

## مبانی عقاید گنوسی در مانویت

(با رویکردی بر پدیدارشناسی نظام اساطیر)

محمد شکری فومشی

تهران

تقدیم به استاد دکتر بدرالزمان قریب

### تاریخچه مطالعات

کشف پاپیروسهای گنوسی در نجع حتمادی (واقع در مضر علیا)، در ۱۹۴۵، تاریخ مطالعات گنوسی را کاملاً دگرگون کرد.<sup>۱</sup> چنانکه از آن سال تاکنون در این باره بیش از پنج هزار کتاب و مقاله نوشته شده است. این کشفیات، که همزمان با کشف طومارهای بحرالمیت و نیز انتشار مجموعه‌ای بزرگ از آثار یونانی، لاتینی و سریانی بدعت‌شناسان مسیحی و آبای کلیسای مسیحیت بود، در مطالعات مانوی نیز تأثیر کرد و به پژوهشهای این حوزه گستردگی و ژرفای بیشتر بخشید. اما بحث بر سر این نکته که آیا خاستگاه کیش مانوی را باید در دین ایرانی جستجو کرد یا در ادیان دیگر، چندین قرن است که پژوهشگران را به خود مشغول داشته و آنها را عملاً به پیروان سه مکتب «اصالت ایرانی»، «هم‌آمیزی مذاهب» و «اصالت مسیحی» تقسیم کرده است. اکثر پیروان مکتب سوم، که منکر هم‌آمیزی عناصر زرتشتی و بودایی و مسیحی‌اند، وجود هر عنصر ایرانی را در کیش آغازین و اصیل مانوی تکذیب می‌کنند. اکنون شمار طرفداران این مکتب، که بر اصالت یهودی - مسیحی کیش گنوسی و اصالت مسیحی کیش مانوی تأکید دارند، روز به روز فزون‌تر می‌شود. به اعتقاد آنان، شالوده کیش مانوی در درجه اول بر آموزه‌های مسیحی از طریق فرقه‌ها و نحله‌های گنوسی بنا شده، اما مانی این آموزه‌های اصیل گنوسی (و نیز مسیحی) را در قالب تعلیماتی کاملاً نو درآورده است.

ظهور مکتب صالت مسیحی نتیجه منطقی کشف حیرت‌انگیز دست‌نوشته‌هایی جدید و فوق‌العاده مهم از جامعه مانوی، به‌ویژه در شمال آفریقا، بود. این دست‌نویسها، که مهم‌ترین آنها در مطالعات مانوی به مجموعه دست‌نوشته‌های یونانی کلن معروف است، آشکارا مانی را «فرستاده عیسی مسیح» و دین او را بدعتی در مسیحیت می‌شمارند. پیروان دو مکتب نخست فرضیه مکتب سوم را متکی بر دست‌نویس‌هایی می‌دانند که در شمال آفریقا پیدا شده و از این رو، آن را بیانگر نوعی از مانویت موسوم به «مانویت غربی» یا «مانویت آفریقایی»<sup>۲</sup> به شمار می‌آورند، نه کیش مانوی اصیل و آغازین. این در حالی است که، غیر از آنچه در این مقاله می‌آید، بخش بزرگی از دست‌نوشته‌های بازیافته از واحه تورفان (در ترکستان چین، سین کیانگ امروز) نیز، که مری بویس در ۱۹۷۵، یعنی پیش از انتشار اکثر آثار غربی مانوی، آنها را منتشر کرده، سروده‌ها و نیایش‌هایی است که عناصر متعدد مسیحی به وضوح در آنها نمایان است.

### پیشگیری از چند شبهه قدیمی

ما باید میان عناصری که همچون پاره‌های اصیل مانوی پذیرفته شده‌اند و عناصری که با فرایندهایی ویژه (مثلاً از دین زرتشتی) وارد شده و همچون پاره‌های اصیل «به نظر می‌رسند» تمایز قائل شویم. عناصری نیز هستند که چه در شکل و چه در کارکرد شبیه هم‌اند و از این رو، می‌توان آنها را هم عناصر اصیل و سازنده کیش مانوی دانست و هم عناصر کیش زرتشتی. از طرف دیگر، عناصری وجود دارند که به ظاهر در هر دو کیش مشابه‌اند، اما کارکردهای کم و بیش متفاوتی دارند. برای نمونه، می‌توان از هم‌قندی واژگانی بین برخی عناصر یاد کرد. بنابراین، باید توجه داشت که وجود صورت یا نام زرتشتی ضرورتاً به معنای وجود مضمون یا عقیده زرتشتی نیست؛ این نکته‌ای است که متخصصان به دفنات متذکر شده‌اند.<sup>۳</sup>

همچنین، وجود برخی انگاره‌های مشابه میان کیش مانوی و زرتشتی دلیل بر آن نیست که مانویت آنها را ضرورتاً از کیش زرتشتی اقتباس کرده است. زیرا برخی از این انگاره‌ها در ادیان دیگر نیز نمونه دارند.

سرانجام اینکه اساطیر مانوی عمیقاً در اندیشه‌های مردم ایران ساسانی تأثیر داشته و دانشمندان نشان داده‌اند که واقعاً چنین امکانی وجود دارد که در عصر ساسانی، عناصری از اساطیر جاذب مانوی وارد اساطیر زرتشتی شده و از آن پس شکلی ماندگار و تثبیت‌شده به خود گرفته باشند. این فقط فرضیه نیست. کارشناسان با دلایل روشن ثابت کرده‌اند که در دین متقدم ایرانی، هیچ نشانی از اعتقاد به آزه دیو معروف زرتشتی، وجود ندارد. بنابراین، احتمال قوی داده‌اند که این دیو

۲. مانویت آفریقایی، در واقع، تنها بخشی از مانویت غربی را تشکیل می‌دهد.

3. Skjærvø, 1995a, pp. 266-267.

به تأثیر از کیش مانوی وارد دین زرتشتی شده است. نمونه دیگر، انگاره «مینوی تن» در متن پهلوی گزیده‌های زادسپرم از سده نهم میلادی است، در حالی که همین انگاره در شاپورگان مانی از سده سوم - یعنی شش سده قدیم‌تر - دیده می‌شود.<sup>۴</sup> بنابراین، توجه صرف به مشابهت انگاره و مفاهیم بین این دو دین کافی نیست. در اینجا، ضرورتاً باید متوجه بود که تأثیرگذاری یا تأثیرپذیری، و انواع آن، از کدام جهت بوده است.

\*\*\*

پژوهشگران مطالعات مانوی تردید ندارند که اندیشه‌های پدرکیش گنوسی، شمعون مغ (سامری)، اهل شوپرون و معاصر حواریون عیسی مسیح،<sup>۵</sup> در کیش مانوی تأثیری ماندگار از خود بر جای نهاده است. به باور شمعون و شمعونیان، چنانکه هیپولوتوس نقل می‌کند،<sup>۶</sup> خداوند متعال:

قدرنی است واحد که به <دو پاره> زبرین و زیرین بخش شده است؛ زاینده خویش و خود مایه افزایش خویش است؛ او خود را می‌جوید و خود خویش را می‌یابد؛ وی خود مادر و پدر خویش است [...]. او دختر و پسر خویش است [...]. او یگانه <و> ریشه همه است. این خداوند یکتا ... بوده، هست و خواهد بود؛ او بر فراز بر قدرت نازاده <خویش> استوار است؛<sup>۷</sup> او بر فرودین جای، در جویهای آب،<sup>۸</sup> مسکن دارد؛ در صور آشکاره شود؛ او بر فراز با قدرت بی‌کرانه قدسی <خویش> است تا در آن هنگام که صورتش به کمال برسد.

این قطعه نشان‌دهنده ویژگی گنوسی باوری خاص سوریه و اسکندریه است<sup>۹</sup> و نیک پیدا است که با دوگانه باوری ایرانی، که بنا بر آن تنها دو بن نیک و بد از ازل وجود داشته‌اند، متفاوت است.<sup>۱۰</sup> همانند ادیان ایرانی، مانویت نیز دو اصل خیر و شر را به وضوح از هم تمیز داده است.<sup>۱۱</sup> اما نفرت و دوری از شیطان/اهریمن و جداسازی این چهره از اصل نیک - که در همه ادیان بزرگ شناخته شده است - چگونه ممکن است زمینه تثویت را فراهم آورد؟ عیسی مسیح می‌گوید: «هیچ درخت نیکو

4. Sundermann, 1986a, pp. 15-16.

۵. اعمال رسولان ۸: ۹ و بعد.

6. Jonas, 1963, pp. 104-105.

۷. یعنی قائم به ذات است.

۸. یعنی در جهان مادی.

9. *Ibid.*, p. 105.

۱۰. اما هیچ بعید نیست که زروانیگری - که خود در قرن سوم میلادی از طریق منابع متفاوت و پراکنده پرداخته شده (Skjærvø, 1995a, p. 266) - برخی از وجوه انگاره خداوند متعال، فارغ از هرگونه بدی و بی‌خویشکار را از کیش مانوی به میراث برده باشد. به عبارت دیگر، شاید برخی از جنبه‌های زروانیگری بازتاب و شکلی دیگر از مانویت باشد که قدرت مقاومت در مقابل شهریاران زرتشتی ساسانی را نداشت؛ دینی که برخی از عناصر آن توانست در پس متون زرتشتی در ایران ماندگار شود.

۱۱. برای نمونه، نک. نیولی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸-۱۲۶.

میوه بد بار نمی آورد و نه درخت بد میوه نیکو آورد، زیرا هر درخت از میوه اش شناخته می شود. از خار انجیر را نمی یابند و از بوته انگور را نمی چینند.»<sup>۱۲</sup> نه تنها همین عبارت در کفالایا (۹: ۲-۱۷) وارد شده، که طبق گزارش ایپفانیوس،<sup>۱۳</sup> مانی در نامه اش به مارسلوس (Marcellus) نیز با قید این عبارت که «منجی و خداوندگار ما عیسی مسیح خود گفته است»، عین عبارت نخست را از زبان مسیح نقل قول می کند تا به این ترتیب درخت خوب را از درخت بد متمایز کرده باشد. آیا این گفتار را باید با ثنویت مربوط بدانیم یا اینکه به موضع ساده تری عقب بنشینیم که بنا بر زبور مانوی:<sup>۱۴</sup>

آنان (ایزدان) همه یک روح واحدند

ایزد یکی است

پنهان از نظرها.

با این حال، برخی از دانشمندان معتقدند که دوگانه باوری گنوسی صورت تکامل یافته تفکرات افلاطونی است که جرح و تعدیلهای باسیلیدس، ژرف ساخت کلیه کیشهای گنوسی، از جمله مانوی، را پی ریخته است؛<sup>۱۵</sup> یا به عقیده برخی از کارشناسان،<sup>۱۶</sup> برای مانویت نه می توان ثنوتی ایرانی قائل شد و نه ثنوتی هلنی. شهریار نور (پدر بزرگی) در مانویت و آفرینش ایزدان او با مقوله ای که بعدها در فلسفه اسلامی با عنوان «کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت» مطرح شد و در غرب نیز با نظریات اسپینوزا به اوج خود رسید مربوط است. شهریار نور، همچون خدای شمعون، خود مادر، پدر، دختر و پسر خویش است. او با تجزیه نور، از ذات خویش، در مناسبتهای خاص به اجزای ذات خود تجسم می بخشد. او به این نحو، در واقع، ایزدان روشنی را فرا می خواند تا از طریق این تجلیات «در صور آشکاره شود». این نکته پاسخی است به این پرسش که چرا مانی در اسطوره پردازی به جای «فرا خواندن» از «زادن» استفاده نکرد.

تا آنجا که از بررسی متون اصیل مانوی دریافته می شود، ثنویت بیشتر در متون شرقی مانوی به چشم می آید تا در متون غربی مانوی.<sup>۱۷</sup> غیر از زبور مانوی - که در بالا از آن یاد شد - قطعه ای از

۱۲. لوقا ۶: ۴۳-۴۴؛ متی ۷: ۱۸-۱۶.

13. Epiphanius, *Panarion* 66: 6, 7.

با سپاس از دکتر تورج دریایی که این اثر را از امریکا برای نگارنده ارسال کردند.

۱۴. آلبری، ۱۳۷۵، ص ۴۵۸.

15. Lebreton, 1961, p. 11.

16. See Duchesne-Guillemin, 1988, pp. 355ff.

۱۷. اما این بدان معنا نیست که ثنویت در متون غربی مانوی حضور ندارد. برای نمونه، در کفالایا (۲۸۶: ۱۳۰-۱۲۷) می توان شواهد بسیار روشنی یافت: «دو هستی (وجود) که ازلی اند... روشنی و تاریکی، خوبی و بدی، [زندگی و مرگ]...» به نقل از: Epiphanius, *Panarion* 66: 25, 3, no. 120.

انجیل زنده مانی، بازمانده در مجموعه دستنوشته‌های یونانی کلن، نیز در پدیدارشناسی نوع ثنویت مانوی به ما کمک می‌کند:

من، مانی، فرستاده عیسی مسیح به اراده خداوند، پدر حقیقت، که من از او هستی یافته‌ام، همو که در همه چیز جاودانه می‌زید و می‌ماند. پیش از وجود هر چیز، او هست و پس از هر چیز، او می‌ماند. همه آنچه که شد و خواهد شد، با قدرت او چهره نماید. از او آمده‌ام و نیز به اراده او هستم. و از او همه حقیقت بر من [آشکاره] شد، و من از حقیقت [یافت] او هستم.<sup>۱۸</sup>

متون شرقی - اکثراً تورفانی - به سده ۹-۱۱ میلادی و متون غربی قطعاً به پیش‌تر از این تاریخ - احتمالاً سده ۵-۶ میلادی - تعلق دارند. ضمن آنکه متوجه این نکته نیز هستیم که مانویت در مسیر گسترش خود به سوی شرق، هرچه پیش‌تر رفته، همواره نوعی بودایی‌شدگی شدیدتری را نیز تجربه کرده است، چنانکه این فرایند، آشکارا در متون شرقی متجلی شده است: برای مانویان شرق، مسیح، یا به زبان خود این متون «بودا مسیح»، می‌توانست همان بودای آینده یعنی مایتریه (*Maitreya*) تلقی شود که در پایان جهان برای داوری نیکان و بدان می‌آید.<sup>۱۹</sup> بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که نه متون غربی مانوی بازتاب دقیق و درستی از یزدان‌شناخت اصیل مانوی ارائه می‌دهند و نه متون شرقی مانوی. زیرا دسته اول در زمینه‌ای مسیحی شکل گرفته‌اند و دسته دوم زیر نفوذ شدید ادیان آسیای مرکزی، به‌ویژه بودایی. به عبارت دیگر، یزدان‌شناخت اصیل مانوی در غرب، متأثر از مسیحیت، خود را هرچه بیشتر یگانه‌پرست<sup>۲۰</sup> نشان داده است؛ این در حالی است که مانویت، در مسیر گسترش به سوی شرق، متأثر از محیط، هرچه بیشتر و عمیق‌تر ثنویت خویش را آشکار کرده است. این نکته‌ای است که از مقایسه متون مانوی برمی‌آید.

