن هفتم هجری بوده‌اند.

آیین یاری در این اواخر با نام اهل حق مشهور شده است. اصطلاح اهل حق در هیچ یک از متون مقدس یارسان نیامده است. نام اصلی آن همین آیین یاری است. یار در فرهنگ اصطلاحات این آیین از اسماء‌الله می‌باشد و حرف "ی" نیز نشانه‌ی نسبت است. بنابراین آیین یاری یعنی کیش خدایی. پیروان این آیین را هم "یارسان" می‌نامند. "یار" در این واژه به معنای دوست و "سان" هم به معنای خداوند است؛ بنابراین یارسان را دوست خدا یا دوستان خدا می‌توان معنی کرد.

«یارسان در این ۱۴۰۰ سالی که از ظهور اسلام می‌گذرد، مشترکات چندی نیز با مسلمانان پیدا کرده‌اند؛ مثلاً برای حضرت علی و خانواده‌اش احترامی در حد بزرگان خود قائلند؛ تاجایی که حتی بعضی‌ها اشتباهاً آن‌ها را علی‌اللهی گفته‌اند. (ریشه‌ی این احترام علاوه بر شخصیت و عدالت حضرت علی برمی‌گردد به این که یارسان و شیعیان، قرن‌های متوالی هم‌رزم یکدیگر علیه حکام عباسی و عثمانی مبارزه کرده‌اند.)» (نظری جلالوند، ۱۳۹۲: ۶)

مناطق یارسان‌نشین در گذشته، گستره‌ی وسیعی داشته است؛ چنان‌که ادوارد پولاک (از استادان دارالفنون در زمان امیرکبیر) می‌نویسد: «علی‌اللهی‌ها در سراسر مملکت پراکنده هستند و به‌خصوص بسیاری از آن‌ها در شهر دماوند سکنی گزیده‌اند.» (پولاک، ۱۳۶۱: ۲۳۹) در سفرنامه‌ی هانری بایندر (مربوط به زمان ناصرالدین‌شاه) نیز آمده است: «گردان ایالت کرمانشاه مردمی آرام و خوش‌برخوردند، آن‌ها به فرقه‌ی علی‌اللهی تعلق دارند که با گذشت ترین فرقه‌های مذهبی است.» (بایندر، ۱۳۷۰: ۴۰۳) همچنین خانم لیدی شل همسر وزیر مختار انگلیس در زمان قاجار

می‌نویسد: «مريدان فرقه‌ی علی‌اللهی اکثریت افراد طایفه‌ی لک را تشکیل می‌دهند و با این که معتقدان این مرام کم و بیش در میان طوایف مختلف ایرانی وجود دارند ولی هیچ‌گاه دیده نشده که برخوردی از نظر طرز تفکر آن‌ها با دیگران پیش آمده باشد.» (شل، ۱۳۶۲: ۱۵۶)

کتاب مقدس یارسان "سرانجام" نام دارد که به صورت نظم و به زبان کردی بیان شده است و شامل سخنان سلطان سهاک و یاران نزدیک او و دیگر باطن‌داران این آیین قبل و بعد از سلطان سهاک می‌باشد.

در آیین یاری تأکید بسیاری بر آیین‌های ایرانی پیش از اسلام وجود دارد و از جهاتی می‌توان این آیین را نهضتی در جهت حفظ و احیای آن باورها و آیین‌ها و ذخایر معنوی و فرهنگی ایران پیش از اسلام دانست:

هه‌نی مه‌گیلیم یه‌ک یه‌ک شاران تا زنده که‌ریم ئاین ئیران
هنوز هم یکایک شهرها را می‌گردیم تا آیین ایران را زنده کنیم
(سرانجام، ۲۰۰۷: ۱۴)

زهردشت په‌یدا بی وه فه‌رمان شام ئه‌وستاش اوهرد په‌ری خاس و ئام
چه‌نی گومراهان سستی‌زا وه کووچ مه‌کووشا په‌ری‌ی‌اری شه‌و و رووچ
زردشت به فرمان خدایم ظهور کرد
اوستا را برای هدایت خاص و عام آورد
وی به وسیله‌ی گفتار خود با گمراهان ستیزه کرد
و به خاطر آیین یاری شب و روز کوشش نمود
(دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۲۴۱)

یکی از مباحثی که به وفور در کلام سرانجام دیده می‌شود اصطلاح ذات است نگارندگان این مقاله برآنند که آن را با فرّه‌ی ایزدی در اوستا و شاهنامه‌ی فردوسی و نیز تجلی در عرفان اسلامی مقایسه نمایند.

۲- پیشینه‌ی تحقیق

تا به حال در مورد ارتباط و مقایسه‌ی ذات، فرّه و تجلی تحقیقی صورت نگرفته است، اما به تنهایی در مورد فرّه و تجلی پژوهش‌هایی انجام شده است؛ به عنوان مثال می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

از آنجا که یکی از مباحث مهم در متون عرفانی، بحث تجلی است، بیشتر

کتاب‌هایی که با موضوع عرفان نوشته شده‌اند معمولاً کم و بیش به آن پرداخته‌اند؛ مثلاً: (گوهرین، ۱۳۶۸: ذیل واژه تجلی)، (فهیمی، ۱۳۹۱: ۱۰۱) و (علم مهرجردی، ۱۳۹۱: ۵) و... اما تقریباً هیچ‌یک از آن‌ها به صورت ویژه تجلی حق بر قلب عارف را - که موضوع اصلی تجلی در این مقاله است - بررسی نکرده‌اند. در مورد فر یا فرّه ایزدی هم می‌توان به این موارد اشاره کرد: (پورداود، ۱۳۷۷: ۳۱۵-۳۱۴ و معین، ۱۳۳۸: ۴۱۵-۴۱۴ و عقیقی، ۱۳۷۴: ۵۶۸ و ۵۶۹ و امیریان، ۱۳۸۵: ۴۹۳ پیرنظر، ۱۳۸۲: ۱۱۱-۱۲۴).

۳- فرّه

«فرّه در پهلوی خورّه xwarrah بوده است. واژه‌ی پهلوی از خورنّه اوستایی برآمده است و "فرّه" و "فر" در پارسی از ریخت پارسی باستان واژه: فرنّه. بجز دو ریخت "فرّه" Farrah و "فر"، این واژه در پارسی در ریخت "فر" نیز کاربرد یافته است» (کزازی، ۱۳۸۴: ۲۳۵).