به اندیشه‌های شمعون بازگردیم. اینویا (*Epinōia*)ی شمعون، همسر خداوند، از خود عنصر ازلی زاده می‌شود. اینویا یا حکمت، نخستین اندیشه خدا و مادری آسمانی است که همه

18. *Kölner Mani-Kodex* 66.4ff.; apud Lieu, 1992, pp. 30-31, and no. 162. Cf. Böhlig, 1980, p. 221: ἐγὼ Μαννιχαῖος Ἰη(σο)ῦ Χρ(ις)τοῦ | ἀπόστολος διὰ θελήματος Θεοῦ Π(ατ)ρ(ὸ)ς τῆς ἀληθείας ἐξ οὗ καὶ γέγονα, ὅς ζῆ<sup>8</sup> τε καὶ διαμένει εἰς αἰῶνας | αἰώνων πρὸ παντός | μὲν ὑπάρχων, διαμένων δὲ καὶ μετὰ πάν<sup>12</sup>τα. πάντα δὲ τὰ γεγονηότα τε καὶ γενησόμενα διὰ τοῦ αὐτοῦ εἶναι | ὑφέστηκεν. ἐξ αὐτοῦ |<sup>16</sup> γὰρ τούτου πέφυκα, εἰμὶ δὲ καὶ ἐκ τοῦ θελήματος αὐτοῦ. καὶ ἐξ αὐτοῦ | [π]ᾶν τὰ ληθές μοι ἀπε<sup>20</sup> [καλύφ]θη, κάκ τῆς ἀλη[θείας αὐτοῦ] τυγχάνω. | [ἦν ἀπεκάλυψ]εν εἶδον ἀ[λήθειαν αἰώ]νων. καὶ ἄ

19. Klimkeit, 1996, pp. 59-60.

۲۰. البته کاربرد این واژه حتی برای مانویت شرقی نیز با دوگانه‌باوری/ثنویت (اقرار به وجود دو نیرو و دو بن) منافات ندارد. مانوی اهریمن را نمی‌پرستیده، بلکه تنها به وجود این اصل در جهان بار داشته است.

فرشتگان را زاد.<sup>۲۱</sup> در اینجا نیز تقارنهایی میان اندیشه شمعونی و مانوی دیده می‌شود. مادر زندگی (*Mādar ī zīndagān*) در مانویت را نیز پدر بزرگی «فرا خوانده»<sup>۲۲</sup> («زاده») است، چنانکه او نخستین تجلی خدا نیز به شمار می‌رود. نبود گونه‌ای ایرانی برای مادر زندگی و نبود مورد مشابهی در اندیشه متفکران پیش از مانی این فرضیه را قوت می‌بخشد که او احتمالاً مادر زندگی را، پس از تلطیف، از مکتب گنوسی شمعون اقتباس کرده است. این اقتباس، به احتمال قوی، با یک یا چند واسطه صورت گرفته است. او در این زمینه، احتمالاً، کنز الحیات مندایی را نیز مد نظر داشته است.<sup>۲۳</sup> دانشمندان میان مادر زندگی کفالایا، که انسان نخستین را فرا می‌خواند، و باریلو (*Barbêlo*)ی انجیل جعلی یوحنا و سه جایگاه شیث، سوفیا - زوئه (*Sophia-Zoë*)ی خرد عیسی مسیح، و حوای نوشته بی‌نام (جملگی از مجموعه دست‌نوشته‌های نجع حمادی) همانندی‌هایی چشمگیر یافته‌اند.<sup>۲۴</sup> چنانکه می‌دانیم، سوفیا (حکمت) در مکتب شمعون همان «گوسپند گمشده» و روحی است که هبوط کرده است.<sup>۲۵</sup>

اما تثلیث پدر - مادر - پسر، که در سرآغاز انجیل زنده مانی به وضوح از آن یاد شده<sup>۲۶</sup> و در متون مختلف گنوسی نیز شناخته شده است، از جمله در انجیل جعلی یوحنا و خرد عیسی مسیح، بی‌هیچ تردیدی در اساطیر ایرانی «نمونه ندارد». سرنوشت انسان نخستین این متون - کریستوس (مسیح)، مونوگنیس (*Monogenēs*) یا اسامی دیگر - که تصویر (*eikōn*) خداوند است و مثال آدم خاکی محسوب می‌شود، به سرنوشت انسان نخستین مانوی همانند است.<sup>۲۷</sup> اما پنج عنصر آب، آتش، فروهر، روشنی و باد، که پنج فرزند انسان نخستین مانوی محسوب می‌شوند، احتمالاً از نظام مرقیون و به احتمال قوی از نظام ابن‌دیسان اقتباس شده‌اند.<sup>۲۸</sup>

بازگردیم به شمعون که از او دور شده بودیم. فرشتگانی که اپینویا زاد، چون از وجود پدر آسمانی خویش بی‌خبر بودند، مادرشان را به زمین فروکشیدند و محبوس کردند. به اعتقاد شمعون، انسان، با شناخت این وجود ازلی هبوط کرده، نجات خواهد یافت. از نظر او، رسالت انسان آزاد کردن این

۲۱. کیسیل، ۱۳۷۳، ص ۲۲-۲۳.

۲۲. فعل qera «قرا: خواندن» در سریانی و مندایی به مفهوم «آفریدن» است (Widengren, 1965, p. 48).

۲۳. بنابراین، احتمال ویدنگرن را در مورد خوشیزگ یا هر ایزدبانوی دیگر چون آناهیتا در زروانیسم باید مردود دانست؛ نک. Ibid., p. 49.

۲۴. شدر دوشیزه روشنی را نمونه تکامل یافته مادر زندگی متون گنوسی یاد شده می‌داند: Schaefer, 1927, p. 103; apud Rudolph, 1988, p. 197.

۲۵. اسماعیل‌پور، ۱۳۷۷، ص ۱۸۸-۱۸۹.

26. Boyce, 1975, pp. 32-33, text c.

این قطعه فارسی میانه است و از تورفان بازیافته شده است.

27. Rudolph, 1988, p. 197. Also cf. Widengren, 1965, p. 49.

28. Drijvers, 1988, pp. 346-347.

وجود ازلی از کالبد ماده و معرفت یافتن به تبار آسمانی اوست. آن‌گاه است که وی به گنوسیس (معرفت) دست یابد.<sup>۲۹</sup> این عامل تعیین‌کننده در اندیشه شمعون، یعنی نجات «روح در بند ماده»، میان همه گنوسیان پیش از مانی مشترک است و، بنابراین، دلیلی ندارد که آن را «یکی از نفوذهای مستقیم شمعونی» بدانیم.

در این نیز تردیدی نیست که والتینوس اسکندرانی تأثیراتی ژرف در کیش مانی گذاشت. اندیشه‌های او پس از کشف مجموعه دست‌نوشته‌های نجع حمادی بر پژوهشگران آشکار شد. به اعتقاد پژوهشگران، انجیل حقیقت نوشته اوست.<sup>۳۰</sup> دانشمندان تردید ندارند که گنوسی باوری والتینوسی پیش از مانی در سوریه و میانرودان نفوذ کرد و، خواه از طریق نظام ابن‌دیسان و خواه از طریق هر نظام دیگر، در شکل بخشیدن به نظام دینی مانی مؤثر افتاد.<sup>۳۱</sup>

طرح کلی کیهان‌شناخت مانوی، از کارکرد آرخن‌ها و ائون‌ها گرفته تا انگاره همزاد مینوی، سقط جنین دیوان و وجود خدای جهان‌آفرین، برگرفته از آموزه والتینوس است.<sup>۳۲</sup> قصد ندارم در اینجا اسطوره مفصلی آفرینش والتینوسی را گزارش دهم.<sup>۳۳</sup> اما، به جای آن، به روشن کردن این چند اقتباس از نظام والتینوس خواهیم پرداخت.

پیش از والتینوس، برخی از یهودیان بدعتگذار، مانند مغاریان، بر این باور بودند که خداوند فرشته‌ای دارد به نام یائو (یا یائوئیل). به باور آنان، خداوندی که جهان را آفرید، در واقع، همین فرشته بوده است، نه خود خداوند.<sup>۳۴</sup> که آفرینش جهان مادی اصلاً در شأن او نیست. جهان‌آفرین، در انجیل جعلی یوحنا از مجموعه نجع حمادی، ساکلاس (*Saklas*: «نادان») نامیده شده است.<sup>۳۵</sup> زیرا نمی‌داند که خداوندی بزرگتر از او نیز وجود دارد.<sup>۳۶</sup> ساکلاس (سریانی *spt zyw*; یونانی *feggokatopos*) مطابق با شخصیت گنوسی *doxokrator* از مجموعه دست‌نوشته‌های بی‌نام

۲۹. اسماعیل پور، ۱۳۸۱، ص ۱۵.

۳۰. کیسیل، ۱۳۷۳، ص ۳۶.

31. Lieu, 1992, p. 64.

۳۲. ضمن آنکه متوجه نوع تأثیرپذیری از اخنوخ‌نامه‌ها نیز هستیم. در واقع، بنا بر قطعه فارسی میانه M 625a (از مجموعه تورفان)، دانشمندان معتقدند که مانی از اخنوخ‌نامه‌ای، احتمالاً اخنوخ‌نامه حبشی که شاید ترجمه‌ای از آن به آرامی نیز وجود داشته، بهره برده است تا کتاب غولان او بر مبنای آن استوار شود (هنینگ، ۱۳۷۵، ص ۳۱-۳۲). پژوهشگران میان اخنوخ‌نامه‌های نحله‌های گنوسی خاور نزدیک (و نیز شمال آفریقا) و دست‌نوشته‌های قومران نیز روابط نزدیک یافته‌اند. درباره اخنوخ‌نامه‌ها و ارتباط آنها با کتاب غولان، به طور کلی، نک. هنینگ، ۱۳۷۵. و همچنین: Henning, 1943; Milik, 1976; Sundermann, 1984, 1994; Reeves, 1992; Skjærvø, 1995b; Wilkens, 2000.

۳۳. برای نمونه، رک. Jonas, 1963, pp. 174-205.

۳۴. کیسیل، ۱۳۷۳، ص ۲۴.

35. Lieu, 1992, p. 65, and no. 165.

36. Cf. Lebreton, 1961, p. 21.

بروسیانونس و یادآور *Doxomedon-aeon* در انجیل مصریان از مجموعه نجع حمادی است.<sup>۳۷</sup> والتینوس با چهره‌ای که از جهان‌آفرین در انجیل جعلی یوحنا توصیف شده آشنا بوده است.<sup>۳۸</sup> همسر ساکلاس، نمرائیل (*Namrael*) نامیده می‌شود. حضور نمرائیل با عنوان نیروئیل (*Nebroel*) در برخی از آثار مجموعه نجع حمادی<sup>۳۹</sup> و از جمله در انجیل مصریان نیز تأیید شده است.<sup>۴۰</sup> ساکلاس و نمرائیل، آدم و حوا را آفریدند. آنگاه آن دو را اغوا کردند که با هم درآمیزند تا پس از تولد فرزندان، آنان را بخورند. خواننده می‌تواند عین این اسطوره را در متون مانوی بیابد.<sup>۴۱</sup> برکونای، در شرح اسطوره آفرینش مانوی، نیروئیل را همسر اشقلون معرفی می‌کند.<sup>۴۲</sup> چنانکه می‌دانیم، همسر اشقلون در متون تورفانی پیسوس است.<sup>۴۳</sup> بنابراین، در متون مانوی، ساکلاس را باید اشقلون و نیروئیل را پیسوس در نظر گرفت. ساکلاس گنوسی احتمالاً با واسطه آموزه مرقیون وارد کیش مانوی شده است (نک. ادامه مقاله). اما مانی، با توجه به برنامه از پیش تعیین شده‌اش درباره ثنویت و آموزه دوین، تنها بخشی از کارکردهای جهان‌آفرین گنوسیان پیش از خود را به دمبورگوس (*Demiurgus*) خویش اختصاص داد. زیرا از نظر او، نه یک جهان‌آفرین دس‌کردار، بلکه یکی از تجلیات خداوند، یعنی روح زنده، جهان را آفریده است. بنابراین، احتمالاً مانویت میراث‌دار بخشی از اسطوره ساکلاس، یعنی اشقلون، است.

اسطوره مانوی اغوای آرخن‌ها با وسوسه ایزدان دوجنسی نیز در نوشته‌های بازیافته از نجع حمادی همسانهایی قوی دارد.<sup>۴۴</sup> بنابراین، پژوهشگر می‌تواند در پذیرش این ادعای ویدنگرن که فریب آرخن‌ها در مانویت خاستگاهی زروانی دارد<sup>۴۵</sup> تجدید نظر کند. اما به عقیده برخی از دانشمندان، در مانویت، پیامبر سوم (سریانی *izgaddā*؛ لاتینی *tertius legatus*) ایزدی دوجنسی نیست، بلکه تنها جلوه نرینه دارد و در آفرینش سوم خویشکاری‌اش را با همکاری دوشیزه روشنی به انجام می‌رساند. به همین روال است انگاره خلقت آسمان و زمین به دست مهرایزد (در متون تورفانی) - با همکاری مادر زندگی. مهرایزد ده آسمان و هشت زمین را با کشتن دیوان و برکندن پوست آنان می‌سازد. این عناصر قطعاً پیشینه ایرانی ندارند و بیشتر اسطوره تیامات در میانرودان - یعنی جایی که مانی در دل آن پرورش یافت - را به یاد می‌آورند تا اسطوره کشته شدن گاو به دست میترا را.

37. Lieu, 1992, p. 65, and no. 166.

۳۸. کیسپل، ۱۳۷۳، ص ۲۴-۲۵.

39. Böhlig, 1980, p. 311, no. 112.

40. Rudolph, 1988, p. 197.

۴۱. برای نمونه، اسماعیل پور، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴-۱۱۸.

42. Theodor bar Konai, 313, 10-318, 4; apud Böhlig, 1980, p. 107.

43. Boyce, 1975, p. 99, text ap; Asmussen, 1975, p. 132.

44. Lieu, 1992, p. 65, and no. 167.

45. Widengren, 1965, pp. 55-58.



چنانکه ذکر شد، والتینوس در شکل‌گیری انگاره همزاد مانی نقش داشته است.<sup>۴۶</sup> این انگاره از جهاتی مطابق با کریستوس-آنجلوس در انجیل توماس است و، چنانکه می‌دانیم، این انجیل از نفوذ اندیشه‌های والتینوس برکنار نماند.<sup>۴۷</sup> بنابراین، بیراهه نرفته‌ایم اگر انجیل توماس را واسطه انتقال این اندیشه تلقی کنیم. به همین سان، در فرشته‌شناسی والتینوس، فرشتگان مسیح خود مسیح‌اند، «زیرا هر فرشته‌ای مسیح است که با هستی فردی بستگی یافته است.»<sup>۴۸</sup> این رابطه بنیادین بین «خود» و «نفس» در مانویت مصداقی معروف دارد: مانی خود می‌گوید (فارسی میانه تورفانی):<sup>۴۹</sup>

اکنون نیز او <= همزاد > خود با من زود <= همراه است >، مرا خود دارد و بیاید، به نیروی او <= است که > با آز و اهریمن کوشم <= می‌ستیزم > و مردمان را خرد و دانش آموزم و ایشان را از آز و اهریمن رهایی دهم. و من این چیز <= امور > ایزدان و خرد و دانش روان‌چینی را ... از آن ترجمیگ پذیرفتم.<sup>۵۰</sup>

مانی از انگاره همزاد، اساس یکی‌شدگی خویش با فارقلیط را بنیان نهاد،<sup>۵۱</sup> همان فارقلیطی که عیسی مسیح ظهور او را بشارت داده بود.<sup>۵۲</sup> اما کریستوس-آنجلوس یادشده، در واقع، پیشینه هرمتی نیز دارد. در پویی ماندرس، آن‌گاه که هرمس از فرشته می‌پرسد که «تو کیستی؟»، پاسخ می‌شنود: «من شبانی هستم»<sup>۵۳</sup> که نگاهبانان

۴۶. قس. کیسیل، ۱۳۷۳، ص ۳۸.

47. *The Gospel of Thomas* → [www.gnosis.org](http://www.gnosis.org)

۴۸. کرین، ۱۳۷۹، ص ۲۵.

49. Boyce, 1975, p. 31, text b:1.

۵۰. قس. کیسیل، ۱۳۷۳، ص ۳۸: «من او را بشناختم و دریافتم که او نفس من است و از او جدا گشتم.» همچنین این نکته شایان توجه است که ترجمیگ بار نخست در ۱۲ سالگی مانی بر او ظاهر گشت. در سنت یهودی، کودک در ۱۲ سالگی خویش به مرحله مهمی از پرورش می‌رسید و درست در همین سن بود که، پیش از مانی، مسیح به زیارت بیت‌المقدس رفت (لوقا ۲: ۲۲).

51. Sundermann, 1988, p. 201.

۵۲. یوحنا ۱۴: ۲۶-۲۵. مانی، در تمام متون مانوی و ضدمانوی، فارقلیط خوانده شده است. از متون عربی، برای نمونه، الفهرست: ابوالقاسمی، ۱۳۷۹، ص ۱۷؛ از متون غربی، برای نمونه، زبور مانوی: آلبری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲-۱۰۱؛ از متون ضدمانوی، برای نمونه، نوشته‌های افریم نصیبینی در:

Beck, 1978, 3-4, 17-21; apud Sundermann, 1988, p. 207.

۵۳. استعاره شبان در سراسر متون غربی مانوی نمونه دارد. در زبور مانوی (آلبری، ۱۳۷۵، ص ۱۶۵)، در زمزموری برای عیسی، می‌خوانیم: «من بره توام، تو شبان نیک منی!» یا در جای دیگر (ص ۱۴۹) می‌خوانیم: «در میان دشمنانم ... آنان سوی من فرا تاخته‌اند، که گوسپندی بی‌شبانم!» یا در جای دیگر (ص ۱۶۸): «بره روشنی‌ات را نگاهبان باش ... چه تو شبان نیک منی!» اما جستجوی من برای یافتن این استعاره در متون شرقی مانوی تنها به این نتیجه منجر شد که احتمالاً بخشهای مفقود هویدگمان و انگدروشنان این استعاره را در خود داشته است، زیرا این سروده‌ها به زبور مانوی بسیار همانندند. در هر حال، به احتمال قوی، این تمثیل تنها با نفوذ

را به من سپرده‌اند ... و همه جا با تو هستم ...»<sup>۵۴</sup> «شبان هرمس» در قطعه فارسی میانه M. 79 بازتاب یافته است.<sup>۵۵</sup> دانشمندان علت استفاده مانویان از این انگاره را در آموزه توبه، آموزش و اعتراف به گناه می‌یابند. این آموزه بین شبان از یک طرف و نوس و همزاد از طرف دیگر رابطه ایجاد می‌کند. در واقع، شبان همان همزاد تلقی می‌شود.<sup>۵۶</sup> زیرا همزاد نیز، همان‌گونه که شبان همواره هرمس را می‌پاید، نگاهبان و راهبر مانی است. اما شبان از آن رو با عیسی/نوس یکسان در نظر گرفته می‌شده که او فرشته توبه و آموزش است، نکته‌ای که در کفالایا و زبور مانوی بازتاب یافته است.<sup>۵۷</sup> این انگاره در سرود مروارید<sup>۵۸</sup> - که از طریق اعمال توماس به دست ما رسیده - نیز به زیباترین نحو بازتاب یافته است. شهزاده<sup>۵۹</sup> چون جامه درخشان<sup>۶۰</sup> خویش را پس از سالها دوری از پدرش، شهریار شهریاران، می‌بیند می‌گوید:

جامه همچون آینه‌ای از «خودم» به نظر رسید

تمامیت خویش را در آن دیدم

و نیز تمام آن را در خویشتم خویش دیدم

چه ما دو تن بودیم اما جدای از یکدیگر

لیک «یکی» هستیم و تنها چهره‌ای همانند داریم.<sup>۶۱</sup>

مستقیم اعمال توماس وارد ادبیات غربی مانوی شده است. این حکمی است که عجلتاً می‌توان صادر کرد؛ قس. Haardt, 1971, p. 276. منشأ این استعاره تا انجیل رسمی ردیابی می‌شود. انجیل یوحنا، باب دهم، به دفعات از زبان عیسی مسیح تصریح می‌کند که: «من شبان نیکو هستم. شبان نیکو جان خود را در راه گوسفندان می‌نهد» (آیه ۱۱).

۵۴. کرین، ۱۳۷۹، ص ۴۹. همزاد مانی همواره با اوست روی را نگاهبان است.

55. Boyce, 1975, pp. 178-179, text dh.

56. Cirillo, 1992, p. 193.

57. *Ibid.*, pp. 193-194; *idem*, 1991, pp. 51-52.

۵۸. تمثیل مروارید همچون نمادی از روح ازلی حتی در متون شرقی مانوی نیز نمونه دارد؛ انگدروستان، ششم، ۵۱ (Boyce, 1954, p. 147).

۵۹. در متون مانوی، او را می‌توان با بازرگانی مقایسه کرد که مرواریدی گرانبها به دست می‌آورد. چنانکه می‌دانیم، تمثیل بازرگان در ادبیات مانوی الگویی مسیحی دارد: «ملکوت آسمان تاجری را ماند که جویای مرواریدهای خوب باشد» (متی ۱۳: ۴۶-۴۵)؛ نک. زوندرومان، ۱۳۸۰، ص ۳۷.

۶۰. استفاده وسیع مزمورنویسان مانوی از تمثیل جامه، در واقع، نوعی تقلید از صنایع ادبی نویسندگان مسیحی سوری بوده است؛ نک. Lieu, 1992, p. 69. استعاره جامه در سرود مروارید با نمونه آن در طومار نیایشهای چینی مانوی مقایسه شده است (Ferreira, 2000, pp. 207-219). ما نیز نمونه آن را در انگدروستان، ششم، ۶۸ یافتیم: «و آن پدر ارداو را جاودان به تو بنمایانم و تو را با جامه پاک به پیشگاهش برم» (Boyce, 1954, p. 152).

61. Jonas, 1963, p. 115; www.gnosis.org

همچنین، رک. اسماعیل پور، ۱۳۷۷، ص ۲۰۰. کل سرود مروارید با عنوان جامه فخر به فارسی ترجمه شده است؛ زرین کوب، ۱۳۸۱، ص ۲۸۸-۲۸۴.

مقایسه کنید با این مزموور مانوی:

آه، گوسپند سرگردان!

شبان در پی توست.

آه، ای آزادهٔ تحقیرشده!

شهریارت در پی توست.

جامه‌های فرشته‌وارت کو؟<sup>۶۲</sup>

و نیز مقایسه کنید با این قطعه از کفالایا (۱۴: ۳۲)، که مانی پس از شرح الهام کاملش از طرف فارقلیط زنده می‌گوید:

همه چیز را در او شناختم. کل آفرینش را در او

دیدم و (با او) یک تن و یک روح شدم.<sup>۶۳</sup>

انگاره «منجی نجات‌یافته»<sup>۶۴</sup> که در سرود مروارید به نحوی زیبا بازتاب یافته، یکی از بن‌مایه‌های اصلی کیهان‌شناخت مانوی است. ردیای نفوذ ادبی مستقیم این سرود را آشکارا می‌توان در مزامیر مانوی<sup>۶۵</sup> و نیز در متون روایی مانوی<sup>۶۶</sup> یافت. این انگاره، دست‌کم در میان مانویان غرب، همچون مسیح بازنموده شده است. در زبور مانوی می‌خوانیم: «فرخنده می‌داریم یار و همراه نورانی‌ات مسیح را که سرچشمهٔ نیکوییهای ماست»<sup>۶۷</sup>.

اما تأثیرپذیری مانی از مرقیون هم ژرف بود و هم گسترده.<sup>۶۸</sup> مرقیون سینیوی برضد عهد عتیق برخاست و انجیلی نوشت که به انجیل مرقیون معروف است. او در این نوشته از انجیل لوقا و رساله‌های

۶۲. آلبری، ۱۳۷۵، ص ۴۲۲.

63. Sundermann, 1988, p. 201.

۶۴. در ادبیات گنوسی و از جمله مانوی، منجی همان عیسی است. به اعتقاد والتینوس، گنوسی‌ان این واژه را درست دریافته‌اند. منجی در اصل *soter* «شفابخش» است؛ نک.

Hoeller, "Valentinus ..." → [www.gnosis.org](http://www.gnosis.org)

مانی احتمالاً به تأثیر از والتینوس خود را، همچون عیسی مسیح، پزشک (پزشک روان، شفادهندهٔ روح و روان) می‌دانست؛ قس. 9. Asmussen, 1975, p. 9. Boyce, 1975, p. 34, text d; pp. 44-45, text n; cf.

۶۵. نک. آلبری، ۱۳۷۵، ص ۳۸۲-۳۸۰. در این مزموور، انسان نخستین به مسیح استغاثه می‌برد.

66. Sundermann, 1973, pp. 84-85, text M 46, R 1-21.

۶۷. به نقل از کرین، ۱۳۷۹، ص ۵۹.

۶۸. غیر از اقتباسهای عرفانی، باید به شکل بخشیدن به طبقه‌بندی جماعت مانویان به دو گروه گزیدگان و نپوشایان اشاره کرد (Lieu, 1992, p. 53). از مرقیون در متون تورفانی و در الفهرست ابن‌ندیم یاد شده است؛ ابوالقاسمی، ۱۳۷۹، ص ۱۶؛ نیز نک. 9. Boyce, 1975, p. 175, text dg.

یولس رسول،<sup>۶۹</sup> به ویژه رساله او به غلاطیان، تأثیر پذیرفته است. اما آنچه برای ما اهمیت دارد نگرش خاص او به خداوند است. به اعتقاد او، خداوند متعال، یعنی پدر عیسی مسیح، ناشناخته است و ناشناخته باقی خواهد ماند. آفرینش جهان مادی نه به دست او، بلکه با قدرت خدایی فروبایه صورت گرفت که به جهان آفرین معروف است. دمیورگوس مرقیون، انسان را نیز آفرید و آنگاه روح خود را در او دمید. اما این جوهر ناقص و سست با ماده بیامیخت و سقوط کرد.<sup>۷۰</sup> بنابراین، روح انسان با خدای ناشناخته کاملاً بیگانه است.<sup>۷۱</sup> مرقیون، در واقع، قصد داشت خداوند متعال خویش را غیروابسته به درد و رنج حاکم بر جهان مادی نشان دهد. مشاهده می شود که این آموزه بسیار شبیه به آموزه والتینوس در باب ساکلاس است و، چنانکه ذکر شد، احتمالاً این آموزه با واسطه مرقیون وارد مانویت شده است.<sup>۷۲</sup> سهم نفوذ دیگر دیدگاه مرقیون در اندیشه های مانی به نقش و ماهیت نجات بخشی مسیح مربوط است. زیرا این دیدگاه درباره مسیح به نمونه آن در مانویت بسیار همانند است. مسیح مکتب مرقیون نه مسیحی این جهانی، بلکه مسیحی آسمانی است که برای نجات روح انسانهای در بند ماده می آید. اما این منجی مرقیونی معرفت باطنی را نمی آموزاند (خلاف آنچه دیگر گنوسیان می گفتند). او تنها فیض می بخشد تا مؤمنان، میان خدای ناشناخته و خدای جهان آفرین، خدای نخستین را برگزینند.<sup>۷۳</sup> کارشناسان میان آموزه مرقیون در باب کالبد روحانی مسیح و آموزه ای که مانی در این زمینه مطرح می کرد، در کفالایا (۱۲: ۲۶-۲۴) مشابهتهایی یافته اند.<sup>۷۴</sup> اما احتمالاً تقارنهای دیگری را نیز باید در نظر داشت. در رساله یونانی آیین سوگند،<sup>۷۵</sup> عیسیای درخشان از آب برمی خیزد و از آب زاده می شود. دانشمندان میان این باور و قطعه ای از مکاشفات آدم در باب منجی به نکات مشابه جالبی رسیده اند: او چون قطره ای از آسمان فرو بارید، در دریا فرو افکنده شد، زرفا در آغوشش گرفت، او را به وجود آورد، و به آسمانش برد.<sup>۷۶</sup>

۶۹. به احتمال قوی، متأثر از مرقیون بود که یولس نقش مهمی در اندیشه های مانی بازی کرد؛ رک.

Böhlig, 1980, p. 23; Pedersen, 1988, p. 183.

70. Lebreton, 1961, p. 21.

۷۱. اسماعیل پور، ۱۳۸۱، ص ۱۷.

۷۲. ایفانیوس گزارش می دهد که در روزگار او (اواخر سده ۴) جماعت های مرقیونی هنوز در سوریه و ایران یافت می شدند؛ نک. Lieu, 1992, pp. 51-52.

۷۳. اسماعیل پور، ۱۳۸۱، ص ۱۷.

۷۴. اما همواره تفاوت هایی نیز در کار بوده است. برای نمونه، به اعتقاد مرقیون، انسان به مثال خدای یهود، ولی از نظر مانویان به مثال پیامبر سوم آفریده شده است؛ نک. Pedersen, 1988, pp. 183-184.

۷۵. این متن را می توانید در اثر زیر بیابید:

*Die große griechische Abschwörungsformel*, PG 1, 1461C-1472A; apud Böhlig, 1980, pp. 295-301.

76. Pedersen, 1988, p. 185.

از نظر اهل مغتسله، تن مادی مؤمن در آب تعمید با سرنمونه (archetype) خود یکی و به آن متصل می‌شود. این تفسیر به اعتقاد مانی در زمینه علوی بودن تن عیسی مسیح مربوط است.<sup>۷۷</sup> بنابراین، عجالاً به سختی می‌توان حکمی در این زمینه صادر کرد که اعتقاد بالا با واسطه مرقیون بر مانی اثر کرده است. زیرا احتمالاً می‌توان پیوندهای دیگری را نیز حدس زد.