«طبق نظریه‌ی ایرانی پادشاهی و حکومت (در دوران باستان)، شاه دارای فرّه ایزدی بود، بدین معنا که شاه از دیگر افراد بشر برتر، نایب و جانشین خداوند در روی زمین شمرده می‌شد. مشروعیت او فقط ناشی از برگزیدگی از جانب خدا (یعنی داشتن فرّه ایزدی) بود و بنابراین تنها در برابر خداوند مسئولیت داشت.» (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۱۱).

در کتب و فرهنگ‌های مختلف مطالب همانندی در رابطه با فرّه ایزدی گفته شده است. به عنوان نمونه محمد معین در کتاب مزديسنا و ادب پارسی می‌نویسد «فر، فروغی است ایزدی به دل هرکس بتابد از همگنان برتری می‌یابد. از پرتو این فروغ است که شخصی به پادشاهی رسد و شایسته‌ی تاج و تخت گردد، آسایش گستر و دادگر شود و همواره کامیاب و پیروزمند باشد. نیز از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی کامل گردد و از سوی خداوند به پیامبری برگزیده شود.» (معین، ۱۳۳۸: ۴۱۵-۴۱۴)

۳-۱- فرّه ایزدی در اوستا

«در اوستا از سه نوع فرسخن رفته است: نخست "فرآریایی": ائیریانم خورنو، دو دیگر "فرکیانی": کوائم خورنو، سه دیگر "فرزرتشت".» (کزازی، ۱۳۸۴: ۲۳۵) در این جا نمونه‌هایی از استعمال «فر» در کتاب مقدس پارسیان (اوستا) آورده می‌-

شود، تا معنای فره ایزدی واضح‌تر گردد.

«فری که از آن اهورامزدا است و اهورامزدا از پرتو آن آفریدگان را پدید آورد، بسیار خوب و زیبا و دلکش و درخشان و کارآمد» (زامیادیش، کرده‌ی یکم، بند ۱۰).

«فری که از آن امشاسپندان، آن شهریاران تیزبین بزرگوار بسیار توانایی دلیر اهورایی نیستی‌ناپذیر پاک» (زامیادیش، کرده‌ی ۲ بند ۱۵).

«فری که دیرزمانی از آن «هوشنگ» پیشدادی بوده چنان‌که بر هفت کشور (روی زمین) پادشاهی کرد و به مردمان و دیوان و جادوان و پریان و «کربن»ها و «کوی»های ستمکار دست یافت و دوسوم از دیوان مازندران و دروغ پرستان «وَرِن» را برانداخت» (زامیادیش، کرده‌ی ۴ بند ۲۶).

«فری که از آن زرتشت پاک بود که به شیوه‌ی دین اندیشیده که به شیوه‌ی دین سخن گفت، که به شیوه‌ی دین رفتار کرد که در سراسر جهان خاکی در راستی راست‌ترین، در شهریاری بهترین شهریار و در شکوه شکوه‌مندترین، در «فر» فرهنگ‌ترین و در پیروزی پیروزمندترین بود» (زامیادیش، کرده‌ی ۱۲ بند ۷۹).
پوردادود در کتاب یشت‌ها جلد دوم، اصطلاح «فر» را این‌گونه تفسیر می‌کند.
«فر فروغی است ایزدی که به دل هر که بتابد از همگنان برتری می‌یابد. از پرتو این فروغ است که کسی به پادشاهی رسد و برازنده‌ی تاج و تخت گردد و آسایش گستر و دادگر شود و همواره کامیاب و پیروزمند باشد. همچنین از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی آراسته شود و از سوی خداوند از برای راهنمایی مردمان برانگیخته گردد و به مقام پیغمبری رسد و شایسته‌ی الهام ایزدی شود؛ به عبارت دیگر آن‌که مؤید به تأیید ازلی است خواه پادشاه و خواه پارسا و خواه نیرومند و هنرپیشه دارای فره ایزدی است. چون فر پرتو خدایی است ناگزیر باید آن را فقط از آن شهریاری شمرد که یزدان پرست و پرهیزگار و دادگر و مهربان باشد.»
(پوردادود، ۱۳۷۷: ۳۱۵-۳۱۴)

کوورجی کویاجی درباره‌ی مفهوم جامعه‌شناسی «جام» و «فر» چنین می‌گوید:
«درحالی که مفاهیم جام یا فرکیانی، سرمایه‌های والای معنایی و شعری بسیاری از شاخه‌های قوم آریایی بود حتی پاره‌ای از اقوام بدوی را می‌توان نشان داد که در این زمینه تصویری مشابه - هرچند ابتدایی - دارند هم‌چنان‌که «فره‌مندی» در ایران

باستان مجوز شهریاری بود. در میان برخی از اقوام بدوی نیز چنین تصویری رایج بود که داشتن «مانا» دلیل موجهی است برای برخورداری از ارزش والا یعنی پیروزی رزمی یا خردمندی. (کوورجی کویاجی، ۱۳۷۱: ۱۵).

۳-۲- فرّه ایزدی در شاهنامه‌ی فردوسی

در شاهنامه‌ی فردوسی آن هنگام که از پادشاهی کیومرث - اولین پادشاه - سخن می‌راند، علت پیروی مردم و دد و دام و هر جانور را از او داشتن فرّه ایزدی و بخت موافق می‌داند.

دد و دام و هر جانور کش بدید ز گیتی به نزدیک او آرمید
دوتا می‌شدندی بر تحت او از آن برشده فرّه و بخت او
(فردوسی، ۱۳۸۸: ۱/۲۸)

همچنین تهمورث - پادشاه پیشدادی - آن‌چنان از بدی پالوده و دور بوده است که فرّه ایزدی از او می‌تابد. در حقیقت این دور بودن از بدی و دارا بودن فرّه ایزدی لازم و ملزوم همدیگر هستند؛ یعنی فرّه ایزدی به کسی تعلق می‌گیرد که از بدی پالوده باشد و کسی که از بدی پاک است می‌تواند دارای فرّه ایزدی باشد.