چنانکه معلوم است، عیسی در متون مانوی چند جلوه دارد. جلوه عیسای درخشان در این متون گهگاه چنان بازنموده می‌شود که دقیقاً معلوم نیست روی سخن با اوست یا با انسان نخستین. احتمالاً، این ابهام اتفاقی نیست و عمدی در کار بوده است. اما نکته مهمی که درباره عیسای درخشان وجود دارد این است که خویشکامیهای او با خویشکامیهای شخصیت نجات‌بخش متون گنوسی تفسیر سام (از مجموعه نجع حمادی)، یعنی در دکئاس (Derdekeas) همانندی بسیار دارد. این همانندی چه در متون غربی مانوی، مانند کفالایا و زبور مانوی، و چه در متون شرقی مانوی، مانند سرود پارتی M 42،<sup>۷۸</sup> شواهد دارد. اکثر متخصصان این متون معتقدند که در دکئاس همان عیسای درخشان مانوی است و مانی در شکل بخشیدن به عیسای درخشان آموزه خود از این متن بهره برده است.<sup>۷۹</sup>

همچنان که خمیرمایه تمام کیشهای گنوسی را «منجی» و خویشکاری نجات‌بخشی او تشکیل می‌دهد، گنوسی باوری شیئی نیز در این زمینه سهمی ماندگار از خود در مانویت بر جای نهاده است. شبت، که در ادبیات مانوی معمولاً به صورت سیتیل یا شاتل مطرح است، فرزند آدم (گهمرد) و حرا (مردیانه) است. به احتمال قوی، مانی از سنت شیئی اطلاعاتی دقیق داشت. متون مانوی، در ذکر پیامبران پیش از مانی، همواره از شبت چون یکی از مهم‌ترین انبیا (در کفالایا، نخستین پیامبر است) نام می‌برند. در برخی از متون غربی مانوی، همچون زبور، شبت آشکارا نقش منجی دارد و صعود او به آسمان (منقول در علیه فاوستوس ۱۹: ۳، اثر آگوستین) دقیقاً با نقش وُخیانی وی در قطعاتی مهم از مجموعه دست‌نوشته‌های یونانی کلن مربوط است.<sup>۸۰</sup> آیا در این زمینه، تنها متون غربی مانوی از متون گنوسی نجع حمادی تأثیر پذیرفته‌اند؟ اگر چنین می‌بود، نمی‌بایست هیچ اثری از این شخصیت، برای نمونه، در الفهرست ابن ندیم<sup>۸۱</sup> یا در کتاب غولان مانی<sup>۸۲</sup> باقی بماند. نه فقط

77. Ibid.

78. Boyce, 1975, pp. 170-173, text dc.

79. برای نظریات دیگر، نک. Roberge, 1988, p. 339; apud Stahl, 2000, p. 579. دیگران دلیلی برای رد این عقیده نیافته‌اند یا نتیجه‌گیری قاطع نکرده‌اند؛ نک. Stahl, 2000, p. 579.

80. Pearson, 1988, pp. 153-154.

81. ابوالقاسمی، ۱۳۷۹، ص ۲۴. و نیز در کتاب المنیة والامل فی شرح الملل والنحل، نوشته احمد بن یحیی بن المرتضی؛ نک. تقی‌زاده و افشار شیرازی، ۱۳۳۵، ص ۳۰۱.

82. Henning, 1943, p. 58.

از انجیل مصریان، بلکه از متون متعدد مجموعه نجع حمادی برمی آید که شیث منجی شناخته شده مؤمنان بسیاری بوده است.<sup>۸۳</sup> تردید نداریم که گنوسی باوری شیثی در ژرف ساخت اندیشه های مانوی نفوذ کرد و در ساختار نظام اساطیر او تأثیر قاطع بر جای نهاد. با این حال، کارشناسان مطالعات گنوسی - مانوی در شناسایی منشأ این تأثیرات همراهی نیستند. گروهی جماعت الخسائیه و گروهی دیگر کتاب حنوخ را واسطه این انتقال می دانند.<sup>۸۴</sup>

اما بر چگونگی اقتباس باور مانوی عیسای رنجبر از اندیشه های دیگر گنوسیان، وضعیت نسبتاً پیچیده ای حکمفرماست. عیسای رنجبر در متون غربی مانوی *Jesus Patibilis* «عیسای مصلوب» و در متون شرقی مانوی *Grīw zīndag*<sup>۸۵</sup> «نفس زنده» نامیده می شود. عیسای رنجبر نماد روشنیهای محبوس در ماده است که رنج می کشد. فاوستوس مانوی می گوید: «سرتاسر طبیعت صلیبی است که عیسای مصلوب، یعنی روشنی زندانی شده از اصل، به آن پیوسته است.»<sup>۸۶</sup> اما اصطلاح «صلیب روشنی»، در ادبیات و تفکرات گنوسی، یکی از اصطلاحات کهن است. رد پای این انگاره را در انجیل توماس می توان یافت،<sup>۸۷</sup> همچنان که حضور آن در اعمال یوحنا نیز تأیید شده است. در اعمال یوحنا، صلیب روشنی با علوی بودن جسم عیسی مسیح مربوط است.<sup>۸۸</sup> این اصطلاح در اعمال مکاشفه ای حواریون دیگر استمرار یافت. در این اعمال، صلیب روشنی به طور کلی صلیب مسیح است و تمام جهان مادی چون صلیبی است که مسیح به آن مصلوب شده است. آگوستین می پرسد:<sup>۸۹</sup>

می خواهی بدانی که صلیب روشنی چیست؟ به عقیده آنها (مانویان)، همان عضوهای خداست که درگیر این پیکار بوده اند، در تمام جهان پراکنده شده اند و در درختان، سبزیها، میوه ها و محصولات زمینی یافت می شوند. هرکس زمینی را با خیش خود بشکافد، هرکس سبزه ها را از زمین بیرون کشد و هرکس میوه ای را از درخت بچیند، به عضوهای خدا آسیب رسانده است.

این انگاره، خاص مانویت غربی نیست. قطعاتی از مجموعه دستنوشته های یونانی کلن مشعر بر آن است که میان الخسائیان، صلیب روشنی همچون گوشت و خون عیسی مسیح در نظر گرفته

83. Pearson, 1988, p. 151.

84. Stroumsa, 1984, pp. 152-163; apud Pearson, 1988, p. 155.

۸۵. معادل پارسی *Grīw zīwandag*! و نیز در پارسی و فارسی میانه: *Grīw rōšn* «نفس روشنی». نفس زنده/عیسای رنجبر ایزدی است که از امهرسپندان (فرور، باد، آب، آتش و روشنی)، یعنی فرزندان انسان نخستین - که در مفاک به دام ماده یعنی اهریمن و دیوان افتاده - شکل گرفته است.

۸۶. دکره، ۱۳۸۰، ص ۱۰۲-۱۰۳.

87. Lieu, 1992, p. 65, and no. 168.

88. Pedersen, 1988, p. 185; Lieu, 1992, p. 65, and no. 169.

۸۹. دکره، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶-۱۰۷.

می‌شده، چنانکه مانی نیز آن را پذیرفته بوده است.<sup>۹۰</sup> اما برخی از کارشناسان معتقدند که این صلیب در مانویت بار گناه می‌کشد و صورت تکامل یافته آن همان خویشکاری‌ای را دارد که در کیش مانی به انگاره ستون روشنی شکل بخشیده است.<sup>۹۱</sup> اما به گمان نگارنده، صلیب روشنی در اعمال مکاشفه‌ای حواریون - که بی‌تردید در میان مانویان کاربرد داشته - بیشتر با عیسای رنجبر (عیسای مصلوب) تطبیق می‌کند تا ستون روشنی.

غیر از عیسای درخشان (ایزد پیامبر و راهنمای انسان) و عیسای رنجبر، عیسی مسیح نیز بخش بزرگی از ادبیات دینی مانوی را به خود اختصاص داده است. او پیامبر و پسر خداست که به شکل انسان درآمد. او حقیقتاً در جهان مادی ظهور کرد و مدتی به تعلیم و هدایت انسانها پرداخت. عیسی مسیح آمد تا دیو و دروج را از تن آدمیزادگان بیرون کند.<sup>۹۲</sup> این کارکرد یکی از بارزترین ویژگیهای انجیل (رسمی) در باب ظهور اوست، چنانکه مهم‌ترین حجت رسالت مانی نیز همین بود. مانی، پزشکی که از بابل زمین آمد تا در جهان خروش افکند، نزد بهرام شاهنشاه ساسانی این‌گونه از خود دفاع می‌کند (فارسی میانه تورفانی):<sup>۹۳</sup>

من به شما هیچ بدی نکردم. چه، همیشه کوفه کردم به شما و خاندان شما، و بسیار و فراوان بنده شما که من دیو و دروج از آنها ببردم و بس بودند که از بیماری خیزاندم و بس بودند که تب و لرز چندساله از آنها دور کردم و بس بودند که به مرگ آمدند و من ایشان را ...

خواننده می‌تواند تا آخرین عبارات آن را در انجیل بیابد. من تاکنون در مورد «اقتباس غیرمستقیم» مانی از این الگو، به دلیل کمبود منابع در ایران، به نتیجه قاطعی نرسیده‌ام.

اما مانی، همچون برخی از گنوسیان (و خلاف مسیحیت رسمی)، سخت مخالف تصلیب جسمانی مسیح بود و، همعقیده با شمعون مغ و برخی دیگر، به معراج او باور داشت.<sup>۹۴</sup> برای مانویان، رنج و مرگ عیسی مسیح تصویر ذهنی مهم و بزرگی از رنج روانهای زنده در بند مفاک تاریکی (hyle)، و رستاخیزش نمادی از رهاشدگی روانها و عروجشان به قلمرو روشنی بود. می‌خواهم باز به نوع تأثیرات والتینوسی بازگردم، از آن رو که مانویت بخشی از باور او درباره بخش‌بندی سه‌گانه نوع انسان به *Psychikoi* «مینوی»، *Pneumatikoi* «روحانی» و *Hylkoi* «مادی» (یا

۹۰. نک. همان، ص ۱۰۸-۱۰۷.

91. Pedersen, 1988, p. 185.

۹۲. برای نمونه، متی ۹: ۳۲-۳۳؛ مرقس ۱: ۳۹؛ لوقا ۸: ۲۷-۳۵.

93. Boyce, 1975, p. 45, text n: 3.

۹۴. سرودهای پارتی تورفانی *d'rwbdgyftyg b's'h* «سروده‌های تصلیب» در همین زمینه ساخته شده است. جدیدترین ویرایش این مجموعه را، همراه با برخی پاره‌های منتشرنشده، مورانو انجام داده است (Morano, 1998, 2000). بخشهایی از این سروده‌ها تقریباً عین انجیل‌های رسمی و نیز دیاتارون است؛ نک. Morano, 2000, pp. 405-407.

*Sōmatikoi* «جسمانی») را اقتباس کرد، چنانکه این موضوع در کفالایا بازتاب یافته است.<sup>۹۵</sup> وانگهی، در این زمینه، تنها متون غربی مانوی نیستند که نفوذ آشکار متون گنوسی - مسیحی را نشان می‌دهند. شواهد بسیاری از متون شرقی مانوی وجود دارد که مانی برای ترسیم مرگ عیسی مسیح، خواه مستقیم خواه غیرمستقیم، از انجیل، به‌ویژه از لوقا، بهره برده است.<sup>۹۶</sup> تنها واسطه این اقتباس - که تاکنون ثابت شده است - متن هماهنگ‌شده انجیلها، دیاتسارون، اثر تاتیانوس سوری است. قطعات آسیب‌دیده و پارتی M 18 و M 2753 از سروده‌های تصلیب، به طرز واقعاً عجیبی، دقیقاً همان است که مسیحیان به‌ویژه در انجیل لوقا (۲۴: ۱۰-۶) و آنگاه در متی (۲۸: ۵-۷)، مرقس (۱۶: ۷-۵) و یوحنا (۲۰: ۵-۱) و نیز در دیاتسارون (۵۲: ۵۴؛ ۵۳: ۵-۳ و ۹) می‌خوانده‌اند.<sup>۹۷</sup> اکنون از شرق یا غرب عالم مانویت، هزاران قطعه دستنویس یا مجموعه دستنویسه در اختیار داریم. در مقابل این نکته که هیچ پاره‌ای از آثار شناخته‌شده مانوی یا حتی هیچ اثر یا قطعه‌ای در الفهرست - که در آن از رساله‌های زیادی یاد شده - به زرتشت یا بودا اختصاص نیافته، قطعه‌های مانوی بسیاری می‌شناسیم که به شرح زندگانی و تعالیم و رنج و مرگ عیسی مسیح پرداخته‌اند. چنانکه برخی از این متون سرشار از انگاره‌های گنوسی‌اند (پارتی M 6246+M 6281):

راز همه جهان بر تو آشکاره بود، و تو (آن را) بر من (آشکار) کردی و فریب اندر آغاز و پایان [آن را] ص[دای] تو خود را (پدیدار کرد). تو (آن) راز را به همه کس گفتی [۰۰۰] و به راستی بر جانهای ما رستگاری و امید است خداوندگار عیسی مسیح. پدر روشنی درباره من اندیشید، آرامش (؟) داد و رهایم بخشید از (این) بندستان...<sup>۹۸</sup>

عبارتهای بالا سخنان تعلیمی مریم مجدلیه به پطرس است. مریم از آن رو در ادبیات گنوسی نقش برجسته‌ای دارد که از مسیح مکاشفات ویژه‌ای دریافت داشته،<sup>۹۹</sup> و نخستین فردی است که مسیح را پس از تصلیب و به هنگام خیزش از مزار دیده بوده است. وی به همین دلیل در سروده‌های قبطنی مانوی آشکارا مقام برجسته‌ای دارد.<sup>۱۰۰</sup> بنا بر متن بالا، عیسی مسیح راز منشأ

95. Lieu, 1992, p. 65.

96. حسن رضائی باغبیدی، علاوه بر ترجمه این متون، آنها را با انجیلها چهارگانه مقایسه کرده است؛ نک. رضائی باغبیدی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۷-۱۰۱.

97. برای نمونه (متن پارتی): «زندگان را میان مردگان مجوید. سخنان عیسی را به یاد دارید که در جلیل به شما آموخت: 'مرا بسبارند و بر تصلیب کشند. و روز سوم از میان مردگان برخیزم'» (Morano, 2000, p. 405, V 4-10).

98. *Ibid.*, p. 408, R/1-4, V 7-10.

99. *The Gospel of Mary*, in Robinson, 1990, pp. 525-527; apud Morano, 2000, p. 409.

100. Marjanen, 1996, pp. 203ff.; apud Morano, 2000, pp. 409-410.



همه جهان (بهشتها، ایزدان، دوزخ، شیاطین، زمین، آسمان، خورشید و ماه) را بر آدم آشکاره کرد. مفاهیم گنوسی متن پارتی در الفهرست نیز به جای مانده است:

قال (ای مانی): فعمد عیسی فکلم المولود الذی هو آدم و اوضح له الجنان و الالهة و جهنم و الشیاطین و الارض و السماء و الشمس و القمر...<sup>۱۰۱</sup>

اما فرجام‌شناسی مانی سخت متأثر از انجیل متی است،<sup>۱۰۲</sup> به‌ویژه آنکه برخی از ایزودها حتی در متون شرقی مانوی نیز دقیقاً همان است که در این انجیل می‌خوانیم:<sup>۱۰۳</sup>

آن‌گاه، پادشاه<sup>۱۰۴</sup> به اصحاب طرف راست گوید: بیایید، ای برکت‌یافتگان از پدر من... زیرا چون گرسنه بودم مرا طعام دادید، تشنه بودم سیرابم نمودید، غریب بودم مرا جا دادید، عریان بودم مرا پوشاندید، مریض بودم عبادتم کردید، در حبس بودم دیدن من آمدید... پس اصحاب طرف چپ را گوید: ای ملعونان، از من دور شوید... زیرا گرسنه بودم مرا خوراک ندادید...

مقایسه کنید با شاپورگان، تنها اثر فارسی میانه مانی:<sup>۱۰۵</sup>

آن‌گاه [خردیشهریزد] به دیناورانی که در سوی راست ایستند چنین گوید: خوش آمدید، شما که [...]. آفرین‌شده ز روان [اید]، چه، گرسنه و تشنه بودم [و] شما خواروبارم (=طعام) دادید، برهنه بودم و شما مرا پوشاندید، بیمار بودم و شما درمانم کردید، در بند بودم و شما مرا گشودید، برده بودم و شما نجاتم دادید، و تبعیدشده و سرگردان بودم و شما به خانه(های) تان گردم آوردید... به آن بدکاران، که در سوی چپ ایستند چنین گوید: شما بدکاران، ماده‌پرست و آزکام [...]. بودید و من به خاطر آن از شما گل‌مندم. چه، گرسنه و تشنه بودم و شما خواروبارم (=طعام) ندادید...

۱۰۱. ابوالقاسمی، ۱۳۷۹، ص ۴۹.

۱۰۲. این نکته مهمی است که مانی در انتخاب منجی اصلی نه از سوشیانس زرتشتی، بلکه از «نوس بزرگ» یا عیسی استفاده کرد. احتمالاً مانی، به پیروی از باسیلیدس، عیسی را با نوس یکی می‌دانست؛ نک. Pedersen, 1988, p. 184. صرف‌نظر از احتمال استفاده مانی از صفات ویژه عیسی، یعنی خرد و نیرو (نک. قطعه پارتی M 83 در: Boyce, 1975, p. 105, text au)، باید به نکات زیر توجه داشت: وجود همانندی صوتی میان *Xradīšahr* و *Christos sōter* یونانی، با توجه به حضور لقب معروف عیسی در متون ایرانی: *Yiśō eryāman*، که چنانچه به املاهای کهن پهلوی برگردانده شود، چیزی شبیه به حرف‌نوشته‌های زیر به دست می‌آید: *XRTŠTR* یا *XRTYŠTR* (یا *XRTWŠTR*) و *XRSTSTR* یا *XRYSTSWTR*؛ رک. Skjærvø, 1995a, p. 281.

۱۰۳. متی ۲۵: ۴۶-۳۴.

۱۰۴. در این متن (و به طور کلی در انجیلها حدود ۸۰ بار)، عیسی معمولاً پسر انسان نامیده می‌شود (برای نمونه، در متی ۲۵: ۳۶)، دقیقاً مانند شاپورگان. برای شاپورگان، رک. MacKenzie, 1979, p. 504. 105. *Ibid.*, pp. 506-508, Bv/Cr, 73-120.

صرف نظر از اقتباسهای ادبی مانی از انجیلهای رسمی، به ویژه از متی،<sup>۱۰۶</sup> و نیز انجیلهای جعلی، به ویژه از انجیل توماس،<sup>۱۰۷</sup> باید به همانندی چشمگیر زبور مانوی<sup>۱۰۸</sup> و آثار مندایی<sup>۱۰۹</sup> اشاره کرد.<sup>۱۱۰</sup> چنانکه معروف است، منداییان از نحله‌های مغتسله و پیرو حضرت یحیای تعمیدگر بودند که از شرق اردن به حرّان و از آنجا به جنوب بابل کوچیدند.<sup>۱۱۱</sup> اما این فرضیه دیگر رد شده که فرقه‌ای مغتسله که مانی ایام کودکی و جوانی‌اش را در میان آنان زیست مندایی بوده است.<sup>۱۱۲</sup> مجموعه دستنوشته‌های یونانی کلن آشکارا نشان می‌دهد که مانی این ایام را در میان پیروان الخسائیوس زیست و از برخی جنبه‌های شریعت او تأثیر پذیرفت.<sup>۱۱۳</sup> مانی در برابر پیروان که وی را به ترک تعمید متهم می‌کردند،<sup>۱۱۴</sup> این جمله پوئس<sup>۱۱۵</sup> را مطرح می‌کرد: «کیست که مرا از جسم این موت رهایی بخشد؟»<sup>۱۱۶</sup> زیرا از نظر مانی، انسان نه با آب تعمید، که با نور معرفت (گنوس) رستگار می‌شود. در اینجا، در واقع، پوئس رسول نقش بزرگی در شکل‌دهی به اندیشه‌های مانی در باب غسل و تعمید جسمانی و، به طور کلی، بر ضد شرع‌پرستی یهودی<sup>۱۱۷</sup> ایفا کرد و این از طریق مکتب مرقیونی وارد مانویت شده است.<sup>۱۱۸</sup> مانی به راستی به تطهیر روحانی باور داشت:<sup>۱۱۹</sup>

۱۰۶. برای نمونه، استعارة جدایی میش از بز (جداسازی نیکان از بدان در پایان جهان) در متون مانوی که برگرفته از متی ۲۵: ۳۲ است. همچنین، قس. Widengren, 1965, p. 67.
۱۰۷. برای نمونه: «پرکاهی را در چشم برادرت می‌بینی، اما چوب‌پاره‌ای را که در چشم خویش نهان داری، نمی‌بینی...» علاوه بر اسماعیل پور، ۱۳۷۷، ص ۱۹۶، نک. *The Gospel of Thomas* → [www.gnosis.org](http://www.gnosis.org).
- مقایسه کنید با این مزمور از زبور مانوی (آلبری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۱): «برادرت را داوری مکن! [...] منگر به خسی که در چشم اوست، مبادا [...] آن را پیش از خس چشمانت» که جملگی اقتباس شده است از لوقا ۶: ۴۱: «و چرا خسی را که در چشم برادر توست می‌بینی و چوبی را که در چشم خود داری نمی‌بینی...»
۱۰۸. به ویژه مزامیر توماس؛ نک. آلبری، ۱۳۷۵، ص ۳۶۲-۳۰۹.
۱۰۹. به ویژه در «سرود جان»، از گینزای چپ؛ نک. اسماعیل پور، ۱۳۷۷، ص ۲۰۷-۲۰۴؛ و نیز باکلی، ۱۳۷۳، ص ۹۴.
۱۱۰. همچنین، نک. Widengren, 1965, p. 20.
۱۱۱. بنگرید به این پژوهش مفصل و ارزشمند: فروزنده، ۱۳۷۷، ص ۱۲۹-۱۲۵.
۱۱۲. باکلی، ۱۳۷۳، ص ۹۴.
۱۱۳. دکره، ۱۳۸۰، ص ۵۵-۵۸. همچنین، نک. Sundermann, 1986b, pp. 49-50.
۱۱۴. نک. اسماعیل پور، ۱۳۸۱، ص ۲۴.
۱۱۵. الخسائیون پوئس را نمی‌پذیرفتند، حال آنکه مانی به او افتدا می‌کرد؛ رک. Böhlig, 1980, p. 23.
۱۱۶. رساله پوئس به رومیان ۷: ۲۴.
۱۱۷. البته گرایش ضدیهود مانی به اسطوره بیدار کردن آدم مربوط است. در این زمینه، نک. Pedersen, 1988, p. 184.
۱۱۸. درباره واسطه مکتب مرقیون، نک. Lebreton, 1961, p. 23.
۱۱۹. برای اطلاعات بیشتر در باب تعمید مانوی، نک. Widengren, 1965, pp. 99ff.

و اما تطهیری که عیسی از آن سخن گفت تطهیر از راه معرفت است و شامل جدایی نور از ظلمت، جدایی زندگی از مرگ و جدایی آب زنده از آب منجمد است.<sup>۱۲۰</sup>

آیا باید برای زهدورزی مانوی پیشینه‌ای قائل شد؟ زرین کوب، دانشمند بزرگ ایرانی، با اظهارات مستدل نشان داده است که در تمام ادیان کوچک و بزرگ، چه ابتدایی و چه پیشرفته، عنصر تصوف و زهدورزی حضور دارد.<sup>۱۲۱</sup> بنابراین، برای زهدورزی مانوی ضرورتاً الزامی نیست که ریشه در کیشی دیگر جستجو کنیم. اما امکان نفوذ هر عنصری در پدیدارشناسی ادیان وجود دارد. در این صورت، باید خاستگاه شعایر مذهبی کیش زهدورزی شناسایی شود. اکثر پژوهشگران معتقدند که مانی در ساختار سازمان دینی و آیینی خویش سخت از مرقیون تأثیر پذیرفته است.<sup>۱۲۲</sup> تا آنجا که این مقاله اجازه می‌دهد، می‌خواهم به صورت گذرا به ذکر چند نکته - نکاتی که آئینه اندیشه‌های عرفانی مانویت محسوب می‌شوند - بپردازم. بنا بر سنت، گزیدگان مانوی شامل ۱۲ حواری، ۷۰ (یا ۷۲) اسقف و ۳۶۰ کشیش بودند.<sup>۱۲۳</sup> دو گروه نخست بی‌تردید به پیروی از انجیل پرداخته شده‌اند.<sup>۱۲۴</sup> روزه یکی از شعایر اصلی مانویان بوده است.<sup>۱۲۵</sup> این آیین در سنتهای ایرانی «ابداً پیشینه ندارد» و بدون کمترین تردیدی از مسیحیت به میراث رسیده بوده است. نیازی به گفتن ندارد که نماز عشاء ربّانی،<sup>۱۲۶</sup> عید پاک، اعترافات دسته‌جمعی هفتگی (دوشنبه‌ها) و اعترافات سالانه مانویان<sup>۱۲۷</sup> (در مراسم بما) از مسیحیت الگوبرداری شده بود. بنابراین، تا زمانی که شواهد گویا و دلایل مستدل برای برخی از اقتباسهای مانی در خود خاور نزدیک - که مانی در دل آن پرورش یافته بود - وجود دارد، نیاز به یافتن سرنخ و احتمالات ضعیف در هند یا آسیای مرکزی نیست.

۱۲۰. کلیم‌کایت، ۱۳۷۳، ص ۳۵.

۱۲۱. زرین کوب، ۱۳۸۱، ص ۱۵-۲۵.

122. Lieu, 1992, pp. 53-54.

۱۲۳. در متن چینی *Mu-ni kuang-fu chiao-fa i-lüeh* «چکیده آموزه‌ها و روشهای ثعالیم مانی، بودای روشنی» معروف به *Compendium* مراتب زیر فهرست شده است: 12 mu-shê, 72 sa-po-sê, 360 mo-hsi-hsi-tê, و a-lo huan و nu[nou]-sha-an (فاند تعداد)؛ نک.

Haloun and Henning, 1952, p. 195.

۱۲۴. لوقا ۶: ۱۳-۱۵؛ ۹: ۷-۱۰؛ ۱۰: ۱-۲. این نکته‌ای است که حتی ویدنگرن نیز آن را پذیرفت؛ نک.

Widengren, 1965, p. 98.

۱۲۵. ابن ندیم در فهرست به آن پرداخته است؛ نک. ابوالقاسمی، ۱۳۷۹، ص ۲۸-۲۹.

۱۲۶. نیولی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۳.

۱۲۷. دکره، ۱۳۸۰، ص ۱۳۷. در اعترافات انفرادی، یک نیوشا در برابر یک گزیده زانو می‌زد تا پس از اعتراف به گناه بخشوده شود. اعتراف‌نامه ایغوری خواستوانیفت را آسموسن همراه با یادداشتهای عالمانه فراوان به انگلیسی منتشر کرده (Asmussen, 1965, text pp. 167-179; tr. pp. 193-199) و کتابون مزدایور، طبق ترجمه آسموسن، آن را به فارسی برگردانده است (مزدایور، ۱۳۷۲، ص ۳۷-۵۳). به عقیده برخی از دانشمندان، اعتراف به گناهان با واسطه آموزه مغتسله وارد مانویت شده است؛

Henrichs, 1979, p. 358; apud Pedersen, 1988, p. 182, no. 108.

اما مانویت تا چه حد از اندیشه‌های باسیلیدس تأثیر گرفت؟ باسیلیدس هم‌عصر مرقیون بود (وی قطعاً در سالهای ۱۳۸-۱۱۷ در قید حیات بوده است). بنا بر گزارش ایرنائیوس، او در اسکندریه می‌زیست<sup>۱۲۸</sup> و از انجیل جعلی یوحنا تأثیر پذیرفته بود.<sup>۱۲۹</sup> وی، همچون مرقیون، به خدای ناشناخته معتقد بود (با اندکی اختلاف نظر)، اما تفاوت اندیشه‌های او با باورهای کیهان‌شناختی مرقیون در آن بود که وی به شکل‌گیری جهان از «هیچ» باور داشت:

خدای هستی‌نایافته‌ای که جهان هنوز هستی‌نیافته را - با هستی بخشیدن به یکتا نطفه همگانی - از هیچ بساخت.<sup>۱۳۰</sup>

دانشمندان میان این باور باسیلیدس و عرفان بودایی - هندویی اشتراکاتی یافته‌اند.<sup>۱۳۱</sup> بنابراین، اشتراک میان عناصر کیش مانوی و ادیان هندی «ضرورتاً» به این معنا نیست که آن عناصر با تأثیر اندیشه‌های هندی وارد مانویت شده است. با در نظر داشتن این معیار، بحث تقریباً پذیرفته‌شده «تأثیر مستقیم» عنصر بودایی سمساره (تناسخ) در مانویت را می‌توان یک بار دیگر گشود، زیرا شبیه چنین تفکراتی را می‌توان در فلسفه و یزدان‌شناسی یونانی،<sup>۱۳۲</sup> و نیز در کیش ارفئوسی (آرفه‌ای)، (و آنگاه در مکتبهای فیثاغورثی و افلاطونی) یافت.<sup>۱۳۳</sup>

در ارفیسم مشخصه‌هایی وجود دارد که بی‌گمان به مانویت بسیار همانند است. می‌خواهم در اینجا قدرشناسی عمیق خود را تقدیم دانشمند ایرانی جلال‌الدین آشتیانی کنم که تقریباً همه مسائل نظری و اصول کیش ارفئوس را یکجا گرد هم آورده و همراه با تفسیرهایی عالمانه در ایران منتشر کرده است.<sup>۱۳۴</sup> تناسخ، باززایی و زادمرد یکی از برجسته‌ترین مختصات کیش آرفه بوده است:

انسان دارای دو طبیعت است: تیتانی و دیونیزی (*Titanic-Dionysiac*) یا زمینی و الهی. هدف ارفیسم، محو ساختن بخش تیتانی از انسان و آزاد کردن بخش الهی است. این عمل باید با

128. Lebreton, 1961, p. 9.

۱۲۹. اسماعیل پور، ۱۳۸۱، ص ۱۷.