چنان شاه پالوده گشت از بدی که تابید از او فرّه ایزدی
(همان: ۱/۳۵)

بنابراین، فر تنها به پارسایان می‌رسیده و از ناپاکان می‌گریخته است؛ به عنوان مثال «افراسیاب تورانی سه بار به آژ و آروز می‌کوشد تا به فر دست یابد لیک فر همواره از او می‌گریزد. در زامیادیشست می‌خوانیم: فری که افراسیاب آن تورانی بدکردار کوشید تا در دریای وُروگش بر او دست یابد؛ جامه از تن به در آورد و کوشید تا به فر دست یابد؛ فری که از آن مردمان آریایی است چه آنان که به دنیا آمده‌اند، چه آنان که پس از این به دنیا خواهند آمد، و از آن زرتشت سپند است. لیک فر برجست؛ فر گریخت؛ فر جایگاهی دیگر جست.» (کزازی، ۱۳۶۸: ۱۷۳)

«در دوره‌ی اسطوره‌ای، فرّه ایزدی به مانند هاله‌ای مرئی گرداگرد شاهان در تجلی است

همی تافت از تحت شاهنشهی چو ماه دو هفته ز سرو سهی»
(صدری، ۱۳۷۵: ۵۵)

در پادشاهی جمشید، این پادشاه تا هنگامی از فرّه ایزدی برخوردار است، که

مطیع پروردگار است و تازمانی شایستگی پادشاهی دارد که از فره ایزدی - یعنی همان نوری که اهورامزدا به او داده است - برخوردار است؛ اما با منی کردن، این نور و فروغ ایزدی از او گرفته می‌شود.

چو این گفته شد فر یزدان از او ی بگشت و جهان شد پر از گفت و گوی منی چون بیبوست با کردگار شکست اندر آورد و برگشت کار (فردوسی، ۱۳۸۸: ۱۳۹/۱)

۳-۳- کاریزما (charisma) و ارتباط آن با فره

یکی از مفاهیم کاربردی در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی، اصطلاح "رهبری کاریزمایی" است. بنیانگذار تئوریک این مفهوم "ماکس وبر" می‌باشد. او این اصطلاح را در مقایسه با دو نوع دیگر اقتدار مشروع یعنی اقتدار سنتی و اقتدار بروکراتیک یا عقلایی - قانونی به کار می‌برد. منظور از رهبری کاریزمایی نوعی رابطه‌ی اقتداری است که بر اساس آن اشخاصی، صفات و ویژگی‌های استثنایی و فوق بشری در رهبر خود می‌بینند و داوطلبانه و با اشتیاق کامل از او پیروی می‌کنند. به نظر وبر «تأمین همه‌ی نیازهایی که در فراسوی نیازهای روزمره قرار دارند، بر بنیادی کاملاً ناهمگون... است هرچه در تاریخ بیشتر به عقب برگردیم، بیشتر به مصادیق این وضعیت برمی‌خوریم. این بدان معناست که رهبران "طبیعی"، هنگامی که تنگناهای روحی و جسمی و اقتصادی و اخلاقی و سیاسی پدید آمده است، به مفهوم رایج کلمه نه مقامی داشته‌اند و نه مسئول در حرفه‌ای بوده‌اند؛ یعنی کسانی بوده‌اند که نه دانش تخصصی داشته‌اند و نه برای حقوق کار می‌کرده‌اند. در مواقع بروز بحران رهبران طبیعی کسانی بوده‌اند که از موهبت‌های خاص جسمی یا روحی بهره داشته‌اند. و مردم معتقد بوده‌اند که این موهبت‌ها مافوق طبیعی‌اند.» (وبر، ۱۳۸۴، ۲۷۸)

برای تبیین نحوه‌ی شکل‌گیری نفوذ و تأثیر رهبر کاریزما، تئوری‌های مختلفی درباره‌ی اندیشه‌ی محوری وبر شکل گرفته است، که از آن جمله می‌توان به تئوری همانندسازی اسطوره‌ای، تئوری سرایت اجتماعی و تئوری قهرمان‌سازی اشاره کرد. «رهبری که هاله‌ی کاریزمایی پیدا می‌کند، فردی است که می‌تواند خواسته یا ناخواسته از پتانسیل اسطوره‌ای مربوط به فرهنگ جامعه بهره‌برداری کند. او کسی است که می‌داند چگونه بر اسطوره‌هایی انگشت بگذارد که با شخصیت‌های

مقدس آن فرهنگ، با قهرمانان افسانه‌ای یا تاریخی و با پیروزی‌ها و شکست‌های آن پیوند دارد. بنابراین چنین فردی ارزش‌ها و اعمالی را که در آن اسطوره‌ها مجسم شده‌اند و جامعه‌ی خود را مطابق آن‌ها سازمان داده است و تجربه‌ی گذشته‌ی خود را با آن‌ها به خاطر می‌آورد، تبلیغ می‌کند به آن‌ها متشبث می‌شود و خود را با آن‌ها همانند می‌سازد.» (حسینی، ۱۳۷۸: ۱۱۵).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، می‌توان کاریزما را در دنیای معاصر صورت‌امروزی فرّه دانست.

۴- ذات

ذات در لغت از ریشه‌ی «ذو» به معنای صاحب و مالک ساخته شده است. خود ذات هم در معانی وجود، جوهر، سرشت و... به کار رفته است. این واژه در "کلام سرانجام" کاربرد فراوانی دارد و گاه با تفاوت‌هایی به کار برده می‌شود اما از مجموع همه‌ی این موارد برمی‌آید که ذات، نور و قدرتی است که بر اثر صفای باطن بر قلب و روح انسان می‌تابد؛ چنان‌که انجام معجزه و کرامات و دخل و تصرف در طبیعت را برای صاحب آن ممکن می‌سازد. چنین شخصی جهان و هستی را در جریان و سیلان دیگری می‌بیند و پرده‌ی زمان و مکان از پیش چشم او برداشته می‌شود و وقایع گذشته و آینده را از آینه‌ی دل خویش مشاهده می‌کند. در فرهنگ یارسان صاحبان ذات را با اصطلاحات "ذات‌بشر"، "شاه مهان"، "ذات مهان"، "ذات‌دار"، "دیده‌دار"، "باطن‌دار" و "ذره‌دار" می‌نامند. این نام‌ها تفاوت‌هایی با همدیگر دارند که در زیر به آن‌ها پرداخته می‌شود. گفتنی است که در بیشتر مواقع صاحبان ذات حاصل کشف و شهود خود را به زبان نظم برای پیروان آیین یاری بیان داشته‌اند. بخشی از بیانات آن‌ها پیشگویی‌هایشان از وقایع تاریخی بعد از زمان خود آن‌هاست. به عنوان نمونه می‌توان به پیش‌گویی‌های ایل‌بیگی جاف (قرن دهم)، خان‌الماس (قرن یازده و دوازده) و تیمور بانیارانی (قرن سیزدهم) اشاره کرد.

۴-۱- باطن‌دار و دیده‌دار و ذات‌دار و ذات مهان: این چهار اصطلاح مترادف و هم معنی هستند و نام‌های عامی می‌باشند که آن‌ها را بر همه‌ی صاحبان ذات می‌توان اطلاق کرد. "دار" پسوندی است که معنای دارندگی می‌دهد. باطن اشاره به جهان باطن و عالم غیب دارد، و دیده نیز می‌تواند اشاره به بصیرت یا چشم غیب‌بین داشته باشد. از آن‌جا که صاحبان ذات با عالم باطن در ارتباطند و نیز با چشم دل، بسیاری

چو خواست آن که جمال جمیل بناید علی شد آینه خیر کلام قُل و دَل
لازم به توضیح است که یارسان غیر از علاقه به علی^(ع) و خانواده‌ی او اشتراک
اعتقادی خاصی با مسلمین ندارند و از نظر باید و نبایدهای دینی، تابع اسلام و قرآن
نیستند؛ بلکه جهان‌بینی و ایدئولوژی آن‌ها مبتنی بر گفتار و کشف و شهود پیران و
پیشوایانشان است.

تمثل خداوند به صورت مظاهر محسوسه‌ی انسانی از معتقدات بسیاری از عرفا
نیز می‌باشد؛ چنان‌که لاهیجی - شارح گلشن راز - در توضیح بیتی از شبستری که به
"سقا هم رهیم شراباً طهوراً" از آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی انسان اشاره دارد، می‌نویسد: «بدان
که این معانی که شیخ ناظم قدس سره در این ابیات ادا نموده و می‌نماید همه، حالات
و مشاهدات ارباب کشف و شهود است که بی‌تأویل بر ایشان روی نموده است و به
عین‌الیقین مشاهده‌ی آن کرده‌اند و سالکان که به مراتب تجلیات افعالی می‌رسند به
حسب احوال که در آن دم بر ایشان غالب است حضرت حق را در عالم برزخ مثالی
به صورت مظاهر محسوسه از انسان و غیره مشاهده می‌نمایند. چنان‌چه امام محمد
غزالی در رساله‌ی "مضمون علی غیر اهله" فرموده: حضرت حق را مثل نیست و
بی‌مثالست. و "رأیت ربی فی احسن صوره"، صورت شاهد این معنی است و از
اکابر دین این معنی بسیار منقول است و می‌بینند که حق ساقی گشته، شراب به
ایشان می‌دهد و ایشان چون آن شراب می‌نوشند محو و فانی می‌گردند و کتب صوفیه
مشحون از این واقعیات و حالات است.» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۶۰۷ و ۶۰۸)

۳-۴ - شاه‌مهمان: شاه در فرهنگ اصطلاحات یاری به معنای خداوند است.
(صفری، ۱۳۷۸: ۱۴۳) اگر کسی به سبب دست‌یابی به مراتب کمال انسانی یا به
علت حکمت و مشیت الهی، حائز تجلی ذات خداوندی شود، یارسان چنین کسی را
شاه‌مهمان می‌نامند؛ یعنی کسی که ذات شاه (خداوند)، مهمان او شده است. شخص
شاه‌مهمان علاوه بر کرامات و معجزات، معمولاً هفت نفر از باطن‌داران زمان به نام
"هفتن" نیز به حضورش رسیده و در پرتو عنایات و توجهات او به یاری و دستگیری
و راهنمایی خلق می‌پردازند.

خوداش میانه‌ن

میرد خودا نیه‌ن، خوداش میانه‌ن

پادشام نه دوون هویچ که س نه زانه‌ن

خدایش مهمان است

[آری] مرد خدا (شاه مهمان) خدا نیست، بلکه خدا مهمان اوست

خداوند در مقام "گس نرانی" است

(سروده‌ی شیخ‌امیر، ۱۳۷۹: ۹)

۴-۴- در زمان سلطان سهاک هفت نفر از مقرب‌ترین و صالح‌ترین یاران وی به نام هفتن در حضورش بوده‌اند. نام این هفتن عبارت است از: بنیامین، داود، پیرموسی، مصطفی، دایراک، شاه‌ابراهیم و یادگار. دیده‌داران یا مستقیماً بهره‌ور از ذات سلطان-سهاکی بودند که شاه‌مهمان نامیده می‌شوند و یا مایه‌دار از ذات یکی از هفتن می‌باشند. البته اصطلاح و نام خاصی برای اشاره به مورد اخیر در نظر گرفته نشده است و تنها با توجه به متصف شدن شخص به ذات هریک از هفتن، متمایز از دیگر باطن-داران می‌گردد؛ مثلاً گفته می‌شود: "بنیامین مهمان" یا "داود مهمان" و... گفتنی است برخی از باطن‌داران وعده‌ی ظهور دیده‌داران بعد از خود را داده‌اند. به عنوان مثال، ایل بیگی جاف در قرن دهم هجری ظهور و شهادت تیمور بانیارانی را در قرن سیزدهم اینگونه پیشگویی کرده است:

دهوران دهوروی قه‌جهر دهبی ته‌ی‌موور له‌خوهی خه‌بر ده‌بی
سه‌ری ده‌برن، بی‌سه‌ر ده‌بی ئاشووب و شوور و شه‌ر ده‌بی
زمان قَجَر (قاجار) خواهد آمد تیمور خودش را خواهد شناخت
سرش را می‌برند و او بی‌سر خواهد شد آشوب و شور و شر برپا خواهد شد
(سروده‌ی ایل بیگی، سلطانی، ۱۳۶۴: ۱۲۹)