۱۳۰. کیسیل، ۱۳۷۳، ص ۳۳.

۱۳۱. اسماعیل پور، ۱۳۸۱، ص ۱۸؛ بدون ارجاع به هیچ منبعی.

132. Cf. Klimkeit, 1996, p. 59.

133. Böhlig, 1980, p. 38.

موضوع تناسخ از دوران باستان در مغرب زمین شناخته شده بوده است. اعتقاد سیدت‌ها به تناسخ نمونه‌ای آشکار از قدمت این باور در غرب است. بنا بر گزارش سزار، دروئیدها (روحانیان سلتی) بر این باور بودند که روحشان از بین نمی‌رود، بلکه پس از مرگ وارد کالبدی دیگر می‌شود و به حیات خویش ادامه می‌دهد. این آموزه برخی از نویسندگان یونانی و رومی را به ارتباط آن با آموزه فیثاغورثی تناسخ‌گشاند. طبق نوشته دیودوروس سیکولوس، «در میان آنان آموزه فیثاغورثی حاکم است، آموزه‌ای که بنا بر آن، روانهای انسانها نامیرایند و باز می‌زیند و تا سالهای معینی در کالبدی دیگر می‌مانند» نک. Corcoran et al., 1990, pp. 239-240.

۱۳۴. آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲-۸۵.

تزکیه و تصفیه و زندگی قناعت‌آمیز توأم با ریاضت صورت گیرد. بدن بخش زمینی و ریشه و سرچشمه سزاست و قبری است که روح در آن زندانی است. با رهایی روح از گور بدن، حیات واقعی به دست می‌آید. این تزکیه با یک دوران هزارساله تناسخ و تولد مجدد صورت می‌پذیرد تا کاملاً روح از چرخ تولد آزاد شود... این جریان آنقدر ادامه می‌یابد تا روح به کلی پاک و آنچه از خداست به خدا بازمی‌گردد.<sup>۱۳۵</sup>

به اعتقاد متخصصان مطالعات ارفه‌ای، کیش ارفه در شکل بخشیدن به ساختار فکری بسیاری از مکتبهای یونانی در باب تناسخ، به‌ویژه افلاطونی و فیثاغورثی، تأثیری قاطع گذاشته بوده است. روح انسان، برای تصفیه و تطهیر، پس از مرگ در کالدهای دیگر، حتی در کالبد حیوانات، حلول می‌کند تا سرانجام از بازرایی رهایی یابد. در ارفیسم، این هدف با انجام شعایری رازآمیز، ریاضت، گرفتن روزه و پرهیز از خوردن گوشت حاصل می‌شد.<sup>۱۳۶</sup>

تیتوس بوسترایی به شباهت آموزه *tashpikha denaphshatha* «انتقال روانها» میان افلاطون و مانی اشاره کرده است.<sup>۱۳۷</sup> میخائیل سوری<sup>۱۳۸</sup> و برهبرائوس<sup>۱۳۹</sup> (Barhebraeus) نیز از آموزه حلول روح نزد مانویان یاد کرده‌اند. گزارشهای این دو از تناسخ مانوی متضمن «نسخ» (حلول روح یک انسان در کالبد انسانی دیگر) و «رسخ» (حلول روح آدمی در نباتات) است. اما طبق آکتا آرخلای،<sup>۱۴۰</sup> مانویان به‌ویژه به نسخ و «مسخ» (حلول روح آدمی در تن جانوران) معتقد بودند:

پس باید با شما درباره [اعتقاد مانی به] حلول روان در کالدهای دیگر نیز بگویم. در ابتدا، اندکی از آن پالوده شود، و آنگاه به کالبد سگ یا شتر یا حیوانی دیگر شود... اگر کسی برنده‌ای را بی‌جان کند، <او هم> پرنده خواهد شد. اگر شخصی موشی را بکشد، وی نیز به مثال موش در خواهد آمد.<sup>۱۴۱</sup>

۱۳۵. همان، ص ۹۴.

۱۳۶. همان، ص ۸۸، ۱۰۲-۱۰۰. پژوهشگر می‌تواند این عوامل را در مانویت نیز بیابد.

137. Casadio, 1992, p. 121.

۱۳۸. «[به اعتقاد مانی] روانها از کالبدی به کالبد دیگر می‌روند و به هر چیزی، حتی به زمین و آب، روح می‌بخشند» (Ibid., p. 126).

۱۳۹. «... او [=مانی] انتقال و احاله (shunai) روان از کالدهایی به کالدهای دیگر را نیز می‌آموزند، و اینکه هر چیزی - زمین و آب - صاحب روان است» (Ibid.).

۱۴۰. بخش بزرگی از این کتاب، نوشته هگمونیوس، در یانارویون ایفانیوس (۶۶: ۸، ۳۱؛ ۲۵، ۳) عیناً نقل شده است.

141. Eriphanus, *Panarion* 66: 28, 1; 28, 3: Ἐρῶ δὲ ὑμῖν καὶ τοῦτο, πῶς μεταγγίζεται ἡ ψυχὴ εἰς πέντε σώματα. πρῶτον καθαρίζεται μικρὸν τι ἀπ' αὐτῆς, εἶτα μεταγγίζεται εἰς κυνὸς ἢ εἰς χαμήλου ἢ εἰς ἑτέρου ζώου σῶμα. ἐὰν δὲ ἡ πεφονευκυῖα ψυχὴ, εἰς κελεφῶν σώματα μεταφέρεται... εἴ τις φονεύσει ὄρνίθιον, ὄρνίθιον ἔσται. εἴ τις φονεύσει μῦν, καὶ αὐτὸς μῦς ἔσται.

متن یونانی (بدون ترجمه) نقل شده است از: Casadio, 1992, p. 120. آکتا آرخلای به «فسخ» (حلول روح آدمی در تن حشرات زمین و گزندگان) نزد مانویان نیز اشاره کرده است؛ نک. Eriphanus, *Panarion* 66: 28, 9.

اما ردیه کلامی ایپفانیوس سالامیسی نشان می‌دهد که اعتقاد به نسخ و مسخ در جهان هلنی، به‌ویژه نزد افلاطون و زنون (Zeno)، فیلسوف یونانی سده‌های ۳-۴ ق م و بنیانگذار مکتب فلسفی رواقی، شناخته شده بوده و مانویت وامدار آن است:

او [مانی] به شرح نسخ روانها از کالبدی به کالبد دیگر می‌پردازد که غالباً آن را به احتمال از افلاطون و زنون رواقی، یا برخی دیگر از فداشدگان وهمیات برگرفته است... [اما] اگر انتقال روانها از کالبدی به کالبدی دگر می‌بود، و آنکه انسان به دنیا می‌آمد، چندی بعد به سگ <مبدل می‌شد>، چگونه است که سگ از آدم یا ورزا زاده نمی‌شود؟<sup>۱۴۲</sup>

انواع تناسخ مانوی در متون عربی-اسلامی، به‌ویژه در القرق بین الفرقی بغدادی<sup>۱۴۳</sup> و نیز در التبصیر فی الدین ابی المظفر الاسفراینی<sup>۱۴۴</sup> و در اثری از شاپور بن طاهر الاصفهانی،<sup>۱۴۵</sup> تأیید می‌شود. بیان الادیان این گونه‌های تناسخ را به روشنی از هم تمیز داده است.<sup>۱۴۶</sup>

هدف از چرخه تناسخ، ایجاد فرایندی اجتناب‌ناپذیر و کیمیاگرانه برای آزادسازی روح و همان گوهر الهی است که باید به اصل خویش متصل شود. این رهیافت ویژه، آشکارا در مکتبهای ارفه‌ای، افلاطونی و رواقی جلوه‌ای خاص داشته است. متکلمان مسیحی و ضدمانوی هیچ اشاره‌ای به ریشه

142. Eriphanius, *Panarion* 66: 55, 1; 55, 6: Μεταγγισμοὺς δὲ ψυχῶν διηγείται ἀπὸ σωμάτων εἰς σώματα, ἅτινα τάχα ἢ παρὰ Πλάτωνος ἢ Ζήνωνος τοῦ Στωϊκοῦ ἢ παρὰ τινος τῶν πεφαντασμένων ἐρανισάμενος τοῦτι τὸ ψεῦσμα εὐρίσχεται ... εἰ γὰρ ἐκ σώματος εἰς σῶμα ἢ μεταβολὴ τῶν ψυχῶν καὶ ὁ ποτὲ ἄνθρωπος ὕστερον κύων <γίνεται>, διὰ τί μὴ ἀπὸ ἀνθρώπου κύων γεννᾶται ἢ ἀπὸ βοός.

متن یونانی (بدون ترجمه) نقل شده است از: Casadio, 1992, pp. 121-122.

۱۴۳. نقی‌زاده و افشار شیرازی، ۱۳۳۵، ص ۱۹۰: «فتناسخ فی اجسام الحيوانات الی ان تصفو من شوائب الظلمة، ثم تلحق بالتور العالی».

۱۴۴. همان، ص ۴۵۲: «و ارواح اهل الضلالة تناسخ فی اجسام الحيوان فلا تزال تنتقل من حيوان الی حیوان الی ان یصفو من ظلمته».

145. Casadio, 1992, p. 126 (*On the sects*, fol. 62 manuscript):

«ارواح آنان که درگیر گناه‌اند، به کالدهای حیوانات شوند و مدام از [کالبد] یک حیوان به [کالبد] حیوانی دیگر روند تا در آن هنگام که گناهشان پالوده شود. در این صورت، به روشنی بالا در فلک روند و با آن یگانه شوند.»

اما نگارنده تردید دارد که اصطلاح «صورت دوم در معاد» منقول در الفهرست (نک. ابوالقاسمی، ۱۳۷۹، ص ۲۷، بند ۳۷) را اشارتی به تناسخ بدانند. احتمالاً این اصطلاح به دوشیزه کردار نیک/دثنا مربوط است. تناسخ نزد ابن‌ندیم (و بسیاری دیگر) با عنوان «تردد» شناخته شده است؛ نک. همان، ص ۳۲ و ۵۶، بند ۴۹.

۱۴۶. حسینی العلوی، ۱۳۷۶، ص ۳۶: «تناسخ به چهارگونه است: نسخ و مسخ و فسخ و رسخ. هر جانی که از تن آدمی بیرون شود و در تن آدمی دیگر شود آن را نسخ گویند و هر جانی که از تن آدمی بیرون شود و در تن جانوران شود آن را مسخ گویند و هر جان که از تن آدمی بیرون شود و در حشرات زمین و گزندگان شود آن را فسخ گویند و آنچه در درختان و نباتها شود آن را رسخ گویند.»

این آموزه در شرق، مثلاً در هند، ندارند. آنان به خاستگاه آن در غرب نظر افکنده بودند. زیرا ردیای این آموزه را می‌توانستند آشکارا در خود غرب ببینند. تا اینجا عملاً نشان داده شد که آموزه تناسخ در غرب ایران - چه در خاور نزدیک و چه در اروپا - آموزه‌ای کاملاً شناخته‌شده بوده است. اما در این باب، تأثیر مستقیم کیش بودا در مانویت ابدأ منتفی نیست. زیرا سفر مانی به هند - خواه به دره سند یا حتی به دیگر مناطق شرق ایران مانند توران - که متون متعدد آن را تأیید می‌کنند،<sup>۱۴۷</sup> منطقی می‌تواند این فرضیه را قوت بخشد. بیرونی در تحقیق *ماللهند*، در قسم «فی حال الارواح و ترددها بالتناسخ فی العالم»، تصریح می‌کند که مانی پس از سفر خویش به هند، تناسخ را در این سرزمین آموخت و آن‌گاه آن را در نظامش وارد کرد:

وکان مانی نفی من ایرانشهر فدخل ارض الهند و نقل التناسخ منهم الی نحتله.<sup>۱۴۸</sup>

اما مشکل اصلی به این نکته برمی‌گردد که در عقاید خود مانی، هیچ عنصر بودایی به معنی واقعی کلمه تشخیص داده نمی‌شود.<sup>۱۴۹</sup> از این رو، خوشبینانه می‌توان این احتمال را مطرح کرد که این آموزه پس از مرگ مانی، به علت نفوذ و گسترش مانویت در شرق، در برخورد با سمساره بودایی، تکمیل شده است. بنابراین، به گمان نگارنده، به سختی می‌توان پذیرفت که زادمرد مانوی منحصرأ با تأثیر اندیشه‌های نوفیثاغورسی<sup>۱۵۰</sup> یا زیر نفوذ کیش *الخصائیس*<sup>۱۵۱</sup> وارد مانویت شده است. مانی با وارد کردن این عنصر در کیش خود، طبعاً آسان‌تر می‌توانست بوداییان شرقی امپراتوری را به کیش خود فراخواند تا در آینده‌ای نزدیک در خاور دور او را «بودای روشنی» بخوانند.<sup>۱۵۲</sup>

اما موضوعی که در اینجا گشوده شد به اعتقاد *الخصائیان* در باب *προφήτης ἀληθής* «پیامبر راستین» کاملاً مربوط است. این انگاره که از طرف کلمنت دروغین به ما رسیده، هم دارای وجه رستاخیزشناختی است و هم به پدیدارشناسی گونه‌ای تناسخ گنوسی - مانوی کمک می‌کند. پیامبر راستین، نخستین بار، در آدم جلوه یافت. پس از چندین حضور در کالبد چندین رسول، سرانجام در تن فرجامین پیامبر یعنی مسیح ظاهر شد. برخی از کارشناسان اظهار عقیده کرده‌اند که *πρόγνωσις*، هم در نوشته‌های کلمنت دروغین و هم در کفالایا، منحصرأ به پیامبر/حواری اختصاص دارد.<sup>۱۵۳</sup> برخی دیگر، از شباهت آموزه «تجلی پیوسته مسیح در دوره‌های مختلف»

147. Boyce, 1975, pp. 34-36, text e; for *CMC* s. Sundermann, 1986b, p. 51.

۱۴۸. تقی‌زاده و افشار شیرازی، ۱۳۳۵، ص ۲۱۲.

149. Cf. Klimkeit, 1996, p. 59.

150. Widengren, 1965, p. 65.

۱۵۱. ذکره، ۱۳۸۰، ص ۴۱-۴۲.

152. See Haloun and Henning, 1952, pp. 189-196.

153. Pedersen, 1988, p. 180.

میان عده‌ای از اهل مغتسله - که هیپولوتوس (۹: ۱۴/۱؛ ۱۰: ۲۹/۲) و ایپانیوس (۵۳: ۱/۸) از آن یاد کرده‌اند - و گروهی دیگر از مغتسله، که بنا بر مجموعه دست‌نوشته‌های یونانی کلن (۸۵: ۲۱-۲۰؛ ۸۶: ۴-۳، ۷-۸) مانی در میان آنان زیسته بود، یاد کرده‌اند.<sup>۱۵۲</sup> طبق نوشته هیپولوتوس (با ارجاع یادشده)، مسیح همواره زاده می‌شود و از کالبدی به کالبد دیگر می‌رود. اما میان آن مسیحی که در بالاست و کالبدهایی که او در زمانهای مختلف در آنها برانگیخته می‌شود تفاوت هست. ضمن آنکه پیشینه‌گونه‌ای حلول روح میان الخسائیه آشکارا تأیید شده است، احتمالاً می‌توان نوعی رده‌بندی نیز برای چهره‌های تاریخی و غیرتاریخی عیسی در مانویت در نظر گرفت. منظور من تفاوت بین عیسای درخشان و عیسای تاریخی - عیسی مسیح - است، چنانکه هیچ بعید نیست نقش ازلیت و آسمانی عیسی در خود انجیل<sup>۱۵۵</sup> موجبات ظهور این دو جلوه را در مانویت فراهم آورده باشد.