همچنین "سلیم" از یاران هفتنی دوره‌ی سید فرضی در قرن دوازدهم درباره‌ی ظهور تیمور می‌گوید:

ته‌ی‌موور چوین وه‌هار به‌رقش مه‌شانوو
نویر دیده‌ی زهر شه‌کاک بسانوو
به‌رو پهی خه‌زنه زهره و زات گشت
هوچ‌ک‌ه‌س دانه‌ی زات نه‌مانووش نه‌مشت
گاو ته‌ی‌مووری سه‌ر ده‌ی بی‌ته‌زویر
هم سه‌ر به‌راروو وه سوورته شیر
تیمور همچون آذرخش بهاری خواهد درخشید

فروغ دیده‌ی شکاکان معاند را خواهد گرفت
 ذره و ذات همگان را به خزان‌های باطنی خواهد برد
 به گونه‌ای که دانه‌ی ذات در مشت کسی باقی نخواهد ماند
 ذات بزرگ تیموری بی هیچ تزویری سرش را خواهد داد
 و دوباره همچون شیر آشکار خواهد شد

(سروده‌ی سلیم، کلام حضرت آسیدفرضی و یاراناش ۱۳۸۴: ۵۵)

۴-۵- ذره‌دار: ذره در زبان گردی به معنای نور و روشنی است و حاکی از صفای باطن و پاکی شخص دارنده‌ی آن است. ذره‌دار اگرچه مقامی پایین‌تر از دیده‌دار و باطن‌دار دارد اما به روشنی نمی‌توان تفاوتی بین آن‌ها قائل شد.

۴-۶- چنانکه پیشتر هم گفته شد، ذات بر اثر صفای باطن و کردار نیکو به شخص اعطا می‌شود در غیر این صورت حتی اگر شخص دارای ذات هم باشد با انجام کردار ناشایست و ناپسند، ذات از او گرفته می‌شود:

ته‌بل بشارت وه‌شادی ژهندم بیخ بنچینه‌ی بازارش که‌ندم
 مه‌هال و مه‌هال درهم وه درهم راتان لیش سه‌ندم بی زیاد و کم
 سپه‌ردم وه ده‌س‌ئه و سوورته سایه قه‌واخ خالیش مهنده‌ن بی‌مایه

طبل بشارت را با شادی زدم

و ریشه‌ی بازار او را از بیخ کندم

جا به جا و درهم به درهم (در همه‌جا و ذره به ذره)

ذات‌ها را بدون زیاد و کم از او ستاندم

و به دست آن صورت سایه (؟) سپردم

اینک پوکه‌ای ته‌ی و بی‌مایه (کالبدی خالی از ذات) از او باقی مانده است

(سروده‌ی کریم خلیل، نسخه‌ی خطی، بند ۱۵۰)

۴-۷- «بارگه بارگه» بخشی از کلام سرانجام است. بارگه به معنای بارگاه و سرپرده می‌باشد. این واژه هرچند در همین معنای اخیر در کلام سرانجام به کار رفته است اما بیانگر مقام ذاتی سلطان سهاک می‌باشد.

ئه و کوی که‌س نه‌زان

بارگه‌ی شام وه‌سته‌ن ئه و کوی که‌س نه‌زان

بارگه‌ی شام وه‌سته‌ن ئه و سی‌نه‌ی پاکان

در مقام کس نزانی است

بارگاه ذاتی پادشاهم در مقام کس نزانی قرار گرفته است

(سروده‌ی پیرسلیمان، سرانجام، ۲۰۰۷: ۳۶۷)

بارگاه ذاتی پادشاهم در سینه‌ی انسان‌های پاک قرار گرفته است

(سروده‌ی پیرمحمد، همان: ۳۸۵)

گفتنی است که در عرفان اسلامی هم مطالبی با عنوان "حقیقت شخصیه و نوعیه" مطرح می‌شود که بسیار شبیه اعتقاد یارسان در مورد ذات مهان است؛ «مولانا و بسیاری از عرفا و صوفیه علاوه بر اعتقاد به حقیقت شخصیه‌ی صالحان و طالحان به حقیقت نوعیه‌ی آن‌ها هم اعتقاد داشتند. حقیقت شخصیه عبارت است از وجود جزئی و مخصوص که در کالبدی مجسم می‌شود و نام و خصوصیات معینی نیز دارد مانند همین اصحاب کهف که افراد خاصی بوده‌اند و در دوره‌ی دقیانوس (۲۵۱ میلادی) می‌زیستند و آن ماجراها را که در کتب روایی و تاریخی مشهور است طی کردند.

اما حقیقت نوعیه عبارت است از خصوصیات و صفات باطنی، منهای کالبد عنصری و جزئیات منفرد ایشان. مولانا و اکابر صوفیه اعتقاد دارند که حقیقت نوعیه‌ی انبیا و اولیا در هر عصری قابل رجوع و تکرار است، چنانکه حقیقت نوعیه‌ی اشقیاء. شیخ محمود شبستری فرماید:

بود نور نبی خورشید اعظم گه از موسی پدید و گه ز آدم
(زمانی، ۱۳۸۱: ۱۶۵)

۵- تجسم‌پذیری ذات و فره ایزدی

هم در دین زرتشت و هم در آیین یاری فره ایزدی و ذات حقانی به صورت یک مرغ شکاری پدیدار می‌گردد. برای مثال در زامیادیشتمی‌خوانیم: «نخستین بار فر از جمشید پسر ویونگهان بگسست و به پیکر شاهین به بیرون شتافت.» (زامیادیشتم، کرده‌ی ۶ بند ۳۵).

پورداود در تفسیر خود از یشت‌ها جلد دوم این مرغ را این‌گونه بیان می‌کند. «فر به پیکر مرغی از جمشید جدا گردید این مرغ وارغن (Vareghan) نامیده شده است. بنا بر تعریفی که از این پرنده در فقرات ۱۹-۲۱ بهرام‌یشت گردیده شکی نمی‌ماند که وارغن یک مرغ شکاری است که از جنس شاهین و باز و یا عقاب که به خصوص

پرنده‌ی توانایی است.» (پورداود، یشت‌ها: ۳۱۷/۲) و در جایی دیگر می‌گوید: « نشان عقاب نمودار اقتدار شاهی بود و فر و شکوه در سیبای این پرنده رخ می‌نموده است. چنان‌که به هر کس روی می‌آورده، او را رستگار و از هر که بر می‌گشته او را خوار می‌ساخته است.» (پورداود، ۱۳۵۶: ۳۰۶).