اما هنگامی که، در مقابل، از پیامبر دروغین سخن به میان می‌آید، ما با اصطلاح *ἀνοπάυσις τοῦ ἐνδύματος* «باقیمانده جامه» که از آن در مجموعه دست‌نوشته‌های یونانی کلن (۸۷، ۱۱: ۵-۶) یاد شده، روبه‌رو می‌شویم. در سنت هلنی *τὸ ἐνδύμα* معمولاً عنوانی برای کالبد است، چنانکه در مجموعه یونانی یادشده (برای نمونه، ۱۵: ۴-۵)<sup>۱۵۶</sup> نیز با همین معنی و با توجه به رستاخیز به کار رفته است. احتمال داده‌اند که این اصطلاح به آخرین حلول مسیح در آخرین کالبد که از آن، مانی مد نظر بوده اشاره دارد.<sup>۱۵۷</sup> به عبارت دیگر، سیر دوری پیامبر راستین در آخرالزمان به انتها می‌رسد و آخرین بازمانده جامه به عنوان مانی و آخرین رسول به تکمیل الهامات می‌پردازد.<sup>۱۵۸</sup> نقش رستاخیزشناسی عیسی در مانویت احتمالاً پیشینه‌ای در مغتسله داشته است، اما متون مانوی، چه غربی و چه شرقی و حتی متون ضدمانوی، حضور مانی، این پیامبر و فرستاده عیسی، را در نظام قیامت مانوی تأیید نمی‌کنند. با این حال، امکان صحت این تفسیر وجود دارد. در این صورت، ما باید ذهنمان را حول محور انگاره فارقلیط متمرکز کنیم. در غیر این صورت، نگارنده برای اصطلاح «باقیمانده جامه» واپسین ایزد (ایستومن یزد) را پیشنهاد می‌کند.<sup>۱۵۹</sup> واپسین ایزد در پایان جهان و پس از آتش‌سوزی بزرگ فرجامین ظاهر شود. او که

154. *Ibid.*

۱۵۵. یوحنا ۱: ۱۱-۱۰.

156. Henrichs and Koenen, 1975, p. 74, no. 31; *idem*, 1978, p. 140, no. 191; apud Pedersen, 1988, p. 181, no. 105.

۱۵۷. به اعتقاد زوندرمان، «باقیمانده» ممکن است به سعادت‌مندی بدن پس از بازآوردنش به جهانی که دیگر کارش به پایان رسیده اشاره داشته باشد؛ نک. Sundermann, 1998, p. 190.

158. Pedersen, 1988, p. 181.

۱۵۹. تصور می‌کنم انگاره «تن بسین» در دین زرتشتی چندان با این موضوع مربوط نباشد؛ نک. Sundermann, 1998, p. 190.



آخرین انسان نیز خوانده می‌شود،<sup>۱۶۰</sup> در میانه آتش بایستد و «آخرین پاره‌های باقیمانده نور» را در خویشتن جمع سازد و آنگاه که کار جهان به اتمام رسید، به سوی بهشت روشنی برکشد. به خاور نزدیک برگردیم. یکی از شخصیت‌های گنوسی کمتر شناخته شده‌ای که در اندک متون مانوی بازمانده جایگاهی بس رفیع دارد، «یعقوب فرشته بزرگ» (*y'qwb wzrg frystg*) است. او که یکی از بزرگ‌ترین سرداران انجمن فرشتگان در ادبیات گنوسی است، در اسناد قومران (طومارهای بحرالمیت) نام‌آشناست.<sup>۱۶۱</sup> یعقوب در ادبیات یهودی فرشته‌ای است بزرگ که به تدریج وارد جماعت‌های گنوسی شمال آفریقا و خاور نزدیک شد تا، در پی همه گنوسی‌ان، مانی نیز به اهمیت حضور او در چارچوب نظام مانوی پی ببرد.<sup>۱۶۲</sup> تمام اطلاعات ما از خویشکاری یعقوب در نظام اساطیر مانوی تنها در سه قطعه تورفانی خلاصه می‌شود: قطعات فارسی میانه M 4b<sup>۱۶۳</sup>، M 20<sup>۱۶۴</sup> و M 43<sup>۱۶۵</sup>. او که نامش در دو متن نخست در کنار نام‌های رافائیل (*rwp'yl*)، میخائیل (*myx'yl*)، گبرائیل<sup>۱۶۶</sup> (*qbr'yl*) و اسرائیل<sup>۱۶۷</sup> (*sr'yl*) یاد شده، همچون فرشته بزرگ بازنموده شده است.<sup>۱۶۸</sup>

در باره ابن‌دیسان چه می‌دانیم؟ کمترین تردیدی وجود ندارد که آموزه مانی به آموزه گنوسی بزرگی که تنها حدود هفتاد سال پیش از او ظهور کرده بود<sup>۱۶۹</sup> بسیار شبیه بود.<sup>۱۷۰</sup> آموزه نظم عناصر

160. Skjærvø, 1995a, p. 280.

161. Böhlig, 1977, p. 200.

۱۶۲. به اعتقاد بوهلیگ (*ibid.*)، مانی فصل سوم کتاب *رازان* خود را با عنوان «در باب شهادت یعقوب برای نفس خود» - که هیچ اثری از آن جز ذکر نام در الفهرست باقی نمانده - به «یاکوب (یعقوب) فرشته بزرگ» اختصاص داده است. من به دو دلیل با نظر او موافق نیستم. نخست آنکه عبارت «باب شهادت... علی نفس لیعقوب» به معنی «باب شهادت... بر نفسش برای یعقوب» (ابوالقاسمی، ۱۳۷۹، ص ۳۴) است. دوم اینکه تمام شخصیت‌های دیگر یادشده در فهرست (همان‌جا) که رساله‌ای به نام آنهاست، چهره‌ای آشکارا تاریخی دارند نه اساطیری یا یزدان‌شناختی.

163. Boyce, 1975, p. 190, text dt.

در بند ۶ دستنویس M 4b از یعقوب با عنوان *y'kwb nrym'n* «یعقوب نریمان» نیز یاد شده است. اما به نظر نمی‌رسد که با این عنوان بتوان خاستگاهی ایرانی برای این فرشته قائل شد. شروع به این تطبیق پرداخته است؛ نک. Skjærvø, 1995b, pp. 210-212.

164. Boyce, 1975, p. 192, text du.

165. *Ibid.*, pp. 193-194, text dw.

۱۶۶. از این سه فرشته در متن فارسی میانه *dr* و *ds* نیز یاد شده است؛ نک. *Ibid.*, p. 187, text dr: 2; p. 189, text ds: 1.

۱۶۷. حضور این پنج فرشته در کتاب *حنوخ نشانه نفوذ سنت یهودی در مانویت* تلقی می‌شود؛ نک. Henning 1943, p. 54.

168. Cf. Böhlig, 1977, pp. 200-201.

۱۶۹. نک. ابوالقاسمی، ۱۳۷۹، ص ۱۶.

۱۷۰. مانی با نوشته‌های ابن‌دیسان آشنایی کامل داشت و در کتاب *رازان* خویش درباره اندیشه‌های او بحث کرده است. این نکته‌ای است که در الفهرست محفوظ مانده است؛ نک. همان، ص ۳۴.

کیهنی در دوره زرین جدا بودگی، چنانکه ابن دیصان می‌آموخت، به احتمال قوی الهام‌بخش اصلی مانی در روبه‌رو شدن با تضاد ریشه‌ای میان دو بن خیر و شر بود.<sup>۱۷۱</sup> از این گذشته، باور ابن دیصان در باب گوهر تاریکی از این لحاظ به نمونه آن در مانویت شبیه است که در نظام ابن دیصان اصل شر به صورت نیروی فعال، عصیانگر، مهاجم و آلوده‌گر نمود پیدا می‌کند.<sup>۱۷۲</sup>

اما مسئله نوع امتزاج نور و ظلمت، و حائل میان این دو، منشأ مباحثات عالمانه‌ای در باب «بن سوم» شده است. برخی از کارشناسان برای مانویت «اصل آغازین سوم» قائل شده و خاستگاه آن را در تفکرات ابن دیصان می‌یابند. آنان «فضا»ی ابن دیصانی و «تهیگی» (یا «وای») زرتشتی را با «مرز» (*wimand*) مانوی مقایسه می‌کنند و چنین نتیجه می‌گیرند که مانویت در این زمینه متأثر از کیش زرتشتی بوده است.<sup>۱۷۳</sup> اما ابن ندیم، که به روشنی حضور اصل سوم را در آموزه‌های مرقیونیان تأیید می‌کند،<sup>۱۷۴</sup> و به خصوص شهرستانی، بدون کمترین ابهام به این مسئله پرداخته و به آن پاسخ گفته بوده‌اند. شهرستانی در الملل و النحل، در قسم «المرقونیه» می‌نویسد:<sup>۱۷۵</sup>

المرقوتیه... اثبتوا اصلاً ثالثاً هو المعدل الجامع و هو سبب المزاج... قالوا و إنما اثبتنا المعدل لأن النور الذي هو الله تعالى لا يجوز عليه مخالطة الشيطان. و أيضاً فإن الضدين يتناقران طبعاً و بتمانعان ذاتاً و نفساً. فكيف يجوز اجتماعهما و امتزاجهما. فلا بد من معدل يكون منزله دون النور و فوق الظلام. فيقع المزاج معه و هذا على خلاف ما قاله المانوية. و إن كان ديصان أقدم و إنما أخذ ماني منه مذهبه و خالفه في المعدل. و هو أيضاً خلاف ما قال زرادشت فإنه يثبت التضاد بين النور و الظلمة و يثبت المعدل...

بنابراین، پایه انگاره اصل سوم را که در اینجا «المعدل الجامع» خوانده شده (احتمالاً نخستین بار) مرقیون بنیان نهاده بوده است. امتزاج نور و تاریکی در همین معدل اتفاق می‌افتد. زیرا که جایز نیست نوری که همان خداوند تعالی است، با ظلمت (شیطان) آمیخته شود. برای نور و ظلمت که ذاتاً و نفساً مخالف و متضاد هم‌اند، چگونه می‌توان اجتماع، آمیختگی و ترکیب قائل شد؟ پس به ناچار معدلی باید که مقامش از نور پایین‌تر و از ظلمت بالاتر است. بنابراین، آمیختگی در معدل یا حائل اتفاق افتد نه در نور مطلق که جایگاه ایزدان روشنی است یا در ظلمت مطلق که مفاک دیوان است. شهرستانی صراحتاً می‌گوید که این عقاید برخلاف عقاید مانویان است و به قول او، گرچه مانی

171. Lieu, 1992, p. 59.

172. *Ibid.*

همچنین، نک. عکس این اظهار عقیده: Aland, 1975, p. 130.

173. See Skjærvø, 1995a, pp. 270-271.

۱۷۴. ابن ندیم، ۱۳۸۱، ص ۶۰۳.

۱۷۵. به نقل از: تقی‌زاده و افشار شیرازی، ۱۳۳۵، ص ۲۴۴-۲۴۵.

به شدت متأثر از اندیشه‌های ابن‌دیمان بود، در این باب، یعنی در المعدل الجامع، با وی مخالف بود.<sup>۱۷۶</sup> اما، طبق قول شهرستانی، زرتشتیان، عکس مانویان، به این معدل اعتقاد داشتند.<sup>۱۷۷</sup> پس مانویت در این باره نه وامدار کیش زرتشتی است و نه تفکرات ابن‌دیمان - که احتمالاً به تأثیر از مرقیون به المعدل الجامع باور داشت.<sup>۱۷۸</sup> بنابراین، هیچ تأثیر و اقتباسی در کار نبوده است که بتوان برای آن، خلاف عقیده شروو، تأثیری زرتشتی<sup>۱۷۹</sup> یا مرقیونی و ابن‌دیمانی فرض کرد. تا آنجا که تحقیقات ما نشان می‌دهد، هیچ اثری از این انگاره (المعدل الجامع)، که به سختی می‌توان از آن همچون یک اصل یاد کرد، در متون مانوی دیده نمی‌شود.

میزان نفوذ اندیشه‌های ابن‌دیمان در مانی - که ما هنوز در مراحل آغازین شناخت برخی از آنهایم - چنان ژرف و گسترده بود<sup>۱۸۰</sup> که افریم سوری می‌گوید: «او (یعنی مانی) از دروازه‌ای گذشت که ابن‌دیمان آن را گشوده بود.»<sup>۱۸۱</sup> در واقع، به نظر می‌رسد اسطوره آفرینشی که تنها مشابهت اندکی با باورهای ایرانی دارد، رویداد چگونگی خلقت، حضور وحشتناک دیو آرز، شهوت، روابط جنسی آشفته میان دیوان و چهره‌های انسانی آغازین، سقط جنین دیوان و پدید آمدن دیوانی بزرگ‌تر از آنها، خوردن و بلعیدن ممنوعان دیوی، و حتی آدمخواری، تا حد زیادی، پیشینه‌ای ابن‌دیمانی داشته باشد. به هر حال، شناسایی نفوذهای گنوسی مانویت از طریق آموزه‌های ابن‌دیمان به مراتب دشوارتر از دیگران است. در این مقاله کوشیدیم که نشان دهیم مانی تا چه حد در این ادعایش که فرستاده عیسی مسیح<sup>۱۸۲</sup> و

۱۷۶. ایپفانیوس ثنویت مانوی را غیر معقول می‌خواند و چنین نتیجه می‌گیرد که ضدیت دو موجود ازلی قاعدتاً به حضور اصل سوم - که باید با وجود هر دو عنصر ازلی در تقابل باشد - و حتی اصل چهارم نیازمند است. بنابراین، کاملاً مشخص است که از نظر ایپفانیوس، مانویت فاقد اصل سوم است؛ نک.

Epiphanius, *Panarion* 66: 14, 12-14.

۱۷۷. در ادبیات زرتشتی و تنها در متن متأخر بندهشن، این اصل که «تهیگی» (*tuhīgih*) خوانده شده بسیار غریب است (تنها در دو جا به کار رفته) و از آن به هیچ وجه به صورت اصل/بن یاد نشده است. در بندهشن (فرنیغ دادگی، ۱۳۶۹، ص ۳۴) می‌خوانیم: «میان ایشان [اهرمزد و اهریمن] تهیگی بود که رای است، که آمیزش (دو نیرو) بدو است.» و در جای دیگر (ص ۵۲): «... اهریمن ... آسمان را ... به تهیگی فروکشید، (همان تهیگی) که در آغاز نوشتیم که میان بنه روشنان و تاریکان بود.» تنها شاهد شروو از مواعظ مانوی را نیز که کمترین نشانه‌ای از بن سوم در مانویت ندارد، به آسانی می‌توان به یک سو نهاد؛ نک. Skjærvø, 1995a, p. 271.

۱۷۸. قس. حاشیه مولی حسن چلبی بر شرح المواقف اثر علی بن محمد الجرجانی، در: نقی‌زاده و افشار شیرازی، ۱۳۳۵، ص ۴۱۸؛ و نیز کتاب التمهید فی الرد علی المجلده والرافضة والخوارج والمعتزله تألیف ابی بکر محمد بن الطیب الباقلائی در: همان، ص ۴۴۸-۴۵۱.

179. Skjærvø, 1995a, p. 271.

180. Böhlig, 1980, p. 23.

181. Lieu, 1992, p. 59.

۱۸۲. نک. قطعه‌ای از رساله دوین که آگوستین نقل کرده است در: دکره، ۱۳۸۰، ص ۹۴. همچنین، رک

Epiphanius, *Panarion* 66: 6, 1.

و نیز به مهر مانی که عبارت یادشده به سربانی بر آن حک شده است. برای عکس آن، نک. دکره، ۱۳۸۰، ص ۸۰.

فارقلیط<sup>۱۸۳</sup> است برحق بوده است. تاکنون تحقیقات در شناسایی خاستگاههای اندیشه او پژوهشگران را بیشتر به این سمت کشانده است که مانویت را ارتدادی در مسیحیت تلقی کنند. چنانکه اگر به واژگان و اصطلاحات ایرانی این کیش توجه نشود،<sup>۱۸۴</sup> مانویت را می‌توان اساساً نظام مسیحی «خدا - پدر» و «پسر»ی دانست که «پدر»، «پسر»ش را برای رهایی و نجات جهان از بدی فرو فرستاده است.<sup>۱۸۵</sup> اما مانی، کسی که از عهد جدید تفسیری جدید ارائه داد، قطعاً این آیه از انجیل<sup>۱۸۶</sup> را ملکه ذهن خویش ساخته بود:

هیچ‌کس پارچه از جامه نو را بر جامه کهنه وصله نمی‌کند ... و هیچ‌کس شراب نو را در مشکهای کهنه نمی‌ریزد.

### منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۷۵، عرفان، گنوستیسیزم - میستیسیزم. بخش دوم: مذاهب اسراری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ج ۲.
- آلبری، چارلز روبرت سی، ۱۳۷۵، زبور مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، فکر روز.
- ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق، ۱۳۸۱، الفهرست، ترجمه و تحشیه محمدرضا تجدد، تهران، اساطیر.
- ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۷۱، مانی به روایت ابن‌الندیم (متن عربی، ترجمه فارسی)، تهران، طهوری.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، ۱۳۷۷، اسطوره. بیان نمادین، تهران، سروش.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، اسطوره آفرینش در آیین مانی (ویراست جدید، با گفتاری در عرفان مانوی)، تهران، کاروان.
- باکلی، جورون یاکوین، ۱۳۷۳، «آیین مندایی»، آیین گنوسی و مانوی، ویراسته میرچا الیاده، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، فکر روز، ص ۸۹-۱۰۴.
- پورجوادی، نصرالله، ۱۳۶۴، «کشفی که تاریخ مسیحیت را دگرگون کرد»، نشر دانش، س ۵، ش ۴، ص ۳۷-۳۲.
- تقی‌زاده، حسن و احمد افشار شیرازی، ۱۳۳۵، مانی و دین او. به انضمام متون عربی و فارسی درباره مانی و مانویت، تهران، مجلس.
- حسینی‌العلوی، ابوالمعالی محمد، ۱۳۷۶، بیان الادیان، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی و محمدتقی دانش‌پژوه، به اهتمام محمد دبیرسیاقی، تهران، روزنه.
- دکره، فرانسوا، ۱۳۸۰، مانی و سنت مانوی، ترجمه عباس باقری، تهران، فرزانه روز.
- رضائی باغبیدی، حسن، ۱۳۷۷، «محاکنه و مصلوب کردن عیسی مسیح (ع) متون مانوی»، مهر و داد و بهار (۱)، یادنامه استاد دکتر مهرداد بهار، به کوشش امیرکاووس بالا زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۱۱۷-۱۰۱.

۱۸۳. شاید به تأثیر از این آیه از انجیل یوحنا (۱۴: ۲۶-۲۵): «این سخنان را به شما گفتم، وقتی که با شما بودم، لیکن تسلی‌دهنده، یعنی روح‌القدس، که پدر او را به اسم من (عیسی مسیح) می‌فرستد، او همه چیز را به شما تعلیم خواهد داد و آنچه به شما گفتم، به یاد شما خواهد آورد.» همچنین، قس. یوحنا ۱۵: ۲۶.

۱۸۴. بیش از پنجاه سال پیش، حسن تقی‌زاده (۱۳۳۵، ص ۲۲) نوشت: «به هر حال، بودن اصطلاحات و حتی طرز بیان و عقاید به صورت زرتشتی نباید موجب اشتباهی گردد.»

- زین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۱، ارزش میراث صوفیه، تهران، امیرکبیر.
- زوندرومان، ورنر، ۱۳۸۰، «تمثیل بازرگانان گنج اندوز»، ترجمه آرمان (رحمان) بختیاری، مجله باستان‌شناسی و تاریخ، ش ۱۶، ص ۱، ص ۳۶-۴۵.
- عهد جدید یعنی انجیل مقدس، ۱۹۰۴، انجمن پخش کتب مقدسه.
- فرنیغ دادگی، ۱۳۶۹، بندهش، گزارش مهرداد بهار، تهران، توس.
- فروزنده، مسعود، ۱۳۷۷، تحقیقی در دین صابئین مندایی (با تکیه بر متون مندایی)، تهران، سماط.
- کربن، هانری، ۱۳۷۹، انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه فرامرز جواهری‌نیا، تهران، گلپان.
- کلیم‌کابت، هانس یواخیم، ۱۳۷۳، هنر مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، فکر روز.
- کیسپیل، گیلز، ۱۳۷۳، «آیین گنوسی از آغاز تا سده‌های میانه»، آیین گنوسی و مانوی، ویراسته میرچا الیاده، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، فکر روز، ص ۱۱-۵۴.
- مزدایور، کتایون، ۱۳۷۲، «خواستوانیفت»، یاد یار... (مجموعه مقالات درباره آسیای مرکزی، دفتر اول)، به کوشش مسعود مهربابی، تهران، پژوهشگاه، ص ۳۷-۵۳.
- نیولی، گاردو، ۱۳۷۳، «آیین مانوی»، آیین گنوسی و مانوی، ویراسته میرچا الیاده، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، فکر روز، ص ۱۱۹-۱۵۹.
- هینینگ، والتر برونو هرمان، ۱۳۷۵، «اخترنامه مانوی»، ترجمه کیکاوس جهاننداری، نامه فرهنگستان، ش ۱، ص ۲۵-۳۵.

Aland, B., 1975, "Mani und Bardesanes. Zur Entstehung des manichäischen Systems", in A. Dietrich, ed., *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971*, Göttingen, pp. 123-143.

Asmussen, J.P., 1965, *X<sup>a</sup>āstvānīft. Studies in Manichaeism*, Copenhagen.

———, 1975, *Manichaean Literature*, Delmar-New York.

Beck, E., 1978, *Ephrāms Polemik gegen Mani und die Manichäer*, Louvain, apud Sundermann, 1988.

Böhlig, A., 1977, "Jakob als Engel im Gnostizismus", *ZDMG*: 200-201.

———, 1980, *Die Gnosis. Dritter Band der Manichäismus*, unter Mitwirkung von Jes Peter Asmussen, Zürich/München.

Boyce, M., 1954, *The Manichaean Hymn-cycles in Parthian*, London.

———, 1975, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9, Téhéran-Liège.

Casadio, G., 1992, "The Manichaean Metempsychosis: Typology and Historical Roots", in G. Wiessner, and H.-J. Klimkeit, eds., *Studia Manichaica. II. Internationaler Kongress zum Manichäismus, 6.-10. August 1989, St. Augustin/Bonn*, Wiesbaden, pp. 105-130.

- Cirillo, L., 1991, "Le Pasteur d'hermas dans la tradition manichéenne: à propos du fragment M 97 en Pehlvi", in A. van Tongerloo, and S. Giversen, eds., *Manichaica Selecta. Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Louvain, pp. 49-52.
- , 1992, " 'Hermae Pastor' and 'Revelatio manichaica'. Some Remarks", in G. Wiessner, and H.-J. Klimkeit, eds., *Studia Manichaica. II. Internationaler Kongress zum Manichäismus, 6.-10. August 1989, St. Augustin/Bonn*, Wiesbaden, pp. 189-197.
- Corcoran, J. et al., 1990, *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, Introduction by R. Graves, tr. R. Aldington, and D. Ames, New Edition, Pr. Yugoslavia.
- Drijvers, H.J.W., 1988, "Marcion's Reading of Gal. 4, 8: Philosophical Background and Influence on Manichaeism", in W. Sundermann, and F. Vahman, eds., *A Green Leaf, Paper in honour of Professor Jes P. Asmussen*, Acta Iranica 28, Hommages et Opera Minora 12, Leiden, pp. 339-348.
- Duchesne-Guillemin, J., 1988, "On the Origin of Gnosticism", in W. Sundermann, and F. Vahman, eds., *A Green Leaf, Paper in honour of Professor Jes P. Asmussen*, Acta Iranica 28, Hommages et Opera Minora 12, Leiden, pp. 349-363.
- Epiphanius of Salamis, 1994, *Panarion* (Books II and III, Sects 47-80, *De Fide*), tr. F. Williams, in J.M. Robinson, and H.-J. Klimkeit, eds., *Nag Hammadi and Manichaean Studies*, XXXVI, Leiden - New York - Köln.
- Ferreira, J., 2000, "A Comparison of the Clothing Metaphor in the Hymn of Pearl and the Chinese Manichaean Hymnscroll", in R.E. Emmerick, W. Sundermann, and P. Zieme, eds., *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, Berlin, pp. 207-219.
- Haardt, R., 1971, *Gnosis. Character and Testimony*, tr. J.F. Hendry, Leiden.
- Haloun, G., and W.B. Henning, 1952, "The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light", *Asia Major* (NS) 3/2: 184-212.
- Henning, W.B., 1943, "The Book of the Giants", *BSOAS* 11: 52-74; Also in *Selected Papers II*, Acta Iranica 15, Leiden, 1977, pp. 115-137.
- Henrichs, A., 1979, *The Cologne Mani Codex Reconsidered*, Cambridge-London, apud Pedersen, 1988.
- , and L. Koenen, 1975, *Der Kölner Mani-Kodex*, Edition der Seiten 1-72, ZPE 19, Bonn; Edition der Seiten 72.8-99.9, ZPE 32, 1978, Bonn, apud Pedersen, 1988.
- Jonas, H., 1963, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2nd ed., Boston.

- Klimkeit, H.-J., 1996, *Manichäische Kunst an der Seidenstraße: Alte und neue Funde*, Opladen.
- Lebreton, R.J., 1961, *Gnosticism, Marcionism and Manichaeism*, London.
- Lieu, S.N.C., 1992, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*, 2nd ed., Tübingen.
- MacKenzie, D.N., 1979, "Mani's *Šābuhragān* [I]", *BSOAS* 42/3: 500-534.
- Marjanen, A., 1996, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library & Related Documents*, London - New York - Köln, apud Morano, 2000.
- Milik, J.T., 1976, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrān Cave 4*, Oxford.
- Morano, E., 1998, "My kingdom is not of this world. Revisiting the great Parthian crucifixion hymn", in N. Sims-Williams, ed., *Proceedings of the Third European Conference of Iranian Studies held in Cambridge, 11th to 15th September 1995, Part I: Old and Middle Iranian Studies*, Wiesbaden, pp. 131-145, apud Morano, 2000.
- , 2000, "A Survey of the Extant Parthian Crucifixion Hymns", in R.E. Emmerick, W. Sundermann, and P. Zieme, eds., *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, Berlin, pp. 398-429.
- Pearson, B.A., 1988, "The Figure of Seth in Manichaean Literature", in P. Bryder, ed., *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, Lund, August 5-9, 1987*, Lund, pp. 147-155.
- Pedersen, N.A., 1988, "Early Manichaean Christology, Primarily in Western Sources", in P. Bryder, ed., *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, Lund, August 5-9, 1987*, Lund, pp. 157-190.
- Reeves, J.C., 1992, *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony Studies in the Book of Giants Traditions*, Cincinnati.
- Roberge, M., 1988, "Introduction to the *Paraphrase of Shem*", in J.-M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, apud Stahl, 2000.
- Robinson, J.M. (ed.), 1990, "The Gospel of Mary", *The Nag Hammadi Library*, San Francisco, apud Morano, 2000.
- Rudolph, K., 1988, "Mani und die Gnosis", in P. Bryder, ed., *Manichaean Studies 1. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, Lund, August 5-9, 1987*, Lund, pp. 191-200.
- Schaeder, H.H., 1927, *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems*, Leipzig, apud Rudolph, 1988.
- Skjærvø, P.O., 1995a, "Iranian Elements in Manicheism. A Comparative Contrastive

- Approach. Irano-Manichaica I", in R. Gyselen, ed., *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Res Orientales VII, Paris, pp. 263-284.
- , 1995b, "Iranian Epic and the Manichaean *Book of Giants*. Irano-Manichaica III", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* XLVIII/1-2: 187-223.
- Stahl, C., 2000, "Derdekeas in the *Paraphrase of Shem*, NHC VII, 1 and the Manichaean Figure of Jesus, Two Interesting Parallels", in R.E. Emmerick, W. Sundermann, and P. Zieme, eds., *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, Berlin, pp. 527-581.
- Stroumsa, G., 1984, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*, Leiden, apud Pearson, 1988.
- Sundermann, W., 1973, *Mittelpersische und Parthische Kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer*, BT 4, Berlin.
- , 1984, "Ein Weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch", *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, AI 23, 2nd Ser. 9, Leyde, pp. 491-505.
- , 1986a, "Mani, India and the Manichaean Religion", *South Asian Studies* 2, pp. 11-19.
- , 1986b, "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer I", *AoF* 13: 40-92.
- , 1988, "Der Paraklet in der ostmanichäischen Überlieferung", in P. Bryder, ed., *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, Lund, August 5-9, 1987*, Lund, pp. 201-212.
- , 1994, "Mani's *Book of the Giants* and the Jewish Books of Enoch. A Case of Terminological Differences and What It Implies", in Sh. Shaked, and A. Netzer, eds., *Irano-Judaica III. Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages*, Jerusalem, pp. 40-48.
- , 1998, "A Manichaean View on the Resurrection of the Body", *Bulletin of the Asia Institute* 10, *Studies in Honor of Vladimir A. Livshits*, pp. 187-194.
- Widengren, G., 1965, *Mani and Manichaeism*, tr. C. Kessler, London.
- Wilkins, J., 2000, "Neue Fragmente aus Manis Gigantenbuch", *ZDMG* 150/1: 133-176.