در آیین یاری هم ذات به صورت شاهبازی سفید رنگ بر دامن دایراک (ملقب به رمزبار) - مادر سلطان سهاک - می‌نشیند: « نزدیک هشتصد سال پیش چهار نفر از اولیا و پیران روشن ضمیر کردستان، یعنی پیربنیامین، داوود، پیر موسی و مصطفی داودانی از طریق مکاشفه و وعده‌های قلبی به ظهور قریب‌الوقوع مولای خود پی می‌برند. لذا به محض این‌که از کیفیت و محل ظهور با خبر می‌گردند به دنبال گمشده‌شان به منزل یکی از بزرگان منطقه به نام شیخ عیسیای بَرزنجی می‌روند. این شیخ عیسی در روستای بَرزنجه از توابع سلیمانیه‌ی عراق فعلی می‌زیسته و با داشتن مریدان و خانقاه، به اصطلاح شیخ طریقت محسوب می‌شده است. زمانی که چهار تن نام‌برده به منزل شیخ عیسی می‌رسند با احترام آن‌ها را پذیرا شده و هنگامی که به مقام بلندشان پی می‌برد - حتی با وجودی که پیرمرد و صاحب اولاد متعدد بوده است - پیشنهادشان را مبنی بر ازدواج با دختر حسین‌بگ جاف، به نام خاتون دایراک می‌پذیرد. بالأخره با وساطت و پا در میانی چهار تن ازدواج صورت می‌گیرد و پس از مدتی خاتون دایراک باردار می‌شود. زمان وضع حمل که فرا می‌رسد، شهباز نورانی سفیدی به نشانه‌ی وعده‌ی معهود، روی خانه‌ای که در آن بوده - یا به روایتی بر دامن او - می‌نشیند و پس از آن به اصطلاح سلطان سهاک متولد می‌شود.» (نظری جلالوند، ۱۳۸۴: ۲)

به شاهو نشستند پس چارتن همی کرده در وصف یزدان سخن
سه روز و سه شب بوده اندر طلب به روزه بندند بهر حق روز و شب
زل دل بوده بیدار خامش به لب همی خواستند وصل آن ذات رب
به نظاره بودند در آن مکان که پیدا شدی ذات حق از نهان
به صورت یکی شاهبازی سفید به پرواز تا نزد یاران رسید
(جیحون آبادی، ۱۳۶۳: ۱۸۵)

در جایی دیگر خاتون دایراک درباره‌ی نزول شاهباز سفید که تجسم ذات است این‌گونه می‌گوید:

فرزند امین، فرزند امین / شاهباز سفید مدرای نه کمین / نه سرقله‌ی عرش آمای
و زمین

(دیوان گوره، ۱۴: ۱۳۸۲)

ای فرزند امین / تو آن شاهباز سفید هستی که خود را آشکار نمودی / و از قله‌ی
عرش به زمین آمدی.

در شاهنامه نیز در اواخر پادشاهی اردوان اشکانی یک بار فر در پیکر و هیئت "
غرم" در آمده و بر اسب اردشیر می‌نشیند:

همی برگذشتند پویان به راه یکی باره‌ی خنگ و دیگر سیاه
به دم سواران یکی غرم پاک چو اسبی همی برپراکند خاک
به دستور گفت آن زمان اردوان که این غرم باری چرا شد دوان
چنین داد پاسخ که آن فر اوست به شاهی و نیک اختری پر اوست
گر این غرم دریابد او را متاز که این کار گردد به ما بر دراز
(شاهنامه، ۷: ۱۳۷۷ / ۱۳۸۸)

۶- تجلی

واژه‌ی تجلی از ریشه‌ی "جَلَو" ساخته شده است و به معنای آشکار و هویدا شدن
می‌باشد، چنان‌که در قرآن، طلوع خورشید و آمدن روز با این واژه بیان شده است:
«والنهار اذا تجلی» (سوره‌ی لیل آیه‌ی ۲) این واژه در معنای اصطلاحی خود از منظر
عرفان در ارتباط با خداوند و در نسبت با اوست که معنا و مفهوم می‌یابد.

«آن‌چه از متون عرفانی برمی‌آید تجلیات نامتناهی خداوند را می‌توان به سه گروه
تقسیم کرد: تجلی یا تجلیات ذاتی، تجلیات او بر دل عارفان، تجلیات او در آخرت»
(خرمشاهی، ۱۳۸۴: ۵۹۸) از این سه مورد آن‌چه به بحث ما مربوط می‌شود
تجلیات خداوند بر دل عارفان است که در زیر بدان پرداخته می‌شود.

«به طور کلی عرفا و صوفیه در باب تجلی حضرت حق عقیده دارند که هرگاه
سالک، آینه‌ی دل خود را از زنگار ماسوی-الله بزدايد، انوار غیبی بر آن بتابد که
این را تجلی گویند و درجه‌ی شدت و ضعف این انوار به درجه‌ی صفا و صقالت
دل سالک بستگی دارد.» (زمانی، ۱۳۸۹: ۷۲۹) هجویری نیز در تعریف این نوع
از تجلی می‌نویسد: «تجلی تأثیر از انوار حق باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان، کی
شایسته‌ی آن شوند که به دل مر حق را ببینند.» (هجویری، ۱۳۷۸: ۵۰۴)

چون مراد و حکم یزدان غفور بود در قدمت تجلی و ظهور پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای تا بود شاهیش را آینه‌ای (مثنوی، ۱۳۹۲: ۹۱۲)

تأثیر این تجلی، گاه بدان حد می‌رسد که تمام افعال و کردار و رفتار سالک را نیز خدایی می‌نماید؛ به بیان دیگر «تجلی عبارت است از ظهور افعال و اسما و صفات و ذات الهی در سالک» (گوهرین، ۱۳۶۸: ۳۲) چنان‌که سالک آینه‌ی تمام‌نمای خداوند می‌شود و از دید اهل دل، خدا را در او و او را در خدا می‌توان مشاهده نمود؛ مولوی از زبان چنین شخصی که مجلای تجلی نور حق قرار گرفته است، می‌گوید:

چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای گرد کعبه‌ی صدق برگردیده‌ای
طاعت من طاعت و حمد خداست تا نپنداری که حق از من جداست
چشم نیکو باز کن در من نگر تا بینی نور حق اندر بشر
(مثنوی، ۱۳۹۲: ۲۵۳)

مولوی برای اثبات این نکته که بر اثر تجلی خداوند بر عارف، سراپای وجود او خدایی می‌شود، از تمثیل‌های مختلفی استفاده می‌کند: همچنان‌که خم رنگریزی رنگ‌های مختلف را یکرنگ می‌سازد و یا آتش، آهن برافروخته را رنگ و بوی آتش می‌بخشد، عارف نیز بر اثر تجلی، خداگونه شده و رفتار و صفاتش خدایی می‌شود. صبغه‌الله است رنگ خم او / پیسه‌ها یک‌رنگ گردد اندرو
چون در آن خم افتد و گویش قُم / از طرب گوید منم خم، لاتلم
آن منم خم، خود انا الحق گفتن است / رنگ آتش دارد الا آهن است
رنگ آهن محورنگ آتش است / ز آتشی می‌لافد و خامش‌وش است
چون به سرخی گشت همچون زرکان / پس انا النار است لافش بر زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم / گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گرتو را شک است و ظن / آزمون کن دست را بر من بزن
آتشم من گرتو را شد مشتبه / روی خود بر روی من یکدم بنه
آدمی چون نور گیرد از خدا / هست مسجود ملایک ز اجتبا
(مثنوی، ۱۳۹۲: ۲۲۰)

علت مستجاب‌الدعوه بودن عارفِ واصل نیز خود بدان دلیل است که درخواست او از حق، همچون درخواست حق از خویشتن است:

کان دعای شیخ نه چون هر دعاست فانی است و گفت او گفت خداست چون خدا از خود سؤال و کد کند پس دعای خویش را چون رد کند (همان: ۷۴۸)

بنابر آنچه گفته شد می‌توان گفت که «تجلی ربانی که تجلی حقیقی است عبارت از تجلی الهی است بر دل سالک که باعث محو کلی صفات بشری از او شود و هر نوع شک و تردید را برطرف کند.» (گوهرین، ۱۳۶۸: ۳۳) همین نکته سبب می‌شود که قول و سخن عارف کامل، حجت قرار گرفته و مرید خود را به اطاعت بی‌چون و چرا از او وادارد:

به می سجاده رنگین کن، گرت پیر مغان گوید
که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها

۷- نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث مطرح شده می‌توان نتیجه گرفت که «فرّه»، «ذات» و «تجلی» (تجلی حق بر قلب عارف) باعث برتری و سروری شخص دارنده‌ی آن بر دیگران می‌شود و آن شخص، نایب و جانشین خداوند بر روی زمین شناخته می‌شود. این اشتراک ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که هر سه مبحث فرّه، تجلی و ذات می‌توانند گونه‌های مختلف یکدیگر در آیین زردشتی، عرفان اسلامی و آیین یاری باشند؛ در مورد آیین یاری که به گونه‌ای بازآفرینی ذخایر معنوی آیین‌های ایران باستان در آن چشم‌گیر است، این نکته بارزتر به نظر می‌رسد؛ به‌ویژه آن‌که ذات در بخشی از کلام سرانجام به صورت شهبازی سفید تصویر شده است که شبیه به تجسم فرّه در اوستا می‌باشد که در آن‌جا نیز به صورت مرغی شکاری نمایانده شده است. همچنین ذات نیز مانند فرّه از دارندگان آن، که کردار ناپسند داشته باشند گرفته می‌شود. اما در متون عرفانی ظاهراً اشاره‌ای به گرفته شدن فروغ تجلی از شخص دارنده‌ی آن نشده است. از سوی دیگر وجوب دارا بودن فرّه برای پادشاهی و رهبری بر مردم، این مفهوم را با اصطلاح کاریزما در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی مرتبط و منطبق ساخته است. همچنین مفهوم شاه‌مهمان در آیین یاری با نظر عرفا در مورد تجلی - یا شخصی که مجال تجلی حضرت حق قرار می‌گیرد - شبیه و نزدیک به هم است. این شباهت‌ها و یکسانی‌ها می‌تواند ما را به این نتیجه برساند که آیین یاری و عرفان ایرانی در این زمینه و امدار جهان-بینی آیین زردشتی اند. همچنین تشابه

حقیقت نوعیه در عرفان، با آنچه در آیین یاری در مورد اتصاف شخص باطن‌دار به ذات یکی از هفتن مطرح می‌شود، می‌تواند به آن دلیل باشد که اوج عرفان و گرایش به آن همزمان با ظهور آیین یاری است، از قرن چهارم و پنجم تا هفتم هجری که ظهور نهایی و کامل آیین یاری انجام می‌پذیرد، گرایش به عرفان نیز در ایران رو به افزایش می‌نهد و این خود سبب تأثیرپذیری آیین یاری و عرفان ایرانی از همدیگر شده است. یکی از موارد اختلاف ذات با فرّه و تجلی نیز در این است که معمولاً، ظهور ذات‌دارن از سوی باطن‌داران پیشین، پیش‌بینی می‌شود و این را دلیلی بر حقانیت ادعای آن‌ها می‌شمرند. همچنین در آیین یاری مراتب و درجات مختلفی برای ذات در نظر گرفته شده است و بالاترین مرتبه-ی ذاتی را ذات‌بشر و پایین‌ترین آن را ذره‌دار می‌نامند اما در مورد فرّه و تجلی چنین تقسیم‌بندی‌هایی منظور نشده است.

پی‌نوشت

۱- "کس نزان" از لحاظ لغوی به معنی هیچ کس مدان است و اصطلاحاً منظور از آن «مقام غیبِ غیبِ غیب‌الغیوب و ذات لا اسم له و لا رسم له می‌باشد که اشاره دارد به شاهد خلوت‌خانه‌ی غیب‌هویت و ذات بحت منقطع‌الاشارات. چنان‌که سنایی گوید:

عارفان چون دم از قدیم زنند "ها" و "هو" را میان دو نیم زنند»
(نظری جلالوند، ۱۳۸۴: ۶ و ۷)

منابع

- المهی، نورعلی (۱۳۶۶)، *برهان‌الحق*، چ هفتم، تهران: چاپ سها.
- امیریان، صمد (۱۳۸۵)، *فرهنگ نامه شاهنامه، کرمانشاه، کرمانشاه*، چاپ دوم.
- بایندر، هانری (۱۳۷۰)، *سفرنامه‌ی هانری بایندر (کردستان، بین‌النهرین و ایران)*، ترجمه کرامت‌الله افسر، تهران: فرهنگسرای یساولی.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۵۶)، *فرهنگ ایران باستان*، تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۳۷۷)، *یشت‌ها*. جلد دوم تفسیر و تألیف، تهران: اساطیر، چاپ اول.
- (۱۳۸۱)، *اوستا*، تهران: اساطیر.
- پولاک، ادوارد (۱۳۶۱)، *سفرنامه‌ی پولاک (ایران و ایرانیان)*، ترجمه‌ی کیکاوس جهاننداری، تهران: خوارزمی.
- پرنظر، ناهید (۱۳۸۲)، «مقایسه‌ی فره ایزدی با التفات الهی در ادبیات فارسیهود»، *نشریه علوم انسانی، ایران‌شناسی*، شماره ۵۷.
- جیحون آبادی، نعمت‌الله (۱۳۶۳)، *حق‌الحقایق یا شاهنامه‌ی حقیقت (شرح منظومه‌ی بزرگان اهل حق)*، انضمام و حاشیه بر حق‌الحقایق، تألیف نورعلی‌المهی، تهران: اساطیر.
- حسینی، حسن و حسن بشیریه (۱۳۷۸)، «فرهنگ شیعی و کاریزما در انقلاب اسلامی ایران»، *مجله‌ی مدرس علوم انسانی*، سال نوزدهم، شماره‌ی چهارم.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۴)، *حافظنامه*، ج اول، چ پانزدهم، تهران: علمی فرهنگی.
- دیوان‌گوره (۱۳۸۲)، به کوشش سید محمد حسینی، *کرمانشاه: باغ‌نی*.
- زمانی، کریم (۱۳۸۱)، *شرح جامع مثنوی*، دفتر اول، چاپ یازدهم، تهران: اطلاعات.
- ____ (۱۳۸۹)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، دفتر پنجم، تهران: اطلاعات.
- سَرائجام* (۲۰۰۷)، به کوشش طیب طاهری، عراق: سلیمانیه: انستیتو فرهنگی گُرد: آراس.
- سلطانی، محمدعلی (۱۳۶۴)، *حدیقه‌ی سلطانی*، ج اول، بی‌نا.
- شل، لیدیف (۱۳۶۲)، *خاطرات لیدی شل*، ترجمه‌ی حسین ابوترابیان، تهران: نثرنو.

- شیخ امیر (۱۳۷۹) دفتر کلام شیخ/میر، به اهتمام حسین روحتافی، به خط سید ایوان خاموشی.
- صدری، محمود (۱۳۷۵)، «تحلیل جامعه شناسی مفهوم فرّه ایزدی در شاهنامه»، مجله فلسفه، کلام و عرفان، شماره ۲۹.
- صفری، حیدر (۱۳۷۸)، واژه‌نامه‌ی دالاهو، کرمانشاه: مؤلف.
- عقیقی، رحیم (۱۳۷۴)، اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی، تهران: توس.
- علم مهرجردی، نسرین، محمدکاظم شاکر (۱۳۹۱)، «رابطه‌ی انسان با خدا؛ تمثیل، تجسد یا تجلّی؟»، دو فصل‌نامه‌ی انسان‌پژوهی دینی، سال نهم شماره‌ی ۲۸. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، شاهنامه. براساس چاپ مسکو، چاپ چهارم، تهران: ققنوس.
- فهیمی، رضا، حسین آقا حسینی، محمدرضا نصر اصفهانی (۱۳۹۱)، «بررسی مفهوم تجلّی و انواع آن از دیدگاه ابن عربی»، دو فصل‌نامه‌ی ادبیات عرفانی، سال سوم شماره‌ی ۶، دانشگاه الزهراء.
- کریم خلیل (بی‌تا)، دفتر کلام کریم خلیل، نسخه‌ی خطی.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۶۸)، از گونه‌ای دیگر، جستارهایی در فرهنگ و ادب ایران، تهران: نشر مرکز.
- (۱۳۸۴)، نامه‌ی باستان، ویرایش و گزارش شاهنامه‌ی فردوسی، ج اول، چ سوم، تهران: سمت.
- کوورجی کویاجی، جهانگیر (۱۳۷۱)، پژوهشی در شاهنامه. گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، تهران: زنده‌رود.
- کلام حضرت سید فرضی و یارانش (۱۳۸۴)، به اهتمام سید ایاز و حسین روحتافی، بی‌نا.
- گوهرین، صادق (۱۳۶۸)، شرح اصطلاحات تصوف، چ سوم، تهران: زوار.
- لاهیجی، شیخ محمد (۱۳۷۱)، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه‌ی کیوان سمیعی، چاپ پنجم، تهران: سعدی.
- معین، محمد (۱۳۳۸)، مزدیسنا و ادب پارسی، تهران: دانشگاه تهران.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۹۲)، مثنوی معنوی، تهران: آوای ماندگار.

نظری جلالوند، علی (۱۳۸۰)، نقدی بر کتاب «سیری کوتاه در مراسم اهل حق»، کرمانشاه: طاق‌بستان.

--- (۱۳۸۴) نگاهی گذرا به آیین یاری، بی‌نا.

--- (۱۳۹۲)، نگاهی صرفاً تاریخی به پیدایش دین یاری (اهل حق)، بی‌نا.

وبر، ماکس (۱۳۸۴)، دین، قدرت، جامعه، ترجمه‌ی احمد تدین، چاپ دوم، تهران: هرمس.

هجویری، علی بن عثمان جلابی (۱۳۷۸)، کشف‌المحجوب، تصحیح و ژکوفسکی، با مقدمه‌ی قاسم انصاری، چاپ ششم، تهران: طهوری.

